

قضايا اسلامية

فكرية اسلامية تصدرها مؤسسة الرسول الأعظم

فطر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

قراءات في الأبعاد التأسيسية

محمد باقر الحكيم	النظرية السياسية عند الشهيد الصدر
عمار أبو رغيف	العقل العملي في فكر الشهيد الصدر
كمال الحيدري	مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي عند الشهيد الصدر
عبد الإله المسلم	سنن التاريخ نموذجاً للتفسير الموضوعي عند الشهيد الصدر
عبد الجبار شرارة	منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية
جواد علي كسار	إشارات مقارنة بين دزّان والصدر ومكارم شيرازي
كامل الهاشمي	الشهيد الصدر وتحديد مفارقات التجريبتين النبوية والبشرية
تامر العميدي	الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر
برير العبادي	الفقيه المثقف: الشهيد الصدر نموذجاً
محمد الحسيني	مدخل للفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر
محمد حسين جمشيدى	دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في إيران
عقيل سعيد	مرتكزات التصور حول الدولة عند الشهيد الصدر
محمد أمين أحمدى	فلسفة الدين من منظور الشهيد الصدر
عبد الجبار الرفاعي	المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر

قضايا اسلامية

فكرية اسلامية تصدرها مؤسسة الرسول الأعظم

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

المدير المسؤول

مهدي العطار

المراسلات:

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم ٤٥ متري عمار ياسر

مسجد أهل البيت « الشهيد الصدر »

قم : ص.ب ٣٣٤٧ / ٣٧١٨٥

هاتف ٣٣٦٥٦ - ٢٦٠٨٠

فاكس ٣٥٦٧٩

العدد الثالث ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

نُهدي ثواب هذا العدد إلى الإمام الشهيد الصدر في ذكرى استشهاده السادسة عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

اولادي واغزائي حفظكم الله بعينه التي لا تنام

السلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته

اكتب اليكم في هذه اللحظات العظيمة التي حقق فيها الاسلام نصرا حاسما وفريدا في تاريخنا الحديث على يد الشعب الايراني المسلم بقيادة الامام الخميني دام ظله وتعاضد سائر القوى الخيرة والعلماء الاعلام وإذا بالحلم يصبح حقيقة وإذا بالامل العظيم يتحقق وإذا بالافكار تنطلق بركانا على الظالمين تتجدد وتقيم دولة الحق والاسلام على الارض وإذا بالاسلام الذي حسسه الظالمون والمستعمرون في قمم يكسر القمم بسواعد ايرانية فتية لم ترهب الموت ولم يثن عزمها ارباب الطواغيت ثم ينطلق من القمم ليزلزل الارض تحت اقدام كل الظالمين ويبيع في نفوس المسلمين جميعا في مشارق الارض ومغاربها روحا جديدة وأملا جديدا. ان الواجب على كل واحد منكم وعلى كل فرد قدر له حظه السعيد ان يعيش في كنف هذه التجربة الاسلامية الرائدة أن يبذل كل طاقاته كل ما لديه من امكانيات وخدمات ويضع ذلك كله في خدمة التجربة فلا توقف في البذل والبناء يُشاد لأجل الاسلام ولا حد للبذل والقضية ترفع رايها بقوة الاسلام وعملية البناء الجديد بحاجة الى طاقات كل فرد مهما كانت ضئيلة. ويجب ان يكون واضحا أيضا أن مرجعية السيد الخميني التي جسدت آمال الاسلام في ايران اليوم لا بد من الالتفاف حولها والاخلاص لها وحماية مصالحها والذويان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم وليست المرجعية الصالحة شخصا وانما هي هدف وطريق وكل مرجعية حققت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية الصالحة التي يجب العمل لها بكل اخلاص. والميدان المرجعي أو الساحة المرجعية في ايران يجب الابتعاد بها عن أي شيء من شأنه أن يضعف أو لا يساهم في الحفاظ على المرجعية الرشيدة القائدة.

أخذ الله بيدكم وأقر عيونكم بفرحة النصر وحفظكم سندا وذخرا والسلام عليكم يا أحبتي ورحمة الله وبركاته.

أبوكم

بسمه الرحمن الرحيم

اولادى واغزائي حفظكم الله بعينه التي لا تنام

السلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته
اكتب اليكم في هذه اللحظات العظيمة التي حقق فيها الاسلام نصرا حاسما وفريدا في تاريخنا الحديث على يد الشعب الايراني المسلم بقيادة الامام الخميني دام ظله وتعاضد سائر القوى الخيرة والعلماء الاعلام وإذا بالحلم يصبح حقيقة وإذا بالامل العظيم يتحقق وإذا بالافكار تنطلق بركانا على الظالمين تتجدد وتقيم دولة الحق والاسلام على الارض وإذا بالاسلام الذي حسسه الظالمون والمستعمرون في قمم يكسر القمم بسواعد ايرانية فتية لم ترهب الموت ولم يثن عزمها ارباب الطواغيت ثم ينطلق من القمم ليزلزل الارض تحت اقدام كل الظالمين ويبيع في نفوس المسلمين جميعا في مشارق الارض ومغاربها روحا جديدة وأملا جديدا. ان الواجب على كل واحد منكم وعلى كل فرد قدر له حظه السعيد ان يعيش في كنف هذه التجربة الاسلامية الرائدة أن يبذل كل طاقاته كل ما لديه من امكانيات وخدمات ويضع ذلك كله في خدمة التجربة فلا توقف في البذل والبناء يُشاد لأجل الاسلام ولا حد للبذل والقضية ترفع رايها بقوة الاسلام وعملية البناء الجديد بحاجة الى طاقات كل فرد مهما كانت ضئيلة. ويجب ان يكون واضحا أيضا أن مرجعية السيد الخميني التي جسدت آمال الاسلام في ايران اليوم لا بد من الالتفاف حولها والاخلاص لها وحماية مصالحها والذويان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم وليست المرجعية الصالحة شخصا وانما هي هدف وطريق وكل مرجعية حققت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية الصالحة التي يجب العمل لها بكل اخلاص. والميدان المرجعي أو الساحة المرجعية في ايران يجب الابتعاد بها عن أي شيء من شأنه أن يضعف أو لا يساهم في الحفاظ على المرجعية الرشيدة القائدة.

أخذ الله بيدكم وأقر عيونكم بفرحة النصر وحفظكم سندا وذخرا والسلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته

أبوكم

بسمه الرحمن الرحيم

اولادى واغزائي حفظكم الله بعينه التي لا تنام

السلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته
اكتب اليكم في هذه اللحظات العظيمة التي حقق فيها الاسلام نصرا حاسما وفريدا في تاريخنا الحديث على يد الشعب الايراني المسلم بقيادة الامام الخميني دام ظله وتعاضد سائر القوى الخيرة والعلماء الاعلام وإذا بالحلم يصبح حقيقة وإذا بالامل العظيم يتحقق وإذا بالافكار تنطلق بركانا على الظالمين تتجدد وتقيم دولة الحق والاسلام على الارض وإذا بالاسلام الذي حسسه الظالمون والمستعمرون في قمم يكسر القمم بسواعد ايرانية فتية لم ترهب الموت ولم يثن عزمها ارباب الطواغيت ثم ينطلق من القمم ليزلزل الارض تحت اقدام كل الظالمين ويبيع في نفوس المسلمين جميعا في مشارق الارض ومغاربها روحا جديدة وأملا جديدا. ان الواجب على كل واحد منكم وعلى كل فرد قدر له حظه السعيد ان يعيش في كنف هذه التجربة الاسلامية الرائدة أن يبذل كل طاقاته كل ما لديه من امكانيات وخدمات ويضع ذلك كله في خدمة التجربة فلا توقف في البذل والبناء يُشاد لأجل الاسلام ولا حد للبذل والقضية ترفع رايها بقوة الاسلام وعملية البناء الجديد بحاجة الى طاقات كل فرد مهما كانت ضئيلة. ويجب ان يكون واضحا أيضا أن مرجعية السيد الخميني التي جسدت آمال الاسلام في ايران اليوم لا بد من الالتفاف حولها والاخلاص لها وحماية مصالحها والذويان في وجودها العظيم بقدر ذوبانها في هدفها العظيم وليست المرجعية الصالحة شخصا وانما هي هدف وطريق وكل مرجعية حققت ذلك الهدف والطريق فهي المرجعية الصالحة التي يجب العمل لها بكل اخلاص. والميدان المرجعي أو الساحة المرجعية في ايران يجب الابتعاد بها عن أي شيء من شأنه أن يضعف أو لا يساهم في الحفاظ على المرجعية الرشيدة القائدة.

أخذ الله بيدكم وأقر عيونكم بفرحة النصر وحفظكم سندا وذخرا والسلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته

أبوكم

رسالة الإمام الشهيد الصدر إلى تلامذته في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية المجيدة

مخبرية السيد

فلسفتنا

مؤلفه: محمد باقر الصدر
 ترجمة: محمد باقر الصدر
 تصحيح: محمد باقر الصدر
 مطبعة النعمان - النجف الاشرف

فدك

في التاريخ

تأليف: محمد باقر الصدر

حول الملح مطبوعة النجف
 صدر عام 1342 هـ
 مطبعة النعمان - النجف الاشرف

غاية الفكر

المؤلف: محمد باقر الصدر

في مسائل الاعتقاد

تأليف: محمد باقر الصدر

المطبعة الكوريتية - النجف
 1342 هـ - 1343 هـ

المدسة الاسلاميه

٢

مآذا تعرف عن الإقتصاد الإسلامي

سنة 1342 هـ

محمد باقر الصدر
 مطبعة النعمان - النجف الاشرف

المدسة الاسلاميه

١

الإنسان المعاصر وللشكلة الاجتماعية

سنة 1342 هـ

محمد باقر الصدر
 مطبعة النعمان - النجف الاشرف

مخبرية السيد

اقتصادنا

ترجمته: محمد باقر الصدر
 تصحيحه: محمد باقر الصدر
 مطبعة النعمان - النجف الاشرف

مخبرية السيد

الاستنباط المنطقي للاسئمة

سنة 1342 هـ

محمد باقر الصدر
 مطبعة النعمان - النجف الاشرف

مخبرية السيد

بحوث في شرح العروة الوثقى

الجزء الأول

دروس تهيئية في علم الأصول

المعجم الجليل في علم الأصول

محمد باقر الصدر

نماذج من الطبقات الأولى لمؤلفات الشهيد الصدر

محتويات العدد

علمه الشريف

رئيس التحرير.....٤ حوار مع القراء

المنهج في فكر الشهيد الصدر

١١.....١١ عبد الجبار الرفاعي
٢٧.....٢٧ عمار أبو رغيف
٤٠.....٤٠ عبد الجبار شرارة

منهج التأصيل النظري في فكر الشهيد الصدر
التأسيس في فكر الشهيد الصدر
منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية

منهج التفسير الموضوعي

٦٨.....٦٨ جواد علي كسار
٨٨.....٨٨ عبد الإله المسلم

المنهج الموضوعي: إشارات مقارنة بين درّاز
والصدر ومكارم شيرازي
سنن التاريخ نموذجاً للتفسير الموضوعي عند
الشهيد الصدر: قراءة من منظور علم الاجتماع

علوم الحديث

١٠٩.....١٠٩ ثامر هاشم حبيب العميدي

الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر

أصول الفقه

- عمار أبو رغيف ١٧٨
العقل العملي في فكر الشهيد الصدر
كمال الحيدري ٢١٢
مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي عند الشهيد الصدر

التفسير السياسي

- محمد باقر الحكيم ٢٤٦
النظرية السياسية عند الشهيد الصدر
محمد حسين جمشيدى ٢٥٨
دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في إيران
عقيل سعيد ٢٨٧
مرتكزات التصور حول الدولة عند الشهيد الصدر

الفكر الاقتصادي

- محمد الحسيني ٣٠٢
مدخل للفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر

التحضر الحضاري

- خالد توفيق ٣٦٨
أسئلة الذكرى والواقع الفكري الراهن
كامل الهاشمي ٤٢٠
الشهيد الصدر وتحديد مفارقات التجربتين النبوية والبشرية
برير العبادي ٤٣٦
الفقيه المثقف: الشهيد الصدر نموذجاً
خالد توفيق ٤٦١
الشهيد الصدر شهادات من عالم آخر
عبد الجبار الرفاعي ٤٨٤
المدلول الاجتماعي لأصول الدين في فكر الشهيد الصدر
محمد أمين أحمدى ٥٣٣
فلسفة الدين من منظور الشهيد الصدر

الحلقات الوثائقية

- نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة ٥٧٩

حوار مع القراء

منذ صدور العدد الثاني من قضايا إسلامية قبل أشهر لم تنقطع أسئلة القراء وردود أفعال الباحثين والكتاب ممن قرأوا هذا العدد أو راجعوا موضوعاته . فقد أبدى طائفة من الباحثين في الدراسات القرآنية إعجابهم وأعربوا عن اعتزازهم وتمينهم للولادة الثانية في مسار قضايا إسلامية ، وأكدوا اهتمامهم بمحتواها والسعي لتوظيفه في إطار دراساتهم والإفادة منه كمقرر دراسي في أقسام علوم القرآن والتفسير في كليات الدراسات الإسلامية ، وتمنى عدّة باحثين ممن تعنتز قضايا إسلامية برؤاهم أن تفرد المجلة محوراً في أحد أعدادها القادمة يدرس مناهج مفسرين آخرين ممن لم تتسع لهم مساحة هذا العدد ؛ لأنها المرة الأولى التي يجري فيها تحليل مناهج مجموعة من المفسرين بهذا العدد في دورية ناطقة بالعربية ، فينبغي رفق هذه البحوث بدراسة تجارب تفسيرية هامة غيرها ، كيما يتكامل هذا العمل وتصبح هذه البحوث مرجعاً للدارسين في التفسير .

يبد أن طائفة أخرى من أصدقاء قضايا إسلامية من القراء والكتاب تبلورت لديهم ملاحظات متنوعة ، أثاروها في الاستفتاءات التالية :

١- لماذا تخلو المجلة من اللمسات الفنية ، في عصر بات فيه البعد الفني بما يشتمل عليه من شكل ولون والغليف ، وأشكال الحروف المستخدمة في الطباعة ، وطبيعة الإخراج ، والخطوط والصور والألوان ، ونوع الورق المستخدم ... وغيرها ، أمراً أساسياً في الإعلام الناجح ؟ لعل الأصل في كل عمل هو محتواه ومضمونه ما خلا العمل الإعلامي ، فيقدر ما يعبر المضمون عن روح هذا العمل

ويجسد رسالته فإن المظهر هو قناة عبور رسالة الإعلام إلى الجماهير ، وان تعميم الوعي الذي تبشر به أية مطبوعة بين الناس يمرّ من خلال الأطر الفنية التي يتمّ تسويق الأفكار عبرها ، وإن تفوق بعض الصحف والمجلات في مبيعاتها لا يعبر فقط عن جودة محتواها ، بقدر ما يعكس تطور تقنية الأداء الفني في طباعتها وشكلها ، فلم لا نحرص على تطوير الأداء الفني في مطبوعاتنا ؟

٢- لماذا يتجاوز عدد صفحات قضايا إسلامية خمسمائة صفحة في عصر لم يعد القارئ يصبر على قراءة المجلات الثقافية التي قد لا تتجاوز مائتي صفحة ؟
أليس تقليل عدد صفحات المطبوعة ، بتلخيص الأفكار وتكثيفها وتظهير الهيكل الأساسي للموضوعات وحذف التفاصيل والاستطرادات ، هو أيسر السبيل لانتاج مطبوعة واسعة الانتشار ؟

٣- لماذا تكرر قضايا إسلامية ما تقوله دوريات إسلامية سابقة ، فتقف عند عتبة التراث وتغوص في بحره المتلاطم ، وتغيب عن هموم المسلم المعاصر وحاجاته الفكرية وآماله ؟ لماذا لا تحاول هذه الدورية أن تغوص في الحاضر بدل الماضي ، وتقول ما لا يقوله الآخرون بشأن تحديات الواقع المتنوعة ؟
لِمَ لا تسعى قضايا إسلامية لتدشين وعي إسلامي جديد بقضايا العصر ومعطياته ، توجه فيه عقل الإنسان المسلم نحو النهوض والبناء ؟

٤- لماذا لا تفتح قضايا إسلامية - باعتبارها تصدر من قم - على الدوريات الناطقة بالفارسية في الجمهورية الإسلامية في إيران ، فتتولى تجسير العلاقة بين تيارات الفكر الإسلامي في إيران وتيارات الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر في البلاد العربية ؟ فإن القارئ العربي يقرأ ويسمع ما تتداوله وسائل الإعلام الغربية وما يترشح عنها في وسائل الإعلام العربية حول التجربة الإسلامية في إيران ، وهو إعلام لا يمكن الوثوق بمصداقيته فيما يرتبط بهذا البلد الإسلامي ، فضلاً عن أنه لا يُعنى بالانتاج الفكري الغزير ، وما تضح به ساحته الثقافية من مقولات ومفاهيم واستفهامات جديدة انبثقت في فضاء تجربة التطبيق الإسلامي . فليَمَ لا تنتقي وتعرب قضايا إسلامية بحثاً ودراسات لباحثين إيرانيين تُعنى برصد البيور والتوترات الفكرية والاستفهامات الراهنة ؛ لكي يتعرف المثقف العربي على الوجه الآخر لإيران الذي حجبه الإعلام الغربي ، وما يكتنزه من مقولات ورؤى جديدة أولدها الواقع ، خلافاً لما يشقّى به وعي بعض المثقفين الإسلاميين ، الذين مازالوا

يبدأون بالنص وينتهون بالنص ، فيما يظل الواقع محتجباً وراء ذلك ؟

٥ - لماذا تحرص قضايا اسلامية على استكتاب أسماء معينة دون أن تتخطاهم إلى غيرهم من الكتاب ، فتكرر مرة أخرى ما تبنته دوريات سابقة في الانغلاق على بعض الكتاب والاقْتصار عليهم فقط ؟ ولماذا لا تواصل احتضان الطاقات الواعدة مثلما فعلت في عددها الأول ، فإن تأهيل كاتب واحد ذو أهمية كبيرة ، فكيف إذا تمّ تأهيل عدة كتّاب ؟

تلك نماذج لاستفهامات انطلقت من نخبة من القراء الذين عبروا عن تفاعلهم الايجابي مع هذه الدورية ، وأظهروا حرصهم على ترشيد مسار هذه التجربة الفنية . وإن قضايا اسلامية تتمن هذه المواقف ، وتراقب باهتمام وثقة آراء قرائها ، وهي بقدر ما تهتدي بمتطلبات الواقع في ترشيد مسارها فانها لا تهمل هذه الرؤى والملاحظات .

أما الجواب عن الاستفهامات السابقة ، فيمكن تحديده من خلال معرفة أنواع المجلات ، وموقع قضايا اسلامية منها ، وإشارات أخرى نوجز القول فيهابا يلي :

إن الفئة التي تنتمي إليها المجلة ، والوظيفة التي تبغي إنجازها ، والخطّ الذي تهدف إلى رسمه ، كلّها تساهم في تحديد ما ينبغي أن يكون عليه إطارها الفني وعدد صفحاتها وغير ذلك ؛ إذ يمكن تصنيف المجلات في ثلاث فئات .
الأولى : هي المجلات السياسية والاجتماعية والفنية ، وغالباً ما تكون وتيرة إصدارها متقاربة ، تصدر كلّ أسبوع .

والثانية : هي المجلات الثقافية ، وهي ما تتباعد وتيرة إصدارها ، فتصدر كلّ شهر مرة .

والثالثة : هي مجلات الدراسات ، وهي دوريات فكرية أو علمية تصدر فصلية غالباً ، وربما تكون نصف سنوية أو حولية . وقضايا اسلامية تنتمي إلى الفئة الثالثة من هذه الفئات ، لأنها مجلة دراسات كانت حولية فأصبحت بدءاً من هذا العدد نصف سنوية .

والمتعارف في مثل هذه الدوريات هو صدورها بعدد صفحات لا يقل عن أربعمئة صفحة ، واشتمالها على مجموعة مساهمات تتخذ كلّ واحدة منها طابع الدراسة الموثقة بالإحالات المرجعية ، بغية أن تحتل الموقع المناسب لها كمرجع

للدارسين والباحثين . وعادة ما ينخفض فيها التأكيد على الأبعاد الفنية والشكلية ، لأنها بمثابة عمل مرجعي يشارك فيه جماعة من الكتاب في موضوع معين ، فيحتل موقعه المناسب في المكتبات كمرجع للباحثين في ذلك الموضوع ، وهو ما نراه في هذا النوع من الدوريات الجارية في العالم . بخلاف الفئة الأولى وبدرجة أقل منها الفئة الثانية من المجلات ، فإن تسويقها وأداءها لوظيفتها يتناسب طردياً مع تطور تقنيات الأبعاد الفنية في إعدادها .

أما انغلاق قضايا إسلامية على طائفة معينة من الكتاب ، فهي ملاحظة لا نُسلمُ بصوابها ، لأنَّ هذه المجلة دعت جميع الباحثين للمساهمة في محاور أعدادها عبر إعلان يتضمن دعوة عامة للمساهمة في الكتابة على صفحات العدد الثاني ، ولم تقتصر على ذلك وإنما طافت على من تستطيع الوصول إليهم فرداً فرداً ، وكاتب وكاتبت وهاتف المقيمين في بلدان أخرى وطلبت منهم الكتابة ، فاستجاب بعضهم مشكوراً ، وهي تكرر الدعوة هنا مرة أخرى بالرجاء من الباحثين الكتابة في إطار محاورها القادمة ، مع العلم أنها لا تلتزم بأي شرط مسبق للنشر ، سوى أن تحوز المادة المقدمة إليها على الشروط العلمية .

وفيما يتعلق باحتضان الطاقات الواعدة فإن قضايا إسلامية بدأت بتجربة تكلفت بالنجاح في عددها الأول عندما خصصت أكثر من مائة صفحة لبحوث الطلبة ، ثم سعت للعودة لتنمية هذه التجربة في الأعداد التالية إلا أنها وجدت أن انتقالها لانتهاج سياسة محور يُعنى بموضوع خاص في كلِّ عدد ، لا يتيح لها خيارات واسعة في توظيف تلك الطاقات كما في السابق ، لأن كتابة دراسات في موضوعات متخصصة إنما يؤديها الكاتب المحترف بنحو أمثل . بيد أن قضايا إسلامية تظل ترعى هذه الطاقات ، وتسعى للإفادة منها في محاورها اللاحقة كلما سنحت الفرصة لذلك .

أما الوقوف عند عتبة التراث والغياب في مدياته العميقة الأغوار ، وتجاهل قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ، فهي ملاحظة ينبغي أن لا يتعجل بعض المثقفين في إعلانها ، لأن قضايا إسلامية بدءاً بهذا العدد سُنِّعِي بتغطية بضعة محاور تعبر بوضوح عن الحاجات الفكرية للمسلم المعاصر . مضافاً إلى أنها تمقت وترفض أية محاولة تهدف إلى معالجة الهوموم الفكرية الراهنة للأمة خارج فضاء ترانها ، فإن تراث الأمة يخترن ذكراها التاريخية ، وفي إطاره تتشكل هويتها الحضارية

وتصاغ شخصيتها ، وتتلخص رسالة هذه المجلة في التبشير بوحي إسلامي معاصر ينبثق من تجربة الأمة التاريخية وميراثها الواسع ، فهي لا تريد تحقيق قطيعة مع ماضي الأمة ، كما أنها لا تعتقد أن الموروث لوحده وبكل ما يشتمل عليه قادر على الإجابة على متطلبات الأمة الحاضرة ، وإنما يجب التسلح بروح العصر والعودة إلى الماضي عبر وحي الحاضر ، وقراءة الموروث بوحي جديد ، وتفعيل العناصر الحيّة فيه والإفادة منها كمرتكات ودعائم أساسية في مشروع النهضة .

وأخيراً تبقى الملاحظة الرابعة جديرة بالتأمل والتفكير ، ذلك أن الوجه الآخر لتجربة تطبيق الإسلام في إيران يحجبه في الغرب ركاب هائل من الأعمال الدعائية المضادة لهذه التجربة الإسلامية ، كما يجري تعميم تلك الصورة الزائفة التي يصطنعها الإعلام الغربي إلى أنحاء العالم كافة عبر وسائل الاتصال الحديثة المتطورة ، ومن المؤسف أن أنصار هذه التجربة في الخارج يجهل معظمهم صورة المشهد الثقافي في إيران ، ولا يعرف سوى بعض الترجمات التجارية التي لا تقول شيئاً عن هذا المشهد ، أو قد يقول بعضها أشياء تصوغ صورة مشوهة عن واقع تيارات الفكر الإسلامي في إيران .

إن قضايا إسلامية تدرك ما لتجسير العلاقة الثقافية بين الفكر الإسلامي المعاصر في إيران والبلاد العربية من تأثير بالغ في تخصيب حركة الفكر الإسلامي وإثرائها ، من خلال تزاوج تجربتين من تجارب الفكر الإسلامي الجديدة ، ولدت إحداهما في أحضان التطبيق ، وانطلقت تثير السؤال تلو السؤال من رحم هذا المخاض ، فحاورت النصّ في إطار استفهامات الواقع وخبرة الإنسان المستجدة كلّ يوم ، ولم تبدأ بالنصّ وتنتهي بالنصّ مثلما يفعل الفكر الإسلامي البعيد عن تجربة التطبيق .

في هذا الضوء ستخصص قضايا إسلامية محور عددها القادم لبحث ودراسة أخطر قضية انبثقت من تجربة أسلمة مرافق الدولة والمجتمع في إيران ، وألفت بظلالها الكثيف على المشهد الثقافي فيها ، واصطبغت بلونها البحوث الفقهية في الدوريات الفارسية هنا منذ أعوام ، وهي مسألة « أثر الزمان والمكان في الاجتهاد » . كذلك ستعمد لمتابعة تفاعلات وهموم الفكر الإسلامي في إيران ، وتسويق ما تراه ضرورياً منها للناطقين بالعربية في كلّ محور من محاورها الآتية ، وسوف لن تهمل إصدار محور خاص في المستقبل يكتسي بخارطة الفكر

الإسلامي في إيران وتياراته ورموزه .

بقي أن نقول : إن بعض القراء الكرام يحسب أن قضايا إسلامية يمكنها أن تفعل الكثير من الأشياء ، وتطبع حياتنا بمقولات ومفاهيم جديدة ، وتأخذ بيدنا نحو آفاق تتجاوز بها عوائق الطريق ، و تنتقل إلى رحاب وعي جديد يمتد إلى مختلف طبقات الأمة ، فلهؤلاء جميعاً نعيد ما أعلنه في افتتاحية العدد الأول وهو أنه (جاء اصدار قضايا إسلامية لا لتقول الكلمة الفصل ، وتؤسس منهجاً جديداً يتغلب على كل مشكلاتنا الفكرية وينتقل بنا إلى وعي جديد ، وإنما هي خطوة على الطريق ونافذة صغيرة تسعى إلى أن تتلاحم مع من سبقها في الدوريات الإسلامية الأخرى لنصرة الحق) .

ومما ينبغي أن يعرفه القراء الكرام أن هذه الدورية ليس لها مبنى أو مكتب خاص ولا هيئة تحرير وإنما ينهض بمهام التحرير فيها شخص واحد ، بدءاً باقتراح الموضوعات على الكتاب ومتابعتهم ثم التحرير إلى الطباعة والتوزيع . بيد أنها لا تتجاهل أو تهمل أية ملاحظة تردها من القراء ، كما فعلت ذلك في مسيرتها القصيرة ، فإن كل خطوة جديدة تقدم عليها إنما هي ثمرة متطلبات الواقع التي تعلن عنها رؤى بعض القراء . ومع دخولها في سنتها الثالثة تعلن عن تحولها إلى دورية نصف سنوية ، بعد أن ظلت في السنتين الأولى والثانية حولية ، استجابة لنداء شريحة من قرائها الكرام .

محور العدد :

بقي أن نشير إلى أن محور هذا العدد « فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر : قراءات في الأبعاد التأسيسية » إنما جاء استجابة لضرورة أملتها بعض الثغرات والحاجات التي من أبرزها :

١- مضى على استشهاد الشهيد الصدر أكثر من عقد ونصف من دون أن نعرّ على دراسات جادة لقراءة أفكاره ، وتظهير الأبعاد التأسيسية فيها ، والتعريف بها في مراكز البحوث والدراسات الإسلامية في العالم . لولا بعض المبادرات الفردية المحدودة .

٢- جرى اختصار الشهيد الصدر عند الكثير من مريديه بمجموعة مهرجانات خطابية وشعارات واحتفالات تأبينية ، أو مقالات صحفية تبجيلية سريعة ، حجبت الوجه الآخر له ، الذي يمثل المفكر المنظر المبدع ذا الاطروحات

الفكرية المعمقة في الهموم الكبرى للفرد والمجتمع المسلم .

٣- منذ غياب الشهيد الصدر لم تُنجز أعمال فكرية رائدة لدى الاسلاميين العراقيين تواصل مشروعه الواسع وتستجيب للمتطلبات الفكرية المتجددة في الواقع الاسلامي ، من هنا يلزم أن نُلم بمعالم ومرتكزات مدرسته، كي نواصل البناء في نسق هذه المدرسة . مع ملاحظة ان هذا الكلام لا يعني تمديد ما هو نسبي من فكر الشهيد الصدر لتنام الاحوال والازمان ، وإنما يعني ان الشهيد الصدر كان منظرًا عميق النظر يفوض في واقع الأمة الإسلامية فيبصر مشكلاتها ويوصل الموقف الإسلامي نظرياً في ضوء مقتضيات العصر ، فيلزم التواصل مع منهجه . اما الدراسات والمقالات التي ضمها هذا العدد فهي تنبسط على مساحة واسعة استوعبت الحقول الأساسية التي بحثها الشهيد الصدر وتجلّى ابداعه فيها ، في قضايا : المنهج ، ومنهج التفسير الموضوعي ، وعلوم الحديث ، وأصول الفقه ، والفكر السياسي ، والاقتصادي ، والاجتماعي ، فيما استُبعدت المقالات التي تكررت فيها الكتابة عن السيرة الشخصية والجهاد السياسي للشهيد الصدر ، لوفرة ما هو مكتوب فيها ، أو تلك التي عبرت عن اهتمامات آنية مؤقتة لعدم ارتباطها بالمحور .

رئيس التحرير

منهج التأصيل النظري في فكر الشهيد الصدر

عبد الجبار الرفاعي

تمور في الساحة الإسلامية مجموعة فعاليات ثقافية وإعلامية ، تتوزع على أقاليم ومدن عديدة في العالم الإسلامي وغيره ، تمارسها حركات ونواد وجمعيات ومؤسسات ومساجد وصحف ودوريات كثيرة ، ويشارك في أنشطتها العديد من الدعاة والخطباء والكتاب والإعلاميين ، تتباين عطاءاتهم بين الخطاب السجالي التعبوي ، وبين بيان المفاهيم والمقولات الأولية في الفكر الإسلامي .

لكن خطاب الجميع يتسم بالتعميم تارة ، فيما يتسم بالالتباس والإيهام والتداخل تارة أخرى ، ولا يجري فرز وتصنيف ، أو تحليل وتقويم للإشكاليات والتحديات الراهنة التي تواجهها الدولة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية الحاضرة ، ومن ثم تقرير واستكشاف مواقف العقيدة والشريعة منها .

فمثلاً نجد هذا المقال يتناول الاختراق الثقافي ، وذاك الخطيب يشدد على مخاطر المواجهة الحضارية بين الإسلام والغرب ، وإشكالية العلاقة بالآخر ، من دون أن تتحسس فيما يطرحه أي واحد منهما محاولة فكرية جادة ودقيقة لتجاوز الشعارات والصحبات التحريضية ، باتجاه قراءة الواقع ، واستنطاقه بقراءة منهجية تلم بأدوات ووسائل التحليل والبحث العلمي ، لتغور في الأعماق وتكتشف سنن التغيير والمداولة والصراع ، وتحدّد لنا ما ينبغي استدعاؤه من التراث ، وما ينبغي تأكيده واستيعابه وهضمه وتمثله من الموروث المعرفي الإسلامي ، كزاد لاغنى عنه في هذه الفترة من تاريخنا ؛ لأن هذا الموروث هو الذي تقوم به هوية الأمة ، وتشكلت طبقاً له شخصيتها الحضارية وارتسم في ضوئه مسارها التاريخي ، وتجلّت من خلال الوعي بمعالمه وتفصيله ذاكرتها إزاء ماضيها وتاريخها .

فالوعي بالحاضر يتأسس على الإلمام بالماضي أولاً : لأن الماضي هو الذي يكون الحاضر ، وبالتالي يوجه حركة المجتمع نحو المستقبل ، ولا يصح أبداً لمن أراد أن يتعرف على حاضره بصورة واضحة أن يتجاوز الماضي ، فالحاضر ليس إلا ما راكمه الإنسان من إبداعات وتجليات وتنوعات لمعارف وتراث ماضٍ ، تتفاعل ايجابياً مع ما تفرزه وتطرحة الأيام من أسئلة واستفهامات متجددة .

وعلى هذا فلن يتحقق الوعي الايجابي الفاعل بالحاضر إلا عبر استدعاء ما يختزنه الماضي من قيم ومقولات ومنظومات المعارف والأفكار .

بيد أن التعامل مع الماضي واستيحاء عناصره الحيّة لا يستطيع عليه كل أحد ، فكما يختزن التراث مقومات قوة الأمة المسلمة وكما لها ، تتكسد فيه عناصر قاتلة فضلاً عن العناصر الميئة ، استنزفت طاقات العقل المسلم قروناً عديدة .

فبينما كان الإنسان الأوروبي يؤسس لهضته الحديثة قبل حوالي خمسة قرون ، ويجدد بناء منظومته المعرفية ، ويوجه عقله نحو اكتشاف الطبيعة وسبر أغوارها ، كان العقل المسلم يُستنزف في مشاغل ثانوية ، وربما تافهة ، حتى بلغ التششت والتضييع في تلك الفترة حدّاً مزريراً ، فقد تجاوزت شروح بعض المتون الأدبية وغيرها العشرات ، واستغرق بعض الباحثين في مسائل غريبة ، فمثلاً ألف أحدهم « رسالة في نوم الملائكة » ، وألف آخر « رسالة في زواج الجن » ، وألف ثالث ورابع . . . الخ مؤلفات في قضايا ومشكلات موهومة ، بينما عُيبت المشكلات المصيرية وانقطع هذا العقل عن المستقبل ، في الوقت الذي كان فيه الإنسان الغربي على الشاطئ من المتوسط منهمكاً في التخلص من الأفكار الميئة والقاتلة ، فقد كان الجدل يحتدم حول مسائل تافهة مثل : « ماهو عدد الملائكة التي يمكن أن تحلّ في رأس إبرة ؟ » لدى « الفيلسوف المدرسية » في أوروبا في العصور الوسطى ، ولولا تجاوز العقل الأوروبي لهذه الأفكار لما استطاع أبداً أن يتجه للإبداع والابتكار ويحقّق المكاسب الكبرى في تطوره التقني .

من هنا لا بدّ من الفرز والتمييز على بصيرة بين ما لا بدّ من استمرار حضوره وبقائه من الماضي ، وما لا بدّ من تجاوزه والتعامل معه بوصفه نتاج عصر معين هو زيد ذلك العصر ، وكما هو معلوم أن الزيد يجب أن يذهب ، وأما ما ينفع الناس فيجب أن يبقى إلى الأبد ، كما قررت ذلك سنة الله الخالدة .

إن إفرزات وشطحات عصر التداعي العقلي والانحطاط الفكري الذي عاشته بعض أجيال

منهج التأصيل النظري - ١٣

المسلمين ، فترك بصماته على انتاجهم الفكري آنذاك ، يُعدّ تجاوزها المقوم الآخر لببناء نهضتنا الحاضرة ، فكما تتقوم هويتنا بالتواصل مع معطيات وإبداعات العقل المسلم بالأمس من جهة ، كذلك يكون لزاماً علينا تجاوز ما كبّلت هذا العقل في بعض الفترات .

ولعل من أبرز الإشكاليات التي ترتعن الخطاب الإسلامي المعاصر ، هي حالة التكرار والاجترار التي لم يتغلب عليها ، فأضحى أفضل ما يُقال أو يُكتب ، ماهو إلا شرح وتلخيص وترديد لمقولات وأفكار أطلقها مفكرون في عصور سالفة .

لكنّ المتأخرين لم يراكموا هذه المقولات ، ولم يعملوا على تحرير وتأصيل مقولات ونظريات تستجيب للتحديات والاستفهامات المتجددة ، وإنما استغرقوا في الشروح والحواشي على المتون والنصوص الموروثة من السلف ، فترجع دور العقل بعد أن نشطت فعالية الذاكرة ، وكأنّ ذاكرتهم ارتدت القهقريّ نحو عصور الركود والانحطاط ، يوم تعطلت فعالية العقل وروح الإبداع ، وتمحورت كلّ الجهود على الحواشي والتعليقات فتهمش الدور الأساس للعقل في التنظير والتأسيس والاكتشاف في إطار التواصل مع السلف .

ويبدو أن السبب الرئيس لهذه الحالة ، هو انخفاض القدرة على التمثل ، فعالم يتم تمثّل واستيعاب معارف السلف واسهاماتهم ، لا يمكن الاستمرار في العطاء ، إذ ليس هناك من يبدأ من الصفر في التاريخ ، فكل عطاءات الإنسان هي ما يأتلف من تراكمات التجربة البشرية منذ بداية ظهور المجتمع على الأرض .

وتفاوت إسهامات الأجيال في إغناء التجربة والمشاركة الخلاقة في تطوير حركة التاريخ ، ينجم عن اختلافهم في وعي وتمثّل ماراكنته الأجيال السابقة من خبرات ومعارف .

وما يحدث من انكسارات وتراجعات في مسار تجارب البناء لدى المجتمعات ، ينشأ في الأعم الأغلب من انهيار الذاكرة التاريخية ، وفقدان الوعي ، ونسيان كلّ معطيات وتجارب الإنسان منذ فجر التاريخ ، فيفضي المجتمع إلى مستقبل ، دون ماضٍ أو حاضر لا ماضي له ؛ لأنه لم يعد قادراً على اختزان الأفكار وتركيبها ، ويظل يكرر ذاته ولا يتقدم خطوة واحدة إلى الأمام ، ويفقد القدرة على تأسيس أي موقف أصيل ، بفعل ما تعرض له من إعاقة وتفريغ حضاري .

بيد أن مايزحزح حالة الركود ، ويعمل على تحرير وعي الأمة وقدراتها المخترنة هو صيحات المجدّدين ممن يطلقون خطاباً يحطم السكون المهيم على حياة الأمة ، فينطلق تيار من المقولات والأفكار تستلهم التراث وتستجيب لتحديات الحاضر .

وقد استطاع بعض المفكرين المسلمين في هذا العصر أن ينجز أعمالاً ، ويبتكر نظريات ، ويؤصل مقولات منهجية ، تتجاوز الفضاء المحدود الذي يتحرك فيه الخطاب الإسلامي المعاصر ، ويمكن عدُّ فكر المفكر الإسلامي مالك بن نبي ، وفكر الإمام الشهيد محمّد باقر الصدر من أبرز نماذج الفكر التجديدي في هذا العصر .

فمثلاً استطاع الشهيد الصدر أن يتجاوز الاهتمامات التقليدية ، والمشاكل المعروفة بين الإسلاميين إلى الاهتمام بالإشكاليات الراهنة التي تواجه الإسلام والمجتمعات الإسلامية ، فشرّ ساعده لمنازلتها ، من خلال مشروع معرفي متكامل ، بدأ بقراءة المذاهب والمناهج الغربية الوافدة ، وتحليلها وتفكيكها ونقضها ، وبالتالي ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية التي ولد فيها ، وبيان أن منظومة معارفه هي نتاج بيئته وتاريخه الخاص ، بما يكتنف هذا التاريخ من منعطفات ، وما يتحكم به من مسار خاص ، انحرف عن هدي السماء وارتكس في أحوال المادية ، ودراسة فكره على أنه جزء منه ، وأنه محكوم بتاريخه هذا وليس خارج التاريخ ، ومن ثم إعادة الاعتبار للأنا ، والقضاء على عقدة النقص وروح الانبهار التي وقع في أسرها بعض رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر في العالم الإسلامي ، حين التقوا المدنية الغربية أول وهلة فأضحوا غير قادرين على اكتشاف الأنا إلا من خلال مرآة الآخر .

وانتهى الشهيد الصدر إلى إعادة تشييد الأسس والمقومات الأساسية لفلسفة إسلامية معاصرة ، تجد فيها الأنا صورتها الحقيقية ، بعد أن تعرضت هذه الصورة للمسح والتشويه . ، بفعل ما كان يحدّه الباحثون الغربيون من أبعاد مزيفة لهذه الصورة ، قد يكون انتهاب ثقافات الشعوب ، والإجهاز على موروثها الحضاري أحد أخطر تلك الأبعاد ، أو بفعل ما التقطه المفكرون والكتّاب في ديارنا من وعي زائف عن أولئك الباحثين ، وراحوا يعملون على إشاعة هذا الوعي والتثقيف عليه ، كما نجد ذلك بنحو واسع في الفكر العربي الحديث منذ القرن التاسع عشر .

لقد أسهم العطاء الفكري للشهيد الصدر في التبشير بنمط جديد من الوعي بالإسلام ومناهج التفكير الإسلامي ، واكتشاف تهافت المرتكزات المادية للفكر العربي الحديث ، وتفنيد التصور الذي قدمه هذا الفكر عن الكون والإنسان والتاريخ ، وتحديد الحدود الدقيقة لمساحته التي يمكن أن يقول فيها كلمته ، ونقض دعوى العلمية في بعض الفلسفات الأوربية الحديثة ، وإنهاء هذه الأسطورة في المادية الديالكتيكية ، بوصفها الفلسفة الوحيدة ذات الرؤية العلمية .

وبذلك أضحى الشهيد الصدر مؤسساً أو مواصلاً التأسيس لخطاب إسلامي جديد ، لا

منهج التأصيل النظري - ١٥

يقتصر على النقد المنهجي للفكر الغربي واسقاطاته في الفكر العربي الحديث ، وإنما يتجاوز ذلك إلى العمل على إعادة الثقة بالعناصر والمقومات الذاتية للأمة المسلمة ، وبعث عناصر الحياة واستدعاء روح الإبداع الكامنة في تراثها وماضيها ، لأن أية محاولة للبناء والتنمية لا تقوم على الإمكانيات الذاتية للأمة ، لا يمكن أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام ، طبقاً لما قرره الشهيد الصدر في أن (حركة الأمة كلها شرط أساسي لإنجاح أي تنمية ، وأي معركة شاملة ضد التخلف ، لأن حركتها تعبير عن نموها ونمو إرادتها ، وانطلاق مواهبها الداخلية ، وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن أن تمارس عملية تنمية . وتجربة الإنسان الأوروبي الحديث ، هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة . فإنّ مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات لعملية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديثة إلا بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كلّ حقول الحياة ، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل ، فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي ، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ، ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة ، وتعبئة كلّ قواها وطاقتها للمعركة ضد التخلف ، ولا بد حينئذ من أن تدخل في هذا الحساب مشاعر الأمة ، ونفسياتها ، وتاريخها ، وتعقيداتها المختلفة)^(١) .

ولو حاولنا أن نراجع فكر الشهيد الصدر لوجدنا أنه يؤكد - في كلّ ما كتب - ما أسماه بالمركب الحضاري في الأمة ؛ المركب الذي يتأتى من هوية الأمة ، وعقيدتها ، وتراثها ، وتاريخها ، ويمثل الشرط الأهم في نهوض الأمة وخرجها من نفق التخلف .

التنظير في فكر الشهيد الصدر

اتسمت أعمال الشهيد الصدر بأنها تعبير عن محاولات منهجية جادة؛ لتأصيل نظرية إسلامية في كلّ حقل من حقول المعرفة الإسلامية التي اهتم بالكتابة فيها . ولو حاولنا أن نعرف بدقة على ما تسعى مجموعة مؤلفاته لتأسيسه ، للاحظنا بوضوح أنها تنتظم في مشروع واحد ، هو محاولة تحديد إطار نظري في بحث ودراسة الفكر الإسلامي ، وتحديد منهج آخر في البحث يتواءم مع متطلبات الحياة المعاصرة .

وبكلمة أخرى أن الهمّ الأساسي الذي يضطلع به مشروع الشهيد الصدر هو الحرص على اكتشاف نظريات الإسلام في التاريخ ، والاقتصاد ، والسياسة ، والمجتمع . . الخ ، فهو مكتشف

كبير دأب على الأخذ بمنهج التفكير الإسلامي نحو آفاق جديدة لم يعهدها هذا التفكير من قبل، إلا بصورة محدودة في أعمال بعض المفكرين المسلمين ممن سبقوه، فيما كان هذا التفكير يتحرك في دائرة المنهج المتوارث في معاناة مشكلات الحياة، والتعرف على مواقف الشريعة منها، ولذلك ظل يكرر الإجابات ذاتها على هذه المشكلات، من دون أن يتمكن من اكتشاف فضاءات أخرى يغور من خلالها في وقائع الحياة، ويستنطق القرآن الكريم والسنة الشريفة، لكي يقول الإسلام كلمته المطلوبة إزاء تلك الوقائع.

لقد توفرت مؤلفات الشهيد الصدر على اتجاه جديد، تخطى من خلاله الفكر الإسلامي الحديث الحالة التقليدية التي ارتهن فيها، ووضحت للإسلام كلمته في مواجهة الإيديولوجيات الأخرى، حيث برز الإسلام كإيديولوجيا معاصرة تنفي كل التهم الظالمة، وتمتد لتستوعب كل مشكلات الإنسان، وتقدم الحلول الناجعة لها، وتتسع لغطي تمام حاجات ومتطلبات المجتمعات الحديثة من مقولات ونظريات، ونظم، وقوانين.

وفي مراجعة سريعة للتراث الفكري للشهيد الصدر نجد أن محاولة التأسيس النظري تبيسط على تمام أعماله، ومع تواصلها في الصدور بما يزيد على العشرين سنة، فمثلاً نراه في اقتصادنا ينجز الخطوة الأولى الأهم على طريق مشروع اكتشاف وصياغة المذهب الاقتصادي في الإسلام، وهي محاولة لم يُسبق بها من قبل فيما نعلم.

وبغية أن نتعرف على ملامح هذه المحاولة، ينبغي أن نقرأ ما توخاه لها الشهيد الصدر، وما توخاه منها من دور مأمول في حركة تطور الفكر الإسلامي، وما يمكن أن تبشر به وتشيعه من منحنى جديد في منهج الدراسات الفقهية وتأسيس النظم الإسلامية، وما تمتاز به هذه العملية عما يناظرها من دراسات في المذاهب الأخرى.

يحدّد بشكل واضح وجهة البحث في عملية الاكتشاف، التي ينجزها المفكر الإسلامي في إشادة أركان ورسم معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، والمفكر الاقتصادي الغربي الذي يمارس عملية ابتكار وتكوين المذاهب الاقتصادية الأخرى، (فالمفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز تمّ وضعه، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديد بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية، وإبرازه بملامحه الأصلية، ونفض غبار التاريخ عنها، والتغلب بقدر الإمكان على كثافة الزمن المتراكم، والمسافات التاريخية الطويلة، وإحياء التجارب غير الأمينة التي مارست - ولو اسمياً - عملية تطبيق الإسلام، والتحرر من أطر الثقافات غير الإسلامية التي تتحكم في فهم

منهج التأصيل النظري - ١٧

الأشياء ، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في التفكير ، إنَّ محاوله التغلب على كلِّ هذه الصعاب ، واجتيازها للوصول إلى اقتصاد إسلامي مذهبي ، هي وظيفة المفكر الإسلامي .

وعلى هذا الأساس يمكن القول : بأن العملية التي نمارسها - والقول للشهيد الصدر - هي عملية اكتشاف . وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية ، فإنهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه (٢) .

في ضوء هذا المنهج تغلب الشهيد الصدر على المشكلات المنهجية التي كان يُمنى بها الباحثون في الفكر الاقتصادي الإسلامي ، حيث تتجه أبحاثهم نحو الاتجاه التجزيئي ، فتتعامل مع التشريعات الاقتصادية في الإسلام بأسلوب مجتزأ مفكك ، فتارة تكتف النظر في بعض الأدلة الشرعية ، التي تقرر أحد أشكال الملكية ، كالملكية الفردية مع قطعها عن سائر الأدلة التي تقرر الأشكال الأخرى للملكية ، فتقوُّ لها لتزعم أن المذهب الاقتصادي في الإسلام يتطابق مع المذهب الرأسمالي ، وتارة أخرى تنحو هذه الأبحاث منحىً آخر ، زاعمة أن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد اشتراكي .

بل إن الدراسات الموضوعية الأصلية التي اعتمدت المنهج التجزيئي ، وحاولت أن تثبت وجود نظام اقتصادي إسلامي ، لم تتمكن أن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام ، وتؤصل الهيكل العام والأركان الأساسية لهذا النظام .

بينما تغلب الشهيد الصدر على هذه المشكلة المنهجية في ضوء الاتجاه المنهجي العام ، الذي ترسم خطاه في تمام اعماله ، والذي يهدف إلى تجاوز أسلوب الدراسات التجزيئية في الفكر الإسلامي ، وتبني أسلوب النظرة الكلية الموضوعية ، وما تنتهي إليه هذه النظرة من تأصيل الموقف النظري العام للإسلام من شؤون الحياة الاجتماعية المختلفة .

وأحسب أن تبني هذا الأسلوب الذي ينظر للإسلام ككل مترابط متسق متوازن ، في الدراسات الفقهية ، والقرآنية - بل حتى التاريخية - سيحقق للفكر الإسلامي فتوحات هامة ، وينقله نقلة كبيرة إلى آفاق جديدة لا يمكن ان يصلها لو ظل يتحرك في إطار النظرة التقليدية التجزيئية . لقد أرسى الشهيد الصدر أسس المنهج الموضوعي في دراسة الإسلام ، فكانت أعماله مرآة ناصعة تجسد فيها خطوات هذا المنهج وتنتهي إلى قطف ثمراته .

ويبدو أنه كان يستشرف مستقبل الإسلام في هذا العصر ، فيُبصر ما يلوح في الأفق البعيد من تحديات معرفية معقدة ، وإشكاليات فكرية متنوعة تثيرها مستجدات الحياة مع توالي الأيام ، وتراكم المشكلات في حياة المجتمعات المعاصرة .

وكان يعرف بدقة عدم قدرة الأسلوب التجزيئي في الدراسات الإسلامية على الوفاء بالمتطلبات الراهنة في الحياة الإسلامية . ولذلك حرص على إشاعة تقاليد هذا الأسلوب المبتكر في الدراسات الإسلامية ، فاهتم بتعميم تطبيقاته مع تسمادي الأيام في خارج دائرة الفقه الاقتصادي ، فمثلاً حثّ على تبنيه في دراسة وقائع التاريخ الإسلامي والسيرة الشريفة لأهل البيت عليهم السلام ، وألمح إلى النتائج والآثار العظيمة التي سيفضح عنها اعتماد هذا الأسلوب ، لقيامه على اكتشاف الترابط والانسجام بين أعمالهم ، ونفي ما قد يبدو من تباين واختلاف بين أدوارهم وطبيعة الاهتمامات التي تجلت في سلوكهم .

وأفصح عن هذا الاتجاه بأنه : (الاتجاه الذي يتناول حياة كلِّ إمام ، ويدرس تاريخه على أساس النظرة الكلية بدلاً من النظرة التجزيئية ، أي ينظر إلى الأئمة ككل مترابط ، ويدرس هذا الكل وتكتشف ملامحه العامة ، وأهدافه المشتركة ، ومزاجه الأصيل ، ويفهم الترابط بين خطواته ، وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمة جميعاً في الحياة الإسلامية . . . حين نحاول اكتشاف الخصائص العامة والدور المشترك للأئمة ككل ، فسوف تزول كلُّ تلك الاختلافات والتناقضات ؛ لأنها تبدو على هذا المستوى مجرد تعابير مختلفة عن حقيقة واحدة ، وإنما اختلف التعبير عنها وفقاً لاختلاف الظروف والملابسات التي مرَّ بها كلُّ إمام ، وعاشتها القضية الإسلامية والشيعية في عصره ، وعن الظروف والملابسات التي مرت بالرسالة في عهد إمام آخر ، ويمكننا عن طريق دراسة الأئمة على أساس النظرة الكلية أن نخرج بنتائج أضخم من مجموع النتائج التي تنمخض عنها الدراسات التجزيئية ، لأننا سوف نكتشف الترابط بين أعمالهم)^(٣) .

وفي بحوثه التالية التي ألقاها على مجموعة من تلامذته في فترة تلت تاريخ كتابته لهذه الكلمات ، اعتمد هذا الاتجاه في دراسة وتحليل حياة أهل البيت عليهم السلام ، وبيان الدور المشترك لهم في التاريخ الإسلامي^(٤) ، وهكذا نراه يسعى لتعميم المنحى الذي يعتمد على انتزاع نظرة عامة ، وبناء نظرية واضحة في تفسير وقائع حقبة أساسية في التاريخ الإسلامي ، فيتوسع في استخدام أدوات المنهج الموضوعي في ميدان آخر من الدراسات الإسلامية .

ويظل هذا المنهج في البحث هو السمة البارزة التي تطبع أعمال الشهيد الصدر اللاحقة ، فلا يغيب عنه وهو يستعد لتدوين رسالة فقهية لعمل مقلديه ، فينعكس تأثير هذا المنهج بنحو جلي في تقسيمه المبتكر لأحكام الشريعة الإسلامية ، على ضوء ترابطها ومدلولاتها السلوكية العملية في حياة الإنسان^(٥) .

منهج التأصيل النظري - ١٩

وربما كان الاتجاه الموضوعي في تفسير القرآن هو أبرز نموذج تجلّت فيه بشكل واضح ودقيق حدود وتفاصيل هذا المنهج ، الذي أفصح عنه الشهيد الصدر في دروس التفسير التي ألقاها على مجموعة كبيرة من طلاب العلوم الإسلامية في النجف الأشرف عام ١٣٩٩ هـ .

وقد لا نعدو الحقيقة إذا قلنا : إنها أول محاولة لتأسيس اتجاه جديد في تفسير القرآن الكريم ، وإشادة أسس ومعالم منهج لاستنباط مواقف القرآن الكريم من مختلف المشكلات الاجتماعية التي يعيشها الإنسان .

وإن كانت الدراسات القرآنية لم تعد من قبل بعض التطبيقات الممتازة هذا المنهج ، كما نلاحظ ذلك في بعض دراسات العلامة المرحوم محمّد عبد الله دراز ، لكن الرائد الأول في إرساء الأساس النظري ، وبناء المعالم الدقيقة ، وترسيم الحدود الواضحة ، وصياغة نظرية متكاملة الابعاد ، هو السيد الشهيد الصدر .

بدأ الشهيد الصدر تأصيل الاتجاه الموضوعي في التفسير ، وتوسع في بيان المبررات الموضوعية والفكرية لا يثاره على التفسير التجزيئي ، وانتهى بعد إشادة الأركان النظرية إلى هذا الاتجاه ، لانتخاب موضوع (سنن التاريخ في القرآن الكريم) كنموذج تطبيقي تتجسد فيه المعالم العملية لنظريته التي صاغها ، وكان يأمل أن يطرّق عدداً آخر من المواضيع المهمة ، لولا أن استأصلت يد البغي هذا المفكر العظيم ، وهو لم يفرغ - كما يلوح لنا - من منهجه لبناء الفكر الإسلامي الحديث .

لعل التوفيق والنجاح الكبير الذي تحقّق على يد الشهيد الصدر في الدراسات القرآنية ، كان ثمرة ناضجة لمنهج التأصيل النظري ، ذلك المنهج الذي ولد في ذهنه منذ أوائل العقد الثالث من عمره ، وقطف الشهيد الصدر ثمرته باكراً في « اقتصادنا » ، أي قبل حوالي عشرين عاماً من تاريخ صياغته للمعالم والأسس التفصيلية النظرية لهذا المنهج ، ومحاولة تطبيقه في ميدان الدراسات القرآنية .

ولم ينس أن يشدّد على ما يمكن أن ينجزه تعميم تطبيق المنهج النظري في البحوث الفقهية ، في بداية كلامه عن مبررات استخدامه في تفسير القرآن الكريم ، فقد أكد ضرورة أن يتوغل (الاتجاه الموضوعي في الفقه ، لا بد من أن يتوغل ، لا بد من أن ينفذ عمودياً ، لا بد من أن يصل إلى النظريات الأساسية ، لا بد من أن لا يُكتفى بالبناءات العلوية ، بالتشريحات التفصيلية ، لا بد من أن ينفذ من خلال البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية ، التي تمثل وجهة نظر الإسلام ، لأننا نعلم

أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية ، ترتبط بتطورات رئيسية ، أحكام الإسلام ، تشريعات الإسلام في مجال الحياة الاقتصادية ، ترتبط بنظرية الإسلام ، بالمذهب الاقتصادي في الإسلام ... (٦١) .

وكان السيد الشهيد ينعطف نحو الماضي ، فيعود إلى ما قبل عشرين عاماً تقريباً ، مذكراً بأن عملية التأصيل النظري التي يقوم بها هنا في حقل الدراسات القرآنية ، لم تولد في فراغ ، ولم تكن مقطوعة الجذور ، وإنما هي محاولة أخرى في تطبيق هذا المنهج وإتمام بنيانه ، وهي تكمل ما تم من خطوات سابقة على هذا الطريق .

وإن كانت الأسس النظرية تتبلور تلقائياً حين تحتضن محاولات التطبيق ، وبذلك تدفقت في صورتها التامة والناضجة على يد الشهيد الصدر ، في المرة الأخيرة التي كان يطبق فيها منهجه هذا في الدراسات القرآنية ، حيث مهّد لعمله هذا بيان الإطار العام للاتجاه التوحيدي الموضوعي - كما أسماه هو - وأركانه ومقوماته الرئيسية ، والمبررات والأسباب التي تقضي باستخدامه في الدراسات الإسلامية المعاصرة عموماً ، والدراسات القرآنية بشكل خاص .

وهي المرة الأولى التي تبرز فيها التفاصيل والأسس النظرية للمنهج الذي تواصل استخدامه في أعماله منذ البدايات ، ولم يتخلف في واحدة من أعماله التالية .

وإن كان ظهور الأفكار النظرية الأولى في تأصيل هذا المنهج يعود إلى التمهيد الواسع للجزء الثاني من « اقتصادنا » ، الذي انبسط على أكثر من خمسين صفحة من الكتاب ، تحت عنوان « عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي ص ٣٧٥ - ٤٢٩ » ، وأوضح فيه السيد الشهيد كيفية استخلاص وصياغة مذهب الإسلام الاقتصادي في ضوء معطيات القرآن الكريم ، والسنة الشريفة ، والتراث الفقهي ، وأماط اللثام عن مجموعة المشكلات التي تُمنى بها مثل هذه العملية الاجتهادية ، والسبل الكفيلة لتفادي الوقوع في تلك المشكلات ، بعد تحديد الإطار المرجعي النظري الذي يتقوم على أساسه النسق العام لبناء المذهب ، ويتم تركيب ركائزه ومقوماته كافة .

في هذا الضوء استطاع الشهيد الصدر أن يؤصل لمنحى جديد في عملية الاستنباط الفقهي ، لا تستعين بالأدوات المتعارفة في عملية الاستنباط ، مما كانت تؤمنه العناصر والقواعد المشتركة في علم أصول الفقه ، لا تستعين بها فحسب ، وإنما تعمد إلى الإفصاح عن ولادة قواعد جديدة ينبغي أن تستلهمها بحوث أصول الفقه ، بعد أن تحرك البحث الفقهي من خندقه التقليدي ووطئ أرضاً بكرةً ، لم يعرفها الأسلوب المتداول في الاستنباط .

منهج التأصيل النظري - ٢١

ولانزعم أن الشهيد الصدر فرغ من تأصيل تمام القواعد اللازمة في أصول الفقه لعملية استنباط وصياغة النظرية ، ولكنه أشعل أول شمعة في الطريق لمن جاء بعده ، ومن المعلوم أن القواعد الأصولية إنما تتحرر بصورة طبيعية في فضاء الممارسة العملية للبحث الفقهي ، باعتبارها تؤمن الإجابات والحلول للمشكلات التي تثيرها تلك العملية . ولذلك لا يمكن أن يتكامل بناء القواعد الأصولية ، ويولد علم أصول فقه جديد يتولى تأمين المستلزمات والأدوات الأساسية لاستنباط النظرية الفقهية في أي حقل من حقول الحياة ، من دون ممارسة الفقيه لعملية استنباط النظرية ، وما يمكن أن تفرزه هذه العملية من إستفهامات وإشكاليات ، تتولى إثارة وعي العقل الأصولي ، وزحزحته من الدائرة التي ألغها ، وإقحامه في مسارب جديدة ، ما كان له أن يبلغها لو ظل مرتهاً للإشكاليات القديمة التي تكررهما عملية الاستنباط التقليدية . هكذا ينمو ويتطور الفكر الأصولي من خلال تفاعله مع البحث الفقهي ، ووقوفه على رهاناته وما تتمظهر به .

وكلما تكامل الفكر الأصولي واكبه تطور وتكامل التجربة الفقهية ، باعتبار أن علم الأصول يؤمن للفقيه الأدوات اللازمة له في عملية الاستنباط ، فتتو هذه العملية أفقياً ورأسياً تبعاً للنمو في أدواتها .

وبعبارة أخرى هناك تفاعل وتأثير متبادل بين نمو وتطور الفقه والأصول ، فبينما يقتحم الفقه آفاقاً جديدة ، يستجيب له أصول الفقه فيقعد مجموعة قواعد وأسس تمكنه من التغلب على المشكلات والاستفهامات التي تثيرها عملية الاستدلال الفقهي ، وهكذا تتحرك التجربة الفقهية في فضاءات أخرى عندما ينتهي العقل الأصولي إلى ابتكار وتقنين قواعد جديدة^(٧) .

من الواقع إلى فقه النص

اتسم المنهج الذي اعتمده الشهيد الصدر في التنظير لمواقف الإسلام من مشكلات الحياة المتنوعة بتحليل مدلولات النص في ضوء معطيات الواقع ، ونتائج التجربة البشرية على الأرض ، وما تفرزه وتقرره هذه التجربة من تقدم أو تراجع ، فهو حين يكتب يعاين حياة الإنسان ، وينتدب الواقع ، ويسعى لوعي واستيعاب مكتسبات تلك التجربة وآثارها المختلفة ، كما يتفاعل مع التجربة الخاصة للحركة الإسلامية ، ويسبر غور هذه التجربة ليلتقط ما يرهصها من تحديات ، باعتبارها تسعى لتطبيق الإسلام في هذا العصر من خلال إقامة الدولة الإسلامية ، فيعكف على استنطاق النص (القرآن الكريم ، والسنة الشريفة) ومحاورته في ضوء الإشكاليات التي يعكسها الواقع .

لقد استطاع الشهيد الصدر أن يتغلب على عقبة كؤود ، ارتهن في إطارها التفكير الإسلامي فترة طويلة ، فوجهه نحو واقع الحياة الاجتماعية ومتطلباتها ، ونزل به من الفضاء الذهني الذي كان محتسباً فيه إلى تضاريس الحياة الاجتماعية ، وميدان التجربة الحياتية للإنسان بكل ماتخترته من وقائع ، وتصدعات ، وأخاديد ، وما يتجلى عنها من أفكار ، وإضاءات ، وما تفصح عنه وتقوله من مقولات ، وما تخفيه ولا تفصح عنه من رؤى واستفهامات .

هكذا تحرر الوعي في خطاب الشهيد الصدر ، وتخلص من الاستغراق الخيالي في مفاهيم تجريدية ظل الخطاب الإسلامي في أسرها فترات طويلة ، يجري ويعوم في حالة ذهنية غير واقعية ، ويرواح في متاهات نظرية لا تتصل بالحياة الاجتماعية وإشكالياتها بشكل مباشر ، وإنما تغوص في وقائع السماء وأحوال عوالمها ، وأحوال عوالم أخرى مفترضة من قبيل عوالم العقول والمثال ، فيما تُغَيَّب وقائع الأرض وأحوال حياة الإنسان فيها وما يكتنفها من تحديات وإرهاصات معرفية وعملية .

وإن فكر الشهيد الصدر كان حواراً حافلاً مع الواقع ، وتحليلاً دقيقاً لمشكلات الحياة ، واستكشافاً رائداً للنظريات الإسلامية إزاء هذه المشكلات ، من خلال استنطاق القرآن الكريم والسنة الشريفة فيما يحمله لها من أسئلة الواقع ، وما يطرحه عليهما من مسائل الاجتماع البشري ، فهو يبدأ بالواقع لينتهي إلى النص ، أي أن فقه النص يتحرر لديه في أفق الواقع ، ويستلهم الموقف في فضاء إشعاعاته ، وبذلك تدفقت رؤيته للنص ، ووعى دلالاته ، واستخلص منها ما يقوله النص ، في إطار متطلبات الواقع وقضياه .

وبهذا يتضح أن عملية تأصيل النظريات الإسلامية في فكر الشهيد الصدر ، تتركز بصورة أساسية على هذه الكيفية ، التي أفصح هو عنها بصراحة في بداية حديثه عن الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير ، وأبرز ملامح هذا الاتجاه ، والأسلوب الذي يعتمده في استلهم مواقف وتوجيهات القرآن الكريم إزاء الحياة ، فقد صرح بأن هذا الأسلوب يتمثل في أن (التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن ، لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن ، فتكون عملية متعزلة عن الواقع ، منفصلة عن تراث التجربة البشرية ، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن ، بوصفه القيم والمصدر الذي تُحدّد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع) (٨) .

كما أكد أن ما يعنيه بالموضوعية في استخدام هذا المنهج ، هي (بمعنى أن يبدأ من الموضوع وينتهي إلى القرآن هذا الأمر الأول ، والأمر الثاني أن يختار مجموعة من الآيات تشترك

منهج التأصيل النظري - ٢٣

في موضوع واحد ، ويقوم بعملية توحيد بين مدلولاتها ، من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع (٩) .

هذه هي الطريقة الرائدة في استخلاص النظرية ، وتجاوز المشاغل التقليدية للعقل الإسلامي ، حيث أعاد هذا المنهج ترتيب نظام التفكير ، وأسلوب وعي العقل للنص بنحو آخر ، بعد أن استفد الأسلوب التجزيئي أغراضه ، ولم ينجز معطيات كبيرة مع تقادم الزمان ، سواء في حقل الدراسات القرآنية أو غيرها ، (حتى نكاد نقول - والقول للشهيد الصدر - إن قروناً من الزمن مترامة مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والشيخ الطوسي ، لم يحقّق فيها الفكر الإسلامي مكاسب حقيقية جديدة ، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين) (١٠) .

إن ادراك الشهيد الصدر لتخلف مواقف الفكر الإسلامي ، عن التحول والتغير المضطرد في أنماط حياة الإنسان ، وطبيعة عيشه ، واستغلاله للطبيعة وازدياد سيطرته عليها ، من خلال اكتشاف قوانينها ، والتعرف على أسرارها ، وعدم تمكن هذا الفكر من استيعاب هذه التحولات ، ومواكبة حركة التغيير في بنية المجتمعات ، وإنتاج مفاهيم ومقولات تستجيب للمتطلبات الراهنة للحياة . إن ذلك هو الذي دعاه إلى الاعتماد على هذا الأسلوب الجديد في وعي معطيات النص ، بالانتقال من الواقع إلى النص ، والتوحيد بين التجربة البشرية بما تشتمل عليه من أبعاد وتفاصيل متنوعة وما يقوله النصّ ، فإن التحام الواقع بالنصّ بهذه الكيفية ، يتيح للمفكر المسلم أن يؤصل رؤى إسلامية جديدة تغاير ما ألفه من رؤى لا تتواصل مع التحولات المختلفة في أنماط الحياة ، ولا تتجاوز الأسلوب التجزيئي في التفكير الذي ظل لفترة طويلة من أهم أسباب إعاقه نمو وتطور الفكر الإسلامي ؛ لأنه يجعل التفكير بعيداً عن واقع التجربة البشرية ، حيث لا يستطيع في إطاره العقل أن يوحد بين واقع هذه التجربة والنصّ .

من نتائج منهج التأصيل النظري

في مراجعة سريعة للتراث الفكري للشهيد الصدر تلوح لنا بعض الآثار والنتائج ، التي أثمر عنها تطبيقه لهذا المنهج ، ومما يمكن أن نستخلصه منها ما يلي :-

١ - لقد كان الهم الأكبر في فكر الشهيد الصدر ، هو أن ينتهي إلى تأصيل نظرية إسلامية ، وتحديد المركب النظري الإسلامي في كلّ حقل فكري بحثه ، كما يقول لنا بصراحة في بيان ما

يهدف إليه تطبيق منهجه ، في التفسير مثلاً ، وهو (أن يستحصل أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية ، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني ، وهذا المركب النظري القرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب ، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية ، يصل إلى نظرية قرآنية عن النبوة ، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي ، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ ، وهكذا عن السموات والأرض ..) (١١) .

استطاع الشهيد الصدر من خلال تطبيق هذا المنهج استكشاف نظرية الإسلام في الاقتصاد في كتاب « اقتصادنا » ونظرية الإسلام في المعاملات المصرفية في كتاب « البنك اللاربيوي في الإسلام » ، ونظرية القرآن عن سنن التاريخ ، ونظرية القرآن عن عناصر المجتمع ، في كتاب « المدرسة القرآنية » والنظرية السياسية في الإسلام في السلسلة التي كتبها قبيل استشهاده ، ونُشرت فيما بعد بعنوان « الإسلام يقود الحياة » في ست حلقات .

ولم يتخلف البحث الفلسفي والمنطقي لدى الشهيد الصدر عن تطبيق هذا المنهج ، فقد وفق لقطف ثماره في « الأسس المنطقية للاستقراء » باكتشاف وصياغة مذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة البشرية وتوالدها ، عبر عن اتجاه آخر في تفسير المعرفة البشرية ، غير ما كان معروفاً بين المذهبيين التجريبي والعقلي ، وهو ما اصطلح عليه بـ « المذهب الذاتي للمعرفة » . وقال عنه :
(نريد بالمذهب الذاتي للمعرفة : اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة ، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي) .

وقد لانعدو الحقيقة إذا قلنا : إن بحوثه الأصولية والفقهية شعت فيها شذرات تطبيق هذا المنهج - نأمل أن نقف مع منهجه الأصولي وإبداعه في علم الأصول في مناسبة لاحقة - ، كذلك تجسد هذا المنهج في الدراسات التاريخية المحدودة التي طرقها في حياة أهل البيت عليهم السلام - كما أوضحنا ذلك فيما سبق - .

وبذلك يتضح أن كل أعمال الشهيد الصدر كانت بمثابة عقد انتظمت حياته في إطار منهج التأسيس النظري ، حيث أضحي كل مؤلف للشهيد الصدر ، يمثل محاولة جادة ودقيقة يترسم فيها تجسيد هذا المنهج ، ويتقدم خطوة على طريق إضاءة أركانه .

ومما ينبغي التذكير به أن عملية التنظير التي اضطلع بها هذا المنهج ، لاتعني الانتقاء الكمي لمجموعة من النصوص ، واقتناص بعض المفاهيم منها ، وإنما هي عملية امتزاج وتفاعل تتوحد في أفقها التجربة البشرية مع النص ، وتنصهر مجموعة العناصر المكونة للنظرية في بوتقة واحدة ، لتنتج

مركباً نظرياً ، نظير ما نراه من تفاعل مجموعة عناصر كيميائية بمقادير محددة وفي ظروف وشروط خاصة ، ونتاجها لمركب معين ، يمثل شيئاً جديداً يختلف عن تلك العناصر في خصائصه وآثاره .

٢ - تسود الكثير من الكتابات الإسلامية نزعة تقديس لتراث السلف بتمامه ، ويبلغ التقديس حدّاً لا يميز فيه البعض بين ما هو مقدس وكامل (القرآن الكريم ، والسنة الشريفة) ، وبين ما هو نسبي متأثر بالأحوال والحاجات والظروف التي ولد فيها ، وهو انتاج المسلمين في العلوم الإسلامية .

وينشأ عن هذا الفهم موقف يدعو إلى أن وظيفتنا في هذا العصر تتلخص في فهم وشرح التراث الإسلامي فقط ، وكأن الحقيقة قيلت بتمامها ، والعلوم الإسلامية استنفذت تمام إمكانات نموها وتكاملها ، وإن ما قاله علماء الإسلام الأوائل هو الكلمة الخالدة في كلّ العصور ، ولذا يجب أن تتولى دور حراسة هذا التراث وحفظه واستظهاره فقط ، من دون أن يكون لنا دور في نقد هذا التراث ، وتفعيل عناصره الحية ، ووعي النصّ المقدس (القرآن الكريم ، والسنة الشريفة) في فضاء الواقع الحياتي المتجدد ، واستلهاً مواقف النصّ تجاه مشكلات الواقع .

لقد تغلب هذا المنهج الذي اعتمده الشهيد الصدر على هذه النزعة (اللاتاريخية) في الخطاب السلفي ، وما أشاعته من مناخ كان له الأثر الكبير في تعطيل حركة تطور الفكر الإسلامي ، وطمس روح الإبداع والتجديد في العلوم الإسلامية لفترة طويلة ، فحزح العقل الإسلامي من حالة السكون ، ومكّنه من التواصل مع مشكلات العصر ، واختراق فضاء الحياة ورهاناتها الحاضرة ، وتجاوز المفاهيم والمقولات التي انجزت في فضاء نسق تاريخي خاص ، وأشاد رؤى وأفكاراً ونظريات على ضوء المنظومة المعرفية التي أصلها ، تعالج هموم المسلم المعاصر ، وتداعيات التجربة البشرية الراهنة .

بيد أن من المؤسف أن هذا المنهج الذي أرسى دعائمه الشهيد الصدر ، وواصل تطبيقه في مؤلفاته وأبحاثه ، وحرص على تعميمه في الدراسات الإسلامية المعاصرة ، لم يتم استيعابه وتمثله فيما بعد ، ولذا لانجد تطبيقات واسعة لهذا المنهج عقيب استشهاد السيد الصدر ، ولا سيما أن الحاجة إلى تبني منهج التأصيل النظري في الدراسات الإسلامية ، تبدو في الوقت الحاضر أكثر إلحاحاً وأعظم من أي وقت آخر في السابق ، بعد مضي أكثر من عقد على تجربة تطبيق الإسلام في إيران ، ومحاولة تطبيق الإسلام في السودان منذ سنوات ، وتعاضد دور الحالة الإسلامية في الكثير من أقاليم العالم الإسلامي ، وضراوة المواجهة الفكرية ، وتفاقم آثار الصراع الحضاري بين الإسلام وخصومه التاريخيين .

الهوامش

- (١) الصدر ، السيد محمد باقر . اقتصادنا . قم : المجتمع العلمي للشهيد الصدر . ١٤٠٨ هـ ، ج ١ : ص ١٤ (مقدمة الطبعة الثانية) .
- (٢) الصدر ، السيد الشهيد محمد باقر . اقتصادنا . قم : المجتمع العلمي للشهيد الصدر . ١٤٠٨ هـ ، ص ٣٨٩ .
- (٣) الصدر ، السيد الشهيد محمد باقر « دور الأئمة في الحياة الإسلامية » . في : بحوث إسلامية ومواضيع أخرى . بيروت : دار الزهراء ، ١٤٠٣ هـ ، ص ٥٨ - ٥٩ .
- (٤) نُشرت هذه البحوث فيما بعد تحت عنوان : « أهل البيت : تنوع أدوار ووحدة هدف » ، في ١٤٩ صفحة من القطع الكبير .
- (٥) قسّم السيد الشهيد الصدر أحكام الشريعة إلى أربعة أقسام:
- ١ - العبادات : وهي الطهارة ، والصلاة ، والصوم ، والاعتكاف ، الحج ، العمرة والكفارات .
 - ٢ - الأموال على نوعين :
 - أ - الأموال العامة : كل مال مخصص لمصلحة عامة ويدخل ضمنها الزكاة والخمس .
 - ب - الأموال الخاصة : ما كان مالا للأفراد .
 - ٣ - السلوك الخاص : كل سلوك شخصي للفرد ، لا يتعلق مباشرة بالمال ، ولا يدخل في عبادة الإنسان لربه .
 - ٤ - السلوك العام : سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم ، والنقضاء ، والحرب ، ومختلف العلاقات الدولية ، ويدخل في ذلك الولاية العامة ،
- (٦) يُعدُّ كتاب : « دستور الأخلاق في القرآن » للعلامة الدكتور محمد عبد الله دراز ، وهو رسالته التي نال بها درجة دكتوراه الدولة من السوربون في باريس ، أول محاولة رائدة على طريق اكتشاف « نظرية الأخلاق في القرآن » في هذا العصر . لكن هذه الرسالة التي قُدمت نسختها الفرنسية إلى المطبعة عام ١٩٤٨ ، لم تظهر ترجمتها العربية إلا بعد ربع قرن من ذلك التاريخ ، وأكثر من خمسة عشر عاماً على وفاة مؤلفها .
- (٧) الصدر ، السيد الشهيد محمد باقر . المدرسة القرآنية . بيروت : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٣١ - ٣٢ .
- (٨) الرفاعي ، عبد الجبار . النظام التعليمي في الحوزة العلمية : رؤية تقويمية لدواعي التجديد . (مخطوط) (فيه بيان مفصل لتأثير تطور البحث الفقهي على تطور الفكر الأصولي ونموه التكاملي نحو ما يؤمن للفقه أدواته وقواعده ، وتجاوز الفكر الأصولي للحالة التكرارية وحالة النمو المترهل نحو آفاق غير عملية لا تخدم عملية الاستنباط) .
- (٩) الصدر ، السيد الشهيد محمد باقر . المدرسة القرآنية . ص ٢٢ .
- (١٠) م . ن . ص ٢٩ .
- (١١) م . ن . ص ١٨ .

التأسيس في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر

عمار أبو رغييف

عنوان البحث :

أريد من « التأسيس » الإنجاز ، الذي يمثل قاعدة جديدة لبناء ، ومنطلقاً صالحاً لإشادة معمورة أو صرح عليه . ولعل مصطلح « التأسيس » - وهو من المصطلحات جديدة التداول - يستدعي مزيداً من الإيضاح والتحديد :

« التأسيس » - في ضوء جذره اللغوي - هو وضع الأساس ، أي ما يصلح لإقامة البناء عليه . والأعمال التأسيسية في ميادين الفكر الإنساني هي : فئة الأعمال التي تتداخل مع فئات أخرى ، وتمتاز عنها . فقد تدخل في فئة الأعمال الإبداعية ، ولكن ليس كل عمل إبداعي صالحاً لأن يؤسس في ضوءه ، وقد تدخل في فئة الأعمال التجديدية ، وليس كل تجديد يمكن تشييد الصرح عليه . غير أن الإنجازات التأسيسية عامة تشكل منعطفات في تاريخ الأفكار .

أعني بالفكر - تناسياً ومحور البحث - ما يُراد من « السنة » في مصطلح العلوم الشرعية ، فهو شامل للكلمة والفعل وسياق الحدث ؛ ذلك أن محور بحثنا هو السيد محمد باقر الصدر :

الرجل الذي لم ينحصر نشاطه الفكري في حدود « الكلمة » . بل تخطاها ليُعبّر عن مشروعه من خلال الفعل والممارسة . فهو مصطلح اجتماعي تحمل هموماً ، وعاش ظرفاً لا يسعه فيه الإعراب عن برنامجه عبر الكلمات ، نعم ؛ كان الفعل في كثير من الأحيان هو الذي رسم معالم هذا البرنامج . ثم إنه لم يكن مصطلحاً اجتماعياً فرداً ، بل كان قائداً اجتماعياً ، توفر على أتباع ، ومن هنا أمكن قراءة أفكاره عبر سياق الأحداث ، وما تقرره ردود أفعاله إزاء السلوك العام .

هدف البحث :

قد يربى بعض المتابعين أن الهدف الأساس لبحثٍ يتمحور حول شخصيةٍ نظير السيد محمد باقر الصدر هو أن يُنصف الرجل ؛ فتعيد تظهير إنجازاته ، ونسجل له ما يستحق . وقد كان هذا الهدف

يحدوني - لأسباب عاطفية أو موضوعية - صوب إشباع الدرس حول أستاذنا . لكنني ألمح في متابعتي هذه هدفاً يكاد يكون أكثر موضوعية وأقرب إلى الإنصاف . ذلك أنني أظن أن إنصاف الصدر بإعادة قراءته بعيداً عن الخطابة والشعر . واستهدف من هذا البحث وضع اليد على الإنجازات الأساسية ، التي يمكن أن تشتق في ضوء تلك القراءة ، سواء أكان الأمر على مستوى المنهج ، أم كان يمسّ المفردات . ذلك أننا إن لم نتوفر على رؤية هذه الإنجازات فسوف نكون مضطرين إلى البدء مرةً أخرى من الصفر ، هذا الرقم الذي لا أعرف سرّه ، ولا أفهم سرّ إصرارنا على رفقته والتوفر عليه .

طريقتنا :

سؤالنا هو : هل كان للصدر عمل أو أعمال تأسيسية ؟ ما هي طبيعة هذه الأعمال ، وفي أي حقل من حقول المعرفة ؟ من أين انبثقت ، وكيف صحّ لنا تصنيفها على قطاع الإنجازات التأسيسية ؟

وجدت أن الإجابة على هذه الأسئلة تستدعي متابعة تاريخية ، نقرأ الرجل عبر تاريخه وتوالي حلقات حياته العلمية ؛ لنضع اليد في ضوء هذه القراءة على ما نكتشفه من أعمال تأسيسية .



تأريخه العلمي :

في بداية العقد الرابع من القرن الميلادي الراهن بصر النور في سماء « الكاظمية » ، الضاحية الغربية لعاصمة العراق بغداد .

تحدّر من أسرة علمية عريقة ، عُرفت بنبوغها في مجالات العلوم الإسلامية . وقد تلقى مبادئ العلم في محيط أسرته . هذه الأسرة التي فقدت عميدها ولازال الابن « السيد محمّد باقر » صيباً ، لم يستوف عقده الأول . فكان الفقر حظّ هذه الأسرة ، هذا الحظ الذي لم يشن السيد محمّد باقر عن مواصلة سعيه في طلب العلم ، ليحظى بما حظي عليه الأفاضل في تاريخ البشر .

كان خياره من مجالات المعرفة خيار سلفه من الآباء والأجداد . فاتجه صوب النجف الأشرف ، حيث كانت جامعته مركز النقل لكلّ حوزات العلوم الإسلامية في العالم الشيعي .

تلمذ بشكلٍ أساس في مجالات الفقه وأصوله على السيد أبو القاسم الخوئي .

أما في المجالات الأخرى فلم يُعرف له أستاذ سوى « الفلسفة » ، حيث التقى « الشيخ

صدرا البادكوبي » أحد أستاذة كتاب « الأسفار الأربعة » ، لصدر الدين الشيرازي ، وقرأ معه هذا الكتاب .

بدأ في الانتاج مبكراً ، فقبل سنّ الرشد كتب دراسة نقدية لمنطق أرسطو ، لم يشأ نشرها . وفي نهاية العقد الثاني من عمره كانت له رسالة في علم أصول الفقه . وظهرت له في هذه الفترة دراسة تاريخية حول « فدك » . وفي نهاية عقده الثالث أخرج كتابه « فلسفتنا » ، ثم جاء بعده « اقتصادنا » ، ف« البنك اللاروي في الإسلام » . وكان عقده الرابع حكراً على كتاب « الأسس المنطقية للاستقراء » ، الذي أخرجه المطابع في نهاية هذا العقد .

تولت بحوثه في علم أصول الفقه والفقه في الظهور . هذه البحوث التي حرر جلّها في عقده الثالث ، ثم أخذ بإلقائها على طلاب العلوم الإسلامية في حوزة النجف الأشرف . فجاءت كلّها بأقلام تلامذته ، ولم تطبع جميعاً تحت إشرافه ، بل قُدر لأغلب أبحاث علم أصول الفقه أن تطبع بعد رحيله .

وكانت آخر محاولاته مجموعة محاضرات في فلسفة التاريخ ألقاها في أيامه الأخيرة ، ومجموعة كراسات تمثل تخطيطاً عاماً لنظام الحكم ، أشبه ما تكون بمواد الدساتير . وهناك محاولة في دراسة موسعة ، تكاد تكون تأسيسية في مجال دراسة العقيدة الإسلامية ، هذه المحاولة التي كتب منها شيئاً كثيراً ، لكنها فقدت مع ما فقد من تراثه إثر مصادرة النظام في العراق لكلّ ممتلكاته ، التي لم تكن إلا كتباً وأوراقاً وأثناً منزلياً بالياً .

ساهم في عقده الثالث بتقديم دراسات وطرح أفكار في مجال التنظيم السياسي . واستمر يحمل همّ تغيير النظام السياسي باتجاه إقامة الحكم الإسلامي . فمارس قيادة اتباعه ، وتنظيم عملية بعث الدعاة والمبشرين في أرجاء العراق ، ثم تصدّى إلى مواجهة نظام الحكم في العراق ، مخاطباً جماهيره علناً وسراً ، حتى شهادته . وبذلك رسم منهجاً فكرياً في ميدان العمل السياسي والاجتماعي .

إذن : أمامنا إنتاجه في علم أصول الفقه والفقه ، وأمامنا دراساته في مجال الاقتصاد الإسلامي ، التي يمثلها بشكل أساس كتابه « اقتصادنا » و« البنك اللاروي في الإسلام » . وفي مجال الفلسفة والمنطق أمامنا كتاباه « فلسفتنا » و« الأسس المنطقية للاستقراء » . وهناك مجال آخر وهو المعقل الحصين والمطلب المسلح ، أعني : الفكر السياسي .

ومادمت في مجال التاريخ أود التركيز على هذا المجال ، إذ إن درسه يعتمد أساساً على المنهج التاريخي ، فدون قراءة تاريخية فاحصة لتطورات الأحداث في حياة الصدر ، وتطورات الصدر في سياق الأحداث ، ودون فهم لرواية الرجل التاريخية لا نستطيع أن نقف على تصور واضح لمنهجه السياسي . وهنا أدعو بإخلاص إلى دراسة مستأنفة لهذا المجال من فكر السيد محمد باقر الصدر ، أدعو إلى اقتحام هذا المعقل ، الذي لم اتوفر على الشجاعة الكاملة لاقتحمه اليوم ، وقد

كنتُ أهمُّ بذلك منذ أكثر من عقد من السنين ، متوخياً الفرصة والظرف الموضوعي ، الذي يتيح لي درساً منصفاً لهذا الحقل المعرفي .

هل أسس الصدر في مجال الفكر السياسي ؟ إنه لسؤال يستدعينا أن نقوم ونستقري أبعاد هذا الفكر عبر الكلمة والممارسة ، واستناداً إلى وناثق الأحداث . إنه لسؤال يستدعينا الحق والإنصاف والوطن والدين أن نجيب عليه . ماذا صنع الرجل ؟ هناك من له رأي ، ولكن لا بد من الاتفاق على ضرورة معالجة هذا الموضوع ؛ لأنه مطلب حياتي يرتبط بالمصير المنظور لملايين من البشر ! إن أقل الواجب هو أن يسعى الجميع صوب تهيئة المناخ الملائم بغية دراسة هذا الموضوع ، وتمحيص الموقف منه للخروج برؤية علّها تنفع الناس .

أعود إلى المجالات الأخرى من فقه وأصول وفلسفة ومنطق واقتصاد . . . لنرى المنطلقات التأسيسية التي أرسى الصدر دعائمها في هذه المجالات . على أن نتذكر مرةً أخرى مفهوم « التأسيس » فحينما نقول : إن الصدر لم يكن مؤسساً في نظرية « الوضع » أو في أساس « حق الطاعة » فهذا لا يعني على الإطلاق أن نسلب النبوغ والابتكار والتجديد عن هذه المعطيات . بل أنا مؤمن بأن عموم دراسات وأبحاث أستاذنا الصدر حفلت بالجدّة وتضمنت ابتكارات ، وبرهنت على نبوغ نادر . وإنما نحن نبحث عن « التأسيس » وما يجب علينا أن نمسك به كقاعدة حيوية ونقطة انطلاق .

نبدأ بالفقه : لعل كتاب « اقتصادنا » هو أول أثر مطبوع انطلق من قاعدة فقهية ، وتضمن درساً فقهياً تركه السيد الصدر . ثم كتابه « البنك اللاربوي في الإسلام » ، وجاءت أخيراً بحوثه الفقهية التي واكبت الأسلوب السائد في حوزات الفقه الشيعي فركزت حول كتاب « الطهارة » . ثم هناك دراسات لم تر النور انصب بعضها على مقارنة الفقه « فقه المعاملات » الإسلامي بالفقه الوضعي ، وقد واكب في هذا المضمار اتجاه من سبقه من باحثين ، ثم أخيراً « الفتاوى الواضحة » رسالته العملية .

إن نظرةً فاحصةً لبحوث السيد الصدر الفقهية ، أعني « بحوث حول العروة الوثقى » ، تنتهي بنا إلى :

- أن هذه البحوث في لغتها ومنهجها سايرت الأسلوب التقليدي ، كما قرر في مقدمة الجزء الأول من هذه البحوث .
- أن هذه المسايرة وإن أثبتت مقدرة الفقيه البارح ، لكنها لم تبرح في تأسيس أو تجديد .
- أن هذه البحوث استغرقت قرابة عقدين من عمره وعمر تلامذته ، وقد انصبت جميعها على معالجة موضوع « الطهارة » . هذا الموضوع الذي هو جزء من فقه العبادات . وهو - أي هذا

الجزء - يرتبط بالسلوك الفردي المحض في جلّ أحكامه .

كانت سياسة الصدر المستنير المجدّد أن يساير ويداري النهج التقليدي المسيطر على حوزة النجف الأشرف العلمية ، متربصاً الفرصة لكي يثوّر الفقه الإسلامي في مجالاته الفسيحة الأخرى . لكنها كانت الخسارة ، فقد اختطفته يد المنون ، وهو في ذروة نضجه ، ولم تمهله الأقدار لكي يضع حجر الأساس لمشروعه الأساسي في ميدان الدرس الفقهي عامة ، هذا الطموح الذي تتطلع إليه الأجيال .

أجل ؛ فكتابه « الفتاوى الواضحة » أكبر برهان على روح الاستنارة والتجديد ، التي كانت روحه وزاده ونهجه . فقد جاء هذا الكتاب في لغته ومنهجه قفزة تجديدية في عرض الفقه الإسلامي للناس . كما أن كتابه « البنك اللاربوي في الإسلام » برهان آخر على هذا الادعاء ؛ فقد كان هذا الكتاب محاولة لتكثيف الفقه مع ظروف النظام المصرفي السائدة في عالمنا المعاصر ، وقد تضمنت هذه المحاولة ابتكاراً وجرأة قائمة على تراث من رؤية فقهية فاحصة ، وروح اجتهادي جسور .

والغريب حقاً أن نلاحظ : أن الصدر كان مجدّداً ومؤسساً في كتاب « اقتصادنا » ، هذا الكتاب الذي حرّره في نهاية عقده الثالث . بينما نجده مسaireً للنهج التقليدي في جلّ إنتاجه الفقهي اللاحق . كم أعطى لهذه الحوزة من روحه ! وكم سايرها وداراها لكي يهييء الظروف المناسب لأداء رسالته ! لقد خاطر بحياته من أجل إذكاء روح المعارضة للنظام الجائر ، وكم كنت أتمنى لو خاطر قبل هذا فاستكمل مشروعه في البناء ، وتأسيس ما يجب تأسيسه في ميادين الفقه وأصول استنباطه ، وفي ميادين الفكر الإسلامي الأخرى !

فقد اغتالوا هذه الامنية ، ولم تكن لنا حيلة ، ولم نع يومئذ أهدافهم ، التي تحققت اليوم . نعود لنقرر أن الصدر كان مؤسساً في « اقتصادنا » ، ماذا أسس الرجل ؟ ولم نسّم هذا الجهد بالتأسيس ؟ أطلق على هذا التأسيس مصطلح « فقه النظرية » وسوف أعالجه بشكل مستقل في القادم من هذا البحث .

نأتي على الحكمة والمنطق . لدينا « فلسفتنا » و« الأسس المنطقية للاستقراء » . بالنسبة لـ « فلسفتنا » فالرأي بشأنها واضح ، وقد سجلته عبر أكثر من دراسة . أما أطروحة « الأسس المنطقية للاستقراء » فهي وإن لم تكن تأسيسية في دائرة الفكر العالمي ، غير أنها تأسيسية في دائرة فكرنا نحن المسلمين . فالدراسات الاستقرائية خطت خطوات واسعة في الفكر العالمي المعاصر ، لكن الفاتح لهذا الميدان في دائرة الفكر الإسلامي هو السيد محمّد باقر الصدر بلا جدال . إذ إن جلّ الدراسات التي تناولت النهج الاستقرائي في عالمنا الإسلامي لا ترقى في أفضل الأحوال إلا إلى مستوى المحاكاة والتقليد لمدارس الفكر الغربي .

أما علم أصول الفقه فقد زخرت محاولات الصدر في هذا المجال بالابتكار والنبوغ والتجديد . ولكن لا يلوح لي أي عطاء تأسيسي في إطار هذا العلم ، سوى استخدامه للدليل الاستقرائي ، وسوف أدلل على هذا بشكل مستفيض في دراستي « المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه » . على أن نشير هنا للحق والإنصاف إلى أن أغلب بحوثه ومناقشاته سوف تكون بذوراً لاتجاهات تأسيسية شاملة ، وهذا أمل وطموح أتذرع إلى الباري أن يحققه .

إذن تلخص لنا موضوعان تأسيسيان في فكر « الصدر » وهما :

« فقه النظرية » و« النزعة الاستقرائية » سنأتي على درسهما . على أن أشير إلى أن هذا اجتهاد في الاختيار ، والمجتهد يُخطأ ويصيب .

فقه النظرية :

صنفت الدرس الفقهي في بحوث سابقة^(١) إلى ثلاثة أصناف :

١ - فقه الأحكام : وهو اللون السائد في حوزة الدراسات الفقهية الشيعية . حيث يتناول الفقيه مسائل مفردة ، ويتعامل مع الأدلة مجتهداً ؛ بُغية معالجة كل مسألة على حدة . وسيادة هذا اللون من الدرس الفقهي فرضته ظروف فقهاء الشيعة ، حيث إن أحكام الشريعة الإسلامية لم يكن لها مجال أوسع من مجال التطبيق الفردي . ولم يكن هناك مطلب ملح يفرض على الفقيه معالجة ، تتعدى ما يتطلبه نشاط المكلفين الشخصي من عبادة أو معاملة .

٢ - فقه النظرية : لنحدد أولاً دلالة مصطلح « النظرية » ؛ هناك مفهوم سلبي لمصطلح النظرية ، حتى إن من يعيب أحداً يقول : « إن ص ينظر » ، ولعل هذا المفهوم السلبي نشأ من جراء الخلط بين الأقوال والنظريات ، فهناك أقوال تقابل الأفعال . ومن يتكلم دون أن يفعل فهو مستقول مدعي ، وليس منظراً بالضرورة .

إن النظرية تعني الإطار العام للتفسير ، وهي ضرورة أساسية لكل تصور متعدد المفردات . فمتى ما توفرنا على تصور ذي مفردات متعددة لزم أن تتوفر على محك ومقياس يصون لنا هذه المفردات من التناثر والتناثر ، ويحفظ لها انسجامها . ولعل النظرية - وهي المجال الحيوي للتصورات المركبة - أمر تكويني لصيق بكل الكائنات . فبدءاً بالذرة وانتهاءً بأعقد الظواهر هناك مجال حيوي وإطار عام تنسجم في ضوئه مفردات وأجزاء هذه المركبات التكوينية .

إذن النظرية ضرورة إيجابية يستدعيها التركيب الفكري عامة ، فبدون إطار نظري مترابط منسجم لا يستطيع الفنان أن يرسم لوحته ، وإذا رسمها لا تأتي متناسقة منسجمة إلا في إطار غروض صدفة ، أو خلقه اللاشعور الفني . ولولا الإطار النظري لا يستطيع عالم الاقتصاد أن يحلل

ويرازن ما يزمع درسه من ظواهر اقتصادية ، وبدونه يكون حاطب ليل ، يأتي تحليله أكواماً مبعثرة من الكلمات .

نعود إلى مفهوم « فقه النظرية » في مدرسة الأستاذ السيد محمد باقر الصدر . حيث جاء هذا اللون من الدرس الفقهي في كتابه « اقتصادنا » :

كتاب « اقتصادنا »^(٢) - كما يعرفه المتابعون - تضمن جزأين رئيسيين ، الأول تناول فيه المؤلف عرض ونقد اتجاهات الاقتصاديين الماركسي والرأسمالي ، وخصّص الجزء الثاني لطرح مذهب اقتصادي إسلامي .

أكد الصدر في بحثه عن المذهب الاقتصادي في الإسلام - وهو على حقّ في هذا التأكيد - أننا لا نملك مذهباً اقتصادياً إسلامياً جاهزاً ، وإنما علينا إذا أردنا التعرف عليه استنباطه في ضوء المفاهيم الإسلامية العامة ، وعلى أساس الأحكام الإسلامية ، التي عالجت ظواهر تمسّ بشكل مباشر أو غير مباشر الممارسات الاقتصادية للفرد والأمة والحكم . من هنا يصبح استنباط المذهب الاقتصادي في الإسلام عملية اجتهادية ، لكن الاجتهاد هنا ليس اجتهاداً بغية استنباط حكم الواقعة الفردية ، بل هو اجتهاد من أجل استنباط المركب من المفاهيم والمبادئ العامة والأحكام التفصيلية . ومن هنا يضحى اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي اكتشافاً نظرياً ؛ لأنه يتمحور حول مركب فكري يستدعي بالضرورة درجةً من الانسجام والترابط .

٣ - فقه النظام : هو فقه النظريات وفقه الأحكام معاً في عالم التطبيق . لكن آليته ومشكلاته تختلف اختلافاً أساسياً عن اللونين الأولين ، وإن استوحى حلوله في ضوء معطياتهما ، حيث تدخل فيه منطقة المرونة « أو ما يسميه الصدر منطقة الفراغ ، ومشكلاتها وصلاحيات الحاكم وحدود هذه الصلاحيات . ثم جدوى النظريات الاجتهادية المختلفة في عالم التطبيق ، وإمكانية استبدال المعالجات وحدود هذه الإمكانية

« اقتصادنا » وفقه النظرية :

قرر الصدر في « اقتصادنا » حقيقةً في غاية الأهمية ، هي أننا إذا أردنا معالجة مشكلات الحياة في ضوء تعاليم الإسلام لا بد لنا من التوفر على عنصرين رئيسيين :

الأول : فهم آلية المشكلة ، واستيعاب أبعادها بوصفها واقعاً موضوعياً .

الثاني : امتلاك منظار شامل لمصادر التشريع . أي أن نستبصر الأسس والمفاهيم والأحكام بعضها جنب الآخر .

على أساس هذا الفهم تبتق ضرورة تأسيس « فقه النظرية » ؛ لأننا إذا حاولنا أن نجيب على أسئلة محددة ، وعلى وقائع تفصيلية ، فليست هناك مشكلة أمام فقه الأحكام ، ففقه الأحكام

بقواعده وآليته المتداولة يؤمن لنا الإجابة على هذه الأسئلة . ولكن « حين يكون درسنا لتلك الأحكام ، وعرضنا لها جزءاً من عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي ، فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب ، وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر ، بل يتحتم علينا أن نتجز عملية تركيب بين تلك المفردات ، أي أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل ، وجانباً من صيغة عامه مترابطة ؛ لننتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل ، أو من خلال المركب ، وتصلح لتفسيره وتبريره . وأما في طريقة العزل والنظرة الانفرادية فلن نصل إلى اكتشاف . » (٣)

إذن لابد من التركيب بين الأحكام للخروج بصيغة عامة تترايط عبرها أحكام التشريع . والنظرية ليست شيئاً آخر سوى هذه الصيغة والإطار الشامل الذي ينبغي اكتشافه .
والسؤال الذي طرحه الصدر هنا هو : كيف يتم صياغة هذه النظرية ، وما هي المقاييس التي ينبغي اعتمادها في عملية الاكتشاف هذه ؟
وكانت إجابته : لابد من عمل فقهي فكري اجتهادي ، يتم في ضوءه الاكتشاف ، على أساس مقاييس ومعايير .

وقد بذل السيد الصدر جهداً جديراً بالإكبار في سبيل تحديد آلية هذا العمل الفقهي ، والكشف عن أصوله . وهذا هو التأسيس الذي نعيه .

والمؤسف حقاً أن هذا الجهد والاجتهاد لم يتابع أدنى متابعة . وقد كنت أتصور خطأً أن مصطلح فقه النظرية هو ابتكار شخصي ، لكن أحدث قراءة لكتاب « اقتصادنا » كشفت عن هذا الخطأ . فالصدر هو صاحب هذا المصطلح ، حيث استخدمه في نص ، وجدت من الملائم أن أقله هنا :
« أما حين يريد هذا الفقيه أن يتخطى فقه الأحكام إلى فقه النظريات ، ويمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام . فإن طبيعة العملية تفرض عليه نوع الأحكام التي يجب أن ينطلق منها ، وتحتم أن تكون نقطة الانطلاق مجموعة متسقة ومنسجمة من الأحكام ، فإن استطاع وأما إذا لم يسعد بهذه الفرصة ، ولم يسعفه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة . . فإن هذا لن يؤثر على تصميمه في العملية ، ولا على إيمانه : بأن واقع التشريع الإسلامي يمكن أن يفسر تفسيراً نظرياً متسقاً شاملاً . » (٤)

أجل ، إن الفقه مدعو إلى فحص وتمحيص معطيات الصدر في مجال « فقه النظرية » . بل تمحيص هذه المعطيات مسؤولية البحث الفقهي حصراً . لأننا إذا أوكلنا هذه المهمة لبحث لا يملك الوعي الفقهي المطلوب ، فسوف نخاطر بأصالة الفكر الإسلامي . على أن لا يكون هذا التحفظ مسوغاً للانكفاء والتشبث بفقهِ الأحكام ؛ لأن هذا الفقه لا يشبع حاجات بحثٍ في « نظرية » . بل

لا بد من البدء من حيث انتهى السيد محمد باقر الصدر . وقد حاولت متابعة الأستاذ في عرض نقدي لكتاب « اقتصادنا » نُشر في العدد الأول من مجلة الفجر . لكنني لم أجد أي رد فعل معقول بحث الباحث على متابعة الدرس في هذا الميدان الجاد ، كما وجدت تنبيطاً غير مسوغ وأنا أعيد تظهير أطروحة الأسس المنطقية للاستقراء .

إن فقه النظرية يطرح علينا أسئلة كثيرة ، كان لا بد من متابعتها وتحليلها - خصوصاً أن الفقه الإسلامي قد انتقل إلى مرحلة التطبيق العملي في إطار دولة ونظام قائم - ، وأنا مؤمن أن كثيراً من الإرباك إنما نشأ من جراء فقد الممارسة ، وفقد تنضيج فقه النظريات ؛ لأن فقه النظام هو فقه نظرية بالدرجة الأولى .

ثم إن فقه النظرية يشير أمام البحث مشكلات قد تكون إنارة لفقه الأحكام وإثراء له . فعلى سبيل المثال ، ذهب الصدر إلى أننا لكي نجهز نظرية نعددها للتطبيق لا بد لنا من الاستعانة باجتهادات متعددة ، وهذه الاستعانة يراها ضرورية وأساسية بغية اكتشاف القاعدة ، والأساس الذي تقوم عليه أحكام التشريع .

وهذا الاتجاه في « فقه النظرية » يطرح أمام فقه الأحكام مشكلات :

الأولى : الرجوع إلى الميت .

الثانية : تقليد الأعلام .

الثالثة : ضرورة انحصار التقليد بفرد واحد من قبل المكلف

فالنظرية ليست ترفاً فكرياً ، وإنما هي اجتهاد فقهي ، بغية تطبيقه على أرض الواقع ، ليضحي ممارسة يمارسها الناس (المكلفون على حدّ تعبير فقه الأحكام) . فهل يعملون برأي الطوسي ؟ وهل يرجعون إلى غير الأعلام الحي ؟

لعلنا لو انضجنا البحث في فقه النظرية أمكننا أن نفتتح أمام فقه الأحكام نوافذ بصيرة أخرى ، وكوي مناخ آخر ، يغيّر نتائج البحث في هذا الفقه !

على أي حال أودّ هنا أن أنتهز هذه الفرصة لكي أطرح وجهة نظر تمس موضوع البحث : قد يُطرح في ذهن المتابع الاستفهام الثاني : أليس نقصاً في الإسلام أن لا يطرح مذهباً اقتصادياً جاهزاً ، أو قل نظرية اقتصادية ؟

أقف في الجانب الآخر من هذا الاستفهام . حيث أجد أن إغفال رسالة الإسلام للنظريات هو سرّ خلود وإعجاز هذه الرسالة :

لنأخذ حقل الاقتصاد نموذجاً : هل هناك آلية ثابتة للنشاط الاقتصادي ؟

إن النشاط الاقتصادي عبر عصوره المختلفة ، وتبعاً له الفكر الاقتصادي لم يكن قسالياً

ثابتاً، بل طبيعة النشاط الاقتصادية - كما يدل عليها التاريخ - متغيرة متطورة، وليست تطورات هذا النشاط سطحية طارئة، بل الاختلاف عميق بين عصور الاقتصاد. ومن هنا ليس هناك نموذج نظري متكامل يصلح أن ينطبق على كل هذه العصور، بل هي نماذج تتناسب ومستوى النشاط الاقتصادي، وتنسجم مع درجة النضج الثقافي والتطور العلمي.

وإنه لأعجاز حقاً أن يتوفر البشر على مجموعة مفاهيم ورؤى عامة إلى جانب مجموعة أحكام فقهية، وأن تتمكن هذه المجموع من أن تكون أساساً صالحاً لاكتشاف نظرية توجه النشاط الاقتصادي بعد أربعة عشر قرناً من ميلاد تلك الرؤى والأحكام.

النزعة الاستقرائية :

أشرت إلى أن الصدر مؤسس « النزعة الاستقرائية » في دائرة الفكر الإسلامي. وقلت في بحث سابق⁽⁵⁾ : إن الصدر نقلنا عقوداً أو قرناً، أي إن « الأسس المنطقية للاستقراء » اختصرت لنا المسافة الفاصلة بيننا وبين إنجازات البشر. والنظرة الاستقرائية نفسها قد تسوغ لنا مثل هذه التأكيدات : ففي أئينا وفي العصر الوسيط لم تكن للاستقراء قيمة مستقلة، والأمر كذلك لدى حكماء المسلمين. إذ السبيل الوحيد للعلم - في مدرسة أرسطو - ينحصر بالبرهان وقاعدته الصورية « القياس ». والاستقراء مأذون - لا في الدخول إلى زمرة مناهج العلم - شرط أن يرتد إلى قياس منطقي.

لكن الغرب عبر نهضته الحديثة زلزل صورة « أرسطو »، الذي ارتهنت قرون البحث العلمي لمنطقه. بدءاً طرُح الاستقراء كمنهج قائم بذاته، تستدعيه متطلبات البحث في العلوم، ثم تجرأ حكماء الغرب للنيل من قيمة القياس الأرسطي في العلوم التجريبية، وتطور الأمر ليعصف الشك في عماد الفكر الأرسطي، أعني نظرية البرهان الأرسطية. وبلغ هذا الزلزال ذروته في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الراهن، إذ قررت الوضعية المنطقية « حلقة فينا » أن العلم برمته تجريبي استقرائي، حتى العلوم البحتة « الرياضيات ». لكن العاصفة أعقبت أناة حاولت إعادة الاعتبار لأرسطو، لا أقل في ميدان العلوم البحتة من رياضة ومنطق. ولا زال الفكر الغربي يتوالد بنسبة عكسية مع نسبة التوالد السكاني؛ على عكس النسبة في الشرق !!

لقد ظل العالم الإسلامي طيلة ثلاثة قرون أجنبياً تماماً عن كل التطورات الفكرية التي سادت عجلة النهضة الأوروبية الحديثة. ولا يزال القطاع الواسع من رواد الحكمة والمنطق في عالمنا أوفياء لأرسطو ومدرسته. متخذين هذه المدرسة وطناً نهائياً، لا تجوز الهجرة منه. لكن هذا التوطن القسري لم يغفل دون أن ترتفع هنا وهناك صيحات تبغني كسر الطوق، دون جدوى؛ لأنها

لم تأتِ إلا ردّة فعل انفعالية ساذجة .

نعم ، هناك محاولات محدودة اكتسبت طابعاً علمياً ، وكانت أبرزها محاولة الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي » ، حيث حاول مواكبة المدرسة الوضعية الحديثة « حلقة فينا » ، التي تمثل تراث الغرب في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن . أجل ؛ فجّل الدراسات التي صدرت في العالم العربي والإسلامي حديثاً جاءت تعليقاً ونقداً على فكر الغرب في قرنية الثامن عشر والتاسع عشر ، أو كانت ترجمةً لفكر الغرب المعاصر . ولا نستطيع - للحق والإنصاف - أن نسجل لأحد عملاً أساسياً باتجاه دراسة فلسفة العلم المعاصر ومنهجه الرئيس سوى ما يسجل لأستاذنا العالم والإنسان السيد محمّد باقر الصدر .

كانت دراسته « الأسس المنطقية للاستقراء » غزواً للفكر الغربي في عقر داره ، ومحاولةً اعتمدت أصالة وتراث الشرق ، لكي تخرج بنتائج موضوعية ، بشأن أحد أخطر المنعطفات في الفكر الإنساني . وهنا لا يمكن أن نعدّه مؤسساً في دائرة الفكر الإنساني عامة ؛ لأن النتائج والأسس التي اعتمدها رغم الاجتهاد والنبوغ الذي عكسته لم تكن أساساً جديداً في الفكر الإنساني عامة . نعم هو مؤسس « النزعة الاستقرائية » في دائرة الفكر الإسلامي . فهو الذي ابتدأ دراسة الاستقراء بادئاً من حيث انتهى الغرب ، وهو الذي أقام هذا الدرس على أساس تمحيص معطيات الفكر الغربي ونقده . وهو الذي تسلح بسلاح الفكر الغربي من رياضة ومنطق ، ثم طوى البحث وجاء بنتائجه محتفظاً بشخصية الباحث المستقل ، دون تقليد أو محاكاة . وهو الذي توفر على شجاعة الباحث الجسور ، الذي يقارع أقدس صور الحكماء « أرسطو » وموقفه من الاستقراء .

وهنا يلزمني أن أشير إلى الحقائق التالية بشأن موقفنا من أطروحة الأسس المنطقية للاستقراء :

الأول : أن هناك إهمالاً أو إغفالاً متعمداً لهذه الأطروحة ، يسوغه أن هذه الأطروحة فكر جاد يتطلب بذل طاقات عقلية ورصد جهود وإمكانيات ، والفكر الجاد هو أداة ازدهار وتقدم الشعوب ، ونحن شعوب كُنْب علينا أمر آخر .

إن هذا الإغفال يؤثر بجد على علوم الشريعة أيضاً ، إذ إن الرجل قد اعتمد الاستقراء ومصادراته ونظرية الاحتمال فيه أساساً لأهم قواعد الاستنباط الفقهي ، وأكثرها خطورة على نتائج العملية الفقهية . وإن الرعيل المتقدم من تلامذته يقلدونه أو يوافقونه على هذا الاتجاه ، بل اطلعت أخيراً على دراسة أصولية معاصرة ، ذهب صاحبها مذهب الصدر في اعتماد الاحتمال والاستقراء كمنهج رئيس من مناهج البحث في علم أصول الفقه .

ومن المعلوم أن « الأسس المنطقية للاستقراء » هو أساس فهم هذا الرعيل لفكرة الاستقراء

الحديثة، إذن؛ لماذا لا يعمم تعليمها، ولماذا يدعي بعضهم احتكار فهمها؟ وأنا أشك في أساس هذا الادعاء!

الثانية: أن الصدر لم تتح له الفرصة - بحكم ظروفه الخاصة - لكي يواكب تطورات فلسفة العلوم في الغرب المعاصر، فقد وقف عند « كينز » كممثل للمدرسة المنطقية في الاحتمال، بينما لم يتابع « رودلف كارناب » فيلسوف العلم المعاصر وعميد مدرسة شيكاغو، وأحد أهم تطورات المدرسة المنطقية في الاحتمال. ولم يتابع « كارل بوبر » أحد أخطر فلاسفة العلم المعاصرين، الذي جاءت بحوثه - بشأن الاستقراء، بل نظرية المعرفة عامة - هزة عنيفة في النصف الثاني من القرن العشرين.

أجل، إن أحداً لا ينتظر يقظتنا، بل لعلمهم يغتبطون لهذا الإغفال اللئيم، فالعالم والعلم يزدهر لدى الشعوب الحية وتزدهر به، ولا تستأذنا في مواكبة المسير.

الثالثة: لأنني لازلت متفائلاً ومؤمناً بأن هناك ضمائر منصفة، إذالم يتح لها أن تنتهض اليوم فستقول كلمتها قريباً.

وفي سبيل تلافى الإهمال الذي أشرنا إليه اقترح ما يلي:

١- أن ترصد إمكانات وأن تبذل جهوداً في سبيل تعميم درس كتاب « الأسس المنطقية للاستقراء »، وفهمه فهماً واضحاً.

٢- أن تعاد الحيوية لبحوث هذه الأطروحة عبر مناقشتها ونقدها ومحاولة استكمال جوانبها.

٣- الفات النظر إلى التطورات اللاحقة والقائمة بشأن مناهج العلوم وفلسفة العلم المعاصر. الرابعة: أن الاهتمام الجاد في سبيل درس الاستقراء، وتعميق البحث في مناهج العلوم له أثر كبير على بحوثنا في الشريعة والعقيدة. كما له الأثر الأكبر في ردم الهوة بين مناهج العلم السائدة في جامعاتنا العلمية ومناهج البحث في الحوزات العلمية. كما له الأثر الخطير على مستقبل العلوم في عالمنا الإسلامي.



وأخيراً أؤكد: أن اختياري للجانب التأسيسي في فكر الصدر يسوغه أهمية البنية التحتية للمعرفة، وأثرها على التطور الفكري. لقد اطلعت في إحدى الإصدارات الأخيرة على مناقشة لا تخلو من قسوة وانحياز ارتكبتها المتجادلان معاً.

فالأول حاول أن يحرم الصدر من ابتكار نظرية الوضع القائم على القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى ، ناسباً إياها لعالم النفس والفلسفة الروسي « بافلوف » ، والثاني حاول التآمر للصدر وإعادة الحق إلى نصابه ، وهنا أقول لهما معاً :

إتركوا هذه المتابعات ، فهي لا تجدي على العلم ولا على أصحابها شيئاً . إن متابعة عثرات العلماء حواشٍ لا تنفع ، وقديماً قيل عليكم بالمتون لا بالحواشي . وأدل دليل على ذلك هو أن القرن اللفظي كأساس لنظرية الوضع ليست ابتكاراً لبافلوف ، بل هي نظرية التفت إليها اللغويون الأوائل ، وقد أكدها العالم اللغوي الرضي الاسترابادي في كتابه « شرح الكافية » في بحثه عن الدلالة (٦) . إن الاهتمام الجاد ببحوث السيد الصدر يستدعي قراءة جذرية لأسس تفكير هذا الرجل الاستثنائي ومحاولة فهمها المنصف . ثم لا ضير في نقدها ، بل يجب أن تناقش وتنتقد على أساس من العلم والبصيرة .

اللهم ألهمنا الصبر وعلمنا الإنصاف وأزل الغشاوة عن بصائرنا إنك سميع مجيب .

الهوامش

إلى هذا الموضوع ، الذي اطلع عليه أستاذنا عام ١٩٧٨م في النجف الأشرف ، وقد اهتم بمراجعة مصدره ، وطلب مني تحديد صفحات الكافية التي جاء فيها هذا الابتكار . وهنا لا بد لي من إرجاع الفضل لأصحابه ، حيث لم أستطع الإشارة في كتابي « نظرية الإدراك » إلى مكتشف هذا الابتكار ، وهو أحد معلمينا الدكتور عبد الهادي الفضلي ، حيث نشر مقالاً أظنه في مجلة « رسالة الإسلام » كشف فيه أن نظرية المنعكس الشرطي لبافلوف اكتشفها الرضي الاسترابادي قبل قرون .

- (١) دراسة نقدية للفكر الاقتصادي الإسلامي في إيران المعاصرة ، تُرجمت ونشرت باللغة الفارسية في جريدة « خراسان » على حلقات .
- (٢) لنا عرض لهذا الكتاب في دراسة لم تنشر ، تمثل متابعة نقدية للفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر .
- (٣) اقتصادنا ، محمد باقر الصدر ، ص ٣٩٥ - ٣٩٦ .
- (٤) المصدر نفسه ، ص ٤٢٢ .
- (٥) منطق الاستقراء ، عمار أبو رغيف ، المقدمة .
- (٦) لقد أشرت في البحث حول « نظرية الإدراك »

المنهج في فكر الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية

عبد الجبار شرارة

الإمام الشهيد الصدر كان فقيهاً فذاً، ومُجدداً بكلّ ما في الكلمة من معنى . بل هو مصداق للحديث المشهور : « إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ مَن يَجِدُّ لَهَا دِينَهَا ... »^(١) .

إنّ التجديد الذي نهض به الشهيد الصدر لم يقتصر على مجال واحد من علوم الشريعة الإسلامية ، كما أنّ مشروعه النهضوي المبارك لم يمسّ جانباً واحداً فحسب ، كما كان الأمر بالنسبة لمن سبقه من المصلحين والمفكرين . وإذا اقتصرنا في الحديث على الجانب الفكري « العقائد وعلم الكلام » لمواجهة التيارات الفكرية والفلسفية الإلحادية والغازية ، فإننا لم نجد سوى محاولة ليست عميقة بالمستوى المطلوب للسيد جمال الدين في كتابه (الردّ على الدهريين) ، يتبعه تلميذه الشيخ محمّد عبده في كتابه (التوحيد) يليهما الشيخ محمّد رشيد رضا في (الوحي المحمدي) . ثم يطالعنا الفيلسوف إقبال في (تجديد الفكر الديني) ، والمودودي في (المصطلحات الأربعة) ثم الشهيد سيد قطب في (التصور الإسلامي) وهؤلاء الذين ذكرناهم - باعتزاز - لم تكن أطروحاتهم ذات بُعد شمولي ومتكامل ، ولم يكن تصديهم للفكر المضاد قوياً رادعاً ، إذ لم تيسر لهم أدوات المواجهة الشاملة . هذا في جانب ، وفي جانبٍ آخر كانت محاولات الشيخ كاشف الغطاء والمظفر والبلاغي والطباطبائي والشهيد المطهري هي الأخرى مع أهميتها وجدواها في أوساط الخاصة ، لكنها لم تكتسب قدرة المواجهة القوية للتيارات الفكرية والفلسفية المناوئة خاصة على مستوى المنهج والأطروحة . ومع كلّ ذلك كان لتلك المحاولات الدور المهم في بلورة الوعي الشمولي لدى الشهيد الصدر ووضعت بيده أدوات مهمة استطاع بعبقريته الفذة أن يطورها ، وأن يفيد منها في المواجهة الشاملة والعنيدة للفكر الغربي وإشكالاته . ومن هنا وجدنا عند الشهيد الصدر المعالجات الجادة لأخطر الإشكالات المثارة ضد الفكر الديني ، ثم وجدناه في الوقت عينه يشير إشكالات متينة لم يقوَ دعاء الفكر المناوئ على مواجهتها . والأهم من كلّ ذلك أننا وجدنا منهجاً علمياً رصيناً ، وطرحاً فذاً ، وخطاباً جديداً في عرض الفكر الديني والعقائدي ، وفي المعالجات

التي يقدمها .

ومن هنا رأيت أن أعرض للسّمات والخصائص العامة لمنهج الشهيد الصدر في دراسة العقائد والفكر ، وذلك في المبحث الأول ، ثم أعرض نموذجاً تطبيقياً لهذا المنهج في دراسته (بحث حول المهدي) ؛ لكونها من المسائل الاعتقادية المهمة التي درسها السيد الشهيد الصدر وفق المنهج الخاص .

المبحث الأول : الخصائص العامة للمنهج العام

مدخل :

لعل من نافلة القول تحديد المراد بالمنهج ، إذ صارت له شهرته وشيوعه لدى الأوساط العلمية^(٢) . ومن هنا يمكن أن نتساءل عن خصائص وسمات المنهج الذي اتبعه الشهيد الصدر في دراساته ومعالجاته لمسائل الفكر والعقيدة . ولعل الأنسب هنا قبل أن نعرض تلك الخصائص أن نعرّف - بإيجاز شديد - أهم دراساته وإنجازاته في هذا المجال سواء ما كان في نطاق الإسلام والفكر الديني بوجه عام أم ما كان متعلقاً بمدرسة ومذهب أهل البيت عليهم السلام خاصة .

وأهم تلك الدراسات :

● الموجز في أصول الدين أو (المرسل والرسول والرسالة) . وهي دراسة علمية اعتمدت منطق الدليل الاستقرائي الذي أصله في دراسته الفذة « منطق الاستقراء » وقد جعل دراسته تلك مقدمة للرسالة العملية « الفتاوى الواضحة » .

● فلسفتنا . وقد عرض فيه الفكر الفلسفي المادي وناقش أسسه الفلسفية ، ثم بيّن صحة وجدوى الدليل العقلي ، وسلامة المنهج الذي يقوم عليه الاعتقاد الديني بقوله : « إن الأسلوب الذي تتخذه المدرسة الإلهية للاستدلال على مفهومها الإلهي هو نفس الأسلوب الذي تثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العلمية »^(٣) .

● الأسس المنطقية للاستقراء : وهي « دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأسس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله . . . »^(٤) .

ويقول عنها الشهيد أيضاً . . . « إن هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي ، الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي على أساس الملاحظة والتجربة . . . »^(٥) .

● ثبوت النص القرآني وسلامته : وهو بحث علمي طريف في إثبات سلامة النص القرآني من التحريف والزيادة والنقيصة ، استناداً إلى دليل اصطلاح عليه (طبيعة الأشياء) . وسنعرض له

لاحقاً .

● بحث حول المهدي عليه السلام : وهذه الدراسة انطوت على معالجة مسألة الإمام المهدي المنتظر ، وهي قضية اعتقادية إسلامية بدليل ما كتب عنها ، مما بلغ العشرات من الكتب والدراسات من قبل علماء الإسلام قديماً وحديثاً ، كما تضمنت نظرات علمية وفلسفية تتعلق بالدليل الاستقرائي وغيره مما تثبت به العقائد والآراء الرئيسية .

أما في نطاق المذهب فإن أبرز دراستين قام بهما الشهيد الصدر هما :

⊞ نشأة التشيع والشيعة أو بحث حول الولاية . وهو يعالج مسألة الإمامة وفق المنهج العلمي الحديث وبأسلوب جديد . وقد صدرت هذه الدراسة محققة بقلمنا ، نشرها مركز الغدير للدراسات الإسلامية / قم / ١٤١٤ هـ .

⊞ فدك في التاريخ : وهذه الدراسة وإن تناولت مسألة تاريخية ، إلا أن الشهيد الصدر عرض لها استناداً إلى منهج البحث التاريخي الحديث من خلال الوثائق والمستندات التاريخية ، هذا فضلاً على أنها تضمنت تحليلات ومناقشات عميقة لجوانب من مسألة الإمامة .

وربما يقع في نطاق الدراسات الفكرية والعقيدة لملازمة في المقام دراسته الموسومة بـ « نظرة عامة في العبادات » بلحاظ ما عنوانه ضمن البحث بقوله : (الحاجة إلى الارتباط بالمطلق » . تلك هي أهم البحوث والدراسات التي تناولها الإمام الشهيد الصدر ، بعضها على نحو الإجمال والإيجاز ، والأخرى كانت رصينة وذات أصالة وإبداع . وفي كل ذلك كان له منهجه الخاص ، الذي سنحاول تلمس خصائصه وسماته وعناصره .

خصائص المنهج العام :

لعل من المناسب التذكير بأن المنهج التكاملي الذي كان سائداً في الدراسات الدينية - وهو منهج يقوم على العقل والنقل معاً ، كما يصطلحون^(٦) كانت معالمه محددة وواضحة ، وأن الشهيد الصدر قد التزم به في كثير من دراساته الإسلامية ومنذ وقت مبكر ، إلا أنه لم يكتف بذلك بل توسل بالمنهج العلمي الحديث ، وأفاد من أدوات البحث العلمي ومن مناهجه ومعطياته على مختلف الأصعدة . وقد أكسب ذلك جميع دراساته الوضوح والرصانة فضلاً على العمق والأصالة . ومن هنا أيضاً ولما تميزت به كتابات الشهيد من إبداع وتجديد أصبحت لها (المرجعية) في نطاق الفكر الإسلامي^(٧) ، كما انتزعت الاحترام والتقدير والإقرار بقيمتها العلمية وأصالتها من قبل العلماء والمفكرين على اختلاف اتجاهاتهم وأذواقهم . لذلك علينا أن نتلمس أهم تلك الخصائص والسمات في منهجة الذي حقق به مثل ذلك الإنجاز ، وهي كما نراها من خلال الدراسة والنظر والتأمل في كتبه ومؤلفاته وبحوثه ، كما يأتي :

الأولى :

ارتسام المنهج العلمي الحديث ، والإفادة من المنهج التجريبي في حقل الدراسات الإنسانية ، فإذا كانت الخطوات المهمة في المنهج العلمي تبدأ بتحديد المشكل ثم يطرح الافتراضات المتصورة ثم اختبارها في ضوء المنطق وحقائق العلم والتاريخ وصولاً إلى الافتراض المقبول ، ثم تعزيره بالشواهد وإقامة البرهان عليه . فإننا نجد ذلك واضحاً في دراسة « بحث حول الولاية » أو « نشأة التشيع والشيعة » . إذ هو يعالج ويناقش مسألة (الإمامة والخلافة) بهذا الأسلوب ، بعد أن يمهّد بمقدمة أساسية - ومسلمة - وهي أن الرسول الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يشغله ويهمه مستقبل الإسلام والدعوة الإسلامية ، كما كان يهتم جداً بمستقبل الأمة المسلمة ورعاية أمورها ، وهذا هو المعروف من سيرته ، يقول : « وفي هذا الضوء يمكننا أن نلاحظ أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان أمامه ثلاثة طرق بالإمكان انتهاجها تجاه مستقبل الدعوة :

أولها : الطريق السلبي .

وثانيها : الطريق الإيجابي ممثلاً بالشورى .

وثالثها : التعيين^(٨) . وبعد أن يحدّد هذه الافتراضات يبدأ باختبار كلّ فرضٍ على حدة في ضوء المنطق والشواهد التاريخية وحركة الواقع الموضوعي ومعطياته . ثم ينتهي بعد ذلك إلى الافتراض المقبول ويعزّزه بالأدلة والشواهد » .

الثانية :

التزام الموضوعية والأسلوب العلمي سواء في عرض رأي الخصم أو أدلته بكلّ دقة وأمانة ، واستناد إلى المصادر المعتمدة ، قبل أن يبادر إلى الكشف عن التهاافت والخلل فيها .

لاحظ مثلاً دراسته للفكر الفلسفي الغربي وللمادية الديالكتيكية في كتابه الشهير « فلسفتنا » . فهو يعرض لذلك الفكر بكلّ دقة وأمانة وبأحسن ما يكون عليه عندهم ثم يبدأ بعد ذلك بالمناقشة التي تأتي جادة وعملية وورصينة ، وبما لا يدع للخصم فرصة المناورة والهروب .

ولاحظ أيضاً دراسته « فدك في التاريخ » فقد نقل الأقوال والآراء بكلّ أمانة ودقة ، وناقشها بكلّ قوة معتمداً الحجج والأدلة التي يُقرّ بها القوم أنفسهم .

الثالثة :

الإفادة من المعطيات والإنجازات العلمية وتوظيفها بطريقة صحيحة وحذرة لخدمة الأطروحة الإسلامية . والإمام الشهيد هنا لم ينهر بمطلق المعطيات لحركة النهضة العلمية ، وبما جاءت به من نظريات بعضها لم يدم طويلاً حتى سقط أمام حركة التقدم العلمي المضطرد . وللأسف نشير هنا إلى أن طائفة من المفكرين المسلمين والمفسرين أخذوا بحالة الانبهار ، ووقعوا ضحية

عندما حاولوا توظيف مثل تلك النظريات لخدمة الفكر الديني حيث ترتبت إشكالات خطيرة على مسلكهم^(٩) ذلك .

لقد كان الشهيد الصدر يتعامل بحذرٍ بالغ مع النظريات العلمية وإنجازات الحضارة والعلم ، فلا يستأنس إلا بما تحوّل إلى يقين علمي أو ما يشبه اليقين .

ويمكن هنا مراجعة بحثه الموسوم : «بحث حول المهدي» كنموذج للإفادة الواعية من الإنجازات العلمية في الحقول المختلفة .

الرابعة :

الإفادة من الإنجازات في حقول المعرفة المتنوعة ، وفي حقل الدراسات الإنسانية ، ومنها ما وصل إليه تطور الدرس الفلسفي ، وعدم الركون إلى إنجازات الفلسفة الإسلامية فحسب ، على أهميتها ، كما في الحكمة المتعالية .

لقد وجدنا^(١٠) الشهيد الصدر يهضم الدرس الفلسفي الحديث ، هذا الدرس الذي أفاد كثيراً من إنجازات ومعطيات الكشوف والدراسات العلمية بما في ذلك مجال علم الاجتماع وعلم النفس ومدارسه الحديثه ، ولم يكتفِ باستيعاب ذلك بل استطاع توظيفه في مناقشاته وتحليلاته وفي هجومه المضاد على الفكر الغربي . ويمكن لقارئ «فلسفتنا» أن يكتشف ذلك بسهولة ويُسر .

وإذا كانت تلك أهم الخصائص العامة لمنهجه العام على صعيد الدراسات الإسلامية ، فإنه يمكن أن نلفت النظر إلى أمرين مهمين ، قبل أن نتحول بالحديث إلى سمات منهجه في نطاق الدراسات ذات الطابع المذهبي خصوصاً .

الأمر الأول :

استخدامه الدليل العلمي الاستقرائي - كما أطلق عليه - على نطاق واسع ، بعد أن أثبت وبرهن من خلال دراسته الجادة الرائدة «الأسس المنطقية للاستقراء» صحة وسلامة هذا الدليل وجدواه في إثبات مدعياته الدينية على حدّ سواء كما في إثبات الحقائق العلمية الطبيعية ، بل وثبت فشل أي دليل آخر في إعطاء نفس القيمة العلمية . وقد كان إدخال هذا النوع من الاستدلال بصورته التي انتهت إليها في بحثه المذكور تجديداً وابتكاراً لم يُسبق إليه .

وقد استخدم هذا النوع من الاستدلال في إثبات مسألة الإلهوية وغيرها . كما في دراسته «موجز أصول الدين أو المُرسَل ، الرسول ، الرسالة»^(١١) .

الأمر الثاني :

طرح دليل (منطق الأشياء) كمسلك جديد في إثبات بعض المطالب المهمة ، التي لها علاقة بأساس الشريعة الإسلامية ، والمصدر الأول فيها وهو «القرآن الكريم» .

ويريد الشهيد الصدر (بمنطق الأشياء) هنا : «مجموع الظروف والخصائص الموضوعية والذاتية التي عاشها النبي ﷺ والمسلمون والقرآن أيضاً ، أو اختصوا بها مما يجعلنا نقتنع بضرورة قيام النبي ﷺ بجمع القرآن في عهده . . .» (١٢) .
وهو بهذا المسلك يثبت سلامة النص القرآني وعدم وقوع التحريف فيه مطلقاً .
وتجد هذا مفصلاً ومبسوطاً في كتاب «علوم القرآن» للسيد محمّد باقر الحكيم ، وهي محاضرات كان قد أفادها من تقارير وبحوث أستاذه الشهيد الصدر .

الخصائص والسمات المنهجية في بحث المسائل المذهبية :

ونعرض هنا خصائص منهجه عندما يعرض مسائل الاعتقاد في نطاق المذهب :
ويمكننا هنا أن نتلمس ما يأتي :
أولاً :

الانطلاق من الأفق الإسلامي العام سواء في الطرح أو المعالجة ، وأعني بذلك مما يقتضيه منطق الإسلام العام وروحه العامة ، وذوقه الخاص :
ففي معالجته لمسألة الإمامة والخلافة لا ينطلق من متبنيات مذهبية محددة ، أو من النصوص المتسالم عليها في الوسط المذهبي ، بل نجده يطرح افتراضات يقتضيها منطق الإسلام (١٣) ، وتستلزمها المقاصد الكلية للشرع الشريف ، ثم يجري المناقشة والترجيح والموازنة على هذا الأساس .
ثانياً :

المعالجة الموضوعية لأخطر المسائل المذهبية :

إنّ الالتزام بالموضوعية في الدراسات المذهبية أمرٌ في غاية الصعوبة ، وهذا الأمر وإن ادعاه كثيرون أو صرحوا به مراراً إلا أنه سرعان ما يئأون عنه ، ويخرجون عن الالتزام به حتى يصل الأمر إلى التقولات والتخرصات ، وتحميل هذا المذهب أو ذلك المفكر ما ليس له أصل ولا اعتبار ، ويصل الأمر إلى الأسوأ أحياناً عندما تُلصق التهم بلا أدنى حرج . ومن الملاحظ في مثل هذه الدراسات أيضاً إثارة الشبه والتقولات على أساس (لازم القول) (١٤) لا صريحه . وهذا ما نشأت عنه ، للأسف ، اتهامات متبادلة لا أساس لها ، وسوء فهم فاحش . ومما يؤسف له حقاً أن يصل الأمر عند بعض الكتاب المحدثين إلى عدم الأمانة (١٥) في النقل أو تحريف النص المنقول أو اقتطاعه من سياقه . والأعجب الأغرب أنهم لا يحيلون إلى المصادر المعتمدة لدى الشيعة مثلاً عندما يكون الحديث عنهم ، بل ينقلون عن كتب الملل والنحل التي دوّنت في عصر كانت الاتهامات والتشنيعات

تكال فيه جزافاً . ومن المفارقات الأخرى التي يجدها كلٌ متتبع لهذا النوع من الدراسات ذات السمة المذهبية الإحالة إلى بعض الكتب الروائية من دون الأخذ بنظر الاعتبار المنهج الروائي المعتمد^(١٦) . أو تجريد الرواية من القرائن الحافة بها مما قد يُستظهر منها مفهوم آخر . والملاحظ أنَّ هناك القليل جداً من الباحثين ممن سلم من هذه الآفات ، والتزم الأمانة والدقة والموضوعية . إنَّ الذي يرجع إلى ما كتبه الشهيد الصدر يجد التزاماً صارماً بالموضوعية ، وأمانة قلَّ منيلهما ، وإحالة صحيحة إلى المصادر والمظان المعتمدة . ودقة متناهية في عرض الرأي بأشدهما يحرص عليه الآخر ، ولقد أتيت لي من خلال تحقيق بعض دراساته في هذا المجال أن أتحمق من ذلك بنفسه ، فما وجدتُ قولاً أو رأياً ينسبه إلى مذهب أو إلى أحد إلاَّ وعثرتُ عليه بنصه ، وفي الأصول المعتمدة والمعتبرة لديهم .

ثالثاً :

الابتعاد عن المماحيكات الكلامية أو المغالطات والجدل لمجرد إفحام الخصم . إنَّ الشهيد الصدر يرى أنه أمام مسؤولية شرعية ، تتمثل في هداية الآخر وتبصيره بمواطن الخلل والانحراف أو الخطأ والعناد ، وليس غرضه وهدفه من كتاباته وأبحاثه إفحام الخصوم ، وإظهار ما وقعوا فيه من تهافت - كما يلجأ إلى ذلك بعض المؤلفين والكتاب - ومن هنا نجد حريصاً كلَّ الحرص على تحشيد الأدلة ووسائل الاقتناع ، والاستناد إلى متبنيات الخصم نفسه أحياناً؛ لإثبات المدعى بما في ذلك ما يعتمده من مصادر أو روايات وأسانيد .

راجع في ذلك دراسته (نشأة التشيع والشيعة) .

رابعاً :

استخدام لغة خطاب جديد واستدلالات جديدة ، والابتعاد عن الحجج والمقولات ، التي ظلَّ يلوكها المتكلمون طيلة قرون ، والتي كانوا قد واجهوا بها خصومهم في تلك المرحلة التاريخية . إنَّ الإشكالات المعاصرة تقتضي لغة خطاب معاصر يعتمد المنطق العلمي ، ذلك أننا نواجه اليوم مذاهب هدامة وتشكيكية تخاطب العقل المسلم ، وتثير أمامه عشرات الإشكالات وفق أساليب حديثة ، ومنهج جديد ، فهناك كتابات المستشرقين المعاصرين ، وأصحاب الفلسفات المعاصرة كالحادية ماركس ووجودية سارتر (وغنيانه) ومقولات فرويد وعدمية نيكايف وكامو ، وتشكيكات آرغون والجابري وحامد أبو زيد وأمثالهم ، وهناك دعاة الفكر العلماني وغيرهم كثير . فليس إزاء ذلك كله أن نواجه القوم بمنطق (الباب الحادي عشر)^(١٧) . و (المقاصد)^(١٨) و (المواقف)^(١٩) فهي وإن صلحت في زمانها فليس لها اليوم قدرة على تمويه الجهة الشاملة .

ومن هنا كان تصدي الشهيد الصدر في دراساته العميقة وفي مناقشاته الرصينة وفي الأسلوب الجديد، بادرة شجاعة وخلّاقة في عملية المواجهة الفكرية الشاملة .
والخلاصة : إنَّ المنهج الذي اتبعه الإمام الشهيد الصدر قد أنجز من خلاله تقديم الأطروحة الفكرية الإسلامية والمذهبية بأسلوب علمي رصين ، ناقش الآخرين مناقشة موضوعية جادة ، وبرهن على صحة مدعياته بأدلة متينة ، واستدلالات مبتكرة حتى أيعنت الثمار ظفراً في مواجهة الفكر المضاد ، وتعميقاً وترسيخاً للأصالة في نفوس أبناء الإسلام وتقوية لأواصر الوحدة والأخوة بينهم . وقد فتح الباب عريضاً أمام الباحثين وطلاب الحقِّ والحقيقة ليسلكوا الطريق الصحيح ، ويسهموا في المنازلة العلمية والفكرية المحتدمة بلا هوادة .
نتقل الآن إلى المبحث الثاني حيث نعرض نموذجاً تطبيقياً لمنهجه الذي أوضحناه ، وذلك من خلال دراسته الموسومة بـ (بحث حول المهدي) .

المبحث الثاني

مسألة الإمام المهدي عليه السلام

- نموذجاً تطبيقياً -

الاعتقاد بالإمام المهدي المنتظر قضية أساسية في عقيدة المسلمين ، وقد شغلتهم وما تزال مُنذُ بَشَرِ الرسول الأعظم خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ، وأكَّد ظهوره في آخر الزمان في أحاديث وموارد ومناسبات لا تحصى كثيرة بلغت حدَّ التواتر ، ومع ذلك كلّه فقد ظهر في القرون الماضية وفي قرننا الحالي من أنكر وشكك فيه إمّا تأثراً بمناهج مادية أو بسبب عصبية مذهبية أو لجهل بما أودع في الصحاح والمسانيد والسنن من مئات الروايات ^(٢٠) عن طريق الفريقين السنة والشيعة ، ولقد ألّف العلماء المتقدمون والمتأخرون عشرات الكتب ، كما كُتبت فصول أو دراسات تضمنت أدلّة معتبرة واحتجاجات سليمة وقوية على وجود المهدي ، وصدق القضية بما لا ينبغي معه أن يرتاب فيه مسلم صحيح العقيدة يؤمن بما يُخبرُ به الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .
ولقد بلَغَ من رسوخ هذه العقيدة في الأمة المسلمة أن استغلها بعض الادعاء وادعو المهدوية ، ولكن سرعان ما انكشفوا وافتضحوا ، كما افتضح ادعاء النبوة وقد حاول الدكتور أحمد أمين ^(٢١) أن يجعل من ادعاء المهدوية سبباً للطعن على فكرة المهدي وأصالتها ، ولكن العكس هو الصحيح ، فالادعاء بدلّ على أنّ المدعين يستغلون حقيقة موضوعية ، واعتقاداً راسخاً عند الناس ، ثم لو صحَّ أن الادعاء مُبطل لأصل القضية ، فلازم ذلك ابطال النبوات لكثرة المدعين لها .
والأمر المثير للعجب أن يتصدى بعضُ ادعاء العلم ^(٢٢) والمعرفة قديماً وحديثاً للتشكيك

والتشويش على الأمة المسلمة، لا لشيء إلا بسبب قصور فهمهم عن إدراك أسرار هذه العقيدة ومقاصدها السامية، أو بسبب غرض آخر. والغريب أنهم يتوسلون بنفس الذرائع، ويتعللون بنفس التعلات (٢٣) التي توصل بها منكرها ما جاء من أنباء الغيب التي احتواها القرآن الكريم أو نطق بها الرسول الكريم نبينا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

إن قراءة متأنية لما أثار المشككون من إشكالات، وما يطرحونه هذه الأيام (٢٤) من تشويشات - وهو لا يختلف عما طرحه الخصوم من قبلهم - ستوقنا على سذاجة تفكيرهم وسقم واختلال مناهجهم في التعامل مع هذه القضية الخطيرة.

ومن هنا كان تصدي الإمام الشهيد الصدر لها بالبحث والدراسة وفق منهج علمي جديد، يعتمد النقل الصحيح، والدليل العقلي السليم، ومناقشة القضية مناقشة هادئة رصينة متعرضاً لكل الإشكالات المثارة في المقام. والواقع أننا إزاء ما أثاره الخصوم قديماً وحديثاً، لم نجد، في حدود تتبعنا القاصر - من درستها وناقشها بمثل هذا المنهج والأسلوب الذي اتبعه الإمام الشهيد الصدر، كما يستضح للقارئ العزيز.

ولعل من المناسب في هذه المقدمة أن نتعرف على جملة حقائق أو ملاحظات يمكن أن تشكل مدخلاً مناسباً لبحث السيد الذي وقفنا والحمد لله إلى تحقيقه تحقيقاً علمياً حديثاً.

ويتضمن المدخل الإمام بالمناهج الآتية والتنبيه إلى مطالبها:

أولاً: منهج المشككين قديماً وحديثاً.

ثانياً: منهج المثبتين:

● المنهج الروائي.

● المنهج العقلي (منهج الشهيد الصدر).

هذه أهم المناهج والمطالب التي سنذكرها في هذا المدخل.

أولاً: منهج المشككين:

ينطلق المنكرون للإمام المهدي المنتظر من دوافع ومنطلقات لا تنسجم أصلاً، ولا تتواءم مع أصول الإسلام ومنهجه العام في طرح العقائد والدعوة إلى الإيمان بها. فمنهج الإسلام في العقائد يقوم على العقل والمنطق والفترة، كما يقوم في جانب مهم منه على ضرورة الإيمان بالغيب وتكرار الدعوة قرآناً (٢٥) ونبياً (٢٦) وبصورٍ متنوعة وعديدة على الإيمان بالغيب، وعلى أنه جزء لا يتجزأ من العقيدة. وأن هذا الغيب سواء تعقله الإنسان وأدرك جوانبه، أو لم يستطع إدراك شيء منه، وخفيت عليه أسرارها فإنه مأمور بالإيمان، غير معذور بالإنكار، بالحاظ أن مثل هذا الإيمان هو من

لزام الاعتقاد بالله تعالى ، وصدق سفرائه وأنبيائه الذين يُنبئون ويُخبرون بما يُوحى إليهم (٢٧) ، كما هو الأمر في الإيمان بالملائكة وبالجن وبعذاب القبر وبسؤال الملكين « منكر ونكير » وبالبرزخ (٢٨) وبغير ذلك من المغيبات التي جاء بها القرآن الكريم أو نطق بها الرسول الأمين ونقلها إلينا الثقات المؤمنون . وإذن فكلّ تشكيك بشأنها - أي قضية المهدي - إنما يتعلق بأصل التصديق بالغيب ، والكلام فيه يرجع إلى هذا الأصل .

ومن هنا حاول المنكرون لعقيدة المهدي أن يهروا ، وينأوا بأنفسهم عن طائفة هذا الأمر ولوازم ذلك الاعتقاد بالمهدي ، فلدجأوا إلى التشكيك بالأخبار الواردة بشأن المهدي ، أو تضييف الأسانيد (٢٩) والروايات ، وعندما اصطدموا بعدم إمكانية ردّ تلك الروايات أو تضييفها ، لكثرتها ، وتعدد طرقها وصحة أسانيدها كما أثبتها أئمة الحديث (٣٠) ، لدجأوا مرةً أخرى إمّا إلى إحاطة أمر المهدي بالأساطير ، التي اخترعوها كاختراعهم مسألة السرداب (٣١) التي لا أصل لها عند المعتقدين به (٣٢) ، أو إلى إنكار ولادته (٣٣) الميمونة بإغراء ذوي المطامع (٣٤) أو الطموح السياسي والاجتماعي لتبني هذا الإنكار والإفادة منه ، إلى غير ذلك من التعليقات الواهنة التي تسقط لدى عرضها على الحقائق الوفيرة ، فضلاً على ما تقتضيه الأحاديث الصريحة الصحيحة .

وبالجملة فإن منهج المشككين لم يخرج عن مثل تلك المنطلقات والتوهّمات أو المغالطات المنكرة إضافة إلى تعارضه مع الأصول المعتمدة الدينية والروائية .

وأخيراً لا بدّ من التنبيه أيضاً إلى أنّ منهج هؤلاء النافين والمشككين في قضية الامام المهدي عليه السلام يقوم على أسلوب كان قد اتبعه المستشرقون من قبل في معالجاتهم ومناقشاتهم لعقائد الإسلام ونبوة النبي محمد خاتم الانبياء ، ولما جاء في القرآن الكريم من المفاهيم والافكار والاحكام ، وهذا الأسلوب يتمثل - كما يرى المستشرق المنصف آربري (٣٥) باقتطاع النصوص من سياقها ، وبالتحليل السطحي . « . هذا فضلاً عن المغالطات والمفارقات المنهجية كالأحالة إلى المصادر بصورة غير دقيقة وغير أمينة (٣٦) ، وكالتدليس والكذب في نسبة الآراء إذ يوردون نصوصاً ثم يذكرون المصادر جملة ، على سبيل التمويه ، والأنكى والأعجب أنهم - وبحسب تحليلهم السطحي - يطرحون فهمهم لبعض المطالب على أنه المفهوم والرأي عند المذهب أو الطائفة وهو فهم غير دقيق ، ثم يحاولون أن يحشدوا النصوص ويقسروها لتلائم مع تصوراتهم وأفهامهم هم ، وليس مع ما ذهب اليه المذهب أو مع ما كان مقبولاً ومعتمداً .

وأرى لزاماً عليّ التنبيه أيضاً إلى أمر مهمّ ، ذكره السيد محمد تقي الحكيم في كتابه الاصول العامة للفقّه المقارن قائلاً : « ! إن مجتهد الشيعة لا يسوغون نسبة أي رأي يكون وليد الاجتهاد إلى المذهب ككل ، سواء كان في الفقه أم الاصول أم الحديث ، بل يتحمل كل مجتهد مسؤولية رايه

الخاص . نعم ما كان من ضروريات المذهب يصحّ نسبته .
ومن هنا^(٣٧) يكون من المجازفة في القول تعميم الرأي الاجتهادي ما لم يحظَ بالقبول والشهرة . وكذلك الامر في المجالات الاخرى فانه لو ذهب أحد المفسرين أو الاخباريين الى رأي . أو أخذ برواية . أو أبدى وجهة نظر معينة ، وحتى لو اعتمد نظرية أو فكرة ، فإنه لا يصحّ تحميل المذهب أو الطائفة ذلك ، بل يكون من المنطقي نسبة الرأي اليه ، وتحميله هو اعتماده على هذه الرواية أو تلك ، مع ضرورة الاخذ بنظر الاعتبار منهجه الروائي الخاص . ويكون حينئذٍ على الباحث العلمي ان يحصل رأي المذهب من مجموع الفقهاء والعلماء ، واستناداً الى المنهج العام لديهم بما في ذلك منهجهم في قبول الاخبار والروايات والاسانيد ، وكذلك يشترط الرجوع الى ما أصلوه من المفاهيم والآراء بالرجوع الى المصادر الاصلية والاساسية لديهم .

وعليه فبدون ذلك ، أعني بدون الالتفات الى هذه النكات والملاحظات المهمة ، فإنّ الباحثين سيقعون بلا أدنى شك في الخلط والمجازفة والاشتباه ، ولا يُعقون حينئذٍ من سوء القصد ومحاولة المشاغبة والتشويش وهو ما دأب عليه أسلافهم من المستشرقين وخصوم الاسلام ، أو الحاقدين على أهل البيت عليهم السلام ، وعلى مدرستهم الاصلية في الإسلام الحنيف كما هو شأن احسان الهي ظهير والجبهان والبنداري وغيرهم في القديم والحديث .

وتبقى كلمة أخيرة فيما يتعلق بالمهدي الموعود عليه السلام بعد ثبوت ولادته الميمونة ووجوده المبارك ، وهي مسألة تعقل أو عقلانية استمرار وجوده الشريف وثبوت ذلك منذ الغيبة الصغرى ، وحتى انقطاع سفاره ثم وقوع الغيبة الكبرى . وهنا سيجد القارئ الكريم والباحث الطالب للحقيقة سيجد فيما كتبه السيد الشهيد ، ووضحه من هذه المطالب وما ساقه من الأدلة العقلية والمنطقية ، والعلمية ما يشفي الغليل ، ويزيل أو هام وتعلقات المشككين .

ثانياً : منهج المثبتين :

المنهج الروائي

اعتمد العلماء المتقدمون^(٣٨) والمتأخرون^(٣٩) في مناقشاتهم لدعاوى المنكرين على الأدلة النقلية غالباً ، فأثبتوا صحة أحاديث المهدي^(٤٠) ، وتعدد طرق الرواية وكثرة الرواة من الصحابة^(٤١) والتابعين وتابعي التابعين من سائر الفرق والمذاهب ، بل وأنبتوا تواتر أحاديث المهدي^(٤٢) ليقطعوا الطريق والعذر على المتشككين والمتأولين ، كما فعل الشوكاني في رسالته السماة بالتوضيح في تواتر ما جاء في الأحاديث « في المهدي والدجال والمسيح » . وقد تصدى العلماء أيضاً إلى ما تعلق به الخصوم من دعاوى ، وما أثاروه من إشكالات وطعون في الروايات

وأجابوا^(٤٣) عن ذلك أجوبة سديدة ومتينة .

ولعل من أهم هذه الدراسات الحديثة على ما فيها من زلات واشتباهاات - هي دراسة عبد المحسن العباد^(٤٤) - وهو أستاذ جامعي ومن علماء أهل السنة - إذ عرض فيها بالتفصيل لذكر أسماء الصحابة الذين رَووا أحاديث المهدي عن الرسول ﷺ وأحصى منهم ستة وعشرين صحابياً^(٤٥) ، ثم ذكر أسماء الأئمة الذين خرَّجوا أحاديث المهدي ، وأحصى منهم - أي من أئمة الحديث - ثمانية وثلاثين^(٤٦) ، وبعد ذلك أورد أسماء العلماء الذين أفردوا مسألة المهدي بالتأليف ، وذكر عشرة منهم ، ثم ذكر بعض الذين حكوا تواتر أحاديث^(٤٧) المهدي وانتقل إلى كراما ورد في الصحيحين مما له تعلق بالمهدي^(٤٨) ، ثم انتقل إلى ذكر بعض الأحاديث في غير الصحيحين من السنن والمسانيد^(٤٩) ، ثم ذكر بعض العلماء الذين احتجوا بأحاديث المهدي واعتقدوا موجبها^(٥٠) وبعد ذلك تعرض بالمناقشة القوية لمنكري^(٥١) أحاديث المهدي أو المترددين في شأنه ، وذكر منهم ابن خلدون ، وسجل عليه ملاحظات وإيرادات أظهر فيها تهافته وعدم تبصره بالأمر ، ونقل عن الشيخ المحقق أحمد شاکر - الذي حَقَّق مسند الإمام أحمد وخرَّج أحاديثه - قوله عن ابن خلدون راداً عليه تشكيكاته : « أما ابن خلدون فقد قفا ما ليس له به علم ، واقتحم قحماً لم يكن من رجالها ، وأنه تهافت تهافتاً عجيباً في الفصل الذي عقده في مقدمته للمهدي وغلط أغلاطاً واضحة ... »^(٥٢) وانتهى آخر الأمر إلى أن المهدي حقيقة ثابتة لا تقبل الشك .

والدراسة الأخرى كانت للباحث والمحقق ثامر العميدي الذي جرى على منهج العلماء الأجلاء من الإمامية الذين عالجوا هذه المسألة ، وأشبعوها بحثاً واستقصاءً ، واستطاع هذا الباحث الفاضل أن يُلخص تلك المطالب ، ويستوفي تلك المضامين ويستوعبها ، ويضفي على ذلك كله من بيانه وتحقيقاته ، ويخرجه على منهج علمي رصين . وقد استغرقت هذه الدراسة الصفحات من ١٦٩ إلى ٦١١ من كتابه القيم « دفاع عن الكافي » الذي نشره مركز الغدير للدراسات الإسلامية - ١٩٩٥ م . ومن أهم الأمور التي عرض لها - وهي من جملة تحقيقاته - تحليل فكرة الاعتقاد بالمهدي^(٥٣) ، ومناقشاته لتضعيفات ابن خلدون^(٥٤) ونقله أكثر من ثمان وخمسين^(٥٥) شهادة ، وتصريح بصحة أحاديث المهدي أو تواترها ، ثم مناقشته لمن أنكر ولادة المهدي ، وإيراده أدلةً وافيةً متينة ، واعترافات من أهل السنة بدءاً من القرن الرابع الهجري وحتى قرنتنا الحالي بولادة الإمام المهدي ووجوده الشريف .^(٥٦) وأخيراً مناقشته الطريقة لفرية السرداب^(٥٧) وغيرها .

لقد أوردت هاتين الدراستين بصفتهما نموذجين حديثين للدراسات التي التزمت بمسلك العلماء المتقدمين والافادة منهم واتباع منهجهم ، وإلا فهناك عشرات الدراسات لأفاضل العلماء

والمحققين ممن برعَ في مناقشة تلك القضية (٥٨).

● المنهج العقلي (منهج الشهيد الصدر) :

لم ينطلق الشهيد الصدر في بحثه (قضية المهدي) من بديهيات ومقدمات مسلم بها عند الأطراف ، ولم يعتمد تتبع القضية في كتب التفسير والرواية ، أو مناقشة ما ورد بشأنها من أسانيد ، وإنما سلك مسلكاً آخر ، فبدأ بطرح الإثارات حول القضية وعرض التساؤلات والإشكالات المنتزعة مما قيل ويقال حول القضية ، ثم بدأ بالمناقشة العميقة والدقيقة معتمداً الدليل العقلي ، ومستنداً إلى معطيات العلم والحضارة المعاصرة ، ونعرض معالم هذا المنهج كما يأتي :

□ لقد مهّد السيد الشهيد لبحثه بإعطاء تصور واضح لفكرة المهدي (٥٩) ، في جذورها الممتدة إلى التراث الديني والإنساني ، ثم انتقل إلى تأصيلها في الفكر الإسلامي ، ثم عرضها في التصور الإسلامي على أنها ليست مجرد فكرة وأمل يداعب الشعور ، ويوجد عنده الإنسان المسلم استراحةً تخلصه من حالة التوتر النفسي عندما تشدد وتعاظم المحنة - كما هو زعم بعض الباحثين - وإنما (المهدي) يتجسد في إنسان معين (٦٠) حيّ يعيش مع الناس ويشاركهم همومهم وآلامهم ، يترقب مثلهم اليوم الموعود .

□ إن هناك صعوبة في استيعاب هذا التصور الأصيل ، فقد أثار إشكالات وتساؤلات هي في عقول الناس ، وفي حواراتهم المعلنة أو الحبيسة ، ومن هنا بدأ الشهيد الصدر يطرح هذه التساؤلات والإثارات بكلّ صراحة ووضوح ، ثم يشرع في معالجتها بأسلوبه الخاص ؛ ليضع القضية في محلها الطبيعي ضمن إطار العقيدة الإسلامية التي تقوم أساساً على العقلانية والواقعية والبرهان .

١ - والتساؤل الأول الذي يطرحه السيد الشهيد هو :

« إذا كان المهدي يُعبر عن إنسان حيّ عاصرَ كلَّ تلك الأجيال المتعاقبة منذ أكثر من عشرة قرون ، وسيظل يعاصرُ امتداداتها ، فكيف تأتى له هذا العمر الطويل ؟ ! وكيف نجا من القوانين الطبيعية التي تحتم مروره بمرحلة الشيخوخة والهرم ؟ ! » (٦١) ثم أخذ ينتقل من سؤال إلى سؤال ، ومن إثارة إلى إثارة بترتيب منطقي يمهد الجواب السابق لللاحق ، وترابط المضامين والمباحث ترابطاً منهجياً مُحكماً .

وبالنسبة إلى السؤال الأول أعادَ طرحه كالآتي : هل بالإمكان أن يعيش الإنسان قروناً متطاولة ، كما هو المقترض في المهدي الذي طوى من العمر أكثر من ألف ومئة وأربعين سنة (٦٢) ؟ وهذه الصياغة للسؤال لا تختلف بشيء عن السابق . وتمهيداً للجواب أعطى إيضاحاً لأنواع الإمكان المتصورة أو المعروفة وهي الإمكان العملي ، والإمكان العلمي والإمكان المنطقي أو

الفلسفي ، وبعد أن بيّن المقصود بها خلص إلى القول « إنَّ امتداد عمر الإنسان آلاف السنين ممكن منطقياً أي ليس مستحيلًا من وجهة نظر عقلية تجريبية ، وإنَّ الإمكان العملي بالنسبة إلى نوع الإنسان ليس متاحاً الآن ، والتجربة المعاصرة لا تساعد عليه .

أما الإمكان العلمي فلا يُوجد ما يبرر رفض ذلك من الناحية النظرية ، لأنَّ التجارب آخذة بالازدياد لتحويل الإمكان العلمي إلى إمكان عملي ، وهي سائرة بهذا الاتجاه من زاوية محاولاتها لتعطيل قانون الشيخوخة . وفي ضوء هذا لا يبقى مبرر منطقي للاستغراب والإنكار اللهم إلا من جهة أن يسبق (المهدي) العلم نفسه فيتحوّل الإمكان النظري إلى إمكان عملي في شخصه قبل أن يصل العلم في تطوره إلى مستوى القدرة الفعلية . وهذا أيضاً لا يوجد مبرر عقلائي لاستبعاده وإنكاره؛ إذ هو نظير من يسبق العلم في اكتشاف دواء السرطان أو غيره مثلاً » .

إنَّ هذا سبق - كما يقول السيد الشهيد - في الأطروحة الإسلامية عموماً - التي صممت قضية المهدي - قد وقع وحصل في أكثر من مفردة وعنوان ، وقد سجّل القرآن الكريم نظائر ذلك حين أورد وأشار إلى حقائق علمية تتعلق بالكون والطبيعة . وجاء العلم فأزاح الستار عنها أخيراً ، والأكثر صراحةً أن القرآن قد دوّن أمثال ذلك كما في مسألة عمر النبيّ نوح عليه السلام قال تعالى ﴿ ولبت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً ﴾ (٦٣) ثم ينتقل السيد الشهيد إلى افتراض آخر ينشأ عن السابق وهو :

ماذا لو افترضنا أن قانون الشيخوخة قانون صارم ، وأنَّ إطالة العمر أكثر من الحدّ الطبيعي والمعتاد خلاف القوانين الطبيعية التي دلنا عليه الاستقراء ؟ !

وجوابه : أنه حيثنّذ يكون من قبيل المعجزة ، وهي ليست حالة فريدة في تاريخ الأنبياء والمرسلين ، والأمر بالنسبة للمسلم الذي يستمدُّ عقيدته من القرآن والسنة المشرفة ليس أمراً منكراً ، إذ هو يجد أن القانون الذي هو أكثر صرامة قد عطلّ ، كما حدث بالنسبة إلى النبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام في نجاته من النار العظيمة بعد أن أُلقي فيها (٦٤) .

ثم يبين السيد الشهيد بعد ذلك أن مسألة المعجزة بمفهومها الديني قد أصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومةً بدرجة أكبر مما كانت عليه . وشرع في تقديم المعالجة الفلسفية المتينة ، ومستنداً أيضاً على النظريات الفلسفية الحديثه .

٢ - ينتقل السيد الشهيد إلى سؤال آخر وهو : لماذا كلُّ هذا الحرص على إطالة عمر المهدي إلى هذا الحدّ ، فتعطل القوانين لأجله ؟ ! ولماذا لا تقبل الافتراض الآخر الذي يقول : إنَّ قيادة البشرية في اليوم الموعود يمكن أن تترك لشخص آخر يتمخض عنه المستقبل وتنضجه إرهابات ذلك اليوم ؟ ويعيد صياغة السؤال كالآتي :

ماهي فائدة هذه الغيبة الطويلة ، وما هو المبرر لها ؟ ! ويعقب هنا قائلاً : إنَّ الناس لا يريدون أن يسمِعوا جواباً غيبياً ، أي أنهم يطالبون بتفسير اجتماعي للمواقف على ضوء الحقائق المحسوسة لعملية التغيير الكبرى نفسها .

وللأجابة عن هذا السؤال ، يتقدم السيد الشهيد وهو متسلح بالمعرفة بقوانين الاجتماع ، وبمتطلبات التغيير الاجتماعي وقوانينه فيبدأ بطرح سؤال يمهده للاجابة ، وهو :

هل يمكن أن نعتبر هذا العمر الطويل للقائد المدَّخر عاملاً من عوامل نجاحه في عملية التغيير المرتقب ؟ ثم يجيب بالإيجاب ، ويقدم أدلة تستند إلى فهم عميق لحركة التاريخ ، ومستلزمات التغيير الحضاري الشامل ، وأثر الحضارات التي ينشأ الإنسان في ظلها على مستوى تفكيره ورؤاه ودوره الحضاري ، ثم يكتِّف المسألة في ضوء رسالة الإسلام والنقلة الحضارية التي يريدنا :

وهكذا يحوّل السيد الشهيد البحث إلى دراسة اجتماعية تعتمد المقولات والمفاهيم الاجتماعية ، فضلاً على تأصيل مفاهيم ونظرات اجتماعية مهمة .

٣- ينتقل الشهيد الصدر بعد ذلك إلى معالجة قضية أكبر ترتبط بقضية المهدي وهي (الإمامة المبكرة) أو (كيفية اعداد القائد الرسالي) . في نظرية الامامة عند الشيعة الاثني عشرية ، فيذكر أنَّ هذه الظاهرة (الإمامة المبكرة) عاشتها الأمة فعلاً^(٦٥) وقد بلغت ذروتها في الإمام المهدي والإمام الجواد من قبله .

وهذه الظاهرة - كما يقول - تشكل مدلولاً حسيّاً عملياً عاشه المسلمون ووعوه في تجربتهم مع الإمام بشكل وآخر ، ولا يمكن أن نطالب بإثبات لظاهرة من الظواهر هي أوضح وأقوى من تجربة أمة^(٦٦) .

ويورد السيد الشهيد كثيراً من الحقائق التاريخية التي تُؤكد هذه الظاهرة ثم يخلص إلى القول : إنها في ضوء ذلك كانت ظاهرة واقعية وليست وهمياً أو مجرد افتراض ، وأنَّ لها أمثلة في القرآن الكريم ، كما هو الأمر بالنسبة إلى النبي يحيى عليه السلام ، أي في قوله تعالى ﴿ وآتيناه الحكم صبياً ﴾^(٦٧) وهذا ما لا يسعُ مسلمٌ إنكاره .

٤- وينتقل السيد الشهيد إلى البحث الروائي ، وإلى ما رددّه وأثاره المشككون والخصوم قديماً وحديثاً بقولهم :

« كيف نؤمنُ فعلاً بوجود المهدي ؟ وهل تكفي بضع روايات تنقلُ في بطون الكتب عن الرسول الأعظم ﷺ للاقتناع الكامل بالإمام الثاني عشر على الرغم مما في هذا الافتراض من غرابة وخروج عن المؤلف ؟ وكيف تثبتُ للمهدي وجوداً تاريخياً حقاً ، وأنه ليس مجرد افتراض

توفرت ظروف نفسية لتثبيتته ؟ !

هكذا يطرح السيد الشهيد هذا السؤال بكلّ تفرعاته الممكنة ، والمتنزع بعضها مما أثاره ويشيرُهُ بعض المتأثرين بمناهج الغرب في دراسة تاريخنا الإسلامي وقضايانا الإسلامية مثل أحمد أمين في دراسته « المهدي والمهدوية » ومَن سلك هذا المسلك من الخصوم (٦٨) .

ويتصدى السيد الشهيد للاجابة عن هذا السؤال متسلحاً ومتوسلاً بمنطق العقل والدليل العقلي ، وعندما يعرض الدليل الروائي أيضاً في المقام نجده يعرضه مدعوماً بالوثائق والواقع والتجربة ، ولنسمعه يقول :

« إنَّ فكرة المهدي بوصفه القائد المنتظر لتغيير العالم إلى الأفضل قد جاءت في أحاديث الرسول الأعظم عموماً ، وفي روايات أئمة أهل البيت خصوصاً ، وأكدت في نصوص كثيرة بدرجة لا يمكن أن يرقى إليها الشك ، وقد أحصي أربعمئة حديث عن النبي ﷺ من طرق أخواننا أهل السنة (٦٩) ، كما أحصي مجموع الأخبار الواردة في الإمام المهدي من طرق الشيعة والسنة فكانت أكثر من (ستة آلاف رواية) (٧٠) ، وهذا - كما يقول السيد الشهيد - رقم احصائي كبير لا يتوفر نظيره في كثير من قضايا الإسلام البديهيّة التي لا يشك فيها مسلم عادةً . »

ثالثاً : يتخذ مسلكاً جديداً في الاستدلال على (الخصوصية المذهبية) أي مسألة تجسيد الفكرة (فكرة المهدي) في إنسان معيّن هو الإمام الثاني عشر ، مستفيداً من الروايات والبحث الروائي ، وموظفاً ذلك بصورة مبدعة في إثبات (المهدي) ، فيطرح أولاً المبررات التي يراها كافية للاقتناع ، ويلخصها في دليلين . أحدهما أطلق عليه (الدليل الإسلامي) والآخر العلمي . ثم قال :

فبالدليل الإسلامي ثبت وجود القائد المنتظر ، وبالدليل العلمي نبرهن على أنّ المهدي ليس مجرد أسطورة واقتراس ، بل هو حقيقة ثبت وجودها بالتجربة التاريخية .

ويشرع بتقديم الدليل الإسلامي فيراه متمثلاً بمئات الروايات الواردة عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام التي تدلُّ على تعيين المهدي وكونه من أهل البيت ، (٧١) ومن وُلد فاطمة (٧٢) ومن ذرية الحسين عليه السلام (٧٣) وأنه التاسع من ولد الحسين عليه السلام (٧٤) وأنَّ الخلفاء اثنا عشر (٧٥) ، فإنَّ هذه الروايات تحدّد تلك الفكرة العامة وتشخصها في الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام .

قال : وهي روايات بلغت درجة كبيرة من الكثرة والانتشار ، كما وَرَدَ عن طرفنا على الرغم من تحفظ الأئمة عليهم السلام واحتياطهم في طرح ذلك على المستوى العام وقايةً للخلف الصالح من الاغتيال ... » (٧٦) .

إنَّ الروايات الكثيرة جداً التي تشكّل رقماً إحصائياً كبيراً - أي بلوغها حدّ التواتر كما حكى

غير واحدٍ من العلماء - يرى السيد الشهيد أن الأساس في قبولها ليس مجرد الكثرة العددية ، على الرغم من أنه قد استقرّ في الأوساط العلمية الروائية اعتبار مثل هذه الكثرة ، بل هناك إضافة إلى ذلك مزايا وقرائن تبرهن على صحتها ، فالحديث الشريف عن الأئمة أو الخلفاء أو الأمراء بعده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وأنهم اثنا عشر إماماً أو خليفةً أو أميراً على اختلاف متن الحديث في طرقة المختلفة ، قد أحصى بعض المؤلفين رواياته فبلغت أكثر من مائتين وسبعين ^(٧٧) رواية مأخوذة من أشهر كتب الحديث عند الشيعة والسنة بما في ذلك البخاري ^(٧٨) ومسلم ^(٧٩) والترمذي ^(٨٠) وأبي داود ^(٨١) ومسنده أحمد ^(٨٢) ومستدرک الحاكم ^(٨٣) على الصحيحين . وقد لاحظ الشهيد الصدر هنا أن البخاري (المولود ١٩٤هـ والمتوفى ٢٥٦) ، الذي نقل الحديث كان معاصراً للإمام الجواد والإمامين الهادي والعسكري . وفي ذلك مغزى كبير؛ لأنه يبرهن على أن الحديث قد سُجِّل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل أن يتحقق مضمونه ، وهذا يعني أن نقل الحديث لم يكن متأثراً بالواقع الإمامي الاثني عشري أو يكون انعكاساً له ، لأن الروايات المزيّفة التي تنسب إلى النبي وهي انعكاسات أو تبريرات لواقع متأخر زمنياً لا تسبق في ظهورها وتسجيلها كتب الحديث ^(٨٤) ولقد جاء الواقع الإمامي الاثنا عشري ابتداءً بالإمام علي وانتهاءً بالمهدي؛ ليكون التطبيق الوحيد المعقول لذلك الحديث النبوي الشريف

هذا هو الدليل الإسلامي - كما اصطلح عليه السيد الشهيد - أي الدليل الروائي في اثبات المهدي . أما الدليل الآخر الذي اصطلح عليه بالعلمي ، والذي يسوقه السيد الشهيد لإثبات الوجود التاريخي للمهدي ، وأنه إنسان بعينه وُلد وعاش واتصل بقواعده الشعبية وبخاصته ، فإن هذا الدليل يتكون كما يرى السيد الشهيد من التجربة التي عاشتها أمة من الناس فترةً امتدت سبعين سنة تقريباً وهي فترة الغيبة الصغرى ^(٨٥) ويعطي السيد الشهيد هنا فكرةً عن هذه الغيبة ، ويفلسفها ، مبيناً دور القائد المهدي ، ودور سفرائه الأربعة ، وما صدر عنه من (توقيعات) أي رسائل وإجابات كلّها جرت على أسلوب واحدٍ ، وبخط واحدٍ وسليقةٍ واحدة طيلة نيابه النواب الأربعة ^(٨٦) المختلفين أسلوباً وسليقةً وذوقاً وخطاً وبياناً ، ومثل هذا كاشف بالضرورة عن وجود (الرجل) لأنه قد ثبت واستقر في الأوساط الأدبية وبما لا يقبل الشك أن : الأسلوب هو الرجل . وكلُّ الدارسين والمتذوقين للأدب يدركون هذه الحقيقة بوضوح .

وبعد هذه القرينة والشواهد القوية على وجود الإمام المهدي كما يؤكدتها السيد الشهيد ، يتجه إلى منطق الاستقراء ونظرية الاحتمال؛ لتعزيز ذلك فيقول : « لقد قيل قديماً : إنَّ حيل الكذب قصير ، ومنطق الحياة يثبت أن من المستحيل عملياً بحسب حساب الاحتمالات أن تعيش اكدوبة بهذا الشكل ، وكلّ هذه المدة ، وضمن كلّ تلك العلاقات والأخذ والعطاء ثم تكسب ثقة جميع من

حولها» (٨٧).

وهكذا يخلص السيد الشهيد إلى القول أخيراً: «إنَّ ظاهرة الغيبة الصغرى يمكن أنْ تعتبر بمثابة تجربة علمية لإثبات ما لها من واقع موضوعي والتسليم بالإمام القائد، بولادته وبحياته، وبغيبته وإعلانه العام عن الغيبة الكبرى التي استتر بموجبها عن المسرح ولم يكشف نفسه لأحدٍ» (٨٨) أي حتى يأذن الله - تعالى - له بالظهور لتأدية دوره ووظيفته التغييرية الكبرى. فيملاً الأرض عدلاً وقسطاً بعدما مُلئت ظمأً وجوراً، كما بشر بذلك خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمدًا ﷺ.

وأخيراً واستكمالاً للبحث، وربما يشير بعضهم سؤالاً حول المنهج الذي اتبعه الإمام الشهيد - كما حدّدناه، وكما هو في واقعه، والسؤال هو:

لماذا لم يسلك السيد الشهيد منهج المتقدمين في البحث الروائي، ويضفي عليه من إبداعاته والتفاناته ما يزيل الشكوك والتقولات التي تنار حول أسانيد الروايات، وتضعيف بعضهم لها؟ وفي الجواب عن ذلك نسجل الملاحظات الآتية:

الأولى: لقد ذكر السيد الشهيد أن هناك عدداً هائلاً من الروايات بلغت رقماً إحصائياً لم يتوفر لأية قضية مشابهة من قضايا الإسلام. بل إنَّ بعضهم حكى التواتر فيها، وعليه فلا يسع مسلمٌ إنكار ذلك أو عدم الاعتقاد بموجبه اللهم إلا لجهة أخرى، وليس هي إلا جهة تعقل المسألة، وقد حظيت باهتمامه وبالتركيز عليها.

الثانية: أن أكثر المنكرين المعاصرين إنما أنكروها من زاوية عدم تعقل الفكرة أو تشخيصها وتجسيدها في إنسان وُلد قبل قرون، وما يزال ذا وجودٍ حيٍّ حقيقي. ومن هنا اتجه السيد الشهيد بلحاظ أن القضية في حقيقتها إسلامية وليست مذهبية فحسب، إلى (عقلنتها) من جميع جهاتها أو ما يلابسها تصوراً وقبولاً وواقعاً.

الثالثة: أن شأن الإيمان بالمهدي شأن الإيمان بمطلق ما ورد من المغيبات مما ثبت عن طريق الرواية كسؤال الملكين في القبر ونحو ذلك مما لم يرد في البخاري ومسلم (٨٩)، ومع ذلك فإنَّ أحداً من أبناء الإسلام لا يسعه إنكاره.

الرابعة: أن الاختلاف بين المتعبدین بحجية الخبر الصحيح والإيمان بموجبه، وعدم جواز تكذيبه، إنما كان في مصداق القضية المتجسد في إنسان لا في أصل قضية المهدي، وهو مما احتاج إلى تقديم المبررات المنطقية والعلمية لقبوله.

الخامسة: أن الذين أنكروا أو شكّكوا بالروايات الواردة في المهدي، وحاولوا تضعيفها ليسوا من أهل الفن والعلم بالرواية وبالأسانيد (٩٠) ولذلك فليس هناك ما يدعو إلى اتعاب النفس

معهم كثيراً ، بل لا بدّ من الاتجاه إلى تثبيت العقيدة في نفوس المؤمنين وذلك (بعقلنتها) وتوظيفها لإصلاح شأنهم وشؤونهم . ولقد تعامل السيد الشهيد مع قضية المهدي على أنها تجربة أمة ، وقضية أمة وكحقيقة ثابتة تاريخية تعيشها الأمة شعوراً وأملاً وترقباً وانتظاراً ايجابياً فاعلاً ومؤثراً في حياة الأمة ، وجهادها المستمر بلا هوادة في مواجهة الظلم والظالمين والطغاة والجبارين ، هذا فضلاً على أنّ العلماء المتقدمين والمتأخرين قد أشبعوا هذا الموضوع بحثاً وتحقيقاً ، وناقشوا مناقشات وافية شافية كلّ الطعون والأقوال والتضعيفات المزعومة ، وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة .

السادسة : أنّ من التهافت والخطل في الرأي بالنسبة إلى من يؤمن بموجب الخبر الصحيح ، ويوجب تصديقه لمجرد وروده في البخاري حتى لو كان مصادماً لبعض الحقائق الطبيعية أو منافياً للعقل أو للذوق^(٩١) إذ يوجب تأويله^(٩٢) حينئذٍ ، ثم عندما تصل النوبة إلى مسألة (المهدي المنتظر) على تعدد طرقه ، وصحة أسانيده في السنن والمسانيد ، وعلى شرط البخاري ومسلم ، نراه يتوقف أو يتحفظ أو يتردد . وليس لديه حجة إلا أنّ المسألة - حسب تصوره القاصر - من معتقدات الشيعة^(٩٣) . مع أنها كما ثبت عقيدة السلف والخلف من جمهور الأمة على امتداد القرون كما نبتّه إلى ذلك الشيخ منصور علي ناصف في غاية المأمول على التاج الجامع للأصول ، في الجزء الخامس وفي الصفحة ثلاثمائة وإحدى وستين .

السابعة : أنّ بحث السيد الشهيد هو مقدمة لموسوعة ضخمة تتناول بالبحث الروائي مسألة المهدي .

والسيد الشهيد عبّر عن أمله وثقته بالمؤلف^(٩٤) بأنه أوفى المسألة حقّها من جميع جوانبها ، ولذا فلا مبرر لبحثها هنا .

ونصل أخيراً إلى خانمة المطاف حيث تكتمل لدينا الصورة عن المنهج الفدّي ، الذي اتبعه السيد الشهيد في دراسة (عقيدة المهدي) ، وهي نموذج عرضناه تفصيلاً لنؤكد من خلاله خصائص منهج الشهيد الصدر في دراسة المسائل الاعتقادية .

الهوامش

- (١٠) الحكمة المتعالية - أو الأسفار التي تضمنت النظريات الفلسفية للملا صدرا .
- (١١) موجز أصول الدين - حققه مؤخرًا الشيخ عبد الجبار الرفاعي ، يُنتظر نشره .
- (١٢) علوم القرآن - السيد محمد باقر الحكيم / ص ٩ وما بعدها - نشر المجمع العلمي الإسلامي - طهران .
- (١٣) راجع نشأة التشيع والشيعة / ص ٢٢ وما بعدها .
- (١٤) لازم القول: يقصد به ما يستلزمه وليس صريحه .
- (١٥) راجع مثلاً: مناهج الاجتهاد في الإسلام - الدكتور محمد سلام مذكور نشر جامعة الكويت . وراجع أيضاً تدوين السنة / إبراهيم فوزي / نشر مؤسسة رياض الريس .
- هذا فضلاً عن عشرات الكتب التي كتبت وشوّهت الفكر الشيعي بصورة مقصودة - راجع كتابات الدكتور أحمد أمين في فجر الإسلام ، وراجع نظرية الإمامة / الدكتور أحمد محمود صبحي طبع دار المعارف / مصر .
- (١٦) المنهج الروائي أقصد أن يلاحظ المنهج الذي اتبعه صاحب الكتاب في جمعه وتبويبه للروايات ، كما فعل الكليني في وضعه باب النوادر في الكافي للتمييز على أن الروايات في هذا الباب ليست بمستوى الروايات الواردة في الأبواب الأخرى .
- (١١) راجع الرواية في صحيح سنن المصطفى / لابي داود - ج ٢ / ص ٢٠٩ . دار الكتاب العربي - بيروت .
- (٢) راجع أصول البحث / الدكتور عبد الهادي الفضلي / ص ١٣ .
- (٣) فلسفتنا / محمد باقر الصدر / ص ٢٠٠ ، دار الفكر - ط ٣ - ١٩٧٠ م .
- (٤) الأسس المنطقية للاستقراء / غلاف الكتاب تعريفاً به ، نقلاً عن يحيى محمد - ص ٨١ بحث وتعليق .
- (٥) المصدر نفسه - ص ٧٩ .
- (٦) أصول البحث - السابق .
- (٧) صدرت الكثير من الدراسات في حقل الفلسفة والاقتصاد فيها إحالات إلى كتب السيد الشهيد في هذين المجالين . راجع مثلاً: الاقتصاد السياسي / الدكتور مرعشي / ص ٢ ، كتاب جامعي / الجامعة اللبنانية .
- (٨) نشأة التشيع والشيعة - تحقيق الدكتور عبد الجبار شرارة / ص ٢٢ اصدار مركز الغدير للدراسات الإسلامية - قم - ١٤١٤ هـ .
- (٩) راجع مثلاً ما ذهب اليه الشيخ محمد عبده من تفسيره متأثراً بالنظريات العلمية ، وراجع تفسير الجواهر - للشيخ طنطاوي جوهري ، وراجع ما كتبه الدكتور مصطفى محمود في كتابه (نحو فهم عصري للقرآن) .

ممن تبعهم من تلامذتهم من أبناء الإسلام، وسار على منهجهم في اشارة الشبهات والتشكيك بعقائد الإسلام ومقولاته وفي القرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم سلك هذا المسلك الوهابية، ومن سائر في ركابهم من أبناء الشيعة والسنة في التشكيك بعقيدة المهدي المنتظر، وليس لدى جميع هؤلاء ما يدعم إنكارهم من الادلة والمستسكات الموثوقة، بل الدليل قائم على خلاف مذاهبهم والبرهان ساطع وقاطع على صحة العقيدة في المهدي - لثبوت التواتر كما حكاه غير واحد، ومنهم البرزنجي في الإشاعة لاشراط الساعة، والشوكاني في التوضيح. كما سيأتي.

(٢٣) كما في إنكارهم الإسراء والمعراج عندما حدثهم رسول الله ﷺ به وقصه القرآن الكريم بعد ذلك.

راجع: تفسير ابن كثير ج ٣ / ص ٩ وما بعدها
تفسير أول الإسراء.

(٢٤) كما في مزاعم وادعاءات السائح، والقصيمي وغيرهم من المشوشين، وهم عن العلم بعيدون، وبمعرفة علم الحديث روايةً ودرايةً أبعد ما يكونون، وبحقائق التاريخ ووثائقه، على أنتم الجهل أو العناد، ولكن لاغراءات الوهابية وتلويحاتها، جاذبية خاصة.

(١٧) كتاب في علم الكلام، يُدرس في الحوزة من تأليف العلامة الحلي.

(١٨) المقاصد وشروحه للفتازاني - كتاب في علم الكلام على مذهب أهل السنة.

(١٩) المواقف للأيجي - وهو كتاب في علم الكلام على مذهب أهل السنة.

(٢٠) راجع: المهدي الموعود المنتظر عند علماء أهل السنة والإمامية / الشيخ نجم الدين العسكري نشر مؤسسة الإمام المهدي / ١٤٠٢هـ. وفيه أكثر من أربعمئة حديث من كتب أهل السنة.

وراجع: منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام / العلامة الشيخ لطف الله الصافي وفيه ما مجموعه (٦٠٠٠) ستة آلاف حديث عن طريق الفريقين.

(٢١) راجع بحث: « نقد الحديث بين الاجتهاد والتقليد / نظرة جديدة إلى أحاديث عقيدة المهدي السيد محمدرضا الجبالي / مجلة تراثنا / العددان ٣٢ / ٣٣ السنة الثامنة / ١٤١٣هـ. إصدار مؤسسة آل البيت عليه السلام. »

(٢٢) المشككون والمشوشون على الإسلام والمسلمين كثيرون قديماً وحديثاً، وفي عصرنا الحديث ظهر المستشرقون وتلامذتهم من أمثال گولدزيهر وفلهاوزن، وفان فلوتن ومكدونالد، وبرنارد لويس ومؤتغمري وات وماسنيون وغيرهم

منهج دراسة المسائل الاعتقادية - ٦١

المنشور في مجلة تراثنا / المصدر السابق .

(٣٠) راجع: دفاع عن الكافي / ثامر هاشم العميدي ج ١ / ص ٢٠٣ ، وما بعدها فقد أورد احتجاج المسقلدين لرأي ابن خلدون ، وناقشهم كما ناقش تضعيفات ابن خلدون مناقشة علمية متينة أبان فيها تهافتهم وعدم تبصرهم ومعرفتهم بفن الرواية وأصول الدراية .

(٣١) اكذوبة السرداب كما ألصقها خصوم الشيعة . ناقشها الشيخ العلامة الأميني مناقشة وافية أبان تخبط الخصوم والأساطير التي نسجوها تارةً في موقع السرداب ، إذ اختلفوا فيه اختلافاً مضحكاً ، وتارةً أخرى في مواقف الشيعة وطقوسهم المزعومة حول السرداب .

الفدير ج ٣ / ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

وراجع: ما أورده العميدي في المصدر السابق من مناقشات متينة لهذه الفرية / دفاع عن الكافي ج ١ / ص ٥٩٣ .

وراجع سيرة الائمة الاثني عشر / هاشم معروف الحسني ج ٢ / ص ٥٥٩ .

(٣٢) اكذوبة السرداب كما ألصقها خصوم الشيعة . ناقشها الشيخ العلامة الأميني مناقشة وافية أبان تخبط الخصوم والأساطير التي نسجوها تارةً في موقع السرداب ، إذ اختلفوا فيه اختلافاً مضحكاً ، وتارةً أخرى في مواقف الشيعة وطقوسهم المزعومة حول السرداب .

راجع مناقشة السائح وأمثاله في نقد الحديث السيد محمّد رضا الجلاي المنشور في مجلة تراثنا اصدار مؤسسة آل البيت عليه السلام المصدر السابق .

(٢٥) في القرآن الكريم عشرات الآيات التي تتحدث عن الغيب والدعوة إلى الإيمان به ، والمدحة عليه في قوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ البقرة - ٣ . راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن مادة غيب وراجع التفاسير ، ومنها تفسير ابن كثير / المجلد الأول / في تفسير أول سورة البقرة .

(٢٦) راجع (كتاب الفتن وعلامات الساعة) في الصحاح والمسانيد والسنن ، راجع مثلاً: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول / الشيخ منصور علي ناصف ج ٥ / ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢٧) كما هي الإشارة إليه في قوله تعالى ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك﴾ هود - ٤٩ .

(٢٨) راجع: التاج الجامع للأصول ج / ص ٢٥ .

(٢٩) راجع محاولة ابن خلدون في مقدمته . في موضوع المهدي .

راجع: السائح علي حسين استاذ كلية الدعوة الإسلامية في ليبيا ، في بحثه « تراثنا وميزان النقد » تعرض فيه لموضوع المهدي المنتظر المصدر السابق .

راجع: مناقشته في بحث السيد الجلاي

فصلاً أو فصولاً، وقد أحصى عبد المحسن العباد في بحثه المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية الصادرة بالمدينة المنورة / العدد الثالث / السنة الأولى / ١٩٦٩م أحصى أكثر من عشرة مؤلفين من أجلاء علماء أهل السنة منهم . الحافظ أبو نعيم والسيوطي الشافعي ، والحافظ ابن كثير ، وعلي المتقي الهندي صاحب كنز العمال ، وابن حجر المكي في مؤلفه : « القول المختصر في علامات المهدي المنتظر » ومرعي بن يوسف الحنبلي ت ١٠٣٢هـ ومؤلفه سماه فوائد الفكر في ظهور المهدي المنتظر . ذكره السفاريني في لوامع الانوار البهية ، ومنهم القاضي محمّد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ الذي سمي مؤلفه : « التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر والدجال والمسيح » إلى غيرهم هذا عند السنة أما عند الشيعة فهناك عشرات الكتب والرسائل التي كتبت ونشرت قديماً وحديثاً منها أخيراً : منتخب الاثر / للشيخ الصافي ، والزمام الناصب في ظهور الحجة الغائب والمهدي الموعود المنتظر عند أهل السنة والامامية / للشيخ نجم الدين العسكري ، والامام المهدي / علي محمّد علي دخيل / طبعة بيروت ، وهو جليل ومهم جداً .

الغدير ج ٣ / ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

وراجع: ما أورده العميدي في المصدر السابق من مناقشات متينة لهذه الفرية / دفاع عن الكافي ج ١ / ص ٥٩٣ .

وراجع سيرة الائمة الاثنى عشر / هاشم معروف الحسيني ج ٢ / ص ٥٥٩ .

(٣٣) راجع: دفاع عن الكافي / السابق / أوردت شهادات واعترافات واثباتات وافية عن علماء أهل السنة من القرن الرابع الهجري إلى القرن الحادي عشر في اثبات ولادة الامام المهدي واستمرار حياته ووجوده الشريف .

(٣٤) راجع: الارشاد / الشيخ المفيد / ص ٣٤٥ ، وراجع

أيضاً سيرة الائمة الاثنى عشر / الحسيني ج ٢ / ص ٥٣٤ إلى ص ٥٣٨ في قضية جعفر الكذاب

(٣٥) راجع ، المستشرقون والاسلام / د . عرفان عبد الحميد / ص ١٩ .

(٣٦) راجع ما أشاروا اليه من كتاب الامامة والتبصرة من الحيرة / لابن بابويه القمي ت ٣٢٩ ، ففيه أدلة ضدهم ، وراجع ما انتقوه من فرق الشيعة للنوبختي ، وفيه غير ما ذهبوا اليه .

(٣٧ - ٣٨ - ٣٩) إنَّ الذين كتبوا في قضية

المهدي كثيرون جداً ، قديماً وحديثاً ، ومنهم من أفرده بكتاب مستقلٍ ومنهم من كتب

منهج دراسة المسائل الاعتقادية - ٦٣

نقل (اسطورة)؟ وكيف يعقل ان تهتم الأئمة ، وأجلة العلماء والمحققين وأصحاب الصحاح والمسانيد (باسطورة) إلى هذا الحد؟! ولماذا هذه الجراءة المنافية لابطط قواعد الذوق والمنطق والعلم والاخلاق ، أو ليس تسدُّ مثل هذه التشويشات على ركوب الهوئى أو الانسياق واللهاث وراء تلويحات الوهاية (ورين اغراءاتها) .

(٤٢) تواتر أحاديث المهدي نقلها غير واحد من علماء أهل السنة ، منهم الشوكاني ت ١٢٥٠هـ في التوضيح في تواتر ما جاء في «المهدي والدجال والمسيح» ومنهم البرزنجي في «الاشاعة لاشراط الساعة» ، ثم ذكر الشيخ عبد المحسن العباد في بحثه المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية ، آخرين منهم : الحافظ الأبري السجري ت ٣٦٣هـ والشيخ محمّد السفاريني ت ١١٨٨ في كتابه لوامع الانوار البهية ، ومنهم الشيخ صديق حسن القنوجي ت ١٣٠٧هـ ومن المتأخرين الذين حكوا تواتر احاديث المهدي الشيخ محمّد بن جعفر الكتاني ت ١٣٤٥هـ في كتابه نظم المتناثر من الحديث المتواتر .

(٤٣) راجع الاجوبة عن طعونهم في دفاع عن الكافي /

السيد ثامر العميدي ج ١ / ص .

(٤٠) أثبت صحة أحاديث المهدي أجلاء العلماء المحققين من طرق أهل السنة ومن الشيعة .

راجع: عقيدة أهل السنة والامر في المهدي المنتظر / الشيخ عبد المحسن العباد مجلة الجامعة الإسلامية / المصدر السابق .

(٤١) نقل الشيخ العباد أن رواية حديث المهدي من الصحابة ستة وعشرون راوياً أما الأئمة الذين خرجوا الاحاديث والآثار الواردة في المهدي فيبلغ عددهم ثمانية وثلاثين ، ذكر أسماءهم وفي مقدمتهم أبو داود في سننه والترمذي في جامعه ، والنسائي ، وأحمد في مسنده ، وأبو بكر بن شيبه في المصنف ، والحافظ أبو نعيم في الحلية وفي كتاب المهدي ، والطبراني في الكبير والاووسط ، وابن عساكر في تاريخه ، وأبو يعلى الموصلي في مسنده وابن جرير في تهذيب الآثار ، والبيهقي في دلائله وابن سعد في الطبقات وغيرهم .

ونريد أن نسأل (أحمد أمين ومن عَزَفَ على نغمته ، هنا : هل أن مثل هؤلاء الأئمة من علماء الحديث والرواة المعبرين الذين تلقتهم الأئمة بالقبول ، واعتمدت عليهم فيما نقلوه من صحيح الآثار أو صحوه ، كلهم يتواطون على

- (٤٤) تقدمت الاشارة إلى عنوان البحث والمجلة - وهي مجلة الجامعة الإسلامية - الصادر في المدينة المنورة .
- (٤٥) أشير إلى ذلك في الهامش ٣٨، وراجع لبحث الشيخ العباد .
- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) أشير إلى ذلك في الهامش ٣٩ .
- (٤٨) بحث الشيخ العباد / مجلة الجامعة الإسلامية / السابق .
- (٤٩) بحث الشيخ العباد / مجلة الجامعة الإسلامية / السابق .
- (٥٠) المصدر نفسه .
- (٥١) المصدر نفسه .
- (٥٢) المصدر نفسه .
- (٥٣) دفاع عن الكافي / السيد ثامر العميدي / ص ١٧١ وما بعدها .
- (٥٤) المصادر نفسه ج ١ / ص ٢٠٥ .
- (٥٥) المصدر نفسه ج ١ / ص ٣٤٣ .
- (٥٦) المصدر نفسه ج ١ / ص ٥٣٥ .
- (٥٧) المصدر نفسه ج ١ / ص ٥٩٣ .
- (٥٨) راجع بحث حول المهدي / ص ٧-٨، طبعة دار التعارف / بيروت .
- (٥٩) المصدر السابق / ص ٩ .
- (٦٠) المصدر السابق / ص ١٢ .
- (٦١) المصدر السابق / ص ١٢ .
- (٦٢) هذا التاريخ اشارة إلى الفترة من ولادة الامام المهدي عليه السلام إلى تاريخ كتابه البحث وانجازه في سنة ١٣٩٧هـ .
- (٦٣) سورة العنكبوت / ١٤ .
- (٦٤) إشارة إلى قوله تعالى (قلنا يانا كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) سورة الأنبياء / ٦٩ .
- (٦٥) راجع: الإرشاد / الشيخ المفيد / ص ٣١٩ وما بعدها .
- وراجع: الصواعق المحرقة / لابن حجر ص ٢٢٣ / ٢٢٤ .
- (٦٦) أشرنا إلى طائفة منهم في الهامش . رقم ٢٢ ، ٢٤ .
- (٦٧) سورة مريم: آية ١٢ .
- (٦٨) أشرنا الى طائفة منهم في الهامش ، رقم ٢٢ ، ٢٤ .
- (٦٩) راجع: المهدي الموعود المنتظر / الشيخ نجم الدين العسكري .
- (٧٠) راجع: منتخب الاثر / الشيخ لطف الله الصافي .
- (٧١) أخرج أحمد وابن أبي شيبة وابن ماجه ونعيم ابن حماد في الفتن عن علي قال قال رسول الله ﷺ « المهدي من أهل البيت يصلحه الله في ليلة ... » .
- راجع: الحاوي للفتاوي / السيوطي ، وراجع سنن ماجه ج ٢ / ص ٥١٩ .
- (٧٢) أخرج أبو داود وابن ماجه الطبراني والحاكم عن أم

منهج دراسة المسائل الاعتقادية - ٦٥

(٧٤) حيث ثبت أنه من وُلد الحسين عليه السلام فيكون التاسع بالضرورة .

والحديث : « إنَّ هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة ... » .

(٧٥) صحيح مسلم ج ٢ / كتاب الامارة وهذا نصّ حديث نبوي تعددت طرقه وكثرت أسانيده في الصحاح والمسائيد والسنن وان اختلف متنه قليلاً .
راجع الحديث في صحيح البخاري ج ٩ / ص ١٠١
طبعة دار احياء التراث العربي - بيروت - كتاب الاحكام ، باب الاستخلاف .

(٧٦) راجع الغيبة الكبرى / محمّد الصدر ص ٢٧٢ وما بعدها .

(٧٧) راجع التاج الجامع للاصول ج ٣ / ص ٤٠ قال رواه الشيخان والترمذي .

وراجع في تحقيق الحديث وطرقه واسانيده .
الامام المهدي عليه السلام / علي محمّد علي دخيل .

(٧٨) صحيح البخاري ج ٩ / ص ١٠١ السابق .

(٧٩) التاج الجامع للاصول ج ٣ / ص ٤٠ قال رواه الشيخان والترمذي .

(٨٠) التاج الجامع للاصول ج ٣ / ص ٤٠ قال رواه الشيخان والترمذي .

(٨١) قال في غاية المأمول على التاج الجامع للاصول ج ٣ / ص ٤٠ رواه أبو داود في كتاب المهدي ،
وراجع صحيح سنن أبي داود ج ٢ / ص ٢٠٧ .

سامة سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: المهدي من عترتي من وُلد فاطمة . .

راجع صحيح سنن المصطفى ج ٢ ص ٢٠٨ .

وصحيح سنن ابن ماجه ج / ص ٥١٩ .

(٧٣) أخرج الطبراني في الكبير وأبو نعيم

عن علي الهلالي أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

قال لفاطمة « والذي بعثني بالحق نبياً

إنَّ منهُما - يعني من الحسن والحسين - مهدي

هذه الأُمَّة ، إذا صارت الدنيا هرجاً

ومرجاً وتظافت الفتن وتقطعت السبل ،

واغار بعضهم على بعض فلا كبير

يرحمهم صغيراً ، ولا صغير يوقرُ كبيراً

بعث الله عند ذلك منهُما من

يفتح حصون الضلالة وقلوباً غُلفاً ، يقوم

بالدين في آخر الزمان ، كما قمتُ

ففي أول الزمان ويملا الأرض

عدلاً كما ملنت جوراً . . » .

راجع الحاوي للفتاوي / السيوطي / ج ٢ /

الفتاوي الحديثية الادب والرقائق (أخبار

المهدي) .

ولاحظ التكنة والسرّ اللطيف المكنون في

هذا الخبر ، فإنَّ المهدي يتسلسل من

ذرية الباقر عليه السلام والباقر أبوه علي بن الحسين ،

وأمه فاطمة بنت الامام الحسن الزكي عليه السلام .

- (٨٢) مسند الامام أحمد ج ٥ / ص ٩٣ .
 محمود أبو رية .
- (٨٣) المستدرک علی الصحيحین ج ٣ / ص ٦١٨ .
 راجع: دراسات في البخاري والكافي / هاشم معروف الحسني .
- (٨٤) بمعنى أن الاحاديث الموضوعة عادة تدس في الاحاديث بعد تحقق الموضوع خارجاً ، للايهام بأنه صحيح .
- (٨٥) راجع الغيبة الصغرى / محمد الصدر .
- (٨٦) راجع المصدر السابق .
- (٨٧) إنه من غير المعقول تماماً أن تعيش اسطورة أو اكدوبة فترة طويلة تحظى فيها بالثقة وتكون محوراً لاهتمام الأئمة وقبولها ، وتدخل في عقيدتها ، وتحرض عليها حرصاً بالغاً لا يضارع .
- (٨٨) هذا ما عليه اعتقاد الامامية ، ومقتضى توقيع الامام الثاني عشر باعلانه الغيبة الكبرى .
- (٨٩) راجع بحث الشيخ عبد المحسن العباد المنشور في مجلة الجامعة .
- الاسلامية الصادر بالمدينة المنورة / سنة ١٩٦٩ م .
- (٩٠) راجع البحث السابق للشيخ العباد ، وراجع دفاع عن الكافي / السيد ثامر العميدي .
- (٩١) وردت مجموعة من الاحاديث والروايات مما يتنافى مع العقل والذوق في البخاري ، ولكنها أخضعت للتأويل .
- راجع: أضوء على السنة المحمدية / الشيخ
- (٩٢) راجع: تأويل مختلف الحديث / لابن تيمية ٢٧٦هـ / طبعة القاهرة / ١٣٢٦هـ .
- (٩٣) راجع ما نقله الشيخ عبد المحسن العباد في بحثه المذكور سابقاً .
- (٩٤) اشارة إلى المؤلف السيد محمد الصدر صاحب موسوعة الامام المهدي وقد كان تقييم السيد الشهيد للموسوعة ول مؤلفها هو : «... فإننا بين يدي موسوعة جلييلة في الامام المهدي ^{عليه السلام} وضعها أحد أولادنا وتلامذتنا الأعزاء وهو العلامة البحائة السيد محمد الصدر - حفظه الله تعالى - وهي موسوعة لم يسبق لها نظير في تاريخ التصنيف الشيعي حول المهدي (عليه السلام) في إحاطتها وشمولها لقضية الإمام المنتظر من كل جوانبها ، وفيه من سعة الافق وطول النفس العلمي ، واستيعاب الكثير من النكات واللفتات ما يعبر عن الجهود الجلييلة الذي بذلها المؤلف في انجاز هذه الموسوعة الفريدة . وإنسي لأحسن بالسعادة وأنا أشعر بما تسمأه هذه الموسوعة من فراغ ،

منهج دراسة المسائل الاعتقادية - ٦٧

أن يقرّ عيني به ويُريني فيه
علماً من أعلام الدين».

وماتعبر عنه من فضل ونباهة
والمعية مؤلفها . وأسأل المولى - سبحانه وتعالى -

المنهج الموضوعي

إشارات مقارنة بين درّاز والصدر ومكارم شيرازي

جواد علي صبار

علينا أن نعترف أن أحد مشكلات الفكر الإسلامي الكبيرة ، هي مشكلته مع المنهج . ومشكلة المنهج تكتسب في ممارسة الإسلاميين الفكرية أبعاداً مختلفة ، وبالتالي فهي مشكلة ذات وجوه . وما يعنينا من هذه الأوجه هي ظاهرة نطلق عليها « العبث المنهجي » تنتج من جدّة التعرّف على بعض المناهج ، وما تبعته هذه الجدّة من فرح واهتمام بالشكل يبلغ حدّ الإفراط ونسيان المضمون ، والمهمة الأساس للمنهج .

حال هذه الممارسات يشبه من يتعرّف على عدد من المصطلحات في علم لا يعرفه ، أو من يعرف عدداً من مفردات لغة يجهلها أو يكون على الأقل في بداية تعلمه لها ، إذ تراه يقحم تلك المصطلحات وهذه المفردات في كلامه ولغته بمناسبة وبغير مُناسبة . وحال هذا الإنسان تختلف حين تنضج عنده الرؤية المتكاملة للعلم الذي تنتمي إليه تلك المصطلحات ، وحين تكتمل معرفته باللغة المفترضة ، إذ يتحوّل إلى الوضع العادي فيتصرف مع المصطلح في المجال الخاص له ، ومع مفردات اللغة في المحلّ المناسب .

والذي نخشاه أن تكون بعض ممارسات المدرسة الإسلامية في تعاطيها مع فكرة « المنهج الموضوعي » تعبّر عن أزمة من هذا القبيل ، إذ رأينا الواقع الذي تنتسب إليه بعض أمثلة التفسير الموضوعي ، أخذت تتعدّد جزئياً أو كلياً عن الهدف المراد للتفسير الموضوعي ، بل ربّما لا صلة لبعضها بروح التفسير الموضوعي فيما يرمي إليه ، وفي مكوناته وفي خطّه ، إلّا بمحض الانتساب إليه ، وبرفع شعاره المنهجي .

لقد شهدنا في غمرة العقد ونصف العقد المنصرم ولادات شوهاء على طريق ممارسة المنهج الموضوعي ، ليس فيها من جهد ، سوى عودة أصحابها إلى « معجم مفردات القرآن الكريم »

واستقصاء مجموع الآيات المتوحدة في اللفظ .

طبيعي أن لكل باحث الحرية في أن يختار المنهج الذي يريد ، بيد أن المشكلة التي تبرز في مسألة التفسير الموضوعي ، أن ثقافة الفكر الإسلامي انفتحت على فهم خاص لهذا المنهج ، وأخذت تنتظر من باحثيها أن يخطوا الخطوات العملية في ذلك المسار الخاص ، بحيث تأتي خطواتهم هذه اقتداءً بروح ذلك المنهج وتطبيقاً له ، بل وتعميقاً للتطبيق ، لا أن تزيغ الممارسة عن روح المنهج وأهدافه .

ومع الصدر تحديداً شهدنا إعلان البيان التأسيسي لطريقة خاصة في ممارسة المنهج الموضوعي في التفسير ، وبالتالي فإن القاعدة المتמاسة مع مدرسة الصدر ، تنتظر من المنتسبين لهذه المدرسة ، أو الحاملين للواء التفسير الموضوعي ، أن تأتي تطبيقاتهم بالاتجاه الذي يحقق المراد من روح ذلك البيان ، لا أن تنكفئ الممارسة وتسقط فيما لا شأن له بالمنهج المذكور إلا محض الانتساب .

أما سبب هذه الظاهرة ، فهي تكمن على الأغلب ، في أن الدارس يتعرف على المنهج تعرفاً عرضياً طارئاً ، في حين لم يصل صاحب المنهج الأصيل إلى ما وصل إليه ، إلا من خلال المعاناة ، وعبر اكتمال حلقات مساره الفكري .

وبالنسبة للسيد الصدر تحديداً ، نجد أن ولادة فكرة التفسير الموضوعي لديه هي ولادة طبيعية عادية ، وهي تتويج لمساره الفكري ونضجه على هذا الخط . في حين ما يحصل عند بعضنا ، أنه يسقط الحلقات المترابطة كافة في مسار الصدر كمفكر ، ويحاول أن ينفذ إلى حلقة واحدة فقط اسمها « التفسير الموضوعي » متناسياً أن هذه الحلقة لا تنبت إلا في أرضها ولا تنبع إلا من خلال جو مماثل من المعاناة والنضج والتكامل الفكري ، مع توافر العدة والمؤهلات التي تستطيع أن ترفع صاحبها إلى مستوى المنهج المنشود .

حين نعود إلى الشهيد الصدر في جميع ابعاد إنتاجه الفكري (في الجانبين العلمي والثقافي) ونتابع البدايات ، نجد أنه وباستمرار كان يعبر عن روح المنهج الموضوعي ، عبر عنصريين اثنين على الأقل ، يشكّلان قوام المنهج ، هما :

١ - الترابط : فالترابط على صعيد دراسة أجزاء الفكرة الواحدة ، أو على صعيد علاقة هذه الفكرة ببقية جوانب الإسلام ، هو ثابت منهجي في جميع أعمال الصدر ، لا نستثني منها حتى كتابه الأول « فدك في التأريخ » . فهو لم يدرس فدكاً لواقعة منعزلة ، أو كفكرة مستقلة ، بل وصلها ببقية أجزاء المشهد التاريخي لصدر الإسلام ، فتواصلت الأفكار وترابطت وخرج الصدر بنظرية . وفي كتاب فلسفتنا يبرز عنصر الترابط بشكل أوضح على صعيد فكرة الكتاب أو على صعيد علاقة

موضوعه ببقية جوانب الإسلام . لنعود إلى المقدمة وما تحكيه من ترابط بين نظرية المعرفة والمفهوم الفلسفي للكون ، ثم لنتمعن جيداً العلاقة بين بحث نظرية المعرفة والمفهوم الفلسفي للعالم ، وبين العرض العام الذي توفرت عليه المقدمة حول مشكلة الإنسان الاجتماعية .

في كتاب « اقتصادنا » لانحتاج ان نعبر عن عنصر الترابط في المنهج الفكري للصدر وفي ممارسته ، من خلال الاستنتاج إذ يكفيننا نص ما يكتبه : « يؤكد الكتاب دائماً على الترابط بين أحكام الإسلام . . . بوصفه كلاً لا يتجزأ » ، ثم يعود للتأكيد على مبدأ الترابط في تقديمه للجزء الثاني من الكتاب ، وبالتحديد في فقرة « الاقتصاد الإسلامي جزء من كل » (١) .

وحضور هذا العنصر معلول في الواقع لنظرة الشهيد الصدر الشاملة إلى الإسلام .

والذي أحسبه أن لأحد يختلف معنا ، في أن هذه السمة تبدو واضحة جلييلة في بقية آثاره ، بما فيها « الفتاوى الواضحة » إذ قدّم بالعقيدة التي هي كما يقول : « القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي » (٢) ثم انتقل إلى النظام التشريعي في خطّه الأول - خطّ العبادات - على مستواه الفردي ، ثم أعقب ذلك بخاتمة عن « فلسفة العبادات » .

٢- الانفتاح على الواقع ووعيه : وربما استطعنا أن نعبر عن هذا الجانب في شخصية الشهيد بوصفها شخصية حركية - ليس بالمعنى التنظيمي الاحادي - مهمومة بتغيير الواقع على أساس الإسلام .

هذه الخصلة في شخصية المفكر ، تترك بصماتها في فكره وقبل ذلك في منهجه وطريقة تفكيره . فحين كان مالك بن نبي مهموماً بالتنخلف انعكس هذا الهم على تفكيره الذي قاده لصوغ معادلة الحضارة وسوق الأمة نحو النهضة ، وحين كان سيّد قطب مهموماً بالتغيير انعكس ذلك على طريقة تفكيره ، ومحتوى الفكر الذي اهتمّ به .

والآن حين نعود مع هذين العنصرين نجد انهما دخلا في قوام المنهج الموضوعي وتركيبته بالصيغة التي حدّد الصدر معالمها ومارسها عبر محاضراته القرآنية .

وإذا جاز لنا أن نستعجل النتيجة ، فإنّ المنهج الموضوعي - في مدرسة الصدر - لا يكون حينئذ مجرد نقلة في اطار الهمّ المنهجي بمعناه النظري والأكاديمي ، وإنما هو مزوجة بين طريقة فهم الإسلام على أساس المنحى الترابطي ، وبين وعي واقع المسلمين وحمل هموم التغيير . وحين يكون المنهج حصيلة هذين المكونين - من دون اغفال العناصر الأخرى من قبيل عدة المفكر ومؤهلاته العقلية والذهنية - فلا نتظر من محاولة تدخل الخط بدافع الافتتان بالجدّة ، والاستعجال في تسجيل الإنجاز على خطّ المنهج الموضوعي ، أن تسجّل نجاحاً لا على مستوى استحضار المنهج في القواعد التي بناها الصدر لذلك ، ولا على مستوى الارتقاء إلى الأمثلة التي تركها ، بالروح النابضة فيها ، بل نقول إنها لم تفلح حتى في المسايرة والمحاكاة . لماذا ؟ لأنها تمثل عملاً طارئاً لم

يتوفر على البنية ذاتها التي تحرك الشهيد الصدر من خلالها .
من أجل ان نعطي لهذه الرؤية بعداً عملياً بحيث تعمق أكثر في وعينا رأينا أن نقدّم لمحات موجزة في مناهج تفسيرية تنسب نفسها جميعاً إلى طريقة التفسير الموضوعي للقرآن على حدّ سواء .

طموح المحاولة وحدودها

كنا نطمح في هذا المجال ان نقدّم دراسة مقارنة وافية في أربعة أعمال تفسيرية تنتسب إلى المنهج الموضوعي هي : المدرسة القرآنية للشهيد السيد الصدر ، وكتابات الشيخ جعفر سبحاني ، والتفسير الموضوعي للشيخ ناصر مكارم شيرازي ، والتفسير الموضوعي للشيخ جواد آملّي .
بيد أنّ هذه المحاولة بدت باهضة ، كما انها قد لا تناسب هذا المقال . على سبيل المثال تصل مجموعة أعمال سبحاني في الاطار الموضوعي إلى عشرة مجلدات ، أما تفسير مكارم شيرازي فقد بلغ حتى الآن عشرة مجلدات ، في حين صدر من تفسير آملّي تسعة مجلدات ، وهذه الأعمال مكتوبة جميعاً باللغة الفارسية ، الأمر الذي يتطلب جهداً مركباً يجمع بين الترجمة والكتابة .
والذي زاد في ترددنا اقتراح أحد الأصدقاء ادخال دراسة المرحوم د . محمّد عبد الله درّاز « دستور الأخلاق في القرآن الكريم » في اطار المقارنة ، لكونها من أبكر الدراسات التي استخدمت المنهج الموضوعي وطبقته على موضوع « الأخلاق » ، خصوصاً أن هناك أكثر من واحد نقل عن السيد الصدر امتداحه لدرّاز وكتابه ، مما يعني ان هذه المحاولة كانت حاضرة في أفقه الفكري قبل تقنينه لقواعد منهجه الموضوعي في التفسير وفي اثناء ذلك .

والصعوبة في التعامل مع كتاب درّاز ؛ هما صعوبتان على الأقل ، تتمثل الأولى بحجم الكتاب الذي يزيد على (٨٠٠) صفحة ، والثانية تتمثل في لغة الكتاب ، فهو ترجمة عن الفرنسية ، ظلت فيها بعض أفكار الكتاب وتعابيره مشوبة بالتعقيد وأحياناً بشيء من الغموض .

وبين طموح المحاولة والرغبة بإنجاز شيء ، رأينا أن تتوفر على خطوط أولية تعرض لمنهج المرحوم درّاز ، كونه رائداً سابقاً في هذا المضمار ، لقي عمله الترحاب من الشهيد الصدر نفسه ، ثم نعرض لمرتكزات المنهج الموضوعي عند الشهيد الصدر ، ثم ننتقل للخطوط العريضة في المنهج الموضوعي للشيخ ناصر مكارم ، وأخيراً نختم ببعض الملاحظات .

منهج المرحوم درّاز

يمكن إعادة عمل المرحوم درّاز في طبيعة البواعث المتحكمة فيه ، إلى ثلاثة هموم ، هي

باختصار :

١- هم الدعوة إلى الإسلام في البيئة الأوروبية وفق منهج سليم ، يظهر الإسلام بصورة

سليمة تصحح اخطاء الصورة الاستشراقية ، كما تعكس الإسلام كرسالة إنقاذ للحياة الأوروبية وهي مغمورة في أتون حرب شرسة دمّرت الإنسان والعمران (الحرب العالمية الثانية) .

٢- هم ملء فراغ يعيشه الفكر الإسلامي على مستوى الدراسات الأخلاقية ، وذلك انطلاقاً من رؤية تعاین مواطن النقص في كتابات الاقدمين والمحدثين في المجال الأخلاقي ، وتسجّل عليها بالذات ابتعادها عن مرجعية القرآن وسقوطها في مجالات التأمّلات الخاصة لمؤلفيها وتجاربهم الذاتية ، وتأثرها بالنموذج الافلاطوني أو الأرسطي لطبيعة النفس والفضيلة .

٣- بين الهم الأول والثاني ، برز هم ثالث نستطيع أن نسميه بالهمّ المنهجي . فالخلل الذي يبرز في الدراسات الاستشراقية والأوروبية عن الإسلام ، ومواطن النقص والفراغ في الفكر الإسلامي ، نلتقي في أحد أبعادها بالخلل المنهجي كأحد أبرز الاسباب . وبالتالي نكون بحاجة إلى منهج جديد ، يأتي أكمل وأضح ، كي يكون بمقدوره أن يتجاوز مواطن النقص والخلل في الخطئين .

وما يجب التشديد في التركيز عليه هو الفهم الدقيق للبعد الأخلاقي ، فهذا البعد في الدراسة لا يقتصر على جانب تهذيب النفس وبناء السلوك الفردي للإنسان ، وبالتالي يجب أن لا تتداعى إلى الذهن في تصوّر اطار المحاولة ، معان تختزل الأخلاق في عدّة مواعظ وعدد من النصائح ، بل ينطلق الباحث من معنى شامل للأخلاق يمتد ليشمل جميع النظم الاسلامية في السياسة والاقتصاد والحقوق والثقافة ، وفي المجتمع والدولة وممارسة العمل الدعوي . فالبعد الأخلاقي أو دستور الأخلاق في القرآن ، هو تعبير عن أرضية تستوعب جميع مكونات الإسلام وأبعاده ، وإطار يحيط بمختلف ضروب النشاط الإسلامي .

الأخلاق التي يبحثها المؤلف ليست مفردة مستقلة تأتي في موازاة مفردات أخرى في مكونات الإسلام ، بل هي نظام يسبق بقية المكونات والنظم الاسلامية ، فيؤسس لها الأرضية ويشكل لها الاطار ، وينفذ كجزء ثابت وعنصر مشترك ، في تركيبها جميعاً .

البحث في الأخلاق وفق منهج المؤلف ونظرته الشاملة ، هو بحث في الإسلام نفسه ، من خلال التركيز على الأرضية الشاملة والاطار الكلي الذي ينتظمه ، المتمثل أساساً بالنظام الأخلاقي ، أو بتعبير أدق بدستور الأخلاق المتكون بدورة من نظريه للأخلاق تحدّد المبادئ والأصول ، وقواعد للعمل تشير إلى جانب السلوك والممارسة .

نبدأ الآن باضاءة هذه الجوانب الثلاثة كي تتوفر من خلال ذلك على المرتكزات الأساس لمنهج الدراسة ، الذي يشير إلى استخدام ميكرو المنهج الموضوعي في الدراسات القرآنية داخل حقل الفكر الإسلامي ، شخّص تحت عنوان « النظام المنطقي » حسب تعبير المرحوم درّاز .
عن الجانب الأول ، يتحدث صهر المؤلف ان المرحوم درّاز كان مهموماً منذ ان دخل الازهر

الشريف في العقود الأولى لهذا القرن بنشر رسالة الإسلام في العالم الغربي والدعوة إليه في أوساط الإنسان الأوروبي . ولأنه كان يحسّ بالبداية ان الدعوة إلى الإسلام في بيئة جديدة كالبيئة الأوروبية تحتاج إلى وعي مزدوج بالإسلام من جهة ، وبالمجتمع الذي توجه الدعوة إليه من جهة ثانية ، تراه فكر مُنذ البداية ان يتعرف على واقع الإنسان الأوروبي من خلال معايشة مباشرة لميدان حياته ، والوقوف على أفكاره من دون واسطة . لذلك بدأ بتعلم اللغة الفرنسية وهو بعد يواصل العلم الديني في الأزهر ، حتى إذا ما تمكن منها وأتم دراساته الاسلامية ، ذهب إلى فرنسا ، فأخضع نفسه لمراتب الخطّ الأكاديمي وحلقاته إذ بدأ الدراسة بالفرنسية من « الليسانس » حتى الدكتوراه^(٣) . وفي طوال ذلك ظلّ الهم الذي يحركه هو همّ الداعية الذي يريد أن ينشر الإسلام ويدعو إليه ، ولم تكن الدراسة الاكاديمية إلا وسيلة لخدمة هذا الهدف النبيل .

لقد اختار لشهادته الدكتوراه دراسة النظرية الأخلاقية في القرآن مقارنة بالنظريات الأوروبية ، وقد اشتغل على بحثه الذي كتبه بالفرنسية التي أتقن تعلمها ست سنوات ، مهد لها بخميسٍ أخرى ، فانتهت الحصيلة إلى حوالي أحد عشر عاماً .

ويبدو لنا ان سرّ اختيار النظرية الأخلاقية يعود من جهة إلى طبيعة الأوضاع التي كان يعيشها الغرب آنئذ ، حيث كانت شعوبه تتناحر في حرب مدمرة (بدأ بإعداد الرسالة سنة ١٩٤١م) ويعود من جهة ثانية إلى التقاء هذه الدراسة مع الهدف العام المتمثل بالدعوة . فما كانت تحتاج الشعوب الأوروبية إليه في تقدير الباحث هو رؤية أخلاقية ترتفع بها من مستنقعات الحقد والدماء ، والإسلام هو الدين القادر على تقديم مثل هذه الرؤية وبالتالي انقاذ أوروبا من منحدرها السحيق .

كان الهدف إذن مخاطبة الوعي الأوروبي وملء فراغ رهيب كان تعيشه الحضارة الغربية - وما تزال - على المستوى الأخلاقي ، وإنسانها يعيش أتون حرب عنيفة مدمرة ، هي الحرب العالمية الثانية ، وذلك بما يحقق هدفه السامي في الدعوة إلى الإسلام .

يكتب دّرّاز بعد ان ينتقد المناهج الأوروبية في دراستها لهذا الجانب من الإسلام : « ولذلك بدا لنا من الضروري أن نتناول الموضوع من جديد ، وأن نعالجه تبعاً لمنهج أكثر سلامة [يلاحظ تأكيد الباحث على أهمية المنهج] من أجل تصحيح هذه الاخطاء ، وملء هذه الفجوة في المكتبة الأوروبية ، وحتى تُرى علماء الغرب الوجه الحقيقي للاخلاق القرآنية ، وذلكم في الواقع هو هدفنا الأساس من عملنا هذا »^(٤) .

دراسة الأخلاق في الفكر الإسلامي تتحرك في مجالين نظري وعملي ، يشار للأول من خلال اكتشاف « النظرية الأخلاقية » وتحديدها ، وإلى الثاني من خلال اكتشاف « النظم » التي تعكس قواعد السلوك والممارسة والعمل . والباحث سجّل نقداً لكتابات الإسلاميين في الجانبين .

من إشاراتة الأساسية التأثر بال نماذج السابقة على الإسلام في طبيعة النفس والفضيلة ، أو انسياق الكاتب وراء تأملاته الخاصة ، وإذا تحرّر البحث عن تلك النزعات ، فصاحبه لا يدخل في نطاق بناء النظرية الأخلاقية المتكاملة انطلاقاً من القرآن ، كمرجع ، بل لا يعدو كتاب الله أكثر من ان يرد شاهداً أو مكماً لبناء قائم .

يكتب في اطار الهدف الثاني للمحاولة الخاصة بتقييم نتائج الإسلاميين في هذا المضمار : « بيد أننا بالرجوع إلى مكتبتنا الاسلامية نفسها ، لاحظنا انها لم تعرف حتى الآن سوى نوعين من التعاليم الأخلاقية : فهي إما نصائح عملية . . وإما وصف لطبيعة النفس وملكاتهما ، ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها ، مرتب في غالب الأمر بحسب النموذج الافلاطوني أو الأرسطي . . . ، وإذن فلم يكن هنالك سوى كتب إنسانية محضة ، أجهد مؤلفوها أنفسهم ، فاستودعوها ثمرات تأملاتهم ، ودراساتهم الفلسفية ، ولم يظهر فيها النصّ القرآني كلية ، أو هو لا يكاد يظهر إلا بصفة ثانوية » (٥) .

وفي الوقت الذي لم يدع فيه الباحث خلو الساحة قبله من دراسات في المجال الأخلاقي ، إلا انه يسجل عليها افتقارها إلى البناء المنطقي النظري ، وكذا تأثرها بالنزعات الذاتية أو المذهبية لاصحابها وعدم ارتكازها إلى القرآن كمنطلق واطار مرجعي . يكتب مدلاً على هذه الملاحظات جميعاً : « ولسنا ندعي ابتداءً ان بحوثنا في المجال النظري تخوض في أرض لم يرتدها أحد قبلنا ، فان العلماء المسلمين قد عملوا قرائحهم منذ عهد مبكر في هذا الموضوع ، علماء الكلام وعلماء الأصول فكروا جميعاً في مقياس الخير والشر (أو بحسب تعبيرهم مسألة الحسن والقبح) ، وفكر الفقهاء في شروط المسؤولية ، وفكر الاخلاقيون والصوفية في فاعلية الجهد ، واخلاص النية والقصد . ولكننا إذا صرفنا النظر عن ان هذه الأفكار قد بقيت متناثرة في مختلف المذاهب التي تمس الأخلاقية من قريب أو بعيد ، والتي لم تعن دائماً بوجهة النظر الأخلاقية بمفهومها الخاص ، فان النظرية الأخلاقية التي يقدمها لهؤلاء تصدر في جانب كبير منها - على الأقل - عن روح المذهب الذي ينتمي إليه مؤلفوها ، ان لم تكن من محض نظراتهم الشخصية ، لأن القرآن لا يرد ذكره فيها إلا بصفة مكتملة ، شاهداً أو برهاناً على فكرة أو أخرى سبق الأخذ بها » (٦) .

وهكذا ينتهي النقد الأساس الذي يسجله دراز للدراسات الأخلاقية في الحقل الاستشراقي وبين المسلمين أنفسهم ، انها تغيب القرآن في المجالين النظري والعملية . « فلم تكن الأخلاق القرآنية إذن الموضوع الرئيسي للدراسة والتقنين ، لدى المسلمين أو المستشرقين ، لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية » (٧) كما ينصّ .

وفي تعليق بعض أسباب ذلك يعيد هذا النقض إلى الخلل في المنهج ، ليدخل بذلك في الهمّ الثالث : هم المنهج .

الهدف المنشود هو كما يقول استخلاص الشريعة الأخلاقية في القرآن بسجزيها النظري والعملية . وتحقيق هدف مثل هذا يتطلب من الباحث ان ينطلق من القرآن ، وقد فعل ذلك من الاقدمين ، الغزالي في كتابه « جواهر القرآن) ، ومع أنه أعاد جوهر القرآن إلى عنصرين أساسيين يتصل الأول بالمعرفة والثاني بالسلوك ، إلا أنه اقتصر على الحشد ، فكُدس الآيات ولم يتجاوز ذلك إلى إعلاء البناء ؛ أي لم يعقبه ببناء النظرية كما يصطلح على ذلك الشهيد الصدر في منهجه الموضوعي .

يقيم درّاز محاولة الغزالي بقوله : « ومن المؤسف ان هذا النوع من الحصر والتصنيف ، الذي يعد خطوة أولى في سبيل اعداد المواد للتشيد ، لم يعقبه ما يقتضيه من عمل ضروري يهدف إلى إعلاء البناء » (٨) .

يشير بعدئذ إلى محاولات أخرى التمسّت السير في هذا الطريق (المنهج الموضوعي بتعبير الصدر الترتيب المنطقي بتعبير درّاز) فجمعت النصوص القرآنية الأخلاقية ، إلا أنها عادت لتبعثرها في طي مباحث أخرى ، فضلاً عن ان اصحابها كالغزالي لم يتجاوزوا الجمع إلى اكتشاف العلاقات والصلات فيما بينها ، أو روح القرابة المستحكمة بينها كما يعرّب باحثنا ، كما انهم فشلوا في ايجاد وحدة منطقية (نظرية حسب تعبير الصدر) تربط مدلولات الاجزاء بعضها ببعض .

يكتب : « ولم يقتصر الأمر في هذه الكتب على ان نجد النصوص القرآنية ذات المغزى الأخلاقي ، وقد عرفت بطريقة غامضة وسط نصوص تتصل بموضوعات فقهية أو أصولية أو كلامية أو كونية أو غيرها ، بل لقد رأينا لدى القاضيين [أبو بكر الجصاص وأبو بكر بن العربي] آيات مذكورة بمناسبة مسائل لا يتصل النص بها إلا من بعيد) .

ثم يشير (٩) إلى المؤلفين في هذا المجال « جعلوا من مختاراتهم مجرد جمع لمواد متفرقة لا تربط بينها روح قرابة ، ولا يظهر فيه أي تسلسل للأفكار . ولذلك فعندما فقدت الوحدة الأولى لكلّ سورة لم يستطيعوا ان يكملوا عملهم بايجاد وحدة منطقية ، تربط بين الأجزاء المختارة ، أو تصنيف منهجي تقتضيه قاعدة التعليم » (١٠) .

هذه النصوص والملاحظات تدل دلالات واضحة على أنّ الباحث لا يعلق آماله في استكشاف دستور الأخلاق على البحث التفسيري أو القرآني التجزيئي ، بل يعلق آماله في تحقيق هذا المقصد على المنهج الموضوعي (المنطقي بحسب تعبيره) . وفي بناء المنهج المنشود يبدو واعياً بخطوتين تدخلان في قوام هذا المنهج هما جمع المواد الضرورية للتشيد أولاً ، ثم بناء النظرية . أو اكتشاف روح القرابة بين الآيات وتبين تسلسل الأفكار فيما بينها ، بما يقود إلى ايجاد وحدة منطقية .

وفي هذا السبيل بنقد الدراسات التي تكتفي بالجمع والحشد ، أو بتكديس النصوص ،

ويتبنى طريقة الروح التي تصل بين النصوص ، أو العلاقات التي تبسط بين النصوص لتوجه مدلولاتها باتجاه بناء نظرية واحدة .

ومع ذلك تبدو اشارة تتسم بالانصاف والموضوعية وتنبئ عن معرفة ، حين نجد المرحوم دزاز يسجّل في استقصائه للدراسات القرآنية للماضين ، ان بعض علماء الشيعة عملوا بالنظام المنطقي (المنهج الموضوعي) ، إذ يسجّل : « وقد وجدنا هذا النظام المنطقي لدى بعض علماء الشيعة) ثم يشير إلى الاردبيلي في كتابه « درة البيان في آيات الأحكام) وأحمد بن إسماعيل الجزائري النجفي في كتابه « قلائد الدرر في بيان أحكام الآيات بالأثر) ؛ بيد أنه يسجّل على هاتين المحاولتين أنهما اهتمتا بالفقه لا بالأخلاق ، حيث يكتب : « غير ان هذين الكتائين اللذين يمكن أن يعدّا فهرساً لنصوص القرآن المتعاقبة بالفقه الإسلامي ، لا يعالجان الأوامر الأخلاقية إلا نادراً» (١١) .

بعد ان ينتهي من جولته في آثار الإسلاميين ودراساتهم القرآنية حول الأخلاق ، يعود ليقدم طموح محاولته التي يروم تحقيقها ، بقوله : « وهكذا لم ينهض أحد - فيما نعلم - حتى الآن باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعة ، ولم يحاول أحد أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كلّ ما يرتبط بالمجالات القريبة منه ، وتلكم هي المهمة التي اتدبنا للوفاء بها هنا ، بقدر ما تطيقه وسائلنا» (١٢) .

عناصر المنهج

في ضوء ما مرّ معنا نستطيع القول: إن المرحوم دزاز آمن بالمنهج الموضوعي بوصفه السبيل الذي يؤدي إلى اكتشاف النظرية وتقديمها في بناء موحد ، وقد أطلق على هذا المنهج مصطلح « النظام المنطقي » وقد وضعه في مقابل نظام السور (المنهج التجزيئي حسب الصدر) أو النظام الأبجدي للمفاهيم (نظام عمل به بعض المستشرقين) .

لذلك نطمئن للقول ان « النظام المنطقي » عند باحثنا هو دلالة على روح المنهج الموضوعي ، تشهد على صحة ذلك وتؤيده عناصر المنهج في المحاولة ، بل وطبيعة النقد الذي ساقه لأعمال من سبقه .

وأول شاهد يواجهنا هو وعي الباحث انه بازاء منهج جديد يختلف عن مناهج الآخرين . يكتب : « ولسوف يختلف منهجنا كثيراً في عرض هذا الجانب عن المنهج الذي اتبعه سابقونا» (١٣) .

وعندما يدخل في صميم المحاولة يشير في مقدماتها إلى ما يلي :

١- أول عناصر المنهج هي جمع النصوص وفق نظام خاص يعبر عنه بقوله : « واتبعنا أخيراً نظاماً منطقياً بدلاً - من التزام نظام السور ، أو النظام الأبجدي للمفاهيم » (١٤) .

٢- يتم الجمع والاختيار لا على أساس التأكيد ، بل على أساس روح القرابة بين النصوص ، والنسيج الفكري الموحد الذي يلمها بعضها إلى بعض . « فالنصوص في عملنا هذا مجمعة في فصول ، بحسب نوع العلاقة التي سبقت القاعدة لتنظيمها ، وقد ميّزت في داخل كل طائفة عدّة مجموعات صغيرة من النصوص ، وضعنا لها عنواناً فرعياً يوجز التعليم الخاص الذي يستقي منها » (١٥) .

٣- الخطوة التي تلي الجمع واكتشاف العلاقات فيما بين النصوص ، هو إرساؤها على وحدة منطقية (نظرية) تعبر عن الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعة تأتي في « صورة بناء متماسك مستقل » (١٦) .

٤- يصل هذا المنهج التراطيبي إلى معنى للأخلاق فسيح يتجاوز معطيات الدراسات التجزئية التي تحبسه في إطار بحوث فلسفية عن النفس والفضيلة ، أو مواعظ أخلاقية ووصايا باردة . هذا المنهج يفتح الإسلام من خلال الأخلاق على أفق الحياة برمتها بحيث تشمل جميع ضروب النشاط الانساني .

يكتب في نصوص دالة بعمق على هذا المعنى : « وتنظيم النصوص بمجموعها على هذا الوجه يبني لنا منهجاً كاملاً للحياة العملية كما رسمها القرآن . كيف ينبغي على الإنسان أن يسلك مع نفسه ، وفي أسرته ومع الناس أجمعين ؟ وما المبادئ التي يجب أن تحكم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين ، وبين الدولة أو المجتمعات ؟ وكيف يؤدي الإنسان العبادة لله ؟ وكل ذلك قد قيل بطريقة واضحة ومحددة » (١٧) .

المنهج المنطقي (الموضوعي) لدى الباحث يفتح كتاب الله على الحياة ، من موقع ان تكون له القيمة عليها . وبالتالي لا يعبر عن ترف نظري أو أكاديمي ، وانما هو جسر عملي لتمتين صلة المسلمين بقرآنهم .

حين نعود إلى الصدر في منهجه الموضوعي نجده هو الآخر يشيد أحد أركانه على الواقع من خلال الافتتاح على الحياة فيما تعج به من قضايا ومشكلات وآفاق ، وبالتالي لا يبقى الباحث يدور في حركة مغلقة تنطلق من النص وتعود إليه .

٥- نقطة الانطلاق في هذا المنهج هو القرآن ، وليس ذاتيات المفسر أو الباحث ، كما هي ليست تأثيرات العلوم أو المناهج الأخرى . من دون أن يعني ذلك أبداً الانغلاق على المعرفة البشرية . هذا المنهج ينطلق من كتاب الله ، في حركة تأخذ الواقع بنظر الاعتبار ولا تبقى أسيرة

النص : ويجلس الباحث بعد أن يجول في أرجاء الفكر البشري ، إلى كتاب الله يسأله ويأخذ منه الموقف .

يكتب دراز بما فيه دلالة حاسمة على هذا العنصر : « نحنُ نتخذ من القرآن ذاته نقطة انطلاق ، بحيث كان دأبنا الدائب أن نستخرج منه الأجابة عن كل مسألة بالرجوع المباشر إلى النص (١٨) . ثم يشير إلى ان العودة إلى كتاب الله واستلهاهم الموقف منه ، وتأسيس النظرية الأخلاقية من جماع نصوصه ، لا يعني التنصل للمعارف البشرية أو الانغلاق عليها ، بل تؤخذ بنظر الاعتبار ، بيد انها تخضع لمرجعية القرآن . والرجل وإن عاش في الغرب وألف كتابه هناك ، وقدمه إليهم بلغتهم ، إلا أنك تراه يعيش إيماناً عميقاً بالإسلام ، وروحاً مشبعة بالقرآن ، وثقة بالحقيقة القرآنية ، لم يقلل منها شيئاً انفتاحه على نظريات الغرب ومذاهبه ، إن لم يزد إيماناً على إيمانه .

يكتب : « القرآن لا يكتفي في الواقع بأن يضع قاعدة السلوك ، على وجه أكثر شمولاً وتفصيلاً ، كما لم يفعله أي تعليم عملي ، فقد وجدناه يرسى تحت هذا البناء الضخم قواعد من المعرفة النظرية أعظم متانة وأشد صلابة (١٩) .

وبعد سلسلة من المقارنات مع الأفكار والنظريات الأخلاقية في الغرب ، أو بحسب تعبيره حين يصف كتابه بأنه « تلتقي فيه الأفكار الأخلاقية من الشرق بنظيراتها من الغرب ، في مقارنة واعية محايدة ، بريئة من كل فكرة مسبقة ، ومن كل هوى متعصب لمدرسة بعينها ، رائدها الوحيد في كل مناقشة ان تحتكم إلى العقل (٢٠) ، بعد هذا كله يعود ليسجل انسجاماً مع منهجه الذي يصغي لكتاب الله ، ويستمد الموقف منه : « الذي استولى في النهاية على اعجابنا ، هو ما رأينا من التباين المذهل بين الطريقة التي يقدم بها القرآن إجاباته على هذه الأسئلة ، وطريقة غيره . فعلى حين ان هذه الحقائق الأساسية قد برزت إلى الوجود في ضوء القرآن اللامع ، منذ أربعة عشر قرناً نجد ان مجتهدي المفكرين ممن يبحثون عن هذه الحقائق خارج ضوء القرآن يصدرن دائماً عن تردّد وارتياب ، ولا يصلون إلى أبعاض منها إلا بعد جهد جهيد ، دون ان يتوقوا الوقوع في أخطاء فادحة (٢١) .

المعلم الأخير في هذا المنهج إذن ، أن قاعدته القرآن ، ولكن من دون انغلاق على المعرفة البشرية ، شرط أن تبقى المرجعية لكتاب الله .

بإزاء جميع ما مرّ ستتضح الخطوط التي تدخل في بناء محاولة المرحوم محمد عبد الله دراز ، وتحديد منهجها ، من خلال ما يلي :

١- الهم الدعوي وحمل الإسلام لأوروبا في أفضل ما يمكن أن يكون فيه رسالة للإلتقاذ ؛ أي في دستور الأخلاقي بحسب إيمان الباحث وعقيدته ، خصوصاً في تلك البرهة من الزمان حيث كانت أوروبا تعيش مطاحن الحرب الأوروبية الثانية .

المنهج الموضوعي - ٧٩

٢- ارتكاز الكتابات الأخلاقية في المكتبة الاسلامية إلى نظرات شخصية أو انصرافها إلى نماذج غير قرآنية ، وعزوفها عن القرآن كمرجع واطار ، مما يتطلب استئناف النظر في محتواها ومنهجها معاً .

٣- اتخاذ القرآن نقطة انطلاق ، واعتماد نظرة للاخلاق منفتحة على الحياة ، بانفتاح الإسلام عليها . وإذا كانت الدراسات الأخلاقية حتى التي تعتمد على القرآن ، قد غاب عنها الطابع المنظومي فإن منهج المحاولة الجديدة يقيم على السعي لايجاد وحدة منطقية تعكس نظرية القرآن الأخلاقية .

٤- إذا كانت المحاولات السابقة التي تعتمد على القرآن تميل إلى الحشد والتكديس دون إعلاء البناء ، فإن المحاولة الجديدة تهدف إلى بناء النظريات ، والانفتاح من خلال هذه النظريات على الواقع من جهة وما فيه من تيارات في الفكر ومناهج في التفكير من جهة ثانية ، مع تأكيد بالذات على الساحة الأوروبية .

هذه ربما كانت أبرز المرتكزات التي قامت عليها واحدة من أهم الدراسات الرائدة في حقل التفسير الموضوعي ، بل ربما كانت أسبقها جميعاً في منظار الفكر الإسلامي المعاصر ، إذ تمّ الإعداد لها أواسط الثلاثينيات ، والشروع بكتابتها سنة ١٩٤١م ، ونيل درجة الدكتوراه عليها سنة ١٩٤٧م ، وبقيت بالفرنسية إلى أن قُبض لها من يترجمها إلى العربية حيث صدرت سنة ١٩٧٣م ، بعد أن كان مؤلفها قد غادر إلى لقاء ربّه سنة ١٩٥٨م .

المنهج الموضوعي عند الشهيد الصدر

سنعتمد على الارتكازات التي ننطوي عليها جميعاً في معرفتنا لمنهج التفسير الموضوعي عند الشهيد الصدر . فأركان هذا المنهج وربما نصوصه رازكة في وعي القاعدة المتماسة مع فكر الشهيد الصدر المنفتحة على مدرسته . لذلك سنكتفي بالاستنتاجات والأفكار الأساسية عن الدخول في التفاصيل .

حين نعود إلى المحاضرات القرآنية للسيد الصدر نجد أن قيمة منهج التفسير الموضوعي تكمن في هذه المحاولة ، بإيجاد صلة تفاعل ورابطة وثيقة بين القرآن وحركة الحياة . وهذه الرابطة ليست متساوية الطرفين أو متكافئة ، كما هي ليست ندية ، بل القيمومة فيها لكتاب الله ، وله المرجعية والكلمة الأخيرة . فالقيومة للقرآن ، ولكن تمثلها يرتبط بشروط ومقدمات ، ومن شروطها الفكرية ان يتوفر المفسر على بلورة فكر قرآني يضم كتاب الله ورؤاه إزاء ما يكتنف الحياة الإنسانية من قضايا ومسائل وهموم .

المنهج الموضوعي ينقذ التفسير من أن يقع في طابع التكرار الممل ، وكذلك يفتح عين

الإنسان المسلم على خزائن القرآن التي لا تنفذ ، وعلى كلماته الباقية أبداً ما بقي الليل والنهار ، وذلك يعكس المنهج التجزيئي الذي يحوم حول كتاب الله من خلال اللغة وغير الطاقات المحدودة للمدلولات اللفظية . « المسألة هنا [في الموضوعي] ليست مسألة تفسير لفظ ، فإن طاقات التفسير اللغوي ليست طاقات لا متناهية . . القرآن الكريم عطاء لا ينفد بينما التفسير اللغوي ينفد لان اللغة لها طاقات محدودة » (٢٢) . والمفسر في التجزيئي يحبس نفسه في حركة مغلقة - حيث يخبو عطاؤه ويتضاءل بعد فترة طال أم قصرت ، لانه في حركة محدّدة من النصّ إلى النصّ « التفسير التجزيئي يبدأ من القرآن وينتهي إلى القرآن » (٢٣) .

والمنهج الموضوعي رحلة مع القرآن تغادر اطواق اللغة وتجاوز محدودية الألفاظ ، لتتحرك في آفاق المعنى وتجارب الحياة الممتدة دون نهاية ، إلى أن يبلغ الإنسان شوطه الأخير في هذه الحياة . « المفسر التوحيدي والموضوعي لا يبدأ عمله من النصّ ، بل من واقع الحياة . . ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل ، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول » (٢٤) .

وفي مثل هذه الممارسة « يلتحم القرآن مع الواقع ، يلتحم القرآن مع الحياة ، لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن » (٢٥) وبهذا « تبقى للقرآن حينئذ قدرته على القيمومة دائماً ، قدرته على العطاء المستجد دائماً ، قدرته على الإبداع » (٢٦) لأن عمل المفسر لا يرتبط بتفسير لفظ ، ولا يدور في حركة مغلقة من النصّ إلى النصّ ، بل تأتي النتائج « مرتبطة دائماً بتيار التجربة البشرية ، لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع مواضيع الحياة » (٢٧) ، كما لا يرتبط أيضاً بمفهوم قرآني نختاره ثم نبحث له من المصحف مجموع الآيات التي تتصل به ، كما هو الحال في مشاريع التفسير الموضوعي التي اطلت علينا من خلال أعمال سبحاني ومكارم شيرازي وجوادي آملي ، حينما اختارت من المنهج الموضوعي خطواته الأولى - توحيد البحث حول مفهوم - وأهملت الخطوة التالية والأساس المتمثلة بالواقع وبتجربة الفكر الإنساني وبناء النظريات .

هذا هو الدرس الأهم الذي نستفيده من استعراض معالم المنهج الموضوعي في المحاولة التي صاغ السيد محمد باقر الصدر مقدماتها وعرض لخطوطها العامة .

أفق آخر

ثمّ مسألة أخرى لها أثرها في صياغة وعينا بمعنى التفسير الموضوعي تنطلق هذه المرّة من الآفاق التي أشار إليها السيد الصدر في التعريف بهذا المنهج . إذ ثمة معنى ارتكازياً في أذهاننا يعذي وعينا بمفهوم معين للتفسير الموضوعي ، لا يعدو بملامحه الأولية العامة ، على أن يتوفر المفسر

المنهج الموضوعي - ٨١

على متابعة موضوع يختاره من مواضيع الفكر ، لبحث من خلال مجموعة الآيات التي تتناولها موقف القرآن منه .

الشهيد الصدر لم يبلغ هذا التصور وإنما تجاوزه إلى معنى أرحب يتسم بالحركة والحيوية ، فهو يقترح للاتجاه الموضوعي عنواناً مزدوجاً هو : التفسير الموضوعي - التوحيدي ، ثم يصرف دلالة هذا العنوان إلى تعريفيين هما :

الأول : يعني اصطلاح الموضوعي في التعريف الأول الانطلاق من الموضوع . . من الواقع الخارجي . . من الشيء الخارجي ، ثم يعود المفسر إلى القرآن الكريم . وهو توحيدي باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية والقرآن ، ولكن لا بالمعنى الذي يحتمل التجربة البشرية على القرآن ، ويخضع القرآن لها ، بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياق بحث واحد ، لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحد من البحث ، ويستنبط المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام اتجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه .

الثاني : أما على أساس التعريف الثاني فيأتي التفسير الموضوعي باعتبار أنه يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد . وهو توحيدي بصفة كونه يوحد بين هذه الآيات ، ويستنبط من حصيلة مدلولاتها مركباً نظرياً واحداً .

لا ريب في أن تمديد المعنى وتوسيعه على هذه الكيفية سيكون له أثره في التفسير ، بحيث تترتب نتائج جديدة في عمل المفسر .

تجربة الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

لا نفي مساحة هذا المقال لاستعراض تفصيلي لتجربة أخرى في منهج التفسير الموضوعي اشتغل عليها من الحوزة العلمية في مدينة قم الشيخ ناصر مكارم شيرازي بمساعدة مجموعة من الباحثين ، إذ صدر من هذه المحاولة عشرة مجلدات ولا زال العمل متواصلاً . وإنما يكفي أن نشير باختصار إلى أن مشروع الشيخ مكارم ينطلق من تصور منهجي للتفسير ، يردّ مستوياته إلى خمس مراحل متعاقبة ، هي :

- ١- مرحلة تفسير مفردات ألفاظ القرآن .
- ٢- مرحلة التفسير الترتيبي - التجزيئي .
- ٣- مرحلة التفسير الموضوعي .
- ٤- مرحلة التفسير الحلقي - الارتباطي .
- ٥- مرحلة التفسير الكوني الشمولي .

ما يهمننا من هذا التخطيط تصوّر الشيخ مكارم شيرازي لمنهج التفسير الموضوعي . وربما كان أفضل مدخل للتوفر على رؤية كافية هي ان ننطلق مع الباحث في مثال يسوقه لبيان مراده . ففي مثال يقدمه حول آيات الشفاعة يرى ان المفسر حين يأخذ كلّ آية بمعزل عن الأخرى يخرج بحصيلة مضطربة عن موقف القرآن من المسألة .

فبعض الآيات تتحدث عن إمكان الشفاعة ، وبعضها يتحدث عن شروط الشفاعة ، في حين تتحدث آيات أخر عن شروط من تشملهم الشفاعة ، وهناك من الآيات ما ينفي الشفاعة لغير الله (سبحانه) وبأزائها ما يتحدث عن إمكانية الشفاعة لغير الله .

هذه الحالة من الغموض التي تكتنف موقف القرآن من الشفاعة سرعان ما تزول ، حين يجمع المفسر آيات الشفاعة في مكان واحد ، ويدرسها بحثاً عن موقف موحد تتكامل عناصره عبر الآيات المختلفة .

وهكذا يمتد هذا الاسلوب الموضوعي ليشمل أكثر من قضية يثيرها القرآن من قبيل الجهاد ، البرزخ ، علم الله ، الغيب وغير ذلك .

والأكثر من ذلك يذهب الشيخ مكارم إلى أنّ دعوة القرآن لارجاع « المتشابه » إلى « المحكم » هي ضرب من ضروب الدعوة لممارسة التفسير الموضوعي .

وإذا كان لكل آية مفهوم ودلالة خاصة ، فإن ضمّ الآيات المشتركة إلى بعضها ، يجعل المفسر يخرج بمفاهيم جديدة من حصيلة التركيب بين مفاهيم الآيات ومدلولاتها الجزئية .

لكي يقرب الصورة أكثر يضرب الشيخ مكارم مثلاً بسيطاً من عناصر الكيمياء ، فإذا كان للأوكسجين بمفرده حيوية خاصة ، وإذا كان للهيدروجين بمفرده حيوية خاصة به ، فإن حاصل الجمع بين العنصرين بنسب معينة ، ينتج تركيباً حيوياً ثالثاً هو الماء الذي هو من جهة غير الأوكسجين والهيدروجين ، وهو من جهة ثانية حصيلة للجمع بينهما .

وهكذا يخلص الشيخ مكارم شيرازي إلى أنه لا سبيل لمعرفة الكثير من أسرار القرآن بغير سلوك هذا المنهج (٢٨) .

أربع فوائد

ثم يشير إجمالاً إلى أربع فوائد للتفسير الموضوعي يساهم ذكرها في تعزيز وعينا بطبيعة هذه المحاولة وافقها . وهذه الفوائد هي باختصار :

أولاً : رفع ما قد يبدو للوهلة الأولى غموضاً في بعض الآيات وفتح عقد متشابهات القرآن .

ثانياً : الإحاطة بالشروط والخصوصيات والعلل والنتائج التي تكتنف كلّ موضوع من

المواضيع ، التي يطرحها القرآن بفضل روحية الاستيعاب والتكامل التي ينطوي عليها المنهج الموضوعي .

ثالثاً: التوفر على تفسير متكامل ورؤية شاملة لمواضيع من قبيل التوحيد ، المعاد ، العبادات ، الجهاد ، الحكومة الإسلامية وغير ذلك من القضايا التي يطرحها القرآن .
رابعاً : تجدد معاني القرآن واستمرار تدفق أسراره من خلال عملية الجمع والتأليف بين آياته .

من السهل أن نلاحظ أن هذه الفوائد تهمل ، كما حصل مع التصور الذي يحمله الباحث للتفسير الموضوعي ، الواقع الحياتي وما يزرخ به من قضايا وتيارات ، بحيث لا يأتي على ذكره بتاتاً .

مقارنة بين المنهجين

لا يوفر هذا المقال إلا فرصة عابرة لاستعراض ومقارنة منهج الصدر ومكارم شيرازي في التفسير الموضوعي ، والتفاصيل تحتاج إلى بحث يستوفي عناصر المحاولتين بكاملهما .
ولكن يمكن أن نشير إلى فارق جوهري بين المنهجين في حدود للمحات العامة التي نحن بصدددها . وحينئذ نلمس ان معطيات التفسير الموضوعي تبدو عند الشهيد الصدر أوسع وأكثر ثراءً وغنى مما تبدو عليه عند الشيخ مكارم . ومرد ذلك يعود في بعض أسبابه إلى طبيعة نظرة كل واحد منهما لمعنى التفسير الموضوعي وحدوده . فالشيخ مكارم لا يعدو في تعريفه أن يقول : التفسير الموضوعي هو متابعة موضوع واحد من خلال الآيات القرآنية المختلفة التي تتناوله برؤية موحدة . أما الشهيد الصدر فهو وإن كان يسلم بهذا المعنى ، إلا أنه يتجاوز ليرسم منطلقاً له معنى آخر للموضوعي . إذ يقصد من الموضوعي في المعنى الآخر ، الانطلاق من الموضوع ، أي من الواقع الخارجي ، والإحاطة بقضايا هذا الواقع العملية والفكرية واستقصاء معضلاته والحلول البشرية ، ثم العودة إلى كتاب الله لمعرفة موقفه من كل ذلك .

ولاريب في أن المرتبة الثانية للتفسير الموضوعي ، وهي تدخل الواقع الخارجي في حيزها ستكون ادعى إلى أغنى المعطيات وأوفر ثراءً بحكم أنها تدخل الحياة في متنها ، وتبحث عن موقف قرآني لقضاياها ومشكلات الإنسان فيها .

وإذا شئنا ان نشير إلى هذا الفارق بلغة علمية فإننا نرى أن المعنى الذي يطرحه الشيخ مكارم للتفسير الموضوعي لا يعدو أن يكون تطوراً في منهج التفسير التجزيئي - الترتيبي نفسه .
فالتفسير الموضوعي لدى الشيخ مكارم هو التفسير الترتيبي نفسه بفارق مرتبة ، أو خطوة واحدة إلى الأمام فقط .

أما الشهيد الصدر فيريد للتفسير الموضوعي أن يمثل نقلة منهجية نوعية في مقابل التفسير

الترتيبي التجزيئي ، ويريد للقرآن من خلال ذلك ان يتفاعل مع متن الحياة ويتقدم نحو دور القيمومة .

ثم إن هناك قوساً مغلقاً يكتنف شوط التفسير الموضوعي في الاتجاه الذي يرسمه الشيخ مكارم ويدعو لممارسته ، فبعد شوط طال أم قصر سيقع هذا المنهج بالتركرار ، وتستنفد طاقاته بعد أن يهب عطايه وما يكتنزه من ذخائر ، لأنه يرتبط هو الآخر بمدلولات الألفاظ ومعانيها التي هي محدودة على كل حال .

في حين يرتبط هذا الاتجاه في منهج الشهيد الصدر بوقائع الحياة المتجددة دوماً ، فينأى عن الانغلاق في دائرة الألفاظ ويتعد عن الاستنفاد .

باختصار ، يقوم المنهج الموضوعي لدى الشهيد الصدر على أساس أن يقوم تفسير القرآن على فقهاء ؛ فقه الواقع وفقه النص ، فيما لا أثر يذكر للواقع في منهج الشيخ مكارم . وقضية فقه الواقع ودخوله في قوام عمل المفسر ، هي التي دعت المفكر العربي الكبير د . حسن حنفي إلى ان يسجل انه يسعى لاستكمال ما بدأه السيد الصدر في تفسيره الموضوعي (٢٩) .

المشكلات ودورها في تعميق الفوارق

يطرح كل من السيد الصدر والشيخ مكارم تصوراتهما لما تكتنف رحلة التفسير الموضوعي من مشكلات . والذي نراه أن الحديث عن المشكلات له هو الآخر فوائد الجمة في تعميق المسافة الفاصلة بين المنهجين . ومرد ذلك أن تصور كل واحد من الباحثين للمشكلات مستمد من طبيعة المنهج الذي يصدر منه . وبذلك فإن الحديث عن المشكلات ، هو في واقعه حديث عن صعاب موضوعية تواجه المفسر ، وهي إلى ذلك كاشف جيد للفوارق بين المنهجين المقترحين .

أول مشكلة يشير إليها الشيخ مكارم هو تحذيرنا من ان لا تقع في تصوّر خاطئ حين نتوهم ان التفسير الموضوعي ليس سوى عودة ميسرة إلى المعاجم القرآنية ، يتم خلالها استقصاء وجمع الآيات التي ترتبط بلفظ أو معنى أو مفهوم موحد وحسب .

فإذا شاء المفسر أن يمارس بحثاً موضوعياً في التقوى أو الجهاد ، فلا يعني أن عمله ينتهي بجميع ما في القرآن من آيات تتضمن كلمة التقوى أو الجهاد ، وإنما يتجاوز جهد المفسر هذا العمل البدائي البسيط إلى اكتشاف العلاقات فيما بين هذه الآيات ، وبناء مدلولاتها النظرية في رؤية متكاملة شاملة .

وحتى على مستوى جمع الآيات ذات الصلة بموضوع معين ، لا تبدو مهمة المفسر سهلة يسيرة ، إذ قد يكون بعضها متصلاً مضموناً ومحتوىً بموضوع التقوى أو الجهاد مثلاً من دون ان

تتضمن الآية المصطلحين أو تأتي على ذكرهما صراحة .

أما المشكلة الثانية في ممارسة التفسير الموضوعي ، فهي تظهر أمام المفسر حين ينتقل إلى الخطوة الثانية في العمل ، أي حين ينتقل إلى استكشاف العلائق بين الآيات ، والتوفر على فرز مدلولاتها المفاهيمية ، ثم صياغة هذه المداليل في بناءٍ نظريٍ موحد يتسم بالشمول والتكامل ، بحيث يستطيع العمل التفسيري ان يعكس رؤية القرآن حول الموضوع .

والذي يذهب إليه الشيخ مكارم أن المفسر بحاجة إلى دقة وذوق خاصين ، إضافة إلى معرفة واسعة توفر له إمكانات الاستنتاج والبلورة والربط . فقيمة التفسير الموضوعي هي فيما يقدمه من مركبات نظرية متكاملة . ومهمة مثل هذه تحتاج من المفسر أن يتحلّى بإمكانات كبيرة .

والمشكلة - فيما يتفق عليه الصدر وشيرازي هنا ان المفسر في المنهج الموضوعي ، مؤسس يرتاد حقل الدراسة ربما لأول مرة . والمحاولات الأولى كما تحمل عنوان الريادة ويكون لها فضيلة ان تُنعت بالتأسيس ، فهي تتحمل أيضاً تبعات الوقوع في الخطأ والنقص الآتيين أساساً من جدّة الموضوع وعدم نضج الخبرات من حوله .

والمشكلة الثالثة التي تلوح على أفقٍ مُشترك بين الباحثين ، تتمثل بسعة القضايا التي يواجهها المفسر أثناء ممارسة البحث الموضوعي . وقد يرى بعضهم في هذه السعة جانباً إيجابياً بما تمنحه من خيارات متنوعة للباحث المفسر . إلا أن الشيخ يتناول المسألة من جهة حاجة المفسر إلى أن يمارس الربط بين مواضيع القرآن المختلفة ، بحيث يحتاج إلى مؤهلات واسعة تضعه في موقع مناسب يمنحه القدرة على ذلك .

هذه مشكلات ثلاث يعرض لها الشيخ مكارم وترد في محاولة السيد الصدر أيضاً . بيد أن اللافت للانتباه هو تغافل الشيخ شيرازي عن كل ما يشير إلى معاناة المفسر إزاء الواقع بما يخرجه من أفكار ونظريات ، وقضايا ومشكلات . وسرّ ذلك هو الفصل الذي يقوم عليه منهج الشيخ مكارم بين التفسير الموضوعي والواقع . وذلك بعكس السيد الصدر - وقبله المرحوم درّاز - الذي يعني الموضوعي عنده في إحدى رتبتيه أن يتحرك المفسر من الواقع .

وحين نأخذ بمنهج الصدر ستكون واحدة من أبرز المشكلات التي يواجهها هذا اللون من التفسير ، هي ضرورة أن يتوفر المفسر على إحاطة ممتازة بالواقع الذي يريد أن ينطلق منه ، بما يعني ذلك من ضرورة أن يحمل وعياً كافياً لما هو سائد بهذا الواقع من أفكار ونظريات من جهة ، وقضايا ومشكلات من جهة أخرى ، كما رأينا ذلك بوضوح في تجربة محمّد عبد الله درّاز « دستور الأخلاق في القرآن » والدراسات التطبيقية للسيد الصدر .

والذي نراه أن محاولة الشيخ جوادي آملي في التفسير الموضوعي تلتقي على نفس الخط

مع محاولة الشيخ ناصر مكارم شيرازي ، وتكاد تتطابق معها بالروح ، وبالتالي فهي تخضع للملاحظات نفسها .

نكرّر أخيراً بأن الدراسة المقارنة بين مناهج الباحثين الإسلاميين يمكن أن تأتي بفوائد جمة تتجاوز معطياتها الحقل النظري إلى إغناء وعينا القرآني .

الهوامش

- (١) اقتصادنا ، ص ٣٤ ، وكذلك ص ٣٠٨-٣١٦ .
- (٢) المصدر السابق ، ص ٣٠٩ .
- (٣) دستور الأخلاق في القرآن ، ط ٤ ، ١٩٨٢ ، مقدمة المراجع وصهر المؤلف د . السيد محمد بدوي ، الصفحات : ز ، ح ، ط .
- (٤) المصدر السابق ، ص ٤ ، وسنحيل في جميع الهوامش الآتية إلى هذا الكتاب للمرحوم د . محمد عبد الله دراز ، وبالذات إلى مقدمته .
- (٥) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (٦) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (٧) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (٨) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (٩) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (١٠) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (١١) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (١٢) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (١٣) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (١٤) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .
- (١٥) نلاحظ النصوص في دستور الأخلاق في القرآن ، وفق التسلسل التالي للصفحات : ٥ ، ٤ ، ١٣ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ ، ١٠ ، ٩ ، ٨ ، ٧ ، ٧ ، ٦ ، ٦ ، ٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٦ .

سنن التاريخ نموذجاً للتفسير الموضوعي

عند الشهيد الصدر

قراءة من منظور علم الاجتماع

عبد الله المسلم

تظل (السنن التاريخية) واحدة من الأبحاث الاجتماعية التي طرحها علم الاجتماع الأرضي بنمطيه: الموروث والمعاصر ، تحت عنوان (القوانين الاجتماعية) . وبالرغم من أن علماء الاجتماع ينشطون إلى فريقين ، أحدهما : لا يقرّ بإمكانية التفكير بوجود قوانين اجتماعية : نظراً لعدم خضوع الظاهرة الاجتماعية للتجريب المعلمي من حيث تشابك العمليات أو الأفعال الإنسانية وصعوبة ارتكانها إلى اليقين العلمي . إلا أن الفريق الآخر لا يصطنع فارقاً بين التجريبيين : الطبيعي والاجتماعي مادام تاريخ البشرية يحفل بظواهر اجتماعية متنوعة في مجال السياسة والاقتصاد والأخلاق . الخ . بحيث يمكن رصد الخطوط المشتركة بينها واستخلاص القانون الاجتماعي منها .

والحق أن صوغ (قوانين اجتماعية) - ولو في نطاقات خاصة - أثر لا يمكن تجاهله ، إلا أن (القصور المعرفي) للإنسان يحتجزه عن الوصول إلى صياغة تتسم بالإحكام أو الثبات العلمي لمطلق الظواهر الاجتماعية . والأهم من ذلك أن عزلة الباحث الاجتماعي عن مبادئ السماء تقف دون أدنى شك حاجزاً عن الصياغة النابتة لهذا القانون أو ذاك : خاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السماء (تتدخل) في تكييف كثير من الظواهر الاجتماعية فيما لا يفقهها الباحث الأرضي لضيقه الحالي وهذا ما يجعله أي الباحث الأرضي في تفسيره لطائفة كبيرة من الظواهر الاجتماعية بدءاً من

تفسيره نشأة المجتمع البشري ، مروراً بأدواره التاريخية بما توأكها من تراثات حضارية وثقافية ، وانتهاءً بالعمليات أو المواقف الاجتماعية بعامة ، حيث نجد تفاوت النظر في تياراته الموروثة والمعاصرة أمراً يجعل الملاحظ مُشككاً بالقيمة العلمية لهذه التفسيرات المتفاوتة . ولعلّ الظاهرة الاجتماعية « الدين » - وهي تشكّل في قاموس علم الاجتماع المحافظ واحدةً من قائمة ما يُصطلح عليه اسم « النُظم أو المؤسسات الاجتماعية » - تظل في مقدمة الظواهر التي خَبَطَ فيها الباحث الأرضي في تفسيره لطبيعتها ونشأتها ، وهذا ما يجعلها مرشحة لمفارقة أضخم في حقل البحوث الأرضية بالقياس إلى الظواهر الاجتماعية الأخرى ، مادمنّا نخبر تماماً بأن المنعزل عن السماء حينما يتناول ظاهرة مرتبطة بها عندئذٍ لا يسعه أن يهبها طابعاً موضوعياً ، خلا اشارته إلى فاعلية هذه الظاهرة فحسب . وهذا على العكس تماماً من شخصية الباحث المنتسب إليها ، فيما يتوسّل بأدوات فاعلة في تفسيره للظاهرة المذكورة .

من هنا ، حينما يتقدم مفكر إسلامي (كالسيد الشهيد محمّد باقر الصدر) تفسير هذه الظاهرة ، عندها : نتوقع أهمية مثل هذه التفسير من حيث ارتكانه إلى اليقين العلمي . طبيعياً ، يتحدث الشهيد الصدر عن (دين التوحيد) بعامة (والإسلام بخاصة) ، وليس الدين بدلالته الأرضية ، أو لنقل : ليس الدين ببحته الأرضي الذي يتناول الواقعي والمرحلي والأسطوري والمنحرف والعلماني . . . الخ .

لقد انطلق الشهيد الصدر في بحته الاجتماعي عن الظاهرة المشار إليها من تفسيره الموضوعي للقرآن الكريم ، وانتخب (السنن التاريخية) (موضوعاً) لهذه الجانِب ، والتقط من هذه (السنن) : ظاهرة (الدين) ليدلّل من خلالها على أنّ الدين (سنّة تاريخية) أو بتعبير آخر له هو ان الدين (قانون داخل في صميم تركيب الإنسان وفطرة الإنسان) .

والسؤال : ما هي الأدوات التي توكأ عليها في تفسيره لهذا القانون أو السنّة ؟ هذا ، ما يقتادنا إلى التواصل مع خطوات بحته ، حيث يمكن تلخيصها على هذا النحو :

بدأ الشهيد الصدر بحته بالإشارة إلى أن القرآن الكريم هو أوّل مصدر تحدّث عن (السنن التاريخية) ، بالقياس إلى البحوث الأرضية التي أهدت إلى فكرة القوانين الاجتماعية متأخراً ، مع ملاحظة إخفاقها في تقييم الإجابة الصائبة حيث ربطت ذلك بحدوث الصدقة أو القدر ونحوهما ، بعد ذلك ، أو ما الشهيد الصدر إلى أن هذه القوانين - من خلال الطرح القرآني الكريم - تتمثل إمّا في إعطاء فكرة كلية عن سنن التاريخ ، أو مصاديق لها ، أو حتّى على الإفادة منها في تعديل السلوك . وفي هذا السياق يعرض الشهيد الصدر جملة من الآيات الكريمة التي تستحدث بلغة (السنن التاريخية) من نحو ﴿ ولكلّ أمة أجل . . . ﴾^(١) ﴿ إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما

بأنفسهم ﴿٢﴾ أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم ﴿٣﴾... الخ .

بعد ذلك ، يخلص الشهيد الصدر إلى أنّ هناك ثلاث حقائق ركّز عليها القرآن الكريم في تناوله للسنة التاريخية هي :

١ - الاطراد : بمعنى أن السنة التاريخية ذات طابع موضوعي وليست عشوائية .

٢ - ربانية : بمعنى أنها قرار من السماء وفق متطلبات الحكمة .

٣ - بشرية : بمعنى أنها مترتبة على فعل بشري .

فقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (٤) مثلاً ، يجسّد سنة تاريخية تنطوي على حقائق ثلاث هي : أنها تترتب على فعل بشري هو السلوك الايجابي ، وعلى تدخل من السماء هو : تحسين أوضاعهم بناءً على تغييرهم لسلوكهم نحو الإيجاب ، وأن هذا الترتب والتحسين يجسّد قانوناً مطرداً لا تخلفاً فيه .

إلى هنا يكون الشهيد الصدر قد طرح بنحو عام فكرة (السنة التاريخية) . واتجه بعد ذلك ليحدّد السمات المجسدة لطبيعة (السنة التاريخية) ، حيث حدّدها بسمات ثلاث هي :

١ - أن ترتبط بسبب .

٢ - أن ترتبط بهدف .

٣ - أن تكون ذات أرضية (اجتماعية) .

ولعلّ أهم ما في هذه السمات هي السمة الثالثة ، بصفتها هي المحدّد لدلالة (الظاهرة الاجتماعية) وفرزها عن الظاهرة (الفردية) . والمعروف ، ان علماء الاجتماع الأرضيين يتفاوتون في تحديد ما هو (اجتماعي) مقابل ما هو (فردي) : هل هي (العلاقات) أم (الظواهر) أم (الوظائف) ، وهل تتناول الشائع والعام والمتّسم بالأهمية ؟ أم تتجاوزه إلى النادر والعادي والخاص ، مع ملاحظة أن الاتجاه الأحدث لعلم الاجتماع يتجاوز هذه التساؤلات ليركز على دلالة (الأفعال المشتركة) بما تتواكب معها من تفاعلات متنوعة لتحديد لحجمها أو نمطها ... الخ .

أمّا (الصدر) فقد حدّد دلالة (الظاهرة الاجتماعية) من خلال المائر بين الفعل الذي لا يتجاوز نطاق (الفرد) كالأكل والشرب والنوم ، والفعل الذي يتجاوزه ليركز على (الآخر) أو حسب تعبيره هو الفعل الذي (يتخذ من المجتمع أرضية له) كالعسكري والسياسي والمفكّر حينما يمارسون أعمالاً تسحب أثرها على الآخرين ، بما تستتليه من علاقات وتفاعلات متنوعة .

والملاحظ ، أن الشهيد الصدر يحرص - انطلاقاً من تفسيره الموضوعي للقرآن الكريم - على أن يتوكأ على النصّ القرآني في تحديده وتحليله وتفسيره للظاهرة الاجتماعية ، حيث

استشهد بمجموعة من النصوص التي تستخدم الدلالة الاجتماعية مثل (الأمة) ﴿ وكل أمة أجل . . . ﴾ ﴿ وترى كل أمة جاثية . . . ﴾ ^(٥) تمييزاً لها عن الدلالة الفردية مثل ﴿ وكل إنسان أزمناه طائره . . . ﴾ ﴿ ^(٦) ﴿ كلهم آتية يوم القيامة فرداً ﴾ ^(٧) . . . خلال ذلك ، نجد ان الشهيد الصدر يخطف عابراً إلى مناقشة بعض الاتجاهات الاجتماعية في تحديدها لما هو (اجتماعي) وتمييزه عما هو (فردي) ، كالاتجاه الذاهب إلى إكساب المجتمع سمة (عضوية) من حيث مشابهته للإنسان في جهازه العضوي ووظائفه ، أو كما عبّر الشهيد الصدر عنه أنه التصور الذاهب إلى : (أن المجتمع كائن عملاق له وجود وحدوي عضوي متميز عن سائر الأفراد ، وكل فرد ليس إلا بمثابة الخلية في هذا العملاق الكبير) .

حيث أوضح الشهيد الصدر أن هذا التصور فرضية أسطورية لا واقع لها ، بقدر ما ينبغي النظر إلى المجتمع بصفته مجموعة من الأفراد تكسب سمته الاجتماعية إذا تعدى أثرها إلى الآخرين .
والجدير بالذكر أن الاتجاهات الاجتماعية تتفاوت في وجهات نظرها حيال (المجتمع) ، حيث يكسبه البعض سمات عضوية كالاتجاه الذي عرض له الشهيد الصدر ، ويكسبه البعض الآخر سمات (آلية) من حيث مشابهته للآلة في اجهزتها ووظائفها ، ويكسبه آخرون سمة (قيمية) بحيث يصبح جهازاً (معنوياً) له معايير . . الخ ، أو النظر إليه بصفته (بناءً عاماً) يتألف من الجماعات والتنظيمات والنظم والمعايير . . الخ ، . . . إلا أن الاتجاه الأحدث منها ، يستهدف من الإشارة إلى (عضوية المجتمع) ليس (آليته) التي تصهر الفرد بل تركيبته العامة التي تنتظم جزئياته ، سواء أكان ذلك على مستوى النظم أو التنظيمات أو الأفراد بحيث تحتفظ هذه الجزئيات باستقلالها من جانب وترتبط - في الآن ذاته - بالمركب العام لها من جانب آخر .

وأياً كان الأمر ، فإن المهم هو أن تحديد الشهيد الصدر للعنصر الاجتماعي من خلال وجهة نظره المتقدمة ، حسمت الموقف لتنتهي منه إلى تحديد (السنة التاريخية) وفق المعيار المشار إليه .
طبيعياً ، أن الشهيد الصدر لم يفصل هذا الجانب الاجتماعي عن بُعدين آخرين نحسب أنّ لهما أهميتهما في تحديده للسنة التاريخية ، التي ينطلقا منها ليتحدث عن (الظاهرة الدينية) أو (التوحيد) وصلتها بواحدة من السنن التاريخية ، حيث انصب بحثه على الظاهرة المذكورة ، واستهدفها أساساً من وراء بحثه عن سنن التاريخ . البعدان هما :

١ - ارتباطها بسبب .

٢ - ارتباطها بهدف .

حيث أولاً الشهيد الصدر إلى ان الظواهر الطبيعية مثلا قد ترتبط بسبب : كالعليان المرتبط بدرجة حرارية معينة ، ولكنها لا تحمل هدفاً إلا في حالة تحولها إلى فعل بشري ، بينما السنة

التأريخية تحمل هدفاً هو الطموح إلى المستقبل من خلال الوجود الذهني للإنسان . وسرى أن هذا البعد (الهدف) هو البُعد الفاعل الذي يركّز عليه الشهيد الصدر في استخلاصه الذاهب إلى أن (الدين) سنة تأريخية . . . بيد أن الشهيد الصدر قبل ان يدلف إلى هذا الجانب ، يمهد له بالحديث عن أشكال ثلاثة للسنة التاريخية هي :

١ - شكل القضية الشرطية .

٢ - شكل القضية الفعلية .

٣ - شكل القضية الاتجاهية .

ويقصد بالأولى : القضية التي يتحقّق جزاؤها متى ما يتحقّق شرطها مثل ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ ﴾ وهذا هو الجزء ﴿ حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ وهذا هو الشرط . ويقصد بالثانية : القضية غير المرتبطة . ويقصد بالثالثة (وهذا هو المستهدف من بحثه أساساً) : ما عبّر عنه بقوله : (السنة التأريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي من حركة التاريخ لا على صورة قانون صارم حدّي) ، ويعني بها : السنة التكوينية التي تقرن بالمرونة بحيث يمكن أن يتحداها الإنسان (ولكن المتحدّي يتحطم على يد سنن التأريخ نفسها) ، بمعنى أنه من الممكن أن يتحدّى (على الشوط القصير) . ولتوضيح ذلك قدّم الشهيد الصدر مثلاً هو : العلاقة بين الجنسين ، موضحاً أن إحدى الشرائع التأريخية (قوم لوط) أمكنهم أن يتحدوا هذه العلاقة وقتياً ، إلا أنهم تحطّموا نتيجة ذلك : بصفة أن استمرارية التناسل البشري تتوقف على الممارسة بين الجنسين ، وإلا أفضى ذلك إلى فناء المجتمعات .

المهم ، أن الشهيد الصدر ينطلق من هذا الشكل ، ليتحدث عن الظاهرة الدينية قائلاً : (إن أهم مصداقٍ يعرضه القرآن الكريم لهذا الشكل من السنن . هو الدين) ، مستشهداً بالنصّ القائل ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (٨) ، موضحاً أن الدين هو نزوع فطري مركّب في الإنسان ، لا ظاهرة اجتماعية مكتسبة ، وأنه لا يمكن تبديله لأنه (خلق الله تعالى) ، ولكن يمكن تحدّي ذلك على الشوط القصير . بيد أنه في نهاية المطاف لا بدّ من نزول العقاب على المتحدّي . كلّ ما في الأمر أن التحديد الزمني للعقاب يخضع لحساب الله - تعالى - وليس لزمننا الاعتيادي ﴿ وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون ﴾ (٩) .

من هنا - كما سبقت الإشارة - يبدأ الشهيد الصدر يتناول هذه السنة التأريخية ، محيلاً ذلك إلى بحث اجتماعي تحت عنوان (عناصر المجتمع في القرآن الكريم) مبيّناً أنه من خلال التحليل لعناصر المجتمع سيتضح معنى أن (الدين سنة من سنن التأريخ) .

من تلخيصنا المتقدم لوجهة نظر (الصدر) حيال (السنة التاريخية) من حيث خصائصها وطبيعتها وأشكالها ، نتبين بأنها تشكل مجرد (تمهيد) للبحث عن واحدة من السنن التاريخية (الظاهرة الدينية) من حيث كونها شكلاً مرناً ، يجسّد - في أحد وجهيه - سنة تكتسب طابع (الحتم) ، ويجسّد - في وجهه الآخر - طابع (التغير) من خلال إمكانية تحدي ذلك - ولو وقتياً ... ولعلّ أهم ما في هذا التمهيد هو تفسيره الاجتماعي للظاهرة من جانب ، بصفه أنها تتخذ من (الآخر) أرضية لها ومن ثم تسحب أثرها على السلوك الاجتماعي بعامه ، مضافاً إلى ما طرحه في التمهيد من ارتباط السنة التاريخية بـ (هدف مستقبلي من خلال الوجود الذهني للإنسان ، من جانب آخر . وسنرى أن البحث الاجتماعي للصدر عبر تفسيره للظاهرة الدينية ، سوف ينطلق من خلال الجانب الأخير - أي الوجود الذهني من حيث محتوياته المعرفية - ويخلع عليه التفسير النهائي للظاهرة المذكورة .

إذن : لتتابع بحثه من خلال التلخيص أولاً .

لاحظنا أن الشهيد الصدر قد انتخب عنوان (عناصر المجتمع في القرآن الكريم) لينطلق منه إلى تفسير (الظاهرة الدينية - التوحيد) .

يقف الشهيد الصدر عند الآية الكريمة ﴿إني جاعل في الأرض خليفة...﴾^(١٠) موضعاً إنّ هناك عناصر ثلاثة تنظم الآية القرآنية الكريمة هي :

- ١ - الإنسان .
 - ٢ - الأرض أو الطبيعة .
 - ٣ - العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من جانب ، وبأخيه الإنسان من جانب آخر .
- والعنصر الثالث له صيغتان من العلاقة :
- صيغة ثلاثية (وهي : الطبيعة ، والإنسان ، والآخر) .
- وصيغة رباعية : إضافة (الله تعالى) إلى ذلك ...

الصيغة الثلاثية تحيا بمعزل عن الله تعالى ، والصيغة الرباعية تتعامل مع الله تعالى . ويترتب على التعامل مع الصيغة الرباعية ، أن تكون علاقة الإنسان مع الطبيعة ومع الآخر (علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها) حيث (لا سيد ولا مالك ولا إله للكون والحياة إلا الله تعالى ، وأن دور الإنسان في ممارسة حياته هو دور الاستخلاف والائتمان . وليست علاقة سيادة أو الوهية أو مالكية) ، وهذه على عكس الصياغة الثلاثية التي تحيا بمنأى عن الله - تعالى - حيث استتبع سيادة الإنسان على أخيه ، وسيادة الملكية على الأرض وثوراتها . إن الشهيد الصدر يطرح هنا أهم ظاهرة اجتماعية هي (توازن المجتمعات وعدمها) حيث ربط بينها وبين العلاقة الرباعية والثلاثية من

خلال التفسير القرآني للظاهرة ، ومن الواضح ، أن علم الاجتماعي الأرضي : موروثه ومعاصره ، طالما طرح هذا التساؤل (ما الذي يجعل المجتمعات متوازنة) ؟ طرح هذا التساؤل وهو يحيا إما (المشكلات الاجتماعية) التي يواجهها المحافظون من علماء الاجتماع متمثلة في شتى أنماط الانحراف الاجتماعي ، إما الانحراف البنائي العام للمجتمعات كما يتصورها الاتجاه (النقدي) في علم الاجتماع : مع ملاحظة أنهم جميعاً يتناولون (المشكلة الاجتماعية) تشخيصاً ، لكن دون أن يقترن ذلك بطرح (البدائل) .

طبيعياً ، لا يعيننا صنف من علماء الاجتماع الذين يملأون المؤسسات المجسدة لمراكز (القوة) ، بقدر ما يعيننا المنحرون منها ، مما يعني أن المشكلة الاجتماعية - منذ أن وجد علم الاجتماع من جانب ، والمجتمعات غير المتوازنة من جانب آخر - تظل ملتصقة بمشاكلها ، ولا حلّ أوبدائل لها .

إن (الصدر) قد حسم الموقف من خلال تفسيره الرابط بين العلاقة الرباعية والثلاثية ، بين التواصل مع السماء والعزلة عنها ، محدداً ذلك من خلال التركيز على عنصري (الطبيعة) و (الإنسان) وعلاقة كل منهما مع الآخر ، واستتباع التعامل الرباعي مع (الإنسان) بصفته (مؤتمناً) أو (موظفاً) يتعامل مع أخيه الإنسان على نحو المشاركة وليس السيادة عليه ، والتعامل مع (الطبيعة) بصفتها عائدة إلى (السماء) وليس (السيادة) عليها وعلى ثرواتها . على العكس من العلاقة الثلاثية واستتباعها سيادة الإنسان على أخيه الإنسان ، وسيادته على الأرض و ثرواتها ، بما تستجره هذه السيادة (على الإنسان والأرض) من (المشكلات الاجتماعية) المشار إليها .

والسؤال هو : ما هي الخطوط التي طرحها الشهيد الصدر ليستدل بها على (سننية) الدين من جانب ، وعلى فاعلية (العلاقة الرباعية) من جانب آخر ، بصفة أن الجانب الأول يتناول مفروضية السنّة المذكورة ، والجانب الآخر يتناول (فاعليتها) بحيث نستتبع حسم المشكلة الاجتماعية التي يحياها الإنسان منذ أن وجدت المجتمعات ؟

إن تحليله لعناصر المجتمع في القرآن الكريم يتكفل بتوضيح ذلك ، حيث لاحظناه يستشهد بالآية الكريمة ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة . . . ﴾^(١١) ليستخلص منها عنصرين رئيسيين هما : الإنسان والأرض ، وعنصراً ثالثاً هو العلاقة بينهما ، وعنصراً رابعاً : علاقة ذلك مع الله تعالى . هنا نجد أن الشهيد الصدر يستحضر آيتين قرآنتين كريميتين هما ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها . . . ذلك الدين القيم . . . ﴾^(١٢) حيث دّل بها على فطرية (التوحيد) وآية ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض . . . وحملها الإنسان ، إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾^(١٣) حيث دّل بها على تقبل الإنسان تكوينياً لممارسة الخلافة ، كما دّل بها على

كونها (سنة تاريخية من النمط الثالث) الذي يقبل التحدي ولو بالشروط الضيقة من خلال عبارة ﴿ إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ بصفة أن البشرية لم تلتزم بمبادئ الخلافة .

ثم ربط - في نهاية المطاف - بين هذه الآيات الثلاث ، من خلال تعقيبه على آية ﴿ فأقم وجهك . . . ذلك الدين القيم ﴾ قائلاً : (هذه القيمة في الدين هي التعبير المجمل في تلك الآية عن العلاقة الاجتماعية الرباعية التي طرحت في الآيتين ، في آية ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ وآية ﴿ إنا عرضنا . . . ﴾ . إذن ، فالدين سنة الحياة والتاريخ ، والدين هو الدين القيم ، والدين القيم هو العلاقة الاجتماعية الرباعية الأطراف) . بعد ذلك ، يتجه إلى تفصيل الحديث عن هذه الظاهرة أي الدين بصفته المتقدمة سنة تاريخية وانعكاسها على المسار التاريخي ، بادئاً ذلك بالتركيز على عنصرين : الإنسان والطبيعة .

بالنسبة إلى العنصر الأول ، يعود الشهيد الصدر إلى تمهيد الذي ذكر فيه أن حركة التاريخ تتميز بكونها (هادفة) تتجه إلى المستقبل ، وأن الوجود الذهني للإنسان هو (المحرك) لذلك ، وهو يتضمن فاعلين هما : « الأفكار » التي يحملها حيال الهدف ، و« الإرادة » التي تحفزها على ذلك ، وهما يصوغان المحتوى الداخلي للإنسان ، وأن المحور لهذا المحتوى هو البحث عن (المثال الأعلى) ، بصفة أن كل إنسان يتحرك من خلال (نموذج) أو (مثال) يتطلع إلى تحقيقه بغض النظر عن صلاحية ذلك أو فساده . أي أن (المثال الأعلى) هو وجهة نظر الإنسان إلى الحياة ، والكون في شتى مستوياته . وبهذا يكون (المثال الأعلى) قاعدة بالنسبة إلى حركة التاريخ ، تتشكل وفقه . . . هنا يستعير الشهيد الصدر مصطلحي (الجهاد الأكبر والأصغر) ليشير إلى أن أولهما وهو تغيير المحتوى الداخلي - المثال الأعلى - يسحب أثره على الآخر وهو حركة التاريخ أو المجتمع بنحو عام ، وأن الإسلام لا يفصل بينهما ، مستشهداً بالسنة التاريخية القائلة ﴿ . إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ ، حيث يخلص من ذلك إلى أن نمط (المثال) هو الذي يحدد حركة التاريخ حيث صلاحه وفساده وانعكاسهما على صياغة هذا المجتمع أو ذلك . . . من هنا يبدأ الشهيد الصدر بتفسيره الاجتماعي المفصل للظاهرة الدينية ، بحيث تتبلور نظريته حيال ذلك ، من خلال عرضه للمثال الأعلى وانعكاساته على المجتمعات قديماً وحديثاً يمكن القول : إن جوهر النظرية الاجتماعية للباحث تتبلور من خلال تفسيره وتحليله للظواهر المشار إليها : مع ملاحظة أن الشهيد الصدر يتوكل من جانب على النص القرآني الكريم ، وعلى تدويفه الشخصي للنص من جانب آخر ، وخبرته الاجتماعية من جانب ثالث .

يبدأ الشهيد الصدر بتقسيمه للمثال الأعلى إلى ثلاثة أنماط :

١ - (مثل) يستمد مادته من الواقع الذي يحياه الإنسان .

٢- (مثل) يستمد مادته من الطموح نحو المستقبل .

٣- (مثل) يستمد مادته من مبادئ الله تعالى .

ونقف مع الشهيد الصدر عند النمط الأول من المثل : وهو المثل الذي يستمد مادته من الواقع ، مشيراً إلى أن هذا الواقع محدود ومقيد ، وأن استمداد المثل منه يكتسب صفة الجمود والتكرارية ، ولذلك لا يمكن تجاوزه بل يصبح حالة تكرارية ، ويتحول إلى مطلق لا عطاء فيه . ويقرّر الشهيد الصدر أن سبب ذلك هو :

١ - الألفة والعادة والخمول والضياع ، وهي عوامل نفسية متنى انتشرت تجمّد الواقع ، وأصبح مثلاً أعلى . ولذلك وقفت أمثلة هذه المجتمعات أمام دعوة الأنبياء ﷺ متمسكة بدين آبائهم . وهو هذا الواقع المتجمّد .

٢ - التسلسل الفرعوني ، وهو عامل اجتماعي يحتجز المجتمعات عن تجاوز واقعهم ، حيث إن الفراغنة - وهم الحكام الطغاة - لا يسمحون لمجتمعاتهم بالتحرك نحو مَثَلٍ آخر مادام يحشد ويشكل زعزعة لكيانهم .

هنا ، قبل أن نتابع نظرات الشهيد الصدر في هذا المجال ، يجدر بنا أن نشير - من الزاوية المنهجية - إلى أن هذا النمط من المثل الذي يستمد مادته من الواقع ، ينبغي أن يتأخر الحديث عنه لأنه ترتب على النمط الآخر (وهو المثل الذي يستمد مادته من الطموح إلى المستقبل) ، وهو ما انتبه الشهيد الصدر عليه أيضاً ، إلا أنه لم يفسّر ذلك ، بيد أن الأهم هو : البحث أولاً عن الأسباب الكامنة وراء كلّ من طائفي : الألفة والفرعنة ، أي : جذور الألفة والفرعنة ، فمادام الباحث يتحدث عن نشأة المثل وأسبابه وتناججه ، فحينئذ تتوقع البحث عن ذلك :

أولاً: بخاصة أن الباحث في صدد الربط بين المثل الديني أو الأعلى والمثل المنخفض أو الدنيوي ، أي بين المثل الذي يتوكأ على العلاقة الرباعية والمتوكئ على العلاقة الثلاثية ، حيث يترتب على العلاقة الأخيرة نشوء المثل المنخفض : نظراً لمحدودية الذهن البشري وعجزه عن الوصول إلى المثل الديني . وهذا ما انتبه الشهيد الصدر عليه فيما تحدث عن الخطّ الآخر من المثل من حيث ذهابه إلى أن المثل الذي يستمد مادته من الطموح إلى المستقبل ، سوف يفقد فاعليته بدوره نظراً لمحدودية الذهن البشري ، وبذلك يتحول إلى مثل تكراري أي : المثل في نمطه الأول . بيد أن المهم - كما قلنا - هو عملية الربط بين سببي المثل المستمد من الواقع (وهما : الألفة والفرعنة) ، وهذا ما لم يتوفر الشهيد الصدر عليه ، وسنعود إلى ملاحظة هذا الجانب بعد أن نتابع تفسيره للنتائج المترتبة على النمط الأول من المثل ، حيث استخلص الشهيد الصدر من ذلك بأن الأمة التي تستمد مثلها من الواقع المنخفض تتحول إلى مجرد (شبح) لا فاعلية له ؛ لأن المثل فيها

يفقد قدرته على العطاء ، تفقد الأمة ولاءها له بالتدرج . وفي هذا الصدد يقول الشهيد الصدر (ومعنى أنها تفقد ولاءها لهذا المثل ، يعني أن القاعدة الجماهيرية الواسعة في هذه الأمة سوف تتمزق وحدتها ؛ لأن وحدة هذه القاعدة إنما هي بالمثل الواحد ، فإذا ضاع المثل ضاعت هذه القاعدة . هذه الأمة بعد أن تفقد ولاءها لهذا المثل تصاب بالتشتت ، بالتمزق ، بالتبعثر ، تكون كما وصف القرآن الكريم ﴿ بِأَسْهُمٍ بَيْنَهُمْ شَدِيدٍ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (١٤) بأسهم بينهم شديد باعتبار أن التناقضات تبدأ في داخل هذه الأمة التي لا يجمعها مثل واحد . . . في حالة من هذا القبيل لا تبقى أمة وإنما يبقى شبح أمة فقط . وفي ظل هذا الشبح سوف ينصرف كل فرد من هذه الأمة ، ينصرف إلى همومه الصغيرة . . . لأنه لا يوجد مثل أعلى تلتف حوله الطاقات) إن هذا النص ينطوي على تحليل فائق للنتائج المتواكبة مع نظية (المثل) الذي تحياه المجتمعات : تشتتها ، وتحولها إلى شبح ، وتجعلها تنصرف إلى الهموم الفردية . هذه النتائج مترتبة - كما ألمح الشهيد الصدر - على عدم (وحدة المثل) . بيد أن القارئ يتوقع من الشهيد الصدر أن يلقي مزيداً من الإنارة على هذا الجانب : كأن يوضح بأن السبب عائد إلى (نمط) المثل وليس (وحدته) فحسب ، فقد (يتوحد) المثل المنخفض من خلال الإعلام المضلل بحيث يستتبع انصراف الناس إلى همومهم الفردية كما قال الشهيد الصدر ، وهذا ما ألمح إليه علماء الاجتماع التقدي في العقود الأخيرة حينما ربطوا بين مراكز القوى والإعلام المضلل في الساحة الأوروبية الحديثة . إلا أن إلقاء الإنارة الإسلامية على هذا الجانب يظل هو المفسر الوحيد لانخفاض المثل وليس (وحدته) المفقودة فحسب ، لأن المجتمع الأرضي قد (يتوحد) في مثله المنخفض كما هو ملاحظ أوروبياً ، ومع ذلك يصاب بالتشتت وحينئذ فإن التشتت يعود إلى (انخفاض) المثل أي عدم صلاحيته وليس (وحدته) كما هو واضح .

المهم ، أن الشهيد الصدر يتجه بعد ذلك إلى تحليل اجتماعي للنتائج المترتبة على الأمة المتحولة إلى شبح ، مشيراً إلى أن هناك ثلاثة إجراءات أو بدائل تترتب على ذلك ، مع ملاحظة أن الشهيد الصدر يحدثنا عن شريحة اجتماعية محددة هي : المجتمع الشرقي أو العالم الثالث أو المجتمع الإسلامي والعربي ، وهذه البدائل هي :

- ١- أن تتداعى الأمة أمام الغزو الخارجي .
 - ٢- أن تستورد مثلاً جديداً هو الحضارة الأوروبية .
 - ٣- أن تتولد في أعماقها فكرة إعادة المثل الأعلى الديني ، وهذا ما حدث في بداية عصر الاستعمار ، حيث ظهر رواد الفكر الإسلامي مقابل حضارة الغرب .
- وإذا كان الشهيد الصدر يتحدث هنا عن المجتمع الشرقي - بعد أن حدثنا إجمالاً عن

المجتمعات الموزونة من حيث تعاملها مع المثل المستجد من الواقع المنخفض - فإن الباحث سينتجه إلى المجتمع الأوروبي ليحلل بدوره طبيعة التحولات التاريخية التي واكبت المجتمع المشار إليه ، لكن من خلال إشارته إلى النمط الآخر من المثل ، وهو المثل الذي يستمد مادته من الطموح المستقبلي ، متجسداً في المجتمع الأوروبي الحديث ، حيث أوضح بأن المجتمع الأوروبي كان منكمشاً في قيود الكنيسة والإقطاع والجمود الفكري (وهي تجسيد للمثل الأول المنتزع من الواقع) ، إلا أنه نفى عنه هذا المثل ، واتجه إلى صياغة مثل جديد قد استمدته من طموح نحو المستقبل ، وأعلن ظاهرة (الحرية) بأوسع دلالاتها هنا ، نجد أن الشهيد الصدر قد برع حقاً في تفسيره للظاهرة المذكورة ، أي نجاح الأوروبي في تنبيه لمثل جديد منتزع من الطموح نحو المستقبل ، حيث ألمح الشهيد الصدر - وهذا هو ملحظ براعته - إلى أن الطموح المذكور يظل (محدوداً) نظراً لمحدودية الذهن البشري ، بصفة : (أن الذهن البشري المحدود لا يمكن أن يستوعب المطلق ، وإنما هو دائماً يستوعب نفحة من المطلق ، شيئاً من المطلق ، يأخذ بيده قبضة من هذا المطلق تنير له (الطريق) .

واضح ، أن الشهيد الصدر يستهدف الإشارة هنا إلى أن الذهن البشري المنعزل عن الله - تعالى - لا يمكن أن يرسم مبادئ السلوك الاجتماعي في نمطه الايجابي المطلق : نظراً لمحدوديته .

وكذا تمنى لو أن الشهيد الصدر سلط الإضاءة على هذه الملاحظة ، ونعني بها : النجاح النسبي في استيعاب الإنسان لنفحة أو لشيء أو لخطوة من المطلق ، حيث يتساءل القارئ مثلاً : ما هو السرّ الكامن في قدرة الكائن المنعزل عن السماء أن يستوعب جزءاً من المطلق ؟ الإجابة هنا تكمن بطبيعة الحال في (فطرية التوحيد) التي طرحها الشهيد الصدر (سنة تاريخية) ، بيد أن (فطرية التوحيد) تظل مرتبطة بالخطّ الايدلوجي العام للإنسان ، أي : الموقف الفلسفي من الكون ومبدعه ، وهذا ما فطرت البشرية عليه .

أما بالنسبة لاستيعاب مبادئ السلوك العام ، أي : استيعاب ما هو إيجابي وبعده عما هو سلبي ، أو استيعاب دلالة الخير والشرّ ، فأمر تتكفل بإثارته آية قرآنية أخرى هي ﴿ فألهما فجورًا وتقواها ﴾ (١٥) ، أي فطرية معرفة الخير والشرّ ، فكما أن البشرية قد ألهمت (التوحيد) كذلك قد ألهمت (الخير والشرّ) ، ومن ثم فإنّ أي سلوك ايجابي أو أن أي طموح نحو المستقبل قد اكتسب سمته الإيجابية بحيث استوعب - كما يقول الشهيد الصدر - نفحة أو شيئاً أو قبضة من المطلق ، إنما يعود إلى (فطرية) أو الهامية الخير والشرّ . بيد أنه من المؤسف ، أن الشهيد الصدر لم يتعرض إلى ذلك . وأياً كان ، فإن الشهيد الصدر مادام قد التزم في تفسيره للسنن التاريخية بقراءة

النصّ القرآني الكريم ، حينئذٍ فإن استكمال تحليله للظاهرة المذكورة ، كان سيأخذ مداه الفاعل لو أنه اتكأ على إلهامة (الخير والشر) من تحديده لطبيعة النمط الثاني من (المثل) ، أي المثل الذي يستمد مادته من الطموح المستقبلي من حيث محدودية أو مطلقية المثل المذكور .

بغض النظر عما تقدم ، يتعيّن علينا متابعة الشهيد الصدر في تحليله الاجتماعي للظاهرة الأوروبية ، حيث ألمح إلى أن المثل المحدود الذي احتضنه الكائن الأوروبي قد اقترن بخطر هو أنه قد حوّل - أي المثل المحدود - إلى مثل مطلق ، وهذا ما لا ينسجم مع واقع التركيبة الذهنية المحدودة . وحينئذٍ سيتحول هذا المثل بدوره - بعد أن يستنفد إمكاناته المرحلية - إلى مثل تكراري يحتجزه من متابعة الطريق . ويترتب على هذا المثل الذي حوّل إلى مطلق منخفض ، أن يقترن بتعميم مخطئ : أحدهما أفقي ، والآخر زمني .

أما الأفقي فيتمثل في كون (الحرية) التي انطلق الأوروبي منها تظل مجرد إطار بلا مضمون ، ولذلك ترتب على السلوك المذكور ما نلحظه من وسائل الدمار الذي واكب حضارة المغرب : وأما الزمني ، فتمثل في كون الخطوات التي قطعها التاريخ - في بعض سماته ومراحله (مثل نشأة المجتمعات ونموها) - قد اقترنت بنجاح نسبي في تطور البشرية وتوحيدها ، إلا أنها تظل كسابقتها جزءاً أو خطوة من الطريق .

هنا ، يتقدم الشهيد الصدر بتحليل آخر للمجتمعات التي تحيا أمثلة هذا النمط : حيث يصنّفها إلى أربعة مراحل تمرّ بها ، هي :

١ - مرحلة فاعلية المثل الجديد ، إلا أن مكاسبه آنية بقدر محدودية الفاعل . وفي هذه المرحلة - يقول الشهيد الصدر - تكون قيادة الأمة موجّهة ، والأمة مشاركة .

٢ - مرحلة تجميد المثل ، حيث يستنفد طاقته ويتحول إلى تمثال لا روح فيه . وتتحول قيادة الأمة من (موجّهين) إلى سادة وكبراء والجمهور إلى قطيع ، وهنا نجد أن الشهيد الصدر يستشهد بآية ﴿ وقالوا ربّنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلّونا السبيلا ﴾ (١٦) .

٣ - مرحلة الطبقة ، حيث تتحول السلطة إلى فئة تتوارث موقعها عائلياً أو طبقياً ، فتصبح (هي الطبقة المترفة المنعمة الخالية من الأغراض الكبيرة ، المشغولة بهومها الصغيرة) . وهنا نجد أن الشهيد الصدر يستشهد بآية ﴿ . . . إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ (١٧) .

٤ - مرحلة سيطرة المجرمين ، حيث يسيطر (أناس لا يراعون عهداً ولا ذمة) وهي ما استشهد عليها الشهيد الصدر بآية ﴿ وكذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم . ﴾ (١٨) .

ومما تجدر الإشارة إليه ، أن التفسيرات المتنوعة التي يقدمها علماء الاجتماع لعلاقة السلطة بالمواطنين من جانب ، ونشوء الدول أو الأمم ومراحلها من جانب آخر ، ومصائرهما من جانب ثالث ، تظل مترواحة بين التفسير الاقتصادي والعسكري والديني ، في بعض المراحل التاريخية - ومطلق الأبعاد الاجتماعية الأخرى ، . . . هذه التفسيرات بغض النظر عن مدى صواب أو خطأ بعضها ، إلا أنها جميعاً تعزل الظاهرة عن (تدخلات السماء) في تكييفها مما يفقدها اليقين العلمي أو لنقل يفقدها : التفسير المتكامل لها بقدر ما تدعمها تفسيرات أحادية تفتقر إلى التماس العنصر (التغييبي) لها . لذلك ، فإن الشهيد الصدر حينما يقدم لنا تحليلاً موشحاً بالبعد العبادي (مبادئ السماء) : عندئذٍ يكتسب تحليله نكهة جديدة بالقياس إلى النظريات الاجتماعية الأرضية . بيد أن ما ينبغي لفت النظر إليه أن الشهيد الصدر هنا يستخدم - دون أدنى شك - خبرته (الشخصية) من جانب ، مضافاً إلى خبرته (الشرعية) ، مستخلصاً منها إطاراً عبادياً في الحصلة العامة لتحليله . مع ذلك ، فإن بعض الملاحظات من الممكن أن تثار في هذا السياق ، منها : تمييزه بين المرحلة الثانية والثالثة والرابعة من خلال استشهاده بآيات ﴿ أطعنا سادتنا وكبراءنا . . . ﴾ و ﴿ قال مترفوها . . . ﴾ و ﴿ جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها . . . ﴾ ، فالملاحظ ، أن العلاقة بين القائد والمقود من خلال النصوص القرآنية ذاتها تنسحب على مطلق العلاقة بغض النظر عن مرحلة ونمط الحاكم والمحكوم ، فسواء كان الحكام كبراء أو قرينين أو مجرمين ، وسواء أكان المسيطرين يمثلون سلطة سياسية أو عشائرية أو حتى (جماعة محلية) بل حتى في نطاق (السيد) و (العبد) في تمثيلهما لاصغر وحدة اجتماعية تتألف من شخصين : عندئذٍ فإن مصطلح (التابع) و (المتبوع) بالنحو الذي تفرضه النصوص القرآنية الكريمة ، يظل هو المعبر عن العلاقة التي يبرزها النص القرآني من حيث براءة التابع من المتبوع واتهامه بالتضليل دون أن يتحدد ذلك في المرحلة الثانية من (المثل) أي تجميده ، بل يمكن القول : إنه حتى في مرحلة جدة أو طموحية المثل من الممكن أن تنسحب عليه مثل هذه العلاقة مادام المثل الجديد لا يجسد إلا خطوة من الطريق (محدودية الذهن البشري) . لكن : بغض النظر عما تقدم ، فإن التقسيم المرحلي الذي عرضه الشهيد الصدر يظل تفسيراً جديداً لا مناص من تسجيله بالنسبة إلى (كشوفات) الباحث الإسلامي .

الشهيد الصدر ، يتجه بعد ذلك (وقد عرض سابقاً نمطين من المثل الأرضي) إلى النمط الثالث من المثل ، حيث استهدفه أساساً في بحثه عن السنن التاريخية بعامة والسنة التاريخية (الدين) بخاصة ، وهذا المثل هو (مبادئ الله تعالى) ، فيما بدأ الشهيد الصدر بإلقاء الإنارة على هذا الجانب بعد أن أوضح طبيعة المفارقات التي طبعت المجتمعات الأرضية حينما تبنت المثليين

المنعزلين عن السماء (التكراري) و (المحدود) .

إذن : لتتابع التحليل الجديد للشهيد الصدر .

التحليل الجديد والنهائي للشهيد الصدر يتمثل في ذهابه إلى (المثل المرتبط بالله - تعالى ، يظل مثلاً مطلقاً لا محدودية فيه ، إنه ليس من نتاج الذهن الإنساني - كما هو طابع المثليين السابقين - بل هو المطلق ، هو مبادئ الله تعالى فيما رسمها للبشرية . . . ومن البدء يستشهد الباحث بآية ﴿ يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه ﴾ (١٩) . موضحاً أن هذه الآية الكريمة تضع الله هدفاً أعلى ، وأنها لا تخص طائفة دون أخرى من الناس بل تخاطب الإنسانية جميعاً ، بمعنى أنها - أي الإنسانية جميعاً - إنما تكدر نحو الله - تعالى - من خلال المسيرة الاستمرارية التي تتصاعد نحو الكامل . ويؤكد الشهيد الصدر أن هذه الآية الكريمة لا تعني - في مخاطبتها الإنسان - تحريكه نحو الله تعالى بقدر ما تبهر عن واقع ثابت موضوعي هو : أن كل تقدم في سير الإنسان إنما هو يشير نحو الله - تعالى - حتى من تمسك بمثله المنخفض . . . ويؤكد الشهيد الصدر أيضاً أن الآية الكريمة ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه . . . ﴾ (٢٠) تحوم على الدلالة المشار إليها ، كل ما في الأمر أن من يصل إلى سرايه لا يجد شيئاً بل يجده - تعالى - فيحاسبه . . . هنا ، يتعين علينا الوقوف قبل أن نتابع تحليل الشهيد الصدر وتفسيره ، عبر تفسيره للآيتين الكريمتين واستخلاصه الدلالة المذكورة ، حيث يمكن مناقشة ذلك . طالما لاحظنا أن الشهيد الصدر يشير إلى أن كل جماعة حتى لو تمسكت بمثلها المنخفض (واستطاعت أن تحقق لها سيراً ضمن خطوة على هذا الطريق الطويل) فإن تقدمها (بقدر فاعليته وبقدر زخمه هو اقتراب نحو الله تعالى) مع فارق (بين تقدم مسؤول وتقدم غير مسؤول) . . . وهذا صائب إذا أخذنا بنظر الاعتبار (لإلهامية الخير والشر) لمطلق الإنسان حيث يمكنه (حتى وهو منفصل عن الله تعالى) أن ينتخب طرائق الخير في نطاقها النسبي المرتبط بمجددية الذهن البشري ، بيد أن المناقشة هي في دلالة الآيتين المتقدمتين على ذلك ، فالملاحظ أن الشهيد الصدر قد استخدم عبارة (أكبر الظن) في تفسيره لدلالة الآية الأولى بالنسبة إلى مفردتي (الكدح) و (ملاقيه) ، وهذا يعني أنه لم ينسف هذا الرأي من خلال اليقين العلمي بقدر ما أخضعه لمجرد الظن . إنه فسر عبارة (الكدح) بممارسة السلوك الإيجابي الذي قد يهتدي إليه الأرضيون في بعض خطوات مسيرهم ، وفسر (الملاقة) بأنها المحطة التي يفضي إليها السلوك المذكور ، أي ملاقاته مع مبادئ الله تعالى .

والحق ، أن هذه الآية إذا انسقنا مع ظاهرها من جانب ، ومقارنتها مع الآيات الأخرى من جانب آخر ، واخضعناها للتفسير المأثور من جانب ثالث ، نجد أن المقصود من (الملاقة) هو :

اليوم الآخر ، هو الحساب ، أي أنه تعالى سيتولى محاسبة الإنسان في سلوكه في اليوم المعدّ لذلك ، ولا علاقة لها بالالتقاء مع مبادئ الله تعالى .

ولعل الظاهرة تزداد وضوحاً إذا انسقنا مع الآية الكريمة ﴿ . . . كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه ﴾ ، فالشهيد الصدر قدم استخدام (مضمونها) بالقول : (من وصل إلى سرايه فتوقف واكتشف إنه سراب ، ماذا يجد؟ ماذا وجد في الآية؟ وجد الله - تعالى - فوفاه الله حسابه ، لأن المطلق موجود على طول الطريق وبقدر زخم الطريق ، وبقدر التقدم في الطريق يجد الإنسان مثله الأعلى ، يلقي الله سبحانه وتعالى أينما توقف بحجم سيره ، بحجم تقدمه .

فالملاحظ أن الشهيد الصدر يشير إلى أن من اكتشف السراب يجد مثله الأعلى (الله تعالى) أينما توقف بحجم تقدمه ، مما يعني أنه فسر قوله تعالى ﴿ فوفاه حسابه ﴾ ليس حساباً في اليوم الآخر بل وجد مبادئ الله تعالى المجسدة للسنة التاريخية .

مع أن دلالة الآية الكريمة بقرينة (الحساب) لا تحتل تأويل الباحث بنحوه المذكور .
والحق ، أن الشهيد الصدر - وهو يحرص على اكتشاف السنة التاريخية من خلال النصّ القرآني الكريم - كان في غنى عن الاستشهاد بالآيتين الكريمتين المذكورتين بقدر ما كان عليه أن يتوكأ على آية (إلهامية الخير والشر) في التذليل على أن البشرية بحكم منظوريتها على معرفة الخير والشر ، يمكنها أن تلتقي بمبادئ الله - تعالى - في بعض خطواتها ، لكن بما أنها تحيا منعزلة عن السماء ، حينئذ فلا يمكن أن تكتشف إلا جزءاً من الطريق : مادامت محكومة بمحدودية الذهن .

على أية حال ، يعيننا أن نتابع تحليل الشهيد الصدر وتفسيره لهذا الجانب ، حيث خلص منه إلى أن الفارق بين المثل الأرضي ومثل السماء هو محدودية الأول ولا محدودية الآخر ، لذلك فإن التقدم نحو مبادئ السماء وهي (المثل الأعلى) يفتح مجال الإبداع والتطور التكاملي للإنسان مادام الطريق لا نهائياً ، ويرتّب على ذلك أن : (الإنسانية حينما توفق بين وعيها البشري والواقع الكوني الذي يفترض هذا المثل الأعلى حقيقة قائمة كما افترضته الآية . . . سوف يحدث تغيير كمي وكيفي على هذه المسيرة) . أما التغيير الكمي فيتمثل في مجال الإبداع مفتوحاً على الإنسان ، . . . واما التغيير الكيفي فيتمثل في حلّ التناقض الإنساني (لأن الإنسان من خلال إيمانه بهذا المثل الأعلى ووعيه على طريقة حدوده الكونية الواقعية ، من هذا الوعي ينشأ بصورة موضوعية شعور معمق لديه بالمسؤولية تجاه المثل الأعلى) .

ويلاحظ ، أن الشهيد الصدر عبر إشارته إلى التغيير الكيفي قد ركز على مصطلح (حلّ

التناقض الإنساني (مفسراً ذلك التناقض بأن الإنسان مركب من التراب ونفحة من روح الله تعالى ، الأولى تجرّه إلى الشهوات ، والأخرى تجرّه إلى الأعلى ، إلى صفات الله تعالى ، وأن التناقض بين هذين التيارين يحلّ من خلال الإحساس بالمسؤولية بالنحو الذي أوضحته الفقرات سابقاً .

والحقّ ، أن طرفي التصارع بين التراب والروح ، لا يشكل الصيغة النهائية لتركيبية الإنسان ، مادام التراب نفسه من الممكن أن يكتسب سمة الإيجاب عندما تهذبّه (الروح) بمبادئها المرسومة ، لذلك ، فإن المقولة المأثورة عن الإمام علي عليه السلام في ذهابه إلى أن الإنسان مركب من (العقل) و (الشهوة) ، أو المقولة المأثورة عن المعصومين عليه السلام أنه مركب من (العقل) و (الجهل) تظلّ مستكملة لمقولة أنه مركب من المادة والروح ، فمادامت الحاجات البشرية تتوزع بين ما هو عضوي ومادي كالطعام والجنس والطبيعة وبين ما هو معنوي كالحاجة النفسية والعقلية ، حينئذٍ فإن طرفي الصراع لا يتمثل بين ما هو مادي ومعنوي بل بين ما هو (مشروع) كحلية الطعام والزواج وبين ما هو غير مشروع منهما ، أي الصراع بين المبادئ التي رسمتها السماء لإشباع الحاجات : ماديا ومعنويها وبين الانسلاخ عنها أي الإشباع المطلق . . .

وأيا كان الأثر ، لا تزال تتابع تفسير الباحث وتحليله بالنسبة إلى حلّ التناقض الإنساني تمثلاً في الالتزام بمبادئ الله أو (دين التوحيد) بصفته السنة التاريخية التي دّلّ الباحث عليها في فقرات سابقة ، وانتهى إليها الآن ليدلّل بها على (دين التوحيد) الذي يحلّ التناقض الإنساني ، ويحدث التغيير الكمي والكيفي في المسيرة البشرية . هنا يتقدم الباحث إلى طرح ما يضطلع عليه في اللغة العبادية بـ (أصول الدين) وهي : التوحيد ، العدل ، المعاد ، النبوة ، الإمامة ، حيث يحلّلها في ضوء التفسير الاجتماعي لمعانيها ، مستخلصاً من ذلك أن الانسداد إلى مبادئ الله - تعالى - أو المثل الأعلى الذي تتبناه المسيرة البشرية بما يستتبعه من التغيير الكمي والكيفي ، يتوقف نجاحه على معرفة الأصول المشار إليها ، وهي :

١ - التوحيد : بمعنى أن تكون للإنسان رؤية واضحة حيال المثل الأعلى متمثلة في عقيدة التوحيد ، بما تنطوي عليه من إيمان بالله - تعالى - حيث توحد بين كلّ الطموحات البشرية ، بصفة أن المثل الأعلى (الله) يجسّد القدرة والعدل والرحمة مطلقاً . . . الخ .

٢ - المعاد : بمعنى الإيمان بوجود اليوم الآخر وما يترتب عليه من الثواب والعقاب ، وهو ما يجسّد طاقة روحية تحفز البشرية على ممارسة نشاطها العبادي .

٣ - النبوة : بمعنى أن المثل الأعلى بما أنه منفصل عن الإنسان ، حينئذٍ لا بدّ من وجود صلة تربط بينه وبين المثل (الله) لإيصال مبادئ السماء إلى الآخرين ، وليكون بشيراً ونذيراً .

٤ - الإمامة : بمعنى أن ثمة مراحل تاريخية تتطلب امتداداً آخر للنبوة متمثلة في الامامة .

ويقول الباحث أن مرحلة الاختلاف بين البشر لن يكفي فيها دور البشير والناذير ، بل لابد من قيادة تتبنى معركة جديدة حيال المثل المنخفضة وهذا ما يضطلع به دور الإمامة . ويقرّر الشهيد الصدر أن دورها يندمج مع دور النبوة في بعض المراحل ، ولكنه يمتد بعدها ، قائلاً (بأنها بدأت في أكبر الظن مع نوح عليه الصلاة والسلام) .

٥ - العدل : هنا يقرّر الشهيد الصدر بان العدل في واقعه صفة من صفات الله تعالى ، إلا أنه أفرز نظراً لارتباطه بالبعد الاجتماعي ، يقول الباحث معللاً : (لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية وتغني المسيرة الاجتماعية والتي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة إليها أكثر من أية صفة أخرى . وإلا ، العدل من الحقيقة هو داخل في إطار التوحيد العام) .

مما لا شك فيه ، أن الشهيد الصدر هنا يكسب هذه الأصول العقائدية بعداً اجتماعياً جديداً من حيث ربطها بحركة التاريخ ، مضافاً إلى بُعدها الفردي ، وهو تفسير له أهميته وريادته في هذا الميدان . بيد أن طرحه لمظاهر (العدل) تظل موضع مناقشة طالما نخبر جميعاً بأن العدل صفة أفرزت عن الصفات الأخرى نظراً لارتباطها باليوم الآخر ، وليس لارتباطها بالبعد الاجتماعي ، أي من حيث العدالة التي تترتب عليها الإنابة والعقاب : بصفة أن اليوم الآخر هو المحدد للمصير النهائي للبشرية ، وحينئذ لابد من إفراد (العدل) لأضخم ظاهرة تهتم الإنسان وهو مصيره الأبدي . أما انعكاسها على المجتمع الدنيوي فأمر يصعب الركون إليه نظراً لما نخبره من أن تحقيق التوازن الاجتماعي لا يتحصّر في ظاهرة (العدالة) في التوزيع مثلاً أو العدالة في إعطاء كل ذي حق حقه ، بل يتجاوزها إلى سمات أخرى ، كالرحمة والإحسان والإينار والمساعدة والأمانة والصدق والإخلاص ، فما لم يتوفر عنصر الإخلاص أو الصدق أو الأمانة . . الخ ، لا يمكن أن يتحقق توازن المجتمعات ، ويظل (العدل) واحداً من العناصر المشار إليها ، ومن ثم لمانع من الذهاب إلى أمر يكتسب أهمية أشد من العناصر الأخرى : لكن دون أن يشتاحنا مثل هذا التصور لأهمية العدالة بأن نسحبها على ظاهرة دنيوية دون أن نملك دليلاً شرعياً أو اجتماعياً على ذلك .

وحينما يكون خارجاً عن ذلك ، يظل الشهيد الصدر في تفسيره الاجتماعي للأصول المذكورة - كما قلنا - يسجل ريادة فكرية في البحث الاجتماعي : مع تحفظاتنا أيضاً حيال تفسيره لمراحل الاختلاف واندماج الدورين : النبوة والإمامة ، وتحديد ذلك مع مجتمع نوح عليه السلام ، حيث يمكن مناقشة ذلك من خلال رجوعنا إلى الوثائق التاريخية : قرآناً وسنة وتاريخاً عاماً ، لا نجد ضرورة طرحها في هذه الفقرات .

أخيراً : ينهي الشهيد الصدر معالجته الاجتماعية لدور الإنسان والطبيعة والعلاقة بينهما عبر تحليله لعناصر المجتمع ، حيث كانت الفقرات السابقة تناول دوري الإنسان والطبيعة . أما الآن

فيحدثنا عن العنصر الثالث وهو (العلاقة) بينهما ، أي : علاقة الإنسان مع الطبيعة ، وعلاقته مع أخيه من حيث التأثير المتبادل بين هذه العلاقات .

بالنسبة إلى علاقة الإنسان مع الطبيعة يقرّر - الشهيد الصدر في ضوء خبرته الاجتماعية بأن ثمة سنة تاريخية ثابتة هي (التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة) ، وأن المشكلة التي تواجهها البشرية في علاقتها مع الطبيعة تتمثل في التناقض بين حاجات البشر وبين تأييد الطبيعة عن الاستجابة لاشباعها ، حيث إن القانون المذكور يحلّ التناقض بينهما من خلال التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة ، فبقدر ما تكتسب البشرية خبرة بالطبيعة : تسيطر عليها (وحيث إن كلّ خبرة هي تتولد في هذا الحقل عادة من الممارسة ، وكلّ ممارسة تولّد بدورها خبرة ، لهذا كان قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة قانوناً موضوعياً يكفل حلّ هذا التناقض) . هنا ، التمس الشهيد الصدر دليلاً قرآانياً كريماً للحلّ المذكور فمثلاً في آية ﴿ وآتاكم من كلّ ما سألتموه . . . ﴾ (٢١) بصفحتها تمثل (الطلب التكويني الذي يحقّق باستمرار التطبيقات التاريخية لقانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة) .

وأما علاقة الإنسان مع أخيه ، فتواجه بدورها مشكلة هي التناقض الاجتماعي بينهما ، حيث يقرّر الشهيد الصدر بأن التناقض يتمثل ما بين القوي والضعيف ، وهو تناقض ينبع من التناقض داخل الإنسان : بين حفنة التراب والروح ، فما لم تنتصر الروح فلا حلّ للمشكلة ، ويقرّر الشهيد الصدر بأن الإسلام هو الرسالة الوحيدة التي تكفلت بالحلّ حيث طالبت بتصفية التناقض الداخلي ليسحب أثره على التناقض الاجتماعي هنا ، يقطع الشهيد الصدر رحلة طويلة في مناقشة بعض الاتجاهات الأرضية ، خاصة الاتجاه الماركسي في ذهابه إلى أن المشكلة هي التناقض الطبقي بين مالكي وسائل الانتاج وبين عدم مالكيها ، ويردّ ذلك من خلال الواقع التاريخي للدول الرأسمالية واحتوائها العمّال إلى جانبهم ، واشتراكهما جميعاً في نهاية المطاف في استغلال شعوب العالم الثالث ، منتهياً من ذلك إلى أن التناقض هو داخل الإنسان وليس بمعناه الماركسي .

بعد ذلك ، يتجه الشهيد الصدر إلى توضيح التأثير المتبادل بين علاقات الإنسان مع الطبيعة وأخيه من خلال التوكؤ على النصّ القرآني الكريم ، مبيّناً كلاً من التأثيرين : الطردّي والعكسي في العلاقة بينهما . فبالنسبة إلى أثر علاقة الإنسان مع الطبيعة وانسحابها على الآخر ، يقرّر الباحث بأنه كلما ازدادت سيطرة الإنسان على الطبيعة ، زاد استغلاله لأخيه الإنسان ﴿ . . . إن الإنسان ليطنغي ﴾ (٢٢) . . . وأما بالنسبة إلى الخطّ الآخر من العلاقة ، فانه بقدر ما تتحكم العدالة بين الإنسان وأخيه : تنسحب على علاقته مع الطبيعة ، فتزدهر الطبيعة حينئذ ﴿ وآلؤ أستقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً ﴾ ﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل . . . لأكلوا من فوقهم ومن

تحت أرجلهم . . . ﴿ (٢٣) .

إلى هنا يكون الشهيد الصدر قد أنهى حديثه عن عناصر المجتمع في القرآن الكريم من خلال تحليله وتفسيره للعناصر التالية : الطبيعة ، الإنسان ، العلاقة بينهما ، منتهياً من ذلك إلى المقارنة بين التصور القرآني والأرضي ، أو بين مجتمع العدل ومجتمع الظلم ، فالأول يحقق (الأزهار في علاقات الإنسان مع الطبيعة) والآخر (يؤدي إلى انحسار تلك العلاقات) ، وهو أمر - يقرّر الشهيد الصدر - لا يشكل ظاهرة تنتسب إلى الغيب فحسب ، بل تشكل سنة تاريخية أيضاً ، لماذا؟ (لأن مجتمع الظلم . . . مجتمع ممزق ، مستت ، الفرعونية على مرّ التاريخ حينما تتحكم في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان تستهدف تمزيق طاقات المجتمع ، بينما (المثل الأعلى يوحد الجامعة البشرية ويلغي كلّ الفوارق . . . يصهر البشرية كلّها في وحدة متكافئة ، لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض ، لا من دم ولا من جنس ولا من قومية ولا من حدود جغرافية أو طبقية) . وفي ضوء هذه الفارقة بينهما ، يقدم الشهيد الصدر تحليلاً تاريخياً لمجتمع الظلم يعتمد من خلاله على ظاهرة (تجزئة) المجتمع ، مقسماً إياه سنة أقسام ، نعرضها خاطفاً : مع مناقشة بعض التصورات حيالها .

١ - الجماعة الأولى : ظالمة ومستضعفة في آن واحد ، وهم (أعوان الظلمة) حيث يدعمون السلطة فتسحب عليهم سمة (الظلم) ويخضعون لفرعون فتسحب عليهم سمة الاستضعاف . وقد استشهد الشهيد الصدر بالآية الكريمة ﴿ . . . ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا ولولا أنتم لكنّا مؤمنين ﴾ (٢٤) .

٢ - الجماعة الثانية : هم المتزلفون الذين لا يمارسون الظلم مباشرة ، ولكنهم يزينون لفرعون عمله . والشهيد الصدر قد استشهد بآية ﴿ وقال الملائكة من قوم فرعون أتذرّ موسى وقومه . . . ﴾ (٢٥) .

٣ - الجماعة الثالثة : هم الهمج الرعاع الذين يتحركون دون وعي . وقد استشهد الشهيد الصدر بنصّ قرآني كريم ، وينصّ للإمام علي عليه السلام في تحديده لهذه الجماعة ، أما النصّ القرآني فهو ﴿ . . . إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلاً ﴾ .

وأما نصّ الإمام علي عليه السلام فهو (الناس ثلاثة : عالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعاع يتعقون مع كلّ ناعق) .

٤ - الجماعة الرابعة : هم الساكتون عن الحقّ ، فهم لم يظلموا ، ولكنهم يستنكرون الظلم في قرارة نفوسهم . وقد استشهد الشهيد الصدر بآية ﴿ إنّ الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم . . . ﴾ (٢٦) . . .

سنن التاريخ - ١٠٧

٥ - الجماعة الخامسة : هم المترهبون أو المعتزلون عن هموم الآخرين . وقد استشهد الشهيد الصدر بآية ﴿... ورهبانيةً أبدعوها...﴾ (٢٧) ...

٦ - الجماعة السادسة : هم المستضعفون . وقد استشهد الشهيد الصدر بآية ﴿... ونريدُ أن نمنَّ على الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ (٢٨) .

مما لا شك فيه ، أن الشهيد الصدر في تقسيمه المتقدم قد اضطلع بتحليل فائق للطوائف الاجتماعية التي اصطنعها الفراعنة . وقدم تفسيراً متميزاً عن التفسيرات التي يقدمها علماء الاجتماع من حيث توكؤه على البعد الإسلامي في فرز هذه الطائفة عن تلك . كما برع في تشخيص السمات السلبية المترتبة على سلوك هذه الطائفة أو تلك وكما لا شك فيه أيضاً ، أن توكؤه على السنة الشريفة (كلام الإمام عليّ) قد أسعفه من بلورة هذا التقسيم لبعض الطوائف . وكنا نتمنى لو أن الشهيد الصدر توكأ على السنة الشريفة ، مضافاً إلى النصّ القرآني الكريم - ليلبور مفهومات أو تفصيلات متنوعة في فصول دراسته جميعاً . ولعلّ اقتصاره على النصّ القرآني الكريم وحده ، حمله على أن يلتمس نصوصاً من الممكن مناقشة دلالتها التي اضطلع بآياتها ، . . . من ذلك مثلاً اصطناعه الفارق بين آية ﴿... يقول الذين اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٩) حيث سحبها على الطائفة الأولى ، وبين آية ﴿... إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ (٣٠) وسحبها على الطائفة الثالثة ، مع أن التدقيق فيهما لا يسمح بالاصطناع المذكور ، حيث إن السادة والكبراء لا يختلفون عن المستكبرين من حيث الدلالة الاجتماعية لسلوك هؤلاء . وقد سبق أن أشرنا في ثمرات متقدمة إلى هذا الجانب ، ونذكر به الآن : حرصاً على استخلاص الحقائق الأكثر لصوقاً بظواهر النصّ وما أثير من التفسير حيالها . ولعلّ الحاجة الأشد إلحاحاً إلى التوكؤ على نصوص السنة الشريفة (بصفتها متصلة للنصّ القرآني الكريم ، ومكملة لأطراف الظاهرة المبحوث عنها ، تتضح بالنسبة إلى الطائفة الخامسة التي استشهد - في التدليل عليها - بعبارة ﴿... ورهبانيةً أبدعوها﴾ حيث تتحدث الآية الكريمة عن شريحة اجتماعية خاصة ، مع أن الشهيد الصدر يتحدث عن سنة تاريخية تنسحب على مطلق عصور الظلم ، وحينئذ فإن الاستشهاد بنصوص المعصومين عليهم السلام حيث أمحوا إلى أولئك الذين عزلوا أنفسهم عن الساحة الاجتماعية ، وهو ما ينسحب على مطلق العصور كما أشرنا .

المهم ، في نهاية المطاف ، أن الشهيد الصدر الذي نحن في صدد الحديث عن تفكيره الاجتماعي في ضوء التصور الإسلامي يظل رائداً لا يختلف اثنان في ذلك ، ليس في نطاق البحث الاجتماعي أو الفلسفي أو الاقتصادي أو التاريخي الذي تجاوز به تخوم المؤسسة التي ينتسب إليها فحسب ، بل في المعرفة الحوزوية بدورها ، حيث عدّ رائداً ضخماً في حقل البحوث الفقهية

والأصولية والمنطقية .

وبكلمة قد تكون ضبابية : أن المفكر السيد الشهيد محمّد باقر الصدر يظلّ شخصية تتصاعد في ذكائها ومعطياتها المعرفية إلى درجة (النبوغ) بل (العبقريّة) التي لا يسمح بها الزمن إلا نادراً ، والأهم من ذلك ، توظيف جميع قدراته المعرفية في بلورة مبادئ السماء بالنحو الذي تقدم الحديث عنه .

الهوامش

- | | |
|---------------------|--------------------|
| (١٦) الأحزاب / ٦٧. | (١) الأعراف / ٣٤. |
| (١٧) الزخرف / ٤٣. | (٢) الرعد / ١١. |
| (١٨) الأنعام / ١٢٣. | (٣) يوسف / ١٠٩. |
| (١٩) الانشقاق / ٦. | (٤) الرعد / ١١. |
| (٢٠) النور / ٣٩. | (٥) الجنائفة / ٢٨. |
| (٢١) إبراهيم / ٣٤. | (٦) الإسراء / ١٣. |
| (٢٢) العلق / ٦. | (٧) مريم / ٩٥. |
| (٢٣) المائدة / ٦٦. | (٨) الروم / ٣٠. |
| (٢٤) سبأ / ٣١. | (٩) الحج / ٤٧. |
| (٢٥) الأعراف / ١٢٧. | (١٠) البقرة / ٣٠. |
| (٢٦) النساء / ٩٧. | (١١) البقرة / ٣٠. |
| (٢٧) الحديد / ٢٧. | (١٢) الروم / ٣٠. |
| (٢٨) القصص / ٥. | (١٣) الأحزاب / ٧٢. |
| (٢٩) سبأ / ٣١. | (١٤) الحشر / ١٤. |
| (٣٠) الأحزاب / ٦٧. | (١٥) الشمس / ٨. |

الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر

ناصر هاشم حبيب العميدي

لا يخفى ما في تاريخ الإبداع والرقي الفكري العالمي من وجود جملة من ذوي الكفاءات العالية والهمم الرفيعة ، الذين تميزوا عن غيرهم برفد حركة الفكر الإنساني بعبائهم الخصب الثر . وإذا كان ذلك الإبداع والرقي الفكري قد تميزت أسماء في تاريخه ، فإن في مسار تطور الفكر الإسلامي أسماء لامعة لعظماء ومفكرين ، وعباقرة مجددين تعاملوا مع أمتهم تعاملًا حيًا بروحهم وفكرهم ، حتى تفردوا في بناء الفكر الإسلامي - بما قدموه - على أسس صلبة وقواعد متينة .

ولا نغالي لو قلنا : إن الإمام أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام (٨٣ - ١٤٨ هـ) كان على رأس أولئك العظماء والعباقرة ، والمتتبع لحياته الشريفة - من أي طرف كان - سيجده - شاء أم أبي - ذلك الرجل الأوحدي الذي تفرد في بناء الفكر الإسلامي في عصره ، وشيّد صرحه ؛ فكان عليه السلام له الفضل في الحفاظ على هذا الدين - عقيدة وفكرًا - من الانزلاق والانحراف عن المحجة الواضحة والصرط المستقيم كما أريد له ذلك عن قصد أو عن غير قصد .

فلا غرو إذ أن نجد لمدرسته عليه السلام ميزات وأثارها التي انطبعت على تراث من تخرج منها في كلّ عصر وجيل ، كلّ بحسب مقدار ما يمتلكه من نبوغ ومؤهلات وكفاءات .

ولما كانت الأمور التي من شأنها أن تخلق من النابغين في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام الحافلة بهم في تاريخها الطويل عظماء وعباقرة من الطراز الممتاز ، تكاد تكون شبه معدومة في مجتمعاتنا اليوم ، ولكون رحم الحياة لا يقذف إلينا بكلّ يوم عبقرياً ؛ لذا صارت ولادة العباقرة في عصرنا عزيزة ونادرة .

ولعل في الحديث الشريف : « إن الله تعالى سيبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدد لها دينها » ^(١) . إيماء إلى أنها في سائر العصور الإسلامية - الماضية والآتية - كذلك .

ومن هنا يعلم حجم الخسارة الفادحة التي مني بها الإسلام بشهادة الإمام والمفكر العظيم

السيد الشهيد محمد باقر الصدر بصفته رمز المفكرين المسلمين في عصرنا الفقير إلى أمثاله .
كان الشهيد الصدر نسيجاً وحده ، وأمةً في رجل ، اجتمعت في شخصه خصال العظمة ،
ورافقه النبوغ منذ صباه ، مع الأدب الإسلامي الرفيع والتواضع العجيب في جميع مراحل حياته
بشهادة المقربين إليه كما في سطور ترجمته ، وهكذا إلى أن توج حياته بحلم الأنبياء ﷺ شهادة
في سبيل الله .

نعم ، كانت حياة الصدر ملكاً لأتمته ، وقوله مرآة عاكسة لأفعاله ؛ لأنه عرف دوره ، وأدرك
مسؤوليته ، وعلم مصيره ولم يعقه ذلك من أداء رسالته - بعد أن رأى بثاقب بصيرته ، ومن خلال
رصده لمشاكل الأمة وأزمته الفكرية والحضارية المعاصرة - باروع ما يكون عليه الراعي المسؤول
عن رعيته ، ومن هنا جاءت (فلسفتنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء) - الذي لم يهضم إلى الآن إلا
عند القلة القليلة النادرة - و(اقتصادنا) ، لتكون بمثابة الخطوة الأولى في طريق ما ينبغي الوصول
إليه . بل حتى مؤلفاته الأخرى ، قد خرج أكثرها عن المألوف ، إذ كان قبساً من فكره النير الوضاء
المتجدد الذي حاول من خلاله أن يبديد ظلام النزعة الاستصحابية فيما عبّر هو عن ذلك في
محاضراته المطبوعتين بعنوان : « المحنة » ، تلك النزعة التي كانت تفق كإعصار يوجه كل جديد
حسبما أشار إليها الشهيد الصدر .

لا أريد بهذا ، الاستطراد إلى ما عاناه السيد الشهيد في محاولة تطويره أساليب العمل
الفكري في وقته وبالشكل الذي يلبي حاجات الأمة ، وينسجم مع معطيات العصر الحديث ؛ ولا
أريد أيضاً استعراض ما كتب عن انجازاته الخالدة على صعيد الفكر الإنساني عموماً ، وبما يثبت أن
عضده العلم قد فُتَّ بفقده بوقت بلغ فيه من العمر فورة العطاء الفكري وذروته .

نعم ، لا أريد ذلك كله ، لما في ترجمته الرائعة* ما يغني عن إعادة ذكره ، ولكن ما أريده هنا
هو إثارة من يعشق سمو الفكر والعطاء الخصب عند السيد الشهيد يخلو مجلاتنا ومقالاتنا وبحوثنا
وكتبنا بالمرّة عن بيان دور الإمام الصدر في علمي الدراية والرجال !!

أما عن الإشارات الطفيفة بخصوص ما أدخله الشهيد الصدر في علم الرجال كنظرية
التعويض التي تطرق لها القليل من الباحثين والمحققين ، فلا شك في أنها - وعلى الرغم من أهميتها -
لا تعطي للباحثين صورة واضحة عن جهود السيد الشهيد في هذا الحقل المهم من الدراسة ، مع أن
تلك النظرية نفسها تحتاج إلى دراسات وبحوث معمقة من ذوي الاختصاص لما فيها من أهمية بالغة

(*) راجع ترجمة الشهيد الصدر في مقدمة مباحث الاصول (تقارير بحثه الشريف بقلم السيد كاظم
الحائري) .

في علم الرجال ، هذا زيادة على ما للشهيد الصدر من جهود علمية أخرى في حقله الدراية والرجال يمكن إبرازها وإضافتها إلى رصيده العلمي بصفته مفكراً إسلامياً موسوعياً أعنتى بدراسة جميع ما يتصل بعلوم الشريعة الغراء .

ومن هنا كان إبراز تلك الجهود أولى بالعناية من غيرها ، خصوصاً إذا علمنا كثرة الأبواب التي طرقها الباحثون في كتاباتهم عن فكر السيد الشهيد ما خلا هذا الباب الذي لازال موصداً إلى الآن على الرغم من اقتراب الذكرى السادسة عشرة على استشهاده .

ونتيجة لذلك فقد وُلِدَت فكرة البحث هذه ، فعمدت أولاً إلى قراءة جميع ما وقع بيدي من كتب السيد الشهيد المطبوعة ، مع تقارير بحثه الشريف الأصولية التي كتبها السيدان الجليلان : السيد محمود الهاشمي والسيد كاظم الحائري ، وكنت أسجل ما أفق عليه - أثناء قراءتي - من المطالب الدرائية والرجالية في جذاذات خاصة ، وما إن فرغت من ذلك حتى شرعت بتصنيفها ، فوجدتها كافية لتأليف كتاب مستقل في خمسة فصول ، تشتمل على جميع مباحث الدراية والرجال التي ، تناولها الشهيد الصدر في كتبه الأصولية والفقهية وغيرها .

وحيث إننا على موعد قريب من الذكرى المؤلمة السادسة عشرة على استشهاده ، رأيت أن أهدي إلى روحه الطاهرة في هذه المناسبة بحثاً عاجلاً يتضمن بعض ما تناوله من تلك المباحث ، فعدت ثانية إلى جذاذاتي لانتخب مما سجلته فيها من جديد غير مألوف بساحتنا العلمية ، ولم يكن لأهل هذا الفن - قبل السيد الشهيد - عهد بمنهجه الجديد في علمي الدراية والرجال ، فكان هذا البحث الذي أسميته :

« الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر » وقد تناولت فيه :

أولاً : دراسة نظرية السيد الشهيد في تعويض الأسانيد ، مبيناً وجوهاً ، وشروطها أو حالاتها ، وتطبيقاتها ، وما أثير حولها من إشكالات .

ثانياً : إدخال حساب الاحتمال في علمي الدراية والرجال .

ثالثاً : الجديد عند السيد الشهيد في بحث التعارض .

ممهداً لهذا يبحث موجز عن أدوات البحث عند السيد الشهيد لكي لا نغمط المؤلف في بحثه حقاً حتى من الإشارة .

ولا أدعي في هذا البحث بأني استوفيت كل جديد عنده ، فقد تركت مناقشاته السنديّة ، وتحقيقاته الرجالية التي لم أجدها في كتب الرجال بشأن بعض الرواة بما تصلح لان تكون رسائل رجالية مستقلة ، عسى أن يوفقتي الله عزّوجل في هذه الغربة - مع بعد الأهل والأحبة - لبحثها في المستقبل .

وإذا ما كان هذا البحث جديداً ، فكلّ جديد لا يخلو من هفوات إلا ما صدر عن معصوم ؛ لذا أطلب الصفح الجميل على ما يرى فيه من تقصير ، على أن لا يمنع ذلك من أن يكون هذا التوجه الجديد في البحث نقطة انطلاق لتراكم الأعمال النقدية الهادفة ، التي من شأنها أن تحقق الغرض المنشود من وراء ذلك ألا وهو إظهار ما للسيد الشهيد محمّد باقر الصدر من إسهامات جادة وفعالة في علمي الدراية والرجال ، والتي لم يعرف عنها بعد إلا الشيء القليل .

أدوات البحث عند السيد الشهيد

في علمي الدراية والرجال

نعني بأدوات البحث هنا كلّ ما كان له حضور فعال أو تأثير مباشر في إيجاد البحث الدراي والرجالي عند السيد الشهيد الصدر ، سواء أكان ذلك على مستوى مصادر البحث ومراجعته ، ومدى الاستفادة منها وألويتها عنده من حيث الاعتماد ، أم على مستوى حاجته -كفقيه لامع- إلى المؤلف من مباحث علمي الدراية والرجال ، والاستدلال بما يراه صحيحاً منهما على وفق مبانيه العلمية . أو على مستوى تطوير وتجديد بعض تلكم المباحث على ضوء معطيات هذا الفن واختلاف مبانيه كما هو معروف بين أربابه ، أو ابتكار الجديد منها والريادة فيه .

وبناء على ذلك فإنه من الممكن تقسيم أدوات البحث عند السيد الشهيد في علمي الدراية والرجال إلى قسمين وهما :

القسم الأول : الأدوات المتداولة .

القسم الثاني : الأدوات المطورة والمبتكرة .

ومما يلحظ بدواً على هذا التقسيم أنه لم يفضل الأدوات المبتكرة عن المطورة مع أن المبتكر غير المطور ، فالأولى أن يعدّ ما ابتكره السيد الشهيد قسماً ثالثاً .

والجواب ، أن في بعض ما أحدثه السيد الشهيد من تطوير في أدوات البحث المؤلف لم يكن مألوفاً لما فيه من قفزة نوعية جعلته ابتكاراً في حدّ ذاته ، والذي يراد بالمطور هنا هو ما فيه خلف وإبداع وجدة ، وليس التطور التقليدي والمقتصر على العرض والبيان ، أو الخالي من لمسات الجمال والابداع ، وإذا كان ذلك كذلك فهو من الابتكار كما ستوفر عليه في دراسة أدوات البحث عند الشهيد الصدر في قسمها الثاني .

وعلى أية حال ، فقد اشتمل القسم الأول من أدوات البحث على مصادر البحث الأساسية عند الشيعة الإمامية في علوم الحديث الشريف رواية ودراية زيادة على المصادر الأساسية في علم الرجال عندهم أيضاً ، مع المصادر الثانوية في هذا العلم بصفتها مساعدة ومنبهة ؛ لكنّها قد ترقى

أحياناً - لنكات علمية - إلى درجة تضاهي - من حيث الاعتماد - المصادر الأساسية ، وربما قد تقدم عليها في حالات خاصة لما فيها من تنقيح وتحقيق .

وليس من الضروري هنا التعرض إلى بيانها تفصيلاً ، لعدم خفاء المراد بالمصادر الأساسية والثانوية في هذا الحقل العلمي ؛ لإمكان حصر الأساسية منها بجيل المؤسسين ، والثانوية بأجيال المتممين والجامعين والمحققين والمنقحين ، لكن المهم هنا هو تأكيد عدم وجود شيء مسلم الصحة منها - على نحو مطلق - عند الإمام الصدر ، دون إحالة الفكر وتصويب النظر في جميع ما يدخل في دائرة الاستدلال ، للتأكد الشخصي من سلامته وعدم الاكتفاء بما سبق من الحكم بصحته واعتماده .

ولهذا نرى السيد الشهيد يناقش كثيراً في نتائج أدوات البحث المألوفة ، حتى ما ادعى الاتفاق عليه لم يسلم - بعضه - من نقده البتاء ، فهو قد يضعف ما وصف بالصحة والاعتبار ، ويصح ما ضعفه من قبله .

وأما في مجال تعميم أدوات البحث عند السيد الشهيد ، فإننا نجد التفاعل المثمر مع أدوات البحث عند أهل السنة أيضاً ؛ لكي يستكشف من وراء ذلك حجم الاتفاق أو الافتراق في خصوص الأمور المطروقة .

وأما بالنسبة إلى حاجته إلى مباحث الدراية والرجال كأدوات بحث مألوفة ، فهي حاجة كلّ فقيه في مقام تنقيح الأدلة في عملية الاستنباط من الحديث الشريف ، إذ لا بدّ من اتخاذ الموقف العلمي المناسب إزاء ما يتصل بمدارك الأحكام الشرعية من المباني العلمية المختلفة في دراية الحديث ورجاله .

ولاتصال هذا القسم من أدوات بحث السيد الشهيد بكثير من المباحث المألوفة والمفهرسة عندي قبل انتخاب هذه الدراسة ، فلا مجال للتعرض هنا إلى بيان تطبيقات هذا القسم من أدوات بحث السيد الشهيد ، غاية الأمر ، أن مراعاة منهج البحث وخطته في تقديم صورة موجزة عن أدوات بحث السيد الشهيد في علمي الدراية والرجال اقتضت التنويه بأدوات بحثه المألوفة دون تطبيقاتها الواسعة في كتبه ، وفصلها - تعريفاً - عن أدوات البحث في قسمها الثاني ، والتي عقد هذا الفصل - حقيقة - لأجلها ، فنقول :

الأدوات المطورة والمبتكرة عند السيد الشهيد

المراد بأدوات البحث المطورة عند الشهيد الصدر - كما تقدم - هي المباحث التي أحدث فيها قفزة نوعية بعد أن كانت مبعثرة وغير منتظمة في مباحث الأعلام السابقين ، فصاغها بقوالب

جديدة ، وأطرها بأطر علمية واضحة لم تكن معروفة قبله ، وهذا ما يؤهلها لأن تكون ابتكاراً للشهيد لا تطويراً فضلاً عن المباحث الأخرى التي لم تكن معروفة ولا معهودة عند غير السيد الشهيد ، كما سترى في دراستها على النحو التالي :

أولاً : تطوير فكرة تعويض الأسانيد إلى نظرية

يحسن بنا أن نبين تحت هذا العنوان جملة من الأمور المهمة ، قبل دراسة نظرية الإمام الصدر المسماة بـ (نظرية التعويض) .

منها : المراد بفكرة التعويض في علم الرجال سابقاً .

ومنها : جذور فكرة التعويض تاريخياً .

ومنها : تطبيقات فكرة التعويض قبل صياغتها إلى نظرية ؛ لكي يتضح من خلال تقديم هذه الأمور الثلاثة - ولا سيما آخرها - القيمة العلمية لهذه الفكرة ، ومدى صلاحيتها في تعويض السند الضعيف بغيره ، ومن ثم العروج إلى دراسة فكرة التعويض كنظرية قائمة ذات أبعاد علمية ووجوه خاصة ، مع بيان تطبيقاتها عند السيد الشهيد وتلامذته الأجلاء ، وعلى النحو التالي :

١ - المراد بفكرة التعويض في علم الرجال سابقاً .

المراد بفكرة التعويض في علم الرجال قبل بزوغ شمس نظرية التعويض التي ابتكرها الشهيد محمّد باقر الصدر ، هو : تبديل الأسانيد الضعيفة الناقلة لمتون الأحاديث بأسانيد جديدة معتبرة ، بغض النظر عن مناشئ ضعف الأسانيد ، كالإرسال أو وجود الضعيف فيها ، أو الذي لم يشته توثيقه ، مع انحصار ذلك التبديل في أسانيد كتابي شيخ الطائفة ، وهما التهذيب والاستبصار تقريباً ، وضمن كيفية غير ثابتة ، ولا واضحة المعالم عند جميع من تعرض لذلك قبل السيد الشهيد ، بل كان يجري التبديل عندهم كلّ بحسب ما يميله عليه علمه واجتهاده ، كما سترى في تطبيقات تلك الفكرة .

٢ - جذور فكرة التعويض تاريخياً .

يمكن إرجاع فكرة تعويض الأسانيد في علم الرجال - بصورتها الابتدائية - إلى فهارس مشايخنا الأقدمين رضوان الله تعالى عليهم ، إذ كان بعضهم يفرّد فهرسةً إلى الكتب الواصلة إليه ، ويبين طريقه إليها ، فلو فرض أنه روى من أحد تلك الكتب رواية بسند ضعيف ودونها في كتاب له فيمكن تبديله بما ذكره هو من سند - إن كان صحيحاً - إلى ذلك الكتاب في فهرس كتبه .

ومن هذه الفهارس ، فهرس أبي عبد الله الحسين بن الحسن بن بابويه ، فقد روى في هذا الكتاب كتاب الراهب والراهبة لربيعي بن عبد الله وذكر الطريق إليه ، كما في آخر ترجمة ربيعي في رجال النجاشي (٢) .

ومنه أيضاً فهرس محمد بن جعفر بن أحمد المعروف بابن بطة، ذكره النجاشي أيضاً في ترجمته^(٣)، واعتمده في رجاله كثيراً، كما أكثر الشيخ عنه جداً في الفهرست كما يظهر من تكرار وقوعه في الكثير من طرق الشيخ إلى الأصول والكتب والمصنفات .
ومن هذه الفهارس، فهرس شيخ الطائفة، ورجال النجاشي وسيأتي الحديث عنهما في هذا البحث .
هذا، ويمكن عد (المشيخات) من جذور هذه الفكرة أيضاً، وهي نوع من التصنيف الرجالي القديم عند مشايخنا، يختص بذكر أسانيدهم إلى مروياتهم من بعض الكتب المعتمدة والأصول والمصنفات المشهورة .

منها مشيخة (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (ت / ٣٨١هـ)، والتي يعبر عنها بـ (مشيخة الفقيه) . إذ استدرك الشيخ الصدوق بها على ما رواه من الكتب بصورة التعليق في متن الفقيه، ذاكراً فيها طرقه إلى من ابتدأ السند بهم، وهم في الأعم الأغلب من مؤلفي الكتب المعتمدة في الفقيه إلا القليل النادر منهم كما يبين في محله .
وطريقته تلك يمكن اعتبارها نوعاً ما من أنواع التعويض، وذلك بتعويض ما أرسله في الفقيه عن شخص بالطريق الصحيح إليه في المشيخة، ليخرج ما رواه - بهذا - عن حدّ الإرسال .
ومن تلك (المشيخات) مشيخة التهذيب والاستبصار لشيخ الطائفة (ت / ٤٦٠هـ)، ولعل فكرة تعويض الأسانيد في علم الرجال ترجع بالدرجة الأساس إليهما، وذلك فيما يتضح من طريقة الشيخ في أسانيد التهذيب والاستبصار ومقارنة ذلك بما وضعه - في آخر الكتابين - من مشيخة لكل منهما* وما قاله فيهما .

لقد سلك الشيخ في أسانيد التهذبيين (التهذيب والاستبصار) تارة مسلك الشيخ الكليني في كتابه الكافي، وذلك بذكر سلسلة السند كاملة ابتداءً من مشيخة وانتهاءً بالراوي الأخير عن المعصوم عليه السلام، وأخرى مسلك الشيخ الصدوق في كتابه الفقيه، وذلك بحذف صدر السند والابتداء بمن نقل من كتابه أو أصله، مع الاستدراك في آخر الكتابين - كما تقدم - بمشيخة ذكر فيها طرقه إلى أولئك الذين روى عنهم ابتداءً وبصورة التعليق .

ولكننا نجد الشيخ لم يستوف كامل الطرق في المشيختين، إذ ترك بعض من روى عنه بصورة التعليق من غير بيان طريقه إليه فيهما، مكتفياً في آخر مشيخة الاستبصار بالحوالة إلى فهارس الشيوخ المصنفة في هذا الباب - ويعني بها فهارس الكتب والمشيخات السابقة - فقال :

(*) تعتبر المشيختان مشيخة واحدة؛ لعدم الاختلاف بينهما إلا في بعض الطرق القليلة النادرة كما حققناه في مكان آخر أثناء عملنا في مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنفات والأصول ، ولتفصيل ذلك شرح يطول هو المذكور في الفهارس للشيخ ، فمن أرادَه وقف عليه من هناك إن شاء الله تعالى» (٤) .
ومثل هذا القول نجده أيضاً في آخر مشيخة التهذيب ، مع زيادة قوله : « وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة ... » (٥) .

ولا يخفى ، أن الفهارس الواصلة إلينا مثل مشيخة الصدوق ، ورسالة أبي غالب الزراري ، وفهرست الشيخ الطوسي نفسه ، هي من جملة الفهارس التي أرجع إليها الشيخ في نهاية المشيختين (٦) ، بل وحتى فهرست النجاشي المعروف برجال النجاشي يمكن استخدامه في عملية التعويض على الرغم من تأخره تصنيفاً عن الفهرست كما هو ظاهر من ترجمة الشيخ عند النجاشي ، إذ عدَّ الفهرست من جملة مصنفات الشيخ ، وهذا ما سنفصله عن الحديث عن الوجه الثالث من وجوه نظرية التعويض عند الشهيد الصدر .

ومما يلحظ في كلام الشيخ أن الحوالة منه إلى فهارس الشيخ لم تكن لمجرد الاطلاع على ما لم يذكره من الطرق إلى من روى عنه بصورة التعليق ، وإنما للوقوف أيضاً على الطرق الأخرى إلى من روى عنه بتلك الصورة وذكر له طريقاً ، وهذا المعنى يفهم من قوله في كلتا المشيختين : « قد أوردت جملاً من الطرق ... ولتفصيل ذلك شرح يطول » .

ومن هنا نمت فكرة تعويض الأسانيد عند علمائنا بعد أن وجدت مبرراتها العلمية من الحوالة الصريحة إلى فهارس الشيخ ، ووصول بعض تلك الفهارس إلينا ومنها فهرست الشيخ بنفسه ، ووجود بعض روايات التهذيب المرسله التي لم يُذكر لمصدرها طريق في المشيخة ، فما المانع إذن من تعويض أسانيد تلك الروايات بما يناسبها من الفهرست مثلاً ؟

والحق أن فكرة التعويض تلك انصبت وبشكل مباشر على أسانيد الشيخ في التهذيبيين دون عداهما ، إلا في حالات قليلة ونادرة ، وهي وإن لم تكن عندهم بعنوان (التعويض) ، إلا أنها اتخذت شكل التعويض في طريقها إلى بحوثهم وكتبهم حتى كانت لها - كما يظهر من خلاصة أقوالهم - ثلاث محاولات وهي :

المحاولة الأولى : استبدال طرق الشيخ الضعيفة المذكورة في المشيختين إلى أرباب الأصول والكتب والمصنفات بطرقه الصحيحة إليهم في الفهرست .

المحاولة الثانية : استبدال تلك الطرق نفسها بطرق الشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه ، بعد وصل طريق الشيخ بطريق الصدوق من جهة الفهرست ، وهذه المحاولة نادرة جداً في تطبيقاتهم لفكرة التعويض .

المحاولة الثالثة : تميم طرق الشيخ في مشيخة التهذيبيين ، وذلك بخصوص ما لم يُذكر له

طريق في المشيخة ، بطريقه إليه في الفهرست^(٧) ومما يلحظ في هذه المحاولات الثلاث أنها كانت تتسم بغياب المنهج العلمي في تطبيقها ، مع افتقار تلك المحاولات إلى صياغة علمية جديدة موحدة تعين بموجبها كيفية التعويض وشروطه ووجوهه بشكل منظم .

٣ - تطبيقات فكرة التعويض قبل صياغتها إلى نظرية :

إن تطبيقات فكرة تعويض الأسانيد الضعيفة ، أو تميم طرق الشيخ في التهذيبين لا تكاد تجدها تخضع - قبل نظرية التعويض التي ابتكرها الشهيد الصدر إلى نظام ثابت ، بل هي في معظم أشكالها لا تخلو من إشكال ، ولقد تأمل بعضهم في بعضها^(٨) . ويبدو واضحاً أن الإجمال والغموض اللذين اكتنفا فكرة التعويض سابقاً هما السبب المباشر الذي جعل تلك التطبيقات مبعثرة وغير منتظمة مع ما فيها من فائدة عظيمة إذ سهلت - فيما بعد - بلورتها إلى نظرية .

وكشاهد على ما نقول ، هو ما نجده في نقد الرجال للسيد مصطفى التفرشي (ت / بعد سنة ١٠٤٤ هـ) ، فقد زاد فيه على طرق الشيخ المذكورة في مشيخة التهذيب واحداً وثلاثين طريقاً ، أخذها جميعاً من فهرست الشيخ^(٩) ، ولو طبقنا أصول نظرية التعويض على تلك الطرق لوجدنا فيها ما لا يساعد على جعله طريقاً إلى روايات التهذيب . ومما لا شك فيه أن هذا لا يضر كمال نفاسة النقد ، ولا ينال من نهاية دقته ، ولا يقلل من كثرة فائدته^(١٠) .

وقد سبقه إلى ذلك الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني (ت / ١٠١١ هـ) في كتابه : منتقى الجمان ، حيث ذكر العدد نفسه من طرق الفهرست في الفائدة الخامسة التي عقدها لبيان طرق الشيخ إلى أكثر من روى عنه في التهذيب والاستبصار بطريق التعليق في الأخبار ، على حدّ تعبيره^(١١) . كما نجد ذلك التطبيق - وبشكل موسع - عند الشيخ الأردبيلي (ت / ١١٠٠ هـ) في كتابه : جامع الرواة ، فقد خصص فيه الفائدة الرابعة لدراسة أسانيد كتابي الشيخ عاطفاً عليها جميع أسانيد كتابه الفهرست تقريباً ، وتلك الفائدة هي خلاصة رسالته المعروفة بـ (رسالة تصحيح الأسانيد) ، ومما يلحظ في هذه الفائدة أنه ذكر فيها طرقاً كثيرة للشيخ نسبها إلى مشيخة التهذيب ، مع الحكم بصحة بعضها ، وبضعف البعض الآخر ، ولا وجود لها في المشيخة جميعاً ، لا في المطبوع ولا في المخطوط المتيسر .

والإك بعض ما وقفت عليه من تلك الطرق التي لم يذكرها الشيخ لا في مشيخة التهذيب ولا

في مشيخة الاستبصار ، وهي :

قال الأردبيلي :

- وإلى أحمد بن محمد بن عاصم ، صحيح في المشيخة .
وإلى إسحاق بن عمار ، صحيح في المشيخة .
وإلى حريز بن عبد الله ، صحيح في المشيخة .
وإلى الحسين بن محمد ، صحيح في المشيخة .
وإلى حميد بن المنثى ، صحيح في المشيخة .
وإلى عاصم بن حميد ، صحيح في المشيخة .
وإلى عبد الله بن أبي زيد الأنصاري ، صحيح في المشيخة .
وإلى عبد الله بن سنان ، صحيح في المشيخة .
وإلى عيسى بن هشام ، صحيح في المشيخة .
وإلى العلاء بن رزين ، صحيح في المشيخة .
وإلى علي بن أبي حمزة البطائني ، صحيح في المشيخة .
وإلى علي بن الحكم ، صحيح في المشيخة .
وإلى علي بن يقطين ، صحيح في المشيخة .
وإلى غياث بن إبراهيم ، صحيح في المشيخة .
وإلى محمد بن أسلم الجبلي ، صحيح في المشيخة .
وإلى محمد بن سنان ، صحيح في المشيخة .
وإلى معاوية بن عمار ، صحيح في المشيخة .
وإلى منصور بن حازم ، صحيح في المشيخة .
وإلى وهب بن وهب ، صحيح في المشيخة .
وإلى إسماعيل بن أبي زياد ، ضعيف في المشيخة .
وإلى إسماعيل بن مهران ، ضعيف في المشيخة .
وإلى أصبع بن نباتة . . . ضعيف في المشيخة .
وإلى الحسن بن علي الوشا ، ضعيف في المشيخة .
وإلى حماد بن عيسى ، ضعيف في المشيخة .
وإلى طلحة بن زيد ، ضعيف في المشيخة .
وإلى عامر بن جذاعة ، ضعيف في المشيخة .
وإلى عبد الله بن بكير ، ضعيف في المشيخة .
وإلى محمد بن خالد البرقي ، ضعيف في المشيخة .

وإلى محمّد بن مسعود العياشي ، ضعيف في المشيخة .
 وإلى معاوية بن حكيم ، ضعيف في المشيخة .
 وإلى ياسر الخادم ، ضعيف في المشيخة .
 وإلى محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، حسن في المشيخة .
 وإلى عبد الله بن مسكان ، مجهول في المشيخة .
 وإلى بكر بن محمّد الأزدي ، فيه ابن أبي جيد في المشيخة (١٢) .
 وإلى حماد بن عثمان طريقان : أحدهما موثق ، والآخر فيه ابن أبي جيد في المشيخة .
 وغيرهما مما لم يقع نظري عليه (١٣) .

ولعدم وجود هذه الطرق في مشيخة التهذيب ولا مشيخة الاستبصار ، فقد ذهب بعض المتأخرين إلى القول بسهو قلم الأردبيلي في تلك الموارد !
 والغريب في الأمر أنّ المحدث النوري الذي نقل خلاصة رسالة تصحيح الأسانيد من الفائدة الرابعة من جامع الرواة إلى الفائدة السادسة من فوائد خاتمة مستدرک الوسائل ؛ مع أنّه قد حام حول فكرة التعويض في تلك الفائدة كما يظهر من تتبعه لما يجده صحيحاً من طرق النجاشي والشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه إلى أصحاب الكتب الذين كانت طرق الشيخ إليهم ضعيفة في المشيخة أو الفهرست ، فيذكرها عُقبه نقله عن الأردبيلي ضعف تلك الطرق عند الشيخ في المشيخة أو الفهرست ، مصدراً قوله بـ : (قلت) وفي آخره : (انتهى) ، وبشكل مطرد في الفائدة المذكورة (١٤) ، نراه قد اعترض على قول الأردبيلي المتقدم : « وإلى إسماعيل بن مهراّن ، ضعيف في المشيخة » وكذلك على قوله « وإلى أصبغ بن نباتة . . . ضعيف في المشيخة » مشيراً إلى سهو قلم الأردبيلي في هذين الموردين ، من أن الشيخ لم يذكر لهما طريقاً في المشيخة ! (١٥) ولم يحتمل كونهما مستنبطين من مكان آخر على أساس فكرة التعويض التي حام حولها كثيراً في تلك الفائدة !
 والحق ، أن نسبة السهو تلك إلى قلم الأردبيلي في هاتيك المواضع - كلّها أو بعضها - من لدن البعض ، نسبة غير صحيحة ، والظاهر أن عدم وضوح منهجه في استنباط الطرق الجديدة لمشيختي الشيخ بالاعتماد على فكرة التعويض كان السبب وراء إطلاق تلك النسبة ؛ لأن معظم تلك الطرق - إن لم يكن كلّها - مستفاد من طرق الشيخ في الفهرست وبعضها من أسانيد التهذيبين نفسه ، كما يكشفه مسلكه الآخر في استنباط الطرق الجديدة للتهذيبين ، وهو يعدّ نوعاً من التعويض أيضاً ؛ إلّا أنه استنباط ضعيف لا يخلو من إشكال كما نبّه عليه صاحب أعظم موسوعة رجالية في تاريخ الشيعة الإمامية ، السيد البروجردي .

ومنشأ هذا الضعف كما في مقدمة جامع الرواة بقلم السيد البروجردي : « أنّه إذا رأى في

سند من أسانيدهما [يعني : التهذيبيين] صاحب كتاب أو أصل ، استظهر أن الحديث المروي بذلك السند مأخوذ من كتاب هذا الرجل ، وأن الرواة الذين توسطوا في سنده - بين الشيخ وبينه - روى هذا الحديث عنه ؛ بسبب روايتهم لجميع ما في كتابه من الروايات ، ولذلك إذا رأى أن الشيخ روى عن هذا الرجل روايات أخر وبدأ بذكره في أسانيدهما ، ولم يذكر في المشيخة والفهرست إليه طريقاً ، أو ذكر إليه طريقاً ضعيفاً على المشهور حكم بصحتها لما وجده من الطريق الصحيح أو المعتبر إلى كتابه « (١٦) .

ثم بين السيد البروجردى الإيرادات التي ترد على هذا الاستنباط ، فراجع .
ولعل من أقرب تطبيقات فكرة التعويض إلى أصول نظرية التعويض عند السيد الشهيد ، هو ما ذكره المحقق الكاظمي في تكملة الرجال . فقد استبدل طريق الشيخ إلى محمد بن أبي عمير في مشيخة التهذيب بطريقه إليه في الفهرست ، فقال : « ويفهم كون الطريق إليه صحيحاً من الفهرست ، حيث قال فيه : (أخبرنا بجميع رواياته وكتبه جماعة*) ، عن محمد بن علي بن الحسين ، عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد ، عن سعد بن عبد الله والحميري ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن أبي عمير « (١٧) .

وطريقه إلى محمد بن علي صحيح ، والباقي ثقات ، إلا أن إبراهيم ما صرح بتوثيقه ، وخبره قد يسمى بالحسن ، وقد يسمى بالصحيح ، ويمكن تصحيحه من الفهرست بطريق آخر « (١٨) انتهى .

أقول : لعله قصد بتصحيحه من الفهرست بطريق آخر ، هو استبدال إبراهيم بن هاشم الواقع في هذا الطريق بواحد من المنصوص على وثاقته ممن في طبقته كالصفار ، أو يعقوب بن يزيد ، أو محمد بن الحسين ، أو أيوب بن نوح ، أو محمد بن عيسى بن عبيد ، فقد وضعوا جميعاً مع إبراهيم بن هاشم أيضاً - بعطف أحدهم على الآخر - في الطريق الثاني الذي ذكره الشيخ - في الفهرست - إلى جميع كتب ابن أبي عمير ورواياته أيضاً .

ولكن قد يشكل على الطريق الثاني بابتدائه بابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفار .

(*) المراد بالجماعة أو العدة في فهرست الشيخ هم : الشيخ المفيد ، والحسين بن عبيد الله ، وابن عبدون ، وغيرهم على حد تعبير الشيخ كما في تراجم جماعة في الفهرست ، وهم : إبراهيم بن هاشم : ٦ / ٤ ، وأحمد بن الحسن الاسفراييني : ٧٤ / ٢٧ ، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البرزني : ٥٣ / ١٩ ، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي : ٥٥ / ٢١ ، وأحمد بن محمد بن سيار : ٦٠ / ٢٣ ، وجعفر بن محمد بن قولويه : ١٣٠ / ٤٢ ، وعمر بن محمد بن سالم البراء : ٤٩٤ / ١١٤ .

وابن أبي جيد من المختلف فيه - كما مرّ عند الأردبيلي - وإن كان الأكثر على وثاقته وعلى أية حال فإنه من الممكن دفع الإشكال المذكور استناداً إلى فكرة التعويض - فيما لو علم ان للشيخ طريقين إلى جميع كتب وروايات ابن أبي عمير في الفهرست وهما :

الأول : رواه الشيخ عن جماعة ، عن ابن الوليد ، عن سعد ...

الثاني : رواه الشيخ عن ابن أبي جيد ، عن ابن الوليد ، عن الصفار ...

وكلاهما إلى جميع كتب وروايات ابن أبي عمير ، ولما كان ابن الوليد راوياً لجميع تلك الكتب والروايات ، وواقعاً في الطريقين ، فيمكن استبدال واسطة الشيخ إليه في طريقه الثاني (أعني : ابن أبي جيد) ، بواسطة إليه في الطريق الأول وهم الجماعة ، وقد عرفت ان فيهم الشيخ المفيد وهذا يكفي لتصحيح الطريق ، وإن كان في الأصل صحيحاً لوثاقة ابن أبي جيد عن الأكثر وهو الصحيح .

وأقرب من هذا التطبيق هو ما ذكره السيد مصطفى التفرشي في نقد الرجال في الفائدة الرابعة التي خصّصها طرق الشيخ في التهذيب والصدوق في الفقيه ، فقد صحح فيها طريق الشيخ إلى الحسن بن محبوب اعتماداً على طريقه إليه في الفهرست الذي ابتداء بقول الشيخ : (اخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان ... الخ) .

ثم قال السيد بعد هذا : « وعلى ما نقلنا طريق الشيخ إليه صحيح مطلقاً » (١٩) .

ونكتفي بهذا القدر من تطبيقات فكرة التعويض قبل صياغتها إلى نظرية على يد الشهيد الصدر ، وقد ظهر من خلالها أن أغلبها لا يخلو من إشكال ولا يتفق مع أصول النظرية - كما سيأتي - وإن اقترب البعض منها مع غياب المنهج العلمي في التطبيق .

نظرية التعويض

لا شك في أن ارتقاء فكرة التعويض إلى نظرية لم يكن عند غير الشهيد الصدر ، فهو أول رجل في الإسلام أدخل نظرية تعويض الأسانيد في علم الرجال .

وعلى الرغم من الحاجة الماسة إلى هذه النظرية الرجالية لما يترتب على نتائجها من آثار وثمرات رجالية مهمة ، إلا أنها لم تحظ بالعناية الكافية التي تتناسب وأهميتها ، مع أنها جديرة بأن تُفرد لها البحوث والكتب .

ولعل من أهم المراجع التي تُيسّر للباحث الوقوف على هذه النظرية ثلاثة كتب لا غير .

أولها : كتاب مباحث الأصول وهو تقريرات بحث السيد الشهيد الصدر ، كتبها تلميذه السيد

كاظم الحائري ، طبع في قم سنة ١٤١٥هـ ، تحدث فيه عن النظرية في ج ٣ ق ٢ من ص ٢٢٨ إلى ص ٢٦١ .

وثانيها : كتاب تحرير المقال في كليات علم الرجال للشيخ مهدي الهادي الطهراني . طبع في طهران سنة ١٤١٢هـ .

وقد تحدث فيه عن نظرية التعويض من ص ١٢٩ إلى ص ١٣٩ والتي أخذها عن أستاذه السيد كاظم الحائري وكتابه مباحث الأصول . كما أنه صرح بنسبتها إلى السيد الشهيد الصدر .
وثالثها : كتاب القضاء في الفقه الإسلامي وهو للسيد كاظم الحائري أيضاً طبع في قم سنة ١٤١٥هـ ، بحث فيه هذه النظرية من ص ٥٢ إلى ص ٦٥ ، مصححاً بها سند عهد مالك الأستر .
وهناك بعض التطبيقات المهمة لها في كتب السيد الشهيد كبحوثه في شرح العروة ، وكذلك تقارير بحثه الأصولي التي كتبها السيد الهاشمي ، وكتاب الخمس للسيد الهاشمي أيضاً .
هذا ولم أجد في غير هذه الكتب ذكراً للنظرية التعويضية ، ومنه يعلم فضل السيد الحائري في إحياء هذه النظرية .

نعم ، بعد الشروع بكتابة هذا البحث ، وعند الوصول إلى هذا الموضوع بالذات وقع بيدي كتاب جليل بعنوان : « أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق » كتبه الشيخ محمّد علي المعلم نقيباً لبحث أستاذه الشيخ مسلم الداوري ، وقد صدر حديثاً في قم لسنة ١٤١٦هـ وقد أفرد فيه مبحثاً بعنوان : (الطرق الأخرى لتصحيح روايات الكتب الأربعة) بدأ من ص : ١٠٣ إلى ص : ١١٦ ، وقد التقت ثلاثة من تلك الطرق بنتائجها مع وجوه نظرية التعويض تقريباً ، من دون إشارة إلى النظرية ، ولا إلى لفظ (التعويض) أيضاً : لعدم الاطلاع على النظرية ، وأما عن توارد الأفكار في هذا الكتاب القيم فهو إنما يعبر عن جودة التحقيق فيه وبنسبة عالية ، مع الاستفادة الواضحة من بذور تلك الفكرة وجذورها التاريخية التي لم تكن معروفة هي الأخرى باسم (التعويض) .
ولهذا سيكون جلّ اعتمادنا في توضيح هذه النظرية وتبسيطها وبيان وجوهها وتطبيقاتها على المراجع الثلاثة الأولى المتقدمة ، مع إضافة ما يمكن إضافته عليها ، فنقول :

تعريف نظرية التعويض :

عرفها الشهيد الصدر بقوله : « وهي فرض التصرف في السند إما باعتبار المقطع الأول بما فيه من نقطة الضعف ، أو باعتبار المقطع الثاني بما فيه من نقطة الضعف ، أو باعتبار تمام السند واستبداله بسند آخر » (٢٠) .

ويظهر من هذا التعريف الفارق الكبير بين فكرة التعويض سابقاً ، ونظرية التعويض ، إذ كان التعويض في السابق لا يتعدى - في الغالب - حدود أسانيد التهذيبيين ، بينما نجده في نظرية التعويض أوسع دائرة وأعم تطبيقاً كما سيأتي كلّ في محله ، هذا أولاً .
وثانياً : عدم خضوع فكرة التعويض في السابق إلى ضوابط علمية واضحة كما أكدناه مراراً ،

بينما نجد ذلك ماثلاً في النظرية ابتداءً من تعريفها الذي اعتنى بتعيين موقع الضعف في السند من خلال الاعترافات المفروضة ؛ ليسهل بذلك نقدها وتحقيقها وتمييز بعضها عن بعض ؛ لكي لا يقع الخلط أثناء ممارسة المختص لمسألة التعويض على وفق ما سيتضح من وجوها .

ومن هنا يعلم ما لهذه النظرية من فوائد جمة في علم الرجال ؛ لأنها - كما يقول الشهيد الصدر : « مفيدة جداً في تصحيح كثير من الروايات التي يعسر تصحيحها بالصورة الابتدائية » (٢١) .

وجوه نظرية التعويض عند الشهيد الصدر :

ذكر السيد الشهيد أربعة وجوه لنظرية التعويض ، وجعل السيد الحائري هذه الوجوه الأربعة تحت ثلاثة أشكال في كتابه (القضاء في الفقه الإسلامي) . كما جعلها الشيخ مهدي الهادوي في كتابه (تحرير المقال) ثلاث صور ثم أضاف لها صورة أخرى منبهاً على رجوعها إلى إحدى الصور الثلاث ، كما يتضح مما يأتي :

أولاً : وجوه نظرية التعويض عند الشهيد الصدر كما في تقارير السيد الحائري :

الوجه الأول : تعويض المقطع الأول من السند .

الوجه الثاني : تعويض المقطع الثاني من السند .

الوجه الثالث : تعويض سند الشيخ بسند النجاشي .

الوجه الرابع : تعويض سند الشيخ بسند الصدوق (٢٢) .

ويلحظ في هذا التقسيم أن الوجه الثالث إن كان التعويض فيه لجزء من سند الشيخ فهو يرجع

إلى أحد الوجهين المتقدمين ، وإلا فهو من تعويض السند بتمامه ، وكذلك الحال في الوجه الرابع .

ثانياً : أشكال نظرية التعويض في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي للسيد الحائري .

الشكل الأول : تعويض سند التهذيبي بسند الفهرست .

الشكل الثاني : تعويض سند الشيخ بسند النجاشي .

الشكل الثالث : تعويض سند الشيخ بسند الصدوق (٢٣) * .

ونرى السيد الحائري هنا قد اختزل الوجهين (الأول والثاني) اللذين ذكرهما في

التقارير الأصولية لبحث الشهيد ، وجعلهما تحت (الشكل الأول) ، مع احتمال وجود تطبيقات للشكلين

(الثاني والثالث) واحدة ، وهي إما أن تكون من تعويض جزء من السند ، وإما من تعويض السند بتمامه .

(*) وتلفت نظر الباحثين إلى أن أسماء هذه (الوجوه) أو (الأشكال) لم نعنون هكذا في المرجعين السابقين ،

بل صرح بها ضمن شرح الوجوه وبيان تطبيقاتها .

ثالثاً: صور نظرية التعويض في كتاب تحرير المقال للشيخ مهدي الهادي الطهراني .
قال الشيخ الطهراني : « ويتصور للتعويض ثلاث صور » ثم بحث تلك الصور على الشكل التالي :

١- تعويض القسم الأول من السند .

٢- تعويض غير القسم الأول من السند .

٣- تعويض كلّ السند .

ثم أضاف الشيخ الطهراني صورة أخرى تحت عنوان :

(وجه آخر لنظرية التعويض) ، ويعني به تعويض سند الشيخ بسند الصدوق . وقد صرح برجوع هذا الوجه إلى أحد الصور السابقة (٢٤) ؛ لأن السند الضعيف المعوض ، إما أن يكون التعويض فيه لتامه ، وإما لجزء منه ، وفي الحالة الأولى يكون من تعويض تمام السند ، وفي الأخرى ، إما من تعويض القسم الأول من السند ، وإما من القسم الثاني .

وعلى أية حال ، فإن ما ذكره السيد الشهيد من الوجوه الأربعة لتلك النظرية قد بحثت جميعاً في (أشكالها) و(صورها) ، وإن كان الأولى حصرها بوجهين أو شكلين أو صورتين ، وهما :

الأول : تعويض جزء من السند .

الثاني : تعويض كلّ السند .

إلا أننا سنلتزم بما ذكره السيد الحائري في تقريراته ؛ لأنه أقرب إلى صاحب النظرية (قدست روحه الزكية) من جميع التقسيمات الأخرى وإن كانت متظمنة فعلاً لوجوه النظرية أجمع ، مع انحصار الفرق بالجانب الفني بين تلك التقسيمات ، مما يقلل من ضالة الفرق بينها - مع الاستفادة مما ذكر في غير التقارير - وهي :

الوجه الأول

تعويض المقطع الأول من السند

وكيفية التعويض في هذا الوجه إنما تتم في حالة توفر الشروط التالية :

١- وجود رواية في المقطع الأول من سندها راو ضعيف ، بغض النظر عن مناشئ ضعفه كأن يكون مجهولاً ، أو لم يثبت التوثيق بحقه - ولو عند البعض - أو من المتفق على ضعفه .

٢- أن يكون في ذلك السند نفسه رجل ثقة ، بحيث يكون موقعه - في السند - أقرب من الضعيف إلى المعصوم ^{عليه السلام} ، وبعبارة : أن يكون الضعيف راوياً عن الثقة بالسند نفسه إما مباشرة وإما بالواسطة ، ولا يشترط وثاقة الواسطة أيضاً ، بل الشرط الأساس أن يكون الثقة فوق محل الضعف

في السند .

٣- أن نشر على سند صحيح إلى جميع كتب وروايات ذلك الرجل الثقة ، من قبيل قول الشيخ في الفهرست في بدايات بعض طرقه الصحيحة إلى الثقات : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان »* .

فإذا ما توفرت لدينا هذه الشروط الثلاثة ، فيتم التعويض بهذا الوجه ، وذلك باستبدال المقطع الأول من السند بما فيه من نقطة الضعف الواقع بعدها ثقة ، بالسند الصحيح إلى جميع كتب وروايات ذلك الثقة .

تحقيق الكلام في هذا الوجه من التعويض

إن تحقيق الكلام في هذا الوجه من التعويض كما صرح به السيد الشهيد مبتنٍ على معرفة قول الشيخ في الفهرست : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان » ، إذ توجد في المراد منه - بدأً - احتمالات عديدة . وقد ذكر السيد الشهيد من هذه الاحتمالات أربعة وهي :

الاحتمال الأول : أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تكون في علم الله تعالى لذلك الرجل الثقة مثلاً .

ولو تمّ هذا الاحتمال لتمّ الوجه الأول من النظرية ؛ لأن الحديث المروي بسند ضعيف عن ذلك الرجل الثقة - مثلاً - لا يحتمل معه كون الشيخ قاطعاً بعدم صدوره منه ، وإلا لما نقله في كتابه . والمفروض أنّه لا يوجد حديث يشك الشيخ في أنه صادر من ذلك الثقة أولاً ، فينحصر في أنّه كان قاطعاً بصدور ذلك الحديث منه .

(*) وردت هذه العبارة في كثير من طرق الشيخ الصحيحة إلى الثقات في الفهرست ، كطريقه إلى أحمد بن محمد بن خال ٥٥ / ٢١ ، وابن عقدة ٧٦ / ٢٩ ، والزراري ٨٤ / ٣٢ ، والسرّاد ١٥١ / ٤٧ ، وابن فضال ٤٨ / ٥٣ ، وحرّيز ٢٣٩ / ٦٣ ، وسعد بن عبد الله ٣٠٦ / ٧٦ ، والحسن بن محمد بن سماعة ١٨٢ / ٥٢ ، والحسن بن حمزة العلوي ١٨٤ / ٥٢ ، وعبد الله الأنباري ٤٣٤ / ١٠٣ ، والحميري ٤٢٨ / ١٠٣ ، وابن مهزيار ٣٦٩ / ٨٨ ، والصدوق : ٦٩٥ / ١٥٦ ، وابه الصدوق الأول ٣٨١ / ٩٢ ، والكليني ٥٩١ / ١٣٥ ، ومحمد بن أحمد بن داود ٥٩٢ / ١٣٦ ، واليقطيني ٦٠٢ / ١٤١ (تضعيف الفهرست لم يثبت بحقه فهو ثقة جليل) ، وابن أبي عمير ٦٠٧ / ١٤٢ ، ومحمد بن علي بن محبوب ٦١٣ / ١٤٥ ، والصفار ٦١١ / ١٤٣ ، وابن الوليد ٦٩٤ / ١٥٦ ، ويونس بن عبد الرحمن ٧٨٩ / ١٨١ وغيرهم .

وقد اتفق أن وجدت بعد تفحص هذه الموارد وغيرها في كتاب الفهرست ، احصاء شاملاً لها ولنظائرها في أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق : ١٠٤ - ١٠٩ .

وعليه ، يكون ذلك الحديث داخلاً في عموم قول الشيخ : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان » .

ولكن هذا الاحتمال باطل وغير معقول ؛ لأنَّ أمر إحاطة الشيخ بروايات ثقة على نحو القطع - بحيث يصح له أن يجزم بعدم وجود أية رواية أخرى لذلك الثقة غير ما أخبره فلان ، عن فلان برواياته - يحتاج إلى علم الغيب ، ولا يمكن - عادة - للشيخ أن يعلم بجميع ما صدر - في علم الله تعالى - من روايات عن ذلك الرجل الثقة . ويعلم أنه ليس له من الروايات الأخرى غير ما علمه هو بذلك الطريق (٢٥) .

هذا ، وللسيد الحائري تعليق مهم يتصل بإبطال هذا الاحتمال ، وخلاصته : إن كان المقصود من كلمة « ورواياته » في عبارة الفهرست ، الروايات الشفهية عن طريق السماع من فلان ، عن فلان ، فإنه يتم بطلان هذا الاحتمال .

أما لو كان المقصود طائفة من رواياته الشفهية المروية بإسناد معلوم في الفهرست مثلاً ، أو رواياته من الكتب ، فإنه لن يبطل الاحتمال ؛ لإمكان حصر العلم بالأخير عن طريق إخبار مشايخ إجازته له بجميع ما رووه من كتب لهم ولمشايخهم قراءة عليهم ، أو سماعاً منهم ، أو إجازة . وهذا وإن كان أمراً معقولاً إلا أن السيد الحائري قد أبطله ببعض القرائن الواضحة في الفهرست ، والتي تدل على عدم وصول جميع الكتب إليه .

وبناء عليه فإنَّ الشرط الثالث - المتقدم - للتعويض بهذا الوجه ، يجب فيه أن يكون الرجل الثقة - الذي ذكر الشيخ سنداً تاماً إلى جميع كتبه ورواياته - واقعاً بين الشيخ والكتاب الذي روي الحديث فيه ، أو بين الكتاب والمعصوم ^{الثقة} في صورة كون الحديث من رواية ذلك الثقة من كتاب يرويه ، وليس رواية شفهية (٢٦) .

الاحتمال الثاني : أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي ينسبها الشيخ إليه ، ويعتقد وجداناً أو تعبداً أنها له .

وسياتي - بعد بيان الاحتمال الرابع - استبعاد الشهيد لهذا الاحتمال .

الاحتمال الثالث : أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تنسب إلى ذلك الثقة . ولو تمَّ هذا الاحتمال لتمَّ الوجه الأول من النظرية أيضاً ؛ لأنَّ ما رواه الشيخ بسنده ضعيف في التهذيب عن ذلك الرجل الثقة - مثلاً - يكون من جملة ما نسب إليه حتماً ، وعليه يدخل خبره في عموم قول الشيخ - في الطريق الصحيح إليه - : أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان .

ولكن الاحتمال الثالث كالأول في البطلان ، إذ من أين للشيخ أن يحيط علماً بجميع ما نسب إلى ذلك الثقة من كتب وروايات ؟ بحيث يمكنه الجزم بعدم وجود أية رواية أخرى لذلك الثقة من

غير ما علمه الشيخ من رواياته التي نسبت إليه من قبل رجال الطريق إليها في الفهرست (٢٧) .
الاحتمال الرابع : أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تنسب إليه ووصلت إلى الشيخ .

وهذا الاحتمال معقول جداً ، وعبارة الشيخ (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته) ظاهرة فيه ، وبهذا الاحتمال يتحقق التعويض ؛ لأن ما رواه الشيخ بسند ضعيف عن ثقة في التهذيب - مثلاً - هو مما نسب إلى ذلك الثقة ووصل إلى الشيخ فعلاً ، فيمكن هنا تعويضه بسند الفهرست الصحيح إلى جميع كتبه ورواياته (٢٨) .

أما عن الاحتمال الثاني ، فإن البناء عليه لا يحقق التعويض في الوجه الأول من النظرية ، وقد استبعد الشهيد الصدر هذا الاحتمال لاعدام تحقق الوجه الأول من النظرية به ، بل لكون اعتقاد الشيخ وجدانا أو تعديلاً بأن ما رواه عن ذلك الثقة بسند ضعيف قد صدر عنه أول الكلام ، وهذا باختلاف الاحتمال الرابع ، فإن المفروض وصول هذا الحديث إلى الشيخ ليكون داخلاً في عموم قوله : (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان) .

ومن ثم فإن الاحتمال الثاني خلاف الظاهر ؛ لأنه مناسب لمقام الاجتهاد دون الرواية ، مع أن الظاهر من كلام الشيخ : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته . . . » أنه إنما قال ذلك بصفته أحد أعلام الحديث ورواته - لا بصفته كونه مجتهداً في الاحاديث يحكم بأن حديثه هذا كان حقاً أو لا - وذلك لإمكان تصحيح روايات ذلك الشخص وكتبه لنا واخراجها عن الارسال . وهذه الفائدة تنعدم بناء على هذا الاحتمال ؛ لأن التمسك بعموم قول الشيخ في كل مورد يصبح تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية . كما أن الظاهر عرفاً من عبارة الفهرست إنما هو الاحتمال الرابع دون الثاني (٢٩) .

هذا ، وهناك احتمال خامس لم يذكره السيد الصدر وقد ذكره السيد الحائري في هامش تقريرات بحث السيد الشهيد ، وفي كتابه القضاء أيضاً وهو : أن يكون المقصود من عبارة الشيخ (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان) : هو جميع ما رواه الشيخ عنه من كتب وروايات (٣٠) .

وهذا الاحتمال معقول أيضاً ، وبه يتم الوجه الأول من النظرية ، لأن الرواية الضعيفة المبحوثة تكون من جملة مرويات الشيخ بحسب الفرض ، وقد صرح السيد الحائري - عقب هذا الاحتمال - بتساوي هذا الاحتمال - من حيث النتيجة - مع الاحتمال الرابع الذي اختاره استاذة السيد الشهيد ، بل جعل الاحتمال الرابع أقوى من هذا الاحتمال ؛ لأن ما نسب إلى ثقة ووصل إلى الشيخ كما هو في الاحتمال الرابع أعم من الرواية ، فالرواية أخص من الوصول . فكل ما رواه الشيخ عن ثقة ، فقد وصله قطعاً ، وليس كل ما وصله قد رواه (٣١) .

ولكن يكمن الفارق بين الاحتمال الرابع والخامس الذي ذكره السيد الحائري في أنه لو وقف شخص معاصر للشيخ على كتاب للصفار مثلاً في مكتبة الشيخ ولم يروه الشيخ ، فيجوز لهذا الشخص تصحيح سند كتاب الصفار ، لأنَّ الشيخ قد ذكر طريقاً صحيحاً إلى جميع كتب وروايات الصفار (٣٢) .

ولكن هذه الثمرة معدومة في زماننا ، وعليه فكل الاحتمالين - عملاً - متساويين في النتيجة كما صرح به السيد الحائري (٣٣) .

أمثلة تطبيقية من الوجه الأول :

إنَّ أشهر وجوه نظرية التعويض هو الوجه الأول ، وقد مرَّ في تطبيقات فكرة التعويض قبل صياغتها إلى نظرية دوران تلك التطبيقات حول هذا الوجه بالذات وبصورتها الابتدائية . والأمثلة التي تصلح للانطباق على هذا الوجه كثيرة تقتصر منها على مثالين وهما :

المثال الأول :

إن من طرق الشيخ في مشيخة التهذيب إلى طائفة مما رواه عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي هو هذا الطريق :

« الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه محمد بن يحيى ، عن محمد بن علي بن محبوب ، عن أحمد بن محمد بن عيسى » (٣٤) .

وقد توفرت في هذا السند - مع مقارنته بالفهرست - الشروط الثلاثة المطلوبة في التعويض ، وهي :

١ - وجود إشكال في سند ما يرويه الشيخ عن أحمد بن محمد بن عيسى في هذا الطريق ؛ لوقوع أحمد بن محمد بن يحيى العطار فيه ، وهو ضعيف عند السيد الشهيد (٣٥) .

٢ - وجود ثقة في هذا السند ، وهو : محمد بن علي بن محبوب ، وقد وقع فوق نقطة الضعف في السند .

٣ - وجود سند صحيح للشيخ في الفهرست إلى جميع كتب وروايات محمد بن علي بن محبوب ، وهو :

« جماعة ، عن محمد بن علي بن الحسين ، عن أبيه ومحمد بن الحسن ، عن أحمد بن ادريس ، عن محمد بن علي بن محبوب » (٣٦) . وقد تقدم أنَّ الشيخ المفيد من بين (الجماعة)

(*) وللشيخ طريقان صحيحان إلى أحمد بن محمد بن عيسى ذكرهما في مشيخة التهذيب أيضاً في ص ٣٤ و ص ٧٤ .

الذين يروي عنهم الشيخ في الفهرست . فالطريق إذن صحيح بالاتفاق .
وعليه يمكن اجراء عملية التعويض هنا ، وذلك باستبدال المقطع الأول من سند الشيخ إلى
أحمد بن محمد بن عيسى بما فيه من نقطة الضعف (المنحصرة بين الشيخ ومحمد بن علي بن
محبوب) بالسند الصحيح الذي ذكره الشيخ في الفهرست إلى جميع كتب وروايات محمد بن علي
بن محبوب .

المثال الثاني :

إنّ من طرق الشيخ إلى أحمد بن محمد (لعله الاشعري أو البرقي) في مشيخة التهذيب هو
ما ابتدأ بأبي الحسين بن أبي جيد ، عن محمد بن الحسن بن الوليد ، عن محمد بن الحسن الصفار ،
عن أحمد بن محمد « (٣٧) .

وفي هذا السند توفرت الشروط الثلاثة اللازمة للتعويض أيضاً ، وهي اجمالاً : وقوع ابن
أبي جيد في السند ، وهو مختلف فيه ، ضعيف عند البعض وثقة عند آخرين ، ووقوع ثقة بعده وهو
ابن الوليد ، مع وجود سند صحيح للشيخ إلى كتب وروايات ابن الوليد ، وهو الطريق الثالث من طرق
الشيخ إليه في الفهرست (٣٨) .

وهنا يمكن اجراء التعويض كما اجريناه في المثال الأول (٣٩) .

هذا ، ولو فرضنا وقوع رجل ضعيف آخر مكان ابن الوليد في سند التهذيب وليكن - مثلاً -
محمد بن عبد الله بن المطلب المعروف بأبي المفضل الشيباني . فهنا يمكن اجراء التعويض أيضاً ؛
لانهصار نقطة الضعف بين الشيخ والصفار حينئذ ، والصفار ثقة بالاتفاق ، وقد ذكر الشيخ في
الفهرست سنداً تاماً إلى جميع كتب وروايات الصفار (٤٠) ، وعليه تعويض نقطة الضعف المذكورة
بهذا السند الصحيح .

الإشكالات المثارة حول الوجه الأول من النظرية

هناك أكثر من إشكال واحد حول تطبيق التعويض على وقف الوجه الأول من النظرية ، وقد
نوقش أكثرها في كتاب تحرير المقال في علم الرجال ، وهي :

الإشكال الأول :

إنّ ذكر الشيخ لتمام السند في رواية عن صاحب كتاب ثقة في التهذيب - مثلاً - يحتمل أن
يكون قصد الشيخ فيه نقل متن تلك الرواية إلى الشيخ بذلك السند دون سواه ، فكيف يمكن - والحال
هذه - تعويض سندها - مع فرض ضعفه - بأخر صحيح من الفهرست ؟

والجواب :

« إن ذكر السند في رواية خاصة لا ينفي وجود سند آخر لها ، فتمسك بعموم قوله : (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ...) ، ونحكم بأنها مروية بهذا الإسناد أيضاً » (٤١) .

أقول : لقد أشار السيد الشهيد الصدر إلى هذا الإشكال كما في تقريرات السيد كاظم الحائري ، إذ جاء في تلك التقريرات ما نصه :

« أما فرض تقييد الاحتمال الرابع [وهو : أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تنسب إليه ، ووصلت إلى الشيخ كما مرّ] بما إذا لم يروه الشيخ في كتابه بسند آخر ، فتقييد بلا موجب ، ومخالف للظاهر والمتفاهم عرفاً » (٤٢) .

والمراد بهذا الكلام هو التنبيه على وجود هذا الإشكال في تطبيق الوجه الأول من النظرية ، لأنّ عدم اعتناء السيد الشهيد بتقييد تفسير عموم قول الشيخ « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان » بما إذا لم يروه الشيخ بسند آخر ، يدل على دخول ما روي بسند آخر في عموم قول الشيخ عند السيد الشهيد بموجب الاحتمال الرابع ، وعلى العدم بموجب الفرض المذكور ولكن ، الانصاف أنّ السيد الشهيد عالج هذا الإشكال في كتابه (بحوث في شرح العروة) بطريقة أخرى كما يظهر من وصفه لبعض الروايات الضعيفة السند - مع اتصاله - بالصحة ، وذلك بالبناء على كبرى التزم بها (رحمه الله) وهي أنه إذا رأى سنداً ضعيفاً بشخص في رواية مسندة ، وكان للشيخ الطوسي في الفهرست طريقان إلى جميع كتب وروايات أحد الرواة الواقعيين فوق سند الرواية الضعيفة ، وكان أحد الطريقتين هو نفس سند الرواية ، وكان الآخر صحيحاً حكم بصحة سند الرواية ، لصحة تعويض مقطعها الضعيف بالطريق الصحيح ؛ لأنّ ظاهر عبارة الشيخ يعلم منه بأنّ ما وصل إلى الشيخ بالطريق الضعيف في الفهرست - وهو نفس سند الرواية الضعيف - قد وصل إليه بالطريق الصحيح أيضاً (٤٣) وسيأتي نظير هذا الأسلوب من التعويض في الوجه الثالث من وجوه هذه النظرية ، وسيناقش هناك بشيء من التفصيل .

ومثال ما تقدم نجده في رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال : « سألته عن العظابة ، والحية ، والوزغ يقع في الماء ... الخ » .

قال : الشهيد الصدر عن هذه الرواية : « وهي صحيحة سنداً » (٤٤) .

وقوله بصحة سندها إنّما هو بالبناء على تلك الكبرى ؛ لأنّ أسانيد تلك الرواية غير صحيحة على مبناه فقد أخرجها الشيخ الحر في الوسائل بهذا السند : « محمّد بن الحسن بإسناده ، عن العمري ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام » (٤٥) .

والشيخ روى هذه الرواية في الاستبصار بهذا السند .

« أخبرني الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمّد بن يحيى ، عن أبيه ، عن محمّد بن

أحمد بن يحيى ، عن العمري ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام « (٤٦) .
ورواها في التهذيب عن العمري رأساً ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن
جعفر عليهما السلام (٤٧) .

وسند الاستبصار ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى عند السيد الشهيد وسند التهذيب غير
معلوم ؛ لأنه لم يذكر طريقه إلى العمري لا في مشيخة التهذيب ولا في الفهرست ، ومع القول بأنه
كان ناظراً إلى سند الاستبصار على الرغم من تأليف التهذيب قبله بتقدير أنه سنده على كل حال
وكان موجوداً عنده ، إلا أنه اختصره في التهذيب ، فيرد نفس الاشكال وهو ضعفه بأحمد بن محمد
بن يحيى .

كما روى الحميري هذه الرواية أيضاً عن عبد الله بن الحسن العلوي ، عن جده علي بن
جعفر (٤٨) .

وعبد الله بن الحسن ضعيف ، أو لم تثبت وثاقته عند السيد الشهيد (٤٩) . ومع هذا يمكن
تصحيح سند الرواية على وقف ما تقدم ، إذ ذكر الشيخ طريقين في الفهرست إلى جميع كتب
وروايات محمد بن أحمد بن يحيى الثقة الواقع فوق أحمد بن محمد بن يحيى في سند الرواية
السابقة ، وكان أحد الطريقين هو نفس طريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى في سند الرواية في
الاستبصار ، والآخر : عن جماعة - ومنهم الشيخ المفيد - عن محمد بن علي (الصدوق) ، عن أبيه ،
عن أحمد بن ادريس ، عن محمد بن أحمد بن يحيى (٥٠) ، وهذا الطريق صحيح بالاتفاق ، وبه يتم
تصحيح سند الرواية .

ومما يؤيد عناية السيد الشهيد بالاشكال المتقدم معالجته بنظرية التعويض سنداً متصلاً
ضعيفاً بشخص ، كما في رواية التهذيب والاستبصار بعد توفر كبرى التعويض في هذا الوجه كما مرَّ
آنفاً .

فقد جاء في التهذيب : « وأخبرني الشيخ - أيده الله تعالى - عن أحمد بن محمد ، عن أبيه ،
عن أبي جعفر [أحمد بن محمد بن عيسى] ، عن أبيه . عن حفص بن غياث ، عن جعفر بن
محمد عليه السلام . قال : لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة » (٥١) .

وفي الاستبصار : « وبهذا الاسناد ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أبي جعفر ، عن أبيه ،
عن حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال : لا يفسد الماء إلا ما كان له نفس سائلة » (٥٢) .
وأراد بهذا الاسناد : الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه محمد
بن يحيى .

قال السيد الشهيد عن هذه الرواية المسندة : « ولكن في الرواية اشكالاً من ناحية السند »

ويقصد بالاشكال وقوع أحمد بن محمد بن يحيى في سندها في التهذيبيين ثم قال - بعد أن أورد السندين - : « ولكن التحقيق إمكان دفع هذا الاشكال السندي ، باعتبار أن الشيخ له ثلاث طرق في الفهرست إلى جميع كتب وروايات محمد بن أحمد بن يحيى الواقع بعد الضعف في سلسلة السند ، وأحدها صحيح قد اشتمل بدلاً عن أحمد بن محمد بن يحيى الصدوق ، فتصح الرواية .

فإن قيل كيف ثبت أن الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح إلى محمد بن أحمد بن يحيى مادام قد صرح في كتابيه بطريق معين إليه في مقام نقل تلك الرواية ؟ (٥٣) .

قلنا : إن الظاهر من عبارة الفهرست وحدة المنقول بالطرق الثلاثة المذكورة في الفهرست (٥٤) * [ف] ثبت أن رواية محمد بن أحمد بن يحيى لخبر حفص واصله إلى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً .

ثم قال - : وهذا هو المقدار الذي تقبله من نظرية التعويض « (٥٥) ، انتهى .

ولا يخفى أن هذا المقدار المقبول من النظرية عند السيد الشهيد محمول على الوجه الأول من النظرية ؛ وفي صورة ما لو كان التعويض لسند متصل ضعيف .

الإشكال الثاني :

وهو نظير الأول ، ولم يتعرض له في مصادر النظرية ، ويمكن صياغته بالشكل التالي : ان ذكر الطريق في المشيخة إلى مرويات الشيخ عن ثقة في التهذيب - مثلاً - يعني وصولها إلى الشيخ بذلك الطريق دون سواه ، ومع فرض ضعف الطريق فكيف يمكن تعويضه من الفهرست بسند صحيح للشيخ إلى ذلك الثقة نفسه ؟

والجواب :

إن هذا الإشكال مخالف لطريقة الشيخ في آخر المشيختين ، إذ أرجع صراحة إلى فهارس

(* والطرق الثلاثة هي :

الأول : عدة من أصحابنا ، عن أبي المفضل ، عن ابن بطة ، عن محمد بن أحمد بن يحيى . وهذا الطريق ضعيف بأبي المفضل وابن بطة .

الثاني : الحسين بن عبيد الله وابن أبي جيد ، عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن أبيه محمد بن يحيى ، عن محمد بن أحمد بن يحيى .

وهذا الطريق هو طريق الاستبصار أيضا ، وهو من المختلف فيه بابن أبي جيد وأحمد بن محمد بن يحيى ، لكن لا يضر وقوع الأول فيه لكون الحسين معه ، والثاني لم تثبت وثاقته عند السيد الشهيد .

الثالث : جماعة ، عن الصدوق ، عن أبيه ومحمد بن الحسن ؛ عن أحمد بن ادريس ومحمد بن يحيى ؛ عن محمد بن أحمد بن يحيى .

وهذا الطريق صحيح بالاتفاق .

المشايع ومن ضمنها كتابة الفهرست ؛ لأجل التعرف على الطرق الأخرى المذكورة فيه سواء لمن كان له طريق في المشيختين ، أو لمن لم يكن له فيهما طريق أصلاً . هذا زيادة عما مرّ في جواب الإشكال الأول من مخالفة الإشكال لظاهر قول الشيخ في الفهرست : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان » فتمسك بعمومه .

الإشكال الثالث :

وهذا الإشكال هو بخصوص قول الشيخ في الفهرست : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان » .

وخلاصته : لعل الشيخ أراد بهذه العبارة ليس الإخبار عن جميع كتب ذلك الثقة ورواياته بهذا الإسناد فقط ، بل لعله أراد الإخبار عن ذلك بجميع ما ذكره من الأسانيد الأخرى في ترجمته ، نظير ما ذكرناه من طرق الشيخ الثلاثة إلى محمّد بن أحمد بن يحيى ، وحينئذ فلا معنى لانتخاب الصحيح منها وترك الضعيف ؛ لأن كلّ طريق منها إنّما هو لبعض كتب ذلك الثقة ورواياته . نعم ، يتم التعويض بهذا الوجه مع فرض صحة سائر الطرق المذكورة إليه ، وأمّا مع وجود الضعيف فلا .

وقد أجاب الشيخ الطهراني عن هذا الإشكال فقال : « إن الظاهر من تلك العبارة هو أنّ جميع الروايات والكتب مروية بكل هذه الأسناد ، ويقوي هذا الظهور فيما إذا كرّر قوله : « أخبرنا » قبل كلّ سند » (٥٦) .

أقول : ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال أيضاً أنه مخالف لبعض الأصول اللفظية كأصالة العموم مثلاً ، إذ لا معنى لتخصيص كلّ طريق بطائفة من الروايات مع إتيان الشيخ بلفظ دال على العموم في بداية الطريق الأول ، ثم العطف عليه بعبارة (وأخبرنا بها) . وسيرة العقلاء عند الشك في كون اللفظ الصادر من شخص - كألفاظ العموم مثلاً - هل أراد بها الاستيعاب أم الخصوص ، فإنهم يتمسكون كما هو معلوم بأصالة العموم .

ثم إنّ الظاهر من هذا الإشكال أنه يحتاج إلى عناية وتقدير شيء زائد بنحو أن هذا الطريق طريق لطائفة من الروايات ، وذاك لأخرى) ، وهذا التقدير الزائد منفي بأصالة عدم التقدير ، فيبقى التمسك بإرادة العموم بكل طريق بلا منازع ، كما أن العطف بالواو دال على ذلك أيضاً .

الإشكال الرابع :

وهو يتعلق بنفس العبارة أيضاً ، وهو استفاد من كلام السيد الشهيد حول الوجه الثالث من النظرية (٥٧) ، وخلاصته :

أنه ربّما يُحتمل كون مراد الشيخ بقوله : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته . . . » الإخبار عن

أسماء الكتب فقط لا واقعها ، وعلى هذا فإنّ سند ما يرويه الشيخ عن كتاب ما ، لا يصح تعويضه - مع فرض ضعفه - بسند صحيح إلى بيان اسم ذلك الكتاب لا واقعه .

وجوابه : ان عطف كلمة (رواياته) على كلمة (كتبه) مع إرادة واقع الروايات - لعدم تعقل اسمائها - ، يجعل وبمقتضى وحدة السياق أنّ المراد بكلمة (الكتب) هو المعنى الذي عطف عليه الروايات (٥٨) .

والسيد الحائري قد صاغ هذا الإشكال بخصوص قول الشيخ (أخبرنا بكتبه فلان عن فلان) من غير عطف كلمة (ورواياته) وقد أجاب عنه بقوله :

« إنّ مراجعة فهرست الشيخ ، وتتبع موارد استعمال الشيخ لهذه الجملة لا تدع مجالاً للشك في أنّ مقصود الشيخ من الكتب هو واقع الكتب ، وأنّ هدفه هو تقديم سند للكتب لا مجرد تثبيت الاسماء والعناوين . هذا مضافاً إلى أنّ تحويل الشيخ في المشيختين على فهارس الأصحاب ، وفي إحداهما على فهرسته هو ... دليل على أنّهم في الفهارس كانوا يقصدون ذكر السند دون تعديد الكتب فحسب ، وإذن فلا بأس بتطبيق نظرية التعويض في المورد . نعم ، لا يمكن عندئذٍ تطبيق النظرية إلّا حينما يكون سند الشيخ في فهرسته إلى نفس الكتاب الذي روى عنه الرواية . أمّا لو كان سنده إلى ثقة آخر بين الضعيف وصاحب الكتاب مثلاً ، فلا يمكن التعويض ؛ لأنّ المفروض أن سند الشيخ في فهرسته إنّما هو سند إلى كتبه فقط لا إلى كتبه ورواياته ، والمفروض أنّ هذه الرواية غير مأخوذة من كتاب هذا الثقة » (٥٩) .

الإشكال الخامس :

وهذا الإشكال يعد من أهم الإشكالات التي تواجه الوجه الأول من نظرية التعويض ، وهو يتصل بنقطة الضعف في السند المراد تعويضه وهو : أنه إذا احتملنا كذب الرجل الضعيف على الثقة الذي فوّه في سند الرواية . بمعنى أنّ تلك الرواية المنسوبة إلى الرجل الثقة هي مكذوبة في الواقع عليه من قبل الرجل الضعيف . فهل يجدي - مع هذا الاحتمال - فعلاً تعويض المكذوب بإبدال سنده بأخر صحيح إلى ذلك الثقة لتصحيح ما كُذّب عليه ، تمسكاً بعموم قول الشيخ : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان » ؟

وهذا الإشكال وإن كان من أعقد الإشكالات المتقدمة ، إلّا أن جوابه في كلمتين : وهو أنّ هذا الإشكال إنّما يتم بالبناء على الاحتمال الثاني المتقدم في تفسير قول الشيخ : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان ... » (٦٠) .

وقد تقدم عن السيد الشهيد استبعاد ذلك الاحتمال لعدم وجاهته ، فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع (٦١) .

الوجه الثاني

تعويض المقطع الثاني من السند

كان تعويض السند الضعيف في الوجه الأول يجري باستبدال المقطع الأول من ذلك السند بما فيه من نقطة الضعف بسند صحيح ، كما مرّ في رواية الشيخ عن الحسين بن عبيد الله ، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن أبيه ، عن محمد بن علي بن محبوب ، عن أحمد بن محمد بن عيسى .

وقد ذكرنا هناك ضعف المقطع الأول من هذا السند بأحمد بن محمد بن يحيى العطار ، مع وجود ثقة فوقه وهو محمد بن علي بن محبوب ، ووجود طريق صحيح في الفهرست إلى جميع كتب وروايات محمد بن علي بن محبوب ، فعوضنا ذلك المقطع الضعيف بهذا الطريق الصحيح .
بمعنى ، أنا هناك كنّا نبحث عن رواية ذات سند ضعيف بشخص فوقه ثقة ؛ لنعوض ذلك السند بآخر صحيح إلى ذلك الثقة نفسه .

وهذا القدر لا بد من التذكير به في بيان حقيقة التعويض في هذا الوجه ؛ لكي يتضح أن الوجه الثاني من النظرية هو عكس وجهها الأول ، وجوهره في الحقيقة هو جوهر الأول لكنّه يختلف عنه في أسلوبه ، وهذا هو ما صرح به السيد الشهيد كما في تقريرات السيد الحائري (٦٢) .

الشروط اللازمة للتعويض في هذا الوجه :

لأجل أن يتمّ التعويض في هذا الوجه لا بدّ من توفر الشروط الثلاثة التالية ، وهي :

- ١- وجود رواية - في التهذيب مثلا - وقع في سندها رجل ضعيف بين ثقتين .
- ٢- صحة المقطع الأول من سند الرواية وهو المحصور بين الشيخ والثقة القريب منه ، بحيث لا تكون بين الشيخ والثقة القريب منه نقطة ضعف في السند ، إذ يشترط حصر الضعف بين هذا الثقة والآخر البعيد عن الشيخ كما تقدم أولاً .

٣- أن يكون للثقة القريب من الشيخ سند تام يروي فيه جميع ما وصله من كتب وروايات ذلك الثقة البعيد عن الشيخ في سند رواية التهذيب المفترضة . أو أن يكون للثقة القريب سند تام يروي فيه جميع ما وصله من روايات عن المعصوم عليه السلام الذي روى عنه الثقة البعيد عن الشيخ رواية التهذيب .

فإذا ما توفرت هذه الشروط الثلاثة أمكن التعويض بهذا الوجه من النظرية وذلك باستبدال المقطع الثاني من سند رواية التهذيب بما فيه من نقطة الضعف المحصورة بين ثقتين بما عثرنا عليه من سند صحيح بينهما .

وبعبارة: إنَّ نقطة الضعف المحصورة بين ثقتين بالإمكان تعويضها بما نجده من سند صحيح بينهما وعلى وقف ما تقدم (٦٣).

أمثلة تطبيقية من الوجه الثاني

هذا الوجه من التعويض يمكن أن يكون في عدة حالات نذكر منها:

الحالة الأولى: وهي فيما إذا روى الشيخ الطوسي بسند صحيح، عن الشيخ الصدوق رواية وقع في سندها رجل ضعيف بين ثقتين.

ولتوضيح الحال نضرب المثال التالي:

روى الشيخ في الاستبصار « عن الشيخ المفيد، عن الصدوق، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن ياسين الضرير، عن حريز، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام... » (٦٤).

ونلاحظ في هذا السند ما يأتي:

١- وقوع ياسين الضرير - الذي لم تثبت وثاقته عند السيد الشهيد (٦٥) بين ثقتين. وهذا هو الشرط الأول المطلوب كما تقدم.

٢- جميع رجال المقطع الأول من السند من الثقات المشهورين، وإذا قلنا إنَّ الثقة القريب إلى الشيخ في هذا السند هو الصدوق، فلا اشكال في صحة هذا السند إليه، وهذا هو الشرط الثاني وقد تحقق.

وأما الشرط الثالث فيبدو معدوماً؛ لأنَّ الشيخ الصدوق لم يذكر طريقاً في مشيخة الفقيه إلى حريز، مع ضعف الطريق الذي ذكره إلى أبي بصير في المشيخة (٦٦).

ولو ذكر طريقاً صحيحاً لأبيهما لأمكن التعويض - على تحقُّق سيأتي في الوجه الرابع -، وكذلك لو كان الشيخ الصدوق قد روى رواية الاستبصار نفسها بسند تام في أحد كتبه لأمكن التعويض به، وإن كان التعويض به بهذا الفرض يعدُّ من الطريقة التقليدية لا من أصول النظرية.

وعلى الرغم من كلِّ ذلك يمكن تصحيح سند رواية الاستبصار عن طريق نظرية التعويض اعتماداً على الوجه الثاني، فنقول:

إنَّ الشيخ الطوسي ذكر في ترجمة حريز في الفهرست سنداً صحيحاً إلى جميع كتب وروايات حريز، وقد وقع الشيخ الصدوق في سند الفهرست (٦٧).

وقد تقدم في الاحتمال الرابع لتفسير عبارة الفهرست (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان) أنَّ المقصود بها هو الكتب والروايات التي نسبت إلى ذلك الشخص ووصلت إلى الشيخ. وهنا يعلم أنَّ وصول ما نسب إلى حريز من كتب وروايات إلى الشيخ بهذا الطريق، يكون

وصوله إلى الشيخ الصدوق من باب أولى .

وبهذا نكون قد عثرنا للشيخ الصدوق - وهو الثقة القريب من الشيخ في سند رواية الاستبصار الضعيف بياسين الضرير - على سند تام إلى جميع كتب وروايات الثقة البعيد عن الشيخ - وهو حُرَيز - ، فنعوض المقطع الثاني من سند رواية الاستبصار بهذا السند الصحيح ، وهو المطلوب . وبنفس هذه الطريقة نصح جميع ما رواه الشيخ الصدوق مرسلأً عن حرّيز في سائر كتبه . إذن البحث في تصحيح ما هو نظير سند رواية الاستبصار المتقدمة من أسانيد روايات الشيخ خاصة يكون بثلاثة طرق من طرق التعويض وهي :

الأول : الفحص في مشيخة الفقيه عن طريق صحيح للصدوق إلى الثقة البعيد عن الشيخ فيما رواه بسند صحيح عن الصدوق عن مشايخه ، ووقع بين الصدوق وذلك الثقة رجل ضعيف ، فيعوض هذا الضعف بطريق المشيخة الصحيح .

الثاني * : الفحص في فهرست الشيخ نفسه ، فإن كان قد ذكر طريقاً صحيحاً إلى جميع كتب وروايات الثقة البعيد عنه ، وكان الشيخ الصدوق واقعاً بذلك الطريق في الفهرست ، فيعدُّ الطريق طريقه كما تقدم في المثال ، وبه يتم التعويض .

الثالث : وهي الطريقة التقليدية بأن يكون الشيخ الصدوق قد روى شخص رواية الشيخ الضعيفة السند ، بسند صحيح فيجري التعويض به ؛ ولعل فائدة التعويض في الطريقة الأخيرة منحصرة - كما في تحرير المقال - في حالة وجود فقرة في الرواية المنقولة بسند ضعيف زائدة على ذات الرواية التي نقلت إلينا بسند صحيح (٦٨)** .

الحالة الثانية :

وهي فيما إذا روى الشيخ بسند صحيح عن الكليني رواية وقع في سندها ضعيف بين ثقتين . ولتوضيح هذه الحالة نضرب المثال التالي :

لو فرض أنّ الشيخ روى رواية في التهذيب عن كتاب للحسن بن محبوب بهذا السند :
الشيخ المفيد ، عن ابن قولويه ، عن الكليني ، عن سعد بن عبد الله ، عن سهل بن زياد ، عن

(*) (ليعلم أن هذا الطريق لم يذكر في كتب السيد الشهيد ولا في تقارير بحثه ، وكذلك استكشاف توفّر الشرط الثالث في المثال الآتي في الحالة الثانية ، وغير ذلك من الامور الكثيرة الأخرى في هذا البحث ، إلا أنها مستفادة بشكل أو بآخر من النظرية وتطبيقاتها في كتب السيد الشهيد .

(**) وقد تكون هذه الثمرة منتفية مع احتمال كون هذه الزيادة من توهم الراوي الضعيف ، أو لاشتباهه ، أو لنقله بالمعنى ويؤكد ذلك إذا كان الراوي عن المعصوم عليه السلام في السندين واحداً ، إذ يبعد احتمال صدورها في مقامين .

الحسن بن محبوب ، عن الإمام الرضا عليه السلام .

فالملاحظ -بدأوا- توفر الشرطين الأوليين من الشروط الثلاثة المطلوبة في عملية التعويض بهذا الوجه ، دون الثالث ، وهما :

١- وقوع سهل بن زياد في المقطع الثاني من السند بين ثقتين ، وسهل بن زياد ضعيف عند السيد الشهيد ، أو على الأقل لم تثبت وثاقته (٦٩) .

٢- صحة طريق الشيخ في هذا السند إلى الثقة الغريب منه وهو الكليني .

أما عن الشرط الثالث ، فالظاهر أنه مفقود في المقام ؛ لأنَّ ثقة الإسلام الكليني جرى في الكافي بذكر تمام السند ، ولم يذكر في آخر الكتاب مشيخة إلى ما رواه عن الكتب والمصنفات ، كما فعل الصدوق والشيخ من بعده حتى يتسنى لنا معرفة سنده إلى جميع ما رواه عن الحسن بن محبوب مثلاً ، فنعوض به إن كان صحيحاً .

والقول بوجود الفحص عن سند آخر صحيح في الكافي إلى شخص الرواية التي رويت بسند التهذيب المفترض ، لا يفيد النظرية حتى مع فرض العثور عليه ، لأنَّ التعويض به ليس من أصولها وإنما من الطرق التقليدية المعروفة قبلها .

وعلى الرغم من ذلك يمكن توفر الشرط الثالث في سند التهذيب بملاحظة الفهرست ، إذ ذكر الشيخ سنداً تاماً إلى جميع كتب وروايات الحسن بن محبوب (٧٠) ، ولا يضر عدم وقوع الكليني فيه ، لوقوع سعد بن عبد الله في سند الفهرست ، بمعنى أننا لم نفقد تحقق الشرط الأول وهو وقوع سهل بن زياد بين ثقتين وهما الحسن بن محبوب ، وسعد بن عبد الله بدل الكليني .

وهنا يجري التعويض كما اجريناه في الحالة الأولى . ولكن قد يقال : إنَّ الكليني في سند

التهذيب روى عن سعد بن سهل عن ابن محبوب ، فكيف يتم التعويض مع التصريح بهذا السند ؟

والجواب : أنه لما كان سعد بن عبد الله راوياً لجميع روايات وكتب الحسن بن محبوب

بواسطة ثقة -بل ثقات- كما في سند الشيخ في الفهرست ، فمن غير المعقول أن يتعمد سعد بن عبد

الله الثقة الجليل في نقل رواية للكليني عن ضعيف عن الحسن بن محبوب مع أنه روى روايات

الحسن بن محبوب عن ثقة بل ثقات ، والمفروض -كما تقدم- وصول تلك الرواية إلى سعد بالطريق

الصحيح ، ومنه يعلم أنَّ للكليني أكثر من طريق واحد لتلك الرواية ، لكنه اقتصر على ذكر واحد

منها ، ولعل مما يؤكد هذا هو القول بتوفر قرائن صحة الخبر عند المحمدين الثلاثة ، ومع الأخذ بهذا

القول المشهور تكون حجة الكليني معه في الاقتصار على أي سند شاء ، وبالبناء على هذا التفسير

يكون الطريق الصحيح إلى الحسن بن محبوب في الفهرست طريقاً للكليني أيضاً وإن لم يذكر في

سند الفهرست أصلاً ، وبه يتم التعويض .

والتعويض بهذا الأسلوب لم ينصّ عليه أحد ، وهو مفيد جداً في تصحيح أسانيد الكافي ، بل يمكن بملاحظة المثال المذكور تصحيح ما في جميع الكافي من روايات سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب ، هذا مع احراز كون تلك الروايات من كتاب للحسن بن محبوب ، فلاحظ .
الحالة الثالثة :

وهي فيما إذا روى الشيخ الصدوق بسند تام ، عن الكليني رواية وقع في سندها - فيما بعد - ضعيف بين ثقتين .

وتصور التعويض في تلك الحالة مع توفر الشرطين الأولين في السند لا يكون إلا بعد العثور على طريق صحيح للشيخ يروي فيه جميع كتب وروايات الثقة البعيد عن الصدوق ، بشرط وقوع الكليني فيه أو شيخه المباشر الثقة الذي روى عن الضعيف عن ذلك الثقة ، ومع توفره يمكن التعويض به على نحو ما تقدم ، ولكن لم أجد لهذا مثلاً واقعياً .

الوجه الثالث

تعويض سند الشيخ بسند النجاشي

لما كان الشيخ والنجاشي من طبقة واحدة ، وكانا في بغداد معاً ؛ لذا نجد اشتراكهما في الرواية عن عدد من المشايخ ، منهم : الشيخ المفيد ، والحسين بن عبيد الله الغضائري ، وابن عبدون ، وابن أبي جيد ، ونحوهم . ولهذا نجد أغلب طرق الشيخ في الفهرست ، والنجاشي في رجاله متقاربة الرواة . وقد تختلف أيضاً كما في طريقهما إلى سهل بن زياد (٧١) ، والفضل بن أبي قرّة (٧٢) ، وفضاله بن أيوب (٧٣) وغيرهم . أو تشترك أحياناً بالمشايخ المباشرين للشيخ والنجاشي كما في الطريق إلى إبراهيم بن مهزم (٧٤) ، وزباد بن أبي الحلال (٧٥) ، وسعد بن عبد الله (٧٦) وغير ذلك . أو بغير المباشرين لهما كما هو المطرد في طرق الكتابين . وربما قد اشتركت بجميع رجالها - من الشيخ المباشر إلى الراوي الأخير عن صاحب الكتاب - كما في الطريق إلى إبراهيم بن هاشم القمي (٧٧) ، وإبراهيم بن إسحاق الأحمري (٧٨) ، وإسماعيل بن مهران - إلى خصوص كتابه : ثواب القرآن (٧٩) - ، وإسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السلام (٨٠) ، وثابت بن شريح (٨١) ونحو ذلك .

ونتيجة لهذا الاختلاف والاشتراك في الطرق إلى أصحاب الكتب والمصنفات ، أصبح التعويض - في هذا الوجه - تعويضاً لجزء من السند تارة (وهو المقطع الثاني منه بما فيه من نقطة الضعف) ، وأخرى لجميع سلسلة السند ، وهذا الأخير هو ما عنوانه الشيخ الطهراني في تحرير المقال كما تقدم في جدولته وجوه نظرية التعويض في مراجعتها المذكورة . وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى .

شروط التعويض في الوجه الثالث :

قال الشهيد الصدر : « الوجه الثالث : عبارة عن تعويض سند الشيخ مثلاً إلى صاحب كتاب في رواية ينقلها عن ذلك الكتاب إذا كان ضعيفاً بسند النجاشي إليه - مثلاً - إذا كان صحيحاً » (٨٢)

ويتم هذا التعويض بعد توفر الشروط التالية :

الشرط الأول : أن يكون الشخص الواقع بعد الشيخ - في سنده الضعيف إلى صاحب الكتاب - ثقة .

الشرط الثاني : أن يكون للنجاشي سندان إلى صاحب الكتاب الذي روى عنه الشيخ بسند ضعيف ، بحيث يكون أحدهما هو نفس السند الضعيف الذي ذكره الشيخ إلى صاحب الكتاب ، ويكون الآخر صحيحاً بجميع رجاله .

الشرط الثالث : أن يصرح الشيخ والنجاشي في ترجمتهما لصاحب الكتاب بأسماء كتبه بحيث يكون ما سماه الشيخ من كتبه قد سماه النجاشي أيضاً .

فإذا ما توفرت هذه الشروط الثلاثة ، فعندئذٍ تبدل سند الشيخ الذي فيه ضعف بسند النجاشي الصحيح (٨٣) .

هذا ، وقد ضرب السيد الشهيد مثلاً واقعياً توفرت فيه - إلى حد ما - الشروط المتقدمة ، وهو بخصوص سند الشيخ إلى ما رواه عن علي بن الحسن بن فضال المشهور وضعفه بعلي بن محمد بن الزبير .

فقد قال الشيخ في مشيختي التهذيب والاستبصار ما نصه : « وما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن الحسن بن فضال ، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سماعاً منه وإجازة ، عن علي بن محمد بن الزبير ، عن علي بن الحسن بن فضال » (٨٤) .

كما ترجم الشيخ لعلي بن الحسن بن فضال الفطحي الثقة في كتابه الفهرست ، وعدّ له فيها ستة وعشرين كتاباً ذكرها بأسمائها ثم قال : « أخبرنا بجميع كتبه - قراءه عليه أكثرها ، والباقي إجازة - أحمد بن عبدون ، عن علي بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازة منه » (٨٥) .

ونلاحظ هنا توفر الشرط الأول من الشروط الثلاثة المتقدمة ، وهو كون الشخص الواقع بعد الشيخ في السند الذي يروي فيه عن ابن فضال - وهو ابن عبدون - ثقة ، بالبناء على وثاقة مشايخ النجاشي لكونه منهم . مع ضعف السند بابن الزبير .

وأما عن الشرطين الآخرين فقد تحققا في المقام أيضاً ؛ لأنّ النجاشي ترجم في رجاله لعلي بن الحسن بن فضال ، وقد سمى جميع كتبه - تقريباً - التي سماها الشيخ ونسبها له في الفهرست مع

تخلف القليل منها وزيادة بعض الكتب ، ونحو ذلك من الاختلافات الأخرى والتي لا تضر - في الغالب - في تحقق الشرط الثالث في مثال الشهيد الصدر كما سيأتي ذلك مفصلاً .

وقد ذكر النجاشي سندين إلى كتب علي بن الحسن بن فضال ، وهما :

الأول : عن أحمد بن عبدون ، عن علي بن محمد بن الزبير ، عن علي بن الحسن بن فضال ، وهذا السند هو نفس سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال وبلا أدنى اختلاف .

الثاني : قال : « وأخبرنا محمد بن جعفر في آخرين ، عن أحمد بن محمد بن سعيد ، عن علي بن الحسن بكتبه » (٨٦) .

وهذا الطريق صحيح ، لوثاقه من وقع فيه .

وبهذا تكون الشروط الثلاثة قد تحققت - إلى حد ما - في المقام ، فنعوض سند الشيخ الضعيف في خصوص ما يرويه عن علي بن الحسن بن فضال بسند النجاشي الصحيح إليه .

ولكن هناك ثلاثة أمور في غاية الأهمية ولا يمكن إهمالها ؛ لاتصال بعضها بهذا الوجه من

التعويض ، وبعضها بمثاله المتقدم ، وهي :

١ - بيان حقيقة هذا الوجه من التعويض .

٢ - المناقشة في بعض شروطه .

٣ - المناقشة في المثال التطبيقي .

١ - بيان حقيقة هذا الوجه من التعويض

بعد أن بين الشهيد الصدر الشروط الثلاثة المتقدمة ، وانتهى إلى القول بصحة استبدال سند

الشيخ الضعيف بسند النجاشي الصحيح ، عرج إلى توضيح النكتة المصححة لذلك الاستبدال ، على

أساس أن ما يعنيه ذكر النجاشي لطريقين إلى كتب علي بن الحسن بن فضال - وكان أحدهما

صحيحاً ، والآخر ضعيفاً ، وهو نفس طريق الفهرست - هو أنّ الكتب التي نقلت إليه بالطريق

الصحيح ، هي نفسها المنقولة إليه بالطريق الضعيف أيضاً ، بمعنى اتحاد النسخة في كلا طريقه (٨٧) .

ومما يؤيد ما ذكره السيد الشهيد - هو أن النجاشي لم يشر إلى وقوع أدنى اختلاف فيما

وصله من نسخة كتب علي بن الحسن بن فضال في أيّ من الطريقين مع ما عرف عن دأبه في الإشارة

إلى اختلاف نسخ الكتب أينما وقف عليها كما يظهر ذلك بوضوح من تراجم عدّة في رجاله .

منها : ما ذكره في ترجمة أبي رافع بخصوص كتابه (السنن والأحكام والقضايا) فبعد أن

ذكر طريقين لهذا الكتاب قال : « وذكر شيوخنّا أنّ بين النسختين لهذا الكتاب اختلافاً قليلاً ، ورواية

أبي العباس أتم » (٨٨) .

ومنها : تصريحه بوجود اختلاف بين نسختي كتاب علي بن أبي رافع (٨٩) .
ومنها : قوله عن طريق له إلى كتب الحسين بن سعيد : « قال ابن نوح : وهذا طريق غريب ،
لم أجد له ثبناً إلا قوله : فيجب أن تروي عن كل نسخة من هذا بما رواه صاحبها فقط ، ولا تحمل
رواية على رواية ولا نسخة على نسخة ؛ لتلايق فيه اختلاف » (٩٠) .

ومنها : ما ذكره في ترجمة أحمد بن عامر بن سليمان بخصوص النسخة التي يرويها عن
الإمام الرضا عليه السلام ، فقد روى النجاشي نسخة ثانية عنه وقال عنها : « والنسخة حسنة » (٩١) ، وفي
هذا إشارة إلى وجود اختلاف ما بين النسختين .

ومنها : قوله بعد ذكر طريق إلى كتاب لحماذ بن عيسى : « وذكر ابن شيبان أن علي بن حاتم
أخبره بذلك ، عن أحمد بن ادريس - إلى أن قال - : وهذا القول ليس يثبت ، والأول من سماعه من
جعفر بن محمد أثبت » (٩٢) ، وهذا القول وإن كان لا يدل على اختلاف نسخ كتاب حماد إلا أنه يدل
على أن الطريق غير المعبر الذي لا يثبت به النقل لا يترك عند النجاشي من غير تنبيه ، وهذا مهم في
تقرير ما نحن بصدده .

ومنها : قوله في ترجمة عبد الله بن أبي عبد الله الطيالسي : « ولعبد الله كتاب نوادر ...
ونسخة أخرى نوادر صغيرة ... ونسخة أخرى صغيرة » (٩٣) .

ومنها : ما قاله عن كتاب عبید الله الحلبي : « والنسخ مختلفة الأوائل ، والتفاوت فيها
قريب » (٩٤) .

ومنها : قوله عن نوادر ابن أبي عمير : « فأما نوادره فهي كثيرة ؛ لأن الرواة لها كثيرة ، فهي
تختلف باختلافهم » (٩٥) .

ومنها : قوله عن كتاب طلحة بن زيد : « يرويه جماعة يختلف برواياتهم » (٩٦) إلى غير
ذلك من أقواله التي يظهر منها وجود نسخ مختلفة لبعض الكتب ، كقوله مثلاً عن كتاب الحسن بن
صالح الأحوال : « له كتاب تختلف روايته » (٩٧) ، وقريب من ذلك ما قاله عن كتاب الحسن بن
الجهم ، وكتاب الحسين بن زيد ، وكتاب الحسين بن علوان الكلبي ، وكتاب الحسين بن أحمد
المنقري ، وكتاب الحسين بن عثمان بن شريك ، وكتاب ثعلبة بن ميمون ، وكتاب جارود بن
المنذر (٩٨) وغيرها من الكتب الأخرى .

ومما تقدم يعلم صحة ما ذكره السيد الشهيد من أن الكتب المنقولة إلى النجاشي بالطريق
الصحيح ، هي نفسها المنقولة إليه بالطريق الضعيف أيضاً ، « ولا يحتمل عقلاً أن النسخة التي
نقلت له بالطريق الضعيف تختلف عن النسخة التي وصلت إلى الشيخ بنفس ذلك الطريق ، فإن
المفروض أن من وقع بعد الشيخ بلا فاصل ثقة ، فلا يحتمل أنه أعطى نسخة إلى الشيخ ورواها عن

علي بن الحسن بن فضال ، وبنسخة أخرى إلى النجاشي فرضها كذبا نفس ذلك الكتاب ورواها عنه . كما لا يحتمل عادة عقلايياً أنّ ذلك الثقة كانت عنده نسختان مختلفتان من ذلك الكتاب ، ولم ينه الشيخ ولا النجاشي إلى اختلاف النسختين ، أو هو لم ينتبه إلى اختلاف النسختين مع وجودهما عنده رغم ما كان متعارفاً وقتئذٍ لديهم من التدقيق في متون الاخبار والقراءة والمقابلة ونحو ذلك» (٩٩) .

ومن هنا نستخلص النتائج التالية :

- ١- أن كتب علي بن الحسن بن فضال المروية بطريق ضعيف عند النجاشي هي نفس كتبه - تقريباً - التي رواها بالطريق الصحيح .
 - ٢- أن الطريق الضعيف عند النجاشي إلى تلك الكتب هو نفس طريق الشيخ إليها ، ومن هاتين النتيجةين تظهر النتيجة الثالثة ، وهي :
 - ٣- أن الطريق الضعيف إلى تلك الكتب عند الشيخ يساوي طريق النجاشي الصحيح إليها .
- إذاً يمكن تصحيح سند الشيخ الذي يروي به عن علي بن الحسن بن فضال - لضعفه بعلي بن محمّد بن الزبير - بسند النجاشي الصحيح إليه ، ولا يخفى أن هذا التعويض هو من تعويض تمام السند .

٢ - المناقشة في بعض شروط هذا الوجه من التعويض

تقدم أنّ الشرط الأول المطلوب في التعويض بهذا الوجه ، هو أن يكون الشخص الواقع بعد الشيخ - في السند الضعيف إلى صاحب كتاب - ثقة .

وهذا الشرط يمكن الاستغناء عنه ، إذ يمكن تعويض سند الشيخ إلى ما يرويه عن علي بن الحسن بن فضال لو كان مبدوءاً براؤٍ ضعيف ؛ وعلى طبق هذا الوجه أيضاً ، وذلك فيما لو كان للشيخ طريق صحيح إلى جميع كتب وروايات أحد من وقع في طريق النجاشي الصحيح إلى علي بن الحسن بن فضال ، فعندها يلفق سندٌ صحيح للشيخ ، وذلك من طريقه إلى جميع كتب وروايات ذلك الشخص ، ومن طريق النجاشي ابتداءً من ذلك الشخص نفسه إلى علي بن الحسن بن فضال (١٠٠) .

ويلحظ تحقق هذا الغرض في المثال المتقدم ، إذ وقع أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة الحافظ (ت / ٣٣٣هـ ، وقيل / ٣٣٢هـ) في طريق النجاشي الصحيح إلى علي بن الحسن بن فضال - كما مرّ - ، وللشيخ طريق صحيح في الفهرست إلى جميع كتب وروايات ابن عقدة الحافظ ، فقد قال - بعد ذكر كتبه - : « أخبرنا بجميع رواياته وكتبه أبو الحسن أحمد بن محمّد بن موسى الأهوازي ، وكان معه خط أبي العباس بإجازته وشرح رواياته وكتبه ، عن أبي العباس أحمد بن محمّد بن سعيد » (١٠١) .

وهنا لا إشكال في تعويض سند الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال الذي بدأ برجل ضعيف - بالفرض - بهذا السند الصحيح - بناء على وثيقة ونفقة الالهوازي على مبنى السيد الخوئي وغيره في توثيق مشايخ النجاشي - بعد وصله بسند النجاشي بحيث يكون محل الاتصال هو ابن عقدة نفسه ، ولا يخفى أن هذا الأسلوب من التعويض قد يكون تارة لتمام السند ؛ كما لو لم تكن بين السند الضعيف والصحيح نقطة اشتراك في بدايتهما في راوٍ معين بحيث يختلف أحدهما عن الآخر بتمام روايته . وأخرى لجزء من السند كما لو توفرت نقطة الاشتراك بين السندين براوٍ أو أكثر مع اختلاف الرواة الباقين .

بل وحتى لو لم يذكر الشيخ طريقاً أصلاً إلى علي بن الحسن بن فضال فيمكن والحالة هذه تليفق طريق صحيح إليه وبنفس الأسلوب المتقدم ، لكن اكتشاف ذلك الطريق الصحيح إليه غير داخل في دائرة التعويض قطعاً ؛ إذ لا وجود لطرف من أطراف عملية التعويض وهو السند المعوض حتى يسمى ذلك تعويضاً ، وعليه فإن ما ورد في بعض مصادر النظرية من تسمية نظائر ذلك بالتعويض - وجرينا معه - فهو من باب المسامحة في التعبير .

وأما عن الشرط الثاني ، وهو ان يكون للنجاشي سندان إلى صاحب الكتاب ، يكون الأول منهما تاماً ، والآخر هو نفس سند الشيخ الضعيف إلى صاحب ذلك الكتاب ، يمكن المناقشة فيه على أساس عدم الحاجة إلى السند الثاني الضعيف ، والاكتفاء بالأول الصحيح فقط ، فيما لو كان للشيخ طريق صحيح إلى جميع كتب وروايات أحد من وقع في سند النجاشي الصحيح إلى صاحب الكتاب كما مرّ في مناقشة الشرط الأول ، وحتى مع فقدان وجود ذلك عند الشيخ فلا حاجة إلى السند الضعيف عند النجاشي . نعم تكون الحاجة إلى وجود سند ضعيف للشيخ بشرط أن يكون الراوي المباشر فيه للشيخ هو نفس الراوي المباشر للنجاشي في سنده الصحيح ، بمعنى إحراز وثاقته . أي بقاء الشرط الأول على حاله كما نبّه عليه في محله (١٠٢) .

هذا ، وقد تأتي المناقشة على الشرط الثالث أيضاً ، وذلك فيما لو تصورنا - مثلاً - ان الشيخ قد حصر كتب ابن فضال بعشرين كتاباً وعدّها بأسمائها ، وأن النجاشي قال : له عشرون كتاباً قرأتها على المشايخ ثم عدّ قسماً منها قائلاً : وغيرها ، ففي هذا الفرض لا يشترط أن تكون الكتب المسماة في الفهرست مسماة بأسمائها عند النجاشي في طريقه الصحيح إليها كما هو واضح . ولكن لو فرض أن النجاشي لم يصرح بذلك ، أو فرض العكس مع عدم التصريح أيضاً بوجود العدد المطابق لما ذكره الآخر .

فهنا هل يחדش الافتراضان معاً هذا الوجه من التعويض ؟ أو أحدهما دون الآخر ؟
والجواب سيتضح من خلال مناقشة الأمر الثالث ، وهو :

٣ - المناقشة في المثال التطبيقي

ان مقارنة الكتب التي ذكرها النجاشي لعلي بن الحسن بن فضال مع الكتب التي ذكرها له الشيخ في فهرست ؛ قد تؤدي إلى وجود بعض الثغرات التي تؤثر في تعويض سند الشيخ بسند النجاشي في المثال المذكور ، وتحقيق هذا الأمر منوط بمعرفة جوانب الاتفاق والافتراق بين الشيخ والنجاشي بشأن كتب علي بن الحسن بن فضال ، وذلك على النحو التالي :

أَنَّ الْكُتُبَ الَّتِي ذَكَرَهَا النِّجَاشِيُّ لِعَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ هِيَ :

- ١ - كتاب الوضوء ، ٢ - كتاب الحيض والنفاس ، ٣ - كتاب الصلاة ، ٤ - كتاب الزكاة والخمس ، ٥ - كتاب الصيام ، ٦ - كتاب مناسك الحج ، ٧ - كتاب الطلاق ، ٨ - كتاب النكاح ، ٩ - كتاب المعرفة ، ١٠ - كتاب التنزيل من القرآن ، والتحريف ، ١١ - كتاب الزهد ، ١٢ - كتاب الأنبياء ، ١٣ - كتاب الدلائل ، ١٤ - كتاب الجنائز ، ١٥ - كتاب الوصايا ، ١٦ - كتاب الفرائض ، ١٧ - كتاب المتعة ، ١٨ - كتاب الغيبة ، ١٩ - كتاب الكوفة ، ٢٠ - كتاب الملاحم ، ٢١ - كتاب المواعظ ، ٢٢ - كتاب البشارات ، ٢٣ - كتاب الطب ، ٢٤ - كتاب إثبات إمامة عبد الله ، ٢٥ - كتاب أسماء آيات رسول الله ﷺ ، وأسماء سلاحه ، ٢٦ - كتاب العليل ، ٢٧ - كتاب وفاة النبي ﷺ ، ٢٨ - كتاب عجائب بني إسرائيل ، ٢٩ - كتاب الرجال ، ٣٠ - كتاب ما روي في الحمّام ، ٣١ - كتاب التفسير ، ٣٢ - كتاب الجنة والنار ، ٣٣ - كتاب الدعاء ، ٣٤ - كتاب المنال ، ٣٥ - كتاب العقيدة ، ٣٦ - كتاب أصفياء أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ، مع الطعن بهذا الكتاب الأخير كما سيأتي .

هذا ، وقد مرّ أن الشيخ قد ذكر ستة وعشرين كتابا لعلي بن الحسن بن فضال أي بفارق عشرة كتب عمّا في رجال النجاشي ، وهي المتقدمة بالأرقام « ١٠ و ١٢ و ١٦ و ١٧ و ١٨ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ و ٣٠ و ٣٣ » .

وهذه الكتب العشرة التي لم يذكرها الشيخ أصلاً وصرح بها النجاشي ، فإن وجدت رواية للشيخ في التهذيب - مثلاً - يظن باخذها من أحد تلك الكتب ؛ لاتفاق مضمونها مع عنوان ذلك الكتاب ، فالظاهر أنه يمكن التعويض على الرغم من تخلف ذلك الكتاب عن الفهرست ؛ لأن هذا التخلف لا يدل على عدم وصول ذلك الكتاب إلى الشيخ ، والدليل على ذلك هو كون تلك الكتب التي لم يذكرها الشيخ قد رواها النجاشي بنفس طريق الشيخ في الفهرست . ولا يمكن احتمال رواية الشيخ عن كتاب ليس له طريق إليه ، أو لم يصل إلى الشيخ ؛ لأنه غير معقول أصلاً ، ومثال ذلك ما رواه الشيخ من روايات كثيرة في التهذيب في الفرائض والمواريث وقد ابتدأ سندها بعلي بن الحسن

بن فضال رأساً^(١٠٣)، وهذا ما يشير إلى أخذها من كتابه (الفرائض) الذي ذكره النجاشي دون الشيخ ، ويستبعد أن تكون تلك الروايات قد أخذها الشيخ من أحد الكتب الأخرى التي ذكرها إليه في الفهرست ، مع أنها غير داخله في عنوان المواريث ، ككتاب الصلاة ، والصوم ، والحج ، ونحوها . ومن هنا يمكن القول بصحة تعويض سند الشيخ إلى ما يرويه عن علي بن الحسن بن فضال بسند النجاشي ؛ حتى مع فرض كون ما يرويه عنه قد أخذ من كتبه التي لم يصرح بها في الفهرست . ومن جهة أخرى ، فإن النجاشي لم يذكر كتابين لعلي بن الحسن بن فضال وذكرهما الشيخ في الفهرست ، وهما : كتاب صفات النبي ﷺ ، وكتاب المثالب .

ومع الأخذ بما احتمله السيد الحائري من أن كتاب الصفات يمكن أن يكون هو نفس (كتاب وفاة النبي ﷺ) الذي ذكره النجاشي^(١٠٤) كما تقدم برقم / ٢٧ ، ينحصر التخلف بكتاب واحد ، وهو كتاب المثالب ، « ولو فرض التعدد فالحديث الذي لم يرو في صفات النبي ﷺ نظمتن - بحساب الاحتمالات - بكونه مأخوذاً من كتاب آخر غير كتاب صفات النبي ﷺ »^(١٠٥) .

وأما لو كانت الرواية - مع هذا الفرض - بشأن الصفات ، أو كانت بخصوص المثالب ، فالظاهر عدم التعويض ، لعدم وقوع هذين الكتابين بيد النجاشي ، إذ قال - قبل تعداد كتب علي بن الحسن بن فضال - : « وقد صنف كتباً كثيرة ، منها ما وقع إلينا : كتاب الوضوء ، كتاب ... »^(١٠٦) ، ولم يذكر الكتابين (الصفات ، والمثالب) .

كما نلاحظ النجاشي قد نقل عن مشايخه الطعن بكتاب الأصفياء الذي ذكره الشيخ في الفهرست أيضاً ، فقال : « ورأيت جماعة من شيوخنا يذكرون الكتاب المنسوب إلى علي بن فضال المعروف بـ (أصفياء أمير المؤمنين عليّ) ، ويقولون : إنه موضوع عليه ، والله أعلم .

قالوا : وهذا الكتاب الصق روايته إلى أبي العباس بن عقدة وابن الزبير ، ولم نر أحداً ممن روى عن هذين الرجلين يقول : قرأته على الشيخ ، غير أنه يضاف إلى كل رجل منهما بالإجازة حسب »^(١٠٧) .

وهذا يعني ، أن هذا الكتاب بالذات لم يُنقل إلى النجاشي بالطريق الصحيح ، ولو فرض نقله به ، فهو معارض بقول مشايخ النجاشي بوضع كتاب الأصفياء عليه .

وعليه فإن وجدت رواية للشيخ عن علي بن الحسن بن فضال بخصوص أصفياء أمير المؤمنين عليّ ، فلا يمكن تعويض سندها الضعيف بسند النجاشي الصحيح ، أما لو كانت الرواية أجنبية عن مسألة الأصفياء ، فلا شك في صحة تعويض سندها إذ « نظمتن - بحساب الاحتمالات - بأنها مأخوذة من كتاب آخر غير كتاب الأصفياء »^(١٠٨) .

هذا ، وقد اختلف الشيخ مع النجاشي في تسمية خمسة من كتب علي بن الحسن بن فضال وذلك على النحو الآتي ابتداء بما في رجال النجاشي :

١- كتاب الحيض والنفاس ، وفي الفهرست : كتاب الحيض .
٢- كتاب الزكاة والخمس ، وفي الفهرست جعل هذا الكتاب كتابين ، وهما : كتاب الزكاة ، وكتاب الخمس .

٣- كتاب مناسك الحج ، وفي الفهرست : كتاب الحج .

٤- كتاب الكوفة ، وفي الفهرست : كتاب فضل الكوفة .

٥- كتاب عجائب بني إسرائيل ، وفي الفهرست : كتاب أخبار بني إسرائيل .

والحق أنّ هذه الاختلافات طفيفة جداً ، وهي لا تساعد على احتمال اختلاف الكتب بين الشيخ والنجاشي ، ولا تمنع من اجراء عملية التعويض في المثال المذكور ؛ للاطمئنان بوحدة الكتب المذكورة بينهما .

إلا أنّ السيد الشهيد قال : « إلا أنّ في هذا المثال طريقاً للمناقشة ، وذلك لأنّ النجاشي قال : (أخبرنا فلان ، عن فلان بكتبه) ولم يعطف على كتبه (رواياته) .

فقد يبدي أحد احتمال كون المقصود : أخبرنا بعنوانين كتبه لا بواقع كتبه « ثم عمّم السيد الشهيد هذا الإشكال حتى في صورة تعويض طرق الشيخ الضعيفة في المشيخة بالصحيحة في الفهرست ، فيما لو لم يعطف الشيخ (رواياته) على (كتبه) في الفهرست .

ثم قال : « نعم ، حينما تُعطف الروايات على الكتب لا تحتتمل أن يكون المراد عناوين الروايات ، فبقربنة وحدة السياق يكون ظاهر الكلام هو الإخبار عن واقع الكتب أيضاً » (١٠٩) .

أقول : قد مرّ جواب تعميم السيد الشهيد للإشكال الوارد هنا - على فرض تماميته - ليشمل الفهرست أيضاً فيما لو لم تعطف فيه الروايات على الكتب ، وذلك في جواب الإشكال الرابع المثار حول الوجه الأول من النظرية ، وقد تبين هناك عدم ورود هذا الإشكال على فهرست الشيخ ، ولا حاجة إلى اعادته (١١٠) .

وأما عن علاقة هذا الإشكال برجال النجاشي ، فقد نقل الشيخ مهدي الهاروي الطهراني عن استاذة السيد كاظم الحائري : « ان النجاشي لم يرد اعطاء السند إلى واقع الكتب ، بل إلى اسمائها » (١١١) .

وقد ذكر السيد الحائري نظير هذا في كتابه القضاء ، إلا أنه ساقه بنحو الاحتمال وذلك في تفسيره لعبارة النجاشي : « أخبرنا بسائر كتب ابن فضال . » .

ثم قال بعد هذا الاحتمال : « وقد يدعي مدّع على أثر التتبع في كتاب النجاشي أن هدفه من

مثل هذه العبارة اعطاء السند لا مجرد سرد أسماء الكتب ، كما ادعينا ذلك بالنسبة لفهرست الشيخ ، إلا أن هذه الدعوى بالنسبة لفهرست الشيخ أوضح صحة منها بالنسبة لرجال النجاشي كما يظهر للمتتبع فيها» (١١٢) .

والظاهر ان المقصود بهذا الكلام هو الشيخ الطهراني ؛ لقوله بعد نقل كلام السيد مباشرة :
« أقول : هذا الإشكال محلول بالنسبة إلى فهرس النجاشي أيضا لوجوه :
- ثن ذكر ثلاثة وجوه ، وهي :-

الأول : إن حمل الإسناد إلى أسماء الكتب خلاف ظاهر عبارات النجاشي في تراجم الرواة ، وكذا خلاف ظاهر قوله في الايافة : (لم أبلغ غايته لعدم أكثر الكتب) فإنه ظاهر ، بل صريح في أنه ذكر كتباً كانت موجودة عنده» (١١٣) .

وفيه : ليست عبارات النجاشي كلها بهذا الظهور ، بل فيها التصريح بعدم رؤيته لجملة من الكتب . فمثلاً قال في ترجمة إبراهيم بن سليمان بن أبي راحة : « له كتب ذكرها اصحابنا في الفهرستات لم أرم منها شيئاً » (١١٤) .

وفي ترجمة اسماعيل بن علي ، واسماعيل بن أبي عبد الله : « ذكر أصحابنا أن لهما كتاب خطب » (١١٥) .

وقال عن كتاب أحمد بن يحيى : « لم أر هذا الكتاب » (١١٦) .

وعن كتب أحمد بن ميثم : « لم أر منها شيئاً » (١١٧) .

وعن كتاب المزار لعبد الله بن عبد الرحمن : « سمعت ممن رآه فقال لي : هو تخليط » (١١٨) ، ومن ثم فان النقاش ليس بصدد مطلق عبارات النجاشي ، بل بخصوص ما استفاد من قوله : « أخبرنا بكتبه فلان ، عن فلان » من غير عطف كلمة (رواياته) على كتبه .

وأما عن قول النجاشي : « لم أبلغ غايته لعدم أكثر الكتب » فلا يدل على أن جميع ما ذكره من كتب في كتابه كان بحوزته . فهو قد ذكر من أسماء المصنفين ألفاً ومائتين وتسعة وستين اسماً ، وقد ذكر لبعضهم مئات الكتب ، فلو كانت جميع تلك الكتب بحوزته لكان لمكتبته شأن عظيم لا بد ومن أن ينقل إلينا - عنه أو عن غيره - والحال ليس كذلك .

وقد يكون المقصود بالعبارة هو عدم أكثر الفهرستات التي لو وجدت لاستفيد منها كاستفادته من فهرس ابن بطة وغيره في تدوين مصنفات الشيعة . ثم قال :

« الثاني : بعض عباراته صريح في أنه أراد إعطاء السند إلى واقع الكتب :

منها : قوله في ترجمة جعفر بن قولويه بعد سرد أسماء كتبه : « قرأت أكثر هذه الكتب على شيخنا أبي عبد الله وعلى الحسين بن عبيد الله ، فإن القراءة إنما هو (هي) لواقع الكتب .

ومثله : قوله في ترجمة جميل بن دراج « له كتاب رواه عنه جماعات من الناس . . . قرأته على الحسين بن عبيد الله » (١١٩) .

ثم ساق أمثلة أخرى من هذا القبيل .

وفيه : أن جميع هذه الأمثلة لا تنطبق على ما نحن فيه إذ ليس المراد بالإشكال شموله لكل عبارة من عبارات النجاشي بل المراد هو خصوص تعبير معين كما مرّ آنفاً .

« الثالث : لو كانت هذه الأسناد إلى أسامي الكتب لكانت متعددة في أكثر الموارد ، بل متواترة ، وليست كذلك » (١٢٠) .

وهذا الوجه قد خدشه الطهراني نفسه لوقوفه على قول النجاشي في مقدمة الكتاب « وذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق فيخرج عن الغرض » (١٢١) .

وعليه فإنّ الإشكال الذي أثاره السيد الشهيد بخصوص عبارة النجاشي لم يدفع بعد في تقديري . أمّا عن المثال الذي ساقه السيد الشهيد فلا يرد عليه الاشكال المذكور ؛ لقول النجاشي - قبل سرد أسماء كتب علي بن الحسن بن فضال - : « وقد صنف كتباً كثيرة منها ما وقع إلينا ، كتاب الوضوء ، كتاب . . . الخ » (١٢٢) . ولا شك في أن ما وقع إليه من تلك الكتب قد وصل إليه ، بقريته أنه لم يذكر كتاب المثالب من جملة كتبه ، وقد ذكره الشيخ في الفهرست . ولو كان قد (وقع إليه) لما تركه ، وهذا يعني : أن كلّ (ما وقع إليه) قد وصل إليه فعلاً .

الوجه الرابع

تعويض سند الشيخ بسند الصدوق

قال السيد الشهيد عن هذا الوجه : بأنه « أوسع من الوجوه الماضية ، وحاصله : أننا إذا وجدنا طريقاً ضعيفاً من الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى مثلاً ، ولكن طريق الصدوق إليه كان صحيحاً في المشيخة ، نحكم بصحة الحديث الذي يرويه عن أحمد بن محمد بن عيسى بذلك الطريق الضعيف ، سواء كان الصدوق داخلاً في طريق الشيخ أولاً ؛ وذلك باعتبار أنّ طريق الشيخ إلى الصدوق صحيح ، فيتلفق من طريق الشيخ إلى الصدوق ، والصدوق إلى أحمد بن محمد بن عيسى طريق صحيح » (١٢٣) .

وقد أورد الشهيد الصدر إشكالاً على هذا الوجه حاصله : أنّ رواية الشيخ الضعيفة السند إذا كانت موجودة في التهذيب دون كتاب من لا يحضره الفقيه ، تكون غير مشمولة بطرق الصدوق في المشيخة ؛ لأنّه أفرد المشيخة إلى خصوص رواياته المذكورة في كتابه الفقيه دون غيرها من الروايات الأخرى ، وحينئذ فلا يتم التعويض .

وأجاب السيد الشهيد عن هذا الإشكال بضرورة التمسك بما ذكره الشيخ من الحوالة في آخر مشيخة التهذيب والاستبصار على فهارس الشيوخ ، حيث قال في آخر مشيخة التهذيب - كما أوردناه سابقاً - : « قد أوردت جُملاً من الطرق إلى هذه المصنفات والأصول ولتفصيل ذلك شرح يطول ، وهو مذكور في الفهارس المصنفة في هذا الباب للشيوخ ، من أراد أخذه من هناك - إن شاء الله - وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة » (١٢٤) . وقريب من هذا ما قاله في آخر مشيخة الاستبصار أيضاً (١٢٥) .

ويظهر من حوالة الشيخ في المشيختين أنّ تعويض السند الضعيف في التهذيب أو الاستبصار بسند الصدوق في مشيخته : مبني على أساس أنّ حوالة الشيخ في آخر المشيختين ليست حوالة على خصوص فهارس الشيوخ ؛ المشتمة على طرقهم إلى أصحاب الأصول والكتب التي روى عنها الشيخ ، بل هي حوالة على القضية الخارجية من الفهارس الموجودة للشيوخ ، ومن أجل مصاديقها مشيخة الصدوق - وإن كانت بحسب مدلولها اللفظي مشيخة لخصوص الروايات المذكورة في الفقيه - فاطلاق كلام الشيخ شامل لذلك ، وهذا يدل على أن طرق الصدوق في مشيخته إلى أصحاب الأصول والكتب موجودة أيضاً عند الشيخ بالنسبة إلى ما رواه في التهذيب من هذه المصنفات فإن لم يقطع بهذا الظهور - لم يتم ذلك (١٢٦) .

ثم تعرض السيد الشهيد إلى مسألة مهمة وهي معارضة اطلاق كلام الشيخ مع قوله في آخر مشيخة التهذيب - كما مر - : « وقد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة » . فإنّ هذا الكلام يعني عدم الحاجة إلى مشيخة الصدوق ولا إلى غيرها من فهارس المشايخ مادام الشيخ قد استوفى طرقه في الفهرست ، وعليه تنحصر مسألة تعويض أسانيد الشيخ الضعيفة في المشيخة بالصحيحة في الفهرست ؛ لأنّ مقتضى إخباره بذكر جميع طرقه في فهرسته ، أنّ الطريق الموجود في مشيخة الصدوق - المغاير لما في الفهرست - لم يكن عند الشيخ أصلاً (١٢٧) .

وقد رد الشهيد الصدر هذا الاعتراض بثلاث نقاط ، نختصرها على النحو الآتي :

١- إن ظهور كلمة مستوفى بالمعنى المتقدم غير معلوم ، فقد يكون المقصود منها التفصيل دون الاستيعاب بدليل عطف تلك العبارة على ما قبلها من حوالاته إلى فهارس الشيوخ .

٢- إنّه مع فرض تعارض الظهورين في كلام الشيخ في التهذيب وحصول الاجمال ، يُرجع إلى كلامه في مشيخة الاستبصار لعدم اقترانه بتلك العبارة الموجبة للإجمال .

٣- إنّ الشيخ ذكر في فهرسته طريقه إلى الصدوق ، وهذا كاف في رفع التهاافت بين الظهورين ، فإنّ ذلك ذكر اجمالي لجميع طرق الصدوق الموجودة في مشيخته ، وقد فرضنا أن طرق الصدوق في مشيخته في الحقيقة هي طرق إلى جميع كتب الرواة المذكورين في فقيهه الواصلة إليه ،

لا إلى خصوص الروايات المذكورة في الفقيه وإن كان كلامه في مشيخته لا يدل - من باب الضيق في التعبير - على أزيد من كونها طرفاً إلى خصوص الروايات المذكورة في الفقيه ؛ وذلك بقريته إطلاق كلام الشيخ في الحوالة على فهارس الشيوخ (١٢٨).

هذا ، وقد أُعْتَرِضَ على هذا الوجه من التعويض في بعض مصادر النظرية بمنع فرض شمول إطلاق إرجاع الشيخ إلى الفهارس لمشيخة الفقيه ؛ لأنها ليست فهرستاً عاماً بل لخصوص مرويات الفقيه ، وعليه فالتعويض غير صحيح بهذا الوجه (١٢٩).

والواقع أن هذا الاعتراض يصحّ في حالة واحدة كما سيتضح مما يأتي ، فنقول :

١- ان الرجوع إلى مقدمة الفقيه يولد الاطمئنان التام بأن تلك المشيخة إنما وضعت لبيان طرقه - في الأعم الأغلب - إلى الكتب التي اعتمدها الصدوق في كتابه ، سواء أخرج عن بعضها رواية واحدة أو أكثر .

فقد قال في مقدمة الفقيه - بعد أن عدّ جملة من الكتب التي اعتمدها - : « . . وغيرها من الأصول والمصنفات التي طرقي إليها معروفة في فهرست الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي رضي الله عنهم » (١٣٠).

واحتمال ارادة فهرست آخر غير المشيخة المذكورة في آخر الكتاب احتمال غير مقبول ، ولهذا قال العلامة المجلسي الأول في شرح هذه الفقرة من كلام الصدوق : « وذكر الفهرست في آخر الكتاب » (١٣١).

ومن هنا يتضح أن طرق المشيخة لم تكن إلى خصوص مرويات الفقيه ، وإنما كانت إلى الكتب التي استخرجت منها تلك الروايات ، وبعبارة أخرى ، أن مشيخة الفقيه هي بمثابة الفهرست العام إلى جميع الأصول والمصنفات المعتمدة لدى الصدوق في الفقيه وإن لم يكن من الرواية عن بعضها .

٢- من المُسَلَّم به أن مصادر الصدوق قد وصلت - كلها أو أغلبها - إلى الشيخ ، بمعنى أن ما اعتمده الشيخ من الأصول والمصنفات في التهذيبي ، هو نفسه المعتمد في الفقيه أيضاً ، فإذا ما علمنا - بقريته ما - أن رواية التهذيب - مثلاً - الضعيفة السند قد أخذت من كتاب ، وكان للصدوق طريق صحيح إلى ذلك الكتاب بالفرض ، فيصح التعويض حينئذ ؛ والوجه في ذلك هو أن مشيخة الفقيه - في تلك الصورة - تكون مشمولة بإطلاق إرجاع الشيخ إلى فهارس المشايخ .

ولتوضيح ذلك نفرض المثال التالي :

فلو روى الصدوق في الفقيه عن حرير - رأساً - رواية في مسألة من مسائل الصلاة ، وكان طريقه إلى حرير صحيحاً في المشيخة . وروى الشيخ رواية عن حرير أيضاً في مسألة أخرى من

مسائل الصلاة ، وكان طريقه إليه في مشيخة التهذيب والاستبصار والفهرست ضعيفاً بشخص ما . فهنا يتم التعويض سواء كان ذلك الشخص الضعيف وقع في طبقة الصدوق أو أدنى أو أبعد منها ، وسواء وقع الصدوق في سند الشيخ أم لم يقع .

والسبب في ذلك هو أن رواية الشيخ تلك قد أخذت في الظاهر من كتاب الصلاة لحرiz - وهو كتاب مشهور معتمد عند اعلام الطائفة في ذلك العصر - ، وأن طريق الصدوق إلى ما رواه عن حرiz لا شك في أنه طريق إلى كتاب الصلاة لحرiz الذي سماه الصدوق في المقدمة ، بل قد يكون طريقاً إلى كتبه الأخرى ومن جملتها كتاب الصلاة ، ولا يعرف لحرiz أكثر من كتاب واحد بعنوان الصلاة حتى يحتمل أخذ الصدوق من أحدهما والشيخ من الآخر .

والصحيح أنهما اعتمدا مصدرأً واحداً ، غاية ما في الأمر اختلاف سند الصدوق عن سند الشيخ إلى ذلك المصور بعينه . وفي تلك الحالة يجري تعويض السند الضعيف للشيخ بتفليق سند صحيح يتكون من سند الشيخ الصحيح إلى الشيخ الصدوق في الفهرست ، لأنه سند إلى جميع كتبه ورواياته ، والمفروض وصول رواية التهذيب إلى الصدوق - وإن لم يروها - لأنها من جملة مرويات كتاب الصلاة لحرiz .

ثم يوصل ذلك السند بسند الصدوق في المشيخة إلى كتاب حرiz ، وبذلك يصحّ سند الشيخ . أما لو لم يحرز هذا بحيث فقدت القرينة المرجحة لوحدة المصدر بينهما ، كأن يروي الشيخ في التهذيب مثلاً رواية بسند ضعيف مع التصريح بتمام سلسلة الرواة ابتداءً من شيخه وانتهاءً بالراوي الأخير عن المعصوم عليه السلام وكانت لثلاثة - أو أكثر - من رجال السند كتب في موضوع الرواية ، وفرض ان الصدوق لم يذكر طريقاً إلا لواحد منهم ، فهنا لا يتم التعويض ؛ لاحتمال أخذ الشيخ لتلك الرواية من أحد الكتب التي لا يعلم طريق الصدوق إليها ، وهو الراجح بحساب الاحتمالات .

وبهذا القدر يتمّ البحث عن آخر وجوه نظرية التعويض عند السيد الشهيد الصدر .

هذا ، وقد أحسن السيد الهاشمي في كتابه الخمس في نقل أسلوب التعويض المتقدم في الوجه الثالث إلى هذا الوجه من التعويض ، بما لم أجده عند غيره . فقد استطاع أن يجد طريقاً صحيحاً للشيخ الطوسي في خصوص ما يرويه من روايات في التهذيبين عن عمر بن يزيد ، على الرغم من أن الشيخ لم يذكر طريقه إليه لا في مشيخة التهذيب ، ولا في مشيخة الاستبصار ، هذا مع ضعف طريقه إليه في الفهرست .

لقد تناول السيد الهاشمي بالبحث - في كتابه الخمس - حديثاً في الوسائل أخرجه الشيخ الحر عن التهذيب بسند الشيخ ، عن سعد بن عبد الله ، عن أبي جعفر [أحمد بن محمد بن عيسى] ،

عن الحسن بن محبوب ، عن عمر بن يزيد ، قال : رأيت أبا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة . . . الخ « (١٣٢) .

فقد بين دلالة الحديث أولاً ، ثم حقق سنده ثانياً لغرض إثبات وثاقة عمر بن يزيد ، وسمع بن عبد الملك ، وبعد أن اثبت وثاقة الرجلين ، عاد إلى مشيخة الفقيه ليقارن ما في تلك المشيخة من طرق الصدوق إلى عمر بن يزيد ، مع ما في الفهرست من طرق الشيخ إليه أيضاً . وتوصل من خلال تلك المقارنة إلى إيجاد الطريق الصحيح للشيخ إلى ما يرويه عن عمر بن يزيد في التهذيبين . إذ تبين أن للصدوق في مشيخة الفقيه ثلاثة طرق إلى كتاب عمر بن يزيد . أحدها هو نفس طريق الشيخ إلى كتاب عمر بن يزيد في الفهرست . فقد قال الشيخ في ترجمته :

« له كتاب ، أخبرنا به الشيخ المفيد عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن أبيه ومحمد بن الحسن ؛ عن سعد والحميري ، عن محمد بن عبد الحميد ، عن محمد بن عمر بن يزيد ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه « (١٣٣) .

أما عن الطريقين الآخرين للصدوق فهما :

عن أبيه ، عن محمد بن يحيى العطار ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى ، عن عمر بن يزيد .

وعن أبيه ، عن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن محمد بن إسماعيل ، عن محمد بن عباس ، عن عمر بن يزيد « (١٣٤) .

وهنا ، قال السيد الهاشمي : « وهذان الطريقان صحيحان بخلاف الأول ؛ لأن فيه محمد بن عمر بن يزيد وهو لم يثبت توثيقه ، ولهذا يمكن التعويض عن السند الذي ينقله الشيخ في الفهرست بأحد هذين السندين الصحيحين فيما ينقله في التهذيبين عن كتاب عمر بن يزيد « (١٣٥) .

فالسيد الهاشمي هنا لم يرد تعويض سند الفهرست فحسب ، بل كان نظره إلى ما هو أبعد من ذلك ، أعني إضافة طريق صحيح إلى مشيخة التهذيبين لم يذكر فيها .

حديث الرفع ونظرية التعويض

وقبل اختتام البحث عن نظرية التعويض ، لا بأس بالتعرض إلى محاولة الشهيد الصدر في تصحيح سند حديث الرفع المشهور من خلال نظرية التعويض لما في تلك المحاولة من اضاءة جديدة حول توسيع دائرة التعويض ؛ لادخال غير الكتب الأربعة فيها . وان كان أسلوب التعويض المتبع داخلًا في أحد الانماط المتقدمة في الوجوه السابقة للنظرية ، كما سيأتي التنبيه عليه .

وعلى أية حال ، فإن ما يعيننا هنا هو تطبيق نظرية التعويض على سند حديث الرفع وبالصورة التي ذكرها الإمام الشهيد ؛ لكي لا تُبخس تلك المحاولة حفظها من البحث ولا سيما أن السيد الشهيد قد أفرد مساحة واسعة لتحقيق سند حديث الرفع ودلالته (١٣٦) ، حيث تناول هذا الحديث بأربعة مقامات ، خصص المقام الرابع منها لمناقشة سند الحديث .

والمهم هنا هو بيان الحديث في بعض مصادره ، وما يرافق ذلك من إشكالات سنديّة في بعض تلك المصادر ، ومن ثم تصحيح سند الحديث بموجب النظرية وعلى النحو الآتي : الحديث في بعض مصادره

- أورد الشيخ الصدوق في كتابه التوحيد حديث الرفع بالصورة التالية :

« حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار قال : حدثنا سعد بن عبد الله ، عن يعقوب بن يزيد ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز بن عبد الله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : رفع عن أمّتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يطبقون ، وما لا يعلمون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة » (١٣٧) .

- كما أوردته الشيخ الصدوق في كتابه الخصال ، وبلا اختلاف يذكر مع ما في كتاب التوحيد سوى تقديم كلمة (وما لا يعلمون) على كلمة (وما لا يطبقون) (١٣٨) .

- ورواه في الفقيه مرسلأ بهذه الصورة :

« وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : وضع عن أمّتي تسعة أشياء ، السهو ، والخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطبقون ، والطيرة ، والحسد ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشقة » (١٣٩) .

وهذا الحديث غير تام من ناحية السند عند الشهيد ، فقد قال : « لا يمكن الاعتماد عليه بناء على ما نبني عليه من عدم الفرق في عدم حجية المرسل بين إرساله بعنوان (روي) ، وإرساله بعنوان (قال الإمام) ، وأن المناطق في سقوط المرسل عن الحجية هو وجود واسطة محدوفة لا يعرف حالها » (١٤٠) .

- كما أخرج هذا الحديث الشيخ الحر في الوسائل عن كتابي الخصال والتوحيد المتقدمين (١٤١) .

وأخرجه أيضاً بأسانيد أخرى ، ما يتصل منها بمحاولة التعويض هو ما أوردته بهذه الصورة :
« أحمد بن محمد بن عيسى في (نوادره) ، عن إسماعيل الجعفي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : وضع عن هذه الأمة ستّ خصال : الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، وما

لا يعلمون ، وما لا يطبقون ، وما اضطر واإليه « (١٤٢) .

الإشكال الوارد على سند الوسائل :

إن الإشكال الذي يرد على سند الوسائل في هذا الحديث يقع في جهتين في بحث السيد

الشهيد ، وهما :

الأولى : أن الراوي عن الإمام عليّ في هذا الحديث هو إسماعيل الجعفي ، وقد حقق السيد الشهيد الحال بلحاظ هذا الراوي تحقيقاً مطوّلاً وانتهى إلى نتيجة سقوط الحديث سنداً (١٤٣) .

الثانية : أن سند الشيخ الحر إلى أحمد بن محمد بن عيسى إنما يكون بواسطة سند الشيخ إليه ، لما ذكره في الفائدة الخامسة من فوائد خاتمة الوسائل من الطرق التي يروي بها الكتب التي اعتمدها في الوسائل ، وكان من جملتها كتاب نوادر أحمد بن محمد بن عيسى (١٤٤) .

ولكن للشيخ عدة أسانيد إلى روايات أحمد بن محمد بن عيسى ، وبعضها تام ، وبعضها غير تام لوجود أحمد بن محمد بن يحيى فيه وهو لم يثبت توثيقه إلا بالبناء على قاعدة أن مشايخ الثلاثة (الكليني والصدوق والشيخ) ثقاة وهذه القاعدة غير تامة عند السيد الشهيد (١٤٥) ، ومن هنا نشأ الإشكال في سند الحديث .

وأما عن رفع هذا الإشكال فهو لا يؤدي إلى تصحيح سند الحديث كما سيأتي .

وعلى أية حال فإن محاولة رفع هذا الإشكال في بحث السيد الشهيد وقعت على مستويين

وهما :

« الأول : رفعه على مستوى هذا الحديث الموجود فيه (رفع ما لا يعلمون) .

والثاني : رفعه على مستوى مطلق ما ينقله الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى .

أما على المستوى الأول : فهذا الإشكال مرفوع في المقام ؛ لأن صاحب الوسائل صرح بأن هذا الحديث مأخوذ من كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى ، وقد صرح الشيخ الطوسي في مشيخته بسند تام له إلى نوادر أحمد بن محمد بن عيسى .

وأما على المستوى الثاني : فحل الإشكال يكون على طريق ما نسميه بنظرية

التعويض « (١٤٦) .

وفي هذا المستوى الثاني بحث السيد الشهيد نظرية التعويض وعلى نحو ما تقدم في هذا

البحث تفصيلاً ، ومن الرجوع إلى الوجه الأول من وجوه هذه النظرية يعلم أن المستوى الثاني في دفع الإشكال قد تحقق في ذلك الوجه ، لما مرّ من اكتشاف طريق صحيح للشيخ إلى مطلق ما يرويه باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى (١٤٧) ، وعليه ففرض ضعف سند الشيخ الحر إلى نوادر أحد

بن محمد بن عيسى بشخص وقع في سند الشيخ إليه - لأنه سند للشيخ الحر كما تقدم - لا يضر في

صحة الطريق بعد تعويض ذلك الضعف بسند صحيح للشيخ إلى جميع ما يرويه من كتب وروايات أحمد بن محمد بن عيسى بما فيها كتابه النوادر .

وبهذا يكون سند الشيخ الحر إلى كتاب النوادر تاماً ، وعلى الرغم من ذلك فهو لا يفيد في تصحيح سند الحديث نظراً لما ذكر في الإشكال الوارد على مسند الوسائل في جهته الثانية ، أعني : رواية أحمد بن محمد بن عيسى لهذا الحديث عن إسماعيل الجعفي ، الذي انتهى بحث السيد الشهيد إلى عدم اعتبار هذا السند .

وبهذا يتضح أنّ نظرية التعويض لا تفيدنا في المقام وان صُحِّح بها سند حديث الوسائل إلى كتاب النوادر ، وعلى الرغم من ذلك يمكن اعتماد حديث الرفع لإمكان تطبيق نظرية التعويض على سند الشيخ الصدوق لهذا الحديث الذي رواه في كتابيه : الخصال والتوحيد .

وفي ذلك قال السيد الشهيد : « إنّ سند الصدوق في الخصال في حديث رفع التسعة غير صحيح باعتبار أحمد بن محمد بن يحيى . . . وعلى أية حال فنحن نبنّي على ضعف هذا السند باعتبار وجود أحمد بن محمد بن يحيى فيه ، الذي لم يثبت توثيقه إلا أننا مع هذا نقول باعتبار حديث رفع التسعة ، وذلك بنظرية التعويض » (١٤٨) .

تطبيق النظرية على سند حديث الرفع في الخصال والتوحيد :

رفع في سند الخصال والتوحيد أحمد بن محمد بن يحيى وهو ممن لم يثبت توثيقه عند السيد الشهيد كما تقدم ، ولكن يوجد تقريبان عند السيد الشهيد في تعويض هذا السند ، وهما :

التقريب الأول : ويتوقف هذا التقريب على ثلاث مقدمات ، وهي باختصار :
المقدمة الأولى :

إنّ الصدوق روى الحديث - في التوحيد والخصال عن أحمد بن محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبد الله ، عن يعقوب بن يزيد ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز . ورواه في الفقيه مرسلًا كما مرّ . ومن المحتمل قوياً أن يكون نظر الصدوق في ارسال الحديث إلى ذلك السند الذي سجله مفصلاً في الخصال والتوحيد ، وهذا الاحتمال لا يتوقف على اثبات كون الخصال والتوحيد قد ألفا قبل الفقيه ، بل يتم حتى مع فرض تأليفهما بعده ، ذلك لأنّ منهجه في الفقيه قائم على أساس تسجيل الفتاوى على طبق متون الأخبار ، التي اختصر أسانيدھا وذكر لبعضها طريقاً في المشيخة دون البعض الآخر ، فسند الحديث متوفر لديه في كلّ حال .

المقدمة الثانية :

بعد ثبوت نظر الصدوق في الفقيه إلى السند المذكور في الخصال والتوحيد ، والتزام الصدوق في أول الفقيه بأخذ الروايات من الكتب المشهورة التي عليها المعول ، يدعى الاطمئنان

بأن نظره كان إلى كتاب معين من كتب الرواة المذكورين في سند الخصال والتوحيد .
ولما كانت طريقته العامة في هذين الكتابين - على ما تتبعه السيد الشهيد - هي أنه يكرر (حدثنا) مادامت الرواية مأخوذة من المشايخ شفاهة ، حتى إذا ما وصل إلى كتاب يبدل كلمة (حدثنا) بكلمة (عن) ، فيظهر أن هذا الحديث كان موجوداً في كتاب يعقوب بن يزيد ، أو في كتاب سعد بن عبد الله ، أو حماد ، أو حريز ، وأما أحمد بن محمد بن يحيى فليس له كتاب .
ومن مجموع هاتين المقدمتين ثبت أن الحديث قد أخذ من أحد هذه الكتب ، وفي أكبر الظن أنه أخذ من كتاب يعقوب بن يزيد لما تقدم آنفاً .

المقدمة الثالثة :

بعد فرض حصول الاطمئنان بأن نظر الصدوق في الفقيه كان إلى كتاب يعقوب بن يزيد لا إلى غيره من الكتب الأخرى لرجال السند . يُلاحظ بأن الصدوق قد ذكر في مشيخته إلى كل من وقع بعد أحمد بن محمد بن يحيى طريقاً صحيحاً ، فنبدل صدر سند الخصال والتوحيد - بما فيه من نقطة الضعف - بهذا السند الصحيح بناء على دعوى ظهور قوله : (ما روته في الكتاب عن فلان) في شموله - بالاطلاق - لما رواه مرسلًا عن الإمام من غير نسبته - في الكتاب - إلى (فلان) .
ولكن هذا الظهور غير مسلم عند السيد الشهيد ، ولهذا صرح بأنه لا يمكن الاعتماد على هذا التقريب (١٤٩) .

التقريب الثاني :

وهذا التقريب يقوم على أساس تعويض سند الحديث في كتابي الخصال والتوحيد بسند الفهرست ، وهذا مما لم يلتفت إليه أحد قبل السيد الشهيد !
قال (قد سره) عن التقريب الثاني ما نصه :

« التقريب الثاني :- وهو التقريب المتين الذي ينبغي الاعتماد عليه - هو أن أحمد بن محمد بن يحيى قد نقل هذا الحديث عن سعد بن عبد الله . وللشيخ الطوسي طريق صحيح إلى جميع كتب سعد بن عبد الله ورواياته ، وقد مضى أن المقصود من ذلك جميع ما وصله من كتبه ورواياته ، وهذا الحديث قد وصله ؛ إذ الشيخ يروي كتاب الخصال والتوحيد عن الصدوق ، وهذا الحديث موجود فيهما ، فهذا وجه لتصحيح هذا الحديث خال عن التعقيد وفي غاية اللطافة » (١٥٠) .

أقول :

ربما قد يرد إشكال على هذا التقريب ، وذلك باحتمال أن يكون حديث الرفع بكل تسلسله السندي شفهيًا ، أي أنه نقل عن الإمام عليه السلام إلى الشيخ الصدوق - في التوحيد والخصال - شفة عن شفة . وقد مرّ في تفسير قول الشيخ : (أخبرني بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان) أنه لا يشمل

مطلق الروايات الشفهية التي رواها ذلك الثقة عن المشايخ لتعذر احاطة الشيخ بها .
ويمكن رفع هذا الإشكال بنحو ما تقدم في التقريب الثاني ، وهو أن الشيخ قد ذكر طريقاً
صحيحاً إلى جميع كتب وروايات حريز بن عبد الله ^(١٥١) الذي روى عن المعصوم ^{عليه السلام} مباشرة
حديث الخصال والتوحيد .

فإن كان الحديث بكتاب لحريز ونقل شفاهة إلى الصدوق فنعمًا هو ، وإن كان من روايات
حريز الشفهية التي لم تدون في كتبه ، فلا شك في أنه نقل بسند معلوم ووصل إلى الصدوق ودونه في
كتابه الخصال والتوحيد . وللشيخ طريق صحيح إلى جميع كتب وروايات الشيخ الصدوق بما في
ذلك روايات الخصال والتوحيد إذ عدّهما ضمن كتبه ^(١٥٢) .

زيادة على هذا أن طريق الشيخ إلى حريز قد وقع فيه اثنان من رواة حديث الرفع ، وهما :
الشيخ الصدوق ، وسعد بن عبد الله .

هذا مع أن للشيخ طريقاً صحيحاً آخر إلى جميع كتب وروايات سعد بن عبد الله وقد وقع فيه
الشيخ الصدوق ^(١٥٣) .

ومن هنا يطمئن الباحث بدخول حديث الرفع في عموم قول الشيخ في طرقه الثلاثة إلى
الصدوق وسعد وحريز : « أخبرني بجميع كتبه ورواياته فلان ، عن فلان . . . » بأية صورة فُرض
وصوله إلى الصدوق مع الحفاظ على سنده المذكور في كتابيه : الخصال والتوحيد .

ونكتفي بهذا القدر من البحث عن نظرية التعويض ؛ تلك النظرية التي لم يعتن بثمارها كما
ينبغي منذ ولادتها على يد السيد الشهيد وإلى الآن :

ولكي تجنئ ثمار هذه النظرية العلمية ، فلا بد مما يأتي :

١ - تنقيح وجوه هذه النظرية وتقدها بأوسع مما هي عليه في هذا البحث ومصادرها .

٢ - التوسع في ايجاد وجوه اخرى للتعويض لتشمل مصنفات غير المحمدين الثلاثة
كأحاديث الوسائل ومستدركه وبحار الأنوار ، وذلك بلحاظ طرق الاجازات عند مصنفها إلى
أرباب الكتب التي يروون عنها .

٣ - دراسة الاحتمال الرابع الخاص بعبارة الشيخ في الفهرست : (أخبرنا بجميع رواياته
فلان ، عن فلان) ، وافراد البحوث المستقلة لهذا الاحتمال ؛ لاهميته البالغة في هذه النظرية وذلك
لسد الثغرات المحتملة فيه من قبيل دعوى : أن الشيخ لم يكن مجرد ناقل للاسانيد في أخبار
التهذيبيين ليخرجها عن دائرة الارسال ، بل كان يرى صحتها عموماً ما لم يحصل التعارض ، بدليل
أنه لم يرد شيئاً منها إلا في مقام التعارض كما يبدو من توجهاته لها في التهذيبيين .

ومع فرض حصول التضعيف في مورد من قبل الشيخ - وهو ما لم أجده إلا في مقام التعارض

- فهذا يعني أنّ ذلك السند الضعيف المتصل لم يوصل الخبر إلى الشيخ عن الثقة الواقع فوق محل الضعف ، بمعنى أنّ ذلك الخبر لم يثبت - عند الشيخ - صدوره عن ذلك الثقة ، فكيف يعرض بسند صحيح آخر للشيخ إلى ذلك الثقة . هذا مع الأخذ بالدعوى الآتفة المصححة للاحتمال الثاني في تفسير عبارة الشيخ في الفهرست ، مما يعني هذا تحكّم الإشكال الخامس على الوجه الأول من النظرية :

٤ - القيام بعملية استقراء تام لجميع ما يمكن أن ينطبق على وجوهها المتعددة من أسانيد الكتب الأربعة وغيرها من الكتب الروائية المهمة في تراثنا الشيعي ، ويمكن توظيف الموسوعة الرجالية للسيد البروجردى لتحقيق الجزء الأعظم من عملية الاستقراء . كلّ هذا بعد التأكد من سلامة التطبيق وتحقق الدراسات المقترحة كما مرّ .

وإلى أن يتم ذلك تبقى نظرية السيد الشهيد بأمس الحاجة إلى تلك الدراسات النقدية على أيدي الباحثين من ذوي الاختصاص ؛ لتنميم الشوط الذي بدأه السيد الشهيد ، الذي لم تنحصر ادوات بحثه غير المألوفة في علمي الدراية والرجال بنظرية التعويض كما سنرى في هذا البحث .

ثانياً : إدخال حساب الاحتمال في علمي الدراية والرجال

يعود تاريخ نظرية الاحتمال - كما في منطق الاستقراء - إلى العالم الفرنسي الشهير (بسكال) (ت / ١٦٦٢ م) فهو أول من ابتدأ بحساب الاحتمالات بالطريقة الرياضية ، وذلك عن طريق الرسائل المتبادلة بينه وبين (فرما) ، وظل حساب الاحتمالات مقتصرأ على معالجة مشكلات الاحتمال في ألعاب الصدفة حتى مجيء (لابلاس) الذي يُعدّ المؤسس لقواعد هذه النظرية ، منها على دور (حساب الاحتمالات) في العلوم المختلفة دون حصره في دائرة ألعاب الصدفة (١٥٤) .

ثم نمت هذه النظرية تدريجياً وتطورت حسابات الاحتمال تطوراً مذهلاً ، ودخلت في ميادين العلم المختلفة ، واستخدمت لهذا الغرض أعقد العمليات الرياضية العالية التي لم تألفها الدراسات الحوزوية قبل السيد الشهيد وبعده أيضاً ، ولا زالت مسألة حساب الاحتمالات التي يقوم عليها منهج السيد الشهيد الاستقرائي في انشاء كيان معرفي جديد للعالم بأسره يكتنفها الغموض لما فيها من عمليات رياضية معقدة ؛ أو لهذا كانت الكتابات حول (الأسس) قليلة ونادرة منها ما كتبه السيد عمار أبو رغيف في (منطق الاستقراء) ، وما كتبه الاستاذ يحيى محمّد في (الأسس المنطقية للاستقراء - بحث وتعليق) ؛ وبعض المحاضرات المسجلة على أشرطة الكاسيت . لما كان السيد عمار أبو رغيف قد تعرض لدراسة نظرية الاحتمال وبشكل مفصل إذ تناول في الفصل الثاني مفهوم

الاحتمال وحسابه ضمن أمثلة بسيطة ، وأنواع الاحتمالات والتفسير المقدمة للاحتمال ، مع بديهياته وقواعده في الفصل الثالث ، وغير ذلك من الأمور الأساسية المتصلة بنظرية الاحتمال ، مما يعد مدخلاً مهماً جداً لفهم كتاب الأسس .

ومن هنا فلا بد للباحث من الرجوع إلى (منطق الاستقراء) للوقوف - على الأقل - على تعريف الاحتمال عند السيد الشهيد ومعرفة انطباقه على أمثلة حساباته المفصلة .

وسنكتفي هنا بالإشارة السريعة إلى ما أسسه السيد الشهيد في كتبه من فكر جديد غير مألوف في حقل الدراية أولاً ، ثم الرجال ثانياً ، وذلك من خلال منهجه الاستقرائي القائم على أساس حسابات الاحتمال ، ومن أراد تفصيل ذلك المنهج فعليه (بالأسس المنطقية للاستقراء) (و منطق الاستقراء) ، ونبدأ أولاً بما يتصل بالدراية ، وعلى النحو الآتي :

التواتر وحساب الاحتمال

لمعرفة التواتر طريقان وهما :

القياس الاستنباطي

والدليل الاستقرائي

أما الأول ، فقد تبناه المنطق الأرسطي ، وهو على نحوين - كما في علم المنطق (١٥٥) -

وهما :

١ - القياس الاقتراني : وهو يفيد اليقين بثبوت النتائج وتكون مقدماته أكبر من نتائجه ، أي : متضمنة لها ، ولهذا يعبرون عنه بالقياس التضميني .

٢ - القياس الاستثنائي : وهو يفيد اليقين بثبوت النتيجة أيضاً ، وتكون فيه المقدمات مساوية للنتائج ، ويعبرون عنه بالقياس الاستلزامي لكون النتائج فيه مستلزمة للمقدمات ، حتى كانت النتائج فيه بمثابة تحصيل حاصل ، ومن هنا تولد الاشكال على المنطق الارسطي ؛ لعدم وجود شيء مجهول في مقدماته حتى يعرف بالنتيجة .

ومن هنا احتيج إلى برهان من نوع آخر لا تكون فيه النتائج أصغر من المقدمات كما في القياس الاقتراني ، ولا مساوية لها كما في القياس الاستثنائي ، ذلك البرهان هو الاستقراء الناقص الذي يؤدي إلى ثبوت اليقين ، وتكون فيه النتائج أكبر من المقدمات .

وبهذا الصدد يقول السيد الشهيد :

واليقين الموضوعي المستنتج بقضية ما ، له سببان :

أحدهما : اليقين الموضوعي بقضية أخرى تتضمن (١٥٦) أو تستلزم (١٥٧) تلك القضية ،

ويكون الاستنتاج حينئذ قائماً على أساس قياس الأقيسة المنطقية .
والآخر : اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضية
المستنتجة ، لكن كل واحدة منها تشكل قيمة احتمالية بدرجة ما لاثبات تلك القضية ، وبتراكم تلك
القضية الاحتمالية تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر ،
وبسبب ذلك يزول لضعفه . . . ونسمي كل يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس قياس
منطقي باليقين الموضوعي الاستنباطي ، وكل يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس تراكم
القرائن الاحتمالية باليقين الموضوعي الاستقرائي . . . والطرق التي تذكر عادة لاثبات الدليل
الشرعي واحرازه من التواتر والاجماع والسيره كلها من وسائل اليقين الموضوعي
الاستقرائي » (١٥٨) .

ونجد تطبيق هذا الكلام في بحث التواتر عند السيد الشهيد ، فبعد أن عرّف الخبر المتواتر
على نحو ما هو عليه في المنطق وهو : « اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يستنتج
تواطؤهم على الكذب » أكد أن هذا التعريف يرجع بعد تمحيصه إلى مقدمتين ، وهما :

صغرى : وهي اجتماع عدد كبير على الاخبار بقضية معينة .
وكبرى : وهي امتناع تطاؤ العدد الكبير على الكذب بحكم العقل الأولي ، ويضم إحدى
المقدمتين إلى الأخرى يستنتج على طريقة القياس صدق القضية المتواترة ، ولكون الكبرى عقلية
أولية غير مستمدة من التجربة ، لذا كانت المتواترات في المنطق الأرسطي من القضايا الست
الضرورية التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان (١٥٩) ، وهي الأوليات ، والمحسوسات ، والتجربيات
والحدسيات ، والمتواترات ، والفطريات (١٦٠) .

وبهذا فان المنطق الأرسطي قد اعتمد في تحصيل اليقين بالقضية المتواترة على مبادئ
قبلية تؤدي إلى نتائج تكتسب صفة الضرورة من تلك المبادئ ، فتكون العملية قياسية يتحكم فيها
العام على الخاص فيصبح الخاص مستنتجاً عن طريق العام ، وسنخ هذا ذكره المنطق الارسطي في
القضايا التجريبية التي استنتجها عن طريق (مبدأ عدم تكرار الصدفة) وجعلها إحدى القضايا الست
المتقدمة (١٦١) .

بينما يرى السيد الشهيد في كتابه الأسس ان القضية المتواترة ليست إلا قضية استقرائية تقوم
على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال ، كالقضايا التجريبية والحدسية ، فهي نتيجة للدليل
الاستقرائي (١٦٢) ، الذي يبدأ بتجميع قيم الاحتمالات إلى أعلى درجة ممكنة ثم يحول هذه
الدرجة إلى مستوى اليقين المفترض لا المستنتج أو المبرهن عليه ، بمعنى ان النتيجة في الاستقراء
غير مبرهن عليها ، ولهذا فهي غير قابلة لأن تكون ظروية ، ولكنها - مع ذلك - يقينية بسبب

اعتمادها على تراكم قيم الاحتمال المتزايدة (١٦٣) .

ومن هنا نلاحظ ان السيد الشهيد لم يصادق على شيء مما مرّ عن المنطق الارسطي ، إذ جعل وسائل الاثبات الوجداني (اليقين) للدليل الشرعي كالتواتر ونحوه قائمة على أساس حساب الاحتمال ، مصرحاً بأن اليقين الصحيح بالقضية المتواترة هو يقين موضوعي استقرائي ، وان الاعتقاد به حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد . فاخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية ، ومن المحتمل بطلانها لا مكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب . . . فاذا تكرّر الخبر وازداد احتمال القضية المتواترة وتناقص احتمال تقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة ؛ لأن العقل البشري مصمم على عدم الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة جداً مقابل الاحتمالات الكبيرة جداً . قال السيد الشهيد : « ومن هنا نجد ان حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها ، فكلما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وواضح ، كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية أسرع . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورة معينة - اما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية - حصل اليقين بسببها بصورة أسرع . . . وليس ذلك إلا لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبية ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمع قيمتها الاحتمالية المتعددة في مصب واحد ، وليس مشتقاً من قضية عقلية أوليّة كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق » (١٦٤) .

الضابط للتواتر عند السيد الشهيد : الكثرة العددية هي جوهر التواتر ، ولكن ليس بالامكان تحديدها في رقم معين ، كما حاول بعضهم تحديدها بتحديدات مضحكة على حد تعبير السيد الشهيد الذي يرى أنّ إفادة التواتر للعلم إنما هو حساب الاحتمالات لا كم عددي معين ، ولكن مع ذلك يمكن تحديد عوامل عديدة مؤثرة في افادة التواتر لليقين وهي على قسمين (١٦٥) .

■ العوامل الموضوعية ، وهي الخارجة عن المتيقّن :

وتتلخص بما يأتي :

- ١- نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة .
- ٢- تباعد مسالكهم العقائدية ، وتباين ظروفهم الجغرافية ونحوها ، ومع تحقق ذلك يصبح تواطؤ المخبرين على الكذب أبعد بحساب الاحتمال .
- ٣- نوعية القضية المتواترة كأن تكون مألوفة ؛ لأن الغرابة فيها تشكل عاملاً عكسياً في حصول اليقين .

٤- درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكلّ شاهد بالقدر الذي يبعد أو يقرب - بحساب

الاحتمال - افتراض مصلحة شخصية في الإخبار .

٥ - درجة وضوح المدرك للشهود ، كأن يكون المدرك حسياً أو حدسياً ؛ لان نسبة الخطأ

إلى الحس أقل من نسبته إلى الحدس .

■ العوامل الذاتية ، وهي المرتبطة بذات المتيقن :

ويمكن تلخيصها بما يأتي :

١ - اختلاف طباع الناس في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة .

٢ - المتبنيات العقائدية لدى المخيرين كالاعتقاد برؤية الله تعالى يوم القيامة ، أو الاعتقاد بالجبر ، والتشبيه ، وعدالة الصحابة ونحوها من العقائد الفاسدة ، التي تجمد طاقة الفرد وتوقف ذهنه ، وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال .

٣ - مشاعر الانسان العاطفية التي قد تزيد أو تنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية (١٦٦) .

ومن هنا يعلم أنّ حساب الاحتمال لوحظ وبشكل مباشر في دراسة العوامل المؤثرة في

حصول التواتر ، هذا فضلاً عن استخدامه وبشكل مباشر أيضاً في أقسام التواتر المعروفة (١٦٧)

وهذا لم يكن مألوفاً في بحث التواتر في علم دراية الحديث عند سائر المسلمين قبل السيد الشهيد ؛

لانهصار وسائل إثبات القطع اليقيني الموضوعي عندهم بوسائل إثبات المنطق الأرسطي ، بينما

أعطى السيد الشهيد في منطق الاستقراء دوراً عظيماً لحساب الاحتمال في تكوين ذلك اليقين

كالتواتر وغيره من الإجماع وسيرة المتشرعة .

الأحاديث الموضوعية وحساب الاحتمال

تَبَّه السيد الشهيد على أمر في غاية الأهمية يتصل بمعرفة الروايات الموضوعية عن طريق حساب الاحتمال ، وذلك فيما لو تعلق موضوعها بشيء تتوافر الدواعي على نقله ، ولم تنقل فيه إلا بضع روايات مع أهميته العظمى .

وسنلاحظ في النص الذي سننقله عن السيد الشهيد أنه وإن سلك في جانب من استدلاله مسلك علماء دراية الحديث بشأن معرفة هذا النوع من الوضع ، إلا أنه في الجانب الآخر يؤكد ان حصول الاطمئنان بالوضع كان بمقتضى حساب الاحتمالات ، وليس بمجرد ذلك التعليل العقلي الذي ذكره في المقام .

وقدم مثل السيد الشهيد لهذا في مسألة جواز العمل بظواهر القرآن الكريم وعدمه لانه من أهم المسائل ، مصرحاً بأنه لو كان أمر من هذا القبيل لكثرت نقله بين رواة الحديث ، ولشاع أمره وذاع بينهم ؛ إذ ليس حاله حال وجوب السورة مثلاً الذي لو لم يصل إلينا إلا عبر ثلاث أو أربع روايات لم يكن غريباً .

ثم تساءل قائلاً :

« أفهل نفترض مثلاً أن هذا الأمر المهم - والذي هو على خلاف الطبع - لم يبين إلا مرات عديدة ، وصدفة لم يكن يوجد شخص عند الإمام عليه السلام في تمام تلك المرات يسمع الحديث إلا شخص ضعيف أو ذو اتجاه معين ، ومن غير أمثال زرارة ومحمد بن مسلم ؟
أو كان هناك سامعون من أمثالهم ، ولكنهم صدفة لم ينقلوا الرواية أو نقلوها ، وصدفة لم تصلنا من أمثالهم ؟ !

فمجموعة هذه الأمور لو ضُمَّ بعضها إلى بعض حصل بمقتضى حساب الاحتمالات الاطمئنان بأن مثل هذه الروايات مجعولة على الأئمة عليهم السلام . ولو فرض صدورهما عنهم فلا بد من أن يكون لهما محمل آخر غير ما هو الظاهر منها » (١٦٨) .

وأما ما يتصل بعلم الرجال من هذا المنهج ، فسيكون تحت عنوان :

علم الرجال وحساب الاحتمال

صرح السيد الشهيد كما سيأتي فيما سننقله من كلامه - أنه أدخل على علم الرجال نكات مهمة ، وطبق فيها حساب الاحتمالات ؛ لتصحيح الروايات التي وجدت فيها اشكالات سنديّة .

فقد جاء في شرحه على العروة الوثقى عند تعرضه لرواية زيد الشحام في قوله لأبي عبد الله عليه السلام : « أخرج من المسجد حصاة ؟ فقال عليه السلام : فردها ، أو اطرحتها في المسجد » .

قال السيد الشهيد: « وللرواية طريقان :

أحدهما : طريق الصدوق ، وهو ضعيف بأبي جميلة (١٦٩) .

والآخر : طريق الكليني ، وفيه : الحسن بن محمد بن سماعة ، عن غير واحد (١٧٠) فإن

أمكن تطبيق إحدى النكات المهمة ، التي أدخلناها على علم الرجال وطبقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية ، فهو . وإلا فالأمر مشكل » (١٧١) .

أقول :

طريق الشيخ إلى كتاب زيد الشحام في الفهرست (١٧٢) وقع فيه الصدوق ، لكنه انتهى -

بنفس طريق الصدوق - إلى أبي جميلة ، عنه .

ولو كان طريق الفهرست - ما بعد الصدوق - صحيحاً ، لا يمكن تصحيح سند الصدوق إلى ذلك

الكتاب بناء على نظرية التعويض .

على أن من يروي كتاب زيد الشحام هم جماعة بشهادة النجاشي ، لكنه اقتصر - كعادته -

على ذكر طريق واحد إلى كتاب زيد ، وهو ما كان من رواية صفوان بن يحيى الثقة الجليل ، عنه (١٧٣) .

وإنما ذكرت هذا ، ليتضح ان ما ادعاه علماء هذا الفن من تواتر الأصول والمصنفات إلى زمن

المحمدين الثلاثة مما لا ينبغي الشك فيه ، ويؤيده شهادة الصدوق في ديباجة الفقيه بشهرتها في

عصره . مع تشابك طرقه والشيخ والنجاشي إلى كثير من الكتب باعيانها ، ولكن ذكر أحدهم سندٌ

بعينه إلى واحد منها هو الذي ولد - على بعض المباني العلمية - مثل هذه الإشكالات ، وقد وجدت

تصريح جملة من علماء الدراية بان الصدوق لو لم يذكر مشيخة في آخر الفقيه يبين فيها طرقه إلى

من أخرج عنهم في كتابه ، لكانت شهادته في ديباجته كافية للاخذ بما رواه في كلام طويل ليس هنا

محل إيراده ، ومناقشته .

وعلى أية حال ، فإن إحدى النكات المهمة التي ادخلها السيد الشهيد على علم الرجال ؛ قد

طبّق فيها حساب الاحتمالات على سند رواية زيد الشحام المرسلة في الكافي بلفظ (عن غير

واحد) ، وعلى ضوء ما يرتضيه الشهيد الصدر من نظرياته في علم الرجال ، كما جاء في هامش

بحوثه في شرح العروة ، وقبل إيراده بتمامه - لما فيه من أهمية في المقام - لا بأس بالإشارة إلى ما

ورد في مقدمة الجزء الرابع من تلك البحوث .

فقد وردت كلمة مختصرة في مقدمة الجزء الرابع ، كتبت في حياة الإمام الشهيد وبقلم

تلميذه الشيخ زهير الحسون ، جاء فيها - بعد بيان عمله في تحقيق هذا الجزء - : « . . . وفصلت ما

أشير إليه من الابحاث السنديّة على ضوء النظريات الرجالية التي يرتضيها السيد

الاستاذ...» (١٧٤).

وبناء عليه ، فإن ما سنذكره من التطبيق المذكور نقلا عن هامش الشرح ، وإن لم يكن بقلم الشهيد ، لكنه من فكره . وإليك نصه :

« هناك بيانان لتصحيح السند :

الأول : أن تجري حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة ، وقد ظهر بالاستقراء أن نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم إلى مجموع مشايخه (٢٦ / ٩) . فإذا استظهرنا أن التعبير (بـ غير واحد) ظاهر عرفا في الجماعة وأقلها ثلاثة ، كان مقدار احتمال كون أحدهم - على الأقل - ثقة ، هو : (٩٦ %) ، فيتم سندها إن أوجب هذا الظن القوي الاطمئنان .

الثاني : ألا نأخذ مطلق مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة ، بل نأخذ خصوصا مشايخه الذين هم في الوقت نفسه تلاميذ أبان بن عثمان باعتبار أن السند هكذا : (الحسن بن محمد بن سماعة ، عن غير واحد ، عن أبان) ، فيتم تحديدهم بلحاظ الراوي والمروي عنه ، وعلى هذا لا نحتاج إلى حساب الاحتمالات ؛ لأن كون أحدهم ثقة (١٠٠ %) باعتبار أن من لم تثبت وثاقته منهم اثنان فقط ، وهما : أحمد بن عديس والحسن بن عديس ، والبقية - وهم تسعة - ثقات .

ولما كان التعبير (بـ غير واحد) ظاهراً في الجماعة وأقلها ثلاثة ، كان أحدهم - على الأقل - ثقة جزماً .

ولكن يشكل ذلك بوجود احتمال أن يكون للحسن شيخ آخر غير من وصلت اليها روايته عنهم ، ولعله غير ثقة ، فلا بد من ضم حساب الاحتمال لتضعيف ذلك . وهذا الاحتمال لا بد من أخذه بعين الاعتبار في البيان الأول أيضا ، وطريق التخلص أن نثبت بحساب الاحتمال أن نسبة الثقات إلى غيرهم في المشايخ الواصلين محفوظة في غيرهم أيضا ، فيكون احتمال وثاقة الشخص الآخر ما لا يقل عن (٢٦ / ١٧) .

وبهذا صحح سيدنا الاستاذ مرسله يونس الطويلة ، تطبيقاً لما أسسه من قواعد حساب الاحتمال في علم الرجال « (١٧٥) ، انتهى .

هذا ، وقد أشار السيد الشهيد إلى نظير ما أشار إليه هنا وذلك في أثناء تقييمه لرواية الحسن بن محمد بن سماعة في أحكام الاولاد (١٧٦) ، قال : « فهي تامة من حيث الدلالة ، وأما من حيث السند ، فتتميمها موقوف على دعوى أن من ينقل عنه الحسن بن محمد بن سماعة ، أعني ، قوله : (عن غير واحد) يكون فيهم ثقة ، وذلك بتطبيق الفائدة العامة الموقوفة على استعراض تاريخ هذا الراوي الجليل ، وملاحظة نسبة الثقات في مشايخه » (١٧٧) .

وله اشارات اخرى متعددة - غير هذه وتلك - إلى قواعد حساب الاحتمال التي ادخلها في

ثالثاً : الجديد عند السيد الشهيد في بحث التعارض

لا شك في أن بحث التعارض عند السيد الشهيد دراسة متينة وافية لموضوع التعارض ابتداء من تعريفه وبيان أقسامه بدقة ، ومناقشة آراء المدارس الأصولية السابقة عليه في هذا الخصوص ، وكلّ هذا قد فصل في تقارير السيدين الجليلين الحائري والهاشمي لباحث استاذهما السيد الشهيد ، وكذلك في الجزء الثاني من الحلقة الثالثة من حلقات السيد الشهيد في (دروس في علم الأصول) ، ولا شك في أنّ فيها من الجديد أو المطور ما يدركه دارسو حلقات السيد الشهيد ممن درسوا أيضاً بحث التعارض في المناهج الأصولية السابقة .

ولكن الملفت للنظر في أدوات بحث السيد الشهيد غير المألوفة ، التي لها اتصال مباشر بعلم دراية الحديث الشريف ، وتبحث في علم الأصول عادة هو ما نبه عليه في شرح العروة الوثقى بخصوص الكيفية الجديدة ، التي اتبعها السيد الشهيد في معالجة الروايات المتعارضة .

فقد سلك الشهيد الصدر مسلكاً جديداً لم يسبقه أحد إليه إزاء الروايات المتعارضة ، فهو حينما يجد مجموعة من الروايات الدالة على حكم ، وروايات أخرى دالة على نفيه ، لا يحكم بتساقط المجموعتين على طريقة تساقط الروايتين مع فرض التكافؤ في تلك الروايات المتعارضة من جميع الجهات ؛ بحيث تصل التوبة إلى مرحلة التساقط كما هو معلوم في علمي الأصول ودراية الحديث الشريف . بل اكتشف طريقة جديدة بما يؤهلها - في اعتقادي - لان تكون ميزاناً جديداً كلياً في علاج الروايات المتعارضة ، وان كان ذلك الميزان مستفاداً من تطبيق السابقين في جانب من هذا التعارض كما سيأتي بيانه .

وخلاصة تلك الطريقة - على ما ذكر السيد الشهيد - هي : ان تُنسق « رتب الروايات في داخل كلّ مجموعة ، فقد تشتمل إحدى المجموعتين على رتبتين من الظهور ، بينما تشتمل المجموعة الأخرى على روايات كلها من الرتبة الاقوى من الظهور التي تصلح للقرينة على روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأولى . ففي هذه الحالة تقع روايات المجموعة الأخرى طرفاً للمعارضة مع روايات الرتبة الاقوى من الظهور في المجموعة الاولى .

وأما روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الاولى ، فلا يمكن ان تقع طرفاً للمعارضة مع روايات المجموعة الاخرى ؛ لأنّ روايات المجموعة الأخرى صالحة - بحسب الفرض - للقرينة عليها ، وذو القرينة يستحيل ان يعارض القرينة ، فتتعين الرتبة الثانية من المجموعة الثانية للمرجعية » (١٧٩) .

وهذا الميزان الكلي لعلاج الروايات المتعارضة - كما يقول السيد الشهيد - له آثار كثيرة في الفقه ، وقد طبق هذا الميزان فعلا في شرح العروة ، وذلك في تعارض روايات انفعال الماء القليل عند ملاقاته للنجس مع عدم انفعاله في روايات اخرى . وهذا الميزان الجديد مستفاد - كما صرح به السيد الشهيد - من الفكرة الأساسية التي التزم بها الفقهاء في حالة تعارض الخاصين برجوعهم إلى العام الفوقاني لاستحالة معارضته إلى الخاص المنافي له ؛ لصلاحيته الخاص للقرينية عليه . فلا بد إذن من افتراض حصول التعارض بين الخاصين محضا في الرتبة الأولى ، ثم الرجوع إلى العام الفوقاني بعد تساقط الخاصين بدون أن يعارضه شيء .

ولكن الفقهاء لم يعتادوا على تطبيق هذه الفكرة إلا في فرض تعارض الخاصين مع وجود العام الموافق لأحدهما (١٨٠) .

ومن هنا يعلم ان السيد الشهيد لم يسبق إلى معرفة التفسير الفني لتلك الفكرة واستثمارها في علاج تعارض الاخبار .

هذا ، وقد مثل السيد الشهيد لذلك بالمثل التالي :

لو ورد - مثلاً - : أن الخمر طاهر

وورد : أن الخمر نجس

وورد أيضاً : الأمر بغسل الثوب الذي أصابه الخمر

ففي هذه الصورة قال السيد الشهيد : « فلا يقع التعارض في رتبة واحدة بين الأول والأخيرين ، بل بين الأولين خاصة ، ويكون الثالث مرجعا بعد تساقطهما » (١٨١) .

وهنا لا بأس بالاشارة السريعة في ختام هذا البحث إلى بيان أثر المعارض في تحصيل اليقين من الاخبار عند السيد الشهيد ، لما فيه من التفاتة رائعة أخرج فيها المعارض عن دائرة اخبار الاحاد المعارضة للسنة القطعية ، وأعطاهما بعداً آخر جديراً بالملاحظة .

قال السيد الشهيد :

« ان وجود المعارض من العوامل المنبئة عن حصول اليقين ، بسبب تكاثر الاخبار ، فعشرون رواية مثلاً ليس لها معارض قد تفيد اليقين على أساس التواتر الاجمالي ، وليس كذلك عشرون رواية مبتلاة بمعارض يتكون من خمس روايات مثلا .

فالمعارض وان لم يكن في نفسه قطعي السند ، ولكنه يصيح من العوامل المانعة تكويننا عن قطعية السند في الطرف الآخر ، ومعه لا يدخل في نطاق اخبار الاحاد المعارضة للسنة القطعية » (١٨٢) .

الهوامش

- (١) سنن أبي داود ٤ : ٤٨٠ من كتاب الملاحم . باب ما يذكر في قرن المئة . ومستدرك الحاكم ٤ : ٢٢ ، والخصائص الكبرى ٣ : ٢٣ .
- (٢) رجال النجاشي : ٤٤١ / ١٦٧ .
- (٣) م . ن . ٣٧٣ / ١٠١٩ .
- (٤) الاستبصار ١ : ٣٣٤ ، من المشيخة .
- (٥) تهذيب الأحكام ١٠ : ٨٨ ، من المشيخة .
- (٦) هناك إشكال في إدخال مشيخة الصدوق في الفقيه ضمن فهرس المشايخ التي أرجع إليها الشيخ ستأتي مناقشته في هذا البحث .
- (٧) لخصنا هذه المحاولات الثلاثة من كلمات أعلامنا ، وقد نجد بعضها صريحاً في كتبهم . أنظر : منتقى الجمان ١ : ٢٣ و ٢٨ و ٤١ ، وعدة الرجال ٢ : ٢٥٩ ، وجامع المقال : ٤٦ ، وتكملة الرجال ٢ : ٧٨٤ ، ٢ : ٧٧٨ من الفائدة الرابعة ، ورجال السيد بحر العلوم ٤ : ٧٤ من الفائدة الرابعة ، ونهاية الدراية : ٥٨٨ ، وخاتمة مستدرك الوسائل ٣ : ١٠٨٤ وما بعدها من الفائدة السادسة ، ومقدمة جامع الرواة للسيد البروجردي (بدون ترقيم) طبع دار الاضواء - بيروت .
- (٨) أنظر : تكملة الرجال ٢ : ٧٧٨ من الفائدة الرابعة .
- (٩) نقد الرجال : ٤١٧ - ٤١٩ ، من الفائدة الرابعة .
- (١٠) وصف الأردبيلي في جامع الرواة ٢ : ٢٣٣ كتاب نقد الرجال بانه في كمال النفاضة ، ونهاية الدقة ، وكثرة الفائدة ، وهو كما قال رحمه الله تعالى .
- (١١) منتقى الجمان ١ : ٢٨ ، من الفائدة الخامسة .
- (١٢) إذا كان الطريق مختلفاً فيه بين الاعتبار وعدمه ، فإن من منهج الأردبيلي في تلك الفائدة - كما صرح في مقدمتها - ان يذكر اسم الشخص الذي صار الطريق بسببه خلافاً .
- أنظر : جامع الرواة ٢ : ٤٧٥ من الفائدة الرابعة .
- (١٣) راجع : جامع الرواة ٢ : ٤٧٥ وما بعدها للوقوف على هذه الطرق وغيرها ، وقارن بنقد الرجال كما مر ستجد طرقه فيه .
- (١٤) أنظر : خاتمة مستدرك الوسائل ٣ : ١٠٨٤ - ١١٥٩ من الفائدة السادسة .
- (١٥) خاتمة مستدرك الوسائل ٣ : ١٠٨٧ من الفائدة السادسة ، في الطريق إلى إسماعيل بن مهران ، وإلى أصبغ بن نباتة .
- (١٦) مقدمة جامع الرواة للسيد البروجردي (بدون ترقيم) ، طبع دار الاضواء بيروت .
- (١٧) فهرست الشيخ : ٦٠٧ / ١٤٢ ، وأنظر طريق الشيخ إلى ابن أبي عمير في مشيخة التهذيب ١٠ : ٧٩ ، وقد وقع في الطريق جعفر بن محمد العلوي ، وظاهر صنيع التكملة عدم القول بوثاقته .
- (١٨) تكملة الرجال ٢ : ٧٨٤ .
- (١٩) نقد الرجال : ٤١٨ ، من الفائدة الرابعة .
- (٢٠) مباحث الأصول / السيد كاظم الحائري (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد الصدر) ج ٣ ق ٢ : ٢٣٨ .
- (٢١) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٣٩ .
- (٢٢) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ / ٢٣٨ - ٢٦١ .
- (٢٣) القضاء في الفقه الإسلامي : ٥٢ - ٦٥ .
- (٢٤) تحرير المقال في كليات علم الرجال : ١٣٧ .

- (٢٥) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤١، وأنظر القضاء في الفقه الإسلامي، ٥٣، وتحرير المقال: ١٣١.
- (٢٦) القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٦-٥٧.
- (٢٧) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤١، وأنظر: القضاء: ٥٣ وتحرير المقال: ١٣١.
- (٢٨) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٢.
- (٢٩) م. ن ج ٣ ق ٢: ٢٤٢، وأنظر: القضاء: ٥٣، وتحرير المقال: ١٣١.
- (٣٠) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٣ هامش رقم/١، والقضاء: ٥٣.
- (٣١) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٢، وتحرير المقال: ١٣١.
- (٣٢) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٣، وتحرير المقال: ١٣٢.
- (٣٣) القضاء: ٥٣.
- (٣٤) تهذيب الأحكام ١٠: ٧٢، من المشيخة.
- (٣٥) اشار الشهيد إلى ضعفه في مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٣٩ وأنظر هامشه، وكذا بحوث في علم الأصول - تقريرات السيد الهاشمي ٥: ٥٨.
- (٣٦) فهرست الشيخ: ٦١٣/١٤٥.
- (٣٧) تهذيب الأحكام ١٠: ٧٣، من المشيخة، وللشيخ طريق صحيح إلى أحمد بن محمد في المشيخة، ذكره في ص ٧٤ لكننا اخترنا الأول لما فيه من إشكال.
- (٣٨) فهرست الشيخ: ٦٩٤/١٥٦.
- (٣٩) أشار الشهيد إلى ضعف ابن أبي جيد في مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٣٩، وأنظر هامشه.
- (٤٠) فهرست الشيخ: ٦١١/١٤٤.
- (٤١) تحرير المقال: ١٣٠.
- (٤٢) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٣-٢٤٤.
- (٤٣) أنظر: بحوث في شرح العروة ٤: ٥١-٥٢ هامش رقم/٥.
- (٤٤) بحوث في شرح العروة ٤: ٥١.
- (٤٥) الوسائل ١: ٢٣٨/٦١٥ باب ٩ من أبواب الأسار.
- (٤٦) الاستبصار ١: ٢٣/٥٨.
- (٤٧) تهذيب الأحكام ١: ٤١٩/ضمن الحديث ١٣٢٦.
- (٤٨) قرب الاسناد: ١٧٨/٦٥٦، وأنظر: مسائل علي بن جعفر: ١٩٣/٤٠٤ وعنه في البحار ٨٠: ١/٧٠.
- (٤٩) بحوث في شرح العروة ٣: ١٦٢ و٤٢١، ٤: ٥١ هامش رقم (٥).
- (٥٠) فهرست الشيخ: ٦١٢/١٤٤.
- (٥١) تهذيب الأحكام ١: ٢٣١/٦٦٩، وعنه في الوسائل ٣: ٤٦٤/٤١٨٤ باب ٣٥ من أبواب النجاسات.
- (٥٢) الاستبصار ١: ٢٦/٦٧.
- (٥٣) هذا الكلام منه صياغة للأشكال المتقدم.
- (٥٤) الفهرست: ٦١٢/١٤٤.
- (٥٥) بحوث في شرح العروة ٣: ١٢٥، وقد صرح الشهيد بصحة تلك الرواية في مواضع لاحقة من شرح العروة بناء على ما أسسه هنا، منها في ص ١٢٧ و١٢٩ و١٨٠ من الجزء الثالث.
- (٥٦) تحرير المقال: ١٣٠-١٣١.
- (٥٧) أنظر: ص ٦٩ من هذا البحث.
- (٥٨) القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٨، ومباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٩.
- (٥٩) م. ن: ٥٨.
- (٦٠) راجع الاحتمال الثاني ص ٣٤.

الدراية والرجال - ١٧١

- (٧٨) فهرست الشيخ: ٩/٧، ورجال النجاشي: ٢١/١٩.
- (٧٩) فهرست الشيخ: ٣٢/١١، ورجال النجاشي: ٤٩/٢٧.
- (٨٠) فهرست الشيخ: ٣١/١١، ورجال النجاشي: ٤٨/٢٦.
- (٨١) فهرست الشيخ: ١٢٩/٤٢، ورجال النجاشي: ٢٩٧/١١٦.
- (٨٢) مباحث الأصول ج٣ ق٢: ٢٤٥.
- (٨٣) مباحث الأصول ج٣ ق٢: ٢٤٥، وأنظر: القضاء: ٥٩، وتحرير المقال: ١٣٤.
- (٨٤) تهذيب الأحكام ١٠: ٥٥-٥٦، والاستبصار ٤: ٣٠٩ كلاهما في المشيخة.
- (٨٥) فهرست الشيخ: ٣٨١/٩٣.
- (٨٦) رجال النجاشي: ٦٧٦/٢٥٩.
- (٨٧) مباحث الأصول ج٣ ق٢: ٢٤٥.
- (٨٨) رجال النجاشي: ١/٦.
- (٨٩) رجال النجاشي: ٢/٧.
- (٩٠) رجال النجاشي: ١٣٧/٦٠.
- (٩١) رجال النجاشي: ٢٥٠/١٠٠.
- (٩٢) رجال النجاشي.
- (٩٣) رجال النجاشي: ٥٧٢/٢١٩.
- (٩٤) رجال النجاشي: ٦١٢/٢٣١.
- (٩٥) رجال النجاشي: ٨٨٧/٣٢٧.
- (٩٦) رجال النجاشي: ٥٥٠/٢٠٧.
- (٩٧) رجال النجاشي: ١٠٧/٥٠.
- (٩٨) أنظر: رجال النجاشي - على التوالي -: ١٠٩/٥٠ و ١١٥/٥٢ و ١١٦/٥٢ و ١٣٠/١١٨ و ١١٩/٥٣ و ١١٨/٣٠٢ و ١٣٠/٣٣٤.
- (٩٩) مباحث الأصول ج٣ ق٢: ٢٤٥-٢٤٦.
- (١٠٠) اما لو ذكر طريقاً صحيحاً إلى جميع كتب
- (٦١) إقتبسنا هذا الإشكال وجوابه - بتصرف - من تحرير المقال: ١٣١.
- (٦٢) مباحث الأصول ج٣ ق٢: ٢٤٥.
- (٦٣) أنظر: مباحث الأصول ج٣ ق٢: ٢٤٤، والقضاء: ٥٨، وتحرير المقال: ١٣٣.
- (٦٤) الاستبصار ١: ٢٦/١٤.
- (٦٥) صرح السيد الشهيد بعدم ثبوت وثاقة ياسين الضرير في بحوث في شرح العروة ١: ٨٤ و ٢٠٥ و ٢٣٣ وغيرها.
- (٦٦) الفقيه ٤: من المشيخة.
- (٦٧) فهرست الشيخ: ٢٣٩/٦٢.
- (٦٨) تحرير المقال: ١٣٣.
- (٦٩) أنظر: بحوث في شرح العروة ١: ٨٣ و ٣: ١٥٨ و ١٨٢ و ٣٤٨ و ٤٢١، كما ضعفه السيد الهاشمي في كتابه الخمس ٢: ٤٠، والسيد الحائري في كتابه القضاء: ١٠٢ و ٤٨٣ وكلاهما من تلاميذ السيد الشهيد.
- (٧٠) فهرست الشيخ: ١٥١/٤٧.
- (٧١) فهرست الشيخ: ٣٢٩/٨٠، ورجال النجاشي: ٤٩٠/١٨٥.
- (٧٢) فهرست الشيخ: ٥٥٦/١٢٥، ورجال النجاشي: ٨٤٢/٣٠٨.
- (٧٣) فهرست الشيخ: ٥٦٠/١٢٦، ورجال النجاشي: ٨٥٠/٣١٠.
- (٧٤) فهرست الشيخ: ٢١/٩، ورجال النجاشي: ٣١/٢٢.
- (٧٥) فهرست الشيخ: ٢٩٤/٧٣، ورجال النجاشي: ٤٥١/١٧١.
- (٧٦) فهرست الشيخ: ٣٠٦/٧٦، ورجال النجاشي: ٤٦٧/١٧٨.
- (٧٧) فهرست الشيخ: ٦/٤، ورجال النجاشي: ١٨/١٦.

(١٢١) رجال النجاشي: ٣ من المقدمة، وقد صرح النجاشي بهذا في ترجمة ثابت بن شريح: ٢٩٧/١١٦، وعبيد الله بن علي الحلبي: ٢١٦/٢٣١ وغيرهما.

(١٢٢) رجال النجاشي: ٦٧٦/٢٥٨.

(١٢٣) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٩.

(١٢٤) تهذيب الأحكام ١٠: ٨٨، من المشيخة.

(١٢٥) الاستبصار ٤: ٣٣٤، من المشيخة.

(١٢٦) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٥١، وأنظر:

القضاء: ٦٤.

(١٢٧) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٥١، وأنظر:

القضاء: ٦٤.

(١٢٨) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٣٥٢-٣٥٣.

(١٢٩) القضاء: ٦٥.

(١٣٠) الفقيه ٥ من المقدمة.

(١٣١) روضة المتقين: ١: ١٦، من المقدمة.

(١٣٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨/١٢٦٨٦ ب ٤ من

أبواب الانفال. عن تهذيب الأحكام ٤: ١٤٤/

٤٠٣.

(١٣٣) فهرست الشيخ: ٤٩١/١١٣، ولا يخفى أن

وقوع الصدوق في طريق الشيخ إلى كتاب عمر

بن يزيد؛ يعني أن الصدوق لو لم يذكر في

المشيخة غير الطريقتين الآخرين إلى كتاب

عمر بن يزيد، لصح اعتبار طريق الفهرست

هذا، طريقاً ثالثاً له أيضاً.

(١٣٤) الفقيه ٤: ٨-٩، من المشيخة.

(١٣٥) بحوث في الفقه: كتاب الخمس/ السيد

الهاشمي ١: ١٨٤.

(١٣٦) أفرد السيد الشهيد - كما في تقارير السيد

الحائري - مساحة واسعة لمناقشة حديث رفع

التسعة سنداً ودلالة، فقد حقق سند الحديث

في اثنتين وأربعين صحيفة - بحث خلالها

ذلك الشخص فقط دون رواياته، فلا يمكن التعويض كما مر في الإشكال الرابع من الإشكالات المثارة حول الوجه الأول من نظرية التعويض، فراجع.

(١٠١) فهرست الشيخ: ٧٦/٢٩.

(١٠٢) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢/٢٤٦ هامش

رقم (١).

(١٠٣) أنظر: تهذيب الأحكام ٩: ٢٧٣-٢٩٤/

الأحاديث ٩٨٧ و ٩٨٨ و ٩٩٨ و ٩٩٩ و ١٠٠٠ و

١٠٠١ و ١٠١١ و ١٠٢٠ و ١٠٢١ و ١٠٢٢ و

١٠٣٣ و ١٠٣٤-١٠٣٨ و ١٠٥٠ وغيرها.

(١٠٤) القضاء في الفقه الإسلامي: ٦٠.

(١٠٥) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٨ هامش

رقم/١.

(١٠٦) رجال النجاشي: ٦٧٦/٢٥٨.

(١٠٧) رجال النجاشي: ٦٧٦/٢٥٨.

(١٠٨) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٨ هامش

رقم/١.

(١٠٩) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢: ٢٤٩، وقد مرّ

نظير هذا الكلام في ص: ٤٥ من هذا البحث،

فراجع.

(١١٠) أنظر: ص ٤٥ من هذا البحث.

(١١١) تحرير المقال: ١٣٦.

(١١٢) القضاء: ٦١-٦٢.

(١١٣) تحرير المقال: ١٣٦.

(١١٤) رجال النجاشي: ١٤/١٥.

(١١٥) رجال النجاشي: ٣٧/٧٥.

(١١٦) رجال النجاشي: ٨٧/٢١٣.

(١١٧) رجال النجاشي: ٨٨/٢١٦.

(١١٨) رجال النجاشي: ٢١٧/٥٦٦.

(١١٩) تحرير المقال: ١٣٦-١٣٧.

(١٢٠) تحرير المقال: ١٣٧.

- (١٥١) فهرست الشيخ : ٢٣٩ / ٦٣ .
- (١٥٢) فهرست الشيخ : ٢٩٥ / ١٥٦ .
- (١٥٣) فهرست الشيخ : ٣٠٦ / ٧٦ .
- (١٥٤) منطق الاستقراء - الكتاب الأول - السيد عمار أبو رغيف : ١٥٥ - ١٥٦ .
- (١٥٥) راجع أقسام القياس في كتاب المنطق للشيخ المظفر : ٣٢٢ من الجزء الثاني .
- (١٥٦) إشارة إلى القياس الاقتراضي أو التضمني .
- (١٥٧) إشارة إلى القياس الاستثنائي أو الاستلزامي .
- (١٥٨) دروس في علم الأصول / الحلقة الثالثة : ١ : ١٩٥ - ١٩٦ .
- (١٥٩) بحوث في علم الأصول / تقارير السيد الهاشمي : ٤ : ٣٢٧ - ٣٢٨ والمصدر السابق : ١ : ١٩٧ - ١٩٨ .
- (١٦٠) الأسس المنطقية للاستقراء : ٣٧٥ ، والمنطق / المظفر : ٣١٥ - ٣٢٣ .
- (١٦١) الأسس المنطقية للاستقراء ، بحث وتعليق / يحيى محمد : ١ : ٢٥٠ وبحوث في علم الأصول / تقارير السيد الهاشمي : ٤ : ٣٢٨ .
- (١٦٢) الأسس المنطقية للاستقراء : ٣٨٨ .
- (١٦٣) الاسس المنطقية للاستقراء ، بحث وتعليق : ١ : ٢٥٠ .
- (١٦٤) دروس في علم الأصول / الحلقة الثالثة : ١ : ٢٠٢ .
- (١٦٥) بحوث في علم الأصول / تقارير السيد الهاشمي : ٤ : ٣٣٢ .
- (١٦٦) راجع تفصيل العوامل المذكورة في دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة : ١ : ٢٠٢ - ٢٠٣ ، وتقارير السيد الهاشمي : ٤ : ٣٣٢ - ٣٣٤ .
- (١٦٧) المصدران السابقان : ١ : ٢٠٥ و ٤ : ٣٣٥ .
- (١٦٨) مباحث الأصول ج ٢ ق ٢ : ٢٣٠ - ٢٣١ .
- نظرية التعويض - ودلالته في ثمان وسبعين صحيفة - أنظر : مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ١٤١ - ٢١٩ (البحث الدلالي) و : ٢١٩ - ٢٦١ (البحث السندي) .
- (١٣٧) كتاب التوحيد : ٢٤ / ٣٥٣ باب الاستطاعة .
- (١٣٨) الخصال ٢ : ١٧ / ٩ باب التسعة .
- (١٣٩) الفقيه ١ : ٣٦ / ١٣٢ باب ١٤ .
- (١٤٠) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٢٠ ، وأنظر بحوث في علم الأصول - تقارير السيد الهاشمي : ٥ : ٥٩ .
- (١٤١) الوسائل ١٥ : ٣٦٩ / ٢٠٧٦٩ ب ٦٥ من أبواب جهاد النفس في كتاب الجهاد .
- (١٤٢) الوسائل ٢٣ : ٢٣٧ / ٢٩٤٦٦ ب ١٦ من أبواب كتاب الإيمان ، وأنظر : نوادر أحمد بن محمد بن عيسى : ٧٤ / ١٥٧ .
- (١٤٣) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٢٥ - ٢٣٦ ، وبحوث في علم الأصول : ٥ : ٦٢ .
- (١٤٤) الوسائل ٣٠ : ١٥٩ / ٨٢ من الفائدة الرابعة ، و ٣٠ : ١٥٦ من الفائدة الخامسة .
- (١٤٥) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٣٧ ، وبحوث في علم الأصول : ٥ : ٥٨ .
- (١٤٦) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٣٨ .
- (١٤٧) راجع (أمثلة تطبيقية سن الوجه الأول) ص ٣٧ من هذا البحث .
- (١٤٨) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٥٣ - ٢٥٤ .
- (١٤٩) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٥٧ ، وقد ذكر السيد الحائري في هامش الصفحة المذكورة نقاط ضعف بهذا التقريب ، وأنظر : بحوث في علم الأصول : ٥ : ٥٩ هامش رقم (١) .
- (١٥٠) مباحث الأصول ج ٣ ق ٢ : ٢٥٩ ، وقارن مع بحوث في علم الأصول : ٥ : ٥٩ - ٦٠ .

- (١٦٩) الرواية أرسلها الصدوق في الفقيه عن زيد الشحام ٢: ٧١٣/١٦٥، وعنه في الوسائل ٥: ٢٣٢/٦٤١٧ باب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد .
- وطريق الصدوق إلى زيد الشحام في مشيخة الفقيه ٤: ١١ ضعيف كما ذكر السيد الشهيد بأبي جميلة وهو المفضل بن صالح الأسدي النخاس ، ضعفه النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد : ٣٣٢/١٢٨ وابن الغضائري كما في مجمع الرجال ٦: ١٢٢ ، وقد ذهب بعضهم إلى إصلاح حاله لرواية الاجلة عنه وبعض أصحاب الاجماع .
- (١٧٠) الكافي ٤: ٢٢٩/٤ باختلاف يسير ، وعنه في تهذيب الأحكام ٥: ٤٤٩/١٥٦٨ .
- (١٧١) بحوث في شرح العروة ٤: ٢٩٥ .
- (١٧٢) فهرست الشيخ : ٢٨٨/٧١ .
- (١٧٣) رجال الجاشي : ٤٦٢/١٧٥ .
- (١٧٤) مقدمة الجزء الرابع من بحوث في شرح العروة .
- (١٧٥) بحوث في شرح العروة ٤: ٢٩٥-٢٩٦ (الهامش) .
- (١٧٦) أنظر الرواية في الوسائل ٢١: ٤٦٥/٢٧٥٩٦ باب ٧٦ من أبواب أحكام الاولاد نقلها عن الكافي ٦: ٤٣/٤ ، ومثلها في التهذيب ٨: ١٠٩/٣٧٣ .
- (١٧٧) بحوث في شرح العروة ٤: ٣٥٥ .
- (١٧٨) أنظر : بحوث في شرح العروة ٣: ٤١٩ و ٤٢٤ ، ومباحث الأصول/ تقارير السيد الحائري ج ٢ ق ٢: ٤٩٧ و ٥٠٦ و ٧٥٠ وهناك اشارات لذلك أيضا في كتب تلامذة السيد الشهيد كما في كتاب الخمس ١: ١٨٩ ، والقضاء في الفقه الإسلامي : ٥٣١ و ٧٨١ .
- (١٧٩) بحوث في شرح العروة ١: ٣٩٠ .
- (١٨٠) بحوث في شرح العروة ١: ٣٩١ .
- (١٨١) بحوث في شرح العروة ١: ٣٩١ .
- (١٨٢) بحوث في شرح العروة ٢: ٦٦ .

«فهرس المصادر والمراجع»

- ١- الاستبصار : الشيخ الطوسي (ت / ٤٦٠هـ) ، تحقيق : السيد حسن الخراسان ، ط ٣ ، دار الاضواء ، بيروت / ١٤٠٦هـ .
- ٢- الأسس المنطقية للاستقراء : السيد الشهيد محمّد باقر الصدر ، ط ٤ دار التعارف للمطبوعات ، بيروت / ١٤٠٢هـ .
- ٣- الأسس المنطقية للاستقراء (بحث وتعليق) : يحيى محمّد ، ط ١ ، مطبعة نمونة ، قم / ١٤٠٥هـ .
- ٤- أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق : محمّد علي علي صالح المعلم (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري) ، ط ١ ، قم / ١٤١٦هـ .
- ٥- بحار الأنوار : محمّد باقر المجلسي (ت / ١١١١هـ) ، ط ٢ ، مؤسسة الوفاء ، بيروت / ١٤٠٣هـ .

- ٦- بحوث في شرح العروة الوثقى : السيد الشهيد محمّد باقر الصدر ، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر ، ط ٢ ، قم / ١٤٠٨ هـ .
- ٧- بحوث في علم الأصول : السيد محمود الهاشمي (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد الصدر) ، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر ، ط ١ ، قم / ١٤٠٥ هـ .
- ٨- بحوث في الفقه - كتاب الخمس : السيد محمود الهاشمي ، ط ١ ، مكتب الاعلام الإسلامي ، قم / ١٤٠٩ هـ .
- ٩- تحرير المقال في كليات علم الرجال : مهدي الهادي الطهراني ، ط ١ ، طهران / ١٤١٢ هـ .
- ١٠- تكملة الرجال : عبد النبي الكاظمي (ت / ١٢٥٦ هـ) ، تحقيق : السيد محمّد صادق بحر العلوم ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف .
- ١١- تهذيب الأحكام : الشيخ الطوسي (ت / ٤٦٠ هـ) تحقيق : السيد حسن الخرسان ، ط ٣ ، دار الاضواء ، بيروت / ١٤٠٦ هـ .
- ١٢- التوحيد : الشيخ الصدوق (ت / ٣٨١ هـ) تصحيح وتعليق : السيد هاشم الحسيني الطهراني ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم .
- ١٣- جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسانيد : الاردبيلي (ت / ١١٠٠ هـ) ، مطبعة الاضواء ، بيروت / ١٤٠٣ هـ .
- ١٤- جامع المقال فيما يتعلق باحوال الحديث والرجال : فخر الدين الطريحي (ت / ١٠٨٥ هـ) ، تحقيق : محمّد كاظم الطريحي ، مطبعة الحيدري ، طهران .
- ١٥- خاتمة مستدرک الوسائل : الثوري (ت / ١٣٢٠ هـ) ، منشورات المكتب الإسلامي ، طهران .. ومؤسسة إسماعيليان ، قم (الطبعة الحجرية) .
- ١٦- الخصائص الكبرى : السيوطي (ت / ٩١١ هـ) ، تحقيق : الدكتور محمّد خليل هراس ، مطبعة المدني ، القاهرة / ١٩٦٧ م .
- ١٧- الخصال : الصدوق (ت / ٣٨١ هـ) ، تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم / ١٤١٤ هـ .
- ١٨- دروس في علم الأصول (الجزء الثاني من الحلقة الثالثة) : السيد الشهيد محمّد باقر الصدر ، ط ١ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت / ١٩٧٨ م .
- ١٩- رجال السيد بحر العلوم المعروف بـ (الفوائد الرجالية) : السيد محمّد مهدي بحر العلوم (ت / ١٢١٢ هـ) ، تحقيق السيدين : محمّد صادق بحر العلوم ، وحسين بحر العلوم ، نشر

مكتبة الصادق ، طهران / ١٤٠٥ هـ .

٢٠ - رجال النجاشي : النجاشي (ت / ٤٥٠ هـ) ، تحقيق : السيد موسى الشبيري ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي ، ط ٤ ، قم / ١٤١٣ هـ .

٢١ - روضة المتقين : محمّد تقي المجلس (ت / ١٠٧٠ هـ) ط ٢ ، المطبعة العلمية ، قم / ١٤١٠ هـ .

٢٢ - سنن أبي داود : أبو داود السجستاني (ت / ٢٧٥ هـ) ، تحقيق : عزّت عبيد الدعاس ، ط ١ ، حمص / ١٩٦٩ م .

٢٣ - عدّة الرجال : السيد محسن الأعرجي (ت / ١٢٢٧ هـ) ، تحقيق : مؤسسة الهداية لآحياء التراث ، ط ١ ، قم / ١٤١٥ هـ .

٢٤ - الفهرست : الشيخ الطوسي (ت / ٤٦٠ هـ) ، منشورات الشريف الرضي ، قم (معادة عن طبعة النجف الأشرف) .

٢٥ - قرب الاسناد : الحميري (من أعلام القرن الثالث الهجري) تحقيق : مؤسسة آل البيت عليه السلام لآحياء التراث ، ط ١ ، قم / ١٤١٣ هـ .

٢٦ - القضاء في الفقه الإسلامي : السيد كاظم الحائري الحسيني ، نشر مجمع الفكر الإسلامي ، ط ١ ، قم / ١٤١٥ هـ .

٢٧ - مباحث الأصول : السيد كاظم الحائري الحسيني (تقريراً لآبحاث السيد الشهيد الصدر) ، ط ٢ ، مؤسسة إسماعيليان ، قم / ١٤١٥ هـ .

٢٨ - مجمع الرجال : القهائي (ت / بعد سنة ١٠١٦ هـ) ، مؤسسة إسماعيليان ، قم (معادة عن طبعة اصفهان لسنة ١٣٨٤ هـ) .

٢٩ - مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما : تحقيق وجمع : مؤسسة آل البيت عليه السلام لآحياء التراث (صدر ضمن سلسلة مصادر بحار الانوار - ٨) ط ١ ، قم / ١٤٠٩ هـ .

٣٠ - المستدرک علی الصحیحین : الحاکم النيسابوري (ت / ٤٠٥ هـ) ، نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية (حلب وبيروت) .

٣١ - منتقى الجمال في الاحاديث الصحاح والحسان : الشيخ حسن بن الشهيد الثاني : (ت / ١٠١١ هـ) تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، نشر جامعة المدرسين ، ط ١ ، قم / ١٤٠٤ هـ .

٣٢ - من لا يحضره الفقه (الفقيه) : الصدوق (ت / ٣٨١ هـ) ، تحقيق : السيد حسن الخراسان ، ط ٦ ، دار الاضواء ، بيروت / ١٤٠٥ هـ .

الدراية والرجال - ١٧٧

- ٣٣- المنطق : الشيخ محمّد رضا المظفر (ت / ١٣٨٤هـ) ، ط ٥ ، مؤسسة إسماعيليان ، قم / ١٤١٢هـ .
- ٣٤- منطق الاستقراء (الكتاب الأول) : السيد عمار أبو رغيف ، نشر مجمع الفكر الإسلامي ، ط ١ ، قم / ١٤١٠هـ .
- ٣٥- نقد الرجال : السيد التفرشي (من أعلام القرن العاشر الهجري) ، انتشارات الرسول المصطفى ﷺ ، قم (معادة عن طبعة طهران لسنة ١٣١٨) .
- ٣٦- نهاية الدراية (شرح الوجيزة للشيخ البهائي) : السيد حسن الصدر (ت / ١٣٥٤هـ) تحقيق : الشيخ ماجد الغرباوي ، نشر المشعر ، مطبعة اعتماد ، إيران .
- ٣٧- نوادر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري (ت / بعد سنة ٢٧٤ ، أو ٢٨٠هـ) ، تحقيق ونشر ، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام ، ط ١ ، قم / ١٤٠٨هـ .
- ٣٨- وسائل الشيعة : الحر العاملي (ت / ١١٠٤هـ) ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، لاهياء التراث ، ط ١ ، قم / ١٤١١هـ .

العقل العملي في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر

عمار أبو رغييف

قبل ستة وعشرين عاماً تقريباً ، حيث بدأت أتفرغ لدراسة العلوم الإسلامية ، سألت العلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي أن يقارن لي بين مطمح رؤانا السيد محمد باقر الصدر ، وبين أحد أعلام شيوخ العلم من أساتذة النجف آنذ ، فقال لي : إن الثاني أقوى من السيد محمد باقر ، لكن السيد محمد باقر أوسع أفقاً . حفظت إجابة الفضلي ، وكنت أتمنى حينها أن تكون غير ذلك ، لأنني كنت أفهم الترجيح العلمي بالأقوى والأعمق ، وكنا نرى لصاحبنا كل فضائل المعرفة بأفعال التفضيل ، حفظت الإجابة ولم أتوفر - عام ورودي جامعة العلم في النجف الأشرف - على وعيها كما تستحق من الوعي .

لقد كان الثاني أسنّ من الصدر بعقدين من السنين ، فكان طبيعياً أن يكون أكثر ثباتاً وأرسخ قدماً فيما قرأ وحفظ من أفكار السلف وما اختار منها ، ثم إن فضيلة العلم وأساس الاجتهاد الحقّ هو أفق الباحث ، لا ما تمرس على حفظه وعرضه من نظريات ، وما تترس به من قوة الجدل في الدفاع عنها .

فالأول يرتبط بالاستعداد والنبوغ ، والثاني يرتهن بالعمر والممارسة .
وها أنذا أحرر هذا البحث تحت شعار « إحياء أفق الصدر » ، وقد كتبته استجابة لطلب ودود حثيث مخلص ، في الوقت الذي أتابع فيه كتابة دراستي « المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه » ، هذه الدراسة التي ترتبط بمساس مع هذا البحث ، والتي تضمنت العمود الفقري لأفكاره . فتحت شعار إحياء أفق الصدر أكتب ما أكتب ، ولا أهداف متابعة تقليدية لأبحاث « الحسن والقبح » وما لابسها من تفاصيل ، ولا أهداف إضافة مادة جديدة تنقل ما أتقلنا من بحث وتشويش ، إنما أزمع على الشروع في هذا البحث من حيث انتهت سيدنا ومعلمنا من وضوح ، لكي أقرر عبر ما أتلمس من أفكار أن ميزة المعلم الصدر هي « أفقه الرحيب » .

إن الأفق الرحيب هو بداية وشرط التطور المعرفي في تاريخ الأمم والشعوب ، شرط أن

يتابع هذا الأفق إثراءً أفي المفردات وسعة في الحدود ، لا أن يتقل بالحواسي والملاحظات التفصيلية فيضيع ويُسْتَمْت . فالإنشاق والرؤية لا تخلق بالحواسي والمتابعة الحرفية والحوار على طريقة ان قلت ، قلت . بل وليد مشروع لأفقي فسيح وروح كبير ، وعصور الحواسي هي عصور الانحطاط في تاريخ العلم . اللهم ألهمنا أفقاً سليماً وروحاً رحيباً تقوى به على خدمة عبادك . واكتب اللهم بلفظك ثواب جهدي هذا لروح شهيد حقّ طاعتك السيد محمّد باقر الصدر .

العقل الإنساني واحد في تنوع مدركاته . فاختلاف طبيعة مدركات العقل البشري وتنوعها لا يعني تنوع هذا العقل ، وتقسيمه إلى مجموعة عقول ، بل هو عقل واحد تتفاعل وتتعايش في رحابه معقولات متنوعة ومختلفة . ولعل طبيعة العقل هذه منشأ كثير من الجدال ، الذي ملأ أرجاء دراسة العقل العملي .

تاريخ هذا الدرس يكاد يبدأ من تاريخ الرشد العقلي للإنسانية ، تجده في حكمة اليونان وفلسفة الفرس والهنود . وقد دخل حوزة البحث العقلي الإسلامي في القرن الأول الهجري ، واحتل مكان الصدارة في المبارزة الفكرية التي لم تنتج من لعبة السلطان في قرون الازدهار العقلي الإسلاميّة . بل كاد العامل الحاسم في احماء وطيس المعركة الضروس بين فرق المسلمين ، فكان فرسانه علماء الكلام المسلمين ، وكان ميدانه الرسمي علم الكلام الإسلامي .

شكّل هذا البحث في حكمة الغرب والشرق القديم ما يسمى بعلم الأخلاق وفلسفة الأخلاق ونظرية الأخلاق . وقد تعرض الفلاسفة المسلمون لهذه الأبحاث في دروسهم المنطقية عندما بحثوا قيمة القضايا وصدقها . وطرح في علم الكلام الإسلامي تحت عنوان « الحسن والقبح » وهل هما مدركان عقليان أم لا ؟

ثم تسرّب فيما تسرّب من أبحاث العقل والفلسفة والمنطق إلى علم أصول الفقه ، ليوظف في مجالين رئيسيين ، فقد استخدم كوسيلة إثبات عامة في أبحاث الحجج ، واستخدم كأساس لما يعرف بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع . وقد تابع الصدر البحث في أصول الفقه مستخدماً هذا العقل أداة من أدوات الإثبات ، وقد ناقش وتفحص طبيعته ومداه وصلاحياته في الإثبات . ولم يترك لنا بحثاً مستقلاً لدراسة العقل العملي كأساس لنظرية الأخلاق . بل لا بد من أن نعتد بحوثه في علم أصول الفقه مصدراً رئيسياً لاستيضاح وجهات نظره .

واصل أستاذنا الشهيد متابعة الدرس الأصولي على نهج الاجتهاد المدرسي ، وقد تسنى له أن يكمل هذه المتابعة في دورة حاشدة تفصيلية ، وعاد بادئاً دورته الثانية حيث استوفى نصف البحوث الأصولية ، وكان بحثنا ضمن هذا النصف . فقد درسه مرتين وعالجه في دورتين . وقد قررت بحوث الدورة الأولى من قبل أحد تلامذته « السيد كاظم الحائري » ، وجاءت تحت عنوان

« مباحث الأصول » ، كما قرّر الدورة الثانية السيد محمود الهاشمي وجاءت تحت عنوان « بحوث في علم الأصول » .

وهذان التقريران سجل حيوي للاطلاع على تطور السيد الصدر الفكري ، فقد اختلفا وضوحاً ونضجاً وشمولاً . وجاء في أحدهما ما لم يأت في الآخر ، وإن اتفقا في طرح نفس النسق الفكري العام . ومن هنا سوف نعتمدهما معاً ، على أن نشير بوضوح للأفكار في مراحلها . إذن سيكون فكر الصدر أساس دراستنا هذه ، وسوف نعد إلى مقارنة هذا الفكر مع ما هو مطروح في دائرة فكر الغرب ، فضلاً عن مقارنته بأفكار ونظريات علمائنا وباحثينا ، حيث جاء بحث الصدر بطبيعته بحثاً نقدياً لاتجاهات وأفكار علماء الأصول والفلاسفة والمتكلمين المسلمين .



(١)

ما هو المقصود بالعقل العملي ؟

يُنَوَّعُ العقل تبعاً لطبيعة مدركاته إلى عقل عملي وعقل نظري . والعقل العملي هو الذي يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل وعما لا ينبغي ، فهو يرتبط بالسلوك ، بينما تتناول مدركات العقل النظري ما هو كائن وواقع . وقد تداخل البحث في موضوع العقل العملي ونظرية الأخلاق وموضوع نظرية الجمال . وهذا التداخل ورتته الدراسات العقلية من حكمة اليونان ، واتضح بجلاء في أبحاث علم الكلام الإسلامي .

جاء البحث في علم الكلام تحت عنوان الحسن والقبح العقلي ، ومفهوم الحسن والقبح يتداخل مع مفهومين رئيسيين ، مفهوم الكمال والجودة ومفهوم الجمال .

وقد وعى البحث الكلامي هذا التداخل ، وقرر السلف من علماء الكلام أن بحثهم يقع في المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح ، وهو ما يجب فعله وما يجب تركه ، فالبحث إذن ينصب على الضرورة الأخلاقية أو قُلُّ الضرورة السلوكية .

هناك مجموعة أسئلة رئيسية اثارها البحث العقلي والكلامي بشأن طبيعة ما يدركه العقل من وجوب في الأفعال :

أ - ما هو المدرك لهذه المدركات والمفاهيم ، وكيف نضمن صحتها وصدقها ؟

ب - هل مدركات العقل العملي قضايا إخبارية أم أنها قضايا إنشائية ؟

جـ- هل أنها محمولات متعالية تلحق الأفعال لذاتها ، أم أنها ترتيبية تلحق الفعل لأنه يعود إلى صفة أخرى ؟

د- هل أنها قضايا بعدية يدركها العقل على أساس الخبرة والتجربة الإنسانية أم أنها قضايا قبلية ؟

هناك تياران رئيسيان أو قل مدرستان أساسيتان تنازعتا في الإجابة عن هذه الاستفهامات ، المدرسة العقلية ، ومدرسة الاعتبار والمواضع . نبدأ من الثانية لئري موقف الصدر منها ، ثم تنتقل إلى المدرسة العقلية لئري موقع الصدر في هذه المدرسة التي يمثلها وينتصر لها .



(٢)

مدرسة الاعتبار والمواضع

حكماء المسلمين يمثلون بوضوح هذه المدرسة ، ولم نستطع أن نقف على تصور حاسم لدى حكماء اليونان (افلاطون وارسطو) فهناك نصوص تؤكد تبنيهم هذه المدرسة . وهناك نصوص توحى بانتصارهم لمذهب العقل .

نبدأ بنصوص الحكماء :

« وأما الحكماء فقالوا : العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيات ، ككون الكل أعظم من جزئه ، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه إنما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص ، ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين »^(١) وقد قرر ابن سينا بوضوح : « أن العدل جميل ، وأن الظلم قبيح ، وأن شكر المنعم واجب . فإن هذه مشهورات مقبولة وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل »^(٢) وقرر في موضع آخر أيضا : « فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة ، بل حسب مناسبتهما للأذهان ، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان . فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به ، وإجماع أرباب الملل عليه ، قدر آه متقدموهم ومتأخروهم ، حتى إنها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد ، وتصير شريعة غير مكتوبة ، وتجري عليها التربية والتأديب مثل قولهم : العدل يجب فعله ، والكذب لا يجب قوله »^(٣) وقد قرر في الإشارات نصاً من أكثر نصوص الحكماء وضوحاً في طرح وجهة نظرهم ، حيث قال : « ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسسه ولم يؤدب بقبول

قضاياها والاعتراف بها ، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ، ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم أكثر الناس وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أديباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بأن الكلّ أعظم من الجزء» (٤) .

إذن فالمفاهيم الخلقية ومدرجات العقل العملي هي أحكام يتفق عليها أبناء الجنس البشري تبعاً لما يرونه في تقرير هذه الأحكام وقبولها من مصلحة عامة ، ومن تدبير لشؤون حياتهم . فهي ليست مفاهيماً متعالية تطلب لذاتها ، وإنما يحكم بها الناس تبعاً لما يترتب عليها من مصالح نوعية . وهي ليست مفاهيم يدركها العقل أولاً وبالبداهة ، وإنما هي مفاهيم تربوية تتلقاها الأجيال جيلاً بعد جيل . ولكن هل هي قضايا إنشائية أو قل جمل إنشائية أم أنها قضايا إخبارية ؟ هذا ما نؤجل حسم الموقف منه فيما يأتي من فقرات هذا البحث .

لم يتابع جلّ علماء أصول الفقه اتجاه حكماء المسلمين في تقويم مدرجات العقل العملي . بل ظلوا أوفياء لحليفهم ورافدهم العقلي الأول (علم الكلام) . ولم يشذ منهم حسب تتبعنا سوى الشيخ محمد حسين الأصفهاني ومن تابعه من تلامذته . فقد جاء فيما كتب الأصفهاني حول مدرجات العقل العملي : « وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها » (٥) .

لكن العلامة المظفر لم يقتصر على ذلك ، بل عمّم هذا الاتجاه ، ليكون اتجاه كلّ العدلية في تفسير مدرجات العقل العملي !! فقال : « وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و (التأديبات الصلاحية) . وهي من قسم القضايا المشهورات ، التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات . فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات . . . ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية - إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين - يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء أي أن واقعها ذلك » (٦) .

لم يغفل البحث الأصولي المعاصر اتجاه الحكماء ومدرسة الأصفهاني ، بل سعى إلى تفسيره

ونقده ، منتصرين للاتجاه العام في علم أصول الفقه الإمامي ، أعني الاتجاه العقلي . ونحن نقف هنا عند نقطتين أساسيتين طرحهما بحث أستاذنا الصدر .

ترتبط الأولى بتحديد طبيعة قضايا العقل العملي ، وهل هي قضايا أم جمل ، أو قل هل هي قضايا إخبارية أم قضايا إنشائية ؟ والثانية ترتبط بنقده لهذا الانجاء .

جاء في تقرير درسه : « المسلك الذي يدعي أصحابه بأن الحسن والقيح من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لا القضايا البرهانية . وهناك فرضيتان لتفسير هذا المسلك : الفرضية الأولى : ما يُتراءى من كلمات السيد الأستاذ في شرح هذا المسلك وهو يرجع إلى دعوى أن الحسن والقيح قضية إنشائية من قبل العقلاء لا خبرية إلا أن هذه الفرضية لا تنطبق على كلمات اصحاب هذا المسلك من الحكماء ، فانهم يصرحون بأن المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم ومن الواضح أن فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية تصديقية لا إنشائية جعلية » (٧) .

نلاحظ أننا حينما يقال لنا : إن الصلاة واجبة ، وإن الربا محرم فهل يحصل لنا تصديق جازم بهذه الأوامر الاعتبارية والمجعولات الشرعية أم لا ؟ ثم إن مراجعة نصوص ابن سينا والطوسي وغيره من حكماء المسلمين تؤكد أن هؤلاء يرون أن أحكام العقل العملي هي أحكام تديرية يكتشف أبناء الإنسان ما يترتب عليها من مصالح فيقرونها حفظاً لمدينتهم وتسييراً لنظامهم ، فيقرونها ويجعلونها شريعة حياتهم . فهم يقرّرون أنها أحكام جعلية يحصل بها التصديق الجازم .

التصديق الجازم بالمشهورات - لدى الحكماء - إنما يتعلق بها كقضايا خبرية عن واقع إنشائي . وتغيير صياغة الاعتبارات والانشاءات لا يغير من واقعها . فالأحكام والقوانين والاعتبارات الاجتماعية تتحول بمرور الأيام إلى جمل خبرية في الاستخدام العام ، وهذا التحول الدلالي اللغوي لا يفرض على التحليل المنطقي إغفال واقع وطبيعة هذه الأحكام . هذه الطبيعة الانشائية الجعلية . ثم لو افترضنا أن مدركات العقل العملي قضايا خبرية ، فعمّا تخبر ، وعن أيّ واقع تحكي ؟ فإذا كان لها واقع وراء اتفاق العقلاء فهذا خلف ما تبناه الحكماء وإذا كانت تخبر عن واقعها الجعلي الاعتباري فهو من حيث الجوهر إذن جمل إنشائية واعتبارات عقلانية .

ثم جاء الصدر ليناقد اتجاه مدرسة الأصفهاني ، وما تبنته من تصور الحكماء بشأن قضايا العقل العملي ، وقد طرح ثلاث ملاحظات أساسية :

الأولى : « لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقيح والتلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلى ذلك مع أنه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم

بكونها قضايا فيها تصديق جازم، إلا أن يقصدوا أنها جازمة عند غيرهم» (٨).

نلاحظ أن هذه المناقشة أشبه بالمصادرة على المطلوب، إذ إن هذا اللون من تحليل التصديقات والقناعات العامة لا يمكن أن يمارسه عادةً إلا النخبة من نوابغ عصورهم. وقد مارسه ابن سينا وهو أصل مدعاه. إلا أن الأرباك هنا هو في تفسير مصبِّ هذا التصديق، فالسيد الصدر يرى أن التصديق الجازم يعادل كون هذه القضايا إخبارية واقعية، وقد تبين أن مقصودهم بالتصديق الجازم بها هو القناعة العامة بضرورة الالتزام بأحكام العقل العملي لأنها أمور متفق عليها لتدبير المجتمع المدني.

الثانية: أن مدركات العقل العملي قضايا قبيلة أولية، وما يحصل من اختلاف في إدراك القضايا الأولية لا يؤثر على قبليتها وأولييتها^(٩) نرجئ درس هذه الملاحظة إلى موضعها المناسب في القادم من هذا البحث.

الثالثة: أن العقلاء لا يختلفون في كبريات ومقتضيات الحسن والقبح، وإنما الخلاف والنقاش في تطبيقاتها وفي موارد التزام الموضوعي بين مقتضياتها^(١٠). نلاحظ أننا لم نعر على مورد ادعى فيه زعماء عقلاء البشر الاتفاق سوى وجوب العدل وقبح الظلم. وهاتان القضيتان كما أفاد الصدر قضيتان بشرط المحمول، وليستا مدركين من مدركات العقل العملي. وسوف يأتي مزيد إيضاح وتفصيل لهذه الملاحظة فيما يأتي من بحث.

يهمنا أن نؤكد هنا أن اتجاه الحكماء المسلمين لا يرى مدركات العقل العملي شأناً من شؤون العقل المجرد، بل يقرر أنها أحكام والتزامات يقررها العقلاء في ضوء خبراتهم التجريبية، وفي ضوء ما يصلون إليه من نتائج عملية. إذ إنها تقوم على أساس تحديدهم للمصلحة العامة، والمفسدة العامة، والمصلحة والمفسدة وحفظ النظام وبقاء النوع، كلهما مفاهيم تستقى من واقع الخبرة والتجربة، وليست قيماً عقلية مجردة يمكن إدراكها قبل الحياة الاجتماعية وقبل النظام وقبل السلوك والوان السلوك التي تحفظ النظام أو التي تفسده.

إن المدرسة العقلية المعرفية التي تبناها الحكماء المسلمون وورثوها من أرسطو واليونان لم تقرّ لأحكام السلوك بالعقلية، لأن العقل المجرد لديها هو العقل البرهاني، وأن الصدق المطلق الذي هو توءم العقلانية لا يمكن التوفر عليه إلا عبر قضايا البرهان، بينما لا تتوفر أحكام السلوك على صدق ويقين مطلق، ومن هنا فقدت ضمان صدقها ومطابقتها للواقع.

إن اتجاه الحكمة الإسلامية في تحليل مصدر أحكام العقل العملي، وطبيعة استقرارها في حياة الإنسانية يلتقي في التحليل النهائي مع كثير من تيارات الفكر الغربي الفلسفية والنفسية والاجتماعية. وأوضح حليف لهذا الاتجاه مدرسة دوركيهم الاجتماعية التي تقرر أن: «القانون

الأخلاقي يصدر عن المجتمع الذي يتجاوز الفرد من كل النواهي . ولما كان المجتمع هو الذي عنه يتلقى الفرد الحضارة . لهذا يبدو للفرد أن أوامر المجتمع ونواهييه - وهو ما يكون ضميره - أمورٌ مرغوبٌ فيها وملزمة في وقتٍ معاً» (١١) .

واتجاه مدرسة الاعتبار يلتقي في النتيجة مع الاتجاه الأشعري في علم الكلام الإسلامي ، ومع اتجاهات بعض مدارس الفكر المسيحي المدرسي ، ومع اتجاه بعض فلاسفة الغرب المحدثين كديكارت . فهؤلاء يسلبون العقل قدرته على الاستقلال في إدراك أو وضع الأحكام العملية ، ويؤكدون أن مصدر هذه الأحكام هو الله . ومن ثم تأخذ أحكام العقل العملي طابع التشريعات الاعتبارية .

نلاحظ أن أهم محاور الحوار مع حكماء المسلمين هو : ما هو الأساس الذي اعتمدته هذه المدرسة فيما خلصت إليه من حكم ؟

لقد تفحص حكماء المسلمين مدركات العقل العملي فوجدوا أن قضاياها ليست مما يضمن صدقه بأي مبدأ من مبادئ البرهان ، فالعلاقة بين الوجود والفعل ليست علاقة ذاتية ضرورية . وإلا لما قبلت الاستثناء ، وكلّ أحكام العقل العملي أو جلّها تقبل الاستثناء ، وهي عرضة للتحويل والتبديل . بينما لا تقبل القضية البرهانية أي استثناء لعموم صدقها وشموله لكل زمان ومكان . ومن هنا اضطر رواد المعرفة العقلية إلى التماس مصدرٍ لهذه الأحكام غير العقل المحض . وحيث عموم ظاهرة الواجب والالتزام العملي في كلّ المجتمعات البشرية سواء منها تلك المجتمعات المتمسكة بالشرائع السماوية أم تلك التي لا تتمسك بدين إلهي ، فلا بد من أن يكون مصدر هذه الأحكام اتفاق الجماعة الإنسانية .

إن سلب سمة البرهانية عن قضايا العقل العملي أضحي مسلمة من مسلمات الفكر المعرفي الإنساني عامة ، لكن جعل المصلحة الاجتماعية واتفاق الجماعة الإنسانية مصدر هذه القضايا والأحكام أمر يستدعي كثيراً من التأمل . فإذا تكلمنا بلغة الحكماء العقليين أنفسهم لغة أرسطو وابن سينا ، وتساءلنا عن طبيعة هذا الحكم (إن أحكام العقل العملي مشهورات وتأديبات صلاحية) هل هو حكم برهاني أم هو حكم استقرائي ظني ؟ لا ريب أن هذا الحكم لم يرق على أساس استنباط برهاني ولا يقع منكره في أي تناقض أو دور . ومن ثم فهو نتيجة استقراء وتنبع ، وليس باستطاعة أي باحث أن يدعي استيفاء كلّ المفردات المطلوبة في هذا الاستقراء ، ومن هنا فهو استقراء ناقص ، وحكم المناطقة الأرسطيين على أحكام العقل العملي لا يدخل في دائرة العلم الأرسطي الذي يعني اليقين الذي لا يزول .

المهم هنا أن نلاحظ أن أهم شرط تفقده قضايا العقل العملي من شروط البرهان هو قابليتها

على الاستثناء ، لنسلم بهذا النقص في قضايا العقل العملي ، لكننا نتساءل هل هناك ضرورة إلى حصر العقل المجرد بالعقل البرهاني ؟ وهل قضايا العقل العملي إذا قبلت الاستثناء فقدت عقليتها وأضحت مبادئ تجريبية وأحكاماً عقلانية تقوم على أساس خبرات الجماعة ؟ سوف يأتي في الفقرة القادمة من البحث درس هذا الموضوع الحيوي. وسنحاول تحديد رؤية واضحة من هذه الأسئلة .

(٣)

المدرسة العقلية

السيد محمد باقر الصدر رائد من رواد المدرسة العقلية في ميدان الأخلاق والعقل العملي ، فهو يتابع الاتجاه السائد بين علماء أصول الفقه الإمامي ، الذي تبنى مدرسة المتكلمين العقلية التي يمثلها (المعتزلة والإمامية) . ويمكننا أن نضع الملامح العامة لهذه المدرسة ضمن النقاط الآتية .
 أولاً : أن أساس مدركات العقل العملي قضيتان « حسن العدل » و « قبح الظلم » .
 ثانياً : أن مدركات العقل العملي أمور واقعية وليست مدركات اعتبارية جعلية .
 ثالثاً : مدركات العقل العملي أولية قبلية يدركها العقل بالبدهة .
 رابعاً : أن الحسن والقبح يعني استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح .
 قلنا : إن الصدر رائد من رواد المدرسة العقلية ، تابع الاتجاه العام السائد بين متكلمي وعلماء أصول الفقه الإمامي ، إذن أين الأفق الرحيب ، الذي ادعيناه له ؟ هذا ما نستوضحه عبر قراءة موقف هذا الرائد عند كل محور من محاور البحث في نظرية العقل العملي لدى الاتجاه العقلي :

أولاً : حسن العدل وقبح الظلم

هناك محاولة لدى فلاسفة الأخلاق إلى التماس مبادئ عامة تقوم على أساسها قواعد السلوك وأحكام العقل العملي . وقد لاحظنا سعي الحكماء المسلمين إلى الاعتراف بوجود أحكام عملية تمثل المبادئ المشتركة بين المجتمعات البشرية ، وقد حصروها بوجود العدل وقبح الظلم - ولم يخالف علماء الكلام هذا النهج ، بل جعلوا هاتين القضيتين بمثابة المدرك الرئيس للعقل . ويرتهن الحكم على القاعدة العملية بمدى انطباق هاتين القضيتين عليها . فالكذب قبيح لأنه ظلم ، والخيانة لا تنبغي لأنها ظلم ، وشكر المنعم واجب لأنه عدل . وبهذا تضحى أحكام العقل العملي ترتيبية تابعة لحكم رئيس .

« العدل ينبغي ويجب ، والظلم لا ينبغي وهو أمر محظور » هذا الشعار المهيب من يناقش

بصدقه وأخلاقته وسلامته المنطقية؟! مَنْ يقرّبه مناقشاً؟! إنه مسلمة من مسلمات الناس، وقد تلقاها علماء الكلام وأصول الفقه، وحتى الحكماء الراسخون مسلمةً راسخة لا محيص عنها.

لكن الأفق الرحيب والروح العلمي الجسور لسيدنا وأستاذنا الصدر لم يرتض متابعة هذه المسلمة، دون أن يُخضعها للتحليل، ولم يتهيب ما أُحيط بهاتين القضيتين من قداسة وتوكيد، فتساءل عما يعني «الظلم» الذي لا ينبغي، ثم أجاب بأن الظلم يعني سلب ذي الحقّ حقه، فمفهوم الظلم ينطوي على مفهوم الحقّ وما لا ينبغي، وبهذا تضحي قضية الظلم لا ينبغي قضية بشرط المحمول.

نصغي إليه وهو يقرّر هذه الفكرة في دورته الأولى من البحث الأصولي:

«إن قولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ونحن نشرح الكلام في ذلك بالنسبة لقولنا: «الظلم قبيح» ومنه يظهر الكلام في قولنا: «العدل حسن»، فنقول: لا يتحصل معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحقّ حقه، فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حقّ للمظلوم... فمعنى قولنا مثلاً: «ان من حقّ اليتيم أن لا يُضرب» هو أنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: الظلم قبيح» يرجع بالآخرة إلى قولنا: «القبيح قبيح» وهذه قضية بشرط المحمول.

..... والحاصل ان ادخال قولنا: «الظلم قبيح والعدل حسن» في البراهين والأبحاث الفنية ليس إلا عبارة عن لعب الألفاظ بالأمر العقلية والمطالب الفنية» (١٢).

ونحن مع الأستاذ فيما ذهب إليه فالعدل والظلم لا يمكن أن يكونا المفهومين الرئيسيين لأحكام العقل العملي ومدركاته. وقد دعمنا هذا الاتجاه بتحليل تفصيلي في دراستنا «المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه». نشير هنا إلى أن العدل لدى فلاسفة الأخلاق تذبذب استخدامه بين دالتين، فهو يدل مرةً على مفهوم عام، ويكون سمة لاداء الواجب، فاداء الامانة عدل، والصدق عدل، والوفاء بالوعد عدل... ومرةً يدل على مفهوم خاص كالعدل في التوزيع والعدل في الحكم والعدل في السياسة... ويدهي أن المفهوم الأول يعادل مفهوم الواجب إذا أردنا أن نحتفظ للقضية بدلالاتها الاخلاقية والعملية. ومفهوم الواجب هو أحد المفاهيم اللغوية الرئيسية لمفهوم العدل، وإذا لذنا بمفهوم آخر من المفاهيم اللغوية التي يدل عليها العدل كاعتدال والاستقامة والتوازن، فسوف نواجه قضايا وصفية لا علاقة لها بشكل مباشر بقضايا وأحكام العقل العملي. أما المفهوم الثاني للعدل فهو لا يمكن أن يكون - في مقياس الحكم الأخلاقي - واجباً ينبغي، ما لم تتفق على مقياس أعلى لتحديد معنى العدل في التوزيع، فهل هو اطلاق الحريات الاقتصادية أم هو مشاعية الثروة أم هو أمر آخر، وهكذا؟ فلا يمكن أن يكون المدرك المباشر للعقل العملي، بل يصبح مفهوماً ترتيبياً لاحقاً وقائماً على أساس مفاهيم أخرى.

إذن ؛ ماذا يدرك العقل العملي ؟ ذهب الأستاذ الصدر إلى أن العقل العملي يدرك مجموعة قضايا أساسية هي المحور الرئيس ، كقبح الكذب ، ووجوب أداء الأمانة ، ووجوب طاعة الله ، ووجوب شكر المنعم . . . وهذه هي المزية الأولى التي خرج بها عن شبه الإجماع القائم بين باحثينا ، وبهذا يلتقي مع اتجاهٍ لدى بعض المفكرين الأخلاقيين في الغرب ، حيث يسمى أنصاره بالجزئيين ، الذين لا يرون الأحكام الخلقية أحكاماً تربتية لاحقة ، مقابل « الكليين »^(١٣) .

إن التحليل الجريء الذي مارسه الصدر بشأن « حسن العدل وقبح الظلم » قريب من روح ما انتهى إليه « عما نوثيل كنت » من رؤية . فالفكر الغربي - كما هو الحال لدى بعض حكماء المسلمين - التمس (الخير والشر) كمعطين رئيسين تتقرر في ضوءهما قوانين العقل العملي . غير أن « كُنت » لم يجد الخير والشر إلا معطين تجزييين لا يتحددان إلا في ضوء الخبرة وواقع التجربة الإنسانية . لكنه لم يعثر أخيراً في العقل المحض إلا على مفهوم واحد هو « الواجب » أي (ما ينبغي وما لا ينبغي) .

ثانياً : مدركات العقل العملي أمور واقعية

أين تتقرر هذه المدركات ؟ هل هي قائمة في صقع الوجود الخارجي ، أم أنها قائمة في عالم الذهن ؟ جواب مدرسة الحكماء وسائر الاتجاهات التي تبنت اعتبارية وجعلية هذه المدركات في حلٍّ عن البحث عن عالم تقررها وثبوتها ، إذ لا ثبوت لها ، إنما هي وجودات اعتبارية تتقوم بالاعتبار والجعل . لكن المدرسة العقلية لا بد لها من الإجابة عن هذا الاستفهام . وقد لاحظ العلامة الطباطبائي أن المدرسة العقلية الكلامية لما لم تعثر على ثبوتٍ لهذه المدركات لا في عالم الذهن ، ولا في عالم الوجود اضطرت إلى افتراض عالم الواقع .

لكن هناك اتجاهاً لا يستهان به ذهب إلى ضرورة افتراض « عالم ثالث » ، وقد طرح هذا الاتجاه افلاطون في « عالم المثل » ، وتبنته أجيال من الحكماء بعده ، وله في عالم الغرب المعاصر رجال كبير تراند راسل وكارل بوبر . . . على أن معالجة هذا الموضوع تطل العقل النظري . ونقد هذا العقل وتحليل معطياته الموضوع الملائم لمعالجة هذا الموضوع .

أما الصدر فقد حاول في الدورة الأولى على ما في تقريرات الحائري^(١٤) أن يدافع عن عالم وجود وتقرر هذه المدركات ، بطرح مصادرة مفادها أن لوح الواقع أوسع من لوح الخارج ، فالمفاهيم الانتزاعية - حسب نعت الفلاسفة - إنما هي وجودات واقعية ثابتة في لوح الواقع ، سواء وجد شخص ينتزع هذه المفاهيم أم لا . فالإنسان ممكن والله واجب ، سواء أكان هناك شخص ينتزع مفهوم الإمكان والوجود أم لا ، فثبوت الإمكان والوجود ليس انتزاعاً ، وإنما ثبوت واقعي

في عالم الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود . ثم لو كان هناك اصرار على أفكار المصادرة أعلاه ، فيقول الصدر إن الحسن والقبح معقولات ثانيه فلسفية على حدّ تعبير الفلاسفة الإسلاميين . ولا ضرورة للذهاب إلى اعتبارية هذه المدركات ، كما صنع حكماء المسلمين* .

نلاحظ أن هذا البحث غاب كلياً في تقرير الدورة الثانية ، وقد اقتصر على المصادرة بأن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود أو الخارج . لكن هذا الغياب والحضور في الدورة الأولى أيضاً لا يشفيان غليلنا في معالجة هذا الموضوع** . ونحن عازمون على درسه في محله الملائم له إن شاء الله في دراستنا عن الاساس العقلي للبحث الأصولي .

يهمننا أن نشير هنا إلى أن زعيم المدرسة العقلية الغربية في نظرية الأخلاق ، أعني « عمانوئيل كنت » اقتصر على استخراج مبدأ عقلي صوري خالص يحكم به الذهن وهو « مبدأ الواجب » ، وكنت ليس من أنصار العالم الثالث أو عالم المثل أو عالم الواقع ، بل لديه عالمان عالم الذهن وعالم الموضوع ، وقد سعى أن يصفى مبادئ الأخلاق من كلّ طابع تجريبي موضوعي ليجعلها مبادئ عقلية خالصة من ملاسبات عالم الموضوع .

ثالثاً: مدركات العقل العملي مبادئ أولية قبلية

كيف يدرك العقل البشري القضايا العملية ، هذه الضرورات المتقررة في عالم الواقع ؟ تقرر بحوث الصدر أن العقل يدركها إدراكاً أولياً قبلياً ، بوصفها حقائق ثابتة بغض النظر عن الإدراك والمدرك . ثابتة ثبوتاً أولياً قبل التجربة والخبرة .

والاستفهام الذي يتبادر إلى أذهاننا هنا هو : هل مدركات العقل العملي تتمتع بسمات القضية القبلية وفق ما حدّته بحوث الصدر المنطقية أم لا ؟

لقد قرّر السيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء ثلاث سمات للقضية القبلية :

١ - صدقها المطلق على كلّ زمان ومكان .

٢ - عدم قابليتها للاستثناء عند توفر القرائن ضد صدقها المطلق .

(*) هذا الخيار هو ما تبناه أيضاً الدكتور مهدي جازي في دراسته (نقد وتحليل العقل العملي) التي جاءت بالفارسية تحت عنوان (كاوشهای عقل عملي) . وقد تعرضنا لاتجاهات الحائري بالتفصيل في دراستنا (المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه) .

(**) على أن هذه المصادر أضحت أساساً من الأسس التي اعتمدها في بعض الأبحاث العقلية النظرية ، وسمعتها منه أول مرة في الأيام الأولى لحضوري درسه في بحث « الضد » وسألته بعد نهاية البحث سؤالاً في جرأة قلت له سيدنا من أين لك هذه القاعدة ؟ فتبسّم ضاحكاً وأجابني أن بذورها موجودة في فكر (الشيخ العراقي) .

٣- عدم تأثير زيادة الشواهد الاستقرائية على القناعة بها^(١٥).

إن البحث في البدهة والقبلية - حسب وجهة نظري - يستدعي استئناف التمحيص من حيث الأساس . لكن السؤال الذي التفتت إليه بحوث الشهيد الصدر هو : ان مدركات العقل العملي تقبل الاستثناء ، فهل الكذب لا ينبغي حتى لو أدى الصدق إلى تدمير الأمة ، كما هو الحال في الحروب ؟ وهل الوفاء بالعهد واجب حتى لو أدى إلى هلاك الإنسان ؟

خرجت بحوث الصدر في معالجة هذا الموضوع بالفكرة التالية : أن العقل العملي يدرك اقتضاء الأفعال للوجوب والخطر (ينبغي ولا ينبغي) ، أي أنه يدرك قضية شرطية مفادها : أن الكذب لا ينبغي ما لم يوجد مزاحم أقوى يضطرننا إلى التنازل عن هذا الحظر عملياً ، أما في عالم الواقع فسيبقى الكذب يقتضي الحظر وأنه لا ينبغي .

هذا المخرج لم يُطرح بشكل صريح في تقارير الدورة الأولى - حسب تتبعي لها - ، إنما جاء واضحاً صريحاً في تقارير الدورة الثانية^(١٦) . ونحن نلاحظ أن الصدر لا ذ بكرة الاقتضاء ! بغية أن يحفظ لقضايا العقل العملي صدقها المطلق وعدم الاستثناء فيها . أما « عمانوئيل كنت » فارس العقل العملي فقد التفت إلى عالم الفعل والممارسة ، فوجد تعارض الواجبات العقلية في هذا العالم ، وطرح هذا التعارض كمشكلة ، لكنه تركها دون حل^(١٧) !

غير أنني لا أستطيع أن أصدق بأن مفهوم الاقتضائية ذاته مفهوم قبلي ، ولا أستطيع أن أذعن بأن المدرك القبلي هو القضية الشرطية « إن لا ينبغي أو ينبغي ما لم يزاحم بمزاحم أقوى » . فإن التزاحم مفهوم من مفاهيم الخبرة ، يفرضه الواقع الإنساني المعاش ، وتقييد القاعدة العقلية بالمفاهيم التجريبية يفقدها خلوصاً وقبليتها . فلو كان عالماً الذي نعيشه خالياً من التزاحم والتعارض بين الواجبات ، فهل احتجنا إلى الاقتضائية أو إلى تقييد فعلية حكم العقل بعدم وجود المزاحم ؟

على أي حال كيف عالج الصدر هذا التزاحم ، الذي يفقد بطبيعته العقل البديهي وضوحه ؟ قال : « إن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنه لا ينبغي أو ينبغي ، فالكذب مثلاً لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان ، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً ، فيتزاحم اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح . وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العقلاء في الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الآخر ، فنشخص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ ، ولا يكون بديهياً أولاً بل ثانوياً ، ولا تقصد بالثانوي هنا كونه مستنتجاً بالبرهان بل

كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح ، وقد ذكرنا فيما سبق أنه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي أولية ، ومع ذلك لا يكون واضحاً بل يكون غائماً» (١٨) .

إذن فالمدرك لقضايا العقل العملي هو العقل القبلي الأولي ، والمرجح في عالم التزاحم هو العقل ذاته ، والاختلاف الذي يقع في عملية الترجيح بين الشعوب والمجتمعات والأفراد لا يعني إلغاء صفة القبلية عن المدرك للترجيح ، وقد أطلق في الدورة الأولى في بحثه مصطلح العقل الأول على المدرك للقضايا العملية ومصطلح العقل الثاني على الذي يقوم بعملية الترجيح (١٩) .

ونحن هنا نقرر بوضوح أن هذا الاختلاف يرشدنا إلى أن عملية الترجيح لا تتم بعقل أولي ولا بعقل برهاني . إنما تخضع لخبرة الشعوب واختلاف رؤى الأفراد ، ومدى ما اكتسبوه من مناعة تربوية وحصانة أخلاقية . إن ترجيح العقلاء بين المتزاحمات في عالم الحياة الإنسانية لا يمكن أن يتجرد عن مفاهيم ومتطلبات المصلحة والمفسدة ، هذه المفاهيم التي يحددها الناس في ضوء تجاربهم وممارساتهم الحياتية في عالم المتغيرات .

إن العقل البشري الخالص لا يمتلك سلماً للترجيح بين متزاحمات عالم الخبرة والحياة الإنسانية ، لأن ميدانه يختلف جوهرياً عن ميدان الخبرة . فالثبات والدوام والعموم في صميم العقل الخالص ، بينما يروغ ميدان الحياة الإنسانية على الثبات والدوام ، وتختلف متطلباته من جيل إلى جيل ، ومن مكان إلى آخر ، ومن شعب إلى شعب آخر ، ثم اين هو سلم الترجيح ؟ ابحتوا عن هذا السلم في فكر أكبر رواد العقل العملي الخالص (محمد باقر الصدر أو من قبله عمانوئيل كنت) ، وسوف لا تجدونه . وإن وجدتموه وليتكم تجدونه ستلاحظونه متأثراً عند الأول بأحكام الشريعة الإسلامية التي عاش في كنفها وهي أحكام عالم الخبرة ، ومعطيات الاعتبارات والتوجيهات الإلهية . وستجدونه عند الثاني انعكاساً جلياً لبيئته وعصر النزعة الإنسانية الأوربية .

يهمنا في هذا المقطع من البحث أن نؤكد أن العقل البشري إذ يدرك بخلوصه وتجرده المحض بعض أحكام السلوك والعمل ، فإن هذا العقل لا يستطيع ان يظل خالصاً مجرداً حينما يأتي إلى عالم الواقع الحياتي ، ويحكم على ممارسة الأفعال ويرجح بين المتزاحمات ، بل سوف يتأثر حتماً بمقاييس المصلحة الفردية والاجتماعية ، بالميل الذاتي والاتجاه العام . ومن هنا يتطلع الإنسان إلى القوة الموضوعية الخالصة لتقنن له ما يصلح حياته ، ويحفظ لها أكبر درجات القرب من عالم العقل الكامل .

إن السيد الشهيد طرح بشكل مستقل في الدورة الأولى موضوعاً حيوياً هاماً ، وهو علاقة العقل العملي بالمصلحة والمفسدة . وهل أحكام العقل العملي خاضعة للمصلحة والمفسدة ؟ وكانت نتيجة التحليل إنكار ارتباط أحكام العقل العملي بالمصلحة والمفسدة سواء أفسرنا المصلحة

بالكمال والمفسدة بالنقص أم فسرناها بالمصلحة الشخصية أو العامة . ونتيجة هذا التحليل رغم سلامتها لكن سياق تحليله - الذي أغمض النظر عنه تماماً في الدورة الثانية من بحثه الأصولي - يمثل خطأً واضحاً بين ميدان العقل المحض وميدان التشريع وعالم الحياة الإنسانية ، بين عالم الوجوب الأخلاقي والقبح والحسن وبين عالم المصالح والمفاسد والمتغيرات .

لنتبين هذه الملاحظة في ضوء ما جاء في تقارير السيد الحائري ، إذ قرر أن الحسن والقبح لا يدور مع المصلحة والمفسدة النوعية أينما دارت « فلأنه لو ربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع ومفسدته لزم في مثال مقدمة كشف السرّ لتحصيل ما هو من أهم العلوم مثلاً ، ايقاع التزاحم بين المفسدة النوعية المترتبة على كشف السرّ وزوال ملكة الكتمان ، والمصلحة المترتبة على تحصيل ذلك العلم الذي يمكنه من نفع المجتمع بمنافع عظيمة . فمتى ما كانت هذه المصلحة أقوى لزم أن لا يكون كشف السرّ قبيحاً ، ولا يعدّ هذا الشخص خائناً وغير نبيل عند من يدرك قبح كشف السرّ ، بينما ليس الأمر كذلك . » (٢٠) .

أريد هنا أن أحوّل هذا المثال إلى استفتاء فقهي وأسأل السيد الصدر كفقيه من أعظم فقهاءنا أخلاقية والتزاماً بالواجب الخلقي ، لنراه ماذا يجيب ؟

إذا كشفت سرّاً استودعني إياه رجل شريف قد مات وفارق الحياة ، وكان كشف هذا السرّ يؤدي إلى معرفة موقع الضعف الأساس في عدو للإسلام محارب ، فهل يجوز ذلك شرعاً أم لا ؟ إن الفعل في عالم الخارج يرتبط بملايسات عالم الخارج ، وبظروف الحياة الإنسانية ، وقيمها المادية والمعنوية ، وبمصالحها الاعتبارية والحقيقية . بينما لا يدرك العقل القبلي الخالص هذه الملايسات ، ولا يضع في حسابه القيم المادية والموازين الاعتبارية التي تقوم على أساسها حياة الجماعة . ومن ثم نحتاج إلى العقل المطلق المطلع على عالم الغيب المكنون ؛ لكي يهدينا ويأخذ بيد هذا العقل المحدود ، لكي لا يضيع في مقاييس المجتمعات ، التي تخضع لسلطان الشهوات وقوة وتأثير سلطان النخب ومصالحها . وإلا فالعقلاء بما هم عقلاء لم يتركوا لنا سوى اتفاقٍ على قبح القبح وحسن الحسن ، اتفاق على وجوب الواجب ، وهي قضية بديهية نظرية ؛ لأنها قضية تحليلية ، وليست حكماً عملياً تركيبياً .

رابعاً : الحسن والقبح يعني استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم

ورث البحث في علم أصول الفقه هذه الإشكالية من سلفه علم الكلام . فقد عرف المتكلمون الحسن والقبح باستحقاق العقاب والثواب والذم والمدح ، وهذا التعريف يمثل أهم الجسور الذي يفضي إلى الاستدلال من حكم العقل إلى حكم الشرع لإثبات القاعدة المشهورة

« الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع » .

لاحظ الصدر : « ان هنا مطلبين :

أحدهما - حسن الفعل وقبحه . والآخر : استحقاق العقاب . وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصور أن أحدهما عين الآخر ، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب ، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب إلا أن هذا خطأ ، فإن الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل ، وحينئذ تارة يطبق ذلك على فعل الإنسان نفسه فيقال : إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي ، وأخرى يطبق على فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح ، فيقال : إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي . فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الامر الواقعي المدرك على مواقف الآخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح ، فهناك قضيتان لا قضية واحدة . » (٢١)

إن التمييز بين مفهومي الحسن والقبح وبين مفاهيم استحقاق العقاب والثواب واستحقاق الذم والمدح خطوة منهجية أساسية في الدرس العقلي لمدرجات العقل العملي . لأن العقل العملي المحض يدرك الواجبات ويقررها أو يحكم بها ، والحسن والقبح أي ما يجب وما يحظر إنما هي محمولات العقل العملي ، بينما استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح هي موضوعات من الممكن أن تنفحص العقل العملي لترى هل يحكم بوجودها أم لا ؟

إن البحث الكلامي والأصولي اللذين استخدمهما العقل وسيلة من وسائل الإثبات في ميدان العقيدة والشريعة ، لم يتسنَّ لهما الفحص المحايد لطبيعة العقل . بل اختلط فيهما النصّ - بالعقل . فالمتكلمون وتبعاً لهم علماء أصول الفقه يبحثون عن مفاهيم وواجبات الشريعة وأحكامها ، هذه الشريعة التي قررت العقاب والذم لمن خالفها وتجراً على عصيانها ، الثواب والمدح لمن امتثل أوامرها وخضع لتعاليمها . لا يستطيع هؤلاء بعقلهم الشرعي أن يفرقوا بين الحسن والثواب وبين أداء الواجب والمدح عليه ، وبين العصيان والمخالفة وبين العقاب والذم .

يهمنا أن نعود لتنفحص العقل العملي الأولي السابق للتجربة ، الذي تثبت أحكامه بفض النظر عن الاعتبارات الاجتماعية والمواصفات العرفية والشرائع الإلهية ، تنفحصه لترى هل يحكم أو قل هل يدرك حكماً ثابتاً في لوح الواقع يقرر وجوب عقاب من يخالف الواجب العقلي ووجوب ثواب من يمتثله أم لا ؟ لنسلم بأن هناك حكماً عقلياً محضاً يقرر وجوب معاقبة من لا يمتثل أوامر العقل العملي .

لكنني أتساءل على من تجب معاقبة العاصي لأوامر العقل العملي ؟

☐ هل تجب على الله ؟ فهذا يعني :

أ - أن نصادر في أحكام العقل العملي على وجود الله تعالى ، بوصفه الضمان التنفيذي

لأحكام العقل المحض .

ب- أن أحكام العقل العملي ليست شاملة لكل إرادة عاقلة ، بل هناك أحكام خاصة ترتبط بذات « الله » بوصفه القاضي العادل الملتزم مطلقاً بأوامر العقل العملي المحض .
ج- أن أولية وقبيلية هذا الحكم سوف يطالها الشكّ والإيهام ؛ لأن العقل العملي حينما يقرر وجوب معاقبة العاصي على الله فهذا يعني أن هذا الحكم يتوقف على مجموعة معارف ان لم تكن جميعها تجريبية فان معظمها يعتمد التجربة ولا يقوم على برهان ، أي ان الحكم القبلي سوف يتوقف على معرفة بعدية بل مجموعة معارف بعدية برهانية أو تجريبية . وهذا خلف ؛ لأن الحكم القبلي لا يتوقف تصديقاً على الأقل على معرفة أخرى .

⊠ هل تجب على كل عاقل ؟ وهذا يعني :

أ- أن العقل العملي يحمل المسؤولية كواجب كفائي (على حدّ تعبير علماء الشريعة) * على كل عاقل . وأنا أسألك كعاقل مرید : هل يجب عليك أن تعاقب من يخلف الوعد ؟
ب- ثم ماذا يعني العقاب ؟ هل نسجه ؟ هل نضربه ؟ هل تقاطعه ؟ أم ماذا ؟
ج- هل افتراض وجوب عقاب العاصي لأوامر العقل المحض يكون واجباً على كل عاقل ينسجم مع متطلبات حياة الإنسان ؟ ألا يتحول الأمر حينئذٍ إلى فوضى لا حدود لها .
نعود لنستعين بالسيد الحائري مقرر الدورة الأولى من بحوث الشهيد الصدر الأصولية حيث قال في إحدى تعليقاته :

« لا يخفى أن تعريف الحسن والقبح بالمدح والذم ، إن كان بمعنى التعريف المنطقي فهذا غير معقول ، فإنهما مفهومان أوليان واضحان ، لا يعرفان بشيء آخر . على أن صحة المدح أو الذم لا تعني إلا حسنهما وعدم قبحهما ، فهذا تفسير للشئ بنفسه . ولكن الواقع أن المدح والذم هما عين قولنا بأن هذا حسن وهذا قبيح . فقولنا (هذا حسن) هو مدح ، وقولنا (هذا قبيح) هو ذم . فصح أن يقال كإلفات للنظر - لا كتعريف - إن الحسن والقبيح عبارة عما يستحق عليه المدح والذم ، بمعنى أن الحكم بالحسن والقبح هو عين المدح والذم » (٢٢) .

إذن فمن يقول : إن « شكر المنعم واجب » فهو يمدح ، ومن يقول : إن « طاعة الله واجبة » فهو يمدح ، ومن يقول : « لا ينبغي الكذب » فهو يذم ! وهنا لا بد من أن نذكر مرة أخرى أن البحث في « الحسن والقبح العقليين » بحث عما ينبغي وعمّا لا ينبغي ، بحث عن الضرورة والواجب الأخلاقي . وليس بحثاً عمّا يلائم وينافر أو ما يستحسن ويستقبح .

(*) وإلا لو كان واجباً عينياً فسوف تتحول الأرض إلى جحيم لمن خالف أحكام العقل العملي ، ولكان ويل العقاب أكبر بما لا يتناهى من قبح المخالفة !

لكن السيد الحائري عاد ليقرر في هامش آخر قائلاً :

« لا يخفى أن الحسن والقيح يستتبعان أمرين مختلفين في الهوية ، أحدهما : ما قد نسّميه بالمدح والذم بالمعنى الذي يكون عبارة عن مجرد التحسين والتقييح للفاعل وسريرته . والثاني : المجازاة والمكافأة ، التي يستحقها الشخص بحكم العقل العملي . وهو الثواب والعقاب . هذا بناء على واقعية الحسن والقيح . أما بناء على عقلانيتهما فالتحسين والتقييح أيضاً نوع مكافأة عقلانية تأديبياً وضماً عن المفسد . ويشهد لتعدد الأمرين وعدم رجوع أحدهما إلى الآخر أن المدح والذم يعدان من حقّ كلّ أحد يطلع على صدور الحسن أو القبيح من هذا الإنسان ، بينما الثواب والعقاب يشبان - بناء على واقعية الحسن والقيح - على من أحسن بشأنه ، ولمن هضم حقه ، ويشبان أيضاً لولي المجتمع كتأديب ودفع للمفاسد وجلب للمصالح . » (٢٣)

نلاحظ :

أ - ماذا يراد بمجرد التحسين والتقييح ، هل يراد بهما الحالة الانفعالية التي تطرأ على من يشاهد مخالفة أحكام العقل العملي في الخارج ؟ إن الحالة الانفعالية أمر يرتبط بالمشاهد وبمستوى تربيته الأخلاقية ، وليست حقاً ولا واجباً . أم يراد بالتحسين والتقييح إبراز هذه الحالة الانفعالية والإعلان عن مواجهة المخالف وذمه على مخالفته ، والإطراء على المطيع ؟ هل العقل العملي يحكم بوجود ذلك ؟

يقرر الحائري أنه ليس لدينا حكماً عقلياً وإنما حقاً ! إنها لغة الفقه والشريعة (الحقّ والحكم) شريعتنا السمحاء التي لا تعطي لكلّ أحد حقّ المدح والقدح ، بل تأمر بالستر ويخضع المدح والذم فيها لموازين اعتبارية تشريعية .

ب - ثمّ الثواب والعقاب يثبت للمظلوم ولولي المجتمع . فهل يثبت له كحقّ أو كحكم ، هل يجب على من ظلم أن يعاقب ؟ فأين فضيلة التسامح ؟ يبدو أن الحائري يراه حقاً ثابتاً للمظلوم ، ألا يكتبني باسترداد ظلامته دون عقاب للظالم ، ثم إذا كان هذا الحقّ ثابتاً للمظلوم ، فما هو شأن ولي المجتمع ؟

يقرر السيد الحائري أن ولي المجتمع يثبت له الحقّ لكي يؤدب ويزجر ، ويدفع المفسدة ويجلب المصلحة !

لكن أحكام العقل العملي - كما يوافق الحائري على ذلك - ليست مرتبطة بالمصلحة والمفسدة ، وليست ناظرة إلى التأديب وعدمه ، وإنما هي أحكام تلحق الأفعال لذاتها . وهي متقررة بغض النظر عن المصالح والمفاسد ، وقبل التأديب والتربية والجماعة وأحكامها .

إن أهم ما يعاينه البحث الكلامي والأصولي في هذه البحوث خلطه بين ميدانين ، ميدان

العقل المجرد القبلي ، وميدان العقل العملي المؤهل بخبرات الشريعة وأعراف المجتمعات ، خلط بين ميدان العقل القبلي وميدان الخبرات التجريبية . فنحن ندرس مدركات العقل العملي كأحكام مستقلة عن العرف والعادة ، وبغض النظر عن الشرائع السماوية وتعاليم الأديان . ولا بد من أن يدرس كذلك ، وإلا سوف نختلف ، دون أن نعرف سبب الخلاف .

يهمنا أن نعود إلى تحليل أدق لمفهوم « استحقاق العقاب والثواب » ، فمرةً نفسّر هذا المفهوم ضمن السياق العام لأحكام العقل العملي ، ونقول : إنَّ العقاب ينبغي فهو واجب ومدرك بحكم العقل العملي ، وإن الثواب واجب كذلك . وحينئذٍ ستأتي المفارقات التالية :

أ - مَنْ أطاع حكم العقل العملي وشكر المنعم ، فيجب على المنعم أن يثيبه ، وإذا أتابه وأطاع حكم العقل العملي بوجوب مكافأة المطيع ، فمن يثيب المنعم حينئذٍ ؟ إما أن ينقطع التسلسل ويتعطل حكم العقل العملي بوجوب إثابة المطيع ، وإما أن يتسلسل الأمر بشكلٍ يدعو للسخرية !
ب - أما بالنسبة لوجوب العقاب فهو أمر لا يمكن افتراضه بشكلٍ معقول ما لم يفقد العقل تجرده ، وينتقل من عالم لوح الواقع إلى عالم الخارج والخبرة . وبهذا نخرج عن ميدان البحث « العقل الخالص » ، ويضحى الحكم بوجوب العقاب حكماً عقلاً عرفياً ، أو وعيداً إلهياً يرفع لواءه المشرع ضمناً تنفيذياً لأحكام شريعته .

أما إذا فسّرنا الاستحقاق بأنه « حقٌّ » يثبت لصاحبه ، وله أن يفعل أو أن لا يفعل . فحينئذٍ نتساءل :

أ - لمن يثبت حقَّ عقاب « الكاذب » ؟ لا بد من أن يثبت لكلِّ عاقل سمع الكاذب يدلي باكذوبته .

ب - لمن يثبت حقَّ عقاب « القاتل » ؟ لولي الدم ، أم للسلطة الحاكمة ؟ وفي كلا الحالين لا بد من أن نصادر على العقل العملي ، ونجرده من خلوصه ويضحى عقلاً عقلاً عرفياً .

ج - هل للمنعم حقَّ معاقبة مَنْ لم يشكره ؟

فَمَنْ أعان شيخاً ضريباً على عبور الطريق ، ولم يشكره هذا الشيخ على فعلته فله حقٌّ ضربه أو شتمه أو تأنيبه أو تذكيره مثلاً ، كعقوبة على عدم تقديم الشكر للمنعم المحسن !

د - لمن يثبت حقَّ الثواب ؟ يثبت للمطيع طبعاً ، ولا معنى لثبوت هذا الحقِّ للمطيع ، دون أن يكون هناك واجب على المطاع يقضي بتقديم المكافأة والثواب للمطيع .

فإذا كان المطاع هو الحكم التكويني القائم في لوح الواقع ، إذا كان المطاع هو الواجب العقلي الأخلاقي المتقرر في عالم الحقائق ، فكيف يثيبنا هذا الواقع ، وماذا في وسعه أن يقدم لنا ؟ إن هناك مفارقة رئيسية في تفسير استحقاق العقاب واستحقاق الثواب بـ « الحقِّ » ، وهي

فكرة قد توحى بها نصوص المتكلمين ، وقد يورط بها مفهوم « حقّ الطاعة » والتي صرح بها مقرر بحث الشهيد الصدر ، والمفارقة هي : أن استحقاق العقاب سيكون حقاً مشروعاً وفعالاً مباحاً يثبت لصاحبه الحقّ ، بينما سيكون استحقاق الثواب واجباً لا بد من ادائه من قبل المُطاع ، الذي أمثل أمره !
إنه الخلط بين مفاهيم الشريعة وأحكام العقل المحض* .

وعند هذا المقطع من البحث أريد أن أنقل نصّاً للمرحوم الدكتور محمّد عبد الله دراز ، هذا الروح الكبير ، والعقل القرآني النابض بالحياة والشمول :

« فإذا أصرَّ بعض الناس مدعيّاً أن فوق هذه العدالة التي تتم داخل القانون الأخلاقي عدالة أخرى أعلى درجة... فالعملية من أسسط الأمور ، وما علينا إلا أن نقلب صيغة هذا التابع لنجد أنفسنا مكتفين بما تؤدّي من واجب .

أنتظر أن يكافئنا المجتمع على أمانتنا في الأداء العادي لواجباتنا نحوه ؟ أولسنا مدينين له بأكثر مما هو مدين به لنا ؟ إذن ، فماذا نقول عن خالق الكون الذي يدين له الأفراد والمجتمعات بكلّ شيء ؟ من منا لم ينل مقدماً من يد الله : وجوده ، وقدراته ، وطاقاته ، وامكانياته ، ونعمه المادية والروحية ؟ ... ولكن ألم يكن من الواجب حينئذٍ ، بدلاً من أن نطمح إلى ثواب ، ان نبتغي بسلوكنا الطيب أن يكون وفاء لدين ، وشاهد عرفان بتلك النعم التي لا تحصى ، والتي أنعم الخالق بها علينا ، حتى من قبل ان نسأله إياها ؟ ...»* .

نعود لنلاحظ :

أن الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ، على الانقياد والتجري ، ليس أمراً مطلوباً لذاته . وإنما هو حكم ترتبي لاحق . إما ان يكون لاحقاً لضرورة رادعة تضمن إجراء القانون ، أو لضرورة أن لا يكون خلق الكون عبثاً ، وأن هناك خالقاً سوف لا يتساوى عنده المسيء والمحسن .

(*) إن فكرة إستحقاق العقاب والثواب مبدأ من المبادئ التي استخدمتها الشريعة الإسلامية كحدّ فاصل يميز بين الأحكام . فالله تعالى يثبت له حقّ عقاب من ارتكب معصيته : ليكون هذا العقاب دلالة على التحريم الشرعي وحداً فاصلاً بين المكروه والمحرم ، فهنا الوعيد . ويتعهد لمن أطاع وانقاد لأوامره بالثواب والمكافأة فيكون له حقّ عند الله . وليست هناك أي مفارقة في ظل هذا المبدأ الإجرائي التشريعي .

(**) (دستور الأخلاق في القرآن ، دكتور محمّد عبد الله دراز ، تعريف دكتور عبد الصبور شاهين ، ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

على أن أنه هنا بعد أن نوهت قبل أكثر من جيلين بالدكتور « دراز » هذا الراحل العظيم في أفقه وروحه ، وأنا أعده أحد أهم المؤسسين في تاريخ فكرنا الإسلامي الحديث ، أضعه في صف الكبار من أمثال استاذنا الشهيد السيد محمّد باقر الصدر ، لقد افدت من روحه واقفه ، وان اختلفت معه في السياق وفي كثير من تفاصيل البحث أيضاً ، وطبيعي ذلك لأننا من مدرستين مختلفتين .

وبهذا يرتهن إثبات العقاب والثواب بقاعدة من قواعد العرف ، وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية الاعتبارية ، فلا بد من أن نرجع حينئذٍ إلى قواعد العرف ومواضع العقلاء ؛ لنرى حدود ما تقرر ونخرج عن دائرة العقل العملي المحض .

وأما أن يرتهن إثبات العقاب والثواب بمدركات العقل النظري التي تقرر استحالة خلق الكون عبثاً ، ولا بد من حساب وكتاب يمارسه خالق الكون ويقرره .

وبهذا يضحى إثبات الثواب والعقاب قضية من قضايا العقل النظري وليست مدركاً عقلياً عملياً قلياً .

على أن هذا الإثبات لا يقرر قاعدة كلية ، وقضية صادقة على كل مخالفة من مخالفات العقل العملي المجرد ، أي أن مخالفات أوامر العقل العملي المحض ، لا تستدعي بحكم العقل النظري سوى قضية مهملة تقرر لا بد من حساب وكتاب لا يتساوى فيه المحسن والمسيء ، دون أن تقرر ثبوت العقاب على كل مخالفة ، وثبوت الثواب على كل طاعة واتباع .

(٤)

تطبيقات العقل العملي في علم أصول الفقه

أشرت إلى أن العقل العملي استخدم في البحث الأصولي استخدامين رئيسيين :

الأول - استخدم كأداة إثبات عامة في كثير من قواعد الحجج والأدلة الأصولية ، بدءاً من مبادئ العلم ، وانتهاءً بصلب مسأله .

الثاني : استخدم كأداة إثبات متممة في القاعدة المشهورة بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع .

وقد تابع الأستاذ الصدر سنة البحث الأصولي في هذا المجال . ونحن هنا لا يسعنا متابعة الصدر في استخدام العقل العملي في البحث الأصولي برمته ، فهذا ما تكفلته دراستنا « المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه » . بل تقتصر على انتخاب نماذج مختارة ، وأرجح أن نبدأ بحجية القطع ، ثم نردفها ببحث « التجري » ، ونقف أخيراً عند « قاعدة الملازمة » .

التطبيق الأول : حجية القطع

طرح هذا البحث أول مرة في دائرة مدرسة الوحيد البهبهاني ، وكان استجابة لمتطلبات الصراع الإخباري الأصولي في إطار المدرسة الإمامية . هذا الصراع الذي أذكى جذوته الأمين الاسترابادي ، فأثار فيما أثار شكوكاً في جدوى استخدام العقل كدليل من أدلة إثبات الأحكام الشرعية . فكان البحث عن أساس يقطع دابر هذا الشك ضرورة من الضرورات التي تعهدت بها

مدرسة الوحيد البهبهاني . فقطعوا بقاعدة حجية اليقين دابر الشك باليقين العقلي .

وقد تبلورت هذه الحجية لتضحى في مصاف الأدلة البرهانية ، التي يستحيل الشك بها بفضل جهود واجتهاد عميد مدرسة الوحيد الشيخ مرتضى الأنصاري . لكن هذا الأساس الأصولي لم تهزه رياح الخصوم ، بل تعرض لهزاتٍ وِدٍ من قبل طلاب مدرسة الوحيد كالشيخ جعفر كاشف الغطاء ، ومن بعده الشيخ محمد حسين الأصفهاني صاحب الفصول . فقد كان هاجس الخطر الإخباري يحيط بهذا البحث ، حتى أصبح في ظل دراسات الشيخ الأنصاري مسلمة بديهية وقضية تحليلية مصنونة بمبدأ الهوية الذاتية وقانون استحالة اجتماع النقيضين .

لكن « حجية القطع » لم يصفوها العيش في أفق السيد محمد باقر الصدر التحليلي ، إذ تعرضت لجرح عميق بمبضع الصدر العقلي . وأنا لم أجد باحثاً أصولياً في تاريخ البحث الأصولي الحديث أكثر نزاهة وموضوعية من السيد محمد باقر الصدر وهو يعالج بأفق رحيب ورباطة جأش المقولات ، التي أفرزها الصراع الأصولي الإخباري . وكان حقاً أن يكون الأمر كما فعل السيد الصدر .

إذ إن الصراع الأصولي الإخباري في جوهره صراع عقلي مشروع ، لكن خيبتنا أن يتحول البراز الفكري إلى مبارزة اجتماعية أو سياسية تفتقد في كثير من الأحيان لياقات الفضيلة ، فتتحول إلى عصبية وهاجس ، ينمو على طحالها الفساد الفكري . فأنا أعتقد أن الكشافية واتجاهات الشيخ أحمد الإحسائي هي وليد مشوه لهذا الصراع ، أفاد من نقاط ضعفه ، فأضحى كساحاً عقلياً له قطع القطاع وحجية الكشف ، وله الحق بالنمو على قاعدة الغلاء العقيدي الذي خلع سلاحه الاتجاه الإخباري .

يهمنا هنا أن نقرأ « حجية القطع » في أفق السيد محمد باقر الصدر :

ماذا تعني حجية القطع ؟

قررت بحدث الشيخ الأنصاري أن حجية القطع تعني كاشفته ، وكاشفته أمر ذاتي له ، فالحجية أمر ذاتي لا تناله يد الجعل بالإثبات أو النفي ؛ لأن الذاتي لا يعلل . وفي ضوء هذا التقرير تضحى قاعدة حجية القطع قاعدة برهانية ضرورية لها مألوقات البرهان من بداهة وذاتية (٢٤) .

لكن أجيال الخلف من تلامذة مدرسة الأنصاري ومن تلمذ على يدهم ، أخذوا شيئاً فشيئاً في تمحيص « حجية القطع » كما طرحها الأنصاري ، فلاحظوا أن الحجية لا تعني الكاشفية ، وأن اليقين لا يعني الكشف . فاليقين هو انكشاف المتيقن لدى المتيقن ، واليقين ليس كشفاً عن الواقع بالضرورة . ثم لاحظوا أن الحجية هي حكم العقل العملي بوجود الطاعة (التنجيز والتعذير) ، ولا علاقة لها بمبدأ الهوية الذاتية . والمبحوث عنه في علم أصول الفقه هو القطع بأوامر المشرع تعالى (٢٥) .

ومن هنا اتجه البحث الأصولي إلى صياغة جديدة لقاعدة حجية القطع ، فقرروا : أن العقل

يحكم بحسن متابعه القطع بأوامر الشارع المقدس ، ويحكم بقبح مخالفته ؛ لان طاعة المولى تعالى عدل ومخالفته ظلم ، والعقل العملي يحكم بوجود العدل وقبح الظلم . لكن البحث الأصولي رغم هذه الصياغة المعدلة بقي يناهى تحت وطأة تركة الأنصاري والخلط بين الكاشفية والحجية ، وبين الكشف واليقين .

جاءت بحوث سيدنا الصدر لتضع حدّاً فاصلاً لكثير من التشويش ، الذي عانى منه البحث الأصولي في هذا الموضوع فقررت :

أ - أن الحجية لها معنيان اصطلاحيان ، أحدهما منطقي والآخر أصولي . والحجية المنطقية يجب أن تطلب من بحوث المنطق ونظرية المعرفة . أما الحجية التي يبحث عنها الأصولي فهي ما يحكم العقل بوجود الطاعة فيه . لأن الأصولي يبحث عن الأوامر المولوية الإلهية .

ب - أن الاستدلال على حجية القطع بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم استدلال غير منهجي ؛ لأن قاعدة قبح الظلم أخذ في موضوعها عنوان الظلم وهو عبارة عن سلب ذي الحقّ حقّه ، ففي المرتبة السابقة لا بد من افتراض حقّ الأمر على المأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقّه ، وإلّا لم يكن ظلماً ، فإن أريد إثبات هذا الحقّ بقاعدة قبح الظلم فهذا دور ، وإن أريد تطبيق هذه القاعدة بعد افتراض وجود هذا الحقّ فهذا حشو من الكلام .

ج - إذن أساس حجية القطع بأوامر الله هو قاعدة حقّ طاعة الله ، ولا بد من فحص هذا الحقّ .

د - « حقّ الطاعة » مدرك مستقل من مدركات العقل العملي . فالعقل العملي كما يدرك وجوب شكر المنعم وغيرها من القواعد المتقررة في لوح الواقع ، يدرك أيضاً قاعدة وجوب طاعة الله . ثم إن هذا الوجوب العقلي ثابت في التكليف الإلهية التي يتيقن بها المكلفون . بل حقّ طاعة الله ووجوب امتثال تكليفه ثابت في كلّ تكليف محتمل ، ولا يسقط هذا الحقّ والواجب العقلي ما لم يتيقن المكلف بعدم التكليف الإلهي .

قال : « إن حجية القطع بمعنى التنجيز والتعذير ليس إلاّ عبارة عما يتحقّق كبراه بفرض مولوية المولى ، وصغراه بنفس القطع بحكم المولى ، والنتيجة تتم بتمامية الصغرى والكبرى ... »

ثم إن المولوية وحقّ الطاعة تكون على ثلاثة أقسام :

١ - المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والذي هو أمر واقعي على حدّ واقعيات لوح الواقع ، وهذه مخصوصة بالله - تعالى - بحكم مالكته لنا الثابتة بملاك خالقيته ، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم . . . فإن ثبوت الحقّ بملاك مالكته شيء ، وثبوت بملاك شكر المنعم شيء آخر . بل هذا حدوه حذو سيادته التكوينية ، فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون ، كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلاً على المخلوقين .

العقل العملي - ٢٠١

ثم إن المولوية الأولى دائماً يحقّق القطع صغرها الوجدانية ؛ لأن ثبوت القطع لدى القاطع وجداني ، وثبوت مولوية المولى الحقيقي في موارد القطع بديهي أيضاً ؛ لأنه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية « (٢٦) .

ولدي هنا مجموعة إبهامات وأسئلة ، أحاول أن استوضحها :

فهل المولوية تعادل حقّ الطاعة ؟ وهل الحجية مفهوم آخر غير وجوب الطاعة ؟
بدءاً - ولكي لا نضيع في زحمة الألفاظ - لا بد من أن نرجع إلى الوراة قليلاً ، ونستذكر أننا نبحث عن العقل العملي ومدركاته ، هذه المدركات التي اعتبرها الصدر ثوابت واقعية قائمة في لوح الواقع ، والتي تقضي بالواجبات ، وتحكم بما ينبغي وما لا ينبغي ، وتتضمن ضرورة إيجاد الفعل أخلاقياً . ويدركها العقل إدراكاً أولياً قليلاً .

ثم نأتي على تحديد واضح لمصطلحات البحث :

المولى : من له الولاية والسلطنة .

حقّ الطاعة : وجوب الطاعة .

الحجية : وجوب الامتثال (التنجيز) ، وسقوط وجوب الامتثال « التعذير » .

نعود لنلاحظ أن النصّ المتقدم يثير بعض المشكلات :

● إن كبرى حقّ طاعة الله ووجوب امتثال تكاليفه ، لا تصلح كبرى تنتج التنجيز .

●● إن كبرى وجوب امتثال تكاليف الله لا تصلح لإثبات التعذير .

●●● لعلّ هناك من يقول : إن حقّ الطاعة كمدرك عقلي أولي ثابت لتكاليف الله الواقعية .

يأتي النصّ اللاحق ليلقي الضوء على هذه المشكلات وعلاجها : « إن المشهور ميّروا بين

أمرين مولوية المولى ومنجزية أحكامه فكأنه يوجد عندهم بابان : أحدهما باب مولوية المولى

الواقعية ، وهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه ولا نزاع فيه . . . وباب آخر هو باب منجزية القطع

وحجيته . . . وقد اتضح مما سبق أن هذا المنهج غير صحيح ، وأن المنجزية التي جعلوها باباً ثانياً

إنما هي من لوازم أن يكون للمولى حقّ الطاعة على العبد في مورد التنجيز ، وأيّ تبييض عقلي في

المنجزية بحسب الحقيقة تبييض في المولوية ، فلا بد من جعل منهج البحث ابتداءً عن دائرة مولوية

المولى وأنها بأي مقدار ، وهنا فرضيات :

١ - أن تكون مولوية المولى أمراً واقعياً موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف

ودرجته ، وهذا باطل جزماً ؛ لانه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً

ومخالفته عسباناً ، وهو خلف معذرية القطع وواضح البطلان .

٢ - أن يكون حقّ الطاعة في خصوص ما يقطع به ويصل إلى المكلفين من تكاليف المولى ،

وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك ، ولكننا نرى بطلان هذه الفرضية أيضاً ؛ لأننا نرى أن مولوية المولى في أتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته ، وحقه في الطاعة على العباد أكبر حقّ لأنه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية .

٣ - المولوية في حدود ما لم يقطع بالعدم . . .

إن حقّ الطاعة لا يشمل موارد القطع بالترخيص ، وليس هذا تبعيضاً في مولوية المولى بل تخصصاً ، وذلك باعتبار ما سوف يأتي من استحالة محركية المولوية في مورد القطع بالترخيص . (٢٧)

أجاب في الفرض الأول على المشكلة الأولى ، لكن الملاحظ أن البحث لا يزال عن أساس حجبية القطع التي فسرها بالتنجيز والتعذير ، فقال : إن الأساس لهذه الحجبية هو حقّ الطاعة ، ثم فرض أن يكون حقّ الطاعة حقاً واقعياً ثابتاً للتكاليف الإلهية الواقعية ، فنقض على هذا الفرض بحجبية القطع (معذريته) !

لكننا إذا عدنا إلى الفقرة الأخيرة من النصّ نلاحظه يقرر استحالة محركية المولوية في موارد اليقين بالترخيص ، أي لو كان هناك حكم الهي واقعي الزامي وقطعنا بان المورد مورد ترخيص فسوف يستحيل بقاء حقّ الطاعة قائماً ؛ لاستحالة جعل حكم على خلاف الحكم المقطوع به .

نلاحظ : أن أساس معذرية القطع فيما لو تيقنا بحكم مخالف للإرادة التشريعية الواقعية هو استحالة . وهذه الاستحالة هي حكم نظري ، دون شك . وهذا الحكم النظري ، حكم بعدي ، أدركته عقول علماء الأصول بعد سلسلة من البحوث البرهانية والاستدلالية . وهنا نطرح استفهامين :

أولاً : أن الحجبية (المعذرية) ليست حكم العقل العملي بسقوط التكليف ، لأن أساسها ليس حقّ الطاعة وحكم العقل العملي بوجوب طاعة أوامر الله ؛ لأن المورد يخلو من حكم الزامي . ثانياً : أن حكم العقل العملي القبلي (وجوب طاعة الله) سوف لا يشمل تكاليفه الواقعية ، في حال قطع المكلف بخلاف الواقع ، ودليلنا أن المشرع يستحيل عليه تحريك المكلف . وهذا يعني ارتهان المدرك القبلي العقلي بشؤون عالم التشريع والاعتبار ، وهو خلف عقليته وقبليته ! نعود إلى التنجيز ، الذي أقامه الصدر على أساس حقّ الطاعة ، وعده لازماً لهذا الحقّ ؛ لنرى مصير هذه المقولة ؟

قرر : أن حقّ الطاعة شامل لكلّ حالات المكلف العلمية بالتكاليف ، ما لم يقطع بالخلاف . وهذا يعني أن العقل العملي - حسب وجدان السيد الشهيد - يقضي بوجوب طاعة التكاليف الإلهية المتيقنة والمحملة بأي درجة من درجات الاحتمال .

نأتي هنا لنشكل القياس الذي أشار إليه السيد الصدر في نص سابق ، لنرى كيف تنتج قاعدة « حقّ الطاعة » التنجيز وحجية القطع :

الكبرى : تجب طاعة التكاليف الإلهية المعلومة والمحتملة .

أما الصغرى فقال : « إنها نفس القطع بحكم المولى » . فإن أراد القطع بهذا الحكم أو ذاك فسوف تكون الكبرى حكماً عقلياً عملياً قليلاً والصغرى مدركاً نظرياً ، وكما أن النتيجة تكون حكماً عقلياً عملياً . وهذا أمر غير معقول ؛ لأن تطبيق القاعدة الكلية على مصاديقها لا يمكن أن يكون نفس القاعدة ، فالقاعدة العقلية النظرية أو العملية أمر ، وتطبيقها على مصاديقها أمر آخر ، فالقاعدة التي تقول باستحالة اجتماع النقيضين أمر ، واكتشافنا للتناقض أمر آخر ، والحال كذلك بالنسبة إلى القاعدة العملية العقلية التي تقول « بوجود طاعة التكليف الإلهي المقطوع به » فهي أمرٌ ، وإن هذا تكليف إلهي مقطوع به أمر آخر .

نعم يمكن أن يكون المقصود أساساً هو أن العقل يدرك ابتداء طاعة الله في تكاليفه المقطوعة والمحتملة ، وبما أن القطع بالتكليف الإلهي موضوع هذه القاعدة فتكون الحجية بمعنى التنجيز ، وحكم العقل بوجود الطاعة هي عين مفهوم حقّ الطاعة وليست أمراً مستنتجاً منه .

يهمنا أن نؤكد هنا أن أهم ملاحظة نسجلها على مجمل البحث في حقّ الطاعة ، هو أن هذا الحقّ أو قلّ هذا المدرك العقلي القليبي جعله الصدر مقيداً بحالات المكلفين وبشروط عالم الخارج . فنحن لو كنا نعيش عالماً لا غبار فيه على تكاليف المولى ، فهل نحتاج أن نقول إن حقّ الطاعة لا يتعلق بتكاليف المولى الواقعية ؟

لو كنا نعيش عالم الملائكة - وهم مشمولون بالقاعدة العقلية لأنها عامة مطلقة - الذين لا تتعارض علومهم مع واقع التكليف ، فهل نحتاج إلى القول : بأن حقّ الطاعة شامل للتكاليف المحتملة أو مقتصر على التكاليف المعلومة ؟

وستقف بشكل أوسع عند هذا الموضوع في الفقرة اللاحقة من هذا البحث ، ونرى مفارقات هذا التقييد ونتائجه .

وفي خاتمة البحث عن حجية القطع نشير إلى أن السيد الصدر استخدم في الدورة الأولى بدلاً من عبارة « نفس القطع بحكم المولى » عبارة القطع الذي هو حجة ذاتية ، بالمعنى المنطقي .

مضافاً إلى أنه ناقش في تلك الدورة موضوع « قطع القطاع » وقد ألغاه تماماً في الدورة الثانية . ولنقف باختصار عند معطيات الدورة الأولى في هذين الموضوعين :

حجية اليقين المنطقية :

قال : « ان حجية القطع بالمعنى المنطقي ذاتية له » (٢٨) وقد تكرر منه هذا النص في ثنايا

البحث . قاصداً من الحجية صحة الاعتماد على اليقين في مقام اكتشاف الواقع .

وإذا استخدمنا مصطلحات الأستاذ الصدر فسنصنف اليقين إلى ثلاثة ألوان :

⊞ اليقين المنطقي : وهو اليقين الذي يتكأ على مبادئ المنطق الصوري ، ويسوغ الاعتماد عليه « مبدأ استحالة اجتماع النقيضين » .

⊞ اليقين الموضوعي : وهو اليقين التجريبي القائم على أساس تجميع القرائن وحساب الاحتمالات ، وهذا اليقين لم يدع إمكانه للتجربة والاستقراء الناقص سوى السيد الصدر . وقيمة هذا اليقين وصحة الاعتماد عليه ترتحن بسلامة مرحلته الاستنباطية في الحد الأدنى ، ولا يتمتع بقيمة ذاتية .

⊞ اليقين الذاتي : وهو اليقين القائم على الحالة السايكولوجية للفرد ، ولا يتكأ على مسوغات موضوعية ، وهو ما أسماه علماء أصول الفقه المحدثون « قطع القطاع » . وهذا اليقين مرفوض من جميع مدارس العلم وفلسفته . ولا يدعي أحد من أهل العلم حجياً علمية لمثل هذا اليقين . فالحجية العلمية لدى العلماء يكتسبها اليقين على أساس مستنده ودليله ، وهم يعملون على قاعدة قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين .

قطع القطاع :

لما اتجه السيد الصدر إلى عد حجية القطع بتكاليف الله أمراً ذاتياً ، وأن وجوب طاعة الله في تكاليفه المقطوعة ثابت ثبوتاً عقلياً ، اتجه أيضاً إلى الإيمان بحجية قطع القطاع (اليقين الذاتي) أصولياً . لكنه أشار إلى حالة الفرد الذي يسلك سلوكاً غير طبيعي في يقينياته ، ويضحى قطاعاً بالترخيص . ثم تساءل :

« هل يجوز للعبد تفويت العلم بالأحكام الإلزامية . . . ؟ وتحقيق الكلام في ذلك ان هذا مربوط بمدى سعة دائرة مولوية المولى وضيقة ، الذي لا يمكن إدراكه إلا بالوجدان والعقل العملي ، فإن قلنا : إن حقّ المولى إنما هو إطاعة الأحكام الواصلة مثلاً ، وليس من حقوقه عدم إخراج العبد نفسه عن دائرة التنجيز بالشكل الذي يؤدي إلى تفويت أغراضه اللزومية ، إذن فلا يجب عليه التحرز عن قطوع من هذا القبيل ، وإن قلنا : إن دائرة حقّ المولى قد اتسعت لتحرز من هذا القبيل - كما هو الصحيح - إذن وجب عليه ذلك . » (٢٩)

نحاول صياغة القضية العقلية القاضية بحقّ الطاعة في ضوء معطيات الدروس المتقدمة :

« إن العقل العملي يدرك بشكل بديهي : وجوب طاعة الله في تكاليفه المعلومة ، على أن يتحرى المكلف العلم الذي لا يضيع هذه التكاليف » .

وسؤالنا هنا : إذا تحرى المكلف العلم الذي يضيع هذه التكاليف ، وحصل له انكشاف يقيني

ذاتي بالترخيص ، فماذا يحكم العقل ؟

جواب الصدر واضح جداً وهو : أن العقل يحكم بالمعذرية ، وأن حقّ الطاعة ينحسر حينئذٍ عن هذا الفرض ؛ لاستحالة محركية الوجوب العقلي العملي : كما أن العقل العملي يحكم باستحقاق عقاب هذا المكلف ؛ لأنه تجاوز حقّ الطاعة في عدم تحري العلم الذي لا يفوت التكليف الإلهية .
ملاحظاتنا باختصار :

١- إن هذه الآلية المطروحة لأحكام العقل المجرد مستوحاة بدون ريب من آلية الفهم الفقهي والأصولي الحديث في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ، وغيرها من بحوث الفقه والشريعة . وإذا كانت معقولة في عالم الشريعة واعتبارات المشرع فأنا لا أعتقد أن هذا التركيب الاصطناعي للعقل البدهي أمر يتناسب مع طبيعة مدركات هذا العقل ، ولا يتناسب مع بداهتها ووضوحها ، ولا ينسجم مع قبلتها وأوليتها .

٢- إن استحقاق العقاب والثواب على مخالفة التكليف شأن من شؤون الشريعة الإسلامية ومخالفة التكليف كسلوك في عالم الامتثال ، عالم المتزاحمات بين متطلبات العقل ومتطلبات الواقع ، وأنتى للعقل الأولي القبلي أن يدلي برأيه في هذا الميدان ، الذي يستدعي مجموعة معارف تصديقية ؟ وأنتى للعقل القبلي المجرد عن الخبرة التشريعية أن يحكم بأن هذا المكلف فوت غرضاً الزامياً وتكليفاً إلهياً ؟ وكيف يمكن للعقل القبلي أن يحكم بأن هذا المكلف تحرى السبيل المقبول لتحصيل العلم ، ومن ثم لا يدينه في مخالفة حكم العقل بعدم تفويت التكليف الإلهية ؟ إن تحديد سبل المعرفة التي تضمن اكتشافاً مشروعاً لأحكام الشرع أو أحكام الواقع ليست شأناً من شؤون العقل العملي القبلي ، بل هي من صميم مهمات العقل في أحكامه المنطقية والفلسفية ، وإجراءاته التنظيمية الاعتبارية . ولا تتوقف أحكام العقل العملي القبلي على معرفة هذه السبل لا تصوراً ولا تصديقاً ؛ لأنها ليست موضوعاً من موضوعات أحكامه .

التطبيق الثاني : التجري

هو الإقدام على المعصية عن علم خاطئ ، كما لو أقدم على شرب المائع لعلمه بأنه خمر فتبين أنه ماء .

والسؤال الذي يطرحه علماء الأصول هنا هو : هل هذا الإقدام قبيح ، وصغرى من صغريات حكم العقل العملي بوجوب طاعة الله أم لا ؟

ويتساءلون بعد ذلك : هل يستحق فاعله العقاب أم لا ؟

ثم أخيراً يحاولون إثبات الحرمة الشرعية ، وقد جاءت قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع إحدى وسائل الإثبات في هذا الموضوع .

وقد أجاب الأستاذ الصدر عن الاستفهام الأول على قاعدة فهمه لمبدأ حقّ الطاعة . حيث ذهب إلى أن موضوع هذا الحقّ هو إحراز التكليف ، ثم ألقى ضوءاً جديداً على هذا الحقّ قائلاً : « وهذا الحقّ الذاتي ليس شأنه شأن الحقوق الأخرى ، التي لها واقع محفوظ يقطع النظر عن القطع والشك نظير الحقوق الأخرى والتكاليف الشرعية ، بل يكون للانكشاف والقطع دخل فيه » .

وقد أكّد بحثنا نقطةً أساسية في هذا الموضوع ، وهي أننا إذا ذهبنا إلى أن « حقّ الطاعة » و« وجوب امتثال الأوامر الإلهية » حكم من أحكام العقل العملي الثابتة منذ الأزل ، فلا يمكن ان نعلق هذا الحكم العقلي القبلي على حالات المكلفين من العلم والجهل ، ولا يصح أن نربطه بملايسات عالم الخارج .

غير أن سيدنا الصدر اسعفنا في طي إجابته عن السؤال الثاني (هل يستحق المتجري العقاب ؟) بتحليل سنأتي عليه ، وقد تضمن فكرة جوهرية تضع يدنا على أساس المشكلة : أفاد : « أما الأمور الواقعية نفس الامرية فليست إلّا مطلباً واحداً ، ولا يعقل أخذ العلم بها في ثبوتها ، بل لا بد من افتراض واقعيتها وثبوتها مع قطع النظر عن العلم بها . » (٣٠)

هذا هو أساس فهمنا لأحكام العقل العملي ومدركاته الواقعية ، لكننا نتساءل : كيف أصبح حقّ الطاعة ، أو قلّ وجوب امتثال التكاليف الإلهية مشروطاً بالعلم أو احتمال هذه التكاليف ؟ إذ إن هذا الوجوب ثابت مع قطع النظر عن العلم بالتكليف أو عدمه .

نلاحظ أن السيد الشهيد طرح في سياق التحليل فكرةً أخرى تفصل بين كبرى العقل العملي وصغريات هذا العقل . فالعلم بالكبرى لا يعقل أن يكون مأخوذاً في موضوع هذه القضية ، لكن العلم بالصغرى يعقل أن يكون مأخوذاً في موضوع الحكم بالكبرى . وسنعالج فيما يلي هذا الموضوع معالجة شاملة .

هل يستحق فاعل التجري العقاب أم لا ؟

أجاب الصدر : « ان هنا مطلبين :

أحدهما - حسن الفعل وقبحه ، والآخر : استحقاق العقاب . وقد يختلط أحدهما بالآخر ، فيتصور أن أحدهما عين الآخر ، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب ، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب إلّا أن هذا خطأ ، فإن الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل ، وحينئذٍ تارة يطبق ذلك على فعل الإنسان نفسه ، فيقال : إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي ، وأخرى يطبق على فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح ، فيقال : إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي ، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي

العقل العملي - ٢٠٧

المدرک علی مواقف الآخريں تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح ، فهناك قضيتان لا قضية واحدة .» (٣١)

من الواضح في ضوء هذا النص أن السيد الصدر يحفظ لقضية « استحقاق العقاب والثواب على فعل القبيح » طابعها العقلي العملي ، لكن هذا النص يوحي بأن المدرک العملي هو مفهوم الواجب فقط « ما ينبغي وما لا ينبغي » ، لكنه خلاف ما أكدته نصوص الأستاذ الكبيرة من أن العقل العملي لا يدرك « فيح القبيح » وإنما يدرك فيح الأفعال كفيح الكذب وقيح الخيانة ، ووجوب الطاعة . . . وعلى أساس القاعدة التي طرحها النص المتقدم حاول أستاذنا الصدر أن يوضح متى يثبت القبح ومتى يثبت استحقاق العقاب ، بوصفهما مدرکين مستقلين من مدرکات العقل العملي ، فأفاد : أن الخطأ الذي يقع في السلوك إما أن ينشأ جراء الخطأ في كبرى القاعدة العملية وإما أن يقع في الصغرى ، وفي كلا الحالين إما أن يكون الخطأ بنحو التوسعة في المورد وإما أن يكون بنحو التضييق فيه :

- ١ - الخطأ في الكبرى بنحو التضييق : كمن يعصي الله في موارد لأنه لا يعتقد بأصل قاعدة حق الطاعة أو لأنه لا يعتقد بها في موارد الشبهات وحالات احتمال التكليف .
 - ٢ - الخطأ في الكبرى بنحو التوسعة : كمن يعتقد بأن للجار حق الطاعة ويعصي الجار رغم اعتقاده الخاطئ بوجود حق للطاعة ثابت للجار .
 - ٣ - الخطأ في الصغرى بنحو التضييق : كمن لا يشكر المنعم لأنه يعتقد أنه ليس المنعم . أو كمن يرتكب الحرام لأنه يعتقد بأنه ليس حراماً .
 - ٤ - الخطأ في الصغرى بنحو التوسعة : كمن لا يشكر من يعتقد بأنه المنعم وهو ليس بمنعم واقعاً ، أو كمن يقدم على قتل شخص باعتقاد أنه بريء ، ثم يتبين أنه يستحق القتل .
- لاحظ السيد الشهيد أنه :

- ١ - في الحالة الأولى يثبت القبح ، ولكن لا يثبت استحقاق العقاب .
- ٢ - في الحالة الثانية لا يثبت القبح الواقعي لأنه ليس مقيداً بالعلم ، بل يثبت قبح طولي على عنوان الإقدام على مخالفة مولاه . كما يثبت العقاب .
- ٣ - لا يثبت قبح ولا عقاب لأن العلم في الصغرى مأخوذ في موضوع الحكم بقبح الفعل .
- ٤ - يثبت قبح وعقاب لأن العلم مأخوذ في موضوع الحكم بالقبح .

يفضي هذا التحليل إلى نتائج غريبة جداً ومفارقات تستدعي الباحث أن يفتش عن سر هذه المفارقات ، الذي يكمن - كما لاحظنا - في الخلط بين مدرکات العقل العملي وحقائق عالم الواقع ، وبين مدرکات عالم الخارج ، الخلط بين ميدان العقل القبلي المحض وبين ميدان العقل البعدي

المشوب بالخبرة والتجربة . دعونا نقف عند هذا التحليل لنرى سلامة ما ندعيه :
 أولاً : لناخذ الخطأ في الكبرى بنحو التضييق ، ولنلاحظ ما قرره السيد الأستاذ :
 إن العلم والجهل وحالات المكلفين لا علاقة لها بثبوت حقائق عالم الواقع ، وهذا صحيح تماماً .
 لكن ما هو مصير استحقاق العقاب والثواب ؟ لقد قرر آنفاً أنه مدرك من مدركات العقل
 العملي وأن السؤال هو : هل يجب عقاب المخطئ ومرتكب القبيح أم لا ؟ وطبعاً الجواب في
 الاستفهام هو الوجوب العقلي القبلي المحض .

نلاحظ أنه يقرر أن المخطئ في الكبرى لا يستحق العقاب « بشهادة الوجدان العقلي
 والعقلاني فيستكشف أخذ العلم بقبح الفعل في موضوع هذه القضية ولا إشكال فيه ، بعد أن عرفت
 أنها قضية أخرى وفي موضوع آخر هو فعل العقلاء ، فلا مانع من أن يؤخذ فيه علم الفاعل بقبح فعله
 وإلا لما استحق العقاب والذم منهم . » (٣٢)

نلاحظ :

أ - أن استحقاق العقاب والثواب إذا كان مدركاً عقلياً عملياً فلا يعقل أخذ العلم قيماً في
 الوجوب العقلي المدرك قبلياً ، كما هو الحال في سائر مدركات العقل العملي القبلي .
 ب - أن أخذ العلم قيد في الحكم باستحقاق العقاب يرشدنا إلى أن هذا الحكم ليس حكماً
 عقلياً قبلياً .

ج - أن استحقاق العقاب والذم من العقلاء على القبح المعلوم أخذ مصادرة في بيان السيد الصدر .
 ثانياً : لناخذ الخطأ في الكبرى بنحو التوسعة ، لنلاحظه يقرر : « في الخطأ بنحو التوسعة
 كبرياً نلتزم بثبوت قبح آخر طولي لا بعنوان أنه خالف مولاه واقعاً ليقال بأنه مخالفه من تخيل أنه
 مولاه بل بعنوان الإقدام على مخالفة مولاه ، وذلك بشهادة حكم الوجدان الذي تقدمت الإشارة إليه
 من اعتبار مثل هذا الفاعل مرتكباً لعمل قبيح ومذموم عند العقلاء ، وبما أن هذا القبح لا يمكن أن
 يكون هو نفس القبح الأولي المحفوظ في موارد عدم الخطأ فلا محالة يستكشف كونه قبحاً ثانوياً
 طولياً . » (٣٣)

نلاحظ :

أ - أننا نلتزم بثبوت قبح في هذا المورد لا قبح عقلي ولا عقلاني . فمن تخيل أن التورية لا
 تنبغي وأن حظر الكذب عقلاً يشمل التورية مثلاً ، أو من اعتقد أن الإطراء على صاحب الأمانة جزء
 من الوفاء بالأمانة ، فهل يحكم العقل أو العقلاء بقبح التورية أو بعقوبة الموري ؟ وهل يحكم العقل أو
 العقلاء بقبح فعل من يرد الأمانة إلى صاحبها بدون اطراء أو يحكمون باستحقاقه للذم أو العقاب ؟ ثم
 أين العنوان الانتزاعي الذي يثبت في ضوئه قبح طولي ؟ أين الإقدام على مخالفة المولى ؟

وقد نقل السيد مقرر البحث (محمود الهاشمي) مثلاً ظريفاً في هذا المجال فقال : من يتصور مولوية الزوجة فيخالفها يكون فعله قبيحاً بل ظلماً . . . مع حكم الوجدان بعدم كونه ظالماً وعدم قبح في فعله أصلاً . » (٣٤)

ب - أريد أن أفهم هذا القبح الثانوي الطولي ، فهل هو في طول القبح الأولي الغير ثابت ، أم هو في طول عنوان الإقدام الانتزاعي ، أم في طول ماذا ؟

إن الاستشهاد بقبح وذم العقلاء يعني الهبوط من عالم الواقع والحقائق القبلية إلى عالم الفعل في الخارج واعتباراته وملابساته الاجتماعية العقلانية . ودليلنا هو كيف وأنى للعقل أو العقلاء أن يحكموا بقبح أو استحقاق عقاب أو ثواب إذا كانت الكبرى حكماً عقلياً لا علاقة له بعالم الامتثال وبالولايات العقلانية ؟ إذا كان الحكم العقلي لا علاقة له بالولاية كقبح الكذب ، وتوسع المكلف في كبرى وجوب اجتناب الكذب لتشمل التورية ، فأين الإقدام على مخالفة المولى ؟

ثالثاً : نأخذ الخطأ في الصغرى بنحو التوسعة أو التضييق . فقد أكد : « وأما الخطأ في الصغرى فالصحيح أخذ العلم وعدم الخطأ فيها في موضوع القبح ، فمن تخيل أن زيداً ليس هو الذي أنعم عليه ، أو تخيل أن هذا ليس بحرام عند الله تعالى - وهذا من الخطأ بنحو التضييق - أو تخيل أن زيداً قد أنعم عليه أو أن هذا حرام عند الله تعالى - وهو التجري والخطأ بنحو التوسعة - لا يكون ارتكابه في الأول قبيحاً ولا مستحقاً للعقاب ، وفي الثاني قبيحاً يستحق عليه العقاب : لأن العلم بالصغرى مأخوذ في الحكم بالقبح بمخالفة المولى ، بل هو تمام الموضوع فيه » .

نلاحظ :

● ما المقصود بأخذ العلم بالصغرى في الحكم بقبح مخالفة المولى ؟ هل المقصود هو الحكم بالقبح الواقعي الذي هو مدرك عقلي قبلي ؟ وقد قررنا وقرر الصدر من قبلنا أن هذا الحكم لا علاقة له بالعلم والجهل .

● إذا كان المقصود هو تطبيق الحكم الكبروي على مصاديقه الخارجية ، فعملية التطبيق هذه ليست عملية عقلية قبلية ، بل هي سلوك نظري يتأثر بعوامل متعددة منها الأحكام القبلية ، ومنها الأحكام العقلانية الاجتماعية الاعتبارية ، ومنها الأحكام العقلية النظرية .

● من تخيل أن المجرم أو هو المنعم الشريف ب . فلم يشكره ولم يتعامل معه معاملة المنعم المتفضل ، ثم انكشف له أنه أ وليس ب ، فهل هناك ضمير أخلاقي يؤنبه أم هناك عقلاء يحكمون باستحقاقه للذم ؟ !

● أن حقّ الطاعة الذي يعني حكم العقل العملي القبلي بوجود طاعة التكاليف الإلهية ، لا يمكن أن نحفظ له بالقبلية والأولية إذا جعلناه مشروطاً ومعلقاً على العلم والجهل .

نعم إن تطبيق هذا الحكم العقلي القبلي على مصاديقه ، والدخول به إلى عالم الخارج وميدان المزاومات سوف يتأثر بالعلم والجهل ، وسوف يخضع في ضمن عملية التطبيق لموازن عقلانية . وهنا ستتعارض الوجدانات .

ان الوجدان الذي اعتمده سيدنا الصدر أساساً لمجمل البحث في أحكام العقل العملي يعارضه وجدان مقرر بحته وتلميذه ، كما تعارض وجدان السيد الخوئي مع وجدان أستاذه المحقق النائيني في هذا الموضوع (التجري) . وقد لاحظنا ذلك في بحثنا التفصيلي عن « المنطقات العقلية للبحث في علم الأصول » .

وهذا يرشدنا إلى أن الوجدان الذي هو أداة إثبات في هذه البحوث هو ما أسماه السيد الصدر « العقل الثاني » في الدورة الأولى . وقد لاحظنا أن هذا العقل العملي الثانوي ليس عقلاً قبلياً وليس عقلاً عقلياً خالصاً ، بل هو ضمير تلابس أحكامه القيم الاجتماعية والتربوية ، وهو ضمير فردي على كل حال لا يمكن أن يكون مرجعاً لأحكام البحث العلمي .

على أن نشير أخيراً إلى أن التحليل الأخير في موضوع التجري لم نجد له أثراً في تقارير الدورة الأولى ، وإن كانت أسسه مدونة في تلك التقارير . فقد ولد بعد تلك الأسس بزمان ، وكانت ولادته نتيجة طبيعية لتلك الأسس .

الهوامش

- (١) قواعد العقائد ، نصير الدين الطوسي ، ص ٤٥٣ ، (١٠) المصدر ، نفسه ص ١٣٨ .
- (١١) نقلاً عن الأخلاق النظرية ، الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ : ١٩٧٦ م ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ص ٦٣ .
- (١٢) مباحث الأصول ، ج ١ ، ق ٢ ، ص ٥٤٤ - ٥٥٥ .
- (١٣) راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق .
- راجعها وأشرف عليها الدكتور زكي نجيب محمود ، ص ٣٥ .
- (١٤) مباحث الأصول ، ج ١ ، ق ٢ ، ص ٥٣٨ - ٥٣٠ .
- (١٥) راجع : الأسس المنطقية للاستقراء ، محمّد باقر الصدر ، ص ٤٧٤ - ٤٧٦ .
- (١) قواعد العقائد ، نصير الدين الطوسي ، ص ٤٥٣ ، مطبوع ضمن تلخيص المسحصول ، الناشر جامعة طهران تحقيق عبد الله نوراني .
- (٢) الشفاء ، المنطق ، البرهان ، ج ٢٣ ص ٦٦ .
- (٣) الشفاء ، المنطق ، الجدل ، ج ٣ ، ص ٣٩ .
- (٤) الإشارات والتشبيهات ، ابن سينا ، المنطق ، ص ٢٢٠ .
- (٥) نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمّد حسين الغروي الأصفهاني ، انتشارات مهدي ، مج ٢ ، ص ٨ .
- (٦) أصول الفقه ، محمّد رضا المظفر ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .
- (٧) بحوث في علم الأصول ، المجلد ٤ ، ص ٤٥ .
- (٨) المصدر ، نفسه ص ٤٧ .
- (٩) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ، ص ١٣٧ .

العقل العملي - ٢١١

- (٢٥) راجع: كفاية الأصول، الخراساني، ج٢، ص٠
(٢٦) بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٢٨-٢٩.
(٢٧) المصدر، نفسه ص٢٩-٣١.
(٢٨) مباحث الأصول، ج١، ق٢، ص٢٢٣.
(٢٩) مباحث الأصول، ج١، ق٢، ص٢٣٢.
(٣٠) بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٤٢.
(٣١) المصدر، نفسه ص٤١.
(٣٢) المصدر السابق، ص٤٢.
(٣٣) المصدر السابق، هامش ص٤٣.
(٣٤) المصدر السابق، هامش ص٤٣.

- (١٦) راجع: بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٠.
(١٧) راجع: الأخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي،
ص١٨٥-١٨٦.
(١٨) بحوث في علم الأصول، ج٤، ص١٣٨.
(١٩) راجع: مباحث الأصول، ج١، ق٢، ص٠.
(٢٠) مباحث الأصول، ج١، ق٢، ص٥١٧.
(٢١) بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٤١.
(٢٢) مباحث الأصول، ق٢، ج١، ص٥٣٦. هامش
(١).
(٢٣) المصدر السابق، ص٥٥٧، هامش (١).
(٢٤) راجع: فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ص٠.

مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر

جمال الحيدري

يعتقد أستاذنا الشهيد محمّد باقر الصدر أن علم الأصول الذي نشأ وترعرع وبلغ رشده على يد علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد مرّ وبصوّر ثلاثة .

« الأول : العصر التمهيدي ، وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول ، ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ الطوسي .

الثاني : عصر العلم ، وهو العصر الذي اختمرت فيه تلك البذور ، وأثمرت وتحدّدت معالم الفكر الأصولي ، وأنعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع ، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي ، ومن رجالاته الكبار ابن إدريس الحلبي والمحقق والعلامة الحليّان والشهيد الأول وغيرهم من النوابع .

الثالث : عصر الكمال العلمي ، وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الاستاذ الوحيد البهبهاني ، وبدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الأصولي والفقهي . وقد تمثلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد ، وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل إلى القمة .

ففي هذه المدة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابع هذه المدرسة . ويتمثل الجيل الأول : في المحققين الكبار من تلامذة الاستاذ الوحيد كالسيد مهدي بحر العلوم والشيخ جعفر كاشف الغطاء والميرزا أبي القاسم القمي والسيد علي الطباطبائي والشيخ أسد الله التستري .

وتمثل الجيل الثاني في النوابع الذين تخرجوا على بعض هؤلاء كالشيخ محمّد تقي بن عبد

مرتكزات الفكر الأصولي - ٢١٣

الرحيم وشريف العلماء والسيد محسن الأعرجي والمولى أحمد النراقي والشيخ محمد حسن النجفي .

أما الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الانصاري الذي ولد بعيد ظهور المدرسة الجديدة عام ١٢١٤هـ وعاصرها في مرحلته الدراسية وهي في أوج نموها ونشاطها ، وقُدِّر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليها . ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الإمامية يعيش العصر الثالث الذي أفتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد^(١) .

ولا يخفى ان كل هذه الادوار التي مرَّ بها علم الأصول انما كان بعد ان عُرست بذرة التفكير الأصولي لدى فقهاء أصحاب الأئمة^{عليهم السلام} منذ أيام الصادقين^{عليهم السلام} . يقول السيد الصدر عن هذه المرحلة : « ولا نشك في ان بذرة التفكير الأصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمة^{عليهم السلام} منذ أيام الصادقين^{عليهم السلام} على مستوى تفكيرهم الفقهي ، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، وجهها عدد من الرواة إلى الامام الصادق وغيره من الأئمة^{عليهم السلام} وتلقوا جوابها منهم ، فمن ذلك الروايات الواردة في علاج النصوص المتعارضة ، وفي حجية خبر الثقة وفي أصالة البراءة ، وفي جواز إعمال الرأي والاجتهاد وما إلى ذلك من قضايا^(٢) .

ولا نبالغ إذا قلنا ان البحث الاصولي بلغ أوجه على يد السيد الصدر بنحو يمكن ان تعد مدرسته الأصولية عصرًا رابعاً من عصور تطور هذا العلم . ويقول السيد كاظم الحائري أحد أبرز تلامذة الاستاذ الشهيد « لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض حينما يعتبر طفرة وامتيازاً نوعياً هو في هوية البحث . يجعلنا نصلح على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم فحقاً ان علم الاصول قد مرَّ على يد استاذنا الشهيد بعصر جديد ، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة لكان هذا عصرًا رابعاً هو عصر ذروة الكمال^(٣) .

ولست الآن بصدد بيان الملامح والسمات العامة التي تميزت بها هذه العصور الأربعة من عصور العلم ، وما تركته من آثار عميقة وواسعة على عملية الاستنباط - عموماً - سواء على مستوى القواعد الاصولية أو الابحاث الفقهية ؛ لأن ذلك له مجال آخر ، وانما الذي أريد الوقوف عليه - قليلاً . هو بيان بعض السمات والخصائص العامة التي تميزت بها المدرسة الفكرية للسيد الصدر - عموماً - وبالأخص فيما يرتبط بابداعاته ونظرياته في علم الأصول .

الخصوصية الأولى : في مجال نظرية المعرفة

من السمات البارزة التي تميزت بها مدرسة السيد الصدر هو ابداعاته الأساسية في مجال

المعرفة الانسانية ، ونعني بذلك « تناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس ، ومحاولة استكشاف الركائز الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية والإجابة بذلك عن هذا التساؤل - كيف نشأت المعرفة عند الإنسان وكيف تكوّنت حياته العقلية بكل ما تزخر به من أفكار ومفاهيم ، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والادراك ؟ » (٤) .

والمتتبع للابحاث الأصولية يعلم جيداً بأن الاصوليين وان لم يعنونوا البحث عن نظرية المعرفة تحت عنوان مستقل إلا أن البحث الأصولي امتد إلى هذا المجال الاساس بشكل عميق وواسع ، ومن أهم مظاهر ذلك البحث هو ما نجده في « الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الذي كان ولا يزال يتمخض عن افكار جديدة في هذا الحقل » (٥) .

يقول الاستاذ الشهيد عن تاريخ هذا الصراع « وقد مُني علم الأصول بعد صاحب المعالم بصدقة عارضت نموّه وعزّضته لحملة شديدة وذلك نتيجة لظهور حركة الأخبارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمد أمين الاسترآبادي المتوفى سنة - ١٠٢١ هـ - واستفحال أمر هذه الحركة بعده وبخاصة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر » (٦) .

وقد قُدر للاتجاه الاخباري في القرن الثاني عشر ان يتخذ من كربلاء نقطة ارتكاز له ، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والاصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدد والكبير محمد باقر البهبهاني المتوفى سنة - ١٢٠٦ هـ - ، وقد نصبت هذه المدرسة الجديدة نفسها لمقاومة الحركة الاخبارية والانتصار لعلم الأصول ، حتى تضاعف الاتجاه الاخباري ومُني بالهزيمة ، وقد قامت هذه المدرسة إلى صف ذلك بتنمية الفكر العلمي ، والارتفاع بعلم الأصول إلى مستوى أعلى حتى أن بالامكان القول بان ظهور هذه المدرسة وجهودها المتضافرة التي بذلها البهبهاني وتلامذة مدرسته المحققون الكبار قد كان حداً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول » (٧) .

وقد تعرّض الاستاذ الشهيد « ضمن ابحاثه الاصولية لدى مناقشته للاخباريين في مدى حجية البراهين العقلية على نمط التفكير المنطقي الارسطي وتقده بما لم يسبقه به أحد ، وبعد ذلك طوّر من تلك الابحاث واكملها وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية ، فأخرجها بأروع صياغة باسم كتاب « الأسس المنطقية للاستقراء » (٨) .

وهذا ما أكده السيد الصدر في تقارير بحثه حيث قال في معرض حديثه عن الصراع الآنف الذكر « إن طريقة تولد المعارف البشرية - حسبما يصرّوها المنطق الصوري - ان الفكر يسير دائماً من معارف أولية ضرورية هي أسس المعرفة البشرية إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريقة البرهان والقياس ، التي يحدّد صورتها علم المنطق ، فأی خطأ يفترض ان كان في الصورة فعلم المنطق هو

العاصم منه ، وان كان في مادة القياس ؛ فان كانت المادة أولية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها ، وان كانت ثانوية مستنتجة فلا محالة تكون مستنتجة من برهان وقياس فينقل الكلام اليه حتى ينتهي إلى خطأ يكون في الصورة ؛ لأن المعارف الاولية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية . وقد أصطلح على المعارف الاولية في الفكر البشري بمدركات العقل الأول وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني .

إلا ان هذا التصور أساساً غير صحيح على ما شرحناه مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء ، فان هذا البحث كان منشأً لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت ان تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي ان يملأه خلال ألفي سنة « (٩) .

ولكي يتضح الدور المهم الذي قام به السيد الشهيد في بناء المعرفة الانسانية لا بأس بالإشارة - ولو اجمالاً - الى ما كان عليه المنطق الأرسطي ؛ لبيان كيفية تولد المعرفة الإنسانية ، وما إنتهى إليه السيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء .

نحن نعلم جميعاً ان الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين

رئيسيين :

أحدهما الاستنباط والآخر الاستقراء ، ولكل من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاص وطريقه المتميز . ونريد بالاستنباط : كل استدلال لا تكبير نتيجته المقدمات التي تكون منها ذلك الاستدلال ، ففي كل دليل استنباطي تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدماتها ، فيقال مثلاً ، محمد إنسان وكل إنسان يموت ، فمحمد يموت ، ويقال أيضاً ، الحيوان إما صامت وإما ناطق ، والصامت يموت والناطق يموت ، فالحيوان يموت . ففي قولنا الأول استنتجنا ان محمداً يموت بطريقة استنباطية ، وهذه النتيجة أصغر من مقدماتها لانها تخص فرداً من الإنسان وهو محمد ، بينما المقدمة القائلة - كل إنسان يموت تشمل الأفراد جميعاً . وبذلك يتخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العام إلى الخاص فهو يسير من الكلي إلى الفرد ومن المبدأ العام إلى التطبيقات الخاصة .

ويطلق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال أسم « القياس » ويعتبر الطريقة القياسية هي الصورة النموذجية للدليل الاستنباطي . وفي قولنا الثاني استنتجنا ان الحيوان - أي حيوان - يموت بطريقة استنباطية أيضاً ، ولكن النتيجة مساوية للمقدمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها القائلة - الصامت يموت والناطق يموت ، لان الصامت والناطق هما كل الحيوان بموجب المقدمة الأخرى القائلة - الحيوان اما صامت وإما ناطق .

ونريد بالاستقراء : كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات التي ساهمت في

تكوين ذلك الاستدلال ، فيقال مثلاً ، هذه القطعة من الحديد تتمدد بالحرارة ، وتلك تتمدد بالحرارة ، وهذه القطعة الثالثة تتمدد بالحرارة أيضاً ، إذن كلُّ حديد يتمدد بالحرارة . وهذه النتيجة أكبر من المقدمات ؛ لأن المقدمات لم تتناول إلا كمية محدودة من قطع الحديد ثلاث قطع أو أربع قطع . . . أو ملايين ، بينما النتيجة تناولت كلَّ حديد وحكمت بأنه يتمدد بالحرارة ، وبذلك شملت القطع الحديدية التي لم تدخل في المقدمات ولم يجز عليها الفحص . ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية ، فبينما يسير الدليل الاستنباطي - وفق الطريقة القياسية - من العام إلى الخاص عادة ، يسير الدليل الاستقرائي - خلافاً لذلك - من الخاص إلى العام .

ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً طرح على نفسه السؤال التالي - هب ان المقدمات التي تقررها في الدليل الاستنباطي أو الاستقرائي صحيحة حقاً ، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة وتتخذ تلك المقدمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة ؟ وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال فارقاً أساسياً بين الاستنباط والاستقراء ، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها .

ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدماتها - دائماً - على مبدأ عدم التناقض ، ويستمد مبرره المنطقي من هذا المبدأ ، لأن النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدماتها أو أصغر منها - كما تقدم - فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات ؛ لأن افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يستلزم تناقضاً منطقياً مادامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدمات أي مستبنة بكامل حجمها في تلك المقدمات .

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية ، وأن الانتقال فيه من المقدمات إلى النتيجة ضروري على أساس مبدأ عدم التناقض .

وأما في حالات الاستقراء فإن الدليل الاستقرائي يفقر من الخاص إلى العام ؛ لأن النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدماتها وليست مستبنة فيها ، فهو يقرر في المقدمات أن كميته محدودة من قطع الحديد لوحظ تمددها بالحرارة ، ويخرج من ذلك بنتيجة عامة وهي « أن كل حديد يتمدد بالحرارة » .

وهذا الانتقال من الخاص إلى العام لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي ؛ لان افتراض صدق المقدمات وكذب النتيجة لا يستلزم تناقضاً فبالإمكان ان نفترض ان تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمددت بالحرارة فعلاً

ونفترض في نفس الوقت ان التعميم الاستقرائي القائل « ان كلَّ حديد يتمدد بالحرارة » خطأ دون ان تقع في تناقض منطقي ، لان هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأول .

وهكذا نعرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقي ، ويستمد مبرره من مبدأ عدم التناقض وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي فانه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض ، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاص إلى العام وما تؤدي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي « (١٠) .

وبناءً على ذلك يتضح لماذا أن المنطق الارسطي آمن بأن الاستدلال القياسي إذا كانت مقدماته - مادة وصورة يقينية - يفيد اليقين ، بخلافه في الدليل الاستقرائي .

وتظهر أهمية الدليل الاستقرائي من جهة أن جميع العلوم الطبيعية من فيزيائية وطبية وفلكية ونحوها ؛ كلها تعتمد الملاحظة والتجربة للانتهاج إلى التعميمات التي تصل إليها .

ومن هنا حاول المنطق الأرسطي إرجاع الدليل الاستقرائي - الذي يسير من الخاص إلى العام - إلى الدليل القياسي - الذي يسير من العام إلى الخاص - وذلك تخلصاً من تلك الثغرة التي يتركب منها تكوينه المنطقي .

وتوضيحه « أن الدليل الاستقرائي بعد ان يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة ينطلق من ذلك المبدأ العقلي ، ويتخذ الشكل القياسي في الاستدلال فيقرر ان ظاهرة (أ لف) وظاهرة (ب) قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرات كثيرة ، وكلما اقترنت ظاهرتان بكثر فإحدهما سبب للأخرى ؛ لأن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً ويستنتج من ذلك أن (أ لف) سبب لـ (ب) . وهذا استدلال قياسي بطبيعته لأنه يسير من العام إلى الخاص ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاص إلى العام ، وإذا ثبت باستدلال قياسي يسير من العام إلى الخاص أن بين الحرارة وتمدد الحديد رابطة سببية استطعنا ان نؤكد ان الحديد يتمدد كلما تعرض للحرارة لان المسبب يوجد كلما وجد سببه .

وعلى هذا الضوء يتضح ان الدليل الاستقرائي في المنطق الارسطي يستبطن قياساً ، فهو في الحقيقة دليل قياسي يسير من العام إلى الخاص ، وليس دليلاً استقرائياً يسير من الخاص إلى العام . ويسمي المنطق الأرسطي هذا الدليل الاستقرائي - بما يستبطن من قياس - بتجربة ، ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة - أي من القضايا يقينية في المنطق الأرسطي - ويؤمن بقيمتها المنطقية وإمكان قيام العلم على أساسها خلافاً للاستقراء الناقص الذي يمثل أحد عنصري التجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها ، فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس ان الاستقراء الناقص مجرد تعبير عددي عن الامثلة التي لوحظت خلال الاستقراء ،

واما التجربة فهي تتألف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقلي مسبق يتكون منهما معاً قياسي منطقي كامل (١١).

وهكذا نعرف ان المنطق الأرسطي لماذا يقول تارة ان الاستقراء الناقص لا يفيد علماً ويقول أخرى ان التجربة تفيد العلم ، بل تجعل المجربات من اليقينات التي يقوم عليها صرح المنطق الأرسطي . حيث انه يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم تلك الحالة التي نشاهدها من خلال إجراء التجربة على بعض الظواهر الطبيعية من دون أن يضاف إليها أي مبدأ عقلي مسبق يكون كبرى عملية الاستدلال ، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الظواهر الطبيعية إذا أمكن تطبيق المبدأ العقلي القائل إن الصدفة والاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً ؛ ليتألف من الاستقراء الناقص وذلك المبدأ العقلي قياس منطقي كامل يبرهن على التعميم الذي نريد الوصول اليه .

يقول المحقق الطوسي في شرحه لمنطق الإشارات « المجربات تحتاج إلى أمرين : أحدهما المشاهدة المتكررة ، والثاني القياس الخفي » (١٢) .

إذن النقطة المركزية في المنطق الأرسطي هو ان الاستقراء الناقص لكي يفيد علماً لا بد من أن يستتبع قياساً خفياً فيكون الاستقراء صغيراً القياس ، والقضية القائلة : ان الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية كبرى القياس هذا أولاً .

وثانياً - ان هذه الكبرى « انما يؤمن بها المنطق الأرسطي كقضية قبلية مدرك للعقل بصورة مستقلة عن الاستقراء والتجربة لانه إذا كان مستخلصاً من الاستقراء والتجربة فلا يمكن ان يعتبر أساساً للاستدلال الاستقرائي وشرطاً ضرورياً للتعميمات الاستقرائية ، إذ يصبح هو بنفسه واحداً من تلك التعميمات الاستقرائية ، فيتوجب على المنطق الأرسطي - وهو يحاول ان يتخذ من ذلك المبدأ أساساً منطقياً للاستدلال الاستقرائي عموماً - ان يمنحه طابعاً عقلياً خالصاً ويؤمن به بوصفه معرفة عقلية قبلية مستقلة عن الاستقراء والتجربة » (١٣) .

وهنا تكمن نقطة الخلاف الجوهرية بين المنطق الأرسطي وبين ما أسماه الاستاذ الشهيد بالمنطق الذاتي* الذي وضع قواعده في كتابه « الأسس المنطقية للاستقراء » حيث يرى ان المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية باستمرار ليس معرفة عقلية قبلية بل هو - على فرض قبوله - ليس على أفضل تقدير الانتاج استقراء للطبيعة ، كشف عن عدم تكرار الصدفة النسبية فيها على خط طويل ، واذا كان هذا المبدأ بنفسه معطى استقرائياً فلا يمكن ان يكون هو الأسس للاستدلال

(*) «ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة، اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي» الأسس المنطقية ص ١٢٣.

الاستقرائي ، بل يتوجب عندئذ الاعتراف بان الامثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على أفضية كلية وتعميم استقرائي دون حاجة إلى اضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها « (١٤) .

وبكلمة واضحة ان الاستاذ الشهيد يعتقد اننا يمكن ان ننتهي إلى النتائج الكلية من خلال نفس الاستقراء الناقص وذلك من خلال المنطق الذاتي ، بلا حاجة إلى ما تكلفه المنطق العقلي في الاتجاه الأرسطي بأن إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاص إلى العام إلى الدليل القياسي الذي يسير من العام إلى الخاص .

يقول بهذا الصدد « وكفي هنا ان نسجل برأينا هذا دون ان ندخل في تفاصيله ، تاركين ذلك إلى القسم الثالث من هذا الكتاب ، حيث نستعرض - بشمول وعمق - النظرية التي يتبناها هذا الكتاب في تفسير الدليل الاستقرائي ، والتي تؤكد أن الاستقراء يؤدي إلى التعميم بدون حاجة إلى أي مصادرات قبلية ، وسوف يبدو بوضوح في ضوء تلك النظرية ان المصادرات الثلاث التي آمن بها المنطق الأرسطي وربط مصير الدليل الاستقرائي بها يمكن اثباتها جميعاً بالاستقراء نفسه كما ثبت أي تعميم من التعميمات الأخرى عن طريق الدليل الاستقرائي « (١٥) .

هذه هي خلاصة المحاولة التي قام بها الاستاذ الشهيد في هذه « الدراسة الشاملة للكشف عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي ، الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة ، واستطاعت ان تقدم اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث « (١٦) .

ومما تقدم اتضح أن السيد الصدر لم يهدم ما بناه المنطق الأرسطي برمته كما يتوهم البعض ، وانما أضاف طريقاً آخر لتوالد المعرفة البشرية ، وهذا ما يصرح به في مواضع متعددة .

قال في مباحث الأصول « والصحيح في دفع منشأ التشكيك للإخباري ان يقال : ان العقل العملي ينقسم إلى قسمين ، عقل أول وعقل ثان ، كما قسموا العقل النظري إلى قسمين ، بديهي أولي وبرهاني ثانوي ونحن أضفنا إليهما الادراك بحساب الاحتمالات (١٧) .

وقال في الأسس المنطقية « في تفسير نمو المعرفة ، ان المعارف القبلية الاولية كيف يمكن ان تنشأ منها معارف جديدة ؟ وكيف يمكننا ان نستنتج من القضايا التي تشكل الأساس الأول للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتى يتكامل البناء ؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي مع المذهب الذاتي اختلافاً أساسياً - فالمذهب العقلي لا يعترف عادة الا بطريقة واحدة لنمو المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي ، بينما يرى المذهب الذاتي ، ان في الفكر طريقتين لنمو المعرفة - أمدهما - التوالد الموضوعي ، والأخرى التوالد الذاتي ويعتقد المذهب الذاتي بان الجزء الاكبر من معرفتنا بالامكان تفسيره على أساس

التوالد الذاتي» (١٨).

واما المعطيات الأساسية التي تحققت من خلال هذه الدراسة فهي :

أ - على مستوى الأصول العقائدية -

يقول السيد الصدر « ان هذه الدراسة تبرهن على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة ، وهذه الحقيقة هي ان الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية ، التي يقوم عليها الاستدلال على اثبات الصانع المدبر لهذا العالم من طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير ، فان هذا الاستدلال - كاي استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته وتطبيق للطريقة العامة التي حدّناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه . فالإنسان بين أمرين - فهو إما ان يرفض الاستدلال العلمي ككل واما ان يقبل الاستدلال العلمي ، ويعطي للاستدلال الاستقرائي على اثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي .

وهكذا نبرهن على ان العلم والايان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ولا يمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء - الفصل بينهما» (١٩).

ومن هنا نجد أن الأستاذ الشهيد حاول في مقدمة كتابه « الفتاوى الواضحة » تأسيس أصول العقائد من خلال نظرية الاحتمال التي انتهى إليها . فنراه يقول بصدد اثبات الصانع الحكيم المدبر لهذا العالم « وسعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه ، يتمثل في كل منهما معطيات الحس والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً ، واستنتاج أن للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك . والنمط الأول - نطلق عليه اسم الدليل العلمي (الاستقرائي) . والنمط الثاني - نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي . ومقصوده من الدليل العلمي هو « كل دليل يعتمد الحس والتجربة ويتبع المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات » (٢٠).

واما فيما يرتبط بنبوة الرسول الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فيقول : « كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي كذلك ثبت نبوة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالدليل العلمي الاستقرائي ، وبفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية » (٢١).

ب - على مستوى علم الأصول :

وكذلك الحال عندما نأتي إلى الابحاث الأصولية ، نجد ان من السمات الواضحة في مدرسته هو الاعتماد في كثير من أسسها على نظرية الاحتمال ، ومن الامثلة البارزة على ذلك أنه

أقام صرح أكثر الأبحاث المرتبطة بالحجج والامارات والاصول العملية على أساس حساب الاحتمالات ، كالسيرة والظهور والتواتر والإجماع ونحوها .

يقول السيد الشهيد « بعد ان تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي نريد ان نتكلم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع وهي على نحوين : أحدهما : وسائل الاثبات الوجداني . والآخر : وسائل الاثبات التعبدي .

والمقصود بالاثبات الوجداني اليقين ، ولما كانت وسائل الاثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال كالتواتر والإجماع ونحوهما « (٢٢) .
وتأسيساً على ذلك نحاول هنا ذكر بعض الامثلة لبيان الفرق بين المنهج المعروف لتحقيق تلك المسائل والمنهج الذي أسسه السيد الصدر .

١- التواتر ٢- الإجماع ٣- الشهرة .

١- التواتر :

« الخبر ينقسم إلى خبر علمي مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي أو الاطمئنان وخبر غير علمي . والأول أوضح مصاديقه الخبر المتواتر . وقد عرّف الخبر المتواتر أو القضية المتواترة في المنطق الأرسطي بانها « اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العددية » وهذا التعريف عندما ندقق فيه نجد انه ينحلّ إلى صغرى وكبرى . أما الصغرى فهي اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضية معينة .

وأما الكبرى فحكم العقل الأولي بأن كلّ عدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب . وبضم إحداهما إلى الاخرى يستنتج على طريقة القياس حقايق القضية المتواترة وصدقها ، والقضية الأولى - وهي الصغرى - خارجية ، والثانية عقلية أولية وليست مستمدة من الخارج والتجربة ، ومن هنا جعل المنطق الأرسطي القضية المتواترة احدئ القضايا الست الأولية في كتاب البرهان ؛ لأن كبراهما عقلية أولية ، وإلا فنفس القضية المتواترة بحسب التحليل قضية مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي بحسب المصطلح الحديث ، وهي ما تكون النتيجة دائماً مستبطنة في المقدمات وليست أكبر منها في قبال الاستدلال الاستقرائي الذي تكون النتيجة المتحصلة فيه أكبر من المقدمات ، وسنخ هذا ذكره المنطق الأرسطي أيضاً في القضايا التجريبية ، والتي جعلها أيضاً إحدى القضايا الست ؛ لأن الكبرى القائلة « ان الصدقة لا تكون دائمية » مضرة فيها .

« وقد فرض الأستاذ الشهيد في منطق الاستقراء كلّ هذه الكلمات ، فلا توجد هناك كبريات عقلية أولية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب ، أو امتناع غلبة الصدقة كقضايا أولية قبلية يؤمن بها العقل ، وإنما هذه الكبريات بأنفسها قضايا تثبت بالاستقراء

والمشاهدة أي إنها قضايا غير أولية ، بحيث لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي ، ومقدار تكرر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها ، لكننا نحتمل عقلاً تكرر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير ، وانما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج ، وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمة باستحالة اجتماع النقيضين - كما يدعي المنطق الأرسطي - إذن فهذه قضايا تجريبية بنفسها غاية الأمر أكبر من القضايا التجريبية الخاصة في كل مورد فتكون محكومة للقوانين المنطقية التي تحكم على التجربة والاستقراء وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أولاً ؛ ثم قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً « (٢٣) . » وإذا دققنا النظر وجدنا ان الكبرى التي تعتمد عليها القضايا المتواترة مردها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية ، لأن كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعتة إلى إخفاء الواقع ، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض ان مصلحة المخبر الأول في الاخفاء اقترنت - صدفة - بمصلحة المخبر الثاني في الاخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفة بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه ، وهكذا على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم ، فهذا يعني أيضاً تكرر الصدفة مرات كثيرة .

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدمتين المشار إليها ، واعتقد بأن القضية المستدلة ليست بأكثر من مقدماتها . ولكن الصحيح أن اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي ، وان الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد ، فأخبار كلّ مخبر قرينة احتمالية ، ومن المحتمل بطلانها لا مكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب ، وكلّ اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلمية بينهما ، ومن المحتمل بطلانها - أي القرينة - لا مكان افتراض وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية ، غير أنها اقترنت بالحادثة الاولى صدفة ، فاذا تكرر الخبر أو الاقتران تعددت القرائن الاحتمالية ، وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً ، فيزول تلقائياً لصآلته الشديدة « (٢٤) .

وهنا قد يقال - ان تناقص احتمال النقيض لا يجعله صفرأ ، وهذا ما صرّح به السيد الصدر ، فكيف يصل الإنسان الى اليقين مع وجود احتمال النقيض ولو بنحو الكسر الضئيل . ؟
وقد أجاب السيد الصدر عن ذلك بأن هناك مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ، ولا تتحدث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي ، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها ، ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي -

كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد فحصل هذا المحور - نتيجة لذلك - على قيمة احتمالية كبيرة ، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة - إلى يقين . فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها ان تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً ، فأى قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة ، وهذا يعني - تحول هذه القيمة إلى يقين ، وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالامكان التغلب عليها والتحرر منها ، بل ان المصادرة تفترض ان فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية ، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه - كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري « (٢٥) .

وفيه يتضح وجه زوال ذلك الكسر الضئيل والانتقال إلى اليقين .

الى هنا اتضح ان القضية المتواترة والتجريبية لا تستند إلى قضايا قبلية أولية - كما يعتقد المنطق الأرسطي - وإنما هي قضايا غير أولية ، وقد برهن الأستاذ الشهيد على هذه الدعوى ببراهين عديدة تقتصر هنا على واحد منها هو :

« نجد أن حصول اليقين بالقضية المتواترة والتجريبية يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها ، فكلما كانت كلّ قرينة احتمالية أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية أسرع . وعلى هذا الأساس نلاحظ ان مفردات التواتر إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الاخبار بصورة معينة - إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية - حصل اليقين بسببها بصورة أسرع ، وكذلك الحال في الاقتراعات المتكررة بين الحادثتين وليس ذلك إلا لأن اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية ، وتجمّع قيمها الاحتمالية المتعددة في مصب واحد ، وليس مشتقاً من قضية عقلية أولية كذلك الكبرى التي يفترضها المنطق « (٢٦) .

وإلا لو كانت هذه القضايا كما يدعيه المنطق الأرسطي لما كان هناك أي تأثير لزيادة عدد المخبرين وقتلهم أو ووثاقتهم وعدم ذلك - كما لا نجد ذلك في القضايا العقلية الأولية - كقضية اجتماع التقيضين ممتنع - فانها لا تزداد رسوخاً كما ازدادت الامثلة والمصاديق لها .

ويرتب على هذا الفارق المنهجي بين التفسيرين للقضية المتواترة وغيرها ، انه على المنهج الموروث في المنطق الأرسطي يستحيل الانفكاك - عقلاً بين القضية المتواترة وصدقها ، فالملازمة بينهما عقلية كالملازمة الموجودة بين الزوجية والأربعة ، وهذا بخلافه في المنهج الاستقرائي فانه لا ملازمة عقلية بين القضية المتواترة وصدقها ، ومن هنا فيمكن عقلاً الانفكاك بينهما وإن لم يقع ذلك

خارجاً كما يقوله هذا الاتجاه ، وذلك لان « كلّ خبر خبر في القضية المتواترة يحتمل نشوؤه من مناشئ محفوظة حتى مع كذب القضية ، فلا ملازمة عقلية كما برهن على ذلك في كتاب الأسس المنطقية ، وإنما الاستكشاف مبني على أسس الدليل الاستقرائي المبني على أساس حساب الاحتمالات (٢٧) .

قال السيد الصدر « والصحيح أنه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية المتواترة ، وهذا لا ينفي أننا نعلم بالقضية القائلة « كلّ قضية ثبت تواترها فهي ثابتة » لان العلم بان المحمول لا ينفك عن الموضوع غير العلم بانه لا يمكن ان ينفك عنه ، والتلازم يعني الثاني وما نعلمه هو الأول أساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضالته لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً » (٢٨) .

٢- الإجماع :

قُسم الإجماع في كلمات الأصوليين إلى أقسام :

منها المحصّل والمنقول . منها البسيط والمركب .

ومقصودهم من التقسيم الأول :

أ- الإجماع المحصّل : هو الذي يحصّل الفقيه العلم به عن طريق الحس والتتبع ، لا عن طريق النقل والسماع .

ب- الإجماع المنقول : وهو نقل الإجماع المحصّل مروباً إلى الآخرين بلسان فقيه أو أكثر ، فإذا نقله إلى الآخرين الذين لم يحصّلوه كان الإجماع منقولاً بالنسبة إليهم بخبر الواحد « (٢٩) .
ويقسم الإجماع إلى بسيط ومركب :

أ- الإجماع البسيط : هو الاتفاق على رأي معين في المسألة .

ب- الإجماع المركب : هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر ، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركب « (٣٠) . والحديث هنا انما هو عن الإجماع المحصّل البسيط .

فنقول - اختلفت كلمات الأصوليين حول حجية مثل هذا الإجماع على مسالك متعددة :
المسلك الأول : وهو المنسوب إلى بعض الأقدمين من أصحابنا ؛ ومن جملتهم الشيخ الطوسي ، وهو يبتني على أساس قاعدة اللطف ، ومؤدبى هذه المسالك هو حكم العقل بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ .

المسلك الثاني : هو قيام دليل شرعي على حجية الاجتماع ولزوم التعبد بمفاده كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمفاده ، وبناءً على هذا المسلك فحجية الإجماع من باب الأمارات

المنطقية التي قد تخالف الواقع .

المسلك الثالث : هو الذي يقوم على أساس اخبار المعصوم وشهادته بان الإجماع لا يخالف الواقع - كما في الحديث المدعى « لا تجتمع أمتي على خطأ » ونحوه . وبناءً على هذا الوجه فالإجماع كاشف عن الحكم الواقعي .

المسلك الرابع : وهو اثبات حجية الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظري . وبيانه « أن الأصوليين قسموا الملازمة - كما نلاحظ في الكفاية وغيرها - إلى ثلاثة أقسام ، ثم بحثوا عن تحقق أي واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي ، وهي الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية ومثلوا للاولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه ، والثانية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم ، وللثالثة بين الخبر المستفيض وصدقه » (٣١) .

هذه هي أهم المسالك الموجودة في حجية الإجماع ، إلا أن السيد الشهيد رفض جميع هذه الوجوه والاستدلالات وآمن بحجية الإجماع - في موارد الحجية - على أساس آخر ، وتقوم تلك الفكرة في تفسير كشف الإجماع على أساس حساب الاحتمالات - وذلك من خلال « ان الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة ، فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي ، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الاصابة والخطأ معاً ، ويقدر احتمال الاصابة يشكل قرينة احتمالية لصالح اثبات الدليل الشرعي ، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية لاثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي إلى يقين لتضاءل احتمال الخلاف » (٣٢) . « فهنا وان كان احتمال الخطأ في فتوى كل فقيه وارداً إلا انه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين ، وإجراء حسابات الاحتمال فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها ببعض ، نصل إلى القطع أو الاطمئنان على أقل تقدير بعدم خطئها جميعاً وهو حجة على كل حال » . وفيه يتضح أن روح الكاشفية وملاكها في كل من التواتر والإجماع وان كان واحداً إلا أن هناك نقاط ضعف عديدة في الإجماع توجب بقاء حصول اليقين منه ، بل وعدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجودة في التواتر » (٣٣) . وبالالتفات إلى ما تقدم « يتبين ما معنى ما استقر عليه رأي المتأخرين من الأصوليين بحسب ارتكازهم من الإجماع بالملازمة الاتفاقية - يكشف عن قول المعصوم ، فان هذا مدرکه الفني ما ذكرناه من ان كاشفية الإجماع انما هي بنكته حساب الاحتمالات ، وهو يتأثر بعوامل وضوابط عامة وخاصة متعددة ، ولهذا تختلف الاجماع من حيث الكشف المذكور حسب اختلاف مواردها وخصائصها . كما انه باكتشاف ضوابط الكشف الرئيسية يقضى على الفوضى الفقهية في الاستدلال بالإجماع ، إذ قلماً يمكن تحديد وتفسير مواقف بعض الفقهاء في مجموع المسائل الفقهية حيث قد يناقش الإجماع في مسألة وقد لا يناقش في أخرى » (٣٤) .

ومما تقدم في بحث الإجماع يتضح الكلام في حجية الشهرة . وانها أيضاً قائمة على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها حتى يحصل اليقين أو الاطمئنان بالحكم على أساسها ، إلا ان جريان حساب الاحتمالات فيها أضعف من جريانه في باب الإجماع لسببين :

الأول : قصور كمية الأقوال والفتاوى لأن المفروض عدم اتفاق كل العلماء .

الثاني : معارضتها بفتاوى غير المشهور لو كانت مخالفة ، فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتاوى المشهور . ولهذا يكون الغالب عدم انتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجة غالباً « (٣٥) .

هذه هي بعض الآثار التي تركتها نظرية حساب الاحتمالات على المستوى الأصولي ونكتفي بهذا القدر آمليين أن نوفق لاستيعاب تلك المعطيات في دراسة أدق وأوسع وأشمل .

والحاصل ان النتيجة المهمة التي تؤخذ من هذه السمة البارزة في ملامح هذه المدرسة ؛ هي ان للمنهج دوراً فاعلاً وأساسياً في بناء المعارف العقائدية والبحوث الاصولية والفقهية ، بمعنى ان الذين يحاولون ان يكتبوا ويحققوا في هذه الابعاد المختلفة عليهم ان يبينوا المنهج الذي يتبعونه في تنقيح تلك المسائل ، وذلك لان المناهج المتبعة مختلفة ومتعددة ، فهناك المنهج العقلي بقسميه القياسي والاستقرائي ، والمنهج النقلي والمنهج الكشفي وغيرها ، ومن الواضح ان تطبيق أي منهج من هذه المناهج في عملية الاستنباط له آثار ومعطيات تختلف فيما لو طُبق منهج آخر .

ومما يؤسف له اننا لا نجد ذلك واضحاً في كثير من الكتابات المعاصرة ، التي حاولت الانفتاح على مثل هذه الابحاث ، وخصوصاً العقائدية منها وأعطت وجهات نظر فيها ، بل على العكس من ذلك نجد خلطاً واضحاً في المناهج المتبعة ، مما يجعل التعامل مع مثل هذه الكتابات أمراً ليس سهلاً .

الخصوصية الثانية : « تجذير المسائل »

من المقولات الأساسية في فكر السيد الصدر ، وخصوصاً على مستوى تحقيقات في علم الأصول هو القيام بالبحث عن الجذور الأساسية التي انحدرت منها هذه المسألة أو تلك . وهذا ما يؤكد في كتاباته المختلفة ، حيث إنه يعتقد أن هناك مصادر متعددة كانت تلهم الفكر الأصولي ، وتمده بالجديد تلو الجديد من النظريات . فمن تلك المصادر :

أولاً : علم الكلام « فقد لعب دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وإمداده ، خاصة في العصر الأول والثاني ، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين ، حين بدأ علم الأصول ليشق طريقه إلى الظهور فكان من الطبيعي ان يعتمد عليه ويستلهم منه « (٣٦) .

ويمكن ذكر أمثلة لهذا الاستلهام والتي كان لها دور كبير ومؤثر في تحقيق المسائل
الأصولية المختلفة .

١- قاعدة الحسن والقبح العقليين .

٢- قاعدة أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية .

٣- قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وهكذا غيرها من القواعد الكلامية التي استفيد منها في تنقيح وتحقيق البحوث الأصولية .
ولأبأس بالإشارة إلى بعض تلك القواعد التي كانت لها آثار واسعة وعميقة على الفكر الأصولي ،
وهي :

« قاعدة قبح العقاب بلا بيان » فإن « المعروف بين محققي العصر الثالث عدم الخلاف في
حكم العقل بالبراءة ، وجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وذلك أنهم يدعون البداهة في حكم العقل
بقبح العقاب من المولى للعبد على تكليف غير مبين ، وهذه القاعدة التي فُرِضت أصلاً موضوعياً مع
قاعدة أخرى تضافها وهي حسن العقاب مع البيان هما الركنان الأساسيان اللذان قام عليهما الفكر
الأصولي الحديث ، الذي وضع أسسه الوحيد البهبهاني في مباحث الأدلة العقلية وهي القطع والظن
والشك . فانهم بعد ان فرضوا ان العقل يحكم بقبح العقاب من قبل المولى بلا بيان ، وان العقل يحكم
بكون البيان هو المصحح لحسن العقاب ، استنتجوا من ذلك ان الحجية والمنجزية هي من الشؤون
الذاتية للقطع ، ثم تكلموا في انه هل هو من الذاتيات بمعنى لوازم الوجود كالحرارة بالنسبة إلى
النار ، أو لوازم الماهية كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة ، وإن عدم المنجزية من ذاتيات اللابيان وعدم
القطع ؟ ومن هنا التزموا بأن الظن حيث انه ليس بياناً - لملائمته مع احتمال الخلاف - يستحيل أن
يكون حجة بذاته ، نعم يمكن ان يكون حجة بجعل جاعل ، وإلا لو كان حجة بنفسه يلزم تخصيص
قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو غير معقول ؛ لانه تخصيص في القانون العقلي . ومن جهة أخرى فان
حصول غير الذاتي بلا سبب غير ممكن أيضاً لغرض ان المنجزية ليست ذاتية لغير العلم ، وتفرّج على
ذلك في تفكيرهم الأصولي ان الامارات مع انها ليست إلا ظنوناً كخبر الثقة والظواهر ونحوهما ،
كيف يمكن ان تكون منجزة للواقع مع ان اللابيان ثابت وإلا يلزم التخصيص في القانون العقلي أو
ثبوت غير الذاتي بلا سبب وكلاهما محال ؟ ومن هنا التزموا بان الامارات والمنجزات الشرعية قد
جُعِلت فيها البيانية فنشأت مباني جعل الطريقية والكاشفية بعرضها العريض ، والذي وصل أوج
تحقيقه على يد الميرزا النائيني وغيره من المحققين ، كلّ ذلك لاجل ان يقولوا بان منجزية الامارة
تكون من باب رفع موضوع القانون العقلي تخصصاً لا تخصيصاً . لان المولى جعل الامارة كاشفاً
تاماً تعبداً ، فلم يبق محذور في منجزية الواقع بها ، لاننا خرجنا من دائرة قبح العقاب بلا بيان

ودخلنا في دائرة حسن العقاب مع البيان أي في دائرة حجية القطع ؛ لان المفروض ان الامارة قطع بالتعبد الشرعي .

وتفرع على هذه الأصول والمباني - ما ذكر في محله - من تخيل ان الفرق بين الامارات والأصول العملية انما هو في اللسان ومقام الاثبات ، وكذلك مباني الحكومة وغيرها من النتائج التي نجدها في القسم الثاني من علم الأصول . كل هذه النظريات منبعها وأصلها الموضوعي قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

إلا ان هذا المنهج في مقام تحقيق وأستكشاف حال البيان واللا بيان لم يرتضه الاستاذ الشهيد من أساسه وذلك « لان روح هاتين القاعدتين يرجع إلى شيء آخر وهو ما فرضه المشهور مفروغاً عنه وتكلموا هنا في التنجيز وعدمه . وكأنهم تصوّروا ان هناك بايين لا علاقة لاحدهما بالآخر . الأول - مولوية المولى وحق الطاعة له ، فهذا أمر واقعي لا نزاع فيه وهي حقيقة غير مشككة ومحددة لا تقبل الزيادة والنقصان .

الثاني : باب الحجية والمنجزية وهذا مرتبط بالبيان والقطع وعدمهما ، ورتبوا على ذلك هاتين القاعدتين ووقعا فيما وقعا فيه .

إلا ان هذا المنهج غير صحيح ويجب ان يتغير من أساسه ؛ لأن روح البحث في القاعدتين يرجع إلى تلك المولوية التي فرضوها أمراً ثابتاً ، بل لا بد من القول : ان هذه المولوية هي أمر قابل للتشكيك والزيادة والنقصان في حدودها ، لان المنجزية وعدمها وقبح العقاب وعدمه انما يدوران مدار حق الطاعة للمولى . إذن ففي الرتبة السابقة على حجية القطع اما ان نفرض اننا نتكلم في القطع بأحكام المولى ، وإما ان نفرض اننا نتكلم بأحكام أنسان ليس بمولى ، ونريد بالقطع تثبيت مولويته وحقه ، ومن الواضح ان مجرد القطع بصدور تكليف من مثل هذا الإنسان لا يجعله مولى ، ولا يحقق حق الطاعة له على شخص آخر . وانما الكلام على الفرض الأول ، فحينئذ لا بد من ملاحظة تلك المولوية الثابتة في الدرجة السابقة المعترف بها قبل الدخول في بحث حجية القطع سعة وضيقاتاً ؛ لان جوهر المولوية ودائرتها سعة وضيقاتاً يدور مدار حق الطاعة .

وهنا لا بد من أن يعلم ان البحث في أصل المولوية وأنها ثابتة أو لا هو من وظائف علم الكلام ، وانما البحث الاصولي ينحصر في بيان سعة دائرة حق المولوية وضيقاتها بعد الفراغ عن ثبوتها لله سبحانه وتعالى ، ومن هنا يتضح ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترتبط صحة وفساداً سعة تلك الدائرة وضيقاتها ، فاذا قيل بان دائرة حق الطاعة وسبعة فلا أساس لقاعدة البراءة العقلية ، وإلا فلا مناص من الالتزام بها ، ولكن لا بمعنى قبح العقاب بلا بيان ، بل بمعنى قبح العقاب بلا مولوية ، فالبيان تبدل بالمولوية ، فمثلاً لو فرضنا ان حق الطاعة للمولى لا يقتضي إلا اطاعة تكاليفه القطعية

والظنية ، وأما تكاليفه المشكوكة والموهومة فليس من حقه ان نطيعه فيها ، فيقبح على المولى المعاقبة فيهما لا من باب ان بلا بيان بل من باب انه عقاب بلا وجود حق الطاعة له ، فعليه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان ليست صياغة فنية للفكرة ، بل يكون البحث في القاعدة قبل الانتهاء من تحديد حدود مولوية المولى لغواً في نفسه وخلاف الترتيب المنطقي فيها .

وحيث لا بد من أن يقع الكلام في ان المولى له حق الطاعة في التكاليف المعلومة فقط ، أو يشمل ذلك حتى التكاليف المحتملة أيضاً ، هذان كلاهما معقول في نفسه ، يمكن ان يفرض ان المولى له حق الطاعة في خصوص تكاليفه المعلومة ، ويمكن ان يفرض أيضاً في مطلق تكاليفه ما لم يقطع بالعدم ، ويمكن ان تفرض مرتبة متوسطة بين هذا العموم وذاك الخصوص ، هذا كله معقول في المقام وهو تابع لتشخيص حدود المولوية وحق طاعته على العباد .

وبناءً على هذا التحليل يتضح ان المشهور من المحققين ، الذين بنوا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان غفلوا عن أن روح هذه الدعوى مرجعها إلى تحديد مولوية المولى وحق طاعته بحدود التكاليف المعلومة فقط ، وأما غيرها فلا حق له فيها على عبده ، وحيث كيف يمكن ادراج تكليف في دائرة حق الطاعة بمجرد جعل الطريقية له من قبل الشارع ؟ فان جعل الطريقية والكاشفية لا يزيد على انه تفنن في مقام التعبير عن واقع ذلك المطلب الذي بيّناه . هذا على مسلك المشهور من الأصوليين . وأما بناءً على المسلك الذي اختاره أستاذنا الشهيد فانه كان يعتقد ان العقل العملي كما يدرك أصل حق الطاعة للمولى الحقيقي ، كذلك يدرك حدود هذا الحق ، ويرى ان دائرته أوسع من التكاليف المقطوعة بل يشمل المظنونة والمشكوكة ، والمحملة احتمالاً بنحو لا يرضى بفواتها لو كانت ثابتة في الواقع . وهكذا يتضح ان الحجية والمنجزية من الشؤون الذاتية لمولوية المولى وحق طاعته ، فلو قلنا : إن العقل العملي يدرك تلك الدائرة الوسيعة من حق المولى لتشمل المحتملات أيضاً لكانت حجية الاحتمال - عقلاً - ذاتية على حد ذاتية الحجية للقطع - مع بعض الفوارق التي ذكرت في محلها - وبذلك يتبين عدم صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنحو الذي تصوّره المشهور ، وبانهدامها تسقط كل تلك الانار والافكار التي ترتبت على هذا الأصل الموضوعي المزعوم - كما هو محقق في مظانه * .

وبهذا نصل إلى ان الرجوع إلى الجذور الأساسية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أوصل الاستاذ الشهيد إلى نتيجة مخالفة تماماً لما انتهى إليه أساطين الفقه في العصر الثالث من عصور العلم ، ولم يكن الوصول إلى تلك النتيجة مسوراً لولا الانفتاح على المباني الأساسية التي استمدت منها تلك القاعدة .

وهكذا عندما ننتهي إلى مسألة أخرى من مسائل علم الكلام وهي قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية . الذي هو مسلك العدلية في هذا المجال ، حيث ان البناء على هذا المسلك يؤدي بنا إلى مشكلات ليست بالقليلة ، وخصوصاً على مستوى الابحاث المعروفة في علم الأصول - يبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - التي أخذت قسطاً وافراً من أبحاث العلماء في المدرسة الاصولية الحديثة ، وتعددت النظريات والتحقيقات التي أوردها محققو هذا الفن عن الإشكالات والمحاذير ، التي تلزم القول بجعل الأحكام الظاهرية في مورد شك في الحكم الواقعي . وبيانه - ان الحكم الظاهري إذا خالف الحكم الواقعي ، فحيث ان الحكم الواقعي محفوظ بمبادئه في هذا الفرض بحكم قاعدة الاشتراك التي مؤداها ان أحكام الشريعة تكليفية كانت أو وضعية تشمل - في الغالب - العالم بالحكم والجاهل على السواء ولا تختص بالعالم - يلزم من جعل الحكم الظاهري محاذير متعددة - وتوضيحه :

« ان الإشكال في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي تارة ينشأ من ناحية العقل النظري ، وأخرى ينشأ من ناحية العقل العملي . أما الأول فبأحد بيانين :

■ لزوم اجتماع الضدين أو المتلين ، فلو كان الحكم الظاهري مطابقاً للحكم الواقعي لزم اجتماع المتلين ، ولو كان مغايراً له لزم اجتماع الضدين لتضاد الاحكام من حيث المبادئ .

■ لزوم نقض الغرض وهو محال لاستحالة انفكاك المعلول عن علته ، فان الغرض علة غائية لما اشتمل عليه من فعل أو ترك ، والالتفات اليه يحرك الفاعل نحو الفعل أو الترك ، فاذا نفت المولى إلى غرضه الواقعي الذي يفوت بجعل الحكم الظاهري ولم يتحرك نحو ترك هذا الجعل كان هذا يعني انفكاك المعلول عن علته .

وأما الثاني : فببيان ان الترخيص في مقابل الأحكام الواقعية تفويت للمصلحة على العبد وإضراره ؛ لإدائه إلى فوات ملاكات الأحكام الواقعية الناشئة عن المصالح والمفاسد ، وهذا قبيح لا يصدر من المولى الحكيم ، نعم لا استحالة في صدور من المولى غير الحكيم ، وهذا بخلاف الوجهين الأولين غير المبروطين بالعقل العملي ، فان اجتماع المتلين أو الضدين أو انفكاك المعلول عن العلة محال حتى لو كان المولى غير حكيم » (٣٧) .

ولا نجازف إذا قلنا ان ما ذكره استاذنا الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري أولاً . وطريقة الجمع ما بينه وبين الحكم الواقعي ثانياً يعد من أروع وادق ما ذكر في كلمات المحققين في هذا المجال إلى يومنا هذا .

والحاصل ان هذه البحوث وغيرها توقفنا على نتيجة أساسية مهمة وهي : أن الأصولي مالم يقف على الجذور الأساسية لمسائل هذا العلم وقوفاً علمياً استدلالياً فإنه لا يمكنه تسقيح تلك

المسائل ، وهذا يفتح لنا باباً جديداً ينبغي للمجتهد ان يتوقّف عليه لكي يحق له ابداء الرأي فيها .
ثانياً : الفلسفة « وهي لم تصبح مصدرراً لالهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلا في العصر
الثالث تقريباً ، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على صعيد المدرسة الشيعية بدلاً عن علم الكلام
وانتشار فلسفات كبيرة ومجدّدة كالفلسفة صدر الدين الشيرازي المتوفى (١٠٥٠) من الهجرة ، فان
ذلك أدّى إلى اقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهاها أكثر من
استلها علم الكلام ، وبخاصة التيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدين الشيرازي ، ومن أمثلة ذلك
ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعددة » (٣٨) .
منها : مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد .

وتوضيح ذلك إذا أمر الشارع بشيء كقوله « صل » فهمنا من أمره ان المطلوب طبيعة الصلاة
وايجادها في الخارج سواء امتثلت في الفرد الأعلى أم الأدنى ، فالمهم الامتثال والخروج عن عهدة
التكليف ، وإذا نهى عن شيء كقوله « لا تكذب » فهمنا من نهيه المطلوب مجرد الترك لطبيعة الكذب
بشئ أفراد الضار منها والنافع ، وهكذا يفهم كل الناس من الأمر والنهي إذا أطلقا من غير قرينة ،
ولا ينبغي الإشكال والخلاف في هذه الحقيقة بعد ثبوتها بالحس والوجدان .

وقال الأصوليون : أجل لا خلاف في ان التكليف بظاهره متعلق بالطبيعة ، ولكن هل
المطلوب أولاً وبالذات وفي نفس الأمر والواقع هو الفرد الخارجي الذي تصدق عليه الطبيعة ، اما
هي فغير مطلوبة لنفسها بل كوسيلة للتعبير عن المطلوب ، أو ان المطلوب أولاً وواقعاً هو نفس
الطبيعة الشاملة لكل فرد ، وحيث ان الطبيعة لا توجد إلا بوجود افرادها - اعتبر الفرد كوسيلة
للامتثال وكفى ؟ » (٣٩) .

وهناك مسالك متعددة للجواب عن ان الأوامر متعلقة بالطبائع أو الأفراد ، ومن بينها مسلك
يرجع البحث عن هذه المسألة إلى مسألة الوجود أو أصالة الماهية فيقول : « بتعلق الأمر بالأفراد
إذا كان الوجود هو الأصيل ، واما إذا كانت الماهية هي الأصلة فالأوامر تتعلق بالطبائع » (٤٠) .
ومنها : مسألة اجتماع الأمر والنهي .

« اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ، وهنا قد يتساءل هل من عاقل
ينكر ويجادل في ان الأمر غير النهي والوجوب غير التحريم ، وأنهما ضدان لا يجتمعان في شيء
واحد ، وإذن فلا معنى للنقاش في جواز اجتماعهما مادام مستحيلًا في ذاته ؟

الجواب أجل ، لا عاقل ولا قائل يقول : بأن الشيء الواحد يسوغ الحكم عليه بالوجوب
والتحريم معاً . ولكن بعد الاعتراف بهذه الحقيقة حدث الخلاف في ان الفاعل المختار إذا تصرف
وفعل ما يجمع بين عنوان تعلق به الأمر وآخر تعلق به النهي . . كما لو صلّى في مكان الغضب - فهل

فعله هذا وإيجاده العنوانين بعملية واحدة يستدعي اتحاد متعلق الأمر ومتعلق النهي بحيث يكون الأمر به عين المنهي عنه ، والمنهي عنه نفس الأمور به في الواقع حتى نلجأ إلى علاج مشكلة الحكمين المتعارضين ، أو ان الصلاة في الغضب لا تستدعي هذا الاتحاد . بل يبقى كل من متعلق الأمر ومتعلق النهي محتفظاً باستقلاله في نظر العقل سوى ان المكلف قرن بينهما وجمع شملهما بعد ان كانا متباعدين ، وعندئذ نجري عملية التزاحم بين الجارين في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتشريع ؟» (٤١)

إذا اتضح ذلك نقول - حاول بعض المحققين ان يبنوا مسألة جواز الاجتماع أو امتناعه على مسألة أصالة الوجود أو الماهية فقال - « بناءً على أصالة الوجود وتعلق الأمر به لا يوجد إلا وجود واحد في مورد الاجتماع فلا يمكن الاجتماع ، وبناءً على أصالة الماهية وتعلق الأمر بالطبيعة يجوز الاجتماع لتعدد الماهية » (٤٢) .

وهكذا في غيرها من المسائل الأصولية نجد بصمات هذه المسألة الأساسية في الحكمة المتعالية في الأبحاث الأصولية . ولست الآن بصدد تقييم صحة الاستلزام من البحوث الفلسفية لتوظيفها في المسائل الأصولية ؛ لأن ذلك يستدعي مجالاً آخر وذلك لان هناك اتجاهاً ظهر في الآونة الأخيرة في المدرسة الأصولية في حوزة قم يرفض الاستفادة من القواعد العقلية عموماً والفلسفية خصوصاً في تحقيق المسائل المرتبطة بعلم الأصول والفقه ، وعلى رأس هذا الاتجاه العلامة الطباطبائي كما نجد ذلك واضحاً في كتاباته المختلفة (٤٣) .

ثالثاً : عامل الزمن « واعني بذلك ان الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص كلما اتسع وازداد تجددت مشاكل وكلف علم الأصول بدراستها ، فعلم الأصول يمتد نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل ، فينمو بدراستها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها .

ونحاول هنا الاستعانة ببعض المسائل الأصولية لتوضيح هذا العامل .

إن الفكر العلمي ما ان دخل العصر الثاني حتى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور ، ولا يتيسر الاطلاع المباشر على صحتها كما كان ميسوراً في كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأول ، فبرزت أهمية الخبر الظني ومشاكل حججه . وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة الى الأخبار والظنية على الفكر العلمي ان يتوسع في بحث تلك المشاكل ، ويعوّض عن قطعية الروايات بالفحص عن دليل شرعي يدل على حجيتها وان كانت ظنية . وكان الشيخ الطوسي رائد العصر الثاني هو أول من توسع في بحث حجية الخبر الظني واثباتها .

ولما دخل العلم في العصر الثالث أدّى اتساع الفاصل الزمني إلى الشك حتى في مدارك حجية الخبر ودليها ، الذي استند إليه الشيخ في مستهل العصر الثاني ، فان الشيخ استدل على حجية الخبر الظني بعمل أصحاب الأئمة به ، ومن الواضح أننا كلما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف أكثر غموضاً والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة ، وهكذا بدأ الأصوليون في مستهل العصر الثالث يتساءلون ، هل يمكننا ان نظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني أو لا ؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهل العصر الثالث اتجاه جديد يدعى انسداد باب العلم ؛ لأن الأخبار ليست قطعية ، وانسداد باب الحجية لأنه لا دليل على حجية الأخبار الظنية ، ويدعو إلى اقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي - أي ظن - أساساً للعمل دون فرق بين الظن الحاصل من الخبرة وغيره مادامنا لا نملك دليلاً شرعياً خاصاً على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون (٤٤) .

ومن المصاديق البارزة التي يؤثر فيها عامل الزمن بشكل واضح بعض البحوث المرتبطة بمسألة حجية الظواهر ، ومن هنا نجد ان الاستاذ الشهيد وجملته من المحققين تعرضوا في بحوثهم الأصولية إلى مسألتين تعدان من أركان بحث الظواهر وهما .

الأولى : الظهور الذاتي والموضوعي : وهو البحث في ان حجية الظهور هل موضوعها هو الظهور الذاتي أو الظهور الموضوعي . والمقصود بالأول هو « الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كل شخص شخص » (٤٥) .

وهذا الظهور قد يختلف من شخص إلى آخر عند ابناء لغة واحدة ؛ لأنه « عبارة عما ينسب إليه ذهن السامع ووعاء ذهنه ، ومن المعلوم ان ذهن السامع ليس وعاءً فارغاً بل هو وعاء مشحون بمختلف الخصوصيات السابقة ، والعوامل المؤثرة في المحاورات والتعايشات والتفكيرات ومقدار الاطلاع على استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أو ذاك وما إلى ذلك من أمور ، وهذه كلها تختلف من شخص لآخر ، فالظهور الذاتي شأنه شأن الماء الذي يجري في أوعية مختلفة فيكتسب ألوانها ، إذن فالظهور الذاتي لكل كلام هو نتيجة اللغة زائداً المؤثرات الشخصية » (٤٦) .

وأما الظهور الموضوعي فهو « الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفيتهم » وبعبارة أخرى هي « الدلالة التصديقية النهائية التي تتعين للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد » (٤٧) .

ومن الواضح ان هذين الظهورين قد يتطابقان وقد يختلفان « لان الشخص قد يتأثر بظروفه وملايساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك ، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام عن اللفظ .

ومن هنا يعلم ان الظهور الذاتي الشخصي نسبي ، مقام ثبوته عين مقام اثباته ، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر ، واما الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة ، مقام ثبوته غير مقام اثباته ؛ لأنه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة وهي قوانين ثابتة متعينة ، وان شئت عبّرت عنه بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة ، ومن هنا يعرف انه يعقل الشك فيه لكونه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشك فيها .

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصة ، وقد يختلفان فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي ، وذلك لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة وقوانين المحاورة ، أو لتأثره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى . ولا ينبغي الاشكال في ان موضوع أصالة الظهور هو الظهور الموضوعي لا الذاتي ؛ لأن حجية الظهور بملاك الطريقة ، وكاشفة ظهور حال المتكلم في متابعة قوانين لغته وعرفه ، ومن الواضح ان ظاهر حاله متابعة العرف المشترك العام لا العرف الخاص للسامع القائم على أساس أنس شخصي وذاتي يختص به ولا يعلم به المتكلم عادة ، وهذا واضح « (٤٨) » .

وهذه المشكلة تزداد خطورة وتتفاقم تعقيداً ، عندما تفضل الشخص الممارس لعملية الاجتهاد عن النصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة .

الثانية : أن الفاصل الزمني بين عصر صدور النصّ وعصر وصول النصّ أوجد لنا مشكلة أخرى وهي ، ان الظهور الموضوعي الحجة ، هل هو المعاصر لزمان صدور الكلام أو لزمان وصوله اليها ، إذا فرض اختلاف الزمانين ، كما في النصوص الشرعية بالنسبة اليها ، فان الأوضاع اللغوية بل وحتى الظهورات السياقية التركيبية قد تتغير وتتطور بمرور الزمان وان كان ذلك بطيئاً جداً لأن اللغة وما يرتبط بها ظاهرة اجتماعية فتكون متأثرة بطرائق الحياة الاجتماعية لا محالة « (٤٩) » .

ومن هنا فقد « يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث » ومن الواضح ان موضوع الحجية هو « الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له » « (٥٠) » وذلك لان أصالة الظهور ليست تعبدية بل هي أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مراده ، ومن الواضح ان ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان صدور النصّ لا التي تنشأ في المستقبل « (٥١) » .

وتأسيساً على ذلك تنشأ عندنا مشكلة أساسية ثانية وهي ، الطريق لاحتراز ان الظهور

الموضوعي الذي انتهينا إليه في عصر الوصول هو نفس الظهور الموضوعي المراد للمتكلم في عصر الصدور .

إذن هنا اشكاليتان كان لعامل الزمن مدخليته في وجودهما وخصوصاً الثانية .

الأولى : ما هو الطريق لاحتراز ان هذا الظهور الذي تبادر إلى ذهن المستمع هو الظهور

الموضوعي لا الذاتي .

الثانية : لو تغلبنا على الاشكالية الأولى واستطعنا احتراز الظهور الموضوعي ، الذي هو موضوع حجية الظهور ، توجد مشكلة أخرى وهي ان هذا الظهور الموضوعي الذي توصلنا إليه في عصر السماع كيف تثبت انه هو الظهور الموضوعي ، الذي أراده المتكلم في عصر الصدور ، مع الأخذ بعين الاعتبار ان اللغة ظاهرة اجتماعية فتكون - لا محالة - محكومة بقانون التغير والتطور والتكامل .

وقد حاول الاستاذ الشهيد ان يتغلب على الاشكالية الأولى بطريقتين ، نكتفي بذكر أحدهما - قال إنه يمكن احتراز الظهور الموضوعي من خلال الظهور الذاتي وذلك « بملاحظة ما ينسب من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعددين مختلفين في ظروفهم الشخصية ، بنحو يطمئن بحساب الاحتمالات ان انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم انما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاوراة العامة لا لقرائن شخصية ؛ لأن هذا خلف اختلافهم في الملابس الشخصية » (٥٢) .

وأما الإشكالية الثانية : « فقد عاجها المحققون من علماء الأصول بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل ، وقد يسمونه بالاستصحاب القهقرائي ؛ لأنه يشبه الاستصحاب ولكن مع تقدم المشكوك على المتيقن زماناً ، إلا أنه من الواضح عدم إمكان استفادة حجيته من دليل الاستصحاب ، وإنما هو مفاد السيرة العقلانية ، وقد اصطلح عليه الأستاذ الشهيد بأصالة الثبات في الظهورات ؛ لأن هذا الأصل كما أشرنا إليه لا يقتصر فيه على الأوضاع اللغوية ، بل يشمل الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً » (٥٣) .

ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة على هذا الأصل ولها مظهران :

أحدهما : السيرة العقلانية : ويمكن تحصيلها في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الاوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف .

ثانيهما : السيرة المتشرعية : ويمكن تحصيلها من ملاحظة أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يعملون بالنصوص الأولية من القرآن والسنة النبوية الشريفة على ما يستظهرون منه في عرفهم

وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم ، مع أنه كان يفضلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات .

ونكتة هذه السيرة بكلام مظهرها - وملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل والتغيير وبطئه بحيث ان كل انسان بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة ؛ لأن عمر اللغة أطول من عمر كل فرد ، فأدّى ذلك إلى ان كل فرد يرى أن التغيير حادث على خلاف الطبع والعاده ، وحينئذ اما ان يفترض ان الاصحاب قد التفتوا إلى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً ومع ذلك أجروا أصالة الظهور ، أو انهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة وعملوا بما يفهمونه من الظهورات . فعلى الأول يكون بنفسه دليلاً على حجية أصالة الثبات شرعاً . وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرّضهم لتفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجة ، فسكوت المعصوم عليه السلام وعدم تصديه لآفاتهم دليل على إمضاء هذه الطريقة ، وكفاية الظهور الذي يفهمه الإنسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام » (٥٤) .

فإن قلت : إن هذا الثبات النسبي للغة وظواهرها وان كان يوحى للأفراد الاعتياديين بفكرة عدم تغييرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن ، إلا أنه إحياء خادع وغير مطابق للواقع ، فكيف يمكن الاعتماد عليه ؟

قلت : « ان هذا الإحياء وان كان خادعاً ولكنه - على أي حال - إحياء عام استقر بموجبه البناء العقلائي على الغاء احتمال التغيير في الظهور باعتبار ان التغيير حالة استثنائية نادرة تنفي بالأصل ، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور تثبت شرعية أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات ، ولا يعني الإمضاء المذكور تصويب الشارع للإحياء المذكور وانما يعني من الناحية التشريعية جعله احتمال التناطبق حجة ما لم يقم دليل على خلافه » .

ومن هنا فلا تجري أصالة الثبات في اللغة فيما إذا علم بأصل التغيير في الظهور أو الوضع وشك في تاريخه أنه متقدم أو متأخر ، لعدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة ، والسرّ في ذلك ان البناء آت العقلائية انما تقوم على أساس حيثيات كشف عامة نوعية ، فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى ان النقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم - واما حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حيثية كشف مبرّرة للبناء على نفي احتمال تقدمها » (٥٥) .

هذه بعض الموارد الأساسية التي كان لعامل الزمن فيها دور مهم في وجودها والوقوف عندها ، ومن الواضح ان مثل هذه الابحاث لم تكن مورد ابتلاء المعاصرين للنصّ الشرعي أو القريبين منه .

رابعاً : العامل النفسي :

يعتقد الاستاذ الشهيد ان جملة من القواعد الأصولية التي استحدثت في العصر الثالث من عصور العلم ، التي يمكن عدّها من السمات البارزة في هذه المرحلة - انما نشأت من عامل نفسي كان يعيشه الفقهاء ، ولولا تلك الحالة لما انصب جهدهم لتأسيس هذه القواعد ، التي كان لها دور كبير وعميق في تأسيس وتنقيح كثير من المسائل التي بحث عنها في الفقه والأصول معاً .
والمثال البارز لهذه الحالة هو البحث في السيرة العقلانية وما استتبع ذلك من أبحاث مفصلة حول نكاتها وموارد جريانها ، حيث إننا نجد عندما نراجع كلمات السابقين على عصر الشيخ الأنصاري لا نجد مثل هذا الاهتمام بالاستدلال بالسيرة كما نجده في كلمات الشيخ الأعظم ومن تأخر عنه ؛ فلماذا يقول السيد الشهيد : ولذا ترى الاستدلال بالسيرة في السنة المتأخرين عن الشيخ الأعظم كثيراً وفي لسان الشيخ قليلاً فضلاً عما قبل الشيخ .

أما ما هي النكتة في ذلك ، ولماذا حصل هذا التحوّل في عملية الاستدلال بالسيرة ؟ يقول السيد الصدر : إن الذي يظهر من كلمات جملة من الأكابر والمحققين ان هناك محذوراً لا يمكن للفقيه ان يلتزم به ، وهذا المحذور يجعل غالباً دليلاً برأسه لا يبطال كل دعوى تؤدي إلى ترتب ذلك المحذور وهو ما يعبر عنه في كلمات القوم بانه « يلزم منه تأسيس فقه جديد » فمثلاً يقال - بان التمسك باطلاق لا ضرر ولا ضرار يلزم منه تأسيس فقه جديد ، وهكذا يشكل بهذا المحذور على جملة من المدّعيات بأنها لو تمت لأدّت إلى هذا التالي الباطل ، فيتكشف من بطلان التالي بطلان المقدّم .

والذي يستظهر من جملة من الكلمات ان هذا المحذور ليس المقصود منه انه يلزم منه خلاف مقتضى أدلة قطعية أخرى واضحة الدلالة وإلا لقليل : إن التمسك بإطلاق دليل لا ضرر أو ان القول بالاباحة في المعاطاة أو ان التمسك باطلاق القرعة في أخبار القرعة معارض بالادلة الكذائية التي تدل على خلاف ذلك ، وهي أقوى دلالة واوضح سنداً ، وليس المقصود أيضاً ان ذلك المحذور هو انه يلزم منه خلاف الإجماع ، وإلا لو كان هذا هو المراد لقالوا : إنه باطل لانه خلاف الإجماع - كما نجدهم يقولون ذلك في ابطال بعض المدعيات .

ومن هنا قد يقال : ان الذي يظهر - بعد ملاحظة قرائن ذلك وسوابقه ولواحقه وموارد تطبيقاته - ان المقصود لهؤلاء الفقهاء من هذه العبارة حينما تستعمل في موارد مخصوصية هو التعبير عن حقيقة ثابتة في الرتبة السابقة ، وتلك الحقيقة هي ان هناك جملة من المسلّمات والأطر الفقهية التي تُلقيت بالقبول من قبل الفقهاء الأوائل ، وأُخذت بطريق لا نعرفه دون ان يكون عليها دليل صناعي يبرهن عليها إلا انها حقائق لنا القناعة بأنها أُخذت من يد الشارع الأقدس ، ولهذا تكون

هذه المسلّمات بالنسبة إلينا جزءاً ضرورياً في الفقه ولا بد من الالتزام بها ، وكلّ بناء استدلالي في الفقه لا بد من أن يتحفظ على هذه المسلّمات وإلا لما كان بناءً استدالياً كاملاً وصحيحاً .
وتأسيساً على ذلك حصلت حالة وجدانية قبلية عند الفقهاء أوجبت التفكير في ان يقام صرح علم الأصول وإطارة الاستدلالي بنحو تحفظ فيه هذه المسلّمات الفقهية ولا يتجاوز عنها ، وتعبير آخر لا بد من أن تكون عملية الاستنباط سواء على مستوى العناصر المشتركة أو المختصة مقيدة بحدود هذه المسلّمات والأطر ، ولا يمكن ان تدخل العملية الاستنباطية متجاوزين هذه الدائرة .

وهذه الفكرة كأنها كانت مرتكرة في ذهن كثير ممن يشتغل بالفقه سواء على مستوى المدرسة الشيعية أو السنية ، لاننا نجد ان مثل هذا اللازم والمثالي يحكّمونه في بعض الموارد ويطلقون به بعض المدّعيات ، ومن المحتمل قوياً أن سد باب الاجتهاد عند المدرسة السنية كان تعبيراً - بحسب الحقيقة - لعلاج هذه الناحية في الفقه السني ، فإن هؤلاء سدوا باب الاجتهاد خارج المذاهب الأربعة المعروفة مع فتحه داخل هذه المذاهب ، وهذا يعني أن ما اتفقت عليه كلمة المذاهب الأربعة فهو من المسلّمات ، التي لا يمكن الخروج عنها بأي نحو من الانحاء ولا مجال للاجتهاد فيها حتى لو فرض أنه وجد شخص يعتبر نفسه من العلماء المحققين كالغزالي ، فإنه مع ذلك لا يسمح لنفسه ان يجتهد فيما سالم عليه الأئمة الأربعة ، نعم يحق له الاجتهاد في داخل دائرة هذه المذاهب الأربعة ، فقد يخالف فلاناً ويوافق آخر وليسموه بالمجتهد في المذهب ، واما المجتهد في الشرع فهم خصوص الأئمة الأربعة .

طبعاً أصل فكرة التحديد من المحتمل ان تكون ناشئة بداعي علاج هذه المسلّمات والاطر الفقهية لضمان ان لا يتجاوزها فقيه بعد ذلك ، ولكن تطبيق هذه الفكرة على خصوص هذه المذاهب الأربعة دون غيرها لعل كثيراً من القران والشواهد تثبت انه تطبيق ناشيء من عوامل سياسية ، وإلا لا ميزة واقعية لهؤلاء الأربعة على قرنائهم في المدرسة السنية فضلاً عن علماء المدرسة الشيعية .
إذا اتضحت هذه المقدمة تقول - ان علماء الأصول عندما واجهوا الفقه الموجود بأيديهم ، وكانت لديهم تلك القناعة الوجدانية والحالة النفسية وهي التحفظ على أطر ومسلمات ذلك الفقه ، صاروا بصدد ايجاد قواعد أصولية يمكن أن تشكّل الغطاء الاستدلالي لتلك المسلّمات الفقهية .
فنشأت عندنا قواعد حجبية الشهرة والإجماع المنقول وانجبار الخير الضعيف بعمل الأصحاب ووهن الخير الصحيح باعراضهم ، بل تعمّقوا أكثر من هذا في مقام المحافظة على المسلّمات الفقهية فعمّموا قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم ، وهذا ما نجده واضحاً في بعض كلمات الشيخ الأنصاري الذي يعد من أركان المدرسة الأصولية الحديثة في النجف ، حيث إنه

لا يعمل بإطلاق أخبار القرعة قائلاً: إننا نعمل بهذه الأخبار في كلِّ مورد عمل به الأصحاب ، ولا نعمل بها في كلِّ مورد لم يعملوا بها . فمثل هذه القواعد الأصولية التي أسسها العلماء في علم الأصول كانت تشكّل الغطاء الصناعي والعلمي الذي أقيمت عليه تلك المسلّمات والأطر الفقهية ، إذ لا يوجد واحد من تلك المسلّمات إلّا ويوجد عليها إجماع منقول أو شهرة أو عمل للأصحاب ونحو ذلك من القواعد التي بُني عليها الفقه الموروث عندنا .

حتى انتهى الأمر إلى العصر الثالث وجاء دور الشيخ الأنصاري ومن تبعه من المحققين فأشكّلوا على هذه القواعد واحداً بعد الآخر ، فناقشوا في حجبة الإجماع المنقول والشهرة ؛ وتأملوا في قاعدة انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب ، ولعل الاستاذ السيد الخوئي - كان من أوائل من بنى على هذا في فقهه ، وهكذا تهدمت كلُّ هذه القواعد الأصولية التي كانت تؤمّن الغطاء العلمي لتلك المسلّمات الفقهية ، ولكن هؤلاء الذين هدموا هذه القواعد في علم الأصول كالشيخ ومن تبعه لم يهدموها في الفقه ، بل بقي علم الفقه محافظاً عليها وإن كانت لا دليل على حجيتها في الأصول ، والسبب في ذلك يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي كانت تمنع الفقيه عن أن يسقط تلك المسلّمات وإن سقط دليلها العلمي في الأبحاث الأصولية . فلم يكن المانع عن رفض تلك المسلّمات الفقهية هو وجود دليل علمي عليها ، وإنما كان المانع هي تلك الحالة الوجدانية والقناعة النفسية بالمحافظة على تلك الأطر الموروثة في الفقه المتعارف . ومن هنا نجد أن المحققين المتأخرين عن الشيخ الأنصاري بدأوا محاولة جديدة لتأسيس قواعد أصولية تعوّض عما هدموه ؛ لأنه لا يمكن الالتزام بتلك المسلّمات من دون وجود دليل عليها ، وهنا خطر على بال المحققين المتأخرين أن السيرة العقلائية يمكن أن تكون تعويضاً مناسباً عما هُدم بمعول الصناعة العلمية من تلك القواعد ، ولذلك نرى أن السيرة العقلائية كان لها دور كبير وواسع في كتب المتأخرين وخصوصاً السيد الخوئي ، وأصبحت السيرة هي الدليل على اثبات كثير من تلك المسلّمات ، وهذا ما يفسّر لنا رواج السيرة العقلائية في كتب المتأخرين بخلافه في كلمات السابقين حيث لم تلق هذا الرواج ، وهذا يرجع إلى معالجة تلك الحالة النفسية التي أشير إليها ، والحاصل أن تلك الحالة النفسية هي التي كانت تمنعه عن هدم تلك المسلّمات ، ولكن الذوق الاستدلالي للفقيه كان يمنعه أن يقول : إن تلك الحالة هي الدليل فحاول أن يؤسس أدلة علمية لاثبات تلك المدعيات »* .

ومن هنا احتل بحث السيرة العقلائية موقعاً مهماً وأصبح أحد الدعائم الأساسية ، التي يتشكّل منها ملامح العصر الثالث من عصور علم الأصول ، بل وبلغ أوجه على يد الشهيد الصدر .

يقول أحد تلامذته في مقدمة تقارير بحث السيد الاستاذ : ما جاء في البحث الرائع لسيرة العقلاء وسيرة المتشرعة ، فقد تكرر لدى أصحابنا المتأخرين التمسك بالسيرة لاثبات حكم ما ، ولكن لم يسبق أحد استاذنا - فيما أعلم - في بحثه للسيرة وإبراز أسسها والقوانين التي تتحكم فيها ، والنكات التي يبني الاستدلال بها على أساسها ، بأسلوب بديع ومنهج رفيع وبيان متين « (٥٦) . ويقول السيد محمود الهاشمي وهو تلميذ آخر من تلامذته المبرزين : والواقع ان الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية وفي باب الأمارات ، بل شاع ذلك في الفقه أيضاً خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها . بل الملحوظ اتساع دائرة الاستدلال بها كلما تقلصت الأدلة التي كان يعوّل عليها سابقاً لاثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية من أمثال الإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك ، فانه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يتحرّج الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة « (٥٧) .

ولم يذكر لنا الاستاذ الشهيد بعض تلك المسلّمات والمرتكزات الفقهية التي ورثها المتأخرون عن المتقدمين ، ولكن لعل واحدة من أهم تلك المسلمات هو تجريد النصوص - الواردة عن الرسول الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأئمة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، والعلاقات التي كانت تحكم الناس في ذلك الزمان ، وفهمها بمعزل عن تلك الشرائط التي صدر النصّ فيها ، وهذا التجريد للنص وعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في فهمه لعله يمكن ان تعد من أهم المسلّمات والاطر الفقهية التي لم يقع فيها كلام عند أحد من علمائنا المتقدمين والمتأخرين ، بل كان هناك اتفاق قطعي من جميع فقهاء الطائفة على اختلاف مشاربهم ومبانيهم الأصولية والفقهية ، على أن الأصل في هذه النصوص عدم مدخلية تلك الشرائط الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها ، والشاهد على هذه المقولة اننا لا نجد فقيهاً حاول ان يفهم النصوص الواردة عن الرسول الأعظم والأئمة الاطهار من خلال الأوضاع الاجتماعية والشرائط الاقتصادية ، ولهذا لا يدخل أي فقيه في حسابه أثر الزمان والمكان في فهم النصّ الشرعي .

ومن هنا نجدهم يوقعون المعارضة بين نصّ صدر في القرن الأول مع نصّ آخر صدر في القرن الثالث ، ويقطعون النظر عن التطور الهائل الذي حصل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية ، والعلاقات التي كانت تربط بعضهم ببعض إضافة إلى التطور الفكري العظيم الذي وصل إليه المجتمع الإسلامي من خلال دخول منظومات فكرية وفلسفية واجتماعية متعددة ، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على عدم مدخلية تلك الظروف والعوامل في فهم النصّ وإلا لو كان للزمان والمكان أي أثر في فهم النصوص الشرعية لكان بالإمكان أن يقال : إنه لا تعارض بين هذه النصوص لاختلاف

شرائطها الاجتماعية والفكرية ، وكان ينبغي - بدل ان نوقع التعارض بينها - ان نرجع إلى الظروف الزمانية والمكانية التي صدر النصّ فيها ، وحينئذ لو ثبتت وحدة الظروف والشرائط لوقع التعارض وإلا فلا .

والواقع أن تجريد النصوص عن الزمان والمكان الذي صدرت فيه ، وعدم ادخال الخصائص التي تحكم عصر الصدور وعزل النصّ عن العوامل التي قد تكون دخيلة فيه ، والقول بالتعميم يعد من أهم المسلمات والمركزات الفقهية التي بقيت تحكم علم الأصول والفقه إلى يومنا هذا مع كلّ التغييرات والتطورات الأساسية ، التي مرّ بها هذان العلمان والمراحل المتعددة والأشواط الطويلة التي قطعها حتى انتهى إلى ما هو عليه في زماننا الفعلي .

ولا أجازف إذا قلت ان مع الاعتقاد الكامل بالانجازات العلمية الضخمة التي أنجزها استاذنا الشهيد على مستوى علم الأصول - بنحو يمكن عدّ مدرسته الأصولية عصرًا رابعًا من عصور العلم - إلا انها وان وفقت في تغيير جملة من الأركان الأساسية لعلم الأصول المتعارف - كما تقدم في بحث فيح العقاب بلا بيان - ولكن مع ذلك بقيت محكومة بنفس الأطر والمسلمات الفقهية الموروثة عن علمائنا السابقين ، ولم تستطع تجاوز أو تطوير تلك الأسس ، وهذا ما نجده واضحًا في الابحاث الفقهية الاستدلالية التي أدلى بها شهيدنا الصدر . مع أنه - كما هو واضح من الدراسات الفكرية العميقة التي قدّمها في هذا المجال وخصوصاً في كتاب - اقتصادنا - كان ملتفتاً جيداً إلى هذه الحيثية التي أشرنا إليها ، ويمكن مراجعة ذلك في بحثه القيم عن - عملية الاجتهاد والذاتية - ولكن مع هذا كله لم يفعل شيئاً - يتناسب مع ذلك البحث - في بحوثه الاكاديمية في الأصول والفقه ، ولعل السبب يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي أشار إليها هو ، لان هذه الحالة توجد عند الفقيه قناعات وجدانية لا يمكنه تجاوزها ، فلماذا نجد انه كان يعتقد ان الإنسان قد تحصل له قناعة بشيء وهي حجة ينبغي قبولها وان لم يكن واقفاً على الدليل عليها .

يقول : ان هذا النزوع والاتجاه نحو وجدان دليل وفق ما تقتضيه تلك الحالة النفسية - لعله - والله العالم - من نتائج المنطق الأرسطي القائل بأن الشيء لا بد من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً منتهياً إلى الضروري ، فخلّف هذا المنطق في الأذهان في مختلف العلوم ، ومنها علم الفقه تخيّل أن الإنسان غير الساذج لا ينبغي له تسليم أي دعوى لا تكون ضرورية ولا منتهية إلى الضروريات . ومن هنا يحاول الفقيه ان يجد دليلاً وفق مقصوده كي لا يكون مدّعياً لشيء بلا دليل .

ولكن الواقع ان العلم ليس دائماً ناشئاً من البرهان بل قد ينشأ عن علة أثرت في النفس تكويناً فأوجدت العلم بلا برهان . والعلم بنفسه أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلّية والمعلولية ، ومهما وجدت علته يوجد العلم قهراً سواء علمت تلك العلة أو لا ، وليس حصول

العلم بحاجة إلى التفتيش عن علته كي نجدها فيوجد العلم ، وليست نسبة العلم إلى علته إلا كنسبة الحرارة إلى علتها ، فكما ان الحرارة توجد بوجود علتها سواء فتنسنا عن علتها ووجدناها أو لا ، كذلك الحال في العلم فلا موجب لهذا النزوع والاتجاه .

نعم لو أريد اعطاء صفة الحجية المنطقية للعلم يجب التفتيش عن علته ، وملاحظة مدى انطباقها على قوانين المنطق القديم (٥٨) .

وهذا النص وان كان يبين بوضوح ان تلك الحالة النفسية والقناعة الوجدانية قد تحصل عند الإنسان وان لم يقف على دليلها ويتعرف عليه ، إلا ان الظاهر كما قال السيد الحائري بان هذا الكلام : انما صدر من الاستاذ بعد استكشافه لمنطق الاحتمالات ، وعدم برهانية كثير من العلوم الموضوعية للإنسان وقبل انتهائه إلى تحقيقاته النهائية في منطق حساب الاحتمالات وما أسماه أخيراً بالمنطق الذاتي .

أما بعد ذلك فمن الواضح ان هذا البيان غير صحيح ، لان العلم موجود حادث وممكن يتبع علته ، لكن العلم في غير الضروريات انما يكون موضوعياً إذا انتهى إما إلى البرهان أو إلى قوانين حساب الاحتمالات المنفحة في بحث المنطق الذاتي ، وان لم ينته إلى هذا ولا ذاك فهو علم غير موضوعي ناتج عن وهم ، أو عن مقاييس لم يكن ينبغي للإنسان أن يحصل له العلم منها . ونفس التفتيش عن علة هذا العلم قد يوضح للإنسان ان علمه هل هو موضوعي أو لا ؟ فان عرف أنه غير موضوعي فقد تصبح نفس هذه المعرفة سبباً لزوال ذاك العلم ، والإنسان الذي يعلم بشيء ميثال إلى معرفة سبب علمه ومدى موضوعيته ، وعن طريق معرفة السبب يستطيع ان ينقل علمه إلى الآخرين ، فليس من الصحيح القول : بانه لا حاجة إلى التفتيش عن سبب العلم لانه ان حصلت علته حصل وإلا فلا كما لا يخفى » (٥٩) .

وكيفما كان فالمدرسة الأصولية والاستدلالات الفقهية التي تركها لنا الاستاذ الشهيد كلها تثبت بما لا مجال للشك فيه انه كان ملتزماً بتلك المسلمات التي تسلّمها فقهاؤنا الأوائل من يد الشارع الأقدس - على حدّ تعبيره - وان الابداعات الأصولية التي جاء بها الصدر كانت ضمن ذلك الاطار الذي تبلورت خطوطه العامة على يد الرعيل الأول من فقهاء الطائفة .

الخصوصية الثالثة : الأخذ بعين الاعتبار في عملية الاستنباط الروح العامة التي تحكم

الشريعة .

وتوضيح ذلك - أننا لكي نقف على الأحكام التفصيلية للدين في مختلف المجالات لا بد من التعرف أولاً على الروح العامة والمقاصد الأساسية لذلك الدين ، فمثلاً عندما نراجع القرآن الكريم نجد انه يضع اقامة العدل الاجتماعي على رأس الاهداف الأساسية التي لأجلها بُعث جميع الأنبياء

والمرسلين ، ونزلت جميع الشرائع الإلهية ، يقول تعالى في سورة الحديد : ﴿ لقد أرسلنا رسلكنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز ﴾ (٦٠) فإقامة القسط والعدل الاجتماعي هو في رأس لائحة الأهداف السماوية ، وتأسيساً على ذلك فإن كل حكم شرعي لابد من أن يكون منسجماً مع هذا الهدف الأساس للشرعية ، وإلا لو انتهت بنا بعض المباني والاستدلالات الفقهية إلى ما يخالف هذا الأصل القرآني فلا بد من رده وعدم قبوله .

وتظهر ثمرة هذا الأصل في مواضع متعددة -

منها - أنه وردت جملة من الروايات عن الرسول الأعظم وأئمة أهل البيت عليهم السلام مفادها ان الميزان في قبول الخبر الوارد عنهم هو العرض على القرآن الكريم ، فما وافق يؤخذ به وما خالف فهو زخرف لم يصدر عنهم .

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته ، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله « (٦١) .

وعن ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من تنق به ، ومنهم من لا تنق به . قال : إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإلا فالذي جاءكم به أولى به (٦٢) .

يقول الاستاذ الشهيد : ان اخبار العرض على الكتاب يمكن تفسيرها بنحو آخر لا يحتاج معه إلى كثير من الابحاث التي جاءت في كلمات الاصحاب وهو : انه لا يبعد ان يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم ، أو ما ليس عليه شاهد منه - طرح ما يخالف الروح العامة للقرآن الكريم وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه ، ويكون المعنى حينئذ ان الدليل الظني إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العامة لم يكن حجة ، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدية مع آياته . فمثلاً لو وردت رواية في ذم طائفة من الناس وبيان خستهم في الخلق أو انهم قسم من الجن ، قلنا : إن هذا يخالف الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ، ومساواتهم في الانسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم . وأما مجيء رواية تدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - فهي ليست مخالفة للقرآن الكريم وما فيه من بحث على التوجه إلى الله والتقرب منه عند كل مناسبة وفي كل زمان ومكان ، وهذا يعني ان الدلالة الظنية المتضمنة للاحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لاصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة الكتاب وروح تشريعاته العامة .

ومما يعرّز هذا الفهم - مضافاً إلى ان هذا المعنى هو مقتضى طبيعة الوضع العام للأئمة

المعصومين عليهم السلام ودورهم في مقام بيان الأحكام ، الأمر الذي كان واضحاً لدى المشرعة ورواة هذه الأحاديث انفسهم ، والذي على أساسه أمروا بالتفقه في الدين والأطلاع على تفاصيله وجزئياته ، التي لا يمكن معرفتها من القرآن الكريم ، مما يشكّل قرينة منفصلة بهذه الأحاديث تصرفها إلى إرادة هذا المعنى - ما نجده في بعضها من قوله « إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من الكتاب » فان التعبير بالشاهد الذي يكون بحسب ظاهره أعم من الموافق بالمعنى الحرفي ، مع عدم الاقتصاد على شاهد واحد خير قرينة على ان المراد وجود الأمتال والنظائر لا الموافقة الحدية .

وقد جاء هذا المعنى في رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح قال : « إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا فان أشبهها فهو حق وان لم يشبهها فهو باطل » .
وهذه الرواية وان كانت واردة في فرض التعارض إلا أنها بحسب سياقها تشير إلى نفس القاعدة المؤكدة عليها في مجموع أخبار الباب « (٦٣) » .

وهذه النظرية لو تمت أصولها الموضوعية لفتحت علينا آفاقاً جديدة في عملية الاستدلال ، وألقت بمسؤوليات اضافية على عاتق الممارس لعملية الاستنباط ؛ لأنه في مثل هذه الحالة لا يمكن الاكتفاء بالتوفر على الفقه والأصول والاقتصار عليهما للدخول في ممارسة العملية الاجتهادية ، وإنما لابد من الوقوف على روح التشريعات العامة للقرآن الكريم ومعرفة الأسس والقواعد الكلية ، التي تحكم هذا الكتاب السماوي ليتمكن معرفة صحة الخبر من عدم صحته عند العرض عليه ، خصوصاً فيما يرتبط بالأصول العقائدية والمفاهيم العامة والجوانب الاجتماعية في الدين .

فالإنسان لا يكون فقيهاً جامعاً لشرائط الاستنباط إلا إذا كان مفسراً قبل ذلك ، وإلا فلا يحق له ممارسة هذا الدور .

الهوامش

- (١) المعالم الجديدة ص ٨٧ ، ط الثانية .
- (٢) المعالم الجديدة ص ٤٧ ، ط الثانية .
- (٣) مباحث الأصول - ج ١ ص ٥٨ .
- (٤) فلسفتنا ، ص ٥٧ ، ط العاشرة .
- (٥) المعالم الجديدة ص ٩٦ .
- (٦) المعالم الجديدة ص ٧٦ .
- (٧) المعالم الجديدة ص ٨٥ .
- (٨) مباحث الأصول - الحائري - ج ١ ص ٦٣ .
- (٩) بحوث في علم الأصول - الهاشمي ج ٤ ص ١٣٠ .
- (١٠) الأسس المنطقية ص ٥ .
- (١١) الاسس المنطقية ص ٣٣ .
- (١٢) منطق الإشارات ج ١ ص ٢١٧ .
- (١٣) الأسس المنطقية ص ٤٥ .
- (١٤) الأسس المنطقية - ص ٤٦ .
- (١٥) الأسس المنطقية ، ص ٧٠ ، ط الاولى .
- (١٦) الأسس المنطقية ص ٥٠٧ .

مرتكرات الفكر الأصولي - ٢٤٥

- (١٧) مباحث الأصول ج ١ ص ٥٤٦ .
- (١٨) الأسس المنطقية ، ص ١٣٤ .
- (١٩) الأسس المنطقية - ص ٥٠٧ .
- (٢٠) الفتاوى الواضحة ، ص ١٧ ، ط السادسة .
- (٢١) الفتاوى الواضحة ، ص ٦١ .
- (٢٢) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ١٩٤ ، ط الثانية .
- (٢٣) بحوث علم الاصول ، ج ٤ ص ٣٢٧ ، بتصرف .
- (٢٤) الحلقة الثالثة ج ١ ، ص ١٩٩ .
- (٢٥) الأسس المنطقية ، ص ٣٦٨ .
- (٢٦) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢٠١ ، بحوث علم الأصول ، ج ٤ ص ٣٢٨ .
- (٢٧) بحوث علم الأصول ، ج ٤ ص ٣٠٩ .
- (٢٨) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢١٢ .
- (٢٩) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ، ص ٢٢٧ ، ط الثانية .
- (٣٠) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢١٩ .
- (٣١) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٣٠٥ ، الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢١٠ .
- (٣٢) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢١٢ .
- (٣٣) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٣٠٩ .
- (٣٤) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٣١١ .
- (٣٥) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٣٢١ .
- (٣٦) المعالم الجديدة ، ص ٩٢ .
- (٣٧) مباحث الأصول ، ج ٢ ص ٢٥ .
- (٣٨) المعالم الجديدة ، ص ٩٢ .
- (٣٩) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد - مغنية - ص ٨٠ .
- (٤٠) بحوث في علم الأصول ، ج ٣ ص ٥٨ .
- (٤١) علم الأصول في ثوبه الجديد ، ص ١٢٦ .
- (٤٢) بحوث في علم الأصول ، ج ٣ ص ٥٨ .
- (٤٣) حاشية الكفاية ، ص ١٠ ، رسالة الاعتباريات في رسائل سبعة ، ص ١٢٣ وما بعد ، أصول الفلسفة .
- (٤٤) المعالم الجديدة ، ص ٩٣ .
- (٤٥) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٩١ .
- (٤٦) مباحث الأصول ، ج ٢ ص ٢٤٧ .
- (٤٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٦ .
- (٤٨) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٩١ .
- (٤٩) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٩٣ .
- (٥٠) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢٧٨ .
- (٥١) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٩٣ .
- (٥٢) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٩٣ .
- (٥٣) بحوث في علم الأصول ، مع ٤ ص ٢٩٣ .
- (٥٤) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٩٤ .
- (٥٥) الحلقة الثالثة ، ج ١ ص ٢٧٩ .
- (٥٦) مباحث الأصول ، ج ١ ص ٥٩ .
- (٥٧) بحوث في علم الأصول ، ج ٤ ص ٢٣٣ .
- (٥٨) مباحث الأصول ، ج ٢ ص ١٣٣ .
- (٥٩) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣٤ .
- (٦٠) الحديد / ٢٥ .
- (٦١) وسائل الشيعة - الباب ٩ من أبواب صفات القاضي .
- (٦٢) المصدر السابق .
- (٦٣) وبحوث في علم الأصول ، ج ٧ ص ٣٣٣ .

النظرية السياسية عند الشهيد الصدر

معدّة باقر الحكيم

المقدمة*

عندما نريد أن نتناول النظرية السياسية عند الشهيد الصدر لا بد من أن نفهم منذ البداية المراد من مصطلح (النظرية السياسية) . ونقصد به : نظام العمل السياسي ، أو الإطار العام للتحرك السياسي في المجتمع الإسلامي ، لممارسة عملية التغيير والهداية ، ضمن الخطوط الثابتة ، والضوابط والمقاييس العامة ، والأخلاق الإسلامية التي جاءت بها الشريعة والقرآن الكريم .

ونسبة (النظرية السياسية) إلى الشهيد الصدر تقصد منه ما كان يفهمه الشهيد الصدر - في تصور هذا (النظام) و (الإطار العام) للتحرك - من الإسلام والشريعة الإسلامية .

ويمكن أن نتعرف على معالم وجهة نظره في هذه النظرية السياسية من خلال مراجعتنا الاجمالية للأعمال الفكرية ، والنشاطات السياسية التي قام بها أو ساهم فيها الشهيد (رضوان الله تعالى عليه) وأقواله وتصريحاته وبعض محاضراته ، وهي كثيرة . ولكن يمكن أن نشير بشكل اجمالي إلى مجموعة منها : -

١ - على مستوى الأعمال الفكرية :

يمكن أن نذكر مادونه الشهيد الصدر في الكراس الصغير الذي تناول فيه أطروحة المرجعية الموضوعية ، أو ماكتبه من شرح أسس (الدولة الإسلامية)^(١) . وكذلك مادونه في بعض رسائله

(*) كتب هذا البحث في جمادي الآخرة ورجب من عام ١٤٠٨هـ قبيل الذكرى الثامنة لاستشهاد آية الله العظمى الصدر (ولا بد لنا من أن ننبه إلى أن اللقب العلمي والديني في أوساط الحوزة العلمية للشهيد الصدر هو (آية الله العظمى) حيث يعتبر هذا اللقب خاصاً بالمراجع المعترف بهم ، ولكننا اقتصرنا في حديثنا على لقب (الشهيد) لما فيه من بُعد معنوي وسياسي ، واختصاراً في الحديث الذي لم يسبق نشره .)
التي البحث في الندوة الأولى لدراسة نكر الشهيد الصدر التي أقامها مركز دراسات تاريخ العراق الحديث في قم بتاريخ ٣ ذي القعدة ١٤١٤هـ .

الخاصة حول دلالة آية الشورى على أساس الحكم الإسلامي . وكذلك مادونه في بعض الكراسات التي كتبها في أواخر حياته تحت عنوان (الإسلام يقود الحياة) وكراس (دستور الجمهورية الإسلامية) و(خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) .

- أخيراً - لنظرية (ولاية الفقيه) التي يستند فيها إلى التوقيع المعروف المروي عن الإمام الحجة (عجل الله فرجه) ، « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله » .

٢ - على مستوى الأعمال والنشاطات السياسي :

فيمكن أن نذكر منها مساهمته في تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في أواخر صيف ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م . ثم خروجه من الحزب في صيف عام ١٣٨٠هـ . ١٩٦٠م مساهمته في تأسيس وإسناد جماعة العلماء . إسناده لمرجعية آية الله العظمى المغفور له السيد الحكيم ، ومشاركته في مجمل الأعمال السياسية التي كان يتصدى لها . رعايته للحركة الإسلامية في العراق بشكل عام . تأسيسه شورى المرجعية ، طرحه مسألة فصل العمل المرجعي وجهازه عن العمل التنظيمي الخاص (الحزب) عملياً ، ثم فصل الحوزة العلمية بشكل عام عن العمل التنظيمي الخاص (الحزب) . وتصريحاته وفتاواه بهذا الصدد التي تعبر عن موقف سياسي عملي ، ثم موقفه من الحركة الإسلامية بعد ذلك ، الذي تجسد بتعيين ممثل له لدى بعض أطراف الحركة الإسلامية . ثم تسليم بعض الأطراف الأخرى لقيادته بعد انتصار الثورة الإسلامية . مبادراته إلى تأسيس حركات ومكاتب إسلامية في الخارج وتعيين ممثلين له كذلك ، إضافة إلى اعتماد أسلوب تعيين الممثلين والعلماء في مختلف المناطق بعد تصديه للمرجعية الدينية وقبلها .

لقد كانت حياة الشهيد الصدر زاخرة بالأحداث والمواقف والأعمال والنشاطات السياسية والفكرية ، لذلك يحتاج هذا البحث إلى دراسة مستفيضة ، أو تتبع لجميع الأقوال والنشاطات والكتابات التي دونها الشهيد الصدر . ولكن من خلال معايشة قريبة لمسيرة أعماله ومواقفه ، التي استمرت أكثر من أربع وعشرين سنة أي منذ ١٣٧٦هـ حتى سنة ١٤٠٠هـ التي استشهد فيها ، رضوان الله عليه ، وكذلك من خلال مراجعة سريعة لمجمل أعماله يمكن أن نتعرف على تصور إجمالي واضح لنظريته السياسية^(٢) .

ومن الواضح أن البحث في هذا الموضوع الشائك قد يشير بعض التحفظات أو الأسئلة أو ردود الفعل والانفعالات ؛ لذلك نرى - وانسجاماً مع الظروف التي تعيشها المرحلة السياسية الحاضرة للقضية الإسلامية العراقية - أهمية تجنب الإثارات ذات ردود الفعل العاطفية والنفسية ، وبالتقدير الذي لا يكون على حساب المصالح الأساسية والمبادئ ذات القيمة العملية في حياتنا .

وأداءً مني لبعض الحقّ والواجب والمسؤولية التي أشعر بها تجاه سيدنا وأستاذنا الشهيد الصدر (٣) ، سوف أحاول - إلى أبعد الحدود - تجنب المناطق الحساسة ، أو الأرقام ذات الطبيعة السلبية . ونكتفي بذكر الشواهد التي تؤكد النظرية مع قطع النظر عن ملابسها الخارجية ، أو علاقاتها ذات الطبيعة الشخصية .

مسار البحث

أعتقد أن البحث لا بد من أن يأخذ مسارين من أجل توضيح الفكرة كما أشرتُ في البداية . أحدهما : المسار النظري الذي يمكن تتبعه من خلال أعمال الشهيد الصدر الثقافية والفكرية .

والآخر : المسار العملي الذي يمكن معرفته من خلال تتبع ومراقبة الحركة والمواقف السياسية للشهيد الصدر .

ومن خلال المقارنة والموازنة بينهما تصبح الفكرة أكثر وضوحاً ، ويمكن أن نجد التفسير لبعض المواقف والأفكار التي قد تبدو - أحياناً - أنها غير منسجمة أو متناقضة . وقد كتبت هذه الأوراق اعتماداً على الذاكرة ، والمشاهدات التي عشتُها طيلة الفترة السابقة ، وأرجو منه تعالى أن يتقبل ذلك ، ، وأرجو منه السداد والتوفيق . وأن لا تكون قد خانتني ذاكرتي ، واقتصر في هذا البحث على المسار الأول .

النظرية السياسية على المستوى النظري

نظرية الشورى والحزب

لقد بدأ الشهيد الصدر تصوره للنظرية السياسية انطلاقاً من عدّة نقاط فقهية وعملية : الأولى : أن الشهيد لم يلم لديه دليل واضح على صيغة الحكم الإسلامي بشكل خاص . حيث كتب - في بداية تكوين التصور السياسي - رسالة ناقش فيها جميع الأدلة ، التي يذكرها الفقهاء على الصيغة الخاصة للحكم الإسلامي سواء روايات ولاية الفقيه المطلقة ، أو دليل الحسنة (٤) الذي كان يراه دليلاً قاصراً عن الوفاء بجميع متطلبات الحكم الإسلامي . وأتذكر بهذا الصدد أنه بعد أن دوّن هذه الرسالة قمت بطرحها على بعض الفقهاء المعروفين في النجف الأشرف - آية الله الشيخ حسين الحلي - حيث أعجب بها ، وإن لم يكن يتفق مع الشهيد الصدر في نتائجها .

الثانية : الاستفادة من آية الشورى ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (٥) للدلالة على إمكان إقامة الحكم الإسلامي على قاعدة الشورى؛ لأن الحكم يمثل أمراً مهماً من أمور المسلمين ، ولا يمكن

تجاهله في مجتمعهم ؛ والتجاهل يؤدي إلى تهديد أصل الدين إضافة إلى سيطرة الكفار وعقائدهم على المجتمع الإسلامي .

ولابد من الالتزام بحكم الأكثرية ؛ لأن الإجماع في الأمور الاجتماعية أمر نادر . وهذا يعني أن إقامة الحكم على أساس الشورى يعني الرجوع إلى الأكثرية ، وإلا تعطلت آية الشورى ، ولم يكن لها مدلول عملي (٦) .

الثالثة : أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الإسلام والدين من أهم الواجبات الإسلامية . ولما لم تكن هناك طريقة محدّدة ، وإطار سياسي عام مشخص لهذه الدعوة ، فيمكن انتهاج كل أسلوب مؤثر في هذا المجال ، يعطي للمسلمين القوة والقدرة على تحقيق هذا الهدف ، أو القيام بهذا الواجب الإسلامي . وحينئذ يمكن طرح أسلوب التنظيم الحزبي كأفضل طريقة ، توصل إليها الإنسان في التحرك السياسي ، حيث إنها الطريقة المتبعة والمعروفة الآن في المجتمع الإنساني (الحضارة الغربية والشرقية) ، والتي أثبتت جدواها وتأثيرها من خلال التجربة . كما أنّ هذه الطريقة هي التي يمكن أن تواجه الأسلوب الجذاب في المجتمع الإنساني الذي اعتمده الأيديولوجيات والنظريات الحديثة الوضعية (٧) .

الرابعة : أن للفقهاء في النظرية الإسلامية وفي التاريخ الإسلامي دوراً متميزاً ، وذلك في مجالي استنباط الأحكام الشرعية ، وفي القضاء الإسلامي ، كما أنّ الأمة ارتبطت بالفقهاء عملياً وواقعياً بحيث أصبحت تقدسهم وتنقاد لهم . وهذه حقيقة عقائدية وتاريخية لا يمكن تجاهلها في العمل السياسي ، ولا يمكن التفكيك عملياً بين هذا الواقع العقائدي والتحرك السياسي ، حتى لو انتهينا إلى التفكيك بين المرجعية في الفتوى والقيادة السياسية على المستوى النظري .

القيادة الواقعية والقيادة الواجهية

وعند التركيب بين هذه المفردات الأربع نجد أنه يمكن تأسيس الحزب الإسلامي الذي يتبنى الدعوة إلى الإسلام ، وتنظيم جماعة المسلمين ، ويدعو إلى إقامة الحكم الإسلامي على أساس الشورى والديمقراطية العددية ضمن الضوابط الإسلامية العامة . ويكون للفقهاء في هذا الحزب والحكم الإسلامي دور المتخصصين في القضايا الإسلامية النظرية التي يمكن الرجوع إليهم فيها ، شأنهم في ذلك شأن ذوي الاختصاص الآخرين في مختلف القضايا العلمية .

وتتم إدارة البلاد من المتخصصين في الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والمالية . . . تحت إشراف الفقهاء الذين لا بد لهم من أن يمارسوا تخصصهم من أجل ضمان سلامة المسيرة الإسلامية في هذه المجالات ، من دون أن يكون لهم دور خاص بما هم فقهاء

في القيادة والادارة الإسلامية على المستوى النظري .

ولكن من الناحية العملية والواقعية يمكن الاستفادة من الطاقات الهائلة التي يملكها المراجع والحوزة العلمية ، والإمكانات الكبيرة في التبليغ والتوعية ، وعلاقة التقديس من الأمة لهؤلاء الفقهاء ، ويتم ذلك عن طريق تحويل الواجهة القيادية في الأمة إلى العلماء، وعن طريق الموازنة والتفريق بين التنظيم الخاص والجماعة الواعية في الحوزة والمرجعية الرشيدة ، بحيث يتحول الحزب إلى قيادة واقعية تنظم حركة الأمة ، والمرجعية إلى قيادة واجهية تمنح الفكر الإسلامي الأصيل ، والقدسية للتحرك الإسلامي في أوساط الأمة ، كما أنها توظف أكبر الطاقات لخدمة هذا العمل الإسلامي .

وهذه النتائج التي توصل إليها آية الله العظمى الشهيد الصدر تعني بطبيعة الحال مشروعية العمل الحزبي من اختيار الأمة له ؛ بدلالة آية الشورى ، بحيث تكون الأمة لها القيمة والنظارة ، والاختبار بشأن العمل الحزبي من ناحية .

كما أنه يمكن لها أن تختار تعدد الأحزاب والتشكيلات السياسية ، أو اختيار أيّ منهج آخر للعمل تراه مناسباً لحركتها وتطلعاتها وأهدافها ، حيث إن هذا التصور للنظرية يعني أن الشارع المقدس لم يعيّن أسلوب العمل السياسي ومنهجه ، وإنما تركه للإنسان . ويفترض أن منهج العمل الحزبي هو أفضل أسلوب توصل إليه الإنسان في العصر الحديث ، فعندما يتوصل الإنسان في ضمن ظروف معينة ، أو من خلال دراسة التاريخ الإنساني إلى أسلوب ومنهج أفضل فلا بد من أن يكون ذلك المنهج هو المختار .

ونرى أن هذه النقطة كانت ولا زالت تشكّل نقطة ضعف مهمة في هذه النظرية ، حيث تفترض أن الإسلام الذي عالج مختلف القضايا في الكون والمجتمع قد ترك معالجة هذه النقطة في العمل السياسي فلم يحدّد المنهج العام ، وإنما تركها نقطة فراغ يعالجها الإنسان حسب الظروف والتطورات ، مع أن التاريخ الذي يعرضه القرآن الكريم عن سيرة الأنبياء وأعمالهم لا توجد فيه أيّ إشارة إلى مثل هذا المنهج .

رؤية الإمام الحكيم

للعمل السياسي

ومن الجدير بالذكر أن رؤية الإمام الحكيم - الذي كان يمثل المرجعية في ذلك العصر - للأمور كانت تختلف في هذه المرحلة عن رؤية الشهيد الصدر ومبتنياته العملية ، إلا أن هذا الاختلاف بينهما لم تكن له آثار عملية مهمة تنعكس على الواقع الخارجي في هذه المرحلة ، وإن

انعكست آثاره بعد ذلك على الواقع العملي ، والسبب في ذلك يعود إلى عدّة نقاط :-
أ - ان معالم النظرية لم تكن واضحة بشكلها الكامل في البداية، وإنما أخذت تتوضح تدريجياً من خلال الممارسة الخارجية .

ب - أن طبيعة المرحلة كانت طبيعة عملية عامة ، والقضايا فيها كانت مشتركة . كما أن التنظيم الخاص - في ذلك الوقت - لم يكن له وجود يذكر ، ليكون له دور وأثر على مجرى الأحداث الواقعية ، وكانت أفكاره وتشكيلاته سرية .

ج - سعة الصدر والإخلاص والأخلاقية العالية التي يتمتع بها كل من الإمام الحكيم والشهيد الصدر (رحمهما الله) .

ويمكن أن نلخص نقاط الاختلاف بين رؤية الإمام الحكيم والشهيد الصدر في الأمور

التالية :-

١ - السرية : حيث كان الإمام الحكيم يرى أن القيادة لا يمكن أن تكون سرية في إطار الجماعة التي ترتبط بها ، وأن ذلك يؤدي إلى احتمال وقوع القيادة في خطر الانحراف أو التأثير عليها ، وقد لخص ذلك في جواب أحد الاستفتاءات بقوله : (إذا كانت القيادة سرية فلا يمكن الاتقياد إليها ؛ لأنها إذا كانت ذكية يخاف منها ، وإذا لم تكن ذكية فيخاف عليها) . وهذا التصور ينطلق من نقطة مبدئية ترتبط بالرواية المشهورة المتواترة (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية) ، ومن نقطة سياسية أدركها الإمام الحكيم من خلال تجربته ، ومعاناته السياسية ، ومراقبته للأحداث ، التي اجتاحت العالم الإسلامي منذ حركة المشروطة في إيران ، وحركة الجهاد ضد الإنكليز في العراق وثورة العشرين ، والتطورات السياسية الأخرى حتى سقوط الملكية .

٢ - ولاية الفقيه : حيث كان يرى الإمام الحكيم الولاية للفقيه بمستوى معين مستنداً إلى دليل الحسبة ، وضرورة إقامة الحكم الإسلامي ؛ حفاظاً على كرامة الدين وعزته وعقيدة المسلمين ، وأن الفقيه يمثل القدر المتيقن الذي يتولى ذلك . وكان يمارس هذا الدور عملياً في حدود المجالات التي تنالها يد الفقيه وقدرته .

٣ - استقلالية المرجعية عن العمل المنظم الخاص (العمل الحزبي) ، وأصالتها ، وضرورة بقائها على قدسيته ونقاها ، بعيداً عن الظنون والشكوك التي قد تحيط بالعمل الحزبي . ومن هنا نجد الإمام الحكيم يطلب من ولده الشهيد السيد مهدي وكذلك من الشهيد الصدر الخروج من التنظيم ، ويعلل ذلك بأنهما مرتبطان به ، ولا يصح أن يكونا مرتبطين بالتنظيم ، الأمر الذي قد تكون له آثار سلبية على المرجعية نفسها .

٤ - المرجعية الدينية هي الإطار الأفضل للعمل الإسلامي ونشاطاته ، ولذا لم يتخذ الإمام

الحكيم العمل المنظم الخاص قاعدة أساسية للعمل السياسي ، بل اتجه بشكل عام لتشجيع العمل العلمائي قاعدةً وأساساً ، وإن كان يؤيد العمل الحزبي المنظم .

٥- أن الوسط الحوزوي والوكلاء وأمثالهم يشكّلون حلقة الوصل الطبيعية بين الأمة والقيادة الإسلامية المتمثلة بالفقهاء الجامع للشرائط ، وفي الوقت نفسه يمكن للأحزاب السياسية والجمعيات ذات الأهداف المختلفة القيام بهذا الدور في أوساط محدودة كوسط الطلاب والموظفين وأمثالهما .

وقد انتهى الشهيد الصدر بعد ذلك إلى الالتقاء مع رؤية الإمام الحكيم كما سوف يتضح ذلك نظرياً وعملياً .

وهذا الاختلاف في الرؤية أدى بعد ذلك إلى بروز حالة الانفصال النسبي في التحرك السياسي بين موقف المرجعية والكادر الإسلامي الذي تربى في أحضان المرجعية ، كما سوف نلاحظه في المرحلة التالية ، وأيضاً إلى حصول ضعف في الجهاز العام للمرجعية كانت له آثار سلبية على التحرك العام .

وقد أدرك الشهيد الصدر كل ذلك فيما بعد ، كما سوف يتضح .

الشك في الشورى والحزب

وفي تطور آخر أصاب الشهيد الصدر الشك في دلالة آية الشورى على الحكم الإسلامي ، من خلال شبهة كنت قد أثارته حول آية الشورى في بداية تكون النظرية ، ولكنه أجاب عنها ثم بدا له صحتها بعد ذلك . وقد دوّن هذه الملاحظات ضمن مجموعة من المراسلات (٨) .

وهذا الشك في دلالة آية الشورى انتهى به إلى الشك في صحة العمل الحزبي ، الذي لا معنى له - في نظر الشهيد الصدر آنذاك - إلا إذا كان يتضمن الدعوة إلى قيام الحكم الإسلامي ، فإذا لم تكن النظرية حول قيام الحكم الإسلامي واضحة ، فكيف يمكن إيجاد تنظيم يسعى إلى هذا الهدف دون أن يكون الهدف نفسه واضح المعالم؟

وعلى هذا الأساس انسحب الشهيد الصدر من تنظيم حزب الدعوة الإسلامية (٩) ، بعد أن كان يمارس فيه دور القيادة الفكرية .

ولكنه كان في الوقت نفسه يشعر بضرورة العمل السياسي الإسلامي ؛ ولذا بقي يؤيد التحرك السياسي الخاص بمستوى من المستويات ، وسمح للحزب أن يستند في شرعيته إلى فتوى بعض الفقهاء أمثال الشيخ مرتضى آل ياسين أو غيره .

كما أنه نقل جهوده بشكل عام إلى العمل المرجعي من خلال مرجعية الإمام الحكيم ومن

خلال التوجه الأساس لبناء الحوزة العلمية الواعية ، وتربية الطلبة والمبلغين ، وتنظيم هذه الحوزة الذي تجسد أحد مفرداته بتبني (مدرسة العلوم الإسلامية) في النجف الأشراف .

نظرية ولاية الفقيه والمرجعية

وبعد فترة من الزمن توصل الشهيد الصدر إلى توثيق التوقيع المعروف عن الإمام الحجة (عجل الله فرجه الشريف) : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله » من خلال نظرية التعويض الرجالية^(١٠) . كما أنه استفاد من التوقيع المذكور للدلالة على ولاية الفقيه ، بعد أن كان الفقهاء يستفيدون منه للدلالة على صحة وجواز تقليد المجتهد في الفتاوى الشرعية فقط ، حيث كانوا يفسرون الرجوع فيه بخصوص الرجوع إليهم بالفتوى . وأما الشهيد فيفهم منه الرجوع إليهم في قضايا الولاية أيضاً بقريته (الحوادث الواقعة) . وكان الالتزام بولاية الفقيه فقهاً يمثل تطوراً نوعياً في النظرية السياسية للشهيد الصدر .

ومن هنا نجد الشهيد الصدر يبدأ بإعادة ترتيب المفردات السياسية نظرياً في الأمة ، وفي واقع العمل المرجعي ، وينتهي بهذا الترتيب إلى النتائج التالية :

١ - أطروحة المرجعية الموضوعية : وهي الأطروحة التي يكوّن الشهيد فيها تصوره عن التركيب الذاتي للقيادة وأجهزتها ودورها في الأمة . حيث يرى أن المرجعية القائمة في المجتمع الإسلامي لها الدور القيادي ، وهي مرجعية في الفتوى والأمور القيادية المرتبطة بالولاية ، وهي وإن كانت من الناحية الواقعية والعملية تؤدي هذا الدور إلى حدّ كبير في حركة الأمة وتحفظها من الانحراف ، وتقوم بقيادتها في المواقف الهامة ، إلا أن هذه القيادة لا بد لها - من أجل أن تؤدي دورها بشكل أفضل ، ويتناسب مع متطلبات ظروف ما بعد سقوط الدولة الإسلامية ، وطبيعة تطور العلاقات والاتصالات بين أطراف القاعدة الشعبية والإسلامية لها - من أن تتكامل ذاتياً من خلال تحولها من الحالة الذاتية التي تعتمد فيها على :

أ - المرجع - إنساناً - له خصوصياته العلمية والأخلاقية وأوضاعه وعلاقاته الاجتماعية التي تنمو معه طبيعياً .

ب - جهازه الخاص ، الذي يتكون على وفق هذه الأوضاع ، إلى الحالة الموضوعية التي تعتمد على المرجعية موقفاً في الأمة وجهازاً له ، ديمومته وشموليته واستمرارته ومقدماته المبدئية والنظرية وقدرته القيادية .

وكان يعتقد أن هذا التحول يحتاج إلى توفر شروط موضوعية مناسبة وإلى فترة زمنية ، وإلى سعي متواصل بهذا الاتجاه . وإن المرحلة التي تعيشها المرجعية الآن وظروفها القائمة تتناسب مع

المرجعية الذاتية أكثر من المرجعية الموضوعية ، مالم تحدث تطورات مهمة في وضع المجتمع والمرجعية ، وتبقى المرجعية الموضوعية تمثل هدفاً لحركة المرجعية في طريق التكمال^(١١) .

٢ - المرجعية ليست مجرد المرجع والقائد ، أو جهازه الخاص (الحاشية) ، بل المرجعية تعني شيئاً أوسع من ذلك ، فهي إضافة إلى المرجع الذي يمثل القيادة . وجهازه الخاص الذي يمثل الحاشية ، يدخل جهاز الحوزة والوكلاء (العلماء) والمبليغين وامتداداتها في جهاز المرجعية ، ولا بد من أن ترتبط الأمة بمجموعها مع المرجعية من خلال الاتصال المباشر بهذه المرجعية وأجهزتها .

٣ - لا بد من أن يكون الإطار العام لتحرك المرجعية (سياسياً) هو الإطار العام لجهازها الذي يبدأ (ذاتياً) ليتحول (موضوعياً) حسب ما أشير إليه في النقطة الأولى ، إذا تحققت شروطه وظروفه ومقوماته ، ومن هنا لا بد من تطوير الحوزة العلمية والوكلاء والمبليغين . . . إلى غير ذلك من أجهزة المرجعية والاهتمام بالمساجد والحسينيات والمدارس العلمية . . .

٤ - أن هذا الإطار السياسي ليس شيئاً جديداً في تاريخ التحرك السياسي البشري ، بل هو امتداد لحركة الأنبياء كلهم ولحركة الأئمة عليهم السلام وأن هذا يمثل النظرية الإسلامية في خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، وأن المرجع يمثل امتداداً للأنبياء والأئمة^(١٢) .

٥ - العلاقة بين القيادة (المرجعية) والحركة الإسلامية (التنظيم الخاص) هي علاقة قيمومة من القيادة على الحركة الإسلامية مع إسناد ودعم لها ، ضمن الدعم والإسناد لمجمل العمل الإسلامي في الساحة .

والحركة الإسلامية تمثل مفردة في الساحة الإسلامية ، شأنها شأن بقية المفردات المؤثرة والمتحركة في الأمة التي لا بد لهذه القيادة من أن تمارس تجاهها هذا الدور . غاية الأمر أن هذه المفردة لها دور خاص ، وهو دور الكادر الوسطي الذي له خبرة نسبية وتجربة . فهي حالة متطورة في حركة عموم الأمة باتجاه الإسلام وأهدافه وإقامة الحكم الإسلامي . ولا بد لها من أن تتحرك ضمن الإطار العام الذي تتحرك فيه المرجعية ، وتكون تابعة لها ؛ لتقوم بدور خاص أو مهمة خاصة حسب متطلبات الظروف .

كما أن الحركة الإسلامية (التنظيم الخاص) لا يجب^(١٣) أن يقتصر على صيغة واحدة تستوعب كل الأمة أو جلها ، بل يمكن أن تكون ضمن صيغ متعددة ومتكثرة في وجودها وأهدافها المرحلية أو المحدودة ؛ لتصب جميعها في الهدف الأصيل والعام الذي تحمله هممة القيادة الإسلامية .

٦ - الأمة لها دور الرقابة على حركة المرجعية ، كما أن لها دور انتخاب المرجع من خلال الوسائل الشرعية ، أي : لها دور اختياره مرجعاً لها من خلال اكتشاف الخصائص الموضوعية ، التي

تؤهله للمرجعية بالطرق التي ذكرها الفقهاء في رسائلهم العملية .

وبهذه الطريقة أصبحت النظرية السياسية لدى الشهيد الصدر واضحة المعالم ، حيث أصبح المرجع الولي الفقيه يمثل (المحور) الأساس في هذا التحرك والعلاقات السياسية ؛ ذلك لأنه يقوم بقيادة التحرك من جهة ، ويمارس عملية الإشراف الفكري والسياسي من جهة أخرى ، ويمثل محور الولاء السياسي للأمة بكل قطاعاتها من جهة ثالثة ، واجهزته هي التي تتحرك في الأمة من خلال النشاطات العامة والخاصة فيها .

(النشاطات العامة : نشاط المساجد والحسينيات والمدارس ...) .

(النشاطات الخاصة : نشاط تربية العلماء والمبلغين والمتفقيين والحواريين والكوادر)

وبناء التنظيمات الإسلامية ذات الأهداف المحدودة أو المرحلية (الجمعيات والحركات ...) .

ومن الملاحظ أيضاً في هذا التصور النظري للسيد الشهيد أنه حاول أن يوفق بين ولاية

الفقيه ونظرية الشورى من خلال :- .

□ - انتخاب الأمة للفقيه الولي والرقابة العامة التي تمارسها تجاه الحركة السياسية له .

□ - المستشارين الذين لا بد من أن يرجع إليهم الفقيه في إطار المرجعية الذاتية ، وحتى

المرجعية الموضوعية .

□ - المؤسسات المرجعية التي لا بد من أن يتم انتخابها أو تأسيسها من قبل المرجع أجهزة

للتحرك في الأمة ، التي يتم بناؤها على أساس الانتخاب الطبيعي أو التشريعي . (١٤)

الهوامش

الشهيد الصدر أو مريديه تتوفر لهم الفرصة الكافية لتناول هذا البحث .

(٣) لقد طلب مني الشهيد الصدر قبل وفاته وشهادته أن أكتب عن حياته ولم أوفق لذلك حتى الآن ، مع أنني وظفت (بعض الطاقات) لذلك وتحديث عنه في كثير من المجالات ، وهذه الكتابة وغيرها تأتي مساهمة جزئية في هذا المجال .

(٤) دليل الحسبة هو دليل يستند إليه الفقهاء في

العالات والموارد التي لا يثبت فيها دليل خاص على الولاية؟ سواء أكانت في الشؤون العامة كولاية الحكم وإدارة شؤون الأمن ، أم في تعيين المواقف

(١) كتب الشهيد الصدر هذه الأسس في بداية تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في أوائل سنة ١٣٧٨هـ ، وأواخر سنة ١٩٥٨م ، ثم شرحها ، وأصبحت مادة ثقافية تدرس في حلقات الحزب ، ولم تنشر هذه المادة عن الشهيد الصدر ؛ لأنه عدل عن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها أسس الدولة الإسلامية ، وهي فكرة الشورى في الحكم الإسلامي ، كما سوف نشير إلى ذلك .

(٢) أن هذه الدراسة الإجمالية يمكن أن تكون أساساً لبحث واسع حول أفكار الشهيد الصدر في هذا المجال ، ولعل بعض الأخوة الأعزاء من طلاب

«... وإذا تمّ الإشكال فإن الموقف الشرعي لنا سوف يتغير بصورة أساسية ، وإن لحظات تمرّ علي في هذه الأثناء ، وأنا أشعر بمدى ضرورة ظهور الفرج وقيام المهدي المنتظر ، صلوات الله عليه ، ولازلت أتوسل إلى الله - تعالى - أن يعرفني على حقيقة الموضوع ، ويوفّقني إلى حلّ الإشكال ، ولكنني من جهة أخرى أخش وأخاف كلّ الخوف من أن تكون رغبتني النفسية في دفع الإشكال ، وتصحيح مدعياتنا الأولية هي التي تدفعني إلى محاولة ذلك .

وعلى كلّ حال فإن حالتي النفسية لأجل هذا مضطربة وقلقة غاية القلق ، وما الاعتصام إلا بالله . وإني أكتب هذه المسألة إليك أيها الحبيب المفقدي لتشاركني التأمل فيها ، وتعيين موقفنا منها بصورة أساسية .

(٩) اقترن هذا الشك في دلالة آية الشورى مع طلب الإمام الحكيم منه الانسحاب من الحزب في الحادثة المعروفة التي أشرت إليها في بعض الكتابات .

(١٠) لقد ألفت نظر الشهيد الصدر في البداية إلى الفكرة الأساسية لهذه النظرية ، ثم أقام أسسها بعد ذلك ، واستند إليها في مجموعة من الأبحاث الفقهية . وتقوم على أساس فكرة سد الفراغ في توثيق سند الحديث عند وجود خلل في بعض رجاله بالتعويض عن ذلك إما بوجود سند آخر ينص على أن الراوي الأخير في سلسلة السند قد روى جميع روايات الراوي ، الذي يقع قبل نقطة الفراغ بسند صحيح ، كما نجد ذلك في بعض تصريحات الشيخ الطوسي في كتاب الفهرست ، أو بطريقة حساب الاحتمالات التي اكتشفها الشهيد الصدر ، ودوّنها في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء .

(١١) يمكن الرجوع في هذا التصور إلى الكراس المطبوع بهذا الشأن . كما أنه يوجد تلخيص لأفكار الشهيد

الهامة لها والخاصة كولاية الأوقاف والأيتام أو القاصرين ... في وقت لا يمكن أن تترك الحالة والمورد بدون ولي ، حيث ثبت في الشرع اهتمام الشارع بها بشكل يؤدي إلى القطع بضرورة وجود الولي لها وعدم جواز إهمالها ، مثل حفظ النظام أو الدفاع عن العقيدة الإسلامية أو حفظ أموال القاصرين ... وعندئذ يعمد الفقهاء إلى انتخاب الولي الذي يجمع أفضل المواصفات ، وهو المجتهد العادل الجامع للشرائط ، وعند فقدانه يتم الانتقال إلى الفرد الأقل ، إلى أن يصل إلى عدول المؤمنين ، أو المتصدّين للولاية إن لم يتصدّها أحدٌ .

(٥) الشورى / ٣٨ .

(٦) شرح أسس الدولة الإسلامية الذي كتبه الشهيد الصدر يقوم على قاعدة الشورى وانطلاقاً من الاستدلال بها .

(٧) مقالة منشورة في أدبيات حزب الدعوة الإسلامية منسوبة إلى الشهيد الصدر يشير فيها إلى هذه الفكرة ، على أننا اعتمدنا بالأصل إلى ما كان يذكره في أحاديثه حول هذا الموضوع .

(٨) لقد كتب الشهيد الصدر رسالة في محرم ١٣٨٠ هـ حيث كنت حينذاك في لبنان ، أشار فيها إلى هذا الأمر نذكر مقتطفات منها : -

« وقعت منذ أسبوعين أو قريب من ذلك مشكلة ، وذلك أثناء مراجعتي أسس الأحكام الشرعية وبعدها ، وحاصل المشكلة التوقف في آية ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ التي هي أهم تلك الأسس ، وبدونها لا يمكن العمل في سبيل تلك الأسس مطلقاً ، كما كنت أكرر ذلك في التجف مراراً ، ومنشؤ التوقف وجهان أو وجوه أهمها أنني لم استطع أن أجيب على الاعتراض الذي اعترضته أنت على الاستدلال بالآية ، وإن كنت أجبت عنه في حينه ، ولكن الجواب يبدو لي الآن خطأ ... » .

النظرية السياسية - ٢٥٧

(١٣) بل نعتقد أنه لا يصح ذلك حيث يؤدي ذلك إلى أن تأخذ الحركة الإسلامية (التنظيم الخاص) - ادعاءً - موقع القيادة الإسلامية ، وإطارها العام في العمل .
(١٤) للاطلاع على معالم وخلفيات هذه الفكرة ، راجع : كتاب (الإسلام يقود الحياة) ، وكراس (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) ١٦٧ - ١٧٢ ، وأيضاً كراس (العلاقة بين الشورى والولاية) للكاتب ص ١٠ - ١٤ .

الصدر حول الموضوع كتبه السيد كاظم الحائري ، عندما كان يطرح الشهيد الصدر هذا الموضوع للمناقشة ، وعلقتُ عليه ثم علّق الشهيد الصدر بعد ذلك ، وفي هذا التلخيص توضيح وتفصيل لبعض الأفكار المطروحة في الكراس المطبوع .
(١٢) يمكن التعرف على معالم هذه النظرية من خلال مراجعة كراس (المرجعية الموضوعية) ، وكراس (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) ، وكراس (دستور الجمهورية الإسلامية) للشهيد الصدر .

دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في إيران

قراءة في التأثير المتبادل بين الحركة الإسلامية في العراق والثورة الإسلامية في إيران

ترجمة: علاء الرضائي

محمّد حسين جمشيداي

المقدمة

كانت ثورة بهمن (شباط) ١٩٧٩م انعطافاً تاريخياً ونبوياً في تاريخ إيران والإسلام، بل في عالمنا المعاصر بشكل عام، ولذا عبر عنها الإمام الخميني بـ«المعجزة الإلهية»، وقد جعل هذه الثورة الكثيرين من المفكرين والسياسيين والمؤرخين في حيرة وعجب. وأهم أسباب ذلك التعجب والاستغراب، هو أن الثورة لم تكن متوقعة بالنسبة لهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى الأهداف والقيم السامية والمثالية التي طرحتها، كما أن أهميتها بالنسبة لعالمنا المعاصر تكمن أيضاً في البعد الأيديولوجي والديني اللذين تحملهما.

والحقيقة، هي أن أهمية الثورة وعظمتها تكمن في انتصار الفكر والعقيدة الإسلامية في جميع أبعاد الحياة البشرية. وعلى هذا الأساس، فإن الغرابة التي فيها أيضاً تعود للعامل الأساسي ذاته. وعلى حدّ تعبير ديليب هيرو: «على مدى السنوات الستة الأولى من الثورة كانت أكثر من جميع ما شهدته العالم خلال ستين سنة من وقائع غريبة...»^(١).

ففي الفترة التي كانت فيها قوة الإسلام السياسية والعسكرية تميل نحو السقوط تماماً وينحصر فيها دور الدين في حياة العالم، ظهرت هذه الثورة لتبرهن على قوة الثقافة الإسلامية، فكانت الأمل الذي أشرق في قلوب المسلمين وجعلهم يؤمنون بأن الإسلام وبوصفه ديناً حياً ونشطاً يمكنه أن يلعب الدور الأساس في خلاصهم وإتقاذهم. لذلك كان للثورة تأثير كبير وواسع على المنطقة والعالم الإسلامي، وبالإمكان تلمس ذلك في بلدان مثل العراق ولبنان وفلسطين والجزائر...

كما أن الثورة الإسلامية في إيران لم توجد من عدم، بل بتأثير من عقائد وأفكار ونظريات

وتطورات متعددة ومتنوعة في العالم الخارجي.

وفي هذه الدراسة سنحاول إلقاء الضوء على التأثير المتبادل بين الثورة الإسلامية في إيران والحركة الإسلامية في العراق... وسؤالنا الأساسي هو: ما هي علاقة «الحركة الإسلامية العراقية» بالثورة الإسلامية في إيران؟ والسؤال بدوره ينقسم إلى قسمين، هما:

١- تأثير الحركة الإسلامية في العراق على الثورة الإسلامية في إيران.

٢- انعكاسات الثورة الإسلامية في إيران على الحركة الإسلامية في العراق.

وقبل الخوض في البحث، لابد من توضيح بعض المفاهيم والمصطلحات الواردة في

الدراسة:

١- الثورة الإسلامية في إيران: ونقصد بها الحركة المباركة والعظيمة للشعب الإيراني بقيادة الإمام الخميني، والتي تستند إلى جذور في تاريخ الإسلام وإيران، واستطاعت أن تحقق النصر في ٢٢ (بهن - شباط) ١٩٧٩ م.

٢- الحركة الإسلامية في العراق: هو تعبير عن التحرك الفكري والعملية للإسلاميين العراقيين الشيعة بقيادة آية الله (الإمام) الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي بدأ بتأسيس «حزب الدعوة الإسلامية» ولا يزال هذا الحزب مستمراً إلى اليوم. وفي هذا البحث يكون استنادنا على الأفكار والمنهج السياسي للشهيد الصدر وأتباعه.

٣- الارتباط (التأثير المتقابل): الذي يعبر عن نوع من التأثير والاتجاه الفكري والعملية لظاهرة أو حركة على ظاهرة أو حركة أخرى.

وعلى أساس سؤالنا والمفاهيم التي عرفناها أعلاه، سيكون محور بحثنا في هذه الدراسة هو الفرض التالي: «لأسباب تاريخية ونظرية وعملية كان لأفكار ومنهج الشهيد الصدر وحزب الدعوة الإسلامية تأثير بنيوي وأساسي على الثورة الإسلامية في إيران قبل وبعد انتصارها، ومن جانب آخر، كان للثورة الإسلامية في إيران انعكاسات واسعة على الحركة الإسلامية في العراق من حيث نموها واتساعها وتكاملها واتجاهها الراديكالي.»

البحث النظري:

إن أية حركة أو ثورة لا تقوم في الفراغ، كما أن جميع الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية تخضع لتأثير أسباب وعوامل مختلفة. ولا تستثنى من تلك القاعدة الثورات والحركات. وعلى هذا تكون الحركة أو الثورة نتيجة ونهاية من جهة، وعلى حد تعبير القائد الوطني الإيطالي (جيوسي مازيني) حول الثورة الفرنسية: «لا يمكن اعتبار الثورة الفرنسية برنامجاً، بل هي نتيجة... ولم تكن الثورة الفرنسية بداية عصر جديد، بل هي آخر ظاهرة لعهد مضى.» (٢)

ولكن، تعدّ الثورة، من جهة أخرى، بداية وانطلاقة، الانطلاقة التي تبدأ بنظام جديد لبناء

حضارة . وكما يقول توماس بين (حول الثورتين الفرنسية والأمريكية) :
 « ... ما نراه اليوم في العالم من الثورتين الفرنسية والأمريكية ، صورة حديثة عن النظام الطبيعي للأشياء ... »^(٣) وأرى إمكانية تصور الثورة (وحتى الحركة) كائناً حياً وعضوياً ، له حياة واسعة وشاملة ، أكثر سعة مما يتصور عادةً . وهذه الحياة أو بعبارة أخرى « أرضية الثورة » تبدأ مع غرس بذور الثورة في أرضية الحياة الاجتماعية ، أي تنبت هذه البذور وتنمو وتثمر فتصل إلى الكمال أو (البلوغ الثوري) .

والبلوغ في الثورة بعد أهم مرحلة في حياتها ، ويعني تحققها أو انتصارها . لكن أرضية الثورة لا تنتهي بهذه المرحلة ، بل تستمر حتى نهاية عمر الحضارة التي تبنيها والأفكار التي تأتي بها في الثقافة العالمية ، بعبارة أخرى الثورة ظاهرة متنامية ومستمرة ومتحركة ، لها مبدأ وحياة ونمو وبلوغ ، وفي النهاية تبني مجتمعاً له قوانينه العضوية الخاصة .

وفهم طبيعة أية ثورة وحركة ، بل وأية فكرة ، يحتاج إلى معرفة لهذه الأرضية أو الحياة العضوية المستمرة . وبعد أن رسمنا هذه الصورة الممتدة عن الثورة ، علينا الالتفات إلى أن هذه الظاهرة ليست مستقلة ، لا تخضع لتأثيرات العالم الخارجي ، وتعتبر آخر ، « الثورة » و« الحركة » و« الفكرة » أو أية ظاهرة اجتماعية وسياسية وثقافية تتكون وتنمو وتتكامل على أساس عوامل مختلفة ، داخلية وخارجية . وعند ذلك تشقّ طريقها داخل الظواهر الأخرى والمجتمعات الأخرى . إذن ، الثورة والحركة الاجتماعية بوصفها ظاهرة - وبحكم استمرارها وامتدادها - تقع تحت تأثير ظواهر و... أخرى .

فدراسة جميع الثورات والحركات في تاريخ البشرية تفقدنا إلى هذا التأثير المتقابل ، فالثورة الفرنسية لها جذور في تاريخ القرون الوسطى ، وفي التطورات التي شهدتها الغرب وفي عصر النهضة وفي أفكار فلاسفة ومفكرين أمثال لوك وروسو و... وتجدر الإشارة إلى أن كثرة نقاط الالتقاء وعوامل الشد بين الثورة وسائر الظواهر ، يزيد من عملية التأثير المتقابل ويوسع من دائرته . فعلى سبيل المثال ، يمكن الادعاء أن تأثير أفكار روسو على الثورة الفرنسية ، أقوى وأوسع من تأثير أفكار ميكافيلي .

وعلى أساس ما تقدم؛ فمن الناحية النظرية ، تشمل هذه القاعدة « الثورة الإسلامية في إيران » و« الحركة الإسلامية في العراق » أيضاً .

أرضية التأثير المتقابل :

لأن الثورة ، في الأساس ، تيار فكري وعقائدي ، يتحقق في المجتمع في إطار تحرك وعمل ، ولأنها تمتلك ديناميكية ، فعلى أساس بعض مباني هذا التحرك والديناميكية والتيار

الفكري تخضع الثورة لتأثير سائر التيارات الفكرية ، أو أنها تتأثر بتلك الأفكار والتيارات الفكرية .
وهنا نشير إلى بعض تلك المباني :

١ - الارتباط الثقافي : إن وجود ارتباط ثقافي بين مجتمعين - بالمفهوم العام - يوجد حالة من التأثير المتقابل بينهما في حال حدوث تطورات فكرية أو ثقافية في أحدهما . وعلى حدّ تعبير أحد الباحثين : « تكامل الأصولية الشيعية ، كان نتيجة ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية وقعت في العراق وكذلك بتأثير من إيران وسوريا . » (٤)

٢ - العوامل والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فالمجتمعات التي تعاني من الظلم ، تتجه أساساً نحو العالم الخارجي . خاصة لو شاهدت في الخارج تحولاً مثالياً يمكن تطبيقه على ظروفها ، وهذا الموضوع من عوامل الانعكاس والتأثير .

٣ - الانسجام ووحدة الهدف في التحرك ، لو كانت الحركتان منسجمتين وتسيان إلى هدف واحد في المجتمعين ، فمن البديهي أن يكون التأثير المتقابل بينهما أمراً قطعياً . وهو ما شهدته بعض مدن العراق ، مثل النجف وكربلاء من مظاهرات تأييداً للثورة الإسلامية بعد يوم من المظاهرات المليونية التي حدثت في إيران يوم ٢٢ بهمن (١١ - شباط - ١٩٧٩) .

٤ - أصل الدعوة وقبولها : عادة ما تطالب الثورات والحركات بإقامة العدل والنظام ، وتوفير فرص لحياة سليمة وتنظيم شؤون المجتمع ، وعلى هذا فلكل ثورة « دعوة » في طياتها ، تخاطب بها البشرية ، وفي مقابل أصل الدعوة ، هناك أيضاً « قبول الدعوات » الذي يعدّ من طبائع البشر ، ولهذا فإن لكل دعوة مستمعين وأنصارها .

٥ - حبّ التطلع والبحث عن الحقيقة : فالتطورات الاجتماعية والأفكار الكبيرة تجذب إليها الأشخاص الأذكياء الذين يحاولون معرفة الحقيقة ، وهو السبب في معرفتها وقبولها .

٦ - تصدير « الرسالة » أو الفكرة ، تسعى كلّ فكرة أو حركة إلى الانتشار وتصدير رسالتها وأهدافها ورؤاها ، وهو ما يجد صداه في المجتمعات الأخرى . خاصة الحركات والثورات التي تحمل رسالة إنسانية ، فمثل هذه الثورات والحركات لا يمكن حصرها في أطر جغرافية أو قومية .

٧ - عوامل الشدّ (الربط) ، هناك عوامل تؤدي إلى ترابط وقرب مجتمعين ، كما تؤدي إلى سريان الأفكار والتطورات من أحد المجتمعين إلى الآخر ، فيكون لأيّ تغيير في أحدهما انعكاسات في الآخر .

وفيما يتعلق بالعلاقة بين الثورة الإسلامية في إيران والحركة الإسلامية في العراق ، لا بد من الالتفات إلى عدة عوامل تؤدي إلى ترابط هذين المجتمعين .

⊠ عوامل الربط (الشدّ) :

من أهم العوامل التي أدّت إلى تقارب وترابط الشعب الإيراني المسلم والحركة الإسلامية

الشيعة في العراق ، والتي لها أبعاد تاريخية مهمة ، هي :

١ - التشيع الاثنا عشري الذي أوجد علاقة معنوية خاصة بين شيعة العراق والشعب الإيراني - نظراً للعقائد السياسية المشتركة بينهما - وفي هذا الصدد يقول هراير وكمجيان :
« وجود مجتمعات شيعية واسعة في إيران والعراق ، أوجد حالة من التعايش بين المؤسسات الروحية في البلدين . » (٥)

٢ - النسيج الثقافي المتشابه ، فعلى مدى قرون طويلة كانت أرض العراق الحالي جزءاً من الإمبراطورية الإيرانية . ولا تزال آثار الحضارة الإيرانية تشاهد في المدائن والعديد من المدن العراقية . كما أن الشيعة العراقيين كانوا يرون أنفسهم دائماً في ظل حكومة إيران . لذلك فالنسيج الثقافي متشابه جداً بين الطرفين ، مع أنه لا بد من الالتفات إلى الثقافة السامية في المنطقة .

٣ - التجاور ووجود حدود طويلة مشتركة ، خاصة وأن أغلب سكان المناطق الحدودية في البلدين هم من العشائر ، التي لها تنقلاتها ومراعيها عبر الحدود ، في حين لم تكن هناك فيما مضى سيطرة على الحدود من قبل الحكومات .

٤ - ومع الأخذ بأن السلطة في العراق كانت على الدوام بيد أقلية سنية (العثمانيون والعهد الملكي و...) فإن الشيعة كانوا على الدوام يتجهون نحو إيران في القضايا السياسية . باعتبارها تمثل عمقهم السياسي والمذهبي ، وكانت الحكومات الإيرانية أيضاً تخطو بهذا الاتجاه . وقد كان لهذا الأمر أهمية خاصة حتى نهاية العهد القاجاري (١٩٢٤ م) .

٥ - وجود الحوزات العلمية والعلاقة العلمية والفقهية بين المجتمعين ، وتواجد مدرسين وعلماء وطلبة إيرانيين في الحوزات الشيعية العراقية - خاصة حوزتي النجف وكربلاء - وكذلك وجود علماء وطلبة عراقيين في الحوزات الإيرانية ، إضافة إلى ذلك هناك عدد كبير من الإيرانيين المقيمين في العراق ، وما ينتج عن ذلك من تزاور وتلاقح بين المجتمعين .

٦ - وجود العتبات المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية وسامراء في العراق ، وزيارتها من قبل الشيعة الإيرانيين ، وفي المقابل هناك العتبات المقدسة في إيران ، في مشهد وقم وزيارتها من قبل الشيعة العراقيين ، قد أوجد هذا الأمر علاقة خاصة بين المجتمعين - أهل العلم على وجه الخصوص - .

٧ - وجود مركزين مهمين - سياسياً وثقافياً - للشيعة ، أحدهما في العراق (النجف) والثاني في إيران (قم) ، وبعدّ هذان المركزان من أهم المراكز الثقافية والسياسية الشيعية في العالم . إضافة إلى أن هاتين المدينتين كانتا ولازالتا محللاً لكبار مراجع الشيعة ، فقد حافظتا دوماً على استقلاليتهما من التاحيتين السياسية والثقافية . وحتى انتصار الثورة الإسلامية في إيران كانت

النجف لها أهمية كبرى ، ففتوى تحريم التبناك المشهورة ، أصدرها مرجع الشيعة الميرزا حسن الشيرازي من سامراء ، لتحذ من غطرسة القاجاريين في إيران .

وحول العلاقات الثقافية والعقائدية بين الشيعة في العراق وإيران بشكل عام . يقول أحد الباحثين : « . . . وكان للعلاقات المستمرة بين مراكز الفكر الشيعي في كلا البلدين ، إيران والعراق ، أثر في ترسيخ الأثر الفارسي في العراق والأثر العراقي في إيران . وقد أسفر هذا التفاعل الشيعي الفكري بين البلدين عن نشوء حالة فكرية دينية في العراق - حيث معظم السكان من الشيعة - الزعامة فيها للعلماء الإيرانيين ، أو من أصل إيراني . . . » (٦) .

ويورد الباحث نفسه إحصائية عن طلبية المدارس العلمية (الحوزات) في النجف الأشرف في سنة واحدة ، فيقول : إن من مجموع ١٩٥٤ طالباً ، هناك ٨٩٨ إيرانياً و٣٢٦ عراقياً ، و٣٢٤ باكستانياً ، و٢٧٠ تبتياً . والباقون من الهند وكشمير وسوريا ولبنان والبحرين والإحساء والقطيف (٧) .

⊠ المحور الأول : تأثير الحركة الإسلامية في العراق على الثورة الإسلامية في إيران :

أ - بحث تاريخي :

١ - بداية تحرك الشهيد الصدر :

يمكن القول : إن الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق بدأت عندما قام الشهيد الصدر بتأسيس حزب ثوري ، هو « حزب الدعوة الإسلامية » . وعلى حد قول جريدة الجهاد الاسبوعية ، فقد تأسس هذا الحزب في ربيع الأول ١٣٧٧هـ الموافق لشهر اكتوبر ١٩٥٧م (٨) . وحسب مصدر آخر فإن تاريخ تأسيسه يكون في بداية سنة ١٩٥٨م (٩) . وقد تأسس هذا الحزب من أجل إعادة الإسلام الحقيقي واستعادة المسلمين لهويتهم الفكرية ، والدعوة للإسلام وتعبئة العلماء والناس فكرياً وسياسياً (١٠) .

ويعدّ هذا الحزب اليوم بعد مضي ٣٥ سنة على تأسيسه من أهم الأحزاب والمنظمات

الشيعة في العراق ، وحسب تعبير دكيجان :

« وفي مقدمة الحركات والتنظيمات الثورية ، يعتبر « حزب الدعوة الإسلامية » النواة الأساسية لحركة المقاومة الشيعية . . . والدعوة حزباً يقوده علماء ومتعلمون شباب يستلهمون أفكارهم من مجتهد مستنير وتقدمي هو محمّد باقر الصدر . . . ومع ذلك ، فقد بقي حزب الدعوة أقوى الحركات والتنظيمات الشيعية في العراق . » (١١)

ويضع الحزب أربع مراحل لبلوغ أهدافه وإقامة الحكومة الإسلامية ، هي : « المرحلة التغيرية ، المرحلة السياسية ، مرحلة تأسيس الحكومة الإسلامية ، وأخيراً مرحلة الإشراف على

إجراء القوانين الإسلامية» (١٢).

إضافةً إلى ذلك ، قام بعض العلماء في النجف الأشرف بتأسيس « جماعة العلماء المجاهدين » وذلك بعد ثلاثة أشهر من الانقلاب الذي جاء بـ « عبد الكريم قاسم » إلى السلطة وذلك لمواجهة التيارات الإلحادية والمنحرفة . وكانت قيادة الجماعة بيد آية الله السيد محسن الحكيم ، وقد كتب الشهيد الصدر أول بيان لها . وبتأثير من أفكار الشهيد الصدر السياسية ، اتخذت الجماعة منحاً سياسياً في جهادها . وقد أصدرت مجلة باسم « الأضواء » فكان الشهيد الصدر يكتب افتتاحيتها ، التي جمعت فيما بعد وطبعت باسم « رسالتنا » . يقول السيد محمد باقر الحكيم في مذكراته : « قامت جماعة من طلائع الحركة الإسلامية وأبناء « جماعة العلماء » بكتابة نموذجاً للدستور الإسلامي مستلهمين أفكارهم من آراء الشهيد السيد محمد باقر الصدر وفي ضوء إرشاداته . . . » (١٣)

٢ - علاقات الحركة الإسلامية في إيران والعراق إلى ما قبل آيار (خرداد) ١٣٦٣ في زمن مرجعية آية الله البروجردي ، كان الشهيد الصدر يعرف الإمام الخميني من خلال كتاباته وبعض الأشخاص الذين يتحركون بين قم والنجف ، وكان موضع اهتمام بالنسبة له . وفي هذا الصدد يقول السيد محمد باقر الحكيم : « في زمن مرجعية المرحوم السيد البروجردي وعندما كان الإمام الخميني في قم ، كان آية الله الشهيد الصدر يذكر بعض علماء وشخصيات قم ، وكان الإمام الخميني من الشخصيات المعجب بها . . . » (١٤) .

وبعد وفاة آية الله البروجردي سنة ١٩٦١ ، بدأ الإمام الخميني تحركه بالتدرج . فكانت الخطوة الأولى في تلك الفترة مواجهة ما سمي بـ « لجان الولايات والمدن » ، ومن بعده الاستفتاء الأمريكي على الثورة البيضاء . وكان آية الله الصدر باعتباره قائد الحركة الإسلامية في العراق يتابع بدقة وعن كتب أحداث إيران وأخبارها . وعلى هذا ، قام بتأييد حركة الإمام الخميني في إيران ، وفي هذا الصدد ، يقول السيد محمد باقر الحكيم : « بعد وفاة المرحوم البروجردي وبداية تحرك الإمام ضد حكم الشاه الجائر ، كان الشهيد الصدر من القلائل الذين أيدوا هذا التحرك السياسي ، وكان يضغط - عن طريقي - على مرجعية آية الله الحكيم للسير في الاتجاه نفسه . . . وقد تكون أكثر مواقف السيد الحكيم الايجابية فيما يتعلق بتحريك الإمام الخميني ، من ايحاءات السيد الشهيد الصدر مباشرة أو بشكل غير مباشر ، بواسطة أخوة آخرين » (١٥) .

وكان تأثير تحرك الشهيد الصدر على آية الله السيد الحكيم ، من أجل هدفين :

١ - دفع السيد الحكيم ومقلديه نحو الثورة .

٢ - تأييد ودعم تحرك الإمام الخميني في إيران .

إثر أحداث ١٥ / أيار / ١٩٦٣م (انتفاضة ١٥ خرداد) توالى على إيران العديد من الرسائل والبرقيات من العراق ، وكان هناك شبه تعاون بين الحركة الإسلامية في إيران والحركة الإسلامية في العراق . ففي حديث صحفي لأحد الوزراء المستشارين الإيرانيين (جهانگیر تفضلي) ، بتاريخ ٤ / ٤ / ١٩٦٣ (قبل الانتفاضة) يجب الوزير على سؤال صحفي حول الاجراءات التي اتخذها علماء العراق ، فيقول : « ليس هناك خبر رسمي دقيق . لكن الشائعات تقول : إن أغلب الطلاب الإيرانيين والعلماء الشرفاء الحقيقيين الإيرانيين في العراق أيدوا ثورة الشعب الإيراني (يقصد الثورة البيضاء أو الاصلاحات الأرضية) ، إلا بعض المتلبسين بزى العلماء الذين وصلتهم أموال من العقيد (جمال) عبد الناصر ، فقد تمّ تحريضهم لكي يغيّروا اسم الخليج الفارسي إلى الخليج العربي ويواجهوا بنذالة ثورة الشعب الإيراني المقدسة . . . » (١٦) .

هذه الهجمة الإعلامية الشرسة التي قادها النظام في إيران ضد علماء العراق ، كانت بسبب وقوف العلماء إلى جانب انتفاضة الشعب الإيراني وقيادته . وفي تلك الفترة وصلت برقية من آية الله الحكيم إلى الإمام الخميني وعلماء إيران ، يدعوهم فيها لهجرة جماعية إلى العراق (النجف) وقد أثارته هذه القضية غضب نظام الشاه بشدة ، فقام وقيل وصول البرقية إلى قم بإرسال مجموعة عسكرية تحمل بلاغاً شديداً للهجرة للإمام وعلماء قم من أجل الحيلولة دون هذا التحرك وبثّ الرعب بين طلبة الحوزة . ورغم أن الإمام امتنع من استقبال المُبلّغين (رئيس الشرطة والقائم مقام و . . . في مدينة قم) ، فقد توجهوا إلى بيت السيد شريعتمداري وطلبوا منه إيصال بلاغ الحكومة إلى الإمام : « وصلتكم برقية من آية الله الحكيم يدعوكم فيها للخروج من إيران والتوجه إلى النجف . فإذا أردتم الذهاب ، فستقوم الدولة بإعداد مستلزمات ذهابكم ، أما لو أردتم إحداث ضجة حول البرقية ، فسنرسل إلى بيوتكم قوات خاصة ونساء متسيّبات ، سنقتلكم ونهتك أعراضكم ونهيب دوركم . . . » (١٧) وفي اليوم التالي وصلت برقية آية الله الحكيم إلى قم : جاء فيها :

« . . . لقد أدمت أحداث قم المؤلمة والمتلاحقة ، والفجائع التي حلّت بالعلماء الأعلام وطلبة الدين في قم قلوب المؤمنين والمتدينين ، فحزنت كثيراً لذلك .

. . . فليهاجر العلماء بشكل جماعي إلى العتبات المقدسة ، لكي نتخذ قراراً بحق

الحكومة . « ٨ من ذي القعدة ١٣٨٣ محسن الطباطبائي الحكيم . (١٨)

وبعد أن اجتمع الإمام الخميني مع علماء قم وتدارسوا الأمر بعناية ، قرّروا البقاء في إيران والاستمرار بجهادهم كما هو في السابق . وقد أرسل الإمام برقية إلى آية الله الحكيم ، قال له فيها : « . . . نعلم أن هجرة المراجع والعلماء الأعلام - أعلى الله كلمتهم - يعرض مركز التشيع الكبير إلى الهلاك والسقوط في الكفر والزندقة . . . سنبقى صامدين في هذا الجحيم . . . وندافع عن

حقوق المسلمين وحریم القرآن واستقلال البلاد والإسلام... إلا أن تُقدم الطغمة الجبارة على أمر ، يجعلنا نقرّ ما نستعید بالله تبارك وتعالى من اللجوء إليه...» (١٩)

٣- من أيار ١٩٦٣ إلى ذروة الانتفاضة (١٩٧٧م)

لقد انتفضت الحوزات العلمية في النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية بكلّ قواها إثر انتفاضة خرداد (أيار) ١٩٦٣ وعبرت عن استيائها من النظام الشاهنشاهي في قمعه للعلماء ، وأبدت تأييدها التام للإمام والشعب الإيراني ، كما قاموا بسلسلة إجراءات مؤثرة أخرى . وضمن هذا الاتجاه ، أرسلت برقيات عديدة إلى رؤساء الدول الإسلاميّة والمنظمات الدولية يطالبون فيها بإطلاق سراح الإمام الخميني ويستنكرون عمليات القتل الجماعي التي يتعرض لها الشعب الإيراني المسلم . وقد جاء في بعض تلك البرقيات والبلاغات والنشرات :

«... لا يقف سماحة آية الله الخميني وحده ، فمعارضته الشرعية والقانونية للحكومة يؤيدها جميع علماء الشيعة والشعب الإيراني المسلم وجميع المسلمين في العالم .» (٢٠)

إضافةً إلى ذلك ، وفي الوقت نفسه نشر الإعلان المعروف بـ «الحكومة الكافرة... والشاه الطاغية» من قبل جماهير كربلاء (٢١) .

وإثر نفي الإمام إلى تركيا في سنة ١٩٦٤م ، صورت العديد من الإعلانات والنشرات والبرقيات ، وقد دعت بعضها رئيس جمهورية تركيا إلى إطلاق سراح الإمام والتعامل اللائق معه (٢٢) .

وفي تلك الفترة ، جاء في إحدى رسائل الشهيد الصدر إلى واحد من العلماء :

« وفيما يتعلق بإيران... أبعث السيد الخميني من قبل عملاء أميركا في إيران إلى تركيا . وفي هذه المرّة استطاع السيد الخميني إسكات الشاه الذي اتهم معارضيه على الدوام بالرجعية . فأرى إنسان يمكنه تسمية المواجهة والجهاد ضد إعطاء امتيازات جديدة للأمريكيين بالرجعية والتخلف...» (٢٣)

هنا وبسبب الضغوطات الداخلية والخارجية ، خاصة ما قام به علماء النجف وإيران ، وصل الإمام الخميني إلى النجف . ومع وصول الإمام إلى النجف ، كان آية الله الصدر من القلائل الذين أعلنوا دعمهم التام للإمام والثورة الإسلاميّة في إيران .

وعلى مدى وجود الإمام في النجف كانت لآية الله الصدر اتصالات به . وكانت لهما مواقف وآراء مشتركة حول العديد من الأحداث السياسية في إيران والعراق . يقول دكلمجيان : « حسب بعض التقارير ، كان باقر الصدر وآية الله الخميني على اتصال مع بعضهم قبل الثورة الإيرانيّة وبعدها...» (٢٤)

ويقول السيد محمد باقر الحكيم في هذا الصدد :

« كان الشهيد الصدر من المؤيدين لتحرك الإمام باتجاه الثورة الإسلامية في إيران ، وكان على الدوام مؤيداً ومواكباً له . ومن الناحية الفقهية ، لم يكن في وضع يوجب عليه طاعة الإمام والتحرك إلى جانبه ، لكن نظرتة الإسلامية والثورية والعملية ، كانت توجب عليه هذا الدعم والإسناد . . . فكان يوصي ، دوماً ، طلابه الذين يعرفون الفارسية بالحضور في دروس ولاية الفقيه للإمام والاتصال به أكثر . . . » (٢٥)

ويقول السيد حسين الصدر مؤيداً ذلك :

« أنا شخصياً أمرت من قبل السيد الصدر للحضور في دروس ولاية الفقيه للإمام الخميني في النجف ، وهذا دليل على رغبة السيد الصدر بمشاركة طلابه في الدروس التي كان الإمام الخميني يلقيها . » (٢٦) وقد ازداد ارتباط الإمام والصدر خلال عمليات النظام العراقي بإخراج علماء النجف من العراق ، فوفقاً بحسب أمام هذا الإجراء وكان موقفهما واحداً .

٤ - من ذروة الثورة حتى الانتصار (١٩٧٧ - ١٩٧٩)

بعد اشتداد الانتفاضة في إيران وتلاحق الأحداث ، ازدادت علاقات هذين القائدين أكثر ، وقد أعلن الشهيد الصدر تأييده المطلق للثورة الإسلامية والإمام . وكان ذلك في فترة من العلاقات الحسنة بين النظام العراقي ونظام الشاه (بعد معاهدة الجزائر ١٩٧٥) .

وبعد إخراج الإمام من العراق ، كان الشهيد الصدر أول من أعلن سخطه لاجراج الإمام من العراق وذلك خلال اتصال هاتفى وبرقية بعث بها ، وفي تلك الفترة أيضاً أصدر فتواه التاريخية حول شهداء الثورة الإسلامية في إيران :

« الذين يثورون في إيران دفاعاً عن الإسلام والمسلمين ، ويقتلون ، هم شهداء وسيحشرهم الله مع الإمام الحسين عليه السلام في الجنة . » (٢٧)

كان ذلك في وقت يسعى فيه النظام العراقي لتشويه صورة الثورة الإسلامية في إيران عند الشعب العراقي المسلم ، واليأس منها . وكذلك أوصى الشهيد الصدر تلامذته وأتباعه مؤكداً ، فقال :

« ذوبوا في الإمام الخميني ، كما ذاب هو في الإسلام . » (٢٨)

وبخروج الإمام من النجف أيضاً ، أرسل الشهيد الصدر رسالة مفصلة له ، أعلن فيها عن استعداده والشباب العراقي للعمل على انتصار الثورة الإسلامية ، وخاطبه فيها بأنه يضع جميع إمكانياته في خدمة قيادته وأهدافه السامية .

ومنذ ذلك الحين حتى انتصار الثورة الإسلامية في إيران خصّص الشهيد الصدر جلّ وقته للحديث وإرسال البيانات والبرقيات عن الثورة الإسلامية في إيران . وبشكل عام ، فرغم أن الإمام

الخميني كان قد ترك النجف، إلا أنه كان لا يزال على اتصال بمجتمعها وبقيادة الحركة الإسلامية في العراق، خاصة آية الله الصدر.

٥ - بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران :

تجلت قيادة الشهيد الصدر للحركة الإسلامية في العراق بعد انتصار الثورة الإسلامية في

إيران، في بعدين، هما :

الأول : دعم الثورة الإسلامية في إيران والسعي في التنظير لها .

ثانياً : السعي باتجاه ثورة إسلامية في العراق .

وفي هذا الاتجاه قام الشهيد الصدر بتعطيل الكثير من دروسه ومشاريعه، ووضع معظم وقته

لتحقيق هذين الهدفين المهمين .

□ دعم الثورة الإسلامية في إيران والتعاون معها :

ليلة انتصار الثورة الإسلامية في إيران، أي مساء يوم ١١ / شباط / ١٩٧٩، تحدث الشهيد

الصدر في مسجد الجواهري في النجف الأشرف حول الثورة الإسلامية وشكر الله سبحانه وتعالى على انتصارها (٢٩).

وحول تلك الخطبة يقول السيد محمد باقر الحكيم : « . . . أعلن بكل قاطعية أتباعه

وإطاعته للإمام في حين كان بعد المرجع الثاني للعراق من حيث عدد المقلدين . وكان موقفه هذا،

على الرغم من ملاحظات بعض المراجع . وعلى أية حال، نرى أنه كان يستشعر نفسه في الثورة الإسلامية المباركة في إيران . . . » (٣٠)

كما أنه أرسل برقيتي تهنئة بانتصار الثورة، إحداهما للإمام والأخرى للشعب الإيراني،

وبشكل عام كان الصدر يرى أن الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني أطروحة تهدف لتحقيق

العدل الإلهي موضوعياً . وقد استمر اتصال الشهيد الصدر بالإمام الخميني منذ انتصار الثورة

الإسلامية حتى الإقامة الجبرية التي فرضت عليه في بيته . وكان محمود الهاشمي هو الرابط بين

القائدين والحركتين .

وفي اليوم التالي لانتصار الثورة الإسلامية، أمر الشهيد الصدر بإقامة مظاهرات تأييد

لثورة، فخرجت في النجف الأشرف مظاهرة كبيرة لتأييد الثورة الإسلامية في إيران (وكذلك في

سائر مدن العراق) وقد اعتقل عدد من المتظاهرين على يد النظام العراقي .

وأدت الضغوط التي واجهها الشهيد الصدر من قبل النظام العراقي إلى أن يفكر بالهجرة

إلى إيران . لكن الإمام طلب منه في آخر برقية أرسلها له أن يبقى في العراق ولا يخلي النجف . وجاء

في البرقية : « علمنا أن سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث، إنني لا أرى من

الصالح مغادرتكم مدينة النجف الأشرف مركز العلوم الإسلامية وإنني قلق من هذا الأمر...» (٣١) ورغم أن الشهيد الصدر كان يعلم جيداً بما سيقدم عليه النظام العراقي بحقه وأنه سيستشهد عاجلاً أم آجلاً، إلا أنه قبل برأي الإمام الخميني وبقي في العراق، وبعد أسبوع على ذلك اعتقل الشهيد الصدر إلا أن تظاهرات للشعب العراقي، أجبرت النظام العراقي على إطلاق سراحه ووضعه تحت الإقامة الجبرية في بيته. وكانت النتيجة انقطاع اتصاله لمدة تسعة أشهر وحتى استشهاده مع الخارج بشكل كامل.

⊞ وضع نظرية للثورة الإسلامية في إيران واستمرارها في العراق :

النبوغ العظيم الذي كان آية الله الصدر يمتلكه وإدراكه الصحيح لظروف الثورة بعد انتصارها، جعله يسعى لوضع نظرية لها. وفي هذا الاتجاه كتب كتابه القيم «الإسلام يقود الحياة» الذي يشتمل على ستة أقسام، وأرسله إلى الإمام الخميني. وحول ذلك يقول دكمجيان :
«... بعد العودة المظفرة للإمام الخميني إلى طهران بقليل، في بداية شباط... فبراير ١٩٧٩م، أرسل باقر الصدر ستة أبحاث، تحت عنوان «الإسلام يقود الحياة» إلى رفيقه وصديقه الإمام الخميني...» (٣٢)

إضافةً إلى ذلك، قام الشهيد الصدر بتعطيل بعض دروسه، وتدريس القرآن من أجل رفع مستوى الوعي عند الناس، وإرسال البرقيات والرسائل والمباحث إلى إيران وسائر مدن العراق وكذلك أرسل بعض تلامذته إلى إيران. وحسب تعبير الشيخ محمد مهدي الآصفي :
ولقد ارتبط الشهيد الصدر بوثوق مع قيادة الإمام الخميني في هذا التحرك، ومنذ بداية الانتفاضة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني، جعل الشهيد الصدر أكثر وقته بخدمتها وعطل من أجل ذلك مشاريعه ودروسه...» (٣٣)

إلى هنا عرفنا أن قيادة الحركة الإسلامية المعاصرة في العراق (١٩٥٧ - ١٩٨٠) كانت من الناحيتين النظرية والعملية بيد الشهيد الصدر، وأن حزب الدعوة وسائر القوى والتنظيمات كانوا يتبعونه. وقد تجلّى هذا الموضوع بشكل أوضح منذ وفاة السيد الحكيم. ومع انتصار الثورة الإسلامية في إيران ركّز الشهيد الصدر مساعيه لانتصار الحركة الإسلامية في العراق، فقام بتعطيل الدروس وطرح مباحث جديدة لرفع مستوى الوعي العام ورفد المسيرة الثورية في العراق، وأرسل العديد من طلابه إلى مختلف مناطق العراق وأمرهم بتوجيه الناس نحو الثورة.

ومن جانب آخر، بدأ هو شخصياً نشاطات خاصة فيما يتعلق بالقوى الإسلامية الحرة والنشطة - خاصة بقيادة الإمام الخميني - وأعدّ الأرضية لثورة إسلامية في العراق، طبق برنانج خاص. لكنّ البعثيين ومن خلال التجربة التي تعلموها من الثورة الإسلامية في إيران، قاموا بحركة

جديدة فوضعه تحت الإقامة الجبرية في بيته ، وقطعوا اتصاله حتى مع أقربائه . وقد استمر هذا الوضع عدّة أشهر . بعدها أرسل صدام حسين ممثلاً عنه هو الشيخ عيسى الخاقاني بأربعة شروط إلى الشهيد الصدر ، وكان قبولها أو قبول بعضها يعني نهاية الإقامة الجبرية ، في حين أن عدم قبولها ، كان يعني الإعدام . والشروط هي :

١ - التوقف عن دعم الثورة الإسلاميّة في إيران والإمام الخميني .
٢ - تأييد مواقف البعثيين في بيان يصدر من قبله ، حول إعطاء الأكراد الحكم الذاتي وتأميم النفط .

٣ - تحريم الانتماء إلى حزب الدعوة .

٤ - إبطال فتواه السابقة في تحريم الانتماء إلى حزب البعث ، وإظهار ميله نحو هذا الحزب .
فقال الشهيد الصدر في جواب ذلك : لو لم أوافق على أية واحدة من تلك الشروط ، ما الذي سيحدث ؟ قال له المرسل : سيدنا كما قلتُ لكم ، سمعت صداماً بأذني يقول : قولوا للمحمّد باقر الصدر سأعدمه . فأجابه آية الله الصدر : إذهبوا للصدام وقولوا له : إنني انتظر صدور حكمه . . . لقد عشت حياتي من أجل هدف واحد ، هو إقامة الحكومة الإسلاميّة ، ولقد تحقّق هذا الهدف بقيادة الإمام الخميني في إيران . وقد تحقّق أمني الذي كنت أحلم به منذ زمن وأشكر الله على ذلك . . . أبلغوا صداماً ، متى ما أراد فليعدمني .^(٣٤) وبهذا الشكل ألقى عليه القبض وهو محاصر في بيته والشوارع والأزقة خالية من الناس ، واستشهد في ٨ نيسان / ابريل ١٩٨٠م (٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٠هـ) مع أخته العلوية بنت الهدى .

ب - تأثير أفكار ومؤلفات الشهيد الصدر على الثورة الإسلاميّة في إيران :

رغم الدور البارز للشهيد الصدر على المستويين المباشر والعملي في الثورة الإسلاميّة الإيرانية والتنظير لها ، بحيث لقبوه بـ « رفيق الإمام الخميني » و « عزّاب الثورة الإسلاميّة في إيران » و « خميني العراق » و . . . ، والثورة الإسلاميّة في إيران مدينة للتعاون والانسجام الفكري بين هذين القائدين الممتازين . لكن هذه الأمور لم تكن فقط نتيجة لعمل الشهيد الصدر وأتباعه تجاه الثورة الإسلاميّة في إيران ، بل هي نتيجة لمؤلفاته وأفكاره وبياناته . وفي هذا القسم من الدراسة نتعرض لأفكاره ومؤلفاته بالبحث :

أولاً - مؤلفات الشهيد الصدر

١ - المؤلفات الأولى (السياسة - الاجتماعية)

من مؤلفات الشهيد الصدر الأولى ، مقالاته التي كان يكتبها في مجلة « الأضواء » الصادرة

عن جماعة العلماء ، التي طبعت فيما بعد في كتاب مستقل تحت عنوان « رسالتنا » ، وكذلك في أدبيات حزب الدعوة ، وكانت لجميع تلك المؤلفات أبعادٌ سياسية واجتماعية . كما كان لهذه المؤلفات دورٌ كبير أيضاً في رفع مستوى الوعي عند العلماء والطلبة في النجف وسائر البلدان الإسلامية .

أما تأثيرها على أفكار الثوريين الإيرانيين ، لم يذكر بشيء ، على الرغم من انتقالها إلى الساحة الإيرانية عن طريق تلامذته وأتباعه وعن طريق حزب الدعوة وجماعة العلماء وكذلك الإمام موسى الصدر في لبنان و . . . وفي هذا الصدد ، يقول السيد محمد باقر الحكيم : « أذكر أن آية الله الشهيد الصدر ، كتب بخط يده رسالة استدلالية في مشروعية « الحكومة الإسلامية » . أنا شخصياً أخذت هذه الرسالة وعرضتها على بعض المجتهدين المعروفين آنذاك لكي يخطوا في طريق تعميق هذه الفكرة ونشرها . » (٣٥)

٢ - مؤلفاته المشهورة :

كان لمؤلفاته مثل « فلسفتنا » و« اقتصادنا » و« المدرسة الإسلامية » ، التي ترجمت منذ زمن إلى الفارسية ، ووضعت تحت أيدي المفكرين والجامعيين ، تأثير عظيم في وعي الشعب الإيراني وتعرّفه على قوانين الإسلام . وحول دور كتاب « اقتصادنا » يقول شائول نجاش :

« من جملة الكتب التي كان لها نفوذها الخاص ، كتاب « اقتصادنا » ، تأليف السيد محمد باقر الصدر ، وهو عالم شيعي من العراق ، أعدم في نيسان ١٩٨٠م بأمر من صدام حسين ، رئيس الجمهورية العراقية . وكان تأثير الصدر في إيران كبيراً جداً ، وكان كتابه مرجعاً للعلماء الإيرانيين الذين كانوا يبحثون عن مسوّغ لتقييد الملكية الخاصة وتدخل الدولة في الاقتصاد . » (٣٦)

ويضيف نجاش : « ولقد أظهرت نظريات الصدر في التشريع (التقنين) لعصر ما بعد الثورة أهميتها عن ثلاثة طرق ، فقد قدم تعريفاً محدّداً وشروطاً للملكية ، وأعطى الهوية لمساحة من الأحكام الثانوية والقوانين الاختيارية ، بحيث يكون للدولة الإسلامية في تلك المساحة صلاحيات واسعة ، من أجل تنظيم الأمور الاقتصادية . » (٣٧)

٣ - الإسلام يقود الحياة و . . .

إيمان الصدر بأن الثورة الإسلامية مشروع جديد مقابل الليبرالية والاشتراكية الغربية ، وأنها سبيل ثالث أمام العالم ، وطريق تجسد موضوعي للعدل الإلهي ، جعله يسعى للتنبؤ لها .

فكتاب « الإسلام يقود الحياة » وكذلك « التفسير الموضوعي » والرسائل والبرقيات ما هي إلا مساعي لوضع أساس فلسفي - فقهي للثورة الإسلامية في إيران . ويشتمل كتاب الإسلام يقود الحياة ، على ستة أجزاء :

أ - « لمححة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ». وهذا الكتاب في حقيقته مسودة دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ، كتبه لكي تستفيد منه القيادة الإسلامية في وضعها للدستور الإسلامي ، وقد أرسله إلى الإمام الخميني بواسطة تلميذه البارز السيد محمود الهاشمي . وبعد ذلك كتب بحثاً مشابهاً كان جواب سؤال طرحه عليه جماعة من علماء لبنان حول الحكومة الإسلامية . وفي هذا الصدد يقول دكمجيان :

« البحث الأول - الكتاب الأول - في الظاهر تفسير للمؤسسات القضائية والدستورية ، الذي طرح في سنة ١٩٧٩ م . وقد أرسل باقر الصدر سنداً مشابهاً لذلك جواباً على استفسار طرحته عليه جماعة من علماء لبنان الشيعة حول المجتمع الإسلامي في إيران . » (٣٨) وحول الشعب والثورة الإيرانية ، يقول الشهيد الصدر في مقدمة هذا الكتاب :

« وقد استطاع الشعب الإيراني المسلم أن يشكّل القاعدة الكبرى لهذا الرافض البطولي ، والنبات الصامد على طريق دولة الأنبياء والأئمة والصدّيقين باعتباره الجزء الأكثر التحاماً مع المرجعية الدينية والمذهبية . . . ومن هنا كان طرح المرجعية الرشيدة للجمهورية الإسلامية - شعاراً وهدفاً وحقيقة - تعبيراً عن ضمير الأمة . . . والشعب الإيراني العظيم بحمله لهذا المنار ، وممارسته مسؤوليته في تجسيد هذه الفكرة وبناء الجمهورية الإسلامية يطرح نفسه لا كشعب يحاول بناء نفسه فحسب ، بل كقاعدة للإشعاع على العالم الإسلامي وعلى العالم كلّ في لحظات عصبية من تاريخ هذه الإنسانية ، يتلفت فيها كلّ شعوب العالم الإسلامي إلى المنتقد من هيمنة الإنسان الأوروبي والغربي وحضارته المستغلة ، ويتحسس فيها كلّ شعوب العالم بالحاجة إلى رسالة تضع حدّاً لاستغلال الإنسان للإنسان . » (٣٩)

ب - « صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي » ، ويتضمن الخطوط العامة للاقتصاد الإسلامي . وفيما يتعلق بالشعب الإيراني والثورة الإسلامية ، يقول فيه : « وبعد فإني أشعر باعتزاز كبير بغمر نفسي ، وأنا أتحدث إلى هذا الشعب العظيم ، إلى هذا الشعب الإيراني المسلم الذي كتب بجهاده ودمه وبطولته الفريدة تاريخ الإسلام من جديد ، وقدم إلى العالم تجسيدا حياً ناطقاً لأيام الإسلام الأولى ؛ بكلّ ما زخرت به من ملاحم الشجاعة والإيمان » (٤٠) .

ج - خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي .

د - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء .

هـ - منابع القدرة في الدولة الإسلامية .

و - الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي .

ثانياً : تأثيرات وانعكاسات أفكار الشهيد الصدر :

إضافةً إلى علاقة الثورة الإسلامية في إيران المباشرة مع الشهيد الصدر ، وإيمانه الخاص بها ، فقد كان لأفكار الشهيد الصدر السياسية - ولأسباب عديدة - تأثير عظيم على الشعب الإيراني المسلم والثورة الإسلامية . ومن أهم أبعاد هذه المسألة ، الجانب الشمولي والانساني لفكر الصدر . كما أن الشهيد الصدر مطروح عالمياً على ساحة الصراع الفكري والثقافي والحضاري ، وقد احتل مكانة مهمة في خندق المواجهة الفكرية ، خارج الصبغة القومية .

ولذلك قام النظام العراقي باعتقاله ، بعد أن كتب « الإسلام يقود الحياة » ومشروع دستور الجمهورية الإسلامية للشعب الإيراني . وبعد اعتقاله خاطبه مسؤولو الأمن العراقي : « أنت عربي ، لماذا تدعم وتؤيد الفرس ؟ » فأجابهم : « أنا مسؤول أمام جميع مسلمي العالم ، ويجب أن أعمل لمسؤوليتي تجاههم . » (٤١)

وعندما أقام آية الله الصدر الفاتحة على روح الشهيد مرتضى المطهري ، جاءته مجموعة من قبل النظام العراقي وقالوا له : إن المطهري رجل إيراني ، ونحن عرب . فأجابهم الصدر : « لا اهتم بما تؤمنون به ، ولا أقبل القومية والحدود بين الشعوب . هذا موقفي ولن أتنازل عنه . » (٤٢)

ومن خصائص فكر الصدر الأخرى ، شمولية مشاريعه وأفكاره وعقائده . وعلى حدّ قول أحد الأساتذة : « هذا الرجل العظيم ، دخل جميع ميادين الصراع بشجاعة ، وبأصالة فكره الإسلامي وعمقه وثورته ، وخرج من جميعها منتصراً . . . » (٤٣) .

كما أن من خصوصياته الأخرى ، الإبداع والاطروحات الجديدة والأساليب العلمية والعقلية التي تنسجم ومتطلبات العصر ، ووعيه لقضايا المدارس الفكرية في العالم المعاصر ، وكذلك تلازم عمله وسلوكه السياسي مع أفكاره وعقائده . . . كانت من العوامل المؤثرة في انتشار أفكاره خاصة بين مسلمي العراق وإيران . وعلى حدّ تعبير الدكتور شريعتي : « إضافة إلى الثقافة ، فهو - يقصد الصدر - يحمل وعي عصرنا ويستشعر آلامه ، يتحدث بلغة أهله ، كما أنه مطلع على أساليب هذا العصر العلمية ، وهذه هي الأمور التي يحتاجها « العالم المسلم » في عصرنا ، كما أنه « العالم المسلم » الذي يحتاجه عصرنا (٤٤)

ثالثاً: عرّاب الدستور

هناك شواهد وأدلة عديدة على أن الصدر كتب مسودة دستور الجمهورية الإسلامية ، قبل تدوين الدستور من قبل مجلس الخبراء ، وأرسلها إلى الإمام بواسطة السيد محمود الهاشمي . وقد اعتبره البعض الجزء الأول من « الإسلام يفود الحياة » بذاته ، فيما قال آخرون : إنه نصّ آخر . وعلى أية حال ، فقد تركت أفكار الصدر وآراؤه تأثيراتها في دستور الجمهورية الإسلامية . وهنا سنقوم بمقارنة لما جاء في دستور الجمهورية الإسلامية (المصوّب عليه سنة ١٩٧٩ م) من جهة وأفكار الشهيد الصدر استناداً إلى كتابي : لمحة فقهية تمهيدية . . . و« خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء » من جهة أخرى :

خليفة الإنسان و... (٤٦)

الدستور (٤٥)

<p>- والمرجع الشهيد معين من قبل الله - تعالى - بالصفات والخصائص ، أي بالشروط العامة في كل الشهداء التي تقدم ذكرها ، ومعين من قبل الأمة بالشخص اذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له . (ص ٥٠)</p>	<p>... لتحقيق قيادة الفقيه جامع الشرائط الذي تعترف به الجماهير كقائد ... (المقدمة) ... للفقيه العادل ... الذي تعرفه أكثر الجماهير وتتقبل قيادته ... (المادة الخامسة) .</p>	<p>القيادة</p>
<p>- أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة؛ وتفرض هذه الرقابة عليه أن يدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح ... (ص ٥٠)</p>	<p>- حتى تضمن عدم انحراف المؤسسات والأجهزة المختلفة عن مسؤولياتها الإسلامية الأصيلة (المقدمة) .</p>	<p>المسؤولية</p>
<p>- والمرجع هو الإنسان الذي اكتسب من خلال جهد بشري ومعاناة طويلة الأمد استيعاباً حياً وشاملاً ومتحركاً للإسلام ومصادره ، وورعاً معمقاً يروض نفسه عليه حتى يصبح قوة تتحكم في كل وجوده وسلوكه ، ووعياً إسلامياً رشيداً على الواقع وما يزخر به من ظروف وملايسات ليكون شهيداً عليه (ص ٢٥ و ٢٦)</p>	<p>- للفقيه العادل ، التقى ، العارف بالعصر ، الشجاع (المادة الخامسة) ١ - الصلاحية العلمية ، والتقوى ... ٢ - الرؤية السياسية والاجتماعية والشجاعة ... (المادة ١٠٩)</p>	<p>شروط القائد</p>

لمحة فقهية تمهيدية

الدستور

<p>- القائد الأعلى للجيش (ص ٢٥) - يرشح أو يمضي ترشيح الفرد ... بمنصب الرئاسة ... (ص ٢٦) - تعيين الموقف الدستوري ... (ص ٢٦) - عليها البت في دستورية القوانين (ص ٢٦)</p>	<p>- القيادة العامة للقوات المسلحة (المادة ١١٠) - التوقيع على نتيجة انتخابات رئاسة الجمهورية بعد انتخابات الشعب . (المادة ١١٠) - تعيين فقهاء مجلس صيانة الدستور (المادة ١١٠)</p>	<p>وظائف القيادة</p>
--	--	----------------------

<p>- إنشاء ديوان المظالم ... (ص ٢٦ و ٢٧) - مجلس مركب ... لتمارس المرجعية ... (ص ٢٧)</p>	<p>- نصب أعلى مسؤول قضائي في الدولة (المادة ١١٠) - تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام (الدستور المعدل في ١٩٨٩)</p>	
<p>- إن السلطة التشريعية قد أسندت ممارستها (ص ٢٣) - يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تستن من القوانين ... (ص ٢٣)</p>	<p>- يتألف مجلس الشورى الوطني من نواب الشعب (المادة ٦٢) - يستطيع مجلس الشورى الوطني أن يسن القوانين في القضايا كافة في الحدود المقررة في هذا الدستور (المادة ٧١).</p>	<p>السلطة التشريعية</p>

الدستور : لمحة فقهية تمهيدية

<p>- يعود إلى الأمة انتخاب رئيس ... (ص ٢٤) - إقرار أعضاء الحكومة ... (ص ٢٥) - توشيحته من المرجعية (ص ٢٤)</p>	<p>- ينتخب رئيس الجمهورية من قبل الشعب ... (المادة ١١٤) - يبقى رئيس الوزراء (*) في منصبه مادام يتمتع بثقة المجلس (البرلمان) (المادة ١٣٥) - التوقيع على نتيجة انتخابات رئاسة الجمهورية ... (المادة ١١٠)</p>	<p>السلطة التنفيذية</p>
<p>- إن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطات (ص ٢٠) - وهذا الحق ، حق الاستخلاف ... (ص ٢٣)</p>	<p>- السيادة المطلقة على الإنسان والعالم هي لله . (المادة ٥٦) - وهو الذي منح الإنسان حق السيادة على مصيره الاجتماعي ... (المادة ٥٦)</p>	<p>السيادة</p>

(*) تناول الباحث في دراسته الدستور الذي أقر سنة ١٩٧٩ أي قبل التعديلات التي جرت عليه سنة ١٩٨٩ والتي حذفت خلالها منصب رئاسة الوزراء وأصبح النظام رئاسياً (المترجم) .

□ الصدر ولبنان :

بما أن بعض الثوريين والمجاهدين الإيرانيين قبل انتصار الثورة الإسلامية من أمثال الشهيد شمران و... كانوا يتوجهون إلى سوريا ولبنان لكسب تجارب في العمل وخاصة العمل العسكري ، كانوا يقعون تحت تأثير « الإمام موسى الصدر » و« حركة أمل » وأيضاً « حزب الدعوة » . ومما تجدر الإشارة إليه أن تحرك الشيعة في لبنان بشكله الواسع كان أيضاً بتأثير من أفكار ومؤلفات آية الله الصدر ، وحول هذا الموضوع ، تقول مجلة الشراع :

« في أحد أيام صيف ١٩٦٩م ، التقى في منزل العلامة السيد محمّد باقر الصدر في النجف بالعراق السيد موسى الصدر وثلاثة من مشايخ الشيعة اللبنانيين ، الذين كانوا يتلقون العلوم الدينية في الحوزة هناك ، وهم الشيخ صبحي الطفيلي والشيخ حسين الكوراني والشيخ حسن ملك . وكان السيد موسى الصدر يقوم بزيارة إلى ابن عمّه السيد باقر الصدر ، وهو أحد المراجع الكبرى للطائفة الشيعية في العالم ، ليضعه في صورة العمل الإسلامي في لبنان ، . . . واعتبر هذا اللقاء فيما بعد ، بداية لتنظيم العمل الثوري الشيعي في لبنان ، اذ اتفق في نهايته على أن يعود الإمام موسى الصدر إلى لبنان وبصحبه المشايخ الثلاثة ، لتأسيس حلقات سياسية فكرية من الشباب الشيعة ، الذين يتهافتون لحضور محاضرات الإمام موسى الصدر وتنظيمهم لتدريسهم كتابي السيد محمّد باقر « فلسفتنا » و« اقتصادنا » اللذين وضعوا في التداول قبل مدة قصيرة . . .

وفي هذه الفترة بالذات ، نشط العمل الإسلامي الشيعي في لبنان والعراق . فمن جهة عاد السيد محمّد حسين فضل الله من العراق إلى لبنان وأسس « أسرة التآخي » في برج حمود وبدأ بتدريس كتابي « فلسفتنا » و« اقتصادنا » (٤٧) .

□ المحور الثاني : انعكاسات الثورة الإسلامية في إيران على الحركة الإسلامية في

العراق .

كما أشرنا من قبل ، للثورات تأثيرات كبيرة على العالم المحيط بها؛ لأنها حركات تقوم على أساس الفكر ، بعبارة أخرى ، ليست الثورة إلا عملية فكرية وعقائدية مستمرة ، تتجلى على شكل تحرك موضوعي في المجتمع . وعلى هذا الأساس لا يمكن إيقافها أبداً ، خاصة لو كانت الثورة تستند في فكرها إلى عقيدة ونظرة إلهية .

أما العوامل الأخرى . مثل ، الترابط الثقافي والمسائل السياسية والعلاقات الاقتصادية والتجارية والأزمات الاجتماعية ، إضافة إلى النداء التي تأتي به الثورة ، موضوع تصدير الثورة الذي هو جوهر كل تحرك ثوري وأصلي الدعوة وقبولها ، فإنه يؤدي إلى مثل هذه الانعكاسات .

وطبعاً تصدير الثورة نوع من الإنذار يصدر عن حركة الثورة وخصوصياتها قبل أن يكون من قبل المجتمع الثوري .

وهذا ما يشير إليه الإمام الخميني حول تصدير الثورة :

« معنى تصدير ثورتنا ، هو الوعي لجميع الشعوب والحكومات ، وأن يخلصوا أنفسهم من هذه المحن التي يعيشونها ، وهذه الهيمنة التي يعانون منها ، ومن النهب لثرواتهم الذي يقوم به الآخرون ، في حين إنهم يعيشون حياة الفقر والفاقة . » (٤٨)

ومن الضروري هنا الالتفات إلى رد إسلامية الثورة « وإسلامية الحركة الشيعية في العراق ، وأن الإسلام له خصوصيات مثل : الفطرية والشمولية والجامعية (الإنسانية) .

□ العوامل المهمة والمؤثرة في انعكاس الثورة الإسلامية في إيران :

سنقوم بدراسة هذه العوامل في بعدين ، الأول ، العوامل الإيجابية التي أدت إلى سريان أفكار الثورة الإسلامية في إيران ، والآخر ، العوامل التي تعد من موانع الثورة والإفلال من تأثيراتها .
أ - العوامل الإيجابية :

١ - وجود الإمام الخميني على مدى ١٤ عام (١٩٦٣ - ١٩٧٨) في العراق وفي المجتمع الشيعي وحرسته في التحرك - بوجه النظام الإيراني - حتى سنة ١٩٧٥ م ، ورغم الموانع التي كان النظام العراقي يضعها في هذا المجال ، إلا أن الجو السائد في الحوزات العلمية والمدن العراقية الشيعية ، جعلت الشعب العراقي يتأثر بتحريك الإمام الخميني . إضافة إلى ذلك ، فإن أهم بحث سياسي للإمام - ولاية الفقيه - طرحه في حوزة النجف ، وكان بعض تلامذة وأتباع الشهيد الصدر وبعض المراجع الآخرين يشاركون في ذلك البحث .

٢ - العلاقة بين الشهيد الصدر والإمام الخميني : كان الصدر مهتماً جداً بما يطرحه الإمام من آراء ونظريات ، وكان يدعو الناس وخاصة تلامذته إلى طاعة الإمام . كما أن دعمه للثورة الإسلامية وسعيه للتظهير لها ، جعل الشعب العراقي يلتفت أكثر إلى الإمام والثورة الإسلامية .

٣ - أسرة الحكيم ، وتلامذة وأتباع الشهيد الصدر ، وقربهم من إيران ثقافياً وجغرافياً وعائلياً أحياناً و ...

٤ - مراسم الغزاء في شهري محرم وصفر ، وبرامج شهر رمضان المبارك . وارتباط هذه المراسم والبرامج في إيران والعراق .

٥ - وجود العتبات المقدسة والزيارات المتبادلة .

٦ - العلاقات الثقافية والعلمية بين الحوزات العلمية والطلبة والشيعية بشكل عام .

٧ - وجود كبار المراجع في كلا البلدين ، العراق وإيران .

٨ - هجرة ونفي العلماء والمجاهدين العراقيين إلى إيران . فأصبحت إيران مأمّن الحركة

الإسلاميّة في العراق .

٩ - تحول مراكز التنظيمات والأحزاب الإسلاميّة العراقية إلى إيران .

١٠ - عوامل الارتباط والشّدّ بين الشّعبين الإيراني والعراقي و . . .

ب - العوامل السلبية

وهذه بعض منها :

١ - تعدد المراجع وتباين وجهات نظرهم مع الإمام الخميني والشهيد الصدر ، خاصة وأن

بعضهم كان له مقلدون كثيرون .

٢ - تعدد الأحزاب والمنظمات المجاهدة ، واختلافهم في الرّؤى السياسية ، خاصة وأن كلاً

منهم يريد الانفراد بالساحة .

٣ - عدم وجود إطار يجمع الحركة الإسلاميّة في العراق ويكون له منحنى فكري محدد

وقيادة موحدة .

٤ - فقدان السيد الشهيد الصدر ، وعدم وجود من يستطيع أن يملأ الفراغ القيادي الذي تركه .

٥ - قوة النظام البعثي في العراق من حيث التنظيم والضبط والإدارة .

٦ - ضغوطات وقمع النظام العراقي ، وامتلاكه قوئ مخبراتية وبوليسية قوية ، تقمع بعنف

أية عملية معارضة .

٧ - شدّة الإعلام البعثي ضد إيران والثورة الإسلاميّة ، فقد عرّف البعثيون الثورة الإسلاميّة

بأنها ثورة الفرس التي تحمل في نفسها كراهية للعرب ، بل إنها ضد الإسلام ، ويمكن مشاهدة ذلك

بوضوح في خطابات صدام حسين ولطيف نصيف جاسم و . . . يقول لطيف نصيف جاسم في مقال له :

« يرى العراق أن تفكير الخميني هو امتداد لتفكير ينشأ أساساً من الحقد الفارسي » (٤٩) .

٨ - الحرب المفروضة على الجمهورية الإسلاميّة ، والتي جعلها البعثيون حرب دفاع العراق

أمام مدّ الثورة الإسلاميّة في إيران .

٩ - وجود الفارين الإيرانيين - من أعداء الثورة - في العراق والنشاط الإعلامي الذي

يقومون به .

١٠ - الأبواق الإعلامية العالمية ، خاصة العربية منها ، بوجه الثورة الإسلاميّة .

المراحل التاريخية لانعكاسات الثورة الإسلاميّة على الحركة الإسلاميّة في العراق

يخضع تقسيم المراحل على أساس شدّة الانعكاسات وضعفها ، وكذلك شدة تحرك الحركة

الإسلاميّة أو سكونها وهذه المراحل هي :

- ١- المرحلة التاريخية ١٩٦٣ حتى ١٩٧٨ (بداية الثورة حتى انتصارها) أو مرحلة التحضير .
 - ٢- المرحلة التاريخية ١٩٧٨ حتى ١٩٨٠ (انتصار الثورة حتى الحرب) أو مرحلة التحرك واليقظة .
 - ٣- المرحلة التاريخية ١٩٨٠ حتى ١٩٨٨ (الحرب المفروضة حتى قبول القرار ٥٩٨) أو مرحلة الهدوء .
 - ٤- المرحلة التاريخية ١٩٨٨ حتى ١٩٩١ (قبول القرار حتى نهاية حرب الخليج الثانية) أو مرحلة التحضير الثانية والتحرك الهادئ .
 - ٥- المرحلة التاريخية ١٩٩١ - إلى ما بعد (حركة الانتفاضة) أو مرحلة الانتفاض والثورة .
- وهنا سنقوم بدراسة كل مرحلة وخصوصياتها بشكل سريع .

١ - مرحلة التحضير (٦٣ - ١٩٧٨)

وتبدأ هذه المرحلة من بداية تحرك الإمام الخميني في إيران ، أي من سنة ١٩٦٣ ، حتى انتصار الثورة الإسلامية ، ومن الناحية المنطقية ، فنحن نرى الثورة مساراً فكرياً وعقائدياً وسياسياً ، أثمر في مرحلة من التاريخ . لذلك لا يمكن تحديد بداية له ، إلا أنه يمكن اعتبار ذروة تحرك (الإمام الخميني) الثوري ، كنقطة انطلاق للثورة ، وعلى أساس ذلك ، فهذا المسار الفكري والعقائدي والسياسي ، نشاهده عند الشيعة منذ قرون في البلدين العراق وإيران ، كما أن جذوره واحدة . من هنا ، عندما نتحدث عن الانعكاسات ، لا نقصد بها التحرك الظاهري في العراق ، بل وقبل كل شيء التغيير في التفكير والعقليات ، فلا بد من أن تكون الثورة في الذات أولاً ، ومن ثم تنطلق للناس بشموليتها للمجتمع (٥٠) .

وعلى أساس ما تقدم ، فهذه المرحلة خصوصيات مهمة ، منها : وجود الإمام في العراق ، العلاقة بين الثوريين الإيرانيين والعراقيين ، وجود الشهيد الصدر وحزب الدعوة الإسلامية ، حرب الإمام وأتباعه في التحرك ، الأزمة في علاقات النظامين البعثي في العراق والبهلوي في إيران . قد شكّلت هذه الأمور الأرضية اللازمة لنهضة الشعب العراقي ، وإعادة الوعي ، مما هيئاً للمراحل الأخرى ، وفي هذه الفترة ، استفادة الحركة الإسلامية في العراق من آراء الإمام وكان لقربه منها أهمية خاصة .

ومما حدث في هذه المرحلة : إخراج ١٢٠ ألفاً من الإيرانيين المقيمين في العراق سنة

١٩٧٠م، وكذلك إخراج الإمام في النهاية من العراق. كما أنه كانت هناك أحداث كثيرة منها انتفاضة ٢٠ صفر ١٩٧٦م.

٢ - مرحلة النهوض والوعي (١٩٧٩ - ١٩٨٠م)

بانتهاء الثورة الإسلامية في إيران في شباط ١٩٧٩م، عمّت الفرحة جميع المدن العراقية خاصة مدن الشيعة، فقد كانوا يعدّون انتصار الثورة الإسلامية في إيران انتصاراً لهم. يقول أحد قادة المجلس الأعلى: «كنا حينها نقول: إنّ الإسلام انتصر في إيران وسينتصر قريباً في العراق أيضاً. لذلك علينا أن نأخذ العبر منه ونتأسى به.»^(٥١) وقبل ذلك احتفل الشعب العراقي بهروب الشاه وعودة الإمام إلى إيران.

وأرسل علماء العراق، خاصة الشهيد الصدر بقرقيات تهنئة إلى الإمام. ومن أهم خصوصيات هذه المرحلة هي الانتفاضة العامة التي حدثت في العراق بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقد استمر هذا التحرك النشط الذي أذنّ إلى صراع ضد السلطة حتى بداية الحرب المفروضة.

ومن أهم ما يذكر في هذه الفترة هي جهود الشهيد الصدر وحزب الدعوة؛ للإطاحة بالنظام العراقي وإقامة حكومة إسلامية مشابهة للجمهورية الإسلامية وعلى أساس ولاية الفقيه كما ينظر لها الشهيد الصدر، أما استشهاد السيد الصدر وأخته بنت الهدى، واغتيال السيد حسن الشيرازي في لبنان، والحرب النفسية ضد إيران، وأعمال التخريب في المدن الحدودية الإيرانية، مجموع ذلك يعبر عن خوف النظام من شيء، وهو وقوع ثورة إسلامية في العراق وإقامة حكومة إسلامية على غرار ما حدث في إيران، وهو ما عبّر عنه صدام حسين بنتائج تصدير الثورة الإيرانية، واعتبره تدخلاً في الشؤون الداخلية للعراق^(٥٢). ولكي يقف بوجه التدخل في الشؤون الداخلية - حسب وجهة نظر صدام - وعملية تصدير الثورة، أو بعبارة أخرى من أجل إبطال انعكاسات الثورة الإسلامية على الحركة الإسلامية في العراق، قام بحربه ضد الجمهورية الإسلامية، إذن، فالحرب المفروضة هي أوضح دليل على انعكاسات الثورة الإسلامية في العراق. فالهجمة الاعلامية العراقية ضد الثورة الإسلامية ووصفها بأنها ضد العرب وضد الإسلام وأنها فارسية ومجوسية وعرقية، وكذلك تهجير أكثر من ١٢٠ ألف مسلم شيعي عراقي إلى إيران خلال هاتين السنتين، واعتقال وإعدام الألوف من المجاهدين والمناضلين، هو دليل مدّى خطورة الثورة الإسلامية على النظام البعثي. ولهذا نعتبر هذه المرحلة ذروة انعكاسات الثورة الإسلامية وتأثيرها على الحركة الإسلامية. ومن التبعات السلبية للثورة في هذه المرحلة، هو شدة القمع الذي واجهته الحركة الإسلامية في العراق من قبل النظام^(٥٣)

٣ - مرحلة الهدوء (١٩٨٠ - ١٩٨٨ م)

كانت الحرب المفروضة إحدى طرق النظام البعثي المؤثرة إلى حد ما في إيقاف عملية تصدير الثورة ، لأنه استطاع ومن خلال تعبئة الناس وارسالهم إلى ساحات القتال ، وبالاعلام الموجّه والقوي ، الوقوف بوجه الحركة الإسلامية في العراق . وفي هذه المرحلة أيضا يشاهد تأثير للثورة الإسلامية ، على الرغم من وجود الحرب بين البلدين ووجود أجهزة أمنية قوية وأبواق دعائية كثيرة . ومما تجدر الإشارة إليه في هذه المرحلة ، هو : السخط الشعبي العام عن المشاركة في الحرب ، تسليم الجنود أنفسهم إلى القوات الإيرانية - حسب اعتراف العديد من الأسرى العراقيين - والهروب من جبهات القتال واللجوء إلى إيران أو الدول الأخرى .

ويقول المسؤولون في المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق : إن الشعب العراقي في هذه الفترة حافظ نسبياً على اتجاهه الثوري ، إلا أنه لم يستطع إبرازه بسبب شدة قمع السلطات ومعاملتهم البوليسية للناس . إضافةً إلى ذلك ، كانت التنظيمات الإسلامية وقياداتها قد خرجت من العراق . بعد استشهاد قائد الحركة ، فلم يبق في العراق تنظيم نشط يقود التحرك وقد بدأت العمليات الفدائية والعسكرية داخل العراق ثانية بعد تشكيل فيلق بدر التابع للمجلس الأعلى وبمساعدة حرس الثورة الإسلامية (٥٤) .

وتستمر هذه المرحلة حتى قبول القرار ٥٩٨ . وفي أواخر هذه المرحلة استخدم العراق الأسلحة الكيميائية ضد أهالي حلبجة ، مما أعدّ الأرضية لتحرك شعبي جديد .

٤ - مرحلة النهوض الجديد والتحرك الهادئ (١٩٨٨ - ١٩٩١)

وتبدأ هذه المرحلة ، بقبول القرار ٥٩٨ الصادر عن مجلس الأمن حول الحرب بين العراق وإيران . وفي هذه المرحلة نشاهد من ناحية تعب وإجهاد الجيش العراقي نتيجة لثمان سنوات من الحرب ، ومن جهة أخرى فالسيطرة على الحدود ضعيفة نسبياً .

وعلى أساس ذلك هناك ارتباط ، خاصة بعد احتلال العراق للكويت وما تبعه من هجوم أمريكا وحلفائها على العراق ، والمساعدات الغذائية والطبية التي أرسلت للشعب العراقي من الحدود الإيرانية . وأثر ذلك بدأ الشعب العراقي تحركاً جديداً قبل بدء الهجوم الأمريكي . كما سميت مدينة حلبجة بـ « مدينة الخميني » (٥٥) ، والانتفاضة الشعبية في جنوب العراق كانت في طورها للاعلان ، حتى إن الجيش العراقي فقد سيطرته على بعض المدن الصغيرة . كما أن رجوع عدد كبير من الأسرى العراقيين من إيران إلى ذويهم له أهمية خاصة . وعلى أية حال فقد انطلقت الشرارات

الأولى للانتفاضة ، وعلى أساس ما تقدم نسمي هذه المرحلة بالنهوض الجديد ، طبعاً على مدى الهجوم الأمريكي على العراق هناك حالة هدوء وسكون تشاهد في الحركة الإسلامية العراقية .

٥ - مرحلة الانتفاضة (١٩٩١)

في هذه المرحلة التي تبدأ بانسحاب العراق من الكويت ونهاية حرب الخليج الفارسي والتي لا تزال مستمرة إلى حدّ ما ، هناك عوامل وأسباب كثيرة أدت إلى الانتفاضة الإسلامية العامة في العراق :

أ - ضعف الجيش واندحاره على يد أمريكا .
ب - الضغوطات والصعوبات والفقر والجوع الناتج عن الحصار الاقتصادي والهجوم الأمريكي .

ج - إعادة الارتباط بين الشعب العراقي والشعب الإيراني .

د - استئناس الأحزاب والتنظيمات المجاهدة لنشاطاتها .

هـ - تدمير وضيق الشعب العراقي بحكامه .

ومع الأخذ بهذه العوامل والأسباب ، انطلقت الانتفاضة في ١٥ شعبان ١٤١١هـ (١٩٩١) بقيادة العلماء من مدينة البصرة ، وعلى مدى أسبوع عمّت جميع مدن الجنوب وأغلب مدن الوسط . فقد النظام وجيشه السيطرة على ما يقرب ٧٠٪ من مدن العراق . وفي الانتفاضة نشاهد الشعب العراقي يحمل صوراً للإمام الخميني والقائد الخامنه والسيّد الشهيد الصدر ، ويعلن شعارات تطالب الدولة الإسلامية بالنصرة ، منها : « النجدة يا إيران و . . . » (٥٦) . وكان هدف الشعب في انتفاضته الاطاحة بالنظام ، وإقامة حكومة إسلامية على غرار حكومة إيران الإسلامية . وفي هذه الأحداث نشط حزب الدعوة والمجلس الأعلى وسائر التنظيمات والحركات الإسلامية المجاهدة . إذن ، يمكن مشاهدة تأثيرات الثورة الإسلامية بوضوح في هذه الانتفاضة . إلا أنه وللأسف الشديد تم اخماد انتفاضة الشعب العراقي العامة هذه والأسباب عديدة ، منها :

١ - عدم وجود تنسيق في الانتفاضة بين المناطق والمحافظات ، فكانت بعض المناطق تقع بيد المنتفضين في حين تسقط أخريات من أيديهم في الوقت نفسه (٥٧) .

٢ - استخدام النظام لأجهزة ومعدات عسكرية حديثة مقابل الأسلحة الخفيفة التي كانت بأيدي الشعب .

٣ - تجرأ الجيش لاستعادة حيثيته التي فقدتها في الحرب مع أمريكا .

٤ - بقاء المراكز الاقتصادية والصناعية المهمة بيد النظام .

- ٥- إحكام النظام لسيطرته على العاصمة بغداد والحيلولة دون أي تحرك فيها .
 ٦- فرض حصار اقتصادي على الشعب المسكين من قبل النظام إضافة إلى الحصار الدولي .
 ٧- تدمير المؤسسات والمرافق الصحية والاقتصادية على يد القوات الأمريكية والمتحالفة أثناء حرب الخليج ، حيث لم يكن لدى المجاهدين أبسط الإمكانيات المعيشية (٥٨) .
 ٨- شدة القمع الذي قام به النظام ، بحيث لم يشاهد مثل ذلك في تاريخ العراق إطلاقاً .
 ٩- تشريد الناس والإعدامات الجماعية في الملا العام .
 ١٠- عدم وجود تنظيم وقيادة .
 ١١- الإعلام البعثي وتعاون القوات الغربية مع النظام في إخماد الانتفاضة .

الهوامش

- (٦) عبد الله فهد النفيسي ، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث ، بيروت : دار النهار للنشر ١٩٧٣ ، ص ٤٩ و ٥٠ .
 (٧) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
 (٨) صحيفة الجهاد ، ٢٤ تشرين الثاني ١٩٨٦ ، ص ١ .
 (٩) السيد محمد باقر الصدر ، من فكر الدعوة ، حزب الدعوة الإسلامية ، الاعلام المركزي بدون تاريخ ، ص ٥ .
 (١٠) The Islamic Movement of, (١٠) , Wiley Iraqi Shi'as , London: L. R. P10Joycen 1992, PP31 _ 34
 (١١) هرايرد دكمجيان ، مصدر سابق ، ص ١٩٥ - ٢٠٤ .
 (١٢) حسين هُدای وعلي رضا بهشتي ، حركات التحرير ، طهران : منشورات الحزب الجمهوري الإسلامي ، ص ١٢ - ١٤ .
 (١٣) السيد صدر الدين القبانجي ، الفكر السياسي , Iran Vnder The, London : (١) From Dilip hiro Ayatollahs , Routlege and Kegan, 1985 Prepace
 (٢) The Duties of Man and Giuseppe Othes Essys by Joseph Mazzini , New York Dent 1912, p. 251 .
 (٣) بيتر كال ورت ، الثورة ، ترجمة : أبو الفضل صادق بور ، طهران ، جامعة طهران ، ط ٢ ، ١٩٧٩ م ، ص ٨٠ (بالفارسية) نقلًا عن : New: Dent, 1930, P. 135 .
 Thoms Palne , Rights of york Man...
 (٤) هرايرد دكمجيان ، الحركات الإسلامية في العالم العربي ، ترجمة: حميد أحمددي (بالفارسية) طهران: كيهان ط ١ ، ١٩٨٧ ، ص ١٩١ .
 (٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٤ .

ص ١٢، لقاء صحفي مع الشيخ محمّد مهدي الآصفي و...

(٣٤) صحيفة اطّلاعات، ٢١ / نيسان / ١٩٨٧م، العدد ٦-٢٢٠٨، ص ٧.

(٣٥) صدر الدين القبانجي، الفكر السياسي للسيد الشهيد الصدر.

(٣٦) شاتول نجاش، الإسلام والعدالة الاجتماعية في إيران، التشيع، المقاومة والثورة، مجموعة

مقالات مؤتمر دولي في جامعة تل أبيب (١٩٨٤) طهران: فاروس، ١٩٨٩م.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) دكمجيان، مصدر سابق، ص ١٩٨-١٩٩.

(٣٩) السيد محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، طهران: وزارة الإرشاد الإسلاميّة، ص ٦، ٧.

(٤٠) الإسلام يقود الحياة، ص ٢٣-٢٤.

(٤١) الهة كولائي وآخرون، مصدر سابق، ص ٢٠ و...

(٤٢) ع. عصياني، آية الله الشهيد الصدر، انطلاقة

نداء في الأمة الإسلاميّة في العراق، صحيفة

كبهان، ٨ / نيسان / ١٩٨٢، العدد ١١٥٤٧،

ص ١٠.

(٤٣) السيد محمّد باقر الصدر، السنون التاريخية في

القرآن.

(٤٤) السيد محمّد باقر الصدر، التشيع مولود الإسلام

الطبيعي، ترجمة: علي حجتني كرمانى، مع نقد

بقلم الدكتور علي شريعتي، طهران: مركز النشر

والأبحاث الإسلاميّة، بدون تاريخ، ص ١٣٧.

(٤٥) دستور الجمهورية الإسلاميّة، ١٩٧٩م.

(٤٦) السيد محمّد باقر الصدر، خلافة الإنسان

وشهادة الأنبياء، بيروت: دار التعارف، ١٩٧٩م.

(٤٧) شريف الحسيني، حزب الله حركة عسكرية أم

سياسية أم دينية؟ مجلة الشراع، ١٧ آذار

للسيد الشهيد الصدر، بدون تاريخ وناشر، ص ٦.

(١٤) الهة كولائي وآخرون، في ذكرى آية الله الشهيد

السيد محمّد باقر الصدر، طهران: انتشارات ناصر

١٩٨١م، لقاء مع السيد محمّد باقر الحكيم،

ص ٤٥. (بالفارسية).

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) جريدة اطّلاعات الفارسية، الخميس، ٥ نيسان

١٩٦٣.

(١٧) سيد حميد روحاني، دراسة وتحليل لنهضة

الإمام الخميني، قم: جامعة مدرسي الحوزة،

ج ٢، ١٩٨٢م، ص ٣٩٩. (بالفارسية).

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٤٢-٥٤٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٥٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٦١.

(٢٣) الهة كولائي وآخرون، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٢٤) دكمجيان، مصدر سابق، ص ١٩٨.

(٢٥) الهة كولائي وآخرون، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٢٦) صحيفة اطّلاعات ٨ / نيسان / ١٩٨٢، لقاء

صحفي، ص ١٠.

(٢٧) الهة كولائي، وآخرون، مصدر سابق، ص ١٧.

(٢٨) أبناء مدرسة الدم الحسيني، صحيفة اطّلاعات،

٩ / نيسان / ١٩٨٣م، ص ١٧.

(٢٩) صحيفة اطّلاعات، ٩ / نيسان / ١٩٨٣، لقاء مع

السيد عبد العزيز الحكيم، ص ١٣.

(٣٠) الهة كولائي وآخرون، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٣١) صدر الدين القبانجي، الجهاد السياسي للسيد

الشهيد الصدر، ص ١٥٧ و...

(٣٢) هراير دكمجيان، مصدر سابق، ص ١٩٨-

١٩٩.

(٣٣) صحيفة اطّلاعات، ٨ / نيسان / ١٩٨٢،

١٩٩٠م. البعثي في العراق، قم: مركز النشر، (١٩٩٠م).
(بالفارسية)

(٥٤) لقاء مع الأخوة المسؤولين في المجلس الأعلى
لثورة الإسلام في العراق.

(٥٥) صحيفة جمهوري إسلامي، بتاريخ ٢٨ /

نيسان / ١٩٨٧، كذلك صحيفة لواء الصدر /
نيسان / ١٩٨٧م.

(٥٦) كانت أغلب الشعارات تطالب إيران بالمساعدة
والنجدة، كما أنها تدعو للاستمرار في طريق
الثورة الإسلامية في إيران، نموذج ذلك القلم الذي
عرضه تليفزيون الجمهورية الإسلامية عن
المظاهرات التي قامت في كربلاء.

(٥٧) لقاء مع المجاهدين العراقيين المقيمين في
إيران.

(٥٨) المصدر نفسه.

١٩٨٦م.

(٤٨) الإمام الخميني، صحيفة النور (مجموعة أقوال

الإمام) طهران: وزارة الارشاد الإسلامية، حديث

الإمام مع سفراء الدولة الإسلامية بتاريخ ٢٠ /

تشرين الاول / ١٩٨٠م.

(٤٩) 8, 1981.

Newsweek September

(٥٠) أنظر: مرتضى المظهري، حول الثورة

الإسلامية، طهران: صدرا بدون تاريخ.

(بالفارسية).

(٥١) لقاء مع الأخوة المسؤولين في المجلس الأعلى

لثورة الإسلام.

(٥٢) راجع: مهجر عراقي، تاريخ المهجرين، قم:

مركز نشر الأفكار الإسلامية، ١٩٨٩م.

(بالفارسية)

(٥٣) راجع: عبد الأمير فولاد زادة، جرائم النظام

مرتكزات التصور حول الدولة الإسلامية عند الإمام الشهيد الصدر

عقيل سعيد

لقد آمن الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر منذ أن انفتح على الحياة بضرورة قيام الدولة الإسلامية ، عندما بدأ الرحلة التغييرية الرامية إلى إعادة الإسلام قائداً للحياة ، وقد انعكس ذلك في مؤلفاته المختلفة ، وفي حركته المستمرة التي توجّها بالشهادة في سبيل تحرّر الإنسان من أسر الطاغوت ، كخطوة لتحقيق هذا الحلم الكبير الذي ملأ عليه حياته .

وقد طرح الإمام الشهيد الصدر تصورات وآراءه حول طبيعة الدولة الإسلامية ، ضمن إطار حركي حيّ يحوّل عملية التنظير من الترف الثقافي الذي غالباً ما يقع بعض الباحثين في شراكه ، فكانت هذه الرؤى والتصورات منطلقة من فهم معاصر ، غير مستلبٍ أمام الواقع المرّ الذي جهد المستعمر الكافر وأذناؤه على تكريسه في حياة المسلمين ، وغير منبهر بالتجارب الإسلامية السابقة التي ربما تلغى لدى الباحث إبداع التصورات المناسبة للظرف الزمني أو المكاني ، فقد استوعب فكر الشهيد الصدر الغايات التي جاءت بها رسالة الإسلام ، وتشبّع بروحها ، وأدرك قدرتها على النهوض بالأمة؛ ولهذا عكف على وقف حياته الشريفة ، لتحقيق هدف إعادة الإسلام قائداً إلى حياة الأمة ، ينهض بها نحو الآفاق الرحبة التي أراد الله - سبحانه وتعالى - للإنسان أن يفتتح عليها بالتزامه بالمبدأ الإلهي المتكوّن من « عقيدة كاملة في الكون ، ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة ، ويفي بأهمّ وأهم حاجتين للبشرية ، وهما : القسادة الفكرية ، والنظام الاجتماعي »^(١) .

في هذه الدراسة نحاول أن نقف على أهم ركائز التصور الذي تبناه الإمام الشهيد حول

الدولة الإسلامية، من خلال استعراض النقاط التالية .

١ - مبدأ السيادة الإلهية :

يوضح الفقه الدستوري الوضعي^(٢) أن فكرة السيادة قد شهدت تطوراً انطلق من القانون الداخلي باتجاه القانون الدولي ، فأضحت فكرة مركبة يمكن التعامل معها على كلا الصعيدين ، حيث إن نشأتها كانت في إطار سياسي ، ثم تحولت إلى مفهوم قانوني بالتدرج .

ويعني المفهوم السياسي للسيادة انعتاق الدولة وتحررها من كل نوع من أنواع التبعية في مقابل أية سلطة غير سلطتها ، وهذا ما يقابل مفهوم الاستقلال . ونتيجة لعجز هذه الفكرة عن إعطاء مفهوم لمحتوى السلطة السيادية للدولة ، فقد استعان الفقه الوضعي بمفهوم قانوني يعضد الفكرة ، وتعني السيادة بمقتضاه امتلاك السلطات الحكومية؛ وذلك لكي يمكن انقسام السيادة وتوزيعها ، بحيث يتسنى تقسيم الأعمال الحكومية بين عدد من الهيئات ، وهو ما يعبر عنه بالسلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) ، كتعبير عن هيئات لسلطة سياسية واحدة .^(٣)

إن الفقه الوضعي ، مهما حوّر وطوّر في فكرة السيادة ، ما يزال يقف عاجزاً عن إعطاء إجابة شافية ، أو تفسير مقبول لامتلاك الدولة للسيادة ، حيث يصبح بعض الأشخاص حكماً على أشخاص آخرين ، هم المحكومون .

يذهب الفقيه هوريو^(٤) إلى أنّ السلطة قوة إرادة تتيح للذين يتولّون حكم جماعة من الناس أن يفرضوا أنفسهم بفعل تأثير مزدوج للقوة والكفاءة ، ويرى آخرون^(٥) أن امتلاك القوة العسكرية هو السبب في الإمساك بالسلطة ، رغم اعتبار هذه القوة أساساً بدائياً كما القوة البدنية ، فيضطرّ القائلون بهذا الرأي إلى الاستعانة بعوامل أخرى كالكفاءة الشخصية ، والهيبة ، والظروف الاجتماعية ، وفي مقدمة كل ذلك يضعون للعامل الاقتصادي مركز الصدارة .

غير أنّ الفكر الإسلامي لا يعاني من هذه المشكلة ، فيعطي تفسيراً واضحاً للسيادة ، بأن يحصرها بيد ربّ العالمين ، ويلغي كلّ عبودية لغير الله - سبحانه وتعالى - ويقرر الولاية والقيومة للتشريع الإلهي الذي يستطيع وحده أن ينهض بتنظيم المجتمع الإنساني .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٦) .

إن النظام الإسلامي وسلطة الدولة الإسلامية تنبثق من السيادة المنحصرة في الله سبحانه وتعالى ، حيث يتساوى الناس جميعاً أمام الله ، عبر تركيز مفهوم التوحيد ، وعدم الخضوع لأيّ لون من العبودية غير الإلهية ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أُمثالكم ﴾ (٧) . فالله - عزّ وجل -

وحده هو ربّ الإنسان ومرّيّه وصاحب الحق في تنظيم حياته ، وليس لفرد أو جماعة أن يتحكّموا من دون الله الذي تنتمي الجماعة البشرية جميعاً إليه كمحور أو حد .^(٨) قال تعالى : ﴿ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾^(٩) .

يقول الشهيد الصدر^(١٠) : « إنّ الله - سبحانه وتعالى - هو مصدر السلطات جميعاً ، وهذه الحقيقة الكبرى تعتبر أعظم ثورة شتّها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان » .

وتعني هذه الحقيقة أن الإنسان حرّ ، ولا سيادة لإنسان آخر ، أو لطبقة ، أو لأي مجموعة بشرية عليه ، وإنما السيادة لله وحده ، وبهذا يوضع حدّ نهائي لكل ألوان التحكّم ، وأشكال الاستقلال ، وسيطرة الإنسان على الإنسان .

وهذه السيادة لله - تعالى - التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار (لا إله إلا الله) تختلف اختلافاً أساسياً عن الحقّ الإلهي الذي استغلّه الطغاة والملوك والجبابرة قروناً من الزمن للتحكم والسيطرة على الآخرين ، فإنّ هؤلاء وضعوا السيادة اسماً لله لكي يحتكروها واقعياً ، وينصّبوا من أنفسهم خلفاء لله على الأرض .

وأما الأنبياء ، والسائرون في موكب التحرير الذي قاده هؤلاء الأنبياء ، والأمناء خلفاؤهم وقواعدهم ؛ فقد آمنوا بهذه السيادة ، وحرّروا بها أنفسهم ، والإنسانية ، من ألوهية الإنسان بكل أشكالها المزوّرة على مرّ التاريخ ؛ لأنهم أعطوا لهذه الحقيقة مدلولها الموضوعي المحدّد المتمثل في الشريعة النازلة بالوحي من السماء ، فلم يعد بالإمكان أن تستغل لتكريس سلطة فرد ، أو عائلة ، أو طبقة ، بوصفها سلطة إلهية .

ومادام الله - تعالى - هو مصدر السلطات ، وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدّد عن الله - تعالى - ، فمن الطبيعي أن تحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلامية .

إن التوحيد - وهو جوهر العقيدة الإسلامية - لا يحزّر الإنسان من عبودية الأغيار فحسب ، بل ويحرّره من داخل أيضاً .^(١١) فلا يخضع إلاّ لشرع الله تعالى ، حيث الشريعة الإلهية مصدر التشريع ، ومنها ينبثق الدستور الذي تسيّر على ضوء مبادئه الدولة وتشرع القوانين ، « وذلك على النحو التالي :

أولاً : أنّ أحكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعتبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور ، سواء نصّ عليه صريحاً في وثيقة الدستور أم لا .
ثانياً : أنّ أيّ موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعتبر من نطاق البدائل المتعدّدة ،

من الاجتهاد المشروع دستورياً ، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكلاً إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة .

ثالثاً : في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو ايجاب ، يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة ، أن تسمي من القوانين ما تراه صالحاً ، على أن لا يتعارض مع الدستور ، وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ ، وتشمل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار اتخاذ الموقف ، فإن من حق السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفاً معيناً وفقاً لما تقدّره من المصالح العامة على أن لا يتعارض مع الدستور » (١٢).

٢ - قيادة الدولة الإسلامية ودور الأمة :

إن الأمة - في نظر الإمام الشهيد الصدر - هي صاحبة الحق في ممارسة السلطة ، طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية . فمفهوم الإسلام : أن الإنسان خليفة الله في الأرض ، وأن الله - سبحانه وتعالى - أناب الجماعة البشرية في الحكم ، وقيادة الكون ، والاعمار الاجتماعي والطبيعي ، ويُعدّ هذا هو الأساس في نظرية حكم الناس لأنفسهم ، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله ولكنها لا تمتلك السلطان المطلق ، (١٣) وإنما هي مسؤولة أمام الله تعالى . قال تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (١٤) .

فيعود إلى الأمة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن ترشحه المرجعية ، ليتولّى بعد الانتخاب تشكيل حكومته ، وينتخب من الأمة مجلس أهل الحل والعقد ، وذلك عبر الانتخاب المباشر . (١٥)

وتتحدّد مهمّة هذا المجلس فيما يلي :

« أولاً : إقرار أعضاء الحكومة التي يشكّلها رئيس السلطة التنفيذية لمساعدته في ممارسة السلطة .

ثانياً : تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة .

ثالثاً : ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة .

رابعاً : الاشراف على سير تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة السلطة التنفيذية

ومناقشتها » (١٦)

إن الأمة تمارس السلطة التنفيذية من خلال انتخاب الرئيس ، وتمارس السلطة التشريعية من خلال انتخاب المجلس ، وتمارس الرقابة (دستورياً) على السلطة التنفيذية من خلال

المجلس أيضاً (١٧) وذلك انطلاقاً من أنّ الخلافة العامة للأمة (١٨) ، التي هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة . وفي ذلك يتساوى جميع أفراد الأمة أمام القانون ، ويمتلك كلُّ منهم الحرية في التعبير عن آرائه وأفكاره ، وله حقّ ممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله (١٩) .
وتقوم الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية العليا من قبل نائب الإمام ، وهو المرجع ، حيث إنّ المرجعية تُعدّ المعبرَ الشرعي عن الإسلام ، فيكون الممثل الأعلى للدولة ، وقائد الجيش ، ويتولّى ترشيح أو مضي ترشيح الأفراد الذين يتقدمون لرئاسة السلطة التنفيذية ، كتأكيد على انسجام تولّي المرشح للرئاسة مع الدستور ، وتوكيلاً له على تقدير انتخابه . إنّ المرجعية تضطلع بتعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية ، والبتّ في دستورية القوانين التي يملأ بها مجلس أهل الحلّ والعقد منطقة الفراغ ، الى غير ذلك من مهام المرجعية . (٢٠)

ونرى أنّ المهام التي عدّها السيد الشهيد لا تمثّل حصراً لهذه المهام ، وإنما أوردها على سبيل المثال ، ويتضح ذلك جلياً من النصّ على أن يتألّف مجلس المرجعية (الذي تمارس المرجعية أعمالها من خلاله) من مائة شخص ، على أن لا يقلّ عدد المجتهدين فيه عن عشرة ، فهذا العدد ينظر به إلى حاجة المرحلة ، وإلاّ فإنّ العدد قابل للزيادة والنقصان تبعاً للظروف (٢١) .
إن مهمة المرجعية في أساسها هي « النيابة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام ، وفقاً لقول إمام العصر عليه السلام : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله » ، فإنّ هذا النصّ يدلّ على أنهم المرجع في كلّ الحوادث الواقعة بالقدر الذي يتصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأنّ الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة يعطيهم الولاية ، بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة ، وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية » . (٢٢)

إنّ المرجعية الشاهدة في زمن الغيبة تعدّ امتداداً للنبوة والامامة كخطّ تميّز عن خطّ الخلافة بسبب الغيبة الكبرى للإمام المهدي عليه السلام ، بعد أن كان الخطّان مندمجين في شخص المعصوم عليه السلام ، بوصفه القادر على ممارستها معاً . ويفترض في المرجع أن يحافظ على الرسالة ، وأن يكون المقياس الموضوعي للأمة في بيان أحكام الشريعة ومفاهيم الإسلام من خلال اجتهاده . إنّ المرجعية هي التي تحدّد الطابع الإسلامي للعناصر الثابتة ، والعناصر الأخرى المتحركة الزمنية على حدّ سواء ، فالمرجع هو الممثل الأعلى للايديولوجية الإسلامية ، إضافةً الى دوره في الإشراف والرقابة لمنع الانحراف ، ولصيانة المبادئ العامة لخلافة الإنسان في الأرض (٢٣) .
إن المرجع معيّن من قبل الله - سبحانه وتعالى - عبر الشروط العامة المفترضة ، ومعين من

قبل الأمة بالشخص الذي تقع عليه مسؤولية الاختيار الواعي الذي تمارسه الأمة. (٢٤) وهذه الشروط هي :

أولاً : صفات المرجع الديني من الاجتهاد المطلق والعدالة والكفاءة .
ثانياً : أن يكون خطه الفكري من خلال مؤلفاته وأبحاثه واضحاً في الإيمان بالدولة الإسلامية ، وضرورة حمايتها .

ثالثاً : أن تكون مرجعيته بالفعل في الأمة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً .
رابعاً : أن يرشحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية ، ويؤيد الترشيح من قبل عدد كبير من الحقول الدينية - يحدّد دستورياً - كعلماء وطلبة في الحوزة ووكلاء وأئمة مساجد وخطباء ، ومؤلفين ومفكرين إسلاميين .

وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال الاستفتاء الشعبي العام» . (٢٥)

وكما يمارس المرجع خطّ الشهادة ، فإنه يمارس أيضاً خطّ الخلافة العامة عندما تكون الأمة محكومة للطاغوت ، ومقصية عن حقّها في الخلافة ، بيد أن الأمر لا يتمثل عملياً إلا في نطاق ضيق ، وضمن تصرفات الأشخاص ؛ وذلك من أجل أن يتاح للمرجع الارتقاء بالأمة إلى مستوى تسلّم حقّها في الخلافة العامة . ولدى تحرّر الأمة فإنها هي التي ستتولّى ممارسة القيادة السياسية والاجتماعية بتطبيق أحكام الله تعالى ، وعلى أساس ركائز الاستخلاف الرباني . (٢٦)

ويستنتج الإمام الشهيد إكمال أمر الخلافة العامة إلى الأمة من الآيتين الكريمتين :

﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (٢٧) .

﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . . . ﴾ (٢٨) .

فالنص الشريف الأول يمنح الأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ على خلاف ذلك ، فيما يقرّر النص الثاني الولاية : بأن كلّ مؤمن ولّى بقية المؤمنين ، وتدلّ قرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الولاية بأن هذه الولاية هي مسألة تولّي الأمور ، وعلى ذلك فإن الظاهر أن الولاية تسري بصورة متساوية على كلّ المؤمنين والمؤمنات (أي : الأمة) ، فيرى من خلال ذلك الأخذ بمبدأ الشورى ورأي الأكثرية عند الاختلاف . (٢٩)

والمرجع - كذلك - ليس يمتلك الشهادة على الأمة فحسب ، بل هو جزء منها أيضاً ، فيحتلّ موقعاً من الخلافة العامة يناسب كونه من أوعى أفراد الأمة ، وأكثرهم عطاء ونزاهة ، مضافاً إلى ما له من رأي في المشاكل الزمنية والأوضاع السياسية ، بقدر وجوده وامتداده الاجتماعي والسياسي في

الأمة . فالمرجع - إذن - يمارس دور الشهادة (من منطلق رباني) ، وكذلك دور الخلافة (من منطلق بشري اجتماعي) . (٣٠)

ونعتقد من خلال ما يذهب اليه السيد الشهيد أنه يرى إطاراً مسؤولية الفرد ضمن إطار الخلافة العامة مع اطراد وجوده وامتداده الاجتماعي ، وتوافر عناصر الوعي والعطاء والنزاهة لديه ، « بمعنى : أننا نفهم ذلك بأنه معيار للكفاءة والتأثير في ممارسة دور الخلافة العامة » . (٣١)

٣ - الضرورة الشرعية والحضارية :

إن فكرة الدولة لم تكن معروفة عند الإنسان القديم ، ويذهب المفكرون مذاهب شتى في تفسير الأمر ، إذ يذهب الفكر غير الإسلامي - وضمن نظريات متعدّدة - إلى أن الناس كانوا أحراراً ومتساوين في الحقوق ، فلم يكن للسلطة في جماعاتهم البدائية وجود ، ويرى أصحاب هذه الاتجاهات أن السمّة السائدة في تلك المرحلة من عمر البشرية كانت حالة من الفوضى والخوف وسيطرة الأقوياء . ويعتقد بعضهم من دعاة القانون الطبيعي أن خضوع البشرية كان للنواميس الطبيعية . (٣٢)

ولكن الإسلام يرفض هذه النظريات ، ويقرّر أن حالة الفطرة هي التي كانت سائدة في الحياة البشرية الأولى . (٣٣) فقد كان الناس أمة واحدة يعيش أفرادها وهم يشعرون بكونهم جزءاً من الجماعة الفطرية « كانوا على الاتحاد والاتفاق ، وعلى السداجة والبساطة ، لا اختلاف بينهم بالمشاجرة والمدافعة في أمور الحياة ، ولا اختلاف في المذاهب والآراء » . (٣٤)

يقول تبارك وتعالى :

﴿ كان الناس أمة واحدة ﴾ (٣٥) .

﴿ وما كان الناس إلا أمة واحدة ﴾ (٣٦) .

ولما اختلف الناس بتطور احتياجاتهم وتقاطع مصالحهم أسس الأنبياء ﷺ الدولة؛ لتنهض بمهمة التنظيم الاجتماعي والسياسي . ويجزم الشهيد الصدر بأن الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة نشأت على يد الأنبياء ورسالات السماء ، واتخذت صيغتها السوية ، ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني ، وتوجيهه من خلال انجازات الأنبياء على صعيد التنظيم الاجتماعي القائم على الحقّ والعدل ، وضمن مسار الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموّها في مسارها الصحيح . (٣٧) ويؤكد الشهيد الصدر رفض الإسلام القاطع لكل النظريات التي تحيد عن تقرير نبويّة ظاهرة الدولة ، وكونها تصعيداً للعمل النبوي . (٣٨)

ويقول : « إن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة ، وتوحد بينها تصوّرات

بدائية للحياة وهموم محدّدة وحاجات بسيطة ، ثم نمت - من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة - المواهب والقابليات ، وبرزت الإمكانيات المتفاوتة ، فأتسعت آفاق النظر ، وتنبّعت التطلّعات ، وتعقّدت الحاجات ، فنشأ الاختلاف ، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف ، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدّد الحقّ ، وتجسّد العدل ، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم ، وتصبّ كلّ تلك القابليات والإمكانيات التي نمتها التجربة الاجتماعية في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والإخاء والاستقرار ، بدلاً من أن يكون مصدراً للتناقض ، وأساساً للصراع والاستغلال ، وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة على يد الأنبياء ، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة ، ووضع الله - تعالى - للدولة أسسها وقواعدها .» (٣٩)

قال تعالى : ﴿ كان الناس أُمَّةً واحدةً قبعت النّبیینَ مبشّرينَ ومنذرينَ وأنزل معهم الكتابَ بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ (٤٠)

إنّ إيمان الشهيد الصدر بقيام النظام الإسلامي والدولة الإسلاميّة لا ينطلق من كونها ضرورة يحتمها الشرع فحسب ، بل إنّ الدولة تتميز بكونها جزءاً من مشروع حضاري إلهي شامل ، يستمدّ أسبابه من الضرورة الحضارية ، كما يستمدّها من الضرورة الشرعية ، وذلك من خلال ما تنطوي عليه من معطيات حضارية عظيمة وقدرات هائلة ، تميّزها عن أية تجربة اجتماعية أخرى . (٤١)

وذلك في ضوء الأهداف التي تتحرك إليها هذه المؤسسة الاجتماعية (الدولة) ، ومن خلال حقيقة وعي الإسلام للحياة الاجتماعية على أساس نظرة كلية شمولية للحياة والكون والاجتماع ، فالإسلام عقيدة معنوية وخلقية ينبثق منها نظام كامل للإنسانية ، يحدّد لها مسارها وهدفها الأعلى . (٤٢) وهذا الهدف هو تحقيق الرضا الإلهي « والمقياس الخلفي الذي توزن به جميع الأعمال إنّما هو بمقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدس » . (٤٣)

وانطلاقاً من هذا الهدف فإنّ الشريعة الإسلاميّة الغرّاء تهدف إلى أن تزدهر ، وتسود القيم الحضارية الإلهية في الاجتماع الإنساني من عدالة ، وحرية ، ومساواة واقعية ، وتوازن ، وتكافل اجتماعي ، ووحدة ، وإخاء ، ومقاومة للظلم والاستغلال والاستعباد؛ وذلك لإدامة توجه الإنسان (والمجتمع) في الحركة نحو الله - تعالى - بما يضمن الاستقرار للمجتمع الانساني ويحقّق له الرقيّ الحضاري . فالدولة في الإسلام ليست سوى وسيلة يمكن من خلالها تحقيق الأهداف السامية ، عبر تنفيذ الأحكام الإلهية ، وإقرار النظام الإسلامي العادل ، ولا يمكن عدّها هدفاً مقصوداً يطلب لذاته ، فإنها عندئذ تتجرد عن أية قيمة واعتبار . (٤٤) ولذلك فإنّ الدولة الإسلاميّة لا تستند

أهدافها: « لأن كلمات الله - تعالى - لا تنفذ ، والسير نحوه لا ينقطع ، والتحرك في اتجاه المطلق لا يتوقف » (٤٥) .

قال تعالى : ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾ (٤٦) .

إن قيام الدولة الإسلامية ضرورة حضارية - كما هي ضرورة شرعية . لأنها « المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي ، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية ، وانقاذه مما يعانيه من ألوان النشبت ، والتبعية ، والضياع » . (٤٧) ، ومن المتعذر تطبيق المشروع الحضاري الإسلامي بكامل أبعاده بدون قيام دولة اسلامية: لكونها ذات علاقة عضوية مع المشروع الحضاري للإسلام ، بما هي المسؤولة عن تطبيقه في مختلف مجالات الحياة . (٤٨) حيث إن غياب الدولة الإسلامية يعني سقوط الحضارة الإسلامية ، وتخليها عن قيادة المجتمع ، وبذلك ستتم عملية تفكك المجتمع الإسلامي ، فتنهار الأمة ، وتندمج ذائبة في العالم الكافر الذي غزاها . (٤٩)

إن الدولة الإسلامية تنمي كل الطاقات الخيرة لدى الإنسان ، وتوظفها في المسيرة الحضارية للإنسان ، وتحرره من الانشداد للدنيا ، بما تحمل من اخلاقية ، فترفع بالإنسان عن الهموم الصغيرة التي تفصله عن الله تعالى ، وتجعله يعيش من أجل الهموم الكبيرة ، بحيث تكون كل قواه وطاقاته معبأة للمعركة ضد التخلف ، ومن ثم في المعركة الحضارية الشاملة . (٥٠)

٤ - التركيبة العقائدية للدولة الإسلامية:

تناول الشهيد الصدر مميزات الدولة الإسلامية من خلال منظور يختلف عما تناوله الدراسات الوضعية لمميزات الدولة ، ويشتمل على نقطتين رئيسيتين ، هما : التركيبة العقائدية للدولة الإسلامية والتركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم المعاصر .
في هذه النقطة نستعرض تصورات السيد الشهيد فيما يخص التركيبة العقائدية للدولة الإسلامية ، مرجئين الحديث عن التركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم المعاصر إلى النقطة التالية .

يبحث في هذه الزاوية ثلاث فقرات ، هي :

١ - العلاقة بين التركيب العقائدي للدولة وهدف المسيرة .

٢ - أخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الإنسان من الانشداد للدنيا .

٣ - المدلولات السياسية في التركيب العقائدي .

حول الفقرة الأولى ، يقول : « كل مسيرة واعية لها هدف ، وكل حركة حضارية لها غاية تتجه نحو تحقيقها ، وكل مسيرة وحركة هادفة تستمد وقودها وزخم اندفاعها من الهدف الذي تسير نحوه ، وتتحرك إلى تحقيقه ، فالهدف هو وقود الحركة ، وهو في الوقت نفسه القوة التي تمتصها - أي : الحركة - عن تحقيق الهدف ، فتتحول الحركة إلى سكون باستنفادها لهدفها » . (٥١)

إن دور الدولة الإسلامية هو أن تضع هدفاً كلما اقترب الإنسان منه اكتشف آفاقاً جديدة تزيد حركته نشاطاً ، فلا يتوقف ، ولا يتحول إلى سكون باستنفاد الهدف ؛ ضماناً لمواصلة سير التحرك الحضاري للإنسان ، فتضع الدولة الله - سبحانه وتعالى - هدفاً للمسيرة الانسانية ، وتضع صفاته وأخلاقه معالم على الطريق ، إن « الإنسان المحدود لا يمكن أن يصل إلى الله المطلق ، ولكن كلما توغل في الطريق إليه اهتدى إلى جديد ، وامتد به السبيل سعياً نحو المزيد » . (٥٢)

قال تعالى :

﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ (٥٣) .

إن التركيب العقائدي الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفد هو التركيب العقائدي للدولة الإسلامية ، الذي لا يقرّ تحويل الأهداف النسبية والمرحلية إلى هدف مطلق ؛ لأن من شأن ذلك أن يعيق الحركة ، ويمنع تجاوز الهدف النسبي في المراحل التالية ، فالله - سبحانه وتعالى - هو هدف المسيرة وغاية التحرك الحضاري الصالح على الأرض ، بما يقوم عليه من أساس الإيمان بالله وصفاته . (٥٤)

وفي الفقرة الثانية ، يؤكد السيد الشهيد الحاجة إلى الدوافع النابعة من الشعور بالمسؤولية لإقامة الحقّ والعدل وتحمل مشاق البناء الصالح ، وهو ما يواجه دائماً عقبات الانشداد إلى الدنيا وزينتها والتعلق بالحياة على الأرض ، الأمر الذي يعطل الإنسان من المساهمة في عملية البناء الصالح ، فلا بد من تركيب عقائدي ذي أخلاقية خاصة يجند طاقات كل فرد ويربّه على أن يكون « سيداً للدنيا لا عبداً لها » . (٥٥)

قال تعالى :

﴿ وأبغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ (٥٦) .

وأما ما يخصّ المدلولات السياسية في التركيب العقائدي هذا ، فإنّ الشهيد الصدر يتحدث عن أدوار عظيمة تقوم بها في تنمية كلّ طاقات الإنسان الخيرة ، وتوظيفها لخدمة الإنسان نفسه . ومن هذه المدلولات : استئصال كلّ علاقات الاستغلال ، وبتحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان . ففي كلّ مجالات الحياة تتوفر للمجتمع طاقتان للبناء : إحدهما طاقة الإنسان المستغلّ (بفتح الغين) ، والأخرى طاقة الإنسان المستغلّ (بكسر الغين) ، الأمر الذي يوقرّ مناخاً صالحاً

للنحو والإبداع . وكذلك الوضع الواقعي الذي يعيشه الحاكم ، حيث يعيش كأبي مواطن اعتيادي في حياته الخاصة ، وسلوكه مع الناس ، وسكنه ، وعلاقاته مع الآخرين - والحديث عن الوضع الواقعي وليس الوضع القانوني الذي لا يتجسد في واقع الحياة ، فلا يهزّ إنساناً ، ولا يحقق قدوة صالحة - . ففي هذا الوضع الواقعي تجسيد حقيقي للقدوة الحقيقية والسلوة الروحية لمستضعفي الأرض . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالتعامل الدولي بعيداً عن الاستغلال وامتصاص الشعوب الضعيفة ، وبعيداً أيضاً عن المصالح ، وإنما على أسس الحق والعدل ونصرة المستضعفين . (٥٧)

٥ - الدولة الإسلامية وتركيبية الفرد المسلم المعاصر :

في هذا الصدد يوضح الإمام الشهيد الصدر أنّ البناء الحضاري يستهدف إرساء أطر سليمة تعمل على تنمية الأمة ، وتعبئة طاقاتها ، وتحريك إمكاناتها للمعركة ضد التخلف ، وبعده حركة الأمة شرطاً أساسياً لانجاح عملية البناء الحضاري ، والمعركة الشاملة ضد التخلف . (٥٨)

إن الدولة الإسلامية وحدها القادرة على تقديم « مركّب حضاري » قادر على تحريك الأمة وتعبئة طاقاتها وامكاناتها ، لأن هذه الدولة تتخذ من الأطروحة الإلهية أساساً لعملية البناء ، وإطاراً لنظامها الاجتماعي ، وذلك عبر ما يلي :

١ - الإيمان بالإسلام ، وتحمل مسؤوليات هذا الإيمان :

قال تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ (٥٩) .

وقال عزّ من قائل : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ﴾ (٦٠) .

إن للأمة الإسلامية ثلاث خصائص على الصعيد الداخلي تتمثل في الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والإيمان بالله . وعلى الصعيد الخارجي تتحمل الأمة مسؤولية الشهادة ، و« ما لم يكن المسلمون على مستوى هاتين المسؤوليتين ، فلا أمة إسلامية بالمعنى الصحيح ، وما لم تتخذ العقيدة الإسلامية مركزها القيادي كأساس لممارسة هاتين المسؤوليتين في كلّ جوانب الحياة ، فلا رسالة إسلامية في واقع الحياة بالمعنى الصحيح » . (٦١)

ويوضح الإمام الشهيد أن العقيدة الإسلامية حتى لو كانت باهتة لدى الجزء الأعظم من المسلمين؛ بسبب عصور الانحراف والعمل الاستعماري ، الذي جهد على تذويب هذه العقيدة وتفريغها من محتواها ، فإنّها تشكّل عاملاً سلبياً تجاه أيّ إطار حضاري ، أو نظام اجتماعي لا ينبثق فكرياً وأيديولوجياً من الإسلام ، الأمر الذي يشكّل موقفاً رافضاً لكلّ عمليات التحريك الحضاري ، التي تمارسها الأنظمة والمذاهب غير الإسلامية لدى استيلائها على السلطة وقيادة

المجتمع ، فتضطر الأخيرة إلى ممارسة القمع والإكراه ، بما يكرّس ويعزّز قناعة الأمة بعدم شرعيتها ، وبالتالي فإن طاقات الأمة ستتبدّد على اتجاهين : الطاقات المبدّدة في عمليات القمع والإكراه ، والطاقات المبدّدة في « ردّ الفعل الصامت » وما تستوجبه من جهد ومقاومة » . (٦٢)

ولكن القضية تختلف في دولة الإسلام ، حيث تتحول العقيدة إلى عامل إيجابي في عملية البناء الحضاري الجديد ، حيث تضع الدولة الإسلامية حدّاً لمأساة الانشطار والتجزئة في كيان الفرد المسلم ، والتي تفرض عليه ولاءات متعارضة ، فتعيد إليه وحدته الحقيقية وانسجامه الكامل . (٦٣)

٢ - وضوح التجربة والارتباط العاطفي بتاريخها : فالدعوة إلى البناء تقدّم مثلاً واقعياً يشكّل أهم دافع للإنسان إلى البذل والعطاء ، ويندمج هذا المثال مع أعرق المشاعر النبيلة والعواطف الإنسانية ، ويستمدّ وجوده من أشرف مراحل تاريخه وأناقها ، الأمر الذي يدفع الفرد المسلم في إطار التعبئة الحضارية أن يكون مطمئناً إلى طريقة ، واثقاً بهدفه ، قادراً على تمييز خطّ المسير؛ بامتلاكه للمثل الأعلى « المقياس الموضوعي » ، مما يؤدي إلى تهيئة « الجو النفسي في هذا السبيل ، لا بوصفه آلة تسير وفقاً للخطة ، بل بوصفه واعياً ، مدركاً معالمها ومثلها الأعلى في واقع الحياة » . (٦٤)

٣ - نظافة التجربة وعدم ارتباطها بالمستعمرين : إذ إنّ للأمة الإسلامية شعوراً نفسياً خاصاً تجاه الاستعمار ، كنتيجة للمعاناة المريرة التي لاقتها على يديه ، ويتّسم هذا الشعور بالانكماش والقلق والحساسية إزاءه ، وإزاء الأنظمة المستمّدة من أوضاعه الاجتماعية .

إن المنهج الإسلامي يتمتع بنظافة مطلقة؛ لأنّه لا يرتبط في ذهن الأمة بتاريخ أعدائها ، بل بتاريخ أمجادها الذاتية ، ويعبّر عن أصلاتها ، بحيث يولد شعوراً يعدّ عاملاً ضخماً لانفتاح الأمة على عملية البناء الحضاري الذي يتبناه الإسلام ، وأن هذه العملية الحضارية لن تبدأ من الصفر؛ لأنها ليست غريبة عن الأمة ، وإنما لها جذورها التاريخية والنفسية ومرتكزاتها الفكرية . (٦٥)

٤ - امتصاص المحافظين لحركة البناء الجديد : فمن المحتمّ أن تصطدم حركة التجديد بالأعراف والتقاليد والأخلاق والسنن الاجتماعية السائدة التي اكتسبت بمرور الزمن درجة من القداسة ، ولكي تتمكن حركة التجديد أن تواجه التوتر النفسي الناشئ عن ذلك فإنها ستكون بين خيارين : إمّا أن تحاول استئصال الجذور النفسية لهذا التحفّز الراض باجتثاث العقيدة الدينية ، التي تعد أساساً تقليدياً لمشاعر المحافظين ، ومفخراً لتمسكهم بالتقاليد السائدة ، وإمّا أن تحاول أن تنزّه الدين عن هذه التقاليد ، وتعمل على توعية الجمهور على حقيقة الدين ودوره في الحياة .

إنّ الدولة الإسلامية ، ومن خلال مسؤوليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله ، ستكون قادرة ، في حركتها التجديدية على امتصاص الجزء الأعظم من المحافظين لمصلحة

البناء والتجديد؛ وذلك عبر الإدراك العميق للإسلام والوعي الثوري له ، بما يمكن الدولة من القدرة على امتناع الأمة والمحافظين فيها بالتفسير الصحيح للإسلام ، وفصله عن الأوضاع المتخلفة . (٦٦)

٥ - التطلع إلى السماء ودوره في البناء : بخلاف الإنسان الأوربي المنشد إلى الأرض ، يتطلع الإنسان الشرقي إلى الغيب والسماء - كنتيجة للتاريخ الديني - ، وبسبب هذه الغيبية العميقة لدى الإنسان الشرقي المسلم فإن الفكر لديه يتجه نحو الجوانب العقلية من المعرفة البشرية دون الجوانب المرتبطة بالواقع المحسوس ، بحيث يحد ذلك من قوة إغراء المادة لديه ، ويكون عندئذ أمام واحد من ثلاثة مواقف هي : الزهد ، أو القناعة ، أو الكسل .

وينتج ذلك من انفصال الأرض عن السماء ، « أما إذا أبست الأرض إطار السماء ، واعطى العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة » ؛ فإنّ النظرة الغيبية ستحوّل إلى طاقة محرّكة ، وقوة دافعة . إن ذلك هو ما تنهض به دولة الإسلام ، بإعطاء المعنى الصحيح للغيب والسماء ، وبإضفاء الوجوب والصفة الشرعية على العمل في الأرض كمظهر من مظاهر الخلافة على الأرض . (٦٧)

الهوامش

- (١) الإمام الشهيد الصدر - أسس الدولة الإسلامية - منشور في مقالات إسلامية - ص ١٣٠ .
- (٢) أندريه هوريو - القانون الدستوري والمؤسسات السياسية - الجزء الأول - تعريب: علي مقلد ، وشفيق حداد ، وعبد الحسن سعد - ص ١٠٦ .
- (٣) للتوسّع: الدكتور علي غالب العاني والدكتور نوري لطيف - القانون الدستوري - ملازم بالرونيو - ص ٧٦ وما بعدها .
- (٤) هوريو - مصدر سابق - ص ١٠٦ .
- (٥) الدكتور منذر الشاوي - القانون الدستوري - الجزء الأول - ص ٥٦ و ٥٨ وما بعدها .
- (٦) يوسف : ٤٠ .
- (٧) الاعراف : ١٩٤ .
- (٨) الإمام الشهيد الصدر - المدرسة القرآنية ص ١٢٣ ، وكذلك أنظر : اقتصادنا ص ٣١ وما بعدها .
- (٩) يوسف : ٣٩ .
- (١٠) الإمام الشهيد الصدر - الإسلام يقود الحياة - ص ٩ وما بعدها .
- (١١) المصدر السابق - ص ٢٤ .
- (١٢) المصدر السابق - ص ١٠ وما بعدها .
- (١٣) راجع : عقيل سعيد - ممارسة السلطة في الدولة الإسلامية : الصّدّر والمودودي نموذجاً - بحث منشور في الفكر الجديد (لندن) - العدد ٧ - السنة ٢ - رجب ١٤١٤ هـ / تشرين الثاني ١٩٩٢ م - ص ١٦٩ وما بعدها .
- (١٤) الأحزاب : ٧٢ .
- (١٥) الإسلام يقود الحياة ص ١١ وما بعدها .
- (١٦) المصدر السابق ص ١٢ .
- (١٧) عقيل سعيد - نظرية الدولة عند الإمام الشهيد

- الصدر - بحث منشور في الفكر الجديد (لندن) -
العدد ٦ - السنة ٢ - محرم ١٤١٤ هـ / تموز
(يوليو) ١٩٩٣م - ص ١٧٥ .
- (١٨) الإمام الشهيد الصدر - الإسلام يقود الحياة -
مصدر سابق - ص ١٦ .
- (١٩) المصدر السابق - ص ١٤ .
- (٢٠) المصدر السابق - ص ١٢ وما بعدها .
- (٢١) عقيل سعيد - نظرية الدولة عند الإمام الشهيد
الصدر - مصدر سابق ص ١٧٦ .
- (٢٢) الإمام الشهيد الصدر - الإسلام يقود - مصدر
سابق - ص ١٦ .
- (٢٣) المصدر السابق - ص ١٤٤ وما بعدها ، وكذلك
ص ١٦٩ وما بعدها .
- (٢٤) المصدر السابق - ص ١٧٠ .
- (٢٥) المصدر السابق - ص ١٣ وما بعدها .
- (٢٦) المصدر السابق - ص ١٧٠ وما بعدها .
- (٢٧) الشورى : ٣٨ .
- (٢٨) التوبة : ٧١ .
- (٢٩) المصدر السابق - ص ١٧١ .
- (٣٠) المصدر السابق - ص ١٧٢ .
- (٣١) عقيل سعيد - نظرية الدولة عند الإمام الشهيد
الصدر - مصدر سابق - ص ١٧٨ .
- (٣٢) للاستزادة ، راجع : د. ثروت بدوي - أصول
الفكر السياسي - ص ٢٩ .
- (٣٣) السيد محمد حسين الطباطبائي - الميزان في
تفسير القرآن - الجزء الثاني - ص ١١٧ وما بعدها .
- (٣٤) المصدر السابق - ص ١٢٤ .
- (٣٥) البقرة : ٢١٣ .
- (٣٦) يونس : ١٩ .
- (٣٧) الإسلام يقود - ص ٣ وما بعدها .
- (٣٨) المصدر السابق - ص ١٧ . وفي الحديث الشريف
عن رسول الله ﷺ : « كانت بنو إسرائيل
- تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي »
صحيح مسلم / الحديث ١٨٤٢ .
- (٣٩) المصدر السابق - ص ٤ وما بعدها .
- (٤٠) البقرة : ٢١٣ .
- (٤١) المصدر السابق - ص ١٧٥ .
- (٤٢) الإمام الشهيد الصدر - المدرسة الإسلامية -
ص ٩٦ ، وكذلك ص ٩٨ .
- (٤٣) المصدر السابق - ص ٨٩ .
- (٤٤) الإمام الخميني - الحكومة الإسلامية - ص ٥٣ .
- (٤٥) الإسلام يقود - مصدر سابق - ص ١٥ .
- (٤٦) الكهف : ١٠٩ .
- (٤٧) المصدر السابق - ص ١٩٧ .
- (٤٨) أنظر : محمد عبد الجبار - رؤية السيد الصدر
للمشروع الحضاري - منشور في مجلة المنطلق
(بيروت) - العدد ٦٢ - كانون الثاني ١٩٩٠ -
ص ٩٦ .
- (٤٩) الإمام الشهيد الصدر - أهل البيت : تنوع أدوار
ووحدة هدف - ص ١٢٨ وما بعدها .
- (٥٠) أنظر : عقيل سعيد ، نظرية الدولة عند الإمام
الشهيد الصدر - المصدر السابق - ص ١٦٧ وما
بعدها .
- (٥١) الإسلام يقود - ص ١٧٧ .
- (٥٢) المصدر السابق - ص ١٧٨ وما بعدها .
- (٥٣) العنكبوت : ٦٩ .
- (٥٤) المصدر السابق - ص ١٧٩ وما بعدها .
- (٥٥) المصدر السابق - ص ١٨٠ وما بعدها .
- (٥٦) القصص : ٧٧ .
- (٥٧) المصدر السابق - ص ١٨٥ وما بعدها . وكذلك
راجع : الأهداف التي ترمي إليها الدولة الإسلامية
على الصعيدين الداخلي والخارجي في : المصدر
نفسه - ص ١٤ وما بعدها .
- (٥٨) المصدر السابق - ص ١٩٢ .

مرتکزات الدولة - ٣٠١

- (٥٩) آل عمران : ١١٠ .
- (٦٠) البقرة : ١٤٣ .
- (٦١) المصدر السابق - ص ١٩٤ .
- (٦٢) المصدر السابق - ص ١٩٤ وما بعدها .
- (٦٣) المصدر السابق - ص ١٩٦ وما بعدها .
- (٦٤) المصدر السابق - ص ١٩٩ .
- (٦٥) المصدر السابق - ص ١٩٩ وما بعدها .
- (٦٦) المصدر السابق - ص ٢٠١ وما بعدها .
- (٦٧) المصدر السابق - ص ٢٠٤ وما بعدها .

مدخل للفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر

محمّد الحسيني

يُعدُّ كتاب « إقتصادنا » الذي صدر في الستينيات ، الكتاب الرئيسي الذي يجمع أفكار الشهيد الصدر الاقتصادية وآراءه ، ومنذ ذلك الوقت عدَّ هذا الكتاب مرجعاً هاماً للباحثين في الاقتصاد الإسلامي^(١) ، بالرغم من وصف الشهيد الصدر نفسه لكتابه هذا بالمحاولة البدائية مهما أوتيت من النجاح وعناصر الابتكار^(٢) .

و« إقتصادنا » بالفعل محاولة تأسيسية قصد السيد الصدر منها تقديم صورة نظرية متكاملة للاقتصاد الإسلامي ، منتظراً من العلماء والباحثين دراستها وتطويرها . وهي محاولة تأسيسية للاعتبارات الزمنية والعلمية معاً . فمن حيث الاعتبار الزمني ، كانت المحاولة الأقدم من نوعها ، إذ لم يسبق أحدُ الشهيد الصدر في خوض هذا المضمار وتقديم صورة متكاملة ومتجانسة للمذهب الاقتصادي في الإسلام . أما على الصعيد العلمي فهي تأسيسية نظراً لتوفر عناصر الابداع والابتكار ، مع الاحتفاظ بعنصر الأصالة الفقهية . وكان قد نبه عدد غير قليل من الباحثين الإسلاميين على هاتين الحقيقتين ، حيث كتب الأستاذ الدكتور محمّد المبارك يقول : « وتعتبر محاولة العلامة السيد محمّد باقر الصدر في رأبي محاولة جريئة من هذا النوع خطت خطوات عظيمة . وكانت دراسة علمية رائدة نأمل أن يقدم لنا الأخصائون في الاقتصاد رأيهم فيها ، كما يمكن أن يسهم الفقهاء الراسخون والمفكرون الإسلاميون في بحثها باعتبارها مشروعاً ناشجاً يقدمه مفكر وفقه كبير من علماء الإسلام المعاصرين » .^(٣)

وكتب أيضاً : « إقتصادنا للبحانة الإسلامي المفكر السيد محمّد باقر الصدر ، وهو أول محاولة علمية فريدة من نوعها لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة من خلال استعراضها إستعراضاً تفصيلياً بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهية ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته » .^(٤)

وقد كتب اقبال آساريا مقالاً في تحليل ونقد كتاب « الاقتصاد في الإسلام » للبروفسور سيد نواب تقوي جاء فيه : « يمثل إقتصادنا أولى المحاولات لعرض إطار نظري محكم للنظام الاقتصادي في الإسلام قائم على أساس جمع وتنسيق مختلف الأحكام الإسلامية ذات الارتباط بتنظيم الحياة الاقتصادية » . (٥)

هذه المحاولة التأسيسية التي قدّمت رصيماً ضخماً للباحثين في مجال اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي ، ورغم مضي ما يقرب من ربع قرن على إنجازها ، لا تزال أحدث الدراسات في هذا المجال . (٦)

لقد كان صدور « إقتصادنا » منعطفاً تاريخياً في طبيعة الصراع بين النظام الإسلامي والنظام الماركسي ، إذ لم تكن الكتابات والبحوث التي سبقت « إقتصادنا » سوى أبواباً للتشهير بالماركسية والنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي ، تردد ما تدعيه الرأسمالية الغربية ، فغيّر « إقتصادنا » طبيعة هذا الصراع الموهوم الذي يظهر فيه علماء الإسلام وكأنهم واجهات إعلامية للرأسمالية الغربية ، ونقله إلى الصراع الفكري الحضاري والموضوعي في آن واحد .

وكان صدور « إقتصادنا » - أيضاً - نقلة نوعية في مجال الدراسات الاقتصادية الإسلامية ، وذلك يعود إلى اجتماع عناصر الأصالة الفقهية - باعتبارها أول محاولة بنجزها فقيه كبير من فقهاء الإسلام - ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته . كما تميزت هذه المحاولة بالعمق والشمولية كما هو المعتاد في دراسات الشهيد الصدر وأبحاثه العلمية . مضافاً إلى بروز مظهر الابتكار والإبداع في كتاب « إقتصادنا » والذي مازالت تفتقر إليه معظم الدراسات الإسلامية في مجال الاقتصاد الإسلامي .

إنّ محاولة الشهيد الصدر الرائدة لازالت تنتظر اهتمام المفكرين ومساهماتهم لتطوير الدراسات الاقتصادية الإسلامية ، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال الدراسات الجادّة والهادفة إجلالاً للبحث العلمي والتزاماً بالخلق الإسلامي ، والابتعاد عن الدراسات العقيمة التي لا يقصد منها سوى المصالح الآنية من شهرة ووجاهة ، إذ ليس من الموضوعية والإنصاف التنكر لمفكر إسلامي كبير ، شهد له الداني والقاصي بجلالة القدر ، وسعة الاطلاع ، وطول الباع . وليس من الخلق الإسلامي واحترام العقل اللجوء إلى الأساليب الساذجة ، والتنكر لمنهج البحث العلمي وطرائقه . فهل يحترم كاتب عقله وهو يلجأ بطريقة لصوبية إلى سرقة أفكار الغير دون أدنى إشارة أو تنبيه ؟ !

لقد نشر في مجلة « العربي »* الكويتية مقال تحت عنوان « مفهوم إسلامي عن الملكية

الخاصة والعامية» بقلم الدكتور عبد الرحمن زكي إبراهيم ، نقل عن «إقتصادنا» حريفاً وبصورة مفرطة ، دون أدنى إشارة أو تنبيه لذلك . وأكثر من ذلك طرافة محاولته تمويه القارئ بتبديل بعض الكلمات وإعمال التقديم والتأخير تارة أخرى .

والأدهى من ذلك محاولة الدكتور محمد عبد المنعم عفر في كتابه «الاقتصاد الإسلامي» المؤلف من ثلاثة أجزاء ، حيث يتجاهل الإشارة إلى مواطن إستفادته من كتاب «إقتصادنا» ، الذي يعتمد عليه في معظم بحوث كتابه المذكور . فقد استعار منه حريفاً تعريف المذهب الاقتصادي والفرق بينه وبين علم الاقتصاد (أنظر ص ٢٤١ ج ١) ، واستعار منه طبيعة العلاقة بين الإنتاج والتوزيع (أنظر ص ٦٨ ج ١) ، وكذلك تحليل الشهيد الصدر للطلب في السوق الرأسمالية والطلب في الاقتصاد الإسلامي (أنظر ص ٦٨ ، ٦٩ ج ١) . ورغبة منه في إخفاء هذه السرقات يجعل الدكتور عفر من كتاب «إقتصادنا» مصدرًا ثانويًا في كتابه ، لا يشير إليه إلا في مواضع قد يستهجن الذوق السليم والبحث العلمي ذكرها (أنظر ص ٧٦ ج ٢) .

ومن ذلك - أيضاً - تحليل الدكتور محمد عبد المنعم الجمال المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام ، إذ استعار ذلك من كتاب «إقتصادنا» من غير تنبيه على هذه الاستعارة .^{*} (موسوعة الاقتصاد الإسلامي ص ٢٩) .

وفي رأيي أن مثل هذه المحاولات تكشف عن عظمة كتاب «إقتصادنا» وجلالة قدر مؤلفه ، غير أن ذلك يكشف - أيضاً وللأسف - عن ظاهرة العجز والخواء التي يتحملها المفكرون الإسلاميون في هذا المجال إذ يمضي ربع قرن على صدور «إقتصادنا» ولا جديد على مستوى الفكر أو المنهج على حدٍ سواء . وجميلة مقالة كاتب إسلامي في «إقتصادنا» كتب يقول : «إقتصادنا ، كتاب وكاتب مظلوم ، لم تتر لحدّ الآن منطلقاته ولم يتابع خطه على مستوى البحث والتحقيق ، رغم الأثر الثقافي الذي يفعله وفعله هذا الكتاب الهادف . . . » .^(٧)

ولا يفوتني الإشارة إلى المحاولة المفضوحة لأحد الكتاب في كتيب^{**} تقول فيه على الشهيد الصدر مدّعياً لقد فقه الشهيد الصدر الاقتصادي . وما كان ذلك عليه بممنوع لو استقام على الطريقة في نقد موضوعي وأمين . واعتقد أن القارئ وكل منصف ذي عقل يشاطرنى إدانة هذا

(*) تمثل هذه المحاولة استثناء في كتاب الجمال ، إذ غالباً ما ينبه على مواطن استفادته من كتاب «إقتصادنا» مع احترام شديد للشهيد الصدر .

(**) (المادية والفكر الديني ، صدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي لعام ١٩٨٥م ، فالح عبد الجبار .

الكاتب ، لأنَّ للنقد والحوار شروطاً في مقدمتها الأمانة والنزاهة والموضوعية . فهل من الأمانة أن ينقل الكاتب عبارات الشهيد الصدر ويقتطع ما يشاء منها كما يحلو له ليدعي نقد فكر الشهيد الصدر ؟!

فمثلاً : يرى الشهيد الصدر أنَّ لأدوات العمل أجره على العامل لقاء استعمالها في العمل ، وهو ما يطرحه الشهيد الصدر بوضوح في اقتصادنا وفي كتبه الأخرى ومن جملتها ما يعتمد عليه هذا « الكاتب » في كتابه المذكور . ترى كيف نقل رأي الشهيد الصدر ؟! يقول معلقاً على رأي الشهيد الصدر : « . . . فتحت ستار العمل المتراكم الذي يعمل بالنيابة عن الرأسمالي ينشأ لهذا الأخير حق في « مكسب » في أجره دون تحديد لمقدار هذه الأجرة . إنَّ الأجرة هي الاسم السري الذي يعطيه الاقتصاد الإسلامي لفائض القيمة الرأسمالي . وبالطبع فإن العلاقة الرأسمالية لا يهمها بشيء أن يتغير الاسم ، بل ستكون سعيدة في أن تجدد رداءها ودفتر نفوسها » (انظر ص ١٠٧) . يدعي الكاتب وبصريح العبارة وبسخرية مفرطة أن الأجرة غير محددة أليس كذلك ؟ . وهذا خلاف الواقع ، لأنَّ الشهيد الصدر حدّدتها أولاً : بأجرة المثل إذ يقول : « وإذا استخدم العامل أدوات غيره في عملية الاحياء كان عليه أجره المثل لمالك الأدوات في مقابل ما تفتت من عمله المخزون في تلك الأدوات » (أنظر ص ٨٦ الإسلام يقود الحياة) .

وثانياً : تحدد الاجور من قبل الدولة ، إذ يقول الشهيد الصدر : « تحدد أجور أدوات الإنتاج وأجور العمل من قبل الدولة » (أنظر ص ١٠٥ المصدر نفسه) .

ومن تقولات الكاتب على الشهيد الصدر قوله : « يقول السيد الصدر : إن الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي لا يتحرك وفقاً لمؤشرات الطلب في السوق . . . بل هو يتحرك . . . لتوفير المواد الحيوية اللازمة لكل فرد مهما كانت ظروف السوق . ثم يعلق « الكاتب » بقوله : هذا نموذج من الحلول المطروحة . إن النصّ يحفل بالتناقضات ويشي بعدم المعرفة لا بالطلب وبالعرض » ص ١١٢ من كتابه . ثم يقول متعجباً : « أما كيف يتحرك الإنتاج الإسلامي لتوفير المواد لكل فرد دون أي اعتبار للقوة ، وكيف يمكن انتاج حاجة ما لا طلب عليها ، وكيف يمكن انتاج حاجة لا ندري إن كان لدى طالبها قدرة على شرائها أم لا . فتلك مسائل تظل في طي الكتمان لغزاً معمى ، وما أكثر الألغاز » ص ١١٢ وما درى هذا الكاتب أنَّ حل اللغز يكمن في كشف سوءه وعدم الأمانة وخيانتة في النقل . فلقد عذف عن نقل بعض كلمات الشهيد الصدر ووضع مكانها (. . .) . وعبارة الشهيد الصدر كاملة هي قوله : « إنَّ الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي لا يتحرك وفقاً لمؤشرات الطلب في السوق فحسب (هذه كلمة حذفها) كما هي الحالة في المجتمع الرأسمالي ، بل هو يتحرك قبل كل شيء ايجاباً لتوفير المواد الحيوية اللازمة لكل فرد . . . » ص ٩٤ (الإسلام يقود الحياة) لأن

الطلب - هذا الذي لا يتحرك وفقاً للاقتصاد الإسلامي - مزيف ووهمي وليس طلباً حقيقياً لأن المجتمع الرأسمالي يتفنن في صنعه . (انظر ص ٩٥ الإسلام يقود الحياة وص ٦٩٠ من إقتصادنا) والأمر لا يخلو من اثنتين فيما أن يكون الكاتب عاجزاً عن إدراك أفكار الشهيد الصدر . واما أن يكون متعمداً للتزويد والتحريف .

إذ مع خيانتة في أكثر من موطن يقع الكاتب في الوهم لأدنى خطأ مطبعي ، وهو ما حصل بالفعل . إذ سقطت « لا » من الفقرة الأولى لفصل المؤشرات العامة (ص ٤١ الإسلام يقود الحياة) فالكشف الكاتب تناقضاً بين هذه الفقرة ورأي الشهيد الصدر في فصل آخر من الكتاب . مع أنه لو كان واعياً بالفعل لاكتشف التناقض المزعوم « بسقوط لا من الفقرة » في نفس الفصل مع فقرة أخرى تالية لها .

أذكر أن للشهيد الصدر كتاباً آخرى في الاقتصاد منها « البنك اللاربوي في الإسلام » وهو عبارة عن أطروحة قدمها للندوة الفكرية التي هيأت لانشاء بيت التمويل في الكويت . وكتابه « صورة عن إقتصاد المجتمع الإسلامي » و« خطوط تفصيلية عن إقتصاد المجتمع الإسلامي » و« الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي » وهي عصارة لأفكاره الأساسية في « إقتصادنا » مع تطوير وتوضيح ، وقد طبعت مع كتابين آخرين له فيما يسمى « الإسلام يقود الحياة » وهي طبعة سقيمة ، ينبغي لتلامذة الشهيد الصدر تصحيحها) .

ومحاولتي هذه فهي - وإن لم تخل من مقارنة - أقرب إلى أن تكون قراءة في فكر الشهيد الصدر منها إلى أن تكون دراسة وبحث مقارن ، وهو ما دعاني إلى عنوانه هذه المحاولة بـ « مدخل إلى الفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر » .

الاقتصاد الإسلامي

ماذا نعني بالاقتصاد الإسلامي الذي يعبر بالضرورة عن الترابط بين « الاقتصاد » و« الإسلام » الذي مضى على إنباقه وطلوع فجره ما يزيد على أربعة عشر قرناً ، مع العلم أن « الاقتصاد » كعلم حديث النشأة بلا شك فيه ، وإن اختلف حول النقطة التي بدأ فيها ، فهو عند البعض يبدأ مع كتاب « ثروة الأمم » لآدم سميث (١٧٧٦ م) ، وعند آخرين يبدأ مع كتاب كانتيلون « بحث في طبيعة التجارة بصفة عامة » (١٧٢٠ م) . وهو في نظر فريق ثالث يبدأ مع المدرسة الطبيعية التي ظهرت في فرنسا حول منتصف القرن الثامن عشر . (٨)

أما كلمة « إقتصاد » فقد كان أرسطو أول من استعملها ، وكان معناها يقتصر على علم قوانين تدبير الشؤون المنزلية ، إذ إن كلمة « إقتصاد » مشتقة أصلاً من كلمتين يونانيتين هما

« أوبكوس » وتعني المنزل ، و« نوموس » وتعني قانون .

أما مصطلح « الاقتصاد السياسي » فقد استخدم لأول مرة في أوائل القرن السابع عشر من قبل « مونكرتيريان » في كتابه « شرح الاقتصاد السياسي » الصادر في عام (١٦١٥ م) . ولم يكن هذا المصطلح يعني بالنسبة للمؤلف أكثر من مبادئ اقتصاد الدولة نظراً لأنه كان مهتماً بدراسة ماليتها . إلا أن مصطلح « الاقتصاد السياسي » أصبح فيما بعد لا يدل على دراسة مالية الدولة ، وإنما تعدى هذا النطاق ليبدل على بحث مشكلات الاقتصاد الاجتماعي ، ذلك لأن كلمة « سياسي » وهي مشتقة من الأصل اليوناني « بولتيكوس » تعني أساساً « اجتماعياً » وبذلك يعد المصطلحان « الاقتصاد السياسي » و« الاقتصاد الاجتماعي » مترادفين ، وإن كان اصطلاح الاقتصاد الاجتماعي ربما يصلح بصورة أفضل للتعبير عن موضوع هذا العلم .^(٩)

إذن يحق للمرء أن يتساءل عن حقيقة وماهية الاقتصاد الإسلامي .

الشهيد الصدر وهو يقدم للمسلمين قبل أكثر من ربع قرن نظرية الإسلام الاقتصادية ، لم يلق الحبل على الغارب ، بل عمد إلى تبديد الغموض الذي يكتنف مفهوم « الاقتصاد الإسلامي » ، وذلك في مقدمة كتابه « إقتصادنا » حيث كتب يقول : « وبودي أن أقول هنا وفي المقدمة شيئاً عن كلمة (إقتصادنا) أو كلمة الاقتصاد الإسلامي الذي تدور حوله بحوث الكتاب ، وما أعنيه بهذه الكلمة حين أطلقها لأن كلمة الاقتصاد ذات تاريخ طويل في التفكير الإنساني ، وقد أكسبها ذلك شيئاً من الغموض نتيجة للمعاني التي مرّت بها ، ولازدواج في مدلولها بين الجانب العلمي من الاقتصاد والجانب المذهبي . فحين نريد أن نعرف مدلول الاقتصاد الإسلامي بالضبط ، يجب أن نميز علم الاقتصاد عن المذهب الاقتصادي ، وندرك مدى التفاعل بين التفكير العلمي والتفكير المذهبي ، لننتهي من ذلك إلى تحديد المقصود من الاقتصاد الإسلامي ، الذي تتوفر على دراسته في هذا الكتاب . فعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها ، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها . وهذا العلم حديث الولادة ، فهو لم يحدث - بالمعنى الدقيق للكلمة - إلا في بداية العصر الرأسمالي منذ أربعة قرون تقريباً ، وإن كانت جذوره البدائية تمتد إلى أعماق التاريخ ، فقد ساهمت كل حضارة في التفكير الاقتصادي بمقدار ما أتيت لها من إمكانات ، غير أن الاستنتاج العلمي الدقيق الذي نجده لأول مرة في علم الاقتصاد السياسي مدين للقرون الأخيرة . وأما المذهب الاقتصادي للمجتمع فهو عبارة عن الطريقة التي يفضّل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية ، وحلّ مشاكلها العملية . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتصور مجتمعاً دون مذهب إقتصادي ، لأن كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها لا بد له من طريقة يتفق عليها في تنظيم هذه العمليات الاقتصادية ، وهذه الطريقة هي التي

تحدد موقفه المذهبي من الحياة الاقتصادية» (١٠) فيكون من الطبيعي تصور مذهب إقتصادي في الإسلام ، ينظم علاقات الإنتاج والتوزيع ، وفقاً للتصورات الإسلامية . وحينما « نطلق كلمة الاقتصاد الإسلامي لا نعني بذلك علم الاقتصاد السياسي مباشرة ، لأن هذا العلم حديث الولادة نسبياً ، ولأن الإسلام دين دعوة ومنهج حياة وليس من وظيفته الأصلية ممارسة البحوث العلمية . . وإنما نعني بالاقتصاد الإسلامي : المذهب الاقتصادي للإسلام ، الذي تتجسد فيه الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية ، بما يملك هذا المذهب ويدل عليه من رصيد فكري ، يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقية والأفكار العلمية الاقتصادية أو التاريخية التي تتصل بمسائل الاقتصاد السياسي أو بتحليل تاريخ المجتمعات البشرية » . (١١)

وقد أكد الشهيد الصدر هذا الفرق مراراً وفي أكثر من موضع في كتابه « إقتصادنا » ، ولكن مع هذا التأكيد المتواصل يقع البعض في خلط غريب ، ومن هؤلاء الدكتور محمود الخالدي (١٢) الذي اعتبر أن الشهيد الصدر أخطأ في حصر أسس الاقتصاد السياسي الرأسمالي في (حرية التملك - حرية الاستغلال - حرية الاستهلاك) ، وتوهم الدكتور الخالدي هذا كان ناشئاً من عدم التفريق بين النظام والعلم ، وبعبارة أخرى بين المذهب الرأسمالي وعلم الاقتصاد الرأسمالي ، ولو تمنع في نصوص كتاب « إقتصادنا » لتجنب هذا الخلط ، وانتهامه الشهيد الصدر بغير حق ، إذ عنون الشهيد الصدر بحثه وبخط بارز بـ (الرأسمالية المذهبية في خطوطها الرئيسية) وكتب بصريح العبارة : « فهذه هي المعالم الرئيسية في المذهب الرأسمالي التي يمكن تلخيصها في حريات ثلاث : حرية التملك ، والاستغلال ، والاستهلاك » . (١٣)

وقد يكون الشهيد الصدر هو أول من نبّه إلى الفرق بين المذهب والعلم ، وحدد ميدان كل منهما وبشكل دقيق وعلمي ، ثم سار على منواله جلُّ الباحثين من بعده ، وإن غفل بعضهم لحد الآن عن أهمية هذا الفرق . كما يلاحظ أن جلَّ من أولى اهتمامه لهذه الحقيقة لم يخرج عن الإطار الذي قدّمه السيد الصدر ونبّه عليه دون زيادة (١٤) ، بل عمد بعضهم على النقل حرفياً عن الشهيد الصدر ، ودون أدنى تنبيه إلى « إقتصادنا » كما هو شأن الدكتور محمّد عبد المنعم عفر ، الذي ذكر هذا الفرق بقوله : « ويختلف علم الاقتصاد عن النظام الاقتصادي في أن علم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها ، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها . أما النظام الاقتصادي فهو الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحلّ مشاكلها العملية . . » . (١٥)

وقد أطلق الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري على علم الاقتصاد مصطلح الاقتصاد النظري أو الوصفي ، بينما أطلق على المذهب مصطلح الاقتصاد المبرمج والقانوني ، على أساس أن الأول

مدخل للفكر الاقتصادي - ٣٠٩

يعتبر فتاً وعلماً حقيقياً ، في حين يعتبر الثاني طريقة تنظيم للحياة الاقتصادية ولها علاقة وثيقة بمفهوم العدالة الاجتماعية ، فيدخل المذهب في ضمن الأيديولوجيات والعقائد . وقد يكون المطهري^(١٦) تأثر إلى حدٍ كبير بالشهيد الصدر كما يبدو بالمقارنة مع « إقتصادنا » في الفصل الذي عقده الشهيد الصدر تحت عنوان « عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي » .^(١٧)

الموقف من علم الاقتصاد

إذا كان علم الاقتصاد هو العلم الذي يعني بدراسة وتحليل الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها ، فما هي علاقته بالمذاهب الاقتصادية ومدى تأثره بها ؟ وبعبارة أوضح هل يعتبر علم الاقتصاد علماً حيادياً يجب قبوله دون أدنى تحفظ أو لا يكون كذلك فيتحتّم علينا الموقف الانتقائي حينئذٍ ؟

الموقف الانتقائي يبدو واضحاً ، فقد جاء في « أصول الاقتصاد الإسلامي » أنه : « لا بأس بالأخذ بقوانين العرض والطلب لأنها اكتشاف لسنة الله في تحديد الأثمان ، وهي قضية تختلف تماماً عن انتشار ظاهرة سعر الفائدة كثمن على القرض .. » .^(١٨) وهو ما يظهر من قول الدكتور سعيد مرطان : « إنَّ بلورة فكر إقتصادي يستمد أصوله من تعاليم الشريعة الإسلامية لا يعني بأي حال الاستغناء التام عن المفاهيم ، وأدوات التحليل الاقتصادية الحديثة التي تمثل إنتاج عدة قرون من التفكير والتنظير والتطبيق ، إنما يعني اختيار ما يلائم العقيدة الإسلامية ونبذ ما يجافيها . فحيث لا نجد حرجاً في استخدام معظم أدوات التحليل الاقتصادي التي تدرس في مواد مثل الاقتصاد الرياضي والاقتصاد القياسي ومواد النظريات الاقتصادية ، فإننا بالتأكيد لا نقبل الأخذ ببعض أدوات السياسة الاقتصادية المعاصرة كسعر الفائدة في السياسة النقدية مثلاً . أيضاً سيكون لنا تحفظاتنا على الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها وحدات القرار الاقتصادي ، وعلى أساليب تحقيق هذه الأهداف وعلى الافتراضات التي تقف وراء اشتقاق أدوات التحليل الاقتصادي » .^(١٩)

الدكتور محمّد الزرقاء عرض مشكلة الموقف من مقولات ونتائج التحليل الاقتصادي الحديث ، وتقرير ما إذا كان هذا التحليل علماً حيادياً يتوجب قبوله ، أم تتأثر هذه المقولات والنتائج بأنماط السلوك والنظم غير الإسلامية فيتوجب التحفظ بلحاظ بعضها على الأقل ، ملخصاً الموقف بقوله : « لقد جرى جمهور الباحثين في الاقتصاد الإسلامي حتى الآن على التمييز بين النظام الاقتصادي من جهة والتحليل الاقتصادي من جهة أخرى . فهم يؤكدون بحث أن الإسلام يقدم نظاماً إقتصادياً متميزاً . لكن ماذا عن التحليل الاقتصادي أو ما يسمى علم الاقتصاد ؟ هل يختلف هذا من نظام لآخر ، أم أنه حيادي تصح مقولاته - دون تعديل - في مختلف الأنظمة

الاقتصادية . لقد اختلف الباحثون في الاقتصاد الإسلامي في الجواب عن هذا السؤال . فحسب الرأي الأول : فإنَّ التحليل الاقتصادي يصف ما هو كائن ، ويحوي مجموعة من السنن أو « القوانين » الاقتصادية ، فهو حيادي بطبيعته وعالمي لا يخصُّ بلداً دون بلد ، أو نظاماً دون نظام ، شأنه في ذلك شأن علوم الفيزياء والزراعة مثلاً . وإنَّ عالمية الشريعة الإسلامية بمعنى أنها أنزلت للناس كافة - ومن ذلك نظامها الاقتصادي - ليدل على أنَّ في السلوك الإنساني الاقتصادي قدراً من الاضطراد يسمح بوحدة التشريع . وبحسب الرأي الثاني : فإنَّ التحليل الاقتصادي إنما يدرس السلوك الإنساني في المجال الاقتصادي ، ولا يصح تشبيه « قوانينه » بقوانين الطبيعة لأسباب معروفة . كما أنَّ أكثر مقولاته المعاصرة استمدت من استقراء مجتمعات وأنماط سلوكية لا إسلامية . وفوق ذلك فإنَّ التحليل الاقتصادي ليس حيادياً تماماً بل هو كثير التأثير بالقيم المسبقة والافتراضات الضمنية للباحث » . (٢٠) ويرى الزرقاء صدق كلا الرأيين في حالات دون حالات أخرى ، ولذلك يجب تمحيص مقولات التحليل الاقتصادي المعاصر ، وتمييزها إلى الفئات التالية :
أ- مقولات حيادية أو تنطوي على قيم أو افتراضات سابقة ليست محل اختلاف بين النظم الاقتصادية .

ب- مقولات تنطوي على قيم وافتراضات سابقة مقبولة إسلامياً .

ج- مقولات تنطوي على قيم وافتراضات غير مقبولة إسلامياً مع تحديد تلك القيم أو الافتراضات وبيان بدائلها الإسلامية . (٢١)

ما هو موقف الشهيد الصدر من هذه المشكلة ؟

تحت عنوان « القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي » يرى الشهيد « أن المذهب الرأسمالي يحدّد إطار القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ، ويؤثر عليها في اتجاهها ومجراها . ومعنى هذا أن القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ، قوانين علمية في إطار مذهبي خاص ، وليست قوانين مطلقة تنطبق على كلّ مجتمع وفي كلّ زمان ومكان ، كالقوانين الطبيعية في الفيزياء والكيمياء . . . وإنما يعتبر كثيراً من تلك القوانين حقائق موضوعية في الظروف الاجتماعية ، التي تسيطر عليها الرأسمالية بجوانبها الاقتصادية وأفكارها ومفاهيمها ، فلا تنطبق على مجتمع لا تسيطر عليه الرأسمالية ولا تسوده أفكارها . » . (٢٢) فكثير من القوانين والمقولات الاقتصادية هذه علمية وحقائق موضوعية - حسب رأي الشهيد الصدر - في مجتمعات رأسمالية تتخذ الرأسمالية نظاماً ومنهجاً ، وهي ليست كذلك في مجتمعات لا تحكمها الرأسمالية ، ولا تتخذ منها طريقة لتنظيم حياتها الاقتصادية . (٢٣)

أما السبب في تأخير هذه القوانين ، وعجزها عن أن تكون قوانين مطلقة تنطبق على كلّ

مجتمع ، فإنه يكمن في دور الإرادة الإنسانية التي تختلف بين إنسان وآخر . وهو ما طرحه الشهيد الصدر بوضوح في « إقتصادنا » حيث يقول : « إنَّ هذه القوانين نظراً إلى علاقتها بإرادة الإنسان تتأثر بكلِّ المؤثرات التي تطرأ على الوعي الإنساني ، وبكلِّ العوامل التي تتدخل في إرادة الإنسان وميوله . وبدهي أن إرادة الإنسان التي تعالجها تلك القوانين تتحدد وتتكيف وفقاً لأفكار الإنسان ومفاهيمه ، ولنوعية المذهب السائد في المجتمع ، ولون التشريعات التي تقيد سلوك الأفراد . فهذه العوامل هي التي تملي على الإنسان إرادته وموقفه العملي ، وحين تتغير تلك العوامل يختلف إتجاه الإنسان وإرادته ، وبالتالي تختلف القوانين العلمية العامة التي تفسر مجرى الحياة الاقتصادية ، فلا يمكن في كثير من الأحيان إعطاء قانون عام للإنسانية في الحياة الاقتصادية ، بمختلف إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية . وليس من الصحيح علمياً أن تترقب من الإرادة الانسانية في مجرى الحياة الاقتصادية أن تسير وتنشط - دائماً وفي كلِّ مجتمع - كما تسير وتنشط في المجتمع الرأسمالي ، الذي درسه الاقتصاديون الرأسماليون ، ووضعوا قوانين الاقتصاد السياسي في ضوءه ، مادامت المجتمعات قد تختلف في إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية ، بل يجب أن تؤخذ هذه الإطارات كمدلولات ثابتة في مجال البحث العلمي . ومن الطبيعي أن تتكشف نتائج البحث حينئذٍ عن القوانين الجارية ضمن تلك الإطارات خاصة . » (٢٤)

علم اقتصاد إسلامي

إذا كان المراد من كلمة الاقتصاد الإسلامي يعني المذهب الاقتصادي للإسلام ، الذي تتجسد فيه الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية بما يملك هذا المذهب ويدل عليه من رصيد فكري ، يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقية والأفكار العلمية الاقتصادية أو التاريخية التي تتصل بمسائل الاقتصاد السياسي أو بتحليل تاريخ المجتمعات البشرية (٢٥) ، وإذا كنا ننفي الطابع العلمي عن الاقتصاد الإسلامي لوضوح : أن الإسلام دين يتكفل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية كما يعالج سائر نواحي الحياة ، ولوضوح أنه ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم ، وليس تفسيراً موضوعياً للواقع ، فهل يعني كلُّ ذلك عدم إمكان تكوّن علم إقتصاد إسلامي بعد أن يقوم الاقتصاد الإسلامي كمذهب بدوره في عملية تغيير الواقع ؟

الشهيد الصدر يرى أنه « يمكن أن يتكون للاقتصاد الإسلامي علم بعد أن يدرس دراسة مذهبية شاملة - من خلال دراسة الواقع في هذا الإطار » (٢٦) ، إذ يأتي دور الباحث الاقتصادي لدراسة الواقع وتفسيره ضمن مجتمع إسلامي يطبق فيه مذهب الإسلام تطبيقاً كاملاً . ويقارن الشهيد الصدر في هذه النقطة بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي حيث يقول : « فالإقتصاد

الإسلامي من هذه الناحية - يقصد لا باعتباره علماً - يشبه الاقتصاد الرأسمالي المذهبي ، في كونه عملية تغيير الواقع لا عملية تفسير له . فالوظيفة تجاه الاقتصاد الإسلامي هي : الكشف عن الصورة الكاملة للحياة الاقتصادية وفقاً للتشريع الإسلامي ، ودرس الأفكار والمفاهيم العامة التي تشع من وراء تلك الصورة كفكرة انفصال شكل التوزيع عن نوعية الإنتاج ، وما إليها من أفكار . وأما الوظيفة العلمية تجاه الاقتصاد الإسلامي فيأتي دورها بعد ذلك ، لتكشف عن مجرى الحياة الواقعي وقوانينه ، ضمن مجتمع إسلامي يطبق فيه مذهب الإسلام تطبيقاً كاملاً . فالباحث العلمي يأخذ الاقتصاد المذهبي في الإسلام قاعدة ثابتة للمجتمع ، الذي يحاول تفسيره وربط الأحداث فيه بعضها ببعض . فهو في هذا نظير الاقتصاد السياسي لعلماء الاقتصاد الرأسماليين ، الذين فرغوا من وضع خطوطهم المذهبية ، ثم بدأوا يفسرون الواقع ضمن تلك الخطوط ، ويدرسون طبيعة القوانين التي تتحكم في المجتمع الذي تطبق عليه ، فنتج عن دراستهم هذه علم الاقتصاد السياسي « (٢٧) ولكن ، كيف يمكن وضع علم الاقتصاد الإسلامي كما وضع الرأسماليون علم الاقتصاد السياسي في مجتمعاتهم ؟

الشهيد الصدر في معرض جوابه على هذا التساؤل يرى أن التفسير العلمي لأحداث الحياة الاقتصادية يركز على أحد أمرين : أولهما : جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة ، وتنظيمها تنظيماً علمياً يكشف عن القوانين التي تتحكم بها في مجال تلك الحياة ، وشروطها الخاصة . وثانيهما : البدء في البحث العلمي من مسلمات معينة تفترض افتراضاً ، ويستنتج في ضوئها الاتجاه الاقتصادي ومجرى الحياة .

والأمر الأول غير متاح للاقتصاديين الإسلاميين ، لغيب - أو تغييب - الاقتصاد الإسلامي عن مسرح الحياة ، مما يعني عدم إمكانية الظفر بتجارب واقعية من حياتهم الاقتصادية المعاصرة ، كما ظفر الاقتصاديون الرأسماليون . ولا يبقى أمام الاقتصاديين الإسلاميين سوى الأمر الثاني ، إذ لا يعدمون إمكانية الإنطلاق من نقاط مذهبية معينة واستنتاج آثارها في مجال التطبيق المفترض ، ووضع نظريات عامة عن الجانب الاقتصادي في المجتمع الإسلامي على ضوء تلك النقاط المذهبية . وقد مثل الشهيد الصدر لذلك بانطلاق الباحث الإسلامي من نقطة إلغاء النظام الربوي للمصارف في المجتمع الإسلامي ، فيمكن للباحث استنتاج : أن مصالح التجارة متفقة في المجتمع الإسلامي مع مصالح رجال المال وأصحاب المصارف ، لأنَّ المصرف في المجتمع الإسلامي يقوم على أساس المضاربة لا على أساس الربا ، فهو يتجر بأموال زبائنه ويوزع الأرباح بينه وبينهم بنسبة مئوية معينة من الربح ، وفي النهاية يتوقف مصيره المالي على مدى الربح التجاري الذي يجنيه ، لا على الفائدة التي يقطعها من الديون .

إذن ، من الممكن قيام علم إقتصاد إسلامي يتكفل تفسير الواقع واستكشاف خصائصه العامة ، ذلك الواقع الذي يقوم على أسس مذهبية إسلامية . ولكن ثمة شرط يرى الشهيد الصدر ضرورة توفره في إمكان ولادة هذا العلم يتمثل في تجسيد هذا الإقتصاد في كيان المجتمع بجذوره ومعالمه وتفصيله ، ودراسة الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمرّ بها دراسة منظمة ، (٢٨) وقد ورّطت هذه الحقيقة التي أكّدها الشهيد الصدر بعض أساتذة الإقتصاد فكتب أحدهم : (على أية حال ، فإنّ العلامة محمّد باقر الصدر - صاحب المؤلف الهام عن الإقتصاد الإسلامي - يعلن بتواضع أن « علم الإقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية ، إلّا إذا جُسد هذا الإقتصاد في كيان المجتمع ، بجذوره ومعالمه وتفصيله ، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمرّ بها دراسة منظمة » وهنا يكمن التحدي والاختبار الرئيسي لمقولات الإقتصاد الإسلامي) . (٢٩) وما يدعيه الكاتب من تحدي واختبار مزعوم يقوم على عدم التمييز بين المذهب والعلم ، وما ذكره الشهيد الصدر من شروط يختص بإمكان ولادة العلم - أعني علم الإقتصاد الإسلامي - لا المذهب .

الحّد الفاصل بين المذهب والعلم

تقدم وأن بيّن الشهيد الصدر المفهوم الذي يعنيه من كلمة (المذهب) وذكر أنّ المذهب الإقتصادي للمجتمع هو عبارة عن الطريقة ، التي يفضل ذلك المجتمع إتباعها في حياته الاقتصادية وحلّ مشاكلها العملية ، بينما عرّف علم الإقتصاد بأنه ذلك العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها ، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها . وبتحديد طبيعة كلّ من المذهب والعلم وضع حدّاً فاصلاً بينهما ، ولكن للدقة العلمية ولايجاد ضابط صارم بين موضوعات المذهب والعلم والمجالات التي يعمل كلّ منهما فيها ، يؤكد الشهيد الصدر ضرورة عدم الاكتفاء بما وضعه سالفاً من علامة فارقة بين المذهب والعلم ، تلك العلامة التي تمثلت في كون المذهب الطريقة التي يفضل المجتمع إتباعها لحلّ مشاكله الاقتصادية ، وكون العلم تلك المقولات وأدوات التحليل التي تفسر الواقع الاقتصادي .

لقد كان الحدّ الفاصل الذي وضعه الشهيد الصدر في مقدمة نظريته بين المذهب والعلم كافياً للتمييز بينهما ، وذلك لتوضيح وشرح طبيعة الإقتصاد الإسلامي وتمييزه عن علم الإقتصاد ، ولكنه لم يعد كافياً (هذا التمييز) في مقام التعرف على مجالات وحدود كلّ منهما ، مما يحتم على الباحث وضع ضابط دقيق يجنبه الخلط بين موضوعاتهما .

كان يكفي - لتأكيد الطابع المذهبي للإقتصاد الإسلامي ، ولنفي كونه المقصود بعلم الإقتصاد وما يترشح عنه من شبهات - أن يقول الشهيد الصدر عن المذهب أنه : طريقة ، وعن العلم أنه :

تفسير ، وهو فارق جوهري بينهما . ولكن لمعرفة في أي حقل يعمل المذهب الاقتصادي ؟ وإلى أي مدى يمتد ؟ وما هي الصفة العامة التي نجدها في كلِّ فكرٍ اقتصاديٍّ مذهبيٍّ ، لنجعل من تلك الصفة علامةً فارقةً للأفكار المذهبية في الإسلام ، التي نحاول جمعها وتنسيقها في اطراد واحد ؟ لمعرفة الجواب عن هذه التساؤلات يرى السيد الصدر ضرورةً « أن نعطي للمذهب المتميز عن العلم مفهوماً محدداً ، قادراً على الجواب عن كلِّ هذه الأسئلة ، ولا يكفي بهذا الصدد القول : بأنَّ المذهب مجرد طريقة » (٣٠) إذ يأبى المنهج العلمي إلا أن يوغل في خلق حدود فاصلة ، ووضع ضوابط جامعة للمجالات التي يعمل فيها المذهب ، ومائعة للاختلاط بمجالات العلم والاندماج معها .

ثمة من يقصر عمل المذهب على مجال التوزيع ، ولذلك قيل عن المذهب الاقتصادي بأنه : فن توزيع الثروة ، بينما يقتصر عمل العلم على مجال الإنتاج معرفاً بأنه : علم قوانين الإنتاج . فكلُّ بحثٍ يبيِّن الثروة وتملكها والتصرف فيها فهو مذهبي يتصل بالنظام الاقتصادي . ولأجل ذلك تختلف الرؤى المذهبية في مجال التوزيع بين رؤية رأسمالية واشتراكية وإسلامية . بينما يعتبر كلُّ بحثٍ يتعلق بالإنتاج وتحسينه علماً اقتصادياً ذا صفة عالمية لا تختلف فيه الأمم على اختلاف مذاهبها الاقتصادية وتنافرها .

هذا المعيار للتفريق بين مجال عمل كلِّ من المذهب والعلم لا ينال رضا الشهيد الصدر وقبوله ويرى أنه « ينطوي على خطأ كبير ؛ لأنه يؤدي إلى اعتبار الصفة المذهبية والصفة العلمية نتيجتين لنوعية المجال المدروس . فإذا كان البحث في الإنتاج فهو بحث علمي ، وإذا كان في التوزيع فهو بحث مذهبي . مع أن العلم والمذهب مختلفان في طريقة البحث وأهدافه ، لا في موضوعه ومجالاته . فالبحث المذهبي يظل مذهبياً ومحافظاً على طابعه مادام يلتزم طريقته وأهدافه الخاصة ، ولو تناول الإنتاج نفسه ، كما أن البحث العلمي لا يفقد طبيعته العلمية إذا تكلم عن التوزيع ودرسه بالطريقة والأهداف التي تتناسب مع العلم . » (٣١) ولا أدل على خطأ هذا المعيار ومجافاته للضوابط من فكرة التخطيط المركزي للإنتاج - التي تتيح للدولة الحق في وضع سياسة الإنتاج والإشراف عليه - وهي إحدى النظريات المذهبية المهمة مع أنها تدخل في مجال الإنتاج ولا تتصل بمسألة التوزيع . كذلك يجد المرء كثيراً من الأفكار التي تعالج قضايا التوزيع تندرج في علم الاقتصاد ، ف(ريكاردو) حين يقرر مثلاً : أنَّ نصيب العمال من الثروة المنتجة ، الذي يمثل فيما يتقاضونه من أجور ، لا يزيد بحال من الأحوال على القدر الذي يتبع لهم معيشة الكفاف . . . لم يكن يقصد بذلك أن يقرر شيئاً مذهبياً .

أما المعيار الذي يرتأى الشهيد الصدر ضرورة تبنيه للتفريق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد فهو (فكرة العدالة الاجتماعية) التي تصلح أن تكون حداً فاصلاً بين مجال كلِّ من

المذهب والعلم . حيث يقول الشهيد الصدر : « ففكرة العدالة الاجتماعية هي الحدّ الفاصل بين المذهب والعلم ، والعلامة الفارقة التي تميز بها الأفكار المذهبية عن النظريات العلمية ، لأن فكرة العدالة نفسها ليست علمية ، ولا أمراً حسيّاً قابلاً للقياس والملاحظة ، أو خاضعة للتجربة بالوسائل العلمية ، وإنما العدالة تقدير وتقويم خلقي . » (٣٢) ولذلك يندرج مبدأ الملكية الخاصة ، أو الحرية الاقتصادية ، أو الغاء الفائدة أو تأميم وسائل الإنتاج . . . في المذهب لأنه يرتبط بفكرة العدالة ، بينما تندرج قوانين تناقص الغلة وقوانين العرض والطلب ، أو القانون الحديدي للأجور . . . في مجال علم الاقتصاد ؛ لأنها لا ترتبط بفكرة العدالة الاجتماعية ، إذ إن قانون تناقص الغلة لا يحكم بأن هذا التناقص عادل أو ظالم ، وإنما يكشف عنه بوصفه حقيقة موضوعية ثابتة ، كذلك قانون العرض والطلب فهو لا يبرر ارتفاع الثمن بسبب قلة العرض أو زيادة الطلب على أساس مفهوم معين عن العدالة ، وإنما يبرز الترابط موضوعياً بين الثمن وكمية العرض والطلب باعتباره ظاهرة حتمية للسوق الرأسمالية .

وعلى ضوء هذا المعيار يرى الشهيد الصدر أن « المذهب الاقتصادي يشمل كلّ قساعة أساسية في الحياة الاقتصادية ، تتصل بفكرة العدالة الاجتماعية » (٣٣) ، بينما (العلم يشمل كلّ نظرية تفسر واقعاً من الحياة الاقتصادية بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة) . (٣٤) غير أن هذا الفصل الحاسم بين البحث العلمي والبحث المذهبي لا يحول دون إضفاء الطابع المذهبي على القوانين العلمية وتأثرها بالمبادئ المذهبية « كما في قوانين العرض والطلب أو قانون الأجور الحديدي للعمال ، فإن أمثال هذه القوانين إنما تصدق علمياً وتنطبق على الواقع الذي تفسره . . . في مجتمع رأسمالي يطبق الرأسمالية المذهبية ، فهي قوانين علمية في إطار مذهبي معين ، وليست علمية ولا صحيحة ضمن إطار آخر » . (٣٥)

عملية اكتشاف المذهب الإسلامي

ثمة فارق جوهري بين المذهب الإسلامي والمذاهب الاقتصادية الأخرى يحسّه الباحث الإسلامي وهو يمارس عملية البحث المذهبي ، ويتجلّى هذا الفارق في طبيعة المذهب الاقتصادي الإسلامي نفسه « فالمفكر الإسلامي أمام إقتصاد منجّر تمّ وضعه ، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي ، وتحديد بهيكله العام ، والكشف عن قواعده الفكرية ، وإبرازه بملامحه الأصلية ، ونفض غبار التاريخ عنها ، والتغلب بقدر الإمكان على كثافة الزمن المتراكم والمسافات التاريخية الطويلة ، وإيحاءات التجارب غير الأمينة التي مارست - ولو اسمياً - عملية تطبيق الإسلام ، والتحرر من أطر الثقافات غير الإسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء ، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في

التفكير» (٣٦) وعليه فإن « مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليست عملية إنشاء المذهب الاقتصادي في الإسلام أو ابتداع الأنظمة الاقتصادية الإسلامية، وإنما هي عملية الكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، واستظهار الحلول الاقتصادية الإسلامية فيما يعرض للمجتمع من مشاكل اقتصادية ». (٣٧)

ويترتب على هذا الفارق الجوهرى عدة نتائج منها: « أن محاولة التغلب على كل هذه الصعاب، واجتيازها للوصول إلى إقتصاد إسلامي مذهبي هي وظيفة المفكر الإسلامي » (٣٨) وهو أمر غاية في الوضوح « فالبحث عن الاقتصاد الإسلامي لا يختص به رجال الاقتصاد، وإنما يختص به المفكر الإسلامي الذي يوضح التصور الإسلامي بشكله المتكامل، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الجوانب النظرية المختلفة للنظرية الإسلامية، حيث يتولى المتخصصون في علم الاقتصاد إبراز معالم النظرية الإسلامية في المجال الاقتصادي معتمدين في ذلك على المصادر الأساسية للفكر الإسلامي في المجال التشريعي والاقتصادي والاجتماعي ». (٣٩) وينتج عن ذلك أيضاً وجوب الرجوع إلى المصادر الرئيسية للاقتصاد الإسلامي وهي النصوص الشرعية للإسلام والأدلة الشرعية كما هو مقرر في محله، و« عليه فإن أية محاولة لدراسة النشاط الاقتصادي خارج نصوص القرآن والسنة، أو بغير الطرق الشرعية المقررة لا تمت إلى الاقتصاد الإسلامي بصلة، ولا يوصف المذهب الاقتصادي، أو النظم الاقتصادية المختلفة بأنها إسلامية إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنة والتزامها للطرق الشرعية المقررة ». (٤٠)

وعلى أساس الفرق الجوهرى بين عملية اكتشاف المذهب الإسلامي - بوصفه مذهباً تسم إنجازاه ووضعت أسسه في وقت سابق - وعملية التكوين التي يمارسها الباحثون المذهبيون في المذاهب الاقتصادية الأخرى كالأسمالية والاشتراكية، يختلف سير البحث العلمي الذي يمارسه الباحث الإسلامي عن غيره، إذ يجري سير البحث العلمي في حالة تكوين المذهب الاقتصادي بصورة طبيعية، حيث يتم وضع النظرية العامة للمذهب لتكون فيما بعد أساساً لبحوث ثانوية وقوانين تتفرع عنها؛ كالقانون المدني الذي يركز ويقوم على ضوء النظرية العامة للمذهب ويتأثر بمبادئها وأسسها. والأمر مختلف في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي « فقد ينعكس السير ويختلف المنطلق، وذلك حينما نكون بصدد اكتشاف مذهب إقتصادي لا نملك له أو لبعض جوانبه صورة واضحة، ولا صيغة محدّدة من قبل واضعيه، كما إذا كنا لا نعرف أن المذهب يؤمن بمبدأ الملكية العامة أو مبدأ الملكية الخاصة، أو لا نعرف الأساس النظري للملكية الخاصة هل هو الحاجة أو العمل أو الحرية؟ ». (٤١)

عندما يكون الأمر كذلك فإن سير البحث يبدو مقلوباً وعكس الاتجاه الذي يسير عليه

الباحث في حالة تكوين المذهب الاقتصادي ، الذي تتضح فيه الأسس العامة للمذهب وما يترشح عنها إلى القوانين والبحوث الثانوية . هذه الحقيقة - أعني تأثر وارتكاز القوانين المدنية مثلاً على المذهب - تؤكد ضرورة السير المقلوب للبحث في عملية الاكتشاف ، حيث يلجأ الباحث الإسلامي إلى عملية التفتيش عن إشعاعات المذهب الإسلامي في المجالات المختلفة من بحوث ثانوية وقوانين ، ليصل عن طريق هذه الإشعاعات إلى الأسس العامة التي يقوم عليها المذهب الاقتصادي الإسلامي . وبهذا الصدد يقول الشهيد الصدر : « وهذا هو الذي يجعل عملية الاكتشاف التي يمارسها المفكر الإسلامي تظهر أحياناً بشكل مقلوب ، بل قد يبدو أنها لا تميز بين المذهب والقانون المدني حين تستعرض أحكاماً إسلامية في مستوى القانون المدني ، وهي تريد أن تدرس المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ولكنها في الواقع على حقٍّ مادامت تستعرض تلك الأحكام بوصفها بناءً علوياً للمذهب قادراً على الكشف عنه ، لا باعتبار أنها هي المذهب الاقتصادي والنظريات الاقتصادية نفسها » . (٤٢)

دراسة شاملة للأحكام الإسلامية :

السير المقلوب للبحث المذهبي يحتم ويبرر - في آن واحد - دراسة حشد كبير من أحكام الإسلام وتشريعاته في المعاملات ، والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد أو بينهم والدولة ، وإن لم تكن هذه الأحكام داخلة كلها في صميم المذهب ذاته ، وذلك تمهيداً لاكتشاف معالم المذهب الاقتصادي الإسلامي . بيد أن ذلك لا يعني دراسة شاملة لأحكام الإسلام وتشريعاته ، بل ستقتصر على الأحكام التي تُعدُّ بناءً علوياً للمذهب . وبعبارة أوضح تلك الأحكام التي يصيبها إشعاع المذهب دون سواها ، حيث تستبعد الأحكام التي لا تساهم في عملية الاكتشاف ، أي تلك الأحكام التي لا تتأثر بالمبادئ المذهبية للاقتصاد ولا تصيبها إشعاعاتها . ولأجل ذلك استبعد الشهيد الصدر أحكاماً مثل (حرمة الغش ، وحرمة الجهاد) إذ لا تتمتع حرمة الغش بإطار مذهبي مما يجعلها محل اتفاق معظم قوانين دول العالم على اختلاف مذاهبها الاقتصادية ، وكذلك حرمة الجهاد التي تتصل بدور الدعوة في الدولة الإسلامية . بينما يرى الشهيد الصدر دخول أحكام أخرى مثل (حكم الربا ، وحرمة التوازن - الزكاة) باعتبارها أحكاماً تسهم في عملية الاكتشاف وتدخل في صميم المذهب ، حيث شرعت الزكاة لحماية التوازن الاجتماعي ، في حين تكشف حرمة الربا عن القاعدة العامة للتوزيع في الإسلام . (٤٣)

عملية التركيب بين الأحكام

لما كانت عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام تستدعي دراسة عدد كبير من الأحكام الإسلامية ، فإن ذلك لا يعني كفاية عرضها وفحص كل واحد منها بصورة منعزلة ومستقلة ؛ لأن طريقة العزل أو الانفردية في بحث كل واحدة من هذه الأحكام حسب رأي الشهيد الصدر « إنما تتسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة ، فإن هذا المستوى يسمح بعرض المفردات مستقلة بعضها عن البعض ؛ لأن دراسة أحكام الشريعة في مستوى القانون المدني لا تتخطى المجالات التفصيلية لتلك الأحكام ، وإنما تتكفل بعرض أحكام الإسلام التي تنظم عقود البيع والإيجار والقرض والشركة مثلاً ، وليست مكلفة بعد ذلك بعملية تركيب بين هذه الأحكام » . (٤٤) والأمر مختلف في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الذي يعني مجموعة النظريات العامة ، والأسس التي يعتمدها ذلك المذهب لحل مشكلات الحياة الاقتصادية « فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب ، وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر ، بل يتحتم علينا أن ننجز عملية تركيب بين تلك المفردات ، أي أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل ، وجانباً من صيغة عامة مترابطة ، لننتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل ، أو من خلال المركب ، وتصلح لتفسيره وتبريره » . (٤٥)

دور المفاهيم في عملية الاكتشاف

تسهل المفاهيم الإسلامية في تدليل العقبات التي تعترض سبيل الباحث الإسلامي ، وتقوم بتيسير فهم النصوص الشرعية التي يعتمدها في عملية اكتشافه المذهب الاقتصادي في الإسلام . فمثلاً التصور الإسلامي للملكية على أنها عملية استخلاف للمال والثروة ، يجعل من الملكية وظيفة اجتماعية يسند لها الشارع إلى الفرد ؛ للقيام بمتطلبات الخلافة لحساب الجماعة ولحسابه أيضاً ، ويهيئ الذهنية الإسلامية ويعدها لقبول النصوص الشرعية التي تحد من سلطة المالك وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة . ويرجع الشهيد الصدر تردّد بعض الفقهاء في قبول هذه النصوص الشرعية المسوّغة لانتزاع الملكيات من بعض أصحابها ، إلى تجاهلهم دور المفاهيم الإسلامية في الاشعاع على هذه الأحكام . (٤٦)

وقد استلهم الشهيد الصدر طابع القيمومة للمفاهيم الإسلامية على الأحكام الإسلامية ، من نصوص شرعية لاحظت هذا المعنى تمهيداً لإعطاء الحكم الشرعي . وفي هذا الخصوص يقول : « ونحن نجد بعض تلك النصوص التشريعية قد لاحظت هذا المعنى بوضوح ، فأعطت المفهوم أو

الإطار تمهيداً لإعطاء الحكم الشرعي ، فقد جاء في الحديث بشأن الأرض وملكية الإنسان لها : « إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ تَعَالَى ، جَعَلَهَا وَقْفًا عَلَى عِبَادِهِ ، فَمَنْ عَطَلَ أَرْضًا ثَلَاثَ سِنِينَ مَتَوَالِيَةً لغير ما عِلَّةٌ أُخِذَتْ مِنْ يَدِهِ ، وَدَفَعَتْ إِلَى غَيْرِهِ . فَحَنَ نَرَى - وَالحديث مازال للشهيد الصدر - أَنَّ الحديث قد استعان بمفهوم معين عن ملكية الأرض ، ودور الفرد فيها ، على توضيح الحكم بانتزاع الأرض من مالكةا وتبرير ذلك » . (٤٧)

ولم يقتصر دور المفاهيم الإسلامية على مهمة الإشعاع وتيسير فهم النصوص الشرعية ، بل تقوم بدور تموين

الدولة بنوعية التشريعات الاقتصادية التي يجب أن تملأها منطقة الفراغ . (٤٨)

عملية الاجتهاد والذاتية

تتوقف عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي التي يقوم بها الباحث الإسلامي ، على ما يملكه من أحكام ومفاهيم إسلامية : يلجأ إلى فحصها وتدقيقها والتركيب بين بعضها والبعض الآخر ، في عملية شاقة معقدة تدعى عملية « الاجتهاد » . ويمكن تعقيد هذه العملية في النصوص الشرعية التي لا تبرز - في الغالب - مضامينها التشريعية أو المفهومية بشكل صريح ومحدد ، مما يجعل فهم هذه النصوص الإسلامية معقداً يفتقر إلى مزيد من الفحص والتحقيق . وكل ذلك يستدعي أو يؤدي إلى التباين في فهم النصوص ، واختلاف في الوصول إلى نتائجها ، وينتج عن ذلك تعدد الصور التي يكوونها الباحثون المسلمون للمذهب الاقتصادي في الإسلام تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم ، وهي اجتهادات ليست بالضرورة صائبة أو واقعية لإمكان تصور الخطأ فيها ، ويبدو التساؤل عن مدى اكتسابها الصفة الإسلامية رغم اختلافها وتباينها .

وفقاً لرأي الشهيد الصدر : « تعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي ، لأنها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرها . ووضع لها مناهجها وقواعدها . وهكذا تكون الصورة الإسلامية مادامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام » . (٤٩)

وتشكل هذه الحقيقة رصيماً كبيراً في الفكر الإسلامي ، الذي تتعدد فيه الاجتهادات ، والبدائل الإسلامية لتفصح للمسلمين سعة الاختيار بين هذه البدائل ، وفقاً لظروفهم ، وبما يناسب مصالحهم . مادامت هذه البدائل كلها مشروعة وسائغة إسلامياً . ولكن بالرغم من مشروعية تعدد الاجتهادات وتباينها فإن ثمة خطراً - حسب رأي الشهيد الصدر - يحف بتلك العمليات الاجتهادية ، ويخشى عليها من الزيغ والانحراف . ويتمثل هذا الخطر فيما يسميه الشهيد الصدر بـ « العنصر

الذاتي» أو «تسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد» حيث يُفقد العطاء الذاتي عملية الاكشاف طابعها الحقيقي ، وموضوعيتها ومصداقيتها الإسلامية ، ويتعد بالعملية عن الأصالة ، ويسلبها المشروعية .

ولخطورة تسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد ، يشدّد الشهيد الصدر على ضرورة تحديد منابعها ، حيث ذكر أسباباً أربعة بوصفها أهم منابع لخطر الذاتية وهي :

أ- تبرير الواقع .

ب- دمج النصّ ضمن إطار خاص .

ج- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه .

د- اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النصّ .

أ- تبرير الواقع :

ثمة فواصل تاريخية وواقعية بين الباحث الإسلامي والنصوص الإسلامية ، التي يسعى إلى فحصها وتدقيقها لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام ، حيث الابتعاد عن عصر النص ، والعيش في واقع مخالف للمفاهيم والنصوص الإسلامية . وإزاء هذه الحالة قد « يندفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تطوير النصوص ، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه ، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين ، ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي نعيشه ، وحاول أن يخضع النصّ للواقع ، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النص ، فتأول أدلة حرمة الربا والفائدة . وخرج من ذلك بنتيجة توأكب الواقع الفاسد ، وهي : أن الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة ، وإنما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً ، يتعدى الحدود المعقولة » . (٥٠)

ب- دمج النصّ ضمن إطار خاص :

قد يعيش الباحث الإسلامي وهو يمارس عملية الاكشاف واقعاً اجتماعياً معيناً ، أو واقعاً فكرياً يتبناه ويدافع عنه ، فيحاول فهم النصوص ضمن هذا الواقع الاجتماعي أو ذلك الإطار الفكري المعين ، ويلجأ إلى عملية تطويع قسرية للنصوص ، لتنسجم مع الواقع الاجتماعي الذي يعيشه أو الإطار الفكري المتبنى ، فإذا صادف أن عجز عن هذه العملية أهمل هذه النصوص واجتازها إلى نصوص أخرى تماشي غاياته وما يتبناه . ويردّ الشهيد الصدر إهمال بعض الفقهاء للنصوص الإسلامية التي تتضمن الحدّ من سلطة المالك ، إلى هذا السبب حيث لا تتفق هذه النصوص مع الأطر الفكرية لأؤلئك الفقهاء ، تلك الأطر التي تشعّ بتقديس الملكية الخاصة . وتأثر بعضهم بالأطر التاريخية أيضاً حيث عمد إلى الاستدلال على تشريع الملكية الخاصة في الأرض

على الضرورة ، وكون الإنسان مديناً بالطبع يلجأ إلى مسكن يأوي إليه . بينما لا يحتمل آخرون أنفسهم عناء البحث فيبادرون إلى فهم كلمة وردت في النصّ الشرعي كما هي - في العصور اللاحقة لعصر التشريع - دون الالتفات إلى تطور اللغة وتغير الاستخدام . وبمعنى آخر عدم الالتفات إلى عمر الكلمة - كما يسميه الشهيد الصدر - فقد تحتفظ كلمة ما بمدلولها اللغوي ، غير أنها لا تحتفظ كذلك بمدلولها السيكولوجي ، حيث يتأثر هذا المدلول بمذاهب جديدة وحضارات ناشئة ، فتقترن حينئذٍ بفكر خاص أو سلوك معين ، فتكون مشروطة بذلك الفكر وذلك السلوك ، ويغيب مدلولها اللغوي ليطغى مدلولها السيكولوجي الجديد . ولا أدلّ على ذلك من كلمة (الاشتراكية) « فقد أشرطت هذه الكلمة خلال مذاهب اجتماعية حديثة عاشها الإنسان المعاصر . . بكتلة من الأفكار والقيم والسلوك ، وأصبحت هذه الكتلة تشكل إلى حدّ ما جزءاً مهماً من مدلولها الاجتماعي اليوم ، وإن لم تكن على الصعيد اللغوي المجرد تحمل شيئاً من هذه الكتلة ، فإذا جئنا إلى نصوص تشمل على كلمة الاشتراكية ، نواجه خطر الاستجابة للاشتراط الاجتماعي في تلك الكلمات ، وإعطائها المعنى الاجتماعي الذي عاشته بعيداً عن جو النصّ ، بدلاً من إعطائها المعنى اللغوي الذي ترمز إليه . » . (٥١)

ج - تجريد الدليل من ظروفه وشروطه :

تجريد الدليل من ظروفه وشروطه - حسب رأي الشهيد الصدر - هو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي . وغالباً ما تتم هذه العملية في نوع خاص من الأدلة الشرعية ، وهو ما يعرف فقهيّاً بـ « التقرير » . وهو جزء من السنة التي تعني : قول المعصوم وفعله وتقريره . والتقرير هو : سكوت المعصوم (النبي أو الإمام) عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع ، سكوتاً يكشف عن سماحه به وجوازه في الإسلام ، إذ لو لم يكن المعصوم موافقاً على صدوره لتصدى للنهي والزجر عنه . والتقرير على قسمين :

١- تقرير خاص : ويتجلى في سكوت المعصوم عن فعل قام به فرد معين على مرأى ومسمع منه ، فيكشف هذا السكوت عن جواز الفعل ، وموافقة المعصوم عليه بالنسبة لهذا الفرد المعين وغيره في الظروف والشروط ذاتها .

٢- تقرير عام : ويتمثل في سكوت النبي عن عمل عام يتكرر صدوره من الناس في حياتهم الاعتيادية . ويعتبر هذا السكوت دليلاً على جوازه والموافقة عليه .

ويتوقف الاستدلال بهذا النوع الخاص من الأدلة الشرعية - أعني التقرير - على عدّة أمور : أولاً : يجب التأكد من وجود ذلك السلوك تاريخياً في عصر التشريع ، وألا يكون سلوكاً متأخراً زمنياً .

ثانياً: التأكد من عدم صدور النهي من الشارع ، ولا يكفي في المقام عدم العلم بصدوره ، لتصور صدور النهي وعدم وصوله ، فيلزم على الباحث الإسلامي الفحص عن عدم صدور النهي والجزم بذلك .

ثالثاً: يجب أخذ جميع الصفات والشروط الموضوعية المتوفرة في ذلك السلوك بعين الاعتبار ، إذ يمكن أن يكون لبعض تلك الصفات والشروط أثر في السماح بذلك السلوك وعدم تحريمه .

وتتخذ عملية تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه - كما يبينه الشهيد الصدر - شكلين :

الأول : فقد يعيش الباحث واقعاً عامراً بسلوك إقتصادي ، ويحسّ وضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه إلى رجة يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده والظروف المؤقتة التي مهدت له ، فيخيل له أنّ هذا السلوك أصيل وممتد في التاريخ إلى عصر التشريع ، فيستدل على جوازه وشرعيته ، لعدم صدور نهي من الشارع عنه .

الثاني : ويظهر في تجريد السلوك - الذي لا شبهة في معاصرته لعهد التشريع - من خصائصه والعوامل التي قد تكون دخيلة في السماح به ، فيعمد الباحث إلى عزل السلوك عن هذه العناصر والعوامل المؤثرة ، وتعميمه على حالات يفترض خلوها من هذه العناصر والعوامل الداخلة في الحكم بالجواز وعدم النهي ، كما لو اقتص على عدم النهي بحالة مرض أو فقر أو غير ذلك من الخصوصيات .

د- اتخاذ موقف مسبق تجاه النص :

ويقصد الشهيد الصدر باتخاذ موقف معين تجاه النص : الاتجاه النفسي للباحث الذي يترك الأثر الكبير على عملية فهمه للنصوص . ويفترض الشهيد الصدر شخصين يمارسان دراسة النصوص ، ليتجه أحدهما نفسياً إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتصل بالدولة من أحكام الإسلام ومفاهيمه ، بينما ينجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتصل بالسلوك الخاص بالأفراد ، فإنهما بالرغم من مباشرتهما نصوصاً واحدة ، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص ، فيحصل كلّ منهما على مكاسب أكبر فيما يتصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص ، وتنطمس أمام عينيه معالم الجانب الآخر الذي لم ينتجه إليه نفسياً .

ولا يقتصر - حسب رأي الشهيد الصدر - تأثير هذه المواقف النفسية المسبقة على إخفاء بعض معالم التشريع ، بل تؤدي إلى التضليل في فهم النصّ الشرعي والخطأ في استنباط الحكم منه . « والأمثلة على هذا من الفقه عديدة . وقد يكون نهي النبي عن (منع فضل الماء ، والكلا...)

أوضح مثال من النصوص على مدى تأثير عملية الاستنباط من النص بالموقف النفسي للممارس وهذا النهي من النبي عن منع الماء والكلا، يمكن أن يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام، ثابت في كل زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر. كما يمكن أيضاً أن يعبر عن إجراء معين، اتخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في حدود ولايته وصلحياته، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً، بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدرها ولي الأمر. وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين أحدهما على ضوء صيغة النص وما يناظره من نصوص. وأما أولئك الذي يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة، فهم يفترضون منذ البدء أن يجدوا في كل نص حكماً شرعياً عاماً، وينظرون دائماً إلى النبي من خلال النصوص بوصفه أداة لتبليغ للأحكام العامة، ويهتمون دوره الإيجابي بوصفه ولي الأمر، فيفسرون النص الآنف الذكر على أساس أنه حكم شرعي عام. وهذا الموقف الخاص في تفسير النص لم ينبع من النص نفسه، وإنما نتج عن اعتياد ذهني على صورة خاصة عن النبي، وطريقة تفكير معينة فيه، درج عليها الممارس، واعتاد خلالها أن ينظر إليه دائماً باعتباره مبلغاً، وانظمت أمام عينيه شخصيته الأخرى بوصفه حاكماً، وانظمت بالتالي ما تعبر به هذه الشخصية عن نفسها في النصوص المختلفة». (٥٢)

ضرورة الذاتية أحياناً

لما كانت عملية اكتشاف المذهب متوقفة على عملية الاجتهاد، التي يمارسها الباحث في فهم النصوص الشرعية وتنسيقها والتوفيق بين مدلولاتها في اطراد واحد، لزم بالضرورة تعدد الصور التي يقدمها الباحثون الإسلاميون. وهي صور شرعية تصح نسبتها إلى الإسلام - كما تقدم ذكره - على سبيل الظن لا القطع، لإمكان تصور الخطأ فيها، وابتعاد الباحث عن الواقع الإسلامي، وعدم تمكنه من إعطاء الصورة الصحيحة للمذهب الإسلامي. كل ذلك يعني تعدد الصور - التي يقدمها الباحثون - لمذهب اقتصادي إسلامي واحد، إذ ليس من المنطقي أن ترقب اكتشاف أكثر من مذهب اقتصادي في الإسلام، ولذلك ارتأى الشهيد الصدر ضرورة التمييز بين عملية الاجتهاد على صعيد استنباط فقه الأحكام، وبينها - أي عملية الاجتهاد - على صعيد فقه النظريات. ويبدو الفرق بينهما في صورة التناقض - التي تعترض الباحث - بين النصوص الشرعية، حيث يحتمل تفسيره بوجهين أحدهما: أن يرد الباحث التناقض المذكور إلى عدم صحة بعض النصوص التي اعتمدها، فأدّت إلى تنافر الأحكام المستنبطة بسبب دخول هذه النصوص التشريعية الغريبة في عملية اجتهاد الباحث. وثانيهما: أن يرد هذا التنافر إلى عدم قدرته على التوفيق بين هذه النصوص التشريعية

المتضاربة ، والاهتداء إلى سرّ الوحدة بينها .

وعلى أساس هذين التفسيرين يختلف موقف الباحث على صعيد فقه الأحكام ، عن موقفه على صعيد فقه النظريات ، وباعتباره مجتهداً يستنبط الأحكام لا يمكنه أن يتخلى عن الأحكام التي أدّى إليها اجتهاده . وإن كانت متنافرة ، لاحتمال عدم قدرته على الاهتداء إلى سرّ وحدتها والتوفيق فيها . أما على صعيد فقه النظريات فالأمر مختلف تبعاً لطبيعة العملية ، التي تحتم أن تكون الأحكام التي اعتمدها الباحث منسجمة ومتسقة لاكتشاف الأسس العامة للاقتصاد الإسلامي . فإذا ما وجد الباحث على هذا الصعيد تنافراً بين هذه النصوص يجب عليه بالضرورة إزالة هذه العناصر القلقة التي انتجت هذا التناقض ، واللجوء إلى اجتهاد الآخرين ليستبدلها بعناصر أكثر انسجاماً ، فيكون مجموعة ملفقة من اجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام والوئام . وتبدء الذاتية في هذه الحالة ضرورية ولا مفرّ منها بل « إن ممارسة هذا المجال الذاتي ، ومنح الممارس حقاً في هذا الاختيار ضمن الإطار العام للاجتهاد في الشريعة . . قد يكون أحياناً شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف . (٥٣)

إيمان الشهيد الصدر هذا لم يكن لونا من الترف والتكاسل عن تحمل أعباء ومشاق الاجتهاد في أحكام الشريعة ، بل كان ذلك نتيجة تجربة شخصية عاشها وهو يخوض غمار البحث الفكري والفقهى للكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام .

خداع الواقع التطبيقي

لقد تجسد المذهب الاقتصادي الإسلامي في واقع العلاقات الاقتصادية التي كانت قائمة بين أفراد المجتمع الإسلامي إبان عصر النبوة وما تلاه ، وهو ما يفترض ضرورة البحث عنه على هذا الصعيد التطبيقي ، باعتباره مرآة تعكس ملامح الاقتصاد الإسلامي وخصائصه ، وهنا تنشأ المشكلة التي تواجه الباحث الإسلامي ، فيكون لزاماً عليه حينئذ التمييز بين دراسته للمذهب الاقتصادي في النصوص التشريعية ، ودراسته له في إطار الواقع التطبيقي ، إذ إن « النصوص التشريعية للنظرية أقدر على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي ؛ لأنّ التطبيق نصّ شرعي في ظرف معين قد لا يستطيع أن يعكس المضمون الضخم لذلك النص ، ولا أن يصوّر مغزاه الاجتماعي كاملاً ، فيختلف إلهام التطبيق ومعطاه التصوري للنظرية عن المعطى الفكري للنصوص التشريعية نفسها . ومرد هذا الاختلاف إلى خداع التطبيق لحواس الممارس الاكتشافية ، نتيجة لارتباط التطبيق بظروف موضوعية خاصة » . (٥٤)

ويقدم الشهيد الصدر أمثلة على خداع الواقع التطبيقي ، وضرورة الحذر والحيطه ، وتجنب

الانزلاق في متاهات هذا الواقع المخادع . ومن هذه الأمثلة : ما يستشعره الباحث من حرية اقتصادية كان يتمتع بها إنسان عصر التشريع ، حيث لا قيود تحدّ حرّيته وتكبل نشاطه الفكري ، فهو حرّ في عملية استغلال ثروات الطبيعة ومعادنها وخيراتها ، وهو ما يوحى إلى البعض بالطابع الرأسمالي . ولو اكتفى الباحث بالتعويل على دراسة هذا الواقع دون الرجوع إلى النصوص الشرعية لانظلي عليه خداعه ، بيد أنه قادر على النخلص منه بالعودة إلى نصوص الشرعية التي تعبّر بتفوق وجدارة عن خصائص الاقتصاد الإسلامي وملامحه ، حيث تمنع هذه النصوص عن تملك مصادر الثروات الطبيعية ، واستغلالها بما يزيد عن حاجة المنتفع ، وشرط أن يباشر الفرد استغلالها بنفسه . وبذلك ينكشف له زيف الواقع التطبيقي وخداعه ، وتظهر المفارقة بين النظرية والتطبيق ، التي يرجع سببها إلى الظروف التي كان إنسان عصر التطبيق يعيشها ، ونوع الإمكانيات التي يملكها ، فإن المضمون للارأسمالي للنظرية في الاقتصاد الإسلامي ، كان مختفياً في مجال التطبيق إلى حدّ ما ، بقدر ما كانت إمكانيات الإنسان وقدرته على الطبيعة ضئيلة ، وبرز المضمون للارأسمالي باطراد ، ويتضح في مجال التطبيق الأمين للإسلام ، بقدر ما ترتفع تلك الإمكانيات وتتسع تلك القدرة . . . » (٥٥)

صفات الاقتصاد الإسلامي

للاقتصاد الإسلامي صفتان أساسيتان ، تيدوان في غاياته ، ووسائله لتحقيقها ، وهما : الواقعية والأخلاقية . أما الواقعية فهو « اقتصاد واقعي في غاياته لأنه يستهدف في أنظمتها وقوانينها الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية ، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة ، ويحاول دائماً أن لا يرهق الإنسانية في حسابه التشريعي ، ولا يحلّق بها في أجواء خيالية عالية فوق طاقاتها وإمكاناتها . . . وإنما يقيم مخططه الاقتصادي دائماً على أساس النظرة الواقعية للإنسان ، ويتوخى الغايات الواقعية التي تتفق مع تلك النظرة » (٥٦) فيسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية ، وحماية الإنسان من ألوان الفقر والفاقة ، بل ويسعى إلى خلق الظروف المناسبة لحياته وضمنان كرامته وإنسانيته ، وبذلك يتميز عن النظام الرأسمالي الذي يزعم وجود قانون طبيعي - وتلقائي - وراء تحريك الحياة الاقتصادية ، ليبرر ألوان الجشع والاستغلال ، ويضفي المشروعية على هذه الأوضاع الفاسدة . وكذلك يختلف عن النظام الشيوعي الذي يغرق الإنسان في رومانسيته وخیالاته اللامحدودة ، وهو يبشره بخلق ذلك المجتمع المعصوم ، وتلك الحياة الإنسانية الرفيعة والفردوس الأرضي .

هذا على صعيد الغايات والأهداف ، أما في طريقته فهو واقعي أيضاً « فكما يستهدف

غايات واقعية ممكنة التحقيق ، كذلك يضمن تحقيق هذه الغايات ضماناً واقعياً مادياً ، ولا يكفي بضمانات النصح والتوجيه ، التي يقدمها الوعاظ والمرشدون ؛ لأنه يريد أن يخرج تلك الأهداف إلى خير التنفيذ ، فلا يقع بإيغالها إلى رحمة الصدف والتقدير . فحين يستهدف مثلاً إيجاد التكافل العام في المجتمع ، لا يتوسل إليه بأساليب التوجيه واستنارة العواطف فحسب ، وإنما يسند بضمان تشريعي ، يجعله ضروري التحقيق على كل حال . (٥٧)

والصفة الثانية للاقتصاد الإسلامي هي الصفة الأخلاقية ، التي بدورها تشع ليس فقط في غاياته فحسب ، بل في طريقته أيضاً .

والصفة الأخلاقية « تعني - من ناحية الغاية - أن الإسلام لا يستمد غاياته التي يسعى إلى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية ؛ من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الإنسان نفسه ، كما تستوحي الماركسية غاياتها من وضع القوى المنتجة وظروفها . . وإنما ينظر إلى تلك الغايات بوصفها معبرة عن قيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خلقية . فحين يقرر ضمان حياة العامل مثلاً ، لا يؤمن بأن هذا الضمان الاجتماعي الذي وضعه ، نابع من الظروف المادية للانتاج مثلاً ، وإنما يعتبره ممثلاً لقيمة عملية يجب تحقيقها » . (٥٨) وتتجلى الصفة الأخلاقية - من ناحية الطريقة - في إيمان الإسلام بضرورة خلق شروط نفسية وذاتية في عملية تحقيق غايات الاقتصاد الإسلامي وأهدافه ، ولذلك فإن « الإسلام يهتم بالعامل النفسي ، خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه وغاياته . فهو في الطريقة التي يضعها لذلك ، لا يهتم بالجانب الموضوعي فحسب - وهو أن تتحقق تلك الغايات - وإنما يعني بوجه خاص بمزج العامل النفسي والذاتي بالطريقة التي تحقق تلك الغايات » (٥٩) ولذلك لا يكفي الإسلام بأخذ المال من الغني لحساب الفقير . وإنما يتصدى لخلق الدافع الخلقي وعامل الخير في نفس الغني نفسه ، ويجعل من هذه العملية عبادة شرعية لا تختلف عن العبادات الأخرى - من ناحية مفهوم العبادة والتقرب لله تعالى - مما يؤدي إلى تخفيف ظاهرة النهب من دفع الضرائب وأداء التكاليف المالية .

الاقتصاد الإسلامي جزء من كل

يعبر الاقتصاد الإسلامي عن رؤية إسلامية ، لتنظيم الحياة الاقتصادية ، لا تنفصل عن مجموع الرؤى الإسلامية المتعددة التي تنظم المجالات الأخرى من حياة الإنسان . وتمثل هذه الرؤى بمجموعها الصيغة الإسلامية العامة التي تهدف إلى تنظيم شتى نواحي الحياة الانسانية ، فهي متجانسة ومتسقة ، ويكمل بعضها البعض الآخر ، ويعتبر تعطيل أي جزء من هذه الصيغة العامة ، وعزله عن مسرح الحياة ، محاولة لاغتيال فرص النجاح في عمل الصيغ الإسلامية الأخرى ،

وإعاقه لعملها ، ومنعها من أن تؤتي ثمارها ومردودها المنتظر . وانطلاقاً من هذه الحقيقة نبّه الشهيد الصدر على الدور المهم الذي تلعبه الصيغ العامة للمذاهب الاجتماعية في تقدير مخططاتها الاقتصادية ، ولذلك اعتبر من الخطأ بمكان أن لا نعتبر الصيغة الإسلامية العامة الاهتمام ، وأن لا ندخل في الحساب طبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء المذهب ، والتأثير المتبادل بينها في كيانه العضوي العام .^(٦٠)

الصيغة الإسلامية العامة هي الأخرى لا تنفصل عن أرضيتها الخاصة التي أعدت لها ، وهيأت لها كل عناصر البقاء والقوة . وإذا كانت الصيغة العامة هي عبارة عن مجموع الصيغ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للإسلام ، فإنّ الأرضية المعدة لهذه الصيغ - كما يحددها الشهيد الصدر - هي عبارة عن العناصر التالية :

أولاً : العقيدة ، وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي ، التي تحدّد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة .

ثانياً : المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء ، على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة .

ثالثاً : العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثّها وتنميتها ، إلى صف تلك المفاهيم ، لأنّ المفهوم - بصفته فكرة إسلامية عن واقع معين - يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع ، ويحدّد اتجاهه العاطفي نحوه . فالعواطف الإسلامية وليدة المفاهيم الإسلامية ، وهي بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلامية .

هذه العلاقة ، والتأثير المتبادل بين الأرضية والصيغة الإسلامية العامة ، ثم الترابط الصارم بين عناصر هذه الصيغة ، يمثل الشرط الأساس في نجاح المذهب الاجتماعي الإسلامي ، إذ « عندما يستكمل المجتمع الإسلامي تربته وخصبته العامة ، عندئذٍ فقط نستطيع أن نترقب من الاقتصاد الإسلامي ، أن يقوم برسائله الفذة في الحياة الاقتصادية ، وأن يضمن للمجتمع أسباب السعادة والرفاه ، وأن تقطف منه أعظم الثمار » .^(٦١) ويبدو إعمال جزء من الصيغة الإسلامية العامة واطلاق سراحه في عملية بناء المجتمع الإسلامي ، والحجر على أجزاء أخرى مكوّنة لهذه الصيغة العامة ، ليس حجراً لهذه الأجزاء فحسب بقدر ما تمثله هذه العملية من تكبير لهذا الجزء (المطلق السراح) وهو يدور في حلقة مفرغة ، تشلّ عمله وتزيف نتائجه . وذلك لأن « الإسلام اشترع نهجه الخاص به ، وجعل منه الأداة الكاملة لإسعاد البشرية على أن يطبق هذا النهج الإسلامي العظيم في بيئة إسلامية ، قد صيغت على أساس الإسلام في وجودها وأفكارها وكيانها كلّها ، وأن يطبق كاملاً غير منقوص يشدّ بعضه بعضاً . فعزل كلّ جزء من النهج الإسلامي عن بيئته - وعن سائر الأجزاء -

معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الأسمى» (٦٢) بيد أن ذلك لا يعني - بالطبع - الامتناع عن الأخذ بالحلول الإسلامية - ولو جزئياً - لحلّ مشكلات الإنسان ، بقدر ما يؤكد الترابط العضوي لأجزاء الصيغة الإسلامية العامة ، وضرورة الحفاظ على هذه العلاقة ، لضمان نتائج طيبة ، ومردود أفضل ، وسريع ، وهو ما لا يمكن ترقبه في حالات التطبيق الجزئي لهذه الصيغ المترابطة ، حيث يؤدي بالتأكيد إلى ضمور نتائج ، واختفاء مردود أكبر .

الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي

يحدّد الشهيد الصدر أركاناً رئيسية ثلاثة للاقتصاد الإسلامي ، تحدّد محتواه المذهبي وتميزه عن المذاهب الاقتصادية الأخرى وهي :

الركن الأول : مبدأ الملكية المزدوجة .

الركن الثاني : مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود .

الركن الثالث : مبدأ العدالة الاجتماعية .

الركن الأول : مبدأ الملكية المزدوجة

من الأركان الرئيسية التي يركز عليها المذهب الرأسمالي هو مبدأ الملكية الخاصة ، وامتداد حقّ تملك الفرد إلى كلّ مجالات وميادين الثروة ، وعليه « فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص الفردي للملكية ، أي الملكية الخاصة ، كقاعدة عامة ، فهو يسمح للأفراد بالملكية الخاصة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم ، ولا يعترف بالملكية العامة إلاّ حين تفرض الضرورة الاجتماعية وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق أو ذاك ، فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية ، يضطر المجتمع الرأسمالي - على أساسها - إلى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصة ، واستثناء مرفق أو ثروة معينة من مجالها» (٦٣) ويختلف الحال في ظل المذهب الاشتراكي فتبدو الملكية الخاصة بركان الشرّ ، ومصدر التناقضات الطبقية ، يجب القضاء عليها ، وإزالتها لتخليص المجتمع من شرورها وآثامها ، ولتبقى « الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العام الذي يطبق على كلّ أنواع الثروة في البلاد . وليست الملكية الخاصة لبعض الثروات في نظره إلاّ شذوذاً واستثناءً ، قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة » . (٦٤)

لقد رفض النظام الاشتراكي الملكية الخاصة ؛ لأنها ولادة لألوان الفقر والحاجة والفاقة والتسكع ، وتشجع الرأسماليين وتضطرهم إلى ممارسة الاستعمار ، لامتلاك أسواق وخيرات جديدة في الخارج ، بعد أن تضيق بهم أسواقهم الداخلية وخيراتهم عن تلبية رغباتهم وتحقيق طموحاتهم .

يقول السيد تفنيداً لهذه المزاعم: « إنَّ مبدأ الملكية الخاصة ليس هو الذي نشأت عنه آثام الرأسمالية المطلقة، التي زعزعت سعادة العالم وهنائه، فلا هو الذي يفرض تعطيل الملايين من العمال في سبيل استثمار آلة جديدة تقضي على صناعاتهم، كما حدث في فجر الانقلاب الصناعي، ولا هو الذي يفرض التحكم في أجور الأجير وجهوده بلا حساب، ولا هو الذي يفرض على الرأسمالي أن يتلف كميات كبيرة من منتوجاته، تحفظاً على ثمن السلعة وتفضيلاً للتبذير على توفير حاجات الفقراء بها، ولا هو الذي يدعوه إلى جعل ثروته رأس مال كاسب يضاعفه بالربا، وامتناص جهود المدنيين بلا إنتاج ولا عمل، ولا هو الذي يدفعه إلى شراء جميع البضائع الاستهلاكية من الأسواق ليحتكرها ويرفع بذلك من أثمانها، ولا هو الذي يفرض عليه فتح أسواق جديدة، وإن انتهكت بذلك حريات الأمم وحقوقها وضاعت كرامتها وحريتها... كل هذه المآسي المروعة لم تنشأ من الملكية الخاصة، وإنما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي، والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات. فالمجتمع حين تقام أسسه على هذا المقياس الفردي والمبرر الذاتي لا يمكن أن ينتظر منه غير ما وقع، فإنَّ من طبيعة هذا المقياس تنبثق تلك اللعنات والويلات على الإنسانية كلّها، لا من مبدأ الملكية الخاصة. فلو أُبدل المقياس ووضعت للحياة غاية جديدة مهذبة تنسجم مع طبيعة الإنسان... لتحقق بذلك العلاج الحقيقي للمشكلة الإنسانية الكبرى ». (٦٥)

إذن ليست الملكية الخاصة - كما توهمتها الماركسية - مصدرًا لهذه الآثام وكلّ هذه الجرائم، إذ إن « الحاجة والفاقة وألوان الفقر والتسكع لم تنشأ عن السماح بالملكية الخاصة لوسيلة الإنتاج، وإنما نشأت عن الإطار الرأسمالي لهذه الملكية ». (٦٦) الإطار الذي يأذن للإنسان أن يتطلع أخاه الإنسان، ويسمح له بتدميره، وباستعاضة هذا الإطار بإطار آخر ينظم حقوق الفرد والمجتمع، على أساس العدل والمساواة، تسترجع الملكية الخاصة عافيتها، وتنفض عن نفسها أدران النظام الرأسمالي وموبقاته. وأما ظاهرة الاستعمار التي يخيل للماركسيين أنها نشأت من رحم الملكية الخاصة، حين عجزت الخيرات والأسواق الداخلية عن تمشية مصالح الطبقة الرأسمالية، فهي لم تنشأ من رحمها (الملكية الخاصة) وإنما هي التعبير العملي للمقاييس المادية التي خلقها الإطار الرأسمالي نفسه. وهو ما يفسر نشوء هذه الظاهرة متزامناً مع بداية الرأسمالية ووجودها التاريخي في المجتمعات الأوروبية. وما تدعيه الماركسية من أنها (ظاهرة الاستعمار) المرحلة العليا للرأسمالية، وهمُّ يكذبه الواقع التاريخي حيث سارعت الدول الأوروبية في ظل الرأسمالية إلى اقتسام الدول الضعيفة، ولم تنتظر بلوغها تلك المرحلة العليا المزعومة. (٦٧)

إنَّ إلغاء الملكية الخاصة واستبدالها بالملكية العامة فحسب لا يحل المشكلة ولا يخلص

المجتمع من الفقر والفاقة ، ولا تنجيه من سيطرة طبقة معينة على رقاب أبناء المجتمع . فالنظام الاشتراكي وإن صادر ملكيات الطبقة الرأسمالية ، لا يقطع الطريق على نشوء طبقة أخرى تتمتع بمزايا الطبقة الرأسمالية ذاتها ، بل تكرس الطبقية والاستغلال بحكم القانون وبالقيم الماركسية نفسها ، وبأبشع صورها وأقسى درجاتها ، حيث تقرر دكتاتورية البروليتاريا ممثلة بالحزب الشيوعي ، حزبا الطليعي الذي يمسك بالأمر ويمتتهى الصرامة وأشدّه ، وبأعلى درجات الإدارة المركزية . فالواقع لم يتغير حيث إن « الثروة التي تسيطر عليها الفئة الرأسمالية في ظل الاقتصاد المطلق والحريات الفردية ، وتتصرف فيها بعقليتها المادية ، تسلم - عند تأميم الدولة لجميع الثروات وإلغاء الملكية الخاصة - إلى نفس جهاز الدولة ، المكون من جماعة تسيطر عليهم نفس المفاهيم المادية عن الحياة ، والتي تفرض عليهم تقديم المصالح الشخصية بحكم غريزة حبّ الذات ، وهي تأبى أن يتنازل الإنسان عن لذة ومصالحة بلا عوض . ومادامت المصلحة المادية هي القوة المسيطرة ، بحكم مفاهيم الحياة المادية ، فسوف تستأنف من جديد ميادين للصراع والتنافس ، وسوف يعرض المجتمع لأشكال من الخطر والاستغلال » .^(٦٨) فالمذهب الماركسي والرأسمالي متحدان في الفشل وللسبب ذاته ، ألا وهو النظرة المادية والنزعة الفردية التي يحملها كلا المذهبين ، ويفتحان الطريق واسعا لنشوء الصراع والتنافس ، ويعرضان المجتمع لأشكال من الخطر والاستغلال وإن اختلفت صورهما وأشكالهما في كلّ من المذهبين تبعاً لطبيعتهما المختلفة من نواح أخرى .

لقد اختلفت النزعة الفردية من المذهب الماركسي وراء شعارات براءة ادعت حماية المجتمع وذويان الفرد في كيانه ، فشاع بين الكثيرين نعت المذهب الرأسمالي بالطابع الفردي ، بينما اعتبر المذهب الماركسي اجتماعياً يفني الفرد في المجتمع .

شهادة البراءة التي منحت المذهب الماركسي لا أساس لها من الصحة ، وبأبأها الواقع ، إذ « الواقع : أن كلا المذهبين يركز على نظرة فردية ، ويعتمد على الدوافع الذاتية والأناية . فالرأسمالية تحترم في الفرد السعيد الحظ أنانيته ، فتضمن له حرية الاستغلال والنشاط في مختلف الميادين ، مستهترّة بما سوف يصيب الآخرين من حيف وظلم نتيجة لتلك الحرية التي أطلقتها لذلك الفرد مادام الآخرون يتمتعون بالحرية مبدئياً ، كما يتمتع بها الفرد المستغل . وبينما توفر الرأسمالية للمحوظين إشباع دوافعهم الذاتية ، وتنمي نزعته الفردية . . تتجه الماركسية إلى غيرهم من الأفراد الذين لم تنهياً لهم تلك الفرص ، فتركز دعوتها المذهبية على أساس إثارة الدوافع الذاتية والأناية فيهم ، والتأكيد على ضرورة إشباعها . وتسعى بمختلف الأساليب إلى تنمية هذه الدوافع ، بوصفها القوة التي يستخدمها التاريخ في تطوير نفسه ، حتى تتمكن من تفجيرها تفجيراً ثورياً .

وتشرح لأولئك الذين تتصل بهم: أن الآخرين يسرقون جهودهم و ثروتهم ، فلا يمكن لهم أن يقرأوا هذه السرقة ، لأنها اعتداء صارخ على كيانهم الخاص » . (٦٩)

المذهب الماركسي لا يلغي الصراع الطبقي ، بل يخلق صراعاً من نوع آخر لا يقل ضراوة وفتكاً - على أقل تقدير - عن الصراع الطبقي في ظل الرأسمالية ، وإن اختلفت خصائصه وتنوعت صورته . فهو صراع اقتصادي يرتدي الزي السياسي ، ويتجلى في عمليات التطهير المعتادة في تاريخ الأنظمة الاشتراكية صراعاً على السلطة والنفوذ ، وخير شاهد على ذلك ما آلت إليه الأوضاع هناك في الأيام الأخيرة ، وما انتهت إليه من سقوط هذه الأنظمة .

إن إلغاء الملكية الخاصة وتأميمها لتصبح ملكاً لجميع أفراد المجتمع تبقى عملية شكلية ، ويبقى خط المجتمع في تملكه لهذه الملكيات خطأ قانونياً فحسب ، إذ تستلم الطبقة الحاكمة هذه الملكيات وتفرض سيطرتها المطلقة في ظل مفاهيم دكتاتورية البروليتاريا ، والتناقض الطبقي ، والعنف الثوري . . . ، وبذلك يهيء المذهب الماركسي لهذه الطبقة الحاكمة فرصاً من التسلط أكبر من تلك التي هيأتها الرأسمالية ، حيث تتم كل وسائل الفهر والاستغلال والاستبداد تحت مظلة الشرعية وتمثيل الطبقة الكادحة .

مما تقدم يبدو أن الملكية الخاصة هي المبدأ العام في المجتمع الرأسمالي وما سواه يبقى استثناءً ، بينما الملكية العامة هي المبدأ في المجتمع الاشتراكي وما سواها استثناء . أما المذهب الاقتصادي الإسلامي فلا تمثل الملكية الخاصة المبدأ العام ، ولا الملكية العامة بدورها تمثل المبدأ ، وليست إحدهما أصلاً والأخرى استثناءً ، بل يكون كل منهما القاعدة والأصل والمبدأ . فالإسلام « يؤمن بالملكية الخاصة ، والملكية العامة ، وملكية الدولة ، ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية حقلاً خاصاً تعمل فيه ، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناءً ، أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف » (٧٠) ، على خلاف النظم الاقتصادية الأخرى إذ « تعيش بعيداً عن مبادئها الأساسية التي قامت عليها . فالرأسمالية على سبيل المثال انحرفت عن مبادئ المذهب الحر . إذ سمحت بتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية وظهور القطاع العام فيها . والنظام الاشتراكي أيضاً اضطر إلى لتراجع عن كثير من مبادئه ، فبدأ يسمح - على نطاق ضيق* - بالملكية الخاصة ونظام الأسعار وذلك لافتقار اقتصاده إلى الحافز المادي الفردي (الربح) ولعجزه عن توفير المتطلبات الأساسية (كالغذاء في الاتحاد السوفيتي) وأخيراً بتأخر قطاعه الصناعي والتقني عن مثيله في

(*) كان هذا قبل سقوط الأنظمة الاشتراكية مؤخراً ، أما اليوم فقد أخذت أنظمة هذه الدول بما فيها الاتحاد السوفيتي

الدول الرأسمالية» (٧١) وبقدر ما يوحي هذا التراجع بفشل هذه الأنظمة ، يدل على صحة الموقف الإسلامي وتوازنه وانسجامه مع الطبيعة البشرية .

الركن الثاني : مبدأ الحرية في نطاق محدود

يرتكز المذهب الرأسمالي على مبدأ حرية الإنسان المطلقة في المجال الاقتصادي ، باعتبارها وسيلة لتحقيق المصالح العامة ، ولدورها الفعال في تنمية الإنتاج وتفجير الطاقات والإمكانات وتجنيدھا للانتاج العام . مضافاً إلى كونها حقاً إنسانياً أصيلاً وتعبيراً عملياً عن الكرامة البشرية . وبذلك يرتقي مفهوم الحرية من مجرد أداة للرفاه الاجتماعي أو تنمية الإنتاج ، إلى تحقيق إنسانية الإنسان ووجوده الطبيعي الصحيح . (٧٢)

وفي الوقت الذي يسرف فيه النظام الرأسمالي بإضفاء الطابع الإنساني والقانوني والاقتصادي على هذه الحرية ، يعمد المذهب الاشتراكي إلى العكس من ذلك تماماً ، فيلجأ إلى مصادرة الحريات ويخضع النشاط الاقتصادي إلى إشراف ورقابة صارمتين ، ومركزية شرسة تحوّل بها النشاط الاقتصادي من عملية إنسانية حيوية إلى عملية آلية خالية من أي مضمون إنساني .

أما الاقتصاد الإسلامي فيتميز بموقف متوازن كما هو المألوف في معالجاته للمشاكل الإنسانية ، بما يتفق مع الفطرة والطبيعة الإنسانية ، فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل التي تهذب الحرية وتصفّلها ، وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلّها .
والتحديد الإسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين :

الأول : التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس ، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية . وهو « يتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة التي ينشئها الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الإسلام في كلّ مرافق حياته (المجتمع الإسلامي) . فإنّ للإطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الإسلام الشخصية الإسلامية ضمنها ، حين يعطي فرصة مباشرة واقع الحياة وصنع التاريخ على أساسه . . . إن لتلك الإطارات قوتها المعنوية الهائلة ، وتأثيرها الكبير في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرية الممنوحة لأفراد المجتمع الإسلامي وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً ، دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم ؛ لأن التحديد نبع من واقعهم الروحي والفكري ، فلا يجدون فيه حدّاً لحرياتهم . ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً للحرية في الحقيقة ، وإنما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي للإنسان الحر ، إنشأً معنوياً صالحاً ، حيث تؤدي الحرية في ظله رسالتها الصحيحة » . (٧٣)

الثاني : التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية ، تحدّد السلوك الاجتماعي

وتضبطه . فقد لا تأخذ التربية الإسلامية في نفوس البعض مفعولها ، ولا تجد طريقاً في ضمايرهم ووجدانهم ، فتتكفل عندئذ القوة الخارجية بارغامهم لاحترام القانون الإسلامي والإذعان له . ويرى الشهيد الصدر أنّ التحديد الموضوعي هذا تمّ تنفيذه بطريقتين : (٧٤)

الأولى : حيث كفلت الشريعة - في مصادرها العامة - النص على المنع عن مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية ، المعيقة في نظر الإسلام ، تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الإسلام ، كالربا والاحتكار وغير ذلك .

الثانية : وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام ، وتدخل الدولة لحماية المصالح العامة وحراستها ، بالتحديد من حريات الأفراد فيما يمارسون من أعمال . وقد كان وضع الإسلام لهذا المبدأ ضرورياً لكي يضمن تحقيق مثله ومفاهيمه في العدالة الاجتماعية على مرّ الزمن . فإنّ متطلبات العدالة الاجتماعية التي يدعو إليها الإسلام ، تختلف باختلاف الظروف الاقتصادية للمجتمع ، والأوضاع المادية التي تكتنفه . فقد يكون القيام بعمل مضرّاً بالمجتمع وكيانه الضروري ، في زمان دون زمان ، فلا يمكن تفصيل ذلك في صيغ دستورية ثابتة وإنما السبيل الوحيد هو فسح المجال لولي الأمر ، ليمارس وظيفته بصفة سلطة مراقبة وموجهة ، ومحددة لحريات الأفراد فيما يفعلون أو يتركون من الأمور المباحة في الشرع ، وفقاً للمثل الإسلامي في المجتمع .

الركن الثالث : مبدأ العدالة الاجتماعية

يقول الشهيد الصدر : « إنّ الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكون منها مذهبه الاقتصادي لم يتبن العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام ، ولم يناد بشكل مفتوح لكلّ تفسير ، ولا أوكله إلى المجتمعات الانسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية ، باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة . . وإنما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره ، في مخطط اجتماعي معين ، واستطاع - بعد ذلك - أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حيّ ، تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة » . (٧٥) وتتجسّد هذه العدالة في مجموع العناصر والضمانات التي زود بها نظام توزيع الثروة الإسلامي بما يتكفل قدرته على تحقيق هذه العدالة . ولم يتبن الإسلام العدالة الاجتماعية شعاراً فحسب ، بل وضع تصورات التفصيلية لهذه العدالة ، وأقام مدلولها الإسلامي الخاص المميز . والصورة الإسلامية لهذه العدالة - كما يعتقد الشهيد الصدر - تحتوي على مبدأين عامين (٧٦) لكّل منهما خطوطه وتفصيلاته .

أحدهما : مبدأ التكافل العام وهو « المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين - كفاية - كفالة بعضهم لبعض ، ويجعل من هذه الكفالة فريضة على كلّ مسلم في حدود ظروفه وإمكاناته ،

يجب عليه أن يؤديها على أي حال ، كما يؤدي سائر فرائضه» (٧٧) .
 وثانيهما : مبدأ التوازن الاجتماعي : وهو مسؤولية الدولة في إيجاد حالة التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة (٧٨) . وسيأتي بحث كل من هذين المبدأين بشيء من التفصيل في فصل « مسؤوليات الدولة الاقتصادية » في الاقتصاد الإسلامي .

المشكلة الاقتصادية

لماذا يقضي الملايين من البشر نحبهم جوعاً ؟ لماذا يعرى الملايين هؤلاء ، ويعجز العالم عن تأمين ما يستر أجسادهم ويسد رمقهم ؟ لماذا يعجز إنسان عن تأمين لقمة عيش كريمة له ولعائلته ، بينما يعيش الآخرون من بني جنسه في وحل الترف والإسراف ؟ ! تلك هي المشكلة ، فما هو سببها ، وما الحيلة لتفادي مخاطرها ؟

تعتقد الرأسمالية أن السبب الرئيس لهذه المشكلة هو قلة الموارد الطبيعية نسبياً . فهي محدودة حيث لا يمكن أن يزداد في كمية الأرض التي يعيش عليها الإنسان ، ولا في كمية الثروات المخبوءة فيها ، مع نمو حاجات الإنسان وازديادها باطراد ، وفقاً لتطور المدينة وازدهارها . الأمر الذي يجعل الطبيعة عاجزة عن تلبية جميع تلك الحاجات إلى الأفراد كافة ، فيؤدي ذلك إلى التزاحم بين الأفراد على إشباع حاجاتهم وتنشأ عن ذلك المشكلة الاقتصادية .

والماركسية تردّ المشكلة إلى التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع ، فتمتدّى تمّ الوفاق بين ذلك الشكل وهذه العلاقات ساد الاستقرار في الحياة الاقتصادية ، مهما كانت نوعية النظام الاجتماعي الناتج عن التوفيق بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع .

أما النظام الإسلامي ، فكيف ينظر إلى المشكلة وما هو الحلّ المقترح إسلامياً ؟ . لقد اختلف الباحثون الإسلاميون في تصوير المشكلة وكيفية حلّها ، تبعاً لتصوراتهم المختلفة لها . ويتجلّى هذا الاختلاف في اتجاهات عدّة :

الاتجاه الأول : ما ذهب إليه الدكتور عبد المنعم عفر فإنه بعد أن عرّف المشكلة الاقتصادية في الفكر الرأسمالي بأنها « ندرة الموارد المتاحة بالنسبة للحاجات الإنسانية » (٧٩) « لا ينكر الإسلام تعدّد الحاجات وتطورها وتجدها ، وكذلك فإنه لا يعترض على محدودية الموارد الاقتصادية بالتعريف السالف الذكر ، إلاّ : أنه ينظر إلى المشكلة على أنها قصور في الوسائل المتاحة للإنسان عن تسخير الموارد الممكن له استخدامها والإفادة منها في إشباع حاجاته وتطوير طاقاته ، علاوة على كسل الإنسان وتجاوزه الحدّ في تقدير حاجاته » (٨٠) .

وبعد أن يأتي على ذكر الآيات القرآنية الكريمة بصدد تسخير ما في الكون للإنسان ، يقول :

« إنَّ تسخير الكون كلّه للناس لا يعني حصولهم على كلِّ ما فيه بلا عمل ، بل ربطت - أي الآيات - بين التسخير والدعوة إلى التفكير والبحث والاطلاع . وهي في هذا ترشد الناس أن يستخدموا الأسلوب العلمي في المشاهدة والملاحظة والتجربة والبحث عن الظواهر المختلفة واستنباط القوانين الطبيعية للإفادة مما خلق الله لهم . وأنه لو شاء لبسط لهم الرزق بلا عناء ، ولكن ذلك سيكون مدعاة للترف والكسل والبغي في الأرض بغير حقّ . وذلك جعل للإنسان من الرزق ما يناسب جهده » (٨١) .

فالدكتور عفر يعتقد باعتراف الإسلام بمحدودية الموارد وندرتها ، ولكنه يرجع المشكلة أيضاً إلى قصور الوسائل المتاحة لتسخير الطبيعة علاوة على عجز الإنسان وكسله . وقد جاء في كتاب « أصول الاقتصاد الإسلامي » : « إن المشكلة ليست مشكلة موارد من البداية ، لا من الناحية الواقعية ولا من البيان القرآني ، إنما هي مسألة جهد لا بد من أن يبذل لئيلونا الله أحسن عملاً » (٨٢) . والكتاب من تأليف الدكتور عفر بمشاركة مؤلف آخر . ويبدو التناقض بين رأيه في كتابه « الاقتصاد الإسلامي » ورأيه الأخير حيث لا يجد حرجاً هناك من التسليم بندرة الموارد ؛ بينما ينفي - بمشاركة زميله - أن تكون المشكلة مشكلة ندرة لا من حيث الواقع ولا من حيث البيان القرآني .

ولا يبتعد الدكتور سعيد مرطان عن هذا الاتجاه في تصويره للمشكلة الاقتصادية حيث يرى أن : « الندرة النسبية للموارد تمثل أحد جانبي - المشكلة الاقتصادية - ليس فقط لأنها واقع ملموس نعيه في كلِّ لحظة من حياتنا اليومية بل لأن الإسلام يجعل منها حافزاً للعمل وتعمير الأرض ، كما يجعلها مجالاً للتبلاء والاختبار ، وهذا يعني أن ظهور الندرة النسبية لا يتعارض البتة مع وفرة وكفاية الموارد التي أنزلها الله سبحانه وتعالى وسخرها لعباده » (٨٣) .

الاتجاه الثاني : وهو ما ذهب إليه الدكتور محمّد أحمد صقر ، فقد ارتأى وجوب النظر إلى المشكلة الاقتصادية من جوانب ثلاثة : « ١- جانب إمكانية الإنتاج ، ٢- جانب أسلوب الإنتاج ، ٣- الجانب الشخصي لسلوك الإنسان . والإسلام يحاول أن يواجه المشكلة من هذه الجوانب الثلاثة وبصورة مجتمعة .

وهذه المعالجة الشمولية من شأنها أن تخفف من حدة المشكلة الاقتصادية في الإسلام فضلاً عن أن الإسلام تنمية لطاقات الإنسان الروحية والأخلاقية يجعله قادراً على الاستمتاع بصورة أفضل مهما كان القدر المادي الذي يحقّقه . وفي النهاية فإن وجود المشكلة الاقتصادية في حدّ ذاته يعتبر محرّكاً للنمو والتطور الاقتصادي والتحسن الفني . ولو حلّت المشكلة الاقتصادية نهائياً لجمد الاقتصاد ، واستقر عند حالة السكون . ولذا فتحن نخالف الشيخ باقر الصدر » (٨٤) .

ويبدو أن الدكتور صقر لا يرى حلاً لهذه المشكلة دون الأخذ بالاعتبار هذه الجوانب الثلاثة مجتمعة : دفع عجلة الإنتاج وتمميته ، وتطوير أساليبه ، والتوزيع العادل . وبذلك يخالف الشهيد الصدر . الأمر الذي يستدعي توضيح رأي الشهيد الصدر في هذه المشكلة لمعرفة وجه هذه المخالفة إن تحققت . وهو ما نعرضه في الاتجاه الثالث .

الاتجاه الثالث : لقد كتب حسن حبيب العبدي بصدد بيان وجهة النظر الإسلامية في المشكلة الاقتصادية : « إنَّ السلوك الخاطئ لأفراد المجتمع هو السبب الحقيقي لظهور المشكلة الاقتصادية في نظر النظام الإسلامي » (٨٥) . وأكد العبدي أنَّ السيد محمَّد باقر الصدر في كتابه « إقتصادنا » يعتبر أول من قدم هذا التصور للمشكلة . وأجد من الضروري على تأكيد موقف الصدر الايجابي من المشكلة الاقتصادية حيث يرفض المحاولات التفسيرية التي تسلَّم بواقع المشكلة الاقتصادية ، وتعترف بحتميتها ، بدلاً من الكشف عن الحل الذي يقضي عليها (٨٦) . وهو ما يعمق المشكلة ويمنحها غطاءً سريعاً .

الشهيد الصدر في محاولته لتصوير المشكلة الاقتصادية ينطلق من الآية الكريمة : ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الليل والنهار ﴾ • وآتاكم من كلِّ ما سألتموه وإن تعدوا نعمته الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفارٌ ﴿ • ثم يقول : « فهذه الفقرات تقرر بوضوح : أنَّ الله تعالى قد حشد للإنسان في هذا الكون الفسح كلِّ مصالحه ومنافعه ، ووفَّر له الموارد الكافية لإمداده التي منحها الله له ، وبظلمه وكفرانه ﴿ إن الإنسان لظلوم كفار ﴾ • فظلم الإنسان في حياته العملية وكفرانه بالنعمة الإلهية ، هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الإنسان . ويتجسد ظلم الإنسان على الصعيد الاقتصادي : في سوء التوزيع . ويتجسد كفرانه بالنعمة : في إهماله لاستثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها . فحين يمحى الظلم من العلاقات الاجتماعية للتوزيع ، وتجدد طاقات الإنسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها ، تزول المشكلة الحقيقية على الصعيد الاقتصادي . » (٨٧) . إذاً « هذه الآيات الكريمة بعد أن استعرضت مصادر الثروة التي أنعم الله - تعالى - بها على الإنسان أكدت أنها كافية لإشباع الإنسان وتحقيق سؤله « وآتاكم من كلِّ ما سألتموه » . فالمشكلة الواقعية لم تنشأ عن بخل الطبيعة ، أو عجزها عن تلبية حاجات الإنسان . وإنما نشأت من الإنسان نفسه كما تقرر الآية الأخيرة « إن الإنسان لظلوم كفار » . فظلم الإنسان في توزيع الثروة وكفرانه للنعمة بعدم استغلال

جميع المصادر التي تفضل الله بها عليه استغلالاً تاماً هما السببان المزدوجان للمشكلة التي يعيشها الإنسان البائس منذ أبعاد عصور التاريخ . وبمجرد تفسير المشكلة على أساس إنساني يصبح بالإمكان التغلب عليها ، والقضاء على الظلم وكفران النعمة ، بإيجاد علاقات توزيع عادلة ، وتعبئة كل القوى المادية لاستثمار الطبيعة ، واستكشاف كل كنوزها « (٨٨) .

وواضح أن تصوير الشهيد الصدر للمشكلة الاقتصادية يتألف من شقين أحدهما : ظلم الإنسان وسوء توزيعه الثروة ، وثانيهما : عدم استغلال جميع المصادر التي تفضل الله بها على الإنسان . وهو ما أكده الشهيد الصدر في أكثر من موضع ، غير أنه تراءى للبعض الشق الأول وأغفل الثاني . ويبدو أن منشأ خلاف الدكتور صقر الذي يزعمه ما ذكرناه من إغفال الشق الثاني ، وإلا فإن ما ذكره الدكتور صقر في تصوير المشكلة الاقتصادية لا يختلف عن تصوير الشهيد الصدر لها ، حيث لا يخرج ما ذكره عن الشقين ، غير أنه (الدكتور صقر) جعلهما ثلاثة جوانب .

ولعل الفرق - في تصوري - بين الشهيد الصدر والدكتور صقر ، يكمن في حقيقة موقف كل منهما من المشكلة ، ففي الوقت الذي بدا فيه موقف الدكتور صقر سلبياً مستسلماً للواقع ، رف الشهيد الصدر الاعتراف بحتمية المشكلة الاقتصادية ، والاستسلام لواقعها المزعوم . وأظن أن عبارات الدكتور صقر لا تأبى ذلك حيث ذكر أن وجود المشكلة في حد ذاته محرك للنمو والتطور الاقتصادي ، وأن حل المشكلة نهائياً يجتد الاقتصاد . ثم عطف على ذلك قوله « ولذا فنحن نخالف الشيخ باقر الصدر » . فيبدو أن محل الخلاف هو اعتقاد - وفقاً للدكتور صقر - الشهيد الصدر إمكان الحل نهائياً لهذه المشكلة مما يؤدي إلى تجميد الاقتصاد . غير أن إيجاد علاقات توزيع عادلة ، واستغلال الطبيعة استغلالاً جيداً ، لا يتم دفعة واحدة وبشكل نهائي .

الإنتاج وأهميته في الاقتصاد الإسلامي

يقول الشهيد الصدر : « إن الاقتصاد الإسلامي يتفق مع كل المذاهب الاجتماعية الأخرى في ضرورة الاهتمام بالإنتاج ، وبذل كل الأساليب الممكنة في سبيل تنميته وتحسينه ، وتمكين الإنسان الخليفة على الأرض من السيطرة على المزيد من نعمها وخيراتها ، ولكن الإسلام حينما يطرح تنمية الإنتاج كقضية يجب السعي اجتماعياً لتحقيقها ، يضعها ضمن إطارها الحضاري الإنساني ، ووفقاً للأهداف العامة لخلافة الإنسان على الأرض . ومن هنا يختلف عن المذاهب الاجتماعية المادية في التقييم والمنهج اختلافاً كبيراً . فالنظام الرأسمالي يعتبر تنمية الإنتاج هدفاً بذاتها ، بينما الإسلام لا يرى تجميع الثروة هدفاً بذاته وإنما هو وسيلة لايجاد الرخاء والرفاه ، وتمكين العدالة الاجتماعية من أن تأخذ مجراها الكامل في حياة الناس ، وشرطاً من شروط تحقيق

الخلافة الصالحة على الأرض وأهدافها الرشيدة في بناء مجتمع التوحيد» (٨٩).

فتمتية الإنتاج والاستفادة من الطبيعة إلى أقصى حد ممكن ضمن الإطار العام للمذهب ، قد تكون النقطة الوحيدة التي تتفق عليها المذاهب الإسلامية والرأسمالية والماركسية جميعاً على الصعيد المذهبي ، شرط أن تنسجم أساليب وطرق التنمية مع الإطار العام للمذهب (٩٠).

لقد وضع الإسلام التنمية والاستمتاع بالطبيعة هدفاً للمجتمع في ضوء السياسة الاقتصادية التي يحددها المذهب الإسلامي ، والظروف والشروط الموضوعية للمجتمع . وينقل الشهيد الصدر كتاب الامام علي عليه السلام لوليه محمد بن أبي بكر حين ولّاه مصر ، الذي اعتبره الشهيد الصدر نظرية المتقين في الحياة ، إذ يبدو بوضوح من الكتاب أن اليسر المادي الذي يحققه نمو الإنتاج ، واستثمار الطبيعة إلى أقصى حد ، هدف يسعى إليه مجتمع المتقين ، وتفرضه النظرية التي يتبناها هذا المجتمع ، ويسير على ضوئها في الحياة . فقد جاء في الكتاب قوله : (يا عباد الله إن المتقين حازوا عاجل الخير وآجله ، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ، ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم ، أباح لهم الله الدنيا ما كفاهم به وأغناهم . قال الله عز وجل : ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نُفِصِلُ الآيات لقوم يعلمون ﴾ (٩١) سكنوا الدنيا بأفضل ما سُكنت ، وأكلوها بأفضل ما أُكلت ، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم ، فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون ، وشربوا من طيبات ما يشربون ، ولبسوا من أفضل ما يلبسون ، وسكنوا من أفضل ما يسكنون ، وركبوا من أفضل ما يركبون . أصابوا لذة الدنيا مع أهل الدنيا ، وهم غداً جيران الله يتمنون عليه فيعطهم ما يتمنون ، لا ترد لهم دعوة ، ولا ينقص لهم نصيب من اللذة ، فالى هذا يا عباد الله يشناق من كان له عقل ، ويعمل له بتقوى الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . »

وسائل الإسلام في تنمية الإنتاج

لم يضع الإسلام تنمية الإنتاج هدفاً للمجتمع الإسلامي فحسب ، بل هيأ مذهبياً الوسائل التي يتوقف عليها تحقيق هذا الهدف . وهي كما يرتأى الشهيد الصدر على نوعين :

١- وسائل مذهبية .

٢- وسائل تطبيقية .

أما الوسائل المذهبية فهي من وظيفة المذهب الاجتماعي ، وعلى عاتقه إيجادها وضمانها ،

بينما يترك أمر الوسائل التطبيقية إلى الدولة تمارسها على ضوء الاتجاه المذهبي العام (٩٢) .

١- الوسائل المذهبية

أ: وسائل الإسلام من الناحية الفكرية: فمن الناحية الفكرية حث الإسلام على العمل والإنتاج، وربط به كرامة الإنسان وشأنه عند الله، وقرن العمل بالعبادة، بل أصبح العامل في سبيل قوته وقوت عياله عند الله أفضل من المتعبد، وصارت البطالة والخمول والترفع عن العمل نقصاً في إنسانية الإنسان وسبباً في تفاهته. ويبدو - بوضوح - رفض الإسلام لفكرة البطالة وتعطيل ثروات الطبيعة وعدم الاستفادة منها، حيث دفع إلى توظيف أكبر قدر ممكن من قوى الطبيعة وثرواتها، للانتاج وخدمة الإنسان في مجالات الانتفاع والاستثمار، واعتبر فكرة التعطيل أو إهمال الطبيعة وعدم استثمارها من الأفكار الغريبة عن الإسلام. قال تعالى: ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة كذلك نُفَصِّل الآيات لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (٩٣) وقال تعالى يشجب أسطورة تحريم بعض الثروات الحيوانية: ﴿ ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون ﴾. وقال تعالى يهيب بالإنسان إلى استثمار مختلف المجالات: ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾ (٩٤).

وفي الحديث أن الإمام الصادق سأل عن رجل فقيل أصابته الحاجة، وهو في البيت يعبد ربه، وأخوانه يقومون بمعيشته فقال عليه السلام: الذي يقوته أشد عبادة منه.

ب: وسائل الإسلام من الناحية التشريعية: وأما من الناحية التشريعية فنمة تشريعات كثيرة تتفق ومبدأ تنمية الإنتاج الذي يؤمن به الاقتصاد الإسلامي وتساعد على تطبيقه. وقد ذكر الشهيد الصدر عشرين^(٩٥) من هذه التشريعات والأحكام تقتصر على ذكر بعضها:

□ حكم الإسلام بانتزاع الأرض من صاحبها إذا عطلها حتى خربت، وامتنع عن إعمارها، وللحاكم الشرعي انتزاعها واستثمارها بالأسلوب الذي يراه، وحكم الإسلام هذا نابع من إيمانه العميق بعدم جواز تعطيل الدور الإيجابي للأرض في الإنتاج.

□ منع الإسلام عن الحمى. والحمى هو السيطرة على مساحة الأرض الغامرة وحمايتها بالقوة دون ممارسة عمل في إحيائها واستثمارها، وهو تعبير آخر عن تعطيل دور الأرض في عملية الإنتاج، لذلك ربط الحق في الأرض بعملية الإحياء دون أعمال القوة التي لا شأن لها في الإنتاج، وفي استثمار الأرض لصالح الإنسان.

□ في الحالات التي يجوز للأفراد إحياء المصادر الطبيعية لم يعط الإسلام الحق لهم في تجميد تلك المصادر، وتعطيل العمل لإحيائها، ولم يسمح لهم بالاحتفاظ في هذا الحق في حالة

- التعطيل هذه ، لأنها تؤدي إلى حرمان الإنتاج من طاقات تلك المصادر وإمكاناتها .
- لم يسمح الإسلام لولي الأمر بإقطاع الأفراد شيئاً من المصادر الطبيعية تزيد على قدراتهم الإنتاجية ، لأن إقطاع الفرد ما يزيد على قدرته يبدد ثروات الطبيعة وإمكاناتها الإنتاجية .
- حرّم الإسلام الكسب بدون عمل عن طريق استئجار الفرد أرضاً باجراً وإيجارها باجراً أكبر للحصول على التفاوت بين الأجرتين ، وتحريم هذه الصورة ، وإلغاء هذا الدور الوسيط يوفّر على الإنتاج ؛ لأنّ مثل هذا الوسيط لا يقوم بأي دور إيجابي للإنتاج . وإنما يعيش على حساب الإنتاج بدون خدمة يؤديها إليه .
- حرم الإسلام القادرين على العمل والنشاط الاقتصادي من الضمان الاجتماعي ومنعهم من الاستجداء ، وبذلك سدّ عليهم منافذ التهرب من العمل المثمر ، وهذا يؤدي بطبيعته إلى تجنيد طاقاتهم والاستثمار .
- يقوم الضمان الاجتماعي بدور كبير في القطاع الخاص ؛ لأنّ إحساس الفرد بأنه مضمون من الدولة ، وأنّ مستوى كريماً من الحياة مكفول له ولو خسر في مشروعه ، فهو رصيدٌ نفسي كبير يزيد من شجاعته ، ويدفع به إلى مختلف ميادين الإنتاج ، وينمي فيه عنصر الإبداع .
- تحريم الإسراف والتبذير مما يؤدي إلى الحدّ من الإنفاق الاستهلاكي ، ويهيء كثيراً من الأموال للإنفاق الإنتاجي .
- أوجب الإسلام على المسلمين كفاية تعلم جميع الفنون والصناعات التي تنتظم بها الحياة .
- إعطاء الدولة حقّ الإشراف على الإنتاج ، وتخطيطه مركزياً لتفادي الفوضى التي تؤدي إلى شلّ حركة الإنتاج وتعصف بالحياة الاقتصادية . ومكّنتها من قيادة جميع قطاعات الإنتاج عن طريق ممارستها للقطاع العام ، وتجميع القوى البشرية العاملة في تشغيل هذه القطاعات بشكل يحول دون تبديد الفائض البشري للقوى العاملة عن حاجة القطاع الخاص .

الوسائل التطبيقية

لقد هيأ المذهب الإسلامي الوسائل الفكرية والتشريعية الكفيلة بدفع عملية التنمية إلى الأمام والحوول دون تعطيلها أو تجميدها ، وترك للدولة الحرية في وضع السياسة الاقتصادية بعد دراسة الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية ، بما لا يتعارض مع الإطار العام للمذهب . وقد ترك المذهب الاقتصادي للدولة هذه الحرية في رسم تفاصيل السياسة الاقتصادية إيماناً منه بحقيقة اختلاف الظروف والشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية زماناً ومكاناً ، حيث اقتصر على وضع الأهداف الرئيسية لهذه السياسة ، وحدودها العامة وإطارها المذهبي الشامل ، الذي يجب على

الدولة التقيد به ووضع سياستها ضمنه .

صلة المذهب بالإنتاج

في معرض بيان وتوضيح صلة المذهب بالإنتاج يبحث الشهيد الصدر عن حقيقة عملية الإنتاج وطبيعتها ، فيرى أنَّ عملية الإنتاج جانبيين تتحدد على ضوءهما معرفة مدى صلة المذهب بالإنتاج ، وهما : الجانب الذاتي : ويتمثل في الدفاع النفسي ، والغاية التي تستهدف من تلك العملية ، وتقييم العملية تبعاً للتصورات المتبناة عن العدالة . وتختلف المذاهب الاجتماعية والاقتصادية في هذا الجانب بشكل واضح ، حيث لكل مجتمع نظريته الخاصة للإنتاج ، وتقييمه لتلك العملية على أساس تصوراته العامة وطريقته المذهبية . . والدوافع ، وإعطاء المثل العليا في المجتمع . فلماذا نتج ؟ وإلى أي مدى ؟ وما هي الغايات التي يجب أن تستهدف من وراء الإنتاج ؟ وما هو نوع السلعة المنتجة ؟ وهل هناك قوة مركزية تشرف على الإنتاج وتخطيطه ؟ هذه هي الأسئلة التي يجيب عليها المذهب الاقتصادي ، وتختلف الإجابة عليها بين مذهب اقتصادي وآخر .

الجانب الموضوعي : ويتمثل في الوسيلة التي تستخدم ، والطبيعة التي تمارس ، والعمل الذي ينفق خلال عملية الإنتاج ، وهذا الجانب من العملية هو موضوع علم الاقتصاد بمفرده أو بالمساهمة مع العلوم الطبيعية الأخرى ، وذلك لاكتشاف القوانين العامة التي تسيطر على الوسيلة والطبيعة لكي ينتاج للانسان التحكم في تلك القوانين بعد اكتشافها ، وتنظيم الجانب الموضوعي لعملية الإنتاج تنظيمياً أفضل وأكثر نجاحاً ، « فعلم الاقتصاد يكشف مثلاً عن قانون الغلة المتناقضة في الزراعة القائل : إنَّ زيادة وحدات إضافية من العمل ورأس المال بنسبة معينة ، تقابلها زيادة في النتائج بنسبة أقل ، ويستمر هذا التفاوت بين نسبة زيادة الوحدات ونسبة زيادة النتائج ، وبالتالي تستمر زيادة الغلة في التناقص حتى تتعادل زيادة الغلة مع نسبة زيادة وحدات العمل ورأس المال ، وحينذاك لا تكون ثمة مصلحة للزارع في أن يزيد في الانفاق على الأرض من جديد . وهذا القانون يلقي ضوءاً على العملية ، وباكتشاف المنتج له يستطيع أن يتفادى التبذير بالعمل ورأس المال ، ويحدّد عناصر الإنتاج تحديداً يكفل له أكبر قدر ممكن من الناتج »^(٩٦) و« في هذا المجال ليس للمذهب الاقتصادي مهما كان نوعه أي دور إيجابي ، لأنَّ الكشف عن القوانين العامة والعلائق الموضوعية بين الظواهر الكونية أو الاجتماعية من وظيفة العلم ، ولا يدخل في صلاحيات المذهب إطلاقاً . ولهذا كان لمجتمعات مختلفة في مذاهبها الاقتصادية أن تلتقي على الصعيد العلمي وتتفق على استخدام معطيات علم الاقتصاد وسائر العلوم ، والاسترشاد بها في مجالات الإنتاج »^(٩٧) .

مصادر الإنتاج

تحدد مصادر الإنتاج في الاقتصاد السياسي بما يلي :

- ١- الطبيعة .
- ٢- رأس المال .
- ٣- العمل ، ويضم التنظيم الذي يمارسه مدير المشروع . ويحدّد نصيب كلّ واحد منها على أساس قوانين العرض والطلب .

أما في الاقتصاد الإسلامي - وفقاً لرأي الشهيد الصدر - فإنه لا يصح أن يبقى في عداد مصادر الإنتاج سوى الطبيعة ، بعد استبعاد كلّ من رأس المال والعمل ، إذ يعتبر رأس المال - في الحقيقة - ثروة منتجة وليست مصدراً أساسياً للإنتاج ؛ لأنه يعبر اقتصادياً عن كلّ ثروة تم إنجازها ، وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في إنتاج ثروة أخرى ، كالآلة التي تنتج النسيج ، فهي ليست ثروة طبيعية خالصة ، وإنما هي مادة طبيعية ، كيفها العمل الإنساني خلال عملية إنتاج سابقة وأما العمل فهو العنصر المعنوي من مصادر الإنتاج ، وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصة أو العامة . وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الإنتاج (٩٨) . وقد قسم الشهيد الصدر مصادر الطبيعة إلى عدة أقسام :

١- الأرض : وهي أهم ثروات الطبيعة ، التي لا يكاد الإنسان يستطيع بدونها أن يمارس أي لون من ألوان الإنتاج .

٢- المواد الأولية : التي تحويها الطبقة اليابسة من الأرض ، كالصخر والكبريت والبتروك والذهب والحديد ومختلف ألوان المعادن .

٣- المياه الطبيعية : التي تعتبر شرطاً من شروط الحياة المادية للإنسان ، وتلعب دوراً خطيراً في الإنتاج الزراعي والمواصلات .

٤- بقية الثروات الطبيعية من محتويات البحار والأنهار وما يعيش على الأرض ، والقوى الطبيعية المنبثقة في أرجاء الكون .

وقد استبعد الشهيد الصدر كلاً من رأس المال والعمل انطلاقاً من تقسيمه البحث إلى : توزيع الثروة إلى مرحلة ما قبل الإنتاج ، وتوزيعها إلى ما بعد الإنتاج . وقد خرج رأس المال والعمل من المرحلة الأولى حيث ليس في المقام من مصادر الإنتاج سوى الطبيعة ، فالطبيعة هي المصدر الأساس والوحيد وملكية ثرواتها يقوم على أساس العمل ، ولذلك يبقى العامل وحده هو مالك هذه الثروة ، العامل الذي أنفق جهده واستفاد من هذه الثروة وحازها ، ولا تخرج من ملكه إلا برضاه ،

فالقطن مثلاً يبقى ملكاً للفلاح ، ولا يجوز تطويرها والتصرف بها بصورة منفصلة عن إرادته* ، بل يجب على صاحب المعمل - مثلاً - أن يتعاقد معه .

الصلة بين الإنتاج والتوزيع

لقد اختلفت النظرية الماركسية والنظرية الإسلامية في تقرير وجود الصلة بين الإنتاج والتوزيع أو عدمها . فبينما يصرّ الماركسيون على وجود هذه الصلة وتأكيدها وفقاً لقانون التطور** الذي يفرض نوعاً خاصاً من التوزيع ينسجم مع شكل الإنتاج ، أنكرت النظرية الإسلامية هذه التبعية - أعني تبعية علاقات التوزيع لشكل الإنتاج - واعتبرت أن « قواعد التوزيع التي جاء بها الإسلام ثابتة وصالحة في كلّ زمان ومكان ، لا يختلف في ذلك عصر الكهرباء والذرة عن عصر البخار ، ولا عصر البخار عن عصر الطاحونة الهوائية والعمل اليدوي » (٩٩) . ولكن النظرية الإسلامية بإنكارها ورفضها هذه التبعية لا تقطع الصلة بالمرة بين التوزيع وشكل الإنتاج ، بل يؤمن الإسلام بصلة يفرضها المذهب ، ويحدّد فيها الإنتاج لحساب التوزيع ، بدلاً عن تكسيّف التوزيع طبقاً لحاجات الإنتاج ، وكلّ ما رفضه الإسلام هو تلك العلاقة التبعية وفقاً لقانون طبيعي كما تقرره الماركسية ، ولذلك أصبحت - إسلامياً - عمليات الإنتاج ظرفاً لتطبيق قواعد التوزيع ، وتبعاً لذلك نشأت الصلة المذهبية بين الإنتاج والتوزيع ، والتي مردها في الحقيقة إلى فكرة التطبيق الموجّه التي تعطي ولي الأمر الحقّ بتحديد الإنتاج لحساب التوزيع .

جهاز التوزيع

يرى الشهيد الصدر أنّ : « جهاز التوزيع في الإسلام يتكون من أداتين رئيسيتين ، وهما : العمل والحاجة ، ولكلّ من الأداتين دورهما الفعّال في الحقل العام للثروة الاجتماعية » (١٠٠) . أما العمل فيعتبره الإسلام سبباً لملكية العامل نتيجة عمله ، كما وتعتبر هذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل « تعبير عن ميل طبيعي في الإنسان إلى تملك نتائج عمله ، ومرد هذا الميل إلى شعور كلّ فرد بالسيطرة على عمله ، فإنّ هذا الشعور يوحى طبيعياً بالميل إلى السيطرة على نتائج العمل ومكاسبه ، وبذلك تكون الملكية القائمة على أساس العمل حقاً للإنسان ، نابعاً من مشاعره

(*) (ينبغي الالتفات إلى عدم تمكن المالك هذا من احتكار هذه الثروة لوضوح أن الدولة تسعى - إسلامياً - للقضاء على طابع الندرة .

(**) (انظر ص ٣١٦ المصدر نفسه .

الأصيلة» (١٠١).

وقد عَقَّبَ الدكتور محمود عبد الفضيل على هذه الفقرة بقوله: « ولعلَّ هذه الرؤية توائم وتناظر الإنتاج السلعي الصغير « ذي الطبيعة الحرفية » حيث يمتلك الحرفي ناتج عمله ويتصرف فيه مباشرة ، وحيث هناك شعور لدى الفرد (الحرفي) بالسيطرة على ظروف عمله ، وكذا على نتائج عمله ومكاسبه ، ولكن في ظل التقسيم المعقد والمطرّد للعمل في المجتمعات الحديثة ، وفي ظل الأشكال المختلفة « للعمل الأجير » يصبح من الصعب تصور كيف يمتلك العامل نتائج عمله ، وكيف يسيطر على نتائج العمل ومكاسبه . وهكذا يتضح أن هذه المقولة حول علاقات التوزيع إنما هي مرتبطة بشكل معين من أشكال الإنتاج الحرفي والإنتاج السلعي الصغير ، ولا تطابق الواقع خارج هذا الشكل الإنتاجي » (١٠٢).

ويرد على الدكتور عبد الفضيل عدّة اعتراضات أولها: أن الصعوبة المدعاة لا تنفي صحة مقولة الشهيد الصدر خاصة وقد ذكرها على نحو القضية الشرطية التي لا تتصدى لتحقيق موضوعها . وثانيها: أنه أغفل دور الدولة في رقابة الإنتاج والإشراف على عمليات التوزيع ، ودورها في مراقبة أجور المواد الأولية وأجور العمال وأجور أدوات العمل ، مضافاً إلى مسؤولياتها في تحقيق التوازن العام والمنع من الاحتكار وإلغاء الندرة . وثالثها: خلطه بين مرحلتين من مراحل الإنتاج وعدم التمييز بينهما وهما: مرحلة الإنتاج الأولى ومرحلة الإنتاج الثانوي ، وتبعاً لذلك لم يميز بين العامل المالك والعامل الأجير الذي يعمل بأجر لقاء بذل قوة عمله .

والشاهد الصدر في مقولته السابقة الذكر أراد العامل الأول دون الثاني حيث ذكر في نفس الصفحة التي استقى الدكتور منها مقولة الصدر: « فالعمل إذن أساس لتملك العامل في نظر الإسلام ، وعلى هذا الأساس فهو أداة رئيسية في جهاز التوزيع الإسلامي ؛ لأن كلّ عامل يحظى بالثروات الطبيعية التي يحصل عليها بالعمل ، ويمتلكها وفقاً لقاعدة أن العمل سبب الملكية » (١٠٣) أما العامل الذي يعمل في المعمل لتطوير هذه المادة في إطار الإنتاج الثانوي فهو أجير وليس مالكاً . وقد ميز الشهيد الصدر بين مرحلتين أيضاً مرحلة سار فيها المجتمع الإسلامي وفقاً لقواعد التوزيع الإسلامية ومرحلة سار فيها المجتمع وفقاً للاوضاع الفاسدة ، وقد أعطى للدولة الدور الكبير في إعادة الأمور إلى صوابها الصحيح (١٠٤).

والأداة الرئيسية الأخرى هي الحاجة إذ تساهم هذه الأداة في عملية التوزيع إلى جانب العمل ، حيث يتم التوزيع للقادرين على العمل وحده وفقاً للأداة الأولى ، بينما تعتمد الفئات العاجزة عنه على الأداة الثانية للتوزيع - أعني الحاجة - في تحصيل نصيبها من التوزيع وضمان حياتها كاملة على أساس حاجاتها وفقاً لمبادئ الكفالة العامة والتضامن الاجتماعي في المجتمع . وتعتمد

الفئات القادرة على العمل مع عجزها عن توفير تمام حاجاتها بواسطة على كل من الأداتين : العمل والحاجة .

وثمة أداة ثانوية للتوزيع هي الملكية نفسها وذلك باعتراف الإسلام بالربح التجاري ، عن طريق النشاطات التجارية التي سمح بها ضمن شروط خاصة لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية للعدالة الاجتماعية (١٠٥) .

مسؤوليات الدولة في الاقتصاد الإسلامي :

لقد تطور مفهوم الدولة عبر العصور من مفهوم الدولة الحامية (الحارسة) إلى مفهوم الدولة الراحية ، ولم يكن ليتطور هذا المفهوم إلا بعد تجربة قاسية ومريرة ، فقد كانت الدولة مسؤولة عن حماية رعاياها من دون أن تتدخل في نشاطهم الفردي الاقتصادي والتجاري والزراعي والصناعي . وحينئذ فليس لها أن تتدخل إلا لصالح الأفراد وأمنهم الداخلي والخارجي ، ومن دون أن تفرض القيود على حريتهم في التجارة والصناعة والزراعة . . وكان ذلك يقوم على أساس ما أسماه « القانون الطبيعي » الذي يعني « أن مصلحة المجتمع ككل تتحقق حتماً من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة » وهو الشعار الذي يعبر عن مضمون الليبرالية التي لا تسمح للدولة أن تتدخل إلا لمصلحة هذا القانون ، أي فقط لحسابه ومن دون محاولات تعويق فعاليته . ومن جوف هذا القانون ولدت الرأسمالية ، وكان نموها يتطلب وجوب حرية التجارة والعمل ، والحد من تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ، واقتصار دورها على تنظيم وحماية التنافس في الأسواق .

هذا هو المبدأ الأساس في الأنظمة الرأسمالية . أما النظام الاشتراكي فإنَّ المبدأ الأساس فيه هو قيادة الدولة للنشاط الاقتصادي ، وتعظيم دورها المركزي في التخطيط الاقتصادي ، والاستحواذ على معظم المقدرات الاقتصادية والاستثمار في صنع القرار الاقتصادي . كل ذلك يتلخص في مقولة « المركزية الشديدة والصارمة » .

هذا هو الأصل عند كل من الفريقين ، فالأصل في الرأسمالية أن لا تتدخل الدولة ، ولا يعني التدخل فيها سوى « الاستثناء » . والأصل في الاشتراكية تدخل الدولة بل رأسمالية الدولة ورعويتها ، وعدمه لا يعني سوى « الاستثناء » . ولكن الأمر لم يبق على حاله عند كل من الفريقين ، فلقد مال الدور الاقتصادي للدولة في الأنظمة الرأسمالية إلى التعظيم ، وأصبحت القوى الداعية - بالأمس - إلى حرية الأسواق هي نفسها الأكثر تحمساً لتفعيل دور الدولة في النشاط الاقتصادي وتطوير وسائل تدخلها . وقد ساعد على ذلك طغيان الأزمات الطارئة التي مرّت بها الرأسمالية

وما زالت ، وكان لاندلاع الحربين العالميتين الأثر الكبير في تزايد دور الدولة الاقتصادي في تلك الأنظمة ، ولخلق تعبئة اقتصادية لمواجهة أزمة الحرب ، ثم احتفظت الدولة الرأسمالية بقيادتها الاقتصادية بعد نهاية الحربين ولم تتخل عنها ، خاصة في الواقع الرأسمالي الذي أخذت تتفاقم منه الأزمات الاقتصادية ، وتهدد الحياة في ذلك العالم الجشع والمادي الصرف . وكذلك في العالم الاشتراكي فلم يعد الأمر كما هو من حيث المركزية الصارمة والتدخل المباشر ، وصنع القرار الدولي . فالدولة التي صادرت الملكيات الصغيرة والكبيرة ، وألغت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وكذلك الملكية الزراعية ، وأتمت كل المؤسسات الصناعية والتجارية و . . . واستأثرت بصنع القرار الاقتصادي ، هذه الدولة وبعد مضي أربع سنوات أعلنت تراجعها والتخلي عن دورها المركزي هذا ، وسمحت بحرية اقتصادية لرؤوس الأموال وللملكيات الخاصة ، بل سمحت باحتكار الشركات الأجنبية للثروات في بلاد الاشتراكية وذلك على عهد لينين نفسه حيث منح شركة أمريكية احتكار استغلال بعض الثروات في جبال الأورال ، ثم منح حوالي عشرين احتكاراً آخر لشركات إنجليزية وألمانية وفرنسية وأمريكية ، وكتب يقول : «إننا أغبياء وضعفاء ، وقد اعتدنا القول بأن الاشتراكية شيء حسن ، وأن الرأسمالية شيء سيء ، ولكن الرأسمالية ليست سيئة إلا بالنسبة للاشتراكية ، أما بالنسبة إلى القرون الوسطى ، حيث لا تزال روسيا متأخرة ، فليست الرأسمالية سيئة» (١٠٦) . وكان لينين نفسه يصف الخطوات الجديدة هذه بأنها تتضمن العودة إلى نظام اقتصادي مختلط ومرحلي (١٠٧) . وكان آخر ما آلت إليه الاشتراكية هو الوضع الراهن وثورة البرسترويكا الجديدة وما يسمى بالإصلاحات وإعادة البناء .

ولست في مقام المقارنة بين كل من النظامين إلا بقدر ما سنوضحه من مبدأ تدخل الدولة في النظرية الإسلامية وحدود هذا التدخل ، ووسائله ، وأهدافه . فما هو مبدأ تدخل الدولة في المذهب الاقتصادي الإسلامي ، وما هي حدوده ، وأهدافه ، ومصادر التدخل هذا ووسائله ؟ كل ذلك على ضوء أفكار ونظريات الإمام الشهيد الصدر رحمه الله .

في المذهب الاقتصادي الإسلامي « تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية ، يعتبر من المبادئ المهمة في الاقتصاد الإسلامي الذي تمنحه القوة والقدرة على الاستيعاب والشمول» (١٠٨) ، إذ يحقق هذا التدخل لأحكام الإسلام الاقتصادية وتشريعاته اقتداراً على حلّ المشكلات الاقتصادية وتحقيق العدالة الاجتماعية والتوازن الاجتماعي ، وتبدو هذه الأحكام بمعزل عن هذا المبدأ ، مجردة عن الوسائل التي تنقلها من حيز النظريات إلى الم الحقيقة وساحة التنفيذ والتطبيق ، تتجلى بهذا المبدأ صلاحية الأحكام الاقتصادية الإسلامية لكل زمان ومكان ولكل عصر ومصر (١٠٩) .

ومرة أخرى ما هو حجم هذا التدخل في المنظور الإسلامي؟ هل يتسم تدخل الدولة - إسلامياً - في الفعاليات الاقتصادية بالشمولية والاستيعاب، بشكل يجعلها تهيمن على حركة الاقتصاد في المجتمع، وتمتلك السلطة المركزية لقيادة هذا الاقتصاد بقرار مركزي صارم، ورقابة عاتية، وشمولية لا تسمح بالمنافسة؟ أم تكفي بالرقابة والتوجيه والإشراف؟

هذا ما سنتعرف عليه في قراءة سريعة لفكر الامام الشهيد محمد باقر الصدر في صياغته لمبدأ أو نظرية تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وفق المذهب الاقتصادي الإسلامي، الذي عقد له فصلاً في خاتمة كتابه «إقتصادنا» تحت عنوان «مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي»، كما نحاول متابعة الخطوط العامة ومصاديقها في غير هذا الفصل من الكتاب، مع مراجعة أفكاره ونظرياته في آخر ما كتبه تحت عنوان «الإسلام بقود الحياة».

وللإجابة عن السؤال المتقدم يقول السيد الشهيد: «يمكن تحديد مسؤوليات الدولة الإسلامية عن الحياة الاقتصادية في المجتمع في خطين عريضين أحدهما: تطبيق العناصر الثابتة في الاقتصاد الإسلامي، والآخر: ملء العناصر المتحركة وفقاً لظروف الواقع وعلى ضوء المؤشرات الإسلامية العامة» (١١٠). فثمة عناصر ومؤشرات ثابتة في الاقتصاد الإسلامي، تلك التي نصّت الشريعة على إباحتها أو المنع منها، والتي لا يجوز بأي حال من الأحوال مخالفتها وتشريع ما يتناقض معها. وثمة عناصر متحركة ويقصد بها تلك الأحكام التي روعي فيها تغير الظروف وتطور الحياة، والتي يجب أن لا تشذ عن المؤشرات العامة والعناصر الثابتة في الشريعة ولا تفوت ملاكاتها.

وإزاء هذين العنصرين (الثابت والمتحرك) تبدو مسؤولية الدولة الإسلامية إذ «لا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف» (١١١) ويبدو من خلال ذلك أن مسؤوليات الدولة لا تقتصر على الإشراف والرقابة والتوجيه والإدارة بل تمتد إلى مجال التشريع إذ «تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية» (١١٢).

منطقة الفراغ هذه ترك أمرها وملؤها إلى الحاكم الشرعي، سواء في عهد النبوة وصدر الإسلام أم في العصور المتأخرة، ولذلك فإن ما يقوم به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في عملية ملء منطقة الفراغ بنصوص تشريعية لا تمثل ثوابت وعناصر غير قابلة للتغيير؛ لأنها نصوص تشريعية أخذ في استصدارها مراعاة الظروف التي كانت تشهدها الأمة الإسلامية على عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذ «أن النبي

الاعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهدافه الشريعة في المجال الاقتصادي على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها ، غير أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كل مكان وزمان ، ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبي لذلك الفراغ معبراً عن صيغ تشريعية ثابتة ، وإنما ملأه بوصفه ولي الأمر ، المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف . « (١١٣) ولأجل ذلك يأخذ الشهيد الصدر على الفقهاء اعتقادهم في قضاء النبي (بأن لا يمنع فضل الماء أو نفع شيء) أنه نهى كراهة لا نهى تحريم . وقد اضطرهم إلى كل هذا التأويل اعتقادهم وإيمانهم بعدم حمل الحديث إلا على أحد معنيين : أحدهما النهي التحريمي أو النهي الترجيحي الاستحساني ، ويكون نهى الرسول عن منع فضل الماء على الأول محرماً في الشريعة كتحرим الخمر وغيره من المحرمات الأخرى ، ويكون على الثاني مكروهاً لا غير . ولما كان المعنى الأول غريباً عن الذهنية الفقهية وجب أخذهم بالمعنى الثاني (١١٤) ، وقد اضطرهم لهذا اللون من التأويل استبعادهم لحقيقة ثالثة وهي صدور بعض الأحكام بالنبات الذي تتصف فيه الأحكام الشرعية من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما هو ولي أمر المسلمين ، ولا تتصف مثل هذه الأحكام الشرعية الصادرة عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوصفه نبياً ومبلغاً . وتتجلى هذه الحقيقة في « أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأئمة لهم شخصيتان الأولى بوصفهم مبلغين للعناصر الثابتة عن الله تعالى ، والأخرى بوصفهم حكماً وقادة للمجتمع الإسلامي يصفون العناصر المتحركة التي يستوحونها من المؤشرات العامة للإسلام والروح الاجتماعية والانسانية للشريعة المقدسة » (١١٥) . فمتلاً منع الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن أمور مقطوعة الإباحة كالمنع عن عقد إجارة الأراضي ، وكما وضع الإمام علي عليه السلام الزكاة على أموال غير الأموال التي وضعت عليها الزكاة في الصيغة التشريعية الثابتة (١١٦) .

لماذا منطقة الفراغ ؟

في الحياة الاقتصادية نوعان من العلاقة ، أحدهما : علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وثانيهما : علاقته بالطبيعة أو الثروة . ويفترق هذان النوعان في المستوى الثاني إذ لا يشترط أن يعيش الإنسان ضمن جماعة ما ، فهو في احتكاك واشتباك مع الطبيعة وتفاعل معها على أي حال ، من دون أن تتوقف علاقته هذه على وجوده ضمن الجماعة ، وإن كان وجوده ضمنها يؤدي إلى تجميع الخبرات والتجارب ، وهو ما يزيد من تطور هذه العلاقة ويسرع نموها . أما العلاقة الأولى : علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان ، فإن وجوده ضمن الجماعة يعتبر شرط تحققها ووجودها ، وينتج عن هذه العلاقة نشوء الحقوق والواجبات في الجماعة .

وإزاء هذا الفرق الكبير بين هذين النوعين من العلاقة وقف الإسلام موقفاً متميزاً ينسجم مع

الطبيعة حقيقة لا ريب فيها تؤكد ممارستها الإنسان وتفاعله الدؤوب مع الطبيعة ؛ لتسخيرها في خدمته والاستفادة من قوانينها وثوراتها وكنوزها . بينما لا يرى للعلاقة الأخرى مثل هذا التطور ؛ لأن هذه العلاقة تعالج بطبيعتها مشاكل ثابتة جوهرياً مهما اختلف إطار هذه العلاقة ومهما تغير وتنوع مظهرها ، كمشكلة التوزيع والحقوق ، سواء كان الإنتاج على مستوى البخار والكهرباء أم على مستوى الطاحونة اليدوية .

وحينئذ يكون من الواقعي جداً أن تتصف الصور التشريعية والصيغ القانونية الناضجة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان بالثبات والبقاء - من الناحية النظرية - ومن الطبيعي أيضاً أن تتصف الصور التشريعية الناضجة لعلاقته مع الطبيعة بالتغير والتطور والمرونة ، ويبدو - بوضوح - على ضوء ما تقدم حقيقة (منطقة الفراغ) الذي ترك أمرها وملؤها للحاكم الشرعي على ضوء المؤشرات العامة والعناصر الثابتة وفقاً للتطور والتغير المستمر على مستوى علاقة الإنسان مع الطبيعة والثروة لضرورة أن «الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً ، أو تنظيمياً مرحلياً ، يجتازها التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم ، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور ، فكان لا بد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب ، من أن ينعكس تطور العصور فيها ، ضمن عنصر متحرك يمدد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة» (١١٧) .

وفي الوقت الذي يؤكد فيه مبدأ (منطقة الفراغ) على قدرة الإسلام على تلبية حاجات البشرية وحلّ مشاكلها ، كذلك يستبعد - وبشدة - افتراض دلالة منطقة الفراغ على النقص في الشريعة أو إهمالها لبعض الوقائع والأحداث وذلك «لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً ، وإنما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية ، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية ، حسب الظروف» (١١٨) .

وحالئذ تكون منطقة الفراغ جزءاً مقوماً في المذهب الاقتصادي الإسلامي ، وينتج عن ذلك «أن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتم بدون إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث ، وتقدير إمكانيات هذا الفراغ ، ومدى ما يمكن أن تساهم عملية ملئه مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعة ابتداءً . . . في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي . وأما إذا أهملنا منطقة الفراغ ودورها الخطير ، فإن معنى ذلك تجزئة إمكانيات الاقتصاد الإسلامي والنظر إلى العناصر الساكنة فيه دون العناصر المتحركة .» (١١٩)

وبذلك نخلص إلى القول بأن تدخل الدولة في المجال الاقتصادي يعتبر عنصراً من ثلاثة عناصر تتعاون وتشترك في تحقيق أهداف النظام الاقتصادي في الإسلام ، ويتمثل هذا النظام في

الشعور النفسي لدى المسلم الناشئ عن العقيدة الإسلامية، والصيغ القانونية والتنظيمية للنشاط الاقتصادي، وتدخل الدولة في هذا النشاط^(١٢٠)، وتحقيق أهداف المذهب الاقتصادي الإسلامي في التوازن الاجتماعي، والضمان الاجتماعي، ورعاية القطاع واستثماره، والإشراف على مجمل حركة الإنتاج وإعطاء التوجيهات اللازمة لتفادي مشاكل الفوضى في الإنتاج، ووضع سياسة اقتصادية لتنمية الدخل الكلي للمجتمع ضمن الصيغ التشريعية التي تتسع لها صلاحيات الحاكم الشرعي، والحفاظ على القيم التبادلية الحقيقية للسلع وأشكال العمل، ومقاومة الاحتكار في كل مجالات الحياة الاقتصادية^(١٢١) و...

التوازن الاجتماعي :

من المسؤوليات الاقتصادية التي تقع على عاتق الدولة الإسلامية هي تحقيق التوازن الاجتماعي في المجتمع، إذ يعتبر مبدأ التوازن الاجتماعي أحد مبدئين* عامين يحدّدان الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية، وتصورات الإسلام التفصيلية لهذه العدالة التي ينادي بها، ويرفع شعارها، وبدونها لا يبقى للعدالة الاجتماعية سوى المفهوم التجريدي العام الذي تختلف المجتمعات الإنسانية فيه^(١٢٢).

ويبرز - بوضوح - اهتمام النظرية الإسلامية بمبدأ التوازن الاجتماعي إلى درجة السماح لولي الأمر (الدولة) بتعطيل القواعد العامة التي قد يتم استغلالها أو قد تشكل خطراً على التوازن العام وتؤدي إلى الإخلال به، ويبدو ذلك في المثال الذي يأخذه الشهيد الصدر في إحياء الأرض، فإن القاعدة تمنح الفرد الحق في إحياء الأرض، ولكن هذه القاعدة قد يتم استغلالها بما يشكل خطراً على التوازن العام في العصر الحاضر، إذ كان الإنسان في عصور العمل اليدوي عاجزاً عن إحياء مساحات واسعة بسبب عدم قدرته لوحده للقيام بهذا العمل، وهو ممنوع من استخدام الأجراء معه في هذا العمل، فكان لا بد من أنه يباشر الإحياء في حدود خاصة، بينما اختلف الأمر في عصور العمل الآلي. إذ قد يكون بمقدور فرد ما بإحياء مساحات واسعة شاسعة جداً دون عناء بفضل توفر الآلة وتقدمها، وبذلك سيهدد أفراد قلة التوازن العام، وتكون هذه القاعدة - الآفة الذكر - عائقاً لتحقيق التوازن وخطراً عليه، ولذلك منحت النظرية الإسلامية الحق لولي الأمر (الدولة) بتعطيل هذه القاعدة إذا أدت إلى مثل هذه النتيجة، وتقنينها بشكل ينسجم مع تصورات الإسلام للعدالة الاجتماعية^(١٢٣).

وبعد، فما هي نظرة الإسلام إلى التوازن الاجتماعي، وما هو السبيل إلى تحقيقه؟

(*) المبدأ الآخر هو التكافل العام.

يرى الشهيد الصدر أن الرؤية الإسلامية تعتمد على حقيقتين: إحداهما حقيقة كونية ومضمونها هو « تفاوت أفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات النفسية والفكرية والجسدية . فهم يختلفون في الصبر والشجاعة ، وفي قوة العزيمة والأمل ، ويختلفون في حدة الذكاء ، وسرعة البديهة ، وفي القدرة على الإبداع والاختراع ، ويختلفون في قوة العضلات وفي ثبات الأعصاب ، إلى غير ذلك من مقومات الشخصية الانسانية ، التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد » (١٢٤) والتي تؤثر في صياغتها عوامل كثيرة وراثية ونفسية وبيئية و... ولذلك يرفض الشهيد الصدر أن يفسر التفاوت تفسيراً مادياً على أساس أنه حدث عرضي يترشح من عوامل اقتصادية مثلاً (١٢٥) ، إذ « لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون العامل الاقتصادي أو أي وضع اجتماعي كافياً لتفسير ظهور تلك الاختلافات والتناقضات الخاصة بين الأفراد ، وإلا فلماذا اتخذ هذا الفرد دور الرقيق ، وذلك الفرد دور السيد المالك ؟ ! وأصبح هذا الفرد ذكياً قادراً على الإبداع ، والآخر خاملاً عاجزاً عن الإجابة ؟ ! ولماذا لم يتبادل هذان الفردان دورهما ضمن إطار النظام العام ؟ ! » (١٢٦) . وتبعاً لذلك يكون من الخطأ والخطل القول « بأن هذا الفرد أصبح ذكياً لأنه احتل دور السيد في التركيب الطبقي ، وذلك أصبح خاملاً ؛ لأنه قام بدور العبد في هذا الترتيب ؛ لأنه لا بد لكي يحتل هذا دور العبد ، ويحضى ذلك بدور السيد من أن يوجد فارق بينهما مكن السيد بإقناع العبد بتوزيع الأدوار على هذا الشكل » (١٢٧) .

أما الحقيقة الأخرى التي ينطلق الإسلام في بناء رؤيته للتوازن على أساسها هي القاعدة المذهبية للتوزيع التي تقرر : أن العمل هو أساس الملكية . وعلى ضوء هاتين الحقيقتين يتضح علاج الإسلام وتصوراته تجاه قضية التوازن الاجتماعي إذ يبدو من الطبيعي أن يقر الإسلام هذا التفاوت « لأنه وليد الحقيقتين التي يؤمن بهما معاً ، ولا يرى فيه خطراً على التوازن الاجتماعي ولا تناقضاً معه » (١٢٨)* وعلى ضوء هاتين الحقيقتين تتلخص رؤية الإسلام في « أن التوازن هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة ، لا في مستوى الدخل . والتوازن في مستوى المعيشة معناه : أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ، ومتداولاً بينهم إلى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام ، أي أن يحيا جميع الأفراد مستوى واحداً من المعيشة ، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبه المعيشة ولكنها تفاوت درجة . وليس تناقضاً كلياً في المستوى كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع

(*) ويجب الالتفات إلى أن إقرار الإسلام لهذا التفاوت يندرج ضمن موقفه التحليلي ، وذلك لا يحول دون معالجة هذا الوضع . ويحسن مطالعة كتاب « دور الدين في حياة الإنسان » للشيخ محمد مهدي الآصفي في شرح هذين الموقفين .

الرأسمالي» (١٢٩). فما يقرّه الإسلام هو التفاوت في مستوى المعيشة الواحدة . أما التناقض الذي يجعل من البعض في بروج الترف والإسراف المبتذل ، ويجعل من الآخرين في ضنك العيش والفقر المدقع والحرمان فهو ما لا يقرّه الإسلام بأي حال من الأحوال ، بل يسعى إلى محاربة مثل هذا الوضع المريض ، ولذلك يسعى لتحقيق التوازن الاجتماعي على مستوى المعيشة في مسارين « بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف ، وبضغط المستوى من أسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أرفع » (١٣٠). ويظهر المسار الثاني في مسؤولية الدولة بإغناء أصحاب الدخل الفقيرة التي لم تبلغ المستوى العام ، فقد روي عن أبي بصير « أنه سأل الإمام جعفر الصادق عن رجل له ثمانمائة درهم ، وهو رجل خُفّاف وله عيال كثير ، أله أن يأخذ من الزكاة ؟ فقال له الإمام : يا أبا محمد أيربح من دراهمه ما يقوّت به عياله ويفضل ؟ قال أبو بصير : نعم . فقال الإمام : إن كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة . وإن كان أقل من نصف القوت أخذ الزكاة . وما أخذه منه فضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس » (١٣١) ومثل هذا الحديث - مما روي - كثير ، كلها تشير إلى هذه الحقيقة . ولذلك فإنّ مسؤولية الدولة عن تحقيق حالة التوازن مهمة مستمرة غير موقوتة بوقت ، ولا تنف في لحظة ما مادام الإسلام قد أعطى لمفهوم الفقر والغنى مفهوماً مرناً تحدده الظروف المكانية والزمانية (١٣٢) .

وتحقيقاً لهذا الهدف تسعى الدولة إلى محاربة كلّ المظاهر التي تهدد التوازن ، وتحاول تعميق الهوية والتفاوت بين الأفراد بطرق غير مشروعة بل وبطرق مشروعة أيضاً ، إذا كانت تلك الطرق تهدد التوازن الاجتماعي .

وتظهر تطبيقات التوازن الاجتماعي في أحكام اقتصادية إسلامية عديدة فمثلاً « حرّم الإسلام الكسب بدون عمل عن طريق إستئجار الفرد أرضاً بأجرة ، واجبارها بأجرة للحصول على التفاوت بين الأجرتين ، وما يشابه ذلك من فروض . . . » (١٣٣) و« حرّم الإسلام بعض الأعمال العقيمة من الناحية الانتاجية ، كالمقامرة والسحر والشعوذة ، ولم يسمح بالاكْتساب عن طريق أعمال من هذا القبيل بأخذ أجرة على القيام بها . . . » (١٣٤) ومنع الإسلام من تركيز الثروة في فئة قليلة إذ يؤدي مثل هذا التركيز لا محالة إلى تهديد التوازن (١٣٥) ، ومنع من الاحتكار ومحاربة الناس بأرزاقها واستغلال الظروف . و« حرّم الإسلام الربا تحريماً قاطعاً لا هوادة فيه ، وبذلك قضى على الفائدة وتناجها الخطيرة في مجال التوزيع ، وما تؤدي إليه من إخلال بالتوازن الاقتصادي العام » (١٣٦) .

ولم تقتصر النظرية الإسلامية على تحديد مفهوم التوازن ، بل تكفلت بتوفير الإمكانيات اللازمة للدولة لممارسة وتحقيق هذا المفهوم . ويلخص الشهيد الصدر هذه الإمكانيات في :

أولاً: فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة ، وينفق منها لرعاية التوازن العام .
ثانياً: إيجاد قطاعات لمملكية الدولة ، وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات لأغراض التوازن .

ثالثاً: طبيعة التشريع الإسلامي ، الذي ينظم الحياة الاقتصادية في مختلف الحقول .
أولاً: فرض ضرائب ثابتة :

لقد تطورت الضريبة من مبلغ كان يدفعه المواطن إلى الحاكم كمنحة لمساعدته على تنفيذ المشروعات العامة ، إلى مشاركة ومساهمة في الأعباء العامة بصورة دائمة وإلزامية ، وأضحت بهذا الشكل فريضة إلزامية على كل مواطن يجب أدائها . وبذلك يكون مفهوم الضريبة عبارة عن فريضة مالية تضامنية ، تقتطعها الدولة بصورة نهائية ومباشرة لتستخدمها في تحقيق أهدافها العامة . وبهذا يظهر الفرق بينها وبين الرسم إذ يعني الأخير مبلغاً من المال يؤديه المنتفع للدولة مقابل منفعة خاصة ومعينة لها صفة الخدمة العامة . فلا يتفوق مفهوم الرسم الآ في عنصر الانتفاع من الخدمة العامة ليؤدي المنتفع مقابلها مبلغاً من المال ، بينما يؤدي المواطن الضريبة دون مقابل ، انتفع بالخدمة العامة أم لم ينتفع ، فإنه قد ينتفع المواطن بالخدمات العامة دون أن يدفع الضرائب - كما إذا لم يكن مكلفاً بدفعها - وقد لا ينتفع بها المواطن الآخر مع توجبّ الدفع عليه . وبذلك تعبر الضريبة عن التضامن والمشاركة في الأعباء العامة تبعاً لمقدرة المواطنين وإمكاناتهم المالية ، وهو ما يظهر في الضرائب المالية (العبادية) التي فرضها الإسلام كالزكاة والخمس ، بل حتى الضريبة فإنها وإن توجبّ دفعها على غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية مقابل إعفائهم من الضرائب الأخرى (الزكاة والخمس و . .) ومقابل الخدمات التي تؤديها الدولة الإسلامية لهم ، فإنه حتى في هذه الضريبة يظهر مفهوم التضامن ، ولأجل ذلك يستثنى أصحاب الدخول المحدود من غير المسلمين من الجزية^(١٣٧) مع انتفاعهم بالخدمات العامة التي تؤديها الدولة وحقهم في الضمان كما سيأتي .
أما مطرح* الضريبة في الإسلام فإنه متعدد بحيث يشمل الثروة النقدية (ذهب ، فضة ، مسكوكة) والثروة الحيوانية (الإبل ، البقر ، الغنم) والثروة النباتية (الحنطة والشعير والتمر والزبيب) والثروة البحرية (ما يستخرج بالفوس من البحار) والعوائد التجارية (ما يفضل للتاجر من مؤونة عياله سنة كاملة) والثروة الصناعية (ما يفضل لذوي الصناعات من أرباح الصناعة بعد إخراج مؤونة العيال سنة كاملة) والثروة الزراعية (ما يفضل للزارع عن مؤونة عياله سنة كاملة) والأموال المختلطة (المال الحلال المختلط بالمال الحرام) و . . .^(١٣٨) وترك لولي الأمر فرض

(*) مطرح الضريبة يعني المادة الخاضعة للضريبة أو المحل الذي يتحمل عبأ الضريبة .

ضرائب على غير ما نصّ عليه في الحالات الضرورية ، والتي يرى الولي ضرورة فرضها على مطارح ضريبية غير منصوص عليها ؛ لأجل زيادة النفقات العامة أو التخفيف من حدة التناقضات أو لتحقيق التوازن الاجتماعي إذ « قد تطرأ على الحياة الاجتماعية أوضاع طارئة غير عادية ، أو تحدث نفقات مالية كبيرة ، تتطلب نفقات كثيرة لا تغطيها الموارد المالية التي شرعت للحالات الاعتيادية كما يحدث في أوقات الحرب . . ففي مثل هذه الأحوال تلتجئ الدولة الإسلامية إلى فرض ضرائب مالية جديدة في حدود حاجة البلاد ، وإمكانيات الأمة المالية لملا هذه النفقات » (١٣٩) وبهذا أفنى العديد من فقهاء المسلمين ، إذ كلما تلاحظ الدولة الإسلامية نقصاً في المبالغ اللازمة لتأمين المصاريف التي تتطلبها الخطط العامة ، جاز لها أن تفرض ضرائب جديدة غير منصوص عليها (١٤٠) . على مواطنيها كلّ حسب مقدرته وإمكانياته المالية ، وهذا ما يظهر من عبارات الشهيد الصدر في الضمان الاجتماعي وحق الدولة في إكراه رعاياها على أداء الواجبات الشرعية المكلفين بها (١٤١) والتي من بينها أداء الضرائب التي يتوقف عليها إدارة الشؤون العامة للدولة أو تحقيق الضمان . وبذلك يظهر الملاك في تحريم الكنز إذ إن الإسلام لا يحد أصل الملك من جهة الكمية بحدّ ، وإنما حرّم الكنز لعدم إنفاقها في سبيل الله وهو ما توقف عليه قيام دين الله ومصالح وشؤون مجتمع المسلمين ، فإذا عرض المسلم أمواله وجعلها من قبل ولي المسلمين فلا يعد هذا المسلم مانعاً عن سبيل الله ولا تعدّ أمواله كنزاً (١٤٢) . ويوحى كلّ هذا إلى جواز فرض ضرائب جديدة على الأموال وإن لم يكن منصوصاً عليها ، ولهذا يعتبر اكتناز الذهب والفضة (باعتبارهما شكلاً من أشكال النقد) جريمة يعاقب عليها بالنار ، لأنّ الاكتناز يعني بطبيعة الحال التخلف عن أداء الضريبة الواجبة شرعاً (١٤٣) .

أما علاقة الضرائب بأغراض التوازن فيبدو من خلال النصوص التي يستعرض الشهيد الصدر قسماً منها :

فعن إسحاق بن عمار : « قال : قلت للإمام جعفر بن محمد أعطي الرجل من الزكاة مئة ؟ قال : نعم ، قلت : مائتين ؟ قال : نعم ، قلت : ثلاثمائة ؟ قال : نعم ، قلت : أربعمئة ؟ قال : نعم ، قلت : خمسمئة ؟ قال : نعم حتى تغنيه » (١٤٤) .

وعن أبي بصير « أن الامام جعفر الصادق عليه السلام تحدث عن تجب الزكاة وهو ليس موسراً . فقال : يوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم ، ويُبقي منها شيئاً يناوله غيرهم . وما أخذ من الزكاة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس » (١٤٥) .

وعن إسحاق بن عمار : « قال : قلت للصادق عليه السلام أعطي الرجل من الزكاة ثمانين درهماً ؟ قال : نعم ، وزده . قلت : أعطيه مئة ؟ قال : نعم ، وأغنه . إن قدرت على أن تغنيه » (١٤٦) .

وتدل هذه الروايات على أن من وظيفة الضريبة أن تحقق التوازن بين أفراد المجتمع وتلحق الفقير بالغني .

يقول الشهيد الصدر عن دلالة هذه الروايات : « فهذه النصوص تأمر بإعطاء الزكاة وما إليها إلى أن يلحق الفرد بالناس ، أو إلى أن يصبح غنياً ، أو لإشباع حاجاته الأولية والثانوية من طعام وشراب وكسوة وزواج وصدقة وحجّ على اختلاف التعابير التي وردت فيها وكلّها تستهدف غرضاً واحداً ، وهو تعميم الغنى بمفهومه الإسلامي وإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة » (١٤٧) .

وبذلك يكون التوازن الاجتماعي من الأهداف التي تسعى الدولة الإسلامية إلى تحقيقها بشكل مستمر وغير موقوت ، مادام لم يعط الإسلام للفقير مفهوماً مطلقاً ومضموناً ثابتاً ، إذ يكون عدم التحاق البعض في المعيشة بمستوى الآخرين مؤشراً على اختلال التوازن الاجتماعي ، الذي يجب أن تبادر الدولة الإسلامية إلى معالجته وتحقيق التوازن في المجتمع .

ويتلخص من ذلك كلّهُ أن « المهم في تشريع الضرائب المالية في الإسلام ، أن الغرض منها ليس فقط تهيئة المال الكافي لتسيير المرافق الاجتماعية ، وغطية نفقات الدولة الإسلامية وإن كان ذلك جزءاً كبيراً من الغرض في التشريع الضريبي على كلّ حال . . بل المهم من تشريع الضرائب المالية امتصاص الثروات الفائضة عن دخول الطبقات الغنية ، وإعادتها إلى الطبقات الفقيرة ، أو إلى المرافق الاجتماعية التي تنشأ لصالح الفقراء » (١٤٨) .

ثانياً : إيجاد قطاعات عامة :

يعتبر وجود قطاع عام في الاقتصاد الإسلامي أمراً طبيعياً لحقّ الجماعة والأمة الإسلامية في الانتفاع بثرواتها ومواردها ، باعتبارها المالك الحقيقي لهذه الموارد والثروات ، ويتجلّى هذا الحقّ في ملكية الأمة وملكية الدولة . وطبيعة التشريع الإسلامي تشير بوضوح إلى هذه الحقيقة كحقّ الأفراد في الضمان والمنع من الاحتكار ، والمنع من تملك رقبة المال في الثروات الطبيعية والاكتفاء بالانتفاع فقط ، وحقّ الأفراد في الاحياء واكتساب حق الأولوية في الانتفاع من هذه الثروات ، وليس هذا الاحياء أو الأولوية إلا أحد الأشكال الممكنة التي تمارسها الدولة في استثمار القطاع العام (١٤٩) ، إذ يمكنها أن تمنع منه إذا أساء لهذا القطاع وأضرّ به . بل إن مسؤولية الدولة الإسلامية تظهر بوضوح تجاه مواطنيها في هذا القطاع بوصفها الأمانة على ملكية الأمة والملكية التي تعود إلى الدولة ، واستثمار هذه الملكيات بالشكل الذي يحقّ الازدهار للمواطنين ومالكها الحقيقيين .

ويرى الشهيد الصدر أن الطريقة المذهبية لتحقيق الضمان الاجتماعي هي فكرة القطاع

العام ، وهو ما يوحي به المقطع القرآني من سورة الحشر : ﴿وما آفأ اللّهُ على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكنّ اللّهُ يُسلط رسله على من يشاء واللّهُ على كلّ شيء قدير • ما آفأ اللّهُ على رسوله من أهل القرى فللّهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولَةٌ بين الأغنياء منكم . . ﴾ * .

يقول الشهيد الصدر تعليقاً على المقطع القرآني : « ففي هذا النصّ القرآني قد نجد إشعاعاً بالأساس الذي تقوم عليه فكرة الضمان . وهو حقّ الجماعة كلّها في الثروة ﴿ كي لا يكون دُولَةٌ بين الأغنياء منكم ﴾ وتفسيراً لتشريع القطاع العام في الفيء ، بكونه طريقة لضمان هذا الحقّ ، والمنع عن احتكار بعض أفراد الجماعة للثروة ، وتأكيداً على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة يتامى والمساكين وابن السبيل : ليظفر جميع أفراد الجماعة بحقهم في الانتفاع بالطبيعة ، التي خلقها اللّهُ لخدمة الإنسان » (١٥٠) . وعليه « تدل الآيّة بوضوح على أن إعداد الفيء للإتفاق منه على الفقراء يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى أفراد المجتمع ؛ ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصة » (١٥١) .

أما علاقة القطاع العام بالتوازن الاجتماعي فيستظهر الشهيد الصدر هذه العلاقة من الحديث المروي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام : « قال وهو يتحدث عن نصيب يتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس - إنّ الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم . فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي ، فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به » (١٥٢) . فإنه عليه السلام استظهر من كلمة (من عنده) حيث « تدل على أن غير الزكاة من موارد بيت المال يتسع لاستخدامه في سبيل إيجاد التوازن بإغناء الفقراء ورفع مستوى معيشتهم » (١٥٣) . وبذلك « لم يكنف الإسلام بالضرائب الثابتة التي شرعها لأجل إيجاد التوازن ، بل جعل الدولة مسؤولة عن الإتفاق في القطاع العام لهذا الغرض » (١٥٤) .

ثالثاً : طبيعة التشريع الإسلامي :

التشريعات الإسلامية - مضافاً إلى الضرائب الثابتة والقطاع العام - هي الأخرى تساهم بطبيعتها في تحقيق التوازن الاجتماعي وخلقها ، وهي تشريعات كثيرة يكتفي السيد الشهيد بالإشارة إلى بعضها لا على سبيل الحصر ، مثل إلغاء الفائدة ، وأحكام الإرث ، وتحريم الكنز ، وإلغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام . . وكلّها تهدف إلى خلق التوازن الاجتماعي وتحقيقه ، مضافاً إلى صلاحيات الدولة ضمن منطقة الفراغ . « فالمنع عن اكتناز النقود والغاء

الفائدة ، يقضي على دور المصارف الرأسمالية في ايجاد التناقض والإخلال بالتوازن الاجتماعي ، وينتزع منها قدرتها على اقتناص الجزء الكبير من ثروة البلاد ، الأمر الذي تمارسه تلك المصارف في البلاد الرأسمالية عن طريق تشجيع الناس على الادخار وإغرائهم بالفائدة « (١٥٥) وذلك يقضي بانتزاع قدرة رأس المال الفردي على التوسع في حقول الإنتاج والتجارة بالشكل الذي يضرب بالتوازن ، وبذلك يفقد الرأسمال الفردي الإمكانية على إقامة المشاريع الكبيرة ، خاصة بغياب المصارف التي تتعامل بالفائدة ، ويكون بذلك الباب واسعاً أمام القطاع العام لإدارة مثل هذه المشاريع ضماناً وحماية للتوازن الاجتماعي .

أما تشريع الإرث وأحكامه فهي الأخرى تهدف إلى تحقيق التوازن المنشود ، عبر تفتيت الثروة التي غالباً ما تنتقل من فرد إلى عدّة أفراد من أقرباء المورث .
أما صلاحيات الدولة في ملء منطقة الفراغ فهي الطريق الواسع والأسلوب المرن ، لتحقيق التوازن حسب ما تقتضيه الظروف والأوضاع .

الضمان الاجتماعي :

إنّ من الحقوق الأساسية للفرد في الدولة الإسلامية توفره على عمل يسمح له المساهمة في النشاط الاقتصادي والعيش بكرامة ، فإن اتفق وكان الفرد عاجزاً عن العمل ، أو امتنع على الدولة منحه فرص العمل لظروف استثنائية كان عليها أن تضمنه ، وذلك عن طريق « تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد وتوفير حدّ خاص من المعيشة له » (١٥٦) .

ولا يظهر الضمان الاجتماعي في هذا الجانب فحسب ، بل يتجلّى بصورة أكثر إيجابية وبدور أكثر فعالية وذلك عندما « يقوم بدور كبير في القطاع الخاص ، لأن إحساس الفرد بأنه مضمون من قبل الدولة ، وأنّ مستوى كريماً من الحياة مكفول له ولو خسر في مشروعه ، رصيد نفسي كبير ، يزيد من شجاعته ، ويدفع به إلى مختلف ميادين الإنتاج ، وينمي فيه عنصر الإبداع والابتكار خلافاً لمن يفقد ذلك الضمان ولا يحسّ بتلك الكفالة ، فإنه في كثير من الأحيان يحجم عن ألوان من النشاط والتجديد خوفاً من الخسارة المحتملة التي لا تهدد ماله فحسب ، بل تهدد حياته وكرامته مادام لن يجد من يكفله ويوفر له أسباب الحياة الكريمة ، إذا خسر ماله وضاع في خضم التيار » (١٥٧) .

ويرتكز مبدأ الضمان الاجتماعي في المذهب الاقتصادي الإسلامي على أساسين ،
وتمارسه الدولة على مستوى كلّ من هذين الأساسين :

الأول : التكافل العام :

ويقوم هذا الأساس على مبدأ كفالة المسلمين بعضهم لبعض ، كلاً في حدود إمكاناته

وقدراته المالية . وهو مبدأ يرقى إلى مفهوم الفريضة بمعنى وجوب كفالة المسلم للمسلم على نحو الوجوب الكفائي ، الذي يسقط بامتنال البعض الذي يتحقق في امتناله هدف الشارع وغاياته . وكان يمكن الاكتفاء بما تقوم به الدولة من إجبار الأغنياء على كفالة الفقراء ، بفرض ضرائب تؤدي وتستقطع من الطبقات الغنية لحساب الفقيرة دون حاجة لإضفاء صفة الفريضة على هذه العملية أو صبغها بالطابع العبادي ، غير أن الإسلام باهتمامه بالعامل الذاتي والنفسي أصرَّ على أن لا يتم تحقيق مبدأ التكافل هذا بطريقة مجردة عن الدافع الخلقى والعامل النفسي ، الذي يدفع المكلف بشكل واعٍ ومقصود لتحقيق هذا المبدأ مصحوباً بالتقرب إلى الله - تعالى - مما يسهل عمل الدولة في تحقيق الضمان بأقل جهد وأدنى رقابة (١٥٨) .

ولكن الإسلام بإصراره على تصعيد الدوافع الخلقية وتنميتها لا يفسح المجال للتهرب من المسؤولية تحت غطاء الوازع الذاتي ، إذ قد يتخلف المسلم عن أداء الفريضة (التكافل) ولا يبادر إليها دون رقابة وإشراف الدولة ، فأعطى الإسلام للدولة الحق في إلزام رعاياها على امتثال التكاليف الشرعية وإيضاح هذه الحقيقة يقول الشهيد الصدر : « والضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ للتكافل العام بين المسلمين يعبر في الحقيقة عن دور الدولة في إلزام رعاياها بامتنال ما يكلفون به شرعاً ، ورعايتها لتطبيق المسلمين أحكام الإسلام على أنفسهم . فهي بوصفها الأمينة على تطبيق أحكام الإسلام والقادرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولة عن أمانتها ، ومحوّلة حقّ إكراه كلّ فرد على أداء واجباته الشرعية ، وامتثال التكاليف التي كلفه الله بها . فكما يكون لها حقّ إكراه المسلمين على الخروج إلى الجهاد لدى وجوبه عليهم ، كذلك لها حقّ إكراههم على القيام بواجباتهم في كفالة العاجزين ، إذا امتنعوا عن القيام بها . وبموجب هذا الحقّ يتاح لها أن تضمن حياة العاجزين وكالة عن المسلمين ، وتفرض عليهم في حدود صلاحياتها مدّ هذا الضمان بالقدر الكافي من المال ، الذي يجعلهم قد أدوا الفريضة وامتثلوا أمر الله تعالى » (١٥٩) .

أما حدود كفالة المسلم لأخيه المسلم فإنها لا تتعدى الحاجات الضرورية وهو ما يستظهر من الحديثين اللذين ينقلهما الشهيد الصدر ، إذ جاء في الحديث الصحيح عن سماعة : « أنه سأل الإمام جعفر بن محمد عن قوم عندهم فضل ، وبإخوانهم حاجة شديدة ، وليس يسعهم الزكاة ، يسعهم أن يشبعوا ويجوع إخوانهم ؟ فإن الزمان شديد . فردّ الإمام عليه قائلاً : إن المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله ، ولا يحرمه ، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه والتواصل والتعاون عليه ، والمواساة لأهل الحاجة . » (١٦٠) . وفي حديث آخر : إن الإمام جعفر قال : « أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه ، وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره ، أقامه الله يوم القيامة مسوداً

وجهه ، مزرقة عيناه ، مغلولة يدها إلى عنقه ، فيقال : هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ، ثم يؤمر به إلى النار» (١٦١) .

الثاني : حقّ الجماعة في مصادر الثروة

وتبدو مسؤولية الدولة في الضمان الاجتماعي على هذا الأساس في النصوص التشريعية ، إذ جاء في الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قوله : « إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول في خطبته : من ترك ضياعه فعليّ ضياعه ، ومن ترك ديناً فعليّ دينه . . . » وفي حديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال محمداً ما للإمام وما عليه : « أنه وارث من لا وارث له ، ويعول من لا حيلة له » وغير ذلك من النصوص .

يقول الشهيد الصدر : « وأما الأساس النظري الذي تركز فكرة الضمان في هذا المبدأ عليه ، فمن الممكن أن يكون إيمان الإسلام بحقّ الجماعة كلّها في موارد الثروة ؛ لأن هذه الموارد الطبيعية قد خلقت للجماعة كافة ، لا لفئة دون فئة ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ وهذا الحقّ يعني أن كلّ فرد من الجماعة له الحقّ في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها . فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامة والخاصة ، كان من وظيفة الدولة أن تهنيء له فرصة العمل في حدود صلاحياتها ، ومن لم تتح له فرصة العمل ، أو كان عاجزاً عنه . . فعلى الدولة أن تضمن حقّه في الاستفادة من ثروات الطبيعة بتوفير مستوى الكفاية من العيش الكريم » (١٦٢) .

ويبدو الفرق بين الأساسين المتقدمين في تقطيتين من حيث حدود كلّ من الأساسين ومقتضياتهما ، ومن حيث مسؤولية الدولة على مستوى كلّ من الأساسين . فمن حيث حدودهما فإنهما يفترقان في أن حدود « الأساس الأول للضمان لا يقتضي أكثر من ضمان إشباع الحاجات الحياتية والملحّة للفرد ، بينما يزيد الأساس الثاني على ذلك ، ويفرض إشباعاً أوسع ومستوى أرفع من الحياة » (١٦٣) . أما من حيث مسؤولية الدولة في تحقيق الضمان الاجتماعي على المستويين (أو الأساسين المذكورين) فإنها تكون على مستوى الأساس الأول مسؤولية غير مباشرة ، ولا يتعدى دورها عملية إلزام رعاياها المقتدرين على امتثال ما كلفوا به من كفالة بعضهم البعض الآخر ، وذلك خلافاً لمسؤولية الدولة على الأساس الثاني إذ « تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم » (١٦٤) .

ومن الجدير بالذكر أن ضمان الدولة الإسلامي لا يختص بالمسلم وحده ، بل يشمل غير المسلم ممن يعيش في ظل الدولة الإسلاميّة . وقد روي عن الإمام علي عليه السلام : أنه مرّ بشيخ مكفوف كبير يسأل ، فقال أمير المؤمنين : ما هذا ؟ فقيل له : يا أمير المؤمنين إنه نصراني . فقال الإمام :

استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه !! أنفقوا عليه من بيت المال (١٦٥). وردَّ البعض كفالة الدولة لغير المسلم إلى ما أمر به الإسلام من الإحسان وإعانة المحتاجين والرحمة بهم ، وهي معاني لا تقتصر على المسلم بل تشمل كلَّ حي وهو ما يظهر من كلام لرسول الله ﷺ : « في كلِّ كبد رطبة أجر » (١٦٦).

إشراف الدولة على الإنتاج :

يقول السيد الشهيد : يجب « على الدولة في المجتمع الإسلامي أن ترسم سياسة إقتصادية للإنتاج ، تقوم على العناصر المتحركة المستوحاة من تلك الدراسات والخبرات على أن تكون أهداف السياسة منسجمة مع تقييم الإسلام للإنتاج وتوجيهه الحضاري له . وكما يجب على الدولة في هذا المجال أن تتوخى في رسم سياسة الإنتاج إزالة العوائق الطبيعية بالاستفادة من خبرات العلم ومنجزاته ، ووضع خطة موجهة له تقوم على أساليب الاحصاء ، كذلك يجب على الدولة أن تزيل العوائق السياسية عن استثمار المجتمع لثروته ، وتقضي على كلِّ ظواهرها التي تمس كرامة الأمة وسيادتها على ثرواتها » (١٦٧).

أما مبررات تدخل الدولة في رسم السياسة الاقتصادية لحركة الإنتاج ومشروعية هذا التدخل فيظهر فيما يلي :

أولاً : أن إعطاء الدولة الإسلامية الحق في الإشراف على الإنتاج وتخطيطه مركزياً يهدف إلى تفادي الفوضى ، التي تؤدي إلى شل حركة الإنتاج ، وتعصف بالحياة الاقتصادية (١٦٨) .
ثانياً : « كما أن رسم سياسة اقتصادية للتنمية الاقتصادية ورفع مستوى الإنتاج يعتبر واجباً على الدولة في حدود صلاحياتها ، وذلك لأن القوة الاقتصادية أصبحت من أكبر القوى الاجتماعية التي تدخل في تقييم المجتمعات ، وتحديد درجة قوتها وصمودها على الساحة الدولية » (١٦٩) في وقت أصبح الضغط الاقتصادي من أشرس وسائل القوى الاستكبارية للنيل من كرامة الشعوب وارتها مصادرها .

ثالثاً : كما تتبع مسؤولية إشراف الدولة على حركة الإنتاج « من وجوب تطبيق السياسة الإسلامية في مجال الإنتاج ، وضمان إنتاج الحاجات العامة بدرجة توفر للجميع فرصة الحصول عليها والحيلولة دون الإسراف في الإنتاج ، كما أن الفرد يحرم عليه الإسراف في الإنفاق كذلك يحرم على المجتمع الإسراف فيه » (١٧٠) بل يبدو الإسراف العام والجماعي أخطر بكثير من الإسراف الفردي إذ يؤدي بثروات المجتمعات إلى الهدر والضياع . ولكي تضمن الدولة الحد الأدنى من السلع الضرورية ، التي يحتاجها أفراد المجتمع ، والحد الأعلى الذي لا يجوز التجاوز عنه ، فلا بد لضمان سير الإنتاج الاجتماعي بين الحدين من إشراف الدولة وتوجيهها (١٧١) . ومضافاً إلى ا

تقدم فإن التشريع الإسلامي بشأن توزيع الثروات الطبيعية يفسح المجال بتدخل الدولة هذا، إذ يتوجب حفاظاً على هذه الثروات أن يتم للدولة الهيمنة على الصناعات الاستخراجية، وإنتاج المواد الأولية وهو يعني بالضرورة تدخلها بصورة غير مباشرة على مختلف فروع الإنتاج في الحياة الاقتصادية (١٧٢).

رابعاً: من المبررات التي تستوجب تدخل الدولة في الإنتاج الصلة المذهبية في الإسلام بين عملية الإنتاج والتوزيع - وهي ما يسميها الشهيد الصدر بفكرة التطبيق الموجه - والتي تحدّد الإنتاج بوصفه عملية تطبيق لقواعد التوزيع لضمان عدالة التوزيع. وعلى أساس هذه الفكرة يحقّ للدولة الإسلامية التدخل في تطبيق القواعد النابتة في مجال الإنتاج لحساب التوزيع، إذ قد يمكن نمو الإنتاج وتطور وسائله الأفراد من إستغلال هذه القواعد* بشكل يؤثر سلباً على عدالة التوزيع، فتبادر الدولة إلى المنع من هذا الاستغلال (١٧٣). ويعتقد السيد الشهيد الصدر أن هذه الفكرة تعبر بوضوح عن صلاحية قواعد الإسلام العامة في التوزيع، وانسجامها مع تصوراته للعدالة الاجتماعية في كلّ زمان ومكان (١٧٤).

خامساً: كما أن سيطرة الدولة على القطاع العام يجعلها في وضع متميز، يجعل منها قوة موجهة وقائدة للحقول الإنتاجية الأخرى (١٧٥).

سادساً: كما ويعتبر المفهوم الإسلامي للتداول الأساس الذي يخوّل الدولة استعمال صلاحياتها في مجالات تنظيم التداول، فتمنع كلّ محاولة من شأنها الابتعاد بالتداول عن الإنتاج، وجعله عملية لإطالة الطريق بين المستهلك والسلعة المنتجة (١٧٦)، فتسعى الدولة إلى استئصال الأدوار الطفيلية للوسطاء بين عمليتي الإنتاج والاستهلاك والتقريب بينهما (١٧٧).

وثمة مبررات عديدة ومصاديق أخرى لتدخل الدولة في مجال الإنتاج لم نأت على ذكرها أو استقراءها، لضرورة افتقار مثل هذا العمل إلى بحث وتحقيق.

الإشراف على السوق :

لقد « أعطى - الإسلام - لولي الأمر صلاحيات تجعل له الحق في الرقابة الكاملة على سير

(*) ومن الأمثلة على ذلك يقدم الشهيد الصدر مثلاً في إحياء الأرض، فإن القاعدة العامة تمنح المحيي حقاً وتكسبه الأولوية على أن يتم الإحياء بنفسه دون استخدام الأجراء، ولم يسبب تطبيق هذه القاعدة في عصور العمل اليدوي مشكلة ما، بينما يترشح عن تطبيق هذه القاعدة في عصور العمل الآلي مظاهر سلبية تتمثل في إمكانية استغلال هذه القاعدة، وإحياء أراضي شاسعة بطريق الآلات، وهو ما يؤثر بالنتيجة على عملية التوزيع. وحلاً لهذه الإشكالية ومنعاً لهذا الاستغلال تدخل الدولة وتمنع من استغلال هذه القاعدة لحساب قواعد التوزيع.

التداول ، والإشراف على الأسواق للحيلولة دون أي تصرف يؤدي إلى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية ، أو يمهّد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق وفي مجال التداول» (١٧٨) . وعلى أساس ذلك تمنع الدولة من حالات التضخم المصطنع في المجتمعات الرأسمالية والذي يظهر في تعدد الوسطاء بين المنتج والمستهلك ، وزيادة الهوة بينهما ، وهو ما يؤدي بدوره إلى رفع الأسعار والتحكم بالسوق . وبذلك يتجه الإسلام إلى إستئصال هذه الأدوار الطفيلية التي يتزيّن بها الوسطاء في عملية خلق حاجات وطلب مصطنع غير واقعي (١٧٩) .

كما ويظهر إشراف الدولة على السوق في مقاومة الاحتكار ، وكلّ عملية يستهدف منها إيجاد حالة ندرة مصطنعة للسلعة بقصد رفع ثمنها (١٨٠) .

وجدير بالذكر أن الاحتكار المنهي عنه في الإسلام ليس ما تعلق أو اختص بأقوات الإنسان ، أو الأقوات الخاصة الواردة في بعض الروايات ، بل إن « تعيين موضوعات الحكمة من شؤون الوالي في كلّ عصر ، وتعيينها في الأخبار الحاضرة كان من هذا القبيل فلا يعمّ جميع الأعصار » (١٨١) بل حتى وإن فرض اختصاص النهي عن احتكار الأقوات الخاصة - كما هو عند بعض الفقهاء - فإنّ لولي أمر المسلمين المنع عنه عملاً بصلاحياته لملء منطقة الفراغ .

وكذلك الأمر في الأسعار فإنّ تحديدها من شؤون الدولة الإسلامية ، ويتم ذلك على أساس موازين العدل وعدم الأجحاف .

مسؤولية الدولة عن القطاع العام :

ثمة ملكية عامة ثابتة في المذهب الاقتصادي الإسلامي ، لا يسمح أن يصار إلى إلغائها أو التصرف بها على غير الوجه الشرعي ، الذي أمر به الإسلام تحت أية ذريعة كانت . نعم قد يسمح في وسائل الاستفادة منها وتطوير استثمارها . وتعتبر الدولة الإسلامية الحارس الأمين المكلف بحماية هذه الملكية والمنع من التعدي عليها . وفي هذا الصدد يقول الشهيد الصدر : « وأما مسؤولية الدولة في رعاية القطاع العام فهي ثابتة بحكم كونها أمانة تتسلمها الدولة للحفاظ عليها ، وتحقيق الأهداف الربانية التي شرحتها آية الفي . فلا بد لولي الأمر من رعاية هذا القطاع والاستفادة من أحدث الأساليب ، وكلّ المستجدات العلمية في سبيل تنميته وإصلاحه والانتفاع بمستوى قدرته الإنتاجية ؛ لكي يكون قوة كبيرة موجهة للحياة الاقتصادية نحو أهدافها الإسلامية الرشيدة » (١٨٢) . ولذلك اعتبر الشهيد الصدر أن سماح الدولة للأفراد بالإحياء واكتساب حقّ الأولوية على مصادر الثروة الطبيعية ، ليس إلّا أحد الأشكال الممكنة التي تمارسها الدولة في استثمار القطاع العام وتوظيفه إقتصادياً ، وللدولة أن تمارس استثمار القطاع العام بأشكال أخرى إذا كانت تحقّق نتائج أفضل بالنسبة إلى جمل الحياة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي » (١٨٣) ويكون

من حقّ الدولة أن تشتري حقّ الأولوية من الفرد المحيي وتلزّمه ببيعها ، إذا أدى بقاء هذا الحقّ إلى إخلالٍ في عدالة توزيع المصادر الطبيعية والتوازن الاجتماعي (١٨٤) .

ولعل من أهم ما يهدف إليه المذهب الاقتصادي الإسلامي في تشريعه (القطاع العام) هو :
١- تحقيق الضمان الاجتماعي الذي يعتبر من أهم مسؤوليات الدولة الإسلامية ، وقد اعتبر الشهيد الصدر أن الطريقة المذهبية التي وضعت لتنفيذ فكرة الضمان الاجتماعي هي إنشاء القطاع العام (١٨٥) .

٢- تحقيق التوازن الاجتماعي والحوول دون نشوء ملكيات خاصة ضخمة . وقد تمّ ذلك عبر عدّة تشريعات لعلّ من أهمها تحريم الإسلام للاكتناز ، وهو ما سهّل عملية القضاء على مشكلة من أهم مشاكل الإنتاج التي تمنى بها الرأسمالية ، إذ يعتمد المجتمع الإسلامي في سبيل تنمية الإنتاج ، وإقامة المشاريع الكبيرة على حقوق الملكية العامة وملكية الدولة ، ويبقى للملكيات الخاصة المجالات التي تتسع لها إمكاناتها (١٨٦) .

٣- ولقد « مكّن الإسلام الدولة من قيادة جميع قطاعات الانتاج عن طريق ممارستها القطاع العام » (١٨٧) إذ تمتلك الدولة الوسائل المؤثرة والفاعلة في قيادة الإنتاج وتوجيهه والإشراف عليه باعتبارها مالكة لأكبر المشاريع الإنتاجية في البلاد .

٤- كما تبدو إيجابية القطاع العام في « منح الإسلام الدولة القدرة على تجميع عدد كبير من القوى البشرية العاملة والاستفادة منها في مجالات القطاع العام .
وبذلك يمكن للدولة أن تحوّل دون تبديد الفائض عن حاجة القطاع الخاص من تلك القوى البشرية ، وتضمن مساهمة جميع الطاقات في حركة الإنتاج الكلي » (١٨٨) .

الهوامش

- (١) البروفسور بالجينطاش ، نوزات ، التصور العام للمشكلات التي تعترض سبيل البحث في الاقتصاد الإسلامي ، ص ٣٥ من « مشكلات البحث في الاقتصاد الإسلامي » ، ندوة أقيمت بعمان - الاردن بتاريخ ٢٤/٤/١٩٨٦ م .
- (٢) الصدر ، السيد محمّد باقر ، إقتصادنا ، ص ٣٢ ، ط العشرون ، دار التعارف ، لعام ١٤٠٨ - ١٩٨٧ .
- (٣) المبارك ، محمّد ، الاقتصاد ، ص ١٢ ط معاوية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الاعلام
- (٤) نفس المصدر السابق ص ٢٠ .
- (٥) نقلاً عن مقال للأستاذ حيدر آل حيدر « نظرة في إقتصادنا » ، مجلة « الفجر » الصادرة عن الحوزة العلمية في قم ، ص ١٦٠ ، العدد الأول لعام ١٤٠٣ هـ .
- (٦) المصدر السابق ص ١٦٠ .
- (٧) المصدر السابق ، ص ١٦١ .
- (٨) د . النجار ، سعيد ، تاريخ الفكر الاقتصادي ،

- ص ١٣، ط دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٣.
- (٩) د. النابلسي، محمد سعيد، الاقتصاد السياسي، ص ١٠، المطبعة الجديد، دمشق - ١٩٨٢، ١٩٨٣.
- د. حبيب، مطانيوس، الاقتصاد السياسي، ص ٦، ص ٧، مطبوعات جامعة دمشق ١٩٨٨ - ١٩٨٩.
- (١٠) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا ص ٢٦، ص ٢٧.
- (١١) المصدر السابق، ص ٢٩.
- (١٢) د. الخالدي، محمد الاقتصاد الرأسمالي في مرآة الإسلام ص ٢٨، دار الجيل - بيروت، ط الاولى ١٩٨٤ - ١٤٠٤هـ.
- (١٣) الصدر، محمد باقر، ص ٢٤١ اقتصادنا.
- (١٤) المبارك، محمد، مصدر سابق، ص ١٥، مطهري، مرتضى، بحوث اقتصادية، ص ٢٥، ط الاولى ١٤٠٩ مؤسسة البعثة - طهران، ترجمة جعفر صادق الخليلي.
- (١٥) د. عفر، محمد عبد المنعم، الاقتصاد الإسلامي، ج ١ ص ٥٣، ط الأولى ١٤٠٥ - ١٩٨٥، دار البيان العربي - جدة.
- (١٦) مطهري، مرتضى، مصدر سابق، ص ٢٥، ص ٢٧.
- (١٧) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص ٢٥٧، ص ٣٦٣.
- (١٨) د. عفر، محمد عبد المنعم، يوسف كمال محمد، أصول الاقتصاد الإسلامي، ج ١ ص ٢٨، ط الاولى ١٩٨٥، دار البيان العربي - جدة.
- (١٩) د. مرطان، سعيد سعد، الفكر الاقتصادي في الإسلام، ص ١٣، ط الاولى ١٩٨٦، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- (٢٠) د. الزرقاء، محمد أنس، «بعض مشكلات البحث في نظرية الاقتصاد الإسلامي وحلول مقترحة» ص ٧٩ - ٨٠ من «مشكلات البحث في الاقتصاد الإسلامي» مصدر سابق.
- (٢١) د. الزرقاء، مصدر سابق، ص ٨٠.
- (٢٢) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص ٢٤٨.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ٢٥٠.
- (٢٥) المصدر السابق نفسه، ص ٣١٢.
- (٢٦) المصدر السابق، ص ٣١٢.
- (٢٧) المصدر السابق نفسه ص ٣١٢.
- (٢٨) المصدر السابق نفسه، ص ٣١٥.
- (٢٩) د. عبد الفضيل، محمود، ملاحظات أولية حول بعض مقولات الاقتصاد الإسلامي، ص ١١٦، من «الإسلام السياسي» سلسلة كتاب (قضايا فكرية) الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩م.
- (٣٠) الصدر، مصدر سابق، ص ٣٥٨.
- (٣١) المصدر السابق نفسه ص ٣٥٩.
- (٣٢) المصدر السابق، ص ٣٦١.
- (٣٣) المصدر السابق ص ٣٦٠.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٣٦١.
- (٣٥) المصدر السابق، ٣٦٢.
- (٣٦) المصدر السابق، ص ٣٦٨.
- (٣٧) د. الفنجري، محمد شوقي، المذهب الاقتصادي في الإسلام، ص ٧٩، من «بحوث مختارة من المؤتمر الاول للاقتصاد الإسلامي - ١٩٧٦» ط الاولى ١٤٠٠ - ١٩٨٠.
- (٣٨) الصدر، مصدر سابق، ص ٣٦٨.
- (٣٩) د. النبهان، محمد فاروق، أبحاث في الاقتصاد الإسلامي، ص ٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الاولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
- (٤٠) د. الفنجري، مصدر سابق، ص ٨٠.
- (٤١) الصدر، مصدر سابق، ص ٣٦٩.
- (٤٢) الصدر، مصدر سابق، ص ٣٧٠.
- (٤٣) انظر المصدر السابق، ص ٣٧٣.
- (٤٤) المصدر السابق، ص ٣٧٣.

مدخل للفكر الاقتصادي - ٣٦٥

- (٤٥) المصدر السابق، ص ٣٧٤.
- (٤٦) المصدر السابق، ص ٣٧٧.
- (٤٧) المصدر السابق، ص ٣٧٧.
- (٤٨) المصدر السابق، ص ٣٧٨.
- (٤٩) المصدر السابق، ص ٣٨١.
- (٥٠) المصدر السابق، ص ٣٨٢.
- (٥١) المصدر السابق، ص ٣٨٦.
- (٥٢) المصدر السابق، ص ٣٩١.
- (٥٣) المصدر السابق، ص ٣٩٣.
- (٥٤) المصدر السابق، ص ٤٠٠.
- (٥٥) المصدر السابق، ص ٤٠١.
- (٥٦) المصدر السابق، ص ٢٨٨.
- (٥٧) المصدر السابق، ص ٢٨٩.
- (٥٨) المصدر السابق، ص ٢٨٩.
- (٥٩) المصدر السابق، ص ٢٨٩.
- (٦٠) انظر المصدر السابق، ص ٢٩١.
- (٦١) المصدر السابق، ص ٢٩٣.
- (٦٢) المصدر السابق، ص ٢٩٣.
- (٦٣) المصدر السابق، ص ٢٧٩.
- (٦٤) المصدر السابق، ص ٢٨٠.
- (٦٥) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف - بيروت، ط الثانية عشر لعام ١٩٨٢، ص ٣٤، ص ٣٥.
- (٦٦) الصدر، إقتصادنا، مصدر سابق، ص ٢١٠.
- (٦٧) المصدر السابق، ص ٢١٠.
- (٦٨) الصدر، فلسفتنا، ص ٣٩.
- (٦٩) الصدر، إقتصادنا، ص ٢٤٢.
- (٧٠) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨٠.
- (٧١) مرطان، سعيد، مصدر السابق، ص ٣٦.
- (٧٢) راجع الصدر، إقتصادنا، ص ٢٥٧، ص ٢٦٧.
- (٧٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨٢.
- (٧٤) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨٤.
- (٧٥) المصدر السابق، ص ٢٨٦.
- (٧٦) المصدر السابق، ص ٢٨٧.
- (٧٧) المصدر السابق، ص ٦٦٠.
- (٧٨) المصدر السابق، ص ٦٦٩.
- (٧٩) د. عفر، الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ج ٣ ص ٩.
- (٨٠) المصدر السابق، ج ٣ ص ٢٠.
- (٨١) المصدر السابق، ج ٣ ص ٢٢.
- (٨٢) أصول الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ج ١ ص ٤٢.
- (٨٣) د. مرطان، مصدر سابق، ص ٦٤.
- (٨٤) د. الصقر، محمد أحمد، بحث «الاقتصاد الإسلامي، مفاهيم ومركزات» ص ٢٦ من «الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر الاول للاقتصاد الإسلامي» مصدر سابق.
- (٨٥) العنبي، حسن حبيب، المشكلة الاقتصادية، ص ٧٣، مجلة «الباحث»، ٥١، ١٩٨٨.
- (٨٦) الصدر، إقتصادنا، ص ٦٣٧.
- (٨٧) المصدر السابق نفسه، ص ٣٣٠.
- (٨٨) نفس المصدر السابق، ص ٦٣٨.
- (٨٩) الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف - بيروت - بدون تاريخ ص ١٠٧.
- (٩٠) الصدر، إقتصادنا، ص ٦١٥.
- (٩١) الأعراف: ٣٢.
- (٩٢) المصدر السابق، ص ٦١٧.
- (٩٣) الأعراف: ٣٢.
- (٩٤) الملك: ١٥.
- (٩٥) إقتصادنا، راجع ص ٦٢٠، ص ٦٢٨.
- (٩٦) المصدر السابق، ص ٦١٣.
- (٩٧) المصدر السابق، ص ٦١٤.
- (٩٨) المصدر السابق، ص ٤١٣.
- (٩٩) نفس المصدر السابق، ص ٦٤٠.

- (١٠٠) المصدر السابق، ص ٣٣١.
- (١٠١) المصدر السابق، ص ٣٣٤.
- (١٠٢) د. عبد الفضل، مصدر سابق، ص ١١٥.
- (١٠٣) الشهيد الصدر، إقتصادنا، ص ٣٣٤.
- (١٠٤) راجع إقتصادنا، ص.
- (١٠٥) المصدر السابق، ص ٣٤٥.
- (١٠٦) منهجنا في الفكر القومي الاشتراكي ص ٥٢٦.
- منشورات مكتبة الثقافة والاعداد الحزبي لعام ١٩٧٩م.
- (١٠٧) الأطرش، محمّد، البيروسترويكيا والاشتراكية والرأسمالية، ص ٧، المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، العدد/١٢٩/ لعام ١٩٨٩م.
- (١٠٨) الإمام الشهيد الصدر، محمّد باقر، إقتصادنا، ص ٦٨٠، ط العشرون، دار التعارف بيروت: لعام ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.
- (١٠٩) انظر، المصدر نفسه، ص ٦٤٢.
- (١١٠) الإمام الصدر، محمّد باقر، الإسلام يقود الحياة ص ١١٩ ط وزارة الإرشاد الإسلامي-إيران.
- (١١١) الإمام الصدر، إقتصادنا ص ٦٨٠.
- (١١٢) المصدر السابق، ص ٦٨٠.
- (١١٣) إقتصادنا ص ٣٧٨.
- (١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.
- (١١٥) الإسلام يقود الحياة، ص ٤٧.
- (١١٦) راجع المصدر السابق، ص ٥٠.
- (١١٧) إقتصادنا، ص ٦٨١.
- (١١٨) إقتصادنا، ص ٦٨٤.
- (١١٩) إقتصادنا، ص ٣٧٨، ص ٣٧٩.
- (١٢٠) راجع، المبارك، محمّد، نظام الإسلام-الاقتصاد مبادئ وقواعد عامة- ص ١٠٣، ص ١٠٤، ط معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي- طهران، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- (١٢١) الإسلام يقود الحياة، ص ١١٩.
- (١٢٢) انظر إقتصادنا، ص ٢٨٦، ص ٢٨٧.
- (١٢٣) انظر المصدر نفسه، ص ٦٤١.
- (١٢٤) إقتصادنا، ص ٦٦٧.
- (١٢٥) يحسن مراجعة المصدر نفسه، ص ١١٣ في مناقشة الشهيد الصدر لمفهوم الطبقية الماركسية.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٦٧، ص ٦٦٨.
- (١٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٦٧، ص ٦٦٨.
- (١٢٨) المصدر نفسه ص ٦٦٩.
- (١٢٩) إقتصادنا، ص ٦٦٩.
- (١٣٠) إقتصادنا، ص ٦٦٩.
- (١٣١) المصدر نفسه السابق ص ٦٧١.
- (١٣٢) انظر المصدر السابق نفسه ص ٦٦٩.
- (١٣٣) إقتصادنا ص ٦٢١.
- (١٣٤) المصدر السابق نفسه ص ٦٢٢.
- (١٣٥) المصدر السابق نفسه ص ٦٢٧.
- (١٣٦) المصدر السابق نفسه ص ٣٥٣.
- (١٣٧) انظر الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، كتاب الخلاف، ج ٣ ص ١٨٥، طبع حجري، إيران.
- (١٣٨) يحسن مراجعة كتاب النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام للشيخ محمّد مهدي الآصفي.
- (١٣٩) الآصفي، محمّد مهدي، النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، ص ٢٨ ط الثالثة بيروت ١٩٧٣م.
- (١٤٠) انظر د. الشهيد بهشتي، الاقتصاد الإسلامي، ص ١٣٨، ط دار التعارف-بيروت ١٩٨٨م.
- (١٤١) أنظر إقتصادنا ص ٦٦٠.
- (١٤٢) راجع العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، تفسير السيزان، ج ٩ ص ٢٥٠، ص ٢٥١، ط الثانية ١٩٧١م.
- (١٤٣) انظر إقتصادنا ص ٣٥٣.
- (١٤٤) الوسائل للحر العاملي ج ٦ ص ١٨٠.

مدخل للفكر الاقتصادي - ٣٦٧

- (١٤٥) الوسائل ج ٦، ص ١٥٩ .
- (١٤٦) الوسائل ٦، ص ١٧٩ .
- (١٤٧) إقتصادنا ص ٦٧٤، ص ٦٧٥ .
- (١٤٨) الأصفى، مرجع سابق، ص ٢١ .
- (١٤٩) الإسلام يقود الحياة ص ٨٦ .
- (١٥٠) إقتصادنا ص ٦٦٦ .
- (١٥١) المصدر السابق ص ٦٧٧ .
- (١٥٢) أصول الكافي: ١/ ٥٤٠ .
- (١٥٣) إقتصادنا ص ٦٧٦ .
- (١٥٤) المصدر السابق .
- (١٥٥) المصدر نفسه ص ٦٧٨ .
- (١٥٦) إقتصادنا ص ٦٥٩ .
- (١٥٧) المصدر السابق ص ٦٣٠ .
- (١٥٨) انظر المصدر السابق ص ٢٨٩، ص ٢٩٠ .
- (١٥٩) إقتصادنا ص ٦٦٠ .
- (١٦٠) الوسائل ١١/ ٥٩٧ .
- (١٦١) الوسائل ١١/ ٥٩٩ .
- (١٦٢) إقتصادنا ص ٦٦٤ .
- (١٦٣) المصدر السابق ص ٦٥٩ .
- (١٦٤) المصدر السابق ص ٦٦٢ .
- (١٦٥) المصدر السابق ص ٦٦٦ .
- (١٦٦) انظر د. عبد الكريم، زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص ١٢٨، ط الثانية ١٩٨٢م مؤسسة الرسالة .
- (١٦٧) الإسلام يقود الحياة، مرجع سابق، ص ٧١ .
- (١٦٨) انظر إقتصادنا ص ٦٢٨ .
- (١٦٩) الإسلام يقود الحياة ص ١٢٣ .
- (١٧٠) المصدر السابق ص ١٢٢، ص ١٢٣ .
- (١٧١) إقتصادنا ص ٦٥٤ .
- (١٧٢) المصدر السابق ص ٦٥٥ .
- (١٧٣) المصدر السابق ص ٦٤١، ص ٦٤٢ .
- (١٧٤) المصدر السابق ص ٦٤٢ .
- (١٧٥) إقتصادنا ص ٦٣١ .
- (١٧٦) المصدر السابق ص ٣٧٧ .
- (١٧٧) الإسلام يقود الحياة ص ٩٥ .
- (١٧٨) إقتصادنا ص ٣٥٤ .
- (١٧٩) الإسلام يقود الحياة ص ٩٥ .
- (١٨٠) المصدر السابق ص ٥٣ .
- (١٨١) المنتظري، الشيخ حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢ ص ٦٤٨، ط ٢ بيروت: الدار الإسلامية لعام ١٩٨٨م .
- (١٨٢) الإسلام يقود الحياة ص ١٢٢ .
- (١٨٣) المصدر السابق ص ٨٦ .
- (١٨٤) الإسلام يقود الحياة ص ٨٦، ٨٧ .
- (١٨٥) إقتصادنا ص ٦٦٥ .
- (١٨٦) المصدر السابق ص ٦٢٧ .
- (١٨٧) المصدر السابق ص ٦٣١ .
- (١٨٨) المصدر السابق ص ٦٣١، وانظر الإسلام يقود الحياة ص ٥٣ .

أسئلة الذكرى والواقع الفكري الراهن

خالد توفيق

١ - مقومات الإحياء الفكري وشروطه

مُنذ سنة ١٩٨٠م ونحنُ نحتفي في نيسان من كلِّ عام بذكرى رحيل المفكر الإسلامي الفقيه الشهيد السيد محمّد باقر الصدر ، إلا أن السؤال الذي ما يزال يجيئنا بعد أكثر من عقد ونصف من رحيل الصدر ، هو : هل استطعنا أن نوقر - على الصعيد الثقافي من الذكرى - صيغة للإحياء الفكري تنسجم مع عطاء هذا المفكر ، وما يحمله من معالم مدرسية في اتجاهات الفكر الإسلامي ؟

يحتاج السؤال قبل الإجابة عنه إلى قسطٍ من الإبانة والتوضيح ، وهذا ما ينتهي بنا إلى تفكيك السؤال الأصلي إلى ثلاثة أسئلة فرعية ، هي :

أولاً : هل اكتسب الصدر موقعه اللائق على الخريطة الفكرية داخل العالم الإسلامي وبين صفوف الفكر الإنساني العالمي ؟

ثانياً : هل تمَّ استفاد التركة الفكرية للصدر كاملة لما يخدم توظيفها في حركة الوعي الإسلامي ، ولما هي جديرة به من مكانة في الصرح العام للفكر الإسلامي المعاصر ؟

ثالثاً : هل قمنا بمراجعة دقيقة وواضحة لفكر الصدر في مسار الفكر الإسلامي من جهة ، وحاجات المسلمين الفكرية الفعلية من جهة ثانية ، لتتوفر لدينا رؤية واضحة في مواصلة ما يجب مواصلته من بدايات وآفاق ، واستئناف الجهد في مناطق الفراغ وما أكثرها الآن في حياتنا الفكرية والثقافية ، خصوصاً بعد التحولات العظيمة التي شهدتها الواقع الإسلامي إبان العقد ونصف العقد الأخير ؟

قد يعيد بعض ترتيب طرح الأسئلة وقد يضع بعض آخر صياغات جديدة ، إلا أن الحقيقة التي يجب أن نلتزم الإعلان عنها بصراحة فائقة ، هي انه لم يُبذل لحدّ الآن الجهد الفكري الذي يتناسب مع موقع الصدر وفكره برغم كثرة الضجيج الذي يلهب الحماس ويكاد يغطّي حتى على

تلك المبادرات الفردية ذات الطابع الفكري الجاد التي ظهرت خلال السنوات الماضية .
ومن نافلة القول أنّ الحوار النقدي مع فكر الصدر ومنهجه لا يزال مهمة مؤجلة ومسكوتاً
عنها ، طالما بقيت الأسئلة آنفة الذكر في حيز الانتظار . فالقراءة النقدية الواعية المنفتحة هي مهمة
لا تتوقف على توافر الشروط الموضوعية المناسبة وحدها ، وإنما تحتاج إلى مقدمات وبذل جهود
فكرية تأتي بموازاة الشروط الموضوعية .

وطبيعي أن إثارات هذا المقال لا تزعم أنها تملك القدرة على النهوض بمهمة عجز واقعنا
الثقافي والفكري عن الإيفاء بها خلال أكثر من عقد ونصف من السنوات ، بل غاية ما يرمي إليه
(المقال) هو أن يحرك بعض السواكن ويشير الانتباه من خلال تركيزه على وقائع ومقارنات وشواهد
مختارة تتسق مع الإجابة التي نتظرها عن الأسئلة الثلاثة ، أو تقع على الأقل في اقلها .

عالمية الفكر والمفكر

كون الصدر لم يكتسب بعد موقعه اللائق على خريطة الفكر داخل العالم الإسلامي . . هذه
حقيقة لا نحتاج إلى الاختلاف عليها قدر ما نحتاج إلى تحليلها تحليلاً موضوعياً مستوعباً ، لفهمها
ونحاول أن نوّفر البواعث الكافية لتجاوزها .

صحيح ان هناك أسباباً تعود إلى دواعي الإقصاء السياسي والالغاء على أساس الانتماء
المذهبي* ، حيث تحرص اتجاهات فكرية وانظمة وقطاعات معروفة على حجب اسم الصدر من
خلال الإعلان عن انتمائه إلى المدرسة الفكرية لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، ومن خلال الإشارة إلى

(*) تتمتع محاولة الباحث الأردني د . فهمي جدعان « أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث » بأهمية
خاصة في محتواها وإطارها المنهجي المنتخب ، كونها جاءت رداً على المنهج العلماني القائم على إقصاء جهد
الاسلاميين أو تشويبه ، بيد ان المؤسف انها وقعت بالغاء آخر ، حين أفضى كاتبها الأسماء الفكرية التي تنتمي إلى التشيع
بحيث لم يتناولها بأدنى إشارة ، رغم امتدادها على رقعة جغرافية تشمل العراق والخليج ولبنان وسوريا ، وبالرغم أيضاً
من أهمية مساهماتها في الموضوع الذي يبحثه الكاتب ، وسيكون الإقصاء فاضحاً لانحياز الباحث وانغلاقه وتعصبه حين
يهمل آثار مهمة كتلك التي ساهم بها السيد هبة الدين الشهرستاني والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والسيد محسن
الأمين العاملي والسيد عبد الحسين شرف الدين والشيخ محمد جواد البلاغي والسيد محمد باقر الصدر ، والشيخ عبد
الحسين الأميني - إيراني بيد أنه عاش وتوفي في النجف الأشرف - ومجموعة منتدئ النشر ، ومجموعة مجلة الأضواء
وغيرهم كثير .

لقد امتد الإطار الزمني للدراسة إلى ما بعد السبعينيات حين استوعب مالك بن نبي (ت : ١٩٧٣م) ومع ذلك نراه
أغفل باصرار مذهب أسس الفكر النهضوي ومركزات التقدم في فكر محمد باقر الصدر ، وهي كبيرة باهضة الثراء . وهذا
مثال واحد - والشواهد كثيرة - على ما نطلق عليه بالإقصاء أو في الحقيقة الالغاء على أساس الانتماء المذهبي ، وهذا
اللون من الإقصاء يعبر في واقعه عن أبشع ضروب الطرد والإلغاء !

موقفه السياسي المعارض لنظام صدام حسين العلماني من جهة والمؤيد من جهة ثانية للنظام الإسلامي في إيران* . إلا أنّ هذه الدواعي لا تلغي مسؤوليتنا بقدر ما تؤثر على تقصير مسعانا الثقافي في التعريف بهذه الشخصية الفكرية الفذة في اطار رؤية منهجية واضحة .

اما بعض الامتداد الذي حظي به الصدر على نافذة الفكر العام في العالم العربي والإسلامي ، فقد كان يعود في الكثير من مظاهره إلى تأثيرات فردية وعفوية ، وهو على أي حال لم يكن في جلّه بل ربما في كلّه ثمرة لتخطيطنا ولمسعانا الثقافي ، بل وُلد بعيداً عنّا ، ولم نحسن التعامل معه ، لاننا بصراحة لم نعرف الكثير منه .

ولاشك في ان حادث الكويت وما ترتب عليه من تقلبات في العلاقات السياسية وقّـر مناخات ساهمت إلى حدّ بعيد في الامتداد باسم الصدر إلى صفوف الوعي العام ، دون أن يتبع ذلك من جانبنا سعي حقيقي لترسيخ هذا الحضور وتعميقه ، وإرسائه على أصول صحيحة ثابتة .

أما على صعيد مفكري العالم ومسار الفكر العالمي ، فإنّ الصدر ما يزال في الهامش اسوة باقرانه ومن سبقه من علماء المسلمين وفقهائهم ومفكرهم . فمن ناحيتنا لم نبذل جهوداً ، ولم نوّفر أبسط مقتضيات التعريف بمفكرينا ، والامتداد بوجودهم الفكري إلى آفاق الدنيا . فما نزال مثلاً عاجزين عن عقد حلقة فكرية ندعو إليها بضعة عشر مفكراً من بلدان العالم لمناقشة جانب أو أكثر من مساهمات الصدر والطباطبائي واضرايهما ، وما نزال - وهذا مثال أتعس ! - تعوزنا حتى هذه اللحظة ، الترجمات الكفوءة لفكر هؤلاء ، وبذلك فإنّ الامتداد بمفكرينا عالمياً ما يزال أمنية تراود أذهانتنا دون أن تشحذ هممتنا لتوفير شروطها الموضوعية ، حتى تخرج من دائرة الامنية إلى دائرة العمل .

صحيح أنّ الامتداد الفاعل يحتاج إلى تكافؤ في العلاقة بين المسلمين والغرب ، والتكافؤ لا

(*) في دراسته عن « نظريات الدولة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر » المنشورة في كتابه « نظرية التراث » (الاردن / ١٩٨٥) ، لجأ د . فهمي جدعان الى اسلوب الالغاء ذاته الذي كان قد مارسه على أسس مذهبية في كتابه « أسس التقدم عند مفكري الاسلام » فانكر وجود أية مشاركة في موضوع الدولة من قبل باحث اسلامي شيعي عربي . وزعم أن جميع الكتابات في هذا المجال مغلقة للمسلمين العرب السنة . وبذلك اسقط محاولات مبكرة كتلك التي كتبها محمّد مهدي شمس الدين (لبنان) عن النظام السياسي في الاسلام ، وباقر شريف القرشي ومحمّد عبد الساعدي (العراق) عن الموضوع نفسه ، وما كتبه في المجال نفسه عبد الهادي الفضلي (السعودية) وجميع هؤلاء - وثمة غيرهم أيضاً - هم كتاب عرب شيعة !

أما مع محمّد باقر الصدر وكتاباتة عن الدولة ، فالكاتب وان اعترف بها وسجّل اطلاعه عليها ، إلا أنه عاد لتجاوزها والقفز عليها باسلوب « سهل مريح ! » حين درج الصدر في قائمة الكتاب الايرانيين !

يتوقف بدوره على شروط الإبداع الفكري والنباهة الثقافية وحدهما ، وانما يحتاج إلى أرضية متقدمة على أكثر من صعيد ، بيد أن الصحيح أيضاً أن في العالم اليوم الكثير من القنوات التي يمكن ان ننفذ منها ونوظفها لما يخدم حضورنا ، كما تبقى الثغرات موجودة في اشد النظم اغلاقاً ومركزية . ثم لماذا نذهب بعيداً وامامنا تجربة بعض مثقفي العالم الثالث وادبائه ممن توفرت لهم فرص الامتداد العالمي رغم ان بلدانهم لا تملك من الطاقات والقدرات أكثر مما نملك ، وليس لها من ابنائها - خصوصاً المتعلمين وذوي القابليات - المنتشرين في ارجاء العالم ، مثلما لبناء الجالية الإسلامية العراقية . وبعد ذلك فإن الغرب ليس كل العالم .

إن من يملك ارادة العمل يستطيع ان يفتح امامه الآفاق ، وبمقدوره ان يستخدم أدنى ما يتوفر له من قدرات ، إذ لا أحد ينكر ان اقلاماً عربية وإسلامية استطاعت أن تنفذ إلى واجهات الفكر والثقافة في عواصم العالم بكفاءتها وبحسن تخطيطها ، دون أن ننكر ان مسألة الامتداد والشهرة العالمية على صعيد الفكر والثقافة ، كانت وما تزال عُرضة للمزايدات السياسية والدعائية ، وهي تخضع في مواقع مهمة منها لنفوذ مؤسسات ومراكز تنحاز سلفاً ضدها .

اننا نعرف جيداً ان المواقع التي نعيها أسقطت معنى عالمية الفكر والمفكر في معايير تافهة مبتذلة ، فأصبح كاتب كسلمان رشدي عنواناً للامتداد العالمي ، بل ربما تحوّل مغنٍ أو سينمائي وحتى عارضة أزياء لا تملك من مقومات الشهرة سوى الجمال ، إلى عنوان للامتداد العالمي يغزو الاذاعات والصحف ، ويتجاوز ذلك للنفوذ إلى حياة شبابتنا ووعيمهم وبيوتهم دون أن يحسن صياغة جملة فكرية واحدة .

ونعرف لهذه المؤسسات أيضاً نفوذاً في تلميع أسماء لا تستحق عنوان شهرتها العالمية ، كما فعلوا وما يزالون مع الشاب الياباني المتأمر ك فرانسيس فوكوياما صاحب كتاب « نهاية التاريخ ومصير الإنسان » رغم ان كتابه لا ينطوي على ابداع فكري ونظري عميق ، وانما يخدم أهداف الحضارة الغربية ويوفر لها المزيد من التحكم العالمي .

في التدليل على هذا المتاع السقط في انحدار معايير العالمية في الفكر والمفكر وسقوطها في هوة مريعة يكتب مفكر اسلامي معاصر حين يتحدث عن الصدر مفكراً عالمياً : « ربما يسقط البعض في التفاهة أو في السهولة فيعطون هذا اللقب لبعض الاسماء المشهورة التي تشتغل بعالم الفكر والكتابة وهي لا تستحق بالتأكيد هذا اللقب ، وانما تكون الشهرة راجعة لوسائل الدعاية العصرية التي نعرفها ، ولشركات العلاقات العامة التي نعرف تأثيرها الواسع النطاق في هذا

العصر»^{*} . ثم ينعطف إلى الصدر بعد أن يحدّد لعالمية المفكر معايير ، فيقول : « من هذا المقياس نعتبر السيد محمّد باقر الصدر وأمناله مفكراً على مستوى عالمي ، ولا يؤثر في الحقيقة كونه لم يكن في نطاق نظام سياسي يخدم شهرته ، وكونه لم يملك الوسائل المالية التي تخدم شهرته ، إذ المهم انه أعطى فكراً أصيلاً يعبر عن شخصية أمته ، وعاش حياة ملتزمة بهذا الفكر وختم هذه الحياة بأعلى مستوى للالتزام بهذا الفكر ، هو مستوى الشهادة»^(١) .

ومع ذلك كلّهُ - المصادر والالغاء والحصار - نحنُ نملك الثقة الكاملة بطاقتنا الفكرية ، ونعرف ان لدينا الكثير ممن يستحق لقب المفكر العالمي ، إلا أنّ ما نفتقد إليه هو الارادة الكافية للعمل ، وإذا توفرت الارادة فقد لا تتوفر الرؤية الدقيقة الناضجة للامتداد بهؤلاء عالمياً مما يساهم في إثراء الفكر الإنساني .

وليست قضية المفكر السيد الصدر هنا سوى مثال على هذا اللون من المعاناة ، وما تكشف عنه من تقصير فاضح رغم وفرة الامكانيات والفرص المناسبة احياناً ، بل وبرغم وعينا للعقبات أيضاً !

استنفاد التركة الفكرية

سُنّفني جانباً التراث الأصولي والفقهي للسيد الصدر وتعامل فقط مع الجانب الفكري ، لنتخار نافذة واحدة نطلّ عبرها على أحد كتبه .

ففي مطلع السبعينيات أصدر الصدر كتابه « الأسس المنطقية للاستقراء » وبرغم مرور ربع قرن على صدوره ، ورغم مرور ما يزيد على العقد ونصف العقد على غياب مؤلفه شهيداً ، إلا أننا ما نزال لا نملك إزاء هذا الكتاب إلا أن نردّد مع الشيخ محمّد مهدي شمس الدين قوله : « هو كتاب أعتقد انه لم يُكتشف حتى الآن»^(٢) ، ومع مفكر معاصر آخر وهو يكتب ما ترجمته : « يحوي كتاب الأسس المنطقية للاستقراء أبداع الافكار والابتكارات الفلسفية للشهيد السيد محمّد باقر الصدر ، وهو إلى ذلك من أحلى ثمرات ذهنه الوقاد وعقله الباحث المبدع . وما نستطيع ان نقوله بجرأة هو أن هذا الاثر يمثل أول كتاب يصدر من يراع عالم وفقه مسلم طوال التأريخ الإسلامي يتناول واحدة من أهم المسائل المصيرية في « فلسفة العلم » والمنهج المعرفي العلمي ، تعاطاها المؤلف ببصيرة واحاطة كاملة ترافقت مع عقل وآراء حكماء (فلاسفة) الشرق والغرب والتعامل معها نقدياً . وفي

(*) آية الله الصدر المفكر الإسلامي العالمي ، لقاء مع العلامة شمس الدين ، صحيفة القرار البيروتية ، العدد الصادر في ١٢ / نيسان / ١٩٨٥ . ويذكر أن هذه المقابلة كانت قد نشرتها مجلة المنطلق البيروتية قبل ذلك في عدد خاص صدرت به عن الشهيد الصدر .

أسئلة الذكرى - ٣٧٣

الوقت نفسه ما يزال « الأسس المنطقية » هو أكثر كتب هذا العظيم خفاءً وعدم شهرة ، فهو ما يزال مجهولاً خفياً لا يعرف اسمه ولا قدره رغم أنه ترجم إلى الفارسية «^(٣) . ولا أحسب ان حظ هذا الكتاب في الساحة العربية أوفر من حظّه في الساحة الفارسية .

ان حديثنا عن « الأسس المنطقية للاستقراء » الذي هو من ابرز مؤلفات الصدر يشبه الحديث عن الغاز أسفار صدر الدين الشيرازي وحكمته المتعالية ، إذ ما زلنا رغم ما يفضلنا من قرون عن زمان تأليف الفيلسوف الإسلامي لأسفاره وحكمته المتعالية ، نعيش مرحلة الغزل الخجول بأفكار صدر الدين الشيرازي عن « الحركة الجوهرية » وتداول إشارات عنها وعن بقية مقولات هذه المدرسة ، أوضحها وأكثرها شيوعاً هي أقرب إلى الأغاز منها إلى الافكار الكاملة ؛ وكأنّ تأليف كتب ثقافية عامة تتوفر على شرح الأفكار المعقدة وبيانها هو من المعجزات بالنسبة لنا .

إن في ذهن كلّ واحدٍ منّا مثلاً أو أكثر حول هذه الحالة ، التي تعكس وجهاً من أوجه الأزمة التي تعيشها ثقافة الفكر الإسلامي في وقتنا الراهن .

لقد أراد الصدر لكتابه « الأسس » ان يحقق للفكر الإسلامي نقلة كبيرة على طريق العالمية والمبادأة بالهجوم بدلاً عن حال الدفاع أمام اتجاهات الفكر الغربي . وتعبير أحد أكبر منقفي العالم العربي ومفكره : « وجدت الأنا هويتها في « فلسفتنا » و« اقتصادنا » ، من أجل التركيز على خصوصيتها في مواجهة الآخر ، وفي نفس الوقت تنقد ثقافة الآخر الذي قام باثبات طرفٍ وانكار طرف آخر في الأسس المنطقية للاستقراء »^(٤) .

بيد أنّ الذي حصل - كما تدل أغلب مؤشرات الواقع إلّا من استثناءات قليلة - أنّ الاسلاميين أنفسهم عجزوا عن الاستفادة من هذا الاثر ، فكيف بتسويق معطياته إلى ساحة الفكر الإنساني ! وفي الواقع ان كتاب « الأسس » هو مجرد مثال ، اذ مشكلة عدم استفاد التركة الفكرية للسيد الصدر تمتد لتشمل الكثير من نواحي الإبداع الفكري والمنهجي في آثاره ، إذ ما تزال المساعي تشهد تقصيراً كبيراً على هذا الصعيد .

الموقف الفكري الراهن

لكلّ مرحلة من حياة المسلمين ، ولكلّ حقبة فيها لون خاص من ألوان التحدي الفكري المضاد ، وبالتالي لها أدواتها ووسائلها ، التي قد يمتد بعضها ويشارك مع مراحل أخرى ، وقد يُهمل بعضها الآخر أو يُعاد النظر فيه ، فيما المعركة مستمرة .

فعندما سقطت دولة الخلافة العثمانية بوصفها آخر رمز للكيان السياسي الموحد للمسلمين ، صعدت في منطقتنا فاعلية تيارات العلمنة والتغريب التي اشتغلت في موازاة المخطط

السياسي الذي ارتكز على مبدأ التجزئة وفقاً لما قرره اقطاب النظام العالمي آنذاك في خريطة سايكس-بيكو .

ومع التحوّل الذي اعقب انتصار الثورة الإسلامية في إيران بدت دعوات العلمنة والتغريب مرفوضة في أداؤها الفاعل المباشر ، فظهرت الحاجة إلى تخطيط آخر يحقق هدف التخريب الفكري في أوساط المسلمين دون أن يستخدم الاداء المباشر ، ومن غير أن يصدم الوعي وأن يضع الموضع على الجسم الإسلامي مرة واحدة ؛ بل وشاء لنفسه ان يستخدم اللغة الإسلامية ، ويرفع شعاراتها ، ويتمرس في طرح مفاهيم الإسلام ، حتى كأنه يلبس من الألوان ما يكاد يتطابق في النظرة الظاهرية مع اللون الإسلامي الاصيل . (تنظر مثلاً « اسلاميات » محمد آركون وهشام جعيط وحسين مروة والجابري وأخيراً شحرور ونصر أبو زيد وأضربهم) .

لقد بدأنا نواجه في مرحلة العقد ونصف العقد الأخير أطروحات بعضها جديد والآخر منها قديم ، بيد أنه مدعم بتقنية معرفية جديدة . لذلك فإن التواضع من ناحية ، والاستبصار بالأمر من ناحية ثانية ، يدعوانا إلى عدم المبالغة في الجهود السابقة بما فيها كتاب « الأسس المنطقية » ومجمل الجهود الفكرية للسيد محمد باقر الصدر والشيخ المطهري واضربهما ، وما يقع في دائرة الانتاج الثقافي قبل التحولات الأخيرة .

وما نحتاج إليه قبل أن تأخذنا الاتهامات من كلّ صوب ، هو أن نفكك عناصر هذه الرؤية ونعاين مكوناتها بهدوءٍ وتروٍّ ومن دون انفعال واتهام وصخب لنصل إلى المعطيات التالية :

أولاً : أن جهود المفكرين الإسلاميين قبل منعطف الثمانينيات كانت منصبه - في جانب المواجهة الفكرية - على شبهات الاعداء الفكريين للأمة في تلك المرحلة .

ثانياً : طرح قيام الدولة الإسلامية واستئناف الكيان السياسي للمسلمين في الاقليم الإيراني ، قضايا جديدة تركّز من خلالها خطّ الهجوم الفكري ، حتى أننا لا نكاد نشهد حركة عميقة وجذرية بعمق وجذرية الضغوطات الفكرية الراهنة على وعي المسلمين وقضاياهم ، وبالتالي وجودهم . ومع ذلك فهناك من الاشكالات والشبهات ما لا يزال مستمراً ومشاركاً في مضمونه ومحتواه بين المرحلتين . ومثل هذه الإشكالات تنفع في مواجهتها الكتابات السابقة ، الأمر الذي يتطلب إعادة طبعها أو الإشارة إليها ، أو إعادة كتابتها .

ثالثاً : نمة مجموعة من الاشكالات والشبهات والاثارات لم يعد يكفي فيها الاستشهاد بكتابات مالك بن نبي وسيد قطب وعبد القادر عودة ومرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر ومحمد حسين الطباطبائي ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وغيرهم من الرموز والاقطاب على أهمية ما كتبه هؤلاء وقيمة معالجاتهم .

أسئلة الذكرى - ٣٧٥

فهؤلاء لم يواجهوا في بعض ما كتبوا ، أو في الكثير منه - على درجة تختلف تبعاً لاختلاف المعالجات - قضايا مثل تلك التي بات الوعي الإسلامي يواجهها اليوم في اثار الجابري وآركون ومروة وتيزيني وشحرور وشرابي وأبو زيد وزكريا وجعيط وعشرات أمثالهم . ولم تكن معالجاتهم تقرب بعمق من اشكاليات الانعناق والتنمية والتغيير والاستقلال الحضاري والهوية والعلاقة مع الغرب وما إلى ذلك .

فما نحتاج إليه إذاً لمواجهة هذا التيار موجة جديدة من الكتابات الإسلامية التي تتوفر على عمقٍ واحاطة كاملين في مواجهة الافكار والمناهج الجديدة التي تختبئ خلف دعوات التجديد والاجتهاد وتقذ العقل وتأويل النص ، وتركن وراء عناوين العقلانية والقراءات المتكاثرة لـ « التراث » بغية إعادة تطويعه بما يوائم متطلبات العصر ، أو الدخول في قطيعة معه كشرط للحدثة والدخول في العصر ، إلى آخر ما هناك من لافتات وعناوين في الساحة الفكرية والثقافية من حولنا !

رابعاً : في الحال التي لم يتعرض فيها المفكرون الإسلاميون - في أعمالهم الفكرية السابقة - إلى الأسئلة والاشكالات التي اثرت جديداً ، نستطيع أن نستفيد من أعمالهم من غير منظور النقطة الثانية التي وقفنا عليها قبل قليل ، ذلك بأن نوظف مناهجهم وطرقهم في مواجهة الخصوم الفكريين .

بمعنى أننا نستطيع أن نستثمر منهج الصدر أو بعضه في مناقشة الماركسية ، ونوظفه في معالجة التيارات والنزعات الجديدة . أو أننا نستطيع أن نطور بعض البدايات في أعمال هؤلاء الرواد في مواجهة أطروحات مضادة جديدة ، بالإفادة من عدّتهم المنهجية وأدواتهم في هذا المضمار .

بمثال واضح ، لا أحد ينكر القيمة الفائقة في عمل المرحوم محمد محمد حسين في كتابه المهم « حصوننا مهددة من داخلها » ولا أحد ينكر قيمة معالجة محمد البهي في « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » ، وبالتالي فإن إمكانية الافادة من هذه الاعمال ما تزال قائمة على اساس استثمار معلوماتها وعدتها المنهجية في المناقشة ، والثابت المستمر من نتائجها ، ثم مواصلة معالجاتها بشكل متصاعد مطرد يستكمل ما بدأته هي من خلال استيعاب الحلقات الجديدة في اعمال الهجوم الفكري المضاد .

خامساً : ما يزال الكثير من أعمال الاسلاميين ونتائجهم الفكرية قبل الثمانينيات ، يملك - إضافة إلى قيمته الذاتية بوصفه إنجازاً في حركة الثقافة والفكر الإسلامي - قيمته الفائقة في تربية الأجيال الجديدة على الإسلام ، وتعريفها بمرحلة مهمة من مراحل الحياة الثقافية الإسلامية وما واجهته .

فمن واجبتنا ان نعترف هنا بانَّ حركة الفكر الإسلامي في طورها الراهن ، وحاجة الأمة إلى الثقافة ، لا يمكن ان ينحصر في نطاق الحديث عن حركة التغريب الفكري والاتجاهات المضادة ، وان كان من المناسب ان نولي هذا الجانب ما يستلزمه من الاهتمام القائم على أساس التقدير الصحيح لمخاطره .

التجاوز والتواصل

في ضوء الملاحظات آنفة الذكر نحتاج إلى تحديد معيار سليم للتعامل مع الرصيد الفكري لمفكرينا لا يضعنا في دائرة المبالغة والتمجيد الفارغ بحيث تتعطل الهمم ويتباطأ الانتاج الفكري ، ولا يثنأ بنا عن روح الانصاف بحيث نبخسهم اشياءهم ونهمل ابداعاتهم ، ونزويهم في دوائر محلية أو مذهبية ضيقة .

والذي يبدو أن أحد ثوابت هذا المعيار هو حاجتنا لتطبيق آلية التجاوز والتواصل ؛ حيث نتجاوز ما لا نحتاج إليه ونواصل ما نحتاج إليه ، لنضمن استمرارية الفكر الإسلامي وديمومة مساره .

ومن الطبيعي اننا لا نستطيع تطبيق مبدأ التجاوز والتواصل إلا على أساس الاستنفاد الكامل لانتاج مفكرينا ، والاستبصار الدقيق بحاجات واقعا ، كي لا يتركنا احساس وهمي فارغ بالاكفاء .

ثم ان حركة الفكر وانتاج الثقافة الإسلامية لا تقتصر على جانب مواجهة التحديات الفكرية ، بل هناك متطلبات اخرى للفكر على صعيد البناء والتغيير الداخلي في مجتمع الدولة الإسلامية وخارجه ، إضافة إلى ما تتطلبه أطر الدولة ، مما يستدعي توافر رؤية متكاملة تأخذ بحسابها ما ترك لنا مفكروننا من آثار ، وما ينبغي ان نشحذ الهممة لانتاجه سداً للفراغات .

وحين نصل إلى هذا المستوى سيكتسب المفكر الراحل السيد الصدر وأضرابه من مفكرينا مواقعهم اللاتقة في وعينا ووجودنا .

٢ - الدراسة المقارنة . . مجالات مقترحة

من الضروري أن يتوفر الفكر الإسلامي على ممارسة دراسات مقارنة بين الأفكار والرموز والتيارات التي تتعايش في داخل مساحته ، ومع الذكرى السنوية لاستشهاد الفقيه والمفكر الإسلامي السيد محمد باقر الصدر ، تكون الحاجة ماسة لممارسة هذا اللون من الدراسة الفكرية ، لما فيها من فوائد جمة تعود بالنفع على المحصلة الأخيرة لمسار هذا الفكر .

بديهي ان الدراسة المقارنة لو أنجزت بجدية ستقودنا خطوة إلى الأمام نحو ممارسة النقد

الذي يعد اليوم حاجة ماسة لواقعنا الإسلامي ، وإذا أخذنا الدراسة المقارنة من جهة كونها ضرب الرأي بالرأي ، فانها ستولد لنا الصواب أو تقربنا منه ، وتحقق لنا وضوحاً أشد ورؤية أوفر نقاءً وأشد تماسكاً من غيرها .

ومن معطيات الدراسات المقارنة داخل فكر المدرسة الإسلامية ، هو ما توفره لنا من حوافز لمعاينة الواقع على نحو أفضل ، حيث تجعلنا نتحسس ، ولو بقدر حاجات الواقع ، ونقاط الفراغ التي لازالت كثيرة فيه ، وهي تستدعي الملء دون تأخير . ثم هناك التفاعل والخصوبة وقدرتهما على إمداد مسارنا الفكري براءٍ يسوق إلى التكامل .

ومع السيد الصدر الذي يمثل عنواناً عريضاً وكبيراً ، قد يغلب على مرحلة كاملة وربما يتجاوزها ، تأتي نتائج الدراسات المقارنة أوفر عطاءً . والذي نراه ان الفكر الإسلامي سجل تخلفاً كبيراً في هذا اللون من الممارسة الفكرية ، رغم ان العطاء الفكري للسيد الصدر يُهَيئ أرضية ممتازة لممارسة هذا الضرب من ضروب الفكر ، إذ لم نلمس خلال عقد ونصف مرّ على استشهاده سوى لمحات خاطفة تمثلت في دراسات مقارنة قليلة أطلت في مدد زمنية متفاوتة .

بدهي أن الدخول في لجه الدراسات المقارنة يحتاج إلى مقتضيات وشروط ، وإذا أردنا أن نجعل المدرسة الفكرية للشهيد الصدر مداراً ومنطلقاً ، فإنّ تنشيط هذا المدار ، يحتاج بين أبرز ما يحتاج إليه ، إلى :

أولاً : احاطة كافية بالمدرسة الفكرية للشهيد الصدر واستيعاب عطاءاته في مختلف ضروب المعرفة الإسلامية .

ثانياً : استيعاب الزمن الثقافي الذي مارس فيه الصدر نشاطه الفكري ، والتوفر على متابعة دقيقة لشروط المرحلة في رموزها وتياراتها ، فالعقدان اللذان قدم خلالهما الشهيد الصدر أوج عطاءاته الفكرية ، شهدا أيضاً - في الساحة الفكرية في العراق وفي غيرها - بروز أسماء لامعة أخرى ، منها في الساحة الفكرية الإيرانية كمثال السيد محمد حسين الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهري ، ثم الكثير من الأسماء والتيارات التي ساهمت في إغناء حركة الفكر خلال هذين العقدين ، بحيث لازال زخم ذلك العطاء لم يستنفد في بعض عناصره حتى اللحظة . وما هو مطلوب استيعاب كلّ ذلك تفصيلاً .

ثالثاً : دراية بالواقع الراهن ، ذلك أنّ الذي يأخذ على عاتقه ممارسة الدراسة المقارنة إنما ينطلق من حاجات واقعه ، هادفاً إلى تفحص حاجاته واغناء مساحات الفراغ فيه ، وسدّها عبر ما ينتج من تفاعل الآراء وتلافحها .

وبطبيعة الحال يُعيننا البحث المقارن ، على ان نصل إلى تقدير أدق لما يجب ان نستأنف

العمل به ، وما يجب ان نواصله ، وما يجب أن نؤسس له من جديد ، لانه يضع أيدنا على ما نملك من أرصدة ، فلا نبذل عندئذ جهوداً جديدة في مجالٍ طرقته أقلام كفاءة فيما سبق ، وانما نتجه بدلاً من ذلك لملء مساحات الفراغ وسد الثغرات وإكمال النواقص وما أكثرها . أخيراً من معطيات البحث المقارن انه يوفر زخماً فاعلاً لدفع مسار الفكر الإسلامي قدماً ، بحيث لا يقف عند اسم معين ، مهما كان تأثيره عميقاً وناظراً .

مجالات مقترحة

قد يتساءل البعض عن المجالات التي يمكن أن يطرحها البحث المقارن ، وطبيعة نقاط الاشتراك أو الافتراق بين المدرسة الفكرية للسيد الصدر والاتجاهات والمدارس والرموز الأخرى . والذي نراه أن بمقدور الباحثين أن يقترحوا مجالات عمل واسعة على هذا الصعيد ، وما تقدمه في هذا المقال هي مدارات وجيزة مقترحة قابلة للبحث والنقاش بما يعزّز متانتها ويقود إلى نضجها ، مشيرين في الوقت نفسه إلى بعض الدراسات التي انجزت حول بعضها مما قدّر لنا الوقوف عليه . وفي هذا المجال يمكن ملاحظة الحقول التالية :

أولاً : نظرية الثابت والمتغيّر

يمكن للبحث المقارن ان يتفحص هذه النظرية بين استخدام الشهيد الصدر لها في المجال الفقهي ، واستخدام الآخرين لها في المجال نفسه . وقد تكون أغنى دراسة في هذا السياق هي تلك التي تتوفر على الإحاطة برويتي الصدر والطباطبائي والمقارنة بينهما ، لأن السيد الطباطبائي يعدّ أقدم من طرق الموضوع خلال العقود الأخيرة ، وقد تناوله في أكثر من بحث وكتاب باللغتين العربية والفارسية .

وكامتداد لمدرسة الطباطبائي يمكن ان نتحدّث عن رؤية الشهيد مطهري عن الفكرة ذاتها ثم ما كتبه عنها الشيخ جواد آملّي . ثم يمكن اغناء البحث بعد ذلك بادخال رؤية الإمام الخميني إلى حيّز الدراسة ، وجملة الآراء الجديدة التي دخلت حيّز الفكر الإسلامي بعد أن مارس الاسلاميون تجربة التطبيق في مدار الدولة .

والذي لاحظته من خلال دراسة تمهيدية عن الفكرة ، أن ثمّ التقاء كبيراً بين الصدر والطباطبائي في المحاور الأساسية لفكرة الثابت والمتغيّر من الأحكام الشرعية ، إذ كلاهما يذهب إجمالاً إلى ان الأحكام الشرعية الثابتة والكاملة (التي لا تمس) هي أحكام الشريعة وحدها . وحين نقول ان الإسلام جاء بأحكام كاملة وثابتة فالمقصود من ذلك أحكام الشريعة ، ولكن إلى جوار ذلك ثمة أحكام متغيرة يختلف الصدر والطباطبائي جزئياً في التنظير لها على مستوى الملاك

والممارسة وحدود الممارسة .

لا أظن أن هناك من يختلف معنا على أهمية هذا الموضوع في مثل الظرف الراهن الذي تمرّ به التجربة الإسلاميّة فكرياً وممارسة .

فلو شئنا ان ننظر إلى المسألة من جهة معينة ، لوجدنا أنّ التيار العلماني دفع الكثير من شبهاته وصاغ الواسع من أفكاره من خلال مسألة الثابت والمتغيّر هذه ، حتى حوّلها إلى إشكالية نظرية سجالية لا ينتهي الحديث عنها .

ولو أردنا أن نعطي لمحات سريعة لتاريخية طرح التيار العلماني لها خلال العقود الأخيرة ، لوجدنا أن أفضل من قدمها في صياغة نظرية متماسكة هو د . محمد النويهي في سلسلة مقالات نشرها مطلع السبعينيات في مجلة الآداب ، جمعت بعدئذ وصدرت بكتاب - مرجع يحمل عنوان « نحو ثورة في الفكر الديني »* .

والملاحظ أنّ محمد النويهي ألهم الكثيرين من بعده ، وتحوّل كتابه إلى مرجعية يستمد منها الرموز الآخرون في التيار العلماني . لذلك لا غنى للرؤية المقارنة من أن نأخذ اثاراً هذا الكتاب الذي تحوّل إلى اتجاه ، بنظر الاعتبار ، مضافاً إلى الاشكالات الجديدة التي دخلت الساحة من زاوية دعوة الاسلاميين إلى تطبيق الشريعة .

اما اذا أردنا ان ننظر إلى المسألة من زاوية تطبيقية ترتبط بالتجربة العملية الراهنة في الجمهورية الإسلاميّة ، فس نجد أنّ الدراسة المقارنة في هذا المجال تحمل فوائد كثيرة ، خصوصاً إذا أخذ الدارس آراء الإمام الخميني (الأحكام الاولية والأحكام الثانوية ، صلاحيات الفقيه ولي الأمر ، دور الزمان والمكان في الاجتهاد المعاصر ، تبلور الفقه المقاصدي وأخيراً موقع وتأثير مجلس تشخيص المصلحة) والآراء الخصبية الأخرى التي افرزتها الممارسة والجهود النظري أيضاً على هذا الصعيد .

وكآخر حدث له دلالاته الخصبية في هذا المجال هو المؤتمر الذي عقد أخيراً في مدينة قم لبحث المباني الفقهية للإمام الخميني انطلاقاً من النظر إلى دور المكان والزمان في الاجتهاد . إذ سجلت أفكار الشهيد الصدر ورؤاه في هذا المضمار حضوراً كبيراً عبر جميع المدارات العلمية

(*) يعدّد . محمد النويهي من أوائل وأفضل من نظّر لهذه المسألة في نطاق التيار العلماني ، بحيث تحولت أفكاره إلى ساس

لجيل من الكتاب العلمانيين الذين شرحوا أفكار النويهي أو أسسوا على مقولاته أو أعادوا إنتاجها بثوب جديد .

ومحاولة النويهي التي نعنيها صدرت أولاً في سلسلة من المقالات في مجلة « الآداب » سنة ١٩٧٠م ، ثم ضمّها

كتاب صدر ١٩٨٣م بعنوان « نحو ثورة في الفكر الديني » .

للمؤتمر؛ في الكلمات التي القيت وفي البحوث التي كتبت، وفي الدراسات التي نشرتها المجلات في اعدادها الخاصة. وكانت الاطلالة على مدرسة الشهيد الصدر في هذا المجال، تنطلق من رؤيته لمنطقة الفراغ تارة، وتنطلق تارة أخرى من نظريته في الثابت والمتغير، أو من الافكار التجديدية التي تحملها مدرسته حول تطوير الممارسة الفقهية كي يخرج الاجتهاد من اطاره الفردي إلى الاطار الاجتماعي، ويؤخذ البعد الاجتماعي في فهم النص، وبالتالي يدخل الزمان عنصراً ملموساً في الممارسة الفقهية.

وما يمكن أن نسجله باطمئنان هو ان الحضور المكثف لافكار الشهيد الصدر في هذا المؤتمر العلمي المهم، يمكن أن يشكل مادة لدراسة مستقلة قائمة بنفسها.

ثانياً: نقد منهج الفقه الفردي

اهتمت مدرسة السيد الصدر بنقد منهج الفقه الفردي، ودعت إلى انشاء ممارسة فقهية تندك بالواقع وتتماس مع قضايا المسلمين ومشكلاتهم الراهنة^١. وقد ألهمت مدرسة الصدر الكثير من الباحثين المهتمين بالموضوع، بحيث تحولت أفكار الصدر النقدية إلى رقم له حضوره الثابت في دراسات هذا الحقل. وقد كان شيئاً لافتاً للنظر أن يتوفر ناقد إيراني أصدر مؤخراً كتاباً نقدياً للفكر الديني أثار الكثير من النقاش، على أن يجعل فكر الصدر أساساً لنقده لمنهج الفقه الفردي، من بين مناهج نقدية أخرى أتى على ذكرها^(٥).

أما حيّز الدراسة المقارنة فيمكن أن يتم بين السيد الصدر وبين الشيخ مطهري والإمام الخميني، وكذلك يمكن أن تدخل في حيّز الدراسة بعض اللمحات الدالة والرؤى النقدية للشيخ محمد جواد مغنية.

ولكن بمقدور الباحث أن يعطي دراسته خصوصية نظرية كبيرة إذا أخذ بنظر الاعتبار الرؤى

(*) فعل الشهيد الصدر ذلك في:

- ١- الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، سلسلة اخترنا لك، ص ٧٣.
- ٢- الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، المصدر السابق، ص ٩٠.
- ٣- ثم لمحات مهمة في مقدمة رسالته العملية « الفتاوى الواضحة ».
- ٤- وثم لمحات أخرى في دراسته التي صدرت بعنوان « المحنة ».
- ٥- يضاف لما سلف مؤشرات نقدية ومنهجية مهمة في مقدمات الجزء الثاني من كتاب « اقتصادنا ».
- ٦- كما عرض للفكرة ذاتها في الدرسين الأول والثاني من محاضراته القرآنية المنشورة في كتاب « المدرسة القرآنية ».

النقدية التي أفرزتها الساحة الإيرانية لمنهج الفقه الفردي ، حيث حفلت هذه الساحة بدراسات واسعة على هذا الصعيد بلغ بعضها مئات الصفحات^(٦) . ومن الطبيعي ان تعود نتائج هذه الدراسة بفوائد نظرية ومعطيات عملية مهمة تُساهم في حل بعض إشكالات الواقع الإسلامي الراهن ، وهو يواجه مسألة تفقيه الحياة بكل سعتها وشمولها ، ومع كل التعقيد الذي تنطوي عليه .

وجدير بأية دراسة جادة ان تأخذ بنظر الاعتبار أبرز العناصر التجديدية في مدرسة الصدر ، ومن بينها تأكيده على البعد الاجتماعي في فهم النص كما أشار لذلك من خلال اشاداته بكتاب المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية « فقه الإمام الصادق » . ثم تركيزه الكبير على ضرورة فقه الواقع ووعيه والاحاطة به اثناء الاشتغال على النص ، بما أفرزته المعرفة الإنسانية من معطيات كما تحدّث عن ذلك في محاضراته التفسيرية وتأكيده على فقه النظرية بدلاً من الفقه الفردي ، وفقه النظرية هو محصلة لتطورين أحدهما يطال منهجية الممارسة الفقهية ، والآخر يأخذ بنظر الاعتبار تطورات العصر وضرورة ان ينهض الاجتهاد بـ « تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة » والتطبيق « لا يمكن أن يتحقق مالم تحدّد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفصيلها^(٧) » كما ينص الصدر .

ومن العناصر البارزة التي تدرج بين بقية العناصر الاهتمام الذي أولاه الصدر لآثر الزمان والتحوّلات الحضارية وهو ما يمكن أن يدخل في عنصر فقه الواقع وادراكه ووعيه .

ومن العناصر الجديدة بالعبارة هي اعتناء الصدر بمسألة التطبيق وقيام الدولة ، على حركة الفقه والتفقيه ، كما أشار لذلك أولاً وبصورة منهجية في كتاب « اقتصادنا » أثناء حديثه عن المقدمات التمهيديّة في تأسيس أو اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام ، حيث ميّز في هذه المهمة بين مجالين ؛ بين أن يتم الاكتشاف في اطار تجربة إسلاميّة شاملة تطبيق الإسلام بكامله ، ومن بينه الجانب الاقتصادي ، وبين محاولة تريد أن تطبّق المذهب الاقتصادي في اطار حياة المسلمين العادية خارج نطاق وجود نظام سياسي اسلامي ، أي بعيداً عن حاكمية الإسلام الشاملة . المهم في هذا العنصر هو الوعي الذي أولاه الصدر لقضية التطبيق وقيام الدولة كمنعطف حاسم له مدخله الكبير في الممارسة الفقهية وطبيعة التكييفات التي تخرج بها هذه الممارسة ، ثم عاد إليه في محاضرات التفسير وبحوث « الإسلام يقود الحياة » .

أخيراً ربما دخل التمييز الذي أقامه الشهيد الصدر بين الفهم الذاتي والفهم الموضوعي لدى الفقيه وهو يمارس الاجتهاد ، وطبيعة التحليل الذي أبانه في هذا المضمار ، وطبيعة العوامل التي ذكرها ، في عداد العناصر البارزة التي يجب الانتباه إليها في الكتابة عن هذا الجانب من مدرسة الصدر ، خصوصاً وأنه عاد إلى هذا الجانب في تقارير بحثه الخارج ، بصيغة لها مساس بقضية

قراءة النص وفهمه والظهورات المستلزمة منه .

ثالثاً : التجديد في النبوة

من البحوث النظرية التي بلورها الفكر الإسلامي في العقود السابقة ، هي تقديم صياغات نظرية لتفسير ظاهرة التغيير والتجديد في النبوة ، إلى أن انتهى المسار بالنبوة الخاتمة . وفي دراسة تمهيدية مقارنة عن الموضوع لاحظت أن أربعة من كبار رموز الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تناولوا الفكرة . إذ توفر عليها إقبال في بحث من بحوث كتابه « تجديد الفكر الديني » وكذلك مرَّ عليها السيد الطباطبائي في بحثٍ خاص ، ثم فصل بها مطهري في كتاب مستقل . أما السيد الصدر فقد كان تناولها في بحث مستقل طبع ضمن كتاب « أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف » .

الدراسة المقارنة بين الصدر والطباطبائي وإقبال ومطهري تنطوي على خصوبة كبيرة ، وتكشف للباحث نتائج مهمة على صعيد تطوّر الفكر الإسلامي وتداوم أسواطه .

رابعاً : منهج التفسير الموضوعي

من المعطيات التي يقف عليها الدارس لمدرسة الصدر الفكرية ، هي ارتباط اسمه بمنهج التفسير الموضوعي . صحيح أن فكرة هذا المنهج موجودة قبل هذا التاريخ بكثير ، إذ عرضتها الدراسات الأوربية الحديثة ونظرت لها منهجياً ، كما عرفت الدراسات الإسلامية أيضاً . بيد أن المهم هي الصياغة التي قدمها السيد الصدر وخصوبة الأمثلة التطبيقية التي ساقها على هذا الصعيد . ففي مجال الدراسات القرآنية بالذات ، سبق الشيخ جعفر سبحاني من إيران الدعوة إلى اعتماد هذا المنهج وممارسته في تفسير القرآن ، ثم أصدر كتباً عديدة تحت هذا العنوان . أما الشيخ ناصر مكارم شيرازي فقد تجاوز الدعوة إلى المنهج ولم يكنف بها ، بل مارسه بالفعل عبر تفسيره الموضوعي (٨) .

وما هو مطلوب ان يتوفر الدارس على بحثٍ تحليلي مقارنة بين منهج الصدر والمناهج الأخرى ، لكي تنضج الممارسة القرآنية في هذا الحقل ، وحتى يتم الانصراف إلى المنهج الاجدئ الذي يتصل بواقع المسلمين أكثر من سواه ، وإلا فالدعوة إلى المنهج الموضوعي لتفسير كتاب الله ليست ضرباً من الترف النظري أو المنهجي ، بل تملئها حاجة ماسة ، والمطلوب ان تتكشف عبر البحث المقارن ، أكثر السبل نفعاً وجدوى من بين المناهج المطروحة .

خامساً: الفقه السياسي

في الواقع هناك لمحات من الفقه السياسي أنتجه الشهيد الصدر قبل رسائله الاخيرة حول الدولة الإسلامية، التي طبعت بعنوان «الإسلام يقود الحياة».

فأدبيات حزب الدعوة الإسلامية تشير إلى أنّ الشهيد الصدر هو الذي كتب نشرة «الأسس» وفيها لمحات من فكره السياسي حول الدولة والحكومة.

والذي يبدو من بعض الدراسات المقارنة كذلك التي انجزها السيّد محمّد باقر الحكيم في كتابه المهم عن النظام السياسي، ان فكر الصدر شهد تحولاً أو تطوراً في مجال الفقه السياسي حتى استقر أخيراً عند الآراء، التي يمكن استخلاصها من رسائله الاخيرة التي سبقت استشهاده.

وفي كلّ الأحوال، فان حيزَ الدراسة المقارنة يمكن أن يشمل مقارنة بين أفكار الصدر والطباطبائي والإمام الخميني، ثم يتحوّل البحث المقارن إلى منعطفٍ أعمق إذا قدّر للباحث أن ينجز دراسته على أرضية الاتجاهات الجديدة، التي برزت ونمت في الساحة الإيرانية عادة انتصار الثورة الإسلامية.

على الصعيد العملي يمكن أن نشير إلى دراسة السيد محمّد باقر الحكيم في كتابه عن النظام السياسي^(٩)، كما لاحظت أنّ الشيخ عباس عميد زنجاني يذكر آراء الصدر في موسوعته الكبيرة عن الفقه السياسي^(١٠). وثمّ دراسة أكاديمية صدرت أخيراً عن نظريات الدولة في الفقه الشيعي المعاصر، مارس فيها كاتبها الشيخ محسن كديور النهج المقارن بين الصدر وبقية أصحاب النظريات، بعد أن اشار في الرتبة الأولى إلى المعالم الاساسية لنظرية الصدر في الفقه السياسي^(١١).

وفي صالة ندوة «الثورة الإسلامية: الخلفيات والجذور» قدّم أحد الباحثين الإيرانيين تحليلاً وافياً عن آثار الفكر السياسي للشهيد الصدر في بنية الدستور الإيراني والهيكلية السياسية للدولة، ثم اعقب ذلك بدراسة ثانية عن الفكر السياسي للشهيد الصدر بمعناه العام^(١٢).

وعن مفهوم الدولة في فكر الشهيد الصدر قدم الباحث عقيل سعيد دراسة موسوعة عن الموضوع بمقدوره أن يتقدم فيها خطوة إلى الأمام من خلال المقارنة بينه وبين بقية أصحاب النظريات في العقود الأخيرة^(١٣).

سادساً: المجتمع والتاريخ

هذا حقل ثري يقود في حال التوفر على انجازه، إلى نتائج خصبة. فالفكر الإسلامي طرق

موضوع المجتمع والتأريخ كثيراً ، وحاول أن يقدم صياغته لعناصر الرؤية الإسلامية على هذا الصعيد .

على سبيل المثال ثمّ للسيد الطباطبائي رؤية في الموضوع وللشيخ مطهري دراسات واسعة (أكثر من كتاب) وأخيراً صدرت دراسة واسعة للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ، وكتابات لباحثين آخرين .

وبالتالي بمقدور البحث المقارن ان ينطلق من أرضية صلبة تهتئ له الوصول إلى نتائج مكثفة على هذا الصعيد . والشيء الجميل ان نجد في القريب العاجل مبادرة - أو أكثر - تتحرك بمنهج البحث المقارن لدراسة رؤية الفكر الإسلامي للمجتمع والتأريخ من خلال الأعمال الفكرية للأسماء المشار لها ، وأسماء أخرى ساهمت في إثراء الفكر الإسلامي في هذه الدائرة .

بديهي أن المنهج السنني الذي تحدّث عنه الصدر وصاغ قواعده يدخل هو الآخر في مجال هذه الدراسة ، بل يمكن مدّ حقل المقارنة كي يشمل مساهمات ثرية أخرى شاركت بجد في إثراء المنهج السنني خصوصاً وأن حقل الدراسات الإسلامية يبدو أنه حقق تقدماً ملموساً في هذا المضمار .

ويمكن للدراسة في هذا الجانب ان تكتسب بعداً أكثر جذرية وخصوبة إذا شاءت أن تنحدر إلى البدايات في ثقافة الفكر الإسلامي . إذ يمكن ان نكون أمام دراسة شاملة للمنهج السنني تبدأ بتعريفه وتمييزه عن المنهج الغيبي ، وربما استطاع الباحث في هذا الحقل ان يكتشف أساساً فلسفياً أو كلامياً للمنهجين (السنني - الغيبي) فيما هي عليه انماط التفكير لدى المسلمين (الاتجاه الأشعري ، الاعتزالي ، الشيعي) . ثم تتناول الدراسة في فصل استعراضي سريع تأريخ هذا المنهج (السنني) في كتابات الإسلاميين . وإن كانت المشكلة هنا أننا لا نملك أوضح من ابن خلدون وقبله ابن الأزرق وابن مسكويه مما يملي على الباحث ان يبذل جهداً في الاستقصاء والبحث ، ربما قاده إلى اكتشافات جديدة في تأريخ الفكر الإسلامي .

في خطوة تالية ، وهي الأهم ينتقل البحث إلى الفكر الإسلامي الحديث فيما احتواه من عناصر هذا المنهج لدى رموز من قبيل محمد إقبال ، محمد عبده ، عبد الحميد بن باديس (في تفسيره) عبد الحميد صديقي ، ثم تأتي بعدهم المرحلة المعاصرة ومن رموزها مالك بن نبي ، عماد الدين خليل ، مرتضى مطهري ، جودت سعيد ، الطباطبائي علي شريعتي ، وكل من له مساهمة جادة في مضمار المنهج السنني .

لا تقتصر الدراسة التي تنتظرها على الاستعراض رغم ماللاستعراض من أهمية وما يبعث به من خصوبة ، بل من الضروري ان تقف على دواعي ظهور المنهج السنني وبواعث تطوره ، ثم الحقول التي ظهر بها ، وهي فيما نعتقد ثلاثة (حقل القرآن ، المجتمع ، التأريخ) لنتنقل على أرضية

هذه المقدمات جميعاً إلى المنهج السنني لدى الشهيد الصدر ، ونقارن بينه وبين من سبقه ، ثم نختم بالإشارة إلى المعطيات الراهنة لهذا المنهج على صعيد :

- أ- حركة التفسير القرآني .
 - ب- حركة التغيير الاجتماعي .
 - ج- الوضع الحضاري لحال الأمة بين التصور الغيبي والدخول في معترك الواقع .
- مقاصد دراسة مثل هذه يمكن ان تتمثل بما يلي :
- ١- الاحتفاء الواقعي بفكر الصدر وتكريمه .
 - ٢- ربط فكر الصدر بالمسار العام للفكر الإسلامي .
 - ٣- اثارة الحافز النقدي وتنشيطه عبر النهج المقارن .
 - ٤- تقويم الحصيلة عبر مفهوم التواصل والتجاوز أي ترك مالم نعد الآن بحاجة إليه ، وتأكيد ما نحتاج إليه ومواصلته .
 - ٥- اعطاء القيمة العملية لهذا المنهج من خلال بلورة معطياته في حقل الدراسات القرآنية والفكر الاجتماعي والتاريخي .

سابعاً: المرجعية والدرس الحوزوي

لشهاد الصدر مشروع تجديدي للمرجعية الشيعية ، كما له تصور لتطوير منهج الدرس الحوزوي تجلت واحدة من خطواته البارزة في ثلاثيته عن علم الأصول . وفي مجال المرجعية تشتهر عنه أطروحة « المرجعية الرشيدة » كما له رؤية حول « الرسالة العملية » وتطويرها بما يحقق صدق تسميتها حيث تكون « عملية » بالفعل من حيث أسلوب الأداء ، والمحتوى الذي يجب ان يتصل بحاجة الإنسان المسلم المعاصر ، لا أن تبقى رسالة المرجع اللاحق استنساخاً مع تطوير طفيف لرسالة المرجع السابق .

وهذه العناصر يمكن أن تخضع لبحث مقارن يبدأ باستعراض مشاريع الإصلاح المرجعي والحوزوي خلال العقود الأخيرة ، ويتوقف عند أسماء لامعة ربما كان أبرزها في محيط حوزة النجف الأشرف الشيخ محمد جواد البلاغي ، والشيخ كاشف الغطاء ، والشيخ محمد رضا المظفر ، وثمة لمحات للشيخ محمد مهدي شمس الدين . كما يمكن للدراسة ان تلتحم في أفق البحث المقارن في حوزة مدينة قم ، وبدأت خيوطها الأولى ربما مع الشيخ عبد الكريم الحائري فالسيد البروجردي ، ثم الافكار المهمة والجريئة للشهيد مطهري ، هذه الأفكار التي انطلقت بصيغة مشروع جماعي بعد وفاة البروجردي ، كان من أركانه مطهري ، الطالقاني ، بهشتي وغيرهم كما

تكشف محتويات كتاب خاص عن المشروع (١٤).

وبمقدور الدراسة أن تنتقل بعدئذ إلى معالم التجديد في مشروع الإمام الخميني، هذا المشروع الذي آمن به آية الله السيد علي الخامنئي ونهض به بجرأة ومثابرة، وهو يواصل السير فيه على نهج جميع رؤاد الإصلاح فيما كانوا يطمحون إليه من تجديد في المرجعية والاجتهاد والحوزة.

ثامناً: الحقل الفلسفي

لا يمكن ان ننصاع لنظرة ساذجة تصادر بعض جوانب الفكر الإسلامي بهذه الحجة أو تلك، كما يفعل البعض مع الفلسفة. فالفلسفة والبحث العقلي إجمالاً يبقى في نهاية المطاف أحد معطيات الحياة الإسلامية حاضراً وعلى مرّ التاريخ أيضاً، إذ لم تستطع جميع الهجمات المضادة ان تقضي على العطاء الفلسفي والبحث العقلي عموماً في المجال الإسلامي.

المدرسة الفكرية للسيد الصدر لها مساهماتها على هذا الصعيد، بحيث يمكن انجاز دراسات مقارنة مكثفة بين الصدر والطباطبائي ومطهري ومع رموز آخرين أيضاً، كما يمكن للبحث المقارن أن يطرق مجالات أخرى.

الباحث الإيراني د. عبد الكريم سروش نفذ دراسة نقدية لكتاب «الأسس المنطقية» وأثار في الساحة بداية سجال ثقافي لم يتطور مع الأسف - رغم تدخل السيد عمار أبو رغيف وردّه على سروش بكتاب، بل ربما لم تنتبه إلى النقد والردّ إلا قلة قليلة، تماماً كما حصل من قبل حين تعرض الكاتب الماركسي ماجد عبد الرحيم لنقد كتاب «فلسفتنا» فردّ عليه أيضاً أبو رغيف، الذي عادَ فيما بعد لتقديم دراسة مقارنة لنظرية المعرفة بين الصدر ومطهري.

بالامكان تنشيط الدراسة المقارنة في هذا المجال كي تشمل دائرة أوسع وتمتد إلى معطيات البحث العقلي في مدرسة الصدر فلسفياً وأصولياً وفي اطار بعض البحوث العقيدية أيضاً.

تاسعاً: الموضوع العقائدي

يمثل الموضوع العقائدي الآن شاغلاً مباشراً للساحة الإسلامية على أكثر من صعيد ولساحتنا الشيعية خاصة، انطلاقاً من زوايا متعدّدة لا مجال لتفصيل القول فيها الآن. والذي علينا أن نتنبه إليه ان الموضوع العقائدي يمثل اليوم فرصة لنفوذ بعض الافكار المنحرفة والمناهج الخاطئة، والمطلوب تحصين المسلمين ببيان العقيدة السليمة، وقبل ذلك صياغة المنهج المعرفي الصحيح الذي تنهض عليه أركان العقيدة وأصولها.

للسيد الصدر مساهمة على صعيد منهج البحث العقائدي وعلى صعيد ممارسة هذا المنهج

من خلال بعض بحوثه العقيدية القصيرة . وهذا المنهج يمكن أن يدخل في مجال دراسة مقارنة مع السيد الطباطبائي والشيخ مطهري ، كما يمكن أن يعود البحث التحليلي المقارن إلى طبيعة نظرة كل واحد من هؤلاء للمنهج العقائدي ، الذي يدور بين المنهج الفلسفي والكلامي والنصوي ، وربما استطعنا أن ندخل المنهج الاجتماعي الذي نجد له لمحات في فكر الصدر .

وهذه الدراسة لها مدخلية أيضاً بمقولة علم الكلام بين القديم والجديد ، وما تذهب إليه اتجاهات فكرية معاصرة من ضرورة إنشاء علم كلام جديد ، بل ثمَّ من ذهب من الباحثين إلى أن الكلام الجديد أنشئ - ولو لم ينظر له تحت هذا العنوان - مع انبثاق الاعمال الفكرية للطباطبائي والصدر ومطهري ، كما يسجل ذلك الباحث الإيراني بهاء الدين خرمشاهي (١٥) .

وفي كل الأحوال ، يمكن للبحث المقارن أن يصل إلى جهات اختلاف واتفاق ، تعود جميعاً بالنفع على حاجاتنا الراهنة لصياغة منهج سليم في البحث العقائدي ، وكتابة عقائد واضحة تبعث على حصانة الإنسان المسلم فكراً ونفسياً ، وتلهم الأمة العمل الفاعل المناير بأحكام الإسلام . ومن طريق ما عثرنا عليه في هذا المضمار ، مما لم يطلع عليه أحد هو نقد مطول كان قد كتبه علي شريعتي على دراسة الصدر « بحث حول الولاية » وقد رأينا أن تقدم ترجمة كاملة لهذا النقد مع ما قد يعنوننا من ملاحظات (١٦) .

عاشراً : التحليل الحضاري وقضايا التخلف والتنمية

لا يمكن للشخصية الدينية أن تتحوّل إلى رمز من رموز الإحياء والنهضة في حياة المسلمين ما لم يكن لها رؤى محدّدة في قضايا الأمة . فشخصيات من قبيل الافغاني وإقبال والبلاغي وهبة الدين الشهرستاني وكاشف الغطاء وابن باديس والمظفر وغيرها لم تكن تستحق القابها في كونها عناوين كبيرة في حركة الإحياء الإسلامي المعاصر ، لو لم تكن لها رؤى محدّدة في قضايا المسلمين ، ولو لم تتوفر على إبانة تحليل واضح إزاء قضايا التخلف والتقدم والعلاقة مع الغرب وغير ذلك مما يمكن أن يدخل في الاطار الحضاري .

والسيد الصدر كان كبيراً في هذا المجال وقد انتبه في بواكير حياته إلى هذه الدائرة ، وقدم اسهامات مجيدة ارتفعت به بجداره إلى أن يكون أحد رموز الاحياء الكبار في حياتنا الإسلامية . ولكن فكره لقي الإهمال في دائرة ؛ وكان في دائرة أخرى ضحية الاقصاء على أساس الهوية وطبيعة الانتماء المذهبي ، كما راح في دائرة ثالثة ضحية المناهج المغلقة .

والخسارة في هذا المجال عادت كبيرة ليس على العراق وحده بل على الأمة جمعاء ، خصوصاً إذا عرفنا ان شخصية إحيائية مثل شخصية الصدر لا تظل على أفقنا إلا بعد أن تجتمع

عشرات الشروط ، وربما احتاج الامر إلى عقود كي نعثر في حياتنا على شخصية تتمتع بنفس مقاسات شخصية الصدر أو تقاربها .

وكما تتعدّد قضايا النهضة والمفردات التي تدخل في العنوان الحضاري ، وجدنا أيضاً أن انجاز الصدر في هذا المجال جاءً منوعاً يتسم بالكثافة الكبيرة ، وهو بالتأكيد يستحق دراسة مستقلة ، ولكننا بانتظار هذه الدراسة ونكتفي هنا ببعض الإشارات السريعة .

في التحليل الحضاري لواقع الأمة المسلمة ، والمجتمع العراقي المسلم من بينها ، قدّم الصدر عملاً مبكراً تجلّى في المقدمة المختصرة التي ذكر فيها بواعث مبادرته لتأليف كتاب « فلسفتنا » . وحين نعود الآن لننظر على تلك المقدمة من مشارف أربعة عقود مضت ، نجد أنها تنطوي على فهم ممتاز لواقع الأمة في طبيعة معاناتها ، وما آلت إليه بعد غياب الكيان السياسي الموحد ، ووقوعها ضحية المطامع الغربية .

وفي المقدمة الفكرية للكتاب التي جاءت تحت عنوان « الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية » قدم الصدر تحليلاً حضارياً ليس لواقع الإنسان الإسلامي وحده ، بل لواقع الإنسانية في العالم .

الصدر رجل من رجال الاحياء والنهضة ، لذلك لم يكتفِ بالبعد التحليلي النظري دون الأبعاد التي تمنح الأمة الفاعلية وتغذيها بالطاقة الحركية ، فتقطع خطوات باتجاه البناء الحضاري لشخصيتها ، في هويتها الفكرية العقيدية ، وفي وجودها العملي وطبيعة الموقع الذي تتحلّى به بين أمم العالم .

لذلك نراه تحرك خطوات إلى الأمام وهو يرسم في المقدمات التي كتبها لمجلة « الأضواء » التليدة برنامج العمل في الكلمات الافتتاحية تحت عنوان « رسالتنا » ونحن نعرف أنّ هذا البرنامج العملي لتحريك الأمة بشكل عام جاء متزامناً مع عمليين فاعلين أحدهما تشكيل جماعة العلماء التي تعدّ العقل الفاعل لتوجيه الأمة في العراق ، والآخر تأسيس حزب الدعوة الإسلامية ، الذي عدّ أنّذ النواة الاساس في حركة الاحياء الإسلامي في العراق أساساً وفي أقاليم إسلامية أخرى تفاوت فيها تأثير هذا الحزب بين هذه الدرجة وتلك .

وفي مقدمة كتاب « اقتصادنا » التي لم تجد العناية الكاملة لها بعد ، طرق الشهيد الصدر في تحليل وجيز ومكثف قضية من أخطر قضايا الأمة يعبر عنها بمشكلة التخلف والتنمية ، لكي تأتي هذه المعالجة اضافة نوعية لما كان قد ذكره من عناصر النهوض في « رسالتنا » وفي التحليل الذي ساقه للمشكلة الاجتماعية في المقدمة الفكرية لـ « فلسفتنا » .

والذي نراه أنّ مقدمة « اقتصادنا » لازالت تنطوي على أهمية كبيرة في طبيعة العناصر التي

تضمها ، والتحليل الذي ساقه الصدر لمشكلة التخلف في العالم ، والعلاقة مع الغرب ، وحقيقة إمكانات انظمة سايكس بيكو وانظمة مشروع الدولة القومية على ان تكون أطروحة إنقاذ للامة . ولاهمية هذه المقدمة وما تضمه من أفكار وجدنا ان الصدر عاد بنفسه إليها بعد عقدين كاملين ، ليأخذ أفكارها بالنص ، ويزيد في تفصيلها في سلسلة البحوث التي قدمها تحت عنوان « الإسلام يقود الحياة » وبالذات البحث الذي حمل عنوان « منابع القدرة في الدولة الإسلامية » .

هناك لمعات بارزة في فكر النهضة قَدّمها الصدر في ثنايا محاضراته القرآنية « المدرسة القرآنية » اشار فيها إلى واقع الأمة الديني والاجتماعي والسياسي ، وإلى ضرورات تحديث الفكر الإسلامي بما يرفعه إلى مستوى حاجات المسلمين في العصر لا في التأريخ ، كما اشار في تحليلات وجيزة إلى علاقة المسلمين بالغرب ، وواقع الحضارة الغربية ، واقترح المزيد من الافكار العملية التي تضع الأمة في دائرة النهوض الشامل .

هذه الأفكار عادَ إليها الصدر مجدداً ، وطرحها على نحو أكثر دقة وتنظيماً في مجموعة بحوثه التي ساهم بها في دعم التجربة الإسلامية في إيران ، خصوصاً بحث « منابع القدرة في الدولة الإسلامية » و« خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء » .

والذي يعود إلى أبرز رجال النهضة الذين احتضنهم العالم الإسلامي خلال المائة والخمسين سنة الماضية ، لا يجد انهم قَدّموا أكثر مما قدمه الصدر على صعيد الرؤية والتحليل والمحصل الفكري والمواقف العملية في المجال الديني والسياسي والاجتماعي ، ومع ذلك ترى هذا البخس الكبير لحظّ هذا الرجل من قبل الباحثين والدارسين . إذا قَدّر لنا أن نرجع مثلاً إلى عمليين مرجعيين في مضمار دراسات فكر النهضة ورموزها في العالم الإسلامي ، هُما كتاب البرت حوراني « الفكر العربي في عصر النهضة » وكتاب فهمي جدعان « أسس التقدم عند مفكري الإسلام » نجد أن في الأول إهمالاً موجعاً لرموز المدرسة الشيعية في العراق وغيرها ، وفي الثاني اقضاءً عجيباً لفكر الصدر وغيره ، يمارس الالغاء البشع على أساس الهوية والانتماء المذهبي !

إزاء هذا الواقع المرّ نتظر ان يتقدم الباحثون في ساحتنا بمبادرات واسعة تسدّ مواطن التقصير في جانبنا وتواجه لغة الاقصاء والحذف على أسسٍ منهجية ومذهبية التي تبرز في أعمال الآخرين ، خصوصاً أن ما يعين الباحث في مجال تقديم الصدر كشخصية إحيائية ونهضوية كبيرة ، هو توفره على منظومة متماسكة في فكر النهضة وفي التحليل الحضاري ، وفي وضع منطلقات الفعل الحضاري للأمة .

كما يمكن لهذه الدراسات أن تمارس البحث المقارن بين الصدر وإقبال ، وبين الصدر ومالك بن نبي على أساس ما يقدمه كل واحد من هؤلاء من تحليل لواقع الأمة ، ومن فكر في

النهوض الحضاري ، كما يمكن الامتداد بالبحث المقارن ليشمل اسماء ومواضيع كثيرة أخرى ، كما علينا ان لا ننسى الإشارة إلى كراسة « المحنة » وما تضمه من أفكار للشهيد الصدر على صعيد العنوان الحضاري وفكر النهضة .

نشير أخيراً في الدوائر المقترحة للدراسة المقارنة إلى مجال الدراسة المقارنة في الجانب الفقهي والأصولي لمدرسة الصدر ، التي يمكن أن تساهم في اغناء الفكر الإسلامي على صعيد ممارسته داخل هذا الحقل من حقول المعرفة .

وبودي هنا أن لا أترك هذه الأسطر من دون استعادة إشارة شمس الدين وهو يقول عن هذا الجانب : اوجه الأنظار إلى فكره الأصولي والفقهي الأكاديمي الذي كان يلقيه كدروس « (١٧) كما سمعت من السيد كمال الحيدري اشارات في هذا المضمار بمقدورها ان تتحول إلى دراسات مقارنة مفيدة على صعيد الفكر الأصولي والفقهي للشهيد الصدر .

٣ - فلسفة ختم النبوة . . . لمحات مقارنة

هذه محاولة في الكتابة الثقافية تعيد إلى الأذهان مساهمات بارزة لرموز إسلامية فكرية كبيرة إزاء قضية اكنسبت في ثقافة المسلمين أكثر من اسم ، وطرحت من خلال أكثر من عنوان وسؤال . كما انها تأتي في السياق الذي تكون فيه مثلاً تطبيقياً - ولو مختصراً - لواحد من المجالات المقترحة التي اشرنا لها في الفقرة آنفه الذكر ، بين مدرسة الصدر والاتجاهات الأخرى في الفكر الإسلامي .

والقضية كما يبلورها أحد هؤلاء الكبار : السيد محمد باقر الصدر ، تشكلت في أطروحة عنوانها بنعت « التغيير والتجديد في النبوة » فيما خصص لها الشيخ مرتضى مطهري كتاباً صدر بعنوان « ختم النبوة » وذلك في إزاء مساهمات بارزة أخرى نلمسها في كتاب محمد إقبال الشهير « إحياء الفكر الديني في الإسلام » وكذلك في النتاج الفكري للسيد محمد حسين الطباطبائي .

ومهما تباينت المواقع وتعددت المعالجات ، فان الفكر الإسلامي واجه في مدّه الحديث مضمون هذه القضية من خلال منطوق السؤال التالي : لماذا شهد الخط البشري عبر مراحل تاريخه الطويل اطراداً في بعثة الرسل والأنبياء ، التي ربما بلغت عشرات الآلاف من الرسالات والنبوات ، ثم توقف الخط مرة واحدة ببعثة رسول الله ﷺ واغلق الخط وختم إلى الابد ؟

قدم الفكر الإسلامي - كما أشرنا - في القديم والحديث اجتهادات فكرية متنوعة في تحليل السؤال والإجابة عنه . ومن البديهي أن المساهمات لم تأت على درجة واحدة من العمق والنضج والإبداع ، كما يُلقت النظر ما تميّز به بعضها من عناصر مُشتركة ، جاءت برغم تباعد المفكرين

بعضهم عن بعض وانفصالهم الزماني .

وإذا كان من المفيد ان يتوفر أحد الدارسين على رصد إجابات الاسلاميين وتنظيراتهم إزاء هذه القضية ؛ ليخرج بحصيلة قيمة تكون ثمرة للدراسة ، فإن هذه المناسبة - استشهد السيد الصدر - اتاحت لنا تحقيق جزء يسير من هذه الرغبة ، تمثل بمتابعة إجابات أربعة مفكرين إسلاميين بارزين إزاء ما قدموه حول فلسفة النبوة الخاتمة ، وهؤلاء هم :

١- المرحوم محمد إقبال (الهند) .

٢- السيد محمد حسين الطباطبائي (إيران) .

٣- السيد محمد باقر الصدر (العراق) .

٤- الشيخ مرتضى مطهري (إيران) .

أطروحة الصدر في التغيير والتجديد

لم نختَر أطروحة الصدر ونقدمها على غيرها ، لأنها الأقدم ، ولا بداعي الحكم على تقدم محتواها الفكري على ما سواها ، وإنما مرّة انتخابها وتقديمها على غيرها يعود لسهولة عباراتها ووضوح منهجها ، وتميّزه على غيره من مناهج الدراسات الأخرى* .

يبدأ الصدر موضوعه بما يلي : « فكرة التغيير والتجديد التي عاشتها ظاهرة النبوة في تاريخ الإنسان على مرّ الزمن ، واضع لها الحدّ النهائي على يد الرسالة الإسلاميّة الخاتمة » .

ثم يسوق أربعة أسباب يراها معقولة لتفسير ظاهرة التغيير والتجديد في النبوة ، بحيث يمكن ان يساهم سبب أو أكثر في ذلك . وهذه الأسباب :

السبب الأول : يتمثل باستنفاد النبوة لاغراضها ، واستكمالها لأهدافها ، فحينئذ لا يكون أمامها إلا أن تخلّي الميدان لنبوة تحمل أهدافاً جديدة ، وتشرع بشروط جديد ، إلى ان تستنفد هي الأخرى تاركة المجال لغيرها وهكذا . ومثل هذه النبوات غالباً ما تكون في حياة الإنسان لمعالجة أمراض طارئة في حياة البشرية ، ونقاط ضعف ؛ تنشأ في بعض الأزمنة والأمكنة تعاني منها بعض المجتمعات البشرية . وعندها تأتي النبوة لتكون وصفة علاجية بحيث ينتهي دورها بارتفاع المرض وانتفاء حال الضعف . ومن الطبيعي أنّ الوصفة المؤقتة لا يمكن ان تصبح كما يقول الصدر

(*) قدم السيد محمد باقر الصدر أطروحته في محاضرة ألقاها بتاريخ ٢٧/ رجب / ١٣٨٨هـ . بعنوان « التغيير والتجديد في النبوة » ، وجميع نصوص الصدر اقتبسناها من هذه الدراسة المنشورة في كتاب الشهيد الصدر « أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف » .

« غذاءً اعتيادياً للإنسان في كلِّ زمان ومكان » .

المثال الذي يضره على مثل هذه النبوات المحددة بمعالجة مرض طارئ ، هي المسيحية وما يقال من توجهها نحو نزعة روحية مفرطة ، جاءت لتعالج الانغماس المطلق الذي عاشه بنو إسرائيل نحو الدنيا وعلائق الدنيا . وبذلك كان لا بدّ من أن تستنفد المسيحية دورها بمجرد معالجتها للمرض ؛ من دون ان تملك مقومات التحوّل إلى نبوة دائمة مستمرة في المكان والزمان . وبنص الصدر : « كان في المسيحية هذا النوع من الإفراط المناسب مع حالة موضعية زمانية معينة في التأريخ الطويل للإنسان . اما هذا النوع من الإفراط حينما يؤخذ كخطّ عام للإنسان يُعتبر شذوذاً وانحرافاً ؛ لأنه دواء للمرض وليس طعاماً للصحيح » .

السبب الثاني : أن لا يبقى من تراث النبوة ما يقام على أساسه العمل والبناء . إذ يحصل في بعض النبوات أن تظهر انحرافات تأتي على كلّ التراث الروحي والمفاهيمي الذي خلّفه النبيّ ، والمفروض في النبوة أنها « الدفعة الإلهية » التي لا يمكن « ان تواصل عملها بدون مصباح منير ، وبدون كتاب منير » وحينئذ تضمحل النبوة ، ولا تكون سوى مناسبة تاريخية لا أثر لها في حياة الناس ، مما يتوجب أن يفتح أفق الحياة الإنسانية على نبوة جديدة .

ومرة أخرى تعود المسيحية لتكون هي المثال الشاخص لهذه الحال . يقول الصدر : « إذن لم يبق من السيد المسيح ^{عليه السلام} بعد انتهاء دوره على المسرح حصيلة مضيئة يمكن القيام على أساسها » . يمكن أن نقول : إن هذا السبب يرمز إلى عدم توفر الضمانة لمثل هذه النبوات ، لكي تحفظ كتبها السماوية وتدوم ، إذ نعرف ان هذه الضمانة لم تتوفر لكتاب سماوي غير القرآن الشريف .

السبب الثالث : ان يعود التغيير في النبوة إلى محدودية الرسالة باعتبار محدودية نفس النبيّ المبعوث بها . فالصدر يسجّل بوضوح : « ان الأنبياء كغير الأنبياء ، يتفاوتون في درجات تلقيهم للمعارف الإلهية عن طريق الوحي » . لذلك لا يمكن للنبيّ الذي يكون مهياً لهموم عصره ، أن يكون مؤهلاً لأن يحمل هموم البشرية في كلِّ زمان ومكان .

إزاء ذلك كان لا بدّ من أن تتخلى مثل هذه النبوة عن الميدان فاسحة المجال لنبوة جديدة ؛ لأن : « محدودية الكفاءة القيادية في المجالين الفكري والعملية ، مما يؤثر في تحديد الرسالة التي يحملها النبيّ » .

السبب الرابع : ويتمثل بتطوّر البشرية « وتطوّر نفس الإنسان المدعو ، لا محدودية الإنسان الداعي » كما في السابق .

فالإنسان يتطوّر على مرّ الزمان ، ويتربى تدريجياً من خلال الرسائل الإلهية ، فيكتسب

من كل رسالة إلهية درجة من النمو تهبأه وتُعدّه ، لكي يكون على مستوى الرسالة الجديدة التي تأتي بعد الرسالة السابقة وتكون مسؤوليتها أوسع نطاقاً .

ولكن إذا كان تطوّر البشرية ونموها سبباً لتغيير النبوة فإن ذلك يصطدم كما هو معروف مع مبدأ « النبوة الخاتمة » التي نؤمن بها نحن المسلمين ، ونجعلها دائمة للإنسان في كل مكان وزمان . فكيف يكون التطوّر سبباً في تغيير النبوة ، ونحن نقول فعلاً بختم النبوة ؛ وبالتالي كيف نوفق بين التطوّر الإنساني المفتوح وخط النبوة الذي أغلقته النبوة الخاتمة ؟

عند هذه النقطة بالذات يسجّل تحليل السيد الصدر للقضية المثارة انعطافة باتجاه توليد فكرة جديدة تحل المعضل ، وتوفق بين استمرار خط التطوّر والنبوة الخاتمة .

وفي الواقع أن الذي يلفتنا في تحليل السيد الصدر ليست الإجابة التي يقدمها في حل المعضل وحسب ، وإنما ما تتضمنه الفكرة من تمييز بين ثلاثة خطوط للتطوّر ، يستطيع الفكر الإسلامي ان يوظفها في أكثر من مجال ، ويفيد منها في غير الحقل الذي تنتمي إليه المسألة المطروحة للدرس كما سنرى .

ثلاثة خطوط للتطوّر

يعتقد السيد الصدر بأن هناك ثلاثة خطوط تطوّر على وفقها الإنسانية ، هي :

- خط وعي التوحيد .
- خط تحمل المسؤولية الأخلاقية للدعوة .
- خط سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة .

والذي يذهب إليه الصدر أن النبوة ترتبط بالخطين الأول والثاني وليس لها علاقة بالخط الثالث . ومعنى ذلك أن النبوة تتغيّر مع تقدم الوعي التوحيدي للإنسان ؛ ومع ازدياد تحمله لأعباء المسؤولية الأخلاقية للدعوة . فكلما ارتقى في وعي التوحيد واتسم إيمانه بالغيب وعلاقته به بالعمق والنقاء ، وكلما أبدى صلابة في تحمل مسؤولية الدعوة واستعداداً في التضحية من أجلها ، كلما كان مستحقاً لنبوة جديدة تأتي أكثر اتساعاً ورقياً من التي سبقتها .

أما التطوّر على الخط الثالث الذي يسجّل فيه الإنسان انتصارات على مستوى السيطرة على الطبيعة ، فلا يستدعي تجديداً في النبوة . فالنبوة تستطيع أن تغذي الإنسان في أي شوط كان من أشواط تقدمه المادي ، والدين حاجة أساسية بالنسبة إليه ، بصرف النظر عن موقعه على هذا الخط . والسيد الصدر يسجّل إيمانه العميق في قدرة الإنسان على ان يتحرك دون انقطاع على صعيد التقدم في الخط الثالث . فالإنسان « سوف لن تفق سيطرته بإذن الله جلّ جلاله ، عند مرحلة من

مرحلة الاستيلاء على الكون والطبيعة؛ ان انتهى استيلاؤه على الأرض، سوف يفكر بالاستيلاء على السماء... في الاستيلاء على كل أبعاد الكون، إذن هو في نمو مستمر لا ينقطع ولا توضع له حدود مفترضة من هذه الناحية» .

وبالنسبة إلى تطوّر الوعي التوحيدي، يرى أن هذا الخط يتحكم كأقوى عامل من غيره في تغيير النبوات، لكونه كما يقول الصدر مرتبطاً بالقاعدة الفكرية الأساسية التي تعمل بموجبها كلّ النبوات، فكلما صعّدت درجة الوعي التوحيدي لدى الإنسان، كلما بعثت السماء بصيغة رسالة تكون أوسع من النبي سبقتها. على هذا الأساس دفعت النبوات الأولى بوعي توحيدي من مرتبة معينة، ومع تفاعل الإنسان وتعمق وعيه تدرجت النبوات إلى ان بلغت النبوة الخاتمة التي جاءت في أوج ما أحرزه الإنسان من وعي على هذا الصعيد. وكذا الحال بالنسبة لخطّ المسؤولية وتحمل الأعباء. فالأمم السابقة كانت ادنى بمراتب من الامم اللاحقة، ومع وصول هذا الخط إلى ذروته جاءت النبوة الخاتمة .

ولكن ثمة سؤال يعترض هذا التحليل رغم ما ينطوي عليه التمييز بين خطوط التطوّر الثلاثة من فوائد جمّة في حلّ الكثير من الاشكالات فيما يواجهه الفكر الإسلامي. والسؤال هو: ان البشرية التي كانت تسير على خطّ مطّرد في نمو وعيها التوحيدي، وفي ازدياد قدرتها على تحمل مسؤولية أعباء الدعوة، لماذا توقفت عند نقطة معينة فجأة، تمثلها لحظة بعثت النبوة الخاتمة؟ وكيف نفسر افتراضنا في ان البشرية لم تتقدم خلال أربعة عشر قرناً من الزمان على الخطّين الأول والثاني بما يؤهلها لتستحق نبوة جديدة، خصوصاً حين نأخذ بنظر الاعتبار النضج الكبير الذي أحرزته البشرية خلال القرون الأخيرة؟

لا ننظر في أطروحة السيد الصدر للتجديد والتغيير في النبوة إجابة مفصلة لهذا السؤال، رغم تنبّه السيّد إليه. وانما نراه يفترض ان للخطّين الأول والثاني نهاية لا بدّ وان يبلغها الإنسان، وقد بلغها فعلاً مع مجيء الإسلام. ويتعبيره: « هذان الخطّان لهما حدّ نهائي يصل إليه الإنسان، هذا الحدّ النهائي، هو الحدّ النهائي الذي وصل إليه الإنسان حينما جاء الإسلام» .

ثم يحيل كلّ شيء إلى الواقع الذي لم يسجّل برأيه أي تغيير ملموس على صعيد تقدم الإنسان على الخطّين يزيد عما كان استعداده قد بلغه في لحظة بعثت النبوة الخاتمة. وبنصّ تعبيرية مرة أخرى: نحنُ باستقراء تاريخنا المنظور، منذ جاء الإسلام إلى يومنا هذا، لا نجد أي تغيير حقيقي في هذين الخطّين، لا في مدى اتساع الوعي التوحيدي عند الإنسان، ولا في اتساع التحملات الأخلاقية في أعباء الدعوة. نعم نجد التغيير الواسع جداً في الخطّ الثالث الذي يعتبر خارجاً عن نطاق عمل النبوة ورسالتها» .

ومن الواضح أنّ افتراض أن يكون للتطوّر البشري على الخط الأول والثاني نهاية لا بدّ وأن يبلغها ، بعكس الخطّ الثالث الذي يبقى مفتوحاً ، هو افتراض يحتاج إلى الإثبات والبرهنة لكي تتسق الأطروحة .

وفيما يتعلق بعدم وجود تعيّر حقيقي في مستوى الوعي التوحيدي للإنسان ، بالقياس إلى ما كان مستعداً له في زمن البعثة قبل أربعة عشر قرناً ، هناك من الأحاديث ما يوحى ظاهره بعكس ذلك ، وربما كان أشهرها الحديث الشريف : « إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فانزل الله تعالى « قل هو الله أحد » والآيات من سورة الحديد ، إلى قوله « وهو عليم بذات الصدور » فمن رام وراء ذلك فقد هلك » (١٨) .

يلحق مطهري على هذا الحديث بأنّ الناس لم يكونوا يستوعبون الآيات المشار إليها بالحديث « قبل بضعة آلاف من السنين ؛ بل حتى قبل ألف سنة » . ومعنى ذلك ان هناك من يستوعبها آخر الزمان ، مما يدل على تطوّر الوعي التوحيدي .

إذا صحّ هذا الإشكال ، فان الأطروحة تحتاج إلى استئناف نظر في هذا الجزء من أجزائها ، إلّا أن يقال : إنّ تجليات العمق التي يبلغها الوعي التوحيدي آخر الزمان تجد ما يشبعها في مراتب التوحيد التي تنطوي عليها النبوة الخاتمة نفسها ، على تفصيل يذكر في محله . وربما استطعنا القول أيضاً : إنّ في مساهمات المفكرين الآخرين ممّن سنعرض لهم في هذه اللمحات المقارنة ما يغني في الجواب .

أطروحة مطهري

تناول الشيخ مطهري المسألة في بحث صدر بكتاب مستقل (١٩) . وبحث مطهري وان كان لا يرقى في مستوى الوضوح والتحديد المهجي إلى مستوى التميّز الذي بلغته أطروحة الصدر ، إلّا ان سعته النسبية أهله لسدّ الكثير من الثغرات ، وما يمكن أن يثار على الأطروحة من أسئلة واستفهامات .

يشير مطهري - كما فعل الصدر - إلى مفهوم مقطعية بعض النبوات لباعث كونها جاءت لمعالجة أمراض طارئة . وكذلك يشير إلى تحريف كتب النبوات واندثارها كداح آخر لانتفاء النبوة وتجديدها بنبوة أخرى . يقول : « من أسباب تجديد الرسالة وظهور الأنبياء الجُدّد هي التحريفات التي كانت تطلّ تعاليم الأنبياء وكتبهم المقدّسة ، بحيث تفقد صلاحيتها في هداية الناس ، فكان يُبعث أنبياء جُدّد يحيون السنن المنسية لأسلافهم ويصلحون التعاليم المحرّفة لمن سبقهم » . ثم يصل إلى أصل الأطروحة ، وهي لا تختلف في روحها عما رأيناه لدى الصدر ، إذ يرى

مطهري هو الآخر أن البشرية تتحرك منذ فجرها الأول على خطّ متقدم ، بحيث تكمل فيه الحلقة التالية ؛ الحلقة التي سبقتها . وهذا الخطّ لا بد من أن يبلغ الذروة ويتحقق معنى التكامل عند لحظة معينة ، تمثلت فعلاً في بعثة النبوة الخاتمة لنبينا محمّد ﷺ .

لذلك كانت كلّ نبوة حلقة في برنامج التكامل العام ، لها حصّتها في إنضاج البشر ودفعهم نحو الرشد الذي يؤهلهم لتقبل الرسالة الخاتمة . البشرية في مسيرها التكاملية كالقافلة التي تتحرك في طريق معين نحو مقصد معلوم - كما يمثل مطهري - فهذه القافلة لا تعرف الطريق ، وإنما تستدل عليه بارشاد من يعرفه ، فهي مع كلّ دليل تطوي مسافة من الطريق ، وتتجدّد الدليل تتقدم أكثر وتقترب من مقصدها ، وتستمر هكذا إلى أن تكنسب القابلية تدريجياً على التعلم ، فتأخذ من آخر دليل « الخريطة الشاملة » فتستغني بها عن دليل جديد .

والدليل في المثال هو كناية عن الأنبياء والنسبوت ، والدليل الاخير هو خاتم النبيين ﷺ .

ومرة أخرى لا نجد الشيخ مطهري يقيم البرهان على الفرضية الأساسية التي تنهض الأطروحة بواسطتها . وهي وجود نهاية للتكامل .

يبدو أن إقامة البرهان يحتاج إلى توظيف الفلسفة ، مما يدعو الباحثين إلى أن ينأوا عنه ، لكي لا يتسم البحث بالتعقيد ، ويخرج عن دائرة الفائدة العامة* ، وإن كان يستخدم إيضاحاً يدّعون له الوجدان ببساطة . فالنبوة لا بدّ من أن تختم يوماً لأنها تروم إلى تحقيق مقصد معين ، يبلوغه ينغلق خطّها ، ويتعبّر مطهري : « فالنبوة تكتمل تدريجياً طبقاً لسنة الله . فكما ان الهدف في العمارة ليس السلالم أو الجدران ، وإنما الشكل الكامل للبناء هو الهدف ، فإن النبوة كذلك ، والهدف فيها صورتها الكاملة حيث تتحقق الصورة حين تُختم ولا يُزاد عليها ، لان الزيادة على الكمال نقص » . ثم يشير إلى حديث اللبنة مدلاً على ما يقول** .

(*) يؤيد ذلك أن أطروحات هؤلاء الكبار جاءت في اطار محاضرات عامة . كما هو شأن الصدر ومطهري وإقبال . أما الضباطياني فقد كتب بحثه في الموضوع للإجابة عن سؤال سائل .

(**) ونصه : « إنما مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى داراً فأكملها وحسنها إلا موضع لبنة ، فكان من دخل فيها نظر إليها . قال : ما أحسنها إلا موضع هذه اللبنة ! فأنا موضع هذه اللبنة . ختم بي الأنبياء » نقلاً عن مجمع البيان ، في ظلال الآية (٤٠) من سورة الأحزاب .

نبوة التشريع والتبليغ

يقسم مطهري النبوة إلى قسمين : النبوة التشريعية ؛ والنبوة التبليغية .

والقليل من الأنبياء هم الذين يأتون بنبوة التشريع ، فيما الكثرة تنهض بنبوة التبليغ . ففي الفترة بين إبراهيم إلى موسى ، بعث الله أنبياء كثيراً جاءوا ليبلغوا للشيعة التي جاء بها إبراهيم . وهكذا كان الحال في أعقاب كل نبوة من النبوات التشريعية .

والسؤال : لماذا حتمت السماء على البشرية أن تسدّ عنها مع بعثة النبوة الخاتمة ، النبوة التبليغية ؟ ولماذا لم تعلق نبوة التشريع ، وتبقى المجال مفتوحاً أمام الأمة الإسلاميّة لتستفيد من توجيه أنبياء مرشدين ، ومن تبليغهم ؟

يجيب مطهري عن هذا السؤال بتفصيل مسهب ، خلاصته أن حاجة البشرية إلى الوحي أو النبوة التبليغية كانت قائمة ؛ طالما لم يبلغ الإنسان درجة من الرشد تجعله ينهض بنفسه بمهمة الدعوة والتبليغ والاجتهاد في أمر دينه . بيد أن « ظهور العلم والعقل ، وبعبارة أخرى نمو الإنسانية وبلوغها ، يختم بنفسه الوحي التبليغي ، فيحل العلماء محل هؤلاء الأنبياء التبليغيين » .
فالعقل والعلم والاجتهاد في أمر الدين لا تحلّ بديلاً عن نبوة التشريع التي ختمت بالإسلام آخر الشرائع ، وإنما تحلّ - كما يرى مطهري - محلّ الوحي التبليغي . وذلك بحكم بلوغ البشرية إلى مستوى رشيد من القدرة على تحمل العبء والمسؤولية .

وهذا الشرط من الإجابة يذكرنا بما أسماه الصدر بالخطّ الثاني في التقدم .

بعد ذلك يطرح مطهري مشكلة ثبات الشريعة وتغيّر الواقع الاجتماعي ، فيحلل المسألة أولاً ، ويثبت وجود عناصر ثابتة في البنية الاجتماعية ، إلى جوار العناصر المتغيرة ، ثم يشير إلى أن العناصر الثابتة في التشريع الإسلامي (الشريعة) تليي الثوابت البشرية في كلّ حين ، أما الجانِب المتغيّر فيتوفّر عليه الاجتهاد .

وفي مسألة الاجتهاد يطالعنا الشيخ مطهري بأفكار جريئة تتسم بالحيوية والحركية ، بحيث تستحق وقفة مستقلة بذاتها .

أطروحة الطباطبائي

ذكر السيد الطباطبائي في أحد حواراته أنه لم يكن يأسف على درسٍ يحضره المرحوم مطهري ، لما كان يتحلّى به الأخير من ذهن مستوعب وإذن واعية ، إذ كان الطباطبائي يعتقد أن شيئاً من درسه لا يضع بوجود مطهري الذي يسجّل كلّ شيء .

وربما لم يستفد مطهري من أستاذ كاستفادته من الطباطبائي خصوصاً في جانب البحث الفلسفي . لذلك تجد مطهري في بعض أبحاثه شارحاً لأفكار الطباطبائي كما حصل مع كتاب « أصول الفلسفة » الذي قدمه مع تعليقاته في كتاب ضخّم من خمسة أجزاء . كما كان مطهري يردف اسم الطباطبائي حين ذكره بعبارة « روعي له الفداء » كناية على شدة تأثره به .

وما نريد أن نصل إليه من هذه الإشارة ، أن بحث مطهري في « فلسفة النبوة الخاتمة » قد يكون شرحاً وتطويراً لأفكار الطباطبائي بحكم ما بينهما من علاقة فكرية متينة .

وعليه لا نجد حاجة إلى الإطالة في بيان أطروحة الطباطبائي ، إذ تقوم هي الأخرى على فكرة التكامل الذي لا بدّ من أن ينتهي عند نقطة تتحقق فيها الغاية منه . وبنص تعبيره : « فالتكامل مهما بلغ من السعة والتفصيل لا يمكن أن نفترضه لا متناهياً ، بل لا بدّ له من أن يتوقف حين يبلغ مدها ونهايته » (٢٠) .

وبذلك تكون فكرة التكامل الإنساني هي بنفسها ، كما يقول الطباطبائي : « دليلاً على ضرورة تحقق الدين الثابت الأبدي ، وليست دليلاً على نفي وجود مثل هذا الدين » ، والدين الثابت تشير إليه النبوة الخاتمة .

الطباطبائي يقيم البرهان على ضرورة التكامل ، وعلى ضرورة أن يتوقف عند نقطة معينة ، بيدّ أنه لا يفعل ذلك في بحثه الذي قدمه عن النبوة الخاتمة وإنما في بحوثه الأخرى ، وإن كان في بحث النبوة الخاتمة لمسات استدلالية في هذا المضمار .

وفي الوقت نفسه يهاجم الاتجاهات التي تحاول أن تفسّر القول بنظرية النضج والتكامل على الأساس الذي يدع العقل والعلم بديلين عن الدين ، ويسهب في مناقشة لهذا الاتجاه والنقض عليه .

ثم يعالج كسلفيه الصدر ومطهري ، مشكلة الدين الثابت والواقع المتغيّر باستفاضة ، ليصل إلى التوفيق بين إمكان ختم النبوة وقدرة النبوة الخاتمة على استيعاب العناصر المتغيّرة في خط التقدم البشري ، من خلال تصوّر يستقل به في هذا المجال .

مع إقبال

يبدو من متابعة كتابات الاسلاميين ، وبالذات من عرضنا لهم في هذه اللمحات ، أن جلّهم إن لم يكن كلّهم أفاد في مبحث النبوة الخاتمة من أفكار العلامة اللاهوري محمّد إقبال ، والذي ينكر أنه قد استفاد من عمل إقبال الذي تضمنه كتابه ذائع الصيت « تجديد التفكير الديني في الإسلام » فلا ريب في أنه اطّلع عليه .

ولكن ليس ثمة شك في أنَّ المفكرين اللاحقين ، وبضمنهم من عرضنا لأفكارهم ، تجاوزوا إقبال برفض بعض فرضياته ، وترميم بعضها الآخر ، والقبول ببعض ثالث ، كما يشير مطهري إلى ذلك مفصلاً في كتابه « ختم النبوة » .

ومع ذلك هناك مشكلة في التعامل مع فكر إقبال ، تعود لأحد سببين أو لكليهما معاً . السبب الأول هو المنحى العرفاني أو ما يطلق عليه هو بالصوفي الباطني الذي تتسم به شخصيته في بنائها الخاص ، وهذا البعد يولد الكثير من التشوش والارتباك . فهو في كتاباته يحاول ان يكون عقلياً برهانياً ؛ أي يبرهن ما شُئ به وجدانه وامتلاً به ضميره ، فيصاب في عرض أفكاره بالاضطراب الناتج عن التصادم بين لغة البرهان وأدواته ولغة الباطنية والعرفان وأدواتهما ، هذا إذا صحَّ ان تكون هناك لغة ترتقي في قدرتها فعلاً إلى التعبير عن العرفان والباطن .

وفي هذه النقطة بالذات يتقاطع أسلوب إقبال بشكل كامل مع الصدر والطباطبائي ومطهري . أما السبب الثاني فيعود إلى عدم كفاءة الترجمة ، ورقي المترجم إلى مستوى تجربة إقبال الباطنية والادراكية . فالمترجم لا يفلح في إبراز المعاني التي يروم إقبال بلوغها وابطالها للآخرين ، مالم يدرك البناء النفسي والعقلي الذي تنطوي عليه شخصيته .

لذلك تبدو الحاجة ماسة لإعادة ترجمة إقبال مجدداً إنطلاقاً من الملاحظة المشار إليها . حين نأخذ الملاحظتين بنظر الاعتبار نستطيع أن نتفهم الاتهام الذي يسود أفكار إقبال حول « النبوة الخاتمة » التي تناولها في المحاضرة الخامسة من محاضرات كتابه « تجديد التفكير الديني » ، فبرغم مراجعة المحاضرة أكثر من مرّة ، ومتابعة أكثر من دراسة تناولت أطروحة إقبال ، لم نستطع أن نخرج بأكثر من نتيجتين :

الأولى : ان ختم النبوة لا يعني انقطاع المعرفة الباطنية ، بل يفتح - كما يقول إقبال - سبيلاً جديداً في ميدان الرياضة الصوفية . ولمطهري يعود الفضل في توضيح مُراد إقبال من ذلك ، الذي يقصد ان النبوة الخاتمة أوجدت زخماً تجاوز حدود نفسها ، إلى توجيه طاقات الحياة الاجتماعية توجيهاً جديداً .

الثانية : أن بعثة نبي الإسلام ﷺ فصلت - بتعبير إقبال - بين العالم القديم والعالم الجديد . والعالم القديم يشير - حسب إقبال - إلى الطفولة التي كانت تعيشها البشرية بحيث تحتاج إلى قيادة ومدد من الخارج . أما العالم الجديد فيشير إلى اعتماد البشرية على العقل والتجربة والتاريخ كمصادر ثلاثة للمعرفة تغني المسار البشري وتقوده .

إذن ما حاجة الإنسانية للإسلام إذا كانت قد بلغت الرشد على أساس تلك المصادر الثلاثة ؟
يجيب إقبال ؛ أن الإسلام بالقرآن الذي حملته الرسول الخاتم ﷺ هو الذي وجه البشرية إلى

هذه المصادر ؛ وبالتالي فإن توجيه القرآن للإنسان نحو العقل والتجربة والطبيعة والتاريخ ، إن هي إلا مظاهر مختلفة لفكرة ختم الرسالة . بيد أن ذلك لا يعني « أن مصير الحياة النهائي يتمثل في الاحلال الكامل للعقل محل العاطفة ، فإن شيئاً كهذا ليس ممكناً ولا مطلوباً » كما يقول إقبال . والذي يبدو جلياً أن الفكر الإسلامي استفاد مما تضمنته النتيجة الثانية في أطروحة إقبال ، ثم طوّر عناصرها في صورة الأطروحات اللاحقة . ولا ريب في أن هذا التفاعل بين الافكار يجسّد صورة تطبيقية حية ومفيدة لمبدأ التواصل والتجاوز في مسار الفكر الإسلامي الذي أشرنا إليه فيما سبق ، والذي نحتاج لتفعيله الآن أكثر من أي وقت مضى .

٤ - الصدر ومطهري رمزان كبيران في الإحياء الإسلامي

دعا هذا المقال في أكثر من فقرة من فقراته إلى ممارسة الدراسة المقارنة في حقل الفكر الإسلامي وبين رموزه ، وقد تجاوز الدعوة إلى اقتراح بعض المجالات ، ثم توفر بنفسه على بعض المقارنات .

وهذه الفقرة تهدف إلى أن تضع القارئ في إطار رؤية تبينها واحدة من أبرز الدوريات التي تصدر في إيران عن مركز الحوزة العلمية ، هي مجلة « حوزة » (بالفارسية) ، تناولت من خلالها الشهيد الصدر ومطهري في أبرز مرتكزات فكرهما ودورهما في صياغة الفكر الإسلامي المعاصر ، إضافة إلى عرض الأركان الأخرى في دورهما الإصلاحي والإحيائي في الحوزة والأمة . والذي نريد أن تقدم به بين يدي هذا المقال المترجم أن الساحة الفكرية في إيران سجلت انفتاحاً كبيراً على مدرسة الصدر . ومع تقادم الزمن أخذ اهتمام هذه الساحة يزداد بمكونات مدرسة الصدر ، وتكثر الدراسات من حولها .

وإذا أردنا أن نقارن بين العقد الأول الذي تلى استشهاد الصدر ، والعقد الثاني لرأينا بسهولة أن العقد الثاني تميّز على الأول بضخامة الاهتمام وكثافته .

والشيء المهم أن الساحة الفكرية في إيران تحرّرت إلى حدّ كبير من الاهتمامات الطارئة والمؤقتة بفكر الصدر ومدرسته ، التي ترتبط عادة بالمناسبات ، وتكتفي بالاحتفاء بالذكرى ، وتحولت إلى الانفتاح المنهجي .

وهذا الاهتمام اكتسب طابعاً مطّرداً في المدة الأخيرة ، وبالذات بعد دراسة مجلة « حوزة » التي تعدها بمثابة البيان الأول والإعلان الأكثر جدية للانفتاح على فكر الصدر ومدرسته ، إذا ازدادت الدراسات بعدها حول الشهيد الصدر بحيث أصبحت تشكل ما يشبه الظاهرة التي يمكن تلمسها بوضوح على صعيد الحياة الفكرية الإيرانية ، خصوصاً في المجال الحوزوي المتنوّر وفي

دائرة المثقفين الإسلاميين المتأصلين .

فالدائرة الحوزوية وجدت في مدرسة الصدر ، وبالذات في مكوناتها الفقهية والأصولية ، وفي مناهج التجديد التي سادت هذه المدرسة ، وفي الأفكار الإصلاحية على مستوى الاجتهاد والحوزة والمرجعية ، ملاذاً لتطلعاتها في هذا المضمار ، كما وجدت انها تقع في السياق نفسه الذي انطلقت منه كبرى مشاريع الإصلاح الحوزوي والمرجعي في إيران .

وكمؤشر على هذا الاهتمام ومثال له ، ترجمنا دراسة مجلة « حوزة » . والذي نستطيع أن نكتبه باطمئنان من خلال مطالعة هذه الدراسة ، أن الجو الحوزوي في إيران ، استطاع أن يكشف بعمق المرتكزات الأساسية في مشروع الصدر للإصلاح الحوزوي والمرجعي ، بل تجاوز ذلك للنفوذ إلى الأبعاد التكوينية الأخرى في فكر الصدر الإحيائي .

أخيراً نشير إلى أن ما نشرته مجلة « حوزة »^(٢١) جاء في عاطفته المتدفقة وحماسه الكبير ، أعمق وأكثر وهجاً مما استطاعت الترجمة أن تعبّر عنه ، وتنهض به ، فالترجمة في نهاية المطاف تبقى لغة ثانية ، لا تستطيع أن تعكس جميع الظلال والإيماءات التي ينطوي عليها النصّ الأصلي ، مهما جاءت قوية ومتماسكة .

نص دراسة مجلة « حوزة »

ترتهن ولادة الحضارات والثقافات الأصيلة بمساعي مفكرين كبار ، يرسون من خلال فكرهم الواسع ورؤاهم الخلاقة قاعدة الأفكار الجديدة .

وهؤلاء الرجال الكبار لا يخشون شيئاً في هذا السبيل ، لا قوة سلطة ، ولا ما يبشيره السطحيون (العوام) من ضجيج ، كما لا يبالون بحسد الخواص .

وهؤلاء المفكرون الكبار وإن كانوا قلّة في كلّ حقبة ، إلا أنهم بثباتهم في طريق أهدافهم وبإيمانهم بالسبيل الذي سلكوه ، يضعون قواعد الحضارات العظيمة ، ويبنون صرح الأفكار الجديدة .

ولكون هؤلاء حملة هدي السماء ورسالتها ، ترى وجودهم يبيت النور على مسرح الإنسانية طوال تاريخ البشر ، وينير السبيل للضالين .

ولم يمض هؤلاء الكبار في مهمتهم العظيمة في طريق سهل بحيث تلقى أعمالهم الترحاب من الخاص والعام ، بل مضوا في هذا السبيل يتجرعون المرارات في كلّ آنٍ آن ، ويعانون العنصر في كلّ لحظة ، تحفهم المخاطر من كلّ صوب ، وتحيط بهم ألتهم .

ومع ذلك فقد كان للقضية وجهها الآخر ، إذ فتحت أفكار هؤلاء طريقها إلى قلوب أهل الاستقامة والصلاح ، فكان لها مستقرها المكين في نفوسهم ، فتبنوها بقوة ، ونهضت بالدعوة إليها

همتهم المثابرة ، فأخذوا يطوفون بها الأرجاء ، ويحملوها همأً يتنقلون به من أرض إلى أرض ، بحيث اكتسبت هذه الأفكار الخلاقة التي تدخل في صناعة الحضارة ، صيغة عالمية .
وهذه الثلة التي أمنت بتلك الأفكار وحافظت عليها في مكنونات النفوس والقلوب ، وطافت بها في كل أرض ، هي التي أوصلت رسالة أولئك الكبار إلى الأجيال والعصور التالية .
ان ما يمثل النواة المركزية للامم ، هو ما تبديه من احترام لكبارها بحيث تضعهم بالمكان اللائق ، وتبادر إلى تحويل مفكرها إلى أسوة لها تقتدي بهم أجيال الأمة ، وتستعين بمعين فكرهم الصافي على صروف الدهر ، وتتحرك في خط التقدم والرقي من خلال توظيف ذخائرهم المعرفية . واحترام الأمم لمفكرها ووضعهم في موقعهم اللائق ، لا يكون إلا بالتعرف على حياتهم وحفظ آثارهم ، وبيان مواطن التوفيق في سلوكهم ومعرفة دقائق حياتهم وأسرارهم ، وتحويلهم بالتالي إلى أسوة . وتحويل فكرهم إلى ذخيرة للتقدم والفلاح .
وحينما نظوف بتاريخ العالم ، وتتمعن تأريخ حضارات الأمم خاصة ، نجده أفضل شاهد على صحة هذا الادعاء .

إن الأمم التي تنطوي على حضارة كبيرة ، لا تكتفي بالارتقاء بمفكرها ومصالحها إلى القمة ، بل تعتمد إلى تحويل هؤلاء إلى شخصيات عالمية وتاريخية من خلال الامتداد بأفكارهم في أرجاء الدنيا . وأمتنا وإن كانت تحترم شخصياتها ، وتستلهم المدد من مزاراتهم ، إلا أن هذا المستوى من التكریم يبقى سطحياً لا ينفذ إلى الأعماق ، ولا يمتد خارج الحدود ، كما أنه لا يتحوّل إلى مرهم لمعالجة معضلات الحياة ، حيث لا يستعان بأفكار هذه المجموعة في مسار الحياة .
المتعلمون من أبناء جيلنا المعاصر ، يعرفون « كانت » ، « هايدجر » ، « بوبر » وغيرهم أفضل مما يعرفون الشخصيات المبدعة البارزة التي كان لها الفضل في إحداث تغييرات ، من كبار الأمة ومفكرها .

لقد عشنا بعيداً عن مفكرنا ، وقد بلغ من بعدنا عنهم ، أن أضحت آثارهم القيمة عرضة للاندثار والنهب من شدة إهمالنا لها . ولولا صروح عظيمة من ميراث بناء كبار من أمثال الشيخ آقا بزرك الطهراني ، والسيد محسن الأمين وأضربهما ، لكنا اليوم مقطوعين عن تأريخنا ، ولبقينا محرومين مما تزخر به حياتنا اليوم من حركة ونشاط في مجالات العلم ، المعنوية والثقافة .
واليوم ، إذ قامت بين ظهرانيا « الدولة الكريمة » ، وتوافرت الامكانيات لمعرفة الثقافة الإسلامية والشخصيات الإسلامية ، والتعريف بها وبهم ، يجب علينا أن نشمّر مناكبنا ، ونمارس جهداً مثابراً واسعاً يغطي ما فاتنا من نواقص وتقصير ، وننطلق بالتعريف بما لنا من مفاخر وذخائر ثقافية ومعنوية ، على أفضل وجه .

يجب اليوم أن نسجل حضور ثمار مفكرينا وعطاءاتهم في متون المناهج الدراسية ، لكي يكون بمقدور طلاب العلم في الحوزة والجامعة ، أن يستفيدوا منها ، ويكونوا على وعي بماضهم المجيد .
إذا حصل ذلك ، يمكن أن نتظر ظهور جيل بناء واع له قصب السبق في مضمار الثقافة والحضارة الاسلاميتين ، مما يقود لتحقيق المجتمع القرآني الموعود ، الذي تكون فيه الحاكمة للمستضعفين في الأرض .

ولا ريب في أن طي هذا الطريق يحتاج إلى مجاهدات ومعاناة مخلصه في مجالات مختلفة ، أهمها التأسّي بأولئك الكبار الذين مثلوا في فكرهم وجهادهم العلمي والفكري ، أساس هذه الثورة . فقد بسط أولئك راية التجديد في الثقافة والفكر الديني ، وأسادوا الأصول والقواعد الفكرية التي نهضت عليها هذه الثورة .

لقد مثل الإمام الخميني في الأبعاد جميعها ، والعلامة الطباطبائي ، والشهيد مطهري والشهيد الصدر ، والشهيد بهشتي وغيرهم من المفكرين من ذوي المنهج المنور في مضمار الفكر الإسلامي أسوات رفيعة لأمة رسول الله ﷺ . والمسؤولية كبيرة على الذين ارتضعوا فكر هؤلاء الكبار ، وساروا على نهجهم بأبعاده كلّها ، وأخذوا من أهدافهم طاقة لحركتهم ، إذ عليهم أن ينيروا السبيل لطلاب العلم ، فيما كان عليه أولئك الكبار من المسير وخط السير ، وفي المنهج الفكري ، وكيفية التلقي ، وسبل مواجهتهم وتعاملهم مع المؤامرات الفكرية والثقافية للأعداء ، كما عليهم أن يقتنوا آثار أولئك في الفكر والعمل ، وأن يفكروا كما كانوا يفكرون ، ويترسموا أولياتهم في العمل ، بحيث لو كان أولئك أحياء لالتزموا بالعمل بها .

وبغياب أولئك الكبار ، بقي الدور لفكرهم . فلولم تكن أفكارهم ورؤاهم قد بسطت بظلالها على ساحة الثقافة والفكر في هذا البلد ، في حالٍ شبيه لما حصل في بداية الثورة ، بحيث تحولت إلى دليل ومنار هداية للشباب والجامعيين وطلبة الحوزة وبقية الفئات ، لسقط الجيل الحوزوي الجديد ، والأجيال الإسلامية الآتية في هوة الانحراف وطريق الضلال . وحينئذ يأتي دور العدو وهو يتحرك بوعي في تحريف نهج أولئك الكبار وبشوه ما كانت عليه شخصياتهم ، وإلى جواره تتحرك مجموعة من الصف الداخلي تحسب على الأصدقاء ، بيد أن ضيق أفتها يوقعها في ذات الشراك . فهذه بدلاً من أن تستفيد من أفكار أولئك في انضاج فكرها وتعميقه ، واستكمال فهمها وتكامل إدراكها الثقافي ، تراها تعود لأفكار أولئك بما تتسم به من عمق وبصيرة وإنارة ، فتسطحها عبر صبّها في أوعيتها الضيقة ونظرتها القصيرة ، وإدراكها المحدود ، والأدهى من ذلك أنها تنصبّ نفسها مرجعاً يقعد لتفسير فكر أولئك العظام ويكون قيماً عليه ، وعندئذ تعاد الكرة للأفكار الجاهلية التي كانت سائدة قبل الثورة الإسلامية . وتظل برأسها مجدداً ، فتطمس المعالم الفكرية والثقافية

للمجتمعات الإسلامية ويضيق الميدان على الفكر الإسلامي النير المستبصر . فتذهب هدرًا جهود ضخمة وآلام كبار ، تجرعتها شخصيات عظيمة سامقة كمطهري والصدر ، بذلتها في طريق إحياء الإسلام ، وتضيع آلامهم في مستنقع الجهل ، بحيث تختفي معالم رؤيتهم ومشاق طريقهم الصعب عن القلوب المشنقة لزالل نبع الإسلام والنفوس اللهفي إليه .

في ضوء ذلك ، ما نحتاج إليه اليوم أمام جيوش الجهل ، وهي تهجم على المجتمع الإسلامي من كل جانب ، في مسعى منها لملء أركان وجوده بالظلام ، أن نتحرك بمبادرة حاسمة نتعرف فيها على أصحاب الأفكار المتنوّرة اليقظة ، التي تبعت على الحركة والنهوض ، ونرفع رموزها منارات تعليمية وأسوات تربوية للجيل الجديد ، لكي تتألق أبدأ أسماء قلاع الوعي ، وتبقى محصنة دائماً من غيوم الجهل ورياحه السوداء .

في اعتقادنا لو أنّ الشهيد مطهري والشهيد الصدر عُرِّفاً جيداً لسبعنا فيما تنطوي عليه شخصية هذين العظميين من أبعاد فكرية ، بحيث تُشرح هذه الأبعاد وتبان بمجموعها لأبناء شعبنا ، وبحيث تتحوّل هذه الأبعاد الفكرية إلى محور في الحوزة ، يكون مداراً للبحوث تحليلية جادة وعميقة ، على أن يركّز بشكل خاص على نقاط الاشتراك الفكري بين الاثنين ، وتثليث الحوزة في دراسة ذلك كلّه بدقة وجد ، فإنّ مسار الفكر والثقافة في مجتمعنا [الإيراني] سيسير لا ريب في الطريق الصحيح .

وهذا المقال يحتفي بهذين العظميين اللذين يوفران في واقعنا المعاصر - بفكرهما ورؤاهما - حلولاً لمعضلاتنا الراهنة ، ويفتحان أمام الأنفاق المسدودة آفاقاً لنا ، بحيث تستند حركتنا الثقافية على قواعد فكرهما ، وتكتسب منه سمّتها ووجهتها ، وذلك من خلال تركيزه - المقال - على الخصائص المشتركة بين هاتين الشخصيتين المنيفتين .

التفكير الموحّد

كأنّ الله (جلّ علاه) اختار لهذين الأرضين المتجاورتين (إيران والعراق) داعيتين رسولين ، لكي يحملا للعالم المعارف الإسلامية الأصيلة ، وينفضان عن الفكر الديني غبار سنوات طوال من العزلة والازواء . وكأنّه (سبحانه) أراد للشعبين المسلمين في هذين البلدين ، أن يحملا في هذا العصر المظلم ، مشعل الهداية بأيديهما ، وينهضان بحملة عن معاناة والتزام ، وهما يفتحان قلوب شباب المسلمين بأموّج متدفقة من ثقافة تنبض بحرارة الإيمان ، وفكر مضخّ بالقيم الدينية ، فتجذب القلوب إلى معين المعارف الإسلامية الصافية ، ويحدث في مكوناتهم الفكرية - شباب المسلمين - انقلاب عميق .

ومع أنّ هذين العالمين الرابانيين أمضيا حياتهما في التعلّم والتعليم وتجديد الفكر الديني ،

وهما بعيدان عن بعضهما ، يعيش كل واحد منهما في بلد ، إلا أنهما كان ينطويان على طريقة متقاربة جداً في التفكير . ومرد ذلك أن كليهما تجاوز السطح ونفذ إلى العمق ، فبلغ البذرة الأساس ولمس بكلتا يديه روح الإسلام ، تشرّبها في روحه وقلبه ، وعاشها في حياته وخطّ مشيه ، فترك ذلك كلّ اثره العميق في وجودهما ، فغدا يفكران بطريقة تكاد تكون واحدة .

هذا التوحّد والتواصل ، بلغ بين الاثنين حدّاً ، بحيث إن الناظر إليهما من الخارج ، وهو لا يعرف أنهما درسا في مجالين حوزويين منفصلين ، يحسب أنهما تلقيا تعليمهما معاً على يد استاذ واحد تربيا عليه ، يمتاز بالدقة وشمولية الرؤية ، ثم جلسا معاً ، وهما يتسرمان للإسلام مقولاته المختلفة ، ويلتزمان له طريقة للإحياء والحركة ، وقد وضعاً معاً بناء الصرح العظيم لإحداث التحوّل الفكري في دنيا الإسلام .

عندما تقوم بجولة في الآثار الفكرية لهذين العلمين تمتلأ حواسنا بعطر الإسلام المحمدي بيت شذاه في الأرجاء . هما يتحركان على نسق واحد في طريقة العرض ومنهج الاستدلال ، وفي ترسم اتجاه الحديث وتحديد مساره ومنحاه .

هو اجسهما واحدة ، ولهما ذات الهموم والآلام . يتحليان كلاهما بقدره على التمييز المبكر السريع بين الأفكار الصحيحة وغير الصحيحة ، فيقومان بعرض الصحيح على الساحة العلمية والثقافية ، ويحذران من المنبت السقيم .

نهض كلاهما بمهمة نقد الفكر الوارد من الشرق جاء أم من الغرب ، وقد جاء النقد عن علم ، وهو يتسم بالدقة والعمق . فعل الأول ذلك وهو يكتب « اقتصادنا » ، حيث وضع فيه النظامين الاقتصاديين الشرقي والغربي على طاولة التشريح ، فاضطلع بدراسته اضطلاع العالم المتضلع ، ونقد بعيداً عن الهوى والضجيج ، فأشار إلى مواطن الضرر التي تصيب المجتمع بأذى ، وأبان مواقف الإسلام ورؤاه . في حين فعل الثاني ذلك في دروسه عن الماركسية ، وفي رؤاه العميقة الواقعية التي أبان من خلالها القواعد التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي ، فميّر بين الحقيقة والسراب ، وكشف عن الطريق الصحيح للمعاش .

ونهض الأول بالمهمة من خلال توفره على رؤية صحيحة لتأريخ الإسلام ، أثبت من خلالها أنّ التشيع هو مولود طبيعي ولد في أحضان الإسلام ، حيث وضع النبي قواعده وأرسى ناله صلوات الله عليه وأركانها بيديه ، بأمر من الله . والثاني فعل ذلك من خلال جولة تحليلية عميقة أمضاها في افناء نهج البلاغة ، ودراسة توفر من خلالها على بيان شخصية الإمام علي عليه السلام بحيث أطلّ من خلال ذلك على فترة من تأريخ الإسلام تعدّ أكثرها حساسية ، فتوفر على تحليلها ، ورسم لشخصية الإمام علي عليه السلام من خلال ذلك التحليل التأريخي ، دوراً لا يسع أية فرقة من فرق المسلمين إلا أن تدعن

إليه ، وهي تدرك - عن قناعة - أن الحياة الإسلامية من دون الحضور الجدّي لعليّ عليه السلام ما هي سوى ظلام واضطراب .

ويتوفره على دراسة الحماسة الحسينية ، وسيرة الأئمة ، وبتحليله للقيادة في الإسلام ، وللولاء والولاية ، ميّز الطريق الصحيح من المنحرف المعوّج ، وأزال غبار الخرافة عن وجه الأئمة وشخصياتهم . بعد أن لحقهم الذي لحقهم على مرّ السنين ، وترسم معالم حياتهم بطريقة ، يستطيع فيها أي إنسان يريد أن يقتفي آثارهم ، ان يتمثل هذه الإرادة عملياً ويعيشها بسهولة .

لم يكن يطرح الإمام وهو محاط بهالة مضخّمة من التقديس ترفعه إلى درجة ، بحيث يفتقد في وجوده معنى الأسوة والمثال القابل للاحتذاء .

واجه الواقع الشيعي بعد غيبة الإمام المهدي عليه السلام موجاً من الأسئلة التي انبثقت بعضها من داخل الصف الشيعي وبعضها الآخر جاء من خارج الصف . ومن ملامح تلك المرحلة ظهور فرق مختلفة ، اختار بعضها جانب الإنكار ، فيما انحاز بعضها الآخر إلى جانب الدفاع . في مثل هذا الجو نهض علماء الشيعة المستنيريون ببذل ما عندهم من مساعٍ علمية في الطريق إلى رفع موارد الغموض ، والدفاع عن حياض التشيع وما أصاب الشيعة عبر إيمانها بهذه العقيدة المقدّسة - الغيبة - حيث أصبحت في ضائقة وقد أُلتمت بها التهم وأحاطتها من كلّ جانب ، وأخذت ضربات الآخرين تنهال على الكيان الشيعي ، وتضيق الخناق على الشيعة . وقد آتت جهود أولئك العلماء أكلها ، حيث استطاعوا أن يبلغوا بالركب ساحل الأمان ، ويخرج الكيان الشيعي مرفوع الرأس وهو يتجاوز المنعطفات الخطيرة ، بعد أن استطاع الدفاع عن عقائده عبر جهود أولئك العلماء . لقد استمرت الجهود تُبذل على هذا الطريق منذ غيبة الإمام المهدي وحتى عصرنا الحاضر . وقد نهض بهذه المهمة الخطيرة ، في كلّ عصر ثلّة من العلماء ، كانت تجيب عن الأسئلة وتتناول مواطن الغموض بما ينسجم مع ذلك العصر .

وفي زماننا هذا ، كان هذان العزيران ، هما من بين الثلّة التي وضعت خطواتها على هذا الطريق بأسلوب علمي ، فأعطت للشيعة مكانة مرموقة ، من خلال الأبعاد العلمية التي نهضت بها ، ومن خلال ما قدماه من جهود فكرية تحليلية في هذا المضمار .

هذان الرزمان الكبيران توفرا كلاهما على عرض الفلسفة الإسلامية وبيان نقاط قوتها على أحسن وجه ، كما اهتمتا بإبراز تفوقها على فلسفة الغرب والشرق ، فواجهها عبر هذه الأدوات الفعّالة (المعرفة الصحيحة وبيان نقاط القوة وإبرازها) الشبهات التي كانت تحيط هذا المجال ، وأجابا عن الأسئلة المختلفة بما تستحق .

كان لهما مع القرآن علاقة خاصة ، فقد أنسا بكتاب الله ، وثابرا على تعميم فهم القرآن بين

أسئلة الذكرى - ٤٠٧

الناس ، وسعياً إلى أن تكون لكتاب الله القيمومة على الحياة ، من خلال ما بذلاه من جهدٍ مثابر ، لإنزال القرآن إلى صميم حياة المجتمع ، وأن يكون له حضوره في النظام التعليمي للحوزات ، فابتكرا مناهج جديدة في تفسير القرآن .

الاتنان معاً وقفا إلى جانب الحركة الثورية العظيمة لشعب إيران المسلم بقيادة مفجر الثورة وقائدها الكبير الإمام الخميني ، وتفاعلا معها من أعماق قلوبهما ، ثم وضعاً أنفسهما في خدمة هذه النهضة ، فامدّاهما بالغذاء الفكري ، ومنحاهما ثمرات فليهما وعقليهما ، وقدما لها على طبق الوفاء ما يملكاه من رصيد وذخائر علمية .

لقد قدم الشهيد الصدر بشجاعة فائقة تثير الدهشة جميع إمكاناته في خدمة الثورة ، وقد فعل ذلك في عراق الخوف والهول ، وفي عصر حاكم هو أكثر حكام العصور ظلماً وبعياً ، وتحرك بارادة كبيرة ومثابرة عجيبة لتدوين مجموعة من الدراسات العميقة ، التي جاءت دواءً للمعضلات المغلقة ، ولكي يوفر للمجتمع الإسلامي الرؤية التي يقوم على أساسها .

لقد عبّر في أصعب الاوضاع عن علاقته الوحيدة بالامام الخميني ، ودعا جميع الحوزويين والاحرار لتذويب وجودهم في الوجود النوري الملكوتي للامام الراحل . وكان يتصرّف إلى ربّه باخلاص أن يمدّ الجمهورية الإسلاميّة ، لكي تتسع رقعتها وتشمل جميع الاقاليم الإسلاميّة .

الشهيد مطهري حمل هو الآخر ما يملكه واضعاً إياه على كفيه ، وقد قدمه إلى الشعب الإيراني . لقد كان يؤمن أنّ الجمهورية الإسلاميّة هي الاطروحة التي تحقق له أهدافه . لذلك بذل جهوداً كبيرة في طريق صوغ المباني الإسلاميّة لهذه الحركة العظيمة وعرضها . لقد وظّف رصيده العلمي العظيم في سبيل بيان أهداف الثورة الإسلاميّة وبرامجها ، وقد واجه من خلال هذا الموقف المحسوب الأفكار المنحرفة والباطلة ، واستبسل في تثبيت حاكمية القيم الإسلاميّة الأصلية .

لقد كان هذان العظيمان يعتقدان أنّ الحركة الفكرية ستبقى عقيمة من دون سند يمثلها لها الجهاد الأكبر ، والحركة المعنوية العميقة والتحوّل الروحي العظيم ، لذلك بذلا مساع كبيرة لكي تنبض الروح المعنوية في المجتمع ، ولكي تكتسب الحركة الفكرية الإسلاميّة خصوصيتها عن هذا الطريق . وتتميّز عن بقية الاتجاهات الفكرية الأخرى ، بحيث يكون المسار واضحاً بين الطريق المؤدي والمسار العقيم الذي لا يفضي لشيء . وفي سبيل ذلك نهضاً بمسعىٍ حثيث من أجل أن ينتبه إلى هذه الحقيقة جميع أنصار الإسلام الذين يتحركون على طريق التغيير ، فالحركة الإصلاحية في الإسلام ، والجهاد السياسي وبقية ضروب النشاط الإسلامي الأخرى لا تقبل الانفصال أيضاً عن الجانب الاخلاقي والمعنوي .

أجل ، لقد دشّن الشهيد مطهري والشهيد الصدر حركة فكرية جديدة ووضعوا قواعد بناء

حضاري جديد ، من مكونات مشروعها الذي جاء من جهة يجيب عن أسئلة العصر ، وتصدى من جهة ثانية لحل المعضلات الفكرية الجديدة ، فيما تحرك في الخط الثالث لعرض الأفكار المبتكرة الخلافة المستمدة من أصول الإسلام ومنابعه .

وبضلعها في بيان قدرات الدين وإمكاناته الخلافة في ادارة الحياة البشرية وتوجيهها ، ومن خلال التفسير العصري الذي اضطلع به للدين ، تحولا في هذا العصر إلى معمارين في الثقافة والحضارة الجديدة .

والاستمرار على خط هذين الرمزين الكبيرين يتمثل في معرفة أهدافهما ، ووعي وإدراك ما تركاه من مناهج استخدمهاها في تفسير الدين وفهمه والتنظير لفكره ، كما يكون من خلال وعي وإدراك القواعد التي أسسا لها في تشييد قواعد حركة الإحياء العصري للدين .

لقد التقى هذان الكبيران على هموم وهواجس مشتركة ، ومعرفة هذه الهواجس والهموم والتعبير عنها في الملاء العام ، هي مهمة تقع على عاتق مفكري إيران واللوامع من باحثيها . إذ يجب على هؤلاء أن يستفيدوا من الإمكانيات المتوافرة الآن ويضعوا هذه المهمة في رأس أولويات عملهم الفكري ، لكي ننتظر من خلال ذلك ولادة جيل جديد مفكر ، هادف ، ينطوي على طريقة سليمة في التفكير ، يكون سندا للثورة الإسلامية وعضيداً لها .

وما نفعه الآن ، هو أن نشير إلى بعض الموضوعات المشتركة بين هذين المفكرين الإسلاميين ، مما عبّر عن هموم خاصة بالنسبة إليهما ، بحيث يمكن تلمس آثارها في كل مكان من مصنفاتهما وتركتهن الفكرية . ثم نعرض بشيء من التفصيل ، إلى بعض هذه الجوانب .
والموضوعات المشتركة التي تعكس اهتماماً استثنائياً في المنحنى الفكري لمطهري والصدر ، هي :

١- هاجس تفعيل الدين وبيان قدراته وما يكتنزه من طاقات في إدارة المجتمع وحلّ مشكلات الحياة .

٢- إصلاح الحوزات العلمية وتنظيم شؤونها وترتيبها .

٣- التعامل الدقيق على أساس موازين محسوبة مع رؤى وأفكار الآخرين .

٤- الإيمان بطريقة التفكير الحر ؛ وبالحرية .

٥- حماية الحدود العقيدية والقيمية للإسلام وصون نغوره .

٦- اختيار طريقة المواجهة الجذرية الأساسية مع علل الانحراف وأصوله ، والتوقى من

الدخول في المعارك الجانبية في الساحة التي تعكس معالم العلة .

٧- النظر إلى الإسلام كمنظومة والتعاطي وإياه كبناء شامل مترابط الأجزاء .

أسئلة الذكري - ٤٠٩

- ٨- إحياء الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الإسلام ، وبت الحركة والحامسة في بنية الفكر الديني .
- ٩- هاجس حلّ المشكلات الفكرية للنظام والتفكير الدؤوب بما يوفر السلامة لحركة النظام الإسلامي .
- ١٠- نصب الطريقة البرهانية في الثقافة والنظام التعليمي الإسلامي ، وإحياء موقع العقل الإنساني في حركة الفكر والاستنباط ، وفي نظم المعرفة الإسلامية .
- ١١- بذل المساعي من أجل أن يكتسب القرآن موقع القيمة الجادة في صميم المجتمع ، وفي بنية الحوزات العلمية بعنوان كونها إطاراً مرجعياً للأدلة والمنابع الأخرى .
- ١٢- الانتباه إلى دور الزمان والمكان ، وأخذ مقتضيات الزمان بنظر الاعتبار في حركة الاستنباط وبناء المعارف الدينية ، والأحكام والتعاليم الإسلامية .
- ١٣- استنباط وبلورة قواعد وأصول جديدة ومبتكرة تبعث على تألق المعارف الإسلامية وتفتح العلوم الدينية .

همّ تفعيل الدين

الهمّ الديني وهاجس حفظ عزة الإسلام وصلابته ، وتوفير الضمانات لتفوق منطق القرآن على جميع ضروب المنطق الأخرى ، وعلى بقية الفلسفات والاتجاهات الأرضية ، كان من خصوصيات هذين العلامتين . كما كان من همومهما الجادة التي تأخذ عليهما حياتهما العملية ، هو تنفيذ أحكام الإسلام في المجتمعات ، وبيان حقائق الدين وبت معارف الوحي وتفهمها بأسلوب معاصر فاعل بين بني البشر .

لقد كان الهاجس الذي يورق هذين العالمين الربانيين هو إثبات المنطق الذي يطويه الشعار الكريم : ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم صادقين ﴾ . لذلك كان أشدّ ما يؤذيهما ويعانيان منه هو بروز حالة النفاق وعدم الصدق ، والمسافة بين العمل والعنوان الإسلامي ، التي أخذت تضرب حياة المسلمين ، لذلك بذلا مسعاهما على طريق إعادة بناء الحياة على أساس الفكر والقيم الإسلامية .

لذلك جاءت بحوثهما من قبيل الكتابة حول الأسرة ونظام حقوق المرأة ، لتعبر بالدرجة الأولى عن فاعلية الدين وحضوره في صميم الحياة ، قبل أن تكون إجابات للأسئلة التي كان يثيرها بعض المتقولين على الدين ، وهم يرمونه بالرجعية والقِدَم ، ويزعمون أنه أصبح جزءاً من الماضي ، وبذلك فهو لا يصلح للتطبيق .

كانا يعتقدان ان أية مهمة لبيان فاعلية الدين وإظهار قدراته يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار

مجموعة من الأصول بعنى بأحاديثها ، وهذه الأصول ، هي :

١ - الطابع الفطري لأحكام الدين وقيمه وتعاليمه : وقد توفرا في مضمار هذه النقطة على بيان أفكار مهمة ومعارف أساسية تتطلب لو حدها بحثاً مستقلاً .

كان كلاهما يعتقدان في هذا المجال أن الحقائق الدينية ومعارف الدين الصافية لو عرضت على النفس الإنسانية الشقية والمثل الانساني السليم ، ولو أوقف في الإنسان إحساسه بالحاجة إلى الدين ، لالتهمت الإنسانية إلى الدين تلقائياً ، وتحولت إلى خط تنفيذ وحمايته والمنافحة عنه .

يكتب أحدهما : « أن مسؤوليتنا هي أن نوقف في البشر حس الحاجة إلى الدين ، وأن نعرض لهم هذه المسألة التي تشكل اليوم حاجة للإنسانية . ثم نعرض الإسلام نقياً من أية زيادة وإضافة . لو فعلنا ذلك لكفانا ولما احتجنا - أنا وأنت - لحمايته والمنافحة عنه ، بل سيفتح الطريق بنفسه ، إلى الناس تلقائياً » * .

٢ - بث روح الحماسة ونبض الحركة في الإسلام : الإسلام دين الحماسة ، والمذهب الذي يهود الإنسانية نحو التيمم المتعالية . أن ربّ الإنسان يحب الأمور المتعالية المنيقة ، لذلك ساق خلقه إلى هذا الاتجاه هو دعاهم إليه .

والقرآن نفسه والإسلام أكدا عزة الإسلام والمسلمين ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ . . . وكتاب الله اهتم بالكرامة الإنسانية وأفضلية البشر ، وتحركت دعوة القرآن في الاتجاه الذي يوظف جميع إمكانات الخلقة وطاقات عالم الوجود من أجل الصعود والتقدم . ثم الكثير من هذه النصوص والتعاليم في القرآن والسنة ، تؤكد جميعها الموقع الكبير للحماسة وروح الكرامة والعزة في بنية الإسلام .

وفي هذا المضمار ذهب الشهيدان الصدر ومطهري كلاهما إلى أن أحد أسباب انحطاط المسلمين ، وواحدة من علل تخلفهم ، هو أهمال روح الحماسة واسقاط نبض الحركة والعزة والكرامة من بنية الدين .

* « إسلام ومقتنيات زمان » بالفارسية) مرتضى مطهري ، ج ٢ ، ص ١٨ .

وبالنسبة إلى الشهيد الصدر فقد توفر على بحث عميق للفترة في كتاب « اقتصادنا » أثناء سوقه للمقدمات التأسيسية التي مهد بها لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام . خلال بحثه للتعارض بين الدوافع الذاتية للإنسان وبين المصالح الاجتماعية ، حيث استند في حلّ التعارض إلى النظرة ، وإلى رسالة الدين القائمة على الفترة . يلاحظ : اقتصادنا ، ص ٣٢٥ - ٣٢٩ .

كما بحث المسألة ذاتها وبنفس خصوصها العريضة في مبحث « رسالة الدين » من كتاب المدرسة الإسلامية ، ص ٩٠ .

وفي هذا المسار ، وحين استبدلت الحماسة الحسينية وتركت مكانها لمحض الحزن على بيت الحسين ، انبرى مطهري لتدوين « الحماسة الحسينية » وكشف إلى الملا ما أصاب سيرة عاشوراء - في الأمة - من تحريف وما حلّ فيها من ركود . وفي حياة الأئمة عليهم السلام نهض ليكشف عن مواقع هؤلاء الهداة في كونهم أسوات في الطريقة والنهج ، وأسوات في المعاد والمعاش ، وأسوات في الحركة والعمل ، وفي مواجهة النفاق والتصدي لأولئك الذين يعوقون حركة الكمال .

وفي طريقه للنهوض بهذه المهمة في تعريف الأمة بالأئمة ، واجه ما كان مستقراً في النفوس والأذهان طوال سنوات متمادية ، من ايجاد مسافة شاسعة بين الاثنين ، وذلك من خلال الكلمات المتداولة على الألسن : أين نحنُ وأين الأئمة . إذ لا سبيل لنا إلى عظمتهم ومجدهم وساحة قدسهم ! وقد كان هذا الارتفاع بمواقع الأئمة مبرراً للمسلمين في عدم التأسي بهم والافتداء بهديهم ، في حين ازال مطهري في نهجه الذي اختاره لدراسة حياة الأئمة ، هذا التصوّر من صفحات ذهن المسلمين .

وقد كان الشهيد الصدر ينظر إلى المشكلة من هذه الزاوية أيضاً . فقد كان يرى ان السبيل لتجاوز حال الركود والحمول ، والتكعب عن الطريق ، يتمثل في كيفية ارتباط الشيعة وصلتهم بأئمتهم . لذلك بذل مسعاها لكي يستأصل هذه الحالة من الوجود الشيعي ، ويظهرهم من المعتقدات التي تنقل بهم إلى الأرض . وقد كان سبيله إلى ذلك هو بث روح الحركة والحماسة في المعتقدات ، بحيث أطلّ على حياة جميع الأئمة عليهم السلام النابضة بالحركة والعزّ والكرامة ، وتعاطى معها في منهج يجعلها مفيدة - على سموها - ورفعتها - إلينا نحنُ الأرضيين .

لقد صبَّ الشهيد الصدر عبر هذا النهج ، حياة الأئمة في إطار كونها نهضة لمواجهة الظلم ، ولانعاش المظلوم وتغذيته بالأمل ، فانتهت حياة أئمة الهدى إلى أن تكون جميعاً حماسة هادفة .

والآن تقع على كاهلنا نحنُ بلورة روح الحماسة الدينية في السلوك ، والنهج التعليمي والتربوي ، وفي النظم الاجتماعية ، وحقل السياسة ، وفي ادارة الحوزات والجامعات وبقية ضروب المناشط ، من خلال قراءة آثار اولئك الكبار واستمداد العون منها ، لكي يتسنى لنا أن نصنع في ظلال هذه الحماسة ، جيلاً يعيش الكرامة وينفي العزّ . ويصنع المواقف الحماسية الشجاعة ، وهو يأخذ موقعه في ميدان الحياة وسوحها .

٣ - تنقية معالم الدين من الخرافة : من أعقد العناصر المعوّقة لحركات الإصلاح هو ما يتمثل بالدور الذي تقوم به الخرافة ، وبقايا الثقافة الجاهلية وثرسباتها ، والعادات والتقاليد المتعارضة مع القيم الدينية ، بالاخص حين تكتسب صبغة دينية ، ويكون لها دور في فهم الدين وبيانه ، ومدخل إلى تفسيره .

أصعب ألوان المواجهة التي خاضها الأنبياء ، الأئمة ، وكبار المصلحين في التاريخ ؛ هي مواجهتهم للخرافة .

أجل كانت المهمة الصعبة في خط أولئك العظام ، هي مواجهة ثقافة تكتسب ظاهراً مقدساً ، التقت فيها رغبات عناصر تتظاهر بالتقدس ، وُزُوج لها في المجتمع من خلال روح حركية وسعي مؤمن بها ، فافضت بالانسان إلى أن يكون خالياً من الطاقة الحركية البناءة التي يهبها الدين للبشر . لقد نهض الشهيدان الصدر ومطهري بمنتهى الشجاعة في مواجهة الخرافة وخوض المعركة مع أصحابها ، ولم يخشيا ضجيج العوام ، كما لم يرتعبا من الخواص . هما لم ينكصا عن هذه المبارزة الشجاعة رغم التهم والإحتن وضروب التكفير ، بل استمرا بسبيلهما المستبصر ، ووضعوا اصبعيهما على مواطن الخرافة التي أخذت مكانها في كل مكان من المعارف الإسلامية ، فأبرزوا الدين بصورته الوضائة البعيدة عن الخرافة ، وميزا بين الحقائق النقية الصافية ومستنقعات الخرافة . وهكذا استمرا يخوضان المعركة مع الخرافة وحماة الخرافة ، وهما يدعوان الآخرين للنهوض في هذا السبيل .

٤ - العقل كمرتکز : كان الشهيدان يعتقدان انه ليس بمقدور اولئك الذين يجمدون على الظاهر ، ويبقون في اسار النقل وحده ، أن يكون لهم أثر يذكر في معترك صراع الثقافات ، وفي ميدان الأفكار ، وبالتالي لن يكون بمقدورهم أن يتركوا بصماتهم وهم يفتقرون إلى الشجاعة وتضطرب أرجلهم . إنما يكون الميدان لأولئك الذين عرفوا مواقع ذواتهم جيداً ، وأفادوا من هذه الثقة بالنفس ، ودخلوا معترك الأفكار بالمنطق ، فهؤلاء هم الذين سيأخذون مواقعهم في سوح الفكر ، ويحسب لهم الحساب .

يكتب أحدهما : « يمكن لمجتهد أن يحرم حلالاً شرعياً منصوباً لمفسدة اكتشفها عقله ، بل ويمكنه أيضاً أن يحرم واجباً أو يوجب حراماً لمصلحة لازمة اكتشفها عقله بالفعل »* .

إن القول بمثل هذا الموقع للعقل ، وتوفر مثل هذه الطاقة لعلماء الإسلام في الإفادة من العقل وتميمه ، هو أمر ينطوي على شأن خطير جداً ، يستحق البحث الدقيق في مجاله ، لما ينطوي عليه من توفير الضمان لخلود الإسلام وأدائه لدوره الفاعل البناء في كل عصر وزمان ، بحيث تبقى أحكامه ومعارفه وقيمه في القمة دائماً .

٥ - الرصد والحراسة : مثل العالم الديني مثل الراصد اليقظ ، الذي يراقب تحركات الأعداء ، ويكون يقظاً حتى لا يتسلل العدو إلى حدوده . وكذا الحال في الساحة الفكرية ، فهو يقظ

أسئلة الذكرى - ٤١٣

ممتبه دائماً إلى تيارات الفكر المهاجم التي لا تتسق مع فكره الخاص ، يرصدها ويتابعها باستمرار وبملاء وجوده ، حتى إذا ما نفذ بعضها أحياناً ، تراه يهجم عليها سريعاً ، ويسد الطريق عليها بقوة المنطق ومثانة الاستدلال . [لا بالمنع والقمع !] .

لم تكن الأفكار الغربية تعبر عن نفسها في العصور ، كما هي اليوم ، حيث تظهر - في أوساطنا الإسلامية - وهي تتحلى بهالة تأخذ بالآبصار ، كما لم تكن الأفكار جسراً إلى السلطة وطريقاً لها كما هي في عصرنا ، ولم تكن القوى تعيش إحساس الحاجة إلى تظهير الفكر وإبرازه كما هي اليوم ، إذ كان عنصر الاغواء الغالب في السابق هي قوة الإرعاب والترغيب ، عبر الاضطهاد والمال .

اليوم أصبح للفكر شأن آخر ، يشبه إلى حد كبير المواد المخدرة ، حيث يقتطع - الآخر - حصة من الأرض يضعها في دائرة نفوذه ، من خلال إخضاع شعبها للاستلاب وفقدان الذات ، حتى إذا ما افتقدت الأمة المعنية إحساسها بذاتها وسقطت في دائرة الاستلاب ، يهجم جيش العدو على تلك الأرض وينتهبها ، ولكن ليس بالمدفع والدبابة ، وإنما بوسائل تبدو عمرانية في ظاهرها ، إضافة إلى توظيفه للصناعة والتقنية .

دور الفكر الآن ، انه يجعل الطريق مفتوحاً ، والأرضية مهياً ، وفي ظلال الفكر ينصرف العدو لشأنه ، ويتفرغ لأهدافه في التخطيط للحصول على المنافع وحفظ مصالحه .

والمشكلة اليوم أن أفكار وثقافات الغالب لا تحتاج إلى بابٍ محدد تنفذ من خلاله إلى عالم المغلوبين والضعفاء ، كي تبقيهم على ضعفهم ، وعلى تخلفهم من اللحوق بركب التقدم التكنولوجي والصناعي ، كما ليس بمقدور أحد أن يحزر النافذة التي تنفذ هذه الأفكار من خلالها ، فهي تأتي على بساط الأمواج ، تمتطي الرياح ، تتجاوز الأسوار والجدران ، والأبواب المغلقة ، والغرف المحكمة ، ولا توفر في مدى نفوذها حتى زوايا البيوت وأشد المخابئ احترازاً ، إذ تصل إلى جميع أعضاء الأسرة ، وهي تحمل الرسالة التي تبغيها ، فتلقاها بشكل كامل غير منقوص .

والعدو يعمل بألية معقدة في سبيل إيصال رسالته ، بحيث يرمي بشباكه بصورة خفية لا يُحسُّ بها ، حتى لا يكاد الإنسان يصدق أنه يسير بالاتجاه الذي يعزف عليه العدو ، ليقع في حبال صيده .

في عصرٍ مثل هذا من الصعب جداً إنقاذ المجتمع من سلطة الأمواج والشراك الخفية غير المرئية . والصعوبة تكمن في : أولاً أنه من غير السهل إقناع الإنسان المبتلى بأنه مصاب وأنه عرضة لشباك العدو . فهو يرفض ذلك ويثور ، ويعتبر ان المبلِّغ لمثل هذا القول ببغي سلبه راحتته واستقراره ، ويريد أن يهدد ثبات حياته ، ويرمي به بعيداً عن خط الكمال والرفي .

وثانياً ، لأن الموعظة والنصيحة لا تنفع في مثل هذه المواطن ، خصوصاً وهي تكتسب

صيغة مباشرة . فالنتيجة هنا حالها كمن بوجه لإنسان يحترق وسط النيران ، قواعد توقي الحريق وإرشادات صيانة النفس من مخاطره !

وقالاً ، لأن عمالية التمييز بين الفكر السليم وغير السليم ، هي مهمة معقدة جداً . خصوصاً حين يكتسب الفكر - انار ظاهراً سليماً ، ويعبر عن نفسه من خلال القنوات والألبسة متنوعة . إن الإ- ناء بينضات الفكر الضار ومعرفة خصائصه ، وكيفية نفوذه ، والقنوات التي يتحرك من خلالها ، ونجماعات التي يحط عندها ، وما يستخدمه من وسائل ويوظفه من أدوات ، والنخب التي ينفذ من خلالها ، هي جميعها عوامل لا ينهض بوعياها وإدراكها إلا إنسان خبير جداً تعقيدات العدو ، له إحاطة كاملة بالأفكار وبجذور الأفكار ، ودراية عميقة بمخططات أولئك ورؤاهم حول الإنسان والمجتمعات .

ورابعاً ، لأن الدفاع عن الدين هي مهمة لا تتاح في مثل أوضاعنا المعاصرة لأي إنسان . ففي عالم يحسب لكل شيء حساب ، وكل كلمة فيه تستبطن معنى ، وكل رؤية تتحرك نحو غاية ، يحتاج الدين في الدفاع عن حياضه إلى لغة خاصة ، لا تتاح لاي إنسان .

فمن شروط الدفاع الإحاطة بجميع أبعاد الدين ، والتعبير عن ذلك بلغة خاصة (معاصرة) ، ولو لم تستخدم اللغة المعاصرة في الدفاع عن الدين في مثل هذه الأوضاع ، ولم ترع الشروط المطلوبة في هذا المجال ، لاقلب الدفاع إلى ضده ، وأتى على هدم الأفكار من أصولها .

وخامساً ، لأن تمييز العدو عن غير العدو ، ووضع الحدود الفاصلة بين الأعداء ، وبين من يتحرك بدوافع أخرى - كالجهل وافتقاد الرؤية ، أو الوقوع أحياناً في أحابيل العدو - هي مهمة لا تيسر لأي إنسان .

والذي يزيد في تعقيد الحال ان العدو يبادر بنفسه احياناً إلى تضخيم أدوار بعض الأشخاص الهامشيين واسباغ مظهر العدو عليهم ، لكي يفتح السبيل لنفوذ أفكاره وامتدادها من جهة ، ولكي يحرف من جهة ثانية مسار المدافعين عن حياض الدين ، عن اتجاهاته الأصلية ، وخططه الأساسية ، ويستهلك جهودهم في الهوامش والفروع .

الشهيد الصدر والشهيد مطهري انطلاقاً في ساحة حماية الدين وارساء قواعد الدفاع ، وهما على وعي عميق بجميع هذه المنحنيات ، ودراية كاملة بهذه المنعطفات والعقبات .

كانا من طراز الحزب البقطين الذين يتحلون بذكاء حاد ونباهة حاضرة ، وكانا يعرفان أبسط حركات العدو مهما كان شكلها والوجه الذي اندست فيه ، ولهما من البصيرة الوقادة ما يضربان به الباطل المتلبس بالحق . هما على خطى أمير المؤمنين وهداه ، وهو يقول : وإيم الله

لأبقرنَّ الباطلَ حتى أخرج الحقَّ من خاصرته* .

لقد استوعبا الساحة من حولهما جيداً فيما تموج به مبادئ الفكر من اتجاهات ثقافية ومدارس فكرية ، وكان معينهما في ذلك استمداد العون من البصيرة الملكوتية والفرقان الإلهي ، وعدتھما فإرساء المؤمن وفطنته ، والمعرفة الواعية بالعصر والإدراك الدقيق للزمان . وعلى هذه الأرضية نفذ إلى الباطل وهو يدس نفسه في أكثر الوجوه تورية ، ويخفي أزميره في تعبيرات وأشكال ووجودات ممعنة بالقدس والتظاهر بالتدين ، ففضربا على عروق الفكر المادي في بنيانه ، بعد أن استخرجاهما من طيات السطور وخفايا الكلمات والأقوال . لقد أدركنا جيداً أنَّ الفكر المعاصر لا يكتفي بمواجهة الدين ومعارضته وحسب ، بل هو يررم إلى أن يأخذ مكانه ويحل في محله . فقد أخذت المدارس الفكرية الجديدة تعرض نفسها وكأنها « أديان » جديدة جاءت لإيقاظ الإنسان وتحريره . وعلى هذا الاتجاه تحركت هذه المدارس بطريقة أخذت تملأ ذهن الإنسان وفكره وتحيط بسلوكه وممارساته الحياتية . حتى أخذت الأديان تزوي في جوانب هامشية مهمة .

في مثل هذه الأوضاع دخل هذان الرمزان الكبيران الميدان . وبدءا صولتھما في مفارعة تلك المدارس والاتجاهات على أساس منطقي عقلاني ، وبصيغة طرح منظومات فكرية متراصة تقوم على أساس قواعد محكمة وتخطيط أصيل . لقد توفرا في الوهلة الأولى على تحنيل أفكار العدو واطروحاته ، ثم ارتكنا إلى مصادر الإسلام ومنابعه ، وغاص في الأعماق ، وتمحضا بالبحث ، حتى إذا ما أخذنا نصيبھما من هذا النبع ، استلھما رأي الإسلام وموقفه في الموضوعات نفسها التي أثارها الجبهة المعادية ، وعبراً عن هذا الرأي في إطار منظومة تقوم على أساس منطقي عقلاني ، عدتها البحث والتحليل والدليل .

وكان من ثمار عقليھما ومساھما على هذا الخط كتابات في الرؤية الكونية الإلهية ، موقع الإنسان في الوجود ، نظرية المعرفة ، الفلسفة ، الاقتصاد ، الإنسان والمجتمع ، وغير ذلك .

الحرية وحرية التفكير

التفكير الحرّ هو ثمرة للحرية . وإلا متى يستطيع الإنسان أن يتحرى طريقة التفكير الحر ، ويعبر عن الحق و« الحق مرّ ثقيل » بعيداً عن ضوضاء عامة الناس وضجيجها ، وتكفير الخواص ، إذا كان أسيراً لقيود « الاحتياطات » (من الاحتياطات) التي لا معنى لها ، مبتلى بوساوس قاتلة ، خائفاً يترقب على مكائنه وجاهه وموقعه ، طامعاً في الناس أسيراً لأهوائهم خاضعاً لأقوالهم

متوجساً لما يدور في خلدكم ؟

لقد عاش أحرار العالم في مهد الحرية وارتضوا معيها ، حتى أصبح بمقدورهم أن يحملوا راية تحرير المجتمعات وإنقاذ البشرية من الأسر .

وقد كان الشهدان مطهري والصدر من هذا الطراز من الرجال ، فقد ذُوبَا ذاتيهما ولم ينظرا إلى نفسيهما في المهمة التي نهضا بها لحفظ الإسلام الواقعي وصيافته ، وتبيين الحقائق الإسلامية ، ومقارعة الجمود . كانا من ذلك الطراز من العلماء الذي يحسّ بوظيفته ويستشعر المسؤولية . كان الذي يشغل بالهما ويؤرقهما حماية الإسلام وإظهار طاقاته المخزونة المكتنزة فيه . لقد انطلقا في مقارعة الأفكار ومواجهتها ، بعدة ، من ملاكاتها ، العمق الفكري ، التخصص في العلوم الإسلامية ، التبحر بكتاب الله ، التطواف في نهج البلاغة ، التمعن في المدونات الروائية ، كما انطلقا على خط هذه المواجهة بحرية كاملة ، وكان رائدهم في ذلك قول الله تعالى : الذين يستمعون القول ويتبعون أحسنه .

كان أشدّ ما يؤلمهما أن يُكبّل الفكر بإيحاءات العوام ورغباتهم ، وتأثيرات المحيط ، وأن يكون أسيراً للأعراف والتقاليد والعادات . يكتب أحدهما : « المسألة الأخرى ، هي حرية العقل وتحريره من سلطة التلقين ، وتأثيرات المحيط والعرف والعادات ، أو من نفوذ العادات والتقاليد الاجتماعية إلى ساحته ؛ وبالتعبير العربي المعاصر ، من الإيقاعات الاجتماعية »* .

كانا يرفضان النهج الذي يعمد في الممارسة الفكرية إلى قمع آراء الآخرين ، ليغطي بهذا الأسلوب على ضعفه وهزاله ، ويريان أنّ الصراط المستقيم والطريق السليم للثورة يتمثل بفتح فضاء الحرية للأفكار .

« يجب أن يكون كلّ إنسان حراً في فكره وقلمه وبيانه ، ومن خلال هذه الحرية يمكن أن تستمر ثورتنا الإسلامية بشكل سليم ، في طريق النصر . والذي أثبتته تجارب الماضين ان النتائج تنتهي لصالح الإسلام ولا تكون بضرره ، في كلّ مرّة يحصل فيها المجتمع على نوع من الحرية الفكرية ، حتى لو كان الباعث إلى منح هذه الحرية ، هو سوء النية »** .

كانا يؤمنان بأنّ حرية التفكير ، وطرح الأسئلة والاشكالات هما رمزان لتقدم الثقافة الإسلامية وفتح المعارف الدينية ، وكانا يعتقدان باهمية التساهل في هذا المجال .

إصلاح الحوزات

(*) تعليم وتربية ، مرتضى مطهري ، ص ٢٧ .

(**) يرامون انقلاب اسلامي ، مرتضى مطهري ، ص ٤٤ .

كانا ولهان بحب العلماء والمؤسسة الدينية (الحوزة) لذلك لم يطبقا أبداً أن يريا في هذا الوجود أي أثر ولو كان صغيراً ، للانحراف .

كانا على دراية بما قدمه العلماء وبما يتحلون به من سابقة تبعث على الفخر والاعتزاز . وهما محيطان جيداً بما تجشمه العلماء من آلام وغصص ومطاردة وجوع ، وتعذيب ومصائب .

كما كانا على وعي بما قدمه العلماء والمؤسسة الدينية من مكاسب للإسلام وللبلدان الإسلامية ، ويعرفوها واحدة واحدة ، كما كانا يفخران بما قدمه العلماء في هذه المؤسسة من ذخائر علمية ، تصدّوا نشرها على الملاء العام من خلال التوفر على درسها وبياناتها .

بيد أنهما مع ذلك كانا يألمان من الأوضاع الراهنة ، وكانا يعبران عن معاناتهما بشكل دقيق بحيث لا يستفيد العدو من وجود النواقص ، فيهجم على هذا الوجود ويسيطر على الإنجازات الكبيرة اللامعة التي نهضت بها المؤسسة الدينية .

لا ريب في أنّ التشخيص الصحيح للداء وعرضه بصورة سليمة هو نصف الدواء . ولأنّ هذين الكبيرين كانا بصدد العلاج ، فقد دأبا في الحديث عن الداء ، وتوفرا على بيان أبعاده بشكل صحيح ، لكي تتاح لهما الفرصة للعلاج على نحو أفضل ، ويقفا بشكل جيّد على النقاط العمياء . وهذا هو فعل المصلح .

لقد توفر الشهيد مطهري على نظرة للعلماء وللحوزة ، جاءت تتحلّى بأعلى مواصفات الواقعية والمنطقية والإنصاف . فقد كان يرى النقائص ويؤاخذ على العيوب من دون أن يهدم البناء ، وإذا كان يتحدّث عن العيوب ، فهو لم يسكت عن المكاسب والإنجازات البناءة . وإذا كان يتحدّث بلغة النقد ، فلانه كان يريد أن يدفع بعجلة الإصلاح بسرعة أكبر .

وعلى هذا قامت فاعلية الحوزة ، ومن الواضح أن وجوداً مثل هذا لا يمكن أن يكون بدون آفات ونواقص .

« قلت ذلك دائماً واقوله مكرراً أن حوزاتنا بمثابة الشجرة الأصلية المثقلة بالثمار ، وقد أصيبت بآفة (مرض) والواجب يدعوننا إلى المحافظة على الشجرة ومكافحة آفتها »* .

كانا يعتقدان ان اطروحة الإسلام من دون علماء ، هي مشروع استعماري . كما كان يعتبران هروب العلماء من السياسة وانزواءهم في الهوامش المهملة بعيداً عن الميدان الاجتماعي ، هو ضرب من ضروب الجهل وضيق الأفق ، يحكي الابتعاد عن روح الإسلام .

وفي مضمار الإصلاح الحوزوي والنهوض بالمرجعية قدّم الشهيد الصدر مشروعاً ، كان

بنفسه رائداً في تنفيذه .

فعلى صعيد خطة المشروع في إحداث تغيير في نمط الرسائل العملية كتب « الفتاوى الواضحة » التي جاءت تنطوي على تقسيم جديد ونظرة مبتكرة ، واتجاه آخر يختلف مع السائد المألوف . وفي دراسته عن « المحنة » توفر على بيان طرح جديد حول المرجعية .
تبيّن مما مرّ أنّ العمل الإصلاحي الذي نهض به هذان المصلحان وتنامى في الحوزة وطال ، كان من نوع آخر . لذلك لا ينبغي توظيف جهدهما سلبياً ، واستخدام مقولاتهم النقدية كحربة في ضرب البنية العلمائية الأصيلة ، ذات النفس التغييرية والنهج الثوري ، التي آلت على نفسها ، أن يكون لها حضورها الجاد في ميدان السياسة ، وأن تكون في خط الدفاع المنابر عن استقلال جميع البلدان الإسلامية في أرضها وكرامتها .

كان هذان الكبران حرباً على المعممين المنحرفين ، الهاريين من السياسة وهموم تغيير المجتمع ، والآكلين باسم الدين ، ولم يكونا في مواجهة مع العلماء الذين أوقفوا جميع حياتهم للدين ، ووهبوا للناس ، وأمضوها لحظة لحظة في طريق إصلاح المجتمع وتغيير واقع الناس . فمثل هؤلاء لا يأكلون باسم الدين ولا يعيشون عليه ، بل يتغذون من معاناتهم .
وقد كان مطهري والصدر يعشقان أمثال هؤلاء ، وبيدلان ما يسعهما من جهد في تربية حوزويين على طرازهم ، يشمرون عن ساعد الجدّ في خدمة خلق الله ، وبيدلون الحقوق الشرعية في مسالكها الصحيحة ، كما عليه عقيدة المراجع الكبار ، من أن الحقوق الشرعية لا يستحقها إلا من كان في خط خدمة دين الله وخلق الله .

الهوامش

- (١) نفس المصدر السابق .
- (٢) صحيفة القرار ، المصدر السابق .
- (٣) تفرج صنع ، عبد الكريم سروش ، مؤسسة فرهنگي صراط ، الطبعة الثالثة ١٣٧٣ (فارسية) ، ص٤٢٦ (باللغة الفارسية) .
- (٤) مقدمة في علم الاستغراب ، د. حسن حنفي ، القاهرة ، الدار الفنية ، ١٩٩١ ، ص٧٥١ .
- (٥) يلاحظ الباحث الإيراني مجيد محمدي ، آسيب شناسي ديني (بالفارسية) ، ص١٠٣ .
- (٦) يلاحظ المنحى النقدي في الكتابات المتكاثرة للشيخ محمد إبراهيم جناتي (بالفارسية) وتلاحظ أيضاً البحوث المقدمة الى المؤتمر الفكري التاسع الذي دار حول أفكار الإمام الخميني ، كما تلاحظ الأعمال الفكرية لمؤتمر «الأسس الفقهيّة في الاجتهاد ودور الزمان والمكان عند الإمام الخميني» ، كما تلاحظ أخيراً وبشكل خاص الدورية التي تصدر فصلياً عن المركز الاعلامي التابع للحوزة العلمية في قم تحت عنوان «نقد ونظر» .
- وتمّ غير ذلك كثير .
- (٧) الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد ، سلسلة اخترنا لك ، الكتاب الأول ، دار الزهراء ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٥م ، ص٧٥ .
- (٨) يلاحظ تفسيره الذي صدر تحت عنوان «پیام قرآن» (بالفارسية) إذ صدرت منه للآن عشرة مجلدات .
- (٩) تلاحظ سلسلة دراساته المهمة التي نشرت في كتاب حمل عنوان :
- (١٠) موسوعة «فقه سياسي» بالفارسية ، صدر منها للآن ثلاثة مجلدات كبيرة ، ورابع ضخم بعنوان كونه مدخلها .
- (١١) مجلة راهبرد (بالفارسية) وهي فصلية تصدر عن مركز الدراسات الاستراتيجية التابع لرئاسة الجمهورية ، العدد الرابع ، ص١-٤١ .
- (١٢) انقلاب اسلامي وريشه های آن ، المجلد الثاني ، ص٣٥٩-٣٩٥ . وقد أعدّ الدراسة محمد حسين جمشیدی الذي يشغل على انجاز شهادته للدكتوراه في العلوم السياسية ، (بالفارسية) .
- (١٣) الفكر الجديد ، عدد خاص عن الشهيد الصدر ، محرم ١٤١٤هـ ، تموز ، ١٩٩٣م ، نظرية الدولة عند الإمام الشهيد الصدر ، عقيل سعيد ، ص١٦٤ .
- (١٤) بحثي درباره مرجعیت وروحانیت ، بقلم العلامة الطباطبائي السيد أبو الفضل موسوي ، مسجهد زنجاني ، مرتضى مطهری ، المهندس مهدي بازرگان ، السيد محمد بهشتي ، السيد محمود الطالقاني ، والسيد مرتضى الجزائري (بالفارسية) .
- (١٥) تفسير وتفسير جديد ، بهاء الدين خرمشاهي (بالفارسية) ، ص٤٨ . وكذلك يلاحظ : تشيع ، سيری در فرهنگ و تاریخ تشیع ، ص٦٦ .
- (١٦) تشيع مولود طبيعي اسلام (بالفارسية) ، ص١٢٣ -١٥٧ .
- (١٧) صحيفة القرار ، مصدر سابق .
- (١٨) أصول الكافي ، الجزء الثاني ، ص٩١ .
- (١٩) اقتبسنا جميع النصوص من كتاب الشهيد مطهری «ختم النبوة» .
- (٢٠) قدّم السيد محمد حسين الطباطبائي بحثاً حول الخاتمية بعنوان «مسئلة خاتمية» في كتابه «مجموعة مقالات» ج١ ، ص٢٩٩ (بالفارسية) .
- (٢١) مجلة «حوزة» (بالفارسية) ، العدد ٦٧ ، ١٣٧٤ (فارسية) ، دو احياگر ، ص٣-٢٢ ، عبد الرضا ايزدپناه رئيس تحرير المجلة .

الشهيد الصدر

وتحديد مفارقات التجربتين النبوية والبشرية

كامل الهاشمي

أنجز الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر العديد من المقارنات الفكرية المهمة بين أطروحات الفكر الإسلامي وأطروحات الأفكار الأخرى من ماركسية ورأسمالية وغيرهما ، ومن مقارناته المثيرة التي أنجزها في السنوات الأخيرة من عمره الشريف والمبارك هي مقارنته بين المرتكزات النظرية للتجربة النبوية التي تعتمد الوحي والشرعية مبدأين أساسيين في مسارها الحياتي « الديني والديني » والمرتكزات النظرية للتجربة البشرية المنفصلة عن الوحي والشرعية الإلهية ، التي تعتبر « القانون الوضعي » هو اساس تنظيم كل شؤون الحياة والمجتمع وهو الحاكم في مجال العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع وفي مجال العلاقات السياسية بين المواطن والدولة . وهذه الدراسة التي قام بها الشهيد الصدر أدرجها تحت عنوان « خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء »^(٢٢) ، وقد سعى الشهيد السعيد في هذه الدراسة القصيرة لتحديد معالم مفهومي شهادة الأنبياء وخلافة الإنسان كمفهومين يمثلان المبدأ والمنطلق النظري لمختلف الممارسات العملية والحياتية التي ينبغي أن يقوم بها البشر على هذه الأرض . وما نرغب في إيضاحه ضمن هذه المقالة هو تسليط الضوء على الخلفيات النظرية والفكرية التي تنطلق منها التجربة النبوية مقارنة مع الخلفيات النظرية والفكرية التي تنطلق منها التجربة البشرية ، وتجد هذه المقارنة أهميتها من موقع التحدي المستجد الذي تصرّ بعض التوجهات الفكرية على ممارسته من خلال الدعوة المفتوحة لتأسيس ممارسات التجربة الإنسانية من منطلقات بعيدة كل البعد عن المنطلقات الدينية ، في الوقت الذي تؤكد هذه التوجهات أنها لا تقدم ولا تتبنى سوى الفهم الواقعي لوظيفة الدين ودوره في

الحياة، وأنها لا تطلق دعوتها من موقع الرغبة في عزل الدين عن المجتمع، ولا من موقع الرغبة في إبعاد المجتمع عن الدين.

وستتم مقارنتنا بين التجربتين عبر استعراض الأفكار الرئيسية التي أثارها الشهيد الصدر من جهة بوصفه مفكراً إسلامياً يتبنى الدعوة لتأسيس المسار الحياتي للإنسان إنطلاقاً من دعوات الأنبياء ورسالات السماء، ومن جهة أخرى عبر استعراض الأفكار الرئيسية أيضاً التي تبني الدعوة إليها الباحث محمد أركون باعتباره واحداً من أشهر دعاة العلمانية في عالمنا العربي والإسلامي ممن يؤمنون بضرورة تحديد وتقليص فاعلية الدين ضمن مجالات ضيقة استلهاماً من معطيات التجربة البشرية التي أنجزت في العصر الحديث في العالم الغربي.

منطلقات التجربة النبوية عند الشهيد الصدر

لأنجد مناصباً - ونحن نريد الحديث عن المسارات العملية والمهام الحياتية التي تكفل كل واحدة من التجربتين النبوية والبشرية بتحقيقها وإنجازها - من أن نعطي توضيحاً دقيقاً للطبيعة الأولية التي تصبغ بصفتها كل واحدة من التجربتين المذكورتين، وبتعبير أدق إن علينا أن نعرف على الفروقات التي تميز كل تجربة عن الأخرى من خلال المقارنة بين المنطلقات التي تنطلق منها كل واحدة من التجربتين والاهداف التي تتبنى كل واحدة منهما الدعوة لتحقيقها، وقد سعى الشهيد الصدر من خلال بحثه في «لأفة الإنسان وشهادة الأنبياء» أن يلقي الضوء على الأسس النظرية التي تمثل مبادئ النظرية الإسلامية في تسيير التجربة البشرية، وسنقوم أولاً باستعراض الأفكار الرئيسية التي أثارها الشهيد الصدر في هذا المجال ومن ثم سنسعى للمقارنة بين هذه الأفكار التي مثل منطلقات التجربة النبوية المرتبطة بالله تعالى من خلال الوحي والتسديد الإلهي، والمتواصلة مع تجربة الإنسان من موقع التصحيح والإرشاد والسعي لتمثل القيم الإلهية العليا وبين التجربة البشرية المنفصلة عن تعاليم السماء، والتي تعتمد الخبرة الإنسانية والسعي البشري كأصلين في صياغة الموقف الإنساني في مجالات الحياة المتنوعة.

يبدأ الشهيد الصدر حديثه عن معالم التجربة النبوية عن طريق البحث في «خط الخلافة وركائزها العامة»، وفي مستهل حديثه عن هذه التجربة يفصح الصدر عن (ان الله - سبحانه وتعالى - شرف الإنسان بالخلافة على الأرض فكان الإنسان متميزاً عن كل عناصر الكون بأنه خليفة الله على الأرض، وبهذه الخلافة استحق أن تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى الكون المنظور وغير المنظور) (٢٣).

ويضع الشهيد الصدر جملة من الآيات تحت عنوان: «الخلافة العامة في القرآن الكريم»

وهي الآيات التالية :

- ١- ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة : ٣٠-٣٣) .
- ٢- ﴿ ... إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءً مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ﴾ (الأعراف : ٦٩) .
- ٣- ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ﴾ (فاطر : ٣٩) .
- ٤- ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ... ﴾ (ص : ٢٦) .
- ٥- ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب : ٧٢) .

وتحت عنوان : « الشهادة في القرآن الكريم » يدرج الشهيد الصدر الآيات التالية :

- ١- ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴾ (النساء : ٤١) .
- ٢- ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة - ١٤٣) .
- ٣- ﴿ ... وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (المائدة : ١١٧) .
- ٤- ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل : ٨٩) .
- ٥- ﴿ هُوَ سَمَاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (الحج : ٧٨) .
- ٦- ﴿ إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَادَاوُلَهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ (آل عمران : ١٤٠) .
- ٧- ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴾ (المائدة : ٤٤) .
- ٨- ﴿ وَأَشْرَقَتْ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوَضِعَ الْكِتَابَ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (الزمر : ٦٩) .

ويعتبر الصدر أن هاتين المجموعتين من الآيات القرآنية تجسدان « الأساس الإسلامي

لخطي الخلافة والشهادة» ، وذلك يعني أن الرؤية القرآنية تؤسس لحركة الإنسان بالاعتماد على مفهوم « الخلافة » و « الشهادة » . والاستجابة لمقتضى الاستخلاف الإلهي وتحمل مسؤولية الخلافة الربانية ليست مهمة منوطة بآدم عليه السلام فحسب ، وذلك لأن (.. الخلافة التي نتحدث عنها الآيات الشريفة المذكورة ليست استخلاقاً لشخص آدم - عليه السلام - بل للجنس البشري كله ؛ لأن من يفسد في الأرض ويسفك الدماء وفقاً لمخاوف الملائكة ليس آدم بالذات بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي فالخلافة إذن ، قد أعطيت للإنسانية على الأرض ، ولهذا خاطب القرآن الكريم ففي لمقطع الثاني والمقطع الثالث المجتمع البشري في مراحل متعددة ، وذكرهم بأن الله جعلهم خلائف في الأرض ، وكان آدم هو الممثل الأول لها بوصفه الإنسان الأول الذي تسلم هذه الخلافة وحظى بهذا الشرف الرباني فسجدت له الملائكة ودانت له قوى الأرض) (٢٤)

ومن مبدء « الخلافة » ينطلق الإنسان في الحياة ليمارس مهمة الحكم والإدارة ، باعتبارها وظيفة حياتية مهمة لا يتصور خلوق مجتمع متحضر منها (وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله) (٢٥) ويرى السيد الصدر أن عملية الاستخلاف الرباني للجماعة البشرية على أرض ضمن هذا الفهم الواسع لها تعنى :

أولاً : توحيد الانتماء البشري إلى إله واحد هو الله تعالى .

ثانياً : تخصيص العبودية بالله عز اسمه ورفض عبودية من سواه .

ثالثاً : تحكيم مبدء الأخوة العامة في كل مجالات العلاقات الاجتماعية .

رابعاً : أن الخلافة تقوم على الاستئمان والمسؤولية. (٢٦)

والمسؤولية التي تستلزمها عملية الاستخلاف ينظر إليها الشهيد الصدر على أنها علاقة ذات حدّين (فهي من ناحية تعنى الارتباط والتقيّد بالجماعة ، البشرية التي تتحمل مسؤوليات الخلافة على الأرض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله ؛ ولهذا فهي غير مخولة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى لأن هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف ، وإنما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده وبهذا تتميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والإسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية ، فإن الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة ولا تنوب عن الله في ممارستها) (٢٧)

(وتعنى المسؤولية من ناحية أخرى أن الإنسان كائن حر إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى

للمسؤولية ، ومن أجل ذلك كان بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على أرض أنه يجعل

الكائن الحر المختار ، الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض ، وبإمكانه أن يفسد أيضاً ، وبإرادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الإمكانيات (٢٨)

كانت هذه ملامح أولية للمنطلقات الأساسية ، التي يفترض أن تتأسس على ضوءها التجربة النبوية ، والتي تتواصل معها تجربة الإنسان وحركته من موقع الاستهداء بنور الله تعالى ، الذي يتحمل مهمة إبلاغه والتعبير عنه الأنبياء والرسل والريائيون من عباد الله الصالحين . ولنسعى الآن لبيان الأسس النظرية التي تتأسس انطلاقاً منها التجارب البشرية المنفصلة عن وحي السماء وشريعة الله عزّ شأنه .

منطلقات التجربة البشرية عند أركان :

تبدو مهمة مقايسة التجربة النبوية بالتجربة البشرية مسألة ضرورية جداً ولا سيما في الوقت الراهن ، وانطلاقاً من المعطيات السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية ، التي استطاعت أن تجسدها التجربة البشرية في العصر الحديث ، ومما ينبغي التنبيه عليه أن التجربة البشرية التي تتخذ موقع المنافسة والمواجهة للتجربة النبوية هي التجربة الإنسانية في صورتها الغربية الحديثة والتي تتبنى شعار « العلمنة » واعتبار الدين في فضل الأحوال رؤية تجريدية وممارسة روحية ليس من شأنها أن تقدم حلاً عملياً ولا حتى برنامجاً نظرياً يمكن أن يساهم في تحديد المسار العملي لإنسان العصر ، وإذا كان للدين من دور في الحياة فهو دور قد أدته الأديان في وقت مضى ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يستعاد هذا الدور ، أو أن يفسح المجال من جديد لإنسان الحاضر أو المستقبل أن ينطلق في تحديد تصورات ومفاهيمه وتأسيس أعماله وتصرفاته من الدين .

وفي الوقت الذي تؤسس التجربة النبوية لمساراتها انطلاقاً من الدين والوحي والشريعة ، فإن التجربة البشرية الحديثة (= الغربية) تؤسس مساراتها بالاعتماد على لعلم والعقل والقانون ، فالنظرة العلمية تحل محل النظرة الدينية في تفسير الوجود والتعرف على حقائقه ، وفي التعامل مع الطبيعة والسيطرة على الكون ، إذ إن (الإنسان الجديد يخالف الإنسان السابق في أنه لا يقنع بمجرد تقديم تفسير للعالم ولا يرى نفسه مجرد موجود ساكن ومنفعل في هذا الوجود ، بل هو يعتقد بقدرته على التصرف والفاعلية ولذا فهو لا يقبل بالوضع السائد في هذا العالم ، ويرى أن من واجبه أن يسعى لتحقيق ما يستطيعه من تغييرات في هذا العالم ، وليس هناك شيء في نظر الإنسان الجديد يستحيل على التغيير ويمكن اعتباره أمراً ثابتاً وقطعياً) (٢٩) ويخلي الوحي محله للعقل من أجل أن يبني أفكاراً وتصورات الإنسان بعيداً عن الرؤية الغيبية الأسطورية ، التي تتناسب ومستوى التفكير

الإنساني الساذج الذي يعجز عن تفسير الأمور فيكلها إلى الوحي ، الذي يؤكد عجز الإنسان وقصوره العلمي والعملية ، وفي هذا الشأن يقول محمد أركون : (لقد أنجزت في أوروبا الغربية وليس في أي مكان آخر في العالم عملية الانتقال من « العالم المغلق إلى الكون اللامحدود » بحسب تعبير عالم الابستمولوجيا الفرنسي أليكسندر كوايري . وقد حصلت هذه العملية بدءاً من القرن السادس عشر (ويمكن اعتبار عام ١٤٩٢ نقطة علام جيدة بهذا الخصوص) . وبدءاً من ذلك التاريخ حصلت أيضاً عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق^(٣٠) والمرتبطة بالميثاق الإلهي والمغذّي بالأمل بالنجاة الأبدية ، إلى مرحلة الذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية والحررة في اختيارها وتقرير مصيرها)^(٣١) ، وأما الشريعة فمهما قبل في أهميتها وضرورتها فهي لم تستطع أن تنجز طوال تاريخ فاعليتها وتواجدها عبر إيمان الناس بها ما استطاع القانون الحديث أن ينجزه في مجال ضبط وتحديد وتقنين العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع والعلاقات السياسية بين المواطن والدولة ، وهذا ما يؤكد أركون بالقول : (إن مفهومي الفرد والمواطن حديثان في لتفكير التشريعي والسياسي ، إذ يرتبطان بالثورات الأوروبية التي أدت إلى الإعلان بحقوق الإنسان والمواطن)^(٣٢) و (إن التعاقد والتفاعل بين دولة القانون والمجتمع المدني يشكل خبرة تاريخية لم يختبرها العقل الإسلامي في أية مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام والمجتمعات التي انتشر فيها ؛ بل هي خبرة ظهرت وانتشرت في المجتمعات الأوروبية فقط ، دون غيرها من المجتمعات البشرية المعروفة في التاريخ)^(٣٣)

ويعطى أركون توضيحاً للفارق بين النظرة الدينية القديمة والنظرة العلمانية الحديثة في مسألة التقنين والتشريع بالقول : (تعود اللاهوتيون والفلاسفة والمشرعون بصفة خاصة أن ينظروا إلى الدين والدولة والدنيا من فوق ، أي انطلاقاً من المبادئ المثالية والأحكام المنزلة إما من عند الله المشرع الأول ، وإما من عند ذوي الأمر ، فيستنتجون من ذلك أحكاماً فرعية مرتبطة بالأصول المعرفية أو التشريعية . فلا يتساءلون عن نتائج هذا الموقف التنظيري والاستنباطي على تكوين الإنسان كفرد ومواطن وشخص ، بل يكتفون بالافتراض العقائدي بأن المبادئ صالحة وسليمة وكاملة ومتعالية ، وأن الاستنباطات - مهما كانت الظروف التاريخية والآلات العقلية المستخدمة والأطر الثقافية - سليمة وصالحة في ل زمن وفي كل مكان .

بدأت العلوم الاجتماعية تعكس هذا الموقف في الإدراك والتعبير والتنظير ، فعالم الاجتماع والانتروبولوجي والمؤرخ ومحلل النفس ينظرون أولاً إلى الشخص كنتيجة للغة من اللغات ولنظام اجتماعي من النظم العديدة ، ولتقاليد وعقائد واتجاهات إكراهية فرضها التاريخ الخاص بكل جماعة أو طائفة أو فرقة أو أمة ... ثم بعد التصفح والاستقرار والإحاطة بجميع ما يمكن الإحاطة به

في هذه المجالات الواقعية للوجود الإنساني ، يراجع الباحث المبادئ والأصول التي طبقت فأدت إلى النتائج الموصوفة (٣٤)

مقارنة أولية بين منطلقات التجريبتين :

قبل أن نسعى لتقديم مقارنة بين منطلقات التجريبتين البشرية والنبوية لابد من القول إن تقديم رؤية مفصلة لجميع المستويات النظرية التي أنتجها الفكر الحديث « لعلماني » مقارنة بالمستويات النظرية التي قدمها الفكر الديني بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص في المجالات المختلفة العقائدية والتشريعية والأصولية وغيرها يعد أمراً مستحيلًا في مثل هذه المقالة القصيرة ، ولذا لن تتجاوز المقارنة المعقودة هاهنا عن أن تكون مقارنة أولية وموجزة جداً بين منطلقات وأهداف التجريبتين النبوية والبشرية من خلال المقايسة بين آراء الشهيد الصدر بوصفه مفكراً إسلامياً وآراء محمد أركون بوصفه مفكراً علمانياً ، ومن هنا نسعى لإيضاح المنطلقات والأهداف التي تمايز بين كل تجربة والأخرى عبر بيان المفارقات الأساسية التي تميز كل تجربة عن الأخرى ، والتي تتمثل في اعتقادنا في الأسس الفلسفية والتشريعية والأخلاقية ، التي يشكل مجموعها الصياغة النظرية الكلية التي تتميز من خلالها كل تجربة عن الأخرى ، فنقول :

أولاً: الأساس الفلسفي : باعتقادنا أن المقارنة المحددة بين الأساس الفلسفي الذي تعتمده كل واحدة من التجريبتين البشرية والنبوية هو أمر لم ينجز لحد اليوم بالمقدار الكافي والشكل المطلوب ، فبالنسبة إلى التجربة البشرية الحديثة التي تبنت مبدأ علمنة الدولة وفصل الدين عن السياسة ، قامت ومنذ عصر النهضة الحديثة في أوروبا بغلق ملف الدين بشكل كلي ، ولم تسع للانفتاح على الأفكار الغنية والمتنوعة التي يمكن أن يثيرها الدين في حياة البشر ، وإذا كانت عملية اقضاء واستبعاد الدين التي جرت في أوروبا مبررة جداً على ضوء الموقف العائق للنهضة والتحرر الذي كانت تمثله الكنيسة ورجالها حينذاك ، فليس من الضروري أبداً أن يكون موقف الإسلام هو ذلك أيضاً ، وفي واقع الأمر أن الموقف الكلي السلبي الذي تبنته النهضات الأوروبية الحديثة من الدين حرمها من السعي لمعرفة الأساس الفلسفي ، الذي تتبناه الأديان الإلهية في صورتها الواقعية لا المحرفة تجاه تشكيل رؤية وجودية وفلسفية للحقيقة يتلاقى فيها العقل والوحي معاً ، وإذا كانت أوروبا الحديثة تستطيع أن تزعم لنفسها أنها قد أرست مبادئ العقل في كل تصوراتها الفكرية وممارساتها العملية ، فإنها من المؤكد لا تتمكن من القول أنها قد انفتحت على الوحي الديني ودرسته بالشكل الكافي والمطلوب ، وهو الأمر الذي يقرره أركون بضرر قاطع في قوله : (إن الوحي لم يدرس في أي مكان ولا أي جامعة من جامعات العالم حتى يومنا هذا من خلال تجلياته اللغوية الثلاثة : العبرية ، والآرامية ، والعربية . كما أنه لم يدرس من خلال الظروف التاريخية

والأنتروبولوجية لهذه الانبثاقات أو التجليات الثلاثة . ولا ريب في أن ذلك يشكل نقصاً في العلوم المقارنة للأديان ، والعلوم الاجتماعية ، وعلوم الإنسان التي تتخلى لشيوخ كل طائفة أو لاهوتيتها عن هذه المسألة ... (٣٥)

وإذا كان أركون يركز على عدم دراسة الوحي من الجهات المذكورة فإننا نركز وبضرورة أكثر على أن الوحي ، الذي يمثل الفارق الأساسي بين التجربة البشرية والتجربة النبوية على المستويين النظري والعملي لم يدرس من قبل رواد ومؤيدي التجربة البشرية المقطوعة عن الدين والوحي من جهة الأجوبة المهمة التي يقدمها لتساؤلات العقل الإنساني فيما يرتبط بمبدء ونهاية ومسؤوليات الإنسان ، وتلك الأجوبة التي يسعى الوحي بالتوافق مع العقل لتقديمها لا تفقد أهميتها ولا واقعيتها من موقع الإعراض والإهمال الذي تتمثله التجربة البشرية تجاه تلك التساؤلات وأجوبتها ، وذلك لأن الرؤية الفلسفية والعقلية التي ينطلق منها الوحي في تأسيس مقولاته عن الله والوجود والإنسان قد يمكن للإنسان أن يتجاهلها لوقت ما وأن يفترض نفسه غير معني بها ، ولكن هذا لا ينفي حقيقتها وواقعيتها ، وأن الإنسان سيجد نفسه في يوم من الأيام معنياً بالمساءلة عنها وعن تحمل نتائج مواقفه الإيجابية أو السلبية التي كان يتبناها تجاهها ... صحيح أننا كبشر نستشعر في هذه الحياة الدنيا ضغوطات احتياجاتنا المادية والمعيشية أكثر مما نستشعر ضغوطات المواجهة المحتمومة لنتائج أعمالنا وعقائدنا في مستقبلنا الأخرى ، ومن هذا المنطلق يندفع أكثرنا للسعي بكل جدية وإصرار لتطوير وتحسين أوضاعه المعيشية ، وفي أفضل الأحوال يُعتبر المستقبل الأخرى للإنسان قضية مؤجلة يمكن تدارك التقصير الحاصل فيها في اللحظات الأخيرة من العمر ، ولكن ليس هذا هو واقع المسئلة ، لأننا من خلال مدركاتنا العقلية ندرك أن لهذه الحياة نهاية وأمداً ، وأن الإنسان لا بد وأن يواجه نتائج أعماله في هذه الحياة الدنيا ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، ولا يستطيع الإنسان أن يتنكر لواقعية هذا الأمر أو أن يقلل من أهميته ، لأن الإنسان سواء آمن بالله وأطاعه أم كفر به وعصاه سيجد نفسه في نهاية المطاف أمام خالقه ومبدعه ، وسيحاسب على كل صغيرة وكبيرة عملها في دنياه ، ولن يستثنى من هذا الأمر من يعتقد خطأ أن لا خالق لهذا الوجود وأن لا ثواب ولا عقاب ، ومن هنا يذكر القرآن المجيد الناس بهذه الحقيقة حينما يقول : ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب ﴾ (النور : ٣٩) .

وإذا كان خطابنا الفلسفي هنا يصطبغ بصبغة أخلاقية فليس ذلك يعنى تحولاً في بيعة الأساس الفلسفي ، الذي نعتمه في نقد التجربة البشرية المنفصلة عن الوحي ورسالة السماء ، والذي نعتمه أيضاً في الدفاع عن مبادئ التجربة النبوية ، التي تركز إلى الوحي ، وتقيم التواصل

بين ممارسات الإنسان وقيم السماء المتعالية انطلاقاً من مفاهيمه ومبادئه ، بل هذه الصبغة الخلقية التي تصبغ دائماً الخطاب الفلسفي المتواصل مع وحي السماء هي أمر تستدعيه أحكام العقل ، التي لا يمكن أن تنتكر لأي من مقولات الوحي الأساسية التي تشكل المنظومة العقائدية المشتركة بين الأديان الموحاة من الله .

أضف إلى ذلك أن الحصاد الاجتماعي والسياسي للتجربة البشرية الحديثة والمعاصرة التي تدعى أنها لا تعتمد غير العقل في تشكيل منظومتها الفكرية وممارساتها العملية قد أثبتت عجزها عن تأمين مبادئ العدل والمساواة والحرية في العديد من نقاط عالمتنا الحديث والمعاصر ، مما يدل على أن الوحي لا يمكن استبعاده كمكون أساسي في أي تجربة ناجحة وموفقة يريد الإنسان أن ينجزها ويحققها على وجه الأرض ، وهو ما يدعو الشهيد الصدر للقول : (.. فالوحي وحده هو القادر على أن يؤمن التربية النورية والخلقية النفسية الصالحة التي تنشئ تائرين لا يريدون في الأرض علواً ولا فساداً ...) (٣٦)

ولأجل ذلك يعطى الشهيد الصدر للتائر الذي ينطلق في صنع ثورته من فلسفة النبوة ومعطيات الوحي ، تمايزاً عن بقية التائرين بالقول : (إن التائر على أساس نبوي ليس ذلك المستغل الذي يؤمن بأن الإنسان يستمد قيمته من ملكية وسائل الإنتاج وتمكنه في الأرض ، ويسعى من أجل ذلك في سبيل انتزاع هذه القيمة من يد مستغليه والاستئثار بها لنفسه ؛ لكي تفرض طبيعة هذا الصراع أن يكون الانتماء إلى طبقة المستغلين أو المستغلين هو الذي يحقق موقع الإنسان في الصراع ، بل التائر النبوي هو ذلك الإنسان الذي يؤمن بأن الإنسان يستمد قيمته من سعيه الحثيث نحو الله ، واستيعابه لكل ما يعنيه هذا السعي من قيم إنسانية ويشن حرباً لا هوادة فيها على الاستغلال باعتباره هدراً لتلك القيم وتحويلاً للإنسانية من مسيرتها نحو الله وتحقيق أهدافها الكبرى وإلهائها بالتكاثر وتجميع المال (٣٧) . والذي يحدد هذا الموقع للتائر النبوي مدى نجاحه في الجهاد الأكبر لا موقعه الاجتماعي والانتماء الطبقي) (٣٨)

وإذا كان الشهيد الصدر يعتقد أن الوحي وحده هو القادر على تأمين تربية ثورية صالحة للإنسان ، لا تجعله ممن يريدون العلو والفساد في الأرض عبر ممارساتهم السياسية والاجتماعية ، فهو إنما ينطلق في ذلك من ملاحظة حصاد التجارب البشرية الحديثة والمعاصرة في الحكم ، التي إن استطاعت أن تحقق بعض آمال وطموحات الإنسان في الحرية والعدالة وكرامة العيش ، فهي إنما انجزت ذلك ضمن نطاق محدود ولبشر معينين ضمن ما يمكن أن نسميه بتجربة العالم الغربي ، الذي يعيش اليوم التمتع بأرقى مستويات العدالة والحرية والمساواة والأمن والاستقرار والرفاهية التي يمكن لتجربة بشرية أن تحققها ، ولكن هل هذا هو أقصى ما يستطيع الوحي أن يحققه أيضاً عبر

تجربته النبوية المتواصلة مع تعاليم وتوجيهات السماء لو قدر له أن يحكم وأن تستجيب الناس بكل طواعية لكلماته بعد أن تتعلمها وتعيها تمام الوعي؟ وهي التجربة التي لم تستطع البشرية أن تتحقق من نتائجها بصورة فعلية إلى وقتنا الراهن، وإلى أن تنجزها البشرية على أرض الواقع سيبقى من الخطأ القول: إن التجربة البشرية استطاعت أن تنجز ما عجزت عنه التجربة النبوية.

ثانياً: الأساس الأخلاقي: تفارق التجربة النبوية التجربة البشرية في تحديدات مصيرية ومهمة للغاية، فالأولى تتحرك في مستويها النظري والعملية من إحياءات الوحي ومن موقع الارتباط والاتصال بتعاليم السماء، ومن هنا فهي تطمح على الدوام أن تجسد قيم الوحي المتعالية ضمن ممارسة إنسانية تتمكن من الارتقاء بفكر ومشاعر وأحاسيس وتطلعات البشر إلى مستويات عالية من التجرد والنزاهة والطهارة الخلقية والمعنوية، بينما تنطلق التجربة الثانية من إحياءات السعي لتجسيد نموذج بشري يحكى صورة تجربة اجتماعية منتظمة في مساراتها الدنيوية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وإذا قدر للمعنيين بمهمة تجسيد وانجاح التجربة الإنسانية أن يتوسعوا في فهم ضرورات الدور الحضاري والإنساني، الذي يتحمل الإنسان مسؤولية القيام به وانجازه في هذا العالم، فإنهم سيعطون للقيمة الأخلاقية نصيباً في عملية انجاز التجربة البشرية، وإن كانت التجارب التاريخية المتعددة والمتنوعة للإنسان تدل على عدم إمكانية التوفيق بين التحلل من الدين وقطع الرابطة بين الإنسان والله المتعالى الذي هو مبدء كل فضيلة إنسانية وكمال خلقي والاحتفاظ بالقدرة على تجسيد ممارسة أخلاقية في الواقع الحياتي، ويحق لنا أن نعدّ هذا الأمر أحد أهم النواقص التي تعترى التجربة البشرية في حال انفصالها عن تعاليم السماء وانقطاعها عن المطلق سبحانه.

وهذه المهمة التي ينجزها الوحي من خلال تعاليمه الخلقية لم يجد دعاء العلمنة مناصاً من الاعتراف بها، ومن التأكيد على ضرورة تواجدها في حركة المجتمع، فأركون حينما يتحدث عن فاعلية خطاب الوحي في المجتمعات البشرية يقول: (ومن وجهة نظر تاريخ الفكر فإن خطاب الوحي كان دائماً يطرح أفكاراً ومفاهيم ورؤى ثورية للعالم بالقياس إلى الرؤى والأنظمة الشرعية أو القيم السابقة أو المعاصرة. ذلك أن الوحي هو كلام متجه نحو الفعل والممارسة. إنه يؤثر على تاريخ البشر بشكل دائم وفعال؛ لأنه يقدم حلولاً عملية للحالات القصوى للوضع البشري. نقصد بالحالات القصوى هنا: الحياة، الموت، العدالة، الحب، السيادة (أو الهيبة) الشرعية، السلطة الظالمة، العلاقات الاجتماعية، التعالي، الخ) (٣٩)

وبفصح أركون عن دور القرآن بشكل خاص في هذا المجال بالقول: (إن القرآن يليق كل هذه الحاجيات ويملاً كل هذه الوظائف على أفضل وجه. فهو قد انتشر في أوساط عديدة

ومجتمعات متنوعة . وقد برهنت هذه البيئات الثقافية والتاريخية الأكثر تنوعاً على حة أجوبته ونماذجه العليا ، ورمزانيته ، وقوته الاحتجاجية ضد القيم المزيفة والسلطات الجائرة والتصرفات الفاسدة (٤٠)

ودور الوحي في رقد التجربة البشرية المؤسسة على التواصل مع خطاب الوحي بهذه القيم هو الأمر الذي يشير إليه الشهيد الصدر بقوله : (والنمو الحقيقي في مفهوم الإسلام أن يحقق الإنسان الخليفة على الأرض في ذاته تلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعاً في الله عزّ وجل ، الذي استخلفه واسترعاها أمر الكون ، فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل والعلم والقدرة والرحمة بالمستضعفين والانتقام من الجبارين والجور الذي لا حدّ له هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للإنسان الخليفة فقد جاء في الحديث « تشبهوا بأخلاق الله » ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة ولا حدّ لها ، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدوداً فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله (٤١)

ويتنبه الصدر إلى الدلالات التي يوحىها اعتبار « العدل » قيمة أساسية وأولية في حركة المجتمع المسلم من خلال النظر إليه كأصل ثاني بعد « التوحيد » في المنظومة العقيدية عند الفرد المسلم ، فيقول : (ولم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين ويميز عن سائر صفات الله تعالى بذلك ، وإنما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي ودوره في توجيه المسيرة الإنسانية - كما أشرنا في حلقة سابقة - (٤٢) وذلك لأن العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط هو الشرط الأساسي لنمو كلّ القيم الخيرة الأخرى ، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم ويزور الإمكانات الخيرة (٤٣)

ثالثاً : الأساس التشريعي : تعتمد التجربة النبوية « الشريعة » كمبدء ضروري في حديد ضوابط الممارسة العملية بين أفراد المجتمع ، وفي رسم السلوك الشخصي والإجتماعي للفرد المؤمن في مجمل علاقاته الإلهية والإنسانية والطبيعية ، بمعنى أن الإنسان يتحرك في أية علاقة يؤسسها ضمن ثلاثة محاور :

الأول : محور العلاقة مع الله عزّ وجلّ .

والثاني : محور العلاقة مع أخيه الإنسان .

والثالث : محور العلاقة مع الطبيعة .

وفي هذه المحاور الثلاثة يتعين المسار الحياتي العام لكل إنسان ، إذ كلّ إنسان لابد وأن يدخل في علاقة ايجابية أو سلبية مع كلّ واحد من الأطراف الثلاثة المذكورة ، ومن هنا تبرز ضرورة الشريعة التي تحدّد طبيعة وضوابط العلاقة ، التي تربط بين الإنسان وبين كلّ واحد من الأطراف

الثلاثة المعنية .

ومن المعلوم أن الشريعة تمثل بعداً مهماً من الأبعاد الأساسية ، التي جاءت كلّ سائلة سماوية تحملها إلى البشر من أجل تهذيبهم وتزكيتهم ، وفي الوقت الذي تتحمل الرسالات السماوية مسؤولية توعية الناس ، وتشكيل رؤاهم الفكرية والعلمية بشكل يطابق حقائق الأشياء وواقعيتها فيما يرتبط بالمنظومة العقيدية للرسالات الإلهية (٤٤) ، فإنها تتحمل أيضاً من خلال الدور الذي يقوم به الأنبياء والرسل ، ومن يهتدى بهداهم من الريانيين وعباد الله الصالحين بوظيفة التزكية وتهذيب مشاعر وأحاسيس وممارسات الإنسان ، وهي الوظيفة التي على أساسها يصير « العمل الصالح » إضافةً إلى « الإيمان » المظهرين البارزين في تحديد هوية وشخصية الفرد المؤمن والملتزم بالرسالة الإلهية ، وتثبيت ضوابط الإيمان وتأسيس قواعد العمل الصالح هما أهمّ وظيفتين يتحمل الأنبياء والمرسلون ومن بعدهما المؤمنون برسالة الله وكلماته مسؤولية تحقيقهما وإنجازهما في سارات التجربة النبوية ، ومن هنا تبرز أهمية « دور الشهادة » الذي ينضم إلى « دور الخلافة » في التجربة النبوية ، ليعطي الاثنان ضمانات حقيقية لإنجاح مسعى الإنسان وحركته في الحياة الدنيا وعند الله في عالم الآخرة ، وهو الأمر الذي تنبه إليه الشهيد الصدر وأشار إليه قائلاً : (وضع الله سبحانه وتعالى إلى جانب خطّ الخلافة - خلافة الإنسان على الأرض - خطّ الشهادة الذي يمثل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة فالله - تعالى - يعلم ما توسوس به نفس الإنسان وما تزرخ به من إمكانات ومشاعر وما يتأثر به من مغريات وشهوات وما يصاب به من ألوان الضعف والانحلال ، وإذا ترك الإنسان ليمارس دوره في الخلافة بدون توجيه وهدى كان خلقه عبثاً ومجرد تكريس للنزوات والشهوات والوان الاستغلال .

وما لم يحصل تدخل رباني لهداية الإنسان الخليفة في مسيره فانه سوف يخسر كلّ لأهداف الكبيرة التي رسمت له في بداية الطريق .

وهذا التدخل الرباني هو خطّ الشهادة ... (٤٥)

هذا بالنسبة إلى الدور الذي تحتله « الشريعة » في التجربة النبوية ، أما التجارب البشرية فهي لما لم تجد بداً من تنظيم أمورها ، وتسيير حياتها ضمن ضوابط معينة فقد تبنت وضع دساتير وقوانين معينة لها صفة الإلزام والفرض ، ولكن من خلال عقد اجتماعي بين أفراد وتشكلات المجتمع الواحد ، وبذلك ألغيت « الشريعة الإلهية » لصالح «لقانون الوضعي » ، وهو ما حدث في أثناء عملية العلمنة التي تبنتها الثورات الأوروبية الحديثة في عصر النهضة ، ويشرح محمد أركون هذا الحدث التاريخي بالقول : (إن النقد الوضعي للدين بصفته مؤسسة وبنية سلطوية قد قلل من

الأهمية الثورية للدين وحطّ من قدرها وهتسها ، هذا إذا لم يكن قد حذفها تماماً . فمن المعروف أن كلّ نضال الثورات العلمانية في أوروبا كان موجهاً ضد المؤسسة الكهنوتية ، التي صادرت لوحدها ذروة الهيبة أو السيادة العليا التي تخلع المشروعية . كما صادرت كلّ السلطات من سياسية واقتصادية وثقافية . وكان الفصل بين الكنيسة والدولة قد أدى إلى رمي كلّ التراتبات الدينية ومصدرها الأساسي (الوحي) في دائرة البالي ، القديم ، المستهلك) (٤٦)

ويصف أركون طبيعة العقد الاجتماعي الذي أنتجته الثورات العلمانية والدينيوية الحديثة بأنه نوع من التحالف (ولكنه لم يعد تحالفاً بين الإله الطوباوي والمخلوقات المدعوة لطاعته ، وإنما أصبح عبارة عن عقد اجتماعي بين الشعب السيّد والمستقل الذي يمثل المصدر الكلي لكل شرعية ، وبين ممثلي الشعب المنتخبين والمفوضين بتنفيذ برنامج سياسي يلبي الحاجيات والآمال) (٤٧)

والآن بعد أن أدركنا اعتماد التجربة النبوية « الشريعة » في رسم المسارات العملية للإنسان في المجتمع التوحيدي ، في علاقته بالله وبأخيه الإنسان وبالطبيعة ، وأدركنا أن التجربة البشرية الحديثة للإنسان - والتي تعتبر ضمن موازين العصر أرقى تجربة إنسانية يستطيع أن ينجزها الإنسان خلال تاريخه الطويل في المجالات الحقوقية والاجتماعية والاقتصادية - اعتمدت « القانون » في مقابل الشريعة ، فهل استطاع القانون الوضعي الذي يمثل المصدر الكلي لكل شرعية وسيادة يمارسها الإنسان الحديث والمعاصر أن يحقق للبشرية ما اعتقدت خطأ أنها لا تجده في الشرائع الإلهية ؟

نترك أركون يجيبنا بنفسه على هذا السؤال ، إذ يقول في معرض حديثه عن الكتاب الجماعي الذي أصدرته « اليونيسكو / UNESCO » في عام ١٩٨٦م بعنوان : « الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان » مانصه : (ونلاحظ أن كلّ المفكرين المشاركين في لكتاب من أصول قومية وإيديولوجية متنوعة ، يتفقون على الاعتراف بأن الإعلانات المتتالية لحقوق الإنسان ، منذ عام (١٧٨٩) وحتى اليوم ، قد بقيت حبراً على ورق بالنسبة لملايين البشر ، وذلك لأن إعلان حقوق الإنسان لم يُرفق بقائمة عقوبات تُصدرها وتطبّقها محكمة عليا مستقلة عن كلّ الدول الموجودة ، وخارجة عن أطر كلّ المحرمات والتحديات الضيقة للثقافات المحلية) (٤٨)

ومهما يكن من أمر فإن هذه المقارنة المستعجلة التي قدمناها ضمن هذه المقالة ، لا تعدو أن تكون مقارنة أولية بين آراء مفكرين بارزين أحدهما إسلامي والآخر علماني في نطلقات وأسس التجريبتين النبوية والبشرية ، وأما المقارنة المفصلة بين الاسس الفلسفية والأخلاقية والتشريعية والحقوقية التي تعتمدها كلّ واحدة من التجريبتين فهي مهمة لا بد وأن يستعجل المفكرون والباحثون

المسلمون إنجازها في أسرع وقت ، وذلك لأن عالمنا الإسلامي يشهد دعوات محمومة ومركزة لإحياء مشاريع العلمنة على المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية وغيرها في مواجهة استقواء نفوذ وفاعلية العودة إلى الإسلام ، التي صارت مجتمعاتنا الإسلامية تشهدا بصورة مكثفة منذ ما يقارب العقدين من الزمن ، وهي عودة توعد بفجر تجربة بشرية جديدة يلتقى فيها العقل الإنساني مع الوحي الإلهي في مجالات تكشف عن القدرات والطاقات الكامنة في الذات الإنسانية ، والتي من خلال تنميتها واستنارتها فقط تستطيع أي تجربة أن تدلل على أنها تمتلك الأسس العقلية والأخلاقية والشرعية الأكثر واقعية وفاعلية ونجاحاً ، وهذه المجالات الإنسانية التي تحيها وتنميتها التجربة النبوية في شخصية الإنسان هي ما تدلل كلّ لمسارات التاريخية للتجارب البشرية المنفصلة عن تعاليم الوحي وإرشادات الدين أنها أخفقت في إنمائها وإحيائها ، ولا نعتقد أن التجربة البشرية الحديثة في العالم الغربي رغم كلّ إنجازاتها المادية والصناعية والتقنية بل وحتى الفلسفية والاجتماعية والتشريعية استطاعت أن تثبت لحد اليوم أنها تمثل استثناءً خاصاً في مسار التجارب البشرية المتعددة والمتنوعة ، وفي اليوم الذي يتمكن الغرب ودعاة العلمنة فيه وفي خارجه من صياغة الإنسان كما يريد الله تعالى وكما هو مقتضى طبيعة الإنسان وفطرته وكما يطلب منه عقله ووجدانه فإن الوقت سيكون حينذاك قد حان للحكم على تجربتهم بالموقفية والنجاح ، أما مادام الغرب عبر تجربته البشرية الأخيرة مشغولاً باستثارة المادة والتراب وتطوير صناعته ومستوى تقنيته فحسب فسيكون من السابق لأوانه جداً أن يستطيع أحد أن يزعم أن تجربة الغرب هي أفضل تجربة حياتية استطاعت البشرية أن تحققها خلال تاريخها الطويل ، ولا سيما أن الكثير من الشواهد بدأت تدلل على أن الغرب يعيش الكثير من الانهيارات والانتكاسات في المجالات الاقتصادية والمعيشية ومجال العلاقات الاجتماعية والممارسات الأخلاقية ، هذا إضافة إلى ممارسات الاستبداد والتسلط السياسي التي يمارسها الغرب بحق الشعوب والدول التي ترغب في الاستقلال عن مساراته الفكرية والسياسية ، وهي الممارسات التي يشهد التاريخ الحديث للغرب أنها لم تتغير عمّا كانت عليه منذ عصر النهضة وبداية مرحلة الاستعمار السياسي والعسكري لدول العالم الأخرى إلى يومنا هذا ، ويكفي في تقييم التجربة الغربية الحديثة أن نعي أنها دشنت عصر نهضتها بعملية استعمار الدول الضعيفة ، واستلابها حقها في الحرية والاستقلال والعيش بكرامة وعزة ، في الوقت الذي كانت قد نجحت الثورات الأوروبية الحديثة ولا سيما الثورتان الفرنسية والإنكليزية في اعتبار هذه المبادئ حقوقاً مشروعة لكل فرد لا يمكن المساومة عليها أو التنازل عنها ، ولكن على ما يبدو أنها لم تكن حقوقاً مشروعة وضرورية إلا للفرد والمواطن في أوروبا والعالم الغربي فحسب ... !!!

الهوامش

متمايزتان : فلسفة لاهوتية ، وفلسفة علمانية .
الأولى تعتقد بأن العالم مخلوق ، والثانية تعتقد بأنه
أزلي ناتج عن تحولات فيزيائية في الطاقة والكون .
وعملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم
المخلوق / إلى مرحلة الكائن في العالم فقط ، أو من
مرحلة العالم المغلق / إلى الكون اللامحدود هي التي
صنعت الحدأة في أوروبا . عندئذ استطاع الإنسان -
وللمرة الأولى - أن يكون سيد نفسه مستقلاً بذاته ،
غير محتاج لإرادة خارجية عنه لكي يعرف كيف
يتصرف ويقرر مصيره . لقد بلغ الإنسان سن الرشد ،
وأصبح لأول مرة مسؤولاً بشكل كلي عن ذاته .
أصبح الإنسان هو الذي « يخلق قوانينه » كما يقول
كاستورباديس بعد أن كان يتصورها نازلة من السماء
أو آتية من قوة جبروتية خارجية عليه . هذا التصور
للعالم أقد الإنسان من التواكل والانتكالية التي عاش
عليها طيلة قرون عديدة ، ولكنه ألقى عليه مسؤولية
ثقيلة . وهذا التطور حصل لأول مرة في أوروبا) .
انظر : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص ١٠٦ .
ولقد رغبتنا في نقل هذا الهامش رغم طوله لأنه يشرح
وجهة نظر العلمانيين ويبين منطلقاتهم النظرية في
تأسيس تجربتهم البشرية المنفصلة عن الوحي وعن
الارتباط بالإله والخالق ، وهي الفكرة التي عبرت
عنها أوروبا الحديثة بـ « موت الله » .

(٣١) محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ،
ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، ص ٩٤ ، دار
الساقى ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣م .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص XXI .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص XXII .

(٣٤) نفس المصدر ، ص XXIII - XXIV .

(٣٥) محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ،

(٢٢) طبعت هذه الدراسة عدة طبعات مع جملة من
الأبحاث القصيرة القيمة ، التي كتبها الشهيد الصدر
على أثر انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام
١٩٧٩م ، وقد استهدف من هذه الأبحاث تقديم
صورة أولية للأسس والمبادئ التي يقوم عليها
مشروع الدولة الإسلامية ، التي كانت حينذاك في
طور التأسيس ووضع لبناتها الأولى ، ونحن نعتمد
في مقالتنا هذه على الطبعة التي صدرتها وزارة
الإرشاد الإسلامي في جمهورية إيران الإسلامية
لهذه البحوث بعنوان « الإسلام يقود الحياة » ، إيران
- طهران ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣هـ .

(٢٣) الإسلام يقود الحياة ، ص ١٣٣ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

(٢٦) انظر : المصدر نفسه ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢٧) نفس المصدر ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ١٣٧ .

(٢٩) عبد الكريم سروش : معنى ومبنى العلمانية ، مقالة
بالفارسية في مجلة « كيان » ، السنة الخامسة ، العدد
٢٦ .

(٣٠) يفسر هاشم صالح المعلق والمترجم لكتابات
محمد أركون عبارة « الكائن في العالم
المخلوق » بأنها (مصطلح فلسفي يدل على مناخ
عقلي خاص بالصور الوسطى . إنه مطابق بشكل ما
 لعبارة « العالم المغلق » الذي يتحدث عنه أليكسندر
كوايري في كتابه الشهير . أما عبارة الكائن في العالم
فقط فتدل على التصور الحديث للعالم ، وكذلك
عبارة الكون اللانهائي . هنا اصطدمت التصورات
اللاهوتية الموروثة عن العالم بالاكتشافات الفلكية
والعلمية الحديثة . ونستج عن ذلك فلسفتان

(٤٤) وهو الأمر الذي يمكن أن نلمح الإشارة إليه في العديد من التعبيرات القرآنية كقوله تعالى ﴿... قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ (المائدة: ١٥-١٦).

وقوله عزّ شأنه ﴿... آت كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾ (إبراهيم: ١).

وقوله سبحانه ﴿... هو الذي يُنزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور وإن الله بكم لرؤف رحيم﴾ (الحديد: ٩).

(٤٥) الإسلام يقود الحياة، ص ١٤٣-١٤٤.

(٤٦) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص ٩٣.

(٤٧) المصدر نفسه. وتعليقاً على كلام أركون هذا يقول هاشم صالح في الهامش: (هذا وصف دقيق لجوهر الثورة العلمانية الناتجة عن عصر التنوير والثورة الفرنسية في آن معاً. فقد أسقطت الشرعية الكهنوتية التي حكمت فرنسا طيلة قرون وقرون (شرعية عمودية نازلة من فوق إلى تحت) وأحلت محلها الشرعية الشعبية الناتجة عن حق التصويت العام (شرعية أفقية ديمقراطية قائمة على التعاقد الاجتماعي). وقد ارتبط تطور أوروبا ونهضتها بهذا الحدث الخطير وتلك القطيعة المعرفية والسياسية الكبرى. وهدف أركون هو التمهيد لهذه القطيعة بالنسبة إلى الإسلام عن طريق بلورة فكر نقدي جذري - ولكن مستدرج - للاهوت الإسلامي القديم). أنظر المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٤٨) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١١٨.

ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص ٤١، دار الساقى، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

(٣٦) الإسلام يقود الحياة، ص ١٥٩.

(٣٧) وهو الأمر الذي فعلته التجربة البشرية الأوروبية الحديثة بالضبط.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٩-٣٠.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٩٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٢-٩٣.

(٤١) الإسلام يقود الحياة، ص ١٤١.

(٤٢) يشير إلى مذكره في البحث الثاني من ابحات سلسلة «الإسلام يقود الحياة» والمعنون بعنوان: «صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي»، وقد أشار هناك إلى دور «العدل» في توجيه مسيرة المجتمع الإسلامي بالقول: (وينبغي أن نشير هنا إلى أن العدل الذي قامت على أساسه مسؤوليات الجماعة في خلافتها العامة هو الوجه الاجتماعي للعدل الإلهي الذي نادى به الأنبياء وأكدته عليه رسالة السماء كأصل ثان من أصول الدين يتلو التوحيد مباشرة.

ولم يكن الاهتمام على هذا المستوى بالعدل الإلهي وتمييزه كأصل مستقل للدين من بين سائر صفات الله تعالى من علم وقدرة وسمع وبصر وغير ذلك إلا لما لهذا الأصل من مدلول اجتماعي وارتباط عميق بمغزى الثورة التي يمارسها الأنبياء على عيد الواقع، فالتوحيد يعنى اجتماعياً أن المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيفة، والعدل يعنى أن هذا المالك الوحيد يحكم عدله لا يؤثر فرداً على فرد ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككامل على ما وفر من نعم وثرورات). راجع المصدر المذكور، ص ٣٣-٣٤.

(٤٣) نفس المصدر، ص ١٤٢.

الفقيه المثقف... الشهيد الصدر نموذجاً

برير العبادي

المدخل :

ربّما يشكّل الحديث عن فقيه مثقف مغامرةً في الوسط الاجتماعي أو استفزازاً لقطاع كبير من النخبة الإسلامية ، التي لا تستسيغ الحديث عن موضوع من هذا النوع ولأسباب متعددة . فهناك إشكالات عديدة تواجه الباحث وهو يحاول أن يربط بين موضوع أصيل كموضوع الفقه والفقاهة ، وموضوع محدث وجديد كموضوع المثقف والثقافة بسبب إشكالية المفهوم والمصطلح أولاً وإشكالية الدور بالنسبة للمثقف في المجتمع المسلم .

بينما يمتلك مفهوم ومصطلح الفقيه تأصيلاً منهجياً وحضوراً مكثفاً في الثقافة الإسلامية وفي وعي المسلمين ، بما يعطي للفقيه مكانة مرموقة ودوراً كبيراً مسبوغين بصفات التقديس والاحترام ؛ بسبب الانتماء إلى عقيدة الأمة وإلى مرجعيتها الحضارية ، فإن مصطلح ومفهوم المثقف ودوره يواجهان صعوبات كبيرة في الذهنية الإسلامية العامة ؛ لعدم رسوخ المفهوم أولاً لكونه واداً وجديداً في ذاته ، بلحاظ الدور المثقل بالسلبيات ، الذي مارسه المثقف في أغلب الأحوال ، والذي جعله مرفوضاً من قبل قطاع كبير ولا يلقي قبولاً بل يعتبر خصماً لعقيدة الأمة وعدواً لثقافتها وعملاً من عوامل تغريبها وتبعيتها .

وإذا كان الفقيه ينطلق في مهمته من خلال تخصصه واشتغاله بعلوم الدين ، فإن اشتغال المثقف بعلوم الدنيا يجعل التقابل بين الاثنين متشعباً بوشاح الخصومة في ذهن العام ، وترجح الكفة لصالح الفقيه من الوجهة الأخلاقية بلحاظ التقوى والاستقامة والانصراف من الدنيا التي غالباً ما يتميز بها سلوك الفقيه ، الأمر الذي يقلل من أهمية إضافة دلالة مفهوم المثقف إلى مفهوم الفقيه

كمعطى إيجابي .

ثم إن الحديث عن فقيه مثقف قد يوهم بالوقوع في إشكال منهجي ، ذلك أن الإثبات هنا قد يعني النفي في الجانب الآخر ، أي أن هناك وجوداً لفقيه غير مثقف ، والمعروف أن الفقيه ظلّ على الدوام هو عنوان المثقف في المجال الإسلامي ، فالفقهاء والمتكلمون والفلاسفة والشعراء واللغويون والمؤرخون والمفسّرون كانوا هم المثقفين طيلة الحقبة التاريخية ولا يزالون ، والحديث عن فقيه مثقف قد يعني إلغاء الفقيه الآخر من دائرة المثقفين ، أي إلغاء حقيقة تاريخية على ضوء مفهوم ومصطلح جديد ، وربما حصل هنا نوع من الالتباس ، ذلك أن الإثبات لا يعني النفي ؛ لأنه لا وجود للتضاد والتقابل والنسخ ، بل الغرض الحديث عن نوع من المعطى الايجابي والقيمة الإضافية على ضوء حاجات مستجدة ، ومعطيات واقع جديد يحتاج إلى جيل جديد من الفقهاء ، والالتباس يحصل من الاقتصار على التعريف النمطي للمثقف الذي يحصر دوره في العمل الذهني والفكري - أو من قرن الثقافة بالعلم والتخصص المعرفي دون ملاحظة الدور الفكري والمهمة النقدية ، ودرجة المعايضة لأزمات المجتمع ومشاكله ، والطروحات المقدمة لتغييره إلى واقع جديد .

إن توكيد وجود فقيه مثقف يعني أن هناك تمايزاً فعلياً بين نمطين من الفقهاء ، وبالتالي فإن ذلك يؤشر إلى وجود فعلي لهذين النمطين وبما يمنح أفضلية وميزة لأحدهما على الآخر ، الأمر الذي قد يشير حفيظة الأوفياء لمفهوم المثقف المساوي لأهل التخصص والخبرة في مجال معرفي محدّد ، دون ملاحظة انعكاس آثار هذا التخصص في توصيل الاختصاص وربطه بالجانب الاجتماعي ، والمشكل الثقافي وتبعاته السياسية والفكرية .

وليس هناك خشية من هذا المحذور طالما أن مدار التقويم لقيمة أهل العلم والفكر والاختصاص المعرفي يتحدّد بمقدار الفاعلية الفكرية ، وتجلياتها في الحركة الاجتماعية وتمظهراتها في الوعي العام للمجتمع ، وهذا لا يقلل من شأن أهل الاختصاص في مجال عملهم إنتاجاً وتدریساً ، غير أن هذا الصنف يبقى متحركاً في الاطار التخصصي الصرف (الاكاديمي) وداخل دائرة النخبة الممتازة معرفياً في داخل حقل معرفي محدّد .

ولكن ماذا عن العلاقة بين السياسي والثقافي من جهة ، والفقاهة والسياسة من جهة ثانية ، طالما أن البعد السياسي في التحرك مرتبط بالشأن الاجتماعي ، وهذا يعني أن العمل في الميدان السياسي من جانب الفقيه يؤكد صلته بالثقافة من زاوية الدور ، ويلغي بالتالي تصنيف (الفقيه المثقف) هذا بالنسبة لأولئك العاملين في المجال السياسي .

وفي الواقع ، فإنه يكون للفقيه بحكم موقعه الشرعي والأخلاقي وتكليفه الديني دور سياسي وتربوي ، دون أن يكون هناك قدرة على تصنيفه في دائرة (المثقفين من الفقهاء) ، وهو هنا يستجيب لمتطلبات الدور السياسي والاجتماعي المناط به ، فهل هذا الدور هو استجابة للانتماء الأيديولوجي أم لنوازع فردية أم لطبيعة الانتماء الطبقي؟

رغم صعوبة الإجابة عن السؤال ، لكن الموقف السياسي والدور الناتج عنه لا يعبران بالضرورة عن انتماء إلى طبقة المثقفين إلا بمقدار صلتها بمشروع فكري اجتماعي ، يعالج واقع المجتمع المأزوم ضمن أطروحة تغييرية تعيد بناء الوعي ، وتصحيح مكامن الخلل بطريقة مفهومة وبأسلوب يستجيب له المجتمع .

وهنا نحتاج إلى تحديد مفهوم المثقف ودوره في المفهوم المعاصر لنستوعب الفوارق الأساسية ، التي يمكن بواسطتها ممارسة التصنيف ، فالزعيم الديني أو السياسي حتى وإن بلغ مستوى (الكاريزما) بفعل تشخيصه لبعض مشاكل المجتمع وأهدافه ، فقد لا يكون مصنفاً ضمن دائرة المبدعين في الميدان الثقافي ، وممتلكاً قدرة إنتاج خطاب ثقافي متميز ، مالم يكن يمتلك وعياً عميقاً بمشكلات المجتمع ضمن رؤية كلية تتحرك بمشروع بديل ، وهذا لا ينفي أن يكون القائد الديني أو السياسي مثقفاً بمعنى أنه يجمع المقدره الفكرية والعقل المبدع والإرادة السياسية وفن إدارة الجماهير ، إذ قد يكون القائد السياسي والديني مثقفاً بينما قد لا يكون المثقف رجلاً سياسياً أو زعيماً شعبياً .

وعموماً فإننا أردنا أن نشير هذه الملاحظات في بداية الموضوع حتى لا يكون دخولنا مفاجئاً يثير الكثير من الحساسيات ، خاصة وأن هناك أجواءً من العاطفة تحاول أن تشير قضية وهمية ، وترى أن ثمة هجوم على الحوزة العلمية من جانب تيار متأثر بالفكر الغربي ، وأن أهداف الإثارات التي يطرحها هذا التيار تستهدف هدم الكيان الحوزوي ، ولا نحسب أن لهذه الرؤية كثيراً من الصدقية ؛ لأن الموضوع المثار يتحرك في الاتجاه الإيجابي لأكثر من سبب .

الأول : أن هناك دعوة مازالت قوية ، وتلقى المزيد من الدفع باتجاه تكوين مجتهد بمواصفات وسمات جديدة نوعاً ما تلائم متطلبات الدولة الإسلامية ، أو حالة الإحياء الإسلامي الراهنة ، فلالإمام الخميني (رحمه الله) رأي قوي في هذا المضمار ضمّنه خطابه الشهير إلى الحوزات العلمية وعلماء المسلمين (ان من خصائص المجتهد الجامع هي المعرفة بأساليب التعامل مع مكائد الثقافة المسيطرة على العالم وتضليلاتها ، وامتلاك الوعي والبصيرة في الشؤون

الاقتصادية ، والإحاطة بكيفية التعامل مع النظام الاقتصادي المسيطر على العالم ، ومعرفة أنماط السياسة ومعادلاتها ... (١).

ومما لاشك فيه أن المعرفة المطلوبة هنا لا تتأتى بدون اطلاع واسع على الفكر الإنساني الحديث ، وبدون مواكبة لتطورات العصر ، التي توفر بدورها حسناً ثقافياً ، وبعداً معرفياً - مضافاً - بالواقع الخارجي والظروف المختلفة المحيطة به ، حتى يأتي الفقيه متحدثاً بلغة العصر ومشاكله ، ومعبراً بصراحة عن المعاصرة في جوهرها .

إن تجربة التطبيق الإسلامي وحالة الإحياء الراهنة أثبتت الحاجة إلى وعي جديد بمشاكل الفكر والتقنين والإرادة والتغيير الاجتماعي ، وبالمستوى الذي بات مجتمع الدولة الإسلامية بحاجة إلى نمط جديد من الفقهاء بسمات جديدة ، ربما كان الشيخ محمد إبراهيم الجناتي قد عبّر عنها بوضوح تام في أبحاثه المتكررة عن (السمات المطلوبة للمجتهد في الحكومة الإسلامية) ، وهذه المواصفات لا تتأتى إلا بالانفتاح القوي على مشاكل المجتمع والتحديات التي تواجهها ، وهي تحديات تنطلق في جوهرها من عالم الأفكار القادمة والمستحدثة المؤثرة في تفكير الناس وأخلاقياتهم وسلوكياتهم ونظرتهم إلى الحياة .

الثاني : أن التحدي الفكري والثقافي الذي تشكله الحضارة الغربية ، وقدرتها المستمرة على توليد الأفكار وانتاج النظريات في مختلف حقول المعرفة الإنسانية ، صار شغلاً شاغلاً لجميع الحضارات والثقافات ، التي ترفض التماهي مع الغرب فكرياً وثقافياً وتصرّ على خصوصياتها وذاتياتها المعرفية ، ولا سيما في المجال المتعلق بالدين ودوره في تنظيم حياة الإنسان والمجتمع ، ورؤيته المختلفة عن الرؤية المعرفية ذات الطابع البشري .

إن الاسئلة القلقة التي تحتاج إلى أجوبة عقلانية تشكل تحدياً معرفياً لكل منظومة معرفية تنتمي إلى الدين ، الذي يعتقد أتباعه أنه الحلّ الأمثل لمشاكل البشرية وأنه ذو قدرة على إدارة شؤون الحياة وفق ثوابته وامتغبراته في كل زمان ومكان .

وإذا كنا نشكو من الغزو الثقافي ، وقدرة الغرب المتزايدة على اختراق العقول ، ونقل خطاباته المعرفية ورسائله الأخلاقية والسلوكية بفعل امتلاكه للقدرات التقنية والمادية ، فإن فحوى هذه الشكوى يقود بالضرورة إلى إعداد رسالة ثقافية متينة ، وبناء عقول الناس وتشكيلها على أساس إعداد الأجوبة لكل الأسئلة المثارة ، ومثلما أمكن لمفكرين وفقهاء مفتحين الرد على بعض النظريات التي انتجها الغرب ، ودحض شبهاتها وأنقذوا شطراً من الأجيال المسلمة ، عندما

استطاعوا صياغة الفكر الإسلامي بلغة معاصرة ومنهج مقارن وأسلوب نقدي ، فإن الحاجة ستظل متجددة لهذا الصنف من الفقهاء ، وإلا فإن الصنف الآخر الذي ظلّ ينتج في الدائرة التقليدية - على أهميتها وقداستها - لم يكن ليوافق المشكلة من موقع قوي إلا اعتماداً على منطق الفتوى وأسلوبها ، وهذا الأسلوب قد يجدي مع المؤمنين والتمسكين بحيل الدين ، لكنه لم يكن مقنعاً للتيار الآخر ، الذي لا يرى للفتوى قداستها ولا لعالم الدين أهميته ، ولكنه كان ينتظر ردّاً معرفياً وأسلوباً عقلياً في الجدل والمناقشة ، ومنهجاً حديثاً في الاستدلال والمقارنة .

نعم قد تكتب أعظم الكتب وتظهر أكبر النظريات الفلسفية والمنطقية واللغوية ، ولكنها إذا لم تصغ بطريقة مماثلة لصياغات العلوم الإنسانية الحديثة ، فإن مجال الانتفاع منها يبقى محدوداً ، وهذا قد يحل مشكلة المتخصصين لكنه لا يحل مشكلة القطاع المتعلم الذي يدرس الفكر الغربي ، ويواجه مشكلاته بطريقة وأخرى .

إن التغريب الفكري لم يكن لينجح في البلاد الإسلامية لو كانت رسالة الدين المعرفية والفكرية حاضرة - تملأ عالم الناس - ومصاغة بلغة متجددة غير لغة الدرس الديني القديمة ، وطرقها الاستدلالية الخاصة ، إننا لا نريد أن نقلل من الأثر الفعال للعوامل الأخرى ، التي ساهمت في نجاح التغريب الفكري ، وفي مقدمتها التبعية السياسية وغلبة التوجهات العلمانية على الحكم ، ومحاولات استنساخ التجربة التحديثية الغربية ، لكن العامل الداخلي كان مؤثراً هو الآخر ، والدليل ، أن شخصيات من داخل الحوزة العلمية كالشهيد الصدر والمطهرى استطاعا أن يعيدا للفكر الإسلامي نصابه في عقول القطاع الكبير من الأمة ، عندما أعادا صياغة الفكر الديني وتجديده بلغة تلامس مشاكل الناس اليومية وهمومهم المعرفية ، فسداً بذلك ثغرة انحباس الفكر الديني عن المجتمع عندما كان يتحرك بلغته القديمة .

إن القضايا المثارة مثلاً حول النص وكيفية قراءته وفهمه ، وعلاقة العلم بالدين في موضوع الحدود ، والحدّ الفاصل بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية وغير ذلك من القضايا ، التي لم تعد تحتمل التأجيل ومزيداً من الوقت ، تحتاج إلى تصدي الفقهاء والمجتهدين للتعامل معها ، وهذه القضايا المطروحة كلّها نتاج حقول العلوم الإنسانية ذات المصدر الغربي ، وليس هناك شك في قدرة الفقهاء والمجتهدين على التعاطي مع هذه الموضوعات ، لكن ذلك يتطلب مواكبة هذه الأفكار ، والتعرف عليها من مصادرها الأساسية بطريق مباشر أو غير مباشر عبر الاستعانة بالمتخصصين والمثقفين ، ومن هنا كان الشرط الأساسي هو الانفتاح والتفاعل مع الأفكار ، والتعامل معها على

أساس أنها تمثل تحدياً معرفياً، أو على الأقل بيان رأي الإسلام فيها بوصفه منظومة معرفية متكاملة؛ لسدّ أبواب التأثير المعرفي السلبي وتحصين العقول، وهي مهمة الحوزة العلمية وعالم الدين، وإذا لم يتصد الفقيه وعالم الدين، فإن هناك مستويات أضعف ستتصدى، طالما كان الحرص على الدين ونظامه المعرفي تكليف الأمة كلها وليس عالم الدين وحده، ومن هذا الموقع سيثار السؤال المهم، من له أهلية التصدي؟ بالتأكيد لا يوجد غير المثقف الديني - تمييزاً له عن المثقف غير الديني من المنتسبين للإسلام في الهوية - .

الثالث: أن المثقف الديني الذي نفترض أنه يمثل الحلقة الوسطية بين الحوزة العلمية والمجتمع - في مجالات محددة على الأقل - هو الأكثر حساسية لموضوع العصرنة وتحدياتها، وبالتالي فهو من موقعه يعاني من ضغط الفكر المعاصر الوافد، وعدم جاهزية الفقهاء للتعامل مع هذا الفكر، وبوصفه امتداداً لمؤسسة إنتاج المعرفة الدينية من جهة، ومنفتحاً على تحديات الفكر الآخر من جهة أخرى، فإن المتوقع هو أن يقوم المثقف الديني بملاّ الفراغات، والإجابة على الأسئلة التي يطرحها العصر، ومتطلبات الفرد والمجتمع في اللحظة الزمانية المعاشة .

غير أن المشكلة تكمن في أن المثقف الديني يفتقد مكانة وأهلية الفقيه في المجتمع أولاً، ولأنه معرض للشبهات والتشكيك ثانياً. وثالثاً لأنه ينقصه الإمام الكافي بأصول وقواعد الدين وجذوره غير ثابتة بمستوى ثبوت جذور الفقيه، وبالتالي فهو فاقد للشرعية ومضطر لتجديدها والحصول عليها في كلّ مرة يدلي بها برأي .

وإذا جاءت أجوبة وأسئلة واستفسارات وصياغات المثقف الديني غير منسجمة مع الشروط المعرفية للفكر الديني، أو فيها نوع من التجديد والتجاوز، فإنه يصبح عرضة للاتهام تارة على مستوى الوعي والفهم فيكون متأثراً بالفكر الغربي مثلاً، أو يتّهم بنواياه تارة أخرى .

ولسد هذه الثغرة، فإن من واجب المجتهدين والفقهاء ملأ الفراغ والتصدي الفعال - دون إلغاء لدور المثقف الديني - بالمستوى الذي يقود تلقائياً إلى انفتاح الفقيه على معارف عصره وتعاطيه مع موضوعات مستجدة غالباً ما تفرزها حركة الزمان وقضايا الإنسان المعاصر .

لقد أدى المثقف الديني رسالة كبيرة، وكان له دور في ملاّ ساحة الفكر الإسلامي، وسدّ الكثير من الفراغات، وشدّ الذهنية العامة للإسلام والفكر الإسلامي، ولولاه لانتهى مصير قطاع مهم من الجيل المتعلم إلى القطع مع الإسلام قطعية كبيرة، وليس بوسع أحد أن ينكر دور أسماء لامعة (في إيران والعراق ومصر وتونس وغيرها) سواء حصل الاختلاف معها أم لم يحصل، لكننا أردنا

الإشارة إلى أن ولادة المثقف الديني كانت مؤشراً على حاجة المجتمع لهذا الصنف من الملتزمين بالإسلام والمدافعين عن رسالته في الحياة بتأثير ضغط الفكر الغربي الوافد، وتلكؤ منهج التجديد والانفتاح على قضايا المجتمع ومشاكل الواقع من قبل الحوزات العلمية والمدارس الدينية الإسلامية .

إن هناك تعويلاً جدياً على الحوزات العلمية للرد على أسئلة العلوم الإنسانية، حتى من قبل المثقفين الملتزمين إسلامياً والعاملين في حقل هذه العلوم وتخصصاتها، ويشار هنا إلى أن أحد فضلاء ومثقفي الحوزة العلمية من المطلعين على الفكر الغربي سأل أستاذاً جامعياً لبنانياً عن آثار توظيف نتائج العلوم الإنسانية في مواجهة الفكر والثقافة الإسلامية، ومسؤولية المثقفين الإسلاميين الملتزمين في هذا المجال، فكان جواب الأستاذ: أنه كان يتوقع أن الحوزة العلمية تتابع هذه التحديات، وهي مشغولة بإعداد الجواب المناسب لها؟

ولربما تجدر الإشارة إلى أن قضية الأستاذ المصري نصر حامد أبو زيد غير بعيدة عن هذا الموضوع، فالضجة التي أثيرت حول قرار المحكمة، التي حكمت بارتداده عن الإسلام وضرورة انفصال زوجته عنه، جاءت بعد تطبيقه لمنهج جديد في قراءة وتفسير الخطاب القرآني، يلغي كلّ ثوابت الفهم المتعارف لمفردات هذا الخطاب، لمصلحة رؤى جديدة (عصرية) مستحدثة من علم قراءة النص وتفسيره، على ضوء تطور علوم اللسانيات، داعياً إلى قراءة النص الإسلامي على ضوء ما توصل اليه وعينا الحاضر، وعدم الركون إلى ثوابت المعنى، وما ينصرف إليه الدال والمدلول والظهور اللفظي، وأسباب النزول كما جاءت في زمن صدور النص، ورغم قوة ومكانة علم أصول الفقه لدى المدرسة الإمامية إلا أن كتاباً لم يصدر في الرد على أمثال هذه الأفكار والرؤى ودحضها رغم خطورتها، وقد يكون القطاع الأكبر من الحوزات العلمية والمدارس الدينية لم يسمع بالمشكلة وتداعياتها لحدّ الآن .

وعلى ضوء كلّ ذلك، فإن ضرورات التحديات الثقافية والمعرفية الراهنة ومسؤولية الحوزات العلمية في وعي مشكلات الخطة التاريخية الراهنة والقادمة، وواجبات تقديم الرسالة الإسلامية للإنسانية، تستدعي تجديد الشروط العملية لتكوين المجتهد ولظهور جيل جديد من الفقهاء منسجم مع عصره، ومنفتح على مشاكل الإنسان في العالم بأسره، حتى يمكن صياغة خطاب الفكر الإسلامي المعاصر وحلوله لمشاكل الإنسانية، ضمن رؤية واثقة قادرة على إنجاز وتقديم هذا البديل المعرفي والأخلاقي، بما ينسجم مع مهمات الفقيه بوصفه شاهداً على الحيرة

ومؤتمناً عليها ومكلفاً برفدها وتصحيحها .

إن فقهاء أمثال الشهيد الصدر ومطهري لم يتركوا هذا الدوي الكبير في سماء الفكر الإسلامي وخارجه ، لو لم يخرجوا على مألوف الحوزات العلمية ، ويتعاطوا مع الفكر الإنساني الحديث ، ويعالجا مشاكل الإنسان والمجتمع الإسلامي من منطلق الحرص على شخصية المجتمع وهويته والمساهمة في إبداء رأي الإسلام في حلّ مشاكله ، ومواجهة الفكر الوافد وتحدياته وقد نجحوا في ردم الهوة الكبيرة ، التي كانت تتعمق بين غالبية الجمهور - المتعلم تعليماً حديثاً ، والمنفصل كلياً أو جزئياً عن الفكر الإسلامي والإسلام بوصفه رسالة شاملة في الحياة ، فأعادوا الثقة بالإسلام ، وجدّدا حيوية الفكر الإسلامي وعبّدا طريق النهوض الإسلامي المعاصر ، وما كان ذلك ليحصل لمصلحة الإسلام والمسلمين لو أنهما بقيا حبيسي المناهج التقليدية في إنتاج الفكر الديني ، في إطار النخبة المتخصصة من طلبة العلوم الدينية ، وكان الانفتاح على العصر ومشاكله والتماس المباشر مع الهم الاجتماعي ، وقضايا التحديث والعصرنة وصلتها بالإسلام ، وموقع المسلمين في قبال الفكر الغربي الوافد ، ومواجهتهما للنزعة الفردية في التفكير الفقهي إضافة إلى النبوغ الذاتي والمؤهلات الخاصة ، كلّ ذلك كان السمات الأساسية التي ميزت هاتين الشخصيتين العظيمتين ، وصيرتهما نموذجاً كبيراً ومثالاً يقاس عليه ، ولكن ينبغي الاعتراف بأنهما لم يكونا نتاج مسار عام ومنهج مخطط له بقدر ما كانا نتاج مؤهلاتهما الذاتية وتكوينهما الخاص ، وما نطمح إليه هو تحويل النبوغ الذاتي والتكوين الخاص ، إلى منهج ومخطط عام يسير في هذا الاتجاه ؛ لاننا لا نعدم الكفاءات العظيمة داخل الحوزات العلمية ، بل نحتاج إلى تجديد التأطير ، فلا يمكن تصور حدوث نهضة فكرية ، ونجاح عملية التغيير الاجتماعي والتحسين الثقافي بدون فكر إسلامي حديث متواكب مع العصر ومحافظ على استمراريته وأصالته ، وغير مغلق على نفسه أو منفصل عن الواقع الإنساني المعاصر ، فالتربية الروحية والأخلاقية لا تنتج وحدها بدون فكر إسلامي مستوئب ومعطاء ، والعكس صحيح أيضاً .

إن أهمية الحديث عن فقيه مثقف تأخذ مشروعيته من الموقع الذي يصدر منه الفقيه ، باعتباره ممثلاً للإسلام وناطقاً باسمه وحاضناً للفكر الإسلامي ومصدر عطاء معرفي . وتغذية روحية وفكرية للجمهور ، ومسؤولاً عن صيانة معتقدات وأفكار وسلوك هذا الجمهور .

إننا سنتحدث عن الشهيد الصدر كنموذج للفقيه المثقف بعد أن نوجز الحديث عن (مَن هو

المثقف ، وما هو دوره؟) .

مَن هو المثقف؟

في التعريف الأولي ، اطلقت كلمة مثقف على أولئك المشتغلين بفكرهم لا بأيديهم في فرع من فروع المعرفة ، والذين يحملون آراءً خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع ، ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من قبل السلطات ، أيا كانت سياسية أو دينية .^(٢)

ثم اتسع مفهوم المثقف ليشمل جميع الذين يشتغلون بالثقافة إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً ، الثقافة بوصفها عالماً من الرموز يشمل الفن والعلم والدين ، هؤلاء الذين يمكن التمييز فيهم بين نواة تتكون من المبدعين والمنتجين من علماء وفنانين وفلاسفة وكتاب .^(٣)

لكن مقولة (المثقفين) أخذت تنصرف في الأعم الأغلب إلى معنى قوي عندما تستعمل من منظور سياسي أيديولوجي يهتم بالدور الذي يقوم به هؤلاء في حياة المجتمع .^(٤)

إن هناك خصائص ذاتية تجعل صنفاً من المشتغلين بالمعرفة يمتازون عن نظرائهم ويتركون أصداءً اجتماعية قوية ، وتأثيراً حاضراً في أجيال المجتمع . فالمثقفون هم أولئك الأفراد الذين يسمون بوعيم وسلوكهم فوق مستوى الاستغراق في المشكلات المباشرة ، التي تفرضها الحياة اليومية ، ويتخطون كل أنماط التشكل والتكيف بالواقع الحياتي المحيط بهم ؛ لكي يتصلوا من خلال قدر من التجريد والتعميم بالمشكلات ، التي تعكس وجدان عصرهم أو مجتمعهم أو ترانيمهم القومي . . . ليرتقوا من خلال التشيع المنتج بمشاغل أهلهم وهمومهم وتطلعاتهم من الخصوصيات إلى العموميات فيعبروا عنها تعبيراً يجد أصداءً واثاراً ممتدة في الحياة الاجتماعية .^(٥)

وبشكل عام فإنه رغم وجود اتجاهات متعددة لتحديد من هو المثقف سواء في نظرتها إليه من ناحية وصفية أو وظيفية ، لكن مجموع التعريفات يشترك في القول ؛ إنه الشخص الذي يسبدع ويفكر ويصنع المجتمع - باعتباره مدافعاً عن حقوقه وعاملاً على رفع مستواه الفكري والأخلاقي - من خلال منظور نقدي فيحاول تغييره إلى الأفضل .

وعلى كثرة العاملين في الحقول المعرفية ، إلا أن المثقف يمتاز من بينهم بخصوصية الدور والمهام التي يقوم بها ، يقول الجابري (فالمثقف يتحدّد وضعه لا بنوع العلاقة بالفكر والثقافة ، ولا لكونه يكسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده ، بل يتحدّد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشروع ومعتزض ومبشر بمشروع ، أو على الأقل كصاحب رأي أو قضية) .^(٦)

ويميز بول باران بين صنفين من المشتغلين بالفكر ، فيسمى الصنف الأول عمالاً فكريين ، والصنف الثاني المثقفين ، والحدّ الفاصل لدى باران هو توفر شرطين لكي يسمى الشخص مثقفاً ، الأول ، الرغبة في الكشف عن الحقيقة ، والشرط الثاني : هو أن يكون شجاعاً ، أن يكون مستعداً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى^(٧) .

إن كون المثقف ناقدًا اجتماعياً ، ومشروعاً تغييرياً وصاحب رؤية تحليلية ، يجعله يمثل العقل النقدي القائد للمجتمع والمبشر بأفق انتقاله إلى مرحلة جديدة من تاريخه ، ولذلك يمتاز المثقف العامل في الوسط الاجتماعي ، المهتم بواقع المجتمع من الأكاديمي أو التقني صاحب الفكرة المجردة المرتبطة بمجال تخصص معين ، التي لا تسمى في تأثيرها الواقع الاجتماعي الا بقدر محدود وغير مباشر .

من هنا جاز لنا الحديث عن ضرورة توفر هذا النمط الملتمزم والفاعل من المثقفين المرتبطين ارتباطاً عضوياً بقضايا المجتمع المدافعين عن حقوقه ، المساهمين في إنارة طريقه وتطوير وعيه ، وتؤكد خصوصية وقيمة هذا النمط إذا اقترنت من موقع امتلاك ناحية الاجتهاد وإحراز درجة الفقه والفتيا ، فمثل هذا المثقف المرجعي ستكون له مكانتان ، المكانة الأولى - مكانة الفقيه الذي يحتل موقعاً سامياً منحه إياه الشريعة الإسلامية ، وترسخت جذوره في البنية الاجتماعية على مدى تاريخ الإسلام ، ومكانة المثقف ، المثقف العضوي بتعبير انطونيو غراميش تمييزاً له عن المثقف التقليدي المدافع عن مصالح السلطة المتناقضة مع مصالح المجتمع .

فالفقيه من موقعه كعالم بالشريعة والمدافع عن رسالة الدين في حياة الناس ، والحريص على رفع مستوى الالتزام العام للأمة بالتكاليف الإسلامية من خلال بيان هذه التكاليف ، وحماية مصالح الجمهور والدعوة إلى العدل والعمل والعلم كقيم أساسية ، والمثقف من موقعه كصاحب رؤية في تقدم المجتمع وحرثه والإجابة على أسئلته الفلقة ، والمدرك لحقائق العصر ، والمواكب للحاجات المستجدة والقضايا المستحدثة والطارئة ، القلق على تخلف المجتمع في المضمار الفكري والثقافي والموقع الحضاري ، هذان الصنفان هما اللذان يستطيعان المساهمة في استنارة المجتمع وتحرره وتغييره من خلال مشروع قائم على نظام فكري وقيمي وعملي .

وإذا توفر الانسجام بين هذين النمطين ، واستطاع أحدهما أن يكمل الآخر فإن الأمة ستكسب الكثير ، لكن هناك حقيقة ينبغي الاعتراف بها ، وهي أن المثقف يعاني من إشكالية عدم الحصول على الشرعية الدينية ، هذه الشرعية التي تسلبه القدرة على العمل والإبداع وممارسة

الدور المناط به ، وبينما ينصرف الفقيه إلى العمل وهو أيضاً مثقل بمشاكل كثيرة منهجية وتاريخية ورؤيوية تصده عن ممارسة الدور الذي يمارسه المثقف في عالما المعاصر ، فإن الخسارة ستكون كبيرة ، ولذلك لا بد من أن يتجاوز الفقيه العوائق ، التي تعيد له ممارسة دوره الأساسي المنبثق من صميم الإسلام ، والذي هو في جوهر تعضيد لوظائفه الشرعية ، أعني بها ممارسة المهمة النقدية البنائية ؛ لأنه يمتلك الشرعية الكاملة ، ولأن قيادة المهمة التغييرية بكل ما فيها من هدم وبناء مناطه به أولاً وهو المسؤول عنها ، بل إنه يرفض أن يتولاها - من لم يمتلك ناحية الاجتهاد ؛ لأنه عنوان الحصانة الفكرية .

دور المثقف

لا يمكن تحديد مفهوم ومعنى المثقف إلا من خلال التعرف على أدواره في المجتمع انطلاقاً من المكانة والوظيفة التي يمارسها ، فعلى ضوء أهداف المهام الفكرية التي يقوم بها ، يتميز عن غيره من المشتغلين بحقول المعرفة كاختصاصيين من موقع أكاديمي صرف مع هامش محدود في المجال التربوي والأخلاقي .

يتحدث ريمون آرون عن أدوار المثقف فيحصرها في ممارسة الآتي : (٨) .

١ - نقد منهجي ينحصر في الملازمة بين المناهج الفكرية والتغيير الاجتماعي .

٢ - نقد أخلاقي يكمن في بيان التناقض بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون .

٣ - نقد أيديولوجي وتاريخي يقوم على نقد الواقع والتطلع إلى مستقبل أفضل .

إن ممارسة مهمة التحدث بلسان المجتمع مع كشف الخلل العام والأزمات التي يعاني منها . والتأثير على طريق الخروج من المأزق عبر فتح منافذ وبوابات التغيير ، وتكيف المجتمع مع التحولات والتطورات الجارية أو تهيئته نفسياً وفكرياً للتلائم مع هذه التحولات ، هي التي تعطي لمن يقوم بهذه الأدوار مكانته في المجتمع ، وهي المكانة التي يحتلها المثقفون في عالما المعاصر . وبهذه المواصفات ، فإن المثقف لا بد من أن يمارس دور التنوير والتنظير والمشاركة في الحوار الثقافي العام ، الذي يولد على أرضية الأسئلة التي تجول في عقل الفرد والمجتمع والمتأتية بدورها من الاحتكاك والتفاعل مع الآخر والمتولدة من منغيرات العصر ومتطلباته ، والهدف العام من هذا الدور هو إشاعة ثقافة حرة وحية وفاعلة تلامس عقول الناس منبثقة من صميم البناء الفكري المحدد لذات وشخصية الفرد والمجتمع ، إن هذا الدور يعني بناء الوعي بشكل مستمر من

خلال معاينة مشاكل الحاضر ، وصلتها بمشاكل الماضي ، وطريقة استمرار تلك المشاكل في وعي وثقافة وذاكرة المجتمع ، وعبر النقد والتصحيح ومواجهة التحديات يستطيع الوعي أن يترسم مشروع المستقبل في أطره العامة .

(يتحدّد دور المثقف . . . (ب) تحليل حاضر المجتمع وتحديد مشكلاته بوعي تاريخي ، توعية الناس بتلك المشكلات وتحديد أهداف المجتمع وبلورة وعيه حول تلك الأهداف ، إشاعة وتأسيس الثقافة الجادة ووحدتها ، إقامة المؤسسات الثقافية وتنشيطها وحمايتها ، مواجهة سلبيات الواقع ونقدها) (٩) .

وبالإجمال فإن (المثقف هو لسان حال المجتمع ، يتبنى قضاياها ويدافع عنها ، فيعطي الحياة الاجتماعية مغزاها ، ويعصرنها من خلال تصديه للمتغيرات المحلية والدولية والبحث في أبعادها الاجتماعية) (١٠) .

إن ممارسة الدور النقدي وإعطاء تصور للعالم من خلال مرجعية فكرية يتبناها المثقف ، ويعتقد بصوابية حلوله وتصوراته النابعة منها ، وهي الأساس الذي ينبغي أن تكون عليه حركة المجتمع لتجاوز واقعه الراهن إلى واقع جديد أفضل وأكثر حرية وعدالة ومساواة وإبداع هذه التصورات هي المحور الذي يحدّد الانتماء الأيديولوجي للمثقف ويشخص هويته ، والتصنيف قائم على القاعدة الكلية هذه ، فهذا مثقف إسلامي والآخر ماركسي والثالث ليبرالي والرابع وجودي أو فوضوي وهكذا .

الصدر : الفقيه - المثقف

حفل تاريخ الفقه والفكر الإسلامي بأسماء لامعة استمدت قيمتها من حالة التجديد والإضافة والسعة والشمول مما جعلها ذات خصوصية يشار إليها في بنية وتاريخ المعرفة الإسلامية ، وقد كان الفقيه الكبير الشهيد الصدر إضافة نوعية وكمية ، ذات وزن كبير في نسق تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر ؛ لأنه كان مدرسة - ربما يقول القائل : إن معالمها لم يتح لها أن تكتمل بصورة نهائية - لكنها في كلّ الأحوال نقلت الفكر الإسلامي مراحل مهمة ومتقدمة وهو يخوض معركة المناهج والوجود مع الفكر الإنساني الآخر .

لماذا اختلف الشهيد الصدر عن غيره من الكثير من الفقهاء ، وخريجي مدارس العلوم الإسلامية ، وامتاز عنهم بخصائص فردية ذات قيمة معيارية ضخمة؟

إن ذلك عائد بالأساس إلى مواصفات شخصية في التفكير والعمل والدور ، بالمستوى الذي مكّنه من تشييد منهجية ساهمت في إعطاء التجديد والإبداع بُعداً تاريخياً في مفصل مهم وخطير من مفاصل حركة الفكر الإسلامي المعاصر .

لقد كان من أبرز خصائص هذه المنهجية : -

١- الأصالة والإحاطة والشمول ، بالمستوى الذي جعله فقيهاً متميزاً صاحب رؤية تجديدية في الاستنباط ووعي النص من خلال حركته في الواقع الموضوعي والخارجي .

فالشهيد الصدر - مع تواضعه المعرفي - إلا أنه لم تأسره آراء الكبار ، ولم يقع فريسة الجمود ، بل تعامل من موقع الباحث عن الحقيقة بلا قيود ولا موانع شخصية أو معرفية ، ساعده في ذلك عقل متوثب وذكاء خارق وشجاعة نادرة ، فأعطى للاجتهاد معناه الواقعي من دون خروج على شروطه وحيثياته .

٢- الدراية العميقة بإشكاليات الواقع الاجتماعي ، ومعايشته لها من موقع المفكر الواعي لمسؤوليته ودوره وحسّ النقدي ، وحرصه على تدعيم الأنا الحضارية في صراعها مع الآخر وتحدياته المتزايدة .

٣- قراءته الواعية للمشكلة الإنسانية المعاصرة ، وانفتاحه على تيارات الفكر الإنساني الحديث ، وإطلاعه على ما وصل إليه شوط المعرفة الإنسانية وتقنياتها ومناهجها الحديثة ، وتمييزه بين الجوانب العقيدية والمذهبية والجوانب الفنية والتقنية ، ودراسة كلّ ذلك من موقع تأثيرها على الفكر الإسلامي ووعي وثقافة المسلمين .

٤- النظرة المستقبلية عبر المبادرة إلى بلورة المشروع الفكري الذي يستهدف معالجة مشكلة العالم الإسلامي الخاصة ، ومشكلة الحضارة الإنسانية الراهنة من زاوية علاقة العلم بالإيمان الديني ، إنطلاقاً من ضرورة ممارسة الفكر التوحيدي لدوره ومهمته على قاعدة خاتمية الإسلام ، وصلاحيته غير المحدودة بالزمان والمكان .

٥- عدم الاكتفاء بالتنظير وممارسته التغيير والعمل الفكري والسياسي ميدانياً ، مع حذر دائم من جمود الأساليب ، ووعي حاضر للخطة التاريخية التي يعيشها المجتمع .

وقد مارس الشهيد الصدر مهمة العقل النقدي بشكل واضح يختلف عما يمارسه المثقفون العلمانيون ، فلم يستخدم أسلوب القسوة على الذات بنحو مفرط لجلد المجتمع المسلم وتحميل الثقافة الإسلامية وزر المشكلة ، كما أنه لم يقف من الغرب موقف المنعزل الرافض له جملة

وتفصيلاً، ويحمله المسؤولية الكاملة على طريقة الأساليب الخطيئة البارعة، بل إنه كان واعياً لمفاعيل وأسباب الأزمة وعواملها الداخلية والخارجية، فمثلما كان لتجربة الغرب مع العالم الإسلامي أثرها المباشر والكبير والمدمر، فإنه لم يغفل العوامل الداخلية التي مهدت لدخول الغرب، التي كان من أبرزها توقف مسار الفكر الإسلامي عن الإبداع والتجديد، وتخلف الوعي وعدم وضوح أهداف العمل الفكري والسياسي على أساس مشروع محدّد ينتمي إلى الإسلام فكراً وقيادة وممارسة.

ومن هنا، يجوز لنا القول؛ إن الفقيه الصدر وقف على ما يسمى بمشكلة الأصالة والمعاصرة، كما وقف عليها من بعده الكثير من المفكرين والمثقفين، لكنه لم ينصرف إلى المصطلحات ودلالاتها بقدر ما اهتم بالمضمون وهو يحاول معالجة المشكلة.

وجوهر الأزمة يتحدّد أولاً في عدم وعي الأمة لذاتها من خلال الرؤية الإسلامية الصحيحة، أي بمنظورها الذاتي وليس بمنظار الآخر ورؤيته لها، وهو الخطأ المميت الذي وقعت فيه مشاريع الإصلاح والبناء والتنمية، وانتهت إلى تقليد الغرب والتماهي معه، وخلقنا لنا مشكلة وقوف الدولة ضد الأمة، وحصول حالة الصدام والعنف السلطوي والقهر الفكري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

أما البعد الثاني للأزمة فكان في صميم الموقف من الغرب منهجياً وفكرياً وسياسياً واقتصادياً.

الشهيد الصدر .. الرؤية النقدية

لقد عالج السيد الشهيد الأزمة الداخلية من خلال معاينته لمكان الخلل في المسارات الأساسية المتمثلة في الفكر والوعي أولاً، ثم في السلوك الفردي والاجتماعي ثانياً، فعلى مستوى الفكر والوعي، لاحظ أن الفكر الإسلامي لم ينهض بمهمة التحصين الذاتي وتوفير حالة الإشباع الثقافي والفكري، الذي يولد حيوية الحركة ويبني الوعي باتجاه ممارسة العمل التغييرى المنتج. والمعظلة الأساسية التي واجهها الفكر الإسلامي، أنه كان يتحرك على هامش إصلاحية في الجانب المتجدّد منه، أو يعيش خارج المشكلات الحية وعلى مسافة زمنية ليست قليلة من الواقع، في الجانب التقليدي، والسبب الأساس كان في هيمنة وعي خاص للنص المقدس لا يأخذ في الاعتبار حركية الزمن والتطورات الحاصلة باتجاه تصاعدي متشابك ومعقد، فالفكر الإسلامي ظلّ في جوانب يتحرك من النص إلى النص، وليس من الواقع إلى النص، أو من خلال هيمنة وعي

سابق للنص، واعتبار هذا الوعي نهاية المعرفة، وأنه ليس بالإمكان المجيء بجديد .
 والنقلة الكبيرة والأساسية للشهيد الصدر، كان في إدخاله البعد الاجتماعي ومشاكله في
 بناء هذا الفكر، ووجه نقده للحالة السكنوية السابقة له بقوله: (الاستصحاب الذي قرأناه في علم
 الأصول، طبقناه على أساليب العمل، وطبقناه على حياتنا، فكنا نتجه دائماً إلى ما كان، ولا نفكر
 أبداً في أنه هل بالإمكان أن يكون أفضل مما كان؟... لا بد لنا من أن نتحرر من النزعة
 الاستصحابية، ومن نزعة التمسك بما كان حرفياً بالنسبة إلى كل أساليب العمل، هذه النزعة التي
 تبلغ القمة عند بعضنا، حتى إن كتاباً دراسياً مثلاً - أمثل بأبسط الأمثلة - إذا أريد تغييره بكتاب آخر
 في مجال التدريس - وهذا أضال مظاهر التغيير - حينئذ يُقال: لا، ليس الأمر هكذا لا بد من
 الوقوف، لا بد من الثبات والاستمرار على نفس الكتاب الذي كان يدرس فيه الشيخ الأنصاري
 رضوان الله عليه أو المحقق القمي .

هذه النزعة الاستصحابية التي تجعلنا دائماً نعيش مع أمة قد مضى وقتها، مع أمة قد ماتت
 وانتهت بظروفها وملابساتها، تجعلنا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع أمة لم يبق منها أحد، وقد
 انتهت وحدثت أمة أخرى ذات أفكار أخرى، ذات اتجاهات أخرى، ذات ظروف وملابس
 أخرى (١١) .

إن هذا النص المعبر يشي بالكثير من الدلالات النقدية المهمة، التي كان يراها السيد الشهيد
 ضرورة لتجديد وتفعيل الفكر الإسلامي، وجعله مواكباً لحاجات الأمة وضرورات الاستجابة
 لاستئلة المجتمع ومشاكله المختلفة .

فالنص ينطوي على ضرورة تجديد الرؤية لجعل الذهنية العلمانية، تعيش مع مشاكل أمة
 حية موجودة وليس مشكلات أمة ماضية، وهذه القضية تفترض بدورها تجديد المناهج
 المدرسية؛ لأن المعرفة العلمية لا تتجدد إلا بتجدد المناهج، التي هي وسائل وآليات وطرائق لبناء
 الرؤية والنظر حتى تنتج عقلاً حاضراً يعيش في زمنه، وليس عقلاً يعيش مشكلات الماضي، ويفكر
 بأدوات تعوقه عن التفكير بمشكلات الحاضر المحتاجة إلى آليات وأدوات فهم متجددة .

والسيد الشهيد يوجه نقده لذهنية ماضوية تتعامل مع النص، ويفكر بالمجتمع الذي يراد
 للنص أن يكون حاكماً لجميع شؤون حياته، ولذلك فهو يريد إحياء النص من خلال وعي وفهم
 جديد، وإحياء المجتمع عبر حل مشاكله المعرفية والثقافية، وترسيخ حاكمية الإسلام فيه على
 الأصعدة كافة .

وفي نص معبر آخر ، يميز الشهيد الصدر بين العقلية الرياضية والعقلية الاجتماعية ، التي تمتاز كل واحدة منهما بنوعين من التفكير ، فالعقلية الاجتماعية تقوم على أساس الحدس الاجتماعي ، والحدس الاجتماعي يتكون من الخبرة والتجربة ، ومن الاطلاع على ظروف العالم وملابساته .^(١٢) ويضيف السيد الشهيد فيقول (إذاً فيجب أن نفتتح أعيننا على العالم^(١٣)) .

والانفتاح على العالم هنا يعني المعرفة بأفكاره وقضاياه ومشاكله وتحديد الموقف العملي ، ذلك أن أجزاء أصبحت تصدّر مشاكلها إلى أجزاء أخرى ، والأقوى مادياً وتقنياً هو الذي يقوم بعملية التصدير غالباً ، كما أن المعرفة البشرية ليست كلّها كفوراً وهراء ، وبالتالي فإن احتكاك الشعوب والأمم فيما بينها احتكاكاً إيجابياً وسلبياً ينقل تأثيرات الأفكار والسلوك والمعارف ، وما يتولد منها من مشاكل وأسئلة وتحديات .

يقول الإمام الخميني (يجب على الحوزات والعلماء أن يمسكوا دائماً بنبضات أفكار المجتمع ، ويكونوا بمستوى احتياجاته المقبلة ، ويسبقوا الأحداث دائماً ، ويستعدوا لردّ الفعل المناسب ، إذ إن الأساليب القائمة في إدارة أمور الناس تتغيّر في المستقبل ، وتحتاج المجتمعات البشرية إلى مسائل الإسلام الجديدة لحل مشاكلها) .

إن المعرفة^(١٤) بالمشاكل الفكرية والمنهجية والثقافية هي التي تولد الاستجابة الواعية للتعامل معها برؤية صحيحة عبر النص الإسلامي ، لايجاد الحلول لها انطلاقاً من أهلية الإسلام لحلّ مشاكل الإنسان بشكل عام ، وليس مشاكل الإنسان المسلم فحسب .

ويشير الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي إلى هذه القضية ويجعلها من شروط المجتهد في الحكومة الإسلامية فيقول { إن الإسلام دين عالمي ، والمرجع الذي ينهض بالرسالة الإسلامية ويتصدى لحراستها والدفاع عن حريمها ويعرفه المجتمع بهذه السمة ، ويتوقع منه القيام بهذا العبي ، لا يستطيع أن يعي المصالح العليا للإسلام والأمة الإسلامية ، ويطرح آراءً مفيدة وصائبة وعملية لحلّ معضلات مجتمعه وسائر المجتمعات الإسلامية ، إذا لم تتوفر لديه تلك المعرفة اللازمة بالظروف المحيطة بالمجتمعات البشرية الأخرى وفي أبعادها المختلفة }^(١٥) .

هذه الرؤية تجسدت بعمق لدى السيد الشهيد ، عندما انبرى لمهمة مقارعة حالة التغريب الفكري والانجراف تحت ضغط زحف الفكر الآخر المنفصل عن قيم السماء ، لكنه لم يهتم بهذه القضية بطريقة وعظية أرشادية ، وإنما عبر الدخول بحوار فكري مفتوح ، حتى إنه كان أحسن شارح للأفكار والنظريات الأخرى ، ثم يقوم بعملية بيان عدم تماسكها وتناقضها وأخطارها ، ويقدم

البديل الفكري الإسلامي بعقلية اجتهادية مفتوحة ، فكان يقدم زاداً فكرياً ومعرفياً آخذاً بنظر الاعتبار واقع التحدي الفكري ، الذي تعيشه الأوساط المتعلمة داخل الأمة، التي أصبحت واقعة تحت تأثير الفكر الآخر الذي يقدم نفسه في منهجية حديثه وتقنيات متقدمة ، يساعدها اتصاف هذا الفكر بالنزعة العلمية ، ويزيدها تأثيراً عقدة الانهزام والنقص التي تعيشها الأوساط المتعلمة من المسلمين ، فعدا جميع ما يأتي من فلسفات ومناهج ورؤى حتى تلك المتصلة بقضايا الإنسان وشؤونه متطابقة مع العلم ، على أن الكثير منها أيديولوجيات ونظريات لا تلبث أن تترك مكانها بعد بضعة سنين من الضجيج ، وفي الوقت الذي كان الغرب يتجاوز هذه الأفكار والنظريات وينفدها متجهاً إلى غيرها ، فإن تلك الأفكار تظل في عنفوانها في عقول الأجيال المسلمة المثقفة ثقافة حديثة ، تاركة تأثيراتها في الكثير من الجوانب ، التي تمس الإيمان والعقيدة والغيب وأهلية الإسلام لإدارة الحياة .

ولهذا وجدنا السيد الشهيد يلتفت إلى هذه المعظلة على قاعدة أن المجال الحضاري والثقافي الذي لا يجدد أساليبه وتقنياته وأفكاره سيفشل في مجابهة التحدي ، ومن لا يملأ الفراغ المتولد من سجال الأفكار والثقافات ، فإن الثقافة المهاجمة المدعومة بحضارة متفوقة مادياً ستنتج في اختراق البيئة الثقافية الأخرى ، حتى لو كانت هذه البيئة سليمة في أفكارها ومعتقداتها ، لكنها لم تستطع تجديد أساليبها في العرض والتوجيه ، وبقيت تناقض وتجادل بأسلوب قديم ، أو داخله في سجال ضد إشكاليات قديمة ورؤى مقدمة من خصوم ماضين ، وإلى هذه النقطة بالذات يشير السيد الشهيد في معرض حديثه عن الاستدلال على وجود الصانع الحكيم في سياق تقديمه لبحثه العقائدي (المرسل والرسول والرسالة) ، فيقول (ولو كان الإنسان طليق الوجدان ، لكفته أبسط ألوان الاستدلال على الصانع الحكيم ليؤمن . . . ولكن الفكر الحديث ، منذ قرنين من الزمن لم يترك هذا الوجدان طليقاً وصافياً ، ومن هنا احتاج الاستدلال بالنسبة إلى من كان ملماً بالفكر الحديث ومناهجه في البحث ، إلى تعميق وملأ الفراغات التي كان الاستدلال الأبسط والأبد ، يترك ملأها للوجدان الطليق ، وكان أمامي أحد خيارين ، فإما أن أكتب لأولئك الذين لا يزالون يعيشون وجداناً طليقاً بعيداً عن مسارات الفكر الحديث ، واكتفي بالاستدلال المبسط . . . وإما أن أكتب لمن تفاعل مع الفكر الحديث أو درس في إطاره ، وتعرف بدرجة وأخرى على مواقفه من الإلهيات ، فرأيت أن الأخرى هو الثاني ، غير أنني حاولت أن أكون على العموم واضحاً فيما أكتب على مستوى المثقف الاعتيادي الجامعي أو الحوزوي . . . وكنت في نفس الوقت

أحفظ للقارئ الأكثر تعمقاً حقه في الاستيعاب ، فأوجز بعض النقاط المعمقة وأحيله بعد ذلك في التوسع على كتبنا الأخرى ، كالأسس المنطقية للاستقراء ، وفي نفس الوقت مكثنا القارئ الأقل درجة أن يجد في أجزاء من هذه المقدمة زاداً فكرياً مفهوماً ، واستدللاً مقنعاً (١٦) .

ومن الواضح أن شهيدنا الكبير تحرك في مشروعه الفكري على أساس أنه لا يكتب للنخبة المتعلمة تعليماً عالياً وذات التخصص الكبير ، بل إنه كان يضع الأمة كلها في الحساب فقدم مستويين من الفكر ، الفكر الذي يخاطب النخبة ، والفكر الذي يخاطب السواد الأعظم من المتعلمين ، ومثلما خاطب الشهيد الصدر المسلمين ، فإنه كان يخاطب الإنسان الآخر ليقدم رؤية الإسلام لحل المشكلة الاجتماعية والإيمانية المعاصرة ، فجاء مشروعه الفكري في بعض جوانبه مشروعاً كونياً وهي الخصيصة التي امتاز بها بعض المثقفين والمفكرين الكبار ونجد ذلك واضحاً في الأسس المنطقية للاستقراء ، حيث برهن على أن العلم والإيمان غير منفصلين مستخدماً منهج الاستقراء وأسس المنطقية وفق قضايا الرياضيات العالية ، أي أنه جادل عقائدياً ليس على طريقة (الواجب والممكن) بل بطريقة أكثر حداثة وأكثر ارتباطاً بمناهج العلم الحديث ، الذي أسر عقول البشر ، وصار قيئاً يعوقها عن الإيمان ، فعالج هذه المشكلة مبدعاً ومجدداً ومرسحاً مبدأ الريادة الفكرية لمشكلة خطيرة تواجه البشرية ، وتهدد الحضارة الحالية في الصميم ، وهو هنا وقف على قمة (المعاصرة) في الفكر ، بل سبق هذه المعاصرة في تولدتها الجديدة ، وما كان له أن يمتلك هذه المكانة الفذة لو لم يكن (حاضراً في عصره متوفراً على مشكلات هذا العصر وأدواته المعرفية ، مدركاً على الأخص أزمة عصره متصدياً لتحدياته) (١٧) .

إن من خصائص المثقف المهتم بالأمة أنه يصوغ خطابه الثقافي لمستوياتها المختلفة حتى لا يكون مثقفاً نخبوياً يعيش في الأبراج العاجية بعيداً عن هموم الناس .

وإذا كانت النهضة - أية نهضة - تتطلب بناء الوعي النظري والعملية للأمة فإن السيد الشهيد تحرك ضمن هذه الرؤية ، فخاطب المستويات المختلفة ابتداءً من مقالاته ذات المضمون الجديد في مجلة الأضواء ، أو في المفاهيم والأسس الحركية والتنظيمية التي كتبها وهو يحاول أن يؤسس لمنط جديد من الوعي ، يحركه تيار داخل الأمة آمن بالإسلام للتغيير والبناء والنهضة .

وابتداءً من بواكير مشروعه الفكري والثقافي وحتى نهايات تحركه السياسي الأخير ، كان الإنسان المسلم فرداً وجماعة وثقافة ومستقبلاً حضارياً هو محور اهتمامه ؛ لأنه شخص منذ البداية البعد الخطير ، الذي جعل الأمة تعيش حالة العجز والتخلف والاستلاب ونعني به (التبعية

المنهجية) (١٨) فمع أنه تحدث عن الموضوع في سياق حديثه عن مشكلة التخلف في الميدان الاقتصادي ، إلا أنه وضع يده على المفصل الأشد خطورة في حياة المسلم المعاصر ، ذلك أن سؤال التقدم والتخلف ظل المحور الجوهرى ، الذي دارت عليه المعركة الفكرية والسياسية في العالم الإسلامى ، ومن واقع الوعي بهذه المشكلة تعددت الأجوبة وانطلقت التجارب والتيارات المختلفة ، وعلى أرضية هذه الصراع وجد الاسلاميون أنفسهم مطالبين بتقديم الجواب ، فجاءت صياغة الشهيد الصدر صياغة كاملة ، فانطلق معرفياً وفكرياً وانتهى سياسياً مدافعاً عن المنهج الإسلامى .

لقد دشّن عطاءه الفكرى فى سجل مع الفكر الوضعى بشقيه الماركسى والليبرالى لتحرير الإنسان المسلم من عقدة الاستلاب ، وانسداد أبواب البدائل إلا البدائل التى تقدمها الحضارة الغربية ، ثم دخل فى مشروع بناء المؤسسة الدينية فى مفرداتها الأساسية : المنهج المدرسى وعلاقته بمستقبل الأفكار والثقافة ، والرؤى التى سيجملها طالب العلوم الدينية ، المرجعية وعلاقتها بالأمّة ، مستقبل الفكر الإسلامى من حيث صلته بالواقع وقدرته على الإبداع والعطاء . . .

فالمناهج الدراسى هو الذى يصوغ ، ويشكل عقل الطالب ، ولا بد لهذا المنهج من أن يصاغ بكيفية تنتج إنساناً يحسب حساباً دقيقاً لسنوات عمره العلمى ؛ لينطلق من مرحلة التكوين إلى مرحلة الإبداع والانتاج ، وكان واضحاً أن الشهيد الصدر ينظر بنظرة ناقدة لمنهج دراسة العلوم الحوزوية ، ويتمنى تجديد المنهج عبر إعادة صياغة المصادر الأساسية على أساس التدرج فى المستوى والعرض ، وتكتيف الآراء والنظريات مع دراسة تاريخ العلم وأدواره ومراحلها . وهذا هو المنهج المعاصر فى الدراسات العلمية المختلفة ، وقد بدأ هو شخصياً بصياغة أهم علم من العلوم الدينية ، علم أصول الفقه وفق منهج حديث بادنأ من تاريخ العلم . ثم اقترح فى مشروعه للمرجعية الصالحة تشكيل لجان لتسيير الوضع الدراسى فى الحوزة العلمية وتنظيمها ، ووضع الكتب الدراسية وتحدد موادها ، للارتفاع بالحوزة إلى المستوى المتكافئ مع متطلبات الواقع الإسلامى المعاصر .

ولأنه كان يرى أزمة الإنسان المسلم فى انعدام وعي غالبية المسلمين بصلّة هذه الأزمة بالإسلام ؛ ليكون العلاج بالتحرك نحو الإسلام ومن خلاله ، فالإنسان المسلم لم يكن يعيش همومه الحياتية اليومية (الحريات ، العدالة ، التنمية ، تراجع المسلمين الدائم أمام التحديات السياسية والعسكرية) فى سياق حالة إقصاء الإسلام عن السيادة والحاكمية ، ولذلك أسبابه المتعدده ، أهمها قصور الوعي ، ونجاح حالة التغريب والعلمنة ، وقصور تأثير وفاعلية المؤسسة الدينية (عالم الدين

والفكر الديني) ، وبما أن عالم الدين والمؤسسة الدينية هي الأجدر بقيادة التغيير ، بحكم التفويض الشرعي ، وهي المكلفة أساساً بالتوجيه الفكري والعقائدي ، وهي المسؤولة عن مراقبة وضع الأمة الاجتماعي وانعكاساته على العلاقة مع الالتزام الإسلامي ؛ لذلك كان لا مناص من ممارسة هذه المؤسسة لمسؤولياتها كافة وفق هذه الرؤية . وكل ذلك كان مرتبطاً بأحداث تطور منهجي لتجديد الوعي والارتفاع بالمستوى الفكري والثقافي داخلها ، وقد طرح السيد الشهيد لعلاج هذه الحالة ، مشروع المرجعية^(١٩) مميزاً بين المرجعية الذاتية والموضوعية ، وناقداً للحالة الفردية التي تبدأ بتولي المرجع لمسؤولياته ثم انتهاء مشاريعه بموته ؛ ليبدأ مشروع آخر لا يكمل أحدهما الآخر ، ولا يحصل التراكم الضروري داخل الأمة من حيث الامتداد الأفقي والعمودي تأشيراً ، وفاعلية سياسية وفكرية واجتماعية وحركية .

كان الشهيد الصدر يرى أن كل مرجعية جديدة تستغرق وقتاً طويلاً حتى تبني كياناتها وتنشر امتداداتها ، والضرورة تستدعي حضوراً مكثفاً ودائماً في حياة الناس عن طريق الحرص على تربية الأفراد تربية دينية تضمن الالتزام بالأحكام . والعمل على إيجاد تيار فكري واسع في الأمة يؤمن بحاكمية الإسلام ويعمل لها ، والتمهيد لتلك الحاكمية من خلال إشباع الحاجات الفكرية ، وإثراء البحوث والدراسات والمقارنات الفكرية ، وتوسيع نطاق الفقه الإسلامي وجعله قادراً على مد كل جوانب الحياة في سياق مشروع صياغة البدائل الفقهية والدستورية ، والقانونية ، وتركيز الحالة القيادية لعالم الدين من خلال ممارسة المسؤولية المتبادلة بينه وبين الناس بوصفه ممثلاً للإسلام ، ومكلفاً بواجبات الدفاع عن مصالحهم وقضاياهم الفردية والاجتماعية لكونه القيادة الشرعية المفترضة .

لقد وجد الشهيد الصدر أن هناك أزمة حتى في طريقة تقديم الصياغة الفقهية للمكلفين بسبب غموض العبارات وصعوبة فهمها إلا لدى المتمرسين ، وكان يفترض بالمرجعيات أن تعالج هذه المشكلة بتيسير العبارة الفقهية ؛ لأن الغرض هو جعل الأحكام في مدى فهم الغالبية ، طالما أن المقصود هو جعل سلوك الفرد عبادياً وعملياً ومتطابقاً مع الأحكام الشرعية ، وكانت خطوة شجاعة منه في هذا المضمار عندما قدم رسالته العملية (الفتاوى الواضحة) لتكون نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه الرسالة الفقهية .

وكان القصد من ذلك هو الانطلاق في عملية بناء الفرد وتربيته ؛ لتكتمل لاحقاً عملية البناء عندما يتعامل الإنسان مع الإسلام فقهياً ومفاهيم وأفكاراً بشكل وافي ومستجيب لمتطلبات الحياة ، ولهذا طالب بأن يستنفد الفقهاء طاقة النص الشرعي ؛ ليشتمل على معالجة واسعة لجميع

قضايا الحياة ، يقول قدس سره ، (والبحث الفقهي اليوم مدعو أيضاً إلى أن يستنفد طاقة الاتجاه الموضوعي (الواقع الخارجي ، موضوعات الحياة) أفقياً وعمودياً . . . لا بد من أن يمتد الفقه أفقياً على الساحة أكثر . . . وقائع الحياة تتجدد وتتكاثر باستمرار . . . وتولد ميادين جديدة من وقائع الحياة ، لا بد لهذه العملية من النمو باستمرار ، . . . من الناحية العمودية أيضاً لا بد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه . . . لا بد من أن يصل إلى النظريات الأساسية . . . لأن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية ، ترتبط بتطورات رئيسية . . . أحكام الإسلام ، تشريعات الإسلام في مجال الحياة الاقتصادية ترتبط بنظرية الإسلام وبالمذهب الاقتصادي في الإسلام ، أحكام الإسلام في مجال النكاح والطلاق والزواج وعلاقات الرجل مع المرأة ترتبط بنظريات أساسية عن المرأة والرجل ودور المرأة والرجل ، هذه النظريات الأساسية ، لا بد أيضاً من التوغل فيها ، لا ينبغي أن ينظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه بوصفه ترفاً بوصفه نوع تفنن بوصفه نوع أدب ، لا ليس كذلك بل هذا ضرورة من ضروريات الفقه ، لا بد من التوغل عمودياً أيضاً إلى تلك النظريات ومحاولة اكتشافها بقدر الطاقة البشرية)^(٢٠) ، والشهيد الصدر هنا يستكمل ما بدأه عن قضية الثابت والمتغير في الدين .

إن مطالبة الشهيد الصدر بصياغة النظريات واستنتاج الأفكار من النص الإسلامي ، دفعته إلى إحداث نقلة منهجية كبيرة في التعامل مع النص ، فانطلق من القرآن الكريم مطالباً باتجاه موضوعي بالتفسير يختلف عن الاتجاه التجزيئي السابق ، وبيّن مفكرنا الفذ سمة هذا الاتجاه بقوله ، (إن التفسير الموضوعي يبدأ بالواقع الخارجي بحصيلة التجربة البشرية ، يتزود بكل ما وصلت إلى يده من حصيلة هذه التجربة ومن أفكارها ومن مضامينها ، ثم يعود إلى القرآن الكريم ليحكم القرآن ويستنتق القرآن الكريم على حدّ تعبير الإمام أمير المؤمنين - عليه الصلاة والسلام - ويكون دوره دور المستنتق ، دور الحوار ، يكون دور المفسّر دوراً إيجابياً أيضاً ، دور المحاور ، دور من يطرح المشاكل ، من يطرح الأسئلة ، من يطرح الاستفهامات على ضوء تلك الحصيلة البشرية ، على ضوء تلك التجربة الثقافية التي استطاع الحصول عليها ، ثم يتلقى من خلال عملية الاستنتاق . . . الأجوبة من ثنايا الآيات المتفرقة .

فهنا الابتداء بالتفسير الموضوعي يكون من الواقع ويعود إلى القرآن الكريم ، بينما التفسير التجزيئي يبدأ من القرآن وينتهي إلى القرآن ليس فيه حركة من الواقع إلى القرآن)^(٢١) .
أما عن فائدة هذا المنهج العملية فهو إنتاج النظرية الإسلامية المطلوبة في مجال من

مجالات الحياة ، أي الانطلاق من النصّ إلى النظرية لملاّ الفراغ وتشبيد المشروع الثقافي ، الذي يملأ العقول والوجدان في عملية متناسقة بين العلم والإيمان ، يقول الشهيد الصدر (التفسير الموضوعي . . . يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني . . . وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية ، يصل إلى نظرية قرآنية عن النبوة ، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي ، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ . . . فهنا التفسير الموضوعي يتقدم خطوة على التفسير التجزيئي بقصد الحصول على هذا المركب النظري ، الذي لا بد من أن يكون معبراً عن موقف قرآني تجاه موضوع من موضوعات الحياة العائلية أو الاجتماعية أو الكونية .) (٢٢) .

والذي نستفيده من بحثه المهم عن السنن التاريخية ، وعناصر المجتمع في القرآن الكريم ، التي استنتجها من منهج التفسير الموضوعي ، هو أن السيد الشهيد كان مهموماً ومطلعاً في الآن نفسه إلى بحث أسباب التكد الذي حلّ بالمسلمين بسبب عدم وعيهم لسنن التاريخ ، وبسبب عدم وعيهم لمفهوم الاستخلاف الرباني ، الذي يحثهم على العمل للدنيا والآخرة في عملية متوازنة ، إلى التعامل مع الطبيعة وعمارة الأرض ، والكدح إلى الله تعالى لبلوغ المنتهى إليه ، أي أنه - الشهيد الصدر - كان يتطلع إلى صياغة المركب الحضاري - الثقافي ؛ ليكون حافزاً في عملية الاستنهاض والبناء . وهذا المركب يجد أساساته في العقيدة وتفصيله في الشريعة أي أنه كان ينطلق في عملية البناء والتغيير من عقيدة التوحيد وما تعنيه من نفي العبودية لغير الله والتطلع إلى الحرية والعدالة في مدلولاتهما الاجتماعية والفكرية (٢٣) .

ثم في تجسيد معاني هذا المركب في القيم الروحية والأخلاقية المستمدة من السماء ؛ لتنسق البناءات العلوية والتحتية في سياق متوازن فلا تطفئ المادة على الروح ، ولا يكون العمل الفكري والاجتماعي فارغاً من المحتوى الأخلاقي ، ولا تكون التجسيديات الخارجية بمعزل عن البناء الداخلي للنفس الإنسانية ، مثلما لا يجوز الاتكال على الطاقة الروحية وحدها بدون بناءات فكرية ونظرية ومنهج عصري متكامل يلبي احتياجات الواقع .

كان الشهيد الصدر يرى أن مشروع التغيير مرتبط بتفعيل الإسلام في مجالات الحياة الفردية والاجتماعية ، وفي تحرير الإنسان من حالة الانشداد إلى المصلحة الذاتية ، والانتقال به إلى مصلحة الرسالة ، ليكون التغيير عملية تثوير (جوانية) و(برانية) روحية وفكرية ، نظرية وعملية ، يقول (فالمحتوى النفسي والداخلي للأمة لا لهذا الفرد أو لذلك الفرد هو الذي يعتبر أساساً وقاعدة للتغيير في البناء العلوي للحركة التاريخية ، والإسلام والقرآن الكريم يؤمن بأن العمليتين يجب أن

تسيراً جنباً إلى جنب ، عملية صنع الإنسان لمحتواه الداخلي وبناء الإنسان لنفسه ، لفكره ، لارادته ، لطموحاته ، هذا البناء الداخلي يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع البناء الخارجي ، مع بناء الأبنية العلوية ، ولا يمكن أن يفترض أن انفكاك البناء الخارجي عن البناء الداخلي إلا إذا بقي البناء الخارجي بناء مهزوزاً متداعياً (٢٤) .

وقد لا نبالغ إذا قلنا : إن تأكيد الشهيد الصدر على فهم العقيدة كمضمون حين فاعل في الممارسة العبادية والاجتماعية ، لتكون دافعاً إلى الثورة التغييرية كما صنع الإسلام ثورته التغييرية الأولى في عصره الأول ، ربما يكون هذا التأكيد حافزاً على تحريك المشاريع الثقافية التي انطلقت تدعو إلى الثورة انطلاقاً من العقيدة أو التراث ، وإذا (٢٥) لم تكن كذلك فإنها بلا شك استحققت بجدارة أن تكون ضمن الأسس والدعوات الأكثر حيوية وعمقاً في تاريخ المنطقة العربية والإسلامية في مرحلة الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر .

إن الحسّ النقدي والمستقبلي لدى الشهيد الصدر ، جعله يبني للمستقبل أو يصنع البدايات والأساسات لعملية النهوض والتغيير سواء في نقده لمنهج الفقه الفردي ، أو لمنهج الدراسة في الحوزة ، أو لمنهج التفسير القرآني ، أو في التعامل مع القضايا والأحداث والأزمات كموقف سلوكي وأخلاقي وشرعي ، أو في سعيه لبث نوع جديد من علم الكلام يتلائم مع المرحلة الجديدة ، أو في لفتته إلى إشكالية ثبات الدين وتطور الحياة .

وكلّ ذلك جاء مترافقاً مع نزعة إنسانية رقيقة وسلوك نظيف يجسد دور القدوة ، كان الإنسان المسلم وحرّيته وتقدمه ، والكيان الإسلامي في عزته ونمائه ، محور حركته واهتمامه ، ساعياً إلى تحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية والعيش الكريم في اطار سيادة الإسلام وكيانه السياسي ، ولهذا وجدناه يشدّد في تأكيد (حقّ الأمة وأفرادها في الرعاية وحمل الأمانة ، وأفرادها جميعاً متساوون في هذا الحقّ أمام القانون ولكل منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحقّ عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله ، كما أن لهم جميعاً حقّ ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية ، وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها) (٢٦) .

ومن إيمانه العميق بالحرية وحقّ الإنسان بالكرامة والتمتع بحقوقه الأساسية ، وقف الشهيد الصدر يادفع عن الحرية والعدل والنزاهة حتى ذهب شهيداً مدافعاً عن حرية وكرامة شعبه ، وعن النظام السياسي المستند إلى الشرعية الدستورية والتعددية السياسية والفكرية والمذهبية حتى

يحقق الإنسان ذاته ويبدع وينتج في أجواء الحرية والحقوق الإنسانية ، وكانت نهايته الأبية وهو يدافع عن القيم والمبادئ والمشروع الذي يبشر به ، فكان المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون عليه مثقف الأمة (٢٧) .

لقد أردنا من الحديث عن فقيه مثقف من خلال نموذج فذ كالشهيد الصدر ، الالمام إلى ضرورة ممارسة الفقيه والمثقف لأدواره ومسؤولياته من موقع الإسلام في الواقع الحضاري والثقافي القائم ، فحيث يزداد الحديث عن أزمة المثقف وأسبابها وعللها ، وعن عطل المثقفين أو انحيازهم الأيديولوجي أو ممارستهم لدور ترسيخ التبعية الفكرية والمنهجية أو وقوفهم كالعبيد إلى جانب السلطة ، أو عن فقيه لا يرى مسؤوليته إلا في نطاق تخصيص محدود ، فإن حالة الأمة الراهنة والتحديات المعقدة والمتشابكة التي تواجهها على أكثر من صعيد ، تستلزم (فقيهاً مثقفاً) يولد على أرضية التكوين الجديد المنسجم مع الواقع الجديد ، وعن (مثقف مثقف) منتمي إلى المرجعية الحضارية للأمة ، هدفه الانهاض والتنوير وممارسة التغيير ضمن الإطار الحضاري والثقافي للأمة وانسجاماً مع خصوصياتها وذاتياتها ، وفي ضوء ذلك ، لا يبدو متيراً للعجب أن يحتل الشهيد الصدر المكان الأول في قراءات الشباب الإسلامي التونسي - كمنال - من بين أحد عشر مفكراً ومثقفاً ، يقول الدكتور عبد الباقي الهرماسي في دراسته عن (الإسلام الاحتجاجي في تونس) : ومن بين الكتاب الذين هم أكثر رواجاً لدى المسلمين . . . في هذا الشأن ، نجد محمد باقر الصدر وسيد قطب وعلي شريعتي) ثم يضيف (فبالنسبة إلى الطلبة الذين يبحثون عن قيادة أيديولوجية ، فإنهم يجدون مبتغاهم في محمد باقر الصدر وعلي شريعتي اللذين يرشدان إلى المنهج ، الذي ينبغي انتهاجه في مواجهة التيارات الكبرى للفكر المعاصر .) ويضيف الهرماسي (ويكاد الإسلاميون يعتبرون الإسلام المناضل حصيلة فكر هؤلاء الثلاثة ، فقد أقاموا أسسه النظرية ، ومن أجله قضى كل منهم شهيداً) .

ثم يضع الباحث جدولاً يحدّد فيه نسبة القراءة لأفكار وكتب المفكرين الأحد عشر ، فجاء الشهيد الصدر بعد القرآن الكريم مباشرة ، واحتل نسبة ٥٤ بالمائة ، فيما احتل سيد قطب ٣٥ بالمائة وعلي شريعتي (٣١ بالمائة) ، وهذا يشير (٢٨) بوضوح إلى أن الخطاب الإسلامي الذي صاغه الشهيد الصدر يمثل مبتغى ومطمح الأجيال الإسلامية المتعلمة والمثقفة .

وبالتالي فإن إحياء الصدر يكون في إحياء مشروع الفكر والثقافي وفي البناء على تلك الأسس التي شيدها .

الهوامش

- (١) رسالة الإمام إلى الحوزات العلمية والعلماء، ١٥ رجب ١٤٠٩، ٢٢ شباط ١٩٨٩م.
- (٢) د. محمّد عبد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، الشرق الأوسط العدد (٥٩١٠)، ٢ شباط ١٩٥٥م، السنة الثامنة عشرة.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) المصدر السابق.
- (٥) محمّد عباس سيد أحمد (ثورة يوليو والمثقفون) الطليعة، القاهرة العدد (٧) تموز / يوليو ١٩٦٥م نقلاً عن عبد القادر عرابي (أزمة المثقف العربي: المحنة الدائمة) المستقبل العربي العدد (١٩٦) حزيران ١٩٩٥م.
- (٦) الجابري، مصدر سابق.
- (٧) الجابري، مصدر سابق.
- (٨) عبد القادر عرابي - مصدر سابق.
- (٩) عبد السالك التميمي (بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي) المعاصر، المستقبل العربي، السنة (١٢) العدد ١٣٤، نيسان ١٩٩٠م، ص ٣٦.
- (١٠) عبد القادر عرابي - مصدر سابق.
- (١١) الشهيد الصدر، المحنة - قم - ذو الفقار، ص ٧٦ - ٧٩.
- (١٢) الشهيد الصدر - مصدر سابق.
- (١٣) الشهيد الصدر - مصدر سابق.
- (١٤) رسالة الإمام الخميني، مصدر سابق.
- (١٥) الشيخ محمّد إبراهيم الجناتي، (السمات المطلوبة للمجتهد في الحكومة الإسلامية)، بحث مترجم، مجلة الفكر الإسلامي، العدد السادس - السنة
- الثانية، ربيع الثاني - جمادى الثانية ١٤١٥هـ. قم.
- (١٦) السيد الشهيد محمّد باقر الصدر، (المرسل، الرسول، الرسالة) دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤١٠هـ - ١٩٨١م - ص ١٠.
- (١٧) السيد محمّد حسن الأمين، آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمّد باقر الصدر، مجلة الفكر الجديد، العدد التاسع، السنة الثالثة - صفر ١٤١٥، آب ١٩٩٤م، ص ١١٦.
- (١٨) السيد الشهيد الصدر، اقتصادنا، ط ١٦ - دار التعارف للمطبوعات بيروت، ص ٩.
- (١٩) أطروحة المرجعية الصالحة.
- (٢٠) محاضرات سماحة الإمام محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية - دار التعارف للمطبوعات، د. ت. ص ٣٠.
- (٢١) المصدر السابق، ص ٢٥ - ٢٦.
- (٢٢) المصدر السابق، ص ٢٧.
- (٢٣) المصدر السابق.
- (٢٤) المصدر السابق.
- (٢٥) يلاحظ مثلاً الدكتور حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة.
- (٢٦) السيد الشهيد الصدر، (لمحة فقهية تمهيدية) - الإسلام يقود الحياة، ط ٢ طهران ١٤٠٣هـ، ص ١٤.
- (٢٧) يلاحظ في هذا الصدد بياناته السياسية الموجهة إلى الشعب العراقي على مدى أشهر عام ١٣٩٩هـ.
- (٢٨) د. عبد الباقي الهرماسي (الإسلام الاحتجاجي في تونس) في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢ بيروت ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

الشهيد الصدر شهادات من عالم آخر

خالد توفيق

(١)

ربما يوفر الرقم الذي نحن بصدده المزيد من الطرافة للمهتمين بالشهيد الصدر ، وبالذات فكره ، وامتدادات هذا الفكر في أقاليم العالم الإسلامي . فعلى مدى خمس سنوات - وربما أكثر - دارت علاقة ثقافية حميمة بين أحد علماء ايران المثقفين الشيخ علي حجتي كرمانى والشهيد الصدر ، كان مركزها اعجاب كرمانى بفكر الصدر واندهاشه به إلى حدّ التنبى والمبادرة لترجمته إلى الفارسية واشاعته في الساحة الثقافية والفكرية داخل ايران .

لقد كان من ثمار هذه العلاقة ان نهض كرمانى بترجمة أكثر من كتاب للشهيد الصدر ، من بينها كتابه « التشيع والإسلام » الذي صدر فيما بعد مستقلاً تحت عنوان « بحث حول الولاية » بعد أن كان مقدمة لكتاب د . عبد الله فياض « تأريخ الامامية واسلافهم » ، حيث قام بذلك تحت اشراف الشهيد الصدر ، الذي بعث له أكثر من رسالة في هذا المجال .

لقد بلغ من تفاعل حجتي كرمانى مع فكر الصدر ان تحوّل في ايران ، إلى واحدٍ من أبرز الدعاة إليه ، وحينما امت بالشهيد الصدر محنة الاعتقال الأول ثم فرض الرقابة عليه في البيت ، كان حجتي كرمانى - رغم انشغاله بشؤون بلده بعد الانتصار وتسلمه عدة مسؤوليات في عهد الثورة - أحد الذين سلطوا الاضواء على محنة الشهيد الصدر في العراق ، ولم ينسَ أبداً أن يلفت الانتباه إلى المقام الفكرى المنيف الذي يتمتع به فكر الصدر على صعيد ساحة العالم الإسلامى .

في لقاء مبكر مع صحيفة « جمهورى إسلامى » تزامن مع الايام الاولى لفرض الحصار على

بيت الشهيد الصدر ، تحدّث كرماني عن المكانة الفكرية السامية للصدر ، فقال ما ترجمته : « فيما يتعلق بآية الله السيد محمّد باقر الصدر ، إذا قلت أنه أبرز وجه علمي والمع شخصية علمانية في العالم الإسلامي ؛ وإذا قلت أنه أكبر منظر أيديولوجي في عالم التشيع ، فلن أكون مبالغاً .

ان كلّ كتاب من مؤلفاته القيمة من قبيل « اقتصادنا » ، « فلسفتنا » « البنك اللاروي في الإسلام » ، و« التشيع والإسلام » (وهو الكتاب الذي ترجمته إلى الفارسية بعنوان « تشيع مولود طبيعي إسلام » . وقد تناوله المرحوم د . علي شريعتي بالنقد ، تعكس معالم شخصية السيد محمّد باقر الصدر بعنوان كونه واحداً من كبار مفكري العالم الإسلامي وعلمائه .

فالسيد الصدر على دراية من ناحية بالمنهج العلمي الجديد وفي تمكّنه منه ، وهو من ناحية ثانية مستوعب لمسائل العصر مُدرّكاً لها ، وهو إلى ذلك يتحدّث بلغة العصر ويكتب بها .

ويقول شريعتي : « إن آية الله السيد محمّد باقر الصدر ، هو من طراز العلماء الذين يحتاج اليهم العالم الإسلامي في الوقت الراهن ، فالعالم الإسلامي يحتاج إلى عالم متأصل في الإسلام متمكناً منه إلى حدّ الاجتهاد والقدرة على الاستنباط ؛ وأن يكون من جهة ثانية واعياً لهموم عصره مدرّكاً لها محيطاً بها ، يمتلك الشجاعة الكافية في تشخيصها ووضع اليد عليها ، وله القدرة على ان يتحدّث فيها بلغة مجتمعة . وفي كلّ الاحوال ، السيد الصدر هو في طليعة مجتهدي الشيعة ومن الطراز الأول ، ومن مراجع التقليد » .

بعد ذلك ينتقل كرماني لتعليل الصراع بين نظام البعث والصدر على أساس تناقض الخط الفكري بين الاثنين . فحجتي كرماني يعتقد ان تعرّض السلطة البعثية للصدر هو أمر طبيعي إذ هي تعرفه في خطّه الفكري المعارض لخطّ السلطة من خلال كنيائه « اقتصادنا » و« فلسفتنا » بالذات . ثم يستمر في لقائه الطويل مع صحيفة « جمهوري إسلامي » الذي نشرته في عديد من متواليين ، مبيناً الملابس التي حلت في أجواء النجف والعراق بعد انتصار الثورة الإسلاميّة ، إلى أن يقول : « انه لا مريمع على الأسف لنا ، والاسى لشعبنا أن يصار إلى اعتقال شخصية هي من طراز كبار المنظرين للأيديولوجية الإسلاميّة ، ومن وزن كبار المفكرين في ميدان الفكر الإسلامي » (١) .

لا تقتصر العلاقة بين حجتي كرماني وفكر الشهيد الصدر على هذه المقابلة وحدها ، بل هناك رسائل بين الاثنين أملتها مبادرة الأول لترجمة بحث الصدر عن « التشيع والإسلام » (بحث حول الولاية) . وفي الواقع لم يبادر كرماني إلى ترجمة بحث الصدر جزافاً ولم يبذل جهده في تقديمه إلى قراء الفارسية ، إلّا على خلفية ما يعتقد من حاجة الساحة الايرانية الماسية إلى ذا اللون من الفكر . فهو في المقدمة يفيض في بيان حالة الاضطراب والقلق النفسي الذي كان يعيشه في ايران

شهادات من عالم آخر - ٤٦٣

قبل حوالي خمس سنوات من انتصار الثورة ، وكان الباعث إلى قلقه هو توزع الساحة الاجتماعية في إيران إلى تيارات يتنازعها صراع داخلي بين خط مؤيد للولاية التكوينية وآخر رافضٍ لها ، وبين تيار يرمي الآخرين - من خلال موقع التشدد بالولاية - بالفسق والتكفير ، وآخر يتهم الأول بالتقاعس والعودة وتبرير هزيمته في إطار التخندق بشعار الولاية .

ومن جهة ثانية ، كانت الساحة الشيعية مرمي لسهام خبيثة تنطلق من أمثال اقلام موسى جبار الله والخطيب ومحمد ثابت وغيرهم .

في مثل هذه الاجواء ، كان حجتي كرمانى يجد ان الساحة الداخلية منصرفه من خلال الاهتمامات المشار إليها ، بعيداً عن هموم البلد ومشكلاته وحاجات مجتمعه ، كما كان يجد أنّ النبال الخبيثة التي تأتي في بطانة الكتابات الطائفية التي تهاجم الشيعة والنشيع من الخارج ، غير بعيد عن مكر الاعداء .

وبقدر ما كان يؤلمه هذا الواقع ، كان يزيد في مرارته وتوجهه انطلاق بعض الاقلام وهي تمارس الكتابة في دائرة الصدر الشيعي من دون أن تتوفر على أبسط المؤهلات .

بازاء هذه الحالة ، التي تبعث على القلق والاضطراب يقول حجتي كرمانى : إنه اكتشف ضالته في دراسة السيد الصدر « التشيع والإسلام » فقرّر ترجمتها للفور .

بعث إلى السيد الصدر يستأذنه بالشروع بالترجمة ، فكتب اليه الصدر رسالة جوابية ، نقرأ فيها بعد التحية : « وبعد فقد تسلمت بكلّ تقدير رسالتكم الكريمة التي تخبرون فيها عن تصديكم لترجمة الكتيب الصغير (التشيع والإسلام) إلى اللغة الفارسية مع التعليق عليه ، وتطلبون اجازتنا في ذلك . وليس غريباً اهتمامكم بذلك وبأمثاله . فاني عرفتكم منذ عرفتكم أملاً من الآمال النابضة بالحياة والعتاء في حياتنا الدينية ، وكنت ولا أزال أرجو أن يحقق بكم للفكر الإسلامي والديني المكاسب الجليلة .

واني اذ أبارك تصديكم للترجمة المذكورة ، واعترز بجهودكم العلمية الثمينة ، أود إذا سمحت لكم الظروف أن تطلعوني على ما كتبتم من تعليقات على البحث المذكور قبل نشرها .

وابتهل إلى المولى سبحانه وتعالى ان يسدّدكم ويبيحكم على جهودكم ، ويسبغ عليكم ما يسبغه على العلماء العاملين من الطافه وتأبيداته والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته . »

محمد باقر الصدر - ١٢ شعبان / ١٣٩٥

وبالفعل جاءت هذه المبادرة موفقة في الساحة الايرانية ، كأشد ما يمكن أن يحققه العمل الفكري من نجاح ، إذ توالى طبعات هذه الترجمة ، حتى احصينا منها عشر طبعات ، باستثناء ما يمكن أن يكون قد فاتنا .

لم يقف الشيخ حجتى كرماني بجهوده في الترويج لهذا البحث عند حدود ترجمته ونشره في ايران على نطاق واسع (عشر طبعات إلى ما قبل خمس سنوات) بل دفع بالكتاب إلى القاهرة ، تحديداً إلى دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ، واضعاً نسخة من الترجمة الفارسية بين يدي الشيخ القمي مسؤول المؤسسة ، واخرى بالعربية املاً ببثها ونشرها من مصر .
وقد جاءت استجابة الدار ايجابية ، إذ بعثت إليه بتاريخ ٤ / آذار / ١٩٧٦ ، الموافق ٣ ربيع الأول ١٣٩٦ هـ ، برسالة نذكرها بنصها الكامل نظراً لما تتضمنه من اشارات حول بحث الصدر هذا ، وبقية اعماله الفكرية .
ونص الرسالة ، هو :

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستاذ الفاضل علي حجتى كرماني

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته : وصلنا كتابكم المترجم بعنوان « تشيع مولود طبيعي اسلام » واطلع عليه حضرة صاحب السماحة الامام القمي رائد دعوة التقريب وهو في طريقه إلى طهران بعد رحلة سنوية قضاها بمصر لتفقد شؤون الدعوة ، وأبدى تقديره باهداء الكتاب ، لمؤلف جليل يعتبر من أبرز علماء الإسلام علماً وأكثر علماء الامامية بحثاً .
وان كل ما كتبه [الشهيد الصدر] كان موفقاً فيه ، وفقه الله وأكثر من أمثاله .
وكذلك أثنى الامام على ترجمتكم الموفقة وعبر بان الترجمة قد وصلت إلى مستوى رفيع ، وابدئ سماحته ملاحظة بأن العصر عصر المختصرات والاستدلالات السليمة ، من غير تجريح ولا تعريض بعيداً عما يفرّق بين المسلمين ، ويفتح القلوب لبعضها بدل المهاجمات التي تفرّق .
بعد ان اطلع الشهيد الصدر على كتابه مترجماً حيث بعثه اليه حجتى كرماني إلى النجف الأشرف ، طلب المترجم إذن السيد في المبادرة إلى ترجمة كتاب آخر من كتبه ، فكان ان بعث اليه الشهيد الصدر برسالة اخرى ، كتب فيها بعد البسملة والتقديم : « السلام عليكم زنة تقديري واعتزازي بكم ورحمة الله وبركاته .

وبعد فقد تسلمت رسالتكم الكريمة ، ونفذ إلى أعماق نفسي ما طفحت به الرسالة من شعور وألم وأمل ، وابتهلت إلى المولى القدير سبحانه وتعالى ان يجعل من شبابك الممتلئ إيماناً وفضلاً والمعية ، شمعة منيرة وقبساً هادياً للآخرين ، وان يمدّ في عمرك وان يتوج هذا الشباب المستعب بشيخوخة قريرة العين مطمئنة النفس » .

وبعد مقطع خاص يتعلق باخوه الشيخ كرماني ، يعود الشهيد الصدر ليكتب في الرسالة التي

كان بعث بها بتاريخ ٢٨ محرم الحرام / ١٣٩٦ إلى المترجم : « كما سرتني واعجبني قلمكم فسي ترجمة كتابنا الصغير في الولاية والامامة ، واجادتكم الفنية في تصوير أفكار الكتاب وعرضها ، فجزاكم الله عن باب مدينة العلم أفضل الجزاء .

وقد أرسلت اليكم بالبريد نسخة من كتابنا الآخر الذي تحبون ترجمته ، واني أرحب بذلك وادعو لكم بالمزيد من التوفيق والتسديد والسلام عليكم وعلى من حولكم من الأهل والاحبة ورحمة الله وبركاته » (٢) .

إشارة ربما تكون عارضة بيد أنها مفيدة ، إذ نفهم من مفاد رسالة الشهيد الصدر هذه ، انه - رحمه الله - كان يعرف الفارسية ، أو يفهمها على الأقل ، وان كان السياق يدل على ما هو أكثر من ذلك ، حيث قيم سماحته ترجمة الشيخ حجتى كرماني ووصفها بالاجادة الفنية في تصوير أفكار الكتاب .

توفرت الترجمة الفارسية لكتاب الشهيد الصدر « التشيع والإسلام » على مقدمة مهمة للمترجم ، عرض فيها إلى الحالة التي كانت الساحة الإيرانية عليها قبل انتصار الثورة الإسلامية ، ثم عاد ليتحدث عن أهمية الكتاب وخصوصية المؤلف من خلال نقطتين ، نختصرهما كما يلي :

١- قال عن المؤلف : « كتاب « التشيع والإسلام » بقلم مجتهد ، وباحثٍ مستنير ، ينطوي على معرفة تخصصية بالكثير من العلوم الإسلامية ، وهو صاحب نظر ورأي فيها . هو الآن بحق يقف في صف أكبر نوابغ الفكر ، وفي طليعة علمائنا المعاصرين » .

ثم يشير إلى تفوقه في الدراسات الحوزوية ، ويمر بعدئذ باختصار على فكره المبدع في محاولاته التأسيسية المعروفة .

٢- أما عن الكتاب ، فقد قال : « يقوم الكتاب على منهج مبتكر واسلوب بديع جداً ، يحكي عن انتظام أفكاره ووحدة نسجها في اطار منطقي تحليلي بعيد كل البعد عن أي شكل من أشكال الانحياز الفكري والعلمي . وهو إلى ذلك مثال للبحث الحر الخالي من قسّمات التعصب والجهل وقصر النظر .

كتاب صغير في حجمه ، بيد أنه منيف في مستواه الرفيع ، وقد كان من رفعتة انني اتممت ترجمته ، وانا مندمج فيه ، بحالٍ تهيمن عليها الدهشة وسيطر عليها الاعجاب » (٣) .

سنعود إلى الكتاب في فقرة أخرى ، ولكن ليس مع حجتى كرماني ، وانما مع د . علي شريعتي الذي سجّل نقداً موسعاً لأفكار الصدر .

(٢)

الدكتور معن زيادة الباحث العربي اللبناني المعروف والمشرف على الموسوعة الفلسفية العربية التي صدرت عن معهد الانماء العربي ، قلت له في لقاء سريع - وهو الآن استاذ في جامعة ماكجيل الكندية - : هل اطلعت على أعمال السيد محمّد باقر الصدر ؟
أجاب : طبعاً اطلعت عليها ، وهي موجودة في مكتبتي جميعاً .

وعن كتاب « الأسس المنطقية للاستقراء » بالذات ، قال : هو من الكتب المهمة التي يجب أن تُقرأ على نطاق واسع الآن ، وخاصة في وقتنا الراهن .

أكرّر القول أن معن زيادة هو المشرف على الموسوعة الفلسفية ، وقد كان له فضل إدخال أسماء فلسفية اسلامية وشيعية في الموسوعة ، فكم حسناً - وما يزال ! - لو وصلت ليده دراسة عن مساهمة الصدر في البحث الفلسفي لتضم إلى الموسوعة ؟ ولكن هل يعدو الصدر إلا أن يكون مجرد مثال واحد من الكم المهمل أمثال الطباطبائي ومطهري والمير داماد وصدر الدين الشيرازي واضرابهم !

من البوسنة والهرسك ، الاقليم الإسلامي الممتحن ، الذي يحمل على عاتقه محنة الدم النازف ، وقضية شعب يراذ أن تُصادر هويته ، ويصرخ بهما في ارجاء الدنيا ، لم ينسَ مثقفها آدم حامد حاج الذي يحمل شهادة ماجستير في الاقتصاد ، أن يذكرني ان أول عمل طبع له في قائمة أعماله الفكرية والثقافية ، هي ترجمته لكتاب « اقتصادنا » (اقسام من الجزء الأول) إلى اللغة المحلية ، إضافة إلى ترجمة مستقلة لبحث الشهيد الصدر : الاقتصاد الإسلامي ليس علماً .

د . محمّد مصطفى أوب (لبناني الاصل مقيم في أمريكا) الذي يحمل شهادة عليا في الفلسفة وتاريخ الأديان من جامعتي بنسلفانيا وهارفارد ، يعتز أنه ترجم إلى الانكليزية كتاب الصدر « الرسالة المرسل الرسول » ، وهو يقول عن الصدر : هو في الحقيقة فقيه في الفكر الإسلامي المعاصر .

د . عمر يوسف حمزة (سوداني الاصل مقيم في قطر) استاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة قطر يتحدث عن مكتبته بقوله : « عندي كتاب الميزان في التفسير ، وهو مرجع من المراجع القيمة ليس للشيعه ، وانما هو مرجع للمسلمين جميعاً . وكتاب الصدر « اقتصادنا » ، وهو كتاب جيد ، ويدرس في كثير من الجامعات ؛ جامعات كثير من المسلمين على اختلاف مذاهبهم » .

الاستاذ عادل حسين الباحث الاقتصادي المصري المعروف ، وصاحب الكتاب المشهور « الاقتصاد المصري من التبعية إلى الاستقلال » ، قد تحوّل من الماركسية إلى الصف الإسلامي ، وذكر لي باعتزاز أنه قرأ للصدر كتابي « اقتصادنا » و« فلسفتنا » وحين ذكرت له أن له كتاباً باسم

« الاسس المنطقية للاستقراء » استغرب الامر وابدئ رغبة شديدة للاطلاع عليه .
وممن ذكر أنه اطلع على فكر الصدر وقرأ مؤلفاته الكاتب السوري الدكتور شوقي أبو
خليل ، ومن الجزائر الدكتور عبد الرزاق قسوم ، أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر (٤) .
وثمة شهادات كثيرة من هذا اللون .

وطالما ذكرنا الترجمة ، اشير إلى ان فرصة ممتازة توفرت لفكر الصدر الاقتصادي ، حيث
ترجم إلى الانكليزية ونشر في أمريكا . كما توفرت له فرصة نموذجية للاطلاع على الساحة
الفرنسية ، وعلى الناطقين بهذه اللغة في بلدان افريقيا ، وذلك من خلال المشروع الذي نهض به
الدكتور عباس البستاني ، الذي ترجم أغلب مؤلفات الشهيد الصدر إلى الفرنسية ، ووفر لها أجواء
ممتازة للانتشار ليس في فرنسا وحدها كما قلت ، وانما أيضاً في البلدان الافريقية الناطقة
بالفرنسية .

وفي آخر لقاء مع د . عباس البستاني ذكر أنه انتهى من ترجمه « اقتصادنا » إلى الفرنسية ،
وقد طبع الكتاب ، وكان بصدد نشره وتوزيعه . ومن خواطره عن الشهيد الصدر ، ذكر ان السيد كان
يتمنى أن يترجم « الاسس المنطقية للاستقراء » إلى الفرنسية ، وقد فهم أن هذه هي رغبة الشهيد
الصدر مباشرة .

واذا بدت اطلالة فكر الشهيد الصدر على اللغتين الفرنسية والانكليزية معقولة إلى حد ما ،
وإذا كانت معظم ، إن لم يكن جميع مؤلفاته قد ترجمت إلى الفارسية ، فان الغريب المدهش ان لا
يكون فكر الصدر ومؤلفاته قد حققا اختراقاً لساحة شبه القارة الهندية ، إذ لم يشهد فكره ترجمة إلى
اللغة الاوردية ، وذلك اعتماداً على شهادة د . ظفر الإسلام خان (نجل وحيد الدين خان صاحب
« الإسلام يتحدث ») الذي ذكر ان الساحة الهندية تعرفت على أفكار مالك بن نبي وسيد قطب
وحسن البنا ، بل ومطهري وعلي شريعتي وغيرهم من خلال الترجمة ، ولكنها لم تتعرف بعد على
فكر الشهيد الصدر !

قلت له مستفهماً بعد أن عدد تلك الاسماء : وماذا بالنسبة للشهيد الصدر ؟ أجاب نصاً : هو
غير معروف ، ان شاء الله ننقل بعض الكتب الهامة التي كتبها مثل « اقتصادنا » و« فلسفتنا » (٥) .

(٣)

الشيخ علي دواني المؤرخ الايراني المعروف ، الذي صرف جل عمره في الكتابات
التاريخية ، وبالذات في تراجم العلماء وحياتهم وسيرهم ، يحمل الكثير من الخواطر والذكريات
عن عدد بارز من العلماء في ايران والعراق . لقد قدم بعض هذه الذكريات في كتب مستقلة كما فعل

مع الشهيد مطهري والسيد البروجردي والامام الخميني ، وثمة عشرات أتى على ذكرهم في مقابلات صحفية أو في طيّ كتبه ومؤلفاته التي تجاوزت السبعين ، وبرز من بينها (٣٢) كتاباً في تراجم العلماء وسيرهم على الطريقة الاجتماعية والثقافية العامة وليس على الطريقة الرجالية .

من سني دراسته في النجف الاشرف ، حمل معه خواطر كثيرة عن الشيخ كاشف الغطاء وأقا بزرك الطهراني ، والشيخ محمد علي الكاظمي ، والشيخ عبد الحسين الأميني ، وحين بلغ الشيخ محمد رضا المظفر ، كتب يقول : « لقد أسس للتو « منتدى النشر » . وكان أول من خطى الخطوة الأولى باتجاه إحداث تغيير في حوزة النجف ، بحيث وجه الطلاب والفضلاء للانفتاح على أمور الزمان وأوضاع العصر . كان يتحدث أحياناً في مجالس الصحن الشريف ، وحين كان يرتقي المنبر كان يتحدث بحرقة وحماس عن ضرورة إيجاد التغيير في الحوزة ، في مجال الدروس وكيفية التدريس . بيد أن الذي يؤسف له أن أحداً لم يكن يصغ اليه ، ولم يكن ثمة من يتحمس لدعوته وخطواته .

وفي كل الأحوال ، فقد نهض بالذي عليه ، ثم مضى » .

يضيف الشيخ دواني : « كان المرحوم آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر ، أحد تلامذة المظفر [ربما يقصد من المتابعين له في النهج الاصلاحى ، وإلا فان الشهيد الصدر لم يتلمذ على المظفر] ، وقد نهض بعدئذ لوحده برسالة المظفر في التغيير ، وأوفى بهذه المهمة فريداً » (٦) .

(٤)

ليس العراق وحده ، وانما العالم الإسلامي برمته أصبح بعد انتصار الثورة الإسلامية في ايران ، تحت دائرة الرصد الغربي . وقد شملت دائرة الرصد الحركات الإسلامية ، المرجعيات والحوزات ، والمفكرين والعلماء وجميع القوى المؤثرة فكرية كانت أم حركية .

وإذا شئنا أن نتحدث بموضوعية وبصراحة أوفر ، فإن ما أصبح في دائرة الرصد أكثر ، هو الوجود الشيعي في تشكيلاته الحوزوية والمرجعية ، وفي فكره العقائدي ومتبنياته ، وفي مكوناته الحركية الناشطة ، وجميع ماله صلة بالشيعية والتشيع .

وفي جوٍ مثل هذا كان طبيعياً أن ينتبه الدارسون الغربيون إلى شخصية محمد باقر الصدر وفكره الذي استطاع أن يتخطى حدود العراق ، ويكون له حضور بهذا القدر أو ذاك في أكثر من اقليم من أقاليم العالم الإسلامي .

وبالنسبة لنا لانملك صورة متكاملة عن اهتمامات الدارسين الغربيين بالصدر ، ولا أحسب أن أحداً من المعنيين بشؤون الصدر كمرجع وكفكر وكقائد حركي ، نجح في رصد جهود الغربيين

في هذا المجال . وكلّ ما نملكه على هذا الصعيد هو لمحات عابرة وإشارات خاطفة تعتمد على الجهد الفردي والسعي الذاتي ، وذلك اسوة ببقية نشاطاتنا !
والذي يبدو من متابعة تلك اللمحات والإشارات ، أنّ هناك كمّاً لا بأس به من الاعمال التي انتجها دارسون غربيون عن الصدر ، أو دارسون من ابناء المنطقة ، قدموا بحوثهم ودراساتهم باللغات الاوروبية .

والذي يبدو أيضاً أنّ الدراسات حول شخصية الصدر وفكره وتأثيراته ، استطاعت أن تخترق أسوار الجامعات الغربية ، ليتحوّل الصدر إلى موضوع للدرس الأكاديمي . وربما كان العمل الذي انجزه شبلي ملاط وقدمه بعنوان « تجديد القانون الإسلامي : التشيع ، النجف ، محمّد باقر الصدر » هو أبرز عمل جامعي في هذا المضمار ، أو هو أبرز عمل وصل خبره إلينا .

ولانريد في هذا المجال أن نكرّر جهود الباحث المنابر د . عبد الرحيم حسن فيما كتبه عن هذا الموضوع من متابعة^(٧) ، أعتقد أنها الأوفر حظاً من غيرها ، بل تكاد تكون الوحيدة في حجمها ومادتها ونوع المعلومات التي تطويها . لذلك نكتفي بالاحالة لها ، وسنضيف في الفقرات الآتية إشارات أخرى وقفنا عليها .

يبقى أن نقول ، أنّ العمل الثقافي في ساحتنا ، طالما ظلّ يعتمد على المبادرات الشخصية ، وهموم الافراد واحساسهم الذاتي بالمسؤولية ، فمن المستحسن ان ينهض الباحث عبد الرحيم حسن بالمهمة كاملة ، فيكمل الشوط الذي كان قد بدأه ، برصد بقية ما كتب عن الشهيد الصدر بالانكليزية ، واذا أمكن ببقية اللغات الاوروبية ، خاصة وانه في موقع ومؤهلات ، تهباه القدرة على انجاز هذا العمل واستكمالها .

(٥)

الذي يُتابع الساحة الايرانية يستطيع أن يعرف بسهولة أنّ القوى الإسلامية التي تحمل الولاء للثورة والنظام الإسلامي ، كانت موزعة - منذ أن استقرت الحاكمة لهذه القوى ، وعزلت الاتجاهات الليبرالية والمجموعات المناوئة للثورة - إلى خطّين أو جناحين بارزين ، أضيف إليهما خط أو جناح ثالث حاول أن يكون مركز توازن بين الجناحين أو الخطّين .

منذ عام ١٩٨١م والصورة تكاد تكون ثابتة على هذه التوزيعة ، وان اختلفت الموازين بينها ، وتبدلت المواقع بالنسبة للمنتميين إليها .

لقد استخدمت في تمييز الخطّين مصطلحات كثيرة ، فقيل يسار ويمين ، وقيل محافظون تقليديون ومجددون رادبكالون ، وقيل غير ذلك أيضاً . بيد أن أفضل تمييز بين الخطّين بنظرنا ، هو

الذي يمكن أن تتلمسه في التجمعين العلمائيين الكبيرين « جامعة روحانيت مبارز طهران » و« مجمع روحانيون مبارز طهران » والثاني هو انشقاق عن الأول ، وهو الذي يوسم عادة باليسار والتجدد ، واحياناً بالتطرف والراديكالية . والجناح الثاني هو الذي أمسك بقيادة الدولة وهيمن على مجلس الشورى الإسلامي ، من خلال « الحزب الجمهوري الإسلامي » قبل تجميده ، ومن خلال حكومة السيد مير حسين موسوي .

ما يعنينا من هذه المقدمة أن رؤى هذين الخطين ، أو الجناحين - بحسب تعبير الامام الخميني - تفترق حول أهم قضايا البلد ، وبرزها المسألة الاقتصادية ، التي تعدّ في طليعة أبرز شواخص الخلاف بينهما ، إذ يعيل الأول لاقتصاد القطاع الخاص والتقليل من تدخل الدولة في الاقتصاد ، فيما يؤمن الجناح الثاني الذي كانت بيده مقاليد ادارة البلد في سنوات الحرب ، بنظرة معاكسة ، سبّبت له بعض المشكلات ، والنقد الذي ثار ضده من الجناح الأول .

وما يهمنا في هذه المقدمات ، هو أن نظرة كل جناح للسياسة الاقتصادية تنتهي إلى مباني نظرية تباين أو تخالف مباني الجناح الآخر . وعند هذه النقطة بالذات نصل إلى الفكر الاقتصادي للشهيد الصدر ، الذي كان له حضوره المكثف في رؤية الجناح الثاني (اقتصاد الدولة واعطاء قيمة ضئيلة للاقتصاد الخاص) .

وهذا الكلام لا نسوقه على سبيل الادعاء أو الاستنتاج ، بل هذا هو الشيخ أحمد آذري قمي يحدثنا برقم له دلالاته الخطيرة ، حيث يقول في لقاء صحفي مشير : « في أوائل انتصار الثورة كنا نحارب على جبهات مختلفة . فقد كان هدفنا حاكمية الإسلام ، وفقه الإسلام وقوانينه . فمن جهة كان يساريوننا ، حيث كانت الحكومة بأيديهم [يعني حكومة مير حسين موسوي] ، وكانت الصحافة تتبع نهجهم إلى حدّ ما . ويسار هؤلاء كان بالطريقة التالية : انهم اطلعوا على كتب الشهيد الصدر ، وقد نفذ فيهم فكره نفوذاً كبيراً ، بحيث انهم اعطوا المسألة المستضعفين والفقراء لوناً اشتراكياً في قالب الافكار الإسلامية .

طبيعي أنّ الشهيد الصدر هو فقيه مستنير ، أقبل شخصياً أصل اطروحاته ، بيد اني اختلف وإياه في بعض مقترحاته في باب الاقتصاد ، وفي مواطن أخرى^(٨) .

أما الآن فقد أضحت لفكر الصدر في الساحة الفكرية الايرانية حضور مكثف ومستمر ، كما سندلل على ذلك من خلال الإشارات اللاحقة .

الكبرى . وأهمية مشروعه الفكري أنه يؤكد فيه المحتوى والجدوى ، أكثر مما ينساق وراء اصطناع المناهج ، وهو يشتغل على الواقع الحالي ، أكثر مما يهرب منه بهذه الذريعة وتلك .

الفكر بين يديه أداة للتغيير والنهضة وبناء حاضر الامة ، ولذلك ترى أغلب كتاباته يطغى عليها هذا الهم ، وهي تنبض بالحيوية والحركة . لا يعيش الازمة من دينه واسلامه ، ولا يحس بالاستلاب امام الغرب ، والخصلة الأولى قادته للانفتاح على المفكرين الإسلاميين من أي مذهب واتجاه والافادة من اعمالهم والاشادة بها بما تستحق . أما الخصلة الثانية فقد قادته لانجاز -ربما- أهم أعماله الفكرية « مقدمة في علم الاستغراب » الذي ما يزال لم يأخذ موقعه بعد في اتجاهات الفكر في البلدان العربية والإسلامية ، ولم ينفذ إلى مكونات وعي الجيل الراهن ، وحين يكتشف الكتاب - ليس بمادته بل بالمسعى الذي يبغيه والهدف الذي يتوخاه - سربح الكثير . ففي هذا الكتاب ، كان المسار الذي تحرك فيه الكاتب ، يعتمد منطق الهجوم ، وتحديد الغرب وتحويله إلى موضوع ، وبالتالي القضاء - نظرياً ومنهجياً - على اسطورة عالمية الغرب .

انفتح حسن حنفي من موقع المفكر المهموم بقضايا واقعه وامته على فكر سيد قطب ، وذكر صراحة انه يعد نفسه تلميذاً له ، وما يقوم به فكراً هو مواصلة لما انقطع بموت سيد قطب . وكان من بين من اطلّ عليهم بدون عقد ، الامام الخميني في كتابيه « الحكومة الإسلامية » و« الجهاد الأكبر » ، فقدم للكتابين مقدمتين دراسيتين ، حيث طبعا في القاهرة ، فكان ان نفذت طبعة كتاب « الحكومة الإسلامية » خلال شهر واحد ، ليأخذ حسن حنفي طريقه أثر ذلك ، وعبر مباحث أمن الدولة ، إلى المعتقل .

لم يننه الاعتقال والغربة والهجرة من بلد إلى آخر ، بل عاد لينفتح على فكر الشهيد السيد الصدر ، ويسجل فيه شهادات كبيرة .

فهو في كتابه « مقدمة في علم الاستغراب » ، كما في الكثير من مؤلفاته الأخرى ، يشير إلى ان مشروع يتحرك على ثلاث جبهات ، يطلق على الاولى تحديد الموقف من « التراث » في محاولة لبعث الروح في الامة واعادة بناء أصول العقيدة كي تتحول إلى مبادئ للثورة في الواقع الراهن . أما في الجبهة الثانية فيسعى لتحرير الامة من التأثيرات المهيمنة للغرب عبر ما يطلق عليه بتحديد الموقف من التراث الغربي ، أما الجبهة الثالثة فتتصل بالواقع المعاش أو بصياغة نظرية التفسير كما يقول .

وعند استعراضه لابرز المشاريع العربية المعاصرة ، يسجل في تقويمها ، انها وان كانت معنية بهذه الجبهات الثلاث ، إلا انها لا تطوي على تمييز واضح بينها ، إلا ما حصل في مشروع الشهيد الصدر . يكتب : « وتدور كل المشاريع العربية حول هذه الجبهات الثلاثة بطريقة أو باخرى دون

التمييز بينها؛ لأنَّ التعارض بين مسار الأنا ومسار الآخر فيها، ليس قائماً باستثناء باقر الصدر». ثم يضيف في هامش الصفحة نفسها: «وذلك مثل «فلسفتنا»، «اقتصادنا»، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»^(٩).

ثم يعود إلى الصدر ليقراً إنجازاه في «فلسفتنا» و«اقتصادنا» في حدود بناء نطاق خاص لهوية الأنا؛ هوية الأمة الخاصة في مواجهة الآخر (الغرب والشرق) والتحوّل مع «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى التحدي والهجوم. يكتب: (وفي اطار جدل الانا والآخر، وجدت الانا هويتها في «فلسفتنا» و«اقتصادنا» من أجل التركيز على خصوصيتها في مواجهة الآخر. وفي نفس الوقت تنقد ثقافة الآخر الذي قام باثبات طرف وإنكار طرف آخر في «الأسس المنطقية للاستقراء»^(١٠).

وفي مقابلة مهمة مع مجلة «الوحدة» التي تصدر من المغرب، وتعد من أهم المجلات التي يطغى عليها الفكر العلماني رموزاً ومناهجاً واطروحات، يتحدث خلال الحوار عن جهات مشروعه الثلاث، وحين يصل إلى الثالثة، يجعل هدفه نفس هدف الشهيد الصدر في التفسير الموضوعي، الذي يعد من أواخر أعماله.

يقول: «أما البعد الثالث في مشروعي أو المرحلة الأخيرة، فسوف اخصصها لتفسير القرآن تفسيراً موضوعياً، ليس تفسيراً معتاداً طويلاً يبدأ بالفاتحة حتى سورة الناس، ولكن تفسيراً بحسب الموضوعات، يجمع مثلاً كل الآيات التي تبحث في الإنسان، في الإرادة، في العقل، في المجتمع، في التاريخ، وكان هذا العمل هو هدف أساسي لعمل الشهيد محمد باقر الصدر، فقد كان له تفسير موضوعي، وأنا أريد الشيء نفسه»^(١١).

والآن لنا أن نقارن بين هذه الرؤية الاستنهاضية التي تحرص على جميع الجهود من أجل التغيير والتحرير، فلا تستوعب أعمال الشهيد الصدر في اطار مشروعه وحسب، بل وتنفتح على فكر الامام الخميني والثورة الإسلامية، وبالتالي لا تقع ضحية منهج الاقصاء على أساس نوع المنهج، ولا الالغاء على أساس الانتماء المذهبي، وبين رؤية أخرى تمثلت في عمل الباحث الاردني (فلسطيني الاصل) فهمي جدعان، الذي أقصى فكر الصدر في الدولة برميه بشيعة المذهب تارة، وبايرانية الانتساب الوطني تارة أخرى!^(١٢).



لا بأس أن يبقى الصدر محتفظاً في اطروحات المحققين به باتمائه إلى المدرسة الفكرية الإسلامية في العراق، وإلى الحوزة العلمية للنجف الأشرف بالذات، خصوصاً في ظل أجواء تفرض

باحباطاتها على العراقيين من كلّ جانب ، وهي تكاد تسلبهم حتى محاسن انفسهم ، ان لم تكن قد سلبتهم كما كبيراً من ذلك فعلاً .

بيد ان هذا المنحى لا يسوّغ التوقع ، كما ان انتماء الصدر إلى العراق ليس معناه الانغلاق على امتداداته في العالم العربي والإسلامي ، أو كف اليد عن متابعة اصداء التفاعل مع آثارة الفكرية وإهمال رصدها أيضاً .

ففي ساحة اسلامية فكرية مناخمة للساحة الفكرية الإسلامية العراقية ، واعني بها ساحة الفكر الإسلامي في ايران ، شهدنا ضرورياً من التفاعل المكثف والتواصل التحارقي مع فكر الصدر ، خصوصاً في السنوات الأخيرة ، حيث أضحى الصدر حاضراً على صفحات الدوريات الفكرية المتخصصة ، وفي الندوات ، وعلى صفحات الكتب والصحف .

لا أعتقد اننا نبالغ - وبين ايدينا مادة مكثفة على ما نقول - في كون الصدر تحوّل في الساحة الفكرية الايرانية إلى ظاهرة كبيرة في مناخ الحوزة ، والى حدّ ما في الاوساط الثقافية والجامعية . وهذه مسألة تستحق دراسة مستقلة ننتظر من ينهض بها . لنكتفي هنا بذكر اشارات مختصرة تنسجم مع روح هذه المتابعة .

ربما كان أول من افتتح على فكر الصدر علمياً ونقدياً هو د . عبد الكريم سروش حين كتب في العدد الثالث من المجلة العلمية « نشر دانس » تعريفاً بالسيد الصدر من خلال كتابه « الاسس المنطقية للاستقراء » اذ وصف محاولته بانها أروع ما انتجه العقل الإسلامي على مرّ التاريخ ، ثم تحوّل لتسجيل ما عنى له من نقد ، ولم ينس ان يذكر انّ هذا الكتاب للصدر هو من أهم كتبه وفي الوقت نفسه أكثرها تجاهلاً^(١٣) .

لم يكتب سروش بذلك ، بل انتقل بفكر الصدر وبمؤدج شخصيته إلى صالات الجامعة الايرانية ، حيث يشتغل بالتدريس ، وذكر ضمن اطروحة له حول العلاقة بين الفقيه والمثقف ، بأن المجتمع الايراني لا يحتاج راهناً إلى الفقيه هكذا بشكل مطلق . بل إلى الفقيه - المثقف ، كما انه لا يحتاج إلى المثقف هكذا بشكل مطلق ، بل إلى المثقف الملتزم دينياً ، وقد عدّ الشهيد الصدر في طليعة النماذج الدالة على مثال الفقيه - المثقف في الحياة الإسلامية المعاصرة^(١٤) .

المثقف الايراني اللامع بهاء الدين خر مشاهي ، يعتقد ان الصدر من ألمع مفكري العصر ، ومن أبرز الشخصيات الاصلاحية في العالم الشيعي .

ولكنه يرى أن الانجاز الابرز للصدر أن أعماله الفكرية وبالذات في الحقلين الفلسفي والكلامي ، استطاعت إلى جوار أعمال الطباطبائي ومظهري ، أن تفتح للدراسات الفلسفية والكلامية افقاً جديداً تمثل بما بات يُطلق عليه بـ « علم الكلام الجديد »^(١٥) .

وفي حقل الدراسات المقارنة عرض الباحث الشيخ محسن كديور ، في دراسة عن نظريات الدولة في الفقه الشيعي المعاصر ، إلى نظرية الشهيد الصدر حول الدولة . ثم عاد ليتوسع بالدراسة ويمدّها إلى الفكر السياسي عند الصدر (١٦) .

وفي حقل الدراسة المقارنة أيضاً طلع علينا رئيس تحرير مجلة « حوزة » التي تصدر عن الحوزة العلمية في قم برؤية تنظر إلى نقاط الاشتراك بين الصدر ومطهري ، وتعدّهما مفتاحاً لحل معضلات الفكر والثقافة في الساحة الإيرانية (١٧) .

من الدراسات الجادة عن فكر الصدر ، هي تلك التي كتبها وزير الارشاد الإسلامي السابق د . محمد خاتمي قبل حوالي عشر سنوات ، واصدرها تحت عنوان دال هو (بعد الترجمة) : « وعي العصر والتخلي بهاجس الدين » ، اذ هو يعتقد ان ابرز ركنين تقوم عليهما شخصية الصدر هما وعيه لمقتضيات عصره ، وحسّه المرهف بالمسؤولية الدينية ، اذ هو كان يحمل الدين همّاً دائماً وتوجعاً يملأ نفسه وعقله ويأخذ عليه حياته .

ودراسة السيد خاتمي هذه تتحلّى بطابع علمي - تحليلي أقرب ما يكون للروح الاكاديمية (١٨) .

وعلى صعيد المؤتمرات ، انعقدت في الشتاء الماضي (١٩٩٥ م) ندوة فكرية مركزة حملت عنوان « الثورة الإسلامية : الجذور والخلفيات » استضافت عدداً من الباحثين تقدموا بدراسات مستفيضة إلى الندوة ، صدرت في ثلاثة مجلدات ضخمة .

من بين هذه الدراسات تقدم الباحث محمد حسين جمشيدى - الذي يشغل على انجاز شهادة دكتوراه في العلوم السياسية - ببحث تحت عنوان (بعد الترجمة) : « العلاقة المتبادلة بين الثورة الإسلامية في ايران والحركة الشيعية في العراق : الفكر السياسي للشهيد الصدر كقاعدة » بادرت قضايا اسلامية إلى نشرها في هذا العدد . ثم عاد الباحث نفسه لتقديم دراسة ثانية عن أصول الفكر السياسي عند الشهيد الصدر .

وأحسب أنّ دراسة جمشيدى تحمّست ربما أكثر مما يتحمله الواقع في بيان تأثير الفكر السياسي للشهيد الصدر وحضوره في بنية فكر الثورة الإسلامية ، وفي دستورها ، حيث وصف الصدر بانه « أبو الدستور الايراني » (١٩) .

وفي ربيع هذا العام (١٩٩٦ م) تبنت مؤسسة آثار الامام الخميني والحوزة العلمية في قم مؤتمراً عن المباني الاجتهادية عند الإمام الخميني انطلاقاً من مقولتي المكان والزمان وما لهما من تأثير في الاستنباط .

أهم علامات المؤتمر ، هي المادة العلمية التي قدمها (١٤ مجلداً ضخماً) بالاضافة إلى

المجلات التي صدرت في أعداد خاصة حول المؤتمر ، وما اضطلعت به الأمانة العلمية من اجراء (٣٣) لقاءً مع شخصيات علمية حول الموضوع .

والشيء الذي يلفت النظر أن الشهيد الصدر عبر من خلال فكره الحوزوي ورؤاه في هذا المضمار ، حضوراً عظيماً ، حتى يمكن ان يقال ان نصيبه في بحوث الدارسين ، ولقاءات المتخصصين جاء بالمرتبة الثانية بعد الامام الخميني .

وأحسب اننا نحتاج إلى بحث مستقل يتقصى مواطن حضور الصدر في مادة هذا المؤتمر ومداراته المختلفة .

أما على صعيد المجلات ، فقد صدرت دورية « آينه پژوهش » بعدد خاص عن المؤتمر ، بدراسة طويلة تناولت أفكار الصدر ورؤاه (٢٠) .

ومن جهتها صدرت مجلة « نقد ونظر » (بالفارسية) بعدد خاص عن المؤتمر من (٣٢٨) صفحة ، وجدت ان نسبة حضور أفكار الصدر باسمه وبشكل مباشر في بحوثها بلغ (٩٠٪) من مجموع المجلة (٢١) .

والذي يمكن أن يقال بحق عن هذه الدورية التي صدر منها حتى الآن (٥) أعداد إنها صدريّة المنهج والخط ، فالصدر لا يكاد يغيب عن مادة أي عدد من أعدادها ، بل هو أحد ثوابت مشروعيها .

وعلى صعيد الحوزة العلمية في قم ، وفي نطاق كبار العلماء الإيرانيين ، نجد ان الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ، والشيخ جعفر سبحاني والشيخ ناصر مكارم شيرازي أبدوا آراء في شخصية الصدر تستحق التأمل والدراسة ، وهي تشجع لاستضافة هؤلاء الثلاثة - وآخرين غيرهم - في ندوة متخصصة عن الجانب الحوزوي في شخصية الصدر .

والغريب ان تهمل آراء هؤلاء الثلاثة ولا يشار اليها رغم انها نشرت في صحيفة عربية (٢٢) ! وعلى صعيد المثقفين ، والتيار الليبرالي بالذات ، فالغريب أني وجدت باحثاً أقرب في معالجاته إلى العلمانية ، هو مجيد محمدي يعود إلى فكر الصدر كمرتكز في بناء رؤيته النقدية حول المسار الفقهي الراهن . والغريب في الامر هو تتبع هذا الكاتب الذي وإن كان عارفاً بالآثار الفكرية النقدية في بلده ، إلا انه يفترض ان يكون بعيداً عمّا كتبه الآخرون في بقية البلدان ، ومع ذلك يعود إلى ما كتبه الصدر كمرجع (٢٣) .



الاستشراق الأوروبي والأمريكي، وهي تصنف نفسها من المتعاطفات مع قضايا العالم الثالث وبضمنه العالم الإسلامي، وهي أيضاً داعية إلى حوار متوازن بين الشرق والغرب، يقوم على قاعدة تصحيح العلاقة بينهما (٢٤).

لها الكثير من المؤلفات التي ترجم بعضها إلى العربية، وقد تميّز اهتمامها العلمي بالبحث في موضوع الشيعة والتشيع، فجاءت إلى إيران قبل الثورة ودرست في جامعة طهران، ثم أصدرت مجموعة كتب، آخرها كما ذكرت في لقاء صحفي معها (شباط ١٩٩٥ م) يحمل عنوان « الشيعة في العالم ».

من بين أفكارها الأساسية أنها تحارب النظرة التي تحصر الشيعة في إيران، وتتنظر إلى الشيعة في كل مكان كامتداد للوجود الشيعي في إيران. كما تعتقد أن التشيع هو بنيان أساس متراس مع الإسلام في بواكير دعوته، وبالتالي فهو ليس ظاهرة طارئة في الإسلام.

عن الشهيد الصدر، بادرت بنفسها للقول: « كتبتُ عن محمد باقر الصدر، وتناولت تأثير كتاباته، الذي لم يقتصر على العراق ولبنان وإيران فقط، بل امتد إلى العالم الإسلامي برمته ». ثم أشارت إلى أن مجال بحثها عن التشيع وعن تأثيرات فكر الصدر شمل: لبنان، السعودية، البحرين، العراق، شمال الشام وحلب، أفغانستان، آسيا الوسطى، باكستان والهند، وكذلك بلدان أفريقيا الشرقية.

وهي تطمح أن تمتد بمجال الدراسة كي تشمل الوجود الشيعي وتأثيرات فكر الصدر فيه، في أوروبا وكندا وأمريكا (٢٥).

فطالما كنا نتحدث عن دارسين غربيين فمن المفيد أن نشير إلى كتاب الفرنسي « أوليفيه روا » في دراسة ما أسماه بتجربة الإسلام السياسي، حيث صدر الكتاب بالفرنسية سنة ١٩٩٢ م، وترجم إلى العربية وصدر عن دار الساقى تحت عنوان « تجربة الإسلام السياسي » سنة ١٩٩٤ م. الخطير في هذا الكتاب هو منهج المؤلف القائم على تشييط الإسلاميين والقضاء اليأس والاحباط بين المسلمين (٢٦).

وأبرز أسلحة المؤلف هي كثافة المعلومات، فهو راجع عشرات بل مئات المصادر من كتابات الإسلاميين باللغتين العربية والفارسية واطلع عليها مباشرة.

فهو يعرض بروح مستخفة بيد أنها تتلبس العلم والمعرفة، بجميع محاولات الإسلاميين في بناء أطر مذهبية بل وحتى مفاهيمية للاقتصاد، ليخلص بلغة التشييط نفسها: « أن أسلمة الاقتصاد إذاً هي مسألة بلاغية إلى حد بعيد » (٢٧).

وما يعيننا أن هذا الباحث أكد في نقده لرؤى الإسلاميين في الاقتصاد على منجزات رموز

شهادات من عالم آخر - ٤٧٧

فكرية من أبرزها محمد باقر الصدر ، ومحمود الطالقاني . وقد اطلع على اعمالهم باللغتين العربية والفارسية مباشرة (٢٨) .

(٩)

تنتشر في ايران مشاريع فكرية وثقافية واسعة تعبّر عن نفسها من خلال مجلات أو مؤسسات . ومن بين أبرز المشاريع مركز الدراسات الاستراتيجية التابع لرئاسة الجمهورية ، هذا المركز الذي تصدر عنه فصلية محكمة تحمل عنوان « راهبرد » .

ومن بين أهداف المركز اضطلاعهُ بسلسلة من الدراسات التحتية التأسيسية في البنية الفكرية لكبار رموز الفكر الإسلامي . وفي طريق هذا الهدف أعدّ المركز سلسلة من الدراسات خصص من بينها واحدة عن فكر الشهيد الصدر ، وتحديدًا عما يمكن أن نطلق عليه بفلسفة الدين عند الشهيد الصدر (٢٩) .

تحمل دراسات المركز ، ومن بينها هذه الدراسة ، طابع البحث المنهجي التحليلي ، الذي يتجاوز عرض الأفكار ، إلى تحليل بناها ، ونقدها . نكتفي بهذه الإشارة الوجيزة لهذه الدراسة التي بلغت (٥٠) صفحة من القطع الكبير ، نظراً لكون مجلة « قضايا إسلامية » قد بادرت إلى تقديم أبرز أفكار الدراسة ومحتوياتها في هذا العدد .

وما نذكره أخيراً ، ان دراسات هذا المركز ليست - باغلبها - للنشر العام ، بل هي دراسات تأسيسية تُراد لتوجيه عقول الباحثين .

(١٠)

وظفّ الغرب علم دراسة الإنسان (الانثروبولوجيا) من بين ما وظف من معارف في خدمة مركزيته وتعزيز سلطته ، التي أراد لها أن تكون عالمية ، وعلى حساب بقية شعوب العالم وثقافته . وانطلاقاً من « الانثروبولوجيا » انطلق عدد كبير من الدارسين الغربيين ، تابعهم بعض أبناء العالم الإسلامي ، باختزال تأريخ الثقافات والحضارات ، بل وتأريخ الانسانية والشعوب ، بالتاريخ الغربي بوصفه بثقافته وحضارته وانسانه ، يمثل وحده خط التقدم ، وما دونه من شعوب وحضارات وثقافات ، يصنّف في خانة « البدائية » ويدرج ما تحت - ما دون - التأريخ وخارج نطاق الثقافة المكتملة الناضجة .

انطلاقاً من هذه النظرة الاحادية اللاغية لما سوى الغرب ، انطلقت أقلام بعض الدارسين ، حتى في الغرب نفسه لنقد « الانثروبولوجيا » بل وبلغ بعضهم للنظر إلى هذا « العلم » ومن خلال

كونه معرفة تتجه صوب الاستعمار ، تمهّده وتغذيه بذرائع المشروعية والاستمرار .
وفي اتجاه البحث العلمي النقدي المنطلق من ساحتنا العربية عبر رؤية اسلامية ، انبثقت
محاولة رائدة للباحث د . محمّد حسين دكروب جاءت في كتاب تحت عنوان « الانتروبولوجيا :
الذاكرة والمعاش » .

لم تقتصر دراسة دكروب على جانب نقد الرؤية الغربية في هذا العلم ، وانما تحولت
للتأسيس في محاولة من الباحث لبناء رؤية اسلامية حول موضوع العلم (الإنسان) ، تقوم من
خلال استلهام أعمال فكرية لمفكرين اسلاميين بارزين ، حول مقدمات هذا العلم كما تتمثل في
الموقف من الإنسان والطبيعة ، والمجتمع والتاريخ ، والحضارة والثقافة .

شكلت أفكار الشهيد الصدر ، بالذات كتابه « مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن »
الاساس الاكبر لقواعد هذه المحاولة ، تلتها أفكار علي شريعتي ثم مرتضى مطهري ، وثمة اشارات
لآخرين (٣٠) .

هذه الدراسة التي تقع في (١٥٠) صفحة من القطع المتوسط ، بودي أن يطلع عليها أكثر
عدد من القراء المعنيين بشؤون الفكر الإسلامي من أصحاب المؤهلات الحوزوية والاكاديمية
الثقافية ، نظراً لما تحمله من ثقة بالنفس ، واعتزاز بالاسلام وبتنتاج مفكره . ونظراً لمنهجها الذي
يمكن تكراره في أكثر من بُعد ومجال ثقافي . وعلينا أيضاً أن لانسى الاهمية التي يحظى بها بيانها
المنهجي والاسلوبي ، حيث استطاع كاتبها ان يصدرها في اطار سلسلة تصدر عن معهد لا صلة له
من قريب أو من بعيد بالفكر الإسلامي ، مما حقق لها نجاحاً اضافياً جاء هذه المرة من طبيعة المنبر
الذي تولى طبعا ونشرها .

(١١)

اختلف الفكر الإسلامي المعاصر في مسألة الموقف من المعارف والعلوم (السلوكية
والاجتماعية بالذات) إلى اتجاهين رئيسيين يؤمن الأول بإمكانية تاسيس منظور إسلامي للعلم من
خلال ما تتيحه إمكانات الإسلام في نصوصه وأحكامه ومفاهيمه الاساسية ، فيما آمنت الثانية
بمنهجية الأسلمة .

وبين الأول والثاني ظهرت عشرات المحاولات لصياغة اقتصاد إسلامي ، أدب إسلامي ،
علم نفس إسلامي ، علم اجتماع إسلامي وغير ذلك . وقد تعرضت هذه الممارسة الفكرية والمنهجية
بين الإسلاميين ، إلى نقد من الآخرين بعضه حقّ ، وبعضه الآخر لا يقوم على أساس ، وانما ينطلق
من دوافع مشوبة بالغررض .

كان أغلب ما يتمسك به الناقدون لاتجاه تأسيس منظورات اسلامية للعلوم أو أسلمتها ، ان العلوم تقوم على « مسلمات » ليس لها وطن ولا تعرف الانتماء ، بل هي أقرب إلى روح « القانون » الذي يقبل الانطباق على الظواهر بشكلٍ متساوٍ ، منها إلى لرؤية المذهبية الخاصة التي تخضع لأساس فلسفي أو لنظرة كونية .

والسيد الصدر تحدّث عن « اقتصادنا » بعنوان كونه مذهباً وليس علماً . وقد أعلن عن ذلك صراحة في المقدمات المنهجية للجزء الثاني من اقتصادنا^(٣١) . ولكنه مع ذلك لم ينفِ إمكانية ان يكون للمذهب الاقتصادي الإسلامي علم يختص به ، ولو بعد حين ، أي بعد اكتمال التطبيق ونضج التجربة واستمرارها .

على أي حال ، هذه النقطة المنهجية التي استبعد الصدر على أساسها أن يكون الاقتصاد الإسلامي علماً (أي قوانين تفسّر الظواهر الواقعة والجارية) جذبت انتباه الباحث اللبناني د . وجيه كوثراني ، الذي أشار لها بشيء كبير من الفخر والاعتزاز ، حين كتب : « تجدر الملاحظة هنا أن فقيهاً ومفكراً إسلامياً كمحمّد باقر الصدر ، كان قد نته إلى ضرورة الانتباه إلى هذه المسألة المنهجية لجهة عدم الانزلاق إلى القول بعلم اقتصاد إسلامي ، فقال بوجود مذهب اقتصادي إسلامي على موازاة مذهب الاشتراكية والرأسمالية . أما العلم كموضوع ومنهج وطرائق تجريبية واستدلالية فهو مستقل نسبياً عن المذهب . كما أنّ المفكر نفسه سبق ونه الذين يحاولون ان يتعاملوا مع القرآن الكريم ككتاب « علمي » بقوله ان القرآن هو « كتاب هداية » للسلوك الانساني والاخلاقي والاجتماعي وليس كتاب علوم تستخرج منه النظريات العلمية على اختلافها »^(٣٢) .

(٩٤)

طفّت في التراث الفكري للشهيد مرتضى مطهري ، واطلعت على أغلب مؤلفاته ، وكان وما يزال يثير دهشتي عدم اشارته ولو مرة واحدة للشهيد الصدر .

لقد رأيته يشير إلى كتاب عرب كثيرين ، وإلى كتب عربية بعضها غير مشهور أو لا ينطوي على أهمية إلا لعدد من الباحثين ، وقد ذكر شبلي شميل وطه حسين وسيد قطب وشكيب ارسلان ، والسيد عبد الزهراء الخطيب فيما كتبه عن أسانيد نهج البلاغة ، وغيرهم الكثير . والسؤال المحيّر ! هل من المعقول ان مطهري لم يطلع على كتب الصدر ؟ ما أزال لا أجد لهذه الظاهرة جواباً ، خصوصاً وان الذي يزيد في تعقيد المسألة انّ الاثنين كتبا في مواضيع مشتركة ، وانطلاقاً من هموم متقاربة ! على أي حال ، بدلاً من مطهري طلعت علينا مفاجأة لم تكن متوقعة أبداً ، انطلقت هذه المرّة من علي شريعتي ، فقد كنت استبعد ان يكون في عمره ومنحاه الفكري وطبيعة اهتماماته

ونشاطاته ، قد اطلع على كتابات الشهيد الصدر ، فضلاً عن ان يكون تفاعل معها وابدئ بها وبصاحبها موقفاً ايجابياً للغاية .

ولكن هذا الذي حصل ، إذ يكتب في وثيقة نادرة إلى صديقه الشيخ علي حجتى كرماني الذي قام بترجمة بحث الصدر « التشيع والإسلام » (بحث حول الولاية) : « واما ما يتعلق بكتاب « تشيع مولود طبعي إسلام » [ترجمة : التشيع والإسلام] لاستاذنا المفكر والباحث الواعي البصير باوضاع عصره السيد محمّد باقر الصدر ، فأول ما أقوله : إنه من حسن الحظ أن أكون مطلعاً على كتاباته الالهامية الفريدة مثل « هلسنتنا » و « اقتصادنا » . لقد اثبت السيد محمّد باقر الصدر في هذه الكتابات أنه عزّوه عنى تأصله بالثقافة الإسلامية . يتوفر على فهم واضح لعصرنا ، يحسّ بهمومنا وأوجاعنا ، ويحيط بمقتضيات زماننا .

إضافة إلى انه يتحدث بلغة أهل هذا العصر واسلوبهم ، فهو أيضاً على دراية بمناهج البحث العلمي المعاصر . وهذه العناصر بمجموعها هي ما يحتاج إليها في الواقع « العالم الإسلامي » (بكسر اللام) في زماننا ، وفي المقابل لا يحتاج عصرنا إلا إلى « عالم إسلامي » يكون على مثل هذا الطراز ، ويمثل هذه الخصائص .

يضيف في الرسالة - الوثيقة التي تعود إلى ما قبل انتصار الثورة بسنوات : « لقد تناول الكتاب في موضوعه كيف ولد التشيع في اطار الإسلام ، وكونه نتيجة طبيعية للإسلام نفسه ، وان مسألة رعاية النبي لمستقبل الدعوة على أساس مبدأ الوصية ، هو ضرورة منطقية ومصيرية لتحديد مستقبل الثورة (الدعوة) الإسلامية والامة الثورية . . . » (٣٣) .

لم يقتصر جهد شريعتي على الاعجاب بالشهيد الصدر والاطلاع على كتبه ، بل مضى للتفاعل معها ، كما هو الحال مع كتابه « التشيع والإسلام » ، وكان من ثمره هذا التفاعل ان كتب نقداً مطولاً على بحث الصدر يصل إلى (٢٥) صفحة مطبوعة ، وقد ذكر المترجم ، انه بعث بنسخة من نقد شريعتي إلى السيد الصدر في النجف لكي يرد عليه ، ولكن يبدو وفاة المرحوم شريعتي المفاجأة في لندن . واندلاع أحداث الثورة ، والاضاع التي الممت بالشهيد الصدر في النجف ، كلها عوامل لم تسمح بتجسير العلاقة بين الاثنين ، ونموها على أساس الحوار النقدي .

لقد كان في خطتنا ان نترجم نقد شريعتي كاملاً وندرجه في اطار هذه الشهادات ، وقد بدأنا بالترجمة فعلاً ، ولكن طول النقد وامتداده إلى ما يساوي حجم هذه المتابعة ، منعنا دون تحقيق هذه الرغبة .

لذلك نأمل ان نتاح لنا فرصة أخرى مؤاتية لنشر النقد ، الذي يتكوّن من ثلاث نقاط أساسية في وقت مستأنف ان شاء الله .

(١٣)

كانت الشهادات التي مرّت ، لمحات تجمعت من خلال ممارسة العمل الثقافي ، وهي لم تصدر عن استقصاء مسبق ، وبالتالي هي ليست استقراءً شاملاً لكل ما كتب عن الشهيد الصدر (٣٤) .
أما الهدف الذي يتجاوز هذه المعلومات ويخترقها إلى ما هو وراءها ، فيتمثل بالنقاط المختصرة التالية :

- ١- أن تعرف بموضوعية هل اتخذ الصدر مكانه اللائق داخل أروقة الفكر في العالم الإسلامي ، وبين صفوف الفكر العالمي ؟
- ٢- هل تمّ استنفاد التركة الفكرية للصدر كاملاً ؟
- ٣- هل قمنا بإنجاز مراجعة دقيقة وواضحة لموقع الصدر في مسار الفكر الإسلامي من جهة ، وتعرفنا من جهة ثانية على حاجات المسلمين الفكرية الراهنة ، لتتوفر لنا رؤية دقيقة عما ينبغي مواصلته والانفتاح عليه من آثار الصدر ، وما ينبغي تجاوزه ؟
- ٤- وبعد ، تبدو الدراسات النقدية لفكر الصدر مطمئناً عالياً ، بيد أنه ضروري على أي حال .

الهوامش

- (١) صحيفة جمهوري إسلامي ، العدد (١٩) السنة الأولى ، المصادف الخميس ٢٦/رجب/١٣٩٩هـ ، أثناء انتفاضة رجب وفرض الحصار على بيت الشهيد الصدر .
- (٢) يلاحظ في نصوص رسالتي الشهيد الصدر ، ونص رسالة دار التقريب : تشيع مولود طبيعي إسلام (وهو ترجمة كتاب السيد الصدر : التشيع والإسلام) علي حجتی کرمانی ، الطبعة العاشرة ، ص ٨٠٦ ، ٩٠٦ .
- (٣) تشيع مولود طبيعي إسلام ، ترجمة علي حجتی کرمانی ، ص ٢٠ ، ١٩ .
- (٤) شهادات هؤلاء سمعتها مباشرة ، وسجلتها في حوارات معهم نشرت في صحيفة كيهان العربي ، مجلة الوحدة الشهرية ، صحيفة الشهادة الاسبوعية . وأؤكد ان ثمة غيرها الكثير مما سجلته ، أو سمعته وسجله غيري .
- (٥) قضايا مهمة في حوار طويل ، لقاء مع د . ظفر الإسلام خان ، اجراه خالد توفيق ، مجلة سروش للعالم العربي ، العدد (١٠٨) ، شعبان ، ١٤١٠هـ .
- (٦) مرزداران حماسه جاويد در كفتكو باستاد علي دواني ، مجلة كيهان فرهنگي (بالفارسية) العدد (١٠٩) ، ارديبيشهت ١٣٧٣ (حسب التقويم الايراني) .
- (٧) يراجع في هذا المجال المقال القيم الذي كتبه د . عبد الرحيم حسن بعنوان « الامام الشهيد محمّد باقر الصدر : مراجعة لما كتب عنه باللغة الانكليزية » ، الفكر الجديد ، العدد السادس ، محرم ١٤١٤هـ ، ص ٢٨٦ فما بعد .

(١٩) انقلاب إسلامي وريشه هاي آن ، المجلد الثاني ، ص ٣٥٩ .

(٢٠) آينه پژوهش ، العدد ٣٦ ، ص ١١ .

(٢١) نقد ونظر ، العدد الخامس ، السنة الثانية ، خصصت دراسة حملت (بعد الترجمة) عنوان « دور الزمان والمكان من وجهة نظر الشهيد الصدر » ، ص ٢٢٢ ، إضافة إلى الاعتماد على فكر الصدر أو الإشارة إليه في بقية المواضيع .

(٢٢) يلاحظ : فقهاء الحوزة العلمية وعلمائها يتحدثون عن أبعاد شخصية الامام الشهيد الصدر ، صحيفة المبلغ الرسالي ، العدد (٦٩) /١٠ نيسان / ١٩٩٥ م .

(٢٣) آسب شناسي ديني ، تأليف مجيد محمدي (بالفارسية) ص ١٠٣ .

(٢٤) يلاحظ : عن حياتها د . رضوان السيد في مراجعته لكتابتها المترجم إلى العربية « العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة » ، مجلة الحوار ، العدد (١) ، ١٤٠٦ هـ ، ص ١١١ .

(٢٥) يلاحظ : نص الحوار المطول معها في : كيهان فرهنكي (بالفارسية) ، العدد (١٢٤) ، آذر ودي ١٣٧٤ (التاريخ الفارسي) ، ص ١٣ .

(٢٦) يلاحظ هذا المنحى من عنوان الفصل الذي خصصه للاقتصاد الإسلامي ، حيث جاء : الاقتصاد الإسلامي بين الاوهام والبلاغة !

(٢٧) تجربة الإسلام السياسي ، أوليفيه روا ، دار الساقبي ، لندن ١٩٩٤ م ، ص ١٣٧ .

(٢٨) المصدر السابق ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٢٩) انتظار ازدين ازديدگاه شهيد صدر ، معاونت اندیشه إسلامي ، مركز الدراسات الاستراتيجية ، الدفتر الثالث ، ص ٢٠١ فما بعد .

(٣٠) الانتروبولوجيا الذاكرة والمعاش ، د . محمد حسين دكروب ، معهد الانماء العربي ، بيروت ١٩٨٤ م ، يلاحظ بالذات الفصلين الثاني والثالث ، ص ٤٧ ،

(٨) صحيفة عماد (بالفارسية) العدد ١٢٢ ، ١٨ جمادي الآخرة ، ١٤١٦ ، لقاء مع آية الله آذري قمي ، ص ٦ .

(٩) مقدمة في علم الاستغراب ، د . حسن حنفي ، بيروت ١٩٩٢ م ، ص ٥٣٤ .

(١٠) المصدر السابق ، ص ٥٣٥ .

(١١) الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي ، مجلة الوحدة ، ص ١٣٨ ، تقديم وحوار : قيس خزعل جواد .

(١٢) يلاحظ : د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ، ص ١٠٠ .

(١٣) جدد سروش نشر هذه المقالة التي نشرها مطلع الثمانينات ، في كتابه : تفرج صنع (بالفارسية) ، ص ٤٢٦ ، وقد ردّ عليه في حينها السيد عمار أبو رغيف في كتاب مستقل ، تضمن ترجمة نقد سروش إلى العربية .

(١٤) عبد الكريم سروش ، رازداني وروشنفكري وديندري (بالفارسية) ص ٤٠ .

(١٥) تفسير وتفاير جديد ، بهاء الدين خرمشاهي ، مؤسسة كيهان ، ص ٤٨ . وكذلك يلاحظ : تشيع ، سيرري در فرهنك وتأريخ تشيع ، الفصل الثالث ، ص ٦٦ .

(١٦) مجلة « راهرد » (بالفارسية) ، العدد (٤) ، نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، محسن كديور ، ص ١٦ ، وكذلك يلاحظ للكاتب نفسه دراسة عن الفكر السياسي للشهيد الصدر في : صحيفة بهمين ، العدد ١٦ .

(١٧) مجلة « حوزة » (بالفارسية) ، دواحيار ، العدد (٦٧) .

(١٨) بيم موج (بالفارسية) سيد محمد خاتمي ، ص ٩٧ ، فما بعد .

الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والاسلامي
المعاصر يتضمن نهجين في البحث : نهج تلقيني ،
يقوم على مصادرات وتبسيطات لا تتصف بأدنى
مقومات البحث ، ونهج آخر يحاول يجد أن يرتقي
إلى مصاف بحث نظري . قارن على سبيل المثال بين
« مناهج الاستقراء » للشهيد الصدر من حيث بنائه
ومنهجه العلمي ، بكتاب « المنطق الإسلامي : أصوله
ومناهجه » للسيد محمد تقي المدرسي ، فهذا الكتاب
الأخير ليس أكثر من وصف معطيات ناقصة ، تفتقر
إلى أية منهجية أو دراية كافية في هذا الميدان ، أو
لنقارن بين « اقتصادنا » للسيد الصدر ، وبين الخليط
المكسب من أحكام لا ينظمها أي ناظم في كتاب
« الفقه : الاقتصاد » لآية الله الشيرازي .

.٧١

- (٣١) اقتصادنا ، محمد باقر الصدر ، الاقتصاد الإسلامي
ليس علما ، ص ٣٣٠ .
- (٣٢) ثلاثة أزمئة في مشروع النهضة العربية
والإسلامية ، د . وجيه كوثراني ، المستقبل العربي ،
العدد ١٢٠ ، شباط ١٩٨٩ م ، ص ٢٢ .
- (٣٣) تشيع مولود طبيعي اسلام [ترجمة : بحث حول
الولاية ، بالفارسية] ، ترجمة : علي حجتي
كرماني ، الطبعة العاشرة ، ملحق الكتاب نقد بقلم
الدكتور علي شريعتي ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .
- (٣٤) من هذه الشهادات ما ذكره الكاتب الماركسي فالح
عبد الجبار في كتابه « بُنية الوعي الديني والتطور
الرأسمالي : دراسات أولية » حيث كتب في ص ٢١ :
(ويمكن القول بوجه عام ، ان ميدان الفكر

المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر

عبد الجبار الرفاعي

علم أصول الدين أو علم الكلام بحسب التسمية المتداولة علم أثمرته البيئة الاسلامية المحلية في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي . إذ نعت علي مواقف عقلية تتمثل باستفهامات أو محاولات تحديد مفاهيم عقيدية ترد إلى عصر البعثة الشريفة ، ثم أخذت تنمو وتمتد ولاسيما بعد غياب الرسول ﷺ عن مسرح الحياة وانشطار المسلمين من بعده إزاء مسألة الإمامة والخلافة ، وما استتبع ذلك من سجالات وجدل ومعارك بلغت ذروتها في عهد خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام . فتفاعل الموقف العقائدي في فضاء الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي الأول ، وظهر التأثير المتبادل بين السياسي والعقدي منذ البدايات التأسيسية للفكر العقيدي ، فأضحى السلوك السياسي للجماعات والخلفاء فيما بعد أرضية خصبة لنشوء الفرق والمذاهب ، وصياغة مواقف عقائدية تسوّغ ذلك السلوك ، مثلما نرى في عقيدة الخوارج وغيرهم .

ويُعد كتاب « نهج البلاغة » وهو مجموعة آثار وتعاليم أمير المؤمنين عليه السلام التي جمعها الشريف الرضي أول نص اسلامي بعد القرآن الكريم ، وما ورد عن النبي ﷺ نكتشف فيه صياغات مقننة لمفاهيم العقيدة ، قدّمها الامام علي عليه السلام كإجابات عاجلة عن الشبهات والأسئلة التي أخذت تظهر بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة ولم تنته طيلة حياة أمير المؤمنين ، بل تجلت بصورة سافرة في الحروب الداخلية الثلاثة التي خاضها ، فان كلّ واحدة من هذه الحروب سبقتها وتخللتها شائعات ودعائى باطلة ، تمخضت عنها معتقدات قبل أن تضع الحروب أوزارها ، وأفضت تلك المعتقدات إلى تكوّن تيارات وفرق ، تدفقت أعنفها من صفين إلى النهروان ، وطبعت التاريخ الإسلامي بمعارك وانشقاقات متواصلة عدة قرون .

وكانت المفاهيم العقائدية بحاجة إلى إغناء وتطوير كلما احتدمت الصراعات السياسية واشتدت ضراوة المعارك بين الجماعات المتخاصمة ، لأن عمليات التبشير بالرأي الجديد ، والتثقيف عليه ، وأخيراً التعبئة السياسية والعسكرية قبالة الرأي الآخر لا بد من أن تستند إلى نظير مستحدث يعمق درجة التصديق ويرسخ القناعة في المعتقد ، بغية أن تكسب هذه الجماعة الجولة . وقد أفضت هذه التنظيرات إلى مدياتها القصية في القرن الرابع الهجري ، دون أن تنقطع عن الترسمة القديمة الموروثة .

لكن هذه التنظيرات والرؤى لم تتحرر في مسارها وتطورها من تأثير ثقافات اخترقت الحياة الاسلامية ، حملتها أقوام تنتمي إلى عقائد مفسلفة دخلت الإسلام بعد اتساع دائرة الفتوحات ، ولما تغادر تلك العقائد وتقلع عنها تماماً ، وانما ترسب شيء منها في اعماقها عندما حملتها في رحلتها الحياتية عبر مئات السنين . وبموازاة ذلك انفتح المجتمع الإسلامي بعد اتساعه على ثقافات الأمم الأخرى المدونة منذ القرن الثاني الهجري ، فظهرت مراكز الترجمة في الشام وجنديسابور وأخيراً بغداد ، وعمل فيها أكثر من جيل من المترجمين لتعريب ما وصلهم من آثار ، ونشرها في المراكز العلمية عند المسلمين ، فتشكل أثر ذلك اطار علمي جديد تمازجت فيه عناصر هذه الثقافات مع ما أنجزه المسلمون ، وتدشنت مرحلة جديدة في بناء العلوم الاسلامية وعلى رأسها علم الكلام ، تزحزحت فيها بعض هذه العلوم عن غاياتها السابقة ، بعد ان تلبست هذا الاطار الجديد . وهكذا ترعرع علم الكلام وأعيد بناء بعض مقولاته في داخل هذا الاطار منذ تلك الفترة ، فالتبس شيء من أهدافه ، وابتعد إلى حد ما عن تمثّل منهج القرآن الكريم في بيان عقيدة التوحيد وابرار دورها .

وظيفة علم أصول الدين

يمكن القول ان وظيفة علم أصول الدين تجلت تاريخياً في بُعدين أساسيين الأول عملي والآخر نظري ، فبينما تواشج البُعدان في عصر البعثة ومهّد الثاني منهما للأول ، حينما كانت النبوة ظاهرة ربانية تُنتج الايمان وتغذيه في الأنفس باستمرار ، عبر ايقاظ الفطرة واضاءة البصيرة ، ليكون الايمان ينبوعاً تستقي منه فعاليات الحياة ومتطلباتها بأسرها . طغى البعد النظري بالتدرّج على حساب البعد العملي ، حيث أخذ الأخير بالاضمحلال كلما ابتعد المسلمون عن عصر البعثة وتقنعا باطار جديد باعد بينهم وبين روح القرآن ، حين ارتدى علم أصول الدين لباسه الآخر ، منذ أن

أصبح يعرف بعلم الكلام ، فتراجعت وظيفته التي أنجزها في عصر البعثة في تعميق الصلة بالله وتأطير الحياة بهذه الصلة ، وصار يُعنى بالتأكيد على البعد النظري ، وينزلق بعيداً عن وظيفته الحقيقية .

لقد تبلور البعد النظري في جملة أنشطة ذهنية عبرت عن فصام شديد بين النظر والعمل ، وتوقف علم الكلام في دائرة النظر ، ولم يُعنَ إطلاقاً بتوظيف النظر لأجل العمل ، مثلما كان يفعل علم التوحيد القرآني في عهد النبوة . ويمكن معاينة ذلك من خلال اطلالة على مصنفات المتكلمين عبر أزمنتها الممتدة ، فسرى محور المسائل المبحوثة فيها ترتد بمجموعها إلى هذه الوظائف :

١ - تبيين الأصول العقائدية للإسلام ، وتحديدتها ، وتشخيص الحدود بينها وبين ماسواها من أصول العقائد الأخرى . وبعبارة أخرى بيان ماهو من أصول الدين مما ليس منها . وهذا التحديد ذو وجهين ، فبينما يحدد للمؤمنين بالإسلام معتقداتهم ، في نفس الوقت يكشف عناصر المغايرة والاختلاف بين معتقداتهم هذه ومعتقدات أتباع الأديان الأخرى .

٢ - البرهنة على المعتقدات ، فان الجهد الأكبر في أعمال المتكلمين ينصب على إشادة الأدلة والبراهين - التي تمر عبر قنوات القياس الأرسطي - على المعتقدات . والسعي لتكثير هذه الأدلة ، وعرضها بأساليب فنية متنوعة ، كيما ترسخ هذه المعتقدات لدى المؤمنين .

٣ - دحض الشبهات والاجابة عن الاشكالات ، فان امتداد رقعة الإسلام والتحاق جماعات جديدة فيه ، واحتكاك المسلمين بالملل الأخرى ، وانفتاحهم على ثقافاتهما ، أفرز استفهامات واشكالات عديدة لم يألفها العقل المسلم في الفترة المنصرمة . فكان لابد من الاجابة عن الاستفهامات ونقض الاشكالات ، وهي وظيفة انبرى لها المتكلمون بأسرهم ، من هنا مُلئت مدوناتهم بعرض الشبهات والاجابة عنها ، وصارت بُنية تلك المدونات قائمة على هذا النهج ، حتى إن الأدلة والبراهين المسوقة فيها ولدت في سياق دحض الشبهات .

هذه باختصار وظائف مباحث المتكلمين ، وهي بتمامها تُعنى بانبات المعتقدات وبيانها ، ومع أن عملية انبات المعتقد ضرورية ، لكن ذلك يختزل وظيفة هذا العلم ببعد واحد حينما يحبسها في حدود النظر فقط ، فضلاً عن أن هذا المنهج تنجم عنه آثار ونتائج تُفريغ علم أصول الدين من روحه وتحيله إلى مفاهيم عقلية ساكنة .

لقد عملت الجماعات الاسلامية في النصف الثاني من القرن الأول الهجري على توظيف علم أصول الدين - قبل أن يتحول إلى علم الكلام - في تسويق مواقفها السياسية ، واستخدامه كوقود

لاستنهاض جماعاتها في لحظات الصراع المسلح ، ذلك ان هذه الجماعات نظراً لاتصال عصرها بعهد البعثة ضمخت بعطر النبوة ، فأدركت البعد العملي للعقيدة ، وما يمكن أن يفجره من طاقات هائلة في الحركة والتغيير ، واعتمدت العقيدة كعمون رئيس تستند اليه في التبعثة الثورية ، بقطع النظر عن محاولات بعضها تفسير العقيدة تفسيراً لا يخلو من زيف وشطط في ضوء رؤاه الملتبسة ومواقفه الخاطئة .

قصور علم الكلام القديم

بعد أن ارتدى علم أصول الدين لباساً جديداً أعيد بناء عناصر هذا العلم ، واصطبغ بصبغة طمست فيه روح التوحيد القرآني ، واتخذ وجهة مغايرة تحوّل معها بصرامة فصار ما يُعرف بعلم الكلام . ولا تهمنا كثيراً هنا الظروف التاريخية لتشكل هذا العلم ، وان ألعنا لذلك فيما سبق ، وانما نريد أن نشير بإيجاز إلى مواطن القصور والعجز فيه ، كيما نتنبه إلى ان ضعف فاعلية الإنسان المسلم وتخلفه ، انما يعود في أحد أسبابه الرئيسة إلى فتور فاعلية العقيدة في نفسه ، فنحن بحاجة إلى ايقاد جذوة الايمان لديه ، وهذا لا يتم إلا بتفكيك بُنية علم الكلام التقليدي وإحالة كلّ عنصر منها إلى ذووه التي استقى منها ، ثم النهوض ببناء علم كلام جديد يتجاوز المشكلات الموروثة في الكلام القديم . وهذه المهمة لا يزعم هذا المقال انه سينهض بها ، وانما حسبه أن يوجز القول في تشخيص أبرز تلك المشكلات ، لينتقل إلى التعريف بالمنهج الصحيح في وعي أصول الدين ، ودور رواد الاصلاح بدءاً بالأفغاني حتى الشهيد الصدر في هذا المضمار .

وفيما يلي اشارات لمظاهر القصور في البُنية التقليدية لهذا العلم ، وما اكتنف نشأته من عوامل أورتته عجزاً دائماً :

١- اتضح مما سبق ان النبوة كانت ظاهرة ربانية تُنتج الايمان في الحياة البشرية ، وتطرح المعتقد كمعطى عملي ناجز ، مفعم بالحيوية والفعالية ، عبر دمج النظر بالعمل ، وعدم التفكيك بين التوحيد كحالة وجدانية والسلوك الانساني الذي يجسد المحتوى التطبيقي للتوحيد في الحياة ، فلم يكن المؤمن محتاجاً لأن يحتفظ عقله بسلسلة من الاشكالات والبراهين على نقضها بشأن التوحيد ؛ لأن شعوره ووجدانه ممتلئ بشهود الله وحضوره المنبسط في كل صغيرة وكبيرة من أفكاره وفعالياته . هذا الشعور الذي تدفق متوهجاً ليحمل رسالة الإسلام إلى البشرية المعذبة ويحررها من الذل والهوان ، ويحرر عقل الإنسان المسلم ويمزق الحجب التي كانت تطمس بصيرته قبل الإسلام .

بيد أن علم الكلام الذي تشكل من خلال إعادة انتاج عناصر العقيدة عبر قنوات المنطق الارسطي، لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة وانما تجاوزه إلى تفرغ عقيدة التوحيد من مضمونها العملي، والتعامل معها كمفاهيم ذهنية مجردة لا علاقة لها بالواقع. وسيتكشف ذلك بجلاء في النقاط التالية.

٢- حَلَقَ انفتاح المجتمع الإسلامي على تجارب وثقافات الأمم الأخرى حالات توتر في داخله، بفعل تمازج العناصر الوافدة مع النسق الفكري الإسلامي، فسعى بعض علماء المسلمين لصياغة مفاهيم ورؤى ملفقة لا تعبر بوضوح عن روح الإسلام، وشاعت في الحياة العقلية لدى المسلمين في تلك الفترة افرازات هجينة طبعت هذه الحياة بهوم غريبة، واصطنعت حاجات فكرية لم تألفها من قبل، فطفق المهتمون بالشأن العقائدي يفكرون في اطار هذه الحاجات، ويجولون في مدارات تلك الهوم التي أزاحت المشكلات الحقيقية في الحياة الاسلامية واستقرت كبديل لها، وأضحى الفكر العقائدي يكرر نفسه في عصور لاحقة عبر الشروح والتعليقات والحواشي على المتون العقائدية، ولم يستطع الافلات من قبضة رؤيته التقليدية التي تشكلت في فضاء ذلك الواقع، وظلت مشاغل المعنيين بهذا الفكر ساكنة لا يتجدد فيها شيء، ولم تتقدم خطوة الى الامام بمواكبة تطور الحياة وتقاير الأزمان والأحوال، ما خلا أعمال ظهرت بعد قرون على يد نصير الدين الطوسي ومن تلاه، اسهمت بدمج الكلام مع الفلسفة بصورة أوسع مما سبق، لكن هذه الأعمال انتقلت بالمشكلة إلى درجة أعقد مما كانت عليه عند متكلمي القرون السابقة، فتبدى الفصام بصورة جليلة بين العقيدة والواقع، وصارت علاقة العقيدة بالحياة تتلاشى مع تطور الحياة ونمو خبرات الإنسان وازدهار العلوم الطبيعية. لأن الفكر العقائدي بقي ساكناً يحاكي تلك الظروف التاريخية التي تمت صياغته فيها، بينما كل ما في الحياة يتجدد ويتغير.

فتحقق انفصال بين العقيدة والواقع طال مساحات واسعة في الحياة الاسلامية، ونضبت روح الثورة، لولا حركة الاحياء الإسلامي في هذا العصر التي توجتها الثورة الاسلامية في ايران، التي فجّرها الزخم العقائدي المتوهج بقيادة الامام الخميني.

٣- ويتفرع على النقطة السابقة طغيان المسائل الفلسفية في علم الكلام، باعتبار ان هذه المسائل أضحت تشكل الأصول النظرية لهذا العلم، فيجب أن يهتم علم الكلام ببحث هذه الأصول ويقرر القول الفصل فيها، كي ينتقل إلى دراسة المسائل العقائدية. من هنا استهلكت المسائل الفلسفية مساحة لا تقل عن ثلثي المساحة المخصصة للإلهيات بالمعنى الأخص في المصنفات

الكلامية . فعندما نعود إلى أحد هذه المصنفات نجد ما يحتل الصدارة فيها عناوين (الوجود والعدم ، والماهية ، والعللة والمعلول ، والجوهر والعرض ، والامكان والوجوب ، والقدم والحدوث .. الخ) وكل عنوان من هذه العناوين عادة ما يُبحث بأسهاب لا يخلو من إطناب واستطراد ممل ، قبل الوصول إلى مباحث العقيدة .

ان علم أصول الدين لا بد من أن تُبعث فيه روح التوحيد القرآني ، وهذا لا يتم إلا بالتحرر من مرجعية المقولات الفلسفية ، فان هذه المقولات تغرق هذا العلم بروح تعطيلية تحجبه عن أداء وظيفته ، فيضملح النور الذي يشعه التوحيد في القلب ، وتذبل فعالية العقيدة في الحياة ، بعد أن يغوص البحث العقائدي فيما هو نظري محض لا يتصل بالواقع . مضافاً إلى أن مرجعية تلك المقولات تعيق الفكر العقائدي عن ترسم المنهج القرآني في بيان أصول الدين . فيبقى هذا الفكر خارج اطار الفطرة ، وخارج فضاء التجربة البشرية المتغيرة ومعطياتها المتجددة .

٤- يتفرع على ما سبق ، أن منهج البحث في علم الكلام القديم يتقاطع مع منهج القرآن الكريم في بيان عقيدة التوحيد ، ويعود لهذا السبب انفصال العقيدة عن الواقع ، واستغراق العقل الكلامي في متاهات تجريديّة لا تتمخض عن نتائج تستجيب إلى المشكلات العقائدية الحقيقية في المجتمع المسلم .

ويمكن تشخيص أبرز محطات التقاطع بين المنهجين فيما يلي :

أ- نقطة البداية التي ينطلق منها علم الكلام هي إثبات أصل الوجود والبرهنة على واقعية الأشياء ، وبعد الفراغ من ذلك ينتقل إلى إثبات وجود الله وما يلي ذلك من مسائل العقيدة . بينما يجعل القرآن قضية وجود الله والايان به تعالى من شؤون الفطرة ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾ ^(١) بمعنى ان الله تعالى « فطرهم على التوحيد » كما ورد عن الامام الصادق عليه السلام في بيان معنى الآية ^(٢) . (وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الايمان ، وهو المشار اليه بقوله : ﴿ ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾) ^(٣) . فان القرآن الكريم يتحدث عن الفطرة كنزوع ذاتي في أعماق الإنسان يسوقه نحو الخالق ، وعلى هذا تتخذ قضية التوحيد في القرآن صيغة مغايرة لما عليه عند المتكلمين ، فبدلاً من أن يُستنزف العقل في البراهين ويُبحر في الاشكالات ونقضها على وجود الخالق ، يعتبر القرآن هذه المسألة مفروغاً منها ، ويقرر بوضوح لا لبس فيه ذلك قائلاً ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ ^(٤) .

وبهذا يفصح القرآن عن أن الباري (مستغن عن الإثبات ، بل يتمتع ذلك فيه ، إذ إنه تعالى له

الوجود الحق الذي لا يحده شيء ، ومن كان هذا شأنه يمتنع أن تتاله الأذهان ، ويحيط به العقل . . . وهذا هو السر في أننا لا نجدته تعالى يقيم في كتابه المجيد برهاناً على أصل الذات ، وانما يبرهن على الصفات ، فيبرهن مثلاً على أن للعالم صانعاً ، ورباً ، وخالقاً ، ومرجعاً ، ونحو ذلك (٥).

في هذا الضوء ربما يتسائل البعض : إذا كان الايمان بالله مستودعاً في الفطرة ، فلماذا يذبل هذا الايمان أو يضمحل ، بل قد ينطفيء أحياناً مثلما نرى ذلك في الملحدين ؟

في الجواب على ذلك يقرر القرآن أن الفطرة قد تحتجب وتدفن أحياناً مما يتكدر عليها من افرازات الشهوات والأهواء والمفاهيم الضالة ، عندئذ يمرض القلب ﴿ في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ﴾ (٦) ، فاذا مرض القلب اضمحلت البصيرة ، وتبلد الوعي ، وأضحى الإنسان لا يفقه شيئاً ﴿ وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ﴾ (٧) ﴿ وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون ﴾ (٨) . وهذا ما أكدته الرسول ﷺ بقوله « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو يُنصرانه ، أو يُمجسانه » (٩) ، إذن حالات المروق والضلال تطرأ على الفطرة بفعل البيئة والمحيط ومجموعة الظروف الزمانية والمكانية المختلفة ، وهذه الحالات لا تستأصل الفطرة أو تفنيها ، وانما تؤدي إلى سلخها عن وظيفتها الحقيقية وتوظيفها بعيداً عنها ؛ لأن حذف الفطرة غير ممكن ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ﴾ ، نعم يمكن تعطيل الفطرة باستخدامها في غير ما خلقت له ، ذلك ان (الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة ليس إبطالاً لحكمها بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال ، نظير ما إذا اتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته ، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للإصابة ، إلا أن الاستعمال يوقعها في الغلط ، والسكاكين والمناشير والمناقب والأبر وأمثالها ، إذا عبثت في الماكنات تعبئة معوجة ، تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك ، لكن لا على الوجه المقصود ، وأما الانحراف عن العمل الفطري ، كأن يُخاط بنشر المنشار ، بأن يعوّض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه ، فيضع الخياطة موضع النشر ، فمن المحال ذلك) (١٠) .

من هنا يتجلى دور النبوة في الحياة ، لأن تعطل وظيفة الفطرة ، ينجم عنه ضمور عقيدة التوحيد ، وبالتالي تداعي وانحطاط الحياة الاجتماعية لبني الإنسان ، بسبب هيمنة عقائد الشرك ، فيجيء الأنبياء ليوقظوا الفطرة ، ويحطموها ما تكدر عليها من حُجُب ، فيتحرر العقل من أغلاله ، ويُطل على الواقع من جديد ، لينطلق في رحلة ممتدة بامتداد ما في هذا العالم من آيات الأنفس والآفاق . وقد وصف الامام علي عليه السلام مهمة بعثة الرسل بقوله : « فبعث فيهم رُسُلَهُ ، وواتر اليهم

أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويُنيروا لهم دفائن العقول، ويُرُوهم آياتِ المقدرة من سقف فوقهم مرفوع، ومهادٍ تحتهم موضوع، ومعايش تحييمهم، وآجال تفنيهم...» (١١). ان هذا النص يكشف بجلاء عن طبيعة مهمة المرسلين، التي تعني التبشير بوحي جديد يوقظ الناس ويخرجهم من غفلتهم، كيما يؤدون حق التوحيد الذي هو ميثاق فطري، ذلك أن الرسول لا يطلب من الناس التصديق بمعتقدات غريبة على وجدانهم، وانما يهديهم الى ما تخزنه فطرتهم، من خلال عمله بتفتيت ما ترسب عليها من حجب وما أحاطها من أكنة حسب تعبير القرآن (١٢)، وهو ما يومئ اليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « يذكروهم... ويشيروا لهم دفائن العقول » الذي يعني ان شيئاً في العقل غاطس ومدفون بفعل ما تراكم عليه من أدران، والرسول يخرج هذا المدفون وهو البصيرة والوعي، عبر رحلته في اخراج الإنسان من الظلمات إلى النور ﴿ يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾ (١٣).

والأدوات التي يعمد لاستخدامها النبي في إثارة الوعي وتحرير العقول، هي « ويروهم آيات المقدرة من سقف... » أي توجيه عقولهم نحو آيات الآفاق والأنفس، كيما تنمو خبرتهم بالطبيعة والسنن الحاكمة فيها، وهو ما يؤول في خاتمة المطاف إلى تسخير ما في هذه الطبيعة واستثماره في انجاز عملية النهوض والتقدم، وقتئذ يحقق توحيد الفطرة هدفه النهائي في الدنيا بإعمار الحياة وإرساء أسس العدل والتوازن الاجتماعي.

نستخلص مما تقدم ان البداية في البحث الكلامي ترتد إلى إشادة البراهين على الوجود وبيان أحكامه الكلية المُعَبَّر عنها بالأمور العامة، فيما يقع البحث عن التوحيد في مرتبة متأخرة، وبعبارة أخرى يجري الوصول إلى معرفته تعالى عبر غيره، بينما يسير منهج القرآن في بيان التوحيد بطريقة معاكسة للمنهج السابق، لأنه تعالى « هو الدال بالدليل عليه، والمؤدّي بالمعرفة اليه » حسب تعبير الامام علي بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ، لذلك (يمتنع أن يُعَرَف بغيره، بل هو الدليل على نفسه، وعلى كل شيء، إذ أن من الضروري أن تكون دلالة الدليل، وتأدية المعرفة مستندة اليه تعالى؛ وإلا لكان الدليل في خصوص دلالته، والمعرفة في خصوص تأديتها مستقلين عنه تعالى - تعالى عما يقوله الجاهلون - وهذا هو ما يشير اليه عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله: الدال بالدليل عليه) (١٤).

ويهدف القرآن من الاستعانة بالأدلة - لاسيما دليل القصد والحكمة - إلى تنبيه الفطرة وإيقاظ العقل، فان الفطرة قد تطمس بتراكم الحجب عليها، لذلك تحتاج إلى مَنْ يحررها ويعيدها الى طبيعتها الأصيلة، كيما تمارس وظيفتها الحقيقية.

ب - لما كان علم الكلام القديم يجري عبر قنوات القياس الأرسطي ، فإنه يمعن في الاستغراق فيما هو نظري مجرد ، فيما يظل غائباً عن الكون وآفاقه الرحبة ، وتتلاشى في ساحته الظواهر الطبيعية ، وتحتجب عنه السنن التي تسيّر بموجبها تلك الظواهر .

وهذا يعني أن الكلام القديم انحرف بدرجة شديدة عن منهج القرآن في تنبيه الفطرة وترشيد العقل ، لأن عملية الاستدلال على التوحيد في القرآن تقوم على الاستقراء ، وتوجيه عقل الإنسان نحو آيات الآفاق والأنفس ، ويبدو أن القرآن الكريم يركز على هذا الأسلوب في الاستدلال من دون الأساليب الأخرى ، من أجل تأكيد إتيان الإنسان إلى العالم المحيط به ، لأن ضعف حالة الانتماء ينجم عنها شيوع روح الاغتراب التي تخلق تشوهاً في عقل الإنسان ، وانشطاراً في وعيه ، وشللاً في فعاليته ، لأنها تجعل الإنسان منفصلاً في مشاعره وأحاسيسه عن الأشياء الأخرى في هذا العالم من هنا نجد القرآن يتحدث بصورة مفصلة عن الأشياء والظواهر المتنوعة في الطبيعة ، مؤكداً على أنها جميعاً صادرة عن الله تعالى ، وأنها تقف على صعيد مشترك مع الإنسان كمخلوقات له سبحانه .

إن إثارة وعي الإنسان في القرآن باتجاه السموات والأرض ، والشمس والقمر ، والليل والنهار ، والرياح والسحاب والمطر ، والزرع والدواب ، وغير ذلك من ظواهر الكون ، لا يهدف إلى تعميق حالة الإنساق والألفة بين الإنسان وهذه الظواهر فحسب ، وإنما يتجاوزها إلى حث وعي الإنسان للتنبص بهذه الظواهر والغور في باطنها واستكشاف القوانين التي تجري طبقها . وبذلك يهدم القرآن الحدود بين عقل الإنسان والعالم من حوله ، ويجعل إغناء وتطور تجربة الإنسان في استكشاف نواميس الطبيعة البوابة الأمثل للتوحيد ﴿ سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (١٥) ، خلافاً لما يفضي إليه منهج علم الكلام التقليدي الذي يحبس عقل الإنسان في دائرة المفاهيم النظرية ويحول بينه وبين معانقة الطبيعة والواقع المحيط به ، وبالتالي تتحقق قطيعة مع الواقع ولا تنطلق القدرات الانسانية لاستثماره .

ج - لم يدرج علم الكلام التقليدي مبحثاً خاصاً بالإنسان ، يتناول تأصيل موقف نظري يحدد موقع الإنسان في سلم المخلوقات ، أي منزلة الإنسان وقيمه بالنسبة إلى غيره من المخلوقات كالملائكة والجن وغير ذلك ، والهدف من وجوده ، وطبيعة وظيفته ، وما يرتبط بذلك من مسائل .

وهذه قضية لم يهملها القرآن الكريم ، وإنما استأثرت باهتمام متميز في كتاب الله جعلها في مصاف القضايا المركزية فيه . بل يمكن القول ان محور كل ما جاء في القرآن هو التوحيد ، والتوحيد

عمود ممتد بين الله والإنسان ، يصعد فيه الإنسان كادحاً للقاء ربه ﴿ يا أيها الإنسان إنك كادح إلى بك كدحاً فملاقيه ﴾ (١٦) . وقد كانت ﴿ خَلَقَ الإنسان من علق ﴾ (١٧) هي الكلمة الأولى فيما تدفق من السماء ، فيما كانت سورة الناس هي خاتمة الكتاب المجيد ، ذلك ان قضية الإنسان وعبوديته لله تعالى ، وقيمه ، ومبدأه ، ومصيره ، وخلقُه ، وحياته ، ومساره وتاريخه ، وانماط علاقاته ، وسلوكه ، وكل ما له علاقة بحياته المنبسطة من لحظة خلقه إلى ما بعد القيامة ، كل ذلك هو موضوع القرآن الذي تكنسي به تمام آياته .

فان الغاية النهائية للقرآن هي توطيد عقيدة التوحيد في وجدان الإنسان ، وان يطبع التوحيد كل شيء في حياته ، فالتوحيد يساوي توفر الإنسان على وعي ايجابي بالمهمة التي خُلق لأجلها ، وهذا هو السبيل الوحيد لتحرير الإنسان من الآلهة المزورة ، وحصوله على المقدار الأوفى من الكرامة ، فتكون مسيرة الإنسان في خط التوحيد (جهاد مستمر من أجل الإنسان ، وكرامة الإنسان ، وتحقيق المثل العليا له ﴿ من جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين ﴾ (١٨) ﴿ فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ﴾ (١٩) . . . وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الإنسان ، لأن كل عمل من أجل الله فانما هو من أجل عباد الله ، لأن الله هو الغني عن عباده ، ولما كان الإله الحق المطلق ، فوق أي حد وتخصيص ، لا قرابة له لفئة ، ولا تحيز له إلى جهة ، كان سبيله دائماً يعادل من الوجهة العملية سبيل الانسانية جمعاء ، فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله ، هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً ، وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك . وكلما جاء سبيل الله في الشريعة أمكن أن يعني ذلك تماماً سبيل الناس أجمعين . وقد جعل الإسلام سبيل الله أحد مصارف الزكاة ، وأراد به الانفاق لخير الانسانية ومصحتها ، وحث على القتال في سبيل المستضعفين من بني الإنسان وسماه قتالاً في سبيل الله ﴿ ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ﴾ (٢٠) (٢١) .

إذن لا يصح أن نفكك بين التوحيد والإنسان ، فالانسان هو الموضوع الذي يجسد التوحيد ويحقق مصداقه من خلال فعاليته الحياتية . وان أية محاولة لبناء فكر عقائدي يغيب فيها مبحث الإنسان لن يقدر لها وصل العقيدة بالواقع ، وانما تختصر هذا الفكر بمجموعة مفاهيم محنطة لا حيوية فيها .

ومن الجدير بالذكر ان أهمية هذه المسألة تتنامى مع تطور الحياة الاجتماعية ، وشيوع ألوان القهر والاستبداد ، وامتهان الإنسان ، واهدار كرامته ، وتدجينه على الأفكار والقيم الرديئة ،

فما لم تتوفر على صياغة رؤية أيديولوجية تفصح لنا عن مكانة الإنسان ، تكون دعواتنا لتحرير الإنسان مجرد شعارات مفرغة من المضمون . كما أن (التشريعات كلها ، التي تصرف شؤون الحياة العملية ، تتوقف في روحها ، وفي صياغتها على مقتضيات تلك الايديولوجية ، فإن لم تكن مؤصلة على أساس عقدي سليم جرت التشريعات على غير هدي من الدين . وهذا ما دعا إلى أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثاً مستقلاً وأساسياً من بين مباحثها ، وعلى أساسه تسبني المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها ، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء مبحث عقدي اسلامي في الإنسان ، يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة ، وتتأسس عليه التشريعات العملية) (٢٢) .

ويشكل مبحث الإنسان أساساً لجملة مسائل أخرى ، من أظهرها مسألة العلاقة بين الوحي والعقل ، وهل يكون العقل ظهيراً للوحي في عقيدة التوحيد أم يستقيل العقل وتنتهي فاعليته عند تحقق الوحي ؟ ان الجواب عن هذه المسألة (لا يمكن أن يطرح طرحاً صحيحاً إلا ضمن نسق عقائدي يتناول بالتحليل تقدير الإنسان وجودياً من حيث قيمته الذاتية ، ومنزلته في الكون ، والمهمة المعهود اليه إنجازها ، والغاية التي يسعى اليها ذلك الانجاز ، فليس الوحي والعقل إلا وسيلتين للتعريف بالحقيقة فيما ينبغي للإنسان أن ينتهج من أنماط في الفكر والسلوك ، ليتعامل مع الكون بما يؤدي إلى غاية وجوده ، فكل بحث فيهما من هذا الوجه يرتبط بشديد الارتباط بالمبحث في حقيقة الإنسان ذاته ، وفي وظيفته ، وفي الغاية من وجوده) (٢٣) .

وهكذا يتضح ان مبحث الإنسان يعد محوراً لعدد وافر من المسائل التي تتردد إلى الفقه والأخلاق النظرية والعملية وحتى قضية المعرفة ، فكيف يُستبعد مثل هذا المبحث من الفكر العقائدي ؟ ! ان غياب مبحث الإنسان في الكلام القديم يمثل أحد الثغرات الأساسية في هذا العلم ، التي منعت من الحضور في الحياة ، وأبقته يجول في مدارات مسدودة بعيداً عن التجربة البشرية . بيد أن تراث المتصوفة والعرفاء المسلمين كان قد عالج مبحث الإنسان في وقت مبكر ، فأشبع مؤلفاتهم بموضوعات الإنسان الكامل وما يرتبط بها ، وان ظلت النتائج التي انتهت اليها هذه المؤلفات ربما لا تتطابق تماماً مع الرؤية القرآنية أحياناً ، تبعاً لاختلاف أسلوب المعالجة ومنطلقات البحث لديهم .

مرجعية توحيد الفطرة

لا يطرح القرآن الكريم الايمان بالله مجرداً ، وانما يقترنه دائماً وفي كلِّ مورد بالعمل الصالح والآثار الأخرى المنبثقة عنه . ويهدف القرآن من ذلك إلى صياغة عقيدة التوحيد بنحو تكون مرجعاً لكلِّ سلوك ، ومنطلقاً لجميع النُظم ، والمفاهيم والرؤى ، بحيث يطبع التوحيد كافة مرافق الحياة ، من تشريعات وآداب وفنون ، ويحتل موقع ينبوع الذي تنهل منه تمام الأفكار والفعاليات والأنشطة والأعمال الابداعية المتنوعة في حياة الإنسان ، وبتعبير القرآن يصير التوحيد صبغة الحياة ﴿ صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون ﴾ (٢٤) بحيث يتلون كلُّ شيء باللون الذي يطبعه هو ، فتكون (كلُّ قضية علمية كانت أو عملية ، هي التوحيد قد تلبس بلباسها ، وظهر في زيها ، وتنزل في منزلها ، فبالتحليل ترجع كلُّ مسألة وقضية إلى التوحيد ، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً ، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما) (٢٥) .

والتوحيد الذي يتخذ مرجعية لكلِّ شيء في حياة الإنسان هو توحيد الفطرة ، أي ما يحكي عن البعد التكويني في خلق الإنسان ، فان (القرآن يبني أساس التشريع على التوحيد الفطري والأخلاق الفاضلة الغريزية ، ويدعي أن التشريع يجب أن ينمو من بذر التكوين والوجود) (٢٦) . وعلى هذا يعتبر أي انفصال في فعاليات الفرد والمجتمع العلمية والعملية هو فصام بين النواميس التكوينية والإنسان ، وسيؤول هذا الفصام إلى تداخل حالة الانساق والانسجام في البنية الوجودية للعالم ، التي تفضي إلى تداعي مقومات الحياة الاجتماعية الصالحة في نهاية المطاف ، وان لم يأت ذلك عاجلاً .

ولا نعني باصطباغ الحياة الاجتماعية بصبغة التوحيد اهدار التجربة البشرية واستبعاد دور العقل ، واعاقة روح الابداع ، وانما نعني بذلك ان تتحرك التجربة البشرية في الطبيعة في آفاق نواميسها الوجودية ، مثلما هي الأشياء الأخرى في هذا العالم التي يتحقق وجودها في نسق تلك النواميس ، وعلى فرض تمرد أي واحد منها ، فان حركتها تتبدد ويتهشم وجودها . وان كان خضوع الإنسان للنواميس لا يكون بنفس هذا النوع من الصرامة والحدية ، لأن الله تعالى جعل آفاق حركته غير مقيدة ، بما منحه من إرادة واختيار وحرية في اطار تلك النواميس ، ليستطيع أن ينطلق بعقله ويمتد بتجربته إلى مدياتها القصية ، شريطة أن لا تتقاطع مع التوحيد ، وتغور في متاهات الشرك ودروبه المظلمة .

اقتران الايمان بالعمل الصالح

في المواضع التي يذكر فيها القرآن الذين آمنوا يقرن بينهم وبين العمل الصالح بشكل صريح ، فيما يقرن الايمان بألوان من الرؤى والقصد والسلوك في المواضع الأخرى ، يجسد العمل الصالح روحها ، ويمثل مادتها التي تتقوم بها ، فان أركان الايمان ، وثمراته في الدنيا ، وثوابه في الآخرة ، كلها تأتلف مع العمل الصالح متواشجة في منظومة واحدة ، يكتسي ظاهرها وباطنها بالعمل الصالح . ويتجلى لنا ذلك بوضوح عندما نتأمل الآيات التي اقترن فيها الايمان بالله بالعمل الصالح ، فقد ارتبط العمل الصالح ارتباطاً عضوياً بالايمان ، وبدا العمل الصالح كمعطى للايمان ، في الآيات التالية :

- * وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار (٢٧) .
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون (٢٨) .
- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم (٢٩) .
- * وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيؤقّهم أجورهم (٣٠) .
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار (٣١) .
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار (٣٢) .
- * فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيؤقّهم أجورهم ويزيدهم من فضله (٣٣) .
- * وعدّ الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم (٣٤) .
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً إلاّ وسعها (٣٥) .
- * إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط (٣٦) .
- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم (٣٧) .
- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأخبتوا إلى ربهم أولئك أصحاب الجنة (٣٨) .
- * الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب (٣٩) .
- * وأدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار (٤٠) .
- * إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويُبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً (٤١) .
- * ويُبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً (٤٢) .

- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نُضيق أجراً من أحسن عملاً (٤٣).
- * إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً (٤٤).
- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً (٤٥).
- * ومن يأتيه مؤمنات قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى (٤٦).
- * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً (٤٧).
- * فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه (٤٨).
- * إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار (٤٩).
- * إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار (٥٠).
- * فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم (٥١).
- * فالذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم (٥٢).
- * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً (٥٣).
- * فأما من تاب وآمن وعمل صالحاً فعسى أن يكون من المفلحين (٥٤).
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات لئن كفرن عنهم سيئاتهم (٥٥).
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات لئن ثبتنهم من الجنة غرفاً (٥٦).
- * فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يُحبرون (٥٧).
- * ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله (٥٨).
- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم (٥٩).
- * أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى (٦٠).
- * ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة ورزق كريم (٦١).
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر كبير (٦٢).
- * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون (٦٣).
- * والذين آمنوا وعملوا الصالحات في روضات الجنات لهم ما يشاؤون عند ربهم ذلك هو الفضل الكبير (٦٤).
- * ذلك الذي يُبشِّرُ الله عباده الذين آمنوا وعملوا الصالحات (٦٥).
- * ويستجيبُ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله (٦٦).
- * فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيُدخلهم ربهم في رحمته (٦٧).

* والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم (٦٨) .

* إن الله يدخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار (٦٩) .

* وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا (٧٠) .

* ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يكفر عنه سيئاته (٧١) .

* رسولاً يتلو عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات

الى النور (٧٢) .

* ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار (٧٣) .

* إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار (٧٤) .

* إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون (٧٥) .

* إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون (٧٦) .

* إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية (٧٧) .

* إن الإنسان لفي خسرٍ * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا

بالصبر (٧٨) .

ان هذا التأكيد المدهش على مزوجة الايمان والعمل الصالح لا نجده يتكرر بهذه الدرجة في أية قضية أخرى من قضايا الاعتقاد فيما يتصل بالفكر والسلوك في الكتاب المجيد ، ومن الملفت للنظر ان جميع هذه الآيات التي قرنت بينهما صريحة في مدايلها ، ولم تعبر عن معناها بأسلوب يحتاج إلى تأمل عميق لاستكناه المغزى ، وكأن الخطاب الإلهي في هذا المورد يريد أن يتحدث لكافة الناس ويشير عليهم بمجموعهم باتجاه هذه المسألة ، لا يستثنى طبقة أو فئة ، وان كانت مثل هذه الفئة أمية لا تتوفر على مستوى مناسب من الخبرة التعليمية . فوضوح الخطاب هنا يدل على ان القرآن يريد تعميم مدلول هذا الخطاب إلى كل الناس فرداً فرداً ، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على ان القرآن يمنح هذه المسألة أقصى درجة من الاهتمام ، بغية إضاءة بصيرة الإنسان عبر فهم التوحيد فهماً مغايراً لما شاع من تلقين طقوسي للعقيدة منفصل عن الحياة عند مختلف الأمم في التاريخ . وبهذا يتميز التوحيد القرآني عن الايمان الذي أفرزته الأديان الأخرى ، أو التوحيد الذي صاغه عقل الفلاسفة ، فبينما كان الايمان في تلك الأديان يعبر عن مجموعة معتقدات مبهمه ناوية في الذهن ، لا تستطيع ان تتواصل مع الحياة إلا عبر بعض الطقوس المشوهة ، انزلق

توحيد الفلاسفة بعيداً عن الروح ، وتلفع بغطاء كثيف من التأمّلات العقلية الدقيقة ، وظل مرتهاً في نطاقها ، ولم يقدر ان يقترب من الواقع . لانه خطاب للعقل فقط ، أهمل فيه القلب ، فانطأ بذلك جذوة الايمان .

في هذا الضوء تتكشف حقيقة الايمان الذي بشر به القرآن ، وحكى أبعاده النبي الكريم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ، فقد قال علي بن أبي طالب عليه السلام : « قال لي رسول الله ﷺ : يا علي ! أكتب ، فقلت : ما أكتب ؟ فقال : أكتب بسم الله الرحمن الرحيم ، الايمان ما قر في القلوب وصدقته الأعمال ... » (٧٩) ، وبمثل ذلك جاءت أحاديث أخرى عن رسول الله ﷺ ، تشخص بدين في الايمان ، بعد باطني وعاؤه القلب ، ويعد ظاهري وعاؤه العمل ، مثلما في قوله : « ليس الايمان بالتحلّي ولا بالتّمني ، ولكنّ الايمان ما خلص في القلب وصدقته العمل » (٨٠) ، وقول الامام علي عليه السلام : « الايمان معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان » (٨١) ، وهكذا أكد الامام الرضا عليه السلام ان « الايمان عقد بالقلب ، ولفظ باللسان ، وعمل بالجوارح لا يكون الايمان إلا هكذا » (٨٢) .

هذه هي معالم التوحيد في الرؤية القرآنية ، فبينما يحتضنه القلب في داخل الإنسان ، نراه يتعانق مع التجربة البشرية على الصعيد الاجتماعي متجسداً بالعمل الصالح في مختلف الفعاليات الحياتية . وبذلك يكون الاطار الايماني هو العلامة الفارقة التي تميز العمل الصالح عن سواه من ألوان النشاط البشري الأخرى في الأرض ، فكلّ نشاط بشري يصدر عن رؤية مغايرة للتوحيد ولا ينبثق عن الايمان لا يعد عملاً صالحاً ، فان (العمل في إطار الايمان وبدافع الهي ، لا يمكن أن يقارن بأي عمل آخر خارج هذا النطاق مهما بدا عظيماً ، لأن قيمة العمل تنبثق من إطاره ودوافعه ، لا من مظهره الخارجي ونتائجه) (٨٣) .

نستخلص مما سبق ان تحديد التوحيد في دائرة العقل فقط ينجم عنه إفقار شديد للروح ، وانقطاع الصلة بين الايمان والحياة ، بينما يعتبر التوحيد في منظور القرآن من معطيات الفطرة التي تضيء القلب وتتدفق في الحياة بصورة عمل صالح ، فهو جسر يوصل المحتوى الداخلي للانسان بالواقع ، وبذلك يندمج المحتوى الداخلي للانسان بالتجربة الحياتية ، عندما يكون الايمان أساساً لكافة المناشط الاجتماعية ، التي تكون بمثابة بُنى فوقية تشاد على هذا الأساس .

الوظيفة الاجتماعية للتوحيد عند رواد التجديد

أدرك بعض المفكرين منذ القرن التاسع عشر ان مسار التخلف الذي هيمن على تاريخ الأمة الاسلامية ، يعود إلى انفصال العقيدة عن الحياة ، وتفريغها من مضمونها الاجتماعي ، وتجليها في الواقع الخارجي بمجموعة طقوس ، تمتص فاعلية الايمان الثورية ، وتحيله إلى تجربة باطنية ذاتية لا تمتد إلى علاقات الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقات الإنسان بالطبيعة .

ويعود للسيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني دور الريادة في تنبيه المسلمين إلى هذه الحقيقة ، التي كانت تبدو في فعالياته المتنوعة من تدريس ، ومواقف سياسية وشعارات ، ومفاهيم كان يبشر بها وينتقف عليها في تجواله بين المراكز الأهم في العالم الإسلامي وقتئذ . فان آثار جمال الدين القليلة تحكي لنا ذلك ، إذ نلمح فيها بذور وعي يغوص في العقيدة فيصيرنا بالوظيفة الاجتماعية للتوحيد ، كما يظهر ذلك بوضوح في ثانيا رسالته « الرد على الدهريين » التي أضحت فيها الايمان هو الركيزة التي يستند اليها الأمن الاجتماعي ، والينبوع الذي تستقي منه العلاقات الاجتماعية الحياة ، وبعضها من الذوبان والانهار ، وهذا ما لخصه في تحليل رائع لمعطيات الايمان بالله والاعتقاد بالحياة الأخرى ، حين يؤكد على أن (الايمان بأن للعالم صانعا عالما بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس ، سامي القدرة ، واسع الحول والقوة ، قدّر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة ، وازعان قويان يكبحان النفس عن الشهوات ، ويمنعانها عن العدوان ، ظاهره وخفيه ، وحاسمان صارمان يحومان أثر الغدر ويستأصلان مادة التدليس . وهما أفضل وسيلة لإحقاق الحق ، والتوقف عند الحد . وهما كذلك مجلبة للأمن ، ومتنسم للراحة . وبدون هذين الاعتقادين لا تقرر هيئة للاجتماع الإنساني ، ولا تلبس المدينة سربال الحياة ، ولا يستقيم نظام المعاملات ، ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل ، وكدورات الغش ، فتسكن شياطين الرذائل في القلوب ، ويُمحى كل ما يمكن أن يحمل المرء على المعاونة والمرادفة والرحمة ، وعلو الهمة ، وما أشبه ذلك من الأخلاق التي لا غنى للهيئة الاجتماعية عنها) (٨٤) . بهذه الصراحة يفصح جمال الدين عن الوظيفة الاجتماعية للايمان بالله واليوم الآخر ، ولذا يمكن القول ان الفضل يعود اليه في توجيه وعي تلامذته نحو هذه المسألة ، لاسيما الشيخ محمّد عبده الذي كان يرى (أن من الضروري إصلاح « علم الكلام » بوضع فلسفة جديدة ، حتى يمكن تغيير النفس) (٨٥) . لقد وجدت أفكار جمال الدين صياغة أو فنى لها في أعمال تلميذه محمّد عبده ،

منلما نرى في « رسالة التوحيد » التي اعتبرها بعض الباحثين (أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق) وانها (تمثل أحد أهم الجهود البنائية الايجابية التي بذلها محمد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات ، إن لم نقل أبرزها جميعاً)^(٨٦) . فهذا الأثر ليس استثناءً للجهود الكلامية السابقة ، وانما هو محاولة لاستكشاف الفاعليات المختلفة التي يختزنها التوحيد ، فمبدأ التوحيد ذو فاعليات مختلفة بعضها نفسي وبعضها اجتماعي وبعضها أخلاقي وبعضها تمدني^(٨٧) .

بيد أن روح الاصلاح المتوثبة لدى محمد عبده أضحلت أو ارتبكت مسارها بمرور الأيام ، فاتته مدرسة جمال الدين وجهوده الاصلاحية في مصر إلى محمد رشيد رضا الشامي تلميذ الشيخ محمد عبده ، الذي ساهمت باشاعة آرائه مجلته « المنار » . لقد شدَّ رشيد رضا لما ارتد يستوحى من المواقف والأفكار المتطرفة لمواطنه ابن تيمية ، فأجهض مشروع الأفغاني في مصر ، وكاد هذا المشروع ان ينطفيء لولا ظهور الشيخ حسن البنا ودعوة الاخوان المسلمين ، التي أغنت وطورت رؤى السيد جمال الدين في عدة مؤلفات ، كانت أخصبها أعمال الشهيد سيد قطب فيما بعد . وفي الفترة ذاتها انطلق صوت المفكر المسلم محمد اقبال مدوياً في الهند ، الذي قام باعادة صياغة العقيدة ، واستكناه ما يمكن أن تفيضه من إشعاع اجتماعي في كتابه الرائد « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، والذي تضمن ست محاضرات كان ألقاها في مدراس بالهند سنة ١٩٢٨م وأكملها بعد ذلك في إله آباد وعليكره ، وبقطع النظر عن المنزقات التي ذهبت إليها رؤية اقبال في بعض المسائل ، نستطيع ان ندلل على أن هذا الكتاب احتل موقع الريادة وأسهم في التأسيس لمقولات مركزية استوحاها منه المجددون في هذا القرن في البلاد العربية وأصقاع شتى من العالم الإسلامي ، وتعد مقولة « المضمون الاجتماعي للعقيدة » من أبرز تلك المقولات ، وان كان السيد جمال الدين أطلق هذه المسألة قبل ما يقارب نصف قرن من اقبال ، إلا أنها لم تكتس الصياغة النظرية المعمقة المتينة في مؤلفاته القليلة كما هي عند اقبال ، ربما بسبب طغيان النزعة العملية على تفكير جمال الدين ، وانشغاله اينما حلَّ بالمشاريع السياسية وهموم الجماهير اليومية ، واعتمال الروح الثورية الوقادة في وجدانه . (فان دور جمال الدين لم يكن دور مفكر يتعمق المشكلات لينضج حلولها ، فإن مزاجه الحاد لم يكن يسمح له بذلك ، لقد كان قبل كل شيء مجاهداً ، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية ، مهما هبطت أحياناً إلى مستوى الجماهير ، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري . . . بيد أنه إذالم يكن جمال الدين قائداً أو فيلسوفاً للحركة الاصلاحية الحديثة ، فلقد كان رائداً ، حين حمل ما حمل من القلق ، ونقله معه أينما حلَّ ، وهو القلق الذي ندين له بتلك

الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة (٨٨).

ولذلك اكتسبت رؤى اقبال مرجعية استمدت منها نظرات عديدة في أعمال الاسلاميين المتأخرة ، خصوصاً محاضراته هذه ، لأنها (أول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استثنائية) طبقاً لما يقوله المستشرق هاملتون جيب (٨٩) . فان الخبرة العميقة التي توفر عليها اقبال بالفلسفة والعرفان الاسلاميين ، واطلاعه الواسع على الفلسفة والعلوم الانسانية الحديثة في أوروبا ، وذهنيته الحادة ، وبيئة الهند الخاصة وما تموج به من تجارب روحية متنوعة ، أتاح له كل ذلك أن ينتقل بالفكر الإسلامي إلى آفاق جديدة ظلت أبوابها موصدة آماداً طويلة . ان انجاز اقبال يلفت نظرنا نحو أمر آخر ، وهو زيادة مقولات غير واحد من مفكري هذه البيئة ، كالشيخ أبو الأعلى المودودي ، الذي طبعت فكرة « الحاكمية الإلهية » لديه الفكر السياسي الإسلامي الحديث في مصر ، كذلك نفذ اشعاع أفكاره الأخرى في قضايا الدولة والمجتمع والمرأة والاسرة في مؤلفات طائفة من الاسلاميين المتأخرين خارج البيئة المحلية الهندية . والدكتور عبد الحميد صديقي الذي أيقظ كتابه « تفسير التاريخ » الوعي التاريخي عند مجموعة من الباحثين الذين طوروا عمله وقدموا دراسات غنية في « التفسير الإسلامي للتاريخ » ، توصل ما انقطع بيننا وبين ابن خلدون منذ عدة قرون . وهنالا يسعنا أن نتبسط في بيان مقولات اقبال ، لكن سنلمح إلى بعض النصوص الدالة في كتابه ، بغية اضاءة موقفه أزاء تجديد التفكير الديني في الإسلام واعادة صياغة عقيدة التوحيد ، وطبيعة الأدوات اللازمة في عملية التجديد والصياغة .

يرى اقبال (ان الانسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلاً روحياً ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانساني على أساس روحي . ولا شك أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بيّنت ان الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الايمان القوي الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها . هذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال . إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح ، وكلّ همها استغلال الفقير لصالح الغني . وصدقوني - والكلام مازال لاقبال - أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان . أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس

المدلول الاجتماعي لأصول الدين - ٥٠٣

من « تنزيل » يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود ، وما تعني به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله . . . فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه ، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ القاطعة « في الإسلام : كمدأ التوحيد ، وختم الرسالة . . . » وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التي لم تتكشف إلى الآن إلاً تكشفاً جزئياً ، تلك الديمقراطية الروحية التي هي الغاية الأخيرة للإسلام ومقصده (٩٠) .

بوضوح لا لبس فيه يرسم اقبال مشروعه في إعادة بناء العقيدة ، وتجديد فاعلية الايمان ، عبر دعوة المسلم إلى إعادة بناء حياته الاجتماعية على أساس التوحيد ، بنحو يتحرر فيه التوحيد من كونه فكرة مجردة لا حياة فيها أو تجربة باطنية لا تمت إلى الواقع الاجتماعي بصلة إلى (فكرة قابلة للتنفيذ) تتجسد في (المساواة والاتحاد والحرية) (٩١) . يضاف إلى ذلك ان (الدولة في نظر الإسلام هي محاولة تُبَدَل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية وزمانية ، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام انساني معين) (٩٢) . وهكذا يتحول الروحي إلى زمني ، عندما تتحقق الروح في المادي الدنيوي عند اقبال ، فمع ان (الحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية) إلا أن (وجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي) لذلك فان (الروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي . فكل ما هو دنيوي إذن هو طاهر وديني في جذور وجوده . . . وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تُحقق الروح وجودها فيه ، فالكل أرض ظهور) (٩٣) . وفي هذا الضوء تكون (الدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الانساني) (٩٤) ، فما لم ينفذ اشعاع التوحيد في كافة مسارب التجربة البشرية ، في ميادينها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، فسيظل التوحيد خارج فضاء الحياة ، وتتجمد العقيدة في مجموعة معطيات طقوسية ميتة .

ان اقبال مفكر عميق تغور رؤاه في جذور المشكلات ، وتبلور في عقله مواقف نظرية متماسكة لعلاجها ، وان كان يجنح أحياناً في أسلوب توظيف أدوات البحث ، فيفضي موقفه إلى مقولات تثير اهتزازاً في مفاهيم معروفة ، قد لا يكون تصحيحها ممكناً ، إلاً بممارسة عملية تأويل صارمة ، لا تتم إلاً بالفوص في تجربة اقبال الباطنية الخاصة ، واستكشاف الأبعاد المتعددة لوعيه بتمامها .

وبعد بضعة سنوات نلتقي بأصداء لمقولات اقبال في آثار مفكر ظهر في نقطة قصية من

مغرب العالم الإسلامي في قسنطينة بالجزائر، وعاش جلّ حياته مغترباً في فرنسا، لكنه ظلّ وفيّاً لأهله وعقيدته، وهو المفكر المسلم مالك بن نبي، الذي تخصص في دراسة «مشكلات الحضارة» وأضحى من أبرز علماء الاجتماع في «محور طنجة جاكارتا» كما يحلوه هو تسمية العالم الإسلامي بذلك. عنى مالك عناية فائقة بتحليل مشكلة التخلف في عالمنا، واهتم بالبحث عن جذورها، واستكشاف العوامل الرئيسة التي تمدها، فخلص إلى نتائج هامة في تحديد هذه العوامل، كان ما أسماه بـ«القابلية للاستعمار» على رأسها، ولم يتوقف عند ذلك وإنما درس منابع هذه الظاهرة والأسباب التي تنجم عنها. فأكد أن المشكلة لا تكمن في تخلي المسلم عن عقيدته، لأن المسلم (لم يتخل مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظلّ مؤمناً، وبعبارة أدقّ ظلّ مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي، فأصبحت جدية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي) (٩٥). وبناء على هذا التشخيص للمشكلة وبيان منبعها، بدلنا مالك على أن العلاج ليس في تكثير البراهين العقلية وتقض الاشكالات على وجود الله تعالى، مثلما يفعل علم الكلام التقليدي، إذ (ليست المشكلة أن نُعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الايجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: أن مشكلتنا ليست في أن نرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه، باعتباره مصدراً للطاقة) (٩٦). وهنا يشير مالك إلى أن هذه الغاية مثلما لا يستطيع أن ينجزها علم الكلام القديم، كذلك لا يستطيع أن يفعل ذلك (التصوف الذي قاد إلى دروشة المرابطين وشعوذتهم)، وإنما هي (من شأن علم لم يوضع له اسم بعد، ويمكن أن نسميه «تجديد الصلة بالله» (٩٧).

وبعد هذه الفترة ظهر مفكرون آخرون أكدوا باصرار على تفعيل العقيدة واستجلاء مضمونها الاجتماعي، كيما يتاح لها تفجير الطاقة الكامنة في أنفس المسلمين، وتوجيهها نحو البناء والتنمية. وكان العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ألمع نجم بزغ في سماء الفكر في عصرنا هذا، وتنوعت إبداعاته في غير صعيد، ومنها هذه المسألة، فانه قدّم صياغة نظرية معمقة تستند إلى أسس محكمة راسخة للمضمون الاجتماعي للتوحيد، ويمكن معاينة نظراته الثاقبة في مواضع عديدة مما كتب، لاسيما في تفسيره الشهير «الميزان في تفسير القرآن»، وما برز فيه من اهتمام متميز بالتفسير الاجتماعي للقرآن. فقد اعتبر التوحيد هو المسألة المحورية في هذا النوع من التفسير، وأحسب أن هذه المسألة اكتست على يديه بتفسير ارتقى فيها نحو آفاق لم تبلغها بعض

المحاولات السابقة، فانه يذهب إلى أن الإسلام هو التوحيد، والتوحيد هو الإسلام؛ لأن فروع الإسلام وتشريعاته، وكافة ما يشتمل عليه من أحكام وأخلاق وقيم ومفاهيم، نظرية كانت أم عملية، تعود إلى التوحيد، فيما تكون كل واحدة منها مظهراً تتجلى فيه حقيقة التوحيد، ومصداقاً ترتسم فيه الصورة العملية للتوحيد (بحيث ترجع التفاصيل إلى أصل التوحيد بالتحليل، ويرجع الأصل إلى التفاصيل بالتركيب) (٩٨). ان محاولة دمج تفاصيل الإسلام بالتوحيد، وصيرورتها أمراً واحداً، تارة يتجلى التوحيد من حيث هو أمر واحد، وأخرى يتجلى من حيث هو أحكام وتشريعات وأخلاق وقيم أي من حيث هو تفاصيل متعددة، ان هذا الوعي لحقيقة التوحيد لا نعثر عليه في تراث المتكلمين، كذلك لا نعثر عليه في بعض المحاولات الحديثة لاعادة تدوين العقيدة، من هنا يلزم القيام بعمل مستأنف يُعرّف بمشروع الطبائبي في صياغة العقيدة، ويبين حدوده ويكشف عن أبعاده، ويرسم آثاره وتناججه التي يؤول إليها.

الشهيد الصدر ينتقل بالفكر الإسلامي إلى آفاق جديدة

يمثل فكر الشهيد الصدر منظومة، توفرت على أبعاد خصبة، أغنت حركة الفكر الإسلامي، وأسهمت إسهاماً جاداً في تطویرها، لانها مجتمعة بتمامها في إنتاج مفكر مسلم آخر عاش في نفس الحقبة، ممن عاصروا الصدر. فإن مؤلفاته تناولت موضوعات انبسطت على قضايا المنهج، ونظرية المعرفة، والعقيدة، والقرآن، والفقه، واهتمت بتأصيل النظرية، أي صياغة الموقف النظري حيال هذه الموضوعات. وقُدِّر لها أن تنتقل بالفكر الإسلامي نحو آفاق جديدة، تجاوز معها الهموم التقليدية، وهبط أرضاً لم يحرثها قبل ذلك. وفيما يلي اشارات سريعة لأبرز أبعاد الابداع في فكره:

أولاً: استطاع الشهيد الصدر أن ينتقل بمسألة المنهج من منهج القياس الأرسطي إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات. بعد اكتشافه لمذهب جديد في تفسير كيفية نمو المعرفة وتوالدها، غير ما كان معروفاً بين المذهبيين التجريبي والعقلي، أسماه بـ «المذهب الذاتي للمعرفة».

ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في الايمان بوجود قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قلبية، مستقلة عن الحس والتجربة، وان هذه القضايا تشكل الأساس للمعرفة البشرية. بينما يختلف هذان المذهبان في تفسير نمو المعرفة، وكيفية نشوء معارف جديدة من

المعارف القبلية . فالمذهب العقلي لا يعترف عادة إلا بطريقة واحدة لنمو المعرفة ، وهي طريقة التوالد الموضوعي ، بينما يرى المذهب الذاتي أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة ، هما : التوالد الموضوعي ، والتوالد الذاتي . وان بالامكان تفسير الجزء الأكبر من معرفتنا على أساس التوالد الذاتي . ويعني التوالد الذاتي (أن بالامكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى ، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين ، وانما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين ، فبينما كان المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي ، هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين ، نجد في حالات التوالد الذاتي أن المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة ، وان هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين) وقد برهن الشهيد الصدر على (أن العلم الاستقرائي التجريبي - أي العلم بالتعميم القائم على أساس الاستقراء والتجربة - لا يمكن أن يفسر بطريقة التوالد الموضوعي ، وأن المحاولة التي قام بها المنطق الأرسطي لإعطاء الاستدلال الاستقرائي شكلاً قياسياً لكي يقوم على أساس التوالد الموضوعي لم تكن ناجحة) . وبذلك اكتشف المذهب الذاتي للمعرفة (أن طريقة التوالد الموضوعي ليست هي الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارفه الثانوية ، بل يستعمل إلى جانبها طريقة التوالد الذاتي) (٩٩) . ولأجل التوسع في معرفة المذهب الذاتي للمعرفة ، وما أنجزه الشهيد الصدر من صياغة نظرية جديدة للاحتمال تم له على هديها تفسير الدليل الاستقرائي ، وما تبلور لديه من اتجاه جديد في تفسير اليقين الاستقرائي والمعرفة البشرية بتمامها ، ينبغي مراجعة « الأسس المنطقية للاستقراء » .

تجدد الإشارة إلى ان الشهيد الصدر لم يقف عند مرحلة الاكتشاف ، وانما عمم تطبيقات هذا المنهج إلى حقول معرفية شتى ، فتوغل في أصول الفقه في مباحث العلم الاجمالي ، والتواتر ، والاجماع ، والسيرة ، وهكذا قام بإعادة بناء علم أصول الدين في إطار هذا المنهج ، فان المنهج الذي اعتمده لإثبات الباري تعالى ، هو منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات ، كما سنشير لذلك لاحقاً . وامتد هذا المنهج في أعمال الشهيد الصدر الأخرى ، فحيثما اقتضى المقام هذا النوع من الاستدلال باشره ، فان تطبيقاته لا تغيب حتى في تحقيق الأسانيد الرجالية لديه .

ثانياً : انتقل الشهيد الصدر بتفسير القرآن من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي التوحيدي ، الذي يوحد بين التجربة البشرية والقرآن ، ويصوغ المركب النظري القرآني حيال متطلبات الحياة المتنوعة . وهو مالم نعتز عليه في جُل المحاولات التي جاءت بعد مشروع الشهيد الصدر أو سبقتة بقليل وأسمت نفسها تفسيراً موضوعياً ، لأنها لم تتعرف على مقومات هذا النوع من

التفسير ، فانزلت تجاربها إلى نتائج لا تتطابق مع ما ترمي له نظرية التفسير الموضوعي . مع أن الشهيد الصدر أكد بوضوح على أن هذا النوع من التفسير يتقوم بركنين ، هما :

أ- الصعود من الواقع إلى النص ، البداية بالواقع وليس بالنص ، أي دراسة مشكلات الواقع ، أسئلة الواقع ، متغيراته ، ظواهره ، أشكاله ، ومن هنا يكون اصطلاح الموضوعية (بمعنى انه يبدأ من الموضوع ، من الواقع الخارجي ، من الشيء الخارجي ، ويعود إلى القرآن الكريم ، فهو يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم) (١٠٠) .

اما تلك المحاولات فانها تبدأ بالنص وتنتهي بالنص ، فهي تسجل في فضاء النص ولم تستشرف الواقع ، أو تتصل بالحياة ، وتعاين التجربة البشرية ، لتطل على مستجداتها .

ب- ان التفسير الموضوعي يهدف إلى صياغة المركب النظري القرآني ، بينما تلك الأعمال لم تتجاوز مرحلة بلورة مفهوم قرآني حيال مسألة معينة ، ومن المعلوم ان استنباط المفهوم غير صياغة النظرية ، فإن تحديد المفهوم القرآني ليس إلا مرتبة من مراتب التفسير التجزيئي ، لأنه نحو من الجمع والتأليف للمدلولات التفصيلية لمجموعة الآيات المشتركة في مضمون واحد (بينما التفسير الموضوعي يطمح إلى أكثر من ذلك ، يتطلع إلى ما هو أوسع من ذلك ، يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية ، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني ، وهذا المركب النظري القرآني يحتل في اطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب ، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية) (١٠١) .

ثالثاً : استطاع الشهيد الصدر أن ينتقل بالفقه من فقه الفرد إلى فقه المجتمع والدولة ، بعد أن حدد الاطار العام لكل واحد من هذين الاتجاهين في التفكير الفقهي ، وحث على تنمية وترسيخ المنحى الموضوعي في الفقه ، وأوضح ان إنكماش الفقه من الناحية الموضوعية نجم عنه (تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها ، فان الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة في ذهنه ، واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله ، عكس موقفه هذا على نظره إلى الشريعة ، فأتخذت طابعاً فردياً ، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد ، وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب ، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة) . وكان من آثار (ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال ... وقد امتد أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص

الشرعي أيضاً ، فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الامام كحاكم ورئيس للدولة ، فاذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء ، فهو أما نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم ، مع أنه قد لا يكون هذا ولا ذلك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة ، فلا يُستفاد منه الحكم الشرعي العام . ومن ناحية أخرى لم تُعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه ، ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له (١٠٢) . يضاف إلى ذلك ان هيمنة النزعة الفردية على التفكير الفقهي حجب عقل الفقيه عن التفكيك بين الخطابات الشرعية الموجهة للأمة من حيث هي أمة مسلمة ، والخطابات الموجهة للأفراد ، فالتبس الموقف واضحى تشريع الأمة تشريعاً للفرد ، وأفضت هذه الرؤية إلى تكيف بعض الاحكام بما لا يجسد روح الشريعة .

من هنا ألحَّ الشهيد الصدر على إعادة بناء الفقه أفقياً وعمودياً ، كيما يتخطى الأفق المسدود ، ويجري إغناؤه وتطويره بمواكبة تطور التجربة البشرية وامتدادها ، فان الواقع الذي احتضن الفقه وقتئذ هو (ذاك الواقع الساكن المحدود الذي كان يعيشه الشيخ الطوسي ، أو الذي كان يعيشه المحقق الحلي ، ذاك الواقع كان يفي بحاجات عصر الشيخ الطوسي ، كان يفي بحاجات عصر المحقق الحلي . لكن كم من باب وباب من أبواب الحياة فُتحت بالتدرج ، لا بد من عرض هذه الأبواب على الشريعة إذا أردنا أن يستمر الاتجاه الموضوعي في البحث الفقهي ، لا بد وأن نمدهه أفقياً على مستوى ما استجد من أبواب الحياة) (١٠٣) .

إذن من الناحية الأفقية يجب أن يتسع الفقه لاستيعاب معطيات الواقع المتجددة ، أما من الناحية العمودية فأيضاً (لا بد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ، لا بد وأن يتوغل ، لا بد وأن ينفذ عمودياً ، لا بد وأن يصل إلى النظريات الأساسية ، لا بد وأن لا يُكتفى بالبناءات العلوية وبالتشريعات التفصيلية ، لا بد وأن ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام ، لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية) (١٠٤) . بيد أن البعض قد ينظر إلى هذا النوع من البحث الفقهي بأنه خارج عن وظيفة الفقه ، لأن اكتشاف القواعد النظرية لأحكام الإسلام في مجال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ليس من مهام الفقيه ، الذي تنحصر مهمته في استنباط الأحكام الشرعية التفصيلية من مداركها المقررة . يجب الشهيد الصدر على ذلك مؤكداً أن التوغل في استكشاف النظريات الأساسية (لا ينبغي أن يُنظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه ، بوصفه ترفاً ، بوصفه نوع

المدلول الاجتماعي لأصول الدين - ٥٠٩

تفنن ، بوصفه نوع أدب ، ليس كذلك ، بل هذا ضرورة من ضرورات الفقه ، لا بد من النفاذ ، لا بد من التوغل عمودياً أيضاً إلى تلك النظريات ، ومحاولة اكتشافها بقدر الطاقة البشرية (١٠٥) .

في هذا الضوء انبثق مشروع الشهيد الصدر بتأصيل النظرية الفقهية في غير واحد من حقول فقه المجتمع والدولة المهمة ، كما نجد ذلك في « الجزء الثاني من اقتصادنا » و« البنك اللاروي في الإسلام » و« سلسلة الإسلام يقود الحياة » ، ولم يقتصر على اكتشاف النظرية الاقتصادية والسياسية ، بل تجاوز ذلك إلى اعتماد بعض الأدوات الجديدة في استنتاج نصوص الشريعة ، والبحث عن أطر بديلة ، ترفد المجتمع بمواقف الشريعة المرنة التي يقتضيها الزمان ، وهو ما اصطلح عليه بـ « منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي » .

وبهذا يكون الشهيد الصدر أول فقيه من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام يتخطى الفهم الحرفي للنصوص ، وينتقل إلى تقنين المنحى المقاصدي واستجلاء روح الشريعة . فتدشنت على يديه مرحلة مثلت ولادة جديدة للفقه الذي يستجيب لمتطلبات العصر ، لأن صياغة النظريات والبنى التحتية للأحكام ، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي للنصوص يجسد روح الشريعة ، هما الدعامتان اللازمتان لتأسيس منهج فقهي يستوعب مستجدات الحياة (١٠٦) .

لقد استعان الشهيد الصدر في تحليله لبعض الظواهر بالتوكؤ على إستبطان الحالة النفسية للفقيه ، فانتهى بذلك إلى نتائج باهرة لا نلتقيها لدى سواه ، مثلما نلاحظ في تمهيدته لبحث السيرة وتفسيره لسبب ضمور هذا البحث لدى الأصوليين ، وعدم إفراده بمورد مستقل في البحث الأصولي ، مع أن موارد الاحتياج إلى الاستدلال بالسيرة العقلانية وسيرة المتسرعة في الفقه ليست محدودة (١٠٧) . وهنا يدلنا الشهيد الصدر بمهارة على ما يختبئ وراء هذا الموقف الفقهي من حالة نفسية في تحليل معمق دقيق ، توكأ فيه على توظيف أدوات غير متداولة في البحث الأصولي .

أثر الشهيد الصدر في إعادة بناء علم أصول الدين

لم يُنشر للشهيد الصدر أثر خاص يُعنى ببحث أصول الدين سوى المقدمة التي كتبها لرسالته الفقهية « الفتاوى الواضحة » ، لكن هذه المقدمة التي وصفها هو بـ « موجز في أصول الدين » جاءت وافية بالتعريف بمعالم المنهج الجديد الذي أعاد في أطاره بناء هذا العلم . مضافاً إلى أبحاث وردت في مناسبات أخرى ، عالجت موضوعات الإمامة والخاتمية وغيرها (١٠٨) .

بيد أن الخبير بفكر الشهيد الصدر بل كل من يطالع مؤلفاته بإمعان سيرى إشعاعات العقيدة في كافة مؤلفاته ، فمثلاً أول كتاب صدر له « فذك في التاريخ » ، وان كان اطروحة في التاريخ السياسي ، إلا انه محاولة لبحث مسألة عقائدية هي « الامامة » في ضوء واقعة تاريخية ، ومحاكمة موقف الخصمين بأدوات المؤرخ الخبير . وفي كتاب « فلسفتنا » الذي كان أول عمل فكري أساسي نشره سنة ١٩٥٩ م ، يُمهّد للكتاب ببحث تحليلي واسع في تفسير المشكلة الاجتماعية ، ثم يخلص إلى انه لا حلّ جذري لهذه المشكلة خارج دائرة الدين ، وهو دين الفطرة بالذات ، ويحلل معنى فطرية الدين في أنه عبارة عن نزوع الإنسان للتوحيد ، وان الفطرة هي التي تمون الإنسان بحل المشكلة . بعد ذلك ينتقل إلى بيان المسألة الواقعية أي الرؤية الكونية ، وقبل دخولها يتحدث عن نظرية المعرفة ، لأن الرؤية الكونية تتأسس في فضاء المذهب الذي تتبناه في تفسير مصدر المعرفة البشرية وقيمتها أو ما يسمى بـ « بالمسألة الابستمولوجية » ، ثم يصل إلى هدف الكتاب وهو بناء رؤية كونية إلهية ، فيبحثها في مساحة تستوعب ما يقارب نصف الكتاب تحت عنوان « المفهوم الفلسفي للعالم » . وبذلك تتمخض الوظيفة الأساسية لكتاب « فلسفتنا » في الاستدلال على الرؤية الكونية الإلهية ، ونقض الرؤية الكونية المادية ، وهي وظيفة عقائدية كما هو معلوم .

كذلك طبعت الوظيفة العقائدية أبرز آثار الشهيد الصدر الأخرى ، مثلما نرى في « الأسس المنطقية للاستقراء » الذي أفصح عن هدفه العقائدي عبر عنوان شارح جاء فيه « دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله » . ولسنا في مقام تحليل إحصائي لمعرفة نسبة البحث العقائدي في آثاره ، ولكن نود أن نلفت نظر القارئ الذي لم يتعرف على فكر الشهيد الصدر إلى أن مساحة البحث العقائدي تتوغل في ثنايا أبرز آثاره ، من دون أن تختص بـ « موجز في أصول الدين » ، وبعض الأبحاث التي ألعنا لها قبل قليل في الهامش .

في هذا الضوء يلزم ان يلاحق الباحث الذي يسعى لاكتشاف مرتكزات الفكر العقائدي عند الشهيد الصدر تمام الموارد التي ضمنها رؤية عقائدية في مؤلفاته المختلفة ، كيما يشخص محددات هذه الرؤية وما تُحيل اليه من عناصر مشتركة تلتقي فيها مع سائر الرؤى الأخرى في قضايا العقيدة . ان الرؤية التوحيدية في فكر الشهيد الصدر تستند إلى مجموعة أصول مركزية يؤدي بعضها للبعض الآخر ، وتتواشج مع أبعاد أخرى تنبثق عنها أو تلتقي بها في منظومة واحدة ، تعود فيها الفروع بتمامها إلى التوحيد ، بحيث يكون التوحيد هو المنبع الوحيد الذي تتفرع عنه تلك الأصول ، وتتجسد فيه تلك الأبعاد .

وهنا نحاول ان نلم بنحو إجمالي بمرتكزات الرؤية التوحيدية في فكر الشهيد الصدر ، كي نكتشف مدى إسهامه في إعادة بناء علم أصول الدين ، بما يتطابق مع مقتضيات العصر الراهن ، ومدى تجاوزه لعلم الكلام التقليدي .

حين نعود إلى آثار الشهيد الصدر نجد الرؤية التوحيدية فيها تركز إلى ما يلي :

١ - الفطرة منبع التوحيد

في سياق تفسيره للمشكلة الاجتماعية التي تحول بين الانسانية وتكاملها الاجتماعي ، يستعرض الشهيد الصدر العلاج الذي يقدمه الدين لهذه المشكلة ، بعد بيان السبب الكامن ورائها ، المائل في التناقض بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية ، واصفاً هذا العلاج بأنه كامن في أعماق الإنسان ، فان منشأ المشكلة يعود إلى ذات الإنسان ، فلا بد أن تجهز هذه الذات بإمكانات الحلّ وإلا لحُرِم الإنسان من الامكانية التي تسوقه إلى الكمال مثلما هي الكائنات جميعاً . وهذا ما يجسده الدين ، فان (الدين حاجة فطرية للانسانية ، لأن الفطرة مادامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلا بد أن تكون قد جُهزت بإمكانات لحلّ المشكلة أيضاً) (١٠٩) . ثم يردف ذلك ببيان هذا الدين الذي يعبر عن حاجة فطرية ، فيؤكد بأنه دين التوحيد خاصة دون سواه من الأديان التي يصطنعها الإنسان ، لأن أديان الإنسان التي هي (أديان الشرك أو الأرباب المتفرقة على حدّ تعبير القرآن ، هي في الحقيقة نتيجة للمشكلة ، فلا يمكن أن تكون علاجاً لها . . . انها وليدة الدوافع الذاتية التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة) (١١٠) . وبذلك يتضح أن الشهيد الصدر يذهب إلى أن نزوع الإنسان نحو التوحيد هو نزوع ذاتي تتوغل جذوره في أعماق الإنسان أي في فطرته ؛ لأن مسألة هداية الإنسان إلى كماله شأن من شؤون الفطرة ، فالفطرة هي التي تمون الإنسان بعقيدة التوحيد ، وهي التي تقود الإنسان إلى كماله . ويستدل على ذلك بما قرره القرآن الكريم بوضوح في قوله تعالى : ﴿ فَأَقْمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (١١١) .

بناءً على ذلك يكون للفطرة الانسانية جانبان (فهي من ناحية تُملي على الإنسان دوافعه الذاتية ، التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان ، وهي من ناحية أخرى تزود الإنسان بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدين ، وتحكيم الدين في الحياة

بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية) (١١٢).

ان هذه النظرية التي ترجع التوحيد إلى الفطرة ، تتفرع عليها آثار ونتائج مهمة من أبرزها مسألة تطابق التشريعي والتكويني في الإسلام ، بمعنى أن التشريع الإسلامي تشريع واقعي (لأنه يستهدف في أنظمتها وقوانينها الغايات التي تنسجم مع واقع الانسانية ، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة) (١١٣) ، ولا يفرض على الإنسان أنظمة لا تعكس طبيعته ونوازعه ، لأن هذا التشريع يعبر عن تجسيد دقيق لطبيعة تكوين الإنسان ، فهو الوجه الآخر للتكوين . وان كل ما في الإسلام من أنظمة وقوانين وأخلاق تقوِّص جذورها في ذات الإنسان ، أي في فطرته ، لأنها تؤول في خاتمة المطاف إلى التوحيد ، والتوحيد من شؤون الفطرة ، فتشكل الفطرة الأساس لإقامة مجتمع التوحيد (١١٤) . من هنا تكتسي الحياة بالتوحيد ويجري وصل الواقع به ، وبذلك يتجلى المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد .

٢ - تجسير العلاقة بين التوحيد والحياة

ذكرنا فيما سبق أن علم الكلام التقليدي عجز عن تجسير العلاقة بين العقيدة والحياة ، لأن وظيفته اقتصرت على الاستدلال العقلي ونقض الشبهات ، وظلت المعتقدات حقائق ميتافيزيقية محتجزة تجول في مدارات العقل فقط ، ولا تتجسد في الواقع .

فنشأ عن ذلك خمود جذوة الايمان بالتدرج في حياة المسلم ، حتى بلغت الإنطفاء في بعض الحالات ، وأصبح المسلم يمارس معاملات كثيرة في سلوكه الحياتي اليومي تتناقض مع روح الإسلام . فيما يلتزم بحرفية العبادات والشعائر أحياناً بصدق وإخلاص . وانفصلت معاملاته وعلاقاته الاجتماعية عن عقيدته ، وهو غافل عن هذا التناقض بين التصور الاعتقادي والسلوك . من هنا أضحت الوظيفة المركزية لعلم أصول الدين اليوم هي تنمية فاعلية الايمان في حياة المسلم ، ووصل ما انقطع من سلوك وفعاليات المجتمع الإسلامي بالايمان ، وهذا ما تبلور في آثار الشهيد الصدر بصورة شاملة . حتى صار من المعالم الأساسية التي يتميز بها فكره العقائدي ، متوجاً بذلك جهود طائفة من المفكرين المسلمين الذين نهضوا بهذه المهمة في العصر الحديث كما ألمعنا لذلك . ونلمح هذا المنحى في مؤلفات الشهيد الصدر الأولى ، فقد أوضح أثر فاعلية الايمان بالله في الحياة في كتاب « فلسفتنا » عندما كشف عن الترابط الوثيق بين الفهم الفلسفي للعالم « الرؤية الكونية » والمسألة الاجتماعية ، فالمسألة الاجتماعية مادامت تتصل بواقع الحياة فانها (لا تتبلور

في شكل صحيح إلا إذا أُقيمت على قاعدة مركزية ، تشرح الحياة وواقعها وحدودها . . . فالإنسان في هذا الكوكب ان كان من صنع قوة مدبرة مهيمنة ، عالمة بأسراره وخفائيه ، بظواهره ودقائقه ، قائمة على تنظيمه وتوجيهه ، فمن الطبيعي أن يخضع في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوة الخالقة ، لأنها أبصر بأمره وأعلم بواقعه ، وأزنه قصداً وأشد اعتدالاً منه . وأيضاً فإن هذه الحياة المحدودة ان كانت بداية الشوط لحياة خالدة تنبثق عنها ، فمن الطبيعي أن تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء فيها . . . إذن فمسألة الايمان بالله وانبثاق الحياة عنه ، ليست مسألة فكرية خالصة لا علاقة لها بالحياة ، لتُفصل عن مجالات الحياة ، ويشعر لها طرائقها ودينامياتها ، مع اغفال تلك المسألة وفصلها ، بل هي مسألة تتصل بالعقل والقلب والحياة جميعاً (١١٥) .

وظل الشهيد الصدر يؤكد باستمرار على ضرورة تفعيل العقيدة في حياة الأمة في معظم أعماله ، مثلما نرى في آخر عمل دونه قبيل استشهاده ، فكتب (ان المعنى الحقيقي للايمان ليس هو العقيدة المحنطة في القلب ، بل الشعلة التي تنبثق وتشتع بضوئها على الآخرين) (١١٦) . وقد تنامي اهتمام الصدر بمسألة المدلول الاجتماعي لأصول الدين ، وسكبها في قالب نظري متماسك في كتابيه الأخيرين « الإسلام يقود الحياة » و« المدرسة القرآنية » ، اللذين تدفقت أفكار الأول منها في سلسلة بحوث توقفت عند السادس بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران مباشرة . فيما تدفق الثاني في أربع عشرة محاضرة ختم فيها حياته المباركة . وكان في كلا العمليتين يؤسس لنظرية تنبثق فيها الثورة من العقيدة ، وقبل أن يفرغ من تدوين هذه النظرية باشر الثورة بنفسه ، وجسّد أعمق تجربة جهادية ينهض بها مفكر في العالم الإسلامي ، بل في العالم الثالث كلّ في هذا العصر ، لأننا لم نسمع بمفكر عبقرى يكتب نظرية ثورته بدمه ويسقيها بتقطع أوصاله .

لقد أشار الشهيد الصدر للمدلول الاجتماعي للتوحيد غير مرة منذ كتاباته الأولى ، لكنه شدد على تظهير البعد الثوري لأصول الدين خاصة في عمليه الأخيرين ، فكان خطاب الاستنهاض يتصاعد فيهما حتى يبلغ ذروته ويتجاوز العقل إلى القلب والروح ، كما في المحاضرة الرابعة عشرة في المدرسة القرآنية ، ويتحول من درس فكري يعتمد أدوات نظرية موجه إلى النخبة إلى خطاب تعبوي عنيف ، يصعق الروح ، ويُبكي الجميع حتى الشهيد الصدر حالما يلقيه . نعم ان هذه المحاضرة كانت بمثابة بيان للشهادة ، كما ألمح الصدر نفسه في مقاطعها الأخيرة .

من هنا يمكن أن نعرف السبب في تشديد الشهيد الصدر على إشاعة هذا اللون من الفهم لأصول الدين ، وشجبه للمحاولات التي تحنط الايمان ، حين تتحول لديها المعتقدات إلى حقائق

عينية ميتافيزيقية ما فوق الإنسان ، وإذا تجلت في الواقع فإنها تختزل الايمان بطقوس فحسب ، بينما أراد الشهيد الصدر أن يتحول الايمان من طاقة كامنة إلى طاقة متحررة ، تُحرك الإنسان المسلم وتنتشله من حالة التخلف والضياع ، وتسوقه نحو المقاومة والتحدي ، وتعيد له الثقة بنفسه وهويته وأرضه وتراثه . وعلى هذا قدّم تفسيراً لصفات الله باعتبارها منارات وعلامات ومؤشرات على الطريق الممتد نحو الله تعالى - وهو تفسير غير معروف في علم الكلام التقليدي - . فان عقيدة التوحيد في ضوء هذا التفسير تطينا رؤية واضحة ، (و تعلمنا ان نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنا كما يتعامل معها فلاسفة الاغريق ، وانما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداتاً عملياً ، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية ، بوصفها مؤشرات على الطريق الطويل للانسان نحو الله سبحانه وتعالى (١١٧) . فصفات الله تعالى وأخلاقه من العدل ، والعلم ، والقدرة ، والرحمة بالمستضعفين ، والانتقام من الجبارين ، والجور الذي لا حد له ، هي مؤشرات للسلوك في مجتمع الخلافة وأهداف للانسان الخليفة . فقد جاء في الحديث « تشبهوا بأخلاق الله » ، ولما كانت هذه القيم على المستوى الإلهي مطلقة ولا حد لها ، وكان الإنسان الخليفة كائناً محدوداً فمن الطبيعي أن تتجسد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً في حركة مستمرة نحو المطلق وسير حثيث إلى الله . . . ولم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين ، ويُميز عن سائر صفات الله تعالى بذلك ، وإنما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي ، ودوره في توجيه المسيرة الانسانية ، وذلك لان العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط الشرط الأساسي لنمو كل القيم الخيرة الأخرى ، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبروز الامكانيات الخيرة (١١٨) .

بهذا يتحرر التوحيد وتُردم الهوة التي خلقها الكلام القديم بينه وبين الحياة ، ويمد التوحيد الإنسان المسلم بطاقة روحية متقدمة ، تجعله ينجز أي عمل مهما بدى عظيماً ، ويتغلب على كل عقبة في الطريق مهما تراءت شديدة ، ويحطم كل حصن مهما كان منيعاً ، مثلما فعل الإنسان العربي المسلم الذي كان يعيش بامكانيات حياتية متدنية ، لكنه استطاع بما أمده عقيدة التوحيد من وقود ، وأشعلت في روحه من فاعلية الايمان ، أن يُحطم أعتى جيوش ذلك العصر ، وينشر الإسلام في مساحة شاسعة تمتد من تخوم فرنسا إلى أفاصي الصين .

٣ - منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات

من الانجازات المهمة للشهيد الصدر اكتشاف اتجاه جديد في نظرية المعرفة ، يفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً يقوم على حساب الاحتمال ، وهو ما أسماه بالمذهب الذاتي في مقابل المذهبين المعروفين العقلي والتجريبي . وعلى أساس هذا الاتجاه استدل على مسائل متعددة في العقيدة ، وأصول الفقه ، والفقه ، وأسانيد الأحاديث^(١١٩) . وخلص إلى (أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة ، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم ، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير ، فإن هذا الاستدلال - كأى استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته)^(١٢٠) . وكان الشهيد قد أشار إلى أن الإنسان لا يحتاج كي يؤمن بالله إلى استدلال عميق ، لأن مسألة الايمان مسألة فطرية وجدانية . إلا أنه منذ ظهور المذهب التجريبي وشيوع النزعة المادية في الفلسفة الأوروبية الحديثة أنكرت طائفة من الفلاسفة أي موجود غير محسوس ولم تؤمن بما وراء الطبيعة ، وقالوا أن كل ما في العالم ليس إلا المادة ومظاهرها المتنوعة . ونفذت أفكارهم في الثقافة والفنون والآداب ، وتبلورت اتجاهات فكرية وسياسية واسعة على أساس رؤيتهم المادية ، أغرقت الوعي الأوروبي ، واستعارها مثقفون وأدباء وفنانون خارج أوروبا ، وعملوا على نشرها والتبشير بها بين الناس بأساليب ووسائل شتى . فحجب هذا الفكر الفطرة و(لم يترك الوجدان طليقاً وصافياً ، ومن هنا احتاج الاستدلال بالنسبة إلى من كان ملماً بالفكر الحديث ومناهجه في البحث إلى تعميق وملأ الفراغات التي كان الإستدلال الأيسر والأبده يترك ملاًها للوجدان الطليق)^(١٢١) . مضافاً إلى ذلك ان العقل الحديث لم يعد يألف الاستدلال التقليدي وأدواته المعروفة ، الذي كان متداولاً بين المتكلمين فيما سبق ، لأن ذاك الاستدلال كان مبنياً على منهج بعيد عن الحياة اليومية وما تزخر به من استدلالات كثيرة يسوقها الإنسان كل حين لإثبات العديد من الحقائق ، في سلوكه العام أو في تفكيره العلمي ، فمست الحاجة إلى أن يكون (منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم ، هو المنهج الذي نستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية ، والحقائق العلمية ، فما دمن نتق به لإثبات هذه الحقائق ، فمن الضروري أن نتق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم ، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً)^(١٢٢) . ومثلما يلتقي منهج الاستدلال على الصانع الحكيم بالمنهج المستخدم لإثبات الحقائق الحياتية والعلمية ، فإنه يلتقي

باسلوب الاستدلال الذي يركز عليه القرآن الكريم لتبنيه الفطرة ، فان القرآن عني بهذا اللون من الاستدلال بنحو واسع من بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع . فبرهن بذلك (على أن العلم والايان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي ، ولا يمكن - من وجهة النظر المنطقية للاستقراء - الفصل بينهما) (١٢٣) .

ان الجهد الذي بذله الشهيد الصدر في اعتماد هذا اللون من الاستدلال تحرك من خلال خطوتين ، تمثلت الأولى في صياغة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات ، عبر دراسة تحليلية معمقة دقيقة ، تعتمد أدوات الرياضة الحديثة ، وتدخل في تفاصيل معقدة ترتبط بالأسس المنطقية والرياضية لقيمة الاحتمال . وقد استوفى تحديد المنهج وتقييمه بالتفصيل في كتابه « الأسس المنطقية للاستقراء » . اما الخطوة الثانية فتمثلت في تطبيق منهج الدليل الاستقرائي في أكثر من حقل ، فمرة طبقه على مثال من الحياة الاعتيادية التي يعيشها كل انسان في شؤونه الحياتية اليومية ، وطبقة ثانية على مثال من طرائق العلماء في الاستدلال على أية نظرية علمية وإثباتها ، ومارس تطبيقه ثلاثة لإثبات الصانع الحكيم . معتمداً في كل مرة على خمس خطوات مترتبة تؤدي إلى تحصيل اليقين بالنتيجة ، فبرهن بذلك على (ان المنهج الذي يعتمد الدليل على وجود الصانع الحكيم ، هو نفس المنهج الذي نعتمده في استدلالنا التي نتق بها كل الثقة في حياتنا اليومية الاعتيادية ، أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء) (١٢٤) . وقام بعرض اسلوب تطبيق هذا الدليل بطريقة واضحة مفهومة لدى معظم القراء ، وتجنب النقاط المعقدة والصياغات الرياضية الدقيقة ، والصيغ المعقدة والعسيرة الفهم ، فكتب (غيراني حاولت أن أكون على العموم واضحاً فيما أكتب ، على مستوى المثقف الاعتيادي الجامعي أو الحوزوي ، وتجنبت المصطلحات ، ولغة الرياضة بقدر الإمكان ، وتفاديت الإنارات المعقدة ، وكنت في نفس الوقت أحفظ للقارئ الأكثر تعمقاً حقه في الاستيعاب ، فأوجز بعض النقاط المعقدة ، وأحيله بعد ذلك في التوسع على كتبنا الأخرى كالأسس المنطقية للاستقراء) (١٢٥) .

وفي معرض حديثه عن المقاييس والضوابط الدقيقة لقيمة الاحتمال التي تقوم على أساس نظرية الاحتمال ، أكد الشهيد الصدر انه (في الحالات الاعتيادية يطبق الإنسان بصورة فطرية تلك المقاييس والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة . ولهذا سنكتفي - والكلام للصدر - هنا بالاعتماد على التقييم الفطري لقيمة الاحتمال ، دون أن ندخل في تفاصيل معقدة عن الأسس المنطقية والرياضية لهذا التقييم) (١٢٦) . وبهذا يتبين أن الدليل الاستقرائي القائم على حساب

الاحتمالات يعكس الفهم البشري الاعتيادي ، الذي يشترك فيه عامة الناس ، بخلاف عمليات الاستدلال التي تتحرك في قنوات القياس الأرسطي ، والصيغات الفلسفية للبراهين الكلامية ، فانها لا تلامس الوعي العام للناس ، إذ يحتاج فهمها إلى تعلّم أدوات خاصة ، ومران في معرفة تطبيقات هذه الأدوات ، وهو ما يجهله الكثير من الناس ، ويظل حكراً على المتخصصين في المنطق والكلام والفلسفة فقط ، وكأن مهمة كافة المسلمين احترام صناعة الكلام إذا أرادوا تحصيل اليقين بأصول الدين .

من هنا تتجلى المكاسب التي أحرزها علم أصول الدين عند الشهيد الصدر ، عندما استبدل منهج الكلام التقليدي في الاستدلال على وجود الله تعالى والنسبة بمنهج الدليل الاستقرائي ، فان الدليل الاستقرائي لإثبات الباري (أقرب إلى الفهم البشري العام ، وأقدر على ملء وجدان الإنسان - أي انسان - وعقله بالايان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم) (١٢٧) . وهنا تبدو محاولة الشهيد الصدر في التركيز على هذا المنهج في الاستدلال ، كمسعى لاجتياز الأطر المتعارفة التي تعبر عن خطاب يقتصر تأثيره على عقل الفلاسفة ، فيما يهمل عقل عامة البشر ، بينما الدين خطاب لكافة الناس ، فكيف نبرر هذا اللون من الاستدلال الذي يتوكأ على الأطر المتعارفة عند الخاصة ، فيما يحذف كل عقل آخر . متجاهلاً منهج القرآن في الاستدلال على عقيدة التوحيد ، بأسلوب يفهمه كل الناس ، وهو نفس المنهج الذي اعتمده الشهيد الصدر في الاستدلال على وجود الله ، فان القرآن الكريم يتجه إلى دليل القصد والحكمة ، بوصفه المدليل الذي يمثل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي ، ويقوم على نفس الأسس المنطقية لهذا الاستدلال ، ويفضله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله (١٢٨) .

بُنية المجتمع التوحيدي عند الشهيد الصدر

يتقوم المجتمع التوحيدي في فكر الشهيد الصدر بأرضية يشاد عليها هيكل هذا المجتمع ، وتتكون الأرضية أو التربة من قاعدة أساسية تتمثل بعقيدة التوحيد ، تنبثق منها (المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة ، والعواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثها وتنميتها إلى صف تلك المفاهيم . . ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى الفائل : إن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين

أفراد الناس ، وتولد عن هذا المفهوم عاطفة إسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين ، وهي عاطفة الإجلال والاحترام^(١٢٩) . ثم تتأسس على هذه الأرضية الصيغة الإسلامية العامة للحياة ، ويتخذ المجتمع الذي يجسد هذه الصيغة صورة المجتمع التوحيدي ؛ لأن عقيدة التوحيد هي المنبع الوحيد الذي تصدر عنه العناصر المكونة للقاعدة الأساسية في هذا المجتمع ، وعلى أساس هذه القاعدة تقوم البناءات الفوقية من نظم وقوانين وتشريعات التي تضبط العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة والإنسان والطبيعة من جهة أخرى . وتنظم نمط الحياة الاجتماعية وتكيفها بنحو لا يتقاطع مع النظرة الكونية التوحيدية .

في هذا الضوء تنتظم الظواهر والعلاقات والأنشطة الاجتماعية بتمامها في اطار عقيدة التوحيد ، ويصبح التوحيد من منظور الشهيد الصدر محوراً للاستخلاف ، والثورة ، والدولة ، والحرية ، والتنمية ، والعدالة الاجتماعية ، ومن ثم تحديد مسار التاريخ وتوجيه حركة المجتمع في مسار ممتد لا تنفذ امكانيات وفرص التطور فيه ، عندما يتخذ المجتمع الله تعالى هدفاً ومثلاً أعلى في سيره .

وفيما يلي إشارات سريعة تعكس وجهة نظر الشهيد الصدر في بيان كيفية كون التوحيد هو المحور الذي تنتظم في إطاره تلك الظواهر والفعاليات الحياتية للإنسان ، التي تعكس بنية المجتمع التوحيدي .

١ - التوحيد والاستخلاف

يتخذ الاستخلاف صيغة رباعية الأطراف في بنية المجتمع التوحيدي ، حيث نجد بالتحليل ضمن هذه الصيغة مُستخلف ومُستخلف عليه ، والمستخلف هو الله سبحانه وتعالى ، والمستخلف هو الإنسان الخليفة ، والمُستخلف عليه هو الطبيعة التي سُخِّرت للإنسان . وبهذا تكون العلاقة عند التحليل ذات أربعة أطراف هي : الإنسان أولاً ، وأخيه الإنسان ثانياً ، والطبيعة ثالثاً ، والمُستخلف وهو الله تعالى رابعاً .

وتعبر صيغة الاستخلاف عن صورة لبناء المجتمع بتغاير صيغة أخرى مقابلة لها تتألف من ثلاثة عناصر فقط ، هي الإنسان ، وأخيه الإنسان ، والطبيعة ، بينما تقطع صلة هذه الأطراف بالطرف الرابع ، ويفصل فيها المجتمع عن الله تعالى . من هنا يتغاير هذا المجتمع بصورة جوهرية عن المجتمع التوحيدي ذي الصيغة الرباعية الأطراف ، لأن (إضافة العنصر الرابع للصيغة الرباعية ليس مجرد إضافة عددية ، ليس مجرد طرف جديد يُضاف إلى الأطراف الأخرى ، بل ان هذه الاضافة

تُحدِث تغييراً نوعياً في بنية العلاقة الاجتماعية وفي تركيب الأطراف الثلاثة الأخرى ، من هنا ليس هذا مجرد عملية جمع ثلاثة زائد واحد ، بل هذا الواحد الذي يضاف إلى الثلاثة سوف يعطي للثلاثة روحاً أخرى ومفهوماً آخر ، سوف يُحدث تغييراً أساسياً في بُنية هذه العلاقة ذات الأطراف الأربعة (١٣٠) . وان هذا التغيير ينشأ من الرؤية التوحيدية الخاصة التي يتبناها الإنسان المؤمن ، فان المؤمن يعتقد ان (لا سيد ، ولا مالك ، ولا إله للكون وللحياة إلاّ الله سبحانه وتعالى ، وان دور الإنسان في ممارسة حياته انما هو دور الاستخلاف والاستئمان . وأي علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وانما هي علاقة أمين بأمانة استؤمن عليها ، وأي علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك ، فهي علاقة استخلاف وتفاعل ، بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدياً لواجبه بهذه الخلافة ، وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو مالكية (١٣١) . وعلى هذا الأساس يكون التوحيد مقوماً وجودياً لهوية المجتمع التوحيدي ، فاذا انسلك المجتمع عن الارتباط بالله تهشمت هويته واتخذ نمطاً مغايراً من العلاقات وتبدت في حياته أشكال أخرى من العلاقات والظواهر الاجتماعية .

٢ - التوحيد والثورة

تنشق الثورة عند الشهيد الصدر من عقيدة التوحيد ، مثلما هي الظواهر الاجتماعية الأخرى في المجتمع التوحيدي ، التي تغذيها جميعاً هذه العقيدة . وتعد محاولة الشهيد الصدر في بناء نظرية للثورة من العقيدة نموذجاً جاداً لمشروعه في وصل العقيدة بالحياة ، وتظهير المضمون الاجتماعي للعقيدة . فانه قام بتحليل مدلول كل واحد من أصول الدين وخلص إلى (أن أصول الدين الخمسة التي تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء ، هي في نفس الوقت تمثل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة ، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامة على الأرض) (١٣٢) . وفي ضوء ذلك ميّز بين ثورة الأنبياء وغيرها من الثورات الاجتماعية في التاريخ ، باعتبار أن الأولى لا تستهلك طاقتها في السعي لتحرير الإنسان من الخارج فقط ، من دون أن تغوص في الأعماق ، مثلما تفعل الثورات الاجتماعية ، التي تحاول القضاء على الظلم والطغيان في الخارج ، فيما تهمل جذور الظلم والطغيان وما اليهما من ألوان التناقض الاجتماعي الأخرى ، الكامنة في أعماق النفس البشرية ، فان استئصال لون من التناقض الخارجي أو أكثر لا يُظهِر المجتمع من ذلك ، وانما ستنبت في محله ألوان أخرى مادام منبع هذه التناقضات في الداخل باقٍ على حاله ، ولم يجفف . ولذلك

انطلقت الثورات التي قام بها الإنسان في التاريخ وقدم في سبيلها تضحيات جسيمة ، لأن هدفها اقتصر على القضاء على الشكل الخارجي البارز للتناقض الاجتماعي ، فاستُبدل هذا الشكل بشكل آخر بعد حين ، لأن المصدر الداخلي الذي يمون التناقض الاجتماعي ظلّ على حاله . وبذلك يتجلى الفرق بين ثورة الأنبياء والثورات الأخرى فان (ثورة الأنبياء تميزت عن أي ثورة اجتماعية أخرى في التاريخ تميزاً نوعياً ، لأنها حررت الإنسان من الداخل ، وحررت الكون من الخارج في وقت واحد ، وأطلقت على التحرير الأول إسم الجهاد الأكبر ، وعلى التحرير الثاني إسم الجهاد الأصغر ، لأن هذا الجهاد لن يحقق هدفه العظيم إلا في اطار الجهاد الأكبر . . ولهذا لن تكون عملية الاستبدال الثوري على يد الأنبياء كما استُبدل الاقطاعي بالرأسمالي أو الرأسمالي بالبروليتاريا أي مجرد تغيير لمواقع الاستغلال ، وانما هي تصفية نهائية للاستغلال ولكل ألوان الظلم البشري) (١٣٣) .

ان ثورة الأنبياء تقوم على تغيير نظرة الناظر للكون والحياة ، عبر تبصيره بالرؤية الكونية التوحيدية أولاً ، ثم تطهير نفسه من منابع الاستغلال والظلم في اعماقها ثانياً ، فما لم يتم تطهير الناظر التوحيدي من الداخل وتحرير وعيه من كل ألوان الشرك ، لا يمكن أن يرتفع هذا الناظر إلى مستوى القدوة والنموذج الرفيع لبقية الناس ، ويستأصل مظاهر الاستغلال في المجتمع (١٣٤) .

٣- التوحيد والدولة

يرى الشهيد الصدر ان الدولة ظاهر نبوية ، ظهرت في مرحلة مبكرة من حياة البشرية ، فبعد أن تجاوز الناس المرحلة التي كانت تسودها الفطرة وتوحّد بينهم فيها تصورات بدائية للحياة ، تطورت خبرتهم الحياتية ، ونمت مواهبهم ، وتنوعت احتياجاتهم ، وأضحى اشباع هذه الحاجات غير متيسر للجميع بدرجة متكافئة ، فبدأ التناقض بين القوي والضعيف ، ودب الاختلاف في هيكل المجتمع الواحد إثر ذلك ، مما أدّى إلى إنشطارات متعددة في الأمة الواحدة . فمست الحاجة إلى تحديد معايير تجسد العدل وتبين الحق ، ثم نصب هذه المعايير وتطبيقها في الحياة ، بغية إنصاف المظلوم وتحقيق الأمن الاجتماعي . وهذا ما نهضت به الدولة ، حيث ظهرت فكرة الدولة في هذه المرحلة (على يد الأنبياء ، وقام الأنبياء بدورهم في بناء الدولة السليمة ، ووضع الله تعالى للدولة أسسها وقواعدها . . وظلّ الأنبياء يواصلون بشكل وآخر دورهم العظيم في بناء الدولة الصالحة ، وقد تولّى عدد كبير منهم الإشراف المباشر على الدولة ، كداوود وسليمان وغيرهما ، وقضى بعض الأنبياء كلّ حياته وهو يسعى في هذا السبيل كما في حالة موسى عليه السلام ، واستطاع خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامته عليه أن يتوج جهود سلفه الطاهر باقامة أنظف وأظهر دولة في التاريخ ، شكلت بحق

منعظاً عظيماً في تاريخ الإنسان ، وجسدت مبادئ الدولة الصالحة تجسيدا كاملاً رائعاً (١٣٥) .
والدولة الصالحة غير الدولة الأخرى ، لأنها تركز على عقيدة التوحيد وتكتسي مؤسساتها ونظمها
كافة بطابع التوحيد ، فهي ظاهرة اجتماعية تجسد التوحيد وتستقي من معينه الذي لا ينفد .
وهذا (التركيب العقائدي للدولة الاسلامية ، الذي يقوم على أساس الايمان بالله وصفاته ،
ويجعل الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض ، هو التركيب العقائدي
الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للانسان بوقود لا ينفد) (١٣٦) ؛ لأن الله تعالى هو الهدف وصفاته
منارات وأدلة للمسيرة ، وان السبيل إلى الله تعالى لا يقف عند حد ، وانما هو سبيل ممتد ، فالانسان
المحدود لا يمكن أن يصل إلى الله المطلق ، مما يرفد المسيرة باستمرار بامكانات متجددة للحركة
والتكامل ، ويجعل فرص النمو في الدولة الاسلامية واسعة لا تتجمد عند نقطه محددة ، وتنضب
طاقتها إلى مدى معين . يضاف إلى ذلك ان عقيدة التوحيد ، وبكلمة أخرى أن العقيدة بعبودية
الإنسان لله ، تعني أن الله تعالى وحده هو صاحب الحق في تنظيم منهاج حياة الإنسان ، ولذا ينعى
القرآن الكريم (على الأفراد الذين يسلمون زمام قيادتهم للآخرين ، ويمنحونهم حق الامامة في
الحياة والتربية والربوبية) اتخذوا أبحارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ﴿ (١٣٧) ، فليس لفرد
ولا لمجموع أن يستأثر من دون الله بالحكم ، وتوجيه الحياة الاجتماعية ووضع مناهجها
ودساتيرها) (١٣٨) .

٤ - التوحيد والحرية

تستند الحرية في الإسلام إلى عقيدة التوحيد ، لانها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى
لنتهي إلى التحرر التام من كل أشكال العبودية المهينة ، بالعبودية لله يتحرر الإنسان من العبودية
لغير الله التي تفيد عقله وتشوه تصوره الاعتقادي ، وتصيره ضحية في حياته لآلهة وأرباب مزورة ،
تصطنع له ركام أفكار تعشئ بصيرته ، وتطمس فطرته وتحول بينها وبين إِبصار الطريق إلى الله
تعالى . والعبودية لشهواته وهواه التي تنحط بوعيه وتعطل عقله وتهبط به إلى درجة الحيوان .
يكتب الشهيد الصدر (ان الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشار الانسانية من ربيعة
الشهوات وعبوديات اللذة ، هي الطريقة العامة التي يستعملها الإسلام دائماً في تربية الانسانية في
كل المجالات : طريقة التوحيد . فالاسلام حين يحرر الإنسان من عبودية الأرض ولذائدها
الخاطفة ، يربطه بالسماء وجنانها ومثلها ، ورضوان من الله ، لأن التوحيد عند الإسلام هو سند
الانسانية في تحررها الداخلي من كل العبوديات ، كما أنه سند التحرر الانساني في كل

المجالات .. ومرة أخرى نجد أن المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير ، قد استعین بها بنفس الطريقة التي استعملت في المعركة الأولى « معركة الإنسان داخلياً من الشهوات » ، وتستعمل دائماً في كل ملاحم الإسلام ، وهي : التوحيد . فما دام الإنسان يقر بالعبودية لله وحده ، فهو يرفض بطبيعة الحال كل صنم وكل تأليه مزور لأي انسان وكائن ، ويرفع رأسه حراً أياً ، ولا يستشعر ذل العبودية والهوان أمام أي قوة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها (١٣٩) .

قد يحسب البعض أن هذا اللون من الحرية ربما يرتد إلى عبودية ، تؤدي إلى كبت طاقات الإنسان ، وتقييد حركته ، وحبس عقله في زاوية معينة لا يُسمح له بتجاوز حدودها . فينجم عن ذلك توقف الحركة والبناء والتطور والابداع ، إلا أن تحليل مضمون الحرية في الإسلام ينفي أية تهمة من هذا القبيل ، بل يدلنا على معطيات وآثار لهذه الحرية تنفي جميع ما ذُكر . ينص القرآن على منح الإنسان حرية واسعة تسمح له بالتصرف كما يشاء ، وتسخير الموجودات في الطبيعة لاشباع حاجاته ، بالشكل الذي يمنحه حرية استخدام كل ما في الأرض لتحقيق أغراضه ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ (١٤٠) ، ولا يقتصر القرآن على هذه الحدود ، وانما يضع حدوداً واسعة تحت تصرفه ، تتسع بسعة السموات وما فيها ﴿ وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً ﴾ (١٤١) ، فيجعل الكون بأسره في دائرة اختيار الإنسان .

بيد أن هذه الحرية محاطة بسياس وهو عدم تجاوز حدود الله ، ومن أبرز مصاديق حدود الله الأمن الاجتماعي ، وتجسيد معايير الحق والعدالة في أي نشاط يمارسه الإنسان ، فانتهاج ثروات الشعوب المستضعفة ، واستعباد هذه الشعوب ، واستغلال البيئة بصورة بشعة في التجارب النووية وغيرها ، والتحكم بالبحار والمحيطات والفضاء ، الذي تمارسه أمريكا والدول الغربية كل ذلك تجاوز لحدود الله ، وخروج من فضاء الحرية التي اعطاها الإنسان .

أما دعوى حبس العقل في زاوية معينة ، فإن الإسلام يطلق العقل ويحرره من أغلال الخرافات والأوهام والتقليد ، ويرى أن تحرير فكر الإنسان لا يتم مالم (يُنشيء في الإنسان العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي لا يتقبل فكرة دون تمحيص ، ولا يؤمن بعقيدة مالم تحصل على برهان ، ليكون هذا العقل الواعي ضماناً للحرية الفكرية وعاصماً للإنسان من التفريط بها ، بدافع من تقليد أو تعصب أو خرافة) (١٤٢) . وهذا مُعطي مباشر للقاعدة الفكرية التي يتبناها الإسلام (وهي التوحيد وربط الكون برب واحد . فهو يسمح للفكر أن ينطلق ويعلن عن نفسه ، مالم يتمرد على

قاعده الفكرية التي هي الأساس الحقيقي لتوفير الحرية في نظر الإسلام (١٤٣). وبهذا يتضح أن مفهوم الحرية المنبثق من عقيدة التوحيد يضع تحت تصرف الإنسان الكون بأسره ، ويتيح له التعبير الحر عن أفكاره ، والاختيار المرن في التعبير عن ارادته ومواقفه . فانه بعد أن يطهر نفسه ووجدانه من العبودية لغير الله ، يحضن بأعمق أشكال الحرية .

٥ - التوحيد والتنمية

ليست التنمية عملية محايدة قابله للتنفيذ في كل بيئة عبر أطر ومضامين واحدة ، وانما كشفت التجارب التنموية المستعارة والنتائج التي انتهت اليها ، ان التنمية بطبيعتها غير قابلة للنقل حرفياً ، كما تؤيد ذلك مبادئ علم الانثروبولوجيا التي تنص على أن المركبات الحضارية لا يمكن أن تستنسخ وتُنقل من بيئة إلى أخرى كما هي . وهذا يفسر لنا الاخفاقات المتوالية لمشاريع التنمية المقلدة للنموذج الغربي في بلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية . فان النموذج الغربي غير قابل للتكرار بنفس الصورة التي ولد وتطور فيها في أوروبا ، لأن هذا النموذج نشأ في سياق ظروف تاريخية ومناخ ثقافي خاص لا يمكن أن يتكرر خارج أوروبا . ومن هذه الظروف الهيمنة على قارات آسيا وأفريقيا والأمريكتين ، وانتهاب ثرواتها بلا مقابل ، وتراكم ريع هذه الثروات بمعدلات عالية جداً ، ووفرة العمالة والخامات الخاصة بأسعار زهيدة ، ووجود أسواق كثيرة للسلع الأوروبية في تلك القارات بلا منافسة ، والتحكم في هذه الأسواق وتنمية نزعة الاستهلاك لدى سكانها بما يضمن عوائد وفيرة من الأرباح . مضافاً إلى ان النموذج الغربي للتنمية يعكس البيئة الأوروبية وما تتميز به من نسق تاريخي وثقافة ورؤية خاصة للإنسان والعالم . من هنا يتبين أن (مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات لعملية التنمية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلا بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كل حقول الحياة ، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي اللامتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل) (١٤٤).

في هذا الضوء يجب أن يجري انتخاب بدائل لإطارات التنمية الغربية تتسق مع بيئتنا المحلية ونسق تاريخنا وثقافتنا ورؤيتنا الخاصة للإنسان والعالم . وهو ما يتمثل بمنهج الاقتصاد التوحيدي ، الذي يشكل إطاراً صالحاً للتنمية في العالم الإسلامي ، لأنه المنهج الوحيد الذي ينبع من التوحيد ، ويجسد الذاكرة التاريخية للأمة ، وتتفاعل معه الأمة بدرجة ليست محدودة . وهذا ما حرص على بيانه الشهيد الصدر بوضوح حيث كتب (فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً

للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي ، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوءها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف ، ولابد أن ندخل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسياتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة . . . فان شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي ، وعنوان شخصيتها التاريخية ، ومفتاح أمجادها السابقة ، يعتبر عاملاً ضخماً جداً لإنجاح المعركة ضد التخلف وفي سبيل التنمية ، إذا استمد لها المنهج من الإسلام ، واتخذ من النظام الإسلامي إطاراً للانطلاق (١٤٥) . ان وضع خطة للتنمية تستهدف استئصال التخلف يعتمد على ركنين أساسيين يتصل الأول منهما بالطبيعة والوصول إلى أمثل الأساليب لتسخيرها واستغلال مواردها في الانتاج الزراعي والصناعي ، واستخدام صيغ الادارة والتنظيم الحديثة الملائمة ، فيما يتصل الثاني منهما بالانسان وكيفية تذليل مقاومته وتمرده وعدم تفاعله مع خطة التنمية . ومن الواضح أن الركن الأول يتكفل به خبراء علم الاقتصاد والاجتماع خاصة ، فان مصممي خطة التنمية لابد أن يكونوا من ذوي الخبرة العلمية والتأهيل الأكاديمي الحديث . ولم يدع أحد من الاسلاميين المستنيرين انه يضع نفسه أو يضع توجيهات الفقه بديلاً عن التخطيط العلمي الحديث المبني على خبرة تخصصية . بيد أن خطط التنمية في ديارنا لما أهملت الركن الثاني في العملية التنموية ، أخفقت غير مرة وانتهت إلى تنمية للتخلف ، ولم تقدر على الخروج من المدار المسدود الذي ظلت تدور في داخله . بينما اعتمدت التنمية في الإسلام على الركنين معاً ، فهي في نفس الوقت الذي أوكلت فيه بناء الركن الأول إلى الخبراء المختصين ، عملت على تعبئة الإنسان واعداده اعداداً خاصاً يفجر طاقاته ويجند كل قواه في معركة البناء والتنمية . وهذا يعني تجلي التوحيد مرة أخرى كطاقة متوهجة تجند كل إمكانات الإنسان في المعركة ضد التخلف ، وتؤمن لعملية التنمية مقومها الاساسي . فان التوحيد لا يمكن أن يؤدي - كما يتوهم - إلى (موقف سلبي تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات ، يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل) (١٤٦) . نعم قد يحصل ذلك إذا تشوه مدلول التوحيد و(فُصِلت الأرض عن السماء وأما إذا ألبست الأرض إطار السماء ، وأُعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة ، فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محرركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع مستوى الحياة) (١٤٧) . لقد تبلور موقع عقيدة التوحيد كمقوم حيوي في عملية التنمية بوضوح في آثار الشهيد الصدر ، اذ نجده يفرّد أكثر من بحث لهذه المسألة أو يشير إليها استطراداً حيثما اقتضى البحث ذلك (١٤٨) .

٦- التوحيد والعدل الاجتماعي

يتفرع العدل عن التوحيد ، لأنه صفة من صفات الله تعالى ، فيكون داخلاً في التوحيد مثلما هي بقية الصفات كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، ولا توجد ميزة عقائدية في العدل تقتضي إفراده من دون الصفات الأخرى كأصل من أصول الدين ، (ولكن الميزة هنا ميزة اجتماعية ، ميزة القدوة ، لأن العدل هو الصفة التي تعطي للمسيرة الاجتماعية ، وتعني المسيرة الاجتماعية ، والتي تكون المسيرة الاجتماعية بحاجة إليها أكثر من أي صفة أخرى ، أبرز العدل كأصل ثاني من أصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي ، باعتبار المدلول التربوي لهذه الصفة) (١٤٩) .

ان ترتيب أصول الدين بهذه الكيفية « توحيد ، عدل ، نبوة ، إمامة ، معاد » يبتني بوجه من الوجوه على أساس ما لهذه الأصول من مضمون اجتماعي واتصال بالحياة الانسانية (فالتوحيد يعني اجتماعياً أن المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيفة ، والعدل يعني أن هذا المالك الوحيد بحكم عدله لا يؤثر فرداً على فرد ولا يمنح حقاً لفئة على حساب فئة ، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككل على ما وفر من نعم وثروات) (١٥٠) . أما لماذا احتل العدل هذا الموقع فصار أصلاً ثانياً ، ولم يوضع في موقع أصل آخر ؟ فيوضح الشهيد الصدر بأنه (لم يكن من الصدفة أن يوضع العدل أصلاً ثانياً من أصول الدين . . . وإنما كان تأكيداً على أهم صفات الله تعالى في مدلوله العملي ودوره في توجيه المسيرة الانسانية . وذلك لأن العدل في المسيرة وقيامها على أساس القسط ، هو الشرط الأساسي لنمو كل القيم الخيرة الأخرى ، وبدون العدل والقسط يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم و بروز الامكانيات الخيرة) (١٥١) . والعدل الاجتماعي الذي وضعه الإسلام كهدف من الأهداف المركزية التي يسعى لاقامتها في الأرض ، جند لأجله كل الطاقات ، وأرخص في سبيله سفك الدماء وتقديم القرابين ، ولم يدخر من دون اقامته أي شيء . يضاف إلى ذلك أن هذا العدل لم يطلقه الإسلام كشعار مفرغ من المحتوى ، مثلما تنادي بذلك الكثير من الحركات الايديولوجية والسياسية ، وإنما حدده الإسلام في صيغة مقننة رسم فيها صورة تفصيلية واضحة للحياة الاجتماعية التي تجسد العدالة . وقد لخص الشهيد الصدر الصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية بمبدأين عامين (لكلّ منهما خطوطه وتفصيلاته ، أحدهما : مبدأ التكافل العام ، والآخر : مبدأ التوازن الاجتماعي . وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي ، تحقق القيم الاجتماعية العادلة ، ويوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعية) . (١٥٢) ويعود لهذا المخطط

الفرق الجوهرى بين مجتمع العدالة الذى يريد أن يشيده الإسلام ، وبين المجتمعات التى تسعى لبنائها الدعوات الأخرى ، فان القسط والعدل هو العلامة الفارقة بين المجتمع التوحيدى وغيره .

٧- التوحيد ومسار التاريخ

يشكل المحتوى الداخلى للانسان الأساس لحركة التاريخ ، حسب التحليل الذى انتهى اليه الشهيد الصدر لدور الإنسان فى الحركة التاريخية من منظور القرآن الكريم . أما البناء الاجتماعى العلوي ، وما يسود فى المجتمع من علاقات ومؤسسات وفعاليات متنوعة ، فيرتبط بالمحتوى الداخلى الذى يكون بمثابة القاعدة التى تشاد عليها تمام البنى الفوقية فى الحياة الاجتماعية .

وان تغيير وتطور المجتمع يتوقف على إعادة بناء المحتوى الداخلى ، فاذا تغير الأساس تغيرت البنى الفوقية ، واذا بقي الأساس ساكناً لم يتغير تلك البنى . وهذا يعبر عن سنة تاريخية يحكيها القرآن بصراحة ﴿ ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (١٥٣) ، فان هذه الآية تفصح عن نوعين من التغيير ، أحدهما : هو تغيير ما بالقوم ، بمعنى أحوال القوم ، شؤون القوم ، الظواهر الاجتماعية فى حياة القوم ، وثانيهما : تغيير ما بالأنفس ، بمعنى تغيير المحتوى النفسى الداخلى للأمة كأمة ، من حيث هي جماعة ، لا لهذا الفرد أو ذاك . والتغيير الثانى هو العلة للتغيير الأول ، أى ان تغيير المحتوى الداخلى للانسان هو الأساس لعملية التغيير والتطور الاجتماعى . ولذلك أسمى الإسلام عملية بناء المحتوى الداخلى إذا اتجهت اتجاهاً صالحاً بـ « الجهاد الأكبر » ، بينما أسمى عملية البناء الخارجى إذا اتجهت اتجاهاً صالحاً بـ « الجهاد الأصغر » (١٥٤) . وهنا يتسائل الشهيد الصدر عن الأساس فى بناء المحتوى الداخلى للانسان ، والمحور الذى يستقطب عملية البناء الداخلى للانسانية . فيجيب ان المحور هو المثل الأعلى ، فان (المحتوى الداخلى للانسان يجسد الغايات التى تحرك التاريخ ، يجسدها من خلال وجودات ذهنية تمتزج فيها الإرادة بالتفكير . وهذه الغايات التى تحرك التاريخ يحددها المثل الأعلى . . فيقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعالياً وممتداً تكون الغايات صالحة وممتدة ، وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدوداً أو منخفضاً تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً) (١٥٥) . فالمثل الأعلى هو نقطة البدء فى صنع المحتوى الداخلى للانسان ، وهذا المثل الأعلى يتحدد فى إطار رؤية كونية عامة للحياة والإنسان والكون ، وعلى أساس هذا المثل تختلف الحركات التاريخية بعضها عن بعض ، فان اختيار أية جماعة بشرية لمثلها الأعلى يعنى اختيارها لمسارها التاريخى وتجربتها التاريخية بكل ما يكتنفها من إرهاصات وما تتعرض له من منعطفات . فتاريخ أى أمة يصنعه مثلها

الأعلى ، والتمايز في النسق التاريخي لأمة معينة عن بقية الأمم يعود إلى طبيعة المثل الأعلى الذي اختارته وجعلته هدفاً لمسارها (١٥٦). وقد صنف الشهيد الصدر المثل العليا التي تتبناها الجماعات البشرية إلى ثلاثة أقسام هي :

١ - المثل الأعلى التكراري : وهو الذي يستمد تصوره من الواقع نفسه ، أي يُنتزع عن واقع الجماعة الفعلية الذي تعيشه . وهذا المثل يعمل على تجميد الواقع وحمله إلى المستقبل ، وتحويل هذا الواقع من أمر محدود إلى أمر مطلق . فتكون حركة التاريخ حركة تكرارية ، يكون المستقبل هو الحاضر ، والحاضر هو الماضي ، فيتحنط الواقع وتتجمد حركة التاريخ ، ولا يتاح للانسان تحقيق مكاسب جديدة ، ولا تنجز الأمة أية خطوة تمثل تقدماً حقيقياً في مسارها . عندئذ تتحول الأمة إلى الأمة الشبح ، فنهار أمام غزو عسكري من الخارج ، أو تذوب وتنصر وتفتت هويتها في مثل مستورد من الخارج ، أو ينشأ في أعماق هذه الأمة من يعيد فاعلية وحيوية مثلها الأعلى من جديد (١٥٧) .

٢ - المثل الأعلى المحدود : وهو الذي ينتزع من تصور ذهني محدود للمستقبل ، أي من خطوة واحدة من المستقبل ، فهو ليس تعبيراً تكرارياً عن الواقع بل تطلع نحو المستقبل لكنه تطلع محدود ، بيد انه يحول هذا التصور الذهني المحدود إلى مطلق . مما يتيح للأمة حركة لكنها حركة محدودة ، لأنها عندما تستنفذ المديات القصوى لهذا المثل تتوقف مسيرتها ، عندما (يتحول هذا المثل نفسه إلى قيد للمسيرة ، إلى عائق عن التطور ، إلى مجمد لحركة الإنسان ، لأنه أصبح مثلاً ، أصبح إلهاً ، أصبح ديناً ، أصبح واقعاً قائماً ، وحينئذ سوف يكون بنفسه عقبة أمام استمرار زحف الإنسان نحو كماله الحقيقي) (١٥٨) . وقتئذ يتجمد الواقع ، وتصير حركة التاريخ تكرارية ، يعود فيها المستقبل إلى الحاضر ، والحاضر إلى الماضي ، وحالما (يتحول هذا المثل الأعلى إلى مثل تكراري ، يتمزق هذا المثل التكراري ، وتتحول الأمة إلى شبح أمة) (١٥٩) وتؤول إلى نفس المصير الذي انتهت إليه الأمة السابقة ، لأنها تستنفذ امكانات الحركة ، فلا تستطيع ان تتقدم خطوة واحدة على الطريق .

٣ - المثل الأعلى المطلق : أي المثل الأعلى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى . والسير نحو هذا المثل سير إرتقائي ، تصاعد وتكامل وتقدم ﴿ يا أيها الإنسان انك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه ﴾ (١٦٠) ، (وبحكم ان الله سبحانه وتعالى هو المطلق إذن الطريق أيضاً لا ينتهي . هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله هو اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله ، ولكن هذا

الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً ، يبقى مجرد خطوات على الطريق من دون أن يُجتاز هذا الطريق ، لأن المحدود لا يصل إلى المطلق ، الكائن المتناهي لا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي ، فالفسحة الممتدة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية ، أي انه ترك له مجال الابداع إلى اللانهاية ، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية ، باعتبار أن الطريق الممتد طريق لا نهائي (١٦١) . وعندما تتبنى البشرية المثل الأعلى الحق ، تستطيع ان تتسامى وتتقدم باستمرار في مسارها ، ولا تُستنفذ حركتها عند أية خطوة في الطريق مهما أمتد مسارها ، ويتحول تاريخها إلى مكاسب وانجازات مستمرة ، باستمرار طريقها وتواصل حركتها .

وبهذا نتعرف على موقع التوحيد في تحديد وجهة التاريخ ، وتموين الأمة بالوقود اللازم في حركتها التاريخية ، والذي لولاه لتعطلت حركة الأمة وتوقف عطائها التاريخي واستحالت إلى شبح . فعقيدة التوحيد تُعَبِّد الطريق وتزيل العوائق المتراكمة فيه ، لانها تجفف منابع النفاق الداخلي في الإنسان بين حفنة التراب التي تجره إلى الأرض ، وبين روح الله التي تصعده إلى أعلى (و) تتسامى بانسانيته إلى حيث صفات الله ، إلى حيث أخلاق الله ، تخلقوا بأخلاق الله ، إلى حيث العلم الذي لا حد له ، والقدرة التي لا حد لها ، إلى حيث العدل الذي لا حد له ، إلى حيث الجود والرحمة والانتقام ، إلى حيث هذه الأخلاق الإلهية (١٦٢) .

كما أن عقيدة التوحيد تشن حرباً لا هوادة فيها على كافة المثل المنخفضة والتكرارية التي يصطنعها الإنسان ، وتؤدي إلى تعطل المسار التكاملي للتاريخ ، حينما تتحول إلى تمثال لا حياة فيه ، لكنه يستقطب اليه مجموعة من المألأ المترفين ، ممن ترتبط مصالحهم وترفهم ببقاء المثل التمثال . فان دعوات التوحيد التي قادها الأنبياء تصدت على الدوام لهؤلاء المترفين ، وخاضت معهم صراعاً لم يقبل المهادنة أو المساومة ، لأنهم أصروا على حماية المثل المزورة والدفاع عنها ﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ (١٦٣) ﴿ وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون ﴾ (١٦٤) .

الهوامش

- (١) الروم : ١٣٠ .
 (٢) المجلسي ، محمد باقر . بحار الأنوار . طهران : دار (٣) الطباطباني ، السيد محمد حسين ، الميزان في الكتب الاسلامية . ٢ : ٨٨ .

- (٢٣) النجار، د. عبد المجيد. خلافة الإنسان بين
الوحي والعقل. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، ١٤١٣هـ، ص ٣٤-٣٥.
- (٢٤) البقرة: ١٣٨.
- (٢٥) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة
الإلهية. ص ١٩.
- (٢٦) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان في
تفسير القرآن. ج ١: ص ٦٥.
- (٢٧) البقرة: ٢٥.
- (٢٨) البقرة: ٨٢.
- (٢٩) البقرة: ٢٧٧.
- (٣٠) آل عمران: ٥٧.
- (٣١) النساء: ٥٧.
- (٣٢) النساء: ١٢٢.
- (٣٣) النساء: ١٧٣.
- (٣٤) المائدة: ٤٢.
- (٣٥) الأعراف: ٤٢.
- (٣٦) يونس: ٤.
- (٣٧) يونس: ٩.
- (٣٨) هود: ٢٣.
- (٣٩) الرعد: ٢٩.
- (٤٠) إبراهيم: ٢٣.
- (٤١) الإسراء: ٩.
- (٤٢) الكهف: ٢.
- (٤٣) الكهف: ٣٠.
- (٤٤) مريم: ٦٠.
- (٤٥) مريم: ٩٦.
- (٤٦) طه: ٧٥.
- (٤٧) طه: ١١٢.
- (٤٨) الأنبياء: ٩٤.
- (٤٩) الحج: ١٤.
- (٥٠) الحج: ٢٣.

- تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ١٠: ٢٨٧.
- (٤) إبراهيم: ١٠.
- (٥) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة
الإلهية. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٢هـ، ص ٥٦-
٥٧.
- (٦) البقرة: ١٠.
- (٧) التوبة: ٨٧.
- (٨) التوبة: ٩٣.
- (٩) المجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. طهران: دار
الكتب الإسلامية، ٢: ٨٨.
- (١٠) الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان، ٥:
٣١٩.
- (١١) نهج البلاغة. بيروت: دار الكتاب اللبناني،
١٩٨٢م، (الخطبة الأولى) ص ٤٣.
- (١٢) ورد في ثلاث آيات كريمة «قلوبهم أكنة»
(الأنعام: ٢٥، الإسراء: ٤٦، الكهف: ٥٧)، فيما
ورد في آية واحدة «قلوبهم في أكنة» (فصلت: ٥).
- (١٣) البقرة: ٢٥٧.
- (١٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين. علي والفلسفة
الإلهية. ص ٥٥-٥٦.
- (١٥) فصلت: ٥٣.
- (١٦) الانشقاق: ٦.
- (١٧) العلق: ٢.
- (١٨) العنكبوت: ٦.
- (١٩) الزمر: ٤١.
- (٢٠) النساء: ٦٥.
- (٢١) الصدر، السيد محمد باقر. الفتاوى الواضحة.
بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١م،
ص ٧١٠، ٧١٦.
- (٢٢) النجار، د. عبد المجيد. في فقه التدين فهماً
وتزيلاً. قطر: كتاب الأمة، ١٤١٠هـ، ٢: ٥٠.

- (٨١) ابن أبي الحديد . شرح نهج البلاغة . تحقيق :
 محمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة : دار أحياء الكتب
 العربية ، ط ٢ ، ١٩٦٧ م . ج ١٩ : ص ٥١ .
- (٨٢) الصدوق . محمد بن علي بن الحسين . معاني
 الأخبار . تصحيح : علي أكبر غفاري ، قم : جماعة
 المدرسين في الحوزة العلمية ، ١٣٦١ ش ، ص ١٨٦ .
- (٨٣) الصدر ، السيد محمد باقر . « العمل الصالح في
 القرآن » . بحث منشور في : بحوث اسلامية .
 بيروت : دار الزهراء ، ١٩٧٥ م ، ص ٣٨ .
- (٨٤) الرد على الدهريين (الأعمال الكاملة) ، ص ١٧١ .
 عن : جدعان ، د . فهمي . أسس التقدم عند مفكري
 الإسلام . عمان : دار الشروق ، ١٩٨٨ م ، ص ٢٠٠ -
 ٢٠١ .
- (٨٥) بن نبي . مالك . وجهة العالم الإسلامي . ترجمة :
 عبد الصبور شاهين . دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٦ هـ ،
 ص ٥٣ .
- (٨٦) جدعان ، د . فهمي . مصدر سابق . ص ٢٠٣ .
- (٨٧) م . ن ، ص ٢٠٦ .
- (٨٨) بن نبي ، مالك . مصدر سابق . ص ٥١ .
- (٨٩) جيب ، هـ . أ . ر . الاتجاهات الحديثة في الإسلام .
 ترجمة : هاشم الحسيني . بيروت : دار مكتبة الحياة ،
 ١٩٦٦ م ، ص ٨٩ (الاستدناء : مصطلح يعني به جيب
 التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كل مكان في
 الضبيعة) لاحظ ص ٤٧ من الكتاب .
- (٩٠) أقبال ، محمد . تجديد التفكير الديني في الإسلام .
 ترجمة : عباس محمود . القاهرة : مطبعة لجنة
 التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨ م ، ص ٢٠٧ -
 ٢٠٨ . وأنظر أيضاً « لتصحيح الترجمة » : البهي ، د .
 محمد . الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار
 الغربي . بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٣ م ، ص ٤٣٣ .
- (٩١) م . ن ، ص ١٧٨ .
- (٩٢) م . ن ، ص ١٧٨ .
- (٥١) الحج : ٥٠ .
- (٥٢) الحج : ٥٦ .
- (٥٣) الشعراء : ٢٢٧ .
- (٥٤) القصص : ٦٧ .
- (٥٥) العنكبوت : ٧ .
- (٥٦) العنكبوت : ٥٨ .
- (٥٧) الروم : ١٥ .
- (٥٨) الروم : ٤٥ .
- (٥٩) لقمان : ٨ .
- (٦٠) السجدة : ١٩ .
- (٦١) سبأ : ٤ .
- (٦٢) فاطر : ٧ .
- (٦٣) فصلت : ٨ .
- (٦٤) الشورى : ٢٢ .
- (٦٥) الشورى : ٢٣ .
- (٦٦) الشورى : ٢٦ .
- (٦٧) الجاثية : ٣٠ .
- (٦٨) محمد : ٢ .
- (٦٩) محمد : ١٢ .
- (٧٠) الفتح : ٢٩ .
- (٧١) التغابن : ٩ .
- (٧٢) الطلاق : ١١ .
- (٧٣) الطلاق : ١١ .
- (٧٤) البروج : ١١ .
- (٧٥) الانشاق : ٢٥ .
- (٧٦) التين : ٦ .
- (٧٧) الينية : ٧ .
- (٧٨) العصر : ٢ - ٣ .
- (٧٩) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار . ج ٥٠ :
 ص ٢٠٨ .
- (٨٠) م . ن ، ج ٦٩ : ص ٧٢ . عن : معاني الأخبار
 للصدوق . ص ١٨٧ .

المُدلول الاجتماعي لأصول الدين - ٥٣١

- (٩٣) م. ن. ، ص ١٧٨ .
- (٩٤) م. ن. ، ص ١٧٩ .
- (٩٥) بن نبي ، مالك . مصدر سابق . ص ٥٤ .
- (٩٦) م. ن. ، ص ٥٤ .
- (٩٧) م. ن. ، ص ٥٤ .
- (٩٨) الطباطبائي ، السيد محمد حسين . الميزان في تفسير القرآن ، ج ١ : ص ٦٤ .
- (٩٩) الصدر ، السيد محمد باقر . الأسس المنطقية للاشتقاق . بيروت : دار المعارف ، ١٩٨٢م ، ص ١٢٣ - ١٢٩ .
- (١٠٠) الصدر ، السيد محمد باقر . المدرسة القرآنية . بيروت : دار المعارف للمطبوعات ، ١٩٨١م ، ص ٢٨ .
- (١٠١) م. ن. ، ص ٢٧ .
- (١٠٢) الصدر ، السيد محمد باقر . «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد» . بحث منشور في : بحوث اسلامية . بيروت : دار الزهراء ، ١٩٧٥م ، ص ٧٩-٨٢ .
- (١٠٣-١٠٥) الصدر ، السيد محمد باقر . المدرسة القرآنية . ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٢ .
- (١٠٦) راجع : زين العابدين . السيد سلام . الامام الشهيد الصدر : من فقه النظرية إلى فقه النص . قضايا اسلامية (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- والرفاعي ، عبد الجبار . فقه النظرية عند الامام الشهيد الصدر . في : مؤتمر أثر الزمان والمكان في الاجتهاد (قم : ١٤١٦هـ) .
- (١٠٧) لاحظ ذلك في تقارير السيد كاظم الحائري لاستاذ السيد الشهيد الصدر في كتاب : مباحث الأصول . قم : ١٤٠٨هـ ، ج ٢ : ق ٢ : ص ٩٣-٩٧ ، ١٣١-١٣٥ .
- (١٠٨) كتب الشهيد الصدر مقدمة لكتاب الدكتور عبد الله الفياض « تاريخ الامامية وأسلافهم من الشيعة حتى القرن الرابع الهجري » ، أفردت في رسالة مستقلة بعنوان « بحث حول الولاية » طبعت عدة مرات ، منها نشرة بالقاهرة بتقديم وتعليقات للسيد طالب الرفاعي ، ونشرة علمية أخيرة بتقديم وتحقيق الصديق الدكتور عبد الجبار شرارة . وكتب الشهيد الصدر أيضاً مقدمة لكتاب تلميذه السيد محمد الصدر « موسوعة الامام المهدي » طبعت في رسالة مستقلة عدة مرات ، ويعيد نشرها الدكتور شرارة بطبعة محققة جديدة .
- وألقى الشهيد الصدر محاضرة حول « التغيير والتجديد في النبوة » على مجموعة من تلامذته في النجف الأشرف في يوم ٢٧ رجب ١٣٨٨هـ بمناسبة ذكرى المبعث الشريف ، تحدث فيها عن نظريته في ختم النبوة ، أعاد تحريرها ونشرها الأستاذ السيد جودت القزويني سنة ١٤٠٥هـ في بيروت تحت عنوان « النبوة الخاتمة » ، وقدم لها بدراسة قيمة عن الخاتمية . ويعيد نشرها في الطبعة المحققة لـ « موجز في أصول الدين » . وكان الشهيد الصدر قد ألقى محاضرة حول « الوحي » على مجموعة من تلامذته في الحوزة العلمية في النجف الأشرف . يعيد نشرها مع « موجز في أصول الدين » . هذه الآثار الخاصة ببحث المسائل المرتبطة بأصول الدين عند الشهيد الصدر .
- (١٠٩-١١٠) الصدر ، السيد محمد باقر . اقتصادنا . قم : مجمع الشهيد الصدر العلمي الثقافي ، ١٤٠٨هـ ، ص ٣٢٦-٣٢٧-٣٢٨ .
- (١١١) الروم : ٣٠ .
- (١١٢) اقتصادنا . ص ٣٢٧ . وراجع : المدرسة الاسلامية للمؤلف (رسالة الدين) ص ٩٠-١٠٠ .
- (١١٣) م. ن. ، ص ٣٠٥ .
- (١١٤) الصدر ، السيد محمد باقر . الإسلام يقود الحياة . طهران : وزارة الارشاد الإسلامي ، ص ١٥٤ .

- (١١٥) الصدر ، السيد محمد باقر . فلسفتنا . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٠م ، ص ١٩ .
- (١١٦) الإسلام يقود الحياة . ص ١٩٤ .
- (١١٧) الصدر ، السيد محمد باقر . المدرسة القرآنية . بيروت : دار التعارف ، ١٩٨١م ، ص ١٩٣ .
- (١١٨) الإسلام يقود الحياة . ص ١٤١-١٤٢ .
- (١١٩) لاحظ نماذج وإشارات لتطبيقات منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمال عند الشهيد الصدر في :
١- بحوث في شرح العروة الوثقى . ج ٣ : ص ٤١٩ ، ٤٢٤ . وج ٤ : ص ٢٩٥ ، ٣٥٥ .
٢- مباحث الأصول . (تقريرات السيد كاظم الحائري) ، ج ٢ : ص ٢٣٠ ، ٤٩٧ ، ٥٠٦ ، ٧٥٠ .
- ٣- بحوث في علم الأصول (تقريرات السيد محمود الهاشمي) . ج ٤ : ص ٣٢٧-٣٣٤ .
- ٤- دروس في علم الأصول . ج ٣ : ص ١ : ص ١٩٥-٢٠١ ، ٢١٢ .
- ٥- كتاب الخمس . للسيد محمود الهاشمي . ج ١ : ص ١٨٩ .
- ٦- القضاء في الفقه الإسلامي . للسيد كاظم الحائري . ص ٥٣١ ، ٧٨١ .
- (١٢٠) الصدر ، السيد محمد باقر . الأسس المنطقية للاستقراء . بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٢م ، ص ٤٦٩ .
- (١٢١) الصدر ، السيد محمد باقر . المرئيل الرسول الرسالة . بيروت : دار التعارف ، ص ١٠ .
- (١٢٢-١٢٥) م . ن . ص ٢٥ ، ٢٥ ، ١٠ ، ١١ ، ٢٨ .
- (١٢٦-١٢٧) الأسس المنطقية للاستقراء . ص ٤٧٠ ، ٤٧٠ .
- (١٢٩) اقتصادنا . ص ٣١٠ .
- (١٣٠-١٣١) المدرسة القرآنية . ص ١٣٠ ، ١٢٩ .
- (١٣١-١٣٥) الإسلام يقود الحياة . ص ٣٨ ، ٢٧ ، ٢٨ .
- ٥-٦٠ ، ١٧٩-١٨٠ .
- (١٣٧) التوبة : ص ٣١ .
- (١٣٧-١٣٨) المدرسة الاسلامية . ص ١٢٣ ، ١١٦ .
- ١١٩ .
- (١٤٠) البقرة : ص ٣٩ .
- (١٤١) الجاثية : ص ١٣ .
- (١٤١-١٤٢) المدرسة الاسلامية . ص ١٢٧ ، ١٢٦ .
- (١٤٣-١٤٥) اقتصادنا (مقدمة الطبعة الثانية) . ص ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ .
- (١٤٧) الإسلام يقود الحياة ٢٠٦-٢٠٧ .
- (١٤٨) بحث الشهيد الصدر مسألة التخلف والتنمية وموقع عقيدة التوحيد كقوم للتنمية ، في :
١- اقتصادنا (مقدمة الطبعة الثانية) . ص ٧-٢٥ .
٢- الإسلام يقود الحياة (منابع القدرة في الدولة الاسلامية) ص ١٩٣-٢٠٧ (آخر الكتاب) .
وأشار إلى هذه المسألة ، في :
٣- المدرسة القرآنية . ص ١٥٨-١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٨٤ .
- ٤- بحوث اسلامية (العمل الصالح في القرآن) . ص ٣٦-٤٢ .
- (١٤٩) المدرسة القرآنية . ص ١٩٧ .
- (١٤٩-١٥٠) الإسلام يقود الحياة . ص ٣٤ ، ١٤٢ .
- (١٥٢) اقتصادنا . ص ٣٠٣ .
- (١٥٣) الرعد : ص ١١ .
- (١٥٣-١٥٨) المدرسة القرآنية . ص ١٤٠-١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٢ .
- (١٦٠) الانشقاق : ص ٦ .
- (١٦٠-١٦١) المدرسة القرآنية . ص ١٨٣-١٨٤ ، ١٨٨ .
- (١٦٣) الزخرف : ص ٢٣ .
- (١٦٤) سبأ : ص ٣٤ .

فلسفة الدين من منظور الشهيد الصدر*

محمّد أمين أحمداني

في هذه الدراسة سعينا إلى تدوين آراء المفكر الشهيد السيد محمّد باقر الصدر حول المطلوب من الدين . ومن أجل ذلك ، قمنا بدراسة آرائه في مجالات مثل : حاجة الإنسان إلى الدين ، وحاجة الإنسان إلى الحكومة الدينية ، والثابت والمتغير ، وعلاقة العقل بالدين و . . . ، ومن خلال تحليل مناسب ، نصل إلى ما تصوره ذهنياً ، وأورده على لسانه في مجال المطلوب (المتوقع) من الدين . وقد راجعنا للغرض المذكور مؤلفاته التالية :

١ - اقتصادنا ٢ - النبوة الخاتمة ٣ - بحث حول الولاية ٤ - موجز في أصول الدين (منشور في مقدمة كتاب الفتاوى الواضحة) ٥ - المدرسة الإسلامية ٦ - السنن التاريخية في القرآن ٧ - المحنة ٨ - بحوث في علم الأصول ، ج ٤ و ٩ ٧ - الإسلام يقود الحياة ١٠ - بحث في المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية (الذي جاء في مقدمة مباحث الأصول) . ١١ - المعالم الجديدة

تعريف الدين

لم تكن نظرة الشهيد الصدر للدين من النوع العلمي والأكاديمي وكما هو مطروح في ميادين المعرفة الدينية الحديثة . لذا فهو لا يعرف الدين بأنه ظاهرة اجتماعية ونفسية وثقافية ، بل يحاول تقديم تعبير وفهم منظم وقابل للدفاع - بشكل عقلاني - عن أصول وأهداف وأحكام دين الإسلام ،

(*) موجز لدراسة أعدّ خطتها وأشرف عليها معاونية الفكر الإسلامي في مركز الدراسات الاستراتيجية بقم المشرفة ، استخلصها ونقلها إلى العربية علاء الرضائي (يُنشر هذا المستخلص بإذن خاص من المركز) .

وفي هذا الصدد لا نجده يقدم للدين تعريفاً بالمعنى الأخص ، وكلّ ما نجده هنا وهناك من مؤلفاته ، أن للدين وجهين ، أحدهما تكويني والآخر تشريعي ، وأن للدين جذوراً في فطرة الإنسان ؛ ولهذا فهو مجبول على قبوله .

لهذا فالدين عند السيد الشهيد سنة تاريخية ، تنبع من باطن الإنسان وفطرته التي توفر له الأرضية المناسبة لقبول الشريعة التي تعدّ الصورة القانونية للدين ، والتي جاءت من قبل الله تعالى ، الذي أنطق الفطرة الدينية للإنسان ، لذا فقد ربطت الشريعة أساسها بالمعنويات الموجودة في الفطرة البشرية ، ودونت أصولها العقائدية التي تعدّ لغة الفطرة مع الأخلاق ، وقدمت نظاماً كاملاً يشمل جميع جوانب الحياة الانسانية على أساس تلك الأصول المقترنة بالمعنويات والأخلاق . ولهذا يمكن طرح الدين على نحوين : باعتباره شريعة منزلة من قبل الله ، أو باعتباره سنة تاريخية وقانوناً مصدره تركيبية الإنسان وفطرته^(١) . كما أن الدين تعبير عن علاقة الإنسان بخالقه وعلاقته بالكون ، فالدين إذن إطار شامل لكلّ نظام الحياة .^(٢) . « وهو عقيدة معنوية وخلقية ، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية ، يرسم لها شوطها الواضح المحدد ، ويضع لها هدفاً أعلى في ذلك الشوط ويعرفها على مكاسيها منه »^(٣) .

إن ما نفهمه من هذه العبارات ، هو أن الدين وباعتباره شريعة ، عبارة عن مجموعة من القوانين والأصول العقائدية المنسجمة مع التكوين الذي هو البنية الوجودية للإنسان ، وعلى حدّ تعبير الشهيد الصدر ، يمكن القول : إن للدين - وكما ذكرنا - وجهة تكوينية وهي جزء من الواقعيات غير الإنشائية ، ووجهة تشريعية مصدرها الإرادة التشريعية للشارع . وإذا ما تغافل الإنسان من الشريعة التي بها يؤمن متطلباته الضرورية يكون قد ألقى بنفسه في الهاوية .

ويحتمل أن يكون قصد السيد الشهيد من الوجهة التكوينية للدين هو الصورة الجامعة للتفسيرين : (التجربة العرفانية والشعور الديني) المرتبطين بالوجهة التشريعية التي من خلالها يستطيع الإنسان الإجابة عن التساؤلات الملحة التي تواجهه والتي لا يمكن الإجابة عنها إلا من خلال الشريعة ، فعندئذ يستطيع أن يشيد نظاماً كاملاً وجامعاً على أساس المعنويات .

ومن خلال هذه النظرة ، نجد تأكيداً على أن جذور الدين تمتد في البنية الوجودية للإنسان ، أما حول الجذور الفطرية للدين ، فهو ما لم التمسّه بوضوح من خلال قرأتني لمؤلفات الشهيد الصدر ، ويمكن تفسيره بالاتجاه الانساني نحو المعنويات ، أو بما يعبر عنه بعض علماء النفس وفلاسفة الدين بالشعور الديني أو التجارب العرفانية ، وأيضاً لكن تفسيره على أن الشريعة هي

المصدر الذي يؤمن المتطلبات الضرورية للإنسان ، فإذا ما تغافل الإنسان عن تلك المتطلبات ، يكون قد ألقى بنفسه في الهاوية .

وعلى هذا يكون الشاخص في الدين ، هو الاتجاه المعنوي وإقامة نظام في الحياة على أساس أفاقه الواسع والمتعدد الأبعاد والجوانب . وأما فيما يتعلق بمعنى جامعية وشمولية الإسلام لمختلف جوانب الحياة وأبعادها ، ففي الوهلة الاولى قد نفهم من كلام الشهيد الصدر أن الدين كفيل بتنظيم جميع جوانب الحياة الإنسانية ، كالبرمجة وتحديد الأهداف والوسائل و . . الخ ، لكن ، ومن خلال التدقيق في سائر مؤلفاته ، نجد أنه يقصد : أن البشر لما كانوا عاجزين عن تحديد مصالحهم بمفردهم من دون الإرشاد الغيبي لهم عن طريق « الوحي » ، وأنهم بحاجة لدور الشريعة في هندسة النظام الفكري والعملية ، ويكون ذلك من خلال الزخم والدافع المعرفي الذي تمنحه لهم ، والذي يضاف إلى سائر منجزاتهم المعرفية ، فتصبحها أحياناً وتهذيبها ، وتكملها أحياناً أخرى . وهذا معنى شمول الدين للحياة ، بمعنى أن الدين يمتلك نظرة عامة لجميع جوانب الحياة الإنسانية ، والتي تعدّ الإطار العام لجميع الجهود والمسااعي البشرية التي يقوم بتقييمها على أساس مصلحة الإنسان وسعادته (٤) .



حاجة الإنسان إلى الدين

في هذا القسم من الدراسة سنتناول موضوع حاجة الإنسان إلى الدين من منظور الشهيد الصدر . ومن خلال هذه الحاجة يستدل الشهيد الصدر على ضرورة الدين والحكومة والقيادة الدينية . أما الغرض الأساسي الذي يستند إليه الشهيد الصدر في حاجة الإنسان إلى الدين ، فهو عجزه في الفهم (الإدراك) والإرادة . فالإنسان عاجز عن تشخيص مصالحه بشكل جيد ، وبنحو مطلوب (على مستوى الضرورة) من الناحية الإدراكية . إضافةً إلى أنه - أي الإنسان - يعاني من مشكلة عملية ، وهي ، وجود اتجاه داخلي في ذات الإنسان - بدون الوحي والعقيدة الدينية - لا ينسجم مع مكانته الاجتماعية . وهذا الاتجاه والميل يحرمه من بلوغ أفق أوسع وأسمى .

وبشكل مجمل يرى الشهيد الصدر أن حاجة الإنسان إلى الدين تظهر في الموارد التالية :

١ - عدم قدرة الإنسان في حلّ التعارض الموجود بين مصالحه الشخصية ومصالح

٢- عدم وعي الإنسان لجميع قدراته الذاتية ، فلو ترك حراً لو حده سيكون مصيره الوقوع في هاوية الشهوات الحيوانية .

٣- الإنسان عاجز لو حده عن تشخيص النظام الاجتماعي الأصلاح ، وحتى لو قدر على إدراكه وفهمه ، فهو عاجز عن تطبيقه .

ومن خلال هذه الأصول ، يصل الشهيد الصدر إلى النتائج التالية :
الأولى : يحتاج الإنسان إلى الدين باعتباره دليلاً ومرشداً أميناً وواعياً على طريق الكمال المطلق ، وآفاق عالم المعاني .

الثانية : يحتاج الإنسان إلى الدين في تشخيص النظام الاجتماعي الأصلاح وتطبيقه .
الثالثة : الإنسان بحاجة إلى الحكومة والقيادة الاسلامية بنحو خاص .
وعلى أساس ما تقدم ، سنتعرض لأقوال الشهيد الصدر بشكل أوسع في هذا المجال ، ثم نقوم بدراستها :

١- الدين وحلّ مسألة التعارض بين المصلحة الشخصية والمصالح الاجتماعية :
يميل الإنسان وبشكل طبيعي إلى تقديم مصالحه الشخصية وهذا ما لا ينسجم مع المصالح الاجتماعية أو الانسانية بشكل عام . وفي هذا المجال ليس باستطاعة الحكومة ولا العلم حلّ هذا التعارض .

فالحكومة لا تستطيع حلّ ذلك ؛ لأنها محكومة أيضاً بتقديم مصالح الفئة الحاكمة ، وفي كونها تؤثر مصلحتها التي تنشأ من حب الذات على مصالح الجماعة . وأما عدم إمكانية حلّها عن طريق العلم ، فسيبه أن العلم يمنح الإنسان المعرفة والوعي بالحقائق التي تحكم الطبيعة والعلاقات الاجتماعية ، دون إعطائه القوة الأخلاقية التي يسيطر بها على مصالحه الذاتية . فمجرد فهم العلاقة بين الرأسمالية وتقليل أجور العمال إلى مستوى تأمين الحد الأدنى من ضروريات حياتهم ، لا ينتج عنه ما يعالج تلك الظاهرة المرضية أو تدمير النظام الرأسمالي ، باعتبار أن العلم يقدم صورة مجردة عن الواقع فقط . وأن التجربة والتدبير البشري في حلّ هذه المعضلة وأمثالها محكومة في النهاية بالدوافع الذاتية والفردية ، التي تعدّ بذاتها مصدراً للمشكلة الاجتماعية^(٥) .

وعلى أساس هذا الدليل ، يكون الدين الحلّ الوحيد لهذه المعضلة الاجتماعية ؛ لأن حلّ التعارض بين المصالح الذاتية والاجتماعية يحتاج إلى نقطة اشتراك تجمع بين الدوافع الذاتية من جهة والمصلحة الاجتماعية والعامة من جهة أخرى ، والدين هو العامل الوحيد الذي يستطيع بلورة

المصالح الفردية والذاتية في إطار المصلحة الاجتماعية العامة . فالدين وبالاستناد إلى فردية الإنسان (لا نوعيته التي تعدّ مسألة انتزاعية) يفهم أن للحياة وجهاً خالداً ، وأن غض النظر عن المصالح الفردية في سبيل رضا الله تعالى ، تكون نتيجته رضا الله ونعمه الخالدة . وبهذا الشكل يقدم الدين فهماً آخر عن النفع والضرر ، هو أسمى من مستوى المفهوم المادي والتجاري السائد . وعلى هذا الأساس ، يكون الأهم هو اللذة وقبول الضرر من أجل مصلحة المجتمع والنفع الذي سيلحق بالإنسان في حياة أسمى وأفضل . وهكذا تندمج مصالح المجتمع بمصلحة الفرد^(٦) .

وفي ضوء هذا الدليل ، يكون منتهى ما نتوقه من الدين هو تقديم مبرر عقلاني لسعي الإنسان في طلب العلى ضمن مصالح الجماعة . لكنه لا يمكن الاستناد من خلال هذه الأدلة على ضرورة شرعية القوانين أو لزوم الحكومة الدينية . لهذا يمكن تسجيل ملاحظتين على هذا التفسير ، وهما :

أولاً : إذا كان الاعتقاد بأن « التفاضلي » عن المصالح الآتية من أجل الحياة في عالم آخر هو الحلّ لمشكلة التعارض ، فما هي ضرورة تحويل منافع هذا التفاضلي أيضاً إلى ذلك العالم ؟ بل يمكن حلّه من خلال تفسير آخر أيضاً ، وهو أن تقديم المصلحة الفردية يؤدي إلى فقدان الأمن والهدوء العام ، وإلى انقراض المجتمع وظهور مشكلة اجتماعية ، تظال أضرارها بالنهاية الفرد نفسه . وعلى هذا ، يلزمه القناعة بحدّ معين من النفع ، لتنظيم أمور المجتمع وتحلّ مشكلته هو أيضاً ، باعتبار أن اضطراب النظام الاجتماعي واختلال العدل ، يعرضه هو أيضاً إلى مشكلة ، لو أصبح في يوم من الأيام شخصاً ضعيفاً ، فسيجري عليه ما جرى على الآخرين . وعلى هذا ، يكون من الأفضل له قبول الضوابط والقوانين الاجتماعية وكذلك المؤسسات التنفيذية ، وأن يدخل ضمن شبكة من العقود المتقابلة بين الأفراد ، لكي يأمن جانب الآخرين ، ومن الطبيعي أن تكون مثل هذه الأنظمة مبنية على مؤسسات تنفيذية قوية ومقتدرة ، تسلب الأشخاص المحكومين إمكانية الزيغ عن تلك العقود أو تخطيها .

ثانياً : يفترض البرهان المذكور ، أن الإنسان موجود يحدّد أهدافه ويسعى إليها على أساس المصلحة ، وأنه ينظر إلى المصالح الآتية والبعيدة عند اختيار أهدافه ، ففيما لو كانت المصالح البعيدة المستقبلية أهم وأكبر من المصالح الآتية ، فإنه يتفاضل عن الأخيرة لصالح الأولى . لكنه لم يثبت - حتى عند عامة المتدينين - تقديم المصالح البعيدة على المصالح الآتية ، فالكثير من البشر يخاطرون بتقديم مصالحهم الآتية على تلك المصالح البعيدة والمستقبلية ، كما أن القليل من الناس يمتلك

تربية دينية وإيماناً قوياً* ، إلا أن نقول بأن المجتمع الذي يطمح الدين لتأسيسه ، يبلغ مستوى من الإيمان والاعتقاد الديني لا نراه في المجتمعات المتدنية الحالية ، كما أن الإنسان لا يتغاضى عن مصالحه إلا بوجود إيمان ديني قوي ، وفيما عدا ذلك ، نجد الناس العاديين يقدمون في أغلب الأحيان مصالحهم الآتية على تلك البعيدة والمستقبلية . ودليل ذلك في عدم وجود فوارق واضحة بين المجتمعات الدينية ، مثل مجتمع المسلمين ، والمجتمعات غير الدينية ، فلا نشاهد في المجتمعات الدينية مراعاة لحقوق الآخرين أكثر من تلك المجتمعات التي تفتقد الصفة الدينية .

٢ - عدم إدراك الإنسان لقدراته وضعفه :

لو ترك الإنسان على حاله من دون مرشدٍ وقائدٍ واعٍ ، سيبقى إلى الأبد جاهلاً بقدراته وغير مطلع على مهالكه ، وسيكون عرضة للوقوع في الشهوات والانحراف عن مسيرة الخلافة الإلهية التي تعدّ الغرض المقصود من خلقه ، ولهذا وضع إليه تبارك وتعالى خطّ الشهادة (الولاية) الذي يعدّ تدخلاً ربوياً من أجل صيانة الإنسان من الانحراف في خط الخلافة ، إلى جانب هذا الأخير . ويبدأ خط الشهادة بالأنبياء ﷺ ومن ثم إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام حتى يصل في عصر الغيبة إلى فقهاء الإسلام (٧) .

وهذا القول الأخير يمكن أن يكون أساساً لنظامين :

الأول : حكومة دينية مقتدرة ، يتراجع فيها العقل الجمعي للناس أمام القرارات التي يتخذها القائد الديني الصالح ، والتي يطلب فيها من الناس الرجوع إلى القائد المصلح في تشخيص المصالح من المفسد .

الثاني : حكومة دينية أكثر اعتدالاً من الأولى ، في عصر الغيبة .

الشهيد الصدر يميل في تفسيره إلى الثانية ، لأنه يسعى إلى إعطاء القوانين الوضعية العرفية والعقلانية والى الإشراف العام من قبل الناس باعتبارهم خلافت الباري عزوجل في منطقة الفراغ ، يسعى إلى إعطاء كل ذلك صفة موضوعية ضمن إطار الشريعة . ويرى أن الفقيه الجامع للشرائط معين من قبل الله للحكم تعييناً نوعياً (أي تعيين المواصفات والشروط والخصوصيات العامة) ، أما التعيين الشخصي للفقيه فقد أوكل إلى الأمة* . وحيث إن الفقيه ليس معصوماً ، فهو بحاجة إلى

(*) لا يمكن إنكار التربية الدينية وتأثيرها على سلوكيات المؤمنين ، وأن الهدف من الالتفات إلى هذه القضية في برهان الشهيد الصدر ، هو أن الغرض يحصل بالتربية غير الدينية أيضاً .

(**) بعبارة أخرى ، لقد حدّد المعصوم «نوع الفقهاء» للولاية على المجتمع ، لذلك فالولاية لا تحقق لغير الفقيه . لكنه من

شاهد» والى معيار موضوعي آخر ، بمعنى ضرورة تدبير طريقة معينة كي يتم الإشراف على سلوكياته بنحو قانوني (٨) .

٣ - ديناميكية الهدف وعدالة القائد :

إضافة إلى ضرورتها الشرعية فإن للدولة الإسلامية ضرورة عقلية أيضاً ، لأن التجربة الإنسانية أثبتت عدم سير القدرات الإنسانية في مجالها الطبيعي دون وجود حكومة دينية ، إذ لا يمكن للإنسان الوصول إلى ذروة الحضارة والمجد بدونها . في حين أن إقامة الحكومة والدولة الدينية على أساس الإيمان بالله وصفاته الكمالية ، يهئ للإنسان إمكانية التحرك في طريق المدنية والسمو . كما أن إقامة المجتمع الصالح الذي يتجه نحو العدل ، يحتاج إلى قائد ورع وثقي ، ومثل هذا الشخص لا يوجد إلا من خلال العقيدة والتربية الدينية (٩) . وهذا الدليل ، يتوقع من الدين أمرين : الأول : يحتاج الإنسان في حركته التكاملية إلى هدف غير محصور ومقيّد ، وهذا لا يكون إلا بالإيمان بالله والسير إليه . لكن المشكلة الموجودة هنا ، هي كيفية تصور اختيار الدولة لله جلّ وعلا وصفاته في أسس سياساتها وأهدافها وبرامجها ، ولكي تتضح فاعلية ذلك الهدف في تحرك الدولة الإسلامية والمسلمين ، بشكل ملموس .

الثاني : الحاجة إلى قائد تقي وعادل وهذا لا يكون إلا بالإيمان والتربية الدينية .

هاتان النقطتان - وعلى الرغم من الفروضات التي يسلم بها على أساسهما - لا تتركان في الأذهان جواباً عما هو المطلوب من الدين ؟ سوى أنه سند أخلاقي قوي للدولة ، لأنه ومن خلال الهدف الإلهي ، يتيسر الكمال الإنساني في مسيرة التكامل والتعالي المعنوي ، كما أن القائد العادل يعدّ الضامن في إقامة العدل ، فهما لا تبرهنان - مثلاً - على أن جميع برامج الحكومة الدينية مصدرها الدين ، أو أن مثل تلك البرامج يتضمنها الدين أساساً .

٤ - تشخيص النظام الاجتماعي الأصح :

مشكلة الإنسان المعاصر ، مشكلة اجتماعية . والإنسان واقف على ذلك وقوفاً تاماً ، ويعلم أن النظام الاجتماعي يقع تحت تأثير الإرادة والأعمال الإنسانية ، وأن القوانين التي تحكمه ليست خارجة عن إرادته كما هو الحال بالنسبة للقوانين التي تحكم الطبيعة . وعلى أساس ما تقدم يمكن

الواضح عدم إمكانية ولاية جميع الفقهاء على الناس في آن واحد ، لذا وجب أن يكون واحد من الفقهاء في كل زمن هو الولي ، وذلك باختيار الأمة وانتخابها .

تحديد مشكلات الإنسان المعاصر في : ما هو النظام الأصلح ؟ ما الضمان في أن ما نراه الأصلح حسب فهمنا ، هو الأصلح في الواقع ؟ وحتى لو نجحنا في تشخيص النظام الأصلح ، فهل سننجح في التطبيق أيضاً ؟

وكانت الإجابة عن هذه الأسئلة مختلفة ، فالبعض يرى أن الإنسان يستطيع تشخيص الأصلح وتطبيقه من خلال التجربة ، وهو ما فعله عملياً وفي هذا الصدد ينقل الشهيد الصدر بعض الآراء وينقدها ، كما في التالي :

أ- تجربة الظواهر الطبيعية تختلف عما هي عليه في الظواهر الاجتماعية ، والسبب في ذلك يعود الى :

أولاً : لا يمكن فهم المصالح الاجتماعية بفترة زمنية قصيرة ، فهي بحاجة إلى زمن طويل قد يمتد على مدى أجيال ، من أجل تشخيص النظام الأصلح .

ثانياً : ولا تكفي هنا التجربة الفردية ، بل هناك حاجة إلى تجربة اجتماعية .

ثالثاً : التجربة الاجتماعية تفتقد للموضوعية الموجودة في التجارب الطبيعية ، ولا يمكن فصلها عن التأثيرات والدوافع النفسية والاجتماعية و . . الخ ، ولهذا السبب من الصعب اعتبارها تعبيراً عن الحقيقة ، لأنها قد تعمل خلاف ذلك تماماً ، بأن تخفي الحقيقة تماشياً مع مصالحها .

ب- فرضنا نجاح الإنسان في تشخيص النظام الأصلح ، فما الذي يدفعه إلى التفاوض عن مصالحه الشخصية من أجل مصلحة الجماعة ؟ فالإنسان يسعى إلى تشخيص و ضمان مصالحه الفردية وليس مصلحة البشرية جمعاء . إضافةً إلى ذلك ، لا يمكن للنظام الوضعي الارتقاء بالإنسان الى أسنى مدارج الكمال ، لان مثل هذا النظام الاجتماعي تعبير وتجلي لشخصية الإنسان ومرتبته الروحية ، لهذا فهو عاجز عن رسم صورة دقيقة عن عالم المعنى والمراتب الانسانية ، أو أن يخطط للوصول إلى تلك العوالم السامية^(١٠) .

أما الفروضات الأولية التي طرحها الشهيد الصدر في هذا الدليل فهي كالتالي :

١- يحتاج تشخيص النظام الأصلح إلى فترة زمنية طويلة . ولهذا فإن توكيل مهمة هذا التشخيص إلى البشر يعدّ مخاطرة كبيرة .

٢- الإنسان والعقل الجمعي البشري عاجزان عن تشخيص النظام الأصلح ، لأن العقل البشري يقع تحت تأثير الدوافع الفردية وأمثالها في القضايا الاجتماعية ، وبهذا الشكل يفقد للموضوعية اللازمة . وفي هذا الفرض يدعي الشهيد الصدر عجز العقل الجمعي البشري (بجميع

الوسائل التي يمتلكها) في تشخيص النظام الأصلح، وعلى أساس ذلك يواجه السؤال الآتي: ما هي قيمة المعرفة البشرية فيما يخص القضايا الاجتماعية؟ وهل للعلوم الاجتماعية القدرة على كشف الحقائق كما هي عليه العلوم الطبيعية؟

ويقدم الشهيد الصدر تقريراً عن السؤال المذكور في البداية، ومن ثم يجيب عن ذلك التساؤل:

هل يمكن للبشر تنظيم حياتهم الاجتماعية على أساس المعرفة العلمية التي يمتلكها في مجالات متنوعة مثل علم النفس وعلم الاجتماع والتجارب التي اكتسبها؟ فالمعرفة العلمية تمكنت في مجالات أخرى وبالذقة التي تمتاز بها من حل الكثير من المشاكل التي واجهت البشر في حياتهم. وقد أجاب البعض على هذا السؤال بالإيجاب، واستدلوا على أنهم وجه، على أساس المعرفة العلمية. وأضافوا أنه يمكن الوصول إلى الطريقة التي يمكن بها إشباع حاجات الإنسان الاجتماعية، بوسائل المعرفة العلمية، لأن تلك الحاجات كسائر الظواهر الوجودية، واقعية ويمكن فهمها ودراستها بالوسائل العلمية والتجريبية.

لكن تجدر الإشارة إلى أن النظام الاجتماعي الذي شيده الأوروبيون، مبني على أسس فلسفية ونظرية وليست علمية، فأحدى آرائهم الأساسية، حقوق الإنسان - مثلاً - وهذه المقولة لا يمكن دراستها بالمعايير العلمية المحدودة. ويدهي فإن العلوم الموجودة مهدت الطريق لإشباع الكثير من حاجات الإنسان، لكن المشكلة الأساسية هي تحقيق التوازن بين متطلبات وحاجات جميع الأفراد ضمن إطار ونظام معين. وهذا ما يحتاج إلى تجربة تاريخية طويلة أوسع من تجربة بعمر فرد أو حتى جيل معين.

وعلى هذا الأساس، فالنظام الاجتماعي لا يستند فقط إلى التجارب العلمية، بل يستند أيضاً إلى آراء نظرية وفلسفية حول مكانة الإنسان وموقعه في الحياة وحقوقه. فضلاً عن أن المشكلة الاجتماعية المهمة هي في إيجاد توازن بين مصالح الفرد والجماعة، وهي لا يمكن حلها بالعلوم الموجودة.

ولكي يؤكد عجز المعرفة البشرية في الوصول إلى النظام الاجتماعي الأصلح، يقوم الشهيد الصدر بدراسة المذاهب الاجتماعية البشرية المعاصرة، مثل النظام الماركسي والنظام الرأسمالي، ويستنتج من خلال ذلك عدم قدرة المذاهب الوضعية الموجودة في حل المشكلة الإنسانية المعاصرة. وعلى سبيل المثال، نراه يشير إلى بعض موارد ضعف النظرية الديمقراطية، بما يلي:

١ - تفتقد هذه النظرية إمكانية الدفاع الموثق والمبرهن عن الحياة وحدودها. إذ كيف

يمكنها أن تطمئن الإنسان في أن تطبيقها يؤمن له مصالحه ، في حين أن للإنسان خالقاً هو أعلم وأفضل منه يستطيع برمجة وتنظيم حياته ؟

٢- كيف يمكن للديمقراطية (أو أي مذهب وضعي آخر) إغفال هذه المسألة وهو أن تكون هذه الحياة مقدمة لحياة أخرى . في حين ثبوت كونها مقدمة لحياة أخرى ، لا بد من أن تنظم بشكل يتناسب وحققتها كمقدمة وبما يتلائم ومصالح الإنسان الأبدية (١١) ؟

٣- الفرض الثالث الذي يطرحه الصدر في الدليل المذكور ، هو التعارض الموجود لدى الإنسان بين مصالحه الذاتية والمصلحة العامة . وهذا التعارض هو مصدر المشاكل الاجتماعية ، التي لا يستطيع حلها سوى الدين .

أما المعضلة الحقيقية التي تواجه الشهيد الصدر ، فهي في النجاح النسبي الذي استطاعت المجتمعات الغربية تحقيقه في مجال إقامة نظام اجتماعي يقل فيه الاختلاف والعنف والفقير والبطالة ، وفي تمكنها من تشييد مؤسسات قانونية وإدارية فاعلة ، تتدارس على الدوام أساليب إصلاح النظام الاجتماعي بمساعدة العقل النقدي . كما أن هذا النظام الاجتماعي الغربي استطاع المحافظة على حقّ جميع الأفراد أمام سلطة الدولة والأثرياء . وفي جواب ذلك يقول الشهيد الصدر : إن المجتمعات الغربية لم تنجح في هذا المجال ، ودليله في ذلك النواقص والمساوئ الموجودة في النظام الرأسمالي ، التي من أبرزها :

أولاً : تمثل في النظام الرأسمالي الغربي والذي يدافع فيه عن الديمقراطية ، هو سلطة الأغلبية على الأقلية . والسؤال الذي يطرحه الشهيد الصدر في هذا المجال ، هو : بما أن العقل المتسلط على هذا النظام (أي العقل الذي يقوم باتخاذ القرار على أساس المصالح والمفاسد والذي نعبر عنه بالعقل العملي) هو عقل مادي ، لا مكان للقيم المعنوية فيه - وإذا كانت هناك قيم معنوية فهي بدون سند عقائدي - فما الذي يحول دون حكم الأغلبية بما يضر الأقلية ؟

ثانياً : أن حرية النشاطات الاقتصادية والسياسية للفرد ، والثورة الصناعية وتطور النظام الآلي والتجارة الحرّة ، أدت بالنهاية ومن الناحية العملية إلى سيطرة فئة محدودة على الأغلبية العظمى من المجتمع . وهذه الفئة الصغيرة ومن خلال ثروتها تستطيع السيطرة على المؤسسات المهمة مثل الصحافة والاذاعة والتلفزة والاحزاب السياسية وهي عملياً الحكومة الحقيقية التي تفرض سلطتها على الجميع . وعلى هذا تكون المساواة في الحقوق السياسية بين المواطنين مجرد خيال فارغ .

ثالثاً: أن العقلية النفعية والمادية التي تسيطر على هذا النظام ، ومن أجل الحصول على المواد الأولية والاسواق ، تجعله يفكر دوماً بالسيطرة على جميع العالم ، وهذا ما أدّى إلى ظهور ظاهرة الاستعمار بأشكاله المتعددة ، فكان السبب والمصدر في الأزمات الدولية (١٢) .

وعلى أساس هذا البرهان ، فإن ما هو مطلوب من الدين ، يكمن في الموارد التالية :

١- تقديم تفسير واقعي عن الحياة ، بشكل يمكن من خلاله بيان الحياة بعد الموت وحجم علاقتها بهذه الحياة الدنيا ، والدفاع عن القيم الأخلاقية والمعنوية .

٢- التربية الأخلاقية والدينية التي يتغاضى على أساسها الإنسان عن مصالحة الآتية .

٣- بيان الأحكام ، أو عبارة أخرى بيان حكم أفعال الإنسان من حيث تأثيرها على واقعه ومستقبله وهو ما عبر عنه الإسلام في قالب الفقه .

٤- طرح النظام الاجتماعي الأصلاح ، لأن المذاهب الوضعية تعجز عن طرح ذلك . وإن كانت تجربة النظام الأصلي تعدّ مخاطرة كبيرة وتحتاج إلى فترة أطول لاقتطاف ثمارها .

أما كيفية طرح الإسلام والدين للنظام ، وما يقصده الشهيد الصدر بالنظام وحجم تأثير المعرفة العقلية والمعرفة عن طريق الوحي في إيجاد وتصور النظام الاجتماعي ، فهو ما سنوكله إلى موضوع سعة دائرة الدين وضمن القسم الخاص بالدين والنظام الاجتماعي .

ومن الضروري الفصل بين عدّة مسائل في هذا الكلام الذي طرحه الشهيد الصدر ، وهي :

أ- هل عجز الإنسان عن تشخيص النظام الأصلاح لحل مشاكله في الحياة الدنيا يشكل الأساس في البحث ؟ هل الإنسان عاجز عن وضع نظام سياسي - على سبيل المثال - ينسجم ومتطلباته الأساسية التي تنطلق من أخلاقه وسلوكياته ؟ وهل يعجز عن حلّ مشكلة الفقر والغنى أو الإدارة والإشراف المؤثر على السلطة وإصلاح الحكومة الفاسدة ، أو الاستفادة من المواهب الإلهية في سبيل التقدم الاقتصادي ؟ و ...

ب- وهل الحلول البشرية تبقى ناقصة من بعض الجهات دون الهداية الربانية ؟ وهنا يمكن تحليل المسألة الأولى بنحوين ، لا تراهما في كتابات الشهيد الصدر ، وهما :

أولاً : لم يترك الإنسان القديم في هذا المجال تجربة ناجحة ومهمة ، وبقي محصوراً من الناحية العملية بـ « المقدسات » القبلية وبما يراه المستبدون من الحكام والسلاطين . فهناك فوارق واضحة بين قيمة الأخلاقية والقيم التي يؤمن بها الإنسان المعاصر ، مثل : العدالة والحرية وأمثالهما ، وحتى لو قلنا بوجود تشابه بين قيم الإنسان القديم والحديث في المجالات التي

ذكرناها ، فلا زالت هناك فوارق ، وهي أن هذه القيم الأخلاقية لم يتأكد رسوخها في الوجدان العام للمجتمع ، بحيث يكون عدم العمل بها من قبل أحد أفرادها سلوكاً غير طبيعي ، وعلى هذا يكون مجرد الشعور الأخلاقي غير كافٍ . والظاهر أن بعض القيم الأخلاقية مثل العدالة والحرية ، حسب المفهوم المعاصر لكلّ منهما ، لم تتبلور نظرياً في العصور الماضية .

وفي هذه الحالة ، يمكن القول ، لو لم يهد الله البشر في العصور القديمة عن طريق بعث الأنبياء والشرائع السماوية ، لما استطاعوا بلوغ القيم الانسانية السامية ، ولفقدوا حتى الحد الأدنى من متطلبات الحياة الانسانية نتيجة الظلم والجور والصعوبات الشديدة التي تعرضوا لها . فلو أن الله تركهم يجربون النظام الأصلح بأنفسهم ، لكانت التجربة مخاطرة كبيرة بالنسبة لهم . ولاحتاجوا إلى اجيال من التجارب حتى يصلوا إلى جيلنا المعاصر الذي يعيش عصر العقل والعلم ، وظهور العقل النقدي بالأسلوب العلمي . وهذا الرأي ، هو أساس ما ذهب إليه الشهيد مرتضى المطهري وإقبال اللاهوري - ولو بنحوين مختلفين - في حاجة الإنسان القديم إلى الأنبياء والشرائع . إذ يقول الشهيد المطهري : « وإن أحد دلائل تجديد النبوات في الماضي هو عجز الإنسان القديم عن حفظ وتفسير الشريعة واتخاذ القرار المناسب على أساس متطلبات عصره . فكان بحاجة دائماً إلى نبيّ ، لكن تطور الفكر البشري في عصر الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم جعلت مهمة حفظ الدين وتفسيره والإجابة على متطلبات العصر على عاتق المصلحين في المجتمع وعلماء الدين . » (١٣) .

أما إقبال فيرى أن الحاجة إلى الدين أساساً تختص بالعصور التي لم يظهر بعد فيها العقل النقدي ، والناس آنذاك بحاجة إلى هداية غريزية . ولهذا يهديهم الله تعالى بالغريزة المنفصلة (النبوة) إضافة لما أودعه فيهم من غرائز متصلة (١٤) .

وعلى هذا الأساس ، إذا كان المقصود بحاجة الإنسان إلى الدين في حلّ مشاكل حياته ، هو الإنسان في العصور السالفة ، فيمكن الدفاع عن هذا الرأي بالشكل التالي ، وهو لو لم يهدهم الله في مختلف المجالات ومنها العدالة واحقاق الحقّ والشريعة وعدم الظلم واختيار الحكام الصالحين ، فمن الصعب القول : بأن الإنسان في العصور السالفة استطاع تخليص نفسه من الأوهام العديدة التي كانت تحاصر فكره .

ثانياً : يحتاج الإنسان إلى إرشادات دائمة في شؤون حياته . وفي عصر ظهور العقل النقدي ، لم يستطع الإنسان عن طريق « الهندسة الاجتماعية » حلّ المشاكل التي تواجهه في مجالات الحكومة والإدارة والاقتصاد و . . الخ ، فالإنسان بحاجة إلى هداية عن طريق الغريزة

المنفصلة والحكّام الصالحين في المجالات التي ذكرناها .

ولربما يكون من الصعب جداً إثبات هذا الادعاء ، لأنه قد يطرح شخص ما تعاليم بوبر* في هذا المجال ويقول : إن العقل النقدي الانساني يستطيع وعن طريق الهندسة الاجتماعية الجزئية ، طرح أهداف وأصول اجتماعية معينة مثل الإشراف على السلطة وطريقة إصلاحها ، وحماية الحريات المشروعة ، وتوزيع الثروة وحلّ مشكلة الفقر ، وتعيين حدود الحريات إلى جانب مئات المسائل الأخرى ، على أساس الأصول الأخلاقية - يرى بوبر أن جميع البشر يمتلكون شعوراً أخلاقياً ، ويؤمن بأن عامة الناس إذا لم تكن أفضل من النخبة الفكرية والسياسية من الناحية الأخلاقية ، فهي ليست أدنى منهم - بشكل مرحلي ، ومن ثم يقوم بتقييم طريقة الوصول إلى هذه الأهداف بالهندسة الاجتماعية ، واستخدام الأسلوب العلمي ، أي تقد الفرضيات في كلّ مورد ، ومن ثم إبطال الفرضيات الخاطئة .

ويعتقد كارل بوبر أن العقل النقدي له تلك الإمكانية ، وقد توصل إلى نجاحات باهرة من الناحية العملية . فهو لا يجيز فقط الاعتماد على العقل النقدي ، بل يذهب إلى ضرورة ذلك ، لأنه يعدّ التقيد بالعادات والتقاليد الخرافية أو الإيمان بأصول غير قابلة للنقد أو بآراء تاريخية خيالية ، من خصوصيات المجتمعات المغلقة . وفي مقابل ذلك ، يعتبر الهندسة الاجتماعية التي تعتمد على النقد العلمي والعقلي ، الأسلوب الأمثل الذي يحمل معه آلية إصلاحه ، وبالتالي فإنه معرض لمخاطر وأضرار أقل (على الرغم من أن هذا الأسلوب لم يصل إلى درجة الكمال بعد) ، لأنه ي طرح كلّ مشكلة اجتماعية في حقلها الخاص ويبحث في أسلوب معالجتها ، ويتجنب طرح الفرضيات العامة وعلى مستويات واسعة جداً بحيث تشمل كلّ التاريخ البشري وأمثال ذلك ، والتي تحتاج إلى مقاييس واسعة ويصعب تقييم عواقبها .

يؤكد الشهيد الصدر أن تشخيص النظام الأصلح يحتاج إلى تجربة اجتماعية وفترة زمنية طويلة . أما جواب بوبر وأمثاله ، فهو أنه في العصر الحاضر الذي يعدّ عصر ظهور العقل النقدي ، فنستطيع عملياً توضيح الأهداف والأصول الاجتماعية المناسبة وتحديد كيفية بلوغها ، والاستفادة من أساليب أقل خطورة ، وتجنب وقوع فجائع ودمار بسبب الاستناد إلى جزئيات وآراء تاريخية

(*) كارل بوبر (Karl. R. popper) ١٩٠٢ - ١٩٩٤م فيلسوف انجليزي نمساوي الأصل ، له آراء مشهورة في المعرفة ، متخصص في فلسفة العلم ، أهم مؤلفاته « المجتمع المفتوح واعدائه » و« منطق الاستكشاف » .

غير قابلة للتقد، باستخدام تلك الأساليب، لأن أساس عملنا يرتكز على دفع المفسدة بدل كسب الحد الأعلى من المصلحة أو المنفعة. وبهذا الشكل لا يمكن الحديث عن عدم موضوعية التجربة الاجتماعية وتمايزها مع التجارب الطبيعية، والمسألة ليست فلسفية تماماً، مع أن اختيار بعض الأصول والأهداف الاجتماعية، مثل الحرية وحقوق الإنسان فإنها تتأثر بالآراء الفلسفية الشخصية والمفاهيم الأخلاقية. وقد توصل الإنسان باعتباره موجوداً أخلاقياً وعاقلاً إلى هذه الأهداف والأصول، ولربما ساعده الدين أحياناً في هذا الإدراك والفهم. لكنه قد ييسر الوصول إلى تلك الأهداف عن طريق الأسلوب العلمي والهندسة الاجتماعية، التي يعدّ تبلور مثل هذه المجتمعات دليلاً عليها. فلو ادعى شخص أن الدين أقدر على تحصيل الأمور التي ذكرناها، وأنه لا يمكن الوصول إليها بدونه، فلا بد له من أن يأتي بدليل يبيّن يوضح تمايز المجتمع الديني عن المجتمع غير الديني فيما ذكرناه من مسائل.

أما حلّ مشكلة تطبيق النظام الأصح، التي طرحها الشهيد الصدر، فممكنة عقلياً وعملياً عن طريق الهندسة الاجتماعية، وإيجاد مؤسسات فاعلة وقادرة على السيطرة والإشراف، وعلى سبيل المثال يمكن حلّ مشكلة شراء الآراء وسيطرة القوى الاقتصادية على القوى السياسية والتشريعية، بإيجاد مؤسسات فاعلة ووضع قوانين لازمة، والدليل على ذلك النجاح النسبي الذي حصلت عليه المجتمعات الليبرالية. مع أن الطريق لا يزال طويلاً لحلّ جميع المشاكل، ويجب أن لا نتوقع إيجاد حلول لجميع المشاكل، لكنه طريق قابل للتكامل باستمرار، وهو ما يفعله الإنسان دائماً. ويجب أن لا تغفل عن هذه الحقيقة، وهي أن التربية والايان الديني يستطيع أن يكون سنداً قوياً لاتخاذ قرارات اخلاقية من قبل الاشخاص. وعلى هذا، لو كانت القيم الاخلاقية مرتبطة بعقيدة وتربية دينية، ومنتعة بالقداسة التي تضيفها عليها، ستكون بالتأكيد شديدة التأثير، ويبقى المجال مفتوحاً أمام هذا التساؤل وهو: أليس من المحتمل أن تكون القرارات الأخلاقية التي يتخذها الإنسان معلولة لتربيته الدينية؟ ولأن جذور الدين تمتد في التاريخ الإنساني، فليس هناك دليل على إنكاره.

ومن بين مؤاخذات الشهيد الصدر على الديمقراطية الغربية، هذه المؤاخذة المهمة، وهي أن رأيها في الحياة الانسانية والقيم الاخلاقية لا يمتلك تفسيراً مقنعاً يمكن الدفاع عنه، وهو ما يتضح في كلام بوبر الذي يعدّ من المتطرفين في دفاعهم عن الليبرالية والديمقراطية الغربية، لأنه لم يقدم دفاعاً عقلانياً عن الاصول الاخلاقية، بل قال بعدم امكانية اثبات صحة أو خطأ القيم

الاجتماعية . والشئ الوحيد الذي يراه ممكناً ، هو مقارنة المواقف الاجتماعية المختلفة وتبعاتها مع بعضها ، وفي النهاية فإن قبول أو نفي هذه القيم الاجتماعية مسألة ترتبط بالقرار الاخلاقي ، أما القرار الاخلاقي نفسه (مثل اختيار الاتجاه العقلاني) فلا تسند إلى دليل ، بل له ارتباط وثيق بحب النوع الانساني^(١٥) . وكما رأينا ، ليس هناك دليل على القيم الاخلاقية في هذا الكلام . ولذا وكما بين الشهيد الصدر ، تكون التربية والعقيدة الدينية سندا قوياً يمكن الاعتماد عليه في الاصول الاخلاقية . ولربما يقول البعض ان ادراك الحسن والقبح عقلياً أو بعبارة أخرى الحسن العقلي للقيم الذي يمكن ادراكه من قبل الإنسان ، يمكنه تفسير الاجراءات والقرارات الاخلاقية . وفي جواب ذلك نقول ، ان ادراك حسن القيم الاخلاقية أو مجرد الشعور بها ، يواجه مشكلة أخرى في مقام العمل وعند اتخاذ القرار الاخلاقي وهي الصراع الذي سيعانيه الإنسان بين شعوره الاخلاقي ومصالحه الشخصية . ويحتاج التفوق على هذا الصراع وجود حكم أعلى ينهي النزاع لصالح القيم الاخلاقية . ولا يأتي مثل هذا الحكم إلا من الإيمان والرؤية الكونية التوحيدية التي مصدرها الدين .

أما الاشكالات الثلاثة الاخرى التي أوردها الشهيد الصدر على النظام الرأسمالي ، فلا زالت محل بحث . مثلاً ، ماركوزه* الذي يعدّ من أبرز منتقدي الرأسمالية الغربية ، يذهب إلى أن النظام الرأسمالي بصورته الحاضرة ظالم للغاية ، ويطرح جميع الاشكالات التي طرحها الشهيد الصدر بكل تفاصيلها . والتي منها قوله : إن التساوي في الحقوق السياسية والذي تعد به الديمقراطية الغربية شعوبها ، ليس له أساس عملياً بسبب سلطة رأس المال ، لان نفقات الصحافة والانتخابات وايجاد المحطات الإذاعية والتلفزيونية ، الباهضة لا يقدر عليها غالبية أفراد المجتمع ، وبهذا الشكل تحذف أغلبية المجتمع من ساحة التنافس والنشاط الحقيقي . من جهة أخرى ، فالنمو الاقتصادي العالي في المجتمع الامريكي . مكن العمال من أخذ أجور توفر لهم مستوى من الرفاه واوقات فراغ كافية ، كما أن ظروف العمل أصبحت أكثر راحة بسبب تطور الآلة الصناعية . وقد أدى مجموع تلك العوامل إلى غفلة العمال بشكل كامل ، وعدم وعيهم لمظالم النظام الرأسمالي^(١٦) .

(*) هريوت ماركوزه (١٨٩٨ - ١٩٨٩) فيلسوف الماني الاصل . من اتباع مدرسة فرانكفورت ، يعدّ من رموز الماركسية النقدية أو ما يعرف باليسار الجديد .

ويرى بوبر أن جميع هذه المشاكل يمكن حلها بالهندسة الاجتماعية ، ويعتقد ان المجتمع الغربي استطاع ان يسير في طريق إصلاح نفسه ، كما أن المنجزات التي قام بها في مجالات الحرية وتنمية الثروة وغيرها نموذج جديرة بالتأمل في تلك المسيرة الاصلاحية ، التي لم تستطع أية فلسفة اجتماعية أخرى القيام بها . كما أنه تحدث بإسهاب عن مشكلة سلطة رأس المال ، ودرس إمكانية حلها عن طريق السلطة السياسية التي تأتي بدورها بأسلوب ديمقراطي . ومن جملة ما قاله : هو أنه يمكن وضع مادة في قانون الانتخابات تقلل نفقات العمليات الانتخابية إلى أدنى حد .

ويقبل بوبر بهذا الاشكال ، وهو أن عدم الأمن والاعتداءات تهدد السلام والعدالة في العلاقات الدولية اليوم - رغم ان كلامه يعود إلى فترة الحرب الباردة التي كان فيها خطر الحرب والتنافس السياسي وسباق التسلح بين الكتلتين الشرقية والغربية ، يهدد الأمن العالمي . مع أن سقوط الكتلة الشرقية تبلور عنه اتجاه جديد في العلاقات الدولية الجديدة - لا أدري ما هو رأي بوبر فيما يتعلق بهذا الوضع الجدد - . فهو يرى ان الهندسة الاجتماعية باستطاعتها حل المشاكل الدولية ويقول : « كما أنه كان مستبعداً تحقيق الاهداف الاجتماعية على مستوى الدولة على أساس الهندسة الاجتماعية ، وقد تحقق ، فليس مستبعداً أيضاً تحقيق الاهداف الدولية . » (١٧) .

المسألة الأخرى ، هي عدم جدوى الحلول البشرية دون الهداية الربانية ، وذلك للأسباب

التالية :

١ - تفتقد الفلسفات الاجتماعية الوضعية فهماً جامعاً وشاملاً عن الحياة وحدودها ؛ لذلك لا يأمن الإنسان إلى أن بعض تصرفاته (مثل الحرية الجنسية) لن تكون نتيجتها ضياع مصالح انسانية أهم ، فمثلاً حرية العلاقة بين الرجال والنساء ينتج عنها تدمير لكيان الاسرة مما يؤدي بدوره إلى مشاكل اجتماعية عديدة .

٢ - لا يمكن تنظيم الحياة الاجتماعية بدون الدين لأن الاعتقاد في كون هذه الحياة مقدمة لحياة أخرى . يستوجب وضع برنامج يأخذ بنظر الاعتبار مصالح الإنسان الابدية في تلك الآخرة .

٣ - قد يمتلك الإنسان حياة معنوية وعرفانية لا يمكن الوصول إليها بالقدرات البشرية الموجودة ، بعبارة أخرى ليس باستطاعة النظم الوضعية تربية الإنسان معنوياً وأخلاقياً ؛ لان تلك النظم التي أوجدها الإنسان نفسه تعبر عن شخصيته وقدراته ، فكيف يمكنها الارتقاء به من مستواه الموجود إلى مستوى أرقى .

وعلى أساس هذه الأوجه الثلاثة يمكن القول : إن الدين هو دليلنا في العمل وهو مرشدنا في

عملنا في الهندسة الاجتماعية ، ومن أجل دفع خطورة تصرفاتنا الفردية والجماعية وتحسباً لعقوبة الآخرة ، من الضروري قياس جميع تصرفاتنا وبرامجنا على أساس الدين وبمقاييس الحلال والحرام .

دائرة الدين (الوحي)

أ- الدين والنظام :

اشرنا من قبل إلى ان الشهيد الصدر يرى ان على الدين طرح النظام الاجتماعي الاصلح باعتبارها المشكلة الأساس التي يعاني منها الإنسان المعاصر ، وان تقديم هذا النظام في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية و... من الزاوية الدينية ، يعني أننا نطلب حلّ المشكلة من الدين .

لتحديد دائرة الدين (الوحي) كما يراها الشهيد الصدر ، يبدأ من البحث في النظام الإسلامي وفي مختلف المجالات التي ذكرناها ، لانه يعتقد ان مشكلة الإنسان المعاصر تكمن في تشخيص وتطبيق النظام الاجتماعي الأصلح . وفي مقابل الماركسية التي ترى ان أفضل نظام اجتماعي هو الذي يكون متناسباً مع مقتضيات شكل ووسائل الانتاج في كل عصر ، أو الرأسمالية التي ترى سعادة البشرية في السوق الحرة ، ويطلب الشهيد الصدر جواب ذلك من الدين ، لانه يعتقد بأن هذه الانظمة الوضعية تنظر من زاوية مادية مجردة للحياة الانسانية ، والإسلام هو الفكر الوحيد الذي لا ينظر بعين أحادية للانسان ، بل يرى ان له بعداً روحياً وأخروبياً إلى جانب البعد المادي والديني الذي يمتلكه ، وهو - أي الإسلام - الذي يستطيع تشييد نظام يجلب السعادة للانسانية بجميع أبعادها .

وعلى أساس ما ذكرناه في مبحث حاجة الإنسان إلى الدين ، واستناداً إلى الدليل الكلامي الذي يسوقه الشهيد الصدر في عجز الإنسان عن تشخيص النظام الاجتماعي الاصلح ، يرى ضرورة ان يكون الدين هو مصدر النظام . رغم تأملاتنا حول هذا الرأي ومن أجل عرض رأي الشهيد الصدر حول حدود الدين وتقديم النظام ؛ نجد من الضروري قبول ذلك الرأي ، وبعد ذلك سنطرح رأي الشهيد الصدر حول الدين والنظام الاجتماعي الذي نستخلصه من الدين ، ومن ثم سنقوم بدراسة ذلك الرأي .

في هذا المجال يعترضنا سؤالان أساسيان :

الأول : ما هو النظام ؟

والثاني : ما هو الدليل على وجود نظام اسلامي ؟

جواب السؤال الأول : النظام هو مجموعة منسجمة من الآراء الواضحة والحلول التي لها استخدامات في مجالات معينة مثل كيفية توزيع الثروة بشكل عادل . والظاهر ان الشهيد الصدر أيضاً عرّف النظام بذلك . ففي كتاب المدرسة الاسلامية ، يقول : « وتقصد بالمذهب الاقتصادي ، ايجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية ، وفقاً للعدالة » (١٨) .

ويقول في كتاب اقتصادنا : « فالحياة الاجتماعية إذن وليدة الحاجات الانسانية ، والنظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات الانسانية » (١٩) .

جواب السؤال الثاني : وحول وجود نظام إسلامي وكيفية اثبات ذلك ، يستشهد الصدر بنموذجين أحدهما ديني والآخر خارجي . وباختصار فإن الأدلة التي يوردها في هذا المجال هي النصوص التي تتحدث عن شمولية الشريعة وامتداد دائرتها إلى جميع الشؤون والمجالات ، وهذه الشمولية هي الدليل على وجود نظام في الإسلام .

منها الروايات التي تتحدث عن وجود كتب عند الأنمة عليهم السلام فيها جميع ما يحتاجه الناس حتى ارش الخدش ، كما ورد في نهج البلاغة : « ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه الا ان فيه علم ما يأتي والحديث عن الماضي ودواء دانكم ونظم ما بينكم » . فاذا كانت الشريعة من السعة والشمولية بحيث انها حددت حتى ارش الخدش وفيها علم الماضي والمستقبل ودواء البشرية ونظم أمورها ، فلا بد ان تكون قادرة على تقديم حلول في المجالات الاجتماعية والاقتصادية أيضاً ، لان ذلك مما يحتاج إليه الناس .

أما الدليل الآخر الذي يسوقه على وجود النظام الإسلامي ، فهو التحقق الموضوعي وتطبيق ذلك النظام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن الإسلام في عهده ساد وتأسس المجتمع الإسلامي على يديه . وليس معقولاً وجود مجتمع دون نظام . إذن ، كان للمجتمع في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نظام معين ، وبالتالي كيدلم يكن ذلك النظام منفصلاً وغريباً عن الإسلام ، بل هو نظام اسلامي . وعلى هذا الأساس باستطاعتنا استنباط النظام الإسلامي من خلال قول وفعل وتقرير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باعتباره امام مجتمع المسلمين (٢٠) .

الدليل الثالث الذي يأتي به في هذا الصدد ، هو ان الإسلام نفي في تشريعه النهجين الرأسمالي والماركسي ، وبالتالي يجدر به أن يقدم نظاماً يخرج الأمة من حيرتها ، أي لا بد له من طرح أهداف وعلائم واضحة واسلوب صحيح في تنظيم الحياة (٢١) .

النظام الاقتصادي الإسلامي

وكما ذكرنا قبل ذلك ، لم يكتف الشهيد الصدر بتلك المقولات ، بل سعى لتقديم نماذج نظرية للنظم الاسلامية ، ومن جملته تقديم نظام اقتصادي اسلامي . ولكي نرى مدى نجاحه في هذا المضمار ، وما قصده بالنظام الإسلامي (النظام الاقتصادي الإسلامي نموذجاً) ، سنشرح خلاصة مساعيه وجهوده ، ومن ثم نقوم ببحثها وتقويمها .

تعريف النظام :

أوردنا فيما سبق تعريف الشهيد الصدر للنظام ، لكن ومن أجل توضيح تعريفه للنظام ، لا بد من تحديد التمايزات الموجودة بين النظام والمذهب الاقتصادي من جهة وعلم الاقتصاد والحقوق المدنية والمواعظ الاخلاقية من جهة أخرى ، لأن النظام شيء ، مختلف عن تلك الموارد الثلاثة . فعلم الاقتصاد ، لا يقدم طريقة بل يكفي بدراسة الواقع الموجود ، وعلم الاقتصاد لا يقدم حلولاً للمشكلة الاقتصادية وانما هو مجرد تقرير تحليلي عن الاحداث والظواهر الاقتصادية . وبعبارة أخرى أن علم الاقتصاد هو علم الكشف عن العلاقات الموجودة بين الظواهر الاقتصادية ، في حين ان للنظام الاقتصادي بعداً قيمياً ، ولا يكفي بمجرد الكشف عن العلاقات . والنظام الاقتصادي يقدم حلاً على أساس تعريفه للانسان والعدالة والسعادة . فعلم الاقتصاد يشبه علم التاريخ - مثلاً - بينما النظام والمذهب الاقتصادي ، شبيه بعلم الأخلاق (٢٢) .

اختلاف النظام عن القوانين المدنية :

القانون المدني ، تشريع يبيّن العلاقات المالية والحقوقية بين أفراد المجتمع بالتفصيل ، وقد وضع هذا التشريع بهدف تنظيم تلك العلاقات . بينما النظام مجموعة من الآراء الأساسية التي تقدم حلولاً لمشاكل الحياة الاقتصادية . والنظام الاقتصادي في الحقيقة ، الأساس والمبنى الذي تقوم عليه القواعد المدنية (٢٣) .

والقوانين المدنية ، بناء يقوم على أسس النظام الاقتصادي ، بحيث ان التغيير في فحوى المذهب الاقتصادي يؤدي إلى تغييرات في القوانين المدنية والعلاقات المالية والحقوقية بين الافراد . وهذا لا يعني بالطبع ، ان النظام الاقتصادي يفتقد للجانب التشريعي ، وان التشريع يختص بالبناء فقط ، لان النظام مجموع تشريعات اساسية ومفاهيم محورية هي الأساس في القوانين المدنية التفصيلية .

اختلاف النظام عن المواعظ الأخلاقية :

ليس من الضروري تحديد مفاهيم الظلم والعدل ومصاديقها المختلفة في المواعظ الاخلاقية ، بل يكفي ذكرها بشكل عام ومبهم ، في حين يترك معيار قياس الظلم والعدل إلى العرف ، في حين ان مفاهيم مثل الظلم والعدل والحق يجب ان تحدد بشكل كامل وتقدم معايير لقياسها في النظام ، ففي النظام الرأسمالي على سبيل المثال ، تعدّ حرية حيازة المصادر الطبيعية للثروة (الأرض ، المناجم و ...) عين العدل ، بينما تعتبر الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الماركسي ، عين الظلم ولا بد من نفيه .

والإسلام عندما يطرح مواعظه الاخلاقية ، يقوم في الوقت نفسه بتحديد المصاديق ، فعندما يقول مثلاً : حيازة الأرض بالقوة يعدّ ظلماً ، ويشوّق الأغنياء على الاتفاق ، فإنه يأمر الحاكم الشرعي برفع الفقر وضمان حاجة الفقراء (تنظيم الحياة الاقتصادية) ، فحديث مثل : « ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شعباناً » يعدّ من المواعظ الاخلاقية ، بينما « وكان على الوالي ان يقوتهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا » له بعد تنظيمي وليس أخلاقي (٢٤) .

مع الأخذ بما ذكرناه ، يقدم هذه الصورة عن النظام ، هو مجموعة من القواعد والنظريات التي تحدد الخطوط العامة للحياة الاقتصادية في مختلف أبعاد الانتاج وتوزيع الثروة . ولكل نظام اقتصادي أسسه النظرية الخاصة التي تستند إلى رؤية ذلك المذهب إلى الإنسان والعدالة والحق ، فالرأسمالية - مثلاً - ترى ان تحقيق العدل في توزيع الثروة يكون من خلال حرية النشاط الاقتصادي ، حتى لو انتهى إلى عدم تساوي الاشخاص في الثراء ، لان الظلم في الفكر الرأسمالي هو تقييد الملكية الفردية وسلب حرية النشاط الاقتصادي .

بينما ترى الماركسية العدالة في المساواة بين الافراد في الثروة ، وليس لاحدان يمتلك أكثر من حاجته . اما الإسلام فيرى ان العدالة تعني ضمان رزق وفائدة الجميع (الخروج من حدود الفقر) وما بعد ذلك يقول بالحرية الاقتصادية . على أساس ذلك ، فان القضايا القيمية والنظرية تعدّ الأساس في كل نظام اقتصادي ، لهذا السبب لا يمكن تعيين المذهب الاقتصادي الأصلاح بالوسائل العلمية والتجريبية ، لان الحق والعدالة ليستا من المقولات الحسّية حتى يمكن قياسهما .

كيف يكتشف النظام الاقتصادي الإسلامي ؟

يعدّ النظام الاقتصادي مسألة ابداعية في المذاهب الوضعية (الرأسمالية أو الماركسية) . أي إن القوانين المدنية والمالية في النظم الوضعية تشرع في ضوء أسس تلك النظم ، ولهذا الشكل

تتخذ سيراً عادياً . ففي المرحلة الاولى تحدد أسس ذلك النظام ، ومن ثم تصاغ على أساسها القوانين المدنية والمالية . بينما عملية اكتشاف النظام الاقتصادي الإسلامي ليس كذلك . بمعنى أن جميع أصول وقواعد ذلك النظام لم يُصَرَّح بها في النصوص الدينية بشكل واضح ، بل هي مبهمة وغير واضحة في أغلب الاحيان ، لذا لا بد من استخدام القوانين المدنية والمالية في التشريع الإسلامي ، في استنباط تلك القواعد والاصول التي تشكل الاساس في النظام الإسلامي ، بمعنى ان القضية عكس ما هو عليه في النظامين الماركسي والرأسمالي ، لاننا في النظام الإسلامي ، نصل إلى الاسس والقواعد من خلال القوانين المالية والحقوقية . والحقيقة هو ان علينا اكتشاف النظام الإسلامي ، وليس ابداعه (٢٥) . إذن قولنا : ان الإسلام يمتلك نظاماً اقتصادياً ، لا يعني وجود نظريات أساسية في النصوص الدينية مباشرة وبشكل واضح . بل النصوص الدينية مليئة بالقوانين والتشريعات التي تبين العلاقات بين المسلمين في المجالات الاقتصادية ، مثل أحكام الإسلام فيما يتعلق بإحياء الأرض والمعادن والاستئجار والوكالة والمضاربة والتجارة والحيازة والخراج وبيت المال . فلو درست الاحكام مجتمعة قد يمكن للشخص البصير استنباط أصول من نظريات الإسلام فيما يخص الحياة الاقتصادية ، وتقديم صورة عن المذهب الاقتصادي الإسلامي (٢٦) .

ونفهم من ذلك ان الفقيه يحتاج إلى جمع فتاوى عديدة في القضايا الاقتصادية ، ليتمكن من كشف قاعدة من أجل اكتشاف النظام الاقتصادي الإسلامي ، بمعنى ان على الفقيه القيام بتلفيق فتاوى مختلفة ، بدل النظر إليها بشكل مستقل ، باعتبارها جزءاً من مجموعة لكي يكتشف النظام (وهذا مالم يقيم به الفقهاء لحد الآن) (٢٧) .

وتجدر الإشارة إلى انه وازافة للفتاوى والاحكام ، هناك مفاهيم دينية تؤثر أيضاً في عملية الكشف التي ذكرناها . على سبيل المثال ، فهم الإسلام لمفهوم الملكية ، بأن ليست حقاً ذاتياً لا يمكن استثناءه أو حصره ، بل هو حق الخالق الذي منحه للجماعة باعتبارها خليفة له ، والفرد يستحق هذا الحق لكونه جزءاً من هذه الجماعة . إذن ، يمكن للفقيه واستناداً إلى الرأي الذي ذكرناه ، تحديد وحصر الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الإسلامي لو دعت المصلحة إلى ذلك (مثل ملكية الأرض التي لا تحين) (٢٨) .

ومن حيث ان النظام مرتبط بالاحكام والفتاوى والمفاهيم المحورية ، وأن الفقهاء يختلفون في الحكم والفتوى ، لذا من العسير توقع طرح نظام واحد من قبل جميع المجتهدين ، على الرغم من أن الدين بحقيقته لم يطرح إلا نظاماً واحداً ، فكل مجتهد يكتشف نظاماً معيناً من الدين وجميعها

تمتلك الحجج الشرعية ، شرط حصولها بالاسلوب الاجتهادي الصحيح ، بالرغم من عدم امكانية تحديد أيها تتطابق مع الحقيقة الدينية . وكما هو الحال في اختلاف فتاوى الفقهاء في الفروع الفقهية ، حيث لا يمكن تحدد الفتوى المتطابقة مع حقيقة الدين (٢٩) .

ومن صميم النقطة التي ذكرناها مؤخراً ، يظهر السؤال التالي : هل يوجب اختلاف المجتهدين في الفتوى على الشخص الذي يريد اكتشاف نظام ، الالتزام بفتاواه أو فتاوى مجتهد واحد ، أم يمكنه الاستفادة من آراء الآخرين ؟ يقول الشهيد الصدر : « إن الاجتهاد يتمتع بصفة شرعية وطابع اسلامي مادام يمارس وظيفته ، ويرسم الصورة ويحدد معالمها ضمن اطار الكتاب والسنة ، ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها . . . ان ممارسة هذا المجال الذاتي ، ومنح الممارس حقاً في الاختيار ضمن الاطار العام للاجتهاد في الشريعة . . . قد يكون احياناً شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف . . . وليس أمراً جائزاً فحسب ، أو لوناً من الترف والتكاسل عن تحمّل اعباء ومشاق الاجتهاد في أحكام الشريعة . فان المستحيل في بعض الحالات اكتشاف النظرية الاسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد ، شاملة كاملة منسجمة مع بنائها العلوي وتفصيلاتها التشريعية وتفريعاتها الفقهية لإعلى أساس المجال الذاتي للاختيار » (٣٠) .

« ولأجل تعاطف خطر الذاتية على العملية التي يمارسها ، كان لزاماً علينا كشف هذه النقطة بوضوح ، وتحديد منابع هذا الخطر ، وبهذا الصدد يمكننا ان نذكر الاسباب الاربعة التالية بوصفها أهم منابع لخطر الذاتية :

١- تبرير الواقع ، وهي المحاولة التي يندفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تطوير النصوص ، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس ، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص منها .

٢- دمج النصّ ضمن إطار خاص ، وهي : دراسة النصّ في إطار فكري غير إسلامي ، وهذا الاطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش وقد لا يكون .

٣- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه ، وهو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي .

٤- اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص ، وتقصد به الاتجاه النفسي للباحث واثرة

الكبير على عملية فهم النصّ (٣١) .

اركان النظام الاقتصادي الإسلامي :

يتألف النظام الاقتصادي الإسلامي من ركنين :

١- القواعد الثابتة ، التي يتم اكتشافها من صميم الأحكام والمفاهيم الاسلامية (وبالطريقة

التي ذكرناها .

٢- منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي ، بمعنى كيفية تطبيق تلك القواعد الثابتة مع الأخذ بالظروف المتغيرة وشروط كل عصر . لان هذا التطبيق يحتاج إلى قانون ، والقانون يتغير حسب الظروف ، لذا لم يقدم الدين حكماً محدداً في هذه الموارد (منطقة الفراغ) بل تركت مسألة وضع القوانين بيد ولي أمر مجتمع المسلمين^(٣٢) . وبعبارة أخرى ، فان الصورة الكاملة للنظام الإسلامي تأتي من دمج وتلفيق العناصر الثابتة بالعناصر المتغيرة^(٣٣) . كما ان وجود هذه العناصر المتغيرة هو الذي منح النظام الإسلامي المرونة والفاعلية في جميع الاعصار ، وهو الجواب الذي تقدمه على السؤال المعروف : كيف يلبي الإسلام الذي نزل قبل ألف واربعمئة سنة متطلبات هذا العصر ، وكيف يمكن للإسلام مواكبة التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها المجتمعات ؟ وقد كان لرسول الإسلام ﷺ ولكل واحد من الأئمة الأطهار عليهم السلام ، دوران :

١- مبلغ لأحكام الإسلام .

٢- حاكم على المجتمع الإسلامي .

وعلى أساس الدور الثاني ، في الولاية على المجتمع ، كانوا يطرحون مسائل فيما يتعلق بانتظام الأمور في ذلك العصر وتطبيق النظام الإسلامي . تلك الاحكام لا يمكن تطبيقها في عصرنا بشكل حرفي ، لاختلاف الظروف بين العصرين ، لكنها ترشدنا على الأقل إلى الاهداف التي كان الرسول ﷺ يتوخاها في أعماله (الروح الاجتماعية والانسانية الموجودة في الشريعة) لكي يتمكن ولي الامر في هذا العصر والعصور القادمة وضع أحكام متغيرة بما يتناسب وروح الإسلام واهدافه البعيدة المدى^(٣٤) .

الى هنا ، وقد رأينا ان النظام الاقتصادي الإسلامي يتألف من مجموع العناصر الثابتة والمتغيرة ، يمكن القول : ان الإسلام يقدم نظاماً واحداً لجميع العصور على أساس العناصر الثابتة ، وأنه يقدم مواقف متعددة ومتغيرة بتغير العصور على أساس عناصره المتغيرة ، رغم ان العناصر الثابتة لا يطالها التغيير أبداً ، وبديهي فإن الثابت هو ما يتعلق بالدين والمتغير هو ما يخص ولي الامر ، وان سرّ الانعطاف في النظام الإسلامي ومواكبته لمتطلبات كل عصر وظرف اجتماعي يمكن ان نجده في هذه العناصر المتغيرة .

شروط تحقق ونجاح النظام الإسلامي :

الاقتصاد الإسلامي ليس مستقلاً عن سائر الشؤون والمفاهيم والاحكام الاسلامية التي

يمكن تحقيقها في أي ظرف ومجال ، بل هو جزء من كل ، فهو لينبثق عن العقيدة ويرتبط بسائر أبعاد الإسلام ، وفيما يلي نماذج لذلك :

١- ارتباط الاقتصاد الإسلامي بالنظام السياسي الإسلامي ، بمعنى لزوم وجود ولاية أمر وبالشروط التي حددها الإسلام على رأس المجتمع ، فلا يكون تطبيق النظام الإسلامي بقيادة أشخاص غير مؤهلين .

٢- ارتباط الاقتصاد الإسلامي بعقيدة التوحيد التي تبعث روح الايمان بين المسلمين .

٣- ارتباط الاقتصاد الإسلامي بسيادة العواطف والمشاعر الدينية في مجتمع المسلمين ، مثل روح الأخوة والمساواة .

٤- السياسة المالية والاقتصادية الصحيحة للدولة ، ان تقديم سياسة اقتصادية في كل عصر ليس من شأن الدين ، بل هو من مهام القائمين على المجتمع الإسلامي ، وبما يتناسب وأهداف الإسلام ونظامه الاقتصادي ، فلو قام المسؤولون عن تلك السياسة بمهامهم على أحسن وجه ، ستكون النتيجة بلوغ الاقتصاد الإسلامي أهدافه .

٥- لا بد من تطبيق النظام الجزائي الإسلامي إلى جانب النظام الاقتصادي ، لأن عدم تطبيقه يجعل النظام الاقتصادي لا يصل إلى أهدافه (٣٥) .

تقييم لنظرية الشهيد الصدر في النظام الاقتصادي الإسلامي

قبل كل شيء ، من الضروري توضيح ما طرح بعنوان نظام اقتصادي اسلامي ، هل هو في الحقيقة نظام أم بيان للقيم والاهداف ؟ تلك القيم التي لو لم يعرضها الدين ، لحكم العقل البشري بلزومها . فالبعض يصرّ على ان ليس في الإسلام نظام ، وانه يطرح مجرد مجموعة من الاهداف والقيم ويدعو المجتمع والسلطة إلى تبنيتها وتطبيقها . بينما يصرّ آخرون مثل الشهيد الصدر على وجود نظام في الإسلام ، والظاهر ان الفئتين لم تتفقا في معنى النظام وان النزاع بينهما لفظي في الغالب . على سبيل المثال ، يرى بعضهم ان على النظام تحديد جميع المؤسسات التشكيلات السياسية والاقتصادية للمجتمع ونمط العلاقات بين أفراد المجتمع وتلك المؤسسات (٣٦) .

وبما ان المجتمع الانساني في حال تطور وتكامل علمي وصناعي واجتماعي ، فالعلاقات السياسية والاقتصادية أيضاً في حال تحول وتغيير ، وليس للمؤسسات الثابتة وجود خارجي في هذين المجالين بشكل عملي ، وعلى هذا الأساس يحكمون بفقْدان الإسلام للنظام وانه يحدد فقط

القيم والاهداف (٣٧). ويصرّ الشهيد الصدر على ان الدين يطرح أسلوباً ونهجاً ونظاماً اقتصادياً، وانه لم يبق في مستوى بيان علاقة الإنسان بالانسان أو علاقة الإنسان بالله .

والحكم في كون الإسلام طرح قيماً فقط أو أنه طرح ما هو أبعد من ذلك ، أي مذهباً اقتصادياً أيضاً ، يستوجب النظر بشكل مجمل إلى ما طرحه الشهيد الصدر حول الحياة الاقتصادية والقواعد التي طرحها بعنوان نظام . فالشهاد الصدر يرى أن الحياة الاقتصادية ساحة يرتبط الإنسان فيها بشكليين من العلاقات :

١- ارتباط الإنسان بالطبيعة (عمليات الانتاج والاستفادة من الطبيعة و ثرواتها) .

٢- ارتباط الإنسان بالآخرين من جنسه ، الذين يشاركونه الحق في استخدام الطبيعة والاستفادة منها (عمليات التوزيع على اختلاف أشكالها) .

إن نمو وتطور كيفية الارتباط في النوع الاول هو من وظائف العلوم ، وليس من مهمة الدين تناول تلك المقولات (على الاقل فيما يتعلق بالنوع وكيفية الارتباط) . والطبيعة من منظار الدين ، انما خلقت ليستفيد منها الإنسان ، أما كيفية هذه الاستفادة ، أهي بالوسائل والادوات القديمة أم بالماكنة أو عن طريق الكمبيوتر ، فذلك ليس من اهتمامات الدين حتى يتحدث فيها .

بينما تقسم علاقات النوع الثاني (التوزيع) إلى قسمين :

١- العلاقات الثابتة .

٢- العلاقات المتغيرة .

وخلافاً للماركسية التي تقول ان تحول شكل الانتاج يؤدي إلى تحول العلاقات الانسانية (شكل التوزيع) ، وبالتالي ليست هناك علاقات ثابتة في بعدي التوزيع والروابط الانسانية ، نرى نحن ثوابت في العلاقة من النوع الثاني . فكون العمل والحاجة - مثلاً - أساس الملكية ، يعدّ أمراً ثابتاً . فكيف ما كانت اشكال الانتاج واستخدام الطبيعة ، تبقى ملكية الاشياء عن طريقين ، اما بالعمل أو بالحاجة (مثل ملكية الفقراء لمال الزكاة) ، وعلى هذا تكون العناصر الثابتة في النظام الاقتصادي الإسلامي ، متكفلة ببيان هذا النوع من العلاقات والروابط .

ومن جانب آخر ، تتحول العلاقات في مجال التوزيع تبعاً لتغير الاسلوب الاقتصادي للمجتمع ، فتظهر مؤسسات وعلاقات اقتصادية جديدة ، تحتاج إلى قوانين جديدة أيضاً . وتكون من مسؤولية الولي الفقيه والدولة الاسلامية وضع تلك القوانين الجديدة على أساس الاصول العامة التي اقرّها الدين . وهذه الاحكام المتغيرة تقوم بدور مكمل للأحكام الثابتة وتؤلفان مجتمعتين

النظام الاقتصادي الإسلامي (٣٨) . ومن القواعد النابتة في النظام الإسلامي التي استنبطها الشهيد الصدر :

« كل مصادر الثروة الطبيعية تدخل في القطاع العام ، ويكتسب الأفراد الحقوق الخاصة بالانتفاع بها على أساس وحيد هو العمل الذي يتمثل في الاحياء ويُراد به العمل المباشر » (٣٩) .
 « كل الثروات المنقولة في الطبيعة تمتلك على أساس العمل لحيازتها ويراد بذلك العمل المباشر ولا تمتلك بسبب آخر إلا عن طريق الانتقال من العامل بآرث أو معاوضة أو غير ذلك من نواقل الملك » (٤٠) .

« يقوم توزيع الثروة المنتجة في الانتاج الاولي على أساسين . أحدهما العمل والآخر الحاجة وتستأصل كل اشكال الانتاج الرأسمالي » (٤١) .
 « يمنع من ادخار النقد واكتنازه » (٤٢) .

ما ذكرناه أعلاه ، يبين بوضوح ان الإسلام يطرح اشياء أبعد من الاهداف والقيم ، مثل الدعوة إلى العدل ومراعاة حرية الإنسان وحقوقه . على الرغم من أنه لا يدعي بأي نحو ذلك المعنى من النظام الذي يتكفل ببيان شكل جميع المؤسسات الاقتصادية والعلاقات بينها . إذن ما يطرحه الشهيد الصدر هو حالة وسطية بين ذلك المعنى الواسع من النظام ومجرد بيان القيم . وليس مهماً ان هذه الحالة الوسطية تطلق عليها اسم نظام أولاً . وهي على أية حال ، مشروع وأرضية لتعنين الخطوط العامة لاقتصاد المجتمع الإسلامي .

هنا نجيب عن السؤال التالي ، وهو : هل طرح الدين الحد الأدنى مما استطاع طرحه ، أم أنه لم يطرح في دائرة الثوابت أكثر مما كان بالامكان طرحه ؟ والحقيقة هي ان الظواهر الاقتصادية والتي تأتي بعلاقات وسياسات ومؤسسات خاصة بها ، تنمو وتتغير بالتدرج على مدى الزمن . ومن نتائج التطور التقني البشري وزيادة امكانية استخدام الطبيعة (النمو الاقتصادي) ، النمو والتطور الثقافي ، ومن خلال تأثير متقابل بين النمو الاقتصادي والنمو الثقافي ، تتعرض العلاقات الاجتماعية الانسانية إلى تحولات يمكن مشاهدتها في التغييرات التي تطرأ على البنية السياسية وكيفية الحياة . وبالنتيجة تظهر في المجتمع مؤسسات وعلاقات لم تكن موجودة في السابق . فوجود البنك - مثلاً - في المجتمعات الصناعية الحالية يعدّ ضرورة ، لم تكن موجودة في المجتمعات الزراعية البسيطة السابقة . وفي الأنماط الاقتصادية المعقدة المعاصرة . هناك ضرورة لوجود مراكز سيطرة واشراف وتوجيه للبرامج الزراعية والصناعية الكبيرة ، في حين ان هذه

الضرورة لا غيرها في المجتمعات البسيطة . وعلى هذا الاساس ، من المعقول أن يرسم الدين أو أي مذهب يدعي هداية الإنسان ، نوعاً معيناً من تنظيم الحياة الاقتصادية . لكنه لا يحدد مؤسسات يحرص في اطارها العلاقات الاقتصادية بشكل مشروع ، لأن هذه الفكرة تعني منع وتحريم أي نوع من التغيير والتحول في المجتمع ، وهذه النظرة تجعل الحضارة الموجودة تظهر وكأنها غير مشروعة بكاملها . إذن فالشاهد الصادر محق بقوله ان الدين لا يستطيع طرح جميع تلك العلاقات التي تتضمنها الحياة الاقتصادية ، بل عليه - أي الدين - تعيين الخطوط الثابتة ، ويذهب الشهيد الصدر الى ان الإسلام طرح الخطوط الثابتة في النظام الاقتصادي الإسلامي . فهو يقول ان الإسلام لو لم يقدم الحد الأعلى من النظام ، فقد قدم الحد الأقل منه .

النظام المقترح لحل المشكلة الاجتماعية المعاصرة

في هذا الجزء من الدراسة ، سنتناول رأي الشهيد الصدر في ان النظام الاقتصادي الإسلامي ، يستطيع حل المشكلة الاجتماعية التي يعاني منها الإنسان المعاصر ، وتقديم النظام الاصلاح له . وفي البداية ، لابد من البحث في ان ما قدمه بعنوان نظام اسلامي (بشقيه الثابت والمتغير) شيء جديد وإبداعي ، أو ان سائر الانظمة الاجتماعية والاقتصادية تتبع نفس القضية من حيث الشكل . ولابد من الاعتراف هنا ان ما طرحه يخلو من ابداع من حيث الشكل ، لان سائر الانظمة ، مثل الماركسية أو الرأسمالية أيضاً تشترك في هذه المسألة من وجود ثوابت في منظوماتها الفكرية وأخرى متغيرة لكي تحل بها ما يواجه مجتمعاتها من اشكاليات . والنتيجة هي ان جميع النظم الاقتصادية النشطة تتألف من ركنين ، أحدهما ثابت والآخر متغير . وعلى هذا يكون اختلاف النظام الاقتصادي الإسلامي مع سائر الانظمة في محتواه ومضمونه وليس شكله . وتتجلى هذه الاختلافات المضمونية في ثلاثة أمور :

أ - مضمون قواعده الثابتة .

ب - المرجع الذي يحدد القواعد المتغيرة ، (ولي الامر بشروطي العدالة والفاهاة) وبامتلاك تخصص في المسائل الاقتصادية أو الاستعانة بأصحاب الاختصاص .

ج - الأهداف والارشادات العامة التي يستعين بها ولي أمر المسلمين في وضع أحكام متغيرة (٤٣) .

القضية الأخرى ، هي ان المشكلة الاجتماعية المعاصرة لا ينحصر حلها بتقديم نظام ، لافي

جانبه المضموني والنظري فقط ، بل بتفعيل أصوله الثابتة وأهدافه باعتباره النظام الأصلح . ولنرى الآن ، الحلّ الذي يطرحه المشروع الذي اقترحه . في الحقيقة ليس هناك حلّ عملي لتطبيق تلك القواعد الثابتة في الحلول التي يقترحها ، وعلى سبيل المثال ، فالقاعدة التي يذكرها بالمنع من ادخار وكنز الأموال ، لا نجد حلاً عملياً واحداً لتحقيق ذلك بل ترك جميع هذه الوظائف على عاتق الحاكم الإسلامي والدولة الاسلامية . ويوضح ذلك الوظائف التي عدّها الشهيد الصدر لولي المسلمين (الدولة الاسلامية) ، كما انه يبين ان صلاح النظام يرتبط بنجاح الحاكم والمسلمين في القيام بوظائفهم ، ولا تقع مسؤولية الاخفاق في النظام على المذهب بأي نحو .

أما الوظائف التي ذكرها لولي المسلمين ، فمنها :

- ١- تطبيق العناصر الثابتة في النظام الإسلامي (اتخاذ سياسة اقتصادية مناسبة لتحقيقها) .
- ٢- ملأ منطقة الفراغ (الأحكام المتغيرة) .
- ٣- الضمان الاجتماعي ، بمستوى تأمين الحد الأدنى من الرفاه للجميع .
- ٤- خلق توازن اجتماعي عن طريق الحيلولة دون ايجاد احتكارات واقطاب اقتصادية .
- ٥- رفع مستوى الانتاج إلى أقصى ما يمكن (٤٤) .

لذلك يجب أن لا نتوقع حدوث معجزة في النظام الاقتصادي الذي يطرحه ، لانه يقف عند الاطار العام من النظام الاقتصادي وتعاليمه العامة (وطبعاً ليس من المعقول أو المنطقي توقع أكثر من ذلك من الدين) ويلقي بجميع المسؤولية على عاتق القائمين على النظام ، لكي يتمكنوا من وضع برنامج يحقق أهداف النظام على أساس معرفتهم وتخصصهم ووعيهم لتعقيدات عصرهم . فليست مسؤولية الدين ان يحدد مؤسسة باسم « بنك » قبل خمسة عشر قرناً ، ويبين جميع خصوصياتها وعلاقتها بسائر المؤسسات ، بل « البنك » نظام مستحدث من ثمرات العلاقات الاقتصادية الجديدة . ولو كانت بعض خصوصياته تتعارض مع النصّ الديني فعلى ولي الأمر ان يقدم بعض الحلول لمشاكل لم تكن مطروحة في زمن التشريع . ان مسؤولية الدين تتلخص في تبيان الثواب والتفكير بحلول للقضايا المتغيرة والمستحدثة .

النظام الاقتصادي والاخلاق

لا بد لكل نظام اقتصادي أم اجتماعي ان تكون له علاقة بالاخلاق ، لانها الأساس بالنسبة له ، ولا يطبق النظام بشكل جيد إلا إذا التزم اخلاقياً بمراعاة واجراء أصوله وقواعده . إذن الضمان

في تطبيق النظام يرتبط كثيراً باهتمام الناس وقبولهم له . وفي النظام الاقتصادي الإسلامي نجد العلاقة متينة بين النظام والاحلاق . فكيف يمكن تطبيق قواعد مثل الحيلولة دون كنز المال وتقليص الوسائط بين المنتج والمستهلك ، ومعالجة الفقر ، وعدم الاسراف في المجتمع ، بدون تربية أخلاقية صحيحة . كما ان ربط نجاح النظام الاصلح بالاحلاق وتهذيب النفوس يجعل من نجاح النظام الإسلامي نجاحاً نسبياً . بينما الشهيد الصدر يرى - متفائلاً - ان سائر الأنظمة تفتقد لمثل هذا الضمان . في حين ان النظام الاقتصادي الإسلامي ضمن نجاح النظام الأصلح ؛ لأنه اهتم بتربية نفوس وتقوى و ارادة افراد المجتمع (٤٥) .

الدائرة التي تتحقق فيها الأحكام المتغيرة :

في المشروع الذي يقدمه الشهيد الصدر ، لا يحصل أي تضاد بين الأحكام المتغيرة والقواعد الثابتة ، لان الأحكام المتغيرة تكون ضمن منطقة الفراغ ، أي القضايا التي ليس هناك حكم ثابت فيها ، فيقوم الولي الفقيه بملا ذلك الفراغ طبقاً للأهداف العامة للنظام . لكن التجربة العملية للثورة الاسلامية أوضحت أن القضية ليست بتلك السهولة ، لانه وفي العديد من الموارد يحصل تعارض بين مصلحة المجتمع والنظام من جهة والاحكام الاولية والثابتة من جهة أخرى ، فيتقدم الحكم المتغير والحكومي على بعض الأحكام الثابتة ، لذا وجب ان تكون صلاحيات ولي الأمر القانونية أوسع من منطقة الفراغ . وهذا الأمر لم يلحظه الشهيد الصدر في مشروعه .

مشروعية هذا النظام :

النظام الاقتصادي الذي يسود المجتمع . هو حصيلة لتجارب بشرية على مدى قرون من الزمن ، وفيه من التعقيدات والدقة بحيث ان أي تغيير غير مدروس في ركن من أركانه ، ينتهي إلى تناقضات اقتصادية كبيرة ، تهدد كل النظام الاقتصادي . والدولة الاسلامية لا تستطيع نفي النظام الموجود وطرح مشروع نظام جديد إلا إذا توافرت لها الحجية الشرعية في ذلك ، أي ان يكون الدين قد طرح نظاماً أمام الدولة ، لا ينسجم بالكامل مع النظام القائم ، ويطالبها بتطبيقه . وفي هذه الحالة وحدها يمكن لحكام المجتمع استبعاد النظام القائم والسعي لاقامة نظام جديد ، لان الاضرار التي يمكن ان تصيب المجتمع جراء ذلك الاستبعاد ، سيكون لها مبرر شرعي ، باعتبار ان النظام الجديد مشروع بينما السابق يفتقد لصفة الشرعية تلك .

القضية الأساسية هي هل الأسلوب الذي يقترحه الشهيد الصدر في اكتشاف النظام الاقتصادي ، يوفر الحجية الشرعية أم لا ؟ والأسلوب الذي اقترحه الشهيد الصدر ، هو أن الفقيه

الذي يسعى لاكتشاف النظام لا يجوز له فقط الرجوع إلى فتاوى سائر الفقهاء ، بل يكون هذا الامر ضرورياً أحياناً ، لانه من الصعب أحياناً استخراج قاعدة من فتاوى واحد من الفقهاء ، وبعبارة أخرى ، يجب ان يكون اكتشاف النظام في اطار اجتهاد الفقهاء ، وليس بالضرورة في اطار اجتهاد مجتهد معين . وهذا يعني ان الفقيه الذي يسعى إلى اكتشاف النظام ، يتغاضى في بعض الموارد عن فتاواه في مسألة تتعارض مع الاطار العام ويبحث لها عن فتاوى عند فقهاء آخرين .

وهنا نواجه اشكالين أساسيين :

١- القاعدة المكتشفة تفتقد الحجية الشرعية عند المجتهد نفسه ، أي انه لا يستطيع نسبتها إلى الشريعة بالاسلوب الحالي في الاستنباط .

٢- تدخل عنصر الاختيار المسبق في هذا الاسلوب محسوس للغاية . فعندما يريد الفقيه استنباط القاعدة (س) من مجموعة تتألف من عشر فتاوى في مختلف أبواب الفقه ، ما هو الملاك في اختيار تلك الفتاوى العشرة أو في حذف الفتاوى التي لا تنسجم مع القاعدة من داخل المجموعة ؟ ألا يعني ذلك أن الفقيه قام بتحديد موقفه فيما يتعلق بهذه القاعدة من قبل ، وسعى إلى مع مجموعة تنسجم وتلك القاعدة من فتاواه (إذا تيسر ذلك) ، أو الاستعانة بفتاوى تناسب مع القاعدة من غيره ، ليكمل بها عناصر المجموعة . ولو أمكن وجود عدة قواعد في مورد معين فكيف نفسر اختياره لواحدة من تلك القواعد ؟

وقد سعى الشهيد الصدر إلى الاجابة عن هذه الإشكالات :

أما جوابه على الإشكال الأول ، يقوم على أصليين :

١- الإسلام من الناحية الكلامية ، دين كامل يطرح نظاماً معيناً ، ومثل هذا الدين الكامل لا بد من أن يكون النظام الذي يطرحه منسجماً من حيث العناصر والأجزاء على الأقل ، ويمكن استنباط قواعد تبين ذلك النظام من مجموع قوانينه المدنية ، ولا يتيسر ذلك إلا أن تكون مجموعة الأحكام الجزئية ناطرة إلى تلك القواعد وتكون متحدة في السياق والاتجاه . هنالو وجدنا في هذه المجموعة حكماً مخالفاً ، حتى لو كان من الفقيه الذي يسعى لاستنباط « النظام » ، وجب التغافل عنه على أساس هذا الأصل الكلامي ، والنظر إلى السياق الغالب في فتاوى فقهاء الإسلام (٤٦) .

٢- حجية الأصول المستنبطة عن طريق الاستدلال العقلي . وقد استند الشهيد الصدر في بيان مفهوم العقل كأحد مصادر الاستنباط الأربعة على الاستقراء المبني على حساب الاحتمالات ، لذلك يرى أن أحد استخداماته المؤثرة في بلوغ الأحكام الإلهية ، هو أن نبحت بدقة

في مجموعة كبيرة من الأحكام الشرعية ، ونستنتج منها أنها جميعاً تتحرك باتجاه هدف معين ، وبهذا الشكل نكتشف قاعدة عامة في الشريعة الاسلامية . وذلك فيما لو حصل لدينا القطع (المقصود القطع الذاتي الذي يحصل للعالم نفسه) بأن ذلك الاصل هو المقصود من مجموع تلك الأحكام وعلى أساس حساب الاحتمالات (٤٧) ، ويتضح من خلال ذلك ، ان وجود فتاوى متعارضة - حتى لو كانت عند المجتهد الذي اكتشف القاعدة - لا تمنع من حجية الاستقراء الموجب للقطع ، لان القطع حجة بذاته . ومن خلال الاستعانة بقواعد وحسابات الاحتمالات ، يضعف الاحتمال المخالف الذي يصدر من فتوى مخالفة بحيث لا يهتم به الذهن البشري ولا يقوى أساساً على حفظه (٤٨) .

جواب الإشكال الثاني :

صحيح انه لا بد للفقهاء من تجنب الأحكام المسبقة وتجنب دوافعه الذاتية ، لكنه يبقى هذا الاحتمال موجوداً كما هو الحال في سائر أساليب وطرق الاستنباط ، في حين ان الشهيد الصدر يؤكد على مراعاة أصول الاستنباط المنهجي والدقيق ، وكما أشرنا سابقاً يرى أن هذا الاسلوب يمتلك المتانة والدقة اللازمة ، ومن خلال ذلك يتضح ان استخدام الاسلوب الاستقرائي في الحصول على الاصول أو القواعد الكلية ، يمنع من ادخال عنصر الاختيار الذي عنون في الإشكال الثاني ، لأن الفتاوى التي تنتج عناصر غير منسجمة مع القاعدة ، تكون الاحتمال الذي يخالف الفرض ، وعلى المستنبط أضعاف تلك الاحتمالات المخالفة بواسطة حساب الاحتمالات ، ولو لم يستطع تضعيفها ، لا يمكنه اثبات الاصل والقاعدة التي فرضها (٤٩) . وعلى الرغم من ذلك كله ، فالنقطة الاساسية التي نحصل عليها في مجال ما هو المطلوب من الدين ، وإقامة النظام الديني من خلال المباحث المتقدمة ؟ هو ان الشهيد الصدر الذي يدافع بقوة عن النظام الاقتصادي الإسلامي ، اكتفى بطرح بعض الأصول العامة ، وترك الباقي ضمن منطقة الفراغ وعلى عاتق خبراء الاقتصاد ، بعبارة اخرى يرى الشهيد الصدر ان أوجه الحياة المتغيرة ، ليس لها حكم ثابت ؛ ولذلك فهي واقعة ضمن منطقة الفراغ . وفي هذه المنطقة يقوم الحاكم والدولة الاسلامية بإنشاء القوانين من خلال مراعاة الأصول العامة للشريعة . كما أنه يرى ان حلّ المشاكل الاقتصادية يحتاج إلى سياسة وبرامج دقيقة تتناسب وظروف كل عصر ، وفي هذا المجال لا بد من الاستعانة بأهل الاختصاص في كل علم (٥٠) .

ب - التفسير الموضوعي للقرآن (السنن التاريخية في القرآن)

ولعل طرح تفسير موضوعي للقرآن بالاستفادة من العلوم والمعارف البشرية والتساؤلات المختلفة في هذا المجال ، توسع من دائرة المطلوب من الدين (الوحي) . وفيما يتعلق بالتفسير الموضوعي واختلافه عن التفسير التجزيئي يقول : يمكن ان تتعامل مع النصوص الدينية وخاصة القرآن ؛ على نحوين : الأول هو التفسير التجزيئي ، الذي يكون فيه المفسر وعالم الدين منصتاً وحتى راعياً مقابل الوحي يستمع لما يقال له ويتعلمه . والثاني ، خلاف الأول ، يقوم المفسر بحوار مع النصّ الديني ، يسأله ويستمع إلى جوابه ، والمفسر في هذا الاسلوب يضع جميع التراث البشري في عصره امام القرآن ويطلب من مجموع الآيات أجوبة تساؤلاته (٥١) .

وقد استخدم الشهيد الصدر هذا الاسلوب الثاني فيما يتعلق بالسنن التاريخية ، لكنه واجه هذا السؤال في عمله ، وهو ان القرآن كتاب هداية ، لا كتاب علمي ، وليس من الضروري ان تكون مثل هذه المباحث العلمية والفلسفية موجودة في القرآن . وفي جواب ذلك يقبل بالفرض التالي وهو ان القرآن كتاب هداية وليس كتاباً علمياً ، لذلك فهو لا يبحث في المسائل العلمية المحضة التي لا ترتبط بهداية الإنسان ، لكنه تناول مسألة السنن التاريخية لارتباطها المباشر بالهداية . وهذا يعني ان القرآن يشتمل على كل ما يتعلق بهداية الإنسان ، وانه يمكننا استخلاص المباحث المتعلقة بها من القرآن (٥٢) .

ويبقى هذا السؤال مطروحاً ، وهو مدى حاجة الإنسان إلى هداية الوحي بشكل مباشر في مجال الهداية . هل كل ما يتعلق بالهداية من وجهة نظر الدين ، يجب أن نأخذه من القرآن والوحي ؟ وفي جواب ذلك يقول الشهيد الصدر : نتوقع من القرآن ، باعتباره كتاب هداية ، ان يطرح خطوطاً عامة حول حاكمية السنن على الاعمال الاجتماعية الانسانية ، فان (عملية التغيير التي مارسها القرآن ومارسها النبي ﷺ لها جانبان ، من حيث صلتها بالشريعة وبالوحي هي ربانية ، هي فوق التاريخ ، ولكن من حيث كونها عملاً قائماً على الساحة التاريخية ، من حيث كونها جهداً بشرياً يقاوم جهوداً بشرية أخرى ، من هذه الناحية يعتبر هذا عملاً تاريخياً ، تحكمه سنن التاريخ وتتحكم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسماة بالساحة التاريخية . . . من هنا يظهر بان البحث في سنن التاريخ يرتبط ارتباطاً عضوياً شديداً بكتاب الله ، بوصفه كتاب هدى ، يخرج الناس من الظلمات إلى النور ، لأن الجانب العملي من هذه العملية ،

الجانب البشري والتطبيقي من جانب هذه العملية جانب يخضع لسنن التاريخ ، فلا بد إذن من أن نستلهم ، ولا بد إذن من أن يكون للقرآن الكريم تصورات وعطاء آت في هذا المجال لتكوين اطار عام للنظرة القرآنية والاسلامية عن سنن التاريخ (٥٣) .

ج - هل يمكن أسلمة جميع العلوم ؟

الشهيد الصدر يرى أن القرآن كتاب هداية وليس كتاباً علمياً ، لذلك يجب أن لا نتوقع الحديث بشكل عام فيه عن الفيزياء والكيمياء وأمثالهما . واما في مجال العلوم التي تتناول سلوك الإنسان وتصرفاته فيمكن أن نعطيها صفة دينية ، وهي ما تبحث فيه علاقة الإنسان مع نوعه أو تبحث في هداية الإنسان حتى لو كان ذلك على المستوى الفردي فقط . بينما الاعمال التي ترتبط بعلاقة الإنسان مع الطبيعة ، خارجة عن مجال البحث القرآني . فعلم الاقتصاد الذي يتناول الحقائق التي تحكم الظواهر الاقتصادية مثل الانتاج والفائدة وقانون العرض والطلب و . . . خارج عن ذلك ، باعتبار ان القرآن كتاب هداية وليس كتاباً علمياً (٥٤) .

وطبقاً لما سبق ، فكل ما يتعلق بهداية الإنسان ، يمكن استخراجه من النصوص الدينية والقرآن ، وذلك على شكل قواعد عامة . لكن يبقى شيء من الإبهام حول العلوم التي تتناول حقائق فيما يتعلق بعلاقات الافراد في المجتمع ، فهل يمكن استخراجها من النصوص الدينية ، بينما لا ينسجم ذلك مع استثناء علم الاقتصاد من مجموعة العلوم الدينية ، لان علم الاقتصاد أيضاً ينظر إلى قائق مصدرها علاقات الافراد مع بعضهم ، إلا أن نقول : إنه أراد بذلك العلاقات التي تتعلق بالهداية التي يهدف إليها الدين ، وتشتمل احياناً على علوم مثل : فلسفة التاريخ ، والحقوق ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، أما كيف يمكن لهذه العلوم أن تكون إسلامية ؟ فهو ما لم نجد توضيحاً كافياً عنده ، سوى أنه أشار إلى معيارين عامين :

١- طرح القرآن لعمومات في هذه المجالات .

٢- اكتفى بأن يكون محورها الهداية الانسانية .

د - الثابت والمتغير

تعرض بعض العلاقات الانسانية إلى تغييرات وتحولات على مدى الزمان ، لذلك من المستحيل ان نضع لها أحكاماً ثابتة . والشهيد الصدر يرى ان هذا الجانب المتغير لا يمكن ان نضعه

ضمن القسم الثابت من الاحكام الاسلامية ، لذلك وجب ان نفكر له بحلّ آخر ، والحلّ الذي وضعه الدين لذلك هو منطقة الفراغ . ومنطقة الفراغ مجال يوجد فيه من جانب الشريعة منع أو الزام -عبارة أخرى ليس هناك حكم معين سوى « اباحة لا اقتضائية »* . وفي هذا المجال اعطت الشريعة ولي الأمر صلاحيات لوضع قوانين . وعلى هذا الأساس ، تكون المؤسسات المتغيرة والمتطورة وتبعات كل منها خارجة عن دائرة سلطة الثوابت الدينية ، بل تقع مسؤوليتها على عاتق العقل الحاكم (٥٥) . وقد خرجت اليوم مسؤولية التنظيم والإدارة من دائرة النظرات الفردية للحاكم التي تولد على أساس فراسته وجدارته الشخصية أو تجاربه وتجارب الماضين البسيطة وغير المنتظمة ، إلى اثر الادارة المبنية على المؤسسات .

وعلى هذا ، فالنقطة التي أكدها الشهيد الصدر باسم منطقة الفراغ ، تعطي مجالاً واسعاً للادارة العلمية ، وقد نظر هو أيضاً إلى المرجعية الشيعية وكيفية تغيير شكلها من نفس هذه الزاوية . فقد طرح مشروع مرجعية مؤسساتية بدلاً من مرجعيات تقوم على الافراد ، وكان يريد بكل اخلاص وحرقة ان تستفيد المرجعية الشيعية من العقل الجديد أي العقل العلمي في إصلاح أساليب قيادة المجتمع الشيعي والحوزات العلمية (٥٦) .

هـ - علاقة العقل بالدين (الوحي)

من أجل معرفة دور الدين في الحياة ، لابد من تشخيص علاقة العقل بالوحي في فكر الشهيد الصدر من خلال النقاط التالية :

- ١- هل فهمنا للدين (الكتاب والسنة) فهم عقلي ، وإننا نستخدم في ذلك الوسائل العقلية مثل المنطق والقواعد الأصولية و... الخ ؟ وهل فهمنا للدين يزداد من خلال تطور المعرفة العقلية ، أم ان الدين لا يحتاج إلى أمور خارج دائرته في فهمه ؟
- ٢- هل العقل من مصادر استنباط الحكم الشرعي أو لا ؟
- ٣- هل هناك موارد نطلب فيها الحلّ لمشاكلنا من العقل والعلوم العقلية (بالمعنى العام) أو لا ؟
- ٤- ما هو حلّ تعارض العلم مع الدين (الوحي) ؟

(*) المقصود بالاباحة اللاقتضائية ، في مقابل الإباحة الاقتضائية والتي هي ، أن بعض الفقهاء يرى أن الاباحة الشرعية تارة يكون ملاكها مصلحة تقضي الإباحة ، وتارة أخرى تكون الإباحة لا اقتضائية ، فهي بمعنى عدم وجود مصلحة أو مفسدة تلزم بالفعل أو الترك .

ومن خلال عرض رأي الشهيد الصدر في المسائل التي ذكرناها ، تتحدد دائرة العقل في فكره ، ويتضح بطبيعة الحال المطلوب من الدين (أي ما نراه مطلوباً من الكتاب والسنة) أيضاً .

المسألة الأولى : ينتظم فهمنا للدين بمساعدة الوسائل غير الدينية . فالاجتهاد عند الاصوليين الشيعة المتأخرين (منذ زمن العلامة الحلي وفيما بعد) ، هو جهد بشري يستخدم لفهم موارد الشارع وتشخيص الروايات الصحيحة من غير الصحيحة ، وحلّ التعارض بين الروايات ، واكتشاف قواعد عامة من المصادر ، استناداً إلى أسس عقلية تُبَحَث في علم الأصول . والصدر أصولي متبحر ، يرى ان الاستنباط الفقهي يعتمد على استخدام قواعد عقلانية ، وهو ما نراه بوضوح في سيرته واسلوبه العلمي . ويعدّ من معارضي الاخباريين الذين ينكرون دور علم الأصول في فهم النصّ الديني . وموقف الشهيد الصدر من التفسير الموضوعي للقرآن ، يؤكد رأيه في دور المعرفة العقلية في فهم المعارف الدينية (٥٧) .

المسألة الثانية : العقل من مصادر استنباط الحكم الشرعي . لقد قسّم الشهيد الصدر الاجتهاد إلى اجتهاد مقابل النصّ (ترجيحي) وآخر اجتهاد على أساس النصّ (تخريجي)* . وملاكه في هذا التقسيم هو ميزان تعبد المجتهد بالنصّ وعدمه . ويرى ان جماعة ومنذ بداية الرسالة ، حتى في زمن النبي ﷺ ، كانت تعتقد ان الإيمان بالدين لا يحتاج إلا للتعبد في مجالات محدودة مثل العبادات والامور الغيبية ، وانه يمكن الاجتهاد مقابل النصّ في موارد تقتضيها المصالح ، وقالوا بأن الشخص يستطيع تغيير النصّ الديني بما يتلائم ومصالح المجتمع أو يعدله ، وكانت جماعة من الصحابة تميّز بين القرآن والأحاديث النبوية حتى في حياة الرسول ﷺ ويعتقدون بأن النبي ﷺ مجتهد مثل سائر المجتهدين ، يطرح أشياء بعنوان حاكم وقائد المسلمين على أساس آيات القرآن أو فهمه الخاص لها (طبقاً لمصلحة الإسلام والمسلمين) . وفي هذا المجال يحق للمسلمين المشورة والرأي ويستطيعون ابداء رأيهم مقابل رأي النبي ﷺ . ويفسر على أساس ذلك ، معارضة بعض الصحابة للنبي ﷺ قبل وبعد موته . ويبرر هؤلاء قولهم بسيرة النبي ﷺ في بعض الأمور ، مثل الحرب والسلام و... من أنه كان يشاور الصحابة ، ويرجح رأيهم على رأيه احياناً (٥٨) . وفيما لو قبلنا بهذا الرأي سيكون القرآن

(*) مصطلحي ترجيحي ، وتخريجي اقتبس من عنوان رسالة في هذا الموضوع نشرت من قبل مكتب اكااديمية العلوم الاسلامية .

فقط هو مصدر الوحي (على الرغم من أن أحداً من المسلمين لم يصرح بذلك) ، أما أحاديث الرسول ﷺ فهي فهمه الخاص الذي يستند إلى فهم بشري وغير معصوم للكتاب ، وان القرارات والقوانين المتعلقة بالامور السياسية والاجتماعية كان مصدرها الظروف الاجتماعية لتلك الفترة وثقافة ذلك العصر .

ومن خصوصيات هذا الاجتهاد ، هو استخدام العقل بشكل واسع في عملية استنباط الأحكام ، مثلاً يعدّ القياس (التمثيل المنطقي) والاستحسان والاستصلاح من الوسائل التي تمكن المجتهد في استنباط الحكم الشرعي . والقياس هو تسري حكم من مورد إلى آخر مشابه ، ولأن الحكم يتبع المصلحة ، فالحكم أيضاً يسري من مورد معين إلى آخر مشابه أيضاً . والاستحسان هو غرض النظر عن حكم ثبت بمساعدة النص أو القياس على موضوع معين ، على أساس أفضلية ذلك برأي المُستخين .

أما الاستصلاح ، فهو عادة قبول رأي شخص على أساس المصلحة ، بعنوان حكم الهي ، فلو لم يوجد في الشريعة حكم حول موضوع معين ، يمكن للمجتهد اصدار حكم على أساس المصلحة التي يراها ، وينظر إلى ذلك بأنه حكم الإسلام ، ولهذا السبب سمي استصلاحاً^(٥٩) .

مع أن استدلال القائلين بالاجتهاد الترجيحي يستند إلى بعض الآيات والروايات وموارد من السيرة والسنة ، فإنهم يستندون أيضاً على محدودية النصوص والاطلاق في الحوادث . وتعتمد هذه الصورة على الفرض التالي وهو ان المصادر الدينية لا تشمل على أحكام جميع الأمور ، فكيف باشمالها على كل شيء ، لذلك فالمجتهد لا يقوم بالكشف عن الحكم الشرعي في موارد القياس وأمثاله ، بل بتشريع (تصويب) الحكم^(٦٠) .

وفي مقابل هذا الاجتهاد يطرح الشهيد الصدر نوعاً آخراً من الاجتهاد يكن تسميته بالاجتهاد الترجيحي ، أي الاجتهاد الذي يستند إلى التعبد المطلق بالنصوص ، فهو يؤمن بأن النص النبوي يمتلك حجية مطلقة ، وان النصوص الموجودة تعبر جميعها وبنحو عام عن أحكام يحتاجها الإنسان ، وأنه يجب استخراج واستنباط أحكام الشرع من المصادر الشرعية . وهذا الاجتهاد هو اجتهاد الشيعة^(٦١) .

أما القياس والاستحسان والاستصلاح فليس لها حجية ، لأنه مع أن جميع الأحكام يمكن استنباطها من النصوص الموجودة ، فان التمسك بالقياس وأمثاله يعني فتح المجال أمام الترجيحات الظنية وادخال الرأي الشخصي فيما يتعلق بأحكام الدين ، وأن الترجيحات الظنية وقياس المصالح بشكله الشخصي يدعم التدخل والتصرف وحتى اللعب بالأحكام الإلهية .

وعلى الرغم من ان الشهيد الصدر مثل أكثر الأصوليين الشيعة لا يقبل بالاجتهاد الترجيحي ، ويعتبره طرفاً في العقلانية ، فإنه يستند على العقل باعتباره واحداً من مصادر استنباط الأحكام .

ولا يقصد بالعقل مجرد البرهان الفلسفي المحض ، بل البرهان في ضوء نظريته في تفسير المعرفة ، واسلوبه في ذلك يشمل الأبحاث العلمية التي يمكن اثباتها بالاسلوب التجريبي - الاستقرائي أيضاً . وان أحد مبانيه الأصولية التي تميز عن الأصول المتعارفة ، هو بيان هذا الأصل المعرفي والمنهجي . ففي علم الأصول ، دعم هذه المقولة وهي ان أكثر المعارف البشرية (المعارف العقلية) تأتي من الاستقراء المبني على حساب الاحتمالات ، وان تصور المنطقيين القدماء عن المعرفة وكيفية نشوءها غير صحيح . وأن الجزم من الاستقراء يمتلك الحجية .

والشاهد الصدر يتمسك بهذا الأصل وقد حاول في المعالم الجديدة بيان طرق استكشاف الحكم الشرعي بالاسلوب الاستقرائي^(٦٢) . لكنه لم يوضح قضية يمكن ان تكون من لوازم نظريته ، وهي لو ثبت لزوم وضرورة أمر من خلال البحث العلمي ، مثلاً نعلم انه لو لم تمنح النساء المتعلقات اليوم صلاحيات مساوية لأزواجهن في الحياة الزوجية ، وان سلطة الرجل تخيم على الحياة الاسرية ، فان أغلبهن يصبن بأزمات روحية ونفسية ويصبح الرجال بالنسبة لهن حالة لا تطاق ، والنهاية ستكون حتماً تدمير الحياة الاسرية ؛ لذلك وجب ، وعلى أساس المباني التي يراها ، منح النساء مثل هذه الصلاحية ، لكنه لم يشر بوضوح إلى مثل هذه النتائج ، ولم يقل بأنه يمكننا الوصول الى الحكم الشرعي بالدليل العلمي أو لا ؟ ومما يذكر انه يرى ان العلوم الاجتماعية التي تبحث في مشكلات المجتمع والفرد تفقد للدقة التجريبية . ولربما يكون السبب في عدم اشارته لمنجزات العلوم الاجتماعية والانسانية كحل محتمل لاثبات الحكم الشرعي ، هو ان هذا النوع من العلوم يفقد « الموضوعية » اللازمة برأيه ، وأن الاستنباطات المبنية عليها من سنخ الاجتهاد الترجيحي .

المسألة الثالثة : هناك موارد يمكن للعقل أن ينشط فيها ، وان الشرع أساساً - ولو بنحو إمضائي - ترك حلّ المشاكل المتعلقة بها إلى العقل . ويرى الشهيد الصدر ان الإسلام مذهب نظري ، تركت مسؤولية تطبيقه والعمل به الينا . لكن عملنا على أساسه وتطبيق الآراء الدينية بشكل موضوعي في المجتمع ، يحتاج دائماً إلى إصلاح واختيار اساليب عملية جديدة بسبب تطور المجتمع . كما ان اتخاذ اساليب جديدة ومناسبة يتطلب حلولاً عقلانية ، لا العقل الفقهي والأصولي الذي نحلّ به مشكلة « الترتب » وأمثالها ، بل يتطلب الاستفادة في هذا المجال من العقل العلمي والعقل الاجتماعي .

وفي مجال التقنين (التشريع) يقول أيضاً بوجود منطقة تسمى « منطقة الفراغ » ، تشرع فيها قوانين تتناسب مع أهداف الدين واحكامه الثابتة ، طبقاً لمصالح العصر . وبملاحظة هذه الأمور يتضح حجم تدخل العقل وسعة دائرته في حياة الإنسان .

ولربما من المهم جداً الاشارة إلى هذه النقطة ، وهي تعامل الشهيد الصدر مع العلمانية التي تفصل تماماً بين الدين من جهة والنظام الاجتماعي وتديير أمور الحياة من جهة أخرى . فهو يرى ان الإنسان مضطر من جهات عديدة لأن يجعل الدين معياراً ومحكاً لجميع الحلول التي يقدمها ، ولا يمكن للانسان الاغفال عن الدين أو أن لا يطلب رأيه في شؤون الحياة الاجتماعية منها والفردية . أو ان لا يمتحن كفاءته من خلال الدين ، أو ان لا يجعل نفسه ومجتمعه في مسار أهداف الدين السامية .

المسألة الرابعة : تعارض العلم والدين (الوحي) . حول هذا الموضوع لم يحدثنا الشهيد الصدر كثيراً ، لذلك سنطرح وبشكل مجمل تعارض الدليل العقلي واللفظي ، وبالنحو التالي :

١- لو قطعنا* بالدليل العقلي ، سواء كان برهانياً أم استقرائياً وكان الدليل اللفظي ظنياً ، ففي هذه الحالة تقدم الدليل العقلي ، لأن الدليل اللفظي دليل ظني .

٢- وفيما لو كان الدليل اللفظي (النص الشرعي) يدلّ بوضوح على مدلوله (قطعي الدلالة) بينما الدليل العقلي لا يفيد القطع واليقين ، في هذه الحالة يتقدم الدليل اللفظي (النص الشرعي) .

٣- لو كان الدليل اللفظي (النص) والعقلي ظنيين ، ففي هذه الحالة يجب تطبيق قواعد حلّ التعارض في دليل حجية الاثنين ، ويقول في كتاب المعالم الجديدة بتقدم الدليل اللفظي الذي ثبتت حجيته على الدليل غير اللفظي الذي لا يفيد القطع ، لأن الدليل غير اللفظي لا تثبت حجيته حتى يفيد القطع .

٤- معارضة النصّ القطعي للدليل العقلي القطعي (برهاني أو استقرائي) . هذه الحالة لا يمكن فرضها ، ومحال أن تظهر ، وقد ثبتت هذه الحقيقة عن طريق استقراء النصوص الشرعية . وهذا الكلام لا يقال جزافاً ، فلو حصل مثل ذلك ، فهو بمعنى تكذيب وتخطئة المعصوم ، بل وصلنا إليه باستقراء الأدلة والنصوص الشرعية ، وهو أن مثل هذه الحالة لم تحدث وهو ما يمتاز به

(*) المقصود بالقطع هنا هو القطع الأصولي ، لا القطع المنطقي ، ولذلك يمكن حصوله عن طريق الاستقراء والدليل الاستقرائي أيضاً .

الإسلام ، بينما الأديان الأخرى ، مثل المسيحية فإنها واجهت مشكلة تعارض العلم مع الدين (٦٣) . والنقطة المهمة في فكر الشهيد الصدر بشأن تعارض العلم مع الدين ، هي أنه يقبل بالمعرفة العلمية التي تأتي حسب رأيه عن طريق الاستقراء المبني على حساب الاحتمالات ، ويعتقد أنه يمكن بمساعدة هذا الأسلوب إثبات وجود الله ، وإعجاز القرآن ، بل حتى إثبات أصل العلية . وطبقاً لهذا الموقف المعرفي يمكن للمعطيات العلمية مثل تمدد الحديد بالحرارة بلوغ حدّ اليقين . ويقصد باليقين ، الحالة النفسية أو على حدّ تعبيره اليقين الذاتي الذي ينتج عن تراكم الاحتمالات المؤيدة ، والذي يضعف خلاله الاحتمال المخالف بالحدّ الذي لا يستطيع العقل البشري حفظه . وعلى هذا الأساس ، يرى الشهيد الصدر أن المعرفة العلمية باستطاعتها أساساً أن تكون الدليل القطعي للعقل ولذلك يتقدم على الدليل الثقلي الذي يفيد الظن في الغالب في حالة التعارض . ويقبول هذا الأصل في حلّ التعارض بين العلم والدين تجد الابحاث العلمية مجالاً أوسع لها .

أما العلوم الاجتماعية فلربما لا تكون بالمستوى الذي يقدمها على الظواهر الدينية ، لانه ذكر صراحة ان هذا النوع من العلوم يفتقد للدقة اللازمة . وهذا الرأي يفتح المجال أمام بحث منهجي ومعرفي كما يطرح السؤال التالي : هل استطاعت العلوم الاجتماعية ان تصل إلى مستوى من الوثوق الذي وصلته العلوم الطبيعية أو لا ؟ فلو كانت العلوم الاجتماعية تعتمد على الوسائل التجريبية الدقيقة وتستخدم الأسلوب الاستقرائي على أساس حساب الاحتمالات ، كان على الشهيد الصدر - وفي ضوء مبانيه - ان لا يشك في تقدم الابحاث العلمية على ظواهر الآيات والروايات .

والنتيجة التي تصل إليها هي ان الفهم الديني ، عملية بشرية تحتاج إلى قواعد عقلية وعرفية ، وان فهمنا للدين لا يقع ضمن دائرة الدين نفسه ، وانه يمكن تنظيم فهمنا للدين في ضوء القواعد التي استخلصناها من الدين ذاته . ولربما يقال ان الفقهاء ومنهم الشهيد الصدر في علم أصول الفقه يستندون عملياً على بعض الروايات والآيات (أي الوسائل الدينية) لاثبات القواعد الأصولية . ومع قبولنا لهذا الكلام بالكامل ، نجد اننا مضطرون في فهم الدين إلى تقديم بعض القواعد العرفية أو العقلية على أي فهم آخر للشريعة ، ومن الناحية العملية أيضاً ، قد يشكك فقيه في دلالة الروايات والآيات على حجية الخبر الواحد أو ظواهر الخطابات الشرعية ، ولا يقبل بها ، وفي المقابل يستند الى سيرة العقلاء وامثالها ويثبت حجية ظواهر كلام الشارع . ودراسة علم أصول الفقه مثمرة جداً في هذا المجال ، فمثلاً في مباحث اجتماع الأمر والنهي ، خصوصاً بحث الترتب ، الذي يعد بحثاً عقلياً صرفاً ، يرى الشهيد الصدر انه حصيلة تأثير الموجات الفلسفية .

وفي كتاب « المعالم الجديدة » ، يقدم الشهيد الصدر بحثاً تاريخياً حول تطور علم الأصول وأسباب نشوئه والمصادر التي يتغذى منها والمنجزات التي أتى بها . وفي هذا البحث يعرف الأصول بأنه علم يستلهم من المشكلات الفقهية والمباحث الكلامية والتيارات الفلسفية والظروف المحيطة والزمانية . ويستفاد من علم الكلام كثيراً في علم الأصول ، حيث يشير الشهيد الصدر إلى استخدام الحسن والقيح العقلي من جملة ذلك ، فيقول : يستفاد من هذه القاعدة ، حجية اجتماع علماء الامة ، لأنه في غير هذه الحالة ، فإن سكوت الإمام المعصوم عليه السلام قبيح . ويرى ان اجتماع الأمر والنهي متأثر بمباحث أصالة الوجود وأصالة الماهية ، ولتأثير الظروف المحيطة والعوامل الزمنية يشير إلى ذه الواقعة التاريخية ، وهي ، ان الفقهاء القريبين من عصر الائمة كانت لديهم روايات كثيرة لأي حكم لقرب عهدهم بالائمة عليهم السلام ، وكانوا يتصورون بقاء هذه الحالة في جميع العصور ، ولذلك كانوا يقولون ان على الله ومن باب اللطف ان ينزل آية أو تكون هناك رواية لكل حكم شرعي مادام هناك اناس مكلفون (٦٤) .

ويستفاد من مجموع ذلك ان لبحث أصول الفقه واختيار قواعد الفهم الديني في ميدان الفقه ، أرضيات كلامية وفلسفية وتأثير من الظروف المحيطة والزمنية ، هذه الحالة تضطرنا إلى قبول ان فهمنا للدين خاصة في مجال الفقه ، لم يأت من الدين (الوحي) ذاته تماماً ، وان فهمنا يتبع إلى حد ما الفكر خارج دائرة الدين ، أو على حد قول بعض الأصوليين : فرضت (القيت) الروايات والآيات على فهمنا وارتكازاتنا العقلانية .

والنتيجة المستخلصة في المسألة الثانية هي التعريف بالعقل كمصدر لكشف حكم الشرع ، وبالسعة التي طرحها في مفهوم العقل ، وسع دائرة الارتكاز على العقل .
أما نتائج البحث في المسألتين الثالثة والرابعة ، فتوضحان سعة دائرة العقل ، وتدعو رأي الأكثرية إلى منازلة حقيقية . والمنازلة تكون حقيقية عندما نهتم بجديّة أكثر برأي الشهيد الصدر المعرفي فيما يتعلق بحلّ التعارض بين العلم والدين .

ز - الحكومة الدينية

في بدء انتصار الثورة الاسلامية في إيران سألت مجموعة من علماء الدين الشيعة اللبنانيين الشهيد الصدر حول الحكومة الدينية ودستورها وامثال ذلك . ومن جملة ذلك ، سألوه عن امكانية وجود حكومة دينية : ما هو جوابنا على تحدي العلمانيين الذين يقولون : إن الحكومة مسألة أرضية

لا ترتبط بالسماء ، ويدعون ان الحكومة الدينية شعار فارغ ، فما هو جوابنا عليهم؟ (٦٥) .
وفي رده على ذلك السؤال ، يتحدث الشهيد الصدر في البداية عن نشوء الدولة ، ويعتبرها ظاهرة اجتماعية وجدت على يد الأنبياء وطبقاً للرسالة السماوية في المجتمع البشري . ومن خلال استناده إلى الآية (٢١٣) من سورة البقرة (٦٦) ، يرى ان نشوء الدولة كان بسبب الاختلاف في الحياة بين البشر ، وأن إقامة الدولة (الحكومة) من قبل الأنبياء كان لرفع هذا الاختلاف ، فاذا أردنا طرح صورة عامة عن الحكومة الصالحة ، نقول ان الخلافة والحكومة الصالحة تأسست لأول مرة على يد أنبياء الله ، من أجل إقامة العدل والوقوف أمام الاختلاف ، بعد ان وضع الله قواعدها (٦٧) .
ويرى الشهيد الصدر أن رسول الله ﷺ ترك ثلاثة أشياء عند رحيله :

١- الأمة الاسلامية .

٢- المجتمع الإسلامي .

٣- الدولة الاسلامية .

فالأمة الاسلامية ، هي مجموع المسلمين الذين آمنوا بالرسالة ، والمجتمع الإسلامي ، هو مجموع المسلمين الذين نظموا علاقاتهم على أساس الرسالة التي جاء بها الرسول ﷺ ، أما الدولة الاسلامية ، فهي القيادة التي تقع عليها مسؤولية تطبيق الإسلام في المجتمع وصيانته من الانحراف . وكان الانحراف الأول في أساس وكيان الدولة الاسلامية هو ما حدث يوم السقيفة ، وأصبح البداية لانحرافات أعمق ، حتى انتهت الزعامة الاسلامية بشكل تام ، بهذا الشكل تلاشى المجتمع الإسلامي أيضاً ، لان المجتمع الإسلامي يقوم على أساس الارتباط المبنى على الإسلام ، وعلى هذا لو لم تكن هناك زعامة تحفظ هذا الارتباط وتصونه ، فسيكون مصيره التلاشي وبالتالي تلاشي المجتمع الإسلامي ، ولن تبقى سوى الامة الاسلامية التي تتعرض هي الأخرى أيضاً إلى لزوال بمرور الأيام (٦٨) .

وهذا يدل - إلى جانب آراء الشهيد الصدر الأخرى - على ضرورة الدولة الاسلامية ، وبشكل عام فهذه الصورة تبين ان الإسلام يحتوي على الدولة في ذاته ، ولا يمكن بالاساس تطبيق الإسلام والقيم والاهداف التي جاء بها دون وجود دولة ، كما ان الفكر الديني الإسلامي ، يدور بالأساس حول مجموعة من المحاور أهمها القيادة الصالحة وتطبيق الشريعة وجعلها المعيار في جميع جوانب الحياة ، ولذلك فالفكر الديني في الإسلام يقع في مواجهة العلمانية . وهذا ما نفهمه بوضوح من مؤلفات الشهيد الصدر * (٦٩) .

القيادة الدينية

يعتمد الشهيد الصدر في الحكومة الدينية التي يطرحها على القيادة الصالحة ، فيعبر عنها بخط الشهادة . و خلاصة رأيه في هذا المجال ، هو ان القيادة من مستلزمات الحياة الاجتماعية للمجتمع الإسلامي ، لان تربية الإنسان بشكل كامل ، لا تكون إلا بمثل هذه القيادة . بعبارة أخرى ، بناء انسان جديد ، ذي تربية دينية متميزة عن التربية الجاهلية تماماً ، يحتاج إلى قيادة دينية صالحة^(٧٠) . ويرأيه فإن القيادة الدينية دليل رعاية الله للإنسان و صيانتة من الانحراف والفساد . وأن القيادة الدينية الشرعية بعد وفاة الرسول ﷺ انتقلت إلى الأئمة عليهم السلام ، وفي هذا المجال يقوم بنقد الآراء الأخرى ، مثل الشورى وولاية العهد ، تاريخياً ، واستناداً إلى النصوص الدينية أيضاً . اما في زمن الغيبة فيعتقد بنوع من التعيين النوعي وهو تصيب العلماء المتوفرة فيهم شروط معينة لمقام الولاية . بينما مسؤولية التعيين الشخصي لهم على عاتق الأمة ، ولأن هذه القيادة فاقدة لصفة العصمة ، فانها بحاجة إلى معيار و اشراف من قبل الآخر . لكن تأكيد الشهيد الصدر مسألة المشروعية و قداسة الحكومة الدينية ، أمر واضح جداً ، فهو يرى أن هذه المشروعية تأتي من إشراف و شهادة المرجعية الدينية ، لذلك يؤكد على اشراف المرجع الديني ، باعتباره يمثل الدولة الاسلامية على أعلى مستوى و النياية العامة للامام الحجة عليه السلام ، على القوة التنفيذية من خلال ترشيح انتخابات رئاسة الدولة ، بل وحتى ترشيح اعضاء الحكومة بعد انتخابهم من قبل القوة التشريعية ، وعلى القوة التشريعية من خلال الاشراف على ما يصوت عليه المجلس من الناحية الشرعية ، وعلى قيادة الجيش والقوة القضائية ، و الاشراف العام على مجريات الأمور بهدف الحيلولة دون وقوع الانحراف .

ومن جانب آخر سعى إلى اثبات حقوق مستقلة عن ارادة الحاكم الإسلامي للأمة ، باعتبار ان هذه الحقوق لا يمنحها الولي الفقيه للامة ، بل انها مُنحت من قبل الله لهم . أي ان الله تعالى وضع حقوقاً للأمة مقابل الحقوق التي منحها للحاكم . وقد سعى إلى تفسير هذه الحقوق من خلال الاستخلاف الألهي للبشر أو الخلافة العامة و تحمل الامانة الألهية . وعلى هذا يرى ان هذا الحق

(*) تجدر الإشارة إلى ان فتوى الشهيد الصدر في مسألة ولاية الفقيه ، هي : للمجتهد الجامع للشرائط والأعلم ولاية شرعية عامة في شؤون المسلمين ، بشرط كفاءته من الجانبين الديني والواقعي .

يمتلكه الجميع ؛ ولذلك أكد دورهم في التقنين وانتخاب القائد ، وبشكل عام فقد حاول الجمع بين الحق الألهي في الحكم والذي يتجلى في نظرية الشهادة ، وحقوق الإنسان . وتجدر الإشارة إلى ان كيفية رسم صورة الحكومة الألهيّة ، في اطار قيادة المعصوم أو الفقيه العادل ، تقع في دائرة المطلوب من الدين ، والذي يتجلى في ارادة الحاكم ، ودائرة صلاحيات وحرية الامة وعقلها الجمعي والعرفي . وهو ما يظهر في القوانين العرفية ورأي الناس ، وكما ذكرنا فان مشروعية الحكومة تعتمد على اشراف المرجع الديني ، وأهم ما يستند اليه في ذلك ، الحديث الشريف : « واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا . . . » . وعلى حدّ قول الشهيد الصدر نفسه ، فهذا الحديث ، لا يثبت مرجعية المرجع الديني إلا بمقدار تطبيق الشريعة في الحياة . وفي هذه الدائرة يحق للقيادة الدينية الاشراف ، لان الرجوع اليهم باعتبارهم حملة الشريعة ورواة الاحاديث ، يحدد محور ذلك الرجوع . إذن لزوم اشراف الفقيه ، يكون بحدود تشخيص مشروعية الاجراءات أو عدمها . لكنه يظهر ان الصلاحيات التي يراها الشهيد الصدر للمرجع الديني أوسع بكثير من مدلول الحديث الشريف ، لانه يعتبر ترشيحه مصدراً لقدسية رئيس الدولة ، بينما لا يستفاد ذلك من الحديث ، سوى ان للفقيه اشراف من الناحية الشرعية^(٧١) .

شكل ومحتوى الحكومة الدينية :

يرى الشهيد الصدر ان الحكومة الدينية لا بد لها من مراعاة الأصول التالية :

- ١ - ينتخب القائد من بين الذين بلغوا درجة الاجتهاد المطلق ، وبواسطة علماء الدين والحوزات العلمية والكتّاب والمفكرين المسلمين أو بواسطة الأمة .
- ٢ - تقتضي الخلافة العامة للأمة ، أن يدير أبناء الأمة أمورهم على أساس الشورى ، وفي حدود القانون ، وبإشراف الولي الفقيه (القائد) .
- ٣ - تتحقق فكرة الحلّ والعقد في إطار مجلس تختاره الأمة ، بشكل ينسجم وأصلي الشورى وإشراف القيادة .
- ٤ - تقوم الامة بانتخاب رئيس الحكومة ، لكن القائد يمضي ذلك الانتخاب .
- ٥ - وظائف المجلس هي : انتخاب اعضاء الحكومة (مع توشيح القائد) ، واختيار أحد الآراء الفقهية في حالة اختلاف المجتهدين ووضع قوانين لمنطقة الفراغ .
- ٦ - على الحكومة الدينية السعي لتطبيق الشريعة ، كما ان المرجع في الامور الشرعية هو المجتهد المطلق .

٧- الشريعة الاسلامية هي مصدر التشريع ، وهذا يعني ان الدستور يعتمد عليها ، وفي ضوئها تدون القوانين الأخرى بالشكل التالي :

أولاً : الأحكام الثابتة في الشريعة والواضحة فقهاً ، تعدّ الجزء الثابت في الدستور ، وبمقدار ارتباطها بالحياة الاجتماعية .

ثانياً : في حال اختلاف الفقهاء ووجود عدة آراء اجتهادية ، تستطيع القوة التشريعية اختيار إحداها بما تقتضيه المصلحة العامة .

ثالثاً : في منطقة الفراغ التشريعية ، تستطيع القوة التشريعية وباعتبارها تمثل الامة وضع قوانين لصالح الامة ، وبشرط عدم تعارضها مع الدستور (٧٢) .

الهوامش

- (١) الصدر ، السيد محمّد باقر/ السنن التاريخية في القرآن .
- (٢) المجموعة الكاملة لمؤلفات الشهيد الصدر (١٣) المدرسة الاسلامية ، ص ٧٢ .
- (٣) الصدر ، السيد محمّد باقر/ فلسفتنا ، ص ٤٤ وراجع أيضاً : المجموعة الكاملة (١٣) المدرسة الاسلامية) ص ٩٦ .
- (٤) راجع : الإسلام يقود الحياة (٢) صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي/ ص ١٠-٢٤ .
- (٥) الإسلام يقود الحياة (٥) منابع القدرة في الدولة الاسلامية/ ص ١٤-١٥ ، ١٧ ، وأيضاً اقتصادنا ص ٢٩٩-٣٠٩ وكذلك : المدرسة الاسلامية ، ص ٥٩-٧٣ .
- (٦) الإسلام يقود الحياة (٥) منابع القدرة في الدولة الاسلامية/ ص ١٤-١٥ ، ١٧ ، وأيضاً اقتصادنا ص ٢٩٩-٣٠٩ وكذلك : المدرسة الاسلامية ، ص ٥٩-٧٣ .
- (٧) الإسلام يقود للحياة (٤) خلافة الانساق وشهادة الانبياء ص ٢٤٣ .
- (٨) المصدر نفسه .
- (٩) الإسلام يقود الحياة (منابع القدرة في الدولة الاسلامية) ص ١١-١٥ .
- (١٠) المدرسة الاسلامية ، ص ١٩-٢٣ .
- (١١) المصدر نفسه ، ص ١٩-٣٨ .
- (١٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠-٤٤ .
- (١٣) المطهري ، مرتضى/ الاعمال الكاملة ، ج ٣/ ص ١٧٣-٢٠٢ و ١٦٤ . (بالفارسية)
- (١٤) اقبال ، محمّد/ احياء الفكر الديني في الإسلام/ الترجمة الفارسية ، ص ١٤٤-١٦٨ .
- (١٥) فرانتس اشتارك/ ثورة أم اصلاح ، حوار مع هيربرت ماركوزة وكارل بوبر/ ص ٦١-٦٢ . (بالفارسية)
- (١٦) المصدر نفسه .
- (١٧) المصدر نفسه ص ٢٧٥ كذلك للراجع المجتمع المفتوح اعداده .
- (١٨) المدرسة الاسلامية ، ص ١٣٨ .
- (١٩) اقتصادنا ، ص ٣٣٨ .
- (٢٠) المدرسة الاسلامية ، ص ١٣٩-١٤٢ .
- (٢١) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٩-١٣٢ .
- (٢٣) اقتصادنا ، ص ٣٦٤-٣٦٥ .
- (٢٤) المدرسة الاسلامية ، ص ١٤٤-١٤٨ .

فلسفة الدين - ٥٧٧

- (٢٥) اقتصادنا، ص ٣٦٧ - ٣٧٠.
- (٢٦) المدرسة الاسلامية، ص ١٤٢ - ١٤٣.
- (٢٧) اقتصادنا، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٥ وما بعدها.
- (٢٩) اقتصادنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر/ ط ٢/ ١٤٠٨هـ. ق/ ص ٤٠٣.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٤١٥ - ٤١٦.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٤٠٤ - ٤١٣.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.
- (٣٣) الإسلام يقود الحياة (٢)، ص ٢٢ - ٢٤.
- (٣٤) اقتصادنا، ص ٤٠١ وكذلك الإسلام يقود الحياة، ج ٢، ص ٢٢ وما بعدها.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٣١١ - ٣١٢.
- (٣٦) محمّد مجتهد الشبستري، الدين والعقل، مجلة كيهان فرهنگي، السنة الخامسة، العدد ٣، ص ١٠ (بالفارسية).
- (٣٧) المصدر نفسه، العدد التاسع، ص.
- (٣٨) الإسلام يقود الحياة (٣)، ص ٢٢ - ٢٤.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٦، دار التعارف: بيروت ١٩٧٩، ط ٢.
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٣ - ١٩.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٧٤.
- (٤٥) المدرسة الاسلامية، ص ١١ - ٧٣.
- (٤٦) اقتصادنا، ص ٤١٩.
- (٤٧) الصدر، السيد محمّد باقر، المعالم الجديدة، طبع طهران (١٣٩٥هـ. ق) ص ١٦١ - ١٦٤.
- (٤٨) اقتصادنا، ص ٤٠٢ - ٤٢٩. هنا حاول الشهيد الصدر الدفاع عن اسلوبه دفاعاً يرضاه الاصوليون.
- (٤٩) المعالم الجديدة، ص ١٦١ - ١٦٤.
- (٥٠) الإسلام يقود الحياة (٣)، ص ١٧ - ٧٤، وكذلك أنظر: اقتصادنا، ص ٣٧٨ - ٣٨٠.
- (٥١) السنن التاريخية في القرآن، ص ٢٨ - ٤١.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٧ - ٤٨.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥١.
- (٥٤) المصدر نفسه. وكذلك أنظر اقتصادنا، ص ٢٩.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ٥١٢.
- (٥٦) المحنة، ص ٤٩ - ٦٠، وراجع في ذلك أيضاً: مباحث الاصول، الجزء الأول من القسم الثاني (المرجعية الصالحة والموضوعية).
- (٥٧) المعالم الجديدة، ص ٥ - ٩٨. وكذلك: اقتصادنا، ص ٤٠٢ - ٤٢٩.
- (٥٨) بحث حول الولاية، ص ٤٧ - ٥٣.
- (٥٩) الدكتور وهبة الزحيلي، أصول الفقه وأدلتها، الجزء الثاني، دار الفكر، ط ١، ١٤٠٦هـ. ق، ص ٧٣٩ - ٧٤١.
- (٦٠) المعالم الجديدة، ص ٣٧ - ٤٠.
- (٦١) بحث حول الولاية، ص ٦٩. (الترجمة الفارسية)
- (٦٢) المعالم الجديدة، ص ١٤٨ - ١٦١ - ١٧٠، كذلك: بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١١٩ - ١٢٠.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧١ - ١٧٥، وأيضاً: بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ٢٥.
- (٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩٥.
- (٦٥) لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، ص ٩.
- (٦٦) ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...﴾
- (٦٧) خلافة الإنسان وشهادة الانبياء، ص ٢١ - ٢٤.
- (٦٨) المجموعة الكاملة (١١) أهل البيت، ص ٥٧ - ٥٨.
- (٦٩) المصدر نفسه (بحث حول الولاية)، ص ١٣ - ٢٣.

الاسلامية ، الصدر والمودودي نموذجاً ، عقيل سعيد ، ص ١٦٥ ، وكذلك أنظر : مجلة راهبرد ، العدد ٤ (خريف ١٣٧٣ هـ . ش - ١٩٩٤ م) ، نظريات الدولة في فقه الشيعة ، محسن كديور ، ص ١٦ - ١٨ (بالفارسية) .

(٧٠) المصدر نفسه (أهل البيت) ، ص ١٣٢ - ١٣٤ .
(٧١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، ص ١٣ - ١٤ و ١٧ - ٢٧ .
(٧٢) لمحة تمهيدية . . . ، وأيضاً : مجلة الفكر الجديد ، السنة الثانية ، العدد ٧ ، ممارسة السلطة في الدولة

الملف الوثائقي

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة

بِسْمِ تَعَالَى

عزيزي وعضدي الغددي لرحمتك وللحريتك

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

لا أستطيع ان اقول شيئا في خضم الآلام التي لا تطاق لولا
 الاديان بالله و الدماء الضخمة التي انزلت في لحظة والصرع
 الذي تهاجم و الجزء الذي تغت من وجودي و خطي و
 كيف هذا الجزء الا ان كان في انا في الدم و انا في المعنى و
 شريكا في الخط و رفيقا في الالم و الرسل و ملأ في الشدائد و عند اني
 كل ملء و كيانا تماما للكيان الكبير
 اقول للاستطيع ان اقول شيئا في خضم تلك الآلام سوى كلمة
 واحدة استمدت شيئا من التسليم و الرضا المنطقي و هي ان الحياة
 التي تزخر بالالم تتحول على الانسان في مجال التضحية و الفناء! فلهذا
 العذاب الذي قد يحيا ان تتخرج به و التزوق الذي قد تعلمي
 ان يعيشه سرف يمدف بقدره اكبر على التضحية بتلك الحياة
 المترفة المتوجهة بالالم و هكذا هل ان ان يعيش حياة الالم
 يكون اقدر على التسامح و التضحية لانه يضيء بحياة زاخرة بالمتصا

والمدح رب العالمين وانا لله وانا اليه راجعون

كنت اعيش الجانب العاطفي من المصائب و اعيش الجانب
 العقلي منه معا و على مستوى الجانب العقلي بد الى من المتعلمة
 الدليل ان التخطيط كله تحطم و اننا الجمهور العقلية التي بذلت خلال
 عشرات السنين لدماء هذه الكيانات العظيمة لبهم في ابناء السائل
 للوضع الذي قد قدمت صدقة كبرى و قد غدا الانسان الذي
 سلطت الاضواء كالمطعم عليه شهيد او كما شهيد في لحظة انبرست في كل
 تراكمات الالم في سبيل العمل الاسلامي قبل ان يذوق الكيان كل ثماره
 و لم يكن هناك اي اهتمام خلال السنين السابقة له بذا و وجودنا
 بشكل مباشر اكتساب بالوجود ما توعد بالنسب مع الخلد و الفكر و النتيجة
 حق ان اثر الاستشهاد الذي سلازير و دون في تلك زعمامة
 الحياة الهاشمية في ارجاء المنطقة لم يكونوا يولدت فنا اي منهم! ولم

بسمه تعالى

عزيزى وعضدى المفدى لا عدمتك ولا حرمتك

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

لا أستطيع ان أقول شيئاً فى خضم الآلام التى لا تطاق لولا الايمان بالله والآمال الضخمة التى انهارت فى لحظة والصرح الذى تداعى والجزء الذى تفتت من وجودى وخطى وكيانى هذا الجزء الذى كان لى أخا فى الدم وأبا فى المعنى وشريكاً فى الخط ورفيقاً فى الالم والامل وملجأ فى الشدائد وعضداً فى كل ملعة وكيانا متمماً للكيان الكبير

اقول لا أستطيع ان اقول شيئاً فى خضم تلك الآلام سوى كلمة واحدة استمد منها شيئاً من التسلية والرضا المنطقي وهي ان الحياة التى تزخر بالالم تهون على الانسان فى مجال التضحية والفداء. إن العذاب الذى قدر لحياتى ان تمتزج به والتمزق الذى قدر لقلبى ان يعيشه سوف يمدنى بقدرة اكبر على التضحية بتلك الحياة المتمزقة المتوهجة بالالم وهكذا كل انسان يعيش حياة الالم يكون أقدر على التسامى والتضحية لانه يضحى بحياة زاخرة بالمنغصات والحمد لله رب العالمين وانا لله وأنا اليه راجعون

كنت اعيش الجانب العاطفى من المصاب واعيش الجانب العقلى منه معا وعلى مستوى الجانب العقلى بدالى من اللحظة الاولى ان التخطيط كله تحطم وان الجهود العظيمة التى بذلت خلال عشر سنوات لاقامة هذا الكيان العظيم ليساهم فى البناء الشامل للوضع الدينى قد صدمت صدمة كبرى وقد خر الانسان الذى سلطت الاضواء كلها عليه شهيداً او كالشهيد فى لحظة انفجرت فيها كل تراكمات الالم فى سبيل العمل الاسلامي قبل ان يؤتى الكيان كل ثماره ولم يكن هناك اى اهتمام خلال السنين السابقة لابرار وجودنا بشكل مباشر اكتفاء بالوجود الآخر المنسجم مع الخط والفكر والنتيجة حتى ان اكثر الاشخاص الذين كانوا يدورون فى فلك زعامة الجامع الهاشمي فى ارجاء المنطقة لم يكونوا يحملون عنا اى مفهوم إذ لم

يمكن من الضرورى هذا التكليف هذا المفهوم بعد ان كانت تكوينه من السيرة
 يعنى في التسمية من ذلك . وقد شعرت ان الفراغ الكبير الذى خلته
 الرضا في نطاق العلاقات الفخمة الواسعة في المنطقة سوف يمتد
 بالسرير او اثرات ونفسه بالبدائل الجاهزة في الكافية المتصلة في بقية المعصية
 وهذا صيدا يتقاسم التركة ويملكو النزل سوف يمتدونه بازواهم وانكارهم
 وطريقة تكريم في الاسلام وتفيهم للشخص والاحداث وبذلك نفس كل
 شيء . ولهذا كان من الضرورى في نظري لتقارب الشكلة او جزء كبير من
 من امرين اللول السعي لتكوين مفهوم عنايتهم مع مستوى العمل
 الاسلامي المطلوب ومع متطلبات منقب المصيبة والاشايف ابقاء
 صورة اعز في جامع الاشياء ينمكس عليه ذلك المنزوم ويتفاعل معه لولا
 ابقاء صورة الكرز شرف في اجار ذلك المفهوم وشروط كينونية استناره وتعال
 الالة معه والدرالول بحاجة الى تخطيط والادراشايف فكانت هناك صورة
 السهل ان يقدم شخص من مستوى التقيد الجيب اجتارا وعلا رة شرة
 وشا في الخف وهذا الصورة لا تمنح الغرض الدينى ان يقطع النظر عن
 الكافية تحصيل شخص من هذا القبيل او هل انا لا املك شخصاً على هذا المستوى
 يعيش نفس الرط كما كانت السيرة في بيئته وازا اثرات الاختيار
 هذه مهزة الحاملة في العجف فقد تمار ذوا على هذا المستوى من اعداد الخلف
 وبذلك نفس كل الجهور العظيمة التى بذلت سنين تلو تلو
 والصورة الثانية ان يستعد شخص من اثار على مستوى سيد شرى
 الاشكوري والشيخ عبد الحامى فضل يمدون من ملك على مستوى الشكيب
 من يكون نسباً على الرط ولكن شابان هذا القبيل لا يملك العناوين
 الضخمة والرصيد لا يمكن ان يستغلب ولان يرتكب زانقة من التركة
 الكبيرة بل سوف يزحف على من ويسبقه الى كل شيء البدائل الجاهزة
 في البلد وبذلك يفتت الكيات ويجب ان يبدأ هذا الشكيب عليه
 منذ بداية فاق اكل الرسالة التى كون الكيات يملك من اجتارا وشرة ومكان
 لدى المصيبة وادناطه تاريخ وعائل بالكالنية الى اخرها هناك
 والصورة الثالثة ان يقدم شخص يملك الرصيد العاطفى بوصفه امداد الفقير
 بحيث يستطيع بهذا الاعتبار ان يثبت صورة المركز وتنفذ بيب ذلك بالارضية
 التى تستطيع من خلال الارتقاء بطر بعثة فتعفى التوى لجعلها تمارس
 دورها المطلوب في خدمة الاسلام والكوزة فارصيد العاطفى الذى شهد

يكن من الضروري للاسلام تكوين هذا المفهوم بعد ان كان تكوينه عن السيد الاخ يغنى في النتيجة عن ذلك. وقد شعرت ان الفراغ الكبير الذي خلفه المصاب في نطاق العلاقات الضخمة الواسعة في المنطقه سوف يملأ بالتدرج إذا ترك ونفسه بالبدائل الجاهزة في الكاظمية المتمثلة في بقية المعتمدين وهؤلاء حينما يتقاسمون التركة ويملأون الفراغ سوف يملأونه باذواقهم وافكارهم وطريقة تفكيرهم في الاسلام وتقييمهم للاشخاص والاحداث وبذلك نخسر كل شيء ولهذا كان من الضروري في نظري لتفادي المشكلة او جزء كبير منها من أمرين الاول السعي لتكوين مفهوم عنا ينسجم مع مستوى العمل الاسلامي المطلوب ومع متطلبات مستقبل المرجعية والثاني إبقاء صورة المركز في جامع الهاشمي ينعكس عليه ذلك المفهوم ويتفاعل معه لان ابقاء صورة المركز شرط في ايجاد ذلك المفهوم وشرط في كيفية استثماره وتفاعل الامة معه والامر الاول بحاجة إلى تخطيط وأما الامر الثاني فكانت هناك صور الاولى ان يقدم شخص من مستوى الفقيه الحبيب اجتهادا وعلما وشهرة ومقاما في النجف وهذه الصورة لا تحقق الغرض الديني إذ يقطع النظر عن امكانية تحصيل شخص من هذا القبيل او عدمها انا لا نملك شخصا على هذا المستوى يعيش نفس الخط كما كان السيد الاخ يعيشه وإذا ترك الاختيار للاجهزة الحاكمة في النجف فقد تختار فردا على هذا المستوى من اعداء الخط وبذلك نخسر كل الجهود العظيمة التي بذلت سنين متطاولة والصورة الثانية ان يستقدم شخص من الشباب على مستوى السيد نوري الاشكوري والشيخ عبد الهادي فضلي مثلا ونحن نملك على مستوى الشباب من يكون منسجما على الخط ولكن شابا من هذا القبيل لا يملك العناوين الضخمة والرصيد لا يمكن ان يستقطب ولا ان يرث شيئا ذا قيمة من التركة الكبيرة بل سوف يؤخذ على امره ويسبقه إلى كل شيء البدائل الجاهزة في البلد وبذلك يتفتت الكيان ويجب ان يبدأ هذا الشاب عمله منذ البداية فاذا كل الاسلحة التي كان الكيان يملكها من اجتهاد وشهرة ومقام راسخ لدى المرجعية وارتباط تاريخي وعائلي بالكاظمية إلى آخر ما هناك الصورة الثالثة ان يقدم شخص يملك الرصيد العاطفي بوصفه امتدادا للفقيه بحيث يستطيع بهذا الاعتبار أن يُبقى صورة المركز ونحتفظ بسبب ذلك بالارضية التي نستطيع من خلال الاحتفاظ بها بتعبئة مختلف القوى لجعلها تمارس دورها المطلوب في خدمة الاسلام والحوزة فالرصيد العاطفي الذي شهد

ابن الخميني و ابنا الششتين انهم لم يستدوا له تلميذا سكا نا يفرح
 حلال هذا التبيل وقد تجد هذا الحل في عناصر ثلاثة العناصر الاول
 ! شقان اعكرز واتصاها الرصيد العاطفي الرائل بتقديم ابن الفقيد
 وقد قدم السيد حسين دون السيد محمد الذي اذ صدقه او صيغنا
 اتوا لعدة اعتبارات منظر ان النظر وف الموضعية لا وضعت ان
 الشوق الوحيد الذي تسلطت على الارضاء العاطفية عليه هو
 ابن الفقيد والارتفاع الشديد من تعلق الطبقات التي كانت
 تم ورفي تلك سيدنا الشيخ ولما على ذلك يرضوع هذا الصفة
 الى اسرار اخرى لا يمكن ان استوجبها في هذه الرسالة فعل
 سبل المثال ان السيد محمد لا تتوفر فيه شروط العمل الاجتهادي
 وله ارتسالم عاطفي وثيق بماله في الكاظمية الشيخ محمد آل سين
 اليراني يجعله يتاثر به الى درجة كبيرة جدا ! اذا جاء الى الكاظمية

وهو بما بين الخط تماما
 القصر الثاني استضاء السيد نوري الاشكوري من العيب
 بجوانب هذا الفراغ العلمي في جامع الالهي فالدرجة التي احتفظ بها
 سبب العناصر اللول نيز والجموالتا سبب السيد نوري ومن
 تحفظ انون بصورة جارة لسيئة ظروف المحوزة حقيقية في
 الكاظمية تكون قاعدتها جامع الالهي بمزدي السيد نوري
 اسان كامل منا وسوف تملك الرضواء على السيد
 الاشكوري برضنه استازا فاضلا لكي يحل من الفراغ
 القدر الذي يتاثر له ولكن يكون له من الوزن ما يجعل له تاثيرا
 في تعيين المرجعية حاضرا و مستقبلا
 العناصر الثالث الشفق الاسبوي من قبل معنى حضور

ابناء الخمسين وابناء الستين انهم لم يشهدوا له نظيرا كان يفرض حلا من هذا القبيل وقد تجسد هذا الحل في عناصر ثلاثة العناصر الاول إشغال المركز وامتصاص الرصيد العاطفي الهائل بتقديم ابن الفقيد وقد قدم السيد حسين دون السيد محمد الذي اقترحتموه والسيد حسين الآخر لعدة اعتبارات منها ان الظروف الموضوعية اوضحت ان الشخص الوحيد الذي تسلطت كل الاضواء العاطفية عليه هو ابن الفقيد والاندفاع الشديد من مختلف الطبقات التي كانت تدور في فلك سيدنا الاخ دلال على ذلك بوضوح هذا إضافة إلى أمور أخرى لا يمكن أن استوعبها في هذه الرسالة فعلى سبيل المثال ان السيد محمد لا تتوفر فيه شروط العمل الاجتماعي وله ارتباط عاطفي وثيق بخاله في الكاظميه الشيخ محمد حسن آلياسين الامر الذي يجعله يتأثر به الى درجة كبيرة جدا إذا جاء الى الكاظميه وهو مبين في الخط تماما

العنصر الثاني استدعاه السيد نوري الاشكوري من النجف بعنوان ملاء الفراغ العلمي في جامع الهاشمي فالارضية التي احتفظ بها بسبب العنصر الاول يهيئ الجو المناسب للسيد نوري ونحن نخطط الآن بصورة جادة لتهيئة ظروف لحوزة حقيقية في الكاظمية تكون قاعدتها جامع الهاشمي بمسؤولية السيد نوري واشراف كامل منا وسوف تسلط الاضواء على السيد الاشكوري بوصفه استادا فاضلا لكي يحتل من الفراغ القدر الذي يتاح له ولكي يكون له من الوزن ما يجعل له تأثيرا في تقييم المرجعية حاضرا ومستقبلا

العنصر الثالث التفقد الاسبوعي من قبلي بمعنى حضوري

ليلة الجمعة و نظرا لجمعة من كل اسبوع في الكنائس ليس هو هذه الصورة
 في تكوين المنهج الجديد مما يبرهن من لقاءات ويكون كشرطا
 في انجاح المساعي الاخرى لتكوين هذا المنهج ولا يشرف
 على التخليق بصورة كاملة

هذه خلاصة الموقف في خصم الخنة و أهم سبب ان انجاح
 التخطيط التعاون في تكوين بيئات جديدة للمؤسسة التي من المأمور
 ان يكون قاعدة العمل الديني في المنطقة ككل و بالرغم من ان قد
 اقدمت اناسخها الاخرى على تغطية ثقافات التخليق و التعويد
 براتبه الرشكوري الذي يتصل مع ايجار البيت عن
 اربعين دينار شهريا بالرغم من هذا الشعور انه لا يبرهن
 التفكير لضاد الموقف من طريق ان البصيرة من ناحية
 و من طريق الاصدقا في المنطقة والمؤمنين من ناحية اخرى
 اشعر انهم باعزى باعيا شديدا لهذا سوف انتهى
 بهذا القدر والسلام

محمد بن محمد

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٥٨٧

ليلة الجمعة ونهار الجمعة من كل اسبوع فى الكاظمية ليساهم هذا الحضور فى تكوين المفهوم الجديد بما يهيب من لقاءات وليكون شرطا فى إنجاح المساعى الاخرى لتكوين هذا المفهوم ولأشرف على التخطيط بصورة كاملة

هذه خلاصة الموقف فى خضم المحنة وأهم شىء فى انجاح التخطيط التعاون فى تكوين ميزانية محترمة للحوزة التى من المامول ان تكون قاعدة العمل الدينى فى المنطقه كلها وبالرغم من انى قد أقدمت انا شخصا الآن على تغطية نفقات التخطيط والتعهد براتب للسيد الاشكوري الذى لا يقل مع ايجار البيت عن اربعين دينار شهريا بالرغم من هذا أشعر انه لابد من التفكير لضمان الموقف عن طريق آل البهبهاتى من ناحية وعن طريق الاصدقاء فى المنطقه والمؤمنين من ناحية اخرى اشعر الآن ياعزيزى باعباء شديد ولهذا سوف اكتفى بهذا القدر والسلام عليك

محمد باقر الصدر

رسالة بعثها الإمام الشهيد الصدر إلى الشيخ علي الكوراني بعيد وفاة أخيه السيد اسماعيل الصدر قدس سره

بسمه تعالى

عزيزي المعظم كنت قد أرسلت اليكم رسالة قبل يومين عن طريق النجف واليوم تسلمت رسالة منكم حملها لي الشيخ طالب الصيمري وانا اتصور ان الرسالة التي كتبها اليكم يمكن أن تجيب الى حد كبير على الرسالة التي تسلمتها اليوم منكم ولكنني مع هذا سوف احاول ان أقول شيئاً قرأت رسالتك مراراً عديداً وأظن انها تركت في نفسي نفس ما تركه في نفس الامام أمير المؤمنين قول عضده المجاهد مالك الاشر حين رآه قد ولي أولاد عمه على أمصار المسلمين فقال على ماذا حاربنا الشيخ بالامس . انا أظن ان الشعور الذي تركه كلام الاشر هذا في نفس صاحبه هو شعور الارتياح الممزوج بألم عفيف أو هو الألم الممزوج بالارتياح . ارتياح لأن في الاصحاب من يراقب ويسدد وألم نتيجة لرغبة الشخص في أن يحيط اصحابه بوجهة نظره كاملة غير منقوصة هذا مع فارق في المسألة كبير بين صاحبك وصاحب الاشر وهو أن صاحب الاشر معصوم والوضوح لديه وضوح على مستوى الحس المطلق وهذا يؤكد ألمه من ناحية حين يشك الاشر فيه ويخفف من ألمه من ناحية اخرى لان الوضوح الحسي لعمله خير عزاء وسلوة له

نعم قد تألمت ألما ممزوجا بالارتياح وقد أكون متسامحاً في كلا التعبيرين حين أفترض اني تألمت وحين افترض اني ارتحت لأنني أعيش دوامة ألم غير محدد يملأ كل وجودي فلا أدري كيف يدخل الى نفسي ألم جديد أو ارتياح في خضم ذلك الألم ولا حول ولا قوة الا بالله

هناك نقطتان في رسالتك يا عزيزي أجدني مضطراً بحكم وضعي ان اختصر في الجواب عليهما اما احدي النقطتين فهي الخطر الذي تراه ناجماً من صيرورتي عالماً لجامع الهاشمي يومين أو نصف يوم وهذا الخطر أوكد لك انه لا وجود له اذ لا توجد هناك أي فكرة عندي اطلاقاً لصيرورتي عالماً يومين أو نصف يوم في جامع الهاشمي لان العالمية في الجامع أو البلد تتمثل في صلاة الجماعة أو التدريس أو أي نشاط من هذا القبيل مرتب وأنا مقرر لعدم القيام باي عمل من هذا القبيل نعم هناك شيء اسمه التفقد الاسبوعي وهذا شيء أراني ملاماً به ولو لم يخلق الله جامع الهاشمي وفاء لاسط حقوق أخي التي تفرض عليّ أن أتفقد عائلته في كل جمعة وفي خلال هذا التفقد سوف أشرف طبعاً على سير العمل الديني في الجامع وأوثق العلاقات على مستوى عالم نجفي بالمؤمنين وهذا ما لا يشكل خطراً نعم هذا سوف يعيق عن بعض الفوائد التي يمكن أن تحصل في يوم الجمعة على صعيد الحوزة في النجف الا انها إعاقة مؤقتة وفيها ملاك أقوى من تلك الفوائد وسوف يستمر هذا التفقد مني الى أن تعود الى عائلة أخي حياتها الطبيعية من الناحية النفسية والى أن يتفاعل السيد نوري والسيد حسين ضمن الوضع الديني بالشكل الذي يؤدي الى ملاً اكبر قدر ممكن من الفراغ .

واما المنطقة النجفية فغير انقضة الزسرية والوراثة وهذه استغناء تارة عن عرض على مستوى
 الاطام اشبهت ايح اتولى بالانوار شيوا اخرى ثم عرض على مستوى التدرج والاشيا
 اية ان هذه النعم يتبع الجاهل منكم فان كنت يا عزيزي تعرف ذلك على مستوى الاول
 فبوابه فحصلت مسترحته في رسالة التي ارسلتها قبل يومين اليك فان رأيت ان حفظ
 بارصيدا الصلح الذي تمكده فليس باليب السلك الذي يشهد به خاصة الذين يتوقف على
 مزاج منصرفين احدها بالخرق واما السيد صريح والسيد نوابي مع ان يقول كل منهما بالصدر
 ان ذلك يلبه عليه طيبة الموقف لمصلحة شروده وفروقه دخل الصورت التي فتنه كانت مضمرة
 بالانفاق مع اشياء من مبعوثات رسالة كما عيشه ومبعوثات فزود المنطقة اكثر ما عيشه
 وبقدره وباهية التركة التي تروا والسيد الاغ. ان الاعتراف بقوى واقعة ارلا بدنا منه وانما ذكر
 ان قتل الشيخ مهدي بن الشيخ هو التالى جديا كالمعتاد لكن معهما وكان تنسبا على الاسباب
 قلت انه المنزلة ان يتم نذرت هذا الكتاب لان الرصيدا ترفي والعاضل الرضا الكيان للديك
 انسيته فيرث فباز الاشم صوت في قلب هدمان حساب الدين. هناك كلمات
 كثيرة لا نستطيع ان نكتبها لكن بشكل عام اغلب نكت ان لنتك في مع العاضلة دعتكم
 بهذا الشكل السجوابات ان العالم الطرية وحدها لا يكون، اساسا للمعل ما لا تؤخذ كل
 الظروف عين الاعتبار ان امتداد ركز ديني في نقطة هنا اعتبره في غاية الاهمية
 واما ارسال الرصيدا هو ما رتب

واما عرض المنطقة من مستوى الثاني فاما على فب ان التغيير الذي سجد اليه
 ذفن الكثير ولكن ماذا صنع وقد عبت الظروف بذلك وهذا الرضا كاس سوف نعلمه من
 ناهية شرح واقعه الظروف في نطاق الفين وبعيد من ناحية اخرى التفاعلي المتفر
 الذي سوف يتوقف بالتحقق من السيد الرضا كاس والسيد حبيبي ووضوح الحمل

جواب الموضوع
 واما هو ما نعلمه من ان بعض الحاشية يرجعون الثاني الى بغداد وان كتم بقصده رسالته
 حاشية السيد فان في احسن بيده الى احسن من الرضا كما حيا الحرف السيد على وصفا
 النجفي وفي مقدمتهم ابوسادق وابوه ص

ومكذ اعرف اعزبتك ان السادة نسبت في تدرج الرضا ان الرضا وارضا
 السيد راجح عليه وان كان محلا من تدرج الرضا في غاية الاهمية في نظري لكي لا يفتي
 بحيلة ما رتب السادة ان لا يجوز عائلته اخرى. اما كانت هذه المسألة لاعتبارات وقاد
 معينة اعز على من ان فيه كذا حيث ان لم يكن يتوقف على ما رتبوه واما المسألة هي
 من صحت ذلك واخيرا بانها اعزبت عن كتابة الرضا وان كانت حساب مزيد

وأما النقطة الاخرى فهي نقطة الأسرية والوراثة وهذه النقطة تارة تُعرض على مستوى الاتهام الثبوتي اي اتهامي بالانحراف ثبوتا واخرى تُعرض على مستوى الاتهام الاتباتي أي ان هذا العمل يفسح المجال للاتهام فان كنت يا عزيزي تعرض ذلك على المستوى الأول فجوابه مفصلاً قد شرحتة في الرسالة التي ارسلتها قبل يومين اليك فاني رأيت أن الاحتفاظ بالرصيد الضخم الذي تركه فقيدي الحبيب بالشكل الذي ينسجم مع حاجة الدين يتوقف على مزج عنصرين أحدهما بالآخر وهما السيد حسين والسيد نوري على ان يقوم كل منهما بالدور الذي يُمليه عليه طبيعة الموقف وطبيعة شروطه وظروفه وكل التصورات التي طبقت كانت موضوعة بالاتفاق مع أشخاص يعيشون الرسالة كما أعيشها ويعيشون ظروف المنطقة أكثر مما تعيشها أنت ويقدرّون أهمية التركة التي تركها « السيد الاخ » ان الاعتراف بقوى واقعية أمر لا بد لنا منه وأنا أذكر اني قلت للشيخ مهدي بن الشيخ محمد الخالصي حينما لم يكن معمماً وكان منسجماً كل الانسجام قلت له انك لا بد أن تتعمم لثرت هذا الكيان لان الرصيد التاريخي والعاطفي لهذا الكيان لا يمكن أن يرثه غيرك فإذا لم تتعمم فسوف يذهب هدرًا من حساب الدين . هناك كلمات كثيرة لا أستطيع أن اكتبها لكني بشكل عام أطلب منك أن لا تنساق مع العاطفة وتحكم بهذا الشكل السريع البات إن المفاهيم النظرية وحدها لا تكفي أساساً للعمل ما لم تؤخذ كل الظروف بعين الاعتبار ، إن امتلاك مركز ديني في المنطقة هنا اعتبره في غاية الأهمية وكان الاسلوب الوحيد هو ما وقع .

وأما عرض النقطة على المستوى الثاني فأنا معك في أن التفسير اللارسالي يتبادر الى ذهن الكثير ولكن ماذا نصنع وقد حكمت الظروف بذلك وهذا الانعكاس سوف يخفئه من ناحية شرح واقع الظروف في نطاق المحبين ويخفف من ناحية اخرى التفاعل المثمر الذي سوف يتحقق بالمجموع المركب من السيد الاشكوري وسيد حسين ووضوح كامل جوانب الموضوع .

وأما ما نقلتموه من ان بعض الحاشية يرجحون انتقاله الى بغداد فان كنتم تقصدون من ذلك جماعة السيد فانا لم أحس بهذا بل أحسست من الاصدقاء جميعا الحرص الشديد على وضعي النجفي وفي مقدمتهم أبو صادق وأبو صالح .

وهكذا نعرف يا عزيزي ان المسألة ليست هي مجرد ارضاء آل الصدر أو ارضاء السيد دام ظله وان كان كل من هذين الارضائين في غاية الاهمية في نظري لكن لم يكن يتوقف تحصيله على ما وقع وليست المسألة ان لا تجوع عائلة أخي وان كانت هذه المسألة لاعتبارات وفاء معينة أعز عليّ من أن أفقد كلتا عيني لكن لم يكن يتوقف حلها على ما وقع وانما المسألة هي ما شرحتها لك وأحس باني عاجز الآن عن كتابة المزيد وان كان هناك مزيد

بِسْمِ تَعَالَى

في هذه الليلة (ليلة السبت) زادني اللوح بالوحي
 حفظه الله تعالى بعد رسالة والامانة فحيث
 الله سبحانه وتعالى واما موضع السيد محمد باقر علم
 اراه حيث انه ينقض الحديث والجملة في بغداد
 في كلية اصول الدين ولابد انه يرجع اثره
 وسوف انا ان شاء الله تعالى
 وقد سرف اهتمام المراجع حقة واخذ انه خارج
 ان تكون قد استعدت الهدوء والرضا فليس
 كنت تعلم ما نوا جميع ضاقت زججات وانه اذا
 من استنفا ما كثر من مما لا يمكن ان استمر
 بل ان عليك ما ذكرت فهو ليس علم الله -
 الاثني عشر من الزججات التي نوا جهلا والتي
 جعلتني في بعض لحظات الضعف التي تشاكل
 اثنا عشر من عصم الله اودان انها جرت الخيف اليك
 قرنته اقرت وكان لا بد من العمل على اي حال وانا
 اوسلك ببطء النفس والهدوء والشعور بان
 ليس في مثل هذه الحالة عبارات كثيرة ايضا

بسمه تعالى

في هذه الليلة (ليلة السبت) زارني الأخ مال الله حفظه الله تعالى ومعه الرسالة والامانة فحمدت الله سبحانه وتعالى وأما موضوع السيد محمد باقر فلم أراه حيث انه يقضي الخميس والجمعة في بغداد في كلية اصول الدين ولا بد أنه رجع الآن وسوف أراه غدا إن شاء الله تعالى وقد سرني اهتمام الحاج حمزة واخوانه وارجو أن تكون قد استعدت الهدوء والرضا فلو كنت تعلم ما نواجهه هنا من مزعجات وايداعات من أشخاص كثيرين مما لا يمكنني أن استعرض لهان عليك ما ذكرت فهو ليس - علم الله - إلا شيئا يسيرا من المزعجات التي نواجهها والتي جعلتني في بعض لحظات الضعف التي تنتاب كل انسان عدا من عصمه الله أودان اهاجر من النجف الى قرية من القرى ولكن لا بد من التحمل على أي حال وأنا أوصيك بضبط النفس والهدوء والشعور بان الصبر في مثل هذه الحالات عبادة كبيرة ايضا .

قبضه. راجعة للحاكم الشرعي في قبض الراتب له اصل شرعي
 لانه الراتب مجهول المالك يصح انحاء الشريعة لوجود تلك
 الجهة التي تدفع الراتب والحاكم الشرعي باعتبار ولايته هو
 المرجع في ذلك وقد اجزت كل شي بشي من حيث التيسر
 ان يقبض راتبه وينوي التصرف به على نفسه من قبله
 بحيث يكون انا المقصد في جميع الدلالة واستدل في هذه الاجازة
 ثلثة شروط الاول ان لا يكون العمل الذي يتقاضى الراتب
 باذنه مراد ببيعته من قبله عن السجان وماورد ان الراتب والقاضي
 بما استحقاق الثاني ان لا يصرف الراتب في النجور والمعاصي
 الثالث ان يدفع خمس فاضل الموزنة في آخر السنة

الشرايط التي تؤخذ او ترجع الي النبوة الالهية او المشه
 على رؤساء اهل بيتهم الراتب فلا يجوز تعاطي ذلك واذا
 اقتضى الانساب النبوية الالهية بقاء مدة فاضل المبلغ حرام لانه
 من قبيل المقبوض بالعقد الفاسد

واما النبوة الحكومية فلا بأس بالبيع في قبضه وحينما سب
 اصل المبلغ او النوازل المترتبة يقبض به من غير مجهول المالك ويتصرف
 على نفسه باذن الحاكم الشرعي واما الاقتراض سلفا فهو جائز
 بحال ينوي القرض انه يقترضه وقاضيه فاضلة لانه يقترض في
 الحقيقة من الحاكم الشرعي الذي هو عليه المال المجهول المالك ولا اثم
 عليه في دفع الفاضلة بعد ذلك لان حال الاحوال الصعبة

مراجعة الحاكم الشرعي في قبض الراتب له أصل شرعي لان الراتب مجهول المالك لعدم امضاء الشريعة لوجود تلك الجهة التي تدفع الراتب والحاكم الشرعي باعتبار ولايته هو المرجع في ذلك وقد اجزت لكل مبتلى بشي من هذا القبيل ان يقبض راتبه وينوي التصديق به على نفسه من قبلنا بحيث أكون أنا المتصدق بحسب الولاية واشترط في هذه الاجازة ثلاثة شروط الأول أن لا يكون العمل الذي يتقاضى الراتب بازائه محرما بطبيعته من قبيل عمل السجنان وأمور الضرائب والقاضي بدون استحقاق . الثاني ان لا يصرف الراتب في الفجور والمعاصي . الثالث ان يدفع خمس فاضل المؤونة في آخر السنة .

الفوائد التي تؤخذ أو ترفع الى البنوك الاهلية أو المشتعلة على رأسمال أهلي تتضمن الربا فلا يجوز تعاطى ذلك وإذا اقترض الانسان من البنك الاهلي بفائدة فأصل المبلغ حرام لانه من قبيل المقبوض بالعقد الفاسد .

وأما البنوك الحكومية فلا بأس بالاياداع فيها وحينما يسحب أصل المبلغ أو الفوائد المترتبة يقبضها بوصفها مجهول المالك ويتصدق بها على نفسه باذن الحاكم الشرعي . وأما الاقتراض منها فهو جائز على ان ينوي المقرض انه يقترض قرضا بدون فائدة لانه يقترض في الحقيقة من الحاكم الشرعي الذي هو ولي المال المجهول المالك ولا أثم عليه في دفع الفائدة بعد ذلك لان حالها حال الضريبة .

وكل ما يأخذه زبون البنك للمحكوم به ينقسم إلى قسمين أحدهما ما يكون
 مضمونا عليه كما إذا أخذت شيكات من البنك أو أماناً دائنة بشيك على
 البنك حيث يصح مدعى البنك بجملة الزمان أو بأجل مع تقدماً بقدر
 كل ذلك تعتبر المعاملة فضولية لأنظر معاملة بجمهور المالك وتدابير جميع هذه
 المعاملات فقد تمتلئ إلى تصديق وتمهيد ذلك والآخر ما يكون مخصصاً
 من قبيل الشفعة الذي يسحب من حساب المالك في البنك أو يسحب بعض ما منه
 إن شاء أو الزوائد المترتبة على ذلك المبراع وفي ذلك مما تجلب إليه الفاسد حين
 الإخذ بملكه من قبيل مقلده بوسقة بالجمهور المالك

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٥٩٧

وكل ما يأخذه زبون البنك الحكومي منه ينقسم الى قسمين أحدهما ما يكون مضمونا عليه كما إذا أخذ تسهيلات من البنك أو أحال دائنة بشيك على البنك بحيث يصبح لدينا للبنك بمقدار الوفاء أو بادلته معه فقدنا بنقد ففي كل ذلك تعتبر المعاملة فضولية لأنها معاملة مجهولة المالك وقد أمضينا جميع هذه المعاملات فلا تحتاج الى دق ونحو ذلك والآخر : ما يكون غير مضمون عليه من قبيل الشخص الذي يسحب من حسابه الجاري المودع في البنك أو يسحب بعض ودائعه الثابتة أو الفوائد المترتبة على ذلك الايداع وفي ذلك يحتاج الى ان ينوي حين الأخذ تملكه من قبل مقلده بوصفه مالاً مجهول المالك .

رسالة إلى الشيخ علي الكوراني

بسم الله الرحمن الرحيم

عزيزي المعظم حرسه الله تعالى

السلام عليكم ورحمة الله .

أكتب اليك أيها العزيز للمرة الثالثة نعم للمرة الثالثة فتعسا لدينا لا يتاح فيها حتى المراسلة بين أخوين في الله سامحك الله إذ تترقب الرسائل المفصلة وأنا أحيّر حتى بالسطور القليلة أكتب رسالة ثم أبقى أنتظر بها رسولا فلا يحصل الرسول إلا بعد شهر مثلا وحين يحصل تكون الرسالة قد ضاعت أو أتلفت وتفوت الفرصة وأكتب من جديد وبهذا المنوال أصبحت هذه هي الرسالة الثالثة التي لا أسميها رسالة إلا مجازا لأنها سوف تعبر عن انفعالي العاطفي فعلا أكثر مما تعبر عن أي شيء . آخر كتبت قبل أكثر من نصف شهر رسالة مفصلة واعدتها للسيد شرف وإذا به حين جاء يودعني يخبرني انه سوف يطير الى البحرين رأسا وبقيت أنتظر رسولا واليوم وبعد اليأس عن الرسول قلت للسيد علاء القزويني الذي سوف يسافر الليلة الى البصرة اعطي الرسالة الى ابن عمك وجاء ليأخذ الرسالة إلا أن تعاسة الظروف تأبى إلا أن اقضي ساعة كاملة في التفطيش عنها فلا أجدها فامسك هذه الورقة لاكتب هذه السطور ولن يكون من حقلك أيها العزيز في ظل ظروف تعيسة مليئة بالاسباب التي تدعو الى هذه الخربطة والتعاسة ان تجيء رسالتك كما كانت رسائلي السابقة أنت لا تعرف كيف أعيش والحمد لله على كل حال .

حالتني النفسية لا تسمح لي باكثر مما كتبت ولولا رضا الله سبحانه وتعالى لتمنيت أن التحق بالاحبة الذين سبقوني الى الرفيق الأعلى واستراحوا من هم الدنيا وغمها واتيح لهم ان يتقابلوا ويتحدثوا في ظل من رضوان الله ونعيمه .

الحمد لله على كل حال ونسأله تعالى ان يمدنا بعونه والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

رسالة إلى الشيخ علي الكوراني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عن يزيد بن علقم ابنا يسر لاجلته وللحرته

السلام عليكم ورحمة الله

اكتب اليكم هذه اسطور من جبايح بعد تسليم رسالتكم الكريمة المباركة

الخيرة عن سلامتكم وسلامة سائر المؤمنين لديكم

صحتي جيدة . و ان كانت الظروف النسيبه تعبئة خصوصا مع المضاعفات

التي يتجمل المعنوية عن قصد والاصداق وسدوا صداقه لاجل قصد

او عن نصف قصد على السواء وكان من نتيجة هذه المضاعفات بالرجوع

عقباء من الاثامات والافترادات التي تلتصق بالجرام الادراكي

يختم ان يكون بعيدا عنه اي شتم

اعتبر ان بيئتكم الي لبنان فريصم الملتحقا بل الراي الراجح عند الكوراني

وساؤا زاد ما ملئت في ياطر ان تبقى في الكويت بالشكل الذي يريد .

الكويت و تمارس وعظمت وارساءك بالشكل الذي يمارس سائر

العلماء حتى يعرف الناس جميعا حقيقتك وانك لا تشذ عنهم في شيء .

وسلوى على سائر من ينهوا السلام عليه والسلام عليكم ورحمة الله

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٦٠١

بسم الله الرحمن الرحيم

عزيزي المعظم أبا ياسر لا عدمته ولا حرمة .

السلام عليكم ورحمة الله .

أكتب اليكم هذه السطور من جباغ بعد تسلم رسائلكم الكريمة البارة المخيرة عن سلامتكم

وسلامة سائر المؤمنين لديكم .

صحتي جيدة وإن كانت الظروف النفسية متعبة خصوصا مع المضاعفات التي ينتجها

المعرضون عن قصد والاصدقاء ومدعو الصداقة لا عن قصد أو عن نصف قصد على السواء وكان من

نتيجة هذه المضاعفات مالا يحمد عقباه من الاشاعات والافتراءات التي تلتصق بابي مرام الامر

الذي يحتم أن يكون بعيدا عنه أي شخص .

اعتبر ان مجيئك الى لبنان غير صحيح اطلاقاً بل الرأي الراجح عند الكوراني وسائر أفراد

عائلتك في ياطر أن تبقى في الكويت بالشكل الذي يريده الكويت وتمارس وعظك وارشادك

بالشكل الذي يمارسه سائر العلماء حتى يعرف الناس جميعا حقيقتك وانك لا تشذ عنهم في شيء

وسلامي على سائر من ينبغي السلام عليه والسلام عليكم ورحمة الله .

رسالة إلى الشيخ علي الكوراني

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عن يرضى المذنب والرجى لاعدته كحفة ولاحوته جزا ان دجوت
وآمالى

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

وجده نفعه تلت قبل هو الى ثمة السبيع على ما تذكر رسالتك
اللاخيرة السارة البارة ايها العزيز المذنب وكانت مع الاخ اباعد
الذنب اذخاف اليك من شهادته وانضباطه ما مدنى اطيننا دسورا
وقد عنت مع رسالتك العزيرة الذالكلمات رساليا وعاطفيا
وكت اجه في جوها الخوف السودة عن اجواه الدنيا الخائفة ونيما تمك
من هو اضع البنية الرائعة ما ينفق كنوز الدنيا مجتمعة وقد اشرح صدرى
تأكيدك ايها العزيز واستعادتك لصحتك الغاية وسير العود
بالشكل المطلوب وتمتلك بالتغلب على كل الصعاب التي يخلقها اعداء
الاسلام في الطريق اقر الله عين دائما وصحتك رشا طك وجزا
ونيفض صحتك وتقبل

عهدت المولى سبحانه على انتقاء مشكلة السيد عبد الامير مصطفى الاكبر
وكان تصرفك في تدارك الموضوع من طريق السيد محمد جواد اجد او
تد جا دتنى قبل بضعة ايام رسالة من الاخ يوسف الفاضل وهو يشعر
بارتياح والحمد لله رب العالمين

كنت على وشك الانتلاء من ملاحق البيلك اللوربوي
حين حمل الاخ السعيد الى رسالتك واخبارك يا عزيزى
وقد واصلت العمل في الملاحق بخية اكمله في اسرح وقت وارسلها

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٦٠٣

بسم الله الرحمن الرحيم

عزيزي المفدى والمرجى لا عدتمه لحظة ولا حرمة جزءاً من وجودي وآمالي .
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

وبعد فقد تسلمت قبل حوالي ثلاثة أسابيع على ما أتذكر رسالتك الاخيرة السارة البارة أيها العزيز المفدى وكانت مع الاخ الساعدي الذي أضاف اليها من مشاهداته وانطباعاته ما ملأني اطمئنانا وسرورا .

وقد عشت مع رسالتك العزيزة أذ اللحظات رساليا وعاطفيا وكنت أجد في جوها الحنون السلوة عن أجواء الدنيا الخائقة وفيما تعكسه من عواطف البنية الرائعة ما يفوق كنوز الدنيا مجتمعة وقد انشرح صدري لتأكيداتك أيها العزيز واستعادتك لصحتك الغالية وسير الامور بالشكل المطلوب وثقتك بالتغلب على كل الصعاب التي يخلقها اعداء الاسلام في الطريق أقر الله عيني دائماً بصحتك ونشاطك وجهادك وفيض عقلك وقلبك .

حمدت المولى سبحانه على انتهاء مشكلة السيد عبد الامير صفي الدين وكان تصرفك في تدارك الموضوع عن طريق السيد محمد جيداً وقد جاء تنبي قبل بضعة أيام رسالة من الأخ يوسف الفضل وهو يشعر بارتياح والحمد لله رب العالمين .

كنت على وشك الانتهاء من ملاحق البنك اللاروي حين حمل الاخ الساعدي إلي رسالتك وأخبارك ياعزيزي وقد واصلت العمل في الملاحق بغية إكماله في أسرع وقت وأرسلتها .

رسالة إلى الشيخ علي الكوراني

بسم الله الرحمن الرحيم

اخى وعزيزى كـ ومشرىف آ لى وآمالى
 آكتب اليك وادبى تيفطر وكيف تبنوا لما والديا امام حى منغلقة
 بعد ان انلغات الشمس وشموى العمار وتهمم البيان الذى تعلقت
 آمال كل الراعين من المسلمين وسقطت الراية التى عنتنا فى
 الظلم ونعنا فى بئر الجحيم - لام الجحيم - اعيد الله يا اخى - نعنا فى فيلما بالكم
 الجحيم وما اذنه من نجيم - وما اذنه من راية تقط - وحى فى قمة الصمود
 ودبت فى قمة النفاضة واللمهر فى قمة الاستقامة والنزاهة فى قمة
 السموخ مودا احتدت المصاب وموا تزقت بالناس المذائب
 آكتب هذه الكلمات - واماى شريفه من التكريت - ما اعظمه من
 ذكريات عن الامامة الشيدة التى كانت قبيبا يسلط الى لم ولن
 انسى لحظة من تلك الحياة المشتركة فى كل تلك الزمانه الشيده التى
 كانت يومى ~~لحم~~ - وبودا تلك من المخلصين ان يشروا بقاءها
 بدناهم وان يدنوا من الموت بكل شئ ولئن كان الموت ارالله
 الذى لا يريد - وقصاده فى آياته وكافة آياته الذى لا يمكن ان يدفع
 فان كل كل المسلمين ان يدنوا عن زعيمهم ورحمهم الموت للبرصه
 ان تان لحم دم فانها هذا الالف من قد مات ولكن بومعه خطا
 للعن فى سبيل الله ودية تحتجج العلماء المجاهدين ونعلنا فى تاريخ
 المرجية وشهورا بشكل الاكاسين بناء الامة من جديد
 بنسى انت بنسى آ لاليت وبنسى دمرهك وما اشد
 انار الذى تخرج فى نفسى وانا استعربانى لماستطيع ان اكنكف شيئا
 من هذه الموضع يديك

بسم الله الرحمن الرحيم

أخي وعزيزي وشريك آلامي وآمالي

اكتب اليك وقلبي يتفطر وكياني يتفجر ألما والدينيا امام عيني مظلمة بعد ان انطفأت الشمس وهوى العماد وتهدم البنيان الذي تعلقته به آمال كل الواعين من المسلمين وسقطت الراية التي عشنا في ظلها ونعمنا في فيها بآلام الجهاد إي والله يا أخي نعمنا فيها بآلام الجهاد وما ألدّه من نعيم وما اروعها من راية تسقط وهي في قمة الصمود والثبات في قمة النظافة والطهر في قمة الاستقامة والنزاهة في قمة الشموع مهما احتشدت المصائب ومهما تفرقت بالناس المذاهب اكتب هذه الكلمات وأمامي شريط من الذكريات ما اعظمها من ذكريات عن الزعامة الرشيدة التي كان فقيدنا يمثلها اني لم ولن أنسى لحظة كل تلك الحياة المشتركة في ظل تلك الزعامة الرشيدة التي كان بودي وبود المئات من المخلصين ان يشترروا بقاءها بدمائهم وان يدفعوا عنها الموت بكل ثمن ولئن كان الموت امر الله الذي لا يرد وقضاءه في انبيائه وكافة اوليائه الذي لا يمكن ان يدفع فان على كل المسلمين ان يدفعوا عن زعيمهم ومرجعهم الموت لا بوصفه انسانا من لحم ودم فان هذا الانسان قد مات ولكن بوصفه خطأ للعمل في سبيل الله ومدرسة لتخريج العلماء المجاهدين ومنعطفات في تاريخ المرجعية ومفهوما يشكل الاساس لبناء الامة من جديد

بنفسي انت بنفسي آلامك وبنفسي دموعك وما اشد النار التي توهج في نفسي وانا اشعر

بانى لا استطيع ان اكفك شيئا من هذه الدموع بيدي

والمؤمن في قمة العزة يجب ان يكون في قمة الشدة بالله سبحانه وتعالى
 ان الله لا يخذل دينه ولا يخذل المجاهد حتى في سبل دينه. لا يدخل اليأس
 الي قلبك لان الله لا يزال حيا وهو اكبر منا لرحم الرحمن وهو
 معنا ما رمنا معه نلتحق بانفسنا. ونزود ايماننا برضا من خلق الله
 ونحاول. المخرج من الازمات ونحن اطهر دانتى. وننتقدنا الحسين
 والحسين قدوة لنا انما احببنا بتموه الاية في امره بركة من
 تاريخ الاسلام. ونيا بعبود الشاكر الذمنا لهم مع اخر اهل بيتي
 في - إعادة السنية الى طريق الشورى
 والاحول والوقرة الالهة والعلو العظيم

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٦٠٧

والمؤمن فى قمة المحنة يجب ان يكون فى قمة الثقة بالله سبحانه وتعالى ان الله لا يخذل دينه ولا يخذل المجاهدين فى سبيل دينه. لا يدخل اليأس إلى قلبك لان الله لا يزال حيا وهو اكبر من الزعيم الراحل وهو معنا مادمتنا معه فلنتق بانفسنا ولنزدد ايمانا بربنا من خلال المصاب ولنحاول الخروج من الامتحان ونحن أظهر وأتقى وتتخذ من الحسن والحسين قدوة لنا انهما اصيبا بسقوط الراية فى اخرج لحظة من تاريخ الاسلام ومنيينا بموت القائد الذى انتهى معه آخر أمل حقيقي فى إعادة السفينة إلى طريقها النبوي
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

رسالة إلى السيد الشهيد مهدي الحكيم بمناسبة وفاة والده السيد الحكيم قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عزيزنا العظيم السيد حسين له منتهى ولعنا

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تجيبون زمن طويل تاملتكم رسائلكم باربعين رسالة
وأيضا عن طريقنا وانا لم اجد من يترجمها
من اهلنا من اهلنا من اهلنا من اهلنا من اهلنا
من اهلنا من اهلنا من اهلنا من اهلنا من اهلنا
من اهلنا من اهلنا من اهلنا من اهلنا من اهلنا

يحدث جدا صدور الشكر الجميل للعائلة العجيبة اما ولدنا
واولادنا ولبن قاسم هذه العائلة النبوية من تراثنا
ولم يكن ذلك الا نتيجة استمرارية عمل ميراث الانبياء و
الارباب

كتب هذه السطور مع عريتنا العذبة السيد عبد الكريم القزويني
الذي سيبه فنزل في جواركم اهل قرية منكم
احوالنا في برنامج شهورنا من حيث الضيق
الظلمة والله ليس الفقير في اول الليل والجلس في
الي ما بعد منتصف الليل مع الاعضاء هو البرنامج
وقد ارسلت اليكم مع السيد القزويني نسخة من
كتاب بحوث فلسفية في شرح العروة الاضواء من الطبع
قبل بضع اسابيع وانا كتاب فلسفة الاحتمال فقد ارسلناه

الى بنات لقطعه كالمعروف وانا انكر
والدم هيكم اولادنا من جميع اهل البيت خصوصا
السيدة الوالدة

بسم الله الرحمن الرحيم

عزيزي المعظم السيد الحسنّي لا عدّمته ولا حرّمته

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

قبل زمن طويل تسلّمت منكم رسالتين بارتين سارتين وأجبت عليهما ومنذ أمد لم أتسلم ما يعرفني بأحوالكم التي هي من أهم ما يشغل ذهني في كل لحظة أسأل المولى سبحانه وتعالى أن تكون أيها العزيز على أفضل ما أحب خصوصاً في شهر رمضان المبارك هذا الذي يحيط بالخلص من أوليائه بالخالص من نفحاته .

يسعدني جداً تصور الشمل المجتمع للعائلة الحبيبة أمّاً وولداً وزوجة وأولاداً ولئن قاست هذه العائلة النبوية من تشتت الشمل فلم يكن ذلك إلا نتيجة الاستمرار في حمل ميراث الانبياء والاصياء .

أكتب هذه السطور مع عزيزنا العلامة السيد عبد الكريم القزويني الذي يتجه للنزول في جواركم أو على مقربة منكم .

أحوالي بخير : برنامج شهر رمضان من حيث الصيام في النهار والتدريس الفقهي في أول الليل والجلوس بعد ذلك إلى ما بعد منتصف الليل مع الاعزاء هو البرنامج الاعتيادي . وقد أرسلت إليكم مع السيد القزويني نسخة من كتاب بحوث فقهية في شرح العروة الذي صدر من الطبع قبل بضع أسابيع وأما كتاب فلسفة الاحتمال فقد أرسلناه الى لبنان لتطبعه هناك دار الفكر .

والسلام عليكم أولاً وآخراً من جميع أهل البيت خصوصاً السيدة الوالدة .

رسالة إلى السيد الشهيد مهدي الحكيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَرَبَّنَا الْعَظِيمِ الْبَاجِرَاءِ بِنَفْسِي لَمْ تَم

بِنَفْسِي عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

الحيوان كغيره من المخلوقات لا يملك العقل والوجدان وان يكون
شعره مضاف المباركة قد شمسك بعظيم بركاته وعطائه
لقد اشهد انك ينقلنا من عالمنا الى عالمنا المفضل
عالمنا المفضل ولكنك لم تمنح من قلبه وابتغى من قلبه
والسياسة ولكنه لم يتعد خطا برزخه ووجدانه لاننا ذكرنا
اننا من اجابرة من ابتلاه والاحياء من تدرسته وحسبه
فما احدثت الايام وما اروع تلك الساعات التي
كانت القبرة التي تجمع بين طوبى تتوابعه في الله وما احدثت
الساعات بموهبة الروح والخالق والتركيب والى
ابتلى الخلق سبحانه وتعالى ان يجمع الشئ به
فولنا انك وانما عند رجل اذا لم يكن قد تدرك
ان يجعل من هذه العرض الوسيعة التي تفرقنا بين
بقيتنا الكبيرة التي يجمع الشئ الروح والخالق
سرها تباعدت الاديان

ذمت اوراق ترجمة التاوى الواضحة التي تفضلت
بارسالها وبالنسبة الى ته قيقلا انا ارى ان الاله
في تلك الايام ان تنصرفوا الى مروض احكام الوداع
لان ذلك له بدل وهذا ليس له بدل وقد ذكرت لسيه
على اكرم من حدثني عن احكام الوداع ان من المستحسن
ان يطلع البرجوا على كتاب الدكتور محمود المظفر
احياء المواث بلما ظ شهيدته الحديثة كما ان شيخنا

بسم الله الرحمن الرحيم

ولدنا المعظم أبا جواد بنفسي أنتم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أرجو أن تكونوا في أفضل الاحوال من سائر الوجوه وان يكون شهر رمضان المبارك قد شملكم بعظيم بركاته وعطائه ان الشهر الذي ينقل أباكم الى ذكريات مضت في عالم الزمن ولكنها لم تمض من قلبه وابتعدنا عنها بكر الايام والليالي ولكنه لم يبتعد عنها بروحه ووجدانه لانها ذكريات لقائه مع البرره من ابنائه والاحبة من تلامذته وصحبه فما أسعد تلك الايام وما أروع تلك الساعات التي كانت المقبرة تجمع فيها قلوبا متحابه في الله وما ألد تلك السهرات بجوها الروحي والعاطفي والفكري واني ابتهل الى المولى سبحانه وتعالى أن يجمع الشمل بعد طول فراق وأسأله عز وجل اذا لم يكن قد قدر ذلك أن يجعل من هذه الارض الوسيعة التي تفرقنا فيها مقبرتنا الكبيرة التي تجمع الشمل الروحي والعاطفي مهما تباعدت الابدان .

وصلت أوراق ترجمة الفتاوى الواضحة التي تفضلتم بارسالها وبالنسبة الى تدقيقها أنا أرى أن الاهم في مقام التزاحم أن تنصرفوا الى موضوع أحكام الاراضي لان ذلك له بدل وهذا ليس له بدل وقد ذكرت لسيد علي أكبر حين حدثني عن أحكام الاراضي ان من المستحسن ان يطلع أبو جواد على كتاب الدكتور محمود المظفر في احياء الموات بلحاظ منهجته الحديثة كما أن شيخ الدسمة*

(*) شيخ الدسمة كناية عن الشيخ محمد مهدي الأصفي الذي كان وقتئذ اماماً لمسجد النقي في محلة الدسمة بالكويت.

له كتاب في ملكية الرضا ينسوا ان تلصوا عليه وهذا الكتابين
من الكتب الجيدة

واما بالنسبة الى كتاب الاخلاق فانا ارسلنا محمد
الاولى من النبيين اذ اذ كان متورا فيه وان الكتاب
العلمي للاخلاق اذا كان تضافه فهو كما ان يكون
كتابا دراسيا او متبه دراسي ارجعنا عليها للطلب
انفسهم فان طلاب المدرسة انفسهم بحاجة الى اخلاق
عالية لدرعية تقوى تعنى تصوراتهم وتغنى فكرهم
من جملة الناحية

كنت قد كتبت رسالة الى السيد ابو احمد مع محمد
اخ الشيخ عيسى واذا لم يتيسر لكم ايصالها اليه لاجل
سوء تاجرهم ان تطالعوها فانها كتبت لهدى بوجوه ربيلا
فقد كتبت ان السيد اشكر رب اذا كان رضه
المالى بحاجة الى تعضية فيعطى فليس من
قبلنا بالقدر الذى يحتاج الى تعضية

سرف شروع ودينا العزيزين بين التفسير
والشيخ موسى في تفسير القرآن الكريم على النحو المشرع
كما سرف الحمدكم على بالاشجاب وارتضاءكم له
فان الله تعالى رسا الشرفين والسدبير
واكمال هذا الشرف العظيم

ارسلنا اليكم ثلاثين دوز من الملتقات
التمش في البرية واذا امكن ان يطلب
بعض اصحاب الكليات كيد من الكتاب

له كتاب في ملكية الارض ينبغي أن تطلعوا عليه وكلا الكتابين من الكتب الجيدة .
وأما بالنسبة الى كتاب الاخلاق فانا أرى ان الحد الادنى من التعبير السليم إذا كان متوفرا
فيه وان الجانب العلمي للاخلاق إذا كان متضمناً فيه فهو كاف ليكون كتابا دراسيا أو شبه دراسي أو
مرجعا علميا للطلبة أنفسهم فان طلاب الحوزة أنفسهم بحاجة الى اخلاق علمية لا وعظية فقط
تعمق تصوراتهم وتعني فكرهم من هذه الناحية .

كنت قد كتبت رسالة الى السيد أبي أحمد مع محسن أخ الشيخ محيي وإذا لم يتيسر لكم
ايصالها اليه لاجل سفره فارجو منكم ان تطالعوها للاطلاع على ما هو موجود فيها فقد كتبت ان
السيد الاشكوري إذا كان وضعه المالي بحاجة الى تغطية فليغضى ذلك من قبلنا بالقدر الذي يحتاج
الى تغطية .

سرني شروع ولدينا العزيزين التسخيري والشيخ محمد سعيد في تفسير القرآن الكريم على
النحو المقترح كما سرني اطلعكم على ما أنتجا وارتضاءكم له فأسأل المولى تعالى لها التوفيق
والتسديد واکمال هذا الشرف العظيم .

أرسلنا اليكم ثلاثين دوره من الحلقات الثلاث في البريد وإذا أمكن ان يطلب بعض اصحاب
المكتبات كمية من الكتاب

من بيوت ابتداء فهو - هل ونحن هنا استوردنا
الف رورة والاقبال على الشراء قياسي وكبير
جدا الا ان ذلك جعلني أفكر - على الخلق الطويل -
في كتابة مشروع مائل لما يدور من النقد في
السطح أيضا

من جملة المواضيع التي شرعنا في تشكيلها
تعددتنا الاكفاء لتتوزع على تصنيف مجموع روايات
افضل بيتنا هذه عليهم السلام إلى أقسام وفصول
بشرية بانقسام الدول وهو ما نطوئ على الحكم صامد لعل
البيت ويشتمل على روايات يتوزع في اول
صحة السند على جميع المباني الرحالية والاصولية
المتعارفة ثانيا عدم شذوذ المقت وعدم كونه
انحازا للشهور التي من علماء الازامية ثالث حكم
وجود اية تفرقات في الامم تابعة من المصاحبة والذوق
الاسلامي او من وجود بعض الممازير الاجرامية

وهذه اقسام سوف يكون فذا در حيا صافيا وحلياء
شربويا متقنا ويمكن تقديمه الى الامة كقائمة مرتبة
مضبوطة الصحة الى حد كبير وكما هي فكرة لمدرسة
اصل البيت وطولها وتناقضها وقد تكل بالادب
العلمي في مسودات هذا القسم على يد المكملين به
وبقي فقط درء في الملاحقات والنظم
سلمى الى سائر ابواب الازمان الذمير لربنا

استوردنا
الازمان
الذمير

من ان تقرأوا عليهم هذه الرسالة - هذا المقدس -
رأيتهم من ذكريات شهر رمضان التي تسلم
سليم عليكم اولادنا وحرد الله ورحمة
ابو ح

من بيروت ابتداء فهو أسهل ونحن هنا استوردنا ألف دورة والاقبال على الشراء قياسي وكبير جدا الأمر الذي جعلني أفكر - على الخط الطويل - في كتابة مشروع مماثل لما يدرس من الفقه في السطوح أيضاً .

من جملة المواضيع التي شرعنا فيها تكليف بعض تلامذتنا الاكفاء للتوفر على تصنيف مجموع روايات أهل بيت العصمة : الى أقسام وفعلاً بوشر بالقسم الأول وهو ما نطلق عليه اسم صحيح أهل البيت ويشتمل على روايات يتوفر فيها أولاً صحة السند على جميع المباني الرجالية والاصولية المتعارفة . ثانياً عدم شذوذ المتن وعدم كونه مخالفاً للمشهور المتبني من علماء الامامية . ثالثاً عدم وجود أي تحفظات تجاه المتن نابعة من الحساسية والذوق الاسلامي أو من وجود بعض المحاذير الاعلامية .

وهذا القسم سوف يكون غداء روحياً صافياً وعطاء تربوياً متقناً ويمكن تقديمه الى الامة كثقافة مربية مضمونة الصحة الى حد كبير وكواجهة فكرية لمدرسة أهل البيت وطهارتها ونقاؤها وقد كمل الآن العمل في مسودات هذا القسم على يد المكلفين به وبقي فقط دوري في الملاحظات النهائية سلامي الى سائر ابنائي الاعزاء الذين لا مانع من ان تقرأوا عليهم هذه الرسالة - عدا المقوس منها اذا كنتم ترون ذلك غير مناسب للسيد الاشكوري - وما فيها من ذكريات شهر رمضان التي تشملهم .
سلام عليكم أولاً وآخراً ورحمة الله وبركاته .

أبوكم

رسالة إلى السيد كاظم الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

ولدي العزيز يا جواد لا عدتف ولا حرتف سند لو ففد
السلام عليك وعلى الوجة من بيت يديف ورحمة الله
وبركاته

ارجو ان تكونوا جميعا في افضل الاحوال من سائر الوجوه

توت عيت برجع اليه الي احدالك بعد فراق و حرت
افول سبحانه على سلامته وسلامتكم جميعا وتلت له
رسالتكم العزيزة اور رسالتكم للعزيريت وبعث الراسل من حلة
من الوجة وكان يرد الارسال في الحراس بليط جيجا ولكن التتة
يا اولادف ان كثرة الاشغال وراكم وازديار الكايب ولا تتفان
من البرجميت يملئ ما جزافي كثيرت الاحيان عن السر
الظنوة قد بيتف يا جواد من الناحية العملية رتت امل الا ستين
باني خط الرحلة حينما تراكم الاستغناءات ووقتي بحد وفيه سانيه
من اشغال برواجلات وهمم وآمال وقد امت اخرا برة
عانه في ان الكب قدمة للطهنة الثانية من الفادى الراضحة فف
لبت العانو والنبوة وقد اخذ مني رسل وكتاير ايضا والندوة
اني فذ انتم كسبب اشرب كوابلتي سباحا به بالعل
المساعة العاشرة بيلا

فرغت من المقدمة بنفامك الراضحة وهي في نظري بحث
نيس لدمت وتعتبر في جزء كبير من تطبيقا لدرادنا في الارسال
الانطمية للاستقرار فيها لوضع الارسال وهما من الصيق
وجيدنا سيرة الرسل لزل الاستقرار على الخواير سبحانه وتعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

ولدي العزيز أبا جواد لا عدمتك ولا حرمتك سندا وعضدا السلام عليك وعلى الاحبة من بين يديك ورحمة الله وبركاته .

أرجو أن تكونوا جميعا في أفضل الاحوال من سائر الوجوه .

قرت عيني برجوع السيد أبي أحمد الثاني بعد فراق وحمدت المولى سبحانه على سلامته وسلامتكم جميعا وتسلمت منه رسالتكم العزيزة أو رسالتكم العزيزتين وبعض الرسائل من جملة من الاحبة وكان بودي الاسراع في الجواب عليها جميعا ولكن الحقيقة يا أولادي ان كثرة الاشغال وتراكمها وازدياد المكاتيب والاستفتاءات من المراجعين يجعلني عاجزا في كثير من الاحيان عن السرعة المطلوبة . قد ربيتك يا أبا جواد من الناحية العلمية وكنت آمل أن استعين بك في هذه المرحلة حينما تتراكم الاستفتاءات ووقتي محدد وفيه ما فيه من اشغال ومواجهات وهموم وآمال وقد احسست أخيرا برغبة عامة في ان اكتب مقدمة للطبعة الثانية من الفتاوى الواضحة في اثبات الصانع والنبوة وقد أخذ مني ذلك وقتا كبيرا أيضا والخلاصة اني منذ أشرب كوب الشاي صباحا أبدأ بالعمل الى الساعة العاشرة ليلا .

فرغت من المقدمة للفتاوى الواضحة وهي في نظري بحث نفيس وممتع وتعتبر في جزء كبير منها تطبيقا لآراءنا في الاسس المنطقية للاستقراء فهناك وضعنا الاسس وهنا مارسنا التطبيق وجسدنا مسيرة الاستدلال الاستقرائي على المولى القدير سبحانه وتعالى

بعثة الى مؤسسة دراه حق سر في جده الاطلاع على ما ذكرتم ثم انما
 وابتعدت الى انوار سماه وتعالى ان ياخذ بيدها ريدرها بينه
 انتم لستم في الحقيقة ما اخرجنا الى ان ذلك والى نند
 مدة انكرف ان من المهم جدا تربية اجملة وان تركيز عليهم يكون بعضهم
 من الاساتذة المختصين في الداخل وبعضهم من المبتدئين على مستوى
 العصر في رجاء العالم وعلى الرجال ارجوا ان يتلوهم اهتماما في
 ودها في نند فطرت في ذهن بعض الخواطر وطبقت
 ان حارت سبيلا لسجل في البرقة انما تجد ذلك في جوف الكسنة
 مع بعض ما لا مظهر هو انصينه وفي الصفحة الاولى بعض الملاحظات
 العامة وفي الصفحة الثانية انما في تدريس بعض المواد
 قد كتب في السبع الاصل من ترجمة كتاب الاسر للمنطقية
 للاستواء في اللغة الانجليزية كما كتبت باسرة الى الدكتور
 السيد ابو القاسم امام زاره وعنوانه (دانشكده نطق عبارات)
 ولا ادرك هل وصلت الرسالت اول
 سلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته

بالنسبة الى مؤسسة در راه حق سرنى جدا الاطلاع على ما ذكرتم بشأنها وابتهلت الى المولى سبحانه وتعالى أن يأخذ بيدها ويسددها بعينه التي لا تنام وفي الحقيقة ما أحوجنا الى امثال ذلك واني منذ مدة افكر في ان من المهم جدا تربية جملة والتركيز عليهم ليكون بعضهم من الاساتذة المحققين في الداخل وبعضهم من المبلغين على مستوى العصر في ارجاء العالم وعلى أي حال ارجو أن تبلغوهم اهتمامي ودعائي وقد خطرت في ذهني بعض الخواطر وطلبت من أبي صادق تسجيلها فسجلها في الورقة التي تجدونها في جوف الرسالة مع بعض ملاحظه هو وأمضيته وفي الصفحة الاولى بعض الملاحظات العامة وفي الصفحة الثانية اقتراح تدريس بعض المواد .

قد كتبت الى الشيخ الاسلامي عن ترجمة كتاب الاسس المنطقية للاستقراء الى اللغة الانجليزية كما كتبت مباشرة الى الدكتور السيد أبو القاسم امام زاده وعنوانه (دانشكده نفظ عبادان) ولا أدري هل وصلت الرسالتان أولا سلام عليكم جميعا ورحمة الله وبركاته .

رسالة إلى السيد كاظم الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

٦ جمادى الثانية ١٣٩٦هـ

ولدي العزيز ابا محمد علي حفظك الله ورعاك يبعنه واقر عيني باجتماع شملي بك .
السلام عليكم زنة شوقي اليك والى سائر اولادي البررة حفظكم الله ورعاكم جميعا .
وبعد فقد تسلمت رسالتكم الكريمة المؤرخة بالثامن من جمادى الاولى وقد كان وصولها
الينا قبل ثلاثة ايام وسرني ما بشرتم من أخبار السلامة والعافية ومن وصول العزيز المهذب الاخ
محسن حفظه الله تعالى ورعاه بعينه التي لا تنام .

أما صحتي بخير ولا بد ان الشيخ أبا صادق حفظه الله تعالى قد كان مرآة لحوالنا وأخبارنا
فهنيئنا له بلقاتكم وهنيئنا لكم بلقاته والفتاوى الواضحة لا تزال في المطبعة تمشي ببطء شديد نتيجة
التراخي من قبلي لكثرة الاشتغال وقلة الاحبة المعاونين وقد ارسلنا مع الشيخ عبد العزيز الفقيه ما
استجد طبعه من الملازم .

سرني جدا احتمال زيارة السيد الاشكوري للعتبات المقدسة فاهلا به وسهلا ما اشوقني اليه
وما أسعدني برؤيته ولكن متى وقد مضى حتى الآن قرابة شهر على كتابتكم ولم يحصل من السيد
الاشكوري عين ولا أثر .

بالنسبة الى ترجمة الاسس المنطقية للاستقراء إذا كانوا قد شرعوا في طبعها فالذي ارجحه
بالنسبة الى ترجمة المؤلف التي كتبها السيد الاردبيلي ان يدون منها كل التفاصيل التي تتصل بالسيد
الوالد والسيد الجد وابيه والجو العام التاريخي للاسرة وأما فيما يتصل بي فيقتصر على الارقام يدون
رتوش وجمل

الشيئية يقال ولد في كذا ودرس في كذا وان كان له فروع كذا
 و يقتصر على ذلك بدون التفصيل والاشارة الا بالقدر الذي
 لا يبيح الكلام ما يترجح عنه الجفاء او سوء الاسباب لا يريد من ذلك
 وتحدثت الى السيد المازني سائلة ولكن فأتيت ان كتب اليه ذلك
 فادهر ان تذكره الى ذلك لكي يقدم بنسبته

يقول الاطبايون ان الوراثة مرتبة بالارتقاء صدق وان كان
 شيئاً لم يتحقق به وحدثت الحاققة من توارثه الاخير لنا اننا
 لم نكن بهذا الشأن بل انما نحن انما نرى اننا نرى اسماحاً بالوراثة
 من الوراثة من الوراثة من الوراثة والله اعلم بالصواب

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٦٢٣

انشائية فيقال ولد في كذا ودرس كذا وألف كذا وكتب عنه فلان كذا ويقتصر على ذلك بدون القاب وانشاءات الا بالقدر الذي لا يجعل الكلام مما ينتزع عنه الجفاء أو سوء الادب لا ازيدن ذلك وقد كتبت الى السيد الحائري رسالة ولكن فاتني ان أكتب اليه ذلك فارجو ان تذكروا له ذلك لكي يقوم بتنفيذه .

يقول الاغايون ان الاوامر بتمديد الاقامة صدرت وان كان التنفيذ لم يتحقق بعد وقد قلت للمحافظ منهم عند زيارته الاخيرة لنا انا لا أكتفي بهذا المقدار بل نأمل أن يضاف الى ذلك السماح باستيراد ما يجبر النقص من الطلاب من سائر البلاد والله العالم بمصائر الامور .

رسالة إلى الشيخ محيي المازندراني

٤٧٨٥٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منازل المومنين اياهم على السبع ميم لا بعدت ولا حركت
وحدثت الله بعينه النبي الامام
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تنت بيا العزيز رسالتك ورحمت برزق الارض من ارضها
واسقاف رسالتك النعمة بالرسالة من ناحية وبما بشرتم به من
اكمال سؤاوت الويزا، والجد الزمان فلا انفس في نفس بيت
السبع تحت الرسل في رذيلت وما اخرجوه معوها في حالة
سبحرقة الى اشالك من ابائهم البررة والفرقة وعولت
مردنا حاليك

صحيح كما تعلمون وقد قدنا الجزء الاخير من يوسف - روح العود
الى الطبع وهو انتم تحت الطبع سكان المجدات التي انتم في انفسكم
للسبب الحس قد خلت الطبع وعليه اقبال شعاع النظير في اشاله
و اما حلقات الاصول الدراسية فقد اجزيت بحول الله وقوته

على الرغم من اراضي القلبية النلفة الاولى وهي تقع في سائنة وطلائين
صنعة وكذلك المملكة الثانية وهي تقع في ~~صنعة~~ صنة
وسرعن في المملكة الثالثة بعد التراف من الثانية قبل صنعة
ايام والظن ان سوف تكون صنة صنة الى سعانة
اذا اذن الله تعالى بلطفه ومنه

لا ادرى على تمنا جوت الى شيخ من السارد الراظمة لعضلا
في السوق اولاد لا ادرى لماذا لا يتوفر كتاب تعاهد الدولة
الريحية في اسواق قم وتوان فانت الشيخ احمد طار يقول
ان الكتاب غير متوفر في السوق مع ان الشيخ الاسلامي طبعه
بالاوقفت فلماذا لا يتوفر ولا ادرى ان اوقفت الجزء
الاول من مجموعتي في شيخ العروة اكمل نزل الى السوق

اولاد شيخ - شيخ الاسلام الوالد سار الله بين والمائلة الكبر
ورحمة الله وبركاته عليكم جميعا

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٧ جمادى الثاني ٩٧

عزيزي المؤمل ابا محمد علي الشيخ محيي لا عدمتك ولا حرمتهك وحفظك الله بعينه التي لا تنام .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

تسلمت أيها العزيز رسالتك وفرحت بها على الرغم من أمراضي واسقامي وكانت الفرحة بالرسالة من ناحية وما بشرتم به من اكمال شؤون الويزة والجواز فان هذا أنعش في نفس أبيك البعيد عنك الامل في رؤيتك وما أحوجه خصوصا في حالة شيخوخته الى امثالك من ابناؤه البررة والى قربك وعونك فمرحبا مرحبا بك .

صحتي كما تعلمون وقد قدمنا الجزء الرابع من بحوث في شرح العروة الى الطبع وهو الآن تحت الطبع كما ان المجلد الثاني من تقارير الاصول للسيد الهاشمي قد خرج من الطبع وعليه اقبال منقطع النظر في امثاله واما حلقات الاصول الدراسية فقد أنجزت بحول الله وقوته على الرغم من أمراض القلب الحلقه الاولى وهي تقع في مائة وثلاثين صفحة وكذلك الحلقه الثانية وهي تقع في ثلاثمائة صفحة وشرعت في الحلقه الثالثة بعد الفراغ من الثانية قبل بضعة أيام واظن انها سوف تكون ستمائة صفحة الى سبعمائة إذا وفق الله تعالى بلطفه ومنه .

لا أدري هل تحتاجون الى نسخ من الفتاوى الواضحة لعرضها في السوق أولا ولا ادري لماذا لا يتوفر كتاب تعارض الادلة الشرعية في اسواق قم وتهران فان الشيخ أحمد طراد يقول ان الكتاب غير متوفر في السوق مع ان الشيخ الاسلامي طبعه بالا وفتت فلماذا لا يوفر ولا أدري ان أوفست الجزء الاول من بحوث من شرح العروة كمل ونزل الى السوق أولا .

أرجو تبليغ سلامي الى الشيخ الوالد وسائر المتعلقين والعائلة الكريمة ورحمة الله وبركاته عليكم جميعا .

رسالة إلى الشيخ محيي المازندراني

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة الزينق المعظم والرخ العزاي حجة الاسلام العطرة المجلس آقا شيخ قاسم محمد ابراهيم
الرضاعي دامت الطافه

بعد سلام وشوق بقدر ما أصله يكون حب وتقدير واحباب أخيركم عن
وصول رسالتكم الكريمة التي كسبها على الله - أرتبط وأنصح ايضاً يومنا بعد يوم
للأشرف على صحتكم الغالية وراحتكم التي هي شروط من شروط راحة وطمأنينة
الدهاف الشريفة في تسليح واسترجيع والهداية وقد تلقت الرسالة الكريمة
في هذا اليوم عصراً وفي تبصر من جميع زوايا فودت الله وشكرته على عظيم
نعمه وآلائه وسرف جدا بقاؤكم في تهرات وتبها المجال الكافي لكم هناك
فانا أئسب دنوائه الدينية أكثر ولكي يعلم كل من ينبغي أن يعلم ان من كان
مع الله كان الله معه وان العم والاضل صان العمل بأسأل ربه انيه أي إرسال
آخر أسأل الله أن يقره علينا برحمة وبره واجرنا السؤل وانتم على أفضل
واقع وقيوت

اما الاحوال هنا فكما تعلمون وصحتي بخير وكان من اضرت تقريباً ان
نشرع في بحث المنطق الاذكي عشرة محرم ولكن عدة صدف أحدها
بجبه آقا شيخ آقا مرسس وغير ذلك اوجب عدم تحقق ذلك وقد
استأننا في هذا اليوم البحث المحمدي الربيعي
سليبي على آقا شيخ عبادي وعلى آقا شيخ شهاب اذ اجتمعتم
به مرة أخرى والرفقا جميعاً يكون عليكم السلام مني
السلام عليكم أودنا أولاً

محمد باقر الصدر

١٤ محرم الحرام

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٦٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة الرفيق المعظم والاخ العزيز حجة الاسلام العلامة الجليل آقا شيخ محمد ابراهيم الانصارى دامت أطفاه .

بعد سلام وشوق بقدر ما أحمله لكم من حب وتقدير وإعجاب أخبركم عن وصول رسالتكم الكريمة التي كنت - علم الله - أترقبها وأتطلع اليها يوماً بعد يوم لاطمئن على صحتكم الغالية وراحتكم التي هي شرط من شروط راحتي وتحقق الاهداف الشريفة في التبليغ والتوجيه والهداية وقد تلقيت الرسالة الكريمة في هذا اليوم عصراً وهي تبشر عن جميع ذلك فحمدت الله وشكرته على عظيم نعمه وآلائه وسرني جداً بقاءكم في تهران وتهياً المجال الكافي لكم هناك فإنه أنسب وفوائده الدينية أكثر ولكي يعلم كل من ينبغي أن يعلم ان من كان مع الله كان الله معه وان العلم والاخلاص في العمل رأسمال لايدانيه أي رأسمال آخر أسأل الله أن يقر عيوننا برجوعكم واجتماع الشمل وانتم على أفضل ما نحب وتحبون .

اما الاحوال هنا فكما تعهدون وصحتي بخير وكان من المقرر تقريباً أن نشرع في بحث المنطق الذاتي في عشرة محرم ولكن عدة صدف أحدها مجيء آقا موسى وغير ذلك أوجب عدم تحقق ذلك وقد استأنفنا في هذا اليوم البحث التحصيلي الاعتيادي .

سلامي على آقا عبادى وعلى آقاى شهابي إذا اجتمعتم به مرةً اخرى والرفقاء جميعاً يسلمون عليكم سلاماً مفصلاً والسلام عليكم أولاً وآخراً .

محمد باقر الصدر

١٤ محرم الحرام

رسالة إلى الشيخ محمد ابراهيم الانصارى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَتَقَرَّرَ أَنَّ الْإِسْلَامَ عَلَى أَشْرَفِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الرَّعَاةِ مِنْ
 مَسَائِدِهِ وَأَنْبِيَاءِ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ الْكَبِيرِ بِمَا يَنْبَغُ مِنَ الرِّسَالِ أَيْرَ الْمُؤْمِنِينَ
 عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ نَعْمٍ يَسْتَعِدُّ بِرُوحِهِ مِنْ دَوْرِهِ الْعَظِيمِ
 نَقَى الْإِسْلَامَ الَّذِي يَبْرُضُ عَلَى الْأَرْضِ الْإِسْتِمْرَارِ مِنْ مَعِينِهِ وَ
 التَّعَرُّفِ عَلَى الْإِسْلَامِ مِنْ خِلَالِ عَقَائِدِهِ ذَلِكَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
 (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَلْمُ مَنْ يَنْتَقِبُ عَلَيْهِ رَجْعًا أَوْ لِسَلْبٍ مِنْ بَعْدِهِ عَلَى الصَّحْبِ
 الْإِسْتِمْرَارِ فَتَقَطُّ بِمَنْ نَعِمَ بِهِ رَجْعًا أَوْ لِسَلْبٍ عَلَى الصَّحْبِ الْإِسْتِمْرَارِ وَ
 الصَّحْبِ الْفَكْرَجِ مَعَ نَوَائِلِ مَرْجِعَاتِهِ أَسَدْنَا إِيَّاهُ وَنَبِيَّنَا
 إِلَى الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ إِحْدَاثُ الْمَرْجِعِيَّةِ الْإِسْتِمْرَارِ لِلدَّيْنِ الَّتِي تَجْعَلُ
 الْإِسْلَامَ الْبَيِّنَاتِ الْإِسْتِمْرَارِ لِلدَّيْنِ فِي مَجَالِهَا حَيَاتِهِمْ الْإِسْتِمْرَارِ
 نَوَائِلِهَا الْمَرْجِعِيَّةِ الْفَكْرِيَّةِ وَالتَّشْرِيحِيَّةِ لِلدَّيْنِ الَّتِي تَجْعَلُ مِنَ الْإِسْلَامِ
 الْمَصْدَرِ الْأَعْلَى بِمَا كَتَبَ اللَّهُ وَسُنَّ رَسُولُهُ لِكُلِّ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ
 الْإِسْلَامُ مِنْ أَحْكَامٍ وَتَشْرِيحَاتٍ وَقِيمٍ وَمَنَاهِجٍ . وَقَدْ سَلَّمَتْ
 أَرْوَاحُ تَعْبِيرِ نَبِيِّهِ مِنَ الْمَرْجِعِيَّةِ الْأُولَى حَدِيثِ الْغَدِيرِ وَ
 مِنَ الْمَرْجِعِيَّةِ الثَّانِيَةِ حَدِيثِ الثَّقَلَيْنِ .

وَرَفَعَتْ الْمَخَادِرَ الَّتِي بَدَلَتْ بِجَدِّهِ الْإِسْلَامَ الْإِسْتِمْرَارِ (ص)
 لِمَنْ بَدَّلَ مِنَ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ وَاهْلِ الْبَيْتِ فِي الْمَرْجِعِيَّةِ الْفَكْرِيَّةِ وَ
 التَّشْرِيحِيَّةِ وَرَفَعَتْ الْجِهْرُودَ الَّتِي أَنْقَضَتْ مِنْ أَجْلِ تَعْيِينِ هَذَا الْبَدِيلِ
 فِي الصَّمَاةِ كَكُلِّ دُونَ تَعْيِينِ بَيْنِ عَلَيْهِ وَسِوَاهُ أَطْلَقَتْ الْحَقِيقَةَ
 وَاضِحَةً وَالْحَاجَةَ إِلَى مَرْجِعِيَّةِ عَلَيْهِ قَائِمَةً بِمَوْضِعِهِ الْمَصْدَرِ الْأَعْلَى
 أَحَدٌ نَبِيًّا دُونَ سِوَاهُ . وَزَادَ بِكُلِّ شَرُوطٍ هَذِهِ الْمَرْجِعِيَّةِ وَتَطْلُبُهَا

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطاهرين .

وبعد فإن الاهتمام الكبير بما يؤثر عن الامام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام من نصوص يستمد مبرره من دوره العظيم في الاسلام الذي يفرض على الامة الاستمداد من معينه والتعرف على الاسلام من خلال عطائه ذلك لأن رسول الله (ص) لم ينصب علياً مرجعاً أعلى للمسلمين من بعده على الصعيد الاجتماعي فقط بل نصبه مرجعاً أعلى على الصعيد الاجتماعي والصعيد الفكري معا فهناك مرجعتان أسندتا إلهياً ونبوياً إلى الامام علي : احدهما المرجعية الاجتماعية للامة التي تجعل للامام القيادة الفعلية للمسلمين في مجالات حياتهم الاجتماعية . والأخرى المرجعية الفكرية والتشريعية للامة التي تجعل من الامام المصدر الاعلى بعد كتاب الله وسنة رسوله لكل ما يشتمل عليه الاسلام من أحكام وتشريعات وقيم ومفاهيم . وقد كان أروع تعبير نبوي عن المرجعية الاولى حديث الغدير وعن المرجعية الثانية حديث الثقلين .

ورغم المحاولات التي بذلت بعد وفاة النبي الاعظم (ص) لوضع بديل عن الامام علي وأهل البيت في المرجعية الفكرية والتشريعية ورغم الجهود التي انفق من أجل تعيين هذا البديل في الصحابة ككل دون تمييز بين علي وسواه ظلت الحقيقة واضحة والحاجة إلى مرجعية علي قائمة بوصفه المصدر الذي أعد نبويًا دون سواه وزود بكل شروط هذه المرجعية ومتطلباتها

وكانت حاجة اهل ابيه و استغناء الامام عن اكل ديوانه على
انه الاستاذ المقتنى للنبي الكريم في امانة الكل وزعامته على
كل المستويات

وعلى هذا الاساس تبرز قيمة المحاولة الموفقة التي قام بها
الكاتب الشهير العلامة السيد حسن الكفائي حفظه الله
تعالى ورعاها لاستيعاب ما يؤثر عن الامام علي عليه السلام
من تصرف وروايات في هذا الكتاب الجليل الذي يعتبر
بوصفه سجلا لكلام الامام من اهم مصادر المعرفة
الاسلامية

وللاعتنى هذه المحاولة الموفقة ان كل ما ذكر في هذا الكتاب
قد صدر عن الامام (ع) حقا بل ليس على هذا الكتاب الا ان
يجمع ما روي عنه ويبنى بعد ذلك على ما يريه الاستاذ
المستفي من تلك الروايات ان يرجع الى تعاليم
السنة والتخصيص المنفق عينا بين المنقول

سدر الله المؤلف الجليل واخذ بيده وانفع المؤمنين بهوده
والسلام عليه ورحمة الله وبركاته

محمد باقر الصدر

١٧ شبان ٩٢ ٥١٥

نماذج من رسائل الشهيد الصدر غير المنشورة - ٦٣١

وكانت حاجة الكل إليه واستغناء الامام عن الكل دليلا على انه الامتداد الحقيقي للنبي الكريم في امامة الكل وزعامته علي كل المستويات .
وعلى هذا الاساس تبرز قيمة المحاولة الموفقة التي قام بها الخطيب الشهير العلامة السيد حسن القبانجي حفظه الله تعالى ورعاه لاستيعاب ما يؤثر عن الامام علي ٧ من نصوص وروايات في هذا الكتاب الجليل الذي يعتبر بوصفه سجلا لكلام الامام من أهم مصادر المعرفة الاسلامية .
ولا تعني هذه المحاولة الموفقة ان كل ما ذكر في هذا الكتاب قد صدر من الامام (ع) حقا بل ليس على هذا الكتاب الا أن يجمع ما روي عنه ويبقى بعد ذلك على من يريد الاستناد الى شيء من تلك الروايات أن يرجع الى مقاييس النقد والتمحيص المتفق عليها بين الفقهاء .
سدد الله المؤلف الجليل وأخذ بيده ونفع المؤمنين بجهوده والسلام عليه ورحمة الله وبركاته .

محمد باقر الصدر

١٧ شعبان ١٣٩٢ هـ

تقريظ كتبه الشهيد الصدر لكتاب «مسند الامام علي» للفقيد السيد حسن القبانجي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عزيرى المشتم اباياسر لهدته ولاجرته

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

وبعد فقد تلقيت رسالتكم الاليفية في وقت لم يكن بإمكان ان اكتب الجواب حينئذ
لذنا السيد ابامارتى سلمى اباهاقيل موعدا اجتماعه بالرسول والآن اتقدم فرصة سنو
العزيرى المرجى السعادة الرضوى دام عزه فارسل هذه السطور لكي يسلا اليكم اد
لبقيط في هذه وقت البريد في الكوكيت على الاقل

في الواقع اننا نقاله التي كتمتم تمننون بطوسى خلال سنة ابره العزيرى انا اؤوس
بان الحديث المنفصل والمؤشحولا لا يكون بالكثافة وقد جرت ذلك لان الحديث
المؤشحولا لا يكون الا مع رضى الناقصة وتبارك العكرينكى للاياف في الرسائل المتقطعة
ولهذا كنت اشعر ان من الضروري انظار فرصة بتر فيل معنى بالاجتماع بكم و
حينئذ نستطيع ان نتحدث حديثا مؤشرا ومستوعبا والاذن يبدو انكم انخدمتم
بما مراقف ثابتة نظرا لعدم تيسر فرصة الاجتماع واستحوركم بالسؤولية واف
ابتهن الى الجولى سبحانه ان يكملاكم ببعينه التي لا تنكم ويحكمكم راثما سياتى
العزيرى والكرامة لهذه الطائفة

بالنية الى الطغلا المحنة الذي تموا الحاج احد السهلاني مشؤونهم ارجو
ان تلبغوه وحافى له بالتوفيق واما الاليسار فالواقع ان تعبير يتوقف على
المستور مع السيكالهم والسبه شورى لعزيرى اكثر منى بالاشخاص ولم يتم الى حتى
الآن ذلك فاما ان يتظر الى ان ارسل الاليسار واما ان يبدأ بالرسال المبلغ
وتمد الاليسار هنا وحينئذ ارسل اليه الاليسار سوف تعين الاليسار عنده

يعنى جدا استرار الاليسار العزيرى الشيخ حسين في مواصلة درسه بالشكل الجيد

لذف ارجوه وصاحلية كبيرة

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

اطروحات مقترحة للباحثين في دراسة فكر الامام الشهيد الصدر

- ١- سنن التاريخ: خصائصها وأشكالها.
- ٢- منهج التفسير الموضوعي: دراسة مقارنة بين محمد عبد الله دراز والشهيد محمد باقر الصدر.
- ٣- الثابت والمتغير في الإسلام: دراسة في بيان أثر القيم الاجتماعية التي قررها الإسلام في استيحاء صيغ تشريعية متطورة وفقاً لمستجدات الحياة.
- ٤- المجتمع التوحيدي والمجتمع الفرعوني: دراسة مقارنة لدور المثل الأعلى في حركة التاريخ.
- ٥- خط الخلافة وخط الشهادة: ركائزهما ومسارهما.
- ٦- المشكلة الاجتماعية: أسبابها ودور الدين في حلها.
- ٧- حقيقة الحرية: دراسة مقارنة بين مفهوم الحرية في الإسلام ومفهوم الحرية في النظام الديمقراطي.
- ٨- العبادات في الإسلام: فلسفتها وملامحها العامة.
- ٩- المراكز العقائدية للدولة الإسلامية.
- ١٠- أثر النظرة الفردية للشريعة في انكماش الفقه.
- ١١- مراكز علم الكلام الجديد عند الشهيد الصدر.
- ١٢- منهج اكتشاف المذهب الاقتصادي عند الشهيد الصدر.
- ١٣- منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي: حدودها وأثرها في تحقيق أهداف الشريعة الإسلامية.
- ١٤- ملكية الدولة في الاقتصاد الإسلامي.
- ١٥- نظرية الانتاج في الاقتصاد الإسلامي.
- ١٦- نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي.
- ١٧- ملكية الأراضي في الإسلام.
- ١٨- ملكية الثروات الطبيعية في الإسلام.
- ١٩- مقومات التنمية في المجتمع الإسلامي.
- ٢٠- الفتاوى الواضحة: دراسة مقارنة بين منهج تدوين الفتاوى الواضحة ومنهج تدوين

الرسائل العملية الأخرى.

٢١ - نظرية المعرفة في فلسفتنا: دراسة مقارنة بين أصول الفلسفة للسيد محمّد حسين

الطباطبائي وفلسفتنا للشهيد الصدر.

٢٢ - المذهب الذاتي للمعرفة: دراسة مقارنة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي

والمذهب الذاتي.

٢٣ - نظرية التعويض في تقويم أسانيد الأحاديث.

٢٤ - القضايا اليقينية بين المنطق الأرسطي والمذهب الذاتي.

٢٥ - تطبيقات حساب الاحتمال في أصول الفقه.

٢٦ - معالم المدرسة الأصولية للشهيد الصدر.

٢٧ - الشورى وولاية الفقيه: دراسة في بيان نظرية القيادة عند الشهيد الصدر.

٢٨ - أثر فكر الشهيد الصدر في الفكر الإسلامي المعاصر.

٢٩ - منهج الشهيد الصدر في دراسة التاريخ.

٣٠ - موقع الشهيد الصدر في حركة الإحياء الإسلامي المعاصر.

٣١ - منهج الشهيد الصدر في نقد الفلسفة الأوروبية.

٣٢ - منهج الشهيد الصدر في الاستنباط الفقهي.

٣٣ - فلسفة التاريخ في فكر الشهيد الصدر.

٣٤ - مقاصد الشريعة وروح الشريعة: دراسة مقارنة بين الشاطبي والشهيد الصدر.

٣٥ - الشهيدان الصدر ومطهري: رائدان في حركة الإحياء الإسلامي المعاصر.

٣٦ - الفكر الاجتماعي الإسلامي ١٩٥٩ - ١٩٧٩ م: الإمام الشهيد الصدر نموذجاً.

٣٧ - نظريات الدولة في الفقه الجعفري: الامام الشهيد الصدر نموذجاً.

٣٨ - نظرية الثورة في فكر الشهيد الصدر.

٣٩ - أثر الشهيد الصدر في تجديد النظام التعليمي في الحوزة.

٤٠ - آفاق التجديد في فكر الشهيد الصدر.

تقرير عن أنشطة مؤسسة الرسول الأعظم في عام ١٤١٦هـ

قامت مؤسسة الرسول الأعظم بمجموعة فعاليات وأنشطة اجتماعية وتربوية وثقافية خلال عام ١٤١٦هـ تضمنت الفعاليات التالية:

أولاً: شهر محرم الحرام:

قامت مؤسسة الرسول الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خلال شهر محرم الحرام شهر التضحية والجهاد والفداء بإقامة مراسم العزاء على سبط رسول الله الحسين الشهيد عليه السلام، وأحييت موسماً ثقافياً ثورياً من خلال المحاضرات التي ألقاها الخطيب الشيخ محمد الصمياني.

ثانياً: التبليغ:

في إطار نشاطها التبليغي كلَّ عام أرسلت المؤسسة (٩٥) مُبلِّغاً في شهر محرم الحرام (٩٧) مُبلِّغاً في شهر رمضان الكريم إلى أماكن تواجد العراقيين ومنطقة خوزستان في إيران.

ثالثاً: شهر رمضان المبارك:

قامت المؤسسة خلال شهر الله شهر رمضان الكريم شهر القرآن والدعاء بالعديد من الفعاليات الاجتماعية والتربوية والثقافية، منها:

أ- النشاط التربوي والثقافي:

قامت المؤسسة بنشاطات تربوية وثقافية متنوعة مستثمرة المناخ الإيماني الخاص في ليالي شهر رمضان المبارك تمثلت بما يلي:

١- إحياء الليالي بقرأة الأدعية الخاصة كدعاء الافتتاح ودعاء كميل وزيارة الحسين عليه السلام.

٢- إحياء ليالي القدر الثلاث بالأعمال والأدعية الخاصة بها حتى مطلع الفجر.

٣- عقد حلقات ليلية لقراءة القرآن وتحفيظه وتكريم المواظبين على الحضور والحفظ.

٤- إقامة مجالس الوعظ والتعزية خلال ليالي شهر رمضان جميعها.

٥- دعت المؤسسة عدداً من العلماء والأساتذة لإلقاء محاضرات في مختلف حقول المعرفة ضمن نشاطها الثقافي، وكما مبين في الجدول أدناه:

التاريخ	المحاضرة	عنوان المحاضرة
الليلة الثانية	الشيخ مهدي العطار	بحث حول الظن واثاره الاجتماعية
الليلة الثالثة	الشيخ مهدي العطار	الأصول الاجتماعية وحركة الإنسان
الليلة الرابعة	الشيخ عبد الحليم الزهيري	الأبعاد التربوية للدعاء
الليلة الخامسة	د. عبد الجبار شرارة	المنهج العلمي في البحث عن الإمام المنتظر (عج)
الليلة السادسة	السيد أبو مالك	معركة التأويل والتنزيل
الليلة السابعة	السيد أبو مالك	معركة التأويل والتنزيل
الليلة الثامنة	الشيخ هادي الخزرجي	القوة في منهج الله وواقع الحياة
الليلة التاسعة	الشيخ أبو ميثم الناصري	حول القيامة
الليلة العاشرة	الأستاذ جواد جميل	العلاقة بين الأدب القرآني وأدب الدعاء

الثقفة في القرآن والسنة	الشيخ أبو عارف الصادقي	الليلة الثانية عشرة
الحياة الطبيعية من منظور قرآني	السيد أبو حامد الحسيني	الليلة الثالثة عشرة
شعبة العراق: مظلومية وقضية	الأستاذ أبو ياسين البصري	الليلة الرابعة عشرة
حياة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> (محاضرة بالفيديو)	السيد محمد حسين فضل الله	الليلة الخامسة عشرة
الأوضاع السياسية في البحرين	الشيخ أبو تقي البحراني	الليلة السادسة عشرة
في رحاب الآيات الأولى من سورة الواقعة	السيد سامي البدري	الليلة السابعة عشرة
البلاء من أين؟	السيد أبو أحمد الحسيني	الليلة الثامنة عشرة
تدوين السنة الشريفة	السيد مرتضى العسكري	الليلة التاسعة عشرة
الإمام علي <small>عليه السلام</small> والمواجهة	الأستاذ جواد جميل	الليلة العشرون
بيعة الإمام علي <small>عليه السلام</small>	السيد علي علي خان	الليلة الحادية والعشرون
(وذا النون إذ ذهب مغاضباً..)	الشيخ محمد مهدي الآصفي	الليلة الثانية والعشرون
الصراع وسيلة بناء وهدم	الشيخ هادي الخزرجي	الليلة الثالثة والعشرون
الإنسان وحركة العودة إلى الله	الشيخ محمد مهدي الآصفي	الليلة الرابعة والعشرون
عناصر العودة إلى الله	الشيخ محمد مهدي الآصفي	الليلة الخامسة والعشرون
كلمة في الحفل التاييني لمرور أربعين يوماً على	الأستاذ أبو بلال الأديب	الليلة السادسة والعشرون
رحيل المجاهد السيد أبو منير الشوكي رحمه الله	السيد أبو حيدر الميالي	الليلة السابعة والعشرون
التدافع في الحياة	السيد أبو مالك	الليلة الثامنة والعشرون
معركة التناويل والتنزيل	الشيخ مهدي العطار	الليلة التاسعة والعشرون
الأمانة في القرآن		

ب - النشاط الاجتماعي:

أ - أقامت المؤسسة العديد من مآدب الإفطار في مسجد وحسينية أهل البيت،، دعت إليها عدداً كبيراً من الفقراء لتناول الطعام.

ب - قامت المؤسسة بتوزيع مواد غذائية متنوعة على عدد من المحتاجين والمعوزين في داخل مدينة قم المقدسة وخارجها.

إعلان عن موسوعة الإمام الشهيد الصدر

إعداد: حامد علي الحسيني

منذ أكثر من عشر سنوات وأنا أحاول جمع كل ما يتعلق بتراث الإمام الشهيد الصدر حيث وقتت لحد الآن إلى جمع أكثر التراث المبعوث هنا وهناك فكانت الحصيلة مايلي :

- ١- أكثر من ٣٥٠ رسالة خطية ، بعضها نادرة المحتوى .
- ٢- عشرات الاستفتاءات المهمة ، فقهية وغير فقهية .
- ٣- ١٥٠ صورة فتوغرافية فردية وجماعية .
- ٤- أكثر من ١٢٠ ترجمة لمؤلفاته المنقولة إلى اللغات الأجنبية .
- ٥- تراجم لأكثر من مائة تلميذ من تلامذته .
- ٦- معلومات نادرة ومهمة لسيرته الذاتية .
- ٧- إجازة اجتهاد نادرة من السيد أبو القاسم الخوئي للسيد الشهيد محمد باقر الصدر .
- ٨- عدد كبير من المقطوعات الشعرية والنثرية التي أبنت الشهيد الصدر .
- ٩- الطباعات الأولى لمؤلفاته .
- ١٠- أكثر من ٢٠٠ صحيفة ومجلة ونشرية كتبت عن المرجع الشهيد الصدر .
- ١١- رسائل خطية وصور ووثائق تتعلق بالشهيدة بنت الهدى يمكن أن تكون أكثر من مجلد .
- ١٢- وثائق ومعلومات أخرى حصلت عليها من خلال البحث والتنقيب ذات أهمية خاصة .

دعوة ورجاء

هناك رسائل خطية ومعلومات ووثائق عديدة لازلت أبحث عنها بكل جهدي ، إلا أن أصحابها لازالوا يعتزون بها، وأحسب أن مقتضى الوفاء للشهيد الصدر هو نشرها في الموسوعة ، ولذا أتمنى أن أحصل عليها في القريب العاجل ، حتى أبدأ بكتابة وتصنيف الموسوعة التي طال العمل بها ، ولكنني لا أزال أطمح بالحصول على وثائق أكثر حتى تكون الموسوعة شاملة جامعة لكل ما يتعلق بآثار الشهيد الصدر ، كي يتاح للباحثين والدارسين والمهتمين بتراث الشهيد الصدر الاستفادة من كل ما يتعلق بهذا التراث .

أمل من العلماء والأساتذة الأعماء الذين لديهم رسائل خطية أو معلومات أو وثائق أو استفتاءات أن يرفدوني بها حتى أتمكن من العمل الشامل الذي يخدم فكر وتراث الإمام الشهيد الصدر ولهم وافر شكري وعرفاني وامتناني

قواعد الكتابة والنشر في قضايا إسلامية

- * تستقبل الدورية البحوث والدراسات التي ترتبط بالمحاور المعلن عنها .
- * يشترط في المادة أن لا تكون منشورة أو مقدمة للنشر في مطبوعة أخرى .
- * المواد المرسلة لا تعاد إلى أصحابها ، نشرت أم لم تنشر .
- * ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب .
- * الأفكار الواردة في الموضوعات تعبر عن آراء كاتبها ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة .
- * ينبغي أن تكون المقالات والبحوث موثقة بالإحالات المرجعية
- * يتم إعلام الكاتب بقبول مساهمته أو رفضها بعد شهرين من تاريخ وصولها .
- * تحتفظ الدورية بحقوقها في إجراء التعديلات المناسبة على البحوث في ضوء أسلوبها في النشر .
- * يجري نشر المادة المقبولة في المحور الخاص بها .
- * للدورية الحق في إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة بحوث بعد نشره فيها .

دعوة للكتابة

تدعو «قضايا إسلامية» الباحثين والكتاب للمساهمة في المحاور التالية :

* أثر الزمان والمكان في الاجتهاد

* الفكر السياسي الإسلامي

* مناهج المفسرين

* تيارات الفكر العربي المعاصر : رؤية نقدية

محور العدد القادم:

أثر الزمان والمكان في الاجتهاد

QADHAYA ISLAMIYA

Islamic, Cultural Magazine

Issued by al - Rasool al - Adham Foundation

No. 3, 1996

Adress: p.o. Box 37185 / 3347

Qum, Iran

Tel: 33656 - 26080

Fax: 35679