مجلة إسلامية ثقافية

رسالة النجف

العدد الثالث

تشرين ثاني - كانون أول - كانون ثان : 2005م 2005م

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية — لبنان

محتويات العدد

1	الافتتاحية	التحرير
2	تحقيق مصور (حوزة الإمام المنتظر (عج)- بعلبك أحمد الموسوي	
3	حدّ الترخص	الشيخ مفيد الفقيه
4	الهلال الجديد والعوامل المؤثرة على رؤيته	م. محمد علي الصائغ
5	ليلة القدر	الشيخ أحمد صمادي
6	العيد	الشيخ حاتم إسماعيل
7	البُعد التربوي في صوم شهر رمضان	الشيخ أمين ترمس
8	قاعدة الميسور	الشيخ محمد تقي الفقيه (قدس سره)
9	العقل وطرق الاجتهاد	الشيخ جعفر كوثراني
10	ميزان التفسير وعدّة المفسر	الشيخ إبراهيم الأنصاري
11	التشابه بين الصور الحسيّة والواقع	الشيخ مصطفى يحفوفي
12	قواعد الكتابة وأصولها	د.حسن جعفر نور الدين
13	الإمامة والحياة	الشيخ علي ياغي
14	العلماء، أخلاقيات الاختلاف	الشيخ حسين قازان
15	يا صاحب الأمر (قصيدة)	د. يحيى الشامي

الافتتاحية

التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا العدد الذي بين يدي القارئ الكريم هو العدد الثالث من أعداد مجلة [رسالة النجف]، وبإضافة العدد ما قبل الأول، أي العدد (صفر) إلى هذه الأعداد الثلاثة، تكون مجلتنا قد أتمَّت بحمد الله إصدارات سنتها الأولى.

وفي مجتمعنا المنسوج بخيوط من الفوضى، الموشَّح بألوان من التخبط، حاولت [رسالة النجف] أن يكون لها نسيجها الخاص، المتَّسم بالدقة المحبوك بالنظام، ومن آيات ذلك صدور كل واحد من أعدادها الأربعة في وقته المحدد دون تلكؤ ولا تأخير، ومن آياته أيضًا نجاح المجلة بتحقيق جملة من أمورٍ التزمت بها:

منها: الاستمرار في نشر تحقيق مصور يلقي الضوء على الحوزات الدينية في لبنان، فكان أن تناولت الأعداد الأربعة أربع حوزات من الحوزات العاملة.

ومنها: وجود ملف في كل عدد يتمحور حول قضية ذات شأن من قضايانا الإسلامية الهامة.

ومنها: التنويع من جهة الكتَّاب والمقالات، فكان من بين الكتَّاب العالم الديني، والأستاذ الجامعي، والمثقّف، كما كانت مقالاتها ذات موضوعات متنوعة، فمنها الفقهي، ومنها العقائدي، ومنها الأدبي واللغوي وغير ذلك.

ونحن إذ نطلّ على مشارف السنة الثانية، وعلى الرّغم من كل الصعوبات التي واجهتنا، فقد عقدنا العزم على بذل قُصارى الجهد لإكمال المسير والترقّي أكثر فأكثر، معتمدين في ذلك على عون المولى سبحانه وتعالى وحسن توفيقه، مزوّدين برعاية حوزة [جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية]، وبالجهد الذي يبذله العاملون في المجلة، وبتعاون الكتَّاب الأفاضل، وبحرص القرَّاء الأعزاء ومتابعتهم..

على المرء أن يسعى بمقدار جهده	وليس عليه أن يكون موفقًا

التحرير

تحقيق مصور (حوزة الإمام المنتظر (عج)- بعلبك أحمد الموسوي

تحقيق العدد

حوزة الإمام المنتظر (عجل الله فرجه الشريف) - بعلبك

أحمد الموسوي

□ الشيخ محمد يزبك:

◊ حوزة النجف صمّام أمان، وسماحة آية الله العظمى السيد السيستاني نعمة من الله.

◊ أنوار حوزات جبل عامل وصلت إلى كل الحوزات الأخرى.

◊ الحوزات الدينية حفظت الإسلام وأنارت الدرب.

◊ السيد السيستاني سدٌّ منيع بوجه الاحتلال والفتنة، ومصلحة المسلمين في وحدتهم.

□ الشيخ بلال عواضة:

◊ نسعى للتطوير بالقدر الذي يُحافظ على هوية الحوزة.

◊ لم نُدخل العلوم الجامعية إلى مناهجنا، لكننا ذهبنا إلى الجامعة.

◊ كل مواردنا من الحقوق الشرعية.

□ الشيخ أحمد علي الشيخ:

◊ في هذه الحوزة تأسست نواة حزب الله.

◊ كانت الحوزة الأولى في البقاع، وقادت التفاعل بين الأهالي والثورة الإسلامية في إيران.

◊ السيد عباس الموسوي أسّسها، والشيخ سليمان اليحفوفي قدّم كل عون ومساعدة.

حوزة الإمام المنتظر في مدينة بعلبك، من الحوزات المميّزة، إنها من حوزات قلّة أمكن لها الارتقاء لتكون على مستوى العصر وتحدّياته التي يواجهها الإسلام بكل أبعاده الروحية والفكرية والثقافية.. وحتى السياسية.

هي من الحوزات الكبيرة والناجحة في لبنان، سواء من ناحية توفّر أدوات الدراسة وأساليبها، أو لناحية الأساتذة وكفاءتهم العالية، أو لجهة الشروط الموضوعة لقبول الطلبة، وهي شروط لا تسمح بالانتساب إليها إلا لكل من تتوفّر فيه الأهلية العلمية والأخلاقية، والقدرة على الاستمرار والنجاح، ليكون طالب العلم جديرًا فعلاً بحمل مسؤولية التبليغ والدعوة، وقادرًا بكل ثقة واطمئنان على حمل رسالة الإسلام بتعاليمه الأصيلة ونشر ثقافته المنيرة الساعية دائمًا إلى التغيير في الواقع الإسلامي والدفع به نحو المزيد من الوعي والقوّة والمنعة والحصانة.

التغيير والنهوض بحال المسلمين الشيعة في منطقة البقاع كان الهاجس الأول أو الحُلم الذي دفع إلى تأسيس الحوزة عام 1977م، فحتى ذلك التاريخ لم يُنشأ في تلك المنطقة حوزة، فكانت هي الحوزة الأولى، والخطوة الكبيرة على طريق إحداث التغيير.

عن تلك المرحلة يقول سماحة الشيخ أحمد علي الشيخ:

"لقي إنشاء الحوزة ترحيبًا وتضامنًا واسعين من أهالي المنطقة، كانت اللهفة شديدة في النفوس، كاللهفة إلى الماء في الصحراء".

أستاذ وتلامذة:

والشيخ أحمد علي الشيخ من المؤسّسين الأوائل للحوزة، كان يتابع دراسته العلمية في النجف الأشرف ضمن حلقة دراسية تضم تلامذة الشهيد السيد عباس الموسوي، وحين اشتدّ الحصار والتضييق من النظام الحاكم في حينه على الحوزة ومراجعها وعلمائها أواخر العام 1977م، غادر السيد عباس الموسوي وتلامذته النجف عائدين إلى لبنان، خوفًا من القتل والتصفيات الجسدية التي شرع النظام بارتكابها، وبعد فترة وجيزة من العودة، اجتمعوا ثانية بدعوة من السيد عباس الموسوي الذي اقترح عليهم فكرة إنشاء حوزة في بعلبك.

لماذا في بعلبك؟

يجيب الشيخ أحمد: اختيرت بعلبك بسبب افتقار المنطقة إلى مثل هذه المدارس.

وثانيًا: بسبب الوضع الأمني المريح نسبيًا حينها، ولبُعدها عن ساحة الصراعات اللبنانية اللبنانية، والصراعات اللبنانية الفلسطينية التي كانت دائرة آنذاك في سائر المناطق اللبنانية.

وثالثًا: بسبب وجود قاعدة شعبية تحتضنها وتلتفّ حولها، وكان السيد عباس حينها قد تشاور في الأمر مع سماحة السيد محمد باقر الصدر في العراق ومع سماحة السيد موسى الصدر في لبنان، ولاقى الدعم والتشجيع.

عون ومساعدة:

ويتابع الشيخ أحمد عن مرحلة التأسيس تلك فيقول:

"استأجرنا في البداية منزلاً من غرفتين في محلّة "رأس العين" وبدأنا الدراسة في شباط عام 1978م، كنّا ثلاثة عشر طالبًا، وأستاذًا وحيدًا هو السيد عباس، واستمرّينا على هذه الحال مدّة شهرين إلى أن طلب منّا مفتي بعلبك حينها سماحة المقدّس الشيخ سليمان اليحفوفي الانتقال إلى مبنى مبرّة الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه) الذي وضعه بتصرّفنا وقدّم لنا كل عون ومساعدة لتثبيت الخطوات الأولى لانطلاق الحوزة، الأمر الذي مكّننا من استقبال طلاب جُدد، وأساتذة جُدد، والانتقال إلى مرحلة جديدة من الدراسة التي أصبحت تشمل مراحل المقدّمات والسطوح كافّة".

ويتابع الشيخ أحمد علي الشيخ:

"عام 1979م خَطَت الحوزة نحو مرحلة جديدة بالانتقال إلى مبناها الملاصق لمسجد الإمام علي (عليه السلام)، ففي هذه الفترة التحق بهيئة التدريس سماحة الشيخ محمد يزبك والشيخ صبحي الطفيلي والشيخ علي العفي، وتمّ استقبال طلاب من كافّة المناطق والعائلات، وهذا التوجّه تعمّده السيد عباس لتغطية الحاجة الملحّة إلى التبليغ والتعليم.

تحوّل:

مع بداية الثمانينات، طرأ تحوّل نوعي في مسيرة حوزة الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه) فدعوات التبليغ التي انطلقت منها غطّت كل المنطقة من البقاع الغربي إلى أقاصي البقاع الشمالي، وتوزّع أساتذتها وطلابها على كافّة البلدات والقرى في مهام تبليغية وفي مقدّمتهم السيد عباس الموسوي والسيد حسن نصر الله والشيخ محمد خاتون وآخرون.

فالثورة الإسلامية كانت انتصرت في إيران بقيادة الإمام الخميني - كما يقول الشيخ أحمد علي الشيخ - وكانت الحوزة مُهيأة لتقود التفاعل بين مسلمي المنطقة وخاصة الشيعة، وبين الثورة الإسلامية المنطلقة من إيران، وحين حصل الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام 1982م، في هذه الفترة وداخل الحوزة عُقدت اللقاءات الأولى والمشاورات التي قادها السيد عباس الموسوي مع علماءَ آخرين، والتي أَفْضَت إلى النواة الأولى لتأسيس حزب الله.

وفي تاريخ تأسيس الحوزة - كما يرويه الشيخ أحمد علي الشيخ –انتقل الإشراف عليها في السنين التي تلت الاجتياح الإسرائيلي إلى سماحة الشيخ علي العفي، وسماحة الشيخ محمد يزبك، بعد انشغال السيد عباس الموسوي وتفرّغه لقيادة المقاومة، ثم انتهى أمر الإشراف عليها عام 1993م إلى سماحة الشيخ محمد يزبك بشكل كليّ، فَخَطَت معه خُطوة جديدة إلى الأمام من ناحية التطوّر في الدراسة العلمية، إذ تمّ البدء رسميًا بتدريس مرحلة ما بعد السطوح الذي يتولّى تدريسه إلى الآن سماحة الشيخ محمد يزبك منذ انتقال الحوزة عام 1997م من منطقة "عين بورضاي" إلى مبناها الحالي في منطقة "العسيرة" في بعلبك.

أدوار عظيمة:

ما قامت به حوزة الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه) في منطقة البقاع من مساهمة كبيرة في اليقظة الإسلامية ونشر علوم أهل البيت (عليهم السلام) وتوثيق صلة الناس بالمسجد والحسينية، وما قامت به على الصعيد اللبناني عامّة من مساهمة زاخرة بالعمل والتضحيات في سبيل نصرة الحق والقضايا الإسلامية في لبنان والعالم الإسلامي، كل ذلك ليس إلا الامتداد الطبيعي التاريخي للعمل الحوزوي الذي حفظ على مرّ التاريخ الإسلامَ وعلومه وتعاليمه نقلاً من مرجع إلى مرجع ومن قبلُ من إمام إلى إمام من أهل بيت الرسول الأكرم محمد (صلى الله عليه وآله)

وعن هذا الدور للحوزة العلمية في التاريخ الإسلامي تحدّث لـ(رسالة النجف) المدير العام لحوزة الإمام المنتظر والوكيل الشرعي العام لسماحة السيد علي الخامنئي في لبنان سماحة الشيخ محمد يزبك، فقال:

قامت الحوزة العلمية عبر التاريخ بأدوار عظيمة مختلفة، فهي تأسّست على بُنيان فكري أرساه الرسول الأكرم محمد (صلى الله عليه وآله)، عندما كان المسجد النبويّ الشريف هو مُنْطَلق الحوزة الدينية، حيث كان يجلس الرسول للتعليم والعبادة وتعبئة الأمة التعبئة الصحيحة ولتخريج العلماء والمفكّرين على امتداد هذا التاريخ، ثم سَعَت حركة أتباع الأئمة (عليهم السلام) لتطوير هذه الحوزات من إمام إلى آخر، من خلال الذين درسوا في مدارسهم وتخرّجوا منها لحفظ الإسلام، واستمرّ هذا الأمر في زمن حضور الأئمة إلى زمن الغيبة الصغرى حيث تحدّدت المرجعية بالنوّاب الأربعة، ومن ثمّ في زمن الغيبة الكبرى، فإن الذي حفظ أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) وتعاليمهم وحفظ الإسلام بكل أبعاده هو الحوزات العلمية التي انطلقت من بغداد إلى الحلّة والنجف والى جبل عامل وحلب، والى أصفهان وقم ومناطق أخرى.

وعندما نتحدّث عن هذه الحوزات لا نعود إلى عمق التاريخ وإنما إلى الواقع المعاصر، فالنجف الأشرف كانت الحوزة العلمية التي تمثّل النموذج، وخصوصًا عندما وقفت بوجه الاستعمار البريطاني، وخرج العلماء بقيادة مراجعها لمحاربة المحتلّ البريطاني ووقفوا إلى جانب العثمانيين في هذه الحرب رغم ما لاقوا منهم من الويلات والاضطهاد حفاظًا على الوحدة الإسلامية، وأيضًا حين اندلعت ثورة العشرين في العراق فإنها انطلقت من الحوزة العلمية في النجف الأشرف بقيادة المراجع العظام حينها وبقية العلماء.

وفي فترة مرجعية المقدّس آية الله العظمى السيد محسن الحكيم شهدت الحوزة حركةً ونموًّا غير عاديّين باتجاه المدن والأرياف والقرى، ومن ضمن ما تمّ إنجازه حينها المكتبات العامة التي أُسّست بإشرافه، وكل هذه الحركة تشهد على الحضور الفكري والثقافي للحوزة العلمية، وعلى أن حضور الحوزة هو قضاءٌ على الجهل، فعندما انتشرت مثل هكذا مكتبات في معظم المدن العراقية ساعدت على مكافحة الجهل وساهمت بالنهوض بالواقع الإسلامي، ولذلك حصلت حرب موجّهة ضد الحوزة الدينية في زمن السيد الحكيم، وأصبحت الحوزة في النجف

مرمى لسهام الآخرين، وكان الهدف تأميم هذه الحوزة وجعلها تحت وصاية الدولة أو الحكم أو النظام القائم لتوجيهها بالوجهة التي يرغب بها أهل هذا الحكم أو النظام، لكنّها بقيت عصيّة على هذا الأمر ورفضت الانسياق لهذه التوجّهات، وقد دفعت ثمنًا غاليًا بسبب ذلك، فحُوصرت وضُيّق الخناق عليها واستشهد العديد من علمائها ومراجعها في ظل الحكم البعثي وفي مقدمّتهم الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، وهم يواجهون محاولة السيطرة على الحوزة وتفتيتها، وقد بلغ عدد الشهداء من العلماء المئات بل الآلاف، وبعض الأسر العلمية كآل الحكيم كان لهم النصيب الأوفر من هذا السهم الكبير من الشهداء، ناهيك عن الأسر الأخرى والشعب العراقي عامّة، وكل ذلك لتفريغ الحوزة العلمية من مضمونها وإنهاء دورها وما آل إليه الأمر مع آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره)، وبقية المراجع الآخرين الذين استشهدوا بطرق وأساليب مختلفة يشهد على حجم الحرب التي شُنّت على الحوزة، وعلى حجم التضحيات التي قدّمها المراجع والعلماء لمنع تنفيذ مخطّطات المستعمر أو المستكبر التي تريد النيل من الإسلام وتريد منع نهوض أمّة الإسلام.

وإذا عُدنا إلى حوزة قم فنرى أن الله سبحانه وتعالى منَّ على هذه الأمة في هذا العصر بالإمام الخميني (قدس سره) الذي هو خرّيج الحوزة العلمية، ومنها انطلق في قيادة الثورة الإسلامية التي انتصرت في إيران، وكان من أشد الحريصين على أن تبقى الحوزة على الدوام متحرّرة من كل القيود لتستمرّ كما كانت على مرّ التاريخ صمّام الأمان والضمانة لمستقبل الأمّة ومستقبل الإسلام والنموذج الذي نعرف منه عظمة الإسلام، وأيضًا من بركات هذه الحوزة في لبنان إنشاء حوزات متعدّدة فيه، بسبب الوضع الصّعب الذي كانت تعيشه الحوزة المباركة في النجف قبل سقوط النظام البعثيّ، ولبنان مفضل على العالم الإسلامي من خلال العديد من العلماء الكبار الذين ساهموا مساهمةً عظيمة في إعزاز الإسلام العزيز، وهذه آثارهم وكتبهم التي لا يزال بعضها يُدرّس اليوم في كل الحوزات العلمية، وهذا دليل على أن الحوزة التي كانت في جبل عامل استطاعت أن تُوصل أنوارها إلى الحوزات الأخرى، وقد عاد بعض العلماء والطلبة ليعيدوا تلك الأمجاد من خلال إنشاء الحوزات في لبنان التي تتعاون فيما بينها وتعمل على هداية الناس وجمع الكلمة ووحدتها وإظهار حقيقة هذا الإسلام العزيز، لأننا بحاجة إلى بيان هذا الإسلام بثوبه النقيّ الطاهر، والحوزات هي التي تأخذ على عاتقها هذه المهمّة، من خلال تخريج بعض أبنائها للقيام بالدعوة الصادقة إلى الله سبحانه وتعالى، وهكذا فإن أيّ دور لأية حوزة علمية في أي مكان لا يمكن إلا أن يكون في مقدمة الرّكب في حمل المشعل الذي يُنير الدرب للآخرين.

يتبع=

تحقيق مصوّر

تتمة مقال = حوزة الإمام المنتظر (عج) - بعلبك

صمّام الأمان:

□ النجف الأشرف واقعة اليوم تحت الاحتلال، كيف تنظرون إلى دور المرجعية في مواجهة هذا الاحتلال؟

◊ الحوزة العلمية في النجف هي صمّام أمان في الأمّة الإسلامية، وخاصة في العراق، فهذه الحوزة في النجف الأشرف بقيادة المرجعية وسماحة آية الله العظمى السيد علي السيستاني، حفظت العراق من فتنة مذهبية، يريدها ويخطّط لها الاحتلال الأميركي، وقوى أخرى تريد العبث بالعراق من خلال ما تقوم به من أعمال وحشية بهدف إحداث الفتن، فالذي يقف سدًّا منيعًا بوجه هؤلاء كلّهم هو تلك المرجعية، ومن هنا نفهم عظمة تلك المرجعية..

□ ما ردّكم على بعض الانتقادات التي تصدر من هنا وهناك للدّور الذي تقوم به تلك المرجعية في العراق؟

هذه الانتقادات يجب أن نتروّى في إطلاقها، وفي توزيعها، لأن من ينتقد يجب أن يعيش الواقع ويفهم الواقع بكل أبعاده، لا أن ينتقد من بعيد بدون أن يكون لديه خبرة، والمرجعية في النجف لم تفرّط بوحدة العراق وشعبه ولم توافق حتى اليوم على استقبال أحد من المحتّلين رغم كل الضغوطات الممارسة وكل محاولات التضييق عليها من قبل أولئك المحتّلين، هذه المرجعية تعمل بتعقّل وصبر ضدّ الاحتلال كما صرّحت في أكثر من مرّة، لكن كيف نواجه المحتلّ؟ فالأساليب تختلف، وليس هناك تراجع، ففي الواقع الذي نعيشه اليوم، والذي تحاول الولايات المتحدة الأميركية فيه تفتيت شعوب المنطقة وخلق الفتن المذهبية فيها، مَن الذي يردّ؟

الذي يردّ الحوزة والمرجعية فيها، وخاصة آية الله العظمى السيد علي السيستاني، الذي يُعتبر صمّام أمان في الأمّة وفي العراق، وهو الصورة المضيئة والمشعّة، وما سمعناه نحن من المرجعية والقيادة عندنا أن **السيد السيستاني هو "نعمة من الله في هذا الزمن".**

□ تحدّثت عن الثورة الإسلامية التي قادها السيد الخميني، وكان من أبرز شعاراتها الوحدة الإسلامية، فهل ما نشهده اليوم من أحداث ودعوات تكفيرية يجعل مثل هذا الطرح أمرًا قابلاً للتحقيق؟

◊ نحن نعمل بكل ما أوتينا من قوّة وقدرة لتحقيق الوحدة الإسلامية، لكن قد تقوم أنت بكل وسيلة ممكنة ولا تنجح في تحقيق هذا الأمر، فالإمام الخميني دعا إلى الوحدة الإسلامية، لكن اجتمعوا عليه لمحاربته، ومع ذلك استمر بالدعوة لتحقيق هذه الوحدة واستمر يقول: "مصلحة المسلمين في وحدتهم"، ونحن نقول اليوم الكلام

نفسه، ونعمل بالمنهجية نفسها من أجل هذه الوحدة الإسلامية، لكن تحقّق هذا الأمر يتطلب تعاونًا من الجميع، لأن هناك طرفًا آخر، ويجب أن يكون حاضرًا لأن يعترف بوجودك ويعترف بك لإنجاز هذه الوحدة، أما إذا كان هذا الطرف يحكم عليك بالكفر أو بالإعدام، ومهما فعلت أنت هو لا يتقبّل ولا يقبل، فكيف تتحقّق الوحدة؟!

فالوحدة لا تقوم من طرف واحد، ويجب أن تتهيّأ الأجواء لها، فالحوزة العلمية حتى في النجف رغم كل ما يحصل من قتل ومجازر تدعو إلى الوحدة الإسلامية وتبذل كل جهد لنزع فتيل الفتنة المذهبية لأن هناك إيمانًا عميقًا بأن هذه الأمة لا خلاص لها إلا بوحدتها.

مزايا ومرونة:

علماء الدين هم الذين يمثّلون الإسلام وثقافته، وعليه فإن الأنظار إليهم تتّخذ دائمًا منهم أشكالاً مثالية لما يجب أن يكونوا عليه من علم ومعرفة من جهة، ومن سيرة حسنة في الخُلق الكريم وروح أخلاقية عالية تُجسّد بشكل صحيح الإسلام وقِيَمَهُ، ومن هنا كان التركيز الشديد في حوزة الإمام المنتظر على التربية الأخلاقية واعتبارها بالمستوى نفسه لتحصيل العلوم، فمن كان بارعًا ومبدعًا في الدراسة، ليس له استمرار في الحوزة ما لم تكن أخلاقه حسنة، تمامًا مثل الطالب الذي يتمتّع بأحسن المزايا الأخلاقية وليس مجتهدًا أو قادرًا على التحصيل العلمي المطلوب.

ولذلك فهي أدخلت إلى منهجها حصّة مادة التربية الأخلاقية، يتولّى تدريسها أستاذ مختص يواكب الطلبة أيام الدراسة، يرعى شؤونهم ويعالج مشاكلهم على هَدي تعاليم القرآن الكريم وسيرة أهل البيت (عليهم السلام)، وأستاذ هذه المادة هو الشيخ الناصري وهو من المبدعين في هذا المجال.

المناهج والدراسة:

وحول موضوع المناهج المعتمدة والشروط الموضوعة للدراسة وقبول انتساب الطلاب إلى الحوزة تحدّث لـ"رسالة النجف" المدير الداخلي فيها سماحة الشيخ بلال عواضة عبر الحوار التالي:

□ هل وصلت الدعوات إلى إعادة النظر بالمناهج وأساليب التدريس إلى حوزتكم؟

◊ حوزة الإمام المنتظر ككل الحوزات تسعى لتطوير المنهج الدراسي لكن بشرط عدم الإخلال بالمضمون، وهناك بعض المحاولات التي نقوم بها وهي في طور الاختبار وبحدود الأخذ بكل ما يسهّل على الطالب الفهم وإمكانية التحصيل.

□ على سبيل المثال؟

◊ اعتماد أسلوبٍ لدرس الفلسفة كما هو الحال في الجامعات، فمثلاً بدأنا بتدريس الفلسفة الغربية ومقارنتها مع علومنا الفلسفية، وندرّس اللغة الإنكليزية، وإلى جانبها الفارسية.

وفيما يخصّ بعض الدعوات أو الكلام عن توأمة بين الحوزة والجامعة أي إدخال بعض المواد الجامعية إلى الدراسة الحوزوية، فهذا لم نأخذ به وفي الوقت الذي حرصنا فيه على أن تبقى الحوزة حوزة، سمحنا بالمقابل بالذهاب إلى الجامعة، إتاحةً في المجال لمزاوجة غير مباشرة بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة للراغبين في ذلك.

□ مسموح للطلبة في الحوزة أن يدرسوا في الوقت نفسه في الجامعات؟

◊ يحقّ للطالب عندنا ومسموح له متابعة دراسته الجامعية إذا أراد، بشرط أن يكون الحضور عندنا إلزاميًا، إلا في حال تزاحم أوقات الامتحانات في المكانين، عندها فقط يمكن تأجيل امتحانات الحوزة.

□ وما هي الشروط لمن يريد الانتساب للحوزة من الطلاب؟

◊ للحوزة شروط انتساب ربما يصحّ وصفها بأنها صارمة، فهي أولاً تشترط أن يكون عمر الطالب ما بين ثمانية عشر عامًا واثنين وعشرين، وأن يكون حاصلاً على الشهادة الثانوية، وألا يكون متزوجًا، وأن يكون في القسم الداخلي فلا يخرج من الحوزة إلا يومين كل أسبوعين، وإذا توفّرت هذه الشروط يخضع الطالب لامتحان دخول خطي ومن ثمَّ لمقابلة شخصية يُستوضح فيها عن شخصيته ووضعه الاجتماعي وطُموحاته وهدفه من الدراسة، وبعد ذلك يخضع لتجربة مدّة ثلاثة أشهر، ومن ثمَّ إذا مرّ في كل تلك المراحل، عليه أن ينجح في امتحانات الفصل الأول، فإن نجح يكمل في الحوزة، وإلا يتمّ الاعتذار منه.

□ ما هو عدد طلاب الحوزة حاليًا؟

الدراسة في الحوزة حافظت على طابعها النجفي وهي تشتمل على ثلاث مراحل: مرحلة المقدّمات، ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات، ومرحلة السطوح، ومدة درستها خمس سنوات، ومرحلة ما بعد السطوح وهي بدون مدّة محدّدة، والأمر فيها يعود إلى نشاط الطالب والمدرّس.

أما عدد الطلبة في الحوزة حاليًا فهو ستون طالبًا لمرحلة المقدّمات والسطوح، واثنان وثلاثون في مرحلة ما بعد السطوح.

□ هل هناك اشتراط على الطلاب في تقليد مرجع محدّد؟

◊ أبدًا، ففيما يتعلّق بالتقليد فالحرّية متروكة للطالب، ولكن على الأعم الأغلب نلاحظ أن الطلاب من مقلدي سماحة السيد علي الخامنئي.

□ وبالنسبة إلى الموارد، من أين تحصل عليها الحوزة؟

الحوزات الشيعية عامّة تعتمد في مواردها المالية على الحقوق الشرعية، وفيما يخصّ حوزتنا فكل مواردها من الحقوق الشرعية، كما أن هناك الهديّة السنوية التي تصل إلى جميع طلبة العلوم الدينية من السيد السيستاني والهدية الشهرية من السيد القائد الخامنئي.

أُنس:

داخل حوزة الإمام المنتظر في مدينة بعلبك تشدّك رغبة سحرية للبقاء فيها، نشاط المشرفين والقيّمين عليها من أساتذة وإداريين يوقظ فيك طموحات بعيدة، بينما حركة الطلاب في صلواتهم وأدعيتهم واجتماعهم على أعلى مراتب الأخلاق والتصميم على التحصيل العلمي والتعاون فيما بينهم يشعرك بالأمان والطمأنينة إلى أن الإسلام بخير طالما الحوزات الدينية بخير، أو كما يقول الشيخ بلال عواضة: أشعر بأن لحوزتنا، وربما لكل حوزة، أُنسًا خاصًا مع صاحب العصر والزمان يحفظها ويرعاها لتؤدي دورها في رعاية وحفظ الإسلام العظيم.

اعتكاف وخطابة وصلاة جماعة

من النشاطات التي تقوم بها حوزة الإمام المنتظر، الاعتكاف ثلاثة أيام في المسجد في شهر رجب، وثلاثة أيام أخرى في ليالي القدر في شهر رمضان المبارك.

وتفرض الحوزة على طلابها وحسب التسلسل الأبجدي لأسمائهم أن يقوم كل طالب بين صلاتي الظهر من كل يوم، بشرح مسألتين فقهيتين وإلقاء حديثٍ أخلاقيٍّ، والمراد من ذلك تعويد الطالب على القيام بدور إمام الجماعة.

كما على الطلاب كل يوم أن يؤدّوا داخل الحوزة صلاة الجماعة في أوقاتها.

وهناك أيضًا الندوة الأسبوعية التي أسّسها السيد عباس الموسوي واستمرّت بعد استشهاده، وهدفها تعويد الطلاب على الخطابة، وتُعقد هذه الندوة كل يوم اثنين، ويقوم طالبان بإلقاء خطبة تتناول موضوعًا عامًا أو موضوعًا في مناسبةٍ ما، وهناك أستاذ مُشرف ذو اختصاص بهذا الشأن، يتولّى تسجيل الملاحظات وتوجيه الطلبة لناحية الكتابة والإلقاء.

طريق إلى الله:

على مقاعد الدراسة في حوزة الإمام المنتظر عدد كبير من الطلبة غير اللبنانيين، وهم من جنسيات عدّة، عربية وإسلامية، ومن ضمنهم عدد من الطلاب الفرنسيين والبريطانيين وبعض الأفارقة.

وفي دردشة سريعة مع الطالب محمد باقر حرب، وهو حائز على إجازة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، ومن طلاب صف السنة الأولى في مرحلة السطوح في الحوزة:

"أعتبر أن حوزة الإمام المنتظر بالإضافة إلى تميّزها بالمستوى العلمي الجيد، وكفاءة أساتذتها وعطاء المشرفين عليها، فإنها تمتاز أيضًا بالأجواء التربوية فيها، وبالعلاقة الإنسانية العميقة التي تنشأ نتيجة لتلك الأجواء بين الأستاذ والتلميذ، مما يوفّر الطمأنينة للطالب ويحفّزه على التحصيل".

وعن هدفه من الدراسة الحوزوية يقول الطالب حرب: "أولاً طلب العلم واجب كفائي للقيام بأمر الدين، وأنا لديّ رغبة شخصية للقيام بهذا الدور، يضاف إلى ذلك واجب التمهيد لخروج الإمام المنتظر وهذا طريق إلى الله".

تبليغ:

التبليغ من أهمّ النشاطات التي يقوم بها طلبة حوزة الإمام المنتظر، ويتمّ هذا النشاط في شهر رمضان المبارك حسب برنامج خاص تضعه إدارة الحوزة لطلاب مرحلة السطوح، وهو يُلزم طلاب هذه المرحلة بذهاب كل منهم إلى بلدة للتبليغ فيها طيلة الشهر الكريم.

انتهى التحقيق

حدّ الترخص

الشيخ مفيد الفقيه

الشيخ مفيد الفقيه*

مقدمة في معنى القصر في الصلاة:

الصلوات اليومية المفروضة في الشريعة الإسلامية خمس صلوات، والفرض الأولي في كل منها ركعتان، وقد زاد النبي (صلى الله عليه وآله) للمقيم ركعتين في الظهرين والعشاء الآخرة، وزاد ركعة في المغرب، وبقيت الصبح على ركعتين.

وأما في السفر فقد بقيت المغرب والصبح على حالهما.

وعلى هذا، فالمقصود بالتقصير الوارد في الكتاب والسنّة، هو إسقاط الركعتين الأخيرتين من الرباعيات، دون المغرب والفجر.

فإطلاق القصر على صلاة المسافر: يراد به الاقتصار على الفرض الأولي، لا التقليل ولا النقص من الصلاة.

وقد دلّت على ذلك النصوص الكثيرة، فمن تلك الروايات صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (عشر ركعات: ركعتان من الظهر وركعتان من العصر، وركعتا الصبح، وركعتا المغرب، وركعتا العشاء الآخرة، لا يجوز الوهم فيهن، مَنْ وَهَم في شيء منهنّ استقبل الصلاة استقبالا، وهي الصلاة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القرآن، وفوّض إلى محمد (صلى الله عليه وآله)، فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات، وهي سنّة ليس فيهنّ قرآن، إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، والوهم إنما يكون فيهنّ، فزاد رسول الله (صلى الله عليه وآله) في صلاة المقيم غير المسافر ركعتين في الظهر والعصر والعشاء الآخرة، وركعة في المغرب للمقيم والمسافر) ([1]).

ولا يخفى أن المراد من الوهم في الرواية هو الشك، والمقصود من ذلك أن الشك في الركعتين الأوليين مبطل للصلاة.

ثم إن القصر المعتبر في السفر له أحكام، ومن جملتها اعتبار حدّ الترخص ذهابًا وإيابًا.

ولأجل معرفة دخالة حدّ الترخص في هذا الحكم، يقع الكلام في موضعين:

الأول: في أحكام المسافر الذي يشرع في السفر عند وصوله إلى حد الترخص.

الثاني: في أحكامه عند الرجوع من سفره إلى بلده ووصوله إلى حد الترخص.

الموضع الأول: اعتبار حد الترخص في ترتيب أحكام السفر عند الشروع في السفر:

المشهور شهرة قطعية أن المسافر يقصّر ويفطر إذا وصل إلى حدّ معين، وهو حدّ الترخص، وأن مطلق الخروج والتحرك ليس موجبًا للقصر والإفطار، وادعي على ذلك الإجماع في كلمات غير واحد، وأنه مقطوع به بين الفقهاء.

ونسب الخلاف إلى علي بن بابويه والد الشيخ الصدوق، وأنه يقصّر من حين الخروج.

والروايات فيما ذكره المشهور متظافرة، وليس بأزاء تلك الروايات إلا مرسلتان:

إحداهما: مرسلة حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يخرج مسافرًا، قال: يقصّر إذا خرج من البيوت)([2]).

الثانية: مرسلة الصدوق، قال: (روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إذا خرجت من منزلك فقصّر إلى أن تعود إليه)([3]).

ولا بد أن يكون الصدوق رحمه الله قد وجد هذه الرواية في كتابٍ ما، فذكرها في الفقيه، ولعل والده أيضًا قد ظفر بها واستند إليها، إذ من البعيد أنه قد استند إلى مرسلة ولده.

كما أن المنسوب إليه أنه يرى جواز الإفطار والتقصير من حين الخروج من المنزل وإن لم يخرج بعد من البلد، ويمكن أن يكون المستند هو رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى (عليه السلام): (في الرجل يسافر في شهر رمضان، أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدّث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله.. الخ)([4]).

وهذا الحكم تدل عليه مرسلة الصدوق وروايته إلى ابن يقطين، ولكن الأولى مرسلة، وكلتاهما مقطوعتا البطلان بقطع النظر عن السند، بل لعله هو لا يقول بذلك لعدم ثبوت النسبة إليه، وذلك لأن الإفطار والقصر من أحكام المسافر، ومن لم يخرج من البلد لم يتلبس بالسفر بعدُ، ولم يتصف بكونه مسافرًا.

نعم لو أريد القصر والإفطار من حين الخروج من البلد، فهذا ممكن في نفسه لأنه يصدق عليه المسافر وإن لم يبلغ حدّ الترخص، وتدل عليه مرسلة حماد التي عبّرت (إذا خرج من البيوت)، إلا أنها مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها في قبال ما دلّ من الروايات الصحيحة على اعتبار حدّ الترخص، فإما أن تلغى لإرسالها أو لموافقتها لبعض العامة، أو تقيّد بالحد المذكور في الروايات الصحيحة.

فما هو هذا الحد؟

المعروف والمشهور بين القدماء، بل قيل بين القدماء والمتأخرين: أنه عبارة عن أحد أمرين: عدم سماع الأذان، أو خفاء الجدران؟ أي الاستتار عن البيوت بحيث لا يميّز بعضها عن بعض وإن رأى شبحًا.

ونسب إلى الصدوق اعتبار خفاء الجدران فقط، والى المفيد وجماعة: اعتبار خفاء الأذان فقط.

فالأقوال أربعة، بالإضافة إلى ما عرفت من قول ابن بابويه.

ولا يخفى أن عنوان (خفاء الجدران) لم يرد بهذا العنوان في شيء من الروايات، وإنما هو في كلمات الفقهاء، حيث إن المذكور في الروايات هو التواري عن البيوت أي تواري المسافر عن أهل البيوت، بحيث لا يراهم، ومعرفة هذا الأمر لا يتيسر للمسافر، ولذلك عبّر الفقهاء بلازم هذا الأمر وهو خفاء الجدران، حيث إن المسافر إذا نظر إلى جدران البيوت وخفيت عليه يستكشف بذلك أن أهل البيوت لا يرونه، فجعلوا خفاء الجدران كاشفًا ومعبّرًا عن العلامة لحد الترخص.

ومن الروايات الدالة على ذلك: صحيحة محمد بن مسلم قال: (قلت لأبي عبد الله(عليه السلام): الرجل يريد السفر "فيخرج" متى يقصّر؟ قال: إذا توارى من البيوت..الحديث)([5]).

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان قال: (سألته عن التقصير: قال: إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان، فأتم، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك)([6]).

إلى غير ذلك من الروايات التي دلت على هذا الحكم، مفهومًا ومنطوقًا.

يتبع =

---

[1] - الوسائل ب13 من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح12.

[2] - الوسائل ب6 من أبواب صلاة المسافر ح9.

[3] - الوسائل ب 7 من أبواب صلاة المسافر ح5.

[4] - الوسائل ب5 من أبواب من يصح منه الصوم ح10.

[5] - الوسائل ب6 من أبواب صلاة المسافر ح1.

[6] - الباب السابق ح3.

.

تتمة مقال = حدّ الترخص

دعوى تعارض هذه الروايات والجمع بينها:

وقد أدرجوا هذا الفرع في باب الشرطيتين المتعارضتين، في مسألة ما إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء حيث يقع التعارض بين القضيتين لا بمنطوقهما، إذ لا مانع من ثبوت القصر في الموردين، بل يقع التعارض بين مفهوم إحدى القضيتين ومنطوق الأخرى، بسبب الانحصار المستفاد من القضية الشرطية حيث إن مفهوم إحداهما أنه إذا لم يخف الأذان فلا تقصر وإن خفيت الجدران، فيعارض منطوق الأخرى، وكذلك العكس.

وقد قالوا هناك بأن مقتضى القاعدة هو تقيّد أحد المنطوقين بالآخر، وتكون النتيجة الجمع بينهما، ولكن هذا لا وجه له بعد أن لم يكن بين المنطوقين تعارض، فلا موجب لرفع اليد عن المنطوق.

كما قالوا: بأنا نقيد إطلاق كل من المفهومين بمنطوق الآخر وتكون النتيجة هي التقييد بـ(أو) والتخيير بينهما، لا الجمع، فيكون كل منهما باستقلاله حدًّا للقصر.

ولكن هذا يتوقف على أن يكون الشرطان في القضية هما موضوع الحكم، وأما إذا كان الشرط شيئًا آخر، والمذكور في القضية بيانًا للحكم ومعرّفًا له، فلا يتم التقييد المذكور لاحتمال كونهما كاشفين عن موضوع واحد، فلا يكون هناك تنافٍ بين الشرطين.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الخفاء معرّف للحدّ الواقعي الذي علّق عليه الحكم، لأن خفاء الأذان ليس موضوعًا جزمًا، إذ قد يفرض بلدٌ لا أذان فيه، أو بلد كبير لا يسمع الأذان في بعض أطرافه فضلاً عما بعده، أو أن المسافر أصم لا يسمع، وكذلك بالنسبة لخفاء الجدران، إذ قد يفرض الخروج بالليل، بحيث تخفى الجدران أول الخروج، أو مسافر أعمى، أو غير ذلك من الفروض.

فليس الخفاء في الأذان ولا في الجدران موضوعًا، بل موضوع الحكم مقدار معين، وتلبّس بالبعد المعين يكشف عنه الخفاء، ويدل على ذلك صريحًا بعض الروايات الدالة على أن الحدّ مكان مخصوص يكشف عنه خفاء الأذان والبيوت، كما في رواية إسحاق بن عمار (أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه!)([1])، حيث دلت على أن العبرة بالموضع المعيّن، وإن كان في سند الرواية مناقشة.

وبناء على هذا فلا يجري الكلام المتقدم من تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، لتكون العبرة بأحدهما، إذ ليس للشيء حدّان، إلا إذا فرض تصادقهما على شيء واحد، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، والمعلوم بالضرورة اختلافهما في المقام، حيث يخفى الأذان قبل خفاء الجدران دائمًا، خصوصًا وأن الأذان لم يعهد في آخر البلد،

فالأذان يخفى قبل الرؤية دائمًا.

وعلى هذا فلا يمكن الالتزام بأن الحدّ أحد الأمرين، إذ مرجعه إلى أن العبرة بالأول، وهو عدم السماع، كما لا يمكن الالتزام بأن الحدّ هو مجموع الأمرين، إذ مرجعه إلى أن العبرة بالأخير وهو خفاء الجدران الذي يتحقق أخيرًا، فلا بد وأن يكونا معرّفين، إذ لو كانا حدّين تقع المعارضة بين الدليلين لتعذّر الجمع بينهما بارتكاب التقييد في المفهوم أو المنطوق بالعطف سواء بالواو أو بأو.

فتكون الروايات مسوقة لبيان المعرّف عن الحدّ الواقعي كما فهمه الفقهاء:

فما هو هذا الحد الذي كشف عنه المعرّفان؟

والروايات مختلفة ومتعارضة، لاختلاف الحدّ باختلاف الكاشف.

فيمكن الجمع بأن يقال: بأن الحد الواقعي هو بلوغ البعد مقدارًا لا يسمع الأذان، كما تضمنته النصوص الكثيرة، إلا أن معرفة ذلك لا تتيسر لكل أحد غالبًا، لندرة السفر في وقت الأذان إلا بنحو الصدفة، خصوصًا في الأزمنة السابقة، مع أنه ليس كل بلد يؤذن فيه ويسمع أذانه بدون مانع من الريح، ونحوه.

وبالجملة، فإنَّ فَهم الحدّ المذكور الذي يعرّف عنه الأذان صعب جدّا على المسافر، فالتعليق على عدم السماع قليل الجدوى، لكونه من التعليق على أمر لا يقع خارجًا إلا نادرًا، ولذا ذكر في صحيح ابن مسلم ضابطًا آخر سهل التناول، ويكشف قطعًا عن حصول خفاء الأذان وهو التواري عن البيوت،، فإن هذا قدر متيقن في حصول البعد اللازم رعايته، لأنه أخص من عدم السماع إذ كلما حصل هو يحصل خفاء الأذان ولا عكس، لأن البعد مع التواري أكثر كما عرفت، فإذا توارت البيوت فقد أحرز خفاء الأذان قطعًا، وتجاوزه، فتندفع المعارضة بين صحيحة ابن مسلم وبين تلك الأخبار التي جُعل المدار فيها على عدم سماع الأذان.

علاج التعارض على فرض تعذر الجمع:

فإذا أمكن هذا الجمع فهو، وإلا فالروايات متعارضة، ولا شك في تقديم أخبار خفاء الأذان، لكثرتها وشهرتها، ومعروفية التحديد بخفاء الأذان عند أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وارتكازه في أذهانهم بحيث كان مفروغًا عنه عندهم.

ومع الإغماض عن ذلك، فروايات الأذان مقدّمة لموافقتها لعمومات وجوب القصر على المسافر، لأن مقتضاها مع هذه الروايات هو الاقتصار في مقام التخصيص على القدر المتيقن، فإن مقتضى هذه العمومات هو وجوب القصر على المسافر من حين شروعه في السفر، خرج عنه حال سماعه للأذان، فإنه لا يقصّر، وهذا هو المقدار المتيقن، ولم يثبت التخصيص في أزيد من ذلك وهو صورة عدم سماعه للأذان وإن لم تتوار البيوت بعدُ، فإنه إذا لم يسمع يقصّر بمقتضى عمومات القصر وإن بقيت البيوت ظاهرة.

ولو لم يرد دليل على اعتبار حدّ الترخص لقلنا بوجوب القصر من حين الخروج لأنه مسافر من حين شروعه في السفر، لكون السفر كما عرفت بمعنى البروز والظهور، ولكن خفاء الأذان مخصّص، فإذا عارض هذا المخصّص دليل آخر أعم، وهو ما دلّ على اعتبار المواراة التي تتحقق دائمًا بعد خفاء الأذان، يقتصر في التخصيص على المقدار المتيقن وهو خفاء الأذان، للشك في وجوب التمام بعد خفاء الأذان، فيرجع لعمومات القصر لأنه مسافر، ولا تشمله عمومات التمام على كل مكلف بعد خروجه لصدق عنوان المسافر عليه، فتكون أخبار الأذان موافقة للسنة القطعية وهي عمومات القصر.

والنتيجة: أن روايات خفاء الأذان في التعريف عن حدّ الترخّص هي المقدَّمة على جميع التقادير، فالعبرة بخفاء الأذان، والله العالم.

الموضع الثاني: في ثبوت حد الترخص في الإياب إلى البلد وعدمه:

المعروف والمشهور اعتبار حدّ الترخص في الإياب كالذهاب، وخالف فيه جماعة منهم فلم يعتبروه في الرجوع مثل ابن بابويه، ووافقه السيد المرتضى وصاحب الحدائق، وذهب جماعة كصاحب المدارك والذخيرة إلى التخيير بين القصر والتمام لدى وصوله في رجوعه إلى حدّ الترخص إلى أن يدخل منزله.

والمحقق في الشرائع بعدما جعل حدّ الترخص في الذهاب أحد الأمرين من التواري والخفاء، جعله في الإياب مختصًا بخفاء الأذان.

فيقع الكلام:

(تارة) في اعتبار حد الترخص في الإياب.

(وأخرى): في حدّه وميزانه.

أما اعتباره: فلا ينبغي التأمل فيه كالذهاب، للتصريح به في ذيل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة، أعني قوله (عليه السلام): (وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك) ([2]).

وهو أيضًا مقتضى إطلاق صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: إذا سمع الأذان أتم المسافر)([3])، فإنه شامل للإياب كالذهاب.

ومقتضى هاتين الروايتين المؤيدتين بغيرهما عدم الفرق بين الذهاب والإياب، وأن المسافر إذا وصل إلى حد الترخص فهو ليس بمسافر لا حكمًا ولا موضوعًا، سواء كان ذاهبًا أو راجعًا.

ولكن صاحب الحدائق أصرّ على عدم الاعتبار في الإياب، استنادًا إلى جملة من النصوص الناطقة بأن المسافر يقصّر حتى (يدخل بيته) أو (منزله) أو (أهله)، على اختلاف ألسنتها:

مثل: صحيح العيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: لا يزال المسافر مقصّرًا حتى يدخل بيته) ([4]).

وصحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إن أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتمّوا، وإذا لم يدخلوا منازلهم قصّروا)([5]).

وقد جمع الشيخ بين هذه الروايات وبين ما تقدّم: بأن المراد بدخول الأهل هو الوصول إلى محل رؤية الجدران وسماع الأذان، باعتبار أن من وصل إلى هذا الموضع يخرج من حكم المسافر، فيكون بمنزلة من يصل إلى منزله.

واستجوده في الوسائل لوضوح الدلالة هناك وعدم التصريح هنا بما ينافيها، فذاك صريح وهذا ظاهر.

واستبعد هذا الحمل، الشهيد، وصاحب الحدائق، لأنه مخالف لما هو المصرّح به في بعض هذه النصوص من وجوب التقصير حتى بعد دخول البلد، وأنه لا يُتم حتى يدخل أهله ومنزله، كما في صحيحة إسحاق بن عمّار حيث قال فيها: (سألته عن الرجل يكون مسافرًا ثم يدخل ويقدم ويدخل بيوت الكوفة، أيتم الصلاة أم يكون مقصرًا حتى يدخل أهله؟ قال: بل يكون مقصّرًا حتى يدخل أهله) ([6]).

وهذا الاستبعاد في محلّه، لعدم إمكان الحمل المذكور بعد التصريح بأنه دخل الكوفة وحكم الإمام بالتقصير حتى يدخل أهله.

فلا بد من النظر في هذه الروايات، فنقول:

هذه الروايات معارضة لصحيحة ابن سنان المتقدمة التي صرّح فيها باعتبار حدّ الترخص في الذهاب والإياب.

وهذه الصحيحة، مقدّمة على تلك الروايات المعتبرة بالرغم من كثرتها، وذلك لعدّة أمور:

منها: أن الروايات المذكورة مقطوعة البطلان في نفسها بقطع النظر عن المعارضة، لأن مقتضاها وجوب القصر على غير المسافر، حيث إن الذي يدخل بلده يخرج عن عنوان المسافر، ومعنى ذلك أن المسافر إذا دخل بلده وبقي أيامًا، لا يدخل بيته فهو مسافر ويقصّر.

وهذا في نفسه غير محتمل، لاختصاص القصر بالمسافر، وليس الذي يدخل بلده من (المسافر)، فهذه الروايات مقطوعة البطلان من هذه الجهة، ولا بدّ من حملها على التقية، لموافقتها للعامّة كما ذكر في الوسائل.

ومنها: أنه مع الغض عن ذلك، فالترجيح مع صحيحة ابن سنان لموافقتها للسنّة القطعية، وهي العمومات الدالة على وجوب التمام على كل مكلّف، خرجنا عنها كقدر متيقن في المسافر، وهذه الروايات مخالفة لها، فتطرح، ونلتزم باعتبار حدّ الترخص في الإياب كالذهاب.

وقد تعارض صحيحة ابن سنان برواية البرقي في المحاسن عن حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: المسافر يقصّر حتى يدخل المصر)([7]).

لأنها حكمت للمسافر بالقصر حتى يدخل المِصر، لا حدّ الترخص، فهي موافقة لعمومات القصر على المسافر حتى يدخل بلده، فإنه يخرج عن عنوان المسافر، ولم يفرض فيها دخول المسافر.

ويرد عليها:

أولاً: أنها ضعيفة السند بالإرسال.

وثانيًا: أنه مع الغض عن سندها، يمكن حملها على دخول حدّ الترخص، باعتبار أن من وصل إلى هذا الحدّ منه دخل المصر، وصحيحة ابن سنان صريحة في حد الترخص، وهذه ظاهرة في عدمه.

ولكن يمكن حمل (المصر) على ما يشمل حد الترخص، فيجمع بذلك بين الروايتين.

وعليه: فحد الترخص لا بد من اعتباره في الإياب، وليس ما يدل على عدم اعتباره.

انتهى المقال

---

[1] - الوسائل ب3 من أبواب صلاة المسافر ح11- 12.

[2] - الباب السابق نفسه ح3.

[3] - الوسائل ب6 من أبواب صلاة المسافر ح7.

[4]- الباب السابق ح4.

[5]- الباب السابق ح1.

[6] - الباب السابق ح3.

[7] - الباب السابق ح8.

الهوامش

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

الهلال الجديد والعوامل المؤثرة على رؤيته

م. محمد علي الصائغ

المهندس محمد علي الصائغ*

أطوار القمر:

هي مراحل ظهوره لنا، والجزء المضيء من القمر يتغير من يوم لآخر، يتدرّج من الخيط الرفيع حتى يكتمل بدرًا، ثم يتناقص حتى يعود خيطًا رفيعًا، ثم يختفي تحت شعاع الشمس، فلا نراه، ثم يقترن مع الشمس ولا يُرى إلا بعد أن يخرج من تحت شعاع الشمس فيُرى هلالاً ضعيفًا، ورؤيته لأول مرّة بعد غروب الشمس تمثّل انصرام شهر قمري وبدء الليلة الأولى للشهر القمري الجديد..

وحيث إن القمر هو أسرع الكواكب حركة بالنسبة للأرض لأنه يقطع كل يوم حوالى 13 درجة من فلك البروج، بينما تقطع الشمس بحركتها الظاهرية كل يوم درجة تقريبًا، فهو يتقدّم عليها كل يوم 12 درجة أي بمعدل درجة كل ساعتين أي يكمل دورة كاملة (360 درجة) بين البروج في مدة 27 يومًا ونصف اليوم، بينما تكمل الشمس دورتها بين البروج في سنة كاملة أو تقطع برجًا في كل شهر، بينما يقطع القمر كل برج في يومين ونصف اليوم.

فإذا بَعُد القمر عن الشمس من المغرب لجهة الشرق اثنتي عشرة درجة تقريبًا مال إلينا بعض نصفه المضيء، إذ تبدو لنا حافّة النصف المضيء أو حافة القمر المضيء بسبب الشمس، فنرى طرفًا منه بعد غروب الشمس وهو الهلال، وكلما زاد بُعده عن الشمس ازداد ميل نصفه المضيء إلينا، حتى الليلة الرابعة حتى يكون قوس النور قد تضخّم فيسمى قمرًا، إلى ليلة 14 فيسمى بدرًا فيها وفي الليلة التالية لها.

يطلع "**البدر**" من الشرق عند أو بعد غروب الشمس، وفي ليلة 16 إلى ليلة 26 يسمى "**قمرًا**" وفي ليلة 27 إلى وقت دخوله تحت شعاع الشمس يسمى "**هلالاً**"، ويكون طلوعه في جهة المشرق قبل طلوع الشمس، فإذا دخل تحت شعاع الشمس بأن كان بينهما أقل من 12 درجة سمي "**محاقًا**" لانحجابه بنور الشمس، فإذا اجتمع مع الشمس سمي "**اقترانًا**" أو اجتماعًا، فإذا خرج من شعاعها بأن بعُدَ عنها لجهة المشرق بقدر 12 درجة تقريبًا رُؤيَ هلالاً عشية.

تسلسل لمظاهر القمر:

وفيما يلي تسلسل لمظاهر القمر وأحواله واحدًا بعد واحد على الترتيب مع توالي أيام الشهر:

1- عندما يكون القمر على خطٍّ مستقيم بين الأرض والشمس، فإننا لا نراه، حيث إن وجهه المقابل لنا لا يكون مضيئًا، أما ظهره فيكون نورًا ونهارًا من أشعة الشمس الساقطة عليه وهذا ما نسمّيه الاقتران أو آخر الشهر، يشرق القمر في هذا الوقت (حسب ميله) في نفس الوقت تقريبًا مع الشمس ويغرب معها.

2- ثم في الليلة التالية تبدأ الشمس في الشروق على وجه القمر المقابل لنا، ويبزغ الفجر في ذلك النصف من القمر، حيث إن القمر يكون قد استدار قليلاً حول محوره أثناء بداية طوافه من النقطة السابقة حول الأرض، فيضاء جزء بسيط من ذلك النصف ويبدو لسكان الأرض في هيئة الهلال في أول الشهر.

3- وفي كل ليلة خلال الأسبوع الأول من الشهر تزيد المنطقة المضاءة لوجه القمر المقابل للأرض وينمو الهلال ويمتلئ، ويكون هذا بمثابة الضحى على سطح القمر.

4- وعند نهاية الأسبوع الأول يمكننا أن نرى نصف وجه القمر المقابل لنا كله مضاءً، وهذا هو التربيع الأول، وذلك بعد أن يكون قد وصل إلى الربع الشرقي.

5- ثم يغمر الضوء جزءًا أكبر فأكبر من وجه القمر المقابل لنا، فنرى الصورة التي نسمّيها الأحدب حتى نصل إلى نهاية الأسبوع الثاني من الشهر، فيكون سطحه المرئي كله مضاء، وهذا هو البدر، وهو يمثّل وقت الظهيرة تمامًا من يوم القمر على سطحه المواجه للأرض، ويعبر القمر الزوال كبدر عند منتصف الليل بالتوقيت المحلي الحقيقي، فيكون آنئذٍ قد انتقل في دورته حول الأرض من جانبها الغربي إلى جانبها الشرقي.

6- وبعد 7 أيام نرى خلالها مظهر الأحدب ثانيًا بعد أن يكون القمر قد تحرّك حتى الربع الغربي أي أكثر من تسعين درجة من الاستقبال (حالة البدر), تكون الشمس يوم القمر قد مالت للمغيب ونهاره قد بدأ يتناقص، فنرى نصف وجهه فقط مضاءً وهو يقابل وقت الأصيل على وجه القمر المقابل للأرض.

7- ثم يأخذ نهار القمر في الانتهاء وتأخذ شمسه في الغروب فيراه سكان الأرض هلالاً ثانيًا، ولكن فجرًا، حتى يأتيه المحاق تمامًا في الليلة الأخيرة من الشهر، وهي تقابل على سطحه المواجه للأرض لمنتصف الليل هناك.

وهكذا تتعاقب أوجه القمر شهرًا بعد شهر ويتأخر شروق المظاهر المتعاقبة في كل ليلة عن سابقتها حوالى 45 دقيقة حتى نهاية الشهر.

اقتران الشمس بالقمر

الاقتران بين الشمس والقمر أو الاجتماع، يحدث مرة في كل شهر قمري، وموعده قرب نهاية الشهر القديم وقرب ابتداء الشهر الجديد، إذ من المعلوم أن القمر بعد إهلاله يبدأ بالابتعاد عن الشمس إلى جهة الشرق، حتى إذا انتصف الشهر وصار على أكبر قدر من البعد عنها بدأ بعد ذلك بالاقتراب منها مرة أخرى من الجهة المعاكسة، وعند دخوله أقرب ما يكون منها بحيث يكونان على خط طول واحد يقال إن القمر في الاقتران أو الاجتماع، فيكون

مركز القمر ومركز الشمس على خط طول سماوي واحد بالنسبة لراصد في مركز الأرض والتي تسمى في الفلك الحديث New Moon أو الهلال الجديد وهو الاقتران المركزي، ولا يستغرق الاقتران - وهو عبور قرص القمر أمام قرص الشمس - بالنسبة لراصد في مكان ما على سطح الأرض أكثر من 7 دقائق و58 ثانية.

ويحدث ذلك في أية لحظة مـن الليل أو النهار، إذ لا علاقة للموقع الجغرافي في ذلك.

وقت الاقتران: يحدث الاقتران في لحظة واحدة من الزمان، لأنه ظاهرة كونيّة لا علاقة لموقع الراصد بها كما قلنا سابقًا مثلاً: إن حدوث الاقتران الساعة 4 من صباح يوم الاثنين بتوقيت كرينتش يعني أنه حدث الساعة 6 صباحًا بتوقيت بيروت والساعة 8 صباحًا بتوقيت أبو ظبي والساعة 13 (الواحدة ظهرًا في اليابان)، ويعني أيضًا أنه حدث الساعة 22 (العاشرة من مساء يوم الأحد في ديترويت) أي في اليوم السابق بحسب التوقيت المحلّي لشرق الولايات المتحدة الأمريكية.

إن القول بأن الاقتران يحدث في لحظة واحدة، مبني على اعتبار أن الأرض والقمر والشمس هي نقاط في السماء، ولذا فمن المناسب تسميته بالاقتران المركزي، ولتحرّي الدقّة فإن هذه الأجرام تُرى كأقراص، وبناء عليه فإن الراصدين على الأرض في الأماكن المختلفة لن يروا مركزي الشمس والقمر بنفس خط الطول السماوي في نفس اللحظة، وهذا يبدو جليًا من خلال كسوف الشمس الكلي الذي يمكن اعتباره **"اقترانًا مرئيًا"**، ومعلوم أن كسوف الشمس الكلي لا يبدأ بنفس اللحظة بالنسبة لسكان الأرض جميعًا، وبالتالي لا يحصل الاقتران في لحظة واحدة، وأقرب مثال على هذا الموضوع الكسوف الكلي الذي حدث 11/8/1999،فإنه شوهد بدءًا من المحيط الأطلسي وأوربا فآسيا مرورًا بسوريا والعراق وإيران وباكستان فالهند وذلك أغلب النهار وعلى التتابع، ولم يحدث في لحظة واحدة.

وهذه النقطة تستحق التوقّف، فهي مهمّة للغاية، لأن معناه أن الاقتران السطحي (المرصود من سطح الأرض Topocentric) لا يحدث في وقت واحد بل في أوقات متفاوتة قد يصل الفرق بينها إلى عدة ساعات، وذلك بالنسبة للأماكن المختلفة من الأرض أسوة بالكسوف الكلي.

يتبع =

.

تتمة مقال = الهلال الجديد

تحت الشعاع (تحت شعاع الشمس)

قلنا إن القمر في آخر الشهر القمري يبدأ بالاقتراب من الشمس تدريجيًا حتى يختفي تحت شعاع الشمس، ثم يستمر بالاقتراب من الشمس ظاهريًا أكثر فأكثر حتى لحظة الاقتران.

ثم تبدأ رحلة الخروج من تحت الشعاع حيث يتكوّن على القمر قوس النور، فتبدو لنا حافّة النصف المضيء (المقابل للشمس) أو حافّة وجه القمر المضيء بسبب الشمس، لكن دقّة قوس النور (سمك الهلال) تمنع الراصد من رؤيته بسبب قوّة نور الشمس وضعف نور الهلال الجديد وقربه من الشمس إلى أن يسير في المدار ويبعد عن الشمس بقدر يصير معه قابلاً للرؤية بشكل هلال.

المحاق:

وهو مرحلة اختفاء الهلال عن الأبصار في فترة الدخول تحت الشعاع ثم الاقتران وتستمر حتى الخروج من تحت الشعاع.

ثم إن فترة الدخول تحت الشعاع تساوي فترة الخروج من تحت الشعاع، ويسمي البعض (تحت الشعاع) بجزئيها باسم المحاق، وذلك بلحاظ انمحاق نور القمر، علمًا بأن فرصة رؤية الهلال فجرًا في آخر الشهر تكون أسهل (مع تشابه العوامل) من الرؤية مساءً بسبب قلّة التلوث الناتج من حركة الناس ودخان المصانع.. الخ، مع ملاحظة فارق بينهما وهو أن الفترة السابقة للدخول تحت الشعاع يرى فيها الهلال عند الفجر، وإن الفترة التالية للخروج من تحت الشعاع يرى فيها الهلال عند المساء.

إن مدة المكث تحت الشعاع تبدأ من خروج القمر من الاقتران إلى أن يسير في المدار ما يقرب من اثنتي عشرة درجة، وهو ما كان يراه الشيخ البهائي (قدس سره)، وحيث إن سير القمر في المدار يستغرق ما يقرب الساعتين في كل درجة، فإذن يخرج القمر من تحت شعاع الشمس بعد أربع وعشرين ساعة تقريبًا، كما وأن المحاق يبدأ عندما يتناقص البعد الزاوي بين الشمس والقمر إلى اثنتي عشرة درجة فما دون، فتكون فترة المحاق أو تحت الشعاع بهذا التقدير حوالى 48 ساعة، وقدّر بعض الفقهاء المتأخرين الفترة بست وثلاثين ساعة: من جهة أنه ثمانية عشر ساعة قبل الاقتران ومثلها بعده.

ولادة الهلال (خروج القمر من تحت الشعاع):

وهي خروج القمر من تحت الشعاع وتوفّر الحدّ الأدنى من النور الذي يجعله قابلاً للرؤية والذي تحدّده الحسابات.

وتتوفر الآن على الصعيد العلمي عدّة ضوابط لعلماء مسلمين ولعلماء غربيين مبنية على أسس عملية، بتحققها يمكن القول بإمكانية رؤية الهلال وهي تراكمات لجهود علماء قدامى ومعاصرين.

إن الخروج من تحت الشعاع يحدث في وقت واحد بالنسبة لسكان الأرض، أما رؤية الهلال فإنها تختلف من موقع لآخر، فإذا غربت الشمس وكان القمر قد خرج من تحت الشعاع أمكنت الرؤية، والرؤية تكون عسيرة للغاية إذا كان القمر قد خرج للتوّ من تحت الشعاع، وكلما كانت الفترة بين الاقتران وغروب الشمس أطول، كلما زادت فرصة رؤية الهلال عيانًا، وأحيانا تكون الفترة طويلة، ومع ذلك لا يتكوّن النور الكافي في الهلال، أو يكون ارتفاعه فوق الأفق قليلاً بحيث لا تمكن الرؤية في بعض الأماكن.

ولا بد من الإشارة إلى أن إمكانية رؤية الهلال لا تختلف من مكان لآخر فحسب، بل من شهر لآخر، إذ إن الهلال القابل للرؤية في اليمن قد لا يرى ببغداد، أو أن الهلال قد يرى في إندونيسيا ولا يرى في بيروت كما سيأتي وكما سنرى في هلال شهر رمضان 1426 القادم.

ويمكن حساب وقت ولادة الهلال رياضيًا، وهو وقت الخروج من تحت الشعاع، حيث تمكننا العلوم الحديثة والمعطيات المتوفرة والأرصاد المدونة الموثوقة من إعطاء ضابطة.

رؤية الهلال صباحًا:

مما تقدم يتضح أن الهلال إذا رؤي صباحًا، فمن المستحيل أن يرى بعد غروب الشمس في نفس اليوم، وذلك لأن الهلال المرئي صباحًا يدل على أن الهلال لم يدخل تحت شعاع الشمس بعد، وبالتالي فإنه يحتاج إلى فترة زمنية للدخول تحت الشعاع، ثم فترة أخرى مثلها للخروج من تحت الشعاع، وهذه الفترة على أقل التقادير المسجلة تبلغ حوالى 30:48، وبالتالي فإن فترة النهار بين شروق الشمس وغروبها أقل من هذا الوقت بكثير، لذا لا تلتمس رؤية الهلال في نفس اليوم.

عمر الهلال عند الرؤية:

لقد اختلف الفلكيون في تحديد الزمن اللازم مروره من وقت الاقتران إلى وقت التمكّن من رؤية الهلال رؤية بصرية في الجوّ الصحو تمامًا وبالبصر الطبيعي والحواس السليمة.

ولما كان الهلال القابل للرؤية يرتبط بمجموعة شروط منها "البعد الزاوي" - أو "بعد سُوى" كما كان يسمى في التراث الإسلامي - والمكث بعد غروب الشمس، وارتفاع الهلال، وكذلك لمكان القمر في المدار حول الأرض (الأوج أو الحضيض)، ولعرض القمر دور في سرعة زيادة النور في الهلال، كما أن لحالة الجو وحدّة البصر والخبرة بالمنزلة أثرها الكبير في إمكانية الرؤية.. ولذلك كلّه قد يرى الهلال في ظروف وقد لا يرى في ظروف أخرى.

أقل عمر أو أقل مكث للهلال كي يرى عند غروب الشمس:

مكث الهلال: هو الفترة الزمانية بين وقت غروب القمر وغروب الشمس، وفي الليلة الأولى لرؤية الهلال يكون مكثه أقل من ساعة، لذا يقاس بالدقائق الزمنية، وكلما كان مكث الهلال فوق الأفق أكثر، كلما كانت الرؤية أسهل، وتصعب الرؤية كلما قلّ زمن مكث الهلال بعد غروب الشمس حتى تصبح مستحيلة عندما لا يكون هناك مكث للهلال أي إن القمر يغرب قبل غروب الشمس، ويشار إلى الحالة الأخيرة في الجداول بالعلامة السالبة (-):

1- أقل فترة منقضية على الاقتران حتى غروب الشمس (عمر الهلال) كانت 15:24 ساعة ومكث 22 دقيقة، وتبين للباحثين إن هذه القراءة كانت لهلال رصد فجرًا سجّلها جوليوس شميث بالعين المجردة عام 1871، والبحوث الحديثة أفادت بإمكانية رؤية هلال عمره أقل من هذا، ولكن المكث الضئيل (22 دقيقة) لم يتحقق للآن.

2- أما باستخدام المنظار الثنائي (المزدوج العينية) فكانت 13:28 ساعة.

3- وأما باستخدام التلسكوب (المقراب) فكانت 12:07 ساعة.

4- الشيخ بهاء الدين العاملي: 24 ساعة (النظرية القديمة).

5- بعض الفقهاء المعاصرين: 18 ساعة، والمفهوم أن هذه أقل فترة بدءً من الاقتران تقبل بعدها الشهادة بالرؤية، بحيث ترفض الشهادة إذا كان عمر الهلال أقل منها، فهي شرط استبعادي، ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا الشرط قلما يطبّق.

6- الخواجا الطوسي: البعد المعدل 10 درجات أو ما يعادل مكثًا قدره 40 دقيقة.

7- ابن الشاطر: 21:49 ساعة ومكثًا قدره 50 دقيقة.

8- أما بالرصد بالأجهزة الحديثة المبرمجة بالأقمار الصناعية والتي تتجه نحو قرص القمر بدقّة، فقد صار بالإمكان رؤية الهلال قبل الغروب وبعمر 12 ساعة تقريبًا بعد الاقتران مع توفّر شروط وظروف الرؤية القياسية (صفاء الجو... الخ).

فتبين - وفقًا لنظرية القدامى - أن عمر الهلال الوليد يجب أن لا يقل عن 24 ساعة كي يكون قابلاً للرؤية لأن القمر يقطع درجتين من مداره في الساعة في المعدل، وفي الدراسات الحديثة تمّ رصد هلال بعمر أقل من هذا بكثير، وذلك من قبل مختصّين.

ملاحظة: إن معيار العمر هام لقبول الشهادة بالرؤية أو ردّها ولكن لا يمكن الاعتماد عليه لتأكيد دخول الشهر الجديد.

إضاءة القمر تعتمد على البعد الزاوي:

تعتمد إضاءة جزء القمر المرئي لنا من سطح الأرض على بعد القمر الزاوي عن الشمس، وعندما يكون الهلال في ليلته الأولى تكون إضاءته خافتة للغاية، وعندما يكون بدرًا تكون الإضاءة كاملة، أما عندما يكون في التربيع الأول أو الأخير فتكون مساحة الجزء المضيء خمسين بالمائة (أي أنّ نصف مساحة الوجه المقابل لنا مضيء فقط).

إن إضاءة القمر العظمى تحدث عندما يكون بدرًا، أما عندما يكون في الربع الأول أو الأخير فالمتوقع أن تتناسب الإضاءة مع المساحة، فتكون إضاءة القمر في الربع الأول تساوي نصف إضاءة البدر، فمع أن مساحة الجزء المضيء من القمر هي نصفه، إلا أن المشاهد أن الضوء المنعكس لا يتعدّى العشرة بالمائة من الإضاءة العظمى، وهذا النقصان الحادّ في اللمعان يحدث بسبب وعورة سطح القمر الذي يؤدي في حال السقوط المائل للأشعة إلى تظليل شديد في المنخفضات بينما يعطي السقوط العامودي إضاءة كافية.

وهذا يفسر لماذا تكون إضاءة الهلال في الليلة الأولى ضعيفة للغاية وخصوصًا عندما تكون إضاءته حوالى سبعة بالألف أي أن الجزء المضاء حوالى سبعة بالألف من جرم القمر المرئي وهي إضاءة الهلال المحسوبة في أول أو آخر الشهر القمري.

إن إضاءة الهلال المحسوبة رياضيًا في أول أو آخر الشهر تقريبية، وتظهر أخطاء معتبرة خصوصًا عندما تقلّ الإضاءة حسابيًا عن سبعة بالألف، وذلك بسبب عوامل ثانوية تتسبّب بها خواصّ السطح القمري التي تجعل المساحة المرئية فعليًا أقلّ مما تتنبّأ به المعادلة الرياضية.

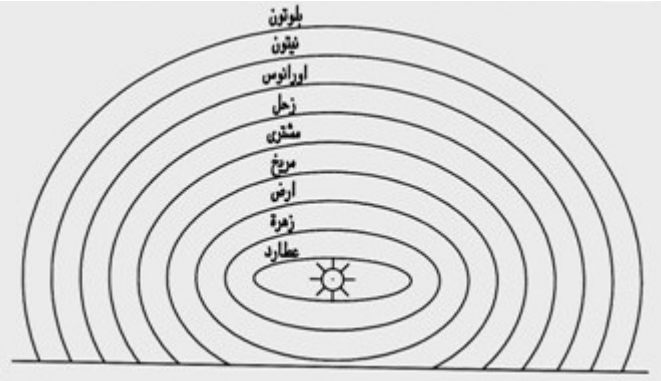
لذا فإن استعمال كمية إضاءة القمر يؤدي إلى أخطاء جسيمة في تقدير زمن رؤية الهلال الجديد كما يقول الدكتور نضال قسوم في كتابه إثبات الشهور الهلالية، وهذه المشكلة لا تحدث لو كان سطح القمر متجانسًا.

يتبع =

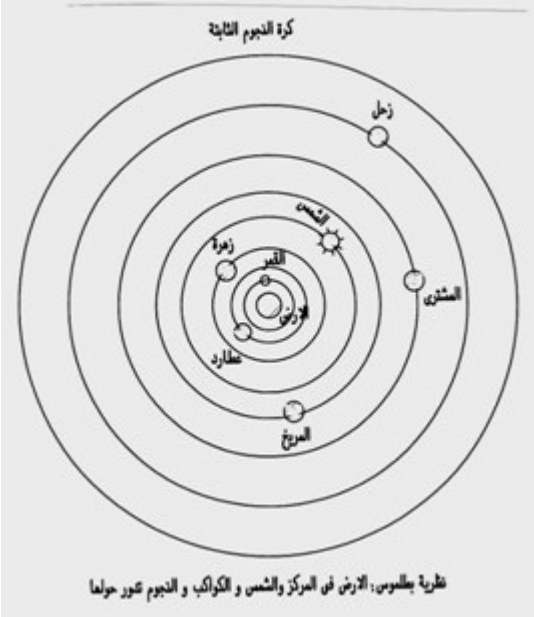
.

تتمة مقال = الهلال الجديد

ملحق: رسومات توضيحية:

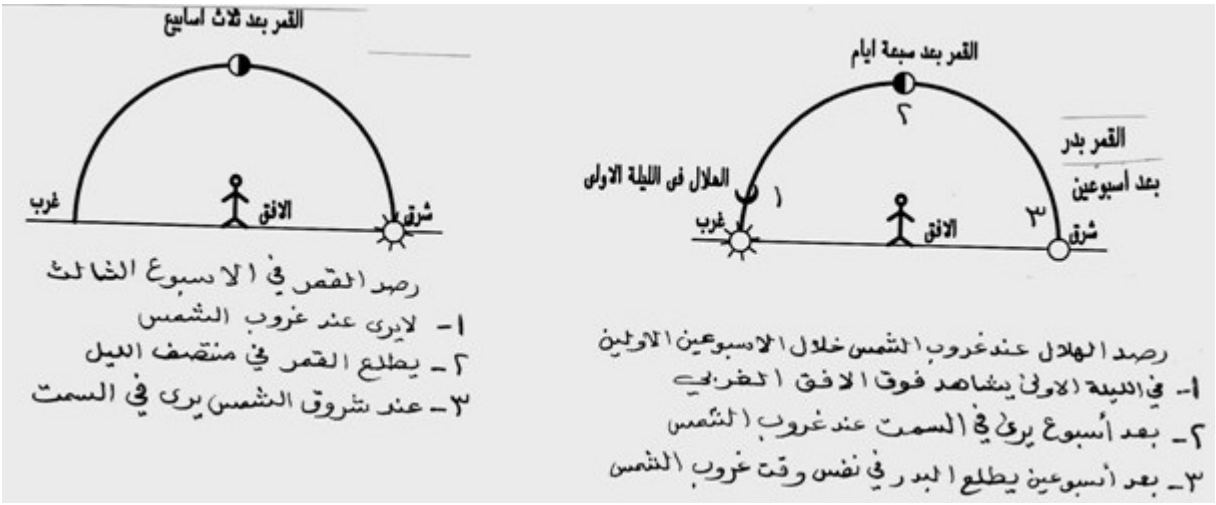


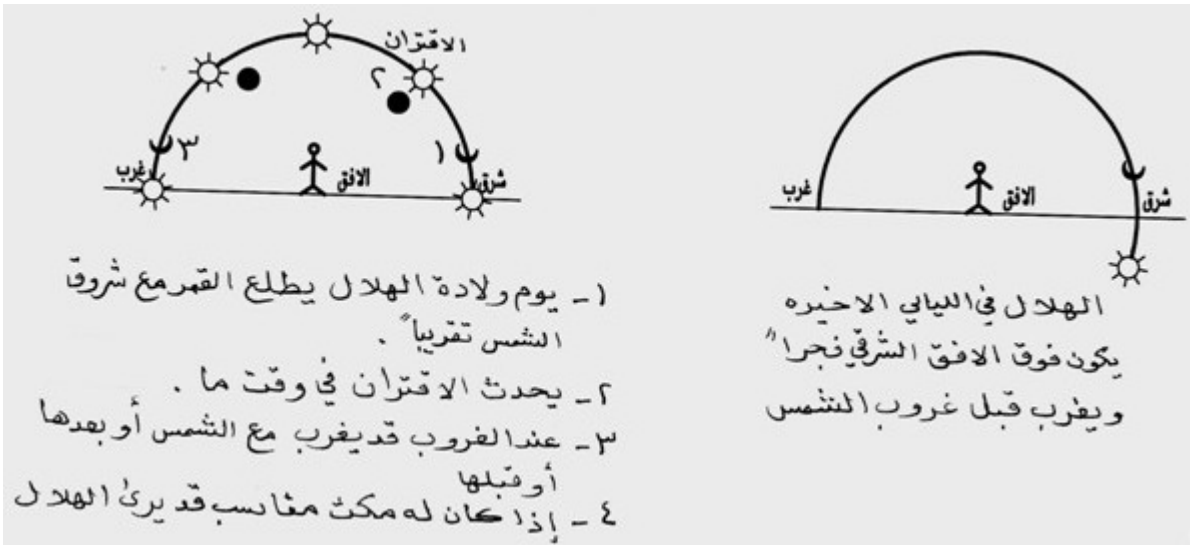
الشمس في مركز الأرض وتدور حولها الكواكب في مدارات بيضاوية (النظرية الحديثة)

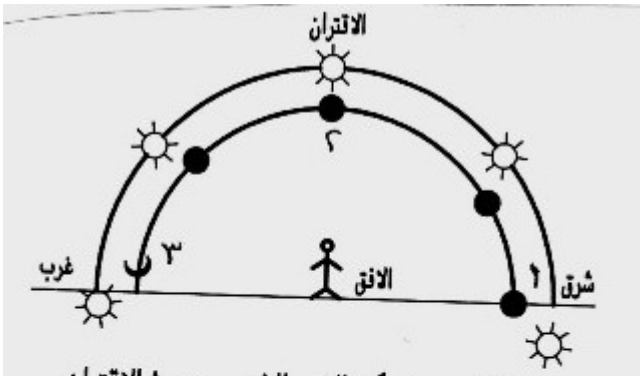


نظرية بطليموس

الأرض في المركز، والشمس والكواكب والنجوم تدور حولها





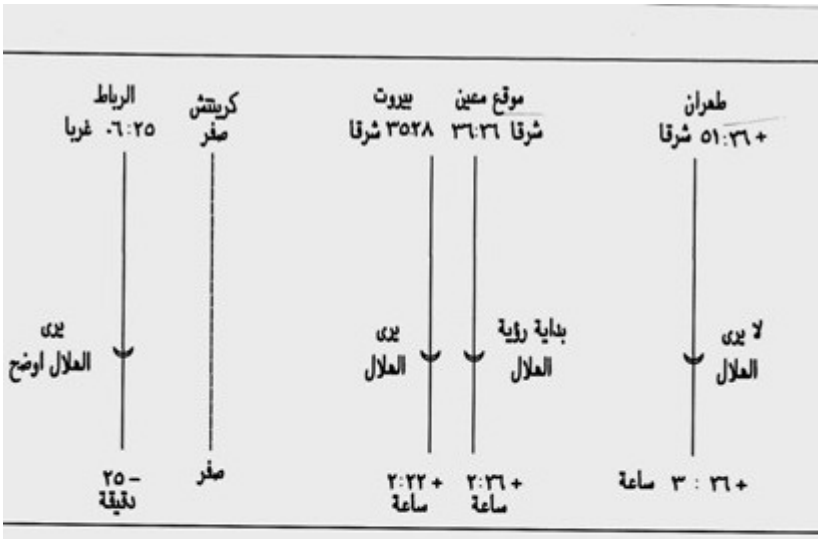


رسم توضيحي لحركة القمر والشمس وحدوث الاقتران

١- في يوم ولادة الهلال لايرى القمر فجراً لقربه الشديد من الشمس (تحت الشعاع)

٢- يحدث الاقتران عندما تكون الارض والقمر والشمس على خط طول سماوي واحد

٣- بعد الاقتران يرى الهلال اذا تحققت ظروف الرؤية



تزداد امكانية رؤية الهلال كلما تقدمنا غربا بسبب زيادة عمر الهلال (اذا كانت تقع على خطوط عرض متقاربة)

تعبر الشمس خط زوال طهران قبل عبورها خط زوال بيروت بمقدار ٦٤ دقيقة وقبل كرينتش بـ ٣٦: ٣ ساعة وقبل الرباط بـ ٥١ :٣ الهلال لايرى في طهران لان بعده الزاوي أقل بمقدار نصف درجة عن الحد المطلوب . الهلال يرى بعد ساعة حيث يكون البعد الزاوي قد زاد نصف درجه .

انتهى المقال

الهوامش

* باحث في الهيئة والمواقيت والأهلة.

ليلة القدر

الشيخ أحمد صمادي

الشيخ أحمد صمادي*

لماذا سمّيت بليلة القدر

وردت هذه التسمية في القرآن في سورة القدر وقد ذُكر في وجهها عدّة أمور:

منها: أنها سمّيت بذلك لما يُقدّر فيها من أمور العباد كالآجال والأرزاق والبلايا والسعادة والشقاء إلى العام القابل، ولذا يعبّر عن ليلة القدر برأس السنة الروحية أو رأس سنة التقدير، وهي بهذا المعنى مأخوذة من قدَر بفتح العين بمعنى قضى وحكم، وهو الذي استظهره صاحب الحدائق([1]).

ومنها: أنها سمّيت بذلك لأن الأرض تضيق تلك الليلة بسبب ما ينزل فيها من ملائكة وهي مأخوذة حينئذٍ من قدِر بكسر العين بمعنى التضييق، ومنه قوله تعالى حكاية عن النبي يونس عليه السلام **{فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى}**([2])، ونقل هذا القول عن الخليل بن أحمد الفراهيدي([3]).

ومنها: أنها سمّيت بذلك لما لها من الشأن والعظمة والمنزلة, لأنها ذات شأن وشرف على سائر الليالي، أو لأنه نزل فيها كتاب عظيم القدر، أو لأنه ينزل فيها ملائكة ذوو قدر وعظمة، أو لأن الطاعات فيها ذات قدر، أو لأن المحيي لها يصير ذا قدر.

وهي بحسب هذه الأوجه الخمسة مأخوذة من قدْر بسكون العين، بمعنى المنزلة والعظمة والشرف, ومنه قوله تعالى: **{وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}**([4]).

والمعنى الأول هو الأنسب والأشهر من هذه المعاني، إلا أن لليلة القدر مفهومًا واسعًا يتّسع لكل هذه المعاني فلا يبعد أنها سمّيت بذلك لكل هذه الأمور مجتمعة.

فضل ليلة القدر

ليلة القدر ليلة عظيمة جليلة، إنها ليلة يتّصل فيها العبد بربه، بل هي ليلة الضيافة الإلهية لمن أراد أن يلبّي نداء الله، ويحل ضيفًا عليه بإحياء تلك الليلة العظيمة بالعبادة، وهي ليلة عظمت في السماوات والأرض, ففي ليلة القدر يدخل المؤمن في رحمة الله الواسعة من الباب الذي فتحه الله سبحانه لعباده, بل إن فضل هذه الليلة

المباركة لا ينكره أحد ولا يجحده جاحد، تلك الليلة الشريفة التي حلّت على الشهر المبارك شهر الله، شهر رمضان، وباختصار هي ليلة ملؤها النور والرحمة والخير والبركة والسلامة والسعادة من جميع الجهات، ومن آيات في فضلها وشرفها:

1- نزول الكتاب المبين فيها **{إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ}**([5])، **{إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ }**([6])، ذلك الكتاب الذي جعله الله هدى للمتقين ورَيًّا لعطش العلماء، وربيعًا لقلوب الفقهاء، ومَحاجَّ لطُرقِ الصلحاء، ودواءً ليس بعده داء، ونورًا ليس معه ظُلْمة، فإنّه حبلُ اللهِ المتين، وسببُه الأمين، وفيه ربيع القلب، وينابيع العلم، وما للقلب جلاء غيره به، تشرح الصدور وتستنير السرائر.

2- أنها خير من ألف شهر، أي ما يزيد على ثلاث وثمانين سنة، وهو ما يوازي عمر إنسان كامل، فالعمل الصالح فيها من الصلاة والزكاة وأنواع الخير... خيرٌ من العمل في ألف شهرٍ ليس فيها ليلة القدر، فهذه الليلة منحها الله للنبي وأمّته ليزيدوا من عمرهم العبادي، بعد أن كانت أعمار أفراد هذه الأمة المرحومة أقصر من أعمار الأمم السابقة، ولذا حثّ النّبي والأئمّة الناس على إحياء ليلة القدر بكل لحظاتها، وقد حرصت الزهراء عليها السلام على ألا ينام أحد من أهل بيتها في تلك اللّيلة العظيمة، وكانت تداويهم بقلة الطعام وتقول: (محروم من حرم خيرها)([7]).

3- فيها تنزّل الملائكة والروح([8])بأمر ربّهم، فينتشرون في الأرض، ويمرّون على مجالس المؤمنين، ويسلّمون عليهم، ويؤمّنون على دعائهم، ويستغفرون لهم حتى مطلع الفجر.

4- أنها سلام حتى مطلع الفجر، فهي ليلة السلام وليلة الرحمة، فالمؤمن فيها سالم من كل آفة وشرّ، وذلك لكثرة خيرها أو لأن الملائكة تسلّم عليه وتدعو له بالسلام.

5- فيها يقدّر مصير العباد وأمورهم، فإن الله عزّ وجلّ يقدّر فيها حوادث السنة من الليلة إلى مثلها من قابل: من حياةٍ وموت ورزق وسعادة وشقاء... وغير ذلك **{ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ. أَمْراً مِّنْ عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ}**([9]).

ولا يمكن معرفة كل أسرار ليلة القدر وخفاياها ومواهبها العظيمة، وقد اكتفينا ببعض فضائلها التي أشار إليها القرآن.

يتبع =

---

[1] - الحدائق - منشورات جامعة المدرسين/قم: 13/447.

[2] - سورة الأنبياء من الآية 87.

[3] - مجمع البيان: 10/518.

[4] - سورة الأنعام من الآية 91.

[5] - سورة الدخان الآية 3.

[6] - سورة القدر الآية 1.

[7] - مستدرك الوسائل ج7/470 مؤسسة آل البيت لإحياء التراث: ط2 ح 8680/15

[8] - تعددت الأقوال في الروح حتى أنهاها في تفسير البصائر إلى خمسة عشر قولاً، أقربها أنه مخلوق أعظم من الملائكة، وهو ما رواه الصفار بسنده عن أبى بصير قال: (كنت مع أبي عبد الله عليه السلام فذكر شيئًا من أمر الإمام إذا ولد. قال واستوجب زيادة الروح في ليلة القدر، فقلت: جعلت فداك أليس الروح جبرئيل؟ قال: جبرئيل من الملائكة والروح خلق أعظم من الملائكة أليس الله يقول تنزل الملائكة والروح) بصائر الدرجات ص 484 (نشر مؤسسة الأعلمي طهران - تحقيق الميرزا محسن كوجة باغي).

[9] - سورة الدخان: 4/5/6.

.

تتمة مقال = ليلة القدر

نزول القرآن في ليلة القدر

نزل القرآن في شهر رمضان، وبالتحديد في ليلة القدر، لكن اختلف في نزوله جملة واحدة أم أن بدء النزول كان في ليلة القدر؟

وقد ذهب إلى الأول جمع كبير من علمائنا، والمعروف أنه رأي الشيخ الصدوق.

ومال إلى الثاني جماعة من العلماء وهو ما نسب إلى الشيخ المفيد([1]).

ويُبعّد الثاني أن الأول هو الظاهر من الآيات. فالذي يظهر من قوله تعالى: **{شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ}** ([2])أن القرآن كله انزل في شهر رمضان، وكذا قوله تعالى: **{إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ}**([3])التي تشير إلى ليلة القدر، والذي يظهر منها أن القرآن أنزل كلّه في ليلة القدر، وهو ما يظهر بوضوح من سورة القدر: **{إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ}** فإنه وإن لم يُذكر اسم القرآن صريحًا إلا أن الضمير في **{أنزلناه}** يعود إلى القرآن يقينًا، والسبب في إبهامه بيان عظمته وأهميته.

لكن يبقى ثمّة سؤال ينبغي الإجابة عليه، وهو: أنّ المعروف أن القرآن نزل تدريجيًا خلال فترة البعثة لمدة ثلاث وعشرين سنة، فكيف نوفّق بين ما هو المعروف، وبين ما يظهر من الآيات السابقة من أن القرآن نزل كلّه في ليلة القدر؟

وللجواب على هذا السؤال نقول: بأن للقرآن:

1 - نزول دفعي، وهو نزوله بأجمعه ليلة القدر إلى البيت المعمور في السماء الدنيا.

2- ونزول تدريجي، وهو ما حصل مدّة البعثة الشريفة خلال ثلاث وعشرين سنة بحسب الوقائع والحوادث، وهو ما أشار إليه قوله تعالى **{وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً }**([4]).

والوجه في ذلك ما رواه القمي في تفسيره عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن الكاظم (صلوات الله عليهم أجمعين) من أن الله أنزل القرآن في ليلة القدر إلى البيت المعمور جملة واحدة، ثم نزل من البيت المعمور على رسول الله (صلى الله عليه وآله) في طول ثلاث وعشرين سنة([5])، ومثله ما ذكره في تفسير آية 185 من سورة البقرة([6])، وكذلك ما رواه في الوسائل عن الصادق (عليه السلام) ([7]).

وألمح بعض الأعلام إلى الوجه بقوله: "إن تعبير الآيات عن نزول القرآن يكون مرة بكلمة إنزال وأخرى بكلمة تنزيل، وأنه يستفاد من كتب اللغة أن التنزيل للنزول التدريجي والإنزال له مفهوم واسع يشمل الدفعي أيضًا" ([8]).

وفيه أولاً: أن ذلك غير ثابت، وبعض أهل اللغة قد يكون أخذه من كلام المفسّرين فلا يصير بمجرد ذلك لغة([9]).

وثانيًا: هو منتقض باستعمال التنزيل بالدفعي في القرآن قال تعالى: **{وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً }**([10])، فاستعمل التنزيل وأريد به النزول جملة واحدة.

يتبع =

---

[1]- تصحيح الاعتقاد - دار المفيد تحقيق حسين دركاهي ط2: 232.

[2]- سورة البقرة من الآية 185.

[3]- الدخان من الآية 3.

[4]- سورة الإسراء: 106.

[5]- تفسير القمي - مؤسسة دار الكتاب/قم: 2/290؛ ومثله ما ذكره أيضًا عند تفسير ه للآية 185 من سورة البقرة: 1/66.

[6] - تفسير القمي: 1 /66.

[7] - الوسائل كتاب الصوم باب 18 من أبواب أحكام شهر رمضان ح25.

[8] - راجع تفسير الأمثل - مؤسسة البعثة للطباعة والنشر ط1: ج20 ص 313 (تفسير سورة القدر).

[9] - تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهية - (مطبعة العروج ط1): 4/432؛ وراجع كلام الزبيدي في التاج - نشر مكتبة الحياة بيروت: 8/133.

[10] - سورة الفرقان: 32.

.

تتمة مقال = ليلة القدر

تعيين ليلة القدر

تعددت الأقوال عند المسلمين في تعيين ليلة القدر:

أما عند العامة، فقد أُحصي أكثر من أربعين قولاً، قال الشوكاني في فتح القدير: "اختُلف في تعيين ليلة القدر على أكثر من أربعين قولاً، وقد ذكرناها بأدلتها، وبيّنا الراجح منها في شرحنا للمنتقى"([1])، ونقل أبو يعلى الموصلي في مسنده عن الحافظ في فتح الباري أن الأقوال في ليلة القدر بلغت ستًا وأربعين قولاً([2])، ووصفوا أكثر تلك الأقوال بالشذوذ وعدّوا منها:

أنها دائرة بين ليالٍ السنة كلها.. أنها بين ليالي شهر رمضان كله.. أنها في أول ليلة من شهر رمضان.. أنها في آخر ليلة من شهر رمضان.. أنها في منتصف شعبان.. أنها في ليلة سبع عشرة.. أنها تأتي في كل سبع سنين مرة.. أنها كانت مرة واحدة وهي الليلة التي أنزل فيها القرآن.. أنها رفعت بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، إلى آخر تلك الأقوال.

ولكن الذي عليه معظمهم أنها ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان، قال القرطبي في تفسيره: "والذي عليه المعظم عند العامة أنها ليلة سبع وعشرين، لحديث زر بن حبيش"([3]).

وأما عند الإمامية، فقد دارت بين خمسة كلها في شهر رمضان:

أنها في كل العشر الأواخر، استظهره صاحب الحدائق من كلام العلامة في المنتهى([4]).

أنها في فرادى العشر الأواخر (نقله صاحب الحدائق عن الشيخ في التبيان)([5]).

أنها منحصرة بين ليلة إحدى وعشرين وثلاث وعشرين، استنادًا إلى مجموعة من الروايات([6]).

أنها منحصرة بين ثلاث ليال، ليلة تسع عشرة، وليلة إحدى وعشرين، وليلة ثلاث وعشرين، قال في الحدائق "ولا خلاف بين أصحابنا رضوان الله عليهم في انحصارها في هذه الليالي الثلاثة"([7]).

أنها في الليالي الثلاث مجتمعة، بمعنى أن لها ثلاث مراتب: في ليلة التاسع عشر: التقدير، وفي الواحد والعشرين: الإبرام، وفي الثالث والعشرين: الإمضاء، وهو الذي مال إليه في (المراقبات) وأن القرآن أشار إلى آخر مراتب التقدير من الإمضاء([8]).

أنها ليلة الثالث والعشرين، وهو الظاهر من كثير من الأخبار([9]).

ويتضّح من مراجعة الأخبار الواردة عن النبي وأهل بيته (عليهم السلام) أنهم يتحرّزون عن تحديدها بليلة معيّنة، والهدف من ذلك أن يجتهد الناس في العبادة، وأن يقوموا بإحياء أكبر قدر ممكن من ليالي شهر رمضان، طمعًا في إدراكه،ا وأنها أخفيت بين الليالي لحكمةٍ، كما أخفى سبحانه وتعالى الصلاة الوسطى في الصلوات الخمس، واسمه الأعظم في الأسماء، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة.

لكن ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان هي الليلة التي يُرجى أن تكون ليلة القدر لعدّة مؤيدات:

منها: ما دلّ من روايات على نزول القرآن ليلة ثلاث وعشرين([10]).

ومنها: أن من قرأ سورة العنكبوت والروم ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان (فهو من أهل الجنة لا أستثني فيه أبدًا)([11]).

ومنها: أن من قرأ سورة القدر ألف مرّة ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان أصبح شديد اليقين بما يختص بأهل البيت عليهم السلام([12]).

ومنها: أنها ليلة الجهني (عبد الله بن أنيس الأنصاري) الذي أسرّ له النبي عن ليلة القدر، لأنه لا يقدر على المجيء إلى المدينة أكثر من ليلة واحدة، فكان الجهني إذا كان ليلة ثلاث وعشرين دخل بإبله وغنمه وأهله إلى المدينة([13]).

ومنها: ما ذكره في الوسائل من أن الصدوق نقل اتفاق مشائخنا على أنها ليلة ثلاث وعشرين([14]).

ومنها: ما ورد في كثير من الروايات من تحديد ليلة القدر بليلة الثالث والعشرين([15]).

يتبع =

---

[1] - فتح القدير - الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير - مطبعة عالم الكتب: 5 /472.

[2] - مسند أبي يعلى الموصلي - مطبعة دار المأمون للتراث تحقيق حسين سليم أسد: 2/335.

[3] - تفسير القرطبي - مطبعة دار الفكر بيروت تحقيق مصطفى السقا: ج20 ص134 - راجع في الموضوع سنن البهقي - مطبعة دار الفكر بيروت: 4 /307 /313.

[4] - الحدائق - منشورات جامعة المدرسين/قم: 13/447 استنادا إلى رواية الكافي (دار الأضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه): عن حمران عن الباقر عليه السلام 4:/157 ح6.

[5] - الحدائق - منشورات جامعة المدرسين/قم: 13/447.

[6] - منها رواه في التهذيب - دار الكتب الإسلامية طهران: 3 /58 ح3 /4.

[7] - الحدائق منشورات جامعة المدرسين/قم: 13/447 ولذا ذكروا أعمالا عامّة للّيالي الثلاثة وأعمالاً خاصة لكل منها.

[8] - المراقبات في أعمال السنة: 238 - الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: 4/ 159 - ورواية الوسائل: باب 32 من أبواب تعيين ليلة القدر ح13595 - 2.

[9] - الحدائق - منشورات جامعة المدرسين/قم: 13 / 447.

[10] - الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: 2/629 ذيل ح6.

[11] - وسائل الشيعة باب 33 استحباب قراءة العنكبوت والروم... ح 13615 -1.

[12] - الوسائل باب 33 استحباب قراءة العنكبوت والروم والقدرح2)؛ ورواه الشيخ المفيد في المقنعة - جامعة المدرسين/قم: 50؛ والشيخ في التهذيب - دار الكتب الإسلامية طهران: 3/100.

[13] - الوسائل ياب 32 من أبواب تعيين ليلة القدر ح16.

[14] - الوسائل باب 32 تعيين ليلة القدر، ح 1.

[15] - بحار الأنوار - مؤسسة الوفاء بيروت: 98/160- وج 97/9 ومستطرفات السرائر - مؤسسة النشر الإسلامي/قم: 17/2 الوسائل: باب تعيين ليلة القدر 32 ح8 /9 /13.

.

تتمة مقال = ليلة القدر

علامة ليلة القدر

تعرّضت الروايات إلى بعض علامات ليلة القدر، ونشير إلى جملة منها:

1 - أن يطيب ريحها، وإن كانت في برد دفئت وإن كانت في حرّ بردت وطابت([1]).

2 - أن تطلع الشمس في صبيحة ليلتها ليس لها شعاع كالقمر ليلة البدر([2]).

3 - أن نجومها كالشمس الضاحية([3]).

وهناك علامات لم تذكر في مصادرنا:

1- أنه لا تنبح فيها الكلاب، وقد سأل عبد الأعلى الإمام الصادق عن ذلك فقال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنهم يقولون إنها لا ينبح فيها كلب، فبأي شيء تُعرف؟ قال: إن كانت في حرّ كانت باردة طيبة، وان كانت في شتاء كانت دفيئة لينة)([4]).

2 - لا يُرمى فيها بنجم.

3 - لا ينزل فيها مطر.

4 - ليس فيها ريح.

5 - ليس فيها سحاب([5]).

ارتباط ليلة القدر بولي الأمر

دلّت الروايات على أن الملائكة تتنزّل في ليلة القدر على حجّة الله وولي الأمر في تلك الليلة بإذن الله وبأمره، وبحوزتهم كل أمر قدّره الله تعالى وأبرمه من أمور العباد في تلك السنة من الآجال والأرزاق والبلايا والسعادة والشقاء وغيرها مما يرتبط بهم.

فقد روي عن أبي جعفر عليه السلام قال: (يا معشر الشيعة خاصموا بسورة إنا أنزلناه تفلحوا، فو الله إنها لحجّة الله تبارك وتعالى على الخلق بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وإنها لسيّدة دينكم، وإنها لغاية علمنا، يا معشر الشيعة خاصموا بـ **{حم والكتاب المبين إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين}** فإنها لولاة الأمر خاصّة بعد رسول الله(صلى الله عليه وآله))([6]).

- وفي تفسير القمّي: (قيلَ لِأَبي جَعفَرٍ عليه السلام: تَعرِفونَ لَيلَةَ القَدرِ؟ فَقالَ: وكَيفَ لا نَعرِفُ لَيلَةَ القَدرِ وَالمَلائِكَةُ يَطوفونَ بِنا فيها!)([7]).

- وما ورد من أن من قرأ سورة القدر ألف مرة أصبح شديد اليقين بما يختص بأهل البيت عليهم السلام([8]).

- وروى الكليني بسنده عن الباقر عليه السلام: (أنه لينزل في ليلة القدر إلى ولي الأمر تفسير الأمور سنة سنة، يُؤمر فيها في أمر نفسه بكذا وكذا، وفي أمر الناس بكذا وكذا)([9]).

لكن هناك سؤال يُطرح في المقام وهو: أن المعروف أن النبي يعلم بإذن الله علم ما كان وما سيكون، وأن هذا العلم موجود عند أمير المؤمنين وأبنائه المعصومين، فما هو العلم الذي تنزل به الملائكة ليلة القدر؟

وللجواب عن ذلك نقول: يظهر من الروايات أن الله تعالى خلق لوحين:

1- لوح المحو والإثبات، وهو الذي يحيط بعلمه النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، وهو ما يحصل فيه البَداء، فقد يُثبت الله شيئًا ثم يمحوه لحِكَمٍ كثيرة لا تخفى على أولي الألباب، مثل زيادة العمر لأجل صلة الرحم والصدقة والدعاء فيمحو الله العمر الناقص ويثبت الزائد بعد فعل تلك الأمور، وقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى ذلك على ما في بعض الروايات: (والله لولا آية في كتاب الله لحدّثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة: **{يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ}**)([10]).

2- والثاني اللوح المحفوظ، وهو الذي استأثر بعلمه جلّ وعلا، ويعبّر عنه بأُم الكتاب أو العلم المخزون عند الله تعالى، ويكتب فيه ما سيكون من غير شرط، وهذا العلم يستحيل فيه البداء والتغيُّر، وهو حتمي الحصول والتحقّق لأنه يُخبر عمّا في علم الله تعالى، ويؤكد ذلك ما في بعض الروايات من حصول الإبرام والإمضاء في ليلة القدر([11]).

من هنا نعرف أهمية نزول الملائكة والروح في تلك الليلة المباركة من كل سنة على ولي الأمر وإبلاغه ما أبرمه الله تعالى من الأمور التي لا بداء فيها ولا تغير، فحصولها حتمي لأنها تخبر عما في علم الله تعالى الذي لا يتبدل ولا يتغير، ويؤكّد ذلك ما جاء في بعض الروايات، منها ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: (سمعته يقول وناس يسألونه يقولون: الأرزاق تقسم ليلة النصف من شعبان؟ قال: فقال: لا والله ما ذلك إلا في ليلة تسعة عشرة من شهر رمضان وإحدى وعشرين وثلاث وعشرين، فإن في ليلة تسع عشرة يلتقي الجمعان، وفي ليلة إحدى وعشرين يفرق كل أمر حكيم، وفي ليلة ثلاث وعشرين يمضي ما أراد الله جل جلاله ذلك، وهي ليلة القدر التي قال الله **{خير من ألف شهر}** قلت: ما معنى قول: "يلتقي الجمعان"؟ قال: يجمع الله فيها ما أراد الله من

تقديمه وتأخيره وإرادته وقضائه، قلت: وما معنى يمضيه في ليلة ثلاث وعشرين؟ قال: إنه يفرق في ليلة إحدى وعشرين، ويكون له فيه البداء، وإذا كانت ليلة ثلاث وعشرين أمضاه فيكون من المحتوم الذي لا يبدو له فيه تبارك وتعالى)([12]).

يتبع =

---

[1] - الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: 4/157ح3 وقد ذكرت هذه العلامة في العديد من المصادر.

[2] - مستدرك الوسائل - مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث بيروت ط2: 7/468 ح 8672.

[3] - الإقبال - مكتب الاعلام الاسلامي قم ط1 تحقيق جواد القيومي الاصفهاني: 1/152.

[4] - الإقبال - مكتب الاعلام الاسلامي قم ط1 تحقيق جواد القيومي الاصفهاني: 1/152

[5] - هذه الأربعة الأخيرة ذكرها الهيثمي في مجمع الزوائد - دار الكتب العلمية بيروت: 3/178.

[6] - أصول الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: 1/308 ح6.

[7] - تفسير القمّي - مؤسسة دار الكتاب قم: 2/431.

[8] - التهذيب - دار الكتب الاسلامية طهران: 3/100.

[9] - أصول لكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: 1 / 306 ح3.

[10] - قرب الإسناد - تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث قم ط1: ص 354.

[11] - راجع مبحث البداء من البحار مؤسسة الوفاء بيروت، وصراط النجاة ج3 سؤال 1228.

[12] - الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: باب ليلة القدر: 4/159/8.

.

تتمة مقال = ليلة القدر

هل رفعت ليلة القدر

من جملة الأقوال التي ذكرت عن ليلة القدر:

1 - أنها كانت مرة واحدة وهي الليلة التي أنزل فيها القرآن.

2 - أنها كانت في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) فقط ثم رفعت بعد رحيله إلى الرفيق الأعلى.

ولكنّ هذه الأقوال شاذّة لا يعوّل عليها، لأن المؤكد بقاؤها بعد النبي (صلى الله عليه وآله) وتكرّرها في كل سنة، وأنها تتكرّر بتكرّر شهر رمضان، ويتكرّر معها الخير وتتجدّد فيها البركة والرحمة، لما روي عن الصادق عليه السلام سئل عن ليلة القدر: (كانت أو تكون في كل عام؟ فقال: لو رفعت ليلة القدر لرفع القرآن)([1]). ولما رواه أبو ذرّ الغفاريّ قال: (قلت: يا رسول الله، القدر شيء يكون على عهد الأنبياء.. يُنزَّل عليهم فيها الأمرُ فإذا مضَوا رُفعت؟ قال: لا، بل هيَ إلى يوم القيامة)([2])، إلى غيرها من الروايات الدالة على تكرّرها في كل سنة في شهر رمضان.

ويؤيد ذلك: التعبير في سورة القدر بالفعل المضارع «تَنَزّل» الدال على الاستمرار والتجدّد أي «تَتَنزّل» في كلّ عام، وكذا في سورة الدخان جاء الفعل مضارعًا مستمرًّا متجدّدًا: **{ فيها يُفْرَقُ كلُّ أمرٍ حكيمٍ * أمرًا مِن عندنا إنّا كنّا مُرسِلينَ }**.

وإذا عرفنا مدى ارتباط ليلة القدر بولاة الأمر بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) نعرف أن وراء مثل هذه الأقوال التي ذكرها أعداء أهل البيت مغزى وهدفًا سياسيًا، وقد أكّد ذلك ما جاء في بعض الروايات التي رواها الكليني في الكافي عن الصادق عليه السلام([3]).

هل كانت ليلة القدر في الأمم السابقة

قال العلامة الحلي في التذكرة: إن الله "خصّ بليلة القدر هذه الأمة"([4])ومال إليه آخرون([5])، وهو ما يظهر من بعض الروايات:

منها: أن النبي (صلى الله عليه وآله) لما اطّلع على أعمار الناس قبله، ورأى تقاصر أعمار أمته فتأثر (صلى الله عليه وآله) مخافة ألا يبلغوا من العمل مثل ما بلغ غيرهم في طول العمر، فأعطاه الله ليلة القدر وجعلها خيرًا من ألف شهر([6]).

ومنها: انه ذُكر للنبي (صلى الله عليه وآله) قصة رجل من بني إسرائيل حمل السلاح في سبيل الله ألف شهر وتمنّى ذلك في أمته فأعطاه الله ليلة القدر([7]).

وادّعى بعض علماء العامة أن ذلك هو المشهور، قال النووي: "ليلة القدر مختصة بهذه الأمة زادها الله شرفًا ولم تكن لمن قبلنا، هذا هو الصحيح المشهور الذي قطع به أصحابنا كلهم وجماهير العلماء([8])واستندوا إلى النبوي المروي عن أنس: (إن الله تعالى وهب لأمتي ليلة القدر، ولم يعطها من كان قبلكم"([9]).

بل ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، قال ابن كثير في تفسيره: "إن الخطابي ادعى الإجماع على اختصاص ليلة القدر بهذه الأمة، ثم قال والذي دلّ عليه الحديث أنها كانت في الأمم الماضين كما هي في أمتنا"([10]).

لكن بعض الروايات تدل على عدم الاختصاص:

منها: ما رواه في الكافي عن أبي جعفر (عليه السلام)، وهي رواية طويلة فيها: (ولا بد لمن سواهم من أول يوم خلقت فيه الأرض إلى آخر فناء الدنيا أن تكون على أهل الأرض حجة ينزل ذلك في تلك الليلة إلى من أحب من عباده، وأيم الله لقد نزل الروح والملائكة بالأمر في ليلة القدر على آدم، وأيم الله ما مات آدم إلا وله وصي، وكل من بعد آدم من الأنبياء قد أتاه الأمر فيها)([11]).

والذي يقرب إلى النظر عدم المانع من وجود ليلة القدر في الأمم السابقة بمعنى إرسال الملائكة إلى ولي الأمر وحجة الله على عباده في تلك الليلة وتقدير أمور العباد فيها، وأن المختص بأمة نبينا (صلى الله عليه وآله) هو فضلها وثوابها الذي هو خير من ألف شهر والذي تفضّل به تعالى على هذه الأمة كرامة لنبينا (صلى الله عليه وآله)، ويؤيد ذلك:

1 - أن الله في ليلة القدر يدبّر أمور العالم ويقدّر شؤونهم، وهي سنّة إلهية عامة وثابتة في جميع الأمم.

2 - استخدام الفعل المضارع **{تنَزّل}** في سورة القدر وهو يدل على الاستمرار.

3 - وكذلك استعمال الجملة الاسمية: **{سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ}** الذي يشير إلى الدوام.

انتهى المقال

---

[1] - الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: باب ليلة القدر: 4/158 /7.

[2] - البحار - مؤسسة الوفاء بيروت: ج25/97 / ح72.

[3] - أصول الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه: في باب (شأن إنا أنزلناه في ليلة القدر وتفسيرها، أصول الكافي:1/307/ح4.

[4] - التذكرة (تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث قم ط1): 1/283 - مسألة 167.

[5] - تفسير الأمثل - مؤسسة البعثة للطباعة والنشر ط 1: 20/319 (تفسير سورة القدر).

[6] - الدر المنثور في التفسير بالمأثور - نشر دار المعرفة بيروت ط1: 6 /371.

[7] - مجمع البيان - دار احياء التراث العربي بيروت: 10 /409.

[8] - المجموع في شرح المهذب -دار الفكر: 6/447.

[9] - كنز العمال (مؤسسة الرسالة/بيروت - تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوة السقا): 8/536 ح24041.

[10] - تفسير ابن كثير - دار المعرفة بيروت طباعة سنة 1412 هـ ق: 4/568.

[11] - أصول الكافي - دار الاضواء تحقيق العلامة الشيخ محمد جواد الفقيه:1/308 /7.

الهوامش

* مبلّغ ديني ومدرّس في الحوزة العلمية.

العيد

الشيخ حاتم إسماعيل

العيد.. دلالاته ومعانيه

الشيخ حاتم إسماعيل*

العيد لغة:

العيد فعيل من العود، حُذِفت واوه لوجود الياء، وقد لازم معنى الفرح والبهجة، لما فيه من ترقّب وانتظار، ولهذا غَلَب على معنى الموسم لما ينتظره الناس منه، فالعيد يعني عودة الفرح والسرور والبهجة، وقد يُطلق عليه اسم (المجمع) لاجتماع الناس فيه وإبراز مظاهر الفرح والبهجة.

معنى الفرح:

وما دام الفرح مأخوذًا في معنى العيد، فمن الضروري الوقوف على معناه ودلالته اللغوية كذلك، لأنه قد ورد في القرآن الكريم في مقام الذمّ والباطل، كما في قوله تعالى: **{إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ}**([1])، وقوله تعالى: **{ذَلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ}**([2]).

وورد في القرآن الكريم كذلك في مقام المدح والحق والرضا، كما في قوله تعالى: **{قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ}**([3])، وقوله تعالى: **{وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ}**([4])، وقوله تعالى: **{فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ}**([5])، وقوله تعالى: **{كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ}**([6]).

فالفرح، الذي يعني الانبساط والانفراج وبهجة القلب ولذّته, يختلف مدحًا وذمًّا باختلاف مقتضياته ودواعيه.

وبعبارة أخرى, معنى الفرح واحد, ولكنّ أفراده ومصاديقه هي التي تختلف باختلاف دوافعها, فيتّصف بالمدح والحق تارة, وبالذم والباطل أخرى، وليس مذمومًا بنفسه، كما ربما يَتوهم البعض أنّ الإيمان أو التدين ملازمٌ للعبوس والحزن وأشباه ذلك.

دواعي العيد ومبرراته:

تختلف دواعي الاحتفال باختلاف الأشخاص، فنرى مثلاً أن شخصًا يحتفل بمناسبة نجاحه في إنجاز عمل معين، كربح في تجارة، أو زواج، أو نجاح في امتحان ونيل شهادة أو غير ذلك، ويجعل من هذا النجاح عيدًا يحتفل به في وقته من كل سنة, ومثل هذا النوع من الاحتفال يتّصف عادة بصفة الفردية لأن الداعي له، والمحتفِل به, هو

الفرد نفسه، كما أن نتائجه الإيجابية راجعة إلى الشخص نفسه.

وقد أقرَّت المجتمعات الإنسانية لكل فئة من الناس عيدًا، فللمزارع والعامل عيد، وللاستقلال الوطني عيد، ولشهداء الأوطان الذين كان لهم أثر في نجاح مشروع وطني عيد كذلك، وهكذا.. وهذا النوع من الاحتفال يتّخذ صفة الجماعية بحسب العادة لأن الداعي له، هي الجماعة كلها، ونتائجه تنعكس على الجميع كذلك، إلا أن الإحساس بالبهجة والفرح، يختلف باختلاف الأشخاص, ومدى تأثرهم وانفعالهم بالمناسبة المعيّنة.

يتّخذ كلّ عيد أهمّيته ودلالاته في نفوس النّاس سواء كان عيدًا فرديًّا أو للجماعة بأسرها، من مقدار ما تتمتع به المناسبة الدّافعة لإنشائه من أهمِّية وخطر عندهم، وتزداد أهمّيته سعة وشمولاً بمقدار اتّساع المناسبة الداعية له، وتنعكس مظاهر الفرح تبعًا للمناسبة المُحتفَى بها، وإلا فإنّ العاقل لا يعبّر عن فرحه وبهجته بدون مناسبة, لعدم وجود فرح يمكن أن يعبّر عنه بحسب الفرض، ذلك أنّ ظاهر الإنسان مجرد انعكاس لما انطوت عليه نفسه, والحياة الدنيا مليئة بالهموم والمشاكل والأحزان، بل هي ملازمة لها، ولا يخلو إنسان من مشاكل هذه الحياة وهمومها، فإبراز الفرح والبهجة بدون دافع له، مع وجود هذه الهموم في نفسه يعني أحد أمرين: فهو إمّا أنه لا يتمتع بنعمة العقل الذي يحكم سلوكه وتصرفاته, وإمّا أنّه إنسان عبثيّ، لا ينطلق في سلوكياته من حكمة تقتضيها، وهذه صفة من ابتُلِي بانفصام الشخصية وازدواجية السلوك في الذات، ذلك أنّ المظهر ينبغي أن يكون انعكاسًا للباطن كما أشرنا، فإذا كان الباطن متألّمًا، لا يمكن إلاّ أن تظهر آثاره، ولا تنعكس أضدادها، لأنّ ذلك من أجلى أنواع خداع النّفس والكذب عليها، وبالتّالي فلا يتحقق أي معنى للعيد والاحتفال.

فالإنسان المحتفل من دون وجود ما يبرر فرحه واحتفاله, غير جدير بالاحترام والتقدير, لأنّ شخصيته لا تتصف بالاتزان والاستقامة حينئذ, وبالتالي فلا يستحقّ مشاركته في احتفاله هذا وفرحه ذاك.

انطلاقًا من وجود المبرّرات الموضوعية، والمحطّات الهامّة في تاريخ الأمم والشّعوب, نجد أَتباع الديانات, بل مختلف الجماعات الإنسانية, يؤرِّخون تاريخ أُممهم بمناسبات خاصة, تشكّل منعطفًا مهمًّا في حياتهم السياسيَّة أو الاجتماعيّة أو الثقافيّة أو غير ذلك، فاليهود مثلاً يؤرِّخون لأنفسهم بزمان خروجهم من مصر، والنصارى لهم عيد آخر يؤرِّخون انطلاقًا منه، وهو مولد السيّد المسيح (عليه السلام)، وللمسلمين تاريخ ثالث, يبدأ من الهجرة النبوية الشريفة، وتأريخ الفرس يبدأ بمناسبة اعتلاء قورش العرش، وهكذا الحال في سائر الأمم, التي تحتفل بالاستقلال مثلاً, وغير ذلك مما يشكِّل عيدًا وطنيًّا أو قوميًّا أو دينيًّا لها.

مظاهر العيد:

يعمل المحتفلون بالعيد على إظهار فرحهم وسرورهم الدّاخلي، وتبدو عليهم آثاره، وهذا لا يختصّ بفئة من الفئات، أو جماعة من النّاس، بل تتوافق على انعكاس البهجة فيه على كل محيط المحتفِل، بما يتوافق مع المناسبة التي أُقرَّت كعيد لهذه الجماعة أو تلك، وكثيرًا ما تظهر الفرحة عند المحتفلين بالعيد بالزينة والطعام

والشراب واللباس، فيعمل الناس على تجديد الملبس، والتمتّع بطيب المأكل ولذيذ المشرب، بالإضافة إلى الاجتماع وتبادل التهاني والتمنيات بعضهم لبعض.

ومّما يدّل على أنّ هذه المظاهر من لوازم العيد، وتجري في أذهان النّاس مجرى الفطرة، في روايات أهل البيت (عليهم السلام), ما ورد عن سويد بن غفلة، قال: (دخلت عليه "يعني أمير المؤمنين (عليه السلام)" يوم عيد فإذا عنده فاثور "أي خوان" عليه خبز السّمراء "يعني الحنطة" وصفحة فيها خطيفة وملبنة، فقلت: يا أمير المؤمنين يوم عيد وخطيفة؟ فقال: إنّما هذا عيد من غُفر له)([7]).

وما ورد عن النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله): (زيِّنوا أعيادكم بالتّهليل والتّكبير والتّحميد والتّقديس)([8]).

لقد أراد النبيّ (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) تصحيح مفهوم العيد، وإظهار المعنى الحقيقي الذي ينبغي للنّاس أن يُظهِروه، وأنّ كيفية إظهار البهجة والاحتفال ليست مجرد تحسين المظهر، بل لا بدّ أن ينعكس المعنى الواقعيّ الذي تُظهره المناسبة الُمحتفَى بها, وأن تُعطى بُعدا دينيا ينسجم مع ذلك المعنى.

إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من زينة اللباس، والظّهور بالمظهر الحسن، ليتجمع الابتهاج والفرح وكافة المظاهر التي تملأ النفس والعقل والروح, فقد ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام) في قوله تعالى: {خذوا زينتكم عند كل مسجد} قال: (أي خذوا زينتكم التي تتزينون بها للصلاة في الجُمُعات والأعياد)([9]).

وعن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (ينبغي لمن خرج إلى العيد أن يلبس أحسن ثيابه، ويتطيّب بأحسن طيبه)([10]).

وفي هذا السياق يدخل دعاء السيد المسيح (عليه السلام) بإنزال المائدة من السماء, قال تعالى: **{قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ}** ([11]).

عيد المؤمنين:

قلنا إن العيد وإظهار الفرح والبهجة، يمكن أن يظهر بعدة مظاهر، فمنها ما يرتبط بنجاح دنيويّ، وإنجاز ماديّ، ومنها ما يرتبط بعالم الآخرة، والهدف الأسمى، والغاية الكبرى، التي يطمح المرء إلى تحقيقها والوصول إليها، ذلك أنّه حتّى الإنسان غير المؤمن بعالم الاخرة، لا يخلو من طموحات وآمال يعتبرها غاية من غاياته، وهدفًا يستشرفه في مستقبل أيامه, ويسعى إلى إنجاز هذه الطموحات وتحقيق تلك الآمال.

من هنا، فإنّ من الطبيعي أن ينعكس الفارق بين الفئتين على أهدافهما وغاياتهما، ممّا يُظهره بمظهر الاحتفال والبهجة فيه.

وانسجامًا مع هذه الغايات والآمال، يتوقف غير المؤمن بالآخرة، أو المغرور بالحياة الدنيا، عند تحقيق الإنجازات المادّية، والنجاحات الزمنية، ولا يتجاوزها إلى ما وراءها، وهؤلاء يشكلون مصداقًا حقيقيًا للذين اطمأنوا بالحياة الدنيا، واقتصر سعيهم للحصول عليها، فكانت أعيادهم واحتفالاتهم متوافقة مع هذه الرؤيا، فوقعوا موقع الغافلين في الميزان الإلهي، حيث يصابون بالخذلان في عالم الحق، فكانت عاقبتهم مُقتصِرة على متاع الدنيا القليل في مقابل الآخرة، كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا وَرَضُواْ بِالْحَياةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ}([12]).

يتبع =

---

[1] - سورة القصص: من الآية 76.

[2] - سورة غافر: من الآية 75.

[3] - سورة يونس: آية 58.

[4] - سورة الروم: من الآية 4ومن الآية5.

[5] - سورة آل عمران: آية 170.

[6] - سورة المؤمنون: من الآية 53؛ وسورة الروم: من الآية 32.

[7] - ميزان الحكمة: ج7، ص130.

[8] - المصدر نفسه: ج7، ص132.

[9] - البحار: ج90، ص371.

[10] - البحار: ج90, ص373.

[11] - سورة المائدة: الآية 114.

[12] - سورة يونس الآية 7.

.

تتمة مقال = العيد

ولكن المؤمن لا يُعيرُ أيّة أهمية للنجاحات المادية والإنجازات الدنيوية، لأنّها لا تشكّل مطمحًا له ولا غاية يرجو الإخلاد إليها، إذ المفروض أنّه قد تأدّب بآداب الله تعالى، وتخلّق بأخلاق رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الطاهرين (عليهم السلام)، فنظر إلى الحياة الدنيا على أنّها متاع الغرور، وأنّها لهو ولعب وزينة وتفاخر بين الناس، بالأموال والأولاد، ولا تساوي بنظره شيئًا, إلاّ بمقدار ما يزرعه فيها من عمل صالح يحصد ثماره في الآخرة، وآمن أنّ الدار الآخرة هي الحيوان، وغير ذلك من المفاهيم والقوانين التي صقلت شخصيته، وهذّبت وجدانه وروحه، فحَكَّم عقله في أهواء نفسه، ومَلَك شهواته، وسيَّرها بالاتّجاه الإلهيّ الصحيح.

فالإنسان المؤمن ينطلق في فرحه وحزنه، وبهجته وغمّه، من خلال رضا الله تعالى، وما يدفعه إليه إيمانه من انسجام وتوافق بين باطنه وظاهره، فما يكون مفرحًا في طول ولاية الله تعالى ورضاه، يُفرِحه على المستوى النفسي، وتظهر آثاره على مظهره الخارجي، وما لا يكون كذلك سيكون أثره على مظهره متماشيًا ومنسجمًا مع ما انعقد عليه قلبه من إيمان.

إلاّ أنّ ذلك لا يعني عُزوفه بالمطلق عن الحياة الدنيا، بل هو يسعى إلى التوفيق بين مقتضيات الحياة الدنيا، ومقتضيات الآخرة، ما دام منسجمًا مع ذاته، فكان مصداقًا لقوله تعالى: **{وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا}**([1]) غاية ما في الأمر أنّه يسخّر نِعَم الدنيا لتكون في خدمة الهدف الأسمى والغاية الأشرف والفوز بالجنة.

أعياد المسلمين:

انسجامًا مع رؤيته للكون والإنسان والحياة، أقرَّ الإسلام أعيادًا اعتبرها تُحقّق الهدف من بعثة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهو تحصيل السعادة والخلاص في الآخرة والفوز العظيم في جنّة الخلد، إضافة إلى تحقيق الرّفاه والعيش الرغيد في هذه الدنيا، لا للفرد نفسه وحسب، ولكنّ للجماعة المسلمة، بل للإنسانيّة كلها، إذا سارت في طريق الإسلام وهداه.

إنّ الأعياد الإسلامية يمكن تصنيفها ضمن طائفتين، تنطلقان من الهدف والغاية التي يجعل العيد المعين لأجلها، إحداهما فرديّة وذاتيّة وإن كانت لا تخلو من بُعد جماعي، والطائفة الأخرى جماعية لها بُعد فردي كذلك.

الطائفة الأولى:

أما الطائفة الأولى فتتمثّل في عيدي الفطر والأضحى:

أ- عيد الفطر السعيد:

أمّا عيد الفطر السعيد فقد جعله الإسلام ثمرة رحلة ملكوتية، يسير فيها المؤمن شهرًا كاملاً في طاعة الله تعالى، على أجنحة الملائكة النازلة والصاعدة، والفارشة أجنحتها لتظلّله بالكرامة والبركة، حيث السماوات مفتوحة، والشياطين مغلولة، وأبواب الرحمة والمغفرة مشرعة، ويمكنه أن يتغلب على أهواء نفسه وشهواتها.

ولا يخفى أنّ الصّيام من أهمّ العبادات البدنيّة، والرياضات الروحيّة، لما فيه من كفّ لِيَد الشهوات، وتقييد وكبح لجماحها، الأمر الذي ينعكس إطلاقًا لملكات الروح، وتساميًا ورقيًّا في درجاتها نحو عالم الملكوت والرحمة الإلهية، إذا استوفى شرائطه المعتبرة، والتزم بحدوده وقوانينه، ولهذا ورد في الحديث القدسي أنّ الله تعالى يقول: (كلّ عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنّه لي وأنا أجزي به)، لما فيه من مجاهدة للنفس ومحاربة للشيطان، وتسامٍ للملكات الروحيّة وتعرّض للألطاف الإلهيّة.

فإذا استكمل المرء هذه المسيرة الروحية والجهادية, على مدى شهر كامل من السنة، فاز بالغاية المرجوة، وحصل الملكات الفاضلة, التي تؤهله ليكون جديرًا باتباع سبيل الحق المستقيم، فاستحق الاحتفال وإعلان الفرحة والشكر لله تعالى، ولهذا فإنّ من أجلى مظاهر العيد عند المسلمين هو التكبير والتهليل والتحميد.

فقد ورد عن الإمام الرضا (عليه السلام) في جواب من سأل: لم جُعل يوم الفطر العيد؟ قال (صلى الله عليه وآله): (لأن يكون للمسلمين مجمعًا يجتمعون فيه، ويبرزون إلى الله عز وجل، فيحمدونه على ما مَنَّ عليهم، فيكون يوم عيد ويوم اجتماع ويوم فطر ويوم زكاة ويوم رغبة ويوم تضرع، ولأنّه أول يوم من السنة يحلّ فيه الأكل والشرب، لأنّ أول شهور السنة عند أهل الحق شهر رمضان، فأحبّ الله عز وجل أن يكون لهم في ذلك اليوم مجمع يحمدونه فيه ويقدسونه)([2]).

ولهذا ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصف العيد وأنّ من يستحق الفرح والاحتفال هو المؤمن، الذي طوى مسيرة التكامل الروحي، من خلال الصيام وطاعة الله تعالى، وأمّا من لم يتّصف بهذه الصفة فلا عيد له، إنه قال (عليه السلام) في بعض الأعياد: (إنّما هو عيد لمن قَبِل الله صيامه، وشكر قيامه، وكلّ يوم لا تعصي الله فيه فهو يوم عيد)([3]).

وعن الإمام الحسن (عليه السلام) إنه مرَّ في يوم فطر بقوم يلعبون ويضحكون، فوقف على رؤوسهم، فقال (عليه السلام): (إنّ الله جعل شهر رمضان مضمارًا لخلقه فيستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته، فسبق قوم ففازوا، وقصَّر آخرون فخابوا، فالعجب كلّ العجب من ضاحك لاعب في اليوم الذي يُثاب فيه المحسنون، ويخسر فيه المبطلون، وأيم الله لو كُشِف الغطاء لعلموا أن المحسن مشغول بإحسانه، والمُسيء مشغول بإساءته)([4]) ثم مضى.

ب-عيد الأضحى المبارك:

وأمّا عيد الأضحى المبارك فهو الآخر يأتي ثمرة رحلة عبادية في طاعة الله تعالى، تتمثَّل بالهجرة إليه، والتخلّي عن كل ما يربطه بعالم الدنيا، حيث ينزع عن نفسه كلّ مظاهرها وزينتها، ويلبس ثوب الإحرام، الذي لا يفترق كثيرًا عن كفنه حين موته، بل هو إشارة إليه وكناية عنه، وتشبيه به، كأنّه يستعدّ للّقاء الأكبر طائعًا مختارًا، متنقلاً بين المشاعر المقدّسة والأماكن المطهرة، فإذا أنهى رحلته برمي الجمرات و رجم الشياطين، تأسيًّا بأبي الأنبياء إبراهيم (عليه السلام) عندما تمثّل له الشيطان في هذه الاماكن، ثم أتمَّها بالذبح أو النحر، خرج إلى العيد معلنًا فرحه، ومحتفلاً بنجاحه لأنّه قد فاز بغفران الله تعالى.

فقد ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام)قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (للحاج والمعتمر إحدى ثلاثة خصال: إمّا أن يقال له قد غفر لك الله ما مضى وما بقي، وإمّا أن يقال له قد غُفر ما مضى فاستأنف العمل، وإمّا أن يقال له قد حُفظتَ في أهلك وولدك وهي أخسَّهن)([5]).

وعليه فيصح أن يقال أيضًا: إنّ يوم النحر هو عيد لمن غفر الله له، ولا يمكن أن يكون عيدًا لغير المؤمن، أو لمن لا يتوقع مغفرة من الله تعالى، أو من لم يعمل لها الأعمال التي تضعه في معرض الغفران والرحمة.

الطائفة الثانية:

عيد الغدير:

إذا كان عيدا الفطر والأضحى يمثّلان الطائفة الأولى بما تتضمنه من غاية فردية، وهدف ذاتي، يسعى إليه الإنسان المؤمن في مسيرته التكاملية نحو الله تعالى، فإنّ عيد الغدير يمثّل الطائفة الثانية، وهي تحقيق الهدف الأسمى من خلق الإنسان، إذ أنّه مع ما يتضمنه من انتظام لحياة الناس على كافة المستويات السياسيّة والإجتماعيّة والتنظيميّة وغيرها، فإنه يحتضن هدف وغاية الطائفة الأولى أيضًا، لأنّ صحة الأعمال وقبولها في الآخرة مرهون بقبول ولاية أمير المؤمنين (عليه السلام)، فعن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: (بُنِيَ الإسلام على خمس: الولاية والصلاة والزكاة والصوم والحج ولم يُنادَ بشيء ما نودي بالولاية يوم الغدير)([6]).

وفي صحيح زرارة عنه (عليه السلام) أنه قال: (بُنِيَ الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل، قال (عليه السلام): الولاية أفضل لأنّها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن)([7]).

وعن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: (أثافي الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصح واحدة منهن إلا بصاحبتَيها)([8])، والروايات في هذا الباب كثيرة جدًا.

إنّ هذه الروايات الشريفة تبيِّن أهميّة الولاية وخطورتها، وما التشديد على الولاية بهذا المقدار -حتى صارت أهم وأفضل من عامة الأربعة الأخرى- إلا لأنّها أساس انتظام الحياة الفردية والجماعية، على المستوى الدنيوي والأخروي على حدّ سواء.

إنّ الاعتقاد بالولاية يُشكّل المحور الأساسي في الصراع الفكري والحضاري بين الإسلام وسائر الأنظمة الأخرى، لأنّه بدون الولاية، يصبح الدين مجرد علاقة بين الإنسان وربّه، غير مشتمل على نظام اجتماعي يكفل تصحيح المسار العام في حياة الإنسان الدنيا، ويصير الإسلام بذلك نوعًا من المسيحيّة بثوب جديد، بل قد وضعت أحاديث لتبرير هذه النظرة من قبيل ما ذكروه عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: (أنتم أعلم بدنياكم) وأشباهه، مع أن المتتبّع للآيات القرآنية الشريفة والسنّة النبوية المطهّرة، والمتأمّل فيها، يعلم بدون أدنى شبهة أنّها مخالفة لروح الإسلام وحقيقته، فجاء التأكيد على الولاية، وبيان أهميتها، لتزييف هذه النظرة، وإعادة الحقّ إلى نصابه.

وما دام الوالي هو مفتاح أركان الإسلام والدليل عليها، إذ لا بد لكل قانون من حامٍ يحمي تشريعاته، ويقيم حدوده، ويعيد المخطئ إلى جادّة الصواب والحق، وهذا يستلزم أن يكون الحامي أو الولي عالمًا بتفاصيل الشريعة قادرًا على بيان الحق من الباطل، وهذه الخصوصية لا يمكن للنّاس أن يدركوها بدون إعانة الوحي وتنصيصه، لكونها كالنبوة من هذه الجهة، إذ من غير المحتمل أن يترك الله تعالى دينه وشريعته تحت رحمة أهواء الناس ومصالحهم، خصوصًا إذا كان الناس حديثي عهد بالدين، لم يختمر في نفوسهم، ولم يصقل وجدانهم، فإن ذلك نقص لغرض الدين، وتضييع لغايته التي بعث الأنبياء لأجلها.

فالولي إذن أساس الدين الحنيف، وعليه معقد الآمال، وتحقيق حلم الأنبياء من إقامة العدل بين النّاس، وتنظيم كافة شؤونهم، ووضعهم على صراط الله المستقيم. بالإضافة إلى توقف صحة الأعمال على المستوى الفردي وقبولها على الاعتقاد بالولي، مما يؤهل الفرد للدخول في نعيم الجنة يوم القيامة.

وهذا ما يفسّر الحديث الوارد عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: (يوم غدير خم أفضل أعياد أمتي وهو اليوم الذي أمرني الله -تعالى ذكره- فيه بنصب أخي علي بن أبي طالب لأمتي, يهتدون به من بعدي, وهو اليوم الذي أكمل الله فيه الدين وأتمَّ على أمتي فيه النعمة ورضي لهم الاسلام دينا)([9])، لأنّه في هذا اليوم يتمّ للإنسانية كلّ ما تحلم به من خير الدنيا, حيث يُقام العدل بين الناس, ويُنتصف المظلومون, فيتنعم النّاس بالأمان والراحة والرفاه, وبه تُقبل أعمال المؤمنين, التي تُؤهِّلهم للفوز بالجنة في يوم القيامة, وهو الجانب الأخروي والفردي لعيد الغدير.

وهذه الخاصيّة المشتركة، -وهي اشتماله على البعدين الفردي والاجتماعي- يفتقدها كلّ من عيدَي الفطر والأضحى, على الرغم مما لهما من أهمية على مستوى حياته الخاصّة والفردية.

انتهى المقال

---

[1] - سورة القصص: من الآية:77.

[2] - البحار: ج90،ص362.

[3] - ميزان الحكمة: ج7،ص130.

[4] - المصدر نفسه: ج7، ص131.

[5] - سفينة البحار: ج2, ص52.

[6] - بحار الأنوار ج65 ص332..

[7] - المصدر نفسه.

[8] - المصدر نفسه ص320.

[9] - المصدر نفسه ج37 ص109, وتفسير نور الثقلين ج2 ص192.

الهوامش

* باحث إسلامي ومدرّس في الحوزة العلمية.

البُعد التربوي في صوم شهر رمضان

الشيخ أمين ترمس

الشيخ أمين ترمس*

إن أحد أهم أسباب التقدّم والرقي لكل أمّة في جميع مراحل التاريخ، هو تطوّر التربية وتفاعلها في الحياة على الصعيدين: الفردي والاجتماعي، فأيّ أمّة تتوفّر لها العناصر الصحيحة للتربية، لا بد أن تبلغ أهدافها على كافة المستويات.

فمن هنا تصبح التربية ضرورةً من ضرورات الحياة السعيدة التي لا مجال لعدم الاهتمام بها أو لإهمالها بشكل عام من قِبل أيّ أمّة إذا ما كانت تطمح لمواكبة التقدّم الحضاري، والمساهمة فيه، والاستمرار في الحياة مع الحفاظ على كيانها وإنجازاتها وتاريخها.

وإذا كان للتربية أنواع متعددة، وأساليب مختلفة، فإن من أسمى تلك الأنواع وأكثرها فائدة وتأثيرًا هي التربية الدينية التي تهدف إلى التهذيب النفسي، والكمال الروحي بالإضافة إلى سلامة الجسم، وصحة البدن.

وهذان الأمران - أي الاهتمام بالروح والبدن - هما من أبرز الأمور التي هدف الصيام إلى تحقّقها، فقد شُرِّع الصيام من قِبل الله تبارك وتعالى لكي يبلغ الإنسان الصائم درجة التقوى([1])التي تؤدي إلى مراتب الكمال الإنساني فيسعد هو ويساهم في إسعاد الآخرين.

وبناء على ما تقدم يمكن أن نتلمّس **جملة أمور** وردت في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) تهدف إلى هذا البعد التربوي في الصيام:

1 - بناء الإرادة والصبر:

غير خافٍ على أحدٍ ما للإرادة من أهمية في حياة الإنسان، لأن الذي يملك الإرادة هو الذي يستطيع أن يضع حدًّا لشهواته وغرائزه وميوله وأهوائه، ويقول لها **"لا"** متى ما كانت المصلحة تقتضي ذلك، ويقول **"نعم"** كذلك، فهو من خلال الإرادة القوية يكبح جماح شهوته، ولا يستجيب لغرائزه، ويتحرّر من أهوائه، فلا يصغي إليها حتى في طعام أو شراب أو استمتاع أو غير ذلك من ضروريات الحياة، لأن من يصبر ويقول لنفسه **"لا"** فيما هو ضروري، فهو أكثر قوّة على قولها في غير الضروري، وحينئذٍ يصح وصف ذلك الإنسان المالك لتلك الإرادة بأنه حرّ في حياته ومتحرّر من كل أنواع العبودية سوى عبوديته لخالقه تبارك وتعالى، وتتجلّى هذه الإرادة في أبهى صورها بممارسة الصبر لأنه هو الذي يصنع في الإنسان الإرادة الواعية، وأبرز مصاديق الصبر هو الصوم، بل جُعل هو هو،

فقد ورد في تفسير قوله تعالى: **{وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ}**([2])، عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أنه قال: (.. الصبر الصيام، وقال: إذا نزلت بالرجل النازلة والشديدة، فليصم، فإن الله عز وجل يقول**{وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ}** يعني الصيام)([3]).

وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (قال الله عز وجل: كل أعمال ابن آدم بعشرة أضعافها إلى سبعمئة ضعف إلا الصبر، فإنه لي وأنا أجزي به)، فثواب الصبر مخزون في علم الله عز وجل، والصبر الصوم([4]).

وقد أطلق النبي (صلى الله عليه وآله) على شهر رمضان في بعض خطبه (شهر الصبر)([5]).

فالمؤمن الصائم هو الصابر على الجوع سيما من كان في ميدان العمل وبذل الجهد، والصابر على العطش خصوصًا في أيام الحرّ، والصابر على الرغبة الجنسية سيما من كان في مقتبل العمر، ومَنْ غلب هواه في هذه الأمور هو الذي يسمى فائزًا حقيقة، فيسعد في الدنيا وينال جائزته يوم يلقى ربه تعالى، وهي السعادة الأبدية.

2 - المواساة للفقراء والمساكين:

لا شكّ أن الإنسان يتفاعل مع ما حوله من المحسوسات أكثر من تفاعله مع المعقولات، ويتأثّر بما يوصف له، ولكن ليس كتأثّره بما يعيشه ويلمسه في الواقع، ومهما قيل لمن يعيش في كنف النعم، ولم يعرف طعم الجوع ومرارته، إن الجوع مؤلم ومنهك، فإنه لا يدرك المعنى الحقيقي لذلك، فالكلام هنا لا يجدي في إيصال تلك الوقائع إلى الآخرين وجعلهم يشعرون بها كأنهم يعيشونها، فمن هنا جاء الإسلام بطريقة مميزة ليذكّر جميع أفراد المجتمع: غنيّهم وفقيرهم، رئيسهم ومرؤوسهم، ذكرهم وأنثاهم، وكل مَنْ جرى عليه القلم، جاء ليذكّرهم لا بالبيان البليغ واللسان الفصيح فقط، وإنما بالفعل العملي والتجسيد الواقعي، فيشعر بصوت النداء في أعماق معدته الخاوية، وأمعائه الخالية، فيتفاعل معه أيما تفاعل، ويدركه بجميع جوارحه، فيدرك حينئذٍ أهمية الصوم ودلالاته، وعظم دوره وفلسفته في الحياة، فيتعاطف مع الجائعين من الفقراء والمساكين، ويشعر بالمواساة الحقيقية مع الآخرين، ويعيش معهم همومهم وآلامهم، فيبادر إلى تخفيفها عنهم ورفعها عن كاهلهم.

فلذا استحق شهر رمضان أن يطلق عليه نبيُّ الرحمة (صلى الله عليه وآله) بأنه: (شهر المواساة)([6]).

وجاء هذا المعنى بشكل واضح في جواب الإمام الصادق (عليه السلام) عندما سأله هشام بن الحكم عن علّة الصيام، فقال (عليه السلام): (إنما فرض الله عز وجل الصيام ليستوي به الغنيّ والفقير، وذلك أن الغني لم يكن ليجد مسّ الجوع فيرحم الفقير، لأن الغنيّ كلما أراد شيئًا قدر عليه، فأراد الله عز وجل أن يسوّي بين خلقه، وأن يذيق الغنيّ مسّ الجوع والألم ليرقَّ على الضعيف فيرحم الجائع)([7]).

3 - توطيد الروابط بين المؤمنين:

من خلال كون الإسلام دينَ عمل وحياة وممارسة واجتهاد ولا ينظر إلى الأقوال فحسب، بل يولي أهمية كبرى للأعمال، من هنا كان التأكيد على العلاقات الاجتماعية: الفردية والجماعية، لكي يندمج الإنسان بمحيطه ويتفاعل مع إخوانه بعيدًا عن الانعزال والانطواء.

لذا استحق شهر رمضان أن يكون شهر العلاقات الاجتماعية بامتياز، فكثر الحثّ فيه من قِبل النبيّ (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) على التلاقي والتزاور زيادة على غيره من الشهور.

ومن جملة ما ورد في هذا المجال عدّة أمور في خطبة النبي (صلى الله عليه وآله) المشهورة في استقبال شهر رمضان، عندما خطب (صلى الله عليه وآله) في آخر جمعة من شهر شعبان، فقال: (... تصدقوا على فقرائكم ومساكينكم، ووقّروا كباركم، وارحموا صغاركم، وصلوا أرحامكم... وتحنّنوا على أيتام الناس يُتحنّن على أيتامكم.. أيها الناس: من فطّر منكم صائمًا مؤمنًا في هذا الشهر كان له بذلك عند الله عتق رقبة ومغفرة لما مضى من ذنوبه.

فقيل: يا رسول الله: وليس كلنا يقدر على ذلك؟

فقال (صلى الله عليه وآله): اتقوا النار ولو بشقّ تمرة.. اتقوا النار ولو بشربة من ماء..)([8]).

وعن أبي عبد الله الصادق عن أبيه (عليهما السلام)، قال: (دخل سدير على أبي (عليه السلام) في شهر رمضان، فقال: يا سدير هل تدري أيّ الليالي هذه؟ فقال: نعم - فداك أبي - هذه ليالي شهر رمضان، فما ذاك؟

فقال له: أتقدر على أن تعتق في كل ليلة من هذه الليالي عشر رقبات من ولد إسماعيل؟

فقال له سدير: بأبي أنت وأمي لا يبلغ مالي ذاك..

فما زال ينقص حتى بلغ به رقبة واحدة، في كل ذلك يقول: لا أقدر عليه، فقال: فما تقدر أن تفطّر في كل ليلة رجلاً مسلمًا؟ فقال له: بلى، وعشرة. فقال له أبي (عليه السلام): فذاك الذي أردت يا سدير، إن إفطارك أخاك المسلم يعدل رقبة من ولد إسماعيل)([9]).

ومن جملة ما ورد في هذا المعنى، بعض فقرات الأدعية الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، ومن أعمّها واشملها، دعاء صغير في حروفه وكلماته، كبير في معناه ومحتواه، يُدعى به بعد كل فريضة في أيام شهر رمضان، وهو قوله (صلى الله عليه وآله): (اللهمَّ أدخل على أهل القبور السرور، اللهم أغنِ كلَّ فقير، اللهم أشبع كلَّ جائع، اللهم أُكْسُ كلَّ عريان، اللهم اقضِ دينَ كلِّ مدين، اللهم فرِّج عن كل مكروب، اللهم رُدَّ كل غريب، اللهم فكَّ كل أسير، اللهم أصلح كل فاسد من أمور المسلمين، اللهم اشفِ كل مريض، اللهم سدَّ فقرنا بغناك، اللهم غيِّر سوء حالنا بحسن حالك، اللهم اقضِ عنا الدين وأغننا من الفقر إنك على كل شيء قدير)([10]).

ما أروع هذه الكلمات، وأتمّها.. إذ تُعلّم المؤمن الدّاعي بها كيف يفكّر بالآخرين - مهما كان الآخرون - قبل أن يفكّر بنفسه، ويدعو لهم قبل أن يدعو لشخصه، ولاحظ - عزيزي القارئ - التعميم في جميع الفقرات بلفظ "كل"، وهو أمر طالما ندب إليه النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) وحثّوا أتباعهم على اتبّاعه([11])، فكم له من أثر على شخصية المؤمن بحيث يعيش همَّ وغمَّ الآخرين حتى يصبح كأحدهم.

يتبع =

---

[1] - {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} البقرة183.

[2] - البقرة من الآية 45.

[3] - الكافي 4/64 كتاب الصيام باب 1 ح7؛ ومن لا يحضره الفقيه: 2/76، ح1776 و1777.

[4] - معاني الأخبار للشيخ الصدوق ص409 ذيل الحديث 91.

[5] - الكافي 4/66 كتاب الصيام ب2 ح4؛ ومن لا يحضره الفقيه 2/95 ح1831.

[6] - المصدران السابقان.

[7] - من لا يحضره الفقيه 2/73 رقم 1766.

[8] - عيون أخبار الرضا (ع) باب28 ح 53.

[9] - الكافي 4/68 كتاب الصيام ب3 ح4.

[10] - رواه الشيخ الكفعمي في المصباح والبلد الأمين؛ لاحظ أيضًا مفاتيح الجنان للقمي ص326.

[11] - لاحظ بحار الأنوار: 93/313 ح17، وما بعده.

.

تتمة مقال = البعد التربوي للصوم

4- الصفح عن الآخرين وعدم التعدّي عليهم:

ومن جملة ما يتعلّمه المؤمن في شهر رمضان، هو أن يعفو عمن ظلمه، ويحلم إذا جُهل عليه، ويصفح عمّن تعرّض إليه بالسبّ والشتم، ويصبر على تعسّف بعض العباد، فلا يعاملهم بالمثل، ويغضي عنهم رجاء ثواب الله تبارك وتعالى، فقد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (ما من عبد صالح يُشتم فيقول إني صائم، سلامٌ عليك لا أشتمك كما شتمتني، إلا قال الربّ تبارك وتعالى: استجار عبدي بالصوم من شرّ عبدي، فقد أجرته من النار)([1]).

وحتى لا يكون الكلام موجّهًا فقط للذي يُشتَم، فإن بعض الأحاديث نهت أن يبادر الصائم للقيام بأي عمل فيه تعدٍّ على الآخرين، منها: ما عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): (.. فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم عن الكذب، وغضّوا أبصاركم، ولا تنازعوا، ولا تحاسدوا، ولا تغتابوا، ولا تماروا، ولا تكذبوا، ولا تباشروا، ولا تخالفوا، ولا تغاضبوا، ولا تسابّوا، ولا تشاتموا، ولا تنابزوا، ولا تجادلوا، ولا تنادوا، ولا تظلموا، ولا تسافهوا، ولا تضاجروا، ولا تغفلوا عن ذكر الله، وعن الصلاة، والزموا الصمت والسكوت والحلم والصبر والصدق، ومجانبة أهل الشرّ، واجتنبوا قول الزور والكذب والفري والخصومة وظن السوء..)([2]).

وعنه (عليه السلام) أنه قال: (سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله) امرأة تسابُّ جارية لها وهي صائمة، فدعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) بطعام فقال لها: كلي، فقالت: أنا صائمة يا رسول الله!، فقال: كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك!! إن الصوم ليس من الطعام والشراب، وإنما جعل الله ذلك حجابًا عن سواهما من الفواحش، من الفعل والقول، يفطر الصائم، ما أقلّ الصوّام وأكثر الجوّاع)([3]).

5- الصوم يذكّر بيوم القيامة:

إن يوم القيامة هو أعظم الأيام التي تمرّ على الإنسان في جميع أدوار ومراحل حياته، وأكثرها أهوالاً، وأطولها زمانًا، وأحرجها موقفًا، وأشدّها خطورة، وذلك لعدم معرفة الإنسان مصيره مباشرة إلا مَن رحم الله، **{يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ}**([4])، **{يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً }**([5])، ومن الطبيعي أن ذلك اليوم الطويل والرهيب بأحداثه سترافقه أجواء تمرّ على الإنسان يشعر فيها بخوف وجوع وحرّ وعطش، كل ذلك بحسب أعمال الناس ومستوياتهم في الدين والتقوى.

من هنا أراد رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يربط المؤمن الصائم الذي يشعر بالجوع والعطش بأهوال يوم القيامة وجوعه وعطشه، فقد ورد عنه (صلى الله عليه وآله) أنه قال في خطبة استقبال شهر رمضان: (.. واذكروا بجوعكم وعطشكم فيه جوع يوم القيامة وعطشه..)([6]).

فمن خلال جوع وعطش الصائم في الدنيا يريد رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن ينتقل المؤمن بكل شعوره وأحاسيسه إلى تلك الأهوال يوم القيامة ليعيش واقعها قبل أن يواجهها، ولا يخفى على أولي الألباب كم لهذا الربط من دور تربوي على سلوك الصائم وحياته بشكل عام.

6 - أهمية الدعاء ودوره:

الدعاء لغة: معناه الرغبة إلى الله تبارك وتعالى، والطلب منه، ومع أن الله جعل لكل أمر سببًا وأمرنا أن نسلك تلك الأسباب، فقد رغّب بالدعاء والتضرّع في السرّ والعلانية، بل جُعل الدعاء من جملة الأسباب التي أُمرنا بسلوكها، حتى جُعل أحبّ الأعمال، وأفضل العبادة، فقد روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: (أحبّ الأعمال إلى الله عز وجل في الأرض الدعاء..)([7])، وعن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه قال: (..وأفضل العبادة الدعاء..)([8])، وبلغ الأمر إلى حدّ أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) عدَّ أعجز الناس من عجز عن الدعاء([9])، وورد الحثّ على الدعاء في جميع الأمور صغيرها وكبيرها، وكافة الحالات، رخائها وشدتها، وكل الأوقات ليلها ونهارها، خفية وعلانية، كل ذلك مع مراعاة الشروط والآداب، وملاحظة موانع الإجابة، وتفصيل ذلك يطلب من مظانّه.

ولكن يبقى لشهر رمضان خصوصية في الدعاء، وليس من باب الصدفة أن ترد آية الدعاء **{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ}**([10])، أن ترد في وسط آيات الصوم، بل هذا للتأكيد على أهمية الدعاء للصائم في شهر رمضان، ومن خلال الكمّ الكبير لعدد الأدعية الواردة في أيام وليالي شهر رمضان بحيث لو وزِّع ذلك على ساعات النهار لما استوعبه، يتبين أهمية دوره في تربية الإنسان وعلاقته بخالقه.

ومن هنا ندرك اهتمام رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالحثّ على الدعاء في خطبته المشار إليها آنفًا حيث قال: (.. دعاؤكم فيه مستجاب، فاسألوا الله ربكم بنيّات صادقة وقلوب طاهرة، أن يوفقكم لصيامه، وتلاوة كتابه، فإن الشقيّ من حُرم غفران الله في هذا الشهر العظيم.. وارفعوا إليه أيديكم بالدعاء في أوقات صلواتكم، فإنها أفضل الساعات ينظر الله عز وجل فيها بالرحمة إلى عباده، يجيبهم إذا ناجوه، ويلبيهم إذا نادوه، ويستجيب لهم إذا دعوه.. أيها الناس إن أبواب الجنان في هذا الشهر مفتّحة، فاسألوا ربكم أن لا يغلقها عليكم، وأبواب النيران مغلقة، فاسألوا ربكم أن لا يفتحها عليكم، والشياطين مغلولة فاسألوا ربكم أن لا يسلّطها عليكم..)([11]).

انتهى المقال

---

[1] - الكافي 4/88 كتاب الصوم ب11 ح5؛ ومن لا يحضره الفقيه 2/109 ح1860؛ والمحاسن للبرقي ص72 كتاب ثواب الأعمال ب122 ح151.

[2] - كتاب النوادر للأشعري القمي: ص21-22 ح10.

[3] - المصدر السابق ص22 ح10.

[4] - الحج الآية 2.

[5] - النبأ الآية 38.

[6] - عيون أخبار الرضا(ع) ب28 ح53.

[7] - الكافي 2/467 كتاب الدعاء ب1 ح8.

[8] - المصدر السابق ح1.

[9] - أمالي الشيخ الطوسي ص89 المجلس الثالث ح45.

[10] - البقرة الآية 186.

[11] - عيون أخبار الرضا (ع) باب28 ح53.

الهوامش

* مبلّغ ديني ومدرّس في الحوزة العلمية.

قاعدة الميسور

الشيخ محمد تقي الفقيه (قدس سره)

قاعدة الميسور([1])

المرجع الديني الشيخ محمد تقي الفقيه(قدس سره)

والكلام فيها في جهات:

الجهة الأولى: المقصود من قاعدة الميسور أمران:

أحدهما: بقاء وجوب المركب بعد تعذر بعض أجزائه، وبقاء وجوب المشروط بعد تعذر شرطه.

وهذا كله إنما يتأتّى بالنسبة للواجبات الموقّتة، وأما الموسّعة فلا مجال له فيها، نعم إذا تضيّق الموسّع باعتقاد قرب الموت أو ظنّه جرى عليه حكم الموقّت.

ثانيهما: لو بادر بالإتيان بالميسور في أول الوقت، ثم تمكن منه تامًّا، ففي الاجتزاء به وعدمه احتمالان.

الجهة الثانية: مقتضى الأصل الأوّلي هو سقوط التكليف بالمركّب بعد تعذر بعض أجزائه، وبالمشروط بعد تعذّر شرطه، لانتفاء الكل بانتفاء جزئه، ولأن المشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فالميسور حينئذ لا يكون مصداقًا لطبيعة المأمور به بالضرورة.

ودعوى إمكان استصحاب وجوب الميسور فاسد، لتعدّد الموضوع عقلاً وشرعًا فيكون إثبات الحكم للميسور إحداثًا له لا إبقاءً، نعم لو فرض وحدة الموضوع عرفًا جرى الاستصحاب بلا ريب.

الجهة الثالثة: في مدرك هذه القاعدة:

وهو قوله (صلى الله عليه وآله): (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)، وقول علي (عليه السلام): (الميسور لا يترك بالمعسور)، وقوله (عليه السلام) أيضًا: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)([2]).

وأوضحها دلالةً أوسطها، والظاهر أن هذه المراسيل مجبورة بالعمل ومتلقاة بالقبول.

ويمكن الاستيناس لهذه القاعدة بالنصوص الواردة في بيان حكم من تعذّر عليه القيام في الصلاة، والانحناء في الركوع والسجود([3]).

ولا ريب في دلالة هذه الأخبار على المطلوب، حتى النبويّ، فإنّ "الشيء" في قوله (صلى الله عليه وآله): (إذا أمرتكم بشيء) وإن كان نكرة في الإثبات لا يفيد العموم، إلا أنه مطلق.

ويمكن أن يقال: بأن مقتضى إطلاقه تبعيض جميع الواجبات حتى الصوم والحج، بل والخمس والزكاة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فلو تمكن المكلف من صوم بعض اليوم وتعذّر عليه صوم يوم كامل لم يجب عليه ذلك، ولو فعله لم يُجتزئ به، والمطلوب من قاعدة الميسور هو إثبات إجزائه، ومثله غيره من معظم الواجبات.

ويمكن أن يقال: بأنه ناظر لجميع ما أمرهم به بنحو العموم الشمولي، ويكون المراد منه أنه إذا عجز أحدهم عن الصوم فلا ينبغي أن يتهاون في الصلاة، وهكذا سائر الواجبات بل والمستحبّات، فإذا لم يتمكن من نافلة الليل مثلاً وكان متمكنًا من نافلة النهار كُلاً أو بعضًا فعليه الإتيان بما تمكن.

وكأنه غير بعيد، ولكن الظاهر خلافه.

ويمكن أن يناقش فيه بمناقشات علمية:

منها: أن الأمر يشمل الواجب والمستحب، وأن قوله (صلى الله عليه وآله): (فأتوا منه ما استطعتم) ظاهر في الوجوب، ولا ريب أن المستحب لا يجب الإتيان به وإن كان مستطاعًا، وإرادة خصوص الواجب منه يستلزم إرجاع الضمير إلى بعض ما أمرهم به، وهو نوع من الاستخدام، والاستخدام خلاف الظاهر.

والجواب: أنه لا مانع من الاستخدام إذا دلّت عليه القرينة، مضافًا إلى أنه لا مانع من استعماله في الجامع ويكون المقصود: وجوب المستطاع في الواجب واستحبابه في المستحب، وتكون الغاية منه: إما الحثّ على المحافظة على الواجبات والمستحبات كلٌ بحسبه، وإما الاكتفاء بالمبعّض منها، فيكون حينئذ دالاً على قاعدة الميسور.

ونوقش في العَلويين: بأن قوله (عليه السلام): (لا يُترك كله)، و(لا يترك بالمعسور)، بأنه جملة خبرية لا تدل على حرمة ترك الميسور وترك ما يدرك.

والجواب: أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب أظهر في الوجوب والتحريم من غيرها كما اخترناه في الأصول.

الجهة الرابعة: التكليف الذي له بدل اضطراري كالطهارات المائية بالنسبة للترابية، وكالكفارات المرتبة بالنسبة للمتأخر منها مرتبة عن غيره، هل ينتقل منه إلى بدله الاضطراري بمجرد تعذّر جزئه أو شرطه؟ أو لا بل يقتصر على ميسوره، فإن تعذّر ميسوره انتقل إلى البدل؟ وجهان..

والمرجع هو ما يظهر من أدلة التكاليف، ومقتضى أدلة وضوء الجبيرة هو عدم الانتقال من الطهارة المائية إلى الترابية إلا بعد تعذّرها بجميع مراتبها.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن الحكم في باب الوضوء بالنسبة للتيمّم كما قدمناه، لظهور روايات الجبائر في ذلك كما هو واضح.

وتظهر الثمرة في باب غسل الجنابة وفي باب أغسال الدماء الثلاثة، فإن ألحقناها في الوضوء لم يجز الانتقال من الغسل المائي إلى التيمّم إلا بعد تعذّر غسل معظم الأعضاء على وجه لا يصدق على الباقي كونه ميسورَ الواجبِ الأصلي، وإلا تعين الانتقال للتيمم بدلاً عن الغسل بمجرد تعذّر غسل أي جزء من أجزاء البدن، ونظر الفقيه هو المحكّم، والاحتياط بالجمع هو الأجود.

الجهة الخامسة: الظاهر أن قاعدة الميسور قاعدة مهملة لا يمكن الأخذ بإطلاقها، لأنه خلاف ما عليه الفقهاء، مضافًا إلى أنه يلزم من العمل بإطلاقها تأسيس فقه جديد.

مثلا إذا تعذر غسل الوجه بتمامه في باب الوضوء، أو غسل عضو آخر كاليد أو عضوين، كان مقتضى إطلاقها وجوب الإتيان بالباقي والاجتزاء به، مع أنهم يقولون بالانتقال إلى التيمم أو بالجمع بين غسل الميسور والتيمم.

ومثله الأغسال، بل لم يقل أحد فيما نعلم بتبعّضها، مع أن مقتضى إطلاقها وجوب غسل الميسور والاجتزاء به.

ومثله الحج والصوم، فلو استطاع صوم بعض اليوم، أو الإتيان ببعض أشواط الطواف والسعي، كان مقتضى إطلاقها الاجتزاء بالإتيان بالميسور، مع أنه لم يتوهمه أحد في باب الصوم، ولم يقل به أحد في باب الحج، وهكذا سائر أبواب الفقه.

مضافًا إلى أن تشخيص الميسور في الموارد التي يُعمل فيها بقاعدة الميسور ليس واضحًا، لتردّده بين الميسور العقلي أو الشرعي أو العرفي.

ولا ريب أن منصرفه العرفي، لأنه بعد إهمال الشارع له وتعليق الحكم عليه يكون قد أحالنا فيه عليهم، ولكن العرف ومنهم الفقهاء يتردّدون في أكثر المصاديق.

ويمكن أن يقال: أن التكاليف نوعان، مقرّرات ومخترعات، وأن المرجع في تشخيص ميسور المخترعات هو الأدلة الشرعية، ومنها عمل العلماء.

وفيه: أنه إذا وُجد الدليل الشرعي فلا حاجة لقاعدة الميسور إلا إذا طبقت على المورد في لسان الدليل، وأما كلمات العلماء فإن بلغت حدّ الإجماع كان هو العمدة.

نعم إذا طبّقها معظمهم على مورد من مواردها أمكن أن يكون ذلك موجبًا لوثوق الفقيه في كونه موردًا لها، وحينئذ يكون له خصوصية، فتطبيق المشهور لها في مورد من الموارد يدل على عملهم بها فيه، فيكون جابرًا لها، بخلاف ما عداه، وهذا معنىً يحسن (يمكن) اعتماد الفقيه عليه، ولعله هو المقصود من قولهم أنها مهملة وأنها في حاجة إلى عمل المشهور بها بالنسبة لكل مورد من مواردها.

ثم إنه يمكن أن يقال: بأن المدار على بقاء معظم الأجزاء والشرائط ميسورًا، فإنه هو الذي يسمى ميسورًا بنظر العرف، بخلاف ما لو تعذّر المعظم وبقي القليل ميسورًا.

وفيه: أنه مجمل غاية الإجمال، وأنه يرد عليه جميع ما أورده صاحب الكفاية في باب الصحيح والأعم.

وأجيب عنه: بأن الجامع للمعظم هو الأركان في الصلاة ونظيره في غيرها.

وأما المقرّرات، فقد يقال: بأن المرجع في تشخيص ميسورها هو العرف، فالقيام في الصلاة مثلاً مفهوم عرفي، وليس للشارع فيه اصطلاح خاص، ومثله الركوع والسجود، فإذا تعذّر الكامل من القيام مثلاً كان القيام مع الانحناء اليسير قيامًا عرفًا، ونحوه الركوع والسجود.

وفيه: أن الشارع اكتفى في باب القيام والركوع بمراتب كثيرة تنتهي إلى حد الإيماء، ولا ريب أن هذه الأبدال الكثيرة ليست ميسورًا للمبدل منه عرفًا.

ويمكن أن يقال: بأن هذا يكشف عن كون هذه الأمور مخترعات لا مقررات.

ويمكن أن يقال أيضًا: بأن وضوء الجبيرة ليس من باب قاعدة الميسور، بل هو من باب جعل البدل الاضطراري، ويكون مقدمًا على التيمم، فيكون للوضوء بدلان اضطراريان، أحدهما مقدم على الآخر.

ويؤيد هذا أن نصوص الجبائر لم تشتمل على قاعدة الميسور ولم تُشر إليها على كثرتها، بل جعله في بعضًا من موارد الحرج كقوله (عليه السلام) في من عثر وقلع ظفره: (يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله تعالى {ما جعل عليكم في الدين من حرج} امسح عليه)([4]).

إذا عرفت هذا كله فاعلم: أن القاعدة مهملة، وأنها مسلّمة في باب الصلاة في الجملة، وأنه ربما يوجد في الفقه موارد تشبه قاعدة الميسور، ولكنها ليست منها، وإنما ثبتت بدليل خاص، كالاكتفاء بالغبار عوضًا عن التراب مع تعذره في باب التيمم، وكتقسيم أموال المفلس على غُرمائه بنسبة ما لهم مع عدم كفايته بالوفاء، وغير ذلك.

انتهى

([1]) دوّن (قدس سره) هذه المسألة في 5/11/1986م، الموافق 3 ربيع أول 1407هـ في حاريص، وقد رأينا أن من المفيد نشرها مع أنه اعتمد فيها الإيجاز.

[2] - حكى شيخنا المرتضى الأنصاري هذه الأخبار عن عوالي اللئالي في كتاب الرسائل في مبحث الاشتغال في باب الأقل والأكثر عند التعرض لقاعدة الميسور.

راجع عوالي اللئالي: ابن أبي جمهور الأحسائي: ج 4 ص 58 حديث 205- 206-207.

[3] - لاحظ الوسائل ب20 من أبواب السجود، م4 ص349 الطبعة دار إحياء التراث

([4]) الوسائل ب39 من أبواب الوضوء ح5.

العقل وطرق الاجتهاد

الشيخ جعفر كوثراني

.

العقل وطرق الاجتهاد([1])

الشيخ جعفر كوثراني*

لم يكن العقل غائبًا آنًا ما عن ساحة البحث الأصولي، بل والفقه الاستدلالي منذ انطلاقته بعد الغيبة الكبرى لآخر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) - الإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)- فساهمت الأبحاث العقلية في عملية الاستدلال بشكل فاعل في أكثر من جهة، سواء في الكشف عن كبريات الاستدلال الفقهي([2])، أم في كونه بذاته كاشفًا عن الحكم الشرعي ومدركًا له بمعنى دليليته له، فيثبت له دور الحاكمية، فضلاً عن الفاهمية، وهذه القضية بالذات - أي كون العقل حاكمًا لا فاهمًا فحسب – قد شغلت الفقهاء وصارت محل نزاع ومثار جدل فكري أصولي، ولعبت دورًا هامًا في تنوّع منهج الاستدلال في الفقه الإمامي، وكانت من أظهر الأسباب التي ساعدت في نشوء المدرسة الفقهية الأخبارية إلى جنب المدرسة الفقهية الأصولية([3]).

وقد اعتمدت المدرسة الأولى على المنهج النقلي الروائي، والمتمثّل بالنمط الأخباري الذي برز لدى محدّثي الشيعة الأوائل أمثال الشيخ الصدوق وثقة الإسلام الشيخ الكليني، ورواة أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ممتدًا إلى العصور المتأخرة([4]).

فاقتصر الفقه لدى هذه المدرسة على نقل الرواية وتبويبها وترتيبها ثم الأخذ بمؤدّى ظاهرها فحسب، دون اللجوء إلى أدلة أخرى، لاستبعادهم العقل أو ما يرجع إليه من قواعد عن مسرح العملية الفقهية في استنتاج الحكم الشرعي.

فكان أن اقتصر أخذ الحكم الشرعي لدى الفقهاء الأخباريين من الأخبار الواردة عن طريق الأئمة الأطهار (عليهم السلام)([5]).

أما المدرسة الأصولية فقد اعتمدت المنهج الأصولي العقلي بتوسّع في الكشف عن سبل الاستدلال وطرائقه، حتى بات العقل يشكّل موضوعًا هامًا من موضوعات علم الأصول، فاعتبره جلّ الأصوليين دليلاً رابعًا([6])من أدلة الأحكام بعد الكتاب والسنّة والإجماع([7]).

فكما أن العقل من جملة وسائل الاستدلال التي احتاجها الأصولي لإثبات كثير من القضايا والقواعد الأصولية كالاستناد إليه - مثلاً - في إثبات الحجية لأخبار الآحاد أو للإجماع أو لظاهر الكتاب وغيرها، وأنه مما يصح الاعتماد عليه في استنباط الحكم الشرعي والاستدلال الفقهي بشكل عام، كذلك أصبح بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي وداخلاً في عملية الاستنباط، بل جزءًا من عملية الاستدلال المباشر، لا أقل في إحدى مقدمتيه([8]).

ولا شك في أهمية دور العقل وفاعليته في الاجتهاد الإمامي ولا سيما لدى متأخري الفقهاء ومن أتى بعدهم إلى زماننا([9])، فأدّى إعمال العقل واستخدام المنهج العقلي في البحث الأصولي إلى إدخال صياغة جديدة في المنهج الاستدلالي فضلاً عن تعدّده، وبروز أكثر من منحى اجتهاديّ لدى فقهاء الإمامية، وهو الذي أضفى حيوية على مسيرة الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وساعد في نشوء مسلكين رئيسين في الفقه الاستدلالي تجلّى في المدرسة الأخبارية والمدرسة الأصولية.

وقد كان لكل من هاتين المدرستين الفقهيتين مبرّراتهما وأدلتهما في شكل المنهج الأصولي المعتمد في الفقه، إذ إن المدرسة الأخبارية ترى أن أحكام الشرع توقيفية، وأن التشريع لا يؤخذ إلا من المعصومين (عليهم السلام)، إذ هم حفظة الشرع والمبيّنون للأحكام، وأن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قد أذنوا لأتباعهم وأصحابهم بالأخذ عنهم في ما يرتبط بأمر الدين([10])، وعدم اللجوء إلى الرأي والقياس والاستحسان بل وإعمال العقل في مجال الحكم، إذ (إن دين الله لا يصاب بالعقول)([11])، و(السنة إذا قيست محق لدين)([12])، إلى غيرها من النصوص والأحاديث الشريفة التي حملوا ظاهرها على النهي عن إتباع العقل، وأن مفادها الاقتصار على النقل وما يؤدي إليه وتجنّب كل قول يخالف ما أثر عن أئمة أهل البيت(عليهم السلام) من أحاديث وروايات، وأضافوا شواهد وأدلة كثيرة تدعم مقالتهم في الاستنباط([13]).

وفي المقابل تجد أصحاب المدرسة الأصولية يعتمدون العقل ويعطونه دورًا رئيسيًا في جلّ العملية الاستنباطية بوظيفتيه الحاكمية والفاهمية، منطلقين من مقولة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في أنفسها أو متعلقاتها، بمعنى أن الأحكام ليست عبثية بل تصدر إما لمصلحة ملزمة سواء في نفس الحكم أو الموضوع أم المتعلق كما هو حال الواجبات الشرعية، أو لوجود مفسدة ملزمة كذلك كما هو الحال في التحريمات والمناهي الشرعية.

وهذه المسألة مترتبة على قضية التحسين والتقبيح الذاتيين وأن العقل قادر على إدراك ذلك، وحيث إنه قد ثبت في محلّه من مباحث علم الكلام والفلسفة تلك القاعدة القائلة بأن "الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل" كما هو مذهب العدلية من الإمامية والمعتزلة مستندين إلى الحسن والقبح الذاتي للأشياء.

بمعنى أن هناك أفعالاً توصف بكونها حسنة بذاتها من غير طرو شي آخر عليها، كالعدل والإحسان وردّ الوديعة وأداء الأمانة، فإنها أشياء تقرّ كل العقول المستقيمة بحسنها الذاتي، كما تجد في المقابل أشياء موصوفة بالقبح لذاتها كذلك مثل الظلم والخيانة والإساءة إلى المحسن وما شاكل هذه الأمور، فإنها قبيحة بذاتها سواء ورد شرع بقبحها أم لا، بل لا حاجة لورود خطاب شرعي بذلك وإن ورد فهو من باب الإرشاد إلى حكم العقل([14])، وليس تأسيسًا للحكم الشرعي.

وبالنتيجة لا مجال للفقيه في أن يستبعد (العقل) عن مسرح الاجتهاد بعد أن أصبح من أدواته الرئيسة، ولا يعني ذلك أن النصّ قد فقد قيمته عند الأصولي، بل تعزز دوره بالعقل الفاهم للنص، والمدرك لأبعاده بعد تحليله وتفكيكه وإعادة أجزائه إلى مرتكزاتها الموضوعية، من عُرف وقرائن حالية ومقامية وغير ذلك.

والكلام لدى الأصولي في هذه القضية إنما هو في حدود دور العقل، وتحديد وظيفته في مجال الاستنباط، وإلى أي مدى أباح الشارع للفقيه الرجوع إلى العقل والاعتماد عليه، وهذا ما يُعبَّر عنه في علم الأصول بحجية العقل، وذلك بعد الفراغ عن إدراك الملازمة وإثباتها القائلة بأن (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع)([15]).

وقد قرّر الأصوليون أن الأخذ بدليل العقل بسببِ ما يؤدي إليه من نتيجة علمية يقينية لا ظنية، فليس الأخذ به على سبيل الأخذ بالأمارات المفيدة للظن المعتبر، ولا على سبيل الأخذ بالظنون الأخرى المستفادة من إعمال الرأي، كالأخذ بالقياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة، أو سدّ الذرائع وما شاكل هذه، فإنها ظنيات خارجة موضوعًا عن دليل العقل، ولم يقم دليل على حجيتها واعتبار الظن المستفاد منها، بل قام الدليل القطعي على بطلانها وعدم جواز الأخذ بها، كما هو معلوم بالضرورة من مذهب الإمامية([16]).

فليس الظن من دليل العقل في شيء لدى الأصوليين الأماميين، بل العقل هو الذي يؤدي إلى اليقين والعلم بالحكم الشرعي، الذي حجيته ذاتية وليس بحاجة إلى جعل واعتبار.

بقي أنه كيف يتم دليل العقل؟ وأين يكون إعماله؟ وما هي موارده؟ وما مدى ثمراته الفقهية؟

فهذا ما يستوجب مزيد بحث، نسأل الله أن يوفقنا لذلك، إنه سميع مجيب.

ولنقطع الكلام حامدين مصلين ومستغفرين.

---

[1] - أعتبر بحثي في هذه المقالة هو من نوع الإثارة العلمية المحضة، وليست تبنيًا لرأي ما إذا ما تراءى ذلك للوهلة الأولى.

[2] - لا يخفى أن الأصولي يبحث عن الكبريات وينقح حجيتها التي تشكل قواعد الاستدلال الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي.

[3] - ليس المقام في بيان فوارق المدرستين، بل في تسليط الضوء على طريقة الاستدلال في الفقه وبيان تعدّده لدى فقهاء الإمامية بشكل عام.

[4] - كما هو واضح من طريقة الكثير منهم الذين برزوا في الأزمنة المتأخرة، كالشيخ يوسف البحراني والحرّ العاملي وغيرهما.

[5] - ينظر: الأُسترآبادي، محمد أمين: كتاب الفوائد المدنية ص47؛ والحرّ العاملي، محمد بن حسن: الفوائد الطوسية ص324-325

[6] - الحلي، محمد بن إدريس: السرائر 1/46.

[7] - لا يخفى أن الفقهاء الأخباريين لا يرون حجية الإجماع، ولا حجية ظاهر الكتاب إلا بعد الرجوع في تفسيره وظواهره إلى نصوص وروايات أهل البيت (عليهم السلام).

[8] - لقد قسّم الأصوليون دليل العقل إلى مستقل وغير مستقل، فالأول ما كانت مقدمتاه عقليتين، والآخر ما كانت إحدى مقدمتيه عقلية والأخرى شرعية، كالاستلزامات العقلية التي تشمل مسألة مقدمة الواجب والضد وغيرهما من مسائل تشكّل جزءًا هامًا في علم الأصول وموضوعه.

[9] - من أمثال العلامة الحلّي والشهيد، والمحقّق الكركي ومن أتى بعد هؤلاء، فشكّلوا مرحلة متأخري المتأخرين أمثال صاحب الفصول والمحقق القمي مؤلف القوانين في الأصول، إلى الشيخ الأنصاري وغيرهم من فحول الأصوليين قدس الله تعالى أسرارهم.

[10] - خصوصًا في مسائل الحلال والحرام.

[11] - العلامة المجلسي: بحار الأنوار 2/303، مؤسسة الوفاء - بيروت ط2.

[12] - المصدر السابق 101/405

[13] - ينظر: البحراني، الشيخ يوسف: الحدائق الناضرة 1/26-27 المقدمة الثالثة.

[14] - ينظر: الفاضل التوني، عبد الله بن محمد: الوافية في أصول الفقه ص171 ط: إيران قم 1412؛ والمحقق الحلي، جعفر بن الحسن: المعتبر 1/32؛ والشهيد، محمد بن مكي: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة 1/52.

[15] - المظفر، الشيخ محمد رضا: أصول الفقه 1/236.

[16] - المظفر، الشيخ محمد رضا: أصول الفقه 2/131.

الهوامش

* مبلّغ ديني.

ميزان التفسير وعدّة المفسر

الشيخ إبراهيم الأنصاري

الشيخ إبراهيم الأنصاري*

مقدمة:

ذكر سيدنا الأستاذ الطباطبائي (قدس سرّه) في مقدمة تفسيره القيّم (الميزان): أن المفسّرين باعتبار ما عندهم من المسلّمات العقلية أو النقلية، كل واحد منهم فسّر القرآن طبق مسلكه، فالمحدّثون نظروا إلى الأحاديث الموجودة بأيدهم - مع اشتمالها على الغثّ والسمين والأكاذيب والإسرائيليات والمتشابهات وغيرها - نظرهم إلى القرآن في حجيتها سندًا ودلالةً، مع ما في إسنادها من الدسّ والكذب والإرسال، وما في دلالتها من الإجمال والتشابه والسُّقط وغير ذلك، مضافًا إلى اشتمال مداليلها على مطالب منكرة مخالفة لصريح القرآن.

فانجرّ الأمر إلى جعل القرآن تابعًا للحديث بعدما كان متبوعًا، والنظر إلى الحديث حاكمًا على القرآن بعدما كان شارحًا، وتبدلّه إلى مؤول بعدما كان مفسّرًا.

ثم جاء بعدهم أصحاب الكلام على اختلاف آرائهم فحملوا على القرآن ما لا يتحمّله من الآراء السخيفة والمتناقضة، على نحوٍ كأنّ القرآن عند أهل كلّ فرقة لم ينزل إلا لتأييد مذهبهم.

ثم دخلت الفلسفة اليونانية وبرع فيها جماعة من المسلمين فتعاملوا مع القرآن مثل من سبقهم من تأويل القرآن وتطبيقه على آرائهم.

وكذلك كان أمر المؤرخين والقصّاصين وغيرهم من أصحاب العلوم.

وفي القرون الأخيرة جاء جمع من المثقفين المتعبّدين بالآراء الجديدة والنظريات المادّية المبنيّة على الحسّ والتجربة وإنكار ما خالفها كائنًا ما كان، وبدأوا بتأويل القرآن على طبق ما تسلّموه من النظريات الجديدة، وتطبيقها على الآيات بالتكلّفات الباردة والتأويلات غير الملائمة.

وحاصل عمل الجميع عرضُ القرآن على آرائهم، مع أن الواجب عرض الآراء على القرآن.. إلى آخر ما ذكره (قدس سرّه).

تفسير القرآن بالقرآن، هل هو مجرد شعار؟

أقول: من القديم شاع بين المفسّرين أنهم حين يشرعون بالتفسير، فإنهم ينتقدون السابقين بمثل ما ذكره سيدنا الأستاذ، ويدّعون لأنفسهم التخلّص عن هذا النقص، ولكنّهم بمجرد الخوض في التفسير يكرّون على ما فرّوا منه ويزيدون على السابقين في ما اعترضوا به عليهم.

كما أنه قد نسب البعض إلى سيدنا الأستاذ (قدس سرّه) أنه لم يلتزم بما تعهّده من تفسير القرآن بالقرآن، بل أراد تطبيق مسلّماته على القرآن تحميلاً عليه بما لا يتحمّله وتأويلاً لا تفسيرًا.

إشكال وجوابه:

لا ريب أن التفسير يحتاج إلى العلم وليس من شأن الجاهل أن يشتغل به لقوله تعالى **{وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ}**([i])،وغيرها من الآيات المخصِّصة لعلم القرآن بالعلماء والخواصّ ونفيه عن العموم كما سيأتي عن قريب.

كما لا ريب أن كلّ عالم عنده مسلّمات من العلم الذي تعلّمه سواء كان فقيهًا أو أصوليًا أو متكلّمًا أو فيلسوفًا أو غير ذلك.

كما لا ريب في أن ما نراه من المسلّمات عند خصمنا، يراه هو من البرهانيّات أو البديهيات، وبالعكس، بمعنى أن ما هو من الأمور الثابتة البرهاينة عندنا، ينظر إليها الخصم بنظر الشكّ ويراها جدليات أو مسلّمات أو مغالطات.

فالمفسّر إن لم يعتمد على ما عنده من العلوم واكتفى بالترجمة الظاهرية لا يكون ما ذكره تفسيرًا، أو لا يكون تفسيرًا علميًا، بل يكون شيئًا شبيهًا بالترجمة، وإن أراد التجزئة والتحليل في تصوّرات القرآن، والإثبات والنفي في تصديقاته، فهذا لا يكون خارجًا عن الاعتماد على ما عند المفسّر من العلم، لأن المقدّمات التي يستعملها في كشف المجهولات التصورية أو إثبات التصديقات القرآنية ونفيها كلّها مقدّمات ثابتة في العلم السابق عليه، وتكون الاستعانة بها في كشف مجهولات القرآن مستلزمة لتطبيق القرآن على آراء ذلك العلم من فقه أو أصول أو فلسفة أو كلام أو حديث أو غيرها، فيكون تفسيرًا بالرأي.

فكيف يمكن التوفيق بين هذين الأمرين؟

المعيار لتمييز الحق عن الباطل:

ولكن يمكن الجواب على هذا الإشكال بأن المفسّر إذا بحث في كل واحدة من المقدّمات التي سبقت تفسيره بحثًا موضوعيًا، ثمّ جعله مبنىً للبحث الذي يترتب عليه، وهكذا... فهذا البحث لا يكون جدليًا ولا مغالطيًا، كما أنه لا يكون من قبيل تطبيق القرآن على الرأي، بل هو تطبيق للرأي على القرآن، إذ كما أنه لا ينافي حقيّة الحقّ مخالفته

لرأي المفسّر، لكن موافقته لآرائه ليس علامة للباطل، ولا مظنّة له.

وهذا هو الجواب بصورة إجمالية، وأما الجواب التفصيلي فيتضح من خلال عدّة نقاط، وهي:

أولاً: الحقّ الذي تقتضيه المباني والضروريات الثابتة في مذهب الشيعة بل مطلق العدلية، أن الخالق العادل الحكيم الذي أنزل الدين ليتديّن به الناس ويعملوا به لو جعله على نحوٍ أمكن خفاؤه على أكثرية الناس أو على جماعة كثيرة معتدّ بهم خصوصًا العلماء المنصفون، فهذا ينافي حكمته تعالى من إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع والأحكام.

بل كان مقتضى حكمته أن يجعل في باطن كل شخص من العقل وفي خارجه من الشرائط الاجتماعية ما يمكّنه من الخروج من الكفر والباطل في الجملة والاهتداء إلى الحقّ كذلك تحفظًا على غرضه من الدين.

ثانيًا: إن مقتضى عدله تعالى أن ينصب من الطرق الظاهرية والباطنية ما يوصل طالبيه إليه ولا يخيب أمل الراجين والمخلصين في طريقه، وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان!

وثالثًا: على فرض عدم اقتضاء الحكمة، التي هي مقبولة عند جميع الفرق الإسلامية حتى الأشعرية، وعدم تمامية التمسك بالعدل المتسالم عليه بين جميع الفِرَق عدا الأشعرية، فمقتضى اللطف الذي تعتقده الإمامية وجوب نصب الطرق والمسهّلات والمقرّبات التي توصل طالب الحق إليه، سواء كان بالخواطر النورانية أو بالإلهامات المعنوية أو بغير ذلك من الوسائل الخارجية.

رابعًا: إن مقتضى قوله تعالى **{وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}**[ii]، وغيره من الآيات والروايات المتواترة أنه تعالى يساعد طالبي طريقه ويوصلهم إلى الحقّ نوعًا، بحيث لا يغيب الحق عن الأكثرية ولا يكون المحجوبون عن الحقّ والقاصرون من الجُهّال كثيرين، بل تبقى جماعة قليلة جهّالاً قاصرين، وأما أكثرية الذين راموا الحق وسعوا في طلبه، فإنهم يصلون إليه، ويهتدون إلى الغاية الحقيقية من خلق العالم.

فمن كان من أهل العلم وبحث عن أصول الدين وفروعه وعن المذاهب والآراء بحثًا موضوعيًا، لا يحجب عنه الحق، وينفتح له الباب ويلج فيه، وبالنتيجة يحصّل المقدمّات والمباني التي يجعلها أصولاً موضوعية ومبادي تصورية أو تصديقية لتفسيره، ويكون تفسيره مضافًا إلى كونه علميًا وتحقيقيًا، مصيبًا موضوعيًا ومبنيًا على الإنصاف وواصلاً إلى الحق والحقيقة ومصونًا عن الانحراف والضلالة،

وهذا الإشكال والجواب يأتيان في جميع العلوم.

مواد المعاني وصورها أو غايتها؟

وذكر سيدنا الأستاذ الطباطبائي (قدس سرّه) أنّ فهم كلامه تعالى لا يمكن مع الجمود على المعاني المأنوسة المادّية.

ونحن نبيّن مراده بذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الدّاعي الأصلي إلى وضع الألفاظ، هو الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهّم، والاجتماع إنما تعلّق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة ولواحقها، فوضعت الألفاظ علائم لمسمّياتها التي نريد منها غايات وأغراضًا عائدة إلينا.

بيانه: أن الغرض من وضع كلمة [الميزان] مثلاً تفهيم ما يحصل به الغرض من الميزان، وهو تعيين مقدار الشيء، ولكنه في الأزمنة السابقة كان الميزان بشكل خاص مع مادّة مخصوصة، بحيث صار أنس الذهن بالمادّة المخصوصة سببًا لنسيان المعنى الأصلي المتقوّم بالغرض، بحيث إذا ذكرت هذه الكلمة يتبادر إلى الذهن الشّكل الخاص والمادة المخصوصة التي كانت رائجة حينذاك.

المقدمة الثانية: إن هذا الأنس يصرف المعاني إلى الفرع ويُنسى المعنى الأصلي الذي كان مبنيًّا على الأغراض، بحيث لو وُجد مصداق آخر محصّل لذلك الغرض ولكن بمادّة أخرى أو بدون المادة بأن صنعوا ميزانًا آخر بمادة جديدة، أو استعملوا كلمة [السمع] و[البصر] في موردٍ لا وجود للعين المادي والأذن فيها، فإن الأذهان العادية تستغربه وتستنكره، فلو لاحظنا مواد المعنى ربما تصل التغيّرات إلى حدّ لا يبقى شيء من مواد المعنى ولا هيئته باقية في المصاديق الجديدة.

فإن كان الموضوع له هو الشيء في غايته، كان انطباق اللفظ على الشيء في مادته الجديدة ممكنًا لبقاء الغرض في المصداق الجديد، وإن كان الموضوع له المادّة والهيئة، فبين المعنى الجديد والقديم تباين كامل، فلا معنى لتطبيق الاسم عليه.

المقدّمة الثالثة: إن طريقة المفسّرين تختلف، فبعضهم يُفرط في تفسير الألفاظ بالجهات المادّية والغفلة عن الجهات المعنوية والأغراض مثل الأخباريين وغالب الأدباء واللغويين، فإما يأخذون بالمعاني المادية فيقعون في التشبيه والتعطيل والكفر والزندقة، أو يفسّرون القرآن بمعانٍ مضحكة، أو يحكمون بكون أكثر الآيات متشابهة، لعدم ظهور معانيها بناء على مبانيهم المادية وعدم فهمهم للتفسير الصحيح أو عدم قبولهم له.

ثم إنه قد فرّع على هذه المقدّمات أن المفسّر له أن يختار أحد الطريقين:

الأول: أن يبحث عن الموضوع المبحوث عنه في الآية بحثًا علميًا موضوعيًا عميقًا، ثم يأتي إلى تفسير الآية ويحملها على المختار في بحثه.

الثاني: أن يفسّر القرآن ويستوضح معنى الآية من سائر الآيات المشابهة أو المشتركة معها ويشخّص مصاديقها ويجعل بعضها مفسّرًا للبعض، وهذا هو التفسير الصحيح الذي يرتضيه القرآن دون الأول.

يتبع =

---

[i] - العنكبوت الآية 43.

[ii] - العنكبوت من الآية 69.

.

تتمة مقال = ميزان التفسير وعدّة المفسر

إهمال الجهات الأدبية والظهورات العرفية:

أقول: لنا على كلامه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أن التفسير اللفظي بين إفراط وتفريط، فقد أشار (قدس سرّه) إلى المفرطين في التفسير المادّي، ولكنه ترك ذكر مقابلهم وهم المفرطون في التفسير بالغايات وأخذ الجامع للمعاني، بحيث يدخل تفسيرهم في الفريق الذي أصرّ قدس سرّه على ردّهم.

فكما أن المعنى يشتمل على علّة غائية، فإنه يشتمل على العلة المادّية والصورية أيضًا، وكما أن الجمود على المادّة والصورة وترك الغاية غير صحيح لما ذكر، كذلك الجمود على الغاية وإهمال مادة المعنى وصورته أيضًا إفراط في التفسير بالغايات، وهذا هو المُشاهد من تفاسير العُرفاء والصوفيّة وبعض المتفلسفة الذين لا يراعون الأدب مع القوانين الأدبية والموضوعات المسلّمة عند أهل اللغة والنحو والصرف والبلاغة والفصاحة، ويرون التفسير فوق هذه العلوم، ويطلقون العنان في هذا الميدان أزيد من حقه، وينبذون قوله تعالى **{بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ}** ([1])وغيرها من الآيات وراء ظهورهم.

وسيدنا الأستاذ (قدس سرّه) مع كونه من العرفاء والفلاسفة فإنه من المعتدلين في هذا الباب بمعنى أنه لا يخرج عن الضوابط الأدبية الدالة على تعيين مادة المعنى وصورته، ولا يفرط في الأخذ بالغاية والجامع بين المعاني عملاً إلا قليلاً.

ولكنه في بيانه هذا ربما يتوهم منه تفريط في جانب مادة المعنى وصورته، بالتركيز على غايته وفائدته، ولعل ذلك لأنه لا يرى الحاجة إلى التأكيد على جانب المادة والصورة، لوجود هذا الجانب بقدر الكفاية في كتب اللغويين والمفسّرين والأدباء.

الملاحظة الثانية: أن [تفسير القرآن بالقرآن] كلام مجمل وله وجوه مختلفة وطرق متعدّدة، حيث إن بعضهم يجمع الآيات المشتركة في الموضوع ثم يفسّرها برأيه، ويرى هذا تفسيرًا للقرآن بالقرآن، وبعضهم يجعل المجمل مفسرًا للمبين، ويحمل الخاص على العام، والمقيد على المطلق، ثم يسميها تفسيرًا للقرآن بالقرآن.

فمجرد الدعوة إلى تفسير القرآن بالقرآن لا يحلّ المشكلة إلا إذا بحث عنه بحثًا موضوعيًا عميقًا يعيّن طريقته، ويبيّن كيفيته، ويذكر شرائطه، ومن له أهلية هذا التفسير، ثم يراعي جميع هذه الأمور في ضمن التفسير.

والتحقيق: أن التفسير مثل ساير العلوم يحتاج إلى مقدّمات خارجة عنه مثل العلوم الأدبية والفصاحة والبلاغة، ثم إلى تكميل علم العقايد والكلام لا ليحمل الآيات عليها، بل ليكون معرفته بصاحب الكلام وأوصافه وأفعاله، ومعرفته بمن جاء به، ومعرفته بالعصر الذي نزل فيه، والقوم الذين خوطبوا به، والهدف الذي نزل من أجله، ومعرفته بمن أُحيل إليهم تفسيره وتأويله، والحالات التي نزلت هذه الآيات فيها، لتكون هذه الأمور وغيرها أضواءً تُنير درب المفسّر، ومرجّحًا للاحتمالات التي تواجهه، فإن التأمّل في ذات القائل وصفاته وحياته وحواشيه وغير ذلك يؤثّر كثيرًا في فهم مراداته من كلماته.

ثم إنه إذا مارس علم التفسير مدّة طويلة وحضر عند الأساتذة وراجع التفاسير وجمع آراء العلماء وعلومهم إلى علمه، بمعنى أنه مضافًا إلى جمع الآيات المناسبة للآية المبحوث عنها يراجع الروايات الواردة في تفسيرها، ويجمع أقوال العلماء وأدلتهم، ويزيد على ذلك ما يخطر بباله، ثم يحاكم بين الجميع ويفسّر القرآن على ضوء واقع الموضوع الذي بحث عنه القرآن، لا واقعه العرفي الواضح، بل واقعه الذي بحث عنه في العلم المناسب له والآراء التي لأهل ذلك العلم فيه.

التقوى العلمي:

إذا جمع المفسّر روايات صاحب الرّسالة (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، وآراء أهل التفسير وآراء علماء الفنّ التي يرتبط بها موضوع الآية وغير ذلك، وتدبّر بالمقدار الذي يمكنه من التدبّر،حينئذٍ كان من المتّقين في عمل التفسير، لأنه اتّقى من التسامح والتقصير **{وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً}**([2])، ويرزقه التفسير الواقعي من حيث لا يحتسب، فإنه تعالى إذا وجد هذا المفسّر قد بذل جهده، وجاهد قدر طاقته، وجمع ما احتمل دخله في فهم الآية، واستفرغ الوسع، كان مشمولاً لقوله تعالى **{وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا}**([3]) وقوله تعالى **{وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ}**([4]).

وأما إذا اكتفى بجمع الآيات وقصّر في الجهات الأدبية والروايات التفسيرية، أو توجّه إليها وغفل عن آراء العلماء في التفاسير، أو جمع هذه الأمور ولكنه أهمل البحث عن موضوع الآية ولم يراجع آراء علماء فنّه وأهل خبرته وأهل الاختصاص به، لم يكن ممن بذل جهده، ولم يجاهد، ولم يتقِ الله وذلك بسبب إهماله بعض هذه الجهات، فلا يكون الله تعالى معه، لأن **{اللّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَواْ وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ}**([5]).

حكومة القرآن على الحديث واستعانته به:

وهنا نكتة مهمّة، وهي أن هذه الوسائل التي يستعان بها على تفسير القرآن، هل يؤخذ بها كليّة حتى ولو استلزم حمل الآية على خلاف صريحها أو ظاهرها بالتأويل وغيره، أو يترك بالكليّة؟ أو هناك حدّ معقول؟

لقد بحث العلماء عن مسألة عرض الأحاديث على الكتاب وطرح ما خالفها، ومسألة تفسير القرآن بالحديث.

ولا إشكال أن القرآن حتى على فرض حجية ظاهره للجميع - كما هو الحقّ - وعدم توقف حجيّته على ورود الحديث، لا يمكن لأحد إنكار أن أعلم الناس بتفسير القرآن هم مَنْ نزل عليه ومن تعلمّوه منه بلا واسطة ونزل القرآن في بيوتهم من أهل بيت العصمة، فكل ما ورد في تفسير الآيات عنهم يجب الأخذ به والبحث عنه عند تفسير الآيات.

ولكن من جهة أخرى ليس كل ما ورد عنهم ونسب إليهم فهو منهم، إذ ما أكثر الأحاديث التي يعلم كذبها وجعلها.

شبهة الدور وجوابه:

وحيث إن القرآن لا شك في سنده وإن كان يشكّ في دلالته، والحديث بالعكس، فيستعان بكل واحد منهما للآخر، ويرفع موضع الشك من كل واحد منهما بمقابله وقرينه، وحيث إن جهة السند مغايرة لجهة الدلالة فلا دور.

ولكنّ حاجة القرآن إلى الحديث في غير موارد الصّراحة والظهور، فتُعرض الأحاديث على القرآن في نصوصه وفي ظواهره، ويميّز باطل الأحاديث من حقّه، فيؤخذ بعضها ويترك البعض، وهذا هو المراد من الأخذ بما وافق الكتاب وترك ما خالفه كما ذكره الأصوليون.

أما الأحاديث التي خرجت من هذا الامتحان بعنوان [ما يوافق الكتاب] أو [ما لا يخالفه]، فهي التي تجعل في ضمن الوسائل التي يستعان بها في تفسير القرآن وفي رأسها.

ومن هنا يظهر أنه لا يمكن رفع اليد عن ظاهر القرآن أو صريحه بالحديث، لما مرّ من أن الأحاديث المخالفة لنصوص القرآن وظواهره تطرح أولاً عند عرضها على القرآن وغربلتها، فلا يبقى منها عند الاستعانة بها في التفسير إلا ما لا يتّسم بسمة مخالف القرآن.

يتبع =

---

[1] - الشعراء الآية 195.

[2] - الطلاق الآية2.

[3] - العنكبوت من الآية 69.

[4] - البقرة من الآية 282.

[5] - النحل من الآية 128.

.

تتمة مقال = ميزان التفسير وعدّة المفسر

استناد العلوم إلى القرآن والاستعانة بها في تفسيره:

وهذا القانون عينًا يعمل به في سائر الموازين، فالقواعد النحوية التي هي عند النَّحويين كالوحي المنزل، يجب أن تؤخذ من القرآن، وتُعرض عليه، باعتبار أن منزّل القرآن هو خالق النحو والنَّحويين وهو أعلم بقوانينه من سيبويه والكسائي وغيرهما، ولازمه أن كلّ قانون نحويّ أو صرفيّ خالف صريح القرآن الكريم أو ظاهره، واقتفى تأويله وإخراجه عن معناه، يطرح ويغيّر على طبق القرآن حتى يحصل عندنا (نحوٌ قرآني) و(صرف قرآنيّ) و(بلاغة قرآنية)، وهكذا سائر العلوم الأدبية.

ويُعرف بهذه الطريقة القواعد المجعولة على طبق الأهواء والمذاهب والآراء، كما اخترع المجسّمة قولهم بأن **[لن]** لتأكيد النفي، فرارًا عن إلزام الشيعة والمعتزلة لهم بقوله تعالى **{لَن تَرَانِي}([1])**، الدال على نفي رؤيته تعالى إلى الأبد، فأرادوا التخلّص عن جوابهم باختراع عدّة من مجسّمة النحو معنى [التأكيد]، في مقابل التأبيد، وهكذا أمثاله، ومثل دعواهم أن كلمة **[هؤلاء]** وضمير **[هم]**، لا تختصّان بذوي العقول، بل تطلقان على غيرهم، حتى يتمكّنوا من صرف قوله تعالى **{وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء... قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ}**([2])،عن إرادة أشباح الخمسة الطيّبة وأنوارهم، إلى إرادة الحجر والشجر والكلب والخنزير وغيرها.

القرآن والعقل:

وكذلك القواعد الفلسفية تُعرض على القرآن نصوصه وظاهره فيطرح ما خالفه منها ويبقى ما لا يخالفه بعد الغربلة، فيستعان بها في تفسير القرآن.

وكذلك المكتشفات الجديدة فيها حقايق واضحة مثل وجود الجراثيم وبعض أحكام الذرّة والأفلاك وغيرها من الأمور التي صارت مثل البديهيات، وأمور أخرى هي فرضيات علمية أو أطروحات ونظريات مبحوث عنها، تسلّمها بعضهم أو أكثرهم، وردّها أو توقّف في قبولها الآخرون، أو سكتوا عنها، أو أنهم تسلّموها جميعًا مع اعترافهم باشتمالها على مواضع شكّ وإبهام وعُقد غير منحلّة.

والحاصل: أن ما اتضحت حاله باليقين يؤخذ أصلاً موضوعيًا لتفسير القرآن، وما بقي فيه نقطة إبهام فإنه يُعرض على القرآن.

المحكمات والمتشابهات في كتابي التكوين والتشريع:

وحاصل ما ذكر: أن العلوم بأجمعها عبارة عن القوانين المنتزعة عن عالم التكوين والآيات المقروءة من كتاب الله التكويني.

فكما أن الكتاب التدوينيّ يشتمل على آيات محكمات هن أمّ الكتاب، وأخر متشابهات، كذلك الكتاب التكوينيّ فإن فيه آيات محكمات وقوانين ثابتات واضحات تُقرأ وتفهم بلا ريب وتشكيك، وهناك آيات متشابهات وقوانين مكتشفة ظنًّا أو اطمئنانًا قريبًا من اليقين من دون أن يصل إلى حدّ اليقين.

فالواجب على المفسّر أخذ المحكمات من كلٍّ من كتابي التكوين والتدوين، ثمّ جعل المحكمات من كل واحد منهما مفسّرة للمتشابهات من الآخر، فمحكمات القرآن تفسّر مبهمات عالم التكوين ومتشابهاته، ومحكمات عالم التكوين تفسّر مبهمات القرآن ومتشابهاته.

وحيث إن كلاً منهما صدر من حكمته ورحمته وعلمه تعالى، فإن الأفعال والأعمال التي تصدر منه تعالى في العالم الخارجي على طبق علمه وحكمته وساير صفاته، والقرآن هو أقواله وكلامه تعالى الصّادر عن علمه وحكمته ورحمته وساير صفاته، ودلالة الفعل والعمل أصرح من دلالة القول والكلام، فليس الاستعانة بالقوانين الثابتة في العلوم في تفسير القرآن بمعنى جعل كلامه تعالى تابعًا لكلام غيره أو لنظريات البشر.

إذ كما أن ما نفهمه من محكمات القرآن ودلالته الصريحة أو الظاهرة ليست آراء لنا بل هي عبارة عن وصولنا إلى ما أراد الله إيصاله إلينا، من علوم القرآن، وتحقيق لما يصرّ القرآن الكريم عليه من كونه **{مُّبِيناً}**([3]) و**{تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ}**([4])، و**{قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ}**([5])، وأمثال ذلك.

كذلك ما أدركناه من القوانين الكونية والعلوم المتّخذة عن عالم التكوين - اعتبارًا بما أراد الله العبرة به من آياته في الآفاق والأنفس، وما أراد الله إراءته لنا ووصولنا إليه بقوله **{سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ}**([6])-، فإنها ليست آراء لنا، بل هي قراءة لآيات الآفاق والأنفس.

فتفسير الآيات بما تنطبق عليها من العلوم اليقينية بلا تكلّف ليس تفسيرًا بالرأي ولا جعل القرآن تابعًا لآراء هؤلاء.

معنى قراءة الكتابين والتدبّر فيهما:

وكما أن قراءة الكتاب التشريعي قد تكون مع التدبّر والتفهّم والتعقّل والوصول إلى مرامي مُنزله ومراداته من الآيات، فتكون قراءة يريدها ربّ القرآن ومنزّله، وقد تخلو عن هذه الخاصيّة فتكون قراءة ظاهرية، ليس فيها إلا لقلقة لسان ولعب بالحروف والحركات لا تتجاوز حناجرهم على حدّ تعبيره (صلى الله عليه وآله) فيقول في حقّهم: شرار أمّتي قرّاء القرآن.

كذلك قراءة عالم التكوين قد تكون قراءة ظاهرية تخلو عن التدبّر وتنحصر في مشاهدة ظاهر العالم **{يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا}**([7])، ولا يُستنبط منها شيء ولا يتدبّر في آياتها ولا يُتأمّل في نُكاتها فلا يتجاوز عن حدود الحواسّ إلى العقل والفهم العميق.

وقد يقرأها متدبّرًا لآياتها، متأمّلاً في قوانينها ونواميسها مستنبطًا لأحكامها فاهمًا لأسرارها، متعقّلاً لمواضع دلالتها على علم بارئها وحكمته ورحمته ولطفه وجماله وجلاله وكماله.

فكما أن كلا الكتابين مُشَرّفان بتشريفه مُكَرّمان بالإضافة إليه، كذلك قراءة أحدهما بالتدبّر ليس بأقلّ فضلاً وأنزل ثوابًا من قراءة الآخر، فمن استعان بالآيات المحكمات التكوينية في تفسير آيات الكتاب التدويني، لا يناسب أن يقال أنه قدّم غير القرآن على القرآن، بل الأنسب أن يقال إنه جعل أحد كتابيه تعالى مفسّرًا لكتابه الآخر.

وحيث إن القرآن بمنزلة بيان وتشريح موجز لما في عالم التكوين وحكاية عن الحقائق الكونية من الخالق والمخلوق، وروابط أحدهما بالآخر، فتكون بينهما محاكاة واقعية ومرآتية ذاتية تُرى صورة كل واحد منهما في صفحة الآخر، وتنعكس فيه خير انعكاس فكأنه تعالى أوضح نكات ما عَمِلَه وفَعَله في عالم التكوين في كتابه التدوينيّ، وبيَّنَ في مقام الخارج بيانًا عمليًا لما في آياته التشريعية.

الرابطة بين علم التفسير وساير العلوم:

قال العلامة الطباطبائي (قدس سرّه): (وقد وضعنا أبحاثًا مختلفة، فلسفيةً وعلميةً وتاريخيةً واجتماعيةً وأخلاقيةً حسب ما تيسّر لنا..)([8]).

أقول: ذكر المباحث العلمية في ضمن التفسير يكون على قسمين:

أحدهما: ذكرها مرتبطًا بالآية التي تبحث عنها سواء كان يقصد عرضها على القرآن ومعرفة صحيحها وسقيمها عن طريق معرفة ما يخالف القرآن منها مما يوافقه، أو كان القصد جعلها من أدوات التفسير التي يستعان بها على فهم مراداته تعالى.

الثاني: إيراد هذه الأبحاث لمجرد التشابه والمناسبة والاستطراد، كما هو الغالب على تفسير الرازي والمنار والطنطاوي، فإنهم إذا وصلوا إلى آية فيها ذكر صلاة القصر في السفر مثلاً استرسلوا في بيان الفروع التي ذكرت في كتب المذاهب الأربعة من دون ارتباطها بالآية، وليس ذلك لأجل الاستعانة بما أوردوه على تفسير الآية، ولا بقصد عرضها على القرآن حتى يُعرف صحيحها من سقيمها.

وكذا في كل مسألة كلامية فإنهم يخوضون في نقل الأقوال والأدلة من دون لحاظ إحدى الجهتين المذكورتين.

وكذا في القضايا التاريخية يملأون الكتاب بالأساطير الإسرائيلية بالنسبة إلى ما يرجع إلى تواريخ من سبق على نبيّنا (صلى الله عليه وآله) زمانًا، من الأنبياء أو الأمم السابقة، فيركنون إلى الذين نهى الله عن الركون إليهم من أحبار اليهود والنّصارى حتى ولو كان مخالفًا لصريح القرآن فضلاً عن ظاهره.

وكذا في الحوادث المقارنة لحياته الشريفة من غزواته وغيرها يسترسلون في ذكر الروايات المجعولة في زمن معاوية وغيره من الخلفاء السابقين عليه والمتأخرين عنه مع وضوح آثار الجعل والتحريف فيها.

وهذا النوع من البحث ورد أحيانًا في ما ذكره سيدنا الأستاذ من المسائل العلمية الفلسفية أو الأخلاقية أو التاريخية أيضًا، بمعنى أنه ورد في بحث علمي مناسب لموضوع الآية من دون قصد الاستعانة بها على توضيح الآية وتفسيرها، أو قصد عرضها على القرآن لمعرفة ما يوافقها حتى يؤخذ به وما يخالفها حتى يطرح.

ومن أوضح مصاديق ما ذكرنا: التفاسير الحديثية، فإن قانون التفسير يقتضي الاقتصار على الروايات الواردة في الموضوع المذكور في الآية، بشرط أن تكون الرواية ناظرة إلى الآية وشارحة لها، أو يكون المراد ذكر الرواية وعرضها على القرآن ليعرف صحتها وسقمها.

وأما مجرد اشتراك الرواية مع الآية في الموضوع فيورد في ضمنها كل رواية تشترك معها في الموضوع وإن لم يقصد الاستعانة بها على تفسير الآية، ولا الاستعانة بالآية على تشخيص الصحيح من السقيم في الروايات فهذا خلاف قانون التفسير الروائي.

انتهى المقال

---

[1] - الأعراف من الآية 143

[2] - البقرة من الآية 31، ومن الآية 33.

[3] - **{وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً}** النساء من الآية 174.

[4] - النحل من الآية 89.

[5] - الزمر الآية 28.

[6] - فصلت من الآية 53.

[7] - الروم من الآية 7.

[8] - الميزان في تفسير القرآن - الطباطبائي / مؤسسة الأعلمي بيروت ط1 ج1 ص17.

الهوامش

* أستاذ العقائد في الحوزة العلمية في قمّ المشرفة.

التشابه بين الصور الحسيّة والواقع

الشيخ مصطفى يحفوفي

التشابه بين الصور الحسّية والواقع عند فلاسفتنا المحدثين

مناقشة الأدلة

الشيخ مصطفى يحفوفي

مقدمة

بيَّنا في بحث سابق([1])النظرية التي يتبنّاها الفلاسفة الإسلاميون المحدثون في المدركات الحسّية، وألمحنا إلى ما يعتري هذه النظرية - في أصل صياغتها - من تشويش والتباس، وأرجأنا مناقشة أدلتهم إلى بحث آخر، فكان هذا البحث الذي بين يدي القارئ الكريم، والذي سيتركّز على مناقشة تلك الأدلة.

خلاصة النظرية:

وقبل الخوض في عرض الأدلة ومناقشتها، لا بدّ من تقديم عرض موجز لمضمون تلك النظرية - وهو ما فصّلناه في بحثنا السابق -، فنقول:

يذهب الفلاسفة الإسلاميون المحدثون إلى وجود نحوٍ من المطابقة بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي، وملاك هذه المطابقة عندهم هو الاتحاد الماهوي بين الصور الحسّية والواقع، أي أننا عندما ندرك موضوعًا خارجيًا، فإنه يكون هنالك أمر مشترك بين هذا الموضوع المدرَك، وبين الصورة الحسّية التي ندرك بواسطتها ذلك الموضوع، وهذا الشيء المشترك هو الماهية، فما ينطبع في أذهاننا من الموضوع الخارجي هو ماهية ذلك الموضوع، وهذه الماهية هي التي تشكّل الرابطة بين الصور الحسّية والواقع الخارجي.

لكن ومع وجود هذا الاتحاد من ناحية الماهية، إلا أنه يبقى ثمّة اختلاف بين الإدراك وبين الواقع، مرجعه إلى الاختلاف بين الوجودين، حيث توجد الصور الإدراكية بوجود ذهني، بينما توجد الموضوعات الواقعية بوجود عيني، وهو ما يسبّب اختلافًا في الآثار, فيكون للشيء في الواقع الموضوعي آثار لا تكون له في وجوده الذهني، ومثال ذلك النار التي لا تختلف ماهيتها في الخارج عن ماهيتها في الذهن، بل الماهية في الحالين واحدة، ولكن وجود النار الواقعي يختلف عن وجودها الذهني, فهي توجد في الخارج بوجود عيني, بينما توجد في الذهن

بوجود ذهني، وهذا ما يسبب الاختلاف في الآثار, فتكون النار الخارجية محرقة، بينما النار الذهنية لا تكون محرقة، فالوجود في حالته الخارجية يختلف عن الوجود في حالته الذهنية، بينما الماهية تبقى واحدة في كلا الوجودين.

هذه هي خلاصة النظرية السائدة لدى الفلاسفة الإسلاميين المحدثين في الإدراك الحسي، ومن جملتهم الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه (فلسفتنا)، غير أن للشهيد الصدر بيانًا آخر لهذه النظرية، وهو البيان المطروح في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، حيث يتبنّى في هذا الكتاب أيضًا القول بالمطابقة بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي، ولكن دون القول بأن هذه المطابقة قائمة على أساس الاتحاد الماهوي.

الأدلة ومناقشتها:

ويبدو أن خلاصة الأدلة التي استدل بها فلاسفتنا على مطابقة الصور الحسّية للواقع تتركّز في دليلين هما:

1- **لزوم السفسطة**: وهو الدليل الذي تمسّك به الاتجاه السائد القائم على أساس الاتحاد الماهوي.

2- **الاستقراء**: وهو الدليل الذي يقيمه الشهيد الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء).

1- دليل لزوم السفسطة([2]):

وهو الدليل الذي يتبنّاه الاتجاه السائد القائل بأن الصور الحسّية تطابق الواقع الموضوعي نحوًا من المطابقة، وأن الملاك في هذه المطابقة هو الاتحاد الماهوي.

وخلاصة هذا الدليل هي أنه لولا وجود مطابقةٍ ما بين الذهن والخارج, ولولا أن الذهن يمثل الخارج نحوًا من التمثيل، للزمت السفسطة، أي لو كان ما في الذهن يغاير ما في الخارج من دون جهة اتحاد بينهما, لما كان الذهن كاشفًا عن الواقع الخارجي بأي نحو من أنحاء الكشف، وذلك يؤدي إلى انسداد باب العلم بالواقع وعدم إمكان المعرفة، وهو ما يعبر عنه بالسفسطة([3]).

يقول العلامة الطباطبائي: [وقد عرفت أيضًا أن القول بمغايرة الصور عند الحسّ والتخيّل لذوات الصور التي في الخارج، لا ينفك عن السفسطة]([4]).

ويقول الشهيد مطهري: [فإن قلنا إن الذهن قادر على إدراك ما ليس في الخارج أو أنه يدركه بشكل آخر، عندها لا يبقى لدينا اعتماد على أية حاسة من حواسنا]([5]).

ويقول العلامة الشيخ جعفر السبحاني عند مناقشته الرأي القائل بأن ما ندركه من المحسوسات يشكّل رموزًا عن الخارج: [فإنا نسأل هؤلاء الذين يَعدُّون أنفسهم من الواقعيين وأصحاب الجزم واليقين: إذا لم تكن الصور الذهنية والقضايا البرهانية حاكية عن الواقع، بل رموز عنه، فمن أين نعلم بصحّة القواعد العلمية الطبيعية والفيزيائية

والرياضية، وما ذكرتموه لا يؤدي إلا إلى إنكار العلم بالخارج، والانسلاك في عداد السوفسطائيين]([6]).

إذًا لا بد - بحسب هذه النصوص - أن تكون الصور الإدراكية حاكية عن الواقع الموضوعي وكاشفة عنه، وإلا سقط الاعتماد على الحواس، ولزم إنكار العلم بالخارج، فانسد باب العلم بالواقعيات ولزمت السفسطة.

هذا هو الدليل على ضرورة وجود نحوٍ من المطابقة بين الصور الإدراكية بما فيها الصور الحسّية، وبين الواقع الموضوعي.

ولكن ما هو الدليل على أنه لا بد أن يكون هذا التطابق والتماثل على أساس الاتحاد الماهوي؟

يقول العلامة المطهري في الإجابة على هذا السؤال: [ليس هناك شكّ في كون الوجود الذهني وجودًا مغايرًا للوجود الخارجي، وأن الذهن والخارج ليسا متطابقين بلحاظ الوجود، وإذا لم يتطابق الوجودان فلا تطابق([7]) - أيضًا - بين ماهية الشيء الخارجية وماهيته في الذهن، فحينئذ سوف لا يبقى فرق بين العلم والجهل المركب وستضحى كل العلوم جهلاً مركبًا، ولا تبقى لألوان الإدراك أية قيمة، وبعبارة أخرى، سيعجز العلم والإدراك البشري عن الكشف عن عالم الواقع بأي نحو كان]([8]).

وبعبارة أخرى: إن الوجود الخارجي للأشياء يغاير وجودها الذهني، فإذا غايرت ماهياتُ الأشياء الخارجية أيضًا ماهياتِها الذهنية، فمعنى ذلك أنه لا يبقى أيّ شيء مشترك بينهما، فيكون ما في الذهن مباينا لما في الخارج كليّة فلا تبقى أي رابطة بين الذهن والخارج، ولازم ذلك أن يكون الذهن والخارج غريبين أحدهما عن الآخر غربة كلية، فلا يعود بمقدور الذهن أن يكشف عن الخارج بأي نحو من أنحاء الكشف، وعندها يطغى الجهل المركب وتسود السفسطة([9]).

يتبع =

---

[1] - وذلك في بحث تحت عنوان [تساؤلات حول نظرية الإدراك الحسي عند الفلاسفة المحدثين]، وهو البحث المنشور في مجلة (رسالة النجف)، العدد صفر.

[2] - هذا الدليل يستخدم في إثبات المطابقة بين الصور الإدراكية والواقع، سواء كانت تلك الصور صورًا عقلية أو صورًا حسيّة، فمناقشتنا لهذا الدليل تصبُّ في صميم بحثنا المتعلق بأدلة الإدراك الحسّي.

[3] - تجدر الملاحظة بأننا قصرنا البحث في الدليل الأول على كون الرابطة بين الصور الإدراكية والواقع الموضوعي هو رابطة الاتحاد الماهوي، وهو ما يتبنّاه الاتجاه السائد لدى الفلاسفة الإسلاميين المحدثين الذين تشكّل نظريتهم موضوع بحثنا هذا، ولذلك لم نتعرض للاتجاهات الأخرى التي تعتقد أن الرابطة ليست هي

الرابطة الماهوية.

[4] - السيد محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران)، جمادى الأولى 1404، ص39.

[5] - الشهيد مرتضى المطهّري: شرح المنظومة، تعريب عبد الجبار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم (إيران) الطبعة الأولى، ج1، ص260.

[6] - محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن مكي: نظرية المعرفة، الدار الإسلامية بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ 1990م، ص113.

[7] - العبارة موهمة، والأوضح أن يقال: (وإذا لم يتطابق الوجودان ولم يكن هنالك تطابق - أيضًا - بين ماهية الشيء الخارجية وماهيته في الذهن، فحينئذٍ... الخ)

[8] - الشهيد مرتضى المطهّري: شرح المنظومة (المختصر)، تعريب السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، جمادى الثانية 1417هـ، ص54.

[9] - إنما يصح ذلك بعد ردّ النظريات الأخرى والتي تتبنّى كون الرابطة بين الذهن والواقع هي غير الرابطة الماهوية، بحيث لا يبقى في البين سوى الرابطة الماهوية، فإذا ألغينا هذه الرابطة أيضًا، لزمت السفسطة.

.

تتمة مقال = الصور الحسّية والواقع

مناقشة دليل لزوم السفسطة

الأمر الأول الجدير بالانتباه هو أن المطلوب إنما هو معرفة العلاقة القائمة بين خصوص الصور الحسّية والواقع الموضوعي, وليس العلاقة بين الصور العقلية والواقع. ولكنّنا نجد أن فلاسفتنا عند حديثهم عن علاقة الذهن بالواقع, قد خلطوا بين المقامين, وجعلوهما في عرض واحد, فقالوا بالمطابقة الماهوية مطلقًا بين الذهن والواقع, حتى فيما يتعلق بالصور الحسّية.

وهذا مما لا يستقيم، لأن الصور الحسّية صور جزئية تحصل في الذهن عند اتصال الحواس بالعالم الخارجي, وتتكثّر كلما تجدّد هذا الاتصال, ففي كل مرّة يقع الحسّ على شيء, تحدث صورة حسيّة جديدة في الذهن, بل حتى الشيء الواحد إذا اتصلت به الحواس مرة بعد أخرى, فإنه يحدث عند ذلك عدد من الصور الحسّية بعدد مرات الاتصال.

هذا, بينما يختلف الأمر في الصور العقلية, حيث تكون الصورة العقلية واحدة, مهما تكرّرت حالات الاتصال بين الحواس والخارج.

وعليه فإنه من الممكن الحديث عن الاتحاد الماهوي بين الصورة والواقع، في مقام الصور العقلية, ولكن هذا الحديث بعيد في مقام الصور الحسّية([1]). هذا أولاً.

وثانيًا: إن هؤلاء الفلاسفة الذين يتبنّون القول بأن الرابطة بين الذهن والخارج هي الرابطة الماهوية، وأن الذهن إنما يكشف عن الواقعيات عن طريق إدراك ماهياتها، وأن الاتحاد بين الماهيات الذهنية والماهيات الخارجية هو الوسيلة التي يتوسل بها الذهن ليدرك الواقع, إن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يعترفون في الوقت عينه بأن الاطلاع على ماهيات الأشياء هو من الأمور الصعبة بل المتعذرة.

وفي ذلك يقول العلامة الشيخ محمد رضا المظفر: [إلا أن المعروف عند العلماء أن الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذرة، وكل ما يذكر من الفصول فإنما هي خواص لازمة تكشف عن الفصول الحقيقة، فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود]([2]).

ويقول العلامة الطباطبائي: [فالفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، وهو إنما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالبًا على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوع]([3]).

وعليه، فإذا كانت الماهيات هي طريقنا إلى معرفة الواقع، وإذا كانت معرفة هذه الماهيات صعبة أو متعذِّرة, لتعذُّر أو لصعوبة الحصول غالبًا على الفصول الحقيقية والتي تتقوّم بها ماهيات الأنواع، أفلا تكون النتيجة المنطقية لذلك هي أن معرفة الواقع متعذِّرة أو صعبة غالبًا، ونكون بناءً على ذلك قد أضعنا الطريق الوحيد المؤدي بنا إلى العلم بالواقع، فننتهي إلى مضيق السفسطة، وهو الأمر الذي حاولنا الفرار منه؟!

ولا ينفع في ردِّ هذا الإشكال القولُ بأن لوازم الماهية، بل أخصّ لوازمها، وهي المأخوذة مكان الماهية الحقيقية يمكن أن تؤدي الوظيفة نفسها التي كان يمكن أن تؤديها الماهية، فنتعرّف على الوقائع من خلال اللوازم بدلاً عن أن نتعرّف عليها من خلال الماهيات.

وذلك لأننا نسأل عن الكيفية التي من خلالها يمكننا إدراك هذه اللوازم، وهل هذه اللوازم من ذوات الماهيات، فندركها من خلال ماهياتها، أم أنها من غير ذوات الماهيات، فندركها من طرق أخرى غير طريق الماهيات؟ فإذا قيل إنها من ذوات الماهيات عاد الإشكال الأول بعينه وهو صعوبة أو تعذّر الحصول على تلك الماهيات.

وإذا قيل إنها من غير ذوات الماهيات، بل هي من لوازم الماهيات ولا ماهيات لها, فعندها يقال: من الممكن إذن تحصيل المعرفة بالواقعيات من خلال مفاهيم ذهنية ليست هي بالماهيات، وإذا كان ثمّة اتحاد, فهو اتحاد بين هذه اللوازم التي لا ماهيات لها وبين الواقع, ولا ضرورة عندها لحديث الاتحاد الماهوي وحصر الرابطة بين الذهن

والواقع بالرابطة الماهوية.

وتبقى بعد ذلك مناقشة لا يتسع المجال لتفصيلها, ولكننا نشير إلى خلاصتها, وهي: لو فرض أن الواقع الموضوعي يقوم بدور العلة التي تدفع الذهن إلى ابتكار صور تشير إلى الواقع ولكنها لا تمثله - بنحو المطابقة -, ولو فرض أيضا أن الذهن إنما يبتكر هذه الصور بعد اتصال الحواس بالواقع ضمن نظام مطّرد معين, وليس عن طريق الصدفة وبصورة عشوائية. فهل يمكن إنكار أن هذه المعرفة هي معرفةٌ ما بالواقع؟

وليس المدعى في هذا الفرض أن هذه المعرفة معرفة كاملة, وإنما هي نحو من أنحاء المعرفة, بحيث يكون لنا علمٌ ما بالواقعيات, يحول دون انسداد باب العلم ولزوم السفسطة. خصوصًا وأن الاتجاه القائل بالمطابقة الماهوية قد أقرّ بعدم معرفتنا الماهيات بحقائقها, واكتفى بأن تكون المعرفة باللوازم - دون معرفة الحقائق - هي من الطرق الصحيحة للمعرفة, والتي تبعد عنا غائلة السفسطة.

والنتيجة التي تؤدي بنا إليها كل هذه المناقشات هي أن دليل لزوم السفسطة لا يفي بالبرهنة على ضرورة أن تكون الرابطة بين الذهن والواقع - وبالأخص بين الصور الحسّية والواقع - هي رابطة المطابقة الماهوية.

2- دليل الاستقراء:

ذكرنا سابقًا أن الشهيد الصدر يستدل في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) على المطابقة والتشابه بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي بدليل الاستقراء.

ولنأخذ ببيان هذا الدليل بما يسمح به المقام, فنقول: إننا وبعد الفراغ عن الاعتقاد بوجود عالم موضوعي وراء الإحساس، وبعد الفراغ عن الاعتقاد بوجود علاقة السببية بين الواقع الموضوعي والقضايا المحسوسة، بمعنى أن بعض القضايا المحسوسة لها واقع موضوعي مستقل عن إدراكنا وتصوّرنا، وهذا الواقع الموضوعي وضمن شروط خاصة يقوم بدور السببية لحصولنا على الصورة المحسوسة, إننا وبعد الفراغ عن الاعتقاد بكل ذلك([4])، نسأل:

عندما تظهر في مداركنا صورة معيّنة نتيجة اتصال أدوات الحسّ بالواقع الموضوعي ضمن شروط خاصة، فهل يكون هنالك تشابه بين تلك الصورة والواقع، أو أن الصورة المحسوسة تكون معلولة للواقع الموضوعي دون أن تشابهه؟

يجيب الشهيد الصدر: [إنّنا نعتقد عادة بوجود تشابه بدرجة ما بين الصورة المحسوسة التي ندركها، والواقع الموضوعي لها]([5]).

ونسأل ما هو مقدار التشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي لها؟

الجواب: إنها درجةٌ ما من التشابه، كما مرّ في النص الآنف، أو قل إنها درجة لا يمكن الاستغناء عن الاعتقاد بها كما في النص التالي: [ولا شك في أن الإنسان الاعتيادي يذهب إلى الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي، بينما تتناقص هذه الدرجة كلما أخذنا بعين الاعتبار ما يكشفه العلم من الجوانب الذاتية لعملية الإدراك الحسي، ولكن يبدو أن هناك درجة من التشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي لا يمكن التنازل عن الاعتقاد بها]([6]).

ويمثّل (قده) لهذه الدرجة من التشابه بالصور المُبْصَرة المتعلقة بالشكل الهندسي للأجسام، فإن ما نراه من أجسام بشكل دائري - مثلاً - لا نحتمل عادةً أن يكون مربعًا في الواقع.

لكن وعلى الرّغم من ذلك، فإن احتمال كونه مربعًا في الواقع، وعلى خلاف ما نراه، لا يحتوي على أي خلل منطقي، بل إننا لا نملك أي مبرر قبلي - أي قبل الحسّ والتجربة - للتأكيد على أن ما نراه بشكل دائري هو دائري في الواقع وليس مربعًا.

لذلك فإن القضية القائلة بأن ما نراه من الأجسام بشكل دائري هو دائري في الواقع أيضًا، هي قضية بحاجة إلى دليل، فما هو الدليل على هذه القضية؟

هذا ما نبيّنه الآن وبالمقدار الذي تستوجبه مقتضيات البحث، مع مراعاة دواعي الاختصار، والتفصيل موكول إلى محله([7]).

إذا نظرتُ إلى ورقة فرأيتها بشكل مستدير، فهل لي أن أحكم بأن هذه الورقة هي مستديرة الشكل في الواقع أيضًا، وكما تظهر لي، أم يحتمل أن يكون لها في الواقع الخارجي شكل آخر غير الاستدارة، كأن يكون شكلها هو المربع - مثلاً - وعلى خلاف صورتها المحسوسة لي؟

إننا ولكي نثبت التشابه بين شكل الورقة المحسوس وبين شكلها الواقعي, علينا أولاً وقبل كل شيء أن نكون قد فرغنا عن إحراز خاصيّة الشكل للورقة في الواقع الموضوعي، أي علينا أن نعلم أولاً بوجود شكل ما للورقة في الخارج، ثم نبحث بعد ذلك عن حقيقة هذا الشكل، وهل هو المستدير أو المربع؟ وإلا لو لم نعلم بامتلاك الورقة لخاصية الشكل، بل كان وجود الشكل للورقة من مخترعات الذهن - مثلاً - فلا معنى عندها للبحث عن حقيقة هذا الشكل في الخارج، وهل هو المستدير أو المربع؟

فكيف نحرز وجود خاصيّة الشكل للورقة في العالم الموضوعي؟

يرى الشهيد الصدر (رحمه الله) أن ذلك إنما يتمّ عن طريق علم إجمالي قبلي، فنحن نعلم علمًا إجماليًا قبليًا بوجود شكل هندسي للورقة، أي نعلم بكليّ غير محدّد للشكل الهندسي للورقة.

وبعد علمنا بوجود شكل هندسي للورقة في الواقع، يمكننا الانتقال إلى إثبات مصداقه، وتحديد ما إذا كان هذا المصداق مشابهًا للشكل المحسوس أو لا؟

وهذا يتوقّف بدوره على تحديد طبيعة رؤيتنا، وهل أن رؤيتنا هي رؤية موضوعية بطبيعتها، أم أنها ليست رؤية موضوعية بطبيعتها؟

والمقصود من كون رؤيتنا موضوعية هو أن عيني ترى - ضمن الشروط العامّة للرؤية - كل ما تواجهه، ولا ترى شيئًا لا تواجهه.

ونحن يمكننا أن نثبت أن رؤيتنا موضوعية من خلال تراكم قيم احتمالية نحصل عليها عن طريق الاستقراء.

وخلاصة ذلك: هي أننا نلاحظ أن الرؤية تقترن وفي عدد كبير من الحالات بمواجهة شيء، ونلاحظ أن زوال الرؤية يقترن بزوال المواجهة. فنثبت بقيمة احتمالية كبيرة أن رؤيتنا موضوعية بطبيعتها.

فإذا ثبت أن رؤيتنا موضوعية, أمكننا أن ننتقل إلى إثبات التشابه بين الصورة المحسوسة وبين الواقع الموضوعي لها، فيكون الشكل المستدير الذي نراه هو الشكل الواقعي للورقة.

يتبع =

---

[1] - للإطلاع على هذا الأمر بالتفصيل وبصورة أوضح، يراجع بحثنا [تساؤلات حول الإدراك الحسّي]، المنشور في مجلة (رسالة النجف) العدد صفر، ص143 إلى ص 145.

[2] - الشيخ محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية 1405 هـ، 1985م، ص 101.

[3] - السيد محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، دار المصطفى للطباعة والنشر، بيروت 1402 هـ، 1985م، ص65؛ وانظر أيضا شرح المنظومة تعريب عبد الجبار الرفاعي (مرجع سابق) ج1, هامش صفحة 213.

[4] - يستدل الشهيد الصدر على كل هذه القضايا بالدليل الاستقرائي.

[5] - السيد محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1397هـ، 1977م، ص 465.

[6] - المصدر نفسه ص 465-466.

[7] - انظر في بيان هذا الدليل: [الأسس المنطقية للاستقراء]، ص466 إلى ص 468، ويلاحظ أيضًا القضايا التي بني عليها هذا الدليل في مواردها من الكتاب.

.

تتمة مقال = الصور الحسّية والواقع

ولإثبات ذلك نقول: لو فرضنا أن الشكل الواقعي للورقة هو المربع وعلى خلاف ما نراه من الاستدارة، فإن هذا الفرض لا يخلو من أحد احتمالين:

1 - إما أن يكون هذا المربع من المربعات التي يمكن أن نرسمها داخل الدائرة التي نراها.

2 - وإما أن يكون هذا المربع أكبر من المربعات التي يمكن أن نرسمها داخل تلك الدائرة.

والاحتمال الأول يتضمن أن الامتداد الذي تمثّله صورة الدائرة المحسوسة، هو أكبر من واقع الورقة، وذلك لأننا افترضنا في هذا الاحتمال أن المربع الواقعي هو من المربعات التي يمكن أن نرسمها داخل الدائرة التي نراها، فيكون للدائرة المرئية امتداد أكبر من امتداد المربع الواقعي، وهذا معناه أننا نرى من الامتداد شيئًا لا نواجهه. وهو أمر ممكن لو كانت رؤيتنا غير موضوعية، ولكننا أثبتنا بقيمة احتمالية كبيرة أن رؤيتنا موضوعية، فيكون من غير المحتمل أن نرى شيئًا لا نواجهه، فيكون هذا الاحتمال الأول غير صحيح.

أما الاحتمال الثاني، فإنه يتضمن أن جزءًا من المربع الواقعي يقع خارج الدائرة التي نراها، وذلك لأننا افترضنا في هذا الاحتمال أن المربع الواقعي أكبر من المربعات التي يمكن أن نرسمها داخل الدائرة التي نراها، وعندها لا بد أن يقع جزء من امتداد هذا المربع خارج تلك الدائرة، وهذا معناه أننا لا نرى جزءًا مما نواجهه، وهو الجزء الواقع خارج الدائرة، وهذا يصحّ أيضًا لو كانت رؤيتنا غير موضوعية، ولكننا فرغنا عن كونها موضوعية، فلا بد أن نرى كل ما نواجهه. فيكون هذا الاحتمال باطلاً أيضًا.

فإذا بطل كلا الاحتمالين الناتجين عن فرض كون المربع هو المصداق لكلي الشكل المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي، انتفى أن يكون المربع هو الشكل الواقعي للورقة التي أراها مستديرة الشكل. ويجري الأمر عينه في جميع الأشكال الأخرى التي يمكن أن تشكّل أطرافًا للعلم الإجمالي بكليّ الشكل، ما عدا الشكل الذي نراه، وهو المستدير في مثالنا.

ويتبين بذلك أننا إذا أثبتنا ومن خلال تراكم قيم احتمالية نحصل عليها عن طريق الاستقراء أن رؤيتنا موضوعية فإننا نثبت بالتالي أن المستدير هو المصداق الوحيد لكلي الشكل المعلوم بالعلم الإجمالي القبلي.

وهذه القيمة الاحتمالية المثبتة لكون المستدير هو المصداق الواقعي لكلي الشكل، حاكمة في الوقت نفسه على القيمة الاحتمالية النافية لذلك والمستمدّة من العلم الإجمالي القبلي. والمراد بهذه القيمة الاحتمالية النافية، القيمة الاحتمالية التي نحصل عليها من علمنا الإجمالي المتعلق بكلي الشكل، حيث يشكّل هذا الكلي جامعًا بين أشكال، يحتمل أن يكون كل واحد منها مصداقًا لذلك الكلي، واحتمال مصداقية كل طرف تثبت من جهة احتمال مصداقية هذا الطرف بعينه، وتنفي من جهة أخرى - وبالدرجة نفسها - مصداقية باقي الأطراف.

ولكن هذه القيمة الاحتمالية النافية، والتي تنفي مصداقية المستدير - في مثالنا - وتحتمل أن يكون المربع هو المصداق الواقعي لكلي الشكل، تحكم عليها القيمة الاحتمالية المثبتة,فإن هذه القيمة الاحتمالية المثبتة حيث إنها تنمّي احتمال مصداقية المستدير, وتخفض قيمة احتمال مصداقية باقي الأشكال, فإنها تكون حاكمة على القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الإجمالي القبلي([1]).

فإذا ارتفعت وبدرجة كبيرة القيمة الاحتمالية المثبتة لكون المصداق لما أراه مستديرًا هو المستدير واقعًا، وانخفضت في المقابل، وبالدرجة نفسها مصداقية باقي الأشكال - كالمربع في مثالنا – وإذا كانت القيمة الاحتمالية النافية لمصداقية المستدير محكومة بالقيمة الاحتمالية المثبتة لذلك, فإن النتيجة تكون: أن ما أراه مستديرًا هو مستدير في الواقع أيضًا.

وبناء على هذه النتيجة، يثبت التشابه بين الصور المحسوسة والواقع الموضوعي لها.

مناقشة موقف (الأسس المنطقية للاستقراء):

بينًا أن الشهيد الصدر يذهب إلى الاعتقاد بوجود درجة من التشابه بين الصور الحسّية والواقع الموضوعي لها، ويظهر أنّ مراده من ذلك هو التشابه من حيث الخصائص إذ يقول:[أثبتنا أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة يشبهها في كثير من الخصائص]([2])، وهذا التشابه في الخصائص غير مختص عنده ببعض أنواع الصور المحسوسة، بل هو عام يشمل جميع تلك الصور، وهو ما يشير إليه بقوله: [ما دمنا قد عرفنا أن كل صورة محسوسة تشابه الشيء الذي أثارها في الواقع الموضوعي]([3]).

والملاحظة الأساسية التي يمكن تسجيلها على ما يذهب إليه (قده) هي أن الدليل الذي أقامه أخصّ من المدّعى، إذ المدّعى هو وجود تشابه بين كل صورة محسوسة وبين الواقع، بينما لم يُثبت الدليل سوى التشابه بين الصورة المُبْصَرة للشكل وبين الشكل في العالم الموضوعي، ولم يتعدَّ ذلك إلى باقي المُبْصَرات كاللون، ولا إلى باقي المحسوسات كالطعوم والروائح.

وقد يقال: إن الشهيد الصدر إنما استخدم (الشكل) في دليله الاستقرائي كمثال فقط، ولكنه أراد من هذا الدليل إثبات التشابه بين جميع الصور الحسية والواقع.

ونجيب: ليست المشكلة مشكلة المثال، وإنما الدليل نفسه قاصر عن إثبات عموم المدّعى.

وذلك لأن الدليل الاستقرائي - وكما بيّناه سابقًا - مبني على وجود علم إجمالي قبلي يتعلق بكليّ غير محدّد، وهذا الكلي لا تردّد فيه، لأنه معلوم بالعلم الإجمالي القبلي، ولكننا نتردّد في مصداق ذلك الكلي المعلوم، فنُثبت المصداق عن طريق الدليل الاستقرائي، ولولا وجود ذلك العلم الإجمالي أولاً، لما وصلت النّوبة إلى الدليل الاستقرائي المثبت لخصوص المصداق.

وبهذه الطريقة أثبتنا التشابه بين الصورة المحسوسة للشكل وبين الشكل الواقعي، فقلنا بوجود علم إجمالي يُثبت وجود شكل هندسيّ للشيء في الواقع، ثم تردّدنا في مصداق هذا الشكل، هل هو المستدير كما يظهر لمداركنا الحسّية، أم هو المربع وعلى خلاف ما يظهر لتلك المدارك؟

وهنا جاء دور الاستقراء ليثبت أن المصداق الواقعيّ للشكل هو المستدير وليس المربع.

ولكن هذا إن صحَّ في خصوص قضية الشكل من المُبْصَرات، فإنه لا يصحّ في باقي المبصرات، علاوة على المحسوسات الأخرى من غير المبصرات، كالطعوم والروائح.

ولنوضح المسألة فيما يتعلق بباقي المبصرات كاللون، وعليها يُقاس ما يتعلّق بالمحسوسات الأخرى من غير المُبصرات.

ففيما يتعلق باللون يمكن أن يقال: إن اللون لا وجود له في الواقع الموضوعي، ولكن أذهاننا هي التي تصنع الألوان نتيجة ما تتلقّاه العين من الأشعة التي تعكسها الأجسام، فنحن لا نواجه لونًا موجودًا في الخارج، ثم وعبر عمليات فيزيولوجية معيَّنة، نحصل على صورة حسّية في الذهن تحاكي ذلك اللون الخارجي، بل إننا نواجه أشياء تقوم بدور الأسباب والشروط، فيصنع الذهن من خلالها صورة حسّية للون، لا وجود لما يماثلها في الواقع الموضوعي.

وهذا معناه أننا لا نمتلك علمًا إجماليًا قبليًا يتعلق باللون. وإذا كنّا لا نمتلك مثل هذا العلم الإجمالي أساسًا، فلا يصل البحث إلى المصداق، لِيُتَردَّدَ فيه، ويشكّ في أن ما أراه من لونٍ أخضر – مثلاً - هل هو الأخضر في الواقع أم الأزرق؟ وذلك لأن دليل الاستقراء - كما ذكرنا - مبني على وجود علم إجمالي قبلي يُثبت أصل وجود شكل أو لون... ثم يأتي دور الاستقراء فيثبت المصداق ويبرهن على التشابه بين الصورة المحسوسة والواقع.

ولو صح وجود هذا العلم الإجمالي المتعلق بوجود الشكل في العالم الموضوعي, فمن أين لنا أن نثبت وجود مثل هذا العلم فيما يتعلق باللون؟!

وبهذا يظهر أن دليل الاستقراء يختص بإثبات مصداق الشكل وما يماثله، فيدل على التشابه بين الصورة المحسوسة للشكل وبين الشكل الواقعي، ولكنّه لا يفي بإثبات التشابه بين باقي صور المحسوسات من مُبصَرات وغيرها، وبين الواقع الموضوعي لها, إلا إذا استطعنا أن نثبت وجود علم إجمالي قبلي يتعلق بوجود مصاديق هذه

الصور المحسوسة في الواقع. وهو ما لم يثبت, بل لعل الأصح عدم وجوده.

والخلاصة هي أن أيّاً من الدليلين اللذين أقامهما فلاسفتنا المحدثون على المطابقة والتشابه بين الصور الحسّية المختلفة وبين الواقع الموضوعي، وهما دليل لزوم السفسطة ودليل الاستقراء غير وافيين بالبرهنة على المدَّعَى.

وهذا ما يؤكد على ما ذكرناه في بحثنا السابق من ضرورة تولية نظرية الإدراك الحسّي في الفلسفة الإسلامية المزيد من الاهتمام، لمحاولة بناء نظرية واضحة المعالم راسخة الأسس، لما لهذه النظرية من أهمية، حيث تعتبر اللبنة الأساس التي يقوم عليها كل بناء نظري، ثم تبتني عليها كل عقيدة.

انتهى المقال

---

[1] - يراجع في بيان مسألة الحكومة وتفصيلها كتاب [الأسس المنطقية للاستقراء] وبالأخص البحث المتعلق بالفرضية الثانية من الفرضيات التي تفي ببديهة الحكومة، ص 233.

[2] - الأسس المنطقية للاستقراء، ص 468.

[3] - المصدر نفسه ص 468.

قواعد الكتابة وأصولها

د.حسن جعفر نور الدين

د. حسن جعفر نور الدين *

كيف نُعِدُّ لكتابةِ بحثٍ منهجي:

كيف نكتب بحثًا، أو مقالة، أو موضوعًا ما؟

ما الطرق الكفيلة بتقديم مقالة ناجحة مكتملة الشروط والخصائص والأصول؟

شتّان ما بين الكتابة العشوائية المرتبكة المهتزّة، والكتابة المنهجيّة الواعية المدروسة المركّزة.

أن يَعرِف الكاتب من أين يبدأ، وكيف يسير، وأين ينتهي، وما هي أسلحته في رحلة الكتابة، وكيف يتجاوز الصعوبات والعَقَبَات، تلك هي المسألة.

قبل البدء بالكتابة، تبدأ رحلة التفتيش عن الموضوع، عمَّ أو عمَّن تريد أن تكتب، وعمَّ تبحث؟

هذا السؤال يجول في الخاطر أولاً، والأغلب أن جملة من المؤثّرات الخارجية والداخلية ربما تكون قد دخلت حرم الوعي الداخلي والعقل والقلب، ومنها صَدَرَ الميل الباطني إلى الرغبة في كتابةِ ما.

تلك أول خطوات الكتابة إذن، أن تقرّر ما الذي يجول بخاطرك ويشغل بالك، ويحثُّك على الكتابة.

بعد أن يستقرّ في الذهن الموضوع المستهدف، يبدأ العمل لتحضير لوازمه، كما يحضر البنّاءُ لوازم البناء ويمسك بخريطة المبنى لتنفيذه، هكذا يحضر الكاتب لوازم الكتابة، وفي طليعتها المصادر والمراجع والمتكآت التي تخدم الموضوع، ومن المستحسن للكاتب أن يضع تصميمًا بسيطًا للبحث أو المقالة يتضمّن مراحل دراسة الموضوع من مقدّمة، وعرض لتفاصيل الأفكار، وخاتمة تُجمِل ما سبق، وهذا التصميم هو هيكلية أوليّة للنصّ، كما يضع المهندس رسمًا أوليًا للبناء، هكذا يضع الكاتب التصميم.

أما المصادر والمراجع فهي الكتب المختلفة ذات الصلة بالموضوع ومفاصله.

ونعني بالمصادر: الكتب الأساسية التي كتبت حول موضوع معيّن أو جزء من موضوع، والموثوق بها، ولذا، يجب الاعتماد عليها والرجوع إليها في نزع المعلومات التي تتفق مع حيثيات الموضوع وآفاقه، وتزداد أهمية الموضوع إذا كان الكاتب هو أول من رجع إلى هذا المصدر أو ذاك، ونال مكانة السبق في ذلك.

من المصادر مثلاً: لسان العرب لابن منظور، تاريخ الملوك لابن جرير الطبري، معجم العين للفراهيدي، الكامل في التاريخ لابن الأثير، ومروج الذهب **للمسعودي.**

أما المراجع: فهي الكتب والأبحاث والدراسات التي تُعنى بموضوع معيّن، وتتناول معلوماته وموادّه من المصادر الأساسية، أي إنها كل ما يكتب حول موضوعٍ ما بالاتكّال والاستناد إلى المعلومات المثبتة في المصادر الأصلية، وجدير بالذكر أن كل مصدر مرجع، وليس كل مرجع مصدر.

من المراجع مثلاً: تاريخ الأدب العربي للدكتور طه حسين - تاريخ التمدّن الإسلامي لجرجي زيدان.

ويَنصح العمل الأكاديمي والمنطقي الكاتبَ بأن يعود إلى المصادر الأصلية لتحقيق المعلومات التي يمكن أن يكون قد استفادها من المراجع، خاصّة في حالة الاقتباس، إذ ربما تكون هذه المعلومات المأخوذة من المراجع منقوصة أو محرَّفة، أو أُنقِص منها، أو زِيدَ عليها.

وبناء عليه، فإن المراجع التي لا تذكر مصادرها الأصلية لا يُعتدّ بها من حيث مرتبتها العلمية وأمانتها التاريخية.

الجِدّة في الاختيار:

يفضّل في الحالات جميعها أن يكون الموضوع قيد الدراسة جديدًا، أو فيه بعض الجدّة، وإن كان قد بحث مسبقًا، فيستحسن تناوله بطريقة مختلفة بعض الشيء أو إثارة حياة جديدة فيه، تجعله مستساغًا وجذّابًا ومفيدًا.

عنوان الموضوع:

أما عنوان البحث أو الدراسة، فاختياره في غاية الأهمية، إذ العنوان أشبه ما يكون باللافتات التي توجِّه السائقين والمواطنين إلى الأماكن التي يقصدونها في المدن، وبدونها يقع المواطن في حيرة من أمره، كذلك العنوان، فإنه المفتاح السويّ الذي يفضي إلى كنوز البحث ومفاصله المختلفة.

لذلك على الباحث أن يحسن اختيار العنوان لموضوعه، ليكون جذابًا ومعبّرًا عن الأفكار العامة التي تجول في ذهن الباحث، وأن يكون مختصرًا، ومبتكرًا يثير اهتمام القارئ ويدفعه إلى تصفّح ما فيه من معارف.

أما العناوين المبهمة والملتبسة فغير مقبولة ولا مستساغة عند العامّة من جمهور القرّاء.

ولا يقتصر الاختيار على العنوان العام للموضوع، بل يتعدّاه إلى عناوين الفصول والأبواب إذا كانت الدراسة بحثًا أكاديميًا طويلاً، فلا بد من وضع عنوان لكل باب ولكل فصل.

مخطّط الموضوع أو تصميمه:

من الضروري لكل باحث أن يضع لموضوعه تصميمًا أو مخططًا شاملاً مختصرًا، يلخّص طريقة العمل وفصول الدراسة والأفكار التي ينبغي معالجتها والتطرّق إليها على ضوء المراجع والمصادر التي تكون قد أعدّت، فتصميم الموضوع ضروري، وبدونه يضيع الكاتب ويتوه في طرق متشعّبة غير واضحة المعالم، فهو للكاتب كتصميم المنزل أو القصر بالنسبة للمهندس المعماري، فهو ينفّذ تصميمه خطوة خطوة، تُفضي إلى منزل جميل متناسق، كذلك الكاتب، فإنه يقدّم في آخر المطاف، عبر التصميم الذي يلتزم به ويمرّر عليه لمساته الجمالية، يقدّم موضوعًا متسلسلاً متناسق الأفكار والأجزاء والفصول.

ويشتمل التصميم أو المخطّط على عناصر عدّة، هي:

- عنوان الدراسة، وقد جرت الإشارة إليه آنفًا.

- المقدمة.

- فصول الموضوع وأبوابه.

- الخاتمة.

- أسماء المصادر والمراجع المعتمدة([1]).

- المقدّمة:

هي إطلالة على الموضوع المُزمع دراسته، وتعريف بسيط به، ثم عرض تاريخي مقتضب له، وبيان أهميته قياسًا إلى الموضوعات الأخرى، والأسباب التي دَعَت إلى تبنّيه واعتماده، كقلّة الدراسات حوله، أو قصورها عن تأدية المطلوب، أو عدم دقّتها، والصعوبات التي مرّت في وجه الباحث والنتائج التي توصّل إليها، علاوة على ذكر المصادر والمراجع والدوريّات والمخطوطات والوثائق التي استفاد منها، والأبواب والفصول التي تشكّل العمود الفقري للموضوع.

هذا إذا كان الموضوع بحثًا أكاديميًا جامعيًا، أما إذا كان دراسة مبسّطة لموضوع ما، فيُشار في المقدّمة إلى الفكرة الإجمالية، ويستحسن أن تكون مقدّمة بسيطة واضحة، ومثيرة في آن معًا، بغية تشويق القارئ ودفعه إلى متابعة القراءة حتى النهاية، وهذا يتحقّق إذا كانت المقدمة قصيرة، لها علاقة حيوية ومباشرة بالموضوع، تمهّد له وتُعدّه لما سيجد من معلومات.

تفصيل الموضوع، أو جسم البحث وصلبه:

هو العمود الفقري وبيت القصيد في الموضوع، ويشتمل على مجموعة الأفكار والمعاني والقضايا التي تفصّل ما أجملته المقدمة، وهي الركن الأساس في دراسة الموضوع، وفيه يعرض الكاتب المعلومات المتيسّرة لديه، ويناقشها إذا أراد، ويبدي رأيه فيها، ويعرض المواقف التي تناولته وأثيرت حوله، كما يمكن أن يكون صلب الموضوع قائمًا على فكرة رئيسة ثم تتوسّع إلى مجموعة أفكار.

ويجب أن تكون جمل الموضوع مترابطة فيما بينها، متواصلة متسلسلة، بحيث يفضي الأول للثاني أو يمهّد له، بصورة منطقية سليمة، ويقود صلب الموضوع دائما إلى الخاتمة والاستنتاج.

الخاتمة:

هي نهاية المطاف، واستذكار ما كان، وإجمال المعاني بخاتمة شاملة يؤكّد فيها الكاتب على الأفكار التي طرحها، إنها الكلمة الأخيرة التي تقفل الموضوع.

إذن، هي عرض مختصر للنتائج المستخلصة من الدراسة، وإشارة إلى الملاحظات التي ارتآها الباحث، والتي يمكن أن تضيف شيئًا جديدًا على ميدان البحث، علاوة على التوصيات التي يقترحها لتطبيق مقترحاته وأفكاره.

وقد يصرف الكاتب النظر عن الخاتمة، إذا وجد أن الموضوع لا يحتاج بطبيعته إلى ذلك، أو لعدم الوقوع في التكرار إذا كان الموضوع بحثًا أكاديمياً ذا فصول وأبواب متفرقة مقرونة بخواتم.

المصادر والمراجع:

هي كناية عن أسماء مجموعة من المصادر والمراجع التي سيعتمد عليها الباحث في دراسته الأكاديمية، أو الكتب التي يرجع إليها كاتب موضوعٍ ما، كي ترجع كل معلومة واردةٍ إلى أصحابها الحقيقيين، فالأمانة العلمية تقتضي مراعاة هذا الأمر مراعاة جيدة.

أما إذا كان الموضوع وأفكاره من ثقافة الكاتب نفسه، فلا يُذكر شيء في خاتمة المصادر، لأن المصدر هو الكاتب نفسه([2]).

التقميش:

التقميش لغةً: هو جمع القماش لصناعة الثوب منه، وفي الدراسات والبحوث هو جمع المعلومات والمعارف ومواد البحث من بطون الكتب واستخلاصها من ينابيعها، ثم وضع كل جنس ونوع في مكان على حدة، وهذا المكان قد يكون بطاقة أو ورقة أو دفتر خاص، بغية المقارنة بين هذه المعلومات واستخلاص الزبدة منها.

ثم بعد الانتهاء من التقميش واستنفاد جميع المعلومات المطلوبة تبدأ عملية الكتابة.

ويجب عند تقميش كل معلومة وضع اسم المؤلف واسم كتابه ومكان الطباعة وتاريخها، ثم رقم الصفحة، من أجل توثيق المعلومات وإرجاعها إلى مظانّها الأساسية، وحرصًا على الأمانة العلمية والأخلاقية.

ومعنى ما ذكر، أنه يجب قراءة المصادر والمراجع المعيّنة، وأخذ الأفكار اللازمة منها حرفيًا، وهذا هو الاقتباس، أو تلخيص المعلومة المقروءة، لتكون جاهزة عندما تنطلق عملية الكتابة.

ويفضّل أن تكون القراءة متعمّقة كي يستطيع الكاتب تحليل ونقد ما يقرأ، وألا يلجأ إلى القراءة في حالتي المرض والإجهاد، لأن العقل لا يكون عندئذ قادرًا على الإحاطة بكل التفاصيل.

بعد الانتهاء من جمع المعلومات ونقلها إلى بطاقات أو أوراق، تأتي عملية فرز البطاقات تبعًا للموضوعات التي تتناولها، ووضع كل منها على حدة، أي تصنيف المعلومات التي تشكّل هيكلية البحث وقوام الدراسة.

هذا إذا كانت الدراسة بحثًا أكاديميًا، أما في الموضوعات الصغيرة كالمقالات وغيرها، والتي لا تتجاوز صفحة أو صفحتين أو بضع صفحات، فَيُكتفى أحيانًا بقراءة بعض المصادر والمراجع والإشارة في ورقة خاصة إلى الأفكار المطلوبة واللافتة فيها، أو الاكتفاء بالتحليل الذاتي والعرض الشخصي القائم على ثقافة مختزنة في نفس الكاتب.

تلك عملية التهيئة والإعداد للكتابة، وهي عملية شاقّة في وجهها الأكاديمي، لكنها ممتعة وخلابة، وهي جميلة ورائعة في وجهها الخاص الذي يتناول موضوعات قصيرة ودراسات محدّدة أو مقالات هادفة وفي أي ميدان من ميادين الحياة.

والأديب المعني، أو كاتب البحث المعمّق أو المقالة القصيرة أو أيّ عمل أدبي آخر، يجب أن يكون متمكّنًا من اللغة وقاموسها، وقواعدها وأساليبها، كي يستطيع التحليق في ميدان عمله، متفنّنًا في تقديمه، هذا ما يفتح المجال لبحث آخر يتناول قواعد وطرائق الأسلوب الناجح والكتابة الراقية، والتي يمكن للكاتب من خلالها خدمة الأدب واللغة وإثرائها([3]).

---

[1] - د. فضل الله: أصول كتابة البحث ص53؛ د. رياض قاسم - تقنيات التعبير العربي ص 182.

[2] - د. فضل الله: أصول كتابة البحث ص53 و 54؛ د. رياض قاسم - تقنيات التعبير العربي ص183.

[3] - د. فضل الله: أصول كتابة البحث ص 69 إلى ص71.

المصادر والمراجع

د. رياض قاسم: تقنيات التعبير العربي - دار المعرفة - بيروت - ط1 /2000م

د. فضل الله: أصول كتابة البحث - دار الطليعة - بيروت. ط1 /1998م

الهوامش

* أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية في صيدا.

الإمامة والحياة

الشيخ علي ياغي

الشيخ علي ياغي*

مدخل:

على مدى الزمان الذي عمَر فيه الإنسان هذه الأرض وتقلّب على وجهها، كانت تواجهه المتاعب وتتحدّى إرادته المصاعب، يتغالب معها، وقلّما استطاع أن يغلبها، فهو في خوضٍ دائم، لا يخرج من عثرةٍ حتى يقع في أخرى، فعلى مختلف صُعُد الحياة، السياسي منها والاجتماعي والاقتصادي والتنظيمي العام، لم يهتدِ هذا الإنسان إلى طريق الاستقرار وإلى مدخل الحياة الخالية عن العقبات... حتى يُخيَّل لهذا الإنسان، أن اللااستقرار وعُقَد الحياة وكثرة متاعبها ومصائبها، هي قدر مقدور في لوح مسطور، سيّما وأن للتاريخ - فضلاً عن مشاهدات الزمن الذي نحياه - حكاياته التي لا تتسع لها الطوامير عن العثرات والهنَات المميتة، والتهالك في مسيرة هذا الإنسان على وجه الأرض، مع أن نيّة الاستقرار وحبّ الطمأنينة والميل إلى الحياة الوادعة هي سمة الإنسان وأمنيته ورغبته.

وبين هذه النية والرغبة والميل، وبين الواقع الذي عليه حياة الإنسان في مسيرته المعذّبة، يمكن أن نطرح هذا السؤال:

هل بالإمكان أن نعيش الحياة على وجه الأرض، أم أن الحياة بالمعنى الذي نتوق إليه، هي أبعد من الأسباب الموجودة في هذه الحياة الدنيا؟

هذا ما نحاول الإجابة عليه، ومن الله نستمد العون.

نظرتان إلى الحياة:

إحدى النظرتين: نقصرها في جانب الأسباب المعِدَّة للحياة، والمهيِّئة لظروفها والمنتِجة لمعناها الذي نتوق إليه.

وفي مساحة هذه النظرة لا نرى الحياة إلا كاملة المعنى، فإن الأسباب المعِدَّة للحياة هي وجود ممتلئ رابٍ لا فقر فيه ولا عوز يعتريه.

قال تعالى: {وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا}([1]).

وقد تلاءمت جميع هذه الأسباب فيما بينها، وانسجمت في أدوارها وتكاملت في صناعة دورة الحياة على أفضل وزان وأتم نظام، قال تعالى: **{خَلَقَ الْإِنسَانَ*عَلَّمَهُ الْبَيَانَ*الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ*وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ* وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ}**([2]).

وقال تعالى: {وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ*فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ* وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ}([3]).

إلى غيرها من عشرات الآيات المباركة التي تؤكّد - معزَّزةً بالوجدان -، أن جميع ما له دخل وشأن في السبب المُعِدّ للحياة متوفر وحاصل على أفضل نظمٍ وأتـمّ رسم.

أما ثاني النظرتين إلى الحياة: فهي ما نتكلّف فيها الفحص والتأمّل والوقوف على واقع الحياة في طور المفاعلة بين الأسباب المعدّة، وبين ما تحدثه إرادة الإنسان في تلك الأسباب، فإنه من الواضح الجلي الذي لا لبس فيه، أن لفعل الإنسان أثرًا في صفحة الكون يصل في بعض الأحيان إلى حدّ الإضرار الفادح في معادلة التوازن الكوني.

وقد عبّرت الآيات ولو بلسان التحذير عن هذا الأثر، فقال تعالى: **{وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ}** ([4])،وقوله: **{وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ}**([5])، وقوله: **{وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَـكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ}**([6]).

إلى غير ذلك من تعبيرات القرآن الكريم التي تحمل هذا المعنى، وتؤكد على أن أحوال الإنسان وأفعاله التي ظرفها الكون ومساحتها عالم المادة من هواء وماء وتراب ومخلّقات أخر، تؤكّد أن كل حال وفعل للإنسان ينعكس في مرآة الكون، وتُحدِثُ فيه أثرًا جديدًا، وهذا الأثر إما أن يثبِّت معادلة التوازن، وربما يزيد في إرهافها ودقّتها، وإما أن يُخل بالمعادلة ويُخسر الأسباب عن قدرها وتوازنها الطبيعي.

والذي نلاحظه بوضوح تام، أن نصيب الأسباب المُعِدَّة للحياة من فعل الإنسان، كانت في الغالب ضد توازنها، وضد قانونها المعبَّر عنه بالسنن الكونية، فلطالما بدّلت أحوال الإنسان وأفاعيله ونواياه وتصوراته في طبائع الأشياء، فانقلبت المعادلة في السنن الكونية من ملامس الرحمة إلى مخالب النقمة، ومن دواعي الهناء إلى علل الشقاء.

ومن أمثلة ذلك ما في قوله تعالى: **{أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ}**([7]).

إذن نحن بين واقعين اثنين تتردد بينهما الحياة، غير أن واقعها الأول أضحى واقعًا نظريًا تجريديًا بحتًا، بعد أن صبغت إرادة الإنسان هذه الحياة وأسبابها بطابع التبعية، والانفعال بمحدثات الإرادة البشرية في صفحة الكون، فعمليًا للحياة واقع واحد تعيشه وتحياه، هو واقع الانفعال السلبي، وهو واقع التأثر بنوع الإرادة والفعل الإنساني في صفحة الكون، والتي كانت في غالب الأحيان معاندة لقانون الأسباب المعدة للحياة.

المخرج المنشود:

والذي نعتقده جازمين، ونؤمن به مطمئنين، أن معاناة الحرث والنسل، والضيق الذي يعانيه البشر، والمآسي المتلاحقة المتعاقبة التي يدور رحاها على آمال الأنفس المعذّبة، وأن الفتن التي تعصف بنواحي الأرض حروبًا ومجاعات، بل ثوران السماء والأرض من براكين وزلازل وطوفان، وظلمٍ متراكمٍ وعدلٍ مفقودٍ، وغيرِ ذلك من ألوان

الطغيان ومظاهر الفساد، كل ذلك ليس قَدَرًا مقدورًا، ولا واقعًا لا مخرج منه أو محيد عنه، بل ليس هو الطبع الأولي للحياة ولا قدرُها الثابتُ كذلك.

والذي نراه سببًا خالصًا وعلّة تامة لجميع ما تضج به الأرض من طغيان وفساد، وإفساد وانحراف، والتواء وظلم، وتكدّر وضيق، وضنك وضياع، وهلاك وضلال، وفتن وقتل، ونقص في الأموال والأنفس والثمرات، والخوف المنتشر في بقاع الأرض، واختلال دورة الحياة في ناموسها التكويني، **{ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ}**([8])، واختلال موازين الاجتماع المدني بتقديم السافل وتأخير العالي، وإعطاء الفاجر وحرمان البارّ، وغير ذلك من ألوان الطغيان والفساد، كل ذلك يرجع إلى سبب واحد وعلّة واحدة، وهي بوضوح الكلمة وبساطة التعبير، أن البشر دخلوا الحياة من غير بابها الصحيح، وممرّها الصريح، وأخذوا يتردّدون بين محطّاتها من غير هدى أو كتاب منير.

فقد دخلوا عالمًا شائكًا ملتبسًا متشابهًا، يتيه في أنفاقه وسرادقاته كل من لا دليل معه يهديه إلى حقائق مشاهداته، ويرقّي في مداركه إلى ما غاب عن حسّه، ويربط له بين الغيب والشهادة، ويعرِّفه من أين جاء إلى هذه الحياة؟ ولماذا جاء إليها؟ وما هي وظيفته في مهلتها؟ وإلى أين المصير بعد هذه الحياة؟

أو فقل بتعبير آخر: من يُخلِّق في داخل الإنسان الوعي والشعور، ويرقّي له في أطواره وأحواله النفسية، والفكرية، والروحية، والعقلية، ما يجعل منه إنسانًا عارفًا بحقائق مشاهداته، ومعايناته، وما له به من صلة في عوالم الكون والوجود، ومن يُفرِد له بين متشابهات الأشياء، ويوضح له المبهمات، ويفسّر له المعضلات، ويهديه إلى كل حقّ وحقيقة.

فإن حاجة البشر إلى هذا الدليل عند الدخول في عوالم هذه الحياة بما فيها من مطاوي وخدَع وبما فيها من وجوه متشابهة، ودواعٍ صوارفٍ عن جهة الحق والصلاح.

إن الحاجة إلى هذا الهادي والدليل والمعرِّف والناظم والسايس والمعلّم لتستقيم الحياة وتتوفّر على علّة صلاحها، وتمامية الحكمة من إنشائها وابتنائها.

إن الحاجة إلى الدليل هذا، والمعرِّف والسايس، هي أعظم من حاجة الشيء إلى ما يكون به الشيء شيئًا، وما يكون به الموجود موجودًا، ليس بمعنى دخوله في قوام الشيء وما له من كينونة وحقيقة، بل بمعنى الحاجة إلى الدليل والهادي لإغناء الحياة فوق ما نعقله من مفهوم حاجة الذات للذاتيات([9])، فضلاً عن العوارض والطوارئ والأحوال والشؤون التي تتردّد فيها الأشياء، وتتنقّل في منازلها هبوطًا وانحدارًا ورقيًّا وارتفاعًا.

ولا مغالاة في هذا المذهب فإنه عين الحقّ وغاية الغاية في الرشد، وذلك ببيان ما يترتب على وجود الإمام (الهادي والدليل) من أثر وغاية، ولطف وعناية، ورحمة وآية، في نظام الحكمة من الخلق والإيجاد في المبتدأ والمعاد.

فقد اعتبر الكلاميّون أن الإمامة لطف، واللطف واجب على الله تعالى، يدرك العقل ذلك انسجامًا مع كماله - عزّ شأنه، وتعالى مجده -، فلا بدّ من نصب الإمام وجعل الحجّة، وإقامة الدليل والهادي بعد كون الآدميين لهم الاستعداد الفطري للترقّي في مدارج الكمال، والبلوغ إلى أرقى السّنام، ومحاذاة شطر الواحد القهار في اتحاد الإرادة بعد إخلاص الطاعة، وهذا ما لا يكفي له الاستعداد الفطري، فلا بد من مؤيد سماوي يفتح مغاليق أبواب الفطرة، وينمِّي في كل ذات ما بها من قدرة، يرقّي القابل إلى طور الفاعل، والمستعد إلى غاية ما له من مدٍّ وحدّ.

يتبع=

---

[1] - إبراهيم آية 34.

[2] - الرحمن من الآية 3 إلى الآية 7.

[3] - الرحمن من الآية 9 إلى الآية 12.

[4] - الرحمن آية 9.

[5] - الرحمن آية 7.

[6] - الأعراف آية 96.

[7] - إبراهيم آية 28.

[8] - الروم آية 41.

[9] - لا أقل من القول بالشرط لأجل الغاية فقد خلق الله الإنسان والجن لأجل العبادة وهي غير حاصلة إلا به مع بقاء الاختيار.

.

تتمة مقال = الإمامة والحياة

ولعلنا إذا أردنا أن نُفرد الكلام، وننظم البيان، بشأن الآثار المترتبة على الإمامة والإمام، نخلص إلى ما يلي:

أولاً: ارتباط التكاليف بالإمامة، فإن العقل يدين بأن الآدميين يصلحهم التكليف ويعود عليهم بالنفع العميم والخير الوفير، وهو غير حاصل من غير طريق نصب الحجّة وإيضاح المحجّة.

ثانيًا: إن نظم الأمر، وسياسة الرّعية، وإقامة العدل، وانتصاف المظلوم من الظالم، وسواه مما يجري مجراه، لا يتم إلا بنصب الإمام.

ثالثًا: إقامة الحجة، وإيضاح وتبليغ الرسالة، ودعوة الأنام لعبادة العلام لا يتم إلا بالإمام.

رابعًا: ما يمكن أن يستفاد من قوله تعالى: **{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}**([1])، فإنه إن أريد منها مطلق ما يتحقق به مفهوم العبادة مثل صلاة العوام وحَجّهم وغيرهما من العبادات التي يمكن أن تُسقط أوامرها أو تؤجر مؤديها، فإن غير الإمام لا معرفة له بوجوه العبادة إلا عن طريق الإمام، فهذا الفرد من العبادة مع قصوره، وربما إمكان سلب المعنى عنه ولو بوجه، مع ذلك لا تحقّق له إلا بالإمام المعرِّف والمبيِّن لما هو من العبادة ولما هو ليس منها.

وإن أريد بالعبادة الفرد الأكمل والأتمّ، فهو باعتباره ليس منفصلاً عن دواعيه من العلم بالله وأمره، ومن طهارة الذات التي يفعل بها العلم فعل الماء في التراب فتنبت من كل زوج بهيج، خشوعًا وخضوعًا وقربًا وخوفًا وفَرَقًا ورجاءً، وغير ذلك، بحيث تكون عبادةً أتم وعبادةً أكمل وعبادةً جامعة لكل ملازمات المعنى **{إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ}**([2])، وقوله تعالى: **{قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ...}**([3])، إلى آخر ملازمات إقامة الصلاة وتأديتها التي لها لوازم ولوازم لا تعدّ ولا تحصى.

فإن هذا الفرد من العبادة غير متحقّق جزمًا، وغير واقع حتمًا من غير الأطهار المعصومين، محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الطيبين (عليهم السلام)، هذا فضلاً عن أن أخذ العبادة بمعناها الأشمل على قاعدة **{قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}**([4])، غير متحقّق إلا بهم بما هم معلّمون، والفرد الثاني غير متوفر إلا منهم فإنهم الواجدون لداعيه، يقول الإمام علي (عليه السلام): (لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا)([5]) ويقول أيضًا: (إلهي ما عبدتك خوفًا من نارك، ولا طمعًا في جنتك، بل وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك)([6]).

وكيف كان، فإن غرضنا أن نقول: بأن العبادة التي جعلت علّة غائية للخلق والإيجاد، سواء كانت العبادة على نحو الفعلية الدائمة أو كان يكفي تحقّقها ولو آنًا ما، هي غير حاصلة بغير الحجة والإمام والهادي والدليل.

وأخيرًا.. إن جميع هذه الآثار المرتبطة بالإمامة، والمترتّبة عليها، قد صرّحت بها الروايات، ونطقت بها المأثورات فضلاً عن الآيات المباركات، التي تبلغ إلى ثلث القرآن.

فمن تلك الروايات، ما عن إمامنا علي بن موسى الرضا (عليه السلام)، يذكر فيها بعض مقامات الإمامة وشؤونها:

(... إن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومقام أمير المؤمنين عليه السلام، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إن الإمامة أسّ الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف.

الإمام يحلّ حلال الله، ويحرّم حرام الله ويقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة، الإمام كالشمس الطالعة المجلّلة بنورها للعالم وهى في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار)([7]).

وعن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام):

(ما جاء به عليّ عليه السلام آخذ به، وما نهى عنه أنتهي عنه، جرى له من الفضل مثل ما جرى لمحمد صلى الله عليه وآله، ولمحمد صلى الله عليه وآله الفضل على جميع من خلق الله عز وجل، المتعقّب عليه في شيء من أحكامه كالمتعقّب على الله وعلى رسوله، والرادّ عليه في صغيرة أو كبيرة على حدّ الشرك بالله، كان أمير المؤمنين عليه السلام باب الله الذي لا يؤتى إلا منه، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك، وكذلك يجري لأئمة الهدى واحدًا بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها، وحجّته البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى، وكان أمير المؤمنين صلوات الله عليه كثيرًا ما يقول: أنا قسيم الله بين الجنة والنار، وأنا الفاروق الأكبر، وأنا صاحب العصا والميسم، ولقد أقرّت لي جميع الملائكة والروح والرّسل بمثل ما أقرّوا به لمحمد صلى الله عليه وآله، ولقد حملت على مثل حمولته، وهي حمولة الربّ، وإن رسول الله صلى الله عليه وآله يُدعى فيكسى، وأُدعى فأُكسى، ويُستنطق وأُستنطق فأنطق على حدّ منطقه، ولقد أعطيت خصالاً ما سبقني إليها أحد قبلي، علمت المنايا والبلايا، والأنساب وفصل الخطاب، فلم يفتني ما سبقني، ولم يعزب عني ما غاب عني، أبشّر بإذن الله وأؤدّي عنه، كل ذلك من الله مكّنني فيه بعلمه)([8]).

لذا نعتقد - نحن الإمامية - بأن الإمامة بما لها من مقامات وشؤون ومزايا، سواء في زمن الحضور أو الغيبة لا يمكن أن تَصلُح الحياة إلا بها.

وعندما تفتقد حياة المجتمعات إلى الإمامة الجامعة لا يعني ذلك إلا ضياعها وبعدها عن صراط الحق والاستقامة.

انتهى

---

[1]- الذاريات الآية 56.

[2] - العنكبوت آية 45.

[3] - المؤمنون الآيات 1-2-3.

[4] - الأنعام آية 162.

[5] - مناقب آل أبي طالب ابن أبي شهر آشوب 1/317.

[6] - عوالي اللئالي 1/20.

[7] - مسند الإمام الرضا (ع)- الشيخ عزيز الله عطاردي 1/98.

[8] - باب الأئمة هم أركان الأرض ج1 كتاب أصول الكافي ص 196.

الهوامش

* مبلّغ ديني ومدرّس في الحوزة العلمية.

العلماء، أخلاقيات الاختلاف

الشيخ حسين قازان

العلماء وأخلاقيات الاختلاف

الشيخ حسين قازان*

الخلاف الفكري بين أهل العلم والمعرفة - في شتى العلوم - مسألة طبيعية ولا غرابة في ذلك ولا استهجان، لأن المستوى العلمي والفكري مختلف ومتفاوت بين عالم وآخر، وكفانا دليلاً على ذلك قول الله تعالى: **{نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}**([1])، وأخصّ بالذكر في هذا الموضوع علماء الدين فقط، فمنهم قادة الأمة، ومنهم الهداة والدعاة، ومنهم الصالحون والمصلحون، وورثة الأنبياء (عليهم السلام).

والخلاف العلمي والفكري بين أهل العلم موجود في كل عصر، وفي كل مصر، وبطون الكتب والمؤلفات القديمة والحديثة خير شاهد وأصدق دليل، ففي تفسير القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وفي الفقه، وعلم الرجال، وعلم أصول الفقه، وغيرها، نجد الآراء المختلفة في شتى المسائل، ولا يوجد إجماع قطعي في أي علم من هذه العلوم في العديد من بحوثها ومسائلها.

وما يمكن أن نسجّله على علمائنا المحقّقين في هذا المجال هو التزامهم بالآداب والأخلاق الإسلامية الفاضلة على الرغم من وجود الخلافات الكثيرة فيما بينهم، سواء كان ذلك في مقام الحوار المباشر، أو في كتاباتهم ومؤلفاتهم، فنجدهم يختارون العبارات اللائقة الخالية عن الإهانة والإساءة في غالب انتقاداتهم، ويبتعدون عن الكلمات الجارحة من السبّ والإهانة والتحقير، حفاظًا على مقام كل منهم للآخر، ووقوفًا عند الأحكام الشرعية التي أمر الله تعالى بها كل مسلم تجاه أخيه، وسعيًا منهم في استمرار الحوار والجدال الهادف من أجل الوصول إلى تحقيق الحقائق، فيختار بعضهم في مقام النقد مثل هذه الكلمات: (هذا من زلّة قلمه الشريف) أو (من سهو القلم)، أو (عدم التنبّه)، أو (قلة التأمل)، ونحو ذلك من الألفاظ، وقد شاهدنا ذلك في عصرنا من بعض أساتذتنا جزاهم الله عنا خيرًا، سواء ذلك في مقام البحث والدرس أو في المجالس الأسبوعية التي كنّا نعيشها أثناء وجودنا في النجف الأشرف.

وليس ذلك غريبًا من العلماء العارفين بالله تعالى، والعالمين بالأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم، والنبي العظيم (صلى الله عليه وآله)، وقد قال سبحانه وتعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ}**([2]).

فالحياة الكريمة العزيزة لا تتم إلا في ظلّ الإسلام، وفي ظل تعاليمه السامية، فتعاليم القرآن الكريم جاءت لخير الإنسانية، وتعاليم النبي (صلى الله عليه وآله) وسيرته وآله (عليهم السلام) جاءت لتحيي القلوب الضالة، وتهدي لسعادة البشر.

وأهل العلم - الذين جاء الثناء عليهم، والتنويه بمقامهم عن خاتم الأنبياء محمد (صلى اله عليه وآله) وأهل بيته المعصومين (عليهم السلام) - أول من يتأثّر بتلك التعاليم، فقد جاء في الحديث الصحيح عن أبي عبد الله الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) قوله: (... وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، وإن العلماء ورثة الأنبياء. إن الأنبياء لم يورّثوا دينارًا ولا درهمًا، ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه، أخذ بحظ وافر)([3]).

وعنه (صلى الله عليه وآله): (فضل العالم على العابد سبعين، درجة بين كل درجتين حُضر([4])الفرس سبعين عامًا، وذلك لأن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها، والعابد مقبل على عبادته)([5]).

هذا وقد شاهد عصرنا من بعض المتعلّمين المعمّمين خروجًا واضحًا عن سيرة علمائنا الأتقياء الأعلام، فتراهم في بعض جلساتهم يقدحون في هذا العالم، ويذمّون آخر ببعض الكلمات التي لا تليق بأهل العلم أن تخرج من أفواههم، فإن ذلك لا يسوغ إلا في حالات خاصّة ذكرها علماؤنا في رسائلهم العملية، مثل كون المجرّح به من ذوي المقالات الفاسدة، وحتى المراجع الكبار لم يسلم بعضهم من ألفاظهم النابية وكلماتهم الجارحة، فيرفعون من شأن هذا، ويحطّون من قدر ذاك، ويشهدون بأعلمية هذا المرجع وأهليته للتقليد، ويذمّون الآخر بعدم أهليته للفتوى والتقليد، وهم مع ذلك لم يبلغوا رتبة الاجتهاد والتحقيق، ولم يتوصلوا بعدُ للقدرة على المقارنة بين المباني والمدارك التي بنى عليها هذا المرجع أو ذاك، وإذا صار تقييم المراجع والعلماء بيد الجهلاء، فتلك المصيبة الكبرى، والفاجعة العظمى.

إنني أتصور بأن منشأ ذلك إنما يعود إلى سببين هامّين:

أحدهما: قلة العلم، وقلة التقوى.

فمن لم يذق حلاوة العلم والتحقيق لا يعرف قيمة العلماء المحققين ولا يقدّر جهودهم، ومن لم يعرف معنى التقوى، ولا يعيشها في حياته الفكرية والعملية يستهين بالذنب، ويتجرّأ على معصية الله تعالى بتناول مقام العلماء الأعلام، والمراجع الكرام دون وازع أو رادع.

والثاني: تولّي بعض المعمّمين لبعض المهام والمسؤوليات الاجتماعية وغيرها قبل نضجهم الفكري والعلمي والعقائدي والروحي والأخلاقي.

ولو فكّر أمثال هؤلاء - عصمهم الله وإيانا - في الأجل الذي قد يفاجئهم، وقدومهم على الله العظيم الحكيم، ووقوفهم بين يديه للحساب، حيث لا شفيع ولا أنيس، لرجعوا إلى أنفسهم وحاسبوها أشد الحساب، واشتغلوا بإصلاح ذواتهم عن كل من سواهم.

إننا نحذّر أنفسنا وإخواننا من الجرأة على مقامات قادتنا ومراجعنا العلماء الأتقياء الأعلام، ونذكّر بأن من يحقّ له أن ينتقد أمثال هؤلاء لا بد أن يكون قد وصل إلى درجة عالية من العلم والتقوى حتى يكون معذورًا أمام الله تعالى فيما يتوصل إليه رأيه وعلمه وتقواه.

وعلينا أن لا نفسح المجال لبعض المعمّمين - ممن قلّ علمه أو ورعه - بتناول هذا العالم المحقق الورع أو ذاك..

بل علينا أن نعمل على إبعاد بعض المدّعين للعلم، وتحذير الناس من شرّهم وضررهم حتى لا يشوّهوا صورة الدين في نفوس الجهلاء، ولا ينخدع بهم من لا يعرفهم، وحتى يتميز أهل العلم والدين والتقوى عن سواهم الذين يتزيّون بزيّهم طلبًا للدنيا، وطمعًا بمنصب أو مال، أو جاه.

ومن المؤسف جدًا أن يتزيّا في هذه الأيام بزي علماء الدين بعض الفاسقين ممن لا حظّ له من العلم، ولا صلة له بالعلماء، مما دفع بعض المخلصين من إخواننا العلماء الغيارى على الدين وسمعة أهله لوضع ميثاق خاص بالحوزات العلمية في لبنان، يتضمن الشروط المطلوبة في دخول أي فرد للحوزة العلمية التي يريد الدخول إليها، وبذلك يقطعون الطريق على كل من تسوّل له نفسه تشويه صورة الدين، وصورة العلماء العاملين المخلصين، جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن لفظ (العامي) في المصطلح الفقهي: هو من لم يكن له حظ من العلم والمعرفة بأمور الفقه، أو الذي درس عدّة سنوات الدروس الحوزوية المعروفة ولكنه لم يتوصل بعد إلى رتبة الاجتهاد، والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية.

يقول السيد الخوئي (قده) في كتاب المسائل المنتخبة، في باب التقليد:

المقلد قسمان:

1. العامي المحض: وهو الذي ليست له أية معرفة بمدارك الأحكام الشرعية.

2. من له حظ من العلم ومع ذلك لا يقدر على الاستنباط.

فإذا كان الصنف الأكبر من المعمّمين في عصرنا - ولا سيما في لبنان - لم يبلغوا رتبة الاجتهاد، وإنما بنوا ثقافتهم من المطالعات المختلفة، وتوصلوا إلى الصعود على المنابر، وفُتنوا بثناء بعض الجهلاء عليهم، إذا كانوا بهذه الأوصاف، فليتّقوا الله في علمائنا ومراجعنا الذين هم المرجع الوحيد في زمان غيبة إمامنا المهدي المنتظر (عجل

الله تعالى فرجه الشريف)، والذين هم حجته على الخلق على حدّ تعبير الإمام (عليه السلام) في التوقيع المعتبر، والذي جاء فيه قوله (عليه السلام): (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم)([6])، فالفقهاء المجتهدون العدول الذين أمضوا عمرهم في البحث والتحقيق، وعاشوا مع الروايات المأثورة عن النبي (صلى الله عليه وآله) وآله الأطهار (عليهم السلام)، ومع القرآن الكريم وأحكامه حتى أصبحوا ورثة النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) والحجة على الخلق من قبل صاحب العصر والزمان الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) وأقرّ الله عيوننا بخروجه المبارك، أمثال هؤلاء العظماء يستحقّون من كل مؤمن الاحترام والتقدير، وخصوصًا من أهل العلم والمعمّمين، ولا يجوز لهم الاستهزاء بهم والسخرية منهم بوجه من الوجوه أمام العوام والجهلاء، بل ليس لغير المجتهد أو من قارب مرتبة الاجتهاد - أي [أهل الخبرة] بحسب الاصطلاح - ليس لغير هؤلاء من المعممين أو سائر العوام أن يرجّحوا مرجعًا على آخر في مجال الأهلية للتقليد المبرئ للذمّة، أو الحكم بالأعلمية، نعم لهم أن ينقلوا آراء ذوي الخبرة فحسب، كما أن من يعتمد على هذا النقل يحتاج إلى تحقّق شروط الشهادة، من العدالة والتعدد أو الشياع.

نسأله سبحانه العصمة والسداد والتوفيق لما يحب ويرضى، كما نسأله تبارك اسمه حسن العاقبة وأن يحشرنا مع العلماء العاملين المخلصين الذين يعتبر مداد أقلامهم أفضل من دماء الشهداء بمحمد وآله الأتقياء النجباء.

---

[1] - سورة يوسف من الآية 76.

[2] - سورة الأنفال من الآية 24.

[3] - الكافي ج 1 ص34.

[4] - الحُضر بضم الحاء وسكون الضاد: العدو، وحضر الفرس مقدار عدوه.

[5] - منية المريد ص23.

[6] - الوسائل: ج 17 باب11 من أبواب صفات القاضي ح9.

الهوامش

* عالم عاملي.

يا صاحب الأمر (قصيدة)

د. يحيى الشامي

يا صاحب الأمر

د. يحيى الشامي

يا صاحب الأمر يا من ليس إلاهُ	لنا إمام زمان، ما عدوناهُ
كم قد دعوناه في سرّ وفي عَلَنٍ	ليكشف الضرَّ عنّا، كم دعوناهُ
كم من نداء، ولم نبرح نردّده	ربَّاه، ربَّاه، يا ربَّاه، ربَّاهُ
طال انتظارُ إمام العصر طال، متى	هذا الإمام تعمّ الكون بُشراهُ
متى الظهور، متى نشفي الصدور به	متى يُفرِّج عن همّ هممناهُ
متى يطلّ ضحىً كالشمس قد سفرت	فتشرق الأرض نورًا من مُحيّاهُ
أين الإمام الذي بالقسط يملؤها	شرقًا وغربًا، تبير الجور بيمناهُ
يستأصل الشرك، ما يبقي له أثرًا	وتنشر العدل في الدنيا سراياهُ
أين الذي هو مذخور على قَدَرٍ	لِنقمة الله سيفًا، سلّه اللهُ
أين الكتائب والرايات مقبلةً	من طالقانَ، سَعت شوقًا لِلُقْيَاهُ
أين العصائبُ في الشامات، تتبعها	عصائب الشرق، أقصاهُ وأدناهُ
أين السرادق والفسطاط يضربه	في إيلياءَ، وفي كوفان ثنياهُ
به الملائك حفّت، ما تني أبدًا	فذا رُبَاعُ، وذا مثنى جناحاهُ
وذا ثلاثُ، وللفسطاط من عبقٍ	نشرٌ كأن ذكيَّ المسك رَيّاهُ

* * *

مولايَ، غِبتَ عن الأنظار محتجبًا	حتّام، حتّام، يا من نحن نهواهُ
حتّامَ، أنت، بظهر الغيب، مستترٌ	بقيةَ الله، ما صبرٌ صبرناهُ؟
ألفٌ وستون عامًا، أو يزيد، مضت	على غيابك، والأعوام أشباهُ
وا حسرتا، سيدي، والهفتاه على	من هام وجدًا بكم، واحرَّ قلباهُ
وا رحمتاه لمن قد بات منتظرًا	مسهّد النوم، لم تسعفه عيناهُ
وكيف يرقد من قد غاب سيّدُهُ	عن ناظريه، وأغضى عنه مولاهُ
كيف السلوُّ، ومن فرط الجوى كَبِدٌ	حرّى تفجّر نارًا من حميّاهُ
بقية الله، حتّام الخفاء، أما	ترى الفساد ذرورًا، ذرّ قرناهُ
أما ترى الجور عمّ الخافِقَين، أما	ترى القوي كوحش فاغرًا فاهُ
ما انفكّ يمعن في نهش الضحية ما	يني يروم مزيدًا من ضحاياهُ
قد ضجّت الأرض من ظلم فشا وطمى	بها، وضاقت على المظلوم دنياهُ
ما غير سيفك، يا مولاي منصلتًا	يستحصد الشرّ، يفري الظلم حدّاهُ
ما غير بابك من باب، فنقرعه	ماذا؟ أتوصد بابًا قد قرعناهُ

* * *

يا صاحب الأمر، أدركنا على عجل	قد مسّنا الضّر، يكفي ما بلوناهُ
كفى انتظارًا، فإن الدين قابِضُه	كقابضِ الجمر في كفيه، يصلاهُ
وحيّ وحيّ سيدي هيّا بدارِ أجبْ	من قد دعاك ألا اسمع منه شكواهُ
قم أدرك الثأر ممن قد تهضّمكم	حقًّا أضاعوه، كان الله أجراهُ
لا تتركنّ لآل البيت من تِرَةٍ	إلا شددت على طاغٍ بطغواهُ
ولا تذر في ديار الشرك من صنمٍ	إلا على "لاته" جندلت "عُزّاهُ"

* * *

---

* أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية.

رسالة النجف — العدد الثالث

جامعة النجف الأشرف للعلوم الدينية · http://127.0.0.1:8000

جميع الحقوق محفوظة