مجلة إسلامية ثقافية

رسالة النجف

العدد التمهيدي

كانون الثاني - شباط - آذار = ذو القعدة - ذو الحجة - م

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية — لبنان

محتويات العدد

1	الافتتاحية : رسالة النجف في جبل عام	الشيخ علي الكوراني
2	تحقيق مصور	أحمد الموسوي
3	نص ميثاق الحوزات	جماعة من العلماء القيمين على الحوزات
4	تاريخ المرجعية وتأسيس الحوزات	الشيخ مفيد الفقيه
5	النجف الأشرف والأدوار ا لتي مرّت بها	السيد علي السيد حسين مكي
6	الرؤية الحوزويَّة في أطروحة التجديد	السيد منير الخباز
7	التمهيد ليوم الغدير	
8	مفهوم العزّة في القرآن الكريم	
9	حكم الصوم في السفر	
10	الشهور القمرية وعلاقتها بالتقاويم	
11	الإنسان والموت	
12	تساؤلات حول نظرية الإدراك الحسّي	
13	سلمان الفارسي صور ومواقف	
14	يوم الرزايا (شعر)	الشيخ أحمد العسيلي
15	الغدير (شعر)	الشيخ خليل شقير

الافتتاحية : رسالة النجف في جبل عام

الشيخ علي الكوراني

.

الافتتاحية

رسالة النجف في جبل عامل

الشيخ علي كوراني*

رسالة النجف في جبل عامل، اسمها يختصر المشروع والأهداف.. غني واضح، كرسالة بخط علي عليه السلام، حملها أبو ذر الغفاري إلى الشام وبيروت والصرفند وميس الجبل.

رسالة النجف، تلقاها عليٌّ من النبي(صلى الله عليه وآله) حارّةً عندما نزل بها جبرئيل الأمين، فوهب لها حياته، إيمانًا وصدقًا، وعلمًا وعملًا، سلمًا وحربًا، ليلًا ونهارًا.. جنبًا إلى جنب حبيبه رسول الله(صلى الله عليه وآله)يبني الأمة، ويرسي الرسالة، ويزيح العقبات، ويواجه رياح البدو الهوج.

وبعد ربع قرن من النكران، ألقت إليه الأمة قيادها، شاكية ظلم بني أمية، فنهض علي(عليه السلام)ليضمد جراحها، ويعيد عدل العهد النبوي، ويجاهد على التأويل كما جاهد على التنزيل.

وحطَّ أمير المؤمنين(عليه السلام)في العراق، ليتخذه عاصمةً أقربَ إلى حضارات العالم وبحارها، على مصاعب فيه ومتاعب، فقد اختاره الله ليكون عاصمة علي وعاصمة أولاده الطاهرين(عليهم السلام).

وحتى يأتي اليوم الموعود ويكون العراق عاصمة العالم، ويملأ الله منه الأرض قسطًا وعدلاً.. صار مثوى علي في النجف عاصمةَ علمٍ، يفيض شعاعها على الدنيا، على يد علماء أبرار، في طليعتهم علماء جبل عامل!

أنشودة العاملي الإنسانية

رسالة النجف في جبل عامل، أنشودة إنسانية محببة، وجذوة قلب العاملي المتوهجة، يفتح عليها قلبه وعينية، حبًا وولاءً وهيامًا، بأولي العلم والرسالة، أهل بيت النبوة الأطهار(عليهم السلام)، ينشر من حوله أريجهم، ويتلو سيرتهم، ويفتخر بولائهم:

أنا يا سادتي ربيبُ حُجُور	زاكيـاتٍ بحبكـم، وأصـول
مُغْـرقٌ في ولائكم من جذوري	فـي رُبى عامـلٍ بأرضِ الجليلِ
فَخْرُنا أننا مَوالي عليٍّ	اسمـه عنـدنـا شفـاءُ العليل
أرضعتنيه حُرَّةٌ معْ حليبي	فجرى في دمي وحَـلَّ غليلي

وكما يتشوق العاملي لعلي(عليه السلام)، يتشوق لرسالة علي من النجف وحوزتها، والفكر الذي يحمله علماؤها، والروح، والسلوك.. قبسًا ربانيًا، ينثره حاملوه في حقول جبل عامل، ويغرسونه في قلوب أبنائه.

حوزات جبل عامل فروع وجذور

إن احتضان جبل عامل لفروع حوزة علي(عليه السلام) في النجف الأشرف، عراقةٌ ضاربة الجذور في تاريخه، وحاجة يعيشها في حاضره، وضرورة يعتقدها لمستقبله.. ذلك أن رسالة علي(عليه السلام)اختياره جبل عامل.. وقدره.

وطالما اهتم علماؤنا الأبرار رضوان الله عليهم، بأن يغترفوا من علوم علي(عليه السلام)، وينشئوا لها المدارس والحوزات، لتربية الطلبة وتخريج العلماء، لجبل عامل، وللعالم كله.

وأي عصر أولى من عصرنا هذا، بأن نعزز هذه الصروح المباركة، وها هو عالمنا يدخل في عصر أهل البيت الطاهرين(عليهم السلام)، فيفتح أهله عقولهم والقلوب بعد إعراض، لمعرفة هؤلاء الأئمة المعصومين المضطهدين من آل النبي(صلى الله عليه وآله)، المضطهد فكرهم ومن ينتمي إليهم!

وها هي ثمار الأفكار والأفئدة تتجه إلينا لكي نعرفها بهم، تصديقًا لقول أمير المؤمنين(عليه السلام): (لتعطفن علينا الدنيا بعد شماسها عطف الضروس على ولدها).

ومن أولى بإنشاء فرع لحوزة النجف وإثرائها من [مفيد جبل عامل][1] الذي أمضى عمرًا مليئًا في جوار أمير المؤمنين(عليه السلام)، وتخرج مجتهدًا على أساطين مراجعها، وربّى جيلاً من العلماء والنابغين، وعايش عمق الفكر في نجف علي(عليه السلام)، وخامر شغاف روحها؟

أملي بالله تعالى أن تتميز هذه الحوزة بالعمق والأصالة، وأن تحمل رسالة النجف بالحق والجدارة، فتربي جيلًا من العلماء الفضلاء، تشع بهم ومنهم أنوار الرسالة المحمدية العلوية، على جبل عامل، والعالم.

- مفكر إسلامي وباحث في شؤون العقيدة.

الهوامش

* سماحة الحجة الشيخ مفيد الفقيه مؤسس جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية في حاريص.

تحقيق مصور

أحمد الموسوي

.تحقيق العدد

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية- حاريص

تخريج علماء وبناء مجتمع إسلامي

· الحجة الشيخ مفيد الفقيه:

ü مهمة المراجع رعاية شؤون الأمة

ü علم الأصول في أعلى مراتب التطوير

ü العمل الحزبي ليس مانعاً من الانتساب بشرط عدم القيام بأي نشاط حزبي داخل الحوزة.

ü منهجيتنا منهجية الحوزة في النجف الأشرف

· الشيخ صالح الفقيه:

ü الميثاق الحوزوي لتنظيم الحوزات وحمايتها من الدخلاء والمتجاوزين

· السيد ناجي عطوي:

ü البحث عن حلّ للمشاكل المادية التي تعاني منها أكثر الحوزات

شكلت الحوزات الدينية منذ فجر ولادتها حصنًا منيعًا بوجه كل الحملات والتحدّيات التي استهدفت الإسلام في وجوده ودوره، ووفّرت في الوقت نفسه حصنًا آمنًا لبروز قيادات ومراجع إسلامية عظام، انساقت إليهم المهمّة المقدّسة في حفظ الدين والعقيدة، والإبقاء على مشعل الرسالة الإسلامية الأصيلة منيرًا دروب الإنسانية من جيل إلى جيل، على مرّ العصور والى يوم الدين.



ولأن للدور الحوزوي هذا الشأن الخطير في حياة الأمة الإسلامية، تفتح ***(رسالة النجف)*** ملف الحوزات العلمية في لبنان، بما له وما عليه، وتنشره على حلقات بدءًا من هذا العدد الذي يتضمن تحقيقا عن "حوزة النجف الأشرف" في حاريص التي أسّسها سماحة الحجة الشيخ مفيد الفقيه.

التأسيس

تاريخ (حوزة النجف الأشرف) في حاريص، هو في وجه من وجوهه قراءة في سيرة حياة مؤسّسها الحجة الشيخ مفيد الفقيه بدءًا من العام 1989م.

في ذلك العام اضطر سماحته إلى مغادرة النجف الأشرف بعد أن اشتدّت حملات الاضطهاد من النظام العراقي السابق، على العلماء والمراجع، فعاد الشيخ إلى لبنان بعد 38 عامًا أمضاها في النجف دارسًا ومدرّسًا.

من مدرسة السيد الخوئي(قده)



حيث وصل الحجة الشيخ مفيد إلى لبنان، وعلى طبيعة العلماء، لم يستطع إلا أن يستمر في دوره كحاملٍ لرسالة مقدّسة تستوجب التبليغ، ففتح منزله في صور لكل راغب بالعلم، وبدأ بالتدريس، وحيث شاع الخبر في المنطقة ونواحيها كثر الطلاب الساعون إلى التعلّم بين يديه وتكاثر عددهم، وبقدر ما كان يتّسع صدره لطلاب جدد، كانت مساحة المنزل المتواضع تضيق، فقضت الحاجة التوسع باستئجار إحدى الشقق القريبة التي ما لبثت أن ضاقت

بدورها أمام تزايد الطلاب، واستمر هذا الضيق إلى أن ساق الله خيراً حمله رجل الأعمال الحاج سعيد علي أحمد الذي أخذ على عاتقه بناء حوزة للطلاب، والذي سارع إلى بناء الحوزة، وإلى شراء شقة واسعة ينتقل إليها الطلاب ريثما ينجز بناء الحوزة، فتأمّن بعمل الخير هذا الحدّ الأدنى لمواصلة التدريس حتى العام 1998م تاريخ إنجاز بناء الحوزة في حاريص بشكل تام والتي بدأ التدريس فيها بدءًا من العام 1999، فانضمت إلى سائر الحوزات العلمية الكبرى في لبنان والعالم الإسلامي لتأخذ موقعًا متقدّمًا في ميدان نشر الرسالة الإسلامية وتبليغ أحكامها وفاقًا للمذهب الإسلامي الجعفري الأصيل.

رعاية شؤون الأمة

المرتجى من تأسيس هذه الحوزة، والطموح كما يقول مؤسّسها الحجة الشيخ الفقيه، هو الحفاظ على العقيدة والمساهمة في رعاية شؤون الأمة والإبقاء على باب الاجتهاد مفتوحًا.

وعن مرجعية التقليد التي تستظل بها الحوزة يقول سماحته: ((في النجف لازمنا المرجع السيد محسن الحكيم وكان لنا تفويض منه، ثم انتقلنا بعد رحيله إلى مرجعية السيد الخوئي(قده) الذي تلمّذنا على يديه ما يقرب من 31 عامًا أصولاً وفقهًا، والآن مع آية الله العظمى السيد علي السيستاني، ولنا تواصل مستمر مع بقية المراجع العظام الآخرين سواء في النجف الأشرف أو في مدينة قمّ المقدسة)).

وفي الحديث عن الدين والسياسة وفي أي موقع تقف حوزة النجف الأشرف، يشير سماحته إلى أن الحوزة تتميز بأنها تجمع تحت سقفها كل الأطراف في المناسبات الدينية العامّة من كل الجهات والأحزاب، والى أن الانتماء الحزبي أو السياسي لا يشكل مانعًا من الالتحاق بالحوزة والدراسة فيها بشرط واحد وهو عدم ممارسة أيّ نشاط ذي طابع حزبي داخل الحوزة.

وعن المنهجية الدراسية المتبّعة في الحوزة يقول الشيخ المفيد: (إنها المنهجية المتبّعة في النجف الأشرف).



تطوير المناهج والأساليب

وحيث تسأله عن الجدل أو النقاش الدائر في أوساط حوزوية وبين علماء وفقهاء عن ضرورة تطوير المناهج في الحوزات وتطوير أساليب التعليم الموروثة، ليستطيع العمل الحوزوي الارتقاء إلى مستوى العصر الحديث ومتطلباته في مواصلة التحدّيات المطروحة أمام الفكر الإسلامي، **يقدّم الشيخ المفيد** إجابة علمية مكثّفة يقول فيها:



لا يوجد من المناهج ما يخضع للتطوير في المقدمات التي لا بد منها في كل علم تُبنى نتائجه على الاستدلال، وكذلك لا معنى للتحدث عن التطوير في النتائج الفقهية، كما لا معنى للتطوير في كيفية الاستدلال المبني على أسسٍ منطقية ثابتة، ولا في نفس الأدلة من حيث ما تنطوي عليه من العناصر الموصلة للنتيجة المطلوبة،وكذلك علم الأصول، فإنه عبارة عن قواعد عقلية ونقلية ثابتة، تختلف الآراء في توثيقها وتقعيدها إيجاباً أو سلباً، سعةً أو ضيقاً.

لذلك لا نصف بالجهل المركب من يتساءل عما هو المقصود بتطوير المناهج غير التوضيح والتبسيط بنحو يصبح المطلب سهل التناول لكل أحد، حيث تكثر الشكوى من صعوبة المطالب وتعقيدها، وهذا غير موجود إلا في علم الأصول.

والرد على ذلك: أن صعوبة المطالب ودقتها، أمرٌ واقع لا بديل عنه، وأما التعقيد في العبارة فهو مسلم، ولكن طبيعة المطالب في كثير من الأحيان هي التي تعطي صفة التعقيد للعبارات المغلقة، وأساليب الطرح غير المألوفة عند من يدخل ابتداءً في علم الأصول، وأما المتدرج، فلا يحتاج إلى أكثر من أستاذ مستوعب للمطالب، وعنده ثروة من ألفاظ اللغة العلمية، وقدرة بيانية.

وأما إضافة علوم أخرى إلى مقدمات العلم التصورية والتصديقية، فهذا يعني علماً آخر غير علم الأصول والفقه، مع أن ما يحتاج إليه علم الأصول والفقه من العلوم الأخرى مأخوذ بعين الاعتبار.

ولذلك دخلت كثير من مسائل العلوم الأخرى في هذا العلم بمقدار الحاجة، كإحدى المقدمات التي يحتاجها الباحث للتوصل إلى النتيجة القطعية، حيث يأخذ الأصولي الفقيه منها حاجته، ويستعين بها حسب المورد الذي يريد الاستدلال عليه، لأنه سيحتاج إلى نتائج من أكثر العلوم، لأن الشريعة مستوعبة لكل ما في هذا الوجود، فهو محتاج إلى مسائل من علم الهيئة والفلك، والفلسفة والرياضيات والطب والهندسة، لا بمعنى أن يكون طبيباً وفيلسوفاً، بل بالمعنى الذي أشرنا إليه.

فالعقيدة تحتاج إلى علم الفلسفة، والمصلي والصائم يحتاج إلى علم الفلك والأهلّة في قبلته ومواقيته، ولا تخفى الحاجة إلى الرياضيات في المواريث والوصايا والمعاملات التي تقع بين الناس، كما لا تخفى الحاجة إلى بعض النتائج الطبية في علم الأجنة والتوليد، لتعطى لها صفة الشرعية أو تسلب عنها، وأما تغيير الكتاب أو تبديله بأسلوب وبآخر، فهذا ليس من تطوير المنهج، بل هو من التوضيح الذي لا بد منه.

ونضيف إلى ذلك: أن أساطين العلماء توصلوا إلى أعلى المراتب في سبر أغوار هذا العلم بالمنهج الموجود في الحوزات، وكل ما ذكروه هو تطوير وتبسيط كامل للمسألة من جميع جهاتها التي لها أدنى صلة بأي علم من العلوم، فقد تدرجوا في علم الأصول بقسميه (اللفظية والعملية) إلى أن استوعبوا كل مسائله التي لا بد من الاحتياج إليها أو يحتمل الحاجة إليها ولو من ناحية علمية، حتى وصل الأمر إلى كتابي الكفاية والرسائل.

أما كتاب الكفاية للمحقق الخراساني (قده)، فهي السبب الأساسي في طرح مسألة التطور والتوضيح، نظراً للتعقيد في صياغة عبائرها، وهذا الذي ذكرنا أنه طرح وجيه.

ولكن المسؤولية تقع على المدّرسين، وليس عيباً في الكتاب ومطالبه أن تكون عباراته مغلقة لدقة مطالبها، لأنه كتاب وضع للتدريس.

يتبع =

.تحقيق العدد

تتمة التحقيق = جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية- حاريص

وكان ينقل لنا عن تلامذته (قدس الله أسرارهم جميعاً)، ومن جملتهم المرجع الراحل الحكيم، وجدّنا الشيخ يوسف الفقيه(قدس سره)، أن درس الآخوند صاحب الكفاية ربما كان يستمر الساعة والساعات لتحقيق المطلب وتوضيحه، بالأخذ والرد والتحقيق، ثم وضع هذا الكتاب للتدريس، مع أن درسه كان درس الخارج، أي من الدروس العالية النهائية التي يمكن لطلابه أن يكون لهم الرأي في هذه المطالب.

وهو على كل حال من الناحية المنهجية يتضمن التسلسل الدقيق لعملية التدرج في إعطاء رأيه في المطالب الأصولية التي يحتاجها المجتهد في مقام الاستنباط، خصوصاً الجزء الأول بما تضمنه من المقدّمات التي ليست لها صلة مباشرة بقواعد الأصول، ولكنه لا يُستغنى عنها في علم الأصول لتكون قواعده متكاملة من جميع الجهات، كمسألة القطع والاشتراك والمشتق ونحوها.

وأما الجزء الثاني من كتاب الكفاية: فهو على نفس الطريقة، ولكنه لا يخرج عن مطالب الرسائل لأستاذه الشيخ الأعظم الأنصاري الذي كان عبارة عن نفس درسه الذي يلقيه في بحث الخارج العالي الموصل إلى النتيجة، فكانت مدرسة صاحب الكفاية على عكس مدرسة الشيخ الأنصاري، فقد طبع في كتاب الرسائل نفس الدروس التي كان يلقيها الشيخ الأنصاري، وقد كان تلامذته يدرّسون هذا الكتاب لمن كان وقتهم ملكاً لهم، ويعطونهم بعد إكمالها ونجاحهم في فهمها إجازة الاجتهاد في هذه القواعد.

ثم حصل تطور في طلاب العلوم وليس في المناهج، فكانت الكفاية للاطّلاع على أصل المطلب وفهمه ليمارس في دروس الخارج مناقشته على ضوء آراء الآخرين من الأساتذة.

كما صارت الرسائل لفهم جميع ما فيها فهماً تصورياً حتى يصل إلى أستاذ بحث الخارج ليضع النقاط على الحروف بعد استعراض مطلب الرسائل ومناقشته، علماً بأن المطلب الذي يتبناه الشيخ الأنصاري في الرسائل قليل، بل هو دائماً يناقش ويؤيد المطلب ويخدشه، فكان هذا الكتاب بالمنهج التربوي العلمي الذي لم يوجد مثله في علم الأصول، وحتى المطالب الأصولية التي جعلها الآخوند وغيره من تلامذته، وتلامذة تلامذته، محور البحث لا تزال هي المطالب المركزية في علم الأصول العملية، بحيث لم نجد ولا نعلم من وجد أو ادعى أنه وجد مطلباً في الأصول العملية له دخل فيها، إلا وهو مذكور في الرسائل تصريحاً أو عرَضاً، إشكالاً أو جواباً، سواء ممن تقدمه من الأصوليين أو تأخر عنه، بل لم توجد، مع أن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه عند الشيعة.

وبالعبارة المختصرة: قد طوّر هذا الشيخ الأعظم وتلميذه الخراساني علم الأصول بنحو لم يسبق، ولن يلحق، وكانت بعدهما، لعشرات العظماء المحققين مدراس أصولية مختلفة في أساليبها، ولكن الكل كانوا عيالاً على هذين العلمين، حيث كانت مطالبهما وآراؤهما هي المحور والمسألة المركزية.

وخلاصة القول: بأن علم الأصول في الحوزات الدينية غير الأكاديمية في أعلى مراتب التطوير، خصوصاً وأن هذا المنهج هو الذي دفع بمدرسة الفقه الشيعي إلى هذا التطور الهائل، الذي ربما يسبق عصره من كثير من الجهات، كما يظهر لمن سبر المسائل الفقهية التي كانت مطروحة قبل هذا العصر.

نعم ربما يؤخذ على الحوزات المعاصرة عدم الالتزام بالعلوم الأخرى إلا من خلال جهد الطالب الشخصي، هذا صحيح، ولكن على مرّ العصور كان هناك أشخاص عظماء ينصرفون إلى العلوم الأخرى كعلم الفلسفة والكلام وعلوم الهيئة وغيرها من العلوم التي تعطي لصاحبها صفة الموسوعية، وهذا أمر في غاية الأهمية، ولا نعرف

مرجعاً لم تكن عنده هذه الصفة، ولذلك وصلوا إلى هذه المرتبة، ويرجع الناس إليهم في كل هذه العلوم.

بناء الشخصية



من المناهج وأساليبها إلى العلاقة بين الطالب والمدرّس، تقدم حوزة "النجف الأشرف" في حاريص نموذجًا مثاليًا، إذ لا تقف العناية بالطالب عند حدود التدريس ومن ثم التخرّج وحسب، ولكن يضاف إلى ذلك جهد متواصل يبذله القيّمون في الحوزة لتكون مقاعد الدراسة مقاعد لتكوين شخصية إسلامية فاعلة وناشطة في المجتمع ومؤهلة بجدارة العلم وكفاءته وحسن السلوك والسيرة لحمل رسالة الدعوة إلى الإسلام الأصيل، ولذلك يتم التركيز إلى جانب العلوم المقرّرة، على تنمية الجانب الروحي والأخلاقي في سلوكيات الطالب لتنقيتها من الشوائب التي لا تنسجم مع شخصية الإنسان المسلم العادي، فكيف برجل الدين، ومن هنا يأتي التشدّد في قبول طلبات المنتسبين إلى الحوزة التي تشترط في طالب العلم لقبوله في الحوزة أن يكون حاصلاً على شهادة تعريف وحسن سلوك من علماء تأخذ الحوزة وتثق بهم، وأن يكون أيضاً حائزًا على شهادة علمية تؤهله دخول الجامعة، وهما شرطان تمّ تبنّيهما وإدراجهما في نص ميثاق الحوزات العلمية الدينية في لبنان، وهو نص لأهميته تنشره ***(رسالة النجف)*** في مكان آخر من هذا العدد.

الميثاق

وهذا الميثاق الذي وضع عام 2002 كان لحوزة النجف الأشرف وأساتذتها إسهام كبير في إنجازه لتحصين واقع الحوزات الدينية وحماية مواقعها في نفوس المؤمنين من سلبيات فوضى الانتماء إليها وإساءة غير الكفوئين علميًا وأخلاقيًا الذين يتسلّلون من فوق أبوابها، وفي هذا الإطار التقت ***(رسالة النجف)*** أحد أساتذة الحوزة سماحة الشيخ محمد صالح الفقيه وأجرت معه الحوار التالي:

§ *كان لكم إسهام مشهود في وضع ميثاق العمل الحوزوي، ما أهمية هذا الإنجاز وانعكاساته على واقع الحوزات الدينية؟*

o ميثاق الحوزات العلميّة الدينيّة في لبنان، يحاول تسليط الضوء على مناهج التعليم الحوزويّ، ومراقبة سيرها، وصيانة الحوزات وصنف أهل العلم من الدخلاء والمتجاوزين، وهذا أمر لا زال واقعنا الاجتماعي ينادي بكونه ضرورةً لا غنىً عنها، خصوصاً بعد ملاحظة المسؤولية الجسيمة الواقعة على كاهل علماء جبل عامل وحوزاتهم العلميّة، إذ لم يبق للطلبة العامليّين ملاذٌ علميٌ غير بلدهم في هذه الفترة التي اشتدّ فيها التضييق على الحوزة الأم في النجف الأشرف، حتى إنها آخذة في الضمور عاماً بعد عام رغم صمود مراجعنا العظام حماهم الله، ولا تتوفر لهم في حوزة قم المقدسة مقوّمات الاستمرار في التحصيل حتى صار الملاحظ فعلاً أنهم يضطرون للعودة منها دون بلوغ مرتبة الاجتهاد، فكان من الواجب إعادة هذا النبع العلميّ إلى سابق عهده من الحيوية، وكان من الضروريّ تنظيمه وصيانته من التلوّث.

§ *كيف بدأت الخطوة الأولى ومَن الجهة التي بادرت؟*

o لقد كانت في السابق مساعٍ حميدةٌ من كثير من المخلصين دون أن يتم أيّ إنجاز عملي في هذا المجال، ولكنّ السعي الدؤوب والمتابعة الحثيثة أثمرت بحمد الله تبارك وتعالى، فقد وفّق في السعي لإنشاء هذا الميثاق جماعة من أهل العلم، هم من جملة الغيارى على المذهب عموماً وعلى صنف أهل العلم خصوصا، الذين يمتعضون لما يُرى من نقصِ التنظيم في شؤون طلب العلم الدينيّ، ويتألّمون لما يتناهى إليهم من تصرّفات ناشزةٍ تصدر من قلّة من المتلبسين بزيّ أهل العلم، ويتحسّرون لعجزهم عن التصدي لشاذٍّ هنا يدّعي موقعا دينيّا لغايةٍ بعيدة عن النزاهة، وآخرَ هناك ينتحل عنوان أهل العلم ويتلبّس بلباسهم، يحتال على الناس ويخدعهم لأجل أغراض دنيئة يندى لها جبين الحرّ.

فكان أن اجتمع لمرّات متعددة ثلة من كبار أهل العلم المشرفين على جملة من أمهات الحوزات الدينيّة في لبنان واتفقت كلمتهم على مضمون هذا الميثاق الذي روعي فيه الاقتصار على الموادّ التي هي محلّ الإجماع، وعدم التعرّض لما هو مظنّة الاختلاف في وجهات النظر، بحيث يتوخّى أن يوافق رأي سائر علمائنا الأجلاء ممن لم يتسنَّ لهم المشاركة في مرحلة إنشائه وتأسيسه، فيكون بذلك موضع رضا الجميع ومحلّ رعايتهم وعنايتهم في مجال التطبيق والالتزام.

§ *وإلامَ يهدف وضع هذا الميثاق؟*

o غاية ما يقصد من هذا الميثاق أمور:

منها: تسليط الضوء على الحوزات، والعلوم الدينيّة، وطلابها، وبيان ما ترمي إليه من الهدف الأسمى منه، وهو الوصول إلى رتبة الاجتهاد واستنباط أحكام الشرع الحنيف، وما دون ذلك وهو تأهيل الطالب للتبليغ الدينيّ لينشر أحكام الشريعة في الناس عملاً وقولاً، ويوضح عقيدة أهل الحقّ، ويذبّ عنها الشبهات.

وهذا يمكّن العامة من تمييز رجل الدين (العالم) عن المتثقف في بعض الجوانب الدينيّة كحملة بعض الشهادات الجامعية، أو الخطباء الحسينيين، فلا يكون المائز المعتمد هو مجرد العمامة والزيّ الخاص، ولا مجرد الاقتدار على الخوض في بعض أمور الدين دون تلك الخلفيّة العلميّة الخاصّة، بل قد يستطيعون حينئذ تحريّ الأفضل والأكمل من العلماء، فضلا عن أن يكشفوا زيف المدّعين والمنتحلين.

ومنها: التنسيق بين الحوزات، بتبادل الخبرات الإداريّة والمناهج العلميّة، وتأمين المدرّسين في حال الحاجة، وعقد الندوات، وتفعيل البحوث العلميّة، وإفساح المجال للإطلاع على ملفات الطلاب المنتسبين لحوزة في حال انتقالهم إلى غيرها.

ومنها: وهو أمر مهمّ جداً في الظرف الراهن، وهو تأليف هيئة أمناء تتصدى لتنظيم شؤون طلب العلم الدينيّ، ورعاية المنتظمين في سلك التبليغ الديني بما يعينهم على أداء وظيفتهم الشريفة، ومراقبتهم ومحاسبتهم في بعض الأحوال.

§ *ممن تتألف هيئة الأمناء؟*

o هيئة الأمناء تتألف من داخل الجسم العلمي الحوزوي من الشخصيات العلمية الدينيّة اللبنانيّة المتميّزة التي فرضت نفسها على المجتمع بهذا العنوان لا بغيره، بحيث يكون لهؤلاء باجتماعهم سلطة حتى على الجهات ذات النفوذ، الرسميّة وغيرها، فتستعين هيئة الأمناء حينئذ بنفوذ هؤلاء على تأدية المهمة الملقاة على كاهلها، وتبقى بمأمن من الرضوخ للغير، والوقوع في التحيّز والانحراف ويحافظ بذلك على نزاهتها.

وقد تألّفت هيئة الأمناء فعلاً من سبعة أشخاص هم من واكبوا تأسيس هذا الميثاق، على أن يتم إعادة تشكيل هذه الهيئة وضمّ أعضاء آخرين يوافق عليهم بالإجماع من قبل هؤلاء، في مرحلة تالية بعد أن يترسّخ تطبيق الميثاق فعليا.

§ *ما مدى التجاوب أو الترحيب من قبل بقية الحوزات الدينية بهذا الميثاق، وأيضاً من قبل المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى؟*

o لقد وافق المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى في لبنان على هذا الميثاق بشخص نائب رئيسه سماحة الحجة الشيخ عبد الأمير قبلان دام تأييده، ووعد بالتعاون لتنفيذ ما نص عليه، لما في ذلك من زيادة مستوى الدراسة العلمية الدينيّة والالتزام الرساليّ، ثم إنه قد تمّ الإقرار بهذا الميثاق من قبل جملة من الحوزات، ووقّع مديروها على الالتزام بما جاء في فصوله من الموادّ، وكان ذلك خلال اجتماع عقد في معهد أهل البيت (عليهم السلام) في كفرجوز في النبطيّة.

§ *ما الجديد الذي يدعو الميثاق إلى تطبيقه في الحوزات؟*

o فصول الميثاق مطبّقة بأغلبيتها فعلاً في أكثر الحوزات، وإنما الجديد الذي لم يكن ملتزما به أمران:

1- اشتراط الأهلية العلمية في الطالب المنتسب للحوزة، بأن يكون قد أنهى الدراسة العصرية المدرسية وصار مؤهلاً لدخول الجامعة، حيث إن هذا الأمر لم يكن معمولاً به سابقاً.

2 - اشتراط عدم لبس العمامة والزيّ الخاص إلا بعد إنهاء مرتبة السطوح، والأهلية لحضور دروس البحث الخارج، حيث إن الطالب في هذه المرحلة يكون قد بلغ النضج بما يكفي لتحمل مسؤولية ارتداء الزيّ الديني.

عوائق ودعوة



مراحل الدراسة في حوزة النجف الأشرف في حاريص، تغطي، كما يقول الأستاذ في الحوزة سماحة السيد ناجي عطوي، كافّة المراحل: المقدّمات، ودرس سطوح أول، وسطوح ثان، ودرس بحث خارج.

ويضيف السيد عطوي: إن الحوزة مؤهلة لاستيعاب أكثر من 100 طالب ويدرس على مقاعدها الآن حوالي الستين طالبًا بعد أن تم رفض قبول عديدين ممن لا يحوزون على الشروط المطلوبة.

وعن المقوّمات المادية لاستمرار عمل الحوزة، يرى السيد عطوي أن الحوزة كغيرها من حوزات كثيرة تعاني من عوائق على هذا الصعيد يؤثّر على عملها وتحقيق ما تطمح إليه بيسر.

§ *عوائق من أي نوع؟*

o معلوم أن الدعم للحوزات يأتي بشكل رئيسي من الحقوق الشرعية، وبعد أن خرج كثير من الناس عن الالتزام بدفع هذه الحقوق أو دفعها في غير موضعها الصحيح لاعتبارات لا نريد الدخول فيها، أثّر ذلك على الحوزات غير المرتبطة بأيّ ارتباط، وللحلّ يمكن التفكير بإنشاء مؤسسة انتاجية تغطي مصاريف الحوزة لأن عدم التفكير بحلّ يعني إما الارتهان أو إغلاق هذه الحوزات عند أي عاصفة تعصف بها..

طموح

حوزة النجف في حاريص ليس مجرد مدرسة يتخرّج منها العلماء، هي أيضاً مدرسة لبناء المجتمع الإسلامي ونشر الوعي الديني في كل أرجاء الأرض وتيسير فهم قِيَمه وتطبيق تعاليمه، وهي لذلك تستقبل على مقاعدها طلابًا من مختلف الجنسيات في العالم الإسلامي، فعدا الطلاب اللبنانيين هناك طلبة من سوريا والأردن والعراق ودول الخليج ومن دول إفريقيا، إنها مدرسة عالمية ككل حوزة أصيلة تتربع في مكان وتمتد بالطموح إلى كل ديار الإسلام.

* * *

مبنيان



يتألف مبنى جامعة النجف الأشرف في حاريص من خمسة طوابق، تتوزع فيها غرف التدريس، ومكاتب الإدارة، وقاعتان للمحاضرات والمناسبات العامة التي تحييها الحوزة بانتظام، ومكتبة عامة، بالإضافة إلى وجود مبنيين: أحدهما أنجز، وهو يتألف من 12 شقّة، والآخر يتألف من 5 شقق وهو قيد الإنشاء.

ويتبع مبنى الحوزة الرئيسي في حاريص فرع في منطقة الحوش في صور، وهو في مراحله الأخيرة، ويتألف من خمس طبقات أيضاً، وقد تبرّع بنفقة بنائه رجل الخير الحاج عبد الله بن نخّي، ويتضمن المبنى في الطابق السفلي قاعة عامة لإحياء المناسبات، والى جنبها مصلّى، وتبرّع ببناء وتأثيث هذه القاعة الحاج قاسم برجي وإخوانه.

نص ميثاق الحوزات

جماعة من العلماء القيمين على الحوزات

التحقيق

نص ميثاق الحوزات الدينية في لبنان

الموضوع: ميثاق الحوزات الدينية في لبنان.

التاريخ: 27 رجب 1423هـ الموافق 7/10/2002م

الجهة: جماعة من العلماء القيمين على الحوزات.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

{يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ }

(.. مجاري الأمور والأحكام، على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه..)([1]).

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد (صلى الله عليه وآله)وآله الغرّ الميامين(عليهم السلام).

وبعد.. إن الإسلام الذي هو أتم نعمة بعد الوجود، قد صدع بتبليغ أصوله وفروعه، الرسول الأكرم محمد(صلى الله عليه وآله)، وأوصياؤه الأئمة المعصومون(عليهم السلام)، و اجتهد في حفظه، وترويجه في غيبة إمام الحقّ(عجل الله فرجه)، العلماء العاملون، المخلصون، الذين أنفقوا كنوز أعمارهم في النظر في آثار النبوة، لحفظ الشريعة، واستنباط الأحكام، ونشرها، وبثّها، تعليماً، وسلوكاً بين الأنام.

ولقد كان هؤلاء العلماء يهتمون بأن يتوارث مشعل العلم والفقه، خلفٌ منهم من بعد سلف، فأنشأوا لهذه الغاية الشريفة المدارس والحوزات، يحوطونها بالرعاية العلمية والروحانية، ليتخرج منها أجيال من العلماء، والفقهاء، يكونون في كل زمان مناراً في البلاد، وقدوة للعباد.

ومن هنا نأمل أن يكون للحوزات الدينية في أقطار العالم الإسلامي عموماً، ولحوزات لبنان بالخصوص، في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، كما كان لها في القرون الماضية من الأثر الفعال في بناء المجتمع الإيماني، الموالي لأهل البيت(عليهم السلام)، المتميز بوعي أفراده، وجدّية التزامهم بالعقيدة الحقّة، التي يواجهون بها مختلف التحديات، وقد تميز علماؤنا الأبرار بعطاءاتهم، وانجازاتهم العلمية، والحضارية، التي خدَمَت ولا تزال الإنسانية جمعاء.

وكان المؤمنون العارفون، بل عامة الناس فيما مضى، جيلاً بعد جيل، يرون في علماء الدين نماذج كمالية، ومشاعل نورانية، فانعكس هذا الأمر تقديساً وحبّاً وتقديراً لهم، فملكوا القلوب، وغدوا ملوكاً على النفوس، وإن لم تكن لهم دولة.

ولكي نحفظ هذه المكانة المميزة التي حازوها على الدوام من تطفل المتطفلين، وطمع بعض ضعاف النفوس، والانتهازيين، الذين قد يغريهم ترك الأمور على غاربها، فيعملون على فتح ثغرة خطيرة ينفذون منها ليكونوا الفئة التي وصفها أمير المؤمنين(عليه السلام) بقوله: (يحتلبون درّها بالدين).. ويستغلون هذا الموقع غير متحرجين من التعدي على الحدود الشرعية، ولا مكترثين من تجاوز كثير من الآداب الإسلامية.

لكي نحفظ هذه المكانة، كان من الطبيعي أن نعمل على تحصين المواقع العلمية وتقويتها، وحفظ هذا المسلك العلمي المقدس من سلبيات ربما ينشأ عنها حالة من الضعف والوهن في أداء الرسالة الإسلامية المقدسة.

وأمام هذا الأساس لضرورة التصدي لهذه الحالات التي يمكن أن تنشأ، وحرصاً على صفاء ونقاء صورة حملة الرسالة، والذائدين عن حياض هذا الدين، حتى لا تتشوّه صورة العالم في نفوس كثير من الناس، تلاقى جماعة من أهل العلم والفضل، ممن يتصدّون للإشراف على المدارس العلمية الدينية في لبنان، لوضع ضوابط تفيد في درء هذه السلبيات المشار إليها، وتزيد من مستوى الرقي العلمي والالتزام الرسالي.

تمهيد في الأسباب والدوافع

وقد رأينا من واجبنا أن نعمل على تحصين المواقع العلمية وتقويتها، وذلك بأن تتحرز من الأمور التالية:

1. أن يصل الأمر إلى حد تصبح معه دعوى الاجتهاد أمراً مبتذلاً وهيّناً يدّعيه من ليس أهلاً له.

2. منح الامتيازات للفارغين علمياً، الذين قد يسيئون في تعاطيهم في الشأن العلمي، ويسيئون للدين، وللحق، ولقداسة العلماء، فيجب التحرّز من الوقوع في هذا المحذور.

3. تدنّي المستوى العلمي، حيث لوحظ أخيراً تعجّل بعض الطلبة في لبس الزيّ العلمي، والتصدي للعمل في مجال التبليغ والإرشاد والتعليم في إطار أوسع من مدركاتهم، فيجب أيضاً التحرّز من وجود مثل هذه الحالات.

4. ارتكاب المنافيات للشريعة والآداب، التي قد تصدر من نزر من المتلبسين باللباس الديني، حتى لو كان من غير قصد أو التفات.

5. يجب التحرّز من استغلال قلّة من ضعاف النفوس لموقعهم الديني على المستوى الاجتماعي والمادي، في ممارسات غير لائقة دينيًا وعرفيًا، كجمع قلّة نادرة للأموال بطريقة غير خاضعة للأصول الشرعية أو الضوابط الاجتماعية.

6. يجب التحرّز من التحصّن بالزيّ، لمخالفة النظام الاجتماعي العام بطريقة تعطي الانطباع السيء عن أهل العلم وغيرهم.

7. منع انتحال صفة العلم ممن ليس منهم، وإن كان ذلك قد لا يحصل.

8. الحيلولة دون ادّعاء بعض الفارغين لمراتب ليست لهم.

فصول الميثاق

كانت الخطوة الأولى التي انبثقت عن هذا الاجتماع، هي الاتفاق على أمور اجتمعت عليها كلمتهم، وتفيد في رسم الصورة الصحيحة التي ينبغي أن تكون عليها الحوزات وطلابها، والقيمون عليها.

وقد صيغ هذا العمل على أساس التنسيق بين المؤسسات الحوزوية في نطاق العمل في دائرة المشتركات، وما هو محل وفاق على أساس أن يوفق الله -سبحانه وتعالى- لتوسيع دائرة التوفيق والتعاون من خلال التشاور والتعمّق في بحث القضايا، وما ذلك على الله بعزيز..

وما يتم التداول فيه والاتفاق عليه يمكن عرضه في خمسة فصول:

الفصل الأول: إنشاء الحوزة

الحوزة هي مجمع علمي ديني دراسي، يعنى بتعليم طلابه العقيدة الإسلامية، والعلوم الموصلة إلى الاستدلال على الحكم الشرعي، واستنباطه من مظانه.

وهذا التعريف يرمي إلى تمييز طلب العلم الديني عن بقية الاختصاصات العلمية في العلوم والآداب الإنسانية، وهو مخرج أيضاً لكثير ممن حاز بعض العلوم والثقافة الإسلامية العامة بمقدار لا يفي للاستدلال على الأحكام الشرعية.

فالحوزة العلمية تهدف إلى أن يصبح الطالب المتخرج منها فقيهًا مجتهدًا، أو مبلغًا عارفًا بالإسلام وبحقائقه، بمقدار يؤهله لأن توكل إليه مهمة الدعوة إلى الإسلام وتبليغ أحكامه ونشر مفاهيمه وحقائقه، سواء أكان بالكتابة، أم بالخطابة أم متخصصاً في بعض العلوم الحوزوية، أم باحثًا ملتزمًا بمنهجية البحث العلمي، التي ستوضح في الملاحق الخاصة لذلك، أم منصرفًا للتدريس، أم في موقع يتناسب مع جانب العلم الديني، وذلك بعد أن يتم إعداده في الحوزات العلمية من خلال دراسة المقدمات والسطوح العليا ومقدارًا من بحث الخارج في الفقه والأصول.

وبناء عليه.. يجب أن يخضع إنشاء الحوزة للضوابط الموضوعية المبيَّنة في المواد التالية:

المادة الأولى: المنشىء للحوزة:

ويشترط في من يبادر إلى إنشاء الحوزة أن يكون من أهل العلم المعروفين بكفاءتهم العلمية والسلوكية، والمعزّزين بشهادة العلماء بذلك.

المادة الثانية: الهيئة التعليمية:

ويجب في الهيئة في الهيئة التعليمية أن تكون من الفضلاء المقتدرين على تدريس المواد المقرّرة للطلاب.

وهذان هما الأساس الذي تعتمد عليه الحوزات، وما سواهما من المفردات المادية إنما هي أمور كمالية.

المادة الثالثة: طالب العلم الديني:

يوجد نوعان من المنتسبين إلى الحوزات العلمية، هما:

(الابتدائي): وهو الذي ينتسب إلى الحوزة ابتداءً، ولكي يدرس طلب انتسابه لا بد له من:

1. التعريف عنه، وحدّه الأدنى:

أ. الأوراق الثبوتية الصحيحة والصريحة..

ب. التأكد من حسن سابقته.

ج. شهادة تعريف وحسن سلوك من علماء ترى الحوزة المعنية كفاية شهادتهم.

2. الأهلية العلمية، بأن يكون حائزًا على شهادة تؤهله دخول الجامعة، ولا يكفي ادّعاء الأهلية لذلك بدون هذه الشهادة.

ثم تدرس الحوزة طلبه بالاستناد إلى ذلك، وبملاحظة سائر الاعتبارات المعتمدة في تلك الحوزة يقبل انتسابه أو يرفض..

(الانتقالي): وهو من سبق له أن انتسب لحوزة أخرى، فيطلب تعريفه أو ملفه من الحوزة السابقة، وتعامله الحوزة حسب المقررات، مع أخذ المعطيات المطلوبة بنظر الاعتبار.

ملاحظة: يجب اعتماد فترة تجريبية لا تقلّ عن فصل دراسي، أي ثلاثة أشهر.

المادة الرابعة: المراحل الدراسية..

يجب اعتماد المراحل المتعارف عليها في المناهج الدراسية، وهي ثلاث:

المرحلة الأولى: المقدمات:

وهي ما عدا الفقه والأصول من العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط، من قبيل النحو بمستوى (ألفية ابن عقيل)، والمنطق بمستوى (المنطق) للعلامة المظفر، والمعاني والبيان بمستوى (جواهر البلاغة) أو (مختصر التفتازاني)، بالإضافة إلى ذلك كله دراسة رسالة فقهية عملية كاملة، ودراسة كتاب عقائدي ولو في حدود كتاب (عقائد الإمامية) للمظفر.

المرحلة الثانية: السطوح:

وهي كتب الفقه والأصول المتداولة دراسياً كـ(اللمعة)و(الحلقات) و(أصول الفقه) و(الكفاية) و(الرسائل) و(المكاسب)، بالإضافة إلى دراسة لكتاب في الدراية، ويقترن ذلك كله مع كتب في العقائد بمستوى (شرح التجريد).

وهاتان المرحلتان تؤهّلان الطالب علميًا بحيث يصبح مستوعبًا لمجمل المسائل الأصولية والفرعية، وتؤهلانه أخلاقيًا وسلوكياً وعقائديًا.

المرحلة الثالثة: بحث الخارج:

وهي مرحلة الدراسات العليا في الفقه والأصول، وهي تقترن مع بداية مرحلة التخصّص في حقلٍ من الحقول في العلوم الإسلامية.

ملاحظة: يمنع تجاوز أي مرحلة إلا بعد إتقان المرحلة السابقة.

يتبع =

([1]) تحف العقول ص238.

التحقيق

تتمة مقال = ميثاق الحوازت

الفصل الثاني: التنسيق بين الحوزات

ينبغي التنسيق بين الحوزات بما يلي:

1. تبادل التعريف بالملفات الخاصة بالطلاب، مع الإشارة إلى المنتسبين الذين لم يجتاوزا فترة الاختبار المقرر في الحوزات.

2. التعاون لتأمين أساتذة في حال الحاجة.

3. تفعيل البحوث العلمية.

4. عقد الندوات حول مواضيع معيّنة.

5. تبادل الخبرات الإدارية والمناهج العلمية.

الفصل الثالث: ارتداء لباس أهل العلم

وهذه الفقرة مهمة جدًا، إذ يضع المرتدي للباس نفسه في موضع المسؤولية مباشرة.

وقد توافق مشرفو الحوزات العلمية على أن مرحلة ارتداء اللباس الديني لا تكون إلا بعد إنهاء مرحلة السطوح، وبعد أن يمتحن بمحضر من أساتذة من مرحلة السطوح فما فوق، من نفس الحوزة، ويمكن أن يُدعى البعض من الحوزات الأخرى، فيتم الأمر بموافقتهم جميعًا، أو الأكثر.

وأما من لم يبلغ المستوى الدراسي المشار إليه أعلاه، فلا يحق له ارتداء الزيّ إلا في حالات استثنائية تدرسها هيئة الأمناء، ويكون القرار لهم في ذلك، ووفقًا لمعطيات بالغة الأهمية تصل إلى حدّ الضرورة.

ومنشأ هذا التدبير هو أن هذه المرحلة تتمتع بأمرين:

الأول: النضج العلمي، مما يؤهله للمسؤولية الاجتماعية بدرجة مقبولة، بخلاف المقدمات، فإن النضج العلمي غير متوفر فيها.

الثاني: أنها محدّدة بحدّ معين ومعروف، وهذا بخلاف مرحلة الخارج.

ملاحظة مهمّة: يجب احترام هذا الزيّ الخاص وعدم الاستفادة منه فيما يعدّ هتكًا للصنف..

الفصل الرابع: تمهيد في المراد من المخالف

أولاً: المخالف لنظام الحوزة، إن كان منتسبًا لها، فإنها هي التي تتخّذ في حقه الإجراء الإداري المناسب.

ثانيًا: المخالف الذي لا ينتسب فعلاً إلى الحوزات العلمية:

وهو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من ارتدى اللباس الديني قبل بلوغه المرحلة المناسبة المذكورة في الفصل الثالث.

القسم الثاني: المرتكب للمنافيات الشرعية والأخلاقية بلا مبالاة.

القسم الثالث: المستغلّ للموقع الديني في ممارسات غير لائقة.

ثالثًا: المنتحل لصفة أهل العلم، وهو أربعة أقسام:

القسم الأول: المنتحل لصفة أهل العلم من غير الطلبة، وإن كان من المحسوبين عليهم عند عامة الناس.

القسم الثاني: المنتحل المدّعي لمقامات مقدسة وخطيرة، وهو ليس أهلاً لها.. من قبيل (الاجتهاد) و(المرجعية).

القسم الثالث: وهو الأكثر شيوعًا، ويشمل من خالف المقرّر في المرحلة الدراسية.

القسم الرابع: وهم الأخطر، وهو الذي يظهر المخالفة للمسلمات العقائدية.

قانون الجزاء والتصدي

المادة الأولى: يطلب من المخالف والمنتحل العدول عن مخالفته بالتنبيه، ثم التحذير، ثم اتخاذ الإجراء المناسب بحقه، ويتمّ ذلك بالتعاون مع سلطة إجراء رادعة تمنعه من لبس الزيّ الخاص، ومن ممارسة دور أهل العلم.

المادة الثانية: يصدر تعميم بحق المخالف والمنتحل لكل المعنيين من العلماء والجهات العامة، من الجمعيات والأحزاب والمؤسسات الحكومية، والمراجع المختصة، ويبين حاله لديهم.

المادة الثالثة: ثبوت صفة الانتحال خاصةً يجب أن يتم بإجماع المشرفين على الحوزات صاحبة الميثاق.

المادة الرابعة: يطبق هذا القانون على خصوص المخالف المرتدي للباس الديني.

الفصل الخامس: هيئة الأمناء

المادة الأولى: هيئة تتألف من العلماء اللبنانيين الذين لهم صفة الإشراف على الحوزات العلمية، الذين يواكبون هذا الميثاق تأسيسًا وإنجازًا، ويشرفون على تطبيقه في حوزاتهم، ويعملون على تعميمه قدر الأماكن، ويجتمعون بشكل دوري وحين تدعو الحاجة، وإليهم أمر إقرار الملاحق التفصيلية فيما يرتبط بالقوانين الشارحة.

المادة الثانية: تشكل لجنة لمتابعة التوصيات، مؤلفة من إدارة شؤون الحوزات في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ممثلة بشخصين، وأربعة مندوبين معينين من قبل هيئة الأمناء، مهمتها أن تجتمع دوريًا لمراقبة سلامة التطبيق، وتدوّن الملاحظات لرفعها لهيئة الأمناء عندما تدعو الحاجة.

المادة الثالثة: تتولّى هيئة الأمناء النظر في كل طلب طارئ بعد رفعه من قبل اللجنة المشار إليها في المادة الثانية، لاتخاذ القرار فيها.

المادة الرابعة: تتّخذ هيئة الأمناء المواقف والتصريحات بالنسبة للأحداث الطارئة التي ترتبط بالحالات الممنوعة المذكورة، عبر اقتراح من أحد أركان الهيئتين: الأمناء، أو الجهة المذكورة في المادة الثانية.

المادة الخامسة: توجّه الرسائل والطلبات إلى اللجنة المذكورة في المادة الثانية لتوثيقها ودراستها والتحقيق فيها ثم عرضها على هيئة الأمناء لإبداء الرأي طبقًا للمادتين الثانية والثالثة.

كلمة أخيرة

إننا نأمل أن يصبح هذا الميثاق بعونه تعالى بمثابة الشروط المبنائية لسلامة طلب العلم الديني وتشذيبه وتهذيبه، وذلك بعد فترة من ممارسته، بحيث يصبح سُنَّةً حسنةً للأجيال القادمة، فينالنا أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين.

* * *

تواقيع الأمناء

بسم الله الرحمن الرحيم.. والحمد لله والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد.. فقد واكبنا تأسيس هذا الميثاق المبارك الذي هو تثبيت للنهج الشرعي الأصيل للحوزات العلمية الدينية وقد اطلعت على التفاصيل من الأخوة الأفاضل الذين تابعوا ولادة هذا الميثاق متابعة مخلصة هادفة جزاهم الله خير الجزاء، نسأل الله أن يوفّق الجميع لتطبيقه بشكل عام على كل الحوزات لخدمة الشرع المقدس والله وليّ التوفيق والقبول.

التوقيع: مفيد الفقيه

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم.. والحمد والصلاة والسلام على محمد وآله وبعد.. فإن الأخوة الأكارم، وبدافع من إحساسهم بالمسؤولية، قد تداعوا فيما بينهم لتدارس وضع الحوزات العلمية التي يشرفون عليها، فكان هذا الميثاق الكريم هو ثمرة جهودهم هذه، وقد أرادوه بمثابة انطلاقة للعمل الواعي والبنّاء في سبيل الله، فسدّد خطاهم، وأثابهم ثواب العاملين المجاهدين في سبيله وأخذ في أيديهم لتطبيق هذا الميثاق إنه ولي قدير.

التوقيع: جعفر مرتضى العاملي

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم.. قال تعالى {وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين، فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون}، نسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل ميثاق الحوزات العلمية في لبنان طريقًا للإصلاح على خط الإيمان الأصيل ويؤيد ويسدّد القائمين به والعاملين لتطبيقه إلى حفظ الصنف الرباني وصيانة حوزته من أي اختراق إنه نعم المولى ونعم النصير.

التوقيع: عبد الأمير شمس الدين

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم.. {والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون}، والحوزات العلمية أمانة، أسأل الله أن يكون في هذا الميثاق حفظًا للدين وصونًا لأهل العلم ولمعرفتي الشخصية بإخلاص وتفاني الأخوة في الهيئة التأسيسية.

التوقيع: عبد الكريم فضل الله

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العاملين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وبعد.. فقد تداعى الغيارى على الدين والحفظة لشريعة سيد المرسلين محمد(صلى الله عليه وآله)العلماء الأعلام من اللبنانيين من جبل عامل وبعلبك واتفقوا على تأسيس عمل علمائي قويم واتفقوا في بداية أمرهم على إقامة ميثاق يتحملون من خلاله مسؤولياتهم التاريخية أمام الله والتاريخ والمستقبل، وقد تقدم لحمل هذه المسؤولية ثلة من هؤلاء عرفوا بفضلهم وعلمهم وتاريخهم، ونحن إذ نبارك هذا العمل، ندعوه سبحانه أن يحفظهم ويسدّد خطاهم.

التوقيع: عفيف النابلسي 22/11/2003م- 27 رمضان1424هـ

* * *

صورة عن الصفحة الأخيرة من الميثاق تتضمن توقيعات هيئة الأمناء



قرار المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى

قرار رقم ت د 2. 2003

إن نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان..

بناء على القانون رقم 72. 67 تاريخ 19 كانون الأول 1967 (تنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان).

بناء على القرار رقم 15 الصادر بتاريخ 21 آب 1969 (النظام الداخلي للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى)، والمكرّس بالقانون رقم 20. 86 تاريخ 14 حزيران 1986 لا سيما المادتين 28 و 29 من القرار 15 (الهيئة الشرعية).

وبعد استطلاع رأي الهيئة الشرعية على ميثاق الحوزات الدينية في لبنان الذي تم إعداده من قبل أصحاب السماحة.. يقرر ما يلي:

أولاً: يوافق المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان على (ميثاق الحوزات الدينية) الذي يتولى الإشراف على المدارس العلمية الدينية الخاصة بالطائفة الإسلامية الشيعية في لبنان ويحدّد أسس إنشائها والتنسيق بينها ويزيد من مستوى الدراسة العلمية الدينية والالتزام الرسالي.

ثانياً: يعين كل من صاحبي السماحة القاضي الشيخ محمد مهدي اليحفوفي والشيخ علي عبد الأمير شمس الدين في لجنة المتابعة لهيئة الأمناء استناداً إلى نص المادة الثانية من الميثاق من الفصل الخامس (هيئة الأمناء) ويرتبطان مباشرة برئاسة المجلس.

ثالثاً: يبلغ هذا القرار حيث تدعو الحاجة ويعمل به من تاريخه.

بيروت 20/12/2003م - التوقيع: نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى عبد الأمير قبلان

* * *

كتاب تأييد من سماحة الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله

بسم الله الرحمن الرحيم.. لقد اطلعت على ميثاق الحوزات العلمية الدينية في لبنان وعلى خلفيته والأفكار المطروحة حول إجرائه، وأرى فيه ضرورة أكيدة لساحتنا الدينية وطرحًا مباركًا ستكون له الكثير من الآثار الطيبة على مجمل العمل الإسلامي والديني في لبنان، وأبديت كل الاستعداد لتقديم أي عون أو مساندة أو دعم لتطبيقه على أحسن وجه إن شاء الله تعالى مع شكري للسادة العلماء القيمين على هذا الإنجاز الكبير.

التوقيع حسن نصر الله 9 رجب 1424هـ

(انتهى التحقيق)

تاريخ المرجعية وتأسيس الحوزات

الشيخ مفيد الفقيه

.

الشيخ مفيد الفقيه *

بعدما آمن المسلمون بشريعة الإسلام الذي هو دِين الله تعالى في الأرض، وَجَبَ عليهم بحُكْم العقل الذي يدرك ضرورة جَلْب النفع ودَفْع الضرر من الجزاء الأُخْروي أن يطيعوا أوامر الله تعالى، بتطبيق هذه الشريعة، والانقياد لما يفرض عليهم في جميع شؤون حياتهم، لأنّ الله تعالى العالم بكلّ شيء، وبجميع المصالح والمفاسد والمستجدات، قد شرّع الأحكام لكلّ أفعال الإنسان على طبق تلك المِلاكات والمصالح التي يعلمها.

ولا يمكن أن نفترض أو نقبل أي افتراض بخلُوّ حالة من حالات الإنسان أو أفعاله الاختيارية عن الحكم الشرعي، إما بنحو النص والظهور، وإما بالقواعد العامة -المنطبقة على ذلك المورد- الراجعة بالنتيجة إلى النص على هذا المورد، ولكن لا بخصوصه، بل بالقانون العام الذي يشمله ويشمل غيره من الموارد.

وقد أكمل الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله)، بلسانه ولسان أهل بيته الطاهرين(عليه السلام)، وسلوكهم، وإقرارهم لما أقرّوه من الأوضاع القائمة قبلهم، والتي تقوم بعدهم.

أكملوا هذه الشريعة المقدّسة من الناحية التشريعية، وبقي على المسلمين أن يدركوا أبعادها ومضامينها ليطبّقوها.

بداية الاختلاف ودور الأئمة (عليهم السلام)

وقد بدأ الخلاف والاختلاف في فَهْم الشريعة، كما بدأ الاختلاف في تطبيقها، بعد رحيل الرسول الأكرم(صلى الله عليه وآله) إلى الرفيق الأعلى مباشرة، فبدأَتْ الأحكام التي جاء بها الرسول الأعظم(صلى الله عليه وآله) تخفى تدريجيًا.

ومع مرور الزمن تعاظَمَتْ هذه الفتنةُ، فتنةُ خفاء الحكم الحق، بسبب الاختلاف في الفهم من جهة، ومحاولة طَمْس معالم الشريعة التي جاء بها الرسول(صلى الله عليه وآله) من قِبَل المنافقين من جهة أخرى.

ولم يكن هؤلاء الدسّاسون ليستعملوا الأساليب المكشوفة التي من شأنها الطعن وتضييع الحق، بل أخذوا يضعون الأحاديث المكذوبة على الرسول(صلى الله عليه وآله)، وعلى أصحابه، ثم على أهل بيته الطاهرين(عليهم السلام)، بعدما عرفوا قداسة هؤلاء عند المسلمين.

فكانت أصعب مرحلة لصيانة الشريعة في أُولى ممارستها الممتدة إلى جميع بلدان المسلمين وعلى طول الزمان.

ولكنّ أئمة أهل البيت(عليهم السلام) تجاوزوا هذه المرحلة أثناء وجودهم، إذ كانت عليهم المسؤولية الأولى بحكم تنصيبهم لذلك من قِبَل الله تعالى، لأنهم خُلقوا لهذا المنصب وليس للدنيا بما فيها من الحُكم والسلطة والترف والملذات.

صانوا التشريع الذي جاء به سيد المرسلين(صلى الله عليه وآله)، من خلال المؤمنين المخلصين من أصحابهم وتابعيهم الذين امتحن الله تعالى قلوبهم للإيمان.

فصانوا هذا التشريع المقدّس ووضعوا بأيدي هؤلاء المخلصين النصوص والقواعد التي يحتاجها المسلمون في حضورهم(عليهم السلام)مع عدم إمكان الوصول إليهم وبعد غيابهم، والتي توصلهم إلى مضمون الشريعة وجوهرها، لأنهم كلما بعدوا عن عصر النصوص فستكون الأحكام أقل وضوحًا، وسيكون الحق أكثر خفاء.

وضعوا هذه النصوص والقواعد التي ترفع الغموض في مستقبل الأيام عن الأحكام الشرعية والمواقف العملية الواجب اتّباعها إلى يوم القيامة، وضعوها عند أصحابهم من المتكلمين والرواة والفقهاء لينقلوها إلى الأجيال؛ جيلاً بعد جيل.

ولما اكتملت الصيانة من قِبلهم(عليهم السلام)، وتكامَل الفقه الإسلامي عند أصحابهم، كانت عملية التطبيق في عَهْد الغَيْبة الصغرى من قِبَل الإمام المنتظر الحجة بن الحسن عجل الله فرجه الشريف وجعلنا من أنصاره في غيبته وحضوره، على يد نوّابه الأربعة رضوان الله عليهم، فكان هؤلاء هم مراجع الشيعة.

ولما انتهَت فترة الغَيْبة الصغرى بوفاة آخر نوّاب الإمام الأربعة (عجل الله فرجه)، وهو علي بن محمد السمري رضوان الله عليه، سنة 329 هج، وَقَعَتْ الغَيْبة الكبرى.

وحيث أنَّ الإمام (عجل الله فرجه) هو وليُّ الأَمْر والمسؤول الأخير عن هذه الشريعة إلى قيام الساعة في عقيدة الشيعة الإماميـة، لم يكن ليترك هذا الأمر سدًى ويدعه هملًا،فقد كان هؤلاء الأربعة وُكَلاء خاصّين، يعني أنه (عجل الله فرجه) نصّ عليهم بالخصوص.

النص على مقام الرجعية

فلما انتهى عصرهم، ووقعَتْ الغَيْبة الكبرى، نصب نيابة عنه لتبليغ الشريعة وصيانتها على ضوء القواعد والأحكام الشرعية المعروفة، أشخاصًا آخرين.

لكن لا بأشخاصهم وأسمائهم بل بأوصافٍ وعناوينَ واضحة؛ مَنْ تحقَّقَتْ فيـه هذه العناوين والشروط فهو الولي والنـائب والوكيل من قِبَـله (عجل الله فرجه) في استخراج تلك الأحكام وتبليغها والقيام على تنفيذها.

فكان هؤلاء العلماء والفقهاء والرواة هم الأمناء على دِين الله تعالى، وعلى حقوق المسلمين، من دمائهم، وأموالهم، وأنسابهم، وأعراضهم، وتوجيههم كما أراد لهم الله-تعالى-..

هؤلاء هـم المراجـع..

يمكننا أنْ نقول: بأنّ المرجعية بهذا العنوان بَدَأَتْ من هذا الزمان، حيث يمكن أخْذه من الروايات والمكاتبات التي وردَتْ عن الإمام(عليه السلام) إلى هؤلاء بأشخاصهم مَرّةً، وبعناوينهم أخرى، سواء منه (عجل الله فرجه)، أو من الأئمة قبله.

وفي جملة من الروايات: الرواية المشهورة بمقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله(عليه السلام): في جواب السؤال عن رجلَيْن بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث، إلى أن يقول: (فكيف يصنعان؟ فقال(عليه السلام): ينظران مَنْ كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكمًا، فإني قد جعلته عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادُّ علينا الرادّ على الله هو على حدِّ الشِّرْك بالله)[1].

(ومنها): رواية إسحاق بن يعقوب، قال: (سأَلْتُ محمدَ بن عثمان العمريّ -وهو أحد نواب الإمام (عجل الله فرجه) أن يوصل لي كتابًا قد سألتُ فيه عن مسائل أَشْكَلَتْ عليّ، فورد التوقيعُ بخطِّ مولانا صاحب الزمان (عجل الله فرجه): أمّا ما سأَلْتَ عنه أَرْشَدك الله وثبّتك).. إلى أن قال: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُواة حديثنا فإنَّهم حُجَّتي عليكم، وأنا حجَّة الله، وأما محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل -أبوه أيضًا أحد النواب الأربعة- فإنه ثقتي، وكتابه كتابي)[2].

فهذه الرواية عبّرَتْ بالرجوع إلى هؤلاء, فهم المرجع في أمور الدين بعد الإمام (عجل الله فرجه) لِنَصِّ الإمام لهم في التوقيع الصحيح للقاسم بن علاء.

يتبع =

االهوامش

- آية الله الشيخ مفيد الفقيه مؤسّس جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية في جبل عامل.

.

تتمة مقال = تاريخ المرجعية وتأسيس الحوزات

صفات المرجع في سلوكه وعلمه:

أما من حيث السلوك فبالإضافة إلى الروايات الكثيرة التي تعدد صفاته النفسية والسلوكية، نستفيد من الرواية المتقدمة كيف يتعامل الناس مع المرجع بقوله(عليه السلام): (فإنَّهم حجَّتي عليكم).

فإنه بعد الأمْر بالرجوع إليهم في كل أمْر يحتاجون فيه إلى الرجوع إلى الإمام, فالواجب عليهم أن يأخذوا بكل ما يأمرونهم به، ولا يردّوه, لأنّ الرادّ عليهم رادّ على الإمام(عليه السلام)بعد تنصيبه لهم، والرادّ على الإمام رادّ على الله تعالى.

وحيث إنهم لا يملكون درجة العصمة التي يجب توفُّرها في الإمام، فالإمام حجّة الله عليهم إذا خالفوا أحكام الله تعالى.

ولكنهم لا يخالفونها عن عمد، فإذا لم يصيبوا الواقع فلهم عُذرهم وحجتهم في تطبيق هذه القواعد.

وأما المخالفة في العمل والسلوك لا سمح الله، فهذه مما لم يثبت عند الشيعة لحدّ الآن مَنْ صدرَتْ منه المعاصي في مرجعية من المراجع والأعلام العظام.

بل الثابت عنهم أنهم يجسّدون التقوى والروحانية والقداسة، ويتمتعون بصفات الكمال العالية, ويتعبون أنفسهم في نشر الأحكام وتطبيقها، حتى لو كان الثمن هو التضحية بأرواحهم الطاهرة, كما حدث ويحدث في كل العصور.

وقد وَرَدَتْ في صفات المرجع والمفتي روايات كثيرة, تدل على أنهم المأمونون على الدِّين والدنيـا:

ففي بعضها: أنه ورد على القاسم بن العلاء توقيع شريف يقول فيه: (فإنّه لا عُذْر لأَحَدٍ من مَوَالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثِقاتُنا، وقد عرفوا بأنّا نفاوضهم سـرَّنا ونحملهم إياه إليهم)[3].

وفي بعضها: عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: (قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): (يحملُ هذا الدِّين في كلِّ قَرْن عُدُولٌ يَنْفُون عنه تَأْويلَ المُبْطلين، وتَحْريفَ الغَالِين، وانْتحالَ الجاهلين..)[4].

وفي بعض الروايات: (..فأمّا مَنْ كان مِن الفقهاء صائنًا لنفسه، حافظًا لدينـه، مُخالفًا لهواه، مُطيعًا لأَمْرِ مَوْلاه، فَلِلْعوام أنْ يُقَلِّدوه..)[5].

الناحية العلمية في المرجع:

أمّا من الناحية العلمية، فلابد للمرجع من الوصول إلى تلك المرتبة العلمية التي أشارَتْ إليها هذه الروايات وغيرها.

فلابد أن يصل إلى أعلى مرتبة من القدرة على الاستنباط الفعلي للأحكام الشرعية ليكون نائبًا عن الإمام(عليه السلام) في تبليغ الأحكام الشرعية.

من أجل ذلك اهتمّ نَفَرٌ من المؤمنين -امتثالًا للآية الكريمة:[لَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون[6]- بدراسة علم الفقه، وتدوينه وترتيب أبوابه وفروعه،وإقامة الأدلة على كل حكم لم يكن بديهيًا أو مما هو ضروري عند المسلمين، حيث لم تكن الأحكام كلُّها واضحة أو بديهية، نظرًا للبُعْد عن عَهْد النَّص من جهة، ولكثرة الدّسّ والاختلاف من جهة أخرى.

فكان لا بدّ لكل واحد منهم، ليكون فقيهًا وعالمًا ومرجعًا في الفتوى، مِنْ أنْ يبذل الجهد ليصل إلى النتيجة بالأدلة القاطعة، على ضوء القواعد المنصوصة من قبلهم(عليهم السلام)، التي رواها الأصحاب وكتبوها امتثالاً لأمْر الأئمة(عليهم السلام) بكتابتها، وعلّلوا أوامرهم هذه على ما ورد في كثير من الروايات بـ (إنكم لا تحفظون حتى تكتبوا)، فكانت هذه الكتابة الحكمة البالغة في حفْظ الشريعة ودفْعها إلى الأجيال.

الحاجة إلى تأسيس الحوزات:

ولما كان التوصل إلى الحكم الشرعي في علم الفقه يحتاج إلى مقدمات كثيرة من العلوم الأخرى، أُسِّسَتْ الحوزات العلمية في مختلف أقطار العالم الإسلامي.

فكانت جامعات على أعلى المستويات المطلوبة، لأنّ الفقيه الذي يريد أن يتصدى للفتوى وللدعوة إلى الله -تعالى- ولتفسير الآيات والسنة النبوية، مع تخلّقه بالأخلاق الإسلامية المأخوذة عن الرسول(صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الميامين(عليهم السلام) وأصحابه المنتجَبين (رضوان الله عليهم)، يحتاج إلى علم اللغة، والنحو، وعلم البلاغة، والمنطق، وعلم الرجال، والتفسير، والفلسفة بالمقدار الذي يستفيد به لاستعمال الأدلة العقلية.

ولا بد له لأجل أن يكون علم الفقه عنده متكاملًا من الإلمام بهذه العلوم؛ بعضها بالتفصيل وبعضها على سبيل الإجمال بالمقدار الذي يحتاجه.

فالأحكام الشرعية مأخوذة من الكتاب والسنة، مع دخالة العقل في بعض بعض مقدمات الاستدلال، فلا بد من الاطّلاع على كل ما له دخْل في هذه اللغة من كيفية التفهّم والتفهيم والاستفادة من الكلام على الوجه الدقيق، لأنّ ألفاظ الكتاب والسنة هي الأساس الأخير لتقعيد قواعد اللغة العربية، لصرفها، ونحوها، وحقيقتها ومجازها، فكان الأمر يحتاج إلى علم اللغة والصرف والنحو والبلاغة، بالإضافة إلى العلم بتفسير القرآن الكريم.

ولأنّ المنطق هو الذي يُنظّم عملية الاستدلال والاستنتاج في كلّ عِلْم، لذا يحتاج الفقيه إلى علم المنطق الذي يَصُون الفكر عن الخطأ في كيفية ترتيب الأمور المعلومة للتوصل إلى النتيجة المطلوبة.

ولا تخفى أهمية علمي الحديث والرجال في الفقه، لأنّ الفقيه ينبغي له يكون عالمًا بأقسام الحديث ولغته، وعالمًا بنَقْد الحديث من خلال علم الرجال الذي هو الوسيلة لمعرفة مدى صحة الأحاديث، لأنّ مجموعة من الأحاديث في بعض كتب الحديث لا يمكن أن تُقبل، ولابدّ من نقدها.

يتبع =

االهوامش

.

تتمة مقال = تاريخ المرجعية وتأسيس الحوزات

والعلم الأساسي والأخير في عملية الاستنباط هو علم الأصول، الذي يبتني في أكثر مباحثه على القضايا العقلية النظرية والعملية، يُعتبر من المبادئ التصديقية لعلم الفقه.

وكلٌّ من علم الأصول وعلم الفقه يوصل إلى الحكم الشرعي، مباشرة أو بتعيين الوظيفة العملية عند غياب الحكم الواقعي بسب عدم الوصول إليه من النصوص.

ويرتكز الاستدلال في هذين العلمين على الكتاب والسنة والإجماع وعلى الدليل العقلي عند طائفة من المسلمين-الشيعة- والقياس عند آخرين.

والسبب في الاحتياج إلى العلوم العقلية، بالإضافة إلى أن العقل هو الأصل في العقائد الأساسية، أنه وقع الخلاف بين الصحابة في الفتوى بسب اختلافهم في فهم نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة، فأضافوا الإجماع لأنه كاشف قطعي عن الحكم، وأضافوا دليل العقل لأنه الأصل في وجوب الإطاعة وكيفيّتها،ولأنه لا يُستغنى عنه في كثير من الأحكام التي نسميها غير المستقلات العقلية، فعند عدم النص مع بذل الجهد وعدم انطباق قاعدة من القواعد العامة يكون الدليل العقلي هو الدليل عند طائفة الشيعة، بينما يكون القياس ونحوه هو المتَّبعَ عند طائفة أخرى.

وقد وضع نواة "القياس" بنظر هذه الطائفة الحاكم الثاني عمر بن الخطاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري (اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك بنظائرها، واعمد إلى أقربها عند الله تعالى واشبهها بالحق)[7]، وممن أخذ بالقياس بعد ذلك وأرسى قواعده أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة 150هـ.

تاريخ بداية المرجعية المصطلحة:

وبقي علماء الحديث، بين حِفْظه وروايته، والمنع من تدوينه وروايته، حتى أيام الحكم الأموي الذي لم يكن من جميع الجهات حُكْمًا إسلاميًا، حيث حصَلَتْ في هذه الفترة فَجْوة مهمّة بعد خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) في الفقه والحديث، وبقي أهل المدينة هم المرجع في الفتيا، إلى أن جاء العصر العباسي الأول سنة 132هج، حيث شجع الحكام العباسيون الحركة العلمية لسبب ولآخر، فانتعشت العلوم الدينية ونهضت نهوضًا سريعًا ببركة وجود أئمة أهل البيت(عليهم السلام).

وفي العصر العباسي الثاني سنة 332 هج، وبعد غياب آخر أئمة أهل البيت(عليهم السلام)، كثر المجتهدون من فقهاء الإسلام وكوّنوا لهم مذاهب كثيرة، ولكنها انحصرت بعد فترة من الزمن في عهد القادر العباسي في أربعة مذاهب[8].

وذكر الملّا عبد الله تلميذ المجلسي في رياض العلماء: أنه في زمن علم الهدى الشريف المرتضىS، اتفق رؤساء الأمة على تقليل الآراء في الأحكام، حتى لا توجِب كثرةُ الخلاف قلّةَ الوثوق بالشريعة كما حدث للأناجيل المبتدعة.

واتفقوا على أنْ تدفع كل طائفة مبلغًا من المال ليُقرّ مذهبها رسميًا.

فاستطاع أهل المذاهب الأربعة أن يدفعوا، ولم تدفع المذاهب الأخرى، ومن جملتها الإمامية من الشيعة، بالإضافة إلى عدم موافقتهم على هذا الأمر من أصله، لأنه لا ينسجم مع عقيدتهم في الفقه وفي غيره من الأحكام الإسلامية العامة.

فانسد باب الاجتهاد عند المذاهب الإسلامية المذكورة، وبقي عند الشيعة مفتوحًا بما احتفظوا به من النصوص التي حملوها عن الأئمة(عليهم السلام)، حيث لم يكن عندهم بُعْد عن عصر النص.

ولما وقعَتْ الغَـيْبة الكبرى بوفاة علي بن محمد السّمري آخر نوّاب الحجة المنتظر سنة 329، ودوّنت فروع الفقه الجعفري، بدأت المرجعية الشيعية في مراحلها الأولى.

وأَوّل مَنْ فتح باب استنباط الفروع من أدلتها وهذّبها ونظّمها، كعلمٍ له اسم، هو الشيخ الجليل محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي المتوفى سنة 381 هـ، وكان من مشايخ الشيخ المفيدS، ومعاصرًا للعماني، والمُعِزّ البويهي، والكليني، والصدوق، أرباب الأصول الأساسية للفقه الشيعي.

ونبّه هذا الشيخ الجليل على أصول المسائل، مع الإشارة إلى تعليل المسألة المشكلة، وبيان دليلها، ونبّه على اختلاف الأقوال فيها.

وتبعه على ذلك العماني بن أبي عقيل، وكان من الفقهاء العظام.

وتابعهم على ذلك: ابن قولويه، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن ادريس، والمحقق الحّلي، والعلامة الحلّي، والشهيدان، وغيرهمM، واستمر ذلك على هذا النحو إلى عصرنا الحاضر.

وكان العشرات والمئات من هؤلاء العظماء في كل العصور بشكل متواصل مستمر، لم تنقطع ولن ينقطع إن شاء الله إلى قيام القائم (عجل الله فرجه).

وفي زمن الشيخ الطوسي المعروف بشيخ الطائفة، وقعت المحنة المعروفة في بغداد سنة 448 هـ[9]، فهاجر إلى النجف الأشرف.

وقد ذكر المؤرِّخون: أنه كان يوجد قبل هجرته إلى النجف العشرات من العلماء الكبار، المقيمين فيها منذ قـرن من الزمـن، وأنه لذلك ولسبب جوار أمير المؤمنين(عليه السلام)، اختار النجف دارًا لهجرته، واستقراراً للحوزة المركزية للطائفـة الشيعيـة، وبقيَتْ مستمرَّة إلى وقتـنا الحاضر، فأصبحت هي مركز المرجعية الرئيسي للعالم الشيعي منذ ذلك الوقت.

ملخص ما سبق:

وقد تبيَّن لنا من جميع ما سبق: أنّ الأئمة(عليهم السلام)قد نشروا مبادئ الشريعة وأحكامها في حياتهم، بمواقفهم، وأفعالهم، وبالروايات التي نقلها الثِّقاة من أصحابهم.

وقد ركّزوا على هؤلاء الرواة، ودَعوا شيعتهم وسائر المسلمين إلى الأَخْذ منهم والاستفادة من فتاواهم، نصبوهم في حياتهم في سائر الأقطار، وحيث لا يتيسر للأئمة(عليهم السلام) مباشَرة الدعوة إلى تلك المبادئ.

وكان خاتم الأئمة هو الحجة بن الحسن المنتظر (عجل الله فرجه)، وقد استناب عنه النوّاب الأربعة المعروفين، تَرِد عليهم الأسئلة ويرجعون إليه (عجل الله فرجه) فيما يرد عليهم.

ثم أخبر آخرَهم بأنه يتوفّى بعد أيام، وبوفاته تقع الغيبة الكبرى، وأَمَر الشيعة بالرجوع إلى الفقهاء الذين كانوا يطلق عليهم "رواة الأحاديث"، لأنهم الأصل في الفقاهة ونشر الفقه الإسلامي من خلال هذه الأحاديث، واستمرار تدارس العلوم الدينية في الحوزات العلمية على امتداد الزمان إلى عصرنا الحاضر.

انتهى

االهوامش

الهوامش

* الوسائل باب 11 من أبواب صفات القاضي ح1.

2 الوسائل باب11 من أبواب صفات القاضي ح9.

3 الوسائل باب 11 من أبواب الصفات القاضي ح 40.

4 الوسائل باب 11 من أبواب الصفات القاضي ح 43.

5 الوسائل باب 10 أبواب صفات القاضي ح29.

6 التوبة آية 122.

7 عن صبح الأعشى 10/194: راجع التنقيح تقرير درس الخوئي قده 1/ز.

8 تاريخ الإسلام السياسي: ج3/338.

9 كامل ابن الأثير:ج9/ص61، ص71 وص222 و ص238.

النجف الأشرف والأدوار ا لتي مرّت بها

السيد علي السيد حسين مكي

ا

النجف الأشرف والأدوار التي مرّت بها

السيد علي السيد حسين يوسف مكي*

النجف الأشرف البلد الأغر والموطن المقدّس، الذي تهفو له النفوس، وتشتد إليه القلوب، وتتطلع إليه الأبصار، رغبةً في زيارته والمقام فيه.

إنه الرمز المبارك الذي يرمز إلى اعتبارات كثيرة عند المسلمين عامة والشيعة خاصّة، وأهمها وأولاها أنه مدفن الإمام عي بن أبي طالب أمير المؤمنين وسيد الوصيين وإمام المتقين(عليه السلام)، الذي ضمّ جسده الطاهر في ترابه، فتبارك أرضًا وتشرّف مقامًا وتسامى عزًا وشرفًا وقدسًا.

والنجف كجامعة علمية، عرفها التاريخ منذ زمن بعيد، وسجّل لها أضخم حركة علمية تواصلت في عطائها وفي حركتها الثقافية الدينية وغيرها إلى يومنا هذا.

وبرغم المناوشة التي كانت تحاول جاهدة أن تصغّر مكانتها وأهميتها وتقلّل من دورها العلمي، وبرغم الظروف المختلفة والمتعبة التي تعرّضت لها النجف وجامعتها في السنين المتأخرة، والتي استهدفت تقليل الاهتمام بها وإبعادها وحذفها من جغرافيا الحركات العلمية والمؤسسات والمراكز الدينية المهمّة، ورغم كل هذه الأمور استمرّت النجف في عطائها وفي إثبات وجودها، ولم تسجّل تراجعًا أبدًا في حركتها وفي نشاطها العلمي والفكري.

وإذا كانت الجامعات العلمية التي تأسّست وقامت في البلاد العربية والإسلامية، والتي أضحت منارًة مشعًّة مضيئًة في الفكر الإنساني والعلوم الإنسانية والأخلاقية وغيرها، وأعطت الدعم الكامل لكل جهد علمي ولكل تحرّك فكري يرتقي بالإنسان إلى مراتب المعرفة السامية والعلم النافع، فإنّ النجف وحدها كانت تضاهي تلك الجامعات والمؤسّسات في حركتها وعطائها في مختلف العلوم الإنسانية.

وليس هذا ادّعاءً من القول أو مبالغةً فيه، فمن خلال اطّلاعي على كثير من المخطوطات -وكنت أهتم بهذه المخطوطات وسجّلت العديد من التقارير وتفاصيلها مع الملاحظات لمختلف العلماء- وجدت الكثير من العلوم كانت تدرّس في النجف، من الفلسفة والفلك وعلوم الهيئة والرياضيات والهندسة والكيمياء، هذا عدا ما هو

المعروف والأساس في الدروس في النجف من دراسة الفقه والأصول والحديث والتفسير وعلوم القرآن، والعلوم العربية على اختلافها من النحو والصرف والمعاني والبيان، وعلم الكلام والمنطق لما لهما من أثرٍ كبير في ترسيخ العقيدة والتعرّف على الأدلة المتعلقة بذلك.

أما الطب: فوجدت اهتمامًا بذلك وخاصةً الطبّ اليوناني والتداوي بالأعشاب، ووجدت بعض المصنّفات في ذلك أيضاً، كما توجد ممارسة له من قبل بعض الأشخاص العارفين، وهذا ما يؤكّد بشكلٍ دقيق سعة الحركة العلمية في النجف وسعة آفاقها، وللتاريخ حركة واسعة أيضاً، سجّل فيه العلماء العديد من المؤلفات.

من هنا نعتبر أن جامعة النجف من أهمّ الجامعات في العالم الإسلامي، وليس الأزهر ولا جامعة القرويين في المغرب العربي بأكبر وأوسع في نشاطها وحركتها وفي عطائها.

إن (رسالة النجف) احتواء للماضي وللحاضر وللمستقبل.

الماضي: الذي كان الانطلاقة الواسعة والأساس في عالم الدراسة والعلم والمعرفة، حيث كانت البدايات للحركات العلمية والنشاط الفكري، وكفتيا ومراجعات وحوارات، وكذلك في الجمع والتقرير للمطالب التي كانت تكتب وتوضع كمنهاج للدراسة وكمرجع يعتمد عليه في التأسيس.

والحاضر: الذي أطلّ على الحوزات بنوع من التخطيط والبرمجة والمنهجية، بحيث أصبح الطالب يجد أمامه مراحل ومناهج للدرس، وللتنويع في الدارسة وأسلوبها وفي الخطوات التي يجب أن يعتمدها الطالب في بلوغه المقامات الدراسية والمراحل العلمية والتي تؤهّله لأرقى المراتب العلمية حتى الاجتهاد، وتسلّم منصب التدريس العام والمرجعية العامّة.

وأما المستقبل: فالنجف اليوم تستعدّ للتحرّك في اتجاه احتضان الأفكار والآراء والعلوم المختلفة، وتناقشها وتهذّبها وتعطيها الصورة التي تتوافق مع المبادئ والأسس الصحيحة والسليمة، وهذا المعنى وإن كان موجودًا في السابق، إلا أنه ليس بالمستوى الموجود حاليًا، والذي رافقته تطورات عديدة في التقنية وفي الوسائل وفي الظروف.

وإذا كانت السياسة قد لعبت دورًا في مرحلة من المراحل -تُقدّر بجيلين تقريبًا- لإيقاف هذا النشاط وهذا التحرّك، لأنها لا تريد أن يكون للنجف دور في تلك المرحلة ولا يكون لها صدى متميز أو صدى واقعي يتحرك مع الإنسان في كل أوضاعه وظروفه واحتياجاته، فإن النجف تحرّكت من خلال هجرة بعض رجالاتها في هذا الموضوع وغيره، ولهذا حديث طويل لسنا بصدد ه الآن.

وإذا حاولنا اليوم كما هو بالأمس أن نقرأ ما قدّمته النجف من علوم، أو ما طوّرته النجف من أفكار، وما نسفته منها، ونضع هذا الأمر في دراسة معمّقة، نحتاج إلى مباحث عديدة، إلا أن المهم في هذه النقطة أن نقول أن النجف استطاعت أن تحافظ على أصالة الفكر والعلوم الأساسية المعتمدة لدى المسلمين كمصادر للعقيدة وللتشريع وللأخلاق وللعلوم الأخرى، وتحفظها من أن تنالها أيدي التحريف والتزييف، وفي نفس الوقت تقرّر أيضاً حالات ومراحل وأسس التطور الإنساني الذي يجب أن يبقى له صفة الواقعية، والتي تتلاءم تمامًا مع الشرع ومع الإيمان والاعتقاد الصحيح.

وهذه نقطة مهمّة جدّاً استطاعت النجف أن تكون المرجع فيها، لأن التيارات التي هبّت رياحها على العالم الإسلامي وكانت تقصد الإسلام والمسلمين بالذات، وبدأت تلقي بذور الشرّ والتحريف والتزييف، في كل ما يتعلق بالعقيدة وبالشريعة وبالأخلاق وبالاقتصاد، وحتى الاجتماعيات، وجدت لها في بعض المناطق مكانًا تعشعش فيه.

إلا أن النجف -وليس هذا جديدًا عليها- استطاعت أن تقاوم هذه الأمور، ولذلك كانت وستبقى هي المرجع والأساس في ذلك.

هذه صورة سريعة عن النجف.

إلا أن الحديث الأساسي الذي أريد تسجيله في هذا الموضوع وعلى صفحاته هو (العهود الدراسية في النجف):

لقد مرّت النجف بعهود متميزة ومهمّة، وأهمّ تلك العهود (العهد الأول)، الذي ينقل أن الشيخ الطوسي -رضوان الله عليه- هو المؤسّس له وللحركة العلمية الواسعة التي أعطت للنجف ذلك المعنى وتلك الأهمية.

فهل يا ترى إن الواقع كذلك، وأن الشيخ الطوسي هو المؤسّس أم لا؟

هذه النقطة بالذات أقف عندها متأمّلاً، لأني وجدت من خلال قراءتي لهذا الموضوع، ولهذه الناحية بالذات، والأمور التاريخية الأخرى المتعلقة بالنجف: أن النجف كانت مركز علم، وكان لها مقام علمي قبل مجيء الشيخ الطوسي إليها، إلا أن مجيء الشيخ الطوسي أعطاها صفة المركزية والثبات.

أولاً: أنها كانت تسمى بـ(ظهر الكوفة)، والكوفة بلد واسع منتشر يتجاوز حدودها الحالية، بل كانت الكوفة عددًا من البلدان المجاورة، وكانت النجف ممرًّا إلى بلاد الحجاز وغيره من الأماكن المجاورة، وهذا ما يستفاد من روايات تشير إلى هذه الاستفادة.

وثانيًا: وجود ضريح الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام)فيه، وكان المؤمنون يتردّدون لزيارته ولو بالخفاء خوفًا من سلاطين الأمويين والعبّاسيين.

ويظهر أن البناء الذي على الضريح لم تكن بدايته من عهد الرشيد كما يشير إلى ذلك المؤرخون أو بعض المؤرخين، وإنما كانت هناك أبنية تعاقبت عليه قبل ذلك.

ففي رواية عن صفوان قال: (قلت للإمام الصادق(عليه السلام): يا سيدي أتأذن أن أخبر أصحابي من أهل الكوفة به؟ فقال (عليه السلام): نعم، فأعطاني الدراهم وأصلحت القبر)([1]).

مما يشعر بأن الخوف الذي كان يسيطر على الناس من زيارة الإمام علي (عليه السلام) قد خفّت حدّته في زمان الإمام الصادق(عليه السلام)، وفي زمانه(عليه السلام)كانت الحركة العلمية في الكوفة على أوجها، وكان النشاط العلمي بالغ الأهمية، ومما يذكر من تعداد الحضور لدرس الإمام الصادق(عليه السلام) وبلوغ عددهم الأربعة آلاف كل منهم يقول: (حدثني جعفر بن محمد(عليه السلام)) يدلّ على ذلك.

ولقد كان من الطبيعي والوضع هذا وارتفاع الخوف عن زيارة ضريح أمير المؤمنين (عليه السلام) ومشهده وحضرته: أن يرغب الناس في الإقامة حوله، وهذه الرغبة خلقت الأجواء والعمل على توفير الظروف لجعل النجف مسكنًا وموطنًا، واستقطبت أوضاعًا تؤكّد السكنى فيها مثل بناء القبب والغرف.

ورد أن محمد بن زيد العلويّ الداعي الصغير صاحب طبرستان المتوفي سنة 287 بنى في النجف قبة وحائطًا وحصنًا فيه سبعون طاقًا[2].

ويظهر أن هذه الطاقات كغرف للسكن أو سكن الطلاب، وهذا ما يؤكد وجود سكن في النجف في فترات متقدّمة من الزمن، ومما يؤكّد ويؤيّد ما ذكرناه أن عضد الدولة البويهي -كما ذكر ابن طاووس في كتابه (فرحة الغريّ)[3]- يروي عن يحيى بن عليان الخازن بالقبر الكريم: أنه وجد بخط ابن البرسي المجاور بمشهد الغري على ظهر كتاب بخطّه ما معناه: أن عضد الدولة البويهي توجّه عام 371 هـ إلى مشهد الغريّ الشريف وزار الحرم الشريف وفرّق أموالا على القاطنين والساكنين هناك، ومنهم العلماء، فأعطى العلويين ألف وسبعماية درهم، وعلى المجاورين خمسماية ألف درهم، وعلى المترددين مثلها، وعلى الذين ينوحون على الحسين(عليه السلام)ألف درهم، وعلى الفقراء والفقهاء ثلاثة آلاف درهم.

ويقول ابن الأثير في تاريخه[4]: أن الدراسة في النجف بدأت منذ القرن الثالث الهجري، وبلغت أوج عظمتها في عهد عضد الدولة البويهي أحد الملوك البويهيين، حيث أطلق الصلات لأهل العلم ورجال الدين والمقيمين في الغريّ.

هذه النقاط التاريخية التي ذكرناها تؤكّد قدم الحركة العلمية في النجف الأشرف.

فالنجف إذن كانت قبل مجيء الشيخ الطوسي وهجرته إليها حاضرة علمية ومركزًا علميًا مقصودًا ومعروفًا، بل إن الشيخ الطوسي لم يهاجر إلى النجف بعد نكبته في بغداد على أيدي السلاجقة الذين كانوا يحملون من الحقد والضغينة والعداء المذهبي للشيعة ما لم يعرفه أحد إلا في الأيام المتأخرة[5]، إلا أن للنجف هذا المركز الديني والعلمي الواسع، والذي رأى الشيخ أنه من خلاله يمكنه أن يستعيض ما بناه في مدرسته ببغداد.

من هنا كانت الدراسة لهجرة الشيخ الطوسي إلى النجف والقول بأنه المؤسّس والرائد للحركة العلمية في النجف، وانتشار وذيوع ذكرها وصيتها بالشكل الذي يرتقي بها إلى العزّة والشموخ العلمي البارز، يمكن تفسيره بأن الشيخ الطوسي الرائد للتجديد والتطوير في الدراسة، وأنه أضفى على الدراسة في النجف وضعًا جديدًا كان له أثره عند طلاب العلم، الأمر الذي وجّه الأنظار إليه واعتبروه المؤسّس لحوزة النجف الأشرف وجامعتها.

وإذا لاحظنا ما كان يطرحه الشيخ الطوسي من علوم ومعارف، ومن تخطيط جديد، يمكن أن يستنتج منه الباحث: أن دور الشيخ الطوسي في النجف هو وضع برنامج جديد في كثير من الأمور العلمية، لأن الشيخ +بعد النكبة التي تعرّض لها وإحراق كتبه ودفاتره وذهاب كل ما لديه من مؤلفات ومصنفات، جعله يتحرك بأسلوب جديد ومنهج جديد في الحياة العلمية والمواضيع العلمية، وهذا ما تحكيه مباحثه وكتبه:

في الأصول مثل كتاب (العدّة).

وفي الفقه وتشير إليه مصنفاته (المبسوط).

وفي الحديث -ويشير إليه كتاب (التهذيب) و(الاستبصار).

وفي الرجال -ويحكيه كتاب (الرجال) و(الفهرست).

وغيره من المواضيع: (الفقه المقارن) و(التفسير).

وفي العقائد، وفي أمور أخرى -كما يحكيه كتاب (الآمالي).

ومن خلال هذا العرض البسيط والتطور في المفاهيم الدراسية يمكننا أن نقول: بأن الشيخ الطوسي رائد الحركة الفكرية والعلمية الجديد، ولقد بلغت الحوزة والحركة العلمية ذروتها في ذلك العهد، وتوافد الطلاب إليها من مختلف البلاد، الأمر الذي أعطاها الدعم والقوة، وهذا الوصف المتميز الذي بها أصبحت تضاهي الحوزات بل الجامعات الكبرى في العالم الإسلامي.

وبهذا يمكن أن نؤرخ للنجف **(عهدها الأول)** الذي بدأته.

ولا بد لنا من الإشارة إلى ناحية مهمة جداً، وهي: أن المنهجية التي تبنّاها الشيخ الطوسي والتي انتهج فيها المناقشات الواسعة لآراء الفقهاء والأصوليين، والموقف الواضح من العلماء الإخباريين، والتي استقطبت النشاط الفكري الإمامي الواسع، بحيث أحرزت هذا السبق الفكري، كانت كلها تدور في فلك الشيخ الطوسي، بمعنى أنها كانت تترجم آراءه ومبانيه.

ولعل هذا الجمود على آراء الشيخ الطوسي كان من باب حسن الظن بالرائد واعتقاد صوابيتها إلى درجة التقليد، وكانت موضع إكبار وتقديس، إلى درجة أنه سارت عليها النجف حتى بعد وفاته.

وهذا ما تؤكده قراءة وترجمة ولده المعروف بالشيخ أبي علي الطوسي، حيث انتقلت الزعامة له بعد أبيه الشيخ الطوسي، وبعد أن تخرج على يديه الكثير من العلماء والفقهاء وحملة الحديث من الشيعة والسنة إلا أن الملاحظ أن مناهج النجف ظلت كما هي، حتى قيل في هذا الشأن إنه لم يبق للإمامية مفتٍ على التحقيق بل كلهم حاكٍ، حتى انتقال الحوزة إلى الحلّة على يد ابن إدريس الحلي، وكما ستأتي الإشارة إلى ذلك في ذكر من تقلّد الزعامة العلمية في النجف بعد الشيخ الطوسي.

الحوزة في الحلة:

أقام ابن إدريس الحلي[6] حوزة علمية في الحلّة، وابن إدريس من العلماء المعروفين، والذين اشتهر صيتهم وسمعتهم بين العلماء، وعرف بالفضل والمكانة العلمية السامية، حتى قيل عنه إنه فقيه أصوليّ بحق، ومجتهد صرف، وهو أول من فتح باب الطعن على الشيخ الطوسي بنقد آرائه نقداً قاسيًا، يعرف هذا من خلال حملة العلامة الحلي على ابن إدريس ونقده، ورميه بقلّة الأدب!

وهذا التوجّه من ابن إدريس -أي نقد آراء الشيخ- جعل الحركة الفكرية تتحرك مشبعةً بروح التحرّر من قيود التبعية، ومن قيود الاعتبارات التي تجعل الطالب متوقفًا بعض الشيء، وهذا المعنى أيضاً جعل الحوزة العلمية تأخذ مسارًا وانفتاحًا جديدًا، الأمر الذي وجّه الأنظار إلى (الحلة)، واستلبت من النجف مكانتها، أو بعضًا من مكانتها، وأخذ الطلاب ورجال العلم والفقه يتوجهون إليها، أمثال الشهيد الأول والثاني وغيرهما من العلماء الأفذاذ.

لقد كانت أبرز سمات الحوزة في الحلّة هي الحوار المفتوح، وهذا المعنى يولّد عند الطلاب توجّهًا للعلم، وحركةً ونشاطًا علميًا، مضافًا إلى ذلك إنه يشعر بقيمة رأيه، الأمر الذي يدفعه لأن تكون آراءه -تمامًا- معتمدة على الحجة القوية، وعلى استيعاب المطالب الواسعة، وعلى المناقشة التي تؤمّن له الاطلاع على أكثر من رأي.

ولا شك أن هذا هو المعتمد في الدراسة العلمية في النجف، وقد يكون من أبرز خصائصها، فالطالب يجد أمامه أكثر من رأي، وكل رأي يعتمد الدليل والحجّة، ولا يتقيد بالرأي الواحد أبدًا، ولا يخضع في التفكير إلى جانب دون جانب، وإنما هو يعمل فكره.

فإن ارتضى ما بيّنه الأستاذ، لم يكن هذا جمودًا أو تقليدًا، وإنما ارتضاء للفكرة والرأي الذي طرحه الأستاذ، وطالما اتفقت الآراء.

وإن عارض أستاذه، لم يكن في ذلك غضاضة، لأن له الحرية في هذا المجال، وخاصة في المطالب العلمية وفي مراحل التخصّص التي يحتاج الإنسان فيها لأن يكوّن رأيه ويعتمد على حجة يعتذر فيها إلى الله سبحانه.

وإذا كانت حوزة الحلة قد نشطت في ظل هذا التحرّر الفكري والعلمي والحوار البنّاء، حتى أصبحت مركزًا علميًا مهمّاً، إلا أن هذا الأمر والتوسع لمركز الحلّة، والذي دام ثلاثة قرون تقريبًا، لم يؤثّر على النجف، ولم ينهِ دورها كحاضرة وجامعة علمية، فبقيت الدراسة متواصلة فيها، والحركة العلمية سائرة على نهجها، إلا أنه لم يبقَ لها ذلك البريق الوهّاج، ولا ذلك الشموخ الزاهي.

ويمكننا أن نسجل من خلال هذا التوسّع لحوزة الحلّة وانطلاقها: نهاية (الدور الأول) للنجف الأشرف، واستعدادها لـ(الدور الثاني).

وقد يعجب القارئ من عبارة (واستعدادها للدور الثاني)، ولكنه من خلال التتبع لوضع النجف والدراسة فيه وتعاقب الأساتذة الفضلاء الذين تولّوا الإشراف والقيام بشؤون التدريس ورعاية الحوزة ومركزيتها والمرجعية فيها، نجد أن هؤلاء لم يكن لدى أيّ منهم أيّ استعداد أو تفكير لأن يأفل نجم النجف أو تبتعد عن المسار الذي رسمته الأوائل لها.

ففي عقيدتي: إن الجهود لأجل بقاء هذا البلد مركزاً علميًا واسعًا تتظافر وتستقطب الإمكانات والجهود الأخرى من كل رجالات الشيعة لبقائها واستمراريتها على اختلاف جنسياتهم وبلادهم ولغاتهم، وكان هذا اهتمام الجميع من اللحظات الأولى حتى يومنا هذا، وحتى من ابن إدريس نفسه، لأن النجف من حيث موقعها ومن حيث مباركة الإمام(عليه السلام) لتربتها بدفنه (عليه السلام) فيها، كان لها هذا المقام وهذا الموقع، وجعل لدى العلماء التوجّه الدائم للمحافظة على هذا الأمر، ولم أجد في مصدر من المصادر ذكر أية محاولة لإنهاء النجف أبدًا!!

نعم في الفترة الأخيرة، وفي أيامنا التي عشناها في النجف، كانت محاولات لتحديد الوجود في النجف، أي تحديد مدّة إقامة الطلاب في النجف وجعله فترةً زمنيةً معيّنة لا تزيد عن الخمس سنوات، حاولته الدولة العراقية وفي أيام (صدام) وما قبله، لأن النجف كانت تشكل عقبة كبرى في طريق مشروعهم الطائفي.

وقد أثّر هذا القرار سلبًا على النجف، مضافًا للأساليب الأخرى التي كانت تشكل مضايقات وإزعاجات للطلاب لا تخلو من الإرهاب، فأدّت إلى هجرة البعض وانتقالهم إلى (قمّ المقدسة)، ومنهم من رحل إلى بلاده، وتابع البعض الآخر وجوده في النجف رغم كل شيء، وكل الظروف المتعبة والمهينة، بل والمسيئة للنجف ولمراجع النجف، كما حدث للسيد الخوئي رضوان الله عليه من صدّام وزمرته، وتعرّضه لمضايقات ومضايقات وإيذاء وامتهان لكرامته أكثر من مرّة، حتى تدخلت الأمم المتحدة وأرسلت مندوبًا لها للاطمئنان على أوضاع السيد الخوئي، ومع ذلك لم يخرج السيد الخوئي من النجف أبدًا، محافظة على النجف وعلى مركزيتها، وبعد وفاة السيد الخوئي رضوان الله عليه، تابع الموجودون -من العلماء الأعلام والفقهاء والمراجع وجميع من يهمّه أمر النجف- المسيرة، وحافظوا ببقائهم واستمرارهم في النجف، وعلى رأسهم السيد السيستاني في مواقفه البنّاءة والهادفة لاستمرار وحماية الأمّة العراقية، كل ذلك لتبقى النجف.

وهكذا بقيت النجف واستمرت بلدًا إسلاميًا يحمل مشعل الولاية والمحبّة لأهل البيت(عليهم السلام)، والفداء من أجلهم، ومركزًا علميًا يشعّ على الدنيا كلها من أنوار عليّ(عليه السلام) وقدسيته، والذي ينطلق ويؤخذ من كتاب الله وسنّة نبيه(صلى الله عليه وآله).

وإذا كان هذا حال المتأخرين كانت وهذه فكرتهم وهذه مواقفهم وأعمالهم، فكيف بالمتقدمين الذين لم يتعّرضوا لمثل هذه الظروف والذين بنوا النجف بجهودهم وعطائهم ومتابعتهم.

فالنجف لم تنته أبداً بمدرسة الحلة وحوزة الحلة التي دامت ثلاثة قرون، ولا انتزعت منها زعامتها ولا مركزيتها.

بل يمكنني أن أقول أن حوزة الحلّة شكّلت مثالاً يحتذى لطلاب النجف الذين يرجعون إلى بلادهم، فعليهم أن يقوموا بنفس التجربة والمحاولة، بتأسيس حوزات في بلادهم للمحافظة على آثار أهل البيت ونشر معارفهم وعلومهم، ولا أقل من أن تكون بداية للدراسة في النجف يكون الطالب قد تهيّأ لخوض الدراسة المعمقة والتخصّصية.

- آية الله السيد علي مكي مرجع للشيعة في سوريا.

الهوامش

* موسوعة النجف الأشرف ج6 ص35.

2 موسوعة النجف الأشرف ج6 ص35.

3 فرحة الغريّ ص 114.

4 تاريخ ابن الأثير ج8 ص 434.

5 من المؤسف جدًا أن نسمع أن القتل في العراق من السنّة المتطرفين أصبح يأخذ هذا الطابع الحاقد والجاهلي، يطلب أن يسب أمير المؤمنين(عليه السلام) للتمييز بين الشيعي والسنّي، فكم من قتيل ذهب بلا سبب وبلا موجب سوى العداء المذهبي الحاقد، ويتكلمون في الإذاعات ماذا فعلت المرجعية لقتلى ومواقف الأمريكان من الفلوجة وغيرها. المرجعية الشيعية موقفها واضح، فهي لا ترى وجودًا للأمريكان في مثل هذا البلد ولا تستعين بهم على المسلمين ولا تقدّمهم عليهم، ولكن ما هو الدافع لهذا القتل العشوائي والحقد المذهبي، وكيف تريدون من النجف ومن المرجعية أن تقول ما تقول؟!

6 وابن إدريس سبط الشيخ الطوسي.

الرؤية الحوزويَّة في أطروحة التجديد

السيد منير الخباز

.

السيد منير الخباز[*] [2]

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

الحديث عن التجديد يتم في نقطتين:

النقطة الأولى: في بيان مواقع التجديد.

النقطة الثانية: في بيان البراهين التي سيقت وأقيمت على ضرورة التجديد.

النقطة الأولى: في بيان مواقع التجديد.

التجديد له مواقع ثلاثة:

التجديد في نفس الحكم.

التجديد في طرق الحكم.

التجديد في صياغة الحكم.

فالموقع الأول: هو التجديد في نفس الحكم:

وأطروحة التجديد في نفس الحكم طرحها كثيرٌ من الأقلام المعاصرة, سواءً منها الأقلام المحسوبة على الفكر العلماني أم الأقلام المحسوبة على الفكر الإسلامي, والكلام هو في ما هو المقصود من التجديد في نفس الحكم.

نقول: إن أصحاب هذه الأطروحة يقسمون المفاهيم الدينية إلى قسمين:

أ ـ معتقدات ب ـ قوانين.

فالمعتقدات: وهي مجموعة من المفاهيم التي يدين ويعتقد بها الإنسان المسلم (كالتوحيد والنبوة والمعاد) وهذه لا بحث فيها, وليست داخلة ضمن أطروحة قسم التجديد.

والقوانين: هي عبارة عن الأحكام التشريعية التي جاء بها النبي المرسل(صلى الله عليه وآله) وهذه القوانين أيضاً تنقسم إلى قسمين: قوانين تعبدية, وقوانين معللة.

القوانين التعبدية: وهي القوانين التي لم يتوصل الذهن لاستكشاف مناطها أو استكشاف علتها, ولنفترض كثيراً من أحكام العبادات من هذا القبيل (وجوب الصلاة, تحديد أعداد الصلوات, وجوب الصيام) هذه أحكامٌ غيبية, أحكامٌ تعبدية لم يصل العقل إلى استكشاف مناطاتها أو عللها بشكل واضح, وهذه أيضاً لم تدخل ضمن التجديد.

ب ـ وأما القوانين المعللة: وهي القوانين التي استكشف العقل مناطها أو علتها: إما من خلال قرينة لفظية كقوله تعالى:**{... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى... }**([2]) وكذا في قوله تعالى في حرمة الربا وهو **{... وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ...}**([3]) فقد علل حرمة الربا بنفي الظلم وهذا حكمٌ معلل, وكذا في قوله تعالى في حجية خبر الثقة كما يذكر علماء الأصول وهو **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ}**([4]).

فعندنا قسمٌ من القوانين معللة, فإما أن يكتشف الذهن علتها من خلال القرائن اللفظية, وإما أن يكتشف الذهن علتها من خلال المرتكزات ومن خلال القرائن السياقية والحالية مثلاً: ما ورد عنه (صلى الله عليه وآله) **(إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان)** قال بعض الفقهاء: لا موضوعية للبينات ولا موضوعية للأيمان ونحن نفهم بمقتضى المرتكزات العرفية أن استخدام البينات والأيمان إنما هي طرقٌ لرفع الخصومة والمنازعة؛ وبالتالي فمثلُ هذا الحديث يشمل كل طريقٍ عقلائي رافع للخصومة ومستوجب لحل المنازعة وإن لم ينص عليه النبي (صلى الله عليه وآله).

النتيجة: إن التجديد في الحكم يقصد به التجديد في هذا القسم من الأحكام, ألا وهو الأحكام المعللة التي استكشفنا علتها من خلال قرائن لفظية أو من خلال قرائن سياقية أو من خلال قرائن إرتكازية. هذه المساحة هي مساحة التجديد وهي الأحكام المعللة. وهذه الأمثلة التي أذكرها لا يعني أنني أتبناها بل أذكرها من باب المثال وسيأتي مناقشتها.

فالتجديد بثلاثة أنواع: إما بالحذف أو بالتضييق أو بالتوسعة.

1 ـ النوع الأول: وهو التجديد بالحذف: مثلاً؛ ما يصر عليه الكثير من العلمانيين من أن جعل القرآن الكريم شهادة المرأة نصف شهادة الرجل يقولون إن هذا الحكم معلل, وتعليله بمعرضية شهادة المرأة للضلالة فالمرأة في معرضية الضلال ،**{... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...}**[5] بما أن هذا الحكم معللٌ بمعرضية الضلال, فلو فرضنا في زماننا هذا أن هذه العلة انتفت, حيث أصبحت المرأة نتيجة تنورها ونتيجة ثقافتها ونتيجة تقدمها في موقعها السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي

أصبح احتمال الضلال في المرأة كاحتمال الضلال في الرجل تماماً, أي أصبحت معرضية المرأة للضلال كمعرضية الرجل للضلال, فحينئذٍ أي موجب لجعل شهادتها نصف شهادة الرجل مع أن الرجل والمرأة تساويا من حيث العلة وتساويا من حيث الملاك؟, هذا هو التجديد بالحذف.

2 ـ النوع الثاني: التجديد بالتضييق: مثلاً لنفترض حرمة الربا كما أفتى فقهاء المسلمين إلا ما قام النص على استثنائه, نحو ما ورد من **(أن لا ربا بين الوالد وولده), (وليس بيننا وبين أهل حربنا ربا نأخذُ منهم ولا نعطيهم)** وأمثال ذلك من المخصصات, يقال: إن ملاك تحريم الربا هو الظلم **{... وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ...}([6])** فالعلة والمناط في حرمة الربا أن الربا مستلزمٌ للظلم, فلو فرضنا انتفاء هذا المناط لم يكن الربا مستلزماً للظلم، مثلاً: لم تكن العملة تعيش تضخماً في الأزمنة السابقة والقرون السابقة لذلك كان أخذ الفائدة الربوية للمائة بالمائة وعشرة ظلماً لأن أخذ الفائدة من دون جهد ومن دون بذل طاقة يعدُ أكلاً للمال بالباطل فيكونُ ظلماً, أما في زماننا هذا حيث تعاني العملة تضخماً بمرور الوقت, حينئذٍ إذا أخذ المقرض من المقترض فائدةً يتدارك بها تضخم العملة.

يعني مثلاً أقرضهُ مئة ألف دولار, وأنا أشخص أن مئة ألف دولار لمدة خمس سنوات قادمة سوف تنقص قيمتها الشرائية نتيجة تضخم العملة إلى ما يساوي ألف دولار فأنا من الآن أقول له (أقرضك مائة ألف بمائة وألف وآخذ الفائدة الربوية تداركاً لتضخم العملة أو تداركاً لما يحتملُ من تضخم العملة) فهذا لا يكونُ ظلماً بل محافظة على مالية المال المقترَض.

إذاً: بما أن المناط في حرمة الربا كون الربا مستلزماً للظلم فلا محالة تنتفي الحرمة عند انتفاء هذا المناط عندما لا يكونُ أخذ الفائدة الربويةِ ظلماً.

3 ـ النوع الثالث: وهو التجديد بالتوسعة: كما مثلنا به حيث ورد عن الرسول محمد(صلى الله عليه وآله) **(إنما أقضي بينكم بالبيناتِ والأيمان)** نحنُ لو اقتصرنا على حرفية النص لقلنا بأن الرافع للخصومة إما بينة وإما يمين, وأما إذا استكشفنا ملاك هذا الحكم من خلال المرتكزات العرفية, ومن خلال المرتكزات العقلائية وقلنا: إنما كانت البينة واليمين طريقاً لحسم النزاع ولرفع الخصومة باعتبار أنهما أمارتان عقلائيتان للوصول إلى الواقع, فأيُ أمارةٍ عقلائيةٍ أخرى يمكن أن تحل محل اليمين أو تحل محل البينة؟ مثلاً تشريح جثة القتيل لاكتشاف الجريمة ودراسة بصمات الأصابع لاكتشاف الجريمة, وغير ذلك من الأمارات العقلائية التي تعدُ أمارةً وطريقاً للوصول إلى الواقع حينئذٍ تندرج هذه الأمارات تحت قوله **(بالبينات)** لأنها مصداقٌ للبينة فإن البينة ما يوجب البيان والوضوح, وضوح الواقع وبيانه.

إذاً: فنحن من خلال مرتكزاتنا العرفية نوسع ضوابط القضاء ونوسع طرق القضاء لما يشمل الطرق العقلائية التي توجب البيان والوضوح من حيث الوصول إلى الواقع, إذاً: هذا هو التجديد في الحكم.

التجديد في الموقع الثاني: وهو التجديد في طريق الحكم:

وهو عبارة عن الأدوات التي يستخدمها الفقيه من أجل تحديد الحكم الشرعي من قبيل علم الأصول وعلم الرجال, فعندما نقول التجديد في طريق الحكم فقصدنا واضح هو التجديد والتطوير في أدوات الاستنباط التي يستخدمها الفقيه من أجل الوصول إلى تحديد الحكم الشرعي.

وهنا أذكر أمثلة لم تطرح سابقاً وهي كأمثلة لتجديد أدوات الاستنباط, وهي محلٌ للبحثِ والنقد, **فأقول:**

1ـ المثال الأول: التفكيك والتمييز بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي:

فقد ذكر السيد الشهيد الصدر (قده) في أصوله وكذا بعض الأعلام المعاصرين: أن هناك ظهوراً ذاتياً وهناك ظهوراً موضوعياً وأن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي وليس الظهور الذاتي, هذا هو المقدار الذي ذكره السيد الصدر (قده) وحينئذٍ لا بد لنا أن نعقد بحثاً, حول ما هي المناشئ العقلائية لتحقيق الظهور الموضوعي كي نميز بها الظهور الذاتي من الظهور الموضوعي, فهنا نحتاجُ إلى بحثٍ أصوليٍ يتركز على استقراء المناشئ العقلائية التي تساهم في خلق وفي تحقيق الظهور الموضوعي الذي يكون مناطاً للحجية مقابل الظهور الذاتي الذي لا قيمة له في مجال الحجية.

2 ـ المثال الثاني: تقويم القرائن, فعندما تفتح أي كتاب فقهي ككتاب المستمسك أو التنقيح للسيد الخوئي (قده) أو غير ذلك من الكتب الفقهية, تجد أثناء الكلام يقول (هذا بمقتضى قرينة مناسبة الحكم للموضوع) أو (هذا بمقتضى قرينة السياق) فهذه الأمور لم تبحث في الأصول بل يواجهها الطالب أثناء مباشرته للكتب وليس لها ذكرٌ في كتب الأصول, فهنا نحتاج إلى بحوث جديدة في هذا الباب, فمثلاً: مناسبة الحكم للموضوع ما هو المرجع في تحديد مناسبة الحكم للموضوع؟, فمناسبة الحكم للموضوع قد تنتزع من مرتكزات متشرعية وقد تنتزع من مرتكزات عقلائية وقد تنتزع من أحكام عقلية بديهية.

يتبع =

([1]) محاضرة ألقاها سماحة السيد منير الخباز بتاريخ 22 / ربيع الأول ـ 1425 هـ في قاعة منتدى جبل عامل الإسلامي/ قم المقدسة.

- أستاذ في الحوزة العلمية.

.

تتمة مقال = الرؤية الحوزويَّة في أطروحة التجديد

فبالنتيجة تحديد مجالات مناسبة الحكم للموضوع هذا بحثٌ دلاليٌ لا بد منه.

نأتي مثلاً: إلى القرينة السياقية, فما معنى القرينة السياقية؟, فالسياق عندنا على أقسام:

1 ـ سياق الجملة: وهو ما يسمى بالسياق الإسنادي.

2 ـ سياق الخطاب.

3 ـ سياق روايات الباب.

إذاً: فالسياق على أقسام حيث قد يكون سياقاً في نفس الجملة, وقد يكون سياقاً للخطاب المشتمل على مطالب متعددة, قد يكون سياقاً لروايات بابٍ معين كباب من أبواب الحج أو باب من أبواب الصلاة وأشباه ذلك, فأي سياقٍ يُعدُ قرينةً نوعيةً ويعتمدُ على أساسه في مجال تحديد الظهور!

فهذا بحثٌ دلاليٌ لا بد من بحثه وخوضه في مجال تطوير وتجديد أدوات الاستنباط.

3 ـ المثال الثالث: هو طرق استكشاف الملاك, فنحن نجد أن لدى المذاهب الإسلامية الأخرى باباً باسم " علم مقاصد الأحكام " فهذا العلم ألغاه علماؤنا باعتبار أن الاستحسان والقياس وسد الذرائع والمصالح المرسلة لا حجية لها بنظر المذهب الإمامي, ولكن نجد بين علمائنا من يتحدث عن شيءٍ من هذا القبيل, فمثلاً: نحن عندما نقرأ في كتاب تعارض الأدلة الشرعية للسيد الشهيد (قده) نجد أنه يذكر من مرجحات النصين المتعارضين الترجيح بموافقة الكتاب ثم يتحدث عن ما هو المراد من موافقة الكتاب ويذكر أن من المرجحات الموافقة الروحية فما معنى الموافقة الروحية؟, فهؤلاء يقولون علم المقاصد وأنتم تقولون روح الآية أو روح الحكم وأن روح الحكم قوامه بروحه فينتفي بانتفاء روحه, جيد كيف يمكننا أن نحدد روح الحكم؟ كيف نحدد الروح التي بها قوام الحكم؟ كيف نحدد روح القرآن؟ كيف نحدد روح الإسلام؟ وأشباه ذلك من التعبيرات التي نقرأها من دون وضع ميزان دقيق لها يحدد حدودها بشكلٍ جذري وبشكل دقيق.

إذاً: نحن نحتاج ضمن علم الأصول إلى بحث يبيّن لنا الطرق التي من خلالها نستطيع أن نحدد روح الحكم, روح الآية, روح الرواية, روح الإسلام، كما يعبرون، نحتاج إلى بحث يتعلق بتحديث طرق استكشاف الروح وطرق استكشاف الملاك.

4 ـ المثال الرابع: وهو طرق توثيق النص, فمثلاً: من المعلوم أن في علم الأصول مسلكين, أحدهما: يقول إن موضوع الحجية خبر الثقة, والأخر: يقول إن موضوع الحجيّة هو الوثوق.

فمن يقول بالمسلك الأول: فهو في راحة ولا عمل له.

أما من يقول بالمسلك الثاني: وهو أن موضوع الحجية هو الوثوق, فهذا بحاجة إلى عقد بحث, فما هي طرق تحصيل الوثوق؟.

العلوم الأخرى بحثت هذا البحث بشكلٍ مفصل. (فإن طرق توثيق النص) تعني الطرق العقلائية العلمية التي من خلالها نستطيع أن نصل إلى توليد الوثوق بصدور الرواية سواءً كان المخبر ثقة أو لم يكن ثقة, فمثلاً: موافقة الرواية لأصول المذهب هذا من طرق التوثيق, وموافقة الرواية لسياقها التاريخي الذي صدرت منه، هذا من طرق التوثيق, وموافقة لغة الرواية للغة المتكلم, فكل متكلم له لغة، وكل إمام له لغة فموافقة الرواية لغة الراوي، وموافقة نفس الرواية للغة المتكلم والمتحدث هذا الطريق من طرق توثيق النص.

إذاً: عقد بحثٍ يتعلق ويتكفل تحديد طرق توثيق النص بناء على أن مناط الحجية وموضوع الحجية هو الوثوق. هذا بحث أيضا لا بد من بحثه في مجال علم الأصول.

من الأمثلة أيضاً: التي أذكرها هو أننا نرى أن النصوص إذا تعارضت فالأعلام يبحثون في كيفية حل التعارض, إلى الآن لم تقسم النصوص على أساس تاريخي, فمثلاً الإمام الصادق (عليه السلام) عاش خمساً وستين سنة، ونفترض أنه بدأ يتحدث منذ أن أصبح له من العمر عشر سنوات. فهل قسمت النصوص الصادرة عن الإمام الصادق(عليه السلام) على أساس تاريخي؟.

ربما يقول قائلٌ وما الجدوى في ذلك؟.

نقول: أنه يوجد من العلماء من يرى الترجيح بالأحدثية, حيث من جملة مرجحات أبواب التعارض الترجيح بأحدث الروايتين على الرواية الأسبق, فحينئذٍ تقسيم النصوص على أساس تاريخي يكون نافعاً في تحقيق هذا المرجح بناءٍ على قبوله.

ونرى أن كثيراً من النصوص حاكمة على النصوص الأخرى لا بلسانها كما في حكومة دليل على دليل آخر, فهل هي من الشؤون اللسانية؟ بمعنى هل الحكومة من صفات اللسان بأن يكون للسان الرواية حكومة وإلا فلا يكون الدليلُ حاكماً؟ أم لا بل أن الحكومة متقومة بالنظر، بمعنى نظر دليل لدليل آخر وهذا النظر كما يتحقق بقراءة لسان الرواية فإنه يتحقق بقراءة السياق التاريخي أيضاً بين الروايتين.

إذاً: تقسيم النصوص على أساس تاريخي يجدي كثيراً في العديد من البحوث الأصولية خصوصا في مجال تعارض الأدلة.

ومن الأمثلة أيضاً: بحث فلسفة الحقوق، وهو بحث موجود في علم القانون ولكن ليس له ذكر في الحوزة إطلاقاً، مع أنه بحث مفيدٌ جداً لأننا مبتلون بالحقوق المستحدثة, نحو: (حق الطبع, حق النشر, حق البراءة العلمية)، فهذه الحقوق أختلف علماؤنا بها فمنهم من لا يراها شرعية لأنها لم تكن معاصرة لزمان المعصوم حتى يستكشف من

سكوته عنها إمضاؤه لها كما ذهب السيد الخوئي (قده) وجملة من تلامذته, وقسم يحاول أن يدخل هذه الحقوق تحت نكتة الحيازة حيث إن المرتكز العقلائي قام على مُمَلِّكيَّة الحيازة. وقسمٌ يحاول أن يدخل هذه الحقوق تحت حق الاختصاص المبني على بذل الجهد والطاقة في حيازة مكان معين أو الاختصاص بمكان معين, فطريق فلسفة الحقوق عندما يفتح بابه تستكشف النكات العقلائية التي على أساسها تبلورت هذه الحقوق؛ فهذه الحقوق ترجع إلى جذور عقلائية ممتدة إلى أزمنة وقرون سابقة, فبحثُ فلسفة الحقوق يسلط الضوء والنظر إلى معرفة الجذور والامتدادات لهذه الحقوق التي من خلالها يمكن إرجاع بعض الحقوق إلى البعض الأخر, وإدخال بعض الحقوق في البعض الأخر, والوصول إلى حلول شرعية في الكثير من الحقوق المستحدثة, إذاً: ما ذكرته كان بعض الأمثلة التي قد تثار على مستوى البحث والنقد والنظر لتجديد أدوات الاستنباط ولتطوير أدوات الاستنباط.

الموقع الثالث: من مواقع التجديد هو التجديد في صياغة الحكم:

وبعد الفراغ عن التجديد في نفس الحكم أو التجديد في طريق الحكم نصل إلى التجديد في صياغة الحكم وهنا أمامنا مجالان:

الأول: هو مجال الكتب والمقررات الحوزوية.

والثاني: هو مجال الرسائل العملية.

1 ـ فالأول: وهو التجديد في مجالات الحوزة أمرٌ معروفٌ ومطلوب عند الكثيرين, فكتابة المقررات الحوزوية أمر مطلوب بما ينسجم مع أساليب التربية العلمية, بحيث تكتب المقررات الحوزوية بنحوٍ يساهم في تأجيج روح البحث العلمي, وبنحوٍ يساهم في تربية الطالب وتنميته بأقل زمن وأسرع وقت دون أن تتنافى مع الكتب القديمة, بل الصياغة تختلف, والمطلوب كتابة الصياغة التي تحافظ على دقة المطلب وعمقه وتركيزه, وبالإمكان تأسيس لجان من الفضلاء لصياغة هذه الكتب بنحو ينسجم مع تأجيج الروح العلمية وتحافظ على دقتها وعمقها وتركيزها.

2 ـ وأما الثاني: وهو مجال الرسائل العملية, فالسيد الشهيد(قده) في مقدمة الفتاوى الواضحة أشار إلى هذه الضرورة وإلى هذه الحاجة المعاصرة والتي تستدعي صياغة الرسائل العملية بأسلوب يستفيد منه كل من أراد الوصول إلى الحكم الشرعي, وهنا أقول شيئاً آخر غير ذلك وهو: إن لغة الرسائل العملية تحتاج إلى أن تكون منسجمةً مع الواقع المعاصر لحاجة الإنسان, فمثلاً: من المعلوم أن الرسائل العملية الموجودة الآن كتبت بالتبويب المعروف " باب الصلاة, باب الصوم, باب الزكاة, وباب الخمس, إلى آخره من أبواب العبادات والمعاملات " هذه الكتابة وهذا التبويب يتطابق مع الكتب الحديثية ككتاب الوسائل والكافي وما شابه ذلك. فنحن نحافظ على هذا التبويب باعتبار أنه امتداد لكتابة المقررات الحديثية, ولكننا نحتاج إلى تبويب آخر, نحتاج إلى رسالة عملية تبوب ضمن:

1 ـ فقه المستشفى فإنه فقه قائمٌ برأسه.

2 ـ فقه الطفل أيضاً فقهٌ قائمٌ برأسه.

3 ـ فقه المرأة فقهٌ قائمٌ برأسه.

4 ـ فقه البنك فقهٌ قائمٌ برأسه.

إذاً: نحن انفتحنا على أبواب وأقسام تحتاج إلى أن يخصص لها مجال في صياغة الرسالة العملية, صحيح قد تتداخل بعض المسائل, نحو مسائل فقه الطفل مع فقه الأسرة, ولكن إذا كان عندنا التصميم على هذه الصياغة سوف تخضع لدراسة دقيقة نتفادى فيها هذا التداخل وهذا التمازج في بعض المسائل أو في بعض الأبواب, فصياغة الرسالة العملية بتبويب ينسجم مع الحاجة المعاصرة للإنسان المسلم أيضاً. هذا مظهر من مظاهر التجديد في صياغة الحكم.

النقطة الثانية: وهي البراهين التي سيقت عن التجديد:

نحن الآن لا نتكلم عن صياغة الحكم بل نتكلم عن التجديد في نفس الحكم.

وقد برهن على ضرورته ببرهانين:

1 ـ البرهان الأول: وهو برهان فلسفي **(كل شيءٍ في الوجود فهو متغير, وأن التغير العرضي كاشفٌ عن التغير الجوهري, وأن جميع هذا الوجود يسيرُ في حركةٍ جوهريةٍ تعيش التغير)**

إذاً: فالتغير العرضي كاشفٌ عن التغير الجوهري, والحركة العرضية كاشفة عن الحركة الجوهرية, فإذا كان كلُ شيءٍ خاضعاً لقانون الحركة وخاضعاً لقانون التغير فلماذا يكون الدين ثابتاً وغير متغير؟!, فكون الدين ثابتاً تخصيصٌ في القاعدة العقلية, والقواعد العقلية غيرُ قابلةٍ للتخصيص, وعليه فما معنى أن الدين ثابت والحال أن العقل حاكمٌ بأن كلَّ شيء خاضعٌ لقانون الحركة والتغير؟.

ويجاب على هذا البرهان الفلسفي: بأن هناك فرقاً بين المادي وبين المجرد, فالتغير فرع الحركة والحركة فرع قابلية الشيء لجهة وجدان وجهة فقدان فالحركة فرعُ أن يمتلك الشيء قوةً من جهة وفعليةً من جهةٍ أخرى, وجدانًا من جهة وفقدانًا من جهة أخرى, ومن الواضح كما في الحكمة أن الوجود الذي يمتلك جهتي وجدان وفقدان وجهتي قوة وفعلية هو مادي.

وأن المجرد هو فعليةٌ محضة لذلك فالمجرد خارجٌ عن قانون التغير موضوعا لا حكماً كي يكون من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية, وإنما التغير يكون في الماديات، كما أن هناك فرقًا بين التغير في القانون وبين التغير في الظاهرة, فالقابل للتغير هو الظاهرة وأما القانون الذي يحكم الظاهرة فهو غير قابلٍ للتغير, فمثلاً كما

يقال: أن الماء يتغير من ظاهرة التجمد إلى ظاهرة السيلان إلى ظاهرة الغليان إلى ظاهرة البخار, فالماء يتغير من ظاهرة إلى ظاهرة وهذا مسلم به.

أما القانون الذي يحكم هذه الظاهرة المتغيرة فهل هو متغير؟ لا هو غير متغير بل هو ثابت غير قابل للتغير والذي يتغير على مستوى الماديات هو الظواهر, وأما القوانين التي تحكم هذه الظواهر فهي غير قابلة للتغير.

مضافاً إلى المناقشات الجدلية نحو **(كل شيء يتغير)** فهل هذه المقولة مما لا يتغير أو مما يتغير؟

فإن كانت مما لا يتغير: فإذاً ليس كل شيء يتغير وهذا خلف, ولم تعد قاعدة كلية.

وإن كانت مما يتغير: فلم تكن قاعدة يصح الاستناد إليها مع قابليتها في حد ذاتها للتغير. وأشباه ذلك من المناقشات.

يتبع =

.

تتمة مقال - الرؤية الحوزوية في طروحة التجديد

2 ـ البرهان الثاني: الذي سيق لإثبات ضرورة التجديد والتغيير في نفس الحكم في قسم الأحكام المعللة: أن الأحكام الشرعية كما هو مسلك العدلية, إنما شرعت لأجل المصالح والمفاسد في متعلقاتها, وبعبارة أخرى إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لأجل معالجة حاجات الإنسان, وحاجات الإنسان على قسمين:

1 ـ حاجات ثابتة. 2 ـ وحاجات متغيرة.

ومقتضى انقسام الحاجات إلى حاجات ثابتة وحاجات متغيرة, انقسام القوانين أيضاً إلى قوانين ثابتة وقوانين متغيرة, فالقوانين الثابتة تتكفل معالجة الحاجات الثابتة والقوانين المتغيرة تتكفل معالجة الحاجات المتغيرة.

ويجاب على هذا الدليل: أننا لسنا أمام رفض مبدأ التجديد أو رفض مبدأ التغيير, بل إن التغير له ضابطة فأي حكم تابع لموضوعه تبعية المعلول لعلته التامة كما يقولون, فتغير الحكم منوطٌ بتغير الموضوع, وحينئذٍ فلا بد لنا من دراسة الموضوع بنحوٍ يستكشف منه قابلية الموضوع للتغير أو عدم قابليته وهناك عدة بنود وعدة خطوات من خلالها نستطع أن نكتشف قابلية تغير الموضوع وعدمها.

الخطوة الأولى: دراسة التبرير المذكور في الخطاب هل هو من قبيل الحكمة أو هو من قبيل العلة؟, فمثلا نحن استشهدنا بالآية المباركة **{... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى...}**([1]) فهل كلمة **{أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى}** حكمة أم علة؟ فإن تغير

الحكم بتغير معرضية الضلال إنما يتم لو كانت معرضية الضلال علةً تامةً للحكم.

أما لو كانت حكمة يعني إحدى العلل وإحدى الملاكات فلا يكون الحكم منوطاً بتغير الموضوع.

الخطوة الثانية: دراسة سنخ الحكم وأن الحكم هل هو من قبيل الحكم القانوني أو هو من قبيل الحكم الولايتي, حيث إن الحكم الولايتي قابل للتغير بتغير زمانه وبتغير مكانه وبتغير مناطه, أما الحكم القانوني فهو ممتدٌ في الزمان والمكان فلا بد من دراسة سنخ الحكم, وهل أن سنخ الحكم من قبيل الحكم القانوني أم أنه من قبيل الحكم الولايتي؟.

الخطوة الثالثة: وهي التفكيك بين العنوان الأولي والعنوان الثانوي, فمن الممكن أن يتغير الحكم نتيجة طروء عنوان ثانوي يحدد موضوعه سعةً أو ضيقاً, كما في كلمات بعض الفقهاء المعاصرين, حيث يستدل على الجواز للطبيب أو للمتعلم للطب أن يشَّرح جثة المسلم, فيعتبر أنه لولا فتح هذا الباب لكان المسلمون معتمدين في علم الطب على المجتمعات الأخرى, واعتماد المسلمين على المجتمعات الأخرى في أهم العلوم وأكثرها ضرورة موجبٌ لوهن المسلمين وإذلالهم, فمن باب العنوان الثانوي وهو لزوم حفظ عزة المسلمين ولزوم استقلالهم واستغنائهم عن المجتمعات الأخرى الكافرة من هذا الباب يجوز تشريح جثة المسلم لاكتشاف بعض المعلومات الطبية التي تساعد على عزة المجتمع الإسلامي. فهذا الفقيه قدَّم عنواناً ثانوياً, حيث العنوان الأولي هو حرمة تشريح جثة المسلم فغيره بالعنوان الثانوي والسر في تغير الموضوع من العنوان الأولي إلى العنوان الثانوي هو طروء العنوان الثانوي.

الخطوة الرابعة: أيضاً من الخطوات التي من خلالها يحدد قابلية الموضوع للتغير وعدمه هو باب التزاحم حيث إن باب التزاحم بين المتساويين وبين الأهم والمهم يحدد موضوع كل من المتزاحمين ونتيجة تقديم الأهم على المهم أو الأسبق على اللاحق أو المقدور بالقدرة العقلية على المقدور بالقدرة الفعلية, كما هي الأبحاث في علم الأصول في المرجحات في باب التزاحم فهذه المرجحات تساهم في تحديد موضوع الحكم المزاحَم وقابليته للتغير تبعاً لتقديم غيره عليه.

إذاً: نحن لسنا أمام رفض تغير الحكم بشكلٍ مطلق، بل مع تغيّره ولكن ضمن الضوابط العلمية والحوزوية والتي نعبر عنها بعنوان واحد وهو **(دراسة موضوع الحكم لتحديد قابليته للتغير وعدمه وتبعا لذلك يتغير الحكم بتغير موضوعه)**.

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أسئلة حول المحاضرة:

1 ـ نرى أن بعض الأطروحات والكتابات التجديدية من طلاب العلوم الدينية وتحمل مستوى عالياً من الطرح, فما هي الضابطة لأي قراءة تجديدية نراها الآن في ساحتنا خصوصاً في ساحتنا الحوزوية؟.

الجواب: إن الكتابات التجديدية سواء كانت في ضمن الدائرة الحوزوية أو كانت ضمن الدائرة العامة يجب أن تعطى إلى أساتذة وفضلاء الحوزة لتحويلها بما ينسجم مع المناهج العلمية المبنية على الدليل والبرهان القطعي, وأما بقاؤها مجرد إستذواقات أو إستحسانات لا تستند إلى دليل أو برهان فحينئذٍ لا جدوى من ترويجها والتشبث بها دون خضوعها للمقاييس العلمية.

2 ـ السؤال يتمحور حول المقام الثالث وهو مقام الصياغة وبالشكل الأول الذي تحدثتم به عن موضوع صياغة المقررات الحوزوية بطريقة تؤدي إلى قطف الثمرة المرجوة بلغةٍ تتناسب مع العصر دون التخلي عن المحتوى والمضمون, والسؤال هو ألا يؤدي هذا إلى الانسلاخ عن التراث الفقهي والأصولي لعلمائنا الذي لا يمكن تحصيل وفهم أفكارهم إلا بانسجام الطالب مع عباراتهم وأسلوبهم, فكيف يمكن التنسيق والجمع بين الصياغة العصرية والمحتوى الذي لا يفهم إلا بالتعامل الطويل مع مقررات القدامى من علمائنا رضوان الله تعالى عليهم؟.

الجواب: قيمة التراث ليس بلغته بل قيمته بعمقه ودقته, فليس قيمة فكر المحقق الأصفهاني بلغته بل قيمة فكره في دقته وعمقه ومستواه لا بلغته التي طرحها في نهاية الدارية, وكذلك قيمة الشيخ الأنصاري (قده) بدقته وعمقه لا بلغته في كتاب الرسائل, وحينئذٍ فالذي يريد أن يناقش عبارات الأصفهاني (قده) يحتاج لعدة خطوات ولفترة طويلة ولكي يمكنه ذلك يلزمه **(فترة حتى يفهمه, ثم فترة حتى يجمع كلماته ثم فترة ليمكنه مناقشته)** وهذا يحتاج لوقت كبير لصياغة كتبه من قبل أفاضل بأسلوب علمي وحديث وهو أمرٌ لا يؤثر على تراثه وعلمه.

3ـ هل المطلوب من طالب العلم فهم المطالب الطويلة الذي يراد منه سلوك طريق التحقيق في مباني طرق الاجتهاد حتى يتحصل من ذلك فقيه على درجة من النضج يطمئن من قدرته في تبيين التكاليف الشرعية للأمة, وفهم مطالب الأعلام حتى يحقق ذلك التجديد في التقريرات العلمية بأسلوب بسيط يساعده على الوصول إلى مراد الأعلام؟, أم أن المطلوب من طالب العلم هو الرقي في الترويض الذهني الذي يساعده في دقة التحقيق إضافةً إلى الوقوف على مقاصد الأعلام, فهل فكرة التجديد والتطوير تحقق ذلك المطلب الذي يرجوه الطالب أم لا؟.

الجواب: نعم إن الطالب يحتاج إلى فهم كلمات الأعلام نحو " الشيخ الأنصاري والنراقي والنائيني وصاحب الكفاية وغيرهم من الأعلام " ولكن إذا خططنا من الآن إلى خمسين سنة مقبلة للحوزة وأسسنا كياناً لاستقراء " نظريات للمحققين وصياغتها بالأسلوب الأفضل والمتين وعرضها على فضلاء الحوزة لكي يقدموا ملاحظاتهم عليها بالحذف أو بالإضافة أو بالترتيب وغير ذلك " واستطعنا على الأقل لمدة معينة كخمس سنوات أن نكتب مقرراً في الأصول أو مقرراً في الفقه فإن ذلك سيخدم الطالب الذي سوف يأتي بعد عشرين سنة أو أكثر وسيجد أن الطريق

أسهل وأيسر له مما نحن عليه الآن, ونفس الشيخ الأنصاري (قده) هل عاش هذه المشكلة التي نعيشها نحن؟ ماذا كان يوجد بين يديه من الكتب ألم يكن بين يديه كتاب المعالم أو كتاب الفصول وهذه واضحة البيان ولا تعقيد فيها, وكذا الحال في الذين عاصروا العلامة الحلي والشيخ المفيد فما هي الكتب الأصولية أو الفقهية التي تلقوها في عصرهم وأصبحوا من خلالها علماء ومجتهدين؟ هل كانوا يعيشون عقدة هذه الكتب كما نعيش فيها الآن؟ انهم لم يكونوا هكذا.

4 ـ ذكر الأستاذ سماحة آية الله السيد كاظم الحائري (دام ظله) أنه ينبغي على المستنبط أخذ وجود الحكومة الإسلامية بعين الاعتبار في طريقة استنباطه وذلك في مجلة فقه أهل البيت في العدد الأخير أليس ذلك من قبيل تطوير طبيعة الحكم في صياغته أو طريقته؟.

الجواب: هذا ليس من كلام السيد الحائري بل هذا الكلام للسيد الشهيد (قده) وهو مبحوث في مقدمته لكتاب فقه الإمام الصادق للشيخ مغنية (رحمهما الله) وتحدث الشهيد الصدر عن الفرق بين الفقه الاجتماعي والفقه الموضوعي. و ذكر هناك بأن الوسط الذي يعيش فيه الفقيه ويكتسب من خلاله المرتكزات, هذا الوسط يؤثر على الفقيه في فهم النصوص ويؤثر على تحديده للحكم الشرعي, فإذا كان الفقيه مثلاً: في مجتمعٍ إباحي فإنه سوف يتأثرُ في مجال تحديد الحكم الشرعي, وكذا إذا كان الفقيه يعيش في ظل حكومةٍ إسلاميةٍ فإنه من الطبيعي سوف تكون فتاواه المتعلقة بالقضايا العامة أو بالأمور العامة متأثرة بما يحفظ هيبة وعزة الحكومة الإسلامية وهذا من مظاهر الفقه الاجتماعي الذي طرحه السيد الشهيد (قده).

5 ـ إن ظهور بينةٍ جديدة يمكن الاعتماد عليها بوضوح وبيان واضح في بعض الأحوال غير تام في الاعتماد عليها لأن الشارع قد يريد مصلحة أبعد من إثبات الواقع ببينة قاطعة, وهكذا قد عبدنا الشارع بقاعدة " الولد للفراش وللعاهر الحجر" وفي هذه الأيام يمكن من خلال الفحص الطبي المخبري للحمض الريبي(DNA) إثبات أو نفي الولد قطعاً, فقد تكون المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع هنا عدم انتشار الفاحشة ولا يرى أن من المصلحة إثبات أو نفي الولد قطعاً فكيف نستطيع أن نجدد مع مثل هذه المشاكل؟.

الجواب: هنا حدث خلط بين أمرين:

1ـ تارةً: يكون عندنا قاعدةً شرعيةً منصوص عليها في تشخيص القضية, كما في هذه القاعدة " الولد للفراش وللعاهر الحجر" لما يوجد من نصوص وروايات فنسير عليها.

2ـ وتارة: لا يكون عندنا نص كما في باب القضاء في بحوث العروة الوثقى للسيد الصدر في طرق إثبات النجاسة وقوله: " أن قوله (إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان) نحن إنما ندخل الأمارات العقلائية تحت هذا الحديث إما للتوسعة في عنوان البينة, حيث إن عنوان البينة المراد به عرفاً ما يوجب البيان والوضوح فيشمل هذه الأمارات والطرق العقلائية, وإما لأن المرتكزات العرفية ترى أن مناسبة الحكم للموضوع هنا تقتضي أن مناط حل

الخصومة **(كل ما يوجب كشف الواقع)** سواء كان من البينة الشرعية أو من الطرق العقلائية, فهذا بحث فقهي مذكور في محله فلو أن الشارع الشريف ذكر لنا قاعدة تردعُ عن ذلك فهو, أما إذا لم يذكر لنا قاعدة رادعة أو مقيدة فلا مانع من ذلك.

6 ـ ألا ترون في الهيكلية الإدارية التي تحكم النظام الحوزوي دخالة كبيرة في التجديد على محاوره الثلاثة ولماذا تتغاضى عن هذه الأمور والمشاكل الإدارية التي تحكم الفكر الحوزوي؟.

الجواب: إن وجود إدارة في الحوزة واعية لقضايا الحوزة وهمومها ومشاكلها أمرٌ كيانيٌ وجيدٌ, ولكن هذا لا يعني أن يكون غياب الإدارة عائقاً أمام الوصول إلى التجديد, فالحوزة سابقاً لم تكن تخضع لإدارة ومع ذلك أنتجت مقررات جديدة كأصول المظفر ومنطقه وأصول الفقه المقارن وحلقات السيد الشهيد وأمثال ذلك مع عدم وجود إدارة ومع ذلك ساهم العلماء في صنع مقررات جديدة ومفيدة للحوزة.

انتهى المقال

الهوامش

* البقرة: 282.

2 البقرة: 282.

3 البقرة: 279.

4 الحجرات: 6.

5 البقرة: 282.

6 البقرة: 279.

التمهيد ليوم الغدير

.

السيد جعفر مرتضى [*]

بيان أمر الإمامة:

إن بيانات النبي (صلى الله عليه وآله) لإمامة علي (عليه السلام), قد كثرت وتنوعت, حيث إنه (صلى الله عليه وآله) قد نص عليه وأشار إليه:

قولاً وفعلاً, وتصريحًا وتلويحًا, وترغيبًا وترهيبًا، وما إلى ذلك.

رفض قريش والمهاجرين:

ولكن كانت هناك فئات من الناس تسعى دون كلل أو ملل لتضييع جهود رسول الله (صلى الله عليه وآله) في هذا السبيل، عن طريق إثارة الشبهات والشكوك، وحياكة المؤامرات، وإطلاق الشائعات, وبغير ذلك من أساليب.

وقد صرحت النصوص: بأن قريشاً كانت هي رائدة هذا الاتجاه، وهي التي كانت تتصدى وتتحدى كما أوضحنا في كتابنا «**الغدير والمعارضون**».

وقد أعلنت صراحة عن رفضها لهذا الأمر حين خطب النبي (صلى الله عليه وآله) الناس في حجة الوداع قبل يوم الغدير بأقل من عشرة أيام..

فقد ذكر المؤرخون: أنه (عليه السلام) خطب الناس بعرفات أو بمنى, أو في المسجد، أو تكرر منه (صلى الله عليه وآله) ذلك في جميع هذه المواضع [2].

فلما قال: لا يزال هذا الدين عزيزًا ظاهرًا, حتى يملك اثنا عشر كلهم.. لغط القوم وتكلموا, فلم أفهم قوله بعد «كلهم», فقلت لأبي: ماذا قال؟

قال: كلهم من قريش..

وفي بعض الروايات: كلهم من بني هاشم.

وقد روي هذا الحديث في كتب الشيعة والسنة, فراجع صحيح البخاري, ومسلم, وأبي داود, وغير ذلك [3].

يتبع

- إستاذ في الحوزةالعلمية وعالم محقق.

([2]) راجع المصادر التالية: صحيح مسلم ج6ص3 و 4 بعدة طرق, وصحيح البخاري ج4ص159؛ ومسند أحمد ج5 ص90 و 92 و 93 و 94 و 95 و 96 و 97 و 98 و 99 و 100 و 101 و 106 و 107 و 108 و 89.؛ والغيبة للنعماني ص122 و 124 و 123 و 121 و 119 و 120؛ والغيبة للطوسي ص88 و 89؛ وإعلام الورى للطبرسي ص382 و 384؛ والبحار ج36 ص236 و235 و 239 و 240 و 231 إلى آخر الفصل؛ ومنتخب الأثر للطريحي ص10 ـ 23 عن مصادر كثيرة؛ وسنن أبي داود ج4 ص106و 116؛ ومسند أبي عوانة ج4 ص400 و 398 و 394؛ وتاريخ الخلفاء ص10 و 11؛ وفتح الباري ج13 ص181ٍ و 183 و 184 و 185؛ والصواعق المحرقة لابن حجر ص18؛ وإرشاد الساري ج10ص273؛ وينابيع المودة ص444 و 445 و 446؛ والخصال ج2 ص474 و 470 و 472 و 469 و 475؛ وعيون أخبار الرضا؛ ومودة القربى للسيد علي الهمداني, المودة العاشرة؛ والعمدة لابن بطريق ص 421 و416 ـ 422؛ وإحقاق الحق (قسم الملحقات) ج13 ص1 ـ 50 عن مصادر كثيرة؛ وتاريخ بغداد ج2 ص126 وج14 ص353؛ ولسان العرب ج2ص343؛ والقرب في محبة العرب ص129؛ وإكمال الدين ج1 ص272 و 273؛ والنهاية في اللغة ج3 ص54؛ وحلية الأولياء ج4 ص333؛ والمستدرك على الصحيحين للحاكم ج3 ص618؛ وتلخيص المستدرك للذهبي (بهامشه, نفس الجزء والصفحة)؛ والجامع الصحيح للترمذي ج4 ص501؛ وكفاية الأثر من ص49 حتى آخر الكتاب.

.

تتمة مقال = التمهيد ليوم الغدير

سبب جرأتهم

وربما كان السبب في هذه الجرأة الظاهرة, والوقاحة السافرة التي تجلت في حجة الوداع هو شعور هذا الفريق من مهاجري قريش بالقوة وهم في بلدهم, وبين أنصارهم ومحبيهم, أي محيط مكة وما والاها, وممن بقي إلى جانبها في حربها الطويلة على الإسلام وأهله.. هذه الحرب التي لم تخبُ نارها إلا قبل مدة يسيرة في فتح مكة, حيث اضطرت قريش إلى الانكفاء عن الصراع السافر، إلى التدبير التآمري الماكر.

لقد أدركت قريش: أن النبي (صلى الله عليه وآله) بصدد الإعداد لأمر عظيم, لايمكنها القبول به. ألا وهو إبلاغ الأمة بأسرها بإمامة علي (عليه السلام)، وخلافته له من بعده..

وقد أريد لهذا الإبلاغ أن يتم بصورة لا تترك لقريش أية فرصة, وتصبح مقهورة على تجرع الغصة.. فلقد أعلن النبي (صلى الله عليه وآله) في سنة عشر للهجرة عزمه على الحج, وأرسل إلى الآفاق يخبر الناس بذلك..

ونفر إليه الناس سراعًا من كل حدب وصوب، واجتمعت في ذلك الموسم عشرات الألوف وهم من كل بلد، وحي، وقبيلة, ليحجوا مع أكرم مخلوق, وأفضل نبي, ثم يرجعون من سفر محفوف بالأخطار وبعد طول انتظار, ويحدثون الناس بعد رجوعهم إليهم بما جرى لهم وصار.

وسيصغي الناس إليهم بشغف وبتلذذ, فإن للحجاج أحاديثهم وذكرياتهم, التي يرغب الناس في سماعها، حتى لو كانت لا تعني لهم شيئًا في الظروف العادية فكيف إذا كان هذا الحديث له علاقة بأفضل وأكمل, وأقدس, وأعزَّ, وأغلى, وأشرف إنسان في الوجود, إنهم سيحدثونهم عن كل لفتة وبسمة, وعن كل كلمة وحركة, وغير ذلك مما لا بد أن يبقى محفورًا في قلوبهم.. طيلة حياتهم..

أما إذا حدث أمام أعينهم ما لم يكن في الحسبان, وكان صُنَّاع الحدث هم أناس يدَّعون القرب منه (صلى الله عليه وآله), فإن ذلك سوف يكون له وقع الصاعقة عليهم, خصوصًا إذا وجدوا فيه مساسًا بقداسته, وتقويضًا لهيبته, وإبطالاً لتدبيره (صلى الله عليه وآله)..

ولعل قريشًا حين تجرأت على النبي (صلى الله عليه وآله) في عرفات, أو منى حسبما تقدم، ظنت أنها قد أفلحت في درء خطر عظيم, وتلافي خطب جسيم, كان قد أوشك أن يلم بها.. ولكن الله خيب فألها, وأبار كيدها, وأبطل مكرها.. ويمكرون ويمكر الله, والله خير الماكرين..

واقع المسلمين في حجة الوداع:

ومما يفيد في توضيح ذلك أن نقول:

إنه كان يقيم في المدينة قسم من المسلمين, والباقون موزعون في المناطق المحيطة بها وكان الذين أسلموا قبل سنة ثمان ثلة من الناس, لا يصل عددها إلى بضعة آلاف.. أكثرهم ضعيف الإيمان, أو منافق, أو لا يبالي بأمر الدين والإيمان, أو من الهمج الرعاع الذين يميلون مع كل داع, وفق مصالحهم وأهوائهم..

أما بعد فتح مكة، أو قبله بقليل فقد أقبل الناس على إعلان دخولهم في الإسلام, وصارت القبائل في سنة تسع، وعشر ترسل وفودها إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليبلغوه ذلك, فدخل في الإسلام في هذه الفترة عشرات، بل مئات الألوف بما فيهم مكة, وما والاها.

ويقال لمن أسلم من أهل المدينة: الأنصار, ولمن أسلم وهاجر إليها يقال: المهاجرون..

وكان المهاجرون والقرشيون منهم بالخصوص هم الذين يناؤون عليًا(عليه السلام)، ويسعون في إبطال أمره، وهم وإن كان عددهم لا يزيد على بضع مئات كانوا يعيشون في المدينة, ولكن كان فيهم رجال مجربون وعلى درجة كبيرة من الحنكة والدهاء, ولا شك في أن بضع عشرات منهم قد ذهبوا إلى الحج في سنة عشر, وهم الذين واجهوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) في عرفة كما أسلفنا, معتمدين في ذلك على من حضر ذلك الموقف من أنصارهم ومحبيهم في مكة وما والاها..

على أن من الواضح: أن جميع المسلمين لم يذهبوا إلى الحج، إذ لا يعقل أن يترك جميع الناس مواشيهم وزراعتهم، وبيوتهم وديارهم خالية من كل أحد، كما أن في المهاجرين من كان من أنصار علي (عليه السلام) ومحبيه، وإن كان الفريق الآخر هو الأقوى, والأكثر.. وها هو قد شغب رسول الله (صلى الله عليه وآله), وأثار من الضجيج والصخب ما أصم من حضر من الناس.. ولم يتمكن (صلى الله عليه وآله) من إبلاغ ما أمره الله بإبلاغه..

إلى غدير خم:

وبعد أن فعلوا فعلتهم الشنيعة هذه، وظنوا أنهم قد ربحوا معركتهم ضد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، بادر النبي (صلى الله عليه وآله) إلى الخروج من مكة فور انتهاء مراسم الحج، ومن دون تفويت ساعة واحدة، فنفر في اليوم الثالث عشر من منى بعد الزوال..[4] وطاف بالبيت وخرج من مكة..[5].

وذلك: لأن أي تعلل، أو تأخير، سيكون معناه أن يخرج أشتات من الناس إلى بلادهم، ولا يتمكن النبي(صلى الله عليه وآله) من إبلاغ ما يريد إبلاغه إليهم.

ومن الطبيعي: أن يتقيد الناس في مسيرهم بمسير رسول الله (صلى الله عليه وآله)، والكون في ركبه، وتحت رايته طلبًا لليسر والأمن، والبركة، والفوز بسماع تعاليمه (صلى الله عليه وآله) والاستفادة من توجيهاته.

وقد قطع (صلى الله عليه وآله) المسافة ما بين مكة والجحفة، حيث غدير خم، وهي عشرات الأميال في أربعة أيام فقط، حيث نصب عليًا هناك ليبايعه الناس إمامًا للأمة، وقد بايعه هناك نفس أولئك المعترضين على النبي (صلى الله عليه وآله) في عرفات، ولم يجرؤا على التفوه ببنت شفة إلا همسًا..

لأن الله هددهم بالعودة إلى حربهم، كما حاربهم في بدر وأحد، وحنين، لأنه سيعتبر أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يصنع شيئًا، وأنه قد عاد إلى نقطة الصفر: **{وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}**[6].

يتبع

([4]) السيرة الحلبية ج3 ص306 ط سنة 1391 هـ.

.

تتمة مقال = التمهيد ليوم الغدير

كما أنهم وجدوا أنفسهم أفرادًا، لا يتجاوز عددهم العشرات بين عشرات الألوف، بعد أن تركوا حماتهم، وهم مكة وما والاها، وراء ظهورهم، وبعد أن كانت اليمن غير قادرة على نصرهم، وها هي قد بدأت تتحول بالاتجاه الآخر، فقد أسلمت طائفة من أهلها قبل أيام يسيرة على يد الإمام علي (عليه السلام)، الذي لحق برسول الله (صلى الله عليه وآله) في مكة.. مع بعض من أسلم على يديه..

دراسة الحدث في حدود الزمان والمكان:

ونحن في نطاق فهمنا لموقف النبي (صلى الله عليه وآله) في حجة الوداع (في منى وعرفات)، نسجل النقاط التالية:

1 ـ يـوم عـبـادة:

إن يوم عرفة هو يوم عبادة، ودعاء وابتهال، وانقطاع إلى الله سبحانه، ويكون فيه كل واحد من الناس منشغلاً بنفسه، وبمناجاة ربه، لا يتوقع في موقفه ذاك أي نشاط سياسي عام، ولا يخطر ذلك له على بال.

فإذا رأى أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) يبادر إلى عمل من هذا القبيل، فلا بد أن يشعر: أن هناك أمرًا بالغ الخطورة، وفائق الأهمية، فينشدّ لسماع ذلك الأمر والتعرف عليه، ويلاحق جزئياته بدقة ووعي، وبانتباه فائق.

2 ـ لمـاذا فـي مـوسم الـحـج؟!:

وإذا كان موسم الحج هو المناسبة التي يجتمع فيها الناس من مختلف البلاد، على اختلاف طبقاتهم، وأجناسهم، وأهوائهم، فإن أي حدث متميز يرونه ويشاهدونه فيه لسوف تنتشر أخباره بواسطتهم على أوسع نطاق، فكيف إذا كان هذا الحدث يحمل في طياته الكثير من المفاجآت، والعديد من عناصر الإثارة، وفيه من الأهمية ما يرتقي به إلى مستوى الأحداث المصيرية للدعوة الإسلامية بأسرها.

3 ـ وجـود الـرسـول أيـضًا:

كما أن وجود الرسول (صلى الله عليه وآله) في موسم الحج، لسوف يضفي على هذه المناسبة المزيد من البهجة، والارتياح، يعطيها معنى روحيًا أكثر عمقًا، وأكثر شفافية، وسيشعرون بحساسية زائدة تجاه أي قول وفعل يصدر من جهته (صلى الله عليه وآله)، وسيكون الدافع لديهم قوياً لينقلوا للناس مشاهداتهم، وذكرياتهم في سفرهم الفريد ذاك.

كما أن الناس الذين يعيشون في مناطق بعيدة عنه (صلى الله عليه وآله)، ويشتاقون إليه، لسوف يلذ لهم سماع تلك الأخبار، وتتبعها بشغف، وبدقة وبانتباه زائد؛ ليعرفوا كل ما صدر من نبيهم، من: قول، وفعل، وتوجيه، وسلوك، وأمر، ونهي وتحذير، وترغيب وما إلى ذلك.

4 ـ الذكريات الغالية:

وكل من رافق النبي (صلى الله عليه وآله) في هذا السفر العبادي، لسوف يحتفظ في ذاكرته بذكريات عزيزة وغالية على قلبه، تبقى حية غضة في روحه وفي وجدانه، على مدى الأيام والشهور، والأعوام والدهور، ما دام أن هذه هي آخر مرة يرى فيها رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أعظم وأكرم، وأقدس، وأغلى رجل وجد، ويوجد على وجه الأرض.

وحين تتخذ العلاقة بالحدث بعدًا عاطفيًا، يلامس مشاعر الإنسان، وأحاسسيه، فإنها تصبح أكثر رسوخًا وحيوية، وأبعد أثرًا في مجال الالتزام والموقف.

5 ـ الناس أمام مسؤولياتهم:

وقد عرفنا أنه (صلى الله عليه وآله) قد اختار الزمان، ليكون يوم العبادة والانقطاع إلى الله سبحانه ـ ويوم عرفة ـ والمكان، وهو نفس جبل عرفات.

ثم اختار الخصوصيات والحالات ذات الطابع الخاص، ككونها آخر حجة للناس معه، حيث قد أخبر الناس: أن الأجل قد أصبح قريبًا.

ثم اختار أسلوب الخطاب الجماهيري لا خطاب الأفراد والأشخاص، كما هو الحال في المناسبات العادية..

وكل ذلك وسواه، يوضح لنا: أنه (صلى الله عليه وآله) قد أراد أن يضع الأمة أمام مسؤولياتها، ليفهمها: أن تنفيذ هذا الأمر يقع على عاتقها؛ ليس للأفراد أن يعتذروا بأن هذا أمر لا يعنيهم، ولا يقع في دائرة واجباتهم، كما أنهم لا يمكنهم دعوى الجهل بأبعاده وملابساته، بل الجميع مطالبون بهذا الواجب، ومسؤولون عنه، وليس خاصًا بفئة من الناس، لا يتعداها إلى غيرها، وبذلك تكون الحجة قد قامت على الجميع، ولم يبق عذر لمعتذر، ولا حيلة لمتطلب حيلة.

6 ـ إحتكار القرار:

وهذه الطريقة في العمل قد أخرجت القضية عن احتكار جماعة بعينها، قد يروق لها أن تدَّعي: أنها وحدها صاحبة الحل والعقد في هذه المسألة ـ أخرجها عن ذلك لتصبح قضية الأمة بأسرها، ومن مسؤولياتها التي لا بد وأن تطالِب، وتطالَب بها، فليس لقريش بعد هذا، ولا لغيرها: أن تحتكر القرار في أمر الإمامة والخلافة، كما قد حصل

ذلك بالفعل.

ولنا أن نعتبر هذا من أهم إنجازات هذا الموقف، وهو ضربة موفقة في مجال التخطيط لمستقبل الرسالة، وتركيز الفهم الصحيح لمفهوم الإمامة لدى جميع الأجيال، وعلى مر العصور. وقد كان لا بد لهذه القضية من أن تخرج من يد أناس يريدون أن يمارسوا الإقطاعية السياسية والدينية، على أسس ومفاهيم جاهلية، دونما أثارة من علم، ولا دليل من هدى، وإنما من منطلق الأهواء الشيطانية، والأطماع الرخيصة، والأحقاد المقيتة والبغيضة.

7 ـ تساقط الاقنعة:

ولعل الإنجاز الأهم هنا هو: أنه (صلى الله عليه وآله) قد استطاع أن يكشف زيف المزيفين، وخداع الماكرين، ويعريهم أمام الناس، حتى عرفهم كل أحد، وبأسلوب يستطيع الناس جميعًا على اختلاف مستوياتهم، وحالاتهم، ودرجاتهم في الفكر، وفي الوعي، وفي السن، وفي الموقع، وفي غير ذلك من أمور، أن يدركوه ويفهموه..

فقد رأى الجميع: أن هؤلاء الذين يدَّعون: أنهم يوقرون رسول الله ويتبركون بفضل وضوئه، وبصاقه، وحتى بنخامته، وأنهم يعملون بالتوجيهات الإلهية التي تقول:

{لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ}[7].

{لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ}([2]).

{مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا}[8].

{أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُول}[9].

يتبع =

.

تتمة مقال = التمهيد ليوم الغدير

وغير ذلك من آيات تنظم تعاملهم، وتضع الحدود، وترسم معالم السلوك معه (صلى الله عليه وآله)، مما يكون الفسق والخروج عن الدين، في تجاهله، وفي تعديه.

هذا إلى جانب اعترافهم بما له (صلى الله عليه وآله) من فضل عليهم، وأياد لديهم، فإنه هو الذي أخرجهم ـ بفضل الله: من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى، وأبدلهم الذل بالعز، والشقاء بالسعادة، والنار بالجنان.

مع أنهم يدعون: أنهم قد جاؤوا مع هذا الرسول الأكرم والأعظم، في هذا الزمان الشريف، إلى هذا المكان المقدس ـ عرفات ـ لِعبادة الله سبحانه، وطلب رضاه، معلنين بالتوبة، وبالندم على ما فرطوا في جنب الله، منيبين إليه سبحانه، ليس لهم في حطام الدنيا، وزخارفها، مطلب ولا مأرب.

ولكن مع ذلك كله: فقد رأى الجميع بأم أعينهم: كيف أن حركة بسيطة منه (صلى الله عليه وآله) قد أظهرتهم على حقيقتهم، وكشفت خفيّ مكرهم، وخادع زيفهم، ورأى كل أحد كيف أنهم: قد تحولوا إلى وحوش كاسرة، ضد نبيهم بالذات، وظهر كيف أنهم لا يوقرون رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ويرفعون أصواتهم فوق صوته، ويجهرون له بالقول أكثر من جهر بعضهم لبعضهم، ويعصون أوامره، كل ذلك رغبة في الدنيا، وزهدًا في الآخرة، وطلبًا لحظ الشيطان، وعزوفًا عن الكرامة الإلهية، وزهدًا برضى الرحمن.

8 ـ وعلى هذه فقس ما سواها:

وإذا كان هؤلاء لا يتورعون عن معاملة نبيهم بهذا الأسلوب الوقح والقبيح، فهل تراهم يوقرون من هو دونه، في ظروف وحالات لا تصل إلى حالاتهم معه (صلى الله عليه وآله)، ولا تدانيها؟!.

وماذا عسى أن يكون موقفهم ممن طفحت قلوبهم بالحقد عليه، ولهم قِبَلَهُ ترات وثارات الذين قتلهم على الشرك من أسلافهم، وهو الإمام علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه.

وهكذا.. فإنه يكون (صلى الله عليه وآله) قد أفقدهم، وأفقد مؤيديهم كل حجة, وحرمهم من كل عذر، سوى البغي والإصرار على الباطل، والجحود للحق؛ فقد ظهر ما كان خفيًا، وأسفر الصبح لذي عينين، ولم يعد يمكن الإحالة، على المجهول، بدعوى: أنه يمكن أن يكون قد ظهر لهم ما خفي علينا.

أو أنهم ـ وهم الأتقياء الأبرار ـ لا يمكن أن يخالفوا رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولا أن يبطلوا تدبيره، ويخونوا عهده، وهو لماّ يُدفن.

أو أن من غير المعقول: أن تصدر الخيانة من أكثر الصحابة؟! أو أن يسكتوا بأجمعهم عليها.

وما إلى ذلك من أساليب، يمارسها البعض لخداع السذج والبسطاء، ومن لا علم لهم بواقع أولئك الناس، ولا بمواقفهم.

فإن كل هذه الدعاوى قد سقطت، وجميع تلكم الأعذار قد ظهر زيفها وبطلانها، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر.

ظهور الأحقاد والمصارحة المرة:

وإذا تابعنا سياق الأحداث بعد أن جرى ما جرى منهم معه (صلى الله عليه وآله) في منى وعرفات فسنجد: أنه بعد أن تأكد لديهم إصرار النبي (صلى الله عليه وآله) على جعل الأمر في أهل بيته، ولعلي (عليه السلام) على وجه الخصوص، قد ظهر الحقد والبغض على وجوههم، وفي حركاتهم وتصرفاتهم، وعلى مجمل مواقفهم. وصاروا يعاملون رسول الله (صلى الله عليه وآله) معاملة غريبة، وبصورة بعيدة حتى عن روح المجاملة الظاهرية.

وقد واجههم رسول الله (صلى الله عليه وآله) بهذه الحقيقة، وصارحهم بها، في تلك اللحظات بالذات. ويتضح ذلك من النص الذي يقول:

عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نزل بخم فتنحى الناس عنه، ونزل معه علي بن أبي طالب، فشق على النبي تأخر الناس، فأمر عليًا، فجمعهم، فلما اجتمعوا قام فيهم متوسدًا [يد] علي بن أبي طالب، فحمد الله، وأثنى عليه.. ثم قال:

«أيها الناس، إنه قد كَرِهْتُ تخلفكم عني، حتى خُيِّلَ إلي: أنه ليس شجرة أبغض إليكم من شجرة تليني»[1].

وروى ابن حبان بسند صحيح على شرط البخاري ـ كما رواه آخرون بأسانيد بعضها صحيح أيضًا:

إنه حين رجوع رسول الله (صلى الله عليه وآله) من مكة، ـ حتى إذا بلغ الكديد أو **[قدير]**، جعل ناس من أصحابه يستأذنون، فجعل (صلى الله عليه وآله) يأذن لهم.

فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله):

«ما بال شق الشجرة التي تلي رسول الله أبغض إليكم من الشق الآخر؟».

قال: فلم نر من القوم إلا باكيًا.

قال: يقول أبو بكر: **«إن الذي يستأذنك بعد هذا لسفيه في نفسي الخ..»**[2].

يتبع =

([1]) راجع: مناقب علي بن أبي طالب لابن المغازلي ص25؛ والعمدة لابن البطريق ص107؛ والغدير ج1 ص22 عنه وعن الثعلبي في تفسيره، كما في ضياء العالمين.

.

تتمة مقال = التمهيد ليوم الغدير

التدخل الإلهي:

ثم جاء التهديد الإلهي لهم، فحسم الموقف، وأبرم الأمر، وظهر لهم أنهم عاجزون عن الوقوف في وجه إرادة الله، القاضية بلزوم إقامة الحجة على الناس كافة، بالأسلوب الذي يريده الله ويرتضيه. وأدركوا: أن استمرارهم في المواجهة السافرة قد يؤدي بهم إلى حرب حقيقية، مع الله ورسوله، وبصورة علنية ومكشوفة.

فلم يكن لهم بد من الرضوخ، والانصياع، لا سيما بعد أن أفهمهم الله سبحانه: أنه يعتبر عدم إبلاغ هذا الأمر بمثابة عدم إبلاغ أصل الدين، وأساس الرسالة، وأن معارضتهم لهذا الإبلاغ، تجعلهم في جملة أهل الكفر، المحاربين، الذين يحتاج الرسول إلى العصمة الإلهية منهم.

وهذه الأمور الثلاثة قد تضمنتها الآية الكريمة التي حددت السياسة الإلهية تجاههم:

{وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ والله يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ الله لا يَهْدِي القَوْمَ الكَافِرِينَ}[1].

والتركيز على هذه الأمور الثلاثة معناه: أن القرار الإلهي هو أنه تعالى سوف يعتبر عدم تبليغ هذا الأمر للناس بصورة علنية أنه عودة إلى نقطة الصفر، وخوض حروب في مستوى بدر، وأحد والخندق، وسواها من الحروب التي خاضها المسلمون ضد المشركين، من أجل تثبيت أساس الدين وإبلاغه.

ومن الواضح لهم: أن ذلك سوف ينتهي بهزيمتهم وفضيحتهم، وضياع كل الفرص، وتلاشي جميع الآمال في حصولهم على امتياز يذكر، أو بدونه، حيث تكون الكارثة بانتظارهم، حيث البلاء المبرم، والهلاك والفناء المحتّم.

فآثروا الرضوخ ـ مؤقتًا ـ إلى الأمر الواقع، والانحناء أمام العاصفة، في سياسة غادرة وماكرة.. ولزمتهم الحجة، بالبيعة التي أخذت منهم له [عليه السلام] في يوم الغدير. وقامت الحجة بذلك على الأمة بأسرها أيضًا، ولم يكن المطلوب أكثر من ذلك. وكان ذلك قبل استشهاده(صلى الله عليه وآله)بسبعين يومًا..

وخلاصة القول: إن هؤلاء أنفسهم حينما رأوا جدية التهديد الإلهي، قد سكتوا حينما كان النبي (صلى الله عليه وآله) يعلن إمامة علي [عليه السلام] في غدير خم؛ فلم نجد منهم أية بادرة خلاف، إلا فيما ندر من همسات عابرة، لا تكاد تسمع.

وقد بادر هؤلاء أنفسهم إلى البيعة له [عليه السلام].. وإن كانوا قد أسروا وبيتوا ما لا يرضاه الله ورسوله، من القول والفعل، والنية والتخطيط. الذي ظهرت نتائجه بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله)، وهو (صلى الله عليه وآله) لما يدفن، بل وقبل ذلك، حينما تصدى بعضهم لمنع النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) من كتابة الكتاب

بالوصية لعلي [عليه السلام]، حينما كان النبي (صلى الله عليه وآله) على فراش المرض، في ما عرف برزية يوم الخميس! وقال قائلهم: إن النبي ليهجرا أو: غلبه الوجع![2].

ثم أخذوا هذا الأمر من صاحبه الشرعي بقوة السلاح، وارتكبوا في هذا السبيل جرائم وعظائم، وانتهكوا لله حرمات..

ولكن بعد أن قطع النبي (صلى الله عليه وآله) عذرهم، وفضح أمرهم، في ضمن سلسلة إجراءات ومواقف فاجأهم بها، وأظهر للناس دخائلهم، ورأوا بأم أعينهم أن شيئًا لم يتغير فيهم، وذلك مثل:

قضية تجهيز جيش أسامة، وعزل أبي بكر عن الصلاة، وطلب كتابة الكتاب، فيما عُرف برزية يوم الخميس، حيث قال قائلهم: إن النبي ليهجر كما أسلفنا..

وكل ذلك قد كان في الأيام الأخيرة من حياته (صلى الله عليه وآله)، بحيث لم يبق مجال لدعوى الإنابة والتوبة، أو الندم على ما صدر منهم، ولا لدعوى تبدل الأوضاع والأحوال، والظروف والمقتضيات، ولا لدعوى تبدل القرار الإلهي النبوي، ولا لغير ذلك مما قد يتوسلون به لخداع الناس في هذا المجال.

الخير في ما وقع:

وأخيرًا.. فإن ما جرى في عرفة، ومنى، وإظهار هؤلاء الناس على حقيقتهم، وما تبع ذلك من فوائد وعوائد أشير إليها، قد كان ضروريًا ولازمًا، للحفاظ على مستقبل الدعوة، وبقائها، فقد عرفت الأمة الوفي والتقي، من المتآمر والغادر، والمؤمن الخالص، من غير الخالص، وفي ذلك النفع الكثير والخير العميم. **{فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا}**[10]. وصدق الله ورسوله، وخاب من افترى.. **{فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ}**[11].

انتهى

([1]) الآية 67 من سورة المائدة.

([2]) الإيضاح: ص 359؛ وتذكرة الخواص: ص62؛ وسر العالمين: 21؛ وصحيح البخاري ج3 ص60 وج4 ص5 و 173 وج 1 ص21 ـ 22 وج 2 ص 115؛ والمصنف للصنعاني ج6 ص57 وج 10 ص361 وراجع ج5 ص 438؛ والإرشاد للمفيد ص107؛ والبحار ج22 ص 498؛ وراجع: الغيبة للنعماني ص 81 ـ 82؛ وعمدة القاري ج 14 ص298؛ وفتح الباري ج8 ص101 و 102؛ والبداية والنهاية ج5 ص227؛ والبدء والتاريخ ج5 ص59؛ والملل والنحل ج1 ص22؛ والطبقات الكبرى ج2 ص244؛ وتاريخ الأمم والملوك ج3 ص192 ـ 193؛ والكامل في التاريخ ج2 ص320؛ وأنساب الأشراف ج1 ص562؛ وشرح النهج للمعتزلي ج6 ص51؛ وتاريخ الخميس ج2

ص164؛ وصحيح مسلم ج ص75؛ ومسند أحمد ج1 ص324 و 325 و355؛ والسيرة الحلبية ج3 ص344،؛ ونهج الحق ص273؛ والعبر وديوان المبتدأ والخبر ج2 قسم2 ص62؛ وراجع: حق اليقين ج1 ص181ـ 182؛ ودلائل الصدق ج3 قسم1 ص63 ـ 70؛ والصراط المستقيم ج3 ص3 و 6؛ والمراجعات 353؛ والنص والإجتهاد 149 ـ 163.

الهوامش

* قد ذكروا: أنه «صلى الله عليه وآله» قد خطب الناس خمس مرات في حجة الوداع.

2 الآية 2 من سورة الحجرات.

3 الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ج1، ص444 ومسند أحمد ج4 ص16؛ ومسند الطيالسي ص182؛ ومجمع الزوائد ج10 ص408، وقال: رواه الطبراني والبزاز بأسانيد رجال بعضها عند الطبراني والبزاز رجال الصحيح؛ وكشف الأستار عن مسند البزار ج4 ص206، وقال في هامش [الإحسان]: إنه في الطبراني برقم: 4556 و 4559 و 4557 و 4558 و 4560.

4 الآية 59 من سورة النساء.

5 المصدر السابق ج3 ص307.

6 الآية 67 من سورة المائدة.

7 الآية 1 من سورة الحجرات.

8 الآية 7 من سورة الحشر.

9 الآية 10 من سورة الفتح.

10 الآية 19 من سورة النساء.

11 راجع: حديث الثقلين للوشنوي ص13.

مفهوم العزّة في القرآن الكريم

.

الشيخ حسن الرميثي*

إذا استقرأنا الآيات الشريفة في القرآن الكريم الوارد فيها كلمة (العزة)، نجد أنها تطلق على معانٍ كثيرة:

منها: أنها حالة مانعة للإنسان من أن يُغلب، قال تعالى **{أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعًا}**(1)، أي يطلبون من الكفار القوّة والغلبة والمنعة، فإن الغلبة والمنعة من الله سبحانه وتعالى.

ومنها: العزيز، وهو الذي يقْهِر ولا يُقهر، قال تعالى **{إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}**[2]، وقوله تعالى **{وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ}**[3]، وقوله تعالى **{وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ}**[4] أي غلبني.

ويقابلها الذُّل بضم الذال، وهو ما كان عن قهر، يقال: ذلّ يَذِلّ ذُلاً.

ومنها: الشدّة،كما في قولهم أرض عزاز أي صلبة وشديدة، ومنه قيل عزّ عليّ أن يكون كذا، أي شدّ عليّ وصعب، كما في قوله تعالى في سورة التوبة **{لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ}**[5]، أي صعب عليه عنتكم، وهي بهذا المعنى يقابلها الذِّل بكسر الذال أي اللين والسهولة، قال تعالى **{وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلاً}**[6] أي سهلت، وقال أيضًا **{فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً}**[7] أي منقادة غير متصعبة، وقد وردت بهذا المعنى في بعض الأخبار كما في الحديث الشريف عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (خير نسائكم الولود الودود العزيزة في أهلها الذليلة مع بعلها)، أي الليّنة السهلة المطيعة التي ليست شديدة ولا صعبة مع زوجها كما كانت شديدة وصعبة عند أهلها، وليس المراد من الذليلة هنا بمعنى الهوان والاستخفاف أي الذُّل بالضم، فإنه بهذا المعنى مذموم مرغوب عنه، وليس من اللائق به سبحانه وتعالى أن يأمر به، إذ كيف يمكن أن يريد الله للزوجة أن تكون مهانة ومستخفًا بها وذليلة، وقد أعزّها الله تعالى وكرّمها، وعليه فالمراد ما عرفت، أي أن تكون مع زوجها ليّنة سهلة مطيعة ليست بالمستعصية، ومن المعلوم أن العزّة بالمعنى الذي ذكرناه دائمًا تكون ممدوحة،كما أن الذُّل بالضم دائمًا مذموم كما لا يخفى على من لاحظ الآيات الشريفة والأخبار الوارد فيهما لفظ (العزة) و(الذُّل) بالمعنى المذكور، إلا في موردين في القرآن الكريم، قيل إن الله سبحانه وتعالى مدح الذُّل -بالضم- فيه:

الأول: قوله تعالى في سورة الإسراء **{وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا}**[8]، فالله سبحانه وتعالى طلب من الولد أن يكون كالمقهور للوالدين، وهذا استثناء من كلية ذمّ الذّل، ولا عيب في ذلك، فإن قاعدة أن كل ذُل -بالضم- مذموم ليست من القواعد العقلية التي لا تقبل التخصيص، بل مثلها

مثل كثير من القواعد القابلة للتخصيص، هذا بناءً على قراءة (الذّل) بالضم كما هي فعلاً في الكتاب العزيز.

وأما بناء على قراءتها بالكسر كما في بعض القراءات، فتكون حينئذٍ بالمعنى الثاني أي كن لينًا ومنقادًا لهما، بمعنى: بالغ في التواضع والخضوع لهما قولاً وفعلاً، وهو مأخوذ من خفض الطائر جناحه، إذا ضمّ فرخه إليه، فكأنه سبحانه وتعالى قال (ضم أبويك إلى نفسك كما كانا يفعلان بك وأنت صغير)، والمعروف أن العرب إذا وصفت إنسانا بالسهولة وترك الإباء قالوا: (هو خافض الجناح)، نعم ورد في صحيح أبي ولاد تفسير للآية الشريفة أخرجها عن الاستدلال بها للحكم الشرعي الإلزامي وألحقها بالآداب، قال أبو ولاد: (سألت ابا عبد الله(عليه السلام)عن قول الله عزّ وجل **{وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا}**[9] ما هذا الإحسان، قال: الإحسان أن تحسن صحبتهما وأن لا تكلفهما أن يسألاك شيئًا مما يحتاجان إليه وإن كانا مستغنيين)، إلى أن قال: (**{وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ}**[10] قال: لا تمد عينيك من النظر إليهما إلا برحمة ورقّة، ولا ترفع صوتك فوق أصواتهما، ولا يدك فوق أيديهما، ولا تقدّم قدّامهما)، ولا إشكال أن ظاهر الرواية هو الحمل على الآداب، وعليه فلا يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على الحكم الإلزامي كما أشرنا إليه.

المورد الثاني: قوله تعالى في سورة المائدة **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ.. الآية}**[11]، هذا بناء على كون الذُّل بالضم، أي أن المؤمن يكون كالمقهور بالنسبة لأخيه المؤمن، فقيل إن الله سبحانه وتعالى مدح الذّل هنا إذا كان ذلك فيما بين المؤمنين.

ولكن الإنصاف -والله العالم-: أن الذّل في الآية الشريفة بالكسر بمعنى الليونة ضد الصعوبة، فالمراد بقوله تعالى **{أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ}**[12] أي رحماء على المؤمنين غلاظ شداد على الكافرين كما في قوله تعالى في سورة الفتح **{مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ}**[13]، ومن المعروف أن الفرق بين قولك (قوم أذلّة) وقوم أذلاء، هو أن الأول يستعمل بمعنى اللين والانقياد، والثاني بمعنى الهوان والاستخفاف، وقد ورد في الآية الشريفة بلفظ (أذلّة) كما تقدم.

ومن جملة المعاني التي استعملت فيها لفظ (العزّة) هي الحميّة والإنفة المذمومة كما في قوله تعالى في سورة البقرة: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ }**[14].

وقد يطلق لفظ(العزة) ويراد منه نقيضه، كما في قوله تعالى في سورة الدخان **{ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ }**[15]، فكأنه قيل (إنك أنت الذليل المهين)، إلا أنه قيل على هذا الوجه للاستخفاف به والله العالم.

ثم إن العزة بالمعنى الأول لله سبحانه وتعالى ذاتية، فهو عزيز بذاته مالك للعزة، قال تعالى في سورة الصافات **{سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ}**[16]، فإضافة الربّ إلى العزّة يفيد اختصاصه تعالى بها، فهو منيع الجانب على الإطلاق، فلا يذلّه مذلّ ولا يغلبه غالب ولا يفوته هارب، ولا يملك أحد العزة بذاته إلا الله سبحانه وتعالى،

والعزّة في غيره عرضية آتية منه سبحانه، فهو المعطي لها، قال تعالى في سورة آل عمران **{وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء}**[17].

ومن جملة الأسباب التي بها يعطي الله العزّة للإنسان: التقوى، كما في الحديث الشريف عن النبي(صلى الله عليه وآله):(من أحبّ أن يكون أعزّ الناس فليتق الله)، كما أن من جملة أسبابها عفّة النفس عما في أيدي الناس كما في الحديث الشريف عنه(صلى الله عليه وآله): (عزّ المؤمن استغناؤه عن الناس).

ثم إن العزة تارة يمدح بها، وأخرى يذمّ:

فالأولى: كقوله تعالى في سورة المنافقين **{وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ}**[18]، وهذه هي العزّة الحقيقية الباقية والدائمة.

والثانية: كقوله تعالى **{بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ}**[19]، وفي الواقع: أن العزة في الكافر بمعنى التعزّز، وهي في الحقيقة ذلّ كما في الحديث الشريف عن النبي(صلى الله عليه وآله):(كل عزّ ليس بالله فهو ذلّ)، وعلى هذا حمل قوله تعالى **{وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا}**[20] أي ليتعزّزوا بهم، بمعنى: ليتمنعوا به من العذاب.

وأما العزة الحقيقية فهي من الله تعالى كما في قوله تعالى **{مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا}**[21]، أي من أراد أن يُعز فيحتاج أن يكتسب منه تعالى العزّة لما عرفت أن العزّة في غيره تعالى عرضية مكتسبة منه تعالى.

هذا وقد يعتقد بعض الناس أن المال والجاه يجلبان العزّة للإنسان، ولكنه اعتقاد مبني على أساس باطل، فمتى كان المال سببًا للعزّة! بل من يتتبّع الحوادث التي تحصل في المجتمعات يكاد يجزم بأن جماعة كثيرة من أصحاب الأموال الطائلة فاقدو العزّة، بل هم أذلاء، وبالمقابل نجد أن كثيرًا من الفقراء أعزّاء، وما هذا إلا لكونهم يملكون أسباب العزّة والتي أهمها التقوى كما أشرنا إلى ذلك سابقًا.

وفي الواقع إن النسبة بين الغنيّ والعزيز عموم وخصوص من وجه، فقد يكون غنيًّا وليس عزيزًا، وقد يكون عزيزًا وليس غنيًا، وقد يجتمعان، وينعكس هذا الأمر على الأنظمة والدول أيضًا، فبعض الدول وإن كانت غنيّة من حيث المال إلا أنها فاقدة للعزّة، وذلك لهيمنة بعض القوى عليها التي سلبتها إرادتها وعزّتها، ولا يخفى أن القوّة والجهاد في سبيل الله تعالى من أسباب العزّة، ألا ترى إلى قوله تعالى في سورة هود **{قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ}**[22]، وفي خطبة الصدّيقة الشهيدة فاطمة الزهراء(عليها السلام)التي هي في الواقع من روائع الخطب التي نقلها إلينا المؤرخون: (فجعل الله الإيمان تطهيرًا لكم من الشرك) إلى أن قالت(عليها السلام): (والجهاد عزًّا للإسلام وذلاً لأهل الكفر والنفاق).

ولنختم كلامنا بما رواه الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين(عليه السلام)أنه قال: من أراد أن يكتال بالمكيال الأوفى من الأجر يوم القيامة، فليكن آخر كلامه في مجلسه سبحان ربّك ربّ العزّة عما يصفون، وسلام على المرسلين.

والحمد لله رب العالمين.

- أستاذ في الحوزة العلمية.

الهوامش

* النساء من الآية 139

2 العنكبوت من الآية 26.

3 الأنعام من الآية 18 والآية 61.

4 ص23.

5 التوبة128.

6 الإنسان من الآية14.

7 النحل من الآية 69.

8 الإسراء24.

9 البقرة من الآية 83 وفي عدّة آيات أخر.

10 الإسراء من الآية 24.

11 المائدة من الآية 54.

12 المائدة من الآية 54.

13 الفتح من الآية 29.

14 البقرة206.

15 الدخان49.

16 الصافات180.

17 آل عمران من الآية 26.

18 المنافقون من الآية 8.

19 ص2.

20 مريم81.

21 فاطر من الآية 10.

22 هود91.

حكم الصوم في السفر

.

الشيخ حاتم اسماعيل *

إن مسألة جواز الإفطار أو وجوبه في السفر, من المسائل الهامة, التي وقع الخلاف فيها بين المسلمين, فقد أجمع أئمة أهل البيت (عليهم السلام) على وجوب الإفطار, وعدم جواز الصيام, وتبعهم على ذلك كافة شيعتهم بلا خلاف بينهم.

وأما مدرسة أهل السنة فقد اختلف أتباعها بين قائل بوجوب الإفطار, كما يقول به شيعة أهل البيت, وبين مخالف لهم, قائل بجواز كل من الإفطار والصيام.

وقد استدل كلا الفريقين لمذهبه بالقرآن الكريم, والسنة النبوية الشريفة:

أما من القرآن الكريم, فقد قال تعالى:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ*أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ* شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[2].

فقد ذهب أكثر علماء أهل السنة إلى أن الآيات الشريفة تدل على جواز الصيام في السفر, وعلى جواز الإفطار, والتزم كافة الشيعة تبعا لأئمة الهدى (عليهم السلام) إلى وجوب الإفطار في حالتي المرض والسفر.

وأبرز القائلون بالرخصة عدة قرائن للاستدلال على مذهبهم, بعضها من الآيات, وبعضها من الحديث الشريف, وهي قرائن لا تدل على مدعاهم, بل هي على خلافه أدل, كما سيظهر, فنقول:

لا إشكال ولا خلاف بين أحد من المسلمين أن الآيات الشريفة قد نزلت لتشريع فريضة الصوم في شهر رمضان المبارك, فإن مقتضى قوله تعالى **{كتب عليكم}** هو الوجوب, لأن الكتابة يكنى بها عن الفرض والجزم, والقضاء الحتم, كما في قوله تعالى: **{وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْس}**[3].

وقوله تعالى: **{ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي}**[4].

وهذا يقتضي أن يكون قوله تعالى **{فعدة}** تشريعا لحكم المريض والمسافر والشيخ الذي يطيق الصوم, والاطاقة هي القدرة مع بالغ الجهد والمشقة, وما دام في مقام التشريع فإن مقابلته بأصل إيجاب الصوم تعني إيجاب الإفطار لهؤلاء, ذلك أنها (أي فعدة) قرئت بالرفع وبالنصب, فبناء على قراءة الرفع يكون معناها (فعليه عدة), وأما على قراءة النصب يكون المعنى (فليصم عدة), وظاهر أن كلا الصيغتين تدلان على وجوب الإفطار, وهذا ما فهمه كل من الفخر الرازي والطبري في تفسيريهما.

وقال مجوّزو الصيام والإفطار أن في الكلام تقديرا, فمعنى الآية على ذلك (فمن كان مريضا أو مسافرا فأفطر فعدة...) وهذه الصيغة لا تدل على أكثر من الجواز.

ومن الواضح أن التقدير خلاف الأصل, كما صرح به علماء العربية, لا يصار إليه إلا مع وجود قرينة تدل عليه, ولا قرينة في المقام.

والظاهر أن الفخر الرازي التفت إلى هذا الإشكال, فراح يبرر جواز الإضمار في القرآن الكريم ويستدل له, مع أنه لا خلاف فيه إن وجدت القرينة الدالة عليه, وإنما الكلام مع عدم القرينة, فليلاحظ.

ولو سلمت دلالتها على الرخصة, فهي الرخصة بالمعنى الأعم, أي ما يشمل الوجوب والاستحباب والإباحة, أي أن الإفطار لا يقع معصية, مع الغض عن كونه جائزا أو واجبا, ولهذا استند الفخر الرازي في جواز الصيام, بعد تسليمه دلالة هذه الآية المباركة على وجوب الإفطار, إلى الآية الثانية, حيث قال: (فالاعتماد في إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية **{وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ}**[5]).

ويمكن أن يستدل للجواز بآية قصر الصلاة, وهي قوله تعالى: **{وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ}**[6].

بدعوى أن عدم الجناح يعني عدم التبعة والإثم, وهي ملازمة للجواز لا للوجوب, ولا إشكال في التلازم بين قصر الصلاة وبين حال السفر في الحكم.

ولكنه كسابقه, يراد به الجواز بالمعنى الأعم, أي عدم الحرمة, أما أن هذا الجواز هل هو على نحو الوجوب أو الإباحة فلا تدل الصيغة المذكورة عليه, بدليل ورودها في القرآن الكريم في مورد الوجوب, وهو قوله تعالى: **{إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا}**[7], ولم يدع أحد من المسلمين عدم وجوب السعي بين الصفا والمروة في الحج.

ومن جملة القرائن التي ذكروا أنها تدل على أن الإفطار من باب الرخصة لا العزيمة, قوله تعالى: **{وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين}**, حيث زعموا أنها قيد للمريض والمسافر والشيخ وغيرهم من ذوي الأعذار, فيكون المعنى في الآية الشريفة أن المريض والمسافر والشيخ إن امكنهم الصوم مع الجهد والمشقة وأفطروا فعليهم

الفدية.

بل ذهب بعضهم إلى أنها بينت حكم الصوم في أول الإسلام, وهو أن الذين يطيقون الصوم كانوا مخيرين بين الصيام وبين الإفطار والفدية.

وعلى هذا فالآية بينت قسمين من أحكام المريض والمسافر, أحدهما أن من لا يطيق الصوم فليس عليه سوى القضاء إن أفطر, والآخر وهم الذين يطيقونه إن أفطروا فعليهم الفدية.

وقال آخرون أنها أوجبت الفدية على الذين يطيقون الصوم من جميع الأصناف, أعني المريض والمسافر والمقيم, بدعوى أن المسلمين لم يكونوا متعودين على الصوم في بداية الأمر, ثم نسخت بالآية التالية **{فمن شهد منكم الشهر فليصمه}**, حيث أطلقت وجوب الصوم على مطلق المقيم, وأبقت الحكم كما هو بالنسبة للشيخ الهرم.

يتبع =

- باحث إسلامي ومدرّس في الحوزة العلمية.

.

تتمة مقال = حكم الصوم في السفر

قال ابن كثير في تفسيره, تعليقا على قوله تعالى **{فمن كان منكم مريضا أو على سفر..}**, وأنها كانت في ابتداء الإسلام, قال: (إن المريض والمسافر لا يصومان في حال المرض والسفر, لما في ذلك من المشقة عليهما, بل يفطران ويقضيان بعدة ذلك من أيام أخر, وأما الصحيح المقيم الذي يطيق الصيام فقد كان مخيرا بين الصيام وبين الاطعام, إن شاء صام, وإن شاء أفطر وأطعم عن كل يوم مسكينا), ثم نسختها آية **{فمن شهد منكم الشهر فليصمه}**,(فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح, ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام).

وهذا في الحقيقة من غريب الكلام وعجيبه, فإن النسخ على فرضه لا بد وأن يكون بين آيتين أو آيات نزلت في مناسبتين مختلفتين, وزمانين مختلفين, لحكمة معينة, بخلاف المقام فإن سياق الآيات يكشف عن نزولها دفعة واحدة, وأنها آبية عن قبول دعوى النسخ هذه, فإن قوله تعالى **{شهر رمضان}** مرتبط بالآيتين السابقتين, لأنه إما بدل من الصيام في الآية الأولى, بناء على قراءة الرفع, أو بدل من **{أياما معدودات}** في الآية الثانية, بناء على

قراءة النصب, والآية الثانية ظاهرة الاتصال بالآية الأولى, إذ هي تبدأ بقوله تعالى **{أياما}** المنصوب على الظرفية من الفعل كتب, وعليه فليس النسخ المزعوم سوى إخراج للقرآن الكريم عن الحكمة والواقعية, تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

والظاهر أن الذي ألجأهم إلى هذا الزعم هو محاولة الجمع بين دلالة الآيات الظاهرة في الوجوب, وهو ما فهمه الطبري والفخر الرازي, كما أشرنا إليه, وبين ما ذهب إليه أكثر فقهاء اهل السنة. مع أن قول الفقهاء ينبغي أن يستند إلى القرآن نفسه, وما خالفه لا قيمة له, بل يجب أن يطرح كما لا يخفى.

ثم ما معنى النسخ في حكم المريض والمسافر وعدمه في الشيخ, والجميع واقع في نفس السياق, فقد روى ابن كثير في تفسيره عددا من الروايات عن الصحابة عدم نسخها.

مع أن التزامهم بوجوب الإفطار في الآية الأولى يقتضي وجوبه في الثانية لاستعمال نفس الألفاظ في الآيتين, فإما أن يلتزموا بالرخصة في كليهما, أو بالوجوب كذلك, كما هو ظاهر الآيات.

وأما استظهار الوجوب من إحداهما, والرخصة من الأخرى, من دون نصب قرينة عليهما فهو تحكم صريح, ولا معنى له إلا التلاعب بالقرآن الكريم.

ومن القرائن المدعاة قوله تعالى: **{وأن تصوموا خير لكم}**, حيث دلت على أن الصيام أفضل من الإفطار, وإن كان الإفطار جائزا لهم.

وهذا موقوف على أن يكون المراد بالخطاب خصوص المعذورين, أي المريض والمسافر والشيخ الكبير, وهو غير ظاهر من الآية الشريفة.

بيان ذلك: أن في الآية الشريفة وجوها ثلاثة: أحدها: أن تكون خطابا مع الذين يطيقونه فقط,وهو ما قاله النسفي في تفسير الآية[8].

فعلى هذا يكون التقدير: وأن تصوموا أيها المطيقون خير لكم من الفدية.

الثاني: أن تكون خطابا مع جميع ذوي الأعذار الذين تقدم ذكرهم, أي المريض والمسافر والذين يطيقونه. وعليه يكون التقدير: إن الصوم خير لكم من الإفطار وإن كان جائزا أيها المعذورون.

الثالث: أن تكون خطابا مع جميع المكلفين الذين توجه إليهم خطاب التكليف بالصوم, وتكون عطفا على أول الآية. وعليه يكون التقدير:كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم. وهذا الوجه ذكره الفخر الرازي دون تعليق عليه.

لقد اعتبر الرازي القول الثاني هو الصحيح, قال ما لفظه: (وهذا –أي القول الثاني – أولى لأن اللفظ عام, ولا يلزم من اتصاله بقوله (وعلى الذين يطيقونه) أن يكون حكمه مختصا بهم, لأن اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه إلى الكل, فوجب الحكم بذلك[9]. ومثله قال في تفسير الخازن[10].

ويشترك في هذه العلة الوجه الثاني والوجه الثالث, بل إن حملها على الثالث أولى كما هو ظاهر, لأن جميع المكلفين بالصيام أعم وأشمل من الثلاثة المذكورة, فيتعين حملها عليهم للعلة نفسها.

يضاف إلى ذلك أن إرادة المعذورين منها موقوف على دلالة الآية على الترخيص في الإفطار والصيام أولا, وتبين عدم دلالتها عليه, بل هي دالة على وجوب الإفطار, وموقوف على ذكر طرفي التخيير قبلها ثانيا, ليكون قوله **{وأن تصوموا خير لكم}** بيانا لترجيح طرف الصوم على الإفطار, وهو ما لم يذكر فعلا, فلا مجال لاستفادة هذا الترجيح.

هذا مع أن مناسبة الخطاب تقتضي تعين الاحتمال الثالث, لتناسب الضمائر فيهما, بخلاف الثاني, فإن الضمائر بناء عليه متخالفة, إذ ضمائر **{فمن كان منكم مريضا** الخ..} ضمائر الغيبة, بخلاف الضمائر في قوله **{وأن تصوموا}** وقوله **{كتب عليكم}** فإنها ضمائر المخاطب, وهذا ظاهر, ولا تصح دعوى الإلتفات في المقام, لورود كلا النوعين من الضمائر في نفس الآية.

ولعل الذي ألجأ الرازي وغيره إلى ترجيح الاحتمال الثاني هو ما ذكره في ذيل الفقرة المذكورة من كلامه المتقدم (وعند هذا يتبين أنه لا بد من الاضمار في قوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) وأن التقدير: فأفطر فعدة من أيام أخر.

ولكنه قد تقدم أنه لا سبيل إلى هذا الإضمار, لأنه خلاف الأصل ولا قرينة عليه. والقول بأن هذه الفقرة بنفسها قرينة, تمسك بمحل النزاع كما لا يخفى, خصوصا مع صحة حملها على الاحتمال الثالث.

وقد يقال أن قوله تعالى (فمن تطوّع خيرا فهو خير له) هي القرينة, لارتباطها بها مباشرة, بدعوى أنها تحدثت عن التطوع, وهو عبارة عن الاستحباب والندب, فيكون المعنى أن من تطوع بدفع زيادة عن طعام مسكين فهو أفضل, سواء قلنا أنه خاص بالشيخ الهرم وشبهه, أم قلنا بأنها شاملة لذوي الأعذار جميعا.

ولكنه احتمال ساقط أيضا, لأن التطوّع تفعّل من الطوع, وهو الإتيان بالفعل عن رضا وقبول, ومعنى باب التفعل الأخذ والقبول, فمعنى التطوع إتيان الفعل عن رغبة ورضا, وهو أعم من الفعل الإلزامي وغيره, وليس فيها دلالة على معنى الندب بالخصوص, كما يفترضه الاحتمال المذكور, وغلبة استعماله في الندب متأخرة عن نزول القرآن, من جهة أن الفعل الذي يؤتى به عن رغبة وطوع هو المندوب بحسب العادة, وأما الواجب ففيه شوب كره لمكان الالزام فيه([10]).

فمعنى الآية –والله أعلم- أن الصوم كتب عليكم وفيه خير لكم, بل كله خير, فاتوا به عن طوع ورغبة, ولا تأتوا به مكرهين, فلا تشكل الفقرة المذكورة قرينة على المدعى, لعدم كون التطوع بمعنى زيادة الاطعام عن مسكين كما فسروه.

كما أنه ليس لها ارتباط بقوله تعالى **{وأن تصوموا خير لكم}**, بل إن إحداهما متممة للأخرى في بيان كتابة الصوم عليهم, وليس استعمال كلمة (خير) في المقام للدلالة على التفضيل, وإنما هي مستعملة بمعنى اسم الجنس, فالمعنى المتحصل: كتب عليكم الصيام وكله خير لكم فصوموا طوعا بلا كراهية.

ومما يدل على ذلك, قوله تعالى: **{إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ }**[11] حيث وقع التطوع في سياق الوجوب.

يتبع =

- باحث إسلامي ومدرّس في الحوزة العلمية.

([2]) سورة المائدة: آية45.

([3]) سورة المجادلة: آية21.

([4]) التفسير الكبير ج5 ص77.

([5]) سورة النساء: آية 101.

([6]) سورة البقرة: آية158.

([10]) تفسير الميزان ج2 ص13.

.

تتمة مقال = حكم الصوم في السفر

وهكذا يظهر أن الآيات الشريفة تدل على وجوب الإفطار في السفر, كما هو مذهب شيعة أهل البيت (عليهم السلام), وعليه بعض الصحابة والتابعين.

وأما الاستدلال على حكم الصوم في السفر بالسنة:

فالأخبار الدالة على وجوب الإفطار متواترة من طريق أهل البيت (عليهم السلام), لا تحتاج إلى بيان متونها, ولأن اجماع الشيعة قائم عليه, بلا مخالف.

وأما من طرق أهل السنة: فقد ورد عن جابر بن عبد الله أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: (ليس من البر الصيام في السفر), وعن كعب بن عاصم الأشعري مثله, وصححه الحاكم.

وعن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر).

وعنه: (الإفطار في السفر عزمة).

وعن محرز بن أبي هريرة أنه كان في سفر فصام رمضان, فلما رجع أمره أبو هريرة أن يقضيه. وليس ذلك إلا لأن الصيام وقع باطلا.

ومثله فعل عمر بن الخطاب, فقد ورد عن عبد الله بن عامر بن ربيعة: أن عمر أمر رجلا صام رمضان في السفر أن يعيد.

وقال ابن عمر: (الإفطار في السفر صدقة تصدق الله بها على عباده), وليس معنى ذلك التخيير بينه وبين الصيام, كما ربما يبدو, فإن ابن عمر نفسه قد فسره عندما سئل عن الصوم في السفر, فقال: (لو تصدقت بصدقة فردت ألم تكن تغضب, إنما هو صدقة صدقها الله عليكم).

ويشهد لصحة فهم ابن عمر هذا ما أخرجه الطبراني عن أنس بن مالك عن رجل من كعب قال: (أغارت علينا خيل لرسول الله (صلى الله عليه وآله), فانتهيت إليه وهو يأكل, فقال اجلس فأصب من طعامنا هذا. فقلت يا رسول الله إني صائم. قال: اجلس أحدثك عن الصلاة وعن الصوم: إن الله عز وجل وضع شطر الصلاة عن المسافر ووضع الصوم عن المسافر والمريض والحامل).

وعن أنس بن مالك القشبيري أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: (إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع).

وعن عائشة قالت: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) إن الله تصدق بفطر رمضان على مريض أمتي ومسافرها).

وقال رجل لابن عمر: إني أقوى على الصيام في السفر, فقال ابن عمر إني سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: (من لم يقبل رخصة الله كان عليه من الإثم مثل جبال عرفة).

وعن أبي الدرداء ووائلة بن الأسقع وأبي أمامة وأنس بن مالك أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: (إن الله يحب أن تقبل رخصه كما يحب العبد مغفرة ربه).

وهذه الأحاديث قرينة على عدم التخيير بين الصوم والإفطار, وأن كلام ابن عمر عندما سئل عن الصوم في السفر قال (رخصة نزلت من السماء, فإن شئتم فردوها) غير ناظر إلى الجواز, إذ كيف يجتمع الجواز مع تحمل الإثم ما تحمله جبال عرفة.

إلا أنه توجد روايات أخرى من طرق أهل السنة, يظهر منها جواز كل من الإفطار والصيام, فلا بد من ملاحظة ما إذا كانت معارضة لما تقدم, وما إذا أمكن الجمع بينها على فرض ثبوت التعارض فعلا, وإن لم يمكن الجمع فهل الحكم هو التساقط, كما تقتضيه قواعد التعارض المستحكم, والرجوع بالتالي إلى الآيات القرآنية, أم أنه يؤخذ بالروايات الموافقة للقرآن وتطرح المخالفة له, لعدم اعتبارها في نفسها. وعلى كلا التقديرين فالنتيجة واحد, وهي وجوب الإفطار.

ينبغي أولا استعراض عدد من هذه الروايات:

ويمكن تقسيمها إلى طائفتين: الأولى: ما دل على جواز الإفطار والصيام في السفر بنحو مطلق:

منها: ما روته عائشة قالت: (كل ذلك قد فعل النبي (صلى الله عليه وآله), قد صام وأفطر, وأتم وقصر في السفر).

ومنها: ما ورد عن سعيد بن المسيّب وعامر (أنهما اتفقا أن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) كانوا يسافرون في رمضان فيصوم الصائم ويفطر المفطر, فلا يعيب المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر.

ومنها: ما عن أنس بن مالك قال: (سافرنا مع رسول الله (صلى الله عليه وآله) في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا, فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم).

ومنها: ما عن البختري قال: (كان ابن عباس يقول من شاء صام ومن شاء أفطر).

ومن الظاهر أن هذه الطائفة لا تنهض لمعارضة الروايات الدالة على وجوب الإفطار في السفر, لأنها غير ظاهرة الدلالة على جواز الصيام, إذ من المحتمل قويا أن تكون ناظرة إلى تكليف كل فرد منهم, فمن كان مسافرا فعليه الإفطار, ومن لم يكن مسافرا فعليه الصيام, وذلك لأن أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) لم يكونوا جميعهم من منطقة واحدة, فيتعدد الحكم بتعدد حالاتهم.

هذا مضافا إلى أنها واردة لبيان حال الصحابة, وأنهم لم يعيبوا على بعضهم بعضا, دون أن تبين ما اذا كان ذلك ناشئا عن مرض أو تلبس بحال السفر فعلا للجميع أم لم يكن.

كما أن عمل الصحابة كثيرا ما كان ينشأ من نظر اجتهادي منهم, دون أن يستند إلى قول النبي (صلى الله عليه وآله), بقرينة ما رواه خيثمة, قال: (سألت أنس بن مالك عن الصوم في السفر, فقال يصوم, قلت فأين هذه الآية (فعدة من أيام أخر) قال: إنها نزلت يوم نزلت ونحن نرتحل جياعا وننزل على غير شبع, واليوم نرتحل شباعا وننزل على شبع[12]).

وهي صريحة في أن أنسا قد اجتهد برأيه, لم ينقل كلامه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله). ولا يخفى ما فيها من دلالة على ارتكاز معنى الآية وعدم جواز الصوم في ذهن السائل, ولذلك استشكل في كلام أنس, وأنه مخالف دلالتها, فجاء جوابه تبريريا.

ومن المحتمل أن يكون منشأ هذه الاجتهادات عدم اتفاقهم على تحديد مسافة السفر المعتبرة في الافطار, وهو ما يظهره عدم اتفاق فقهائهم على تحديدها, بعد اتفاقهم على أصل المعنى اللغوي للسفر, وهو الكشف, فهو يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم, قال الأزهري: وسمي المسافر مسافرا لكشف قناع السكن عن وجهه وبروزه للأرض الفضاء[13].

فقد ذهب داود الظاهري إلى أن الرخصة حاصلة في كل سفر ولو كان فرسخا, متمسكا بأن الحكم فيه معلق على كونه مسافرا.

وقدره الشافعي بستة عشر فرسخا ولا يحسب فيه مسافة الإياب, وتمسك له بما رواه الشافعي نفسه عن ابن عباس أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان, ويقول أهل اللغة أن كل بريد أربعة فراسخ فيكون المجموع ستة عشر فرسخا.

وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري إلى أنه لا يشرع الإفطار إلا إذا سافر أربعة وعشرين فرسخا, تمسكا بما رووه عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله: (يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن), فالمسافر يمسح ثلاثة أيام ولا يكون كذلك حتى تقدر مسافة السفر ثلاثة أيام.

وقال الأوزاعي: السفر المبيح مسافة يوم, معللا ذلك بأن أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم[14].

فقد يكون فعل هؤلاء الصحابة, لو سلم عدم تحقق المرض عند بعضهم وعدم السفر عند بعض آخر, أن يكون اختلاف حالهم في الإفطار والصيام ناشئا من اختلافهم في تقدير المسافة.

وعليه تحمل الرواية الواردة من طريق عائشة أن النبي (صلى الله عليه وآله) قد صام وأفطر, وأتم وقصر في السفر, حيث لم يظهر منها تقدير معين للمسافة المعتبرة, فيكون ذلك من باب الاشتباه في تطبيق المفهوم على مصداقه, فظنت أن الرحلة التي أتم فيها وصام كانت سفرا شرعيا, مع أنها لم تكن كذلك في الواقع.

ولا يبعد أن يكون قد أتم وصام في رحلة, وقصر وأفطر في أخرى, إذ لم تبين أن كل ذلك كان في رحلة واحدة أو أكثر, كما لم تبين مقصده (صلى الله عليه وآله) في ذلك السفر, وهل قطع المسافة المعتبرة أم لم يقطعها, فتكون الرواية مجملة من هذه الجهة, ولا تنهض للدلالة على المدعى.

الطائفة الثانية: ما ينسب كلا الحكمين صراحة إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله):

منها: ما روته عائشة (أن حمزة الأسلمي سأل رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن الصوم في السفر, فقال: إن شئت فصم وإن شئت فأفطر).

ومنها: ما أخرجه الدارقطني عن حمزة بن عمرو الأسلمي أنه قال: (يا رسول الله إني أجد قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): هي رخصة من الله تعالى, من أخذ بها محسن, وإن أحب أن يصوم فلا جناح عليه).

ومنها: ما رواه عبد بن حميد عن أبي عياض, قال: (خرج النبي (صلى الله عليه وآله) مسافرا في رمضان, فنودي في الناس: من شاء صام ومن شاء أفطر. فقيل لأبي عياض: كيف فعل رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ قال: صام وكان أحقهم بذلك).

وهذه الطائفة غير صالحة لمعارضة روايات وجوب الإفطار هي الأخرى, وذلك:

1-أما رواية أبي عياض – واسمه زيد بن عياض - فهي ضعيفة السند من جهتين:الأولى أنها مرسلة, فلم يبين أبو عياض عمن نقلها, فهو لم يكن من الصحابة. الثانية: أنه ضعيف في نفسه [15] فلا يمكن الاعتماد على رواياته.

2-وأما روايتا عائشة وحمزة الأسلمي فهما تتحدثان عن حالة خاصة, وليستا في مقام بيان حكم عام, ذلك أن قوله (صلى الله عليه وآله) لحمزة الأسلمي (إن شئت فصم وإن شئت فأفطر), بحسب نص عائشة ناظرة –والله العالم – إلى أن حمزة نفسه لم يكن مكلفا بالصيام ولا بالإفطار حينها, إذ الحديث فيها خارج عن الجعل التشريعي العام.

فقد قال ابن حجر العسقلاني في ترجمته أنه مات سنة إحدى وتسعين, ونسبه الى ابن سعد وغيره, وهو ابن احدى وسبعين, وقيل بلغ الثمانين [16], ومن الظاهر أنه على ذلك لا يكون من الصحابة, لأنه بناء على أحد القولين يكون قد ولد سنة وفاة النبي (صلى الله عليه وآله), وعلى الاحتمال الآخر تكون ولادته بعد وفاته (صلى الله عليه وآله) بعشر سنوات.

ولعله لهذا السبب لم يترجمه في كتاب الإصابة, وعليه فتكون كلا الروايتين ساقطتين عن الاعتبار.

ولكن المذكور في طبقات ابن سعد المطبوع, أنه مات سنة إحدى وستين وهو يومئذ ابن احدى وسبعين سنة, وقد روى عن أبي بكر وعمر[17], وعلى هذا يكون عمره حين وفاة النبي (صلى الله عليه وآله) عشرين سنة.

إلا أن عدم تعرض ابن سعد لروايته عن النبي (صلى الله عليه وآله), واقتصاره على ذكر روايته عن أبي بكر وعمر, يبعّد احتمال ان يكون من الصحابة ولم يرو عن النبي (صلى الله عليه وآله), وان نقل عن محمد بن عمر أنه كان مع النبي (صلى الله عليه وآله) في تبوك.

ومهما يكن من أمر فمن المحتمل ان يكون في النسخة المطبوعة من الطبقات تصحيف, أو خطأ من النساخ لتقارب رسم كلمة ستين وسبعين وتسعين قبل الإعجام.

ولو فرض قبول روايته عن رسول الله (صلى الله عليه وآله), فلم يتبين من حال الرواية متى حصل السؤال والجواب عن الحكم, إذ من المحتمل قويا أن يكون قد سأله قبل بلوغه سن التكليف, كما يظهر من جوابه (صلى الله عليه وآله) بحسب رواية عائشة (صم إن شئت وأفطر إن شئت), وسؤال حمزة في رواية الدارقطني الذي صرح فيه (إني أجد قوة على الصيام في السفر فهل عليّ جناح).

ولا يخفى على فرض قبولها أن الحكم بالإفطار هو الأفضل، خلافا لما أفتى به بعضهم, بقرينة التعبير بـ(محسن), وأما مقابله فعبر عنه بعدم الجناح.

وعلى كل حال, فالاضطراب ظاهر في هذه الطائفة من الروايات, فلا يمكن الاعتماد عليها, وبالتالي فلا تصلح لمعارضة الروايات الآمرة بالإفطار في حال السفر, فضلا عن معارضتها للآيات القرآنية المباركة.

فالمتحصل من مجموع ما تقدم: أن القول بالرخصة والتخيير بين الصيام والإفطار مما لا يمكن الالتزام به, ولا العمل به, وأن الحكم الشرعي هو وجوب الإفطار في حال السفر،

والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

* سورة البقرة: الآيات 183-185.
2 سورة البقرة: الآيات 183-185.
3 سورة المائدة: آية45.
4 سورة المجادلة: آية21.
5 التفسير الكبير ج5 ص77.
6 سورة النساء: آية 101.

7 سورة البقرة: آية158.

8 تفسير النسفي بهامش تفسير الخازن ج1 ص110.

9 التفسير الكبير ج5 ص82.

10 ج1 ص110.

11 سورة البقرة: آية 158.

12 الدر المنثور ج1 ص346.

13 تفسير الفخر الرازي ج5 ص74.

14 تفسير الرازي ج5 ص74-75.

15 لسان الميزان ج2 ص509 -510.

16 تهذيب التهذيب ج2 ص22.

17 الطبقات الكبرى ج4 ص475.

الشهور القمرية وعلاقتها بالتقاويم

.

الشهور القمرية

وعلاقتها بالتقاويم حضاريًا

وارتباطها بالمناسبات والأعياد في الديانات السماوية[1]

المهندس محمد علي صائغ*

التقويم:

التقويم هو نظام لحساب الفترات الزمنية الطويلة مبين فيه ترتيب معين لحساب الأيام في السنة ومحدد فيه العصر الذي يبدأ منه حساب السنين.

لقد بدأ تاريخ التقاويم منذ زمن بعيد، فإذا رجعنا إلى العصور السحيقة أمكن القول أنه لم يكن هناك أي تقويم لدى الإنسان البدائي، وأن ملاحظة بعض القبائل المعاصرة التي لم تخرج بعدُ من حالاتها البدائية يؤيد ذلك، فمثلًا في غابات وسط استراليا وفي الغابات الاستوائية في إندونيسيا وفي أمريكا الجنوبية يعيش حتى يومنا هذا بشر لا يعرفون كيفية زرع الأرض ولا يعرفون الأواني الطينية وليست لديهم أي فكرة عن الحساب المنتظم للوقت.

وفي البداية لم تكن المتطلبات من حساب الزمن وطرق قياسه دقيقة، وقد قام السلافيون والشعوب الأخرى التي كانت تعمل بالزراعة بتحديد طول السنة بالفترة الزمنية ما بين حصادين، أما هنود أميركا فكانوا يقيسون السنة بظهور الجليد، وباستراليا كانت السنة تحدد تبعا لحلول فترة سقوط الأمطار..

وقد استلزم تطور الزراعة بالريّ وظهور الدول وزيادة المدن وتوسّع العلاقات تحسين وزيادة دقّة حساب الزمن، وظهرت التقاويم القمرية عند بعض الشعوب في هذه المرحلة من التطور الحضاري.

وقد ظهر الحساب المنتظم إلى حدّ ما مع تعقد الحياة الاجتماعية المرتبط بتطور زراعة الأرض وتربية الماشية واستخدام السفن.

اليوم والشهر القمري و السنة الشمسية والسنة القمرية:

يُعرف اليوم بأنه زمن دوران الأرض حول نفسها دورة كاملة، وهو وحدة زمنية غير ثابتة لأسباب تتعلق بحركة الأرض على مدار بيضاوي، فسرعتها غير ثابتة، وعلى فرض أن مدار الأرض حول الشمس دائري، فطول اليوم الشمسي الحقيقي لا يكون ثابتًا إلا إذا كان فلك البروج منطبقا على دائرة المعدل.

وزيادة في التوضيح: فإن السنة الشمسية تحتوى على 12.368 شهرًا قمريًا وهذا يجعل السنة الشمسية تحتوي على 12 شهرًا قمريًا وحوالى 11 يومًا، ويتضاعف هذا العدد إلى 24 شهرًا قمريًا و 22يومًا في عامين شمسيين، وإلى 36 شهرًا قمريًا وأكثر من 33 يومًا في ثلاث سنوات، وهو ما يعادل 37 شهرًا قمريًا و3 أيام ونصف اليوم (بعد تجميع الكسور)، وعلى ذلك فإذا كنّا سنحسب السنة القمرية 12 شهرًا قمريًا، فستنشأ هناك علاقة توفيقية وهي أن كل 33 سنة قمرية تساوي 32 سنة شمسية، تبدءان وتنتهيان حسابيًا في نفس الميعاد، وهذه الفترة أطول من السنة بكثير.

ولو وجدت أيّ علاقة بسيطة ما بين طول اليوم وطول العام، أي ما بين زمن دوران الأرض حول محورها وزمن دورانها حول الشمس، لما شكّل حساب الأيام في السنة صعوبة كثيرة، وهذا صحيح أيضا بالنسبة لحساب الأيام في الشهر القمري، إلا أن طول السنة الشمسية في وقتنا الحالي يمثل 365 يومًا وخمس ساعات و48 دقيقة و46.1 ثانية (وبدقّة تصل إلى عشر ثانية)، أما طول الشهر القمري فهو 29 يومًا و12 ساعة و44 دقيقة و 2.8 ثانية، وبمقارنة هذه الأعداد مع بعضها البعض نجد أنه من السهل التأكد أنه لا توجد علاقة بسيطة ما بين طول السنة أو الشهر القمري وبين طول اليوم بأية أعداد دقيقة صحيحة كانت أم كسرية، ولذلك فمن الصعب وضع نظام مناسب بسيط لحساب الأيام في الشهر وفي السنة، ويتضح هذا بجلاء من أنه منذ الأزمنة القديمة وحتى أيامنا هذه وضعت مئات من هذه النظم، لا تعتبر كلها بما في ذلك النظام العالمي المتبع الآن دقيقة بما فيه الكفاية، وقد أسهمت شعوب مختلفة في عملية وضع وإقرار تقويم جيد، وحاول كثير من العلماء والفلاسفة والرهبان والأحبار والشعراء والحكام تجربة مقدرتهم لوضع واستخدام هكذا تقويم.

إن أي تقويم مبنيّ على أسس علمية يحتوي على عناصر هامة، أهمها: العصر (بداية عدّ السنين)، وأسماء الشهور، وطول الشهر بالأيام، وأسماء الأيام، وأوقات الشروق والغروب، وربما يشمل التقويم على أكثر من نظام، كأن يكون مشتملًا على تاريخ قمري (الهجري القمري مثلا)، أو شمسي قمري(العبري مثلا).. فكيف اهتدى الإنسان القديم إلى هذه العناصر، وكم أخذت من الوقت حتى صارت بهذا الشكل الذي نألفه، إنه بلا ريب نتاج جهود جمهرة كبيرة من العلماء، وثمرة حضارات الشعوب، ولا يستطيع شعب ما أن يدّعي أن الفضل كاملًا له في هذا الإبداع.

لا شكّ أن تطور الحياة المدنية كان له الأثر البالغ في تطور التقويم.

يتبع

.

تتمة مقال = الشهور القمرية وعلاقتها بالتقاويم حضاريًا

اختراع أجهزة دقيقة لقياس الزمن، والجهد الذي بذل لاكتشاف وسيلة لقياس الوقت في البحار:

إن الاكتشافات في حياتنا اليومية تأتي تلبية للحاجات المستجدة عمليا، ومن هذه الاكتشافات أو الاختراعات آلة قياس الوقت التي تطورت كثيرًا على أيدي المسلمين، إذ يعزى تقدّم علم الفلك لدى المسلمين وفرعه الرئيسي (المواقيت والأهلة) إلى الحرص الديني النابع من الاهتمام بالأوقات الشرعية والتماس رؤية الهلال، وذلك نظرًا للحاجة إليها في تحديد أداء العبادات في أوقاتها المقررة.

إن تقسيم النهار الى12 ساعة والليل إلى 12 ساعة، أمر معروف منذ زمن مبكر وصارت شيئا مألوفًا في الحياة العامة، وكانت تسمى بالساعة المعوجة، لأن فترة ساعة الليل لا تساوي فترة ساعة النهار نظرًا لعدم تساوي الليل والنهار إلا في يومين في السنة، وكان تقديرها نهارًا باستعمال المزولة، وفي الليل باستعمال الساعة الرملية أو المائية أو النارية، وكان التقدير غير دقيق لعدم توفر إمكانية لقياس الوقت بغير هذه الوسائل البدائية، لقد بلغت الساعة المائية من الدقة والإتقان إلى نهاية التطور، وكانت خلافًا للساعة الشمسية فإنها تقيس الوقت ليلاً أيضا إلا أنها كانت تحسب الوقت بخطأ 10-20 دقيقة في اليوم.

ثم تطورت أجهزة قياس الوقت على أيدي المسلمين باستعمال الإسطرلاب والربع المجيّب والمزولة المصمّمة على خط عرض الراصد (مؤشر المزولة أو الساعة الشمسية بموازاة محور الأرض).

ولما جاءت حركة الاكتشافات الكبرى، ومعها اضطرار السفن إلى عبور المحيطات، ولأهمية معرفة المكان في البحر وذلك بالاستفادة من بعض الظواهر الطبيعية وكان هذا أمرًا عسيرًا جدًّا، ولتحقيقه يلزم أن يكون مع كل رحلة بحرية فلكي لغرض إجراء الحسابات اللازمة، ولما لم يكن هذا عمليًا خصوصًا وأن الساعات الميكانيكية المعروفة منذ منتصف القرن الخامس عشر الميلادي لم تكن تصلح لهكذا مهمّة، فقد رصدت الحكومات الأوربية المهتمّة جوائز سخية لمن يكتشف طريقة تساعد ملاحي البواخر على معرفة خط طول المكان في البحر بمعلومية نقطة أخرى في البحر وبخطأ لا يتجاوز 30 ميلاً بحريًا، وقد أدّت هذه الإغراءات إلى نجاح فنّي الساعات الإنجليزي (هاريسون) بصنع أربعة نماذج ناجحة بدءً من عام 1736، وحصل على الميدالية الذهبية عام 1741 من الجمعية الملكية اللندنية لاختراعه الكرونومتر الذي ساعد البحارة كثيرًا في عبور البحار، ومنذ ذلك الوقت عرفت الحضارة الجهاز الذي يعطي وقتًا متساويًا لساعات الليل والنهار وقابلاً للحمل في كل الظروف والأوقات، وصارت لدينا الساعة الزمنية التي نعرفها الآن و بفتراتها المتساوية، وتسمى الساعة المقيسة بهذا الجهاز: الساعة المستوية، تمييزًا لها عن الساعة المعوجة.

بداية فكرة تنظيم الوقت:

حرص أغلب من كتب عن التقاويم أن يمهد مستعينًا بالحدس والتخمين لبداية فكرة الإنسان البدائي عن الزمن وتعاقب الأحداث مستعينًا بفطرة الإنسان في التساؤل عن كل ما حوله من أمور، ولعل أول ما لفت نظر الإنسان البدائي هو تعاقب الليل والنهار، وطلوع الشمس ثم ارتفاعها وغروبها مؤذنة بانتهاء النهار، ثم حركة القمر في الليل، ونمو الهلال وتبدّله من طور إلى آخر حتى يصير بدرًا، ثم تصاغره ليكون هلالاً مرة أخرى.

وقد شعر الإنسان قديمًا وخصوصًا بعد أن استقر في مجموعات تزرع الأراضي الخصبة في وديان الأنهار إلى الحاجة إلى تحديد المواسم، وكان يلفت نظره نشاط الحيوانات ونمو الزرع وتغيّر الجوّ والمناخ بين فترة وأخرى، مما أدى إلى اكتشاف ظاهرة الفصول، ولكنه عرف وخصوصًا بمراقبة النجوم ومواقعها في السماء في أوقات معينة من الليل، أن هناك علاقة بين الفصول ومواقع النجوم، وأن هذه العلاقة يمكن الاعتماد عليها في تنظيم أمور الحياة، وتبين للإنسان أن قياس الزمن بالأبراج السماوية أدق من الاعتماد على المواسم الزراعية أو اشتداد البرد أو الحر أو هجرة الطيور، وهذه كانت البداية في نشأة التقويم.

وفيما يلي جولة في عالم التقاويم القمرية والحضارات التي نشأت بها.

التقويم المصري القديم كان قمريا في البداية وشهوره 12 شهرًا:

كان التقويم في مصر القديمة ومنذ البداية قمريًا، ولكنهم ولأسباب اقتصادية تخلّوا عن التقويم القمري ولجأوا إلى التقويم الشمسي منذ خمسة آلاف سنة قبل الميلاد، وذلك لأن المصري القديم لاحظ أن طلوع الشعرى اليمانية لأول مرّة صباحًا (وقبل شروق الشمس) في منطقة رأس الدلتا يأتي قريبًا جدًّا من وصول مياه فيضان النيل، وقد حسب الكهنة الفترة بين شروقين متعاقبين للشعرى فجرًا ولأول مرة (19 تموز/يوليو من كل عام)، فوجدوها تعادل 365 يومًا وهكذا نشأت فكرة السَنَة لدى المصريين، وقد تبين بعد عدة سنوات أن طلوع الشعرى اليمانية (بهذه الشروط) لا يحدث في نفس الوقت المذكور في التقويم أي بعد مضي 365 يومًا، بل إن هذا الحدث صار يبتعد عن موقعه في التقويم، ثم أخذ الفاصل الزمني يزداد، وأخذت هذه الفترة تطول حتى اتضح أنه لا يمكن الاعتماد عليها للتنبؤ بوقت الفيضان أو طلوع الشعرى المتلازمان.

يتبع

([1]) تم تقسيم هذا المقال إلى قسمين، ينشر القسم الأول في هذا العدد، على أن ينشر القسم الثاني في العدد التالي بعون الله تعالى.

- باحث في الهيئة والمواقيت والأهلة.

.

تتمة مقال = الشهور القمرية

وبعد مضي 1460 سنة، صحح التقويم نفسه وعادت السنة ذات الثلاثمائة وخمسة وستين يومًا للانطباق مع الزمن الذي يشير إليه طلوع نجم الشعرى اليمانية وقرب فيضان النيل, واستنتج الكهنة أن تقدير السنة بفترة 365 يومًا غير دقيق، وأن هذه الفترة ناقصة بربع يوم، وهو الكسر الذي تراكم على مدى 1460÷4= 365 ليكون سنة كاملة وأن السنة يجب أن تكون 365.25 يومًا.

وعلى ذلك كانت المناسبات تدور على أيام السنة كلها، وكان المصريون القدماء يعرفون هذا الاختلاف، إلا أن الكهنة الذين كانوا يشرفون على التقويم، وانطلاقًا من مفاهيم دينية، حافظوا على هذا العام الشارد ووقفوا ضد تصحيحه، وذكر هيرودوت في تاريخه أنه لما زار مصر واتصل بكهنتها أخبروه أن السنة المدنية المصرية تنقص ربع يوم عن السنة الشمسية وأن كل 1461 سنة مدنية تساوي 1460 سنة شمسية.

ومن هنا جاءت لاحقًا فكرة السنة الكبيسة، وأنه في كل أربع سنوات يتجمّع يوم زائد، فصارت الأيام الزائدة خمسة أيام (نسيء) في السنة العادية (البسيطة) و 6 أيام في السنة الكبيسة تضاف لنهاية العام.

وكان التقويم مبنيًا على أن السنة تتألف من اثني عشر شهرًا، كل منها ثلاثون يومًا وحيث توجد خمسة أيام زائدة كانت تسمى هذه الأيام بـ الأيام المضافة أو اللواحق، وهذه الأيام لا تحتسب كجزء من أي شهر فيها وكانت تلي نهاية الشهر الثاني عشر، أي في نهاية الصيف، وقد رتّب فيها وقت ابتداء العام الجديد ليكون في يوم الاعتدال الخريفي (عندما يتساوى الليل والنهار)، وهذا التقويم هو المسمى بتقويم توت.

إن تقسيم المصري القديم للسنة إلى 12 شهرًا ربما يعود لظهور القمر 12 مرة خلال هذه الفترة، كما وأن المصري القديم قسّم النهار إلى 12 ساعة، والليل إلى 12 ساعة أسوة بتقسيم السنة، وهذا التقسيم ما زال معمولاً به للآن، ولم يقسّم المصري الساعة إلى وحدات أصغر كما فعل البابليون.

تصحيح التقويم المصري القديم:

لقد حدثت محاولتان لإصلاح التقويم المصري، الأولى بواسطة الهكسوس الذين احتلوا مصر، والثانية بواسطة بطليموس فرعون مصر.

كانت سنة الهكسوس ذات 354 أو 355 يومًا وتتألف من اثني عشر شهرًا قمريًا، وكان لدى الهكسوس نظام للتصحيح الدوري يسمح بالحفاظ على اتفاقه مع الدورة الشمسية، وقد أصلح الهكسوس التقويم المصري عند احتلالهم مصر، وكما ذكر أفلاطون فان ملك الهكسوس ساليتوس قرّر إصلاح التقويم المصري القديم، وأصبح

العام المصري القديم المتكون من 365 يومًا أكثر توافقًا ودقّة مع الدورة الشمسية وذلك بإضافة الزيادة اللازمة له، إلا أن إصلاح التقويم لم يصمد، وانتهى العمل بهذا التقويم بعد انتصار المصريين وإلغاء سلطة الهكسوس، وكان هذا هو الإصلاح الأول.

وقد قام بطليموس فرعون مصر بتصحيح التقويم بتبنّيه نظام السنَة الكبيسة عام 328 قبل الميلاد، بإضافة مجموعة من ستة أيام (نسيء) إلى نهاية كل سنة رابعة بدلاً من خمسة أيام، وسمّاه عيد الإله (بطليموس)، وبعد موته لم يصمد التصحيح أيضًا.

كما وأن التقويم المصري القديم بدأ سنة 4241 قبل الميلاد على الأرجح، وكان أول السنة يبدأ في الخريف وفي الاعتدال الخريفي تقريبًا.

التقويم اليولياني نسخة معدّلة من التقويم المصري القديم:

وهذا التقويم نفسه هو الذي اعتمد عليه يوليوس قيصر عام 45 قبل الميلاد، وكان التقويم المصري لا يحتاج إلى إشراف كبير، والتعديل الوحيد الذي يحتاج إليه هو إضافة يوم واحد على آخر العام كل أربعة سنوات، مستفيدًا من الفلكي الإسكندري سوسيجينـز الذي صمّم تقويمًا جديدًا سهّل الاستعمال، وسمي بالتقويم اليولياني.

وفي عام 325 بعد الميلاد أقرّ نظام التقويم اليولياني في كاتدرائية نيقيه كتقويم مسيحي شمسي جديد سمي باسم يوليوس (التقويم اليولياني)، وكذلك هو مشهور باسم التقويم القديم، وكذلك التقويم الشرقي، نظرًا لعمل الطوائف المسيحية الشرقية به(الأرثذوكس)، وفي هذا العام حلّ الاعتدال الربيعي في 21 مارس/آذار.

وقد عدّل التقويم اليولياني عام 1582 ميلادي، وذلك بتعديل نظام الكبس بعد أن انزاح الاعتدال الربيعي عن موقعه عشرة أيام، وسمي منذ ذلك اليوم بالتقويم الجريجوري نسبةً إلى البابا جريجور الثالث عشر، وهو الذي تعتمده أغلب بلدان العالم حاليًا.

أما التقويم اليولياني، فما زال مستعملا لدى الطوائف المسيحية الشرقية (الأرثذوكس) ولأغراض دينية.

يتبع=

.

تتمة مقال = الشهور القمرية

التقويم الصيني مرتبط بظهور الهلال:

استخدم الصينيون أولاً التقويم القمري البحت، وقد وضعوا أسس التقويم الصيني بتقسيم اليوم إلى 12 ساعة، وتقسيم السنة إلى 12 شهر يبدأ كل منها بظهور الهلال، ثم تحولّوا إلى التقويم القمري الشمسي إذ كانوا يضيفون شهرًا آخر في كل بضع سنين لكي يتفق التقويم القمري مع الفصول الشمسية.

وفي القرن السادس قبل الميلاد اكتشف علماء الفلك الصينيون القدماء أن كل 19 سنة شمسية تضم 235 شهرًا قمريًا، وتبعًا لذلك ففي التقويم القمري الشمسي الصيني القديم وخلال كل 19 سنة يكون هنالك 12 سنة تضم كل منها 12 شهرًا، و7 سنوات تضم كل منها 13 شهرًا.

ومن ثمَّ كان لأهل الصين تقويم قديم بشهور قمرية بالأهلة، وسنين شمسية بالفصول.

وكان الصينيون متأثرين بالتنجيم، لذلك كانوا يعتقدون أن حياتهم على الأرض تتفق مع أحوال السماء، وكانت أعيادهم تحدّدها منازل الشمس والقمر، بل إن نظام المجتمع الصيني من الناحية الأخلاقية كان يقوم على تأثير الكواكب السيارة والنجوم.

وفي سنة 104 قبل الميلاد صدر الأمر الإمبراطوري باعتبار أن أول السنة يبدأ في الهلال الثاني الذي يظهر بعد الانقلاب الشتوي.

التقويم في بلاد الرافدين كان قمريًا صرفًا:

أما في بلاد الرافدين، فكانت للقمر مكانة خاصة، إذ هو الإله (سين)، وكان خسوف القمر وكسوف الشمس من الأحداث العظيمة، وكانوا يتشاءمون من وقوعها، وقد عرف الرافديّون القدماء التقويم، وقد طوّروه نتيجة أرصادهم المستمرة.

كان التقويم في بلاد الرافدين قمريًا صرفًا، وكان الشهر القمري هو الأساس، وعرف أبناء الرافدين القدامى أن الشهر القمري غير منتظم، فمرّة يكون تسعة وعشرين، وأخرى ثلاثين يومًا، لذلك جعلوه حسابيًا 30 يومًا للشهر الأول، و29 يومًا للشهر التالي، وهكذا في تتابع منتظم، وعلى هذا الأساس يكون عدد أيام السنة 354 يومًا، ثم اتضح للبابليين أن هذا التصحيح غير كاف، فأضافوا يومًا للشهر الثاني والثلاثين، لتكون أيامه ثلاثين يومًا بدلاً من تسعة وعشرين يومًا مع أنه زوجي الرتبة، ثم أَنقصوا يومًا من كل 800 شهر، فكانت أيام الشهر الذي تسلسله 801 تسعة وعشرون يومًا بدلاً من ثلاثين يومًا مع أنه فردي الرتبة.

وكان الغرض من هذا النسيء أو الكبس أن تتفق بداية الشهر القمري حسابيًا مع الرؤية.

التوفيق بين السنة القمرية والشمسية لدى البابليين:

نظرًا لأن السنَة القمريّة تقلّ عن السنة الشمسية بمقدار 11.25 يومًا، مما يعني تجمع ثلاثين يومًا تقريبًا كل ثلاث سنوات، فجعلوا السنة الثالثة ذات ثلاثة عشر شهرًا.

كما وقاموا بتوفيق من نوع آخر ذي دورة ثمانية الأعوام: حيث يتجمع 90 يومًا خلال ثمان سنوات شمسية، لذا أضافوا ثلاثة أشهر قمرية كل ثمان سنوات، وبهذا يتفق التصحيح مع المواسم الطبيعية ومع ظهور الهلال.

وفي عام 380 قبل الميلاد استفاد البابليون من دورة ميتون التي عمل بها الإغريق، وهي دورة ذات 19 سنة شمسية، ويتفق عدد أيامها مع عدد أيام 235 شهر قمري، مما يعني أن تسلسل مظاهر الهلال تتكرّر كل 19 سنة شمسية بنفس الترتيب.

ويبدو أن التقويم القمري استعمل منذ 4000 سنة مضت في بابل القديمة.

استخدم الرافديّون القدماء أسماء للأشهر، ما زال البعض منها مستخدمًا حتى الآن عند العديد من الشعوب السامية، وأسماء الأشهر القديمة هي: نيسانو - أيارو - سيمانو - دوموذو - آبو - أيلولو - تشريتو - أرخ- سمانو - تيبتو - شباطو - أدارو.

يتبع=

.

تتمة مقال = الشهور القمرية

التقويم عند الإغريق كان قمريًا:

استولى الإسكندر المقدوني على بلاد الشرق، واحتكّ الإغريق بالحضارات التي سبقتهم، وكانت بابل ذات حضارة مزدهرة استفاد منها الإغريق كثيرًا، مما أدّى إلى اتساع دائرة العلوم اليونانية وخصوصًا الفلكية.

وقد استعان أبو الفلك الإغريقي (هيبارخوس) في أبحاثه ببعض الآلات الفلكية البابلية البسيطة، مستعينًا بالسجلات السماوية التي عثر عليها الاسكندر في بابل القديمة.

وقد تمكن هيبارخوس من تحديد الشهر القمري بفترة طولها 29 يومًا و12 ساعة 44 دقيقة و2.5 ثانية، وهو لا يختلف عن التقدير الحالي إلا بأقل من ثانية واحدة.

وفي البداية كما في بابل كان التقويم في اليونان القديمة قمريًا بحتًا معتمدًا على رؤية الهلال لأول مرّة أسوة بالسومريين وبالبابليين في أول عهدهم، وكانت السنة إما 12 أو 13 شهرًا، وكان اتّخاذ القرار بطول السنة ذات الثلاثة عشر شهرًا يصدر لكل مدينة على حدة، مما جعل لنفس اليوم أكثر من تأريخ في المدن المتجاورة، وهو أمر

يدعو للاضطراب في التعاملات المدينة، وقد استعمل سولون حاكم أثينا عام 563 ق.م تقويمًا من النوع البابلي: دورته ذات ثمانية أعوام، منها خمسة أعوام بـ 12شهرًا وثلاثة أعوام مطولة يضم كل منها 13 شهرًا.

ورة ميتون:

وفي عام 432 قبل الميلاد اكتشف ميتون الدورة التوفيقية بين السنة القمرية والسنة الشمسية، والتي مفادها أن كل 19 سنة شمسية تحتوى على 235 شهرًا قمريًا، وبعد انتهاء هذه الدورة تظهر أوجه القمر في نفس أيام السنة الشمسية، وذلك أن كل 19 سنة شمسية تحتوي على 6939.6018 يومًا (أو 6940 يومًا تقريبًا)، بينما طول فترة 235 شهرًا قمريًا هو 6939.6881 (أو 6940 تقريبًا)، والفرق الفعلي بين الطولين هو ساعتان وأربعة دقائق و37 ثانية.

لقد تمّ بدء العمل بدورة ميتون في تأريخ يقابل 27 حزيران سنة 432 قبل الميلاد، وهو موعد الانقلاب الصيفي، وقد حسب ميتون آنذاك مواعيد البدر الكامل في 19 سنة من هذا التأريخ.

وقد اعتبر اليونانيون القدماء أن هذا الاكتشاف هامّ جدًّا لدرجة أن دورة ميتون كتبت بحروف من ذهب على ألواح المرمر المقامة في ميادين المدن، وحيث إن هذه المواعيد نقشت بالذهب، فلهذا يسمى ترتيب السنة في هذه الدورة بعددها الذهبي. وبموجب هذه الدورة فإن سنة 2003 ميلادية متفقة من حيث مواعيد أوجه القمر مع سنة 2022 كما أن أوجه القمر لسنة 1982 متفقة من حيث مواعيد أوجه القمر مع سنة 2003.

وحيث إن 19 سنة شمسية أكبر من 19 سنة قمرية بمقدار سبعة شهور كاملة، لزم أن تكون سبع سنوات من كل 19 سنة شمسية فيها نسيء، أي شهورها أكثر من 12 شهرًا والسنوات الكبيسة هي السنوات أرقام 3،6، 8، 11، 14، 17، 19 في كل سلسلة.

وكان هذا يعني أن تواريخ بدايات الفصول الأربعة: (الإعتداليين: الربيعي والخريفي؛ والانقلابين: الصيفي والشتوي) تختلف بما يعادل 11 يومًا أو 22 يومًا أو تتطابق.

ولتحديد عيد الفصح تتبع الكنائس دورة ميتون، ويعالج هذا الفرق بإضافة يوم كل أربع سنوات، كما أن التقويم العبري استفاد من هذه الدورة في تتميم التقويم.

مثال: بمراجعة الجدوال نرى أن ولادة الهلال كانت في 12/8/1942 وفي 11/8/1961 و في 10/8/1980 وفي 11/8/1999، والفرق بين تاريخ وآخر هو 19 سنة.

استدراك بخصوص دورات أوجه القمر:

بمراجعة جداول أوجه القمر يتضح أن هناك عدة دورات لأوجه القمر:

فهناك دورة لكل سنتين وفيها يأخذ الهلال وجهًا من الأوجه الأربعة المعروفة: ولادة الهلال، والربع الأول، والبدر، والربع الأخير.

مثال:

ولادة الهلال 8/8/1983 الربع الأخير 8/8/1985

اكتمال البدر 9/8/1987 الربع الأول 9/8/1989

ولادة الهلال 10/8/1991 الربع الأخير 10/8/1993

اكتمال البدر 10/8/1995الربع الأول 11/8/1997

وهناك دورة ثُمانية (اكتشفها البابليون)، وهي أن وجه القمر يتكرر كل 8 سنوات بفارق يوم أو يومين.

ولادة الهلال 8/8/1983 و 10/8/1991 و 11/8/1999 و12/8/2007

وهناك دورة ذات 372 سنة تتكرر فيها ولادة الهلال في نفس اليوم من السنة:

ولادة الهلال يوم 11/8/1627 و 11/8/1999 و 11/8/2371 و 12/8/2743، ولكن وقت ولادة الهلال يختلف، ولا يتطابق.

أما أوائل الشهور القمرية فإنها تتكرر كل 210 سنوات هجرية، فإذا كان الفرق بين تاريخين هجريين 210 سنوات أو مضاعفتهما، فإنهما يكونان متفقين في اسم اليوم وموقعه من الشهر.

فإذا كان أول شهر ربيع الأول سنة 1 هـ يصادف يوم الاثنين، فإن أول ربيع الأول عام 210 هجري هو أيضًا الاثنين، هذا في الحساب.

يتبع =

.

تتمة مقال = الشهور القمرية

تقويم المايا في أمريكا الوسطى والتنبؤ بمواعيد الخسوف والكسوف:

كان شعب المايا (سكان يوجاتان و جواتيمالا) الذي أباده الأوربيون (الأسبان) عند اكتشافهم للأمريكتين ذا حضارة متميزة، وقد حدّد علماء الآثار أن أكثر المعلومات تبكيرًا عن المايا ترجع إلى العام الألفين قبل الميلاد.

لقد أسّس هذا الشعب نظامًا زراعيًا ناجحًا وقام بإنشاء شبكة رائعة من الطرق وشيد الكثير من المعابد التي بقيت حتى اليوم من روائع البناء والعمارة، على أن أهم إنجازاتهم البارزة كانت على شكل نظام تقويمي لم يضارعهم فيه أحد - لا من قبل ولا منذ قيام ذلك التقويم- بالنسبة لدقته وإحكام خطّته،كانت تشيشن اتزا أكبر المدن المايانية في يوكاتان، وفي فترة تربو على أربعة قرون خطا الشعب المایاني خطوات تقدمية هائلة في علم الفلك لا يمكن أن تخطر على بال أحد.

استطاع المايا التنبؤ بكل دقّة وإحكام بمواعيد الخسوف والكسوف قبل وقوعهما بوقت طويل، ويظهر أنهم حاولوا كذلك اكتشاف الوسائل التي تمكنهم من القيام بالتنبؤات المنتظرة في حالات الطقس من ملاحظاتهم و تسجيلاتهم السابقة المتراكمة منذ زمن قديم، وربما ربطوا بطريقة ما بين بعض التغييرات المعينة في حالات الطقس التي اتفق وقوعها مع اقترانات لكوكب الزهرة.

كان علماء الفلك من رجال الدين في هذه الفترة التي امتدت إلى أربعة قرون قد رصدوها وجمعوا كمية هائلة من المعلومات عن تحرّكات هذا الكوكب السيار، على أن كل ذلك النشاط قد توقّف فجأة بعد أن غزا الأسبان بقيادة كورتيز بلاد المكسيك ويوكاتان.

هذا وقد اختار شعب الانكاس في بيرو البعيدة وشعب الازتكس في بلاد المكسيك المجاورة لهم خطة حساب الزمن التي ابتكرها واستخدمها الشعب المایاني لأكثر من ألف عام واستعملوها لعدة قرون قبل مجيء الأسبان إلى بلادهم.

لقد حدد فلكيو المايا القدماء طول السنة الشمسية بفترة 365.2420 يومًا، وهو أقل من جزأين من عشرة آلاف جزء من اليوم (0.0002 يوم) فقط من العام الاستوائي المحسوب في وقتنا الحاضر، وبهذا يكون الاختلاف يومًا واحدًا كل خمسة آلاف سنة، وبذلك يكون تقويمهم أدقّ من التقويم المصري 1200 مرة، وأدق من التقويم اليولياني بأربعين مرة، وأدق من التقويم الجريجوري الذي نستخدمه حاليًا مرة ونصف، وهو بدقة التقويم الجلالي المعمول بنظامه حاليًا في إيران.

وذلك لأن تقويم المايا يحتوي على خطأ تراكمي مدّته يومان خلال عشرة آلاف سنة، بينما التقويم الجريجوري يحتوي على خطأ تراكمي مدّته ثلاثة أيام خلال عشرة آلاف سنة.

وقد حسب شعب المايا القدماء السنين للفترات الطويلة من الزمن بنظام عشريني أي بفترات طول كل منها عشرون عامًا أو 400 عامًا أو 8000 عامًا، أما العام الذي اتخذه شعب المايا لبدء عدّ السنين فهو عام 3300 قبل الميلاد.

وعرف المايا أيضًا العلاقة ما بين الدورة القمرية والدورة الشمسية، أي إن كل 19 سنة شمسية تضم 235 شهريًا قمريًا، وبذلك اكتشفت هذه الدورة الحقيقة ثلاث مرات على الأقل بواسطة شعوب مختلفة دون ارتباط أحدها بالآخر:

في القرن السادس قبل الميلاد بواسطة الفلكين الصينيين.

وفي القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان.

ثم اكتشاف العلاقة بواسطة المايا القدماء.

التقويم لدى الهنود:

لم يكن للهنود في الأزمنة المبكرة خبرة تذكر في مجال علم الفلك، بل ما لديهم كان أساسًا علم تنجيم، فقد نشأ علم الفلك عند الهنود من التنجيم نشأة غير مقصودة.

ثم أخذ يتقدم رويدًا رويدًا، لا سيما عندما اتصلت الحضارتان الهندية واليونانية بعد أن احتلها الاسكندر.

استخدم الهنود التقسيم البابلي للسماء إلى الأبراج التي تمثل الشهور، كل شهر منها ثلاثون يومًا، وكل يوم ثلاثون ساعة، وكانوا يضيفون شهرًا كل خمس سنوات.

التقويم عند الرومان:

تمهيد:

لم يظهر لدى الرومان علماء فلك كما حدث لدى الإغريق، ولم تتقدّم علوم الفلك لديهم، كما لم يصلنا ما يفيد باهتمامهم كثيرًا بعلوم الفلك أو بحركة القمر.

كان الرومان يستخدمون التقاويم القمرية للأغراض الحربية والتقاويم الشمسية لمعرفة مواسم المحاصيل، والتقاويم التي استعملوها كانت مأخوذة من الشعوب التي احتلوها أو المهاجرة إليهم.

كانت خطة التقويم المتبعة للأغراض الحربية في روما هي تقويم الدورة القمرية، وكانت مباشرة ذلك التقويم بسيطة تمامًا، إذ تعتمد على بزوغ الهلال الجديد في السماء الغربية.

وكان الشهر القمري يبدأ من رؤية الهلال لأول مرّة بالأفق الغربي بعد غروب الشمس مباشرة، وينتهي برؤية الهلال مرة أخرى في السماء الغربية بعد الغروب، وتسمى هذه الفترة دورة القمر أو وقت القمرmoonth (حاليا month وتعني الشهر).

إن أساس التقويم الروماني آنذاك كان قمريًا، وقد نقل الرومان عن الاترويين فكرة استخدام 30 يومًا للشهر الأول و29 يومًا للشهر التالي بالتتابع، وإضافة يوم كبيس كل 32 شهرًا، وإسقاط يوم كبيس كذلك كل 800 شهر.

وكان إضافة يوم أو إسقاط يوم من الشهر القمري له أهمية كبرى للحفاظ على توافق التقويم مع دورة القمر بالدقّة المطلوبة، وكان من الضروري لتوخي هذه الدقّة التّامة إسقاط يوم إضافي آخر بين فترة وأخرى، لقد كان لاختلاف أطوال الشهور الناجم من ذلك تأثير كبير في موعد هذا اليوم الهامّ الذي كان يحدّد يوم منتصف الشهر عندهم، وكان يسمى عيدس الشهر Ides أو منتصف الشهر.

يتبع =

.

تتمة مقال = الشهور القمرية

أصل كلمة (تقويم Calender):

وبالمناسبة فان كلمة(تقويم Calender) هي أصلاً من اللغة الرومانية القديمة، وهي مشتقة من الكلمة الإغريقية ذات المعنى الدال على النداء (أنا أنادى)، وهي العبارة التي كان يبدأ بها منادي المدينة في روما - مدينة القلاع القديمة- نداءه ليعلن على الملأ مواقيت الأيام القادمة، لقد كان من واجبه أن يذيع للناس متى يبدأ الشهر ومتى سيكون يوم السوق وموعد أقرب يوم لمنتصف الشهر وهو اليوم الذي يستحق فيه إيجار البيوت، وكان المنادي يتلقى تعليماته في هذا الشأن من رؤساء رجال الدين في ذلك الحين.

تطور التقويم في روما:

استخدم الرومان أولاً في روما القديمة التقويم القمري الذي يتكوّن العام فيه من 10 أشهر، كل منها تضم 29 يومًا أو 30 يومًا، ويضم العام 304 أيام، ثم أُدخل بعد ذلك التقويم القمري الذي يتكوّن فيه العام من 12 شهرًا ويضم 354 يومًا، واصطدموا عند ذلك بأن التواريخ التقويمية الواحدة تدور على أيام السنة كلها، فأدخل الرومانيون في بداية القرن السادس قبل الميلاد تصحيحات على التقويم، وأصبح بذلك تقويمهم قمريًا شمسيًا مؤلفًا من دورة ذات أربعة سنوات: منها سنتان عاديتان، أما السنتان الأخريان فكانتا مطولتين تضمان شهرًا إضافيًا مدته 22 أو 23 يومًا، و بالمقارنة بالسنة الشمسية اتضح أن هذا التصحيح زائد على الحاجة، وأصبحت السنة التقويمية أطول من السنة الشمسية بمقدار يوم واحد، ولذلك صار المطلوب إجراء تصحيح آخر كلّف الكهنة به كلما لزم ذلك، وبذلك صار التقويم بحاجة إلى متخصصين لإجراء التصحيح كلما لزم الأمر.

ويذكر (كيث ج ايروين) صاحب كتاب (365 يومًا) قصة التقويم: وبعد أن استولى الرومان على بلاد الإغريق، وجدوا أنهم كانوا يحافظون هناك على انطباق عامهم القمري مع السنة الشمسية باحتساب عدد شهور بعض السنوات 12 شهرًا قمريًا، والبعض الآخر 13 شهرًا قمريًا، وقد وجدوا كذلك أن من اللازم إجراء كثير من التعديلات الأخرى لممارسة هذا التقويم، وقد حاول الموظّفون الرومان المشرفون إجراء هذه التعديلات اللازمة بدقّة وانتظام بعد إدخال التقويم الإغريقي، ولكن لم يطل ذلك أكثر من قرن حتى تعثّرت السنة الرومانية وتخلفت عن موقعها بالنسبة للسنة الشمسية، ويظهر أن ذلك كان نتيجة أخطاء وقعت في أثناء ممارسة هذه التعديلات.

وهذه تفاصيل تطور التقويم الروماني نذكرها لأهميتها:

التقويم الروماني:

ينسب وضع هذا التقويم إلى روميولس rumulus منشئ مدينة روما، ويقال إن تاريخ إنشائها يوافق 21 أبريل 753 قبل الميلاد، وكان هذا مبدأ للتاريخ الروماني إلى أن عدّل في عهد يوليوس قيصر.

كانت السنة تحتوي على عشرة أشهر مجموع أيامها 304 يومًا, وهذا التقويم وضع اعتباطًا وعلى غير أساس علمي، فأيامه أقل من السنة القمرية بـ51 يوما، وأقل من السنة الشمسية بـ 61.25يومًا، ولهذا كان عرضة لتعديلات هامة.

وفي عهد نوما noma pompilius ثاني ملوك روما الذي امتد حكمه من سنة 715 إلى 672 قبل الميلاد، أجريت بعض التعديلات، ومنها أنه غيّر من طول الشهور، فأصبح طول السنة 355 يومًا قريبًا جدًّا من طول السنة القمرية، وللتوفيق بين هذه السنة والسنة الشمسية أمر نوما أن يضاف كل سنتين شهر طوله 22يومًا و23 يومًا على التناوب، أي يضاف كل 4 سنوات 45 يومًا، فيكون متوسط ما يضاف للسنة 11.25 يومًا، ويصير متوسط طول السنة 366.25 يومًا، وهذا أكبر من السنة الشمسية الحقيقية بيوم واحد، مما يترتب عليه تحرّك الفصول ببطء عبر هذا التقويم مكملة دورة على مدار السنة كل 365 سنة تقريبًا.

إلا أن الكهنة كانوا يفعلون ذلك بطريقة سيئة تارة ويهملون أخرى، ثم عندما لم تنفع محاولات الإصلاح، إذ بلغ الانزلاق في التقويم ثلاثة أشهر (حركة المواسم 90 يومًا عن الموقع الطبيعي)، استعانوا بالفلكي المصري سوسيجنز الذي قام بإصلاح التقويم والذي سمي فيما بعد بالتقويم اليولياني، وهو التقويم المعمول به حاليًا لدى الطوائف الشرقية.

يتبع =

.

تتمة مقال = الشهور القمرية

يوليوس قيصر والتقويم:

عُين يوليوس قيصر في عام 63 قبل الميلاد حَبْرًا أعظم وكبيرًا لكهنة روما، و بعد 17 عاما أعلن بصفته الحبر الأعظم والقائد الأعلى للجيوش الرومانية جميعها قيام تقويم جديد ليحلّ محلّ التقويم القائم في ذلك الوقت.

لقد كان التقويم الروماني الجديد صورة معدلة من (تقويم توت) المصري، وقد استعان يوليوس قيصر بالفلكي المصري سوسيجنز الذي أحضره معه من مصر ليصمم له تقويمًا جديدًا سهل الاستعمال لا يحتاج إلى إشراف.

وكان التقويم الجديد مشابهًا للتقويم المصري المبني على أن السنة تتألف من اثني عشر شهرًا كل منها ثلاثون يومًا، وحيث توجد خمسة أيام زائدة كانت تسمى الأيام المضافة أو اللواحق، وهذه الأيام لا تحتسب كجزء من أي شهر فيها، وكانت تلي نهاية الشهر الثاني عشر (أي في نهاية الصيف)، وقد رتّب فيها وقت ابتداء العام الجديد ليكون في يوم الاعتدال الخريفي (عندما يتساوى الليل والنهار).

ولكن يوليوس قيصر غيَّر بداية السنة وعالج الأيام الزائدة بطريقة جديدة، إذ تمّ توزيع الأيام الزائدة (اللواحق) على شهور السنة، كانت هذه الأيام الستة هي الأيام الإضافية في أية سنة كبيسة وهي تعادل نصف عدد شهور السنة.

البدء بالعمل بالتقويم الجديد مع ظهور الهلال الجديد في برج الجدي:

لقد دخل التقويم اليولياني في دور التنفيذ بعد عام كامل من التحضيرات في موعد بزوغ أول هلال بعد الانقلاب الشتوي (أول الجدي) لذلك العام وهو عام 46 قبل الميلاد.

(هذا ولا يعرف أحد لماذا اختير وقت الانقلاب الشتوي في تلك السنة لذلك الغرض)، حيث إن السنة الرومانية قبل ذلك كانت تبدأ قرب الاعتدال الربيعي، وكان عام توت التقويمي يبدأ وقت الاعتدال الخريفي تمامًا، وكانت دورة ميتون تبدأ في الانقلاب الصيفي.

كما أن تحديد موعد بزوغ الهلال الجديد كموعد لابتداء السنة الشمسية ربما كان تمشيًّا أو قبولاً للفكرة القديمة جدًّا، وهي أن ظهور الهلال الجديد هو أنسب المواعيد ليبدأ فيه الشهر، وكان نتيجة ذلك أن صارت السنة تبدأ في 1 يناير أي بعد الانقلاب الشتوي مباشرة أيام (وصارت أوائل الشهور الفصلية لا تمثّل الانتقال بين الفصول، فالأول من نيسان/أبريل يبدأ بعد 11يومًا من الاعتدال الربيعي، والأول من تموز/يوليو يبدأ بعد 9 أيام من الانقلاب الصيفي، والأول من أيلول / سبتمبر يبدأ بعد 8 أيام من الاعتدال الخريفي).

ملاحظة: صادف الاعتدال الربيعي سنة إعداد التقويم يوم 25 مارس/آذار.

الكنيسة تتبنى التقويم اليولياني ومشكلة تحديد يوم عيد الفصح:

عقد مجمع نيقيه سنة 325 بعد الميلاد (1079 رومانية) في بلدة أزنيق من أعمال الأناضول (آسية الوسطى)، وفيه اختارت الكنيسة المسيحية التقويم اليولياني وأقرّته كتقويم رسمي في كاتدرائية نيقيه كتقويم مسيحي، وفي هذا العام حلّ الاعتدال الربيعي في 21 مارس/آذار، وقرّرت كاتدرائية نيقيه أن عيد الفصح يجب أن يحتفل به في أول يوم أحد بعد أول اكتمال ربيعي للقمر، وجرت الأمور على ما يرام في القرن الأول بعد هذا القرار الخاص بالاحتفال بيوم الفصح.

وسيأتي الحديث في العدد التالي -إن شاء الله تعالى- عن التقاويم حسب التسلسل التاريخي: التقويم العبري، والتقويم الإسلامي، وتسمية أيام الجمعة والسبت والأحد، وعيد الفصح اليهودي، وعيد الفصح المسيحي، وصوم عاشوراء الإسلامي، وصوم عاشوراء اليهودي.

انتهى المقال

الهوامش

1 تم تقسيم هذا المقال إلى قسمين، ينشر القسم الأول في هذا العدد، على أن ينشر القسم الثاني في العدد التالي بعون الله تعالى.

* باحث في الهيئة والمواقيت والأهلة.

الإنسان والموت

.

*الشيخ علي ياغي

مدخل:

الموت هو ذلك المعنى الذي نعيش الإحساس به والتعرّف إليه في مُجملِ حالاتنا، فتارة نقترب منه عبرَ اختلاجات الألم التي تصيب أبداننا، وأخرى في علامات الوهن تغزو مملكة كياننا، وثالثةً عندما يُحدق بنا خطر مزاحمة قِوى المادة بعضها للبعض الآخر، كمن يُشرف على الغرق في لجّة البحار وغمراتها، أو عندما يَغزو الصقيع صفحة الجلد ويقتحم إلى المستور من مخفياتها، أو عندما يَحملُ الهواء وباءً أو الشرب داء لتتصارع قِوى المادة في داخل عرين الحياة... وأجلى صورة للموت يعرفنا بها قوة سلطانه عندما يصرع فتيًا لا نملك فتوته، أو متمنّعا على جنود القهر بحصون تؤمنه الطوارق في مجرى العادة... ويموت، ونحن لا نملك شيئا من اقتداره.

فنحن نعيش الاحساس بالموت والتعرف إليه عبر رسله التي ما انفكت تلازم كل آناتنا، وبما أنه في بعض تجلّياته يُذهلنا عن الحياة ويُبعدنا عن محاكاة كثير من مقتصياتها، لنا أن ندّعي أننا نعيش الموت أكثر مما نعيش الحياة، ونحسُّه أكثر مما نحسّها لأنّه قادر على تغييبها وهي أعجز من أن تقاومه أو تقاوم شيئا من حكاياته.

وأصعب ما في الموت ليس قَهرُهُ للحياة ولا عدْوُه عليها، إنما تحيُّنهُ الدائم كالنسر يُوقف الحية أمام حدقة عينيه ترسم للحية موتها المقدّر غير أن مخالبه التي تعمل بإرادته لا تعلم الحيةُ متى يُعمِلُها لتُنشب تلك المخالب وتسترق الروح من مخبئها... وأحسن ما في الموت أنه وحده يعطي المعنى للحياة... وأفضل ما في الموت أنه يحول بينك وبين النسيان، يذكّرك ربّك فيجزيك ربّك أن لا تنسى نفسك وما تصير إليه... وخير ما في الموت أنه يعرج بالمؤمن من عالم الشقاء إلى عالم الصفاء، ويريح الأرض من وطأة الجبّارين...

ومع ذلك، ومع ما للموت من ظهور نعيش الإحساس به والتعرّف إليه، يبقى الموت غيبا كلما أبحرنا أكثر في غمراته أوقفنا علمنا به على حقيقة واحدة أننا لا نعقل عن الموت إلا أنه غيب يبطن غيوبا وسرّ مقنع بالأسرار.

رهبة ذكر الموت:

لم يزل يعيش في خلد الإنسان شعور الرهبة من الموت والتخوّف لذكره، فلم يطالع الموت وعي الإنسان إلا بما يجلب هذا الشعور، وما يعمّق في الحسّ والطوية تلك الرهبة.

وأن نعيش هذا الشعور إزاء ذكر الموت، فهذا مفيد نافع لأجل خلق التوازن في النفس فلا تميل عن الجادّة المستقيمة.

لأن التحلّل من رؤية الموت على هذا الوصف وأنه ينطوي على مصير غير معلوم المستقَرّ والمآل... يعني الانسياق خلف المشتهيات والمرغوبات دونما رادع يردع أو زاجر يزجر.

فإن أكثر الناس استقامة أولئك الذين يعيشون الترهّب من الموت مما يدفعهم للحيطة أكثر، فيعملون وفق القوانين المؤمّنة لهم في غدهم بعد الموت، والتي يظنّون بها الظنّ الحسن في النجاة من تلك المفاجأة.

فليس من المبالغة أن يقال: بأن ذكر الموت والترهّب منه يدخل في صياغة نمط السلوك عند الإنسان ويحدّد للنفس اتجاهاتها.

فبقدر ما تعيش النفس رقابة هذا السلطان القاهر فوقها، أو بقدر ما تعيش الغفلة عنه، يكون قدرها من الاستقامة أو الانحراف ومرتبتها في الصلاح أو الفساد، فإذا كان الموت بهذه المنزلة والأهمية لا بأس أن نثير جملة نقاط نتعرّف من خلالها ولو على سبيل الخطوة في الطريق الطويل بعض ما يتعلق بالموت فنطرح في حدود مقالنا هذا أربع نقاط:

الأولى: في معروض الموت.

الثانية: الموت غاية ومبدأ.

الثالثة: تنوّع الموت باختلاف الذوات.

الرابعة: علم الإنسان بالأجل.

النقطة الأولى: في معروض الموت:

من المعروف لدينا أن الموت الذي نتحدّث عنه هنا إنما هو المتعقّب لحياتنا في هذه النشأة مقابل الموت الأصلي كما في قوله تعالى: **{وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ}**[2].

والمعروف أيضا أن موت كل حي إنما يكون بحسب نوع الحياة وطبيعتها، فليس من الضروري أن يكون الأمر الفلاني الذي سبّب إلى الموت في الطبيعة الحية الفلانية سببا للموت في طبيعة حية أخرى...

إذا سلمنا بما ذكر، فإننا عندما ننظر إلى الذات الآدمية على مستوى كيانها الفردي المتشخّص بزيد لا نجد لونًا واحدًا للحياة، فزيد مركب مؤتلف من عنصرين مادي نطلق عليه الجسد، ومجرّد نطلق عليه النفس... وكل من هذين العنصرين حيّ بحياة خاصّة به، وإذا كان هناك ضرب من التفاعل بين الحياتين فهذا لا يعني وحدة الحياة،

ولأنه ربما يقال بأنه لا حياة للجسد بمعزل عن المجرّد فموت الجسد ليس إلا مفارقة المجرّد له وابتعاده عنه... مما يَدعُونا لإثبات الحياة للجسد إذ ادعينا أن لكل منهما حياة تخصّه وأن التفاعل بين الحياتين لا يصيّرهما حياةً واحدةً...

فنقول أن الروح ككائن حي يحتاج إلى محل يَحلُّ فيه ويستأهله ذلك المحل بمعنى قابلية هذا الشيء المحل لاستضافة الروح - الحياة-، ولحلولها في وعائه وفنائه، ولم يختلف أحد مع أحد اليوم، بل المصالحة والمواءمة بين الدين والعلم والحكمة على أن أصل الإنسان من الموات **{وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ}**[3].

هذه الخطوة المبتدأ لا كلام لأحد فيها على أن هذه الخطوة هي أول أطوار الممازجة لقبول المزاج فيما بعد، والمزاج وصف لضرب من ضروب الحياة، وإذا ما عدنا إلى ما قبل الطين والممازجة، فإن الإنسان من التراب وهو جماد خالص لا طور فعلي فيه إلا مع الامتزاج والتمازج **{إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ}**[4].

إلى هذا الحد أي حد التمازج بين التراب والماء الذي يساوي طينا، نسأل بأن هذا الحد يقبل الحياة ولو بمرتبة من مراتبها بعد القطع بنفي الحياة عن التراب وعن الماء وحده أم أنه لم يزل في طور الجماد القابل للحياة بالقوة عبر الارتقاء إلى طور النباتية فالحيوانية المتحركة الشاعرة.. الخ؟

المعروف أن التمازج بين التراب والماء هو مبدأ للحياة بالتخليق وليس حياة بالفعلية والحصول الناجز، فإن الحد الفاصل بين الجماد والحياة إنما هو النمو الذي يرقى بالمزيج طورًا بعد طور، وخلقا بعد خلق، وحالا بعد حال إلى أن يصير من خلال طوره هذا الفاصل بين الجماد والحياة مؤهّلاً لحلول الروح فيه وإقامتها في وعائه واستضافتها في فنائه، فليست المادة (التراب- الماء) بما هي مادة تستأهل الحياة وتستدعي حلول الروح فيها، إنما بما هما مع الامتزاج والتخليق طورا بعد طور كما في قوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاء إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا}**[5].

وبالطبع إننا لم نحمِّل مقالنا نسبة الحياة إلى جهتها ومصدرها بمعنى هل أن الروح تخلّقت عن الأطوار لتكون الأطوار علّتها أم أن الحياة جاءت من عالم آخر؟

هذا الجانب لا يتحمّله مقالنا ويكفي قوله تعالى: **{وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً}**[6]...

بعد هذا العرض نأتي إلى السؤال الأساس:هل الموت يعرض على الإنسان بكلا جزئيه، مادّيه ومجرّده، أم أنّ الموت يصيب بسهمه واحدا من الجزئين فحسب؟ وإذا كان كذلك فأيّ الجزئين مرمى لسهم الموت؟

والذي نعتقده ونؤمن به إزاء الموت (الأجل) ليس شيئا سوى ما يُعرَّف به الموت من أنه فسخ عقد الإقتران بين جزئي الكينونة الآدمية فحسب، هذا هو فعله وهذا هو تأثيره ليس شيئا سوى ذلك البتّة، فليس الموت سوى خراب المحل الذي كانت تحلّه الحياة وتستضاف فيه النفس وبوقوع الموت تقع الفرقة بين الحال والمحل ويحصل التباعد ليأخذ بعد ذلك كل منهما سبيله المُيَّسّرِ له والمتلائم مع كينونته الخاصة به بعد الانفراد والافتراق.

أما الجسد الذي بلغ إلى كماله في رحلة الترقي من التراب إلى استئهال حلول الحياة فيه فيعود القهقرى بالخراب بالموت إلى مبدئه الأساس، إلى التراب.

وأما النفس ذلك الكائن المجرّد فيذهب إلى عالمه الذي تأهّل له في مدة الاقتران والحلول في ذاك الجسد، ولم يصبه سهم الموت بما أصاب الجسد من الخراب والقهر والتلاشي، فليس الموت إذ يعدو على الذات الآدمية ويحل في ساحتها بالأمر العدمي بل هو ذاك الأمر الوجودي الذي له حكايات حكمية متألّقة سامية، فقد أطلق الموت النفس من عقال المادة، وحررها من سجنها الضيق، وأفسح أمامها في فضائها، وأرجعها إلى ربّها، ولذا عبّرت الآية المباركة عن الموت بأنه مخلوق فقال جلّ وعلا: **{الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ}**[7]، والمعروف أن كل مخلوق له كيفيّته وآثاره وحيثيّات وجوده... ومن جملة آثاره الوجوديّة ما في الحديث عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (الناس نيام، إذا ماتوا انتبهوا)، والمفروض بلسان هذا التعبير الشريف أن الانتباهة وهي فعل الحي المدرك متعقّبة للموت.

وعليه فإنّ الموت ليس سوى طور من أطوار الحضور والشهادة و الإدراك، مما يؤكّد أنّ الموت هو أمر وجوديّ بما للكلمة من معنى، بل لنا أن ندّعي بأنّ الموت تحرير للحياة التي كانت معتقلة بسجن المادة وهيكلها، ففي قوله تعالى: **{فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ}**[8] خير شاهد على هذا المعنى.

النقطة الثانية: الموت غاية ومبدأ:

هذا الموت الذي تنفر منه الطباع، وتفرّ عند ترائي محذورات النفوس، وتطلب النجاة منه بكل سبيل ووسيل، وتتكدر عند ذكره -لعظم أمره- السرائر، وتنكسر لظهور علائمه الخواطر، كل ذلك انسجامًا مع حب البقاء وكراهة الفناء، وصعوبة مفارقة المألوف وللأنس بما جرت عليه عادة الأيام من مصاحبة الأهل والخلان...

هذا الموت الذي يشتمل عند كثير من النفوس على هذه الأحوال وسواها من الأعلال ربما لا يتوافق مع النظرة المبتنية على الدقة في تقدير الموت، وما يوجبه كقضيّة تتوسّط عالمين مثّل الموت غاية لأوّلهما ومبدأ للثاني منهما.

فإذا كان الموت فعلا من أفعال المهيمن الحكيم عزّ اسمه، لنا أن نسأل عمّا قدّره المهيمن من قيمة للموت ومن سببيّة فيه؟ فإنّ فعل الكامل التام لا تنفك عنه الحكمة التامة كذلك.

والذي يظهر جليّا من خلال الآثار الدينيّة أن الموت واحد من تجلّيات صنع القدير عزّ اسمه، الذي يُظهر من خلاله جملة عناياتٍ لأسمائِه وصفاته، من قبيل القدرة والحكمة والرحمة والعدل وما يرجع إليها، فليس الموت في مجرى السّنن الإلهية والتقدير الربوبي إلا فعل القادر الحكيم، والعدل القوي المتين، والمدبّر أمر خلقه في أحسن تدبير وأدقّ تقدير.

فقد نحصي على الموت إذ جُعل نهاية الكون للنفس في لبوس الأبدان، أن هذه الحياة التي نحياها ليست مطلوبة بذاتها، وليست معنية بالخلود والبقاء والديمومة من غير فناء، فربطًا للموت بصفات خالقه ومقدّره وأجلاها الحكمة، يجب أن نقرأ فيه معنى ينسجم مع حكمته عزّ اسمه، ومن الواضح أن الموت غاية وبداية وحد فاصل بين عالم له شأنه وخواصه وغاياته وعالم آخر له أيضا خواصه ومزاياه.

فقد مضى في حكمة الله جلّ شأنه، وفي تقديره أن تكون الحياة الدنيا التي نحيا أيّامها، ساحة مسابقة في فعل المبرّات والخيرات، وأن نتمثّل فيها صالح العمل، وزين الأفعال، وكريم الخلال.

فإن تكن للحياة الدنيا رسالة وغاية ووظيفة وعناية، فإنّما هي تأهيل النفس وتزكيتها وإعدادها للخلود والبقاء منعّمة في دار الخلود.

وهذا المعنى كان ملحوظا بنظر ألسنة الهداية كتابا وسنة، غاية ما في الأمر أنه تعبير بنحو التضمين لا بنحو الكشف الصريح وتسمية الأشياء بعين مسمّياتها، فقد عبّرت تلك الألسنة عن الحياة الدنيا بأنها لهو ولعب وزينة وعبّرت عن اليوم الآخر بالجزاء والوفاء بالوعد وما إلى ذلك.

وقد يقال: كيف تكون الحياة الدنيا لهو ولعب، مع أننا نعيش الجدّية والعناية الكبرى بشأن قضايا حياتنا الدنيا وما عهد به إلينا من تكاليف، مع أنه كلما كان الفرد يعيش الإيمان باليوم الآخر بروح اليقظة وحسِّ التنبّه أكثر كلّما كانت جدّيته وحزمه وعنايته ودقّته في هذه الحياة الدنيا أكثر؟

الجواب على ذلك: أن نظر ألسنة الهداية، وكلمات الرسالة مصروفة عن جديّة الإرادة في العامل، وجديّة القصد عند الناظرين في مآل الأمور، وعواقب الأعمال، وتبعات الأفعال إلى شيء آخر، وهذا الشيء الآخر لا ينبغي أن يكون تقدير الحياة الدنيا بحدودها غير منسوبة إلى عالم الآخرة، وما فيه من حقائق ودقائق وآيات ومسرّات ومباهج ونعيم، فمن البديهي أن قيمة الأشياء إنّما تتجلّى للفهم عند المقابلة بعضها بالبعض الآخر، وعند نسبة الشيء إلى شيء آخر، فيظهر حينئذ التفاضل عند النسبة والمقايسة، وعند المناظرة والمشابهة...

ألا ترى إلى الذي يقال له انسب ضوء الشمعة إلى ضوء الشمس، أو حجم الذرة إلى حجم المجرّة، ماذا يقول؟؟...

فاللعب واللهو والزينة ليست هي القيمة الذاتية للحياة الدنيا، بدليل أنه لو كانت سرمدا وقدّر لها الجليل ألا تزول وحجب عن علمنا ذلك اليوم، أو لم يوجد أصلا بما فيه، لكان تقدير وتقييم هذه الحياة من غير إضافة الوصف أي (الدنيا) صحيحا.

فهذه الحياة التي يعيش فيها فئة من الناس الجديّة العالية، والخوف والرقابة والحيطة، مع دونيتها ووضاعتها، ما كانت لتكون كذلك إلا بواسطة المقايسة والنسبة إلى اليوم الآخر.

ومن هنا لنا أن نؤمن بأنّه لا شيء يعطي الحياة قيمتها سوى الموت، بما هو معبر إلى ذلك العالم العالي وخلاص من هذا العالم الوضيع الداني.

فالموت غاية لهذه الحياة الدنيا وبداية للحياة الأبدية، تتجلّى فيه جملة من أسمائه وصفاته عزّ اسمه، ولمّا عبّرت ألسنة الهداية وكلمات الرسالة عن اليوم الآخر بالجزاء، فقد ضمنته العمل، لأن مفهوم الجزاء إنّما يصدق مع سبق العمل عليه وإلا كان هبة، فإذا كان الموت يمثّل معنى فهو نهاية وغاية لمسيرة العمل، تنقطع عنها النفس بالأجل، وهو بداية موسم الجنى وقطف الثمر.

فبحقٍ... الدنيا مزرعة الآخرة، واليوم عمل ولا حساب وغدا حساب ولا عمل، فللموت الذي نحيا من أجله لنحيا به ألف تحية وسلام.

النقطة الثالثة: تنوّع الموت باختلاف الذوات:

من أوضح تعبيرات العدل وجليّ صوره عندما تبلغ الأنفس آجالها، أن لا يكون الموت الذي يعرض عليها ذا طعمٍ واحد، ومظهرٍ واحد، ومنظر واحد، بل يجب أن يتمثّل لكل ذات آدمية جاء أجلها بحسب ما يليق بتلك الذات، وما هي مستحقّة له من حال الموت، وموافاة الأجل.

فبين يدي انقلاب الزمن من مفارقة الحياة الدنيا وإقبال اليوم الآخر، وبين تحوّل الإنسان من عالم هذه النشأة للتأهب والاستعداد للنشأة الأخرى، بين يدي هذه الرهبة المكرّمة واللحظة التي تتجلّى فيها معالم الزمن القادم، معالم تلك الدار بما لها من واقع مرسوم ومجسّد، بفعل ما كانت عليه الذوات في الحياة الدنيا، وما بدر منها، وما صدر عنها وما عاشته من فكرة وما ترجمته من عمل...

بين يدي هذه اللحظة التي يعكس فيها الموت في مرآته صورة ذلك الغد، يتجلّى للعدل معنى شديد الوضوح، لامع الحضور، صادع الصوت، ناف للريبة والشكوك، في أنّ الساعة ساعة الحقيقة التي لا يمازجها لعب ولا باطل.... فهو يعطي الآن للنفس من أقدارها الموعودة أو المتوعّدة ما يناسب محطّة هذه الرحلة عن عالم النشأة الأولى إلى عالم النشأة الأخرى.

وبما أن هذا الأمر غيب ولا سبيل للعلم بالغيب إلا بالإخبار عمن لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وجب طلب ذلك من الكتاب العزيز والأخبار عن النبي(صلى الله عليه وآله) وأهل بيته(عليهم السلام)...

لكن من المفيد أن نذكر ما يُبنى عليه اختلاف الموت باختلاف الذوات.

فبعد أن عرفنا بأن الموت هو فسخ عقد الاقتران بين الجسد والنفس، بين المادي والمجرّد، بعد أن كان بينهما عقد شراكة في الوجود، لتشرف النفس بعد هذا الحلول، وهذه الإقامة على عالمها الآخر، عالمها الثاني بواسطة الموت، وعرفنا أن العالم الثاني هو عالم الجزاء، إن وفاءً بالوعد أو إيذانًا بالوعيد، كان من الضروري أن تكون الخطوة الأولى في هذه الطريق من جنس نهايتها، فمن كان من الأبرار ليس كمن كان من الأشرار، في ظهور الموت على أفق نفسه، ففرق بين مودع عالم الحياة الدنيا إلى نعيم الآخرة، وبين مودع لها إلى عالم الجحيم والعذاب المقيم.

فأن يكون الموت الذي هو بداية الخطو إلى واحد من المقصدين يحمل ذات المعنى، وعين المبنى لكلا المغادرين المختلفين في العاقبة والمنتهى، فهذا ما لا يليق قبوله ولا يرجح ارتضاؤه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لو كنا نعلم حقيقة العلقة بين الجسد والنفس، هل هي من باب الحلول؟ أو من باب التعلق؟ أو من باب الاندماج؟ أو أي نحو آخر؟

فلربما استطعنا أن نحدّد معالم هذه المفارقة والتباعد، فهل هي على نحو وجود الذبذبات في السلك المعدني؟ أو أنها وجود ظلي أثيري يشبه الظل البارز لجسد الإنسان؟ أو على نحو الماء في الإناء؟ أو على نحو اللون في الماء؟...

لو كنا نعلم نحو ارتباطها بالبدن ربما استطعنا أن نحدد طبيعة هذه المفارقة، وما ينتج عنها من أثر بدقة أكبر، ولربما استطعنا أن نعلل ذلك بالتعليل العلمي المعهدي، غير أنه لا سبيل إلى ذلك حتى الآن، وما قيل ليس برهانيا قاطعا، ولكن مع ذلك من المقطوع به والمحتوم، أنه كلما كان الارتباط بين شيئين أعمق كان الانفصال والتباعد بينهما أصعب، وأخطر، وأفدح.

وعليه فإن أي حال من أحوال الارتباط، ونحو من أنحائه بين الجسد والنفس، بين المادي والمجرّد، يصحّ أن يقسّم إلى ارتباط عميق راسخ، وإلى ارتباط عادي سهل الانفكاك، مهما تكن للنفس من ماهية، ومهما يكن طبع العلاقة بينهما في مساحة الذات الآدمية...

نرى أن التقسيم إلى هذين النوعين العميق الراسخ، والعادي السهل، منطقي أبدا، يشهد لمنطقيّته وصوابيته جملة من المظاهر السلوكية التي تحسم مادة الجدل إزاء ذلك، فكل من كانت لهفة نفسه على جسده أعظم وحيطتها لمصلحته أكبر، دلّنا ذلك على العلقة الراسخة العميقة بين النفس والجسد، ودلّنا ذلك أيضا على قاهرية الجسد، بما هو طَلاَّب شهوة غريزية، جذاب إلى عنصره الترابي الداني، جمّاح إلى الجمع من ملتذاته ومرغوباته، ميّال بالنفس

ذي الجوهر الأعزّ والأعلى لخدمة مشتهياته، مما يكون منشأ للحرص، والبخل، والجبن، والحسد، والحقد والإثرة، والجمع، وحب الدنيا المتزيّنة لهذا الكيان ذي الطبع الذي ذكرناه، كما يعرف ذلك من قوله تعالى: **{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ }**[9] أو قوله تعالى: **{إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا*إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا}**[10].

فإن هذه الآيات المباركة لسان تعبير عن حال بعض الأفراد الآدمية، الذين غلب عليهم الهوى، وسيطر عليهم حب الدنيا، فعاشت نفوسهم أسيرة هيكل المادة وما يخدمه فحسب، فتردّت النفس بتردّي الجسد، وضحلت بضحالته، وانقلبت قريبة من طبعه، مسوسة لغاياته الوضيعة، مستأنسة لراحته، مسرورة لقيامها بوظائفه حالمة بالبقاء في ظل ظلمته، محجوبة عن بهاء نور ذي العزّة والجلال بغمسته...

هذا النوع من النفوس المبتنية علاقتها مع الجسد على تلك الأسس، تكون ذا ارتباط راسخ عميق بالجسد.

وأما النفوس التي خرقت - لقوّة نورها بالعلم والتأدّب والتعقّل والنظر في عواقب الأمور - ظلمة الحجب الترابية، وبتأييد من الله، وتسديد من رحمته عزّ اسمه، فلا يكون وجودها مع الجسد على النحو الأوّل، فنفوس المؤمنين بوعد الله ووعيده، المقدّرين قيمة هذه الحياة الدنيا، العارفين بالله وأمره ومجرى سننه، المتيقّظين لرهبة الحساب بين يديّ العزيز الحكيم، الناظرين إلى الجنّة ونعيمها بعين الشوق، وإلى النار وجحيمها بعين الخوف، هؤلاء لا تكون علقة نفوسهم وأرواحهم بالجسد ومتاع الحياة الدنيا وزينتها، راسخة عميقة متأصّلة متجذّرة، ولقد ذكر عليّ (عليه السلام) وصف هؤلاء فقال: (عباد الله، إن من أحب عباد الله إليه عبدا أعانه الله على نفسه فاستشعر الحزن وتجلب الخوف، فزهر مصباح الهدى في قلبه، وأعدّ القرى ليومه النازل فيه، فقرّب على نفسه البعيد وهوّن الشديد، نظر فأبصر وذكر فاستكثر، وارتوى من عذب فرات سهّلت له موارده فشرب نهلا وسلك سبيلا جددا، قد خلع سرابيل الشهوات وتخلّى من الهموم إلا هما واحدا انفرد به فخرج من صفة العمى ومشاركة أهل الهوى ومغاليق أبواب الردى، قد أبصر طريقه وسلك سبيله وعرف مناره، وقطع غماره، واستمسك من العرى بأوثقها، ومن الحبال بأمتنها، فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس قد نصب نفسه لله سبحانه في أرفع الأمور من إصدار كل وارد عليه وتصيير كل فرع إلى أصله، مصباح الظلمات، كشّاف غشاوات، مفتاح مبهمات، دفّاع معضلات، دليل قلوب، يقول فيفهم، ويسكت فيسلم، قد أخلص لله فاستخلصه)[11].

وعليه أنّى للموت العدل، والسَّنَن الحق أن يعرض على النفوس بعروض واحد، وكيفٍ واحد؟

بل لنا أن ندّعي أكثر من ذلك على ضوء أنّ قيّم الوجود في العالمين والنشأتين وما بينهما واحد، وأنه أمات وأحيا، وأضحك وأبكى، ووفّى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون، لنا أن ندّعي مضافا إلى اختلاف الموت باختلاف الذوات أنّ اختلافها أيضا سبب لتقدير الموت في الزمان والمكان، وفي الكيف الظاهر للعيان، فضلا عن المستور

في الأبدان، كل ذلك انسجاما مع كون الموت بداية يوم الحق والعدل والجزاء...

ولا بأس في نهاية هذا العنوان أن نذكر بعض الآيات الكريمة تركيزا للمدّعى وتذكيرا لأولي النهى... من ذلك قوله تعالى: **{وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلآئِكَةُ بَاسِطُواْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ}**[12].

ومنها قوله تعالى: {أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاء مَّحْيَاهُم وَمَمَاتُهُمْ سَاء مَا يَحْكُمُونَ}[13].

وقوله تعالى: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُوْلَـئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُواْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ قَالُواْ ضَلُّواْ عَنَّا وَشَهِدُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ}[14].

وقوله تعالى: {كَلَّا إِذَا بَلَغَتْ التَّرَاقِيَ*وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ*وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ*وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ}[15].

وقوله تعالى: {الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}[16].

وقوله تعالى: {الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ فَأَلْقَوُاْ السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}[17].

يتبع=

.

تتمة مقال - الإنسان والموت (الشيخ علي ياغي)

النقطة الأخيرة: علم الإنسان بالأجل:

المعروف أننا نحن الآدميين قد ستر عنا العلم بآجالنا: **{وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ}**([1])، فإنّ الأجل غيب محجوب علمه عن الأنفس، فهي تعيش مترقّبة له متوقّعة عدوه عليها بسبب أو بآخر، بين لحظة وأخرى، ذلك أنّ الآلة التي يبلغ بها إلى الأنفس لموافاتها، هي أيضا كالأجل نفسه ليست معلومة، فقد يأتي عبر سبب اعتدنا القيام به كل يوم في حياتنا، كمن يموت في شرقة الماء، أو غصّة الطعام، وما أشبه ذلك، بل لا حسبان يمكن أن يحمي من الأجل، فكل ما يمكن في ظرف ما أن يكون سببا للحياة يمكن أن يكون في ظرف آخر سببا للموت.

فالأجل مستور عنا بنفسه وسببه البتّة وفي ذلك بالغ الحكمة، وغاية الرفق والرحمة، فالآدميون بشكل عام لا يطيقون العلم بآجالهم ولا بأسبابها، فلو علم فلان ساعة أجله وسببه، لأمضى حياته وقفًا على تلك الساعة دون أي أمر آخر، ولتنغّص عليه كل ما يكون سبب أنس عند غير العالم بالأجل، وهذا يفضي إلى تعطيل الحياة وتقطيع سبلها، ويحوّل حياة الإنسان إلى هم وغم وتكدّر...

هكذا نتصوّر فعل العلم بالأجل عند كثير من الناس، مع أن الجميع يعلمون أنهم مطلوبون لسلطان الأجل، فلا نتصوّر إنسانا لا يعيش فكرة الموت وموافاة الأجل، غاية ما في الأمر أنه يدفع عن نفسه محذور الموافاة باللحظة أو المكان بقوّة خياله ووهمه، فيرى في الشيء الفلاني الوجه الآخر الذي لا تذهب به الحياة، وهكذا يتعايش مع الموت المعلوم مبدأ، المجهول في تفاصيله زمانا ومكانا وسببا، هذا الكلام كلّه يجري بحقّ معظم الناس.

وإذا كان العلم بالأجل عندهم يفضي إلى ما ذكرناه من النتائج، فإنّ الحكمة قاضية بستر العلم به، ولزوم تغييبه عن أفق النفس، وما دمنا نرى في العلم بالأجل كل تلك المحاذير، وربّما نتصوّر غيرها أيضا، مما يؤكّد أنّ ستره حكمة وتغييبه رحمة، لنا أن نقول: بأن الحكمة تدور مدار ما تجري بحقّه، فليس من الحكمة التعميم على مساحة العنوان إذا كانت أفراده مختلفة الحيثيّات، وكان مجرى الحكم ليس العنوان، بل بما هو عاكس في مرآته لأفراده، فإذا كان الأفراد لهم حيثيّات مختلفة، وكان الحكم على العنوان بما له من معنونات وأفراد مختلفة، سقطت مقولة التعميم عن الاستقامة في التدليل، وتنافت في أمانة البيان والتبيين، وجرت حينئذ في غير موردها مما يقلب الغاية إلى ضدّها.

ونحن قاطعون البتة بأن ملاك ستر العلم عن معظم الناس ليس ببشريّتهم، ولا آدميّتهم، ولا إنسانيّتهم التي قد يشترك في عنوانها جميع الأفراد، بل الذي قضى بستر العلم بالأجل فكان تجلّيا من تجلّيات حكمته ورحمته ولطفه بعباده، إنّما هو خصوصيّة الفرد الفلاني الذي يجري بحقّه القول بأن علمه بالأجل تعطيل للحياة.. الخ.

وأما إذا كان العلم بالأجل لا يفضي إلى شيء من هذه المحاذير، ولا يلزم منه نقض الأغراض من خلق الموت والحياة، ولم يكن لتغييب العلم به أيّ فائدة ترجى وأية غاية تطلب، فهل تبقى الحكمة واجدة لظرف جريانها؟

لا أعتقد أن عاقلا يقول بهذه المقالة، أو سالمًا في وعيه يرضى هذه الهزالة...

وربّما يلتفت ملتفت فيقول: وهل يوجد في الآدميين من يرى الموت والعلم به على غير الوصف الذي ذكر، فإنّ جميع الناس ينظرون إلى الموت ومحذور العلم بالأجل بنفس العين وبعين الروح التي ذكرت، مما يعني أن القضيّة افتراضيّة فحسب، ولا واقع ميداني لها، مما يؤكّد أن هذه النظرة للعلم بالأجل متعلّقة بالطبع البشري والفطرة الآدمية ليس إلا؟

والردّ على ذلك: أن كل حبيب راغب في لقاء محبوبه لا محالة، وكل موعود بالسرور محبّ متشوّق لملاقاة سروره، وكلّ تَعِبٍ مهموم محبّ للراحة وخلع ثوب الهموم عن نفسه إلى غير ذلك، وكلّما اقترب موعد اللقاء مع الحبيب أو ملاقاة السرور، أو خلع ثوب الهموم، كلّما كانت اشراقة الوجه وأنس النفس أشدّ وأعظم، لاقتراب البشرى ولقاء الحبيب، فنحن إذن بين أن نقول بأنّ جميع الناس كارهون للموت ولقاء ربّهم، ومواجهة اليوم الآخر في غدهم وبين التبعيض...

فبعض الناس يحبّون وبعضهم لا يحبّون، ولا مصير إلى التعميم أبدًا، لأن ذلك يعني أنه لا يوجد في الآدميين من عاش حبّ الله، وحبّ ما يحبُ الله ورضا ما يُرضى الله وبغض ما يبغضه الله، وقد ادّعى بعض الناس حبّ الله وأنّهم أولياؤه، فبيّن الله لنا علامة كذبهم وادّعائهم الباطل بأن قال لهم: **{قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاء لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ *وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ}**[18]، فجعل علامة الحبّ تمنّي اللقاء والشّرف بالحلول في دار الكريم عزّ اسمه، مما يعني أن المحبّ يرغب في لقاء حبيبه ويتشوّق إليه، ثمّ إنّ الآية أرجعت عدم حبّ اللقاء إلى الظلم، وبما أنّ الظلم يمكن تركه، دلّ ذلك على إمكان أن يحصّل الإنسان درجة الحبّ لله أيّ إنسان كان، بل بما أنّ ترك الظلم واجب وجب تحصيل الحب لله، فمن لا يتمنّى الموت إنّما يكون ذلك لا لاقتضاء في الطبع وإنّما للجناية المحرّمة التي أنشأت بين الإنسان وبين الموت، بين الإنسان وبين الله الفرقة والبعد وربّما المعاداة والتباغض، وعليه فهل لذي معرفة أن يدّعي أنّ أحدا من العالمين لم يعش حب الله وحب لقائه والشوق إليه والوله به عزّ اسمه؟

صحيح أنّ للحب مراتب وللشوق مراتب وليست كلّها بالمرغّب في اللقاء، ولكن حيازة بعض الآدميين للحب الناشئة عن معرفتهم وتركهم للظلّم وفعلهم الخيرات والمبرّات الصالحات الجاذبة لكيانهم نحو ساحة قدسه، والمشوّقة نفوسهم إلى سناء ضيائه كانت بأعلى درجات الحب وأسمى غاياته حتى غلب هذا الحبّ على جميع وجودهم فصرفهم عن جميع ما عداه عزّ اسمه، ولقد وصف عليّ (عليه السلام) لهمام (رض) هؤلاء، فقال(عليه السلام): (ولولا الأجل الذي كتب لهم لم تستقرّ أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقا إلى الثواب وخوفا من العقاب، عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم، فهم والجنّة كمن قد رآها فهم فيها منعّمون، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذّبون)[19].

فمن تكن هذه حاله في حبّه لله وشوقه إليه وولهه فيه ورغبته في لقائه، هل يبقى من الحكمة أن تستر السماء العلم بالأجل عنه، وعلمُه بالأجل يزيد من جهده فيما يرضي محبوبه ويقرِّبه منه أكثر ويدفعه للاستزادة من الصالحات والمبرّات؟..

لا أعتقد أنه يصير إلى هذا المذهب متأمّل متفهم طلب المعرفة على أصول الطلب، وجرى مع ناموسها وفق شرعة الأدب.

وإن كان لله محبّ في سمائه أو أرضه فيمن سبق أو لحق قد حاز من الحب أعلى مراتبه وتناهى في العشق إلى أسمى معارجه وغاب في الوله حتى ذهل عن نفسه، إنما هم أكمل بريته وخيرته من خلقه الذين سبق في علمه أنهم العباد المكرمون الذين يفعلون ما يؤمرون ولا يعصون الله طرفة عين، هم محمد وآله الأطهار المعصومون الأبرار، فهؤلاء طليعة من يقع بحقهم الاستثناء في العلم بالأجل زمانًا ومكانًا وكيفًا مفصلاً، يتلوهم في ذلك غيرهم من الأنبياء والأولياء ومن يجوز بحقّهم الاستثناء، على أن من راجع التاريخ لا مفرّ له عن الإيمان بتواتر الاستثناء المتشخص، إخبارًا لفلان وفلان.

نعم ربما يثير البعض نقاشًا حول ما يلزم من العلم بالأجل، ولا سيما بشأن الحوادث التي يمكن دفعها والتفصي عنها بسبب أو بآخر، فربما يقال بأن مَنْ يعلم أن أجله بضربة سيف محدّد فاعله وزمانه ومكانه، لا يصح له أن يسعى إلى حتفه برجله، ويلزمه أن يحتاط للمحذور الذي يطلبه وإلا يكون ممن ألقى بيده إلى التهلكة وسلك بنفسه سبيل الهلكة.

مثال ذلك ما يرويه لنا المؤرخون في السير عن شهادة سيد الأولياء علي (عليه السلام)، وما يروونه عن شهادة المجتبى أبي محمد الحسن بن علي ‘، أو شهادة السبط المظلوم أبي عبد الله (عليه السلام) في كربلاء، بل يجري النقاش بحق جميع الأئمة (عليهم السلام) لعين ما ذكر في الأمثلة.

فإذا كان علي(عليه السلام)يعلم بأجله علمًا تفصيليًا في الزمان والمكان والفاعل وغير ذلك من التفاصيل، ثم سعى باختياره إلى المكان في الزمان المعلوم المحدّد ووجد العازم على قتله وفق ما يعلم من أمره، ومع ذلك لم يتخذ أيّ تدبير، وترك الأمر يسير وكأنه مسلوب الإرادة لا حول له ولا طول، أفلا يكون علي(عليه السلام) قد سعى إلى حتفه برجله واستسلم للقدر الممكن دفعه، أليس يكون (عليه السلام) قد ألقى بيده إلى التهلكة؟..

ربما يثار مثل هذا النقاش حول هذا الأمر وما يشابهه:

الرد على ذلك: بأن الأمثلة المذكورة وسواها ليست من مورد القاعدة أصلاً، فإن الفرق بين علي(عليه السلام) وغير العالم بالأجل أمر واحد إذا ما نسبناهما للموت الذي يشتركان فيه، فإنه لا بد أن كل نفس ذائقة الموت، فإذا كان الموت هلكة فهو الفرد القضاء الذي لا بد لكل نفس من موافاته والوقوع في أحضانه، فهل رأيت أن من يموت من أيٍ كان من الناس يلام على موته بأنه ألقى بيده إلى التهلكة، هذا لا يصير إليه أحد.

وعلي (عليه السلام) من الناس، فلا بد أنه ميت مفارق هذه الحياة علم بأجله أم لم يعلم بأجله، فالعلم وعدمه لا يُخرج الموت عن كونه قضاءً لا بد من موافاته والوقوع فيه **{إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ}**الزمر30، فإذا كان الموت قضاء محتومًا لكل نفس فإن عليًا (عليه السلام) سيلاقي الموت حتمًا، وعلمه وعدم علمه بذلك لا يقدّم ولا يؤخر البتّة، فإن القضاء المبرم واقع علمنا به أو لم نعلم.

فيجب حينئذٍ أن نحمل (العلم) العلم بالأجل عند علي(عليه السلام)بمعنىً آخر غير الإلقاء في التهلكة، فإن التهلكة مرتبطة بالقضاء على الأنفس بالموت، وهذا المعنى الآخر هو إبراز فضيلة عريضة عظيمة لعليّ (عليه السلام)، وهي تصبّره وتحمّله بإرادته واختياره ومشيئته لقضاء الله.

على عكس معظم الناس الذين لو علموا من الموت ما علم عليّ(عليه السلام) منه لأخلوا وحاولوا أن يهربوا من القضاء فأوقعهم ذلك في مخالفة ما يريده الله وما قضى به من قضاء في آجال الأنفس.

على أن من قضاء الله عز وجل أن يصيّر كل نفس إلى جهتها المستحقّة لها في آخرها، فهو يسير الصالحين كلا بدرجة صلاحه إلى أعلى عليين أو إلى جنة النعيم أو إلى ظلّ رحمته في جنة عدن أو جنة المأوى أو أن يجعله على الأعراف أو سيد شبابها أو الآمنون يوم الفزع الأكبر وما إلى ذلك.

وأن يصيّر الكفار كلا بحسب مرتبة سوئه إلى سقر، والمنافقين إلى لظى، والقاتلين إلى جهنم وما إلى ذلك.

ولكن لا يصيّر أهل الجنة إلى مقاماتهم إلا بفعل وسبب ولا يصيّر أهل النار إلى دركاتهم إلا بفعل وسبب، فإذا كانت درجة علي(عليه السلام) ومقامه السامي في العالم الآخر مرتبطًا بسبب، وكان من سببه أن يقتل بهذه القتلة وأن يتصبر على هذا القضاء، وإذا كانت دركة ابن ملجم من جهنم بتلك المثابة لخبث سريرته وسوء اختياره وعظم جنايته، وكان ابن ملجم مستحقّا لها، ألا يكون صبر علي(عليه السلام) حينئذٍ على وقع السيف على هامته من باب فداء الآخرة بالدنيا وشراء المقام العالي في رضا الربّ استقبال الشهادة وتبليغ ابن ملجم إلى دركته لمكان أنه مستحق لذلك الكون وفق قانون الجزاء.

فيكون علي(عليه السلام) بذلك مجرى قضاء الله وسبب أمر الله اختاره الله لكونه الأليق باستحقاق الكرامة والأجدر من بين الخلق لعزّ القيامة.

وبهذا التوجيه يخرج الفرض عن كونه من باب إلقاء النفس إلى التهلكة ورميها في طريق الهلكة، فبعد غفران القضاء بالموت الذي لا بد منه علمنا بسببه أم لم نعلم لم يبق المورد من الهلكة المنهيّ عن ارتكابها أصلاً.

وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ للمناقشين من قبول الروايات التي أسقطوها عن حجيتها تحت ذريعة المعارضة مع ما يعقلونه من لزوم دفع المحذورات وعدم جواز ارتكاب المهلكات وقياسًا للنبي(صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الأطهار(عليهم السلام)على شخصية هؤلاء المناقشين تحت شعار قاعدة الاشتراك في الأحكام.

مع أن المطّلع على الأحكام ببصيرة وإحكام يجد الفوارق الجسام بين أولياء الله وبقية الأنام، فما رأي المناقشين في هذا الأمر بقضية يوسف بن يعقوب أليس يعلم يعقوب بأن أولاده سيلقون أخاهم يوسف في غيابة الجبّ أم أن إلقاءه في الجبّ ليست من الهلكة، أليس يعلم يعقوب بأن ولده الحبيب المحبّب سيمكث في السجن أم أن

السجن ليس من الحذورات، أم أن هذه القضية غفرتها المزاحمة، فكان الأهم ما آلت إليه الأمور من وصول يوسف إلى ملك مصر.

وهل ملك مصر أهمّ أم الجنّة أهم !!!...

وما رأي المناقشين في هذا الأمر بقضية إبراهيم(عليه السلام)مع زوجته هاجر،فهل تقبل عقول المناقشين أن يترك أحد امرأة وطفلاً بأرض غير ذي زرع (لا أدري لو كانوا مع إبراهيم(عليه السلام) ماذا كانوا يقولون له؟!).

ربما أمروه بالمعروف ونهوه عن المنكر، أو علّموه ما لم يكن يعلم من علم الأصول ولفتوا انتباهه لقاعدة اشتراك الأحكام.

ما رأي هؤلاء بقضية ذبح إبراهيم (عليه السلام)لولده (النبي إسماعيل(عليه السلام)) من غير مزاحمة مع شيء البتّة سوى أنه رأى في المنام، وهل يجوز أن يرتب الأثر الفادح لذبح ولدٍ نبيّ لمجرد منام، ومثل هذه القضايا كثيرة في الكتاب العزيز وسيرة الأنبياء (عليهم السلام) وقضايا كثيرة تخصّ النبي(صلى الله عليه وآله) و أهل البيت(عليهم السلام).

وإني أعتقد أن هؤلاء المناقشين يجب أن يلتزموا رفض كل هذه القضايا التزامًا بمبناهم الذي أسلفنا ذكره، فإن عقولهم الجبّارة هي الميزان الذي سلم عن الخسران، فما قبلته تلك العقول فهو مقبول وإلا فيجب أن يعيد الله النظر في كتابه وأن يوحي إلى أنبيائه غير ما أمرهم به ودعاهم إليه، كيف لا والعقل لا يقبل تلك المشاهد ولا يرغّب بالوقوع في تلك الشدائد، عجبًا كأن الله عز وجل بعث أنبياءه (عليهم السلام) وأفرغ عملهم من الحكمة وباعدهم عن الصواب، حتى يتبصر هؤلاء المناقشين ما سقط به الأولياء، فيحذرون ويحذّرون الناس مغبة السير وراء الأولياء على غير هدى أو كتاب منير.

وبعد فإن الروايات التي قصّت علينا شهادة علي(عليه السلام) وشهادة الحسن (عليه السلام) وبقية الأئمة(عليهم السلام)فضلا عن كونها مطابقة جدًا مع روح المعنى المذكور في أمثلة الكتاب العزيز السابقة الذكر عن يوسف ويعقوب وإبراهيم وإسماعيل (عليهم السلام) وما لم نذكره من عشرات الأمثلة فضلاً عن المطابقة مع روح المعنى هي ذاتها متواترة أبدًا.

فإذا كانت هذه الرواية على حدة ضعيفة وتلك كذلك وثالثة مثلها، فما رأيك؟ وإذا كانت هذه الروايات تدور على نفس المعنى وتحكي عين الدعوى، تبلغ إلى حد المئات، فهل كلها موضوعة ومقولة من غير دراية، على أن التعامل مع روايات الأحكام الشرعية يختلف عن التعامل مع هذا النوع من الروايات وقد عرفنا نحو تطابقها مع الكتاب العزيز والصافي الصريح من معقول مبناها وواضح معناها ومسرّح جهتها ومغزاها.

وأخيرًا ما كنت لأبحث في النقطة الأخيرة لولا أن رجالا لها مآربها وغاياتها المتّهمة عليها قد أكثرت من الخبط والتزييف، واتخذت من هذه الإثارات سببًا لذيوع صيتها وانتشار ذكرها وأعانهم على ذلك زمانهم المصحّر الأيدي الفارغ من المعرفة المستمرئ للمغالطة المستقرب لضعفه ضعيف النظرة المستبعد لجهله قويّ العبرة، هذا والله المستعان وإليه المشتكى.

([2]) الجمعة6-7.

الهوامش

* البقرة من الآية 28.

2 لقمان34.

3 السجدة من الآية 7.

4 الصافات11.

5 الحج من الآية 5.

6 الإسراء85.

7 الملك2.

8 ق من الآية 22.

9 آل عمران14.

10 المعارج19 -20-21.

11 نهج البلاغة ج1 ص151 خطبة رقم 87 طبعة دار المعرفة.

12 الأنعام من الآية 93.

13 الجاثية آية 21.

14 الأعراف37.

15 القيامة الآيات 26 - 27 - 28-29.

16 النحل32.

17 النحل28.

18 مبلّغ ديني ومدرّس في الحوزة العلمية.

19 نهج البلاغة ج2 ص161 طبعة دار المعرفة.

تساؤلات حول نظرية الإدراك الحسّي

.

تساؤلات حول الإدراك الحسّي

عند فلاسفتنا المحدثين

الشيخ مصطفى اليحفوفي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

علم المعرفة واحد من أهم الحقول في مجال الدراسات الفلسفية المعاصرة، فهو يشكّل الركيزة الأساس لكل علم آخر، ولكل عقيدة يعتنقها الإنسان، فلا يمكن لأي بناء نظري أن يستقيم إلا إذا كان قائماً على أساس وجهة نظر معينة في علم المعرفة.

فمن غير الممكن منطقياً لمنكر وجود العالم الموضوعي -مثلاً- أن يؤسس علماً للفيزياء يبحث قوانين عالم المادة، بينما هو ينكر أصل وجود هذا العالم، كما أنه من غير الممكن أيضاً لمن يسلّم بوجود العالم الموضوعي ولكنه ينكر إمكانية المعرفة -مثلاً- لا يمكن له أن يتبنّى أيّ موقف نظري يتعلق بهذا العالم، إذ ما دام قد أنكر إمكانية المعرفة الموضوعية على الإطلاق، فمن التناقض أن يدّعي بعد ذلك معرفة موضوعية بهذا الأمر أو ذاك.

ثم إن المسائل التي تدور حولها الأبحاث الفلسفية في علم المعرفة عديدة متنوعة، وذلك من قبيل البحث في حقيقة الإدراك وتحديد ماهيته، وكالبحث عن المصدر الذي تنشأ منه تصوراتنا وتصديقاتنا، وكذلك البحث عن قيمة معلوماتنا ومدى مطابقتها للواقع الخارجي، ومنها البحث عن المعيار في صحة إدراكاتنا وعدم صحتها إلخ ...

وبحثنا هذا ينتمي إلى ميدان علم المعرفة، ولكن موضوعه محدد في نقطة واحدة، وهذا بيانها:

حدود البحث:

قسّم الفلاسفة الإسلاميون العلم الحصولي إلى قسمين هما: التصور والتصديق.

ففي قولنا مثلًا (السماء ماطرة): نتصور السماء، ونتصور المطر، ونتصور أيضًا النسبة بين السماء والمطر.

ويأتي بعد ذلك دَوْر التصديق، حيث يقع الاعتقاد بمضمون هذه القضية ومطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع الموضوعي.

ولا يتناول بحثنا هذا المسائل المتعلِّقة بالتصديق، بل ينحصر في مجال التصور فقط.

ثم إن الفلاسفة الإسلاميين بيّنوا أن للتصور ثلاث مراحل:

· مرحلة الحِسِّ.

· مرحلة الخيال.

· مرحلة التعقّل.

ومرحلة الحسّ هي المرحلة التي تكون فيها الحواسّ على اتصال مباشر بالواقع الخارجي، وعن طريق هذا الاتصال تنشأ صورة في الذهن يُدرك بواسطتها الواقع وما فيه من أشكال وألوان وأصوات.. وأحد مقوّمات هذه المرحلة هو اتصال الحواسّ بالعالم الخارجي، فإذا زال هذا الاتصال زالت معه **الصورة المحسوسة**.

ويأتي بعد ذلك دور مرحلة الخيال، حيث يخلف الإدراك الحسيّ أثرًا في النفس، يُعبّر عنه **بالصورة الخيالية،** وهذه الصورة تبقى محفوظة في الذهن بعد زوال الصورة الحسّية، أي بعد انقطاع الحواسّ عن الاتصال بالعالم الخارجي.

أما المرحلة الثالثة -مرحلة التعقل- فتأتي رتبتها بعد مرحلة الخيال، حيث تتكون لدى النفس من خلال الصورة الخيالية **صورةٌ كلية،** لها قابلية الانطباق على كثيرين، وذلك على خلاف الصورة الحسّية والصورة الخيالية، فإنهما جزئيتان لا يمكن فرض صِدْق أيّ منهما على أكثر من مصداق واحد.

وبَحْثُنا هذا سيتناول المرحلة الأولى -مرحلة الحسّ- من مراحل التصور، دون المرحلتين الأُخريَيْن -الخيال والتعقّل-، وذلك لأن مرحلة الحسّ تعتبر اللّبِنَة الأساسية التي تقوم عليها المرحلتان الأُخريان في معرفتنا للعالم المحيط بنا، فإذا لم تتضح هذه المرحلة، ولم تقم على أساس متين، فإن النَّوْبة لا تصل إلى المرحلتين الأُخريَيْن.

وغايتنا: التعرّف على طبيعة النظرية التي يتبنّاها الفلاسفة الإسلاميون المحدّثون، القائلون بنوعٍ من المطابقة بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي.

وإنما قَصَرْنا البحث على هذه النظرية بالخصوص من بين نظريات الفلاسفة الإسلاميين، واكتفينا بآراء المحدَثين دون سواهم، لأننا أَرَدْنا التعرُّفَ على النظرية السائدة حاليًا، وتسليطَ الضوء على مدى وضوح مبناها.

والنقطة الأساسية في البحث هي التالية:

بعد تسليم وجود الواقع الموضوعي، والاعتراف بقدرة الإنسان على إدراك هذا الواقع في الجملة، ينبثق السؤال:

هل ما يدركه الذهن من الصور الحسّية هو عبارة عن انعكاس أو تمثيل لما هو في الخارج، بحيث يشكِّل ما في الذهن نوعًا من الحكاية أو المطابقة للواقع الموضوعي؟ أم أن الذهن، ومن خلال اتصال الحواسّ بالواقع، يخترع صورًا لا وجود لما يطابقها في الخارج، وإنما الموجود في الخارج -مثلاً- هو عبارة عن مجموعة من المنبِّهات والمثيرات فقط، تحفّز الذهن على اختراع صور لا واقع لها؟

وعلى فَرْض وجود ما يعادل إدراكاتنا الحسّية في الخارج، فهل نحن ندرك هذا الأمر على النحو نفسه الذي هو عليه خارجًا؟ أم أن إدراكنا يغيّر من صورته نَحْوًا من التغيير؟

هل الأمر على هذا النحو أم ذاك؟ أم أن في البين نحوًا ثالثًا كأن يقال -مثلاً- بأن بعض الوقائع الخارجية يدركها الذهن كما هي، وبعضها الآخر ليست كذلك؟

أم أن الأَمْر يكون بطُرُق أخرى غير كل ما ذُكر؟

والخلاصة: إن هذا البحث له هدف واحد وهو التعرف على النظرية السائدة لدى الفلاسفة الإسلاميين المحدثين، في مسألة مدى مطابقة **الإدراك الحسي** للواقع الموضوعي -دون التصديقات، ودون التصورات الأخرى-، وكذلك التعرّف على درجة الوضوح في هذه النظرية، و مدى رسوخ مبناها.

آراء الفلاسفة المحدثين:

تُؤمن النظرية السائدة لدى الفلاسفة الإسلاميين المحدثين بنحو من المطابقة بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي، والشائع بينهم أن هذه المطابقة تقوم على أساس الاتحاد الماهوي بين الصور الحسّية والواقع، باستثناء بعض نصوصهم التي تبنَّتْ المطابقة ولكنها لم تحدد حقيقتها[1] ونترك البيان لنصوصهم[2]:

يقول العلامة الشيخ جعفر السبحاني -حفظه الله- في بَحْث تحت عنوان: (اتحاد الصور الذهنية مع الحقائق الخارجية في الماهية):

(قد عرفْتَ أن العلم عبارة عن حضور المعلوم بنفسه لدى الذهن، وهذا يستلزم بالضرورة اتحاد ما في الذهن مع ما في الخارج، اتحادًا ماهويًا لا وجوديًا، فالصور الذهنية عين الحقيقة الخارجية، في الماهيات والأشكال والحدود، وغيرها في سِنْخ الوجود.

فما تلبَّس بالوجود في النشأتَيْن (الذهن والخارج) أمر واحد من حيث الماهية، غير أنه تحقق في النشأة الخارجية بوجود عيني، وفي النشأة الذهنية بوجود ذهني، ولأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودَيْن ما يترتب على نظيره وعديله)[3].

ومع أن هذا النص لم يُسَمِّ الصور الحسّية بالاسم، بل تناول التصورات بنحو عام، غير أن المسألة تشمل الصور الحسّية أيضًا وهو مايبيِّنه -حفظه الله- في نص آخر، حيث يقول:

(وحصيلة منهج الجزم هو أن وراء النفس والنفسانيات موضوعات واقعية، وأنَّ في الدار غيره ديَّار، وأن الإنسان قادر حسب ما أُعطي من **المواهب الحسّية** والعقلية على التعرف عليها تعرفًا كاملاً، على نحو يصح أن يقال معه: إن الموجود في الخارج هو بعينه الحاصل في الذهن، والتفاوت بين الموجودين هو في كيفية الظهور والوجود.

وبعبارة أخرى: إن المعلوم الذهني يتحد ماهية مع المعلوم الخارجي، وإن كان يختلف عنه في مرتبة الوجود، فالنار في الذهن نفس النار في الخارج ماهية، غاية ما في الأمر أنهما يختلفان في كيفية الظهور، ولأجل ذلك تكون النار الخارجية محرقة دون الذهنية)[4].

ومن الواضح في هذا النص أن حديث المطابقة والاتحاد الماهوي شامل للصور الحسّية أيضًا.

ويتبنّى الشهيد السيد محمد باقر الصدر(رحمه الله) في كتابه (فلسفتنا) موقفًا مماثلا لما يتبناه العلامة السبحاني، فيقول:

(إن الصور الذهنية التي نكّونها عن واقع موضوعي معين فيها ناحيتان: فهي من ناحية صورة الشيء ووجوده الخاص في ذهننا، ولا بد لأجل ذلك أن يكون فيها الشيء متمثلاً فيها، وإلا لم تكن صورة له، ولكنها من ناحية أخرى تختلف عن الواقع الموضوعي اختلافًا أساسيًا، لأنها لا تملك الخصائص التي يتمتع بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء، ولا تتوفر فيها ما يوجد في ذلك الواقع من ألوان الفعالية والنشاط، فالصورة الذهنية التي نكوّنها عن المادة أو الشمس أو الحرارة مهما كانت دقيقة ومفصَّلة، لا يمكن أن تقوم بنفس الأدوار الفعالة التي يقوم بها الواقع الموضوعي لتلك الصورة الذهنية في الخارج.

وبذلك نستطيع أن نحدّد الناحية الموضوعية للفكرة والناحية الذاتية، أي الناحية المأخوذة عن الواقع الموضوعي، والناحية التي ترجع إلى التبلور الذهني الخاص، فالفكرة موضوعية باعتبار تمثّل الشيء فيها لدى الذهن، ولكن الشيء الذي يمثّل لدى الذهن في تلك الصورة يفقد كل فعالية ونشاط مما كان يتمتع به في المجال الخارجي، بسبب التصرف الذاتي، وهذا الفارق هو في اللغة الفلسفية الفارق بين الماهية والوجود)[5].

يوضح النَّصَّان المتقدمان المعالم الأساسية لهذه النظرية، فهي نظرية تؤمن-عند عدم حدوث خطأ- بوجود مطابقة بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي حيث يمثل الذهن ما في الواقع ولكن مع وجود فارق بينهما وهذا الفارق يعود إلى اختلاف الآثار أو اختلاف الفعالية والنشاط، فيكون للشيء في الواقع الموضوعي آثار وفعالية لا تكون له في وجوده الذهني، إذ لكل منهما تبلوره الوجودي الخاصّ، غير أن هذا الفارق في التبلور على صعيد الوجود لا

يلغي الاتحاد أو التماثل على صعيد آخر، أي على الصعيد الماهوي، فما في الذهن وما في الخارج يتحدان ماهية وإن اختلفا أثرًا، لذا فماهية النار في الواقع الموضوعي هي عينها ماهية النار في الذهن ولكن فاعلية الإحراق التي تكون للنار الخارجية غير موجودة للنار على مستوى الذهن.

يتبع=

([6]) السيد محمد حسين الطبطبائي: نهاية الحكمة، علق عليه الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي، توزيع دار الكتاب الإسلامي، بيروت، دون ذكر الطبعة ولا التاريخ، ص 147- 148.

.

تتمة مقال = (نظرية المعرفة)

إجمال في النظرية:

من الواضح في هذه النظرية أنها أقامت بنيانها في مطابقة ومماثلة الصور الحسّية للواقع على أساس الاتحاد والتماثل الماهوي، ولكننا لو حاولنا إلقاء نظرة نقدية على هذا الأساس لوجدناه أساسًا مبهم الحدود مجمل المعالم.

وذلك لأن المراد من مصطلح الماهية غير بيّن ولا مبين، فمن المعروف أن للماهية عدة معانٍ، كالماهية بالحمل الأولي، والماهية بالمعنى الأعم، والماهية بالمعنى الأخص.

والمعنيان الأولان غير مرادَيْن قطعًا، فيبقى المعنى الثالث، أي الماهية بالمعنى الأخص، وهو ما يلوح أنه المراد من كلماتهم في المقام.

غير أن هذا المعنى إذا كان هو المراد فإنه لا يخلو من شوائب في مسألة مطابقة الإدراك الحسّي للخارج، وذلك لأن الماهية بهذا المعنى هي من المفاهيم الكلية وقد عرفوها بما يلي:

(الماهية -وهي ما يقال في جواب ما هو- لمّا كانت من حيث هي -وبالنظر إلى ذاتها في حد ذاتها، لا تأبى أن تتصف بأنها موجودة أو معدومة، كانت في حد ذاتها لا موجودة ولا لاموجودة..)[6].

فلو سُئل مثلًا: (ماهو الإنسان؟)، فإنه يقال في الجواب: (حيوان ناطق)، فماهية الإنسان عبارة عن الحيوانية والناطقية، فالماهية تُشَكِّل حدَّ الإنسان، من دون أن يُؤخذ في ذلك الحدّ أنه موجود أو غير موجود، وكذلك لو سئل: (ماهو البياض؟)، فيجاب -مثلًا- بأنه: (لَوْن مُفَرِّق للبصر).

ومن الجليّ أن الجواب على السؤال بما هو، إنما يكون بإيراد معانٍ كلية كالجنس والفصل -أو ما يقوم مقامهما-، وهذه المعاني لها قابلية الانطباق على أكثر من فرد أو مصداق، فالحيوان الناطق يمكن أن ينطبق على هذا الفرد أو ذاك، وعلى الذكر والأنثى، والكبير والصغير.. وكذلك الأمر حين نقول عن البياض بأنه لون مفرّق للبصر، فهذا ينطبق على بياض الثلج،كما ينطبق على بياض القرطاس.

فإذا اتضح مرادهم من مصطلح الماهية نعود إلى ما نحن فيه، من قولهم بالمطابقة بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي على أساس الاتحاد الماهوي، لنتفحّص مدى وضوحه ومتانة بنيانه، فنقول:

إن الإنسان قد يلقي بنظره إلى الثلج، وإلى القطن، وإلى القرطاس، فيحسّ في كل مرة بالبياض، وهنا يحصل لديه أمران:

الأول: ذلك الإحساس الجزئي ببياض الثلج، والإحساس الجزئي ببياض القطن، والإحساس الجزئي ببياض القرطاس، وكل واحد من هذه الأحاسيس يشكّل أمرًا جزئيًا خاصًّا، لا يناله الذهن عند الإحساس بما سواه.

الثاني: يفهم الإنسان المعنى الكلي للبياض، وهو كونه لوناً مفرّقاً للبصر، أي ماهية البياض.

وفي مقام الصور الحسّية، لا يدور البحث حول مطابقة المعنى الكليّ للبياض للواقع الموضوعي، بل مجال ذلك عند البحث عن الإدراك العقلي ومدى مطابقته للواقع.

بينما السؤال المطروح في مقامنا هو: عندما يدرك الإنسان صورة حسية لبياض الثلج الذي تقع عليه حاسة البصر، فهل هذه الصورة الحسّية الخاصة تطابق الواقع الخارجي للثلج؟

فإذا قيل بوجود المطابقة، وأن هذه المطابقة هي مطابقة ماهوية بين الصور الحسّية والواقع، فإنه يتبين أنه يوجد خلط في هذه الإجابة بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، إذ حين يبصر الإنسان الثلج تحصل في ذهنه صورة حسّية للبياض، فإذا كفّ بصره عن الثلج ثم عاد إليه مرة أخرى، فإنه تحصل في ذهنه صورة حسية ثانية لبياض الثلج غير الصورة الأولى، فالصورة الحسّية تتعدد بتعدد المشاهدات، لكن وبالرغم من ذلك فإن ماهية البياض تبقى ماهية واحدة لا تتعدد، فماهية البياض في المشاهدة الأولى، هي عين ماهية البياض في المشاهدة الثانية، إذ معنى البياض في الحالتَيْن هو: لون مفرّق للبصر -مثلاً-.

غير أن هذه الوحدة الماهوية لا تجعل من الإحساسَيْن إحساسًا واحدًا، بل ما يزال لدينا صورتان وإحساسان، وكل واحد منهما يختلف عن الآخر، وإنْ جمعهما معنى كليٌّ واحدٌ، هو كون كل منهما يصْدُق عليه: أنه لون مفرّق للبصر.

ومسألة مطابقة الصورة الحسّية للواقع ليست ناظرة إلى ذلك المعنى الكلي، بل هي ناظرة إلى الصورة الجزئية ومدى ما تمثّله هذه الصورة من الواقع.

ولو كان كل ما تمثّله الصورة الجزئية للبياض هو ماهية البياض، لكان الإحساس الأول للبياض هو الإحساس الثاني بعينه، ولكننا ندرك بالواجدان -وهو مُسلَّم عند فلاسفتنا- أن الإحساس الأول غير الإحساس الثاني قطعاً.

وسؤالنا يتعلق بهذا الإحساس الخاص في كل مرة، لا بمعناه الكلي.

وعليه، يصبح جليًّا أن القول بالاتحاد الماهوي بين الصور الحسّية والواقع الخارجي، **فيه خَلْط بين الصور الحسّية الجزئية وبين المعقولات الكلية.**

يتبع=

.

تتمة مقال - نظرية المعرفة (اليحفوفي)

موقف العلامة الطباطبائي (رحمه الله):

ما أوردناه سابقًا لا يختص بالنَّصّين اللذين نقلناهما عن العلامة السبحاني والشهيد الصدر، بل إنه يرد أيضًا على كل نص يتبنّى الاتحاد الماهوي بين الصور المحسوسة والواقع الموضوعي، فالمذهب هو المذهب، وإن اختلفَتْ الصياغة وطريقة العرض.

ولتأكيد هذا المطلب نورد نصًّا أخيرًا من النصوص التي تتبنّى موقف الاتحاد الماهوي، وهو للعلامة السيد محمد حسين الطبطبائي(رحمه الله).

يناقش العلامة الطبطبائي(رحمه الله) في كتابه (نهاية الحكمة) علماء الطبيعة في ما ذهبوا إليه من القول بأن الإحساس إنما يكون بحصول صور الأجسام بما لها من النِّسَب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسّة، وأن هذه الأعضاء تتصرف في الصور بحسب طبائعها الخاصة فتصبح عبارة عن رسائل عصبية وموجات تنتقل إلى الدماغ عن طريق الجهاز العصبي..

يقول العلامة الطباطبائي(رحمه الله) في مناقشته لهذا الرأي:

(ومن الواضح أن هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصياتها في محل ماديّ مباينة للماهيات الخارجية، فلا مسوِّغ للقول بالوجود الذهني وحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان)[7].

إلى أن يقول: (وجه الاندفاع: أن ما ذكروه من الفعل والانفعال الماديين عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، **وإنما هي أمور مادية مُعِدَّة للنفس، تُهيِّئها لحضور الماهيات الخارجية عندها** بصور مثالية مجردة غير مادية.. وقد عرفْتَ أيضًا أن القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيل لذوات الصور التي في الخارج لا ينفك عن السفسطة)[8].

وخلاصة مراده (رحمه الله) هو أن قول علماء الطبيعة بأن صور المحسوسات إنما تنطبع في العين مثلًا، وتكون في العين أصغر مما هي عليه في الخارج، ثم تنتقل الى الدماغ بعد أن تتحول إلى موجات ورسائل عصبية، فإذا كانت الصورة المحسوسة هي هذا الأثر المادي الذي ينتهي الى الدماغ، فيلزم أن لا تحضر الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان، وذلك لأن ما حدث من تحوّل وتغيير عبر الأعضاء الحاسة وعبر الجهاز العصبي، يلزم منه أن لا تحضر الماهيات الخارجية في الأذهان.

وهو يسلِّم ما يحدث من تحول وتغيير مادّيين عند الإدراك الحسّي، ولكنه يرى أن تلك الصور المادية التي جرى فيها التغيير ليست هي المعلومة بالذات كي يقال إن ما تمّ إدراكه تُغايِر ماهيتُه الماهياتِ الخارجية، وإنما تلك الصور المادية ليست سوى مُعِدَّات للنفس تهيئها لحضور الماهيات الخارجية عندها، والصور التي تدركها النفس ليست صورًا مادية، بل هي صور مثالية مجردة، توجدها النفس من خلال المعدّات المادية، وما جرى من تحوّل وتغيير خلال الحوادث المادية في عملية الإدراك لا يؤثر في هذه الصورة المثالية، بل إن النفس بعد هذه السلسلة من العمليات المادية التي تجري أثناء عملية الإدراك تعود فتصنع بتوسط تلك العمليات المادية صورة مجردة تتحد ماهية مع ماهية الموجودات الخارجية، ولو كانت هذه الصورة مغايرة لما في الخارج للزمت السفسطة.

ويَرِدُ على ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي (رحمه الله) عَيْن ما أُورد سابقًا، إذ بعد تسليم ما ذكره (رحمه الله) من كون الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، وإنما هي أمور مادية تهيّئ النفس لإدراك صورة مجردة، إلا أنه يمكن أن يقال في المقام: إن كون هذه الصور مجردة لا يخرجها عن كونها صورًا جزئية -كما يعتقد العلامة الطباطبائي نفسه- وعليه فيَرِد السؤال: إذا كانت هذه الصور جزئية، فما هو معنى الماهية في قوله: **(لكن هذه الصور المنطبعة ليست هي المعلومة بالذات، وإنما هي أمور مادية مُعِدَّة للنفس، تهيِّئها لحضور الماهيات الخارجية عندها)؟**

فإذا كان المراد هو المعنى المصطلح للماهية: فإنه يرد عليه عين ما أوردناه في مناقشتنا للنصين السابقين من السؤال عن معنى الماهية بالنسبة للصور الجزئية، أما إذا كان المراد معنى آخر، فهو غير بيِّن ولا يُعرف المقصود منه.

ولذا فإن الموقف في حديث الاتحاد الماهوي يبقى على إجماله[9].

نصّ الأسس المنطقية للاستقراء:

ذكرنا سابقًا أن بعض النصوص قد تبنّت القول بمطابقة الصور المحسوسة للواقع، ولكنها لم تبيّن طبيعة هذه المطابقة وهل هي على أساس الاتحاد الماهوي أم على أساس آخر، ووعَدْنا هناك بإيراد نص كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، وقد آن الأوان لبيان ذلك.

يقول الشهيد الصدر(رحمه الله) في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء تحت عنوان (الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع):

(ورغم الثنائية بين الصور المحسوسة والواقع الموضوعي، نتّجه إلى الاعتقاد بأن صفة التربيع التي نلاحظها في الصورة المحسوسة ثابتة في الواقع الموضوعي لتلك الصورة المحسوسة.

ولا شك في أن الإنسان الاعتيادي يذهب إلى الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي، بينما تتناقص هذه الدرجة كلما أخذ بعين الاعتبار ما يكشفه العلم من الجوانب الذاتية لعملية الإدراك الحسي، ولكن يبدو أن هناك درجة من التشابه بين الصور المحسوسة والواقع الموضوعي لا يمكن التنازل عن الاعتقاد بها، ففيما نراه من أجسام بشكل دائري -مثلًا- لا نحتمل عادة أن الشكل الهندسي الواقعي هو التربيع بدلا عن الاستدارة، رغم أنّا لا نملك أي مبرر قَبْلي -أي قبل الحسّ والتجربة- للتأكيد على أن كل واقع موضوعي لا بد أن يثير صورة محسوسة لها نفس الخصائص الهندسية التي يتمتع بها ذلك الواقع، إذ لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض أن المربع يثير في إدراكنا الحسي صورة لها شكل دائري)[10].

ثم يبيِّن(رحمه الله) بعد ذلك أن هذا الاعتقاد بالمطابقة يرجع إلى الاستقراء، ويبيّن الدليل الاستقرائي على ذلك.

ويقول في موضع آخر: (أثبتنا أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة يشابهها في كثير من الخصائص)[11].

ويقول أيضا: (ما دمنا قد عرفنا أن كل صورة محسوسة تشابه الشيء الذي أثارها في الواقع الموضوعي)[12].

وخلاصة ما يفهم من مذهبه هنا، هو أن الصورة المحسوسة تشابه الشيء الذي أثارها في الواقع الموضوعي، وهذا التشابه هو تشابه في الكثير من الخصائص، لا في كل الخصائص، ولكن هذه الكثرة لا تعني الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه -كما يظنه الإنسان الاعتيادي- بل هي درجة من الدرجات لا يمكن التنازل عن الاعتقاد بها.

والملاحظة التي يمكن تسجيلها فيما يهمّ بحثنا هي:

أن الشهيد الصدر مع أنه لم ينص على الاتحاد الماهوي فيما يخص مطابقة الصور المحسوسة للواقع بحيث لا يمكن مناقشة كلامه هنا بعين المناقشات السابقة التي أوردناها على نظرية الاتحاد الماهوي، إلا أنه (رحمه الله) لم يبين طبيعة التطابق والتشابه، ولا الأساس الذي يقوم عليه، وإنما اكتفى بذكر أمور عامة من قبيل: (كثير من الخصائص.. درجة من التشابه لا يمكن التنازل عنها..).

أما ما هي الخصائص الكثيرة التي يتمّ بها التشابه؟ وما هي الخصائص الباقية التي لا يوجد فيها مثل هذا التشابه، فلم يبينه (رحمه الله)؟

وعليه فإن الإجمال في نظرية مطابقة المحسوسات للواقع الموضوعي يبقى على حاله[13].

الخلاصـة:

اتضح من العرض السابق عدم وجود نظرية واضحة المعالم فيما يتعلق بالمحسوسات، وأن النظريات المطروحة تعاني جوانب من النقص، حيث إن القول بالاتحاد الماهوي ملتبس المعنى، فلا يعرف المراد بمصطلح الماهية، وإذا كان المراد هو المعنى الشائع فلازمه اختلاط المدركات الحسّية بالمدركات العقلية، كما أن القول بوجود درجة من المطابقة غير واضح المعالم ولا مفهوم الحدود.

وإذا كانت نظرية المعرفة هي الأساس الذي يقوم عليه كل بناء نظري، وتبتني عليه كل عقيدة، فمن الجدير إذًا أن تعقد العزائم وتشحذ الهمم لمحاولة بناء نظرية واضحة المعالم، راسخة الأسس، متماسكة البناء، ولابد من أن تنطلق هذه النظرية من دراسة المحسوسات أولاً، ثم تعالج بعد ذلك غيرها من التصورات، وهو ما يستدعيه الترتيب المنطقي للأمور، إذ إن التصورات الأخرى إنما تنطلق من المحسوسات، أو تكون المحسوسات من شروطها، ويأتي بعد ذلك دور التصديقات التي تتخذ من التصورات موضوعات لها.

ولا بد من السير في البحث خطوة خطوة، وبصورة واضحة في كل واحدة من هذه الخطوات.

لذا، ومراعاة للوضوح فقد تركز هذا البحث على نقطة واحدة لم يتجاوزها، ومن هنا كان عدم التعرض للأدلة التي أقامها فلاسفتنا المحدّثون على نظرية المطابقة، إذ من المنطقي أن يُعرف أولاً معنى النظرية قبل مناقشة الأدلة المقامة لإثباتها.

ونرجو من المولى سبحانه التوفيق لمناقشة تلك الأدلة في بحث آخر.

هذا، ويبقى العديد من النقاط في هذه المسألة بحاجة إلى بحث، مثلا: هل من الضروري للحفاظ على (قيمة المعرفة) -في الفلسفة الواقعية- التمسك بنظرية المطابقة في المحسوسات؟

أم يكفي أن تكون موجودات العالم الموضوعي منبّهات فقط، ولكنها منبّهات تعطي الأثر نفسه في الشروط ذاتها؟

ومع وجود مطابقة في بعض المحسوسات، فهل من اللازم أن توجد تلك المطابقة في المحسوسات جميعها؟

وعلى فرض وجود التشابه بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي، في بعض المحسوسات أو في جميعها، فما هو محور هذا التشابه؟

بعضٌ من أسئلة، وأسئلة أخرى عديدة... لا بد من تنظيم الجهود وتضافرها لمحاولة الإجابة عليها.

والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

1 وذلك كنصّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر-ره-في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء الذي سوف نورده لاحقًا.

2 ما أوردناه من النصوص في المتن واف ببيان موقف الفلاسفة المحدثين لذا تركنا العديد من النصوص لأعلام آخرين.

3 محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر سبحاني، بقلم الشيخ حسن مكي: نظرية المعرفة، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية، بيروت، 1411هـ-1990م، ص301.

4 المصدر السابق، ص75-76.

5 السيد محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، ص153- 154 دون ذكر الطبعة ولا التاريخ.

6 السيد محمد حسين الطبطبائي: نهاية الحكمة، علق عليه الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي، توزيع دار الكتاب الإسلامي، بيروت، دون ذكر الطبعة ولا التاريخ، ص 147- 148.

7 _____ () المصدر السابق، ص 92.

8 المصدر السابق، ص 92.

9 وأما قضية لزوم السفسطة في حال القول بمغايرة الصور عند الحس لذوات الصور التي في الخارج، فله مجال آخر خارج هذا المجال.

10 السيد محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، الطبعة الثانية، دار التعارف، بيروت، 1397هـ – 1973م، ص 465- 466.

11 المصدر السابق، ص 468.

12 المصدر السابق، ص 468.

13 قد لا يكون اهتمام كتاب الأسس المنطقية منصبّاً على بيان نظرية المطابقة، وإنما نظره الأول إلى قيام المطابقة على أساس استقرائي، ولكننا أردنا من إيراد نصوصه لفت الانتباه إلى عدم وجود نظرية واضحة لدى فلاسفتنا حول واقعية المحسوسات. وقد بحث الشهيد الصدر هذا الأمر مفصلا في كتاب (فلسفتنا)، ولكنه قال هناك بالاتحاد الماهوي كما بيّناه وأوردنا عليه بعض المناقشات.

سلمان الفارسي صور ومواقف

.

الدكتور محمد كامل سليمان *

((أريد من أهل كل حرفة أن يختاروا شيخًا لهم، فإذا وقعت مظلمة على عامل أو فقير، فليشك لشيخ حرفته))
-سلمان الفارسي-.

إذ يلتقي العقل المستنير بالعلم الجمّ، وإذ يعانق الإيمان الصحيح المنهجية الدؤوبة، تجسيدًا لهذا الإيمان، تُطالعنا من بين سُجُف التاريخ شخصية الصحابي الجليل (سلمان الفارسي)، راضية مطمئنة.

ويضيء كهف الظلمة شعاع كلمات الرسول (صلى الله عليه وآله): (لو كان الدين في الثريا لناله سلمان)([1]).

أعظم بهذه الشهادة يدلي بها النبي (صلى الله عليه وآله) بحق سلمان عليه الرحمة، فتشف فيما تشف عن مدى عمق عقيدة هذا الرجل ومدى التزامه الديني.

إن حكاية سلمان هي حكاية متمرّد على حياة الآباء والأجداد الوثنية، حكاية باحث عن الله، يلتزم خطّه العقائدي، لا يعبأ بالصعاب، ولا يتضعضع أمام النوائب، بل يدأب في سيره المضني، محاولاً أن يصل إلى مبتغاه الديني، فيقود الشراع بعزيمة ثابتة وتصميم مثابر مهما رغى الخضمّ وأزبد، ومهما عصفت الريح وثار الموج في وجه الشراع، ليحال بينه وبين إغذاذ السير ومواصلة الإبحار.

يظل على وفائه لعقيدته ومنهجيته، حتى وإن اقتضاه الإخلاص والوفاء أن يهجر دار الأهل والأحبة، أو يعاني الاسترقاق والتهديد بالقتل إن لم يحجم عن التزام إيديولوجيته، حتى يصل الشراع إلى الشاطئ المنشود.

وإذ يضع قدميه على اليابسة، لا يعتبر أن مهمته قد انتهت، فلا يستكين للراحة، ولا يركن للدعة، وإنما يكمل المشوار، ويعاود النضال، بنفس صدق العزيمة، وإخلاص النية، حتى يقضي في سبيل الله، فيستسلم للموت آمنًا مطمئنًا، تمامًا كمن يسحب غطاءه ليستسلم إلى حلم عذب جميل.

هذه الشخصية العظيمة كانت حياته سلسلة مواقف، كلّها عزّ وأمل وصراع، رافضة هدوء العيش الذي هو ذلّ وخنوع واستسلام.

وسنحاول أن نعرض لبعض تلك المواقف.

رفض عبادة النار:

هذه النار أنا أشعلها، وإذا تركتها بلا حطب تموت، فكيف أعبد ما أهبه أنا الحياة..

بهذه الكلمات، وفي مطلع تفتّحه على الحياة، واجه سلمان رحمه الله أباه الكاهن الذي كان يغذي النار بالحطب ليل نهار حتى لا يخمد لهيبها، فيذهب الإله، ويصبح الكون بلا خالق يرعاه ويشرف عليه.

فأوجس الأب الكاهن خيفةً من هذه المواجهة الجريئة، وأخذ الإفكل والرعدة رئيس الكهنة لهذا التمرد الذي يهدّد الجاه والسلطان، وما هو إلا أن يعرض على الفتى أعلى المناصب في محاولة لإغوائه.

ولكن الشاب المفعم بالعقيدة الإيمانية الصلبة، يصيح بأبيه وبرئيس الكهنة: (دع هذا فإن الحطب الذي أحضره للحرق والرماد لا يمكن أن يكون إلهًا يعبد).

فيهدَّد بالقتل خشية أن يؤلّب الناس ويحرك العقول، فيزول السلطان ويهوي العرش.

وبناء على وساطة الأب يُجلد سلمان، ويُحبس في معبد ويوضع الحديد في قدميه، ويقيّد بالسلاسل، فيُترك حيًّا ميتًا، ويوضع في زنزانة يبقى مفتاحها مع رئيس الكهنة حتى لا ترى عينا سلمان النور.

ولكن المناضل الجريء يرضى بالسجن والعذاب، والقيود والسلاسل ولا يتزحزح عن إيمانه مهما بلغ الإغراء والإغواء تمادى..

والإله لا يمكن أن يتخلى عن عبد جعله نصب عينيه، وكان دائمًا ينشد رضاه، فتعمل عمّة سلمان التي قامت على تربيته بعد وفاة أمّه في طفولته، بناء على اقتراح سلمان، على أن تأتي بحدّاد تدفع له ما شاء في سبيل تخليص ابن أخيها، وإذ يخرج من السجن يلتحق بقافلة من تجار الشام تاركًا المناصب والمغريات، لا يريد غير وجه الله سبحانه.

ولما وصلت القافلة إلى حمص، اشتغل عند حاكمها الذي مات بعد شهرين، فيجتمع الناس لتأبين الحاكم والثناء عليه بالخير، فيقف سلمان وسط الجموع قائلاً: (يا أهل حمص، اسمعوا مني ثم اصلبوني، إن حاكمكم هذا كان ظالمًا، خزن الذهب وترككم جياعًا، ومعي الدليل أربعون جرة مليئة بالذهب.

إني أعرف كم تقاسون، ولكن هذا الحاكم قد نهب أموالكم في حياته، فلا تقدّسوه بعد مماته.

أيها الناس كم حاولت أن أمنع نفسي من هذا الحديث، ولكنها لم تحتمل الكذب والنفاق، فلقد ثار عليّ ضميري، ووجدت صوتًا قويًا يصيح في داخلي، يقول: أنت شريك الحاكم في الذنب إن لم تقل الحقيقة، وهذا هو الذهب أقدّمه دليلاً على ما أقول).

وفي حمص سمع الرهبان أن نبيًا يبعث في أرض العرب، فيرتحل مع قافلة تجار قاصدًا مكة، طلبًا للنبي محمد (صلى الله عليه وآله) الذي كان قد شرع بدعوة الناس لنبذ الشرك والإيمان بوحدانيةٍ تنقذ الإنسان من هوة الجهل والاستعباد، فيعود الإنسان أخا الإنسان أحبّ أم كره، ويصبح الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله.

ولكن هؤلاء التجار تغلب عليهم نزعة الشرّ، فيرون في هذا المناضل أكلة سهلة وغنيمة سائغة، فينهبون أمواله، ثم يبيعونه في المدينة إلى رجل يهودي على أنه عبد رق، فينصاع لهذا المصير، ويعمل لليهودي، حتى إذا هاجر النبي إلى المدينة أسلم معه سلمان، فانهال عليه اليهودي ضربًا وتعذيبًا وهدّده بالذبح إن ظلّ على إسلامه، فيأبى هذا الإيديولوجي الانصياع غير مكترث بالقتل ـ مصرًّا على الذهاب إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، لأنه من أجله ترك الأهل والوطن وجاب بلاد الله.

وكاتب سلمان اليهودي على أن يدفع له مبلغًا من المال لقاء تحريره، فأعانه النبي والمسلمون على ذلك، حتى أعتق والتحق بالنبي (صلى الله عليه وآله).

مشورة سلمان بحفر الخندق:

كان الإسلام غرسة صغيرة بعد، لا تستطيع أن تقاوم العاصفة والصقيع المجمد، عندما تجمّع المشركون من كل لج، وتدافعوا كالسيل العرم، في محاولة لوأد الرسالة المحمدية في المهد، فينصح سلمان للنبي أن يحفر خندقًا حول المدينة يتحصّن به المسلمون، ولا تستطيع خيل الشرك عبوره.

نجحت الخطّة، وأتت المشورة ثمارها، إذ منع الخندق خيل الشرك من العبور سوى ما كان من عمرو بن عبد ودّ العامري الذي قحم بفرسه الخندق وراح يصول ويجول متحديًا متهددًا يدعوهم للمبارزة؛ ولكنه عمرو، فأغضى المسلمون وما تجرأ أحد أن يقوم لمبارزته، سوى علي بن أبي طالب(عليه السلام)، وكان فتىً حدثًا يومذاك فرفع رأسه يقول: أنا له يا رسول الله، ومضى لفارس الجزيرة المعدّ بألف فارس، وما هي إلا لحظات حتى تصاعد الغبار كالظلمة الداكنة، يشق سجفها - كالسهم الضوئي- صوت أمير المؤمنين: الله أكبر الله أكبر؛ فيتعالى صوت النبي (صلى الله عليه وآله) ودموع الفرحة تتلألأ في عينيه (ضربة علي يوم الخندق تعدل عمل الثقلين).

هذا هو سلمان ابن الإسلام كما كان يحلو له أن يسمي نفسه، إمعانًا منه في رفض أيّ انتساب سوى الإسلام، كما أحرانا أن نتمثل نحن المسلمين، لنصبح أبناء الإسلام حقًا، وما أحوجنا أن نقتدي بهذا العظيم الذي اعتنق الإسلام، فأصبح يستهين بكل جبّار طاغية، فيتخطى وجهاء قريش ورؤساءها ليجلس قرب النبي (صلى الله عليه وآله)، حتى إذا احتجوا على هذا التخطي، وعيّروه بحسبه ونسبه، صاح بهم: (كنت عبدًا فأعتقني الله بمحمد، ووضيعًا فرفعني الله بمحمد، وفقيرًا فأغناني بمحمد، فهذا حسبي ونسبي).

وأكرم به حسبًا ونسبًا، وما أجدرنا بتبنيه على حقيقته التي علمناها رسول الله(صلى الله عليه وآله)، لنحرر العالم مرة أخرى من رقبة الجهل والاستعباد، ولنعيد راية العدالة والرحمة خفّاقة في كل مكان.

وذلك إذا اختمرت العقيدة الإسلامية في نفوسنا كما اختمرت عند سلمان، الذي تمثل روحية الإسلام واعتنق إيديولوجيته، حتى غدا رائدًا من روّاد الإنسانية ومثالاً للحاكم الذي يواسي نفسه برعيته، كما كان حين وُلّي المدائن في عهد عمر بن الخطاب، وحتى كانت قولته لأبي الدرداء حين لامه على تردده في قبول الولاية على المدائن منهج الحاكم المثالي: إذ قال للعاذل: أتدري ما الظلمات يوم القيامة، إنه ظلم الناس لبعضهم البعض في الدنيا، ويعتبر الحكم امتحانًا، فيسأل الله أن يقويّه لمواجهة هذا الامتحان.

تأسيس النقابات:

وهكذا كان نصب عينه المثال النموذجي للحاكم المسلم، بل على مستوى الحاكمية ينبغي أن ننوّه بالدور النقابي الذي سنّه سلمان، إذ حين ولاه عمر على المدائن، جمع الفقراء والعمال وأرباب الصنائع جميعهم، وخطب فيهم وكانت رسالته فيهم هي رسالة الإسلام، إذ كان أول ما خاطبهم به:(اعلموا أن الإسلام حرّم كنز المال وبخس الأجير قدره، فإن للذهب بريقه وللمال سلطانه، إنني معكم وبابي دائمًا مفتوح لكم).

ثم كان المخطط النقابي الذي وضعه، فكان أول من أنشأ النقابات، وذلك حين خاطب المجتمعين قائلاً:(أريد من أهل كل حرفة أن يختاروا شيخًا لهم، فإذا وقعت مظلمة على عامل أو فقير فليشك لشيخ حرفته)، وبعد أن وضع لهم الأسس النقابية راح يحثهم على العمل وعدم التواكل (اعلموا أن الله يحبّ أن يأكل الفرد من عمل يده)، فكان هذا رفضًا لتحكم البيروقراطية، إذ عمد إلى القول (سأكون واحدا منكم إن خراجي كلّه للفقراء، وهو خمسة آلاف درهم، وسأعمل في صنع الخوص وآكل مما تكسبه يدي)، ولما تعجّب الناس قال لهم سلمان: (هذا هو الإسلام الصحيح).

هذا هو الإسلام كما وعاه وعمل به رجالات الإسلام العظام، تلامذة محمد(صلى الله عليه وآله)وعلي (عليه السلام).

فهل لنا أن نحاول الاقتداء والتمثل بهم، لنصبح أبناء الإسلام بحق، ولنصبح من أهل البيت على شاكلة سلمان، الذي فاخر به الرسول (صلى الله عليه وآله) فقال:(سلمان منّا أهل البيت)، (والذي أدرك العلم الأول وأدرك العلم الآخر، بحر لا ينزف) بشهادة أمير المؤمنين(عليه السلام).

هذه قبسات من سيرة واحد من الذين اختمرت العقيدة الإسلامية في نفوسهم، الذين أعطوا المثال عن الإسلام الصحيح، ونحن لو سرنا على مبدئهم في مناصرة الحق وعدم التشبث بالمناصب، لبقينا على رساليتنا في حمل مشاعل الحضارة الإنسانية، (فالخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله).

- باحث وأديب.

الهوامش

* الاستيعاب من أسماء الأصحاب، تأليف ابن عبد البر، طبعة أولى سنة 1328هـ.

يوم الرزايا (شعر)

الشيخ أحمد العسيلي

.

يوم الرّزايا

الشيخ أحمد العسيلي*

لواعجُ في قلب الشجي أبت هجرا
وما راعها شجو ولا التمست عُذرا

كـأن بـها شـوقا له وصـبابــةً
إذا فارقت لم تـستطع بـعده صـبرا

وهـا هـي حـتى لـم تشاطره شـجوَه
فتُـبقي له شـطرا ويُعطي لها شـطرا

فخـلتـه والأحـزان تمضغُ قلبَـه
يسـامِـر بدرًا لليل ِوالأنـجـمَ الزُهـر

يحـِن لربـعٍ قـد خـلا مـن أحـبـّةٍ
وما خلفوا بعد الرحيل سوى الذكرى

يحـِن إلى الهـاديـن مـن آل أحـمد
إلى البَضعة الزهراء والآية الكبرى

سـلام عـلى مـن عـظّـم الله قدرها
وأعـلا عُـلاها فـهـي إنـسيّـةٌ حورا

وأم أبـيهـا حسبها من جلالها
ومن نـور قـدس الله لثقّبت الزهـرا

ففي لـيلة الإسراء أزهـر نـورها
فسبحان من أوحى وسبحان من أسرى

هي الكوكب الدرّي شعّ سناؤه
بمشكـاة نـور ا للـهِ دُرّاً حوى دُرّا

سلامٌ على الزهراء ما ناح نـائحُ
وما صَدَحت ورقاءُ في أيكةٍ قـفـرا

فيا راكب الوجناء جُدَّ بها السُرى
ودعـها تجوب البيد مزمعة أمـرا

وخـَل أديم الأرض من وقع سيرها
يـردد ُ مـن أخفـافـها النـظـم والنـثر

وعرّج على قـبر الـنبي بيثربٍ
وصـح معـولاً والعـين باكـيةٌ عـبرى

وقـف عـنده دامي الـفؤاد بحسرةٍ
وقـل يـا أبـا الزهراء قد ماتت الزهر

قضت والرزايا تـستـفز فؤادها
ولم تـبلغ العـشرين ما أقـصر العـمر

قضت نحبها مكسورة الضلع مسقطًا
جـنينٌ لها ولنـفـس من وَجدها حسرا

ففـقـدك أشجـاها وتـيمٌ امـضّها
وحَـبـتـرُ آذاها وأشبعها قـهـرا

قضت نحبها فاظلمّـت الأرض والسما
وغُـيّر وجه الدين مذ خُسِفـت بدرا

فسلها تفاصـيلَ الـرزايا لعله
يُخفِـفُ من غلواء مهجتها الحَرّى

وسلها لماذا احـرقوا باب دارها
فلا ذ ت وراء الباب تـلتمس الستر

وخاطرَها المكسورَ سـل عنه ضلعها
فينبيك ما حالُ التي عُصِرت عصرا

وما قصة المسمار سل عنه صدرها
فكم من غليلٍ فيه قد ألهب ا لصدر

وعن محـسن سلها لماذا سـقوطه
وما ذنبه حـتى يذوقَ الردى المـر

وسـل قرَطها ا لمنثوَر مـما انـتـثاره
لعـل يـدا جرّته مـن أذنهـا قسرا

وسل متـنها المسوَّد مـما اسوداده
وسل عينها من أي شيء غدت حمرا

أمن لطمةٍ فـي الخد أم منعِها البـكا
أمـن حـر قـلـب راح ملتـهـبا جمرا

وقـد دفنت بالليل سـراً وقبــرها
سيبقى كما أوصت لأهـل الحجى سرا

ومما يـزيـد الكـرب أن الألـى عَــدَوا
على ظلمها قد جاوروا عندك القبر

وقد جحدوا نص المودة في القربى
بما نـسبوا يـومَ الرزايـا لـك الهُجـر

فجِـيـكت بذا ك اليوم كلُ رزيةٍ
على أهل بيت الوحي وانـقلبت غدرا

وصُـبّت على آ ل الرسول مصائبٌ
إلى الآن لا زالت مصائبهم تـترى

مـصا ئـبهم تـدمي الـفؤاد فكلما
يـمـر لـهـم ذكــر يـعـيد لـهـا ذكـرا

فمن بين من أرداه سيفُ ابـنِ ملجم	ومن بين من في السجن عاش به دهرا
ومنهـم بدس الـسمّ أردَوه غيــلةً	ومنهم بحـد السيف حزّوا لـه نحرا
ومنهم لأرض الشام قادوه ضارعاً	يعاني الأسى والـذل والقـيد والأسر
وكم نسوة ما غادرت قـط خدرَها	إلى أن أباحوا بالطفـوف لها خـدرا
وقائمهـم قد غـيبَ الله بـد رَه	يـعـيد بـه الإسـلام مـن نـوره بـدرا
ويطلب ثارَ الله في الأرض عَندَما	ويملأها قسـطـا كما مُـلِـئـت جـورا
سلامٌ على من أوجب اللـه حبَّهم	وفي الصلوات الخمس خَصّ لهم ذكرا
سلامَ موالٍ للألى جَـلّ قدرهـم	يباهي به الأفلاك والأنجم الزُهـر
فأنـتم إلى يوم المعاد وسـيلتي	وأنتم لمن والاكـم النعـمة الكــبرى

الهوامش

* عالم عاملي وأديب.

الغدير (شعر)

الشيخ خليل شقير

.

الغدير

الشيخ خليل شقير*

أجدّ فلا يواتيني الجديد	ويعصف في مخيّلتي التليد
إذا أنشأتُ في أمرٍ قصيداً	تكسَّر إن أعدتُ به القصيد
وما فصَّلتُ من ثوبين يوماً	لمعنىً بل له ثوبٌ وحيد
وأمري مع أبي حسنٍ غريبٌ	وشأني في معانيه فريد
إذا ألبستها الألفاظ ضاقت	وحُقَّ لها التذمُّر ما تريد
فأنّى توعبُ الألفاظُ معنىً	ينوء بثقله الفكرُ العنيد
إذا لم يدرِ ذاتك غيرُ ربّي	وغيرُ رسوله فمتى نُجيد
لذاك نؤمّ شاطئه وننأى	فلا نُبدي بلجّ أو نُعيد
ونخشى أن نذوبَ إذا ولجنا	فما سلمت يدا من لا يحيد
وما عيد الغدير له بعيدٍ	عليٌّ القدرِ للأكوان عيد

* * *

وقائلةٍ ترنّم في عليّ	جميلٌ أن تشنّفنا حميد
ودونك من أبي حسن خصالاً	يُشادُ بها بيانك إذ تشيد
ففي ذكراه أمنٌ من هوانٍ	ورِيٌّ من صدىً وتُقًى وجود
وإقدامٌ وإيثارٌ وصبرٌ	وكرّ دون فرٍّ بل صمود
له أحدٌ وخيبرُ والسرايا	وبدرٌ والسلاسل والعهود
ويوم حنين والفتحُ المعلّى	ويوم الخندقِ الشرسُ اللدود
وإن مبيته بفراش طه	شهيدٌ لا يقومُ له شهيد
وفي نهج البلاغة لا يُبارى	فليس بمثله الدنيا تجود
خصالٌ لو يُرى بعضٌ لبعضٍ	لتاه على البريّة لا يعود
ولكن ابن فاطمة جناها	وظلَّ أبا ترابٍ لا يزيد
أعدَّت واستعدّت ثم عدّت	فلم يُغن التذكّرُ والعديد
فقلت لها ذري التعدادَ جنباً	عليٌّ ليس تدركه الحدود

* * *

محال ذاك جُزْءُ في بنيه	مجالٌ للخيالِ إذا يجود
ألم ترَ من بنيه على الروابي	أسوداً لا يكبّلها الحديد
رجالٌ ليس يلهيها اتجارٌ	سوى الأرواح ليس لها حصيد
تعِسُّ مع الظلام كأن جنّاً	يروّع من مهابتها الجليد
إذا الأرواح طاردتِ المنايا	فإنّ الموت عندهم الطريد
على صهواتِ ذاك الرعبِ شدت	تريدُ ولا تريدُ وقد تريدُ
تريدُ العز للوطن المفدّى	وتأبى أن يدنسه اليهود
وقد تبْغي الهدايةَ للبرايا	هدى الإسلام مرماها الوحيد

* * *

أيعربُ ما لصقركَ لا يصيدُ	يكايدُه اليهودُ ولا يكيد
أأعشى أم أصمّ أم القدامى	أطاح بغربها العمر المديد
لعمرك ما أرى داءً دويا	سوى داءِ الرقاعة لا أزيد
ففأرة سد مأربَ في العوداي	لهذا اليوم تخشاها السدود
وفي التطبيع خذلان وخزيٌ	وفئران تغذّيها القرود

* * *

بقيةَ يعربَ الأحرار إنّا	نرجّي والإخاء لنا رصيد
أليس صديق أعدائي عدواً	إذا لم تنصرنَّ فلا تكيدوا
وفي التطبيعِ خذلانٌ وخزيٌ	وعدوانٌ وإرصاد مريد
جنحتم للسلام شرود غرٍّ	وما جنحوا له حتى تهودوا
كأني لا أجيد عتابَ قومي	تبلبلتِ اللغات فلا تفيد
فيا لَلعرب تعني عنصرياً	إذا ناديت عنصره وئيد
ولَلإسلام تعني فارسياً	أصولياً يدغدغه القديد
ولست بيائسٍ من نصر أهلي	لكل جديدٍ شارقة جديد
فكبوتهم وإن طالت عقارٌ	ونبوتهم وإن هدّت وليد

* * *

وإنّا توأم للحق نمضي	سياميين فصلهما بعيد
ونحن سيوف حيدرة المواضي	دروع الحق والبأس الشديد
وإنّا والوصي على بلاء	قديم العهد يرفده عتيد
فدون غديره لا خير فيها	وفيه حرام العيش الرغيد

الهوامش

* مفتي بعلبك.

رسالة النجف — العدد التمهيدي

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية · http://127.0.0.1:8000

جميع الحقوق محفوظة