



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مَقَامُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ
السَّلَامُ

فِي الْوَكْرَاتِ الْأَلَاةِ

تَأليف
السيد محمد بن الطاهر الجباري

تدقيق
جواد علي كشيان

مطبعة دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقالات تاسيسيّة في الفكر الاسلامي

كاتب:

محمد حسين طباطبائي

نشرت في الطباعة:

جامعه ام القرى

رقمى الناشر:

مركز القائميّة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	مقالات تاسيسيه فى الفكر الاسلامى
١٤	اشاره
١٦	اشاره
٢١	[كلمه المؤسس للطحه الثانى]
٢٢	مقدمه المترجم
٢٢	اشاره
٢٦	أمثله تطبيقىه
٣٠	ملامح أخرى
٣١	هذا الكتاب
٣٥	منهج الترجمه
٤٠	شكر و اهداء و ثناء
٤٢	التصدير
٤٢	اشاره
٤٤	حياتى
٤٨	المؤلفات
٥٢	القسم الأول بحوث اسلامىه
٥٢	اشاره
٥٤	الاسلام و الاديان الاخرى
٥٤	اشاره
٥٧	اصاله الفرد من زاويه الطبيعه البشرىه
٥٨	أثر الرؤيه الكونىه فى سلوك الانسان
٥٩	الرؤيه الكونىه الاسلامىه
٥٩	اشاره

- ٦٠ - أصل المساواه
- ٦١ - الواقعيه
- ٦٣ - التوازن بين ماده و المعنى
- ٧٠ - العلم و المعرفة من وجهه نظر الاسلام
- ٧٠ - اشاره
- ٧٥ - طريق التهذيب و التصفيه
- ٧٦ - العرفان الاسلامى
- ٧٦ - اشاره
- ٨٠ - اختلاف بيانات العرفان الاسلامى عن الآخرين
- ٨١ - النتائج الفاسده للعرفان الهندى
- ٨٣ - لنعد الى نهج الاسلام
- ٨٤ - نظره اجماليه فى السير المعنوى
- ٨٨ - أفضلية الاسلام و رقيه فى التوحيد
- ٨٨ - اشاره
- ٨٩ - الولايه الالهيه
- ٩٠ - خاتمه البحث
- ٩٢ - الاسلام و احتياجات الانسان المعاصر
- ٩٢ - اشاره
- ٩٤ - طريق الفطره
- ٩٤ - اشاره
- ٩٩ - شبهه اخرى
- ١٠١ - الاسلام و المتطلبات الواقعيه لكل عصر
- ١٠٢ - الحريه الفكرية
- ١١١ - كيف يلبى الاسلام احتياجات كل عصر
- ١١٣ - كيفيه تشخيص الاحتياجات
- ١١٧ - ما هى نظريه الاسلام؟

- ١١٧ اشاره
- ١١٨ أساس التربيہ في المدرسه الاسلاميه
- ١١٨ ما يدركه الانسان الفطري
- ١٢٠ الاحكام الثابته و المتغيره
- ١٢٤ الأحكام الثابته و المتغيره في الاسلام
- ١٢٤ اشاره
- ١٢٥ منطق الاسلام
- ١٢٦ الاحكام المتغيره في الاسلام
- ١٢٦ اشاره
- ١٢٧ توضيحات هامه
- ١٢٩ معالجه شبهه
- ١٣٤ أساس دعوہ الاسلام
- ١٣٤ اشاره
- ١٣٤ الأصل الأول: ان أهم شيء بالنسبه للانسان هو أن يحقق السعاده في حياته.
- ١٣٥ الأصل الثاني: ان الانسان يسعى لتحقيق سعاده في اطار النظره الواقعيه
- ١٣٥ اشاره
- ١٣٥ ثمره النظره الواقعيه للانسان
- ١٣٧ الأصل الثالث: على الانسان ان يتبع في مسار حياته النهج العقلاني و لا ينقاد للعواطف و الاحاسيس.
- ١٣٧ اشاره
- ١٣٨ توضيح مجدد للفكره
- ١٣٩ معرفه الانسان بالعالم الخارجى
- ١٤٠ ادراك الروابط و الاسباب
- ١٤٢ أساس الحياه أو القاعده الاساسيه للدين
- ١٤٨ ما وراء الحس و التجربه
- ١٤٨ اشاره
- ١٥٠ هل ثمة شيء وراء الحس و التجربه؟

- ١٥٣ هل الانتقياد للدين تقليد؟
- ١٥٦ العلاقة بين العقيدة و الاخلاق و العمل
- ١٥٦ اشاره
- ١٥٩ كيف وجدت الاخلاق
- ١٦٤ نتيجة البحث
- ١٦٨ القسم الثانى الامامه و التشيع
- ١٦٨ اشاره
- ١٧٠ الولايه و الزعامه
- ١٧٠ ١- معنى الولايه
- ١٧٣ ٢- منهج البحث
- ١٧٣ ٣- الولايه قضيه فطريه
- ١٧٤ ٤- نظريه الاسلام فى الولايه
- ١٧٤ اشاره
- ١٧٥ توضيح مختصر
- ١٧٨ عوده الى الموضوع
- ١٨١ الاحكام المتحركه فى دائره الولايه
- ١٨٣ الاحكام الثابته و المتغيره
- ١٨٥ الاسلام و الديمقراطيه
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٨ الجواب على الاعتراض
- ١٩٥ الولايه أصل فطرى ثابت
- ١٩٨ من يشغل منصب الولايه؟
- ٢٠٠ شخصيه الحاكم و نتائج اخرى
- ٢٠٦ علم الامام و نهضه سيد الشهداء
- ٢٠٦ اشاره
- ٢٠٦ القسم الاول من علم الامام

- ٢٠٦ - اشاره
- ٢٠٨ - لا أثر لهذا العلم بالتكليف -
- ٢١١ - القسم الثانى لعلم الامام: العلم العادى
- ٢١٢ - هدف نهضه سيد الشهداء
- ٢١٢ - اشاره
- ٢١٥ - موت معاويه و خلفه يزيد!
- ٢١٦ - الامام و البيعه
- ٢١٦ - نتيجه الامتناع عن البيعه
- ٢١٧ - ترجيح الموت على الحياه
- ٢١٨ - اشارات فى كلام الامام
- ٢٢٠ - تنوع أدوار النهضه
- ٢٢٢ - كيف ظهر الشيعة
- ٢٢٢ - ١- بدايه ظهور الشيعة
- ٢٢٤ - ٢- سبب انفصال الاقليه الشيعيه عن الاكثريه و بروز الاختلاف
- ٢٢٥ - ٣- الخلافه و المرجعيه العلميه
- ٢٢٨ - ٤- المنهج السياسى للخلافه الانتخابيه و موقف الفكر الشيعى
- ٢٢٨ - اشاره
- ٢٣٠ - عهد الخليفه الثالث:
- ٢٣٠ - القرآن و الحديث النبوى:
- ٢٣٢ - ٥- انتهاء الخلافه الى أمير المؤمنين (عليه السلام) و منهجه فى الحكم
- ٢٣٦ - ٦- ما ذا جنى الشيعة من خلافه على (عليه السلام)؟
- ٢٣٨ - ٧- انتقال الخلافه الى معاويه و تحولها الى ملكيه موروثه
- ٢٤٠ - ٨- أصعب العهود التى مرّ بها الشيعة
- ٢٤٢ - ٩- استقرار سلطان بنى اميه
- ٢٤٦ - ١٠- الشيعة فى القرن الهجرى الثانى
- ٢٤٨ - ١١- الشيعة فى القرن الهجرى الثالث

٢٤٩	١٢- الشيعة فى القرن الهجرى الرابع
٢٥٠	١٣- الشيعة بين القرن الخامس حتى التاسع الهجرى
٢٥٢	١٤- الشيعة فى القرنين العاشر و الحادى عشر
٢٥٣	١٥- الشيعة بين القرن الثانى عشر حتى الرابع عشر
٢٥٤	الاجتهاد و التقليد
٢٥٤	اشاره
٢٦١	خلاصه
٢٦٤	الاسلام و الحريه
٢٦٤	اشاره
٢٦٥	حدود الحريه
٢٦٧	حريه العقيدة
٢٦٩	جواب أسئلته عن الامام المهدي - عليه السلام -
٢٦٩	اشاره
٢٨٧	خاتمه
٢٨٩	زياره العتبات المقدسه
٢٩٥	القسم الثالث قضايا و بحوث قرآنيه و اجتماعيه
٢٩٥	اشاره
٢٩٦	درس من القرآن
٢٩٦	اشاره
٢٩٩	منطق القرآن
٣٠٤	القرآن و قانونا تنازع البقاء و انتخاب الاصلح
٣٠٤	اشاره
٣٠٥	مناقشه
٣٠٦	الأساس الفلسفى
٣٠٧	رأى القرآن
٣١١	الدين فى المفهوم القرآنى

- ٣١١ اشاره
- ٣١٣ و عينا في ظل السيطرة الاوروبيه
- ٣١٦ الدين في المعنى القرآنى
- ٣٢٤ بحث حول الرؤيا
- ٣٢٤ اشاره
- ٣٢٤ موقف القرآن
- ٣٢٦ هل تتصل النفس بالرؤيا؟
- ٣٢٨ نوعا الرؤيا
- ٣٣٠ المحكم و المتشابه و التأويل في القرآن
- ٣٣٠ اشاره
- ٣٣٠ معنى المحكم و المتشابه لغه
- ٣٣١ المحكم و المتشابه في الاصطلاح القرآنى
- ٣٣٣ المتشابه ينطوى على دلالة أيضا
- ٣٣٣ اشاره
- ٣٣٤ لما ذا وجد المتشابه؟
- ٣٣٦ اتباع المتشابه
- ٣٣٧ التأويل
- ٣٣٧ اشاره
- ٣٤٠ الاستشهاد بالقرآن
- ٣٤٦ بحث حول المعجزه
- ٣٤٦ اشاره
- ٣٤٧ المعجزه في التفسير القرآنى
- ٣٥٤ بحث حول ختم النبوه
- ٣٥٤ اشاره
- ٣٥٥ تحليل الجواب
- ٣٦٤ بحث حول الشرك هل يعدّ التوسل بالانبياء و الاولياء شركا؟

- ٣٨٢ فواتح السور
- ٣٨٢ اشاره
- ٣٨٤ ردّ السيد الطباطبائي على رساله الدكتور الكيالي بالجواب التالي:
- ٣٨٨ رأى حول ما يطبع كضمانم للقرآن
- ٣٩٢ نظره سريعه الى قصة المسيح و الإنجيل
- ٣٩٨ القانون و الايمان بالله
- ٤٠٢ الاسلام و الموائيق
- ٤٠٤ المشروبات الكحوليه من وجهه نظر الاسلام
- ٤١٤ الربا و مفسده الاجتماعيه
- ٤١٤ اشاره
- ٤١٧ ما هو الربا
- ٤١٧ نتائج الربا
- ٤٢٢ القسم الرابع المرأه فى الرؤيه الاسلاميه
- ٤٢٢ اشاره
- ٤٢٤ موقع المرأه فى الاسلام
- ٤٢٤ اشاره
- ٤٣٤ القواعد العامه للتشريع الاسلامى
- ٤٣٩ ما ذا أبدع الاسلام فى موقع المرأه الاجتماعى؟
- ٤٤٢ تعديل حقوق المرأه بالقياس الى الرجل فى الاسلام
- ٤٤٩ موارد تحديد المرأه فى الاسلام
- ٤٥٢ المتعه أو الزواج المؤقت
- ٤٥٢ اشاره
- ٤٤٣ رساله اخرى
- ٤٧٤ مبحث فى تعدد زوجات النبى
- ٤٨٤ بحث فى تفاسير بعض الآيات حول المرأه
- ٥١١ أربعون سؤالاً و جواباً

٥١١ اشارة

٥١١ أولاً: الاسئله

٥١٤ ثانياً: الاجوبه

٥٤٧ محتويات الكتاب

٥٥٣ تعريف مركز

سرشناسه: طباطبایی یزدی، محمدحسین، ۱۳۵۱ -

عنوان و نام پدیدآور: مقالات تاسیسیه فی الفکر الاسلامی/تالیف محمد حسین الطباطبایی؛ تعریف خالد توفیق.

مشخصات نشر: بیروت: موسسه ام القرى للتحقیق و النشر، ۱۴۱۵ق، [=۱۳۷۳].

مشخصات ظاهری: ۵۳۸ص.

فروست: الآثار الکامله؛ ۱.

موسسه ام القرى للتحقیق و النشر؛ ۵.

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی توصیفی

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

شناسه افزوده: توفیق، خالد

شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۹۶۰۶۵

***معرفی اجمالی

«مقالات تاسیسیه فی الفکر الاسلامی»، مجموعه مباحث، پرسش و پاسخ ها و مقالات فکری و فرهنگی از علامه طباطبایی (ره) است که برخی از آنها قبلاً در مجلات منتشر شده و برخی نیز برای اولین بار است که منتشر می شود. جواد علی کسار مترجم کتاب از فارسی به عربی است.

***ساختار:

کتاب در چهار قسم تنظیم شده است که هر قسم مشتمل بر فصول و زیر فصل هایی است. عمده عناوین کتاب عبارت است از: بحثهای اسلامی، اسلام و احتیاجات انسان معاصر، امامت و تشیع، قضایا و بحث های قرآنی و اجتماعی، زن در اسلام.

کتاب با مقدمه ای از مترجم آغاز شده است. مترجم که به گفته خود صدها صفحه از نوشته های علامه طباطبایی را مطالعه کرده، به تبیین مکتب فکری علامه پرداخته است. وی معتقد است که مکتب فکری علامه پس از انتشار کتاب شریف «المیزان فی تفسیر القرآن» شکل گرفت و لذا نمی توان بین طباطبایی مفسر و طباطبایی مفکر تفکیک قائل شد. پس از مقدمه مترجم شرح حال و تألیفات علامه به قلم خود او آمده است. ۱- در این بخش از کتاب چهار مبحث مطرح شده است. ابتدا مقایسه ای میان اسلام و ادیان دیگر انجام گرفته است. علامه معتقد است که حیات معنوی در اسلام، وسیع تر و عمیق تر از ادیان و مذاهب دیگر است؛ چرا که در آن تمامی حرکات و سکنت انسان و شیوه نیل به اهداف متعالی ترسیم گردیده است. در دومین بخش به برخی مباحث اسلامی با عنوان اصل مساوات، واقع گرایی، توازن بین ماده و معنا، علم و معرفت از دیدگاه اسلام پرداخته شده است. عرفان اسلامی، اسلام و احتیاجات انسان معاصر، اساس دعوت اسلام، ارتباط بین عقیده و اخلاق و عمل دیگر عناوین است که در این بخش از کتاب می توان مطالعه نمود. ۲- این قسمت از کتاب با تبیین معنای «ولایت» آغاز شده است. شیوه استدلالی علامه در این بحث با توجه به فلسفه اجتماعی اسلام صورت گرفته و با شیوه استدلال فقهی در استنباط احکام متفاوت است. اسلام دینی است که بر اساس فطرت بنا نهاده شده و لذا احکام فطری و ضروریات آن مورد توجه اسلام بوده است. از جمله این ضروریات و اصول فطری مسئله «ولایت» است. اگر چه این موضوع از روشن ترین مسایل در زندگی مسلمین بوده، اما احدی درباره آن از رسول اکرم (ص) سؤال نکرد؛ البته در زندگی حضرت و پس از هجرت احکام ولایت در اداره امور مردم و نصب والیان و قضات و ارسال مبلغین و... متجسّد بود. علامه در ادامه این بحث به تبیین احکام ثابت و متغیر در جامعه اسلامی پرداخته و موضوع ولایت فقیه را نیز مورد مطالعه قرار می دهد. بررسی نهضت سیدالشهداء (ع)، ظهور شیعه، اجتهاد و تقلید، اسلام و جنگ، پرسش های پیرامون امام مهدی (عج) و زیارت عتبات مقدسه از دیگر عناوین این بحث است. ۳- بیشتر مباحث این بخش پیرامون موضوعات قرآنی است. رؤیا، محکم و متشابه، ختم نبوت، توسل و فواتح سور از جمله این مباحث است. در پایان این بخش چند موضوع اجتماعی نیز مورد مطالعه قرار گرفته است. ابتدا ارتباط قانون با ایمان به پروردگار مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده پس از تبیین نیاز انسان اجتماعی به ضوابط و قوانینی که حقوق افراد در آن حفظ شود، سعادت حقیقی در اسلام را در قوانینی می داند که سعادت دنیا و آخرت وی را تأمین کند؛ لذا چنین نتیجه گیری می کند که قوانین زندگی بشری باید بر اساس فطرت و نظام خلق و تکوین باشد نه بر مبنای قوانینی که انسان برای تحقق منافعش تنظیم کرده است. مفاسد اجتماعی مشروبات الکلی و ربا از دیگر مباحثی است که به آن توجه ویژه شده است. ۴- علامه این قسم را در چند فصل تدوین کرده است. ابتدا جایگاه زن در اسلام با توجه به مکاتب بشری دیگر مورد مطالعه قرار گرفته است. پس از آن مسئله متعه و ازدواج موقت و تعدد زوجات نبی اکرم (ص) و تفسیر برخی آیات پیرامون زن تبیین شده است. در پایان کتاب نیز چهل سؤال در مباحث مختلف فقهی و عقیدتی به ترتیب مطرح و در بخش دوم به اجمال پاسخ داده شده است.

***وضعیت:

فهرست مطالب کتاب در انتهای اثر ذکر شده است. کتاب؛ مشتمل بر پانوشت هایی از نویسنده و مترجم است و پاورقی های مترجم مشخص شده است.

***منابع:

مقدمه و متن کتاب.

ص: ۱

اشاره

[كلمه المؤسسه للطبعه الثانيه]

بسم الله الرحمن الرحيم يحتوى هذا الكتاب الذى بين يديك على بحوث و دراسات فكريه مؤسسه على قواعد و اصول اسلاميه متينه بلغه معاصره تخاطب قطاعات كبيره من المثقفين و الجامعيين ذلك لان ما يحتويه هذا الكتاب من مواضع لها اهميه خاصه فى حياه النخبه من المثقفين، كمسأله الثابت و المتغير و مسأله التجديد و الاجتهاد و نظريه السياسه و الحكم فى الإسلام و مفهوم الشرك و زياره المراقد المقدسه لأئمه أهل البيت عليهم السلام و غيبه الإمام المهدي (عج) و العرفان و غيرها من الابحاث ذات الصله بقضايا الفكر الإسلامى التى تحتاج الى من يجيب عليها و العلامه الطباطبائى رحمه الله بما يمتلكه من مقومات تجعله متمكنا و متميزا فى طرحه لرد الشبهات المثاره و معالجه قضايا الفكر المعاصر.

و من هذا المنطلق و لأجل المساهمه فى نشر الوعى الفكرى المؤسس، بادرت مؤسسه «أم القرى للتحقيق و النشر» و للمره الثانيه- بعد ما وجدت اقبالا- منقطع النظير فى الطبعة الأولى- على طبع كتاب «مقالات تأسيسيه فى الفكر الإسلامى» و ذلك ضمن مشروع ترجمه الآثار الكامله غير المعريه، هذا و من المعلوم انه قد صدر حتى الآن عن المؤسسه الكتب التاليه: الشيعه، رساله التشيع فى العالم المعاصر، اصول الفلسفه و المنهج الواقعى. سائلين المولى تعالى أن يوفقنا لإتمام ترجمه الآثار الكامله المتبقيه للعلامه الطباطبائى، لكى نساهم بذلك فى تقديمها للمكتبه العربيه المعاصره.

مؤسسه أم القرى / للتحقيق و النشر

مقدمه المترجم

اشاره

طوال الأشهر التي أمضيتها في ترجمه الكتاب كنت أفكر بما يمكن أن يشكّل الفكره المحوريه للمقدمه. فلم أجد أفضل من أن أستفيد من هذه المناسبه في تسجيل بعض ملامح المدرسه الفكرية للسيد محمد حسين الطباطبائي، خصوصا بعد أن توفّرت لي الفرصه لقراءه و مراجعه و تأمل مئات الصفحات من مؤلفاته بالعربيه و الفارسيه.

قد يكون من المألوف لقراء السيد الطباطبائي ان يتفاعلوا مع مصطلح المدرسه أو الاتجاه التفسيري في عمل هذا الرجل بعد ان شاع تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» و كتبت عدّه أطروحات جامعيه في أكثر من بلد عربي و إسلامي للتوفّر على تناول مكوّنات منهجه التفسيري؛ في حين قد لا- يكون مألوفاً لهؤلاء الحداث عن ملامح مدرسه أو اتجاه فكري، خصوصا و إنّ ما يساهم في تعزيز ذلك ان اغلب القراء عرفوا الطباطبائي من خلال «الميزان» و اشبعت ذهنياتهم في التعامل معه كمفسّر و حسب.

و الذي نراه أنّه لا- يمكن الفصل بين الطباطبائي المفسّر و الطباطبائي المفكر، ليس من زاويه أنّ التفسير يضمّ عشرات البحوث الفكرية و انما أيضا لتوفر مئات الصفحات الاخرى التي ناقشت عشرات القضايا التي تنضوي تحت عنوان الفكر الاسلامي.

و في كل الاحوال فإنّ التداخل قائم بين التفسير و الفكر؛ هذا إن لم يكن التفسير هو ضربا من ضروب الفكر في جهه من جهاته.

بعد هذه الاشارة العابره نعود الى الفكره المحوريه لهذه المقدمه الماثله فى استعراض بعض ملامح الكتابه الفكرية لدى السيد الطباطبائى.

انّ اول ما يطالعنا فى ذلك هو ارتكاز ما يكتبه الطباطبائى فى اغلب معالجاته الى مبان ثابتة يدور حولها، و ينطلق من خلالها و هو يستمدّ من محتواها مضمون موافقه الفكرية ازاء القضايا التي يعرض لها.

و فكره المباني تتلخص ببساطه بوجود سلسله من الاصول العقيدية و الفلسفيه المبرهن عليها سلفا. فهذه الاصول هي كشاف ينير الطريق امام الطباطبائى و يهديه فى شتى المواضيع التي يتناولها الى نتائج تأتي دائما متّسقه و منسجمه، بغض النظر عن مقدار ما تحقّقه من صواب.

هذا المنطلق، هو الذى يجعلنا نعتقد انّ الطباطبائى هو صاحب مشروع فكرى يختصّ بنظام فكرى يقوم على اصول مؤسّسه، و يستنفد مفردات الشأن الاسلامى من خلال هذه الاصول لينتهى الى تأسيس منظومه فكرية يسودها الانسجام و يتخللها التعاضد و الاتساق، و يغيب عنها التنافر و الاضطراب.

و حين يختصّ المفكر بنظام للفكر؛ لا- يفكر حينئذ بكل موضوع على حده، و لا يغدو العزل بين مفرده و اخرى جائزا بالنسبه إليه؛ تماما كما هو يبدأ فى كل موضوع يطرأ عليه من الصفر، و انما يعود دائما الى مبانيه فيستمد منها، و يحلّل و يقوّم على ضوئها، ثم يملأ الفراغات بمواقف فكرية تكشف عن نفسها برؤى موحد.

و فيما يتعلق بالاصول نفسها فانّ الطباطبائى كان قد أسّس لها و برهن عليها فى المرتبه الاولى من خلال بحوثه الفلسفيه و العقيدية. و قد يعرض لها مجددا بالبحث و التفصيل فيما كتبه مستأنفا سواء فى تفسير الميزان أو فى بحوثه

و مؤلفاته الأخرى. و ربما تجد أحيانا- و هذا نادر- انه يقوم بالتأسيس أولا ثم ينشئ مضمون الموقف الفكرى و محتواه على ضوء الاصول الموضوعه، و ذلك فى المواد التى لم يؤسس لها سابقا.

و الطبائى فى هذا مستوى مع نهج كان ينتظم كتابات الاسلاميين فيما سبق.

اذ لا يقول أحدهم قولاً و لا يستأنف فى شىء نظراً، إلّا و يسبق ذلك بتأسيس مبناه الذى يتسق عادة مع الحقل المعرفى الذى يخوض فيه لا- فرق فى ان يكون البحث عقلياً فلسفياً، أو جدلياً كلامياً، أو فقهيّاً أو اصولياً، أو بحثاً فى التفسير، أو الحديث، أو الرجال، أو التاريخ.

و لكن هذا النهج تزلزل فى العصور المتأخره لاسباب جلّها معروف للجميع، فساد الاضطراب حبل الفكر الاسلامى، بحيث أصبح الاخير من كثره ما فيه من اضطرابات و تنافر و عدم توازن فى الرؤى، اقرب الى ان يكون تفكير المسلمين، من ان يكون فكراً اسلامياً يقوم على اصول مبرهنه و متفق على مؤدّاهها سلفاً.

و بالخروج عن حاله الاضطراب هذه و العوده الى نهج تأسيس الاصول أولاً، و البناء عليها ثانياً، تميّزت اعمال رموز فكرية كبيره كان لها و لا يزال تأثيرها و حضورها العميق فى بناء و عى المسلمين فى الفترتين الحديثه و المعاصره.

و اذا كان لا بدّ من امثله فإنّ ما يميّز الاعمال الفكرية لرموز من أمثال محمد اقبال، و مالك بن نبي، و أبو الأعلى المودودى، و محمد باقر الصدر، و محمّد جواد البلاغى، و مرتضى مطهرى، و على شريعتى، و محمد حسين الطباطبائى، هو انبائها جميعاً على اصول مؤسّسه سلفاً و مبان مبرهن عليها سابقاً؛ بغض النظر عن ما بين هؤلاء من اختلاف فى الاصول و المبانى التى تضبط رؤاهم و تسوق

أعمالهم الفكرية الى حيث ما يجب ان تكون، بل و بغض النظر أيضا عن مقدار ما تمثله جهود هؤلاء و اجتهاداتهم الفكرية من صواب في مرتبه تأسيس المباني و في مرتبه الاستنتاج و التنظير. فكل واحد من هؤلاء- و ثمة غيرهم أيضا- يعدّ صاحب مشروع فكري واضح، و ينظر إليه كمفكر يختص بنظام للفكر، بحيث تتسق آثاره و تتعاقد لتشكيل منظومه متكامله.

من الزاويه النقدية، من العبث ان يتجه النقد لاعمال هؤلاء مفصولا عن مبانيهم، لأنّ التنظير عندهم هو بناء فوقى يقوم على بناء تحتي تمثله الاصول.

و أبعد شىء عن الحكمه ان يتصوّر احدنا انه استوعب مقاصد هؤلاء لمجرد انه قرأ كتابا لهم أو كتابين؛ بل ربما لا نغالى اذا قلنا أنّه حتى التوفر على قراءه كامل آثارهم مع الغفله عن الاصول و المباني، لا- يكفى احيانا فى استيعاب مشروعهم و نظامهم الفكرى، لأنّ الخطوه الاولى التى تسبق ما سواها و تكون مفتاحا لاعمالهم، هى وعى المباني و استيعاب الاصول و لو بمستوى الحد الادنى.

من هنا الخطأ الفاحش الذى تصاب به بعض الرؤى النقدية الراهنه، و هى تقتنص فكره من هذا الكتاب و اخرى من ذاك الكتاب لتنقض على هؤلاء.

فمثل هذه الممارسه تقوم على تصوّر مستعجل و ربما ساذج، و ذلك من قبيل ما فعله باحث اسلامى معاصر مع الطباطبائى مفسرا، حين ذهب الى الزعم أنّ طريقه الطباطبائى فى التفسير تقوم على اساس النهج السنّى (١) محتجا بطريقته

١- ربما تبدو المفارقة كبيره- بل قل المحنه!- حين نضع هذا الرأى أمام رأى آخر ذهب إليه باحث وهاى متطرف هو على السالوس من أنّ تفسير الميزان يتسم بالغلو بما يفوق ما عليه تفسير الطوسى و الطبرسى! انظر: بين الشيعه و السنه: دراسه مقارنه فى التفسير و اصوله، د. على السالوس، صفحہ ٢٦٣. انظر: بين الشيعه و السنه: دراسه مقارنه فى التفسير و اصوله، د. على السالوس، صفحہ ٢٦٣.

فى التعامل مع الحديث الشريف سواء فى كلفه توظفه فى التفسفر؛ أو فى كلفه توجهه لاحادف المناقب و أنّ ائمه اهل البيت (علفهم السلام) هم مصداق لبعض الآفاء. هذا الناقد فجاهل مبنفان أسس لهما الطباطبائى فى منهجه التفسفرى قبل ان فدخل الى التفسفر، و المبنفان هما: قاعده الجرى و قاعده التطبيق.

فمع الجرى لا- فجمد الآفءه عنف مصداق بعفنه، بل هى ففرك و فجرى مجرى اللفل و النهار. و مع التطبيق فكون الاحادف الوارءه فى صرف مفاء بعض الآفاء الى ائمه اهل البيت (علفهم السلام) مصداقا من المصافق.

و بذا كان الأولى لهذا الباحث لو أراد أن فنفق على هذا النهج ان فدخل بفقاش مبنائى حول اصول المنهج التفسفرى ثم فنتقل لنقد التطبيق.

و بعء، فلا فخال أحد أنّ من شأن هذه الاسطر ان فسبغ نوعا من القءاسه على اعمال هؤلاء؛ أو أن فمنحها هفبه ففزهها عن النقد. بل على العكس فماما، فهى فرفء ان فرفء الى المسار الذى فصفب فى نقد هؤلاء، هذا المسار الذى فبءأ أولا بهزّ المبانى أو فقفها ثم فنتقل فى المرحله الفائف الى الجانب الفففقى المففمل بفقد الفففر و البناء الفوقى.

أمثله فففقفه

لكى نعطف لهذه الرؤفءه حول اعمال الطباطبائى دلالات واقفءه، نمّر من خلال النقاط الفائف على بعض الامثله:

١- فى طى بفوئ الكتاب الذى بفن افءفنا فؤسس الطباطبائى لقاعءه مؤءاها أنّ الانسان جزء لا فنفك من نظام الوجود، و أنّ هذا الوجود ففضع لقوانفن فابفه

تنبسط على جميع مفرداته بما فيها الانسان. و الانسان بوصفه جزءا من الوجود، له هدف يسير نحوه و غايه ينشدها، و هو مزود بالوسائل التي تحقق له بلوغ الهدف، و تدفعه بالضروره للنهوض بمقتضيات معينه و الاضطلاع بواجبات لا يستطيع ان يحيد عنها طالما بقى انسانا. من جهته جاء الدين ناظرا الى هذا التكوين الوجودى للانسان بما هو مجهز به من وسائل و ما ينشده من مقتضيات، فشرع له نظاما و احكاما تشبع تلك الحاجات الوجوديه و تتسق مع إمكاناته.

فى ضوء ذلك يستنتج الطباطبائى ان ما يدعو إليه خط التكوين و الفطره فى وجود الانسان، هو نفسه ما يدعو إليه الدين دون تناقض بين الاثنين، بحيث يكون الدين ضروره وجوديه للانسان، يعدّ التخلف عن احكامه و تشريعاته تخلفا عن ضرورات وجوديه جبل عليها الانسان.

هذا المبني الذى يشير الى التحام خط الوجود الفطرى للانسان مع خط الدين يستحضره الطباطبائى فى أغلب بحوث الكتاب، و يعتمد عليه كتابت يلقى بتلويحاته على مواقف المختلفه فى شئون العقيدة و المجتمع و السياسه.

٢- من المباني الاخرى التي تلقى بظلالها على بحوث الكتاب هو «مفهوم الانسان الطبيعى» فمخاطب الدين هو هذا الانسان الذى يرتبط بباقي اجزاء الوجود فى علاقات واضحه، و يولد و هو ينشد حاجات ثابتة تحقّق وجوده، و ينزع الى الحياه الجماعيه تحت ضغط حاجاته المتكاثره، و يعيش فى اطار الجماعه بوازع قريحه الاستخدام و التسخير.

مفهوم الانسان الطبيعى الذى سيحيط القارئ تفصيلا بمعناه، يرتكز عليه الطباطبائى فى توجيه الكثير من بحوث الكتاب، اذ يعالج من خلاله فلسفه منهج

التربية الروحية في الاسلام، كما يطلّ عبره على مشكله الثابت و المتغيّر في علاقه ما بين الدين و المجتمع، بالإضافة الى حضوره الكثيف في نقاش المؤلف مع تيارات الفكر غير الاسلامى.

٣- من المباني الاساسيه الاخرى التى يبلورها المؤلف و يوظفها بالخصوص فى مناقشه اتجاهات الفكر الآخر فيما يثيره من اسئله و شكوك حول الاسلام فى عقيدته؛ و بالذات فى احكامه و تشريعاته، هو التمييز بين منهجين فى فهم الدين؛ منهج الفهم الدينى للدين، و منهج الفهم الاجتماعى. فمع المنهج الاول ينظر الى الدين بوصفه رساله السماء الى الارض، و هدى الله سبحانه الى البشر. أما مع المنهج الثانى فينظر الى الدين كظاهرة اجتماعيه لها بواعثها فى التبلور و الظهور داخل الشروط الاجتماعيه نفسها.

لذلك يميّز المؤلف قبل مناقشه الافكار التى تنطوى على اسئله و شكوك بين موقعين. فاذا كان السائل ينطلق من الموقع الأول فحينئذ يحاكمه على ضوء النصوص و الثوابت الاسلاميه نفسها. اما اذا انطلق من الموقع الثانى الذى يتشكّل فى الغالب من اتجاهات الدراسات الاستشراقية و الغربيه و من تأثر بها من ابناء المسلمين، فإنّ رائده فى هذه الحال سيكون العقل و الاستدلال العقلى.

و المدهش أنّ الطباطبائى يمارس هذا التمييز فى بحوث الكتاب بدقه تنم عن قدره فائقه و حساسيه كبيره تدفعه للفصل فورا بين المنهجين.

٤- يتضمن الكتاب بحثا موسعا عن نظريه السياسه و الحكم فى الاسلام ينطوى على افكار خطيره يمكن ان تشق للاسلاميين آفاقا واسعه، و تسقط الكثير من الأسئله و الشكوك حول هذا الجانب من الفكر الاسلامى.

و فى اطار عمليه التحليل و اعاده التنظير الى البنى المكوّنه، وجدنا أنّ الطباطبائى يعتمد على عدّه اصول فى هذا الجانب، أهمها أربعه، هى:

أولاً: أنّ ما هو ثابت فى الاسلام- و فى خط التكوين الوجودى للانسان أيضاً- هو الولايه التى تعدّ ضروره فطريه وجوديه، و عقليه، و شرعيه. و الولايه تشير الى ضروره الحكم فى نظريه الاسلام للسياسه، بحيث لا يمكن تصوّر الاسلام مع اسقاط هذه الضروره.

ثانياً: التمييز بشكل مبدع بين الثابت و المتغير فى أحكام الدين. فما هو ثابت لا يتغير هو احكام الشريعه فقط، دون الاحكام التى تصدر عن موقع الحكومه الاسلاميه و ينظر فيها الحاكم الى الحاجات المستجده و المصالح الزمنيه المتغيره.

فالثانيه و ان كانت واجبه الطاعه من باب وجوب اطاعه ولى الامر، إلّا أنّها ليست جزءاً من متن الشريعه، و لذا لا حرج من تغييرها باستمرار.

ثالثاً: فى ضوء ذلك لا- مناص من وجود الحكومه الاسلاميه فى كل عصر. و هذه الحكومه تنسجم مع واقعها و تواكب المستجدات، عبر تفعيل أحكام الولايه و صلاحيات الحاكم الشرعى الذى عليه ان يستنبط احكاما جديده بنفسه و بالاعتماد على اجهزه متخصصه. بيد أنّ هذه الاحكام لا تمضى إلّا اذا لم تصطدم مع ثوابت الشريعه؛ و إلّا اذا جاءت من قناه الشورى.

رابعاً: من ثوابت الشريعه انها لم تتدخل فى فرض شكل معين للحكومه الاسلاميه. بل تركت الامر لاختيار المسلمين فى واقع كلّ عصر. و حين نتبّع بهذه المسأله جيداً نجدها تعفينا عن الكثير مما يثار عن علاقه الحكم الاسلامى بالشكل الديموقراطى و غير ذلك.

٥- من المباني الأخرى التي يثبتها الطباطبائي و يحسم في ضوئها الكثير من الأمور الملتبسه في ذهنه المسلمين من نظير علاقه الدين بالعلم و العقل، هو تحديده للمجالات. فللدين مجاله كما للعلم مجاله من دون تضارب بين الاثنين.

و للحس حقله الذي يصول به و معاييرها التي يقوم عليها، فيما يقوم ما بعد الحس على معايير أخرى.

في ضوء هذه التحديدات ينطلق الطباطبائي في حسم الكثير من القضايا التي تدخل في اطار الثابت و المتغير؛ الدين و المعاصره، الدين و العلم، الدين و العقل، الدين و التجديد و غير ذلك.

ملاح أخرى

من الملامح الأخرى التي نلمسها في المدرسه الفكرية للطباطبائي و نعرض لها باختصار هو اعتماده الكبير على العقل. فهو يبنى المفهوم الذي يعرض له عقليا و يستدل عليه بنفس الاسلوب، و يستنبط النتائج عقليا ثم يمضى الى رأى الاسلام ليثبت التوافق دائما بين منطق العقل و منطق الدين.

هذه الطريقه تسود الجزء الاعظم من بحوث هذا الكتاب. و يبدو ان مرد ذلك يعود الى الاصول و المباني التي ينطلق منها و التي عرضنا لبعضها فيما مضى، و نستطيع ان نفسرها فنيا على ضوء الخلفيه الفلسفيه التي تنهض عليها شخصيه الطباطبائي، بالإضافة الى المعطيات العميقه التي يحققها هذا المنهج، اذ هو يقطع الطريق على التيارات المشككه، و يغذى الوعي الاسلامى بسلاح النص و العقل معا.

و من الملامح الأخرى التي تجذب الانتباه هو حرص المؤلف على ان يكون مخاطبه هو الانسان الاسلامى بغض النظر عن مذهبه. بل الطريف انه يفعل ذلك

حتى فيما يبدو قضايا خلافية بين الشيعة و السنة. فهو دائما يقرّر قواعد مشتركة يقبلها الطرفان ثم يسوق التحليل و يستخلص النتائج عل ضوء القواعد المشتركة.

بالإضافة الى الروح الوجدانية التي تحرص على الانسان بما هو انسان و على المسلم بما هو مسلم، ثمه خصله اخرى تعكس ملمحا آخر من ملامح هذه المدرسة الفكرية تتمثل بالموضوعية و عفة القلم فى مناقشه الرأى الآخر، حيث يعرض حججه كامله غير منقوصه، و يسمو عن الانحدار الى لغة التكفير و التبديع و الشتائم رغم أنّ الطرف الآخر ينضح بهذه الروح، كما يبدو ذلك واضحا من نقاشاته للديموقراطيه و لرساله السيد مردوخ، و لرساله اخرى وردت إليه من امريكا و غير ذلك. و علينا ان نستطرد معنا للالتباس أنّ الموضوعية و عفة القلم بقدر ما هما ثمرتان لخلق اسلامى رفيع و لمنهج عقلى متين رائده الحجة و الدليل، فهما لا يعينان أبدا الميوعة و الارتخاء. بل ان منهج الطبائى يتسم بالمبادأه و الروح الهجوميه، و رغم أنّ بعض بحوث الكتاب تعود الى ما يقارب الاربعه عقود خلت، حيث كانت الصبغه العامه للفكر الاسلامى هى الدفاع، فإنّ روح التوثب و المبادرة هى التى تطغى، فتملاً روح القارئ باليقين، و جوانبه بالايان المتوثب، و عقله بالحجه و الدليل.

هذا الكتاب

الكتاب الذى بين ايدينا هو عبارته عن مجموعه دراسات و بحوث بالإضافة الى مجموعه من الاسئلة و الاجوبه و الرسائل ذات الشأن الفكرى و الثقافى. بعض مواضيع الكتاب نشرت فيما سبق فى مجلات كانت تصدر فى ايران، و بعضها ينشر لأول مره؛ و فى الحالين فإنّ القسم الاعظم لم يترجم قبل ذلك الى العربية. و لكى

يتوفر القارئ على اطمئنان أكثر لماده تنشر للمرحوم الطباطبائي بعد وفاته باكثر من عقد من السنوات، نشير لقصه السيد (هادى خسرو شاهي) (١) معدّ الكتاب، و الى اهتمامه الخاص بالذخائر المعرفيه للطباطبائي.

يعود تأريخ العلاقه بين الاثنين الى بضعه عقود مضت حيث تشكّلت أولاً على أساس تتلمذ خسرو شاهي على يد الطباطبائي لسنوات طويله، ثم آنس التلميذ من نفسه ألفه شديده بآثار استاذه فتجاوز ما هو مطبوع منها الى الاهتمام بجمع و استنساخ غير المطبوع، و هو فيما يذكر لنا، مجموعه كبيره من البحوث و المقالات و اجابات الاسئله التي وردت للطباطبائي في مجال الدراسات القرآنيه و الفكرية و الاجتماعيه و الفلسفيه.

و الطريف الذي يذكره خسرو شاهي انه في زياره له الى بريطانيا أواخر الخمسينيات بدعوه من اتحاد الطلبة المسلمين، أطلع على مجموعه من رسائل الطلبة و أجوبه الطباطبائي عليها، فاستأذنهم في استنساخها، و حين عاد الى ايران، سأل استاذه فيما اذا كان يحتفظ بنسخه من الاسئله و الاجوبه، فأجاب: لا، فقد اعتدت على ان أبعث الاجوبه الى السائلين دون ان احتفظ بنسخه ثانيه.

و حينئذ يذكر السيد خسرو شاهي انه اقترح على السيد الطباطبائي ان يقوم هو بتهيئه نسخه ثانيه مما يكتبه، فوافق الاستاذ و بلغ من رعايته لاهتمام تلميذه ان

١- أحد علماء الدين و اسم لاعم في سماء الثقافه الاسلاميه في ايران، يجمع بين الشانين الثقافى و السياسى؛ و بين الثقافتين الحوزويه و الحديثه حيث يتقن مجموعه من اللغات. و الذى يبدو انه تفرغ أخيراً للشأن الثقافى حيث أسس منذ عدّه سنوات مركزاً للدراسات تصدر عنه فصليه بمئات الصفحات، ذات وزن ثقافى هام، تحمل عنوان «تأريخ و فرهنگ معاصر» اى: التاريخ و الثقافه المعاصره.

يهاتفه فى ساعه متأخره من الليل، و هو يخبره: لقد عثرت بين أوراقى على رساله علميه أو فلسفيه، أرجو ان تأتى غدا لاستلامها. بيد ان خسرو شاهى يصر على استاذة ان يأتى إليه الوقت نفسه لاستلامها. و هذا ما كان يحصل.

يذكر خسرو شاهى انّ الماده التى تجمعت لديه من حصيله هذا السعى تؤلف ثلاثة كتب (أكثر من ألف صفحه) فعمد بعد ان استأذن استاذة الى تهذيب بعض عباراتها و تنظيم عناوينها و توزيعها على اختصاصات متقاربه، ثم عرض ما قام به على استاذة فأذن له بطبعها حيث خرجت فعلا الى الاسواق الايرانيه على حياه السيد الطباطبائى فى سنه ١٣٩٧ هـ، و هى مرفقه باجازة كتيبه من المؤلف يشيد خلالها بجهود خسرو شاهى و يعهد إليه بمهمه نشرها.

و اليوم، بعد ان نفذت طبعات الاجزاء الثلاثة مرّات، عاد السيد خسرو شاهى لاجراء حصيله البحوث و المقالات و اجوبه الاسئله بطبعه انيقه تقع فى ثلاثه اجزاء (معدل كل كتاب أربعمائى صفحه من القطع الوسط) يختلف فيها ترتيب المواضيع و عناوين الابواب بعض الشىء عما كانت عليه الطبعات السابقه. و مما يذكر انّ الكتب مزدانه بجميع طبعاتها بتصدير كتبه المرحوم السيد الطباطبائى بعنوان «حياتى» سنقدم ترجمته بعد هذه المقدمه.

و حين نأتى الآن الى البواعث التى املت علينا ترجمه هذا الكتاب- و اذا شاء الله الاجزاء الاخرى فى المجموعه- فهى تعود أساسا الى ما ذكرناه فى القسم الاول من هذه المقدمه، من انّ الطباطبائى عنوان لمشروع فكرى فى ثقافه الاسلاميين المعاصره، و هو الى ذلك صاحب نظام فكرى يختص به (أى له مقوله و خطاب على حدّ التعبير المعاصر).

أما فنيا فيمكن ان نشير الى النقاط التاليه:

١- استكمال الجهود المبذوله لتقديم آثار الطباطبائي كامله باللغه العربيه.

٢- نحسب ان في الكتاب ما يجذب القارئ- فنيا- اذ يقوم اسلوبه على بحوث و رؤى قصيره، بالإضافة الى الاسئله و الاجوبه، و كل ذلك يتفق مع شريحه من القراء تنزع لقراءه ما هو مختصر و يسير.

٣- ثمه من المواضيع التي تطويها البحوث، و الاسئله و اجوبتها ما يملك حيويته حتى اللحظه، في حاجه الوعي الاسلامي إليه. من ذلك قضيه الثابت و المتحرك؛ اهليه الشريعه الثابته للحياه المتغيره، مسأله التجديد و المعاصره و الاجتهاد، نظريه السياسيه و الحكم في الاسلام، قضايا مفهوم الشرك و زياره الاضرحة و المراقد المقدسه لائمه اهل البيت (عليهم السلام)، قضيه الامام المهدي المنتظر، العرفان الاسلامي و غير ذلك.

أما من الوجهه المنهجيه فان علينا ان نشير الى اننا نعتقد ان مسار الفكر الاسلامي لا يقف عند احد مهما علا قدره و سما موقعه، و انما هو متحرك ابداء، يحتاج في استفاده و الاستفاده منه الى تحكيم ما نطلق عليه ب «آليه التواصل و التجاوز» أى التواصل مع ما ثبت صحته و ما يحتاجه واقنا و واقع الانسان المسلم؛ و تجاوز ما يثبت لنا خطؤه أو ما لا يحتاجه الواقع. و من المعلوم انه لا يتيسر لك ان تحكّم قاعده التواصل و التجاوز على الطباطبائي بوصفه عنوانا لمشروع فكري إلا اذا اكتشفته و اطلعت عليه و استوعبته. و هذا ما يبرّر- منهجيا- ترجمه اعماله لكي تكون متاحه للقارئ العربي و لرموز الفكر الاسلامي الذين ليس بمقدورهم التعاطي مباشره مع اللغه الفارسيه.

و مع انى لا- أرغب فى توجيه القارئ مسبقا الى بحث بعينه، إلّا أنّ مسئوليّه خاصّه تدعونى لأتّبه الى اهميه بحث الطبائى عن معنى الدين و مفهومه؛ و الى بحثه القرآنى عن المحكم و المتشابه و معنى التأويل، بالإضافة الى الاهتمام ببحوث الكتاب التى تعكس جوانب خفيه غير معروفه من شخصيه الطبائى حين يتحدّث عن الغرب و الاستعمار و «اسرائيل»، و التخلف و التقدم، و الحريره الفكرية و غير ذلك.

اخيرا لا- أستطيع ان ادّعى ان دراسات الكتاب و بحوثه تقع على مستوى واحد. و مردّ ذلك يعود الى انها كتبت فى أوقات مختلفه حيث يعود أقدمها الى ما يناهز الاربعه عقود، مضافا الى اختلاف دوافع الكتابه بين ما يكون رساله شخصيه و مقالا فى مجله، أو تعقيا على رأى، و هكذا.

و اذا كان لا- بدّ من مثال فأذكر ان بحث المؤلف عن «ما وراء الحسّ و التجربه» يظهر فيه الابتسار؛ و حتى عدم الترابط بحكم غلبه مقاصد آنيه عليه.

منهج الترجمة

امضيت أشهر طويله فى ترجمه الكتاب قياسا الى المدد التى كنت أمضيها مع الكتب الاخرى. فرغم أنى جربت ترجمه بضعه عشر كتابا حتى الآن، إلّا انى كنت أحسّ مع الطبائى بهيبه خاصه كان من الصعب التخلص من وطأتها إلّا بعد مرور وقت طويل على الشروع بالعمل. و ان كانت الامانه تلزمنى بالقول أنّ التحزّر تماما من هيبه الاسم هو أمر ربما بدا متعذرا حصوله بشكل كامل. و مع ذلك فإنّ مسأله الترجمة ليست مجرد قضيه معنويه أو احساس روى يعيش فيه المترجم هيبه خاصه من صاحب النص. و انما هى بعد ذلك- و قبله أيضا- قضيه

ترتبط كيفية انجازها بواقعين:

الأول: مستوى النص المترجم (بفتح الجيم) و طبيعه اسلوب المؤلف و نوع المواضيع التي يعرض لها.

الثاني: منهج المترجم (بكسر الجيم) في ترجمه.

بالنسبه للواقع الأول أعلن بصراحه انى كنت أظن ان اسلوب السيد الطباطبائي معقّد في العرييه لانه يكتب بغير لغته الأم كما حصل في تفسير الميزان، بيد أنى فوجئت أنه كذلك في الفارسيه، و ربما كان مردّ بعض ذلك الى انها أيضا ليست لغته الأم(١).

فاسلوب الطباطبائي يتّسم - حتى مع يسر المعانى و الافكار- بالتداخل و الجمل المعترضه الطويله التي تبلغ احيانا صفحه كامله أو أقل؛ و هو ينطوى في بعض الحالات على الغموض و الابهام في التراكيب اللغويه.

لذلك كنت كلما أمضى في ترجمه شوطا و أكابد المتاعب و الآلام، اعيش شعورا متناقضا بين صعوبه ترجمه بعض المقاطع و المشقّه في كتابتها و بين فرحه الانجاز. ففي الحاله الاولى أندم على شروعي بالترجمه؛ و في الثانيه افرح بنقل هذه المعانى العاليه الى الامه.

أما فيما يتعلق بالواقع الثاني، فكنت و لا زلت كقارئ أعانى من قراءه الكتب المترجمه عن لغات اخرى و الامثله كثيره، اذ بعضها لا أفهم منه شيئا و لا أستوعب تمام مقاصد المؤلف و ما يروم إليه، و بعضها يتّسم اسلوبه بالعسر، و يبدو

١- ينتسب السيد الطباطبائي و عائلته الى مدينه تبريز عاصمه اقليم آذربايجان في ايران، و بالتالى فان لغته الأم هي التركيه، و قد تعلم الفارسيه من خلال الدرس بعدئذ كما يذكر في ترجمته لحياته.

عليه التكلف؛ بالإضافة الى ما يظهر فيه من تفكك في العبارات و تعثر، و ركه في الجمل.

و الأكد أن مردّ الكثير في ظهور هذه العاهات في النص المترجم (بفتح الجيم) يعود الى المترجم (بكسر الجيم) نفسه.

و بغض النظر عن طبيعه النقاش الذى لا يزال يحتدم فى الساحة الثقافيه بين انصار الترجمة الحرفيه و غيرهم، فانى اعتقد أنّ على المترجم ان يقدم نصا مقروءا و مفهوما بيسر، مع الحفاظ على الامانه فى التعبير عن افكار المؤلف و مقاصده، و عليه فانّ من مسئوليته المترجم ان يتدخل فى الصياغه، و فى التقديم و التأخير؛ و فى ادوات الربط، و اخيرا فى الهوامش و التوضيحات حيثما يكون ذلك ضروريا.

و هذه المهمه - فيما تؤكد التجربة - لا تيسّر فى الاغلب إلّا اذا كان المترجم هو بنفسه كاتباً؛ لأنّ المترجم هو مؤلف فى وجه من الوجوه، و لا تقتصر بضاعته على مجرد اتقان لغه اخرى و معرفتها. بل من الخطأ الجسيم التعامل مع من ليس له سوى رصيد معرفه اللغه، على انه مترجم. ازاء ذلك كلّه اجتهدت على ان أقدم ترجمه تكون مقروءه و مفهومه على حسب طاقتى. و اذا كان لا بدّ من ملاحظات بعينها؛ فيمكن ان اشير الى ما يلى:

أولاً: يكتب أحد النقاد مشيراً الى انه لا يشرع من الصفر إلّا الصفر. لذلك افدت من جميع الذين ترجموا الطباطبائى قبلى - أو هكذا خيّل لى - خصوصاً و ان بعض الترجمات تتميز بجوده السبك و المتانه، فاستفدت من الاسلوب و الطريقه، بل اقتبست احيانا بعض كلماتها، و الاكثر جمله من جمالاتها، لاننى لم أجد

ضروره لأجهد الذهن فى ايجاد مقابلات و صيغ بديله. و فى الواقع ليس ثمة مبرر لتكرار الجهد(١).

ثانيا: كنت اعود فى كل بحث احتمل ان له خلفيه فى آثار المؤلف الاخرى كالميزان و غيره، الى جذور الافكار لكى أغنى رؤيتى عن النص و أتوفر على أفضل الشروط لاستيعابه. و كانت آثار هذه العوده محموده فى الغالب، حيث كنت أرمم ما أراه من اختزال و ما ألمسه من غموض فى بحوث الكتاب، بجمل و عبارات اقتبسها من المصدر الذى ارجع إليه. ففى جواب المؤلف مثلا على رساله الدكتور عبد الرحمن الكيالى من سوريه حول فواتح السور بدا لى الجواب و هو يتسم بالكثير من الاختزال بل و الغموض أيضا، فاعانتنى عودتى الى بحوث الميزان فى استيعاب وجهه المؤلف و نقلت بعض عباراتها و افكارها الى الكتاب.

و كذلك افدت فى غير هذا المورد من عودتى الى الميزان و غيره من مؤلفات الطباطبائى فى العرييه و الفارسيه.

ثالثا: كنت أواجه الفقرات التى تنطوى على التداخل و الجمل المعترضه بتفكيكها أولا؛ ثم باعاده بناء السياق بما لا يخل باسلوب الاداء العربى و بمقاصد المؤلف فى الوقت نفسه.

و هذه المهمه اقتضت الافاده القصوى من ادوات الربط، و احيانا ادخال جمله رابطه كامله.

١- حصل ذلك خصوصا فى بحث نظريه السياسه و الحكم فى الاسلام؛ و فى بعض بحوث قصيره اخرى كانت قد ترجمت قبل ذلك و صدرت فى كراس.

كما بدا تدخّل المترجم على هذا الصعيد بتنقيط البحث و تقطيعه على عناوين فرعيه، مع الاشاره الى ذلك فى الاغلب.

و ما هو جدير بالانتباه هنا؛ أنّ السيد الطباطبائي لا يستخدم فى الاغلب ضمير الأنا فى التدليل على رأيه و وجهه نظره، لاسباب تعود الى تواضعه و اخلاقه الشخصيه الرفيعه؛ فلا يقول: رأينا؛ اعتقد؛ الذى نراه و غير ذلك. و الذى فعلته انى استخدمت الضمير كاداه ربط حينما كنت ألمس ان ذلك ضرورى فى متانه السياق.

رابعاً: يلاحظ القارئ كثره الاقواس و الجمل المحصوره بين قوسين و شطرتين، و اغلب هذه العلامات من المؤلف، و القليل منها اضافها المترجم لضرورات تنظيم العبارات و توضيح مدلولها على نحو أيسر.

خامساً: كملاحظه خاصه اشير الى صعوبه ترجمه فصل العرفان الاسلامى من دراسات القسم الأول. ففيما يذكر المؤلف أنّ الاسلام يغذى هذا الاتجاه من خلال ما يبثه من رموز، و بالتالى يستحيل على اللغه ان تعبّر عما يعمر بقلوب أهل الشهود، إلّا انه مع ذلك يحاول و بلبوس الكلمات و الالفاظ ان يقرب بعض معانى و خصائص هذا العرفان.

و بتعبير آخر: بينما يريد السيد الطباطبائي ان يقنعنا أنّ العرفان تجربته شعوريه خاصه لا يمكن التعبير عنها باللغه و الفكر المتداول، و انما يدرك مغزاه بالذوق، نراه يحاول ان يقرب معانيها بالالفاظ و عبر اداه الفكر. و هنا تكمن المفارقة التى تفسّر لنا تعقيد العبارات و ربما غموضها، و تبرز صعوبه ترجمه.

و يبدو أنّ السيد انتبه بنفسه للمسأله، و الى أنّه وقع بما يحذر الآخريين من

الوقوف فيه، لذلك تراه يتوقف في الحال عن الاسترسال، ويذكر أنّ الموضوع انجرّ الى بحوث عاليه دون قصد كما سيطلع القارئ بنفسه على ذلك.

سادسا: عنوان الكتاب بالفارسيه هو: «مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها» اي: مجموعه مقالات و اسئله و اجوبه. و اذا كان لهذا العنوان وقع في اسلوب اللغه الفارسيه فهو ليس كذلك في العريبه، لذلك عدلنا عنه الى اختيار عنوان جديد للمجموعه هو «مقالات تأسيسيه في الفكر الاسلامي» و مردّ هذا الاختيار يعود الى الطابع التأسيسي الذي تتسم به بحوث الكتاب، كما اشرنا فيما مرّ من المقدمه.

و في كلا الحالتين فان ما جرّ أنا على التدخل في انتخاب عنوان جديد، هو ان العنوان الفارسي من اختيار السيد خسرو شاهي و ليس من وضع المؤلف.

شكر و اهداء و ثناء

أرى من واجبي ان اتوجه بالشكر الى ثلاثه؛ أولهم الباحث الصديق الاستاذ عبد الجبار الرفاعي الذي كان لمؤازرته أمضى الاثر في شدّي الى العمل و الاستمرار عليه رغم كثره الشواغل، كما أشكر له و للصديق الكريم عبد الرضا افتخاري المراجع الذي اضطلع بها لتلافي ما في ترجمه من اخطاء في النحو و اللغه.

و ثاني من أتوجه إليه بالشكر هو الاخ الفاضل السيد محمد تقى الهاشمي المشرف على دار الكتاب الاسلامي؛ فمن دون دعمه و احتفائه المعنوي لم يكن من المتاح ان يرى هذا الاثر النور. كما و اسجل له جديته في الاهتمام بما هو جادّ من ثقافه الفكر الاسلامي في وقت أمست القاعده ان ينزع الناشر لما هو سهل يحقق أرباحا سريعه و يلقي رواجاً واسعاً.

و اخيرا اجد من اللازم ان اوجه شكرى الى زوجتى دلال الطيار التى كانت لى خير عضيد فى انجاز العمل؛ فبفضلها أتفرغ الساعات الطوال أمضيها فى تسيير أعمالى فى الاذاعه و الصحافه و الترجمه، دون أن أشعر بوطأه أعمال البيت، و دون ان المح منها و لو أدنى بادره ضجر.

فجزاهم الله و من أعان على البرّ خيرا.

و بعد فقد تهيأت لى الصياغه الاخيره لهذه المقدمه فى شهرى محرم و صفر، لذا فإنّ غايه ما أرجوه من المولى عزّ و جل ان يتقبل منى جهدى فى هذه الترجمه مرفوعا ثوابه الى الامام سيّد الشهداء أبى عبد الله الحسين (عليه السلام)، فباين بنت رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلّم) نمضى الى الله، و نرجوان لا يخيب لنا ظن فى يوم ما أكثر الخائبين فيه.

و آخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين.

جواد على (خالد توفيق) (١) / ٨ صفر / ١٤١٥ هـ

١- بعد تجربه عمل امتدت فى الحقلين الاعلامى و الثقافى، عقدا و نصف عقد من السنوات، طاف كاتب هذه السطور بين ما لا يقل عن عشره اسماء، ابرزها خالد توفيق، و مع هذا العمل للطباطبائى عاد مرساه ليستقر على الاسم الحقيقى. المترجم.]

ص: ٢٧

التصدير

اشاره

حياتي

حياتي (١) كتب السيد الطباطبائي - رحمه الله - في ترجمه حياته:

ولدت في اسره علميه بمدينة تبريز سنه ١٢٨١ هـ ش، (٢) و فقدت أمي في الخامسة من عمري و أبي في التاسعه منه، فذقت بذلك ألم اليتيم و أحسست به منذ صباى و لكنّ الله منّ علينا بيسر في المعيشه و المال، فأخذ يراقبني و أخي الصغير وصيّ أبينا، عملا بوصيه المرحوم و يرعانا باستخدام خادم و خادمه يراقبانا في صغرنا.

و بعد شطر من وفاه والدنا ذهبنا الى المدرسه، ثم أشرف على تعليمنا معلم خاص، كان يأتي الى بيتنا، فامضينا ما يناهز الست سنوات في تعلم الفارسيه و ما يتناوله الاطفال من معارف في المرحله الابتدائيه.

في تلك الأيام لم يكن للدراسات الابتدائيه برنامج خاص، و كل ما اذكره عن تلك المرحله اني امضيت في السنوات ما بين ١٢٩٠-١٢٩٦ هـ ش و قتي بتعلم

١- سبق و ان اشرنا انّ الكتاب الذي بين ايدينا مزود بتصدير يتضمن حياه السيد الطباطبائي بقلمه. و لقد لاحظنا تشابها بين محتوى هذا التصدير و ما نشر في المجلد التاسع من اعيان الشيعه، صفحه ٢٥٤ فما بعد، عن حياه الطباطبائي يصل الى حدّ التطابق باختلاف كلمات يسيره. لذلك رجحنا انّ السيد كتب ترجمه حياته بالعريه ثم ترجمت الى الفارسيه، و ذلك للتشابه بين ما موجود في الاعيان و بين اسلوب السيد في الميزان، فاعتمدنا على الاعيان باستثناء تغييرات طفيفه. المترجم].

٢- أي ما يعادل ١٩٠٢ ميلاديه. المترجم].

القرآن الكريم الذى كان يقَدِّم على غيره ثم كتاب «گلستان» و «بوستان» لسعدى الشيرازى، و «نصاب الصبيان» و «أنوار السهيلي» و «أخلاق مصوّر» و «تأريخ معجم» و «منشآت أمير نظام» و «إرشاد الحساب».

ثم شرعت بعد ذلك بدراسه العلوم الدينيه و اللغه العربيه فامضيت سبع سنوات بين ١٢٩٧-١٣٠٤ هـ ش فى دراسه المتون المتعارفه آنذاك لدى الاوساط العلميه، فقرأت فى علم الصرف كتب «الامثله» و «صرف مير» و «التصريف»، و فى النحو كتب: «العوامل» و «الأنموذج» و «الصمديه» و «الفیه ابن مالک مع شرحه للسيوطى» و «كتاب النحو» للجامى، و «مغنى اللبيب» لابن هشام. و فى المعانى و البيان كتاب «المطوّل» للتفتازانى، و فى الفقه «الروضه البهيه» للشهيد الثانى، و «المكاسب» للشيخ الانصارى، و فى اصول الفقه كتاب «معالم الدين» للشيخ جمال الدين بن الشهيد زين الدين، و «قوانين الاصول» للميرزا القمى، و «الرسائل» للشيخ الانصارى، و «كفايه الاصول» للآخوند. و فى المنطق درست «الكبرى فى المنطق»، و كتاب «الحاشيه»، و «شرح الشمسيه». أما فى الفلسفه فدرست «الاشارات و التنيهات» لابن سينا، و فى الكلام «كشف المراد» للعلامه الحلى. و هكذا انتهيت عن المتون الدراسيه غير الفلسفه المتعاليه و العرفان.

ذهبت فى سنه ١٣٠٤ هـ ش الى النجف الاشرف استكمالاً لدراساتى الاسلاميه فحضرت درس المرحوم آيه الله الشيخ محمد حسين الاصفهاني، و حيث اكملت دوره فى خارج اصول الفقه ناهزت مدتها الست سنوات تقريبا.

و حضرت لدى نفس الاستاذ أربع سنوات دروسه فى خارج الفقه. و فى اثناء تلك الفتره كنت أحضر درس البحث الخارج (الدراسات العليا فى الحوزات العلميه)

للمرحوم آيه الله الشيخ محمد حسين النائيني اذ أمضيت ثمان سنوات في الفقه و دوره كامله في أصول الفقه.

و قد وُفِّقت و انا في النجف الاشرف للحضور فتره قليله في درس خارج الفقه للمرحوم السيد أبي الحسن الأصفهاني. أما كليات علم الرجال فقد تتلمذت فيها على يد المرحوم آيه الله الحجه الكوهكمري.

كان استاذي في الفلسفه هو الحكيم و الفيلسوف المعروف يومئذ المرحوم السيد حسين البادكوبي، حيث تتلمذت على يديه ست سنوات، درست على سماحته «منظومه السبزواري»، و «الشفاء» لابن سينا، و كتاب «أثولوجيا» لأرسطو، و «التمهيد» لابن ترکه، و «الاخلاق» لابن مسكويه.

و قد كان من فرط حبّ الاستاذ البادكوبي لي ان أخذ يشرف على تربيته العلميه، و يرشدني الى التعرّف على طراز التفكير البرهاني و يقوى فيّ الذوق الفلسفي، فكان من رعايته ان حثني على دراسه الرياضيات. فقامت امتثالا لأمره بحضور درس العالم الرياضي القدير المرحوم السيد (أبو القاسم الخونساري) و قرأت عليه دوره في الحساب الاستدلالي، و الجبر الاستدلالي، و دوره في الهندسه المسطحه و الفضائيه.

اضطرت بعد ذلك و في العام ١٣١٤ هـ ش للعوده الى الوطن إثر تدهور أوضاعي الاقتصاديه و نزلت بمدينه «تبريز» مسقط رأسي و أقمت بها مده أكثر من عشر سنين. و في الحقيقه كانت تلك الايام أياما تعيسه في حياتي، لاني بسبب الحاجه الماسه للإعاشه و إمرار شؤون الحياه انصرفت عن الفكر و الدراسه و التدريس إلّا من النزر اليسير، و اشتغلت بالفلاحه لتأمين معاشي.

كنت أشعر بخساره روحه عند ما كنت هناك و لم يكن يفارقنى أبدا احساسى بالعذاب و المعاناه الداخليه. بيد أنى قرّرت فى العام ١٣٢٥ هـ ش الى اغماض العين عن أمر المعاش فتركت مدينه «تبريز» قادمًا الى مدينه قم- مركز الحوزه العلميه- و بدأت بعد لأى فى استئناف البحث العلمى مجددًا، و لا-زلت أواصل مسارى الحياتى على هذا الطريق حتى الآن؛ أى الى أوائل سنه ١٣٤١هـ ش.

لقد أحسست حين نزلت مدينه قم بنجاتى من السجن المؤلم شاكرًا العلى القدير، لانه اجاب دعائى و اعطانى التوفيق و السداد فى سبيل العلم و اعداد رجال الدين و تهيئه جيل صالح لخدمه الاسلام و الشريعه المحمديه (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و لا زلت أزاول نشاطى فى هذه البلده المشرفه حرم الرسول(ص).

من البديهى ان يواجه كل انسان حسب ظروف حياته فترات حلوه و مره، و يرى من تقلب الاحوال الحسن الجميل، و السيئ القبيح. و بالنسبه لى فقد مررت باليتم و الغربه و فراق الاحبه، و بالفاقه و الحاجه؛ بل امضيت الشطر الأكبر من حياتى و أنا أعانى من آلام ذلك و مشاقه، بحيث واجهتنى ملمات مؤلمه طوال حياتى. و لكن ربه لم ينسنى لحظه واحده فقد ساعدنى دوما بنفحاته القدسيه، حيث كنت أحسّ دائما بيد خفيه تستنقذنى من المخاطر، و قوه غامضه تجذبنى و تنتشلنى من بين آلاف العقبات و هى تهدينى للمقصد.

فعند ما كنت صغيرا فى مطلع دراستى؛ مشتغلا بعلم الصرف و النحو لم اجد فى

١- أى عام سنه ١٩٤١ م، ثم مضى على هذا الدرب الى وفاته- رحمه الله- سنه ١٩٨٢. المترجم].

٢- هذا المقطع غير موجود فى النسخه الفارسيه و انما تختص به موسوعه الاعيان، لذلك اصفناه مع تغيير طفيف فى الكلمات. المترجم].

نفسى رغبه فى مواصله التحصيل و الدراسه؛ بل أمضيت أربع سنوات من عمرى أقرأ بيد أنى لا أفهم ما ذا أقرأ. و لكنى انقلبت فجأه بعد أن شملتني العناية الالهيه، بحيث وجدت نفسى فاهما مجدداً مدفوعا بنبض داخلى خاص الى تحصيل الكمال. فمنذ ذلك الوقت الى اخريات أيام دراستى التى استمرت زهاء سبع عشره سنه ما كسلت و ما توانيت فى طلب العلم، حتى نسيت حوادث الدهر و ملذات الحياه و تعاستها، و انقطعت عن كل أحد و كل شىء باستثناء أهل العلم، مقتصرًا فى حياتى على الحد الأدنى مقتنعا بالضروريات من لوازم الحياه، صارفا ما تبقى من الوقت فى المطالعه.

طالما قضيت الليل فى القراءه حتى شروق الشمس، خصوصا فى فصلى الربيع و الصيف، و حين كان يعترضنى اشكال علمى كنت أجهد لمعالجته و حله بكل الوسائل و السبل، حتى عند ما كنت أحضر درس الاستاذ كنت مستوعبا من قبل لما يقوله، بحيث لم أقع أبداً بمشكله - نظير اشتباه أو سوء فهم - امام الاستاذ.

المؤلفات

توفرت فى النجف الاشرف على كتابه الرسائل التاليه:

- ١- رساله فى البرهان.
- ٢- رساله فى المغالطه.
- ٣- رساله فى التحليل.
- ٤- رساله فى التركيب.
- ٥- رساله فى الاعتباريات (الافكار التى يخلقها الانسان).
- ٦- رساله فى النبوه و منامات الإنسان.

أما ما كتبتة في تبريز: ١- رساله في اثبات الذات.

٢- رساله في الصفات.

٣- رساله في الافعال.

٤- رساله في الوسائط بين الله و الانسان.

٥- رساله الانسان قبل الدنيا.

٦- رساله الانسان في الدنيا.

٧- رساله الانسان ما بعد الدنيا.

٨- رساله في الولاية.

٩- رساله في النبوه.

في هذه الرساله اتجهت للتطبيق ما بين العقل و النقل.

١٠- رساله في انساب السادات الطباطبائين في آذربايجان.

و في مدينه قم ألفت الكتب التاليه: ١- الميزان في تفسير القرآن، في عشرين مجلدا باللغه العربيه، ترجم الى اللغه الفارسيه و صدر منه (٣٧) مجلدا. و قد اعتمدت في التفسير منهجا جديدا.

٢- اصول الفيلسفه، في خمس مجلدات، يتوفر على بحث اتجاهات الفيلسفه في الشرق و الغرب.

٣- تعليق على «كفايه الاصول».

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

٥- الوحي أو الشعور الخفي.

٦- رسالتان فى الولاية و الحكومه الاسلاميه (بالفارسي و العربى).

٧- نص الحوار مع المستشرق الفرنسى البروفيسور هنرى كوربان، هذا الحوار الذى تم سنه ١٣٣٨ هـ ش (١) و صدر فى كتاب يحمل عنوان «الشيعة».

٨- نص الحوار الثانى مع المستشرق المذكور الذى تم فى العام ١٣٣٩ - ١٣٤٠ هـ ش. صدر فى كتاب يحمل عنوان «رساله التشيع فى العالم المعاصر».

٩- رساله فى الاعجاز.

١٠- على و الفلسفه الالهيه (ترجمت الرساله الى الفارسىه أيضا).

١١- الشيعة فى الاسلام.

١٢- القرآن فى الاسلام.

١٣- مجموعه من المقالات، و الاسئله و الاجوبه، و بحوث علميه و فلسفيه متفرقه (٢).

١٤- سنن النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و قد قام أخيرا السيد محمد هادى فقهى بترجمته الى الفارسىه حيث صدر فى (٤٠٠) صفحه.

١- أى سنه ١٩٥٩ م. المترجم].

٢- و هى التى تولى السيد هادى خسرو شاهى جمعها و نشرها باذن خطى من المؤلف؛ مجموعها ثلاثه أجزاء يشكل كتابنا هذا الجزء الأول منها. المترجم].

ص: ٣٧

القسم الأول بحوث اسلاميه

اشاره

الاسلام و الاديان الاخرى

اشاره

لقد بعث الله (سبحانه) الرسول الأكرم (صلى الله عليه و آله) الشخصيه السماويه الفذّه قبل ألف و أربعمائه سنه، كى يكون قائدا للبشرية و مرشدا للعالمين.

بعثه (سبحانه) بالقرآن كلام الله الاحد، الجامع لكليات التعاليم العلميه و العمليه و المعجزه الباقيه الى الابد، كى يكون برنامجا لحياه مئات الملايين من المسلمين و دليلا للبشرية جمعاء.

لقد اضحت البعثه و نزول القرآن (الاسلام) عاملين من أهم عوامل التحوّل و التكامل فى حياه البشر، بل كانا العنصر الأهم الذى ترك آثارا عميقه على كافه أرجاء المجتمع البشرى بما أفضيا إليه من تحولات طوال أربعه عشر قرنا على مستوى عقيدته و سلوك الملايين من بنى الانسان.

صحيح أنّ الاسلام أقلّ عمرا مما سواه، حيث مرّ على عمر الوثنيه البرهميه و هى تعيش فى الوسط البشرى، ما يقارب الثلاثين قرنا أو أكثر، و على البوذيه ما يقارب الخمسه و عشرين قرنا أو أكثر، فيما ناهزت المسيحيه العشرين قرنا من عمرها؛ و صحيح أنّ اتباع هذه الاتجاهات و المذاهب أكبر عددا من المسلمين، بيد أنّ الصحيح أيضا ان مراجعه الكتاب المقدّس للبرهميه (كتاب ألفيدا) و سائر

المتون الاخرى لهذا الاتجاه تكشف بوضوح انّ كلّ أو معظم التعاليم الدينيه لهذا المذهب هي تعاليم سلبيه غير ايجابيه، فى نفس الوقت الذى تقتصر فيه على عدد قليل من اتباع هذا الاتجاه. أما الاكثريه فقد ظلّت بعيده عن المعطيات المعنويه للمذهب و محرومه من الاستفاده من كتابه المقدّس، حتى أضحي المجتمع البرهمى مجتمعا غير فاعل خارج دائرته، يفتقر الى خاصيه الفعل و التأتّر بالآخرين.

أما البوذيه فهى لا تقل شيئا فى طابعها السلبى عن البرهميه، و كذلك المسيحيه التى ظلّت تفتقر - كما يتبيّن من الأناجيل الأربعة و غيرها من النصوص الدينيه الأصلية - الى نظام تشريعى عملى و قوانين اجتماعيه، فضلا عما تضمه من سوء ظن للفلسفه العقلانيه بشكل عام.

انّ قصه فداء السيد المسيح و غفران ذنوب جميع البشر، أو المسيحيين على الاقل لا تنسجم مطلقا مع الروح الايجابيه التى تنطوى عليها التعاليم الدينيه.

و بالنسبه للمذاهب و الاتجاهات الدينيه الاخرى، كالصائبه و المنويه فهى اما أنّها فقدت لياقتها و اهليتها بشكل كلى أو انها تحولت - كاليهوديه - الى دين أقلية خاصه، و عجزت بالتالى عن استقطاب الاكثريه و جذبها.

و هكذا تبقى الساحه البشريه مفتوحه على الاسلام وحده، الدين الذى لاقى قبول و احترام الملايين من البشر لما تتسم به عقائده من طابع برهانى استدلالى و لما يحمله من قوانين و تشريع ايجابى يعمّ المجالين الفردى و الاجتماعى.

كان للاسلام الدوام و لا يزال الملايين من الذين يحتذون فى كل مناشط حياتهم تعاليمه الايجابيه و يطبقون احكامه.

و من الواضح أنّ الاسلوب المنظم الايجابى الذى ينطوى عليه سلوك انسان واحد يمكن ان يكون مؤثرا على آلاى البشر الآخرين سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، فكيف اذا ارتبطت الحاله بمجتمع (اسلامى) وسيع! من هنا نتفهم عدم غفله الاتجاهات الاخرى المعاديه و سعيها الدائب (كما تعترف بنفسها) فى الكيد لاطفاء شعله النور التى يأبى الله لها الانطفاء(١).

يقول تعالى يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ اللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ(٢).

و بعد، فمن الواضح أنّ مهمه ادراك و وعى شخصيه ربانيه كشخصيه رسول الله (صلى الله عليه و آله) تحتاج الى بصيره و لغه ربانيه، فضلا عن وصف هذه الشخصيه الفذه و الاحاطه بآثارها، هما امران يخرجان فى سياق البحث عن نطاق المقاله و المقالتين، و انما كل الذى نصبو لتحقيقه فى هذا البحث الوجيز هو ان نتلمس شيئا من ابعاد هذه الشخصيه عبر الاحاطه الكليه بمنهج دعوته (صلى

١- يعلل هندريك وليام و ان فى كتابه «قصه البشر» اسباب تقدم الاسلام و غلبه المسلمين للمسيحيين فى الحروب الصليبيه و غيرها، بقوله: «جاء عن نبي الاسلام أنّ من يقتل و هو يجاهد الكفار فسيذهب الى الجنه مباشره. لذلك رأينا مجاهدى الاسلام يضحون برجوله بانفسهم فى ميادين القتال و هم يفضلون القتل على العيش فى هذه الدنيا الفانيه و على حياه تحفها المتاعب و الآلام. من هذه الزاويه بالذات نستطيع تفسير غلبه المسلمين للمسيحيين فى الحروب الصليبيه، فاتباع الدين العيسوى يخشون عالما مجهولا يلاقيهم هو عالم ما بعد الموت، و يظهرون تعلقا بالدنيا و ارتباطا بملذاتها و انسا بنعم هذه الدنيا الزائله. و فى الواقع هذا ما يفسر لنا أيضا- و فى الوقت الحاضر بالذات- اقدام الجنود المسلمين على مواجهه مدافع الاجانب باجسامهم دون ان يعبثوا بشىء، الامر الذى يجعل المسلمين اعداء خطرین جدا» المصدر، الترجمة الفارسيه، ص: ١٣٨ - ١٣٩، ترجمه جمال زاده.

اللّٰه عليه وآله الى الناس، الذي يعد أتباعه الدليل الحقيقي لسعاده الانسان.

اصاله الفرد من زاويه الطبيعه البشريه

يتوقف ادراك هذه البحوث على مقدمه ندرجها في السؤال التالي: هل للانسان في حياته هدف أعلى و أسمى من مجرد تأمين وجوده و اشباع حاجاته الغريزيه باقصى ما يستطيع؟

حين يخطو الانسان خطوته الأولى مع افراد نوعه تنتهى الحصيله الى تشكيل مجتمع. ثم يتحرك للالتزام بمجموعه من القوانين و الضوابط في سبيل الحفاظ على المجتمع، فيفقد بهذا الالتزام جزءا من حريته الشخصيه. بيد انّ الانسان يسعى من خلال هذا الحرمان إلى ان ينال قسطا آخر من الحريه يؤمن له وجوده و يشبع حاجاته الغريزيه.

و بذا فإنّ الاصل في سعاده الانسان بحسب نظام الخلق و التكوين يكمن في سعاده الفرد، في حين تكون سعاده المجتمع فرعا لها و ليس بالعكس.

بعبارة أخرى: انّ المنظور في خلق الطبيعه الانسانيه هو الوجود الفردي و ليس الهيئه الاجتماعيه للافراد، و انما هدى الانسان نحو العقد الاجتماعى من أجل الحفاظ على الفرد.

ولذا فإنّ الانسان ينقاد الى الاسلوب المنظم في الحياه- و الذى لا بدّ ان يتبلور بالصوره الاجتماعيه- من أجل هذا الهدف الاساس المائل في تحقيق السعاده الفرديه. فهو يأكل و يشرب و يلبس و يتزوج و يتناسل و يفكرّ و يتحرك من أجل تأمين بقائه.

أثر الرؤية الكونية في سلوك الانسان

و بذلك تتبع الكيفيه التي يختارها الانسان في تكييف فعالياته المنظمه من حقيقه رؤيته الكونيه و من نظرتة لموقعه في هذه الرؤيه. من هنا نجد ان تلك الفئه التي تصدر من تصور يفضى الى انكار الخالق و ينسب وجود العالم للصدفه، و تنطلق من تصوّر يحصر الانسان بهيكله المادى و حسب- حيث تؤرخ لوجود الانسان و فئاته ما بين الولاده و الموت- تقيم حياتها و تنظمها بحيث تلبي الاحتياجات الماديه لحياه دنويه عابره، و لا تقيم حسابا سوى للسعاده في اطارها المادى.

هذا الامر ينطبق على جميع القائلين باصالة ماده و أصاله الحياه الماديه كما هو مشهود.

أما الفئه التي تكل الكون الى خالق حكيم مدبّر يأخذ بيده تدبير العالم و البشر بحكمته، فانها لا تنظر الى الانسان فى حدّه المادى وحده، و انما تقيم تنظيمها للحياه بما يكفل رضا الخالق (جلّ و علا) و ينجى من غضبه و عذابه، و بما يحقق لها السعاده فى الحياه و يجعلها بمأمن من نقماته و غضبه (سبحانه).

إنّ الانسان الذى يعتقد بدين التوحيد و ان للخلق و المخلوقين ربا واحدا عالما قادرا، و أنّ للانسان حياه خالده بحيث لا ينتهى وجوده بالموت، سيقوم حتما بتنظيم حياته بكيفيه تفضى الى سعاده فى الدارين (قبل الموت و بعده).

و بهذا يتضح أنّ الدين هو نهج الحياه، و ان ليس هناك فصل بين منهج الدين و منهج الحياه. و به يتبين خطأ اولئك الذين يقدمون اصاله الحياه و يعطون للدين جنبه هامشيه (تشريفاتيه) و لأحكامه موقعا ضئيلا فى الحياه.

على هذا الاساس عدّ الاسلام منهج الحياه المتمثل فى الطريق الذى وضعه الله للبشر ديناً، و اعتبر المذهب الحق طريقاً مستقيماً و المذهب الباطل طريقاً منحرفاً. يقول تعالى: **أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالآخِرَةِ كَافِرُونَ (١)**.

الرؤية الكونية الاسلاميه

اشاره

انّ الرؤية التى قامت عليها دعوه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) تنتهى الى انّ عالم الوجود مخلوق الله الواحد الاحد الذى هدى كل جزء من اجزاء الوجود لما فيه كماله و يحقق له سعاده؛ و هدى الانسان أيضاً الذى خلق لحياه أبدية نحو سعاده الخاصه المائله فى طى الطريق الذى ابانه (سبحانه) له.

لذا كان الانسان الطبيعى (هو الانسان الذى ينطوى على طبيعه انسانيه و مجهز بالشعور و الإراده الموهوبه من قبل الله، من دون ان يتلوث بعد بالافكار الخرافيه أو يتلى بالتقليد) هو متعلق دعوه النبي الاكرم لانّ مثل هذا الانسان المجبول على الفطره الالهيه له اهليه ادراك التصوّر الذى أشرنا إليه آنفاً. فهو يدرك بنفسه و ينتبه بادننى مثير الى انّ هذا العالم العظيم الواسع بما ينطوى عليه من نظام متقن و تدبير، مخلوق لموجود مطلق غير متناه، هو (سبحانه) مبدأ كل كمال و جمال، منزّه عن كل سوء.

و مثل هذا الانسان يدرك ان خلق الكون و الانسان لم يأت عبثاً دون غايه؛ و انّ الانسان لا يمكن ان يترك سدى، بدون ان يكون هناك يوم تتميز فيه عواقب الامور و يسأل عمّا كسبت يده خيراً كان أم شراً.

و فى المرحله الاخيره يدرك مثل هذا الانسان انه لا بدّ و ان يكون هناك منهج خاص للحياه يؤمن التصور الآنف.

انّ انتخاب الانسان الطبيعى للتعليم و الترييه تترتب عليه عده نتائج أساسيه تنتهى الى الاصول التاليه:

١- أصل المساواه

لا- بدّ و ان يكون المنهج المنشود عامًا للجميع لا- يفرّق بين الاسود و الابيض و بين المرأه و الرجل، يستوى فيه الشريف و الوضيع، و الغنى و الفقير، و القوى و الضعيف و السلطان و الرعيه، و الشرقى و الغربى، و القطبى و الاستوائى، و العالم و الجاهل، و الشاب و الكهل، من دون فرق بين الموجودين الآن و الآتئين فى المستقبل و من عاش فى الماضى، لأنّ الجميع شركاء فى الطبيعه الانسانيه، و مجهّزون بأدواتها على حد سواء.

هذه الاصاله فى المساواه تختص بالمنهج الاسلامى وحده، لأنّ الاتجاهات و المناهج الاخرى ينطوى كل واحد منها على تبعض ما. فالمنهج الوثنى - مثلاً- يفرق على نحو كلى بين الروحانيين [علماء المذهب] و غيرهم، و بين المرأه و الرجل، فيما تضع اليهوديه فروقا بين بنى اسرائيل و غيرهم. أما المسيحيه فتفرّق بدورها بين الرجل و المرأه.

و حين نصل الى المناهج الاجتماعيه نجدها هى الاخرى تضع حدودا فارقه بين أهل الوطن و غيرهم.

و بذلك تبقى الرؤيه الاسلاميه وحدها التى تضع النوع الانسانى فى إطار نسيج موحد و تستأصل - من الجذور- أسس العنصريه و التفرقه. يقول تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (١) وقوله تعالى: أَنَّىٰ لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (٢).

٢- الواقعيه

نظرا لكون الانسان يتحلى غريزيا بالنظره الواقعيه، لذا فانّ تعاليم و ضوابط المنهج المنشود لتنظيم حياته ينبغي ان تبتنى على أساس الواقعيه.

ليبان ذلك، نجد أنّ الانسان في نفس الوقت الذي يمارس نشاطه الطبيعي مستعينا بالعواطف والمشاعر والأحاسيس فهو يندفع أيضا نحو مقاصده الحياتيه، و هي - طبعا- مقاصد واقعيه و ليست مجرد افكار و تصوّرات. فالطفل الرضيع الذي يلتصق بثدي أمه أو أنّه يبكي من الجوع، انما يحتاج واقعا الى الحليب و ليس لصوره الحليب، و هو يبكي فعلا من الجوع و ليس من تصوّر الجوع أو فكرته.

و الانسان يهتم فعلا بما يهدّد وجوده.

و حين ننتقل الى عالم الحيوان نجد أنّ كل صنف منها مزوّد بجهاز هضميّ خاصّ يناسب نوع الطعام الذي يتناوله فالذئب و السنانيير و الصقور مزوده مثلا بجهاز هضمي يتناسب مع اللحوم التي تفترسها و تكون طعاما لها.

نفس الكلام ينطبق على الجهاز الدفاعي. فلكل حيوان آلاته الدفاعيه الخاصه به، فالدجاج يدافع عن نفسه بالمنقار، و الأبقار و الخراف بقرونها،

١- الحجرات: ١٢

٢- آل عمران: ١٩٥

و العقارب و الزنابير بلسعاتها، و الاسود و النمرور باسنانها و مخالبتها، و الغزلان بالهرب و المقدره على العدو السريع.

خلاصه الامر، ان كل واحد من هذه الموجودات يسعى فى حياته نحو هدف خاص، و يقوم بأعمال تبعاً لما قدر له، و لما تهديه إليه ما زود به من اجهزه تكوينيه. و هذه الهدايه و التقدير هما عين الهدايه و التقدير العامين اللذين أشار إليهما القرآن الكريم و نسبهما الى الله (سبحانه) كما فى قوله تعالى: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى(١) و قوله تعالى: الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى(٢).

و الانسان كموجود لا يستثنى من بين المخلوقات الاخرى عن هذه القاعده الكليه، و انما تهديه خصوصيته الوجوديه الى النهج الذى عليه ان يسلكه فى الحياه، و تبين ما يقع عليه من تكاليف و واجبات.

يقول تعالى: مِنْ أَى شَيْءٍ خَلَقَهُ* مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ* ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ(٣)

و لذا فان النتيجة التى تنتهى إليها من حصيله هذا البحث و الذى سبقه، واحده و هى: ان ما يجب ان يختاره الانسان من أعمال و أفعال حقه (أى مطابقه للمصلحه الواقعيه) بموجب غريزه الواقعيه، هى نفسها الاعمال و الافعال التى يهدهى إليها وجوده التكويني و ما ينطوى عليه من نظام خاص جهز به.

لذلك رأينا القرآن الكريم ينسب النهج الذى يدعو إليه و يطلق عليه دين الحق،

١- طه: ٥٠

٢- الاعلى: ٣٨

٣- عبس: ١٨ - ٢٠

و دين الفطره أيضا، الى الخلق (نظام الوجود) فيقول: فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١).

و قوله تعالى: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا* وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (٢).

و لجهه ان الخلق نفسه هو فعل الله (سبحانه) و ان كل ما نشهده من آثار الجمال هو من فيض رحمته، فان ما تقضى به الخصوصيه الوجوديه للانسان نسبه لاعمال، تسمى إرادته الله (هذه الإرادة طبعاً هي الإرادة التشريعيه التي تعدّ ثمره للتوجيه الذي يدع الانسان مسئولاً، و هي غير الإرادة التكوينية التي لا تتخلف مطلقاً).

و ما يصلنا من تكاليف و أوامر، هي تعبير عن أوامر الله و نواهيه، يقول تعالى:

وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ (٣).

و لما كانت تكاليف هذا الدين و احكامه صادرة من قبل الله (سبحانه) و ان من يتبع نظامه العقيدى و العملى يكون قد سلم لاراده الله، لذا فقد سمي القرآن الكريم هذا الدين بالاسلام. يقول تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (٤) و قوله تعالى: وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (٥).

٣- التوازن بين الماده و المعنى

الثمره الثالثه التي تترتب على كون متعلق الدعوه هو الانسان الطبيعى، و التي

١- الروم: ٣٠

٢- الشمس: ٧- ١٠

٣- القصص: ٦٥

٤- آل عمران: ١٩

٥- آل عمران: ٨٥

تعود الى الاسلام، هي اعتماد النهج المتوازن الوسط بين الماديه و المعنويه. و هذا الاعتدال هو من أهم خصائص هذا الدين السماوى خلافا لما عليه اليهوديه التى لا- ينطوى كتابها المقدّس «التوراه» على أية ميول معنويه، و خلافا أيضا للمسيحيه التى تنسب الى السيد المسيح إهمال الحياه الماديه و العزوف عن الدنيا(١).

و لا- يختلف الحال كثيرا حين نصل الى الاتجاهات المذهبيه الاخرى كالبرهميه و البوذيه، بل و حتى المجوسيه و المانويه الصابئيه، فهذه الاخيريه رغم عنايتها بدرجه و اخرى بالجانب المعنوى، إلا انها تفصل- بشكل كامل- النهج المعنوى عن نهج الحياه الماديه.

و بذلك يبقى الاسلام الدين الذى يحافظ على سمه الاعتدال و يقوم على اساس الفطره الانسانيه.

و لتوضيح ما نريد ان نصل إليه، نجد أنّ هناك فئه من الناس نستطيع ان نقول أنّها تشكل أغلبه ابناء النوع البشرى، لا هم لها فى الحياه سوى التقدم على طريق تحقق الاهداف الماديه المحضه، و لا يشغلها سوى السعى الحثيث من أجل الجاه و المقام و المال و اشباع لذائذها الماديه.

هؤلاء يصرفون جهودهم فى تأمين المعاش، من دون ان نلمس فى حياتهم ابسط توجه خارج اطار الحياه الدنيويه العابره و بعيدا عن العالم المادى.

١- ورد هذا المعنى فى النقاش الذى دار بين السيد و بين هيروديس على شكل سؤال و جواب حول محنه السيد المسيح. و المفهوم بعينه مبثوث فى الاناجيل المتداوله، مضافا الى الرساله التأريخيه التى ادرجها مؤلف كتاب «قصه البشر» اثناء حديثه عن قصه المسيح، و مضمونها صريح فى تأكيد هذه المعانى.

و فى مقابل اولئك نجد فئه ثانيه من الناس، هى بلا شك ثله قليله جدا، ادركت بتأملها فى حقيقه هذا العالم، أنّ الحياه لا تدوم و أنّ كل لذه مقرونه بمئات الآلام و الغصص، و كل سرور مقرون بمئات الاحزان، و كل ثروه و كسب يجزّان الى مئات الهموم و الغموم، و بالتالى فإنّ كل وصال منتهى الى فراق، و كل صحه الى مرض، و كل حياه الى موت. ثم أيقنوا ان وراء سجن الحياه هذا و سرايها الخادع الزائل، ثمه عالم ابدى لا تعب فيه و لا نصب، بل سرور دائم هو من نصيب المحسنين و الاحرار.

اثر ذلك، عزف هؤلاء عن الدنيا و ما تزخر به من مباحج و احزان، و ركنوا فى جانب من الحياه بعد ان فتحوا لانفسهم نافذه تطل بهم على عالم الابدويه بما يزخر به من جمال و كمال غير متناهيين، فملئوا بذلك آفاقهم، و كانت لهم فيه السلوه و العزاء.

انّ هاتين الطائفتين موجودتان فى عصرنا الراهن، و يشهد التاريخ على وجودهما فى كل العصور السابقه. و فى ذلك الدليل القاطع الذى يثبت انّ الانسان مجبول بفطرته على تصديق صحه المسارين و حاجته إليهما، بل و أنّه ملزم بطى الطريقتين - نهج الحياه المعنويه و الماديه - اذ لا خيار له سوى ذلك.

فاذا قدّر للانسان ان يعلق عليه افق الحياه الاجتماعيه و ينكفى على ذاته، فعليه - بلا شك - ان يودّع الحياه و يتخلّى عن جانبها المادى، و بذلك ينسدّ مسار الحياه المعنويه نفسها. أما اذا ترك الجانب المعنوى فى الحياه، فإنّ مقتضى ذلك ان يتخلّى عن عقله و ادراكه اللذين يتميّز بهما عن سائر الحيوانات، و يتغاضى عما تمليه عليه واقعته، فيكون بذلك رديفا للحيوان!

و لذلك لا يستطيع الانسان الفطرى الواقعى ان يعيش الحياه ببعد واحد؛ فيكتفى بالبعد المادى أو المعنوى لوحده.

فمن جهه لا- يمكن له ان يعيش فى العالم المادى بدون حياه ماديه، و من جهه ثانيه لا معنى لما جبل عليه فطريا من استعداد لمعرفة الله و ادراك للعبوديه من دون الحياه المعنويه.

أما ما لاحظناه سابقا من ميل الديانتين اليهوديه و المسيحيه الى أحد الجانبين دون الآخر، فان حقيقه الامر تعود الى مقتضيات الزمن (المرحليه) التى كانت تملى تقويه أحد البعدين على حساب الآخر.

ففى عهد موسى الكليم (عليه السلام) كان بنو اسرائيل يعيشون فى مصر تحت وطأه الأسر و الاستعباد الفرعونى، فحرموا من كل المزايا الانسانيه و عوملوا معاملة الحيوانات. و حين أنجاهم الكليم (عليه السلام) بذل المههم من جهوده فى تنظيم حياتهم الداخليه و ارساء القوانين الاجتماعيه و إعمار الارض و غير ذلك، و فى سياق هذا المسار خصص هامشا لتوجيههم نحو الحياه المعنويه.

اما حين بعث السيد المسيح (عليه السلام) فإن بنى اسرائيل و ان كانوا تحت سيطره الروم، إلّا انهم كانوا ينعمون بانظمه اجتماعيه متسقه. بيد انّ الروحانيين (العلماء و الاحبار) و المتنفّذين كانوا قد جعلوا التوراه فى ذمّه النسيان، و اتخذوا الجانب المعنوى وسيله للمكاسب الماديه و استغلال الناس.

لذلك انصرفت همه السيد المسيح لإحياء الجانب المعنوى و هدايتهم إليه.

اما الاسلام فقد جاءت نظمه- كما اشرنا- لتختطّ مسارا وسطا بين الحياتين الماديه و المعنويه. و فى هذا الاختيار عمد الاسلام- فى الحقيقه الى تحقيق

المصالحة بين نمطين حياتيين متضادين بشكل كامل، فمزج فيما بينهما بحيث لم يعد ثمة خيار امام الانسان لبلوغ كماله سوى ذلك، اذ اضحى من البين ان كل موجود من الموجودات يطوى طريقه نحو كماله الذى يعدّ هدفا لوجوده، عن طريق فعالياته الفطريه، و نوع هذه الفعاليات يرتبط بدوره بما زوّد به من قدرات و أدوات.

و الانسان كأحد الموجودات لا- يمكن ان يخرج عن اطار هذه القاعده الكليه و الناموس العام. فللانسان نفس (روح) خلقت للحياه الابديه بحيث لا يمكن التفريط أو الفرار من هذا المصير أبدا، و انما بمقدور الانسان ان يصل بفعاله الحسنه الى كماله الذى يعدّ بدوره ابلغ من كلّ سعادته.

بيد انّ هذه النفس السماويه ليست عائمه و انما هى مرتبطه ببدن أرضى، تثوى فيه أدوات فعلها، بحيث تضى القوى و القدرات التى تستثمر الادوات و تحرّك انظمه العمل نوعا من الارتباط بهذا البدن.

علاوه على ذلك، فانّ خلقه الانسان تهديه الى الاجتماع و الحياه المدينه. و من المؤكد انّ هذه الهدايه تبلغ به اهداف الحياه و كماله النوعى، و هذا الكمال بدوره ينطبق فى الواقع مع السعاده و الكمال اللذين عيّنهما له نظام الخلق (الوجود) خلافا لما يتصوره- سعاده و كمالا- أو ما تهديه إليه أفكاره السقيمه المنحرفه.

فكمال شجره الورد يكمن فعلا فى نموها و تفتحها الطبيعى و يرتد الى (ما تهدى إليه) طبيعتها النباتيه، و لا يتمثل (الكمال) بأن توضع فى اناء فخارى مذهب فى زاويه من زوايا قصر فخم.

لذلك كيف يمكن للانسان ان يبلغ كماله و يحقق سعاده الواقعيه كامله من

دون استثمار الوسائل المادية التي وضعها نظام الخلق (الوجود) بين يديه، و من دون ان ينغمر في محيط الحياه الاجتماعيه؟

لقد جعل الاسلام من محيط الحياه الماديه للانسان- التي هي في حقيقتها حياه اجتماعيه- أرضيه لتعليمه و تربيته. ثم شرع له- بما ينسجم مع ما تهدي إليه فطرته الانسانيه و خصوصيته الوجوديه- مجموعه واسعه من الضوابط و الاحكام التي تتناسب مع اعماله الفرديه و الاجتماعيه، و الكلويه (العامه) و التفصيليه، كي تكون برنامجا شاملا لتربيته و كماله.

فمن هذه الضوابط و الانظمه هناك ما يختص بتنظيم صله العبوديه بين الانسان و ربه، فهو الفقير المحتاج امام الغنى المطلق؛ الجاهل امام العالم؛ العاجز امام القادر؛ المسلم لاراده الله و مشيئته.

ثم شرع له اجتماعات عباديه، منها اجتماع الصلوات اليوميه، و صلاه العيدين، و ثمه اجتماع أكبر ماثلا في صلاه الجمعة، و ثمه ما هو أكبر منه ماثلا في تجمّع الحج.

و ثمه من الانظمه و الاحكام ما يحدّد مسؤوليات الناس إزاء المجتمع و ازاء بعضهم البعض. و قد أخذت هذه الانظمه بنظر الاعتبار تنميه حسّ المسئوليه لدى الانسان امام خالقه الذي عليه ان يسلم لارادته (و ذلك مقتضى ما عليه خلقه).

بمعنى أنّ جميع اعمال الانسان و فعالياته ينبغي ان تتحرك في اطار الاصول الثلاثه: التوحيد، النبوه، و المعاد. يقول تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ(١).

يتضح مما مرَّ أنّ الاسلام نظّم الحياه بشكل يجعل الحياه الاجتماعيه الماديه للانسان محضنا تنمو من خلاله الحياه المعنويه و تينع و تزدهر.

فالنور المعنوى الذى يتحلى به الفرد المسلم من خلال تنفيذه لتعاليم الاسلام على الصعيدين الفردى و الاجتماعى، يجعله نقيا طاهرا، فهو يمارس الحياه مع الناس دون انقطاع عن الله، و هو فى الناس و لكن من دون ان ينفصل عن عالم السير الخاص، و هو يسعى لتحقيق مقاصده الماديه و يواجه الحياه بحلوها و مرّها، بمسرّاتها و غصصها، لانه جزء من هذا العالم تجرى عليه حوادثه، بيد أنّه يفعل ذلك بقلب يقظ و عالم هادئ، و هو اينما يلتفت لا يرى سوى الله. يقول تعالى:

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (١).

و هكذا يجد المسلم أنّ ممارسته للحياه الماديه تستبطن ازدهار الحياه المعنويه و تفتّحها، فهو اينما كان و لأى عمل اتجه يجد السبل سالكه به، الى ربّه و كل ممارسه ماديه يجد فيها مرآه تدلّه على خالقه. أما الآخرون فهم حين يميلون الى جانب الحياه المعنويه و يفكرون بها، نراهم يفترضون الحياه العاديه التى فطروا عليها حجابا بينهم و بين الحقيقه التى يبحثون عنها. لذلك يتخلون عن الحياه العاديه، كما هو شأن رهبان النصرارى و براهمه الهند و اتباع رياضه «اليوغا» الذين يسلكون طريقا غير معتاد لطفى المسافه نحو الحياه المعنويه و التكامل الروحى.

و ايا كان نوع هذا الطريق، فإنّ سلوكه يعدّ امرا صعبا للانسان العادى الذى يعيش حياته الماديه، حيث يحتاج الى إرادته صلبه و قويه جدا.

أما الإنسان الذى يسعى للحياه المعنويه عبر منهج الاسلام المائل فى قطع المسار من خلال الحياه الاجتماعيه العاديه نفسها، فهو بلا-ريب يدرك ان اسلوب اولئك أسهل من الاسلوب الاسلامى، و انهم باعتزالهم الحياه العاديه، أراحوا فى الواقع انفسهم تجشّم مشاقّ المراقبه و الصبر على دوام المجاهده.

و فى الحقيقه سدّ هؤلاء على انفسهم طريق الكمال الذى هيأه لهم الخلق (نظام الوجود) بما يلزمه من ادوات، و انقادوا لطريق آخر أوصلهم إليه فكرهم (تصورهم).

و هنا يحق لنا ان نسأل: هل يمكن الوصول فى مثل هذه الحاله الى الهدف الذى عيّنه نظام الخلق و الوجود؟ علاوه على ذلك، أنّه اذا كان العالم و ما فيه، هو من خلق الله (سبحانه) و ان كل ما هو حادث فيه يعبر باختلاف درجته الوجوديه عن آيه من آيات الحق و تجلّ من تجليات الربوبيه، و اذا كان الانسان بأحواله الفطريه المختلفه لا يشدّ عن ذلك: فيجب حينها ان تنصب معرفه الله فى كافّه الاحوال فى مسار الحياه المعنويه (معرفه الله و معرفه النفس) و ان يستفاد من جميع هذه التجليات لتحصيل المعرفه التامه للنظر الى جمال الحق (تعالى) و إلّا فإنّ الانسان سوف لن يكسب من الاتكاء على جهده الذاتى سوى معرفه ناقصه أو انه يقع ضحيه الجهل المطبق.

٤- العلم و المعرفه من وجهه نظر الاسلام

اشاره

انّ من له ادنى اطلاع بالاديان و المذاهب المبتوئه فى العالم، و من له معرفه إجماليه فى الموضوع سوف لن يتردّد لحظه فى انّ ما أولاه الاسلام من تجليل و احترام للعلم و المعرفه و ما أبداه من حُصّ و ترغيب فى تحصيلهما، لا يمكن ان

نتلمس له نظيرا فى الاديان و المذاهب الاخرى سماويه كانت أم غير سماويه.

فهذا القرآن الكريم ينادى: هَلْ يَشِيْتَوِي الدِّينَ يَغْلُمُونَ وَ الدِّينَ لَا يَغْلُمُونَ (١) و هو نفسه يمجِّد مقام العلم أفضل تمجيد. و حين نصل الى رسول الله (صلى الله عليه و آله) نراه يقول «طلب العلم فريضه على كل مسلم» و «اطلبوا العلم من المهد الى اللحد» و «اطلبوا العلم و لو بالصين».

القرآن الكريم يأمر اتباعه بدوره ان لا- يتكبوا عن طريق العلم نحو اتباع الظن و الشك و ان لا- يقبلوا دون تأمل ما يلوح لهم للوهله الأولى من طريق السمع أو البصر أو الفؤاد لانهم مسئولون.

يقول تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٢).

و بهذا يتضح انّ الاسلام حثّ اتباعه على العلم و المعرفة بكل قوه و رغبتهم فى ذلك على النحو الذى أُلزم بالتفقه فى الدين على مستوى المعارف العقيديه و الاحكام الشرعيه التى تعدّ بمثابة القوانين العلميه.

يقول تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ (٣).

بيد انّ ما بين ايدينا فعلا- هو اختلاف افراد البشر فى درك الحقائق العلميه و المعارف الحقيقيه، فمن البشر فئه لا- تملك الاستعداد للتفكير الاستدلالي، و انما تمارس عملها بذهنيه بسيطه تمضى بها شوط الحياه الماديه.

١- الزمر: ٩

٢- الاسراء: ٣٦

٣- التوبه: ١٢٢

بينما هناك فئه ثانيه تحمل مزيه التفكير الاستدلالي فيكون لها تبعا لذلك نشاط خاص في درك المعطيات الفكرية العميقه و النظريات العلميه. و ثمه مع الفئتين ثالثه تجدد في نفسها- بغض النظر عن الفكر و العمل- انصرافا نفسيا خاصا عن عالم الماديه المظلم و ما يحفل به من لذائذ عابره و جمال خادع، و انجذابا مماثلا الى عالم ما وراء الماده، يبعث في نفسها شغفا خاصا بالجمال الثابت غير المتناهي الذي لا يعدو جمال هذا العالم ان يكون بالنسبه إليه سوى مثلا (نموذجا) لذلك الجمال أو في الحقيقه تصورا عنه.

افراد هذه الفئه يستطيعون ان يدركوا- بسهولة و بالاشراق الباطنى- حقائق و اسرار ذلك العالم.

بالاستناد الى هذا الاختلاف الواضح الذى نشهده بين الناس اعتمد الاسلام ثلاث طرق مختلفه للتعليم، فتحدّث الى كل فئه بلسانها. فكان نصيب الفئه الأولى التربيه من خلال الظواهر الدينيه، و الثانيه عن طريق الاستدلال الحر، فيما كان نصيب الثالثه هو التعليم عن طريق جهاد النفس و تصفيه الباطن، كما يشير المثال القرآنى الذى تحويه الآيه التاليه- فى خصوص تلقى بياناته- حيث يقول تعالى:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا(١)

أما رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) فيقول: «نحن معاشر الأنبياء امرنا ان نكلّم الناس على قدر عقولهم».

لقد اختار الاسلام اسلوب البيان السهل لتلك الفئه من اتباعه التى تفتقد الذوق الاستدلالي، و تواجه فى هذا الطريق خطر الضلال و الانحراف، فلم يكلفها باكثر

مما وراء الاصول الثلاثة (التوحيد، النبوه، و المعاد) اذ درج على تعليم هؤلاء بالبيانات المولويه البسيطة (الامر و النهى المجرد) كما نتلمس ذلك من آيات كثيره من القرآن الكريم و ما تزخر به الكثير من الروايات التى تنطوى على بيانات صادرة عن الرسول الاعظم (صلى الله عليه و آله) و أئمه الدين و أوصيائه.

بيد انّ الملاك فى الاصول الثلاثة التى يستطيع الانسان بفطرته ان يستدلّ عليها بأيسر وجه، هو العلم القطعى الذى لا يقبل سواه. و بهذا الاسلوب تستدل هذه الفئه على قبولها ببقية الاحكام و التعاليم دون استدلال محدّد عليها. اذ بناء على الاستدلال الأول الذى ثبتت بمقتضاه النبوه يصبح ما يصل عن هذا الطريق مستدلًا و قطعياً.

طريق الاستدلال انّ اسلوب الترييه (و التعليم) بالاستدلال الحر يختصّ بالافراد الذين يحملون فكرا سليما و لهم استعداد فى ادراك النظريات العلميه و الاستدلال العقلى و المنطقى. و هؤلاء يهدون الى ما تدركه فطرتهم الواقعيه غير الملوته من تلقائها، لا أن يحمّلوا أولًا- بالافكار الاعتقديه التى يلقنونها، ثم يأتى الدور- ثانيا- للدفاع عنها (العقائد الملقنه) باصطناع الادله و الحجج لها.

انّ الكتاب و السنه، اى الآيات القرآنيه و البيانات الصادرة عن النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلّم) و أئمه الهدى- التى تعدّ مبيته لمقاصد القرآن- مليئه بأمثال هذه الاستدلالات.

فالعقائد الاسلاميه يّنت تفصيلا بأبسط بيان و بأكثر الحجج قطعيه، ثم اشير أيضا الى ما تنطوى عليه الاحكام و القوانين الاسلاميه من مصالح كلييه و منافع عامه.

بيد أنّ البحث في مصالح الاحكام و مقاصد قوانين الشريعة لا يعنى أنّ الانسان و المجتمع المسلم يملكان حريه عدم قبولها إلّا في حاله يفهم بها مصالح الحكم و منافع القانون، لأنّه سبق و ان أشرنا الى أنّ كل الاحكام جاءت عن طريق النبوه، و دليل ثبوت النبوه هو بنفسه دليل اجمالى على ثبوت هذه الاحكام، و ان لم يكن بين ايدينا دليل تفصيلى عليها.

ثمّ أنّه بمقتضى الاصول الجاريه لا يمكن ايقاف سريان اى قانون في المجتمعات البشريه المتقدمه أو غير المتقدمه، على قناعه الفرد و قبوله، أو أن نعلق التنفيذ استنادا الى فرضيه حريه الفرد في قبول أو ردّ القانون. غايه ما هناك أنّ الانتقاد الفكرى مسموح به بموجب القانون نفسه، و إلّا فخلافاً ذلك يلزم انحلال المجتمع و تفككه.

انّ ما يملكه الانسان في امثال هذه الحالات هو الحريه في ابداء الرأى فقط (الرأى المخالف للقانون) لا ان يخالف عمليا القانون السارى إلّا في حاله أن يعلن مجلس التقنين (التشريع) عن نسخ ماده القانونيه المختلف عليها.

في السياق نفسه، علينا ان لا نتصوّر أنّ مسأله التقليد(١) منفيه لقاعده وجوب العمل من خلال العلم، و لا ناقضه للآيه الماره آنفا في قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ.

و السر ان حقيقه التقليد- الذى نعنيه- يتمثل في رجوع الجاهل الذى يعجز عن تشخيص التكليف الى من يعلم به. و أصل رجوع الانسان الى أهل الخبره

١- أنّ المسلم الذى لا يستطيع ان يمارس بنفسه عمليه (تحديد الموقف الشرعى) عبر استنباط الاحكام الشرعيه من مداركها الاصيليه، عليه ان يعود في ذلك الى المجتهد القادر على الاستنباط، و يعمل وفقا لما يستنبطه من آراء فقيهيه.

فيما لا يستطيع تشخيصه يعدّ من الاصول العقلانيه المسلّمه، و هو غير التقليد المذموم الذى يستسلم فيه الانسان تماما الى من لم تحرز صلاحيته العلميه.

انّ الانسان و بدافع غريزه الواقعيه لا يسلك طريقا لا يعرفه، و اذا اضطرّ لسلكه يستفيد بسؤال من يعرف الطريق، و حينئذ سيكون ما يحصل عليه من علم و معرفه بمثابة علم و معرفه خاصين به.

فالمريض حين لا يكون طبييا يرجع الى الطبيب، و الانسان يجعل المتخصص و ذا الخبره منارا و قائدا له فى جميع ما يفتقد إليه، بحيث لا نستطيع ان نجد فى العالم كلّ شخصا تتوفّر لديه الخبره و التخصص فى جميع الشئون.

طريق التهذيب و التصفيه

انّ من يملك استعدادا لقطع قلبه عن التعلّق بالامور الماديه و الانجذاب الى ما يمتلىّ به هذا العالم - المؤقت - من امنيات و هميه و زينه خادعه؛ و من يجد فى نفسه الاستعداد لرسم خط النسيان حول كل ما عداه، بحيث يغمض عينيه عن هذه الدنيا الزائله بما تنطوى عليه من قبح و جمال و لذه و مراره، و تقلّب فى الاحوال، و يفتح ببصيرته على عالم الابديه، فانه سيفلح فى ادراك أنوار العظمه و كبرياء الحق، مخترقا حجاب الماده، و سيطوى مسيره الى مدارج الكمال الانسانى حتى يصل بعد توديعه لهذه الحياه الفانيه الى بساط القرب (الالهى).

امثال هؤلاء يتحدّث إليهم الاسلام باللسان الذى يعرفونه، و بأسرار و رموز يفهمونها فيرتفع بهم من حضيض الجهاله، و يهديهم الى أوج المعرفه.

العرفان الاسلامى (١) يذهب بعض العلماء الاجانب [المستشرقين و اضرابهم] الى انّ العرفان الاسلامى مستقى من العرفان الهندى؛ و إالّا فإنّ ثقافه الاسلام نفسه لا تعدو ان تكون مجموعه من العقائد البسيطة الجامده و سلسله من العبارات الجافه (٢)

أما بالنسبه الى جوابنا على هذه الشبهه ينبغى ان نوضّح أولا اننا لا نريد الدفاع (مطلقا) عن العرفاء الاسلاميين و لا أن نصحح الطرق المختلفه التى انتهجت فى مسار السير و السلوك، و لا- أيضا أن نضفى الاستقلال على طريقتهم فى مقابل الهندود. و كذلك الحال بالنسبه لبحثنا الذى مرّ عن اسلوب الاستدلال، اذ لم يكن قصدنا ان نسيغ الصحه المطلقه على محتويات جميع الكتب الفلسفيه التى خطّها يراع الفلاسفه المسلمون. نفس الكلام يقال عن اسلوب (الترييه و التعليم) من خلال الظواهر الدينيه التى عرضنا لها فيما سلف، اذ لم يكن المقصود الحكم

١- هذا العنوان من المترجم و هو متترع من مضمون فقره نفسها.

٢- من المستشرقين يكتب جولد تسهير: «لكى نقدر التصوّف الاسلامى تقديرا صحيحا من الوجهه التأريخيه، يجب ان لا نغفل مطلقا الاثر الهندى الذى ساهم فى بناء هذا النظام الدينى المتولد عن الافلاطونيه الحديثه» جولد تسهير، العقيد و الشريعه فى الاسلام، ص: ١٤٦ ترجمه العربيه. اما هاملتون جب فيكتب: «فكما انّ علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفه و العقلانيه اليونانيه، كذلك التصوّف ابتعث عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحى و الغنوصيه» هاملتون جب، دراسات فى حضاره الاسلام، ص: ٢٧٦، ترجمه العربيه. و من الباحثين المعاصرين يلاحظ كتابات المثقف المغربى محمد عابد الجابرى الذى يلجّ على المسأله بما يكشف ان وراء اصراره على نسبه العرفان الى اصول اجنبيه و قطع صلتها كاملا بمصادر الاسلام، هاجسا خفيا لا نعرف كيف نفسّره! يلاحظ على سبيل المثال: نقد العقل العربى، ج ١، صفحه ١٧٤-١٧٥، ١٩٩، ١٩٤، ١٧٦ و غيرها. و كذلك يلاحظ الجزء الثانى من مشروعه. نشير أخيرا الى الدراسه النقديه التى انجزها الباحث السيد كامل الهاشمى بعنوان «التصوّف الشيعى» فقد اطلعنا عليها و أفدنا منها. المترجم.

بالصحة على اسلوب عامه المسلمين كيفما كان و من أى مكان صدر، و انما هدفنا فى هذا المقال هو فقط و فقط المرور اجمالاً على مدارك الاسلام الاصليه الماثله بالكتاب و السنه دون ان نتعرض لا بالنفى و لا بالاثبات لاعمال أو أقوال كل فئه من الفئات (الثلاث) المذكوره آنفا.

لقد أشاد هؤلاء العلماء دعوتهم على أصل التطور الذى اشيدت عليه الأفكار العلميه و وجه على أساسه مسار التحول و التكامل فى الحادثات الطبيعيه (الوجود الطبيعى) و بدوره عاد هذا الاصل ليعمم على كافة الحوادث بما فى ذلك العادات و الرسوم و المظاهر الغريزيه و الآثار الفطريه، بما فيها الجانب المعنوى، بحيث أضحي التقليد أن أصل - كل حادثه يكمن فى التفتيش عن جذورها فى الاحداث السابقه. وفق هذا المنهج بالذات زعموا أن القوانين الاسلاميه أخذت من قوانين الروم، و العقائد الاسلاميه اقتبست من الافكار الفلسفيه لفلاسفه اليونان؛ بل ذهب البعض الى ما هو أبعد من ذلك حين قالوا أن العقائد الدينيه هى الصيغه المتكامله التى ولدت نتيجة مسار تحول و تكامل الافكار من عهد الاساطير!

أن ما يلاحظ على وجهه نظر هؤلاء العلماء انها سلكت طريقاً خاطئاً من جهتين: فمن ناحيه تصوّروا أن ما نسميه بالادراك العرفانى هو من نوع الادراك الفكرى العادى؛ و بالتالى فإن ما يستخلصه و يصل إليه أهل العرفان من معلومات عن طريق التهذيب و تنقيه الباطن هو من نوع الافكار الشعاعيه، تماماً كما يحصل للشاعر حين ينسج الافكار بالاستعانه بعاطفته المليه و لسانه الجميل الذرب، فتكون الحصيله أفضل مما يقوم به عالم (بكسر اللام) ربانى. نظير هذا الخطأ جرى على طبيعه ادراك هؤلاء للوحى الذى هو تعبير عما يدركه الأنبياء من السماء

و وسيله لتلقى المعارف الالهيه و القوانين السماويه. فادراك هؤلاء أفضى بهم الى ان ينظروا الى أفكار اليونان و قوانين الروم بوصفها الجذر الاصلى لعقائد الاسلام و قوانينه.

هذا المعنى يتمثل على نحو جلى بما كتبه هؤلاء العلماء فى بحوثهم عن النبوه و طراز تفكير الأنبياء، فيما نجد أنّ ما بين ايدينا من بيانات الأنبياء- أعم من ان تكون كاذبه أو صادقه- تخطئ هذا الرأى و تكذبه.

أما الجبهه الثانيه فى الخطأ فتمثل فى اننا اذا قبلنا أصل التطور و اعتبرناه من الثابت و المسلمات، فإنّ أصل ظهور الغريزه فى النوع يجب ان لا- يكون له صله بالأصل المذكور. ذلك أنّ الغريزه التى أودعت حسب نظام الخلق (و التكوين) فى بنيه ذلك النوع، تبدأ بالظهور فى فرد ذلك النوع- ان لم يكن هناك مانع خارجى- سواء أ كان هناك سابقه فى العمل أم لم تكن.

على سبيل المثال، نستطيع أن نقول أنّ العرب أخذوا من العجم مسأله التنوع فى الغذاء، بيد انا لا نستطيع ان نقول أنّ العرب تعلموا من العجم أصل عمليه الاكل.

كذلك نستطيع ان نقول أنّ الديمقراطيه و التشكيل الادارى (النظم الاداريه) سرت من الغرب الى الشرق، بيد أنّ هذا الكلام لا يصح فى أصل بناء المجتمع و تأسيس الحكومه.

لذا فإنّ طريق التهذيب و تنقيه الباطن- الحياه المعنويه و الذوق العرفانى- هى مسأله غريزه مودعه فى بنيه الانسان و تكوينه كما اتضح من بحوثنا السابقه، و أنّ الغريزه تستيقظ بالاستعداد و ارتفاع الموانع، فيسير الانسان فى هذا الطريق.

و بوجود الاديان و المذاهب التى لها هذا الحجم أو ذاك من الصله بعالم الابدیه

و ما وراء الطبيعه، فاننا من المؤكد سنجد بين اتباع هذه الاديان و المذاهب اشخاصا يقودهم استيقاظ الحس المودع فيهم الى ان تنقطع قلوبهم عن علائق هذه الدنيا العابره المليئه بالآلام و الاحباط، و يتحولون الى الأفق الطلق، فيولون وجوههم نحو عالم الابدية.

أما من الناحيه العمليه فإن من بين اتباع كل دين أو مذهب ينتسب الى الله بهذا القدر أو ذاك، ثله من العشاق الولهين بالحياه المعنويه و النهج العرفانى.

و حين نقوم بمقارنه الجانب المعنوى فيما تنطوى عليه اصول الاديان و المذاهب التى بين ايدينا، نرى بوضوح ان المتون الاصليه للاسلام تميل أكثر من أى دين أو مذهب آخر الى وصف السعاده الابدية للانسان و عالم الخلود.

و بذلك يتأكد ان نهج التهذيب و تنقيه الباطن فى الاسلام هو أمر طبيعى دون الحاجه الى ربط أصل وجود هذا النهج بالهند أو بمصادر و أماكن أخرى.

علاوه على ذلك، يؤكد لنا التاريخ عبر الوقائع الثابته ان عدّه من أصحاب الامام أمير المؤمنين على بن أبى طالب (عليه السلام) من أمثال سلمان و كميل و رشيد و ميثم و أويس عاشوا فى اطار النهج التعليمى التربوى للامام حياه معنويه زاخره، فى حين لم تكن اقدام المسلمين قد وطأت الهند حتى ذلك الوقت أو اختلطت مع الهنود.

ثم أن دعوى اتصال السلاسل المختلفه للتصوّف فى الاسلام بالامام على (عليه السلام) و نسبتها إليه (بغض النظر عن صدق النسبه أو كذبها) هى أمر يقودنا الى التسليم بما ذكرناه أعلاه- من استقلال العرفان الاسلامى و نشوئه فى البيئه الخاصه للثقافه الاسلاميه-.

اختلاف بيانات العرفان الاسلامى عن الآخرين

حين نريد ان نقارن البيان الاسلامى (العرفانى) الذى يتَّسم بالذوق، مع بيانات الآخرين، و بالاخص بيان العرفان الهندى نجد انَّ البيان الاسلامى يتميز بكونه يحمل حقائق العرفان فى مطاوى خطاب عام موجَّه لسائر الطبقات و الفئات، بحيث تستطيع كل فئه ان تستفيد منه بما يناسب ادراكها الخاص، دون الوقوع بمحاذير الغموض.

أما البيانات العرفانية للآخرين فلا تحمل مثل هذا الامتياز. و لهذا السبب بالذات بقى الاسلام مصونا عن النتائج الضاره التى لحقت بمناهج الآخرين و تعاليمهم المفكَّكه. على سبيل المثال، حين نعود الى العرفان الهندى و نراجع مقاطع من الكتاب المقدس «الفيدا» فما ذا نجد؟ عند ما نركز على قسم المعارف الالهيه فى هذا الكتاب، ثم نمارس على النصوص عمليه تحليل و مقارنه و تقويم، نجد أنها لا تبغى فى مقصدها الاخير سوى التوحيد الدقيق الذى ينطوى على عمق كبير. بيد اننا نلمس فى الوقت نفسه انَّ القوام المحكم لهذه المعرفه التوحيديه، يعكس نفسه فى عبارات مباشره مفكَّكه بحيث يشتهبه الأمر على المراجع ان لم يكن من اصحاب الاحاطه و الدرايه بالفكر العرفانى.

بل الا-كثر من ذلك يخرج المراجع لهذه المعارف التى تقوم على أساس كلام عميق محكم، انها لا-تعدو ان تكون مجرد مجموعه من الافكار الخرافيه، أو هى على الأقل لا تفهم الا على أساس الاتحاد و الحلول و عباده الاصنام، رغم انها تصف الحق بمنتهى الدقه.

و الشاهد الذى يؤيد رأينا، هو معطيات الاستشراق السنسكريتى فى العرفان

الهندي. حيث لم تتعد نظريات هؤلاء بعد رحله امضوها في دراسته و تقويم النصوص الاصلية للبرهيميه و البوذيه، عن القول أنّ أساس العرفان الهندي هي مجموعه من الأفكار الخرافيه التي نضح بها العقل الهندي نتيجة لما يعانیه من حرمان في الحياه (١) و مبعث ذلك- فيما نرى- هو اللغه المباشره و الطابع المفكك غير اللائق الذي تظهر به بيانات هذا العرفان.

النتائج الفاسده للعرفان الهندي

انتهى العرفان الهندي لما ينطوي عليه من اسلوب غير مناسب الى ثلاث نتائج ضارّه، هي:

١- نجد أنّ هذا العرفان الذي لم يكن له هدف سوى التوحيد الخالص لله، انتهى حين دخل اذهان العامه من اتباعه، الى نتيجته معاكسه تماما لما يبغيه، فتبدّل الى النقيض المائل في عبادته الاصنام بدلا من توحيد الله (سبحانه) و أوجد بالتالي أربابا- من دون الله- بعدد أهواء الناس، اذا انكبّ هؤلاء على عبادته الملائكه و الجنّ و المقدسين من البشر.

و في السياق ذاته وجدنا أنّ العرفان المجوسى المنبثق من بطون نفس الديانه انتهى هو الآخر الى نفس المصير. فرغم ان اتباع هذا الاتجاه لم يتعودوا اتخاذ الاصنام، إلّا أنّ مآلهم في تقديس الملائكه و المقدسين (الصالحين) من البشر و العناصر المختلفه و بالخصوص النار، أفضى بهم الى نفس النهج الذي انتهى إليه الهنود.

١- من ذلك ما ذهب إليه المستشرق هرمان الدينبورك، حيث ذكر مرارا في كتاب ألفه لشرح مذهب بوذا و رهبانيته « أنّ أفكار العرفان الهندي، هي أفكار مزجت بالحماقه». و كذلك قوله: « جعل بوذا العالم مستقلا عن الله مستغنيا عنه». تلاحظ النصوص في كتاب: فروغ خاور، و هو ترجمه لكتاب هرمان الدينبورك عن مذهب بوذا و رهبانيته.

نفس النتيجة أُلقت بظلالها أيضا على العرفان المسيحي الذي نجد له مثالا- في أول انجيل يوحنا، اذ ما ان نزل (العرفان) الى مرحله العمل حتى اكتسب حاله العرفان الهندي، لأنّ مرّد التثليث في هذه الديانه ينتهي الى نفس التثليث الوثني(١).

٢- اتسمت التعاليم التي يعطيها هذا العرفان لاتباعه بالسلبيه، مما ادى في النتيجة ان تنأى عن مجال الحياه المعنويه و بشكل كلى، كافه الاعمال الإيجابيه التي أودعها الله في العالم الانساني، و في اطار وجود الانسان نفسه، و التي يعبر كل واحد منها عن آيه من آيات الله و تجلّى صفة من صفاته.

هذه الخصله هي بحدّ ذاتها نقص كبير اصاب هذا العرفان (الهندي) و تبعه في ذلك العرفانان المجوسى و المسيحي.

يبقى الاسلام وحده الذى بسط الحياه المعنويه على الوجود الانساني بجميع ما ينطوى عليه من ظواهر ايجابيه و سلبيه.

٣- يحرم العرفان الهندي بعض فئات الناس - كالنساء و طبقه من الرجال- من الحياه المعنويه. المنحى نفسه نجده في المسيحيه التي تحرم المرأه من الحياه المعنويه.

و هنا أيضا يبقى الاسلام وحده الذى لا يضع خطوط الحرمان على أحد، و انما يمنح كل انسان حظّه من التعليم و التربيه بما هو جدير به، و بما يناسب قابليته و استعداده.

١- لاحظ كتاب: العقائد الوثنيه في المله النصرانيه

لنعد الى نهج الاسلام

لنعد بعد الاستطراد آنف الذكر الى نهج الاسلام، لنرى ان نظام الخلق الالهى الذى وضع الحياه الماديه بين يدى النوع البشرى و هياً للانسان مستلزمات متساويه دون ان يفرّق بين واحد و آخر؛ هو نفسه وضع بين يدى الجميع الحياه المعنويه التى تأتى ما وراء الحياه الماديه. و كما أنّ كمال الحياه الماديه للانسان يتجسّد بما يصدر عن بدنه من اعمال و آثار ايجابيه و سلبيه، فكذلك ينبسط كمال الحياه المعنويه على جميع اعماله و آثاره الايجابيه و المعنويه ثم ان الاسلام عمد أيضاً الى مبدأ التناسق فى وجود الحياه المعنويه بين جميع افراد البشر دون ان يضع فرقاً بين الطبقات، ثم بسط الحياه المعنويه على جميع الشئون الايجابيه و السلبيه لحياه الانسان، و دعاه الى سلوك طريق بعينه ينتظم حياته الاجتماعيه و فعالياته الايجابيه.

و فى سياق تعليم هذا النهج اعتمد اشارات جاءت فى طى بيانات عامه و خطابات عاديه. و السر- فى هذا الاسلوب- أنّ بياناتنا اللفظيه ايا كانت، فهى لا تعدو أن تكون وليده افكار استفدنا منها (ووظفناها) من أجل التفاهم فى حياتنا الاجتماعيه الماديه، و من أجل ان نوصل أفكارنا و مفاهيمنا الذهنيه الى بعضنا البعض.

أما الادراك الذوقى و الشهودى الذى يعد أكثر ندره من (الاكسير) و لم يكتسب فى تأريخ الانسانيه صفه الحاله العامه، فهو بعيد كلياً عن هذه المرحله.

فالشخص الذى يريد ان يبين معلومات هذا الادراك- الذوقى- عن طريق آخر- «الفكر»- سيكون حاله تماماً كحال من يريد ان يعرّف مجموعه من

الألوان المختلفه لمولود أعمى بواسطه القوه السامعه!

لذا فإنّ الذى يريد ان يضع المعانى الشهوديه فى قالب الألفاظ يكون مثله تماما كمثل الذى ينقل الماء بالغربال من مكان لآخر! من هنا اعتماد الاسلام فى هذه الحاله على الاشارات و الرموز، كى يكون مصونا عن النتائج المضرّه التى كانت من نصيب الآخرين.

نظرة اجماليه فى السير المعنوى

قد يتصور البعض أنّ دعوانا بأنّ الاسلام يعتمد الرموز و الاشارات فى بيان طريق الباطن، هى دعوى بلا دليل، أو هى فى الواقع مجرد تخمين أو فكره رمينا بها فى الظلام- قد تصيب و قد تخطئ-. بيد أنّ التأمّل الكافى فى بيانات الاسلام و تعاليمه و مقايستها بحاله الوله و العشق التى يعيشها أفراد هذه الطبقة تثبت لنا خلاف هذا التصوّر، كما تدلنا على ذلك- بنحو اجمالى- المراحل الكماليه التى يطويها السائرون فى هذا الطريق، و ان كان ليس هناك سوى الذوق طريقا فى ادراك حال أولئك على نحو حقيقى و تفصيلى.

هذه الطبقة تنجذب بما تملك من استعداد فطرى- تحمله- نحو جمال الحق و كماله غير المتناهيين. و هى تعبد الله (سبحانه) عن طريق الحب لا- عن طريق الطمع بالثواب أو الخوف من العقاب، لانيّ عباده الله بأمل نيل جنته أو خوفا من ناره هى فى الحقيقه عباده لهذا الثواب أو العقاب نفسه و ليست عباده لله (سبحانه).

فعلى أثر ما يجذب هذه القلوب العاشقه الولهه من حب- خصوصا بعد ان

تسمع قول الحق (جل و علا) فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (١) و مئات اخرى من الآيات الحافله بذكر الله (سبحانه)- نراها مشغوله بذكر الله اينما اتجهت، و فى أى حال كانت. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (٢)

و حين تستمع - هذه القلوب- الى نداء محبوبها: إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ (٣) و وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ (٤) و فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (٥) تعى ان كل الموجودات، انما هى تجليات- كل موجود برتبته و على قدر جدارته و حاله- لجمال الحق (جل و علا) الذى لا نظير له، و انها لا تملك إلا ان تكون تجليا، من دون ان تملك القدره على الوجود أو الاستقلال بذاتها.

أمثال هذه النفوس تنظر بعين الحب و بقلب مستبصر الى كل شىء فلا تجد سوى جمال المحبوب.

و حين تصغى - هذه النفوس / القلوب- الى نداء آخر من نداءات الحق (جل و علا): يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (٦) و يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (٧) يتبين لها انها حيسه- حسب نظام الخلق و الوجود- أربعة جدران نفسها، و انها لا تملك طريقا الى ربها

١- البقره: ١٥٢.

٢- آل عمران: ١٩١.

٣- الجاثيه: ٣.

٤- الاسراء: ٤٤.

٥- البقره: ١١٥.

٦- المائده: ١٠٥.

٧- الانشقاق: ٦.

سوى طريق النفس و أنّ كل ما تراه و تقف عليه من أفناء هذا العالم الواسع انما تراه فى نفسها و تلمسه من خلالها.

فى هذه المرحله يجد الانسان نفسه منقطعا من كل شىء؛ و عن كل شىء - سوى الله- و لا يرى سوى نفسه و ربّه.

مثل هذا الانسان يكون وحيدا حتى و هو بين مئات الالوف، و اذا كان الآخرون ينظرون الى وجوده بين الجموع، فهو لا يرى نفسه الا فى خلوه خاليه من الاغيار (الآخرين) و ان ليس ثمة شىء سوى الله (جل جلاله).

حين ذاك ينظر الى نفسه و الى كلّ شىء من خلال نفسه، و عنده لا يرى نفسه سوى مرآه يبين بها (يتجلى بها) جمال الحق الذى لا نظير له، و لا شىء سوى ذلك؛ اى لا شىء سوى الله.

و عند ما يذكر (الانسان) بهذا الشكل، و ينجز العبادات و التوجهات المختلفه المترتبه عليها، بحيث يقرّ ذكر الله فى قلبه و يكون نقياً من كل غفله، يصبح فى صفّ أصحاب اليقين، فيصدق عليه عمليا وعد الحق فى قوله تعالى: **وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (١)**.

و هنا تفتح عليه أبواب ملكوت السماء و الأرض، فيستيقن أنّ كل شىء هو للحق (تعالى) و ملكه المطلق.

يقول تعالى **وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٢)**.

١- الحجر: ٩٩.

٢- الانعام: ٧٥.

لهؤلاء يكشف أولا التوحيد الافعالى فيشاهدون عيانا انّ الله (سبحانه) يدير العالم و كلّ ما فيه؛ من الاسباب و العناصر [السنن] غير المتناهيه التى يحفل بها عالم الوجود بما ينطوى عليه من فعاليات مختلفه تنتهى بحركاتها و ما تتصف به (الحركات الاختياريه تتصف بالاختيار و الحركات الاضطراريه بالاضطرار) الى يد القدره الالهيه فيما تنقشه على صفحه الوجود.

فسواء أ كانت عله أم معلوله أم رابطه بين العله و المعلول، فهى جميعا مصنوعه منه مملوكه إليه وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (١).

بعد التوحيد الافعالى ينكشف- لهؤلاء- التوحيد الاسمائى و الصفاتى فيشاهدون عيانا انّ ما يبين و يتجلّى فى أفناء هذا العالم الوسيع من صفه الكمال و ما تقع عليه العين جمال و جلال من حياه و علم و قدره و عزه و عظمه و غيرها ما هى سوى لمعه و شعاع من نبع نور الحق غير المتناهى، المشعّ من منافذ الوجود لمختلف الاشياء- بما تنطوى عليه من اختلاف فيما بينها- وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (٢).

أما فى المرحله الثالثه فيشاهد- هؤلاء- انّ كل الصفات المختلفه ما هى إلّا تجليات للذات غير المتناهيه، و أنّها جميعا- فى الحقيقه- مثل بعضها، و الجميع هو عين الذات قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٣).

١- الجاثيه: ٢٧.

٢- الاعراف: ١٨٠.

٣- الرعد: ١٦.

أفضليه الاسلام و رقيته في التوحيد

اشاره

أفضليه الاسلام و رقيته في التوحيد (١)

هذه هي المراحل الثلاث في التوحيد التي تنتصب امام السائرين في طريق الحق و العاشقين - للحق و الحقيقه- من اتباع الاديان و الاتجاهات المختلفه التي لها صلّه بالله (سبحانه) و هم يتخذونها هدفاً أعلى لهم في طيهم لطريقهم.

إلّا أنّ الاسلام شقّ للسائرين المترّبين من اتباعه دربا يبلغ بهم الى ذروه أعلى يرقون إليها، لتكون أرفع من اهداف الآخرين و أسمى، و اعتبرها هدفاً نهائياً لهم.

فغايه ما نستخلصه من متون البراهمه و البوذيين و الصائبه و المجوس و المسيحيين و غيرهم لا يعدو سلب (تنزيه) الحق صفه غير متناهيه أرفع من كل اسم و اسمى من كلّ رسم. بيد أنّ ما يفعله الاسلام أنّه ينفي عدم التناهي (من زاويه كونه صفه، و الصفه مهما كانت، لا تكون خاليه من تحديد الموضوع) بعنوان كونه صفه، و ينظر الى الذات القدسيه بوصفها أعلى من كل اسم و اسمى من كل رسم، و أرفع حتى من هذا الوصف.

و هذه المرحله من التوحيد لا نجد لها نظيراً سوى في الاسلام نفسه.

الامام السادس من أئمه أهل البيت عليهم السلام (٢) يستفيد في الاشاره الى هذه المرحله - حسب روايه ينقلها عنه كتاب الكافي (٣) - من الآيه الكريمة قُلْ

١- البحث في هذا الموضوع يحتاج الى المزيد من العمق و الدقه. و ما يعنيه المؤلف كما نفهم من بعض بحوثه في الميزان أنّ التوحيد و ان كان محورا غير قابل للتحوّل في جميع الديانات السماويه إلّا أنّه بلغ في الاسلام درجه من التكامل فاقت ما كان عليه في الديانات السابقه، حيث قطع مزيدا من الاشواط على طريق الارتقاء و الكمال و توغّل دقّه و عمقا. يراجع تفسير الميزان، المجلد الرابع، ص ١١٨ المترجم]

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

٣- تلاحظ الروايه التي يعينها المؤلف في: أصول الكافي، المجلد الأول، كتاب التوحيد، باب حدوث- الاسماء، الحديث الأول، ص ١١٢ المترجم].

ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (١).

و الآن نغصّ الطرف عن الاستمرار فى البحث، لأنه اكتسب طابعا أرفع من مستوى ما كانت عليه الدراسة فى الفقرات السابقة.

الولاية الالهيه

للسائرين فى طريق الكمال الكثير من المشاهدات بين نقطه البدايه و لحظه الهدوء و الاستقرار، تبقى خافيه عن قلوب المثقلين الملتصقين بالعالم المادى، و تناول- هذه المشاهدات- يخرج عن نطاق هذا المقال.

بيد ان ما يهّم التذكير به فى هذا المقام هى مسأله الولاية الالهيه. فهؤلاء السائرون حينما يردون مرحله التوحيد و يضعون اقدامهم على بساط القرب، يعطون مره واحده ما كانوا يرونه حتى- الآن- ملكا لهم ينتحلون له دعوى الذاتيه و الاستقلال، و يرون أنه- بات- ملكا لله وحده، فيسحبون عند ذلك دعواهم الأولى- الكاذبه- و حينذاك يحققون الراحة القصوى و يتحررون من مطلق التعب و الألم و الخوف و الحزن، الذى لا يملك شيئا لا يخشى ما يمكن ان يصيبه- الشىء من ضرر، و ان اصابه لا يحزن.

يقول تعالى إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ* نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (٢) و قوله تعالى أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ

١- الاسراء: ١١٠.

٢- فصلت: ٣٠- ٣١.

وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(١). فى ذلك الوقت تستوى لدى هؤلاء حالات الدنيا و تقلب أحوالها بين المراره و الفرح، و الحسن السوء، و التقلب من حال الى حال، فيعيشون حياه اخرى، و ينظرون الى العالم و كل ما فيه نظره جديده: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ(٢).

و فى نهايه المطاف يرون ان انفسهم و ما يحوزونه هو لله و ان الله (سبحانه) لهم «من كان لله كان الله له».

خاتمه البحث

يتضح مما مرّ فى البحوث السابقه أنّ الحياه المعنويه فى الاسلام، أوسع و اعلمق مما هى عليه فى الاديان و المذاهب الاخرى. لأنّ فى فضاء هذه الحياه تنبسط كل حركات الانسان و سكناته الايجابيه و السلبيه، و ترتقى فى مسارها الى الذرى، الى اهداف أرفع بمراحل من اهداف الآخرين.

١- يونس: ٦٢.

٢- الانعام ١٢٢.

ص: ٧٧

الاسلام و احتياجات الانسان المعاصر

اشاره

طريق الفطره

اشاره

هل نستطيع ان نصدّق أنّ بمقدور الاسلام ان يواكب البشريه و يلبي لها احتياجاتها الراهنه، فى ظل التطوّر المطرد و التقدم المحيّر الذى قطعته؟

ثم أ لم يحن الوقت للبشريه التى استطاعت ان تنفذ بقوه العلم الى اعماق الفضاء و تسخر النجوم، ان تلفظ الافكار الدينيه العتيقه و ترمى بها جانبا لتدشّن حياه جديده تركز الى الإراده و الفكر الخلاق قاعده للمزيد من الانتصارات و التحولات؟

قبل ان ندخل فى الاجابه علينا ان نذكر بمسأله، هى: صحيح اننا نميل - بقوه الطبع الكامنه فينا- الى حبّ الجديد و تذوقه و نرجح كل ما هو جديد على ما هو قديم، إلّا أنّ هذا الميل لا يرتقى الى مستوى القاعده الكليه، و لا نستطيع فى نفس الوقت ان نطبقه على كل الحالات.

على سبيل المثال، لا نستطيع ان نقول أنّ المعادله الرياضيه التاليه: $2 * 2 = 4$ التى عمل بها البشر على مدار ملايين أو آلاف السنين أضحت الآن قديمه، علينا ان نتخلى عنها.

على نفس المنوال، لا نستطيع ان نقول: أنّ الحياه الاجتماعيه السائده حتى الآن بين البشر، أضحت امرا قديما علينا ان نستبدلها باطروحه جديده فنشرع بتدشين حياه فرديه. و لا أن نقول أنّ القوانين المدنيه التى تحد بشكل كبير من

الحرية الفردية، قد أصبحت هي الأخرى قديمه باليه و أنّ علينا ان نسير في طريق جديد تتحرّر فيه من الضوابط القانونيه و سلطه المقنين و المنفذين، لمجرد أنّ الانسان استطاع في عصرنا ان يسخر الفضاء و يرسل لغايه البحث مركبات الفضاء الى مدارات النجوم!

اننا لا نحتاج للتأكيد على ما يثيره هذا الطراز من التفكير المفتقر الى اساس - منطقي - من سخرية. فمسأله القديم و الجديد يمكن ان نطرحها في المجال القابل أساسا للتبدّل و التغيّر و الذى ينطوى يوما على حاله الفرح و السرور فيما يميل في يوم آخر الى الكآبه و الحزن بتأثير العوامل غير المناسبه.

و بذلك علينا ان نتعد عن أمثال هذه الافكار الشعريه و نكف عن حكاية القديم و الجديد، في البحوث التى تستهدف معرفه الواقع و لها صله بدراسه مقتضيات الطبيعه و كيفيه الخلق (نظام الوجود) و طبيعه القوانين الواقعيه للعالم (و منها بلا ريب المسأله التى نبحثها: هل يستطيع الاسلام ان يدير البشريه بالوضع الذى هي عليه الآن؟) فكل مقال مقام و لكل نقطه مجال.

و الآن عوده الى السؤال: هل يستطيع الاسلام ان يدير عالم البشريه فى الوضع الراهن؟ نسجل أولا أنّ السؤال ينطوى على شىء من الغرابه، بل يكون مشارا للعجب و الدهشه البالغه حين نأخذ بنظر الاعتبار المعنى الحقيقى للاسلام الذى تقوم عليه دعوه القرآن.

فالاسلام يعنى الطريق الذى يرشد الانسان لنظام الوجود الانسانى و الكونى.

و هو يعنى مجموعه النظم و الضوابط و الاحكام المتطابقه مع خصوصيه الطبيعه البشريه، و تقوم لما لها من توافق و اتساق كاملين مع الفطره و الطبيعه الانسانيه

بتأمين احتياجاته الواقعيه، و ليس المتطلبات الناتجه عن التصورات و التمنيات العاطفيه و الاحاسيس التي تحبط الانسان.

و بديهى انّ الطبيعه و الفطره الانسانيه كانتا و ستبقيان على ما هما عليه طالما بقى الانسان انسانا، و سيبقى - الانسان - يحمل فى كل مكان و زمان و مهما كان لون الحياه التي يحياها، ذات الفطره و الطبيعه اللّذين يدلّانه على طريق يمتلك كامل الحريه فى طيه أو الانكفاء عنه.

و بذا سيكون معنى السؤال آنف الذكر على هذه الشاكلة: اذا سار الانسان فى الطريق الذى ارشدته إليه فطرته و طبيعته، فهل تراه يحقق سعادته الطبيعه و يصل الى أمانيه النابغه من هذه الطبيعه؟ أو يكون مثل قولنا: اذا طوت الشجره مسيرها الطبيعى المرسوم لها بما هي مجهزه به من أدوات مناسبه [أى بشكل سليم و دون معوقات] فهل ستبلغ الى الغايه التي تمليها طبيعتها؟

من الواضح انّ هذا النمط من الاستله هو من نوع البديهيّات، و الشك فى مقابل البداهه.

فالاسلام- يعنى طريق الفطره و الطبيعه- اذا هو دائما الطريق الحقيقى للانسان فى حياته، غير القابل للتغيير مع هذا الوضع أو ذاك، و ما تقتضيه الطبيعه و الفطره- و ليس ما تمليه العاطفه و تقتضيه الخرافه- هي بنفسها مقتضياته الواقعيه، و انّ غايه ما تنشده الفطره و الطبيعه هي بنفسها مآله الى السعاده و السرور. يقول تعالى:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١).

و لتوضيح هذه النقطة على نحو مختصر نقول: اننا نرى بشكل محسوس انّ عالم الوجود يزخر بانواع مختلفه لكل نوع حياته الخاصه و مساره المعين الذى يسلكه عبر طريق خاص وصولا لغايه حيايه ينشدها، و بذلك تكمن سعادته كل نوع بطى مساره الحياتى دون عقبات و موانع ليصل الى غايته المنشوده.

و بعبارة اخرى تكمن سعادته كل نوع بطيه لطريقه الحياه المتناسبه مع ما جهزت به بنيته الوجوديه من أدوات ليصل الى الغايه المحدده دون عقبات.

فلحبه الحنطه فى مسيرها الحياتى طريق خاص بها، و فى داخل بنيتها الوجوديه ثمة أنظمه و تجهيزات معينه تكون فاعله فى شروط خاصه، تعمل على جذب ما تحتاج إليه من عناصر و موادّ يتناسب مقدارها مع تحتاجه نبتة الحنطه فى نموها و ما تقدر على استهلاكه، و تقودها الى غايتها المحدده. انّ النظام الخاص الذى يتحكم بمسير و نمو نبتة الحنطه وسط محيط خليط من العوامل الداخليه و الخارجيه، لا- يمكن ان يتخلف مطلقا، اذ لم يحصل أبدا ان تغير مسار لبذره الحنطه بعد شوط من النمو ليمتثل مع بيئه الحياه الخاصه لشجره التفاح مثلا، حيث لم نر- الى الآن- بذره حنطه تحولت بعد جهد الى شجره لها جذوع و اغصان و فروع، و لم نجد أيضا انّ بذره حنطه انفلتت من نظامها الخاص و سقطت فى المسير الحياتى المعين للعصفور، فأنبئت لها منقارا و اصبح لها أجنحه، ثم طارت!

هذه القاعده تجرى فى جميع أنواع الوجود، و الانسان بدوره غير مستثنى من هذه الضابطه الكليه. فهو له فى حياته مسيره الطبيعى الفطرى و غايه مقصوده تمثل سعادته و كماله، بالإضافة الى ان بنيته الوجوديه مجهزه بأدوات تشخص له

مسيره الفطرى الطبيعى و تهديه الى منافعه الواقعيه.

يقول تبارك و تعالى فى وصف هذه الهدايه العامه (الكليه) الساريه فى جميع الموجودات: الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (١) و فى وصف الهدايه الخاصه التى تجرى فى الانسان يقول تعالى: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (٢).

يتضح مما مرَّ أنّ المسير الحياتى الواقعى للانسان الذى يؤمّن له السعاده الحقيقيه، هو الطريق الذى تهدى إليه (تدل عليه) الطبيعه و الفطره، و القائم على أساس المصالح و المنافع الواقعيه المطابقه لمقتضيات وجود الانسان و الكون، سواء اتفقت مع عواطفه و احساسه أو لم تتفق. نقول ذلك، لانه ينبغى للعواطف و الاحاسيس ان تكون محكومته فى متطلباتها لما تدل عليه الطبيعه و الفطره، لا- أن تكون الاخيرتان ضحيه المتطلبات العاطفيه الجامحه، فالمجتمع البشرى يقيم دعائم حياته على أسس الواقعيه، و ليس على قاعده واهيه تتمثله فى عباده الخرافه و الانصياع الى ما ترسمه العواطف من أمنيات خادعه.

و هذا بالضبط الفارق بين الانظمه الاسلاميه و بين الانظمه المدينه الاخرى؛ فالانظمه (و القوانين) الاجتماعيه السائده تكون تبعا لاراده أكثرية المجتمع (أى):

النصف + ١) أما الانظمه (القوانين) الاسلاميه فتكون تبعا لما تهدى إليه الطبيعه و الفطره اللتان تعكسان إرادته الله (سبحانه).

و من هنا بالذات ما ينصّ عليه القرآن من حصر الحكم و التشريع بالساحه

١- طه: ٥٠.

٢- الشمس: ٧- ١٠.

الربوبية وحدها (بالله سبحانه) حيث يقول: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ (١)** و قوله تعالى:

وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٢).

انّ ما يجرى فى المجتمعات (البشرية) السائده هو الانصياع الى حاكميه الاكثريه أو الى حاكميه ديكتاتور مقتدر، سواء أ كان ذلك متسقاً مع الحق و الحقيقه و معبراً عن المصلحه الواقعيه للجماعه أم لم يكن. أما فى المجتمع الاسلامى الحقيقى فانّ الحكومه (الحاكميه) للحق و الحقيقه، و على الجميع ان ينصاعوا فى متطلباتهم لهذه الحاكميه و يكونوا تبعاً لها.

شبهه اخرى

شبهه اخرى (٣) من حصيله ما مرّ يتوفر بين ايدينا جواب شبهه اخرى تقول: انّ الاسلام لا- يتفق مع طبع المجتمع البشرى، فالمجتمعات البشريه التى تعيش اليوم بحريه كامله و تستمتع بما تقدر عليه من لذائذ، لا- يمكن ان تكون ابداً على استعداد للانصياع الى ما يمليه الاسلام من ضوابط و محددات.

من المؤكد اننا لا نستطيع ان نقارن بين الاسلام و الوضع البشرى الراهن الذى يشهد انحطاطاً اخلاقياً فى جميع شؤون الحياه، و يسوده الجموح و الانحلال و تغيب عنه العداله، اذ يقينا اننا لن نلمس اى تطابق أو توافق بين الاسلام الصريح و بين المجتمع البشرى المعاصر الغاطّ بالظلام حتى قمه رأسه، و المهّدّ بالزوال و الفناء فى كل لحظه.

ثم علينا ان لا ننتظر تحقق السعاده الكامله للبشر بالوضع الراهن الذى عليه

١- يوسف: ٤٠.

٢- المائده: ٥٠.

٣- العنوان من المترجم

الاسلام المائل بتحقيق صورته من بعض احكامه. فمثل هذا التوقع يكون مشابهها تماما لمن ينتظر انبثاق نتائج الديمقراطية الحقيقية في مجتمع مطبق بالاستبداد و الديكتاتوريه لمجرد ان النظام فيه يحمل اسم الديمقراطية- و يرفع شعارها- أو أن يكون مثل حال المريض الذي يجلس بانتظار تحسّن حالته لمجرد أنّ الطبيب كتب نسخه الدواء!

أما اذا تمّت المقارنه بين الطبيعه و الفطره البشريه التي جبل الله الخلق عليها، و بين الاسلام بما هو دين فطره و طبيعه، فان النتيجة ستأتى بغايه الكمال و التوافق و الاتساق، و ألا فكيف نتصوّر ان لا تتوافق الفطره و الطبيعه مع الطريق الذي دلّت- بنفسها- عليه و لا تعرف طريقا آخر سواه؟

ما حصل اليوم هو انقطاع الرابطه المعرفيه بين الطبيعه و الفطره و بين الطريق و الاسلوب (المنهج) الذي دلّا عليه، و هذه القطيعة النسبيه تمّت بتأثير الانحراف و تشوّش الرؤيه الذي أحاط الفطره و الطبيعه إثر تراكم آثار الانحلال الذي يزرح تحته الانسان المعاصر.

بيد أنّ الحل الذي يمليه النهج العقلانى فى مثل هذه الظروف غير الملائمه هو مواجهه الاوضاع القائمه بهدف تهيئه الارضيه مجددا، لا أن نرسم خط البطلان حول الطبيعه و الفطره المنحرفه و نياس كليا من تحقيق السعاده الانسانيه و نغضّ الطرف عنها.

انّ وقائع التاريخ تشهد بانّ كل نهج أو نظام جديد يواجه فى مطلع استقراره مقاومه عنيفه من النهج القديم و بقايا الوضع السابق، و لكن بعد مداخلات واسعه غالبا ما تكون دمويه يكتسب الجديد موقعه داخل المجتمع، ثم يبدأ تدريجيا

بنسخ القديم من ذاكره الناس.

النظام الديموقراطى الذى يعدّ برأى اتباعه أكثر المناهج توافقا مع احتياجات الناس قطع مساره الى الاستقرار عبر الاحداث الداميه للثوره الفرنسيه، و من خلال أحداث دمويه اخرى شهدتها سائر البلدان. و النظام الشيوعى الذى يعدّه مريدوه «معيارا» للحركات التقدميه فى المجتمع البشرى و أسمى هدايا التاريخ! غاص هو الآخر بالدماء اذ ترافقت نشأته فى روسيا و آسيا و اوربا و امريكا اللاتينيه مع تضرّج الملايين، بل و عشرات الملايين من البشر بدمائهم حتى بلغ الاستقرار(١).

نخلص فى نهايه المطاف الى أنّ ما يبديه المجتمع من مقاومه ابتدائيه و ممانعه و عدم رضا لا يعدّ دليلا للحكم على عدم كفايه النهج (الجديد) و ملائمته، و لا مؤشرا على اضمحلاله و اندثاره. لذلك فالاسلام حتى ينبض بالحياه فى كل الاحوال، و هو يملك صلاحيه عرضه على المجتمع فى كلّ حين.

الاسلام و المتطلبات الواقعيه لكل عصر

تكمن الأهميه الحقيقيه لأيه مسأله من المسائل العلميه المطروحه على بساط البحث و التحليل فيما تنتهى إليه من نفى و اثبات؛ الى ما تملكه من قيمه و أهميه واقعيه، و لما تسفر عنه من نتائج عمليه فى حقل التطبيق حين الاستفادة منها فى

١- نحتاج للتأكيد مره اخرى الى ان تأريخ بعض بحوث الكتاب يعود الى ما يقارب الأربعه عقود من الآن. و معنى ذلك أنّ المؤلف يعكس فى دراساته الفكرية المعطيات الموضوعيه للاحداث كما كانت آنذاك. و هذه الملاحظه تنطبق تماما على الماركسيه و العالم الشيوعى الذى كان قد بلغ أوج قوته يومئذ، فى حين عاد كلّ شىء ليتغيّر فى الاحداث التى عاصرناها جميعا منذ نهايه الثمانينيات حين انهار المعسكر الشيوعى و ذوى وهج الماركسيه كنظريه فى الثوره و منهج فى الدوله. المترجم].

مسار الحياه بما ينطوى عليه هذا المسار من تقلبات و منعطفات.

فمسأله أوليه بسيطه كشرب الماء أو تناول الطعام تعادل فى قيمتها حياه الانسان؛ بمعنى أنّ قيمتها هى قيمه الحياه نفسها التى تعدّ أئمن متاع لدى الانسان. و ثمن فكره تبدو جزئيه و هامشيه فى الظاهر كفكره ضروره الحياه الاجتماعيه التى اخذت حيزا فى وعى الانسان و ذهنيته، يعادل قيمه النظام المحيّر السارى فى العالم الانسانى بما ينطوى عليه فى كل لحظه من ملايين الاعمال و الفعاليات البشريه المختلفه التى تترايط فيما بينها لتترك كل يوم عددا لا يحصى من الآثار و النتائج السلبيه و الايجابيه.

و بالتأكيد لا يمكننا ان ننكر أنّ ما يقدمه مذهب صحيح - كالمذهب الاسلامى - من استجابته لمتطلبات الانسان فى كلّ عصر، يعادل فى الاهميه حياه النوع الانسانى نفسه؛ اذ لا يمكن لنا ان نتصوّر - نحن افراد البشر - متاعا اغلى منه.

هذه المسأله يدركها الانسان المسلم الذى أوتى ادنى نصيب من معرفه الاسلام و الولاء له. بيد أنّ ما هو حاصل بالفعل أنّ هذه الفكره ظلّت كسائر المواد الفكرية الدينيه الاخرى التى أوجدها الاسلام، تتوارث عبر القرون فى اذهان المسلمين و تمضى بهدوء و هى تستقرّ فى النفوس - كسائر المقدرات الدينيه - دون ان توظّف و يستفاد منها أو أن تنالها يد البحث و التحليل و التفحص.

الحرية الفكرية

الحرية الفكرية (١) أنّ غايه ما ندركه نحن الشرقيين من تاريخنا - و ربما عبر آلاف السنين - ان المحيط الاجتماعى الحاكم لم يسمح لنا مطلقا بالحرية الفكرية، خاصه فى

١- العنوان من المترجم و هو منتزع بما ينسجم مع محتوى فقره.

المسائل العلميه ذات الصله بالمجتمع. و يوم ان أطلت علينا فسححه- تسمح بحريه الفكر- فى الصدر الأول من عهد الاسلام، رأينا فجرها الندى لم يدم سوى برهه قصيره، اذ سرعان ما غلقت النافذه بفعل طوفان من الحوادث الطبيعيه و الطارئه التى أَلَمَّتْ بالأُمّه على يد عدّه من النفعيين و المغرورين، لنعود ثانيه الى خلف الستاره السوداء نعانى من الاسر و العبوديه.

لقد بقينا لنعيش على اصوات ضرب السياط و رهبه السيوف و نعانى من السجون المظلمه و التعذيب الوحشى و الجو الارهابى القاتل...؛ بقينا و بقيت تنتصب إمامنا مهمّه الإذعان- القديمه- فى ترديد كلمات: ليك .. و سعديك!

لقد كان غايه ما يستطيع ان يحقّقه الانسان الذكى الماهر هى ان يحافظ على نصوص دينه من ان تمسّرها يد العابثين. و فى نفس الوقت كانت حكومات ذلك العهد و القوى الفاعله المستفيدة فى المجتمع تميل الى هذه الاساليب للحيلولة دون الحريه الفكرية. فقد كانت تريد ان يعيش الناس همومهم و قضاياهم الخاصه دون ان يتعدّوها الى القضايا العامه و المسائل ذات الصله بالحكومّه (بالسياسه) التى كانت تسعى لاحتكارها و الهيمنه عليها وحدها دون غيرها.

هؤلاء لم يكونوا يتوقعون ضررا من التزام الناس بالقضايا الدينيه العاديه و لم يخشوا مثل هذا الالتزام [ذى الطابع الفردى] و انما كانوا يريدون ان يحولوا بين الجماهير و بين ان تتطلع الى طريقه التمحيص و البحث الحر و تنقاد لممارسه النقد، ليكونوا هم العقل المفكّر لها.

لقد ادركوا أنّ إرادته الانسان هى أقوى الوسائل فى الحياه، و أنّ هذه الإراده تكون تبعا لعقله المفكّر، و بتحكّمهم بالعقول استهدفوا التحكم بالاراده. لذلك لم

يكن لهؤلاء هم سوى التحكم بالافكار، و ان يتحولوا- باصطلاحنا المعاصر- الى عقل مدبر للجماهير.

هذه حقائق تبدو واضحه دون ترديد لمن له ادنى اطلاع على التاريخ.

و حين أطلت علينا الحريه الغربيه ببريقها الوهاج بعد أن شجع منها الغربيون، حلّ اصحابها بيننا أولاً كضيوف أعزاء، ثم سرعان ما تحولوا الى سلطه مقتدره تتصرف بقارتنا تصرف صاحب الدار بداره!

كانت بلا ريب فرصه ممتازة حين رفع شعار القضاء على الاستبداد الفكرى و التلويح ببناء الحريه، بيد أنا لم نغتنمها و لم نوظفها بالشروع فى حياه جديده تشع بمزيج من العلم و العمل، فتحولت الحريه الغربيه- مع الاسف- التى اطاحت بالسلطان القديم الذى كان يتحكم بنا، الى سلطه بديله و عقل يفكر بالنيابه عنّا!

لم ندر ما ذا حصل، و انما صحونا فجأه لنرى انه قد ولى عهد «الارادات الساميه» و مضى زمان الانصياع الى كلام الساده و الارباب و أوامر السلاطين ذوى القدره، و ان كل ما علينا ان نفعله هو ان نقلد الاوربيين فيما عملوه و نفتنى آثارهم فى الطريق الذى سلكوه!

*** الف من السنين مرّت و أرض ايران تحتضن جسد ابن سينا، و بين ايدينا كتبه الفلسفيه و الطبيه ثاويه فى مكتباتنا، و ألسنتنا تردّد نظرياته العلميه، بيد ان شيئاً لم يحدث.

و سبعمائه عام مضت و كتب نصير الدين الطوسى الرياضيه و الثقافيه نصب أعيننا و لم يحدث شىء أيضاً. و لكننا نشطنا- فجأه- و اخذنا نقيم الذكريات

المثويه و الالفيه لعلمائنا لمجرد ان نهض الاوربيون يا حياء ذكريات علمائهم!

أكثر من ثلاثه قرون و فلسفه صدر المتألهين الشيرازى و نظرياتة هى مدار بحث و نقاش فى ايران، و من جهه ثانيه مضت سنوات طوال على شروع جامعه طهران ذات الاروقه المرمريه المثيره بتدريس الفلسفه، و لكن من دون ان يلوح شىء فى الافق. و لكن فجأه ثارت ضجه لا نظير لها فى الجامعه حول شخصيه صدر المتألهين و مدرسته الفلسفيه، لمجرد انّ أحد المستشرقين اشاد قبل سنوات فى إحدى مؤتمرات الجامعه بصدر المتألهين و أشار الى فلسفته بالتقدير!

انّ هذه و نظائرها أمثله تكشف لنا بوضوح عن طبيعه موقعنا الاجتماعى و هويه شخصيتنا الفكرية؛ هذه الشخصيه التى تعيش متطفله على الآخرين، بحيث يكون مصير ما سلم من ثروتنا الفكرية هباء تذرؤه الرياح.

هذا حال الاكثريه، و ثمه قله سعت الى ان تحافظ على استقلالها الفكرى و لا تسلّم عقولها للناهبين بالكامل، بيد انها اصيبت بداء تعدد الشخصيه و ازدواجها، فهى من ناحيه ترى نفسها منجذبه الى الافكار الغربيه، و من ناحيه ثانيه تجد نفسها اسيره الأفكار الشرقيه الموروثة، فحاولت ان تتكلف التوفيق بين هاتين الشخصيتين المتضادتين و تزوج بينهما.

فهذا أحد كتابنا يقدم بحثا بعنوان «الديمقراطيه الاسلاميه» يحاول ان يوفق فيه بين النهج الاسلامى و النهج الديموقراطى. و ثان يكتب عن «الشيوعيه الاسلاميه» محاولا ان يستنبط من النصوص الاسلاميه ما يدل على ازاله الطبقات!

عجبا لهؤلاء! اذا كانت عبقرية الاسلام و واقعيتها تبديان فى تمثله لروح

الديمقراطيه أو الشيوعيه فما لنا و الاسلام! دعونا نتمسك بالديمقراطيه أو الشيوعيه الوافدين الى ديارنا بأوضح تجلياتهما، و ندع أمر الاسلام الذى ينطوى على تراث قديم جاءنا من وراء أربعة عشر قرنا مضت، كى نرتاح- على الاقل- من مشقّه التوفيق بينه و بين هذه المبادئ!

اما اذا كان الاسلام كيانا واقعيا مستقلا و حقيقه حيه نابضه متميزه عما سواها، فما الحاجه الى ترقيع إهاب هذه المنه الالهيه بألوان الاستعارات المستورده، و تقديمه الى الناس بشكل متصنع؟!

*** اندفع علماء الغرب فى السنوات الاخيره التى تلت الحرب العالميه الثانيه نحو دراسه الاديان و المذاهب بحيويه خاصه، ثم عمدوا الى نشر حصيله دراساتهم و ثمار بحوثهم باستمرار، فما كان منّا إلا ان حذونا حذوهم بفعل التقليد و التبعية الفكرية و رحنا نردّد سلسله من الاسئله حول الاسلام العظيم من نظير:

* هل أنّ جميع الاديان و المذاهب صحيحه حقّه؟

* و هل تعدو الاديان أكثر من كونها مجموعه من الاصلاحات الاجتماعيه؟

* و هل للدين هدف آخر سوى تطهير الداخل و اصلاح الاخلاق؟

* و هل يجب التمسك بالمراسم الدينيه و المحافظه على شكلها الموروث الى الابد؟

* و هل للدين مقاصد أخرى غير المراسيم و الطقوس العمليه؟

* هل الاسلام يلتبى فعلا احتياجات البشر فى كل العصور؟

على هذا المنوال استمرينا بطرح الاسئله و الاستفهامات.

من الواضح أنّ أى عالم لا يسعه بحث أيه مسأله و تحليلها إلا طبقا لما يؤمن به

من معايير علميه ثابتته، يفسر الظاهره من خلالها و يصدر حكمه وفقا لها.

على هذا الاساس يصدر علماء الغرب من تصوّر للدين ينظر إليه كظاهرة اجتماعيه تنتهى بالتحليل - تماما كالمجتمع - الى سلسله من العوامل الطبيعيه.

فجميع الاديان بما فيها الاسلام لا تعدو بنظر الباحثين الغربيين - هذا اذا حسنت نظرتهم الى الدين - ان تكون مجرد معطيات افرزتها عبقرية ثله من الرجال الذين يتحلون بنبوغ عقلي واضح و صفاء نفسى، و لهم من الذكاء الوافر و الإراده الصلبه ما يدفعهم لبلوره مجموعه من ضوابط الاصلاح الاجتماعى على صعيد الاخلاق و الاعمال يضعونها بين الناس و يحثون المجتمع للالتزام بها و اقتفاء آثارها بوصفها الطريق الموجب لتحقيق السعاده.

و هذا النمط من الضوابط يتكامل تدريجيا تبعا لنمو المجتمعات البشريه، ليكتسب اشكالا متغيره تفضى به الى التكامل.

ثم انّ الحسّ و التجربه و معطيات التأريخ تدل على انّ المجتمع الانسانى يتحرك تدريجيا صوب الكمال، و انّ البشريه تقطع مسارها الحياتى كلّ يوم نحو المزيد من التقدم و المدنيه.

هذه النظره تتأكد أكثر بلحاظ ما انتهت إليه نتائج البحوث النفسيه و القانونيه و الاجتماعيه و حتى الفلسفيه و بالذات ما نتج عن «الماديه الديالكتيكيه» من معطيات تؤكّد ان المجتمعات لا تبقى هكذا ساكنه مستقره، و كذلك الحال بالنسبه للضوابط و الاحكام الاجتماعيه التى تتغير بدورها تبعا لتغير الحاله الاجتماعيه.

فما كان من الاحكام و الضوابط قادرا على تحقيق السعاده يوم كان الانسان يعيش حياه بدائيه بسيطه يتغذى فيها على ثمار الغابات و يمضى حياته فى كهوف

الجبال و شقوقها، لم يعد كافيا اليوم لتحقيق سعادته الانسان المعاصر الذى يعيش حياه تتسم بالتعقيد و التداخل.

و ما كان من القوانين كافيا لاداره حياه الانسان فى عصر كان يقاتل فيه بالسيف و الرمح، لم يعد ذا معنى فى عصر الذره و القنبله الهيدروجينيه.

و ما كان ذا معنى فى عصر امتطاء الخيل و الحمير لم يعد مجديا فى زمن ازدهرت فيه وسائل النقل حتى اخذ الانسان يتنقل بالطائرات النفاثه و يتحرك بالغواصات النوويه. و خلاصه القول؛ انّ العالم المعاصر لم يعد يقبل قوانين و ضوابط العصور السابقه، و لا- نتوقع منه ان يقدم على خطوه مثل هذه و بذلك لا- مناص من القول بانّ الاحكام و الضوابط التى تحتاجها المجتمعات الانسانيه تتغير باستمرار طبقا للتحويلات المتنوعه الواسعه التى تجتاح البشريه.

و يتبع التغير فى قواعد العمل (الاجتماعى) و قوانينه تغير بالضروره فى مقاييس الاخلاق، لانّ الاخلاق لا تعدو ان تكون بدورها سوى ملكات و صور نفسيه تكتسب ثباتها و معانيها من تكرار الاعمال نفسها.

فالحياه السهله البسيطة التى كان يحياها الانسان دون غل قبل ألفين أو ثلاثه آلاف سنه لم تعد تلائم الحياه المعاصره بما يكتنفها من تعقيد و التواء. و الحياه الاجتماعيه للمرأة المعاصره لم تعد تسمح لها ان تعيش مثل الحياه العفيفه التى كانت تحياها النساء قبل عشرين قرنا!

و العامل و الفلاح و سائر الطبقات المستضعفه لم يعد بمقدورها ان تصبر- كما كانت فى الماضى- على ذلّ و هو ان الظالمين.

و العقول الثوريه المتفتحه للانسان المعاصر الذى غزا الفضاء لم تعد تفزعها

ظواهر (طبيعيه) كالخسوف و الكسوف و الرياح و السوداء، و لم تعد تدعن للتوكل و التسليم أو تقتنع بالرضا بالقضاء.

و هكذا تنتهى هذه الدراسات فى معطياتها الاخيرى الى ان لكل عصر تحياى المجتمعات البشرى، ما يناسبه من الضوابط و القوانين و الاخلاق التى تتسق معه.

*** من جهه اخرى اعتمدت الدعوه الاسلاميه سلسله من الضوابط و الاحكام التى تحقق سعادته المجتمع الانسانى على احسن وجه و تضمن الاستجابة لاحتياجات الحياى، و قد اطلق اسم «الاسلام» على هذه الضوابط و الاحكام.

و من البديهى ان يكون لهذه الضوابط و النظم مظاهر متميزه فى كل عصر، و لا ريب ان احد هذه المظاهر هو أسلوب نبى الاسلام الذى اعتمد فى زمانه لتنفيذها.

ثم تستمر مظاهر الاسلام فى التجلى على أحسن وجه فى كل عصر، و بذلك تتحقق سعادته المجتمع البشرى فى ذلك العصر.

و من الواضح أنّ الجواب الذى سيقدمه باحث غربى بالاستناد الى مثل هذا الفهم و ما يقوم عليه من معايير علميه ثابتة (لديه) يتّسم بالايجابيه.

و لكن علينا أن ننتبه الى أنّ الاسلام بنظره يبقى دائما دينا سماويا إلّا أنّ نظمه تكتسب فى كل عصر ظهورا و تجليا يناسب ذلك العصر.

و الآن لنأتى الى القرآن نفسه؛ الكتاب السماوى لدين الاسلام و أفضل معبر عن مقاصده لئرى طبيعه التفسير الذى يقدمه لمعنى النبوه و الديانته فيما اذا كان يستند الى نفس الرؤيه التى تقوم على مبان اجتماعيه و نفسيه و فلسفيه ماديه

تفضى الى أن يكون الدين مجرد سلسله من الضوابط و النظم التى تختص بكل عصر على حده، أم له رؤيه تفسيريه مغايره تفهم الدين مجموعه مترابطه من العقائد و الأخلاق و النظم الثابته غير القابله للتغيير، و قد كلفت البشريه باتباعها؟

إذا كانت الرؤيه التفسيريه الثانيه هى التى تنطبق مع روح القرآن فسنكون فى اللحظه نفسها أمام هذه المشكله: كيف يتطابق الدين مع احتياجات البشريه و هى تعيش عصورا مختلفه؟

هل يبغى الاسلام أن يبقى المجتمع الانسانى فى حاله مستقره ساكنه رغم توالى الاعصار، و يسعى الى سدّ باب التقدم و السعى المتواصل نحو المدينه أمامه؟ ثم كيف له ان يواجه الخاصيه السيّاله (المتغيره دائما) للنظام الطبيعى الذى يدخل العالم الانسانى فى نطاق حركته؟

القدر الثابت انّ القرآن الكريم يتّسم برؤيه للدين بما هو ظاهره ربانيه تتصل بعالم الغيب و ترتبط بنظام الوجود. و هذا العالم المتغير عبر مجموعه من الانظمه و الاخلاق الثابته التى تتحدّد بمقتضاها سعادته الفرد و المجتمع البشرى أو شقاؤهما، تختلف تماما- فى اللغه و اطار التفكير- عن تلك الرؤيه التى يصدر منها الباحث الغربى و التى أشرنا لخطوطها آنفا.

فكل هذه الامور لها مرجعيتها فى الرؤيه القرآنيه و اطارها فى البحث الذى يختلف عن الاطار الذى تستند إليه البحوث الماديه.

القرآن الكريم يقدّم الاسلام بوصفه منهجا ينطوى على مجموعه من النظم و الضوابط التى تتسق مع نظام الوجود؛ و مع خلقه الانسان على وجه الخصوص بوصفه جزءا من عالم الوجود، بما تشتمل عليه هذه الخلقه من طبيعه متحوله

تتحرك نحو الكمال ابدًا و تسلك به نحو الهدايه.

بعباره اخرى نقول: انّ الاسلام عبارة عن سلسله من النظم المتطابقه مع مقتضيات نظام الوجود، و هو بهذا الوصف ثابت كشيء تلك المقتضيات، غير قابل للتغيير أو الانصياع للرغبات و الاهواء.

انّ نظاما تجسد الحق لا يمكن ان تتغير أو تتبدل تبعا لاراده الأكثريه، كما لا تخضع لرغبات الحاكم الفرد المستبد كما هو الحال فى الانظمه الاستبداديه و الدكتاتوريه، و لا- تكون كما هو عليه الحال فى الانظمه الاشتراكيه، بل هى تتسم بعدم التغيير حيث تناط إرادته التشريع فيه الى النظام الكونى؛ و بعبارة اخرى: تناط بإرادته الله خالق الكون.

كيف يلبى الاسلام احتياجات كل عصر

كثيرا ما تصف البحوث الاجتماعيه الانسان بأنه مدنى و اجتماعى بالطبع.

و مردّ ذلك الى انّ الانسان لا يستطيع ان يعيش حياته و يمارس فعالياته بشكل مستقل، بل هو دائب الاحتياج الى غيره فى تأمين بعض مستلزمات حياته، لذلك لا مناص له من اختيار الحياه الاجتماعيه و التحرك فى نطاق الجماعه.

و كثيرا ما تواجهنا البحوث القانونيه بأنّ المجتمع لا يستطيع ان يلبى الاحتياجات الحياتيه لافراده إلّا فى اطار سلسله من النظم و الضوابط التى تسرى على الجميع، و تضمن لكل انسان ان يكتسب حقوقه و يستفيد من مزايا الحياه لتعود عليه ثمار العقد الاجتماعى و القوانين الجماعيه التى هو جزء منها بحكم مشاركته بقسط و آخر فى نشونها و ايجادها.

يترتب على هاتين المقدمتين ان تكون الاحتياجات الحياتيه هى العامل الذى

يكن وراء ظهور الضوابط و النظم الاجتماعيه، و بدون تلبيه هذه الاحتياجات لا يستطيع الانسان ان يستمر بالحياه لحظه.

فتلبيه هذه الاحتياجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع و اجراء القوانين و النظم الاجتماعيه.

و من البديهي اننا لا نستطيع ان نطلق وصف المجتمع على كيان جماعي لا يلبي احتياجات افراده و ليس ثمة صله بين اعمال و نشاطات اعضائه. و كذلك لا يمكن ان تتسم القوانين و النظم بالواقعيه اذا لم يكن لها اثر في سد الاحتياجات الاجتماعيه للناس و تأمين حقوقهم و تحقيق سعادتهم.

ان وجود القوانين و النظم امر ضروري لكافه المجتمعات بغض النظر عن درجه نضجها و كمالها. فما هو مطلوب ان تؤمن هذه النظم حاجات المجتمع و تنال رضاه على نحو الاجمال.

و ليس ثمة فرق في تلمس هذه الضروره بين مجتمع و آخر، فحتى المجتمعات البدائيه الوحشيه تعيش حياتها من خلال ضوابط، و غايه ما هنالك ان المجتمعات المتخلفه تعيش هذه النظم من خلال تلبسها بالعادات و التقاليد المحليه المتمخضه عن مواقف غير منتظمه و جدت بالتدريج، أو إرادته فرد متجبر أو عده من الاشخاص الذين تحكموا بمقدرات الناس بالقوه.

و لكن الحصيله تتجسد دائما في أن هناك قواعد واضحه مقبوله نسبيا من الجميع أو من الاغلبه تحرك مسار الحياه الاجتماعيه. و ما تشهد به وقائع الحياه الآن ان هناك في زوايا العالم و أرجائه القاصيه مجاميع بشريه ما زالت تعيش حياتها من خلال الآداب و التقاليد المحليه من دون ان يؤدي ذلك الى تلاشى نسيج حياتهم الاجتماعيه.

أما المجتمعات المتقدمه فهى على نحوين، فاما ان تستمدّ نظمها و ضوابط حياتها الاجتماعيه من شريعته سماويه تنقاد إليها. أو أن تكون مجتمعات غير دينيه تخضع لنظم و قوانين ناتجه عن تراضى الأغلبيه و توافق ارادتها على نحو مباشر أو غير مباشر. و بشكل عام، فاننا نفتقد للمجتمع الذى يفتقر الى ضوابط تحدّد مسؤليه أفراده، بل نستطيع القول أنّ مجتمعا مثل هذا لا إمكان لوجوده اصلا.

كيفية تشخيص الاحتياجات

اتضح مما سبق أنّ الاحتياجات الحياتيه هى العامل الرئيسى وراء ظهور القوانين و النظم الاجتماعيه، و الذى نريد ان نتعرف عليه الآن هو كيفيه تحديد هذه الاحتياجات التى هى فى النهايه احتياجات الانسانيه؟

من الثابت أنّ هذه الاحتياجات يجب ان تكون قابله للتشخيص من قبل الانسان بشكل مباشر أو غير مباشر و لو على نحو اجمالى و كلى.

و السؤال الذى يبرز هنا: هل يمكن للانسان ان يخطئ أحيانا فى تشخيص هذه الاحتياجات الاجتماعيه، أم أنّ كلّ ما يراه محققا للسعاده يجب الازعان له و التسليم به دون نقاش، لأنّ ما يراه و يريده هو عين الواقع و بالتالى لا بدّ من القبول به و تطبيقه؟

انّ أكثر المجتمعات البشريه فى عالم اليوم، و بالذات ما يصطلح عليه بالعالم المتقدم يعتبر الإراده الانسانيه أصلا فى تشخيص الاحتياجات. و لكن لما كانت إرادته أفراد الامه لا تتفق أصلا على احتياجات موحدّه أو انها تتفق على أشياء تعدّ هامشيه بالقياس الى ما تختلف عليه، فقد انتهوا الى اعتبار إرادته الاكثريه

(نصف المجموع + ١) هي الملاك في مقابل الغاء حريه الاقليه و مصادرہ ارادتها.

انّ أحدا لا يسعه أن ينكر- طبعاً- انّ لاراده الانسان صله مباشره بوضعه الحياتي. فالانسان الغنى الذى توفرت له وسائل الحياه، تدور فى ذهنه آلاف الافكار و الامنيات التى لا تخطر على ذهن الفقير. و الشخص الجائع يطعم بأى طعام سواء كان لذيذاً أو غير لذيذ، أو كان ملكاً للآخرين، أما الغنى المترف فلا يمد يده إلا الى ألد الاطعمه يتناولها بدلال و تمنّع.

و هكذا نجد انّ حاله الرفاه تجعل الانسان يفكر بما لا يفكر به وقت الضيق و الحاجه و قله ذات اليد. و بذلك نجد انّ التقدم المدنى فى الوقت الذى يسدّ فى نموّه التدريجى المطرد قسماً من احتياجات الانسان، يفتح الباب لاحتياجات جديده تحل مكان القديمه، و هذه العمليه تستدعى بدورها الاستغناء عن سلسله من القوانين و ظهور حاجه ماسه الى مجموعه من القوانين الجديده، أو أن يصار الى تغيير القديم عبر تحديثه و تبديله.

و لذلك تجد النظم و القوانين القديمه فى الامم الحيه تترك محلّها دائماً للنظم و القوانين الجديده، و السبب الحقيقى فى عمليه التغيير المستمره هذه هى إرادته الاكثريه التى تكتسب لدى تلك الامم صيغته تشريعيه تنتج القانون و تسبغ عليه الشرعيه و الواقعيه فى نفس الوقت، حتى لو لم تحقق هذه الإراده الصلاح الواقعي للمجتمع.

على سبيل المثال، نجد انّ الشخص الفرنسى محترم فى المجتمع الفرنسى كونه عضواً فى المجتمع و جزءاً منه، و ارادته محترمه اذا توافقت مع الاكثريه. و ما تريد القوانين و النظم الفرنسيه تحقيقه هو رعايه الانسان الفرنسى فى القرن

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

و ينبغي الآن ان ننتبه جيدا لنرى هل انّ العامل المذكور الذي يتحكم باحتياجات الانسان يتغير أيضا بتطور المدنيه و تقدمها؟

ثم هل اختفت العوامل المشتركه بين المجتمعات البشريه على مرّ العصور بحيث لم يعد لها وجود؟

و هل تغيرت الطبيعه الانسانيه التي ترتبط بها بعض احتياجات الحياه (تماما كما تختلف بعض الاحتياجات تبعا لاختلاف الاماكن و تنوع مراكز الحياه) على نحو تدريجي كأن يكون الانسان البدائي فاقدًا للعين و الاذن و اليد و الرجل و العقل و القلب و الكليه و الرئه و الكبد و اعضاء الجهاز الهضمي الى غير ذلك مما نملكه اليوم من اعضاء، أم ان تكون وظائف هذه الاعضاء قد تغيرت؟

و هل ثمة معنى للحوادث التي مرّ بها الماضون مثل الحرب و الصلح غير سفك الدماء و استئصال الانسان أو حمايته و الحفاظ عليه؟ و هل ثمة آثار لتعاطي الخمر في عهد جمشيد مثلا (أحد ملوك ايران) مغايره لما هي عليه الآن؟

و هل كانت آلات الغناء و الطرب و الموسيقى المختلفه في العصور الماضيه تبعث على لذه تختلف عن هذه التي تبعثها آلات اليوم؟

و خلاصه القول: هل اختلفت البنيه الوجوديه للانسان الأول عما هي عليه لدى الانسان المعاصر؟ أم أن أوضاع و أحوال و آثار أعمال الانسان سابقا و ردود فعله الداخليه و الخارجيه، هي غير أحوال و ردود فعل الانسان المعاصر؟

من الواضح انّ جواب كل الاسئله الآنفه هو النفي.

فلا أحد يسعه أن يزعم: ان كنه الانسانيه قد تغيّر تدريجيا- أو يمكن ان يحلّ - محله شيئا آخر، تماما كما لا أحد يسعه القول؛ أنّ الطبيعه الانسانيه التى هى حدّ مشترك بين الاسود و الابيض و الكهل و الشاب، و العالم و الجاهل، و القطبى و الاستوائى من بنى آدم، المعاصر منهم و من مضى أو سوف يأتي، لا تلتقى على سلسله من الاحتياجات المشتركه التى تندفع إرادته الانسان لتأمينها و تحقيقها.

انّ هذه الاحتياجات الواقعيه موجوده بلا-ريب، و هى تقتضى وجود سلسله من النظم و الضوابط الثابته التى لا صلّه لها بتلك القوانين و النظم القابله للتغيير.

فلا- نجد أمه فى أى عصر من العصور لا- تجيز الدخول فى حرب ضد عدو ثبت لها يقينا انه يهدّد حياتها بالدمار و وجودها بالزوال، أو لا تمضى سفكّ الدم حين يكون القتل هو الوسيله الوحيده المتبقيه لدفع شر مثل هذا العدو و قطع دابره.

و لا تستطيع سلطه فى المجتمع ان تمنع أفراده من تناول الطعام اللازم لدوام حياتهم، أو أن تقمع الميول الجنسيه.

انّ هذه- و امثالها كثير- هى من نوع الاحكام الثابته غير القابله للتغيير، و ليس ثمه صلّه بينها و بين الجوانب المتغيّره- فى وجود الانسان و حياته-.

نخلص من مجموع المقدمات التى مرّت الى النتائج التاليه:

١- تعدّد الاحتياجات الحياتيه العامل الاساسى فى وجود المجتمع و العقود و النظم الاجتماعيه.

٢- للشعوب جميعا- حتى البدائيه الوحشيه منها- قوانين و نظم خاصه بها.

٣- تعبّر إرادته أغلبيه أفراد المجتمع عن الوسيله السائده فى عالمنا المعاصر لتشخيص الاحتياجات الحياتيه.

٤- إرادته الأكثرية لا تتطابق مع الواقع دائما.

٥- ثمه مجموعه من القوانين التي تتغير بتقدم العصور و تطوّر المدنيه، و مثل هذه القوانين ترتبط باوضاع و حالات خاصه. و في المقابل ثمه مجموعه اخرى ترتبط باصل «الانسانيه» و هي حدّ مشترك بين جميع البشر لا تتغير في جميع أطوار الحضاره و ادوار الحياه و تقلباتها مهما كانت الشروط.

بعد ان اتضحت هذه الموضوعات لنر ما هي رؤيه الاسلام؟

ما هي نظريه الاسلام؟

اشاره

نظرا لكون الاسلام نظاما عالميا لا يختص بجماعه بعينها و لا بمكان أو زمان معينين فإنّ مخاطبه في نهجه التعليمي - التربوي هو «الانسان الطبيعي». بمعنى أنّه يتوجه الى البنيه الانسانيه الخاصه التي ينطوي عليها الانسان العادي و التي يستحق بها اسمه، بغض النظر عما اذا كان عربيا أم أعجميا، أبيض أو أسود، غنيا أو فقيرا، قويا أو ضعيفا، امراه أو رجلا، شيخا كبيرا أو شابا يافعا، عالما أو جاهلا.

و «الانسان الطبيعي» هو الذي يملك الفطره الالهيه و لا زالت ارادته نقيه لم تلوث بعد بالاوهام و الخرافات، فمثل هذا الانسان نطلق عليه أيضا اسم «الانسان الفطري».

ثم ليس ثمه شك أنّ ما يميّز النوع الانساني عن سائر الحيوانات هو ما جهّز به من عقل و فكر يهديانه سبيل الحياه، في حين تفتقر سائر الحيوانات الى هذه الهبه الالهيه.

انّ نشاط أي كائن حيّ - عدا الانسان - هو رهين إرادته تخضع لعواطف ذاك الكائن و غرائزه، فباستثاره هذه الغرائز و هيجانها يهتدى الكائن نحو مقاصده، و على أثر الإراده يمارس فعاليات الحياه فيسعى نحو الطعام و الماء و سائر ما تقتضيه حياته. يبقى الانسان وحده هو الكائن الحي الذي زوّد بجهاز يتحكم

بالقوى و العواطف المختلفه التى تطفح على السطح من مشاعر حب و بغض؛ و رجاء و خوف، و ودّ و حقد؛ فيجذب هذه و يطرد تلك تبعاً لتشخيصه للمصلحه الواقعيه و ما يقضى به جهاز السيطره. فربما استحثت العاطفه الانسان فى ان يقدم على عمل، ألما أنّ هذا الجهاز يكبح موج العاطفه و يمنع الانسان من الإقدام، و ربما حصل العكس حيث تكره العاطفه الإقدام و يأمر هذا الجهاز به، فكل ذلك يحصل تبعاً للتوازن بين الإراده و المصلحه الحقيقيه، أما اذا توافقت المصلحه مع الإراده فإنّ الجهاز يأذن بممارسه الفعل.

أساس التربيه فى المدرسه الاسلاميه

لما كان المنهج التربوى المتكامل يقضى ان تستند العمليه التربويه مع خصائص و مميزات ذلك النوع الذى تشمله العمليه، فإنّ الاسلام أشاد نهجه التعليمى - التربوى على قاعده «التعقل» التى يتسم بها الانسان و ليس على العواطف و الاحاسيس.

على هذا الاساس بالذات يمضى الانسان الفطرى بقوه عقله النقى من الشوائب و الاوهام و الخرافات صّحّه و واقعيه ما تنطوى عليه دعوه الاسلام من عقائد و اخلاق فاضله و قوانين عمليه.

ما يدركه الانسان الفطرى

يدرك الانسان الفطرى - بما وهبه الله من فطره - أنّ هذا الوجود المترامى الافناء يخضع من أصغر ذره فيه و حتى أكبر المجرات، و بما ينطوى عليه من نظام دقيق و قوانين تبعث على الحيره و التعجب، الى الخالق الأحد، و أنّ الوجود و ما يترتب عليه من خصائص و آثار و ما ينبثق منه من فعاليات، يستمدّها جميعاً من خالقه و موجدّه.

و الانسان الفطرى يدرك أنّ عالم الوجود يشكّل باجزائه المتناثره وحده كبيره تتربط عبرها الاجزاء فيما بينها، بحيث يكون لكل جزء تأثير متبادل و تامّ فى الاجزاء الاخرى.

و العالم الانسانى الذى لا يعدو ان يكون جزءا صغيرا جدا من هذا الكون الكبير و قطره من بحره الممتدّ الواسع، ما هو الا ظاهره ساهم فى وجودها كلّ عالم الوجود، فهو مخلوق لإرادته الله التى أوجدته و اوجدت الوجود.

و لما كان الانسان وليد عالم الوجود و يعيش حياته و يتربى فى اطار الهدايه الوجوديه، فإنّ عالم الوجود (أى إرادته خالق العالم) هيأت له ما لا حصر له و لا عدّ من العناصر التى جعلته على هذه الشاكلة.

و تلك الإراده الخالقه هى التى جهزت الانسان بقوى و أدوات داخلية و خارجية خاصه و زودته بعواطف مختلفه و قوه عقليه تضمن له الهدايه من خلال ارادته الى مقاصد السعاده الحقيقيه.

فالانسان موجود يستطيع ان يميّز بشعور و إرادته حرّه الخير عن الشر و النفع عن الضرر، و فى النتيجة هو «فاعل مختار». و لكن من دون ان نغفل أنّ إرادته خالق الوجود كان لها الدور الكامل فى ان يكون الانسان مختارا حرا من خلال ما زوّدته به من قوى داخلية و امكانيات خارجيه.

لذا فإنّ الانسان الفطرى يدرك- عبر ما اشرنا إليه من مقدمات فكريه- من خلال عقله و فكره ان سعاده الحقيقيه تكمن فى تلك الغايه التى شخّصها نظام الوجود- الذى أوجده و ربّاه- و ساقه إليها عبر أدوات الوجود. و هذا المقصد هو نفسه الغايه التى تعلّقت بها إرادته الله (تعالى) خالق الانسان و العالم، و المنزل

الذى يحقق صلاح الانسان. و فى سياق هذه المقدمات يقضى الانسان الفطرى بأن الطريق الوحيد الذى يحقق سعاده فى الحياه هو الذى يضمن له دائما موقعه الوجودى و ينظر إليه جزءا لا- ينفك من عالم الوجود، و أنه مخلوق لخالق الوجود، شرط ان لا يغفل عن هذا الموقع و ان يستحضر فى حالاته المختلفه كافه طبيعه التكليف الذى عليه ان يلتزم به، و الآتى إليه من طيات دفتر الوجود، و ان يلتزم بتنفيذه فى وقته المحدد.

ان ما ينطوى عليه كتاب الوجود من تكاليف لا تحصى تقضى فى مجموعها ان لا يخضع الانسان فى حياته لغير الله الأحد و ان يعمل بمقتضى ما ترشد إليه العواطف الانسانيه و الإراده الوجوديه المتسقه مع ما يدل عليه العقل و يؤيده.

الاحكام الثابته و المتغيره

ان ما تقضى به الإراده الوجوديه و ما يدل عليه العقل ينقسم حين يكتسب صيغه النظم و القوانين، الى قسمين متميزين، هما:

١- أحكام و قوانين ثابتة تحافظ على المنافع الحياتيه للانسان من زاويه كونه انسانا يعيش حياه جماعيه بغض النظر عن المكان و الزمان و العوامل الطارئه (المتغيره) الاخرى.

من أمثال ذلك بعض العقائد و النظم التى تعكس عبوديه الانسان لخالقه، و القواعد العامه التى ترتبط بحياه الانسان بدءا من قضايا الغذاء و السكن و الزواج حتى الدفاع عن أصل الحياه الاجتماعيه، فكل هذه أمور ثابتة يحتاجها الانسان دائما و لا يمكن تصوّر زوالها.

٢- أحكام و قوانين تكتسب صفه مؤقتة أو طارئه لارتباطها بظروف محليه

خاصه بحيث تتغير باختلاف طراز الحياه. انّ مثل هذه الاحكام يكون قابلا للتبدل و التغيير تبعا لتغير الحالات الاجتماعيه و التطور التدريجي للحضاره و المدنيه و ما يستتبعه من زوال القديم و ظهور الوسائل و المناهج الجديده.

على سبيل المثال لم تكن البشريه بحاجه الى أكثر من طرق عاديّه بسيطه يوم كان الانسان يعتمد فى وسائل النقل على وسائل بدائيه، أما مع التقدّم المدهش الذى حلّ فى العالم المعاصر، فقد غدا الانسان بحاجه الى آلاف القوانين التفصيليه الدقيقه و النظم المعقده التى تنظم الحركه فى البر و البحر و الجو.

و الانسان فى عصوره الاولى كان يتعامل مع الطبيعه و المواد الاولى بشكل بسيط فيؤمن عن هذا الطريق احتياجاته للغذاء و اللباس و السكن، و يشبع ميوله الجنسيه، رغم أنه كان يجهد نفسه باعمال شاقه تستغرق كلّ وقته و لا يجنى من خلالها سوى مكاسب متواضعه. أما اليوم فإنّ الحياه تتقدم بسرعه و اطراد، بحيث أفضى تراكم الاعمال و تعقيدها الى فتح الآفاق و الاختصاصات المتنوعه، مما يعكس حاجه الانسان فى موازاه ذلك الى آلاف القوانين و النظم.

و حين نصل الى الاسلام نجد أنه يعتمد الافكار النقيه التى تنهض بها فطره «الانسان الفطرى» و ما تدل عليه فى العقيدته و العمل فيجعلها ضروريه التنفيذ.

لذلك نجد انّ منهجه التربوى يتجه نحو الانسان الفطرى بحيث يهدف من خلال دعوته تحويل المجتمع البشرى الى مجتمع يفتح فيه نقاء فطرته و ما تهدى إليه فى العقيدته و العمل و المقصد.

من هنا فإنّ أحكام الاسلام و نظمه تنقسم هى الاخرى الى قسمين: ثابت و متغير. فالثابت يقوم على أساس ما جبل عليه الانسان وجوديا و ما تقضى به

خصوصيته في الخلق، وهذه تسمى الدين و الشريعة الاسلاميه التي تقود الانسان لو تحرك في اطار هداها نحو السعاده الانسانيه
فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١).

أما القسم الثانى فهى الاحكام القابله للتغيير بحسب اختلاف المصالح و الازمنه و الامكنه. و هذا النمط من الاحكام هو من آثار
الولايه العامه، و هى منوطه برأى نبي الاسلام و أولى الامر المنصوبين من قبله، و تشخص فى اطار الاحكام الدينيه الثابته و
بحسب المصالح المتغيره زمانيا و مكانيا.

و ما ينبغى الانتباه إليه، أنّ هذا النمط من الاحكام لا يعدّ بحسب الاصطلاح الدينى جزءا من أحكام الدين و شرائعه السماويه، و
ان كانت واجبه الطاعه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٢).

هذه نظره اجماليه الى رؤيه الاسلام فى تلبيته لاحتياجات الانسان فى كل عصر، و المسأله تحتاج إلى توضيح أكبر، أمل ان نقوم
به فى أجزاء البحث الآتیه.

١- الروم: ٣٠.

٢- النساء: ٦٣.

الأحكام الثابتة والمتغيره فى الاسلام

اشاره

عرفنا من الاقسام السابقه للبحث انّ أحكام الاسلام تنقسم الى قسمين متميزين هما: الاحكام الثابتة و الاحكام المتغيره.

و نعيد الآن التذكير انّ الاحكام الثابتة هى تلك التى ترتبط بواقع الانسان الطبيعى و تأخذ بنظر الاعتبار التكوين الانسانى بصرف النظر عما اذا كان الانسان بدويا أو متحضرا، أسود أو ابيض، قويا أو ضعيفا، و دون أن تعنى بزمان أو مكان معينين، لانها أصلا تتسق مع البنيه الوجوديه للانسان و ما جهز به من قوى و أدوات داخلية و خارجيه.

فاذا قدر لشخصين أو أكثر أن يجتمعوا الى بعضهم و يمارسوا حياه جماعيه مشتركه، فسرعان ما تبرز على سطح حياتهم سلسله من الاحتياجات التى تدفعهم لتأمينها. و طالما كانت بنيتهم الوجوديه واحده، و هم مشتركون فى الخاصيه الانسانيه، فانّ احتياجاتهم ستسّم بطبيعته واحده بحيث تقضى بوجود أحكام و قوانين موحده و منسجمه.

كما سيكون لهذه المجموعه من الناس عواطف مختلفه من حب و رجاء و خوف؛ و احتياج للغذاء و الماء و للباس و السكن؛ و ميول جنسيه و غير ذلك من احتياجات، على نحو يؤكد انّ اشباع هذه الاحتياجات و الاستجابه للقوى و العواطف لدى كل واحد منهم، هو ضروره بالنسبه للجميع.

فطالما كانت الطبيعه الانسانيه هى العنصر المشترك فيما بينهم فلا يمكن ان نقول ان سدّ جوع أحدهم جائز و هو ممنوع بالنسبه للآخر؛ تماما كما لا نستطيع ان نقول انّ اذعان انسان لما يقضى به العقل من ضرورات هو أمر واجب، فى حين لا يكون كذلك بالنسبه لانسان آخر.

أو أن نزعّم أنه يجب الاعتناء فى عصور معينه بما للطبيعه الانسانيه من أحاسيس وجدانيه و ادراكات ضروريه، ثم نهمل ذلك فى عصور اخرى، رغم انّ هذه الطبيعه استمرت لآلاف السنين بخواص و آثار متميزه و عاشت بنمط متشابه فى القوى و العواطف و الشعور. كما لا يجوز ان نتذبذب بين شعار الحياه الجماعيه نرفعه يوما و نزوى عنه فى يوم آخر الى وجودنا و حيثيتنا و كل شىء الى العدو؛ أو أن ننهض مره بنشاطات الحياه و ما تتطلبه من أعمال و نركن مره اخرى الى البطاله و السكون .. و هكذا.

من هنا يتضح انّ الانسان الطبيعى يرتبط دائما بمجموعه من الاحكام و الضوابط الثابته التى تتسم بالوحده و الاتساق.

منطق الاسلام

انّ الاسلام فيما تقوم عليه دعوته الى الناس لا يخرج عن هذا المنطق. فهو يقول انّ الخيار الوحيد الذى يؤمن حياه الانسان يكمن بوجود سلسله من الاحكام المتسقه مع الجهاز الوجودى للانسان فى بعديه الخاص و العام.

و الاسلام يحث الانسان فى الانسياق وراء ما يمليه عليه ادراكه- الذى وهبه الله آياه- و شعوره و وجدانه و اتباع ما يشخص له من حق بعيدا عن الاهواء و النزعات المنحرفه.

و أنّ علينا ان لا نطلق صفه «التقليد» على اتباع مجموعه من العقائد الحقه، و ان لا نقوم فى الوقت نفسه بتقليد الاسلاف و الآباء بذريعه «الافتخار الوطنى» و اتباع «سنن و تقاليد الماضين».

و يحسن بنا أيضا ان لا نسمى عباده الله و الانقياد إليه رجعيه و عباده للقديم، فنسلم بهذه الحجه زمام امورنا لعدّه من المتجبرين لتتحول بعد ذلك الى العوبه بأيديهم لا- نملك سوى الخضوع لهم و الاذعان لمئات الساده و الارباب المنتصين فى أرجاء الحياه.

ان لفظ الاسلام اشتقّ من التسليم لعبوديه ربّ واحد هو خالق الوجود، و ان ما يذكّر به الاسلام دائما هو رعايه المقتضيات الواقعيه لخلقه الانسان و تبعيته للحق و هدايته إليه.

لذا فإنّ الاسلام فى مرحله التفصيل تجسّد فى سلسله من العقائد و مجموعه من الاخلاق و القوانين التى شرعها الخالق للبشرية و عدّها حقا و اجب الاتباع و دينا سماويا غير قابل للتغيير أو التبديل.

و من الواضح أنّ هذه المراحل الثلاث: العقيدة، الاخلاق، و الاحكام ترتبط فيما بينها برباط وثيق و تتطابق من جهه ثانيه مع ما عليه نظام الوجود العظيم، بيد أنّا لا نستطيع فى هذا البحث الوجيز ان ندخل فى التفاصيل، و انما نكتفى بهذه الاشاره الاجماليه، لأنّ غايه ما نريد التأكيد عليه هو ان نثبت وجود سلسله من الاحكام و الضوابط الثابته فى الاسلام.

الاحكام المتغيره فى الاسلام

اشاره

كما يحتاج الانسان الى سلسله من الاحكام و القوانين المحكمه الثابته التى تتسق مع احتياجاته الطبيعيه المنسجمه (الموحده) فهو أيضا يحتاج الى

مجموعه ثانيه من الاحكام المتغيره، اذ لا- يمكن تصور بقاء مجتمع من المجتمعات البشريه و استمراره دون هذه الاحكام المتحركه. و السر انّ هذا الانسان الطبيعى الذى يتسم بينه ثابته و طبيعه موحد، يخضع فى خط مواز الى مقتضيات التحولات المكانيه و الزمانيه المستمره، و يواجه عوامل متحركه تفضى بتغير الزمان و المكان الى تغير المحيط و الاوضاع، مما يستوجب بدوره تبديلا فى الاحكام ينسجم مع الاوضاع المستحدثه.

انّ مثل هذه الاحكام و القوانين المتغيره تنتهى الى أصل فى الاسلام نطلق عليه فى هذا البحث اسم «صلاحيات ولى الأمر» أو الحاكم. و هذا الاصل فى الاسلام يلبي احتياجات الانسان المتغيره فى كل عصر و زمان، و يستجيب للتبدلات فى كل منطقه و مكان و مجتمع من دون ان يطرأ أى تغيير على الاحكام الثابته فى الاسلام.

توضيحات هامه

نودان نقرب مفهوم الولاية العامه التى يتحلى بها ولى أمر المسلمين من وجهه نظر الاسلام بمثال نضربه من حياه المسلم العادى. انّ المسلم العادى يمتلك فى المجتمع الاسلامى و فى اطار الحقوق التى يتمتع بها فى ظل القانون الدينى ان يتصرف فى محيط حياته الخاصه على النحو الذى يريد (طبعا فى اطار التقوى و مع رعايه القانون) فبامكانه مثلا ان يتصرف بأمواله تبعا لما يريد و لما يراه من مصلحه، فيوسّع على نفسه فى الغذاء و السكن و اللباس و الاثاث أو يمسك عن بعض هذه الاشياء. و له أيضا حق الدفاع عن كل ما يهدد حياته و وجوده، أو ان يتجاوز عن بعض الحقوق و يسكت عنها لمصلحه يقدرها. و فى نطاق العمل من

حقه ان يسعى فى كسبه ليلا و نهارا، أو أن يترك العمل أحيانا لينصرف وفق تقديره الى ما يراه أهم .. و هكذا.

نفس الكلام يقال بالنسبه لولى أمر المسلمين الذى يحتل موقعه تبعا للنظريه الاسلاميه. فهو يمتلك حق التصرف فى محيط الحياه العامه تماما كما للمسلم العادى حق التصرف فى حياته الخاصه (فى اطار الضوابط) و ذلك بالتبع لما أولاه اياه الاسلام من ولايه عامه تنفذ فى منطقته حكمه، مضافا لكونه فى موقعه بمثابة الرأس المدبّر لتوجهات و افكار المجتمع الاسلامى و المركز الذى تتمركز فيه إرادته المجموع و إدراكاته.

فالحاكم (ولى الامر الشرعى) يستطيع فى اطار التقوى و مع رعايه الاحكام الاسلاميه الثابته ان يتصرف - مثلا- فى الاموال و البيوت و الممتلكات لما يؤدى الى شق الطرق و المعابر العامه فينقل مواقع البيوت و الاسواق و ما الى ذلك.

و يستطيع أيضا أن يتدخل فى أعمال الناس و طبيعه العلاقه بين فئات الناس.

و من صلاحياته أيضا ان يعلن الحرب اذا رأى هذا الموقف مناسبا فى وقت معين فيأمر بتجهيز الجيوش و تهيئه المقدمات الضروريه للدفاع، أو ينصرف عن ذلك فى وقت آخر اذا رأى صلاح المسلمين بالامتناع عن الدفاع و توقيع المعاهدات بدل ذلك.

و له أيضا فى سبيل تحقيق التقدم الثقافى فى العلوم الدينيه أو العلوم الحياتيه ذات المساس بتطور المجتمع، ان يتدخل بشكل موسع بما يحقق الهدف، فيعتمد برامج واسعه باتجاه ترويح بعض العلوم و المعارف و حث الناس عليها، أو يقوم بمنع بعض الاختصاصات و المعارف و التأكيد على أخرى. و ما نريد أن نخلص

إليه ان يد الحاكم (ولى الأمر) مفتوحه دون قيد فى اتخاذ و تنفيذ ما يراه مناسباً من الضوابط و القوانين الجديده التى ترتبط بتقدم الحياه الاجتماعيه و تعود بالنفع على مسار التطور، و تنتهى الى ما يحقق مصلحه الاسلام و المسلمين.

بيد أنّ ما ينبغى التأكيد عليه- مجدداً- أنّ الاحكام الجديده هذه و النظم المتغيره فى دائره الاسلام هى و ان كانت واجبه التنفيذ حيث يتعين على «ولى الأمر» ان يتصدى لوضعها و تنفيذها، و على المجتمع اطاعته فيها، ألا انها فى نفس الوقت لا تعدّ جزءاً من الشريعه و لا تدخل فى نطاق الحكم الالهى.

فكل ما تملكه هذه الضوابط و النظم من أهليه أنّها وجدت لتحقيق مصلحه ما، فبمجرد ان تنتفى المصلحه يرتفع الحكم، فيتعين حينها على ولى الأمر (السابق أو الجديد) ان يرفع الحكم المنتفى و يعلن ذلك للناس، ثم يستبدله بحكم آخر يتسق مع المصالح المستجده.

أما الاحكام الالهيه التى تمثل متن الشريعه و مضمونها فهى ثابتة الى الأبد و ماضيه فى كل وقت، لا يحقّ لاحد تغييرها حتى ولى الامر بحجه رعايه المصالح المتغيره، أو إلغاؤها بأيه ذريعه كانت.

معالجه شبهه

إنّ البيان الذى قدمناه حول الاحكام الثابته و المتغيره فى الاسلام يفضى الى معالجه شبهه يثيرها البعض فى وجه الاسلاميين.

فهؤلاء يقولون: لقد طرأت على الحياه الاجتماعيه للانسان أبعاد واسعه و معقده لا يمكن أن تقاس أبداً بأسلوب الحياه قبل أربعه عشر قرناً. على سبيل المثال نرى أنّ التقدم الذى أصاب أجهزه المواصلات اليوم و ما وضع لها من

انظمه و قوانين يفوق لوحده عدد الانظمه و القوانين التى كانت تضبط مسار الحياه فى عهد نبى الاسلام، فكيف اذا أضفنا إليها جوانب التقدم و الرقى التى أحاطت المجتمع المعاصر فى جوانبه المختلفه و أفضت الى وضع القوانين و النظم التى لا حد لها و لا حصر؟

انّ كل هذه المستحدثات لم تكن فى الماضى و بالتالى لم يكن للاسلام موقف منها، لذلك فما حاجتنا للاسلام الذى يفتقد للنظم و القوانين التى تحتاجها الحياه المعاصره؟

انّ هؤلاء الذين يثيرون هذه الشكوك يجهلون الاسلام و لا يعرفون جانب الاحكام المتغيره فيه، فهم يظنون انّ الاسلام يريد ان يدير الحياه المتحوّله دوما نحو التكامل، بمجموعه من الاحكام الثابته الموحده فقط، أو أنّه يريد ان يحدّ بقوه السيف من تدفق حركه الحياه و يقاوم التقدم الضرورى المطرد للتمدن الانسانى ... أنّه و هم الجهل ليس أكثر!

و ثمه فريق آخر يعترض بالزعم: انّ مسار التكامل ذا الطابع الضرورى فى الحياه الجماعيه يستوجب دون شك تغييرا و تبديلا تدريجيا فى القوانين الثابته الساريه فى المجتمع، لذا فانّ القوانين الاسلاميه الثابته تكون على فرض صحتها و متانتها صالحه فقط لعصر كعصر النبى بما كان يزخر به من عوامل و شروط، و لا تملك صفه البقاء و الاستمرار فى العصور الاخرى؟

هؤلاء الساده يفتقدون بدورهم للوعى الكافى فى البحوث القانونيه و الحقوقيه، اذ من البديهي ان تنطوى القوانين المدنيه فى كافه ارجاء الدنيا على فقرات و مواد دائمه تكون ثابته اجمالا و غير قابله للتغيير.

ليس ثمة شك أنّ قوانين و نظم هذا العصر تغاير مائه بالمائه قوانين و نظم العصور السابقه، و انها ستختلف كلياً عن تلك التي ستسود في العصور الآتية، بيد أنّ ذلك كلّه لا يمنع من وجود عناصر مشتركة فيما بينها لا تبلى بمرور الزمان و تحولاته و لا تتسم بالقدم، كما أوضحنا ذلك في البحوث السابقه.

ان منهج الاسلام في وضع القوانين الالهيه يقوم على أساس تلقيها عن طريق الوحي. أما الاحكام و القوانين المتغيره فتدخل في نطاق صلاحيات الحاكم (ولى الأمر) و توضع عن طريق الشورى و تمضى عن طريق الولايه.

و بشكل عام نستطيع أن نقول انها تقوم على أسس عقلانيه، لا على أساس الرغبات العاطفيه للاكثرية. بيد إنا مع ذلك لا نستطيع القول بانتفاء التشابه بينها و بين منهج الحكومات الاجتماعيه الاشتراكيه.

انّ أحكام الاسلام الثابته التي يطلق عليها اسم «الشريعه السماويه» لا مجال لتغييرها أو تبديلها حتى من قبل أولياء أمور المسلمين فهي باقيه دائماً و واجبه التنفيذ أبدا مهما كانت الشروط و الاوضاع. اما الاحكام المتغيره في الاسلام فهي قابله للتغيير تبعاً لما يستجيب لتحولات التكامل الاجتماعى في حياه الناس، و هي بهذه الصفه تضمن تحقيق السعاده الاجتماعيه تدريجياً.

انّ واقع الحكومات الاجتماعيه في زمننا ينطوى على وجود قوانين ثابتة غير متغيره يطلق عليها اسم «الدستور» اذ لا تملك الدوله بل و حتى المجالس التشريعيه حق تغيير هذه القوانين الثابته. و الى جوار ذلك ثمة قوانين متغيره تشرع من قبل المجالس التشريعيه، أو تكتسب صفتها القانونيه و التنفيذيه من خلال قرارات المجالس الوزاريه، و هي تتغير تبعاً لما يحقق المصالح المتجدده

و لما يستجيب للتحويلات التى تطرأ على مسار البلد.

و كما لا يجوز لنا ان نتوقع ان يتضمن دستور البلد و قانونه الدائم انظمه جزئيه عن حركه المرور فى المدن أو العاصمه، أو ان يشمل أمورا تفصيليه تدخل فى النطاق المتحرك لمسار الحياه و ما تفرزه من متغيرات شهريه أو سنويه، فكذلك لا يجوز ان ننتظر من الشريعه السماويه ذات الاحكام الاساسيه الثابته ان تتحدث عن قوانين و ضوابط تفصيليه قابله للتغيير تدخل فى الدائره المتحركه للولايه (و هذا هو جواب الاشكال الاول).

و كما اننا لا ننتظر ان يطرأ التغيير على مواد الدستور الذى ينطوى على ثوابت تتحدث عن استقلال البلد و حاجته الثابته للرئاسه و نظائر ذلك مما يؤدى تغييره الى زعزعه استقرار البلد و تهديد سلامته، فكذلك علينا ان لا ننتظر ان تطرأ على الشريعه التى هى بمثابه القوانين الثابته (الدستور) عوامل التغيير و التبدل. (و هذا هو جواب الاشكال الثانى).

يتضح مما مر أنه لا- أساس للشبهه التى تزعم أنّ القانون الاسلامى ناقص كونه يفتقر الى سلسله من النظم التى تحتاجها الحياه المعاصره. كما أنه لا- أساس لما يقال من أنّ أحكام الاسلام جامده على منوال واحد فيما ينبغى ان تتسم القوانين الاجتماعيه بالتغيير و تكون قابله للتبديل. و لكن مع ذلك يمكن ان يتفرع على الشبهه الثانيه اشكال آخر يقول: صحيح اننا نشهد فى المجتمعات المتطوره فى عصرنا نوعا من الثبات و الاستمرار فى مجموعه من القوانين و الانظمه، و لكن هل يجوز ان نقول أنّ كافه أحكام الاسلام الثابته مما تقرره الشريعه و تعكسه المسائل الفقيهيه، هو مما يضمن سعادته المجتمع البشرى دائما و الى الابد؟
ثم هل

يمكن ان يستمر مسار التمدن البشرى الراهن بواسطه الصلاه و الصوم و الحج و الزكاه و غير ذلك؟ و هل تستمر أحكام الاسلام و ما شرعه من ضوابط فى مجال الرق و المرأه و الزواج و البيع و الربا و نظائر ذلك، فى العالم المعاصر كما كانت عليه فى السابق؟

انّ هذه و امثالها هى مسائل بحاجه الى بحوث مستفيضه مستقصيه يجب ان تبحث فى مجالها(١).

١- سيتعرض المؤلف الى الكثير منها فى فصول الآتيه. المترجم].

أساس دعوه الاسلام

اشاره

يقوم الاسلام فى دعوته على ثلاثة اصول تتسم بالبساطه و الوضوح، هى:

الأصل الأول: ان أهم شىء بالنسبه للانسان هو أن يحقق السعاده فى حياته.

و فى هذا السياق لا- نستطيع أن نتصور انسانا يشك فى هذا الأصل أو أن نتصور أمرا أكثر أهميه منه، و السرّ أنّ كلّ انسان يتمنى - كائى موجود آخر- أن يحقق لنفسه الراحة و الاستقرار من خلال تأمين احتياجاته و تكميل ما يواجهه من نواقص الحياه.

تتنسق مع ذلك حاله الانسان الذى يضحى باستقراره فى سبيل راحه الآخرين و يتحمل الآلام و المشاق فى سبيلهم. فالانسان الذى يبادر لذلك انما يريد أن يزيل عن نفسه الاحزان و الآلام التى تنتابه حين يشاهد البؤساء ليحقق لنفسه عن هذا الطريق نوعا من الراحة و الاستقرار.

و حتى الانسان الذى يصاب بالملل و السأم من حياته فيرى سعاده بالموت أو أن يلقي بنفسه فى لهوات المشكلات و المحن العنيفه، فيقدم على الموت (الانتحار) أو ركوب المحن دون تردّد، مرجحا اياهما على أيه نعمه أو استقرار، فهو انما يفعل ذلك بدافع اختيار السعاده و الفلاح لا غير. إن السعاده و الفلاح هذين هما اللذان عناهما رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) فى جملة المشهوره عند ما صدع بدعوته: قولوا لا إله الا الله تفلحوا.

الأصل الثاني: أن الإنسان يسعى لتحقيق سعادته في إطار النظره الواقعيه

أشاره

؛ بمعنى أنّ البشر يبحثون دائما عمّا يمثل السعاده فعلا و واقعا، لا تصورا و وهما.

و هذا الأصل يمكن تصوّره بعملية تأمل بسيطه. فالإنسان الجائع يسعى وراء الخبز، و العطشان يسعى وراء الماء، و هذان يسعيان فعلا وراء الخبز و الماء الحقيقي و ليس وراء و هم الماء و الخبز أو صورتهمما التصوريه، فتصوّر صوره الماء و الخبز لا يرفع عن العطشان عطشه و لا عن الجوعان جوعه.

و كذلك الحال بالنسبه للاحتياجات الاخرى، فالإنسان يسعى وراء ما يحقق احتياجاته فعلا و يؤمنها واقعا، و ليس وراء الاوهام و التصوّرات.

فلو افترض الانسان لنفسه نمطين من الحياه؛ نمطا يعيش فيه كما تعيش الملوك و هو الاغراق بالنعم و الملذات، و نمطا يعيش فيه حياه بسيطه، و لكن النمط الأول كان مجرد و هم و خيال و تصورات (ذهنيه أو نفسيه) فيما تتاح له فعلا امكانيات ممارسه النمط الثاني واقعيًا، فأنه سيختار النمط الثاني حتما، لأنّ وجدانه يرجح دون تردّد الحياه الواقعيه المتاحه على الحياه الوهميه المتصوّره.

ثمره النظره الواقعيه للانسان

انّ من له اطلاع على المدارك الحقيقيه للاسلام المتمثله في القرآن و السنه يدرك دون تردّد ان كل جمله من هذه الاصول تقوم فعلا على أساس واقعيه الاسلام.

ثم أنّ الاسلام يستنبط من أصل الواقعيه هذا حكما وجدانيا آخر يقضى بان يتبع الانسان الحق في كل الحالات. بمعنى اذا كشف له الحق عن طريق النظر فعليه ان يسلم له دون تردّد، كما عليه ان يقوم في مرحله العمل باعمال تتوافق بحسب الواقع مع مصلحته، حتى اذا كان ذلك مخالفا لرغبته و هواه.

و الأمر يشبه حاله المريض الذى يعالج النقص الصحى الذى يعانى منه باتباع ما يأمر به الطبيب حتى لو كان الدواء مرا أحيانا و غير مستساغ.

و يشبه أيضا ما تنقاد إليه المجتمعات الانسانية من قوانين ضروريه و انظمه حقه يستلزم الواقع تنفيذها حتى لو كانت مخالفه لاراده الاغلبيه أو الجماعه برمتها.

و فى كل الاحوال تقضى الرؤيه الاسلاميه بان يطاع الحق مطلقا و يتبع دون ان يخضع للارادات و الاهواء، و صدق الله (تعالى) اذ يقول فى كتابه العزيز: فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (١) و يقول أيضا: وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ (٢).

يتضح مما مرّ أنّ الاسلام يحترم الحق و يوجب اتّباعه. و هذا ما يتطابق مع ما يقضى به وجدان الانسان، فنحن لا نجد أبدا انسانا (المنظور فيه الانسان الطبيعى) لا يقضى وجدانه بلزوم اتباع الحق و لا ينفر من طمس الحقيقه و و أدها.

انّ ما نراه أمامنا بكثره فى المجتمع البشرى هو مخالفه الحق فى مقام العمل، و لطمس الحقيقه مصاديق كثيره من حولنا. بيد انّ ذلك لا يمنعنا من أن نرى أن أغلب الاشخاص الذين يتجاوزون الحق و يناون عنه، يعتذرون عن اعمالهم حين يوجه إليهم اللوم و التأنيب، بذرائع يحاولون من خلالها تبرير ما قاموا به ليوحوا بأنه كان متطابقا مع الحق.

و معنى هذا العمل ببساطه و ما يدل عليه ان مسأله «لزوم اتباع الحق» هى أصل عقلائى ثابت.

١- يونس: ٢٢.

٢- المؤمنون: ٧١.

الأصل الثالث: على الانسان ان يتبع فى مسار حياته النهج العقلئى و لا ينقاد للعواطف و الاحاسيس.

اشاره

و السرّ ان ما يميّز الانسان عن سائر الحيوانات و يحقق له نوعيته الانسانيه المستقله هو أنّه مَجّهز بالقوه العقلية، و هو يمتلك الإراده و التصميم ازاء كلّ ما يريد أن يفعله.

فهو يستطيع بقوته العقلية ان يميّز بين الخير و الشر، و يقارن بين النفع و الضرر الواقعيين فيختار ما يتطابق مع مصلحته الواقعيه، و يتجاوز عواطفه و احاسيسه ليمتنع عما يضرّه و لا ينسجم مع مصلحته.

أما ما يشاهد على سائر الحيوانات فهو انها تعمل و تتحرك من خلال دوافع الغريزه و ليس من خلال العقل. لذلك حرى بالانسان ان يحقق سعادته و يؤمن فلاحه من خلال القوه التى يختص بها دون غيره من سائر الكائنات، و ليس من خلال ما هو مشترك بينه و بين الحيوانات.

و على الانسان ان يستند فى فعله الفردى و حياته الاجتماعيه على «منطق الانسان» لا- على منطق الحيوان سواء أ كان أليفاً أو وحشياً.

و فى الواقع أنّ هذا الأصل المائل بمرجعيه العقل يتولد عن الأصل الثانى و ينبثق منه. و بدوره أولى الاسلام العقل احتراماً فائقاً لا يمكن التخفى عليه، فهو على سبيل المثال حرّم حتى تلك الافعال التى تنتهى بتعطيل العقل أو تفضى الى تضليل القوه العقلية و خداعها كاستعمال المسكرات، و الكذب و الغش فى المعاملات، و الخدعه و الاستغفال و التظاهر بوجهين.

و اعتماد هذا الأصل و مرجعيته لدى البشر هو أمر لا مجال للتشكيك فيه، اذ لا يمكن ان نجد انساناً يقضى وجدانه بدم العقل أو أنّه لا ينفّر من غير العاقل، و ان

كان هذا الأصل - كما الأصل الثاني - يخالف أيضا بكثره في مقام السلوك و العمل باصطناع الذرائع و الاعذار المختلفه.

حصيله الاصول الثلاثة أنّ النتيجة التي نستخلصها من حصيله الاصول الثلاثة هو أنّ على الانسان ان يسعى لتحقيق سعادته الواقعيه عن طريق العقل.

توضيح مجدّد للفكره

اننا نشاهد في انفسنا اننا نبحت عن الطعام حين نجوع و عن الماء حين نعطش و عن الملابس حين نعري و عن الراحة حين نتعب و هكذا. و حقيقه ما تدل عليه هذه الحالات اننا نشعر بالنقص في انفسنا، و في نفس الوقت نحس أنّ ثمة شيئا في داخلنا يدلنا على ما يرفع هذه النواقص و يقودنا الى ما يؤمن احتياجاتنا.

و اذا أردنا أن نسمى هذه الاشياء؛ فإنّ النقص الذي نستشعره في داخلنا نطلق عليه اسم الحاجه، أما العامل الداخلي الذي يدفعنا نحو تأمين هذه الحاجات، فنطلق عليه اسم القوه و الطاقه الداخليه، و أخيرا نطلق اسم السعاده على الشئ الذي يسد احتياجاتنا و يستحيل لدى القوه الداخليه الى متعه و لذه، فهذه المتعه و اللذه هي في الواقع السعاده التي تستشعرها القوه الداخليه في وجودنا.

و كثيرا ما يحصل للانسان في حياته أنّ الاستجابه لما تحتاج إليه واحده من قواه و ان كان يوفر المتعه لهذه القوه و يحقق لها بالتالي سعادتها، ألا انها تنتهي الى إلحاق الضرر بالقوى الاخرى (التي تتعاضد فيما بينها لتشكل بمجموعها الهيئه الوجوديه) تماما كما تؤدي عمليه منح الحريه المطلقه لكل واحده من هذه القوى في ممارسه فعاليتها، الى تعطيل باقى القوى، مما يستوجب إلحاق الضرر بالهيئه

الوجوديه العامه، و بضمنها تلك القوه.

على سبيل المثال ان الاسراف فى الراحة أو فى تناول الطعام و الشراب هى امور تنتهى بضرر الانسان نفسه و ربما بفنائته.

لذلك إدراك الانسان جيدا من خلال التجربه ان سعادته هو، هى غير سعادته كل قوه من قواه الوجوديه. و فهم من خلال ذلك ان عليه ان لا- يستجيب الى رغباته التى تنبع من واحده أو أكثر من قواه الداخليه، قبل ان يخضع نفسه لعملية حساب يوازن من خلالها بين الخير و الشر، و حجم المنافع و الاضرار، فيقدم حين تتوافق الرغبه و حاجه القوه الداخليه مع مصلحته.

و هذه المهمه هى ليست سوى الوظيفه التى تقوم بها القوه العقلية فتنفرز من بين الرغبات ما هو مقبول و تميز ما هو غير مقبول.

يتبين من مجموع هذه المقدمات اننا لا نستطيع ان نفترض انسانا لا يريد السعاده لنفسه، و اذا أراد فهو لا يبغى السعاده الواقعيه!

و إذا وجدنا انسانا لا يوظف قواه العقلية فسيكون تماما كالطفل الرضيع أو كالانسان غير العاقل الذى يعانى نقصا فى انسانيته.

معرفة الانسان بالعالم الخارجى

يتبين مما تقدم أنه ليست هناك فاصله بين الانسان الطبيعى الذى ينطوى على الادراك و الشعور و البيان و بين ادراكه لاحتياجاته الوجوديه، و انما يستبطن ادراك الانسان لذاته ادراكا لمجموعه احتياجاته؛ بحيث لا يدرك الانسان نفسه ألا و هو يدرك حاجاته دون ما انفكاك بين الاثنين.

و من الطبيعى ان تقترن كل حاجه مع استجابته ملائمه لها، فالانسان حين يجوع

يطلب الغذاء دائما؛ و حين يعطش يطلب الماء؛ و حين يكون فى العراء يطلب المكان الذى يأوى إليه، و حين يكون وحيدا و هو عاجز بمفرده عن اشباع احتياجاته المتكاثرة ينشدعون الآخرين و مساعدتهم.

و هكذا نخلص الى أنّ الانسان لا يدرك ذاته، الّا و هو يدرك الى جوار ذلك دائما احتياجاته. ثم ان ادراك هذه الاحتياجات التى تتجسد فى متطلبات (طعام، شراب، مأوى ...) هو الذى يدفع الانسان للتعرف على العالم الخارجى من حوله.

و حينئذ يترتب على هذا الشعور و نزوع الانسان لما يريد، ان يبذل سعيه الحثيث منذ اليوم الأول حتى آخر لحظات شوطه فى الحياه، لتأمين احتياجاته أو ما يصطلح عليه ب «بلوغ سعادته».

ادراك الروابط و الاسباب

انّ اهم ما يأنس به الانسان من خلال تماسّه بالعالم الخارجى الذى يحيط به هى علاقه بين رغباته و احتياجاته و بين اجزاء العالم. فالانسان يلمس بوضوح ان ثمة علاقه بين الطعام و بين الشبع، ففى كلّ مره يتناول الخبز و اللحم يتبدل جوعه الى شبع؛ و حين يتناول الماء العذب يرتفع عطشه، و حين يرتدى الملابس المناسبه يلمس أنّه وقى جسمه من وطأه الحر أو البرد، و هكذا لا يمر عليه وقت حتى يدرك اجمالا أنّ هناك علاقه و رابطه وجوديه بين جميع اجزاء العالم.

و كلما توغل بالبحث و التدقيق أكثر، تعرّف على هذه العلائق بنحو أكثر تفصيلا.

و فى الواقع لا يعدو هذا الادراك ان يكون تجسيدا للقانون العام المعروف بقانون العله و المعلول الذى يقوم عليه عالم الوجود فى نظامه المدهش. و هو

(الادراك) فى نفس الوقت تعبير عن معنى المقوله البسيطه التى تجرى على ألسنتنا باستمرار: ليس ثمة حادثه تقع دون عله.

اجل! ان ادراكنا نحن البشر مشبع بالاذعان الى علاقه السبب و المسبب.

و الامر لا- يقتصر على اعتقادنا نحن وحدنا و حسب و انما يسرى الى الحيوانات، فرغم انها تفتقر لقدره النطق الا ان شعورها الفطرى يؤكد ايمانها بنفس العلاقه، بحيث نجدها تسعى دائما وراء الأسباب و الوسائل التى تؤمن لها مقاصد الحياه.

فهى إذا جاعت و عطشت تهرع نحو الغذاء و الماء، و حين تشعر بالتعب تذهب الى أماكنها التى تستريح فيها؛ و حين يطرأ فى خيالها إحساس بالحاجه الى النسل تقتربن بأزواجهما؛ و حين تحس بالمخاطر تدهمها تبادر للدفاع عن نفسها بالمخالب و الاسنان و القرون و المناقير و اللدغات السامه أو انها تتوسل بالفرار.

و المسأله لا- تقتصر على الانسان و من بعده الحيوان و حسب، و انما تتعداهما الى الموجودات الاخرى كالنباتات و الجمادات المركبه و البسيطه. فرغم ان هذه الموجودات تفتقر للادراك و الشعور الا انها تسلك نفس الطريق. فكما يندفع الحيوان لتناول طعامه حين يشعر بالجوع فكذلك تمارس النبتة النشاط نفسه فى موقع الحاجه اذ تمتص الغذاء الذى تحتاج إليه بواسطه جذورها بعد ان تجذبه إليها.

و بالنسبه للجماد فهو الآخر يمارس فعاليه تبرز الى الوجود آثارا تختص به.

و فى الواقع ان كل موجود حتى يتطلع لكماله الوجودى، لذلك تجده لا يستقر لحظه و انما يسعى منذ البدايه و حتى الشوط الاخير لتحقيق تطلعاته الخاصه.

(المسأله تشبه المسار الذى يحرك الطفل الرضيع ليتحوّل عبر أشواط تكاملية الى

رجل أو مرأه ناضجين).

و كذلك الحال بالنسبه للنباتات، فمنذ اللحظه الاولى تتحرك الحبه أو النبتة الصغيره فى المسار الذى يحولها الى شجره كامله، حيث تجذب إليها ما تحتاج إليه من عناصر التربه و تتوجه الى المركبات التى تنطوى على نسب خاصه تنسجم مع اشواط نموها و تكاملها.

أساس الحياه أو القاعده الاساسيه للدين

يمكن ان نفترض انسانا يقوم برنامج حياته على أساس الاهواء و الرغبات، فهو يسعى دون قيد أو شرط لاشباع رغباته و الاغراق باللذه بالقدر الذى تسمح به البيئه الحياتيه التى تحيط به.

و إذا افترضنا أنه اتاحت لهذا الانسان قوى و قدرات اضافيه يتفوق بها على الآخرين فسيعمد الى فرض رغباته و اهوائه على ابناء مجتمعه و يحولهم الى عبيد كما هو عليه الحال فى المجتمعات التى ترزح تحت نير الاستبداد و تخضع للنهج الديكتاتورى.

و قد نفترض حاله مجتمع آخر يتحرّر افراده من العبوديه و الاستبداد، و يمسون زمام الامور بأنفسهم لتحقيق حريتهم و الحفاظ عليها. ثم يعمدون للحيلولة دون تفشى مظاهر الفوضى، الى اعتماد برنامج عمل يقوم على رأى الاكثريه أو المجموع، ليسرى بذلك المنهج الاجتماعى فيما بينهم.

اننا نعرف أنّ البشريه مرّت بعصورها المختلفه بأحد هذين النمطين (الاستبداديين الفردى و الجماعى) فتذوقت المحاسن كما تجرّعت المحن و المرارات، و لا زالت على نفس المنوال فى العصر الراهن.

اما الاسلام فيرفض - بالاستناد الى الاصول الثلاثة آنفه الذكر- الانقياد الى أى من هذين النمطين؛ لأن تسليم زمام امور الحياه لرغبه فرد واحد أو لرغبات الا-كثريه، انما يعنى عمليا ارساء قواعد الحياه على أساس العواطف و الأحاسيس. و هذا يخالف ما خصّ به نظام الخلق، الانسان من خصوصيه تميّزه عن سائر الحيوانات.

فالانسان خصّ - خلافا لسائر الحيوانات و الكائنات- بالقوه العقلية التي هي بمثابة جهاز لتمييز الخير من الشر، و النفع من الضرر، و بالتالي فان رغبات الانسان تخضع لهذا الجهاز، ثم يقدم الانسان على ما يختاره له العقل. اما الحيوان فيتحرك تبعاً لما تمليه قرائحه و دوافعه الغريزيه.

و حين تكون الحاكميه للعواطف و الأحاسيس فسينقاد الانسان لرغباته سواء اتفقت مع الحق و الصواب أم لم تتفق، و حينئذ يكون معنى ذلك- في الواقع- إلغاء لقوه العقل، و حينها يتحرك الانسان بمنطق الحيوان، و ليس بمنطق الانسان، تماما كما يصرّح القرآن الكريم بذلك: الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ (١).

لا ينبغي لاي نهج من مناهج البشر ان ينفصل - كلياً- عن عالم الوجود الفسيح الذي يعدّ المحيط الكبير لحياه الانسان؛ لأنّ البشر هم في النهايه جزء لا ينفكّ من عالم الوجود لا يملكون سوى الانقياد إليه.

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

طبيعته الوظائف التي يؤديها. فعند ما تتأمل كل نوع من انواع الموجودات نجد أنها تنطوي في وجودها الخاص (بنيتها الوجودية) على هدف معين تتحرك وفقه و تنقاد إليه تبعاً لما زودها به نظام الخلق (إرادته الخلق) من وسائل و ادوات تهدي الى المقصد.

هذا القانون الكلي يجرى في جميع المخلوقات بدءاً من ابسطها و انتهاءً بأكثرها تعقيداً و تركيباً.

و لما كان الوجود الانساني لا يعدو ان يكون جزءاً يسيراً من عالم الوجود الكبير، لذا فإنّ الانسان لا يستطيع ان ينحرف في أبسط شئونه الوجودية عن نظام الوجود العام.

مضافاً لذلك أنّ هذا الانسان زوّد من قبل نظام الخلق بأدوات و قوى تتناسب مع حياته و تهديه الى مقاصده. لذلك لا مفرّ له من ان يوفق دائماً بين خصوصيته الوجودية و بين المحيط الوجودي الذي يعيش فيه (العالم الكبير) و ان يؤدي في برنامجه الحياتي الوظائف التي قررها له نظام الخلق، لا أن ينساق دون قيد و شرط وراء ما تمليه عليه الأهواء و العواطف. و في الحصيله الاخيره يتعين على الانسان ان يتبع المنهج المنبثق من نظام الخلق، و ليس المنهج الذي يرضى ميوله و عواطفه. و بعبارة اخرى ينبغى ان يكون الدين فطرياً. يقول تعالى: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١)**.

و معنى ان يكون الدين فطريا ان لا يكون تبعا لهوى النفس، أى لا يكون الامر على منوال الامثله التاليه: انّ الانسان يتناول الغذاء و الشراب لانه مجهز بالجهاز الهضمى، و يتزوج لانه مزودّ بالجهاز التناسلى، و يرتدى الملابس لان جسمه عار من الريش الذى ينمو على اجسام الحيوانات، و يحافظ على بقاءه و وجوده لانه مزودّ حتى اخصص قدميه بأدوات الدفاع.

الانسان لا يفعل كل ذلك بذريعه هذه الدوافع، بدليل انه لا يملك حريه ترك الغذاء و الشراب و النكاح، و ليس له أيضا ان ينتحر و يرمى بنفسه الى التهلكه.

و لهذا السبب أيضا نجد انّ الاسلام أمر حتى بضروريات الحياه من مثل الطعام و الشراب و اللباس و نظائرها. و لتوضيح الفكره بصيغه اخرى نرى انّ الانسان يتوسّل فى كل الاعمال التى يزاولها بما يناسبها من اسباب و وسائل، فهو يمارس رؤيه الاشياء عبر النور الخارج من عينيه، و يسمع الأصوات عبر الأذن، و يستفيد من اليد فى التقاط ما يريد، و بذلك لا ينتظر ان تنجز الاعمال هكذا من خلال الصدفة.

و الانسان يسعى أيضا لمعرفة سر وجود كل ظاهره من الظواهر، دون ان يفصل بينها، لانه يدرك أن ثمة علائق بين الظواهر، و انّ الهيئه الكونيه (إرادته خالق الوجود) أوجدت لكل مخلوق نمطا من نظام العله و المعلول بحيث يتحرك فى محيط يعين له نهجه الحياتى و يكشف له عن المسار الذى يجب ان يتبعه. و ما يدركه الانسان كذلك، انّ أى مخلوق يبتعد عن مساره التكوينى أو يتركه انما يكون قد ضحى بسعادته و عرض نفسه للفناء. فاذا قدر لنا ان نتصور شجره تمتع عن تناول الغذاء أو حيوانا يمتنع عن التنفس فلا يمكن ان ننتظر أن يكون

مصيرهما سوى الهلاك و التحوّل الى كتله من الجماد. لذا لا يملك أى مخلوق سوى الانقياد الى زمام العلل و الاسباب التى تنسجم مع وجوده و نظام خلقه و طى المسار المعين له تكويننا. و الانسان و ان كان حرا نظرا للاراده و الشعور اللذين يملكهما، إلا ان حرّيته هذه تكون امام ابناء نوعه الذين لهم نظير شعوره و ارادته، و لا يستطيع ابدأ ان يمدّ حرّيته بحيث تشمل الاسباب و العلل التى أوجدته أو تلك التى لها اثر فى أعماله.

و إذا قدّر له احيانا ان يفرّ من تأثيرات بعض الاسباب، كأن يهرب من حرّ الشمس الى الظل أو يحتمى من المطر بالسقوف، فهو فى الحقيقه يهرب من سبب ليلجأ الى سبب آخر.

يعين على الانسان إذا من منطلق ما يتحلى به من واقعيه- موهبه إليه إلهيا- أن لا يرى نفسه مستقلا و ان يسلك دائما الطريق الذى هيأه له نظام الخلق، و يسير وفق النهج الذى حدّده جهاز الخلق و محيط الوجود بما ينطوى عليه من وظائف و أعمال.

و طالما كان الانسان مثل سواه من مخلوقات هذا العالم و نظمه غير مستقل، مفتقرا فى وجوده الى خالق الكون (جل و علا) فعليه ان يرى نفسه عبدا للخالق.

و فى الوقت نفسه نعرف أنّ اتباع الانسان لما يريدّه الله منه، بحيث يكون مظهرا لاراده الخالق المتعال يتساوى مع اتباعه لما يهديه إليه نظام الوجود. بمعنى أنّ ما يريدّه الله من تشريع و نظم (الدين) هو نفسه ما تريده الفطره و يهدى إليه نظام الوجود.

يتضح من فقرات البحث أنّ المناهج التى تتقوم على اساس إرادته الفرد الواحد

أو إرادته الأكثرية، تفتقر للقاعده المتينه و يبقى المنهج الذى يقوم على قاعده واقعيه حقيقيه هو منهج الاسلام وحده، و ذلك كما يقول تعالى فى محكم كتابه العزيز: أَمْ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ (١).

أ فلا يتذكر الانسان انّ كلّ الطرق، سوى طريق العبوديه لله، ضلال!

يقول تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ* وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ(١). انّ آراء و عقائد الانسان على قسمين، هما:

١- الآراء و العقائد النظرية التي لا ترتبط بالعمل الآ بواسطة، مثل الرياضيات و مسائل ما وراء الطبيعة.

٢- الآراء و العقائد العلمية التي ترتبط بالعمل دون واسطه، مثل المسائل التي ترتبط بالاشياء التي تستحق الانجاز.

انّ الطريق الى تحقق الرأى و العقيدة فى القسم الأول يستند الى العلم و اليقين اللذين ينتهيان بدورهما الى البرهان أو «الحس».

أما القسم الثانى فيتمثل باتباع الاشياء التي تصل بالانسان الى الخير الذى فيه سعادته الانسان، أولها دخل فى سعادته، و اجتناب الاشياء التي تعود عليه بالشقاء أو تضر بسعادته.

أما الاعتقاد بحقانيه شىء لم يتحقق لنا العلم به (كما فى القسم الاول) و كذلك الاعتقاد بشىء دون ان يتبين لنا وجه الخير أو الشرّ فيه (كما فى القسم الثانى) فيعدّ من نوع الاعتقاد الوهمى الذى ينطوى على الخرافه.

انّ آراء الانسان و عقائده تنتهى الى ما تقضى به الفطره. و الفطره تحثّ على

البحث عن علل الاشياء و تدفع الانسان فى الطريق الذى يحقق كماله الحقيقى.

على اساس هذا الاصل نرى الانسان لا يدعن الى الرأى الخرافى المبتنى على الجهل و العمى.

أما ما يوجب ان يعتقد الانسان بالخرافات فهى العواطف و الاحاسيس الداخليه و ما توحى به من أوهام، و اساس هذه العواطف هى مشاعر الخوف و الرجاء و الرهبه و الامل. فخيال الانسان يتمخض عن صور تترافق مع الخوف أو الرجاء، ثم يعمد الاحساس بالخوف أو الرجاء الى ترسيخ هذه الصور و تثبيتها بحيث لا يمكن اخفاؤها عن النفس التى تتسم بالخوف أو الامل.

على سبيل المثال يحصل للانسان و هو فى صحراء مظلمه لا تسعفه عيناه على رؤيه الاشياء، أن يكون ضحيه الخيال الذى ينشط فى هذه الحالات. ففي اللحظه الذى يشعر الانسان بالرهبه و الوحشه من الظلام الدامس الذى يحيط به، و فى الوقت الذى يفتقر فيه الى ما يؤنس و حشته و يهدئ روع نفسه و يمنحه الامان، نجد الخيال ينشط بفعاليه قصوى فيحلّ له كل شبح يراه بصوره غول مهيب يقترب نحوه ليفترسه، أو يصوّر له أرواحا تريد ان تؤذيه، فى حين ان ايا من هذه الخيالات و التصورات لا يملك وجودا واقعيًا فى الخارج، و لو قدّر لهذا الانسان و ان يحصل على مصباح لكان بمقدوره من خلال النور ان يميّز بين ما يتهدّده فعلا و بين الاوهام.

و حين تتلمك الانسان حاله الخوف و الرهبه و تستبدّ به فإنّ صورته الشبح الوهمى تتكرّر أمامه و هو يأخذ اشكالا مفزعه و يتحرّك كيف يشاء، على الارض و فى السماء و من فوق الانسان و من حوله!

و قد تتطوّر الحاله أكثر حين تنتقل من انسان الى آخر حتى تنتشر بين مجموعه كامله، فى حين أنّ اصل القضيه لا يعدو أن يكون خرافه لا أساس لها من الحقيقه.

هل ثمة شىء وراء الحسّ والتجربه؟

أبتلى الانسان منذ أقدم العصور و لغايه الآن بالآراء و العقائد الخرافيه. و قد يتصوّر البعض أنّ الاوهام و الخرافات هى من خصائص الشرقيين و حدهم و حسب، بيد أنّ هذا خلاف الحقيقه. فالغربيون ان لم يكونوا أحرص على الخرافات من الشرقيين، فهم على الاقل يتساوون معهم.

لقد توسّل العلماء بكل الحيل و سعى روّاد الوعى دائما الى اجتثاث آثار الخرافه من نفوس عامه الناس و بذلوا فى سبيل ذلك الجهود و مارسوا النشاطات المختلفه من أجل يقظه المجتمع، ألا أنّ الداء بقى مستعصيا على العلاج و أتعب الاطباء و لم يزل!

و السبب فى ذلك يعود من جهه الى أنّ الانسان لا يتخلى عن منهج التقليد فى تكوين الآراء النظرية و تلقى المعلومات الحقيقه، و لآنه من جهه ثانيه ينطوى فى وجوده على الاحاسيس و العواطف الانسانيه.

لذلك لا أملك سوى الأسى فى ان أصارح القراء بأنّ العلماء لم يوفقوا حتى اليوم فى علاج هذا الداء و الانتصار عليه. بيد أنّ الذى يثير العجب فى هذا المجال هو الرأى الذى يتردّد فى الاوساط المتمدنه و بين بعض علماء الطبيعه المعاصرين، فيما يقولونه من أنّ العلم المعاصر يقوم اليوم على اساس الحسّ و التجربه و يرفض ما دون ذلك!

انّ التمدن و الرقى الحضارى يقوم على أساس التكامل الاجتماعى، و المجتمع يتحرك فى كافه الاتجاهات الممكنه التى تنطوى على الكمال و تقود مساره إليه.

هؤلاء يخططون لرؤيتهم التربويه على هذا الاساس.

بيد أنّا نرى أنّ هذا الرأى يثير العجب و هو ينطوى بنفسه على اتباع الخرافه! فالعلوم الطبيعیه تبحث فقط فى خواصّ الطبيعیه، و هذه الخواص ثابتة بالنسبه لموضوعاتها.

و بعباره اخرى؛ ان العلوم الماديه تسعى دائما لإمطه اللثام عن الخواص الداخليه المخفيه فى الماده، ألا انها لا تستطيع ان تنفى ما وراء الماده و تبطل وجوده.

فالذى يعتقد بعدم وجود شىء وراء الحس و التجربه انما يعتقد بشىء لا دليل عليه، لأنّ هذا الاعتقاد بنفسه خارج عن نطاق التجربه و لم يخضع لها. و هذا من اوضح مصاديق الخرافه.

انّ تحقيق الكمال و نيل السعاده الاجتماعيه يتطلب احيانا ان يحرم بعض الاشخاص من سعادتهم الفرديه و رفاههم الحياتى، اذ يقوم هؤلاء بالتضحيه و تقديم حياتهم فى سبيل الدفاع عن الوطن أو القانون أو بعض الغايات النبيله مما ينتهى بصيانه المجتمع و الحفاظ على حريمه.

و فى الواقع أنّ ما يفسّر إقدام هؤلاء على تقديم هذه التضحيات هو ايمانهم بانهم يسرون فى طريق الكمال أو فى اطار اصول و اهداف تمثل الكمال.

بيد انا نجد الحقيقه خلافا لذلك؛ لما ذا؟ لأنّ هذا السلوك لا ينطوى على الكمال و انما هو عدم و حرمان، و اذا كان كمالا فهو كمال للمجتمع و ليس للفرد،

هذا اذا نظرنا للمجتمع كمجتمع (أى دون النظر الى الافراد و مع الاخذ بنظر الاعتبار أنّ الشخصيه الاجتماعيه هي شخصيه فى مقابل شخصيه الفرد) فى حين أنّ الانسان يريد الاجتماع لنفسه،- أى ان يعود عليه بالمصلحه و النفع- لا من أجل المجتمع!

على هذا الاساس نجد أنّ قاده هذه المجتمعات يلقّنون افرادها بأنّ الانسان يخلد بالتضحيه بعد موته، و يحفظ لنفسه بالفداء ذكرا حسنا باقيا يبعث على الفخر و الاعتزاز، بمعنى أنّه يكسب حياه خالده.

بيد أنّ هذا الكلام ينطوى على «الخرافه» هو الآخر، و الّا فأئيه حياه تكون للانسان بعد أن يفنى؟ اذا كان ما يبقى هو الاسم فقط، فبأى مبرر نطلق اسم «الحياه» على هذه الحاله، فى حين لا تنطوى الّا على مجرد الاسم و حسب؟

انّ الكلام الآنف يشبهه فى منطوقه، قولنا: انّ على الانسان ان يتحمل مشاقّ القانون و مرارته و يوطّن نفسه على الصبر ازاء بعض رغباته فى سبيل ان يبقى المجتمع و يحافظ على استقراره و يسير نحو كماله.

انّ الذى يطلق هذا الكلام يعتقد بأنّ كمال المجتمع هو كماله؛ فى حين أنّ هذا الكلام هو ضرب من الوهم و الخرافه، لأنّ كمال المجتمع لا- يمكن أن يكون كمالا- للفرد الّا اذا تطابق الاثنان (لا أن يفنى الفرد و يتلاشى وجوده نهائيا) اما اذا لم يتطابق هذا الكمال (الاجتماعى) مع كمال الفرد و لم يصل الاخير الى كماله فإنّ الامر يخرج عن المعنى العقلانى للكمال.

فاذا تصوّرنا مثلا أنّ فردا أو امه يستطيعان ان يحققا آمالهما و طموحاتهما و لو من خلال التوسل بالظلم و الجور، و بمقدورهما ان يتفوقا على الآخرين دون ان

يجدا من يقف في وجههما، فهل يعتقدان حين ذاك أنّ كمال المجتمع هو عين كمالهما، و ان ذكره الحسن هو فخر لهما؟! ابدأ، فإنّ ما يحصل هو سعى حثيث من قبل الامم و الشعوب المقتدره في استغلال الشعوب و الامم الضعيفه و استعبادها، بحيث لا يرضون بأقلّ من إلحاق الرقّ و العبوديه بالافراد و الشعوب.

و حينئذ هل يعدو هذا المنهج (الاستعماري) ألا ان يقضى قضاء مبرما على المريض بحجه شفاؤه و معالجته من مرض مزمن!

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

١- امر الانسان ان يتبع في مرحله الآراء النظرية ما أنزله الله إليه، دون ان يكون لانسان الحقّ في ان يقول كلمه دون علم.

٢- حثّ الانسان ان يتبع في المجال العملي الاعمال التي ترضى الله و تكون عنده (سبحانه) من الباقيات، فاذا كانت هذه الاعمال متطابقه مع رغبات الانسان القلبيه، ففي ذلك سعادته الدارين، و اذا كانت مخالفه لرغباته، فإنّ في الصبر على ذلك أجرا عظيما. يقول تعالى: **وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى (١).**

هل الانقياد للدين تقليد؟

يذهب الحسّيون و أصحاب الاتجاه المادي، للقول: أنّ اتباع الدين و الانقياد إليه هو نوع من التقليد، و العلم ينهي عن التقليد.

و يقولون أيضا: أنّ الدين لا- يعدو ان يكون خرافه، و قد اقترن مع الانسان في المرحله الثانيه من مراحل وجوده على هذا الكوكب.

فهؤلاء يعتقدون أنّ حياه الانسان على الارض مرّت بأربعه اشواط، هي:

١- عصر الاسطوره.

١- القصص: ٦٠.

٢- عصر الدين.

٣- عصر الفلسفه.

٤- عصر العلم.

الملاحظ أنّ هذا الكلام لا يقوم على اساس العلم، و هو بنفسه ضرب من الوهم و الخرافه.

فما يقوله هؤلاء من أنّ اتباع الدين هو نوع من التقليد، نجيب عليه بالقول: أنّ الدين هو مجموعه من المعارف التي ترتبط بالمبدأ و المعاد، و منظومه من القوانين و الضوابط العباديه و الاجتماعيه و المعاملاتيه أخذت عن طريق الوحي و تلقاها الانسان بواسطه النبوه. و الوحي و النبوه هما أمران ثبتا بالدليل و البرهان.

فما يأتينا من الاخبار بواسطه رجل صادق، تعتبر أخبارا صادقه تستند الى العلم، لاننا نفترض في مثل هذه الحاله أنّا حققنا العلم بصدق المخبر عن طريق البرهان.

بيد أنّ الاغرب من ذلك كلّه أنّ قصه الاتهام بالتقليد (!) تصدر من أناس لا يملكون في دعائم حياتهم و وسائلهم الاجتماعيه شيئا آخر سوى التقليد. فهم مقلدون للآخرين في الملبس و المأكل و المسكن، و في طراز الزواج و في شؤون الحياه كافه، و ليس لهم سوى اتباع الرغبه و الهوى!

و الطريف في أمر هؤلاء انهم استبدلوا مصطلح التقليد بألفاظ - مراوغه - أخرى، فقالوا: انهم يتبعون في حياتهم ما عليه مجتمعات العالم المتقدم!

و اذا قدّر هؤلاء ان يمحووا كلمه «التقليد» و يجعلوها غريبه نادره التداول - من خلال الحيله الأنفه - فإنّ النهج لا زال لم يتغيّر، و أنّ كل شىء يدل على بقاء المعنى و الاستثناس به!

و الاغرب من ذلك كلّه، هو ان يغدو شعار هؤلاء: «تلوّن بلون الجماعه و ارم

بدلوک مع الآخرين» شعارا علميا يبعث على معانى التقدم و التمدن، فى حين يغدو الشعار القرآنى: لا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (١) نوعا من التقليد الدينى الذى يحكى الخرافه!

نخلص من كلِّ ما مرَّ الى انَّ الدين ينبثق من الوحى و العلم، و بذلك فهو يتسم بالعلميه على طول الخط، فى حين يقوم وجه العالم المتقدم على قاعده معاكسه تماما، اذ هو مملوء تقليدا.

اما قصه تقسيم الحياه البشريه الى اربعة أطوار، فهى رؤيه لا أساس لها من الصحه، فهذا هو تاريخ الدين و الفلسفه بين ايدينا، و فيه نرى ان انبثاق دين ابراهيم (عليه السلام) كان بعد عهد الفلسفه فى الهند و مصر و كلدان.

و فى المسار نفسه انبثقت ديانه عيسى (عليه السلام) بعد عهد الفلسفه اليونانيه، اما دين الاسلام و بعثه رسول الله محمد (صلَّى الله عليه و آله و سلم) فكانت بعد عهد فلسفه اليونان و الاسكندريره.

و بذا يتبين أن أوج الفلسفه كان قبل أوج الدين، و قد اثبتنا فى محله من بحوثنا انَّ دين التوحيد (الاسلام) يتقدّم على الاديان كلها.

اما التقسيم الذى تقوم عليه الرؤيه القرآنيه لتأريخ الانسان، فهى تقوم على أساس المراحل التاليه:

١- عصر البساطه.

٢- عصر وحده الامم.

٣- عصر الحسّ و الماده.

العلاقه بين العقيدده و الاخلاق و العمل

اشاره

نعرف - جميعا - المعنى الحرفى لهذه الكلمات الثلاث: العقيدده، الاخلاق، و العمل. فمسار الحياه مملوء بآلاف المصاديق الداله عليها و هى تمر امام ناظرنا باستمرار. و ان كان يمكن ان نجد من لا يفهم ما تدل عليه من مفاهيم كونها الفاظا عربيه، و ذلك بحكم تغاير اللغه، ألما أنه فى نفس الوقت هناك ما يدل عليها من الفاظ اللغات الاخرى بحيث يمكن ان نطمئن الى انّ الجميع على معرفه عامه بهذه المفاهيم.

انّ «العقيدده» أو «المعتقد» تطلق على الصوره الفكرية التى يؤمن بها الانسان و يصدّقها، و ذلك نظير قولنا: «إنّ دوره الارض السنويه حول الشمس تقود الى الفصول الأربعة: الربيع، الصيف، الخريف و الشتاء»، أو «انّ الوجود و ما فيه مخلوق من قبل الله» و انّ «الخالق واحد و كل ما هو موجود فى أفناء الوجود هى آثار لوجوده» و نظائر ذلك.

أمّا «الاخلاق» فنحنى بها الصوره الادراكية التى تستقر داخل الانسان، و تعبّر عن نفسها فى الموقع المناسب، فتتجلى بشكل دافع داخلى يحثّ الانسان على اداره العمل. فهذه الصوره الادراكية تستقرّ فى قلب الانسان الصلب الشجاع و تتجلى بشكل دافع داخلى يبعث فيه العزيمه على مواجهه الاخطار التى يمكن دفعها، و تحثّه على مواجهه و الدفاع. و بعكسه الانسان الخامل الجبان الذى

تستقر في داخله صورته مغايره تجعله ينهار امام الخطر و يفتر من المعركه.

ان هاتين الصفتين «الشجاعه» و «الجبن» هما خلقان من الاخلاق الانسانيه يتسم الاول منها بالقبول و الثاني بالرفض. و غالبا ما تكون احدي هاتين الصفتين فاعله في وجودنا و تترك آثارها فينا. و قد يحصل احيانا ان لا يكون سلوك الانسان واضحا ازاء الاخطار القطعيه أو المحتمل، اذ قد يثبت امام الحوادث و يستقيم في مواجهه التحديات، و قد يرجح احيانا الفرار من الميدان.

و مردّ هذا التذبذب الذي غالبا ما يحصل في اوائل حياه الانسان ان اللوح الداخلى للانسان لا يزال نقيًا- في هذه المرحله المبكره- من الصفتين معا، بحيث لم تكتسب بعد صفه الصوره الادراكيه الثابته.

اما المصطلح الثالث «العمل» فهو عبارته عن مجموعه من الحركات و السكّنات التي يقوم بها الانسان عن شعور و إرادته بغية تحقيق واحد من مقاصده. و العمل بهذه الصفة ينجزه الانسان على الماده، و هو يتركب من مئات بل آلاف الحركات و السكّنات، و بالتالى لا- يعبر عن وحده حقيقيه، و انما أسبغت عليه صفة الوحده نظرا لوحده المقصد و اتساق الحركات و الفعاليات المختلفه في نسيج موحد يسرى إليها من وحده المقصد.

فاذا شئنا ان ندقق في وجبه طعام واحده مما تعارفنا على اطلاق صفة العمل الواحد عليها، لرأينا ان تناول لقمه واحده يتطلب القيام بالكثير من الحركات و الفعاليات. فهناك أولا الاحساس بالجوع كدافع محرّك لقصد الانسان في تناول الطعام و الوصول الى الشبع، فمع وجود هذا الدافع تبدأ اعضاء مختلفه بممارسه الحركه و النشاط باتساق؛ من بينها: اليد و الرأس و الفم و المرىء و المعده، حيث

تقوم بممارسه الكثير من الفعاليات عبر نظام يتسم بمنتهى التكامل و المهارة، ثم يأتي الدور لنطلق على هذا العمل الارادى وصفا موحدا هو «تناول وجبه غذاء واحده».

و علينا ان نلاحظ ان هذه الصوره التى أوضحنها للعمل تنطبق على الحاله التى تكون فيها للعمل صله وثيقه بالماده، أى يكون عملا جوارحيا ينفذ باليد و الجوارح الاخرى. اما بالنسبه للعمل الداخلى الذى يشتمل على الفعاليات الداخليه للانسان و يقوم بتنظيم مجموعه الحركات و الافعال التى لا تحصى، و يكسوها الوحده من خلال وحده المقصد و تحريك الإراده و تحفيزها للعمل، فانّ حسابه يكون مستقلا عن حساب الاعمال الخارجيه، رغم أنّه ينطوى كذلك على الكثره و تعدّد الحركات.

و ما ينبغى أن ننتبه إليه هو أنّ العمل الخارجى يمكن ان يطرأ عليه التغيير و التبديل حتّى مع ثبات عنوانه الكلى العام. فعليه تناول الطعام على سبيل المثال، مرّت باطوار مختلفه على أكثر من مستوى. فمن ناحيه كان الانسان يتناول الطعام فى بادئ الامر من الخضار و الحبوب و اللحوم الطازجه دون طهي، ثم أخذ يطهى الطعام مع تطوّر خبرته فى الحياه و نضج تجربته. و من ناحيه ثانيه نلاحظ ان اسلوب تناول الطعام يمكن ان يتغيّر من زاويه الكيفيه الخارجيه، اذ بمقدور الانسان ان يتناول الطعام بيده و ان يتناوله بالملعقه و هكذا.

بيد أنّ هذه التغيرات و غيرها لم تغيّر من العنوان العام للعمل الخارجى، الذى بقى ينصرف الى عمليه تناول الطعام.

اما الوجه الداخلى للعمل، أى تنظيم الحركات و الفعاليات و كسوتها بلون

متسق واحد مستوحى من وحده المقصد، و بعث إرادته العمل، فهو أمر لا- يقبل التغيير أو التبديل و انما يبقى دائما ثابتا على حالته.

و توضيح ذلك انّ الانسان (سواء كان متمدنا أو وحشيا متخلفا) سيكفّ عن تناول الطعام و ستلاشى الحركات و الفعاليات التي ترتبط بانجاز هذا العمل في اللحظة التي ينسى بها وحده المقصد، أو يبعد عن ذهنه اسم الاكل الذي يكون باعثة لاراده الربط بين الحركات و الفعاليات ذات الشأن بتناول الطعام.

كيف وجدت الاخلاق

اذا أخذنا بنظر الاعتبار المثال آنف الذكر حول عمليه تناول الطعام، فسيتضح تماما انّ مقصد العمل- في كل عمل- هو بمثابة المسار الذي يتجلى امام الانسان بواسطة العواطف الممزوجة بالشعور الانساني. فيقوم الانسان أولا بغية تحقيق المقصد بتدارس الموجبات و الموانع الداخليه و الخارجييه للعمل، ثم يكسو نشاطه وحده سوف تنتشر على الحركات و الفعاليات تكون منبثقه من ماهيه المقصد، و في مرحله ثالته يبدأ بتوزيع الادوار عبر الحركات و السكنات و من خلال الأعضاء التي قدّر ان لها دخلا في انجاز العمل، بحيث يتحرك كل عضو لانجاز عمله في اطار عمليه توافق و انسجام و تكامل مع الاعضاء الاخرى (في مثال الطعام تسبق حركة اليد حركة الفم، و حركة الفم حركة المرى ء و هكذا...) و بعد ان يضع الضوابط اللازمه و يقيّمها يشرع بالعمل بواسطة الإراده.

انّ المتأمل بهذا السير يدرك بوضوح انّ العمل الداخلي يستلزم فعاليه أكبر من العمل الخارجي، رغم انّ العمل الداخلي يكتسب هو الآخر صفه الوحده بحكم امتثاله لوحده المقصد (بحسب اعتقادنا) لينتزع بعد ذلك اسما واحدا اذ غالبا ما

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

و الذى يبعث على العجب هو تكثّر هذه الفعاليه الداخليه مع كلّ عمل مهما كان صغيرا أو كبيرا، حتى لو بلغت الاعمال الآلاف يوميا.

أما الاختلاف بين الاعمال من جهه التكرار، أى حين تكون للعمل فعاليه داخلية مسبقه، فأنه يتمثل بميل العمل الداخلى الى السهوله كلما تكثّر العمل الخارجى حيث تتضاءل الصعاب و تنخفض الجهود و بالعكس. و السبب أنّ أرضيه الفعاليه الداخليه تكون قد تهيأت مع انجاز العمل لاول مره، و بتكرار العمل الخارجى تساهم هذه الارضيه فى تسهيل العمل و تقليل الجهود. لهذا السبب بالذات نرى الصعوبات تتراكم أمامنا حين نهم بانجاز عمل لم نقوم به قبل ذلك، ثم تزداد الصعوبات حين يكون العمل الذى نهم به من النوع الذى لم يخطر ببالنا قبل ذلك. فحين نقدم على عمل من هذا النوع علينا ان نتحمل الصعوبات و المشاق بحكم عدم استعدادنا (داخليا) لإنجازه، بيد أنّا ما ان نقوم به فى المره الاولى، حتى نكون فى المره الثانيه قد تجاوزنا الكثير من الجهود التى خطوناها فى المره الاولى و تركت آثارها فى استعدادنا الداخلى. فالمقتضيات و الموانع تكون واضحه فى المره الثانيه، و نكون نحن على اهبة الاستعداد لازاله الموانع و تهيئه المقتضيات، بالإضافة الى اننا لا نبذل فى المره الجديده مئونه لتنظيم الحركات و ضبطها، و انما غايه ما نحتاج إليه فى المره الثانيه هو استحضار التصميم (الخريطه) الداخلى الذى كنّا قد انجزنا العمل وفق مفاده فى المره الاولى.

و بتكرار العمل فى المرّات اللاحقه سنواجه مشاكل أقل و نبذل جهودا يسيره

اعتمادا على الاستعداد الداخلى المرتكز فينا. و من الواضح انّ تكرار العمل سيفضى الى حاله تكون معها صورته العمل الداخليه حاضره دائما فى ادراك الانسان و شعوره، بحيث انها تتجلى و تعبّر عن نفسها بادننى مثير و تترك آثارها كما ينبغى، كما فى عمليه التنفس و النظر و التكلم بهدف اىصال المقاصد التى نرومها.

و يحصل احيانا ان يكون لشده الايمان (بموضوع) ما يساوى الثمره التى تكون من تكرار العمل.

و فى كل الاحوال، فاننا نطلق- فى هذه الحاله- على مثل هذه التصديقات الذهنيه التى ترتبط بالعواطف اسم «الخلق» و من هذه الزاويه بالذات قالوا: انّ الاخلاق هى عبارته عن الملكات و الصور النفسانيه الثابته التى تصدر اعمال الانسان على اثرها بسهولة.

و من هنا بالذات يمكن اكتساب الاخلاق تاره عن طريق تكرار العمل و تاره عن طريق التلقين بحسن العمل، أو عن طريق الاثنين معا.

فالانسان الخوف يخضع احيانا لايحاءات قواه الداخليه و تحريضاتها بحيث يبلغ مشارف الموت اثر وقوعه بالخطر تلو الآخر، دون ان يكون ثمة خطر حقيقى يبعث لذلك سوى الايحاء الداخلى.

و فى الواقع انّ ما لتكرار العمل من تأثير فى وجود الاخلاق يعود فى حقيقه الامر الى تأثير الاعتقاد (أى الى الصوره العلميه) لأنّ الدافع الى تكرار العمل فى داخل الانسان يتمثل بتلقين الذهن بإمكانيه القيام به و ارتفاع الموانع عن ذلك و توافر المقتضيات اللازمه للانجاز، حتى يبلغ التلقين الذهنى الى مستوى يجسد للانسان امكانيه القيام به دائما، و يجليه بصوره حسنه امامه، بحيث لا يتصوّر

امكانا لمخالفته. تماما كما يحصل للانسان حين يواجه بغته حيوانا وحشيا مفترسا فيستولى عليه الخوف فينسيه حتى الفرار، و يجعله يجمد في مكانه دون حراك. و في مثل هذه الحالات حتى لو خطر الفرار في ذهنه، فلا يعدو هذا الخاطر مستوى الخيال الواهى الذى لا يترتب عليه أثر عملى.

نظير ذلك ما يحصل لمن يتعاطى الافيون و المشروبات الكحوليه، فحين ينجذب الى هذه العاده لا يقلع عنها حتى و هو يعرف مضارها الروحيه و الجسميه عليه. و سرّ ذلك يتمثل بضعف العقل بحيث لا يستطيع ان يغلب ميله و هو اه الى هذه الممارسه المهلكه.

نتيجه البحث

يتضح مما مرّ أنّ الاخلاق تقع عموماً بين العلم والعمل. أو بتعبير آخر: تشترك الاخلاق في طرف بحدود مشتركة مع العقيدة، و تشترك في الطرف الثاني بحدود مشتركة مع العمل والفعل.

و بصيغته جديده نقول: ان الخلق هو نفسه الاعتقاد بحسن الفعل الذى يكون منشأ لاراده حين تستقر و تثبت تتحوّل في الانسان الى صفة داخلية يطلق عليها اسم «الخلق».

فاذا انصرف الانسان لاسباب معينه عن معتقد معين، فسيفقد أثر ذلك «الخلق» الذى كان يناسب ذلك المعتقد. و من ناحيه ثانيه إذا لم يوفق عملياً للفعل والعمل، أو أتى بفعل مخالف، فسيفقد تدريجياً «الخلق» المتناسب مع الفعل، حتى يؤول الامر الى زواله كلياً.

فما يضمن الاخلاق في الحقيقه و يحفظ لها ديمومتها، هو العمل من ناحيه و المعتقد و الايمان من ناحيه ثانيه. فالانسان الذى لا يؤمن بوجوب الدفاع عن حياض مقدساته و حرمة، من المحال ان يتصف بفضيله الشجاعه. و ذلك الذى ينزل البلاء بحريم شرفه ثم لا يرفع يدا للدفاع و لا يحرك ساكناً، سيبقى محروماً من الشجاعه الى الابد.

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

المجتمع» لأنّ الضمان ينبغي ان يكون متناسبا مع الشئ الذى يريد ان يضمه.

فاذا كانت الاخلاق ترتبط على حد مع العقيدة و الايمان، و على حد آخر مع الفعل و العمل، فان انسب ما يضبطها و يحافظ على ديمومتها و يضمن لها التوفيق على أحسن وجه، هو تقوية الايمان و الاعتقاد من ناحيه و مراقبه الاعمال و الافعال من ناحيه ثانيه. و ألما كيف يجوز ان نتصور مجتمعا يحيا افراده فى اطار أعمال يرون انها تحقق لهم السعاده و التوفيق، و يؤمنون بها تماما ثم يفتقدون الى الضمان الذى يحفظ الاخلاق المناسبه لهذه الاعمال؟

اننا نجد فى البلاد المتمدنه التى تنفذ فيها القوانين و الضوابط على نحو كلى، ان افراد المجتمع يعون الاطار العالم لوظائفهم الاجتماعيه، و يلتزمون بها، و يتقيدون من ناحيه ثانيه بالاخلاق التى تتناسب مع تلك القوانين و الضوابط العامه. فلا يكذب احدهم على الآخر، و لا يظلم بعضهم بعضا، يتجنبون خيانه المجتمع و الحاق الضرر به، و يتأون عن العماله و التبعية للاجنبى و كل ما يمكن ان يشكّل اهانه لقانونهم و مقدساتهم الوطنيه.

و السبب فى هذا السلوك يعود من ناحيه الى التزام هؤلاء بواجباتهم التى يحددها القانون، و يعود من ناحيه ثانيه الى الجو المناسب الذى تحميه الدوله و تدافع عنه بجهود اعلاميه متواصله لا تعرف التعب.

و اذا اطلت بعض الاخلاق المذمومه من هذه الزاويه أو تلك، فانها تمثل حاله استثنائيه، لأنه حتى مع وجود المدنيه و سريانها تظهر - استثناء - حالات مخالفه للقانون.

و لكن حين نأتى الى الاخلاق التى لا تجد لها - اصلا - دعما، عمليا فانّ

الصورة تختلف. مثال ذلك: الدعوة الى تجنب الفساد الجنسى و العوارض الاخلاقيه و غير ذلك، ففي هذه الحالة نجد الدوله تفشل فى تثبيت هذه الاخلاق فى الواقع الاجتماعى حتى مع وجود الاعلام المكثف، بل نجد على خلاف ذلك، انّ الاخلاق المخالفه لما تدعو إليه الدوله تكتسح الصوت الاعلامى التبليغى و تنزل الضربات يوميا بكيانه القوى المتين! ففي بلد تشيع فيه المشروبات الكحوليه و تقدم بدلا من الماء فى رياض الاطفال و فى المدارس و ...؛ و ينتج منها و يستهلك سنويا ملايين الاطنان؛ و فى بلد تسود القبله و ...؛ بدلا من صيغ التحيه و التعارف التقليديه؛ فى مثل هذه البلد لا يمكن ان يجنى الاعلام مهما بلغ شدّه و شمولاً، شيئاً على الصعيد العملى؛ بل لا يعدو العمل التبليغى ان يكون جزءاً من اللغو. فى مثل هذا البلد، تواجه آلاف العمليات الاعلاميه الموجهه ببیت واحد من الشعر الذى نظمه امثال شكسبير و لا مارتين فى وصف المحبوب و التعشق به!

و بذلك نرى مرد الانحطاط الاخلاقى فى العالم المتقدم لا- يعود الى عدم وجود الضمان لتطبيق الاخلاق، و انما يعود الى الكيفيه التى شيّد بها القانون؛ فالقانون لم ينظّم بشكل يتناسب مع هذا الجزء من الاخلاق الانسانيه الفاضله.

نخلص مما مرّ الى انّ الاخلاق ترتبط فى وجودها و ديمومتها بعلاقه خاصه مع الايمان و العقيدته من جانب و مقام العمل من جانب آخر.

فهذان العاملان لهما تأثير كامل على وجود الاخلاق و عدم وجودها و على بقائها أو زوالها.

و الذى ينبغى ان نمحص النظر به الآن هو: هل انّ للعمل نظير هذه العلاقه مع

الايمان و العقيدته و مقام الاخلاق؟ و هل للايمان و العقيدته نظير هذه العلاقه و الارتباط مع الاخلاق و العمل؟ و هل العلاقه و الترابط بين هذه العناصر الثلاثه هى كمثل العلاقه التى تضم الاخوه الثلاثه الى بعضهم، أم انها نظير النسبه لعلاقه الأب باولاده؟ ثم الى أى مدى أخذ الاسلام هذه الروابط بنظر الاعتبار، و نظر إليها بعين الاهتمام فى قوانينه و احكامه؟ و ما هو موقف الاتجاهات الاجتماعيه الاخرى من ذلك؟

يمكن ان نقول انّ الاتجاه العام للاجابه على هذه الاسئله اصبح واضحا من خلال البحوث الآنفه، أما التفاصيل فهى بانتظار مقال آخر قد نوفق لكتابته.

ص: ١٥٣

القسم الثاني الامامه و التشيع

اشاره

الولاية و الزعامه

١- معنى الولاية

نحن افراد البشر الذين نعيش و نتوالد على سطح الكره الارضيه منذ عصور مديده، اخترنا لانفسنا ان نعيش فى اطار حياه اجتماعيه. و من البديهى ان يساهم كل واحد منا باثراء مسار هذه الحياه بما يسعه من امكانيات و يبذله من جهود، ليعود و يستفيد من حصيله الجهد الجماعى المتراكم تبعا لمركزه الاجتماعى.

و هذا الاسلوب الاجتماعى فى الحياه لا يسعه ان يتقدم و يسير نحو الأمام إلا بالتأثير على مبدأ «الاستقلال الكامل» للانسان الفرد. اذ لا يكون بمقدور الانسان الذى يعيش فى اطار حياه جماعيه و يتفاعل مع جوانبها المختلفه على مستوى بذل الجهود و المشاركه فى القرارات، ان يبقى بعد ذلك حرا طليقا يفعل ما يشاء.

و مع ذلك فإن مقتضيات الحياه فى اطار الجماعه و ان كانت تقيّد الانسان الفرد إلا انها لا تذهب تماما باستقلاله أو تذيب شخصيته الفرديه بالكامل.

إنّ الشخصيه الانسانيه الفرديه هى ماده المجتمع، و نسبه المجتمع الى الشخصيه الفرديه نسبه الصوره الى ماده. فالصوره الاجتماعيه ترتكز الى مجموع الارادات الجزئيه و هى تغيب مع غياب الافراد و بغيابها يتلاشى البنيان الاجتماعى (أى مجتمع كان) و تهدم أركانه.

و كل فرد؛ فى الوقت الذى يعيش فى اطار اجتماعى (سواء كان المجتمع

متقدما أو بدائيا متخلفا) فإنه بموازاه ذلك يوظف ادراكه الخاص فى شئونه الشخصيه و يعيش حياه شخصيه تتناسب صورتها فى كل مجال مع الإراده الشخصيه و التصميم المستقل الذى يتخذه. بيد أنه كثيرا ما يحصل و أن تعجز الشخصيه الفرديه عن تسيير امورها الحياتيه بالاعتماد على ادراكها و شعورها الخاصين، فلا يكون بمقدورها ان تحقق أهدافها بقدراتها المستقله، مما يؤدي الى ان يمسك الآخرون بزمام امثال هؤلاء الناس.

قد يعود سبب العجز فى مثل هؤلاء الى خلل فى حواسهم أو الى ضآله قوتهم الادراكيه.

ثمه طبقه اخرى تفتقر لقدره تسيير حياتها بنفسها و تبقى بحاجه الى رعايه الآخريين. هذه طبقه تتمثل بفئه الاطفال و غير الراشدين، فهؤلاء يقون فى ظل رعايه الكبار و توجيههم الى ان يرتقى مستواهم بالتعليم و التربيه المتواصلين، فيبلغوا مرحله النضج.

و من الظواهر التى يمكن ان ترصد فى كل مجتمع، هو وجود بعض المرافق و المنافع التى لا- ترتبط بشخص أو مركز أو جهه معنيه، و ليس لها من يتصدى لها على وجه التعيين، مثل الاوقاف و نظائرها.

و فوق ذلك كله فإنّ المجتمع نفسه يحتاج الى ما يحميه و يحفظ وجوده. فإى مجتمع لا يمكن ان يستمر فى الحياه إلا اذا تسالم جميع افراده أو أغليبتهم على رعايه و احترام مجموعه من النظم و الضوابط التى يتعاهدون عليها.

و إلا اذا افترضنا مثلا عدم انصياع البائع و المشتري الى العلائق و الضوابط المترتبه على البيع و الشراء، فهل يمكن لانسان عاقل ان يقدم على ذلك؟

و هكذا نجد أنّ هناك مجموعه لا- تحصى من الوسائل و الادوات التى يحتاجها الانسان فى حياته الاجتماعيه، و هى تفضى بدورها الى بلوره و افراز سلسله من النظم و الضوابط التى تنال رضا الجميع أو الاغلبيه. و فى الحصيله الاخيره لا يمكن للانسان أن يواصل حياته فى اطارها الاجتماعى من دون وجود مجموعه من السنن و التقاليد و الضوابط و القوانين التى يمنح الاعتراف بها و العمل بمقتضاها، امكانيه استمرار الحياه.

بيد أنّ مجرد وجود هذه النظم لا يكفى فى بقاء المجتمع و استمراره فى الحياه.

اذ من الثابت اننا لا نجد مطلقا اثنين من ابناء البشر يتساويان فى طراز البنيه الوجوديه و ما يرتبط بها من شعور و إراده و اسلوب عمل، فالتطابق الكامل مستحيل، و ان كان من الممكن ان يشترك مجموعه من الناس بالافكار الكليه.

و حين يكون الاختلاف فى الافكار الجزئيه هو امرا حتميا لا نقاش فيه، فمن المؤكد ان كل إنسان سيختلف عن الآخر فى اتخاذ القرارات، و هذا الاختلاف يوجب بدء خلق استقطابات مختلفه تفضى الى تلاشى النظم و التقاليد المشتركه السائده و ذهابها هباء.

نضيف لذلك كلاً أنّ تأريخ الحياه الانسانيه (فى المعطيات المتوافره بين ايدينا) يؤكد ما نشاهده فى علاقه المجتمعات البشريه مع الانظمه المختلفه، من أنّ كلّ مجتمع يحتاج فى بقائه و استمراره الى شخص أو مركز (سلطه) يتحليان بادراك و إراده تفوق إراده الافراد الآخرين و ادراكهم و يكون لهما السلطه فى التحكم بهذه الارادات و الادراكات (الفرديه) مما يفتح لهما الطريق الى حفظ النظام السائد فى المجتمع و حمايته.

انّ هذه الحاجه المشار إليها تعبّر عن نفسها في جميع المجتمعات بدون استثناء، مضافا الى انتباه الانسان إليها بدافع الفطره الالهيه المركوزه فيه. لذلك تراه لا-يستقر ولا يهدأ الى ان يكمل هذه المهمه الى الشخص أو الموقع الذى يتوسم بهما القدره على تحقيق المهمه المنشوده، ثم ينتظر حينئذ إيفاء هذا المركز بمتطلبات المسئوليه التى تحمّلها.

هذه القاعده نستطيع ان نقربها من خلال الامثله المبتوئه من حولنا و المتمثله بحاجه اليتيم الى قيم، و العائله الى ربّ الاسره، و الوزاره الى الوزير، و الاوقاف الى اداره الوقف، و الشعب الى الملك أو رئيس الجمهوريه و هكذا.

و نحن نطلق على هذا الموقف الذى يتصدى بموجه الشخص أو المركز لاداره شؤون الآخرين و تسيير حياتهم و توجيههما، اسم «الولاية».

٢- منهج البحث

انّ ما يسعى إليه البحث الذى بين ايدينا هو بيان ما يعنيه مصطلح «الولاية» من وجهه نظر الاسلام. و منهجنا فى البحث هو دراسه الموضوع عبر الرؤيه التى تنطوى عليها الفلسفه الاجتماعيه للاسلام، و ليس من خلال الفقه الاسلامى؛ و الفقه الشيعى الامامى منه خاصه.

و العارفون بشؤون الفقه الشيعى يتلمسون بوضوح الفارق الكبير بين منهج الاستدلال فى هذه المقاله و بين منهج الاستدلال الفقهي السائد فى استنباط الاحكام.

٣- الولاية قضيه فطريه

لقد تبين فيما مرّ من البحث ان مجال الولاية يتحرك فى نطاق مسائل ضروريه تفرض نفسها فى المجتمع فرضا و لا ترتبط (المسائل) بشخص معين أو يكون لها

متصد بعينه. فالولاية تتحرك مره فى المجال الذى يعجز فيه صاحبه عن اداره نفسه و تسيير اموره كما فى حال مال اليتيم و الامور المرتبطه بالمجانين و المحجوزين و غيرهم. و تتحرك تاره اخرى فى المسار الذى لا يرتبط بشخص بعينه، كما فى مسائل الاوقاف العامه و الامور الاجتماعيه المتصله بالاداره و الحكومه.

و بتعبير آخر ترتبط الولاية فى مجال الاعمال التى لا يتعلق انجازها و القيام بها بشخص معين، و ليس لها من يتصدى لها على نحو التحديد و التعيين، فمثل هذه الاعمال لا يجوز ان تهمل و انما يناط امر تنفيذها بمركز الولاية.

و قد ذكرنا ان مجتمعا من المجتمعات الانسانيه القديمه و الحديثه؛ البدائيه و المتقدمه؛ الصغيره و الكبيره؛ لا يسعه ابدأ ان يهمل موقع الولاية أو أن يتجاوز هذا المركز، بل عليه ان يسعى لايجاده حفاظا على وجوده و مصيره.

و هذه الحاجه هى بحد ذاتها أفضل شاهد على ان «الولاية» من المسائل الفطريه.

ان كل انسان يدرك بفطرته الالهيه المركوزه فيه ان العمل الضرورى الذى ليس له من يتصدى له، يحتاج الى من يتولاه؛ اى يحتاج الى: الولاية.

٤- نظريه الاسلام فى الولاية

اشاره

الاسلام بنفسه هو دين الفطره، شرعت احكامه و قوانينه على اساس الفطره و الخلقه التى جبل عليها الناس.

يقول تعالى مشيرا الى هذا المعنى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (١).

توضيح مختصر

يتكوّن الكون الفسيح الممتدّ، من اجزاء صغيره متناهيه فى الصغر و كواكب و مجرّات ضخمه تأتلف جميعها فى منظومه واحده. و ثمة ترابط و جودى بين اجزاء هذه المنظومه بحيث يؤثر كلّ جزء بالجزء الآخر و يتأثر به، و من ثم لا يمكن لأيه ظاهره مهما كانت صغيره أو كبيره إلا ان تؤثر فى حركتها على مسار الوجود، و تساهم مع الاجزاء و الوقائع الاخرى فى تشكيل نظام الوجود.

و الانسان بدوره هو ظاهره كونه لا يسعه ان يكون بعيدا عن الاجزاء الاخرى و لا أن يستقل عنها بحركته و وجوده، فهو دائب التفاعل مع حركة الكون و ما يزر به من انظمه و فعاليات؛ بل هو قطره ماء تنجرف فى تيار نهر الوجود الزخّار.

و هذا البناء الوجودى الضخم لا يمكث ساكنا بل هو فى حركة دائبه و سير تنبثق عنه تحولات و جوديه متواصله لا تنقطع. فكل ظاهره فيه تتحرك ابدأ نحو كمالها و تنقاد فى مسار الهدايه الذى قدّرت له.

لقد زوّد نظام الوجود كل واحده من الظواهر الكونيه الادوات و القدرات الكفيله بتحقيق مقاصدها الوجوديه التى تسعى لبلوغها عبر نشاطها التكاملى.

و لا يمكن لاي نوع أن يحقق مقاصده الوجوديه و يبلغ اهداف الكمال التى ينشدها فى حياته إلا من خلال مسار الهدايه الخاص به و عبر الأدوات و القدرات التى زوّد بها وجوديا. فبتفعيل هذه القدرات يستطيع الكائن ان يحقق حوائجه الوجوديه و يتجاوز عبر الحركه و النشاط المتواصل، حاله النقص، الى حاله الرشد و الكمال.

انّ خير ما يؤيد هذه الفكره هو البيان العام الذى ينطوى عليه قوله تعالى:

الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى (١).

و كذلك قوله تعالى: الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٢).

و هكذا نستنتج أنّ الانسان يجب أن يعرف الخير و الشر و النفع و الضرر عن طريق الالهام التكويني و الهدايه الوجوديه. و السر: أنّ الانسان لا يعد جزءاً مستقلاً عن الوجود العام و لا منفصلاً عنه، و لطالما كانت طبيعته العامه للخلق (الوجود) تقود كل جزء من اجزائها الى ما يحقق كماله الوجودى المتناسب مع رتبته الوجوديه، فكذلك سيكون حال الانسان الذى لا يشذ عن هذه الهدايه.

بيد أنّ ما يميز النوع الانسانى عن غيره- فى المرتبه الوجوديه- هو أنّ الانسان يبلغ مقاصده الحياتيه و يحقق هدفه فى الكمال من خلال الادراك و الإراده. لذلك كان من الضرورى ان يتجلى الالهام التكويني و الهدايه الوجوديه المشار لهما آنفاً بصورة معارف و علوم و افكار، كما تلمح الآيه الكريمه لذلك:

وَنَفْسٍ و ما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (٣).

يتضح مما سلف أنّ الانسان مزود عن طريق الالهام التكويني و الهدايه الفطريه التى جبل عليها بمجموعه من المعارف و الافكار التى تضمن له السعاده فى زحمه الحياه. و عن طريق هذه المعارف و الافكار يستطيع الانسان ان يحقق التوافق بينه و بين الكون، و يمنع التضاد و التنافى أو الاصطدام بحركته العامه و مسار الكمال الوجودى الذى ينطوى عليه العالم، و بذلك يحافظ على كماله التكويني من التلاشى و الفناء.

١- طه: ٥٠.

٢- الاعلى: ٢-٣.

٣- الشمس: ٧-١٠.

بمعنى أنّ التوافق بين الانسان و الكون و عدم اصطدام الانسان بحركه الكون يعود الى المعارف و الافكار التى زوّد بها الانسان تكويننا، و التى ترشده من ناحيه ثانيه لمساره فى الهدايه و التكامل.

هذا المعنى يشير إليه قوله تعالى فى الآيه الكريمة: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١)**.

فالآيه الكريمة تشير الى ما يلى:

أولاً: طالما كانت سعادته الانسان فى الحياه مرتبطه بالواقع التكويني للوجود، فلا بدّ للنظام الذى يصلح للناس أن ينبثق من ثانيا نظام الخلقه (الوجود) العام و من الحقيقه الخاصه التى ينطوى عليها تكوين الانسان.

بمعنى أنّ البشريه لا يصلح لها إلا النظام الذى يتسق مع سنن الكون و نواميسه و مع فطره الانسان و تكوينه.

ثانياً: لما كان نظام الوجود و التكوين متسما بالثبات، كان لزاما ان يكون الدين و منهج الحياه المستمد منه ثابتا أيضا لا يخضع للرغبات و لا يتبدل مع الميول و الأهواء. فلو اتسم النظام بالتذبذب مع الميول و الرغبات فسينحرف الانسان و يميل عامدا عالما نحو الخطأ، برغم ما تدلّ عليه فطرته و يهدى إليه تكوينه من الصواب.

يقول تعالى: **أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ (٢)**.

و القرآن الكريم يذكر الانسان فى آيات كثيره ان يتبع الحق فى حياته، و ان

١- الروم: ٣٠.

٢- الجاثيه: ٢٣.

يقبل حكم العقل السليم و بجانب الهوى و الباطل، و اَلَا فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (١).

ثالثا: انّ الخروج على احكام الفطره و تحدّى قوانينها، هو فى حقيقته تحد للنظام الكونى و اعلان سافر لمواجهته. و الذى يدخل فى صراع مع النظام الكونى المزوّد بقدرات عظيمه عليه ان ينتظر إما الهزيمه و الانسحاق امامه؛ أو الاذعان و العوده ثانيه الى خطّه و مجراه.

و فى الواقع انّ الانسان الذى ينحرف عن دين الفطره عليه ان ينتظر أياما صعبه و حياه يتجرع فيها الغصص و المرارات، كما أشارت لذلك الآيات التى تتلو الآيه الكريمه من سوره الروم (آيه رقم ثلاثون) التى نتحدث عنها الآن.

عوده الى الموضوع

تبين لنا انّ الاسلام دين يقوم على اساس الفطره، و بناء على هذا الاصل أمضى الاسلام احكام الفطره و ضروراتها، و فى طليعه هذه الضرورات و الاصول الفطريه الواضحه هى مسأله «الولايه».

و بلغ من بداهه هذه المسأله و وضوحها فى وعى المسلمين و حياتهم ان احدا لم يسأل رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) عنها. ففى حياه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و بعد الهجره بالذات سرت أحكام الولايه عمليا و هى تتجسد فى اداره أمور الناس و نصب الولاه و القضاء، و ممارسه التعليم و التربيه و ارسال المبلغين، و رعايه الصدقات و الاوقاف و غير ذلك، من دون ان يسأل أحد من المسلمين عن أصل لزوم هذه الاعمال التى تجسد معنى الولايه،

رغم انهم سألوا عن اشياء صغيره و غير ذات شأن كمسائل الحيض و الأهلّه و الإنفاق التي وردت فيها آيات من القرآن الكريم. و في الاتجاه نفسه الذي يدلّ على بدايه مسأله الولايه و كونها تمثل نزوعا فطريا أصيلا في تكوين الانسان، جاءت وقائع سقيفه بنى ساعده. اذ لم يكن جسد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) قد وري الثرى بعد عند ما اجتمع عدد من الصحابه من المهاجرين و الانصار، و قد تركوا جسد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) جانبا و اخذوا يبحثون في كيفية اختيار خليفه. انّ المتمعن في حدث السقيفه يلمس الكثير من الرؤى و الافكار التي تداولها الصحابه هناك، فمن قائل: منا امير و منكم امير، و من قائل غير هذا القول. بيد انا لا نجد من الصحابه من تساءل أو شكّ في اصل ان يكون للمسلمين خليفه.

و ان كان ثمة دلالة نستوحىها من ذلك فهي انّ الجميع كان و يستمر هكذا و هو يفتقد الى مقام الولايه و مركزها. و الاسلام بدوره اقرّ المسلمين على هذا و أمضى صحه ما قرّروه بفطرتهم من حاجه المجتمع الى مركز الولايه و الحكم.

دليل آخر ثمة دليل آخر نستوحىه من قوله تعالى: **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا، وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ (١)** و ما رافق الآيه من حوادث و اسباب.

من الثابت انّ الآيه نزلت في خصوص واقعه أحد حين اشيع بين المسلمين اثر

هزيمه أَلمت بهم أنّ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قد قتل، فما كان منهم إلا أن فزوا من ميدان القتال، باستثناء عدّه قليله فَضَلت الثبات على الفرار.

نزلت الآيه و هي تحمل خطابا للمسلمين و تؤنبهم على ما بدر منهم. و لكي تكون جوانب الفكره واضحه علينا ان نذكر أنّ المنهزمين إثر شائعه قتل رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لم يعودوا الى عباده الاصنام، بل و لم يتخلّوا عن الصلاه و الصيام، و انما شكّوا في جدوى الجهاد و فائده الاستمرار بالقتال بعده (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).

و الآيه الكريمه جاءت لتؤنبهم على هذا المعنى بالذات و تلومهم لتركهم المرفق الجهادى الذى كان على عهد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و تقول لهم:

انّ ما كان على عهد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) من اشكال الولايه و التنظيم، و الاداره و الحكم ينبغى ان يستمر حتى لو قتل (صلوات الله عليه و على آله). بل و تجاوزت الآيه مسأله القتل - و هي مسأله طارئه ثبت انها لم تتجاوز الشائعه - لتشير الى حقيقه آتية دون ريب ما ثله في وفاه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لتؤكد: أنّ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) سيغادر الحياه في نهايه المطاف (قتلا أو وفاه طبيعيه) فهل يسوّغ لكم ذلك ترك سيرته و اهمال سنته؟

لقد أوضحت الآيه الكريمه ان ما جاء ببعثه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) من هديه و سيرته و سنته لا يجوز تركه و التخلّى عنه و الانقلاب عليه. فما محمّد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إلا رسول، أما الدين فهو لله، و سيبقى ما بقى وجهه (جل علا).

و مقتضى هذا التأكيد، أنّ مركز الولاية و الحكم ينبغي ان يبقى حيا مستمرا فى المجتمع الاسلامى، و أنّ المرافق التى انبثقت عن الولاية النبويه فى التربيه و التعليم و التبليغ و المال و الاقتصاد و الدفاع و القضاء يجب ان تستمر فى مسارها و تؤدى منافعها للناس بعد مغادره رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) أيضا.

و فى الآيه أيضا دلالة على وجوب التزام المسلمين بشئون الولاية فى المجال الاجتماعى تماما كما كان عليه الحال على عهد النبى الاكرم.

بمعنى أنّ مقام الولاية يبقى مسئولا بعد النبى الاكرم عن تطبيق سلسله الاحكام الدينيه الثابته التى يطلق عليها الشريعة الاسلاميه، و يبقى مسئولا عن مراقبه التنفيذ و اقامه الحدود على المتخلفين، بالإضافة الى ما يناط بهذا المركز من اتخاذ قرارات طارئة تؤمن مصلحه الاسلام و تحافظ على الشئون الكليه للمجتمع الاسلامى و تلبى احتياجاته. و من سمه هذه القرارات انها متغيره دائما تصدر تبعا للمصالح الزمنيه المتجدده و تنقض بزوالها و هكذا.

الاحكام المتحركه فى دائره الولاية

ذكرنا فى خاتمه الفقره الآنفه أنّ الاحكام و القوانين التى تطبق فى المجتمع الاسلامى تنقسم الى قسمين: الاحكام الثابته غير القابله للتغيير؛ و الأحكام المتغيره.

لتوضيح الفكرة نفترض أنّ هناك شخصا ينتمى الى بلد معين و يقوم فى نفس الوقت بالأشراف على عائلته و ادارتها. إنّ مثل هذا الشخص سيقوم تبعا لمسئوليته فى إداره الأسره بتوجيه افرادها بما يحقق مصلحه الاسره جميعا. فهو يعطى لهذا الفرد مسئوليه انجاز عمل و ينيط بالآخر مسئوليه عمل آخر، و قد يقّرر زياده ساعات العمل فى البيت أو تقليلها. و فى مواجهه ما تتعرض له الاسره من

مشكلات خارجيه قد يلتزم الصمت تاره، و قد يواجه الموقف بالتصدى للمشكله تاره اخرى.

و هكذا يتحرك ربّ العائله ليدير الاسره انطلاقا من موقعه و ما يمليه هذا الموقع من صلاحيات.

بيد ان الامر لا يقتصر على هذه الحدود وحدها و حسب، و انما ثمة قيد آخر يتحكم فى الخط العملى لربّ الاسره. و هذا القيد يتمثل بانتمائه و انتماء اسرته الى البلد الذى يعيش فيه. ففى البلد ثمة مسار عام يضبط الواقع الاجتماعى لا يمكن تجاوزه و ثمة ضوابط يجب مراعاتها و العمل بمقتضاها.

لذلك لا- يسع ربّ الاسره فى ممارسته لصلاحياته الأسريه ان يتجاوز القانون العام السائد فى البلد، و لا أن يخرج عن اطار الضوابط المتداوله فى المجتمع.

و بذلك تنتهى الضوابط و الاحكام التى تسرى فى محيط الاسره الى قسمين:

الأول: الأحكام الثابته الناتجه عن انتساب الاسره الى بلد معين. و مثل هذه الاحكام تتسم بالثبات و الدوام و عدم التغير نظرا لثبات اطارها.

الثانى: احكام متغيره منوطه بصلاحيات رئيس العائله، بيد ان طابعها المتغير و المتحرك دائما لا يعنى خروجها عن الخط العام الذى يسود فى البلد، كون الاسره نفسها تنتسب إليه، و انما تأتي فى امتداد الخط العام و دون تناقض أو تضاد معه.

ان النسبه القائمه بين رئيس العائله و افراد عائلته لها ما يناظرها بين مركز الولاية و الحكومه الاسلاميه و بين المجتمع الذى تحكمه. ففى الاسلام ثمة احكام إلهيه نزل بها الوحي على رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و مداركها قطعيه واضحه فى القرآن و السنه، مثل هذه الاحكام لا مجال لتغييرها أو تجاوزها و انما

من شأن مركز الولاية في نظام الحكم الاسلامى تنفيذ هذه الاحكام و معاقبه من يتجاوزها.

و لكن ثمة في الدائره الثانيه، صلاحية لولى الامر (الحاكم الاسلامى الشرعى) أن يتخذ سلسله من القرارات و الاحكام المستنبطه في اطار الاحكام الاسلاميه الثابته، و يعتمد عليها في استيعاب المصالح المتجدده في المجتمع و امتصاص المتغيرات الطارئه. هذا اللون من الاحكام الذى يصدر عن صلاحية ولى الامر في اطار ثوابت الشريعه، و المصالح الاجتماعيه، يطلق عليه مجموعه الاحكام المتغيره.

علينا أن ننبه الى انّ الاحكام من الصنف الثانى واجبه التنفيذ حين تصدر من مركز الولاية، و لها من الاعتبار ما للشريعه نفسها. لكن مع فرق- انها ليست جزء من الشريعه السماويه الثابته- و انها متغيره يخضع استمرارها و بقاؤها لطبيعته المصلحه التى أوجدتها.

و لطالما كانت الحياه الاجتماعيه في تحوّل مستمر يقطع المجتمع الانسانى اشواطها نحو التكامل، لذا فإنّ هذه الاحكام المتغيره تتغير تدريجيا و تزول لتفسح المجال لما هو أحسن منها و انضج.

نستطيع ان نضع اليد من حصيله الفقرات الآنفه، على مجموعه من الحقائق التى تطويها العناوين التاليه:

الاحكام الثابته و المتغيره

اتضح من البيان الآنف ان الاحكام الاسلاميه التى تطبق في المجتمع الاسلامى، على قسمين. القسم الاول: هو الاحكام السماويه و قوانين الشريعه و احكامها الثابته التى لا مجال لتغييرها. فمثل هذه الاحكام، و هى وحى سماوى

نزل على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تشكل عنوان الدين الفطرى الذى لا مناص للبشرية من تنفيذه والالتزام به الى الأبد، كما اشارت الآيه الكريمة لذلك فى قوله تعالى: فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لِتُبَدَّلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١).

و ثمه فى السنه الشريفه ما يشير الى الحقيقه نفسها فى القول المأثور: «حلال محمّد حلال الى يوم القيامه و حرام محمّد حرام الى يوم القيامه».

قد يخطر فى ذهن اغلبيه المفكرين المعاصرين أنّ المجتمع الانسانى يتغير باستمرار تبعاً لقانون التحوّل و التكامل العام، و بالتالى فلا مناص من تغيير الاحكام السائده (جميعاً) تبعاً للتقدم المدنى فى المجتمعات الانسانيه.

انّ الاجابه التفصيليه تخرج عن نطاق هذا البحث (٢). بيد أنّ ما نكتفى ببيانه اجمالاً انّ القوانين و الضوابط المدنيه تستند فى نهايه المطاف الى الاحتياجات التكوينيّه و الواقعيه للانسان.

فمهما تجددت أطوار المدنيه و تغيرت القوانين المعبره عنها، فانها بالتالى لا تخرج عن تلبية ما يحتاج إليه الانسان حقيقه و تكويناً.

من البديهي الثابت، أنّ احتياجات الانسان لا تخضع بمجموعها للتحوّل و التغيير، و انما ثمه ما يتسم بالثبات و الاستمرار منذ مطلع الحياه البشريه، كحاجه الانسان للدفاع عن مقدساته و حياته و وجوده، و مسأله الملكيه و الحاجه لتأسيس

١- الروم: ٣٠.

٢- مرّ الجواب على هذا التساؤل فى بحث «الاسلام و احتياجات الانسان المعاصر» الذى تقدم فى القسم الاول من الكتاب، و سيأتى ما يدل عليه فى بحوث قادمه، و بالذات فى جواب المؤلف على الاسئله الاربعين التى وصلت إليه من امريكا. المترجم].

الحكومته ووجود السلطة و نظائر ذلك من الاصول التي تركز الى نظام الخلقه و التكوين الذي جبل عليه الانسان.

لذلك لا- مناص لاي نظام اجتماعي و لأى صيغته قانونيه (مهما كانت) من عناصر ثابتة تقوم عليها تتجاوز التقلبات و تبقى رغم التحولات المدنيه المتغيره.

مثل هذه العناصر و الاحكام الثابته التي شخصها الاسلام يطلق على مجموعها (في ثقافه الفكر الاسلامي) اسم: الشريعه.

أما النوع الثاني المنوط بدائره الولايه و المنبثق عن صلاحياتها، فهو الاحكام المتغيره التي تتبع المصالح المتبدله في المجتمع.

لقد سبق لنا و ان ذكرنا ان امثال هذه الاحكام التي تصدر من مركز الولايه تتبع في وجودها و زوالها المقتضيات و المصالح التي أوجدتها. و بالتالي ستتسم بالتغيير و التبدل تبعا للتقدم المدني و ظهور المصالح و المفسد المختلفه.

أما ما لا يتغير و لا يطرأ عليه التبدل أصلا، فهو «أصل الولايه» الذي يبقى على حاله كونه تعبيرا عن حكم إلهي سماوي، و هو واحد من العناصر الثابته التي تدخل في اطار الشريعه.

الاسلام و الديمقراطيه

اشاره

ان المجتمع الاسلامي، في انطواء نظام الحكم فيه، على نوعين من القوانين؛ الثابته و المتغيره لا يخلو من الشبه في هذه الجبهه مع المجتمعات الديمقراطيه.

ففي المجتمعات الديمقراطيه يسود أيضا نوعان من القوانين: قوانين ثابتة تتمثل في الدستور لا يحق لاحد تغييرها حتى لمجلس الامه و الشيوخ، و انما تكمن إمكانيه تعديل بعض محتويات الدستور الدائم أو إلغاء بعض فقراته برأى

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

و القسم الثانى هى القوانين المتغيره ذات الطابع المتجدد، و التى تشرّع من قبل مجلسى الامه و الشيوخ أو توضع من قبل مراكز اخرى مسئوله فى الدوله، شرط ان تكون بمثابة التفسير للقانون الدستورى، و ان لا تخرج فى محتواها عن ثوابت الدستور. و من الواضح أنّ هذا النمط الثانى من القوانين يكون على الأعم قابلا للتغيير.

بيد أنّ مثل هذا التشابه لا ينبغى ان يؤدى الى تصوّر خاطئ يقول بتطابق منهج الاسلام فى الحكم مع المنهج السائد فى الانظمه الديمقراطيه و الشيوعيه، كما يستظهر من كلمات بعض الكتاب و الباحثين.

فالمنهج الاسلامى - فى الحكم - يختلف عن المنهجين الديمقراطى و الشيوعى.

و يبلغ الاختلاف أشده فى النمطين من القوانين اللذين اشرنا لهما آنفا.

ففى جانب القوانين الثابته، نجد أنّ الله (عزّ اسمه) هو واضع الاحكام و القوانين الثابته فى الاسلام. فى حين نجد ان مثل هذه القوانين فى المناهج الاجتماعيه الاخرى، هى وليده افكار الامه و ثمره لرأى الجماعه الوطنيه.

أما الاحكام المتغيره فهى منوطه - فى الديمقراطيات الحديثه - برأى الاكثريه، فما ترغب به الاكثريه (النصف + ١) و تمضيه يصبح قانونا، حتى لو أدى ذلك للتضحيه برأى الاقليه (النصف - ١) لا فرق فى ان يكون ما تتفق عليه الاكثريه حقا أم لا.

أما فى الاسلام، فإنّ الاحكام المتغيره و ان كانت ثمره لمنهج الشورى، ألما انها تستند قبل ذلك الى قاعده الحق لا الى رأى الاكثريه. و هى من جهه ثانيه تقوم

على أساس المصالح الواقعيه دون ان تنقاد الى الميول و الالهواء.

انّ المؤشرين اللذين يضبطان حركه القوانين المتغيره فى المجتمع الاسلامى، هما الحق و المصلحه الواقعيه للاسلام و المسلمين، سواء أ جاءت الحصيله منسجمه مع رأى الاكثريه أم مخالفه لها. على أنّه من المفيد ان ننتبه الى أنّ المجتمع الذى تسود فيه قيم العلم و التقوى و يتربى على أساس الاسلام لا- يمكن لا-كثريته ان تميل الى الرغبات و الالهواء، و لا- أن تتنكب عن الحق و الحقيقه لترجح الميول الباطله عليهما.

انّ الله (عزّ شأنه) أمر فى آيات الكتاب العزيز باتباع الحق، الذى عدّه الضامن لسعاده البشر، و نهى (سبحانه) عن التتكب عنه الى الهوى و الباطل حتى لو مالت الاكثريه إليه.

يقول سبحانه: فما ذا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (١).

أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى (٢).

... أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ (٣).

لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ (٤).

و قوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ (٥).

١- يونس: ٣٢.

٢- يونس: ٣٥.

٣- الصف: ٩.

٤- الزخرف: ٧٨.

٥- العصر: ٢- ٣.

و ثمة آيات كثيره أخرى تدل على المعنى.

إنّ هذا الجانب من النظرية الاسلاميه كان مثارا لانتقاد عدد من الحقوقيين، الذين يرون أنّ النهج الذى لا تتفق الاكثريه على قبوله لا يمكن ان يملك الضمانه لتنفيذه، و الاسلام يفقد من هذه الجبهه مثل هذه الضمانه.

يضيف هؤلاء: أنّ التجربه الاجتماعيه اثبتت بدورها أنّ الاسلام لم يطبق كاملا الّا لمدته و جيزه- فى الصدر الاول من الاسلام- بينما نجد أنّ المناهج الديمقراطيه استطاعت بتعبيرها عن رغبات الاكثريه و احترامها لها ان تعيش فى تأريخ الحضاره لقرون متواليه، و هى تزدد رسوخا و استحكاما يوما بعد آخر.

يقول هؤلاء أيضا: أنّ ما يمكن ان نقوله عن الاسلام أنّه كان جديرا بحاله البشر قبل أربعة عشر قرنا، اذ كان يوم ذاك المنهج الأصلى للتطبيق فى دنيا الناس، أما مع التحولات الحضاريه التى اكتنفت المسار الانسانى المعاصر، فلم يعد للاسلام فيها دور؛ و لم يعد صالحا للتطبيق.

الجواب على الاعتراض

ثمة عدّه نقاط نسوقها فى معرض الاجابه على هذا الاعتراض، هى:

أولاً: أنّ رأى الاكثريه و قبولها للنظام عامل لا يمكن انكاره. بيد ان رأى الاكثريه يعود الى نمط التربيه السائد و نوع التعليم الذى يخضع له المجتمع.

و البحوث الاجتماعيه و النفسيه تحدّثت بما فيه الكفايه عن دور الثقافه و الفكر فى تشكيل رأى العام، حتى وصلت المسأله الى حدّ البداهه.

و فى المجتمع الاسلامى حين ينشأ الناس على التقوى و حين يبث الاسلام قيمه فى المجتمع لا يمكن للاكثريه ان تجافى العقل السليم و تتبع الهوى، و لا يمكن

لها ان تجانب الحق و تضحي به ازاء الرغبات، و انما يكون موقفها دائما مع الحق.

و هذه الحاله لا تختص بالمجتمع الاسلامى وحده و انما هى ظاهره نلمسها فى المجتمعات المختلفه لا يشذ عن ذلك المجتمع الراقى المتقدم عن المجتمع المتخلف. فأراء الاغلبيه فى كل مجتمع و ميول الرأى العام تتناسب مع نمط العادات السائده و الاهداف العامه التى تتحرك فى افق الثقافه و الفكر و السلوك.

و ما ينبغى ان نشير إليه، أنّ كل نهج جديد يواجهه فى بدايه ظهوره نوعا من الممانعه الاجتماعيه وسط الاغلبيه، و هذه الحاله لا تخص الاسلام وحده و انما تلازم المناهج الفكرية و الاجتماعيه الاخرى.

لذا فإنّ تحمیل الاسلام ما هو سائد فى اجوائنا من ميول نابعه من الثقافه المنحرفه و نمط التربيه غير السليمه، لا يعدّ أكثر من مغالطه مرفوضه. فالاسلام يتحمل الموقف حين تكون ثقافته و منهجه التربوى و التعليمى هما السائدين.

ثانيا: انّ التأمل فى تأريخ حوادث صدر الاسلام يكشف عن تحوّل مسار التطبيق بعد وفاه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) من المنهج النبوى الذى كان سائدا فى عهد النبى الاكرم، الى مناهج اخرى فى الحكم. فالتطبيق الصحيح للمنهج الاسلامى فى الحكم لم يسد كاملا الا على عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و بعد وفاته سرعان ما تحوّل الحكم الى امبراطوريه عريه، لا تعكس نهج الاسلام و لا سننه و ضوابطه فى الحكم.

و اذا صحّ ان نطلق على هذا النمط من التحوّل اسم الموت، فهو أشبه بالشهاده و الغيله من الموت الطبيعى!

و هذه الحاله التى شهدت مع ظهور الاسلام قبولا اجتماعيا، ثمّ عادت الكره

بعد عدّه سنين للانقلاب على منهجه الصحيح؛ هذه الحاله لا يمكن ان نطلق عليها وصف رفض الاسلام و عدم القبول بمنهجه من قبل الاكثريه.

و انما تقضى طريقه البحث السليم، ان ندرس المنهج الاسلامى كما بلوره القرآن الكريم و السنه الشريفه، و خطوط التطبيق فى المثال النبوى، ثم نقارن بينه و بين المناهج التى سادت فى عصور الحكومات المختلفه التى تنتسب للاسلام و التى تبعت ممارساتها على الخجل، كى نتعرف بدقه على مسار الاسلام الحقيقى و فى أى مجتمع طبّق منهجه ثم رفضته الاكثريه حتى يحقّ لنا أن نزعم أنّ اغلبه رأى العام ترفض المنهج الاسلامى!

انّ الاسلام لم ينفذ فى منهجه الصحيح، حتى يكون قد أصابه الفشل أو اصطدم برفض الاكثريه، و بالتالى لا يصح ان تكون اعمال المسلمين و ممارساتهم البعيده عن الاسلام، دليلا- كما يريد البعض!- على عدم كفاءه النهج الاسلامى و سلامته.

ثم أنّ حاله الافتراق هذه بين النظرية و الممارسه لا تقتصر على الاسلام وحده و انما تشمل المناهج الاخرى، و بالذات المناهج الديمقراطيه السائده فى بلادنا.

فمنذ نصف قرن قبلنا النظام الديمقراطى و دستوره فى الحياه، و أردنا ان نكون بذلك فى رديف الامم الغريه المتمدنه. و لكن الى ما ذا كان ماآلنا فى الواقع العملى؟

انّ الاوضاع تتدهور يوما بعد آخر و تتحوّل من سيئ الى أسوأ، بحيث لم تتجاوز حصيله ما جنيناه من شجره الديمقراطيه سوى الثمر المر و الفضائح المتراكمه.

و السؤال: هل يمكن ان نحّمّل الديمقراطيه سيئات ما آلت إليه أوضاعنا؛ أم أنّ السبب يعود الى اننا لم نرفع من الديمقراطيه سوى اسمها و شعارها و تركنا العمل بقوانينها جانبا!

فاذا كانت الديمقراطية كنظريه لا- تتحمل تبعات الواقع الذى يسود باسمها و هى غير مسئوله عن بؤس الناس و تخلفهم (فى بلادنا) فكيف يجوز ان يكون الاسلام مسئولا و ان يتحمل تبعات الواقع السلبي و هو مغيب عن القيمومه و القياده؟

ثالثا: اذا كان مسار التقدم المدنى و خط التطور الحضارى قد عزل الدور الاجتماعى للاسلام جانبا، و ان العصر الراهن لم يعد يتحمل سوى الديمقراطية منهجا سائدا لدى أكثرية البشر، فكيف نفسر- ياترى- انعطاف مجموعه من الشعوب الديمقراطيه، عن هذا النهج و توجيهها نحو الشيوعيه؟

لقد شهدت البشريه بعد الحرب العالميه الاولى انعطاف عدّه شعوب نحو الشيوعيه، حتى غدت الديمقراطيه تفقد فى كل يوم موقعا من مواقعها، بحيث لم تكد تمضى مده زمنيّه طويله حتى و اصبحت الشيوعيه تسود نصف العالم.

فكيف يا ترى نفسّر ذلك و نوفق بين الواقع و بين الزعم أنّ الديمقراطيه هى خيار البشريه الراهن؟

هل يكون ذلك من خلال النظر الى الشيوعيه كمرحله متقدمه تلت الديمقراطيه فى الحلقات المتكامله لخط التطور البشرى على هذا الصعيد، تماما كما كانت الديمقراطيه حلقة متقدمه فى خط التطور، على الانظمه التى سبقتها؟

أم نقول أنّ الديمقراطيه مثّلت مرحله تكاملية فى حدّ ذاتها؛ أم ما ذا؟

إنّ دراسه الافكار التى تثيرها هذه الاسئله هو امر يخرج عن نطاق هذا البحث الموجز. و انما غايه ما ينتهى إليه تحليل النهج الديمقراطى السائد فعلا فى نطاق أمم العالم المتمدنه، انها خرجت من اطار الاستبداد الفردى و الديكتاتوريه التى

كانت سائده فى العهود السابقه، لتدخل عصر الاستبداد و الديكتاتوريه الجماعيه.

فما كان يسود العالم فى العصور السابقه من ظلم و عبوديه و استغلال على عهد الاسكندر و جنكيز خان و اضرابهما، لا زال يسود العالم مع فوارق فى كيفيه الاداء.

ففى الامس كانت حملات الظلم و التدمير تسود البشريه بصيغ دمويه مباشره تعود لطابع الجهل - بالوسائل الحديثه - مما كانت تحفز على تعجيل بواعث ثوره المظلومين على الظالمين.

أما اليوم فإنّ الغارات على المظلومين و عالم المستضعفين تتم فى اطار شعارات برّاقه تأتي تحت شعار بسط العداله و نشر قيم الحق، و تمارس العدوان من خلال اصول الدعايه المتقنه بشتى المهارات الفنيه و النفسيه التى تستعين بمختلف الوسائل لتسويغ مظالمها و التعميه على مطامعها و اهدافها الحقيقيه.

و الحقيقه ان ما يشهده الواقع هو استمرار الظلم و العبوديه و الاستغلال و لكن هذه المره تحت مسميات جديده من امثال الحمايه و الاشراف و اشتراك المصالح و تقديم المساعدات دون عوض و نظائر ذلك.

إن بوسع الانسان الآن ان يلمس شواهد الاستعمار و مظالمه فى ارجاء المنطقه، و هى علائم بارزه لنهجه الديقراطى! و بوسع الانسان ان ينظر الآن الى الجزائر و الكونغو و كوريا و غيرها من البلدان(١)، بوصفها امثله حيه على النهج الاستعمارى للديمقراطيات الغربيه.

فلا تزال دوله كفرنسا - تحمل مشعل الحريه بين امم الارض! - تعتبر الجزائر

١ - كتب هذا البحث قبل سنه من استقلال الجزائر.

أرضاً تابعه لها. و لا يزال منطق القوى الكبرى يواجه صيحات المظلومين و الاحرار الجزائريين بدعوى أنّ القضيّه داخلية محضه تخص فرنسا وحدها و حسب، و بالتالى ليس من صلاحية أحد أن يتدخل بشأن داخلية خاص بفرنسا! و بشكل عام نجد أنّ المسار العالمى للمنهج الديمقراطى انتهى بتقسيم العالم الى كتلتين: كتله الامم الكبرى المتقدمه التى اعطت لنفسها حق التصرف بمصير باقى امم الارض الاخرى، حيث ترى نفسها حرّه فى التحكّم بالمصائر و الكرامه و الثروات؛ و ان تفعل ما تشاء كيف تشاء.

و كتله اخرى تضم الامم المتخلفه الضعيفه التى راحت ضحيه شعار الديمقراطيه. اذ تعيش هذه الامم أسوأ حالات العبوديه و الاستبداد من خلال لافته الديمقراطيه و عبر قوانينها التى لا نصيب لها من التطبيق اصلا.

من البديهى أنّ نهجا هذه حقيقته لا يمكن ان يكون منهجا متكاملًا- فى السياسه و الحكم- من أجل خير الانسانيه و سعادتها، خصوصا و هو يهدر أهم أركان الوجود الانسانى متمثلا- بالجانب المعنوى، بذريعه أنّ هذا الجانب لا- يملك- فى واقعنا المعاصر- الضمانات الكافيه لتنفيذه.

و حين نصل الى النهج الشيوعى نجده لا يختلف فى حقيقته و آثاره عن النهج الديمقراطى السائد، و ان كان يختلف عنه قليلا فى اسلوب السيطره على العالم.

و عند ما ننظر الى النهج الشيوعى انطلاقا من مبدأ التكامل فإنّ الامر سيتسم بمزيد من الاثاره و العجب، لأنّ ما تقوله الماركسيه من أنّ الشيوعيه ثمره لمراحل تطوريه سبقتها لا معنى له فى الواقع. هذا الواقع الذى يشهد أنّ ادنى الامم حظا فى مدارج الرقى و المدنيه هى الاكثر تفاعلا من غيرها مع الشيوعيه- التى تفترض

نفسها مرحله تكاملية متقدمه على المرحلة الرأسماليه- فنحن نجد أنّ الشعوب المتخلفه على الصعيدين المدنى و الديمقراطى تتقدم الآخرين فى احتضان الشيوعيه و تعتنقها بحرارته.

هل حصل ذلك بفعل الطفره؟

انّ ما تفترضه الفلسفه الماديه الديقالكتيكيه من شروط للطفره لا تتطابق مع ما جرى على الارض، و بالتالى يعجز المنطق النظرى عن تفسير الواقع!

يظهر لنا مما تقدم انّ اولئك الذى يسوقون الاتهامات ضدّ الاسلام و يهجمون على نهجه- فى الحكم- بسلاح الديمقراطيه انما يدافعون عن الحريه الاوربيه فى جانبها الذى يسمح بالفساد و الابتذال و إباحه الشهوات، فهؤلاء لا يفكرون فى اصلاح مجتمعاتنا و ايجاد الأمن و تحقيق الرفاه العام، و انما غايه ما يهدفون إليه هو اشاعه الفساد و الابتذال.

لذلك وجدنا انّ مظاهر الانحلال و الفساد الموجوده فى اوربا نفذت الى مجتمعاتنا بأسرع وقت و اخذت تشيع فى أوساطنا باسهل ما يكون؛ فى حين نجد ان تنفيذ ماده قانونيه واحده تحقق للامه صلاحا و للبلد استقرارا هو شىء أندر من العنقاء فى إمكان وقوعه!

اما بالنسبه لمن يرفع شعار الشيوعيه و يظهر الحماس لها، فنجد انّ هؤلاء فى الغالب هم من الطبقة المحرومه التى ذاقت الأمرين، و تجرعت المزيد من الذل و الحرمان. لذلك فهى ترفع شعار الشيوعيه بدافع الانتقام من طبقه الاغنياء، و من دون ان تعرف حقيقه هذا النهج على نحو علمى كامل.

فالباعث لحماس هؤلاء الى الشيوعيه هو الانتقام من الاغنياء و الثأر للذات

المحرومه و حسب، أما ما ذا يحصل بعد ذلك، فهو سؤال لا يعنى هؤلاء الاجابه عليه!

و من البديهي ان هذا اللون من التغيير لا- يمكن ان نعدّه باى شكل من الاشكال دليلا- على التكامل الاجتماعى و التطور الحضارى للانسانيه، لانّ البديل المتكامل الذى يمكن ان نفترضه لمناهج الاستبداد الفردى فى الحكم (استبداد العصور السابقه) و الاستبداد الجماعى المعاصر (المائل فى المناهج الفعلية للدول الكبرى) يتمثل بنمط من الحكم يعيد الانسانيه الى خطّها الواقعى فى الجانبين المادى و المعنوى، و يربيهما على ذلك، بحيث يحل منطق الحق مكان المعايير الاخرى.

و هذا النمط يتمثل تحقيقا بالنهج الاسلامى، الذى يرث فيه عباد الله الارض، و تكون العاقبه للمتقين.

يقول تعالى: **إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (١)**.

لقد ذكرنا انّ هذا البحث يحتاج الى المزيد من التفاصيل، لذلك سوف نكتفى بهذه الاشارات المجمله تاركين للقارئ ان يتوفر بنفسه على هذه التفاصيل من خلال هذا الاجمال.

الولاية أصل فطرى ثابت

الحقيقه الثالثه التى نخلص إليها انّ الولاية تعبير عن حكم فطرى ثابت غير قابل للتغيير. فقد مرّ معنا انّ الاحكام و القوانين التى تصدر من مركز الولاية تعدّ

من نوع الاحكام المتغيره التى تتبع فى بقائها و زوالها المصالح الاجتماعيه الموجه لها.

لذلك فهى لا تعدّ من اصل الشريعه و متنها، بعكس مسأله الولايه و الحكم التى تعدّ من ثوابت الشريعه.

ثم أنّ مسأله الولايه و الحكم هى من الشئون التى لا غنى لأى مجتمع عنها، فكل مجتمع يحتاج الى الحكم و الولايه سواء أ كان المنهج المعتمد فيه استبداديا أو قانونيا، و سواء أ كان المجتمع متقدما أم متخلفا، صغيرا أو كبيرا؛ فحتى الاسره- و هى اطار اجتماعى صغير- تحتاج الى مثل هذه الولايه. و ادراك حاجه المجتمع للولايه فى اطار كافه الشروط هو من الامور الواضحه التى يعيها أى انسان بادراكه الاعتيادى المباشر.

و لما كانت أحكام الاسلام و تشريعاته تقوم على اساس الفطره، حيث يأخذ بنظر الاعتبار ضرورات الفطره و لا يتنكر لها، و حيث كانت الفطره تؤكد دون تردد حاجه الانسان للولايه، لذا ليس بوسع الاسلام ان يتنكر لبديهيه فطره كمسأله الولايه، و انما جرى على اعتبارها من ثوابت شريعته.

انّ القرآن الكريم صريح فى قيام بناء الدين على اساس الفطره، و بهذا المنظور القرآنى أضحت الولايه من المسائل الدينيه الثابته غير القابله للتغيير لكونها جزء من الشريعه نفسها.

بالإضافه الى دليل الفطره نجد أنّ سيره رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) بين المسلمين تقدّم بنفسها الدليل القاطع من خلال وقائع تاريخيه ثابتة على اهتمام النبى الاكرم بمسأله الولايه و الحكم و عدم اهماله لها.

ففى حياه المسلمين كان كل شىء منبسطا فى اطار الولايه النبويه، اذ كان هناك نظام الولاه و القضاء و الجباه و الامراء و المرابين و المبلغين، حيث كان نشاط هؤلاء يتعاقد فى تشكيل نظام الولايه و الحكم المنوط بأوامر رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و نواهيه المباشره. بل لقد وصل الامر به (صلى الله عليه و آله و سلم) الى انه كان يخلف من ينوب عنه فى مركز الولايه و اداره المدينه المنوره اذا اضطر لمغادرتها لعدده ايام، لمرافقه سرايا الجهاد و جيوش المسلمين التى كانت تخرج للجهاد. ثم اذا كان الاسلام يهتم بتنظيم أبسط شئون الحياه مما يرتبط بالاكل و الشرب و التخلّى (قضاء الحاجه) و يبسط لها مئات الاحكام و الآداب، فكيف يعقل ان يهمل الولايه و يسكت عنها، و هى بمثابة الروح المحركه التى تجعل المجتمع ينبض بالحياه؟

و الاكثر من ذلك هل نستطيع ان نصدّق اهمال الاسلام للمسأله و صمته عنها و هو يضم آلاف الجوانب التى ترتبط بالحياه الاجتماعيه و الشأن العام مما يحتاج الى الاداره و الضبط و الحكم، خصوصا و القرآن يعلن صراحه ان الاسلام هو دين البشريه الخالد و منهاجها الدائم؟

انّ الدليل الفطرى و الدليل التاريخى المنبثق مما هو ثابت من سيره رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) يعضدان بدليل قرآنى، حيث تتحدّث آيات قرآنيه كثيره عن مسأله الولايه، من مثل قوله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (١).

و قوله تعالى: إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (١).

و قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٢).

و قوله تعالى: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (٣) و غير ذلك من آيات تؤكد نفس المضمون.

طبعاً هناك من يصرف لفظ «الولاية» في هذه الآيات الى معنى الحب و النصره، و عمل هؤلاء لا يعدو ان يكون مجرد سلخ الولاية عن معناها الحقيقي و تكلف ما لا يتسق مع الاصل.

من يشغل منصب الولاية؟

الحقيقه الرابعه التي تترتب على اصل البحث ان مسأله الولاية هي من ثوابت الشريعة؛ و مما يدخل في العناصر التشريعيه الدينيه التي يجب ان تبقى حيّه في المجتمع الاسلامي الى الابد.

و من هذا المنظور لا بدّ و ان يكون المسلمون جميعاً مسؤولين عن اقامه هذا الموقع و النهوض بالولاية و الحكومه. أما موقع الولاية و الحكومه نفسه فلا بدّ و ان يشغله دائماً فرد واحد أو عدّه افراد.

و الآن نأتى الى هذا السؤال: هل عين الاسلام من يشغل هذا الموقع أم أنه سكت عن ذلك؟

١- المائدة: ٥٥.

٢- النساء: ٥٩.

٣- التوبه: ٧١.

انّ لازمه القول بسكوت الاسلام عن تعيين الشخص أو الاشخاص الذين يتسمنون مركز الولاية و الحكم، هو ان ينصرف المسلمون بانفسهم الى ادارة اجتماعهم السياسى الدينى بما يحقق مصلحتهم و بالكيفيه التى يرون انها مناسبة لذلك.

و مع ذلك فانّ الاسلام حدّد- باعتراف من يقول بسكوت الاسلام عن تعيين ولى الامر- المسئول عن بعض شعب الولاية دون ان يكون ثمه خلاف فى ذلك، و ذلك كولاية الأب على أولاده الصغار، و ولاية عامه المسلمين لبعضهم البعض فى قضيه الامر بالمعروف و النهى عن المنكر. انّ ما عليه عقيدته الشيعه الاماميه انّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) عين الامام أمير المؤمنين على بن أبى طالب (عليه السلام) لهذا المقام. و الشيعه تحتج لاثبات عقيدتها هذه أمام أهل السنه الذين لا يقولون بذلك، بحجج عقليه و بآيات كثيره و أخبار متواتره نقلت عن الفريقين، لا مجال لاستعراضها فى هذا البحث الموجز.

بيد انّ ما ينبغى التأكيد عليه انّ اختصاص عقيدته الشيعه بقيام الدليل على ولاية الامام على بن أبى طالب و الائمه من ولده، لا يعنى ان تترك الامه سدى، و يذهل عن امرها بحيث تكون فريسه الحيره و الضياع بعد غيبه الامام الثانى عشر (عليه السلام) لأنّ البحث انتهى الى اثبات اصل مقام الولاية من جهه، و اثبات الشخص و الاشخاص الذين يتسمنون هذا المقام من جهه ثانيه.

و معنى ذلك انّ الشخص الذى يشغل الولاية هو غير المقام، و بالنتيجه فانّ غياب الشخص لا يعنى زوال المقام، و الأ كيف يمكن ان نتصوّر زوال مركز الولاية و الحكم بتأثير عوامل مختلفه، فى حين سبق و أن رأينا انّ هذا المركز بنى على

اساس الفطره الاسلاميه، و ثبت وفقا لمقتضيات ضرورتها؟ لذا فإنّ الغاءه هو فى الحقيقه الغاء للفطره؛ و الغاء لأصل اسلامى ثابت.

ثم أنّ هناك سلسله من الاحكام الاسلاميه الثابته و الباقية أبدأ الدهر بصريح أدله الكتاب و السنه، لا مجال لتطبيقها فى واقع المجتمع إلا بوجود سلطه الحكومه الشرعيه و تصدّي مركز الولايه. من ذلك الحدود و التعزيرات و الانفال و نظائر ذلك.

نخلص من مجموع هذه الاشارات الى أنّ الولايه لا تختص بزمان خاص، فهى قضيه متحركه حيّه فى زمن الغيبه كما فى زمن حضور الامام.

شخصيه الحاكم و نتائج اخرى

شخصيه الحاكم و نتائج اخرى (١) النتيجة الخامسه التى تترتب على البحث نشير إليها من خلال إثارة الاسئله التاليه: هل يستوى المسلمون جميعا فى تعلق الولايه بهم، أم انها تتعلق بالعدول منهم فقط؛ أو انها تختص بالفقيه (بما يدل عليه الاصطلاح فى الاستخدام المعاصر) و حسب؟

ما نحتاج للتنبيه عليه ان مصطلح الفقيه كان يطلق فى صدر الاسلام على الشخص المتمكن من العلوم الدينيه جميعا؛ أى فى الاصول و الفروع و الاخلاق، و ليس فى الفروع وحدها كما هى عليه دلالة المصطلح را هنا.

و حين يكون متعلق الولايه هو الفقيه [بالمعنى المعاصر] فما ذا سيكون عليه الموقف العملى عند تعدّد الفقهاء، و هل يكون تصرف كل واحد منهم نافذا بحسب اقتداره أم أنّ الولايه تنصرف للأعلم من بينهم؟

١- ثمه تشابه فى الاصل الفارسي بين عنوان هذه الفقره و التى سبقتها، لذلك اخترنا هذا العنوان للفقره و هو مستمد من مضمونها. المترجم].

انّ اعطاء الإجابة الحاسمه على هذه الاسئله هو أمر يرتبط بالبحث الفقهي و يخرج عن اطار هذه الرساله.

و ما يمكن ان نستنتجه من منظور هذا البحث أنّه طالما كانت الولاية ضروريه بحكم الفطره لما يستلزمه وجودها من حفظ و اداامه للمصالح الاجتماعيه العليا؛ و طالما قام الاسلام على اساس الفطره، فإنّ حاصل جمع هاتين المقدمتين يجعلنا نؤكد باطمئنان الى انّ الشخص الذى تتعين فيه الولاية ينبغى ان يكون الاكثر تقوى من بين الآخرين بالإضافة الى تقدمه على غيره فى الكفاءه و حسن التدبير؛ و فى الوعى و الاطلاع.

و بذلك، ليس ثمه شك فى انّ المتصدين للولاية و الحكم يجب ان يكونوا من بين أفضل الكفاءات التى يحتضنها المجتمع.

ثمه مسأله أخرى تثار عن شكل الحكم فى وقت تتعدّد فيه المجتمعات الاسلاميه و تمتد على رقعه جغرافيه واسعه تتنوع فيها اللغات و الاصول القوميه و الوطنيه كما هو الحال فى عصرنا الحاضر.

و السؤال: كيف تواجه النظرية الاسلاميه مثل هذا التنوع، فهل يعيش كلّ مجتمع فى اطار ولايته و حكومته الخاصه؛ أم تكون هناك مجموعه من الحكومات المحليه الوطنيه التى تأتلف فى اطار حكومه مركزيه واحده، أم تكون الاداره شبيهه بما هو عليه الاطار التنظيمى العام لهيئه الامم المتحده؟

فى الواقع ليس ثمه موقف تشريعى ثابت للاسلام إزاء هذه الصيغ، بمعنى انّ الاسلام بما هو شريعته ثابتة لم يتبن اطارا معيناً للحكم يدعو إليه و يعتبره الواجب دون غيره، لأنّ الشريعته تتضمن العناصر الدينيه الثابته، لذلك فهى تنظر لقضيه

اطار الحكم و شكله كقضية متغيره قابله للتبدل فى المجتمعات بحسب التطور الحضارى. لذلك لا ينبغى للشريعة ان يكون لها موقف ثابت فى قضيه تعتبر متغيره بطبعها.

لذا فان غاية ما نستطيع ان نقوله فى طراز الحكومات الاسلاميه و شكلها انها تخضع فى كل عصر الى محددات ثلاثه من ثوابت الشرع الاسلامى، هى:

١- يجب على المسلمين ان يسعوا بأقصى قدرتهم للحفاظ على الوحده.

٢- يجب على الجميع الحفاظ على مصلحه الاسلام و المسلمين.

٣- ان العقيدة هى الحد الذى يجمع المجتمع الاسلامى و لا اعتبار للحدود الطبيعىه أو تلك القائمة بفعل المعاهدات.

من جهه اخرى لا يسع من يتسنم مركز الحكم و الولايه فى المجتمع الاسلامى و يتصدى لاداره امور المسلمين، ان يتجاوز سيره الرسول الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) و سنته. فاجراء هذه السنه و السيره كما كانا فى عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) يجب ان يكون مثالا يحتذى للحكومته.

و مرد ذلك، ان اصل مسأله الولايه فى المجتمع الاسلامى هى كما ذكرنا مرارا من الامور الثابته، و هى من هذه الزاويه جزء من الشريعه، تحتاج من جهه اصل الثبوت و كفيته الى حكم الله (سبحانه).

و الله (سبحانه) أمضى بدلاله منطوق الكثير من آيات القرآن الكريم هذه السيره و اكد على المسلمين ضروره اتباع النهج النبوى الكريم.

يقول تعالى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (١).

و بين يدينا من طرق معتبره حديث رسول الله في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من رغب عن سنتي فليس مني» و ثمة الكثير مما يصب بهذا المضمون ورد إلينا عن أهل البيت.

إنّ التوفر على سيره رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و بيان خصوصياتها هو أمر يحتاج الى بحث مستقل، بيد أنّا نستطيع ان نشير الى بعض الخلاصات المهمة:

أولاً: الغى الاسلام المزايا الطبقية و جعل التقوى هي ملاك التفضيل. ففي الوقت الذي بقيت فيه جميع الطبقات كالرئيس و المرءوس و الخادم و السيد و العامل و ربّ العمل، فقد سعى الاسلام لالغاء المزايا ليجعل الجميع متساوين، و أنّ السلطه الوحيده التي يجب ان يدعن لها الجميع دون نقاش أو اعتراض هي سلطه الله (سبحانه). يقول تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ(١).

و يقول تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ(٢).

ثانيا: أنّ الناس متساوون امام القانون، و ليس ثمة استثناء لأحد. لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ(٣).

ثالثا: أنّ ما يصدر من أحكام عن مركز الولاية و الحكومه لا تكون إلا عن

١- آل عمران: ٦٤.

٢- الحجرات: ١٣.

٣- النساء: ١٢٣.

طريق الشورى، و بشرط رعايه مصالح الاسلام و المسلمين. وَ شَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (١).

أنه لمن الواضح جدا انّ مثل هذه السيره لا يمكن ان تنتهى فى أى مجتمع من المجتمعات الى ما يخالف مصلحه ذلك المجتمع؛ و هى من هذه الزاويه تمثل عناصر فطريه ثابتة امضاها الاسلام لتصبح غير قابله للتغيير.

مضافا لذلك انّ هذه السيره المستنبطه من تفاصيل المنهج النبوى الكريم، قابله للانطباق على جميع اعماله (صلى الله عليه و آله و سلم).

علم الامام و نهضه سيّد الشهداء

اشاره

سؤال: هل كان الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) يعرف أنّه سيستشهد حين تحرك من مكه المكرمه نحو الكوفه؟
و بعبارة اخرى: هل تحرك الامام الحسين (عليه السلام) نحو العراق بقصد الشهاده، أم أنّه استهدف اقامه حكمه اسلاميه عادله
بكامل معنى الكلمه؟

الجواب(١): إنّ الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) هو بعقيده الشيعة الاماميه امام مفترض الطاعه و هو ثالث خلفاء الرسول
الاکرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) - بعد أبيه و أخيه -

و من هذا الموقع بالذات فإنّ للامام ولايه كلييه، و علمه (عليه السلام) بالاعيان الخارجيه و الحوادث و الوقائع المختلفه ينقسم الى
قسمين و يكون بطريقتين، و ذلك وفقا لما انتهت إليه لوازم الادله الثقليه و البراهين العقليه فى الموضوع.

القسم الاول من علم الامام

اشاره

إنّ الامام (عليه السلام) يقف باذن الله (تعالى) على حقائق عالم الوجود فى مختلف الشرائط؛ لا- فرق فى تلك- الوقائع و
الحوادث و الاشياء- التى تكون فى دائره الحس، أو تلك التى تقع خارج دائره الحس، كالموجودات السماويه و وقائع الماضى
و الحوادث التى تقع فى المستقبل.

و بالنسبه الى طبيعه الدليل فهو ينقسم الى دليل نقلى و دليل عقلى.

ففى اطار الدليل النقلى هناك الكثير من الروايات المتواتره التى تضمها مجاميع الحديث الشيعيه كالكافى و البصائر و كتب الصدوق و كتاب البحار و غيرها.

فموجب هذه الروايات التى تنأى عن العَدّ و الحصر، يكون للامام علم يوجب له من قبل الله (تعالى) و لا- يكون عن طريق الاكتساب، فيقف من خلاله على جميع الاشياء و كلّ ما يريد ان يعرفه- باذن الله تعالى- و دون تحمّل كلفه أو بذل جهد.

و فى هذا السياق نعرف أنّ فى القرآن الكريم آيات تحصر علم الغيب بالله (جل جلاله) بيد أنّ هناك استثناء تنطوى عليه الآيه الكريمه فى قوله تعالى:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ (١).

فالأيه تدل بصراحه على أنّ اختصاص علم الغيب على نحو مستقل و بالذات لا يكون إلّا لله (سبحانه) و لكن يمكن ان يظهر (سبحانه) علمه الى من يرتضى من رسل فيتلقون من علمه و يتعلمون منه؛ و يمكن أيضا لهؤلاء الرسل الكرام ان يعلموا هذا العلم للآخرين، كما هو عليه صريح الكثير من الروايات من أنّ النبى و الائمه أيضا كانوا يودعون علمهم فى آخر لحظات حياتهم الى الذى يليهم؛ أى يودع النبى الاكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) علمه الى الامام الذى يخلفه، و يقوم كلّ امام بايداع علم الامامه الذى عنده، الى الامام الذى يليه و هكذا.

و من جهه الدليل العقلى فقد قامت البراهين على أنّ الامام بما يتحلى به من

مقام نورانى يكون الانسان الاكمل فى عصره، و مظهرًا تامًا لتجلى الاسماء و الصفات الالهيه، و بذلك يكون عالما بكل شىء و عارفا بالوقائع و الاحداث، و أنه اينما يتجه بوجوده و عنصره الخاص تنكشف له الحقائق.

لقد قامت الادله العقليه على اثبات ذلك، بيد انا نأى فى هذا الجواب المختصر عن الدخول فى حيثيات البرهان لما يستلزمه من طرح لمجموعه من المسائل العقليه المعقده التى تتجاوز مستوى البحث فى هذه الرساله.

لا أثر لهذا العلم بالتكليف

ان ما يجب ان ننتبه إليه جيدا أنّ هذا النوع من العلم الموهوب الثابت بموجب الادله العقليه و النقليه، غير قابل للتخلف و التغيير، و لا يجوز عليه الخطأ قيد أنمله، لأنه علم مطابق- بحسب الاصطلاح- لما هو ثابت فى اللوح المحفوظ.

و هو أيضا العلم الذى يتعلق به القضاء الالهى الحتمى.

و ما يترتب لزوما على هذه الحقيقه عدم تعلق أى تكليف بمثل هذا العلم. (من جهه كون ما يتعلق بهذا العلم يكون حتمى الوقوع لا مجال لتخلفه مطلقا).

و كذلك لا- ترتبط مقاصد الانسان و ما يهدف إليه، و ما يبنى القيام به بمثل هذا العلم، لأنّ التكليف يتعلق بالفعل عن طريق الامكان دائما و الا لا يكون تكليفا.

و توضيح ذلك: انّ التكليف لا يصح- بل لا يكون تكليفا- الا اذا كان المكلف حرا مختارا فى الفعل و الترك، أما اذا كان الامر ضرورى الوقوع- بالمعنى العقلى؛ أى لا مجال لتخلفه اصلا- و متعلق بالقضاء الحتمى فمن المحال ان يكون محلا للتكليف.

لذلك يصح لله (سبحانه و تعالى) ان يخاطب الانسان بقوله: افعل العمل

الفلانى الذى يقع فى دائره اختيارك و بوسعك ان تبادر لفعله كما بوسعك ان تتركه و تتخلف عنه. بيد أنه من المحال ان يخاطب المولى (جل و علا) الانسان بقوله:

افعل أو لا تفعل العمل الفلانى الذى قضت المشيئه التكوينيّه و قضائى الحتمى بتحقيقه ضروره دون ادنى مجال للتخلف، لان مثل هذا الامر و النهى يعدّ لغوا لا أثر له.

و كذلك يستطيع الانسان ان يعلق آماله و يربط اهدافه بامور ترتبط الإراده بتحقيقها أو عدم تحققها على حد سواء، اى تكون قابله للتحقق- بالسعى- و لعدم التحقق- بترك السعى- فيسعى حينذاك لتحقيقها من خلال السعى و بذل المجهود. و لكن لا يمكن ابدا للانسان ان يعلق آماله و يربط اهدافه و مقاصده بامور واقعها يقينا دون وجود إمكان لتغيرها أو تخلفها، لانها من نوع القضاء الحتمى. لأن مثل هذه الامور الحتميه لا يمكن ان تكون متعلقا لإرادته الانسان حتى يسير وراءها و يسعى لتحقيقها، و ان إرادته الانسان و قصده من عدم ارادته و قصده لا تأثير لهما فى وقوع الامر، الذى هو واقع لا محال بحكم الضروره و الحتم.

انّ الفارق بحاجه الى الدقه لذلك أرجو الانتباه إليه.

يترتب على هذه المقدمات ثلاث نتائج، هي:

١- انّ العلم الموهوب للامام (عليه السلام) لا أثر له فى اعماله و لا ارتباط له بتكاليفه الخاصه. لأنّ الاصول تقضى - كما اشرنا- بأنّ الامور المفروضه التى تكون حتميه الوقوع لتعلقها بالقضاء الحتمى، لا- يمكن ان تكون محلا- للامر و النهى أو للإرادته و القصد الانسانى، لان مثل هذه الامور لا تتعلق بها اصلا.

اجل؛ أنّ ما يتعلق - من فعل الانسان - بالقضاء الالهي الحتمي و المشيئه القاطعه التي لا مجال لتخلفها ابدا، هو الرضا بالقضاء، كما فعل الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) حين سقط في آخر ساعات حياته على الارض مضرجا بدمه، و هو يقول: «رضا بقضائك و تسليما لامرك لا معبود سواك» و كما كان قد اظهر هذا الرضا و التسليم قبل ذلك أيضا حين قال في الخطبه التي خطبها اثناء خروجه من مكه: «رضا الله رضانا أهل البيت».

٢- ان حتميه الفعل الانساني من زاويه تعلق القضاء الالهي به لا ينافي اختياريته (الفعل الانساني) من زاويه أنّ الانسان مختار في فعله. فالقضاء الالهي يتعلق بجميع كيفيات الفعل و ليس بمطلق الفعل حتى يصح الاعتراض بالتنافي.

و توضيح ذلك أنّ الله (سبحانه) يريد - مثلا - ان يقوم الانسان بانجاز الفعل الفلاني الاختياري؛ باختياره. ففي مثل هذه الحاله يتم تحقق الفعل خارجيا على نحو اختياري.

كيف؟ لانّ الفعل من زاويه تعلق إرادته الله به كان حتميا و غير قابل للاجتناّب، و لكنّه في نفس الوقت له صفه «الامكان» كونه اختياريًا منسوبًا الى اختيار الانسان نفسه. (أرجو التدقيق جيدا بالفارق بين الحالتين).

٣- أنّ مطابقه ظواهر أعمال الامام (عليه السلام) للعلل و الاسباب الظاهريه لا - ينبغي ان يكون دليلا - على عدم وجود العلم الموهوب لديه، أو أن يكون شاهدا على جهله بالواقع، فيعترض حينئذ على الامام بهذه الاسئله و نظائرها؛ اذ يقال:

اذا كان الامام الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام) عالما بالواقع و ما سيؤول إليه، فلما ذا أرسل مسلما سفيرا عنه الى الكوفه؟ و لما ذا أرسل كتابا الى أهل الكوفه

بيد الصيداوى؟ و لما ذا ترك مكه المكرمه متوجها الى الكوفه؟ لما ذا ألقى بنفسه الى التهلكه و الله (سبحانه) يقول: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١)؟ و غير ذلك من الاسئله.

القسم الثانى لعلم الامام: العلم العادى

انّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و كذلك الامام (و هو من عترته الطاهره) هو بنص القرآن الكريم بشر كسائر افراد البشر، يقوم بانجاز اعماله كما يقوم بذلك بقيه الناس، و يمارس الحياه على اساس العلم العادى.

فالامام (عليه السلام) يعتمد العلم العادى معيارا فى تمييز الخير و الشر، و النفع و الضرر، فيختار ما هو لائق و يقدم عليه معتمدا فى تحقيقه على السعى و بذل الجهد.

و بذلك فالامام (عليه السلام) كغيره يصيب الاهداف حين تساعد العوامل و الاوضاع الخارجيه على ذلك، و يتخلف عن اصابه الهدف حين لا تكون الاسباب و العوامل و الشروط مساعده.

أما مسأله علم الامام (عليه السلام) باذن الله (تعالى) بكافه تفاصيل الوقائع الكائنه و التى ستكون فهو أمر لا تأثير له على اعماله الاختياريه كما سبق و ان أشرنا لذلك.

فالامام (عليه السلام) هو عبد من عبيد الله، كسائر البشر، له تكليفه المنوط به من قبل الله (سبحانه) و الذى عليه ان ينهض به وفق الموازين الانسانيه العاديه، فيحىي معالم الدين و يرفع كلمه الحق عاليا.

هدف نهضة سيّد الشهداء

اشاره

انّ متابعه المسار العام للاحداث في عصر الامام الحسين (عليه السلام) تضعنا في صورته البواعث التي دفعت سيّد الشهداء للحركه.

فعهد حكم معاويه الذي دام عقدين من الزمان يعدّ أكثر العصور ظلاما فيما جرى على أهل بيت الرساله و شيعتهم في تاريخ الاسلام.

فحين استحكمت أركان الخلافه الاسلاميه لمعاويه و استطاع ان يكسب الجوله بشتى الحيل، سخر جميع جهوده في تقويه سلطانه من جهه و في استئصال أهل البيت و مواجعتهم من جهه ثانيه.

و في الواقع لم يستهدف معاويه استئصال أهل البيت و القضاء عليهم و حسب، بل سعى الى ان يمحو ذكرهم من دنيا الناس.

من أساليبه في تحقيق ذلك، أنّه استقطب الى جواره مجموعه من اصحاب رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) ممّن لهم احترام و مكانه مرموقه بين الناس و دفعهم لوضع الاحاديث في تمجيد الصحابه و ذم اهل البيت.

و بأمره أيضا قام خطباء المنابر في جميع امصار العالم الاسلامي بسبّ أمير المؤمنين على بن أبي طالب (عليه السلام) و لعنه حتى أضحي هذا السلوك بمثابه الفريضة الدينيه!

على صعيد آخر حرّك أياديّه من أمثال زياد بن أبيه و سمره بن جندب و بسر بن أرطاه في ملاحقه المشايخين لأهل البيت و محبيهم و القضاء على حياتهم و استخدام جميع وسائل الترهيب و الترغيب التي تحقق الهدف.

لقد أضحي الجو العام بحيث كان الانسان من عامه المجتمع ينفر من ذكر على

و آل علي. أما من يربطه جبل موده بأهل البيت و ينبض قلبه بحبهم، فقد كان يصمت و يختار قطع العلاقه معهم خوفا على حياته و ماله و عرضه.

انّ بإمكاننا ان نعطي مثلا على عزله أهل البيت و مبلغ انزوائهم في هذا العهد.

فقد أمضى الامام الحسين سيّد الشهداء فتره إمامته التي قاربت العشر سنوات؛ امضاها كامله في حياه معاويه باستثناء الاشهر الاخيره من حياه سيّد الشهداء.

و الملاحظ أنّه في طوال هذه الفتره لم نعثر حتى على حديث واحد للامام الحسين في جميع فروع الفقه، رغم انّ الامام (عليه السلام) كان حجه الله على الناس و المبين لمعالم الدين و الباسط لاحكامه.

(ما نقصده هو رجوع الناس الى الامام و سؤاله عن احكام الدين و معالمه، و الّا فثمه ما وصل عن الامام الحسين (عليه السلام) في اطار أهل البيت كما هو عليه الحال بالنسبه للائمه الآخرين).

انّ هذا الشاهد يكفيننا لأن نعرف ان أبواب أهل البيت أغلقت في ذلك العهد بشكل كلي و ان اقبال الناس عليهم وصل الى مستوى الصفر.

و بالنسبه للامام الحسن (عليه السلام) لم تكن شروط الوضع الاسلامي يوم ذاك لتوفّر له امكانيه الاستمرار بالحرب ضدّ معاويه أو استئناف المعركه، بل لم يكن ثمه فائده من التحرك بهذا النهج و مواصلته لاسباب ثلاثه، هي:

أولا: لقد اخذ معاويه البيعه من الامام الحسن (عليه السلام) و مع وجود البيعه لم يكن احد ليرضى بالنهوض معه.

ثانيا: استطاع معاويه أن يرسخ موقعه بشتى السبل، و كان من الوسائل التي عزّز بها مكانته في المحيط الاسلامي أنّه طرح نفسه كأحد كبار صحابه رسول

اللّٰه (صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مَمَّن مَارَس كِتَابَهُ الْوَحْيَ، مِضَافًا لِكُونِهِ اسْتِطَاعَ اَنْ يَكْسِبَ ثِقَةً ثَلَاثَةً مِنَ الْخُلَفَاءِ، ثُمَّ اُضَافَ لِنَفْسِهِ لِقَبَا مَقْدَسَا هُوَ «خَالِ الْمُؤْمِنِينَ».

و من الواضح ان مجموع هذه العناصر خدمت الى حد كبير شخصيه معاويه فى المجتمع.

ثالثا: كان بمقدور معاويه بما عرف عنه من حيله، ان يبادر- لو نهض الامام الحسن ضده- لاغتياله و قتله من رجال مدسوسين بين صفوفه، ثم ينهض ليحمل رايه طلب الثأر فيقتل قتله الامام، و يبسط مجلس العزاء عليه، و يتقبل التعازى فيه!

٨ لقد استطاع معاويه أن يززع أركان الأمن من حول حياه الامام الحسن (عليه السلام) حتى لم يكن الامام يشعر بالامن و هو داخل بيته فى محيط أسرته.

و حين لاحت الفرصه المناسبه فى تخطيط معاويه، دس السم للامام بيد زوجته ليتوفر له الجو الملائم لأخذ البيعه لابنه يزيد.

انّ هذه الصوره التى ظهر فيها الحق و كأنه الى جانب معاويه كان لها تأثيرها فى تقييد حركه الامام. فهذا الحسين سيّد الشهداء الذى لم يمهل يزيد حين هلك معاويه، بل نهض مباشره و ضحى بنفسه و أهل بيته و اصحابه، بل و ضحى بالطفل الرضيع فداء لاهدافه الساميه؛ هذا الامام السبط لم يكن بوسعه، و قد عاصر معاويه، أن يبادر للنهوض فى حياته، بعد ان بدت صوره الحق و كأنها تميل، بفضل حيل معاويه، الى جانب الخليفه الأموى، خصوصا و ان معاويه كان قد اخذ البيعه من الامام الحسين (عليه السلام) لنفسه.

لذلك لم تكن نهضه سيّد الشهداء و شهادته لتؤثر لو أنها تمّت فى عصر معاويه.

اذا، نستطيع ان نستخلص معالم الجو الذى ساد المجتمع الاسلامى فى ذلك

العهد، بدلاله ما آل إليه حال أهل البيت، حيث اغلقت أبواب آل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بحيث سلبت منهم قدره التأثير.

موت معاوية و خلفه يزيد!

كانت آخر الضربات التي وجهها معاوية الى كيان الاسلام و المسلمين، أنه حوّل الخلافة الاسلاميه الى سلطه استبداديه موروثه و ذلك بتنصيبه ولده يزيد من بعده.

فى حين لم تكن ليزيد شخصيه دينيه (حتى بشكل مزور أو ظاهرى) بل كان يمضى أوقاته باللهو و اللعب و مراقصه القروود دون ان يظهر احتراماً لاحكام الدين و ضوابطه.

و الأُنكى من ذلك كَلّه أنّ يزيد لم يكن يتحلى بعقيده دينيه اصلاً، و لم يكن ليتخفى على ذلك حين دخل عليه أسارى أهل البيت و رءوس شهداء كربلاء، فنقع غراب فى الأفق، فامثل فى جوابه:

نعب الغراب فقلت قل أو لا تقل فقد اقتضيت من الرسول ديونى(١)

و مره اخرى، و رأس الحسين سيّد الشهداء بين يديه؛ و أسارى أهل البيت فى مجلسه بالشام، نراه ينشد أبياتا يتنكر بها للمعتقد الدينى، منها قوله:

لعبت هاشم بالملك فلاخبر جاء و لا وحي نزل

لقد كان تسّم يزيد لموقع أبيه فى الخلافة يعنى استمرار نهج معاوية و سياسته.

و بالتالى كان تكليف الاسلام و المسلمين واضحاً فى اطار حكمه، بما فى ذلك

١- ذكره الألوسى فى روح المعانى، ج ٢٦: ص ٦٦ نقلاً عن تأريخ ابن الوردى و كتاب الوافى بالوفيات.

علاقه أهل بيت الرساله بالمسلمين عامه و شيعتهم خاصه، اذا كان يزيد مصرا على مواصله نفس النهج الذى يقطع علاقته المسلمين باهل البيت و يجعلهم نسيا منسيا.

و هكذا بدت أفضل وسيله لتحقيق هدف يزيد فى انهاء دور أهل البيت و هدم كيان الحق فى الوسط الاسلامى ان يقوم سيّد الشهداء (عليه السلام) بمبايعه يزيد خليفه مفترض الطاعه لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم).

الامام و البيعه

لم يكن بمقدور الامام سيّد الشهداء (عليه السلام) من موقعه القيادى ان يبايع يزيد و يضحى بمعالم الدين و المذهب. لذلك لم يكن ثمة تكليف امامه سوى رفض البيعه، و لم يكن الواجب الالهى الملقى على عاتقه سوى ذلك.

نتيجه الامتناع عن البيعه

كانت النتيجة التى تترتب على الامتناع عن البيعه، نتيجه خطيره و مره، فالسلطه و من حولها قوتها و جبروتها، كان لا هدف لها سوى أخذ البيعه، فهى تريد بيعه الحسين سيّد الشهداء أو رأسه و لا تقنع بأقل من ذلك ابدا.

و بهذا لم يكن أمام الحسين (عليه السلام) سوى القتل كمسأله حتميه لا تنفك عن الامتناع من البيعه.

لقد قرّر الامام سيّد الشهداء (عليه السلام) الامتناع عن البيعه رعايه لمصلحه الاسلام و المسلمين، و رجح القتل فى سبيل ذلك على الحياه.

و فى الواقع لم يكن تكليفه الالهى سوى الامتناع عن البيعه و القتل فى هذا السبيل.

و هذا هو معنى مضمون ما ترويه بعض الروايات من أنّ رسول الله (صلى الله

عليه وآله وسلم) قال له في المنام: لقد شاء الله أن يراك قتيلاً.

و هو نفسه معنى ما أجاب به (عليه السلام) بعض من منعه من القيام و النهضه من انّ الله (سبحانه) شاء أن يراه قتيلاً.

و المشيئه المعنيه هنا، هي المشيئه التشريعيه- التي يمتلك الانسان بإزائها حريه الإراده و الفعل- و ليس المشيئه التكوينيّه لأنّ المشيئه التكوينيّه لا تتأثر بالإراداه و الفعل، و لا يتعلق التكليف بها بحال.

ترجيح الموت على الحياه

لقد أصرّ سيّد الشهداء على الامتناع عن البيعه و رجّح بذلك الموت على الحياه.

ثم جاء مسار التاريخ بعد ذلك ليثبت دقّه الموقف الحسيني و صوابيه النظره.

فشهاده الامام (عليه السلام) بالصوره الفظيحه التي جرت، بلورت مظلوميه أهل البيت و سجّلت حقانيه نهجهم بحيث استمرت النهضات الدمويه بعد نهضه سيّد الشهداء اثني عشر عاماً كامله.

أما البيت الذي زوى في عهد الامام الحسين (عليه السلام) حتى لم يكن أحد من الناس يعرفه، فسرعان ما تحوّل - بدم الحسين - الى قبله تؤمّها أفواج الشيعه كالسيل من الاطراف و الاكناف، كما رأينا ذلك في برهه الاستقرار التي أحاطت حياه الامام الخامس من أهل البيت محمد بن علي بن الحسين الباقر (عليهم السلام).

لقد أخذ الحق الابليج و النور المشعّ لاهل البيت يتألاً- على الارحاء و يشع في ارجاء الدنيا بفضل حقانيه أهل البيت المقرونه بمظلوميتهم، و في الطليعه مظلوميه الحسين سيّد الشهداء (عليه السلام).

انّ الحاله لا يمكن ان تقارن بين ما كان عليه البيت النبوى فى حياه الامام الحسين (عليه السلام) و بين ما آل إليه بعد استشهاده، حيث اخذ خط آل البيت يتعمق سنه بعد أخرى طوال القرون الاربعه عشره الماضيه، و يعم سنى نورهم الارزاء.

انّ بيت الشعر الذى انشده الامام الحسين (وفق بعض الاخبار) يشير الى هذا المعنى:

و ما أن طَبْنَا جبن و لكن منايانا و دوله آخرينا(١)

و لهذا السبب بالذات ألح معاويه فى وصيته لولده يزيد ان يترك الحسين (عليه السلام) و شأنه و لا يتعرض له اذا امتنع عن بيعته.

فالشىء المؤكد ان معاويه لم يصّر على يزيد بهذه الوصيه حبا بالحسين و اكراما له، و انما كان يقدر ان الحسين بن على لا يبايع يزيد، فاذا امتدت يد يزيد لقتله، فسيكون ذلك علامه لظلامه أهل البيت، و ستشكّل المسأله فى آثارها أكبر خطر يمكن أن يهدّد السلطه الامويه، فى حين يكون القتل بالنسبه لاهل البيت أفضل و سيله فى تعميق خطّهم و نموّه.

اشارات فى كلام الامام

ثمه ما يشير فى كلمات الامام الى وظيفته، فسيد الشهداء (عليه السلام) كان عارفا بوظيفته الالهيه القاضيه بالامتناع عن بيعه يزيد؛ و كان مقدرًا اكثر من الجميع لقدرات السلطه الامويه، و لروحيه يزيد بالذات، لذا كان على علم انّ القتل هو اللازمه التى لا تنفكّ عن الامتناع عن البيعه، و انّ ليس امامه - فى منطق

١- الشعر لفروه بن مسيک تمثل به سيد الشهداء، و مطلعته: S فان نهزم فهزامون قدما Z و ان نهزم فغير مهزامينا المترجم. Z\.

المسئولية الالهيه - سوى القتل و الاستشهاد.

لذلك كشف (عليه السلام) في ثنايا كلماته في مواطن مختلفه عن هذا المعنى.

ففى مجلس حاكم المدينه (المنوره) أجاب سيّد الشهداء أمير المدينه حين طلب منه البيعه ليزيد: و مثلى لا يبايع مثله. (١).

و اثناء مغادرته المدينه حدّث (عليه السلام) عن جدّه رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) أنّه رآه فى المنام و ذكر له: إنّ الله شاء ان يراه قتيلا. (و العنوان هنا عنوان تكليف).

و قد كرّر الكلام نفسه حين أراد أن يترك مكه نحو العراق، فى جواب من أصرّ عليه ان يبقى فى مكه و أن لا يتحرك نحو العراق.

و فى طريقه الى الكوفه اعترضته احدى الشخصيات، و قد أصرّت عليه ان ينصرف عن الذهاب الى الكوفه، لأنّه اذا قصدها فهو مقتول حتما، فما كان من الامام (عليه السلام) ألّا ان أخبره بأنّه يعلم ذلك، ألّا أنّ هؤلاء (بنى اميه) لا يكفون يدا عنه، و انما سيلاحقونه الى أى مكان ذهب حتى يقتلوه.

إنّ بعض هذه الاخبار لها معارض، و بعضها ضعيف السند، ألّا أن التحليل التاريخى لأوضاع تلك المرحله و دراسه قضاياها بتأمل، ينتهى بنا الى تأييد هذا المسار كاملا.

١- العبارة مقطوعه من نص جواب سيّد الشهداء حين دخل على الوليد بن عتبه بن أبى سفيان والى المدينه و قد طلب منه البيعه، فامتنع، و اجابه عليه السلام: «ايها الامير، انا اهل بيت النبوه، و معدن الرساله، و مختلف الملائكه، و بنا فتح الله و بنا ختم، و يزيد رجل فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحترمه، معلن بالفسق، و مثلى لا يبايع مثله» السيد ابن طاوس، مقتل الحسين (ع)، ص ١٠-١١ المترجم].

تنوع أدوار النهضة

حين نقول أنّ هدف الامام الحسين (عليه السلام) من نهضته ان ينال الشهادة؛ و ان الله شاء ان يراه قتيلا، فليس معنى ذلك ان الله (سبحانه) أراد منه ان يمتنع عن بيعه يزيد ثم يجلس هكذا دون حراك، أو ان يبعث الى يزيد طالبا منه أن يسارع لقتله.

فمثل هذا التصور الساذج لا يمكن ان يصدر من امام مسئول في أداء التكليف الالهي و هو لا يستحق وصف النهضة.

و انما كانت وظيفه الامام (عليه السلام) ان يعلن القيام ضدّ خلافه يزيد المشئومه، و ان يمتنع عن مبايعته، و الامتناع بنفسه يقود الى الشهادة، ايا كان المسار المؤدى الى النهايه. لهذا نرى أن أساليب الامام (عليه السلام) في النهضة تختلف و تتنوع تبعا لاختلاف الشروط و الاوضاع القائمه. ففي مرحله المدينة المنوره، قرّر (عليه السلام) ان يخرج منها ليلا (خفيه) متوجها الى مكه حرم الله، حين ازدادت عليه ضغوط الحاكم الاموي فيها.

و في مكه مكث عدّه شهور مستفيدا من حرمة الحرم المكي و كونه أمانا لمن لجأ إليه، بيد أنّ الرقابه الامويه كانت له بالمرصاد، حيث كانت عيون يزيد تحيطه من كلّ جانب و ترصد تحركاته خفيه. و اثناء مكوثه في مكه تناهى الى الامام (عليه السلام) عزم السلطه الامويه على قتله غيلة في موسم الحج أو اختطافه و السير به نحو الشام.

و من جانب ثان كان مكوث الامام في مكه فرصه لاستقباله مئات بل آلاف الرسائل التي جاءت إليه من العراق، تعدده النصره و تعلن له الولاء. و في آخر

رساله وصلته بعنوان اتمام الحججه (كما يذكر ذلك بعض المؤرخين) صمّم الامام على التحرك و اعلان القيام الدموى المسلّح.

بيد أنّه لم يتحرك أولاً بنفسه، و انما بعث برسوله و سفيره مسلم بن عقيل الى الكوفه- إتماماً للحججه- و بعد مده بعث إليه مسلم يخبره أنّ الامور على ما يرام، طالبا منه ان يتحرك نحو الكوفه.

على أساس ذلك تحرك الامام نحو العراق، أى بعد ان رصد وصول عيون السلطه الامويه من الشام لقتله غيله أو أسره و اخذه الى الشام، فما كان منه الى ان يترك مكه حفاظا على حرمة الحرم و يتجه نحو العراق لاعداد أهله للقيام المسلّح.

بيد أنّه سرعان ما غيّر نهجه حين وصل إليه خبر قتل مسلم بن عقيل و هانى بن عروه بصوره مروّعه، اذ تحوّل من اسلوب الحرب الهجوميه، الى نمط الدفاع، حيث دافع عنه اصحابه حتى آخر قطره من دمائهم، ثم سقط (عليه السلام) صريعا. (١)

١- البحث اعلاه كتبه علامه السيد الطباطبائى قبل سنوات جوابا على سؤال بعث به مجموعه من المريدين. و رغم المتانته و وحده السياق الّا أنّ البحث ينطوى فى الوقت نفسه على الايجاز، اذ يحتاج تقرير الادله ذات الصله تفصيلا الى طرح سلسله من المسائل العقلية و الفلسفيه الرفيعه. و النسبه لنا فقد سبق و ان وزعنا البحث فى كراس خاص صدر مجانا بتاريخ ربيع الثانى ١٣٩١ ه و قد ارتأينا ان ندرجه فى هذا الكتاب اتماما للفائده. خسرو شاهى.]

كيف ظهر الشيعة

١- بدايه ظهور الشيعة

يجب ان نعلم ان بدايه ظهور الشيعة يعود الى عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و ان في حياته (صلى الله عليه وآله وسلم) أطلق لفظ «شيعة على» (الامام الاول من ائمه أهل البيت) للمره الاولى.

لقد كان لانبثاق الدعوه الاسلاميه و تقدمها في خلال ثلاث و عشرين سنه من زمن البعته، معطيات كثيره استوجبت ظهور هذه الطائفة من صحابه النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) كما نتبين ذلك من الحقائق التاليه(١):

الف: جاء الامر القرآني الى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ان يدعو في ايام البعته الاولى عشيرته الاقربين للسدين الجديد(٢)، فلما اجتمعوا أعلن (صلى الله عليه وآله وسلم) ان من يباعدني على هذا الامر سيكون وزيرى و خليفتى و الوصى من بعدى، فبادر على (عليه السلام) دون غيره للاستجابه الى دعوه الاسلام، فقبل منه النبي الاكرم ذلك و تعهد له بما أعلن.

و من المحال عاده ان يعين قائد نهضه أحد أصحابه وزيرا و خليفه له و يعلنه على الملأ العام، فيما يبقى أمره خفيا على الخلص من انصاره و الثله المضحيه

١- أول اسم ظهر في زمن النبي (ص) اسم الشيعة، و اشتهر كل من سلمان و المقداد و عمار بهذا اللقب. حاضر العالم الاسلامى، ج ٢: ص ١٨٨.

٢- الشعراء: ٢١٥.

منهم. أو أن يعينه و يعلنه ثم يتركه طوال حياته و اشواط دعوته مقصيًا عن مقتضيات الموقع معزولا- عن وظائف الوزارة و كأنه فرد عادى لا يميّزه مقام الوزارة و الخلافه بما يليق به من مكانه و احترام.

ب: ثمه روايات مستفيضه و متواتره عن طريق السنه و الشيعة يصرّح فيها رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) أنّ عليا (عليه السلام) مصون من الخطأ معصوم من الذنب فى قوله و فعله، و أنّ قوله و فعله مطابقان للدعوه، و هو أعلم الناس بالاسلام و شريعته.

ج: يشهد تاريخ البعثه لعلّى (عليه السلام) تضحيات كبيره و خدمات جليله أسداها للدعوه الفتيه، من نظائرها فداؤه لرسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بنفسه و مبيته على فراشه ليله الهجره، و مساهمته الفاعله فى حروب بدر و أحد و خيبر و الخندق و حنين. و لو قدر للامام (عليه السلام) ان يغيب عن واحده من هذه الحروب الحاسمه لاجتث الاسلام و استؤصل من جذوره، و فى المسلمون بيد اعدائهم.

د: نصب رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) عليا (عليه السلام) فى واقعه غدير خم لموقع «الولاية العامه» على الناس و جعل له على الامه ما لنفسه (صلّى الله عليه و آله و سلّم) من حق الولاية عليها.

لقد كان من البديهى ان تقضى هذه الخصائص و ما تفرّد به الامام (عليه السلام) من فضائل هى مورد اتفاق الجميع، و ما أبداه له رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) من ودّ خاصّ، الى ان تلتفتّ ثله من اصحاب رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) حوله بدافع حبّها للفضيله و اخلاصها للحق، فيما زوت عنه طائفه اخرى من اولئك لما انثار فى نفوسها من حسد و بغض له.

و فوق ذلك كله، فإنّ مصطلحي «شيعة علي» و «شيعة أهل البيت» جريا كثيرا على لسان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و تردّدا مرارا في أحاديثه.

٢- سبب انفصال الاقلية الشيعيه عن الاكثريه و بروز الاختلاف

(لقد كان واضحا لدى انصار علي (عليه السلام) أنّ موقع الخلافة و المرجعيه العلميه سيؤولان إليه بعد وفاه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و ذلك لما له من مكانه سامقه لدى النبي الاكرم، و منزله رفيعه فى قلوب أختيار الصحابه و عموم المسلمين.

و قد كانت حركه الاحداث تؤكّد هذا المنحى باستثناء وقائع محدوده برزت فى ايام مرض النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

بيد أنّ الذى حصل جاء خلافا لتوقع هؤلاء. فما أن رحل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و لم يكن جسده قد وري الثرى بعد، حتى بادر عدد محدود من الصحابه (استطاعوا فيما بعد أن يكسبوا الاغلبيه الى جانبهم) لتعيين خليفه للمسلمين تحت شعار الحرص على مصلحه الاسلام.

و الغريب ان مبادره هؤلاء انطلقت على عجل و تمّت مخفيه عن أهل بيت رسول الله و اقربائه و من دون استشارتهم. ففيما كان الامام علي (عليه السلام) و أهل البيت و مجموعه من الاصحاب مشغولين بتجهيز رسول الله و تهيئه مراسم الصلاه و الدفن تبادرت المجموعه تلك [مجموعه السقيفه] الى تعيين الخليفه لتواجه الامام عليا و من معه بالامر الواقع.

فحين فرغ الامام علي (عليه السلام) و الصحابه الذين معه (كالعباس و الزبير و سلمان و أبى ذر و المقداد و عمار) من دفن جسد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سمعوا بشأن الخلافه المنتخبه فتبادروا للاحتجاج على المنفّذين

و انتقاد اسلوب «الخلافة الانتخابية» بيد انهم لم يسمعوا في الحالتين سوى جواب واحد مؤداه انّ ما تمّ كان من مصلحة المسلمين!

انّ حركة الاحتجاج هذه هي التي أدت الى انفصال الاقلية عن الاكثريه؛ و الى ان يشتهر انصار علي و اتباعه ب «شيعة علي» في أوساط المجتمع الاسلامي.

و لكن مؤسسه الخلافة حاولت لدوافع سياسيه ان لا تشتهر الاقلية بهذا اللقب، و حرصت علي ان لا يظهر المجتمع منقسما الى اقلية و اكثريه، فبذلت جهودا كبيره للايحاء بانّ البيعه للخلافة تمت بالاجماع؛ و ان المتخلف عنها متخلف عن الاجماع و خارج عن جماعه المسلمين؛ بل و رمت المتخلف احيانا بتعبيرات قاسيه و وصفته بكلمات نابيه.

منذ ذلك الوقت المبكر أصبح الشيعة ضحايا المؤسسه الحاكمه فلم يكسبوا شيئا بمجرد اعتراضهم علي جهاز الخلافة. و قد زاد من المحنة سكوت الامام علي (عليه السلام) و عدم مبادرته لإعلان الحرب و شهر السلاح طلبا لحقه، رعايه لمصلحه الاسلام و المسلمين.

بيد انّ ذلك لم يؤدّ الى تنكب شيعة علي و انصاره عن اصول معتقدتهم و التسليم للأغلبيه. فقد ظلّوا يعتقدون انّ الخلافة بعد رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) حق مطلق لعليّ (عليه السلام) و أنّه (ع) مركز الشرعيه في المرجعيه العلميه و المعنويه للامه. لذلك لم يكفّوا عن الدعوه إليه و لإمامته.

٣- الخلافة و المرجعيه العلميه

تعتقد الشيعة تبعا لما تفهمه من الاسلام، انّ ما يهّم المجتمع الاسلامي بالدرجه الاولى هو بيان التعاليم الاسلاميه و معرفه ثقافه الدينيه، ثم اشاعتها علي

نحو شامل فى أوساط المجتمع. و ربما استطعنا التعبير عن هذين المقصدين بالنحو التالى:

أولاً: ينبغى لنظره المجتمع الإسلامى ان تتسم بالواقعيه إزاء العالم و النوع الانسانى، و ان يتحلى افراده بمعرفه دقيقه لواجباتهم الانسانيه (لما يضمن الصلاح الواقعى) شرط ان يقوموا بهذه الواجبات حتى لو كانت مخالفه لرغباتهم.

ثانياً: ثمة ضروره للحكومته الإسلاميه كى تأخذ على عاتقها مهمه اجراء النظام الإسلامى و تنفيذ مقرراته، حتى لا يتوجه الناس الى معبود سوى الله، و كى تسود الحريه الكامله و العداله الحقيقيه على الصعيدين الفردى و الاجتماعى.

ان هذين المقصدين الساميين يجب أن يناطاً بشخص معصوم.

أما اذا تبوأ الحكم و المرجعيه العلميه للامه اشخاص عاديين، فيمكن أن نتصور انحرافهم الفكرى و تنكبيهم عن المسار الصحيح فى اداء المسئوليه حتى تتحول الخلافه تدريجياً من ولايه لضمان العداله و الحريه الحقيقتين الى سلطه استبداديه و ملك كسروى - قيصرى عضوض.

و فى موازاه ذلك و تبعاً له تكون المعارف الإسلاميه المنزّهه عرضه للبعث و التحريف تماماً كما حصل لاتباع الاديان الاخرى التى أصابها التغيير على يد العلماء المنحرفين العابثين.

و حين نعود الى واقع البعثه نجد أن علياً (عليه السلام) هو الشخص الوحيد الذى تطابقت حياته فى جميع افعاله و اقواله و سيرته السديده مع نهج كتاب الله و سنه رسوله (صلى الله عليه و آله و سلم) كما يشهد له بذلك رسول الله نفسه.

و اذا كانت الاكثريه تتوارى فى صرف الحق عن الامام على بالزعم ان قريشا

هى التى كانت ترفض خلافه الامام و تعارضها، فقد كان الاولى بهؤلاء ان يرشدوا قريش الى الحق الصراح و يدفعوها لقبوله، تماما كما فعلوا مع تلك الجماعه التى امتنعت عن اعطاء الزكاه فقاتلوا حتى اذعنت؛ لا أن يقتلوا الحق و يئدوه خوفا- بزعمهم- من معارضه قريش!

و بذلك فإن الذى دفع الشيعه الى اعلان معارضتهم لنهج «الخلافه الانتخاييه» و عدم الاقرار بها هى خشيتهم من عواقبها و النتائج المترتبه عليها، المتمثله أولا و قبل كل شىء بفساد نهج الحكومه الاسلاميه، و بالتالى انهيار التعاليم الدينيه الرفيعه.

و هى الخشيه التى أكدتها الوقائع المتتاليه و أثبتتها، و أظهرتها الحوادث التاريخيه بشكل جلىّ بمرور الايام.

لقد جاءت الوقائع المتتاليه لتؤكد صحه هذا التقدير و صواب هذه النظره التى اضحت نتائجها أكثر جلاء بفعل الحوادث التاريخيه التى اعقبت تلك المرحله و اخذت تتوالى بمرور الايام، مما حدا بالشيعه الى ان يكونوا أكثر ثباتا فى موقفهم و اشدّ اصرارا على نهجهم.

لقد بدا الشيعه اقلية صغيره هضمت حقوقها من قبل الاكثريه، بيد ان ذلك لم يمنعها من الاستمرار فى اخذ التعاليم - خفيه - من أهل البيت (عليهم السلام) و الاستبسال فى الدفاع عن دعوتها.

و لكنها - فى المقابل - لم تعلن المعارضه العلنيه الشامله للاوضاع القائمه خوفا منها على الاسلام و حرصا على مصالح المسلمين؛ بل اختارت ان تكون فى تيار الحياه الاسلاميه العامه الى جوار بقيه المسلمين، فانضمّ افرادها الى جيوش المجاهدين و كان لهم حضورهم فى الشئون العامه.

اما الامام على (عليه السلام) فقد كان له دوره الخاص و حضوره المشهود فى هدايه الاغلبيه الاسلاميه و توجيهها لما ينفع الاسلام و يحقق اهدافه.

٤- المنهج السياسى للخلافه الانتخاييه و موقف الفكر الشيعى

اشاره

تعتقد الشيعه انّ الشريعه الاسلاميه المبينه اصولها فى كتاب الله و سنه رسوله (صلى الله عليه و آله و سلم) غير قابله للتغيير الى يوم القيامه. و بذلك لا تملك الحكومه الاسلاميه عذرا فى التخلف عن التنفيذ الشامل لبنود هذه الشريعه.

و انما عليها ان تؤدى وظيفتها و تتخذ قراراتها فى اطار الشريعه و فى نطاق مبدأ الشورى و بحسب المصالح الزمنيه.

بيد انّ الذى حصل مما كشفت عنه احداث البيعه السياسيه فى السقيفه، و قبل ذلك حادثه الدواه و القرطاس التى وقعت اثناء مرض رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) فى الايام الاخيريه من حياته، انّ دعاه «الخلافه الانتخاييه» و مؤيديها كانوا يعتقدون انّ كتاب الله وحده ينبغى ان يكون- لوحده- الدستور الثابت المصون. أما سنه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و بياناته فلا تحظى بنفس الثبات، و انما يمكن للحكومه الاسلاميه ان تصرف النظر عن تنفيذها تبعا للمصالح المتغيره.

لقد أيد هذا النهج فيما بعد و عضد بروايات كثيره أفاضت بحق الصحابه.

فالصحابى مجتهد و هو يعمل طبقا لاجتهاده، و لما يراه من مصلحه، فان اصاب كان مأجورا و ان أخطأ فهو معذور!

الامثله على هذا «النهج الاجتهادى» كثيره، و ربما المثال البارز له من عهد الخليفه الاول هو ما وقع لخالد بن الوليد حين بعثه الخليفه فى بعض الحروب

فدخل بيت مالك بن نويرة احد مشاهير المسلمين و استغفله حتى قتله و حرق رأسه و بنى بزوجه في الليله نفسها.

حين وصل خبر الجنايه المفجعه التي تبعث على الاشمتزاز و الخجل الى الخليفه، لم يقم الحد على خالد و لم يجر حكم الله عليه وفقا لما تقرره الشريعه، بل اعتذر عنه متذرعاً بانّ دوله الخلافه بحاجه إليه!

و من نظائر هذا «النهج الاجتهادى» الامتناع عن اعطاء الخمس لأهل البيت و أقرباء النبى (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، و حظر تدوين الاحاديث النبويه و منع ذلك منعا باتا، حتى كان من يكتشف فى بيته حديث مكتوب يؤخذ منه و يحرق، و قد استمر الحظر طوال عهد الخلفاء الراشدين حتى عهد الخليفه الاموى عمر بن عبد العزيز.

لقد استطال هذا «النهج الاجتهادى» و استفحل امره زمن الخليفه الثانى (١٣ - ٢٥ هـ) حتى قامت الخلافه بتعطيل بعض أحكام الشريعه و الغائها، نظير حجّ التمتع، و نكاح المتعه، و ذكر «حى على خير العمل» فى الاذان، و انفاذ الطلاق اذا ردّ المطلق اللفظ ثلاثا، و غير ذلك.

و الأدهى و الأمر انهم فرضوا حدودا قاسيه على المتخلفين عن منعهم هذا؛ كفرض حدّ الرجم على المتمتع فى نكاح المتعه!

و من الوقائع الخطيره الاخرى التي تعكس هذا المنحى الاجتهادى ازاء ثوابت الشريعه، هو قيام الخليفه الثانى بالتفريق بين المسلمين فى توزيع أعطيات بيت المال، و اعتماد سياسه التباين التي قادت الى انبثاق الاختلافات الطبقيه بين المسلمين، و التي كان من نتائجها حوادث و حروب داميه أَلَمّت بالمجتمع الاسلامى.

و من مظاهر هذا النهج ما قام به معاويه فى الشام من تشريفات سلطانيه

ملوكيه لم تكن تختلف كثيرا عن نمط ما هو موجود فى بلاطى كسرى و قيصر.

و بدلا من ان يقوم الخليفه بردع عامله على الشام عن امثال هذه الممارسات نراه يقرّه؛ بل و يمنحه لقب: كسرى العرب!

عهد الخليفه الثالث:

قتل الخليفه الثانى سنه ٢٥ هـ - على يد غلام فارسى، فألت الخلافه الى الثالث وفقا للاغلبيه التى حصل عليها من اعضاء الشورى الستة الذين عينهم الخليفه الثانى.

قرب الخليفه الجديد اقرباء الامويين و عهد إليهم بمسئوليات خطيره فى الحجاز و العراق و مصر و سائر البلاد الاسلاميه الاخرى. فكانوا و لاه على الناس اشتهروا بالظلم و التجاهر بالفسق و الفجور و نقض مقررات الشريعه الاسلاميه، مما ادى الى تصاعد الشكاوى من الامصار و انهيالها على دار الخلافه.

لم يرتب الخليفه فى المدينه اثرا مطلوبيا على الشكاوى لتأثير بطانه السوء من اقربائه الامويين عليه، خصوصا مروان بن الحكم؛ بل عمد احيانا الى معاقبه الشكاه و التصييق عليهم، الى ان آل الامر الى سخط الناس و ثوره الامصار عليه، فحوصر و قتل عام ٣٥ هـ -

لقد رسّخ الخليفه الثالث مركز حكومه الشام التى كان الوالى عليها أحد اقربائه الامويين (معاويه بن أبى سفيان)، حتى تمركز ثقل الخلافه فى الشام، فى حين أضحت المدينه المنوره العاصمه الصوريه لدار الخلافه.

القرآن و الحديث النبوى:

بعد أن انتهت حرب اليمامه سنه ١٢ هـ - و سقط فيها عدد من الصحابه من حفظه القرآن، اقترح عمر بن الخطاب على الخليفه الاول ضروره ان يجمع القرآن

و يكتب فى مصحف واحد، لان حربا ثانيه و ثالثه قد تؤدى ببقية الصحابه من حملة القرآن و حفظته مما ينتهى الى ضياع كتاب الله.

لقد اقتصر هذا القرار على القرآن الكريم و لم يشمل حديث رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) الذى يلى القرآن فى المرتبه و الاهميه، رغم انه عرضه لذات الاخطار التى احاطت بكتاب الله. فالحديث النبوى كان هو الآخر عرضه للزياده و النقيصه، و الوضع و النقل بالمعنى، و الضياع و النسيان، ألا ان مؤسس الخلفه لم تظهر اهتماما بصيانتته و حفظه بل أعلنت منع تدوينه و اخذت تحرق فى النار ما تجده مكتوبا منه!

و كذا لم تتحرك الخلفه لتبذل جهودا تذكر إزاء المعارف و العلوم الاخرى حتى باتت الآيات القرآنيه و الاحاديث النبويه التى تمجد العلم و تشيد به و تدعو إليه و كأن لا أثر عملى لها.

لقد انصرفت أكثرية المسلمين الى الفتوحات، و انشغلت بالغنائم المتكاثره التى أخذت تتدفق على الجزيره العربيه من كل حذب و صوب. و بذلك زاغت الامه عن الاهتمام بعلم أهل البيت و معارف آل الرساله، و على رأسهم الامام على بن أبى طالب (عليه السلام) الذى شهد له رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) بأنه أعرف الناس بالاسلام و أعلمهم بمقاصد كتاب الله.

و الغريب ان مؤسس الخلفه لم تسمح للامام على (عليه السلام) ان يساهم فى مسأله جمع القرآن و تدوينه فى مصحف موحد [رغم انهم يعلمون ان الامام انصرف للمهمه بعد قبض رسول الله و جلس فى بيته عاكفا على جمع كتاب الله] بل لم يرد له ذكر فى القضييه برمتها!

انّ هذه و نظائرها هي امور دفعت اتباع على (عليه السلام) و انصاره الى ان يكونوا أكثر رسوخا في معتقدهم و انفذ وعيا لما يجرى من حولهم، و اخذوا يزيدون من نشاطهم يوما بعد آخر.

أما الامام على و حين أقصى عن المواقع المؤثره في تربيته الاعمه و توجيه النشاط العام، فقد اختار ان يركز جهوده في تربيته الخاصه من شيعته و انصاره.

و في فتره الربع قرن التي اقصى فيها الامام عن مركز الخلافه فقد (عليه السلام) ثلاثا من مجموع أربعه أشخاص عرفوا بالثبات في نصره على و الاصطفاف معه في كلّ الظروف، و هؤلاء الثلاثة هم: سلمان الفارسي، و أبو ذر الغفاري، و المقداد. بيد انّ جموعا من الصحابه و افواجا من التابعين حلّت محلهم في نصره الامام و مشايعته و انتشرت في الحجاز و اليمن و العراق و باقي الامصار الاسلاميه الاخرى، قبل ان ينتهي المطاف بالامه الى ان تلتف حول الامام و تلهف مجتمعه إليه بعد مقتل الخليفه الثالث، كي تقنعه بالبيعه و تختاره للخلافه.

٥- انتهاء الخلافه الى أمير المؤمنين (عليه السلام) و منهجه في الحكم

آلت الخلافه الى الامام على (عليه السلام) أواخر سنه ٣٥ للهجره، و دامت أربع سنوات و تسعه أشهر تقريبا.

اقتدى الامام في خلافته نهج رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و اعاد معظم المسائل التي طالها التغيير على يد الخلفاء الذين سبقوه، الى سيرتها الاولى، و عزل الولاه غير الكفوئين.

و في الواقع أعلن الامام نهضه شامله و مارس اسلوبا تغييريا ثوريا انطوى على الكثير من العقبات.

لقد وقف الامام ليعلم للامه فى اليوم الاول من خلافته معالم نهجه، فقال (عليه السلام): «الا و انّ بليتكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم. و الذى بعثه بالحق لتبليبن ببله، و لتغربلن غربله و لتساطن سوط القدر، حتى يعود اسفلكم اعلاكم، و ليسبقن سابقون كانوا قصروا، و ليقصرن سابقون كانوا سبقوا».

اضاف عليه السلام: «حق و باطل، و لكلل أهل، فلئن أمر الباطل لقديما فعل، و لئن قلّ الحق فلربما و لعل، و لقلما أدبر شىء فأقبل!». (١).

لقد استمر الامام فى حكومته الثوريه. و كما يحصل مع آيه نهضه ثوريه، فقد تجمعت العناصر المتضرره التى أضحت مصالحتها فى خطر، و توارت خلف رايه مزعومه للدفاع عن دم الخليفه الثالث، و الطلب بشأره، فأثارت الحروب الداخليه الدمويه التى امتدت لما يقارب تمام مده خلافه الامام عليه السلام.

انّ الرؤيه الشيعيه تنطلق من يقين لا يخامره شك بانّ الحروب الداخليه هذه لم تكن سوى استجابته لمنافع شخصيه، و ان شعار الثأر لدم الخليفه الثالث لم يكن أكثر من ذريعه انطلت خديعتها على عوام الناس.

فالفتنه الاولى التى اشتهرت باسم حرب الجمل نشبت من وراء غائله الاختلاف الطبقي الذى أرسى بذوره منهج الخليفه الثانى فى تفريق أعطيات بيت المال بين المسلمين. إذ لم يكن بمقدور الامام على حين مسك الخلافه ألا ان يعود بسيره رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) و نهجه فى توزيع المال بالتساوى بين المسلمين و هو الامر الذى أثار حفيظه طلحه و الزبير فأضمر

السوء للامام، و تذرعا بالعمره لمغادره المدينه. و فى مكه التقيا مع أم المؤمنين عائشه التى لم تكن تضمير للامام ودا، فاتفقوا على إضرام نار الفتنة، و خرجوا فى حرب الجمل و هم يرفعون شعار الأخذ بثأر عثمان!

الغريب أنّ طلحه و الزبير كانا فى المدينه أثناء محاصره الخليفه الثالث و قتله، بيد انهما لم يبادرا الى نصرته؛ بل على العكس كانا من اوائل الذين بادروا لمبايعه الامام على (عليه السلام) أصاله عن نفسيهما و نيابه عن المهاجرين!

أما أم المؤمنين عائشه فقد كانت فى طليعه من حرض الناس على قتل الخليفه الثالث. و عند ما سمعت بمقتله قالت: بعدا و سحقا، ثم اظهرت رضاها بذلك.

و الحقيقه أنّ المسبب الاصلى لفتنه قتل عثمان كانوا من الصحابه اصلا، حيث بعثوا الرسائل من المدينه الى الاطراف و الامصار يحرضون فيها المسلمين للثوره ضدّ الخليفه.

أما السبب وراء الفتنة الثانيه التى اشعلت حرب صفين التى استمرت عاما و نصف، فقد كان الطمع الذى استولى على معاويه كى يستحوذ على الشام تحت ذريعه المطالبه بدم عثمان. لقد أثارها معاويه حربا عنيفه أودت الى قتل أكثر من مائه الف نفس، اتسم فيها موقف معاويه بالهجوم و ليس بالدفاع، لأنّ اخذ الثأر لا يكتسب صيغه الدفاع مطلقا.

و الغريب ان يكون شعار هذه الحرب الثأر لدم الخليفه الثالث أيضا، فى حين أنّ الخليفه نفسه كان فى اخريات ايامه قد استمدّ العون من معاويه لدفع غائله الثوار عنه، و لكن من دون جدوى. فجيّش معاويه و ان تحرك فعلا من الشام نحو المدينه لكنه تباطأ فى المسير متعمدا و لم يدخل المدينه، حتى اذا ما سمع خبر

مقتل الخليفة قتل عائدا الى الشام ليرفع من هناك شعار الطلب بالتأثر!

و ليس أدل على أنّ المسألة لا تعدو الشعار من ان معاويه تناسى بعد استشهاد الامام على (عليه السلام) شعار الثأر، و أهمل بعد استحكام قبضه الملك بيده مطارده قتله عثمان و معاقبتهم.

بعد صفين اندلعت حرب النهروان. و كان الباعث إليها ان مجموعه من الناس، من بينهم بعض الصحابه خرجوا بايعاز من معاويه على الامام على، ثم تفرقوا فى الامصار و هم يثيرون الاضطرابات و يتعرضون لاتباع على (عليه السلام) بالقتل حتى كان من شأنهم ان قتلوا النساء الحوامل و بقروا بطونهن و مثلوا بالأجنه!

نهض الامام (عليه السلام) و اطفأ غائله هذه الفتنة، بيد أنّ القدر لم يمهل طويلا اذ انهالت على رأسه ضربه غدر من سيف أحد الخوارج فخرّ فى محراب الصلاه صريعا و مضى الى ربّه شهيدا بعد أيام.

لقد دأب المخالفون على القول أنّ الامام عليا كان رجل شجاعه و بأس و حرب و لم يكن رجل سياسه، و الّا لكان بمقدوره ان يصير مؤقتا على بعض الاشخاص و يداهنهم الى ان يستتبّ له الامر و تترسخ قوائم خلافته فينهض لقمعهم و استئصال شوكتهم.

هذا النقد يهمل نقطه اساسيه ماثله فى كون خلافه الامام هى نهضه ثوريه، و النهضه الثوريه لا تنسجم مع «منطق» المداهنه و الارضاء.

لقد مرّت الحاله نفسها فى عهد رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) حيث اقترح المشركون على النبي الاكرم ان يكف عن التعرّض لآلهتهم فى مقابل ان يتركوه فى دعوته و شأنه.

و لكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) رفض ذلك و مضى فى دعوته رافضا المداهنه و الاغضاء، حتى اذا ما استحكمت مواقعه جيدا تحوّل الى مرحله المواجهه.

و بين نهج رسول الله و نهج على نجد أنّ منطق الدعوه الاسلاميه لا- يجيز محق حق ما فى الطريق الى احقاق حق آخر، و لا يسمح بدفع الباطل بباطل آخر، كما تؤكد ذلك آيات كثيره من كتاب الله.

٦- ما ذا جنى الشيعة من خلافة على (عليه السلام)؟

إنّ الامام عليا (عليه السلام) و ان لم يستطع فى فتره خلافته التى دامت أربع سنوات و تسعه أشهر ان يعيد الاوضاع الاسلاميه المضطربه الى سابق عهدا، إلاّ أنّه أحرز النجاح فى ثلاثه مجالات اساسيه، هى:

الف: أحيا بسيرته العمليه الرفيعه شخصيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) المضيئه و سيرته الجذابه، بين الناس و خاصه بين ابناء الجيل الجديد.

فقد كان عليه السلام يواسى أفقر الناس و يعيش كما يعيش أذناهم رتبه، و بهذا الاسلوب استطاع ان يكسر شوكة معاويه و ما كان يظهر به من عظمه كسرويه- قيصريه.

و الامام (عليه السلام) لم يقرب- فى نهجه- أحدا من أقربائه و أهل بيته و معارفه على حساب الآخرين، بل سار بالجميع بالسويه فلم يفضل الغنى على الفقير و لا القوى على الضعيف.

ب: رغم المشاكل العظيمه المنهكه التى عاشها فى عصره، ترك (عليه السلام) للناس ذخائر قيمه من المعارف الالهيه و كنوز العلوم الاسلاميه الحقه.

فمن كلماته القصار دوّن ما يقارب احد عشر الف حكمه فى المعارف العقليه و الدينيه و الاجتماعيه. لقد صبّ (عليه السلام) معارف الاسلام العالیه فى أرفع المعانى و أجزل الالفاظ بلاغه و أكثرها متانه مع ما كانت تتسم به خطابه و بياناته من وضوح و اشراق.

و على صعيد آخر وضع الامام القواعد التأسيسيه للغة العربيه، و أرسى مرتكزات ثابتة للادب العربى.

أما فيما يرتبط بالجانب العقلى فقد غاص (عليه السلام) فى أبعاد الفلسفه الالهيه و أبان مسائلها على منهج يتسم بالاستدلال الحر و يعتمد البرهان المنطقى.

لقد تعرّض لمسائل لم تكن حتى ذلك الوقت محل اهتمام الفلاسفه، و بلغ من عنايته بالموضوع أنه كان يهتم به حتى و هو يخوض لجدج المعارك و الحروب.^(١)

ج: اعتنى (عليه السلام) بتربيته و إعداد عدد كبير من الرجال فتخرج من مدرسته عدد واسع من العلماء فى صنوف المعرفه، كان من بينهم منارات ساميه فى الزهد و المعرفه من اضراب أويس القرنى، و كميل بن زياد النخعى، و ميشم التمار، و رشيد الهجرى. فهؤلاء يمثلون عرفاء أهل الاسلام مصدر العرفان فى

١- يروى أنّ اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا امير المؤمنين! أ تقول ان الله واحد! فحمل الناس عليه و قالوا: يا اعرابى أ ما ترى ما فى امير المؤمنين من تقسم القلب؟ فقال امير المؤمنين: دعوه فانّ الذى يريد اعرابى هو الذى نريده من القوم. ثم قال: يا اعرابى! ان القول فى ان الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منهما لا يجوزان على الله عزّ و جلّ، و وجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد، فهذا لا يجوز لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، أ ما ترى انه كفر من قال انه ثالث ثلاثه. و قول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع و الجنس فهذا ما لا يجوز، لانه تشبيه و جلّ ربنا و تعالى عن ذلك. و اما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل هو واحد ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربنا، و قول القائل أنه عزّ و جلّ احدى المعنى، يعنى به انه لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربنا عزّ و جلّ. (بحار الانوار، ج ٢: ص ٦٥).

الاسلام، تماما كما عدّ رجال آخرون في مدرسه الامام (عليه السلام) مصادر تأسيسيه لاتجاهات الفقه و الكلام و التفسير و القراء و غير ذلك.

٧- انتقال الخلافة الى معاوية و تحولها الى ملكيه موروثه

بعد شهاده أمير المؤمنين الامام علي (عليه السلام) تصدّى للخلافه ولده الامام الحسن بوصيه من اييه بمبايعه الناس له (الامام الحسن هو الامام الثاني من ائمه الشيعة الاثني عشرية) بيد أنّ معاوية لم يهدأ و انما تحرك بجيشه نحو العراق معلنا الحرب على الحسن بن علي (عليه السلام).

استطاع معاوية ان يجبر الامام الحسن بن علي على الصلح من خلال مختلف الدسائس و عبر رشوته بالأموال الطائلة لاصحاب الحسن و قاده جيشه.

تمّ الصلح بين الطرفين على شروط منها ان تعود الخلافه للامام الحسن (عليه السلام) بعد وفاه معاوية؛ و ان لا يتعرض الاخير للشيعة و لا يقوم باضطهادهم.

حين هيمن معاوية في سنة ٤٠ هجرية على مقاليد الخلافه الاسلاميه توجه نحو العراق، و كان من جمله ما قاله: «يا اهل الكوفه! أ ترونني قاتلتكم على الصلاه و الزكاه و الحج و قد علمت انكم تصلون و تركون و تحجون! و لكنني قاتلتكم لأتأمر عليكم، و قد آتاني الله ذلك، و انتم كارهون».

و قال أيضا: «ألا كلّ دم اصيب في هذه مطلول، و كل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين»^(١)

لقد أفصح معاوية عن ماهيه حكومته و برنامجه السياسى من خلال هذه الكلمات التى أبانت أيضا حقيقه التزامه بشروط الصلح مع الامام الحسن (عليه السلام).

١- يلاحظ في ذلك: ابن ابى الحديد، ج ٤: ص ١٦٠؛ الطبرى، ج ٤: ص ١٢٤؛ و ابن الاثير، ج ٣: ص ٢٠٣.

ثم أنّ معاوية بهذا الخطاب شرع بممارسته نهج فصل السياسة عن الدين، فهو لا يتكفل - من موقعه في الخلافة - بضمان تنفيذ احكام الدين و لا يحرص على ذلك، و انما غايه حرصه هو الحفاظ على ملكه و ترسيخ سلطانه مهما كان ثمن ذلك.

انّ هذا النهج في ممارسته السلطه يكشف عن طريقه ملوكيه لا صله لها بالخلافه و لا نسب يصلها بمفهوم استخلاف منصب رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم). و ما أسرع ما انكشف وجه هذه الممارسه على حقيقته حين كان البعض يدخل على معاويه و يسلم عليه بالملك، بل أنّ معاويه نفسه لم يوارب في مجالسه الخاصه بتسميه حكومته و وصفها بالمملوكيه، و ان كان حين يظهر على الملأ العام يستفيد من لقب الخلافه و يعرف نفسه به.

و بهذا يتبين أنّ الحكم الذى يقوم على القوه و الجور لا بدّ و ان يتحوّل الى ملك وراثى، و هذا ما قام به معاويه فعلا حين نصّب ابنه يزيد وليا للعهد من بعده، رغم ان يزيد لا يتحلى بخصائص الشخصيه الدينيه و لا يراعى ضوابط الالتزام الاسلامى، و انما كان شابا متهتكا، دلت على فساده فجائعه العظيمه التى ارتكبها اثناء حكمه.

و فى مسار آخر، كان تنصل معاويه لشروط الصلح معناه عدم السماح لشيعه أهل البيت ان يعيشوا بأمن و سلام، و سلبهم حق ممارسه نشاطهم الدينى الذى كانوا عليه.

و هذا ما حصل تماما حين اعتمد معاويه سياسه تقوم على منع روايه مناقب أهل البيت أو تداول الأخبار و الروايات عنهم، و ان من يقوم بذلك لا يأمن على

حياته و ماله و عرضه (١). و فى مقابل ذلك شجع من خلال الهدايا و الجوائز أئى حديث ينقل فى مناقب الصحابه و الخلفاء مما انتهى الى وضع أحاديث كثيره فى مناقب مزعومه.

لقد كان من مظاهر الموقف العدائى لأهل البيت أوامر معاويه الى عماله فى الأمصار بسبّ على (عليه السلام) و النيل منه أمام الملاء من أعلى المنابر، بل عمد معاويه بنفسه إلى سبّ على! (لقد بقى هذا الامر سارى المفعول حتى زمان عمر بن عبد العزيز سنه ٩٩ - ١٠١ هـ) و كثره لهذه السياسه العدائيه قام معاويه عن طريق عماله فى الاقاليم - و كان بعضهم من الصحابه - بمطارده قاده الشيعيه و خواصهم و قتلهم و رفع رءوس البعض منهم على رءوس الرماح و الدوران بها فى المدن أمام الناس، مضافا الى اجباره الشيعه باظهار البراءه و النيل من على (عليه السلام) و إلّا يكون القتل جزاء من يرفض ذلك.

٨ - أصعب العهود التى مرّ بها الشيعه

كانت أحلك العصور التى مرّ بها الشيعه هو عهد معاويه الذى دام زهاء عشرين عاما، فلم يكونوا بمأمن و لم يكن ثمة ضمان لحياتهم و استقرارهم خصوصا و أنّ الأغلبه منهم كانت معروفه يسهل الوصول إليها.

فى مقابل هذه المشاقّ لم يكن أمام الحسن و الحسين (عليهما السلام) ما يفعلانه فى حمايه الشيعه و ارجاع الاوضاع الى سابق حالها رغم انهما عاصرا عهد معاويه. و عند ما نهض الحسين سيّد الشهداء (الامام الثالث من ائمه الشيعه)

١- روى أبو الحسن المدائنى فى كتاب الاحداث: كتب معاويه نسخه واحده الى عماله بعد عام الجماعه جاء فيها: «أنّه برئت الذمه ممن روى شيئا فى فضل ابى تراب و أهل بيته» كتاب النصائح الكافيه، لمحمد بن عقيل، ص ٧٧.

فى الأشهر الستة الأولى من عهد يزيد قتل مع جميع أصحابه و أولاده، فى حين لم يكن بمقدوره ان يقوم بنهضته قبل ذلك رغم أنه عاصر عشر سنوات من حكم معاوية.

لقد قامت الأكثرية السنیه بتبرير سفك الدماء بدون حق و ما صدر من مظالم عن هذه المجموعة من الصحابه و خاصه معاويه و ولاته، بالقول أنّ هؤلاء من الصحابه، و انهم بمقتضى أحاديث رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) معذورون، لأن الصحابي مجتهد معذور اذا أخطأ، و أنّ الله (سبحانه) رضى عنهم و بالتالى سيعفو عن كلّ ما صدر منهم من جنایات و سفك دماء.

بيد أنّ الشيعة ترفض هذا التوجيه و ما يقوم عليه لاسباب، منها:

أولاً: من غير المرضى عقلاً ان يقوم قائد اجتماعى كالنبي الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) بدعوه أناس الى نهضته القائمه على اساس احياء قيم الحق و العدل و الحرية، فيضحى بكل شىء فى سبيل كيان هذه النهضه و ترسيخا لاهدافها، ثم يترك لاصحابه- بعد ان تحولت النهضه الى عمل ناجز على الارض، الحرية المطلقه فى تجاوز الضوابط و انتهاك الاحكام و القوانين التى سنّها، ليرتكبوا ما يشاءون من مفسد و مظالم بحق الناس، بذريعه انهم معفوون عن تحمل التبعات!.

انّ هذا «المنطق» مستحيل ان يصدر من النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) لما فيه من تجاوز للاحكام التى جاء من اجلها؛ و لما فيه من مظالم للناس، و لأنه لا يعنى سوى ان يقوم النبي بتهديم البناء الذى أقامه بنفس اليد و الأداة التى بنته.

ثانياً: أنّ الروايات التى تحدثت عن تقديس الصحابه و تصحيح أعمالهم غير

المشروع و اعتبرهم من الذين كفر الله عنهم سيئاتهم و انهم مصونون من الحساب، انما وصلتنا عن طريق الصحابه انفسهم.

و الذى نعلمه بشهاده الحوادث القطعيه فى التأريخ انّ الصحابه لم يعذر بعضهم بعضا و لم يصفح بعضهم عن بعض و يوجه عمله بمقتضى ما يروى عنهم.

فقد حصلت فى مجتمع الصحابه مظاهر القتل و السب و اللعن و فضح بعضهم البعض دون ان نلمس اثرا يذكر لروح التجاوز و العفو بحق بعضهم البعض مما تحدثت عنه الأحاديث المرويه عنهم.

و معنى ذلك، انّ السيره العمليه للصحابه تدل على عدم صحه مثل هذه الروايات، أو انها لو كانت صحيحه فسيكون لها معنى آخر، غير ما يستفاد من اسباغ التقديس عليهم، و رفعهم الى مرتبه تضىفى الصيانه من تحمل التبعات (فى شىء أشبه ما يكون بالعصمه).

و اذا كان الله (سبحانه و تعالى) قد امتدح الصحابه فى آى القرآن و أظهر رضاه عنهم، فأنما كان ذلك لانقيادهم لاحكامه و تعاليمه، و لجميل ما صدر عنهم فى سالف حياتهم. و بذلك لا معنى لأن ينسحب الرضا على مستقبل أيامهم و قادم اعمالهم، بحيث يكون لهم الحق فى ان يفعلوا ما تشتهيهم أنفسهم و لو كان خلافا لاحكام الله.

٩- استقرار سلطان بنى اميه

توفى معاويه سنه ٦٠ هجرية ليخلف فى السلطه ولده يزيد الذى كان أبوه قد أخذ له البيعه من الناس. لم يكن يزيد الذى مسك زمام الحكومه الاسلاميه يتحلى بشخصيه دينيه، بل كان- كما تشهد بذلك وقائع التأريخ- شابا نزقا مرتكبا

للمعاصى و المحرمات و مجترحا للآثام و الشهوات، بل لم يكن يعتنى بالضوابط و الأحكام الاسلاميه حتى فى حياه أبيه.

لقد كان تأريخ الاسلام قد شهد الكثير من الفتن و الفجائع حتى ذلك الوقت، بيد انها لم تبلغ ما بلغته على عهد السنوات الثلاث من حكم يزيد، و لم يكن لها نظير مما حدث سابقا.

ففى السنه الاولى من حكمه قتل الحسين بن على (عليه السلام) سبط رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) مع أولاده و أهل بيته و أصحابه بأفجع صورته، ثم ساق نساء و أطفال آل بيت الرسول و طاف بهم مع رءوس الشهداء أسرى فى المدن و الأمصار.

و فى السنه الثانيه من حكمه استباح المدينه المنوره ثلاثه أيام كامله عاث خلالها جنده الفساد فقتلوا النفوس و نهبوا الاموال و انتهكوا الاعراض.

و فى السنه الثالثه ختم حكمه بهدم الكعبه المقدسه و تخريبها و إحراقها.

آلت الحكومه الاسلاميه بعد يزيد الى البيت المروانى- بالتفصيل الذى تذكره كتب التأريخ- و قد وصل كرسى السلطه من آل مروان أحد عشر شخصا دام مجموع حكمهم سبعين عاما.

لقد كانت حقبه سيئه من التأريخ عاش فيها الاسلام و المسلمون أحلك الظروف و أقساها فى عهد بنى مروان، حيث لم تكن تحكم المجتمع الاسلامى فى حقيقه الأمر سوى امبراطوريه عرييه مستبده تتستر باسم الاسلام و تحمل عنوان الخلافه زيفا، حتى بلغ الأمر بأحد سلاطين هذا البيت ممن يحمل لقب خليفه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و ممن يفترض ان يكون المدافع الاول عن رايه الدين و حياض المسلمين، ان يأمر ببناء غرفه له أعلى الكعبه

المشرفه كى يتسنى له الجلوس فيها للترهه فى مراسم الحج(١).

و هذا الخليفه نفسه (!) يرمى القرآن الكريم و يمزقه بسهامه و يهزأ بوعيد الله فيه و ينشئ شعرا يقول فيه:

أتوعد كل جبار عنيدفها أنا ذاك جبار عنيد

إذا ما جئت ربك يوم حشرفقل يا رب مزقنى الوليد(٢)

لقد كان اختلاف الشيعة الاساس مع الاغلبه السنيه حول مسألتين هما:

الخلافة الاسلاميه، و المرجعيه الدينيه. لذلك كان من الطبيعى ان يعيشوا فى تلك الفتره ظروفًا صعبه تتهددهم فيها النوائب، بيد انهم ازدادوا ثباتًا و تمسكا بعقيدتهم يوما بعد آخر بفعل ظلم و جور الحكام من جهه، و بفعل ما كان يتصف به ائمتهم من أهل البيت من ورع و تقوى و صلاح و مظلوميه.

و لم يؤدّ ظلم الحكام من جهه و مظلوميه أهل البيت من جهه ثانيه الى ترسيخ عقائد الشيعة و ثباتهم و حسب، و انما اخذ التشيع بعد استشهاد الامام الحسين (عليه السلام) خاصه يمتد و يتسع و هو ينمو و ينتشر خصوصا فى الأطراف و فى المناطق البعيده عن مركز الخلافة الامويه كالعراق و اليمن و ايران.

و يمكن لنا ان نتلمس امتداد التشيع و انتشاره من خلال الحاله التى عاشها الامام الخامس (محمد بن على الباقر) فى حياته. اذ لم يكن القرن الهجرى قد انتهى بعد؛ و لم تكن قد مضت على استشهاد الامام الحسين (الامام الثالث) أكثر من اربعين سنه، حين بدأت علامات الضعف و التخلخل السياسى تعصف بينان

١- هو الوليد بن يزيد، اليعقوبى، ج ٣: ص ٧٣.

٢- مروج الذهب، ج ٣: ص ٢٢٨.

الحكم الاموى، مما يسيّر للشيعة فرصه نسبيه للحريه و الانفتاح، فبدأت الافواج تنهال من اكناف العالم الاسلامى كالسيل على بيت هذا الامام الباقر (عليه السلام) و هى تنهل من معينه الحديث و المعارف الاسلاميه الاخرى.

و فى أواخر القرن الهجرى الاول قام مجموعه من أمراء السلطه بتأسيس مدينه قم فى ايران كى يسكن بها الشيعة.

و لكن رغم علامات الانفتاح النسبى لم يكن الشيعة يتظاهرون بمذهبهم و انما كانوا يلتزمون التقيه فى حياتهم بناء على توجيهات ائمتهم (عليهم السلام).

و لطالما جرب الساده العلويون الثوره و القيام المسلح ضدّ البيت الاموى لكثره ضغوط السلطه عليهم و تراكم ظلمها، بيد أنّ النتيجة لم تتجاوز الفشل و القتل، حيث كانت الحكومه الامويه تبيدهم و تستأصلهم دون رحمه و مبالاه.

لقد اخرجت السلطه جسد زيد- إمام الشيعة الزيديه- من قبره، و صلبوه لمدته ثلاث سنوات، و من ثم احرقوه و ذرّوا رماده فى الهواء.

و من صور قمعهم أنّ اكثر الشيعة تعتقد أنّ السلطه الامويه كانت وراء موت الامامين الرابع و الخامس (السجاد و الباقر عليهما السلام) حيث دست لهما السم، و كذا كانت وفاه الامام الثانى و الثالث (الحسن و الحسين عليهما السلام) على ايديها أيضا.

انّ اكثره أهل السنه تعتقد بالخلفاء عموما و انهم مفترضو الطاعه، بيد أنّ فجائع بنى أمويه بلغت حدا أجبر هؤلاء على التفريق بين صنفين من الخلفاء، يقع الخلفاء الراشدون فى الصنف الاول (و هم: أبو بكر و عمر و عثمان و على) فيما يضمّ الصنف الثانى معاويه و من يليه.

لقد أثار الحكم الأموي سخط الأمة و تدمرها نتيجة لما تراكمت فيه من مفاسد و مظالم، حتى بلغ الامر أنه حين انهيار حكم بنى أميه تماما و قتل آخر حكامهم فزّ ولداه مع مجموعه أفراد العائله الامويه من دار الخلافه. الّا انهم لم يجدوا من يقبل أن يؤويهم، و لم يعثروا على ملجأ آمن فتاهوا فى صحارى «النوبه» و «الحبشه» و «جاوه» فمات الكثير منهم من الجوع و العطش. ثم توجه الباقون الى جنوب اليمن، فمكثوا هناك زمنا كانوا يحصلون على ما يسدّ رمقهم عن طريق الاستجداء و الصدقه و عطف المحسنين عليهم، الى انتقلوا الى مكه فى زىّ الحمالين ليدوبوا فى المجتمع و يختفوا فى زحمه الناس.

١٠- الشيعة فى القرن الهجرى الثانى

فى اواخر الثلث الاول من القرن الهجرى الثانى ظهرت فى خراسان ايران دعوه باسم أهل البيت، و ذلك اثر سلسله من الثورات و النهضات الدمويه التى اجتاحت أمصار العالم الاسلامى ضدّ الحكم الاموى و مظالمه المتراكمه. و قد كان المتصدى للدعوه و حامل لوائها القائد الايرانى أبو مسلم المروزى الذى نهض ضدّ الخلافه الامويه و تقدم للإمام حتى أسقط الحكم الاموى.

انّ هذه النهضه و الثوره و ان كانت مستلهمه من الجو الاعلامى العميق للتشيع، حيث رفعت نسيبا شعار الثأر لشهداء أهل البيت و الدعوه للرضا من آل محمّد (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بل و قامت بأخذ البيعه فعلا للرضا من أهل البيت و لو على نحو كلى و غامض، الّا انها لم تكن بايعاز مباشر أو غير مباشر من أئمه أهل البيت، بدليل انّ أبا مسلم حين عرض البيعه للخلافه على الامام السادس (جعفر بن محمّد الصادق) فى المدينه، رأينا الامام يردّ على رسوله بعنف و يردعه- حتى

أنه أحرق الكتاب المرسل إليه على السراج- و تنكر لابي مسلم و قال للرسول:

«عرّف صاحبك بما رأيت».

و فى كل الاحوال انتهت هذه الحركه الى تسلّم بنى العباس للخلافه باسم أهل البيت، فعمدوا بادئ الأمر الى ملاينه الناس و اظهار الموده للعلويين، حتى انهم قادوا حملة واسعه للانتقام لشهداء العلويين، فقتلوا بهم من وجد من الأمويين، و نبشوا قبور الأمويين و حرقوا أجسادهم. بيد أنه لم يمض وقت كثير حتى سلك العباسيون نهج بنى أميه و سيرتهم و بدأ التنكيل مجدداً.

لقد تعرض أبو حنيفه أحد ائمه المذاهب الاربعه للسجن و التعذيب و الأذى فى عهد المنصور، و ضرب ابن حنبل، و هو امام آخر من ائمه المذاهب الاربعه بالسياط. أما الامام السادس من ائمه الشيعة (جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام) فقد دسّ له السم و مضى شهيدا بعد أذى لاقاه منهم، فيما ارتفعت حدّه التنكيل بالعلويين، فكانت تقتل منهم المجاميع، أو يدفنون و هم احياء، بل بلغ فنّ التنكيل العباسى، الى الحد الذى كانت ترصف اجسام العلويين- و هم احياء- فى اسس الابنيه و قواعدها و اعمدتها ليلاقوا حتفهم على هذا الحال.

امتدت الامبراطوريه الاسلاميه على رقعه جغرافيه واسعه فى عهد الخليفه العباسى هارون الرشيد، حتى أنه كان احيانا يخاطب الشمس بانك فى أى مكان تشرقين، فلن تشرقى الا فى مملكتى.

ففى عهد الرشيد مضت جيوش الفتح تتقدم فى أقصى الشرق و الغرب، بيد أنّ الخليفه لم يكن ليعلم ما يجرى على خطوات من قصره، حيث كان يقف الجباه على طرف جسر بغداد دون اذنه و علمه ليأخذوا من المارّه ضريبه حق العبور. بل

و حصل فى احدى المرّات ان طلبوا من الخليفه، هو يعبر الجسر ان يؤدى ضريبه حق العبور!

و من الشواهد التى تكشف ما بلغه الحكم من انحلال و فساد انّ الامين الخليفه العباسى وهب فى لحظه شهوه احد المغنين من اهل الطرب مبلغ ثلاثه ملايين درهم لبيتين غناهما من الغزل و حين وقع المغنى على اقدام الخليفه قائلاً:

تمنحني هذه الاموال الطائله يا أمير المؤمنين؟ ما كان جواب الامين الا ان هون الامر على المغنى ذاكرا له انّ المبلغ يعوّض من جبايه الحقوق من طرف قصى و بسيط من اطراف المملكه!

كانت الاموال الطائله تتدفق سنويا من امصار المسلمين الى بيت مال المسلمين فى مركز دار الخلافه، بيد انها كانت تبدد و تصرف فى الشهوات و تنفق فى ملاذ الخليفه حتى كانت الجوارى و الفتيات الحسنات و الغلمان يعدّون بالآلاف فى بلاط الخلافه.

أما وضع الشيعه فى خطّه العام فلم يتغيّر مع تحوّل السلطه من بنى اميه الى بنى العباس، و انما تغيّر فقط اسم العدو و الظالم و حسب.

١١- الشيعه فى القرن الهجرى الثالث

مع اطلاله القرن الثالث الهجرى بدأ الشيعه يتنفسون الصعداء و يحسّون بالحرية النسيه، و ذلك لبواعث منها:

أولاً: لقد تمت ترجمه الكثير من الكتب الفلسفيه من اللغتين اليونانيه و السريانيه و غيرهما. و قد كان لظهور هذا اللون من الكتب باللغه العربيه اثره الفاعل فى اغناء الحياه العقليه و هجوم الناس لتعلّم هذه العلوم و مناهجها الاستدلاليه.

بيد أنّ الذي أضفى خصوصيه أكثر على هذا الجو هو اعتناق الخليفة المأمون (١١٥-٢١٨ هـ) للمذهب المعتزلي و بالتالي ميله لمنهج الاستدلال العقلي و تشجيعه لجو ظهر فيه المتكلمون في الأديان و المذاهب و هم يتحدثون بحريه كامله.

و من البديهي ان يسعى علماء الشيعة و متكلموهم الى استثمار اجواء الحريه و الانفتاح الفكري هذه في ممارسه الفعاليات العلميه التي تخدم مذهب أهل البيت.

ثانيا: عهد المأمون العباسي لمقتضيات تتعلق بمنهجه السياسى، و لايه العهد الى الامام الثامن من أئمه الشيعة (على بن موسى الرضا عليه السلام) مما ترتب على أثرها ان يشعر العلويون و انصار أهل البيت بالأمان النسبي الذي صانهم من تعرّض و لاه الدوله و عمالها لهم.

بيد أنّ أجواء الحريه و الانفتاح النسبي - فكريا و سياسيا- لم تعمّر طويلا، اذ سرعان ما عادت سياسه التنكيل و الاضطهاد الى سابق عهدها مع جلوس المتوكل على كرسى السلطه (٢٣٢-٢٤٧ هـ) خصوصا و أنّ المتوكل كان يتسم بعداء خاص لعلى (عليه السلام) و شيعة على، حتى أنّه أمر أن يهدم مرقد الامام الثالث (الحسين سيد الشهداء) و ان يسوّى مع الارض و تحرث الارض من حوله.

١٢- الشيعة في القرن الهجرى الرابع

ساهمت عدّه عوامل في القرن الهجرى الرابع على قوه التشيع و امتداده على آفاق رحبه، كان منها ضعف أركان خلافه بنى العباس و ظهور ملوك آل بويه.

لقد استطاع آل بويه الذين كانوا من الشيعة، ان يمدوا نفوذهم الى عاصمه الخلافه بغداد، بل و ان يكون لهم تأثيرهم فى الخليفه نفسه. و من الواضح أنّ هذا النفوذ ساهم فى فتح آفاق ملحوظه أمام الشيعة بحيث اندفعوا فى التبليغ

لمذهبهم بحريه و واجهوا خصومهم بقدوه، تماما كما كان يفعل الخصوم فيما مضى و هم يتكئون الى قدره الخلافه و يستندون لسلطانها و نفوذهم فيها.

و للتدليل على انتشار التشيع و امتداده يذهب المؤرخون الى انّ الجزيره العربيه أضحت بمجموعها شيعيه باستثناء المدن الكبرى. و فى المنطقه نفسها امتد التشيع ليشمل مدن كبيره مثل عمان و صعده.

اما البصره التى كانت حتى ذلك الوقت مركزا دائما للتسنن و الند المذهبى للكوفه، فقد امتد فيها التشيع على نحو ملحوظ، كما امتد فى مدن طرابلس و نابلس و طبريه و حلب و نيشابور و هرات، و أصبح التشيع هو المذهب السائد فى الأهواز و سواحل الخليج الفارسى من جهه ايران.

و من العوامل الاخرى التى ساهمت فى نمو التشيع و انتشاره، سيطره ناصر الاطروش على شمال ايران بعد سنوات بذلها فى الدعوه و التبليغ، و قيامه بتأسيس دوله فى ناحيه طبرستان امتدت فى أولاده من بعده. مضافا الى انّ حسن بن زيد العلوى كان قد حكم طبرستان لسنوات قبل الاطروش.

و من حوادث هذا القرن أيضا سيطره الفاطميين- و هم من الاسماعيليه- على مصر بحيث امتد ملكهم لفته مديده (٢٩٦-٥٦٧ هـ).

لقد كان يحصل كثيرا و ان تشهد المدن الكبرى مواجهات مذهبيه و صراعا بين السنه و الشيعه، كما هو الحال فى بغداد و مصر و نيشابور، كانت الغلبه فيها تتم للشيعه احيانا.

١٣- الشيعه بين القرن الخامس حتى التاسع الهجرى

استمر التشيع ينمو و يزداد من القرن الخامس حتى أواخر القرن التاسع بنفس النسبه التى كان يزداد بها فى القرن الرابع. و فى المسار نفسه اعتنق بعض الملوك

و الامراء مذهب التشيع و صاروا يدعون إليه و يوسعون في رقعته القاعده الشيعيه.

ففى أواخر القرن الهجرى الخامس مدّت الدعوه الاسماعيليه جذورها فى «قلاع الموت» و استمرت وسط ايران مستقله عما سواها لما يقارب القرن و نصف.

و فى مازندران- من اقاليم ايران- دام حكم الساده المرعشيين سنوات طويله.

و من جهته اعتنق الملك «خدا بنده» أحد ملوك المغول المذهب الشيعى و استمر ملوك المغول من بعده سنوات مديده فى ايران، و هم يروجون للتشيع.

كذلك كان حال سلاطين «آق قويونلو» و «قره قويونلو» الذين حكموا تبريز و انبسط سلطانهم حتى فارس و كرمان.

و من جهتهم استمر الفاطميون فى حكم مصر حتى اواخر القرن السادس. و من الطبيعى أنّ القدره المذهبيه كانت تتفاوت بحسب الموقف السياسى للملوك و الامراء و تبعاً لانتمائهم. فبعد ان هوى سلطان الفاطميين فى مصر جاء الدور لسلاطين آل أيوب مما ادى الى تقهقر المسار الشيعى فى مصر و الشام الى الورا، اذ فقد الشيعه حريتهم المذهبيه بشكل تام، و كان الكثير منهم ضحيه سياسه السيف و الارهاب لمجرد كونهم شيعه. حصل ذلك مع الشهيد الاول محمّد بن مكى الذى يعدّ من نوابغ فقهاء الشيعه، حيث قتل فى الشام بجريده تشيعه سنه ٧٨٦ هـ و قتل أيضاً شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى فى حلب بجريده الفلسفه.

و ما يمكن ان نخلص إليه بشكل عام ان عدد الشيعه كان فى تصاعد و ازدياد

خلال هذه القرون الخمسه - أما الحريه المذهبيه فكانت تبعا للموقف السياسى للحكام و السلاطين.
و لكن فى كل الاحوال لم يعلن عن التشيع مذهباً رسمياً طوال هذه الفتره فى أى بلد من بلدان المسلمين.

١٤- الشيعة فى القرنين العاشر و الحادى عشر

فى هذه المده نهض شاب فى الثالثه عشره من عمره (سنه ٩٠٦ هـ) من سلاله الشيخ صفى الدين الاردبيلى (ت: ٧٣٥) الذى كان أحد مشايخ الطريقه فى الشيعة، فالتفّ حوله ثلاثمائه من الدراويش من مريدى آباءه، و تحركوا فى أردبيل بهدف اقامه دوله شيعيه مستقلة و قويه.

بدأ الشاب حركته بفتح المناطق المجاوره و القضاء على حكم ملوك الطوائف الذى كان سائدا فى ايران، ثم استطاع بعد حروب داميه مع الامراء المحليين و ملوك آل عثمان الذين كانوا يمسكون بزمام الامبراطوريه العثمانيه، ان يحول ايران المجزأه الى وحده سياسيه و حكومه مستقلة أعلنت التشيع مذهباً رسمياً للدوله.

بعد وفاه الملك اسماعيل الصفوى استمر ملوك الصفويه على نفس النهج حتى أواسط القرن الثانى عشر الهجرى، اذا كان كل واحد منهم يؤكد مجددا ولاءه للتشيع و يجدد اعلان التشيع الاثنى عشرى مذهباً رسمياً للدوله و البلاد.

لقد بلغ الصفويون قوه كبيره، بحيث أضحت مساحه ايران و سكانها فى ذروه قدرتهم على عهد الملك عباس الكبير أكثر من ضعفى ما هى عليه الآن فى المساحه و السكان(١).

و بالنسبه للتشيع فى باقى الاقاليم الاسلاميه فقد بقى على حاله تقريبا طوال القرنين و نصف القرن الاخير، باستثناء معدل الزياده الطبيعاه للشيعه.

١٥- الشيعة بين القرن الثانى عشر حتى الرابع عشر

لقد استمر التقدم و الانتشار فى المذهب الشيعى خلال القرون الثلاثه الاخيريه على نفس مساره الطبيعى الذى كان عليه فى السابق.

فالتشيع فى ايران هو المذهب الرسمى، و الشيعة فى العراق و اليمن يشكلون اكثريه السكان، فيما ينتشر بقيتهم فى باقى بلاد المسلمين بنسبه تقل هنا و تزداد هناك.

و يبلغ عدد الشيعة فى مختلف البلدان ما يقارب المائه مليون انسان على ما يقال(١).

١- يبلغ عدد الشيعة فى العالم استنادا الى آخر الاحصاءات ربع مجموع المسلمين، و اذا كان مسلمو العالم قد بلغوا الآن مليار مسلم، فإنّ عدد الشيعة هو (٢٥٠) مليون انسان. انظر كتابنا: عالم الاسلام (خسرو شاهى).

الاجتهاد و التقليد

اشاره

تشير كلمتا «الاجتهاد» و «التقليد» الى معنيين متقابلين؛ و هذان المعنيان واضحان لنا بشكل اجمالى عام.

و المصطلحان يستخدمان بكثرة فى اوساط المسلمين، اذ ثمة مسأله فقيهيه معروفه تقضى بعدم جواز تقليد الفقيه الميّت ابتداء. و هذه المسأله يمكن ان نقول انها تدخل فى مسلمات الفقه الشيعى، اذ يقوم المقلّدون بتجديد تقليدهم و اتباع المجتهد الحى بعد وفاه الفقيه المفتى الذى كانوا يقلّدونه.

من هذا المنظور بالذات نجد انّ هذين المصطلحين أكثر رواجاً فى ثقافه المذهب الشيعى و يكرران أكثر مما يكرران لدى الفرق و المذاهب الاسلاميه الاخرى.

و اذا أردنا ان نعود الى سيره عصر صدر الاسلام و ما اكتنفته من حوادث، نجد انّ «الاجتهاد» انطوى فى عرف الصحابه و التابعين بعد وفاه رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) على معان هى غير المعانى المتداوله الآن فى عصرنا. بيد أنّا سنصفح جانبا عن التعرّض لهذه المعانى و ما ينطوى عليه المصطلحان من دلالات لما يتوجه ذلك من خوض فى بحث تاريخى نحن فى غنى عنه الآن.

لذلك سنستخدم «الاجتهاد» و «التقليد» فى اطار معنيهما المتعارف و المتبادر للاذهان الآن، خصوصا و انّ للمصطلحين - فى المعنى السائد راها- جذورا دينيه سنشير إليها.

نحتاج لمعرفة المعنى التفصيلي للاجتهاد و التقليد بما ينطويان عليه من جذور دينيه ان نذكر بالحقيقتين التاليتين:

أولاً: انّ الشيعة تعتقد انّ الدين الاسلامي الحنيف إضافة الى كونه مجموعه من اصول المعارف التي ترتبط بالمبدأ و المعاد، و مجموعه ثانيه من الاصول الاخلاقيه، فهو ينطوي أيضا على سلسله من القوانين و الاحكام التي تنظّم السلوك الانساني في جميع جوانب الحياه على مستوى المجتمع الانساني بكافه ابعاده.

لذلك لا- مناص امام الانسان المكلف- أسود كان أم أبيض، و عربيا أو أعجميا و رجلا أو امرأه- من ان يطبق اعماله الفرديه و الاجتماعيه في ضوء هذه الضوابط و الاحكام التي يطلق عليها اسم الشريعة، بحيث يكون تابعا لها في جميع شؤنه.

و من الواضح انّ عمليه التطبيق هذه بحيث يكون العمل بمقتضى الشريعة دائما، لا- يمكن ان تتمّ الا بمعرفة احكام الشريعة و قوانينها. من هنا أصبح تحصيل العلم بالقوانين العلميه و احكام الاسلام الفرعيه هو واحدا من الوظائف الواجبه على المسلمين.

انّ هذه المسألة كما تثبت عن طريق الاعتبار العقلي؛ فهي تثبت أيضا من خلال ما تدل عليه بيانات القرآن و السنه من معاني مؤيده(١).

١- أما من جهه العقل، فلأننا نرى انّ العقل يحكم دون تردّد بطلان ان ينجز الانسان عملا لا يعرفه. لأن مثل هذا التكليف خارج عن طاقه الانسان و قدرته؛ و التكليف بغير المقدور لا يجوز عقلا. لذلك لا مناص من الازعان الى انّ نفس الاوامر و النواهي التي اثبتت للانسان تكليفه اثبتت الى جواره لزوم تحصيل العلم بهذه الوظائف و التكاليف.- أما عن طريق البيان الدينى فثمة آيات تنفى عن الله (سبحانه) ان يكلف الانسان فوق قدرته و خارج وسعه، أو أن يطلب منه ما لا يهتدى إليه سبيلا، حيث يقول تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (البقره: ٢٨٦) و قوله: لا يَشْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا و قوله: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا. مضافا للآيات التي تربط الجزاء و العقاب باتمام الحجه كقوله تعالى: لئنْلا يُكُونْ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ وَ نظائرها. و من الاحاديث ثمة كثير مما يعذر الجاهل اذا كان قاصرا، و الدلاله الالتزاميه لذلك هي وجوب تحصيل العلم في أمر التكليف، حتى اشتهر عن الرسول الاعظم (صلى الله عليه و آله و سلم) قوله: « طلب العلم فريضه على كل مسلم ». و فى أمالى المفيد، بسنده عن الامام الصادق (عليه السلام) انه سئل عن قوله تعالى: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فقال (عليه السلام): اذا كان يوم القيامة قال الله تعالى للعبد: أكنت عالما؟ قال: نعم. قال له: فما عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلا. قال له: أ فلا تعلمت؟ فيخصمه، فتلك الحجه البالغه لله عزّ و جلّ على خلقه». أمالى المفيد، المجلس الخامس و الثلاثون: ص ٢٩٢.

ثانيا: انّ البيانات الدينيه فى الكتاب و السنه (مدارك الاحكام) تتسم بالكلية من ناحيه و تعدّ محدوده من ناحيه ثانيه، بينما نجد انّ الاعمال و الحوادث الواقعه و المسائل المستجده التى يبتلى بها الانسان و تعد مدارا لعمله هى غير متناهيه و لا يمكن حصرها بعدد معين.

لذلك لا مناص لاستنباط جزئيات الاحكام و تفاصيلها من إعمال النظر و طى طريق الاستدلال. خصوصا و ان ما بين يدينا من الادله الاسلاميه لا تعين سوى هذا الطريق لبلوغ الغايه.

و بذلك يتضح انّ الطريق لتشخيص الوظائف و الاحكام الدينيه يمر عبر تصدى مجموعه من عقلاء المجتمع - من ذوى الاختصاص - لتعيين التكاليف الفرديه و الاجتماعيه عبر استنباطها من المتون الكليه و النصوص العامه. و بعبارة اخرى؛ هناك سلسله من القواعد التى ينبغى توظيفها فى مجال استنباط الاحكام

الشرعيه من متون نصوص الآيات و الروايات.

انّ الذي يتتبع أخبار أئمة الدين و سيرتهم العمليه يجد انهم فى موارد كثيره يمارسون عمليه استنباط الاحكام الشرعيه من كتاب الله و سنه رسوله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بطريقه طبيعيه. و هذه الشواهد تتأكد أكثر بخصوص المباحثات و المناظرات التى كانت تدور بين أئمة الدين و بين الآخرين سواء أ كانوا من الاتباع أو الخصوم.

هذه العمليه تشير بمجموعها الى معنى «الاجتهاد» المتداول فى عصرنا الراهن.

و عليه يكون معنى الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعى من متون النصوص الدينيه بطريقه استدلاليه عبر استخدام مجموعه من القواعد المتخصصه المسماه بقواعد أصول الفقه.

نخلص من المقدمات الآنفه الى انّ التشخيص العلمى لاحكام الدين عن طريق الاجتهاد هو واحد من التكاليف التى فرضها الاسلام على المسلمين. و من البديهى الواضح انه ليس بمقدور كافة المسلمين ان يمارسوا مسؤليه الاستنباط الاجتهادى هذه، و انما يضطلع بالمسئوليه عدد من أهل القدره و الاستطاعه ممّن يمكنهم إعمال الاستدلال عبر استخدام قواعد الاستنباط المقرره للوصول الى الحكم الشرعى.

انّ تعذر الاجتهاد على جميع المسلمين من جهه، و وجوب تحصيل المعرفه باحكام الدين على الجميع من جهه ثانيه، جعل الاسلام يرسم لغير القادرين على ممارسه الاجتهاد طريقا آخر تمثل بوجوب رجوعهم فيما يعينهم من أحكام

الدين و موارد الابتلاء الى تلك الثله التي تتمتع بملكه الاجتهاد و تتحلى بالقدره على الاستنباط.

يطلق على هذه العمليه مصطلح «التقليد» و هو مصطلح يقابل «الاجتهاد» فى دائره الاستخدام المعاصره.

انّ السيره العمليه النافذه بين المسلمين منذ صدر الاسلام و حتى الآن هى خير دليل على ثبوت حكم التقليد بالنسبه للجاهل بالحكم الشرعى غير القادر على استنباطه. فهذه السيره كانت تشهد دائما على وجود مجتهدين يرجع إليهم باستمرار، العاجز عن تحصيل الحكم الشرعى من مصادره المباشره.

ثم انّ هناك شواهد من الكتاب و السنه تؤيد حكم وجوب تقليد الجاهل و عودته الى العالم، كذلك التى تدعو الى اتباع اهل العلم و معرفه. مضافا الى تلك الروايات التى تشجّع بعض الاصحاب و تدفعهم للاضطلاع بمسئوليه الافتاء، و نظائر ذلك مما يتعرض تلميحا أو تصريحاً لمسأله التقليد.

اتضح مما تقدم المعنى العام لمصطلحى الاجتهاد و التقليد و ما ينطويان عليه من جذر دينى. بيد انّ التحليل الدقيق للمسأله و البحث العميق فيها ينتهى بنا الى انّ لموضوع الاجتهاد و التقليد افقا أشمل و حقلا أرحب. فسلوك طريق الاجتهاد و التقليد يعدّ واحدا من القواعد الاساسيه التى يشاد عليها برنامج الحياه الانسانيه، بحيث انّ كلّ انسان يكون مدفوعا بفطرته لأن يقطع مسار حياته على اساس التقليد حين يعجز عن الممارسه الذاتيه للاجتهاد.

بناء على هذا يتّضح ان توجيه الاسلام للناس نحو الاجتهاد و التقليد و ارشادهم إليهما يعدّ ارشادا متطابقا مع منهج الفطره الانسانيه و ما تهدي إليه.

هذه الفكرة يمكن توضيحها ببيان مختصر على النحو التالي: أنّ للنوع الانساني في عالم الوجود- كما الانواع الاخرى- هدفا يتناسب مع بنيته الوجوديه، وقد جهّز بادوات و قوى تتناسب مع اهدافه الوجوديه. و الانسان دائم السعى لبلوغ اهدافه الكماليه عبر توظيف الوسائل و القدرات التي ينطوى عليها وجوده.

انّ الفعاليه الخاصه بالانسان و التي يمارسها في الطريق لتحقيق مقاصده الحياتيه، هي من نوع الفعاليه الاراديه التي تصدر من فكر خاص ينبثق من الانسان.

فالانسان يتأمل أوضاع العالم و أحوال الوجود و يتأمل بالحوادث التي تجرى من حوله، و يقوم بدراسه كل شىء و يخطط لاعماله و يرجو لها من نتائج وفق الامكانيات القائمه؛ و بناء على تقديره لما تنطوى عليه من بواعث في الخير أو الشر و في الضرر أو النفع، و فيما يجب القيام به أو لا- يجب. ثم يقدم على الاعمال التي تناسب مقاصده الحياتيه ليضع عليها علامه: «يجب أن يعمل».

و هكذا يكون إقدام الانسان على عمل معين هو نتيجة لسلسله من الخطوات و الفعاليات التمهيديه.

و الشىء البين في ممارسه الانسان هذه ان تكوينه الوجودى الذى جبل عليه لا- يدعه يقضى بثبوت شىء معين أو يحكم بواقعيته، ما لم يدرك بنفسه علله و عوامله، و لوازمه و آثاره. و كذلك لا يقدم على انجاز عمل معين ما لم يأخذ بنظر الاعتبار عوامله و موجباته أو آثاره و فوائده.

اننا نجد فى انفسنا على نحو واقعى باننا نقوم بعملية تملّ و استيعاب لأية

ظاهرة من ظواهر الوجود ولأية حادثه من حوادث العالم عبر واحده من الحواس. فحتى الصوت البسيط الذى نسمعه نحاول ان نفتش عن علله و نبحث عن بواعثه. و اذا أردنا ان نقوم بعمل معين نحيط أولا بعلم الإقدام عليه اجمالا أو تفصيلا، و اذا حصل و أن غفلنا عن ذلك، فاننا على الاقل نضع امام أعيننا ما ينطوى عليه من فوائد و منافع.

و بشكل عام نقوم بممارسه الفعاله الفكرية فى محاوله لتحديد علل و فوائد كل عمل نقوم به.

ان هذه الفعاله الذهنيه و النشاط الفكرى فى البحث يطلق عليها فى الاصطلاح العلمى عمليه «الاستدلال».

فالانسان اذا موجود استدلالى مدفوع لممارسه ذلك عبر ما تمليه عليه فطرته الالهيه و ما ينطوى عليه تكوينه الوجودى. و بلا ريب هو يمارس الاستدلال فى النظريات العلميه و فى القضايا العمليه أيضا.

غايه ما هناك انّ الاحتياجات العلميه للانسان لا تعدّ و لا تحصى، و بالتالى فهو بحاجه الى معلومات نظريه واسعه يعجز الانسان الفرد عن الاضطلاع بها بمفرده و تهيئتها لوحده، و بذلك لن يكون بمقدور الانسان ان يسلك منهج الاستدلال فى كل الجزئيات و التفاصيل، و لا- يستطيع ان يستقلّ بقدرته الفكرية فى تشخيص الحق و الخير و الشر فى جميع هذه الجزئيات و التفاصيل.

انّ هذه الحاجه بالذات هى الحافز الذى يقود افراد النوع الانسانى نحو الاجتماع المدنى، بحيث تتوزع فعاليات الحياه و تقسم بين الجميع.

ان ادراك هذه الحقيقه يفرض على الانسان- اضطرارا- ان يقوم باداره بعض

جوانب حياته على أساس ما له من معرفه تخصصيه و ما يملك من خبره، و يسلك بالتالى منهج الاستدلال القائم على المعرفه العلميه، اى يكون مجتهدا فى هذه الجوانب. بيد انه يحتاج فيما لا خبره له به، الى الانقياد نحو ذوى الاختصاص و الخبره كى يكونوا وسائله فيما يحتاج إليه من التشخيص العلمى فى نطاق ما لا اختصاص له به.

انّ عمليه العوده هذه الى الوسائط بحيث تتطابق أعماله مع التشخيص العلمى تسمى تقليدا.

و هذا هو مسار الحياه، حيث نعود فيما لا- نعرفه الى أهل الخبره، و نتوسّل فى انجاز أعمالنا بأهل الفن و الاختصاص، اذ نتعلم الحرفه من الحرفى و نطلب الدواء من الطبيب و خريطه الدار من المهندس أو المعمار.

و على هذا الاساس تشاد بنيه التعليم و التربيه العامه فى المحيط الاجتماعى للوجود الانسانى.

خلاصه

نستنتج مما سبق ما يلى:

أولاً: انّ الاجتهاد و التقليد هما جزءان أساسيان فى عماد الحياه الانسانيه العامه، و يعدّان من المسائل المصيريه التى لا غنى للبشرية عنها. فليس بمقدور الانسان أن يمارس الحياه الاجتماعيه من دون ان يضطر لممارسه الاجتهاد و التقليد.

ثانياً: انّ الانسان يمارس فى جوانب ضئيله من حياته عمليه الاجتهاد و يعتمد على معطياته المباشره، بيد أنه يمضى الشطر الاكبر من جوانب حياته بالاعتماد

على التقليد. أما الذى يظن أنه لن ينصاع الى التقليد- فى حياته- فهو يعيش فى وهم كاذب و خدعه تثير السخريه.

ثالثا: انّ الفطره و العرف العقلاى العام يقضيان بجواز التقليد بل وجوبه فى الموارد التى يقصر فيها الانسان الجاهل عن إعمال النظر و البحث الفكرى الاستدلالى، شرط ان يرجع فى التقليد الى إمام مفروض يملك صلاحيه فى المسائل المفترضه، و صاحب نظر يوثق بالاعتماد على خبرته و اختصاصه، و الا كان التقليد مذموما.

رابعا: نستفيد مما بين ايدينا من نصوص القرآن و السنه انّ الاسلام دين الفطره يدعو الانسانى الى مجموعه من المسائل الحياتيه التى تدعوهم إليها فطرتهم الالهيه و خصوصيتهم الوجوديه. بمعنى انّ ما يدعو إليه الاسلام و ما تهدى إليه الفطره و التكوين هما شىء واحد.

الى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١)**.

و لما كنا قد ذكرنا فى مقدمات البحث انّ الاجتهاد و التقليد من الضرورات التى تدعو إليها الفطره، فانّ ذلك يستلزم- بناء على ما قدمنا- ان يدعو الاسلام إليهما أيضا.

و هذا ما هو واقع من دعوه الاسلام و ارشاده الناس إليهما، و بذلك تتحد الفطره و ما يدعو إليه الاسلام فى الارشاد الى ضرورات الاجتهاد و التقليد.

خامسا: علينا ان ننبه فى خاتمه المطاف انّ التقليد الذى نبهته، هو غير الانقياد

الأعمى الذى ذمّه القرآن (١)، و الاتباع الذى يجمّد العقل مما جاء الاسلام يحاربه بأعنف صورته. (٢)

فمثل هذا الانقياد و التبعية هما من الصفات الرذيله المذمومه، و انّ الذى يتبع أكابر قومه أو المملأ أو الآباء عن اذعان و تقليد دون منطق و حجه و دليل، و ينطق وراء كلّ ناعق دون برهان، لا يستحق ان يكون انسانا بعد أن أقال عقله و فقد انسانيته المفطوره على الاستدلال، و انما يدخل فى فصيل الحيوان.

-
- ١- كما فى قوله تعالى: قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ (البقره: ١٧٠).
 - ٢- يقول تعالى: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بُكُمْ عُمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ. (البقره: ١٧١).

رغم أنّ مصطلح «الحريه» دخل حيز التداول الواسع في القرون الاخيره، الّا انها كنزوع انساني ليست كذلك. فالحريه ترافقت مع الانسان دائما و احتلت في تكوينه الفكرى بعدا عميقا و هى بعد ذلك من امنياته التى يتطلع إليها ابدًا.

انّ علاقه الانسان بالحريه لها- كسائر علاقاته الاخرى- جذر تكوينى في وجوده، اذ يعود منشؤها الى «إرادته» الانسان نفسه. فالانسان اذا ادرك شيئا بحيث تعلقت به ارادته، فسيميل الى ان يكون حرا فيما تعلقت به ارادته بحيث يقدم على تنفيذه من دون ان يرغب ان تكون ثمة قيود و موانع في طريقه.

و طالما كانت إرادته الانسان ليست شيئا مفصولا- عنه، و انما ترافقه دائما، لذا فإنّ علاقه بالحريه و ميله إليها هى نزوع ثابت لا ينفكّ عنه مطلقا.

بيد أنّ الذى يحصل حين يريد ان يعيش الانسان في اطار الجماعه، ان يتخلّى عن بعض جوانب الحريه و آفاقها. فالانسان بحكم كونه موجودا اجتماعيا، و نظرا لما تمليه عليه الفطره و الغريزه من بواعث للاشتراك مع الآخرين في حل المشكلات الاساسيه بحيث تقوم الحياه على اسس التعاون الجماعى، يتقدم نحو ارساء معالم الحياه المدنيه التى تقضى وجود قوانين و ضوابط تحدّ عاده من الإراده الفرديه المطلقه.

فلو أراد جميع افراد البشر ان يكونوا احرارا بالمطلق بحيث لا تخضع ارادتهم

الفردية لاي نوع من الضوابط و القوانين، فانّ حصيله ذلك ستفضى الى انهيار الحياه الجماعيه و تمزق النسيج الاجتماعى فى فتره قصيره.

من هنا لا مفرّ للانسان من ان يقبل القيود على ارادته و حريته المطلقه.

و هذا ما نلمسه عمليا حيث لامكان للحريه المطلقه فى اى مجتمع من مجتمعات الدنيا، للتعارض البين بينهما (بين الكيان الاجتماعى للانسان و حريته المطلقه) و بهذا فمتى ما دار الحديث عن الحريه فانما يقصد بها الحريه النسبيه فى حدود ما تختلف به بين هذا المجتمع أو ذاك.

حدود الحريه

ان ما يجب ان نبخته جيدا و نتأمل به على نحو دقيق هو التفاوت الكبير بين حدود الحريه فى اطار اصول الاسلام؛ و حدودها فى اطار الحضاره (الاوربيه) الحديثه.

قاعده الحضاره الحديثه تتمثل بأن يتمتع الانسان من جوانب الحياه و اللذائذ الماديه باقصى ما يستطيع دون ان يكون ثمه قيد من عقائد الدين و ضوابطه.

فالانسان حر من وجهه نظر هذه الحضاره فى أن يفعل ما شاء دون ان يكون هناك ضابط من الاصول الاخلاقيه و الدينيه شرط ان لا يخالف القوانين القائمه فى مجتمعه.

انّ هذا اللون من الحريه يقتل الروح الانسانيه فى الانسان و يدمر ملكاته الفاضله حتى يتنزل بالانسان و يهبط به الى حدّ الحيوانيه، ليرتدّ على خطّ تكامله و ينحدر القهقري.

اما الاسلام الذى يشيد قواعد وجوده على التوحيد أولاً، و الاخلاق و الملكات

الفاضله ثانيا، فله أحكامه و ضوابطه التي تحدّد مسار الحياه الفرديه و الاجتماعيه فى كافه الابعاد دون استثناء. لذلك لا مجال- فى البيئه الاسلاميه- لحرية مفتوحه كتلك التي تمارس فى البيئه الاجتماعيه للحضاره الحديثه.

بيد أنه هناك فى المقابل حرية منحها الاسلام للانسان تفتح امامه آفاقا على عوالم جديده، و هذه الحرية هي: حرية عدم الخضوع لعبوديه غير الله. و هذه الحرية تنطوى على آفاق واسعه، و تفتح على معان ساميه.

فهذه الحرية تضع عن الانسان قيود الشهوات و النزعات الحيوانيه التي رافقت انسان الحضاره الحديثه. و فى ظلال هذه الحرية تنعم جميع شعوب الارض و أممها بحريتها و سيادتها الكامله بعيدا عن كل انواع الاستعمار و الاستعباد. و فى ظلال هذه الحرية يعيش المجتمع بالتساوى بعيدا عن اغلال الطبقه و التمايز العنصرى.

و فى اطار هذه الحرية تعيش الامم و الشعوب مبدأ المساواه دون نظر الى ميزان القوه و الضعف، و دون ان يكون للقوى حق التسلط على الضعيف.

هذه الحرية الثمينه التي منحها الاسلام للجميع دون فرق بين عنصر و آخر و القائمه على نفى العبوديه لغير الله نتلمس روحها فى الآيه الكريمه: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (١).

و فى هذا الاطار سخر الله للانسان ما فى الارض و السماء من نعم و بركات كى يستفيد منها بحريه معتدله يقع حداها بين الافراط و التفريط، حيث يقول

تعالى: خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (١).

و يقول: وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ (٢).

حرية العقيدة

يتضح مما سبق أنّ الاسلام لا يبيح كما يظن البعض حرية العقيدة بشكل مطلق، بحيث يكون الانسان حراً حتى في الشرك و عباده الاصنام. فمن غير المعقول ان يمنح الاسلام الذي يقيم بنيانه على التوحيد و نفى الشرك، ما يطال قاعدته التوحيدية، لما ينطوي عليه ذلك من تناقض واضح.

لنتساءل: هل يمكن ان تمنح المجتمعات المعاصره انسانها حرية تخالف القوانين و الضوابط السائده؟ من الواضح أنّ الجواب بالنفي، لانه مع هذه الحرية لن يكون ثمة معنى للقانون اصلاً.

انّ انصار حرية العقيدة- بالمطلق- يتذرعون بنظائر قوله تعالى: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (٣) في حين أنّ الآيه ليس لها دلالة على ما يريدون، و انما تؤكد على أنّ الاسلام اتضح و بان في القرآن و السنه النبويه؛ و بالتالي لا حاجه للاكراه بعد نضوع الحقيقه. لذلك يقول تعالى قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ التي هي في واقعها السبب و العله في قوله تعالى: لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ اذ بعد ان تجلت حقيقه الاسلام و بانت لا معنى لاكراه الناس عليه و مكان للاجبار.

مضافاً لذلك، أنّ جملة «لا اكراه في الدين» هي حقيقه تشريعيه تستند الى

١- البقره: ٢٩.

٢- الجاثيه: ١٤.

٣- البقره: ٢٥٦.

حقيقه تكوينيه. و السر أنّ الا-كراه و الاجبار لا- يطالان سوى ظاهر الاعمال و حركات البدن، أما الاعتقاد القلبي فهو خارج عن دائره الظاهر، و بالتالى فهو بعيد عن سلطه الا-كراه و الاجبار، و انما تحتاج العقيده حتى تستقر فى القلب و العقل الى اسباب اخرى من قبيل الادراك و غيره.

لهذا ممكن ان يكون معنى الآيه فى اشارتها التشريعيه الى حقيقه تكوينيه هى من قبيل الحكم الارشادى: أى لا تكرهوا أحدا على قبول الدين الحق، لانه لا سبيل للاعتقاد بهذا الدين عن طريق الاكراه و الجبر.

ثم أنّ الآيه بعد ذلك تدعو الناس الى نبذ التقليد فى العقائد و اتباع المنطق و الدليل، فالعقيدة التى تكون ثمره للاكراه هى فى حقيقتها عقيدة قائمه على أساس التقليد و ليس القناعه الناتجه عن الدليل.

و فى كل الاحوال، أنّ مسأله عدم الاكراه فى الدين لا تعنى ابداء الحريه فى انتخاب الانسان لأيه عقيدة يشاء، كما يتضح للمتأمل جيداً(١).

١- كتب هذا البحث الوجيه بتاريخ ذى القعدة/ ١٣٧٩ هجرية، أى قبل حوالى أربعة عقود من الآن.

جواب أسئلة عن الامام المهدي - عليه السلام -

إشارة

جاء في الرسالة التي تنكر وجود الامام المهدي (ارواحنا فداه) خطاب المجيب لسائله (١): «لقد سألت أولاً: هل ثمة دليل عقلي على وجوب وجود امام بشكل دائم أم لا؟»

و في الجواب، عليك ان تعلم انه يتم الحديث عن الامام و يقصد به تارة الامام المنتخب من قبل الله، و يقصد به تارة اخرى زعيم ديني له مكانه رفيعه في العلم و التقى، يضطلع بمسئوليته ارشاد المسلمين عن طريق ما له من درايه ناتجه عن العقل الصحيح و التأمل بالكون و بكتاب الله. و من الواضح ان الامام بالمعنى الثاني هو ما يحتاج المسلمون إليه دائماً، و لا يستغنى عنه اتباع كل دين، بل و في المطلق اتباع كل اتجاه سياسي، اذ الجميع بحاجة الى الامام و القائد و الزعيم.

أما عن السؤال الاول: هل يحتاج المسلمون دائماً الى امام إلهي - منتخب من قبل الله - أم لا؟

فالجواب هو بالنفي؛ اذ بين يدي المسلمين جميعاً امام إلهي، حى دائماً، و حاضر لا يغيب يمكنهم الاستفادة منه، و هذا الامام الالهي هو القرآن الكريم

١- لم يشر السيد خسرو شاهي المشرف على نشر آثار السيد الطباطبائي بايه معلومات عن هذه الرسالة و تأريخها، و فيما اذا كان اصلها بالعربية ثم ترجمت، أم انها كتبت بالفارسيه اصلاً. و انما نفهم من السياق انها تضمنت اجابه على سؤال حول وجود الامام المهدي (عليه السلام) فانكر المجيب وجود الامام، فكان ان تصدّى له السيد الطباطبائي بهذا الجواب. المترجم.]

نفسه، بدليل ما فى القرآن من قوله تعالى: مِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا (١) و الذى نستفيدة من الآية أنه امام؛ و هو امام حاضر لا يغيب، فهو امام الزمان.

الجواب: تقوم دعوى الكاتب على ان القرآن الكريم الكتاب الالهى الهادى هو امام الامه، و لن تحتاج معه الى امام إلهى منتخب من قبل الله. و هذا الدليل غير تام و غير منتج للجهتين التاليتين:

أولاً: لقد ذكر القرآن الكريم ان لبراهيم (عليه السلام) كتابا باسم «صحف» اذ قال تعالى: صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ (٢) و هذا الكتاب السماوى كان إماما لعصر إبراهيم (عليه السلام) و هادى المؤمنين فى زمانه. بيد ان القرآن نفسه يحدثنا فى آيه اخرى عن انتخاب الله لإبراهيم إماما دون ان تكون إمامته (عليه السلام) معارضة لامامه كتابه الالهى؛ بل هما مجتمعان فى زمن واحد دون منافاه؛ اذ يقول تعالى: وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا... (٣)

ان حاصل الجميع بين الآيتين يفيد- كما هو واضح- أنه ليس هناك تعارض فى أن تجتمع فى عصر واحد امامتان عن الله (سبحانه) احدهما إمامه الكتاب و الثانى إمامه الشخص، كما حصل لابراهيم الذى جعله الله إماما الى جوار إمامه صحفه.

و اذا لم تكن ثمة حاجه لامامه شخص مجعوله من قبل الله و منتخبه من قبله، لما نصّ (سبحانه) على إمامه إبراهيم، و هو (جل و علا) المنزه عن اللغو و العبث.

١- الاحقاف: ١٢.

٢- الأعلى: ١٩.

٣- البقره: ١٢٤.

نستنتج مما مضى أنّ إمامه القرآن الكريم بالمعنى الذى ذكره كاتب الرسالة لا تغنى عن إمامه إلهيه ثانية.

ثانيا: من البديهي أنّ القرآن بحاجة فى توضيح مقاصده و تفصيل المعارف و خاصه الاحكام الشرعيه الى بيان النبي أو السنه النبويه عموما. فالقرآن مثلا يأمر بالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و الجهاد و غيرها، فيأتى أمره مجملا عاما، ثم يأتى التفصيل من قبل رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) الذى يبين كل ما يتعلق باجزاء هذه الواجبات و شرائطها و آدابها و سننها.

انّ الهدايه النبويه هذه متممه لهدايه القرآن و مكمله لبيانه بنص إلهي صريح، كما يقول تعالى فى خطاب نبيه الأكرم: وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١).

و قوله تعالى: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (٢).

و ما نستفيدة من الدور النبوي هذا الذى يصرّح به القرآن، أنّ لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) نفس الامامه التى افترضها كاتب الرسالة التى نتحدّث عنها، للقرآن الكريم.

فالنبي (إذا) هو امام بنفس المعنى الذى يكون فيه القرآن إماما؛ مضافا لنبوته (صلى الله عليه و آله و سلم).

ثم أنّ النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) جعل أهل بيته أئمه و جعلهم عدل القرآن و قرينه الذى لا يفترق عنه كما فى حديث الثقلين و حديث السفينه و غيرهما، و قد حث الامه للتمسك بهما (القرآن و العتره) كى لا يتنكبوا عن طريق الهدى نحو الضلال.

١- الشورى: ٥٢.

٢- النحل: ٤٤.

ما نخلص إليه من هذه المقدمات، أنّ النبي الاكرم و أهل بيته (صلوات الله عليهم اجمعين) هم ائمه طبقا لكلام الكاتب نفسه.

و قد يمكن ان نتصور أنّ الكاتب لا- يعترض على إمامه الرسول الاكرم و أهل بيته، و انما ينكر فقط وجود الامام الغائب (الامام المهدي عليه السلام) و أنّ الامامه بنظره لا تنسجم في موقعها و دورها مع الغيبه. قد يكون الامر كذلك، بيد أنّا نعترض على صفه العموم التي ينطوى عليها كلامه المار آنفا، حين يسأل: هل يحتاج المسلمون دائما الى امام إلهي منتخب من قبل الله أم لا؟ فيجيب عن ذلك بالنفي. و هذه الاجابه هي خلاف ما أثبتناه(١).

في مقطع جديد من رسالته يضيف الكاتب: «اما اذا أردنا ان نسج اسطوره من الخيال و نزعّم أنّ هناك إماما يعمر الف سنه هو امام الزمان، فانا نكون بذلك قد سلطنا طريقا يتعارض مع العقل و الوحي كليهما. فمن منظور الوحي عرفنا أنّ

١- أنّ هذه الشبهه التي تثيرها رساله ليست جديده قط، بل هي اعاده انتاج لشبهات الماضين - كما سيشير لذلك السيد الطباطبائي أيضا- ففي كتاب الكافي نقرأ ان رجلا شاميا حضر مجلس الامام الصادق (عليه السلام) و كان في المجلس المتكلم المعروف هشام بن الحكم، فسأل هشام الشامي قائلا: يا هذا أربك انظر لخلقه أم خلقه لانفسهم؟ اجاب الشامي: بل ربي انظر لخلقه، قال هشام: ففعل بنظره لهم ما ذا؟ اجاب الشامي: اقام لهم حجه و دليلا كيلا يتشتتوا أو يختلفوا، يتألفهم و يقيم أودهم و يخبرهم بفرض ربهم، قال هشام: فمن هو؟ اجاب الشامي: رسول الله (صلى الله عليه و آله)، قال هشام: فبعد رسول الله صلى الله عليه و آله؟ اجاب الشامي: الكتاب و السنه، قال هشام: فهل نفعنا اليوم الكتاب و السنه في رفع الاختلاف عنا؟ قال الشامي: نعم، فردّ هشام: فلم اختلفنا أنا و أنت و صرت إلينا من الشام في مخالفتنا إياك؟ فسكت الشامي: فقال الامام أبو عبد الله الصادق (عليه السلام) للشامي: ما لك لا- تتكلم؟ قال الشامي: ان قلت: لم نختلف كذبت، و إن قلت: ان الكتاب و السنه يرفعان عنا الاختلاف أبطلت، لانهما يحتملان الوجوه، و ان قلت: قد اختلفنا و كل واحد منا يدعى الحق فلم ينفعنا الكتاب و السنه. (يراجع الحوار كاملا في: الاصول من الكافي، ج ٢، كتاب الحجّه: ص ١٧٢ المترجم).

الامام هو الذى يمارس دوره فى الهدايه و التوجيه حضورا، اما اذا كان غائبا و ليس له كتاب أو أثر يدل على هدايته، و لم يكن بمقدوره ان يواجه مشكلات العصر و يجيب على تحدياته، فمثله لا يعد إماما قرآنيا، أى لا يكون إماما بالمعنى الذى وصفه القرآن و امر باتباعه».

ثم يضيف: «و اذا قيل أين صرح القرآن بأن أثر الامامه هو الاضطلاع بهدايه الناس؟ نقول فى قوله تعالى وَ جَعَلْنَا هُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا(١) و لا يقال ان الامر يخص الماضين؛ بل هو للمسلمين و أهل القرآن أيضا، و الا اذا كان مختصا بالماضين فما فائده ذكره لهذه الامه؟».

الجواب: علينا بدءا ان نذكر بهذه المقدمات:

أولا: ان الهدايه بمعنى التوجيه و القيادة تطلق على معينين:

المعنى الاول يشير الى إراءه الطريق و حسب. و المعنى الثانى يشير الى الوصول الى المقصد و بلوغ الهدف فعلا. و على المعنى الاول يمكن للمهتدى الذى أرشد الى الطريق ان يمضى فيه فيصل الى المقصد، و يمكن أيضا ان يرفض الارشاد و لا يبلغ الهدف.

أما الهدايه؛ بالمعنى الثانى فيقترب معها دائما بلوغ الهدف، لأن معناها يتضمن الايصال عمليا. يقول تعالى: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ(٢).

ثانيا: ان الهدايه بمعنى إراءه الطريق هى من لوازم النبوه و الرساله، فكل

١- الأنبياء: ٧٣.

٢- القصص: ٥٦.

الأنبياء و الرسل الكرام الذى بعثهم الله بالوحي و أرسلهم لدعوه الناس، تعدّ الهدايه خاصه من خصائص بعثتهم و أثرا لنبوتهم.

يقول تعالى: فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (١).

و قوله تعالى: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ (٢).

و ثمة آيات كثيره فى القرآن الكريم تدل على هذا المعنى؛ بل أنّ لمؤمنى الامه سهما فى هذا الدور، حيث يقول تعالى: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي (٣). و يقول تعالى أيضا: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (٤) اذ من الواضح أنّ الدعوه و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر هى من مصاديق الهدايه، و ألا لما ذكرت باسمها.

ثالثا: أنّ الهدايه و التوجيه هما من آثار الامامه كما ورد فى رساله الكاتب؛ و كما عليه صريح القرآن، حيث يقول تعالى: وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (٥). و قوله تعالى: وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (٦) فجعل الامامه يقتضى - اذا - اعطاء الهدايه، و بالتالى تكون الهدايه من مستلزمات الامامه أيضا.

رابعا: أنّ إمامه ابراهيم (عليه السلام) التى نصّ عليها القرآن فى قوله تعالى:

إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ

١- البقره: ٢١٣.

٢- النساء: ١٦٥.

٣- يوسف: ١٠٨.

٤- آل عمران: ١٠٣.

٥- الأنبياء: ٧٣.

٦- السجده: ٢٤.

ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١) انما جاءت بعد سلسله من الامتحانات الالهيه، مثل اللقاء فى النار و اعتزال القوم و الهجره الى فلسطين و ذبح ولده اسماعيل، فبعد ان خرج من هذه الامتحانات الالهيه جعله الله إماما للناس، كما يشير تعالى الى هذا المعنى، حيث يقول فى سوره الصافات بعد ان خرج الخليل ناجحا من اختبار الرؤيه التى قضت بذبح ولده: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (٢).

و الذى نخلص إليه، أنّ ابراهيم (عليه السلام) قبل ان يقع عليه النص فى الامامه كان رسولا نبيا من اولى العزم، له كتاب و شريعه، و كان يمارس دعوه الناس و هدايتهم، كما يتضح جميع ذلك بجلاء من ثنايا الآيات القرآنيه.

انّ التأمل الكافى بهذه المقدمه يدلنا بوضوح انّ تفسير الهدايه التى هى لازمه من لوازم الامامه بمعنى «إراءه الطريق» هى واحده من الاخطاء الفاحشه، خصوصا و انّ الآيتين من سوره البقره و الأنبياء اللتين تنصّان على إمامه إبراهيم (عليه السلام) صريحتان فى المعنى الذى بيّناه.

و مكان المفارقة أنّه من المحال ان تكون الهدايه- التى هى لازمه لامامه إبراهيم (عليه السلام)- فى الآيتين المذكورتين بمعنى «إراءه الطريق» لانه إبراهيم (عليه السلام) كان رسولا- قبل ان يجعله الله إماما، و من لوازم النبوه و الرساله ان يمارس الهدايه بمعنى إراءه الطريق، و بالتالى تكون الهدايه بهذا المعنى هى تحصيل حاصل للنبوه و ثمره للرساله.

و تحصيل الحاصل بهذا الوضوح، من المحال ان يكون هو المراد بهدايه

١- البقره: ١٢٤.

٢- الصافات: ١٠٦.

الامامه كما هو بين لمن له أدنى شعور.

من هنا نتبين عدم معقوليه الاعتراض الذى يسوقه الكاتب لعقيده الشيعة فى الامام الغائب، حيث ينتظر منه الهدايه التى تدل على «إراءه الطريق» و هذا خطأ فاحش غير قابل للاصلاح.

اذا لا مناص لنا من حمل هدايه الامامه على المعنى الثانى الذى يشير الى بلوغ الهدف و الايصال للمطلوب.

و بناء عليه يكون دور الامامه هو سوق اعمال الناس نحو الله (سبحانه) من لحظه صدورها فى الدنيا حتى حساب الآخره.

و هذا المعنى ثمة الكثير مما يشير إليه فى الاخبار و الروايات كتلك التى تمثل انعكاس الاعمال و تجليها فى أعمده نور ترتفع نحو العرش و تكون فى محضر الائمة. و كذلك أخبار المساءله فى القبر، و دعوه الناس فى القيامه من خلال أئمتهم، و ما ورد فى كيفية توزيع صحائف الأعمال و فى الأعراف و الصراط و الشفاعه، فكلها تتضمن المعنى الذى بيناه لدور الامامه.

و من الواضح أنّ اداره أمر الاعمال على هذا النحو هو حاله ملكوتيه لا- علاقه لها بمسأله الغيبه أو الحضور الجسمى للامام. و بالتالى مستوى حال الامام فى الاضطلاع بهذه المسئوليه فى أوقات الحضور و الغيبه.

ثم أنّ هذا الدور للامامه لا يتعارض مع دور آخر يتمثل بتصدي الامام لبيان احكام الحلال و الحرام و معارف الدين حين يكون حاضرا مبسوط اليد. فالامام من زاويه كونه الأعلم بحقائق الدين و احكام الحلال و الحرام يتصدر حين يكون حاضرا مسئوليه حلّ المشكلات و يجيب على ما يعرض عليه من أسئله

و إشكالات دون ان يكون ثمه تعارض بين الدورين.

يضيف الكاتب فى مقطع جديد من رسالته: «انّ هؤلاء الساده حين يعتقدون:

انّ الامام سيملاً البسيطه مستقبلاً بالعدل و القسط. و فى جوابه نقول: اذا الامام الذى يتحدّثون عنه هو امام المستقبل و ليس امام الزمان».

الجواب: هذه التهمه غير صحيحه. و السبب انّ احدا من علماء الشيعة و متكلميهم لم يذهب للقول ان معنى الامامه هو بسط العدل و القسط. فى حين أجمع الكل على انّ ظهور الامام الغائب يقترن مع بسط العدل و القسط.

و ثمه - كما لا يخفى - فرق بين القولين.

نقرأ فى جزء آخر من رساله قول الكاتب: «اذا كان الله يريد ان يملأ العالم فى المستقبل بنور العداله فما الحاجه يا ترى لأن يخلق انسانا قبل ألف عام و يذخره لهذه المهمه طوال هذه القرون؟ فهل يعجز الله - نعوذ بالله - من خلق هذا الانسان و ايجاد هذا الامام فى الوقت المناسب؟ أم انّ الله سبحانه و هو القدوس القادر يصنع عبثاً؟ ثم هل نحسب ان حساب الله يستوى مع حساب البشر، اذ يقوم الانسان بأذخار فاكهه الشتاء الى الصيف لانه ليس بمقدوره الحصول عليها فى الصيف؟».

الجواب: انّ من لوازم قدره المطلقه و الاستطاعه غير المتناهيه ان يكون بمقدوره (سبحانه) فعل العمل التدريجى الذى يحتاج لزمين و مهله، و فعل العمل الفورى المباشر الذى يكون للحظته.

فهاتان الممارستان كلتاهما مظاهر قدره و الاستطاعه المطلقه. على صعيد آخر أثبتت نتائج البحوث العلميه المعاصره انّ العالم الذى نعيش فيه يقوم - دون

استثناء- على قاعده الحركه التدريجيّه، فكل شىء يتحرك بتدريج دون ان يكون فى ذلك تناف مع قدره الصانع.

و هذه القاعده التى تطرد حتى تعمّ كل الموجودات و اجزاء العالم لا تفرّق- فى حساب الدليل العقلى التام- فى الاستحاله بين الساعه الواحده و آلاف السنين، و لا تتأثر بالفاصله الزمنيه للتكوّن سواء أ كانت قصيره أم طويله.- أى لو كان فى خلق العمل أو الجزء تدريجيا تنافى مع قدره المطلقه للخالق لما اختلف الأمر بين اللحظه و آلاف السنين، فحساب الاثنيين بملاك التأخر عجز فى القدره و لو لم يكن عجزا لاستوى بين اللحظه و آلاف السنين أيضا-

ثم ان هذا الاشكال يرد على الكاتب و يعود عليه بدرجه متساويه، فهذا الكاتب لو شاء ان يضع اصبعه على اى جزء من اجزاء العالم، و على كل ظاهره من ظواهره و كل موجود من موجوداته- و جميعها من خلق الله و صنعه- لوجدها تخضع لتدرّج فى التكوّن و الوجود، و هو مما يتعارض- بمقياسه- مع القدره الالهيه المطلقه!

الشواهد كثيره، منها: لما ذا خلق الله السماوات و الارض فى سته أيام و لم يخلقها فى لحظه، أ كان سبحانه عاجزا عن ذلك؟ و لما ذا يخضع النبات و الحيوان فى تحقق وجوده الفعلى الى مسار تدريجى و لما ذا لا يخلق فى لحظه واحده؟

لما ذا تستغرق نطفه الانسان تسعه اشهر حتى تتحوّل الى انسان بالفعل، و هل الله عاجز عن خلقه فى لحظه؟ لما ذا أصبح الانسان قادرا اليوم فقط و ليس قبل الآن، على استخراج معادن الارض و الاستفاده من كنوزها رغم انها مودعه فى باطن الأرض قبل آلاف السنين؛ و قد أودعها الله للانسان بالذات و ذخرها له، حيث

يقول تعالى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (١) فما معنى هذا الادخار منذ آلاف السنين، و لما ذا لم تخلق للانسان في لحظه الاستثمار؟

يضيف الكاتب في جزء جديد من رسالته: «هم يقولون: ان الامام ينبغي ان يكون من امام قبله، اى ان أب الامام ينبغي يكون إماما أيضا. و لذلك ادّخر الله ولد آخر الأئمه ذخيره لليوم الموعود.

أقول: عجا لهذا المنطق! كيف يكون ذلك، و أبو طالب والد أمير المؤمنين على (عليه السلام)، لم يكن لا إماما و لا نبيا؟ أ لم يتأملوا حال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) الذى لم يكن والده عبد الله نبيا و لا إماما؟ و حين يكون أبو الأئمه خارجا عن دائره هذا الشرط، و لا ينطبق على رسول الله مع ما له من المنزله و الشأن الرفيع، فكيف يتسق هذا مع ادّعاءكم؟».

الجواب: هذه أيضا تهمة جديده يسوقها الكاتب اذ لم يقل احد من علماء الاماميه بهذا الشرط.

نقرأ فى جز آخر من الرساله: «مضافا لما سلف نضيف: لما ذا لم يرد ذكر أو اسم لهذا الامام الغائب فى القرآن الكريم؟ و هل ما ذكره القرآن تفصيلا من شأن رجال مضوا كلقمان و ذى القرنين مرّت عليهم مئات السنين هو أهم شأننا من ذكر امام عظيم غاب عن المسلمين و هم يطلعون لظهور دولته ليلا و نهارا؟ ثم هل يقوم منهج الهدايه فى القرآن على ذكر أشياء ذات شأن ضئيل و يهمل ذكر أمور أهم؟ و هل يليق بمقام الكتاب ان يوضح امورا عاديه على نحو مفضّل و يصمت تماما عن أمور اساسيه؟».

الجواب: ثم آيات قرآنيه كثيره اذا جمعت الى بعضها البعض أو تدبرنا بها جيدا، يوفر لنا مدلولها فهما لخصوصيات ظهور الامام الغائب (عجل الله فرجه).

نظير ذلك قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ (١).

قوله تعالى: وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا (٢).

وقوله تعالى: وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (٣).

وقوله تعالى: لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ (٤).

ان حاصل الجمع بين هذه الآيات و غيرها يدل على المعنى.

وقد جاء في كتاب الاحتجاج للطبرسى فى جواب الامام أمير المؤمنين على (عليه السلام) عن شبهه مماثلة ان الله (سبحانه) لو ذكر الاثمه (عليهم السلام) صراحه فى القرآن الكريم، لسعى أعداء أهل البيت (عليهم السلام) لاسقاط ذلك بكل وسيله، مما يجعل كتاب الله عرضه للتحريف.

ولان الله (عز اسمه) وعد صراحه بحفظ القرآن و صيانتة من التحريف، فقد

١- المائدة: ٥٤.

٢- النور: ٥٥.

٣- الأنبياء: ١٠٥.

٤- الصف: ٩.

جاءت مسأله الامامه مبثوثة فى ثنايا الكتاب، و لم تذكر صراحه، و هى بذلك بحاجه الى تدبّر فى الآيات لاستظهارها.

و مع ذلك فإنّ الاشكال بنفسه يرجع الى الكاتب نفسه. فعدم ذكر الامام الغائب صراحه فى القرآن لا يقتصر عليه وحده، و انما يعمّ جميع الائمة، و حينئذ سيكون السؤال: لما ذا لم يأت ذكر معين و صريح للامامه رغم ما ينطوى عليه الموضوع من أهميه و آثار خطيره؟

يعرف الجميع ان العالم الاسلامى انشقّ اثر قضيه الامامه الى سنه و شيعه، و كان لهذا الاختلاف بين الفريقين آثاره المرّه، أ فلم يكن يحسن بالقرآن صونا للامه من الدماء التى أريقت و الفتن التى اشتعلت و الضربات التى أحاطت مسيره الاسلام، ان يذكر صراحه ان الامامه ليست انتخابا من الله؟

ليس هذا وحده و حسب، بل أ لم ينبغ للنبي الأ-كرم ان تتضمن سنّته ما ينفى أن تكون الإمامه امرا منصوصا عليه من قبل الله بواسطة النبي؟

و اذ نعرف أنّ القرآن و السنّه لم يفعلا- ذلك صراحه، و أنّ ليس فيهما ما ينفى ان تكون الامامه امرا نصا و انتخابا من قبل الله، فإنّ الاشكال حينئذ سيكون مشتركا و يرتد الى الكاتب نفسه؛ حيث يستوى الأمر بين النفى و الاثبات.

و ألا هل يمكن ان نتصوّر أنّ اهميه نفى الخلافه (الامامه) القائمه على النص و الانتخاب الالهى أقل شأننا من اثباتها فى كتاب الله، هذا على فرض صحه النفى و مشروعيته؟

ثم اذا أردنا ان نساير الطريقه التى يفكر بها الكاتب أ- يحق له ان يدعى ان الخليفه الاول كان أعقل - معاذ الله - من الله و رسوله حين ثبت فى وصيته بأن

تؤول الخلافة الى الخليفة الثانى دون ان تخضع لانتخاب الناس و رأيهم؛ و بالتالى أمن الناس من الاختلاف حيث لم يقع أى خلاف فى خلافة عمر، بينما انتهى سكوت رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) - على افتراض وقوع هذا السكوت - الى اشتعال أوار الفتنة بين أمته؟

نخلص مما ذكر ان بيان نفى أو اثبات الخلافة (الامامه) القائم على النص و الانتخاب الالهى صراحه فى القرآن يستوى فى الأهمية بين الطرفين، و بذلك لا يصح الايراد على جهه الاثبات دون جهه النفي، و انما الاشكال مشترك و ارد على الجهتين.

يقول الكاتب بعد ذلك: «نسمعهم احيانا يقولون: «لو لا الامام» أو «لو لا الحجج لساخت الأرض بأهلها». و فى ذلك أقول: اذا صح هذا الحديث فمعنى الحجج فيه كتاب الله. فلو لم تكن بين الناس مثل هذه الحجج الالهيه لانتهى وجود الخلق لانتفاء الغايه من وجودها. فالغايه من وجود الناس هى الهدايه و التكامل، فاذا انقطع سبيل الهدايه بانتفاء وجود كتاب الله الذى هو حجج الله على الخلق، لانتفى الغرض من الوجود و اختفت الخلقه. أما اذا كان المراد من الحجج فى الحديث هو الامام الغائب، فلا أدري ما هى الهدايه المرجوه للناس مع اختفائه، حتى تسيخ الارض بأهلها مع عدم وجوده و ينهار الوجود؟».

الجواب: هذا الاشكال مشترك كسابقه، بحيث يرتد بنفسه على الكاتب. فلو كان معنى الحديث ان «الحجج» تحفظ من يؤمن و يتمسك بها، فلن يكون ثمه فرق فى ان تتجلى هذه «الحجج» بالامام الغائب أو بالقرآن أو بأى كتاب سماوى.

و هنا نصل الى ما ذكره الكاتب فى رسالته، حيث قال: لو كانت «الحجج» ماثله

فى الحديث بالامام الغائب، لكان هذا الامام حرس أهل خراسان و قزوين من الزلزله المدمره التى أصابتهم و حفظهم من غائلتها خصوصا و هم من مؤيديه و المؤمنين به!

فى جوابه نقول تأسيسا على ما ذكرناه قبل لحظه: لو كان القرآن الكريم هو المقصود بالحجه فى الحديث لوجب ان يحرس أهل الارض، و يحفظ أهل خراسان و قزوين من بلاء الزلزله، خصوصا و نحن نعلم يقينا ان فى بيوت هؤلاء ساعه وقوع الزلزله مئات بل آلاف من نسخ القرآن الكريم، و لكن مع ذلك انهارت المنازل و تهدمت على ساكنيها دون ان يحرسهم حجه الله- القرآن الكريم- و هو فى بيوتهم!

و هكذا يتضح ان «ساخت الارض باهلها» هو كناية عن انقراض كامل لبني النوع البشرى و فناء بساط الانسانيه. و الطريف ان هذا التفسير هو الذى اعتمده الكاتب أولا، بيد انه غفل عنه فيما بعد.

اخيرا يختم الكاتب رسالته بالقول: «من المضحك حقا ان نقول: ان الله أخفى حجته و غيبه عن الأنظار، ثم يأتى (سبحانه) فى مشهد آخر ليحاسب الناس على عدم ايمانهم مع وجود الحجه؟ فلو ان الله (سبحانه) سأل الناس: أ لم أتم عليكم الحجه؟ لكان بمقدورهم ان يجيبوا- فى الآخره- لقد جاء حجتك إلينا بيد انه غاب! و الآن هل يعقل ان يهدى الناس بدليل غائب و حجه مخفيه بحيث يحاسبهم الله على اتمام الحجه بهذا الشكل؟ سبحان الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا.

نفهم مما مر أن جذر الخرافات و الاخطاء يتمثل بعدم معرفه الله تعالى و ما له من مقام الكبرياء و الأحدىه! انتهت الرساله.

الجواب: لنوجه أولاً السؤال التالى الى كاتب هذه السطور: هل هناك نبى أو امام من أئمة الدين يضطلع بمسئوليه الهدايه فيقوم بالاتصال مع افراد أمته فردا فردا و يتماس معهم بشكل مباشر بحيث يوجههم فى كل الحركات و يبين لهم الحكم فى جميع السكنات و الصغائر حضوريا و مشافهه؟ و هل بمقدور نبى أو امام- خصوصا اذا كانت مهمته ممتده بامتداد الزمان و المكان كما هو شأن نبينا (صلى الله عليه و آله و سلم)- ان يباشر مسئوليه هدايه الجميع و تعليمهم بصيغه مباشره دون وسائط؟

ان ما نعرفه من منهج الدعوه و التبليغ النبوى، هو ممارسه مهام الدعوه و التبليغ و الهدايه عن طريق العلاقات الطبيعيه، بحيث يمارس الاسلوب الشفاهى الحضورى مع من حضر و يمكن ان تقع عليه اليد، أما من غاب فتبلغهم الهدايه كتبا، كما يصرح بذلك القرآن: وَ أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ (١).

و من البديهي ان لا- يكون للبعض موقف واضح من الدعوه. فتلك الفئات من الناس التى تتسم بالغفله أو انها تكون بعيده أو يكون ثمة خلل فى قدراتها الطبيعيه على الوعى و الاستيعاب، أو تكون متأثره بعوامل من هذا القبيل، بحيث تحرم من المعارف الدينيه، تسقط عنها المسئوليه المباشره المترتبه على القبول بالدعوه أو رفضها، و بالتالى لا يترتب عليها ما يترتب من ثواب و عقاب على انسان وصلته الدعوه و تعرف عليها بظروف طبيعيه.

و بذلك سيكون لهذه الفئات من الناس حسابها الخاص، كما يعبر فى قوله

تعالى: إِلَّا الْمُشْتَضِعِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا(١) و كذلك قوله تعالى: وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ(٢).

إذا سيكون موقف الغائبين على صنفين. فالصنف الاول تبلغه دعوه الرسول بالرساله و الكتاب و نظائرها بحيث تبلغهم الهدايه و تتم عليهم الحججه. و الصنف الثانى و فيه المستضعفين الذين لا يجدون حيله الى معارف الدين و احكامه و لا يهتدون إليه سبيلا يكونون معذورين و لهم احكام خاصه كما صرح القرآن بذلك.

مع هذه المقدمات تكون الشبهه الاخيريه التى أثارها الكاتب قد انحلت أيضا.

و توضيح ذلك: ان بين أيدينا اخبارا متواتره عن طريق العامه و الخاصه وصلتنا عن النبى الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمه أهل البيت (عليهم السلام) تحدثنا عن حياه الامام الغائب و سيرته (عليه السلام). من معالم هذه السيريه نتبين ان هذا الامام هو ابن الامام الحسن بن على العسكرى- الامام الحادى عشر من أئمه الشيعة الاثنى عشرية- ولد بسامراء سنه ٢٥٦ هـ-

لقد كان قرار الخلافه العباسيه فى ذلك الوقت يستهدف استئصال نسل الأئمه و القضاء على وجود الامامه نهائيا فى الكيان الشيعى. لذلك حرص الامام الحسن العسكرى والـد الامام المهدي، ان تبقى ولاده ولده خفيه و وجوده بعيدا عن الانظار الا لخواص الشيعة.

أمضى الامام المهدي ما يقارب الست سنوات من حياته على هذه الحاله

١- النساء: ٩٨.

٢- التوبه: ١٠٩.

حتى مضى والده الى رحمه ربّه سنة ٢٦٠هـ- فانتقلت الامامه إليه. بيد ان تبوأ الامام المهدي للامامه لم يؤثر على منهج التخفي الذي التزم به- بسبب ضغط السلطه- و انما بقى مستمرا حتى انه كان يمارس دوره بين قاعدته الشيعيه من خلال السفراء الذين يصطلح عليهم في لغه العلماء و المحدثين بالنواب الخاصين.

فهؤلاء كانوا جسر الاتصال بين الامام و قواعده الشيعيه المواليه، يأخذون منه التوجيهات موقّعه و يضعون بين يديه ما يصلهم من الاسئله و المشكلات.

امتدت هذه الفتره التي اطلق عليها اسم الغيبه الصغرى مده تصل الى السبعين عاما، اضطلع بدور السفاره فيها أربعه نواب خاصين للامام مارسوا دورهم في الوصل بين الامام و قواعده واحدا بعد آخر (١). ثم أغلق بعد وفاه السفير الرابع باب النيايه الخاصه ليبدأ عصر الغيبه الكبرى، لتتحول علاقته الناس بالامام الى الفقهاء و المحدثين، و ذلك بأمر الامام نفسه الذي أناط الدور بهم.

بعد انقضاء الغيبه الكبرى يظهر الامام و يمسك بزمام حكمه اسلاميه تملأ الارض قسطا و عدلا بعد ان تكون قد ملئت ظلما و جورا. و حين ينسط له الامر يسير (عليه السلام) بسيره جدّه رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) في الدعوه و الهدايه و العمل فيتصل بمن حضر بصوره مباشره، و بمن غاب عنه و ابتعد بوسائل اتصال مناسبه.

بهذه اللمحه المختصره عن حياه و سيره الامام الغائب تندفع شبهه كاتب الرساله الذي يريد ان يبطل حجه الله بذريعه غيبه الامام و عدم وصول

١- مده الغيبه الصغرى هي ٦٩ سنة و خمسه اشهر و سبعة ايام تبدأ من وفاه والده الامام الحسن العسكري اوائل سنة ٢٦٠هـ- الى وفاه النائب الرابع سنة ٣٢٩هـ- أما النواب الاربعه فهم: عثمان بن سعيد، محمّد بن عثمان بن سعيد، الحسين بن روح و على السمرى المترجم].

حجته. اذ لاحظنا ان الحججه تامه فى زمان غيبه الامام بواسطه النواب الخاصين (السفراء الاربعه) و النواب العامين (الفقهاء و المحدثين).

و اما فى زمان ظهوره فيستيسر له ابلاغ حجته لمن حضر حوله مباشره، و للغائبين البعيدين عن مركز حكمه بالوسائل المناسبه، تماما كما جرى الأمر فى سيره رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و لكن قد يقال هنا: مع وجود حجيه قول الفقهاء و المحدثين فما هى الحاجه لدور الامامه و لوجود الامام الغائب أصلا؟

فى الجواب نقول: ان حجيه قول الفقهاء و المحدثين التى تتحدث عنها الروايات، متوقفه على وجود الامام، و ألا للزم ان يكون الامام هو الفقيه و المحدث نفسه.

خاتمه

لقد تضمنت رساله هذا الكاتب الشكاك ما يقارب الاحدى عشره شبهه، خلط فيها بين تهم بهت بها المذهب الشيعى و بين إشكالات أثرت قبله من قبل أهل السنه، و وجدت اجوبتها الشافيه فى الكتب الكلاميه للمدرسه الاماميه، بيد ان ما فعله الكاتب هو انه اكتفى باستلال الاشكالات و اسقط جوابها الموجود الى جوارها فى تلك الكتب.

ليس هذا وحده و حسب، و انما جاءت رساله الكاتب ممزوجه بعبارات السخرية و الشتم و الاستهزاء بواحد من عقائد الشيعه الاثنى عشرية.

و فى الواقع لم يهدف الكاتب ان يهاجم الاعتقاد بالامام المهدي لوحده و انما استهدف مفهوم الامامه نفسه.

لقد ختم الكاتب رسالته بهذه الكلمات: «نفهم مما مرّ ان جذر الخرافات و الاخطاء يتمثل بعدم معرفه الله تعالى و ما له من مقام الكبرياء و الأحدىه».

و ما هو واضح من رساله ان الكاتب يؤيد مذهب أهل السنه، و يميل بالخصوص الى الوهابيه التي هي شعبه من شعب الأشعريه.

و ما هو معروف عن هذا المذهب (الوهابيه) انه يجعل صفات الله سبع (الحياه، العلم، القدره، السمع، البصر، الإراده، و الكلام) و هو ينظر إليها زائده على الذات قديمه بقديم الذات!

و مما يعتقد به هذا المذهب انه لا يؤمن بعلة فاعله فى عالم الوجود غير الله سبحانه.

فى حين ان لازمه هذا الاعتقاد فى حصر العلة الفاعله بالله سبحانه وحده، هو ان لا يكون ثمه ما يدل فى عالم الوجود على العلة و المعلول، و بذلك فان اقتران شيئين و ظاهرتين من ظواهر الوجود انما يكون على سبيل العاده و حسب!

ان هذا النمط من التفكير و الاعتقاد يقطع الطريق على اثبات وجود الله (سبحانه) لاننا حين نفتقد مفهوم (قانون) العلة و المعلول فلن يكون أمامنا سبيل لاثبات وجود الله.

اما لازمه القول بالصفات السبع و انها قديمه زائده على الذات، فهو استقلال الذات و صفات الله معا. و بالنتيجه لن تكون الذات عله للصفات، و لا الصفات عله للذات. و أنما وجدت كل واحده منهما (الذات و الصفات) بذاتها، و هى غير محتاجه للآخرى، أى انها أضحت واجب الوجود. و ما تنتهى إليه هذه العقيدته هو اثبات ثمانيه كيانات كل واحد منها واجب الوجود (الذات+ الصفات السبع).

بمثل هذا المنهج يثبت لهؤلاء الساده (!) عقيدتهم فى التوحيد، و مع ذلك تراهم يرمون اتباع المذاهب الاخرى و خاصه الشيعه بالشرك؛ فاعتبروا يا أولى الابصار!

زياره العتبات المقدسه

بديهى انّ الانسان منذ ان سكن هذه الارض و شق مسار حياته فيها اعتمد على افكار اوليه استقى علمها من المعلم الخالق (جل و علا) رغم انّ هذه الافكار كانت قليله نسبيا.

ثم شقت البشريه مسار حياتها نحو الرقى و التكامل مستفيدة من هذه الافكار الأوليه و مما تراكم لديها من خزين تجريبي.

ولا زالت البشريه تقطع المنعطفات و تمر بأشواط الحياه المختلفه لتحقيق السعاده التى تصبو إليها ماثله ببلوغ درجه الرقى و التكامل.

و البشريه تدرك فى كل الأحوال بواسطه بنيتها الوجوديه انّ القيمه الحقيقيه تنصرف للاعمال و ليس للفكر الخالى المجرد، و هى تعلم انّ ما يجذب القلوب و يأسرها هى آثار الاعمال و خواص الافعال لا الاقوال المجرده.

و خير دليل على هذه الدعوى أو الفرضيه هو تعلق البشريه و ارتباطها عمليا بآثار الاعمال و ليس بصورها التخيليه الوهميه مهما بلغت هذه الصور من جمال.

لذلك كان من المظاهر التى تجذب المجتمعات البشريه التى يتشكّل وجودها على أساس العلاقات الدينيه أو غير الدينيه، هم اولئك الرجال الذى يجسد سلوكهم القدوه الحسنه و تختزل حياتهم المثل العليا التى يؤمن بها المجتمع سواء أ كان المنهج السائد دينيا أم غير ديني.

فأمثال هؤلاء الرجال هم الملاذ الذي يلجأ إليه الشعوب و الحارس الذي تتجلى حيويه المنهج فيه فيلتف من حوله الناس.

من هنا وجدنا تاريخ البشريه يسجل لنا فى جميع اشواطه حرصا شديدا على الاحتفاء بالاسلاف و ابقاء أو اصر الصله نابضه معهم. و كان من صور هذا الحرص تشييد القبور و اقامه الاضرحة و المزارات على قبور الموتى لترمز الانسانيه بذلك الى وسائل ارتباطها بالماضين، و لتبقى ذكراهم حيه رغم غياب أجسادهم.

و هذه الحاله تعبر دون شك عن واحده من أجدر أو اصر الصله بين الانسانيه فى حاضرها و مستقبلها و بين اسلافها فى الماضى.

و مثل هذه السنن هى فى طليعه العناصر التى لها أثر مهم فى الحفاظ على نبض الحياه قائما فى الاتجاهات الدينيه المختلفه و فى الآداب و المراسم الوطنيه المتوارثه.

و طالما كان الاسلام دينا فطريا يشيد دعائم وجوده على أساس طبيعه الخلقه و التكوين الانسانى، رأيناه يمضى هذه الوسيله الفطريه القائمه منذ القدم و يؤيدها بتشريع أحكام دفن الاموات و بناء القبور؛ و ان يرعى احترام الميت كما يرعى احترام الحى.

انّ ما بين أيدينا من الروايات عن طريق العامه و الخاصه تؤكد انّ رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) كان يزور أهل القبور و يترحم عليهم و يسلم. و كذلك مضى على هذه السيره أئمه أهل البيت (عليهم السلام) حيث كانوا يزورون المقابر و يذكرون أهلها.

و قد ثبت أيضا استحباب زياره النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم)

و ائمه أهل البيت (بالنسبه للشيعة وصل الأمر الى حد التواتر القطعى) و الحث على ذلك و الترغيب به.

انّ الانسان فى وقوفه أمام مرآة أولياء الدين لا ينشد سوى الحق و الحقيقه.

و مثل هذه الوقفات تبعث أثرا روحيا عميقا فى النفوس، و يكون لها جذوات مؤثره تشد الانسان لجمال الحق و تجذبه الى الحقيقه التى تتجلى أمامه فى مظهر متكامل.

و من أدب الزياره و فيض عطائها الاجتماعى ان تصهر الجميع فى بوتقه واحده حيث تتراص الصفوف من جميع فئات الناس و طبقاتهم فيقف الجميع؛ المرأه و الرجل؛ و الابيض و الاسود؛ و الشريف و الوضيع؛ و الغنى و الفقير؛ و الحاكم و المحكوم، فى صف واحد مقابل الحق.

أجل! ثمه طائفه من الناس تنسب زياره أهل القبور و بالذات المشاهد المقدسه للنبي و ائمه أهل البيت و أولياء الدين، الى الخرافه و تزعم انّ الزائرين عبّاد قبور.

و نحن لا نملك سوى ان نعذر هؤلاء. لانهم لا يفقهون معنى الحياه و لم يدركوا منها سوى الجانب الشهوى المادى الذى يلوّث الفطره و يأتى على أصاله الانسان فى فطرته و تكوينه الخلقى.

هؤلاء لانهم لم يعرفوا الحقيقه و لم يفتحوها عليها فقد رموا الامر بالاسطوره و الخرافه.

و ثمه الى جوار هؤلاء من عدّ زياره قبور ائمه الهدى و تقبيل الاضرحة و جدران الحرم و التشفّع شركا أو من الذنوب الكبيره.

و مما يحتج به هؤلاء أنّ الله ذمّ قوما و عدّهم من المشركين لانهم كانوا يعبدون الاصنام و يقولون عنها «لهؤلاء شفعاؤنا عند الله» و كانوا احيانا يتشفعون بالملائكة و ببعض الجن و البشر.

و الخضوع لغير الله يستوجب الشرك لا فرق فى ان يكون التوجه بالشفاعه الى الملائكة و الأنبياء و الائمة و غيرهم.

الّا أنّ ظنّ هؤلاء خاطئ، فالله (سبحانه) لم يسمّ عبده الاصنام و نسبهم الى الشرك لانهم تشفّعوا بالملائكة أو الكمّل من البشر، و ليس ثمة ما يؤيد قولهم من القرآن مطلقا. بل أنّ القرآن تحدّث صراحة فى آيات كثيرة عن امكان شفاعة الملائكة و أوليائه (١).

و انما نسب القرآن عبده الاصنام الى الشرك لأنهم و ان كانوا يقولون بشفاعة الملائكة و انهم وسائط خير، الّا انهم أعرضوا عن الله عزّ اسمه، و أخذوا يعبدون هؤلاء من دون الله، و يخضعون لهم بمراسم العبودية من دونه سبحانه. أى أنّ هؤلاء اتخذوا آلهه لهم مقابل الله سبحانه فاستحقوا ان يصفهم القرآن بالشرك.

أما زائر و قبور النبي و أولياء الدين و ائمة الاسلام فمع توقييرهم لأصحاب المراقدة الّا انهم لا يعبدون صاحب القبر، و لا يعدّونه إليها فى مقابل الله جل اسمه (٢).

و ما يبديه هؤلاء من آثار الاحترام و التوقير انما هو تعظيم لشعائر الله. و ما

١- يقول تعالى فى الآية (٢٦) من سورة النجم: وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً ثُمَّ يردف فى الآية (٢٧) من نفس السورة: إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَى.

٢- يقول تعالى: وَ لَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (الزخرف: ٨٦).

يظهر من آثار الموده من قبيل تقبيل الضريح و اجزاء المرقد الاخرى انما هو من آثار المحبه. و الأ كيف يجعل القرآن موده أهل بيت النبوه واحده من الفرائض الدينيه بنص القرآن الكريم(١)، ثم ينهى عن لوازم هذه الموده و يمنع من ظهورها؟

اما اذا رأينا احيانا بعض البسطاء و السذج من عامه الناس و هم يطلبون الحاجه من أئمه الدين أو يتوسلون إليهم فى شفاء مريض و غير ذلك، فانك تسمع منهم- كما سمعنا مرّات- حين تعترض عليهم بأن قضاء الحاجات و شفاء المرضى بيد الله وحده و أنّ من تسأله هو عبد من عبيد الله، يقولون: أنّ الذى أعنيه ان يقوم هذا العبد الصالح بعرض حاجتى و طلب قضائها من الله أو ييسرها باذنه سبحانه.

و هذا الجواب كما هو واضح مبنى على أساس التوحيد و ليس الشرك(٢)!

١- يقول تعالى فى ذلك: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فى الْقُرْبَى.

٢- كتب هذا البحث القصير فى مدينه مشهد صيف عام ١٩٦٥ م، و الذى نفهمه من سياق الكتاب أنّ البحث السابق حول الامام (عليه السلام) كتبه المؤلف فى المكان و التأريخ نفسه. المترجم.]

القسم الثالث قضايا و بحوث قرآنيه و اجتماعيه

اشاره

درس من القرآن

إشارة

يتسم العالم الذى نعيش فيه بالتقدم المدهش؛ هذا التقدم الذى يسوق الانسانيه بوتيره متصاعده نحو مدارج التمدن. فالانسان المعاصر سخر التقدم العلمى فى سدّ المئات و الآلاف من احتياجات حياته اليوميه مستفيدا من الفكر العلمى الخلاق.

و من البديهي ان تسخير الطبيعه لما يحقق أهداف الانسان و مقاصده استوجب استنفار الطاقه الانسانيه لما يتطلب رفع كفاءه الاعمال كميًا و كيفيًا. و فى ظل هذا التراكم فى الفعاليات و الأعمال أخذ الانسان يعيش مفهومًا للزمن يتغير مع مفهوم العصور السابقه. فاذا كان الانسان فى الماضى يتعامل مع وقته من خلال مفهوم تقسيم يومه الى ليل و نهار، فإنّ الاهتمام المتزايد بتدليل الطبيعه و تسخيرها فرض عليه ان يتعامل مع وقته الآن من خلال الثانيه و شطر الثانيه حتى أصبح حريصًا على ان لا يهدر لحظه من لحظات وقته.

بيد أنّ ما ينبغى الانتباه إليه أنّ آفاق الانسان مهما امتدت و اتسعت إلا أنّ طاقته الوجوديه ستبقى محدوده فى نهايه المطاف، و كثره لذلك سيكون تركيز الانسان على بعد مدعاه لاهمال بعد آخر. فى ضوء هذه الحقيقه نجد ان طغيان الجانب المادى فى حياه الانسان المعاصر انتهى الى حجب الجانب المعنوى و التأثير عليه عبر الحس المادى الغليظ الذى أخذ يسدل بستاره على حياته المعنويه و الدينيه.

هذه الحقيقه تتأكد أكثر بمقارنه بسيطه بين ما كانت عليه البشريه فى العصور السابقه و ما آلت إليه الآن على مستوى الدين. اذ نجد من خلال مطالعه تأريخ الاديان و المذاهب أنّ تفاعل الانسان مع الدين و البعد الغيبي المعنوى عموما يتضاءل كلما انجرف الانسان بعيدا عن خط الاعتدال و طغى الجانب المادى على حياته.

على هذا الأساس نسجّل ان ما يصدر من شكوك و اسئله حول الدين و ما يساق من اعتراضات على البعد المعنوى، تنبع جميعها من هيمنه الروح الماديه على الانسان. فطغيان الماده هو الذى يبعث فى الانسان روح الشك فى الدين و احكامه و ممارساته. و الّا فان بمقدور المتبع المنصف ان يكتشف سريعا أنّ الشبهات التى تثار اليوم و الاسئله التى تتداولها الألسن عن موقع الدين و دوره ليست جديده بتاتا، و هى بالتالى ليست - كما يقال - نتاجا لعصر العلم، و انما هى فى واقعها إعادة انتاج لشبهات العصور الماضيه. فعصر العلم لا يختص بمثل هذه الشكوك و الأسئلة التى سبق و ان اجتاحت البشريه فى العصور السابقه، بحيث كانت تهدأ و تتضاءل حين تجد أجوبتها الشافيه.

انّ الذى لا يهدأ ليس الشك الدينى فى الانسان و انما الروح الماديه التى تظهر الى السطح بابطسب المؤثرات خصوصا و هى تجد ما يعينها فى مظاهر الطبيعه الفاتنه و ابحاث غرائز الانسان و عواطفه و ميل الانسان إليها متنكبا ما يرشد إليه العقل السليم.

فحينما يمتلئ شعور الانسان و ادراكه بهذه المظاهر و النوازع يبدأ بالانسحاق نحو الماده مبتعدا عن العقل، فتجرى على لسانه حينئذ كلمات ذم المعنويات التى ينظر إليها كعقبه فى طريقه (المادى).

و هكذا تولد الشبهات من نظير قولهم: أنّ الدين و الارتباط بالغيب اذا كان لائقا بالانسان البدائي المتوحش فما حاجه الانسان المعاصر لمثل هذا الارتباط بعد ان قطع شوطه فى مسار المدنيه؟

و يقال: هل يعدو الدين ان يكون دعوه لنبد قانون السببيه و اهمال الشعور الانسانى و قتل إرادته الانسان الطبيعى فى مقابل ربطه بعامل غيبى لا مصداقيه له؟

و يقال أيضا: اذا كان خبز الانسان و شبعه يرتبطان بمدى التزامه و تقيده بالتعاليم الدينيه، فلكان يفترض بالمجتمعات الانسانيه المتمدنه فى عالم اليوم، ان تموت جوعا و هى تتكبد طريق الالتزام الدينى و تتنصل للدين كاملا، لتتوسل بالعلم الذى بلغ بها أوج مراحل الرقى و التقدم بحيث أصبح بمقدورها ان تسخر السماء و الكواكب بعد ان سخرت ما على الارض؟

ان أول ما يجب التذكير به مجددا أنّ هذه الاعتراضات ليست وليده العصر الراهن (الذى يطلق عليه عصر العلم) بل هى من مواريث العصور السابقه. و غايه ما هناك انها شهدت اعاده انتاج.

اما الجواب اجمالا فيستند الى هذه المقدمه: ان تقدم الانسان فى حقل من حقول المعرفه لا يستلزم تقدما مماثلا فى الحقول الاخرى التى تبقى بالنسبه إليه تنطوى على المجهول.

فلا- ريب أنّ العلوم الطبيعىه أضاءت أمام الانسان آفاق المعرفه و أزاحت الظلام و المجهول جانبا بيد أنّ ضياءها لم يعم كل مساحات العتمه و الجهل.

و معنى ذلك ببساطه اننا لا ننتظر من علم النفس ان يحل - حتى مع تقدمه - لنا

المسائل الفلكية؛ كما لا نتظر من الطبيب ان يضطلع بحل المشكلات الفنيه للمهندس.

و حين نطبق القاعده على العلوم الطبيعه نجد انها تضطلع بالطبيعه و الماده كحقل أساس لعملها، لذلك لا معنى ان نتظر منها حل مسائل ما وراء الطبيعه (الميتافيزيقية) و معالجه البعدين المعنوى و الروحى فى وجود الانسان و غير ذلك مما تكتنزه فطره الانسان و يستودعه وجوده التكوينى الذى جبل عليه.

و ما نريد ان ننتهى إليه، اننا لا ينبغى ان نتظر ان نجد جوابا على مسأله تقع فى مجال ما وراء الطبيعه، عبر انتهاج مسار الفنون و العلوم الطبيعه. فهذه العلوم لا تكشف من المجاهيل الا ما يقع فى دائره عملها، أما خارج اختصاصها فهى تتسم بالحياد و لا رأى لها اثباتا أو نفيًا.

فطالما كانت الماده هى الموضوع الاساس لعلوم الطبيعه من غير الميسور لها ان تجيب بالنفى و الاثبات على مسائل ترتبط بما وراء الطبيعه و بالجوانب الروحيه و المعنويه.

اذا فللمعرفه الدينيه منطقتها أيا كانت النظره الى الدين. هذه المعرفه التى تخضع الى منهج خاص ينتهى الى التعمق بالمعارف الدينيه عبر البحث و التحليل بعيدا عن حجب الطبيعه و الماده.

منطق القرآن

ان منطق القرآن فى هذا الصدد يتضح من خلال التدبر العميق بالحقائق الثلاث التاليه:

أولاً: لم ينكر القرآن قانون العليه العام، بل أعاد كل حادثه من حوادث العالم،

و كل ظاهره من ظواهر الوجود الى عوامل و علل تتناسب مع وجودها الطبيعي، و رفض ان توجد الظاهره صدفه و من تلقاء نفسها أو ان يكون المعلول دون عله.

لذا فإنّ كلّ شىء فى الوجود يترابط مع الاجزاء الاخرى على أساس قانون العله و المعلول، كما تظهر هذه الحقيقه واضحه على لسان الوحي و من خلال السياق القرآنى.

فى مثل هذا الوجود المترابط على أساس قانون العليه العام لا يعدو الانسان ان يكون اكثر من قطره فى محيط الوجود، عليه ان يقطع مسار الحياه بمتقلباتها من خلال الانقياد الى النظام العام، كونه جزء من أجزاء الوجود، و مفرده تسير مع سائر المفردات نحو الهدف الاخير (المعاد).

و حقيقه كون الانسان جزء من الوجود خاضعا لقانونه العام، معناه انه لا يملك ان يكون مستقلا معتمدا على نفسه و حسب، حرا فى ان يفعل ما يشاء بحيث يكون فى صراع مع الوجود. و انما امامه ان يوظف طاقته الوجوديه فى بلوغ مقاصده عبر القانون العام حيث يعتبر الانسان نفسه أحد أجزاء قانون العله و المعلول المؤثر فى وجود الحوادث، فيصل عن هذا الطريق الى اهدافه حين تتوافق مع الاسباب و العلل الاخرى المتحكمه فى الوجود.

ثانيا: يؤكد القرآن الكريم على ان زمام الوجود بجميع اجزائه يعود الى ربّ واحد كما تقضى الفطره الانسانيه بذلك أيضا.

أما السنن و النواميس الكونيه و القوانين العامه المطرده فى الوجود فهى جميعا من تدبير الربّ الواحد تخضع لارادته دون ان تتخلف عنها.

و فى الحصيله الاخيريه لن يكون ثمه فى الكون و عالم الوجود الفسيح ما يملك

الاستقلال المطلق و يكون غير محتاج للغير فى وجوده و آثاره الوجوديه سواه (سبحانه) فهو المطلق الغنى، و كل ما دونه يفتقر فى وجوده و فى آثاره إليه.

فالله (سبحانه) هو الخالق الواهب الذى يمنح الاسباب و العلل قوه وجودها و فعلها؛ و بالتالى فهو المصدر الوحيد الذى يجدر ان تتعلق به القلوب و السبب الذى تركز إليه النفوس.

ثالثا: يفيد القرآن الكريم انه ليس بوسع الانسان ان تكون له الاحاطه المطلقة بكل شىء بحيث تكون له المعرفه الكامله بخصوصياتها، و قد يعبر عن هذه الحقيقه احيانا بان علم الغيب هو من مختصات الله وحده. و ما يترتب على هذا هو محدوديه الانسان فى ادراكه و شعوره بحيث يكون حاله كمن يمسك بمصباح يدوى صغير فى عالم مظلم واسع و ممتد لا أمد لنهايته، فيكون احسن حظه ان يرى بالكاد مواقع قدميه!

فالانسان ليس بوسعه ان يدرك بمواهبه و قدراته اكثر من شىء يسير من قوانين هذا الكون و نواميس الوجود. فكل ما تتيحه له حواسه و عقله لا يتجاوز المعلومات البسيطه التى تعدّ ضئيله محدوده اذا ما قورنت بالمجهولات اللامتناهيه التى تحيط وجوده.

لذا من الجهل للانسان ان يشعر بالفرح لمجرد انه استطاع من خلال عدّته الادراكيه و المعرفيه المحدوده ان يبلغ بعض مقاصده عبر التوسل بالاسباب و القوانين و العلل. كما انه من الجهل ان يصاب بالاحباط و اليأس فى الحالات التى يتوهم ان الاسباب الطبيعيه و القوانين العامه لا تتحرك فى المسار الذى يحقق مقاصده و يبلغ به اهدافه.

فكل جزء من اجزاء الكون و كل ظاهره من ظواهره ترتبط فى وجودها و فنائها بالقدره الكليه المهيمنه على الوجود و بالاراده الغيبه لهذه القدره.

و الانسان لا يملك ايدا طريقا لمعرفه موقف هذه القدره فيما تنصرف إليه من موافقه أو مخالفه لوجود الظاهره أو فنائها، كما ان ما بين يديه من الاسباب و العوامل و القوانين لا تؤهله مطلقا للتحكم بالمسار الكونى.

ان النتيجة العمليه التى تترتب على هذه المقدمات النظرية، هو ان ينظر الانسان الى نفسه بوصفه جزء من اجزاء الوجود، يخضع لتأثير القوانين و العلل المتحكمه فى الكون منذ القدم و حتى الآن؛ و ان لا ينجذب بشكل كامل الى الاسباب و القوانين التى اكتشفها و التى لا تعدو ان تكون مجرد قدر ضئيل مما هو موجود.

و معنى ذلك هو ان يدعن لله (سبحانه) خالق الاسباب و العلل و موجدها و باعث القوه و القدره فيها، و ان يرتبط به دون سواه.

بيد ان هذا الكلام لا يغنى ايدا ان يعزف الانسان عن الاسباب و العلل و القوانين التى اكتشفها بقدراته الادراكيه و الشعوريه، و ان يجلس ساكنا بانتظار الفرج الغيبى فى بلوغ مقاصده و مراميه، و ذلك:

أولاً: ان العامل الغيبى لا يؤثر ألاً من خلال الاسباب و العلل.

ثانياً: ان ما يكتشفه الانسان من الاسباب و العوامل و ما تعرّف عليه من القوانين و العلل هو جزء من الاسباب الموجوده، و هذا الجزء لا يخلو من التأثير، لذا فان تجاهل الانسان لهذه الاسباب التى تدخل فى انتاج الاعمال التى تناسبها يعدّ بنفسه نوعاً آخر من الجهل. فالانسان لا يعرف كل الاسباب و لا يحيط بمجموع العلل، و انما يعرف جزءاً منها و حسب و يجهل الباقي، فاذا عمد الى

اهمال العمل بهذا الجزء الذى يعرفه يكون قد زاد على جهله الاول بجهل ثان.

انها غايه ما على الانسان، أن ينصرف لتوظيف ما اكتشفه من العلل و القوانين بادراكه الخاص، فى تسيير أعماله و بلوغ مقاصده شرط ان لا- يركن إليها بشكل كامل، و ينظر إليها على انها مستقله بذاتها، و انما هى جزء من الوجود الكونى العائد الى الله (سبحانه).

لذا حرى بالانسان ان يرتبط بالله و يلجأ إليه، فهو الذى منح الأسباب و العلل وجودها و قوتها، و هو الذى وهبها التأثير، لذا فالرجعه و المنتهى إليه سبحانه، كما يعبر عن محتوى التعاليم الدينيه التى نبحت فيها.

ان التعليم الدينى الذى يربط الانسان بالله و يجد ان الاسباب و القوانين غير منفصله عنه (سبحانه) فى وجودها و تأثيرها، يحمل للانسان فى طياته أرضيه خصبه لانبثاق مجموعه من الاخلاق الفاضله و الملكات الانسانيه الساميه.

فالانسان حين يؤمن بهذا التصور الواقعى يتحلى حينها بالتفاؤل و الصبر و العزيمه و قوه القلب و شهامه النفس، و الأهم من ذلك كله انه يحس انه مرتبط بقدره جباره مطلقه لا حد لها و لا مجال لقهرها.

و فى الوقت نفسه سينعكس هذا الايمان على الانسان حين يحزّره من الاخلاق الرذيله و الصفات السلبيه، فيقلع عن نفسه التكبر و الغرور و الضعه و الضعف و الانانيه و اليأس و الجزع و الى غير ذلك مما يصيب النفس الانسانيه.

اخيرا، نجد ان هذا البحث و ان اكتسب فى نهايته طابعا فلسفيا، ألما ان محتواه انتزع فكره فكره من محتوى القرآن و مضامين آياته، كما لا يخفى ذلك على من له معرفه بالمعارف القرآنيه.

القرآن وقانونا تنازع البقاء و انتخاب الاصلح

اشاره

يعتقد الكثير من علماء الطبيعيات ان موجودات عالم الطبيعه تخضع فى طى سيرها التكاملى لقانونى «تنازع البقاء» و «انتخاب الاصلح».

فقانون الصراع يعم حتى ينبسط على كافه الموجودات من انسان الى حيوان الى نبات، اذ يدخل كل نوع من هذه الانواع فى صراع ينتهى دائما الى تلاشى الضعيف و بقاء الأقوى.

و فى الحصيله الأخيره تختفى الأنواع الضعيفه و يضمحل وجودها فاسحا المجال للأقوى، و عن هذا الطريق تطوى الأنواع مسارها تدريجيا لتتحرك الطبيعه بأكملها نحو الكمال.

لقد استند هذا الصنف من العلماء على سلسله من البحوث و التجارب العلميه.

و كان من بين ما استدلوا به انقراض نسل بعض انواع الحيوان فى العصور السابقه بعد ان كانت موجوده فى اكثر من بقعه من بقاع الارض، مما يشكل برأيهم شاهدا على صحه التفسير الذى ذهبوا إليه.

لقد ذهب البعض فى تفسير الحركه الاجتماعيه على ضوء هذين القانونين، اذ رأى ان الاجتماع الانسانى يخضع هو الآخر فى مساره التكاملى لقانونى تنازع البقاء و انتخاب الاصلح، بحيث يفضى الصراع الدائم الى تلاشى وجود المجتمعات البشريه الضعيفه و بقاء المجتمعات الاقوى.

و قد كان مما استدل به هؤلاء فى نقل القانونين من عالم الطبيعه و تطبيقه على عالم الاجتماع البشرى، ان ما بين ايدينا من معطيات عصر التأريخ و آثار مرحله ما قبل التأريخ تدلّ بمجموعها على وجود حضارات كثيره سادت ثم بادت،

و انبثاق هذه الحضارات و انقراضها أعتبر بالنسبه لهؤلاء دليلا على صحه التفسير الذى قَدّموه، و الأ لما كان لهذه الوقائع اى معنى.

مناقشه

لقد سجّلت الكثير من مواطن النقص على هذين القانونين، اذ كان من بين ما استدل به المعارضون ان عالم الطبيعه ظلّ يحتضن موجودات أضعف الى جوار موجودات أقوى دون ان يكون ثمة مؤشر على انقراض الاولى.

و من بين الردود ان الانسان استطاع ان يطوّر بعض انواع النباتات و الحيوانات الضعيفه و يرتقى بها الى مستوى أعلى مع بناء افراد باقى النوع فى مستواها الوجودى و الطبيعى.

ازاء هذه الردود انبثقت فى المحيط الفكرى فرضيه جديده لتحل مكان القانونين فى تفسير الظاهره، حيث رفع جمع آخر من العلماء شعار «نظريه البيئه» و اعتبروا ان التوافق مع البيئه و الانسجام مع شروطها هو الاساس المحرك لتغير الموجودات و تحوّل الانواع.

و ما يقصده هؤلاء بالبيئه ان كل موجود محكوم بمجموعه الشرائط الزمانيه و المكانيه و العوامل الطبيعيه التى عليه ان يتوافق مع مقتضياتها.

فكل موجود لا- يملك الحريه أو الاستقلال فى العمل و انما يسعى ذاتيا لتكييف وجوده مع البيئه تبعا لاختلاف الظروف الجغرافيه و سائر العوامل الطبيعيه الاخرى، التى تكون بدورها الأصل الباعث لاختلاف أنواع الحيوانات و النباتات على سطح الارض.

بذل أصحاب فرضيه البيئه جهودا فكريه لسد الثغرات فى بناء أصحاب

النظريه الاولى القائمه على اساس قانونى تنازع البقاء و انتخاب الأصلح، و حاولوا حل الاشكالات التى تواجهها.

بيد ان الفرضيه الجديده لم يكن نصيبها فى النقاش العلمى أفضل من سابقتها، فقد و وجهت بنقوض كثيره منها ان الكثير من الحيوانات و النباتات لم تستطع حتى الآن ان تتلاءم مع شروط البيئه الموجوده فيها.

من مجموع ما تقدم نستنتج ان هذه الأ-صول الثلاثه المفترضه لا تصلح للتعميم بحيث تكون أصلا كليا قابلا للعمل فى جميع الموارد، أو قانونا لا يتخلف فى تفسير الظاهره، و ان كانت تصحّ فى بعض الموارد.

ثم ان هذه الاصول تفتقر الى الجنبه الاخلاقيه اذ تكون باعثا للكثير من المفسد المترتبه حال تطبيقها على العلاقات الاجتماعيه.

من ذلك ان الحروب و المنازعات الدائمه تبدو أمورا طبيعيه فى اطار فرضيه تنازع البقاء، بحيث لا يمكن اجتنابها- كونها تعبيراً عن قانون طبيعى- و الأسوأ من ذلك انها تسبغ الشرعيه على جميع الحروب و الخصومات.

اما أصل انتخاب الأصلح فهو ببساطه يسلب حق الوجود عن المجتمعات الضعيفه مضافا الى انه يسبغ الشرعيه على الاعتداءات التى تلحق بها من المجتمعات الاقوى!

و بالنسبه لنظريه الانقياد الى البيئه فهى تسلب الانسان استقلاله الفكرى و الروحى و تجعل انقياده الى الظروف الطبيعيه أمرا عاديا و شرعيا فى كل حال و وقت!

الأساس الفلسفى

ما هو ثابت فى الا-صول الفلسفيه العامه، هو خضوع أصل وجود الظواهر الماديه و سلسله التغيرات و التحولات التى تطرأ عليها «أصل العله و المعلول».

فكل موجود مادي يؤثر طبق قانون العليه العام على سائر الموجودات كى يجعل منها موجودات مشابهه له.

و بعباره اخرى: يعمد كل موجود مادي وفق قانون العليه للتقليل من سائر الموجودات الأخرى فى مقابل الزيادة فى وجوده. و هذا المسار يتجلى فى ظاهره تنازع البقاء فى العلل و المعلولات الماديه.

و من جهه ثانيه تؤثر العلل الماديه الأقوى تدريجيا بالموجودات الأضعف فتفنيها و تستأصلها من خلال هضمها و اعاده انتاجها فى صورتها.

و طبيعى ان يترتب على هذه العلاقة بقاء الموجود الأقوى و فناء الأضعف، و هو فى حقيقته تعبير عن «أصل بقاء الأصلح». ثم ان تبادل التأثيرات و تفاعلها بين العلل و المعلولات لا يتم الا فى اطار مجموعه العلل و الشروط المناسبه التى تحيط بها؛ و هذا معناه تبلور «أصل الانقياد للبيئه».

و هكذا نستطيع ان نجد ان جذر هذه الأصول الثلاثه يكمن فى قانون العليه و المعلول، و لكن مع قيد، اذ لا يصح ذلك الا فى الموارد التى تخضع فيها الظاهره الى القانون، و تكون تابعه لعلاقه العله بالمعلول. أما ما عدا ذلك من الظواهر التى لا تخضع للقانون و لا تتبع لشكل العله و المعلول، فان إخضاعها للأصول الثلاثه سيكون قابلا للنقض من وجهه نظر المفهوم الفلسفى.

رأى القرآن

ظنّ بعض المفسرين أنّ الآيات التاليه تشير فى القرآن الكريم الى أصل تنازع البقاء و الانتخاب الطبيعى؛ و الآيات هى:

١- قوله تعالى: أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ

زَيْدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَيْدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (١).

فهؤلاء اعتقدوا في معنى الآية أنّ الحوادث الطبيعية و الاجتماعيه تقود الى فناء مجتمعات الباطل و استئصال المجاميع الضعيفه في مقابل ان يسود الحق الذى يتجلى فى الانواع الاكمل التى تنمو فيها روح الحضاره و تزدهر فى أوصالها روح الاجتماع الانسانى بصوره أخصب.

٢- قوله تعالى: أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَيَّجَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصِيْلَمَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٢).

قد قالوا أنّ صدر الآية يشير الى أصل تنازع البقاء و ذيلها الى انتخاب الأصلح.

٣- قوله تعالى: وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣).

ذهبوا أيضا للقول أنّ الآية تشير الى كلا الاصلين.

انّ ما هو ثابت أنّ هذين الاصلين صحيحان اجمالا- و ذلك فى الاطار الذى اشرنا إليه سابقا- يمكن قبولهما فى بعض الموارد، بحيث لا نستطيع ان ننكر أنّ القرآن لم يؤيد إجمالا هذه الحقائق و امثالها.

١- الرعد: ١٧.

٢- الحج: ٤٠.

٣- البقره: ٢٥١.

و لكن ما نرفضه ان تكون ثمة علاقته بين هذين الأصلين و بين الآيات الثلاث، بحيث تكون الآيات داله عليهما كما زعموا.

فخلاصه ما تدل عليه الآيه الاولى انّ الحق ثابت و باق و انّ الباطل زائل لا يبقى، دون ان يكون ثمة ما يشير الى وجود صله لذلك بتنازع البقاء. أى انّ ثبات الحق و بقاءه و اضمحلال الباطل و زواله هي حقيقه تشير إليها الآيه سواء كان هناك تنازع بقاء أو لم يكن.

و الذى عليه محتوى الآيه فى المثال الذى تضربه فعلا، هو عدم الاشاره اصلا الى أى نوع من انواع تنازع البقاء، بل المثال دال على بقاء الحق و اضمحلال الباطل و حسب.

أما الآيتان الثانيه و الثالثه فهما و ان تحدّثا فعلا عن صراع بين أنصار الحق و أهل الباطل و انتصار الحق، إلّا أنّ هذا الانتصار ليس فيه دلالة على نظريه انتخاب الأصلح، لأنّ مقتضى هذه النظرية أن يتم انتصار أنصار الحق من خلال ما جهّزوا به من قوى طبيعیه، و هذا ما لم تشر إليه الآيتان، و انما اكدتا أنّ التأييد و النصر الإلهي كانا هما سرّ الانتصار، بل و الاكثر من ذلك نجد أنّ الآيه الثانيه تحدثت عن الضعف المادى لأنصار الحق.

يتضح مما تقدم أنّ مفاد الآيات لا صله له بأصلى تنازع البقاء و انتخاب الأصلح.

و ما نعتقده نحن أنّ الأساس الذى يقوم عليه الاجتماع الانسانى يتمثل بأصل «الاستخدام أو التسخير».

فالانسان يميل فطريا و ينزع طبيعيا للاستفاده من قوى الآخرين و تسخيرها

لمنفعته، بيد أنّ ما من انسان على استعداد لأن يمنح الآخرين مجانا دون ان يوفر لنفسه شيئا فى مقابل ما يبذله، من طاقه و جهد. لذلك دأب كل انسان على ان يهب الآخرين شيئا من قواه و طاقاته كى يشار كهم فى قواهم و يستفيد من طاقاتهم.

و بهذه الكيفيه يفضى أصل «الاستخدام» و التسخير المتبادل الى تشكيل «المجتمع التعاونى».

فالمصالح الدائمه المودعه فى قوى الانسان تعمل باستمرار على ايجاد الترابط بين افراد المجتمع، و تكون فى الوقت نفسه الضامن لحفظ المجتمع و رقيه و سيره نحو التكامل من خلال توظيف أصل الاستخدام و التسخير المتبادل الذى يعبر عن نزعه غريزيه أصيله.

و فى المقابل فإنّ كلّ ما لا يتسق مع هذا الاساس الغريزى سيكون موجبا لتقويض البنيان الاجتماعى و هددّ أساسه الطبيعى، أو يكون فسادا فى الارض على حدّ التعبير القرآنى.

فالقرآن يتحدث صراحة انّ أساس روح المجتمع التعاونى الذى يستلزم حفظ الأكتريه و بقاء الاجتماع الانسانى و استمرار الروح التعاونيه فيه يكمن فى قوله تعالى: **وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ.**

و فى مقابل ذلك لم يقل القرآن- فى الآيه الثالثه مورد البحث- انّ أساس استمرار الاجتماع الانسانى و دوام بقائه تكمن فى استئصال مجموعته للمجاميع الاخرى وفق قاعده الصراع بين القوى و الضعيف التى يستند إليها قانون تنازع البقاء، بحيث تكون الحصيله فناء الاكتريه فى مقابل بقاء نوع واحد!

ننتمى نحن - المسلمين - الى اسلاف نقتفى خطاهم، كانوا قد ارتبطوا بعقيدته الاسلام و انضوا تحت رايته قبل حوالى اربعة عشر قرنا من الآن.

و ثمه فى كتابنا السماوى (القرآن الكريم) الكثير من الذخائر العلميه العميقه التى تنطوى على كشف أسرار الوجود أمام الانسان و فتح آفاقه على حقائق الحياه الانسانيه بما يكتنفها من تعقيد و غموض.

و الحلول التى تكتنف الكتاب الكريم قابله لأن يدركها الانسان و يمثلها شعوريا. أو على الأقل نحن نزعم اننا مستغنون عن كل ما سوى كتاب الله فى تنظيم حياتنا و ارساء معانى السعاده فى اجوائها، و فتح مسار التقدم و التكامل فى اطار يحقق سعادتنا المعنويه و الماديه و يضمن تقدمنا فى البعدين الروحى و الجسمى اللذين يكتنفان وجودنا الانسانى.

بيد ان الذى يؤسف له حقا انّ الخلافات التى عصفت بالمسلمين فى الصدر الاول من تأريخ الاسلام انتهت الى انعطافه خطيره، فحولت مسار اهتمامنا من حقل استنباط هذه الذخائر العلميه و بلورتها بما ينسجم مع حقائق الحياه و يستجيب لحاجتها، الى مواقع اخرى بعيدة كل البعد عن هذا المحور.

فالمسلمون بدلا من ان يستلهموا من روح القرآن، العمل فيما يحقق التكامل الاجتماعى، و بدلا من ان يستجيبوا لتعاليمه التى تقضى بالنظر الى متطلبات المجتمع الاسلامى بوصفها جزءا من حاجات المسلم الشخصيه التى يجب عليه الاهتمام بها و انجازها، رأيناهم ينقلبون الى مستنقع الفكر الفردى، بحيث يبدو و كأن لا شأن لهم الا ان يقاتل أحدهم الآخر ليغلبه.

على أثر ذلك انكفأت المسيره على الأعقاب، فتحوّل الكيان الاسلامى خلال برهه زمنيّه قصيره من منهج اسلامى حرّ و واضح، الى منهج امبراطورى قيصرى و كسروى مظلم يشيع الاستبداد و الظلم بحيث تحوّل المجتمع الاسلامى فى اطاره الى مجتمع يرسف بالأغلال و القيود.

لقد انتهج أولئك الساده (!!) تدبيراً ذكياً اذ عمدوا الى اعاده بناء الوعى الاجتماعى من خلال تفريره من الفكر القائم على أساس الواقعيه و الحقيقه، و استبداله بفكر سطحي واه. و قد كان رائدهم فى ذلك هو جماعه من الانتهازيين الماديّين الذين اضطلعوا بتنفيذ اهداف (السلطان) فشغلوا المجتمع بالتوافه و أدوا الهمم الرفيعه الساميه و حالوا بين المجتمع و بين مسار نهضته نحو التقدم و التكمال.

كانت أول آثار هذا النهج ان استبدت روح العبوديه فى المجتمع بدلا من روح الحريه التى أرادها الاسلام للمسلمين، فأضحت الحياه ذلا و عبوديه و فسّر الاسلام بأنّه مجرد قدره تفرض الهيمنه و التحكم فى اطار الحكّام الذين مارسوا السلطه على الرقاب من خلال شعار انهم ظلّ الله فى الارض (!) أضحت العداله و الأمن فى المجتمع الدينى لا يجدان معناهما الا فى نهج قهر الانسان و استبداد السلطه التى دأبت على قمع الرأى الآخر و اسكاته بذريعه مخالفته للسلطان!

أما حقائق الثقافه القرآنيه و دروسها فلم تتعد- فى اطار ذلك الانحراف- مرحله الاهتمام بالالفاظ و الحروف و النكات الادبيه فضلا عن سلسله من البحوث التى تنضح بروح التعصب المذهبى المقيت.

أما اذا تجرأ باحث أو مجموعه من الباحثين على تجاوز هذا النطاق الضيق للبحث القرآنى فلن يجد فى انتظاره سوى القتل و السيف، أو أن يتجرع غصص

العذاب و هو يمضى وقته فى الطوامير و السجون المظلمه.

هذه حقائق لا يمكن لأى مؤرخ منصف ان يتجاوزها أو يتخفى عليها.

هكذا ظلّ المجتمع الاسلامى يعيش انحطاطا اخلاقيا و خمولا فكريا و هو يغط فى مستنقع الجهل و غياب الوعى، حتى اطلت بشائر الحضاره الاورويه بكل ما تحمل من زهو أخذ يجذب إليه جميع الأنظار.

و عينا فى ظل السيطره الاورويه

و عينا فى ظل السيطره الاورويه(١) لقد وظف الاوروبيون جميع وسائل الاستعباد و الاستعمار و على رأسها حريه اشاعه الشهوات و استخدام الدعايه المؤثره، فى تلقيننا بأنّ رؤيتنا الكونيه و ما يترتب عليها من فكر علمى و منهج فى الحياه، أصبحت من مخلفات الماضى، بعد ان فقدت قيمتها بين الاتجاهات السائده عالميا.

ففى ساحه الفكر ليس أمام الانسان سوى الفكر الاوروبى؛ و لا خيار أمامه فى الحياه ألاّ منهج الحياه الاورويه نفسها، و ليس ثمه طريقه علميه امام البشر سوى الطريقه الاورويه!

لذلك ليس أمام الانسانيه لبلوغ التقدم سوى عمل واحد؛ هو ان تنبذ رؤيتها وراء ظهرها و تنصاع بالتبعيه الكامله الى الاوروبيين فى الفكر و العمل، دون ان يبدر منها ما يدل على الاعتراض و حتى النقاش!

لقد وجه المنهج الاستلابى هذا ضربه موجهه لكياننا، حيث فقدت الاكثريه الغالبه استقلالها الفكرى بعد أن كان وعيها يضمحل و يتلاشى عبر تأثيرات قرون الانحطاط السابقه.

فما كان من بقايا وعى ذهب ادراج الرياح، بعد ان استطاعت حاله الاستلاب الاوروبيه ان تفقدنا آخر مظاهر التمسك بالاراده الذاتيه.

و هكذا أصبحنا و لم يعد أماننا مثال يحتذى فى الحياه سوى الانسان الغربى و نموذج الحياتى، و لم نعد نفقه من حياتنا و أهدافنا فى السعاده إلا ما عليه الحال فى أوروبا و ما ترفعه من أهداف فى السعاده الماديه.

و حين ندير وجوهنا باتجاه آخر نجد أنّ كلمه الحكام و قاده المجتمع و مثقفيه اجتمعت فى الموقف من الدين و دوره، على تأييد الموقف الاوروبى.

هؤلاء يقولون: طالما لم يعد المجتمع المتمدن الراقى- و يعنون به المجتمع الاوروبى- يتعايش مع الدين أو يعترف بدور له فى المعاش، فعلينا اذا ان نكيف حياتنا على طبق هذا النهج كى نواكب تيار المعاصره!

لقد قالوا هذا الكلام و غيره مما يماثله بتأثير حاله الاستلاب امام اوروبا و الغرب.

بيد أنّ الأنكى من ذلك ان الاستلاب و فقدان التوازن بلغا بنا شأوا عظيما من الانحدار اذ أصبحنا نكوّن صورتنا إزاء حقائق اسلامنا و نفسّر وقائع تاريخنا من خلال ما تقوله أوروبا فى هذا المجال.

فوعينا لمعنى الدين و لمعنى الاسلام، و فهمنا لمكونات اسلامنا؛ و ما تمثله احكامه و نظمه من تأثير فى سعادتنا الحياتيه، كلها مسائل علينا ان نستفتى بها الاوروبيين و نشكل و عينا فيها طبقا لآرائهم و تفسيرهم؟

و هكذا آل و عينا فى قضيه الدين الى ما نضح به الفكر الأوروبى، من أنّه لا يعدو ان يكون مجرد سلسله من الطقوس التى لا يتعدى دورها فى حياه الانسان

مجموعه الممارسات التشرifiاتيه خصوصا و انّ الذى ساهم فى ترسيخ هذا المعنى، هو طبيعه و عينا المنقوص و معرفتنا المبتوره بديننا.

فالدين فى عرفنا اذا لم يتجاوز مجموعه من التشرifiات التى تجعل الانسان يشعر بالراحه بعد الموت لابتنائها على معرفه الله (١).

وفق هذا المعنى لم تعد ثمه حاجه للانسان المعاصر بالدين، فالانسان فى عهد الأساطير كان يحتاج الى الدين لحاجته آنذاك لأن يركن الى قوه فوق الطبيعه يحتمى بها و يشعر من خلالها بالأمان أمام الكم الهائل الذى كان يجهله من علل الظواهر الكونيه، و أسباب الحوادث التى لم يكن بمقدوره ان يدركها؛ من أمثال الروح و الحوادث السماويه و بعض الوقائع الطبيعه كالزلزله و الطوفان و الطاعون و الأوبئه و نظائر ذلك.

إزاء ذلك كان جهل الانسان بالأسباب و خوفه من الظواهر هو الباعث لايمانه بقوه مجهوله غير طبيعه تكون عله لكل ذلك (رب الكون) عليه ان ينتظر رحمتها و يتجنب سطوتها و غضبها.

أما الآن و بعد أن أشاح الانسان المعاصر وجهه بعيدا عن الأسطوره و المجاهيل، و أصبح قادرا بمواهبه العلميه ان يحيط بأسرار أكثر المجهولات و معرفه البقيه الباقيه على الطريق، فما حاجته يا ترى للدين و نهجه؟

لقد كان الدين حاجه للانسان و هاجسا يؤرقه يوم كان الباعث إليه خوف

١- يطلق وصف « العمل التشرifiاتى » على تلك الاعمال التى لها صبغه كماليه ظاهريه و لا صلها بأصل المقصد؛ من قبيل آداب تناول الطعام و رسوم اللقاء. و تعبيرهم عن الدين بانه لا يعدو ان يكون مجموعه من التشرifiات ينبع من هذا الطراز فى التفكير، و هم يقصدون بذلك ان الدين ليس له تأثير أساسى فى الحياه الانسانيه.

الانسان أو رجاءه، أما الآن فلم يعد الدين يمثل سوى مجموعه من الممارسات الطقوسيه ذات الطابع التشريفاتي غير الواقعي!

ثم حتى اذا جاء البعض و افترض أساسا واقعيا للدين فلا- يمكن ان يتعدى دوره حياه الانسان بعد الموت. فالدين لا صلح له بالحياه الاجتماعيه أو الدينوييه بشكل عام، و انما ينقاد الانسان في مشكلاته الحياتيه و تطلعاته لحلّها الى ما يفضى به العلم و المصالح الزمنيه من حلول. أمازج الدين في قضايا الحياه بانتظار حلوله فهو منطق تقليدى يذكّر بعهد الأساطير!

*** في حقيقه الحال لا- يمكن ان ننتظر تفسيرا للدين يصدر عن العقليه الاوروبيه يغير هذا المعنى، فالانسان الاوروبى و هو اليوم يشق حياهه وسط كفاح مع الطبيعه و محاولات مستمره لتسخير الفضاء، و يعيش من جهه ثانيه سياسه عالميه معقده و مداخلات في عالم مملوء بالاضطراب، لا تنسلخ من ذاكرته ابدا تجربته المريره مع الدين من خلال ممارسات الكنيسه و الاجواء الحالكة التي كانت تسود القرون الوسطى من تأريخه.

مثل هذا الانسان الذى يعيش تقدما مضطردا و وضعا عالميا معقدا و ذاكره مشبعه بوعى تأريخى سلبى للدين، لا يمكن ان ننتظر منه أفضل من هذا التفسير.

الدين في المعنى القرآنى

أما الفهم القرآنى للدين فقد قدّم تفسيراً يقوم على معنى آخر و يعتمد منطقاً فى الاستدلال و الاثبات مغايراً للمنطق الذى عرضنا له قبل قليل. فالفهم القرآنى يعكس نفسه من خلال الترابط بين الخطوات الثلاث التاليه:

١- يمتلك الانسان شعورا فطريا و وجدانيا يقينيا بانّ الكون و ما فيه يخضع دون استثناء لقانون العليه. فليس ثمة ظاهره تشذ أو يمكن ان تشذ عن سلطه هذا القانون؛ و ليس بمقدورنا ان نصدّق أن حادثه معينه حصلت أو تحصل هكذا بصوره عبثيه أو من تلقاء نفسها، لتدخل في النسيج الكونى.

٢- يترتب على قانون العليه الكونى العام، انّ أجزاء الوجود مترابطه فيما بينها، و هى تخضع لنظام متناسق بحيث يكون كل جزء ذا تأثير على الأجزاء الاخرى.

فالوجود و ظواهر الحركه فيه تخضع من أصغر ذره و ابسط حركه الى مبدأ التأثيرات المتبادله بحيث لا يمكن الفصل بين أجزائه و مظاهره الحركيه و النظر إليها مستقله عن الاجزاء و الحركات الاخرى، كما اثبتت ذلك بوضوح حقائق الفلسفه و العلم.

٣- فى المحصله الاخيره يكون الانسان- بوصفه ظاهره كونيه لها آثار و اعمال- جزءا من النظام الكونى نفسه يتفاعل مع أجزائه الاخرى و يتأثر بها دون ان ينفصل عنها أو يكون مستقلا بوجوده.

ان ثمة عددا لا حصر له من العوامل التى تؤثر على الانسان بدءا من وجوده و بنيته الداخليه و انتهاء بسلوكه و أعماله و نشاطه السلوكى تخضع جميعا الى قوه خارج هذا الكون هى إرادته الله ربّ العالمين.

من هذه المقدمات الثلاث نستخلص ما يلى:

الف: يشبه الانسان فى موقعه على رقعه الوجود قطره الماء فى بحر لَجِيّ مضطرب الأمواج، فما قدر هذه القطره و ما نسبتها الى البحر و هل بمقدورها ان تتمرّد و تستقل بنفسها؟

انّ الانسان ينساق وراء وهم الصراع مع الطبيعه و مواجهتها لقهرها و اعاده تسخيرها كما يحب و يهوى منطلقا من تصور لا يعدو هو الآخر ان يكون ضربا من ضروب الوهم.

فالانسان يتصوّر نفسه مستقلا في وجوده و بنيته منفصلا عن تأثيرات النظام الكوني، في حين ان ما يحزره من تقدم على مستوى الطبيعه لا يعدو ان يكون اكتشافا للقوانين و النواميس المتحكمه و بالتالى تسخيرا لما يترتب على هذه العوامل و العلل من آثار.

انّ دعوى الانسان في مصارعه الطبيعه، فضلا عن كونها دعوى شاعريه تثير الأسى و تبعث على السخرية، فلا معنى لها من زاويه النظره الواقعيه. ذلك ان ما يحزره الانسان- كما اشرنا- من تقدم انما يكون تبعا لاكتشافه القوانين و النواميس المؤثره في الاعمال و النتائج، و لطالما كان الانسان بنفسه جزءا من النظام الكوني، فلا بد اذا ان يخضع لمبدأ التأثيرات المتبادله الذى اشرنا إليه في المقدمات.

اما دور الاختيار الانساني و إرادته الانسان في العلاقه مع الطبيعه فهما أيضا لا- يعدوان ان يكونا جزءا يسيرا من مئات آلاف الأسباب و العوامل الاخرى التى تشترك الى جوار الإراده الانسانيه فى انتاج الفعل.

بمعنى آخر انّ إرادته الانسان و اختياره هما أيضا جزءا من الادوات التى زوّد بها الجهاز الكوني، كى تؤتى من خلال مبدأ التأثيرات المتبادله أكلها بعد ان يبذل الانسان وسعه فى اكتشاف القانون.

انّ الانسان ليجمع فيته فى الوهم. و حين يتيه الانسان يبدأ بالاعتراض على

الإرادة المتحكمه فى الكون و كأنه سید هذا الوجود!

يعترض الانسان على قدره ضاعت منه أو مال فقده، أو صحه بدنيه ذوت، أو عزيز رحل دون ان يعى أنه لا يملك لنفسه وجودا مستقلا معزولا عن أجزاء الكون الاخرى و النظم الساريه فيها، أو أنه له إرادته فى مقابل إرادته خالق الكون.

اذا لا- معنى لمقوله الصراع مع الطبيعه، و انما الصحيح ان يتدخل الانسان عبر ارادته و اختياره ليتفاعل مع الاسباب و العوامل الكونيه الاخرى فى اكتشاف السنن و القوانين المؤثره فى الطبيعه، و ليصل الى مبتغاه عبر هذا الطريق.

ب: انّ الانسان جزء من الوجود الكونى و هو يخضع كبقية الأجزاء و الظواهر الى الجهاز المهيمن على الوجود و الذى قدّر لكل شىء هدايه و ساقه نحو كماله من خلال رفعه للنواقص الوجوديه(١).

فهو الذى أودع فى البذره القوه للتكامل و التحوّل من شوط الى آخر الى ان تتحوّل الى شجره، و هو الذى أودع فى تكوين الشجره و وجودها القدره على طى طريق التكامل حتى تثمر.

انّ اجزاء الوجود تخضع جميعا لقانون التكامل المودع فيها تكوينا و وجودا، بحيث تنساق جميعها عبر مبدأ التوازن نحو ما يحقق لها نموها و كمالها و رشدتها حتى تشكّل الصوره النهائيه للكون الذى يشهد اتساقا و ترابطا و يخضع للتأثيرات المتبادله.

و فى خلاف ذلك (أى مع غياب الهدايه التكوينيّه) سيخضع الوجود للتنافر و الاضطراب و يكون ضحيه صراع الوجود، لذلك لا مناص لكل ظاهره اما ان

١- الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه: ٥٠).

تنقاد الى قانونها التكويني و سيرها الوجودى أو أن تفنى و تفقد فرصتها فى الحياه و الوجود(١).

ج: طالما كان الانسان هو أحد أجزاء الوجود فهو الآخر يخضع للهدايه التكوينية و قانون التكامل. لقد زوّد الجهاز الوجودى الانسان ببنيه خاصه و عين له مسارا خاصا فى الحياه، بحيث يستطيع عبر الوسائل التى زوّد بها ان يقطع مساره الحياتى نحو الكمال و يتخلص من النواقص الوجوديه ليحقق بذلك سعاده.

و من الواضح أنّ أحد مقتضيات تحقيق الانسان لكمالهِ و سعاده هو اعتماده مبدأ الحياه الاجتماعيه و خضوعه لاسلوب التعاون الجماعى.

د: يؤكد القرآن الكريم على أنّ الحياه الانسانيه خالده لا تنقطع بموت الانسان فى الدنيا(٢). لذلك على الانسان ان يعتمد منهجا فى الحياه يحقق له سعاده الدارين.

هذا المنهج الذى يبلغ بالانسان سعاده الدارين اطلق عليه القرآن اسم «الدين»(٣). و الخطوط الكليه تتسق مع فطره الانسان و تكوينه و هو يستلهم قوته و قدرته الاساسيه فى الديمومه و الحياه من خلال انسجامه مع البناء الوجودى العام الذى تخضع له كل الموجودات بما فيها الانسان(٤).

١- فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (طه: ١٢٥).

٢- قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ (الجاثيه: ٢٦).

٣- فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ... (الروم: ٣٠).

٤- فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكِ الدِّينُ الْقَيِّمُ (الروم: ٣٠).

يتضح من البحوث المتقدمه أنّ الدين فى المفهوم القرآنى هو منهج الحياه الاجتماعيه، يحتاجه الانسان الاجتماعى كى يبلغ من خلاله السعاده و الكمال الحياتى.

و طالما كانت الحياه الانسانيه خالده ممتده لا تنقطع بموت الانسان فى الدنيا فينبغى للدين - إذا- ان يشتمل على أنظمه و تعاليم تضمن للانسان سعاده الدارين، فتحقق له الجانب الدنيوى كما تضمن له الجانب الاخرى.

و بحكم هذا الترابط و عدم الانفصال فى الحياه الانسانيه بين الحياتين الدنيويه و الأخرويه جاءت حقيقه الدين شامله متصله تغطى الشوطين عبر مجموعه من الأحكام و التعاليم التى تنظّم الجانب الدنيوى، مضافا الى سلسله من العقائد و الخلاق و العبادات التى تضمن الآخره.

ثم ان الدين فى قيمه و عقائده و نظمه استمدّ مناهجه من جهاز الطبيعه و الخلقه و ليس من الاهواء و الرغبات و الميول الشاذّه.

الدين هو ضروره يملئها التكوين الوجودى للانسان و يحتاج إليه النوع البشرى فى طى مسار الكمال و التحرّر من النواقص.

لذلك لم يكن من الصائب ان يخضع الدين للأمزجه و الأهواء و الرغبات الوهميه، و انما هو منهج اجتماعى جاء ليحقق بصوره عادله الحاجات الثابته للانسان، هذه الحاجات التى تنبع من طبيعه تكوينه الوجودى.

فلو قدّر للانسان ان يتحرر من النزعات و الميول المنحرفه و يفتّش عن حاجاته الحقيقيه لوصل الى نفس المناهج التى وضعها الدين لاشباع الحاجات التكوينيّه الواقعيه.

و بعباره أوضح، لقد جاء الدين - بنظر القرآن الكريم - ليسدّ الحاجات الحقيقيه

الثابته للمجتمع الانساني القائم على الحق و الواقع؛(١) لا على الالهواء و الميول و العواطف، أو على رغبات فرد مستبد(٢).

فى هذه النقطه بالذات يتقاطع المنهج الدينى القرآنى مع المنهجين الاستبدادى الفردى و الديمقراطى.

فالاسلام يعتقد ان عليه ان يراعى المصالح الحقيقيه الواقعيه للافراد دون استثناء أو اجحاف، و من دون أن يسلم لحق فرد مستبد فى التحكم فى المجتمع.

و مثلما يرفض الاسلام النهج الاستبدادى الفردى، يختلف مع النهج الديمقراطى الذى يستند الى قاعه (النصف + ١) ليلغى فى مقابل ذلك (النصف - ١) بحجه انهم أقلية. أخيراً؛ ان اطار هذا البحث واسع جداً، بيد اننا نكتفى بهذا القدر.

١- كِتَاباً أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (الاحقاف: ٣٠).

٢- وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْمُؤْمِنُونَ (٧١).

بحث حول الرؤيا

اشاره

لقد اختلف العلماء الاوروبيون فى الموقف من الرؤيه؛ فعلماء الطبيعيات ذهبوا الى نفي حقيقه الرؤيه و أكدوا انه ليس ثمه صله بين محتوى الرؤيه و بين الوقائع الخارجيه من وجهه نظر العلم. بيد ان بعض علماء النفس توصلوا من خلال بحوثهم الى خلاف هذه القناعه، و استدلوا فى نقض رأى زملائهم الطبيعيين بتلك الرؤى و الاحلام التى تنبئ عن أمور خفيه أو تدل على حوادث تقع فى المستقبل، بحيث لا يمكن تفسير دلالتها على اساس المصادفه المحضه.

موقف القرآن

و حين نطرح القضييه على القرآن و نستنطقه فى الموقف نجد انه يصدّق حقيقه الرؤيا و يتجاوز ذلك الى نقل بعض رؤى الأنبياء و غيرهم، من قبيل رؤيه إبراهيم الخليل حول ذبح إسماعيل، و رؤيه يوسف، و رؤيه رفاقه فى السجن، و رؤيه عزيز مصر، و ما رآه رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) حول فتح مكه، و غير ذلك مما حملته الروايات و الأحاديث عن الرسول الاكرم و الأئمه الأطهار (صلوات الله عليهم) من شواهد تؤكد وقوع الرؤيه و تصدّق بها.

ثم ان حياتنا الشخصيه لا تخلو من وقوع رؤى و أحلام تدل على أمور خفيه أو تنطوى على حل بعض المشكلات العلميه أو تنبئ بوقوع حوادث مستقبليه.

و مثل هذه الحاله كما تقع لنا فهى تسرى على الآخرين ممن نسمع عن

مناماتهم و تحقق هذه المنامات.

ان هذا الضرب من الاحلام خصوصا تلك التي تنطوي على دلالات صريحة بحيث تستغنى عن التفسير لا يمكن ان تقع جميعها تحت تأثير الصدفة بحيث لا يكون ثمة دلالة بين محتواها و بين ما تدل عليه من وقائع و أشياء خارجية.

لما ان هذا الواقع لا يدعوننا هو الآخر الى انكار أثر عوامل داخلية كثيرة في تحفيز قوة التخيل و زيادتها في الانسان بحيث يكون لها أثرها في مناماته و أحلامه. فعوامل مثل الأمراض و الشذوذ المزاجي و الاحساس بالتعب و الارهاق و امتلاء المعدة كلها عناصر لها تأثيرها في مخيله الانسان و بالتالي تكون باعثا فيما يراه من أحلام.

كما ان للعوامل الخارجية أثرها في تخیلات الانسان من قبيل الحر و البرد و نظير ذلك مما يحيط به. فالانسان حين يقع تحت وطأ الظروف المناخية الحادة كشدته البرد أو شدته الحر مثلا- من الممكن ان يرى في منامه لهيبا من النيران أو تثار في مخيلته صور للصقيع و الزمهيرير.

و حين ينام الانسان و هو ممتلى البطن أو مصاب بعله في مزاجه، تتداعى أمام مخيلته أحلام قلقه و أضغاث مزعجه تبعث على التشوش و الاضطراب.

كذلك لا سبيل في هذا المقام الى انكار أثر الصفات النفسية و الأخلاقية لشخصية الانسان على ما يراه من أحلام.

فأكثر الأحلام في الواقع هي آثار لتخیلات ناتجة عن عوامل داخلية و خارجية، بحيث يأتي الحلم ليكون انعكاسا لآثار هذه العوامل و الأسباب في مخيله الانسان.

و ما فعله العلماء الطبيعيون هو انهم فسروا الظاهره على اساس اكتشاف

اسبابها و بواعث وقوعها فى هذه العوامل الداخليه و الخارجيه ثم انكروا حقيقه الرؤيه. فى حين نجد ان الصحيح هو الالتزام بالقصد و الموضوعيه على طول الخط: فكما انه لا مجال أمامنا لانكار اثر العوامل الداخليه و الخارجيه فى وقوع الرؤيه، كذلك لا سبيل أمامنا الى انكار قسم من الاحلام و الرؤى و ما هى عليه من صله بأمر و قضايا خارجيه.

هل تتصل النفس بالرؤيا؟

ان الذى يرى فى المنام وقوع حادثه معينه بيوم معين، ثم تقع الحادثه فى عالم الواقع باليوم المعلوم الذى اخبر به، ان مثل هذا الانسان لا يمكن ان ندعى له ان نفسه كانت على صله و ارتباط بحادثه لم تقع بعد؛ و السبب ان الصله الوجوديه بين الموجود و المعدوم من المحالات.

و كذلك بالنسبه لمن يرى فى المنام ان ثمة وعاء مدفون فى مكان معين، أو ان ثمة مقداراً من سبك الذهب و الفضة مدفونه فى الوعاء، ثم يأتى للبقعه أو المكان بعد استيقاظه فيحفره و نعثر على الوعاء و فيه الذهب و الفضة كما رأهما فى المنام، فمثل هذا الانسان لا يمكن ان نزع له ان ثمة اتصالاً بين نفسه و بين الوعاء المدفون لان اتصال النفس بالامور الماديه لا يكون إلا عن طريق الحواس. و لطالما كان الوعاء مدفوناً على مسافه تحت الارض فلا- يمكن القول بوجود رابطه حسيه بين الاثنين بحيث ندعى ان الوعاء كان قابلاً للادراك الحسى.

لك قالوا (أهل الفن و الاختصاص) ان ارتباط النفس بمثل هذه الحوادث و الاشياء لا يكون إلا عبر الاتصال بعلمها و اسبابها.

و توضيح ذلك ان عالم الوجود ينطوى على ثلاثه عوالم، هى:

عالم الطبيعة: و هو العالم الذى نعيش فيه و نعيه بشكل كامل.

عالم المثال: و هو فى مرتبه الوجوديه فوق عالم الطبيعة؛ موجوداته صور غير ماديه لها صفه العله بالنسبه للموجودات الماديه فى عالم الطبيعة.

عالم العقل: هو فوق عالم المثال، و حقائق الموجودات فيه موجوده دون ماده و صورته؛ لهذا العالم صفه العليه بالنسبه لموجودات عالم المثال.

و عليه، فان النفس الانسانيه حين تتجرّد تنفق فى سنخيتها مع عالم فوق الطبيعة. ففى وقت النوم حين لا- تكون مشغوله بالادراكات الحسيه تعود النفس الى العالم الذى تنفق معه فى السنخيه، و تنفتح على مشاهدته حقائقه بقدر ما تحمل من استعدادات لذلك.

ان النفس الكامله لها القدره على ادراك المجردات فى صيغه تجردها العقلى، و بالتالى يكون بمقدورها ان تدرك العلل و الاسباب على نحو كلى. بينما النفس التى لم تبلغ هذه المرتبه من الكمال لا تدرك الحقائق الكليه الا على نحو جزئى.

ان النفس تعبّر عن مدركاتها بتصورات داله عليها، فكما اننا نقربّ حاله السرعه الكليه من خلال جسم يتحرك بسرعه، و كما ندلل على معنى العظمه من تصوّر الجبل، فكذلك النفس حين لا- تبلغ مرحله التجرد العقلى تتوقف فى عالم المثال فتحكى ما تشاهد و تدل عليه من خلال الصور و المعانى. فى حين يحصل لها احيانا ان ترى علل و اسباب الأشياء فى عالم المثال بصورتها الواقعيه فيكون لها أثر عليها و تقدر على ان تتصرف بها.

و هذا هو ما يحصل بالنسبه للاحلام و الرؤيه الصريحه التى يراها فى الغالب أهل الصدق و الصفاء.

و يحصل احيانا ان ترى النفس الموجودات المثاليه بصور مأنوسه بها، فترى العلم بصوره النور، و الجهل بصوره الظلمه، حتى يمكن للذهن فى مثل هذه الحالات ان ينتقل من معنى الى معنى مضاد له.

من بين امثال هذه الاحلام الرؤيه المشهوره التى تنقل، و مؤداها ان رجلا جاء الى ابن سيرين مفسّر الاحلام المعروف، و قال: رأيت بيدي خاتما، و انا أختم على افواه الناس و عوراتهم. اجاب ابن سيرين: ستغدو مؤذنا يصوم الناس بأذانك و يمتنعون عن الطعام و الاتصال الجنسى.

نوعا الرؤيا

نستخلص مما مرّ ان الرؤيا تقع على قسمين، هما: الرؤيا الصريحه المباشرة التى لا تتصرف بها نفس الرائي و انما تنقل ما شاهدته كما هو. ثم هناك الرؤيا غير المباشرة التى تكون نفس الرائي قد تصرفت بها، فتحتاج حينئذ الى التفسير و الى من يعيد الصوره الذهنيه الى صورتها الحقيقيه الأولى. كما مرّ فى تفسير النور بالعلم، و الظلام بالجهل و الحيره.

و بدورها تنقسم الرؤيا غير المباشرة الى قسمين؛ الأول: الذى يكون التعبير فيها واضحا بحيث يسهل ردّ رموزها و صورها الذهنيه الى الأصول و الحقائق التى تدل عليها. كما مرّ بنا فى الأمثله السابقه.

أما القسم الثانى: فيمثل الأحلام التى تصرّفت النفس بصورها بشكل معقد يفضى الى الغموض و الابهام بحيث يصعب على المفسّر أن يعيد الصور المرثيه الى أصولها الأولى أو لا يكون ذلك له ممكنا أصلا.

هذا النوع من الأحلام هو الذى يطلق عليه «أضغاث أحلام».

هذه هي الخلاصه التي انتهت إليها بحوث أساتذته علم النفس حول الرؤيا و التي يمكن ان نجد لها مؤيدا في القرآن الكريم.

فمما يمكن أن يكون دليلا- على عوده النفس أثناء نوم الانسان الى عالم ما فوق الطبيعه، هو قوله تعالى: هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ (١) وقوله تعالى: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ (٢). انّ ظاهر ما تدل عليه الآيتان هو انقطاع صله النفس ببدن الانسان أثناء نومه بحيث لا- يكون لها صله بحواسه الظاهرية، و انما تعود الى ربّها بما يشابه عودتها إليه حين الموت.

و ثمه في آيات القرآن الكريم أيضا اشارات الى أقسام الرؤيا الثلاثه، فرؤيا ابراهيم الخليل (عليه السلام) و رؤيا الرسول الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) هي من القسم الاول، أما رؤيا رفقاء يوسف في السجن فهي من القسم الثاني.

و ثمه اشاره الى القسم الثالث حيث عبّر مفسرو الاحلام المصريون المحيطون بملك مصر ان ما رآه لا يعدو ان يكون «أضغاث أحلام».

١- الانعام: ٦٠.

٢- الزمر: ٤٢.

المحكم و المتشابه و التأويل فى القرآن

اشاره

يقول تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (١).

معنى المحكم و المتشابه لفه

تعود كلمه «محكم» من وجهه نظر اللغه الى ماده «حكم» و الاخيره معناها الشىء الذى حكم أصله و منع منعا بحيث لا يمكن نفوذ شىء إليه، حتى يفصله.

و كلمات «احكام» و «تحكيم» و «حكم» بمعنى القضاء، و «الحكمه» بمعنى المعرفه، و «الحكمه» لجام الدابه (سميت اللجام حكمه الدابه) و كل هذه المعانى تفضى الى الاتقان و تدل عليه.

أما «المتشابه» يعنى ما يكون بين الاشياء المختلفه من توافق فى الاوصاف و الكيفيات.

و «التأويل» هو إرجاع شىء الى شىء آخر.

المحكم و المتشابه فى الاصطلاح القرآنى

ثمه فى كتاب الله ما يصف القرآن جميعا بأنه كتاب «محكم» (١) و ثمه من الآيات ما يصفه جميعا بأنه كتاب «متشابه» (٢). أما الآيه السابعه فى سوره آل عمران فتصف جزء من آى الكتاب بانهنّ «محكمات» و الجزء الآخر بانهن «متشابهات» ثم تطلق على «المحكمات» مصطلح «أم الكتاب».

و الذى يجب ان نعرفه بهذا الصدد انّ كون كلّ الكتاب محكما هو صفة للقرآن قبل نزوله (٣).

أما كونه جميعا «متشابهًا» فالمقصود به انّ جميع آياته تنتظم فى سياق واحد و تخضع لنظام جذّاب و اسلوب يتسم بالاحكام، بحيث يعبر عن الحقائق بشكل منسجم يهدى الناس الى الحق و يرشدهم إليه.

و من الطبيعى انّ معنى المحكم و المتشابه هنا يجرى على القرآن الكريم بأكمله، و ذلك بخلاف المعنى الاصطلاحى المتداول للكلمتين - فى العلوم القرآنيه - و الذى يقتصر على جمع من الآيات.

و فيما يتعلق ب «أم الكتاب» فيمكن ان نستخلص المراد من خلال الاعتماد على الدلاله الاصليه لمعنى «أم» التى تؤول الى ان تكون المرجع و الملجأ الذى يلجأ إليه. و حينئذ تكون الآيات المحكمات التى هى أم الكتاب، المرجع الذى

١- كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ (هود: ٢).

٢- كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هَادٍ (الزمر: ٢٣).

٣- يمكن ان نستفيد هذه الفكرة من محتوى الآيه الثانيه من سوره الزمر فى قوله تعالى: كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ.

يلجأ إليه في فهم الآيات المتشابهات.

و الذى نستفيد منه من سياق الآية أنّ المتشابه من آى الذكر الحكيم لا تستبين معانيه و لا تتضح بمجرد الاستماع إليه. و انما يكون باعثة للوهله الاولى على الشك و التردد فينقاد إليه من فى قلوبهم مرض ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله.

و حين يتردد المقصود بالمتشابه بين هذا المعنى و ذاك، لا- يكون أما منا سبيل لاستبيان معناه المحدد الّا بارجاعه الى الآيات المحكمات التى تفصل فيه.

يترتب على ذلك أنّ «المتشابه» لا- يؤول الى الإحكام الّا بواسطة الآيات المحكمات، فى حين يكون «المحكم» محكما بنفسه. على سبيل المثال حين يواجه السامع الآية الخامسة من سورة طه فى قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لا- يتبادر للوهله الاولى الى ذهنه معناها المحدد، بيد أنه حين يرجع الى الآية الحادية عشره من سورة الشورى و يقرأ قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ يصل من حاصل الجمع بين الآيتين - أو بتعبير أدق من اعاده المتشابه الى المحكم - الى نفى الجسميه عن الله (سبحانه) و أنّ الاستواء بمعنى الاتكاء أو الجلوس فى مكان معين هو من المحالات بالنسبه إليه. و بذا يكون المقصود من الاستواء على العرش هو الهيمنه على الملك و الاحاطه الكامله بالخلق.

و فى مثال آخر نجد الانسان حين يلتقى بالآيه الثالثه و العشرين من سورة القيامة: إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ثم يعيدها الى الآية (١٠٣) من سورة الانعام فى قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ يصل الى نتيجته مفادها أنّ المراد من النظر فى الآية الاولى هو أمر آخر غير النظر الحسى.

انّ هذا الكلام يصدق أيضا على النسخ و المنسوخ، فحين نعرض الآية

المنسوخه على الآيه التي نسختها، نجد أنّ المنسوخه كانت تشتمل على حكم لا تمتد مدته لاكثر من الزمان الذي نسخ به، بحكم جديد من الآيه الناسخه(١).

المتشابه ينطوى على دلالة أيضا

اشاره

انّ الذي يتمعن بالقرآن جيدا لا يجد آيه من آياته دون مدلول ينطق بمعناها و يبين مقصودها و المراد منها. بيد انّ غايه ما هناك انّ مداليل بعض الآيات يمكن التعرف عليها مباشرة دون شك و التباس، فيما تنطوى آيات اخرى على أكثر من مدلول تتشابه فيما بينها فتبعث على الحيره و الشك.

انّ الجمع بين المداليل أو ارجاع بعضها الى البعض الآخر يقود في نهايه المطاف الى المعنى الحقيقى الواقعى الذى تدلّ عليه الآيه.

و المعانى الحقيقه التى نعنيها هى أصول مسلّمه فى المعرفه القرآنيه من قبيل وجود الصانع، التوحيد، البعث، الأنبياء، تشريع الاحكام، و المعاد و أمثال ذلك.

فكل هذه المعانى ليست امورا خارجه عن نطاق المعرفه القرآنيه و الأصول التى تبتنى عليها، و انما تنطوى عليها و تستلزمها. فمن بين المداليل المتعدده التى تنطوى عليها الاحتمالات المختلفه يمكن تماس المعنى الحقيقى الذى تدل عليه.

و السبيل الى ذلك هو ارجاع قسم من الآيات الى آيات اخرى تبيينها و توضح المقصود منها.

ثم هناك بعض الآيات التى تكون بمثابة الاصول و الجذور (أو مفاتيح) بالنسبه لما سواها من الآيات.

١- لقد عالج السيد الطباطبائى فكره المحكم و المتشابه على مدى عشر صفحات من تفسيره الميزان، حيث استعرض هناك و ناقش سته عشر قولاً فى المسأله يمكن مراجعتها على نحو تفصيلى. لاحظ: الميزان، ج ٣: ص ٣٧.

هذه الحقيقة تبدو واضحة دون التباس خلال التأمل بالآية مورد البحث (آل عمران: ٧) اذ يتبين أنّ المراد من «المحكّمات» هي الآيات التي تتضمن اصولاً قرآنية ثابتة و مسلّمه، في مقابل «المتشابهات» التي لا تتضح معانيها و لا تستبين مداليلها إلا بعد اعادتها الى الاصول الثابته.

لما ذا وجد المتشابه؟

اتضح من المقدمات آنفه الذكر أنّ ارجاع الفروع الى الأ-صول هو من القواعد العامه في تحصيل المعرفه، لا يختص بالقرآن وحده، و بالتالى لا- يستوجب التشابه، و لكن مع ذلك قد يتساءل البعض - حتى و هو يتفهم الحاله- عن عله حصول ذلك في كتاب الله؟

في معرض الاجابه يمكن ان نعيد عله حصول الحاله الى أحد أمرين يتضحان من تقسيمنا المعارف القرآنيه الى القسمين التاليين: القسم الاول: ثمه معارف قرآنيه عاليه ترتفع على مستوى الحس و الماده، ألما أنّ مستوى الفهم العادى يتوقف في ادراكها و يخامرته التردّد و الشك فيما اذا كان المراد منها حكم جسمانى مادى أم لا؟

على سبيل المثال حين يقرأ الانسان: إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (١) ثم يلتقى في السوره نفسها مع قوله تعالى: وَ جَاءَ رَبُّكَ (٢) فإنّ أوّل ما يتبادر الى الذهن الانسانى المأنوس بالحس، أنّ الآيتين تدلان على اوصاف جسميه و تتحدثان عن خواص ماديه. و لكن عند الرجوع الى الاصول التي تنطوى على

١- الفجر: ١٤.

٢- الفجر: ٢٢.

هذه الحقائق (الصفات الالهيه) تتنفي معانى الجسميه و خواص الماديه، فيذوى المعنى الاول المتبادر الى الذهن ثم يتلاشى و يزول.

و ما ينبغى ان ننتبه إليه انّ مثل هذا التبادر الذهني الاولى الذي يبعث على الالتباس هو تعبير عن حاله ترافق المعارف و البحوث غير الماديه و تلك التي لا تخضع لمعايير الحواس و ضوابطها. و بالتالى فهي لا تختص بالقرآن الكريم وحده و انما تمتد لتشمل الثابت غير المحرّف من الكتب السماويه الاخرى، و تسرى أيضا على بحوث «الالهيات» فى الفلسفه.

القرآن الكريم اشار بدوره الى هذه الحاله كلما ارتبط الامر ببيان المعارف العالیه، اذ يقول تعالى: **أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا (١)** و يقول أيضا: **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَمَدِينًا لَعَلِّي حَكِيمٌ (٢)** فهاتان الآيتان تشيران من جهه الى سمو المعارف القرآنيه و رفعتها، و تدلان من جهه ثانيه على أنّ الادراك البشرى فى الاحاطه بهذا النوع من المعارف يتفاوت بين انسان و آخر تبعاً لتنوع الاستعدادات و اختلافها.

و حين نعود الآن الى «المتشابه» فى القرآن نجد انه لا يعدو ان يكون مصداقا لهذه الحاله. فالاشكال أو النقص ليس فى كلام الله، و انما فى طبيعه الاستعدادات المتفاوته للسامعين.

القسم الثانى: و هو ما يرتبط بالنواميس الاجتماعيه و الاحكام الفرعيه. و هذا اللون من المعارف القرآنيه يشتمل على الناسخ و المنسوخ. و عله نسخ الآيات

١- الرعد: ١٧.

٢- الزخرف: ٤.

هو تغير المصالح التي تقضى بدورها احكاما و قوانين جديده.

و اذا أضفنا لذلك أنّ القرآن نزل بشكل تدريجي فإنّ حاصل الجمع بين الحقيقتين سيكون باعثا لوجود «التشابه».

و من الطبيعي أنّ السبيل الى رفع هذا التشابه يكون عبر اعاده «المتشابه» الى «المحكم» و «الناسخ» الى «المنسوخ».

اتباع المتشابه

ذمّ القرآن الكريم من يتبع المتشابه، حيث يقول تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ (١).

و فى توضيح معنى الآيه نجد انها وزعت الناس فى طبيعه تلقيهم للقرآن الى صنفين، الاول: يبتغى الفتنة و اشاعه الضلال بين الناس فيتبع المتشابه. أما الصنف الثانى فإنّ وجودهم ينطوى على علم ثابت راسخ و قلوب مستقره مستحكمه، و هؤلاء يتبعون المحكم و يناون عن المتشابه.

و ما نبينه من هذا التصنيف أنّ الذمّ يتعلق بمن يتبع المتشابه فى العمل لا فى الايمان، و الّا فإنّ الايمان بالمتشابه لا يستوجب الذم.

انّ الذم يتعلق بسلوك تلك الفئة التى تتحرك عمليا لزراع الفتنة و اشاعه الضلال بين الناس عبر تأكيدها على المتشابه و تشبثها به.

و مره اخرى فإنّ الذم يقتصر على الفئة التى تتأول المتشابه دون ان تعود به الى المحكم. أما من يعود بالمتشابه الى المحكم و يفهم المراد منه على ضوء ما توحىه الاصول التى ينطوى عليها المحكم، فهو لا- يكون مظنه للمؤاخذه أو الذم، لانه لم يتبع المتشابه و انما اتبع «المحكم» نفسه.

التأويل فى اللغه هو المرجع و المصير. و تأويل المتشابه يعنى تصيره الى مرجع يؤول إليه.

أما تأويل القرآن فهو يشير الى تلك المنابع الاصيله التى انبثقت عنها معارف القرآن.

و لكى تتضح الفكره على نحو أوضح نشير الى ان اقوال المفسرين تعددت فى ذكر معانى التأويل (١)، بيد ان القول الاكثر شهرة بينهم ذهب الى انه: اصابه المعنى المخالف لظاهر اللفظ.

لقد شاع هذا المعنى للتأويل و اشتهر بين المتأخرين حتى غطى على معناه الاصلى فى كونه: المرجع و المصير، بحيث أصبحت «حقيقه التأويل» لا تعرف إلا من خلال الدلاله على المعنى المخالف للظاهر.

بيد اننا لا نسلم بهذا المعنى لما يلى:

أولاً: ان استعمال كلمه «التأويل» للدلاله على المعنى المخالف للظاهر هو استخدام اصطلاحى متأخر على نزول القرآن. و ليس ثمة ما يعضد هذا الاستعمال و يؤيده فى الموارد الستة عشره التى ورد فيها لفظ التأويل فى القرآن.

و اذا اردنا ندقق جيداً فى موارد استعمال القرآن للتأويل فى المواطن الستة عشره نجد انها لا تدل على ما ذهبوا إليه من الاشاره الى معنى خلاف الظاهر. أما ما ذكر المفسرون من معان لهذه الموارد فهو لا يتسم بالصحة الكامله، و ان كان بعضه قد تحلّى بقدر من الصحة النسبيه.

١- ذكر المؤلف عدّه اقوال فى معنى التأويل و فى الفرق بينه و بين التفسير، بيد اننا عرضنا عن تلك التفاصيل و اقتصرنا على ذكر القول الشائع تسهيلاً للقارئ و تحقيقاً لفائده اكبر. خسرو شاهى].

ثانياً: أنّ لآزمه القول بانّ المراد من التأويل هو معنى مخالف للظاهر هو ان يتضمن القرآن سلسله من المعانى تخالف ما عليه ظاهر بعض الآيات. و حين يختلف الظاهر مع محكمات القرآن فان ذلك يستلزم الفتنه فى الدين و وقوع الضلال بين الناس.

و المشكله تبقى على حالها دون حل، حتى اذا قلنا ان ثمه فى القرآن اختلاف بين الآيات يستدعى رفعه ان نصرف بعض الآيات عن معناها الظاهر و نؤول بها الى معان تكون أرفع من مستوى الادراك العام للناس.

و السبب ان التزام القول بوجود مثل هذا الاختلاف الذى نتصوّره، مردود بالاحتجاج القرآنى نفسه، حيث يقول: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (١).

و من اللوازم المترتبه على القول بالمعنى الأنف للتأويل ان تسقط الآيه التى نتأولها عن الحجية كلياً. و توضيح ذلك: اذا قلنا ان رفع الاختلاف بين آيتين يتطلب «تأويل» احدهما بالمعنى المار للتأويل، ثم نزع ان للآيه معنى هو غير المعنى الذى يدلّ عليه ظاهرها، لا- يعلمه إلا الله- و الراسخون فى العلم أيضا- فان هذه الآيه ستسقط عن الحجية كاملاً، لان هذا الضرب من التأويل يمكن ان نفترضه فى أقوال الآخريين؛ بل و حتى فى القول الذى ثبت كذبه قطعاً، اذ يمكن ان نقول: ان القائل لا يعنى المعنى الظاهر الذى فهمناه و انما يريد معنى صحيحاً تعلقت به ارادته لم نفهمه نحن!

ان هذا الاسلوب فى رفع الاختلاف بين آيات القرآن يتعارض كلياً مع منطوق

الآيه التي مرّت علينا قبل قليل (النساء: ٨٢) و التي تحتجّ بشكل قطعي واضح على ان القرآن قابل للفهم و الادراك على المستوى الادراكي العام و انه يمثل أرضا خصبه للبحث و التأمل و التدبّر.

اننا لا نجد في القرآن آيه واحده تريد معنى يخالف ما عليه ظاهر الكلام العربي أو انها تنطوى على لغو و غموض.

بينما ما نفعله في المعنى الذي ذكره للتأويل هو تناسي جميع هذه الحقائق و اسدال الستار عليها.

ثم اننا نعتقد في القرآن انه كلام الله، و هو فوق المتغيرات و الآراء المتناقضه، لا يعتريه التناقض؛ مصون من السهو و الخطأ و النسيان، قد بلغ مستوى الكمال بحيث لا تزيد العصور في تكامله شيئا فكيف نزل به في المعنى الذي قالوه للتأويل بحيث يكون هو و الكلام الكاذب في مرتبه واحده من الخضوع للمعاني المتأوله؟

من كلّ ما مر نستخلص اننا بحاجة الى بيان المعنى الذي نراه للتأويل، ثم ننتقل للاستفاده من الآيات و تفسيرها- التي تنطوى على كلمه تأويل - بما يدلّ عليه محتوى المعنى الجديد.

ان «التأويل» عباره عن حقيقه خارجيه لها واقع يستند إليها البيان القرآني سواء أ كان حكما، أو موعظه و حكمه.

و هذه الحقيقه ترمى بظلالها على جميع آيات القرآن الكريم سواء فيها المحكم و المتشابه.

فكون الآيه لها تأويل هو غير كونها متشابهه تحتاج في بيان معناها للاعاده الى المحكم.

و معنى ذلك ان التأويل لا يختص بالآيات المتشابهه، و انما كل القرآن له تأويل سواء فى ذلك محكمه و متشابهه.

و التأويل ليس من قبيل المفاهيم و المعانى اللفظيه بحيث تدل الالفاظ عليه، و انما هو امور عينيه و حقائق متعالیه ساميه لا تحيط الالفاظ المطبوعه بها.

لقد أراد الله (سبحانه) لهذه الامور العينيه الخارجيه، الرفيعه الساميه ان تقترب من أذهاننا بقيد الالفاظ و كسوتها.

ان للالفاظ هنا حكم «الأمثال» التى تقوم بدور التوضيح و بيان المقصود بما يناسب فهم السامع للفكره.

القرآن الكريم يشير تصريحاً و تلويحاً الى هذا المعنى، اذ يقول تعالى: **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ (١)** فالآيه تدل على ان لهذا القرآن مقاما علويا ساميا رفيعا، فوق الفهم العام. و انما جاء بهذه الصوره و بكسوه الالفاظ كى يكون قابلا للفهم و الادراك.

و ما يعيننا التأكيد عليه هو ان «الماوراء» الفهم العام هو الذى يطلق عليه اسم «التأويل» و هو يسرى على القرآن بأكماله محكمه و متشابهه.

الاستشهاد بالقرآن

سنشير فيما يلى الى ثلاثه مواطن تؤكد المعنى الذى ذهبنا إليه فى المراد بالتأويل، و هذه المواطن، هى:

١- «تأويل» ما قام به الخضر (عليه السلام): تتضمن قصه موسى (عليه السلام) و الخضر (عليه السلام) كلمه «تأويل». فالخضر يخاطب موسى بالقول:

سَأْتَبُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (١). ثم يعطف في نهايه القصه للقول: ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (٢).

و الآن علينا ان نستعرض جوانب هذه القصه القرآنيه لتنفهم معنى «التأويل» على نحو أوضح.

لقد قام الخضر اثناء مرافقه موسى له بثلاثه أعمال أثارت اعتراض موسى (عليه السلام) عليه، هذه الاعمال، هي:

ألف: حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا (٣).

ب: حَتَّى إِذَا لَقِيَ غُلَامًا فَقَتَلَهُ (٤).

ج: حَتَّى إِذَا آتَى أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ (٥).

لقد اعترض موسى (عليه السلام) على كل واحد من هذه الأعمال، وقد اكتسب الاعتراض الصور و العناوين التاليه التي عبر عنها القرآن بما يلي:

ألف: قال: أ خَرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا إِمْرًا (٦).

ب: قال: أ قَتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا نُكْرًا (٧).

١- الكهف: ٧٨.

٢- الكهف: ٨٢.

٣- الكهف: ٧١.

٤- الكهف: ٧٤.

٥- الكهف: ٧٧.

٦- الكهف: ٧١.

٧- الكهف: ٧٤.

ج: قال: لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (١).

ان التأمل بمحتوى اعتراض موسى (عليه السلام) ينصب على انكار الصور و العناوين التي اطرت تلك الأعمال، فحين يكتسب العمل - عنوانا - شيئا غير صحيح بنظر موسى، يبادر (عليه السلام) للاعتراض على الخضر، الذى قام فيما بعد بارجاع كل عمل الى صورته الواقعيه و عنوانه الحقيقى، فوضح للكليم ما يلى.

ألف: أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٢).

ب: وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (٣).

ج: وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ (٤).

و حين انتهى الخضر (عليه السلام) من الاجابه على اعتراضات موسى (عليه السلام) واحدا بعد آخر، أجمل الباعث الى عمله بقوله: وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي (٥).

١- الكهف: ٧٧.

٢- الكهف: ٧٩.

٣- الكهف ٨٠ - ٨١.

٤- الكهف: ٨٢.

٥- الكهف: ٨٢.

ان المراد بالتأويل فى هذه القصة هو اعاده الامور الى عناوينها الحقيقيه، تماما كما نقول ان «الضرب» مثلا هو عنوان للتأديب.

صحيح ان معنى «التأويل» فى اللغه هو الرجوع، و بالتالى فهو يشتمل على معنى العوده، كما فى قولنا «جاء زيد» فهذه الجمله ترجع الى حقيقه خارجيه تشير الى مجىء زيد، ألّا ان استخدام كلمه «التأويل» فى الموارد المشار إليها لا يتضمن معنى اصطلاحيا، و انما تحكى «رجوعا» خاصا كالذى رأينا مثاله فى قصه موسى و الخضر (عليهما السلام).

٢- «التأويل» فى قصه يوسف (عليه السلام): وردت كلمه «تأويل» فى قصه يوسف (عليه السلام) اكثر من مرّه، من ذلك مثلا: وَ رَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا (١).

و الرؤيا التى يشير إليها يوسف، هو ما رآه من قبل فى ما ينطق على لسانه المذكر الحكيم: يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُؤُكْبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (٢).

وقد وردت كلمه «التأويل» مره اخرى فى رؤيا الملك و موقف مفسّرى الاحلام منها قالوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ (٣). ثم يتذكر احد السجينين درايه يوسف بتأويل الاحلام و خبرته بتفسيرها، فيقول:

١- يوسف: ١٠٠.

٢- يوسف: ٤.

٣- يوسف: ٤٤.

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهِ أَنَا أَتَّبِكُمْ بِتَأْوِيلِهِ... (١).

و في مواطن اخرى من السوره، يذكر التأويل كصفه ليوסף علمها اياه رب العالمين وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ (٢). وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ (٣).

لقد استخدمت كلمه «تأويل» في جميع هذه الموارد للاشاره الى حوادث و حقائق مثلث المرجع و الاصل للرؤيا. فالرؤيا لم تعدو ان تكون «صوره» و «مثالا» عن الحقيقه الخارجيه و ما سيقع في المستقبل وردت الى الذهن و استقرت في عنوان الرؤيا.

و ما نستفيده من ذلك ان الحقيقه الخارجيه هي المعنى، أما الرؤيا فهي ليست سوى صورته تلبست بالمعنى و بذلك تكون نسبه «التأويل» الى «ذى التأويل» (كالرؤيا التي تحتاج الى تأويل مثلا) كنسبه المعنى الى الصوره، أو الحقيقه الى المثال.

و من المقارنه بين معنى التأويل في هذه القصة القرآنيه و معناه في قصة الخضر و موسى (عليهما السلام) نستنتج ان المعنيين متقاربان؛ بل متطابقان.

٣- «التأويل» في آيات القيامة: ننظر لكلمه «التأويل» و هي ترد أيضا في الآيات التي تتحدث عن القيامة، نظير قوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ (٤). و حين نجمع بين هذه الآية و قوله تعالى من سوره ق: لَقَدْ

١- يوسف: ٤٥.

٢- يوسف: ٢١.

٣- يوسف: ١٠١.

٤- الاعراف: ٥٣.

كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصَّيِرُكَ الْيَوْمَ حَيْدِيدٌ (١) فنستنتج ان سنخ المشاهده لاحوال القيامه و اوضاعها يختلف عن سنخ المشاهده الحسيه فى الدنيا. تماما كما تختلف أوضاع القيامه و الانظمه المتحكمه فيها، عن أوضاع هذا العالم الذى نشاهده و نألفه.

ان البحث فى المسأله يحتاج الى تفصيل اكثر، بيد ان ما نريد ان نخلص إليه: ان ما اخبر به القرآن و ما جاءنا عن طريق الأنبياء يؤول فى المحصله الأخيره و يرجع، الى مضامينه التى تظهر يوم القيامه.

الخلاصه نتبين من حاصل الجمع بين المعنى اللغوى للتأويل، و بين ما يدل عليه موارد استخدام الكلمه فى القرآن، مضافا الى الحقيقه المشار إليها فى ان للقرآن مقاما علويا ساميا عند الله (سبحانه) أرفع شأنًا من الكلمات و الألفاظ، ان «تأويل القرآن» هو عباره عن نفس الحقيقه العلويه التى تتحلى بوجود واقعى خارجى عينى بعيد عن مستوى الفهم و الادراك العام.

و هذه الحقيقه هى بمنزله الروح الى الجسد و الممثل نسبه الى المثال.

و هذه الحقيقه هى نفسها التى يطلق عليها (سبحانه و تعالى) اسم «كتاب حكيم».

و بعباره اخرى؛ ان هذه الحقيقه هى القاعده التى تركز إليها المعارف و المضامين القرآنيه النازله إلينا. و هذه الحقيقه ليست هى من سنخ الألفاظ و لا من سنخ المعانى، بل هى أمر عينى واقعى له وجود خارجى.

بحث حول المعجزه

اشاره

يتحدّث القرآن فى آيات كثيره عن دعوى المعجزه. و هذه الدعوى يمكن ان تنفكّ بحسب الحقيقه الى دعويين:

١- ثبوت أصل الاعجاز و خرق العاده الجاربه فى عالم الوجود.

٢- ان القرآن مصداق من مصاديق الاعجاز.

و من الواضح ان الادعاء الثانى اذا ثبت سيكون منطلقا لاثبات الادعاء الاول و قاعده للتسليم به.

ان الفكره الاساسيه التى ينطوى عليها البحث متضمنه بالاجابه على السؤال التالى: كيف يمكن ان تقع المعجزه فى الخارج؛ اى فى اطار العالم الطبيعى المادى خلافا للقوانين الجاربه فيه؟

من المعروف ان القانون الثابت الذى يجرى فى الطبيعه يتمثل بالعليه و السببيه بحيث يكون لكل مسبب سبب و لكل معلول عله. و هذا القانون ينطوى على الشمول و الكليه بحيث لا يمكن تصوّر تخلفه عن حاله من الحالات؛ فكيف- ياترى- تقع المعجزه و يجرى الخرق فى عالم الطبيعه و الوجود دون ان ينتقض قانون العليه أو ينال من كليه مبدأ السببيه الذى قلنا ان لا محال لأن ينفذ الى نطاقهما الاستثناء و التخلف؟

أمام هذه الاسئله يكون القرآن مدعوا لأن يقَدّم تفسيراً بينا للأمرين التالين:

أولاً: ما هي حقيقه الاعجاز و كيف يمكن ان يقع في عالم الطبيعه أمر يخرق عاداتها و ينقض كليه قانونها القائم على العليه.
ثانياً: ان الاعجاز حقيقه متحققه- في الخارج- و ان القرآن معجزه.

المعجزه في التفسير القرآني

ليس ثمة في دلالة القرآن على ثبوت المعجزه في عالم الطبيعه و تحققها- و المعجزه تتحقق بمعنى الأمر الخارق للعادة الدال على تصرف ما وراء الطبيعه في عالم الطبيعه و نشأه المادة(١)- و لا تتحقق بمعنى الأمر المبطل لضروره العقل، و بالتالي لا تكون ضرباً من ضروب المحال(٢).

أما ما تمحله بعض المنتسبين الى العلم من تأويل الآيات الداله على المعجزه بغيه التوفيق بينها و بين ما يترأى من ظواهر الأبحاث الطبيعه العلميه التي يفرزها التقدم العلمى الراهن، فهو ضرب من ضروب التكلف المرفوض.

انّ ما يذكره القرآن في معنى المعجزه و ما يفيد في حقيقه خارق العاده يمكن ان نشير إليه من خلال هاتين الفقرتين:

أولاً: يثبت القرآن للحوادث الطبيعه أسباباً و يصدق قانون «العليه العامه»

١- اقتبسنا هذه الجملة من المؤلف لمقتضيات السياق، و ذلك عن بحثه الواسع المفصل عن المعجزه. الميزان، ج ١: ص ٧٣ المترجم].

٢- ان ما يحكم العقل باستحالته لا يقع ابداً. على سبيل المثال ٢ ن ٢ + ٢ = ٤ و من المحال ان تكون النتيجة يوماً (٥). و المعجزه ليست ضرباً من ضروب المحال العقلي كما يتوهم البعض و هو يخلط بين ما هو محال عقلاً و بين ما لم يقع عملياً فيصنّف الثاني في خانة الأول. على سبيل المثال ليس من المحال ان يوجد انسان له الف رأس (!) و لكن لما لم يكن الواقع قد سجل وجود حاله كهذه فقد صنّفت في المحالات العقليه و هي ليست كذلك. و المعجزه هي خرق للعادة و المألوف و ليس خرقاً للمحال العقلي و عدم الامكان المنطقي.

تماما كما تثبته ضروره العقل و تقوم عليه البحوث العلميه و النظريات الاستدلاليه. فالقرآن الكريم يعيد كل حادثه طبيعيه الى أسباب و علل واضحه على أساس تصديقه بقانون العليه العام.

ثم أنّ الانسان مجبول بفطرته على ان يعتقد من غير تردّد و ارتياب ان لكل حادث مادي عله موجب تكون هي الباعث لوجوده. مضافا الى أنّ معطيات العلوم الطبيعيه و سائر الأبحاث العلميه تعلّم هي الاخرى الحوادث و المسائل المرتبطه بها بما تجده أو تكتشفه من أمور صالحه للتعليل(١).

و لكن ما هي العله؟ نعى بالعله ان يكون هناك أمر واحد أو مجموعه أمور (حادثه أو مجموعه حوادث) اذا تحققت في عالم الطبيعه تحقق عندها أمر آخر نسميه المعلول. و تحقق المعلول انما يكون امرا ضروريا مسلما به في حال تحقق العله و وجودها. فمنطق التجربه يدلنا على سبيل المثال انه كلما تحقق احتراق لزم ان تتحقق قبله عله موجب له و باعته إليه، كالنار أو الحركه أو الاحتكاك و نظائر ذلك.

و بالتأمل الدقيق في معنى العله نجد انه يقترن بها- كلوازم ضروريه ثابتة- «الكليه و عدم التخلف» اللذان يعدّان من أحكام العله و المعلول و لوازمهما(٢).

١- استنادا الى قاعده وجوب «السنخيه» بين العله و المعلول، تنتج العله معلولا- مشابها لها و من سنخها، في نفس الوقت الذي يكون المعلول تابعا لعله مؤهله لايجاده.

٢- معنى العله انها كلما وجدت يوجد المعلول تبعا لها. لذا فإنّ تخلف قانون العليه معناه اننا نجد توافر العله من دون وجود المعلول، في حين انه ليس هناك عله لا يستتبعها معلول، و من الخطأ ان نسمى هذا الامر «عله».

و تصديق هذا المعنى ظاهر من القرآن فيما جرى عليه من كلام يتعلق بالموت و الحياه و الرزق و الحوادث الاخرى سواء أ كانت سماويه أو أرضيه. فالجميع يجرى على أساس السببيه و قانون العله و المعلول، من دون ان يغفل المنطق القرآنى اسناد جميع الأسباب فى المحصله الاخيرى الى الله (سبحانه) فهو أصل الاسباب و مسبب سببيتها، و هى تنتهى إليه.

و الخلاصه انّ القرآن يصدق قانون العليه العام و يحكم بصحته على الوجه الذى ينتهى الى ان تحقق أى سبب من الأسباب مع ما يلزمه و يكتنفه من شرائط التأثير، من غير وجود مانع، يستلزم وجود مسببه مترتبا عليه. و فى المقابل اذا وجد المسبب و ظهر، كشف ذلك عن تحقق سببه لا محاله بحكم ما ذكرناه من لزوم عدم التخلف بين العله و المعلوم.

و الأمر الذى يؤكد عليه المنطق القرآنى انّ هذه العلاقه بين العله و المعلول تنتج باذن الله (سبحانه) اذ إليه - كما ذكرنا - تنتهى الاسباب.

ثانيا: لقد اثبت القرآن بين دفتيه ما يخرق العاده حيث أخبر عن جمله من الحوادث و الوقائع التى لا يساعد عليها ما هو مألوف من جريان العاده المشهوده فى عالم الطبيعه على أساس نظام العله و المعلول. و هذه الحوادث الخارقه للعاده هى الآيات المعجزه التى ينسبها الى عدد من الأنبياء الكرام كمعجزات نوح و هود و صالح و إبراهيم و لوط و داود و سليمان و موسى و عيسى (عليه السلام) و محمّد (صلّى الله عليه و آله و سلّم) فهذه المعجزات التى ظهرت على يد هؤلاء الأنبياء و الرسل الكرام هى من نوع خرق العاده القائم فى نظام الطبيعه.

بيد انّ ما يجب ان يلاحظ انّ هذه الامور و الحوادث و ان جاءت لتشكّل خرقا

للعادة التي تنكرها و تأبى الاذعان إليها، ألّا انها من جهه ثانيه ليست من طراز الأمور التي تدخل فى صنف «المستحيله بالذات» بحيث يبطلها العقل الضرورى كما يبطل نظائر قولنا: الايجاب و السلب يجتمعان معا و يرتفعان معا من كل جهه.

و قولنا: الشىء يمكن ان يسلب عن نفسه؛ أو قولنا: الواحد ليس نصف الاثنين، و أمثال ذلك من الأمور الممتنع بالذات.

فاذا كانت المعجزه من هذا القبيل و كانت محاله و ممتنع بالذات لم يقبلها عقل و لم يذعن لها عاقل و لما استدل بها الانسان على شىء أو نسبها الى أحد، فى حين نجد أنّ عددا كبيرا من أهل الملل و الأديان أذعنوا للمعجزه فى كل الأعصار و قبلوها و آمنوا بها و ارتضوها من دون انكار.

على أنّ أصل المعجزات ليس هو مما تنكره عادة الطبيعه، فنظام الماده يشهد كلّ حين تبدل الحى الى ميت، و الميت الى الحى، و تحويل صورته الى صورته، و حادثه الى حادثه اخرى، و رخاء الى بلاء و بلاء الى رخاء و هكذا.

و الفرق بين صنع العاده و ما تفعله المعجزه الخارقه هو أنّ الاسباب الماديه التي نعرفها و نعيها انما تترك أثرها بالتدرّيج و عبر علاقات و روابط خاصه و شرائط زمانيه و مكانيه تفضى بالتدرّيج الى احراز تأثيراتها. فالعصا مثلا يمكن ان تصير حية تسعى، و الجسد البالى يمكن ان يصير انسانا حيا، بيد أنّ ذلك لا يتحقق فعلا فى اطار نظام الماده ألّا بعلة خاصه و شرائط مكانيه و زمانيه معينه تنتقل بواسطتها الماده من حاله الى اخرى و تكتسى صورته بعد صورته حتى تستقر فى نطاق الصوره الاخيريه المفترضه التي تتسق مع منطق المشاهده و التجربه، لا مع أى شرط كان أو من غير عله.

فالتحوّل ممكن اذا فى نظام الماده الّا انه يتم تدريجيا و فى سياق شروط و مواصفات خاصه تتلاءم مع منطق كل حاله و طبيعه تحولها(١).

اما المعجزات و خوارق العاده التى يتحدث عنها القرآن فوقوعها لا يشترط توافر شروط زمانيه و مكانيه خاصه و لا وجود روابط بعينها، بل هى تقع مع أى شرط اتفق، أو تحدث أصلا دون شرط و بدون عله أو توجد بتعلق إرادته مريدا لها كما هو الظاهر مما يقصّه القرآن من معجزات و خوارق(٢).

و كما أنّ الحسّ و التجربه الساذجين لا يساعدان على تصديق هذه الخوارق و المعجزات، كذلك هو النظر العلمى الطبيعى. و مردّ هذا الموقف يعود الى انهما يعتمدان على الظواهر العامه المشهوده من نظام العله و المعلول الطبيعيين و يكتفيان بهما. فالبناء الذى تقوم عليه التجارب العلميه اليوميه و الفروض المعلّله للحوادث الماديه لا تتعدى الظواهر المشهوده الى غيرها، و بذلك يصعب عليهما تصديق المعجزات و تفسيرها.

و اذا كان الحسّ و التجربه و الفروضات العلميه غير قادرين على التصديق بالخوارق و المعجزات، فانه لا- يسعهما أيضا ان ينكرهما. أى أنّه لا- طريق للعلم الى انكار المعجزات و الخوارق أو التستر عليهما، فكم من أمور عجيبه خارقه للعادة تصدر كل يوم من أصحاب المجاهده و أهل الارتياض مما نشاهده عيانا و تنتشر أخباره فى الصحف و وسائل الاتصال المختلفه، بحيث لا يبقى ثمه

١- حينما نغرس بذره فى باطن الأرض فانها تتحوّل تدريجيا اثر شرائط خاصه الى نبتة فثمره، و لا يتم التحول من طور البذره الى طور النبتة(الشجره) المثمره مره واحده و بصوره مباشره.

٢- يلاحظ القارئ أنّ الثعبان يمكن ان يتحول الى عصا، و الحى الى ميت فى عالم الطبيعه. الّا ان ذلك يتطلب شروطا زمانيه و مكانيه خاصه، قد لا تتوفر- مثلا- الّا خلال ألف عام!

مجال للشك بوقوعها أو انكار تحققها.

و صدور هذه الخوارق و تحققها فى الواقع الخارجى هو الذى دفع بالباحثين فى الآثار الروحيه من علماء العصر الى ان يعللوا من خلال فرضيه جريان الأمواج الكهر و مغناطيسيه المجهوله.

فهؤلاء افترضوا ان الارتياض الشاق يمنح الانسان سلطه على التصرف بأمواج رمزيه قويه تهبه إرادته و شعورا يستطيع ان يأتى من خلالهما بمثل هذه الحركات و التصرفات العجيبه فى الماده، فيحصل الخرق فى نظام الماده بطريقه القبض و البسط و نحو ذلك.

و لو تمّت هذه الفرضيه دون نقض، فستفضى بدورها الى اثبات فرضيه جديده واسعه تستمدّ من الفرضيه الاولى و تنهض على أساسها لتعليل جميع الحوادث المتفرقه التى كانت تعللها الفرضيه السابقه، أو على الأقلّ تعلل بعض الفرضيات القديمه التى تستند الى محور الحركة و القوه.

و من مقتضيات الفرضيه الجديده- لو تمّت دون نقض- انها تسوق جميع الحوادث الماديه و تعللها من خلال ربطها بعلة طبيعيه واحده(١).

و الواقع ان الحق اجمالا- مع ما ذهب إليه هؤلاء العلماء اذ لا- معنى لمعلول طبيعى ليست له علة طبيعيه مع افتراض كون الرابطه الطبيعى محفوظه بينهما، أى أن يكون المعلول الطبيعى من سنخ علة الطبيعى أيضا.

و بعباره اخرى: ان ما نعنيه بالعله الطبيعى هو ان تجتمع عدّه موجودات طبيعى

١- تنتهى نظريه الأمواج الغامضه فى تفسير ما يقوم به المرتاضون من خوارق الى « القوه » و « الحركة ». و هذان العاملان ينتهيان بدورهما الى عامل واحد هو: « الحركة الناشئه عن القوه » ثم تعلل جميع الحوادث الماديه بهذا العامل الواحد على نحو الاجمال و الكليه.

فى نطاق نسب و روابط خاصه فى تكوّن منها عند ذلك موجود طبيعى جديد، يكون من أول سماته أنه حادث، متأخر عنها، مربوط بها، بحيث لو افترضنا ان ينتقض النظام السابق عليه لم يحدث و لم يتحقق وجوده ابدا.

و ما نخلص إليه ان كل معلول طبيعى يستلزم وجود علته طبيعى له. و لكننا لا نستطيع ان ندعى حصر العلل الطبيعىه فى الأشياء التى تعرفها و يحيط بها علمنا و حسب. اذ يمكن ان تكون العله الطبيعىه هى شيئا آخر لم نكتشفه بعد و لم يطاله و عينا و معرفتنا، كما هو الحال فى الفرضيه التى ذكرها من أشرنا إليهم من العلماء فى تفسير المعجزه و خوارق العاده(١).

١- ما نحتاج للتأكيد عليه مره اخرى أنّ للمؤلف بحثا واسعا بعنوان «الاعجاز و ماهيته» يمكن الرجوع إليه فى: الميزان، ج ١: ص

بحث حول ختم النبوه

اشاره

قد يتساءل البعض بقوله: الا تصطدم مقوله انّ كلّ شىء يحتاج الى كماله مع ما أعلنته السماء من انّ رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) خاتم النبيين «و لكن رسول الله و خاتم النبيين»؟ ثم يجيب على هذا التساؤل بالتمييز بين محتوى الاعلان النبوى على لسان الوحي و بين دلالة الاستنتاج الخاطئه. فما أعلنه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) أنّه بشخصه خاتم الأنبياء و الرسل، و لم يرد أن يعلن عن ختم الخطّ الانسانى الى الأبد.

و بمقتضى هذا التمييز يكون معنى الخاتميّه- وفق هذا اللون من الاجابه- انّ الانسان كان يحتاج فى حياته البشرى الى ان يستمد الهدايه مما وراء العقل. بيد أنّه فى عصر البعثة (القرن الميلادى السابع) أصبح مستغنيا فى ان يعيش و يحيا معتمدا على نفسه دون ما حاجه للاستمداد من الوحي و بالتالى انتفت الحاجه لانبثاق نبوه جديده.

و عند ما نحلل هذا الجواب نجد أنّه يقوم فى تصوره لتفسير ختم النبوه على أساس انّ الانسان تلقى ما يكفى من التريه الدينيه و أصبحت أمامه ذخيره كافيه من حضاره اليونان و الروم، و على الخط الدينى نزلت عليه الكتب السماويه من تورا و انجيل حتى وصل الذروه فى الخط الحضارى و الدينى مع حضاره الاسلام و القرآن الكريم، فتكاملت لديه عناصر الكمال بحيث أصبح مستغنيا عن نبوه جديده.

و ما يترتب على هذه الاجابه انّ مفهوم الخاتميّه الذي بلغه النبي الاكرم على لسان الوحي، اقترن بنداء ضمّني للانسان بانه قد بلغ درجه من التكامل التربوي و النضج الشعوري بحيث يستطيع ان يهتدى بنفسه الى السعاده و التكامل من خلال ادراكه و فهمه الخاصين دون ما حاجه الى هدايه الوحي. بعبارة أوضح، لقد كانت الخاتميّه في هذا اللون من التفسير تعني بالتحديد الاعلان عن عصر العقل، بالشكل الذي يكون فيه العقل بديلا عن الوحي!

و السؤال هنا: هل تتنافى عناصر هذه الاجابه مع مفهوم «الخاتميّه» أم لا؟

تحليل الجواب

يقوم الاستدلال آنف الذكر على انّ الانسان يخضع كسائر انواع الوجود الاخرى الى مسيره التكامل. و خلال هذه المسيره تكتسب المجتمعات البشريه بمرور الزمان و تبدل الاعصار أوضاعا وجوديه خاصه تنتج بدورها شروطا جديده تدعو الى بروز احتياجات تربويه معينه.

و هكذا تتطلب كلّ مرحله من مراحل التكامل الانساني نمطا حياتيا يتسق مع شروط المرحله و احتياجاتها. و بالتالي فانّ كلّ مرحله ستكون بحاجه الى تكاليف و أحكام دينيه جديده تنسجم مع شروطها و تشبع حاجاتها.

و معنى ذلك تحديدا اننا لا نستطيع ابداء ان نفترض وجود دين أو صيغه حياتيه معينه يتسمان بالاستمرار و الأبدية. و هذا ينسحب على الاسلام نفسه الذي لا يمكن ان يكون دائما أبديا!

من الواضح، انّ هذه النتائج هي حصيله طبيعيه تترتب على الفهم المساق لختم النبوه. فمفهوم «الخاتميّه» بالمعنى الذي رأيناه كان يفترض انّ الانسان قبل

البعثه يتسم بالضعف العقلى و الادراكى بحيث كان بحاجه فى حياته الى الهدايه المستمده مما وراء العقل (الغيب، الوحى، السماء، النبوه) بيد أنه مع النبوه الخاتمه (القرن الميلادى السابع) اصبح امام تراكم حضارى دينى بلغ به درجه النضج العقلى من ناحيه و جعله مستغنيا عن الوحى و النبوه من ناحيه ثانيه.

فعلى الخط الحضارى شهد الانسان حضارات اليونان و الروم و عاصر ولاده الحضاره الاسلاميه. و على الخط الدينى نزلت الى البشر الكتب السماويه من تورا و انجيل و قرآن فتشعب الانسان بهدى الوحى و الترييه ما فوق البشرى و بلغ مرتبه من الرشد العقلى يستغنى بها عن النبوه و الوحى. و هكذا أصبح بمقدور الانسان ان تواصل مسارها الحياتى بالاعتماد على ذاتها و قدراتها العقلية و الادراكيه معلنه بذلك انتهاء عصر الوحى فى مقابل بدايه عصر العقل.

هذه المقدمات هى التى أفضت الى النتائج المشار إليها قبل قليل. و لكننا لا نستطيع التسليم بها و انما نراها خاضعه للنقض و النقاش من الجهات التاليه:

أولاً: كما اننا لا نستطيع ان نشك بانّ الانسان يتحرك على الصعيد الفردى و الاجتماعى فى اطار مسيره التكامل، فاننا لا نستطيع ان نشك أيضاً بانّ هذا الانسان محدود من الوجهه الواقعيه و انّ مساره التكامل لا يمكن ان يكون امراً غير متناه من الوجهتين الكميّه و الكيفيه.

فالتكامل مهما بلغ من السعه و التفصيل لا يمكن ان نفترضه لا متناهيًا، بل لا بدّ له ان يتوقف حين يبلغ مداه و نهايته.

و فى المحصله الاخيريه لا بدّ ان نصل فى المرحله التى يبلغ فيها التكامل نهايته و مداه الى منهج حياتى ثابت و منظومه مستقره غير متغيّره تحكم حياه الانسان.

و من هذا نستنتج أنّ مسيره التكامل الانساني هي بنفسها دليل على ضروره تحقّق الدين الثابت الأبدى، و ليست دليلا على نفي وجود مثل هذا الدين.

ثانيا: أنّ وضع حضاره اليونان و الروم على صعيد واحد مع معطيات تربيته السماء للانسان و امداده بهدايه ما وراء العقل هو أمر يتنافى مع صريح القرآن الكريم. فتلكما الحضارتان هما محصله لافكار و ثنيه و عبوديات زائفه و قوانين وضعيه، بحيث وصفهما القرآن بالضلال و نعت منهجهما بالهلاك.

و حتى ما كان من أعمال تلك الحضارتين يبدو بصوره الاعمال الصالحه فقد عدّها القرآن ضربا من ضروب الاحباط و الباطل الذى لا أثر له سوى الضلال.

(الآيات الداله على ذلك كثيره).

و من الواضح أنّ حضاره مثل هذه لا يمكن ان تدخل التراث الانساني كدليل للهدايه أو تكون معطياتها معيارا يوصل الانسان للسعاده.

ثالثا: ثم تناقض صريح فى متن الجواب الذى قرأناه آنفا، اذ نقول من جهه أنّ العقل الانساني شهد بدءا بالقرن الميلادى السابع (بدايه البعثه النبويه لخاتم النبيين) نضجا بلغ به درجه الرشد و التكامل بحيث أضحى الانسان مستغنيا عن شريعه السماء و هدايه الوحي، ثم ندعن من جهه ثانيه بظهور البعثه و مجىء الشريعه الخاتمه؛ فاذا كان العقل الانساني بلغ كما له و رشدته فما الحاجه اذا لانبثاق الدعوه الجديده و ظهور الشريعه الخاتمه، هذه الشريعه التى يصفها القرآن الكريم بانها أسمى الشرائع و أشملها و أكثر اكتمالا من الشرائع السماويه السابقه، حيث يقول تعالى فى ذلك: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى (١). و ما وجه الحاجه أيضا الى الدين الجديد الذى أطلق عليه (سبحانه) اسم الاسلام و عدّه دينا للجميع بحيث لن يقبل من يتخلف عنه إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (٢)، و قوله تعالى: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (٣)، ثم فسّر هذا الدين بانه تعبير عن شريعه إبراهيم الخليل (عليه السلام): مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ (٤)، و قوله تعالى: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (٥).

أجل! قد نستطيع توجيه كلّ ذلك ليتطابق مع محتوى التفسير الذى سبق مطلع البحث لمعنى الخاتمية، اذا افترضنا انّ كلّ ما ينطوى عليه الاسلام من نظائر هذه الاحكام و التعاليم موجّه الى شخص رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بالذات أما الآخرون فهم أحرار فى القبول أو الرفض!

بيد أنّا فى هذه الحالة نصطدم مع ما ينطوى عليه الخطاب القرآنى من عموم، فى نظائر قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا. ثم كيف نفسّر ما ينطوى عليه القرآن من وعد و وعيد للمؤمنين الطائعين الملتزمين، و انذار و تهديد للعاصين المتخلفين؟ قد يخطر فى ذهن البعض احتمال آخر فى توجيه ما عليه الاسلام و الشريعه الخاتمه مع التفسير المساق للخاتمية، اذ يتصوّر هؤلاء ان ما

١- الشورى: ١٣.

٢- آل عمران: ١٩.

٣- آل عمران: ٨٥.

٤- الحج: ٧٨.

٥- الاحزاب: ٣٦.

جاء به النبي الأكرم لا ينطوى على الالتزام بل هو مجرد مجموعه من المقترحات، الانسان حر فى ان يقبلها أو يرفضها وفق ما يقود إليه تكامله العقلى المفترض، و على طبق المعايير التى يراها متسقه مع ما يضمن مصالحة الحياتيه فى الكيفيه التى يختارها لذلك!

و هذه الفرضيه تتطابق فى الواقع مع روح المدينه الديمقراطيه التى تنتخب الاحكام و تسنّ القوانين و الضوابط وفق رأى الاكثريه.

بيد انّ هذه الفرضيه تصطدم هى الأخرى مع ما عليه سيره النبي الاكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) حيث لم نجده يضع أحكام الله و تعاليم السماء بعد نزولها على محكّ الشورى و الاختيار الاجتماعى، فيكون المجتمع حرا فى ان يصلّى و يصوم و يحج و يدفع الزكاه و ينهض بالجهد أو ان يهمل هذه الاحكام و لا ينهض بادائها أصلا.

انّ السيره النبويه لم تدلنا فى أبسط مؤشر من مؤشراتنا على انّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) أخضع تطبيق أحكام الله بعد تشريعها الى رأى الاكثريه و رضاها، بل أضحت أحكامها ملزمه و تكاليفها واجبه منذ لحظه نزولها.

أما نطاق الشورى فى السلوك النبوى فمجاله كفيه امثال التكليف الالهى فى الأمور الاجتماعيه دون ان تتعلق باصل التكليف. ففى غزوه أحد شاور النبي أصحابه فى كفيه الدفاع عن المدينه و فيما اذا كان الأصلح ان تتم المواجهه مع المشركين فى المدينه أو فى خارجها.

و من الواضح انّ ثمة فرقا فى أن يكون متعلق الشورى كفيه امثال التكليف- فى نطاق بعض المسائل- و بين ان يتعلق بأصل التكليف الشرعى نفسه.

و من الفرضيات الأخرى التى يمكن ان تذكر وفق ما ذكره من التفسير الذى سقناه فى صدر البحث لقوله تعالى: وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ (١) انّ «الخاتمية» تعنى انّ المجتمع الاسلامى - أو القيمين على الحكم - احرار فى تغيير بعض الاحكام و التشريعات بعد عصر النبوه اذا رأوا انها لا تتسق مع المصالح المستجده، و يضعون محلّها احكاما جديده تتفق مع المصالح الطارئه و تنسجم مع ما يروونه عقله.

وفق هذه الفرضيه لن يختلف الاسلام عما سواه من المناهج الاجتماعيه الاخرى، فشريعته تتغير وفقا لاختلاف العصور و مقتضيات الزمان.

و الحقيقه انّ هذا الرأى تعدّى مستوى الفرضيه حين وجد له مناخا موائما من أذواق خلفاء الصدر الأول من الاسلام اذ منع هؤلاء أو غيروا بعض ما كان سائدا فى عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و فى حياته.

و تحقيقا لهذا الاتجاه بالذات منعوا استنساخ و تدوين الحديث النبوى الذى يعكس سيره رسول الله بذريعه حفظ القرآن و صيانته، حتى استمر الحظر القرن الهجرى الاول باكملة!

لقد مال البعض الى هذا المنحى القائل بتغيير الاحكام و ثوابت الشريعه تبعا لاختلاف العصور، خصوصا بعض العلماء و الباحثين من أهل السنه و الجماعه.

لما انّ هذا الاتجاه يختلف مع صريح ما ينصّ عليه القرآن الكريم الذى يأبى ان تطال يد التغيير و التبديل ثوابت الشريعه، و بذلك أيضا يحكم الوجدان الانسانى النقى و الفطره الصافيه، اذا الحقّ أحقّ ان يتبع، و ليس بعد الحقّ الا الضلال فما ذا

بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ (١).

و القرآن بعد ذلك حق و هدايه لا- يأتيه الباطل، فلا معنى اذا لتغيير احكامه و النيل من ثوابته: وَ إِنَّهُ لَكِنَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٢). و من جهه ثانيه جعل سبحانه التشريع من مختصاتهِ التي لا شريك لسواه فيه حيث يقول تعالى: إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (٣) و قوله تعالى: وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ (٤).

و علينا ان نتصوّر المفارقة بين ان يكون التشريع من اختصاص الله تعالى، و بين ان يتصوّر الانسان نفسه مستغنيا عن حكم السماء مكتفيا بما يشرعه له عقله!

أجل، ثمه فى الدائره الاسلاميه أحكام يطالها التغيير أو النسخ تبعاً لتغير الأوضاع و ما تقتضيه المصلحه، أآ ان هذه الاحكام لا تمت الى ثوابت الشريعه بصله، بل هى مقررات ولى الامر (الحكومه الاسلاميه) التى تسن فى اطار الشريعه و تتغير تبعاً للاوضاع و المصالح.

و لتقريب الصوره يمكن ان نضرب لها مثالا من سلوك ربّ العائله داخل اسرته، فربّ العائله يملك صلاحيات اصدار بعض الاوامر و القرارات و التصرف طبقاً لما يراه محققاً لمصلحه الأسره ككل. بيد ان الدائره التى تحكم صلاحيات

١- يونس: ٣٢.

٢- حم سجده: ٤٢.

٣- يوسف: ٤٠.

٤- الشورى: ١٠.

ربّ الأسره و تكون سقفا لما يتخذه من قرارات تتمثل بالدين، فربّ العائله يستطيع ان يتحرك فى دائره مفتوحه تنتهى فى حدود ما يقّرّه الدين، اذ ليس له ان يخرج عن نطاق الدين بذريعه تحقيق مصالح الاسره.

و كذلك نسبه ما يراه الحاكم الشرعى و ولى الامر بالنسبه لمجتمعه، فبمستطاع الحاكم ان يأذن بالدفاع عن الحدود الاسلاميه أو يلجأ الى ابرام معاهده عدم اعتداء، و ذلك تبعا لاوزاع البلد و طبيعه تقديره للمصلحه العامه. و كذلك بمقدوره ان يفرض ضرائب ماليه جديده اذا وجد الحاجه قائمه لذلك.

و الضوابط التى تحدّد صلاحيات ولى الامر فى هذا النطاق تعود الى حدّين كبيرين هما: ان تتحرك قراراته فى اطار الشريعه و معايير الاسلام. و ان تكون القرارات مطابقه للمصالح الطارئه المستجده التى فرضتها. فما ان تنتفى المصالح الطارئه حتى تسقط- بصوره طبيعيه- الاحكام و الضوابط التى رافقتها و استوجبت ظهورها.

و ما نخلص إليه فى نهايه المطاف؛ ان للاسلام نوعين من الاحكام و الضوابط، هى:

النوع الاول: الاحكام الثابته غير القابله للتغيير، و هى التى تمثل شريعه السماء، حيث يقول تعالى: **وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ ...**

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ اللَّهُ وَ لِيُّ الْمُتَّقِينَ (١).

و هذه الاحكام هي دون غيرها التي يطلق عليها اسم الشريعة.

النوع الثاني: الاحكام و الضوابط القابله للتغيير، و هي التي يضعها و يستنها ولي الأمر (الحاكم الشرعي في الدوله الاسلاميه) في اطار الاسلام و تبعاً لمقتضيات المصالح الطارئه المستجده، ثم ترتفع هذه الاحكام و القوانين و تسقط بصوره طبيعيه (اتوماتكيه) بمجرد انتفاء المصالح الموجهه لها.

بحث حول الشرك هل يعدّ التوسل بالانبياء و الاولياء شركا؟

سؤال: هل ثمة ما يوجب بمقتضى البراهين العقلية و دلالات الآيات القرآنية و صريح سيره رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) ان يكون التوسل بالانبياء و الائمة و الصالحين شركا موجبا للكفر؟

فى الاجابه على هذا السؤال نحتاج أولا الى تحليل العناصر التى تتكوّن منها دعوى من يذهب الى ان التوسل بالانبياء و الائمة و الصالحين هو ضرب من الشرك يستوجب الكفر. و فى هذا السياق نلتقى مع الحثيات الأربع التالية:

أولا: ثبت بالبراهين العقلية ان الخلق مختصّ بالله وحده دون ان يكون ثمة لأحد تأثير سواه. و القرآن الكريم صدّق بدوره هذه الفكرة و أيدها، اذ هو دائم التأكيد على ان: «الله خالق كلّ شىء».

و على ذلك، ليس ثمة علاقة تستوجب اليجاد أو التأثير بين الأسباب و المسببات، و انما جرت عادته (سبحانه) على ان تأتى المسببات بعد الأسباب، و تظهر الآثار و تخلق بعد وجود أصحاب الاثر و خلقهم.

فالحطب يحترق- وفق مقاله هؤلاء- اذا وصلت إليه النار وفق العاده و حسب، دون ان تكون ثمة علاقة تربط بين الاثنيين.

و عليه فان القول ان للانبياء و الائمة و الاولياء قدرات نفسية أو قوه تأثير

بحيث يمكن التوسل بهم في قضاء الحوائج، هو ضرب من الشرك بالله تعالى.

ثانيا: ان الله (سبحانه) يقول: وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (١) و السياق واضح على ان «الدعاء» ضرب من العباده يستحق المتكبر عليه النار. و عليه يكون دعاء غير الله هو انحرافا عن عبادته، و اشراك غير الله مع الله فى العباده.

ثالثا: ان ما عليه السيره العمليه لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) انه اعتبر غير المسلمين كفارا سواء فى ذلك عبده الأصنام و أهل الكتاب، و أعلن الحرب عليهم، فى حين يعتبر المشركون ان الله (سبحانه) هو الخالق و الرازق و المدبر و العالم، و غايه ما هناك انهم اعتبروا الملائكه شفعا و توجهوا إليهم بطلب الحوائج.

اما أهل الكتاب فهم يؤمنون بانبيائهم و ما أنزل عليهم و لكن غايه ما يبزر شركهم انهم اخذوا يتشفعون بارواح أنبيائهم - بعد وفاتهم - و يتوسلون إليهم بقضاء الحوائج.

و الموقف العملى لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) انه لم يميّز عمليا بين هذا الفريق و ذاك، و انما قاتل المشركين و أهل الكتاب، و عدّهم على سواء كفارا و مشركين.

رابعا: ان ثمة الكثير من آيات القرآن تدل ان الغيب من مختصات العلم الالهى الذى لا سبيل للأنبيا و الأولياء و غيرهم إليه، و ذلك نظير قوله تعالى: قُلْ لَا

يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ (١) وقوله تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ (٢).

و من البديهي ان عالم الدنيا بالنسبه لأهل الآخره هو ضرب من ضروب الغيب، و بالتالى ليس بوسع أى انسان حتى لو كان نبيا أو وليا ان يطلع بعد موته على ما يجرى فى الدنيا؛ فضلا عن ان يكون محلا للشفاعه و التوسل بقضاء الحوائج. يقول تعالى: يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (٣).

فإذا التوسل و الشفاعة بالانبياء و الأولياء فى هذا المقام- فضلا عن انه شرك- فهو أيضا من اللغو الذى لا معنى له، كما تؤكد ذلك الآيه المشار إليها.

يتبين من هذه المقدمات ان دعاء الأنبياء و الأولياء و طلب الحوائج منهم بعد موتهم هو ضرب من الشرك؛ بل و يدخل فيه مطلق الخضوع و التعظيم لقبورهم حتى تقبيل أضرحتهم!

الجواب فى معرض الاجابه نحتاج الى مناقشه كل مقدمه من المقدمات الآنفه وفق التسلسل التالى:

أولاً: من لوازم التسليم بالمقدمه الأولى ان ننفى وجود أى مؤثر مستقل فى عالم الوجود، و كذلك نفى ما يمكن ان يكون مؤثرا بالواسطه، لكى يكون التأثير مطلقا لله سبحانه.

١- النمل: ٦٥.

٢- الانعام: ٩٥.

٣- المائدة: ١١٧.

و معنى هذه اللازمه هو ابطال القانون العام للعله و المعلول و انكاره فى عالم الوجود و حصر العله بالله سبحانه.

و هذا الكلام فضلا عما فيه من مخالفه لبداهه العقل الفطرى الانسانى فانه يوجب الوقوع بمحدورين لا سبيل لرفعهما، هما:

١- مع التسليم بالمنطق الآنف الذكر ينغلق باب اثبات وجود الله، خالق الكون، بشكل كلى - و آيه ذلك اننا ثبت وجود الصانع من خلال المعطيات العلميه التى نستمدّها من عالم الوجود نفسه، فحين نجد ان كل ظواهر الوجود تخضع لقانون العليه العام نستدل على ان لهذا الوجود علّه خارجة عن نطاق هذا العالم تنتهى جميع الظواهر إليها. اما حين نغلق الباب على هذا القانون و نفى وجود رابطة العله و المعلول بين الظواهر الوجوديه، بين المعلومات النظرية و الفكرية فمن اين نستطيع أن نستدل ان وجود الظواهر الكونية و الوجوديه يتوقف على وجود رابطة وجوديه لها خارج هذا العالم (هى الصانع الخالق جل و علا)؟

ثم أ ليس من المضحك ان نردّ كل علاقه الى سبيل العاده فنزعم ان عاده الله جرت على خلق الآثار بعد خلق أصحاب الآثار؛ ثم كيف يجوز لنا ان نتحدّث عن عاده إله لم نثبت وجوده بعد؟

٢- ان التسليم للمنطق آنف الذكر معناه نفى العلم و الركون الى الشك و السفسطه. فحين نفى التوقف الوجودى فى تحقق الشىء اثر تحقق الشىء الآخر، و حين نذهب الى انعدام الروابط بين الاشياء؛ و بين الأدله و نتائجها و نزعم انّ أى دليل لا يستلزم نتيجته، لنفينا الرابطة بين الدليل و النتيجة، فأى معنى سيكون للعلم؟ ألا يؤول كل شىء الى الشك ضروره و تسود السفسطه؟ و الذى

نراه و ندعن له ببداهه الفطره و هدايتها هو خضوع الظواهر الوجوديه بأجمعها الى قانون العليه العام و نظام السبب و المسبب.

فبداهه العقل تدعن دون استثناء ان لكل ظاهره عله تسبقها، فما من موجود مسبق بالعدم وجوده من نفسه، بل لا بدّ و ان تكون ثمه عله سبقته و تسببت بوجوده، و لكل عله عله و هكذا الى ان تنتهى سلسله العلل (بناء على بطلان الدور و التسلسل و دلائل عقليه أخرى) الى عله أخيره هي «واجب الوجود» الذى هو الله سبحانه و تعالى.

فما ينبسط بالوجود اذا هو نظام العله و المعلول، و العله المستقله فى تأثيرها على جميع الموجودات هو الله (سبحانه). أما العلل الاخرى التى تتوسط بين الله و بين «المعلول الامكانى» فهى وسائط يكون فعلها و أثرها هو عين فعل الله و أثره.

و وجود الواسطه فى اىصال فيض الوجود الى المعلول هو أمر غير الشرك و الاستقلال بالتأثير. فحين يكتب الانسان بالقلم نستطيع ان ننسب فعل الكتابه الى القلم و الى اليد و الى الانسان. و النسبه صحيحه فى الحالات الثلاث رغم ان فعل الكتابه واحد. و فى واقع الامر ان الكاتب (الانسان) هو الذى يستقل بالتأثير فى حين لا يعد القلم و اليد ان يكونا مجرد واسطه لا ترتفع الى حدّ الشريك.

و كذلك الحال بالنسبه للنار، فالله (سبحانه) خلق النار جملة واحده و هى محرقه و لم يخلق النار على حده، و يخلق الاحتراق بشكل منفصل عن النار، و انما خلق الاحتراق عن طريق النار، و لم يخلقه منفصلا و مستقلا.

يتضح مما مرّ انه ليس ثمه تناف بين جريان قانون العليه العام بين الموجودات الامكانيه، و بين استقلال الله و وحدانيته فى الصنع و الايجاد، و انما تؤكد الوسائط

وجود العله الاخيريه التى تملك التأثير المستقل على ما دونها.

و القرآن الكريم يصدق ما تحكم به بداهه العقل، فهو يصدق قانون العليه العام و يسند الأفعال الطبيعيه الى موضوعاتها و فواعلها الطبيعيه، و ينسب الى الانسان أفعاله الاختياريه، ثم ينسب الجميع الى الله (سبحانه) من غير استثناء و دون تناقض بين الاثنين.

الآيات الداله على ذلك كثيره منها قوله تعالى: **وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١)**، و قوله تعالى: **قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ (٢)**، و قوله تعالى:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا (٣) و نظائر ذلك.

ثانيا: فيما يتعلق بالمقدمه الثانيه التى جعلت الدعاء و الطلب ضربا من العباده، فقد اتضح من النقطه الاولى التى عرضنا لها قبل قليل انّ الدعاء و طلب الحاجه من غير الله يمكن تصوّره على نحوين؛ الاول: ان تطلب الحاجه بدعوى استقلال- الواسطه أو الطرف- فى التأثير و امتلاكه للقدره الذاتيه التى تؤهله لقضاء الحاجه. الثانى: ان يتوجه الطلب الى الغير، و يكون هذا الغير مجرد واسطه دون ان يرتفع الى مقام الشريك مع ذى الواسطه.

مع هذا التوضيح يكون قوله تعالى: **ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَشْكُرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ** ناهيا عن الدعاء و الطلب المقارن لاعتقاد الاستقلال فى التأثير، لا مطلق الدعاء و طلب الحاجه، حتى من الواسطه و الوسيله التى يكون فعلها و أثرها هو بعينه فعل و أثر صاحب الواسطه.

١- الانفال: ١٧.

٢- التوبه: ١٧.

٣- التوبه: ٥٥.

و مع الحاله الثانيه لا معنى لافتراض انّ الطلب أو الدعاء يكون متعلقا بطرف مستقل، و انما سيكون الطرف مجرد واسطه فيما التأثير و الفعل هما لدى الواسطه.

ثم انّ حمل الآيه على الاطلاق يصطدم مع موارد لا يمكن ان تكون - بالبدايه - شركا. و ذلك نظير ما تقوم به يوميا من طلب الخبز من الخباز و اللحم من القصاب، و ما تكلف به الخدم لانجاز بعض الاعمال، أو الصديق لقضاء بعض الحاجات، فهذه و الكثير مما يناظرها لا يمكن ان تعدّ بداهه من الدعاء و الطلب الذي يصنّف في خانه الشرك.

و لو حملنا الآيه على الاطلاق لوقعنا في مشكل تفسير هذه الحالات و توجيهها.

قد يقول البعض انّ دعاء هؤلاء و الطلب منهم هو شأن طبيعي طالما كانوا في الحياه، و محل الاعتراض في التوسّل بالانبياء و الأولياء و التشفّع بهم في قضاء الحوائج هو موتهم و انصرافهم عن هذه النشأه الى النشأه الأخرى.

و لكن هذا التوجيه لا يدفع سوى الاشكال الثاني الذي عدّ الطلب من الأنبياء و الاولياء ضربا من اللغو طالما كانوا قد انفصلوا عن الحياه الدنيا و لم يعد لهم علم بمجرياتهما، أما الاشكال الاول الذي يعد مجرد الدعاء و الطلب ضربا من الشرك فلا زال قائما مع حمل الآيه على الاطلاق دون قيد، كما سنناقش ذلك و ندحضه في النقطه الرابعه التي ستأتى.

من جهه ثانيه نجد انّ القرآن يدعو بنفسه الى اتخاذ الوسيله و يجعل ذلك سببا من أسباب الفلاح. يقول تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ(١). و نظير ذلك ثمه في الأحاديث

النبويه ما يدعو فيه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الى اتخاذ الايمان و الصلاه وسيله.

و من الواضح ان المراد بالوسيله؛ أما التقرب بواسطه الايمان و العباده، أو أن تكون هي الايمان و العباده بنفسيهما. و اذ نعرف بدهاه ان الايمان صفه نفسانيه و ان العباده حركات انسانيه، فسيكونان وفق حجه اولئك شركا. و من المحال ان يكون الشرك موجبا للتقرب الى الله.

و بعبارة اخرى: ان الله (سبحانه) أقر سببيه الايمان و العباده و أمضاهما و جعلهما وسيله للقرب و الفلاح؛ و الايمان و العباده مهما كانا و بأي تفسير فسرناهما فهما غير الله، فاذا قلنا بمقتضى حجه- اولئك- انهما شرك لانهما وسيله، فمن المحال ان يكون الشرك وسيله قربه الى الله، و قد جعلهما- الايمان و العباده- سبحانه- وسيله للقرب و الفلاح، و ان لم نقل انهما شرك، فقد ثبت المطلوب و انتهينا الى ان ليس ابتغاء كل وسيله هو ضرب من الشرك.

ثالثا: أول ما نحتاج إليه في هذه النقطة مناقشه ما ذكره في معنى الشرك. فما ذكره هو دعوى لا تتسق مع الحقيقه، حين زعموا ان المشرك الذي يعبد الأصنام هو الذي يقر لله وحده لا شريك له بأنه الخالق الرازق المحيي المميت الذي يملك التدبير في السماوات و الأرضين، و يقر بان كل ما فيهما هم عبيد له تحت تصرفه و قدرته. و غايه ما يكون ملاكا لشركهم انهم جعلوا الملائكه شفعا و توجهوا إليهم بطلب الحوائج.

ان هذا التفسير للشرك لا- يتسق- كما اشرنا- مع ما عليه نصوص كتب عبده الأصنام و ما تنطق به أديانهم و مذاهبهم، و لا ينسجم مع السيره العمليه لمئات

الملايين منهم يعيشون فى الصين و الهند و اليابان و أطراف المعموره الأخرى.

فمذهب عبده الأصنام يستند الى القول بأن خالق العالم و موجد جميع ما فيه، بما فى ذلك الأرباب التى يعبدونها هو الله (سبحانه). و لكن لما كانت الذات الالهيه المقدّسه غير قابله للادراك حسا و خيالا و عقلا و ليس ثمة طريق لادراك ذاته و الاحاطه بها، فقد انقطعت السبيل للتوجه إليه. و بهذا الانقطاع أصبح متعذرا التوجه إليه مباشره بالعباده.

و لذلك لم يبق ثمة خيار أمامنا- بزعم هؤلاء- سوى ان نعبد المقربين إليه المقدرين من مخلوقاته (سبحانه) كالملائكه و الجن و المطهرين من عالم البشر، كى يقربونا زلفه إليه، و يكونوا لنا شفعا.

و عليه كانت الملائكه لدى هؤلاء مخلوقات طاهره مقربه، أو كل إليها إداره اجزاء من العالم، فاضحت مدبره مستقله لها كامل الاختيار، كما هو شأن آلهه البحر و الصحراء و الحرب و السلم و الجمال و الارض و السماء. فكل ربّ من هذه الأرباب هو إله مستقل مطلق الاختيار يضطلع باداره الجزء الموكل إليه و تدبير أمره.

و الذى أو كل لهؤلاء مهمه اداره اجزاء الوجود و تدبيرها هو ربّ الأرباب و إله الآلهه الذى لا يضطلع بايه مسئوليّه فى تدبير الوجود و اداره العالم.

ثمه فى القرآن ما يشير لذلك فى قوله تعالى: **وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (١)**، و قوله تعالى: **وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ،**

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ (١) و نظائر ذلك من الآيات التي تؤكد اعتراف عبده الأصنام بخالقيه الله سبحانه.

و من جهه ثانيه فإن ما تدل عليه نظائر قوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (٢) و قوله تعالى: وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ (٣) هو افتراض وجود آلهه متعدده تملك الاستقلال فى التدبير و التأثير، فمثل هذه الآلهه، هو الذى يعطى للاختلاف مضمونه و معناه فى كيفية التدبير، و يجر تاليا الى الفساد. أما لو كان هؤلاء الأرباب مجرد وسائط تجرى إرادته الله الواحد الأحد، فلا معنى لوجود الاختلاف النظرى و بالتالى لا يظهر الاختلاف فى التدبير.

يستبين مما مرّ ان عبده الأصنام سواء توجهوا الى الكواكب أو الى الأصنام و أربابها، لا يتوجهون أصلا بالعباده الى الله (سبحانه) و ما يظهر فى سلوكهم من مراسم عباديه خاصه و تقريب للقرابين، انما يختص بألهتهم. و غايه ما يربطهم بالله هو الأمل بالشفاعه، هذه الشفاعه التى ترتبط بالأمر الدنيويه الحياتيه و ليس بشفاعه الآخره، بسبب انكارهم للمعاد.

و ما عليه جواب القرآن الكريم لهؤلاء فى قوله تعالى: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ (٤) يتعلق بمطلق الشفاعه، و لا يقتصر على شفاعه يوم القيامه التى ينكرها هؤلاء.

١- الزخرف: ٨٧.

٢- الأنبياء: ٢٢.

٣- المؤمنون: ٩١.

٤- البقره: ٢٥٥.

اجل! ما حصل لعرب الجاهليه هو خروج على بعض أصول عباده الأصنام، اذ كان هؤلاء يتجهون بالعباده أحيانا الى الله (سبحانه)، كما كان يحصل بالنسبه للحج الذي كان سائدا بينهم منذ عهد ابراهيم الخليل (عليه السلام).

فبعد أن أشاع عمرو بن يحيى عباده الأصنام فى الحجاز و أضحى الجميع عبده للأصنام، ظل العرب يؤدون الحج الى جوار ذلك، دون ان ينسوا بالطبع- و هم يحجون- ان يزوروا أصنامهم أمثال هبل- فى أعلى الكعبه- و أساف و نائله- عند الصفا و المروه- و يقدموا القرابين.

و هذا العمل الجاهلى لا يختص بعرب الجاهليه وحدهم، بل هو مما يسود بين السواد العام من عبده الاصنام، اذ بدلا من ان ينظر هؤلاء الى الاصنام- بحسب مذهبهم- كمظهر و تجلّ لربّ الصنم- و ليكن مثلا- ملكا- و يعبدوه نراهم ينكبون على الاصنام نفسها التى صنعوها بايديهم و يتناسون من وراءها. و هذه كما قلنا لا تقتصر على عرب الجاهليه بل هى مما يسود بين اللفيف العام من عبده الأصنام ممّن يجهل أصول مذهبه، و الى ذلك يشير القرآن الكريم فيما يحكيه على لسان إبراهيم الخليل (عليه السلام) فى قوله تعالى: أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ(١).

يتضح من محصله ما مرّ أنّ أصول عباده الأصنام لا تفضى الى النظر الى الله (سبحانه) بانه المدبّر لعالم الوجود و المعبود الذى يتوجه إليه بالعباده، و ذلك خلافا لما ذهب إليه المقدمه الثالثه التى أشرنا إليها فى صدر البحث من حجج القوم.

و ما ينسب من اناطه الشفاعه بالمخلوقات الأخرى، كاناطه الشفاعه بالملائكه مثلا، فالمقصود منه الشفاعه التى ترتبط بالأمور الحياتيه الدنيويه،

و هي تعدّ جزءا مما تتحلّى به الملائكة من قدره مستقلة و اختيار تام في التصرف و التدبير.

و عليه؛ فإنّ هذه الشفاعة المناطة بالملائكة في هذه الحال لا تنظر إليهم- اى إلى الملائكة- كوسائل و وسائل؛ بل كوجودات مستقلة بالامر و التدبير.

و يمكن توضيح الأمر من خلال تشبيه الملائكة بالبناء الذى يضطلع ببناء الدار. فما يحتاج إليه البناء أو المعمار من مواد البناء من آجر و حصى و غير ذلك يوفره له صاحب الدار، ثم يقوم البناء بالتركيب بين هذه المواد لبناء الدار.

و الشفاعة في بحثنا هي بمنزلة إرادته البناء و ما يحتاج إليه، و هي في نفس الوقت جزء من التدبير المناط بالأرباب.

أما ما جاء في المقدمة الثالثة من كلام عن أهل الكتاب، فهي دعوى دون دليل. فقد ذكروا أنّ أهل الكتاب أصبحوا مشركين بعد وفاه أنبيائهم حين أخذوا يتشفعون بأرواحهم و يسألونهم الحوائج، في حين نعرف ان أهل الكتاب، أى اليهود و النصارى و غيرهم، عدّوا عموما من الكافرين لردّهم دعوه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و عدم اذعانهم لها، كما يقول تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا (١)**.

و من بواعث انحرافهم و كفرهم طاعتهم المطلقة لعلمائهم و اتخاذهم أربابا لهم، و قد عدّ (سبحانه) الطاعة ضربا من ضروب العبادة، حيث يقول تعالى: **أَلَمْ**

أَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي (١) و يقول: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ (٢).

و من دواعى كفر اليهود و النصارى هو تنكبهم عن دين الحق، اذ قالت اليهود:

عَزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى: الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْمَسِيحَ وَ مَرْيَمَ ابْنَةَ مَرْيَمَ أُمَّتَهُ لِنَاسٍ لَّئِيْسَ اتَّخَذُونِي وَ أُمَّتِي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ (٣).

و خلاصه القول، انَّ الله (سبحانه) أجمل بواعث كفر اليهود و النصارى فى قوله تعالى: وَ قَالَتِ الْيَهُودُ عَزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (٤).

و اذا كننا لا نملك من القرآن بيانا مفصلا بشأن المجوس، الا اننا نعرف من خلال الواقع الخارجى ان هؤلاء كعبده الاصنام، يتوجهون بالعباده الى الملائكة.

مع فارق واحد بينهما انَّ المجوس ليس لهم اصنام ترمز الى من يعبدون، كما يفعل عبده الاصنام و هم يصنعون التماثيل التى ترمز الى الملائكة التى يتوجهون بالعباده لها.

يتضح من حصيله هذا الاستعراض انَّ القرآن الكريم لم يصف بالشرك ابدا من يتوسل بالانبياء و الصالحين فى قضاء حوائجه على نحو اعتبارهم وسائط، لا

١- يس: ٦١.

٢- الجاثية: ٣٢.

٣- المائدة: ١١٦.

٤- التوبة: ٣١.

على نحو النظر إليهم باستقلال. و أنّ الامر بالنسبه لاهل الكتاب و المشركين ليس كما ذكروا فى المقدمه الثالثه من حججهم بل استحق هؤلاء الشرك و الكفر بسبب اتخاذهم معبودا غير الله، ليس من جهه الشفاعه و انما من جهه العباده التى كانوا يؤدونها و لا يزالون وفق مراسم و طقوس خاصه.

انّ أصول الفطره الانسانيه تحكم ان اتخاذ الوسيله و الواسطه لا يعدّ نوعا من الشرك، لأنّ الوسيله ليس لها من غرض سوى ان تبلغ بالانسان الى مقصده، و الطريق هو غير المقصد و المنزل. فالذى يتوسط لفقير لى غنى و يستحصل له مبلغا من المال يدفعه إليه، لا يعدّ فى عرف العقلاء شريكا للغنى فى اعطاء المال، بل هو واسطه و شفيع. فالشفيع هو دائما ينضم الى المحتاج و صاحب الحاجه و لا يكون شريكا فى ايجاد الحاجه و توفيرها.

رابعاً: أما قولهم فى المقدمه الرابعه من حججهم أنّ علم الغيب هو من مختصات الله (سبحانه) لا- يشترك فيه معه أحد، و أنّ الأنبياء و الأولياء تنقطع صلتهم بعد موتهم بالحياه الدنيا فلا يعرفون عنها شيئاً، او تكون نسبه الدنيا الى الآخره كنسبه الغيب بالنسبه إليهم؛ فهو على خلاف ما عليه نصّ القرآن الكريم فى قوله تعالى: **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَّسُولٍ (١)**. ففى الآيه ينسب تعالى الغيب الى نفسه و ينفيه عن الآخرين مستثنيا الرسول من ذلك، من دون قيد يخصصه بالدنيا أو بغير الدنيا.

و معنى ذلك أنّ رسول الله يمكن ان يطّلع على الغيب فى حياته و بعد مماته بإرادته الله و تعليمه. و الذى يؤيد ذلك، اننا نجد فى جوار كلّ آيه تنفى الغيب عن

الرسول، تأكيداً على صلته بالوحي الذي يطلعه على الغيب، كما في قوله تعالى:

قُلْ مَا كُنْتُ بِمَدْعَاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ (١) و كذلك قوله تعالى: وَ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ (٢) و في سورة إبراهيم يحكى (سبحانه) على لسان رسله جوابهم الى الناس حين يعترضون عليهم بانهم بشر مثلهم، فيقول: قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُمِتُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ (٣). و اصرح من الآيات آنفه الذكر جميعاً ما يحكيه القرآن الكريم على لسان المسيح (عليه السلام) في قول الله تعالى: وَ أُبَيِّنُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِّكُمْ (٤). و كذلك قوله تعالى:

مُبَشِّرًا بِرُسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ (٥).

و الامر لا يقتصر في الاخبار عن المغيبات عن طريق الرسل على القرآن وحده، و انما ثمة الكثير من الروايات الواصلة إلينا عن رسول الله و ائمه أهل البيت (صلوات الله عليهم أجمعين) تذكر حوادث آخر الزمان و تدخل في عنوان أخبار الملاحم.

نستنتج مما مرَّ ان الآيات المذكوره التي تنفى عن النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) علم الغيب و القدره على الاتيان بالمعجزه و نظائر ذلك، انما تنفيها من جهه النظر إليها على نحو الاستقلال و القدره الذاتيه، أما تلك التي تثبتها؛ فهي

١- الاحقاف: ٩.

٢- الاعراف: ١٨٨.

٣- إبراهيم: ١١.

٤- آل عمران: ٤٩.

٥- الصف: ٦.

تثبتها من جهه كونها ضربا من ضرور العنايه و التعليم الالهيين. فما يعلمه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) من الغيب انما يعلمه عن طريق الله بواسطه الوحي، و ما يعرفه الأئمه و الاولياء يعرفونه عن طريق الوراثة و التعلم عن النبي الـكرم كما تشير الروايات الى هذا المعنى أيضا.

أما قوله تعالى: **يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا بِإِنِّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١)** الذى استدلل به فى المقدمات على أنّ رسل الله لا يعرفون شيئا عن أممهم بعد انقطاعهم عن الحياه، فاذا كان معنى الآية أنّ أعمال أمم الرسل بعد موتهم هى ضرب من الغيب، و هؤلاء الرسل لا علم لهم بالغيب، فالامر يجرى على حال الرسل مع أممهم فى حياتهم أيضا.

و آيه ذلك؛ أنّ حقيقه كل عمل لا تتبع صورته بل هى تابعه لنيه الفاعل كما تشير لذلك الأحاديث المتواتره، و كما تدل عليه البدايه أيضا.

و اذ نعرف أنّ نيه الفاعل هى أمر باطنى فى كل انسان، و باطن كل انسان هو غيب بالنسبه للآخر، فسنصل الى نتيجته مؤداها: أنّ رسل الله كما انهم بعد موتهم لا يعرفون شيئا عن أعمال أممهم؛ فهم أيضا لا يعرفون شيئا عن حقيقه الأعمال التى تعدّ ضربا من الغيب الذى لا علم للرسل به.

و مع هذه النتيجة نكون حينئذ أمام هذه الآليات فى مشكله كبيره حيث يقول تعالى فى الدلاله على شهاده الرسول على أعمال أمته فى الدنيا وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ (٢)، و قوله تعالى: وَ يَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ (٣)، و قوله:

١- المائده: ١١٧.

٢- المائده: ١١٧.

٣- الزمر: ٦٩.

وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ (١)، وقوله: وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ (٢) اذ ستكون هذه الآيات - مع ما تحمله من اطلاق - نوعا من اللغو الذى لا معنى له.

امام هذا الاشكال لا نجد بدا من صرف الآيه عن المعنى الذى ذهبوا إليه، ليكون مفاد الآيه ان الرسل تخاطب ربها يوم القيامة بان ما لديها من العلم وما تعرفه هو من علم الله الذى علمه اياهم. أو بعبارة أسهل: تخاطب الرسل الكرام ربها بانه أعلم منها بما جرى، و ما تعلمه و تعرفه ان هو إلا ما علمه ربهم اياهم و ما وهبه لهم.

اما ما قيل فى نهايه المقدمه الرابعه من حججهم بان الخضوع لقبور الأنبياء و الأئمه و تعظيمها و تقبيل الاضرحة و المراقده هو نوع من الشرك أيضا، فهو كلام لا أساس له من الصحه. و السبب ان هذه القبور هى من الشعائر و العلامات الداله، و كل ما هو من شعائر الله آياته و علاماته المذكوره به، فتعظيمه من تقوى الله و احترامه احترام لله و توقير له.

يقول تعالى بخصوص رسوله الكريم (صلى الله عليه و آله و سلم): فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٣). و فى مطلق الشعائر يقول تعالى: وَ مَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ (٤).

و من جهه ثانيه فان حبَّ الله (سبحانه) يعدّ من أهم الواجبات، و من البديهي

١- آل عمران: ١٤.

٢- هود: ١٨.

٣- الاعراف: ١٥٧.

٤- الحج: ٣٢.

ان محبه الشىء تستلزم ضروره محبه آثار الشىء و آياته و اظهار ذلك. و رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و ائمه الهدى من أهل بيته (عليهم السلام) هم من أجلى الآيات و أبين شعائر الله لذلك فإنّ حبهم حب له سبحانه. كذلك يتوجب حب القرآن و جميع الطاعات و العبادات، و اظهار هذا الحب الذى يعد التقبيل من لوازمه و ظواهره فى آن. و الأهل بمقدور أحد ان يزعم ان استلام الحجر الاسود و تقبيله هو ضرب من ضروب الشرك، و ان الله (سبحانه) رضى بهذا المصداق من مصاديق الشرك و قبله دون غيره؟

و الغريب ان هؤلاء الساده الذين يرمون بالشرك من يظهر المحبته لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و لآل رسول الله (عليهم السلام) لله و فى سبيل الله، نجدهم فى التوحيد يؤمنون بسبع صفات ثبوتيه لله سبحانه هى: الحياه، القدره، العلم، السمع، البصر، الإراده، و الكلام، و ان هذه الصفات بزعم هؤلاء الساده هى خارجة عن الذات و قديمه بقدم الذات أيضا. بمعنى ان كل واحده من هذه الصفات لا معلوله للذات، و لا الذات معلوله لها. و النتيجة - اذا - انها واجب الوجود بالذات، و اذا كانت هناك سبع صفات ثبوتيه على هذه الشاكلة فسنتهى الى اثبات سبع صفات كل منها واجب الوجود، و مع اضافة الذات ستكون الحصيله ثمانيه!

و باسم التوحيد يعبد هؤلاء ثمانيه مراتب كل منها يحمل صفه واجب الوجود و مع ذلك يرفعون شعار التوحيد؛ بل و الادهى انهم يرمون بالشرك من يعبد إلهها واحدا لمجرد انه يحترم شعائره و يجلّل آياته!

فواتح السور

إشارة

فواتح السور (١) بعث الدكتور عبد الرحمن الكيالي رساله الى المؤلف يستفسر فيها عن رأيه فى الحروف المقطعه، و فيما يلى نقدم أولا ترجمه الرساله ثم نتلوها بجواب السيد الطباطبائي.

حضره الاستاذ العلامة آيه الله السيد محمّد حسين الطباطبائي.

القرآن الكريم كتاب الله (سبحانه) الذى انزله وحيا على نبيه محمّد (ص) منجما فى أوقات و أزمنه معينه. و مجموع آيات هذا القرآن تبلغ بعقیده ابن سيرين (٦٢١٦) آيه، و بعقیده ابن مسعود (٦٢١٨) آيه، و الجميع متفق على ان سوره تبلغ (١٤٤) سوره.

و من بين مجموع سور القرآن، ثمة ثمانيه و عشرون سوره تبدأ بحروف مقطعه من قبيل: الم، الر، المص، حم، طس، طسم، كهيعص، يس، ص، طه، ق، ن.

ترى ما هو معنى هذه الحروف؟ و لما ذا افتتحت ثلاث سور مدنيه فقط بالحروف المقطعه فيما كان نصيب المكى خمس و عشرون سوره؟ و اخيرا لما ذا لم تفتتح جميع سور القرآن بهذه الحروف أو ما يشابهها؟

ثم هل قدر لاصحاب رسول الله (ص) ان يفهموا معانى هذه الحروف و قد نزل

١- البحث التالى هو نص جواب كان قد بعث به السيد محمّد حسين الطباطبائي الى الدكتور عبد الرحمن الكيالي، حين كتب إليه مستفسرا عن رأيه فى الحروف المقطعه التى افتتحت بها مجموعه من السور القرآنيه، و لما كان من المتعذر علينا ان نحصل على النص العربى لرساله د. الكيالي فقد قمنا بترجمه مضمونها عن الفارسيه بما يجعلها اقرب ما تكون الى النص العربى الاصلى. المترجم].

القرآن عربيا بلسان العرب، فحفظه الصحابه و استمعوا إليه و دوّنوه؟

و اذا قدر لأصحاب رسول الله (ص) الأوائل ان يدركوا معانى هذه الحروف و مراميها فلما ذا وقع الاختلاف فى كلمات المفسرين حتى ان اكثرهم لم تستقر على رأى يمكن الركون إليه؟

و فى كل الاحوال، ان وجود هذه الحروف فى مطالع السور لا يمكن ان يكون لغوا، بل هى بالضرورة تنطوى على معان؛ ترى ما هو معناها الحقيقى؟ هل هى رموز، أو يعود اصلها الى كلمات ثم اختصرت؟ أو انها جاءت لافتتاح الكلام و لفت انتباه السامع، أو انها مصطلحات خاصه؟ لقد دقت فى الروايات و أقوال الأصحاب بيد انى لم أعثر على مقصود واضح. أما اقوال المفسرين و تأويلات المستشرقين و كلمات الصوفيه، فهى الاخرى لم تجل ما ينطوى عليه هذا الرمز.

أمام هذا الاختلاف فى الآراء لاح لى أن اكتب إليكم متطلعا الى رأيكم العلمى، عسى أن أجد فيه ما يرضى و يزيل الشك.

انى اتوجه إليكم فى حل هذا الاشكال و القضييه التى يكتنفها الغموض، من دون أن أرضى بالجواب الذى يقول: ان هذه الحروف هى من الأسرار و الرموز التى لا يحيط بها و لا يعلمها إلا الله. و السبب فى رفضى لمثل هذه الاجابه هو انا مكلفون ان ندرك معانى جميع الآيات، و قد انزل الله كتابه بلسان عربى كى يكون هاديا للبشر.

و فى الختام، سأبقى بانتظار جوابكم الوافى، و لكم منى أسمى التحيات سائلا الله ان يحفظكم ذخرا للعلم و للمسلمين.

حلب- سوريا فى ٢٨ / صفر / ١٣٧٩ المصادف ايلول / ١٩٥٩

رد السيد الطباطبائي على رساله الدكتور الكيالي بالجواب التالي:

بسم الله الرحمن الرحيم الى مقام الاستاذ المحترم الدكتور عبد الرحمن الكيالي.

ارفع إليكم اسمي تحياتي معذرا عن تأخر الجواب، فحين وصلت رسالتكم الى مدينته قم كنت قد غادرتها للاصطياف في اطراف دماوند، و نظرا لبعده المسافه بين قم و دماوند، فقد وصلتني رسالتكم- و هي تنقل من يد الى يد- متأخره.

ان منهجنا في التفسير يقوم على الاستناد الى القرآن نفسه في فهم الآيات و بيان معانيها، فما يشكل علينا من معاني الآيات نعود فيه الى آيات اخرى من كتاب الله نستنطقها و نستبينها.

و الى جوار ذلك نعتمد على ما يصلنا من أخبار متواتره عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) بالإضافة الى الأخبار التي تحمل معها دلائل صدقها.

فالمتواتر و ما يحمل علامات صدقه من الحديث النبوي نعتبره حجه نلتزم العمل به لما عليه صريح القرآن الكريم من الزام العمل بما جاءنا عن النبي الأكرم.

تلحق بأحاديث النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) الأحاديث الواردة عن أهل بيته (عليهم السلام) فهي أيضا من الواجب الذي تلزمنا حجته و العمل به.

و دليلنا في التمسك بما جاءنا عن أهل البيت هو حديث الثقلين الذي وصل حدّ التواتر و أحاديث أخرى أيضا.

كل هذه النقاط (المنهاجية) عرضنا لها في الجزء الاول من تفسير الميزان، ثم عدنا لتأكيد ما مره أخرى في الجزء الثالث عند ما بحثنا في المحكم و المتشابه.

اما ما يصلنا عن الصحابه أو التابعين أو المفسرين فلا يكون بالنسبه إلينا

حجه، ألما اذا كانت أقوالهم موافقه للدليل، و السبب ان أقوال هؤلاء و آراءهم لا- تعدو ان تكون اجتهادا لا أكثر، و مثل هذا الاجتهاد لا يكون حجه ألما لصاحبه.

و أمثال هذه الاجتهادات تتسق بنظرنا مع الروايات غير القطعيه، اذ كلاهما لا يملك ان يكون حجه فى مقام الدليل، و ليس لهما قيمه تذكر.

ان المنهج الذى اعتمدنا عليه فى التفسير استفدنا من أحاديث كثيره وصلتنا عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمه اهل البيت من قبيل: «ان القرآن يصدق بعضه بعضا»، «ينطق بعضه ببعض» و «يشهد بعضه على بعض».

فبمعونه هذه الروايات و أمثالها هدينا الى النهج الذى اخترناه فى التفسير.

آيات القرآن هى من نسق الكلام الذى يمتاز بنظم و اسلوب خاصين، و كلمات كتاب الله لها ظهور و هى قابله للفهم، و مع ان هذه القاعده تسرى على مقاصد و معانى الآيات، ألما ان الحروف المقطعه لا تقع فى اطار السياق العام لنمط الكلام الاعتيادى؛ فالمعانى غير واضحه، لا تدرك، و الحروف من نظير: الم، الر، طه، يس يكتنفها الجهل فى الاحاطه بمعانيها و ادراك مراميها.

و ما نستنتجه من هذا التفاوت ان الحروف المقطعه محاطه بمنظور آخر فى تفهيم المعانى يختلف مع ما عليه النهج العادى فى كلام العرب الذى نزل به القرآن.

و فى المقابل لا- يسعنا أبدا ان نزعم ان وجود هذه الحروف هو ضرب من اللغو لا فائده ترجى منه، فكلام الله منزه عن اللغو، حيث قال (سبحانه) فى وصفه:

إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ (١).

لذا فان ما نقطع به ان لهذه الحروف مقاصد و وجوها تبغيها، بيد ان ما ذكر في وجوه هذه المقاصد في كلمات الصحابه و التابعين و آراء المفسرين، هو مما لا يقنع و لا يشفى الغليل.

لذلك أجلنا البحث عن الحروف المقطعه في تفسيرنا الى الاجزاء المتأخره، و بالتحديد الى سوره «حم. عسق» (سوره الشورى) عسى ربنا ان يهبنا توفيق الكشف عن غوامض هذا السر في وجه يمكن الاطمئنان إليه، هذا اذا كان في العمر فسحه أجل.

أما لما ذا أجلنا البحث عن الحروف المقطعه الى هذه السوره بالذات، فذلك يعود الى ان السوره تركز الكلام عن الوحي الالهى و كلفيته؛ و نرى ان ثمة اتساق بين بحثنا في الحروف المقطعه و بين ما ترنو إليه هذه السوره من حديث عن الوحي.

و ما بين ايدينا حتى الآن في حل هذا المشكل ان ثمة ارتباطا خاصا بين الحروف المقطعه و بين المضامين و المعانى التى تشكل غرض السوره و هدفها.

بمعنى ان ما تصبو السوره الى تحقيقه و ما تروم إليه من مقصد و هدف يأتى متسقا مترابطا مع الحروف المقطعه.

ان شيئا من التدبر بالسور التى تشترك فى الحروف المفتوح بها، يجعلنا نخلص الى تشابه المضامين و تناسب السياقات مما لا يوجد نظير له بينها و بين غيرها من السور. فسوره الأعراف المصدرة ب «المص» تأتى فى مضمونها و مراميها المعنويه كأنها جامعه بين سوره «الم» و سوره «ص».

و هكذا تنسحب هذه الملاحظه على السور الاخرى، كالسور التى تفتتح بحروف «الر» أو «حم» أو «طس» رغم ان بعضها مكى و بعضها مدنى.

و ما نفهمه اجمالاً ان هناك نحواً من الارتباط و السنخيه بين الحروف المقطعه و بين مقاصد السور التي تضمها. بيد ان الذي لم يتضح لدينا هو كيفيه هذا الترابط و تفاصيله.

و غايه ما نرجوه ان يجلو سبحانه بيان هذه الحقيقه على أيدينا.

و تقبلوا في الختام أحلى التحيات و اسماءها، و رجاء السلامه و الموفقيه لكم من المولى القدير

محمد حسين الطباطبائي ٢١ / ربيع الاول / ١٣٧٩ هـ -

رأى حول ما يطبع كضمائم للقرآن

رأى حول ما يطبع كضمائم للقرآن (١) سؤال: لوحظ ان بعض طبعات القرآن الكريم التى تولّاهما شطر من الناشرين، صدرت و هى تضم مع النص القرآنى سلسله من الاشكال التى توصف بانها «طلاسم» ذكروا لها من الآثار ما ذكروا، و سؤالنا: هل ثمه ما يدل مما بين ايدينا من المدارك الاسلاميه على صحه هذه الطلاسم و الأشكال و ما ينسب لها من ثواب؛ و يزعم لها من آثار؟

الجواب: ليس هناك سند دينى مما بين أيدينا من المدارك و النصوص الصحيحه يدل على صحه الأشكال و الطلاسم المذكوره، لا- فرق بين ان تطبع مع القرآن الكريم، أو تطبع و تنشر و تباع بصوره مستقله. فالموازن الدينيه الشرعيه لا تنطوى على أى دليل يقر بصحه هذه الظاهره.

سؤال: لقد أرفقوا تلك الأشكال و الطلاسم بسلسله مزعومه من الخصائص العجيبه و الآثار الغريبه التى تترتب بمجرد النظر إليها؛ و الأغرب من ذلك انهم نسبوا القول بهذه الآثار المترتبه الى رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أممه

١- لوحظ اخيرا ان بعض الناشرين يطبع القرآن الكريم و يرفق معه بعض الاشكال و الرسوم و الطلاسم و الى جوارها كلام غريب فى ثواب النظر الى هذه الاشكال و ما ينطوى عليه- بزعمهم- من خواص عجيبه. لقد أثارت هذه الحاله المزيد من النقاش فى الاوساط الاجتماعيه انطلق بدافع الحرص على كتاب الله، و هو الوثيقه الالهيه المصونه التى تجتمع عليها كلمه المسلمين، فى حين تلاقت رغبه البعض فى استعلام رأى المؤلف بهذه الظاهره عبر الاسئله أعلاه خسرو شاهی - محرّر الكتاب].

أهل البيت (صلوات الله عليهم اجمعين) فما هي - برأيكم - صحة هذه النسبه و هل ثمة فوائد تترتب على هذه الاشكال؟

الجواب: ما ذكره من مزايا تترتب على الاشكال المعينه على لسان رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمه الهدى من آل البيت (عليهم السلام) هو فى شطر منه باطل مجعول لا صحه له على الاطلاق؛ و فى الشطر الثانى المتبقى ليس ثمة دليل من معايير الدين و الشرع ينهض بصحته.

سؤال: ما هو موقف الشرع الاسلامى من الصور التخيليه التى ترسم بزعم انها لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمه أهل البيت (عليهم السلام) و تطبع مع القرآن الكريم الى جوار الأشكال و الطلاسم و الضمائم الاخرى المشار إليها؟

الجواب: ان رسم صور متخيله لرسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و لأئمه آل البيت (عليهم السلام) و طبعتها مع القرآن الكريم الى جوار الطلاسم و الاشكال المشار إليها، و ارفاق ذلك، بسلسله من الروايات الخرافيه المجعوله نظير قولهم: ان ثواب النظر الى هذا الشكل يعادل ثواب ألف ألف حجه (!) من حجج رسول الله، أو قولهم: ان الناظر لهذا الشكل تغفر له ذنوبه و يوكل إليه أمر شفاعه أمه محمّد (صلى الله عليه و آله و سلم) (!!)..؛ هذه المظاهر و أمثالها هى مما يوجب قطعاً هتك حرمه القرآن الكريم، و هى حرام شرعاً.

نضيف الى ذلك: ان مجرد ارفاق القرآن الكريم بأيه اضافه سواء أ كانت باسم الطلاسم أو غير ذلك لا يخلو من عنوان الهتك لكتاب الله، خصوصاً و انه ليس هناك أى دليل مهما كان بسيطاً ينهض بصحة الظاهره.

انّ على المسلم المسئول الحريص ان لا يغفل أبداً عن حقيقه انّ هذا الكتاب

الالهى الذى يضم بين دفتيه كلمات الله و وحيه هو الأساس الأوحد لأصول المعارف الاسلاميه و فروعها، و هو المعجزه الحيه الدائمه للنبو، مضافا لكونه عنوان عز و كرامه ستمائه مليون انسان من المسلمين على هذه الأرض(١).

و عليه، فإنّ الوجدان و الضمير الدينى لأى مسلم لا ينبغى ان يسمح بهتك حرمة القرآن الكريم، بل و لا أن يرضى بأن يطبع مع القرآن أى كتاب مهما بلغ شأوه و علت مكانته، و صحّ مضمونه؛ فضلا عن ان تطبع مع القرآن الكريم اشكال و طلاس و صور و هميه تخليه ليس لها شأن إلا ان تكون باعثا لسخرية الآخرين منّا، بالإضافة الى ما يمثله العمل فى نفسه من عبث بحيشه كتاب الله و لعب بالكلام الالهى.

أنّ بمقدور الناشر الحريص على دينه و الذى يبغى ان يقدم للجيل الاسلامى ما يحتاج إليه من سيره ائمه الدين و من مفاهيم تتناول العقائد أو المعارف القرآنيه كأصول القراءه و التجويد، ان يفعل ذلك بطبع هذه المعارف بصوره مستقلة عن القرآن الكريم، ثم يقدم ما يطبع الى من يطلبه من ابناء الجيل الاسلامى الى جوار تقديمه للمصحف الكريم.

محمد حسين الطباطبائى جمادى الثانى / ١٣٨٥ هـ - مدينه قم

١- يشير المؤلف بهذا الرقم الى عدد المسلمين فى زمن كتابه النص الذى يعود الى سنه ١٣٨٥ هـ - المترجم].

نظرة سريعة الى قصة المسيح و الإنجيل

رغم أنّ اليهود كانوا ولا يزالون يولون اهتماما زائدا بتأريخهم الوطنى، و بتدوين الحوادث التى وقعت طوال تأريخ حياتهم، إلا ان كتبهم لا تتحدّث بشىء عن السيد المسيح و كيفية ولادته و ظهوره، و طبيعه منهجه الحياتى و المعجزات التى أظهرها الله على يديه.

و السؤال: ما هو الباعث الذى استوجب ان تبقى هذه القصة خفية عليهم؛ أو أنه قادم الى ان يخفوها بانفسهم؟

القرآن الكريم يحكى قول اليهود فى اتهامهم لمريم و زعمهم انهم قتلوا المسيح، فى قوله تعالى: .. وَ قَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا (١). و قوله تعالى:

وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ... (٢).

و السؤال هنا: هل يقوم هذا الادعاء على أساس قصصى من دون ان يستند الى كتاب (و ذلك كما يحفل تأريخ جميع الأمم بقصص كثيره منها الواقعى و منها الأسطورى، و طالما لم يكن ثمة مدرك صحيح يمكن الاعتماد عليه، فلا يمكن الوثوق بها) أو انهم سمعوا اسم عيسى من المسيحيين كرارا و قصه ولادته و ظهوره فبادروا حينئذ الى اتهام مريم و ادّعوا أنهم قتلوا عيسى؟ ليس إمامنا

١- النساء: ١٥٦.

٢- النساء: ١٥٧.

طريق للوقوف على جواب واضح الّا الرجوع الى القرآن الكريم الذى تحدّث صراحة عن زعمهم انهم قتلوا عيسى (و لم يقتلوه فعلا) مؤكداً أنّه شبه لهم، و انهم انفسهم اصابهم الخلط و الشك و التردّد فيما ادّعوا.

اما حين نعود الى المسيحيين انفسهم فإنّ ما يقولونه عن المسيح و الإنجيل و البشاره فمصدره «العهد الجديد» أى انجيل: متى، و مرقس، و لوقا، و يوحنا، و رساله أعمال الرسل، و رسائل اخرى عن بولس، و بطرس، و يعقوب، و يوحنا، و يهودا.

و من الواضح ان قيمه هذه المدارك (الاخيره) ترتبط بما تتحلى به الاناجيل من اعتبار، لذلك سنقوم ببحثها كما يلى:

يعدّ إنجيل (متّى) من أقدم الاناجيل تصنيفا و انتشارا، حيث يذهب البعض الى أنّه صنّف سنة ٣٨ ميلادى، فى حين يذهب البعض الآخر الى ان تصنيفه كان بين سنة (٥٠ - ٦٠) ميلادى(١).

و فى كل الاحوال فإنّ الثابت فى ذلك أنّ هذا الإنجيل - و هو أقدم الاناجيل - صنّف بعد زمان السيد المسيح (عليه السلام). و ما عليه رأى الباحثين المحققين أنّ هذا الإنجيل كان اصلا باللغه العبريه ثم ترجم الى اليونانيه و سائر اللغات الاخرى. بيد أنّ النسخه العبريه الأصلية ليست بمتناول أحد، و لا يعرف من اضطلع بمهمه الترجمة(٢).

الإنجيل الثانى ألفه مرقس تلميذ بطرس. و مرقس لم يكن من الحواريين، و انما ذكروا ان تأليفه للانجيل تمّ بامر و اشاره من استاذه. مما يميّز به مرقس انه

١- قاموس الكتاب المقدس.

٢- كتاب ميزان الحق. و فى كتاب قاموس الكتاب المقدس ثمه اعتراف بعد تردّد بهذه الحقيقه.

لم يقل بألوهيه السيد المسيح، لذا ذهب بعض المسيحيين للقول، أنّ مرقس كتب انجيله للقبائل و أهل القرى حيث أظهر المسيح نبيا يقوم بتبليغ أحكام الله(١).

و فى كل الاحوال فإنّ تأريخ كتابه انجيل مرقس يعود الى سنه (٦١) ميلاديه.

و حين نصل الى لوقا مؤلف انجيل آخر من الأناجيل الأربعة، فهو أيضا ليس من الحواريين و لم يلتق السيد المسيح أبدا، و انما أخذ المسيحيه من بولس الذى كان يهوديا متعصبا يلحق الأذى الشديد بأتباع المسيح، الى أن ادعى يوما انه أصيب بالصرع، و أنّ السيد المسيح لمسّه و نهاه عن اىذاء اتباعه، فأمن به، و جاء بالانجيل بشاره من السيد المسيح.

و الواقع أنّ قواعد المسيحيه المعاصره تقوم على أساس تعاليم بولس هذا، هذه التعاليم التى تجعل الايمان المجرد بالمسيح دون اى عمل خير كافيا لنجاه البشر، و تقوم فى جانب آخر على إباحه أكل الميته و لحم الخنزير، و تمنع الختن و مجموعه كثيره اخرى من احكام التوراه!

لقد كتب انجيل لوقا بعد انجيل مرقس و عقب وفاه بولس و بطرس، و قد صرّح البعض أنّ هذا الإنجيل ليس كتابا ملهما، و ثمه ما يؤيد ذلك فى الجمل الاولى من هذا الإنجيل.

و بالنسبه الى يوحنا مؤلف الإنجيل الرابع فهو كما يعتقد الكثير من المسيحيين ابن لزبدى الصياد و أحد الحواريين الاثنى عشر للسيد المسيح الذى كان يبدى به علاقه شديده.

و الذى يقال هنا أنّ «شرينطوس» و «ايبسون» و اتباعهما كانوا ممن يعتقد ان

١- جاء فى كتاب « قاموس الكتاب المقدس»: (نقل عن الماضين بتواتر أنّ مرقس كتب انجيله فى « روميه» و نشر بعد وفاه بطرس و بولس. بيد أنّه لا- ينطوى على قيمه خاصه، لانه كتب فيما يبدو للقبائل و أهل الريف و لم يكتب لأهل المدن، و بالخصوص سكان مدينه « روميه»).

عيسى مخلوق من قبل الله؛ و ان وجوده لا يتقدم على وجود أمه. لذلك ذهبوا سنه (٩٦) ميلاديه بمعيه أساقفه آسيا الى يوحنا و طلبوا منه ان يكتب لهم ما أسقطته الاناجيل الاخرى، و يبين لهم خصائص اللاهوت المسيحى، فلم يسعه ان يرد طلبهم(١).

ثمه اختلاف فى تأريخ تأليف انجيل يوحنا اذ لم تتفق الكلمه على سنه (٩٦) ميلاديه و انما هناك من ذهب الى ان سنه التأليف هي (٦٥) ميلاديه، و ثمه من قال انها سنه (٩٨) ميلاديه. و هناك أيضا من ينكر ان يكون هذا الإنجيل من تأليف يوحنا الحواري، اذ تنسبه مجموعه الى احد تلامذه مدرسه الاسكندريه(٢). فى حين ذهبت مجموعه اخرى للقول ان انجيل يوحنا و رسائله الاخرى هي من تأليف أحد مسيحيي القرن الميلادى الثانى، حيث نهض بهذا العمل ليكسب ثقه الناس الى يوحنا.

أخيرا هناك من يذهب الى ان انجيل يوحنا كان يشتمل فى أصله على عشرين بابا، إلا ان كنيسه «افاس» اضافت إليه بعد وفاته الباب الحادى و العشرين.

هذا بايجاز هو وضع الأناجيل الأربعة التى تنتهى الى سبعة أشخاص، هم:

متى، مرقس، لوقا، يوحنا، بطرس، بولس، و يهودا.

تنتهى من جهه ثانيه الى انجيل «متى» الذى يعد أقدم الاناجيل، و اللغه التى كتب بها اصلا هي اللغه العبرانيه. و المشكله فى هذا الإنجيل ان نسخته الاصليه مفقوده، و لا يعرف من قام بترجمته من العبرانيه- الى اللغه أو اللغات الاخرى-

١- يلاحظ فى قصص الأنبياء نقلا عن كتاب جرجس زدين فتوحى اللبناني.

٢- نقلا عن كتاب «كاتلك هرالد» و ثمه إشاره إليه أيضا فى قاموس الكتاب المقدس، ماده يوحنا.

مضافا الى انه لا يعرف أيضا الأصل الذى قامت عليه رسالته التعليميه، فهل دارت حول النظر الى المسيح كنبى مرسل، أم نظرت إليه كإله و ربّ؟

ان ما نقرأه فى الإنجيل الحالى ينص:

ظهر فى بنى اسرائيل رجل اسمه عيسى بن يوسف النجار، دعا الناس الى الله.

كان هذا الرجل يدعى انه ابن الله، و انه وجد من دون ان يكون له أب من جنس البشر، فبعث به والده الى القتل عوضا (فداء) عن ذنوب الناس و آثامهم، فقتل.

كان يحيى الموتى و يبرى الأعمى و المصاب بالبرص، و يشفى المجانين باخراج الجن من ابدانهم، كان لعيسى اثنا عشر تلميذا أحدهم متى، باركهم (المسيح) و بعثهم لدعوه الناس و التبليغ بالمسيحيه ...

هذا ما ينتهى إليه أساس المسيحيه و أصلها التى اجتاحت شرق العالم و غربه.

و لك ان تلاحظ أنّ هذا الاساس لا يعدو خبر الواحد و حسب، و هذا الشخص الواحد لا يعرف عنه شىء لا اسمه و لا أوصافه(١)!

انّ هذا الضعف و الهزال المذهل فى أصل القصة هو الذى دفع بعض الكتاب الاوروبيين الى ان ينكر أصل وجود المسيح، و يعتبر قصته ضربا من ضروب الخيال ظهرت الى الواقع فى سياق الثورات الدينيه لتكون أداه ضدّ أو مع حكومات ذلك الزمان.

يضيف هؤلاء: و قصة المسيح الخياليه هذه تعيد احياء قضيه خرافيه وهميه اخرى لها كامل الشبه بها. و تلك هى قضيه «كرشنا» الذى كان يعدّه قدماء عبده الأصنام فى الهند ابنا لله، نزل الى هذا العالم (السفلى) من عالم اللاهوت (العلوى) ليقتل و لتكون روحه فداء للناس تنقذهم من الذنوب و تنجيهم.

١- الشخص المجهول المعنى بالمتن هو الذى قام بترجمه انجيل متى الذى تعود إليه بقيه الاناجيل.

و ثمه مجموعه اخرى من الدارسين و الباحثين تذهب الى وجود شخصين عرفا فى التأريخ باسم المسيح، لا يتسق ميلاد أى منهما مع التأريخ الميلادى المتداول. فالمسيح الأول ولد قبل مائتين و خمسين عاما من التأريخ المتداول، فعاش ستين عاما ثم غادر الدنيا موتا دون ان يقتل. أما المسيح الثانى فقد ولد بعد مائتين و تسعين سنه من التأريخ المتداول و عاش ما يقارب (٣٣) عاما ثم قتل.

و علينا ان نذكر ان المسيحيين اجمالا لا ينكرون قضيه عدم تطابق التأريخ الميلادى المتداول مع ولاده السيد المسيح (١).

ثمه افكار اخرى تثير الريبه و تبعث على الشك و التردد، من ذلك: ان القرنين الميلاديين الأول و الثانى شهدا ظهور عدد كبير من الأناجيل تجاوز المائه انجيل، و لم تكن الأناجيل الأربعة الا ضمن هذا العدد. بيد ان الذى حصل فيما بعد ان الكنيسه حرمت تداول بقيه الأناجيل و اختارت الأناجيل الأربعة و اعتبرتها قانونيه التداول موافقه لتعاليم الكنيسه.

من بين الأناجيل المهمله انجيل اكتشفت نسخته الخطيه قبل عدّه سنوات، و هو يحمل اسم انجيل «برنابا» (٢). ترجمت محتويات هذا الإنجيل و نشرت باللغات: الايطاليه، العربيه، الانكليزيه، و الفارسيه.

ما يذكره هذا الإنجيل عن قصه السيد المسيح (عليه السلام) يتوافق مع ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك.

١- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى قاموس الكتاب المقدس.

٢- منعت الكنيسه تداول هذا الإنجيل لوجود مقطع فيه (آيه) تذكر أحمد- أى نبينا محمد (صلى الله عليه و آله و سلم)- بالاسم. المترجم].

القانون و الايمان بالله

لا يستطيع الانسان ان يبلغ كماله النوعى و يكون سعيدا فى حياته الا اذا اشترك مع الآخرين فى الاجتماع الانسانى، بحيث يتعاون مع الباقين فى الاضطلاع بانجاز مهمات الحياه، هذه المهام التى بلغت قدرا من التشعب و التعقيد بحيث يعجز الانسان عن النهوض بها بمفرده.

انّ هذا الباعث يجعل الانسان الاجتماعى بحاجة الى ضوابط و قوانين تحفظ حقوق الأفراد، و تجعل حظ كل واحد منهم و نصيبه من المزايا الاجتماعيه محدد و واضحا. فالأشخاص يعملون بما يتناسب مع طاقتهم، ثم توزع ثمار الأعمال بينهم، بحيث يستفيد كل انسان من أعمال الآخرين بما يتناسب مع قيمه عمله و وزنه الاجتماعى، من دون ظلم و استضعاف ينتجان عن التعسف فى استخدام القوه أو العجز عن نيل الحق المقرّر.

و من الطبيعى انّ هذه القوانين و الضوابط لا تكون مؤثره الا اذا كان وراءها مجموعه اخرى من النظم و القوانين الجزائيه التى تهدد المتخلف بالعقاب و تعد الملتزم بالثواب. و وجود النظم الجزائيه لا يكفى فى حمايه المجموعه الاولى من القوانين الا اذا ترافق مع سلطه تتسم بالعدل و لها قوه النفوذ على المجتمع بأسره.

بيد انّ المشكله لا تحل حتى مع توافر هذه المستلزمات، لأنّ القوه التنفيذيه لن يكون بمقدورها ان تنزل العقاب بالمجرم الا اذا عرفت بالجرم و أحاطت به و كان لها القدره على العقاب. أما اذا ارتكب الانسان الجرم من دون ان يطلع عليه

أحد (و مثل هذه الجرائم التى لا- يطلع عليها أحد ليس قليلا) فلن يكون ثمه ما يحول دون ارتكاب الجريمة بعد أن أضحى المجرم قادرا على الانفلات من الجزاء من زاوية عدم احاطه القوه التنفيذيه بجرمه و عدم معرفتها به.

و يمكن ان نتصور أيضا شيوع التخلف عن القانون و ظهور حالات التعدى على حقوق الآخرين فى الوقت الذى لا يكون فيه للحكومته عناصر تنفيذيه كافيه للتصدى للمتخلفين عن القانون و مجازاتهم، أو حين تميل الى الضعف أو اظهار الميوعة فى تنفيذ القوانين. فالانسان حينئذ سيتحرك لجلب المنافع الى نفسه حتى لو كان فى ذلك ضرر على الآخرين، لأنه مثال- كما أشرنا لذلك مرارا- لتحصيل النفع و تسخير جميع الموجودات و استخدامها لما ينفعه.

إنّ البلاء الكبير يمثل فى مركز جميع القدرات فى السلطه التنفيذيه و من يمسك زمام أمرها، بحيث أنّ الاتكاء لهذه القوه المتمركزه الهائله ينتهى فى نهايه المطاف الى النظر لسائر الناس نظره تتسم بالاستضعاف، بحيث لن تبقى ثمه قوه بمقدورها ان تعدّل إرادته السلطه التنفيذيه و من يمسك بزمامها، مما يحول إرادته هذه السلطه و القيمين عليها الى إرادته مطلقه حاكمه على الجميع.

التأريخ ملئ بنماذج لهؤلاء الطغاه الجبارين الذين أخضعوا الناس لارادتهم المطلقه دون حق، و أشادوا وجودهم على أساس البطش و الظلم، و لا زال المسرح الانسانى يزخر بأمثله كثيره لهؤلاء الطغاه.

نخلص مما مرّ أنّ القوانين و الضوابط مهما اتسمت بالعداله، و مهما كان من ورائها من نظم جزائيه متشدده، فانها لا تستطيع ان تحول دون التخلف عن القانون و ارتكاب الجريمة، اذا لم تعضد بسند من الأخلاق الانسانيه الفاضله تحميها و تشدّ من أزرها.

و يجب ان لا نخدعنا فى هذا المقام النظم و العداله السائده فى بعض الأمم

المتقدمه بحيث نحسب أنّ القوانين و الضوابط هي التي أثمرت استقرار العدالة.

و السبب في ذلك ان طراز تفكير تلك الأمم يختلف عن طراز تفكير الآخرين، فأولئك يفكرون بطريقه اجتماعيه، بحيث يعتبرون أنّ الخير و الشر الفردى الذى يصيهم معيار للخير و الشر الاجتماعى.

بيد ان هؤلاء أنفسهم لا يتوانون عن استغلال الأمم الضعيفه و استعمار البلاد المتخلفه، و فى الوقت الذى يتظاهرون بالعدل تراهم ينزلون بالأمم التى تحت سيطرتهم ما كان ينزله العتاه و الجبارون الماضون بالأفراد.

و اذا كان ثمة فارق بين الماضى و الحاضر، فإنّ المتظاهرين بالعدل راهنا يسومون المجتمعات ظلما بعد ان كان ينزل سابقا بالأفراد. بالإضافة الى ما أصاب الألفاظ من تغير فاحش فى معانيها بحيث أخذت تطلق على اضدادها، اذ أضحت مصطلحات الحريه و الشرف و العدالة و الفضيله، تطلق على أشياء و ممارسات هي فى واقعها مصداق للعبوديه و الذل و الظلم و الرذيله.

و ما نخلص لتأكيد هه هذه الجدليه بين القانون و الاخلاق و العقيده. فالقوانين و الضوابط لا تملك عاده ما يضمن لها عدم التخلف ألما إذا استندت الى قاعده الأخلاق الانسانيه الفاضله. و الاخلاق لا يمكن أن تحقق سعادته الانسان و تدفعه للنهوض بالأعمال اللائقه ألا اذا استندت الى التوحيد. فالتوحيد يوفر اعتقادا للانسان بأنّه و العالم الذى يعيش فيه لهما خالق واحد كان منذ الازل و سيبقى الى الابد؛ لا يعزب عن علمه و لا يخفى عنه شىء؛ قدرته مبسوطه و ظاهره على كل شىء؛ و هو (سبحانه) خلق الاشياء على أحسن شكل و أفضل نظام دون حاجه منه إليها، و اخيرا سيكون المنتهى إليه، حيث يرجع إليه الجميع فيجازى المحسن و يكون فى نعمه دائمه أبديه و يعاقب المسىء فى عذاب دائم مخلد.

حين تقوم الأخلاق على مثل هذه القاعده العقيديه الصلبه لا يبقى أمام الانسان إلّا ان يراقب في أعماله رضا الله بحيث تحرسه تقواه عن ارتكاب الحرام. اما اذا قامت الاخلاق على غير هذا الاساس العقيدى فلن يكون أمام الانسان من هدف سوى ان ينتفع من لذائذ الدنيا العابره، و لن يكون- لمنافعه- حدّ يرضخ إليه و لا يتخطاه؛ إلّا الحدود التي تضمن بقاء المجتمع ككل، و لن يقف إلّا بما يعود إليه بثناء الآخرين و مدحهم بحيث يكون له الذكر الحسن بعد موته، حتى يكتب اسمه على صفحات التأريخ الذهبيه.

و لكن مدح الناس و ثناءهم لا يطال إلّا الأمور و الأعمال التي عرفوها عن الانسان علنا و جهرا، لذلك لا يصلح ان يكون باعثا لكي يقدم الانسان على الاعمال الحسنه و يترك الأعمال السيئه في حالات السرّ و الخفاء.

أما ما يقال عن الأعمال التي تخلد اسم الانسان بعد موته و تبعث على اللذه- و هذه ترتبط في الغالب بما يبذله من تضحيه للوطن و بذل و عطاء للنظام- فهي لا تنطوي بالنسبه لمن لا يؤمن بالحياه بعد الموت، سوى على عقيدته وهميه خرافيه سرعان ما تذوى و تزول بانتباهه يسيره. فأولا، كيف يلتذ الانسان بعد موته، و قد حل به الفناء، بمدح يأتيه من الناس أو ثناء يلحقه منهم؟ و ثانيا، أى عاقل مستعدّ للتضحيه بحياته و سعادته في سبيل ان يدخل البهجه على الآخرين، و من دون ان يحصد أدنى فائده و نفع لنفسه؟

و هكذا نستنتج أنّ مثل هذه الأمور- البواعث- ليس لها قيمه إزاء باعث التوحيد و الايمان بالله، و هي في الوقت نفسه لا تستطيع ان تردع عن ارتكاب الذنب أو تحول دون التخلف عن القوانين و الأنظمه.

الاسلام و الموائيق

ليس ثمة هدف للمجتمعات غير الدينيه، و بالخصوص المجتمعات المتمدنه من تشكّلها الاجتماعى و ما ينطوى عليه هذا التشكّل من نظم سوى تحقيق اقصى ما تستطيع من المزايا الحياتيه الماديه. لذلك لا تجد هذه المجتمعات أىّ موجب لالتزامها بغير القوانين و الضوابط التى تؤمّن لها أهدافها الماديه.

و من البديهي أنّ مثل هذا المحيط الحياتى لن يقيم وزنا للمعنويات ألاً بالقدر الذى تكون فيه الجوانب المعنويه ذات صله بتطلّعات الناس الماديه. على سبيل المثال تعدّ قيما كالصدق و الاستقامه و الرجوله و الشهامه و المحبه و الاحسان و غيرها من الفضائل الاخلاقيه، ذات نفع و فائده يجب الالتزام بها اذا كان لها دور تؤديه فى تأمين المنافع الماديه لهذه المجتمعات. أما اذا لم تتفق هذه الفضائل مع منافع الناس و اصطدمت معها فلا يوجد حينئذ مبرر للالتزام بها بل يسود ما يعارضها طالما كان يستجيب للمتطلبات الماديه.

بناء على هذا لا يجد الساسه و الهيئات الحاكمه و المؤسسات الرسميه من وظيفه يضطلعون بادائها- فى تلك المجتمعات- سوى تأمين المنافع الاجتماعيه.

و على هذا الضوء يبادرون الى ابرام المعاهدات التى تتوافق مع المصالح القائمه و تحقق المنافع الآنيه.

أما قيمه هذه المعاهدات فهى مسأله ترتبط كل الارتباط مع الوزن الدولى

للدولة و طبيعه قدراتها و ميزان القوى الذى تتمتع به قياسا الى الدول الاخرى.

فى مثل هذا الجو من البديهى ان يتعلق مصير المعاهدات على تعادل القوى بين الطرفين، حتى اذا ما كان أحد الطرفين أقوى من الآخر، فانه سيميل الى خرق المعاهده و عدم الالتزام بها، بذرائع مصطنعه و تهم لا نصيب لها من الصحه.

أما لما ذا تلجأ الدوله القويه فى نقضها لمعاهداتها مع الدوله الضعيفه الى اصطناع الذرائع و المسوغات، فذلك يعود الى حرص يهدف أساسا للحفاظ على الظاهر العام للقوانين و المواثيق العالميه، لما فى نقض هذا الظاهر من عوائد سلبيه تؤثر على حياه المجتمع أو تعود بالخطر على بعض مصالحه الحياتيه. و فى خلاف ذلك كانت هذه الدول ستبادر الى النقض الصريح من دون ان تلجأ الى عذر أو مسوغ.

من جهه ثانيه يكون التوسل بالكذب و الخيانه، و التجاوز على الآخرين، أمورا عماديه فى كسب المنافع الماديه و تحقيق المصالح، و ذلك لعدم وجود الرادع الاخلاقي القائم على أساس القول باصالة الأخلاق و القيم المعنويه، بل لا تعدو هذه الأخيره- الاخلاق و القيم المعنويه- ان تكون محض وسائل يلجأ إليها لتحقيق ما يبغيه المجتمع من استثمار أفضل للحياه الماديه.

انّ التأمّل بالمسار العام للتأريخ العالمى، و بالذات الحوادث التى شهدها العالم خلال القرن الاخير يزودنا بشواهد ناطقه حيه لما ذكرنا من قيمه المعاهدات و المواثيق- فى الحياه الدوليه- و لبواعث النقض التى أشرنا إليها.

اما حين نأتى الى الاسلام فسنجد أنّ رؤيته لا- تعتبر الحياه الماديه هى الحياه الحقيقيه للانسان، و فى الوقت نفسه لا تنظر الى تحقق مزايا تلك الحياه (الماديه) عنوانا للسعاده الواقعيه.

ميزان الاسلام فى نظرتة الى الحياه الانسانيه الحقيقيه يقوم على الجمع بين الماده و المعنى، أما السعاده الحقيقيه فهى بنظره تتمثل فيما يحقق سعاده الدنيا و الآخره معا.

و الذى يترتب على هذه الرؤيه ان مستند قوانين الحياه على أساس الفطره و نظام الخلق و التكوين، لا أن تقوم على أساس ما يراه الانسان محققا لمنافعه.

و يترتب على هذه الرؤيه أيضا ان تقوم دعوه الاسلام على أساس اتباع الحق، و ليس على أساس الميل الى هوى النفس و رغباتها، أو الجنوح الى رغبات الأكثريه التى تعكس بدورها عواطف و أحاسيس الناس الداخليه.

على هذا نقرأ فى القرآن الكريم قوله تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (١) و كذلك قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٢). و قوله تعالى: بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ (٣). و قوله تعالى: وَ لَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ (٤).

و لانه هذا المعنى ان تقوم دعوه الاسلام على أساس رعايه العقائد الحقه، و الأخلاق الفاضله، و الأعمال الصالحه، بحيث لا تجنح تعاليمه نحو الماده وحدها، و لا تنزع الى عالم المعنى وحده، بل هى تحرص دائما على رعايه الفضائل الانسانيه سواء أ كانت بنفع الانسان أو بضرره؛ على اننا نقطع يقينا ان

١- الروم: ٣٠.

٢- التوبه: ٣٣.

٣- المؤمنون: ٩٠.

٤- المؤمنون: ٧١.

اتباع الانسان للحقيقه و عدم تنكبه عن طريق الحق، لا يمكن ان يعودا بضرر عليه.

اما ما نراه من نقض الله (سبحانه) لميثاق المشركين [فى سوره التوبه] فانما كان لنقضهم العهد ابتداء. و مع ذلك فقد ابت رحمته (سبحانه) ألا أن يمنحوا أجلا مقداره أربعة اشهر. أما المشركون الذين ظلوا أوفياء لعهودهم، فقد جاء الأمر القرآنى بالبقاء على العهد معهم و الوفاء إليهم، رغم ان مسار الأحداث يومئذ كان يؤثر على ذله الموقف الذى كان فيه المشركون، و يشير الى تزايد قدره الاسلام و مهابته و قوه شوكته أمام ضعف المشركين.

و فى الوقت الذى أمر القرآن النبى (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بالوفاء الى من يفى من المشركين بمواثيقه و عهوده، فقد أمره ان ينقض عهد من يخون و ينقض منهم، بشرط ان يجهر (صلّى الله عليه و آله و سلّم) به علنا و يعلنه رسميا على الملأ لأن الله لا يحب الخوان و الخيانه.

المشروبات الكحوليه من وجهه نظر الاسلام

المشروبات الكحوليه من وجهه نظر الاسلام(١) يمكن الاشاره الى موقف الاسلام من المشروبات الكحوليه من خلال الاصول الاربعه التاليه:

١- ينظر المنهج التعليمي- التربوي في الاسلام الى البنيه الاجتماعيه على صعيد العالم برمته، و يأخذ في أهدافه سعاده الانسانيه في نطاق تحقق المدنيه.

و ذلك خلافا للأديان الأخرى التي اما ان تختار الانزواء عن المجتمع كما هو حاصل في النصرانيه و البرهميه و البوذيه، أو ان تنزع الى انتخاب طائفه أو عنصر معين كما تفعل اليهوديه.

١- تعود قصه هذا المقال الى سنه ١٩٦٠ م حين عقد في استكهولم مؤتمر لمكافحة المشروبات الكحوليه حضره مندوبون من كافة أرجاء العالم، بالإضافة الى ممثلين عن الأديان المختلفه. و قد زار ايران قبل المؤتمر السيد آرشه تونك امين عام المنظمه الدوليه لمكافحة المشروبات الكحوليه و التقى بمدينه قم- مركز الحوزه العلميه في ايران- بالمرحوم آيه الله البروجردى مرجع تقليد الشيعه آنذاك، و دار الحديث بينهما عن الموضوع، حيث أبدى السيد البروجردى وجهه نظره بالموضوع، التي عاد الأمين العام ليطرحها على مسامع المؤتمر حين انعقاده. في الوقت نفسه أعدّ العلامة السيد الطباطبائي هذا البحث الذي ترجم من قبل الدكتور جهرازي و قرئ في المؤتمر، حيث نال اهتمام الحضور. لقد أعلن المؤتمر رسمياً: ان الاسلام هو الدين الوحيد الذي يعلن من بين الأديان تحريم المشروبات الكحوليه بشكل صريح، و يعارض بشده من يتناولها و يعلن الحرب عليه. و قد ادى ذلك ان لا تظهر العوارض المميته لهذا السم بين المسلمين. و بالنسبه لنا نقدم فيما يلي نص كلمه السيد الطباطبائي كما نشرتها صحيفه «وظيفه» في عددها (١٥٧) الصادر بطهران. خسرو شاهی.].

و حين تقوم وجهه الاسلام على أساس الانسانيه بأسرها و بما يحقق سعادتها و مدنيته فان احدا لا يسعه ان يستغنى عنه ابدا.

ان سعى الاسلام الى ايجاد الوحده بين الافراد، و تشكيل المجتمع لا يمكن ان يتم ألا ببناء الانسان النقى الخالص الذى يبلغ من خلال سيره التكاملى مستوى السعاده الانسانيه الكامله.

و عليه يكون هدف الاسلام فى بناء المجتمع الذى يروم إليه، هو نفس الانسان الفطرى (الانسان الطبيعى)^(١) اى الانسان الذى أوجده نظام الخلق و التكوين، و هو مزوّد بالعقل السليم الذى يميّزه عن سائر أنواع الحيوان، و يجعله بمنأى عن الوهم و الخرافه و يعطيه الحصانه ضدّ الأفكار المنحرفه التقليديه الموروته.

و هذا الهدف هو مما يؤيده كتاب الله و ينطق به بوضوح من أوله حتى نهايته.

و من جهه ثانيه يرى الاسلام ان الانسان الطبيعى الذى أوجده نظام الخلق و التكوين و زوده بالعقل السليم يبحث من خلال شعوره السليم و ادراكه (الفطرى الذى وهبه الله له) عن سعاده و ما يحقق له الفلاح فى مسار الحياه و ذلك كبقية المخلوقات الأخرى. و فى الوقت نفسه نظر الاسلام الى ما عليه الانسان الطبيعى من حاجه و عدم قدره على الاستقلال التام فى تحقيق وجوده، و بقائه و تأمين سعاده و الايفاء بمسئله.

و اذا كان الانسان لم يوجد نفسه، و هو فى عين الوقت فقير لا يملك الاستقلال التام، فانه فى واقع الحال يستوى مع الموجودات الاخرى فى ذلك. فكل ما فى

١- مرّ فى بحوث القسم الاول من الكتاب ما يعنيه المؤلف بالانسان الطبيعى أو الفطرى على نحو أوضح و اكثر تفصيلا. المترجم].

عالم الوجود لم يخلق نفسه، مفتقر الى غيره فى الوجود و البقاء و الاستمرار، بالتالى فان الانسان و عالم الوجود معا يرتبطان بجهه ما، هى «فوق الطبيعى»، و يدinan فى بقائهما و استمرارهما الى إرادته غيبية مطلقه تدير الجهاز الوجودى و ما فيه عبر القانون العام للعله و المعلول.

ان مثل هذا الادراك الذى ينطوى عليه الانسان الطبيعى (الفطرى) يهديه للتسليم الى إله واحد (يتسم بالحياه و العلم و القدره ما فوق الطبيعى) و الانقياد الى المقصد (الطريق؛ النهج) الذى تنطوى عليه بنيتة الوجوديه، و الذى يمسك العقل بزمامه.

و فى ذلك يصرح القرآن: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (١). و فى آيه اخرى يبين ان الدين لا يعدو ان يكون سلسله من النظم و التعاليم التى تتسق مع خصوصيه الانسان (الطبيعى) و تتطابق مع مقتضياته الوجوديه و تؤمنها له. يقول تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (٢).

ان الذى يقف على رؤيه الاسلام الكليه القطعيه هذه (ان على المجتمع البشرى ان يعيش بطريقه تتطابق مع الخلقه الانسانيه) و يتأمل بها قليلا، يستطيع ان يحدس ان تعاليم الاسلام و نظمه تعتبر الحفاظ على العقل السليم فى طبيعه واجباتها و أهمها، و لا تسمح بما يؤثر على القوه العقلية حتى للحظه واحده.

و هذا هو بالفعل موقف الاسلام.

الاسلام يكل اداره شئون الحياه الفرديه و الاجتماعيه للانسان الى العقل،

١- آل عمران: ١٩.

٢- الروم: ٣٠.

و لا يسمح مطلقا بتدخل العواطف الكاذبه؛ أآ فى الحدود التى يسمح بها العقل - و حيثئذ لن تكون العواطف وهميه أو كاذبه-

بناء على ذلك، تصدّى الاسلام لمواجهه كل شىء من شأنه أن يؤثر قليلا أو كثيرا على الفعاليه الطبيعيه للعقل - هذه الموهبه الالهيه- أو يقود الى الخلل فى نشاطه، فضلا عن ان يؤدى الى اسكاته. فى هذا السياق جاءت معركه الاسلام بكامل قواه ليعلن الحرب على القمار الذى يستند الى الحظ، والكذب و الافتراء و الغش فى المعاملات، و التزوير، و كل ما من شأنه ان يخل بالعقل الاجتماعى و يؤثر على تديره للأمر.

لقد نهى الاسلام عن كل تلك الممارسات و حرمها، و من جمله ذلك جاء تحريمه للمشروبات الكحوليه، اذ واجهها بشده، حتى انه أوجب لمن يتناول و لو قطره واحده من المسكر، ثمانين جلده.

٢- تتميز المشروبات الكحوليه من بين سائر الممارسات الأخرى التى تؤثر على نشاط القوه العقلية؛ بانها تتجه بشكل مباشر الى العقل و الادراك و الشعور، فتثقل العقل و تجعل الانسان مسرحا للعواطف النائره الهائجه غير المنضبطه.

و لا يسع أحدا ان ينكر الإضرار الجسيمه التى تشيع فى المجتمعات البشريه إثر تناول هذه المشروبات، و لا يخفى على أحد مضارها الصحيه و الاخلاقيه و النفسيه و الدينيه. فلم تمر فى تأريخ الانسانيه سنه تخلو من ملايين البشر المصابين بمختلف أنواع الأمراض فى المرىء و المعده و الرئه و الكبد و الأعصاب و غير ذلك اثر إدمانهم للمشروبات الكحوليه.

و لا تمر سنه فى حياه الانسان أآ و نشهد انتقال مجموعه كبيره من الناس الى

مستشفيات المجانين اثر اصابتهم بالجنون بعد الادمان على الكحول.

و لا يمضى عام آلا و نشهد ملايين الاشخاص يفقدون سيطرتهم الأخلاقية أو انهم يصابون بانحرافات نفسيه و عصبية و مشكلات فكريه.

اخيرا لا- تمر سنه آلا و يصاب مئات الملايين من بنى البشر بأنواع المهلكات اثر تناولهم لهذا السم من قبيل القتل و الانتحار و الجريمة و السرقة و الخيانه و بيع الأعراض و الفضيحه و افشاء الأسرار، و شيوع البذاءه و حالات الايذاء.

و فى أوقات كثيره يحصل و ان يساق هذا الانسان- و هو النوع الكريم- الى السجون بعد ان يتحوّل الى انسان وحشى لا يرمى القانون و لا يلتزم بالضوابط و المقررات.

ان الانسان ليأسف للخساره الكبيره التى تلحق المجتمع الانسانى فى قواه العقلية اثر تناول مئات الملايين من الألتار من المشروبات الكحوليه. و حينئذ لا يمكن ان نتظر الخير، من وجهه نظر نفسيه، من مجتمع انسانى يفرط دائما بجميع- أو بالقسم الأعظم من- رصيده الذى يميّز انسانيته (القوه العقلية السليمه) و لا أن نتأمل له السعاده العامه.

لقد جاءت أول اشاره نهى قرآنى للخمر و هى تتضمن من بيان ما ينطوى عليه اجمالا من مفاسد فرديه و اجتماعيه، اذ اطلقت عليه اسم «الاثم» و الاثم هو العمل السيئ الذى يستتبع الشقاء و الحرمان فى أمور أخرى(١).

و فى آخر اشاره قرآنيه صدرت فى النهى المؤكد عن الخمر جاء التأكيد فيها على نوعين من المفاسد يقودان فى خاتمه المطاف الى اضعاف أركان المجتمع

١- قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بَعْضِ الْحَقِّ (الاعراف: ٣٣).

البشرى و تهديم صرح السعاده العامه فيه (١). و فى ذلك يقول تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٢).

و من الواضح ان هم النظم الاسلاميه هو تشكيل مجتمع صالح تحكمه الألفه و يسود فيه الوثام، بحيث يجد كل انسان فى هذا المجتمع، نفسه مسئولاً أمام الله فى تنفيذ القوانين الانسانيه التى تضمن سعاده؛ و لا ينسى الله فى جميع حالاته أو يتقاعس عن الاضطلاع بمسئوليته.

و هذا هو عين ما جاء فى القرآن اجمالاً فى مقام التقنين (لحرمه الخمر) اما ما جاء عن مقام النبوه فى هذا المجال فهو يخرج عن العد، و يجمع بأكملة على بيان المضارّ الجسميه و الروحيه للخمر تفصيلاً.

٣- حين جاء الاسلام ليعلن تحريم المشروبات الكحوليه كان المجتمع البشرى بأسره مبتلى يوم ذاك بتناول هذا السم المهلك، باستثناء عدّه معدوده من اليهود. فشرّب الخمر كان عاده رائجه فى المجتمعات المتقدمه و غير المتقدمه دون ان نلاحظ قانوناً يمنع ذلك.

على جرى هذه العاده السيئه نشأ الناس يوم ذاك، و هم يتوارثون هذه العقيده جيلاً بعد جيل، حيث كانت تسرى فيهم و هم يكبرون عليها.

امام ذلك كان استتصال هذه العاده بالنسبه للاسلام أمراً معقداً تكتنفه

١- اعتمد الاسلام اسلوب التدرج فى تحريم الخمر على ما يفيدته التدبّر فى الآيات ذات الصله، و هى كما يرى المؤلف فى بحوثه التفصيليه أربعه موارد. يراجع: الميزان، المجلد الثانى، صفحه ١٩١ فما بعد المترجم].

المشكلات؛ يشبه تماما ما كان يواجهه من صعوبات في استئصال الوثنيه، ان لم يكن أكثر صعوبه من ذلك.

لهذا السبب بالذات اختار الاسلام النهج التدريجى و ان يترفق (بالناس) فى السبيل الى تنفيذ حكم تحريم الخمر، و بالتالى لم ينزل الحكم الى حيز العمل الا و قد استغرق عدّه سنوات (هى السنوات الفاصله بين نزول آيه الاعراف و آيه المائده). ففى آيه سوره الاعراف جاء تناول مجملا- عاما و باسم «الاثم» و فى آيه سوره البقره أضحى أصرح نسبيا مما كان عليه فى آيه سوره الاعراف(١)، أما فى آيه سوره المائده فقد جاء النهى صريحا دون غموض.

و كذلك كان التحريم فى أول البعته تحريما بسيطا دون تشديد [و دون حد] اما فى النهايه فقد آل الى ان يكون تحريما شديدا اقترن باقامه الحد (الجلد).

٤- رغم ان الاسلام واجه فى مطلع اعلانه لحكم التحريم مشكلات؛ و واجه صعوبات فى القضاء على ميول الناس نحو هذه الممارسه، الا انه عاد ليحقق نجاحا مذهلا يبعث على الحيره على مستوى قبول الناس و التزامهم بالحكم.

و لمزيد من التوضيح نجد ان نزول آيه المائده- و هى آخر ما نزل بشأن الخمر- التى تشتمل على تحريم الخمر، كان يكشف فى دلالاته ان المجتمع لم ينقطع نهائيا عن عادته القديمه بالرغم من مرور عدّه سنوات على التحريم. و لكن بعد ان اصبح حكم التحريم قطعيا سادت حاله مذهله بين الناس تكشف عنها القرائن التاريخيه. فبعد الآيه مباشره اختفت ميول الناس لهذه العاده و بادروا دون تأخير

١- قوله تعالى فى سوره البقره، آيه (٢١٩): يَسْتُلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.

الى اراقه الشراب فى الازقه و الطرق و كسر الأوانى و الاقداح، حتى ان التاريخ لم يسجل لنا فيما تبقى من حياه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) - اى بين اعلان التحريم القطعى و تعيين الحد و رحله النبى الاكرم - حتى حاله واحده أقيم فيها الحد على شارب للخمر، رغم انه وصلتنا اخبار كثيره حول اقامه الحدود فى حالات القتل و الزنا و أمثالها.

و حين ننتقل الى المسار التاريخى الذى قطعتة المدعوه الاسلاميه منذ ظهورها و على طوال ثلاثه عشر أو أربعة عشر قرنا من الزمان، فاننا نستطيع ان نقول على مستوى المجتمعات الاسلاميه، ان مئات الملايين من المسلمين عاشوا ثم غادروا هذه الدنيا من دون ان يذوقوا فى عمرهم حتى قطره واحده من السم المهلك.

و فى البلاد الاسلاميه حيث يعيش مئات الملايين من المسلمين، نستطيع ان نقطع بان الملايين من هؤلاء لم يشاهدوا طوال سنين عمرهم حتى لون الشراب هذا اذا أردنا ان نستثنى سكان المدن الكبيره التى تأثرت بالمدينه (!) حيث ترافق شيوخ هذا السم مع هذه المدينه!

لما ذا نذهب بعيدا، و فى بلدنا ايران نجد ان الملايين من النساء و الرجال من سكنه القرى و الأرياف لم يعرفوا طعم المسكر و لم يذوقوا قطره منه طوال حياتهم، و ذلك بخلاف المدن الكبرى - التى تماشت مع المدينه -

و لا - يقتصر الأمر على عدم شرب المسكر أو الامتناع عن تناول حتى قطره منه، بل تعدى ذلك الى ان لا يخطر على مخيلتهم أبدا؛ بل هم ينفرون من الشراب كما ينفرون بطبعهم من النجاسات و القاذورات الاخرى.

الربا و مفسده الاجتماعيه

اشاره

يسعى الانسان باستمرار لادامه حياته، و يتصرف بناء على ذلك بالعلم الخارجى من حوله (الماده و الطبيعه) ليحقق منافع مختلفه لنفسه، و يرفع حاجاته المتنوعه.

هذه حقيقه لا- يستطيع أحد ان ينكرها فالانسان بحاجه لكى يزاوّل حياته و يبلغ كماله الوجودى الى ماده الخارجيه (العلم، الطبيعه) و يجب عليه ان يؤمّن احتياجاته من خلال التصرف بالماده من خلال العمل.

بناء على ذلك يكون مالكا لعمله و لما يترتب عليه من منافع و نتائج؛ مع ملاحظه ان ما نعينه بالعمل فى هذا المقام هو أعم من الفعل و الانفعال؛ اى كل ما كان رابطه أو نسبه يترتب عليه أثر خاص، كما هو عليه فى علم الاجتماع.

بتعبير آخر يمكن ان نقول باختصار: ان ما يتصرف به الانسان من ماده نتيجته عمله يكون ملكا له يجوز له التصرف به، مع ما يترتب عليه من آثار و منافع.

و الاجتماع الانسانى يقيم الاعتبار لهذا الأصل، و يعتبر تصرف الانسان بعمله و ما يترتب عليه من ثمار و منافع حقا ثابتا له، بل ان هذا الأصل يعدّ من القواعد التى تشاد عليها الحياه الاجتماعيه.

بيد انا نعرف ان الانسان لا يسعه ان يرفع جميع احتياجاته و يؤمنها بسعيه الفردى و من خلال عمله الخاص، فدائره الحياه هى من السعه و الامتداد بحيث

يعجز الانسان الفرد عن الاضطلاع بجميع شئونها و اعمالها. و من هنا تنبثق حاجته الى الاجتماع التعاونى و التعاون الاجتماعى مع الآخرين. ان احساس الانسان بالنقص و الحاجه يدفعانه الى ان ينفذ الآخرين بما يحققه من منافع و آثار عمله، ليستفيد فى الوقت نفسه من منافع أعمال الآخرين و ما يعجز عن انجازه بنفسه.

و بذلك استقر أمر الاجتماع الانسانى على ان يعمل كل انسان فى مجال واحد أو مجالات معدوده من أبواب العمل ليملك بذلك أشياء. ثم يأخذ حاجته مما ملك؛ ثم يدفع بالفائض عن حاجته الى الآخرين كى ينتفعوا به، ليعوض به من عمل الآخرين و منافع أعمالهم، ما يسد المتبقى من حاجاته التى عجز عن الاضطلاع بها بمفرده.

هذا هو الاساس و الجذر الأصيل الذى قامت عليه المعامله. فالمعامله قامت على أساس المعاوضه التى نهضت من جهه على أساس الحاجه الاجتماعيه، و دفعت من جهه ثانيه لولاده أصل التعاون الاجتماعى.

بيد انّ الحقيقه التى يجب ان ننتبه إليها هنا: هى التباين بين الأموال و الأمتعه، فثمار أعمال الناس لا تتساوى بينها؛ بل هى تختلف من حيث النوع، و تتفاوت شدّه الحاجه إليها، مضافا الى تدخّل عامل الوفرة و الندره فيها.

انّ حصيله أنواع هذا التباين أوقعت مبدأ المعاوضه فى المعاملات بمشكله، بحيث التجأ الانسان لتجاوزها الى اعتماد مبدأ القيمه. بيد انّ تحديد قيمه أى شىء يحتاج الى مقياس تقاس به قيمه الأشياء. فى هذه اللحظه و كحل لهذه المشكله ظهر دور النقد، حيث اخترع الانسان النقود كى تكون معيارا تقاس به قيمه الأشياء.

و فى الواقع كان ظهور النقد هو الوسيله الوحيده التى تتحدّد من خلالها قيمه الأشياء و أثمانها بحيث تنحل مشاكل المعاوضه.

لقد بادر الانسان الى اعتماد أشياء نادره كالذهب لتكون الأساس الذى تقاس عليه قيمه الأشياء الأخرى، و بقيه أنواع الأمتعه و السلع، و ذلك من قبيل وضع الأوزان للمكييل.

و هكذا أضحي الذهب كالواحد التام من النوع، مقياسا لبقية أفراده، و أخذ الواحد من النقد (القطعه) يقدر بالقيمه العامه، ثم تقوم به الأشياء و الأمتعه فيتعين ثمن كل متاع بالنسبه إليه (النقد) كما تتحدد نسبه الواحد من النقد الى الذهب.

هذا هو الاساس الذى اخترع فى ضوئه النقد لأول مره، ثم توسعت العمليه لتشمل أنواعا اخرى من النقود الفضييه و النحاسيه و البرونزيه و الورقيه و أمثال ذلك مما تفضّله الكتب الاقتصاديه.

إثر ذلك افتتح باب الكسب و التجاره بعد شيوع البيع و الشراء، حتى اختصت فئه من الناس بالمعاوضه و اخذت تكسب الارباح من خلال مبادله أنواع المتاع.

لقد طوى الانسان رحلته لتأمين حاجاته الحياتيه الى ان استقر الشوط على النقود التى حلت بديلا عن جميع الامتعه و الحاجات، لكون من يمتلك النقود يستطيع ان يوفر كل ما يحتاج إليه و يبلغ لذائذ الحياه.

نخلص مما مرّ: أنّ أصل المعامله و المعارضه استقر على تبادل متاع بمتاع آخر اما لمسيس حاجه الانسان إليه كما فى أصل المعاوضه. أو لمسيس حاجته الى الربح المترتب عليه، و الذى هو زياده تلحق المستبدل من حيث القيمه.

و بذلك أضحت المغايره- اختلاف الجنسين اللذين تدور حولهما المعامله- هى الأصل الذى تعتمد عليه حياه المجتمع.

ما هو الربا

بعد ان استخلصنا النتائج آنفه الذكر من البحث أعلاه، لندخل فى صميم موضوعنا.

حين تتم المعامله بين سلعتين متماثلتين فى النوع أو فى المثل، فان تمت المعامله من غير زياده- كقرض المثل بالمثل مثلا- فمن الممكن ان يجيز العقلاء ذلك و يعدوه دليلا على حسن الظن و باعثا للمحبه فى المجتمع، بحيث تتأمن حوائج المحتاجين من دون ان يترتب فساد على ذلك، و يقام أود المجتمع به.

اما اذا تمت المعامله مع زياده فى المبدل منه تؤخذ بعنوان الربح، فالمعامله ربويه، و الربح المأخوذ هو الربا.

فالربا اذا هو تبديل المثل بالمثل و زياده. و ذلك من قبيل اعطاء عشره كيلوغرامات حنطه باثنى عشر كيلوغراما تستردّ بعد أجل. أو اعطاء سلعه بعشره دراهم الى أجل، و اخذ اثنى عشر درهما عند حلول الأجل.

نتائج الربا

من الواضح انّ المعامله الربويه لا تقع الا اذا كان الانسان (المشترى، المستقرض) محتاجا و مضطرا بدافع الاحتياج لمزاولتها. و لكى ننظر بصوره جيده الى العواقب الوخيمه للمعاملات الربويه نقرب الأمر بالمثال التالى:

نفترض ان انسانا مجموع ما يجنيه من عمله اليومى هو (١٠٠) ريال، فى حين يحتاج لسد احتياجاته الحياتيه الى (٢٠٠) ريال فى اليوم. حينئذ لا يكون امامه سوى ان يقترض و يؤمن متطلبات حياته عبر تسديد الفوائد الربويه. فلو بدأنا من اليوم الأول، فان هذا الانسان يحتاج الى ان يقترض (١٢٠) ريالا، (١٠٠) منها

ينفقها و الباقي (٢٠) ريالاً يدفعه كأرباح ربويه.

معنى ذلك أنه فى اليوم الثانى لن يبقى من مجموع ال (١٠٠) ريال التى يحصل عليها سوى (٨٠) ريالاً. و هذا يعنى انه عاد فى اليوم الثانى ليجتاج الى (١٢٠) ريال لتأمين احتياجاته الحياتيه) فيضطر لاقتراضه مع الفائده الربويه.

و بالاستمرار سيصل الى مرحله يدفع كل (١٠٠) ريال التى يحصل عليها يومياً كفوائد ربويه، و ذلك من دون احتساب ما يحتاج الى صرفه و أصل المبلغ الذى استدان.

و فى الواقع أنّ المعادله لا تتوقف عند هذا الحد، بل يصل به الامر يوماً الى ان لا يكفى ما يحصل عليه يومياً حتى لتسديد الفوائد الربويه فضلاً عن معاشه و أصل القروض.

و معنى ذلك ببساطه هو أن تتراكم الثروه فى جانب واحد، حيث يضم المرابى الى نفسه ثروته و ثروه المدين، فى حين لا يبقى للطرف الثانى أى شىء. فالمرابى يمتص ثمره عمل الانسان المعسر الذى يستقرضه، ليؤول الحال الى نشوء طبقتين مختلفتين: طبقه ثريه تتعاطى بالربا. و طبقه مسحوقه لا تملك الا أن تبذل سعيها عساها توفّق لتسديد بعض الفوائد الربويه المترتبه عليها و شيئاً من القروض. و هذا التسديد الجزئى للفوائد و القروض لا يكون الا على حساب المستقرض الذى يضطر لصرف النظر عن بعض احتياجاته الحياتيه عساه ان يوفّر شيئاً.

و حين نحلل أصل المشكله، و السبب الذى آل الى تراكم الثروه بيد طرف واحد (المرابين) فلن نجد سوى أنّ الزيادة التى يتقاضاها المرابى يأخذها من غير

عوض مالى. و لما كان النقد وسيله سهله لتبادل الأموال فقد اعتبر كالمسلعه و اخضع فى التعامل الى مبدأ الربح الاضافى، فالمرابى يأخذ الربح الإضافى دون أن يمنح عوضا عنه عملا أو سلعه اضافيه.

يتضح مما تقدم أنّ الربا ينتهى الى سحق فئه المحتاجين و المعسرين، و يزيد من تراكم الثروه بيد فئه معينه تفرض الفوائد الربويه التى تشاء، و تتلاعب بقوه عمل الناس و بقدراتهم الخلاقه، ثم تسخر قوه العمل و فعاليه الأشخاص فى الطريق الذى يلبى رغائبها و شهواتها التى لا تشبع.

نتيجه ذلك سيزداد الضغط على كاهل الطبقة الفقيره الى ان يبلغ حدا يدفعها للنهوض بوجه الطبقة التى تكّدس الثروه و تراكم المال، فتقوم للدفاع عن مصالحها و الثأر لنفسها مما يقود الى الهرج و المرج، و شيوع الفوضى و فساد النظام، و ذلك كمقدمه لهلاك الانسانيه و فناء المدنيه و انهيار نظام الحياه الاجتماعيه.

علاوه على ذلك يمكن ان يقود الفقر الى ضياع أصل المال الربوى (رأس المال) لأنّ الشخص المدين الذى تراكمت عليه القروض قد لا يستطيع اداء ديونه.

من جهه ثانيه لا يخفى على الباحث الاقتصادى أنّ السبب الوحيد لشيوع الشيوعيه و انتشار الأفكار المنحرفه المضللّه، و تقدم مرامى الاشتراكيه يعود الى التراكم الفاحش فى الثروه و تمركزها لدى مجموعه من الأفراد يستفيدون كيف شاءوا من مزايا الحياه، فى حين تقف أمامهم أكثره محرومه مما يقيم الأود و لا تملك ما يجعلها تنهض بالأولويات الواجبه لحياتها.

امام هذه الظاهره ستزداد المسافه بين الطبقات، فطبقه تملك كل شىء، و فى مقابلها طبقه تفقد كل شىء.

هذه الحاله تولد عقدا فى النفوس و تبعث على ملء الصدور بالشحناء و الغضب و العداوه، بحيث تكون مستعده للاستجابه لأى نغم حتى و ان كان كاذبا، اذ المهم لدى هذه الطبقة المحرومه ان تجد من يتحدث بحقوقها المهضومه فتنهض معه على أمل ان تجد البلسم الشافى لجراحها، و ما يفتح الطريق لعلاج مشكلاتها.

و لا ريب ان الشيوعيه استفادت من حاله الحرمان هذه، بل ان جرثومه الشيوعيه لا تنمو أو تزدهر الا فى مثل أجواء الضغط هذه، و فى الفضاء الذى ينتشر فيه الفقر. ففى ظل الاختلاف الطبقاتى الفاحش أطلق الشيوعيون دعاواهم و قرعوا أسماع الناس بألفاظ المدنيه و العداله و الحريه و التساوى فى حقوق الانسانيه، ليأخذوا من ذلك ذريعه لبث أفكارهم فى عقول المحرومين، فى حين ان حقيقه مشروع هؤلاء هو شىء آخر.

صحيح ان هؤلاء أطلقوا الشعارات و وظفوا المصطلحات المغريه الا ان غايه علاقته هؤلاء بمثل هذه الألفاظ و المصطلحات لا تتجاوز حدود التوظيف الدعائى فقط.

لقد وجدت الطبقات الفقيره فى النغمه الشيوعيه بابا للنجاه و طريقا للسعاده.

بيد انه لم تكن تمر برهه من الزمان حتى أدركت ان الشيوعيه كانت تهدف من دعاواهم البراقه ان توظف الأعصاب المنهكه لهؤلاء و تقودهم الى نوم عميق ثم تعمد الى استغلالهم و استثمار قواهم العظيمه.

و حين يستيقظ هؤلاء المحرومون من رقدتهم فسيجدون ان القيود تأسرهم

و تحيط بهم من كلّ جانب، و ان كل ما تغيّر هو صورته القيد و حسب، أما حقيقته الحال فإنّ أولئك (الشيوعيون) سلبوهم حريه الحركه.

و حين يكون الله (سبحانه) عالما بأسرار الوجود مطلقا على ما تصير إليه نشأه الانسانيه فى مستقبل أيامها فكيف يجيز أن تتراكم الثروه عن طريق الربا و تكدّس الفوائد بيد فئه تملك الملايين تكنزها فى البنوك و تمنع تداولها فى البيع و الشراء؛ بل و تبذخها على الفحشاء، فى حين تقف أمامها فئات محرومه من كلّ شىء؛ و بالذات من حقها المشروع فى الانتفاع من ثمار عملها؛ و هو حق أصيل لها تقضى به الفطره الانسانيه؟

إنّ الربا يتعارض مع خط الفطره و مشروعها لانه يفضى الى ان تعيش فئه براحه و ترف و بطاله، دون عمل اثر تمرکز الثروه بيدها، و فى مقابل ذلك ستظهر فئه محرومه لا تستطيع ان تواصل حياتها حتى بقوه عملها و نشاطها فى الكدح.

إنّ المشروع الذى تهدي إليه الفطره هو اتكاء الانسان فى حياته على العمل.

من هنا نجد القرآن تصدّى بشده للربا و أعلن الحرب على أسس هذه المبادله الظالمه التى اعتبر ممارستها بمثابة اعلان الحرب على الله سبحانه.

القسم الرابع المرأة في الرؤيه الاسلاميه

اشاره

موقع المرأة فى الاسلام

اشاره

منذ اليوم الأول الذى اتجه فيه النوع البشرى نحو الحياه الجماعيه، لم يكن بوسع الانسان ان يستغنى مطلقا عن جنس المرأه فى ضمان استمرار الوجود الطبيعى، و دوام الحياه الاجتماعيه. فالرجل محتاج دائما فى حياته و بقائه الى المرأه.

انّ الاجتماع البشرى الذى يسرى على الانسان المتمدن كما يسرى على الانسان البدائى المتوحش، كان يخضع دائما فى اطار حياه الجماعه و استمرارها فى العيش، الى سلسله من الضوابط و المعايير أما ان تكون من قبيل العادات و الرسوم المتوارثه أو من قبيل القوانين المدنيه، و ذلك تبعا لتقدم الاجتماع نفسه.

و اذا أردنا ان نصرف النظر عن طبيعه هذه العادات و القوانين و فيما اذا كانت تتسم بالعداله أم لا؛ فإنّ الذى لا محيد عنه ان تخضع المرأه فى كل جماعه و أمه الى نوع خاص من تلك الضوابط و المعايير.

و اذا أردنا ان نحلل القوانين و الرسوم و العادات السائده فى كلّ مجتمع من المجتمعات الانسانيه، نجد انها تنبع من العوامل و الشروط الطبيعيه من قبيل مقتضيات البيئه و الجغرافيه (الماء، الهواء، المنطقه، المحيط) و الخلفيات المسبقه التى تتحكم بحياه المجتمع، بحيث يمكن النظر الى النظام الاجتماعى بوصفه- على نحو من الأنحاء- مولودا طبيعيا تمخضت عنه العناصر المشار إليها قبل

لحظه، و هو بهذا الوصف يخضع الى قانون التحوّل و التكامل الذى يسرى فى الطبيعه.

و من الواضح أنّ قانون التحوّل و التكامل الذى تتجسّد واحده من تجلياته فى نظام المقررات الاجتماعيه يؤثر فى جميع عناصر النظام دون استثناء، بما فيها تلك الضوابط و التقاليد التى تتحكم بموقع المرأة و حياتها.

من هذه الزاويه بالذات ننظر الى تطوّر الرؤيه الى المرأة- فى المجتمعات البشريه- عبر خضوع النظم و الأعراف المحدده لمكائنها الى قانون التحوّل و التكامل الذى يسرى فى الحياه الانسانيه و يطوى أشواطها نحو الرشد و التكامل، و ان كان ذلك التطوّر قد حصل بالنسبه لقضيه المرأة بمنتهى البطء.

على أساس هذه النظرة المتحركه نستطيع ان نلمس المراحل التى قطعتها المرأة فى مسار التحوّل و التكامل على خط الاجتماع البشرى، من خلال ما يلى:

المرحله الاولى: لم تكن المرأة تعدّ انسانا فى الأمم و القبائل البدائيه المتوحشه، و لم يكن ينظر إليها فى معايير تلك المجتمعات على انها تملك موقعا أو أهليه اجتماعيه. لذلك كان يجرى التعامل معها كما يجرى تعامل الانسان مع الحيوانات.

فكما كان الانسان يرى لنفسه حقا بوازع قريحه الاستخدام ان يمتلك الانعام و سائر الحيوانات الاهليه، و يتصرف فيها كيفما شاء و فى أى حاجه من حوائجه، اذ يستفيد من شعرها و وبرها و لحمها و عظمها و دمها و جلدها، و حراستها و سمادها و نتاجها، و فى حمل الأثقال، و فى الحرث و الصيد، كان كذلك يتعامل مع المرأة التى لا تعدو و بنظره ان تكون حيوانا مملوكا و حسب.

و اذا كان الانسان يوفر الطعام و الشراب للمرأة و يستخدمها للتناسل، فهو كان

يفعل ذلك لما يرضيه و يوفر له أفضل القدرات فى تسخيرها و الاستفاده منها، تماما كما يفعل مع ما يملكه من الحيوانات الأهلبيه ليزيد من قدرتها على النفع و العطاء. و فيما خلا ذلك كان الدافع الانسانى غائبا بالمطلق فى التعامل مع المرأه على أساس كونها موجودا بشريا و كائنا حيا له مقومات الوجود الانسانى فى الكرامه و الإراده و الشعور.

و اذا حصل و ان نهض مثل هذا الانسان يدافع عن المرأه فى تلك المجتمعات و الأمم، فإن ذلك كان يحصل بدافع ما يراه المالك لنفسه من ملكيه المرأه.

و تصرفه هذا يشبه ما يقوم به حين يتعدى أحدهم على أحد حيواناته التى يملكها، فهو ينهض للدفاع لا بدافع حق يقره المجتمع للحيوان، و انما بدافع النيل من ممتلكاته و الحاق الضرر باحد وسائله المعاشيه.

انّ الانسان اليوم يقوم باستخدام انواع المطهرات و الأدوية و المبيدات للقضاء على الجراثيم و الحشرات، و لكى تدلّل له الحياه اطرافها و يحقق أكبر قدر من الرفاهيه و الاستقرار. و كذلك كان ينظر الى المرأه بوصفها كائنا طفيليا ليس لها حق اكتساب العضويه فى الوجود الاجتماعى للانسان، و انما تتمثل الغايه من وجودها فى رفع احتياجات المجتمع و تأمين حياه مرفهه للرجل.

انّ ما بين يدينا من بقايا و آثار الانسان الاول يدلنا على انّ المجتمعات البشريه يوم ذاك لم تكن تنظر الى المرأه بوصفها وجودا له حقوق اجتماعيه، بل كانت تدفع لانجاز ما يراه المجتمع - بمقاييسه يوم ذاك - من اعمال و ضيعه من قبيل نقل المتاع و الأثاث، و الصيد، و الخدمه المنزليه، و تربيه الأطفال، و تهيئه الحطب، و رعايه المرضى.

لقد استمرت المرأة على مثل هذه الحال لعصور مديدة، ربما بلغت الملايين من السنين، حيث كان ينظر لها باستمرار على أنها كائن طفيلي.

فالمرأة كانت ملكا خالصا لأبيها أو لوليها من الرجال. و كان الرجل يملك كل شيء فيها حتى ملابسها و زينتها و ما يمكن ان يكون من مختصاتها.

ولمّا كانت العلاقة مبنية على أساس التملك، فقد كان للرجل - المالك - ان يتصرف بالمرأة بما يشاء، فله ان يهبها لغيره أو يقرضها لمن استقرضها للفراش أو الاستيلاء أو الخدمة أو غير ذلك، و كان له ان يسوسها حتى بالقتل أو يتخلى عنها ماتت أو عاشت.

و طالما كانت ملكا له كان الرجل يبلغ به الحال ان يقتلها و يأكل لحمها أو يقدمه على مائده ضيوفه تماما كما يفعل بالبهائم خصوصا في أوقات المجاعة و المآذب.

و في ثانيا هذه العلاقات جميعا لم ينس الرجل ان يستفيد من المرأة في اطفاء نائره الشهوه. و حين تنتقل لبيت الرجل لم يكن ذلك ليحصل لها في اطار حاله البيع و الشراء كونها من ممتلكات الرجل. و الواقع انّ ما يقال اليوم عما بلغته بعض المدن في البلاد المتقدمه من تخصيص أماكن لاطفاء نائره شهوه الرجل و اسكاتها عبر توظيف المرأة و تسخيرها لهذا الغرض، هو أحد بقايا تلك العصور السحيقه البائده و من رواسب أزمنه إذلال المرأة.

من مزايا تلك العصور انّ الرجل كان حرا دون قيود في ان يستحوذ على ما يريد من النساء دون ان يكون ثمة حق مناظر للمرأة. و الطلاق كان هو الآخر بعصمه الرجل، و المرأة داخله في حيز الرجل و ولايته الى الأبد، و هي تبع لميوله

و رغباته التي تصل أحيانا- كما أشرنا- الى قتل المرأه و تقديم لحمها على مائده الضيوف خصوصا في أوقات المجاعه و الضيق و القحط.

ما نخلص إليه في تقويم حال المرأه في تلك العصور القديمه الغابره، أنّ المرأه كان لها شكل انسان و حسب، فيما كانت حيوانا في آثارها الوجوديه.

المرحله الثانيه: في المسار الحياتي للمرأه في المجتمع انتقلت المرأه للعيش في اطار الشرائع الوطنيه (المليه) و القوانين المدينه التي ظهرت في الأمم المتمدنه كشريعه حمورابي في بابل و قانون الروم القديم، و اليونان القديمه، و ما كان سائدا من رسوم مليه في مصر و الصين و ايران القديمه مما كان له وجه اشتراك مع القوانين المدينه.

و رغم ما هناك من اختلاف كبير في هذه القوانين و الشرائع، إلا أنه كان بينها قاسم مشترك في طبيعه النظره الى المرأه يمكن تصوره في نقطتين:

الاولى: أنّ للمرأه حقوقا في المجتمع الانساني.

الثانيه: بيد أنّ المرأه كائن ضعيف لا تستطيع ان تدبر حياتها بنفسها.

و بناء على هذا التصور- خصوصا في شقّه الثاني- كانت المرأه تابعه دائما للرجل الذي يملك حق الولايه و القيمومه عليها في الحياه منقاده فاقده لحق الانتخاب و الاختيار، في الإراده و الحياه و العمل. فالمرأه لا تعمل ارادتها كما تريد، و لا تستقل بالعمل، و ليس لها حق تملك أثمان أتعابها و أعمالها، و لا تستطيع ان تقيم دعوى و لا أن تدلى بالشهاده و لا تصلح في مقام القضاء و كل ما فيه أمر و نهى.

المرأه في هذه البيئه كانت تابعه لأبيها و هي في بيته، عليها ان تطيعه، و ارادته

عليها نافذه، فهو يزوجها لمن شاء من الرجال، أو يهبها لمن رغب منهم.

و لم تكن تترتب للمرأة في أغلب هذه المجتمعات آثار القرابه الرسميه من إرث و حقوق عائليه اخرى، لا- فرق في علاقتها باقربائها من النساء أو الرجال.

في حين كان يعترف لها بآثار القرابه الطبيعيه التي كانت تصونها أحيانا من الزواج بالأب و الأخ و الابن.

اما في ايران القديمه فقد كان يحصل الزواج من المحارم. و في الصين و أطراف الهملايا كانت القرابه الطبيعيه تحسب من خلال المرأه فقط. و مرد ذلك يعود الى اجتماع أكثر من زوج للمرأه الواحد. و يبدو أن آثار هذه العاده لا زال ساريا بين بعضهم حيث تنسب الذريه الى الأم و يعرف الأولاد بالأم و أم الأم و هكذا تنحدر السلسله النسبيه عن طريق المرأه بدلا من الرجل.

المرأه في تلك المجتمعات لم يكن لها حق تملك الثروه، باستثناء ما كان يصلها أحيانا من عمل أو مهر الزواج. و حتى في هذه الحاله كانت تحتاج الى اذن الولي و من تخضع إليه بالقيومه من الرجل. و الرجل الولي القيم أبا كان أم زوجا له المشيئه النافذه في انزال العقاب بالمرأه حتى لو بلغ حدّ القتل ان كان يرى فيه صلاحا، دون ان يجد من يعارضه.

و كانت تمر على المرأه أوقات حالكه عصييه في تلك المجتمعات تتمثل في حالات ممارستها للفاحشه مع رجل غريب، و أوقات الحيض حيث تعدّ في أيامه رجسا خبيثا ينبغى اجتنابه، بل و اجتناب حتى الثياب و كل ما لامس جسمها، و حين الحمل و ساعه الولاده خصوصا حين تضع أنثى.

و في مقياس العقوبه و الثواب كانت تخضع لازدواج غريب، فهي تبع الرجل

و ولايته حين تحسن و تقوم بما ينفع، اذ تكون الفضيله و العائده الى الرجل - الولي - أما حين تخطئ و تعثر فتعاقب بجميع جرائمها باستقلال و بمعزل عن تبعيتها لولاية الرجل.

أجل! كان يحصل أحيانا بعض الاستثناء في هذه البيئات حيث تنال المرأة قسطا من المال اثر موّده خاصه من الأب أو الابن أو الزوج، و قد تصيب المال بوصيه خاصه، و ربما تحصل احيانا على بعض المزايا الحياتيه، ألا ان كل ذلك يمثل استثناء عن القاعده، و هو الى ذلك لا يمنحها حق الاستقلال في الإراده و العمل.

و اذا أردنا ان نقرب ما كانت عليه المرأة في هذا الطور، فيمكن ان نمثل حالها بالطفل الصغير الذي لم يبلغ، فهو يبقى تحت الولاية و القيمومه طالما لم يبلغ رشده العقلي و تنضج فيه الإراده المستقله التي تؤهله لأن يحتلّ موقعه اللائق في المجتمع و يتصرف تبعا لارادته. و هكذا كان أولئك يقيسون المرأة على شاكلة هذا المثال، و يعتقدون ان ترك المجال مفتوحا لكي تتصرف بإرادتها سينتهي الى نتائج و خيمه على المجتمع تقود الى اختلال بنيته و الحاق الضرر بافراده.

و يمكن أيضا تشبيه حالها بحال الأسير الذي يقع بيد اعدائه. فالأسير هنا انسان يتمتع بكامل خصائص الانسانيه، ألا ان العدو يحجر على ارادته و يمنعه من ان يتصرف كما يريد، لاعتقاده ان مثل هذه الإراده موجه لفناء بنيته الاجتماعيه و النيل من وجوده و الحاق الضرر بافراد المجتمع. لذلك يحجر عليه ليبقى تحت نير المذله و الاسر و الهوان، و ليكون المجتمع الغالب بمأمن من الاخطار.

على نفس المنوال كانوا ينظرون الى المرأة، و يرون في انطلاق ارادتها داخل المجتمع و انخراطها في ممارساته، ما يلحق الأذى في بنيه المجتمع و يمضى به الى الشلل و الاضطراب.

و اذا كان هذا هو حال المرأة في ظل الشرائع و القوانين التى سادت الأمم القديمه، فان حالها لم يصل الى مرتبه الرجل في المكانه الاجتماعيه و الدينيه فى اطار التعاليم التى تنطق بها الكتب السماويه لليهود و النصارى. فالتوراه و الإنجيل، لم تبلغ بالمرأه فى اطار نصوصهما الموجوده بين ايدينا، الى اكثر من الحال الذى كانت عليه فى اطار المدنيات و الشرائع القديمه. صحيح اننا نجد فى التوراه و الإنجيل، نصوصا توصى بالرفق بالمرأه و مداراتها، إلا ان ما هو ثابت من خلال هذه النصوص أيضا، انها لم ترفع المرأة فى المركز الاجتماعى و الدينى الى نفس الرتبه التى يقف عندها الرجل، بل تنظر إليها فى مرتبه أدنى من الرجل دائما(١).

كذلك لم تكن الممارسات الدينيه للمرأة ذات شأن فى معيار سائر الاديان و المذاهب غير السماويه.

المرحله الثالثه: لقد سقنا المقدمات الآنفه كى تسهّل علينا استيعاب الصوره عبر معرفه الموقع الذى احتلته المرأة فى الرؤيه الاسلاميه.

لقد انطلق الاسلام فى رويته من اعتبار المرأة فردا انسانيا و جزءا لا ينفك من

١- بعد بحث طويل حول المرأة أمضى المجمع الدينى الفرنسى سنة ٥٨٦ م بان المرأة انسان(!) بيد انها خلقت لخدمه الرجل. و الى ما قبل مائه سنه لم تكن المرأة تعد جزءا من المجتمع الانسانى فى بريطانيا. كذلك عمدت اكثر الاديان القديمه للقول بان عمل المرأة غير مقبول عند الله. أما فى اليونان القديمه فقد كانوا ينظرون الى المرأة بوصفها قذاره و نجاسه(!) أوجدها الشيطان!

المجتمع البشرى. ثم منحها مكانه اجتماعيه تتسق مع التأثير الذى يمكن ان يتركه الانسان فى المجتمع من خلال ارادته و عمله، فهى تتمتع بالاراده و لها الحريه فى العمل تماما كما لأى انسان آخر فى المجتمع.

بيد أننا لا نستطيع ان نتفهم عمق نظره الاسلام الى المرأه من دون ان نذكر بمجموعه من الحقائق التى تحيط دائره حياتنا فى الوقت الراهن. فنحن اليوم نعيش حياتنا وسط اجواء تعصف بها رياح سياسيه معاكسه و أمواج مضادّه و إعلام ضاغط، و حاصل تأثير هذه العوامل قادنا الى ان نفكر فى جو يسوده الاضطراب و الخوف و الرعب، حتى فقدنا منهج التفكير الصحيح، و اصبحنا نتنكر بذريعه الاستقلال فى الفكر و عدم الانقياد للتبعيه، الى منطق الفطره الربانى، حتى استبدّ بنا التقليد الأعمى.

فمن جهه تبنت الكنيسه فى القرون الوسطى، و على مدى قرون متواليه، افكارا و تعاليم غير منطقيه فرضتها من خلال القوه و الاستبداد، و أدت من خلال ذلك سيلا من الأفكار الصحيحه، و دفعت بملايين النفوس البريئه الى التعذيب و الموت. و لما كانت الكنيسه بحاجه ماسّه الى تحصين مواقعها- فى العالم المسيحى- و الحفاظ على مصالحها و مؤسساتها، فقد بادرت الى اعتبار الاسلام اخطر نذ لها و صورته ألدّ اعدائها. و فى سبيل تحقيق هذه الغايه لم تأل جهدا فى تشويه الاسلام لدى المسيحيين، و لم تدخر وسعا فى قلب المفاهيم الصحيحه و تشويه العقائد الاسلاميه النقيه كى تحقق الغايه التى تروم لها و تجعل صورته الاسلام بغيبه فى الذهنيه و الوعى المسيحيين.

و حين حدث الانقلاب فى الحياه الأوروبيه إبان القرون المتأخره، اثر

الاستقلال الفكرى و النهضه الصناعيه، كانت الكنيسه قد تركت آثارها السلبيه على ذهنيه هؤلاء و تصوراتهم عن الدين. فحتى بعد ان استطاع الأوروبيون النيل من قدره العالميه الممتده للكنيسه و اختزالها فى الفاتيكان و حصرها بين الجدران الاربعه لكنيسه روما، فان ذهنيتهم بقيت تستصحب و على الدوام الصوره المشوّهه التى ركزتها الكنيسه عن الدين من خلال ممارساتها الاستبداديه و تأريخها المملوء بالقمع و الخرافه و الدجل، بحيث لم يعد بمقدور هذه الذهنيه ان تفتح على أية حقيقه دينيه، و انما أضحى الدين مساوقا لبقايا عصر الاسطوره و الخرافه، و رديفا للتقليد الاعمى.

و حين تكون صورته هؤلاء عن دينهم مثقله بمثل هذه السلبيه فمن المؤكد انها ستكون حالكه و اكثر سلبيه بالنسبه للاديان الاخرى و من بينها الدين الاسلامى الحنيف الذى راح ضحيه التشويه الكنسى و موجه الاعلام المضاد للدين.

و من جهه ثانيه انطلق الأوروبيون بقدراتهم المذهله و بالتقدم العلمى و الصناعى الذى وصلت إليه أممهم، نحو تسخير القارات الأخرى و بسط سلطتهم على العالم و مد نفوذهم السياسى و هيمنتهم الاقتصاديه على أرجائه. و فى الطريق الى تحقيق هذه الغايه استخدمت الأمم الأوروبيه كل الوسائل و الطرق المتاحه، حتى انتهت الى اقناع انسان عالمنا بتفوقها العلمى و العملى.

و قد كان الهدف من وراء اثبات تفوق الامم الاوروبيه علميا و عمليا هو تجاوز و سحق أنماط الحياه غير الاوروبيه، و جعلها لا تساوى شيئا لدى أصحابها، لانها لا تصدر إلا عن الخرافه و لا تعدو ان تكون ضربا من التقليد و فقدان العلم و البصيره.

لذلك كان حرّياً بكل انسان ذى لب، له ادراك و شعور، ان يخلع منطقته الربانى و ان يسلمّ بنموذج الحياه الأوروبيه و ينقاد بالتبعيه لمنهجها.

لقد استطاعت الاتجاهات الغربيه ان تلقننا بنجاح، و تلقى فى أذهاننا ان حدود العالم تبدأ و تنتهى بالغرب، و ان الفضاء الغربى هو الذى يستحق ان يحمل لوحده لقب العالم. أما الذى يستحق لقب الانسان من بين بنى البشر فهو الانسان الغربى وحده!

و على هذا أضحت السعاده الانسانيه رهينه لمن يرومها بالمثال الأوروبى، حيث تحوّل منهج الحياه الأوروبيه الى النموذج الذى يستحق الاحتذاء لوحده.

و لما دخل المثقفون (المتغربون) على الخط أخذنا نسمع مقولات نظير قولهم:

ان الاحكام الدينيه و الضوابط الاجتماعيه السائده بيننا اضحت قديمه، و هى غير قابله للتطبيق فى دنيانا المعاصره، و أنّ ما نحتاج إليه هو قوانين عصره؛ و ان العالم المتمدن (المقصود بالعالم من اقوالهم: العالم الغربى تحديداً. و المقصود من الانسانيه الانسان الغربى حصراً) اعتمد النهج الفلانى و هكذا.

و من جهه ثالثه علينا ان نعترف بحقيقه افتقارنا الى الاستقلال الفكرى بشكل كلى، فمع ما يشكله هذا الاعتراف من مراره الّا ان علينا ان نسجل بصراحه وضوح ان تأريخ ألف عام من القلق و الاختلاف و الشحناء ملئت باستبداد الحكام و هوس اولياء الأمور و صلفهم، ادى ليس الى ان نفتقد للاستقلال الفكرى وحده و حسب، و انما قاد أيضا الى ان يتبدّل منهج التفكير الحر و المنطق الربانى الى كتله من العصبيات القوميه و الجمود و الخمول الأجوف الفارغ.

لقد أدى اجتماع هذه العوامل الى ان تترك آثارها علينا، فاضحيننا نتنكر - بذريعه

حريه الفكر و كسر القيود و التحرّر من عوامل الجمود- الى منطقنا الربانى و ان نضعه جانبا، و نيّم الوجوه شطر نهج التقليد الكامل للغربيين، بحيث لم يعد لنا سوى الانقياد و التبعية لأقوالهم و سلوكهم.

فى أسار هذه التبعية الشامله بلغ بنا الاستلاب حدا خطيرا اذ اخذنا نولى وجوهنا شطر الأوروبين لنتظر منهم معرفه ما يخصنا من حقائق و ما يعيننا من تفسير لأمر معنويه و شرح لمعارف تفصيليه تختص بوضعنا الداخلى. و قد فاتنا ان نتذكر ان معلومات هؤلاء التى نتلقاها و ننتظرها لم تكن أّا السوابق الذهنيه و الخواطر السلبيه الراكزه فى وعيهم عنا و عن الاسلام الموروثه من زمن القرون الوسطى. أو انها فى الأكثر خليط عجيب غريب من دراسات المستشرقين، التى يكفى فى حقّها حين نتأملها ان نترحم مائه مرّه على ما كتبه القساوسه و الباحثون فى عهد الحروب الصليبيه!

و أّا ما ذا نقول فى تقويم المعرفه الاستشراقية، و المستشرقون يكتبون: ان محمدا تزوج من خديجه فى السابعه من عمره، و ان الذى تولى الخلافه بعد عمر هو على، و ان المدفون فى مدينه الكاظميه (من مدن العراق) هو الامام الحادى عشر من ائمه الشيعه، و نظائر ذلك؟

وفق هذا السياق و بناء على هذا المنطق و الاتجاه ولدت الكتابات التى تدرس مكانه المرأه و موقعها الاجتماعى فى الرؤيه الاسلاميه، فقالوا: انّ المرأه فى الفهم الاسلامى تعيش الأسر و الحرمان الكاملين من حقوق الحياه الاجتماعيه، و هى فاقده للاراده و لحيه العمل؛ و فى الارث لا- يعدو نصيبها نصف ما للرجل (و يحصل هذا فى اطار العنوان الشكلى فقط دون ان يكون له نصيب من التطبيق العملى!).

و ذكروا: انّ المرأه لا- بدّ و ان تبقى- فى اطار رؤيه الاسلام- سجينه أربعه جدران البيت، و ان تحرم من العلم و الكتابه، و اذا اقتضت الضروره لخروجها أحيانا فعليها ان تلتف بشادور (عباءه) أسود بحيث لا يمكن تمييز أمامها من قفاها!

بملاحظه هذه المنزلقات و المخاطر التى تكتنف البحث ينبغى لنا اذا رمنا شرح و توضيح موقف الاسلام من المرأه، أو من أيه مسأله أساسيه أخرى من المسائل الاسلاميه، ان نلتزم جانب التعقل الحر و المنطق الربانى، و ان نرجع الى النصوص الدينيه و نستند إليها فى معرفه العلاقات و الحقوق و الصله التى تجمع بينها و القاعده التى تركز عليها، دون ان نصغى الى الايحاءات التى تصدر من هذا الجانب أو ذاك، أو نحيد عن النهج الى هذا الطرف أو ذاك.

القواعد العامه للتشريع الاسلامى

ليس ثمة شك فى انّ الخصيصه التى تميّز الانسان و تمنحه الخصوصيه إزاء الحيوان هو توفره على خاصيه التعقل، بحيث يكون بمقدوره ان يوظف معطياته الحسيه، فيستنتج و يعمّم و يستخلص الكليات، ثم يقوم بتنظيم المعلومات على نسق فكرى ليخرج منها بنتائج كليه يكشف بها عما يكتنفه من مجهولات.

صحيح انّ للانسان أحاسيس داخلية و عواطف زاخره يستفيد منها فى طى مسيره الحياتى، الّا ان خصوصيه الحياه الانسانيه تفرض ان تنقاد هذه العواطف و الأحاسيس الى سلطان الجهاز العقلى ثم تسرى آثارها انطلاقاً من هناك. و الّا اذا لم تخضع الأحاسيس و العواطف الى مركز السيطره العقليه، فإنّ الانسان يستوى مع الحيوان فى هذا الجانب، بل قد تتفوق بعض الحيوانات على الانسان بمراتب فى غزاره العاطفه و رهافه الاحساس.

القرآن الكريم يؤكد بدوره في آيات كثيرة على نعمه العقل التي وهبت للانسان و اصبح من خلالها مسئولاً عن حواسه و عن عقله أيضاً. يقول تعالى:

هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ (١).

و يقول تعالى: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً (٢).

تأسيساً على هذا الأصل ارتبط الاجتماع الانساني المنبثق عن جهاز خاص، بخصوصيه العقل و القدره على التعقل. و به ارتبطت القوانين و الضوابط الاجتماعيه بمعايير التشخيص العقلى السليم، و ليس بالرغبات و العواطف و الاحاسيس.

و بذلك يكون المجتمع محكوما بتنفيذ القوانين التى تعدّ حقاً فى معايير العقل، حتى لو جاءت خلافاً لرغبات و ميول أكثرية أفرادهِ. و السبب انّ الانسان مدعوّ لطفى مسير السعاده عبر النظر الى هدف شخصه العقل كمرتكز للسعاده، فما يشخصه العقل على هذا الصعيد هو الذى يرتقى الى ان يكون غايه الانسان فى السعاده، و ليس ما تمليه العواطف و الميول الحيوانيه.

يقول تعالى: يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَ إِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (٣). و يقول تعالى:

وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ (٤).

فالاسلام اذا يميّز النوع الانساني و يرده الى المرأه و الرجل على حد سواء، دون ان يكون ثمة فرق فى الانسانيه بين الذكر و الانثى. و آيه ذلك انّ الانسان

١- الملك: ٢٣.

٢- الاسراء: ٣٦.

٣- الاحقاف: ٣٠.

٤- المؤمنون: ٧١.

مهما كان جنسه ذكرا أو انثى فهو فى المحصله الاخيره ثمره لعمل تناسلى مشترك بين الرجل و المرأه.

يقول تعالى: أَنَّى لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (١).

و يقول تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (٢).

وفق هذا الأصل نظر الشرع الاسلامى الى المرأه نظير نظرتة الى الرجل، فهى كالرجل على السواء فى كونها جزءا كاملا- فى المجتمع الانسانى، تتساوى و اياه فى ايجاد البنيه الاجتماعيه. على هذا الأساس ساوت أصول التشريع بين الاثنين فى منح الرجل و المرأه حقا متعادلا فى حرية الإراده و العمل.

بيد ان ما ينبغى ان ننتبه إليه ان لازمه ان يكون أحد أفراد المجتمع جزءا كاملا فيه، لا تقضى أبدا بتساوى الأفراد فى المزايا. و السبب أنه مع فرض الجزئيه (أى ان يكون الفرد جزءا كاملا فى أصل بنيه الوجود الاجتماعى) فان التفاوت فى الوزن الاجتماعى يستوجب تفاوتا متقابلا فى الحقوق الاجتماعيه المترتبه.

و هذه بديهه يشهد بها تاريخ المجتمعات الانسانيه، و هى تشمل الرجل أيضا و تسرى عليه، اذ لا يحل ابدا فى معايير المجتمعات ان يتساوى الاستاذ العالم مع الجاهل و يكون للثانى نفس وظائف الأول، و لا يجوز فى أعراف الاجتماع الانسانى ان يتسنى الساذج البسيط وظيفه تحتاج الى الخبره و الكفاءه، و لا أن

١- آل عمران: ١٩٥.

٢- الحجرات: ١٣.

تساوى المواقع بين المتهوّر الظالم و بين العادل الملتزم.

ما هو صحيح ان يتساوى الجميع أمام القانون. و معنى هذه المساواه ان تطبق أحكام العدالة على الجميع. أما فى المسائل الاعتباريه و من مصاديقها الوزن الاجتماعى و الحقوق المترتبه، فثمه فوارق تبدى بين العالم و الجاهل، و الحاكم و المحكوم، و الصغير و الكبير، و العاقل و الساذج، و الملتزم المتقى و المتهور الجائر، فهذه الفوارق الاعتباريه و ما يترتب عليها من مزايا اجتماعيه تعد ضروره لادامه الاجتماع الحياتى، و بخلاف ذلك سيؤول هذا الاجتماع الى التلاشى و الانهدام.

تأسيسا على ما مضى علينا ان نفرّق بين أمرين؛ بين أصل العضويه فى المجتمع الانسانى، و بين كيفيه هذه العضويه. فالتمييز بين الأمرين و عدم الخلط بينهما هما من ضرورات البحث. و عليه تكون رعايه العدالة الاجتماعيه بين أعضاء المجتمع بحسب ما يستحقه كل واحد منهم من حقوق، هى واحده من اللوازم الضروريه للاجتماع الانسانى التى لا يجوز التفريط بها.

ما ذا أبدع الاسلام فى موقع المرأة الاجتماعى؟

عند ما أطلت شمس الاسلام على أفق العالم و عم ضوءه أرجاء الانسانيه، كانت الدنيا تنقسم الى حاضرتين:

الأولى: هى مجموعه الأمم المتحضره من قبيل امبراطوريه الروم و فارس، و الأمم التى تعيش فى حواضر مصر و الحبشه و الهند و الصين. و المرأة فى هذه الأمم كان لها حكم الأسير، فهى انسان بيد أنه يفتقد الى حريه الإراده و العمل، و يحرم من المزايا الاجتماعيه العامه، فالمرأه فى هذه الأمم لا ترث، و لا يحترم

عملها، و هى تبع للرجل فى الملبس و المأكل و السكن و الزواج و الطلاق، ليس لها حق التصرف فى هذه الشئون و لا تملك الاستقلال فى المعاشرة و التصرف بالمال و نظائر ذلك.

المرأه فى هذه المجتمعات كانت تابعه للرجل فى جميع ضروب النشاط الانسانى لا تستطيع ان تنفلت قيد شعره عن ارادته و ولايته، و حين يقع العدوان عليها ليس لها الحق فى الشكوى أو التظلم و ان فعلت لا يعتنى بها، و انما للرجل ان يقوم بالدعوى لو شاء.

الثانيه: مجموعه الأمم و القبائل المتخلفه نظير أهالى إفريقيا و غيرهم من الأقوام المبتوثين فى أرجاء المعموره. هؤلاء لم يعدوا المرأه انسانا أصلا، فهى عندهم فى صف الحيوان و لا تعدو ان تكون وجودا طفيليا فى المجتمع، و هى كالجراثيم المضره غير ان للمجتمع حاجه ضروريه إليها.

المرأه بين هؤلاء الأقوام تقوم بأشق الاعمال و أكثرها و ضاعه- فى مقياسهم- كالصيد و حمل الأثاث و خدمه الرجال، و التمريض، و رعايه الاطفال، مضافا الى انها كانت تطفئ شهوه الرجل زوجا كان أو غيره. أما فى أوقات القحط و المجاعه، و عند الولايم و الضيافات، فكانت تقتل و يقدم لحمها طعاما على موائد الضيوف! على هذه الصوره الاجماليه كانت أوضاع العالم فى نظره الأمم و الأقوام الى المرأه حين بزغت شمس الاسلام و أطلّ بنوره على البشريه.

اما وضع العرب فى الجزيره فقد كان ينطوى على خصوصيه معينه. فقبائل الجزيره كانت خارجه عن اطار الأمم المتمدنه الكبيره فى أرض الروم و فارس

و الحبشه و مصر، و هى فى الداخل كانت محصوره بين يهود يثرب و أطرافها و نصارى اليمن و العراق.

هذه القبائل كانت تتخذ الوثنيه ديناً، و هى فى أعراف الحياه و تقاليدها كانت تجمع بين مؤثرات الأمم المشار إليها، حتى انتهى التفاعل و علاقات التأثير الى ان تكون لها خصوصيه ينطوى عليها مثالها الحياتى.

و هكذا نخلص الى أنّ حواضر الروم و ايران و الأمم الاخرى كانت تسحق عامه حقوق المرأه، و تنظر إليها تابعا لاراده الرجل دون ان تقيم لها وزنا اجتماعيا.

و بتأثير الأخلاق البدويه عدت المرأه عارا فى نظر قبائل الجزيره العربيه، يثير وجودها النفرة و التشاؤم، حتى ان بنى تيم بدءوا- لواقعه معروفه مع النعمان بن المنذر أسرت فيها عدّه من بناتهم- بواد البنات، قبل ان تسرى فى غيرهم من القبائل.

و بخصوص هذه الرؤيه الجاهليه السائده حول المرأه نقرأ التصوير القرآنى:

وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْمَأْتِي ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٍ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (١) و عن الواد يتحدث القرآن فى مكان آخر: وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (٢).

فى مثل هذا المحيط الذى ترسف فيه المرأه تحت نير الاضطهاد و الظلم، جاء

١- النحل: ٥٩.

٢- التكوير: ٩.

الاسلام لينظر إليها بوصفها جزءا حقيقيا فى الاجتماع الانسانى و عضوا كاملا فيه. لقد حرّر الاسلام المرأة و منحها الحريه فى الإراده و العمل.

و المرأة فى الرؤيه الاسلاميه ترث تماما كما يرث الرجل عن اسلافه و أهله و ذوى قرابته كالأب و الأخ و العم و الخال، سواء أ كانت فى بيت أبيها أو زوجه لرجل. و لها ان تقوم بما تراه من الأعمال الحياتيه شرط ان يكون مشروعاً، و هى حره فى الاختيار، و لأعمالها قيمه اجتماعيه بحيث تنال ما تستحق من الاحترام.

و بالنسبه لما يأتيا من عملها فهو لها؛ و لها الحق الكامل فى التظلم و الشكوى عبر الرجوع مباشره الى المراجع المتخصصه. و حين يصيبها العدوان لها ان تقيم الدعوى و الشهود لاثبات حقوقها و المطالبه برد الحيف و الظلم عنها.

و ليس للرجل أى لون من الولايه و القيمومه و التحكم على المرأة و هى تقطع المراحل المشار إليها من مسيرها الحياتى.

يقول تعالى: **فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ (١)**، و يقول تعالى: **و لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ (٢)**.

و ما نختم به هذه الفقره هو الاشاره الى ان سيره رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) هى المجال التطبيقى الحيوى الذى يزخر بتفاصيل هذه الرؤيه الاسلاميه الى المرأة، مما لا مجال للدخول فى تفاصيله هنا.

تعديل حقوق المرأة بالقياس الى الرجل فى الاسلام

تقوم الرؤيه الاسلاميه على ان يكون قسط المرأة من الارث نصف نصيب

١- البقره: ٢٣٤.

٢- النساء: ٧.

الرجل. يقول تعالى: لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ (١).

بيد أنّ هذا الحكم لوحده لا يعكس كامل الرؤيه الاسلاميه. فما يبدو هنا نقصا فى حصه المرأه من الارث يتداركه الاسلام فى موطن آخر حين يفرض على الرجل وجوب النفقه على المرأه.

لذلك نحتاج لمعرفة موقف الاسلام كاملا ان نتدارك الموضوع عبر زاويه اخرى تمنحنا رؤيه حقيقه متكامله للموقف.

ليس ثمه شك ان روح العاطفه و الاحساس تتغلب فى بنيه وجود المرأه على الجانب العقلى. و كل أوضاع المرأه و أحوالها و ممارساتها هى تجليات لغلبه هذه الروح اللطيفه. و فى الجانب الآخر نجد ان الرجل يقف بطبيعته و بنيته الوجوديه فى الطرف المقابل.

و علينا ان نتذكر الآن ما اثبتناه فى فقره سابقه من ان الاسلام يشيد تنظيم الاجتماع الانسانى على الجانب العقلى و ليس على الجانب الذى تغلب فيه العاطفه و الأحاسيس.

و حين ندقق الآن بمآل الثروه فى المجتمع الانسانى نجد أولا أنّ ثروه العالم فى كل عصر تتعلق باهل ذلك العصر، اذ يستفيدون منها ما زالوا أحياء ثم يورثونها الى الطبقة التى تليهم، ثم التى تلى هذه الطبقة، و هكذا. فاذا قسمنا أفراد المجتمع الانسانى الى نصف من الرجال و نصف آخر من النساء، فإنّ ثلثى ثروه ذلك العصر سيكون مآلها الى الرجال، فيما يكون مآل الثلث الآخر من نصيب النساء.

و بموجب ما على الرجل من حق الانفاق على المرأة، فإنّ ثلثي ثروه الرجل ستصرف بالمناصفه بين الرجال و النساء فيما يبقى ثلث النساء من المال و الثروه محفوظا.

و الحصيله الأخيره التي نخلص إليها، ان ثروه العالم في كل عصر تناط بالرجال و النساء بنسبه ثلثين للرجال و ثلث للنساء، و بمقتضى وجوب نفقه الرجل على المرأة، سيؤول ثلثا الثروه العالميه الى المرأة و يصرف عليها (الثلث الأول هو نصيبها الطبيعي المحفوظ لديها، و الثلث الثاني هو الذى ينفقه الرجل عليها من ثلثيه بفعل حكم وجوب الانفاق) فيما لا يكون يتصرف الرجل سوى ثلث الثروه العالميه.

و هكذا تنتهى النسبه الى ان تكون معكوسه عمليا عما لاحظناه مطلع هذه الفقره من تفوق الرجل على المرأة فى المال. و بحسب هذا السنخ من التقسيم نجد انّ الرجل مسلط من حيث المالكيه و القيمومه على الجانب الأعظم من ثروات الأرض و أموال العالم فى كل عصر. فى حين تستحوذ المرأة على قدر مهم- و ليس أعظم- من هذه الثروه لها حق التصرف بها و الاستفاده منها كما تشاء.

و العدل الاجتماعى لا يقتضى فى الواقع أكثر من ذلك فى ضمان حمايه الثروه و تداولها بأمان، حيث أوكل الجزء الأعظم منها الى العقل يحميها و يديرها، فيما أناط الاستفاده منها الى متطلبات العاطفه و الاحاسيس.

فالعقل يحمى و يدير و العواطف تستلذ و تستفيد من المال، أى: الرجل يدبّر المال و ينميه فى الأغلب، و المرأة تنتفع به و تستفيد منه فى الغالب. و فى جانب آخر عدل الاسلام ميزان الحقوق بالقياس الى الرجل، حين احترم عمل المرأة

و ما يفضى إليها من ملكيه. فالاسلام منحها استقلالاً كاملاً فى ذلك دون ان يفترض أى مانع، أو يعترف لقيمومه الرجل و ولايته فى الحد من سلطه المرأه على مالها و ما تجنيه من عملها. فهى فى هذا الجانب تملك حريه الإراده و العمل.

و لَهِنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (١).

و فى جانب العلم و التعلم و التربيه و الروابط الاجتماعيه المشروعه و علاقات المعاشره (المشروعه) لم يضع الاسلام أى فرق مهما كان بسيطاً بين المرأه و الرجل، شرط ان لا تتظاهر المرأه بزيتها و لا تنقاد الى السلوك الذى يكون مثاراً للذه و الاغراء و تحفيز شهوات الرجال. فلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (٢).

و فى بعد آخر مال ميزان الاسلام فى تعديل الحقوق الى فرض المساواه بينهما فى الأعمال و المزايا الدينيه التى تعدّ بنظر الاسلام منشأ لاختلاف ما يستحقه الانسان من مركز و كرامه و احترام، فلا فرق بين الرجل و المرأه فى ذلك. أَنِّى لَا أُضَيِّعُ عَمَلًا عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (٣)، و كذلك قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (٤).

فالتفاضل بينهما فى التقوى و لا- كرامه ألما بالتقوى دون فرق بتاتا بين الرجل و المرأه، و دون ان يكون للرجل امتياز، فالمرأه المؤمنه بدرجات الايمان، أو

١- البقره: ٢٢٨.

٢- البقره: ٢٣٤.

٣- آل عمران: ١٩٥.

٤- الحجرات: ١٣.

المليئه علماء، أو الرزينة عقلاء، أو الحسنه خلقا، و بعباره مجمله: المرأه الأكثر تقوى أكرم ذاتا و أسمى درجه مما لا يعادلها فى ذلك ألف من الرجال فى الاسلام. فهى أحق منهم بالتكريم و جديره بالاحترام، و مقدمه عليهم فى ذلك.

و حين نصل الى ميزان الاسلام فى تعديل حقوق المرأه فى النكاح و الزواج، نجده أعطاهما الحريه فى الزواج ممن تشاء.

و لكن لان فرائض الارث و موازين الزواج بنيت على أساس النسب، لم يبيح الاسلام للمرأه ان تتخذ أكثر من زوج، أو أن تتصل برجل آخر فى الفراش، فى حين أباح الاسلام للرجل ان يتخذ أكثر من زوجه شرط ان يكون قادرا على ان يعدل بينهم.

و هذا التدبير الاسلامى يبدو هو الآخر متسقا مع المنطق اذا تأملنا فى الموضوع من زاويه طبيعه المجتمعات البشريه و ما يحفل بها من أحداث غير متوقعه. و توضيح ذلك اننا لو انطلقنا من فرضيه تساوى عدد النساء للرجال فى المجتمع الانسانى (كما تشير الاحصاءات لذلك فى الاغلب) و جعلنا مواليد احدى السنوات من الاناث و الذكور منطلقا لنا، فسنصل بعد عدد متساو من السنوات، و ليكن سن بلوغ الذكور مثلا، الى النتيجة التاليه: ان عدد الاناث المؤهلات للزواج فى هذه السنه يفوق بمرات عدد الذكور المؤهلين للزواج، بسبب ان الانثى تبلغ و تصل سن النضج و الزواج قبل الذكر.

من جهه ثانيه نجد ان النساء فى العاده- باستثناء فئه معدوده- يبلغن سن اليأس فى الخمسين من عمرهن و ما فوق، فى حين يبقى الرجل محافظا على قدرته التناسليه و توليد الذريه الى آخر عمره، فاذا افترضنا تساوى عدد الرجال

و النساء فى المجتمع، و اصفنا إليه منع الرجل من الاقتران باكثر من مرأه واحده، فان الحصيله ستميل ضد النساء حيث يبقى عدد منهن بلا أزواج.

علاوه على ما مرّ نجد ان للحوادث الطبيعیه دورها و فعلها المؤثر فى هذا المجال. فالحروب و الأعمال الشاقه و الكوارث الخطيره غالبا ما تحصد عددا كبيرا من الرجال، فيما يبقى المجتمع يزرع تحت وطأه كثره من النساء الأرامل و من الفتيات المؤهلات للزواج. فاذا حرمنا على الرجل ان يتزوج بأكثر من واحده فان الحصيله لن تكون سوى انهيار بنیان العفه و شيوع الحرام فى المجتمع.

لقد اثبتت مجريات الأحداث خلال الحربين العالميتين الأخيرتين صحه هذه الحقيقه، حتى بلغ الأمر بجمعيه المانيه للنساء الأرامل و غير المتزوجات الى ان يطلبن من الدوله الاقرار بقانون يسمح بتعدّد الزوجات- اى العمل طبق القانون الاسلامى لحل مشكلاتهن، بيد انهن لم يحصلن على ما يردن لموقف الكنيسه الراض للتعّد.

و هذه الواقعه هى بنفسها خير دليل على ان رفض النوع النسوى لتعدّد الزوجات هو بفعل العاده و الجرى على المألوف، و لا يعكس ضروره من ضرورات الطبيعه و الفطره. و هى الى ذلك خير جواب على الاعتراضات التى تساق لموقف الاسلام، و هى تدعى ان حكم تعدّد الزوجات يكسر عواطف المرأه و ينال من أحاسيسها و يصيبها بالكآبه النفسيه، و يبعث فيها حب الانتقام، مما يقود الى نشوء حوادث لا تحمد عقباها.

فالمدلول الذى تنطق به هذه الحادثه و نظائرها، ان الحاجه الى الرجل و نقص

الأزواج يدفعان الى موقف مخالف للأفكار المشار إليها في طي الاعتراضات آنفه الذكر، و يقودان الى التسليم بمبدأ تعدد الزوجات.

و اذا كانت مجتمعات قبل الاسلام تفتح الباب لتعدد الزوجات دون حساب، فان الاسلام حدد العدد بأربع زوجات. و قد مضت عصور طويلة على تنفيذ هذا الحكم دون ان نشهد- كما يزعم- انفلات حبل النظم في نظام المجتمع، أو سياده الفوضى و شيوع الهرج و المرج.

ثم علينا ان ننتبه جيدا في جواب من يقول ان طبع جنس المرأة يأبى التعدد بباعث الغريزه الطبيعیه، الى ان الزوجه الثانيه و الثالثه و الرابعه لم ينبتن من الارض فجأه، أو يوتى بهن من كواكب أخرى، بل هن من هذه الدنيا، و ممن يفترض فيهن أن يكن من المعترضات على تعدد الزوجات بفعل الطبيعه و الفطره! و بعد فان الاسلام لم يشرّع تعدد الزوجات على نحو الوجوب و الفرض و انما جوّز ذلك و أباحه لمن استطاع ان يقيم القسط من الرجال. و رغم ذلك أيضا فان في الفقه الاسلامي وسائل تمنح المرأة لو أرادت ضمانا لامتناع الرجل من الزواج باخرى، أو أن تلزمه بالطلاق لو شاءت.

و نظير هذا الكلام يصح في حال الطلاق، فمع ان زمام الطلاق في أصل التشريع بيد الرجل إلا ان المرأة تستطيع ان تتوسل بطرق - شرعيه - معينه تطلب من خلالها طلاقها من الرجل، أو تعين سلفا مواطن الضروره، ثم تتوسل بعد بالطرق المشار إليها في تحصيل الطلاق، لتؤمن بذلك حقها، و تشعر باستقرار النفس و هدوء البال. اي انها تلجأ لطلب الطلاق في حال انتهاك الضرورات المعينه سلفا.

و مع ذلك كله فان مسأله تشريع الطلاق فى عالم الزوجيه و ايكال حق ممارسته الى الرجل- و ان كان بمستطاع المرأه ان تؤمن لنفسها هذا الحق بطرق خاصه و بصوره غير مباشره- هو من المفخر الخاصه بالدين الاسلامى الحنيف.

لقد كان أمام الأمم المتمدنه و الدول التى تحترم القانون فى العالم، ان تقطع شوطا طويلا زاخرا بالمآسى و الآلام قبل ان تدعن اخيرا الى الاقرار بقانون مشروعيه الطلاق.

و مع ذلك فان الحظ لم يحالفها كاملا حين أعطت هذا الحق بيد الرجل و المرأه على حد سواء، فانتهى الأمر هذه المره الى كثره المعدلات السنويه للطلاق (خصوصا الطلاق الذى يتم بطلب المرأه) و أعيد انتاج المشكله الاجتماعيه من بعد جديد أخذ بدوره يهز كيانات تلك الدول التى عليها ان تفكر هذه المره بالحلول الناجحه للحد من كثره الطلاق، خصوصا بعد ان أكدت معطيات الواقع متانه الرؤيه الاسلاميه فى منح الرجال حق الطلاق اذ يلاحظ المستقصى لبواعث المرأه فى طلب الطلاق كما تنشر فى الصحف و المجلات و وسائل الاعلام صواب الرؤيه الاسلاميه فى هذا المجال.

موارد تحديد المرأه فى الاسلام

تبين من خلال البحوث السابقه ان المرأه فى الرؤيه الاسلاميه ليست أقل شأنًا من الرجل فى مختلف قضايا الحياه و الامتيازات الاجتماعيه، و ان لها فى كل الأوضاع الاستقلال فى الإراده و العمل دون ان تنقاد الى قيمومه الرجل و ولايته.

و لكن ما تستطيع ان نشير إليه هنا على سبيل المسلمات و الأمور القطعيه هو لزوم اطاعه المرأه للرجل فى الفراش.

و لما كنا نتحدث فى الموارد التى تفرض فيها المحدوديه على المرأه، فانا نجد ان الاسلام بكل ثلاث قضايا الى جانب العقل و ينأى بها عن محيط العواطف و الأحاسيس؛ و هذه القضايا الثلاث التى يجب ان يناط زمامها الى العقل، هى:

الحكومہ، القضاء، و الجهاد.

ان ما نستفیده من النصوص الدينيه و سيره رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلم) ان المرأه لا- تتولى الحكومه فى المجتمع الاسلامى، و لا يناط بها امر القضاء، و لا تتولى القتال المباشر فى الجهاد بمعنى المقارعه و ليس مطلق الحضور. أَوْ مَنْ يُشَوُّا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرٌ مُّبِينٍ (١).

فالرجل هو المسئول عن هذه الحقول الثلاثه الرجال قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (٢) لارتباط هذه القضايا بالجانب العقلى و حاجتها الى الروح العقليه، فى حين انها تضطرب و تتبدد اذا خالطتها العواطف و الأحاسيس كما هو ثابت بالتجربه التى لا تدع مجالاً لأدنى شك و لا تبقى مبرراً لاستثناف البحث و التحليل.

لقد اهتمت الأمم و المدنيات الحديثه بالمرأه فى القرون المتأخره، و حاولت المدنيه الغربيه ان تضع النساء فى مصاف الرجال تقريباً، و بذلت فى سبيل ذلك الكثير فى التريه و التعليم كى تساوى بينهما، فكانت الثمره الآلاف و الملايين من النساء المتعلمات، التى ظهر من بينهن النابغات فى العلوم و المبدعات فى المجتمع، بيد ان هذه الأمم عجزت أن تصل بالمرأه الى حد المساواه مع الرجل

١- الزخرف: ١٨.

٢- النساء: ٣٤.

فى مجال الرئاسه و الحكومه و القضاء و التشريع و فى مجال القتال المباشر، بل لم تصل نسبه النساء الى الرجال فى هذه الحقول الى رقم منظور يعتد به.

و ليس بمقدور المرء أن ينسى قصه الضابطه الفرنسيه العضو فى قياده الجيش الفرنسى و ما قامت به أوائل الحرب العالميه الثانيه حين بادرت- على ما تنقل الصحف- الى تصميم قبعه- نسائيه جميله على طراز خاص يحمل فى مقدمته علامه «مقص» فى الوقت الذى كانت فيه الحرب تدور داخل الأراضى الفرنسيه، و كرات النار تنهمر من السماء، و الأرض تمور بدماء الضحايا!

المتعه أو الزواج المؤقت

اشاره

فى عددها المرقم ٦١٦٩ و المؤرخ (١٣ / شباط / ١٩٦٤) نشرت صحيفه «كيهان» مقالا بامضاء «السيد مردوخ» يحمل فيه على المذهب الشيعى لتجويزه نكاح المتعه(١).

لقد حاول السيد مردوخ ان يسبغ على مقاله طابعا استدلاليا، بيد انه لم يفعل اكثر من ان يضع يده على مسائل خلافية اثرت منذ ما يقارب الألف و الاربعمائه سنه، و أجيب عليها مئات المرّات و بحثت فى الكتب الفقيهيه و الكلاميه للمذهبين الكبيرين الشيعه و السنه.

و ما دفعنا للإجابه على ما ورد فى المقال هو مرادنا فى ان نوضّح ان هذا السيّد (كاتب المقال) لم يتوفر على موضوعه بالقراءه و البحث الكافيين. و انما ارتضى لنفسه بدوافع التعصّب المذهبى ان يكون ضحيه بعض الكلمات المسموعه التى

١- إثر الكلام الذى ادلى به د. راسل من ان الانسان هو من نوع الموجودات التى لا تكتفى بطبعها بمرأه واحده، بادرت صحيفه «كيهان»- من اشهر صحف طهران المسائيه التى لا تزال تواصل صدورها- فى شباط / ١٩٦٤ الى فتح باب المناقشه حول الموضوع عبر باب اطلقت عليه عنوان «العمود الحر». و قد كان من الطبيعى ان يتداعى النقاش الى مسأله المتعه أو الزواج المؤقت. و بصدد الموضوع الاخير نشرت الصحيفه مقالا للسيد مردوخ احد علماء السنه من كردستان حمل فيه على فقهاء الشيعه لقولهم بجواز نكاح المتعه، مما حدا بالبعض ان يطلب من العلامه السيد محمّد حسين الطباطبائى ان يرد على مقال السيد مردوخ، فما كان من المؤلف إلّا ان استجاب للطلب، بيد ان الصحيفه بادرت فجأه لغلغلق ملفّ الموضوع و لم ينشر المقال الذى رأينا ان ندرج نصه فى هذا الكتاب محرر الكتاب- خسرو شاهى].

خالها كافيهِ للاقناع، و قد ظن انه يقدّم بذلك تحفه الى قراء الصحيفه الكرام من وراء ظهر فقهاء الشيعة الذين ظنّ انهم غافلون عن مثل هذه المسموعات!

و شاهدنا على ما نذهب إليه، هي الروايه المضحكه التي افتتح بها مقاله، حيث نقل النص التالي: «متعتان كانتا على عهد رسول الله حلالا و انا احرمهما و اعاقب عليهما: المتعه و لحم الحمر الانسيه».

و الذى يبعث على السخريه فى هذا النص هو طابعه التلفيقى و نسبه القول به الى علماء الشيعة. و التلفيق واضح من الجمع بين صدر الخبر الذى يروى عن كلام للخليفه الثانى، و ذيله الذى يروى من كلام لأمير المؤمنين على (عليه السلام) كما هو عليه النص فى البخارى و غيره ممّن نسب تحريم المتعه الى رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم).

و لكى يتضح الطابع التلفيقى اكثر فى نص المقال نعود الى الاصول، فى خطبه الخليفه الثانى انه قال: «متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام، و انا انهى عنهما و اعاقب عليهما: متعه الحج و متعه النساء»^(١).

اما نص ما نقلوه عن على (عليه السلام) فهو: «ان رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى عن متعه النساء يوم خيبر، و عن اكل لحوم الحمر الانسيه»^(٢).

و الآن لنقارن بين هذين الاصلين؛ بين النص التلفيقى الذى ساقه السيّد مردوخ

١- النص عن تفسير القرطبي، و قد تسالم عليه اهل النقل و أرسلوه ارسال المسلمات كما عن تفسير الرازى، و البيان و التبيين، و زاد المعاد، و احكام القرآن، و الطبرى، و ابن عساكر و غيرهم. الطباطبائى - الميزان، ج ٤: ص ٢١٧].

٢- تراجع مصادر هذا الحديث الذى روته مجاميع الحديث السنيه فى: الميزان، ج ٤: ص ٢٩٢-٢٩٣ المترجم].

فى مطلع مقاله، حيث كتب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله حلالا وانا احرمهما و اعاقب عليهما: المتعه و لحم الحمر الانسيه!»!
ان التكليف واضح و لا ريب ازاء من يرد البحث على مثل هذا المنطق. بيد انا مع ذلك نسوق بعض الملاحظات على هامش ما
جاء فى مقال هذا السيد نضعها بين يدي من لا يملك حظ الاطلاع الكامل على جوانب هذه المسأله، و نبدي فى الوقت ذاته
استعدادا كبيرا لاستقبال آيه ملاحظه أو اعتراض على ما نكتب بصدور رحبه، و نحن على أهبه لمعالجه الموضوع و البحث فيه
بتفصيل اكبر.

كتب السيد مردوخ: «لو لم ينه عن المتعه، لعمل بها عموم المسلمين و لم يقتصر الامر على الشيعه و حدهم».

اجل، كان عامه المسلمين و صحابه النبي الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) يعملون بها قبل نهى الخليفه الثانى؛ و من بين
هؤلاء الخليفه الاول الذى اعطى ابنته اسماء الى الصحابى الزبير بزواج المتعه فاولدها عبد الله بن الزبير الذى كان فى عداد
الصحابه أيضا.

أما بعد ان نهى عنها الخليفه الثانى، فقد التزم بنهيه مشايعوه و تركوها (المتعه) فى حين لم يقبل الشيعه هذا النهى.

بيد ان نهى عمر عن المتعه لم يمنع جمعا من الصحابه و فقهاء التابعين من استمرار القول بجوازها، من هؤلاء: على (عليه السلام)
و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و عمرو بن حريث. و من علماء التابعين: مجاهد، و السدى، و سعيد بن جبير، و ابن جريح.

يقول السيد مردوخ: أتصور أن القول بالمتعه هو احد احياءات اليهودى عبد الله بن سبأ.

ما يجب ان ننتبه إليه ان عبد الله بن سبأ لا يعدو أن يكون شخصيه خرافيه وهميه، و اسطوره من نسج الأمويين و معاصريهم من العلماء روجوها لتسويغ الفتن التي سادت عصر صدر الاسلام و انتهت بقتل الخليفه الثالث. لقد جعلوا من هذه الشخصيه الوهميه امثوله بارزه لبطوله هذه القصص، ثم افترضوه واضعا لمذهب التشيع.

و قد ذهبت أقلام من أهل السنه أنفسهم الى ان هذه الشخصيه وهميه من صنع الخرافه و الخيال، و انه لا أثر لابن سبأ من خلال شواهد البحث التاريخي و أدلته، كما فعل ذلك الاديب المعروف طه حسين و آخرون. (ينظر كتاب «الفتنه الكبرى» لظه حسين، و «وعاظ السلاطين» للدكتور على الوردى، و «عبد الله بن سبأ» للسيد العسكري).

و مما يذكره السيد مردوخ أيضا قوله: كيف يستطيع عمران يبادر الى تحليل حرام أو تحريم حلال دون دليل و مدرک؟

ان الخليفه الثاني يعمد الى تغيير الاحكام فى المواطن التي يعتقد بصلاحتها- كما اعترف بذلك مؤخرا حتى بعض كتاب و علماء السنه، و هو يفعل ذلك حتى فى مواجهه نصوص صريحه عن الله و الرسول، كما صرح صاحب «فجر الاسلام» و صاحب «تفسير المنار»، و ثمه فى تاريخه الكثير مما يؤكد صحه هذا المدعى.

فالمأمل فى سياق الخطبه التي ساقها فى نهيه عن المتعه يجد ان نهى الخليفه لم يكن نهيا عن منكر، و انما كان قرارا اتخذه بنفسه بموجب ما رآه من مقتضيات عصره. و هذا البيان للخليفه الذى ينقله علماء الشيعة هو مما تسالم على نقله علماء السنه، و بالتالى فإن الشيعة لم ينقلوه عن كتبهم و مصادرهم، و فى هذه

الخطبه يتحدث عمر بقوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام، وانا [!] أنهى عنهما و أعاقب عليهما: متعه الحج و متعه الناس».

انّ كلّ من له معرفه باللغه يفهم مباشره من مدلول النص انّ المتعتين كانتا حلالا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله و سلم) و انّ عمر جاء ليعلن حرمتهما- و ذلك بعكس من يصوّر- انهما كانا حراما يرتكبهما الناس على مرأى النبي الاكرم و الصحابه، و الآن جاء نهى الخليفه من باب النهى عن المنكر و ابلاغ الناس بحرمتهما.

و الاكثر من ذلك انّ هناك مرويات كثيره تحفل بها كتب أهل السنه تخبر انّ الخليفه الثانى كان يتوعد برجم من يستمتع، بل و انه اقسام على الرجم(١)، فى حين نعرف انّ المجازاه بحدّ الرجم على المتعه لا يتسق مع أى دليل على المفاد، حتى انّ أحدا من علماء السنه لم يجرؤ على الافتاء باقامه حد الرجم على المتمتع، بل و عمدوا الى توجيه ما قاله الخليفه الثانى بحمله على التهديد الكلامى دون القصد بتنفيذه فعلا.

أما ما ساقه السيد مردوخ من انّ الخليفه الثانى اعلن من خطبه له على المنبر انه سيكون شاكرا لمن ينبهه على سهو أو خطأ صدر منه، فلا يفى بما يريد، لأنّ الخليفه لم يقل انه يقبل بكل ما يقال له.

فى مقطع آخر يكتب السيد مردوخ: «ذكر فى صحيح البخارى- الذى لا يعدّ

١- من ذلك ما فى صحيح مسلم فى ذيل خبر عن جابر ان عمر قال: «لا اوتى برجل نكح امرأه الى اجل إلا رجّمته» بل و هدّد عمر بالرجم من يقول بمجرد إباحه المتعه كما عن مرآه الزمان لابن الجوزى: « كان عمر رضى الله عنه يقول: و الله لا اوتى برجل اباح المتعه إلا رجّمته» عن الميزان للمؤلف، ج ٤: ص ٢٩٦. المترجم.]

أقل شأنًا من كتب التأريخ - أنّ الراوى لحرمة المتعه هو الامام على نفسه».

أولاً: أنّ صحيح البخارى هو كتاب فى الحديث، و الحديث لا يقبل إلا بعد الجرح و التعديل، و ليس هناك مسوّغ للتسليم به دون بحث و نقاش.

ثم أنّه روى فى «صحيح البخارى» هذا أنّ بيت المقدس بنى بعد الكعبه بأربعين عاماً، فى حين نعلم بداهه ان بنى الكعبه هو إبراهيم، و بنى بيت المقدس هما داود و سليمان و بينهما آلاف السنوات تقريباً.

و فى هذا الصحيح نفسه روى ان عائشه قالت أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) كان فى ليله المعراج الى جوارها لم يفقد حتى الصباح، فى حين نعلم بداهه ان المعراج تم قبل الهجره، و ان عائشه لم تدخل بيت الرسول الاكرم إلا بعد مده من الهجره.

و ثانياً: نقل فى صحيح مسلم عن على (عليه السلام) نقيض ما روى عنه فى صحيح البخارى، حيث روى عنه قوله (عليه السلام): «لو لا أنّ عمر نهى عن المتعه ما زنى إلا شقى».

و مما احتج به السيد مردوخ قوله: أنّ المراد من آيه فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ لَيْسَ مَا تَذْهَبُ إِلَيْهِ الشَّيْخِ مِنْ دَلَالِهِ عَلَى مَتَعَةِ النِّسَاءِ، بل المراد بها: أنّه اذا دخل بالمرأه فيجب ان تعطى المهر كاملاً.

انّ لهذا البحث ارتباطاً بالادب العربى، و قد استوفينا الحديث عنه تفصيلاً فى المجلد الرابع من تفسير الميزان، اثناء تفسيرنا لسوره النساء(١). بيد أنّ ذلك لم

١- يشير المؤلف (رحمه الله) الى بحثه فى ج ٤: ص ٢٧١ - ٢٧٥، و كذلك مناقشته لهذا الرأى و الوجوه الاخرى فى المجلد نفسه، ص ٢٩٩ - ٣١٠ المترجم].

يمنعنا من الاشاره اجمالاً الى أنّ مفسرى صدر الاسلام من الصحابه امثال ابن عباس و ابن مسعود و أبى بن كعب، و من التابعين امثال مجاهد و قتاده و السدى و ابن جبير قد فهموا من الآيه أنّ المراد منها هو المتعه المتعارفه و ليس ايفاء المهر فى النكاح الدائم. و من المعروف أنّ اولئك عاشوا معاصرين لزمان نزول القرآن و هم اعرف فيما تدل عليه العرييه- و هى لغتهم- من انسان جاء بعدهم بالف و أربعمائه سنه و هو الى ذلك كرى.

ثم أنّ المحتفين برأى الخليفه الثانى و مناصريه ذهبوا فى صدر الاسلام لتوجيه نهيهِ الى أنّ آيه المتعه منسوخه بغيرها، و لم يدعوا ابدا انها لا تدل على المتعه.

ثم أنّ السيد مردوخ يذكر بعد ذلك: «انّ الاستمتاع و التمتع هو بمعنى التلذذ و مقصود به الدخول و المباشرة». و هذا القول خطأ لأنّ للكلمتين مبنيين يفضيان الى معنيين مختلفين.

فمعنى الاستمتاع هو طلب اللذه، و معنى التمتع هو حصول اللذه، و بالتالى لا يمكن ابدا استخدام الاستمتاع فى مورد الدخول الذى يعنى حصول اللذه، لأنّ الاستمتاع يعنى الطلب كما مرّ.

و مما اشكل به السيد مردوخ على زواج المتعه قوله: أنّ للزوجيه فى الاسلام آثار لا يظهر اى منها فى المتعه، و ذلك من قبيل: التوارث و النفقه و العده و الحد بأربع نساء و غير ذلك. و عليه لا تعدّ المتعه ضرباً من ضروب الزوجيه، و لما لم تكن كذلك و لم تكن أيضاً «ملك يمين» فهى حرام و لها حكم الزنا، حيث حصرت الآيه من سوره المؤمنين «الّا على ازواجهم أو ما ملكت ايماهم» العلاقات الجنسيه الجائزه شرعاً فى الزوجيه و ملك اليمين، و ما خرج عن ذلك لا يجوز و له حكم الزنا.

أقول: أنّ هذا «الدليل» هو من اقدم المغالطات التي تثار، حيث يعود تأريخه الى أربعة عشر قرنا تقريبا، و ربما اجاب الشيعة عليه خلال هذه الفتره أربع عشر ألف مرّه، و مع ذلك فإنّ الساده المعاصرين لم يكفّوا أيديهم عنه بعد!

و في جوابه نوضح:

أولاً: أنّ الآثار التي ذكرت- في كلامهم- للزوجيه هي شرعا آثار الزوجيه الدائمه لا مطلق الزوجيه. و السيد مردوخ يعترف بنفسه بهذا الامر حيث يذكر أنّ المتعه حين كانت سائده في عصر رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و ذلك قبل ان ينهى عنها- بزعمهم- لم يكن لها مثل هذه الآثار، و الشاهد على ما نقول هو روايات أهل السنه أنفسهم.

ثانياً: ان نفس الآيه التي يتمسك بها هي دليل على أنّ عمل المتعه هو ضرب من ضروب الزوجيه. و توضيح ذلك: اننا لو قلنا بتحريم المتعه في الاسلام، فإنّ التحريم تمّ قطعاً بعد الهجره، و ذلك استناداً الى رواياتهم التي تذهب بعضها الى ان ذلك كان في غزوه خيبر أو زمن عمره القضاء أو عام أوطاس أو عام الفتح أو في حجه الوداع و ذلك تبعاً لاختلاف الأقوال. و مع أخذ جميع هذه الموارد بنظر الاعتبار فإنّ سوره المؤمنين نزلت في مكه قبل الهجره، في الوقت الذي كانت المتعه جائزه، لذا فهي تحسب في عداد الزوجيه قطعاً.

يقول السيد مردوخ في مقطع آخر: أنّ المتعه كانت زناً، و ان النبي الأكرم أجازها مؤقتاً بعنوان الضروره و من باب أكل الميتة للمضطرّ، ثم أعلن حرمتها بعد ارتفاع الضروره و زوالها.

هذه تهمة جديده تدفع الى ساحه الرسول الأقدس (صلى الله عليه و آله

و سلم) تهدف الى تسوية الخطأ الذي ارتكب في اليوم الاول!

لقد أشارت كلمات الله الى الزنا و وصفته بأنه فاحشه منذ الأيام الأولى لظهور دعوته الاسلام، كما حصل في السور المكيه من قبيل سوره: المؤمنون، الاسراء، الفرقان، المعارج و غيرها، حيث تمّ تحريمه بشكل قطعي دون ما لبس.

ثم انّ بين أيدينا مواطن في كتاب الله نظير سوره الاسراء و المائده و غيرهما تنذر رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) بأشدّ القول لو انه تصرّف أيسر التصرّف بأحكام القرآن.

ثم انّ المسلم لا يسعه أبدا ان يجرؤ في ان ينسب الى رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) انه أباح الزنا مرّه كل عدّه أيام، و انّ صحابته من أمثال أبى بكر و الزبير و جابر و ابن مسعود و اضرابهم مارسوا هذا العمل الشائن - و ذلك بحسبان انّ المتعه ضرب من ضروب الزنا كما يدعى! - فيعطى أحدهم ابنته و يقبلها الثاني ثم يأتي الولد ليكون الثمره، كما حصل حين أعطى أبو بكر ابنته أسماء للزبير متعه فأولدها عبد الله بن الزبير!

انك لا تجد مسلما شيعيا يسمح لنفسه بمثل هذه الجراه فينسب الى ساحه الرسول الأقدس مثل هذه الأقاويل التي تنطوى على الفضيحه.

و حين ننقل البحث الى مساق آخر نطل من خلاله على ما يحفل به الواقع الانساني المعاصر، نتلمس عيانا انّ المجتمع البشرى لم يقصر ابدا ممارسته للعلاقات الجنسيه على أساس الزواج الدائم، و انما هناك دائما ضروب أخرى غير قانونيه من الممارسه الجنسيه، مما يعنى انّ الزواج الدائم لم يف لوحده بحاجه البشر الى اشباع الغريزه الجنسيه.

فرغم أنّ الزواج الدائم هو الأصل المتداول في كافة أرجاء العالم، و رغم أنّ الاتجاه العام للوعى البشرى يقوم على تقبيح الزنا، فاننا نجد أنّ السلطات الرسميه فى البلاد المتمدنه و نصف المتمدنه لم تفلح فى ان تضع حداً لأشكال الممارسه الجنسيه الأخرى، حيث تزخر المدن الكبيره و الصغيره فى العالم بمراكز علنيه أو سريه لممارسه الفحشاء و الرذيله.

و حين يأتى الاسلام يطرح نفسه دينا عالميا دائما لبنى البشر فلا يمكنه ان يحول دون الزنا بأن يقصر الممارسه الجنسيه فى اطار الزواج الدائم وحده و حسب، و انما يحتاج الى تشريع الزواج المؤقت فى اطار شروط خاصه (ان لا تكون المرأه من المحارم، و لا فى عهدته زوج، و ان يحدّد المهر و يعين، و يلتزم بالعدّه بعد المفارقه) لكى يحول دون مفاسد الزنا. و حينئذ يكون الزواج المؤقت فى صلب قوانين الاسلام و تشريعاته التى تتكفل بتلبيه احتياجات الغريزه الجنسيه و اشباعها.

و لذلك جاء فى تفسير الطبرى، و كذلك فى روايات الشيعة، عن على (عليه السلام) قوله: «لو لا ان عمر نهى عن المتعه ما زنى إلّا شقيّ».

و الآن عوده الى آخر كلمات السيد مردوخ التى «يفتى» بها علماء الشيعة بوجوب تجديد النظر فى هذه المسأله و باقى المسائل الخلافيه، و فى ذلك نقول:

ان علماء الشيعة و خلافاً للساده الآخرين، تركوا باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً.

و من دون ان يحتاجوا الى «فتوى» هذا السيد، فهم يعملون النظر، بيد ان الذى يؤسف له حقا ان- صاحبنا- لا يستطيع ان يغيّر رأيه ازاء قضيه واضحه و ضوح الشمس.

اننا فى المقابل ندعو السيد مردوخ أن يلتزم فى كتابته بعفه القلم و أدب الحوار. فلقد ساق فى مقال قصير شتى الاساءات و ابلغها فهو تاره يكفر الشيعة، و تاره يرميهم بالفساد و يبهتهم بأشنع التهم، و تاره ثالثه يسم بالفحشاء بنات و اخوات علماء الشيعة و أقرباءهم، دون ان يظهر من نفسه توازنا فى خضم المسأله.

ان الذى يرفع حقا شعار الوحده الاسلاميه و الحفاظ على الانسجام الداخلى لا تليق به مثل هذه الاساءات. فان فيها أولا ما يهتك حرمه رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و الصحابه الكبار، فالرسول مقنن الحاله (المتعّه) و الصحابه هم أول من عمل بها. و ثانيا؛ ان مبعث الضغينه و التباعد بين المذهبين هو هذا الكلام- الذى يسوقه السيد مردوخ و أضرا به- الذى يثير الحفيظه و يؤلب الأوضاع حين يصل الى مسامع عموم الناس، و ألا فان اختلاف النظر فى عدد من المسائل الفرعيه لا يستدعى ابدا اثاره مثل هذه الضجه.

رسالة اخرى

بعد أيام من كتابتي للبحث السابق - حول المتعه و الزواج المؤقت - و صلنى عن طريق بعض الاصدقاء طرد بريدى من بين محتوياته رساله مختصره من السيد مردوخ. مضمون الرساله يتناول مره اخرى «تحریم المتعه» و هى تقريبا اعاده تأكيد لما ذكره الكاتب فى مقاله المنشور فى صحيفه «كيهان».

و الرساله لا- تتضمن اضافه هامه على ما كان ذكره الكاتب فى مقاله الصحفى الى «كيهان» كما يتبين ذلك لمن يقرأ المقال و الرساله معا. ألا ان الكاتب اراد ان يخرج البحث عن دائره المقال الصحفى السريع الى دائره أثبت تقرب لصفه التأليف.

و برغم ان السيد مردوخ غير الشكل العام لبيانه ألا انه حافظ على المضمون نفسه الذى لا يستند الى اساس منطقى. فبالاضافه الى ما يبعث به صدر الرساله من سخرية، عاد مجددا الى التحميل و الكذب و الافتراء الذى لم يقصره على علماء الشيعة و حدهم، بل لم يدخر وسعا حتى على أهل السنه و الصحابه.

و قد رأيت ان اتناول بعض القضايا التى أثارها السيد مردوخ و التى اقامها على منطق يختص به وحده، تاركا الحكم- له أو عليه- للقرء الكرام.

يكتب السيد مردوخ فى رسالته: ان كل الاحكام يمكن نسخها فى وقت الضروره.

لو قدر للكاتب أن يطوف على كتب اصول الفقه أو على ما ساقه المفسرون من بحوث حول آيات النسخ، لأدرك ان النسخ بمعنى ارتفاع الحكم بحسب الزمان لا- بحسب ال-حوال، و ثبوت الحكم فى الحال الاعتيادى و سقوطه فى الحال غير العادى، كلاهما لا دخل لهما بالنسخ فى اصل التشريع.

فلا يمكن ان يقال فى الآيه التى تحل أكل الميتة حال الضروره و تمنعه عند ارتفاع الضروره، ان ذيل الآيه ناسخ لصدورها.

و فى أول الاسلام كان زواج المرأه الزانيه بغير الزانى و المشرك ممنوعا، كما كان ممنوعا أيضا زواج الرجل الزانى من غير الزانيه و المشركه. ثم نسخ الحكم بعد ذلك للابد، ليس لضروره و لا لأن وضعها غير عادى قد طرأ.

و الاحكام المنسوخه فى الاسلام كلها من هذا القبيل.

يقول السيد مردوخ فى مقطع آخر: «المتعه فى اصطلاح الفقهاء تطلق على معينين: العقد المؤقت و متعه الطلاق».

يظهر من السياق و كأن الكاتب تناسى عمدا معنى ثالثا هو «متعه الحج» و هى حج التمتع الذى شرع بنص القرآن آخر عمر رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و عمل به المسلمون ثم بقى ساريا الى زمن الخليفه الثانى، و الذى بادر فى أواسط خلافته الى النهى عنه (حج التمتع) و عن نكاح المتعه فى مقام واحد.

يكتب السيد مردوخ أيضا: فى جميع كتب السنه و الشيعه لا تعد المرأه المتمتع بها زوجه.

هذا افتراء على الشيعه، ذلك ان فقه أهل البيت يصنف الزوجه الى قسمين:

الزوجه الدائمه التى تتعلق بها آثار خاصه. و الزوجه المؤقتة التى تتعلق بها أيضا آثار من قبيل لزوم وحده الزوج، و ان تعتد قرءين، و لحوق الأولاد بالزوج و غير ذلك، تماما كما حصل فى عهد رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) حين زوج الخليفه الاول كريمته للزبير بنكاح المتعه، فولدها الزبير عبد الله، الذى لم يبق دون أب و انما لحق بابيه الزبير.

يذكر السيد مردوخ في رسالته: ان الله خاطب رسوله من خلال سورة الاحزاب التي نزلت في المدينة انه (سبحانه) أحل له ازواجه و ما ملكت يمينه، و اذا كانت المتعه حلالا حينذاك للزم ان يذكرها القرآن.

مرّ معنا ان الزوجه تشمل الدائمه و المنقطعه. ثم ان كلمه المسلمين تجتمع على جواز ان تقوم السنه بتخصيص و تعليم حكم الكتاب، بل هذا ما وقع فعلا.

فالله سبحانه لم يذكر في القرآن من الحيوانات نجسه العين سوى الخنزير، ألا ان السنه الحقت بذلك الكلب، و لم يدع احد حتى الآن بمثل هذا الادعاء: لو ان الكلب كان بالفعل نجس العين فلما ذا لم يذكره الله في كتابه!

و نظائر هذا كثير.

جاء في رساله السيد مردوخ: «حين توقف جيش المسلمين في مكه في السنه الثامنه للهجره، بدت الفتيات و النساء الأراامل بزيتهن أمام جنود الاسلام مما بعث على اثاره شهوتهم بسبب العزوبه و طول المكوث بعيدا عن الزوجات.

لهذا السبب بالذات اصدر النبي الاكرم حكم جواز العقد المؤقت كحكم ضروره و من باب أكل الميتة للمضطر».

علينا ان نسأل هذا السيد: هل تزوج الزبير ابنه الخليفه الاول بالعقد المؤقت في هذه الايام؟ و هل كان عمر عبد الله بن الزبير و هو ثمره الزواج المؤقت هذا، و من صحابه رسول الله، سنه واحده مثلا عند وفاه الرسول الاكرام (صلى الله عليه و آله و سلم)؟

ثم اذا أردنا ان نتجاوز عن هذه القضيه، فهل ياترى يكمن حل المشكله التي واجهت جيش المسلمين في مكه باصدار النبي الأكرم لحكم جواز الزنا؟ أو أن

يحال بين الفتيات و النساء الأرامل و بين ان يظهرن زينتهن أمام الرجال الاجانب تنفيذاً لحكم قرآنى واجب التنفيذ يتبدأ فى قوله تعالى: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ (١)؟

ثم اذا اردنا ان نغض الطرف عن هذا أيضا، فلنا ان نسال: كم ياترى لبت جيش المسلمين فى مكه، و كم من السنوات طال فتح مكه حتى تجشم جند الاسلام عناء هذه العزوبه التى يتحدث عنها الكاتب بحيث اضحوا مصداقا للضروره؟!

لا- ريب ان هؤلاء الجند لايقوا من الصعوبات ما هو ادعى للضروره- بحسب منطق الكاتب- من الايام التى مكثوا فيها بمكه و امضوها فى فتحها، و ذلك نظير ما لا قوه فى حنين و المحاولات المتعدده لحصار الطائف و ما جرى فى أطراف تهامه.

ثم اذا كانت مصلحه الضروره هى ملا-ك جواز لإباحه الزنا كما يقول السيد مردوخ، فما هو ياترى الحكم فى مثل دنيانا المعاصره، التى تكتظ فيها مناظر الاثاره و الشهوه و تمتلى الأزقه و الشوارع بمئات الفتيات المتبرجات و نصف العاريات و هنّ يحملن صنوف الزينه، خصوصا اذا أخذنا بنظر الاعتبار الازمه الخانقه التى تعانى منها مختلف طبقات الشباب من عمال و طلاب و اضرابهم و هم يعجزون عن توفير نفقه الزواج و ما يتطلبه بناء الاسره؟ ثم اذا كانت وقفه قصيره أمضاها الجيش الاسلامى فى مكه هى مدعاه بنظر السيد مردوخ لاباحه المتعه من باب الاضطرار، أ فلا- يقول منطق القياس على الأوضاع الراهنه الى القول بحليه المتعه، بل و حتى الزنا؛ بل و الزنا بالمحصنات و المحارم من قبيل الامهات و الاخوات؛ و حليه الفواحش كاللواط؟

انّ منطق الاباحه على أساس الضروره الذى يتحدث به السيد مردوخ يفضى فى ظل الانحلال فى عالمنا المعاصر و العجز عن تهيئه نفقه البيت فى الزواج الدائم، الى إباحه ليس المتعه و الزنا وحدهما، بل كل اشكال الانخلاع الشهوانى.

و مع الازمه الخانقه التى لا مجال لانكارها هل تبقى امثال هذه الاحكام الاسلاميه حيّه على حالها من غير نسخ؟

و اذا كانت المتعه كما يقول السيد مردوخ هى ضربا من ضروب الزنا،- يباح عند الضروره من باب أكل الميتة- فما هو الفرق يا ترى بين المتعه و غير المتعه فتباح الاولى و تبقى الثانيه فى دائره الحرام؟

جاء فى رساله السيد مردوخ قوله: «لما رأى حضره عمر أنه لم تعد ثمه ضروره للمتعه، و ان بعض الاشخاص يمارسها عن جهل [بالحكم] أبلغ الناس حرمتها و حرمة لحم الحمير الاهليه. و ما الفرق بين ان يبلغ الرسول بنفسه حرمة ذلك و بين ان يقوم بالابلاغ خليفته؟».

يستلزم هذا النص الملاحظات التاليه:

أولاً: اذا كان حكم تحريم المتعه قد نطق به التنزيل بوضوح و دون لبس- كما يذهب لذلك السيد مردوخ- فى أوائل البعثة و بعد الهجره بنص صريح فى عدد من سور القرآن منها سوره «المؤمنون» و سوره الاحزاب و غيرهما، فما معنى ان يبقى خفياً عن المسلمين طوال ثلاثه و عشرين سنه من البعثة النبويه مع ما عرف عن النبى الاكرم (صلّى الله عليه و آله و سلم) من فاعليه و نشاط عجيب فى تبليغ الاحكام، و كيف يتسق ذلك مع حرص المسلمين على تلاوه كتاب الله و تلاوتهم له فعلاً؟ ثم ما معنى ان يبقى الحكم خفياً بعد ذلك أيضاً طوال مده خلافه الخليفه

الاول و نصف خلافه الخليفه الثانى حتى يعلنه عمر و يفصح عنه؟

ثانيا: ما نطق به الخليفه الثانى، و عدّه السيّد مردوخ إبلاغا لحكم الله و الرسول، هو قوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام، و انا انهى عنهما و اعاقب عليهما: متعه الحج و متعه النساء»(١).

و غايه ما انشده من القراء الكرام ان يحكموا بانفسهم على هذا النص، و فيما اذا كان اعلانا و تبليغا لحكم الله و الرسول، أو تحريما ابتداءيا صدر من الخليفه الثانى نفسه؟

ثالثا: انّ من ينسبهم كاتب الرساله الى الجهل هم الصحابه انفسهم، بل و على الاخص كبارهم امثال على (عليه السلام) و ابن مسعود و ابن عباس و الزبير و الخليفه الاول الذى انكح ابنته للزبير متعه.

رابعا: نصّ الخليفه الثانى فى خطبته الى الناس على تحريم متعه النساء و متعه الحج، و ليس كما يقول كاتب الرساله: متعه النساء و حرمة الحمير الاهليه. و شأن الخليفه الثانى أجل من ان يجهل لغته العربيه فيطلق على لحم الحمير لفظ المتعه، و انما التحوير فى النص خطأ متعمد من السيد المردوخ ينطوى على حيله لطيفه! يكتب السيد مردوخ بعد ذلك: «احكام الزوجيه و منها النسب و العدّه لا تتعلق بالاجماع بنكاح المتعه».

هذا افتراء فاضح ينسبه الكاتب الى الشيعه، و مع ذلك يجب ان نوجه له هذا السؤال: من هو اب عبد الله بن الزبير؟

يكتب السيد مردوخ أيضا: «ان معنى آيه المتعه «فما استمتعتم به منهن

فآتوهن اجورهن» هو اذا استمتع بالزوجه و دخل بها، فهي تستحق استيفاء تمام المهر، و لا دخل للآيه الشريفه بالمعنى الذى يذكره علماء الشيعة».

علينا ان نتبه هذا السيد بضروره العوده الى ما ورد على ذيل الآيه فى مجاميع الحديث و كتب التفسير، من احاديث منقوله عن كبار الصحابه، لكى يعلم ان الصحابه انفسهم - و هم عرب يتحدثون بنفس لغه القرآن - نقلوا هذا المعنى للآيه قبل علماء الشيعة. فاذا كان ثمة مأخذ فليرم به على الصحابه انفسهم و لا يعطى درسا فى العريه لعلماء الشيعة، و لا يتحدث بخلاف العرف و اللغه فيقول: ان الاستمتاع و التمتع - من باب الاستفعال و التفعّل - هما فى لغه العرب بمعنى واحد.

اما من أجل مزيد من الاطلاع فبمقدور القراء الكرام العوده الى تفسير الطبرى، و الدر المنثور، و سائر المجاميع الحديثيه الاخرى.

يقول السيد مردوخ فى رسالته: «يقول بعض أئمة الشيعة: ان لفظ الاستمتاع و ان دل فى اللغه على معنى التلذذ، و لكنّه فى العرف الشرعى يطلق على عقد المتعه. أقول: مع أن كتب الفقه و اللغه لم تطلق كلمه الاستمتاع على عقد المتعه، و لكن مع ذلك اذا كان المقصود من الاستمتاع هو عقد المتعه، فإن الآيه يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ (١) صريحه بان من لا يتزوج الطيبات و لا يستمتع بهن فهو من أهل النار.

أقول: احسنت على هذا المنطق، و هذا الطراز المعجز من التفكير الذى يقيم ما يشاء من الروابط بين الدليل و النتيجة!

و كأنَّ منطق هذا السيد يقضى: اذا كان للفظ معنى فى سياق معين، فينبغى ان يكون له نفس المعنى فى كل الامكنه و السياقات. فمثلا فى آيه المتعه جاء لفظ «الأجر» بمعنى «المهر»، و عليه يكون لهذا اللفظ نفس المعنى فى قوله تعالى:

إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (١) أى يعطى للصابرين مهر لا حد له و لا حساب!

و كذلك فى لفظ الزوج و الزوجين اللذين جاء فى بعض المواطن بمعنى المرأه و الزوج، يجب ان يكون لهما نفس المعنى فى قوله تعالى: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ (٢) فحتى الملائكه مثلا هم انثى و ذكر؛ امرأه و زوجها!

ثم ان احدا لم يقل ان الاستمتاع بمعنى عقد المتعه، بل هو بمعنى الزواج المؤقت و ثمه بين الاثنين فرق كبير.

يكتب السيد مردوخ: «الأعجب من ذلك ان الشيعه تقول بعمل المتعه بيد انها تتحاشى اعطاء المتعه».

علينا ان نقول ان ذلك يعود الى باعث ينطبق على صاحب الرساله نفسه، فكما أنه يقول بالزواج الدائم بيد أنه لا يزوج ابنته ابدا لشخص يعلم انه لا يمضى معها سوى ليله واحده ثم يطلقها. و كذلك لا يزوج كريمته الى عجوز لم تبق له فى الحياه سوى أيام قليله.

ثم ما دخل رضا الناس و عدم رضاهم بتشريع حكم أو عدم تشريعه، و الله (سبحانه و تعالى) يقول: عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ

١- الزمر: ١٠.

٢- الذاريات: ٤٩.

تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ (١) و يقول: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ (٢) و يقول: وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ (٣).

انّ الذي يراجع القرآن الكريم مراجعه سريعه لا يشك بانّ أحكام الاسلام شرّعت لمراعاة المصلحه الواقعيه، و هي لا تتبع سوى الحق، و لا يهتمها بعد ذلك اذا كانت متوافقه مع ميول الناس أو مخالفه لها.

يقول السيد مردوخ في رسالته: «انّ اكثرية المسلمين تقول بحرمه المتعه و التخلف عن رأى الاكثرية ممنوع دينا و قانونا».

علينا ان نسأل- كاتب الكلمات- ان يسمّى لنا دينا من الاديان الحقه جعل الاكثرية مدركا له؟ انّ الله (تبارك و تعالى) يدعو في كتابه الى اتباع الحق، و يذم رأى الاكثرية التي تكره الحق: لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ (٤).

ثم اذا كانت ميول الاكثرية ملاكا يستوجب الاتباع، لوجب على المسلمين- في صدر الرساله- و هم اقلية ان يقبلوا عباده الأصنام لان الاكثرية كانت تعبد الأصنام.

و بنفس المنطق ينبغي لأهل التقوى و هم قله ان يتصلوا عن تقواهم لأنّ أهل المعصيه هم الاكثرية!

ثم ان بحثنا يدور في نطاق المسائل الدينيه فما دخل القانون به؟ و ما دخل

١- البقره: ٢١٦.

٢- البقره: ٢١٦.

٣- المؤمنون: ٧١.

٤- الزخرف: ٧٨.

القوانين الساريه فى البلد فى ثبوت أو عدم ثبوت المسائل الدينيه؟ أم أنّ هذا السيد يعتقد ان مجال البحث فى المسائل الفقهيّه أو الكلاميه الدينيه هى دائره مجلس الشيوخ أو الشورى مثلا؟

يكتب السيد مردوخ فى رسالته: «انّ القول بجواز المتعه هو كفر لانّ فى ذلك مخالفه للقرآن، و القائل به كافر!»!

انّ الانسان ليأسى على شخص أمضى عمرا فى البحوث الدينيه (١) (!) بيد انه لا- يعرف حتى الآن انّ القول بجواز و عدم جواز المتعه- و هو ما يختلف فيه السنه و الشيعه- الذى يوجب ان يكون أحد الخصمين مخالفا للحق قطعا، لا يستوجب الكفر.

و الانسان يأسف ان لا يفهم هذا الرجل انّ موجبات الكفر و الخروج عن الدين هى احدى اثنتين؛ الأولى: إنكار أصل من أصول الدين الثلاثه: التوحيد، النبوه، و المعاد. الثانيه: إنكار واحده من ضروريات الدين، من قبيل إنكار أصل الصلاه و الصوم و القبلة، لانّ مثل هذا الانكار يرتد الى إنكار الله و رسوله.

و يأسف الإنسان- ان لا يكون الكاتب- قد عرف انّ المسائل التى يختلف عليها السنه و الشيعه و منها مسأله المتعه، ليست من أصول الدين و لا من ضرورياته، بل هى من الفروع. و هى الى ذلك من الأمور النظرية غير البديهيه و لا الضروريه.

و فى نفس الوقت إنه لأمر مشكل ان لا يكون الكاتب قد سمع حتى الآن انّ المسلم الذى ينكر مسأله نظريه لا يوصف بالكفر.

١- اشاره من المؤلف الى أنّ السيد مردوخ من علماء الدين على مذهب أهل السنه المترجم].

بيد أنّ الذى يلوح مما فى اليد من آثار هذا الكاتب، أنّ الرجل يهدف من خوض أمثال هذه البحوث النظرية الى تهيج السدج و شعل أوار الفتنة التى دامت فيما مضى قرونا من الزمان، الى ان أخذت تنحو نحو السكوت أثر مساعى عدد من العلماء المنصفين.

و من شواهد ما يهدف إليه من تحريك الضغائن و اثاره الفتنة و الشحنة أنّه فى رساله صغيره جدا يكرّر أكثر من مرّه أنّ الشيعة فى موقفهم هذا لا هدف لهم سوى اظهار العداوه لعمر!

يقول السيد مردوخ: «انّ المفاسد التى تترتب على المتعه هى:» ثم يبدأ بنسج الكلام كمن يصنع مرتفعا من الجليد فيقول فيما يعدّد من آثار انها: ممنوعه بنص القرآن؛ و ان جواز المتعه كان لضرورات؛ و أنّ المتعه تتعارض مع قانون التناسل؛ و أنّ المرأه الشريفه لا تمارسها، و أنّ من تمارس المتعه ينفر منها اجتماعيا.

للقارئ الكريم ان يقارن بين العنوان الذى ساقه «المفاسد المترتبة على المتعه» و بين الكلام الذى ساقه تحت العنوان و الذى ختمه بأثر عاشر هو: العداوه لعمر، ليتلمس بنفسه قدر التطابق بين العنوان و المحتوى!

يقول السيد مردوخ مضيفا: اذا لم يكن القول بالمتعه بباعث مخالفه عمر، فمن الذى يمنع من الاحتياط حيث يتم اجراء صيغه النكاح الدائم بدلا من صيغه المتعه، ثم ينفصلا بالطلاق متى أرادا؟

و الذى يرد على هذا الكلام أنّ «المفاسد» التى ذكرها الكاتب و ربّها على صيغه الزواج المؤقت تترتب بنفسها على الزواج الدائم الذى يقترحه، و الذى لن

يطول ساعه واحده أو ليله واحده أو اسبوعا واحدا، و بالتالى فما الفرق بين الاثنين و لما ذا يحرم الاول و يحلل الثانى؟

ثم انّ منع المتعه- بالصيغه التى يقترحها الكاتب- ألا يكون مدعاها لاحاطه قانون الطلاق بالخفه و السخريه؟

آخر ما يختم به السيد مردوخ رسالته هو هجوم يشنه على أحد العلماء ممن وضع اخيرا مصنفا فى المتعه، حيث يؤاخذة على عدم دقته فى نقل كلام عمر عن التفسير الكبير، حيث النصّ فيه كما يلى: «متعان كانتا على عهد رسول الله و أنا أنهى عنهما و اعاقب عليهما» و ذلك كما ورد فى رساله الكاتب، فى حين نقله مؤلف كتاب المتعه بالصيغه التاليه: «متعان محللتان على عهد رسول الله و أنا احرمهما و اعاقب عليهما».

شىء حسن ان يتذكر السيد مردوخ- الآن- نص كلام عمر الذى كان قد نشره فى مقاله بصحيفه «كيهان» بصيغه تبعث على السخريه نصّيا: «متعان كانتا على عهد رسول الله و أنا احرمهما و اعاقب عليهما: لحم الحمر الأهليه و متعه النساء!» و مع ذلك فهو لم يقنع بخطأ على هذا المستوى، بل ما لبث ان عاد الى تكرار الاشتباه نفسه فى رسالته. و الله المستعان.

مبحث فى تعدّد زوجات النبى

مما اعترضوا به على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هو تعدّد زوجاته، حين قالوا: ان تعدّد الزوجات لا يخلو فى نفسه عن الشره و الانقياد لداعى الشهوه، حتى انه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقنع ان شرع لامته أربع من النساء حتى تعدى هو نفسه الى التسع من النسوه.

انّ الاجابه على هذا الاعتراض ترتبط ببحت المسأله من جوانبها كافه. و لما كانت هذه الجوانب ترتبط بآيات متفرقه كثيره فى القرآن، فإنّ البحث عن كلّ جهه من جهاتها يجب ان يستوفى عند الكلام على الآيه المرتبطه بها. لذلك تركنا تفصيل البحث الى المواطن التى تناسبه من الآيات المعنيه مكتفين هنا باشارات اجماليه (١).

انّ أول ما نسوقه فى هذا المجال ان ينتبه المعترض الى انّ قصه تعدّد زوجات النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) ليست بهذه السذاجه التى يصورها الاشكال من انه بالغ فى حبّ النساء حتى انتهت زوجاته الى التسع، بل كان اختياره (صلى الله عليه وآله وسلم) و آله و سلم لكل واحده منهن يقوم على منهج خاص قامت عليه حياته.

١- آثار المؤلف هذا البحث فى سياق تفسيره للآيات (٢-٦) من سوره النساء، يراجع الميزان، ج ٤: ص ١٩٥ فما بعد.

فقد كان أول ما تزوّج بخديجه (١) (رضى الله عنها) و عاش معها مقتصرًا عليها دون زوجته أخرى نيفا و عشرين سنه - أى ثلثى عمره الشريف بعد الزواج - منها ثلاث عشره سنه بعد نبوته قبل الهجره من مكه، ثم هاجر الى المدينه و شرع فى نشر الدعوه و اعلاء كلمه الدين.

تزوّج بعد خديجه بعدد من النساء منهن البكر و منهن الثيب، و بينهن الشابه و منهن العجوز و المكتله، و استمر على ذلك ما يقرب من عشر سنين الى ان حرّمت عليه النساء بعد ذلك إلا من هى فى حباله نكاحه (٢).

و من الواضح أنّ هذه الممارسه على هذا الضرب من الخصوصيه لا تقبل التوجيه بمجرد حب النبى الاظهر (صلى الله عليه و آله و سلم) للنساء و الولوع بهن و الوله بالقرب منهن، لأنّ أول هذه السيره - الاكتفاء بزوجه واحده هى خديجه - و آخرها حيث حرّم عليه الزواج، يناقضان التهمه.

على اننا لا- نشك بحسب ما نشاهده من العاده الجاربه، أنّ المتولع بالنساء المغرم بحبهن و الخلو بهن و الصبوه إليهن، يكون مجذوبا الى الزينه، عاشقا للجمال، مفتونا بالغنج و الدلال يمتلكه الحنين الى الشباب و نضاره السن و طراوه الخلقه، فى حين نجد ان هذه الخصائص و الميول لا تنطبق على سيرته (صلى الله

١- تزوج النبى من خديجه قبل (١٥) عاما من البعثه حيث كان النبى فى الخامسة و العشرين من عمره، و خديجه فى الأربعين. و خديجه كانت ثيبا حيث تزوجت قبل زواجها من النبى مرتين؛ الاولى برجل يقال له عتيق بن عائذ المخزومى و خلفت منه « جاربه» و فى المره الثانيه تزوجت برجل يقال له أبو هاله بن منذر الأسدى و خلفت منه هنداً.

٢- و آيه التحريم هى قوله تعالى: لا- يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ وَ لا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا (الاحزاب: ٥٢).

عليه وآله وسلم) ولا تعكس نفسها في شخصيته، حيث لم يتقيد بها، بل هو تزوج بالشيب بعد البكر(١)، و بالعجوز بعد الفتاه الشابه(٢)، فقد بنى بأم سلمه و هي مسنه، و بنى بزینب بنت جحش و سنّها يومئذ يربو على خمسين بعد ما تزوج بمثل عائشه و أم حبيبه.

علاوه على ما مرّ نجد أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد خیر نساءه بين التمتع و السراح الجميل - و هو الطلاق - ان كنّ يردن الدنيا و زينتها، و بين الزهد في الدنيا و ترك التزين و التجمل ان كن يردن الله و رسوله و الدار الآخرة، على ما يشهد به قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرْذَنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمْتَعُكُنَّ وَ أَسِيرِحُكُنَّ سِيرَاحًا جَمِيلًا* وَ إِن كُنْتُمْ تُرْذَنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا(٣).

و هذه الخصله في التنصل من الزينه و التجمل لا تتسق مع الحاله النفسيه لرجل مغرم بجمال النساء صاب الى وصالهنّ.

فلا يبقى حينئذ للباحث المتعمق اذ التزم الانصاف و الموضوعيه الا ان يبحث

١- المرأه الوحيده التي تزوجها الرسول الاكرم و هي باكره هي عائشه و كان ذلك بعد وفاه خديجه حيث عقد عليها بمكه و تم الزفاف في المدينه بعد الهجره. أما الاخريات فكن ثيات و أرامل، و هنّ: سوده، زينب بنت حريمه، حفصه، أم سلمه، زينب بنت جحش، جويريه، أم حبيبه، صفيه، و ميمونه.

٢- أول ما تزوج به النبي من النساء هي خديجه حيث كان عمرها حين بنى بها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اربعين سنه حسبما يذكر أحمد بن حسن الحر العاملي. ثم عقد على عائشه بعد موت خديجه و هي ذات ست سنوات، بيد انه لم يدخل بها الا في المدينه بعد الهجره حين بلغت العاشره. و بعد عائشه لم يتزوج باكر غيرها.

٣- الاحزاب: ٢٨ - ٢٩.

عن عوامل اخرى توجه كثره زواجه (صلى الله عليه وآله وسلم) أواخر عمره غير عامل الشره و الشبق و اللهور.

و حين نأتى الى العوامل التى نعتيها فاننا نجد انه (صلى الله عليه وآله وسلم) تزوج ببعض نسائه بهدف اكتساب القوه و ازدياد العضد و العشيره، و تزوج البعض الآخر بباعث استماله القلوب و توقيا من بعض الشرور. و من بواعث زواجه فى حالات اخرى القيام بأمر من تزوج بها بالانفاق عليها و اداره معاشها ليكون ذلك سنه جاريه بين المؤمنين فى حفظ الارامل و العجائز من المسكنه و الفقر و الضعه.

و ثمه من حالات زواجه ما يعود ببواعثه الى تثبيت حكم إلهى شرعى و تنفيذه بغيه كسر السنن المنحطه و البدع الموروثة الباطله الجاربه بين الناس، كما حصل فى زواجه من زينب بنت جحش.

فقد كانت زينب زوجه لزيد بن حارثه ثم طلقها زيد، و لما كان زيد يدعى ابن رسول الله على نحو التبنى، و كانت زوجه المدعو ابنا عندهم كزوجه الابن الصلبى لا يتزوج بها الأب، فقد كان لا بد من تجاوز ذلك بما فعله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من زواجه بها، حيث نزل فى ذلك قرآن(١).

و لنعد الآن الى اول زواج للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد وفاه خديجه حيث بنى بسوده بنت زمعه و قد توفى عنها زوجها بعد الرجوع من هجره الحبشه الثانيه(٢).

١- قوله تعالى: فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (الاحزاب: ٣٧).

٢- تزوج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى مكه بثلاث زوجات هن: خديجه، عائشه، و سوده. اما البقيه فقد تزوجهن فى المدينه بعد الهجره. و بالنسبه لسوده فقد تزوجها بعد حدود السنه من وفاه خديجه حين كانت أرمله قد مات عنها زوجها بعد الرجوع من الحبشه، و على روايه انه مات فى الحبشه. و قد توفيت أواخر عهد عمر فى المدينه.

كانت سوده مؤمنه مهاجره لو أنها رجعت الى اهلها فى مكه بعد وفاه زوجها لفتنوها كما فتنوا غيرها من المؤمنين و المؤمنات بالزجر و الاكراه على الكفر و أحيانا القتل. لذلك جاء زواج النبى صيانه لها من الأذى.

و تزوج بزینب بنت خزيمه بعد قتل زوجها عبد الله بن جحش فى أحد، و كانت فى الجاهليه من السيدات الفاضلات، تدعى «أم المساكين» لكثرة بزها بالفقراء و المساكين و عطوفتها بهم، لذلك جاء زواجه بها (صلى الله عليه و آله و سلم) صيانه لماء وجهها و مكانتها(١).

و ممن تزوج بها النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) أم سلمه و اسمها هند، حيث كانت من قبل زوجه عبد الله ابى سلمه ابن عمه النبى و اخيه من الرضاعه، و هو أول من هاجر الى الحبشه، فى حين كانت أم سلمه زاهده فاضله ذات دين و رأى، فلما توفى عنها زوجها كانت مسنه ذات أيتام فتزوج بها النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) فى مثل هذه الأوضاع(٢).

١- تم زواج النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) من زينب فى السنه الثالثه للهجره؛ و لم تمض فى بيت النبى سوى عدّه أشهر حيث ماتت و دفنت فى البقيع و من جهه ثانيه لا يصح ما ذكره المرحوم المحدث القمى فى «منتهى الآمال» من ان زواج النبى بزینب كان فى شهر رمضان السنه الثالثه للهجره، لانه يذكر بنفسه ان الزواج تم بعد ان فقدت زوجها عبد الله بن جحش فى غزوه أحد التى وقعت- كما يصرح المرحوم المحدث القمى- فى شوال السنه الثالثه للهجره. لذلك لا- مناص من ان يكون الزواج فى شهر شوال. و فى الواقع يتتابنا العجب لما ذهب إليه المحدث القمى من ان الزواج تم فى شهر رمضان، رغم انه مصرح ان أحد وقعت فى شوال حيث قتل عبد الله جحش. أما اذا حملنا شهر رمضان على السنه التاليه؛ اى السنه الرابعه للهجره، فان هذا التوجيه يتناقض مع ما ذكره القمى من ان الزواج تم فى السنه الثالثه للهجره.

٢- أم سلمه هى بنت أبى أميه حذيفه بن المغيره. تزوج بها النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) فى السنه-- الرابعه للهجره، و توفيت فى المدينه سنه ٦١ للهجره، و هى تعدّ أفضل زوجات النبى بعد خديجه. و الجدير بالملاحظه ان خديجه و زينب بنت خزيمه هما الوحيدتان اللتان توفيتا فى حياه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) اما بقيه زوجاته فقد توفين بعده (ص).

و تزوج بصفيه بنت حبيّ بن أخطب سيّد بنى النضير بعد ان قتل زوجها يوم خيبر، و قتل أبوها مع بنى قريظه و كانت هى فى سبى خيبر، فاصطفاها (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و تزوج بها فوقها بذلك من الذلّ و الهوان^(١) و وصل سببه بنى اسرائيل.

بعد وقعه بنى المصطلق تزوّج (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بجويريه و اسمها بره بنت الحارث سيّد بنى المصطلق. فقد أسّر من هؤلاء مائتا بيت بالنساء و الذراري، فلما تزوّج النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بنت سيدهم قال المسلمون هؤلاء أصهار رسول الله لا- ينبغى أسرهم، و أعتقوهم جميعا، فاسلم بنو المصطلق اثر ذلك، و لحقوا عن آخرهم بالمسلمين، و كانوا جمعا غفيرا، فأثر ذلك تأثيرا حسنا فى سائر العرب.

و من الاخريات اللاتى تزوّج بهنّ النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) ميمونه و اسمها برّه بنت الحارث الهلاليه، و هى التى وهبت نفسها للنبي بعد وفاه زوجها الثانى أبى رهم بن عبد العزى، فاستنكحها رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و تزوّج بها و قد نزل فيها قرآن. و تزوج أيضا بأُم حبيبه و اسمها رمله بنت أبى سفيان، ضمن ظروف ملخصها انها كانت زوجه لعبيد الله بن جحش الذى هاجر معها الى الحبشه- الهجره الثانيه- فتنصّر عبيد الله هناك و ارتد عن دينه، فيما ثبتت هى على الاسلام. و من جهه ثانيه و بعد ان تنصر زوجها كان أبوها أبو

١- تزوج رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) من صفيه فى السنه السابعه من الهجره بعد غزوه خيبر. و كانت صفيه قد تزوجت قبل ذلك مرتين، احدهما بسلام بن مسلم؛ و الثانيه بكنانه بن ربيع.

سفيان يكيّد لدين الله و يحشد الجموع ضدّ الاسلام، فتزوج بها النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و أحصنها و كانت في حمايته.

و تزوّج (صلى الله عليه و آله و سلم) بحفصه بنت عمر و قد قتل زوجها خنيس بن حذافه بيدر و بقيت أرملة. و تزوّج أيضا بعائشه بنت أبي بكر و هي بكر.

انّ المتأمل في هذه الخصوصيات التي رافقت كلّ حاله من حالات زواجه (صلى الله عليه و آله و سلم)، لا يشك في أنّ زواجه منهنّ لم يكن على حدّ ما يخضع له سائر الناس من سعى لارضاء الغريزه الجنسيه، خصوصا مع ما تقدم من سيرته (صلوات الله و سلامه عليه و على و آله) في أول أمره و آخره، و ما سار به من الزهد و ترك الزينه و ندبه نساءه الى ذلك.

أضف الى ذلك احترامه للمرأة و طبيعه سيرته (صلى الله عليه و آله و سلم) مع النساء. فقد أحيا ما كانت قرون الجاهليه و عصور الهمجيه و الظلام، أماتت من حقوقهن في الحياه، و أعاد ما كان ضاع من موقعهن في المجتمع الانساني، حتى روى أن آخر ما تكلم به (صلى الله عليه و آله و سلم) ان وصّى الرجل بهن خيرا، فقال من كلام (صلى الله عليه و آله و سلم): «الصلاه، و ما ملكت ايمانكم لا تكلفوهم ما لا يطيقون، الله الله في النساء فإنهن عوان في ايديكم» (الحديث).

انّ سيرته في العدل بين نساؤه و حسن معاشرتهن و رعايه جانبهن هو مما يختص به (صلى الله عليه و آله و سلم). و ما حكم الزيادة على الاربع الا كصوم الوصال بالنسبه إليه، فهو من مختصاته التي منعت عنها الأمه.

و لا ريب أنّ هذه الخصال و ظهورها على الناس هي التي منعت اعداءه من الاعتراض عليه رغم تربصهم الدوائر به (صلى الله عليه و آله و سلم).

بحث فى تفاسير بعض الآيات حول المرأة

البحث الذى بين يدى القارئ المحترم هو دراسه قصيره حول مقاله كتبها أحد الخريجين الايرانيين (من امريكا) تحت عنوان «بحث فى تفاسير بعض الآيات حول المرأة».

يقدم الكاتب المذكور لمقاله بما يلى: «الحركه الاسلاميه فى خارج البلد هى اليوم فى حال نمو و اتساع مطرد. فالنشاط الاسلامى فى هذه الحركات لا يقتصر على الشباب المتدين و انما امتد ليشمل الكثير من الشباب الذين تعرفوا- خارج البلاد- على الاسلام الصحيح، بعد ان كانوا لا يعرفون عنه شيئا داخل الوطن بفعل الظروف العائليه و الاجتماعيه.

انديكاك هؤلاء الشباب فى النشاط الاسلامى يبعث على العجب، حتى ان عدد المشتركين فى المؤتمرات الاسلاميه تضاعف خمس عشره مره خلال السنوات الثلاث الأخيره.

و من الطبيعى انّ هذا الامتداد فى النشاط الاسلامى خارج البلد يبعث على الأمل، و فى المقابل يتم السعى لتطويقه و التصدى له، تحقيقا لهذه الغايه بالذات بدأنا نشهد أساليب غير مباشره تتسم بالجديه، نظير نشر الكتب التى يوحى ظاهرها انها اسلاميه فى حين ينطوى باطنها على اهداف تحريفيه. و كذلك إيجاد مراكز اسلاميه رسميه، و السعى أيضا لاشاعه فهم محرف عن الاصول و القوانين

الاسلاميه من قبيل استخراج آيات معينه من القرآن الكريم و التأكيد على الآيات التي تتصل بضرب المرأة؛ تعدد الزوجات؛ شهاده المرأة و غير ذلك، حيث يتم توظيف هذه الموارد لضرب الاسلام و النيل من الوعي الذهني للشباب خارج البلد و التأثير على حماسهم و اندفاعتهم.

و لما لم تكن هناك مصادر بين يدي هؤلاء الشباب يعودون إليها في معرفه الاجوبه التي تثار، أو في الواقع مواجهه الهجوم الذي يشن ضدّ الاسلام، فقد اضطروا للعودة الى التفاسير الموجوده. و قد كان من نتائج العوده الى هذه التفاسير ان انتحى بعض الشباب جانبا و بالذات فئه الفتيات الشابات. و السبب انهم لم يتلمسوا في قراءه هذه التفاسير وجود منطق عقلاني في التعامل مع البيان القرآني و بالخصوص الآيات التي ترتبط بالمرأه.

و المسأله لم تقتصر على غياب المنطق العقلاني وحده بل ثمة من التفاسير من عدل عن معاني تنطق بها الآيه نفسها، الى استخلاص مفاهيم غير منطقيه منها.

و ثمة صنف آخر من هؤلاء الشباب يتمتع بايمان أقوى، و لهم سابقه أطول عهدا في معرفه الاسلام من المجموعه الاولى. هؤلاء تركوا هذه التفاسير جانبا و انقذوا انفسهم من السقوط في حاله ضعف الايمان. و منطلق هذه الفئه الثانيه من الشباب: انّ الاسلام الذي نعرفه و الربّ الذي نعبده أنأى ما يكونان عن ابانه مثل هذه الرؤيه عن المرأه.

يضيف هؤلاء: انّ هذا الضرب من ضرور تفسير الآيات يتغاير مع روح الاسلام. لذلك علينا ان ندعن ان معاني هذه الآيات لا زال سرا مجهولا و انّ العقول (البشريه) القاصره لم ترتق بعد الى مستوى ادراك معانيها. اما اذا أردنا ان

نقبل بالتفاسير السائده و نسلّم بما تسوقه من أنّ المرأه أقل قيمه و أدنى فى المرتبه الوجوديه من الرجل، و على الرجل (الأب، القيم، أو الزوج) ان يضطلع بمهمه تأديب المرأه بل و حتى ضربها، فأنّا حينئذ مجبورون على أن نضع الاسلام جانبا».

بعد ان ساق كاتب المقال هذه المقدمه ذكر - كأمثله- بعض التفاسير باللغه الفارسيه نظير «تفسير نوين» [و معناه: التفسير الجديد]، و «تفسير نمونه» [و معناه:

التفسير الأمثل]، و تفسير الميزان^(١)، ثم ختم مقاله باستمداد العون من علماء الدين، حين كتب: «إذا لم يبادر علماء الدين الاصلاح الى مسك زمام المبادأه بأسرع ما يكون، و يعيدوا النظر فى التفاسير الموجوده (و الحاجه أولى ما تكون الآن بتفاسير الآيات ذات الصله بالمرأه) فإنّ الحركه الاسلاميه ستكون عاجلا- أم آجلا- تحت وطأه سوء النوايا؛ و اذا لم يقدر ذلك الى تراجعها، فمن الثابت انها لن تستمر فى سيرها و نموّها المتصاعد».

عرضنا الى مقدمه و خاتمه المقال الذى كتبه الكاتب المذكور. و غايه ما يريد ان يستخلصه الكاتب: أنّ الأحكام العمليه للدين يجب ان تكون مورد قبول المجتمع؛ و ان تكون متطابقه مع المنطق العقلانى.

و عليه فان ما ذكره المفسرون حول الآيات التى لها مساس بالمرأه، و ما استخرجوه من ضوابط و احكام تختص بها، لا يمكن قبوله، مضافا الى انه لا يتسق مع المنطق العقلانى.

١- يقع تفسير الميزان، حيث كتبه المرحوم المؤلف بالعرييه مباشره، فى عشرين مجلدا، و قد تمت ترجمته الى الفارسيه من قبل السيد محمّد باقر الموسوى الهمدانى و صدر فى أربعين مجلدا. المترجم].

لذا لا مناص من القول ان معانى الآيات ذات الصله بالمرأه لم تكتشف حتى الآن، مما يدعو العلماء الى تجديد النظر لاكتشاف ما يمكن قبوله من المعانى.

فى معرض النقاش نجد من محاسن الصدف ان الفكره التى يسعى كاتب المقال لاثباتها باصرار، هى بنفسها لا تنطبق مع قواعد المنطق العقلانى، للأسباب التاليه:

أولاً: ان آيات الاحكام فى القرآن المجيد هى من المحكمات، و لا مجال لانكار دلالاتها على المقاصد، و مدلولاتها بما لها من ظهور لفظى مثل سائر الكلام، هى حجه لدى العقلاء. و هذا الظهور اللفظى هو لدى العقلاء الدليل الوحيد الذى يهدى للكشف عما فى الضمير، و عن مراد المتكلم، يؤيده اتباع مليارات المسلمين لظواهر هذه الآيات و عملهم بها طوال أربعة عشر قرناً من الهجره.

ثم ان الله (سبحانه) جعل فى آيات من قبيل وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (١)، وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ (٢) جعل فى هاتين الآيتين و آيات اخرى بيان الرسول الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) و سنته حجه كبيان القرآن، و بدوره جعل رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) بمقتضى حديث الثقلين المتواتر و غيره من الأحاديث، بيان أهل بيته حجه كبيانه.

و ما نستخلصه من ذلك انه قد ورد من احاديث رسول الله و أهل بيته (صلوات الله عليه و عليهم اجمعين) ما يوضح تفسير الآيات التى ترتبط بالمرأه، و ذلك بما

١- النحل: ٤٣.

٢- النحل: ٦٤.

يتسق مع مدلولها الظاهر. وهذه الاحاديث و الروايات هي من الكثرة، بحيث لا-تجعلنا نشك في دلاله ظواهر الآيات على ان للمرأة في الاسلام احكاما تختص بها في مسائل من قبيل الإرث، الشهاده، النكاح، الطلاق، العده، تعدد الزوجات و غير ذلك.

و بعد ذلك فالله (سبحانه) يقول: **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (١).**

أجل، في الصورة التي تسقط فيها جميع هذه الأدلة و المدارك عن نصاب الحجية و لا يكون لها ثمة دلالة؛ و في الحالة التي تسقط بها أيضا جميع الآيات و الاحاديث التي تتسق من حيث الظهور اللفظي مع الآيات و الاحاديث ذات الصلة بالمرأة، في هذه الحالة- التي يضع عليها كاتب المقال وصف المنطق العقلاني- علينا ان نقول: ان الاسلام هو دعوه لا نعرف ما ذا تريد؛ و ما ذا تقول!

ثانيا: ينقل الكاتب عن فئه أخرى من الشباب- قال إنها أقوى ايماننا من الفئه الاولى- انها بادرت الى رفع يدها عن التفاسير الموجودة و رفضتها، و قالت حفاظا على ايمانها: ان ظواهر هذه الآيات يتغاير مع روح الاسلام، لذا لا مفر من القبول ان معنى هذه الآيات لم يكتشف حتى الآن.

أقول: ان هذا الكلام يتغاير بالتأكيد مع روح الاسلام. لان مقتضى الكلام ان معاني الآيات لم تكن مجهولة في هذا العصر وحده و حسب، بل يعود ذلك الى عصر نزول القرآن حين لم يكن المراد من الآيات- بحسب منطق هؤلاء- ما عليه ظاهرها، و انما لها معنى آخر، هو المعنى الحقيقي الذي لم يكشف عنه، و بقي مستورا خفيا حتى عصرنا الحالي.

و فى النتيجة يكون من عمل من النساء طوال هذه المدّة بظاهر الآيات، قد تورطن بسلسله من الأعمال الخاطئه، لأنّ المعنى الحقيقى للآيات لا زال مجهولاً لم يكشف عنه بعد. و فى حين يصرّح الاسلام أنّه دعوه عالميه تشمل الرجال و النساء معا، كما يدل على ذلك قوله تعالى: لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (١)، قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً (٢) فإنّ المنطق المشار إليه، يضع نصف النسل البشرى (النساء) فى دائره الضلاله و الحيره منذ أربعة عشر قرناً و الى ما شاء الله، حيث لبس عليهنّ فظهرت الأحكام غير الدينيه بلباس الأحكام الدينيه، و بثوب الاحكام الواهيه التى لا تقوم على أساس، حتى أنّ الله الذى يعبدّه اولئك الشباب لا يمكن ان تكون له مثل هذه الرؤيه ازاء المرأه على حدّ تعبيرهم! (معاذ الله).

و لنا ان نسأل الآن: هل يعدو الاسلام الذى يعرفه هؤلاء الساده ان يكون سوى دينا خدّاعاً مضلاً، عمد طوال قرون الى ان يسير نصف المجتمع البشرى وراء احكام باطله، فى حين أضحى النصف الآخر الذى يمثله الرجال ظالماً- للنصف الاول- من خلال اختصاصه ظاهراً باحكام معينه؟

أى يكون الاسلام فى اعتقاد هؤلاء دينا يخدع النصف الاول من البشره و يسوّغ الظلم للنصف الثانى!

ثم أنّ الله الذى يقول فى تساوى الأعمال من جهه القبول: أُنَى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى (٣) الا يستطيع ان يقول أنّه ليس ثمة فرق فى الأحكام الدينيه بين الرجل و المرأه؟

١- الانعام: ١٩.

٢- الاعراف: ١٥٨.

٣- آل عمران: ١٩٥.

ثالثاً: يدق الكاتب فى خاتمه مقاله اجراس الخطر امام علماء الدين و يستمد منهم العون بأن يمسكوا زمام المبادرة فى تجديد النظر بتفاسير الآيات التى ترتبط بالمرأه بما يتناسب مع الواقع الفعلى.

من البديهى ان دعوه الكاتب هذه تطالب علماء الدين ان يفسروا الآيات ذات الصله بالمرأه على نحو يقع فى الطرف المقابل مما هو موجود فى التفاسير، و بشكل يتسق مع الوضع الحاضر، و يكون مقبولاً من الشباب و بالأخص الفتيات الجامعيات. و معنى ما تستبطنه هذه الدعوه تحديداً هو الغاء ظواهر الآيات، و اعلان التساوى بين المرأه و الرجل، لكى يكون الاسلام مقبولاً فى المجتمع، و لكى تتاح له فرصه النمو و الاتساع.

و من البديهى الواضح انّ الجذر الأساس الذى ترتد إليه هذه الدعوه يكمن فى جعل الدين تابعا للعصر، بحيث يختلف باختلاف العصور، بمعنى انّ المجتمع هو الذى يصنع الدين (دينه) و ليس العكس؛ اى ان يضطلع الدين بمسئوليه بناء المجتمع!

و حين يكون الدين الذى تريده هذه المجموعه و تعتقد به، هو على هذه الشاكلة فلنا ان نسأل هؤلاء الساده: من اين أتيتم بهذا المعنى للاسلام؟ فاذا كان المعنى الذى صوّروه للدين مستمداً من ادراك الكتاب و السنه، أى النصوص و البيانات الوارده عن الله و الرسول و أهل البيت (ع) فهذه جميعاً خاليه من الصوره التى يعكسونها، بل و ظاهر النصوص يشتمل على خلاف ما يذهب إليه هؤلاء.

فالله تبارك و تعالى يقول فى سلسله من الآيات انّ ما يحتاجه المجتمع الانسانى من أحكام تضمن له السعاده فى الحياتين الفرديه و الاجتماعيه متضمن

فى الاسلام الذى اضطلعت دعوته ببيانه. فمن الآيات التى تدل على ذلك قوله تعالى: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (١)، و يقول: وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (٢) و يقول: وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ (٣)، و يقول سبحانه: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (٤)، و يقول:

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (٥)، و يقول تعالى: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا... (٦) و ثمة آيات اخرى لها دلالة على المطلوب.

ثم ان هذه الاحكام هى أحكام إلهيه سماويه إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ (٧) لا- سبيل الى تغييرها، فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر، و ان لا أحد يملك حق الاختيار أمام الأمر و النهى الالهيين.

علاوه على ذلك، فإن معانى هذه الآيات مؤيده بمجموعه لا تعدد من الاحاديث الواردة عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و عن أهل بيته (عليهم السلام).

١- النحل: ٨٩.

٢- آل عمران: ٨٥.

٣- حم السجده: ٤٢.

٤- الروم: ٣٠.

٥- الاحزاب: ٣٦.

٦- الكهف: ٢٩.

٧- يوسف: ٤٠.

بعد ان ينتهى الكاتب المذكور من مقدمته يقتبس عددا من الأمثله التفسيريه التى لا تتسق مع «المنطق العقلانى» الذى أقامه لنفسه، و من جمله ذلك يقتبس من تفسير الميزان (يعود الكاتب الى الترجمة الفارسيه للتفسير) فيكتب: «يكتب تفسير الميزان حول الآيه الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ... (١):

المراد بما فَضَّلَ اللَّهُ بعضهم على بعض هو ما يفضل و يزيد فيه الرجال بحسب الطبع على النساء؛ و هو زياده التعقل فيهم» (٢).

بعد ذلك بأسطر يضيف- صاحب الميزان- «و عموم هذه العله يعطى انّ الحكم المبني عليها، أعنى قوله: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ غير مقصور على الأزواج بأن يختص القواميه بالرجل على زوجته، بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء فى الجهات العامه التى ترتبط بها حياه القبيلين جميعا، فالجهات العامه الاجتماعيه التى ترتبط بفضل الرجال كجهتى الحكومه و القضاء مثلا اللذين يتوقف عليهما حياه المجتمع، و انما يقومان بالتعقل الذى هو فى الرجال بالطبع أزيد منه فى النساء، و كذا الدفاع الحربى الذى يرتبط بالشده و قوه التعقل» (٣).

يعلق كاتب المقال بعد ذلك: «لاحظوا كيف ان الله يقول طبق مفاد تفسير الميزان: ان المرأه أضعف من الرجل فى القدره العقلانيه و هى بحاجه الى قيم. ثم هل تنتظرون ان نسمع الفتيات الشابات اللاتى يتحلين بحريه الفكر، مثل هذه

١- النساء: ٣٤.

٢- عدنا فى ارجاع النصوص الى النص العربى مباشره، الذى يلاحظ فى: الميزان، ج ٤: ص ٣٤٣. المترجم].

٣- النص العربى، الميزان، ج ٤: ص ٣٤٣. المترجم].

الرؤية من الاسلام، ثم لا يترك الاسلام؟ ان كلاما مثل هذا يصدر عن أحد المفسرين لا يمكن التسامح فيه».

يعود الكاتب المذكور بعد عدّه أسطر للتكرار: «ان النساء طبقا لتفسير الميزان هن موجودات قليلات الرشد (من الزاوية العقلانية) بحاجه الى القيمومه» و من جهه ثانيه فان العبارة التي نقلها الكاتب عن تفسير الميزان فى معنى الآية الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ صريحه فى الدلاله على «ان من يتصدى فى المجتمع البشرى لاداره الجهات العامه نظير الحكومه و ما يشاكلها، يجب ان يكون الرجل و ليس المرأه».

و السؤال الآن: ما معنى الاعتراض الذى يسوقه الكاتب على ما فهمه من عبارات الكاتب حين كتب: «انّ صنف النساء يشبه الطفل اليتيم غير البالغ، و المجنون الذى يحتاج الى قيم، اذ يجب ان ننصب لكل امرأه قيما من الرجال»؟

و ما صلّه هذا الفهم الذى ينطوى على التضمين باسم المنطق العقلانى (!) بالحظر المشار إليه فى نص عبارات الميزان، و الذى يكمل الجهات العامه كالحكومه و نظائرها بالرجال دون النساء؟ مع العلم أنّه ليست فى عبارات الكتاب (الميزان) أدنى دلالة على المعنى الذى استخلصه الكاتب، و ليس ثمه من المفسرين من احتمال هذا المعنى، و لا من أفتى به من الفقهاء، و ليس هناك من المسلمين من عمل به فى امتداد التاريخ!

و الأعجب هو ما يقوله بعد ذلك بصيغه المبالغه: «هل تنتظرون ان تسمع الفتيات الشابات اللائى يتحلين بحريه الفكر، مثل هذه الرؤية من الاسلام، ثم لا يترك الاسلام؟» اذ من الواضح ان المسأله تعود- فى هذا المنطق- الى ان

يختلف الدين باختلاف العصور، بحيث ينتج المجتمع و يصوغ الدين (الدين الذى يريد!) لا أن يمارس الدين مهمه بناء المجتمع و صياغته.

علاوه على ذلك، يصوّر هذا المنطق أنّ الله (سبحانه) مجبور (!) على ان لا يشرّع أمرا لا يرضى به متحرر و الفكر من البشر و بالأخص فئه الشباب، و الحال أنّ الله (سبحانه) يقول: إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (١).

يتساءل الكاتب بعد ذلك: «كيف نستطيع ان ندعى أن نصف النسل البشرى لا يتمتع بما يتمتع به النصف الآخر من خصله تعد واحده من أسمى الخصائص الانسانية؟».

اجل! نستطيع ان ندعى ان نصف النوع الانسانى (صنف النساء) لا يتمتع من حيث القدره العقلية بنفس القدر الذى يتمتع به النصف الآخر (الرجال) تماما كما نستطيع ان نقول ان نصف النسل البشرى (صنف الرجال) لا يتمتع على مستوى الأحاسيس و القدره العاطفيه بنفس القدر الذى يتمتع به صنف النساء. يقول تعالى: وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (٢).

و من الواضح ان حاجه النسل البشرى الى العواطف و الأحاسيس ليست أقل من حاجته الى القدره العقلية.

ليس ثمة شك ان المرأة تميل اكثر من الرجل الى الجمال و الاناقة و الدلال و لها من الرقه و الظرافه و العطوفه ما يجعلها تنجذب الى الأعمال التى تدخل العاطفه

١- ابراهيم: ٨.

٢- البقره: ٢٢٨.

فى رصيدها من قبيل التمريض و رعايه الأطفال و تربيتهم، و تكون أكثر صبرا و تحملا لها. أما الرجل فهو على العكس يميل الى الأعمال الصعبة التى تتسم بالمشقه و تحتاج الى الجهد، و تراه صبورا فى مواقف الاقتحام و ميادين الخطر يتحمل أكثر مما تتحمله المرأة.

و هذا البيان يظهر فساد ما كتبه الكاتب فيما بعد عن تساوى الرجل و المرأة فى القدره العقلية، حيث قال: «لو قالوا ان البشر متساوون جميعا فى متوسط ميزان قدراتهم العقلية، و انما يختلف الصنفان فى توظيف العقل بحيث يكون كل صنف أقدر من الآخر فى استثمار العقل فى مجال عمله، لكان كلامهم ينطوى على اشاره واقعيه لا يمكن انكارها».

ذكرنا فيما سبق ان احدا لم يدّع ان المرأة لا عقل لها (!) كما ان احدا لم يدّع بعدم مشابهه عقل المرأة لعقل الرجل و انه قوه من سنخ آخر، تماما كما ان احدا لم ينكر تفاوت قدراتهما فى أداء الأعمال بحيث يكون كل صنف منهما اقدر على أداء الأعمال التى تقع فى دائره اختصاصه، و انما يتفرّز محل الخلاف بالطريقه التى تعكسها الفرضيه التاليه: لو كان هناك رجل و امرأه و عهدنا الى كل واحد منهما طفلا رضيعا يرعاه و يضطلع بمسئوليه تربيته، فلا نشك ابدا بان الرجل سيتعب أسرع من المرأة و تبدو عليه ملامح القلق و عدم الراحة، و ذلك على خلاف المرأة. هذا الفارق بذاته ألا يعود الى قوه عواطف المرأة قياسا الى الرجال؟

و لو افترضنا مره اخرى ان هناك قاضيين احدهما رجل و الآخر امرأه، ثم عهدنا الى كل واحد منهما ملفا لقضيه جنائيه معقده تبعث على القلق و عدم

الراحه؟ و ألا يكون هذا المقياس بحدّ ذاته دليلا يشير الى قوه القدره التعقليه للرجل؟

ان هذين المثالين و نظائرهما يشيران الى ان الرجل أقوى في القدره التعقليه تماما كما ان المرأه أقوى في العواطف و الأحاسيس.

يقول الكاتب بعد جملة آنفه الذكر بعدّه أسطر: «ان ملاك المرأه من العقل و الأحاسيس يتناسب تماما مع الوظائف التي عهدتها الطبيعه بشكل فطري الى المرأه. و نفس الشئ بالنسبه الى الرجل».

ان الوظائف التي يضطلع بها الرجل أو المرأه هي عباره عن مجموعه من الاعمال الاختياريه يندفع نحوها الانسان بفعل أحاسيس و ميول متنوعه، ثم تمارس عليها القوه العقلية نوعا من السيطرة و التعديل قبل ان تنبثق في صوره الأعمال.

على ضوء هذا نتبين ان الوظائف هي فرع للأحاسيس و الميول و للقدره التعقليه، و ان الأحاسيس و التعقل هما جهاز زود به الانسان.

و به يتضح ان الدين عهد بالتكاليف الى الانسان عن طريق التعقل و الاحساس و بواسطتهما، و أنّ عباره الكاتب آنفه الذكر تتصف بالتشوش و الاضطراب، اذ يجب ان تصاغ بالطريقه التاليه: «انّ ما تعهده الفطره الى المرأه من وظائف و تكاليف يتناسب مع قواها العقلية و ميولها (الأحاسيس) و كذلك الحال بالنسبه للرجل».

و علينا ان ننتبه في الوقت نفسه الى أنّ هذه الفكره لا تثبت قضيه تساوى المرأه و الرجل في العقل و الاحاسيس، و لا تفضى الى النتيجة التي تقول باختلافهما في ذلك.

يضيف الكاتب: «تعتبر النساء طبقاً لتفسير الميزان موجودات تفتقر الى الرشد الكافي - من الزاوية العقلانية - لذا فهنّ بحاجة الى القيمومه. و الله سبحانه الذي شرّع القيمومه عليهن، شرع لهن وجوب الاطاعه و حفظ الرجل في الغيب، و بهذا تكون وظيفتهن الأصلية في الحياه امتاع الرجل في مقابل أجر يتقاضينه؛ و في ذلك جاء في تفسير الميزان: ... أنّ الرجل اذ كان ينفق ما ينفق من ماله بإزاء الاستمتاع فعليها ان تطاوعه و تطيعه في كل ما يرتبط بالاستمتاع و المباشرة عند الحضور، و ان تحفظه في الغيب فلا تخونه عند غيبته بان توطئ فراشه غيره»^(١).

ثم يضيف كاتب المقال مستخلصاً: «يتضح من فحوى هذا التفسير ان عدم خيانه المرأه للرجل لا يعود الى بواعث حفظ النسل و غيره، و انما القضية و ما فيها أنّ الرجل دفع مالا فعلى المرأه اذا ان لا تخونه. فاذا افترضنا أنّ المرأه كانت غنيه بحيث تستطيع ان تؤمن المتطلبات الماليه لحياتها و حياه زوجها، فإنّ من حقّها - طبقاً لتفسير الميزان - ان تخون الزوج طالما انها لم تتقاض اجرا على المزيه - الاستمتاع - التي تقدمها للزوج؛ بمعنى انها غير ملزمه للوفاء له».

يقول الكاتب بعد ذلك مباشره: «انّ تفسير الآيه آنفه الذكر ينطوي في جميع الأبعاد على نقاط مشابهه لهذه، بحيث أنّ الانسان الذي لا تتوفر له معرفه عميقه و واقعيه بالاسلام، يهرب من هذا الدين - بفعل هذا النمط من التفسير - ليرتمي في أحضان التيارات الماديّه».

في التعليق على القسم الأول من النص نعيد التذكير الى ان ما نسبته الكاتب الى تفسير الميزان من قوله «انّ المرأه تحتاج لنقص عقلها الى قيم» هو أمر غير

صحيح، و أنّ التفسير لا- ينطوى على فكره كهذه، و انما فيه ما يقابل هذه الفكره تماما، بيد أنّ الكاتب خشى ان ينقل النص كاملا، و هو كما يلي(١): «كما أنّ قيمومه قبيل الرجال على قبيل النساء فى المجتمع، انما تتعلق بالجهات العامه المشتركه بينهما المرتبطه بزياده تعقل الرجل و شدته فى البأس- و هى جهات الحكومه و القضاء و الحرب- من غير ان يبطل بذلك ما للمرأة من الاستقلال فى الإراده الفرديه و عمل نفسها؛ بأن تريد ما أحببت و تفعل ما شاءت من غير ان يحق للرجل ان يعارضها فى شىء من ذلك فى غير المنكر، فلا- جناح عليهن فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف، كذلك قيمومه الرجل لزوجته ليست بأن لا تنفذ للمرأة فى ما تملكه إرادته و لا تصرف، و لا أن لا تستقل المرأة فى حفظ حقوقها الفرديه و الاجتماعيه، و الدفاع عنها، و التوسل إليها بالمقدمات الموصله إليها، بل معناها أنّ الرجل اذا كان ينفق من ماله بإزاء الاستمتاع...» و ذلك الى آخر ما نقله الكاتب فى جملته آنفه الذكر. و يحسن بنا ان ننتبه الى ما قاد إليه النقل المجتزأ للنص، من ابتسار فى المعنى و تشويه فى المراد، بحيث نسب للتفسير ما يغير المعنى المستفاد من النصّ باكملة دون اجتراء.

اما الاعتراض الذى ساقه فى الربط بين وجوب طاعه المرأة للرجل فى الحضور، و حفظه و عدم خيانتها اذا غاب، و ذلك بأن يكون هذا الوجوب ازاء المهر الذى دفعه الرجل للمرأة، فيمكن ان نسجل عليه النقاط التاليه:

أولاً: كان يحسن بالكاتب ان يتأمل و لو قليلا نسبه صدر الآيه الكريمه الى ذيلها. فبدايه الآيه هى قوله تعالى: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أما جملة

«فالصالحات قانتات» فى قوله تعالى فى تتمه الآيه: وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ فَهِيَ تَفْرِيعٌ. أى: «الرجال قوامون على النساء» ذو اطلاق تام. أما «فالصالحات قانتات...» فهو فرع من فروع هذا الحكم المطلق و جزئى من جزئياته، مستخرج منه من غير ان يتقيد به اطلاقه (١).

ثانيا: كان الجدير بالكاتب ان يراجع فى مراد الآيات الاخبار و الاحاديث الشريفه. فالقرآن الكريم و ان كان جامعا لجميع مقاصد الاسلام، ألّا انّ هذه المقاصد جاءت فى كتاب الله على نحو الاجمال و الاختصار. أما البيان التفصيلى لها فهو بعهدده الرسول الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمه أهل البيت (عليهم السلام) من خلال ما نقل عنهم من أحاديث و روايات.

و لكن يبدو انّ من قسمات «الاسلام الواقعى» الذى ينادى به هؤلاء الساده ان نسقط المراد من ظاهر الآيات لأن عقول هؤلاء الساده لا تقبله؛ و انّ المعنى الحقيقى للآيات لم يكشف عنه حتى الآن بحسب زعمهم!

و من قسمات «الاسلام الواقعى» الذى يتحدثون عنه هو استغناؤه- فيما يبدو- عن السنه الشريفه و عدم حاجته إليها!

ثالثا: لم يفرق الكاتب فى بيان الاحكام بين الحكمه و العله، و انما خلط فيما بينهما.

و مناط التمييز بينهما انّ العله التامه هى ملاك و مصلحه الحكم الشرعى بحيث يدور الحكم حولها وجودا و عدما. بمعنى اذا تحقق الملاك تحقق الحكم، و اذا سقط الملاك و لم يتحقق سقط الحكم و لم يتحقق هو الآخر. مثال ذلك خاصيه

١- جاءت هذه النقطه مجمله فى النص الفارسى، فاستعنا فى توضيحها بعبارات المؤلف التى اقتبسناها من الميزان. يلاحظ:

الميزان، ج ٤: ص ٣٤٣-٣٤٤. المترجم]

السكر في المائعات، فكل مائع من المسكرات يكون مستوجبا للحرمة، و بالتالى تكون صفة «المسكر» هي الملاك؛ و هو ما يصطلح عليه في مثل هذه الحالة بالعله التامه للحكم حيث تدور الحرمة في مدارها.

اما الحاله الثانيه- و هي تشمل أكثره الاحكام- فاننا لا- نكون أمام ملاك تام (عله تامه) في مدار الحكم بحيث اذا تخلف الملاك سقط الحكم، و انما يبقى الحكم كليا ثابتا حتى لو تخلف الملاك.

و هذه الجبهه في ملاك الأحكام يطلق عليها في الاصطلاح ب «الحكمه» أى الحكمه من الحكم، و هي غير العله كما أشرنا. و ذلك من قبيل التحرز من اختلاط النطفه حين يكون ملاكا لوجوب العده، اذ يمكن ان يتخلف الملاك في بعض الموارد، في حين يبقى الحكم الشرعى ثابتا على كليته.

و الجدير بالذكر أنّ هذا التمييز هو مما يعرفه أيضا القانون المدنى الذى وضعه البشر، و هو يسود فى البلاد المتقدمه.

على أساس هذا التمييز نتبين خلط الكاتب حين قال: «اذا كانت جهه الحكم فى عدم خيانه المرأه للرجل لا تعود الى بواعث حفظ النسل و غيره، و انما القضيه و ما فيها ان الرجل دفع مالا فعلى المرأه اذا ان لا تخونه؛ فاننا اذا افترضنا ان المرأه كانت غنيه بحيث تستطيع ان تؤمن المتطلبات المالىه لحياتها و حياه زوجها، فإنّ من حقها- طبقا لتفسير الميزان- ان تخون الزوج طالما انها لم تتقاض اجرا على المزيه- الاستمتاع- التى تقدمها للزوج؛ بمعنى انها غير ملزمه بالوفاء له» ففساد هذا القول يتضح من أنّ المهر هو «حكمه» لوجوب الطاعه و حفظ الرجل فى الغيب و ليس «عله» له.

فهذا الحكم - وجوب الطاعة و حفظ الرجل فى الغيب - هو حكم ثابت كلى حتى لو اختلفت الحكمة. و الامر لا يتغير مع الفرضيه التى ساقها الكاتب و عدّ فيها حفظ النسل - كما يبدو - عله لوجوب حفظ المرأه لحق الرجل فى الغيب و عدم خيانتة فى الفراش، فهذه الاخرى - حفظ النسل - هى بدورها حكمه و ليس عله للحكم، فلو افترضنا أنّ المرأه خانت الرجل بيد انها استطاعت ان تحافظ على نسله بالوسائل الطبيه أو العمليه، فإنّ حكم الحرمة سيبقى ثابتا كليا لأنّ ما ذكر هو حكمه و ليس عله له.

و من جهه ثانيه فإنّ المراد من الآيه الكريمه فَالصّالِحَاتُ قانتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بحسب ما عليه المدارك الفقهيه من آيات و روايات هو طاعه المرأه للرجل فى التمتع و الفراش، و ذلك حين لا يكون للمرأه عذر شرعى مانع. أما ما خلا ذلك فهى تملك الإراده و الاستقلال فى امور من قبيل اداره امور البيت و التنظيف و الطبخ، و حتى رضاعه الطفل و نظائر ذلك.

و الآن لنأتى الى كاتب المقال الذى يكتب بخصوص وجوب طاعه المرأه للرجل فى مسأله الاستمتاع: «و هل المرأه مجرد وسيله، بحيث عليها ان تدعن للرجل متى ما أراد الاستمتاع و الوصال دون أن يؤخذ بالحسبان استعدادها الروحى و الجسمى فى هذه المسأله؟ لا! يبدو أنّ المرأه مجرد جسم جامد لا حراك و لا روح فيه و لا عاطفه، و انما هى مجرد وسيله».

بمقتضى دعوى هذا الكاتب، لا تكون المرأه سوى وسيله اذا اطاعت الرجل فى الفراش وفقا لما تعهدت به فى عقد الزواج!

و العجيب أنّ منطق هذه الدعوى يحولها الى مجرد وسيله فى هذه المسأله

فقط رغم ما يزره به وجودها من مزايا انسانيه، بحيث انها تفقد جميع مزاياها الانسانيه و تتحول الى موجود طفيلي، و الى جسم جامد يفتقد للحركه و الاحساس لمجرد انها تستجيب للرجل بما تعهدت به فى عقد الزواج، و ذلك بحسب ما يقضى به المنطق العقلانى للكاتب، فاعتبروا يا اولى الابصار!

اذا كانت المرأه بخصوص طاعتها للزوج فى هذا الامر و حفظها له فى الغيب هى وسيله، فانها- للحق- وسيله تسد طرق الفساد و الفحشاء و المنكر، و تمنع من الاختلال الانسانى فى المجتمع البشرى، و تكون عاملا- مؤثرا فى رقى الحياه العامه؛ فما أعظم المهمه التى تضطلع بادائها- هذه الوسيله- و ما أجلها، و الا يحق للمرأه أن تفتخر بذلك؟

اما ما يقوله الكاتب بصدد استعداد المرأه نفسيا و جسميا لهذه الممارسه، فجوابه العوده الى مدارك الكتاب و السنه، التى تعلق الطاعه على غياب العذر الشرعى المانع، من قبيل ان لا تكون المرأه فى أيام الدوره الشهريه، و ان لا يكون فى اجابتها للرجل حرج، و لا أن تتراحم الطاعه مع تكليف دينى أهم.

*** من الاعتراضات الاخرى التى يسوقها كاتب المقال على تفسير الميزان، قوله:

«فى تفسير الآيات التى تتصل بتعدد الزوجات يسوق- المؤلف- دلائل تفيد وجوب تعدد الزوجات، من بينها استدلاله بزيادة نسبه الرجال الى النساء؛ بزيادة شهوه الرجل نسبه الى المرأه، و غير ذلك، ثم يكتب نصا: «و لا يتيسر الانفاق على أربع نسوه مثلا و من يلدنه من الاولاد مع شريطه العدل فى المعاشره و غير ذلك

ألا لبعض أولى الطول و السعه من الناس لا لجميعهم»^(١) و الذى يبدو، رغم الأدله التى ساقها التفسير لوجود تعدد الزوجات، أنّ الله شرّع أصل التعدد لصنف من الناس هم الأثرياء و ذوو اللذنه لتوافر القدره المالىه لديهم، اما من دونهم من الناس فلا يندرجون عمليا تحت هذا القانون.

أقول: أنّ ما ينسبه الكاتب الى تفسير الميزان غير صحيح، اذ لا- يسعه ان يكتب «انّ الميزان ساق ادله تقييد وجوب تعدد الزوجات» فى حين أنّ ما ذكره التفسير هو دلائل تفيده جواز تعدد الزوجات فى الاسلام، لا الوجوب، اذ لا يوجد حتى الآن من فهم المدارك الشرعيه (الآيات و الروايات) على انها تدل على وجوب تعدد الزوجات!

و كذلك ليس من الصحيح ما نسبه الكاتب الى التفسير من قوله ان نسبه الرجال الى النساء أكثر فى المجتمع الانسانى.

اما ما ذكره من أنّ شهوه الرجل أكثر من شهوه المرأة، فقد ورد ذلك فى التفسير من وجهه نظر التربيه الدينيه للمرأة فى الاسلام، و ليس من وجهه نظر القياس بين الطبيعه الشهوانيه للرجل مع الطبيعه الشهوانيه للمرأة. ففى اطار مقاييس التربيه الاسلاميه للمرأة المبنيه على العفه و الحياء تغلب شهوه الرجل على المرأة.

و بالنسبه لما ذكره من اعتراض على أنّ الزواج بأربع نسوه لا يتاح إلا لذوى الثروه من الرجال، فقد جاء فى التفسير فى معرض الردّ على شبهه فحواها: أنّ الاحصاءات تشير الى أنّ عدد النساء فى المجتمع الانسانى يتساوى تقريبا مع عدد الرجال. فاذا أردنا ان نفترض العمل بقانون الشرع الاسلامى الذى يجيز

١- يلاحظ النص فى الميزان، ج ٤: ص ١٨٨. المترجم]

تعدّد الزوجات، فإنّ الحصيله ستفضى الى ان يبقى ثلاثه أرباع الرجال دون نساء، و هذا أمر يتعارض مع طبيعه الخلق و التكوين.

ففى معرض الاجابه على هذا الاشكال، ذكر التفسير ان تعدّد الزوجات شرّع فى الاسلام على نحو الجواز لا الوجوب. و ذكر ثانياً انّ الزواج بأربع هو حاله لا تيسير للجميع فى اطار ما نصّ من شروط لجوازاها، و بذلك يسقط المحذور الذى يطويه الاشكال آنف الذكر الذى يفضى الى قله النساء و بقاء الرجال من دون زوجات.

و مما كتبه صاحب المقال حول الآيه الكريمة: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، قَوْلُهُ: «جاء فى تفسير الميزان حول الآيه: «و انما اعتبر خوف النشوز و الاعراض دون نفس تحققهما، لان الصلح يتحقق موضوعه من حين تحقق العلائم و الآثار المعقبه للخوف، و السياق يدل على انّ المراد بالصلح هو الصلح بغضّ المرأه عن بعض حقوقها فى الزوجيه أو جميعها لجلب الأنس و الألفه و الموافقه، و التحفظ عن وقوع المفارقه؛ و الصلح خير» (١) لاحظوا انّ الله يصرّح فى الآيه بأنّه يحسن للثنتين (المرأه و الرجل) ان يغمضا- عن بعض مالهما- كى ينعقد الصلح بينهما، ألا أنّ مفسّر الميزان يصرح بأنّ مفاد الآيه ان تغمض المرأه عن بعض حقوقها الزوجيه أو جميعها لجلب الأنس و الألفه و موافقه الرجل».

أقول: انّ الكاتب لم يشأ ان يقرأ العبارة التى تعقب النص الذى نقله، حيث جاء فيها بالحروف: «و لا- جناح عليهما حينئذ ان يصلحا ما بينهما باغماض أحدهما

أو كليهما عن بعض حقوقه»(١).

و السبب في اقتصار النص الاول على ذكر اغماض المرأة عن حقوقها، يعود الى ان موضوع الآيه هو المرأة.

بيد ان الأعجب من ذلك هي المفارقة التي تظهر في مقال الكاتب الذي سبق و ان اصّر في مطلع مقاله الى ان معانى الآيات التي ترتبط بموضوع المرأة لم تكشف حتى الآن، في حين يعود في هذا المقطع من مقاله ليكتب «ان الله يصرح في الآيه» و قد كنا نتمنى على الكاتب ان يبين لنا كيف تحوّلت الآيه الغامضه في معناها غير القابله للفهم، الى مستوى التعبير عن مرادها و معناها بصراحه؟

عند هذا الحد انتهى ما أورده الكاتب من اعتراضات على تفسير الميزان، ثم انتقل لبيان أمثله من تفاسير فارسيه اخرى تنطوي على التحريف على حدّ قوله، و قد رأينا من المناسب ان ننقل مثالا لما أورده من هذه التفاسير تأكيدا لدعواه، لكي نكشف عن طبيعه تفكيره.

المثال نقله باختصار، حيث يكتب الكاتب في التعقيب على قوله تعالى:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ: «في تفسير الآيه آفغه الذكر يكتب المفسّر المذكور(٢): «اذا لم يكن بمقدورنا ان نتزوج اليتيمات مع مراعاة العدالة، فمن الأفضل ان ننصرف عنهن الى النساء غير اليتيمات» ان استخلاص مثل هذا المعنى من الآيه يكون بمثابة ان الله (سبحانه)

١- المصدر، ص: ١٠١. المترجم]

٢- لا يذكر المؤلف من يعنيه كاتب المقال بقوله، بيد انا نستفيد من السياق انه احد اثنين؛ اما مؤلف تفسير «نمونه» و هو الشيخ ناصر مكارم شيرازي. أو ان يكون مؤلف «تفسير نوين» للمرحوم محمّد تقى شريعتي والد على شريعتي. المترجم]

بدلاً من ترغيب المسلمين للزواج من اليتيمات أو من الأراامل الشابات اللاتي لهن يتامى و حمايتهن، يدعونا الى ان نترك اليتامى خوفاً من احتمال الظلم و الانصراف الى غير اليتيمات».

يضيف: «و بكلام أصرح، انّ هذا اللون من التفسير يفضى الى ان الله يرضى بالظلم كأمر طبعى بين المسلمين، و يحذرهم من الزواج باليتامى (اذا انجر الزواج الى الظلم) فى حين نعرف انّ الظلم أمر غير طبعى بالنسبه الى المسلم عليه ان يتقيه و يمتنع عنه.

و فى الواقع فانّ الله يجب ان يرغّب المسلمين دون استثناء و يشوقهم للزواج من اليتامى و حمايتهم (و هذا ما حصل فى الآيه) فالأصل ان المسلم لا يظلم و اذا ظلم فيجب ان يمنع عن الظلم لا أن يمتنع عن عمل الخير (و هو هنا الزواج من اليتيم و حمايته و رعايته)» هذه هى نص عبارات كاتب المقال.

انّ مؤدى النتيجة التى يستخلصها الكاتب من معنى الآيه انّ الانسان اذا خشى من احتمال الظلم حال زواجه باليتيمات و خاف من التصرف بأموالهن، فعليه ان لا يتزوج بهن، و ينصرف الى غيرهن، و بذلك تبقى الفتيات اليتيمات دون أزواج لانصراف الرجال للزواج من غير اليتيمات، فى حين نجد انّ مضمون الآيه و الآيات الاخرى التى ترتبط بالموضوع هو على العكس تماماً.

و توضيح ذلك اننا اذا عدنا للآيه التى تسبق الآيه المعنيه فى قوله تعالى وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَبَدَّلُوا الْخَيْثَ بِالطَّيِّبِ وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا(١) و اضعنا إليها قوله تعالى فى آيه اخرى: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ

أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِفُونَ سَجِيرًا (١) فاننا نستخلص من هذه الآيات و آيات اخرى نزلت بشأن اليتامى، انها جاءت لبيان صيانه أموال اليتامى و حفظها بشكل قانونى.

الى ذلك فإنه بالتأمل فى الآيه الثالثه فى السوره (الآيه مورد البحث): «و ان خفتن ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء» التى جاءت فى سياق الآيه الثانيه من السوره: وَ آتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ يَ قَطْعِ الْمَتَامِلِ الَّذِى لَهُ أَدْنَىٰ إِمَامٍ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَ مِنْ دُونِ تَرَدُّدٍ، أَنِهَا تَنْطَوِي عَلَى حَكْمِ اخِلَاقِي وَ أَمْرٍ ارشادى، لا- على حكم مولوى، و ذلك نظير مئات الأوامر الارشاديه التى يمتلى بها القرآن من قبيل اتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ نظائر ذلك.

و مضمون هذا الحكم الاخلاقى و الأمر الارشادى غير المولوى انّ على الأشخاص الذين يخشون من انفسهم عدم العداله، بحيث انهم لا- يطمئنون من انفسهم على ذلك لو تزوجوا اليتامى، ان ينصرفوا للزواج من غير اليتيمات، لما ينطوى عليه الزواج من اليتامى دون مراعاة العداله من مخاطر تفضى الى الهلاك.

و من الواضح انّ هذا الارشاد و الامر الاخلاقى التوجيهى لا يستلزم ترك النساء اليتيمات فى المجتمع دون ازواج، لانه لا يعقل ان تحل الخشيه جميع صنف الرجال من ابناء المجتمع دون استثناء، بل هناك دائما فئه من الرجال تتسم بالتقوى و الاستقامه بحيث لا- تخشى من الاقدام على الزواج من اليتيمات تماما كما ان هناك فئه من رجال المجتمع لا تثق بنفسها و لا تطمئن الى تقواها فتستفيد

من هذا الأمر الارشادى و تلوذ بهذا التوجيه الاخلاقى فى عدم اقدامها من الزواج باليتامى.

و بهذا يتبين ان لا- أساس للحكاية التى تقول انّ من مستلزمات الارشاد الذى تنطوى عليه الآيه الكريمة ان تبقى اليتيمات دون ازواج، أو أن يقبل الله الظلم كأمر طبيعى من المسلمين، أو أنّ الله يدفع المسلمين دون استثناء للزواج من اليتيمات و ذلك بدلا من نهيته عن ذلك و تحذيره منه، كما جاء فى اعتراضات الكاتب.

و من اللطيف ان نشير الى أنّ الكاتب اضاف فى كلامه عن معنى الآيه النساء الشابات الأرامل اللائى لهن يتامى، فى حين أنّ الآيه لا تشير الى ذلك.

يضيف الكاتب فى نهايه عبارته التى عرضنا لها آنفا: «تطرح هنا مسأله هى أهم بمراتب من غيرها، و هذه المسأله تتمثل بعجز القانون من منع الظلم. فطبقا للتفسير المذكور يبدو أنّ القانون لعجزه عن مجازاه الظلم الذى يلحق بكل يتيم، فقد أوكل الامر الى النصيحة، حيث نصح الله الظالم المحتمل (الذى يخشى ان يظلم) ان ينصرف من الزواج باليتامى أو من عندهن يتامى و ذلك لعجز القانون و عدم قدرته فى ردع الظلم».

ثم يضيف بعد أسطر: «النقطه الاخرى التى يمكن استخلاصها هى أنّ المرأه كما يظهر من خلال رؤيه هذا المفسر، لا تتحلّى أصلا بشخصيه ذاتيه، بل هى فى شخصيتها تتبع دائما سيدا يقف فوق رأسها، فينبغى ان يكون لها أب أو موقع عائلى يضطلع بالدفاع عن حقها و حقوقها، لانها عاجزه عن حفظ حقوقها، و قوانين الحكومه الاسلاميه يبدو أنها تتسم بالعجز ذاته».

يستطرد بعد ذلك مستنتجا: «يمكن ان نستنبط من هذا التفسير أنّ الرجل فى

العاده يحسن به ان يطلق زوجته اذا توفى أبوها و أصبحت يتيمة، و خشى على مال زوجته من نفسه، فلكى لا يظلمها من الأفضل ان يطلقها».

انّ عبارات الكاتب هذه تتهم الاسلام بالعجز القانونى و عدم الأهليه، و ذلك فى الوقت الذى ذكرنا فيه انّ مضمون الآيه ينطوى على الارشاد و نصيحه المسلمين بأن يمتنعوا عن العمل الذى يخشون أخطاره المهلكه.

أما القانون فهو عباره عن سلسله من الحقوق الفرديه و الاجتماعيه التى تسوق المجتمع البشرى نحو حياه سعيده. و عليه فانّ عجز القانون و عدم كفايته يمكن ان يتجلى فى إحدى الحالات التاليه: أن لا يكون للقانون مقررات و ضوابط إزاء بعض الأعمال. أو ان يكون له جزاء غير لائق على بعض الاعمال، كأن يضع مكافآت ضئيله لانجازات و خدمات كبيره جدا، أو يقرّر جزاء هزيبا لذنوب كبيره جدا. و يمكن ان نتصوّر عجز القانون أيضا فى صورته اذا ما أوكل تطبيق القانون الى شخص مهمل أو عديم الكفاءه.

هذه هى الجهات المتصوّره لعجز القانون و عدم كفايته. اما اذا كان للقانون فى واقعه معينه حكما فاصلا و ضوابط كافيه، بيد أنّه ارتأى أن يضم الى القانون الارشاد و بذل النصيحه لتهيئه المكلف و اعداده، و ذلك بأن يحذره من مخالفه القانون و يقوى جانب الالتزام بالضوابط القانونيه بنحو من الانحاء، فانّ الوجدان الانسانى لا يعدّ ابدا مثل هذه الارشادات و النصائح الخيره دليلا على ضعف القانون و عجزه.

لذلك لا معنى لما ذهب إليه الكاتب المذكور من انّ مضمون الآيه الثالثه من سوره النساء اذا كان نصيحه، فهو دليل على العجز القانونى للاسلام، بحيث يكون

كل مورد قرآنى ينطوى على أمر ارشادى و نصيحه من قبيل «اتقوا الله و اطيعوا الله» هو من وجهه نظره اعترافا مستقلا بعجز القانون الاسلامى.

و الأعجب من ذلك هو ما فعله من تسريه حكم الآيه على طلاق المرأة و هى فى بيت زوجها، اذا مات أبوها و خشى الزوج من التصرف بمالها، و اضافته الى أمواله. و موطن العجب ان الآيه هى فى مورد الحديث عن انتخاب الزوجه و اختيارها لا عن طلاقها بعد استقرار الزوجيه.

علاوه على ما مرّ فإنّ المرأة التى تتزوج فى حياه أبيها و تستقر فى بيت زوجها ثم يموت أبوها بعد ذلك و ترثه، فهى فى العاده امرأه بالغه رشيده، و مثل هذه المرأة يكون مالها بتصرفها لا بيد شخص آخر و تحت قيمومه.

أما النساء اليتيمات اللائى يعرض لهن القرآن و يوصى بأموالهن، فهن البنات اليتيمات اللائى لم يبلغن درجه البلوغ و الرشد. يقول سبحانه فى الآيه السادسة من سوره النساء: **وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَ لَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَ بِدَارًا (١).**

أربعون سؤالاً و جواباً

إشاره

أربعون سؤالاً و جواباً (١)

أولاً: الاسئله

١- هل تتساوى المرأة مع الرجل فى أحكام القانون الاسلامى؟

٢- هل بمقدور المرأة ان تتساوى مع الرجل فى المشاركه بالنشاط السياسى و فعاليات الدوله؟

٣- لما ذا يكون نصيب المرأة من الارث أقل من حصه الرجل؟

٤- لما ذا يناط حق الطلاق بيد الرجل؟

٥- هل بمقدور المرأة ان تكون مستقلة فى الأمور الاقتصادية و الماليه؟

٦- لما ذا يكون بمقدور الرجل ان يتزوج بأكثر من امرأه؟

٧- هل تسلّم بانّ الدين الاسلامى لم يستطع ان يواكب الزمان و يدرك العصر، فى حين يجب ان يتطابق الدين مع مقتضيات الزمان و المكان؟

٨- الا تعتقد بانّ الكثير من القوانين الاسلاميه كانت تلبى متطلبات عصرها و تستجيب لمقتضيات الزمان و المكان قبل (١٤٠٠) سنه، فى حين يجب الآن تغييرها؟

١- فى سنه (١٣٨٣ هـ) قرّر مجموعه من الأساتذه الايرانيين المقيمين فى نيويورك ان يبعثوا بأسئله متنوعه فى مجالات اسلاميه مختلفه الى الاستاذ علامه السيد محمّد حسين الطباطبائى. و بدوره عمد السيد الطباطبائى بعد ان وصلت إليه الأسئله ان يجيب عليها مرّه واحده. و هذا ما حصل. و بدورنا رأينا من المناسب ان نضم النص الكامل للأسئله و الأجوبه الى محتويات هذا الكتاب و نضعه بين يدي المهتمين بالبحوث العلميه و الدراسات الاسلاميه. خسرو شاهى]

٩- هل تعتقد أنّ السیده زینب (ع) كانت فی مرکز ولی العهد؟

١٠- و اذا كان للسیده زینب (ع) مثل المركز المذكور فی السؤال آنف الذكر، أ فلا يكون ذلك دليلاً- اضافة الى ما اضطلعت به من مسئوليات-، على قدره المرأه فی الاسلام و أهليتها فی مواكبه الرجل فی جميع الخطوات؟

١١- ما هي رؤيه الاسلام حول الزواج و تشكيل الاسره؟

١٢- ما هي رؤيه الاسلام للطلاق؟

١٣- هل للمرأه فی الرؤيه الاسلاميه حق اختيار الرجل الذي تتزوجه كما للرجل حق اختيار الزوجه التي يريد؟

١٤- الى من تعود رعايه الطفل حال وقوع الطلاق الى الأب أم الى الأم؟

١٥- هل توافق بان الامام على قال ان اولادكم خلقوا لغير زمانكم؟

١٦- اذا وافقت على كلام الامام- آنف الذكر- أ فلا يدل على ان القوانين الاسلاميه يجب ان تتغير بحسب مقتضيات الزمان و المكان؟

١٧- اذا كان الأمر كذلك فلما ذا يتخلف علماء الدين عن ذلك؟

١٨- الا تعتقد ان مسئوليته تخلى الشباب الاسلامي المتعلم عن الدين تعود الى القوانين المتخلفه التي لا تتفق مع عالم اليوم بما يحفّ به من تقدم علمي و صناعي؟

١٩- لما ذا يقع اللوم على المرأه أكثر من الرجل فی حال ارتكاب الفاحشه مع انها شريكان فی الخطيئه؟

٢٠- اذا كنت تسلّم بان الرجل موجود أفضل و أقوى- من المرأه- فيجب ان يكون اذا اقدر في السيطرة على أعماله، و ان لم يفعل فهو يستحق جزاء أكبر؟

٢١- هل صحيح ما يقال من ان رسول الله محمدا (صلى الله عليه وآله وسلم) أوصى بأن يكون الولد بالتبني كالولد الحقيقي؟

٢٢- اذا كان الأمر كما يقال، فلما ذا رغب بالزواج من زوجه ابنه بالتبني عند ما طَلقت؟

٢٣- لما ذا أقدم الرسول محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على الزواج فى أوان شيخوخته- تقريبا- من فتاه عمرها تسع سنوات، فى حين انه معلم كبير لتربيته البشر و البلوغ بهم الى مقام الآدميه، و ان أعماله يجب ان تكون مثلا يحتذى به الآخرون؟

٢٤- ما هى رؤيتك حول قضيه الصيغه (الزواج المؤقت) التى يعارضها أهل السنه، و ما هى المقاصد التى تنطوى عليها؟

٢٥- الا- تعتقد ان (الزواج المؤقت) يتعارض مع القوانين الانسانيه، حيث يظهر المرأه- اذا كنت تقبل انها انسان- فى صوره الوسيله التى تزيد من متعه الرجل و راحتة و حسب؟

٢٦- يعتقد الغربيون ان الاسلام دين يناسب الناس السذج البسطاء من المزارعين و سكنه الصحارى و البوادي، و تلك الشعوب التى لم تواكب التقدم التكنولوجى المعاصر؛ و عليه فهم يتساءلون عن أسباب عدم تقدم حتى بلد واحد من بلاد المسلمين حيث اقتصر مسار التقدم على البلدان المتمدنه، و لما ذا لم يستطع الاسلام ان ينمو و يطرّد فى البلدان الصناعيه؟ الا تعتقد بانه من الممكن تغيير الأحكام و القوانين الاسلاميه أو التعبير عنها بصيغه تكون متوافقه مع العلم و مقبوله من قبل الطبقة المتعلمه؟

٢٧- هل تقبل بان الرسول محمّدا (صلى الله عليه وآله وسلم) و الامام عليا (عليه السلام) أكد كلاهما على ان قيمه الانسان رهينه بأعماله و ليس بنسبه و عائلته و لونه؟

٢٨- اذا كان الأمر كذلك فلما ذا تذهب الشيعة الى ان ذريه الامام علي (عليه السلام) أو الرسول محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) هي أفضل من الآخرين مهما انحدرت سلسله النسب؟

٢٩- لما ذا حرّم الاسلام لحم الخنزير؟

٣٠- لما ذا حرّم الاسلام المشروبات الكحوليه؟

٣١- ما هي رؤيه الاسلام الى الحب و العلاقات الجنسيه بين المرأه و الرجل؟

٣٢- هل تعتقد اجمالا ان القوانين الاسلاميه قابله للتغيير و التبديل أم لا؟

٣٣- اذا كان ثمة تغيير- فهل تعتقد بان ائمه الدين و علماءه عليهم ان يكونوا الرواد في هذا التغيير، أم انهم يسلمون له حين يقع؟

٣٤- هل تعتقد شخصا بجميع- هذه- الأحكام و القوانين و العادات الاسلاميه و تسلّم بها دون نقاش؟

٣٥- أوصى الامام علي (عليه السلام) ان لا يكون المسلم مسلما بالتبع لوالديه و تقليدا لهما و حسب، و انما ان يكون المسلم مسلما على سبيل الايمان و ان يسلم بما يقبله عقله. اذا كان الأمر كذلك، ألا يعنى أنّ من حق المسلم ان يقبل من قوانين الاسلام و أحكامه ما يقتنع به عقلا و ان يترك جانبا ما دون ذلك مما لا يتقبله عقله؟

٣٦- ثم ألا يعنى البيان الوارد في السؤال أنّ الذكر انّ البشر أحرار في

اختيار الدين الذى يرغبون به؛ و أنّ من الواجب على المسلم ان يحترم جميع الأديان؟

٣٧- لما ذا يعدّ «الهلال» علامه للاسلام؟

٣٨- ما هى رؤيتك حول ذهاب الانسان الى القمر، و هو الأمر الذى بات مسورا للبشر فى القريب العاجل؟

٣٩- لما ذا تعتبر العربيه من لوازم الايمان و الاعتقاد بالاسلام؟ و هل يجب ان يقرأ القرآن و تؤدى الصلاه بالعربيه أم يمكن ان يتم ذلك بلغه اخرى؟

٤٠- يعتقد بعض المسلمين انه ليس بمقدور اليهود ان يضطلعوا بتكوين و بناء دوله مستقله لهم. و الآن ألا يعد قيام دوله اسرائيل دليلا على خطأ هذا الاعتقاد، بالأخص و ان هذه الدوله استطاعت رغم عمرها القصير، ان تكون واحده من أكثر الدول المتقدمه فى آسيا؟ ثم ألا تعتقد أنّ الكثير من الاحاديث و الروايات الأخرى هى من هذا القبيل، انها نفذت بتأثير عوامل سياسيه تستهدف ان تبقى شعوب هذا الجزء من العالم فى حاله جهل و نفاق و عداوه(١)؟

١- يعود تاريخ هذه الاسئله الى أكثر من ثلاثه عقود مضت، و يفترض انها تعكس شواغل المسلمين و على الأخص المتعلمين و اهتماماتهم فى ذلك التاريخ. بيد أنّ المتابع لاسئله الواقع الراهن يلاحظ انها لا زالت تؤكد بشكل مكثف على المحورين الاساسيين التى تتحرك الاسئله الأربعون فى نطاقها. فمن بين مجموع الاسئله هناك (١٩) سؤالا ارتبط موضوعها مباشره بقضيه المرأه و مسائل الأسره و موقف الاسلام من ذلك، بينما اختصت مسأله المعاصره و الحدائثه و الثابت و المتغير و قضايا التخلف و التقدم و العلم ب(١٣) سؤالا. و اليوم لا زالت الذهنيه العامه لبعض أوساط المسلمين مشغوله بالاهتمامات نفسها. المترجم]

ثانيا: الاجوبه

١- ٢: عند ظهور الدعوه الاسلاميه كان للمجتمع الانسانى واحده من عقيدتين ازاء المرأه؛ فالمجموعه الاولى كانت تعامل المرأه كما تعامل الحيوانات الأهليه. فالمرأه لى هؤلاء ليست عضوا فى المجتمع، و انما يمكن الابقاء عليها للاستفاده منها بما يدر نفعا على المجتمع، و ذلك من قبيل اضطلاعها بالخدمه و استمرار النسل من خلال الولاده.

اما النوع الثانى من المجتمعات، و هى الاكثريه من الاولى، فقد كانت تتعامل مع المرأه على أساس كونها عضوا ناقص العضويه فى المجتمع. فالمرأه لى هؤلاء كالطفل أو الأسير المتطفل على حياه المجتمع، لم تعط من الحقوق ما يرتفع بها عن مستوى هذه المرتبه؛ و هى الى ذلك تدار من خلال الرجل و من قبله.

الاسلام هو الذى جاء ليعلن أول مره فى تاريخ الانسانيه انّ المرأه موجوده انسانى يتمتع بحق العضويه الكامله فى المجتمع. و الاسلام هو الذى جاء ليعلن احترامه و تقديره لعمل المرأه. فَاسِيَتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضَيِّعُ عَمَلَكُمْ مِنْ دَرِكٍ أَوْ أُتْنِي بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ (١).

لم يحظر الاسلام على المرأه ألّا ثلاثه حقول اجتماعيه هى: الحكومه و القضاء و الحرب؛ و الحرب حظرت على المرأه فى مستوى القتال، و ليس فى المستويات الأخرى التى تتصل بالمعركه. و حكمه ذلك فيما نستفيده مما بين أيدينا من المدارك و النصوص الاسلاميه، انّ المرأه موجوده عاطفى بخلاف الرجل الذى يعد موجودا تعقليا.

و لما كانت الحقول الثلاثة آنفه الذكر ترتبط بالقدره التعقليه و ليس بالعواطف و الأحاسيس، فمن البديهي حينئذ ان لا يكون للموجود العاطفى دخل فى مجالات تعدّ تعقله مائه بالمائه.

انّ أفضل شاهد يؤكّد صواب هذه الرؤيه هو ما بذله العالم الغربى من جهود فى تربيته و تعليم الرجل و المرأه معا. و مع ذلك فإنّ الحصيله جاءت ضئيله فى المجالات الاجتماعيه الثلاثه المشار إليها، اذ لم يستطع الغرب ان يحصد من جهوده التى بذلها عددا يعتدّ به من النساء النوابع فى حقول القضاء و السياسه و الحرب، اذ لا زال عدد النساء نسبه الى الرجال ضئيلا لا يكاد يذكر؛ فضلا عن ان يصل الى حدّ التساوى بينهما. و ذلك- مثلا- على خلاف المجالات الاخرى كالتمريض و الرقص و السينما و الرسم و الموسيقى.

٣- للمرأة فى الاسلام نصف نصيب الرجل من الارث. و مردّ ذلك كما يستفاد من الروايه الى انّ الرجل يتعهد بالانفاق على المرأه. و المسأله تعود فى نهايه المطاف الى الجنبه العاطفيه فى المرأه، و الجنبه التعقليه فى الرجل.

و توضيح ذلك انّ الثروه فى كل عصر تتعلق بالنسل البشرى فى ذلك العصر، ثم تنتقل منهم الى النسل الآتى عن طريق الوراثة.

و اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان عدد الرجال و النساء يتفاوت دائما فان الاسلام أو كل ٢-٣ من ملكيه هذه الثروه العامه الى الرجال، فى حين أو كل ١-٣ ملكيه هذه الثروه الى النساء. و من جهه ثانيه، لما كان الاسلام قد أوجب نفقه المرأه على الرجل، فمعنى ذلك ان المرأه ستشارك الرجل فى صرف نصف ثروته، فى حين انها لا تزال من جهه الملكيه تحتفظ بنصيبها من الثروه، أى تحتفظ بملكيه الثلث (١-٣).

حينئذ ستكون النتيجة كما يلي: ٢-٣ من الثروه العامه تقع من جهه الصرف فى اختيار المرأه، فى حين لا يتجاوز نصيب الرجل ١-٣ الثروه من جهه الصرف.

و معنى ذلك ٢-٣ من الثروه تدور من جهه المالكه مدار التعقل حيث تكون من نصيب الرجل، فى حين ان ١-٣ الثروه يدور من جهه المالكه مدار العاطفه حيث يكون نصيب المرأه. و بالعكس بالنسبه لمعدلات استهلاك الثروه و صرفها، فالعاطفه (المرأه) تستحوذ على نسبه ٢-٣ فى حين لا يستحوذ التعقل (الرجل) على اكثر من ١-٣

و هذا الترتيب يعكس بدوره أفضل انواع العداله فى تقسيم الثروه بين العاطفه و التعقل (المرأه و الرجل) و بين المالكه و الاستهلاك.

علاوه على ما مرّ، فان هذا النسق من ترتيب حصص الثروه بين الرجل و المرأه له آثار عميقه و نافع فى بناء الاسره، كما سنوضح ذلك فى الاجابه على السؤال الحادى عشر.

٤- نستفيد مما توحىه النصوص الدينيه ان مردّ هذه المسأله يعود أيضا الى (غلبه) الجانب التعقلى فى الرجل، و (غلبه) الجانب العاطفى فى المرأه. و مع ذلك فان فى أحكام الشرع وسائل تمكن المرأه من تحديد اختيارات الرجل فى هذا المجال، أو تعطى المرأه نفسها خيارات فى الطلاق.

٥- للمرأه حق الاستقلال الكامل و التام من وجهه نظر الاسلام، فى الامور الاقتصاديه و الماليه التى ترتبط بها.

٦- يجب ان نعرف بان الاسلام لم يوجب تعدّد الزوجات و انما أجاز ذلك و حسب، اذ بمقدور الرجل ان يتزوج من واحده إلى أربع نسوه. و الاسلام لم يجز

ذلك اعتباطا و انما قيّد جواز التعدّد بقدره الرجل على المساواه و العداله. و مثل هذا الحكم يحتاج الى أرضيه؛ أى يجب ان يكون بشكل لا- يخل بنظم المجتمع من خلال قله النساء و تراكم عدد الرجال مما يبعث على اضطراب الفوضى فى النسق الاجتماعى.

و من ناحيه ثانيه؛ و فيما يتعلق بجانب آخر من جوانب الأرضيه المناسبه للحكم، نجد ان قله من الرجال بمقدورها ان تمارس- عملا- تعدّد الزوجات و ليس كلّ الرجال، و مردّد ذلك يعود الى وجوب نفقه الزوجات على الرجل (المسكن، الصرف العائلى) بالإضافة الى وجوب مراعاة العداله.

ثم هناك أيضا- فيما يعدّ من حكم أو فلسفه تعدّد الزوجات- ما يرتبط بتقدم صلاحيه المرأه و استعدادها للزواج أكثر من الرجل، لأسباب بعضها طبيعى و بعضها الآخر يرتبط بالوقائع الخارجيه.

و توضيح ذلك، اننا اذا افترضنا سنه معينه ننطلق منها فى المقارنه؛ و افترضنا أنّ هناك عددا متساويا من مواليد النساء و الرجال، فإنّ الحصيله فى السنه السادسه عشره (بعد سته عشر عاما من السنه التى جعلناها منطلقا للمقارنه) ستكون: أنّ الفتيات المؤهلات للزواج يبلغن سبعة أضعاف الرجال المؤهلين، و فى السنه العشرين ستكون نسبه الفتيات المؤهلات الى الرجال المؤهلين هى (١١-٥) و فى السنه الخامسه و العشرين- و هى سن الزواج تقريبا- ستبلغ النسبه (١٦-١٠).

و لو افترضنا الآن أنّ عدد الرجال كثيرى الزوجات هو ما نسبته (١-٥) فإنّ الحصيله ستكون أنّ ٨٪ من الرجال لهم زوجه واحده، و أنّ ٢٠٪ من الرجال لهم ثلاث زوجات.

و علينا بالإضافة الى ما سبق، ان نأخذ بنظر الاعتبار ان معدل عمر النساء أعلى من معدل عمر الرجال، و أنّ عدد الأراامل في المجتمع أكثر دائما من عدد الرجال الذين يفقدون نساءهم. ثم أنّ حصيلة الضحايا من الرجال أكثر بنسبه ملحوظه من ضحايا النساء، خصوصا حين نأخذ بنظر الاعتبار الحروب المهمه ذات الطابع الشمولى العام.

بسبب تراكم حصيله كل هذه العوامل قرأنا مرارا فى المجلات و الصحف أنّ جمعيه النساء الألمانيات طلبت من الدوله تبني قانون الاسلام فى تعدد الزوجات لتختفى مشكله النساء الأراامل اللائى يفتقدون الأزواج، بيد أنّ الدوله لم تستجب لذلك لمعارضه الكنيسه.

اخيرا أنّ اعتراض النساء على تعدد الزوجات لا يقوم على أساس احساس غريزى طبيعى، لأنّ الرجال الذين يقدمون على الزواج من الثانيه و الثالثه و الرابعه لا يفعلون ذلك بدواعى الاكراه و القوه؛ و انما يتم الزواج برضا النساء و رغبتهن و هنّ من نساء هذه المجتمعات، و لم يسترققهن الرجال من مجتمعات اخرى، و لم يهبطن من السماء و لا جلبوهن من غير هذه الدنيا، و انما رغبن فى مثل هذا الزواج لعلل اجتماعيه(١).

انّ رسم تعدد الزوجات كان سائدا لمئات و آلاف السنين بين الكثير من الأمم و المجتمعات و الأقوام، فلم يستلزم لا فساد الغريزه و لا قلّه عدد النساء.

٧- ما جاء فى السؤال من أنّ الاسلام لم يدرك الزمان و أنّ الدين يجب ان

١- ثمه جملتان فى هذا النص اقتبسناهما من بحث المؤلف حول تعدد الزوجات و اضفناهما للاجابه لحاجه السياق؛ و الجملتان تلاحظان فى: الميزان، ج ٤: ص ١٨٥-١٨٦. المترجم]

يواكب مقتضيات الزمان و المكان؛ انّ كلاما مثل هذا أشبه ما يكون بالشعر منه الى التفكير الفلسفى. فالزمان و المكان لم يتغيرا بما يوجب تغيير قوانين الاجتماع الانسانى: فالليل و النهار يدوران- فى حياه البشر- بعينهما منذ آلاف السنين، و الأرض و الهواء لا زالت هى هى كما كانت منذ آلاف السنين أيضا.

انّ ما طرأ عليه التغيير حقا هو طراز حياه الانسان و ذلك بفعل التقدم المطرد، بحيث اخذت حاجات الانسان و رغباته تزداد يوما بعد آخر أو يطرأ عليها التغيير.

انّ ازدياد طاقه الفعل الانسانى بشكل مذهل هو الذى جعل أبسط الناس اليوم يجرؤ على ان يتمنى ما لم يكن يمر بخيال ملوك الأمم من أنواع المسرات و وسائلها.

و هذا التحول الفكرى فى المجتمع مشابه للتحول الفكرى الذى يمرّ به الفرد الانسانى الواحد تبعا لاختلاف أطواره الحياتيه. فالانسان حين يكون خالى الوفاض من أيه بضاعه تذكر لا يفكر سوى باشباع بطنه و ينسى كلّ ما عدا ذلك.

بيد أنّه حين يشبع يبدأ يفكر بملبسه و حين يتأمن له الملبس يفكر بالبيت و بناء الأسره، و بعد الأسره بالأولاد، و بعد الأولاد يبدأ بالتفكير فى توفير دواعى السعه فى المعيشه و أسباب الثروه و المال و كلّ ما له صلّه بتأمين الوجاهه و التوفر على اللذائذ و المسرات المتنوعه.

على هذا المنوال تسعى القوانين الاجتماعيه المعاصره الى تأمين متطلبات اكثره أبناء المجتمع و اهمال حاجات الأقلية و رغباتها حتى لو كانت- حاجاتها- متطابقه مع المصلحه الواقعيه للمجتمع.

عند هذه النقطه بالذات تفرق طريقه التفكير الاسلامى عن هذه المناهج، فالاسلام فى تشريعاته ينظر الى الانسان الطبيعى (أو ينظر بحسب الاصطلاح

القرآنى الى الفطره الانسانيه) و معنى ذلك أنّ الانسان مزوّد فى بنيته الوجوديه بتجهيزات خاصه تؤمّن له الاحتياجات التى تتسق مع بنيته الوجوديه من جهه و مع الوسائل و التجهيزات التى زوّد بها من جهه ثانيه، و هنا يأتى دور الاحكام و القوانين الاسلاميه التى تنظر لهذه الاحتياجات الواقعيه التى تتركز على البنيه الوجوديه الطبيعيه للانسان.

و فى المحصله الأخيره فإنّ الأحكام و القوانين التى شرّعها الاسلام انما جاءت لتأمين المصلحه الواقعيه للمجتمع سواء اتفقت مع رغبات الا-كثريه و ارادتها أو لم تتفق. و هذه المجموعه من الأحكام و القوانين المشرّعه هى التى يطلق عليها اسم «الشريعه». و الشريعه لا-تتغير و لا-تتبدل ابدا لانها تنظر فى جهه التشريع الى التكوين الطبيعى و البنيه الوجوديه للانسان، و هما أمران غير قابلين للتغيير ما دام الانسان انسانا؛ كما لا تتغير أيضا الاحتياجات الطبيعيه المترتبه على البنيه الوجوديه للانسان.

أى ان ثبات احكام الشريعه و عدم تغييرها مناط بثبات الاحتياجات الطبيعيه المنبثقه من البنيه الوجوديه للانسان. و لطالما بقى الانسان انسانا فان بنيته ستبقى ثابتة يرافقتها ثبات الاحتياجات الطبيعيه المترتبه عليها.

بيد أنّ أحكام الاسلام و تشريعاته لا-تقتصر على القوانين الثابته (الشريعه)، و انما للاسلام- فى خط مواز آخر- أحكام قابله للتغيير، و القوانين التى تشير إليها هذه الاحكام المتغيره ترتبط بالتحويلات الحياتيه التى تطرأ على حياه الانسان على أثر التقدم المدنى.

و اذا أردنا ان نشبه العلاقه بين الثابت و المتغير (احكام الشريعه و ما عداها)

فان نسبه الاحكام المتغيره الى احكام الشريعه الثابته، هي من قبيل نسبه القوانين القابله للنسخ في مجلس الشورى، الى مواد الدستور الثابته غير القابله للتغيير.

لقد اناط الاسلام لولى الامر (الحاكم الشرعى) فى الحكومه الاسلاميه ان يضع من القوانين الطارئه المتغيره ما لا يتعارض مع احكام الشريعه الثابته، و ذلك فى اطار الشورى و طبقا للمصالح المستجده. و مثل هذه القوانين تعتبر منسوخه حالما تنتفى المصالح التى اوجدتها، فبمجرد ارتفاع المصلحه يرتفع الحكم.

و ذلك خلافا لاحكام الشريعه التى تتسم بالثبات و لا يمكن نسخها.

نتبين مما مرَّ أنّ للاسلام نوعين من الاحكام: أولا: الاحكام و القوانين الثابته التى تستند الى الطبيعه الانسانيه الثابته، و هذه يطلق عليها الشريعه.

ثانيا: الاحكام و القوانين المتغيره التى تتبع المصالح الطارئه المستحدثه- فى حركه المجتمع و الدوله- بحيث انها تتغير بتغير المصالح.

و مثال ذلك أنّ الانسان بحاجه ابداء الى أن يمارس الحركه و الانتقال من مكان الى آخر، و قد حقق ذلك فيما مضى من خلال وسائل بسيطه كالحمير و غيرها، مما لم يدع الى وجود احكام و قوانين كثيره تنظم حركته.

اما الآن و مع النمو الكبير فى وسائل النقل و تعدد وسائلها الى أنواع بريه و بحريه و جويه فان الانسان أضحي بحاجه الى تشريع قوانين و نظم دقيقه تنظم حركه النقل. و هذا ما تضطلع به الاحكام المتغيره.

و حين نعود الآن الى ما جاء فى السؤال من ان الاسلام لا- يواكب الزمن، نجد ان هذا الكلام لا يقوم على اساس. و انما امام السائل سبيل واحد للاعتراض بان

يذكر حكماً من احكام الاسلام و يثبت انه لا يتسق مع المصلحه الحقيقيه لهذا العصر، أو انه يسأل عن مصلحه الحكم.

و فى كل الاحوال، فإنّ هذا البحث ينطوى عموماً على آفاق واسعه، و قد اقتصرنا على ما يتناسب مع هذا المقال، و نحن على استعداد للعوده إليه اذا كان ثمة ابهام أو إشكال يمكن ان يساق عليه.

٨- لقد اصبح جواب هذا السؤال واضحا بما ذكرناه فى جواب السؤال السابق.

فالقاعده التى تستند إليها أحكام «الشريعة» هى الفطره و التكوين الوجودى الذى يختص به الانسان، دون ان يكون ثمة دخل فى ذلك لرغبات الأكثرية (أى: النصف + واحد) يقول تعالى: فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (١).

٩- ١٠: ليس ثمة فى المدارك الاسلاميه ما يدل على ما ذكر فى السؤال. و فى الأصل ليس لدينا فى الاسلام شىء بعنوان «ولى العهد» اما اذا كان المقصود بولى العهد هو من يتولى موقع الامامه، فإنّ ما لدينا من المدارك الثابته تدل على أنّ الامام الرابع (على بن الحسين السجاد) هو الذى خلف الامام الثالث (الحسين بن على) و ليست اخته السيده زينب.

أجل، طبقاً للروايات فإنّ السيده زينب اضطلعت فى النهضه الحسينيه ضدّ سلطه الاستبداد اليزيدى و ظلمه بنى أميه، بمسئوليات كبيره عهدتها إليها سيّد الشهداء، و قد أثبت فى مسار ادائها لهذه المسئوليات ما تتسم به من لياقات علميه و عمليه و من شخصيه دينيه استثنائيه.

و علينا ان نعرف انّ الرؤيه الاسلاميه فى قيمه الانسان فى المجتمع تستند الى معيار العلم و التقوى (الخدمات الدينيه على الصعيدين الفردى و الاجتماعى) و لا- أثر فى الاسلام لما تفرزه المجتمعات الاخرى من معايير للوجاهه و التميز نظير الثروه و العشيره و كثره الأتباع و الشرف العائلى، أو طبيعه المواقع التى يشغلها فى الحكومه و القضاء و ما يناله من الرتب العسكريه. فكل هذه مزايا يمكن أن يفتخر بها الانسان فى معايير الآخريين، فى حين لا يجب ان يكون لها أى أثر فى معايير الاسلام بحيث تتحوّل الى ملاك لإعمال القدره و النفوذ.

لذلك فإنّ بمقدور أيه سيده ان تتقدم من وجهه نظر الاسلام مع الرجال فى مساق واحد فى كسب المزايا الدينيه، و اذا كان لها ما تقدمه فانها تتقدم على جميع الرجال.

و الرؤيه الاسلاميه تعطى المرأه حق الاشتراك مع الرجال فى جميع النشاطات و المشاغل الاجتماعيه باستثناء ثلاثه مواقع هى: الحكومه و القضاء و الحرب [الحرب هنا بمعنى القتل و القتال].

يقول تعالى: **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأَكُمُ (١)** و يقول تعالى: **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (٢)**.

١١- انّ البحث المفصل فى رؤيه الاسلام للزواج و بناء الأسره و ما يرتبط بذلك من تفاصيل الأحكام و أدلتها، هو أمر يخرج عن عهدته هذا البحث. و انّ ما نستطيع ان نذكره هنا اجمالاً؛ انّ الاسلام يعتبر الزواج و تشكيل الأسره عاملاً

١- الحجرات: ١٣.

٢- الزمر: ٩.

أصليا في وجود المجتمع و استمراره.

و توضيح ذلك أنّ نظام الخلق و التكوين و من أجل ان يقوم البناء الاجتماعى بين بنى البشر، زوّد الرجال و النساء باجهزه تناسل، و بميول غريزيه تدفعهما للتقارب من بعضهما. فالرجل و المرأه يشتركان كلاهما في ايجاد الطفل الذى ينمو و يستوى بعواطف و احساس الوالدين و رعايتهما له من مرحله الحمل و الولاده و الرضاعه الى مرحله النضج.

انّ رصيد الوالدين فى تحمل مشقه رعايه الطفل و تربيته و تحمل تبعات ذلك تتمثل بعواطفهما النابضه ازاء وليدهما؛ هذه العواطف التى تدفع الأبوين الى مضاعفه جهديهما فى تربيته الى ان يبلغ مرحله الرشد و النضوج. و فى المقابل فانّ الطفل يبادل ابويه بعاطفه مقابله يكون لها الأثر فى استمرار تدفق عاطفتهم.

عن هذا الطريق يتقوم الاجتماع الانسانى اذ تبدأ فى الاسره ثم تمتد الى بناء دائره القرابه، فإيجاد المدينه، ثم البلد.

و من البديهى انّ الميول الغريزيه يجب ان تحدد، فلا يتعدى الرجل على غير زوجته و لا الزوجه على غير زوجها، و ان يكون والد الطفل شخصا متميزا بأبوتة له (و فى المقابل فانّ الأمومه تشخص بضامن طبيعى تمثلها حاله الحمل). و فى خلاف ذلك فانّ الشباب سينطلق ما استطاع فى اشباع ميوله الغريزيه بطرق غير رسميه (غير مشروعه) دون ان يتحمل مشاقّ بناء الاسره و تكوين العائله، و فى هذه سيفقد الآباء الثقه بالأبناء لريبتهم و عدم اطمئنانهم الى الارتباط النسبى.

و على اثر فقدان الثقه بالروابط النسبيه تضمحل العواطف العائليه.

لذا فانّ شيوع الزنا فضلا عما يتسبب به من مفسد صحيه و اجتماعيه

و اخلاقيه، و ما يفضى إليه من قطع النسل اثر الخيانات التى تترتب على هذه الفاحشه؛ فهو ينتهى أيضا بالقضاء بشكل كلى على العواطف العائليه.

اننا نلمس هذه الآثار فى تضاؤل العاطفه العائليه- التى تشدّ لحمه البناء الاسرى و الاجتماعى- فى البلاد التى تسود فيها الحريه الجنسيه. و من المؤكد ان استمرار التحلل سينتهى قطعا الى تهديد مستقبل البشريه.

لقد قرأنا فى الصحف و المجالات ان حصيله الاتصال الجنسي العفوى بين الرجال و النساء- و هو الاتصال الطارئ الذى لا يكون حصيله علاقه حب مسبقه- بلغت خلال عام فى امريكا وحدها ثلاثمائة الف مولود. و على ضوء هذا الرقم وحده نستطيع ان نتبين مستقبل المجتمع البشرى خلال المائه عام القادمه.

لذلك قيّد الاسلام الاتصال الجنسي بين المرأه و الرجل بطريق الزواج وحده و منع الوسائل الأخرى. ثم أوجب على الرجل ان يتحمل نفقه ولده و ان يكون مسئولاً عنه.

و أحكام الاسلام حرمت الزواج من المحارم: الأم، العمه، الخاله، الأخت، و البنت، و بنت الأخ و الأخت فهما حرام على الرجل، و كذلك زوجه الابن و أم الزوجه، و بنت المرأه المدخول بأمرها، و الجمع بين الاختين، و كذلك حرّم الاسلام الزواج من المتزوجه و هى محصنه فى عهده رجل، و جعل الرضاعه سبباً لانتشار الحرمة مثل ما يحرم بالنسب (١).

و يحرم على المرأه أيضا من الرجال ما يحرم على الرجال بالنسبه نفسها.

١- ثمه تفاصيل فى أحكام ما يحرم بالرضاعه و كيفيتها تجدر مراجعتها فى المصنفات الفقهيّه المتخصصه. المترجم]

ان ادله ما ذكرناه منوط بآى القرآن الكريم فى سورة النساء و كذلك الأخبار و الأحاديث الواصله عن النبى الأكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) و أئمه أهل البيت (عليهم السلام) مما ضبطته كتب الاخبار.

١٢- يعد الطلاق أحد مفاخر التقنين الاسلامى، و هو خاتمه لمراره دائمه يعيشها الزوجان اثر غياب التوافق بين المرأه و الرجل. و مما يدل على متانه هذا القانون هو حذو البلاد غير الاسلاميه لقبوله تدريجيا و اقراره الواحد بعد الآخر.

لقد مرّت اشاره إجماليه عن الطلاق فى جواب السؤال الرابع. و ما نشير إليه مجددا ان الطلاق أحد ضروريات الاسلام، و هو حكم لا يحتاج - لضروريته - الى مدرک. أما احكامه التفصيليه و أدلتها فهو مما يخرج عن نطاق هذا المختصر.

١٣- المرأه فى الاسلام حرّه فى اختيار الزوج.

١٤- للمرأه المطلقه الحق فى الاحتفاظ بالطفل عندها حتى السابعه من عمره، على ان يتحمل الرجل نفقه الطفل فى هذه المدّه. اما ما يتعلق بادلّه الحكم فيجب مراجعته مباحث الفقه الاسلامى.

١٥- ١٦: ثمه حديث مرسل - بهذا المعنى - ينسب فى نهج البلاغه الى الامام على (عليه السلام). و المراد منه ان لا يجمد الانسان فى تربيته الاطفال على أساس الآداب و الرسوم السائده، لأن مثل هذا الجمود يجعل الانسان متخلفا عن مسار التقدم الحياتى، تماما كالذى اعتاد ان يسافر من مكان الى آخر مشيا على الأقدام أو بواسطه الحمير حتى بلغ من ألفته بذلك ان لا يفكر أبدا باختراع السياره و استعمالها، و تعبيد الطرق و رصفها بالاسفلت.

و على هذا فليس المراد بالحديث ان لا يلتزم الأولاد بأحكام الشريعه (و هى

احكام غير قابله للتغيير) و اذا قدّر و ان كان المراد من الحديث هذا، فحينئذ سنكون مضطرين لردّه لاننا نملك بين ايدينا معيارا صريحا و قطعيا عن الرسول الأكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و سائر أئمه أهل البيت (عليهم السلام) يقضى برّد كل حديث يخالف القرآن.

و عليه تكون القاعده اننا نعرض أولا الحديث على القرآن، ثم نقبله بعد ذلك- حين لا يتعارض مع كتاب الله-

١٧- ليس ثمه أدنى اختيار لأولياء الدين فى تغيير القوانين الالهيه (الشريعه) و انما تنحصر وظيفتهم باستنباط المسائل الدينيه من المدارك الأصلية- الكتاب و السنه- تماما كالحقوقى الذى يستطيع استنباط المسائل الحقيقه (الفرعيه و التفصيليه) من القانون العام فى البلد، لا أن يغير ماده قانونيه خاصه من القانون العام (الدستور).

و بالنسبه لقوانين الشريعه لا يستطيع ليس علماء الدين وحدهم و حسب، و انما حتى النبى الاكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) الذى جاء بالشريعه و خلفاؤه الأئمه- حفظه الشريعه و حماتها و معلموها- ان يمساو الشريعه بادنى تغيير، و ليس لهم ادنى حق فى ذلك.

و علينا ان نشير ان امثال هذه الاسئله و الاعتراضات تصدر من طريقه تفكير غريبه سائده بين علماء الاجتماع الغربيين، حيث تقضى مناهج هؤلاء و طريقتهم فى التفكير أن ينظروا الى الأنبياء أصحاب الشرائع على انهم مجرد عدّه من النوابغ و المفكرين الاجتماعيين، نهضوا بما يعود بالنفع على مجتمعاتهم، و دعوا الناس الى الطريق المستقيم، ثم وضعوا من القوانين ما يتناسب مع مؤهلاتهم

الفكرية و بحسب ما تقتضيه متطلبات عصرهم، و اعلنوا بعدئذ انهم رسل الله، و ان افكارهم و دعواتهم هي وحي سماوى، و كلام الله و شريعته و دينه، و ان مبعث افكارهم الساميه هو جبرئيل ملك الوحي!

و من البديهي حينئذ ان تنظّم قوانين الأديان السماويه طبقا لهذه الرؤيه و المنهج الفكرى- و شريعته الاسلام من بينها- وفقا لمصالح العصر- اى ان تتغير أحكام الشريعة تبعا لتغيرات المكان و الزمان- كما تشير لذلك الاعتراضات التى تلوح فى طى الاسئله الاربعين هذه.

بيد انّ ما نراه انّ اصحاب هذه الرؤيه (ذات المنبثق الغربى) قد سلكوا- فى موقفهم النظرى- طريقا خاطئا، فهم سجلوا احكامهم على دعوات الأنبياء، على أساس الحدس، دون ان يدرسوا هذه الدعوات، أو يقيموا حكمهم على دليل. فاذا كانت الكتب السماويه للأديان السالفه و تأريخ أنبيائهم لا يخلوان من الغموض و الابهام، فانّ الأمر ليس كذلك بالنسبه للاسلام.

فكل ما فى القرآن الكريم- الكتاب الالهى للاسلام- و تأريخ حياه النبى الاكرم (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و ما بين ايدينا من بيانات (نصوص) قطعيه الصدور عنه و عن خلفائه (أئمه أهل البيت عليهم السلام) يكذب النظر المشار إليه آنفا و يخطئه.

لا نريد الآن ان ننحاز الى الاسلام أو ندافع عن حقانيه هذا الدين، و إنما يعيننا ان نذكر انّ الذى له أدنى معرفه بمدارك الاسلام و مرّ على القرآن الكريم و بيانات أولياء الدين، و بالذات بيانات النبى الذى جاء بالكتاب، سيرى انّ مضامين ذلك

تؤكد خطأ النظرية المشار إليها (١).

١٨- كان يحسن بالسائل ان يذكر عددا من أحكام الاسلام الرجعيه (!) بدلا من الاكتفاء بالادعاء الفارغ، كى يستوى البحث على نهج استدلالى.

ليس فى أحكام الاسلام و قوانينه ما هو متخلف و رجعى، و انما هناك الكثير من المسلمين المتخلفين عن أحكام الاسلام!

انّ الأديان السماويه و بالذات الدين الاسلامى، تبحث فى حياه أبعده للانسان، و فى صله العالم الانسانى بما وراء الطبيعه، و لا ندرى ما هى صله هذا الطراز من البحث بالعلم و الصناعه المعاصرين؟

انّ موضوع البحث العلمى المعاصر هى الماده و خواصّها، و الصناعه أيضا تدور حول الماده كمحور، و بالتالى فلا معنى لأن يكون للعلم حق ابداء النظر فيما وراء جهته بالسلب أو بالايجاب.

انّ تخلى الشباب المسلم المتعلم عن الدين و انزواءه عن احكامه لا تقع مسؤوليته على الاحكام الاسلاميه نفسها. و الشاهد على ما نقول انّ المسأله لا تقتصر على الصدود عن الدين وحده و انما تمتد لتشمل - كما نرى - الضوابط الوجدانيه و الانسانيه التى باتت تسحق تحت الاقدام. فشيوع الكذب و الخيانه و التملق و التحلل الخلقى فى أوساط شبابنا المتعلم كلّها مظاهر تشهد على تنفر هؤلاء فى الغالب و عدائهم لكل ما يتصل بالنقاء و الصدق و الاستقامه، و ليس ما ينتسب الى الدين وحده و حسب.

١- ثمه فى الاصل اشارته الى مضامين بعض الآيات من دون تحديد أرقامها و سورها، و قد أهملناها بعد ان تعذر تعيينها. المترجم].

من جهه ثانيه ثمة فئه واسعه من الشباب المتعلم (و ان كانت نسبتها أقل الى الفئه الاولى) تتحلى بالأخلاق الحميده، و تعى المعارف الدينيه، و هى لا تزال تلتزم بالعمل بأحكام الاسلام و قوانينه التى نسبها السائل الى التخلف (!) من دون ان تشعر ان ثمة تعارضا بين الاسلام و العلم، و بينه و بين التقدم الصناعى، و دون ان تحس كذلك بالآلام الانفصام فى حياتها.

و الذى نخلص إليه ان تحلل شبابنا الاسلامى المتعلم عن الدين يعود الى طبيعه المناهج السائده فى التربيه و التعليم و النشأ الثقافيه، مع ما يقابل ذلك من عدم اعتناء من بيدهم زمام الثقافه بالاضطلاع بمسئوليتهم كامله، من دون ان يكون ثمة معنى لتحميل أحكام الدين و القيم و الفضائل الانسانيه و الاخلاقيه مسؤليه ذلك.

١٩- ٢٠: ليس ثمة فى احكام الاسلام قانون مثل هذا.

٢١- ٢٢: لم يصدر مثل هذا الكلام (الحكم) عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) أبدا، و انما هى تهمة حاول أعداء الاسلام و بالأخص المسيحيون الغربيون ان ينسبوها الى ساحه الرسول الاعظم، و لم يكن زواجه (صلّى الله عليه و آله و سلّم) بزوجه ابنه بالتبنى ألا لابطال مثل هذا العرف غير المحمود، حيث كانت تسود فى ذلك العصر سنّه إلحاق الولد بالتبني بالعائله التى تتبناه و انزاله فى المعامله بمرتبه القرابه الحقيقيه.

و ثمة فى القرآن الكريم آيات من سوره الأحزاب حول هذه المسأله.

٢٣- اذا كان ثمة عيب يذكر لزواج الفتاه الشابه من الرجل الشيخ فهو يتمثل بعدم التذاذ الزوجه الشابه بزوجه الشيخ اثناء المواقع و الاتصال. أو أن يمثل العيب بموت الزوج- و هو شيخ كبير- باكرا و بقاء الزوجه أرملة و هى فى مطلع

حياتها، إثر الفارق السنّي الذي بينهما.

بيد أنّ من الواضح أنّ مقاصد الزواج لا تنحصر في النقطتين المشار إليهما قبل قليل، لذلك ليس هناك دليل على منع (تحريم) مثل هذا الزواج، فضلا عما يمكن ان تكون له من مقاصد اخرى تجعله مرجحا.

حصل قبل سنوات و ان قرأنا حين كان ايزنهاور رئيسا لأميركا، أنّ نشره اميريكيه واسعه الانتشار و جهت سؤالا الى الفتيات الامريكيات عمّن يرغبن الزواج به، فجاءت اجابه الاكثريه منهن تختار ايزنهاور، في حين لم يكن هذا الرجل في ذلك الوقت لا شابا ولا اذا مظهر جميل.

و حين نعود الى زواج النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) نجد ان من له أدنى معرفه بسيره حياته، يعرف أنّه لم يكن يت رسم خطواته في الحياه على أساس اللذنه أو الهوى، بل العقل ملء حياته، فاعماله و مرافق سلوكه تقوم بمجموعها على أساس العقل و ليس على أساس العاطفه.

اما زواجه المشار إليه في السؤال، فقد كان يهدف من ورائه -أولا- ان يبين جواز مثل هذا الزواج، ثم كان له أكبر الأثر في تقدم مسار الدعوه يومئذ.

٢٤-٢٥: أنّ القرآن الكريم هو الذى أبان جواز نكاح المتعه و مشروعيتها، و ذلك في الآية الرابعه و العشرين من سوره النساء. و إزاء ذلك لم يعتن الشيعة بمخالفه أهل السنه لهذا الزواج، بعد ان اثبتته القرآن الكريم و أجازته، و بعد ان كان العمل به شائعا في حياه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و خلال خلافه الخليفه الاول و شطرا من خلافه الخليفه الثانى، و ذلك قبل ان يبادر الخليفه الثانى الى منعه.

و من الواضح أنّ الحكم القرآنى لا ينسخ أّ بالقرآن نفسه، و لا يحق لموقع

الحكومه الاسلاميه ان يكون لها نظر إزاء ما يتعلق باحكام و قوانين الشريعه.

انّ ما يقصد بنكاح المتعه هو الزواج المؤقت، و مشروعيه مثل هذا الزواج فى الاسلام أمر ثابت لا يرقى إليه الشك و لا يبلغه التردّد.

و حين ننظر الى المسأله من زاويه فلسفه الأحكام فانّ مشروعيه الطلاق فى الاسلام هى دليل على انّ الزواج يمكن ان يكون مؤقتا ينقطع دوامه بالطلاق.

و فيما يتعلق بالزواج المؤقت نفسه فقد نظمته الشريعه بطريقه بحيث لا تستتبعه مضار أو محاذير، و بالتالى فليس ثمه ما يدعو للاعلان عن منعه. اما ما ذكره السؤال من انّ هذه الممارسه تظهر «المرأه بصوره الشىء الذى يزيد فى راحه الرجل و متعته» فهو كلام لا يقوم على أساس. فالمرأه أولا تقدم على هذا العمل باختيارها و ملء ارادتها دون ما اجبار.

و ثانيا ان كلّ ما نفترضه للرجل من مزايا يمكن ان نفترضه للمرأه كذلك.

فاذا كان الباعث للعمل هو الرفقه أو اللذه أو انجاب الاطفال أو اى معطى آخر من معطيات الحياه، فانّ هذه المزايا تستوى بين الاثنين، و بالتالى ليس هناك ما يدعونا للقول انّ أحدهما يتحوّل الى لعبه بيد الآخر.

علاوه على ما مرّ، فاننا حينما ننظر الى العالم الانسانى بنظره رحبه منفتحه، فسنجد انّ العلاقات الجنسيه بين بنى البشر لا تقتصر أبدا على الزواج الدائم، و انما هناك دائما اشكال اخرى للاتصال غير القانونى. و بالتالى فانّ الزواج الدائم لا ينهض لوحده بمهمه اشباع الغريزه الجنسيه و ارضاء ميولها.

ان الحكومات و السلطات الرسميه لم تفلح فى أى بلد من بلدان العالم المتمدنه و نصف المتمدنه، من ان تحول دون شيوع اشكال الممارسه الجنسيه

الآخري، اذ تنتشر فى جميع المدن الكبيره مراكز علنيه أو سريه لمثل هذه الممارسات.

لذلك لا مفر للدين الذى يرمى الى اشباع حاجات الغريزه الجنسيه بالوسائل المشروعه، و يحول دون الزنا بشكل مطلق من أن لا يقتصر على الزواج الدائم وحده، و انما عليه ان يضم فى بنائه التشريعى مكانا للزواج المؤقت، يأتى فى اطار شروط خاصه تحول دون تفشى الزنا و شيوع مفسده.

من هنا ما جاء عن الامام أمير المؤمنين فى قوله (عليه السلام): «لو لا ان عمر نهى عن المتعه ما زنى الّا شقى». و عليه فليس من الحقيقه فى شىء ان يعدّ تشريع الزواج المؤقت خلافا للقوانين الانسانيه.

و من البديهي ان مراد السائل فى أنّ المتعه تخالف القوانين الانسانيه، ليس قوانين العهود القديمه التى سبقت الاسلام، كشرائع الروم القديمه و شرائع حمورابى، فمثل هذه الشرائع كانت تعامل المرأه كما تعامل الحيوان أو الأسير، و انما مراده هو القوانين الغربيه.

لقد صرنا نختزل كل شىء فى الغرب، فحين نقول العالم الانسانى فإنّ مرادنا هو العالم الغربى، و حين نقول المجتمع البشرى، فمرادنا هو المجتمع الغربى، و حين نذكر الانسان فإنّ مرادنا هو الانسان الغربى!

أصبحت العقول تحت تأثير الغرب و تبعاً لهيئته دون قيد أو شرط (و ذلك بصرف النظر عن طبيعه هذا التأثير و فيما اذا كان إيجاباً يعبر عن الواقعيه، أو التلقين، أو التقليد أو ناتجا عن الدعايه و الخطأ).

و لكن علينا ان نعرف ما ذا فعل هؤلاء الساده (!) خارج دائره الزواج الدائم،

و ما هي البدائل التي وضعوها بدلا من «الزواج المؤقت» الذي عدّوه متعارضا مع القوانين الانسانية؟! و ما ذا يجرى في اطار العلاقات العامه المختلطة بين الرجال و النساء و الشباب و الفتيات؛ بل و بين الرجال و الشباب انفسهم، في البلدان المتقدمه و خصوصا تلك التي تتقدم على غيرها بالمدنيه؟ و علينا ان نعرف طبيعه الوسائل التي جاءت لتكون بديلا للفراغ الذي تركه اهمال الزواج المؤقت، و نتمعن ما تحكيه الأرقام و الاحصاءات المذهله في هذا الجانب، من دلالات في هذا الشأن!

٢٦- ليس ثمة شك في حقيقه انّ أى بلد من البلاد الاسلاميه لا يدخل في نطاق البلاد المتقدمه، بيد انّ ما يجب ان نسأل عنه، هو: اى بلد من هذه البلاد يطبّق الاحكام و القوانين الاسلاميه؟

و الاكثر من ذلك: ما ذا استفادت هذه البلاد التي تحمل اسم الدين الاسلامي، من الاسلام نفسه؟ و اذا أردنا ان نستثنى العبادات الاسلاميه التي يلتزم بأدائها بعض الناس في هذه البلاد بدافع العاده المتوارثه نظير الصلاه و الصوم و الحج، فما هو نصيب قوانين و احكام الاسلام الفرديه و الاجتماعيه، و الجزائيه و الحقوقيه، و اىّ منها تمّ احيائه بالعمل و التطبيق؟

في ضوء ذلك الا يعدّ من السخرية بمكان ان ننسب تخلف البلاد الاسلاميه الى الاسلام و نحمله تبعات انحطاطها؟

قد يقال لو انّ الاسلام كان دينا تقديميا تملك احكامه الاهليه في اصلاح المجتمع و ادارته، لكان شقّ طريقه في المجتمع و لم يترك جانبا؟

و هنا يحق لنا ان نسأل: اذا كان تخلف المجتمع و عدم رقيه هو دليلا على

انحطاط قوانين الاسلام (!) فلما ذا اذا لم يفلح المنهج الديمقراطي الغربى المتقدم فى ان يشق طريقا لنفسه فى هذه البلاد رغم انه حلّ فيها فتره تزيد على النصف قرن، و لم يكن له ادنى أثر فى رقيها خارج نطاق الجانب الشكلى الصورى؟ ثم لما ذا لم يستفد الشرقيون من هذا النهج التقدّمى كما استفاد الغربيون منه؟ و لما ذا لم يستطع هذا النظام الانسانى (الديمقراطيه) ان يقطع دابر الشيوعيه، حتى وصل الحال الى ان يسود النظام الشيوعى نصف سكان الكره الارضيه تقريبا فى أقل من نصف قرن، بحيث نفذت الشيوعيه الى قلب أوروبا و أمريكا، و أخذت تطيح بحصون هذه «الانسانيه التقدميه» (المنهج الغربى) يوما بعد آخر و تضمّها الى منظومتها؟ و المهم انّ هذه التطورات تحصل بعد ان استطاع النهج الديمقراطى ان يفتح لنفسه مسارا فى مهد الانسانيه (الغرب) لسنوات متماديه، بحيث أضحى كالدّم الذى يسرى فى شرايين المجتمع!^(١)

و اذا أردنا ان نتجاوز ذلك كلّه، فاننا نجد انّ الانحطاط و التخلف لا يخص البلاد الاسلاميه وحدها حتى ترمى ساحه الاسلام و تتهم باسباب ذلك، و انما نجد هذا المصير يمتد ليشمل سائر البلاد الآسيويه و الافريقيه التى تسود فيها جميع الأديان من برهميه و بوذيه الى المسيحيه و الاسلام، و ليس من ذنب لهاتين القارتين الغنيتين سوى انهما تحت سيطره الغرب و مطامعه التى لا حدّ لها.

و طالما بقيت هاتان القارتان الغنيتان ينبوعا يمدّ الصناعات الغربيه بالمواد

١- انّ كلام المؤلف هنا يحمل طابعا سجاليا هدفه النقض. و ما يرد من ألفاظ سواء عن الشيوعيه أو الديمقراطيه نظير قوله انّ الشيوعيه سادت كنظام سياسى نصف سكان الكره الأرضيه؛ أو ان الغرب مهد الانسانيه يساق من زاويه مقتضيات النقض على الخصم و الاطاحه بشبهاته. و خارج مهمه النقض هذه جاءت مواقف المؤلف المبدئيه واضحه فى ثنايا دراسات الكتاب و بحوثه.
[المترجم]

الاوليه (المودعه فى باطن الأرض و على سطحها) و سوقا لاستهلاك البضائع التى لا تعد للمصانع الغربيه، و مصدرا للعبيد؛ و طالما بقى الغرب بحاجه الى كل ذلك، فلا يمكن ابدا ان يكون اى بلد من بلاد هاتين القارتين فى عداد البلاد المتقدمه (يعنى البلاد الغربيه) و لن يستطيع أهالى هذه البلاد ابدا أن يلحقوا بسادتهم (الغربيين) سواء أ كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين.

و كما رأينا فإن ذلك يحصل يوما باسم الاستعمار، و آخر باسم الاستملاك، و ثالثا بعنوان المصالح المشتركه، و رابعا باسم المساعدات الاقتصاديه، و الحصيله اننا نكون تبعا نقاد إليهم.

اما ما جاء فى السؤال: «هل يمكن تغيير الاسلام أو التعبير عنه بصيغه تكون متوافقه مع العلم و مقبوله من قبل الطبقة المتعلمه؟» فى جوابه نذكر بما قلناه آنفا من ان المعارف الاسلاميه التى تتضمن الكتاب و السنه، هما غير قابلين للتغيير بتصريح من الكتاب و السنه نفسيهما.

و طالما كان الاسلام هو دين الحق، فلا يحتاج الى قبول الطبقة المتعلمه، و انما هذه الطبقة هى التى تحتاج الى الحق و الواقعيه. يقول تعالى: لا إكراه فى الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (١). و علينا ان نقول أيضا؛ كان الأجدر بالسائل ان يسمّى بعض الأمثله التى تثبت تعارض الاسلام مع العلم كى يتسم الكلام بالطابع الاستدلالي، بدلا من ان يكون مجرد دعوى فارغه.

٢٧-٢٨: يتساوى الجميع فى الرؤيه الاسلاميه أمام القانون و العداله لا- فرق بين الحاكم و الرعيه؛ و الغنى و الفقير؛ و القوى و الضعيف؛ و المرأه و الرجل؛

و الأسود و الأبيض؛ بل و يستوى فى ذلك حتى النبى و الامام المعصوم مع بقية الناس، دون ان يكون ثمة امتياز يؤثر به على انسان ما و يسلبه حرته القانونيه.

أما الأصل الذى يوجب احترام الساده و تكريمهم، فهو القرآن الكريم نفسه، حيث امر الله سبحانه نبيه ان يطلب من الناس موده ذوى قرباه (صلى الله عليه و آله و سلم) فى الآيه (٢٣) من سوره الشورى.

و السر الباعث على هذا الأمر الربانى اتضح بعد وفاه رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) مباشره، حيث تعامل الناس مع أولاده بطريقه لم تقع لذريه و نسل أى قائد أو زعيم فى التاريخ.

فبعد ان مضى الرسول الاكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) الى ربه بقرون لم يأمن نسل الرسول على أنفسهم، فهم بين قتلى تهدى رءوسهم المقطوعه من مدينه الى أخرى، و بين من يدفن و هو حى فى قواعد البناء و أساسه و فى الأعمده و الجدران، و بين من يمضى السنوات معذبا فى ظلمات السجون و الطوامير الى ان يقضى مسموما.

و بعد ان انسلخت قرون من بعد الهجره (النبويه الشريفه) و استطاع الشيعة ان يتوفروا على قدر من الاستقلال و حريه المذهب، جهدوا فى احترام أبناء الرسول كرد فعل إزاء ما أصاب أولاد الرسول و محبيهم من مظالم سالفه من قبل أهل السنه(١).

٢٩- لا تقتصر حرمه لحم الخنزير على التشريع الاسلامى وحده، و انما هو

١- من البديهى ان كلام المؤلف لا ينصرف الى القاعده الشعبيه من الاخوه أهل السنه بقدر ما يريد ان يشير الى مظالم الحكام لآل الرسول و ذراريه، حيث كان هؤلاء الحكام ينتسبون لاهل السنه. المترجم]

حرام أيضا في الأديان السماويه التي سبقت الاسلام، كما يفهم من الإنجيل و التوراه. اما الحكمه التي ذكرت في حرمة فتعود الى أضرار صحيه و نجاسه أكله.

٣٠- أقام الاسلام قواعد منهجه في التربيه و التعليم على أساس العقل.

و العقل هو العنصر الوحيد الذى يتميز به الانسان على سائر الحيوانات. و من الواضح أنّ المشروبات الكحوليه و سائر المسكرات الأخرى هى مما يذهب بهذه الميزه التي تعد اساس حياه الانسان، و تجعل مقاصد التربيه و التعليم الدينين هباء منثورا.

و لا- يمكن أيضا التغاضى عن الجرائم المتعدده و التحليل و الفساد، و أشكال التخلف عن القانون، مما يقود إليه تناول المشروبات الكحوليه، أو يساهم في انبثاقه- مع العوامل الأخرى- و ذلك فضلا عما تسبب به هذه المشروبات من أضرار صحيه في البعدين الروحى و الجسمى، و ما تفضى إليه من آثار وراثيه سيئه يشهدها المجتمع البشرى يوميا. (تلاحظ الآية: ٩١ من سوره المائده).

٣١- يحرم الاسلام علاقات الحب على مستوى الاتصال الجنسى أو مقدماته في غير دائره الزواج كما مرّت الاشاره لذلك. و علينا ان نعلم أنّ حكمه هذا التحريم فى الاسلام لا ترتبط بمسأله سلب حريه البعض أو التعدى على حقوق البعض الآخر، حتى يقال أنّ من الممكن ان يتم الأمر برضا الطرفين و من دون تعدد على حقوق الآخرين، و انما سبق و ان ذكرنا أنّ القضيه برمتها ترتبط بتكوين المجتمع و تحديد الآباء و تشخيص الموارد.

و من هذه الزاويه ليس ثمة فرق بين أنواع الزنا، فهى جميعا محرمة، و يلحق بها اللواط أيضا الذى يعد كالزنا.

٣٢-٣٣: سبق و ان ذكرنا انّ قوانين الشريعة (احكام الله الثابته) لا مجال لتغييرها ابداء، و بالتالى ليس ثمة من خيار لأئمه الدين فى ذلك كى يصح ان يكونوا فى طليعه مشروع التغيير أو يكونوا متخلفين عنه. و ليس لهم الحق أيضا ان يسلموا للتغيير، لو طال الشريعة، أو يدعنوا إليه بشكل مؤقت أو غير مؤقت.

يخاطب الله (سبحانه) نبيه أنه لو لا- تثبيت المولى (عزّ و جلّ) لكاد ان يركن الى الكفار شيئاً قليلاً لما ينفع الاسلام فى بعض المواطن،- و لكن الله نهى عن ذلك- يقول تعالى: **وَلَوْ لَا أَنْ جَبْتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً* إِذَا لَأَذْقَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً(١)**.

٣٤- لا- يعبأ بالعادات و الآداب و السنن السائده بين المسلمين ان لم يكن ثمة سند لها من كتاب الله أو من السنه. أما أحكام الشريعة مما لها مدرک قطعى فى الكتاب و السنه فهى واجبه القبول لا يجوز التخلف عنها.

٣٥- انّ كلام أمير المؤمنين هذا ناظر الى جهه المعارف العقيديه فى الاسلام التى يجب الايمان بها عن طريق العقل، و ليس الى الأحكام و القوانين العلميه التى يجب العمل بها.

و فى العمل لا- معنى للتبعيض فى الأحكام و القوانين. و المسأله لا تقتصر على أحكام الاسلام وحده، بل لا يجوز التبعيض فى القوانين و الضوابط الاجتماعيه الاخرى (التى تنتمى الى اتجاهات مذهبيه غير اسلاميه) ذلك انّ التجزئه و التبعيض لا يكون لهما نتيجة سوى تزلزل البناء الاجتماعى و انهياره بعد ذلك.

ففى نظام تحكمه الديمقراطيه مثلاً لا يمكن ان يسمح لطبقه الاشراف- كونها

تملك الحرية- ان ترفض من القوانين ما لا يتلاءم مع مذاقها العقلى، و لا ان يسمح لفئه ثانيه فى ان تكون حره فى عدم العمل بالقوانين التى تنظم الجانب المالى، و لثالثه فى ان ترفض قوانين التجاره، و رابعه ترفض القوانين الجزائيه، و خامسه تنفلت عن أحكام الضوابط العامه و هكذا.

فمن البديهي ان حاله مثل هذه تفضى الى شيوع الفوضى و انحلال المجتمع، و لا- سبيل للفرد الذى يعيش فى اطار النظام الديمقراطى ألما ان يسلم بجميع الأنظمه و القوانين دون استثناء طالما كان قد قبل - مبدئيا- النظام الديمقراطى و شارك فى انتخاب نواب عنه فى تشريع المواد القانونيه.

و لا تختلف المسأله فى الاسلام فالانسان الذى آمن بالعقيده الاسلاميه عن طريق العقل، و صدق بالنبوه، عليه ان يؤمن بان جميع ما جاء به النبى (صلّى الله عليه و آله و سلم) و نسبه الى الله (سبحانه) هو فعلا أحكام الله، و ليس فى أحكام الله و تشريعاته ثمة مجال للخطأ أو للخلط، و ان هذه الأحكام ليس لها هدف سوى رعايه مصالح العباد و حفظ منافعهم.

ان احراز مثل هذا الايمان الاجمالي يكفى- اجمالا- لقبول صحه كل حكم من أحكام الاسلام و التصديق بها و عدم ردها، حتى و ان لم يحرز العلم التفصيلى بما ينطوى عليه كل حكم من الأحكام من مصالح.

و عليه لا معنى لقبول بعض الاحكام و رد البعض الآخر.

٣٦- ان حقيقه الدين ترتد فى المحصله الأخيره الى مجموعه من العقائد و الرؤى حول الكون و الانسان، و الى سلسله من الوظائف العمليه التى تجعل حياه الانسان متسقه مع تلك العقائد. و بناء عليه فلا معنى لأن يكون الدين أمرا

تشريفيا بين يدى الانسان بحيث يقبل ما يهواه قلبه- و يرفض ما يشاء- بل الدين حقيقه واقعيه تستوجب ان يخضع الانسان و اختيار الانسان له.

و اذا أردنا ان نقرب المعنى بمثال، فيمكن ان ننظر الى مسأله استفادتنا من نور الشمس. فالقضيه هنا حقيقه واقعيه ليس بمقدور الانسان ابدا ان يكون حرا إزاءها، فيكون له فى كل يوم نظر فيها. الانسان مضطر اضطرارا للقبول بثبوت هذه الواقعيه، و كل الذى عليه ان يبنى حياته على أساسها.

ثم اذا كان الدين ينص بنفسه «على حريه كل انسان فى اختيار الدين الذى يشاء» الا يعنى ذلك اقرارا من الدين نفسه بأنه لا يعدو ان يكون امرا تشريفيا غير واقعي، و بالتالى ألا يكون الدين بذلك قد وضع دائره البطلان حول نفسه!

يقول سبحانه: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ(١). و يقول تعالى: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ(٢).

و الاسلام يميز ثلاثه أديان بنظره الاحترام من بين باقى الأديان، و هذه الثلاثه هى: النصرانيه و اليهوديه و المجوسيه. ألا ان معنى الاحترام الذى يرمى إليه (كما هو واضح من آيات القرآن الكريم) هو انّ بمقدور أهل هذه الاديان ان يبقوا على أديانهم، لا انّ اديانهم حقه.

٣٧- ليس ثمة علامه للاسلام باسم «الهلال» و انما غايه ما هناك انّ الهلال و النجمه عرفا بعد الحروب الصليبيه كعلامه مميزه للمسلمين فى البلاد الاسلاميه.

و اليوم تضم أغلب أعلام البلاد الاسلاميه هذه العلامه.

١- آل عمران: ١٩.

٢- آل عمران: ٨٥.

٣٨- ليس ثمة في الاسلام رؤيه خاصه ازاء سفر الانسان الى القمر أو ما سواه، و انما يذكر القرآن فقط الأجرام السماويه بوصفها آيات إلهيه، يشير ما تنطوى عليه من نظام محير مدهش، لدلائل التوحيد.

و القرآن يذكر أنّ ما فى السماوات مسخر للانسان.

٣٩- طالما كان القرآن معجزا بلفظه (كما هو معجز بمعناه) فيجب ان يحافظ على لغته التى هى اللغه العربيه.

اما علمه العربيه فى الصلاه فتعود الى أنّ المصلى يقرأ فى الصلاه جزءا من القرآن (الحمد و سوره اخرى) فى كلّ ركعه من الركعات.

و من الوجوه الاخرى لعنايه المسلمين بالعربيه هو أنّ مدارك الدين الاصليه من آيات و رايات و أخبار هى باللغه العربيه.

٤٠- اجل! لقد تحولت قطعه صغيره من أرض فلسطين الى ميناء بحرى و قاعده عسكريه للدول الكبرى: بريطانيا، فرنسا، و امريكا. و ثمة كيان مصطنع و عميل قام هناك باسم دوله اسرائيل، حيث دأبت هذه القوى على تجهيز هذا الكيان و تقويته، و حالت بكل المساعى دون ان تتكاتف الدول الاسلاميه و تتحد فى مواجهته. (باتت هذه الحقائق واضحه من خلال أحداث السنوات الاخيره).

و قضيه «انّ دوله اليهود هى كيان مستقل و متقدم على رغم كل ما جاء فى الاسلام من أحاديث تعد بانّ ليس بمقدور اليهود ان يكونوا لانفسهم بلدا مستقلا» هى فكره خاطئه تسربت إلينا اثر نفوذ السياسات (الاستعماريه) فى السابق و لازالت تمتد إلينا كى تبقى شعوب هذه المنطقه من العالم يرزحون تحت نير الجهل و النفاق و العدا، و هم يحملون نظره سلبيه الى الاسلام.

و أما فالقضية لا- ترتبط بروايه حتى يقال انها مجهوله، و انما تتصل بالقرآن الكريم مباشره. و القرآن لم يعرض لها على النحو الذى ذكر فى السؤال، و انما عرض لها بطريقه يجب ان تعدّ فيه احدى نبوءات القرآن.

و توضيح ذلك: انّ الله (سبحانه) عدّ فى القرآن مظالم اليهود و جرائمهم و ما ارتكبه من جنایات، و ما نهضوا به من مؤامرات و نقض للمواثيق و العهود ازاء الاسلام و المسلمين، ثم حث المسلمين على وحده الكلمه و الالتزام باحكام الشريعه و ان لا يميلوا الى الاعداء و لا- أن يظهروا لهم الموده و الطاعه، ثم أردف ذلك جميعا بقوله (تعالى) متحدثا عن اليهود: **ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيَّنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَ بَأْوَ بَعْضٍ مِنَ اللَّهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ (١)** و كذلك قوله تعالى الذى سبق الآيه: **لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى (٢)**.

و يقول تعالى: **الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اٰخِشُوْنِ (٣)**.

و يقول تعالى أيضا: **الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اٰخِشُوْنِ (٤)**.

و الملاحظ- من سياق هذه الآيات- انّ الوعد الالهى الى المسلمين فى تقدم الاسلام و اندحار اليهود جاء مقيدا بتطبيق قوانين الاسلام و أحكامه، و اتفاق كلمه المسلمين و وحدتهم، لا أن يتحقق الوعد الالهى و ليس لبلاد المسلمين من شىء

١- آل عمران: ١١٢.

٢- آل عمران: ١٢.

٣- المائدة: ٣.

٤- المائدة: ٣.

فى علاقتها مع الاسلام سوى اسم الاسلام.

و ثمة دلالة اخرى فى الآيات تفيد ان المسلمين سيميلون فى مرحله معينه من حياتهم الى الاجانب بميل الموده و يضحون أسرى مقيدىن لهم. و حينئذ فان سنن التعامل الالهى تقضى بانقلاب الصوره تماما، حيث يفقد المسلمون السلطه و الغلبه و تتحول عزتهم و سيادتهم الى أيدى الآخرين.

و بالنسبه لما أثاره السؤال من وجود أخبار و روايات موضوعه تندس فى طى المعارف الاسلاميه، فان علماء الاسلام كانوا على درايه كامله بذلك. و اثبات هذا الامر لم يكن بحاجه الى مثل هذا الاستدلال الواهى الذى ورد فى السؤال، فما هو ثابت ان عددا من المنافقين، و اليهود الذين تظاهروا بالاسلام استطاعوا فى صدر الاسلام ان يدسوا روايات مكذوبه.

لهذا السبب لا يأخذ علماء الاسلام باى حديث قبل ان يخضعوه الى وسائل فنيه تثبت وثاقته.

و رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) كان يتنبأ لمثل هذا المثل فى الحديث الشريف (كما دلت روايات كثيره على ذلك): «قد كثرت على الكذابه و ستكثرت، فمن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، فاذا أتاكم الحديث، فاعرضوه على كتاب الله و سنتى، فما وافق كتاب الله و سنتى فخذوا به، و ما خالف كتاب الله و سنتى فلا تأخذوا به»^(١).

١- لم يورد المؤلف فى المتن نصا عربيا للحديث و لم يحل الى مصدر بعينه، لذلك اوردنا نص هذا الحديث الذى يؤدى المضمون الذى يريده المؤلف، نقلا عن: كنز العمال، ج ١: ص ٤٦، الرقم (٩٠٨). و كذلك: ص ٥٠، الرقم (٩٩٣ - ٩٩٥).
[المترجم]

محتويات الكتاب

مقدمه المترجم ٧

التصدير ٢٧

حياتي ٢٩

القسم الأول- بحوث إسلاميه ٣٧

الاسلام و الاديان الاخرى ٣٩

العرفان الاسلامى ٦١

لنعد الى نهج الاسلام ٦٨

أفضليه الإسلام و رقيه فى التوحيد ٧٣

الاسلام- و احتياجات الانسان المعاصر ٧٧

طريق الفطره ٧٩

ما هى نظريه الإسلام؟ ١٠٢

الأحكام الثابته و المتغيره فى الاسلام ١٠٩

أساس دعوه الاسلام ١١٩

ما وراء الحسّ و التجربه ١٣٣

هل الانقياد للدين تقليد؟ ١٣٨

العلاقه بين العقيده و الأخلاق و العمل ١٤١

نتيجته البحث ١٤٩

القسم الثاني - الامامه و التشيع ١٥٣

الولاية و الزعامه ١٥٥

توضيح مختصر ١٦٠

الأحكام المتحركه فى دائره الولاية ١٦٦

الأحكام الثابته و المتغيره ١٦٨

الاسلام و الديمقراطيه ١٧٠

الجواب على الاعتراض ١٧٣

الولاية أصل فطرى ثابت ١٨٠

من يشغل منصب الولاية؟ ١٨٣

شخصيه الحاكم و نتائج اخرى ١٨٥

علم الامام و نهضه سيد الشهداء ١٩١

موت معاويه و خلافه يزيد! ٢٠٠

تنوع أدوار النهضه ٢٠٥

كيف ظهر الشيعة ٢٠٧

الاجتهاد و التقليد ٢٣٩

الاسلام و الحريه ٢٤٩

جواب أسئله عن الامام المهدي - عليه السلام ٢٥٥

القسم الثالث- قضايا و بحوث قرآنيه و اجتماعيه ٢٨١

درس من القرآن ٢٨٣

القرآن و قانون تنازع البقاء و انتخاب الأصلح ٢٩١

الدين فى المفهوم القرآنى ٢٩٨

و عينا فى ظل السيطره الاورويه ٣٠٠

الدين فى المعنى القرآنى ٣٠٣

بحث حول الرؤيا ٣١١

المحكم و المتشابه و التأويل فى القرآن ٣١٧

بحث حول المعجزه ٣٣٣

بحث حول ختم النبوه ٣٤١

بحث حول الشرك ٣٥١

فواتح السور ٣٦٩

رأى حول ما يطبع كضمائم للقرآن ٣٧٥

نظره سريعه الى قصه المسيح و الإنجيل ٣٧٩

القانون و الايمان بالله ٣٨٥

الاسلام و المواثيق ٣٨٩

المشروبات الكحوليه من وجهه نظر الاسلام ٣٩٣

الربا و مفسده الاجتماعيه ٤٠١

القسم الرابع- المرأه فى الرؤيه الاسلاميه ٤٠٩

القواعد العامه للتشريع الاسلامى ٤٢٣

ما ذا ابداع الاسلام فى موقع المرأه الاجتماعى؟ ٤٢٦

المتعنه أو الزواج المؤقت ٤٣٩

رساله اخرى ٤٥٠

مبحث فى تعدد زوجات النبى ٤٦٣

بحث فى تفاسير بعض الآيات حول المرأه ٤٧١

أربعون سؤالاً و جواباً ٤٩٩

محتويات الكتاب ٥٣٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩