

أُصُولُ الاجْتِهَادِ الْكَلَامِيِّ

(دراسة في المنهج)

الشيخ حسين أحمد الخشن

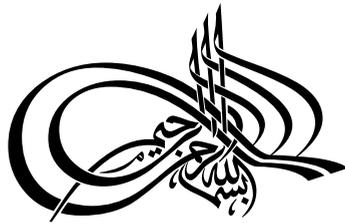


المركز الإسلامي للدراسات
مجمع الإمامين الحسنين (عليهما السلام)

أُصُولُ الْاجْتِهَادِ الْكَلَامِيِّ

الشيخ حسين أحمد الخشن

المركز الإسلامي للدراسات



الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م



المركز الإسلامي الثقافي

لبنان - حارة حريك - مجمع الإمامين الحسينين عليهما السلام

هاتف: ٠١/٥٤٤٤٠٢ - ٠١/٥٥٧٠٠٠

خليوي: ٠٣/٥٦٥٠٧٤



البريد الإلكتروني

sayedfadlullah@gmail.com

info@tawasolonline.net

info@fadlullahlibrary.com



المواقع الإلكترونية - المركز الإسلامي الثقافي

www.sayedfadlullah.org

www.tawasolonline.net

www.fadlullahlibrary.com

[youtube/tawasolonline](https://youtube.com/tawasolonline)

[youtube/sayedfadlullah](https://youtube.com/sayedfadlullah)

Facebook:

SayedFadlullah

مكتبة العلامة المرجع السيد فضل الله العامة

تواصل أون لاين

أُصُولُ الاجْتِهَادِ الْكَلَامِيِّ

(دراسة في المنهج)

الشيخ
حسين أحمد الخشن



المركز الإسلامي الشيعي
مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام

المقدمة

علم أصول الاجتهاد الكلامي (*)

عُرّف علم الكلام بأنّه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلّة اليقينية»^(١)، وقد تكفّل هذا العلم بمهمّة بيان العقائد الدينية وإثباتها استناداً إلى أدلّتها اليقينيّة، لكنّه لم يحدّد لنا طبيعة هذه الأدلّة التفصيلية، وما هو المعتمَر أو غير المعتمَر منها؟ وكيف نجتمع بينها في حال اختلافها؟ وما هي قيمتها المعرفية؟ وهذه ثغرة كبيرة في الحقل الكلامي، تركت الكثير من الالتباسات والأخطاء المنهجية.

إنّها باختصار مشكلة علم ليس له منهج مدوّن يخضع للمناقشة والمدارسة والفحص وإعادة النظر، هذا الفحص الذي من شأنه أن يثري هذا العلم ويعني مسائله ويمكنه من المواكبة ومتابعة كلّ الإشكالات المستجدة.

وإنّ هذه الدراسة ليست سوى محاولةٍ جادّةٍ لسدّ تلك الثغرة، في إطار دعوةٍ واضحةٍ وصريحةٍ تتبناها هذه الدراسة، ألا وهي الدعوة إلى ضرورة إطلاق علمٍ رديفٍ لعلم الكلام، نصلّح على تسميته (علم أصول الكلام). ومهمّة هذا العلم

(*) هذا الكتاب هو - في الأساس - رسالة جامعيّة نال المؤلّف عليها شهادة دكتوراه.

(١) أنظر: التفتازاني، مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ) شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط ١، ١٩٨١م، ج ١ ص ٥.

الذي نقترحه، هي تأصيل قواعد الاستنباط الكلامي، فيما يتكفل (علم الكلام) بالنهوض بأعباء الممارسة الاجتهادية لإثبات العقائد التفصيلية، طبقاً لتلك الأدلة.

وما ندعو إليه في المقام ليس بدعةً في بابه، فقد جرى نظيره في الحقل الفقهي. حيث لا يخفى أنّ حركة البحث الفقهي في حيويّتها وتنوّعها وتفاعلها مع الواقع، بكلّ مستجداته وتعقيداته، فرضت على العقل الفقهي منذ بداية تشكّله، ابتكار علم موازٍ ورديف لعلم الفقه يُعنى بتأصيل قواعد الاستنباط الفقهي، فكان علم أصول الفقه. وقد عُرف واشتهر على الألسن، أنّ مصادر الاستنباط الفقهي أو أهمّها: الكتاب، السنّة، الإجماع، والعقل، وتكفل علم أصول الفقه البحث عن حجّية هذه المصادر وغيرها وبيان قيمتها الإثباتية.

هذه الظاهرة المميّزة التي عرفها الحقل الفقهيّ، كان من الضروريّ إطرادها وتعميمها إلى المجال العقائدي، فبنشأ علمٌ موازٍ لعلم الكلام، وظيفته تأصيل أصول الاستنباط الكلامي ومصادر الاستدلال العقائدي، وبيان قيمتها الإثباتية، ومدى تمايزها عن وسائل الاستنباط الفقهي المشار إليها.

صحيحٌ أنّ علم الكلام تطرّق إلى بحث بعض قواعد الإثبات العقدية في ثنايا البحوث الكلامية، وكذلك علم أصول الفقه، فإنّه تطرّق إلى ذلك أيضاً، بيد أنّ ذلك غير كافٍ ولا وافٍ بالغرض؛ لأنّ تدوين القواعد وأصول الاستنباط وتبويبها في إطار علم خاصّ يعنى ببحثها ودراستها، له بالغ الأثر في إثراء البحث الكلاميّ وتعميقه، على غرار ما حصل في علم أصول الفقه، فإنّ الفقهاء لم يكتفوا بالتطرّق إلى القواعد الأصولية في ثنايا البحث الفقهيّ، بل شعروا بالحاجة إلى إفرادها بالتدوين في نطاق علم خاصّ، ولو قدّر للقواعد الأصولية أن تبقى هامشاً أو ملحقةً فقهيّاً ومبثوثةً في ثنايا علم الفقه، لما وصل علم الأصول إلى هذا الشراء والنضوج الذي خدم قبل كلّ شيء علم الفقه والحركية الاجتهادية.

ومن أهمّ النتائج المترتبة على حصول تمايز بين وسائل الإثبات العقيدي ووسائل الإثبات الفقهي، هو الحيلولة أو الحدّ من هذا الخلط الملحوظ في المقام، والنتائج من قياس أحد الحقلين أو العلمين بالآخر، والتعامل مع الاستنباط الكلامي بالكيفية نفسها التي يتعامل فيها مع الاستنباط الفقهي، مع أنّ البون بين العلمين - رغم اشتراكهما في أكثر من جانب - شاسعٌ جداً في الموضوع والوظيفة والغرض، ما يستدعي تغييراً في وسائل الإثبات وطرق الاستدلال.

إنّ أفراد علم للاستنباط العقائدي بالتدوين المستقلّ، من شأنه - مضافاً إلى ما سلف - أن يساهم:

أولاً: في الحدّ من هذا التخبّط الذي لا نزال نشهده، أو التعامل الملتبس مع بعض وسائل الاستدلال وأدواته، كخبر الواحد مثلاً، حيث نلاحظ أنّ المتكلم قد يعتمد في مجال معيّن على الخبر الواحد، بينما يرفض الاعتماد نفسه عليه في مجال آخر.

ثانياً: في تحديد مواطن اللّقاء والاختلاف، وتقريب وجهات النظر بين المذاهب الكلامية المختلفة، بما يسهم في تخفيف وطأة الاختلاف الناشئ عن عدم حسم الموقف في الكثير من أصول الاجتهاد الكلامي، بما يمهد للتقريب بين المدارس الكلامية المختلفة ويجعلها تقرأ في كتاب واحد.

ثالثاً: تقديم إجابة عن كثير من الأسئلة حول مدى إمكانية الاستفادة من معطيات العلوم الأخرى في الاستدلال الكلامي.

ومن أهمّ النتائج المترتبة على أفراد علم لأصول الاعتقاد أنّه سوف يساهم في حصول تمايز بين وسائل الإثبات العقدي ووسائل الإثبات الفقهي، ويحول أو يحدّ من هذا الخلط الملحوظ في المقام، والنتائج من قياس أحد الحقلين أو العلمين بالآخر، والتعامل مع الاستنباط الكلامي بالكيفية نفسها التي يتعامل فيها مع الاستنباط الفقهي، مع أنّ البون بين العلمين - رغم اشتراكهما في أكثر

من جانب - شاسعٌ جداً في الموضوع والوظيفة والغرض، ما يستدعي تغييراً في وسائل الإثبات وطرق الاستدلال.

باختصار: إنّ العلم الذي نقترح إطلاقه هو بمثابة المنطق لعلم الكلام والمنظم للتفكير الكلامي برمته.

إنّ فكرة هذا الكتاب - في حدود اطلاعنا - وباستثناء ما نجده في إشارات ضمنية مبثوثة في ثنايا المصنفات الكلامية جاءت من أنّه لم يتم إيلاؤها أهمية في الدراسات الكلامية السابقة والمعاصرة، الأمر الذي زاد ويزيد من أهمية الموضوع المبحوث ويشكل - في الوقت عينه - صعوبة وربما عقبة أمام هذه الدراسة، رغم سعينا إلى تجاوز ذلك ببذل الجهد - قدر المستطاع - في سبيل تقديم إجابات واضحة على الأسئلة الإشكالية التي يطرحها هذا الموضوع.

وقد فرضت علينا طبيعة الموضوع اعتماد لغة متخصصة إلى حدّ معين، كما وفرضت علينا المنهجية العلمية - مع أخذ طبيعة الموضوع بنظر الاعتبار - اعتماد التصنيف التالي لهذه الدراسة:

الباب الأول: الاجتهاد الكلامي (المبررات، المناهج، المرتكزات)، ويضم أربعة فصول:

- الفصل الأوّل: الاجتهاد الكلامي: المبررات والعقبات
- الفصل الثاني: في المنهج الكلامي: وقفات وتأمّلات
- الفصل الثالث: موقعيّة اليقين في الاجتهاد الكلامي
- الفصل الرابع: دور اللغة في الاجتهاد الكلامي

الباب الثاني: (أدوات الاستنباط الكلامي)، وهو يضم تمهيداً وأربعة فصول أيضاً:

- تمهيد: مصادر الاستنباط الكلامي
 - الفصل الأوّل: الإدراك العقلي
 - الفصل الثاني: الإدراك الديني
 - الفصل الثالث: الإدراك الوجداني
 - الفصل الرابع: الإدراك الحسي
 - الفصل الخامس: الشك في العقائد: أنحاؤه ومعالجاته
- وكلي أملٌ أن يجد أهل الفضل والعلم في هذا الكتاب ما ينفع ويفيد، ورجائي أن لا يبخلوا عليّ بملاحظاتهم التي تسدّد الخطى وتغني الفكرة وتفتح الآفاق.
- والله الكريم أسأل أن يجعل هذا الكتاب في ميزان الأعمال يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

حسين أحمد الخشن

٢٠١٠/١١/١٥

الباب الأوّل

الاجتهاد الكلامي

المبرّرات، المناهج، المرتكزات

١ الفصل الأوّل: الاجتهاد الكلامي: المبررات والعقبات

٢ الفصل الثاني: في المنهج الكلامي: وقفات وتأمّلات

٣ الفصل الثالث: موقعيّة اليقين في الاجتهاد الكلامي

٤ الفصل الرابع: دور اللّغة في الاجتهاد الكلامي

الفصل الأول

الاجتهاد الكلامي

المبررات والعقبات

١ الجمود الكلامي: أسبابه وسلبيّاته

٢ الاجتهاد الكلامي: مبرّرات وحاجات

٣ البناء العقائدي بين الاجتهاد والتقليد

٤ المرجعيّات العقائدية: المبرّرات والمحاذير

١

الجمود الكلامي أسبابه وسلبياته

لأسباب مختلفة، فكرية واجتماعية وسياسية، أُقفل باب الاجتهاد في لحظة تاريخية مُرّة تُعتبر الأسوأ في تاريخ التفهيم الحضاري لأمتنا الإسلامية، وساد التقليد والجمود، وغدا قول السلف الصالح هو المرجعية المقدّسة التي لا يجوز تجاوزها، كأنما هو قرآن منزل. وقد كان لهذا الأمر مضاعفات خطيرة وسلبيات كبيرة، ليس على واقع الأمة ومكانتها فحسب، بل على العقل الإسلامي الذي أصابته شظايا هذا الجمود، فعطلت قدرته على الإبداع والتطوير. وكان علم الكلام أحد ضحايا هذا الانكماش والجمود، فأصابه الشلل، وغدا في بعض من مقولاته معيقاً لنهوض الأمة، ثالمًا لوحدثها.

في الأسباب

وأخال أنّ السبب الرئيس الذي أعاق حركة الاجتهاد الكلامي، هو السبب عينه الذي أعاق حركة الاجتهاد والإبداع عموماً، وليس ذلك إلاّ الشلل الذي أصاب الأمة في عقلها وإرادتها بفعل الكثير من العوامل الفكرية والسياسية والاجتماعية والتربوية والأخلاقية.. وهكذا انكمش العقل الإسلامي، وساد التقديس والتقليد، ما جعل الباحث المسلم - متكلماً كان أو فقيهاً أو غيرهما - يحاذر ويتهيّب خوفاً غمار البحث الكلامي بطريقة اجتهادية، خشية توصله إلى نتائج مخالفة للسائد؛

الأمر الذي قد يوقعه في حال البوح بتلك النتائج، في شباك التكفير والتضليل، فرأى أنّ النأي عن البحث الاجتهادي الكلامي أسلم له وأبقى لنفسه. بيد أنّ هذه المحاذرة لم تؤدّ إلى انحسار منطق التكفير ولم تحلّ دونه، بل إنّها زادت في الطين بلة، وساهمت في تأجيج أوار التكفير؛ وكرّست حالة الجمود أكثر فأكثر وانتشر التقليد وساد تقديس السلف والتعبّد بأرائه وأفكاره، واعتبارها مسلمات وقطعيات، وغدا الخروج على تلك الأفكار خروجاً على الإسلام نفسه.

إنّ مشكلة التكفير والمنطق التكفيري - في الجوهر - لم تنشأ من فتح باب الاجتهاد الكلامي، بل نشأت وتنشأ من حيثيات أخرى، أهمّها: ابتناء علم الكلام الإسلامي على منطق الفرقة الناجية، وهو منطق إقصائي إغائي، مضافاً إلى تعطيل دور العقل في فهم النص، والسطحية في فهم الدين، والجهل بأبعاده ومقاصده، إلى غير ذلك من العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ممّا تعرّضنا له في مقام آخر^(١)، ولذا فإنّ إعادة فتح باب الاجتهاد الكلامي، بقدر ما هو ضرورة في حدّ ذاته لاستعادة الحيوية إلى علم الكلام نفسه، فإنّه كفيل مع المدى بتطويق الفكر التكفيري ومحاصرته؛ لأنّه يساهم في إيجاد مناخ يقبل التنوّع وحرية الرأي.

الاجتهاد والثبات

وفي هذا السياق - أعني سياق التقليد - فإنّ الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد الكلامي مستنكرة لدى البعض، وتستفزّ تربيتهم الإيديولوجيّة في اعتبار الثبات سمةً للعقائد، ما يلغي أيّ معنى للاجتهاد فيها؛ لأنّه - أي الاجتهاد - ينافي ثباتها وديمومتها، بخلاف الاجتهاد الفقهي، فإنّ الدعوة إلى فتح أبوابه لا تخلق كبير مشكلة، بل ربّما كان ذلك ضرورياً، لأنّ الفقه يقدّم حلولاً عمليّة للإنسان، وهذه

(١) أنظر: الخشن، حسين، العقل التكفيري، قراءة في المنهج الإقصائي، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٣م، ص ١٧٧ وما بعدها.

تحتاج إلى مرونة تتلاءم مع تطوّر الحياة وحركيتها، وربّما كانت خصوصية الثبات العقديّة هذه هي السبب في إقفال باب الاجتهاد الكلامي لدى البعض.

إلا أنّنا لو أردنا مسaire هذا المنطق، لكان علينا الالتزام بإقفال باب الاجتهاد مطلقاً في الأصول والفروع، لأنّ وجهة نظر معارضي فتح باب الاجتهاد الكلامي، ترى أنّ الطرح الديني عموماً - سواءً في المجال العقدي أو التشريعي - يقدّم مُطلقاتٍ و يقينياتٍ لا تتغيّر بمرور الزمان واختلاف المكان، فكما أنّ العقيدة تعبّر عن حقائق ثابتة، كذلك الشريعة، وهذا ما تعارف التعبير عنه بالكلام المأثور: «حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»^(١)، فإذا كان لا بدّ من إقفال باب الاجتهاد، فليُقفَل في الأصول والفروع معاً!

والصحيح أنّ الاجتهاد الكلامي لا يتنافى والثبات المفترض في العقائد، لأنّ الاجتهاد المطلوب أو المأمول، لن يطال ما يعرف بالبديهيّات العقديّة، كالإيمان بالله و وحدانيته ورسله واليوم الآخر، تماماً كما أنّ الاجتهاد الفقهي لا يطال ما يُعرف بالضرورات الفقهيّة، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة القتل والغش، وما إلى ذلك، أمّا فيما عدا البديهيّات، فإنّ مساحة القضايا النظرية العقديّة التي هي محلّ الاجتهاد واسعةٌ جدّاً، ولا تقلّ - في النسبة - عن مساحة القضايا النظرية الفقهيّة، وفي تقدير لأحد الفقهاء، فإنّ نسبة البديهيّات إلى النظريات على مستوى الإسلام كلّها عقيدةٌ وشريعةٌ هي ستة في المائة^(٢).

هذا مع الإلفات إلى أنّنا لا ينبغي أن نغترّ أو ننساق مع دعوى الضرورة والبداهة التي كثر في الآونة المتأخّرة، فإنّ الجمود الاجتهادي في الحقل العقدي، خلق الكثير من الضرورات والمشهورات التي لا أصل لها، كما سيأتي لاحقاً.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٥٨، وج ٢، ص ١٧.

(٢) الفياض، الشيخ محمد إسحاق، النظرة الخاطفة في الاجتهاد، مؤسسة دار الكتاب، قم - إيران، ط ١، ١٤١٣هـ، ص ٣.

صور ناصعة من تاريخ علم الكلام

وقبل أن نشير إلى المضاعفات السلبية التي خلفها الجمود الكلامي، لا بدّ من التنبيه إلى أنّ هذه السلبيات لا ينبغي أن تنسينا الإيجابيات، فعلم الكلام مثل ميداناً خصباً للعقلانية الإسلامية التي تجلّت في مقولاته المتعددة التي تؤكد حرية الإنسان واختياره، والتي جعلت العقل مرجعاً رئيساً في بناء العقيدة.

وقد مرّ علم الكلام بمرحلة قصيرة في عمر الزمن، غنيّة في عمر الثقافة ومقياسها، انفتح فيها على مختلف الثقافات الإنسانية في شتى المعارف، وقد شكّلت تلك الفترة الذهنية مصدر إشعاع وإلهام، وأغنت - فيما أغنت - التجربة الإسلامية والحركة الكلامية. وربّما يكون سرّ الإشراق والتميّز لتلك المرحلة كامناً في مناخ الحرية الفكرية الذي أنتج هذه الحيوية، وأتاح للمسلمين الاقتباس من الآخرين والاستفادة من تجربتهم الثقافية والفلسفية والعلمية. وإذا كان الاقتباس من الفرس أو اليونان أمراً غير منكر، فالأولى أن لا يكون ثمّة محذور في أن يجلس أبو حنيفة النعمان مدة ستين تحت منبر الإمام الصادق عليه السلام مستفيداً ومستزيداً من وافر علمه، وقد عبّرت عن ذلك الكلمة التي تُنسب إليه، وهي قوله: «لولا الستان لهلك النعمان»^(١). ولم يجد الإمام الصادق عليه السلام غضاضة في مجالسة الملاحدة - أو (الزنادقة) في اصطلاح ذلك الزمان - في بيت الله الحرام، وهو يحاورهم في ذات الله سبحانه وشخصية الرسول ﷺ وطبيعة الرسالة؛ وهذا ممّا يدلُّ على وجود المناخ الصحي والطبيعيّ الأقرب إلى الإسلام نصّاً وروحاً، منطوقاً ومفهوماً.

(١) رغم أنّ هذه الكلمة مشهورة عن أبي حنيفة، إلّا أننا لم نعثر عليها في المصادر المعروفة لدى الفريقين. أجل، ذكرها الشيخ محمد شكري الألوسي العراقي (ت ١٣٤٢هـ) في كتابه: صبّ العذاب على من سبّ الأصحاب، تحقيق: عبد الله البخاري، الناشر: أضواء السلف، لا ط، ١٤١٧هـ، ص ١٥٧ - ١٥٨.

ولم تكن هذه المرحلة يتيمةً ونادرةً في تاريخنا، ففي مرحلة لاحقة، وتحديدًا في القرن الخامس الهجري، لم يُثَرِّ تَأليف الشيخ المفيد كتاباً تحت عنوان (تصحيح الاعتقاد)، يصحح فيه اعتقادات أستاذه الشيخ الصدوق، مشكلةً كبيرةً تصدّع وحدة الجمهور الشيعي وتفرزه إلى فئتين، كما فعلت ذلك - مثلاً - فتوى فقهية أطلقها في عشرينيات القرن الماضي، العلامة السيد محسن الأمين، حرّم بموجبها ضرب الرؤوس بالسيوف في يوم عاشوراء^(١)، لترى انقسام النجف - على خلفية الفتوى المذكورة - إلى «حزب العلويين» و«حزب الأمويين»، وامتدّ الانقسام المذكور إلى جبل عامل ودمشق وغيرهما من البلدان.

إنّ ما جرى بين المفيد وأستاذه الصدوق، جرى نظيره بين المفيد وتلميذه السيد المرتضى، فقد خالف السيد أستاذه المفيد فيما يقرب من مائة مسألة كلامية^(٢)، من دون أن يترك ذلك انقساماً في الوسط الشيعي، أو يُترجم تبادلاً بالانتهامات وطعنًا في الآخر، أو رميه بالشذوذ، فهل من معتبر؟!

وبالعودة إلى سلبات الجمود الكلامي، يمكننا أن نشير إلى التالي:

١ - طغيان المنحى الفقهي

إنّ واحدةً من نتائج إقبال باب الاجتهاد الكلامي، هي أنّه حوّل الاهتمام وصرف الأنظار عن الحقل العقدي إلى الحقل التشريعي، وهذا الأمر وإن كان له بعض الإيجابيات حيث انطلقت حركة الاجتهاد الفقهي متحررةً من بعض القيود التي كبّلت علم الكلام، بما ساهم في إثراء البحث الفقهي وإغنائه، لكنّ نتائجه لم تكن

(١) أنظر: الأمين، السيد محسن (ت ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١، بدون تاريخ، ج ١٠، ص ٣٧٩.

(٢) الجبعي العاملي، زين الدين بن علي المعروف بالشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، ط ١، ١٤١٣هـ، ج ١٤، ص ١٧٢.

إيجابية عموماً بالنسبة إلى الإسلام نفسه؛ لأنّ هذا الواقع المتميّز بحراكٍ فقهيّ كبير نسبياً، وجمود كلامي كبير نسبياً أيضاً، أعطى انطباعاً سلبياً مفاده: أنّ الإسلام هو عبارة عن رزمة من الأحكام والتشريعات القانونية الإلزامية؛ وقد ساهم المنهج الفقهي السائد الذي لا تحكمه رؤية مقاصدية بتقديم المسائل الفقهية بطريقة متناثرة تفتقد إطاراً مرجعياً ينظم شتاتها، هذا فضلاً عن أنّها تستهلك وتستنفد وقت المسلم في تعليمها وتعلّمها وامثالها. إنّ الرؤية الكلامية سوف تعزّز من التفكير المقاصدي لدى الفقيه بما يساهم من الحدّ من الذهنية التفككية التي حكمت العقل الفقهي. إنّ هذا التقدّم للدرس الفقهي على حساب الدرس العقدي قد عزّز من مكانة الفقيه في الوسط الجماهيري العام، وأضعف مكانة المتكلم والفيلسوف وحتىّ المفسّر للقرآن الكريم. صحيحٌ أنّ حركة الاجتهاد الفقهي لم تنجّ من التحجّر، ولم تخلُ من التعثر، وأصابها داء التكفير، لكنّها حافظت على مساحة مقبولة من حرية الاختلاف، وعلى قدر معقول من التنوّع في الآراء، لكن ذلك لا يقاس بما حصل في المجال الكلامي، فإنّ مساحة الاجتهاد انحسرت إلى أبعد الحدود، وساد التقليد، وغاب التجديد في النتاج العقدي، إلا فيما هو تكرر واستنساخ لجهود الماضين من العلماء.

في ضوء ذلك، تكون الحاجة ملحّةً إلى تفعيل البحث الاجتهادي الكلامي وإعادة الحيوية المطلوبة إليه، كي لا يتمّ اختصار الإسلام بالفقه الأصغر، ويُعاد الاعتبار إلى الفقه الأكبر، أعني العقيدة، كما أطلق عليها بعض السلف، في تعبيرٍ ينمّ عن إدراكٍ واعٍ لمنزلة العقيدة وموقعها في الإسلام وأرجحيّتها على التشريع، وهو الأمر الذي حدا ببعض الفقهاء إلى تصدير رسائلهم العملية⁽¹⁾

(1) نجد ذلك في كتاب «جمل العلم والعمل» للسيد الشريف المرتضى من أعلام القرن الخامس الهجري، وفي كتاب «تقريب المعارف في العقائد والأحكام» لأبي الصلاح الحلبي من أعلام القرن الخامس الهجري، وفي كتاب «غنية النزوع في علمي الأصول والفروع» لابن زهرة الحلبي من علماء القرن السادس الهجري، وفي كتاب «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء» للشيخ جعفر كاشف الغطاء من أعلام القرن الثالث عشر الهجري، وقد سار على هذا النهج السيد محمد باقر الصدر في رسالته العملية «الفتاوى الواضحة».

وكتبهم الفتوائية بمبحثٍ يتعرّضون فيه إلى أهمّ الأصول العقائدية، أو أحكام الفقه الأكبر، توطئةً لأحكام الفقه الأصغر.

وهذا المنهج في فهم الإسلام هو المستفاد من القرآن الكريم، فإنّه لم يدع إلى التفقه في خصوص الأحكام الشرعية، بل دعا إلى التفقه في الدين، عقيدة وشرعة، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. إنّها - إذاً - دعوة إلى (التفقه في الدين)، لا التفقه في خصوص الأحكام الشرعية، وإنه لخطأ بين دون شك، حمل مصطلح الفقه، أو الفقيه، أو التفقه الوارد في الكتاب أو السنة، على خصوص الاجتهاد في أحكام الشريعة، فهو أوسع مدلولاً من ذلك، كما يوحي به ما جاء في آخر الآية، فإنّ الحذر المطلوب عقيب الإنذار، لا يكون إزاء الأحكام الفقهية فحسب، كما أنّ قول أمير المؤمنين عليه السلام فيما روي عنه: «الفقيه، كلّ الفقيه، من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله»^(١)، هو خير شاهد على عدم انحصار مدلول (الفقيه) بالمعنى المقابل للمتكلم، وإنّما ذلك مصطلح حادث متأخر.

والحقيقة أنّ علم الكلام في وضعيته التاريخية، وابتناؤه على صياغات نظرية وأطر فكرية معيّنة، لم ولن يترك تأثيره سلباً أو إيجاباً على علم الفقه فحسب، وإنّما على مجمل الحركة الفكرية في الفضاء الإسلامي، كما على واقع الاجتماع الإسلامي برمّته، في وحدته وتماسكه، وفي عملية نهوضه وتحرّره وتقدّمه نحو الأفضل.

وأخال أنّ التقليد الذي ابتدأ في المجال الفقهي لظروف سياسية أو غيرها^(٢)،

(١) الموسوي، محمد بن الحسين بن موسى المعروف بالشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، إيران، ط ١٤١٢ هـ، ج ٤، ص ٢٠.

(٢) أرجع الأستاذ «عبد الوهاب خلاف» الدعوة إلى سدّ باب الاجتهاد إلى عدّة أسباب هذه خلاصتها:

١- انقسام الدولة الإسلامية إلى عدّة ممالك، وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم، ما أوجب انشغالهم عن تشجيع حركة التشريع، وانشغال العلماء تبعاً لذلك بالسياسة وشؤونها.

هو الذي هيئاً الذهنية الإسلامية العامة لتقبل التقليد في الحقل الكلامي، وهكذا انزاح مفهوم التقليد وتمدد إلى سائر الحقول المعرفية، فألف المسلمون التقليد واعتادوه ولم يعد الأمر مستفزاً ولا منكرًا، الأمر الذي أصابهم بالركود والشلل. وترافق ذلك مع حصول التباس بين مفهومي الإبداع والابتداع، فتم التوقف أمام كل كشف أو تطوّر جديد - إن لم نقل محاربتة - بحجة أنه بدعة، «وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^(١)، في غفلة بينة عن الفارق الكبير بين الابتداع المذموم، وهو الابتداع في الدين زيادةً أو نقصاً، وبين الإبداع المطلوب والمحمود، وهو الإبداع في علوم النصّ وعلوم الحياة كلها، ما يمكن الإنسان من امتلاك المعرفة واكتشاف مجاهل الكون وأسراره.

٢- انقسام المجتهدين إلى أحزاب، لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها، ما دعا إلى تعصب كل مدرسة لمبانيها الخاصة أصولاً وفروعاً، وهدم ما عداها، حتى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نصّ قرآني أو حديث، إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل، وبهذا فبت شخصية العالم في حزبيته، وماتت روح استقلالهم العقلي، وصار الخاصة كالعادة أتباعاً ومقلدين.

٣- انتشار المتطفلين على الفتوى والقضاء، وعدم وجود ضوابط لهم، ما أدى إلى تقبل سدّ باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع، وتقييد المفتين والقضاة بأحكام الأئمة، حيث عالجوا الفوضى بالجمود.

٤- شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء، والتحاسد والأناية، فكانوا إذا طرقت أحدهم باب الاجتهاد، فتح على نفسه أبواب التشهير به، وخطّ أقرانه من قدره، وإذا أفتى في واقعة برأيه، قصدوا إلى تسفيه رأيه وتفنيده ما أفتى به بالحقّ والباطل، فلهذا كان العالم يتقي كيد زملائه وتجريحهم بأنّه مقلد وناقل، لا مجتهد ومبتكر، وبهذا ماتت روح النبوغ، ولم ترفع في الفقه رؤوس، وضعفت ثقة العلماء بأنفسهم وثقة الناس بهم. (خلاصة التشريع الإسلامي، ص ٣٤١، نقلاً عن: الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٥٩٩. وراجع أيضاً: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٢).

(١) حديث نبوي مروى من طرق الفريقين، أنظر على سبيل المثال: النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، السنن، دار الفكر، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٣٠م، ج ٣، ص ١٨٩، والكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، طهران - إيران، ط ٥، ١٣٦٣هـ، ش، ج ١، ص ٥٦.

٢ - علم الكلام والقطيعة بين المذاهب

ولو أنّ انسداد باب الاجتهاد الكلامي اقتصر على ما ذكرناه، لهان الأمر رغم سلبياته الكثيرة، لكنّ الجمود الكلامي الذي بلغ حدّ التحجر كانت له تداعيات خطيرة طالت وحدة الأمة، لأنّه - أقصد علم الكلام - فرض مسلّماته وضروراته على البحث الأصولي والفقهّي، مع أنّ الكثير منها محلّ بحث وجدل، وساهم في إطلاق العنان للفقه المذهبي، مؤسّساً بذلك لحال من القطيعة الفقهية بين المذاهب الإسلامية المختلفة، هذه القطيعة التي تكرّست مع الوقت، وتحوّلت إلى قطيعة اجتماعية ونفسية. وما أعنيه بالقطيعة الفقهية، هو الممارسة الفقهية الشقاقية والعصبوية التي تركز على الفوارق أكثر من تركيزها على الجوامع، وتتحرّك على أساس تسجيل النقاط، وكأنّ الأصل بين المسلمين هو الاختلاف، وأمّا الوفاق، فهو حال شاذة ومدعاة للريبة. وفي ظلّ هذا الواقع، غدا ممنوعاً على الفقيه السنّي أن يستأنس لرأيه بحديثٍ مروّيٍّ من طريق الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، كما أنّه أصبح ممنوعاً على الفقيه الشيعي أن يستشهد بالروايات المروية من طرق السنّة، وكأنّ روايات البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم، هي برمتها مجموعة أكاذيب لا تمتّ إلى الحقيقة بصلّة، مع أنّ المتأمل في روايات الفريقين، يلحظ أنّ نسبة التلاقي بينهما كبيرة جدّاً، وتصل أحياناً إلى حدّ التطابق اللفظي أو المعنوي.

لقد بلغت العصبوية الفقهية المبنية على عصبوية كلامية مبلغاً كبيراً وخطيراً، دفع الفقيه إلى الإفتاء بما يخالف السنّة النبوية، مع علمه بذلك، خشية الإفتاء برأي فقهّي اشتهر به المذهب الآخر وصار شعاراً له، وعلى سبيل المثال: فقد دعا غير فقيه من أهل السنّة إلى التختّم باليسرى وترك التختّم باليمنى - مع أنّ الأخير هو الوارد في السنّة باعترافهم - لا لشيءٍ إلا لأنّ التختّم باليمن صار (شعاراً للرافضة)

على حدّ تعبيرهم^(١)، وهذا العذر - أعني مخالفة ما صار شعاراً للرافضة - سوّغ الجرأة على مخالفة السنة النبوية نفسها، وإفتاء الفقيه خلافاً للحجة الشرعية في العديد من الموارد، منها: المنع من السّلام على أحد الصحابة منفرداً بالقول: فلان عليه السّلام^(٢)، ومنها: رفض تسطّيح القبور والدعوة إلى تسنيمها، مع أنّ التسطّيح من السنة^(٣)، وكذا المنع من تخصيص الجبهة بشيءٍ للسجود عليه^(٤)، كلّ ذلك بحجة مخالفة الرافضة!

وفي المقابل، لن يكون مستغرباً أن تجد فقيهاً شيعياً^(٥) يفتي - عند إعواز النصّ - بمخالفة سائر المذاهب، لأنّ «الرشد في خلافهم»^(٦)، مع الإلفات إلى أنّ قضية ما يعرف بـ (مخالفة العامة) الواردة في روايات الأئمة من أهل البيت^(٧)، مفهومة إمّا في سياق ظاهرة التقية التي ابتلي بها غالب الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ما اضطرهم في سبيل حماية أنفسهم وأنفس جماعة المؤمنين المنضوية تحت لوائهم، إلى الإفتاء بموافقة بعض المذاهب المقبولة من السلطة، أو التي تتبناها السلطة، فيكون الأخذ بما خالف تلك المذاهب حلاًّ لعلاج التعارض

(١) أنظر: النووي، محي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، بيروت - لبنان، لا.ت، لا.ط، ج ٤، ص ٤٦٢.

(٢) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٨هـ، لا.ط، ج ١١، ص ١٤٦.

(٣) النووي، محي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ) المجموع في شرح المهذب، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٩٥.

(٤) البهوتي، منصور بن يونس (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٥٠.

(٥) أنظر: البحراني، الشيخ يوسف (ت ١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، الطبعة غير محدّدة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، لا.ط، لا.ت، ج ٢٤، ص ١٤.

(٦) هذا نص رواية أرسلها الكليني في مقدمة كتاب الكافي، ج ١، ص ٨.

(٧) أنظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤) وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠٤هـ، ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦.

بين الروايات، وإما باعتبار أن الأئمة عليهم السلام كانوا - أحياناً - يفتون الناس على طبق مذاهبهم المختلفة، ثم التبس الأمر بعد ذلك في معرفة رأي الإمام، فسئلوا عن ذلك، فأجابوا «إن ما كان موافقاً للعامة، فإنما قلته لهم كي يأخذوا بمذهبهم، وما كان منه مخالفاً لهم، فإنما قلته بياناً للحقيقة كي يأخذ به المقتدون بنا»^(١).

وهكذا، لن يكون مستغرباً في غمرة هذا الاصطاف المذهبي، أن يصبح التقاء الفقيه في الرأي مع المذهب الآخر تهمةً يدان عليها، بل وصمة عار في سجله.^(٢) إن الخطوة الأولى على طريق الخروج من جو القطيعة الكلامية وواقع الانغلاق الفقهي، تبدأ بإعادة الحياة والحيوية إلى الاجتهاد الكلامي العابر للدوائر الضيقة، بما يسمح بتجاوز القيود المذهبية المكبلة لعلم الكلام، والتي صيغت في زمن القطيعة، عسى أن يعيد ذلك إلى الساحة الإسلامية حراكاً مفتقداً، وتنوعاً كلامياً يتقبل الرأي والرأي الآخر، بمنأى عن لغة التكفير والتضليل، وبعيداً من ضيق الأفق الذي أفقدنا هذا الحراك والتنوع منذ أمد بعيد، وافتقدنا معه الرحابة والحيوية والقدرة على التطوير ومواكبة المستجدات على الصُّعد كافة.

٣ - تقديس غير المقدّس

إنّ حالة الرُّكود التي أنتجها مناخ التّقليد المذكور، كانت لها تداعيات كبيرة وخطيرة، ليس على واقع الأمة التي أصابها التمزق وفتكت بها العصبية المذهبية

(١) أنظر: شرف الدين، السيّد عبد الحسين، أجوبة مسائل موسى جار الله، مؤسسة آل البيت عليهم السلام بيروت - لبنان، لا.ط، ١٩٩٠م، ص ٦١.

(٢) ويحضرني هنا، أنّ عالماً شيعياً كبيراً، هو المولى عبد الله التستري، قد (رمي بالتسنن) - كما ذكر تلميذه المولى محمد تقي المجلسي - لا لشيء، سوى تركه الشهادة الثالثة في الأذان، ما دفع المجلسي المذكور إلى القول له: «إنّ الإتيان بالشهادة الثالثة صار واجباً عليك، تقيّة من الشيعة!» راجع: المجلسي، محمد تقي بن مقصود (ت ١٠٧٠هـ)، لوامع صاحب قراني (فارسي)، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ، ج ١، (مبحث الأذان).

فحسب، كما أسلفنا، بل على العقلية الإسلامية أيضاً التي تَمَّت محاصرتها، ووضع إطار مرجعي لها مستولد من عصر التقليد المذكور، هذا العصر الذي جرى تقديسه بطريقة منقطعة النظر، ما منع من خروج الباحث المسلم عليه، بل من التفكير في الخروج عليه. وأعتقد أنّ مناخ التقليد هو الذي ساهم في إنتاج ذهنية تقُدّس غير المقدّس، فالتقديس هو نتاج طبيعيّ لمناخ التّقليد، لأنّ آية فكرة أو عقيدة تمضي عليها السّنون دون مراجعة نقدية، ستحوّل مع الأيام إلى ثابت ومقدّس في الذّهن العام، بما في ذلك ذهن العلماء الذين هم جزء من المزاج العام، وإذا ما تفضّن فقيه أو متكلم إلى وهن تلك الفكرة أو العقيدة، فقد يصعب عليه نقدها فضلاً عن رفضها، إمّا انسياقاً مع العقل الجمعي والمزاج العام، وإمّا مداراةً لمشاعر الجمهور العام الذي أدرج الفكرة في نطاق المقدّس ودخلت إلى وجدانه الديني.

في الأسباب

ليس الجهل أو الركود العلمي الذي ينتجه مناخ التقليد، هو وحده الذي يضفي على بعض الأفكار أو الأشخاص أو الأشياء صفة القداسة مع مرور الوقت، بل إنّ القهر أو الحصار هو سبب آخر لذلك، لما يتركه من شعور بالمظلومية، وهو شعور حارّ يزيد المرء إصراراً على التعلّق بالممنوع، ووضعه موضع القداسة، والحوؤل دون الاقتراب منه بطريقة نقدية، وإلّا رُمي الناقد بالتقصير أو التضليل أو التكفير.

وأعتقد أنّ المظلومية التي تعرّض لها أهل البيت عليهم السلام، في الوقت الذي كرّست محبّتهم في النفوس، وخلقت لدى أصحابهم عشقاً وتفانياً منقطعي النظر، فإنّها أحيطت بالكثير من الأفكار والاعتقادات المثيرة للجدل حولهم، وحالت دون مناقشة بعض القضايا المتصلة بسيرتهم وملاستها بطريقة نقدية. ألم تبق الكثير من مجريات يوم عاشوراء وأحداثه - على سبيل المثال - بعيدة عن النقد والدراسة الموضوعية، بسبب محاذرة الباحث والمحقق من التوصل إلى

قناعة مغايرة لما هو السائد؟ وإذا تجرأ محقق أو مفكر ونقَدَ قضيةً معينةً وناقش في وقوعها، فإنَّه قد يتعرَّض للطنن وربما اللَّعن، كما حصل مع العلامة السيد محسن الأمين، فيما أبداه من آراء جريئة حول المجالس والشعائر الحسينية، وضرورة إصلاحها وتهذيبها ممَّا علق بها من أكاذيب وخرافات بشكل تراكمي^(١)، والأمر عينه جرى مع أعلام آخرين في القضية عينها أو في قضايا أخرى.

وثمة سبب ثالث ساهم ويساهم في صناعة المقدَّس وتشكُّله، وهو انشداد الأمة، ولا سيَّما الأمة المهزومة أو الضعيفة، إلى الماضي وأمجادها، وهي حالة لا شعورية تسيطر على المهزوم، وتجعله - هرباً من ضغوط الحاضر وآلامه - يلوذ بالماضي وانتصاراته، ويُعلي من شأن المرحلة التأسيسية، لما يرافقها في العادة من طهر وصفاء. وهذا الانشداد أو الميل نحو الماضي، لا يقتصر على المسلمين، بل هو ميلٌ عامٌّ تجده لدى أتباع سائر الأديان وحركات التغيير والتحرُّر، وهو - أقصد الميل المذكور - يمهد بطبيعته - وفي ظلَّ انعدام المرجعية النقدية - للخضوع الطوعيِّ لأفكار جمهور السلف الأوائل وآرائهم، ومحاذرة الخروج على مسلمات العصر الأوَّل.

وعلى أساس هذا الميل، يمكن تفسير أو تفهِّم إصرار البعض على التمسك بالأفكار أو الاعتقادات التي تقدَّس السلف وتُعلي من شأنهم، كما هو الحال في نظرية أو عقيدة عدالة الصحابة جميعاً. هذه النظرية التي شكَّلت عائقاً أمام دراسة جدية ونقدية، تهدف إلى التعرُّف على تاريخ هؤلاء وأدوارهم وصراعاتهم. إنَّنا لا نمانع من احترام وتقدير السلف الصالح من الصحابة^(٢) أو التابعين أو العلماء، لكنَّ الاحترام أمرٌ، والتقديس أمرٌ آخر، إنَّ التقديس يفرض الخضوع والانقياد التامَّ لهم، وهو أمرٌ غير منطقيٍّ بعد فرض عدم عصمتهم من الخطأ.

(١) أنظر: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٣٦٣.

(٢) للتوسع حول هذه النظرية، أنظر: يعقوب، أحمد حسين، نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام، مؤسسة الفجر، لندن، لا. ط، لا. ت.

التوسّع في المقدّس كماً وكيفاً

إنّ ما تقدّم، لا يعني بحال التّكرّر لمبدأ المقدّس وأهمية امتلاك الإنسان لرموز أو عناوين مقدّسة، لكن ما يجدر التنبيه إليه، أنّ منشأ القداسة - في الإسلام - هو الله، والقدّوس اسم من أسمائه الحسنى، وتقديس غيره إنّما هو بمقدار قربه منه تعالى، وليس عبثاً ولا خاضعاً للمزاج أو الهوى. والله سبحانه عندما يمنح القداسة لإنسان معين، فبسبب امتلاكه المؤهّلات التي تجعله في موقع العناية الإلهية، كالأنبياء والأولياء، كما أنّه تعالى عندما يضيف القداسة على بعض الأزمنة - كشهر رمضان أو ليلة القدر - أو الأمكنة - كالكعبة أو المسجد - فلتميّزها بأنّها غدت ظرفاً لبعض الأحداث المؤثرة وذات الدلالة على الصعيد الروحي والديني. وعليه، ففعل التقديس وأمر المقدّس وفق عقيدة التوحيد هو بيد الله، وليس للناس أن يتلاعبوا به أو يضيفوا إليه، كما حصل فعلاً في تاريخ الأديان، حيث جرى التوسّع الكمي والكيفي في شأن المقدّس، حيث إنّ بعض الرموز اصطُفّت لها القداسة وهي لا تمتّ إلى ذلك بصلة، كما أنّه في حالات أخرى، تمّت توسعة بقعة القداسة، لتضمّ إلى المقدّس نفسه كلّ ما يحيط به من أولاد وأحفاد - كما تعامل بعض العلماء مع جميع أبناء البيت النبويّ وذريتهم، حيث ترى حرصاً شديداً ومبالغاً به على تنزيههم^(١)، بل إضفاء نوع من العصمة على بعضهم - أو لتشمل كلّ ما يتّصل بجسد المقدّس الإنسان، وما يفرّزه هذا الجسد من فضلات، كما هو الحال في الحديث

(١) نجد هذا المنحى في مؤلفات السيد عبد الرزاق المقرّم، أنظر كتابه: السيدة سكيّنة، ص ٢٢، لا ط، لا ت، فقد رأى فيه أن التحدث عما يشين ذرية النبي ﷺ من الشرع الحنيف، يوجب وهناً وهتكاً لمقام النبي ﷺ الأعظم. وانظر حول هذا الموضوع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٢٧٣. ولاحظ ما علّق به محقق الكتاب في الحاشية، وذهنية التقديس هذه هي التي دفعت إلى بناء مقامات دينيّة لبعض غير المؤمنين من أبناء الأئمة عليهم السلام، ما تحدثنا عنه مفصلاً في كتابنا «في بناء المقامات الدينية - المشروعية، الأهداف، الضوابط» الصادر عن المركز الإسلامي الثقافي في بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٣ م ص ١٥٧ وما بعدها.

القديم الجديد حول طهارة بول النبيّ أو دمه^(١)، فيما جرى حوله الجدل مؤخراً عبر وسائل الإعلام في مصر وغيرها، وهو جدلٌ يمكن في أحسن الأحوال تصنيفه في دائرة الفضول من الكلام، أو العلوم التي لا تنفع مَنْ علمها ولا تضر مَنْ جهلها.

العقل التقديسي والنقدي

إنّ الضحيّة الأولى للعقل التقديسي، أو المناخ الذي تسود فيه ذهنية القداسة، هي الحقيقة والموضوعية؛ لأنّ التعاطي مع التاريخ وأحداثه، والتراث ومضامينه، وفق رمزية المقدّس، ستشكّل - لا محالة - عائقاً وسدّاً منيعاً أمام حركة البحث الموضوعي الجادّ والهادف، إنّ على الصعيد التاريخي أو الفقهي أو الكلامي؛ لأنّ العقل المسكون بالمقدّس، لا يقرأ الوقائع كما هي، فهالة المقدّس تحجبه عن بلوغ الحقيقة، كما أنّه لا يقرأ النصّ بطريقة سوّية، بل بطريقة مزاجية تلوي عنق النصّ بما ينسجم مع مسبقاته، وهو أيضاً يمارس انتقائيةً في الاستشهاد بالنصوص، ليختار منها ما يتلاءم مع أفكاره، ويغضّ الطرف عن بقيّتها، كما نلاحظ ذلك في تعاطي بعض الفرق مع موضوع عدالة الصحابة، حيث نرى اندفاعاً عاطفياً (وقد تغذّيها أغراض سياسية) في تقديس السلف ورغبةً ملحّة في تمجيد الماضي والإعلاء من شأن رموزه بما يشكّل تعويضاً نفسياً عن الهزائم اللاحقة التي مُنيت بها الأمة، وفي هذا السياق الذي تغلب فيه العاطفة على العقل ستغيب الموضوعية والموازين العلميّة. والابتعاد عن الموضوعية نجده في العديد من الموارد الكلامية وغيرها^(٢).

(١) لاحظ: البحث المستفيض حول طهارة فضلات المعصوم عند: التبريزي الأنصاري، محمد علي القراجة داغي، ت ١٣١٠، اللعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، الطبعة الأولى، نشر الهادي، قم إيران، ط ١، ١٤١٨هـ، ص ٨٤-٩٥.

(٢) ومنها: تعاطي البعض مع مسألة الولاية التكوينية للمعصوم مثلاً، فإنّه لا يذكر في بحثه العلمي من أدلّتها إلا ما يدلّ - بزعمه - على الولاية، ويغفل عن الأدلّة المعارضة، مع أنّ الموضوعية تقضي باستعراض الأدلّة من الجانبين، ثمّ الموازنة بينها.

الهروب إلى الغيب

باختصار: إنَّ التقديس المبالغ فيه، يؤشِّر إلى انحسار دور العقل، لأنَّ سيطرة (العقل التقديسي) تكون على حساب (العقل النقدي)، والنتيجة الطبيعية لذلك، هي أن يتم تفسير الأحداث والظواهر تفسيراً غيبياً وتعبدياً، بعيداً عن منطق الأسباب والمسببات، مع أنَّ الحدث المراد تفسيره، ليس بالضرورة أن يكون ذا طابع غيبي أو تعبدي، وليس هو معجزة أو كرامة، وإنَّما له تفسيرٌ علمي مفهوم لدى أهله، وفي الاستشهاد لهذا الأمر لسنا بحاجة إلى استجداء أمثلة من الماضي، لأننا نعيش ذلك ونراه رأي العين، فكم من عالم رباني لاحظنا أنَّ الذين ينظرون إليه بقداسة قد أعطوا الكثير من آرائه الاجتهادية أو تصرفاته العادية أو انفعالاته البشرية تفسيراً غيبياً، ويصعب إقناعهم بأنَّ ثمة احتمالاً آخر في المسألة!

وهكذا يُكثر صاحب العقل التقديسي من الاعتماد على النقول والروايات، بصرف النظر عن وثاقها وانسجامها مع معطيات العقول وصحيح المنقول، كما يلاحظ في الكثير من مؤلَّفات المعاجز والكرامات التي شحنها مؤلِّفوها بالغث والسمين، والمعقول وغير المعقول. وربما يخيل لك أو يتملكك انطباع وأنت تقرأ المجلدات الكثيرة حول كرامات هذا الولي أو ذاك أنك أمام شخصيات ليست من جنس البشر في شيء وإنَّما هم ملائكة يمتلكون قدرات خارقة، بيد أنَّهم على صورة البشر!

وهذا التقديس والذي قد يلامس أحياناً حدَّ التأليه له مضاعفات خطيرة، ومن أبرزها أنه يُبعد هؤلاء المقدَّسين عن حياة الإنسان العملية، فلا يعودون في موقع القدوة والتمثل بهم، فالخطاب التقديسي بقدر ما يرفع من شأنهم فوق مستوى البشر ويُعلي من قدرهم ويضفي عليهم لمسة إلهية فإنَّه يبعدهم عن التأثير في حياة الإنسان وسلوكه، لأنَّهم يغدون رموزاً للبركة والاستشفاء لا رموزاً للاقتداء والاستلهام.

وقد لا نبتعد عن الصواب إذا قلنا: إنَّ ميل الإنسان إلى التفلُّت أو التخفُّف من

عبء المسؤوليات وثقل التكاليف يُعدُّ دافعاً له من حيث يشعر أو لا يشعر إلى تقديس الرموز، لأنك كلما أعليت من شأن الرمز وأحطته بهالة من القداسة فأنت تحاول أن تجد لنفسك مبرراً لترك الاقتداء به، بحجة العجز عن ذلك! وهكذا لن يشعر الإنسان بأدنى تنافٍ بين إيمانه بالرمز والمثل الأعلى وعدم اقتدائه العملي به، لأنه - أي الإنسان - قد عمل بذكاءٍ على تكريس مصالحة ترضي - من جهة - نفسه المحتاجة إلى الإيمان، وتُرضي - من جهة أخرى - غرائزه اللاهثة وراء الشهوات. هذا هو مآل عملية تقديس الرموز وتحويلها إلى مجرد أيقونات يُتبرَّكُ بها ويُستشفى بآثارها.

وقد نستطيع أن نكشف في خلفيات هذا العقل التقديسي في هروبه الدائم إلى الماضي والتغني برموزه أن ثمة عجزاً ووهناً يحيق بالإنسان الذي يمتهن التقديس فيدفعه في سعيه للاستمرار والبقاء إلى الاستعانة بوهج المقدس، إذ ما دام ليس قادراً على الاستمرار والحضور الفاعل استناداً إلى فعل الإبداع وفاعلية العقل الاجتهادي، فيلجأ في إثبات ذاته إلى التاريخ والأطلال وذكرى الأجداد.

٤ - العقل الخصامي وتعميق الشقاق!

إنَّ المتأمل في تاريخ علم الكلام، لا يخالجه أدنى شك في أن هذا العلم - وبدل أن يشكّل ركيزةً أساسيةً وأرضيةً مشتركةً للجمع والتوحيد - ساهم بوضعيته التاريخية، في ثلم وحدة الأمة، وتقطيع أوصالها، وتحويل خلافاتها المذهبية إلى تكتلات عصبوية وحزبية لعبت دوراً رئيساً في إشعال نار الفتن المذهبية، وتغذية الصراعات الدموية في أكثر من مرحلة زمنية، ليس بين الشيعة والسنة فحسب، كما هو معروف وسطرت فصوله كتب التاريخ^(١)، بل بين أبناء المذهب الواحد، كصراعات الأشاعرة والمعتزلة، أو الحنفية والحنابلة.

(١) أنظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٧، ج ٢٥، ص ٢٣١.

وهنا يذكر التاريخ - بحسب نقل البعض - أنّ الحنابلة في مدينة «جبلان»، كانوا إذا دخل عليهم حنفي قتلوه، وجعلوا ماله فيئاً، حُكّمهم في الكفار، ويذكر أنّ بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية، كان فيه مسجد واحد للشافعية، وكان والي البلد يخرج كل يوم لصلاة الصبح، فيرى ذلك المسجد فيقول: أما آن لهذه الكنيسة أن تُغلق؟!^(١)

إنّ ما نقصده بالوضعية التاريخية لعلم الكلام، التي لعبت هذا الدور التمييزي، هو ابتناء هذا العلم على قاعدة التكفير والتضليل، وعلى جملة مقولات شقاقية تمّ توظيفها بطريقة خاطئة، من قبيل مقولة (الفرقة الناجية) التي شغلت العقل الكلامي بالتفتيش عن الفوارق بين المسلمين، بدل إشغاله في اكتشاف الجوامع، الأمر الذي أسهم في بناء نسق من التّفكير العصبوي المتمزّت، كانت ثمرته الطبيعية التكفير والتكفير المضادّ.

لن أدخل هنا في مناقشة حديث الفرقة الناجية، فقد تعرّضنا لذلك بالتفصيل في مقام آخر^(٢)، وإنّما أريد التطرّق إلى النتائج السلبية لمقولة التكفير على علم الكلام نفسه، مع صرف النّظر عن نتائجها الكارثية على وحدة الأمة وتماسكها ومنعتها الداخلية والخارجية، وأكتفي بالقول: إنّ بحر الدماء الذي تغرق فيه الأمة في معاركها الداخليّة العبيّة، ليس سوى ثمرة دامية من ثمار مقولة التكفير.

جهدٌ مستنزفٌ

لقد أدخلتنا ثقافة التكفير في نفقٍ من الجهود الكلامية العبيّة، والمتأمل في المصنّفات الكلاميّة، يلحظ أنّ ما كتبه علماء المسلمين في الجدل المذهبيّ،

(١) راجع: عرفة، محمد، مجلة رسالة الإسلام الصادرة عن دار التقريب في القاهرة، السنة ٧، المجلد ٧، العدد ٣، ص ٢٨٣.

(٢) راجع: الخشن، حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، مصدر سابق، ص ١٢٨.

والردّ على بعضهم البعض، هو أكثر بكثير ممّا كتبه في الردّ على أهل الكتاب أو الملحدين أو غيرهم، ويمكن تلمّس ذلك بوضوح في (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة) لأبي الحسن الأشعري، و(الشافعي) للسيد المرتضى، و(المغني) لعبد الجبار المعتزلي، و(الانتصار) لابن القصار، و(المقاصد) لسعد الدين التفتازاني، وغير ذلك من المصادر والمصنفات الكلامية.

صحيحٌ أنّ الصراعات الكلامية في الفضاء الإسلامي عبّرت عن حرية فكرية متميّزة، وخلقّت حراكاً فكرياً غير مسبوق، كان له دوره في إثراء علم الكلام، بيد أنّها تجاوزت الحدّ المألوف، وأفرطت في الخصومة، بما حوّل علم الكلام - في الكثير من مباحثه - إلى مشاغل ذهنيّة، وغداً علماً للخلاف لا للكلام. ويمكن القول: إنّ الجهد المستنزف في الخلاف العقدي المستمرّ إلى الآن، والممعن في استرجاع الماضي وتكرار خلافات الأشاعرة والمعتزلة والسنة والشيعة... هو جهد معطلّ ومعيق لنموّ الأمة ورشدها.

الذهنيّة الجدلية

إنّ الإمعان في الشقاق والخصومة، ولّد لدى المتكلمين وأتباعهم ذهنيّةً جدليّةً لا تهدف إلى بلوغ الحقيقة بقدر ما ترمي إلى إفحام الخصوم وتسجيل النقاط عليهم، ولا تزال هذه الذهنية متحكّمةً بعموم المؤلّفين في الحقل الكلامي إلى يومنا هذا، حيث تراهم يحاكمون الخصم على الشاذّ من آراء أسلافه وكأنّها آراء المذهب برمّته. فالكاتب أو العالم السني، يحاكم الشيعة ويدينهم على آراء نادرة أو شاذّة لبعض علمائهم، كالرأي الشاذّ حول نقيصة القرآن الكريم^(١) - مثلاً - متجاوزاً لإجماع السابق واللاحق لعلماء الشيعة على رفض هذا الرأي وتسخيفه.

(١) أنظر حول هذا الموضوع: معرفة، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، دار القرآن الكريم، قم - إيران، ط١، ١٤٠١هـ.

وفي المقابل، فإنّ الكاتب أو العالم الشيعي، لا يزال يحاكم السنّة على آراء تعود إلى ما قبل ألف عام، ولم يعد يتبناها كثير من متأخري علماء السنّة، كما هو الحال في عقيدة الجبر والتشبيه وما إلى ذلك، متجاوزاً كلّ التطور الذي طرأ على هذه الآراء والعقائد.

وما قد يقال: من أنّ جدليّة علم الكلام أو عدمها تابعة للوظيفة التي يراها المتكلّم لهذا العلم، وقد وجد المتكلّمون أنّ دور علم الكلام هو الدفاع عن الدين، وليس إنتاج معرفة، وعليه، فليس مستغرباً ولا يعتبر أمراً سلبياً أن تكون السّمة الغالبة على علم الكلام هي الجدل، لأنّ مهمته أو وظيفته الدفاعيّة لا تنفك عن أسلوب الجدل.

فإنّنا نلاحظ عليه: أنّ وظيفة علم الكلام هي أشمل وأوسع من المهمّة الدفاعيّة، فهو ينهض بعدّة مهام: منها: تبيان العقائد الدينية، إثباتها والبرهنة عليها، والدفاع عنها في وجه الخصوم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ اعتراضنا ليس على الجدل كمهمّة دفاعيّة ثقافيّة، وإنّما على الذهنيّة الجدليّة التي بلغت حدّاً توسلت معه شتى الأساليب، النظيفة منها وغير النظيفة، بغية الوصول إلى أهدافها، وهي: إسقاط الآخر وإسكاته. وتمّ في هذا السبيل اعتماد القاعدة الميكيافللية (الغاية تبرّر الوسيلة)، مع إعطاء (سند شرعي) لها، كما في محاولة البعض التمسك بالحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلّمون (هكذا) من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(١). فقد استند البعض إلى هذا الحديث، لإثبات شرعية الكذب والبهتان في مواجهة أهل البدع والباطل. ولكن، وبصرف النظر عن

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧٥.

اشتمال الحديث على مضمون غريب، وهو الدعوة إلى السب، مما يُستبعد صدوره عن النبي ﷺ أو الأئمة من أهل البيت ، حتى لو كان السب متوجّهاً إلى أهل البدع، فإنّ تفسير قوله ﷺ: «باهتوهم» بمعنى البهتان غير واضح، والمعنى الأقرب هو ما استظهره بعض العلماء (ومنهم العلامة المجلسي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ)، من أنّه مأخوذ من المباهتة، بمعنى مواجعتهم بالحجج الدامغة، بما يجعلهم متحيرين لا يهتدون سبيلاً ولا يحIRON جواباً، كما في قوله تعالى: ﴿فَبُهَّتِ الذِّمَّةَ كَفَرًا﴾ [البقرة: ٢٨٥]. قال الشهيد الثاني رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «يصحّ مواجعتهم بما يكون نسبته إليهم حقّاً، لا بالكذب»^(١). هذا إضافةً إلى الشواهد الكثيرة التي تؤكد ضرورة مواجهة الباطل بالحقّ وليس بباطلٍ مثله، سواء في المضمون أو الأسلوب، فقد ورد في الحديث عن يونس بن يعقوب عن الإمام الصادق ، وهو يقيّم مناظرةً جرت بين جماعة من أصحابه وبين رجل شامي، قوله لأحد أصحابه: «إنّك تمزج الحقّ مع الباطل، وقليل الحقّ يكفي عن كثير الباطل»^(٢)، وعن أمير المؤمنين : «قليل الحقّ يدفع كثير الباطل، كما أنّ القليل من التار يحرق كثير الحطب»^(٣).

ذمّ الكلام والخصومات

وكرّد فعل - فيما يبدو - على ذهنيّة الجدل وأساليب المخاصمة والمماحكة الكلامية، ذهب بعض علماء المسلمين إلى ذمّ علم الكلام والتحذير منه، واعتباره مُبْعِداً عن الله سبحانه، وهذا ما نجده لدى فريقٍ كبيرٍ من علماء المدرستين، أعني مدرسة الإمامة ومدرسة الخلافة.

(١) المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٣، ١٣٧٠ هـ-ش، ج ١١، ص ٨١.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧٢.

(٣) الواسطي، علي بن محمد الليثي (القرن السادس هـ)، عيون الحكم والمواعظ، دار الحديث، قم - إيران، ط ١، ١٣٧٦ هـ-ش، ص ٣٧١.

مدرسة الإمامة

أما لدى علماء مدرسة الإمامة، فإننا نلاحظ في وصية السيد ابن طاووس إلى ابنه، أنه نصحه بالابتعاد عن دراسة علم الكلام^(١)، وقد رفض الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ هـ) اعتبار الكلام أقرب الطرق إلى معرفة الصانع، فضلاً عن انحصار الطريق فيه، بل الحق - عنده - أنه أبعد الطرق «وأصعبها وأكثرها خوفاً وخطراً، ولذلك نهى النبي ﷺ عن الغور فيه، حيث روي أنه مرّ على شخصين متباحثين على مسألة، كالقضاء والقدر، فغضب ﷺ حتى احمرت وجنتاه»^(٢).

وهكذا، فقد دعا غير واحدٍ من الأخباريين إلى اجتناب هذا العلم وعدم الخوض في مطالبه؛ لأنّ هذه المطالب على ما قاله الفيض الكاشاني: «إمّا مجادلة مذمومة، وإمّا مشاغبة بالتعلّق بمتناقضات الفرق، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترّهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجّجها الأسماع، وأكثرها خوض فيما لا يتعلق بالدين»، وقد أضاف أنّ «المتكلّم إن تجرّد للمناظرة ولم يسلك طريق الآخرة، ولم يشتغل بتعهد القلب وإصلاحه، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً، إذ ليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي يشاركه ساير العوام فيها، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنّما يتمييز عن العامي بصفة المجادلة والحراسة - حراسة قلوب العوام من التخيّلات المبتدعة -، فإمّا معنى معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه من العلوم الدينية، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد يكون الكلام حجاباً ومانعاً عنه، وإنّما الوصول

(١) ابن طاووس، علي بن موسى (ت ٦٦٤ هـ)، كشف المحجّة لثمرّة المهجّة، تحقيق الشيخ محمد الحسون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤١٧ هـ، ص ٦٤.

(٢) الجبعي، زين الدين بن علي (٩١١ - ٩٦٥ هـ)، حقائق الإيمان، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ص ١٧٦.

بالمجاهدة التي جعلها الله مقدمةً للهداية، حيث قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] ^(١).

والموقف السلبى من علم الكلام، نجده عند عالم أخباري كبير هو الحرّ العاملي، فإنه عدّ الكلام في جملة العلوم المنهي عنها ^(٢)، متشبهًا ببعض الروايات الواردة في هذا المجال، كحديث أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يهلك أصحاب الكلام وينجو المسلمون، إنّ المسلمين هم النجباء» ^(٣).

وفي حديث آخر عن محمد بن عيسى قال: قرأت في كتاب علي بن هلال عن الرجل، يعني أبا الحسن عليه السلام أنه روي عن آبائك عليهم السلام أنهم نهوا عن الكلام في الدين، فتأول المتكلمون بأنه إنّما نهى من لا يحسن أن يتكلم فيه، فأما من يحسن أن يتكلم فلم ينهه، فهل ذلك كما تأولوا أم لا؟ فكتب عليه السلام: «المحسن وغير المحسن لا يتكلم فيه، فإنّ إثمه أكبر من نفعه» ^(٤).

ولنا أن نلاحظ على ذلك، أنّ هذه الروايات وسواها - كما يستفاد من سياقها والقرائن المحيطة بها - إنّما هي بصدد النهي عن الخصومة في الدين، لا بصدد النهي عن دراسة علم يهدف إلى تقديم تصوّر صحيح عن العقائد الحقّة، والدفاع عن المفاهيم والعقائد الدينية، اعتماداً على العقل والوحي، ولذا ورد في هذه

(١) الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى، المعروف بالفيض الكاشاني (ت ١٩٠١هـ)، الحقائق في

محاسن الأخلاق، تحقيق: محسن عقيل، دار الكتاب الإسلامي، إيران، ط ١٤٠٩هـ، ص ٢٧.

(٢) راجع: الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة، تحقيق:

قسم البحوث في مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، ط ١٤١٤هـ، ج ٦، ص ٩٢.

(٣) الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت

لإحياء التراث، إيران، ط ١٤٠٤هـ، الباب ٤٣ من كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

الحديث ٢٢، ج ٦، ص ٢٠٠.

(٤) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مصدر سابق، الباب ٤٣، الحديث ٢٦ من

الأبواب نفسها، ج ١٦، ص ٢٠١.

الروايات وغيرها، تعبير (الخصومة في الدين)، كما في الحديث عن أبي الحسن عليه السلام مخاطباً بعض أصحابه، وهو علي بن يقطين: «مر أصحابك أن يكفوا ألسنتهم، ويدعوا الخصومة في الدين، ويجتهدوا في عبادة الله عز وجل».

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يخاصم إلا شاك أو من لا ورع له»^(١).

كما أن من المرجح أن بعض كلمات الأئمة عليهم السلام الناهية عن علم الكلام، ناظرة إلى الأشخاص الذين لا يمتلكون الأهلية لخوض غمار المطالب الكلامية، كما تبين ذلك بوضوح رواية يونس بن يعقوب^(٢) المتقدمة، والتي تتحدث عن إدارة الإمام الصادق عليه السلام لحوار كلامي جرى بين بعض أصحابه وبين رجل جاء من الشام لهذا الغرض، حيث تذكر الرواية أن الإمام منع بعض أصحابه من الدخول في الحوار، لأنه لا يحسن الكلام، وانتدب لهذه المهمة أشخاصاً جديرين بها، ومن ثم أجرى عليه السلام في نهاية الحوار تقييماً لكل واحد منهم، منبهاً وموجهاً ومرشداً. هذا كله فيما يرتبط بموقف علماء مدرسة الإمامة.

مدرسة الخلافة

وأما لدى مدرسة الخلافة، فإنّ الموقف السلبي من علم الكلام ومقولاته الفلسفية والجدلية، يبدو جلياً وواضحاً لدى الكثير من العلماء، فقد نقل الحافظ ابن الجوزي عن الشافعي قوله: «لئن يُبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر في الكلام. قال: وإذا سمعت الرجل يقول: الاسم هو المسمّى، أو غير المسمّى فاشهد أنه من أهل الكلام ولا دين له، قال: وحكمي في علماء الكلام أن يضربوا بالجريد ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام!»!

(١) المصدر السابق، الباب ٤٣، الحديث ٢٨ من الأبواب نفسها.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧١.

ونقل أيضاً - أقصد ابن الجوزي - عن أحمد بن حنبل قوله: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة».

ثم أضاف ابن الجوزي: «وكيف لا يُذمُّ الكلام، وقد أفضى بالمعتزلة إلى أنهم قالوا: إنَّ الله عزَّ وجلَّ يعلم جَمَلَ الأشياء ولا يعلم تفاصيلها!»^(١).

ونلاحظ في هذه المواقف من الكلام وأهله تشدداً غير مبرَّر، واتهامات قاسية غير مقبولة؛ لأنَّ الكلاميَّ لا يهدف إلى مجانية الكتاب والسنة أو معارضتهما، كيف وقد شكَّل الكتاب والسنة مستندين أساسيين في شتى المحاججات الكلامية، بل إنَّ الكلام بالنسبة إليه ليس سوى وسيلة للدِّفاع عن الإسلام وعن الكتاب والسنة، فكيف يُصوِّر الكلامي وكأنَّه عدوُّ الكتاب والسنة؟!

وأما التذرُّع في رفض علم الكلام وذمه بإفضائه إلى أقوال مُستنكرة، من قبيل القول: إنَّ الله لا يعلم بالجزئيات، فهو تذرُّع مرفوض؛ لأنَّ ما من علم إلاَّ وتبرز فيه بعض الأقوال المُستنكرة والشاذَّة، كما نرى ذلك في علم الفقه وغيره من العلوم، مع أنَّ هذه الأقوال قد لا تقتضيها قواعد ذلك العلم وأصوله.

(١) ابن الجوزي، عبد الرحمن البغدادي، (ت ٥٩٧هـ)، تلبس إبليس، تحقيق: الدكتور محمد الصباح، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط ١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، ص ١٢٤.

٢

الاجتهاد الكلامي مبررات وحاجات

إنّ إطلاق حركة الاجتهاد الكلامي، لن تسهم في تلافي السلبيات المشار إليها فحسب، بل إنها ستسمح بتحقيق جملةٍ من الأهداف والنتائج الإيجابية، أهمّها:

١ - تفعيل دور العقائد في حياة الإنسان.

٢ - إعادة الحيوية إلى الخطاب الكلامي.

٣ - فضّ الاشتباك بين العقيدي والسياسي.

٤ - إعادة الروح إلى الأحكام الفقهية.

وفيما يأتي، نشير إلى هذه النقاط بالتفصيل، وفي ضوئها ستتبدّى الحاجة الملحة إلى إطلاق حركة الاجتهاد الكلامي، وتأسيس ما أطلقنا عليه: علم أصول الاجتهاد أو الاستنباط الكلامي.

١ - تفعيل دور العقائد في حياة الإنسان

ربّما تثار إشكالية في وجه علم الكلام الإسلاميّ، مفادها: أنّ مبحث الإنسان قد ضاع في أنساق الفكر الكلامي؛ لأنّ هذا الفكر تمحور حول مبحث (الله)، أي إنّ الاهتمام انصبّ على المكلف دون المكلف.

لكنّ هذه الإشكالية - في اعتقادنا - ليست تامّة، كما أنّها تفتقر إلى الدقّة. أمّا

عدم تماميتها، فبلحاظ أنه مع افتراض أن موضوع علم الكلام هو أفعال الله، بخلاف علم الفقه، فإن موضوعه أفعال الإنسان، فلا معنى لهذه الإشكالية من أساسها؛ إلا إذا أُريدَ بها أن تشكّل مدخلاً للاعتراض على تحديد موضوع علم الكلام نفسه، لكنّ هذا يحتاج إلى اقتراح موضوع بديل، وتعريف جديد لوظيفة علم الكلام، حتّى ينظر فيه ويُدرس بهدوء وموضوعية. وأمّا افتقار الإشكالية المذكورة إلى الدقّة، فباعتماد أنّ أدنى رصد أو مسح للمباحث الكلامية، تُظهر بما لا لبس فيه احتمال العلم المذكور على مباحث ذات علاقة وطيدة بهموم الإنسان ودوره ومشاكله وآلامه، من قبيل مبحث: الإمامة والرئاسة، أو مبحث التّكليف والمكلف، أو مبحث الأسعار والأرزاق والآلام والأعواض ونحوها. أو ليس علم الكلام هو الذي أثار الحديث في قضية حريّة الإنسان واختياره، حتى لو اختلفت المدارس الكلاميّة في أبعاد هذه الحرية وحدودها، بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار. صحيحٌ أنّه قد تمّ تناول هذه المباحث - كلامياً - من زاوية علاقتها بالله وفعله، لكنّها تطلّ على هموم الإنسان ومشاغله. نعم، لا بدّ من الاعتراف بأنّ هذه المباحث التي كان من الممكن أن تشكّل مدخلاً هاماً لمبحث الإنسان في علم الكلام، ويمكن التأسيس عليها، قد غابت وغادرت هذا العلم في نتاجات المتأخّرين ودراساتهم، وهذا أمرٌ يثير الاستغراب.

وما يثير الاستغراب أيضاً وبشكل مضاعف، هو افتقار هذا العلم في تجربته التاريخية إلى حيويته وتأثيره المباشر في حياة المسلمين، بحيث يلاحظ خفوت كبير في تفاعل المسلمين مع المسائل الكلامية، وسبب ذلك يعود إلى اتّسام المباحث المذكورة بقدرٍ لا بأس به من الجفاف والتعقيد، بفعل الذهنية الفلسفيّة التي دخلت العلم المذكور، وأثقلته بالاصطلاحات، وحوّلتَه إلى هموم ومشاغل فكريّة فلسفيّة بعيدة كلّ البعد عن هموم الإنسان ومشاكله المعاصرة وأسئلته الملحّة. إنّ المطلوب من علم العقائد، أن يبقى على تماس مباشر وفاعل في

حياة الإنسان، لِيُدْخَلَ الإيمان قلبه ووجدانه، كما أضاء بالبرهان عقله وفكره، وهذه المهمة لم يفلح علم الكلام التقليدي في تحقيقها بشكلٍ مُرضٍ.

الغيبية والتجريدية

وثمة سببٌ آخر ساهم في ابتعاد علم الكلام عن حياة الفرد المسلم وهمومه، وهو أنّ هذا العلم بوضعيته التاريخية، التي أقصت العقل عن دوره الفاعل والمحرك والمنتج قد نحا باتجاه إنتاج غيبية مفرطة تحلّق بالإنسان في آفاق التجريد بعيداً عن عالم الشهود والواقع. صحيحٌ أنّ الغيب هو الركن الأساس في العقيدة الإسلامية، بل في كلّ العقائد ذات الطابع السماوي، وهو - أعني الغيب - يمثل الفارق الجوهريّ بين الاعتقاد الديني وغيره من المعتقدات والمناهج الفكرية، ولذا كانت أول صفة من صفات المتقين أنّهم يؤمنون بالغيب: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢ - ٣]، بيد أنّ غيبية الإسلام التي طرحها القرآن، ليست غيبيةً تجريديةً تنأى عن الحياة ومشاعلها، وإنّما هي غيبية مقترنة بالشهود؛ لأنّ الله سبحانه هو عالم الغيب والشهادة. كما أنّها غيبية متوازنة لا تغيب فيها الدنيا على حساب الآخرة، ولا تطغى فيها متطلبات الروح على متطلبات الجسد، وهذا ما جمعته الكلمة النبوية المباركة: «جتتكم بخير الدنيا والآخرة»^(١).

إنّ المنحى الغيبيّ المسيطر على عقل المسلم بلغ حدّ الإفراط، بحيث أسهم في إنتاج نسقٍ من التفكير يفسّر الأمور تفسيراً غيبياً، ولا يأخذ بعين الاعتبار

(١) راجع: الصدر، السيد موسى، مسيرة الإمام الصدر، إعداد: يعقوب ضاهر، المركز الإعلامي في حركة أمل، ط ١، ٢٠٠٠هـ، ج ١١، ص ٣٦. ويراجع الحديث عند: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، ط ١، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٤٠٣هـ، ج ٢، ص ٦٣، والطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ٥٨٣.

قانون العليّة، أو منطق الأسباب والمسببات، وانعكس ذلك بوضوح على التفسير القرآني، فتمّ تفسير الآيات التي تتحدّث عن عواقب الأعمال الحسنة أو القبيحة تفسيراً أخروبياً، فقوله تعالى - مثلاً -: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، حُمِلَ على الوفاء والعطاء الأخروي^(١)، مع أنّ من القريب جدّاً تفسيره بما يشمل العطاء والوفاء الدنيوي أيضاً.

وهذا المنحى المفرط في الغيبية، استولد في المقابل منحى تفریطياً معاكساً، تنكّر للغيب والغيبات، ونحى في تفسير المعجزات المذكورة في القرآن أو غيره منحى مادياً. وربما وقع بعض العلماء تحت تأثير هذا المنهج المفرط في المادية، ففسّر بعض الآيات تفسيراً مخالفاً للظاهر، كما فعل بعضهم عندما فسّر «الحجارة من سجيل» التي تحملها «الطير الأبايل» ممّا جاء في سورة الفيل - مثلاً بأنّها عبارة عن الجراثيم الفتاكة التي تنشر المرض القاتل في جيش أبرهة^(٢)...

العقائد والحياة

في ضوء ذلك، يكون من الملحّ جدّاً للخروج من نفق التجريدية المذكورة، ومن حالة الجمود والانكماش المشار إليها، والتي أثّرت سلباً في فاعلية العقائد وحيويتها، إعادة النظر في نسق التفكير الكلامي الذي أنتج هذه السلبات، والانهماك في إعادة توظيف المقولات الكلامية في سياقها الطبيعي الذي يعيد جسر التواصل بين العقيدة والإيمان الفاعل. وعلى سبيل الإيجاز، فإنّ مبحث معرفة الله - مثلاً - وهي العقيدة الأمّ، لا يجوز أن نُقحمه في متاهات فلسفية جدلية تُفقدنا طعم الإيمان وحلاوته، أو تنسينا أنفسنا وحاجتها إلى الاطمئنان

(١) أنظر على سبيل المثال: السمعاني، منصور بن محمد (ت ٤٨٩هـ)، تفسير السمعاني، دار الوطن، السعودية - الرياض، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) نقل هذا الرأي وفنّده: فضل الله، السيد محمد حسين، من وحي القرآن، دار الزهراء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٠م، ج ٢٤، ص ٤٨٩.

والأمن الذي لا يمنحه ولا يوفره سوى الإيمان بالله، باعتباره حالة وجدانية لا تقف عند حدود المعرفة العقلية الجامدة، بل تنفذ إلى أعماق الروح، وتلامس شغاف القلب، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن معرفة الله لا تبتعد عن الإحساس بالمسؤولية تجاه الآخر، ولا تنفك عن العمل الصالح، ولذا تمّ القرن بينهما في كتاب الله أكثر من مرة^(١).

ومن جهة ثالثة، فإن التعرف إلى الله سبحانه من خلال النظر أو السير التأملي في الآفاق والأنفس، يشكّل حافزاً للتعرف إلى أسرار الكون والتعمق في العلوم، ما يعني أنّ الإيمان يقود إلى العلم، ويحفّز على المعرفة، كما أنّ العلم أيضاً يقود إلى الإيمان.

خلاصة القول: إنّ الإيمان بالله يعني أن نتحسّس وجوده تعالى في أنفسنا وفي الآفاق وفي علاقتنا مع الآخر.

ولو جئنا إلى مبحث العدل، وهو أصل آخر من الأصول العقدية، فلا بدّ من توظيفه بطريقة تطلّ على واقع الإنسان في كلّ مناحي حياته؛ لأنّ الإيمان بعدل الله يُسهم في تحرير إرادة الإنسان وتأكيد حرّيته، ورفع الأصار عنه، وعدم تكليفه بما لا يطاق وبما اضطرّ إليه وما أكره عليه..^(٢)، كما أنّ الاعتقاد أنّ الإله العادل جعل الإنسان خليفة له على الأرض، يستدعي تحرك هذا الخليفة في خطّ إقامة العدل، ورفع الظلم والحييف عن عباد الله، سواء في المجال الاجتماعي أو السياسي أو

(١) أنظر: سورة البقرة، الآية ٢٥، و٨٢ و٢٧٧، وسورة آل عمران، الآية ٥٧.

(٢) يقول الشهيد مطهري: «إنّ أصل العدل وإن كان أصلاً إلهياً يتعلّق بإحدى صفات الله ولكنه أصل إنساني أيضاً، أي يرتبط بحرية واختيار الإنسان، فالاعتقاد بأصل العدل عند الشيعة والمعتزلة يعني الاعتقاد بحرية الإنسان ومسؤوليته ومساهمته في البناء والتنظيم» (راجع: مطهري، مرتضى، الرؤية الكونية التوحيدية، المترجم: محمد عبد المنعم الخاقاني، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط ٢، ١٩٨٩).

القضائي... ولذا، كان من الطبيعي تعميم وصف العدل للإنسان، ليغدو وصفاً مشتركاً بين الله وخليفته، ولا سيّما إذا كان يحتلّ مسؤوليةً عامةً، كالمفتي أو القاضي أو الحاكم والوالي، فكلّ واحد من هؤلاء لا بدّ من أن يكون عادلاً في نفسه، وعادلاً في حكمه وقضائه، وإنه لمن المستغرب حقاً من الناحية الكلامية قبل الشرعية أن تتجاوز بعض الاتجاهات الكلامية شرط العدالة، وتطرح فكرة إطاعة السلطان الجائر^(١)!

ولو أخذنا بالحسبان أيضاً الاعتقاد بالنبوة، وهو اعتقاد جوهرى وأصل من أصول الدين، لقلنا: إنّ النبوة ما هي إلا مشروع تغييري يهدف إلى تغيير الواقع الفاسد في معتقداته وسلوكياته؛ إنّها مشروع حياة للأمة روحياً ومادياً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]. وأمّا تحويل العلاقة بالأنبياء إلى مجرد علاقة نظرية هي أقرب إلى الترف أو الفضول الفكرى منها إلى العلاقة الفاعلة، أو إلى مجرد علاقة عاطفية أو تقديسية تبلغ حدّ الغلو بعيداً عن استلهام رسالة النبي ﷺ واستهداء سنتّه ومسيرته، إنّ ذلك لا يشكّل انحرافاً عن هدي النبوات فحسب، بل يشكّل تشويهاً وتحريفاً لأهدافها ومقاصدها.

وهكذا الحال في الاعتقاد باليوم الآخر، فهو ليس مجرد اعتقاد غيبى لا صلة له بالحياة وهمومها، بل إنّ الاعتقاد بالمعاد، إن لم ينعكس على الإنسان في دنيا المعاش انتظاماً ورقابةً ذاتية وشعوراً بالمسؤولية، فهو اعتقاد غير ذي جدوى ولا قيمة له.

وخلاصة القول: إنّ العقيدة الحيّة والفاعلة، لا يمكن أن تنفصل أو تتعد عن تربية الإنسان وسلوكه والتزامه جادة الشريعة في كلّ مناحي الحياة.

(١) راجع حول فكرة إطاعة السلطان الجائر: الخشن، حسين، عاشوراء- قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، الطبعة الأولى، دار الملاك، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٣٤.

الإنسان وحاجته إلى الأمن

إنَّ أهمَّ وظيفةٍ يراد للعقيدة أن تساهم في توفيرها، هي وظيفة الأمن، باعتبارها حاجةً ماسّةً للإنسان، ولو أننا أردنا تقديم توصيف شامل للمأزق الذي يتخبّط فيه الإنسان اليوم، والذي كان يتخبّط فيه سابقاً، لقلنا بعبارةٍ موجزة: إنه مأزق (افتقاد الأمن)، سواء الأمن السياسي والحياتي، أو الاجتماعي، أو الأمن الاقتصادي، أو الصحي، أو الغذائي، أو الأمن الأخلاقي والروحي... فالأمن بكلّ أبعاده المشار إليها، متزلزل، ويكاد يكون مفقوداً في عصرنا. فعلى المستوى السياسي، لا نكاد نجد أمناً في ظلّ الفتن والحروب المتنقلة التي ما برحت تجتاح العالم، مخلفةً الدمار والرعب والخوف واللاستقرار. وعلى المستوى الاجتماعي، فإنّ عنصر الأمان ينحسر شيئاً فشيئاً، ليحلّ محله العداة والتفكك الأسري وضعف الروابط الإنسانية. وعلى المستوى الاقتصادي والصحي والبيئي والغذائي، لا يختلف المشهد كثيراً، فالنظام الرأسمالي المسيطر لا يؤمّن العيش الرغيد سوى لجماعةٍ من بني الإنسان، ويذر الملايين يموتون جوعاً وتجتاحهم الأمراض والعلل. وأمّا على المستوى الأخلاقي، فإننا نشهد انحداراً أخلاقياً وقيماً مستمراً، حتّى وصل التردّي حدّاً ربّما لم يعرفه التاريخ البشريّ. وأمّا الأمن الروحي، وهو الأهمّ - باعتبار أنّ من يمتلك مناعةً روحيةً، فإنّ بمقدوره التغلّب على كلّ المآزق الأخرى، وإذا افتقد نفسه وروحه فعلى الإنسانية السلام - فهو الأكثر تشوّهاً وتعرّضاً للمخاطر، وإننا نجد البشريّة تعيش حالةً من الجفاف أو الفراغ الروحي تفترس كلّ المعنويات، وتزرع القلق في النفوس، وتذر الإنسان في شباك الحيرة والعبثية. والسؤال: هل من سبيلٍ للخروج من هذا الوادي السّحيق؟ هل من سبيلٍ إلى تحقيق الاستقرار وإرساء السلام والعدالة؟ هل من سبيلٍ إلى يقظة روحية ومعنوية؟ هل من سبيلٍ إلى تحقيق الأمن بكلّ أبعاده؟

لا أمن بدون إيمان

والإجابة القرآنية عن ذلك هي بالإيجاب، رغم عمق المأزق ووعورة الطريق، والعلاج الذي يصفه القرآن لداء الأمن ومعضلته هو علاج (الإيمان)، هذه الكلمة التي قد تبدو مستهلكة في لفظها، ولكنها في العمق تمتلك كيمياء خاصة تمكّنها من اجتراح المعجزات. قال تعالى وهو يشير إلى هذه العلاقة الوطيدة بين الأمان والإيمان: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، فالآية الشريفة تطرح معادلة واضحة يمكن اعتبارها في عداد السنن الإلهية، ومفادها: أن لا أمان من دون إيمان، ومن يفتش عن الأمان خارج نطاق الإيمان، فهو واهم ومخطئ، ولا موجب إطلاقاً لتأطير معنى (الأمن) في الآية وحمله على خصوص الأمن يوم القيامة، فهو يتسع مفهومياً وعرفاً للأمن الأخروي والأمن الدنيوي بكلّ أبعاده ودلالاته. ويلاحظ أنّ الآية الكريمة وضعت شرطاً لفاعلية الإيمان ودوره في صنع عنصر الأمان وتوفيره، والشرط هو: أن لا يُشَاب هذا الإيمان بظلم ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾، وهذا الشرط - في حقيقته - ليس مغايراً لعنصر الإيمان نفسه، بل هو من مقتضياته ومتمّماته، لأنّ الإيمان لا يتلاءم مع الظلم ولا يجتمع معه.

الإيمان جوهر الدين

وأؤكد مجدداً، وألُفْتُ النظر إلى أنّ المعادلة القرآنية تفترض أنّ الحلّ يكمن في الإيمان، ولم تقل: إنّ الحلّ في «الدين». فإنّ الدين بمعناه الرسمي الذي لا يغادر الرسوم والطقوس، أو الذي يتحصّن في كهوف الطائفية والمذهبية، أو الذي يتحجّر في نطاق مقولات جامدة رسمها بعض السلف، إنّ الدين بهذا المعنى لا ينتج أمناً ولا اطمئناناً، لأنّه بعيد كلّ البعد عن روح الإيمان، بل إنّّه قد يزيد المشكلة تأزماً، ويعمّق الفجوة ويفاقم الإشكالية حول سؤال الأمن.

وما قلناه بشأن الدين نقوله بشأن الإسلام، فإسلام التلفظ بالشهادتين لا يعطي الإنسان سلاماً روحياً، وهو أيضاً لا يساوي الإيمان، فليس كل مسلم مؤمناً ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

وفي ضوء ذلك، نلاحظ أنّ التغيير - على مرّ التاريخ - لم يصنعه أولئك الذين (أسلموا) أو الذين قالوا (إنّا نصارى) أو (هوداً)، وإنّما صنعه المؤمنون، سواء من اليهود أو النصارى أو المسلمين، أو غيرهم ممن يؤمنون بقضية معينة. فالإيمان هو القوّة المحرّكة للإنسان والمغيّرة للواقع نحو الأفضل، والتي تصنع أحداث التاريخ وتكتب فصوله، ولكن السؤال يعود مجدّداً: كيف امتلك المؤمنون هذه القدرة؟ وما هو سرّ الإيمان وكيمياءه؟

كيمياء الإيمان

والجواب: إنّ الإيمان، بما أنّه يمثّل خطّ التواصل بين الخالق والمخلوق، ويجسّد حالة العروج إلى الحقّ تعالى، فهو يجعل الله حاضراً في عقل الإنسان وقلبه وروحه وكلّ خطواته. والإيمان بهذا المعنى الرحب هو إيمان مثمّر وفاعل، ومن الطبيعي أن يمنح الإنسانية الأمان والاطمئنان والاستقرار على شتى المستويات. فعلى المستوى الاجتماعي، لن يتسنّى للإنسان الخروج من حال التفكك والتشرذم إلا بالإيمان، لأنّه «لا إيمان لمن لا أمانة له»^(١)، و«لا إيمان لمن لم يأمن جاره بوائقه»^(٢). وعلى الصعيد الخلقي، لن يتسنّى له الخروج من حال التحلّل والترديّ إلا بالإيمان، لأنّه «لا إيمان لمن لا حياء له»^(٣)، وهكذا

(١) أنظر: الواسطي، محمد بن محمود الليثي، (القرن السادس هـ) عيون الحكم والمواعظ، تحقيق:

حسين الحسيني البيرجندي، دار الحديث، قم، ط ١، ١٣٧٦ هـ ش، ص ٧٧.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٦٦.

(٣) م، ن، ج ٢، ص ١٠٦.

لن يخرج الإنسان من حال الجفاف الروحي والقلق النفسي والداخلي - قلق المصير وقلق الموت وما بعد الموت - إلا إذا غَمَرَ الإيمان قلبه ﴿أَلَا بَدَّكَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨] ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ١٦].

إنّ الذي يصنع التغيير هو الإيمان الذي لا يفارق العمل ولا ينفك عنه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد: ٢٩]، وهو إيمان الميدان وليس إيمان الصوامع والزوايا والخبايا، فالمؤمن لا يهرب من الواقع ومشكلاته، وإنما يدخل في معترك الحياة دون أن يتلوّث بوحولها، أو يسقط أمام زخارفها ومغرياتها.

العلاقة بين الإيمان والعقل

والإيمان الذي يمتدحه القرآن ويمتدحه رسول الله ﷺ، هو الإيمان الواعي العاقل، وليس الإيمان المقفل؛ إنّه الإيمان الذي لا يفارق العقل ولا يفارقه العقل، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: «إذا رأيت الرجل كثير الصلاة، كثير الصيام، فلا تباهاوا به حتى تنظروا كيف عقله»^(١).

وربّ قائل يقول: وما العلاقة بين الإيمان والعقل؟! إنّ الإيمان هو أسهل وأبسط من كلّ هذا التعقيد الذي تتحدّثون عنه، فقد ورد عن رسول الله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»، وهذه الكلمة الشهيرة غدت مستنداً لكلّ المعارضين للمنحى العقليّ في علم الكلام.

إلا أنّه، وعلى الرغم من إقرارنا بأنّ علم الكلام بوضعيته التقليدية القائمة لا يصنع إيماناً، ولا يغمر قلب الإنسان وعقله وحياته بالأمن والاطمئنان، وكما قال الشهيد الثاني: «إنّ تحصيل الإيمان لا يتوقّف على تعلّم علم الكلام ولا المنطق

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦.

ولا غيرها من العلوم المدوّنة^(١)، لكننا في الوقت عينه، نرفض تسخيف القضايا الاعتقادية أو تسطيحها أو إفراغها من مضمونها العقلي، وأمّا الكلام المذكور المنسوب إلى رسول الله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»، فإنه ورغم شهرته على الألسن، وإرساله إرسال المسلمات، فإننا لم نعثر عليه في المصادر الحديثية لدى الفريقين، وقد نسبه بعضهم إلى سفيان الثوري، كما سيأتي لاحقاً.

٢ - إعادة الحيوية إلى الخطاب الكلامي

ومن المرجح بل والمؤكد أنّ حركية الاجتهاد الكلامي سوف تعيد الحيوية والفاعلية للخطاب الكلامي لينهض بدوره الرائد في تأصيل قواعد العقيدة الإسلامية وحماية الدين من كلّ الإشكالات المتلاحقة التي قد تزعزع إيمان الكثيرين وتُدخِلُ البعض منهم في حالة من الشكّ والاستقرار على الصعيد الروحي والنفسي والاجتماعي..

واعتقد أنّ أقرب الطرق إلى وجدان الإنسان وعقله هو الأسلوب الكلامي الذي اعتمده القرآن الكريم، وليس أسلوب المتكلمين، فإنّ إعادة الحيوية والفاعلية إلى الخطاب الكلامي لا يمكن أن تتمّ بعيداً عن الأسلوب القرآني.

واعتقد أنّه وفي سياق حديثنا الآن عن إطلاق الحركة الاجتهادية الكلامية، وتفعيل دور علم الكلام في حياة الإنسان، لا يسعنا أن نتجاهل أو نُغفل موضوعاً بهذه الأهمية مرتبطاً بطبيعة الخطاب الكلامي، خصائصه ومميزاته، نواقصه وثمراته، وإلى أيّ مدى يُسهم في خدمة أهداف علم الكلام، أو يصلح لتقريب مفاهيمه وإقناع الإنسان بها في وقتنا الراهن؟

(١) الجبجي، الشيخ زين الدين المعروف بالشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق الشيخ رضا المختاري، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم-إيران، ط١، ١٤٢٢هـ، ج٢، ص٧٥٨.

وفيما يلي نعرض إلى خصائص الخطاب القرآني في بعده العقدي، ومن ثم نعرض إلى الخطاب الكلامي بنظرة نقدية تقييمية، وبالمقارنة بين الخطابين، سوف ندرك أنّ الخطاب القرآني هو أقرب إلى القلوب والعقول، وبعد ذلك نطل على آفاق التطوير المطلوب في الخطاب الكلامي.

أ- خصائص الخطاب القرآني

يقول الفخر الرازي في وصيته: «لقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فلم أجدها تروي غليلاً، ولا تشفي عليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن»^(١)، وإليك بعض مزايا الخطاب القرآني في مقارنة المفاهيم العقدية:

أولاً - محاكاة الفطرة

وأولى مميزات الخطاب القرآني والعقدي تحديداً - وإن كانت بعض الخصائص الآتية يشترك فيها الخطاب التشريعي أيضاً - محاكاته للوجدان ومماهاته مع الفطرة، بعيداً عن الصناعة والتكلف، وعلى سبيل المثال: فإنّ قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، يتضمّن - كما يرى بعض العلماء - برهاناً على توحيد الألوهية والربوبية «سهل التناول حتى للأفهام البسيطة، يناله الإنسان الذي يذعن بفطرته أنّ للعالم المشهود حقيقة وواقعية...»^(٢)، كما أنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأنعام: ٤٠]، يتوجّه إلى وجدان الإنسان، ويسائل فطرته، ليوصله بنفسه إلى القناعة، ويستتج أن لا

(١) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المعروف بالفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج ١، ص ٦٨.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٢م، ج ١٢، ص ٢٧.

ربّ ولا مدبر له إلا الله. ويمكن القول: إنّ استنطاق الإنسان وسوقه بنفسه إلى الحقّ وإلى الاعتراف بالحقيقة تلقائياً، كما يبدو في الآية الآنفه، أو في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥]، هو أسلوب قرآني بديع، وعلى علماء الكلام وغيرهم أن يأخذوا به في استدلالاتهم.

ثانياً - الإقناع لا الإفحام

والميزة الأخرى للخطاب القرآني، أنّه خطاب عقلاني يستثير دفائن العقول، ويتحرى إقناع الخصم لا إسكاته، وإفهامه لا إفحامه، خلافاً للسائد في الخطاب الكلامي، حيث يتم الاعتماد كثيراً على أساليب الجدل والمغالطات، أمّا القرآن، فإنّه يهدف إلى الإقناع والإفهام، وإذا ما تمّ الإفحام والإسكات، فبقوّة المنطق والبرهان، لا بقوّة الجدل والخصام، وهذا ما حصل في حوار إبراهيم عليه السلام مع النمرود ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، فإنّ الذي أفحم النمرود وأسكته، هو قوّة المنطق في خطاب إبراهيم عليه السلام.

ثالثاً - التعليل لا التبعّد

وإذا كان إقناع الآخرين هو الغاية المرجوّة، فإنّ ذلك يتطلّب اعتماد أساليب البرهنة والتوجيه والتعليل، ويحتمّ الابتعاد عن طرح الأمور وفق منطق التبعّد أو التسليم والانقياد الأعمى. ولئن أمكن قبول التبعّد في المجال التشريعي، ولا سيّما العبادي منه، فإنّه حتماً غير مقبول في المجال العقديّ، باستثناء الإيمان ببعض المغيّبات المرتبطة بعالم الآخرة، والتي لا سبيل للعقل إليها. ولذا نرى أنّ ديدن القرآن قائم على طرح المفاهيم الاعتقادية بطريقة مبرهنة إقناعية، يقبلها العقل

والوجدان. ففي مقام إثبات الوجدانية، ونفي الشريك عن الله، يطرح القرآن أكثر من برهان عقلي إقناعي، كما في البرهان الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]. وإثباتاً ليوم القيامة، نراه يؤكد ذلك ببرهان مقنع ويسير، مفاده: أن الإعادة ليست بأصعب من الإيجاد الأول، فالقادر على الإيجاد والإبداع قادر على الإحياء والإعادة، ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩]، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...﴾ [الرُّوم: ٢٧]، ويستعين لتأكيد الفكرة وترسيخها بأمثلة حسية، فيقول: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: ٥ - ٦].

وفي مقام إثبات صدقية القرآن، وأنه من عند الله لا من عند النبي ﷺ، يدعو القرآن إلى دراسة ماضي النبي ﷺ وسيرته قبل البعثة، هذه السيرة التي لم تعرف كذباً ولا قدرة على الإتيان بخطاب مشابه للخطاب القرآني ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦]، إلى غير ذلك من الأمثلة القرآنية التي تهدف إلى الإقناع، متسلحة بالبرهان ومستمدة من نور العقل.

رابعاً - الصدع بالحق ورفض المساومة

والميزة الرابعة للخطاب القرآني: أنه خطاب يتسم بالحسم والثبات، ويدعو إلى الصدع بالحق مهما كان مُراً وثقيلاً، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ويرفض أسلوب المواربة أو المداهنة ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ﴾ * وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: ٨ - ٩]. وقد

عمل الإمام الصادق عليه السلام - كما مرَّ سابقاً - على تربية أصحابه على هذا المنهج الذي يرفض الباطل كله، سواء في المضمون أو الأسلوب، في المقدمات أو النتائج، في الوسائل أو الغايات، فقال عليه السلام وهو يقيم حواراً أجراه بعض تلامذته مع رجلٍ شامي، إنَّك «تمزج الحقَّ مع الباطل، وقليل الحقِّ يغني عن كثير الباطل»^(١).

ويرفض القرآن الكريم المساومة أو التنازل في القضايا الاعتقادية، كما يبدو ذلك جلياً في سورة (الكافرون) ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ...﴾ [الكافرون: ١ - ٣]، إلى آخر هذه السورة الحاسمة في رفض كلِّ أشكال المساومة بشأن عبادة الله سبحانه، وقال تعالى حكاية عن لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٧٧].

وهكذا نجد الحسم ورفض التنازل أو المساومة بادياً في الخطاب النبوي المرتبط بقضايا العقيدة، خلافاً لخطابه المرتبط بالشؤون التشريعية أو السياسية، فعندما عرّضت قريش العروض السخية عليه ﷺ - سواء في المال أو الجاه أو النساء - مقابل أن يترك الدعوة إلى الإله الواحد، ويتجنّب التعرّض لآلهتهم، قال قولته الشهيرة بكلِّ جرأة وثبات: «يا عمّاه، والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري، على أن أترك هذا الأمر حتى يُظهره الله أو أهلك فيه، ما تركته»^(٢).

وينسحب أسلوب الحسم هذا على كلِّ الناس، ولا يستثني أحداً، بما في ذلك الأنبياء والرسل ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ويقول تعالى مخاطباً نبيّه ﷺ

(١) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧٣.

(٢) أنظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٧.

وَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيْهِ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٧].

إلا أن هذا الأسلوب الرافض للمساومة والمداهنة، المتسم بالحسم والقوة في قضايا الاعتقاد، لا يلغي ولا ينافي المرونة المطلوبة، إن في الدعوة إلى الحوار، كما يعبر عن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، حيث ترشد الآية إلى قاعدة جلية في الحوار، وهي قاعدة افتراض أن الحق ضائع، وأن على المتحاورين بذل الجهد والسير معاً في رحلة اكتشافه، أو في أسلوب الحوار، كما أرشد إلى ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. فالمرونة مطلوبة في الأسلوب، والقوة أو الشدة مطلوبة في المضمون، أي إن علينا أن نصدع بالحق ونرفض الباطل، لكن بقوة المنطق لا بمنطق القوة.

خامساً - السهل الممتنع

وغير بعيد من خصوصية المرونة المشار إليها، فإن الخطاب القرآني يتصف بميزة أخرى تجعله مصداقاً لما يُعرف بالسهل الممتنع، فهو مفعمٌ بالسلاسة واليسر والبعد عن التعقيد والتكلف ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]، دون أن يفقده ذلك - أي اليسر والسهولة - العمق وقوة المضمون. وعلى سبيل المثال، فإن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، مع اختصاره في اللفظ، فإنه عميقٌ في المعنى، جامع مانع، يغترف منه العامي من الناس والمتخصص، كل على قدر عقله وفهمه. وهكذا الحال في البرهان الذي يذكره القرآن بصدد إثبات وحدانية الله، وهو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإنه يتسم بسلاسة التعبير واختصاره، وعمق المضمون ودقته، وهذا ما يميز القرآن ويجعله كالمائدة المتنوعة التي يستفيد منها

كلّ النَّاس على اختلاف أفهامهم ومستوياتهم، خلافاً لما عليه الحال في خطاب المتكلمين والفلاسفة، فإنّه خطابٌ موجّهٌ إلى فئةٍ خاصّةٍ، ولا يفهمه غالبية النَّاس، لاعتماده على مصطلحات خاصّةٍ ومقدّمات عقلية دقيقة.

يقول الغزالي في الإشارة إلى هذا الفارق بين خطاب القرآن وخطاب المتكلمين - وإنّ بالغ في النيل والتوهين من خطاب المتكلمين - : «أدلة القرآن مثل الغذاء، ينتفع به كلّ إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد النَّاس ويستضرّ به الأكثرون.. بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي والرضيع والرجل القويّ، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرّةً، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً»^(١).

سادساً - الرأي والرأي الآخر

ومن أهمّ مزايا الخطاب القرآني: الموضوعية في الطرح، فهو يطرح الرأي والرأي الآخر، ولذا فإننا نجد حضوراً مكثفاً لحجج الفكر الآخر واعتراضاته وإشكالاته، سواء فيما يتعلق بوجود الله تعالى، كما في قوله عزّ من قائل: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية ٢٤]، أو فيما يتعلّق بالمعاد وقولهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاءُونا أَننَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاءُونا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل ٦٧ - ٦٩]، أو فيما يتّصل بنبوة سيدنا محمد ﷺ واتهامهم له بأنّه ساحر كذاب، قال تعالى: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَاْفِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * أَجْعَلُ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص ٤ - ٥]

(١) نقله عنه: الصابوني، محمد علي، في كتابه: النبوة والأنبياء، عالم الكتب، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت، ص ٣٦.

أو اتّهامهم للنبي ﷺ بأنّ له معلماً يعلمه آيات القرآن ﴿ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلمه بشر لسان الذين يحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل ١٠٣]، إلى غير ذلك من اعتراضات الخصم أو حججه وشبهاته التي خلّد القرآن ذكرها ونقلها للأجيال، مقدّماً لنا درساً في منهجية الحوار الصحيح. وإنّ عرض الرأي الآخر وفهمه ثمرة مهمة وهي أنّه يكون أدعى لفهم الفكر الذي تعتقد أنّه الحقّ بشكل أكثر وضوحاً، وسوف يجنبك ذلك الوقوع في شرك الفكر الآخر من حيث لا تدري، وهذا ما أشار إليه الحديث المروي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: «إنّ بني أمية أطلقوا للناس تعليم الإيمان ولم يطلقوا تعليم الشرك، لكي إذا حملوهم عليه لم يعرفوه»^(١).

ب - تأملات في الخطاب الكلامي

إنّ إيماننا بإسهام علم الكلام إسهاماً ملحوظاً في بعث الروح العقلية في أوساط المسلمين، وفي إيجاد حراكٍ عقليّ في الفضاء الفكريّ الإسلاميّ، وهو ما ساعد على التّخفيف من وطأة الاتجاهات الشكلائية الظاهرية التي جمّدت على حرفية النصوص، ولم تحاول الولوج إلى أعماقها، كما هو الحال في فرقتي المجسّمة والمشبّهة. إنّ ذلك لا ينفي أنّ الخطاب الكلامي لم يسلم من الوقوع في بعض النكسات والثغرات التي أصابت منه مقتلاً، وأعاقته ليس عن القيام بوظيفته التغييرية على الوجه المطلوب فحسب، وإنّما أخرجه أحياناً كثيرةً عن خطّ تلك الوظيفة، فوقع في الخطأ الذي أريد له تصحيحه. وفيما يلي، نعرض إلى جملة من هذه الثغرات أو النكسات، والتي تمّت الإشارة إلى بعضها في سياق المطالب السابقة، ولكننا نعاود مقاربتها بطريقة مختلفة ومن زاوية أخرى.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٣ ص ٤١٥.

أولاً - النزعة التجريدية

ثمّة نزعة تجريدية لا تخطئها العين، تحكّمت إلى حدّ معيّن في العقل الإسلاميّ، وانعكست على الخطاب الكلامي - كما الخطاب الفقهي - ونأت بعلم الكلام عن الاشتغال بهموم الواقع، وأغرقت في طرح أسئلة افتراضية تقديرية تحلّق في آفاق التجريد دون أن يكون لها ثمرة عملية، أو أنّها في أحسن الأحوال، تعالج قضايا لا تملك أهميّة اعتقاديّة، ولا ترتبط بوظيفة الإنسان ومسؤولياته، ما جعل الجهد البحثي في معالجتها جهداً مُستنزفاً وهدراً للوقت، والأمثلة على ذلك كثيرة، من قبيل البحث في أنّ الله قادرٌ على أن يخلق إلهاً مثله أم لا؟ أو البحث القديم الجديد حول طهارة بول النبي ﷺ! إلى غير ذلك من المطالب عديمة الجدوى أو قليلة الثمرة.

وأخال أنّ النزعة التجريدية إنّما استحكمت في العقل الإسلامي بشكل ملحوظ في عصر الانحطاط والتقهقر، وما واكبه من جمود وتحجّر، كانت نتيجته المباشرة انكفاء المتكلّم أو الفقيه عن حركة الواقع ونبض الحياة. وقد ساهمت سلطة الاستبداد في تعزيز هذه النزعة، بهدف إلهاء الناس في مشاغل ذهنية ومعارك وهميّة، ما يصرّفهم عن التّفكير في تغيير الواقع المنحرف أو إصلاحه.

وإنّ انكفاء العقل الإسلامي عن الانشغال بهموم الواقع، هو ما يفسّر لنا استهانة بعض الحكماء واستخفافهم بعلوم الحياة - كعلم الطبّ - أو العلوم الأدبية، فهذا صدر المتألّهين يعيب على ابن سينا اشتغاله بالطبيعيّات، ويُرّجع ما يراه أخطاءً عند الأخير في الإلهيات إلى صرف وقته في العلوم الطبيعيّة أكثر من صرفه في الإلهيات. يقول صدر المتألّهين: «فهذه وأمثالها من الزّلات والقصورات، إنّما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكام الهويّات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللّغة ودقائق الحساب وفن أرثماطقي وموسيقى، وتفصيل المعالجات في الطبّ، وذكر الأدوية المفردة والمعاجين، وأصول

الدرياقات والسموم والمراهم والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزئية التي خلق الله لكل منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمراتها»^(١).

ثانياً - نزعة المخاصمة والشقاق

والنزعة الأخرى المتحكّمة بالعقل الكلامي، والتي أثرت سلباً في إنتاجيته وفاعليته المرجوة، هي نزعة الجدل والخصام التي تحدّثنا عنها سابقاً، حيث يُلاحظُ أنّ النسق العام لعلم الكلام مبنيٌّ على أساس خصامي يعمل جاهداً في سبيل إثبات الذات والخصوصية المذهبية، وإسقاط الآخر ونفيه، ولو باعتماد أساليب المغالطة والمماحكة، بغية إفحام الخصم لا إفهامه أو إقناعه، وهذا ما قد يفسّر الموقف السلبي من علم الكلام المعبر عنه في بعض الروايات^(٢).

ولم يكن علم الكلام هو الضحيّة الوحيدة للنزعة المذكورة، بل إنّها امتدّت إلى علم الفقه أيضاً، حيث نحى منحى شقائياً معيقاً لحيويته وإنتاجيته، ولم يكتفِ الفقيه المذهبي بالقطيعة العمليّة مع المذاهب الأخرى وتراثها، وإنّما نظّر لتسويغها وضرورتها، بحيث غدت مخالفة المذهب الآخر أحد مصادر تشخيص الفتوى المصيبة.

إنّ الصراعات المذهبية الحادّة لم تكن هي السبب الوحيد الكامن وراء شيوع نزعة المخاصمة بل ربما كان للمنطق اليوناني الأرسطي تأثيره على هذا الصعيد أيضاً، لأنه وبسبب صورته المفرطة ساهم في تعزيز ذهنية المخاصمة ونزعة جدال الآخر بهدف إفحامه وإسكاته بسطوة المغالطة وليس بقوة الحجّة والبرهان، «ولهذا

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد، المعروف بصدر المتألّهين، (ت ١٠٥٠هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨١م، ج ٩، ص ١٩٩.

(٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ١٦، الباب ٢٣ من أبواب الأمر والنهي، ص ١٩٣.

وجدنا أصحاب المذاهب المتنازعة يتحاربون بسلاح القياس المنطقي كما يتحاربون بسلاح السيف. معنى هذا أن القياس المنطقي أصبح كالسيف يمكن أن يستخدمه كل فريق في وجه خصمه. إنه طَوْعُ أيديهم في أي وقت يشاؤون، وقد يحدث أحياناً أن يغيّر المرء رأيه أو مذهبه لسبب من الأسباب، وإذا به يستخدم القياس المنطقي لتأييد رأيه الجديد ناسياً أنه كان يستعمله أيضاً لتأييد رأيه القديم، وسبب ذلك ناتج عن كون المقدمات التي يستخدمها المناطق في أقيستهم ميسورة المنال، ومن الممكن الحصول عليها من مختلف الأنواع ولتأييد أي رأي مهما كان^(١).

ثالثاً - الخطاب التخويفي والتهويلي

والسلبية الثالثة الملحوظة في الخطاب الكلامي، هي أنه خطابٌ تخويفي تهويلي، يطرح المفاهيم الدينية، سواءً فيما يتصل بصفات الله سبحانه، أو فيما يتصل بمجريات يوم القيامة وأحداثه بطريقة منفرة تثير الخوف والرعب في النفوس، وربما تبعث على اليأس والقنوط، أو الابتعاد عن الدين، بسبب إغراقها في الحديث عن صفات النعمة وصور العذاب وفنونه، وتغيبها لصفات الرحمة الإلهية وصور العفو والغفران، حتى ليخيّل إليك، أن الله سبحانه إنما خلق الخلق ليعذبهم ويوردهم نار الجحيم المستعرة، وهذا ما يتنافى مع الخطاب القرآني، فإنه، ومع توازنه في الطرح كما يتبدى ذلك في حديثه عن رحمة الله وجنته، إلى جانب حديثه عن نعمته ونيرانه، يبقى في المحصلة خطاباً تبشيراً، يجتذب النفوس، ويحاكي القلوب، ولذا نرى أن حديث الرحمة يسبق حديث العذاب، وأن صور المغفرة تسبق صور النعمة، وقد تناولنا هذا الموضوع في بعض المؤلفات^(٢).

(١) منطوق ابن خلدون، الدكتور علي الورد، دار كوفان للنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٣٣.

(٢) أنظر: الخشن، حسين، العقل التكفيري، قراءة في المنهج الإقصائي، مصدر سابق، ص ٣٤٩ وما بعدها.

ج - التطوير في الخطاب الكلامي

إنّ السلبيات المشار إليها، وسواها من السلبيات، قد وسمت الخطاب الكلامي بسمّة الجمود والتحصّر^(١)، الأمر الذي يفرض إعادة النظر في هذا الخطاب، في محاولة لتجديده وتطويره وإعادة الحيوية إليه، وأعتقد أنّ التجديد المطلوب والمرجوّ في الخطاب الكلامي، بما يخرجّه من نفق الجمود، يفرض:

أولاً: تطويراً في اللغة الكلامية، على اعتبار أنّه إذا كان هدف الكلاميّ هو الإقناع وليس الإسكات، وإذا كان علم الكلام هو علم التعقّل وليس علم التعبّد، فهذا يستدعي تجديداً وتطويراً مستمراً في اللغة البيانية الكلامية، بما يتلاءم وتطوّر الحياة، وتبدّل الأزمان، واختلاف الألفهام. وهذا ما يدعوننا إلى التساؤل الجدّي عن مدى جدوائية اللغة الكلامية التي لا تزال معتمدةً وسائدةً - أقصد لغة المنطق الأرسطي - مع أنّها لغة قد ابتعدت كلّ البعد عن روح العصر وثقافة أبنائه. يقول الشيخ محمد جواد مغنية اعتراضاً على لغة المنطق الأرسطي السائدة في الكتب الكلامية، مخاطباً أصحاب تلك الكتب، أمثال الملا صدرا، والقوشجي، والتفتازاني وغيرهم: «... أين أنتم وأين علمكم هذا من تيار الزمن والفكر الحديث الذي جرف الأقيسة الأرسطية وعلم الكلام، وحصر مصدر العلم والمعرفة بالتجربة وشهادة الحواسّ، وما عدا ذلك، فلا سبيل إلى معرفته؟ فلقد كان في سالف الأزمان للأقيسة التقليدية شأنها، ولعلم الكلام وزنه ومكانته، يوم كانت الكلمة بذاتها علماً وثقافةً، بل نبوغاً وعبقريّة، أمّا اليوم، فالعلم والثقافة صواريخ موجّهة، وسفن فضاء، وأنايب ومعامل ومصانع، هذا ما تعتقده الأكثرية

(١) وقد تنبه الشيخ محمد عبده وتبّه إلى خطورة الجمود وجنابته على الإسلام والمسلمين، جنابته على الإسلام في شريعته وعقيدته، وعلى المسلمين في انتظامهم ووحدتهم ومنعتهم ورقيقهم وتطورهم (أنظر: عبده، الإمام محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، طبعة خاصة مرفقة مع جريدة السفير اللبنانية، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢م، ص ١٠٦ - ١١٧).

الغالبية من الشباب وغير الشباب في هذا العصر، وعلى سدة الدين وعلمائه أن يعرفوا هذه الحقيقة، ويلمّوا بالاتجاهات الحديثة والفلسفة الشائعة، وأن يطرخوا أسلوبهم في الدعوة والدعاية إلى الإسلام على هدي هذه الاتجاهات والتيارات، حتى يتفاهموا مع شباب الجيل بمنطقهم ولغتهم»^(١).

إنّ اللازم أيضاً، تطوير الأدلة والبراهين الكلامية، ليس في الشكل واللغة فحسب، بل في المحتوى والمضمون أيضاً، فعوضاً عن الأمثلة القديمة، وربما البالية التي تُذكر في سياق إثبات بعض المفاهيم الاعتقادية، يجدر بنا اعتماد أساليب وأمثلة علمية معاصرة ومفهومة لدى أبناء العصر، تماماً كما فعل الشهيد المبدع السيد محمد باقر الصدر في كتابه (المرسل والرسول والرسالة)، عندما اعتمد على أساليب وأمثلة علمية حيّة ومعاصرة لإثبات وجود الله سبحانه أو وحدانيته، استناداً إلى مبدأ حساب الاحتمالات.

ثانياً: اعتماد أساليب جديدة في نشر العقيدة والدعوة إليها، ولعلّ أفضل الأساليب وأنجعها وأكثرها قبولاً وتأثيراً في عصرنا الراهن، أساليب الأدب والفنّ المعاصر بكلّ أشكاله وأدواته، سواء الفنّ التمثيلي أو القصصي أو ما إلى ذلك، وذلك لأنّ: «الفنّ كان على الدوام أفضل أساليب تبين العقائد. وعليه، يجب تجهيز الفنان والأديب بالأولويات التي يحتاجها المخاطبون اليوم»^(٢).

٣- فض الاشتباك بين العقدي والسياسي

ربما كان أحد مبررات وضرورات إطلاق حركة الاجتهاد الكلامي، هي مساهمة هذه الحركة في فكّ الاشتباك بين العقدي والسياسي. هذا التشابك

(١) مغنية، الشيخ محمد جواد، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط٦، ١٩٩٣هـ، ص٨٣٠.

(٢) الخامنئي، السيد علي، الأدب والفنّ في تصوّر الإسلام، مقتطفات من كلامه، المستشارية الثقافية في سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت، ص٤٨.

الذي ترك تأثيره وبصماته على علم الكلام، ومع ذلك، لم يتم درسه بشكل وافٍ - في حدود اطلاعنا - بما يكشف ويفضح دور السياسة في صياغة الكثير من المقولات الكلامية^(١).

نماذج التشابك

ونلاحظ أنّ مسألة الخلافة أو الإمامة، لم تكن هي المسألة الوحيدة التي اشتبك فيها السياسي والكلامي، وتداخل فيها الديني بالديني، ولعبت الأهواء السياسية المختلفة في صياغة نظرياتها الكلامية أو الفقهية، بل إنّ تأثير السياسة ودورها بادٍ في الكثير من المفاهيم الاعتقادية، من قبيل: «عقيدة الجبر»، «إطاعة السلطان الجائر»، «عدالة الصحابة»، «فكرة الإرجاء»، «مفهوم الاعتزال»، إلى غير ذلك...

وطبيعي أنّه لا يمكن التنكر للعلاقة الوطيدة بين السياسي والديني، ولا سيما عندما نضع في الحسبان ديناً كالإسلام، الذي يؤكّد عدم الفصل بين الدين وشؤون الحياة. إلاّ أنّ الأمر المستغرب، هو انقلاب المعادلة التي أرساها رسول الله ﷺ في علاقة الدين بالسياسة، فبدل أن يلعب الدين دور الموجه للسياسة، والراسم لخطوطها العريضة، إذا به يتحوّل إلى أداة طيّعة في خدمة السياسة ومصالحها الضيقة ومطامعها الخاصة.

السلطة ومواجهة الدين بالدين

إنّ اتّكاء العقل السلطويّ على الدين واستغلال مفاهيمه، ليس بالأمر المستجدّ، وإنّما هو أمر عرفته البشرية منذ القديم، حين أدرك العقل السلطوي أهمية الدين

(١) أنظر: الخشن، حسين، عاشوراء.. قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، مصدر سابق، فقد تناولنا في هذا الكتاب بعض المقولات والمفاهيم التي كان للسلطة دور في صياغتها.

وموقعه في النفوس، وأدرك - تالياً - أنّ المعركة المباشرة والمعلنة مع الدين فاشلة أو غير مضمونة النتائج، لذا التجأ إلى أسلوب المراوغة والدهاء، فعمل على استمالة علماء الدين، وسعى لتجنيدهم وتوظيفهم في بلاطه، في محاولة لاستيعاب الجماهير المتدينة، وإضفاء «المشروعية» على ملكه وسلطانه.

وهذا تاريخ الأنبياء ﷺ مائل أمامنا، فقد كانت محاولات الإغراء والاستيعاب تسبق قرار المواجهة والصدام، بين مشروع النبي الهادف إلى تحرير الإنسان من عبودية غير الله، ومشروع السلطة المستبدّة التي كانت على الدوام تعمل على تسخير الناس واستعبادهم، على حدّ تعبير نبي الله موسى ﷺ مخاطباً فرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: ٢٢]. ألم يحاول المشركون - وكما قلنا سابقاً - إغراء رسول الله ﷺ بكافة المغريات، بعد عجزهم عن ثنيه عن المضي والاستمرار في الدعوة؟ وقد حمل إليه عمّه أبو طالب ما عرضه عليه من مغريات سخية، كتزويجه أفضل نسائهم، ومنحه المال الوفير والمُلك الكبير، مقابل التخلّي عن الدعوة إلى الله الواحد الأحد، وكان جوابه الخالد: «يا عماه، لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري، على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه، ما تركته»^(١)!

ولئن فشلت السلطة في سعيها لاستيعاب الرسل والأنبياء، لحصانتهم الذاتية ومناعتهم الروحية، وألطف الله ورعايته الملازمة لهم، فإنّها لم تفشل في استيعاب الكثير من تجار الدين، ممن عرفوا بـ «وعاظ السلاطين»، بل إنّها نجحت في توظيفهم في بلاطها، ليقوموا بتلميع صورة الحاكم وإضفاء «الشرعية» على حكمه.

ولعلّ ما هو أخطر من محاولة الاستيعاب هذه، هو ما قصده السلطة وعملت له بدهاء ومكر، من محاولة تزوير المفاهيم الدينية أو تحريفها، أو تفسيرها بما

(١) أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٧.

يخدم أهدافها. فقد أدرك العقل السلطويّ، أنّ مواجهة الدين بالكفر والإلحاد هي معركة خاسرة، كما أنّ توظيف بعض «رجال الدين» في بلاط السلطان، لا يكفي للحدّ من فاعلية الدين وتأثيره في النفوس، فكان الأسلوب الأجدى الذي اهتدى إليه العقل المذكور، هو العمل على تفرّغ الدين من مضامينه، بتأويل نصوصه، والتلاعب بمفاهيمه واستغلالها، بما يمكن أن نطلق عليه معركة مواجهة الدين بالدين، أو معركة التأويل، التي يصعب فيها تمييز الحق من الباطل، خلافاً لمعركة التنزيل التي يُسفر فيها الباطل عن وجهه، ويبرز لمواجهة الحقّ.

في الأهداف

إنّ ما ترمي إليه سلطة الاستبداد من جهودها ومحاولاتها الرامية إلى تطويع الدين وتأويل نصوصه واستيعاب رجالاته، هو تحقيق عدة أهداف وغايات:

ترويض الأمة

إنّ أعلى أمانى الحاكم المستبدّ، أن ينجح في تطويع الأمة وترويضها، لتكون رهن إرادته، منقادةً لمشيئته. وقد كان إعلام السلطة وكهنوتها الديني، يُسوِّقان ويساعدان على حالة الترويض هذه، من خلال تصوير الحاكم على أنه ظلُّ الله على الأرض، يرضى الله لرضاه، ويغضب لغضبه. وربما استُعِض عن هذا المفهوم في العصر الإسلامي بمفهوم «إطاعة السلطان حتّى لو كان جائراً»، وقد تمّ تحشيد الكثير من العناصر والمؤيّدات لتأكيد مفهوم الطاعة المطلقة للسلطان، وعدم جواز الرد عليه، من قبيل توظيف مقولة «الإجماع»، و«عدم جواز شقّ عصا الأمة»، مما يأتي الحديث عنه في البحث الثاني تحت عنوان «مقولة الإجماع والتوظيف السياسي».

التخدير والتبرير

لعلّ أكثر ما يقلق ويخيف سلطة الاستبداد في الإنسان، هما عنصرا الوعي والإرادة، لأنهما يشكّلان عامل القوة، والمدخل لكلّ تغيير وإصلاح وتحرّر، ولذا عملت أنظمة الاستبداد - على الدوام - على تجهيل الإنسان من جهة، وعلى سحق إرادته من جهة أخرى.

أمّا كيف يتمّ سحق الإرادة وإضعافها؟

فإلى جانب الوسائل التقليدية من التّروغيب وشراء الضّمائر، أو الترهيب بقطع الأعناق والأرزاق، هناك أسلوب التخدير، استناداً إلى جملة من المفاهيم الدينية التي لا نبالغ إن أسميناها بـ «المخدّرات الدينية»، والتي يفوق تأثيرها تأثير المخدّرات المعروفة، والنموذج الأبرز لذلك هو: «عقيدة الجبر»، التي تعني سلب إرادة الإنسان، وتنفي مسؤوليته عن كلّ ما اقترفته يده من ذنوب أو جرائم. وتشير الدلائل والشواهد التاريخية، إلى أن السّلطة الأمويّة هي من روج لهذه العقيدة في أوساط المسلمين، إلى درجة أن المؤلّفين فيما يعرف بـ «الأوائل»، ذكروا «أنّ معاوية أول من زعم أنّ الله يريد أفعال العباد كلّها»^(١)، ولما نصّب ابنه يزيد خليفةً على المسلمين، واعترض عبد الله بن عمر - فيمن اعترض - على تنصيبه إياه، أجابه قائلاً: «.. وإنّ أمر يزيد قد كان قضاءً من القضاء، وليس للعباد خيرة من أمرهم»^(٢).

وقد كان أبو علي الجبائي صريحاً في اتّهام معاوية بـ «فبركة» مفهوم الجبر،

(١) العسكري، حسن بن علي (أبو هلال) (ت ٣٩٥)، الأوائل، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٧٥م، ج ٢، ص ١٢٥.

(٢) الدينوري، ابن قتيبة (ت ٢٧٦)، الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، انتشارات الشريف الرضي، قم، ط ١، ١٤١٣هـ، ج ١، ص ١٧١.

حيث قال علي ما حكاه عنه القاضي عبد الجبار: «ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر، ورآهم لا يأترون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم.. فقال: «لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»^(١).

وينقل القاضي عبد الجبار بعضاً من كلمات «ملوك بني أمية» الصريحة في تبني نظرية الجبر، ثم يعلق قائلاً: «فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة به»^(٢).

ومن الأكيد أنّ السلطة تهدف من وراء نشر هذه العقيدة (عقيدة الجبر) إلى:
أولاً: تبرير كافة أفعالها وتصرفاتها التي تتجاوز فيها الحدود الشرعية، سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي أو السياسي، كما برّر معاوية نصب يزيد وتعيينه خليفة للمسلمين.

وثانياً: تخدير الأمة وشلّ إرادتها، بالإيحاء إلى الناس أنّ عليهم الاستكانة للواقع بكلّ سلبياته ومفاسده، لأنّه لا يمكن تغيير ما قضاه الله وقدره، ما يعني من الناحية العملية الخضوع التام لإرادة السلطان.

ومن الأمثلة على «العقائد الدينية» ذات الطابع التبريري، «عقيدة الإرجاء»^(٣)، التي تقوم على فكرة مفادها، أنّه لا قيمة للعمل، ولا أصالة له في الإيمان، وإنّما الأصالة للاعتقاد القلبي، فهو المقوم للإيمان وعليه مداره. وعن دور السلطة

(١) أنظر: الهمداني، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، المعروف بالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، لا. ط، ١٣٩٣هـ، ص ١٤٣.

(٢) فضل الاعتزال، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٣) للتوسع حول هذا المفهوم انظر: الخشن، حسين، عاشوراء، قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، مصدر سابق، ص ٥٨.

في تعميم هذا المفهوم وترويجه، يتحدث النضر بن شميل، أنّ المأمون العباسي سأله عن الإرجاء ما هو؟ فأجابه النضر: «دين يوافق الملوك، يصيبون به من دنياهم»^(١).

التحييد والإلهاء

إضافة إلى الأهداف الثلاثة المتقدمة، أعني الترويض، التبشير والتخدير، فإنّ ثمة هدفين آخرين ترمي إليهما أنظمة الاستبداد في سعيها لتزوير الدين في مفاهيمه، وهما:

أولاً: العمل على تحييد الأمة عن ساحة الصراع والمواجهة التي يكون السلطان طرفاً فيها، عن طريق نشر «مفاهيم دينية» ملتبسة من قبيل مفهوم الاعتزال الذي يتذرّع به بعض الناس لتبرير تقاعسه عن نصره الحق وأهله، مع إعطائه مستنداً شرعياً، أو من قبيل مفهوم «الحياد في أجواء الفتن»، وهو مفهوم صحيح، إلاّ أنّه كسابقه، لا محلّ له ولا موضوع عندما يكون الصراع بين الحق والباطل، فإنه لا اعتزال ولا حياد في هذه الحالة، بل لا بدّ من الوقوف إلى جانب الحق وأهله. وهذا الهدف يمكن إدخاله في بعض الأهداف المذكورة أعلاه.

ثانياً: تغذية الصراعات الكلامية ذات الطابع الجدلي، في محاولة لإلهاء الأمة وإشغالها بهذه النزاعات، ويُرجّح أنّ الكثير من الخلافات الكلامية الجدليّة، من قبيل الخلاف في قضية خلق القرآن وغيرها، كان للسلطة دور في تأجيجها^(٢).

(١) الدمشقي، إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ج ١٠، ص ٣٠٣.

(٢) أنظر: السبحاني، الشيخ جعفر، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٩هـ، ج ١، ص ١٨٩.

٤ - إعادة الروح إلى الأحكام الفقهية

إنّ تأصيل عملية الاجتهاد الكلامي، لن تظهر ثمارها الإيجابية على مستوى الخطاب الكلامي فحسب، بل إنّ ذلك سينعكس على علم الفقه نفسه، لما بين العلمين من ترابط وتأثير مباشر لأحدهما في الآخر، ولا سيّما علم الكلام، فإنّ له تأثيراً في حركة الاجتهاد الفقهي وحيويته.

ومردّ التأثير المذكور، إلى أنّ البنية الاشتراعية مرتبطةً في شكل مباشر بالبنية المعرفية. فالقوانين أو الأحكام الشرعية لا يمكن إفراغها أو تجريدتها من بعدها العقدي، وإلا فقدت فاعليّتها وخاصيتها التي تميّزها عن القوانين الوضعية، ذلك أنّ القوانين الشرعية تكتسب أهميّتها وفاعليتها من البعد الإيماني الذي يضمني عليها صفة الطاعة والامتثال لأمر الله، كما أنّها تستحضر معها الرقابة الإلهية التي تشكّل ضماناً فعّالاً لتطبيق القوانين والالتزام بها.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الكثير من قواعد أصول الفقه مبنيٌّ على ركيزة كلامية، وعلى سبيل المثال: فإنّ قاعدة (الحسن والقبح العقليين)، وهي قاعدة كلامية بامتياز، تُعتبر مرتكزاً أساسياً للعديد من القواعد الكلامية والأصولية، كقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وقاعدة (قبح التكليف بغير المقدور) وغيرهما.

ومن جهةٍ ثالثة، فإنّنا نلاحظ أنّ الترابط وثيق بين علمي الفقه والكلام، فمن يلج الفضاء الفقهي، يدرك أنّ رزمةً من الأحكام الفقهية مبنيةٌ على تصوّرات كلامية، فعلى سبيل المثال: إنّ أحكام (الكافر) و(المرتد) و(المشرك) تدخل في جلّ المطالب الفقهية، من التقليد، إلى الطهارة، إلى العبادات البدنية والمالية، إلى الأحوال الشخصية، كالميراث والزواج والطلاق، وانتهاءً بالحدود والديات. ومن المعلوم أنّ تحديد مفهوم (الكافر) و(المسلم) هو من وظائف علم الكلام، فلا يتسنّى للفقيه أن يحكم بكفر (المغالي) أو (الناصي) أو (منكر الضرورة)،

ما لم يحدّد في المرتبة السابقة - كمجتهد كلامي - معنى الغلو أو النصب أو الضرورة، ومعلوم أنّ هذه المفاهيم لا يمكن الاجتهاد فيها إلا بالاعتماد على ركائز ورؤى كلامية، وتتأثر تأثراً بالغاً بأصول الاجتهاد الكلامي.

وعلى ضوء ذلك، فلا نخطئ بالقول: إنّ الاجتهاد الكلامي حاجةٌ فقهيةٌ كما هو حاجة كلامية عقديّة، بل هو المدخل الأساس للاجتهاد الفقهي، ولا تكتمل فقهة المجتهد في المجال الفقهي ما لم يكن مجتهداً في المجال الكلامي.

وهكذا فإنّ تأثير المتبنيات العقدية امتدّ إلى سائر العلوم ذات الصلة الوثيقة بعلم الفقه، كما في علم الجرح والتعديل، حيث دخلت عقيدة الراوي في معايير توثيقه أو تضعيفه، فذهبت بعض الاتجاهات إلى تضعيف الرواة ذوي الميول الشيعية حتى لو كانوا ثقة في أنفسهم!^(١)، وفي المقابل ذهب بعض علماء الشيعة وفقهائهم إلى قسّص الحجية على خبر العدل الإمامي^(٢)، فلم يحتجوا بروايات ثقة غير الإمامية سواء كانوا من الشيعة أو غيرهم، وإن كان الرأي الذي استقرّ عليه المتأخرون من فقهاء الإمامية يذهب إلى أنّ صحة المعتقد أو عدم صحته لا تمنع من قبول الرواية والاحتجاج بها ما دام الراوي ثقة متحرزاً عن الكذب^(٣).

(١) يقول في ميزان الاعتدال: «قد اختلف الناس في الاحتجاج برواية الرافضة على ثلاثة أقوال: أحدها المنع مطلقاً، الثاني الترخص مطلقاً إلاّ فيمن يكذب ويضع، الثالث التفصيل، فتقبل رواية الرافضي الصدوق العارف بما يحدث، وتردّ رواية الرافضي الداعية ولو كان صدوقاً...» (الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٦٣م، ج ١ ص ٢٧).

(٢) ذهب إلى هذا الرأي الشيخ حسن صاحب المعالم ابن الشهيد الثاني (ت ١٠١١هـ)، وكذلك ابن أخته السيّد محمد صاحب المدارك (ت ١٠١١هـ)، والوجه فيما ذهب إليه أنّهما اشترطا العدالة في الراوي، والعدالة - بنظرهما - لا تجتمع مع مخالفة المذهب الحق، (أنظر: الأمين السيد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٥ ج ١ ص ٩٤).

(٣) أنظر لمزيد من التفصيل: الغريفي، محي الدين الموسوي، قواعد الحديث، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٢٧ - ٣٠.

٣

البناء الاعتقادي بين الاجتهاد والتقليد

إنّ الحديث عن ضرورة الاجتهاد الكلامي، لا بدّ من أن يقودنا إلى التساؤل عن إمكانية اللجوء إلى التقليد كبديل من الاجتهاد؟ فهل بالإمكان أن نبني رؤانا الاعتقادية على أساس التقليد واتباع قول الغير، كما هو الحال في المجال التشريعي، أم لا بدّ من ابتنائها وبنائها على أساس اجتهادي؟ ولماذا؟ وهل الأمر ينطبق على كلّ المنظومة العقدية، أو هو خاصّ بالأصول الرئيسية التي يدور الإسلام مدارها؟

الاعتقاد مسؤولية شخصية

خلافاً لما عليه الحال في فروع الدين، حيث سمح الإسلام فيها للإنسان بالتقليد واتباع قول الغير من ذوي التخصص، فإنّه قد حَظَرَ عليه أن يقلّد في الأصول ومنعه من ذلك؛ الأمر الذي يعني أنّ البناء الاعتقادي هو مسؤولية شخصية، تركز على الاجتهاد والتأمّل والتحرّي الذاتي بعيداً عن سطوة العقل الجمعي، أو نزعة محاكاة السلف. وبالتأمّل، يظهر أنّ إلزام الإنسان بالاجتهاد في الأصول، يتماشى مع حوافز فطرية تلحّ عليه بطرح جملةٍ من الأسئلة المصيرية المتعلقة بالمبدأ والمعاد.

وإنّ تجاهل أسئلة المصير هذه، أو التعامل معها بنحوٍ من اللامبالاة، لا يمثل تجاوزاً لهذا الإحساس الفطري الباحث عن الاطمئنان والركون إلى عقيدة مُرضية وحسب، وإنّما يعكس تعامياً عن نداء العقل بضرورة دفع الضرر المحتمل في حال الإعراض عن البحث والنظر، والقاضي بلزوم شكر المنعم. وبما أنّ أسئلة المصير تفرض نفسها على كلّ إنسان، فيكون المطلوب من كلّ إنسان أن يُعدّ جواباً عليها، ويركن إلى مؤمّنٍ تجاهها، وبذلك يكون الاجتهاد في الأصول هو المنسجم مع طبيعة البنية الاعتقادية ومنطلقاتها الفطرية.

أدلة عدم مشروعية التقليد

أمّا التقليد في هذا المجال، فلا دليل على مشروعيته، بل حاول علماء المسلمين تأكيد عدم مشروعيته من خلال عدّة وجوه، وهي وإن لم تكن تامةً بأجمعها، إلا أنّ بعضها تام، وهو كافٍ لإثبات المطلوب:

الوجه الأول: دعوى الإجماع الإسلامي أو المذهبي على المنع من التقليد في أصول الدين^(١).

ويلاحظ على ذلك: أنّ الاستناد إلى الإجماع في قضايا العقيدة، لا وجه له على اختلاف المباني في حجية الإجماع، كما سيأتي في المباحث اللاحقة.

الوجه الثاني: أنّه لا معنى للتقليد في أصول العقائد؛ لأنّ التقليد معناه الاستناد

(١) المنع من التقليد في أصول الدين هو المشهور، وادّعي عليه الإجماع، سواءً في الدائرة الإسلامية العامة (أنظر: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، الباب الحادي عشر مع شرحه: النافع يوم الحشر، تحقيق: الدكتور مهدي محقق، آستان قدس رضوي، ط ٢، ١٣٧٠هـ. ش، ص ٣، وأيضاً: الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط ٤، ١٣٩١هـ، ج ١، ص ١٠٣)، أو في خصوص الدائرة المذهبية الخاصة (راجع: البهبهاني، محمد باقر (ت ١٢٠٦هـ)، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٤٩٤).

إلى فتوى الفقيه في مقام العمل، ومن الواضح أنه لا عمل في المسائل الاعتقادية حتى يستند فيها إلى قول الغير، وإنما المطلوب فيها عقد القلب والإذعان^(١).

ولكن ما جاء في هذا الوجه هو أقرب إلى الإشكال اللفظي والاصطلاحي، ويمكن التغلب عليه بافتراض تفسير للتقليد في العقائد لا يخترن معنى العمل مباشرة، وإنما يتلاءم والاعتقاد، وذلك من قبيل تعريف التقليد العقدي بأنه عبارة عن جعل المرء معتقده تبعاً لمعتقد الغير، ليصبح للتقليد معنيان، فالتقليد في الفروع له معنى يناسب كونها من أعمال الجوارح، والتقليد في الأصول له معنى يناسب كونها من أعمال القلوب والجوانح.

الوجه الثالث: إن القضايا الاعتقادية كما هو معلوم، تتطلب حصول اليقين والإذعان، وهذا ما لا يتيح اتباع قول الغير وتقليده^(٢).

ولكن لنا أن نتساءل: لماذا لا يتاح عقد القلب على أمر ما من خلال التقليد؟ لا يبدو أن ثمة توجيهاً معقولاً لذلك إلا القول: إن التقليد لا يُنتج سوى الظن، بينما الاعتقاد يتطلب اليقين^(٣).

إلا أن ما يلاحظ على هذا التوجيه أنه ليس مطرداً، فإن الكثير من الناس الذين يتبعون الآباء أو يقلدون العلماء في معتقداتهم، يحصل لهم اليقين، ويعقدون القلب على ما يُلقى إليهم ولو لم يدركوا معناه أو يفهموا أبعاده، وإن حصول اليقين لعامة الناس، هو أيسر بكثير مما عليه الأمر لدى الخاصة.

(١) أنظر: الغروي، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد، تقريراً لبحث السيد الخوئي (موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٦هـ، ص ٣٤٨.
(٢) أنظر: الغروي، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص ٤١١، وانظر أيضاً: الصدر، محمد، باقر (الشهيد)، الفتاوى الواضحة، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٨، ١٩٨٣م، ص ٩١.
(٣) أنظر: البهائي، محمد بن حسين (ت ١٠٣٠هـ)، زبدة الأصول، تحقيق: علي جبار گلباغي، دار البشير، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص ٤١٩.

وبعبارة أخرى: إنّ المتأمل في تكوّن العقائد وانتشارها، لا يستطيع إنكار أنّ لتقليد الكبراء والانسحاق مع العقل الجمعي دوراً في تبني العقائد والبناء عليها والإذعان بها والاستماتة في الدفاع عنها.

الوجه الرابع: إنّ ما دلّ على وجوب معرفة الله ورسوله من حكم العقل بوجوب شكر المنعم، وحكم الفطرة بوجوب دفع الضرر المحتمل، هو خير شاهدٍ على عدم كفاية التقليد في هذين الأصلين (معرفة الله ورسوله)، لأنّ دفع الضرر المحتمل، وكذا شكر المنعم، لا يتحقّقان بالتقليد، لاحتمال خطأ المجتهد في رأيه، فلا يحصل الأمن من الخطر.

وربما يقال: إذا كان احتمال خطأ المجتهد في رأيه العقدي مانعاً من تقليده، لعدم الأمن من الضرر في حال تقليده، فإنّ هذا يعني أنّ احتمال خطأ المجتهد في رأيه الفقهي سيمنع أيضاً من تقليده للسبب عينه، أعني عدم الأمن من الضرر، وهذا يعني أنّه سينسُدُّ باب التقليد في العقيدة والشريعة معاً!

والجواب: إنّ الأمن من الضرر متحقق في التقليد في المسائل الفقهية، وذلك لأنّ الإيمان بالله ورسوله هو الذي أعطي الحجية لقول الفقيه، ومنح المقلد الأمن في حال انقياده له، ولو لم يُفدِ اليقين.

إلا أنّ ما يواجه هذا الدليل، هو أنّه مع حصول القطع (اليقين) بقول المجتهد في العقائد، فلا يحتمل القاطع الخطأ، ما يعني أنّ الأمن من الخطر في نظره حاصل ومحقق.

الوجه الخامس: إنّ القرآن الكريم سجّل إدانته واضحةً في العديد من آياته لظاهرة تقليد الآباء والأجداد والكبراء، ومن المؤكّد أنّ القدر المتيقّن لهذه الإدانة، هو التقليد في الأصول، قال سبحانه: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ * وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا

قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أُولُو حِجَّتِكُمْ بَأْهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿ [الزخرف: ٢٢ - ٢٤] وأما الفروع فحيث ثبت جواز التقليد فيها فهي خارجة عن الإدانة التي سجلتها الآية إما بالتخصيص أو التخصص.

وهذا الدليل أو الوجه كافٍ في إثبات المطلوب، أعني عدم مشروعية التقليد في أصول الدين، وضرورة أن يبنى كل فردٍ - اعتماداً على اجتهاده الشخصي - عقيدته وإيمانه بربه ومعاده ودينه وإمامه.

ولكن ربما يلاحظ على ذلك بأن دلالة الآية على المنع من التقليد في العقائد تعتمد على ظهورها، ومن الواضح أن دلالة الظهور ظنية فلا تكون حجةً، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

والجواب على ذلك: إن إطلاق الآية، حتى لو كان ظنياً، كافٍ في المقام؛ لأنه وإن لم يثبت به عدم مشروعية التقليد في مطلق العقائد جزماً، لكنه يثبت ذلك ظناً واحتمالاً، وهذا المقدار كافٍ فيما نحن فيه، لأن معناه عدم نهوض دليل على كفاية طريق التقليد في العقائد، فعلى مدعي كفايته إثبات ذلك. وسيأتي أنه لا حجة له على ذلك، وأما مجرد حصول اليقين بقول المقلدين، فهو وإن شكّل عذراً للقاطع، ولكنه لا يعني شرعية طريق التقليد وحجّيته.

شرعية التقليد: وجوه وملاحظات

في المقابل، قد يُنتصر للقول بشرعية التقليد في القضايا الاعتقادية ببعض الوجوه، أهمها:

١ - إن القرآن الكريم دعا إلى رجوع الجاهل إلى العالم، كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، الأمر الذي يؤسس

لقاعدة عامّة لا تختصّ بالأحكام الفرعية، ما يعني مشروعية التقليد بقولٍ مطلقٍ. إلاّ أنّنا نلاحظ على ذلك: أنّ رجوع الجاهل إلى العالم، وتوجّهه إليه بالسؤال والاستفسار، لا يعني تقليده له فيما يقوله. فإنّ التقليد معناه قبول قوله تعبدًا دون مطالبته بالدليل^(١)، فإذا فرض اقتناع الجاهل بما يقوله العالم، ولا سيّما في القضايا الاعتقادية المبنية على الإقناع لا التعبد، يخرج عن كونه مقلّدًا. وعليه، فالتقليد المذموم^(٢) هو الذي يترادف مع الانقياد الأعمى لقول الآخر، ولو لم يكن مقنعًا، أو لم يعرف دليله ومستنده، كما هو الحال في التقليد في الأحكام الفقهية، حيث يأخذ المكلف الفتوى من المرجع دون أن يعرف مستنده فيها، وإن كان لديه اطمئنان بأنّ مرجعه لا يفتي بدون دليل، وبما أنّ الرجوع إلى العالم في قضايا الاعتقاد ليس تسليمًا تعبديًا له، وإنّما هو رجوع بهدف الاقتناع بما لديه من دليل، لذا لم يعهد عن علماء المسلمين اعتماد أسلوب الفتاوى المجردة من الدليل في عرض وتقديم المفاهيم العقدية، إلا في مقام التلقين والتقرير، بينما انتشر الأسلوب المذكور في القضايا الفقهية، ومرّد ذلك إلى إدراكهم أنّ قضايا الاعتقاد لا تطرح بأسلوب الفتوى؛ لأنّه لا يراد منها العمل لتقبل التعبد، وإنّما يراد منها العلم والاقتناع، فتحتاج إلى البرهنة والاستدلال.

٢ - إنّ إلزام عامّة الناس بالاجتهاد في الأصول، يوقعنا في محذور الإخلال بالنظام العام، وإرباك الحياة الاجتماعية، لعدم تيسّر ذلك لغالبية الناس.

(١) أنظر: الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمحقق الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران - إيران، لا. ط، لا. ت، ص ٣٤٤.

(٢) يقول الشيخ الطوسي: «التقليد إن أريد به قبول قول الغير من غير حجة، وهو حقيقة التقليد، فذلك قبيح في العقول، لأنّ فيه إقداماً على ما لا يؤمن» (أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٦هـ، ص ٢٦-٢٧).

والجواب على ذلك: إنّ دائرة الأصول التي يجب فيها الاجتهاد، محدودةٌ ومحصورةٌ بخصوص العقائد الأساسية. وأداة التعرّف إلى هذه العقائد، هي أداةٌ سهلةٌ وميسورة، أعني بذلك العقل الذي يشترك فيه عامّة النَّاس. يقول الشهيد الصدر: «ومن الواضح أنّ العقائد الأساسية في الدِّين، لما كانت محدودةً عدداً من ناحية، ومنسجمةً مع فطرة النَّاس عموماً من ناحيةٍ أخرى، على نحو تكون الرؤية المباشرة الواضحة ميسورةً فيها غالباً، وذات أهميةٍ قصوى في حياة النَّاس من ناحيةٍ ثالثة، كان تكليف الشريعة لكلِّ إنسان بأن يبذل جهداً مباشراً في البحث عنها واكتشاف حقائقها، أمراً طبيعياً، ولا يواجه غالباً صعوبةً كبيرةً، ولا يؤثر على المجرى العملي لحياة الإنسان»^(١).

وأما خارج نطاق الدائرة المذكورة - دائرة العقائد الأساسية - فإنّ المعرفة فيها، كما سيأتي بيانه، ليست واجبةً على عامّة المكلّفين، ولو كانت واجبة، فهي واجبةٌ على نحو الإجمال. ثمّ إنّهُ لو قيل بوجوب المعرفة التفصيلي، وإنّها لا تختصّ بالأصول الأساسية كما ذهب إليه بعض العلماء^(٢)، لواجهنا ليس محذور الإخلال بالنظام العام فحسب، بل محذور التكليف بغير المقدور أيضاً، بسبب عجز غالب النَّاس عن خوض البحوث العقديّة التفصيلية، لكثرتها عدداً، وعمق معانيها، وتشعب الاتجاهات والآراء فيها. وإنّه لمن غير المنطقي، والحال هذه، أن يناط الإسلام بأمثال هذه المسائل الاعتقادية، وإلا لوقعنا في محذورٍ آخر، وهو لزوم الحكم بكفر معظم المسلمين، وهو ما نجزم ببطلانه ومنافاته لقواعد الشريعة السمحاء، ونصوصها المستفيضة التي تكتفي في الحكم بإسلام الشخص بمجرد الإقرار بالشهادتين، حتّى لو لم يقترن ذلك بمعرفة المسائل

(١) الصدر، محمد باقر (الشهيد)، الفتاوى الواضحة، مصدر سابق، ص ٩١.

(٢) ومنهم العلامة الحلي في شرح الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص ٣، يقول بِحَقِّهِ: «أجمع العلماء كافّةً على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه، والنبوة والإمامة والمعاد، بالدليل لا بالتقليد».

الاعتقادية التفصيلية، بل حتى لو كان لديه تصوّرات اعتقادية مغلوطه وخاطئة. نعم، إنّ الكلام عن التقليد في العقائد مقبول ومفهوم بالنسبة إلى غير البالغين، حيث يراد تلقينهم العقائد الحقّة مقدّمةً لحفظها والأنس بها، «فينبغي أن يُقدّم إلى الصبي في أول نشوئه وتميّزه ترجمة العقائد ليحفظها حفظاً، ثم لا يزال ينكشف معناه شيئاً فشيئاً، فابتدأه الحفظ، ثمّ الفهم، ثمّ الاعتقاد والإيقان به»^(١).

الاجتهاد في العقائد مسؤولة عامة

في ضوء ما تقدم، من أن الاعتقاد لا يُبنى على التقليد، يتّضح أنّ الاجتهاد في الأصول هو مسؤولة عامة، بينما الاجتهاد في الفروع مسؤولة خاصة يتولاها فريق من أهل الاختصاص، لتعذر قيام العامة بذلك بحسب العادة، كما أنّ الأمر كذلك في التفاصيل الاعتقادية، حيث يتعذّر على عامّة الناس الاجتهاد فيها، ما يفرض إعداد جماعة للقيام بهذه المهمة، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وفي مطلق الأحوال، فإنّ فتح باب الاجتهاد في الأصول، وتحريم التقليد فيها، كان من المفترض أن يخلق حراكاً في المجال الاعتقادي، وأن يفتح أمام علم الكلام الكثير من الأبواب الموصدة، ويجعله علماً مؤثراً وفاعلاً وحيوياً، لكنّ المفارقة العجيبة، أنّ منطق التقليد هو الذي ساد في أوساط المسلمين وسيطر على العقول، ما أسهم في خلق حالة من الركود والشلل الفكري، كما مرّ سابقاً.

(١) الكاشاني، محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٤٤.

٤

المرجعيات العقائدية المبررات والمحاذير

إنّ التنديد بالجمود الذي ساد في الحقل الكلامي، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد على هذا الصعيد، لما له من كبير أثر في حيوية علم الكلام وحركيته وقدرته على مواكبة المستجدات. إنّ هذه الدعوة أو الصرخة، لا تمثل بطبيعة الحال دعوةً إلى النفي العام، ليتحرّك كافة الناس للقيام بهذه المهمة، فإنّ هذا غير منطقي ولا عقلائي، لأدائه إلى اختلال النظام العام؛ ولذا كان من الضروري، تلبيةً واستجابةً لهذه الحاجة الملحة، أن تنبثق أو تتشكّل جماعة خاصة تسعى للتخصّص في قضايا العقيدة وشؤونها، كما يحصل على الصعيد الفقهي.

التخصّص في القضايا العقدية

ومن المرجح، بل وشبه المؤكّد، أنّ فتح باب الاجتهاد في المجال العقدي، إذا ترافق مع إزالة كافة العوائق النفسية والفكرية والتاريخية من أمامه، سيؤدّي تلقائياً - وفي ظلّ عدم قدرة عامّة الناس على النفي العام، والإقبال على الدرس العقائدي بشكل اجتهادي - إلى ظهور الجماعة المتخصصة المشار إليها. وهذا ليس أمراً مستحبّاً أو مستحسنّاً وحسب، إنّما هو أمرٌ ضروريٌّ وواجبٌ كفائتيّ تمليه حاجتنا المستمرة إلى وجود جماعة كهذه تعمل بجدّ واجتهاد على تنشيط الجهود العقائدية، ومواجهة سيل الإشكالات الذي لا ينقطع على هذا الصعيد،

كما أنّ التخصص المأمول سيسهم في تعميق البحث العقائدي وتطويره شكلاً ومضموناً، بما يخدم أهداف علم الكلام.

النهوض بالدرس العقائدي

علينا بطبيعة الحال، بمقتضى الموضوعية والإنصاف، أن لا نتنكر لوجود أشخاص جيدين ومحققين ذوي كفاءة عالية بذلوا جهوداً مشكورةً على هذا الصعيد. إلا أنّ هذه الجهود، رغم أهميّة بعضها على المستوى المنهجي والعلمي^(١)، ظلّت في معظمها جهوداً فرديةً وتكراريةً، ولم تسجّل اختراقاً نوعياً، ولم تلق رواجاً بالمستوى المطلوب في الأوساط والمعاهد العلمية، حيث إنّ الملحوظ أنّ الدرس العقائدي ظلّ يعيش على الهامش، ولم يتجاوز الاهتمام به حدود المعرفة السطحية التي لا بدّ منها في بناء تصوّر الاعتقادي للدارس نفسه أو لمخاطبيه من المؤمنين. مع أنّ الحاجة الملحة كانت ولا تزال للبحث التخصصي الاجتهادي الذي لا يستسلم لأقوال السلف، وإنما يحقق ويدقق، يحاكم ويوازن، ينقد ويعارض، على غرار ما حصل في البحث الفقهي الذي خطا خطوات مهمّة على هذا الصعيد، واحتلّ مكانةً مرموقةً في المعاهد والحوزات العلمية لا يضاهيها شيءٌ، وهذا ما حدا ويحدو بطلبة العلوم الدينية إلى اختيار التخصص في المجال الفقهي، وما يرتبط أو يتصل به، كأصول الفقه أو علم الرجال. ولو أنّ معشار الجهود التي تصرف في البحث الفقهي وُجّهت إلى الحقل العقدي، لتغيّرت الصورة النمطية الموروثة عن علم الكلام، وعلى أقلّ تقدير، لشكّل ذلك دفعاً لعجلة الدراسات الاجتهادية العقديّة، كما هو المرتجى والمأمول.

(١) من قبيل: جهود الشهيدين: محمد باقر الصدر ومرتضى مطهري، وكذا السيد محمد حسين الطباطبائي، وقبلهم العلامة البلاغي وغيرهم.

المرجعيات العقائدية

إنّ من نتائج حركة التخصص في قضايا العقيدة، أنّها قد تقود إلى تشكيل مرجعيات عقائدية على غرار المرجعيات الفقهية، وهذا أمرٌ قد يقال: إنّهُ لا ضير فيه، بل ربّما عُدَّ من العوامل المشجّعة على التخصص في القضايا العقديّة. فإنّ وجود مرجعية في كلّ حقل من الحقول العلمية والمعرفية، بالإضافة إلى أنّه يحدّ من ظاهرة الفوضى والتطفّل وانتحال الصفة الذي يصاحب الكثير من العلوم، ولا سيّما العلوم الدينية، فإنّه قد يُسهم، ليس في تنشيط عملية الاجتهاد العقائدي وتأصيل قواعده فحسب، بل في رفق الحركة الاجتهادية ودعمها معنوياً ومادياً.

في المقابل فإنّ علينا أن نضع قي الحساب أن تجربة المرجعيات المركزية، يرافقها - في العادة - جملة من السلبيات، أخطرها أنّها - أعني المرجعيات - عرضةٌ للإصابة بداء التحجّر، وقد تسعى لاحتكار المعرفة، وتحوّل مع مرور الوقت إلى مؤسسة مهمّتها حراسة الموروث والقديم، ما يجعلها عائقاً أمام حركة الاجتهاد والتجديد، ويصل بها الأمر في نهاية المطاف إلى ممارسة القمع الفكري، واستخدام أسلحة التكفير والتضليل والتبديع، وهكذا نراها تمارس عكس المطلوب منها، وتقع في المحذور الذي أريد لها أن تخلّص الأمة من آثاره السلبية. ولعلّ من أنجع الأساليب في تلافي السلبيات المشار إليها، أن يتمّ تشييد البناء المرجعي العقدي - كما الفقهي - وفق منطق المؤسسة لا الفرد، مع السعي إلى تأمين حاجيات هذه المؤسسة من الناحية المالية دون الارتهان لأحد، وبخاصة السلطة، من دون فرق بين سلطة السياسة أو سلطة المال أو سلطة الجماهير، فإنّ ذلك كفيلاً - إلى حدّ كبير - بتحرير أسر المرجعية، وفكّ ارتئانها لما عدا الوظيفة الأساسية المنوطة بها، وهي وظيفة حماية الدين. وأما عن طبيعة هذه المؤسسة وكيفية إدارتها وآليات عملها، فهذا خارج عن نطاق بحثنا، ويحتاج

إلى حديث مستقل^(١)، بيد أننا نؤكد على أنّ وظيفة هذه المرجعية في حال تشكلها هي النهوض بالبحث العقائدي ليبقى حاضراً وموكباً لكل المستجدات الفكرية وليست وظيفتها هي ممارسة دور الرقيب على عقائد الناس ولا احتكار التفكير العقائدي، فإنّ الاجتهاد في العقيدة هو مسؤولية شخصية ملقاة على عاتق كلّ مكلف كما سلف، وما يتوصل إليه من قناعات راسخة من خلال اجتهاده هو ملكه وحقّه كما أنّه معذرة له عند الله تعالى.

القرآن والدعوة إلى التخصص

بالعودة إلى وظيفة الجماعة المتخصصة في قضايا العقيدة، فإننا نلاحظ أنّ القرآن الكريم قد حدد هذه الوظيفة بشكل واضح في دعوته إلى التخصص في قضايا الدين عقيدةً وشريعةً، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فإنّ الآية الشريفة دعت إلى التفقه في الدين كمقدمة للإنذار والتبليغ، والدين لا يُختزل في مجموعة من الأحكام والفتاوى الشرعية، وإنّما هو أعمّ وأشمل، وتأتي في صلبه قضايا الاعتقاد.

على أنّ (الإنذار) و(الحذر) المطلوبين، كما هو ظاهر من الآية، هما أكثر التصاقاً بقضايا العقيدة منهما بقضايا الشريعة، كما أنّ الأخبار الصحيحة^(٢)

(١) لاحظ في هذا المجال: أطروحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله حول المرجعية المؤسسة: الحسيني، سليم، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، (حوار مع العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله)، دار الملاك، بيروت - لبنان، ٣، ط ١٩٩٤ م.

(٢) في الصحيح عن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام حدث، كيف يصنع الناس؟ قال: «أين قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، قال: «هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم». (الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧٨).

الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآية، ربطت النفر فيها بالنفر طلباً للإمام اللاحق بعد وفاة الإمام السابق، ما يؤكد علاقة الآية بالقضايا العقديّة، وإن كانت لا تنحصر بها، والأخبار المشار إليها هي روايات مصداقية وليست تفسيرية.

وقد يُلاحظ على الاستدلال بالآية الكريمة: أن الأمر بالنفر فيها موجّه إلى الفرقة بصفتها طائفةً من المؤمنين، ما يعني أنّ النفر ليس بهدف طلب المعارف العقائدية، فإنها مفروضة التحقق، وإلّا لما صحّ نعتهم بالمؤمنين، فيتعيّن أن يكون النفر بهدف التفقه في الشريعة.

إنّ وصف الإيمان - بحسب الظاهر - يُراد به مَنْ آمن بالله ورسوله، والمؤمن بهذا المعنى قد لا يكون ملماً بكثير من قضايا العقيدة وبراهينها، كما قد لا يكون ملماً بالكثير من قضايا الشريعة وتفصيلها، فيؤمر بالنفر لأجل تحصيلها مقدّمة لإنذار سائر الناس بها، سواء كان القوم المُندرين من المؤمنين أو غيرهم، فإنّ المؤمنين كغيرهم بحاجة إلى الإنذار بالكثير من قضايا الاعتقاد التي قد يضرّ جهلها في كمال إيمانهم، أو التي يساهم تعرّفها في تركيز وتعميق الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر في النفوس، أو التي يكون الاعتقاد بها أدعى إلى الالتزام بالتكاليف الشرعية، كما هو الحال في قضايا الاعتقاد ذات الصلة بحساب القبر وعالم البرزخ وكيفية العرض على الله والصراط والميزان ونطق الأعضاء للشهادة على الإنسان، وغير ذلك من مجريات يوم القيامة التي يشكّل الاطّلاع عليها حافزاً لانتظام الإنسان واستقامته وصلاح أمره.

تنويع التخصصات وتعدّدها

وبالالتفات إلى أنّ للاجتهاد العقائدي أدواته وآلياته وأصوله المتميّزة والمختلفة عن نظائرها في حقل الاجتهاد الفقهي، فلا يتحمّم أن يكون المجتهد

في الفروع مجتهداً في الأصول، ولا أن تكون المرجعية الفقهية هي المرجعية العقدية نفسها، بل ربّما كان تشعب المعارف الإسلامية، وعمق مضامينها وسعة آفاقها، مشجّعاً ومحفّزاً على تنويع الاختصاصات وتوزّعها على عدّة حقول معرفية، ليتولّى الاجتهاد في كلّ حقلٍ من حقول المعرفة الدينية جماعةً من أهل الفضل والعلم، وهو الأمر الذي يثري البحث العلمي ويطوّره، كما ويحدّ من الاستقطاب الحادّ الذي يؤدي إلى تمركز المرجعية في شخص واحد.

إلا أنّ هذا بطبيعة الحال، لا ينفي تداخل المعارف الإسلامية وتشابكها بما يصعب معه الفصل التامّ بينها، وهذا التداخل سوف يفرض على المتخصص في بعض الحقول أن يكون مطلعاً على سائر الحقول، وفي الحدّ الأدنى، أن لا يكون غريباً عنها. فالمتخصص في الشأن الفقهي - مثلاً - لا بدّ أن يكون على درايةٍ بقضايا العقيدة وأسس الاستنباط فيها، كما لا مفرّ من أن يمتلك رؤيةً متكاملةً عن الدين ودوره في الحياة.

الاجتهاد لا يستدعي التقليد

وربّما يظنّ البعض أنّ الدعوة إلى تشكيل مرجعية عقدية متخصصة لا تنسجم مع الموقف السلبي من التقليد في العقائد ممّا تقدّمت الإشارة إليه، بل يذهب البعض إلى أنّ مشروعية تشكيل المرجعية المذكورة، يعني حكماً مشروعية التقليد في العقائد^(١).

إلا أنّ هذا الكلام غير دقيق:

أولاً: لأنّ هدف التخصّص في الحقل الاعتقادي ليس تلبية الحاجة المفترضة إلى التقليد، وإنّما هدفه ومبرّره هو المبرّر نفسه الذي دعا إلى تأسيس علم

(١) راجع: الحسن، طلال، التفقّه في الدين، حوار مع السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم - إيران ١٤٢٥هـ، ط١، ص١٢٧-١٢٨.

الكلام، أعني به إثبات المفاهيم الاعتقادية بالدليل، وحماية الدين في مواجهة الإشكالات وحملات التشكيك، ومواكبة المستجدات على هذا الصعيد. وعندما تتولّى الجماعة المتخصصة القيام بهذه المهمة وشرحها وتقديمها إلى الرّأي العام، فإنّ ذلك بطبيعة الحال، قد يورث اقتناعاً لدى الجمهور، فيتبنّى هذه المقولات عن وعي تامّ، وهو ما يحصّنه في مواجهة التحديات والإشكالات. وهذا الأمر ليس من التقليد في شيء، فإنّ التقليد المعروف في المجال الفقهي، مبنيٌّ - كما أسلفنا - على منطق التسليم والإذعان للفقهاء، من دون معرفةٍ منه بطبيعة العملية الاجتهادية أو طرق الاستنباط وآلياته، ولذا نرى الفقيه يُقدّم إلى مقلّديه نتائج عمله الاجتهادي، أي الفتاوى، مجردةً عن أدلّتها وحيثياتها، بينما المتكلّم أو المتخصّص في العقائد، لا يُقدّم فتاوى عقديّة تعبدية، فإنّه لا معنى للتعبّد في قضايا الاعتقاد، وإنّما يُقدّم للنّاس مفاهيم عقديّة مبرهنة ومعلّلة.

وثانياً: إنّ القضايا التي من المفترض أن يتناولها أهل الاختصاص بالاجتهاد، ليست هي بطبيعة الحال أمهات القضايا العقدية، فإنّ هذه لا تحتاج إلى التقليد أساساً - على فرض جوازه - لبدايتها ووضوحها، وأمّا القضايا العقائدية التفصيلية، فهي ممّا لا تجب معرفته على عمّة المكلفين - رغم أنّ الاجتهاد فيها واجبٌ كفائي - وكذلك لا يجب الاعتقاد والإذعان بها، وإنّما يحرم إنكارها، كما سيأتي لاحقاً، ومن الواضح أنّ ما لا تجب معرفته ولا الاعتقاد به، لا ملزم للتقليد فيه.

الفصل الثاني

في المنهج

وقفات وتأمّلات

١ المنهج التعدّدي في البناء العقائدي

٢ التصنيفات الشائعة للدين: فوارق ومعايير

٣ أصناف الاعتقاد وأنحائه

١

المنهج التعدّدي في البناء العقائدي

من الطبيعي أن يعتمد العلم - أيّ علم كان - على منهج يتلاءم وموضوعه، وينسجم ومضمونه وأهدافه. ويشكّل تأصيل المنهج، المدخل الأساس، وحجر الزاوية في عملية بناء المعرفة، وتحديد معالم العلم، وتركيز أسسه، وتنظيم مباحثه، وترشيد عملية البحث فيه لتصل إلى أهدافها المنشودة، وإنّ علماً لا يعتمد منهجاً واضحاً، هو عرضةٌ للتخبّط والتجاذب والعشوائية.

والذي يحدّد المنهج المعتمد في عمليات الاستدلال ليس مزاج الباحث أو هواه أو ما يتوافق عليه جماعة من الناس، وإنّما الذي يفرض اختيار المنهج ويحدّد نوعيته هو طبيعة العلم الذي يراد إثبات مسأله، فالعلوم الطبيعيّة - مثلاً - تمثّل لوناً من المعارف يتعيّن الاستعانة في إثباتها بمنهج تجريبي حسي، لأنّ موضوعات ومحمولات هذه العلوم مستمدة من المحسوسات، وطبيعي أنّ إثبات إلى المحسوسات يعتمد منهجاً واضح المعالم ينظّم عملية البحث ويوجّهها، سواءً كان منهجاً تجريبياً بحثاً أو استقراءياً أو غير ذلك. لكن هذا المنهج التجريبي لا يمكن استخدامه لإثبات أو نفي المفاهيم الدينيّة، وإن كان يمكن الاستعانة بالتجربة والاكتشافات العلميّة على هذا الصعيد - كما سنوضح ذلك في الباب الثاني - فالمعتقدات الدينيّة وقضايا الإيمان تتضمن مسائل تتعلق

بالمجردات والأمر غير المادية، وهذه لا يمكن إخضاعها للتجربة الحسيّة بشكل مباشر، ليصار إلى نفيها في حال لم يتم اكتشافها بواسطة التجربة، ولذا، وبسبب تنوع المعارف الدينيّة (كلام، فقه، تفسير...) وتعدد موضوعاتها، فإنّها لم تعتمد منهجاً واحداً ومحدداً، وإنّما تعدّدت مناهج البحث فيها، فثمة منهج عقلي يعتمد البراهين العقلية والأقيسة المنطقية، وآخر نقلي يعتمد النصّ مرجعاً نهائياً ووحيداً، وثالث وجداني يعتمد الكشف ويرتكز على العلم اللدني وفق أسلوب التخيلية التي تعقبها التحلية - كما يقال^(١) - وقد تحوّل كلّ واحدٍ من هذه المناهج إلى مدرسة لها جمهورها وأنصارها.

أمام تنوع المناهج وتعدّدها، يقع التساؤل عن المنهج المعتمد في عملية الاستنباط الكلامي؛ فهل هو المنهج العقلي أو النقلي أو الوجداني؟ هذا ما نشير إليه هنا باختصار، على أن نعود في الباب الثاني إلى دراسة معمقة لتلك المناهج، دون الدخول التفصيلي في الاتجاهات المتنوّعة التي نشأت داخلها أو على هامشها.

المنهج التكاملي

وفي هذا الصدد ربّما يقال: إنّ طبيعة المعارف الإسلاميّة - وتحديدًا علم الكلام في شقّه المتّصل بتحصيل القناعات العقائدية - تفرض اختيار واعتماد منهج وسطي تكاملي يجمع بين المناهج المتقدمة، أي بين البرهان والبيان والعرفان، فلا يتحمّم اختيار منهج بعينه ورفض البقية، أو فتح باب وسدّ بقية الأبواب؛ لأنّ كلّ واحدٍ من هذه الأبواب أو المناهج، قد يكون موصلًا إلى الحقّ

(١) أنظر حول هذا المصطلح: النراقي، محمد مهدي (ت ١٢٠٩هـ)، جامع السعادات، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف - العراق، ط ١، لا، ج ١، ص ٣٦.

أو معيناً على ذلك، وقد قيل: إنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق^(١).

ولا يرى أهل العرفان، أو بعضهم على الأقل، تنافياً بين طريق الكشف، وطريقي الوحي والعقل، بل يرون أنّ ثمة تكاملاً بين هذا وذاك، وأنّ بلوغ الحقائق ونيل الواقعيات، يمكن الوصول إليه من خلال الطرق الثلاثة، وهي كما يذكر السيد الطباطبائي:

١ - «طريق ظاهر النصوص والبيانات الدينية، حيث تحفظ الحقائق في لفافة الدعوة البسيطة».

٢ - «طريق الاستدلال العقلي الذي يقوم على المنطق الفطري، وهذا هو طريق التفكير الفلسفي».

٣ - «طريق تصفية النفس والمجاهدات الدينية، وهذا هو طريق العرفان والتصوف»^(٢).

وبحسب الطباطبائي، فقد اضطلع جملة من الفلاسفة والعرفاء بمهمة التوفيق بين الطرق الثلاثة المشار إليها، عندما يتبدّى أو يظهر شيء من التعارض بينها، وعلى رأس هؤلاء، الملا صدرا الشيرازي، والقاضي سعيد القمي، والأخوند الملا علي النوري، وغيرهم^(٣).

(١) السبزواري، الملا هادي، شرح الأسماء الحسنی، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، طبعة حجرية، ص ٩٤، نسبه إلى كلام الحكماء والعرفاء، إلا أنّ بعض العلماء نسبه إلى النبي محمد ﷺ. أنظر: (مغنية، محمد جواد، هذه هي الوهابية ص ١٢). ولكننا لم نعثر عليه في حدود ما اطلعنا عليه من مصادر حديثة أو غيرها منسوبة إلى النبي ﷺ أو أئمة أهل البيت ﷺ أو إلى أحد بعينه، ولم يذكر لنا الشيخ مغنية مصدراً لهذه النسبة! ونقل عن الملا أحمد النراقي، أنه أورده في بعض كتبه كحديث من الأحاديث (الريشهري، محمدي، من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية، دار الحديث، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ج ٣، ص ١١٣).

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة - نصّ الحوار مع كوربان، ترجمة: جواد علي كشار، الطبعة الثانية، مؤسسة أم القرى، قم إيران، ط ٢، ١٤١٨هـ، ص ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

والذي أراه أنّ النظرة المنصفة إلى المسألة تؤكّد الحاجة إلى كلّ من البرهان والبيان والعرفان في عمليّة بناء العقيدة الصحيحة، فهي بمثابة أضلاع ثلاثة لجسدٍ واحدٍ يشدّ بعضها بعضاً ويعضده ويؤازره؛ فالعقل هو أساس البناء العقائدي، لكنه يحتاج إلى الوحي في بعض المجالات؛ لأنّه يقف عاجزاً عن اقتحام بعض ميادين الغيب، فيحتاج إلى مصباح الوحي، كما أنّ النقل أو الوحي لا يستغني عن العقل؛ لأنّ العقل أساس حجّيته. وهكذا، فإنّ بالإمكان الاستعانة بالمنهج العرفاني رغم وعورة طريقه^(١) أمام سالكيه، ورغم صعوبة الالتزام بكونه مصدراً من مصادر المعرفة العقديّة، كما سيأتي بيانه لاحقاً، إلّا أنّه مع ذلك، يلعب دوراً هاماً في بناء العقيدة وتجذيرها في النفس الإنسانيّة؛ لأنّ غاية ما ينشده اعتماد المنهج العقلي، وكذا النقل، هو إيصال الإنسان إلى حقّ اليقين، والأخذ بيده إلى شاطئ الاطمئنان. والعرفان كعلم نظريّ، ليس بالضرورة أن يوصل إلى ذلك، لكنه قد يوصل إلى ذلك في جانبه العملي، لأنّ مجاهدة النفس وتهذيبها من خلال التجربة الروحية أو التربية العرفانية، تفتح الباب أمام مريدي الحقيقة وطالبي المعرفة، وتأخذ بأيديهم إلى برّ الأمان.

مزايا المنهج التعددي

إنّنا، ومن خلال تأكيد المنهج التعددي التكاملي المشار إليه، لا نرمي إلى ابتداء منهج توليفي يلفق بين المناهج الثلاثة المشار إليها، وإنّما نحاول القول: إنّ المنهج المعتمد في بناء العقيدة، هو منهج وسطي جامع، يستقي من قبس العقل ونور الوحي وطهر الوجدان وصفاء الفطرة.

وما يميز هذا المنهج - بالإضافة إلى ما تقدم - أمران:

(١) أنظر: الأملي، عبد الله جوادي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والقرآن الكريم، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد - إيران، ط ١، ١٤٠٨، ج ١، ص ١١١.

أحدهما: محاكاته لكافة الشرائح الاجتماعية على اختلاف مستوياتهم الفكرية، فهو منهج يجمع القلب والعقل معاً إلى جانب الوحي في عملية بناء العقيدة، ليتناغم هذا التنوع في المنهج مع طبيعة الإنسان؛ إذ إنّ الإنسان ليس عقلاً أو فكراً محضاً ولا هو قلبٌ أو عاطفة مجردة، بل إنه عبارة عن هذا المزيج المتنوع والمتناغم من العقل والعاطفة، من الفكر والمشاعر، من الجسد والروح، فيأتي التنوع الذي يتيح لنا المنهج المذكور مستجيباً لهذا التنوع في الشخصية الإنسانية على اختلاف شرائحها الفكرية، ليجد الإنسان العادي وصاحب الثقافة المتواضعة في هذا المنهج ما يروي غليله ويحاكي فطرته ويستنهض عقله، وليجد الإنسان المتمعمق في فهم الأمور ضالته المنشودة من خلال الطريق البرهاني الذي يفتح أمامه آفاقاً رحبة تثري عقله وفكره، ويجد الإنسان الراغب في الاستزادة الروحية ما يليب رغبته من خلال طريق العرفان.

ثانيهما: انفتاحه على كافة العناصر العلمية والبيانية والوجدانية التي تساهم في بناء العقيدة وتعزيز مفاهيمها، فهو منهج يستعين بكل جديد على المستوى العلمي والأدبي والفني.. إلى غير ذلك من الأساليب التي تثري العقل وتغنيه وتحرك الوجدان وتنميّه وتساهم في فهم النص واستكناه معانيه؛ وتدخل حركة العلم كعنصر هام على هذا الصعيد بما تقدّمه من اكتشافات حديثة توضح لنا أسرار الكون والإنسان مما يساهم في تعميق الإيمان بالله تعالى وقدرته وحكمته.

الروايات التي تؤكد المنهج التعددي

إنّ هذا المنهج التعددي فضلاً عن اعتضاده بالدليل العقلي - كما سنذكر لاحقاً - مستفاد من الروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته ﷺ، ففي الحديث عن الإمام الكاظم ﷺ: «إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة

الباب الأول: الاجتهاد الكلامي المبررات، المناهج، المرتكزات

ظاهرة، وحنة باطنة، فأما الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام وأما الباطنة فالعقول»^(١).

وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام: «حنة الله على العباد النبي، والحنة فيما بين العباد وبين الله العقل»^(٢)، هذا بالنسبة إلى طريقي العقل والوحي.

وأما فيما يرتبط بالوجدان أو العرفان، فإن تهذيب النفس كسلوك عرفاني، هو أمر ليس مشروعاً وحسب، بل هو مطلوب ومرغوب، وقد امتدحه النبي صلى الله عليه وآله فيما روي عنه، ففي الحديث الموثق عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه مصفراً لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: كيف أصبحت يا فلان؟

قال: أصبحت يا رسول الله موقناً، فعجب رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله، وقال: إن لكل يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك؟

فقال: إنه يقيني يا رسول الله هو الذي أحزني، وأسهر ليلي، وأظماً هو اجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها، حتى كأنني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون، وعلى الأرائك متكئون، وكأنني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون، وكأنني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لأصحابه: هذا عبد نور الله قلبه بالإيمان، ثم قال له: الزم ما أنت عليه.

وفي خبر آخر: أبصرت فأنبت، قال الشاب: ادع لي يا رسول الله أن أرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥.

النبي ﷺ، فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر»^(١).

وربما نلاحظ في أدعية الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وجود إشارات واضحة إلى إمكانية وصول الإنسان إلى الحقيقة عن طريق الإلهام والكشف، ففي دعاء السحر المعروف بدعاء أبي حمزة الثمالي، يخاطب الإمام زين العابدين عليه السلام ربّه بالقول: «بك عرفتك، وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت»^(٢)، إلى غير ذلك من الأدعية والروايات التي تؤكد الفكرة.

ولكن قد يلاحظ على ذلك: أنّ هذه الأدعية وسواها، ربما تكون ناظرة إلى طريق الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وليس إلى طريق العرفان، ومع صرف النظر عن ذلك، فإنه يهمني معاودة التأكيد على وعورة هذا الطريق أمام سالكيه، واحتفافه بالمخاطر، وكثرة السقوط والانزلاق في هذا المسار، إلا للأوحد من الناس ممن شرح الله قلبه للإيمان، وتحصّن بسياج القرآن وساطع البرهان، وسيأتي مزيد تحقيق حول طريقة الكشف وحجّيته.

وفي ضوء ذلك، تعرف أنّ الإصرار على انتهاج طريق واحد دون سواه في بناء العقيدة ونفي ما عداه لا مبرر له، بل إنّ قد يعبر عن جهل بحقيقة المنهج الإسلامي في هذا المجال، كما هو الحال في طغيان المنحى النقلي لدى غلاة المدرسة الأخبارية والظاهرية، الذين يصادرون دور العقل، ويتنكرون لدور الوجدان، أو كما هو الحال في طغيان المنحى العرفاني لدى غلاة المدرسة الصوفية، أو طغيان المنحى العقلي لدى بعض الفلاسفة أو المتكلمين.

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٣.

(٢) ابن طاووس، علي بن موسى (ت ٦٦٤هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ١٥٧.

مرجعية العقل

يبقى أن ثمة تساؤلاً مشروعاً وملحاً يفرض نفسه، وهو: أنه لو ظهر أو تبدى نوعٌ من التضارب والتباين بين الطرق الثلاثة التي يعتمد عليها المنهج التعددي التكاملي، أعني العقل والنقل والوجدان، فما هو الحكم والمرجع؟

يمكن القول: إنَّ العقل يمثل دور المرجع والموجه والحكم، لأنَّه هو الذي يفسر النصوص، وفي ضوءه يتم فهمها ومحاكمتها، بل هو أساس حجيتها، فإنَّ العقل هو الذي يفرض الإيمان بالأنبياء والرسل، كما أنه - مع ثابت الوحي - يمثل المرجع في ضبط إيقاع أهل الكشف، والحصن المنيع الذي يقي من الوقوع في شطحات الصوفية، ويركز الكشف على قاعدة الشرع الحنيف، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ...﴾ [البقرة: ٢٨٢].

إنَّ مرجعية العقل المشار إليها، لا تحتاج إلى تجشّم عناء الاستدلال، بل هي من القضايا التي قياساتها معها، كما يقول المناطقة؛ مع ذلك، فإنَّ الكتاب والسنة قد نصّا على هذه المرجعية، فالقرآن الكريم استخدم الاستدلالات العقلية في أمّهات القضايا العقدية، وتكررت دعوته إلى التأمل والتفكر، كما ذمّ الذين لا يستخدمون عقولهم، ولا يزنون القضايا وفق ميزان العقل، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]، أمّا السنة، فحدّث ولا حرج، وقد ذكرنا بعضها آنفاً، وإنَّ الحديث التالي الوارد عن عليّ عليه السلام واضح الدلالة حول مرجعية العقل وحاكميته على القلب، فضلاً عن الحواس، قال عليه السلام فيما روي عنه: «العقول أئمة الأفكار، والأفكار أئمة القلوب، والقلوب أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء»^(١)، ولنا عودة في الباب الثاني إلى بيان الدليل على حجية العقل.

(١) المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١ هـ)، بحار الأنوار، مصدر سابق. ج ١، ص ٩٦.

فالعقل إذاً عند عليّ عليه السلام - وفقاً لهذا النص - هو ميزان القلب وإمامه، كما أنّه إمامٌ في تفسير مطلق النصّ، ومصنفاةٌ حقيقية تتمّ في ضوئها غربلة تراثنا الحديثي تحديداً.

ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ مرجعية العقل في المقام لا تعني أن ندخل في دهاليز التجريد والتعقيد، لنحوّل البحث الكلامي إلى ما يشبه المشاغل الذهنيّة والترفّ الفكري، كما حصل في بعض المسارات الكلامية، إنّ المطلوب تحرير علم الكلام من أسر المفاهيم الفلسفية المغرقة في التجريد، لأنّها ابتعدت بالمسلم عن روح العقيدة وصفاء الفطرة فحسب، بل لأنّها أعاقت هذا العلم عن القيام بوظيفته الأساسية وهي أن يرسم للإنسانية منهجاً لاجباً ويخطّ لها طريق الإيمان، لتعيش العقيدة في عقل الإنسان فكراً وذكراً وفي قلبه إيماناً واطمئناناً وفي حياته خُلُقاً حسناً وسلوكاً طيباً.

هذا ما نقوله على نحو الإجمال، وسيأتي مزيدٌ من التفصيل حول هذه المناهج، ومدى قيمتها المعرفية في ثنايا البحوث الآتية.

٢

التصنيفات الشائعة للدين الفوارق والمعايير

تتوزع المعارف الإسلاميّة، على اختلافها وتنوّعها، على حقلين أساسيين، هما: الشريعة والعقيدة، ولذا أمكن اختصار الإسلام بأنّه عقيدة وشريعة.

وتمثّل العقيدة الأساس النظري للدين، فهي تقدّم رؤية واضحة عن الكون والحياة وتصوراً كاملاً عن المبدأ والمعاد، وتجيب عن الأسئلة الداخلية التي تواجه كل إنسان، أقصد بها أسئلة: من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟ كما أنّها - عنيت العقيدة - تقوم بدور الموجّه لنشاط الإنسان وسلوكه والمنظّم لكل حركته وعلاقاته بأبناء جنسه أو بكل ما يحيط به من حيوان أو طبيعة.

أمّا الشريعة فهي الأحكام والقوانين التي تنظم سلوك الإنسان سواء كانت أحكاماً تكليفيّة أو وضعيّة على اختلافها وتعددتها.

ويهمنا هنا أن نطلّ أولاً: على أهمّ المعايير التي تمّ في ضوءها تصنيف الدين إلى هذين الحقلين (العقيدة والشريعة)، وثانياً: على الفوارق بين العَلَمين المذكورين.

أولاً: معيار التصنيفات الشائعة

أمّا بالنسبة إلى النقطة الأولى، فإنّ لنا جملةً من الملاحظات المنهجية نسجلها على المعايير المعتمدة في كلمات علماء الكلام حول التصنيفات الشائعة

للمعارف الدينية المتصلة بالعلمين المذكورين، لما تخترنه هذه المعايير من مداخل سلبية، هذا على الرغم من إقرارنا بأنّ التصنيف حاجة بل ضرورة تمليها طبيعة اختلاف العلوم في موضوعاتها وغاياتها، كما سنرى في النقطة الثانية.

أ- الأصول والفروع

وأوّل ما يواجهنا على هذا الصعيد، هو التصنيف الشائع بين المسلمين، خاصّتهم وعامّتهم، وهو التصنيف المرتكز على ثنائية الأصول والفروع. فكلّ ما يرتبط بالمعارف الاعتقادية، يندرج في عداد الأصول، وكلّ ما يرتبط بالمعارف الفقهية، يندرج في عداد الفروع.

والملاحظ أنّ هذا التصنيف الثنائي هو تصنيف اصطلاحى (أكاديمي) فوّي وُضِعَ بهدف «الإحاطة والتدقيق والدرس»^(١)، وليس تصنيفاً تعبدياً منصوباً عليه، «فهو لم يرد في الكتاب أو السنة»^(٢)، بل ورد في بعض الروايات ما لا ينسجم معه^(٣)، وإشكاليته الأساسية - ككلّ التصنيفات الثنائية الآتية - أنّه أوجد فرزاً حاداً إلى درجة القطيعة بين العلمين المذكورين، كأنّما هما علمان متقابلان لا يلتقيان ولا يتفاعلان، الأمر الذي أسّس لاتجاهين شبه متضادين في الحياة الإسلامية: اتجّاهٍ يصرف جلّ اهتماماته إلى علم الفروع لصلته بالسلوك العملي، واتجّاهٍ آخر يصرف جلّ اهتماماته إلى علم الأصول لصلته بالأنشطة العقلية والاعتقادية. وهذه التفرقة لم تكن - في حدّ ذاتها - لتحمل سلبية معيقة وخطيرة، بل إنّها

(١) الصدر، السيد موسى، المذهب الاقتصادي في الإسلام، ترجمة: منير مسعودي، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٤٣.

(٢) الصدر، السيد محمد صادق، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٣م، ١٤١٣هـ، ج ١٠، ص ٢٨٧.

(٣) كما في حديث الإمام الباقر عليه السلام، قال مخاطباً سليمان بن خالد: «ألا أخبرك بالإسلام، أصله وفرعه وذروة سنامه؟ قلت: بلى جعلت فداك، قال: أمّا أصله فالصلاة، وفرعه الزكاة وذروة سنامه الجهاد»، أنظر: الكليني، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٤.

تفرقةً مشروعةً وضروريةً حتى لو لم ترد في نصّ قرآني أو حديث نبوي، وقد قامت بوظيفتها التنظيمية، عندما حدّدت أصول الإسلام التي يكون للاعتقاد بها مدخلية في الانتماء إلى المجتمع الإسلامي، بما يمنح الإنسان الهوية الإسلامية، ويغدو مشمولاً لمنظومة الحقوق والواجبات التي يكفلها أو يوجبها القانون. لكنّ التفرقة المذكورة، اتّخذت منحىً سلبياً عندما تجاوزت مهمتها التنظيمية والفنية، وأوحت بقطع الصلة بين الأصول والفروع، الأمر الذي نأى بالأصول العقائدية عن الحياة العملية واليومية للفرد المسلم؛ لأنّ وظيفة الأصول - وفق تلك الرؤية - لا علاقة لها بالنشاط العملي للفرد، وإتّما وظيفتها أن تحدّد له البناء النظريّ وحسب، مع أنّ من الطبيعي والضروري أن يلعب التصوّر النظري دور الموجه للسلوك العملي.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ سلوك الفرد في الحياة، ومواقفه الأخلاقية والسياسية، وأنشطته الاجتماعية والاقتصادية، وغير ذلك، ليست سوى انعكاس لإيمانه واعتقاده. فالعقيدة الحيّة هي الدافع الأقوى للتغيير، فهي التي تحرك الأمم، وتثير الهمم، وتمدّد الفرد بإيمانٍ راسخ لا تزلزله الجبال الرواسي، إلا أنّ التصنيف الثنائي المشار إليه، وسائر التصنيفات الثنائية أو الثلاثية للدين ومعارفه، قد أعاققت هذا التفاعل، «وخلقت نوعاً من الضعف التربوي، وكثيراً من الاستهتار، حتى بلغ الأمر ببعض المسلمين أن يعتزّوا بإسلامهم في قلوبهم، ولكنهم يصارحون بعدم الالتزام بالعبادات»^(١).

ونلاحظ أنّ القرآن الكريم يقارب المسألة وفق منهجٍ مختلفٍ لا يبتني على هذه التصنيفات الحادّة، منهج يتفاعل فيه العقدي مع التشريعي، والإيماني مع الأخلاقي، ولذا فإنّه قلّ ما يتحدّث عن الإيمان إلا ويأتي ذلك مقروناً بالعمل

(١) الصدر، السيد موسى، الإسلام عقيدةٌ راسخةٌ ومنهج حياة، الطبعة الأولى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان ١٩٧٩م، ص ٢٧.

الصالح، ما يعني أنّ للعقائد تأثيراً مباشراً في حياة الإنسان^(١). هذه هي ملاحظتنا الأساسية على ثنائية الأصول والفروع، وهي ملاحظةٌ سيّالة ترد على كلّ التصنيفات الآتي بعضها.

وثمة ملاحظةٌ أخرى ترد على خصوص التصنيف المتقدم للإسلام إلى أصول وفروع، وحاصل هذه الملاحظة: أنّ هذا التصنيف مضافاً إلى أنّه قد أوحى بدويّة أو بلا أهمية الأحكام التشريعية المتصلة بالسلوك الإنساني، باعتبار أنّها من فروع الدين لا من أصوله، فقد أعطى انطباعاً مخادعاً ومضلاً، ومفاده: أنّ كلّ «ما يبحث في العقائد هو أصول»^(٢)، وبالتالي، فهو أهمّ وأولى من المسائل الفرعية، مع أنّ الكثير ممّا يصنّف في دائرة الفروع، يمتلك من الأهميّة ما يجعله في مصافّ الأصول، بإقامة الصلاة - مثلاً - أهمّ من مسألة الإيمان بالصرّاط أو الميزان أو حساب القبر؛ لأنّ هذه التفاصيل الاعتقادية، لا يتركز عليها الإيمان، ولا يضرّ الجهل بها، أمّا الصلاة، فإنّها عمود الدين، فإن قبلت قبل ما سواها وإن رُدّت رُدّ ما سواها.

ب - التكاليف العلميّة والعملية

والتصنيف الآخر المطروح في كلام بعض الأعلام، هو التصنيف الذي يعتمد ثنائيّة العلم والعمل، ووفقاً لهذه الثنائية فقد ألف السيد المرتضى كتابه الشهير: «جمل العلم والعمل»^(٣).

ووجه بعضهم هذا التصنيف على أساس أنّ للإنسان قوتين: إحداهما نظريّة، وكمالها في معرفة الحقائق على ما هي عليه، والأخرى عمليّة، وكمالها في القيام

(١) راجع ما ذكرناه في الفصل الأوّل حول دور العقائد في حياة الإنسان.

(٢) الحيدري، السيد كمال، التفقه في الدين، (حوار) مصدر سابق، ص ١٢٨.

(٣) والكتاب مطبوع، وقد صدرت طبعته الأولى في النجف الأشرف سنة ١٣٧٨ هـ، بتحقيق: السيد أحمد الحسيني، ونشر مطبعة الآداب.

بما ينبغي من الشؤون في الحياة. وقد قرّر الإسلام هذا المبدأ أساساً لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، فجاءت تكاليفه نوعين: منها ما يُطلب علماً، ومنها ما يُطلب عملاً^(١).

إلا أنّ هذا التصنيف لا يخلو من ملاحظة، وهي: أنّ دَرَجَ قضايا الاعتقاد تحت عنوان التكاليف العلميّة غير دقيق؛ لأنّ القضايا العقديّة لا يكتفى فيها بمجرد العلم، بل لا بدّ أيضاً من عقد القلب والإذعان. ومن الواضح أنّ مجرد العلم لا يلزم عقد القلب، كيف ونحن نرى بأمر العين أشخاصاً يعلمون بالمفهوم العقدي ثمّ لا يعتقدون قلوبهم عليه، وقد حدّثنا القرآن عن هذا الانفكاك بين العلم والإذعان، فقال سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

والملاحظة المذكورة لا ترد على ما فعله التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال في بيان التصنيف المذكور: «الأحكام المنسوبة إلى الشرع:

منها: ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية.

ومنها: ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية»^(٢).

وغير بعيد عن هذا التصنيف فقد قسم الشيخ كاشف الغطاء وظائف الإيمان إلى: ما يرجع إلى وظيفة العقل والقلب، وما يرجع إلى وظيفة القلب والجسد، وتحدّث عن مرحلتين: مرحلة العلم والاعتقاد، ومرحلة العمل^(٣)، وما فعله رَحِمَهُ اللهُ جَيِّدٌ، وإنّ أمكن الاكتفاء في المرحلة الأولى بكلمة الاعتقاد، بدل

(١) شلتوت، محمود، (شيخ الأزهر)، الإسلام عقيدةً وشرعةً، دار الشروق القاهرة - مصر، ط ١٧، ١٩٩١م، ١٤١١هـ، ص ٣٤.

(٢) أنظر: التفتازاني مسعود بن عمر (ت: ٧٩٢هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج ١ ص ٦.

(٣) كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٧هـ، ص ٢٣٢.

الجمع بينها وبين كلمة العلم؛ لأنّ الاعتقاد يخترن معنى العلم، إذ لا يمكن عقد القلب على مفهوم ديني معيّن إن لم يكن المكلف عالماً به.

ج - الفقه الأكبر والفقه الأصغر

وثمة تصنيف ثالث مطروح في كلمات السلف، وهو يعطي الدّين بُعداً واحداً، ومعنى محدّداً، وهو معنى الفقه، غايته أنّه يُصنّف الفقه إلى أكبر وأصغر. فالمعارف الاعتقادية يصطلح عليها بالفقه الأكبر^(١)، وأمّا المعارف الشرعية، فيصطلح عليها بالفقه الأصغر، بل يرى الغزالي أنّ ما يحصل به الفقه للإنسان، هو ما يتّصل بمعرفة المبدأ والمعاد دون سواه، يقول: «ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم الآخرة ومعرفة آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوّة الإحاطة بحقارة الدّنيا، وشدّة التطلّع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب، ويدلّك عليه قوله عزّ وجلّ: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه، دون تفرّعات الطلاق والعقاق واللعان والسّلم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف..»^(٢).

وأهميّة التصنيف الأخير، ليس فقط في أنّه يجنّبنا سلبيات التصنيفات الثنائية أو الثلاثية، وما تركه من فرزٍ حادّ يعمل على تجزئة الإيمان، ويحول دون تفاعل العقدي مع العملي وتداخله معه وتأثره به وتأثيره فيه، بل في أنّه يستمدّ قوّته من اتّكائه على مصطلح قرآني بعيد المرمى، عميق الغور، عنيت به مصطلح الفقه، الذي يعطي المعارف الإسلاميّة عندما تسمّى باسمه معنى الفهم الواعي، ما

(١) يقول سعد الدين التفتازاني: «وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر»، أنظر: التفتازاني مسعود بن عمر (ت: ٧٩٢هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ج ١ ص ٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٢، ج ١، ص ٤٩ - ٥٠.

يربطها بالنشاط العقلي، وبعدها عن التعبد الأعمى.

إلا أن هذا التصنيف لا يخلو من إشكالية الإيحاء بدونية الوظائف العملية أمام الوظائف العقدية، كما يوحي بذلك وصفا الأصغر والأكبر، الأمر الذي قد يبعث على الاستخفاف بالوظائف العملية، بحكم الانطباع الذي أعطاه وصف الأصغر، مع أن الأمر في هذا التقسيم ليس دقيقاً، فإن بعض الوظائف العملية أهم من بعض التفاصيل الاعتقادية، كما أسلفنا، ولذا فالأجدي في حال اعتماد هذا التصنيف، استبدال وصفي (الأكبر) و(الأصغر) بوصفين يخلوان من الإيحاء السلبي المذكور، كاستبدال وصف الأكبر بالاعتقادي، والأصغر بالعملية.

د - أفعال الجوانح والجوارح

وربما تصنف قضايا الدين تصنيفاً رابعاً، وذلك لأنها ترتبط إما بأفعال الجوارح فعلاً أو تركاً، إلزاماً أو ترخيصاً، وهذه ما تعرف بفروع الدين، ويتناولها علم الفقه بالبحث والاستدلال، وإما ترتبط بأفعال القلوب والجوانح، وهذه على نحوين: الأول: ما يتعلق ببناء الملكات النفسانية، وما تتطلبه من التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، وهذه يتم تناولها في علم الأخلاق.

الثاني: ما يتطلب عقد القلب والإذعان بجملة من المفاهيم الدينية، وهذا ما يتناوله علم الكلام وأصول الدين.

ويلاحظ على هذا التصنيف:

أولاً: إن علم الأخلاق هو إلى أفعال الجوارح أقرب منه إلى أفعال الجوانح.

ثانياً: إن هذا التقسيم ليس فارقاً، فقضايا التوبة وأحكامها، هي من المباحث الفقهية، مع أنها من أفعال القلوب والجوانح.

ثانياً: الفوارق بين علمي العقائد والفقہ

هذا كله فيما يرتبط بالتصنيفات الشائعة للدين، ويبقى أن نتحدث في النقطة الثانية عن الفوارق بين علمي الفقہ والعقائد، وعن المعايير التي بموجبها تكون المسألة كلامية أو فقهية.

من المؤكّد أنّ ثمة فوارق عديدة بين علمي العقائد والفقہ، فهما مختلفان موضوعاً. فموضوع علم العقائد، هو المسائل التي يلزم فيها عقد القلب على جملة من المفاهيم التي لا ترتبط بشكل مباشر بالسلوك العملي، بينما موضوع علم الفقہ، هو التكاليف الشرعية التي تحدّد وظيفة المكلف العملية، وتنظّم سلوكه بشكل مباشر؛ وينتج من هذا الاختلاف، اختلاف آخر في نوعية الدليل المعتمد في المسألة الاعتقادية والمسألة الفقهية. فالدليل في الأولى لا بدّ من أن يكون قطعياً، بينما في الثانية ليس من الضروري أن يكون دليلها قطعياً. وهما مختلفان في الغاية أو الغرض، فإنّ العقيدة تستهدف تأمين البناء النظري والرؤية التصورية تجاه الكون والحياة، بينما تستهدف الشريعة ضمان صحّة سلوكه العملي على ضوء تلك الرؤية. وهما مختلفان أيضاً في الرتبة، فإنّ الاعتقاد متقدّم رتبة، وربما زمنياً على العمل، فالرؤية الاعتقادية تُبنى وتصاغ أولاً، ثمّ يأتي دور العمل لينسجم مع تلك الرؤية، وليكون تجسيداً لها. هذا فيما يرتبط بالفوارق بين العَلَمين، والتي شكّلت مرتكزاً للتصنيفات المتقدمة.

ولكن ما هي المعايير التي بموجبها تدرج المسألة في علم الفقہ أو علم الكلام؟

١ - بين فعل الله وفعل العبد

لعلّ أوّل ما يواجهنا في المقام، المعيار الذي يطرحه مشهور العلماء بشأن المسألة الكلامية، وأنّ مناطها كون موضوعها عبارة عن البحث حول وجود

الله أو حول صفة من صفاته أو فعل من أفعاله، بينما معيار المسألة الفقهية كون موضوعها فعلاً من أفعال العبد^(١).

ويلاحظ على هذا المعيار: أنه يقارب المسألة وفق ثنائية فعل الله وفعل العبد، وهو ما يعطي انطباعاً بالتقابل وعدم التلاقي بين المسائل الاعتقادية والمسائل الشرعية، وهو انطباعٌ خاطئٌ من الجهتين؛ لأنّ موضوع المسألة الكلامية، وإن كان على صلة بوجود الله أو صفاته وأفعاله، إلا أنّ الاعتقاد هو فعل العبد، والعقيدة لها تأثيرٌ مباشرٌ في فعله وسلوكه، كما أنّ الشريعة وإن ارتبطت بفعل المكلف، لكنّها لا تتعد عن فعل الله، بل هي في أصل تشريعها وإنشائها فعل من أفعاله تعالى ولطف من أطافه، ولا دخل للعبد بها، وأمّا في امثالها وتطبيقها، فهي وإن ارتبطت بفعل العبد، لكنّها مع ذلك، لا تتعد عن فعل الله أيضاً، وفقاً لنظرية أو عقيدة الأمر بين الأمرين، التي تفترض أنّ أفعال الإنسان هي أفعال الله أيضاً، دون أن يلغي ذلك حرية الإنسان واختياره.

على أنّ تقديم بعض القضايا العقدية، كالنبوة والإمامة، من زاوية أنّها مجرد فعل من أفعال الله، لا يعطي هذه المعتقدات حقّها وصورتها الواقعية، بل يغيّبها في نطاق عقائد أخرى، وربّما أفقدها حيويتها وفعاليتها، ونأى بها عن التأثير في حياة الإنسان.

ثم لو أننا اعتمدنا المعيار الآنف، متخطّين التحفّظات المتقدّمة، فإنّ بعض القضايا قد تدرج في علم الكلام وفي علم الفقه في الوقت عينه، لاختلاف حيثية النظر إليها، فمن زاوية كونها فعلاً لله فهي كلامية، ومن زاوية كونها تجسّد فعل العبد فهي فقهية.

(١) السبزواري، الميرزا حسن السيادي (ت ١٣٨٥هـ)، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول (تقريباً لبحث السيد أبي الحسن الأصفهاني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ٢٩١.

٢-٣ - معياران مرفوضان

وغير بعيدٍ من المعيار المذكور في الإشكال، ما يطرحه بعض العلماء، من أنّ معيار المسألة الكلامية هو كون البحث فيها عن المبدأ أو المعاد^(١)، فإنّه يفترض أنّ النبوة، وكذا الإمامة وغيرها من المسائل العقديّة، تندرج بشكلٍ أو بآخر في نطاق (المبدأ)، وهذا لا يخلو من تغييب لهذه المعتقدات واختزال دورها.

ومن المعايير المرفوضة، محاولة التفريق بين المسألتين - أعني الكلامية والفقهية - على أساس طبيعة الدليل. فإن كان الدليل عقلياً، فالمسألة كلامية، وإن كان نقلياً، فالمسألة فقهية. والخلل في هذا المعيار واضحٌ، فلا عقلية الدليل شاهد على كلامية المسألة، إذ ربّما كانت المسألة فقهيةً ودليها عقلياً^(٢)، ولا نقليته - أي الدليل - شاهد على فقهيته، إذ ربّما كانت المسألة كلامية ودليها نقلياً، وأمثلة ذلك كثيرة.

٤ - الالتزام العملي أو الالتزام القلبي

وربّما بإمكاننا طرح معيارٍ رابع، يقارب المسألة من زاوية موقف الإنسان وتكليفه إزاء الموضوعات الدينية الكلامية أو الفقهية. وحاصل هذا المعيار الفارق بين المسألتين: أنّ المسألة الكلامية لا يُطلب فيها سوى توطين القلب وعقده تفصيلاً أو إجمالاً على مفهوم معين، أمّا المسألة الفقهية، فإنّ ما يُطلب فيها أولاً، وبالذات، هو الامتثال العمليّ، ولو لم ينطلق أو يترافق مع إذعان النفس وعقد القلب.

بكلمةٍ أخرى: إنّ ما يلزم في المسألة الكلامية، أولاً وبالذات هو الموافقة

(١) الأنصاري، الشيخ محمد علي، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ١٤١٥هـ، ج١، ص٤٥٢.

(٢) كما في الفتوى ببطلان الصلاة في المكان المغصوب، فإنّها لا تعتمد على دليل نقلي وإنما هي مبنيّة على دليل عقلي وهو استحالة اجتماع الأمر والنهي.

الالتزامية، بينما لا يلزم في المسألة الفقهية من حيث المبدأ سوى الموافقة العملية. فالإيمان بالله سبحانه أو بالمعاد أو بأية قضية، لا يصح ولا يستقيم إلا إذا انطلق من قناعة راسخة في النفس، والتزام قلبي وجداني، بينما الحكم بحرمة شرب الخمر أو لبس الذهب أو ما إلى ذلك من أحكام إلزامية، لا يجب فيها سوى الامتثال العملي، دون الإذعان النفسي والالتزام القلبي بالحرمة؛ وكثيراً ما يلتزم بعض الناس بأحكام الشريعة، لا لقناعة نفسية بهذا الحكم أو ذاك، وإنما تأسياً برسول الله ﷺ، أو حفظاً للنظام العام، أو خوفاً من العواقب القانونية في صورة المخالفة، أو لغير ذلك من الاعتبارات والدواعي.

ومما يشهد لصوابية هذا الفارق المعياري، هو أنه لو كان الواجب في المسائل الفقهية الالتزام النفسي، مضافاً إلى الالتزام العملي، لكان معنى ذلك، أن ثمة امتثالين وطاعتين في الأحكام الفقهية، طاعة جوارحية وأخرى جانحية؛ وفي حال المخالفة، فالعبد مستحق لعقوبتين: إحداهما عقوبة على المخالفة العملية، والأخرى على المخالفة الالتزامية، وهذا مخالفٌ للوجدان القاضي بعدم استحقاق المكلف أية عقوبة في حال موافقته للتكليف عملاً، وعدم موافقته له التزاماً. كما أنه مخالفٌ لحكم العقل باستحقاق العبد الممثل أمر مولاه عملاً - ولو لم يلتزم قلباً - للمثوبة لا للعقوبة^(١).

إلا أن هذا الفارق المعياري تواجهه عقبتان:

الأولى: إن قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، خير شاهد على عدم صحة الفارق المذكور، لدلالته على ضرورة الإذعان والتسليم بما جاء به النبي ﷺ أو قضى به، سواء كان في نطاق العقائد أو الأحكام.

(١) أنظر: الخراساني، محمد كاظم، المعروف بالأخوند، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ص ٢٦٨.

ولكن يمكن أن يجاب على ذلك: أنّ الآية ناظرة إلى مسألة عقدية، وهي مسألة الانقياد والتسليم والإذعان لرسول الله ﷺ، في كلّ ما جاء به من مفاهيم عقدية أو أخلاقية أو أحكام شرعية أو غير ذلك، ومسألة الانقياد لرسول الله ﷺ في كلّ ما جاء به، هي من أصول الدين، لا من فروعه.

الثانية: إنّ هذا الفارق ليس مطّرداً، فثمة أحكام شرعية لا يجب فيها الامتثال العملي، وإنّما يُكتفى فيها بعقد القلب والتوجّه الباطني، كما في أحكام النية الواجبة في العبادات والطهارات الثلاث، وهي تُبحث في الكتب الفقهية. وبعبارة أخرى: هناك أحكام شرعية ترتبط بالجوانح، كما هناك أحكام ترتبط بالجوارح.

ويلاحظ على ذلك: أنّ النية شرط في العمل، فالواجب هو الامتثال العملي، مقروناً بنية القربة والإخلاص، فضلاً عن نية تعيين العمل، فالواجب أولاً وبالذات هو العمل العبادي، أمّا النية، كما في الصلاة، فهي أمرٌ فرضته عبادة العمل. هذا في الفقهيات، وأمّا في العقديات، فإنّ الواجب أولاً وبالذات هو عقد القلب، وإن ترتّب على ذلك سلوك عملي. على أنّ لقائل أن يقول: إنّ نية القربة في العبادة هي أقرب إلى قضايا العقيدة منها إلى قضايا الشريعة، حتّى لو تمّ بحثها في الفقه.

معيار المسألة التاريخية

مع اتضاح المعايير المتقدّمة في التفرقة بين المسألتين الكلامية والفقهية لا بأس بالإشارة إلى الفارق بينهما وبين المسألة التاريخية، حيث يمكننا القول: إنّهُ وفي ضوء المعيار الأول للتفرقة بين المسألتين الكلامية والفقهية، تغدو التفرقة بينهما من جهة، وبين المسألة التاريخية من جهةٍ أخرى، غير واضحة؛ لأنّ معيار تاريخية المسألة هو عبارة عن حدوثها في عمود الزمن المنصرم، وهذه لا يمكن فكُّ ارتباطها عن فعل الله أو فعل العبد. وأمّا بملاحظة المعيار الأخير، فإنّ الفارق سيبدو واضحاً وجليّاً، فالمسألة التاريخية هي ما لا يجب فيها عقد

القلب ولا الامتثال العملي. أجل، إنّ تاريخية المسألة لا تمنع من الاستفادة من بعض مجرياتها أو جوانبها على الصعيدين الفقهي والعقدي، وكذلك الوعظي الأخلاقي.

الخلط بين المقامات

إنّ ملاحظة المعايير الأنفة، قد تساهم في فكّ الاشتباك بين مسائل العلوم المختلفة، ورسم حدود واضحة المعالم لكلّ منها. فإنّ غياب هذه المعايير، أو عدم الاشتغال الجادّ على تأصيلها ورسم معالمها، ربّما كان سبباً في حصول نوع من التخبّط أو الخلط بين المسائل الاعتقادية وغيرها، وهذا ما وقع فيه الكثيرون. فربّ مسألة فقهية أو تاريخية، يدرجها البعض جهلاً أو تسامحاً في عداد القضايا العقدية. وعلى سبيل المثال، فإنّ المظالم التي تعرّض لها أهل البيت عليهم السلام، هي - في حدّ ذاتها - مفردات تاريخية، وتجدر، بل تلزم دراستها وفق آليات منهج البحث التاريخي وضوابطه، ولا وجه ولا مبرر لإقحامها في ثنایا البحث العقائدي، أو محاولة إضفاء هالة من القداسة عليها تمنع من النقاش فيها أو دراستها دراسةً نقدية.

واللافت أنّ العلامة المظفر رحمته الله، أدرج في عداد عقائد الإمامية^(١) جملةً من الآداب التي أدب الأئمة من آل البيت عليهم السلام بها شيعتهم، على حدّ تعبيره، من ذلك، ما أطلق عليه: (عقيدتنا في الدّعاء)، (عقيدتنا في زيارة القبور)، (عقيدتنا في الجور والظلم)، (عقيدتنا في التعاون مع الظالمين)، (عقيدتنا في الدولة الظالمة)، (عقيدتنا في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية)، (عقيدتنا في حقّ المسلم على المسلم)...

(١) أنظر حول ذلك: المظفر، الشيخ محمد رضا، عقائد الإمامية، دار الزهراء، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣، ص ١٢٦ وما بعدها.

وغير خفيّ، أنّ هذه الآداب والتعاليم والمفاهيم، لا علاقة لها بأصول الاعتقاد، ولا تندرج في تعريف المسألة الكلامية على اختلاف الآراء في ذلك. والشيخ المظفر رحمته الله ما كان ليغيب عنه هذا الأمر، لكنّه فيما يبدو، أراد تقديم صورة مختصرة لسائر المسلمين ولغير المسلمين عن الشيعة الإمامية، فيما يعتقدونه أو يتبنونه ويأخذون به في سلوكهم مع الآخرين، ممّا ورثوه عن الأئمّة من آل البيت عليهم السلام.

٣

أصناف الاعتقاد وأنحائه

لا يخفى أنّ القضايا الاعتقادية ليست من صنفٍ واحد، ولا في رتبةٍ واحدة، ولا تتساوى في الأهميّة والمكانة، لذا لا يجوز الخلط بين أنواعها وأصنافها المختلفة، لما لذلك من نتائج سلبية خطيرة تتصل بقضايا الإيمان والكفر. والحقيقة، أنّ بالإمكان تقسيم القضايا والمفاهيم الاعتقادية وفق عدة معايير واعتبارات، وهي ثلاثة، وهذه عناوينها:

أولاً: قضايا الاعتقاد بين الأصول والضروريات والنظريات.

ثانياً: القضايا العقدية بين وجوب الاعتقاد وحرمة الإنكار.

ثالثاً: وجوب الاعتقاد بين المعرفة التفصيلية والإجمالية.

وفيما يلي تفصيل الكلام في هذه التصنيفات:

١ - قضايا الاعتقاد بين الأصول والضروريات والنظريات

المعيار الأول: هو التصنيف الذي يأخذ بعين الاعتبار الأهميّة الاعتقادية، وما يترتب على ذلك من لوازم.

وبهذا الاعتبار، يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام:

١ - الأصول. ٢ - الضرورات. ٣ - النظريات.

أولاً: الأصول

الأصول هي تلك المفاهيم الأساسية التي تشكّل ركائز الإيمان وأساسه، على أن يكون للاعتقاد بها كامل الموضوعيّة في صدق الانتماء والانتساب إلى الدين، بحيث يكون عدم الإيمان بها - سواء كان ذلك لعنادٍ وتقصير أو لغفلة وقصور - موجباً لخروج الشخص عن الدين. وعلى سبيل المثال، فإنّ الشخص الذي لا يؤمن بالله، لا يُعدّ مسلماً مهماً كان سبب كفره، وكذلك من لا يؤمن برسول الله ﷺ، فهو ليس مسلماً ولو كان معذوراً في عدم إيمانه، كما لو لم يصله صوت الدعوة إطلاقاً، هذا هو المعروف في تقرير معنى الأصل وتعريفه^(١).

إلا أنّ في هذا التعريف تأملاً ينطلق من احتمال أنّ الكفر مساوٍ للجحود والعناد، كما يستفاد من بعض النصوص، من قبيل صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(٢)، وهذا ما تبّناه بعض الأعلام^(٣)، ما يعني أنّ من لا يؤمن بالله أو رسوله، لا يُعدّ كافراً إلا في حال جحوده^(٤).

إنّه، وبناءً على هذا الوجه أو الاحتمال، يسقط الضابط المتقدم في تعريف الأصل، إذ لا يبقى لإنكار الأصل أية خصوصية للحكم بالكفر، وإنما الخصوصية كلّ الخصوصية هي للجحود، فمن جحد أصلاً يُحكم بكفره، وكذلك من جحد فرعاً من فروع الدين مع علمه والتفاته إلى أنّ إنكاره وجحوده مستلزمٌ لتكذيب الرسول ﷺ.

(١) أنظر على سبيل المثال: ما يقوله السيد الخوئي في التنقيح في شرح العروة الوثقى، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٨-٥٩.

(٢) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٨٨.

(٣) أنظر: مطهري، الشيخ مرتضى، العدل الإلهي، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٩٧ م، ص ٣٣٦.

(٤) راجع للتوسّع حول هذا الموضوع: الخشن، حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، مصدر سابق، ص ٣٩-٤٧.

عدد أصول الدين

لكن، مع صرف النظر عن التأمل المشار إليه، وأخذ الضابط المذكور في تعريف الأصل بعين الاعتبار، فإنَّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا: ما هي المفاهيم الاعتقادية التي تدخل في التعريف المذكور؟

إنَّ من المؤكَّد الذي لا خلاف فيه بين المسلمين هو دخول الإيمان بالله ووحدايته والإيمان بالنبوة الخاصَّة، أعني نبوة سيِّدنا رسول الله محمد ﷺ، في تعريف الأصل، فمن لا يؤمن بالتوحيد أو النبوة، فهو خارجٌ عن الإسلام مهما كان سبب عدم إيمانه، سواء كان معذوراً في ذلك أم غير معذور.

لكن ماذا عن المعاد؟

المعروف والمشهور أنَّه أصلٌ من الأصول، بمعنى أنَّ من لا يؤمن به فهو خارجٌ عن الإسلام، ولو كان معذوراً في عدم إيمانه، وبذلك تغدو أصول الدين ثلاثة، وهي التوحيد، النبوة، المعاد.

في المقابل، ثمَّة رأي آخر يقرُّ بركيَّة المعاد، لكنَّه لا يعتبره أصلاً بالمعنى المتقدم للأصل، أي إنَّه لا يحكم بكفر من لا يؤمن به فيما لو كان معذوراً في عدم إيمانه، كما لو فرضنا أنَّ إنساناً تولد من أبوين مسلمين، ولكنَّه عاش في أجواء غير دينية، بحيث لم يسمع بفكرة المعاد رأساً، فلم يؤمن به، فلا يحكم بكفره. وعلى هذا القول، تغدو أصول الدين اثنين فقط، وهما التوحيد والنبوة. وممَّا يشهد لثباته أصول الدين، جملةٌ من النصوص التي تؤكِّد أنَّ التلفظ بالشهادتين كافٍ في الانتساب إلى الإسلام، ومن هذه النصوص: الحديث المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله، به حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة النَّاس»^(١)،

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٦.

ويضاف إليه سيرة النبي ﷺ العملية في قبول إسلام مَنْ نطق بالشهادتين فقط^(١)، وقد عالجتُ هذا الموضوع مفصلاً في محلّ آخر^(٢).

أصول الدين والمذهب

لكن، أين يندرج العدل، وكذا الإمامة، وفق الضابط المتقدم؟ هل يندرجان في عداد أصول الدين، أم أنّهما من أصول المذهب، كما شاع في بعض الكلمات؟^(٣).

والجواب: أنه قد اتّضح ممّا تقدّم، أنّ الإمامة والعدل ليسا من أصول الدين؛ لأنّ عدم الإيمان بهما لا يضرّ في صدق الانتساب إلى الإسلام بالاتفاق^(٤)، وإنّما هما من أصول المذهب، وأصول المذهب هي تلك المفاهيم التي يكون للاعتقاد بها مدخلية في صدق الانتماء إلى المذهب، ومن لا يؤمن بها، ولو لعذر، لا يكون منتسباً إلى المذهب. على سبيل المثال، فإنّ من لا يؤمن بالإمامة، لا يُعدّ مؤمناً إثني عشرياً، حتّى لو كان معذوراً في عدم اعتقاده بها، والكلام عينه يجري في العدل وغيره من المفاهيم التي تعدّها المذاهب أصولاً اعتقادية لها، بحيث يتوقّف الانتماء إلى المذهب على الإيمان بها.

(١) أنظر على سبيل المثال: المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين (١١٨٨هـ-٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة الشقا، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٥، ١٩٨٣، ج ١، ص ٨٦ وما بعدها.

(٢) أنظر: الخشن، حسين، العقل التكفيري - قراءة في المنهج الإقصائي، مصدر سابق، ص ٢٥ وما بعدها.

(٣) أنظر على سبيل المثال: الخميني، روح الله، (الإمام)، كتاب الطهارة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف - العراق، ط ١، ١٩٧٠م، ج ٣، ص ٣٢٢ و ٣٢٥.

(٤) أنظر: كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، مصدر سابق، ص ٢١٣.

ثانياً: الضروريات

الصف الثاني من المفاهيم الاعتقادية: هو تلك المفاهيم التي لا ترقى إلى مستوى الأصول، لجهة توقف صحة الانتماء إلى الدين على الإيمان بها، غاية ما هناك، أنها مفاهيم أساسية تتسم بالوضوح والبداهة، من قبيل: عصمة النبي ﷺ في التبليغ، أو خاتمية نبوته، وهكذا المعاد على القول الثاني المتقدم، إلى غيرها من المفاهيم.

وحيث قد شاع في كلمات المتكلمين والفقهاء، استخدام مصطلح (الضروري)، فعبّروا عن بعض القضايا بأنها من ضروريات الدين، وعن بعضها الآخر بأنها من ضرورات المذهب، ورتّبوا على (ضرورية القضية) أحكاماً قد تصل إلى حدّ تكفير منكرها، ولم يتجشّموا عناء الاستدلال عليها، اكتفاءً بكونها من الضرورات؛ رأينا من الضروري التوسّع في تحقيق هذه المسألة.

والسؤال: ما المراد بالضرورة؟ وكيف تتشكّل؟ وما هي أقسام الضروري؟ وما هي أحكامه؟ وهل إنه أصلٌ مستقلٌّ في الاستدلال في عرض الكتاب والسنة؟ وهل إن كلّ ما تدعى ضرورته هو كذلك؟

نشأة المصطلح ومنبته

من الواضح أنّ مصطلح الضروري ليس مستولداً من رحم الكتاب أو السنة، وإنما تمّ استقدامه من علم المنطق، فليس للفقهاء والمتكلمين اصطلاح خاصّ بهم مغاير للاصطلاح المنطقي، وهذا ما أصرّ عليه بعض العلماء^(١)، إلا أنّ البعض الآخر رأى مغايرة المصطلح الكلامي للمصطلح المنطقي، حيث قال:

(١) الجهرمي، علي الكريمي، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار (تقريباً لأبحاث المرجع السيد الكلبيكاني)، دار القرآن الكريم، قم - إيران، ط١، ١٤١٣هـ، ص ١٧٩.

«ضروريات الدين ليست ضروريةً بالمعنى المصطلح عليه عند المنطقيين، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّهم حصروا الضروريات في الست^(١)، وليس علمنا بوجوب الصلاة - مثلاً - داخلاً في الست.

وثانيهما: أنّ علمنا بها إنّما يحصل بالنصّ^(٢).

لكنّ الظاهر أنّ نظر القائلين باستقدام المصطلح من علم المنطق هو إلى الضروريّ في باب العلم لا في باب الصناعات الخمس، فقد قسّم المناطقة العلم إلى ضروريّ ونظريّ، والأوّل: هو ما لا يحتاج في حصوله إلى فكرٍ ونظرٍ، كتصديقنا بأنّ الشمس طالعةٌ، والثاني: هو ما يحتاج إلى فكرٍ ونظرٍ، من قبيل تصديقنا بأنّ الأرض متحرّكةٌ حول نفسها وحول الشّمس.

مفهوم الضروريّ وملاكه

ركّز البعض في تعريف الضروري على عنصر الاشتهار والوضوح في المسألة، «فضروريّ الدّين هو الذي علماء ملّتنا وعلماء غير ملّتنا، يعرفون أنّه ممّا جاء به نبيّنا ﷺ، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ، وعلى قياس ذلك ضروريّ المذهب، هو الذي علماء مذهبنا، وعلماء غير مذهبنا يعرفون أنّه ممّا قال به صاحب مذهبنا، كبطلان العول والتعصيب»^(٣). بينما ركّز آخرون في تعريفه على

(١) الضروريات الست هي: الأوليات، المشاهدات، التجريبيّات، المتواترات، الحدسيّات، الفطريّات.

(٢) الاسترابادي، محمد أمين (ت ١٠٣٣)، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٤هـ، ص ٢٥٢.

(٣) الأسترابادي، محمد أمين، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة، مصدر سابق، ص ٢٥٢. وانظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤)، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، دليل ما، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٨٦.

جهة عدم احتياجه إلى الدليل والبرهان، «فكلّ حكم اعتقادي أو عملي، لا حاجة في إثبات كونه من الإسلام إلى دليل، فهو ضروري»^(١)، وذلك من قبيل الاعتقاد برسالة سيّدنا محمد ﷺ ونبوّته أو عصمته، وكلّ حكم عقدي أو عملي يحتاج في إثبات كونه من الإسلام إلى الدليل فهو النظري، كأكثر تفاصيل العقيدة والشريعة. والأقرب - انسجاماً مع المستند أو المنشأ المنطقي للمصطلح - هو التعريف الأول: الذي يركّز على عنصر البداهة والوضوح، وأمّا التعريف الثاني، فهو تعريف باللازم، فإنّ لازم الوضوح عدم الاحتياج إلى الدليل.

أقسام الضروري

ينقسم الضروري لدى المتكلّمين والفقهاء إلى: ضروري الدين وضروري المذهب، وعلى التقديرين، فهو إمّا ضروريّ عقديّ، أو شرعيّ فقهيّ، فالأقسام أربعة:

- ١ - ضروري الدين العقديّ، كالإيمان بعصمة النبي ﷺ وخاتميّة رسالته.
- ٢ - ضروريّ الدين الفقهيّ، كوجوب الصلاة، وحرمة الربا.
- ٣ - ضروري المذهب العقديّ، كالإيمان بعصمة الأئمة لدى الشيعة.
- ٤ - ضروري المذهب الفقهيّ، من قبيل شرعيّة الزواج المؤقت لدى الشيعة أيضاً.

بين الأصل والضروري

ثم إنّ السؤال الذي يفرض نفسه في المقام هو: ما الفارق بين أصول الدين وضروريّاته؟ وما الفارق أيضاً بين أصول المذهب وضروريّاته؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال نقول: إنّ الفارق بين أصول الدين وضروريّاته

(١) الجهرمي، علي الكرمي، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، مصدر سابق، ص ١٧٩.

يتلخّص: في أنّ عدم الإيمان بالأصل، ولو لعذرٍ، من غفلة أو نحوها، موجب للخروج عن الدّين كما عرفت، بعيداً من التحفّظ الذي سجّلناه، أمّا الضرورة، فلا يضرّ عدم الإيمان بها، إذا كانت لغفلة أو نحوها، في صدق الانتماء إلى الدّين، ما لم ينجرّ الأمر إلى الإنكار، بل إنّ الإنكار بعنوانه، قد وقع البحث في كونه من موجبات الكفر، أو أنّه لا يوجبه إلّا في حال استلزامه إنكار أصل من الأصول؟

والأقرب إلى الصواب هو الرأي الثاني الذي تبناه جمعٌ من الأعلام^(١).

أما عن الفرق بين الأصل المذهبي والضرورة المذهبية، فهو كالفارق بين أصل الدين وضروريّه، بمعنى أنّ الإيمان بالأصل المذهبي والاعتقاد به، شرطٌ لانخراط الإنسان في دائرة المذهب ولو بشكل رسمي، أمّا الضرورة، فلا يتوقّف صدق الانتماء المذهبي على الإيمان بها، وإنّما يتوقّف على عدم إنكارها.

أحكام الضروري

رتّب الفقهاء والمتكلّمون جملةً من الأحكام على الضروري، من أهمّها: خروجه عن نطاق القضايا التي تحتاج إلى الاستدلال، حتّى أنّ بعضهم عرّفه بذلك كما سلف، وفرّعوا على ذلك: أنّ الضروري ليس محلاً للاجتهاد أو التقليد، لأنّ الاجتهاد - بما يتضمّن من بذل الجهد في استنباط الحكم - إنّما يكون في الأمور النظرية، أمّا البديهيات، كوجوب الصلاة - مثلاً - فلا معنى للاجتهاد وبذل الجهد لإثبات وجوبها، كما أنّه لا معنى للتقليد فيها بحكم بدايتها، فإنّ التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، والمفروض أنّه ما من مسلمٍ يجهل أصل وجوب الصلاة.

(١) أنظر: الأنصاري، الشيخ مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، القضاء والشهادات، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٣٢٩؛ والحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٨٠؛ والغروي، الشيخ علي، التنقيح في شرح العروة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٦٠.

ومن جملة الأحكام المهمة والخطيرة التي تمّ بناؤها على فكرة الضروي، الحكم بكفر منكره، وإخراجه عن الدين في ضروري الدين، أو إخراجه عن المذهب في ضروري المذهب، كما عليه مشهور الفقهاء والمتكلمين^(١)، لكنّ هذا الحكم هو مثار جدل ونقاش، لافتقاره إلى الدليل، ومن هنا اتّجه بعض الفقهاء المتأخرين إلى أن إنكار الضروي - بعنوانه - لا يوجب كفراً، إلا إذا رجع إلى تكذيب النبي ﷺ أو إنكار رسالته، كما أسلفنا.

انقلاب الضرويّ إلى نظري وبالعكس

هل ينقلب الضروي إلى نظري؟ وكيف؟ وهل ينقلب النظري إلى ضروري؟ وهل ضرورية القضية أمرٌ نسبيّ يختلف من شخصٍ إلى آخر، ومن مكانٍ إلى آخر، أو بين زمانٍ وآخر؟

والجواب: نعم، قد ينقلب الضرويّ إلى نظري، فربّ أمر كان في عصر النصّ ضرورياً، لكنّ تقادم الزمان وضياع الأدلّة والقرائن، وكثرة الشبهات، جعلته نظرياً^(٢)، وقد مثل المحقق البهبهاني لذلك بخلافة الإمام علي عليه السلام^(٣).

ومن الممكن أيضاً انقلاب النظري إلى ضروري، بل إنّ ذلك واقعٌ في كثيرٍ من الضروريات، فقد كانت في بداية تشريعها أموراً نظرية.

وهكذا، فإنّ الضرويّ قد يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فربّما كان الحكم ضرورياً عند شخصٍ أو جماعة، ونظرياً عند آخرين^(٤).

(١) أنظر: البهبهاني، محمد باقر (الوحيد) (ت ١٢٠٥هـ). الرسائل الأصولية، تحقيق: مؤسسة الوحيد البهبهاني، مؤسسة البهبهاني، ط ١، ١٤١٩هـ، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣) الاسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

(٤) أنظر البهبهاني، الرسائل الأصولية، مصدر سابق، ص ٢٦٥، والخميني، روح الله (الإمام)، كتاب الطهارة، مطبعة مهر، قم - إيران ج ١، ص ١٢٥.

والسؤال المهم: ما هو الموقف في الحالتين أو الصورتين المُشار إليهما، وهما:

١ - انقلاب الضروري إلى نظري.

٢ - انقلاب النظري إلى ضروري.

فهل يترتب على هذا الانقلاب أثر عقدي أو شرعي؟

أمّا الصورة الأولى، فإنّ الموقف إزاءها واضح، إذ لا يمكن أن يتعامل مع منكر ما صار نظرياً اليوم معاملة منكر الضروري؛ لأنّ كونه ضرورياً في الأزمنة السابقة، لا يوجب التعامل معه معاملة الضروري بلحاظ كل الأزمنة.

وأما الصورة الثانية، أعني صورة انقلاب النظري إلى ضروري، فالسؤال هنا عن مدى قيمة هذا الضروري، وتحديدًا الذي يتشكّل في عصر متأخر عن عصر النصّ، فهل يمكن الركون إليه والاعتماد عليه بما يعنيه ذلك من إخراجة عن دائرة الاجتهاد، والمنع من إبداء الرأي المخالف إزاءه، وهو الأمر الذي يجزّ إلى أحكام خطيرة، كالخروج عن الدين أو المذهب على القول به؟

ربما يظهر من الشيخ محمد حسن النجفي، صاحب الموسوعة الفقهية الشهيرة «جواهر الكلام»، إمكان تشكّل الضروري - مع ما يترتّب على الضروري من أحكام - في الزمن المتأخّر، فهو يستدلّ على عدم قبول شهادة غير الشيعي، بكون ذلك «ضروري المذهب في هذا الزمان»^(١)، وقريباً منه ما ذكره في الاستدلال على حرمة أكل بعض حيوانات البحر^(٢).

لكنّ هذا الكلام لا تمكن الموافقة عليه، فإنّ الضرورة المتأخّرة لا تمنع من

(١) النجفي، محمد حسن (ت ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٧، ج ٤١، ص ١٦، و ٣٦.

(٢) م.ن، ج ٣٦ ص ٢٥٠.

إخضاع الحكم الذي قامت عليه إلى الفحص، ذلك لأنها لا تصلح في نفسها دليلاً لإثبات حكم من الأحكام - عقدياً كان أو شرعياً - فضلاً عن أن يترتب على مخالفتها حكم منكر الضروري، فالضروري لا بد من أن يمتد في ضرورته وبدايته إلى زمن التشريع وعصر النص^(١).

والوجه في ذلك:

أولاً: إنّ الضرورة في أصل تكوّنها، تنطلق من وضوح الحكم المتلقى من المعصوم، وتأكيد أهميته الخاصة، فهي ليست دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، وإنما هي منطلقة من ذلك. وربما كانت - كالإجماع - كاشفة عن السنة، غاية الأمر، أنّ انتشار الحكم بسبب التنصيص الواضح والتأكيد المتكرر، أو غير ذلك من الأسباب، بلغ درجة من الوضوح في الأذهان لا يحتاج معها إلى تجشّم عناء الاستدلال وذكر الوجوه الأخرى في المسألة، لكنّ هذا لا يعني صرف النظر أو غض الطرف عن مدى انسجام الضرورة - سواء المنعقدة في الزمن المتقدم أو المتأخر عن عنصر النص - مع مفاد الكتاب والسنة، فهما - بالإضافة إلى حكم العقل القطعي - المقياس والمعياري الأساسيين والنهائيين للشرعية الإسلامية، وليست الضرورة بعنوانها هي مقياس الشرعية.

أجل، الفارق بين الضرورتين - الضرورة المتشكّلة في عصر النص، والضرورة المتشكّلة بعد عصر النص - يكمن في أنّ الضرورة المتكوّنة في عصر النص، غالباً ما تكون وليدة البيان الشرعي، من خلال تأكيد المشرّع على أهمية القضية التي انعقدت الضرورة عليها، وهكذا الضرورة المقاربة لعصر النص. أما الضرورة المتكوّنة بعيداً عن عصر النص، فهي قد تخضع أكثر من غيرها لاعتبارات لا علاقة لها بالدين أو النص، وإنّما لها علاقة بعوامل أخرى اجتماعية أو سياسية أو

(١) أنظر: الحائري، السيد كاظم، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٣١٨.

غيرها. وعلى سبيل المثال، فإنّ هيمنة الفتوى أو الفكرة على الذهن العام، وعدم وضعها موضع التداول الاجتهادي، سيجعل من الصعوبة بمكان تجرّؤ أحد على إبداء الرأي المخالف فيها، ولا سيما في حال تبني تلك الفتوى أو الفكرة من قبل بعض الشخصيات التي تملك «قدسيّة» لدى الرأي العام، ما يعني ضرورة التأمّني قبل إطلاق دعاوى الضرورة أو ترتيب أحكامها.

ثانياً: يمكن القول: إنّهُ إذا كانت الضرورة دليلاً وحجّةً في ذاتها، حتّى لو كانت ناشئةً في زمن متأخّر، فهذا، وبصرف النظر عن افتقاره إلى الدليل، قد يعرّض الإسلام نفسه للتشويه والتحريف؛ لأنّه عندما يسود التقليد، ويُصاب الفكر بالعقم، ويستقيل العقل الاجتهادي، تترسخ جملةً من المفاهيم المغلوطة في الأذهان، فيألفها الناس بمرور الزمن، وتغدو في مصاف الضروريات والبديهيات، ويغدو النقاش فيها نقاشاً في الدّين نفسه، ثمّ وفي مرحلة لاحقة، قد تتغيّر الظروف، وينقلب الأمر، ويصبح عكس تلك القضية ضرورياً، وبذلك تضيع الحقائق وتختلّ الموازين؛ ولذا ينبغي للفقهاء عدم الاغترار بدعاوى الضرورة أو الإجماع أو الشهرة، فيتوقّف عن بذل الجهد في سبيل الوصول إلى الواقع. ألم تكن أولى درجات الغلو - عند الشيخ الصدوق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد - نفي السهو عن المعصوم، ثمّ غدا نفي السهو عنه ضرورياً؟ وهكذا ألم تكن الفتوى بنجاسة ماء البئر ضروريةً أو إجماعية، ثمّ صار عكسها إجماعياً؟! وكذلك الفتوى بنجاسة أهل الكتاب كانت أشبه بالقضية الضرورية، ثمّ شاع بعدها القول بالطهارة، وهكذا فقد ادّعى بعض العلماء أنّ عدم حجّية خبر الواحد - كعدم حجّية القياس - من ضروريات المذهب^(١)، مع أنّ الواقع والسائد اليوم في الأوساط الفقهيّة عكس ذلك.

(١) أنظر: البهسودي، السيد محمد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لبحث السيد الخوئي في الأصول، مكتبة الداوري، قم - إيران، ط ٥، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ١٤٨.

وثالثاً: إنّ لازم الأخذ بالضرورة المتأخرة - مع الأخذ في الاعتبار الرأي الذي يرى تقوّم الإيمان أو الإسلام بعدم إنكار الضروري - أن تكون حقيقة الإيمان أو الإسلام متغيّرة من زمان إلى آخر وليست ثابتة، مع أنّ الظاهر، كما يقول الشيخ الأنصاري، إنّ حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر الموجب للخلود في النار، لم تتغير بعد انتشار الشريعة. ويضيف رَحِمَهُ اللهُ، أنّ ظهور «أمور ضرورية الثبوت من النبي ﷺ، فيعتبر في الإسلام عدم إنكارها، لا يوجب التغيّر - تغير حقيقة الإيمان -، وإلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنة، أو كان حقيقة الإيمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الإسلام»^(١).

ضرورات لا أصل لها

في ضوء ما تقدّم، ووسط مناخ التقليد السائد في الحقل الكلامي، وتهيب مخالفة المشهور في المجال الفقهي فضلاً عن الكلامي، الأمر الذي ساعد على التسرّع في إطلاق دعاوى الضرورة، في ضوء ذلك كلّ، غدونا أمام جملة من الضرورات المدّعاة، ممّا لا أصل لها في الكتاب أو السنّة، وإنّما استقرارها في الأوساط العلميّة مدّة من الزمن، أضفى عليها سمة الضرورة في الأذهان، رغم أنّها انطلقت من ذهنيّة معيّنة ومناخ ثقافي محدود، كما في دعوى أنّ ضرورة المذهب قائمة على عدم احترام أبناء المذاهب الأخرى^(٢)، وعدم قبول شهادتهم، واستناداً إلى هذه الضرورة اندفع الشيخ محمد حسن النجفي، إلى الرّد بشدّة على الشهيد الثاني، لذهابه إلى قبول شهادتهم، معتبراً - أعني الشهيد - أنّ العدالة تتحقّق لدى كلّ فردٍ بالتزامه بمقتضيات عقيدته^(٣).

(١) الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٦٢.

(٢) الخميني، روح الله (الإمام)، المكاسب المحرمة، إسماعيليان، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٠ هـ، ج ١، ص ٢٥١.

(٣) أنظر: النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام، مصدر سابق، ج ٤١، ص ١٩.

وهكذا، فقد طعن بعضهم في الفيض الكاشاني بمخالفته للضرورة، في إفتائه بعدم سراية النجاسة إلى الأجسام الطاهرة إلا مع انتقال عين النجاسة، ما يعني ضمناً، أنّ المنتجس لا ينجس، وقد استغرب المحقق الهمداني هذا التجرؤ على رمي الكاشاني بمخالفة الضرورة، مفترضاً أنّ «ضرورات الشرع في هذه الأعصار، منحصرة في الأحكام الكثيرة الدوران في كلمات الشرع، من الكتاب والسنة القطعية، كالصلاة والصوم والزكاة ونحوها، ممّا لا تخفى شرعيّتها على من راجع الكلمات المعلومة الصدور من الشارع»^(١).

وغير بعيدٍ من ذلك، دعوى ضرورة الولاية التكوينية، مع أنّها مجرد فرع عقدي نظري بحاجة إلى البرهنة والاستدلال^(٢). وإذا كانت الرجعة، رغم ما ورد فيها من النصوص، «لا تُعدّ من الضروري الذي يجب الاعتقاد به»، كما يقول السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ^(٣)، فلن تكون الولاية التكوينية أحسن حالاً منها.

المطلوب إذاً، ليس فقط التريث والتثبت قبل إطلاق دعوى الضرورة، بل المطلوب دراسة متأنية لكلّ دعاوى الضرورة المنتشرة في الأوساط العلمية والشعبية، إذ ربّما نكتشف أنّها مجرد دعاوى لا أصل لها، ولا سيّما أنّ الضرورات لم ترد في نصّ قرآني أو حديث مرويّ عن النبي ﷺ أو الأئمة من أهل بيته عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما أنّ العلماء غير متفقين على كلّ ما يُذكر في عداد الضرورات، يقول الميرزا القمي صاحب القوانين: «اختلف العلماء في ضرورات الدين، يحكم أحدهم بأنّ هذا الشيء من ضرورات

(١) الهمداني، آغا رضا (ت ١٣٢٢هـ)، مصباح الفقيه، طبعة حجرية، منشورات مكتبة الصدر، طهران - إيران، ج ١، ص ٥٧٧.

(٢) أنظر: مغنية، الشيخ محمد جواد، فلسفة الولاية، دار الجواد ودار التيار الجديد، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص ٢٨؛ وراجع للتوسع: الخشن، حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، مصدر سابق، ص ٩٨ - ١٠٠.

(٣) الخوئي، السيد أبو القاسم، صراط النجاة، (استفتاءات)، دفتر نشر برگیزده، قم - إيران، ط ١، ١٤١٦هـ، ج ١، ص ٤٦٩.

الباب الأول: الاجتهاد الكلامي المبررات، المناهج، المرتكزات
الدين، ويحكم الآخر بأن عدمه من ضرورات الدين»^(١).

ثالثاً: النظريات

والصنف الثالث: هو المفاهيم النظرية التي لا يتوقف الانتماء المذهبي - فضلاً عن الديني - على الإيمان بها، كما أنها ليست من ضروريات الدين أو المذهب، ويمكن تسميتها بالفروع النظرية الاجتهادية، لحاجتها إلى إقامة البرهان عليها، وإمكانية الاجتهاد فيها، ولا يترتب على إنكارها أو عدم الاعتقاد بها تكفير، ما لم ينجر إنكارها إلى إنكار الأصول.

والفروع النظرية العقدية كثيرة جداً، بل إنها تمثل النسبة الأكبر من قضايا الاعتقاد، فكل ما عدا الأصول والضروريات يندرج في عداد النظريات، من قبيل: أمية النبي ﷺ، أو الإيمان بأن آباءه كلهم موحدون، وهكذا الحال في الكثير من تفاصيل المعاد أو غيره من الأصول.

يقول الشهيد الثاني: «المراد بالأصول التي ترد شهادة المخالف فيها: أصول مسائل التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد، أما فروعها من المعاني والأحوال وغيرهما من فروع علم الكلام، فلا يقدر الاختلاف فيها، لأنها مباحث ظنية، والاختلاف فيها بين علماء الفرقة الواحدة كثير شهير، وقد عدّ بعض العلماء جملة مما وقع الخلاف فيه منها بين المرتضى وشيخه المفيد، فبلغ نحواً من مائة مسألة، فضلاً عن غيرهما»^(٢).

ويقول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء رَحِمَهُ اللهُ بِشأن عقيدة المسلم، إنها: تتقوم «بشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن أهل بيته الكرام

(١) نقله الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه: فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٢) الجبعي، زين الدين المعروف بالشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - إيران ١٤١٩هـ، ط ١، ج ١٤، ص ١٧٢.

أئمتنا وسادتنا، على ما يعتقدّه العامة من سدّج الأذهان وبسطاء العقول، وهذا هو جوهر الإسلام وأصول كيانه، وليس ما وراء ذلك، كمسألتنا هذه - يقصد مسألة الاختيار والجبر - وأمثالها، إلا مسائل نظر واستدلال ومراتب فضل في الدين وكمال، المصيب والمخطئ فيها معذور إن شاء الله، بل الكلُّ مأجور بفضل الله، إلا أن يكون معتقداً خلاف الواقع، عن تسامح في النظر وتقصير في الطلب^(١).

وكما هو الحال في الأصول والضروريات، فإنّ النظريات أيضاً تنقسم إلى: فروع نظريّة دينية (عابرة للمذاهب)، كالأمثلة المتقدّمة، وفروع عقديّة مذهبية، كما في الولاية التكوينية.

في ضوء ذلك، فإنّ علينا التنبّه جيّداً إلى أنّ الكثير من الضرورات المذهبية هي نظريات دينية، أي إنّ مسألة عقديّة واحدة قد تكون ضروريةً ونظريّةً في الآن عينه، فهي في موازين المذهب الخاصّة قضية ضرورية، أمّا وفق موازين الدين، فلا تعدو كونها فرعاً نظرياً، وربما تُذكر - كمثال على ذلك - ولاية أئمة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ الولاية بمعنى المودّة والمحبة هي من ضروريات الدين، إذ لا ينكرها أحدٌ من المسلمين، وأمّا الولاية بمعنى الخلافة، فهي «ليست من ضروريات الدين بوجه، وإنّما هي مسألة نظرية»، كما يقول السيد الخوئي رحمته الله^(٢)، أي إنّها من نظريّ الدين، وضروري المذهب.

٢ - المفاهيم الدينيّة بين وجوب الاعتقاد وحرمة الإنكار

المعيار الثاني في تصنيف القضايا العقديّة: هو المعيار الذي يأخذ في الاعتبار تصنيفها إلى ما يجب الاعتقاد به وما لا يجب، وتوضيحاً لذلك، فإنّنا

(١) كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، مطبعة العرفان، صيدا - لبنان، ط١، ١٣٣٠هـ، ص ١٥٢.

(٢) الغروي، الميرزا علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لدروس السيد الخوئي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٧٩-٨٠.

في البدء نطرح الأسئلة التالية:

ما المراد بالاعتقاد؟ وما هو دوره في بناء الهوية الإسلامية والإيمانية؟ وما هو موقعه في المعارف الدينية عموماً؟ وما هي المعارف التي تحتاج إلى عقد القلب؟ هذه الأسئلة وغيرها نعرض لها أولاً، ثم نأتي إلى تحديد ما يجب وما لا يجب الاعتقاد به.

علاقة المعرفة بالاعتقاد

بديهياً أن الاعتقاد الذي نتحدث عنه، لا يراد به مجرد المعرفة، ولا يكتفى فيه بمجرد العلم بالمسألة الدينية، وإنما هو معنى أعمق من ذلك، فهو يختزن معنى التسليم والإذعان، وعقد القلب على ما علم به المكلف، إذ ربّما يعلم المرء بشيء ولا يعقد قلبه عليه، بل يبني على خلافه عناداً وجحوداً، كما حدّثنا القرآن عن بعض الناس: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، كما أنه قد لا يبني لا على الشيء ولا على خلافه^(١). إذاً فالعلم لا يلازم الاعتقاد ولا يرادفه، لكن الاعتقاد يلازم المعرفة واليقين، أو هكذا ينبغي أن يكون. وبناءً عليه، فوجوب الاعتقاد الذي نلتزم به تابع لوجوب المعرفة، فما لا تجب معرفته التفصيلية ولا الإجمالية لا يجب الاعتقاد به، وأما ما تجب فيه المعرفة - كما سيأتي - فإن كانت المعرفة الواجبة تفصيلية، فلا يكتفى فيه بالاعتقاد الإجمالي، وإن كانت المعرفة الواجبة إجمالية، فلا يجب فيه سوى الاعتقاد الإجمالي. وفيما يأتي مزيد بيان لذلك وتوضيح للمعرفة بقسميها.

القضايا الدينية وعقد القلب

والسؤال: هل إن كل القضايا أو المفاهيم الدينية تتطلب عقد القلب، أو إن بعضها لا يتطلب ذلك؟ وما هو المعيار في التصنيف؟

(١) أنظر: اليزدي، الشيخ محمد إبراهيم، حاشية فرائد الأصول، تقريراً لدروس السيد كاظم اليزدي، دار الهدى، قم - إيران، ط ٢، ١٣٢٧هـ، ج ١، ص ٦٦٣.

يستفاد من كلمات الأعلام، أنّ بالإمكان تنويع القضايا الدينية إلى ثلاثة أنواع: الأول: القضايا التي يجب الاعتقاد بها دون قيد أو شرط، أي إنّ وجوب الاعتقاد فيها مطلقٌ وغير متوقف على حصول العلم، بل يجب على المكلف في هذا النوع من القضايا تحصيل العلم، مقدّمةً لبناء تصوراته الاعتقادية.

الثاني: القضايا التي يجب الاعتقاد بها، لكن مقيداً بحصول العلم، فما لم يحصل العلم بها فلا يجب فيها الاعتقاد، ولا يجب على المكلف تحصيل الشرط (العلم) مقدّمةً للاعتقاد.

وإذا أردنا استخدام المصطلحات الأصولية لقلنا: إنّ المعرفة بالنسبة إلى النوع الأول من القضايا، هي مقدّمة واجب - كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة - فيجب تحصيلها، ولكنّها بالنسبة إلى النوع الثاني مقدّمة وجوب - كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج - فلا يجب تحصيلها.

الثالث: القضايا التي لا يجب فيها الاعتقاد أصلاً حتّى مع حصول العلم بها، غاية الأمر أنّه لا يجوز إنكارها والجحود بها، وقد مثل المحقق الأشثاني لهذا النوع بالقضايا التكوينية التي أخبر عنها المعصوم، من قبيل: بيان مبدأ خلق السماوات والأرض، ونحوها من الأمور الواقعية التي لا تعلق لها بالدين على حدّ تعبيره^(١)، وأمّا أمثلة النوعين الأول والثاني، فستأتي في ثنايا البحث.

حكم الأنواع المذكورة

ولكن قبل الحديث عن ذلك، يجدر بنا بيان حكم من لم يعتقد بالمسائل الدينية من الأنواع الثلاثة المتقدّمة، فنقول: لا شكّ في أنّ الإسلام يدور مدار الاعتقاد بالنوع الأول من القضايا، فمن لم يعتقد به فهو خارجٌ عن الإسلام أو الإيمان، أي

(١) نقله: الشيخ محمد جواد مغنية، في فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص ١٤١.

إنه تترتب على عدم الاعتقاد بالأصول آثار وضعية، كما سنذكر. وهذا بخلاف النوع الثاني، فإن عدم الاعتقاد به لجهل، لا يضر بالانتماء الديني للشخص، فكل ما لا يجب بذل الجهد في تحصيله ولا معرفته، لا يدور الإسلام مداره، وبالأولى أن لا يدور الإسلام مدار النوع الثالث، شريطة عدم الإنكار، لأن هذا النوع من القضايا خارج عن نطاق القضايا العقدية، بل والدينية أيضاً، لأنه وإن ورد على لسان المعصوم، إلا أن ذلك لا يصيره من قضايا الدين وشؤونه، فإن المعصوم قد يخبر عن الشيء لا بصفته مشرعاً أو مبلغاً عن الله، بل من موقع خبرته في شؤون الحياة، أو من موقع علمه المستقى من الوحي.

الاعتقاد المطلق والمشروط

بالعودة إلى الصنف الأول: وهو ما يجب الاعتقاد به، وبذل الجهد في معرفته، فإن المصداق البارز لذلك هو ما يعرف بأصول الدين، من التوحيد والنبوة والمعاد، ويضيف الإمامية إليه الاعتقاد بالإمامة والعدل، فهذه الأصول الخمسة يجب الاعتقاد المطلق بها، ما يعني أنه يجب بذل الجهد في معرفتها، مع وجود فارق بين الأصل الرابع وما تقدمه من أصول، وهو أن الإسلام الرسمي - بما يعني من ضرورة التعامل مع الشخص معاملة المسلمين، لجهة الزواج والميراث وغيرهما من أحكام المسلمين - لا يدور مدار الاعتقاد بالإمامة، فلا يحكم بكفر من لم يؤمن بها لقصور أو اجتهاد، وكذا الحال في الأصل الخامس وهو العدل^(١)، بخلاف الأصول الثلاثة الأولى، فإن الإسلام يدور مدارها - كما سلف - على الخلاف المتقدم في قضية المعاد.

(١) مع الإشارة إلى أنه ليس في المسلمين من ينكر عدل الله تعالى صراحة، وإنما المشكلة هي في تبني بعض الفرق الكلامية (الأشاعرة) رأياً كلامياً لا يتلاءم مع عدل الله سبحانه، كما في رأيهم بإنكار قاعدة التحسين والتبجيل العقليين، وستأتي لاحقاً.

وأما سائر المفاهيم الاعتقادية، ممّا يرتبط بتفاصيل التوحيد والنبوة والمعاد، فضلاً عن تفاصيل الإمامة، فهذه لا تدخل في النوع الأوّل، وإنّما هي من مصاديق النوع الثاني، وربّما الثالث - كما سنلاحظ - . وعليه، فلا يجب الاعتقاد بها أو بذل الجهد في معرفتها، وهذا ما اختاره جمعٌ من الأعلام، خلافاً للعلامة الحلي، حيث أدرج الكثير من التفاصيل الاعتقادية في عداد ما يجب الاجتهاد في معرفته، مدّعياً أنّ الجاهل بها خارجٌ عن رتبة الإيمان، ومستحقٌّ للعذاب الدائم^(١)، وقد اعترض عليه الشيخ الأنصاري - بحق - بأنّ كلامه في غاية الإشكال، وأنّه لا دليل على وجوب معرفة هذه التفاصيل^(٢).

وهكذا، فقد اختار الشيخ جعفر كاشف الغطاء، أنّ مجمل التفاصيل المرتبطة بالمعاد لا تجب معرفتها على نحو التحقيق^(٣)، ولعلّ مقصوده بنفي المعرفة على نحو التحقيق، هو نفي المعرفة التفصيلية.

ويقول المحقق العراقي: «وأما المقدار الواجب منها - أي المعرفة - فإنّما هو المعرفة بالمبدأ (الله) جلّ شأنه وبوحدانيته، وما يرجع إليه من صفات الجمال والجلال، وكذا معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه، وكذلك الحشر والنشر ولو بنحو الإجمال، وأمّا ما عدا ذلك، كتفاصيل التوحيد، وكيفية علمه وإرادته سبحانه، وتفاصيل الحشر وخصوصياته، وأنّ الميزان والصراف بأيّ كيفية، ونحو ذلك، فلا يجب تحصيل العلم ولا الاعتقاد بها بتلك الخصوصيات. نعم، في فرض حصول العلم بها من الخارج، يجب الاعتقاد وعقد القلب بها، فوجوب الاعتقاد بخصوصيات الأمور المزبورة، إنّما كان مشروطاً بحصول العلم بها من باب الاتفاق، لا لأنّ وجوبها مطلق حتى يجب

(١) الحلي، يوسف بن المطهر، الباب الحادي عشر، مصدر سابق، ص ٣-٥.

(٢) الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥٩.

(٣) كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٠.

تحصيل العلم بها من باب المقدمة...»^(١).

وربما يُقال: إذا لم تكن المعرفة واجبةً في الصنفين الثاني والثالث على كثرة مصاديقهما، وكذا الاعتقاد بهما، فما الموجب لصدورهما عن الشارع وحديثه عنهما بشكل مسهب؟

والجواب: إنَّ معرفة القضايا المذكورة، وإن لم تكن واجبةً، إلا أنَّ لها فوائد جمّة ترتبط بالإيمان والسلوك معاً، ألا ترى أنَّ التعرّف على صفات الله سبحانه الحسنى، وكذا صفات النبي ﷺ وكمالاته الروحية، وكذلك معرفة حساب القبر وكيفية العرض على الله تعالى والعبور على الصراط، إلى غيرها من تفاصيل العقيدة، له بالغ الأثر، ليس في إيمان الفرد فحسب، بل في سلوكه العملي في الحياة؟

دليل التفرقة

والسؤال المهمّ هو: أنّه ما الدليل على التفرقة المذكورة بين النوعين الأول والثاني من أنواع الاعتقاد؟ ولماذا وجبت المعرفة في النوع الأوّل دون الثاني؟

والجواب: إنّ أدلّة وجوب المعرفة قاصرةً عن الشمول للنوع الثاني، وغاية ما يستفاد منها، ضرورة بذل الجهد في سبيل التعرّف إلى الأركان التي يدور عليها رحيّ التدبّين؛ لأنّ عمدة هذه الأدلّة، هي الدليل العقلي القاضي بضرورة البحث والاجتهاد، إمّا دفعاً للضرر المحتمل، أو شكراً للمنعم، ومن الواضح أنّ هذا الدليل المرتكز على هاتين القاعدتين، لا يشمل التفاصيل الاعتقادية، كما اعترف بذلك المستدلّ بهذا الدليل^(٢)، وأمّا الأدلّة النقلية الدالّة على وجوب المعرفة،

(١) البروجردى، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار (تقريراً لدروس المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، ١٤٠٥ هـ، ج ٣، ص ١٨٩.

(٢) اليزدي، الشيخ محمد إبراهيم، حاشية فرائد الأصول، تقريراً لدروس السيد كاظم اليزدي، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٧٠.

فهي لا تدلّ على أكثر من وجوب المعرفة الإجمالية دون معرفة التفاصيل^(١).

يقول المحقّق العراقي: «وأما الاستدلال على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور المزبورة بما ورد من الأدلّة النقلية كتاباً وسنةً، كقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وعموم آية النفر^(٢)، وقوله ﷺ: «لا أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من الصلوات الخمس»^(٣)، وقوله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ»^(٤). فيدفعه: - مضافاً إلى قضاء العادة بامتناع حصول المعرفة بما ذُكر إلاّ للأوحد من الناس - أنّه لا إطلاق لها من حيث متعلّق المعرفة، لأنّها بين ما كان في مقام بيان فضيلة الصلاة والحثّ والترغيب إليها، لا في مقام بيان حكم المعرفة، وبين ما كان بصدد إثبات أصل وجوب المعرفة بالمبدأ ورساله وحججه، لا في مقام وجوبها على الإطلاق، حتى بالنسبة إلى التفاصيل المزبورة»^(٥).

مضافاً إلى ذلك، يمكن القول: إنّ ثمة مانعاً عن شمول أدلّة المعرفة لما عدا الأصول، وهذا المانع هو أنّ تكليف عامّة الناس بالمعرفة التفصيلية، هو أشبه ما يكون بالتكليف بما لا يُطاق، لقصورهم عن إدراك تلك المعارف، على أنّ إلزامهم بتحصيل هذه المعارف، يستلزم انصرافهم عن الكثير من أعمالهم اليومية ومتطلباتهم الحياتية، وهو ما يؤدّي إلى اختلال النظام.

ويشهد لما نقول من عدم وجوب المعرفة بالتفاصيل الاعتقادية، العديد من

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

(٣) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٦٤، والموجود في الكافي وغيره: «أفضل من هذه الصلاة».

(٤) أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠؛ والمتقي الهندي، كنز العمال، مصدر سابق، ج ١٠، ص ١٣١.

(٥) البروجردي، محمد تقي، نهاية الأفكار، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٨٩.

الروايات: من قبيل ما روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «... ثم بعث الله محمداً وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، إلا أدخله الله الجنة بإقراره، وهو إيمان التصديق»^(١).

وفي الحديث عن إسماعيل الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله؟ فقال: «الدين واسع، ولكن الخوارج ضيقوا على أنفسهم من جهلهم.

فقلت: جعلت فداك، فأحدثك بديني الذين أنا عليه؟

فقال: بلي.

قلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وأتولاكم وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم.

فقال: ما جهلت شيئاً، هو والله الذي نحن عليه...»^(٢).

وخلاصة القول: إن ما يسوقنا إليه الدليل، هو أن ما تجب معرفته بالتفصيل، هو خصوص ما يتوقف عليه الإسلام أو الإيمان من الأصول الخمسة المتقدمة. يقول الفقيه السيد كاظم اليزدي رحمته الله: «والحق والتحقيق، أن الواجب من المعرفة ليس إلا ما يعتبر من الإسلام والإيمان وضعاً»^(٣).

وربما تسجل ملاحظة على ما استدل به لوجوب المعرفة في الصنف الأول

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٥.

(٣) اليزدي، الشيخ محمد إبراهيم، حاشية فرائد الأصول، تقريراً لدروس السيد كاظم اليزدي، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٦٧.

(الأصول الخمسة) لجهة أنّ هذا الدليل هو عبارة عن حكم العقل المستند إلى قاعدتي «دفع الضرر المحتمل» و«شكر المنعم»، وواضح أنّ هذا إنّما يصحّ الاعتماد عليه في معرفة الله، فإنّ العقل يفرض على الإنسان البحث عن المبدأ، وكذلك يفرض عليه معرفة النبوّة، أي إنّ العقل كما يحكم بضرورة إرسال الأنبياء، فإنّه يحكم بضرورة البحث في دعوى النبوّة للملاك نفسه الذي دفعه للحكم بضرورة معرفة الله تعالى، وهو لزوم دفع الضرر المحتمل أو شكراً للمنعم، أما المعاد والإمامة فليس واضحاً أنّ دليل وجوب معرفتهما عقلي، إلاّ أن تقول: إنّ ما قيل في النبوّة يجري بعينه في الإمامة.

وربما يقال: إنّ إناطة الإسلام أو الإيمان بالاعتقاد بالأصول المذكورة هو بنفسه دليل على وجوب معرفتها والبحث فيها.

والجواب: إنّ إناطة الإسلام أو الإيمان بذلك ليس مستفاداً من دليل العقل كما أنّه بنفسه لا يصلح أن يكون دليلاً على وجوب المعرفة بهذه الأصول، لأنّ كون الإسلام يناط بهذه الأصول ليس دليلاً على لزوم بحثها على الإنسان غير المسلم الذي لا يزال في طور البناء المعرفي، لأنّ تكليفه باتباع الإسلام هو أول الكلام.

هذا وينبغي أن نستدرك هنا لنقول: إنّ المنفي من وجوب المعرفة هو وجوب تحصيل المعرفة العينية على آحاد المكلّفين، لعدم توقف الانتماء إلى الإسلام على الإيمان بالتفاصيل العقدية الداخلة في الصنفين المذكورين، مضافاً إلى عدم ارتباطها بالعمل بشكل مباشر، إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من القول بوجوب المعرفة بهذه التفاصيل على نحو الكفاية، دفعاً لبعض الشبهات أو لغير ذلك من العناوين الأخرى.

بين وجوب الاعتقاد وحرمة الإنكار

بإتّصاح ما سلف، من أنّ وجوب المعرفة والاعتقاد مختصّان بالأصول التي يدور عليها رحي الإسلام، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: أنّ القضايا التفصيلية المتّصلة بأصول الدّين، هل يجب عقد القلب عليها في حقّ من علم بها، فتدخل في النوع الثاني، أو أنّه لا يجب الاعتقاد بها، وإنّما يحرم إنكارها فقط، فتدخل في النوع الثالث؟ ثمّ ما هو المعيار أو الضابط بين هذين النوعين؟

قد يقال: إنّ كلّ ما كان داخلاً في نطاق الدّين عقيدةً أو شريعةً، يجب الإذعان به وعقد القلب عليه فيما لو علم به المكلف وثبت له انتسابه إلى الدّين، بل إنّ الأمر التشريعي تجب فيه الموافقة الالتزامية والقلبية، مضافاً إلى الموافقة العملية، وأمّا إذا كان خارجاً عن نطاق الدّين، وهو ما أخبر عنه المعصوم من القضايا التكوينية ونظائرها، فهذا لا يجب الإذعان به وعقد القلب عليه، غاية أنّه لا يجوز إنكاره بعد العلم بإخبار المعصوم عنه.

وهذا الكلام لو تمّ، لشكّل معياراً واضحاً بين ما يجب الاعتقاد به وما لا يجب، لكنّه لا يتمّ، لأنّه لا دليل على وجوب عقد القلب في كلّ القضايا الدينية، ولا سيّما قضايا التشريع، غاية الأمر، أنّه لا يجوز إنكارها بعد العلم بانتسابها إلى الإسلام، بل ذهب الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ الأقوى بالنسبة إلى القضايا الضرورية من الدّين - ما عدا الإيمان بوجود الله وتنزيهه عن النقائص، والإيمان بنبوّة سيّدنا محمد ﷺ، وإمامة الأئمة الرّساليين، وبالمعاد الجسماني - عدم وجوب الاعتقاد فيها، وعدم تقوّم الإيمان بها، وأنّ الذي ينافي الإيمان هو إنكارها، إمّا من العالم فحسب، أو منه ومن الجاهل^(١)، ووافقّه السيّد الزيدي رَحِمَهُ اللهُ على ذلك، وأضاف:

(١) الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٦٨.

بأنّه لم يجد قائلاً بلزوم الاعتقاد أو التدين - على حدّ تعبير الأنصاري - في سائر الضروريات^(١).

وما يمكن أن يكون مستنداً لهذين العَلَمَيْن وغيرهما ممّن نفى وجوب الاعتقاد في الحالات المشار إليها، هو الافتقار إلى ما يدلّ على الوجوب، لأنّ ما قد يذكر دليلاً للوجوب أحد أمرين:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٥٦]، فإنّه واضح الدلالة على وجوب الانقياد والإذعان لما صدر عنه ﷺ.

ويلاحظ على ذلك: أنّ الآية بصدّد تأكيد تقوّم الإيمان بعدم الردّ على رسول الله ﷺ، وعدم التشكيك فيما يصدر عنه. فعند صدور أي قضاء أو حكم عنه ﷺ، فاللازم التسليم له وعدم التشكيك فيه، باعتبار أنّ عدم الانقياد، أو عدم التسليم له ﷺ في هذه الحالات (حالات النزاع والشجار)، لا ينفكّ عن التشكيك فيما صدر عنه؛ والتشكيك في حكمه ﷺ مناقضٌ للإيمان، فالتسليم والإذعان في الآية هو في مقابل الرّفص أو التشكيك. وفي المقام، فإننا نقرّ ونلتزم بأنّ قضايا الاعتقاد التفصيلية الصادرة عنه ﷺ، لا يجوز للمسلم رّفصها أو التشكيك فيها إذا علم بصدورها عنه ﷺ، وإنّما الكلام في أنّه هل يجب عليه الاعتقاد بها، بمعنى تقوّم إسلامه وإيمانه بهذا الاعتقاد؟ هذا ما لا تدلّ عليه الآية ولا يستفاد منها، حتى بملاحظة ما جاء في آخرها ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، فإنّ التسليم الواجب هو في مقابل التشكيك فيما صدر عنه ﷺ من قضاء أو حكم، وعلى فرض كونه أعم من ذلك، فيكفي فيه التسليم الإجمالي.

والدليل الآخر: إنّ الاعتقاد بنبوّة سيدنا محمد ﷺ، يستدعي الاعتقاد بكلّ

(١) اليزدي، الشيخ محمد إبراهيم، حاشية فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٧١.

ما جاء به ﷺ أو أخبر عنه من شؤون عالم المبدأ أو المعاد، وقد أكدت بعض الروايات هذا الترابط الوثيق بين الإيمان بالله وبرسوله، والإقرار بما جاء به الرسول ﷺ^(١).

ويلاحظ على ذلك: أنه ومع التسليم بأن الاعتقاد بنبوته ﷺ لا يستقيم إلا مع الاعتقاد بما جاء به، إلا أن ذلك لا يستتبع أكثر من الاعتقاد الإجمالي بكل ما جاء به النبي ﷺ، وأما المعرفة التفصيلية، فلا دليل على وجوبها إلا في أمهات الأصول العقيدية، دون تفاصيلها وتشعباتها، كما سنلاحظ في ثنايا العنوان الآتي.

٣- وجوب الاعتقاد بين المعرفة التفصيلية والإجمالية

المعيار الثالث في التصنيف: هو المعيار الذي يأخذ في الاعتبار قضية كون المعرفة الواجبة تفصيلية أو إجمالية، وتوضيح ذلك:

إننا عرفنا في التصنيف السابق (مسألة وجوب الاعتقاد وعدمه) تنوع القضايا الاعتقادية إلى صنفين:

الأول: الأصول الأساسية، من قبيل الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وهذا النوع يجب بذل الجهد في معرفته مقدمة للاعتقاد به.

الثاني: الفروع العقديّة المتشعبة من تلك الأصول، وهذه الفروع كثيرة، وبعضها يتفرّع على أصل التوحيد، من قبيل: رؤية الله، وأنها ممكنة بذاتها أو مستحيلة، وأنّ كلامه حادثٌ أو قديم... وبعضها يتفرّع على أصل النبوة، من قبيل: مسألة العصمة وحقيقتها ومناشئها وامتدادها لما قبل النبوة، أو مسألة علم النبي بالغيب... وبعضها يتفرّع على أصل المعاد، من قبيل: البرزخ وحساب القبر وحشر الحيوانات والصراط.. وفي هذا النوع، فإنّ المعرفة ليست واجبة،

(١) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٨، وح ٢، ص ١٨ وما بعدها.

وأما الاعتقاد، فقليل بعدم وجوبه وكفاية عدم الإنكار، وقيل بوجوبه في حقّ من حصلت له المعرفة، كما سلف.

والسؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو أنه ماذا عن المعرفة الواجبة في هذين الصنفين، أيكفي فيهما بالمعرفة الإجمالية، أم لا بدّ من المعرفة التفصيلية؟ والسؤال عينه يأتي في الاعتقاد، وأنه - مع صرف النظر عن وجوب المعرفة مطلقاً أو في حال تحققها - فهل يجب الاعتقاد التفصيلي بما تعلق به المعرفة، أو يكفي الاعتقاد الإجمالي؟

وقبل الإجابة عن السؤالين المتقدمين، لا بدّ من تحديد المراد بالاعتقاد التفصيلي وفرقه عن الاعتقاد الإجمالي.

فنقول: المراد بالاعتقاد الإجمالي: توطين النفس وعقد القلب على هذه القضايا الاعتقادية المشار إليها على ما هي عليه في الواقع، والالتزام بأنّها حقّ ولو لم يعرفها المكلف معرفة تامّة تفصيلية ترفع الإبهام وتزيل الإجمال والغموض، خلافاً لما عليه الحال في الاعتقاد التفصيلي، حيث يتمّ عقد القلب على أمر واضح ومشخّص، فالمكلف يحمل عن المعتقد التفصيلي صورةً جليّةً لا لبس فيها، ومن ثمّ يوطن النفس على الإيمان به.

ثم إنّ الاعتقاد الإجمالي له مستويان:

المستوى الأول: الاعتقاد الإجمالي الكليّ، ويُرَاد به توطين النفس على الإيمان بكلّ ما جاء في القرآن أو على لسان النبي ﷺ من تفاصيل عقديّة قد لا يتسنّى للمكلف أن يطّلع عليها أو يحيط بها، ويستخدم بعض الفقهاء للتعبير عن هذا الاعتقاد جملةً يكفي المكلف أن يقولها بينه وبين نفسه، وهي جملة: «أمنت بما آمن به جعفر بن محمد الصادق عليه السلام»^(١).

(١) الحائري السيد كاظم (معاصر)، الفتاوى المنتخبة، دار التفسير، قم - إيران، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٢ ص ١٣٣.

المستوى الثاني: الاعتقاد الإجمالي بآحاد القضايا العقديّة، بمعنى أن المكلف قد يكون مطلعاً على هذه القضايا، ولكنه لا يحمل صورةً تفصيليةً عنها، بسبب عدم قدرته على ذلك، أو عدم رغبته بذلك وانشغاله بقضايا أخرى، فيوطن النفس على الإيمان بها على ما هي عليه واقعاً. على سبيل المثال: عندما يواجه الإنسان المسلم اختلاف العلماء في معنى «الأعراف» أو حقيقة «الصراط» أو «الميزان»، فيكفيه توطين النفس والإيمان بكل واحدٍ من هذه المفاهيم على إجمالها، بمعنى أنه يدخل القدر المتيقن في اعتقاده ويدين الله به. وهذا المقدار من الاعتقاد الذي يكفي به أي فردٍ من عامة المسلمين، يمكن أن يكفي به أيضاً العالم الذي بحث القضية ولم يتوصّل إلى قناعة حاسمة بشأنها.

يقول الشهيد الثاني رحمته الله: «وأما تفصيل ما أخبر به - يقصد النبي ﷺ - من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات، والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني، والحساب، والصراط، والجنة والنار، والميزان وتطير الكتب، ممّا ثبت مجيئه به متواتراً، فهل التصديق بتفاصيله معتبرٌ في تحقّق الإيمان؟ صرح باعتباره جمعٌ من العلماء، والظاهر أنّ التصديق به إجمالاً كافٍ، بمعنى أنّ المكلف لو اعتقد أحقيّة كلّ ما أخبر به ﷺ، بحيث كلّما ثبت عنده جزئي منها صدّق به تفصيلاً، كان مؤمناً، وإن لم يطّلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد»^(١).

ومن الأمثلة التي يذكر بعض الأعلام أنه يكفي فيها بالاعتقاد الإجمالي مسألة الاعتقاد بالقضاء والقدر^(٢).

باتّضح ما تقدم من كلام حول معنى الاعتقاد التفصيلي والاعتقاد الإجمالي،

(١) الجبعي، زين الدين بن علي، المعروف بالشهيد الثاني، حقائق الإيمان، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، ١، ١٤٠٩هـ، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) المظفر، الشيخ محمد رضا (ت ١٣٨٣هـ)، عقائد الإمامية، دار الزهراء، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٨٠م، ص ٧٨ - ٧٩.

وبيان مستويي الاعتقاد الإجمالي، يمكننا أن نعود إلى السؤالين المتقدمين حول نوعية المعرفة المطلوبة (إجمالية أو تفصيلية) ونوعية الاعتقاد المطلوب (إجمالي أو تفصيلي)، وهذان السؤالان مطروحان في الصنفين المتقدمين لقضايا الاعتقاد، أقصد الأصول العقائدية الأساسية، والفروع الاعتقادية، وسوف نبدأ بالصنف الثاني وهو الفروع العقدية، فهل يكتفى فيها بالمعرفة الإجمالية، أم يُطلب فيها المعرفة التفصيلية؟ وهل الاعتقاد الواجب فيها هو الاعتقاد التفصيلي أم يكفي الإجمالي؟ والإجابة عن هذين السؤالين تكون عبر مرحلتين:

أولاً: هل يكفي الاعتقاد الإجمالي في فروع العقيدة؟

والجواب: إنه فيما يتصل بالفروع العقدية فلا تجب فيها المعرفة التفصيلية ولا الاعتقاد التفصيلي، وإنما يكفي في هذا الصنف المعرفة والاعتقاد الإجماليان، وذلك:

أولاً: ليس ثمة دليل على وجوب الاعتقاد في الفروع المذكورة، سواء الاعتقاد التفصيلي أو الإجمالي. أجل، يحرم إنكار ما جاء به النبي ﷺ أو التشكيك فيما قاله، فضلاً عن تكذيبه.

ثانياً: لو قيل بوجوب الاعتقاد فيها، فلا شك في كفاية الاعتقاد الإجمالي بما يتلاءم والمستويين المذكورين للاعتقاد الإجمالي، ولا يتعيّن عليه الاعتقاد التفصيلي، والوجه في ذلك: أنّ الاعتقاد التفصيلي بكافة الفروع العقدية، لو كان واجباً لتحتم على المكلف ضرورة معرفتها بدايةً، مقدّمة لعقد القلب عليها، ومن الواضح أنّ تكليف عامة العباد بضرورة معرفة الفروع العقدية معرفة تفصيلية، هو من قبيل التكليف بغير المقدور، لعجز عامّة الناس عن ذلك، وفي أضعف التقادير، فإنّ هذا التكليف مستلزم للإخلال بالنظام العام، كما ذكرنا سابقاً.

ويذكر الشهيد الثاني مؤيداً لعدم وجوب المعرفة التفصيلية، وهو: «أنّ أكثر

النَّاس في الصدر الأول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل في الأول، بل كانوا يَطلعون عليها وقتاً فوقتاً، مع الحكم بإيمانهم في كلِّ وقتٍ من حين التصديق بالوحدانية والرسالة، بل هذا حال أكثر النَّاس في جميع الأعصار، كما هو المشاهد، فلو اعتبرناه - أي التصديق التفصيلي - لزم خروج أكثر أهل الإيمان عنه، وهو بعيدٌ عن حكمة العزيز الحكيم^(١).

ثم إنَّه على القول بوجوب المعرفة التفصيلية، فلو تيسرت تلك المعرفة فالأمر واضح، وأمَّا إذا لم يستطع المكلف معرفة بعض القضايا على حقيقتها، فلا شكَّ إذ ذاك في كفاية المعرفة الإجمالية، وقد مثل السيد محسن الأمين^(٢) لذلك باللوح والقلم والعرش، مكتفياً في ذلك بالاعتقاد الإجمالي، لأنَّه ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]^(٣).

الاعتقاد الإجمالي يُغني عن التفصيلي

وهل يُكتفى بالاعتقاد الإجمالي حتَّى مع التمكن من التفصيلي؟

والجواب بالإيجاب، والوجه في ذلك: أنَّه بعد الالتزام بعدم وجوب المعرفة التفصيلية، فلا يبقى ثمة ملزم بالاعتقاد التفصيلي. نعم، لا مفرَّ من الالتزام بوجوب المعرفة التفصيلية وجوباً كفايئاً، من باب حراسة الدين «وصيانة الشريعة عن النسيان، وتباعداً عن شِبهِ المضلِّين، وإدخال ما ليس من الدين فيه، فهذا سببٌ آخر لوجوبه، لا لتوقُّف الإيمان عليه»^(٤).

(١) المصدر السابق، ص ١٤٨.

(٢) الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٨.

(٣) وراجع: سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٤) الجبعي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، حقائق الإيمان، مصدر سابق، ص ١٤٨.

الاعتقاد التفصيلي الخاطيء

اتّضح ممّا تقدّم، أنّ الجهل بكافة الفروع العقديّة وعدم الاعتقاد بها، لا يخذش بإسلام المكلّف وإيمانه، لعدم وجوب المعرفة فيها، ولأنّ الإسلام والإيمان لا يناطان بها، لكن ماذا لو اعتقد المكلّف اعتقاداً تفصيلاً معيناً، ثمّ بان خطأ معتقده، فهل يُلام على ذلك؟ وهل يُحكّم بكفره وانحرافه؟ وربما يقع الخطأ أيضاً في الاعتقاد الإجمالي من المستوى الثاني المتقدّم، والسؤال هو السؤال.

والجواب بالنفي عن السؤالين، فلو اعتقد معتقد - مثلاً - أنّ رؤية الله ممكنة يوم القيامة، أو أنّ عصمة النبي ﷺ لا تمتدّ إلى ما قبل البعثة، أو أنّ الصراط والميزان واللوح هي أمورٌ رمزية وليست أموراً مادية، وفُرض أنّ معتقداته هذه كانت خاطئة، فهو لا يلام ولا يؤخذ، لأنّ المجتهد - إذا اعتمد على اجتهاد صحيح ولم يقصّر في بذل الجهد - معذور، وتبجح مؤاخذته بحكم العقل، وسيأتي مزيد من التحقيق لاحقاً حول معذورية المجتهد المخطئ، كما أنّه لا يحكم بكفره، لأنّ الإسلام لا يتقوم بهذه التفاصيل وأمثالها، وإنّما قوامه الشهادتان.

ثانياً: هل يكفي الاعتقاد الإجمالي في أصول الاعتقاد؟

هذا فيما يتصل بكفاية المعرفة الإجمالية في فروع الاعتقاد، وأما فيما يتصل بأصول العقيدة فقد يتصور أنّه لا بدّ فيها من المعرفة التفصيلية ليكون الاعتقاد بها تفصيلاً، وأمّا المعرفة الإجمالية فهي غير كافية، لأنّها معرفة ناقصة.

وقد يجاب عن ذلك بأنّ هذا الكلام ليس دقيقاً على إطلاقه، وأنّه يُكتفى بالمعرفة الإجمالية في بعض مستوياتها التي تكون محقّقة لعنوان الإيمان بالله أو الإيمان برسوله ﷺ أو بيوم القيامة. ولو أخذنا الإيمان بالله مثلاً فلا دليل على تقوّم الإيمان به تعالى بأكثر من الاعتقاد بوجود إله واحد قادر عالم خالق.. أما معرفة حقيقة كل واحدة من هذه الصفات وعلاقتها بالذات أو بالصفات الأخرى

فهذا ما لا يتوقف عليه صدق الإيمان، بل إن تكليف عامة الناس بذلك قد يكون من التكليف بما لا يطاق.

يقول العلامة محمد تقي المجلسي: «الظاهر أنه إذا اعتقد العوام (أن الله جسم لا كالأجسام) لا يكفرون بذلك، بل لا يجب عليهم سوى ذلك، لأن تكليفهم بأن يفهموا المجرد تكليف بما لا يطاق، وبأي وجه ذكر لهم، فهم يتوهمون إلهاً له مقدار وفي جهة، بل لا يمكن لخواص العلماء أن يتصوروا سوى ذلك، لأنه ليس في مقدورهم.. ولهذا كان رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام يقنعون من الكفار بعد الإسلام بأن ينطقوا بالشهادتين، ولا يكلفونهم دقائق أفكار الحكماء في إثبات الواجب لذاته».

ثم ينقل المجلسي عن المحقق نصير الدين الطوسي، أن تكليف العامة بذلك تكليف بما لا يطاق، وأنه «يكفيهم أن يعلموا أن لهم إلهاً ليس مثل المخلوقين، وإن توهموه جسماً نورانياً»، وأضاف: «لو قلنا إن ذلك كفر وارتداد لم يسلم إلا المعصوم، لأن كل الناس، بمن فيهم العلماء، تحصل لهم المعرفة شيئاً فشيئاً»^(١).

وذهب الإمام الخميني رحمه الله إلى أبعد من ذلك، فنفي الكفر عن اعتقاد - لنقص في معرفته - أن الله جسم حقيقة، فضلاً عما إذا اعتقد أنه جسم لا كالأجسام^(٢). وتحقيق الحال في هذه المسألة خارج عن نطاق بحثنا.

هذا ولكن الإنصاف أن الأمثلة التي ذكرناها أو ذكرها العلمان (المجلسي والخميني) ليست أمثلة لأصول العقيدة، وإنما هي أمثلة للفروع العقدية المتشعبة عن تلك الأصول، فلا يصح اعتبارها دليلاً أو شاهداً على كفاية الاعتقاد الإجمالي

(١) أنظر: المجلسي، المولى محمد تقي (المجلسي الأول) (ت ١٠٧٠ هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، بنیاد فرهنگي إسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٣ هـ، ج ١٤، ص ٢٦٦، نقلاً عن مجلة علوم الحديث، العدد ١٩، ص ٥٤.

(٢) الخميني، روح الله (الإمام) كتاب الطهارة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٤٠.

الفصل الثاني: في المنهج: وقفات وتأملات

في أصول العقيدةُ ومن ذلك كله نخلص إلى النتيجة التالية: وهي كفاية الاعتقاد الإجمالي في فروع العقيدة دون أصولها، لقيام الدليل على الكفاية في الفروع دون الأصول.

الفصل الثالث

موقعية اليقين

في الاجتهاد الكلامي

١ البناء العقدي بين الظنّ والاطمئنان واليقين

٢ اليقين ودوره في بناء المعرفة الدينيّة

٣ نظرات نقدية في التعددية الاعتقادية

١

البناء العقدي بين الظن والاطمئنان واليقين

قدّمنا أنّ ثمة تسالماً بين المسلمين على تقديم الإسلام باعتباره عقيدةً وشريعة، والعقيدة تمثّل البناء الفكري والنظري للإسلام، بينما تمثّل الشريعة السلوك العملي. والبناء النظري يركز على إذعان القلب وقناعة العقل والفكر، من هنا كان الدين غير قابل للإكراه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]^(١)، فإنّ الاعتقاد والافتناع من أفعال القلوب والجوانح، وهي لا تقبل الإكراه والإجبار، خلافاً للسلوك العملي، فلا يتوقّف على الإذعان، لارتباطه بالجوارح، وهي تقبل التعبد، بل والإكراه.

الإسلام تصديق بالجنان وعمل بالأركان

ولذا نرى المؤمن المعتقد بالله ورسوله واليوم الآخر، قد يقوم ببعض الأعمال العبادية، أو غيرها ممّا جاءت به الشريعة، حتّى لو لم يفهمها، أو وصلت إليه بالطرق الظنيّة؛ لأنّ إذعانه وتسليمه لله ولرسوله، وإيمانه بحكمته وعلمه تعالى، يدفعه إلى الالتزام والتعبد العملي بما نصّت عليه الشريعة. وبعبارةٍ أخرى، إنّ أمر الاعتقاد والإذعان ليس بيد الإنسان، فلا يمكنه أن يُكره نفسه على الإذعان بشيء إن لم يمتلك

(١) للتوسع حول دلالة هذه الآية يراجع ما ذكرناه في كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام- الردة نموذجاً»..

هذا الشيء من عناصر الإقناع ما يوجب الاعتقاد، وأمّا السلوك العملي، فهو أمرٌ اختياري وخاضع لإرادة الإنسان، فيمكن إكراهه عليه، كما بإمكانه أن يُكره نفسه على الانقياد العملي، ولو في حالة الشكّ بالشيء، أو عدم فهم فلسفته ومغزاه.

وقد أشارت الأحاديث إلى هذا الفارق، ففي الحديث عن الإمام الرضا عليه السلام عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإيمان: قول باللسان، ومعرفة بالقلب، وعمل بالأركان»^(١).

وفي حديثٍ آخر عن الإمام الصادق عليه السلام: «الإيمان: قول باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان»^(٢)، وفي حديثٍ ثالث عن الإمام الرضا عليه السلام: «الإيمان عقد بالقلب، ولفظ باللسان، وعمل بالأركان»^(٣)، فإنّ العقد بالقلب أو المعرفة القلبية أو التصديق بالجنان، تشير إلى معنى واحد، وهو الوظيفة الاعتقادية للإيمان، بينما يشير العمل بالأركان إلى الوظيفة السلوكية. وأمّا النطق والتلفظ، فهو يرمز إلى إعلان الانتماء إلى الإسلام، باعتبار أنّ النطق آية وعلامة على إظهار الانتساب إلى الإسلام وإعلانه.

لا تعبد في العقائد

إنّ هذا الفارق الجوهرى بين الإيمان الاعتقادي والإيمان السلوكي، هو الذي يفسّر ويبرّر هذا الاتفاق أو شبه الاتفاق الإسلامي حول عدم حجّية الظنّ في أصول العقيدة.

(١) أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط ١، ٤٤٨هـ، ص ٤٤٨.

(٢) أنظر: المغربي، نعمان بن محمد التميمي المعروف بالقاضي نعمان، (ت ٣٦٣هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف فيضي، دار المعارف، القاهرة - مصر، لا. ط، ١٩٦٣م، ج ١، ص ٣.

(٣) أنظر: الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، الطبعة غير محدّدة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، لا. ط، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٢٠٥.

ويخطئ من يقيس المفاهيم العقدية بالأحكام الشرعية؛ لأنّ الفقه هو منظومة أحكام وقوانين توجه السلوك العملي، وهي تقبل التعبد، فمن المتيسر للمكلف أن يترك أكل لحم الأرنب - مثلاً - تعبدًا، لورود النهي عن أكله في الخبر المعتمد. وأمّا العقائد، فإنّها مجموعة مفاهيم تنظّم السلوك النظري، بما يوّلّد القناعة لدى أصحابها، ولذا فمن غير المتيسر للإنسان أن يدعن ويعقد القلب على الإيمان بوحداية الله - مثلاً - استناداً إلى خبر ظني ولو كان معتبراً سنداً.

يقول العلامة أبو الحسن الشعراني: «ولا يخفى أنّ في المسائل الاعتقادية أو العملية، إذا حصل من الأدلة والأمارت ظنٌ بشيء، لم يمكن لأحد سلب الظن عن قلبه، فإنّه يحصل بغير اختياره، ولا يُعقل أن يأمره الشارع بأن يعتقد خلاف ظنه أو يعلم قطعاً صحّة ظنه ومطابقته للواقع يقيناً، ولكن يُعقل أن يأمره بالعمل مع ظنه.. ولذلك قالوا: يُكتفى في المسائل العمليّة بالظنّ دون الاعتقادية. فتبيّن من ذلك: أنّ قيام الدليل العلمي على حجّية الظنّ في الاعتقادات غير معقول، فإنّ الظنّ لا تتغيّر ماهيّته، ولا يصير علماً ولا شكّاً، ولا مطلوب في الاعتقادات إلا حصول نفس الاعتقاد، بخلاف العمليات، فإنّ المطلوب فيها ترتيب آثار الاعتقاد، ولا مانع من قيام الدليل العلمي على ترتيب آثار اليقين على الظنّ تشريعاً، ولكن لا يعقل قيام الدليل العلمي على كون الظنّ علماً تكويناً»^(١).

في الدليل

وفي ضوء ذلك، يتّضح الدليل الأول على عدم حجّية الظن في قضايا الاعتقاد، وحاصله: أنّ طبيعة القضايا الاعتقادية تأبى إثباتها بوسائل ظنيّة؛ لأنّ قضايا

(١) أنظر: الميرزا أبو الحسن، حاشية الشعراني على شرح أصول الكافي، تأليف: المولى محمد صالح المازندراني، (ت ١٠٨١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ، ج ١٠، ص ١٨٦.

الاعتقاد تتطلب إذعاناً وتصديقاً قلبياً واقتناعاً عقلياً وجدانياً، وهو ما لا يمكن توفيره من خلال الظن، حتى لو قام الدليل القطعي على حجتيه، لأنّ الظن لا تتغير ماهيته ليصير علماً بقيام الدليل القطعي على حجتيه، فإنّ ذلك غير معقول، كما ذكر العلامة الشعراني في كلامه الآنف.

وبكلمة أخرى: إنّ مسائل أصول الدين، حيث إنّ المطلوب فيها عقد القلب، فلا بدّ من أن تكون قطعية؛ لأنّ الاعتقاد بالشيء لا ينفك عن اليقين به، فمع الشكّ وزوال اليقين يزول الاعتقاد. نعم، قد يمكن انفكاك اليقين عن الاعتقاد، بأن يحصل للإنسان اليقين بأمر، ولكنه مع ذلك لا يعقد قلبه ولا يدين الله به، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

إذا: اليقين ينفك عن الاعتقاد، ولكنّ الاعتقاد لا ينفك عن اليقين^(١).

ولا يقولن قائل: إنّ بإمكان الإنسان أن يغالب نفسه ويعقد قلبه على المفهوم الظني ويدين الله به، فإنّ ذلك مخالفٌ للوجدان، إلا إذا وصل الظنّ إلى مستوى عالٍ جدّاً، كالاطمئنان، ما يجعل احتمال الخلاف موهوناً وغير ملتفت إليه، كما سيأتي بيانه.

الدليل الثاني: إنه وبدون الجزم، يبقى احتمال الضرر وارداً ومحملاً، وبقاء الاحتمال المذكور يعني بقاء حكم العقل بلزوم البحث والنظر، وهو ما لا يتلاءم بحال مع الاعتقاد أو الإيمان المطلوب، إذ كيف يتسنّى للإنسان أن يؤمن بشيء ويعقد قلبه عليه، مع كونه لا يزال في مرحلة البحث وحالة النظر والشكّ!

اللهم إلا أن يُقال: إنه لو قام الدليل القطعي على حجية الظنّ في بعض الحالات، فهو - أي الدليل القطعي - الذي سوف يشكل مؤمناً تجاه احتمال

(١) أنظر: الحكيم، السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لدروس السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٦هـ، ج ٦، ص ٢١٧.

الضرر، فلا يبقى للاستدلال المذكور مجالٌ ولا قيمة إلا في خصوص الظنون التي لم يَقم دليلٌ على حجيتها، وهذه لم يتخيل أحدٌ إمكان الاستناد إليها في الاستدلالات الفقهيّة، فضلاً عن العقدية، فإنّ عدم الدليل على الحجية هو نفسه دليل العدم، لأنّ الأصل عند الشكّ في الحجية هو عدمها، كما سيأتي لاحقاً.

الدليل الثالث: إنّ القدر المتيقّن من الآيات القرآنية الناهية عن اتّباع الظنّ، هو الظنّ في المجال العقدي، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس: ٦٦]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦]، وقوله سبحانه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، إلى غير ذلك من الآيات المباركة^(١).

وقد نحا أو ذهب علماء الأصول في تفسير هذه الآيات في اتجاهين:

الاتجاه الأول: هو الذي خصّ هذه الآيات بدائرة العقديات دون الشرعيات^(٢)، ويشهد لهذا الاتجاه سياق غالب الآيات المشار إليها، وهذا واضح من الآية الأولى، كما لا يخفى. وهكذا الآية الثانية، فإنّ التنديد الوارد فيها على متبوعي الظنّ جاء عقيب قوله: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ

(١) راجع: سورة الأنعام: الآية ١٤٨.

(٢) أنظر: الكاظمي، الشيخ محمد علي (ت ١٣٦٥هـ)، فوائد الأصول، تقريراً لدروس النائيني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٥٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا. ط، ١٤٠٤هـ، ج ٣، ص ١٦٠؛ والبروجردي، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٠٣؛ العاملي، الحسن بن زين الدين (ت ١٠١١هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين، لا. ت، قم - إيران، لا. ط، لا. ت، ص ١٩٥.

يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتَى تُوْفِكُونَ* قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿ [يونس: ٣٤ - ٣٥]. أما الآية الثالثة، فإن سياقها شديد الالتصاق بالقضايا الاعتقادية، لأن النكير على اتباع الظن وما تهوى النفس، جاء عقب قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴿ [النجم: ١٩ - ٢٣].

الاتجاه الثاني: وهو الذي رأى أنها عامة وشاملة لأصول الدين وفروعه^(١)، غايته أنها قد خُصِّصت بما دلّ على حجية خبر الواحد أو الظواهر في الفرعيات. ومن الواضح أن الاتجاهين المذكورين، وبصرف النظر عما هو الصحيح منهما، متفقان على أن أصول الدين هي القدر المتيقن لهذه الآيات، كما ذكر الأخوند الخراساني^(٢)، قال رَحِمَهُ اللهُ: «الظاهر أو المتيقن من آيات النهي عن الظن هو الأصول الاعتقادية». ولا يخفى أنه مع تمامية ما استدلل به للاتجاه الأول، فيكون خروج الفرعيات عن مفاد الآيات المذكورة، أشبه بالخروج التخصصي، لافتقادها للإطلاق، ومعه، فلا حاجة إلى التخصيص، كما هو مفاد الاتجاه الثاني، ومما يشهد لخروج الفرعيات خروجاً تخصصياً أن مفاد بعض الآيات أب عن التخصيص، كما هو الحال في الآية الثانية، أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض المشركين ربما كانوا جازمين بصحة

(١) البهسودي، محمد سرور الواعظ، مصباح الأصول، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٥٢، الحكيم، السيد محسن (ت ١٣٩١ هـ)، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم - إيران، ط ٥، ١٤٠٨ هـ، ج ٢، ص ١١٢.

(٢) الخراساني، الشيخ محمد كاظم (الأخوند)، مصدر سابق، كفاية الأصول، ص ٣٣٩.

معتقداتهم ومتبنياتهم، ومع ذلك اعتبرتهم الآيات القرآنية متبعين للظن، والوجه في ذلك أنّ الطريق التي اعتمدها هي طريق ظنيّة، والمنهج الذي سلكوه هو منهج لا يعتمد على الحجة والبرهان، وهذا نظير النهي عن ظن السوء بالآخرين مع أنّ بعض هذا الظن ربما كان مصيباً، كما توحى بذلك الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات ١٢].

عدم حجّية الظنّ في كافة القضايا العقديّة

ثم إنّ المستفاد من الأدلة المتقدّمة، هو عدم حجّية الظنّ في مطلق القضايا الاعتقادية، سواء في ذلك الأصول الأساسية التي تجب فيها المعرفة التفصيلية، كأصول الدين المعروفة أو فروع الاعتقاد التي لا يشترط فيها المعرفة على آحاد المكلفين، كالاعتقاد بحساب القبر أو الصراط أو الميزان.. فالجميع يحتاج إلى عقد القلب وتصديق الجنان، وهو ما لا توفّره الطرق والأمارات الظنيّة، كما أنّ الجميع مشمولٌ للعمومات القرآنية الناهية عن اتّباع الظنّ. والتفصيل بين هذين النوعين من قضايا الاعتقاد، لا مبرر له ولا دليل يعضده، إلّا أنّ في المقام بعض الآراء^(١) المكتفية بالظنّ، إنّ بالنسبة إلى مطلق الظن، كما نسب إلى بعض العلماء، منهم: المحقق الأردبيلي، وتلميذه صاحب المدارك، وظاهر كلام الشيخ بهائي، والعلامة المجلسي، والمحدّث الكاشاني وغيرهم، أو بالنسبة إلى الظنّ المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد، أو الظنّ المستفاد من أخبار الآحاد، وهو ظاهر كلام الأخباريين، فإنّهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعها إلا على أخبار الآحاد، لكنّ هذه الآراء لا تفتقر إلى الدليل فحسب، بل إنّ الدليل على خلافها.

أجل، ثمة رأي في المقام لا بدّ من ملاحظته، تبناه السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، وهو يفصّل في حجّية الظن بين المفاهيم العقديّة التي تجب معرفتها، فلا يعوّل فيها

(١) أنظر حول هذه الآراء: الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥٤.

إلا على ما يفيد اليقين، وبين المفاهيم التي لا تجب معرفتها، وإنما يكتفى فيها بالتسليم وعقد القلب على تقدير إخبار النبي ﷺ بها، فيكتفى فيها بالظن الخاص، يقول ﷺ: «وأما الظن المتعلق بالأصول الاعتقادية، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما تجب معرفته عقلاً، كمعرفة الباري جلّ شأنه، أو شرعاً، كمعرفة المعاد الجسماني، إذ لا يصدق عليه المعرفة، ولا يكون تحصيله خروجاً من ظلمة الجهل إلى نور العلم»، إلى أن يقول: «هذا كله فيما إذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً، وأما إذا كان الظن متعلقاً بما يجب التباني عليه، وعقد القلب عليه، والتسليم والانقياد له، كتفاصيل البرزخ، وتفصيل المعاد، ووقائع يوم القيامة، وتفصيل الصراط والميزان، ونحو ذلك مما لا تجب معرفته، وإنما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير إخبار النبي ﷺ به، فإن كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد، فهو حجة، بمعنى أنه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه، لأنه ثابت بالتعبد الشرعي، بلا فرق بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقة كما اخترناه، أو بمعنى جعل المنجزية والمعدرية كما اختاره صاحب الكفاية، وإن كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد، فلا يكون حجة»^(١).

ويمكننا أن نلاحظ على هذا التفصيل:

أولاً: إن الكلام تارة يكون عن وجوب عقد القلب على أمر ثبوته ظنياً، وأخرى عن إمكانية عقد القلب عليه، فإن كان نظر السيد الخوئي إلى وجوب عقد القلب على أمر ثبوته ظنياً، فإن لنا أن نسأل: لو أمكن عقد القلب على أمر كهذا، لكن ما الدليل على وجوب عقد القلب على القضايا الظنية حتى لو قام الدليل على حجية الظن الخاص، كالظن الخبري؟

(١) البهسودي، محمد سرور الواعظ، مصباح الأصول، تقريراً لدروس السيد الخوئي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

الظاهر أنه لا دليل على ذلك، لأنك عرفت أن هذه القضايا لا يجب فيها الاعتقاد ما لم يحصل العلم بها^(١)، وبدونه فلا ملزم بالاعتقاد، بل عرفت أنه لا يجب عقد القلب عليها حتى لو حصل العلم الوجداني بها، غاية أنه يحرم إنكارها، وعليه فالثبوت التعبدي لا يزيد على الثبوت الوجداني، وأما إن كان نظره إلى إمكانية عقد القلب، (والظاهر أنه ﷺ ناظر إلى هذه الفرضية في كلامه حيث قال: «إنه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه») فهذه فرضية يواجهها إشكال وهو أن الاعتقاد يحتاج إلى العلم، أو كما قال بعض العلماء: «إن الاعتقاد لا ينفك عن اليقين»^(٢)، والظن ولو كان حجة فهو ليس علماً، والتعبد الشرعي بتنزيل الظن منزلة العلم لا ينتج علماً وجدانياً، وحجية الظن إنما تجدي بترتيب الآثار الشرعية، والمعرفة القلبية ليست منها، بل إن المعرفة لا يمكن أن توجد بالتعبد كما أسلفنا.

وخلاصة القول: إن المطلوب في قضايا الاعتقاد هو «التصديق القلبي» أو معرفة القلب وهذا ما جاء في بعض الروايات المتقدمة، وهذا النوع من المعرفة القلبية أو الاعتقاد التصديقي لا يحصل بالتعبد، أجل، إن الثبوت التعبدي قد يصلح لا لتبرير وجوب عقد القلب، وإنما لتبرير حرمة الإنكار، أو حرمة تكذيب النبي ﷺ، وهذا من الآثار الشرعية - لا العقديّة - لمطلق الثبوت الأعم من الوجداني والتعبدية.

ثانياً: إن ثمة فكرة قريبة إلى الصواب تقول: إن الحجية التعبدية للطرق الظنية ليست تامة حتى في هذا المجال الفقهي فضلاً عن العقدي، والمشروع الإسلامي لم يخترع طرقاً خاصة يخاطب بها الناس ويوصل إليهم بياناته من خلالها، وإلا

(١) البروجرودي، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار، تقريراً لدروس آغا ضياء الدين العراقي، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٨٩.

(٢) الحكيم، السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢١٧.

لو كان لديه مثل هذه الطريقة لنصّ على ذلك وأوضحه بشكل يرفع اللبس، لأنّ ذلك خلاف الجري العقلاني، حيث إنّ العقلاء يعتمدون في احتجاجاتهم وفي سيرتهم الجارية بين الرؤساء والمرؤوسين على طرق واضحة تركز على أساس اليقين أو على الوثوق والاطمئنان، ولا يأخذون بالطرق الظنية في حياتهم العقلائية، والمشروع الإسلامي الذي أمضى هذه السيرة لا نجده قد أضاف على سيرة العقلاء باختراع طرق خاصة، وهي الطرق الظنية، بل إنّ نهى عن اتباع الظن كما نصّت الآيات المتقدمة، ولا مخصص لهذه الآيات، لأنّ ما دلّ على حجية بعض الظنون كالظن الخبري غير تام، والصحيح هو حجية الخبر الموثوق وليس خبر الثقة الظني. ولا يخفى أنّ الوثوق لا يكفي فيه مجرد صحة السند بل لا بدّ من اجتماع عدة عناصر وقرائن تتصل بالسند والتمن يمكن من خلالها تحصيل الوثوق والاطمئنان؛ وإثبات حجية الاطمئنان في المجال العقدي سيأتي الحديث عنه.

انسداد باب العلم

إنّ الحديث عن عدم حجّية الظنّ في المجال العقدي، يقودنا إلى التساؤل التالي: ماذا لو تعدّر إقامة الدليل القطعي على بعض قضايا الاعتقاد، أفلا ننزل حينئذٍ إلى الظنّ ومن ثمّ الاحتمال؟

طرح بعض الأصوليين^(١) هذا التساؤل في الحقل الفقهي، واصطلحوا على تسمية هذا المبحث بمبحث الانسداد، وخلصوا إلى أنّه في حال انسداد باب العلم (اليقين) والعلمي (أي الدليل الظنيّ المعتبر)، فإنّه لا بدّ من التنزّل والأخذ بالظنّ، وإن كان فرض الانسداد في الحقل المذكور غير واقعي، لتوفر الأمارات المعتبرة شرعاً، ما يجعل باب العلمي - على الأقلّ - مفتوحاً.

(١) أنظر: الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٨٤.

والظاهر أنّ التنزّل إلى الأخذ بالظنّ لا مجال له في العقائد، وذلك لأمرين:
أولاً: عدم واقعية الانسداد في المقام، بسبب توفر اليقين بالمقدار اللازم
فيما يجب فيه الاعتقاد من المفاهيم، وهي الأصول، وذلك استناداً إلى البراهين
العقلية والنقلية، وأمّا ما عدا الأصول، فإنّ الاعتقاد فيها غير واجب أصلاً، حتى
لو توفرت البراهين القطعية فضلاً عن الظنيّة.

ثانياً: لو قيل بوجوب الاعتقاد فيما عدا الأصول، فيكفي - في حال عدم توفر
الأدلة القطعية وانسداد باب العلم - الاعتقاد الإجمالي^(١)، وأمّا الانتقال إلى
الظن، فلا ملزم به، ولا دليل عليه. وبعبارة أخرى: إنّ مقدمات الانسداد غير تامّة؛
لأنّ واحدة من هذه المقدمات هي عدم وجوب الاحتياط لكونه حرجياً على
المكلف، أو عدم جوازه لاستلزامه اختلال النظام، إلّا أنّ الاحتياط في هذا النوع
من القضايا العقدية ممكن دون أن يستلزم الحرج أو الإخلال بالنظام، وذلك
بعقد القلب على الواقع على ما هو عليه، وهو الاعتقاد الإجمالي^(٢). هذا كله
بصرف النظر عما ذكرناه سابقاً، من أنّ التعويل على الظنّ إنّما يتصوّر في المسائل
الشرعية التي تتطلّب امتثالاً عملياً دون المسائل العلميّة التي تتطلّب عقد القلب
والإذعان، وهو ما لا يوفّره الظنّ.

الاحتمال المنجز

أجل، إنّ الظنّ أو الاحتمال قد يكون منجزاً بحكم العقل، بمعنى أنّه لا يجوز
إهماله وترك الاعتناء به، وإنّما تلزم متابعته بالبحث والتحري وإمعان النظر،
وذلك من قبيل احتمال وجود الخالق، أو احتمال صدق مدّعي النبوة والسفارة

(١) أنظر: البروجردي، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار (تقريراً لدروس المحقق آقا ضياء الدين
العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا. ط، ١٤٠٥ هـ، ج ٣، ص ١٨٧.

(٢) أنظر: البسهودي، محمد سرور الواعظ، مصباح الأصول، مصدر سابق، تقريراً لبحث السيّد
الخوئي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٣٨.

عن الله، أو احتمال وجود يوم للحساب، أو نحو ذلك من الأمور المهمة الالتزام فيها بمنجزية الاحتمال، حتى في القضايا الشرعية، كقضايا الأنفس والأعراض والأموال، فضلاً عن القضايا العقدية^(١)، إلا أن منجزية الاحتمال في هذه الموارد، لا تعني أبداً أنه غدا وسيلة إثبات، ليشكل ذلك نقضاً لما ذكرناه من رفض التعويل على الظنون والاحتمالات في المجال الاعتقادي، وإنما غاية أن العقل يحكم بلزوم اتخاذه منطلقاً لعملية البحث والتفتيش، كمقدمة لتكوين قناعة يقينية، وأين هذا من حجيته - اليقين - الإثباتية؟!

أجل، لو أن عملية البحث والمتابعة لم توصل إلى نتيجة إثباتاً أو نفياً فما هو الموقف إزاء الاحتمال أو الظن؟ هل يلزم الاحتياط أو تجري البراءة ولا يعتد بهذا الاحتمال؟ هذا ما سوف نجيب عليه في الفصل الخامس من الباب الثاني بعون الله تعالى.

حجية الاطمئنان

لكن ثمة حالة نفسية تعتبر درجة أرفع من الظن وأدنى من اليقين، فهي تمثل برزخاً بين الظن واليقين، ويصطلح عليها بالاطمئنان أو الوثوق، والسؤال: هل بالإمكان بناء الاعتقاد على أساس الاطمئنان؟

رفض العلامة الطباطبائي ذلك رفضاً قاطعاً، مصرّاً على عدم حجية غير العلم (اليقين) في أصول المعارف. يقول رَحِمَهُ اللهُ فِي معرض نفيه لحجية الإجماع في المجال العقدي: «صحيح أن تراكم الظنون - الناتجة من أقوال العلماء - يقلل من احتمال الخطأ ويستبعده، إلا أن الحد الأكثر الذي يفيد الظن، هو اطمئنان متاخم للعلم، لا يتجاوز - أبداً - مرحلة الظن إلى مرحلة العلم الحقيقي»^(٢).

(١) أنظر: المنتظري، الشيخ حسين علي، من المبدأ إلى المعاد، ص ٢٣٦.

(٢) أنظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة - نص الحوار مع كوربان، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٨، ص ٢٤١.

في المقابل، قد يقال بإمكانية الاعتماد على الاطمئنان في البناء العقدي، وبالإمكان الاستدلال على ذلك بعدة وجوه، وإن كان بعضها لا يصلح سوى للتأييد:

الوجه الأول: إنَّ البناء العقلائي جارٍ على اعتماد الاطمئنان والأخذ به، سواء في المجال العلمي أو العملي. إنَّ الالتفات إلى البناء العقلائي المذكور، يرجح ويؤيد إمكانية الاعتماد على الوثوق الاطمئنان في المجال العقدي، كما يعتمد عليه في المجال الفقهي، إلا أن حجية البناء العقلائي المذكور الجاري على العمل بالاطمئنان، ينبغي أن لا يدخل فيها ظهور حال المعصوم في الإمضاء، فإن الظهور لا يفيد سوى الظن، وقد يفيد الاطمئنان على أفضل التقدير، ومن الواضح أن حجية الاطمئنان لا يمكن إثباتها بالظن أو الاطمئنان نفسه، لأنَّ الشيء لا يُثبَّت نفسه إلا على نحو دوري، وإنما لا بدَّ من أن يكون المستند لحجية الاطمئنان دليلاً قطعياً، كما لو استندنا إلى دليل العقل القاضي بأنَّ سكوت المعصوم - بوصفه حامياً للشريعة - عن سلوك غير مرضي له يشكل نقضاً لغرضه، ونقض الغرض مستحيل عقلاً، أو يقال: إنَّ سكوت المعصوم مع عصمته، يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضياً له، وإلا لوجب عليه الاعتراض، إما من باب النهي عن المنكر، أو من باب وجوب تعليم الجاهل^(١).

إلا أن هذا الوجه لا يخلو من ثغرة وهي أنه لا ينفع لإثبات حجية الاطمئنان إلا في الأصول الاعتقادية التي يتفرع الاعتقاد بها على الإيمان بالله ورسوله، ويندرج فيها معظم القضايا والمفاهيم العقدية من الإيمان بالمعاد إلى الإيمان بالإمامة إلى سائر الفروع الاعتقادية التي لا تجب معرفتها عقلاً، فهذا الصنف من القضايا العقدية يمكن الاعتماد في إثباتها على الاطمئنان، أمَّا القضايا العقدية

(١) أنظر: الصدر، الشهيد السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق، ص ٢٣١.

التي لا طريق إلى معرفتها إلا عن طريق العقل، وهي تنحصر بأصلين فقط وهما: الإيمان بالله والإيمان برسوله ﷺ فهذه لا مجال لإثباتها عن طريق الاطمئنان، لأن الاطمئنان بناءً على الوجه الأول قد ثبتت حجيته عن طريق الإمضاء الشرعي، ومن الواضح أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الله تعالى أو إثبات النبوة عن طرق البيان الشرعي نفسه.

وهذه الملاحظة عامة وسيالة، ولا تختص بالاطمئنان، بل هي جارية في كل وسائل الإثبات العقدي التي يراد إثبات حجيتها عن طريق البيان الشرعي، فهذه الوسائل لا تصلح لإثبات وجود الله أو النبوة للنكته نفسها المشار إليها.

الوجه الثاني: أن يقال: إن حجية الاطمئنان ليست عقلائية لتحتاج إلى الإمضاء، وإنما حجيته عقلية^(١)، وبناءً على هذا الرأي سيغدو الأمر أكثر وضوحاً في إمكانية بناء العقائد على الاطمئنان، كما تُبنى الاجتهادات الفقهية عليه، دون فرق بين الأمرين، لأن حجية الاطمئنان ليست جعلية ولا تحتاج إلى الإمضاء الشرعي، وبناءً على هذا الرأي سيغدو الاطمئنان وسيلة إثبات عقدية عامة تجري في كافة الأصول الاعتقادية وفروعها، وربما كان الوجه الذي يستدل به لحجية الاطمئنان عقلاً هو أن العقل لا يعتد بالاحتمالات الموهومة المخالفة للاطمئنان، فالاطمئنان عنده فرد من أفراد اليقين أو ملحق به، ولا دليل - أساساً - على اشتراط اليقين بالمعنى الرياضي، أي حالة الـ ١٠٠٪ في بناء العقيدة، بل يكفي بالاطمئنان المقارب لليقين، باعتباره مصداقاً للبيان الوارد في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» لأن احتمال الخلاف ما دام ضعيفاً وموهوماً، لا يُعتدُّ لدى الذهن البشري، فلا يأخذ العقل بنظر الاعتبار، ولا يحكم بوجود دفع احتمال الضرر في مثل ذلك، بل إن الضرر غير وارد والحال هذه، لأن احتمال موهون كما ذكرنا.

(١) أنظر حول ذلك: الحكيم، السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لدورس السيد محمد الروحاني، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٦هـ، ج ٤، ص ٣٣.

ودعوى أنّ عدم عناية العقلاء باحتمال الخلاف الضعيف والموهوم، مردّها إلى احتسابهم الاطمئنان يقيناً، فيكون مردّد ذلك إلى حجية اليقين لا الاطمئنان، لا تُسقط ما نقوله من حجية الاطمئنان، بل إنّها تؤكد ذلك، وتدلل على سعة دائرة الحجية وشمولها لكلّ من اليقين والاطمئنان، ولو باعتبار الاطمئنان يقيناً. فإنّ هذا الاعتبار أو التوسعة ليست تعبدية، إذ لا تُعبد في حياة العقلاء، وإنما مردّد هذه التوسعة إلى عدم الاعتناء باحتمال الخلاف لضالّته، ولسنا نضايق ولا نمانع من تسمية الاطمئنان يقيناً أو اعتباره فرداً من أفرادها، كما يرى الشهيد الصدر في نظريته في حساب الاحتمال، كما سنشير إليها لاحقاً، فإنّ العبرة ليست بالتسميات، والبحث في المقام ليس لفظياً. ولعلّ تفسير اليقين بما يساوي حالة الـ ١٠٠٪ قد تسرّب إلينا من المعجم المنطقي، وفرض نفسه على المعارف الإسلامية دون حجّة مقنعة.

الوجه الثالث الذي يمكن الاستدلال به لكفاية الاطمئنان في البناء العقدي، هو جريان سيرة الناس المتدينين من مختلف الديانات على الاكتفاء بالاطمئنان. فإنّ الملحوظ في عملية تشكّل العقائد لدى الكثيرين، هو أنّ معتقداتهم أو بعضها، لا تخلو من احتمالات موهونة وضعيفة على الخلاف، بل إنّ هذه الاحتمالات تبقى تلاحق الكثيرين من المؤمنين، إما على شكل وساوس، أو على شكل أسئلة تفرض نفسها حتى في وجه كبرى اليقينيّات العقدية، أعني بها عقيدة الإيمان بالله سبحانه، فيبذل المؤمن جهده لطرده تلك الوسوس، وإسقاط تلك الاحتمالات، وقد لا يفلح في كثير من الأحيان سوى في إضعافها، ما يعني أنّ عقيدته تكون مبنية على الاطمئنان لا اليقين، وحيث إنّ هذا هو حال غالبية الناس فهذا يكشف عن كفاية الاطمئنان في بناء المعتقدات، إذ لو كان الله تعالى لا يريد ولا يرضى ببناء العقيدة إلا على أساس من اليقين الجازم والحال أنّ حصوله صعب وعسير لكان معنى ذلك أنّه اتخذ طريقاً غير مألوف ويصعب على الناس اعتماده، وهذا

مضافاً إلى كونه أمراً مستبعداً ومستهجناً فإنه يفرض عليه تعالى أن ينصّ على هذا الطريق ويبينه بطريقة ملائمة ليتضح أنه الطريق الحصري لبناء العقيدة، مع أننا لم نجد شيئاً من هذا التأكيد أو التنصيص على مرجعية اليقين الحصرية في بناء العقائد.

إن قلت: إن غاية ما يدلّ عليه هذا الوجه هو أن الاطمئنان يمثّل عذراً لصاحبه عند عدم القدرة على بناء العقيدة على أساس اليقين، لا أنه يصلح ليكون وسيلة إثبات عقديّة بدلاً عن اليقين.

قلت: لو كان الأمر كذلك، لبته عليه النبي ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام، لأنّ المعذورية تعني عدم كفاية ابتناء العقيدة على الاطمئنان، غايته أنّ من لا يتمكن من اليقين، يجزيه التّنزل إلى الاطمئنان، وهذا الأمر بحاجة إلى تنبيه وبيان أنّ الاطمئنان لا يكفي ابتداءً.

الوجه الرابع، والذي يصلح لتأييد ما نقوله من كفاية الاطمئنان ولو بمرتبة معيّنة من التأييد، ما جاء في القرآن الكريم حول طلب إبراهيم الخليل عليه السلام من الله تعالى أن يريه دليلاً حسيّاً يعزّز قناعته بشأن قدرته تعالى على البعث وإحياء الموتى، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي...﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فإنّ جملة ﴿وَلَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، توحى بأنّ إبراهيم عليه السلام - ورغم قناعته العقلية بقدرة الله على إحياء الموتى - كان يفتقد مرتبةً من الاطمئنان القلبي، ولذا طلب من الله برهاناً يمثّل التجسيد العملي لفكرة المعاد، لما للمثال الحسي من دور في ترسيخ الاطمئنان، وتعزيز القناعة، وإيضاح المفاهيم، وإدراك الحقائق.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما كان يطلبه إبراهيم عليه السلام ويبتغيه من خلال هذه التجربة الحسيّة ليس تحصيل اليقين العقلي بوجود الله، وإنّما تحصيل مرتبة من اليقين

القلبي، وكلامنا في الأول دون الثاني، والمفروض أنّ الأول أعني اليقين العقلي موجود عند إبراهيم عليه السلام، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام ٧٥].

وتجدر الإشارة إلى أنّ (الاطمئنان) الوارد في الآية، لم يُستعمل بالمعنى الاصطلاحي المتقدم، وإنما استعمل بالمعنى اللغوي، وهو عبارة عن حالة سكون النفس وركونها، وهذا مؤشّر على الدور السلبي اللامقصود الذي تلعبه الاصطلاحات الخاصة المخالفة لما عليه العرف اللغوي أو الاجتماعي، في تبدل المعاني وتغيّرها، وإسقاط بعض التصوّرات في غير موضعها المناسب.

٢

اليقين

ودوره في بناء المعرفة الدينية

ومع تجاوز كلِّ من عنصرَي الظنِّ والاطمئنان وتخطيهما، والالتزام بعدم إمكان بناء المعرفة الدينية على ضوئهما، (مع أنَّ هذا غير واضح بالنسبة للاطمئنان كما عرفت) نصل إلى العنصر الثالث وهو اليقين، والذي شكّل - سواء بمعناه الأصولي، وهو الجزم الخالي من أيِّ ترددٍ لدى النَّفس، أو بمعناه المنطقي الذي أضيف إليه عنصر المطابقة للواقع - المرتكز الأساس وحجر الزاوية في بناء المعرفة البشرية بشتّى فروعها، وهكذا في بناء المعرفة الدينية على اختلاف حقولها، وإذا ما ذهب بعض العلماء إلى حجّية بعض أنواع الظنِّ - كالظنِّ الخبري - في المجال الفقهي، فليس ذلك إلا لقيام الدليل القطعي على حجّيته.

وتزداد الحاجة إلى اليقين في المجال الاعتقادي، لأنَّ عقد القلب والإذعان المطلوب في هذا المجال، لا توفره الظنون والاحتمالات، وإنّما توفره الأدلة القطعية، كما هو معروف، ما يجعل كلّ عمليات الاستدلال العقدي محتاجةً إلى عنصر اليقين وغير مستغنية عنه.

عصر اللّايقين ولا نهائية البحث!

وربما يلاحظ على الدعوة إلى تأسيس العقائد على أسس يقينية، أنّها غير ذات جدوى؛ لأنَّ الفكر اليقيني يمثل مرحلةً من الزمن وقد تصرّمت، وأمّا عصرنا،

فإنه محكومٌ لحالة اللايقين التي تسيطر عليه، وهي مرحلةٌ من مراحل التفكير، «والشخص الذي يتمنى العودة إلى يقين العصر السابق، تمكن مقارنته بالعجز الذي يحلم بالعودة إلى أيام الشباب» على حدّ تعبير بعض الباحثين^(١)، بل إن الدعوة المذكورة هي دعوة رجعية ومعيقة لتطور الفكر والمعرفة وتقدّم الإنسان وهي تذكرنا بفكر القرون الوسطى الذي «كان يرتكز على اليقين اللاهوتي المطلق الذي لا يُناقش ولا يُمسّ»^(٢). ولهذا ليس من المبالغة في شيء القول: «إنّ أهم إنجاز قدّمه فلاسفة عصر التنوير، من ديكارت إلى كانط^(٣)، وغيرهما من الفلاسفة، هو إسقاط اليقينيّات والمطلقات التي حكمت العقل البشري طيلة القرون الوسطى، وهكذا، أصبح كل شيء عرضةً للمناقشة والتحليل والحلحلة على الأقل، فمبادئ العلوم الدنيوية، وأسس الوحي الإلهي، راحت تتعرّض لذلك، وقل الأمر نفسه، على الميتافيزيقيا والذوق والأخلاق والموسيقى»^(٤).

وينفي الباحث المذكور (شبستري)، الذي يطرح ويتبنى فكرة أن عصرنا هو عصر اللايقين في ردّه على بعض الاعتراضات، أن يكون منطلقاً في طرحه هذا من نهج تشكيكي، أو أن يكون هدفه رمي الإنسان في هذا العصر بأنه يعيش حالة حيرة وشكّ، وإنّما مقصوده «باللايقينية واللاجزم الفلسفي والعلمي في العصر

(١) شبستري، محمد مجتهد، مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٤٩.

(٢) صالح، هاشم، مدخل إلى التقرير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٤٦.

(٣) إنّ ديكارت صاحب منهجية الشك الشهيرة، رفض أن يطبق منهجيته هذه على الدين، لكن بعد مائة عام، جاء كانط ليقولها بصراحة: «إنّ قرننا هو بشكل خاص قرن ينبغي أن يخضع له كل شيء، وحده الدين محتجاً بقداسته، والتشريع القانوني متذرعاً بجلالته، يريدان أن ينفذا منه، ولكنهما يثيران عندئذ الظنون والشكوك الحقّة حولهما، ولا يمكنهما أن يحوزا على تقديرونا الصادق، لأن العقل لا يقدّم هذا التقدير إلاّ للأشياء التي تقبل بأن يطبق عليها التفحص الحر والنقدي» (صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مصدر سابق، ص ١٥٢).

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

الحاضر، هو أنّ العلماء اليوم لا يتوقفون عند أية قضية، فلسفية كانت أو علمية، ولا يعتبرون أية قضية الحدّ النهائي المطلق للبحث والتعقل، فالقضية أو النظرية، مهما بُذلت في سبيل إثباتها الجهود والمسااعي، تبقى قابلة للنقد والتمحيص، ولا تتحوّل أية قضية، حتّى لو بدت بديهية، إلى أساس للاستدلالات العلميّة والفلسفية من دون فحص ومناقشة. إذًا، فاللايقينية في العلوم والفلسفة، تعني استمرار النقد والبحث في المقدمات والأسس ونتائجها^(١).

وموقفنا من هذا الطرح نبيّنه من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنّ ابتناء جميع العلوم والمعارف على جملة من اليقينيّات والأوليات التي لا مجال لإعادة النظر فيها، من قبيل كبرى استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، أو استحالة الدور أو التسلسل ونحوها.. هو أمرٌ مفروغٌ عنه، ولا يمكننا قبول التشكيك في كبرى هذا النوع من القضايا، وإلا انهارت ركائز كافة المعارف والعلوم، ولم نتمكن من إثبات شيء أو البرهنة عليه. ولا يُظنُّ بالباحث المذكور أو غيره أنّه يكون قاصداً إلى فتح النقاش، والتشكيك في هذه اليقينيّات. أجل، يبقى المجال مفتوحاً في التطبيقات أو الصغريات، فكون هذه المسألة أو تلك من صغريات قاعدة اجتماع النقيضين، أو من مصاديق الدور أو التسلسل، هو أمر خاضع للنقاش وقابل للتأمل.

ثانياً: فيما عدا تلك اليقينيّات الأولى التي تشكّل مرتكزاتٍ أساسيةً لأيّ بناء معرفي، فإنّ علينا في نطاق العلوم التجريبية، عدم البتّ بنهائية نتائجها، وإبقاءها محفوفةً بفسحةٍ من الاحتمال المخالف مهما بلغت قوّة براهينها وأدلتها، تحفيزاً لحركيّة العلم واستمراريته، فضلاً عن أنّ تاريخ التجارب العلميّة، يفرض عدم التسرّع في الاستنتاجات الحاسمة، فكم من قضية علميّة كادت تصل إلى مستوى

(١) شبستري، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٧٧.

الحقيقة في ثبوتها، ثم جاءت الاكتشافات اللاحقة لتغيّر القناعة بشأنها في اتجاه آخر.

ويذكر العلامة الطباطبائي سببين لكون العلوم المعتمدة على التجربة بشكل تام غير يقينية:

أولهما: «إنّ الفرضيات التي تُصاغ فيها ليس لها من دليل سوى انسجامها مع التجربة وإعطائها نتائج عملية، وإعطاء النتائج العملية لا يكون دليلاً على صحة تلك الفرضية، ولا على مطابقتها للواقع، لأنّه من المحتمل أن تكون الفرضية مخطئة مائة في المائة، ولكنها في الوقت نفسه تُؤخذ منها نتائج عملية».

ثانيهما: «إنّ هذه العلوم تنتهي أخيراً إلى المحسوسات، والحس يخطئ أيضاً»^(١).

ثالثاً: أمّا فيما يتّصل بالمعارف الدينية الاعتقادية، فهي، وعلى الرغم من أنها تختلف عن العلوم التجريبية في موضوعها ووظيفتها وآليات إثباتها، إلا أنّها - في اعتقادنا - تركز على التفكير الحرّ الباحث عن الحقيقة، ولا تحكمها يقينيات مقفلة بوجه العقل، بل العقل - في الإسلام - هو الذي يقود إلى الإيمان، وهذا - بطبيعة الحال - لا ينافي ما توصلنا إليه سابقاً، من أنّ العقائد لا تُبنى إلا على أسس يقينية وبراهين قاطعة، دون أن يؤدي ذلك إلى الجمود أو النهائية في البحث الكلامي؛ لأنّ الفسحة لا تزال قائمة وكبيرة، لكن ليس على حساب أن يكون الدليل منتجاً لليقين، وإنّما على صعيد مشروعية الاختلاف وإبداء الرأي، سواء في حجّة الدليل، أو في مدى إنتاجه لليقين.

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، تعريب الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني، دار المعارف، بيروت - لبنان، ٢٠١٩م، ج ١، ص ١٨٢ - ١٨٣.

اليقين الكلامي والعرفاني

وقبل الحديث عن كيفية تشكّل اليقين ودوره في بناء العقيدة، وهما البحثان الأساسيان في المقام، يجدر بنا التذكير بما تحدّثنا عنه في فصل سابق، من أنّ اليقين المرتجى والمأمول الذي ينشده المؤمن، وتمتدحه النصوص الدينية، ليس خصوص اليقين الكلامي الذي يقف عند حدود العقل، أو يورث القناعة العقلية الجامدة، وإنّما هو اليقين العرفاني الذي يخترق أسوار العقل ويلامس شغاف القلب، فيشعر - أي القلب - ببارد الإيمان والاطمئنان، كما أحسّ العقل بساطع البرهان، وهذا النوع من الإيمان، هو الذي طلبه إبراهيم الخليل عليه السلام، فيما حكاه الله عنه بقوله: ﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُنِي إِذْ قَالَ لِي وَكُنْ لِطَمَئِنِّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

كيف نصل إلى اليقين؟

بالعودة إلى البحثين المشار إليهما، نقول: أما بالنسبة لكيفية تشكّل اليقين المرتجى في المعارف الدينية فإنّه يعتمد على جملة أسس وعناصر يتداخل فيها الوجدان مع العقل والوحي والحس، وبالاستعانة بهذه العناصر منفردة أو بانضمام بعضها إلى البعض الآخر يتوصل الإنسان إلى ساحل الاطمئنان وبرّد اليقين، والبحوث الآتية تتكفل ببيان تلك الأسس ومدى حجيتها ودور كل منها في بناء المعرفة الاعتقادية، وما يعيننا - في هذه المرحلة من البحث - هو بيان كيفية حصول اليقين وتشكّله من تلك العناصر أو الأدلة.

والذي يبدو أنّ تحصيل اليقين بكافة المعارف دينية كانت أو غير دينية يعتمد على طريقين لا ثالث لهما، وهما: الاستدلال البرهاني الذي يعتمد على مقدمات بديهية، والاستقراء التام أو ما يلحق به، وبيان ذلك: أنّ الاستدلال - كما يذكر المناطقة^(١) - يرجع إلى أساليب ثلاثة:

(١) المظفر، الشيخ محمد رضا، المنطق، مصدر سابق، ص.

١ - التمثيل، وهو الذي يتمّ فيه الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر لمجرد التشابه بينهما، وهو ما يصطلح عليه الفقهاء والأصوليون بالقياس.

والتمثيل غير مجدٍ فيما نحن فيه، بسبب ظنيته، فإنّ مجرد التشابه بين موضوعين لا يوجب اليقين بأنّ حكمهما - لا محالة - واحدٌ، فالتمثيل - إذن - يفتقد إلى القيمة العلميّة، لأنّه لا ينتج اليقين.

٢ - الاستنباط، أو القياس المنطقي، وهو الذي يتمّ فيه الانتقال من كليّ إلى جزئي، حيث يتمّ - بدايةً - إثبات المحمول لموضوع كلي، وفي ضوئه يتضح حكم جزئيات ذلك الموضوع. والقياس ينتج اليقين، لكن شريطة أن تكون مقدماته يقينية، وهي إنّما تكون كذلك إذا ارتكزت على إحدى اليقينيّات الست الرئيسيّة^(١) «والتي تُشكّل المنطلقات الأولى لليقين في المعرفة البشرية، وتضع حدّاً وبدايةً للتسلسل في استنتاج القضايا بعضها من بعض.. وكل قضية مستدلة بمقدماتٍ تنتمي إلى هذه الأصناف الستة فهي قضية يقينيّة نظرية، فالقضايا اليقينيّة الست تشكّل القاعدة الرئيسيّة للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول، والقضايا المستدلة والمستنتجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة هي البناء العلوي - أو الفوقي - في تلك المعرفة.. ويطلق - حسب مصطلحات المنطق الأرسطي - على هذه المعرفة بما تضم من بناء علوي وقاعدة رئيسية اسم المعرفة البرهانية»^(٢).

٣ - الاستقراء، وهو السير من جزئي إلى كلي، حيث تتمّ دراسة أفراد معينة من ماهية معينة، ويُكتشف - نتيجة الدراسة - وجود خاصيّة مشتركة بينها، فيحكم بثبوت هذه الخاصية في جميع الأفراد، والاستقراء ينقسم إلى:

(١) وهي: الأوليات، المحسوسات، التجريبيات، المتواترات، الحدسيّات، الفطريات.

(٢) الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٩٨٢م، ص ٣٧٥ - ٣٧٧..

١ - استقراء تام، وهو الذي تمت فيه دراسة جميع أفراد الموضوع، ويلاحظ اشتراكها في تلك الخاصية؛ والاستقراء التام منتج لليقين دون أدنى شك، إلا أنه لا يتيسر في كثير من المجالات، ومنها مجال المعرفة الدينية.

٢ - واستقراء ناقص، وهو الذي تتم فيه دراسة عينة من أفراد الموضوع ويلاحظ اشتراكها في خاصية معينة، فيحكم بثبوتها في جميع الأفراد.

ومشكلة الاستقراء الناقص المستعصية والتي شغلت العقل البشري هي في صعوبة التعميم، بحكم طبيئته، ويمكن التغلب على هذه المشكلة وتبرير الانتقال من الجزئي إلى الكلي، أو من الخاص إلى العام، طبقاً لنظرية الاحتمال التي أشاد ببيانها المفكر الكبير الشهيد السيد محمد باقر الصدر، وذلك من خلال تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة التي ينتجها الاستقراء الناقص إلى يقين موضوعي^(١)،

(١) يميز الشهيد الصدر بين ثلاثة معان لليقين:

١ - «اليقين المنطقي أو «الرياضي»، وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة «اليقين»، ويعني اليقين المنطقي: العلم بقضية معينة، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم، فاليقين المنطقي مركب من علمين، وما لم ينضم العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان..».

٢ - «اليقين الذاتي، وهو يعني: جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها، وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم..».

٣ - «اليقين الموضوعي، وهو اليقين الذي يعتمد على مبررات موضوعية، والمائز بينه وبين اليقين الذاتي: أنّ اليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية، أو بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية إلى الجزم، وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتي ولا يقين موضوعي، كما في يقين ذلك الشخص الذي يرمي قطعة النقد ويجزم مسبقاً بأن وجه الصورة، سوف يبرز، وقد يوجد يقين موضوعي ولا يقين ذاتي، أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبررات الموضوعية هي درجة الجزم، ولكن إنساناً معيناً لا يجزم فعلاً، نظراً إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به، وهكذا

استناداً إلى أن تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد يحوّل القيمة ضمن شروط معينة إلى يقين، وذلك باعتبار أن «المعرفة البشرية مصمّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأية قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة»^(١).

ويُعَلِي الشهيد الصدر من مكانة اليقين الاستقرائي لدرجة أنه يُرجع معظم القضايا اليقينية الست وهي التجريبية والحدسية والمتواترة والمحسوسة «إلى قضايا استقرائية تقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد»^(٢).

وبناءً على رأيه هذا سيغدو اليقين الاستقرائي هو المصدر الأساس والوحيد للمعرفة البشرية بما في ذلك المعرفة البرهانية، أي إنّنا أمام طريق واحد لتحصيل اليقين هو طريق الاستقراء المعتمد على حساب الاحتمال، وهذا بخلاف ما يراه الآخرون من أنّ طريق المعرفة منحصر بالمعرفة البرهانية.

تلخّص أنّ تحصيل اليقين بالمعارف الدينية يتم من خلال أحد طريقين:

١ - طريق البرهان المعتمد على قضايا يقينية رئيسية، بناءً على الرأي المشهور عند الفلاسفة والمتكلمين.

٢ - طريق الاستقراء المعتمد على تراكم الاحتمالات بما يؤدي إلى تحويل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين موضوعي، كما يرى الشهيد الصدر رحمته الله.

وصحيح أنّ اليقين الذي ينتجه الاستقراء ليس يقيناً رياضياً، وإنّما هو يقين

نعرف أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً، وأمّا اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكولوجي من المعرفة» (الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص ٣٢٢ - ٣٢٦).

(١) الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مصدر سابق، ص ٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٣٣.

موضوعي لا يتقوم باستحالة النقيض أو الضد، أي إنه يقين بسيط، وليس مركباً من يقينين (اليقين بالشيء، واليقين بأنه من المستحيل أن يكون هذا الشيء كما عُلم) كما هو الحال في اليقين الرياضي، إلا أن ذلك لا يضر في حجته ولا في صحة بناء المعرفة الدينية عليه، ولا سيما إذا قلنا بكفاية الاطمئنان في مجال المعرفة الاعتقادية كما أسلفنا.

اليقين المنطقي واليقين الأصولي

هذا كله فيما يتصل بالبحث الأول وهو كيفية تشكّل اليقين، وأما فيما يتصل بالبحث الثاني، وهو دور اليقين في بناء المعرفة الدينيّة فنقول: إن لليقين معنيين، كما يذكر بعض علماء المنطق والأصول:

١- اليقين بالمعنى الأعمّ: وهو الاعتقاد الجازم الخالي من أيّ ترددٍ لدى النفس، وهو يشمل الجهل المركّب^(١)، وقد يصطلح عليه باليقين الأصولي^(٢).

٢- اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد المطابق للواقع ولا يحتمل النقيض^(٣)، وقد يصطلح عليه باليقين المنطقي^(٤).

والحديث عن دور اليقين في المجال الاعتقادي، أو لنقل: في بناء المعرفة الاعتقادية، لا بدّ من أن يتناول اليقين بمعنييه.

(١) المظفر، الشيخ محمد رضا، المنطق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٢٦١.

(٢) الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار البشير، قم - إيران، ط٢، ١٤٢٦هـ، ج١، ص ٤٠٨.

(٣) المظفر، الشيخ محمد رضا، المنطق، مصدر سابق، ص ٢٦١.

(٤) الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، مصدر سابق، ج١، ص ٤٠٨.

اليقين المنطقي وإدراك الوقائع

ولو بدأنا بالمعنى الثاني، أعني اليقين المنطقي، فإنّ التساؤل الذي لا يزال مطروحاً، هو أنّه هل ثمة طريق لإثبات المفاهيم الدينية والتأكد من واقعيتها؟
وبعبارةٍ أخرى: هل يمكن إقامة برهان يقيني للتأكد من واقعية المقولات الدينية؟

ففيما يذهب الماديّون إلى حصر الوقائع بخصوص عالم المادّة، ما يعني أنّه لن يتسنى إقامة برهان يقيني لإثبات واقع خارج نطاق المادّة، لأنّه لا وجود أساساً لهذا الواقع، فإنّ الإلهيين لا يسلمون بانحصار الواقع بعالم المادّة، بل الواقع عندهم، أو عالم نفس الأمر كما يسمّى أيضاً، أعمّ من الخارج والذهن والمعقولات الثانوية الفلسفية والمنطقية^(١)، وقد أثبتوا وجهة نظرهم هذه بجملة من البراهين التي تؤكد بما لا يدع مجالاً للشكّ، بأنّ ثمة حقائق لا تنالها الحواس، ويمكن للعقل البشري إدراكها، ولو من خلال آثارها المحسوسة، فالعقل يحكم - على سبيل المثال - بوجود النفس من خلال آثارها، رغم أنّها مجردة.

إذاً، ومع افتراض اتّساع الواقع لما يشمل عالم المادّة والمجرّدات، فلن يكون الوصول إليه عسيراً ولا مستحيلاً، بل إنّ بالإمكان الوصول إليه عن طريق العقل، كما أنّ ثمة طريقاً آخر للوصول إليه في بعض جوانبه، وهو طريق الوحي، فإنّ بالإمكان اعتماده لإثبات الكثير من الحقائق الدينية بالنسبة إلى من قام عنده الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وإرسال الرسل.

(١) أنظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، ١٤١٨هـ، ص ٢٤. والآملي، حسن زاده، نفس الأمر، مجلة تراثنا، قم - إيران ١٤٠٧، لا.ط، العدد الأول، السنة الثانية، ص ٦٢.

حجية اليقين الأصولي

وأما المعنى الأول، أعني اليقين الأصولي وهو اليقين الجازم الخالي من أي تردد لدى النفس، وهو شامل للجهل المركب، فهل أن هذا اليقين منجز ومعذر في المجال العقائدي؟

والجواب: إن اليقين الأصولي، لا نقاش لأحد في حجّيته، كما إن هذه الحجّية - حجية القطع - لا يمكن أن تستغني عنها كلّ عمليات الاجتهاد العقدي، بل إنّها تشكّل مرتكزاً لكلّ الحجج الاعتقادية، لأنّ غاية ما تنتجه أو توصل إليه تلك الحجج، هو القطع بهذا المفهوم الاعتقادي أو ذاك، فما لم يثبت مسبقاً حجّية القطع، فلا قيمة لتلك النتائج، وهذا نظير ما يذكر في البحث الفقهي والأصولي بشأن الدور الذي تلعبه حجّية القطع^(١).

لكنّ السؤال المهمّ، أنّه كيف نفهم الحجّية في القضايا العقدية؟ فهل هي مشابهة تماماً للحجّية في القضايا الفقهية؟ فإنّ من المعروف لدى الأصوليين، أنّ الحجّية تساوق المنجزية والمعدرية، فكيف نتصوّر المنجزية والمعدرية في الاعتقادات؟

والجواب: إنّ الحجّية - كما يقول علماء الأصول - تعني المنجزية والمعدرية، فمنجزية اليقين معناها إدخال ما وقع مورداً لليقين في عهدة التكليف، وتسجيل الإدانة عليه في حال المخالفة. وإذا كانت منجزية اليقين في المجال الفقهي تعني وجوب البناء عملاً على طبقه، واستحقاق العقوبة في حال المخالفة، فإنّ منجزيته في المجال العقدي تعني وجوب البناء القلبي الالتزامي على طبقه، واستحقاق الإدانة في حال الإنكار والجحود. فلو أنّ شخصاً أيقن بنبوة سيدنا

(١) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان ١٩٨٠م، ط١، ص ٢٥.

محمد ﷺ - مثلاً - ومع ذلك جحد به، استحقّ المؤاخذة، كما لو أيقن شخصٌ بحرمة شرب الخمر، ومع ذلك تناولها. وأمّا المعدّرية، فمفادها واضح، وهي محسومة في المجال الفقهي، بمعنى أنّ المكلف معذورٌ في متابعة يقينه، سواءً كان هذا اليقين مصيباً للواقع أو مخطئاً، بل لو أنّ القطع كان مصيباً، فالمكلف لا يعتبر معذوراً في اتّباع اليقين فحسب، بل هو مأجورٌ في ذلك.

دور اليقين في الخلاص الأخرى

وأما في المجال العقدي، فالقطع لو كان مصيباً، فلا شكّ في منجزيته، وهذا الأمر واضحٌ لا لبس فيه ولا خلاف، إلا أنّ الكلام فيما لو كان القطع غير مصيب، فهل يمكن اعتبار القاطع معذوراً؟

فلو قطع إنسانٌ لسبب من الأسباب - ولو بسبب شبهة في مقابل بديهة - بعدم نبوة نبيّنا محمد ﷺ فهل يشكّل قطعه عذراً له في محكمة العدل الإلهي أم لا؟

والجواب: إنّهُ لا خلاف بين علماء المسلمين في معذورية القاطع - ولو كان مخطئاً في قطعه - في المجال الفقهي، وقد اشتهر على الألسن، أنّ المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجرٌ واحد، كما ورد في بعض المأثورات^(١)، وأمّا في المجال العقدي، فإنّ الموقف ينعكس، حيث تختار غالبية علماء المسلمين عدم معذورية القاطع إذا كان مخطئاً في قطعه.

في المقابل، ثمة رأي مخالفٌ تبناه عدد قليلٌ من أعلام الفريقين (السنة والشيعية)، يذهب إلى معذورية القاطع، سواءً كان جاهلاً قاصراً، وهو من لم يصله صوت الدعوة رأساً، كالذي يعيش في بعض المجاهل النائية، أو وصله،

(١) في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر». (البخاري، محمد بن إسماعيل، ت ٢٥٦، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، لا. ط، ١٩٨١م، ج ٨، ص ١٥٧).

لكنّه لم يحتمل صدقه، وكان جازماً ومتيقناً بصحة عقيدته التي هو عليها، أو كان عالماً مجتهداً قد وصله صوت الحقّ، لكنّه لم يقتنع بما وصله، لا عن عناد أو جحود، وإنّما وقع أسير شبهة معيّنة قادتّه إلى اعتناق الكفر، رغم تجريد النّفس عن الهوى، وإخلاص النّيّة في البحث والتحريّ والتفتيش بهدف الوصول إلى الحقيقة. وثمة اعتراضات عديدة سجّلت على هذا الرأي، كما سيأتي لاحقاً.

اليقين وعلاقته بالتصويب

إنّ الحديث الأنف بشأن منجزية اليقين أو معذريته، إنّما يصحّ بناءً على ما هو المعروف من صحّة انقسام اليقين إلى يقين مصيب وآخر مخطئ، لكن ربّما يقال: إنّ الحديث عن الانقسام المذكور هو حديث غير دقيق، فاليقين في المجالات الدينية، سواء العقدية منها أو الشرعية، مصيبٌ دائماً، والمجتهد لا يخطئ. لأنّ الحقيقة ليست سوى ما يتوصّل إليه المجتهد من آراءٍ، ولا واقع لها وراء ذلك، فهل تمكن الموافقة على هذا الكلام؟

وهذا هو البحث المعروف، والذي يصطّح عليه علماء الكلام والأصول بمبحث (التخطئة والتصويب)، والمعروف أنّ في المسألة اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: القول بالتخطئة، وهو الذي تبناه الشيعة وجمهور من المسلمين من غيرهم، وربّما كان هو الرأي السائد اليوم على حدّ تعبير بعض العلماء^(١)، وفحواه: أنّ ثمة أحكاماً واقعيةً مجعولةً من قبل الشارع لجميع المكلفين، وربّما يصل إليه المجتهد من خلال اعتماده على أدوات الاستنباط المعروفة، وهي الأمارات والأصول، وفي هذه الحالة، تنتجّز عليه ويطلب بها، وربّما يخطئ تلك الأحكام ولا يوصله اجتهاده إليها، وفي هذه الحالة يكون معذوراً. وعلى

(١) الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة لفقّه المقارن، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم - إيران، ٢٠١٩، ص ٦١٧.

التقديرين، فإنّ إصابته أو خطأه، لا يغيّران من الواقع شيئاً، بل إنّ واقع التكاليف المحفوظة في علم الله باقٍ على حاله، سواء أصابه المجتهد أو أخطأه.

الاتجاه الثاني: القول بالتصويب، وهو على نحوين أيضاً:

الأوّل: وهو ما اصطلح على تسميته بالتصويب الأشعري، ومفاده، كما يقول الغزالي: «إنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكمٌ معيّنٌ يُطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد (هو) ما غلب على ظنّه، وهو المختار»^(١)، فهذا النحو من التصويب، يفترض خلوّ الواقع من أي حكم إلهي في الموارد التي لا نصّ عليها، ولكن إذا أفتى المجتهد، فإنّ فتواه هذه تغدو هي الواقع وحكم الله.

الثاني: وهو ما اصطلح على تسميته بالتصويب المعتزلي، ومفاده: أنّه وإن كان لله سبحانه أحكامٌ واقعيّة ثابتة في حقّ المكلف، لكنّ هذه الأحكام تتغيّر وتتبدّل في حال انتهى المجتهد إلى رأي مغاير لها ليحلّ رأيه محلّها، فكأنّ الأحكام الواقعية - كما يقول الشهيد الصدر في تقريبه للتصويب المعتزلي - مقيّدة بعدم الحجة - لدى المجتهد - على خلافها، فإن قامت الحجة على الخلاف، تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجة^(٢).

إلا أنّ القول بالتصويب مرفوض، وقد تمّ تفنيده بكلام معنييه في علم الأصول، أمّا المعنى الأوّل، فلوضوح فساده وبطلانه؛ لأنّ ما يتوفّر لدى المجتهد من أدلّة وحجج، «إنّما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض أنّه لا حكم لله من حيث الأساس؟!»، وأمّا الثاني، «فلأنّه مخالفٌ لظواهر الأدلّة،

(١) الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٦، ص ٣٥٩.

(٢) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ١٦.

وما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية»^(١).

والحقيقة، أنّ القول بالتصويب يعكس اتهاماً للشريعة بالنقص وعدم الشمول، الأمر الذي يفتح الباب على تصويب كل الآراء رغم اختلافها وتضاربها^(٢).

لا تصويب في قضايا الاعتقاد

هذا، ولكنّ الخلاف المذكور، وانقسام علماء الكلام إلى مخطئة ومصوّبة، إنّما هو في مجال الفروع والأحكام الفقهية، أمّا في القضايا العقدية، فثمة إجماع إسلامي لم يشذّ عنه أحدٌ على رفض التصويب، يقول الحاجبي في المختصر: «الإجماع على أنّ المصيب في العقلية واحد، وأنّ النافي ملّة الإسلام مخطئٌ آثم كافرٌ اجتهد أو لم يجتهد»، ويقول في شرح المختصر: «الإجماع منعقدٌ على أنّ المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد، إذ المطابق لما في نفس الأمر لا يكون إلا واحداً».

ويقول العلامة الحلبي: «أجمع العلماء على أنّ المصيب في العقلية واحد، إلا الجاحظ والعنبري، فإنّهما قالوا: كلّ مجتهدٍ مصيب، لا على معنى المطابقة، بل بمعنى زوال الإثم»^(٣).

وخلاصة الدليل على بطلان التصويب: أنّ ثمة واقعاً محدداً، سواء على المستوى العقدي أو على المستوى التشريعي، كما تدلّ على ذلك النصوص الدينية، وهذا الواقع ثابتٌ لا يتغيّر. وأمّا اليقين فإنّ دوره هو الكشف عن الواقع، وليس إنتاجه وإيجاده أو تغيير هويّته وحقيقته، وكذا الحال في الظنّ؛ فعلمي

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النعمان، النجف الأشرف - العراق، ط ٢، ١٩٧٥، ص ٣٩.

(٣) أنظر: القزويني، السيد علي الموسوي (ت ١٢٩٨ هـ)، تعليقة على معالم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٢ هـ، ج ٧، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

أو ظني بعدم وجود الصين - مثلاً - لا ينفي وجودها، تماماً كما أنّ علمي أو ظني بوجودها ليس هو المحقق لوجودها. وعليه، يكون القول بالتصويب في العقليات والعقديات محالاً عقلاً، لأدائه إلى اجتماع النقيضين أو الضدين^(١)، بل يمكن القول بأنّ التصويب في المجال العقدي أشدّ شناعةً من التصويب في المجال التشريعي؛ لأنّ المفاهيم العقدية - كالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر وغيرها - تعبّر عن وجودات حقيقية ثابتة في عالم الواقع والخارج، وليست كالأحكام، التي هي مجرد اعتبارات مجعولة من قبل الشارع تبعاً للمصالح والمفاسد، ما يسمح من الناحية النظرية بإناطتها برأي المجتهد.

ولا يخفى أنّ مخالفة الجاحظ والعنبري، والتزامهما بالتصويب في العقديات، إنّما يرجع إلى معذورية المجتهد المخطئ في العقائد، وليس إلى تبني التصويب، بمعنى مطابقة آراء المجتهدين - على تعددها - للواقع، وأما رأيهما في معذورية المخطئ في العقائد فقد أشرنا إلى صحّة ما ذهبنا إليه، وهذا ما نبهته فيما يلي.

اليقين ودوره في الإدانة والعدر^(٢)

والحقيقة، أنّنا إذا أردنا وضع الأمور في نصابها، لقلنا: إنّ كلّ شخص وصله نداء الإسلام، وقامت الحجّة عليه، لكنّه رفضه عناداً وعصبيةً، فهو مدانٌ بحكم العقل وشريعة العقلاء، وكذا لو لم يكثرث ولم يبالِ بنداء الدّين الجديد، رغم وصوله إليه واحتمال صدقيته، فهذا أيضاً غير معذور - بحكم العقل - وتصحّ مؤاخذته؛ لأنّه رغم تمكّنه من المعرفة، قصّر في البحث والنظر، وهو ما يسمّى بالجاهل المقصّر.

وفي المقابل، فإنّ الشخص الذي لم يصله صوت الإسلام، ولم تبلغه الدعوة،

(١) المصدر السابق، ج٧، ص٢٨٧.

(٢) أقول: إنّ هذا البحث عن معذورية القاطع والمجتهد، مأخوذ ممّا أوردناه في كتاب: العقل التكفيري، مصدر سابق، ولصلته بموضوعنا، نقلناه هنا مع إضافات هامة عليه.

ولا سمع بمحمد ﷺ ورسالته - كالذي يعيش في بعض مجاهل الأرض أو الأماكن النائبة - لا ريب في عدم استحقاقه للعقاب والمؤاخذه؛ لأن من واضحات حكم العقل قبح إداة الإنسان إلا بعد قيام الحجّة عليه، ولا تقوم الحجّة إلا بوصول الدعوة. وفي هذا السياق، جاء قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، فهذه الآية ترشد إلى حكم العقل المذكور، ومفاد جملة: ﴿وَمَا كُنَّا﴾، أنه ليس من شأنه تعالى، ولا يليق به أن يعذب إلا بعد بعث الرسول، بما يمثل من حجّة على العباد.

وهكذا، لا ريب أيضاً في أنّ من وصلته الحجّة، وسمع بالرسول ودعوته، لكنّه كان فاقداً للقدرّة على التمييز بين الحقّ والباطل، لقصوره وعدم استعداده لتفهّم دليل الحقّ، فهو معذورٌ، كما في الطفل والمجنون^(١).

بيد أنّ الكلام في صنفين من الناس غير من ذكر، وهما:

١ - مَنْ بلغه صوت الإسلام، ولديه الاستعداد الكافي لتفهّم الحقّ، ولكنّه لم يكلف نفسه عناء البحث والتحقيق، ليس عناداً وتمرداً، وإنما لاعتقاده بصوابية دينه ومعتقده، ما جعله لا يرى جدوى من دراسة الدّين الجديد، وهذا قد يندرج في الجاهل القاصر.

٢ - مَنْ قرأ الإسلام بإخلاص، وتأمّل في أدلّة النبوة وبراهينها بعين الإنصاف، مع توطين النفس على الانقياد للحقّ، والتسليم به دون الوقوع تحت ضغط المؤثرات المسبقة والنوايا المبطنّة، ولكنّه مع ذلك، لم يوفّق للاقتناع بنبوة محمد ﷺ ورسالته، إمّا لوجود شبهةٍ لديه لم يلتفت إلى بطلانها وكونها في مقابل بديهة، وإمّا لغير ذلك من أسباب عدم رؤية الحقّ.

(١) مغنية، الشيخ محمد جواد، مجلة رسالة الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة - مصر، ١٩٧٣، العدد ٦٠، ص ٧٤.

معذورية القاطع

أما الصنف الأول: وهو القاطع بصحّة معتقده، فليس لأحد أن يجزم بأنّه من أهل النار، ويستحقّ العقاب وغضب الجبار؛ لأنّ هذا الإنسان، حتّى لو كان كافراً، فالكافر قد يكون معذوراً في كفره، كما لو كان جاهلاً قاصراً لا مقصراً، ومعاقبة القاصر قبيحة عقلاً، لأنّها عقوبة دون حجّة، والله سبحانه وتعالى أعدل من أن يعاقب الإنسان إلا بعد إقامة الحجّة عليه ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، والرسول كناية عن الحجّة والبيان.

ومعذورية الجاهل القاصر أمرٌ تقتضيه أصول العدالة، بل هو من بديهيات اعتقاداتهم، وقد برهن العلماء في أبحاث الأصول، على كون القطع معذوراً لصاحبه كما هو منجز للتكليف عليه^(١)، بل ذهب مشهور الأصوليين إلى أنّ منجزية القطع ومعذريته، هي من اللوازم الذاتية للقطع، ولا يمكن سلبها عنه، وإن ناقشهم الشهيد الصدر في ذلك^(٢). ومعذريّة القطع هذه شاملة للأصول والفروع، لأنّها من الأحكام العقلية، وهي غير قابلة للتخصيص. نعم، هناك قيدٌ واحدٌ، وهو يقتضي تخصّص القاعدة وضيقتها من الأساس، لا تخصيصها، وهو أن يكون القاطع قاصراً لا مقصراً، فإنّ المقصّر لو حصل له القطع فإنّ قطعه وأن كان حجّةً عليه، لكنّه يستحقّ المؤاخذه بسبب تقصيره.

غالب الكفّار معذورون

وربّما يقولنّ قائلٌ: بأنّ الجاهل القاصر قليلٌ ونادر الوجود، وأكثر الكفّار، أو الذين لا يوالون الحقّ ولا يتبعونه، إمّا عالمون جاحدون، أو جاهلون مقصّرون

(١) لا يخلو كتاب أصولي من بحث هذه المسألة، أنظر على سبيل المثال: الصدر، محمد باقر

(الشهيد)، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٣٣.

(٢) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، مصدر سابق، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٣٣.

يمكنهم الوصول إلى الحقيقة بسهولة. وبعبارة منطقية: لو تمت الكبرى، أعني معذورية الجاهل القاصر، فإنها لا تجدي نفعاً، لأنّ مصاديقها نادرة الوجود.

لكننا نقول: إنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ أكثر الناس ممّن لا يؤمنون بالحقائق الدينية، جاهلون قاصرون لا مقصرون، باستثناء ما يتصل بمعرفة الله سبحانه، فإنّ الجاهل بوجوده تعالى، وكذا وحدانيته - في الغالب - مقصّر لا قاصر؛ لأنّ معرفته تعالى، وكذا توحيده - على نحو الإجمال دون تفاصيل التوحيد - من الأمور الفطرية - على تأمل في التوحيد، كما سيأتي في دليل الفطرة - أضف إلى ذلك، أنّ أدنى تأمل في السماوات والأرض، وما فيهما من أسرارٍ ونظم، أو في الأنفس وما فيها من عجائب، سيهدي إلى الإيمان والإقرار بوجود الخالق الحكيم، أمّا فيما عدا ذلك من العقائد، كالنبوة والإمامة والمعاد، فإنّ وجود الجاهل القاصر بشأنها كثير، وقد أشار الإمام الخميني إلى ذلك، إذ يقول في شأن الكفّار: «إنّ أكثرهم - إلا ما قلّ وندر - جهّال قاصرون لا مقصرون، أمّا عوامهم فظاهراً، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحة مذهبهم وبطلان ساير المذاهب نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامنا عالمون بصحة مذهبهم وبطلان ساير المذاهب من غير انقداح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامهم، من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذورٌ في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً أو آثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته (أي متابعته لقطعه)، وأمّا غير عوامهم، فالغالب فيهم أنّهم بواسطة التلقينات من أوّل الطفولية، والنشوء في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدء نشوئهم، فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم، لا يرى حجة الغير صحيحة، وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحة مذهبه ضرورية لديه لا يحتمل خلافه. نعم، منهم من

يكون مقصراً لو احتمال خلاف مذهبه». إلى أن يقول:

«وبالجملة: إن الكفار كجَهَّال المسلمين، منهم قاصر وهم الغالب، ومنهم مقصّر... والكفار معاقبون على الأصول والفروع، لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع، ليس معناه أنّهم معاقبون عليها، سواء كانوا قاصرين أو مقصّرين، كذلك الكفار، طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العدالة»^(١).

وقد أورد الشيخ المنتظري رحمته الله اعتراضاً صغرياً على كلام أستاذه السيد الخميني، وإن وافقه في المبدأ كما سيأتي، وحاصل اعتراضه: أنّ «كون علماء اليهود والنصارى قاصرين غير آثمين ولا معاقبين، لا يمكن المساعدة عليه، إذ كيف يمكن القول بكون علمائهم العائشين في البلاد الإسلامية ومجاورتها، ولا سيّما في أعصارنا، قاصرين غير مطلقين، مع بسط الإسلام وانتشار خبر ظهور نبينا بكتاب جديدٍ وشريعةٍ جديدة؟!»

بل العوامّ منهم أيضاً، إلا ما قلّ وندر، قد سمعوا خبر الإسلام والدّين الجديد بعد المسيح عليه السلام، والاحتمال في الأمور المهمة منجزٌ عقلاً وفطرةً، فكان عليهم البحث والفحص. وبالجملة: فأكثرهم مقصّرون، إلا من لم يقرع سمعه اسم الإسلام والمسلمين»^(٢).

ويلاحظ عليه: أنّ مجرد سماع الشخص بخبر دين جديد، لا يجعله جاهلاً مقصّراً، ولا يحكم عقله بلزوم الفحص عن هذا الدّين، إلا إذا احتمل حقانيته، ومع ذلك لم يفحص. أمّا لو كان معتقداً - لسببٍ أو لآخر - بطلانه فيكون قاصراً

(١) أنظر: الخميني، روح الله (الإمام) المكاسب المحرّمة، مكتبة إسماعيليان، قم، إيران، ط ٣، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ١٣٣.

(٢) أنظر: منتظري، الشيخ حسين علي، دراسات في المكاسب المحرّمة، مكتب آية الله المنتظري، إيران - قم، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٣٣٣.

وجاهلاً جهلاً مركباً، وغالب أهل الكتاب كذلك، أي لا ينقدح في ذهنهم الاحتمال المذكور رغم سماعهم بالإسلام، تماماً كما لا ينقدح في أذهان عامة المسلمين الشيعة - مثلاً - احتمال حقانية المذاهب الأخرى، والعكس صحيح أيضاً، على الرغم من مجاورة أتباع هذه المذاهب بعضهم لبعض، وأمّا الذين يحتملون الاحتمال المذكور، فهم قلة من العلماء والمطلعين على حجج الطرف الآخر.

وفي هذا السياق، يمكن وضع كلام بعض الأعلام عن أنّ معظم المسيحيين معذورون ومخلصون، يقول الشهيد مطهري رحمه الله: «رغم أننا نعتقد بطرء التحريف عليها - يقصد المسيحية - لو تنظرون إلى المدن والقرى والرهبان ورجال الدين فيها، فهل إنّ كلّ راهب فاسدٌ وإنسانٌ سيئٌ؟! والله إنّ بينهم نسبة السبعين إلى الثمانين في المائة منهم أشخاصٌ أتقياء يملكون حسناً إيمانياً وإخلاصاً، وكم علّموا الناس التقوى ونشروا الصلاح والإخلاص والطهارة باسم المسيح ومريم، ولا ذنب لهؤلاء الناس، وسوف يدخلون الجنة، وأسأفتهم كذلك أيضاً، إذا لا بدّ من التمييز بين رجال الدين الفاسدين وبين أكثرية المبشرين المخلصين من أتباع المسيح»^(١).

وهذا الكلام ليس بعيداً عن الصواب، بل ربّما يقال: إنّهُ منسجّمٌ تمام الانسجام مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

وفي ضوء ما تقدّم، فإنّنا نقول للذين ينشغلون بتوزيع الناس على الجنة والنار: لا تضيّقوا رحمة الله، ولا تنفّروا الناس من دين الله، فمفاتيح الجنة والنار ليست

(١) مطهري، الشهيد مطهري، مجموعة الآثار، (الحقّ والباطل)، قم، صدرا، ط ٤، ١٣٧٤ هـ. ش، ج ٣، ص ٤٣٩.

بأيديكم، وليس من حقِّ أحدٍ أن يحكم بأنَّ مطلق الكافر هو من أهل النَّار، فضلاً عن غير الكافر.

معذورية المجتهد

ويبقى الصنف الثاني، وهو المجتهد الذي لم يهتدِ لوجه الحقِّ، لبعض الموانع التي لا تصنّف في خانة العناد أو العصبية أو التقصير، سواء تبّنى واعتق بعض المدارس المخالفة للإسلام واعتقد بصحّتها، أو لم يتبنَ مدرسةً بعينها، ولكنه في كلِّ الأحوال لم يعتقد بالإسلام، ولم يحتمل صحّته وصدقته، فهل يمكن أن يحكم بمعذوريته؟ أو أنه يعاقب ويحاسب تماماً كالمقصر أو الجاحد؟

ذكرنا سابقاً أن ما عليه علماء الفريقين هو عدم معذورية المجتهد في الأصول في حال خطئه، لكن يمكننا القول: إنّ هذا الشخص، وعلى الرغم من حرمانه من نور الهداية، معذورٌ ولا يستحقُّ العقاب، فهو بحكم القاصر، وذلك لقبح إدانة من لم تقم عليه الحجّة، أو من كان قاطعاً بصحّة معتقده ولا يخطر في باله صحّة الدّين الجديد، أو من كان شاكاً باحثاً عن الحقيقة، شريطة أن لا يجحد الشاك بما لم يقتنع به، لأنّ عدم الاقتناع بشيءٍ والجهل به لا يبرر نفيه، كما أنّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود، فلا مبرر منطقيّاً وعقليّاً لمن يشكُّ في نبوة محمد ﷺ أن يجحدها وينفيها؛ لأنّ النفي الذي لا يستند إلى الدليل هو قول بغير علم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُورًا﴾ [الإسراء ٣٦]. وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «لو أنّ النَّاس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(١).

وهذا القول بمعذورية المجتهد، وإن رمي بالشذوذ، لكن ذلك لا يضرّ، ولا يمنع من تبّنيه بعد اعتضاده بحكم العقل القاضي بقبح مؤاخذه من لم يأل جهداً

(١) أنظر: الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٨٨.

في الوصول إلى الحقيقة. وقد اتفق علماء الفريقين، أنّ المجتهد في الفروع، إذا بذل جهده في استنباط الحكم الشرعي، ولكنه أخطأ، فهو معذورٌ ومأجور، وهذا الكلام يجري بعينه في المجتهد في الأصول، لوحدة الملاك والمناط^(١).

من أنصار هذا الرأي

وقد اختار بعض الأعلام هذا الرأي، منهم: الشيخ بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٣هـ)، حيث يقول: «إنّ المكلف إذا بذل جهده في تحصيل الدليل، فليس عليه شيءٌ وإن كان مخطئاً في اعتقاده، ولا يخلد في التار وإن كان بخلاف أهل الحق»^(٢).

ومنهم: الشيخ محمد جواد مغنية^(٣).

ونسب هذا الرأي أيضاً إلى الجاحظ والعنبري^(٤)، تمسكاً «بقوله تعالى:

(١) يقول الشيخ مغنية بشأن قاعدة «من أخطأ في اجتهاده فهو مغفور له»: «وهذه قاعدة عقلية، لا يمكن تخصيصها بدين دون دين، أو بمذهب دون مذهب، أو بأصل أو بفرع»، أنظر: مغنية، الشيخ محمد جواد، رسالة الإسلام، مصدر سابق، العدد ٦٠، ص ٧٤.

(٢) أنظر: البحراني، الشيخ يوسف (ت ١١٨٦هـ)، لؤلؤة البحرين، تحقيق: السيد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم - إيران، ط ٢، لا.ت، ص ١٩، والخونساري، محمد باقر الموسوي الأصفهاني (ت ١٣١٣هـ)، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الطبعة الأولى، مكتبة إسماعيليان، قم - إيران ١٣٩٢هـ، ج ٧ ص ٦٧، وبحر العلوم، السيد جعفر (ت ١٢٩٨هـ)، تحفة العالم، في شرح خطبة المعالم، مكتبة الصادق، طهران - إيران، ط ٢، ١٤٠١هـ، ج ١، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٣) رسالة الإسلام، مصدر سابق، العدد ٦٠ ص ٦٤.

(٤) الجاحظ هو عمرو بن حرب بن محبوب البصري، تلميذ النظام، وصاحب التصانيف المشهورة، منها كتاب الحيوان وغيره، توفي ٢٥٥هـ، أنظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ١٩٩٣م، ط ٩، ج ١١، ص ٥٢٦.

وأما العنبري، فهو عبيد الله (عبد) الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر البصري القاضي (ت ١٦٨هـ). أنظر: المزي، الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٩٨٥م، ج ١٩، ص ٢٣.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ولأنّ تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير، قبيح»^(١).

يقول أبو حامد الغزالي: «ذهب الجاحظ إلى أنّ مخالف ملّة الإسلام من اليهود والنصارى والدهريّة، إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحقّ فهو معذورٌ غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر، فهو أيضاً معذور، وإنّما الآثم المعدّب هو المعاند فقط، لأنّ الله تعالى، لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحقّ، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ استدّ عليهم طريق المعرفة»^(٢).

وقد اعترف الغزالي بأنّ هذا الكلام ممكنٌ عقلاً، وأنّه إنّما ردّه لمخالفته للأدلة السمعيّة، وستأتي ملاحظاته.

وقد تبّنى هذا الرأي أيضاً بعض الأعلام المعاصرين، يقول الشيخ منتظري مستدرکاً على رأيه في حقانيّة الإسلام من بين الأديان: «نعم، يُعذر من أيقن أحقيّة أحدها - أي الأديان - من طريق الخطأ، أو لم يثبت لديه أحقيّة شيء منها، فلم يرجح أحدها ورآها مجزيّةً بأجمعها، إلا أنّ مسألة القطع واليقين والمعدريّة شيء، ومسألة الحقانيّة الواقعيّة شيء آخر»^(٣).

ويقول السيّد محمد حسين فضل الله: إنّ الإسلام يرى «الإنسان الذي يستفرغ وسعه وجهده في سبيل الوصول إلى الحقيقة، معذوراً إذا لم يصل إلى الحقّ كنتيجةً للظروف الخارجة عن إرادته»^(٤).

(١) أنظر: الخاجوثي، محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني (ت ١١٧٣ هـ)، الرسائل الاعتقادية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ١، ١٤١١، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٢) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

(٣) أنظر المنتظري، الشيخ حسين علي، من المبدأ إلى المعاد، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٤) أنظر: فضل الله، السيّد محمد حسين، من وحي القرآن، مصدر سابق، الحلقة ٣، ص ١٤٠ في شرح الآية ١٧٠ من سورة البقرة.

الملاحظات على هذا الرأي

وقد سجّل على هذا القول عدّة ملاحظاتٍ نقدية، من أهمها:

الملاحظة الأولى: علماء الضلال معذورون!

إنّه «باطلٌ قطعاً، لأنّ لازمه أن يكون علماء أهل الضلال ورؤساء الكفر غير مخلّدين في النار إذا أوصلتهم شبههم وأفكارهم الفاسدة إلى ذلك، من غير اتّباع لأهل الحق»^(١).

وفي ردّه لهذه الملاحظة، اعترف الفقيه الشيخ يوسف البحراني، أنّ القاعدة التي انطلق منها البهائي سليمة ولا ينبغي مناقشتها باعتبار أنّ «من المعلوم أنّ من بذل وسعه في تحصيل الدليل، ولم يهتد إليه، ولم يقف عليه، فهو معذور عقلاً ونقلاً»، ولكّنه - أي البحراني - ناقش في وجود مصداق لهذه القاعدة، مفترضاً أنّ علماء أهل الضلال - على حدّ تعبيره - على صنفين، وكلاهما غير معذور:

١ - من لم يبذل الجهد لمعرفة الحقّ، وإنّما اتّبع مذهب الأسلاف عصبيةً وعناداً.

٢ - من بذل الجهد وظهر له الحقّ، لكنّه لم يتّبعه حبّاً للمال والجاه^(٢).

ويمكننا التعليق على كلامه هذا:

أولاً: إنّ حصره لمن سمّاهم علماء الضلال في خصوص الصنفين المذكورين غير سديد؛ لأنّه يمكن افتراض وجود صنف ثالث، وهم الأشخاص الذين بذلوا الجهد الكافي لمعرفة الحقّ دون أن يوقّفوا لذلك؛ بل إنّ وجود هذا الصنف

(١) سجّل هذه الملاحظة على الشيخ البهائي بعض علماء البحرين - من أساتذة الشيخ يوسف البحراني - معتبراً هذا القول في عداد اشتباهات البهائي وأخطائه. أنظر: البحراني، الشيخ يوسف، لؤلؤة البحرين، مصدر سابق، ص ١٩.

(٢) م.ن، ص ٢٠.

أمرٌ مشاهد بالعيان، فما أكثر العلماء الذين يتبعون مذاهب أو شرائع أخرى غير الإسلام، وهم مقتنعون بما هم عليه، دون أن يكون لهم عداءٌ مع الحقيقة!

ثانياً: لو سلّمنا بالانحصار المذكور، لكنه - باعترافه - خاص بعلماء أهل الضلال، أما العامة منهم، فكثير منهم خارج نطاق هذين الصنفين.

الملاحظة الثانية: كفّار عهد النبي ﷺ معذورون!

إنّ الالتزام بالرأي المذكور، يقتضي التسليم بمعدورية بعض من كفر برسالة النبي ﷺ لعدم اقتناعه بها، وهذا لا يمكن قبوله إطلاقاً. قال العلامة الخاجوي مشيراً إلى ذلك: «إنّ كفار عهد رسول الله ﷺ الذين قتلوا وحكم بخلودهم في التّار، لم يكونوا معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل الجهد، ومنهم من بقي في الشكّ بعد إفراغ الوسع»^(١).

وملاحظتنا عليه: أنّ المستفاد من القرآن الكريم والسيرة النبوية، أنّ أولئك الكفار كانوا إمّا عالمين بصدق النبي ﷺ، ورغم ذلك كذبوه عناداً وحقداً كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وإمّا شاكين في أمره، لكنهم مع ذلك جحدوا نبوته وحاربوه بدل أن يبحثوا وينظروا في صدقها.

وأما أنّ بعضهم كان جازماً ومقتنعاً بالكفر والشرك وعبادة الأصنام، ولم يحتمل صدق النبي ﷺ رغم كثرة دلائله ومعاجزه، فهذا لا شاهد عليه، بل الشاهد على خلافه، فهذه كتب السيرة^(٢) تحدّثنا عن جمع من كبار المشركين

(١) الخاجوي، محمد إسماعيل، الرسائل الاعتقادية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٢) أنظر: الدمشقي، إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ج ٣ ص ٨٢، وتذكر بعض المصادر أنّ أمية بن خلف كان خائفاً من الخروج إلى معركة بدر لما بلغه أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ المسلمين قاتلوه»، أنظر: الدمشقي، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣١٥..

وعتاتهم، الَّذِينَ كانوا يتسلَّلون في الليل للاستماع إلى آيات القرآن، لما يجدون لها من حلاوةٍ ووقع في النفوس.

وكيف لم يحتملوا صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة، وقد سمعوا من أهل الكتاب اقتراب ظهور نبي في العرب! وكان أهل الكتاب يستنصرون ويستفتحون به عليهم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩]!

وهكذا ينفي القرآن حالة الشك والريب عنهم في شأن الرسول ﷺ، ويقول: إِنَّ شَكَّهُمْ لكان مبرراً لو لم تكن الحجة قويةً والمعجزة واضحة، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، فهو لاء لم يكن عندهم شك في نبوة محمد ﷺ، بل كانوا جاحدين، والجحود هو الإنكار مع العلم، كما ذكر أهل اللغة^(١)، ولذا تضيف الآية اللاحقة: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٩].

الملاحظة الثالثة: القرآن والوعيد بالنار

إِنَّ القرآن الكريم مليءٌ بالآيات^(٢) التي تتوعّد الكافرين أو المشركين أو الظالمين بالنار، وكذلك الأحاديث المعتمدة الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته ، ممّا هو شاملٌ بإطلاقه للمجتهد المذكور، أعني المجتهد في أصول العقائد، وكذا

(١) أنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٤٥١.

(٢) أنظر على سبيل المثال: سورة يونس، الآية ٤، وسورة فاطر، الآية ٧، وسورة فاطر الآية ٣٩.

(٣) أنظر على سبيل المثال: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٠٣، والمتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٤.

شاملٌ أيضاً للجاهل القاصر، وإخراجهما من دائرة الآيات والروايات يلزم منه تخصيص الأكثر، وهو قبيحٌ كما يقول علماء الأصول.

ويردّه: أنّ تلك الآيات والروايات ناظرةٌ إلى الجاحد للحقّ مع قيام الحجّة عليه، أو إلى الجاهل المقصّر، وهو من عرف اختلاف الناس، واحتمل بطلان ما هو عليه من الاعتقاد، ومع ذلك، لم يبال، ولم يبذل جهداً في البحث عن الحقيقة، ولا شمول لها لمن بذل جهده في معرفة الحقيقة ولم يُوفّق، ولا للجاهل القاصر الذي لم تصله الحجّة، ولم يحتمل بطلان معتقده، بل كان جازماً بحقانيته، فهذان الصنفان خارجان تخصصاً. وعلى فرض عموم النصوص المذكورة وشمولها لهما، فلا بدّ من تقييدها وإخراجها من دائرتها، لما دلّ - من العقل والنقل - على معذوريتهما وقبح مؤاخذتهما، وهذا لا يلزم منه تخصيص الأكثر؛ لأنّ ما يبقى تحت تلك العمومات وهو الجاحد للحقّ أو المقصّر، ليس بالفرد النادر.

وقفه مع أبي حامد الغزالي

وفي ضوء ما تقدّم، يتّضح ضعف ما ذكره أبو حامد الغزالي، حيث رأى - كما تقدّم - معذورية كلّ من القاصر والمجتهد بحكم العقل، ولكنّه اختار عدم المعذورية بسبب الأدلة النقلية، وأضاف قائلاً: «فإنّا كما نعرف، أنّ النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة، فيعلم أيضاً ضرورة أنّه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه، وذمّهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤثر من بلغ منهم ويقتله، ويُعلم قطعاً أنّ المعاند العارف ممّا يقلّ، وإنّما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول ﷺ وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَأَيْتُمْ﴾ [فصلت: ٢٣]، وقوله تعالى:

﴿إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] أي شك. وعلى الجملة، ذمّ الله تعالى والرسول ﷺ المكذّبين من الكفار ممّا لا ينحصر في الكتاب والسنة^(١).

وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: إذا ثبتت معذورية المكلف بحكم العقل، فكيف يدان بحكم الشرع؟! وهل إن أحكام الشرع تنافي ما عليه حكم العقل؟! وما لا يجوز عقلاً كيف نصدّق به شرعاً واستناداً إلى الأدلة السمعية، مع أنّ الأدلة السمعية، إذا كانت بظاها منافية لحكم العقل، فلا بدّ من تأويلها!

أجل، إنّ هذه الملاحظة لا تتمّ على مباني الغزالي، لأنّه - فيما يظهر^(٢) - يُنكر التحسين والتقيح العقليين، ولكن هذا المبنى الذي عُرف به الأشاعرة، مرفوض جملةً وتفصيلاً، كما حقّق في محله^(٣).

ثانياً: إنّ قوله بأنّ وجود العارف الجاحد ممّا يقلُّ قد يكون صحيحاً، لكنّ المقلّدة أيضاً فيهم مَنْ ليس معذوراً، لأنّ بينهم - مضافاً إلى العارف الجاحد - الجاهل المقصّر، والشاكّ الذي لم تقم عنده حجةٌ على بطلان الحقّ، ومع ذلك جاهر بالعداء وقاتل في صفوف المشركين، فهؤلاء أيضاً ليسوا معذورين، وتشملهم الخطابات القرآنية والروائية التي تحدّث عنها الغزالي، ولا يبقى سوى القاصر أو الغافل أو المجتهد، وهؤلاء معذورون بحكم العقل، وخارجون عن مفاد تلك الأدلة، كما أسلفنا.

(١) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، مصدر سابق، ص ٣٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣) أنظر على سبيل المثال الحكيم: السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقّه المقارن، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم - إيران، م. ن، ١٩٧٩ م، ص ٢٨٤ وما بعدها.

ثالثاً: إنّ قتال الكافر وقتله لا يدلان على عدم معذوريته، ولا على استحقاها للعقاب يوم الحساب؛ لأنّه يجوز لك شرعاً أن تقتل حتى من كان محقون الدم، دون أن تكون أنت عاصياً أو يكون هو مداناً ومأثوماً، ومثاله: لو هجم عليك مؤمناً يريد قتلك، لا اعتقاده أنّك مهدور الدّم، ولم تتوفّر لك وسيلة لدفعه عنك إلا قتله، فيجوز لك القتل دفاعاً عن النفس، مع أنّه قد يكون من أهل الجنّة، وهكذا الحال في القاصر أو الغافل أو المجتهد، إذا خرجوا لقتالك جاز لك قتلهم - عقلاً ونقلاً - دون أن يعني ذلك عدم معذوريته.

الملاحظة الرابعة: مخالفة الإجماع

إنّ الرأي المشار إليه حول معذورية المعتقد والمقتنع بالكفر، مخالفٌ للإجماع المدّعى^(١).

ويمكن التعليق على ذلك: بأنّ الإجماع على فرض تحقّقه فعلاً، فهو لا ينهض حجةً في المقام؛ لأنّ حجّيته على فرض التسليم بها ليست ذاتية، وإنّما بسبب كاشفيته عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره. والإجماع المدّعى في المقام، لا تحرز كاشفيته عن رأي المعصوم، لا لأنّ هذه الكاشفية هي مثار جدلٍ وموردٍ للإشكال في المجال العقدي فحسب كما سيأتي، وإنّما لأنّ احتمال مدركية الإجماع وارداً ولا مردّ له، فإنّ المجمعين قد استندوا إلى العمومات القرآنية والحديثية وسوى ذلك من الأدلّة التي عرفت عدم تماميتها، ما يجعل إجماعهم غير ذي جدوى.

الملاحظة الخامسة: الاجتهاد والوصول إلى الحق

إنّ كلّ من بذل وي بذل الجهد في سبيل التعرّف إلى الحقيقة بنية صادقة، سيصل إلى غايته حتماً، ولن يُحجب عن نور الهداية، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

(١) أنظر: الفزويني، السيد علي الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، مصدر سابق، ج ٧، ص ٤١٩.

لنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾ [العنكبوت: ٦٩]. وبهذا ينهدم أساس القول المذكور، لأنه قائم على افتراض غير صحيح.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: أنه لا دليل على أن البحث عن الحقيقة لا بد من أن يقود إليها، والآية لا تعطي المعنى المذكور، وإلا كان لازمه أيضاً أن يهتدي المجتهد في الفروع - كما في الأصول - إلى الحقيقة، ولا يخطئها إذا أخلص النيّة لله وبذل الجهد، مع أنّ الخطأ في مجال الفروع كثير، وهكذا في مجال الأصول، فإنّ الكثيرين ممّن أخلصوا النيّة وبذلوا الجهد في البحث عن الحقيقة، لم يوفقوا للاهتداء إليها. ألم يكن هدي الإمام عليّ عليه السلام ساطعاً كالشمس في رابعة النهار، ومع ذلك عميت عنه أبصار الخوارج الذين لم يكونوا، أو بعضهم على الأقل، من ذوي النوايا السيئة بقدر ما كانوا مضلّين، كما تُنبئ بذلك كلمة عليّ عليه السلام الخالدة في شأنهم: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحقّ فأخطأه، كمن طلب الباطل فأصابه»^(١).

ثانياً: على أن تفسير الآية بذلك موقوفٌ على أن يكون المراد بقوله: ﴿جَاهِدُوا فِيْنَا...﴾: جاهدوا للوصول إلى معرفتنا ومعرفة الحقائق الدينية، مع أن ثمة احتمالاً آخر في تفسيرها، تبناه معظم المفسّرين^(٢)، وحاصله: أنّ الذين جاهدوا النفس الأمّارة أو الشيطان لوجه الله، فسوف يهديهم الله ويزيدهم هدى، فتكون الآية على غرار قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧].

(١) الشريف الرضي، محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، نهج البلاغة، دار الذخائر، قم - إيران، ط ١، ١٤١٢هـ، ج ١، ص ١٠٨.

(٢) أنظر: جوامع الجامع، الطبرسي، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١٤١٨هـ، ج ٢، ص ٧٧٨.

ولنعلم ما سجّله المحقّق القمّي في هذا الصدد: «والقول بأنّ الله تعالى لم يبقِ أحداً من عباده إلا أوضح له سبيل الإسلام، مكابرة صرفة»^(١).

العذر أمر نسبي

وينبغي أن يعلم بأنّا عندما نحكم بقبح مؤاخذه القاصر أو المجتهد الذي لم يوصله اجتهاده إلى الحقيقة، بالرغم من إخلاصه وعدم تقصيره، فإنّما نحكم بمعدوريته في هذا المجال فحسب، وهذا لا يعني منحه صكّ براءة وغفران، فربّما كان مستحقاً للمؤاخذه من جهةٍ أخرى، كمخالفته للشريعة التي يؤمن بها، أو ارتكابه لما استقلّ العقل بقبحه، كالقتل أو الخيانة أو الغدر، أو غيرها من أشكال الظلم، فهذه ممّا يدرك الإنسان قبحها بعقله الفطري. وعليه، فتصحّ المؤاخذه عليها، بل ربّما جازت محاربتة أو سجنه وتأديبه، كما لو خرج على النظام العام، وشقّ عصا الأُمّة، أو ارتكب الخيانة العظمى، وهكذا يتّضح أيضاً أنّ عدم مؤاخذه الشخص، لا يعني نفي الكفر أو الضلال عنه، فإنّ الكفر المتمثّل بإنكار الألوهية أو النبوة، لا علاقة له بالعلم أو الجهل.

(١) الخاجوئي، محمد إسماعيل، (ت ١١٧٣هـ)، جامع الشتات، انتشارات كيهان، إيران، ط ١، ١٣٧٥هـ ش، ج ٤، ص ٦٠.

٣

نظرات نقدية في التعددية الاعتقادية

على الرغم من الإجماع المشار إليه فيما سبق حول بطلان التصويب في المجال العقدي، إلا أن ثمة طرحاً مستجداً يتحرك تحت ستار التعددية، وينطلق من قاعدة فكرية تختزن الإقرار بمبدأ التصويب، وتلتقي معه في الروح، مع فارقٍ أساسي بينه وبين التصويب التقليدي، وهو أن الأخير يقتصر على دائرة الأحكام، ولا يشمل المعتقدات كما سلف، بينما يمتد التصويب في ثوبه الجديد إلى دائرة المعتقدات الدينية.

وقبل أن نحاكم هذا النوع من التعددية نرى أن من الملح والضروري أن نبيّن الاتجاهات الأساسية للتعددية الفكرية ومستوياتها المختلفة، وبعد ذلك نحاكم كل هذه الاتجاهات ونبيّن الموقف الإسلامي منها، ويمكننا القول: إن التعددية ثلاثة مستويات أساسية:

١ - التعددية على مستوى الواقع الذي يكشف عنه النص.

٢ - التعددية على مستوى القراءة والاجتهاد في فهم الدين ونصوصه.

٣ - التعددية على مستوى الخلاص الأخرى.

وفيما يلي ندرس هذه المستويات الثلاثة من التعددية:

أولاً: التعدّدية الواقعية

أمّا المستوى الأول للتعددية وهو التعددية الواقعية، فيمكننا أن نذكر لها اتجاهين:

الاتّجاه الأول: وهو الذي يمكن التعبير عنه بالتصويب في ثوبه الجديد، وهو التصويب الذي يفترض أنّ المعتقدات لا تمتلك أيّة واقعية، فمفاهيم دينية من قبيل (الله) (اليوم الآخر) (الجنة والنار)، هي مجرد مفاهيم خيالية أسطورية صاغها عقل المصلحين الدينيين لهدف نبيل، وهو حثّ الناس على التواصل والتلاقي والتناصر.. وإبعادهم عن التناحر والظلم وغير ذلك من الأعمال السيئة، فعندما يخاطب رجال الدّين الإنسان بعبارات مثل: (لا تقتل ولا تسرق ولا تزني... وإلا كان مصيرك هو النار)، فليس المقصود بهذا الكلام أنّ ثمة ناراً حقيقيةً أو جنةً واقعيةً، وإنّما الغاية من هذا الوعظ الديني، هو محاولة تأديب الإنسان وسوقه نحو الكمال^(١).

الاتّجاه الثاني: وهو أخفّ وطأةً من سابقه، حيث يذهب إلى تصويب كلّ الاجتهادات الدينية، وأنّه لا يصحّ لأحدٍ احتكار المشروعية الدينية لنفسه، وحصر

(١) يُنقل عن بعض السوفسطائية «أنّ الإنسان كان في أول نشأته يعيش بغير رادع من قانون ولا وازع من خُلُق، وأنّه كان لا يخضع إلّا للقوة الباطشة... ثم كان أن وضعت القوانين، فاخفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية، ولكن الجرائم السريّة ما برحت سائدة منتشرة.. فهناك فكّر بعض العباقرة في إقناع الجماهير بأنّ في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء وتسمع كل شيء وتهيمن بحكمتها على كل شيء..»، أنظر: دراز، محمد عبد الله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار العلم، الكويت، ط ٢، ١٩٧٠م، ص ٨١، وبدوره نقل الشيخ الحائري عن «بعض الزنادقة المنتسبين إلى الإسلام»، على حدّ تعبيره، ذهابهم «إلى أنّ الأخبار الواردة في الشريعة، مما يتعلّق بتعذيب الكفار والفساق بأسرها، أخبار صورية غير مطابقة للواقع، قصد بها مجرد التخويف، لحفظ النظام وتكميل الأنام»، أنظر: الحائري، الشيخ محمد حسين، (ت ١٢٥٠هـ)، الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم - إيران، لا.ط، ١٤٠٤، ص ٣١٩.

الحقّ في معتقده الدينيّ والحكم ببطلان سائر الأديان، فكلّ الأديان صحيحة وتمتلك الحقّانية، واتباعها مبررٌ للذمة.

لكنّ هذين الاتجاهين المستجدين في تقرير التعددية مرفوضان بشكلٍ حاسمٍ.

مناقشة الاتجاه الأول

أما الأول: فلائّه لا يعدو كونه مجرد مزاعم دون دليل يعضدها أو برهان يؤيدها. ومن غير الخفي، أنّ النتيجة الطبيعية لهذا الاتجاه، إن لم نقل إنّ ذلك هو هدف أصحابه، هي هدم الدين، وتقويض أركانه، مع أنّ البراهين العقلية والفطرية والآفاقية ناهضة على إثبات واقعية المعتقدات الدينية بشأن الله واليوم الآخر... وإنّها ليست مجرد أوهام ولا أساطير، وإنّما هي حقائق ثابتة ومبنية على أسس متينة وقواعد حصينة، ولهذا فإنّ كلّ ما يذكر من أدلة وبراهين لإثبات المعتقدات الدينية وواقعيتها، يمثل الجواب الشافي على هذا الاتجاه.

مناقشة الاتجاه الثاني

أما الاتجاه الثاني: فإنّ السبب في رفضه، هو السبب نفسه في رفض التصويب في المجال التشريعي ممّا تقدّمت الإشارة إليه. فإنّ الأدلّة العقلية والنقلية تقودنا إلى الإذعان بأنّ هناك واقعاً واحداً ومحدّداً يمتلك المصدقية والشرعية التامة، وهذا الواقع يصيبه البعض ويخطئه البعض الآخر، فمن بين كلّ الاجتهادات المتنوّعة، ثمة اتجاهٌ واحدٌ مصيبٌ ومحقّ، وأمّا بقية الاتجاهات، فهي مخطئة وباطلة.

وهكذا الأديان في محطّاتها الخلافية، لا يمكن أن تكون بأجمعها مصيبةً ومحقّةً، ولا سيّما مع الالتفات إلى أنّ اختلاف الأديان في المعتقدات، مردّه - في الغالب - إلى عروض التحريف عليها، خلافاً لما عليه الحال في الاختلافات التشريعية، فإنّ مردّها في كثيرٍ من الأحيان إلى عامل النسخ أو التدرّج في الدعوة،

أو اختلاف الاجتهادات. وإنّ افتراض حقّانية كلّ الاتجاهات والأقوال العقائدية، رغم اختلافها وتضاربها وتنافيها، هو من الجمع بين المتناقضين أو المتضادين ممّا هو مستحيلٌ بالبدهة. وكيف يمكن لعقل الإقرار بواقعية وحقّانية كلّ من عقيدتي التوحيد والشرك في الوقت عينه؟! وأتّى له أن يصدّق بحقّانية الإلحاد والإيمان معاً؟! قال تعالى: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

يقول السيد المرتضى رحمته الله: «ولا شبهة في أن العبادة بالمذاهب المختلفة، إنّما يجوز فيما طريقه العمل دون العلم، وأنّ الأصول المبنية على العلم، نحو التوحيد والعدل والنبوة، لا يجوز أن يكون الحق فيها إلا واحداً. لأنّ الله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً وغير جسم، ويُرَى ولا يرى، على وجهين مختلفين، وبإضافة إلى مكلفين متغايرين، وقد يجوز أن يكون الشيء الواحد حراماً على زيد وحلالاً على عمرو..»^(١).

أجل، إنّ الحقّانية قد لا تكون واضحة في بعض الأحيان، كما هو الحال في كثير من تفاصيل المعتقدات التي هي مورد للاختلاف، إلا أنّ ذلك لا ينفى عنها - أعني الحقّانية - ولا يلغي أنّ واحداً من هذه الاجتهادات هو المصيب للواقع دون سواه.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ حكمنا بعدم حقّانية رأي عقدي أو فقهي أو اتجاه ديني، لا يعني إطلاقاً الحكم بنفيه وقمعه ومنعه من التعبير عن ذاته، أو ممارسة معتقداته وشعائره وطقوسه، كما لا يعني ذلك الحكم بعدم معذورية أصحابه واستحقاقهم العذاب الأبدي، لأنّ المعذورية ترتبط بعنصر قيام الحجّة أو عدمه.

(١) المرتضى، السيد علي بن الحسين بن موسى (ت ٤٣٦هـ)، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٩هـ - ق، ص ٥٣٤ - ٥٣٥.

ثانياً: تعدد القراءات بين الرفض والقبول

المستوى الثاني للتعددية التصويبية: هو تصويب القراءات المتعددة للنص الديني، وعند التأمل، نجد أن تعدد القراءات له تفسيران: أحدهما مقبول، والآخر مرفوض.

أما التفسير المرفوض، فهو على نحوين:

النحو الأول: وهو التفسير الذي يفترض أن النص الديني يختزن في داخله جملة معانٍ متباينة أو متضادة، ما يجعله قابلاً لكلِّ التفسيرات، فتكون كلُّ قراءات النصِّ صحيحة ومصيبة، ولا يمكن الحكم ببطان أيِّ منها، أو يقال: إنه لا أرجحية لأحد هذه المعاني على المعاني الأخرى، وما قبله منها هو الصحيح والمطابق للواقع.

والوجه في بطلان هذا التفسير هو ابتناؤه على أساس فاسد، وهو اختزان اللفظ الوارد في سياقٍ واحدٍ لمضامين متباينة، فضلاً عما إذا كانت متضادة، فإن ذلك من استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وكلُّ واحد من هذه المعاني مراد من اللفظ على حدة، وهو مرفوض، بل قيل باستحالة عقلاً^(١)، وفي أفضل الأحوال هو خلاف الظاهر، ولا دليل على تحققه في النصوص الدينية. أجل، إننا نعترف بأن للنصِّ الديني، ولا سيما القرآن، مصاديق مختلفة، وأعماقاً متعددة، وإيحاءات متنوّعة، تتكشف بالتأمل والتدبر، وتتبدى تبعاً مع مرور الزمان وتطور المعارف، كما سيأتي في الفصل اللاحق، إلا أن هذا أمر، واستخدام اللفظ في أكثر من معنى، أمرٌ آخر.

كما أن القول بنفي أرجحية معنى على آخر غير مقبول على إطلاقه، فإن المعنى

(١) الخراساني، الشيخ محمد كاظم (الآخوند) (ت ١٣٢٨هـ)، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ، ص ٣٦.

الذي يساعد عليه الظهور والقرائن السياقية، هو المتعيّن، والذي علينا اعتماداه، ولا يناط أمر تعيين معنى بعينه بهوى أو مزاج أو رغبة شخصية، وإنما ضوابط قراءة النص هي التي تعطي أرجحيةً لمعنى على آخر. نعم، لو كان اللفظ مجملاً، فحينئذٍ يسوّغ القول: بأنّه لا أرجحية لأحد معانيه على المعاني الأخرى، لكن لا بمعنى تخيير الإنسان بانتقاء أحد المعاني والبناء عليه، لأنّ هذا من الأخذ بالظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، وعليه، فاللازم التوقف في أمر المجمل، إلا إذا كان ثمة قدر متيقن، فإنّه لا إشكال في شرعية البناء عليه والأخذ به.

النحو الثاني: هو التعدّد المبتني على بعض النظريات الحديثة في قراءة النص وتأويله، وهي النظرية التي تعتمد إمّا على سلطة القارئ كمرجعية وحيدة في فهم النص، بعيداً عن قصد المؤلف، وإمّا على سلطة النص نفسه ومرجعيتّه في الكشف عن دلالاته، وبعيداً أيضاً عن المعنى المقصود لمؤلفه، وهو ما يفتح الباب أمام قراءات متعدّدة ودلالات متنوعة للنص بتعدّد القراء الناظرين في النص.

إنّ هذا النحو من التعددية مرفوض، لأنه وإن كان صحيحاً أنّ قصد المؤلف قد يصعب بلوغه والوصول إليه صافياً كاملاً، وإنما يصلنا ممزوجاً بأفهامنا، وملوّناً بتصوراتنا المسبقة ومستوانا الثقافي الخاضعين للزمان والمكان وظروفنا التاريخية والاجتماعية، وهو ما يعطي للقراءة الثانية والثالثة مشروعية، إلا أنّ هذا لا يبرر إطلاقاً الذهاب إلى إغفال قصد المؤلف أو ادعاء موت المؤلف، والدعوة إلى قراءة النص بمعزلٍ عن شخصية مؤلفه ومقصوده، وبعيداً عن السياقات التاريخية والاجتماعية التي صدر فيها النص، كما هو الاتجاه الذي تبناه «معظم ممارسي النظريات الحديثة التي دعت إلى إقصاء ونفي المؤلف»^(١)، وإرساء

(١) البازعي، سعد، مع الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٢م، ص٩٤.

المعنى على النص أو على القارىء أو على الاثنين معاً، وإلغاء دور المؤلف^(١).

ولا أدري ما الذي يسوّغ لنا إقصاء المؤلف عن نصوصه، وتفريغها من المعنى الذي أرادته، والحال أنه لم يأت باللفظ ولم يتفوّه به إلا لإيصال المعنى المقصود له إلينا، ونأتي بعد ذلك لنفرض ذاتنا على النص، ونتعامل معه كجسد مجرد عن الروح التي بثها فيه قائله، أفهل يبقى النص - بعد إقصاء المؤلف عنه - نصاً للمؤلف، أم تصبح نسبته إلينا أقرب من نسبته إليه؟!

هذا كله فيما يرتبط بالتفسير المرفوض لتعدد القراءة.

وقريب من هذا المبني في قراءة النص والذي يبتني على عدم الاعتناء بقصد المؤلف، اتّجاه مطروح من قبل بعض علماء الأصول في تشخيص موضوع حجية الظهور، ومفاد هذا الاتجاه أنّ موضوع الحجية هو الظهور التصوري للكلام وليس الظهور التصديقي.

بيد أنّ هذا الاتجاه مجانب للصواب، وذلك لأنّ «المقصود من حجية الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه، وهي إنّما تناط عقلاً بالحيثية الكاشفة عن هذا المقصود، إذ ليس مبنى العقلاء في الحجية على التعبد المحض، وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري بل التصديقي، فإنّاطة الحجية بغير حيثية الكشف بلا موجب عقلاً»^(٢).

(١) المصدر السابق.

(٢) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٦هـ، الحلقة الثالثة، ص ١٦٣.

مشروعية القراءات المختلفة

وأما التفسير المقبول لتعدد القراءات، فهو التفسير الذي يفترض صحة القراءات جميعاً وتصويبها، لكن لا بمعنى الحكم بمطابقتها للواقع، وإنما بمعنى الحكم بمشروعيتها الظاهرية. فالمقصود من الصحة أو الإصابة هنا، ليس مطابقة الواقع، لأن المطابق للواقع من القراءات هو قراءة واحدة فحسب، لكن مع ذلك، تعتبر سائر القراءات مقبولة ومشروعة، شريطة انسجامها مع قواعد قراءة النص وضوابطها؛ لأن الملحوظ في بعض القراءات، أنه يتم إقحام المعنى على النص وتحمله ما لا يحتمل.

إن تعدد القراءات بهذا المعنى، هو ما جرت عليه سيرة علماء المسلمين وفقهائهم، فإنهم يختلفون في تفسير النصوص وتنوع اجتهاداتهم، وللمتأخر أن يوافق على قراءة السلف واجتهاداتهم، وله أن يختلف معهم؛ لأن فهم السلف ليس حجة على الآخرين، وقراءاتهم واجتهاداتهم ليست مقدسة ولا نهائية، غاية ما هناك أنها - وكما ذكرنا - تمتلك قدراً من المشروعية، ما يسوغ الأخذ بها، وعدم رميها بالابتداع والانحراف.

ثالثاً: التعددية والخلاص

وأما المستوى الثالث للتعددية فهو التعددية في الخلاص والنجاة، بمعنى أن المعذورية والنجاة في محكمة العدل الإلهي، ليست حكراً على اجتهاد خاص أو اتجاه معين أو قراءة بعينها، وإنما يحكم بمعذورية أصحاب كل الاتجاهات المختلفة، وعدم استحقاقهم للمؤاخذه والعقاب، حتى لو كانت اعتقاداتهم باطلة وقراءاتهم خاطئة. لكن إنما يحكم بمعذوريتهم، شريطة أن يكونوا على يقين وقناعة تامة بصحة معتقداتهم، وقد أخلصوا النية وبذلوا الجهد في سبيل الوصول إلى الحقيقة، ومع ذلك لم يُوقفوا، لخطأ قصوري أو غيره. وقد سلف حديث مفصل عن ذلك.

يقول بعض الفقهاء المعاصرين في هذا الصدد: «نعم، يعذر من أيقن أحقيّة أحدها (الأديان) من طريق الخطأ، أو لم يثبت لديه أحقيّة شيء منها، فلم يرجح أحدها ورآها مجزيةً بأجمعها»^(١).

الحقيقة والخلاص

ودفعاً للالتباس، فإنّه يجدر بنا التنبّه إلى أنّ الحَقّانية والخلاص أمران متغايران، ولا ملازمة بينهما، بل يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، كما أنّه بالإمكان اجتماعهما، فالنسبة بينهما - على حدّ تعبير المنطقة - هي نسبة العموم من وجه. فربّ شخص لا يمتلك الحقيقة لقصور أو شبهة معيّنة، ومع ذلك، فإنّه ينجو من عذاب يوم القيامة، لأنّ عقاب هذا الشخص، والحال هذه، ظلّم قبيحٌ. وفي المقابل: ربّ شخص يمتلك الحقيقة في معتقداته، لكنّه لا ينجو من العذاب، بسبب عصيانه وعدم عمله بالحقّ، لكن عدم معذورية هذا لا تسلبه حقّانية معتقده وصوابيته، كما أنّ معذورية الأول لا تجعله صاحب حقّ. قال الفقيه الشيخ منتظري في سياق تنبيهه إلى عدم التلازم بين المعذورية والحقّانية: «إلا أن مسألة القطع واليقين والمعدرية شيء، ومسألة الحقّانية شيء آخر»^(٢). وخلاصة الأمر: أنّنا نرفض التعددية على صعيد الحق والباطل، ونقرّ بها على صعيد الخلاص والمعدورية.

ونشير أخيراً إلى أنّ ثمة أنحاء ومجالاتٍ أخرى للتعددية، سواء على المستوى الديني والاعتقادي أو السياسي أو الاقتصادي، وهذه قد يقبلها الإسلام ضمن ضوابط معيّنة، إلا أنّ بحثها ودراستها بشموليّة خارج عن نطاق حديثنا، كما أنّ ثمة كلاماً حول كيفية التعايش بين الاتجاهات الدينية والفكرية والسياسية

(١) المنتظري، الشيخ حسين علي، من المبدأ إلى المعاد، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه.

المتعددة والمختلفة، وضرورة وضع ضوابط وأسس تساعد على إدارة عملية الاختلاف، بما لا يفتّخ المجتمع من داخله، بل ينزع فتائل التفجير وعناصر التوتر، ويرسي أجواء الوثام والتعارف.

الفصل الرابع

دور اللّغة

في الاجتهاد الكلامي

١ حجّية الظهور في الاستدلال العقدي

٢ النصّ الديني وثنائية الباطن والظاهر

٣ التأويل: منهجاً وضوابط

٤ مبدأ الرمزية في تفسير النصّ الديني

تمهيد

علاقة المتكلم باللغة

كانت اللغة، ولا تزال، تمثل آلة التواصل المثلى بين إنسانٍ وآخر، وبين الله والإنسان، فاللغة - وبصرف النظر عن الجدل^(١) في أنّ واضعها هو الله أو الإنسان، أو أنّها توقيفية أو اصطلاحية - هي الوسيلة الأمثل لنقل المعاني إلى الآخر. وبهذا المعنى، فهي تمثل حاجةً لكلّ المعارف والعلوم، وكلّ الناس عيالاً عليها. وإنّ استخدام المتكلم لها في التعبير عن أفكاره أو نقل آرائه لغيره، هو تماماً كاستخدام التاجر أو الطبيب أو الفقيه أو الحكيم، أو غيرهم من أفراد الإنسان، فالكلّ بحاجة إلى اللغة وتراكيبها بغية التواصل مع الآخرين.

إلا أنّ المتكلم - كسائر ذوي الاختصاص في فنّ معين - لم يكتف باستخدام التراكيب اللغوية، كما هي في متن اللغة، وكما أرادها اللغويون، وإنّما اتخذ لنفسه مصطلحات خاصّة حملها مضامين معينة قد تبتعد باللفظ عن المعنى اللغوي. وكثيراً ما يحصل الخلط بين المعاني اللغوية والمصطلحات الكلامية،

(١) اختلفوا في توقيفية اللغة أو اصطلاحيتها على أقوال عديدة ربما بلغت الستة، والمسألة مبحوثة في علم أصول الفقه، راجع لاستقصاء الأقوال ومعرفة الأدلة والوجوه في المسألة: القزويني، السيد علي الموسوي (ت ١٣٩٨هـ)، تعليقه على معالم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط ١، ١٤٢٢هـ - ج ١، ص ٣٧٠ - ٣٨٩.

بسبب الغفلة وعدم الالتفات إلى أنّ للمتكلمين «مواضيعات مخصوصة ليست على موجب اللغة»، على حدّ تعبير الشيخ الطوسي في رسالته التي ألفها لبيان «الألفاظ المتداولة بين المتكلمين»؛ لأنّ «من نظر في كلامهم، ولا يعرف مواضعهم، لم يحظْ بطائل من ذلك، وإذا وقف على مرادهم، ثمّ نظر بعد ذلك في ألفاظهم، حصلت بغيته، وتمت منيته»^(١).

وتجدر الإشارة إلى أنّ نشأة علم الكلام لها ميسر علاقة باللغة، كما تشي بذلك تسمية هذا العلم، التي وإن تعدّدت الآراء فيها، لكنها تلتقي عموماً على وجود علاقة له بالكلام واللغة، إمّا لانطلاق هذا العلم من الخلاف في مسألة كلام الله، وأنه مخلوقٌ أو قديم، أو لابتنائه على الجدل والكلام، أو لغير ذلك من الوجوه^(٢).

مع ذلك لا يبدو أنّ ثمةً جديداً في علاقة المتكلم باللغة والمباحث اللغوية، فإنّ وظيفة اللغة الأساسية بالنسبة إليه هي وظيفة آلية بحتة، فهل من وظيفة أخرى للغة تساهم فيها بإنتاج المعرفة الدينية؟

والجواب: إنّه - فيما يظهر - ليس ثمة وظيفة غير الوظيفة الآلية بالنسبة للمتكلم، حتى بالنظر إلى النصوص التي تمّ حشدها وتضمينها عدة معانٍ، ما

(١) أنظر حول رسالته الموسومة: المقدمة في المدخل إلى صناعة الكلام: الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، لا.ت، ص ٦٥.

(٢) يقول التفتازاني في توجيه تسمية هذا العلم بعلم الكلام: «لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: «الكلام في كذا وكذا، ولأنّ أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنّه قديم أو حادث، ولأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، كالمنطق في الفلسفيات، ولأنّه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره، ولأنّه لقوة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام»، أنظر: التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج ١ ص ٦، ونقله بحذافيره: اللاهيجي، عبد الرزاق (ت ١٠٧٢هـ)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ج ١، ص ٤٥.

جعلها حمالة أوجه، فإنّ النص حتى في مثل ذلك، لا يزال وعاءً حاملاً لما أُلقي فيه، وليس منتجاً للمعاني. نعم، بالالتفات إلى بعض النظريات الجديدة في قراءة النصّ ممّا تقدّمت الإشارة إليه، والتي تنادي بعزل المؤلف وعدم أهمية البحث عن قصده، مانحة النص كامل السلطة في الكشف عن مضمونه، فسوف يكتسب النص دوراً كبيراً في استيلاء المعاني؛ ولكننا سجّلنا سابقاً بعض الملاحظات على هذه النظريات، ما يبقى على الوظيفة الأساسية للغة، وهي وظيفة الكشف عن مراد المؤلف.

أجل، إنّ للنصّ المقدّس، بما يحمله من مضمون تمّت صياغته في قالب لغوي، دوراً في إنتاج المعرفة الدينية. كما أنّ استنطاق هذا النص واستكناه معناه، يحتاج إلى معرفة الأصول والقواعد اللغوية. ودور النصّ الديني هنا هو الكشف عن مراد صاحبه، أي إنّه يلعب دوراً ألياً أيضاً، ولا خصوصية ذاتية له، فيما عدا النصّ القرآني المعجز ببلاغته - بناءً على نظرية الإعجاز اللغوي - . أمّا غيره من النصوص الدينية المقدّسة، كما في النصّ النبوي أو الإمامي، فإنّ قداستها في كونها صادرة عن مصدر معصوم، ما يكسبها قيمةً أخلاقيةً وقانونيةً، وينفي عنها احتمال العبث واللهو والهزل والخطأ وسوء التقدير.

وفيما يأتي، نتناول بالبحث والتحقيق جملةً من المطالب المتّصلة بالنصّ الديني، ومدى حجّيته وعمق مضمونه، وكيفية قراءته واستنطاقه، وإلى أيّ حدّ يمكن الاعتماد عليه في عملية الاستنباط العقدي؟

١

حجية الظهور في الاستدلال العقدي

والسؤال: هل يمكن اعتماد النصّ الديني في إنتاج المعرفة الاعتقادية؟ والذي يلحّ علينا بضرورة التطرّق إلى هذا الموضوع، هو أنّ الظواهر لا تُنتج يقيناً، فكيف يسوّغ الاعتماد عليها؟ نعم، لو كان النصّ صريحاً في دلالة على المطلوب ولا يحتمل خلافاً وهو ما يصطلح عليه بـ (النص)، فلا شكّ في جواز التمسك به والاعتماد عليه، وإنّما الكلام فيما لو كان ظاهراً، والظهور - كما هو معروف - لا يمنع من احتمال الخلاف، فهل يصحّ الاستناد إليه في الاستدلالات العقدية؟ إنّ هذا الموضوع الذي نتناوله في هذا الفصل يأتي استكمالاً للفصل السابق وذلك لأنّه إذا كان اليقين هو المرتكز الأساس في بناء المعرفة الاعتقادية كما عرفت سابقاً، فكيف لنا أن نعتمد ظواهر النصوص مع أنّها لا تنتج سوى الظن؟! وهذا ما سوف نتناوله من خلال المرحلتين التاليتين:

المرحلة الأولى: إنّ الأدلة اللفظية (السمعية) هل تنتج اليقين أساساً، أو أنّها لا تنتج سوى الظن؟

المرحلة الثانية: إنّها لو كانت تنتج اليقين، فهل إنّ ذلك لازم وشرط في حجيتها، أو يكفي بظواهرها حتى لو كانت ظنية؟

١ - هل تنتج الأدلة اللفظية اليقين؟

يرى بعض علماء الكلام، أنّ التمسك بالدلائل السمعية في المعارف اليقينية لا يجوز؛ لأنّ الدلائل اللفظية السمعية لا تفيد اليقين، وقد تبنيّ الفخر الرازي هذا الرأي، واستدلّ له بعدة وجوه، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة:

الوجه الأوّل: إنّ التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على توفر أمور «وكلّ واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني»، والأمور التي يتوقف عليها التمسك بالدلائل اللفظية هي:

١ - «نقل مفردات اللغة، ونقل النحو والتصريف، لكنّ رواية هذه الأشياء تنتهي إلى أشخاص قليلين، لا يمتنع في العرف إقدامهم على الكذب، ومثل هذه الرواية لا تفيد إلا الظنّ».

٢ - «عدم الاشتراك؛ لأنّه بتقدير حصول الاشتراك، يحتمل أن يكون المراد من كلّ واحد من تلك الألفاظ المفردة أمراً آخر غير ما تصورناه».

٣ - «إنّ الأصل في الكلام: الحقيقة؛ لأنّه كما يستعمل اللفظ في حقيقته، فقد يستعمل في مجازيه، فلو لم نقل: الأصل في الكلام الحقيقة، فربّما كان المراد بعض مجازاته...».

٤ - «عدم الإضمار وعدم الحذف...»، مع أنّ الإضمار والحذف واردان في القرآن، ما يحول دون حصول اليقين.

٥ - «عدم التقدير والتأخير؛ لأنّ بسببهما يتغيّر المعنى، لكن عدمهما مظنون».

٦ - «عدم المخصص».

٧ - «عدم المعارض النقلية».

٨ - «عدم المعارض العقلية».

الوجه الثاني: إنَّ الدليل النقلى إنّما يكون منتجاً إذا كان قطعي السند والدلالة، وهذا غير متيسر؛ لأنّه لو كان كذلك، لما اختلف الناس في شأنه، بل «وجب أن يعلم كلّ العقلاء صحة القول بذلك المذهب»، وحيث إنّ الاختلاف موجود ومتحقّق، فإنّ ذلك يكشف عن عدم كونه قطعياً.

الوجه الثالث: «إنّ دلالة ألفاظ القرآن على هذا المطلوب، إمّا أن تكون دلالة مانعة من النقيض، أو غير مانعة منه، والأول باطل. أمّا أولاً: فلأنّ الدلائل اللفظية وضعية، والوضعيات لا تكون مانعة من النقيض، وأمّا ثانياً: فلأنّ هذه الدلائل لو كانت مانعة من النقيض، لكان الصحابة والتابعون أولى الناس بالوقوف عليها والإحاطة بمعانيها، لأنّهم كانوا أرباب تلك اللغة، ولو كان الأمر كذلك، لكانوا عالمين بالضرورة بأنّ القول بصحة هذا المطلوب من دين محمد ﷺ، ولو كان الأمر كذلك، لما وقع الاختلاف في هذه المسألة قديماً وحديثاً بين أمة محمد ﷺ، فثبت أنّ دلالة هذه الألفاظ على هذه المطالب، ليست دلائل قاطعة مانعة عن النقيض»^(١).

ويلاحظ عليه: أنّ الوجوه الثلاثة التي ذكرها لإثبات مراده في عدم إفادة الدلائل السمعية لليقين، قابلة للمناقشة:

أمّا الوجه الأول، فيرد عليه: أنّ الشواهد التي ذكرها لا تثبت مطلوبه إلا على نحو السالبة الجزئية، إذ كثيراً ما تكون الدلائل النقلية منتجة لليقين، إمّا بسبب كون الكلام نصّاً في المراد، ولا يُظنّ إنكار الفخر الرازي وجود النصية والصراحة في الكلام، أو بسبب تضافر الشواهد السمعية، والقرائن المقالية والمقامية، مع انتفاء المعارضات العقلية والنقلية، ما يجعل الكلام مفيداً لليقين.

(١) الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، (ت ٦٠٦هـ)، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م/١٤٠٧هـ، ج ٩، ص ١١٣-١١٥.

أما الوجه الثاني، فيلاحظ عليه: بأنّ قطعياً الدلائل السمعية في سندها ودلالاتها، لا يمنع من وقوع الاختلاف فيها، انطلاقاً من غلبة شبهة معينة على ذهن الإنسان، تحول دون توجهه إلى قطعياً تلك الدلائل، وكم من شبهة منعت من التفات الإنسان إلى بديهة من البديهيّات، ولهذا فلا يصحّ اعتبار الخلاف في القضايا دليلاً على عدم قطعيتها.

أما الوجه الثالث، فقد اتّضح وهنه، وأنّ دلالة ألفاظ القرآن الكريم قد تكون مانعةً من النقيض، بسبب كونها نصّاً في المراد، أو بسبب تضافر الآيات على مضمون واحد. على أنّه ربّما يقال: إنّ ليس من الضروري أن تكون دلالتها مانعةً من النقيض، فلو كان النقيض محتملاً احتمالاً ضعيفاً جداً، فإنّه لا يضرّ بحجية الدلالة، كما أسلفنا في الحديث عن حجّية الاطمئنان.

فالصحيح - إذاً - إمكان حصول العلم من الأدلة اللفظية إذا تمّت دلالتها فكانت نصّاً في المراد، وتمّ إسنادها بتواتر أو نحوه؛ وإنكار حصول العلم في السمعيّات مكابرة مخالفة للوجدان، يقول السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) في ردّه على من أنكر وقوع العلم من الأخبار: «والذي يدلُّ على بطلان هذا المذهب أنّنا نجد من سكون نفوسنا إلى اعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات، فمن تشكّك في أنّ ذلك علم يقين كمن تشكّك في الآخرة ومن ادّعى أنّه ظنٌّ قويٌّ كمن ادّعى في الأمرين»^(١).

وقفه مع المتكلم عبد الرزاق اللاهيجي

وعلى النسق عينه الذي انتهجه الفخر الرازي سار الحكيم والمتكلم الإمامي عبد الرزاق اللاهيجي، فقد ذهب إلى أنّ الأدلة الكلامية حيث كان اعتمادها على «قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة»، فإنّ هذا الاعتبار - بحسب

(١) الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى الموسوي (٣٥٥ - ٤٣٦هـ)، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة - إيران، ط ١، ص ٣٤٤.

اللاهيجي - هو الذي أخرجها «من البرهان إلى الجدل، فإنّ أمثال هذه أحكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتأويل، سيّما فيما يتعلّق بأحوال المبدأ والأمور الغائبة عنّا».

وأضاف: «بل الظاهر أنّ أكثرها تمثيلات للحقائق، وتنبهات على الدقائق، لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادهما، فإنّ من ذلك، قد تولّد التشبيه والتجسيم فيما بينهم، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه ٥]، وكما في الحديث الذي يروونه: «إنّكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»، إلى غير ذلك.

نعم، (والكلام لا يزال للاهيجي) الأصوب أن لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها، بل كان ينبغي الإيمان بحقائقها على حدّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم، ومراتب أفهامهم، كما كان في الصدر الأول.

فلما وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام، وشاع الاختلاف، فالواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية العقلية الصرفة، لمن أراد الترقّي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر، لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وسائر العقليّات، بخلاف ما يتعلّق بالعمليّات، والأمور التي لا يستقلّ مجرد العقل فيها».

ويضيف اللاهيجي: « هذا ما وعدناك في صدر المقدمة، من أنّ الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مُجدٍ في تحصيل العقائد الدينية، بل جدواها، إنّما هو حفظ العقائد إجمالاً على العقول القاصرة الغير [غير] القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي»^(١).

(١) اللاهيجي، عبد الرزاق (ت ١٠٧٢هـ)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ج ١ ص ٦٠ - ٦٢.

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: إنّ ما أصرّ عليه اللاهيجي في مستهل كلامه وفي ختامه من أنّ الأدلة الكلامية لا تفيد اليقين، ولذا كان الاعتماد عليها غير مجدٍ في تحصيل العقائد الدينية، ليس تاماً على إطلاقه، لأنّ بعض الأدلة الكلامية تعتمد على براهين عقلية قطعية، وبعضها الآخر يعتمد على نصوص دينية وهي قد تفيد اليقين، كما ذكرنا في مناقشة الفخر الرازي.

ثانياً: إنّ ظاهر كلامه أنّه يدعو إلى ترك استكشاف ما تكتنزه ظواهر الآيات والروايات، والاكتفاء بالإيمان بها على حسب الظاهر، وهذا يُعدُّ منافياً لما جاء في كلامه الآنف نفسه من أنّه «لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فإنّ في ذلك قد تولّد التشبيه والتجسيم»، والوجه في المنافاة أنّه إذا كان الأصوب ترك استكشافها فكيف ينسجم ذلك مع ترك الوقوف على ظواهرها؟! وبصرف النظر عن ذلك فإنّ كلامه المذكور منافٍ للدعوة القرآنية الواضحة إلى ضرورة التدبر في آيات القرآن والتأمل فيها ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء ٨٢].

ثالثاً: إنّ دعوته إلى اعتماد حكم العقل القطعي وإن أدّى إلى ترك الأخذ بالظواهر القرآنية هو كلام لا غبار عليه من الناحية النظرية، ونظيره ما قاله في محل آخر من أنّ «المعلوم من الدين بحيث لا يشكّ فيه أحدٌ تأويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول»^(١). بيد أنّ لنا ملاحظةً حول مدى الحاجة إلى التأويل في الكثير من الموارد التي قيل فيها بضرورة التأويل، وستأتي هذه الملاحظة في هذا الفصل، فقرة: التأويل منهجاً وضوابط.

(١) اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج ١ ص ٤٩. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

٢ - هل الظهور حجة في قضايا الاعتقاد؟

إذا اتضح أنّ الأدلة السمعية قابلة لإفادة اليقين، فيأتي السؤال الثاني، وهو: هل أنّ حجيتها تتوقف على إفادتها لليقين أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل إنّ الظواهر حجة في المجال الاعتقادي أم لا؟

نسب الشيخ الأنصاري^(١) إلى كثير من الأعلام، رَفَضَهُم الاستناد إلى الظواهر في أصول المعارف، خلافاً لما عليه الأمر في المجال الفقهي، فإنّ حجّية الظهور من مسلّمات ذاك الحقل، وقد صرّح بذلك الشيخ الطوسي في مسألة عذاب القبر، قال رَحِمَهُ اللهُ: «والظواهر لا يمكن الاستدلال بها على ثبوت عذاب القبر، لأنّها محتملة»^(٢).

إلا أنّ هذا الرفض بقي - غالباً - في النطاق النظري، ولم يتنزّل إلى الواقع العملي كثيراً، إذ كثيراً ما نلاحظ أنّ الاستدلالات العقدية تعتمد على ظواهر النصوص، تماماً كما الاستدلالات الفقهية، مع وضوح أنّ دلالتها هي بالظهور. أجل، قد يحصل أحياناً اختلاف في دلالة الكلام، وأنّها بالظهور أو بالصرحة (النص)، ولا ضير في مثل ذلك بالتزام كلّ طرف باجتهاده ورأيه.

وكيف كان، فإنّ الوجه في عدم حجّية الظواهر في مجال الإثبات العقدي واضح، وهو أنّ الظواهر لا تفيد سوى الظنّ، وهو ليس بحجّة في العقائد^(٣)، وبذلك يتّضح أنّ الاستدلال بالنصوص موقوفٌ على كونها قطعيةً من جهتي الدلالة والسند، فلا يصحّ الاعتماد على خبر الواحد الظنيّ السند، حتّى لو كان قطعي الدلالة، وكذلك لا يمكن الاعتماد على نصّ ظنيّ الدلالة حتّى لو كان

(١) أنظر: الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥٨.

(٢) أنظر: الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، مصدر سابق، ص ٢١٩.

(٣) ويستفاد ذلك من العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ في تعليقه على بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ١،

قطعي السند، كالقرآن أو الخبر المتواتر.

وثمة وجه آخر يذكر كمستند لرفض حجية الظواهر القرآنية والحديثية فيما عدا المجال التشريعي، وحاصله: أنه لا معنى للحجية إلا في ظهور آيات الأحكام ورواياتها، لأن الحجية المفعولة لدى العقلاء الممضاة من الشارع، إنما هي لأجل اتباع الظهور والعمل على طبقه في امثال أمر الشارع ونهيه، وهذا ممّا يختصّ بآيات الأحكام ورواياتها دون سواها، إذ لا طلب مولوياً في المجال الاعتقادي ونحوه حتى يجب العمل على طبقه^(١).

وربما يلاحظ على ذلك: أنّ اشتراط كون النصوص ذات دلالة قطعية، يؤدي إلى سدّ باب المعرفة بالعقائد، إذ قلّ ما تتوفر نصوص قطعية الدلالة، بل أكثرها ظاهرة في المراد.

ويمكن الإجابة عن ذلك:

أولاً: إنّ القضايا العقدية التي يدور عليها رحي الإسلام، تعتمد على البرهان العقلي، وهو ذو نتائج قطعية، ما يعني أنّ باب المعرفة في أصول الدين مفتوح، ولا يتوقف على الأخذ بالنصوص الظنيّة سندا أو دلالة.

ثانياً: وفي خصوص المطالب الاعتقادية التي لا تثبت إلا بالنصّ، فإنّ طريق المعرفة بها مفتوح، إمّا لتوفّر النصوص المفيدة لليقين، أو لتضافر الظهورات وتعاضدها بما يبعث على الاطمئنان والثوق، وقد أسلفنا أنّه لا محذور في الاعتماد على الاطمئنان، على الأقلّ في بعض مراتبه العالية المتاخمة لليقين. ولو فرضنا أنه لم يتوفّر لنا في هذا الصنف من القضايا العقدية سوى ظهورات ظنيّة، فلا ضير من عدم

(١) أنظر: راضي، الشيخ محمد طاهر (ت ١٩٨٠م)، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أسرة آل الشيخ راضي، قم - إيران، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ٥، ص ٢٤٣. وهذا المعنى صرح به المحقق الخراساني في الكفاية بقوله: «لعدم حجية ظاهر سائر الآيات».

الالتزام بحجيتها؛ لأنّ غالب المعتقدات المعتمدة في دلالتها على خصوص النصّ، هي من سنخ القضايا التي لا يجب الاعتقاد بها، ولا يدور الإسلام والإيمان مدارها، أمّا ما يجب الاعتقاد به، فهو ثابت بواضح العقل مؤيداً بصريح النقل، وتوضيح ذلك: إنّ المطالب الاعتقادية، كما تقدّم سابقاً، على قسمين:

١- الأصول التي يجب تحصيل العلم بها وبذل الجهد في معرفتها، مقدّمةً للاعتقاد والإيمان بها، ويشكّل الجهل بها، فضلاً عن إنكارها، سبباً لخروج الإنسان عن دائرة الإسلام، ويدخل في ذلك الأصول الثلاثة المعروفة، أعني التوحيد، النبوة والمعاد، على تأمل في الأخير كما أوضحنا سابقاً.

وفي موازاة ذلك، هناك الأصول المذهبية التي يجب العلم بها، لكنّ الجهل بها، فضلاً عن إنكارها، لا يوجب سوى الخروج عن دائرة الإيمان المذهبي وليس الإسلام، ومصداق ذلك الجلي هو الاعتقاد بالإمامة.

٢- المطالب العقديّة التي لا يجب تحصيل العلم بها والاعتقاد بها، ولا يضرّ جهلها أو عدم الاعتقاد بها اجتهاداً في صدق الانتماء إلى الإسلام. نعم، إنّما يجب الإيمان بها ولا يسوغ إنكارها في حقّ من علم بها بشكل أو بآخر، ويدخل في هذا القسم الكثير من الفروع الاعتقادية، من قبيل: رؤية الله، وأنّها ممكنة أو ممتنعة، أو أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله، أو أنّ القرآن حادث أو قديم، ومن قبيل: أنّ النبي ﷺ يعلم الغيب، وأنّ الله فوّض إليه أمر التشريع، أو من قبيل الاعتقاد بعالم البرزخ، وحساب القبر، وحشر الحيوانات، ودقة الصراط^(١). يقول الشهيد الثاني^(٢) بشأن الاعتقاد في

(١) راجع بشأن التقسيم المذكور: الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول للأنصاري، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥٦؛ وراجع بشأن الأمثلة الآنفه وغيرها: الشيخ محمد جواد، فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٢) الجبعي، الشيخ زين الدين (الشهيد الثاني)، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، الطبعة الحجرية، ص ٢٥.

تفاصيل المعاد والبرزخ: «وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الأحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً، لأنّ خبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العملية؟».

هذا في الدائرة الإسلامية العامة، وفي الدائرة المذهبية، يمكن ذكر جملة من المعتقدات، من قبيل: الاعتقاد بالرجعة أو الولاية التكوينية، أو أنّ المعصوم لا يتولّى تجهيزه ودفنه والصلاة عليه إلا معصوم... إلى غير ذلك من المعتقدات التي لا يجب الاجتهاد في معرفتها على الأعيان، وإن كانت من شؤون الدين. نعم، إذا حصل العلم بها للإنسان اتفاقاً أو التفاتاً، فقد يقال بوجوب الاعتقاد بها أو بحرمة إنكارها، كما يمكن القول بوجوب الاجتهاد في معرفتها وجوباً كفايياً، دفعاً للشبهات أو لغير ذلك من الأغراض. وهكذا يمكن القول: بأنّ الجاهل بهذه المعتقدات، إنّما يكون معذوراً بشرط أن لا يجحد بها، لأنّ الجهل لا يبزر الجحود، وقد جاء في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا، لم يكفروا»^(١).

ظواهر صفات الله وأسمائه

في ضوء ما تقدّم من كلام عن عدم حجّية الظواهر غير المفيدة للاطمئنان في الاستدلالات العقدية، يتّضح أنّه لا وجه للنزاع حول حجّية ظواهر النصوص المتعرضة لصفات الله وأسمائه، وما يتصل بذلك من حديثٍ عن مشروعية تأويل تلك النصوص أو عدمها، حيث يلاحظ أنّ ثمة اتجاهين لعلماء الكلام في التعاطي مع هذه النصوص:

الاتجاه الأول: هو الاتجاه الظاهري الذي يأخذ بهذه النصوص على ظاهرها دون تأويل، حتى لو استلزم ذلك الوقوع في التشبيه أو التجسيم، وقد مثل هذا

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٨٨.

الاتجاه عدة أصناف: فمنهم من أثبت لله سبحانه تلك الصفات، فالتزم بأن لله وجهاً ويدين... مع الالتزام بالتشبيه، ويأتي على رأس هذا الصنف، مَنْ أطلق عليهم الشهرستاني بـ «مشبهة الحشوية»، والذين «أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا والآخرة»^(١)، ومنهم من أثبت له تلك الصفات دون تكييف أو تشبيه، بمعنى أن هؤلاء قالوا: إنَّ لله يدين لا كأيدينا، وعينين لا كأعيننا، وقد تبنى هذا الرأي الشيخ الأشعري وأتباعه، قال في الإبانة: «فمن سألنا فقال: أتقولون: إن لله وجهاً؟ قيل له: نقول ذلك، خلافاً لما قاله المبتدعة...»، وأضاف: «أتقولون: إن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك بلا كيف...»^(٢)، ومنهم من أثبت هذه الصفات لله، ولكنه أرجع أمرها إليه تعالى، فهم قالوا نحن نؤمن بها، ولسنا مكلفين بمعرفة معناها^(٣).

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه التأويلي، وهو المشهور عند العدلية من المعتزلة^(٤) والشيعة^(٥)، وخلاصة ما يراه هؤلاء: أنّ البراهين العقلية الساطعة، تقودنا إلى الاعتقاد بأنَّ الله ليس كمثله شيء، فهو ليس جسماً، ولا يشبه أحداً من خلقه، وإنَّما هو منزّه عن ذلك كلّ، وعليه، فما ورد في النصوص مما ظاهره التجسيم وإثبات الجوارح، لا بدّ من تأويله وصرفه عن ظاهره، ولذا أولوا اليد بالقوة أو النعمة، والاستواء بالاستيلاء. والتأويل له ضوابط وشروط تجعله مقبولاً وغير مخالف لقواعد اللغة، كما سيأتي لاحقاً.

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار السرور، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٤٨م، ج ١، ص ١٤٨.

(٢) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق وتعليق: السيد حسن السّكّاف، دار الإمام النووي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٨٧.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩.

(٥) أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالعباد، مصدر سابق، ص ٧٢ - ٧٦ - ٧٧.

هذا ولكن يمكن القول: إنَّ مثل هذه الظواهر التي لم تقترن بما يفيد الاطمئنان أو اليقين، ليست حجةً في نفسها في المجال الاعتقادي، وبصرف النظر عن معارضتها للدليل العقلي، أي إنَّ المقتضي لحجيتها غير موجود، فلا حاجة لذكر المانع، مع التنبيه إلى أنَّه سيأتي مزيد من البيان والتقعيد لهذا الأمر في الفقرات التالية.

٢

النصّ الديني وثنائيه الباطن والظاهر

ثمّة ثنائية معروفة متصلة بالنصّ القرآني، وقد شغلت ولا تزال تشغل الفكر الديني، ولا سيّما المتصل بالبعد الاعتقادي، وهي ثنائية الباطن والظاهر التي طرحت جملةً من الأسئلة الإشكالية، إنّ لجهة تحديد المراد بالباطن والظاهر، أو لجهة بيان المستند لهذه الثنائية التي يتداول البعض أنها تحكم النصّ القرآني، أو لجهة التعرّف إلى مدى الحاجة لوجود الباطن وعلاقته بالظاهر.

الباطن: مستنده وفلسفته

من الواضح أنّنا لا نمتلك نصّاً قرآنياً يشير إلى ابتناء القرآن على ثنائية الظاهر والباطن، أجل، ورد هذان اللفظان في القرآن كصفتين من صفات الله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، كذلك وردا كوصفين للنعم الإلهية: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠]، وأمّا بشأن ابتناء القرآن على الثنائية المذكورة، فهو واردٌ في السنّة الشريفة، من خلال ما روي عن النبي ﷺ من طرق الفريقين، وهي رواياتٌ مستفيضةٌ ومتضافرة. فمن طرق السنّة، ورد حديث الباطن والظاهر في عدّة مصادر^(١)، وأمّا من طرق الشيعة، فقد

(١) أنظر: ابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٣م، ج ١، ص ٢٧٦؛ والغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت،

ورد الحديث عن رسول الله ﷺ^(١) وعن أمير المؤمنين عليه السلام^(٢) وعن الإمام الكاظم عليه السلام^(٣)، وبعض الأسانيد المتقدمة معتبرة، ولذا فالأجدي - بدل محاولة التشكيك في سند هذه الأحاديث - تركيز الاهتمام على محاولة فهمها ومعرفة مضمونها، ومن ثم التأمل في مدى إمكانية توظيفها والاستفادة منها على أكثر من صعيد، ومن ذلك قابلية هذا النص على التجدد أو مواكبة المستجدات.

لماذا الباطن؟

وأياً كان تفسير الباطن - مما سيأتي بيانه - فإن ثمة سؤالاً يطرح نفسه في المقام وهو أنه لماذا اختص القرآن بالباطن وما سبب ذلك؟

يرى بعض الأعلام أن سر اختصاص القرآن بالباطن، مرجعه إلى أن «علوم القرآن والحديث لا يستطيع أن يفهما كل إنسان، كما أنها لم تأت إلى الجميع، بل هي رمز بين المتكلم وجماعة خاصة، تماماً كما أن للدولة بعض البرقيات الرمزية التي ليس من مصلحة البلد أن يكشف عنها، بل لا يعرف عنها شيئاً حتى دائرة البريد نفسها، فكذلك في القرآن مثل هذه الرموز»^(٤). ويعبر بعضهم عن هذا المعنى بعبارة أخرى مفادها: «إن أحوال الناس مختلفة متباينة، وعلى الحكيم أن يخاطب المستمعين حسب أفهامهم وواقعهم، فمنهم من يخاطب بالظاهر فقط لأنه لا يفهم سواه، ومنهم من يخاطب بالباطن، لأنه يدركه ويفهمه، ثم إن أهل

لا. ط، ١٩٨٢ م، ج ١؛ ص ٩٩؛ والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيان في علوم القرآن،

تحقيق، سعيد المنذوب، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م، ج ٢، ص ٤٨٦.

(١) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٥٩.

(٢) أنظر: الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تفسير الصافي،

مؤسسة الهادي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٦ هـ، ج ١، ص ٣١.

(٣) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧٤.

(٤) أنظر: الخميني، كشف الأسرار، السيد روح الله، طبع في بيروت، لا. ط، لا. ت، ص ٣٢٢.

الباطن على مراتب في عمق الفهم وبعد الإدراك»^(١).

ويلاحظ على ذلك: أنّ الحديث عن وجود أفكار مشفرة وبرقيات مرّزة في القرآن، فضلاً عن افتقاره إلى دليل، فإنه ينافي وضوح الخطاب القرآني الذي ورد تأكّيده في العديد من الآيات، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، كما أنه لا ينسجم مع شمولية وسعة الخطاب المذكور وتوجهه إلى الناس عامّة، وليس إلى فئة خاصة أو طبقة بعينها، قال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٤]، إلى العشرات من الآيات التي يستفاد منها أنّ المخاطب بالقرآن وما تضمّنه من تشريعات وآداب ومفاهيم هم عامّة الناس، وليس جهازاً كهنوتياً خاصّاً، دون أن ينفي ذلك وجود أعماق للنصّ القرآني تتفاوت الأفهام في إدراك معانيها، كما أنّنا لا ننكر وجود آيات معينة، وهي ما يعرف بالمتشابهة، تحتاج إلى دقّة استثنائية في التعامل معها واستكناه معناها.

وربّما يكون الوجه الأقرب في تفسير توافر القرآن على خاصيّة البطون واشتماله عليها، هو أنّ واضعه ومُنشئه أراد تضمينه وتحميله قدراً كبيراً من المعاني السيّالة، بما يمكنه من مساقاة الزمان ومواكبة المستجدّات، ومخاطبة الناس على اختلاف أذواقهم وأفهامهم، ما يجعل منه رسالةً خالدةً ومستمرّةً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. إنّ خاتمية الرسالة الإسلامية واستمراريتها تستدعي توافرها على نصّ استثنائي يتّسم بالمرونة والوضوح من جهة، ويتمّ تضمينه المعاني العالية والمضامين الرفيعة، بما يؤهّله للقيام بالمهمة المناطة به على أحسن وجه.

(١) مغنية، الشيخ محمد جواد، فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص ٤٥٠.

حقيقة الباطن

إنّ تحديد الباطن وفرقه عن الظاهر، هو معترك الآراء والأقوال، وعلينا استبعاد القول: بأنّ البطون هي رموزٌ شبيهة بالحروف المقطّعة - على بعض الوجوه في رمزية تلك الحروف التي افتتحت بها بعض السور القرآنية - وأنّ مفتاح هذه الرموز هو بيد النبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليه السلام^(١). والوجه في استبعاده: افتقاره إلى الدليل، ومنافاته لما دلّ على وضوح الخطاب القرآني كما أسلفنا.

وكذلك لا بدّ من استبعاد القول بأنّ المراد بالظاهر والباطن «أنّ القرآن يتقلّب وجوهاً، ويحتمل من التأويلات ضرورياً، كما وصفه أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له، فقال: «القرآن حمّال ذو وجوه»، أي يحتمل التصريف على التأويلات، والحمل على الوجوه المختلفة، ومن ذلك قول القائل: قلبت أمري ظهراً لبطن...»^(٢)، فإنّ هذا القول لا ينسجم مع سياق روايات الباطن والظاهر، لأنّها ظاهرة في أنّ الباطن هو في طول الظاهر، وليس في عرضه كما هو مفاد هذا القول وما استشهد له به من قول الإمام عليه السلام - فيما روي عنه - «القرآن حمّال ذو وجوه».

وثمة وجه ثالث في تفسير البطون، وحاصله: أنّ المراد بها معانٍ لا علاقة لها باللفظ، لكنّها تحضر عند الاستعمال من باب تداعي المعاني؛ والسبب في حضور هذا المعنى، مع كونه أجنياً عن اللفظ، هو اقتران هذا المعنى على سبيل المصادفة مع المعنى الأساسي للفظ.

ولا يخفى بُعد هذا الوجه ومخالفته لأخبار البطون، لأنّ ظاهرها أنّ البطون

(١) أنظر: الكاشاني، محمد محسن المعروف بالفيض الكاشاني، تفسير الصافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٠.

(٢) أنظر: الشريف الرضي، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، لا.ط، لا.ت، ص ٥١، بصيرتي، قم - إيران.

مرتبطة بالقرآن بالربط الدلالي، لا من باب تداعي المعاني^(١).

ومع استبعاد هذه النظريات الثلاث في تفسير الباطن، لوضوح ضعفها، وعدم انسجامها مع روايات الباطن، نأتي إلى دراسة نظريات أخرى أكثر قبولاً وأقل إشكالاً من تلك.

نظرية اللوازم

من هذه النظريات - وهي النظرية الرابعة - ما احتمله الأخوند الخراساني من تفسير الباطن بـ «لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، وإن كانت أفهامنا قاصرة عن إدراكها»^(٢)، واختار السيد الخوئي هذا الرأي^(٣).

لكنّ السيد البروجردي رفض هذا النظرية^(٤)، وربّما كان الوجه في رفضه لها: أنّ اللوازم لا تشكّل ميزةً للنصّ القرآني، وإنّما تجري فيه وفي غيره من الكلام، مع أنّه يظهر أو يلوح من الروايات التي تتحدّث عن اشتغال القرآن على البطون، أنّ قضية البطون هي من خصوصيات القرآن، وربّما كان وجه الرفض أيضاً، أنّ البطون إذا أريد بها المداليل الالتزامية، فلماذا تكون عقولنا قاصرة عن دركها؟! فإنّ المداليل الالتزامية للآيات، كالمداليل المطابقية لها، يمكن للعقول دركها بالتأمّل والتدبّر.

(١) أنظر: راضي، الشيخ محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) هذا القول احتمله الأخوند الخراساني، أنظر: كفاية الأصول، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٣) الفياض، الشيخ إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لدروس السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩ هـ، ج ١، ص ٢٤٠.

(٤) المنتظري، الشيخ حسين علي، نهاية الأصول، تقريراً لدروس السيد حسين البروجردي، مطبعة الحكمة، قم - إيران، ط ١، ١٣٧٥ هـ، ص ٥٦.

نظرية الإحياء أو الأولوية

وفي كل الأحوال، ومع صرف النظر عن ذلك، فقد أضاف بعض الأعلام إلى اللوازم مسألة الإحياءات، معتبراً أنّ ذلك هو التفسير الأقرب للباطن، وهذه هي النظرية الخامسة في المقام، وحاصلها: أنّه «ليس هناك معنى باطني، بمعنى أنّ القرآن يستبطن معاني كثيرة على خلاف المعنى اللغوي. نعم، إنّ القرآن يستبطن استيحاءات كثيرة، ويستبطن لوازم كثيرة»^(١)، وأورد مثالين للإحياءات التي تختزنها الكلمة القرآنية إلى جانب معناها اللغوي المباشر:

المثال الأول: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، حيث روي عن الإمام الباقر عليه السلام تفسير الإحياء، بأنّه الإنقاذ من حريق أو غرق، فسأله الراوي عمّن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ فقال عليه السلام: «ذاك تأويلها الأعظم»^(٢)، فإنّ الإحياء لا يراد به - حسب المدلول اللفظي - الهداية، بل هو ظاهر في الإحياء المادّي، كإنقاذ الغريق أو نحوه، إلا أنّ الهداية لما كانت بمثابة حياة معنوية وفكرية وروحية، فتشملها الآية بشكل إحيائي.

والمثال الثاني: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ [عبس: ٢٤]، فقد ورد في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام - أيضاً - في تفسير (طعامه)، قال: «علمه الذي يأخذه عمّن يأخذه»^(٣)، فإنّ كلمة الطعام بحسب معناها اللغوي، لا يراد بها العلم كما هو واضح، وسياق الآية لا يساعد على تفسيرها بذلك، لكنّ للرواية دلالة إحيائية مفادها: أنّ الاهتمام بالطعام المادي، يتلازم ويترافق مع الاهتمام بالغذاء المعنويّ بوجه أولى^(٤).

(١) أنظر: فضل الله، السيد محمد حسين، الندوة، دار الملاك، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢٤٠.

(٢) الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٠.

(٣) م. ن، ج ١، ص ٥٠.

(٤) أنظر: فضل الله، السيد محمد حسين، الندوة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣٩.

ومع أنه يبدو - لأول وهلة - أنّ صاحب هذا الرأي ينكر فكرة البطون من أساسها، كما يصرّح في بداية كلامه، بيد أنّ التأمل في مجموع كلامه وفي استدراكه بعد ذلك جعلنا نطرح رأيه في عداد النظريات الواردة في تفسير البطون. والملاحظة التي نسجلها على هذه النظرية هي أنّ حصر تفسير الباطن بما يستفاد من الكلام على نحو الأولوية هو رهن عدم تمامية النظريات اللاحقة، فلو تمّت إحداها بالدليل فلا يكون ثمة وجه لحصر تفسير البطون بالإحعاءات ما دام مفهوم الباطن يسع الجميع.

هذا بالإضافة إلى إشكال آخر وهو أنّ الأولوية لا تنحصر بالنص القرآني فلا يكون ذلك من خصائص القرآن، مع أنّ المستفاد من روايات البطون هو أنّ ذلك هو خصوصية للنص القرآني.

نظرية المصاديق

والنظرية السادسة في المقام: «أنّ البطون هي مصاديق المعاني العامة التي وُضعت ألفاظ القرآن لها، فإنّ لفظ السبيل - مثلاً - الموجود في القرآن، موضوع لمعنى عام، وهو ما سلك فيه إلى الغاية، فكما أنّ الطريق الذي يسلك فيه سبيل، كذلك أئمة الهدى عليهم السلام الذين يسلك بهم إلى الله هم السبيل الأعظم إليه»^(١)، وهذا التفسير للبطون معقول ومقبول في نفسه، إلا أنّه قد يتبلي بالإشكال الأوّل على نظرية اللوازم، باعتبار أنّ تعدد المصاديق ليس خاصية للنص القرآني وحده، وإنّما تجري فيه وفي جوامع كلام رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وربّما في كلام غير المعصوم أيضاً.

(١) أنظر: راضي، الشيخ محمد طاهر، بداية الوصول إلى شرح كفاية الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٢، واحتمل هذا التفسير أيضاً المحقق العراقي. أنظر: البروجردي، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٧.

نظرية الأعماق

إلى ما تقدّم، فإنّ ثمة نظريةً سابعةً في تفسير البطون، ربّما تكون أقرب النظريات إلى الصواب، وحاصلها: أنّ البطون هي أعماق النصّ ومضامينه المتعدّدة التي يتوصّل إليها العقل الإنساني بالتدبّر والتفكّر، وهي مضامين سيّالة متجدّدة ومتدفّقة لا ينضب معينها، وهذه هي ميزة القرآن وسرّ إعجازه.

وفيما يلي نذكر مثلاً نستعيّره من السيد الطباطبائي لتوضيح فكرة الأعماق، يقول رَحِمَهُ اللهُ في بيان معنى الباطن: «يقول الله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦]، ظاهر هذا الكلام، النهي عن العبادة العادية للأصنام، ويقول سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]، ولكن بالتأمّل والتحليل، يُعلم أنّ عبادة الأصنام ممنوعة لأنّها خضوع وذل أمام غير الله، ولا خصوصية لكون المعبود صنماً، كما عدّ الله تعالى طاعة الشيطان عبادةً له، قال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ [يس: ٦٠]. وبتحليل آخر، يعلم أنّه لا فرق في طاعة الإنسان وخضوعه بين نفسه وغيره، فكما أنّه لا تجوز طاعة الغير، كذلك لا تجوز طاعة رغبات النفس مقابل الله تعالى، كما يشير الله تعالى إلى ذلك: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]. وبتحليل أكثر دقّة، يعلم أنّه يجب أن لا يُلتفت إلى غير الله تعالى أبداً، وأن لا يغفل عنه أبداً، لأنّ التوجّه إلى غير الله، معناه إعطاؤه الاستقلالية والخضوع وإظهار الذلّ أمامه، وهذا الإيمان هو روح العبادة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]»^(١).

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، القرآن في الإسلام، تعريب: الشيخ أحمد وهيبي، دار الولاة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٣٥-٣٦.

وهذه النظرية تركز على ركيزتين أساسيتين:

الركيزة الأولى: أن النصّ القرآني يتّسم بالإحكام والإتقان، والشمولية والعمق، والمرونة والحيوية، بما لا يتوفّر في أيّ نصّ آخر، والمعاني القرآنية في تدفقٍ دائمٍ وتوالدٍ مستمرٍّ، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ، لأنّه نصّ إلهي يمثّل الرسالة الخاتمة، ومن الطبيعيّ أنّه «كلّما ارتفع مستوى المعرفة لدى المتكلّم، وازداد علمه وثقافته، ارتفعت معاني كلامه، وكثرت مدلولات ألفاظه. فالباحثون في تفسير القوانين ونصوص الاتفاقيات، يعتمدون مبدأً قطعياً، وهو أنّ واضعي القوانين وكاتبي الاتفاقيات، بلغوا من الخبرة والثقافة حدّاً يمكن المفسّرين من أن يتعمّقوا في معاني كلماتهم»^(١). وعليه، فالكلام الإلهي، بما أنّه صادرٌ عن العليم الخبير الذي ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]، فهو كنزٌ لا ينفد، ونبعٌ لا ينقطع، ونورٌ لا يخبو، وللقارئ أو المستمع لكلام الله أن يتدبّر ويتفكّر فيه ما وسعه، باذلاً الجهد في اكتشاف أعماقه، وتلمّس أبعاده، ومع ذلك، فلن يبلغ الغاية، فنحن أمام «بحرٍ لا يدرك قعره».

الركيزة الثانية: إنّ الاستلهام من هدي القرآن، والاعتراف من معينه، والتعرّف إلى مضامينه، يتفاوت تبعاً لتفاوت أفهام الناس واختلاف مداركهم^(٢)، فكلّ يغترف حسب طاقته، ويستقي مقدار ما يسع إناءه، قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧]، وكلّما تدبّر الإنسان في النصّ القرآني استزاد واستفاد أكثر، وانفتحت أمامه آفاقٌ جديدة، وكلّما قرأه قراءةً واعيةً في ضوء المعطيات الواقعية، وفي ضوء الخبرات الإنسانية المتراكمة، أخذاً بنظر

(١) أنظر: الصدر، السيد موسى، أبجدية الحوار «محاضرات وأبحاث»، إعداد: حسين شرف الدين، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٧م، ص ٨٨.

(٢) أنظر: المنتظري، الشيخ حسين علي، نهاية الأصول، تقريراً لبحوث السيد حسين البروجردي، مصدر سابق، ص ٦٥. وربما كان البروجردي من أوائل القائلين بهذه النظرية.

الاعتبار أنه كلام رب العالمين وليس كلاماً بشرياً، فإنه سوف يشعر بغزارة المعاني وتدققها، فإنَّ معطيات الواقع ومستجداته، تفتح فضاءات جديدة أمام النصّ، لجهة تكشّف معانيه ومضامينه ومقاصده. وبعبارة جامعة: إنّ هناك علاقةً وطيدةً بين النصّ والواقع، وكما أنّ المعرفة بالنصّ تضيء الواقع وتوجّهه، فإنّ المعرفة بالواقع بدورها تفتح مغلفات النصّ وتُظهر مكنوناته، ما يسمح بالاستزادة المستمرة من معينه وهديه.

البطون وتقادّم الزمان

وفي ضوء ذلك، يتّضح أنّ تقادّم الزمان، وما يرافقه من تطوّر العلوم وتراكم الخبرات، له دورٌ كبيرٌ في إبراز مكنونات النصّ القرآني، وتحويل باطنه إلى ظاهر، وهذا معنى ما ورد عن ابن عباس، أنّ «القرآن يفسّره الزمان»، أو ما ورد في الروايات عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، من أنّ القرآن حيٌّ لا يموت، وأنّه يجري كما يجري الليل والنهار، ففي الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ القرآن حيٌّ لم يموت، وإنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا»^(١).

وفي الحديث عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في قوم ماتوا ماتت الآية، لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقيين كما جرت في الماضيين»^(٢).

وهكذا تنصّ بعض الأحاديث، على أنّ بعض الآيات لن تتكشّف كلّ أعماقها إلا على يدي قوم متبصرين متعمّقين، يعرف بهم الزمان، وتجوّد بهم الأيام، ففي الخبر عن الإمام زين العابدين عليه السلام، وقد سئل عن التوحيد؟

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٣٥، ص ٤٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٤٠٣.

قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٦]»^(١).

التأويل: أداة استنباط

وكما أنّ لتقدم الزمان وتطور المعارف الإنسانية دوراً أساسياً في تكشّف بطون النصّ القرآني وأعماقه، فإنّ التدبّر، أو قل التأويل، يلعب هو الآخر دوراً أساسياً في بلوغ هذه الأعماق وتظهيرها. إذاً، هنا يأتي دور التأويل - بمعناه اللغوي - كجهد تفسيري يحاول تفسير الآية بمآلاتها المتجدّدة، ومن هنا نفهم ما جاء في بعض الروايات، من أنّ «بطنه تأويله»، كما أنّ «ظهره تنزيله»^(٢)، وهكذا نفهم اعتبار بعض العلماء التأويل أحد الأقوال في تفسير البطون^(٣).

إنّنا نفهم ذلك، على الرغم من أنّ التأويل في حقيقته ليس بطناً، وإنّما هو أداة اكتشاف واستنباط. التأويل هو الاجتهاد في فهم النصّ واستنطاقه وبلوغ أعماقه.

نظرية جامعة

إنّ هذه النظرية - أعني نظرية الأعماق - تستوعب مجمل النظريات المتقدّمة في تفسير الباطن، كنظرية الإيحاءات أو اللوازم - على فرض صحتها - كما أنّها تستوعب نظرية أخرى، وهي تفسير الباطن بالمواعظ المستفادة من القصص والأمثال القرآنية، فالقصّة هي الظاهر، والموعظة المستفادة منها هي الباطن^(٤).

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩١.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٨٩، ص ٩٧.

(٣) الرضي، محمد بن الحسين الموسوي، المجازات النبوية، مصدر سابق، ص ٥١.

(٤) المصدر نفسه.

وفي ضوء هذه النظرية الجامعة، يتضح أيضاً ما جاء في الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث شرح الظاهر والباطن بالقول: «ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك»^(١)، فما طرحه هذه الروايات وتلك الأقوال، هو مصاديق للبطون أو الأعماق القرآنية.

علاقة الباطن بالظاهر

يبقى أنه كيف نفهم علاقة الباطن بالظاهر؟ وهل إنَّ البطون هي امتداد لعالم الظاهر وانعكاس له، أو إنها من سنخ الحقائق الأجنبية والبعيدة عن اللفظ، وإن كان يرمز إليها بطريقة ما؟

الصحيح هو الأول، فليس للكلمة معانٍ باطنية متعددة بعيدة عن المعنى اللغوي، وإنما هو معنى واحد ذو أعماق متعددة وإيحاءات متنوعة، ولا سبيل إليها إلا من خلال الظاهر، وأما تجاوز الظاهر في محاولة التعرف إلى البطون، فإنه يشكّل انحرافاً وخروجاً على قواعد قراءة النصّ، ما قد يُوقع صاحبه في متاهات الباطنية وشطحاتهم التأويلية التي لا ضابط لها، بل هي أقرب إلى الأوهام والتخيّلات. إنَّ فهم العلاقة بين الباطن والظاهر، هو ضابط الإيقاع الذي يحول دون تسلّل الأفكار الباطنية التي يسعى أصحابها إلى التفلّت من ظاهر الشريعة وأطرها، تحت غطاء مقولة شرعية، وهي مقولة ابتناء القرآن على ثنائية الظاهر والباطن.

فالظاهر - إذاً - هو جسر العبور إلى الباطن، أمّا الاحتمال الذي أورده الأخوند الخراساني وهو احتمال يقضي بنفي أية علاقة بين باطن اللفظ وظاهره، وأنَّ

(١) الصدوق، محمد بن الحسين (ت ٣٨١هـ)، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، ١٣٦١هـ - ش، ص ٢٥٩.

البطون مرادة في أنفسها حال استعمال اللفظ في المعنى^(١)، فهو احتمالٌ مرفوض، باعتبار أنّ نفي العلاقة بين الباطن والظاهر، هو في حقيقته نفي للباطن، إذ هو باطنٌ لأيّ شيء إذا كان أجنياً عن اللفظ ولا علاقة له به؟! إلى ملاحظات أخرى سجّلها العلماء على كلام المحقق الخراساني^(٢).

(١) الخراساني، محمد كاظم (ت ١٣٢٨ هـ)، كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ص ٣٨.

(٢) أنظر: الفياض، الشيخ إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣٩.

٣

التأويل منهجاً وضوابط

هل يمكن اعتماد منهج التأويل في تفسير النصوص الدينية، أم لا بد من الجمود على الظاهر؟ وإذا كان التأويل مشروعاً، فما هي ضوابطه وشروطه؟ وما هي مساحته وحدوده؟ هذه الأسئلة وسواها، نحاول الإجابة عنها فيما يأتي.

المدلول اللغوي للتأويل

التأويل لغة: هو التفسير بالمآل، وقد ورد في الكتاب والسنة بهذا المعنى، يقول الراغب الأصفهاني^(١): «التأويل من الأول: أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموائل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً، ففي العلم نحو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وفي الفعل: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ..﴾ [الأعراف: ٥٣]، أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه..»، وثمة آيات أخرى استخدمت لفظ التأويل بمعناه اللغوي المشار إليه^(٢). وبهذا المعنى ورد أيضاً في السنة، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ فِيكُمْ

(١) الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب - إيران، ط ٢، ١٤٠٤هـ، ص ٣١.

(٢) راجع: سورة يوسف: الآية ٦، ٣٦، ١٠٠.

من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله»، فتشوّف غير واحدٍ من الصحابة ليكون هو المعني بذلك، لكنّه ﷺ أشار إلى علي عليه السلام^(١).

تطوّر المعنى وتبدّله

والذي حصل مع لفظ التأويل، أنّه - كما هو الحال في كثير من الكلمات - لم يحافظ على معناه اللغوي، بل طرأ عليه التغيير والتبديل. ولعلّ أوّل تغيير جوهري عرض للكلمة، هو استخدامها بما يرادف الاجتهاد، في محاولة لتبرير مخالفات بعض الصحابة أو غيرهم للكتاب والسنة، فقد كان العذر التخفيفي الذي يُعطى لمن ارتكب مخالفةً ما لمنطوق القرآن أو فحواه: «أنّه تأوّل فأخطأ»، وعلى سبيل المثال، لما قتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة، وسبى زوجته، جاء خالد إلى الخليفة أبي بكر معتذراً عن فعله هذا بالقول: «إني تأوّل»، فافتتح الخليفة بهذا العذر، لكنّ عمر بن الخطاب لم يقنع، وأصرّ على إقامة الحدّ على خالد، فدافع عنه أبو بكر قائلاً: «ما كنت لأرجمه، فإنّه تأوّل فأخطأ»^(٢).

وفي تطوّر آخر لمعنى (التأويل) - وهو التطوّر الذي حوّل الكلمة إلى مصطلح معروف لدى علماء المسلمين - أصبحت تعني: «حمل اللفظ على خلاف ظاهره»، وقد استقرّ هذا الاصطلاح في الأذهان، مع أنّه - بالتأكيد - اصطلاح حادث^(٣). وقد أشرنا سابقاً إلى ضرورة التنبّه إلى الاصطلاحات الموضوعية على خلاف المعنى العرفي واللغوي؛ لأنّ الغفلة عن ذلك قد تخلق إرباكاً وتشويشاً، وتتسبّب في ضياع الحقيقة لدى الأشخاص الذين أنسوا بالمصطلح الجديد،

(١) أنظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٣.

(٢) أنظر: المتقي الهندي، علي بن حسام، كنز العمال، مصدر سابق، ج ٥، ص ٦١٩.

(٣) صرّح بذلك: الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء بيروت - لبنان، ط ٤، ١٩٧٥م، ص ٢٢٤، والطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الخامسة، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ١٩٨٣م، ج ١، ص ٧.

وأصبح هو المتبادر إلى أذهانهم، ونسوا أو لم يتوجَّهوا إلى المعنى اللغوي.

وربما وقع بعض العلماء ضحايا هذا الالتباس، كما هو حال الجرجاني في كتابه (التعريفات)، حيث قال: «التأويل في الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى..»^(١)، فترى أنه أسبغ على التعريف المذكور لبوساً شرعياً، مع أنّ الشرع ليس لديه اصطلاح خاصّ بالنسبة إلى لفظ التأويل، وإنّما استخدمه بمعناه اللغوي كما ذكرنا. أجل، ما ذكره من التعريف، هو اصطلاح علماء الشرع أو المشرّعة، وليس الشرع نفسه، ولعلّ مقصوده ذلك.

الحاجة إلى التأويل

باتضح هذه المقدّمة الضرورية، نأتي إلى السؤال الملحّ في المقام، وهو: ما وجه الحاجة إلى التأويل بالمعنى المصطلح، أعني صرف النصّ عن ظاهره؟ وما هو الدليل على مشروعيته؟

الحقيقة أنّ فكرة التأويل هذه ابتدعها العقل الإسلامي، بهدف إيجاد حلّ لمشكلة التنافي بين العقل والنقل، أو بين الأدلة القطعية وما ينافيها من ظواهر النصوص^(٢)، حيث يتمّ تأويل النصّ بما لا يتنافى ومعطيات العقل، وبذلك سجّل الاتجاه التأويلي الذي تبناه فرسان العقلانية في الإسلام - أعني الشيعة والمعتزلة^(٣) - انتصاراً لمرجعيّة العقل، سواء في تفسير النصّ أو محاكمته، ومن

(١) أنظر: الجرجاني، الشريف علي بن محمد الحسيني (ت ٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، تحقيق: الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١١٢.

(٢) أنظر على سبيل المثال: الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي، (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ٣، لا. ت، ج ٧، ص ١٧٠؛ والمرضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، الطبعة الأولى، دار القرآن الكريم، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص ١١٣، ١٢١.

(٣) يطلق البعض على المعتزلة أنّهم فرسان العقلانية الإسلامية (عمارة، الدكتور محمد، مقام العقل

المرجح أن يكون لحال الجمود والحرفية والشكلانية الذي تعاملت به بعض المدارس الإسلامية إزاء ظواهر النصوص، أثر قوي في تعزيز الاتجاه العقلي التأويلي، والعكس قد يكون صحيحاً أيضاً، كما يرى الشهرستاني في تأكيده أن توغل المعتزلة في علم الكلام وقولهم بالقدر ونفي الصفات وخلق القرآن، أوجد ارتباكاً عند «السلف من أصحاب الحديث»، فحاروا في «تقرير مذهب أهل السنة» إزاء متشابهات القرآن والحديث، فتوقف جماعة - منهم أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني - عن الخوض في تفسير المتشابه، وآمنوا به على ظاهره، رافضين الدخول في تأويله^(١)، بل إن الإمام أحمد على ما يذكر ابن تيمية، قد ألف كتاباً في الرد على أهل التأويل سماه: «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابه القرآن»، وتأولته على غير تأويله، فعاب عليهم أحمد - كما يقول ابن تيمية - أنهم «يفسرون القرآن بغير ما هو معناه»^(٢)، وهذا النحو من التأويل، رأى فيه ابن تيمية نوعاً من تحريف الكلم عن مواضعه.

الإفراط والتفريط

إزاء الموقف السلبي الذي اتّسمت به المدرسة الظاهرية في رفضها لكل أشكال التأويل وتخطّي الظاهر، فإنّ ثمة مدرسة أخرى مقابلة فتحت باب التأويل على مصراعيه إلى حدّ الشطط، كما هو الحال عند المتصوّفة الذين اعتنوا - كما يقول الطباطبائي - بالآيات الأنفسية، وأهمّلوا الظاهر وآياته الآفاقية، فاقترضوا على التأويل وأهمّلوا التنزيل، واستدلّوا بكلّ شيء على

في الإسلام، نهضة مصر، ط ٢، ٢٠٠٩م، ص ٢٢)، وقد سبقه ابن تيمية إلى ذلك، حيث وصفهم بـ (فرسان الكلام) (ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)، نقض المنطق، تصحيح: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، لا.ط، لا.ت، ص ١٠) وقد تمّ تغييب المدرسة الشيعية عن هذا الحقل، مع أنّ للعقل لدى هذه المدرسة مكانة خاصة، كما سيأتي.

(١) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، مصدر سابق، ص ٥٨.

كلّ شيءٍ، مجرّئين - بذلك - النَّاسَ على التَّأويل، حتّى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجُمَل وعلم الحروف^(١).

ويمكن لنا تصنيف الموقفين المذكورين ضمن دائرتي الإفراط والتفريط، ما يعني رفضهما معاً.

مع الرافضين للتأويل

أمّا الموقف السلبي الرافض لمبدأ التأويل، فهو يفتقر إلى الدليل؛ لأنّ ما تمسّكوا به لذلك، هو مجرد شبهات لا تنهض لإثبات المدعى، ولعلّ عمدة دليلهم على ذلك:

١ - قوله 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﴾ [آل عمران: ٧].

ويلاحظ: أنّ هذه الآية لا تمنع من تأويل المتشابه إلا لمن كان في قلبه زيغٌ، ويقصّد من تأويله إثارة الفتنة دون الرجوع إلى المحكم الذي نصّت الآية على أنّه أمّ الكتاب، مما هو ظاهر في كونه مرجعاً في تفسير المتشابه وفهمه.

٢ - إنّ التأويل محال على الله سبحانه، «لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى، وأعاده مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلّهم، وفيهم الذكي والبليد والفقير وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويتفكروا فيه ويعتقدوا بموجبه، ثمّ أوجب أنّ لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره، لأنّ هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدلّ على أنه لم يُرد ظاهره، كان هذا تدليساً

(١) الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، مصدر سابق، ج ١، ص ٧.

وتليسياً، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان، فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهةً ليس لها حقيقة!«^(١).

ويلاحظ عليه: إنَّ باب التأويل ليس مشرّعاً على مصراعيه، وإنَّما يُلجأ إليه في موارد خاصة مضبوطة، ما يمنع اللبس أو التدليس أو اختلال أسس التفهيم والتفاهم، والموارد المقصودة هي حالات التعارض بين ظاهر النص وحكم العقل القطعي، والعقل يشكل حجةً في فهم النص بإقرار صاحب النص نفسه، من خلال دعوته المتكررة إلى التعقل والتدبر في آياته وكلماته. إنَّ تكرار الأمر بالتدبر في الآيات^(٢) يخترن في ثناياه دعوةً إلى عدم الاستسلام للظهورات البدوية، ما يعني أنَّ التسرّع في اعتماد الظهور قبل التدبّر الكافي فيه، هو مخالفة للظهور نفسه ومقاصد صاحبه.

ونضيف إلى ما تقدّم: إنَّ رفض مبدأ التأويل ليس فقط يفتقر إلى الدليل، بل إنَّ الدليل قائمٌ على خلافه، أعني أنه قائم على رفض الجمود على ظاهر الآيات المتشابهة. يقول الطباطبائي في الردّ على هؤلاء: «والعقل يخطئهم في ذلك، والكتاب والسنة لا يصدقانهم، فأيات الكتاب تحرّض كلَّ التحريض على التدبر في آيات الله، وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكر والتفكير والنظر فيها، والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنة المتواترة معنى توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة»^(٣).

(١) أنظر: الشعراني، الميراز أبو الحسن، التعليقة على شرح أصول الكافي للمازندراني، الطبعة

الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٤، ص ٧٣.

(٢) قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: ٢٤]، وراجع: [سورة النساء: ٨٢].

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين، تفسير الميزان، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٥٣.

ورُبَّ قائل يسأل: لماذا وُجد المتشابه في القرآن؟ ألم يكن الأجدى أن تكون آياته بأجمعها محكمةً بيّنةً واضحة الدلالة؟

والجواب: إنّ العلماء ذكر والوقوع المتشابه في القرآن عدّة فوائد ومبررات^(١)، لعلّ أقربها إلى الصواب: أنّ بعض المطالب الغيبية العالية المضمون، والحقائق المجردة، قد تضيق اللغة - في محدودية ألفاظها وتراكيبها - عن إفائها حقّها في التعبير، أو أنّ أفهام العامة لا تستطيع استيعاب تلك المعاني والإحاطة بها، ما يحتمّ على الحكيم أن يبيّن تلك المعاني بألفاظ مجتمعة متشابهة، تستوعب العامة منها ما يتناسب عقولها، ويبقى المجال مفتوحاً أمام الخاصة ليصلوا بالتدبر والتأمل إلى غور النص وعمقه الحقيقي.

ضوابط وموازن

هذا الكلام لا يعني - بطبيعة الحال - تسويغ فكرة التأويل على إطلاقها، واستباحة الخروج على الظاهر دون موازين أو ضوابط؛ لأنّ ذلك يساوق هدم الإسلام، ولطالما تسللت الباطنية إلى الإسلام تحت ستار التأويل الذي يقترب في بعض اتجاهاته من التحريف والتلاعب بآيات الله واتخاذها هزواً، ما شكّل غطاءً مخادعاً لكلّ محاولات التفلّت من الشريعة وضوابطها، وقد واجه الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام هذا الاتجاه، وحاربوا رموزه دون هوادة، كما هو معلوم لمن راجع تاريخهم وسيرتهم وأقوالهم، وقد عبّر الحديث التالي عن هذا المعنى بكلمة جامعة، فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام، أنه قد روي عنكم أنّ الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجال؟ فقال عليه السلام: «ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعقلون»^(٢).

(١) نقل الفخر الرازي عن العلماء، أنهم ذكروا في «فوائد المتشابهات» وجوهاً خمسة، أقواها هو الوجه الخامس، وهو قريب ممّا أشرنا إليه أعلاه. أنظر: الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٧٢.

(٢) رواه العياشي عن هشام، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام. أنظر: العياشي، محمد بن مسعود (ت

إنّ هذا الاتجاه التأويلي المفرط في تجاوز ظواهر النصوص، ليس عيبه أو خلله الوحيد هو في افتقاره إلى الدليل، وأنّه أقرب إلى التخمين والقول بغير علم، بل إنّ ثمة إشكالاً آخر يواجهه، وهو عدم وجود معيار واضح ومنطقي في التفسيرات التي يتبناها أصحاب هذا الاتجاه، وقد تنبّه أبو حامد الغزالي^(١) إلى هذا الأمر، فأورد على المؤوِّلة اعتراضاً مفاده أنّ بالإمكان مقابلة تأويلاتهم الفاسدة بتأويلات معاكسة، ودكّر لذلك عدّة أمثلة.

إنّ الكلام المنقول عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعقلون»، يشير إلى ضابط أساسي من ضوابط التأويل، وهو ضرورة انسجامه مع قواعد اللغة وضوابط قراءة النصّ، فكلّ تأويل يشكّل خروجاً على قواعد اللغة في الكناية والمجاز والاستعارة، ولا ينسجم مع بلاغة النصّ القرآني، هو تأويل مرفوض، بل قد يعتبر طرحاً للقرآن ومصدّقاً لهجرانه الذي سيشكو منه النبي ﷺ يوم القيامة كما يحدثنا القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠].

وثمة ضابط أو ميزان آخر يأتي - في الأهميّة - بالدرجة الأولى، وهو أنّ «لا يخرج التأويل عن حدود المنطق والعقل»^(٢)، كما هو الحال في بعض تأويلات الباطنية وشطحاتهم التفسيرية، كتأويلهم الصوم بالإمساك عن كشف السرّ،

٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران - إيران، لا.ط، لا.ت، ج ١، ص ٣٤١، ورواه أيضاً الكشي أيضاً عن جعفر بن أحمد عن الشجاعى عن الحمادي، رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، اختيار معرفة الرجال، الطبعة غير محدّدة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لا.ط، لا.ت، ج ٢، ص ٥٧٨، وعنه: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٤، ص ٣٠٠.

(١) الغزالي، أبو حامد، (ت ٥٠٥هـ)، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، لا.ط، لا.ت، ص ٦٤.

(٢) الحسنى، السيّد هاشم معروف، دراسات في الحديث والمحدثين، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٢٩٣.

والصلوات الخمس بأنّها أدلّة على الأصول الأربعة وعلى الإمام، والكعبة: بالنبي، والباب: بعلي، والصفاء: بالنبي، والمروة: بعلي، والتلبية: بإجابة الداعي، والطواف سبعاً: هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة، والطهور هو التبرّي والتنظف من اعتقاد كلّ مذهب سوى متابعة الإمام، والتميم: الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام^(١)، إلى غير ذلك من التفسيرات الباطنية للشعائر والعبادات، ممّا لا يرتكز على قاعدة عقلية أو شرعية أو لغوية.

وخلاصة القول: إنّ التأويل خلاف القاعدة، فلا يلتجئ إليه اعتباراً أو تعسفاً، وإنّما يصار إليه في حال الضرورة، وهي عدم إمكان الالتزام بالظاهر لسبب من الأسباب، والضرورة وإن حتمت التأويل، لكنّها لا تعني التفلّت من الضوابط وفتح المجال أمام المخيلة الخصبة لتسبح في متاهات التأويل وأغواره، ولذلك لا بدّ من أن يتحرّك - أعني التأويل - وفق قواعد اللغة وضوابطها، وهذا ما لا نجد له مبرراً في الكثير من الموارد التي اعتمد فيها التأويل، حيث نلاحظ أنّ بالإمكان التماس معانيها المعقولة - دون الجمود على حرفية النصّ - بالقراءة الواعية المتأنية التي لا تفصل الآيات لا عن سياقها الخاصّ وما يتضمّنه من قرائن لفظية أو مقامية، ولا عن سياقها القرآني العامّ، على قاعدة أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، وأنّ المحكم هو المرجع للمتشابه، والمبيّن هو المرجع للمجمل.

وإنّنا نلاحظ أنّ ما يطرحه البعض على أنّه تأويل لبعض الآيات أو الروايات، هو في حقيقته ليس من التأويل في شيء، وإنّما يقتضيه الظاهر، وتساعد عليه القرائن السياقية، فلا موجب لعدّه تأويلاً، ولا ننكر أنّ هذا أمرٌ قد يقع فيه الاختلاف نتيجة تعدّد الأفهام واختلاف الأنظار^(٢)، كما أنّه قد يقع الاختلاف

(١) أنظر: الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لا.ت، ٢٠٠٥م، ص ٦٣، ومعرفة التأويل، محمد هادي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران - إيران، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٤٣.

(٢) كما وقع ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ﴾ إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿[سورة القيامة: ٢٢ -

في التأويل وصحته - لدى القائلين بشرعية التأويل - بسبب اختلاف الأنظار في تمامية الدليل القطعي الموجب للتأويل، فمن يرى تمامية الدليل، يلجأ إلى ارتكاب التأويل، ومن يرى عدم تماميته يتمسك بظواهر النصوص^(١)؛ إننا لا ننكر ذلك، بيد أننا نلاحظ أنّ تجريد الآيات القرآنية ولا سيما الواردة في صفات الله تعالى من سياقها القرآني الخاص والعام قد أعطاها معنى مغيراً للمعنى السياقي. وعلى سبيل المثال: عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٢٢] أو قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح ١٠]، أو قوله تعالى:

[٢٣]، حيث التزم المعتزلة وغيرهم بتأويل النظر فيها وحمله على معنى الانتظار، وهو خلاف الظاهر. (راجع: الفضلي، الشيخ عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، الطبعة غير محددة، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، لا.ت، ص ٢٣٩، ٢٥١)، بينما ذهب آخر ممن يرى شرعية التأويل إلى أنه لا داعي لارتكاب التأويل في الآية، استناداً إلى أنّ تفسير النظر بمعنى الانتظار ليس مخالفاً للظاهر، بل هو منسجم مع سياق الآيات، وتؤيده القرائن المختلفة. (أنظر: السبحاني، الشيخ جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: الشيخ علي الرباني الكليكاني، مؤسسة الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ٥، ١٤٢٣هـ، ص ١٤٦ - ١٤٧).

(١) نذكر لذلك مثالين: الأول: عالم الذر وما ورد فيه من الأخبار، ففي حين أخذ بعض العلماء بهذه الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...﴾ [سورة الأعراف: الآية ١٧٢]، أصّر الشريف المرتضى على رفض هذه الأخبار، بحجة منافاتها للأدلة القاطعة في (أنّ الله لا يكلف إلا البالغين الكاملين العقول، ولا يخاطب إلا من يفهم عند الخطاب...) (المرتضى، السيد علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٣).

الثاني: قضية الرجعة، ففي حين ذهب غالبية علماء الإمامية إلى تفسيرها بأنّ الله يعيد أشخاصاً من الموتى عند ظهور المهدي (عجل الله فرجه) «ولا يرجع إلا من علت درجته في الإيمان أو من بلغ الغاية من الفساد» (المظفر، الشيخ محمد رضا (ت ١٣٨١هـ)، عقائد الإمامية، تقديم الدكتور حامد حفني داوود، انتشارات أنصاريان، قم - إيران، لا.ط، لا.ت، ص ٨٠)، ومستند هؤلاء في ذلك هو الأخبار وبعض الظواهر القرآنية. في المقابل، ذهب بعض الإمامية أو من أسماهم المرتضى بشذاذ الإمامية إلى تأويل الرجعة برجوع دولة الحق في أيام القائم عليه السلام من دون رجوع الأجساد (المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٥)، ولمعرفة صحّة هذه التأويلات أو بطلانها مجال آخر.

﴿وجوه يومئذٍ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة ٢٢ - ٢٣]، أو غيرها من آيات الصفات في سياق الاحتجاجات الكلامية والاستدلالات العقائدية وبعيداً عن سياقها القرآني فسوف يُخَيَّلُ إلينا أنّ هذه الآيات تُثبت اليد أو الوجه لله سبحانه وتعالى، مع أننا لو قرأناها في سياقها القرآني فلن تكون دالة على التجسيم والتشبيه إطلاقاً، الأمر الذي يحتم علينا بادئ ذي بدء معاودة قراءة الآيات في سياقها لا في سياق الاحتجاجات الكلامية. إنّ اقتطاع الآيات من سياقها القرآني أوقعنا في مشكلة مزدوجة، فهو من جهة دفع البعض للجمود على الظاهر والانتصار له ولو كان على خلاف ما يقتضيه حكم العقل، فوقع هذا البعض في ورطة التجسيم والتشبيه، ومن جهة أخرى فإنه دفع البعض الآخر إلى التزام التأويل والانتصار للعقل على حساب الظاهر ما أدى إلى افتقاد النص القرآني لبلاغته، ولا أبالغ إذا قلت: إنّ الطرفين معاً (المجسّم والمؤوِّلة) قد وقعوا في محذور «تحريف» القرآن وإبعاده عن مقصده؛ لأنّ الجمود على ظاهر الآيات المقتطعة من سياقها كما فعل المجسّم هو نوع تحريف للقرآن الكريم، وربما ينطبق عليه عنوان ﴿أَفْتَوْمُنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة ٨٥]، كما أنّ اللجوء إلى إبطال ظهور هذه الآيات قبل إعادة قراءتها في سياقها هو الآخر نوع تحريف للقرآن، بل جرأة على رده دونما مبرر لذلك.

ولا تفوتنا - أخيراً - الإشارة إلى أنّ التأويل المشروع لا يبرز كظاهرة في المجال التشريعي، أو ما يعرف بآيات الأحكام، وإنّما نطاقه ومجاله الرحب هو الآيات العقائدية ونظائرها. ولعلّ الوجه في ذلك، هو أنّ آيات العقائد المتصلة بالمبدأ والمعاد، هي في غالبيتها ذات مضامين غيبية تجريدية غاية في اللطف والدقة، ما يجعلها مستعصية على البيان الوافي، فيتم التعبير عنها بأسلوب بياني تقريبي متناسب مع الفهم العام. وهذا الأسلوب وإن كان يُقَرِّبُ الفكرة إلى الذهن، لكنّه قد يوقع أيضاً في الالتباس، لعدم وفاء اللغة للتعبير عن بعض

المضامين المجردة. من هنا تبرز الحاجة إلى التأويل وصرف الكلام عن ظاهره غير الملائم لدلائل العقول، وهذا هو السر في اعتماد أسلوب الرمزية في التعبير كما سيأتي، وهذا بخلاف آيات الأحكام والتشريع، فإنّ مضامينها يمكن إدراكها أو تفهّمها، فلا تحتاج إلى أسلوبٍ بيانيّ كأسلوب آيات العقائد، وهو ما ينفي الحاجة إلى التأويل بلحاظها.

٤

مبدأ الرمزية في تفسير النصّ الديني

يمثل الاعتماد على الظهور حجر الزاوية في عملية قراءة النصّ واستكناه معناه لدى عقلاء البشر كافةً. فالبناء العقلاني مستقرّ وقائم على الأخذ بالظواهر الكتابية أو الشفاهية، والناس يتخاطبون ويتحاورون ويحاجّ بعضهم بعضاً وفق ما يظهر لهم من الكلام، وكذلك يقرأون الوصايا والتقارير والوثائق في ضوء ذلك. والله سبحانه، وهو سيّد العقلاء وخالقهم، لم يخترع طريقةً خاصةً يخاطب بها خلقه، وإنّما كلّمهم باللّغة نفسها التي يفهمونها ويتخاطبون بها، ولا يكاد يختلف في ذلك اثنان من علماء المسلمين، ولذا فسّروا كلام الله على أساس ما يستظهرونه منه، وبنوا منظومتهم التشريعية والفكرية على هذا الأساس. نعم، ثمّة تحفّظ - كما سلف - حول حجّية الظهور في خصوص القضايا الاعتقادية، باعتبار أنّ الأخيرة تتطلّب أدلّةً وبراهين يقينيةً، وهو ما لا يوفّره الظهور، وإن كان يمكن تجاوز هذا التحفّظ بافتراض أنّ تضافر الظهورات العقدية في مجال معين، أو احتفافه بالقرائن السياقية أو غيرها، يساعد على حصول اليقين أو الاطمئنان.

الاتجاه الرمزي

إلا أنّ ثمّة اتجاهاً فكرياً رفض الاعتماد على مبدأ الظهور في تفسير النصوص الدينية، لا بسبب ظنيته، بل لأنّ الظهور حتّى لو كان قطعياً، فهو غير مراد لقائله،

وإنّما هو مجرد إشارات رمزية تشير إلى معانٍ أخرى بعيدة عن حرفية النصّ، وقد برز هذا الاتجاه في أوروبا في عصر التنوير وما سبقه، وتبناه رموز هذا العصر من أمثال باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الذي قام بتأويل أهمّ العقائد المسيحية الكاثوليكية على أساس رمزي. فقيامه المسيح بعد الموت، لم تكن - في نظره - جسديةً، وإنّما رمزية أو روحية، وتجنّسُ الله في المسيح هو على سبيل الرمز أيضاً، وقل الأمر عينه بشأن القربان المقدّس، حيث يفترض أنّ جسم المسيح ودمه موجودان في الخبز والخمر الذي يعطيه الكاهن للمصلّين في نهاية القداس،^(١) فاستحالة الخبز والخمر إلى جسد الرب ودمه ليست حقيقةً كما كانت عليه عقيدة المسيحيين، وإنّما هي - كما جرى عليه الإصلاح البروتستانتي - استحالة مجازية ومجرد رمز وتذكّار^(٢).

ويعتقد بعض المثقفين العرب والمسلمين، أنّ هذا الاتجاه الرمزي لا بدّ من أن يمتدّ إلى التراث الإسلامي، وأنّ خشبة خلاص الأمة الإسلامية هي في التعامل الرمزي مع آيات القرآن، فضلاً عن السنة النبوية.

يقول روجيه غارودي: إنّ الرمزية هي «الشرط الأساسي للتخلّص من مساوئ الحرفيّة التي قحلتها دوغماتيكية عشرة قرون من التفسير. يجب عدم الخلط بين ما هو رمزٌ يدلّ على معنى شامل، وما هو كلام تاريخي يجب مباشرة على مسألة محددة»^(٣).

(١) أنظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

(٢) راجع: أرسلان، الأمير شكيب، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، دار القلم، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٩م، ص ٩٧.

(٣) غارودي، روجيه، الإسلام الحي، ترجمة: دلال بواب ظاهر ومحمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت - لبنان، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ٦١.

ملاحظات على مبدأ الرمزية

والحقيقة أنّ اعتماد مبدأ الرمزية في التعامل مع النصوص الإسلامية لا يخلو من ملاحظات، أهمّها: أنّ اعتماد الرمزية دون ضوابط، يختزن دعوةً ضمنيةً للتعامل مع القرآن على أنه كتاب ألغاز وأسرار، وهذا الأمر إنّما أن يؤسس لنشوء طبقة كهنوتية خاصة تحتكر تفسير النصوص وشرحها، وإنّما أن يفتح باب التأويل على مصراعيه لعامة الناس دون قيود، ما يفضي إلى التلاعب بالنصوص وتفسيرها بنحو مزاجي، وبما يؤدي إلى ضياع الحقيقة ومسح صورة الإسلام. ومن جهة أخرى، فإنّ مبدأ الترميز إذا لم ينطلق من أسس مبرهنة فإنّه قد يُعدُّ منافياً لصريح القرآن وتأكيد المستمر الذي لا يقبل التأويل أو الجدل في أنّه (بيان) أو (تيان) و(نور) و(هدى) و(لا ريب فيه) و(لا اختلاف)... قال سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾ [المائدة: ١٥-١٦]، على أنّ أكثر من آية قرآنية ندّدت باليهود، لأنّهم حرّفوا كلام الله عن مواضعه: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٤٦]. فإنّ الترميز في بعض صورهِ العشوائية، ليس سوى تحريفٍ للكلم عن مواضعه، وفي السياق نفسه تأتي الآيات التي تنهى عن اتباع المتشابه من الآيات ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وحرفه عن معانيه، وهل لذلك من معنى سوى رفض محاولات التأويل، وأنّ الله سبحانه لم يعتمد لغة الألغاز في مخاطبة خلقه، وإنّما خاطبهم بالأسلوب البياني نفسه الذي يتخاطبون به؟ قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾. إنّنا إذ نسجّل هذه الملاحظات، فلا نريد إعطاء أحد حقاً حصرياً في تفسير القرآن، أو اعتبار القراءة السائدة لكلام الله هي القراءة النهائية،

ويمكننا الجزم أنه لا يوجد قراءة ناجزة ونهائية للقرآن، وإنما نظرنا هو إلى المنهج المعتمد في القراءة.

الرمزية ونظريتا التأويل والبطون

وقد يمكن إيجاد سندٍ إسلاميٍّ لفكرة الرمزية بالاستشهاد لها، إمّا بما ورد في المأثور من أنّ للقرآن - وراء ظاهره - باطناً بل سبعة بطون، أو بمبدأ التأويل المعترف به من بعض المدارس الإسلامية.

إلا أنّ حديث البطون وإن كان مطروحاً ومقبولاً لدى بعض المدارس الكلامية، لكنّه يختلف عن فكرة الرمزية، باعتبار أنّ الترميز هو محاولة نفي وتفلت من الظاهر، أمّا فكرة الباطن - لدى القائلين بها - فهي لا تلغي الظاهر، بل تسير معه بنحو مواز، كما أسلفنا في الحديث السابق.

وأما التأويل، فهو المبدأ الأقرب - إسلامياً - إلى فكرة الرمزية؛ لأنّ التأويل وفق الاصطلاح المعروف، معناه صرف الكلام عن ظاهره، وتحمله معنى لا يساعد عليه التبادر العرفي. وهذا ما يرومه القائل بالرمزية، ولذا ذكر في معاني الرمزية أنها: «تأويل العقائد أو المذاهب القديمة تأويلاً رمزياً»^(١).

لكن مع ذلك، فإنّ ثمةً فارقاً قد يذكر بين مبدأي الرمزية والتأويل، فالتأويل يتضمّن الاعتراف بمرجعية الظهور وكونه يختزن الحقيقة، غاية ما هناك، أنّه لا بدّ من رفع اليد عن الظهور في حالات تعارضه مع العقل، وعدم إمكان الأخذ به مع الاحتفاظ بظاهره، أمّا مبدأ الرمزية، فهو - في بعض تفسيراته - يرتكز على قاعدة إنكار مرجعية الظهور، وافترض أنّه - أعني الظهور - ليس سوى مؤشّر رمزي للمعنى الحقيقيّ المختفي والمتواري خلف الكلمات.

(١) صليبا، الدكتور جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٢١.

ومع ذلك فإنّ التأمّل يقودنا إلى الإقرار بوجود رابط منطقي بين المصطلحات الثلاثة: (الرمزية، التأويل، الباطن) وتوضيح ذلك: أنّ الرمزية هي طريقة تعبير «الرمزي، symbolique المنسوب إلى الرمز، كالكتابة الرمزية أو التمثيل الرمزي، أو التفكير الرمزي»^(١)، وأما التأويل، فهو ممارسة في فهم النص بعيداً عن معناه الظاهر، ومصنّب هذه الممارسة التأويلية هو النصوص المرزمة أو المتشابهة، والنتيجة التي يتم الكشف عنها والتوصل إليها بعد عمليّة التأويل هي البطون، وبذلك يتضح أنّ الحديث عن التأويل لا ينفك عن الحديث عن مبدأ الرمزية، وكذا مبدأ البطون.

مورد الرمزية ومحلها

في ضوء هذا الترابط بين الرمزية والتأويل، يمكننا القول: إنّ حيث قبلنا مبدأ التأويل وقبلنا بمشروعيته، فإنّ ذلك يعني الاعتراف الضمني بمبدأ الرمزية وقبولها ضمن ضوابط ومعايير محددة، وفي نطاق خاص. والنطاق المقصود هو: دائرة القضايا الغيبية التي لا تدرك العقول كنهها وتضييق اللغة في التعبير عنها^(٢). وتوضيحاً لذلك أقول: إنّ وفيما يرتبط بالقضايا التشريعية، لا بدّ من استبعاد منطق الترميز والتأويل عن نصوصها، وإنّما يفترض تنزيلها على الفهم العرفي،

(١) المصدر السابق.

(٢) ييرر العلماء استخدام بعض التعبيرات الواردة في الكتاب أو السنّة، بأنّ «ضيق التعبير» ألجأ إليها، يقول المجلسي في شأن الألفاظ الواردة في حقه تعالى، والدالة على التغيّر وتجدد الحال، بأنّ سبب استخدامها إمّا «ضيق العبارة، فإنّ أهل اللغة لا يفهمون التجرّد من الزمان، ووضعوا الألفاظ للمعاني المتعارفة بينهم، وإما لتفهم عامة الناس، فإنّ تصور التجرّد عن الزمان صعب يحتاج إلى لطف قريحة» (المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٨٦) وراجع أيضاً المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٠، وربما يعتذر عن استخدام بعض العلماء لبعض التعابير بضيق العبارة أيضاً، أنظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي قم - إيران، ط ١٤١٧هـ، ص ٢٧، والخوئي، السيّد أبو القاسم، أجود التقريرات، مؤسسة مطبوعاتي ديني، قم إيران، ط ٢، ١٣٦٩هـ.ش.

بعيداً عن القراءة العقلية الهندسية، أو التأويل الرمزي. أجل، ثمة مجال للتشكيك في إطلاق هذه النصوص من زاوية أخرى خارجة عن نطاق حديثنا، بل إنّ بعض الباحثين يدعو إلى قراءة النصوص التشريعية قراءة تاريخية تسمح بوضع أحكام الشريعة، سواء المرتبطة بالحدود أو بفقهاء المرأة أو قضايا الطهارة كالتميم... في نطاق تاريخي له ظروفه الموضوعية التي لا بدّ من تجاوزها في الشكل، لأنها لا تناسب عصرنا، مع التمسك بالروح والجوهر^(١). ونحن إذ نسجّل تحفظنا على هذه الدعوة، لا نرى في المقام ضرورة للبحث فيها، لخروج ذلك عن موضوع الكتاب. في المقابل، فإنّ ثمة اتجاهًا مقبولاً يرى إمكانية اعتماد لغة الرمز في القضايا العقدية ذات المضامين الغيبية، لأنّ طبيعتها تفرض استخدام لغة تناسب تجرّدها ودقة معانيها وعلوّ مضامينها، وهذا سيترك تأثيره على عملية قراءة النصّ واستنطاقه، وعدم التعامل معه بالتسامح عينه الذي يتعامل به مع النصّ التشريعي، وقد ألمح الإمام الخميني إلى ذلك في بعض كلماته، عندما أشار إلى أنّ سنخ الروايات الواردة في المعارف - بشأن كفر بعض الفئات - مغاير لما ورد منها في الفقه^(٢).

إنّ هذه الدعوة إلى ضرورة التفريق بين النصّ التشريعي والنصّ العقدي، ليس مردّها إلى أنّ صاحب النصّ تعمّد استخدام أسلوبين بيانين للتعبير عن مراده، بل مردّها إلى وجود اختلاف جوهري بين طبيعة المطالب العقدية والأخرى التشريعية، وهو تباين يفرض نفسه على النصّ خطاباً واستنطاقاً.

(١) أنظر: غارودي، روجيه، الإسلام، ترجمة: وجيه أسعد، دار عطية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص ٩٥ وما بعدها.

(٢) الخميني، السيد روح الله، كتاب الطهارة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٢١.

المبررات والشواهد

لكن، ما هي المبررات التي تفرض اعتماد هذه اللغة في النصوص الدينية؟
يمكن أن يذكر أكثر من مبرر لذلك.

١ - إن بعض المفاهيم العقدية هي عبارة عن مضامين غيبية لا طريق إلى معرفتها وإثباتها إلا من خلال الوحي. وأمّا العقل، فلا طريق له إليها، بل قد لا يستطيع إدراكها على حقيقتها بسبب تجرّدها. هذا التجرد الذي ينعكس على اللغة أيضاً، فتعجز عن إظهارها على حقيقتها والتعريف بها حق المعرفة؛ فهل يستطيع العقل البشري، وهو الحجّة الناصعة على وجود الله، أن يدرك - مثلاً - حقيقة الذات الإلهية وكنهها؟ وهل تتسع اللغة للتعبير عن هذه الحقيقة؟ بالتأكيد إن ذلك غير متيسر، وكما ورد في بعض الروايات عن الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردود إليكم»^(١).

وكثيراً ما يتردد على ألسنة بعض العرفاء البيت التالي:

ألا إن ثوباً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر^(٢)

ويقول ابن أبي الحديد المعتزلي، مشيراً إلى استحالة التعرف التام إلى كنه الذات الإلهية وحقيقتها:

فيك يا أعجوبة الكون غدا الفكر كليلا
أنت حيّرت ذوي اللب وبلبلت العقولا
كلّما أقدم فكري فيك شبراً فرّ ميلا

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٦٦، ص ٢٩٢.

(٢) أنظر على سبيل المثال، الخميني، السيد روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، ط ٢، ١٣٧٣ هـ ش، ص ١٤.

ناكصاً يخبط في عمياء لا يهدي السبيلاً^(١)

إنه، وأمام وجود معانٍ عقديّة متجرّدة من هذا القبيل، تعجز العقول عن إدراكها على حقيقتها، وتعجز اللغة عن الإحاطة بها، فلا مفرّ من التعبير عنها بطريقة الإشارات الرمزية، مع الاستفادة من كلّ أساليب اللغة في الكناية والمجاز والاستعارة، بهدف تقريب الفكرة إلى الأذهان.

ويذكر الفيض الكاشاني مثلاً آخر لهذا النوع من القضايا، ممّا يكون «في نفسه دقيقاً يكلُّ أكثر الأفهام عن دركه، فيختص بدركه الخواص»، والمثال هو الروح، فإن سرها «مما يكلُّ الأفهام عن دركه، ويقصر الأوهام عن تصوّر كنهه، ولا تظنّ أنّ ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله ﷺ، فإنّ من لم يعرف الروح، فكأنه لم يعرف نفسه، فكيف يعرف ربه!»^(٢)

٢- والمبرّر الثاني الذي يذكره البعض لاعتماد مبدأ الرمزية وإخفاء بعض الحقائق، أن يكون الإفصاح عن هذه الحقائق مضرّاً بشريحة كبيرة من الناس ضرراً قد يبلغ حدّ انحرافهم عن الدين انحرافاً عقدياً أو سلوكياً، يقول الفيض الكاشاني: «القسم الثاني من الخفيات التي يمتنع الأنبياء والصدّيقون عن ذكرها، ما هو مفهوم في نفسه لا يكلُّ الفهم عنه، ولكنّ ذكره يضرّ بأكثر المستمعين ولا يضرّ بالأنبياء والصدّيقين، وسرّ القدر الذي منع أهل العلم به عن إفشائه من هذا القسم، ولا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرّاً ببعض الخلق، كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش، وكما يضر رياح الورد بالجُعل...»^(٣).

(١) المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ط ١، ١٩٥٩م، ج ١٣، ص ١٥.

(٢) الكاشاني، محمد محسن ت ١٠٩١هـ، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، لا.ت، ج ١، ص ٢٧٠.

(٣) المصدر نفسه ج ١، ص ٢٧١.

٣ - والمبرر الثالث لاعتماد الرمزية، سواء في اللغة الدينية أو غيرها: أن اللغة الرمز وقعاً خاصاً في القلوب، فيعتمدها المتكلم بهدف إثارة حفيظة المتلقي، للاهتمام بالنص وعدم إهماله. يقول الكاشاني رَحِمَهُ اللهُ فِي بيان الأسرار التي يكتمها العلماء: «ومنها: ما يكون بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يُكْتَمَى عنه على سبيل الاستعارة والرمز، ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب، وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل: رأيت فلاناً يقلد الدرّ في أعناق الخنازير، وكنتى به عن إنشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها، فالمستمع قد يسبق إلى فهم ظاهره، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه درّ، ولا كان في موضعه خنزير، تفتن لدرك السرّ والباطن، فيتفاوت الناس بذلك»^(١).

وربما نلاحظ على ذلك: أن اعتماد الشعراء - مثلاً - للغة الرمز بوقعها الخاص بهدف إثارة المتلقي، أمر مفهوم وحاصل، أمّا الشارع، فإنّ اعتماده هذه اللغة في نصّه الديني الذي يراد به مخاطبة عامة الناس تحقيقاً للهدف المذكور، فغير مفهوم، لأنّه مع إمكان تحقيق الغرض المذكور، وهو تحفيز المتلقي للاهتمام بالنص وشحنه - أقصد النص - بما يثير العناية بالبيان السلس دون حاجة إلى الترميز والتلغيز، تماماً كما هو الحال في النص القرآني، فإنّه مع وضوحه وسلاسته، يمتلك القلوب ويهزّ المشاعر، فلا تبقى حاجة إلى اعتماد الرمزية، والتي قد يصاحبها إيقاع المتلقي العادي باللبس أو الحيرة في تفسير النص.

(١) الكاشاني، محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٤٧.

عينات من النصوص الرمزية

وبالإمكان ذكر عدة أمثلة للمفاهيم التي يُرجح أنه تم تناولها في النصوص بطريقة رمزية:

١ - مفهوم العرش: وهو واردٌ في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فإنَّ الأخذ بظاهر الآية، يفرض علينا القول بالتجسيم، ولذا اختار المنزّهة^(١)، أن الاستواء على العرش يرمز إلى الإحاطة الكاملة بالخلق والسلطة الدائمة على الملك.

٢ - اللوح المحفوظ: الوارد في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢٢]، فإنه ليس لوحاً مادياً بالمعنى المتعارف لدينا، حتى لو قيل - كما عن ابن عباس - بأنَّ سعته ما بين المشرق والمغرب، لأنَّ الماديات مهما تعاضم حجمها، فهي متناهية الحدود، بينما علمه سبحانه غير متناه، ولذا فالأرجح أن يكون اللوح تعبيراً رمزياً عن العلم الإلهي اللامتناهي واللامتغير، ونحوه مصطلح (أم الكتاب).

٣ - ويقرب من ذلك ما ذهب إليه الأخوند الخراساني، من أن (الجامعة) أو (الجفر) أو (الصحيفة) التي يتوارثها الأئمة عليهم السلام، كما ورد في الأخبار، لا يراد بها معانيها الحرفية، وإنما «عقل الإمام المنعكس فيه جميع الكائنات على ما هي عليه، لتمام صفاته»^(٢). إنَّ رأي الأخوند هذا، ومع صرف النظر عن مدى دقته، يشير إلى أن فكرة الرمزية ليست غريبة عن كلام العلماء.

(١) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، التبيان، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ، ج ٧، ص ١٥٩؛ والزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، شركة مصطفى الباوي الحلبي، مصر، لا. ط، ١٩٦٦م، ج ٢، ص ٥٣٠.

(٢) الخراساني، الشيخ محمد كاظم (الآخوند)، فوائد الأصول، وزارة الإرشاد، إيران، ص ١٤٠٧، ص ١٢٤.

٤ - ويرى الفيض الكاشاني أنّ الصراط أمرٌ رمزي، وكذا الميزان^(١)، ويلمح الشيخ جعفر كاشف الغطاء، إلى وجود احتمال الرمزية في كلّ من الميزان والصراط، قال رَحِمَهُ اللهُ: «وحيث تجب عليه معرفة الميزان، لا تجب عليه معرفة أنّه ميزان معنوي، أو له كفتان، ولا تلزم معرفة أنّ الصراط جسمٌ دقيقٌ، أو هو عبارة عن الاستقامة المعنوية على خلاف التحقيق، والغرض أنّه لا تشترط في تحقق الإسلام معرفة أنّهما من الأجسام، وإن كانت الجسمية هي الأوفق بالاعتبار، وربما وجب القول بها عملاً بظاهر الأخبار»^(٢).

هذا ولكن الملاً صدرا رفض رفضاً قاطعاً أن يكون الميزان أمراً حسيّاً، معتبراً أنّ إصرار أهل الظاهر على «حمل ألفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية» ناتج عن «جمود قرائحهم على التجسيم، وعدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام والجسمانيّات، ولو تأملوا قليلاً في نفس معنى الميزان، وجرّدوا حقيقة معناه عن الزوائد والخصوصيّات لعلموا أنّ حقيقة الميزان ليس يجب أن يكون البتة ممّالاً له شكل مخصوص، أو صورة جسمانية»^(٣).

وممّن استظهر الرمزية في الصراط أيضاً، السيد محمد حسين فضل الله، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «والظاهر أنّ الكلمة لا تعبّر عن شيء مادي، فلم يرد في القرآن الحديث عن الصراط إلا بالطريق والخط الذي يعبّر عن المنهج الذي يسلكه الإنسان إلى غاياته الخيرة أو الشريرة في الحياة، وبذلك يكون الحديث عن الدقة في تصوير الصراط في الآخرة، كناية عن الدقة في التمييز بين خط الاستقامة

(١) الكاشاني، محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٢) كاشف الغطاء، الشيخ جعفر (ت ١٢٢٨هـ)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، مشهد - إيران، ط ١، ١٤٢٢هـ، ج ١، ص ٦٠.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٩ ص ٢٦٢.

وخط الانحراف، فمن استطاع أن يعرف الحدّ الفاصل بينهما، وأخذ بالحق الخالص من الباطل، سار إلى الجنة، ومن اختلف عليه الأمر وأخذ بالباطل، سار إلى النار^(١)..

٥ - ومن الأمثلة التي يذكرها الفيض الكاشاني: ما ورد في الحديث: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام، أن يحوّل الله رأسه رأس حمار»^(٢)، حيث يرى أنّ «ذلك من حيث الصورة لم يكن ولا يكون، ولكن من حيث المعنى هو كائن، إذ حقيقة الحمار وخاصيته هي البلادة والحمق، وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى، إذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء وبين التقدم، فإنّهما متناقضان، وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله»^(٣).

٦ - ومثال آخر يذكره الكاشاني أيضاً، هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنْبِيَاءً طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، فإنّه تمثيل لتأثير قدرته فيهما وتأثرهما بالذات عنها، بأمر المطاع وإجابة المطيع والطائع.

٧ - والمثال الأخير الذي يذكره الكاشاني: ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النمل: ٤٠]، حيث يرى أنّ القول هنا هو نوع من الكلام الباطني من دون حرف وصوت^(٤).

٨ - ومن أمثلة ذلك أيضاً، ما ورد في الأحاديث التي يصطلح عليها بأحاديث الطينة، ومفادها: أنّ الطينة التي خلق منها الأنبياء والأئمة عليهم السلام ومواليهم تختلف

(١) فضل الله، السيد محمد حسين، مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مجلة المعارج، المجلد السادس، السنة الثامنة، الأعداد ٢٨ - ٣١، آب - أيلول تشرين أول، ١٩٩٧، ص ٣٦٨.

(٢) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت، ج ٢، ص ٢٩.

(٣) الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٨.

عن الطينة التي خلق منها الكافرون والفساق وناصر العدا لأهل البيت عليهم السلام، فطينة الصنف الأول مأخوذة من عليين أو من أرض طيبة أو من الماء العذب، بينما طينة الصنف الثاني هي من سجين أو من أرض خبيثة وسخة وماء أجاج أو من طينة خبال من حماء مسنون^(١)، وحيث إن ظاهر هذه الأخبار لا ينسجم مع قواعد العدالة، لأنها تدل على أن الإنسان بمقتضى طينته موجه قهراً إلى مصير من السعادة أو الشقاء لا مفر له منه، فقد ذكر بعض العلماء احتمالاً في وجه تأويلها وهو: «أن مضامين أحاديث الطينة معان كناية وهي تعبير عن اختلاف الناس في استعدادهم لقبول الحق أو رفضه واتباع الهوى أو اجتنابه، وهذا أمر لا ريب فيه، فبعض الناس قريب من الحق في تصوّره وفي سلوكه، عصي القيادة على المؤثرات أن تقوده أو تنحرف به، وبعض الناس على الضد من ذلك، وبعضهم متوسطون بين بين، على درجات مختلفة أو متفاوتة، وواضح أن هذا الاختلاف بين الناس في الاستعداد لا يوجب جبراً ولا يسلب اختياراً ولا يسقط التكليف عن الإنسان مهما كان استعداده، ومهما كان قربه من الحق أو بعده عنه»^(٢)، وقد تطرقت إلى هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً في كتاب «هل الجنة للمسلمين وحدهم؟» فليراجع.

إن هذه النماذج، أو بعضها على الأقل، قد تكون قابلة للنقاش أو الرفض، لكن غرضنا من ذكرها الإشارة إلى وجود فكرة الرمزية، وانتشار الأخذ بها عند علماء المسلمين.

(١) الروايات بذلك مستفيضة وبعضها صحيح السند، وهي مروية في «الكافي» للكليني، وفي «علل الشرائع» للصدوق، وفي «المحاسن» للبرقي، وقد جمعها المجلسي في بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٢٥ وما بعدها.

(٢) زين الدين، الشيخ محمد أمين، بين السائل والفقير، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨ م، ص ٣٦.

الباب الثاني

أدوات الاجتهاد الكلامي



١ الفصل الأول: الإدراك العقلي

٢ الفصل الأول: الإدراك الديني

٣ الفصل الثالث: الإدراك الوجداني

٤ الفصل الرابع: الإدراك الحسي

٥ الفصل الخامس: الشكّ في العقائد: أنحاؤه ومعالجاته

تمهيد

مصادر الاستنباط العقائدي

هذا الباب مخصّص للبحث في مصادر الاستنباط العقائدي، ودورها في عملية الإثبات وحدودها، ومستند شرعيتها. وبما أنّ هذه المصادر متعدّدة ومتنوعة، فلا بدّ من أن نصنّفها تصنيفاً منهجياً يمنع التداخل بين أنواعها، والتصنيفات المطروحة، أو التي يمكن طرحها في المقام، هي التالية:

التصنيف الأول: وهو تصنيف يركز على ملاحظة درجة الكشف التي تستفاد من هذه المصادر، وبهذا الاعتبار يمكن تصنيفها إلى: مصادر الاستنباط الوجداني، ومصادر الاستنباط التعبدي، وقد اعتمد بعض الأعلام هذا التصنيف في أصول الفقه^(١).

لكن هذا التصنيف لا يصحّ تعميمه وإسراؤه إلى المجال العقائدي، والوجه في ذلك: أنّ الاستنباط العقائدي لا قيمة له إن لم يكن الدليل منتجاً لليقين، ولا مجال للتعبد في قضايا الاعتقاد - كما سلف - خلافاً للمسائل الفقهية، حيث إنّ المطلوب فيها هو الالتزام العملي، وهو لا يتوقّف على حصول اليقين، ولذا لا مانع أن يكون دليل الإثبات الفقهي ظنيّاً، شرط قيام الدليل القطعي على حجّيته.

(١) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق، ص ١١٩.

أمّا العقائد، فحيث إنّ المطلوب فيها عقد القلب والإذعان، فلا بدّ من أن يكون مستندها قطعياً، والظنّ لا يوفّر الإذعان ولا عقد القلب، وبعبارةٍ أخرى: إنّ التدين بالأصول إنّما هو من آثار العلم^(١).

التصنيف الثاني: وهو يركز على ملاحظة متعلّق المعرفة ومعروضها، فإنّ المعرفة تارةً تتعلّق بالطبيعة (العالم المادي)، وأخرى تتعلّق بما وراء الطبيعة. فإذا أريد التعرّف إلى الطبيعة، فالطريق إلى ذلك هو المشاهدة والتجربة. وأمّا إذا أريد التعرف إلى ما وراء الطبيعة، فالطريق إلى ذلك هو العقل والوحي. يقول الشيخ محمد جواد مغنية متحدثاً عن مصدر المعرفة عند الإمام عليّ عليه السلام: «أمّا أهل الأديان، وفي طليعتهم الإمام، فإنّهم يؤمنون بمبادئ ثلاثة للوجود: الله، الروح والمادة، وكلّ واحد منها مستقلّ ومتميّز عن الآخر، رغم تعلّق الروح بالمادّة، وافتقارهما إلى الله الموجود بالذات. وعليه، فإنّ طرق المعرفة عند الإمام تتعدّد بتعدّد الموجودات الثلاثة، كل في حدوده وضمن دائرته، فطريق المعرفة إلى أشياء الطبيعة التي نلمسها المشاهدة والتجربة، والطريق إلى معرفة ما وراء الطبيعة العقل، ومتى أثبتناه بالعقل، استطعنا أن نعتمد الوحي كسبيل إلى معرفة الأمور الدينية»^(٢).

ولكن، من الواضح أنّ هذا التصنيف يتناول مصادر المعرفة البشرية بشكل عام، بينما محلّ الكلام هو في مصادر المعرفة الدينية الاعتقادية، ولذا فهو تصنيف لا يخدم ولا ينفع في محلّ البحث.

التصنيف الثالث: وهو يركز على ملاحظة مصدر المعرفة في كيان الإنسان، فإنّ المعارف والعلوم إمّا أن تكون حاصلةً عن طريق العقل، أو عن طريق القلب

(١) أنظر: مغنية الشيخ محمد جواد، فلسفات إسلامية، مصدر سابق، ص ١٤٨، نقل ذلك عن الشيخ الأنصاري.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨١.

والوجدان، أو عن طريق الحواس، فهذه الطرق الثلاث تعتبر منافذ المعرفة في داخل كيان الإنسان، وبواسطتها يحصل على كل معلوماته ومعارفه^(١).

إلا أنّ هذا التصنيف أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنّه غير جامع ولا مانع، أمّا عدم جامعيته، فباعتبار عدم شموله لأهمّ مصدر إثباتي في المجال العقدي، وهو الوحي، وأمّا عدم مانعيته، فلاشتماله على الحسّ، وهو ليس مصدراً في الإثبات العقائدي.

اللهم إلا أنّ يوجّه التصنيف المذكور ويدافع عن جامعيته ومانعيته، أمّا الأولى: فباعتبار أنّ الوحي يمكن إدراجه في الإدراك الحاصل عن طريق القلب، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء ١٩٣ - ١٩٤]. وأمّا الثانية: فباعتبار أنّ للحسّ دوراً معيناً - ولو كان جزئياً - في الإثبات العقائدي، كما سيأتي.

لكن، وعلى الرغم من ذلك، يبقى أن يقال بشأن الجامعة: بأنّ القلب هو وسيلة وطريق لتلقي الوحي والمعارف الإلهية، وليس مصدراً لإنتاج تلك المعارف، فالوحي هو المصدر، وهو مصدر من خارج كيان الإنسان، بينما القلب هو آلة التلقي فقط.

وفي ضوء ما تقدّم من ملاحظات حول التصنيفات المذكورة لمصادر المعرفة الدينية الاعتقادية، فإنّنا نستقرب التصنيف التالي لها:

١ - المصادر الخارجة عن كيان الإنسان، من حيث منشأها ومنبعها الأساس ولكنه يتلقاها ويتفاعل معها، ومثاله الواضح: الوحي بما يشمل الكتاب والسنة.

٢ - المصادر المتّصلة بكيان الإنسان، كالعقل، والفترة.

(١) أنظر: الريشهري، الشيخ محمدي، مباني المعرفة، دار المرتضى، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص ١٦١.

والفصول الآتية تتكفل بالبحث عن حجية المصادر المشار إليها بصنفيها. وسوف يتضح من خلال البحوث الآتية، أنّ مصادر الاستنباط المُشار إليها، ليست في مستوى واحد من الإثبات والطريقة. فبعضها مصادر إثبات عامة تصلح للاحتجاج بها على الآخرين، فضلاً عمّن قام عنده الطريق، كما هو الحال في مرجعية العقل والوحي، وبعضها الآخر هو مصادر شخصية للمعرفة الدينيّة، ولا يمكن تحويلها إلى وسيلة إثبات عامة يُحتجّ بها على الآخر، وإنّما هي مصدر عند من قام عنده الطريق، كما هو الحال في العرفان، فإنّه على فرض الاعتراف بكونه مصدراً للمعرفة العقيدية، فإنه يبقى تجربةً شخصيةً لا يمكن تعميم نتائجها على الآخرين، أو تحويلها إلى وسيلة إثبات عامة، إلّا إذا مرّ الآخرون بتجربة العارف نفسه. والكلام عينه قد يُقال بشأن الفطرة، فحال العرفان والفطرة حال العلم، فكما أنّه طريق عند العالم نفسه دون سواه، فإنّهما طريقان لدى العارف نفسه وصاحب الفطرة^(١) دون سواهما.

(١) الخراساني، الشيخ محمد جواد، (ت ١٣٩٨هـ)، هداية الأئمة إلى معارف الأئمة عليهم السلام، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ١٤١٦هـ، ص ٣٠.

الفصل الأول

الإدراك العقلي

١ موقعية العقل في التجربة الدينية

٢ دور العقل في إنتاج المعرفة الدينية

٣ حجية العقل: معايير وضوابط

٤ العقل والنص: علاقة تكامل لا تقابل

١

موقعية العقل في التجربة الدينية

على الرغم من ظهور مواقف جزئية في أوساط المسلمين تنظر بسلبية إلى العقل، كما هو الحال في الموقف الأشعري الرافض لإمكانية إدراك العقل حسن الأفعال أو قبحها، أو الموقف المتشدد لبعض أخبارية الشيعة في رفض اعتماد العقل في الحقل التشريعي، حتى لو كان قطعياً، على الرغم من ذلك كله، فإنّ ثمة فريقاً كبيراً من المسلمين، ظلّ محتفظاً للعقل بمكانة خاصة ودور مرجعي في بناء المعرفة الدينية، فضلاً عن غيرها.

العقل بين النصّ الديني والتجربة الدينية

وإنّ مقارنةً سريعةً بين تجربة المسلمين التاريخية وتجربة غيرهم من أتباع سائر الأديان، تؤكد القيمة الكبيرة التي أولاها الإسلام للعقل، حيث لم يُعهد أنّ شريعةً من الشرائع السماوية التي سبقت الإسلام، اعتمدت العقل في إيمانها وتدينها وبنائها العقدي، كما هو الحال في الإسلام. فلا النصوص الدينية في الكتب السماوية المتداولة لدى غير المسلمين تساعد على إعطاء مكانة مميزة للعقل في المعرفة الدينية، ولا التجربة الدينية التاريخية لغير المسلمين تساعد على تقديم صورة ناصعة ومتفائلة إزاء العقل، كيف، وتجربة الكنيسة في القرون

الوسطى القاتمة والمريرة مع حركة العقل والعلم، لا تزال محفورةً في ذاكرة العقل الغربي وغيره إلى يومنا هذا. وفي الوقت الذي شاع لدى علماء اللاهوت المسيحيين وضع الإيمان في خطّ مواز ومقابل للعقل، كما هو صريحٌ كلام القديس (Anselme) (١٠٣٣-١١٠٩) رئيس أساقفة أنتربري: «يجب أن تعتقد أولاً بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت، فليس الإيمان في حاجةٍ إلى نظر عقل»^(١)، ويذهب البابا غريغوريوس التاسع أبعد من ذلك، عندما يصرّح بأنّه «لن تكون للإيمان أي قيمة إذا كان بحاجة إلى العقل البشري من أجل مساعدته»^(٢)، نجد أنّ الإسلام قد انحاز للعقل وندّد بالذين لا يستخدمون عقولهم وطاقاتهم وحواسهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]، وبنى منظومته الإيمانية والعقدية على أساس المنطق والبرهان، ولسان حاله ومقاله دوماً: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. فالعقل هو الحجّة بين الله وعباده، وهو دليل معرفة الله ووحدانيته وعلمه وقدرته وحياته.. كما أنّه دليل إثبات النبوة ويوم المعاد.. إلى غير ذلك من العقائد.

باختصار: إنّ «الأصل الأول للإسلام»، والأساس الذي بُني عليه هذا الدين هو «النظر العقلي»، فهو «وسيلة الإيمان الصحيح»^(٣)، ولا يحتاج المرء إلى كبير عناء ليدرك ويكتشف انتصار القرآن للعقل والتعقل والعقلاء، فالآيات التي تمتدح عمل العقل كثيرة، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى

(١) أنظر: عمارة، الدكتور محمد، العرب والتحدي، ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، الكويت، لا.ت، ١٩٨٠، ص ١٠٢.

(٢) أنظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٣) عبده، الشيخ محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، مصدر سابق، ص ٧٦.

الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿[الحج: ٤٦]﴾، أو قوله حكايةً عن أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [البقرة: ١٠]... وإلى مصطلح العقل، ثمة مصطلحات أخرى مرادفةً له، كمصطلح (اللب) و(النهاية)، وردت في القرآن في سياق المدح، ونحو ذلك آيات التفكّر والتأمّل والتدبّر والاعتبار... هذا في الكتاب.

أما السنة، فحديثها عن العقل وامتداحها له، واعتباره الحجّة بين الله وخلقته، حديث مستفيض ومعروف..

أجل، لا بدّ من الإقرار بأنّ تجربة المسلمين مع العقل لم تكن ناصعة نصوع النصوص المذكورة، وإنّما شهدت مدّاً وجزراً، فقد طلعت علينا بعض الفرق الإسلامية في خضمّ العراك الفكري الكلامي، برفض مرجعية العقل، ونفي قدرته على اكتشاف حسن الأشياء أو قبحها، كما ستأتي الإشارة إليه. وهذا في الحقيقة مثل إحدى النكسات التي أصابت من العقل الإسلامي مقتلاً؛ لأنّ إنكار مرجعية العقل أو قدرته على اكتشاف حُسن الأشياء أو قُبحها، أو إنكار حجّيته على أقلّ تقدير، كانت له نتائج سلبية كثيرة، فمن جهة، نرى أنّ ذلك أثر سلباً في حيوية علم الكلام، وشُغل المسلمون في جدل لم تنتهِ فصوله إلى اليوم حول علاقة العقل بالنقل، وحول شرعية الحسن والقبح أو عقليتهما، وهو جدلٌ مستنزفٌ للطاقات في بعض وجوهه، ومانع أو حائل - ولو جزئياً - دون البناء والتأسيس على مبدأ (الحسن والقبح العقليين)، بغية الانطلاق إلى فضاءات جديدة تستهدي العقل وتسترشده، ومن جهة أخرى، فإنّ ذلك أسهم في تعزيز الاتجاه الظاهري الذي جَمَد أصحابه على النص^(١) وظواهره، وهو ما أوقعهم في التجسيم أو التشبيه.

(١) روي عن أحمد بن حنبل أنّه قال: «لا نتعدى القرآن والحديث» (أنظر: الفضلي، الشيخ عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، مصدر سابق، ص ٢٤١، ينقل ذلك عن الكوكب المنير، ج ٢، ص ٣٥٢).

لكن الشيء الإيجابي الذي يبعث على التفاؤل، هو أنّ هذا الموقف السلبي لم يعطلّ العقل الإسلاميّ تماماً، بل بقي هذا العقل عصياً على التعطيل، ولذا ظلّ الفكر الإمامي والمعتزلي إلى حدّ معين حارساً أميناً ومدافعاً مخلصاً عن مرجعيّة العقل، وقدرته على اكتشاف حسن الأشياء وقبحها، وكونه ميزاناً للتكليف، وللثواب والعقاب أيضاً.

علم الكلام والعقلانيّة الإسلاميّة

وربما كان الميدان الأبرز الذي تبدّى فيه علاقة المعارف الإسلامية بالعقل، هو علم الكلام، وليس مبالغة القول: إنّ أكثر العلوم الإسلامية التصاقاً بالعقل. فإنّ بُنية هذا العلم قائمة على البرهان العقلي الذي يحتلّ دوراً مركزياً في إثبات العقائد الإسلاميّة، ولولا هذا الدور المحوري للعقل، لما وجدت أو تشكّلت معرفة كلامية. وبنظرة سريعة وخاطفة على أهمّ المعتقدات الإسلاميّة، يظهر بوضوح أنّه قد تمّ إثباتها بالبراهين العقلية، بل إنّ بعضها لا سبيل إلى إثباته بغير العقل، كما هو الحال في العقيدتين الأمّ اللتين يتقوم بهما الإسلام، وهما: الإيمان بالله، والإيمان برسوله ﷺ، وهكذا الحال في مسائل دينية أخرى، من قبيل: (وجوب إطاعة الله)، فإنّ هذه القضية وأمثالها من القضايا، تعتمد على حكم العقل ولا دور للشرع فيها، وإلا لزم التسلسل، وأمّا سائر العقائد: كالاعتقاد بالمعاد أو الإمامة أو العصمة أو غيرها من أصول العقائد أو فروعها، فإنّها لا تستغني في إثباتها عن العقل، وإن أمكن إثباتها عن طريق الوحي أيضاً. أجل، إنّ بعض قضايا الإيمان الغيبية، قد انفردت بأنّه لا طريق لإثباتها إلا من خلال الوحي، كما سيأتي بيان ذلك.

وربّما يؤخذ على عقل المتكلّم، أنّه عقلٌ دفاعيٌّ تبريري يدافع عن العقيدة ويحرسها، ولا يستطيع الخروج على مسلمّاتها، خلافاً لعقل الفيلسوف المتحرّر من أيّة قيود.

ولكن يمكن التعليق على ذلك: بأنّ المتكلّم إذا كان ينطلق في دفاعه عن العقيدة من موقع الإخلاص والإيمان الذي ساقه عقله إليه، فهو ينسجم مع نفسه وقناعاته العقلية، ولا يضيره والحال هذه، أن يوسم عقله بأنّه تبريري أو دفاعي. نقول هذا مع الإشارة إلى أننا - في هذا المقام - لسنا بصدد المفاضلة بين المدرسة الكلامية والمدرسة الفلسفية وترجيح الأولى على الثانية أو العكس، فهذا له مجال آخر.

العقل وقواعد العقائد

وتبتدئ علاقة علم الكلام الوطيدة بالعقل، مضافاً إلى ما سلف، في ابتناؤه على جملة من القواعد والركائز العقلية، لا أقصد بهذه القواعد فقط المسلّمات والبديهيات التي تركز عليها مختلف المعارف البشرية والدينية، من قبيل استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وكذا استحالة الدور والتسلسل، بل أقصد بها أيضاً، تلك الكليات التي أنتجها العقل الكلامي، وشكّلت إطاراً موجهاً ومميزاً لعلم الكلام، وإليك أهمّ هذه القواعد: (وجوب شكر المنعم)، (وجوب دفع الضرر المحتمل)، (قبح العقاب بلا بيان)، (قبح التكليف بما لا يطاق أو بغير المقدور أو بالمحال) (قاعدة اللطف)، (قاعدة وجوب الأصلح)، (قاعدة التحسين والتقيح العقلين)، إلى غير ذلك من القواعد الكلية الماثورة في ثنايا المباحث الكلامية، والتي يمكن درج بعضها في قاعدة التحسين والتقيح العقلين، وأمّا النقاشات التي طالت بعض هذه القواعد أو الملاحظات التي سجّلت عليها، فإنّها لا تغير من الاستنتاج حول علاقة (الكلام) بالعقل شيئاً.

العقل النظريّ والعملّي

وتجدر الإشارة إلى أنّ العقل المنتج قد تمّ تصنيفه في كلمات علماء الكلام وغيرهم إلى: العقل النظري، والعقل العملي. ومن الواضح أنه ليس هناك عقلاّن

لدى الإنسان، وإنّما هو عقلٌ واحدٌ، ولذا فالتقسيم المذكور إنّما هو بلحاظ مدركات العقل وموطنه. فإن كان ما يدركه العقل هو ممّا ينبغي أن يُعلم، فيصطلح عليه بالعقل النظريّ، وإن كان ما يدركه ممّا ينبغي أن يُعمل، فيصطلح عليه بالعقل العمليّ. وقد فرّق بعض الأعلام^(١) بينهما، بأنّ المراد بالأوّل عبارة عمّا يدرك الواقع بنحو ليس له اقتضاء التأثير مباشرةً في مقام العمل، وإنّما يقتضي التأثير العمليّ بالواسطة، من قبيل إدراك العقل لوجود الله، فإنّه يؤثّر في مقام العمل بتوسّط إدراكه حقّ المولوية له سبحانه، وأمّا الثاني، فهو عبارة عن إدراكه ما يستتبع التأثير في العمل بشكلٍ مباشرٍ، وهو إدراكه الحسن والقبح.

(١) الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، تقريراً لدرّوس الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثانية، دار البشير، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٦هـ، ج ١، ق ٢، ص ٣٩٦.

٢

دور العقل في إنتاج المعرفة الدينية

تعتبر حجّية العقل في المجال الاعتقادي^(١) من المسلّمات والواضحات لدى المسلمين، ولم تشهد تحفظاً أو رفضاً، فيما عدا موقف بعض أهل الظاهر والأخباريين، ممّا يأتي التطرّق إليه. ولا يقتصر الأمر لدى غالبية المدارس الإسلاميّة على اعتبار العقل أصلاً من أصول الاستنباط الكلامي، بل يتعداه إلى اعتباره مستنداً ودليلاً على حجّية غيره من الأصول المنتجة، فحجّية الكتاب (الوحي) - مثلاً - مستندها هو العقل دون سواه، ولا يمكن أن تكون حجّية الوحي ذاتية ومعتمدة على الوحي نفسه، فهذا دور، وهو مستحيل، ما يعني أنّ العقل هو أمّ الحجج ومرجعها جميعاً، ولا يمكن بناء منهج معرفي لا يكون العقل أساسه ومستنده. فكلُّ المناهج لا تستغني عن العقل، أمّا المنهج العقلي نفسه، فلا يحتاج إلى تلك المناهج في إثبات حجّيته، كما سيّضح بالدليل عمّا قليل، ومن هنا تعرف الخلل الحاصل فيما يُتحدث به - عادة - عن هذه الثنائية الحادة، والتقابل المطلق بين المنهج العقلي والمنهج النقلّي، أو بين المنهج العقلي والمنهج العرفاني.

(١) ذكر بعض الأعلام أنّ العقل هو «المرجع الوحيد في أصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدّس أن يصدر حكمه فيها، كأوامر الإطاعة والانقسامات اللاحقة للتكاليف...» (الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامّة للفقّه المقارن، مصدر سابق، ص ٢٩٩).

وتوضيحاً لما تقدم، فإننا نبين الموقف من مرجعية العقل في إنتاج المعرفة الدينية من خلال النقاط التالية:

أولاً: الدليل على حجية مدركات العقل

ربما تكون محاولة الاستمرار في الدفاع عن حجية العقل إلى يومنا هذا، والاستدلال على مرجعيته، أمراً مستغرباً، لأن المفترض أن تكون القضية قد أصبحت من البديهيات، بل هي كذلك حقاً، حتى أنّ من يناقش في حجية الدليل العقلي، تراه يستخدم العقل وأدواته في مناقشاته، فهو ممن يسعى إلى إبطال حجية العقل بالعقل، ومعلوم أنّ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

وبصرف النظر عن بدهة المسألة، فلو أننا أردنا البرهنة على حجّية العقل ومرجعيته، فبإمكاننا الاستدلال على ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ مورد النظر حول حجية الدليل العقلي هو فيما إذا كان قطعياً، وإذا كان كذلك فهو يكتسب حجّيته من حجّية القطع، وهي حجّية ذاتية غير قابلة للجعل والاعتبار، وأمّا إن كان الدليل العقلي ظنيّاً، فهو بحاجة إلى ما يدلّ على حجّيته، ولا دليل على حجّية الظنون العقلية^(١) كغيرها من الظنون، كما مرّ في البحوث السابقة.

الوجه الثاني: إنّ الإدراك العقلي تارةً يكون بديهياً، وأخرى غير بديهي، ونقصد بالإدراك البديهي: ما كان معتمداً على جملة من المعارف الضرورية التي تدعّن بها النفس بشكل تلقائيّ، دون أن تُطالب بدليل على صحّتها، أو تشعر بالحاجة إلى ذلك، من قبيل إدراكنا أنّ الضدين لا يجتمعان، وأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء، أمّا الإدراك غير البديهي، فهو ما كان محتاجاً إلى التأمّل

(١) الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٣٠.

والنظر، وتحتاج النفس للإذعان به إلى أن تستند إلى معلومات سابقة بديهية، وذلك من قبيل إدراكنا أنّ المعلول يزول بزوال علته.

فإذا كان الإدراك العقلي بديهياً، فلا يحتاج إلى ما يُثبت حجّيته؛ لأنّ بداهته تغني عن الاستدلال عليه، والتشكيك في ذلك مردّه إلى السفسطة ليس إلا.

وأما إذا كان غير بديهي، فالطريق إلى إثبات حجّيته يكون من خلال إرجاع القضايا النظرية إلى البديهيات أو المعلومات العقلية الأولية، أي إنّ القضايا النظرية إنّما تستمدّ حجّيتها وتُضمن صحتها، من خلال إرجاعها إلى البديهيات، وذلك بتوسط حجة إثباتية. والحجّة وفق المنطق الأرسطي، هي: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل؛ والأخيران غير مرضيين عند المناطقة، ما لم يرجعا إلى القياس. لكنّ منطق الاستقراء يخالف المنطق الأرسطي في رفضه لفاعلية وإنتاجية الاستقراء، ويرى - أي منطق الاستقراء - أنّ حساب الاحتمالات وتجميع القرائن، يفيد اليقين، وينفي الشكّ لا بشكل رياضي، فإنّ الاحتمال لا يُنفى رياضياً بتجميع القرائن، وإنّما ينفيه عملياً من الذهن البشريّ، لأنّ الإنسان قد خلق بنحو لا يعتني ذهنه بالاحتمالات الضئيلة^(١).

وخلاصة القول: إنّ الحجّة في إثبات القضايا العقلية النظرية هي أنها منتجة لليقين، ومعه، فلا يبقى ثمّة مجال للشكّ في حجّة الإدراك العقليّ، لأنّ حجّة اليقين تنجيزاً وتعذيراً ثابتة، ولا شكّ فيها، ولا سيّما على المبنى المشهور القائل: إنّ الحجّة لازم ذاتي للقطع ولا تنفكّ عنه، ولا يمكن لأحدٍ أن يتصرّف فيها رفعاً أو وضعاً.

(١) أنظر: الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، تقريراً لدروس الشهيد الصدر، مصدر سابق، ج ١، ص ٤١٦-٤١٧.

ثانياً: «حجج» معارضي المنهج العقلي

لا نعرف لمناهضي المنهج العقلي حجة مقنعة أو مستنداً وجيهاً، وإنما هي مجرد أوهام وشبهات لا تستقيم أمام النقد، لأنّ «إنكار حجّة العقل، إن كان عن طريق العقل، لزم من وجوده عدمه، لأنّ الإنكار - لو تمّ - فهو رافع لحجّة العقل، فلا يصلح العقل للدليّة عليه ولا على غيره، وإن كان من غير العقل، فما هو المستند في حجّة الدليل؟ فإن كان من غير العقل لزم التسلسل، وإن كان من العقل لزم من وجوده عدمه، لانتهاؤه إلى إنكار حجّيته أيضاً، لفرض قيامه بالآخرة على إنكار ثبوت الحجية»^(١).

ومع صرف النظر عن هذا البيان المتين لإسقاط حجج مناهضي العقل، فإننا نتطرّق بشكل موجز إلى دراسة بعض الوجوه التي ذكرت أو يمكن أن تذكر للتشكيك في حجّة العقل. ومن رام التفصيل في هذا المقام، فبإمكانه الرجوع إلى ما سطره علماء الإسلام في تفنيد شبهات منكري حجّية العقل وتزييفها.^(٢)

١ - خطأ العقل في استنتاجاته

ولعلّ أبرز حجّة تذكر في المقام لمناهضي المنهج العقلي، هي دعوى كثرة وقوع الخطأ في الاستنتاجات العقلية. وهناك صنفان من الناس تبنيًا هذه الدعوى، رغم أنّهما على طرفي نقيض، وهما: الأخباريون من علماء المسلمين، وبعض الفلاسفة الماديين.

أمّا الأخباريون، فقد لاحظوا - كما يقرر أبرز رموزهم الأمين الإسترآبادي^(٣) - كثرة شيوع الخطأ في المدركات العقلية، باستثناء جملة من فروع الرياضيات وعلم

(١) الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

(٢) أنظر الهوامش اللاحقة.

(٣) أنظر: الإسترآبادي، المولى محمد أمين (ت ١٠٢٣هـ)، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ٢، ١٤٢٦هـ، ص ٢٥٦.

الحساب والهندسة، على اعتبار أنّ هذه العلوم تعتمد على مواد حسية أو قريبة من الحس^(١)، وأمّا ما عداها من العلوم العقلية النظرية، فإنّ موادّها ليست حسية ولا قريبة من الحس، من قبيل تجرّد الروح وبقاء النفس بعد فناء البدن، وحدث العالم، إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط بما وراء الطبيعة، الأمر الذي يجعلها بعيدة عن متناول العقل.

وأما الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية، فإنّه اعتمد التجربة الحسية، واعتبر أنّ مصدر المعرفة محصورٌ بها، فهوّلاء يقولون: «الحواس الظاهرة والمتخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأنّ ما يسمّى العقل، إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها»^(٢)، حتّى أنّ أبده البديهيات، كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، إنّما تُعرف عن طريق التجربة الإنسانيّة عامّة، أو تجربة الفرد خاصّة^(٣).

وخلاصة الأمر: أنّ التجريبيين لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة^(٤)، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح، والمقياس العام

(١) ومن الغريب أنّ السيد البروجدي، كما ينقل عنه الشهيد مطهري، كان يرى أنّ النزعة الحسية التي ظهرت في فكر الأخباريين، تسربت إليه من النزعة التجريبية الحسية التي كانت سائدة في الفلسفة الأوروبية ورفضت المدركات العقلية. (مطهري، مرتضى (الشهيد)، الاجتهاد في الإسلام، من سلسلة: محاضرات في الدين والاجتماع، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، ص ١٥). وقد لاحظ الشهيد الصدر أنّ الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية متأخر زماناً عن عصر المحدث الإسترآبادي، فإنّ الأخير كان يعيش في بدايات القرن الحادي عشر الهجري، بينما النزعة التجريبية المشار إليها ظهرت في الغرب أواخر القرن الثاني عشر (أنظر، الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النجف الأشرف، العراق، ط ٢، ١٩٧٥ م، ص ٥٠؛ والهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثانية، مركز الغدير، قم - إيران، ط ٢، ١٩٩٧، ج ٤، ص ١٢٥).

(٢) كرم، الأستاذ يوسف، العقل والوجود (١٨٨٦-١٩٥٩ م) مطابع دار المعارف - مصر ١٩٦٤ م.

(٣) أنظر: الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول، تقريراً لدروس الشهيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٠٥.

(٤) أنظر: صليبا، الدكتور جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٥.

في كلِّ مجال من المجالات، وحتّى تلك الأحكام التي ادّعى المذهب العقلي أنّها معارف ضرورية، لا بدّ من إخضاعها للمقياس التجريبي والاعتراف بها بمقدار ما تحدّده التجربة^(١).

ملاحظات وتأمّلات

ويمكن أن يسجل على الاتجاهين الحسينيين المذكورين - اتجاه الحركة الأخبارية ممثّلةً بالإسترآبادي، واتجاه المذهب التجريبي في الفلسفة الغربية - جملة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ وقوع الخطأ في النتائج النظرية العقلية لا ينكر، إلاّ أنّه ليس بالحدّ الذي يُفقد البراهين العقلية قيمتها الإثباتية، ويزعزع الثقة بها أو يسقطها من الاعتبار، وإلاّ، فإنّ الخطأ أيضاً واقع في التجربة نفسها باعتراف التجريبيين أنفسهم، فهم رغم إيمانهم بأنّ التجربة هي مصدر المعرفة، لا ينكرون قابليتها للخطأ، ومع ذلك، فهم لا يلتزمون بسقوط المنهج التجريبي عن الاعتبار؛ وإلاّ لما تبنّوا المذهب المذكور. وهكذا، فإنّ المنهج النقلي أيضاً لا يخلو من خطأ في بعض الاستنتاجات، إما لخطأ في فهم النصّ، أو في توثيقه، فهل يلتزم الأخباريون نتيجة ذلك بسقوط المنهج النقلي عن الاعتبار؟ بالتأكيد لا، وإلاّ، لما تبنّوا ذلك المنهج، وعليه، فليكن المنهج العقلي كذلك. باختصار: إنّ خطأ الاستنتاج والتطبيق لا يعني خطأ المنهج ذاته.

الملاحظة الثانية: وهي ملاحظة موجهة إلى خصوص التجريبيين، ومفادها: أنّ القاعدة التي تعتبر ركيزة المنهج التجريبي، وهي «أنّ التجربة هي المقياس في

(١) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ط ٣، ١٤٢٥ هـ، ص ٦٧، وأيضاً: الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، نفحات القرآن، مؤسسة أبي صالح، قم - إيران، لا.ط، لا.ت، ج ١، ص ١٣٠.

تمييز الحقائق»، إن كانت خطأً، سقط المذهب المذكور بانهيار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صواباً، صحّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربة، فهذا يعني أنّها قضية بديهية، وأنّ الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربة سابقة، فهو أمرٌ مستحيلٌ، لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها^(١).

الملاحظة الثالثة: وهي ملاحظة موجّهة إلى خصوص الأخباريين والمحدّثين، وحاصلها: أنّ الدليل العقلي إن لم يكن منتجاً لليقين ولا هو حجة، بسبب كونه في معرض الخطأ، وبالتالي ينحصر مصدر الحجّة بخصوص البيان الشرعي، فلنا أن نسألهم: وكيف ثبت لكم أصل وجود الشارع وحجّة أقواله، أليس عن طريق العقل؟

وبعبارة أخرى: إنّ الحركة الأخبارية، كما يذكر الشهيد الصدر، قد وقعت في نظر كثير من ناقدتها في التناقض، لأنّها في الوقت الذي شجبت العقل في ميدان التشريع والفقّه، نراها ظلّت متمسكةً به - أي بالعقل - لإثبات العقائد الدينية، لأنّ إثبات الصانع والدين، لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعي، بل يجب أن يكون عن طريق العقل^(٢).

اللهم إلا أن يقال بإمكانية الفصل بين الحقل التشريعي والحقل الاعتقادي، والالتزام بحجّة العقل في المجال الثاني دون الأول، وهذا ما لفت إليه الشهيد الصدر في بحوثه الأصولية العالية، حيث إنّه قد برّر كلام الأخباريين، على اعتبار أنّهم ليسوا بصدد إنكار كاشفية الدليل العقلي جملةً وتفصيلاً، بل خصوص الأدلة العقلية ذات الطابع النظري التجريدي المستعمل في علمي الكلام والفلسفة والأصول أحياناً، أي إنهم ينكرون العقل النظري القبلي - قبل التجربة والحسّ،

(١) الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٢) الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، مصدر سابق، ص ٥١.

وبقطع النظر عنها - ومثل هذا العقل لا يُحتاج إليه في أصول الدين، لأنّ قضايا أصول الدين والعقيدة لا تقلّ في وضوحها وحقّانيتها عن القضايا التجريبية، لأنّها - كما أكّد ذلك رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهَا في مقدّمة الفتاوى الواضحة - تملك رصيماً من الدليل الحسي والاستقرائي على حدّ سائر القضايا الاستقرائية التجريبية، وإن كان يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية النظرية أيضاً^(١). أجل، ثمّة ملاحظات أخرى سجلها السيد الصّدر رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهَا على مدعى الأخباريين، فلتراجع^(٢).

وفي كل الأحوال، فإنّ الأخباريين في نظرهم إلى العقل ومجال عمله، لا يمثّلون اتجاهاً واحداً، بل إنّ في الوقت الذي نجد اتجاهاً متطرفاً في رفض الأدلة العقلية، حتى في المجال العقدي^(٣)، نرى اتجاهاً آخر معتدلاً يُصرُّ على حجّية العقل في المجال الاعتقادي ورفضه في المجال الفقهي، وعلى رأس هذا الاتجاه، يأتي المحدث الكبير الحرّ العاملي^(٤).

٢ - قصور العقل عن الإمام بالمعاني الغيبية

والذريعة الأخرى التي قد يتمسّك بها مناهضو المنهج العقلي، هي أنّ العقل ليس كثير الخطأ في الاستنتاجات فحسب، بل إنّ قاصر - أساساً - عن الإمام بالحقائق الغيبية والأبحاث السماوية، «وينحصر اكتشاف أخبار السماء عن طريق

(١) الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تقريراً لدروس الشهيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٢٦.

(٢) م.ن، ج ٤، ص ١٢٧.

(٣) من رموز هذا الاتجاه، المحدث السيد نعمة الله الجزائري، على ما ينقل عنه الشيخ يوسف البحراني في الدرر النجفية (راجع: الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة، مصدر سابق، ص ٤٣).

(٤) يعتقد الحرّ العاملي بوجود العمل بالأدلة العقلية في إثبات الأدلة السمعية، لأن الاستدلال على حجّية السمع بالسمع دوري، كما ويعتقد بحجّية العقل في أمهات القضايا العقديّة، وفي موارد أخرى. (راجع للتوسع حول ذلك: الخشن، حسين، الحرّ العاملي، موسوعة الحديث والفقّه والأدب، دار الملاك، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ١١٣ - ١١٤).

السماء ذاتها، فنحن لا نعرف شيئاً عن الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وما هي الصفة التي يمكن نسبتها إليه أو التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك، فنحن في الواقع لا يمكننا بمجرد عقولنا معرفة وجود موجود لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أنّ الله واحد أو متعدد، بسيط أو مركب..»^(١).

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: إننا لا ننكر دور الوحي في الكشف عن الحقائق السماوية أو كثير منها، إلا أنّ طريق الوحي، في الوقت الذي لا ينافي وجود طريق آخر في هذا المجال، وهو طريق العقل، فإنه - أعني الوحي - بحاجة إلى طريق العقل؛ لأنّ حجية الوحي لا تثبت عن طريق الوحي نفسه، حذراً من الدور، وإنما هي بحاجة إلى تصديق العقل وإمضائه، فالعقل هو أساس حجية الوحي كما أسلفنا.

ثانياً: إنّ الوحي نفسه يؤكّد مرجعية العقل ودوره في اكتشاف الحقائق السماوية وفهمها، إن من خلال ما تضمّنه من دعواتٍ صريحة إلى ضرورة اعتماد العقل واتخاذ حجة، كما سلف في البحث عن المنهج التعددي في البناء العقيدي، أو من خلال الدعوات الضمنية إلى ذلك، والتي نلاحظها في النصوص القرآنية والروائية المتعددة التي قدّمت المفاهيم العقدية بطريقة مبرهنة تعتمد أسلوب الاستدلال العقلي، ولم تطرحها بطريقة تعبدية تلقينية، وهذا ما ذكرنا شواهده سابقاً في حديثنا عن خصائص الخطاب القرآني.

ثالثاً: إنّ العقل - كما يرى الشهيد المطهري - هو طريق سماوي كما الوحي، وعليه، فلا مانع من اعتماده للتعرف إلى القضايا السماوية الغيبية. يقول رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «صحيح أن خبر السماء يجب سماعه من السماء، ولكن... القوة المميزة التي

(١) أشار إلى هذه الحجة: مطهري، الشهيد مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٢٥.

يتمتع بها الإنسان (القوة العاقلة)، قوة سماوية وليست أرضية، كما جاء في الأحاديث «إن الله ركب طينة آدم من طينة الحيوان وطينة الملائكة». ومن هنا، لا مانع من أن يتعرّف الإنسان بهذه القوة السماوية على بعض الحقائق السماوية^(١).

إلا أنّ هذه الملاحظة لا تخلو من تأمل، لأنّ لأصحاب هذه الذريعة أن يطالبوا بالدليل على سماوية العقل، بالمعنى الذي يعطيه العصمة المطلقة، كما هو الحال في الوحي. ثم على فرض سماويته، فإنّ المشكلة لا تندفع أو تحل، لأنّ سماوية العقل المحاط في هذه النشأة بأسوار المادة والجسد، لا تعني قدرته على الإحاطة التامة بالحقائق السماوية، ولا تنفي - بنظر هؤلاء - قصوره عن إدراك المغيبات، كيف، ونحن نعرف أنّ الملائكة، وهم عقل محض، عجزوا عن معرفة الأسماء التي عرضها الله عليهم^(٢)، ولهذا، فإنّ مجرد افتراض سماوية العقل لا يحلّ المشكلة، وإنما الذي يحلها هو توفرّ الدليل على حجية العقل ومرجعيته في اكتشاف الحقائق السماوية.

٣ - التجربة خاضعة للقياس دون الأفكار العقلية

ويستدلّ التجريبيون لنفي أية مرجعية أخرى خارج نطاق التجربة والحسّ، بأنّ التجربة تمثّل المقياس الطبيعي الذي يمكن الإنسان من معرفة الحق والباطل، لأنّ من الممكن أن يتعرّف نتيجة التجربة في حالتي النجاح والفشل، فإذا نجحت انطلقت الحياة معها، وإذا فشلت فلا تتكرر، لأنّ الخطأ لا يغري بمعاودة التجربة من جديد، أما الأفكار العقلية، فلا يمكن تلمّس مدى الحق والباطل فيها بطريقة حسية قابلة للملاحظة والتأمل، وبالتالي، فلا يمكن أن تشكّل مرتكزاً أو قاعدةً للمعرفة^(٣).

(١) المصدر السابق.

(٢) أنظر: سورة البقرة: الآيتان: ٣٠ - ٣١.

(٣) أنظر حول هذا الدليل: فضل الله، السيّد محمد حسين، من وحي القرآن، دار الزهراء، بيروت - لبنان، ط ١، لا.ت، الحلقة الأولى، ص ٣٤، تفسير الآية ٣ من سورة البقرة.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ هذا الدليل هو دليل عقلي، لأنّهم قالوا: لو لم نعتد على الحسّ والتجربة أساساً للمعرفة، لما كان لدينا مقياس دقيق للحق والباطل. ومن الواضح أنّ هذا الاستنتاج هو استنتاج عقلي وليس خاضعاً للتجربة، ما يعني أنّهم يحاولون إبطال الدليل العقلي بالدليل العقلي، وهو ما يتضمن اعترافاً بوجود دليل صالح لتكوين القناعات غير التجربة.

ثانياً: «إنّ الحسّ والتجربة لا يصلحان أساساً للمعرفة بشكل عام من دون ضم المقدمات العقلية، لأنّ التجربة محدودة بزمان ومكان معينين، فلا تنتج إلاّ النتائج المحدودة بحجم التجربة.. ولكن المنطق العقلي هو الذي يمدّد التجربة إلى المجال الواسع الذي يتجاوز الظروف الطارئة من الزمان والمكان»^(١).

إنّنا بهذا الكلام، لا نريد نفي دور التجربة أو الحس في بناء المعرفة، وإنّما نريد، من جهة، نفي انحصار المعرفة بالمنهج التجريبي، ونريد من جهةٍ أخرى تأكيد عدم استغناء التجربة في كلّ نتائجها عن العقل، وسيأتي في الفصل الرابع مزيد توضيح لدور الحس في بناء المعرفة الاعتقادية.

٤ - دين الله لا يصاب بالعقول

وربّما استدلّ مناهضو^(٢) المنهج العقليّ بما ورد في الأخبار، من قبيل الحديث القائل: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول». ودين الله الذي لا تناله العقول، شامل للشريعة والعقيدة على حدّ سواء، ومعنى ذلك، أنّ العقل لا يصلح مصدراً للاستنباط الشرعي والكلامي معاً.

(١) المصدر السابق، الحلقة الأولى، ص ٣٥.

(٢) ألمح إلى ذلك الشيخ محمد رضا المظفر، في كتابه أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا ط، لا ت، ج ٢، ص ٢٧٠.

ويلاحظ على ذلك: أنّ الحجج النقلية لا يمكن الاستناد إليها في نفي حجّية العقل، لأنّه أساس حجّيتها، فإذا أبطل النقلُ العقلَ، يكون بذلك قد نسف أساس حجّيته. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الحديث - لو صحّ سنداً - فهو بصدد النهي عن اتّباع العقول الناقصة والظنية، ولا دلالة فيه على عدم حجّية أحكام العقل القطعيّة، وإليك نصّ الحديث كاملاً، كيما يتّضح لك صحة ما نقول: يقول الإمام زين العابدين عليه السلام - فيما روي عنه -: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة»^(١).

وأما أن يُقال: إنّ وصف العقول بـ«الناقصة» هو قيد توضيحي، وليس احترازياً، ما يعني أن العقول بطبيعتها ناقصة، فلا يمكن الاستناد إليها في إنتاج المعرفة.

فجوابه: إنّ ذلك احتمال مخالف لأصالة احترازية القيود، ولا يُساعد عليه السياق، حيث نلاحظ عنايةً في تحشيد الأوصاف، فكما وصفت العقول بـ«الناقصة»، وصفت الآراء بـ«الباطلة»، والمقاييس بـ«الفاسدة»، ومن المعلوم أن الآراء ليست دائماً باطلة، ولا المقاييس دائماً فاسدة.

ومن جهةٍ ثالثة: فإنّ الحديث - لو تمّت دلالته - هو مجرد خبر واحد، وسيأتينا لاحقاً أنّ خبر الواحد لا يصلح للإثبات العقيدي، ولو في مورد تفصيلي جزئي، فكيف يصلح لنفي حجّية العقل ونسف مرجعيّته من رأس؟!

(١) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ)، كمال الدين وتأمّام النعمة، الطبعة غير محددة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ج ١، ص ٣٢٤. والجدير بالتنبيه، أنّ المشهور على ألسنة الأصوليين والوارد في مصنفاتهم في نقل الحديث، هو الاختصار على الفقرة التالية فحسب: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول». (راجع على سبيل المثال: الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٦١، ٦٢، ٥٢١؛ والحكيم، السيد محسن، مصدر سابق، حقائق الأصول ج ٢ ص ٢٢٠؛ والبهسودي، الشيخ محمد سرور، مصباح الأصول، تقريراً للدروس السيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٦، ٥٥...) وهو اختصار مخلّ أو موهم، حتى لو كان نظر المختصر إلى معلومية ما تمّ حذفه كما جرت العادة بذلك، بينما لو أردفت كلمة العقول بوصف (الناقصة) الوارد في الحديث، فسوف يرتفع الوهم، ويتّضح أنّ الموقف السليبي من العقل ليس مطلقاً، وإنّما هو محدودٌ في إطارٍ خاصّ، وهو العقول الظنيّة فقط.

٥ - عليكم بدين العجائز

ومما قد يُتمسك به من الروايات لنفي حجّية العقل: الحديث المنسوب إلى رسول الله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»^(١)، فإنّ هذه المقولة «أضحت مستمسكاً لدى منكري التعمّق والتفكير في المعارف الغيبية وقضايا ما وراء الطبيعة»^(٢)، باعتبار أنّ الدعوة إلى التمسك بدين العجائز، ليس لها وجه مفهوم إلا أن يكون المقصود بها نفي التعمّق في الدين وقضايا العقيدة، استناداً إلى الأدلة العقلية غير المفهومة لدى العجائز.

إلا أنّ هذا الاستدلال - مضافاً إلى ابتلائه بالملاحظتين الأولى والثالثة الواردين على سابقه - هو من أوهن الوجوه التي تذكر في المقام، لأنّ مستنده لم يثبت أنّه رواية أصلاً، فإنّه، وعلى الرغم من شهرة الكلام المذكور: «عليكم بدين العجائز»، وإرسال نسبته إلى النبي ﷺ إرسال المسلّمات^(٣)، إلا أنّنا لم نعثر عليه منسوباً إليه ﷺ في المصادر الحديثية لدى الفريقين. قال الأمدي: «لم يثبت ولم يصح»^(٤)، بل ذكر في عداد الموضوعات^(٥)، ونسبه بعضهم إلى سفيان الثوري في تعليق له على مناظرة جرت في محضره بين امرأة عجوز ورجل من المعتزلة، فقد كان الرجل المعتزلي يؤكّد أنّ بين الكفر والإيمان منزلة، كما هو معتقد المعتزلة

(١) أوردته الفخر الرازي في تفسيره، في سياق الأدلة على أنّ الاشتغال بعلم الكلام بدعة، ثم ردّ الاستدلال به، (التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٥).

(٢) مطهري، الشهيد مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف، قم - إيران، لا. ط. لا. ت. ج ٢، ص ٥٣٥.

(٣) راجع على سبيل المثال: الفخر الرازي، التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٥، وشبر، السيد عبد الله، الحقّ اليقين، مصدر سابق، ص ٣٣.

(٤) الأمدي، علي بن محمد (ت ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، (ملاحظة: الطبعة الأولى، الرياض، ط ٢، ١٣٨٧هـ)، ج ٤، ص ٢٢٥.

(٥) العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت ١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨، ج ١، ص ٧١.

في المنزلة بين المنزلتين، فردّت عليه عجوز قائلة: إِنَّ الله تعالى يقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]، فسمع سفيان كلامها فقال: «عليكم بدين العجائز»^(١). وفيما يبدو، فإنّ سفيان الثوري - ومع أنّ الحديث يدور حول مسألة عقديّة - ليس بصدد الاعتراض على اعتماد الاستدلالات العقليّة في مجال إثبات العقائد، وإنّما هو بصدد امتداح تلك العجوز على فهمها ووعيتها القرآني، مما لم يتنبه إليه رجل من علماء المعتزلة.

وبملاحظة ما تقدّم من أنّ هذه المقولة لم يثبت أنّها من كلام المعصوم، وما عُلم من سياق خاص لهذه المقولة، فلا تبقى ثمة حاجة أو ضرورة لتفسير المقولة المذكورة بأنها ناظرة إلى ضرورة التسليم والتعبّد في الفروع، لا في الأصول، ففي الفروع علينا الانقياد التعبدي كما تفعل العجائز، بخلاف الأصول، فإنّها مبنية على النظر والاجتهاد. وأبعد من هذا التفسير، ما نقل عن جلال الدين الرومي من تفسير تلك المقولة، بأنّ «المقصود هو سلوك سبيل العجز والمسكنة في طريق الله، حيث إنّ الانكسار والعجز هو الثروة في هذا الطريق»^(٢).

والوجه في ضعف هذين التفسيرين، هو في مخالفتهما للظاهر؛ أما الأول فواضح، لأنّ سياق المقولة يرتبط بمسألة هي من أمهات المسائل العقديّة، عنيت بذلك مسألة المنزلة بين المنزلتين، أمّا الثاني، فلأنه لا ينسجم أيضاً مع السياق، ولا مع ظاهر المقولة نفسها إلا بضربٍ من التكلّف.

وهناك روايات أخرى ربّما استفاد بعضهم منها أنّها تدعو إلى سدّ باب العقل

(١) أنظر: المجلسي، المولى محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٦٦، ص ١٣٦؛ والبهائي، الشيخ محمد بن الحسين الجبعي العاملي (ت ١٠٣٠هـ)، زبدة الأصول، تحقيق: السيد علي جبار الكلباغي ماسولة، قم - إيران ١٤٢٥هـ، ط ١، ص ٣١٧.

(٢) أنظر حول هذين التفسيرين: مطهري، الشهيد مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٣٦.

في مجال المعرفة الدينية بعد معرفة الإمام^(١).

وقد علّق السيد الطباطبائي على هذا الكلام الذي نسبه إلى الأخباريين وكثير من غيرهم بالقول: «وهو من أعجب الخطأ، ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام، كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينية! وكيف يمكن أن ينتج العقل نتيجة ثم يبطل بها حكمه وتصدق النتيجة بعينها؟! ولو أريد - والكلام للطباطبائي - بذلك أنّ حكم العقل صادق حتّى ينتج ذلك، ثمّ يُسدّد بابه، كان معناه تبعية العقل في حكمه للنقل، وهو أفحش فساداً!

فالحقّ (يضيف الطباطبائي): أنّ المراد من جميع هذه الأخبار، النهي عن اتباع العقليات فيما لا يقدر الباحث على تمييز المقدمات الحقّة من المموّهة الباطلة»^(٢).

والخلاصة: أنّ الوجوه التي ذُكرت لإبطال حجية العقل ومرجعيته المعرفية هي وجوه واهية وضعيفة ولا يمكن التعويل عليها، وسيأتي في ثنايا الفقرة التالية وجه آخر واهٍ وضعيفٌ أيضاً.

ثالثاً: هل يدرك العقل الحسن والقبح؟

هل يمكن للعقل أن يدرك حسن الأشياء أو قبحها، أم أنّه عاجز عن ذلك ويحتاج إلى مساعدة الشرع؟ هذا التساؤل قد شغل العقل الكلامي طويلاً، وقد تمّ بحثه فيما عرف بقاعدة الحسن والقبح، ونحن نكتفي بإلقاء نظرة عابرة على هذه القاعدة، لأنّ الحديث التفصيلي في بيان جهاتها ومجالاتها، يحتاج هو الآخر إلى متّسع كبير، وقد بحثها الأعلام في رسائل خاصّة أو كتبٍ مستقلة أو في ثنايا الكتب الكلاميّة.

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣١٤.

(٢) أنظر: الطباطبائي في تعليقه على بحار الأنوار ج ٢، ص ٣١٤.

ومحور الحديث بشأن هذه القاعدة هو: أنّ الحسن - بمعنى ما ينبغي أن يفعل ويستحقّ فاعله المدح - والقبح - بمعنى ما ينبغي أن يترك ويستحقّ فاعله الذمّ - هل هما عقليّان أم شرعيّان؟

ففي حين أصرّ العدلية (الشيعة والمعتزلة) على أنّ للأفعال حسناً أو قُبْحاً ذاتياً قبل ورود الشرع، وأنّ بإمكان العقل أن يدرك ذلك، فالعدل - مثلاً - حسن في ذاته، والظلم قبيحٌ في ذاته، وبمقدور العقل أن يدرك حسن ذاك وقبح هذا، فإنّ الأشاعرة - في المقابل - أنكروا أن يكون للفعل حسناً أو قُبْحاً ذاتيًّا، وإنما منشأ الحسن أو القبح عندهم هو ورود الشرع، فالعدل حسنٌ، لورود الأمر الشرعيّ به، والظلم قبيحٌ لورود النهي عنه، فمقياس الحسن والقبح عندهم هو الشرع لا العقل، فلو أنّ الشرع عكس الأمر، فنهى عن العدل، لصار العدل قبيحاً، ولو أنّه أمر بالظلم لأصبح حسناً! قال ابن حزم: «إنّ كلّ ما فعله الله تعالى من تكليف ما لا يطاق وتعذيبه عليها وخلقه الكفر والظلم في الكافر والظالم وإقراره كلّ ذلك، ثم تعذيبهما عليه وخلقه الكفر وغضبه منه وسخطه إياه كل ذلك من الله تعالى حكمة وعدل وحق، وممن دونه تعالى سفه وظلم وباطل ❀ لا يُسألُ عمّا يفعلُ وَهُمْ يُسألُونَ ❀ [الأنبياء ٢٣]»^(١).

وقد تصدّى علماء العدلية لإبطال هذه النظرية، وتفنيد الشبهات والأدلة التي ساقها الأشاعرة لإثباتها، فأكدوا - أعني العدلية - بالحجج الدامغة، أنّ بمقدور العقل أن يدرك ويتلمّس حسن الأشياء أو قبحها، ولعلّ خير هذه الحجج هو: قضاء الوجدان والبداهة بذلك، بحيث يُعدّ إنكاره مكابرةً واضحة، على أنّه لولا

(١) ابن حزم، محمد علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار صادر، بيروت - لبنان (مأخوذة عن الطبعة المصرية من المطبعة الأدبية سنة ١٣١٧هـ) ج ٣ ص ٧١، وانظر: مذكور، محمد سلام، مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١، ص ١٦٨، نقلاً عن: الحكيم. السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة أهل البيت ❀، قم - إيران، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٢٨٤.

إدراك العقل لحسن الأشياء أو قبحها، لما ثبت الشرع نفسه ولا النبوات، إذ إنَّ الطريق لإثبات النبوات يتوقّف على إثبات صدق الله تعالى وتنزّهه وأنبيائه عن الكذب، وكذلك تنزّهه تعالى أيضاً عن إظهار المعجزة على يد الكاذبين من مدّعي النبوة، ولا طريق لإثبات ذلك إلا بتوسّط حكم العقل القاضي بقبح الكذب عليه تعالى، وقبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، إلى غير ذلك من البراهين المتينة التي ذكرت لإثبات الحسن والقبح العقليين^(١).

العقل ليس حاكماً على الله

وفي سياق تأكيدهم شرعية الحسن والقبح في مقابل القول بكونهما عقليين، رفض الأشاعرة أيّ دور للعقل في إدراك حسن الأفعال أو قبحها، ومستندهم في ذلك: عدّة وجوه ضعيفة، وقد فنّدها علماء العدلية وأثبتوا وهنها وبطلانها^(٢)، ويهمني من تلك الوجوه أن أتطرّق إلى وجه واحد، لأنّه يشكّل وجهاً أو دليلاً لرفض الاعتماد على العقل في مجال البناء العقدي ولو في نطاق معيّن، وخلاصته: أنّ العقل لو كان هو المرجع في حُسن الأفعال أو قبحها، بما في ذلك أفعال الله سبحانه، فإنّ معنى ذلك أن يغدو العقل حاكماً على الله ومقرراً له ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي.

قال الأسفرائيني (ت ٤٧١هـ): «إنّ من زعم أنّ العقل يدلّ على وجوب شيء،

(١) أنظر: السبحاني، الشيخ جعفر، رسالة في التحسين والتقييح، مصدر سابق، ص ٦١ وما بعدها؛ والحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقهاء المقارن، مصدر سابق، ص ٢٩٥.

(٢) أنظر: الحلبي، يوسف بن المطهر (العلامة الحلبي) (ت ٧٢٦هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق: السيد إبراهيم الزنجاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٧٩م، ص ٣٢٩. ولاحظ حول أدلة الأشاعرة: الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، كتاب المحصّل، تحقيق، الدكتور حسين أتابي، الطبعة الأولى، مكتبة دار التراث، مصر - القاهرة، لا.ط، ١٩٩١م، ص ٤٧٨ وما بعدها، وانظر حول أدلة الأشاعرة وتفنيدها: السبحاني، الشيخ جعفر، رسالة في التحسين والتقييح، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ٦١ وما بعدها.

يفضي به الأمر إلى إثبات الوجوب على الله سبحانه وتعالى، لأنهم يقولون: إذا شكر العبد الله، وجب على الله الثواب، ثم لا يزال الوجوب دائراً بينهما، وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى، وأيُّ عقل يقبل توجه الوجوب عليه! ولا واجب إلا بموجب، وليس فوقه سبحانه موجب^(١).

وفي الجواب على ذلك، قال العدلية: إنَّ العقل في المقام كاشفٌ، وليس حاكماً على الله، فيأدرك العقل حسن الأفعال أو قبحها، فهو لا يحكم على الله بلزوم اتباع ما هو حسن واجتناب ما هو قبيح، وإنما ينكشف له - أي للعقل - نتيجة علمه بحكمة الله وعدالته، أنه تعالى يُلزم نفسه باتباع الحسن واجتناب القبيح، فهو قد كتب ذلك على نفسه، ولم يكتبه أو يفرضه أحدٌ عليه، وهذا ما تشهد به العديد من الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ [الليل: ١٢]، فقد أخبر سبحانه «أنَّ الهدى واجبٌ عليه»^(٢)، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على وجوب أفعال على الله كتبها على نفسه وألزمها بها. وفي الحقيقة، فإنَّ وجوب شيءٍ على الله وإلزام نفسه به، مرده إلى ملائمة ذلك لصفاته الكمالية من العدل والحكمة ونحوهما^(٣).

صحيحٌ أنه قد يرد في كلمات علماء العدلية تعابير من قبيل «يجب على الله»، إلا أنَّ المقصود بالوجوب ما ذكرناه، وقد خلط الأشاعرة بين الوجوب في اصطلاح الفقهاء، والوجوب في مصطلح المتكلمين، مع أنَّ غير واحدٍ من علماء العدلية تبَّهوا إلى اختلاف المصطلحين، وأنَّ المقصود بالوجوب في علم الكلام

(١) الأسفرائيني، طاهر بن محمد، التبصير في الدين، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص ١٧١.

(٢) أنظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن (القرن السادس)، تفسير مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٥م، ج١٠، ص ٥٠٢.

(٣) أنظر: الكلبليگاني، الشيخ علي الرباني، مبادئ علم الكلام، قم - إيران، ط١، لا.ت، ص ٧٥.

هو ما أوجبه الله على نفسه. قال المحقق الطوسي في ردّه على الرازي: «وليس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي، كما هو المصطلح عند الفقهاء، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ، كما أنّ القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله الذمّ، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينهما، والعالم القادر الغني لا يترك الواجب الحسن ضرورة»^(١).

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ الكلام في قاعدة التحسين والتقييح طويل جداً، ويشتمل على عدة أبحاث، من قبيل: معاني الحسن والقبح وأقسامهما، أسباب حكم العقل بهما، الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ثمرات القول بالتحسين والتقييح، إلى غير ذلك من الأبحاث التي قد تشهد اختلافات داخل المدرسة الواحدة، كاختلاف العدلية بأنّ الحسن والقبح ذاتيان أو هما بالوجوه والاعتبارات، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف^(٢).

رابعاً: العقل مرشداً وموجّهاً

في ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ البحث في حسن الأشياء أو قبحها، هو بحث سابق على الدين، وليس متفرّغاً عليه، ما يجعل أصل العدل - مثلاً - باعتباره أحد أبرز مدركات العقل العمليّ، أصلاً موجّهاً ومرشداً للعملية الاجتهادية العقدية والفقهية، والأهمّ من ذلك، أنّه يغدو أصلاً حاكماً على النصوص الدينية، وليس محكوماً لها، فلا يمكن والحال هذه، التسليم بنصّ ديني يتنافى والحكم العقليّ القاضي بحسن العدل وقبح الظلم.

(١) أنظر: الطوسي، محمد بن محمد المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل أو نقد المحصل، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ص ٣٤٢.

(٢) أنظر: المظفر، الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار المعارف بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٣ م، ج ١، ص ٢٠٢ - ٢١٦.

والملاحظ أنّ مرجعية العقل في إثبات الحسن أو القبح، لم تغادر الإطار النظري إلاّ لمأماً، كما يتبدّى بوضوح في الممارسة العمليّة التي حرصت على كفّ يد العقل وإقصائه عن تحديد مفردات الحسن والقبح، وربّما برّر بعضهم ذلك، على أساس أنّ العقل وإنّ كان وظيفة الإدراك، «إلا أن إدراكه محدّد بحدود خاصّة لا تتجاوز الكليّات من ناحية، ولا تعنى كثيراً بمجالات التطبيق والقضايا الجزئية من ناحية أخرى»^(١).

والملاحظة التي نسجّلها في المقام هي: أنّه لو صحّ هذا الكلام عن نفي أيّ دور للعقل في التطبيقات والقضايا الجزئية، لكان الحديث عن عقليّة الحسن والقبح غير ذي جدوى، ولكان تفاخر العدلية بإعطاء دور للعقل في معرفة حسن الأشياء أو قبحها، هو أقرب ما يكون إلى التفاخر بمكرمة موهومة، إذ ما نفع الكليّات إن لم يتمّ توظيفها واستثمارها في التطبيقات الجزئية؟! وهل تُؤسّس القواعد إلاّ للبناء عليها؟

نقول ذلك، مع اعترافنا بأنّ وضوح الرؤية العقليّة في القضايا الجزئية، لا يبلغ ذات الدرجة من الوضوح في الكليّات، لأنّ نسبة وقوع الخطأ والاشتباه في التطبيقات والقضايا الجزئية أعلى منها بكثير في الكليّات، إلا أنّ ذلك لا يفقد التطبيقات قيمتها في حال تشخيص العقل أنّها مصداق للكبرى، وإلاّ لانسحب هذا الأمر على سائر العلوم والمعارف، ما يؤديّ إلى جمود حركيّة العلوم وشللها، على أنّنا قد لاحظنا أنّ علماء الكلام، بل والفقهاء أنفسهم، قد قاموا في بعض الموارد بتطبيق الكليّات العقليّة على مصاديقها، وتنظّروا في بعض المفاهيم العقدية أو الفتاوى الفقهيّة لمنافاتها وأحكام العقل^(٢)، وهذا ما يدفعنا إلى التأسّي

(١) الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مصدر سابق، ص ٢٩١.

(٢) ذكرنا بعض الأمثلة على ذلك في بعض الكتابات، أنظر: الخشن، حسين، الشريعة تواكب الحياة، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٨٠-٨١.

بهم، على اعتبار أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وخلاصة القول: إنّ من المفترض أن تكون مرجعية العقل في مجال الاجتهاد الكلامي من المسلّمات التي لا نقاش فيها، حتّى لدى أصحاب المنهج النصوي الأخباري، لأنّ النصّ لا يُثبت حجّية نفسه بنفسه إلا على نحو دوري كما هو واضح، وهذه النقطة تمثّل أحد وجوه الفرق بين علمي الفقه والكلام. ففي حين يُعتبر (الكلام) من العلوم البرهانية التي يحتلّ العقل فيها مساحةً كبيرةً، فإنّ الفقه يعتمد على النصّ بشكلٍ رئيسي، ويحتلّ العقل فيه دوراً هامشياً، إلى درجة أنّ بعض الفقهاء ممن يؤمن بحجّية الدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي، لم يرف في الأحكام الشرعية ما يتوقّف على استدلال عقلي^(١).

(١) الصدر، السيد محمد باقر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط٨، ١٩٨٣م، ص٩٨.

٣

حجّة العقل معايير وضوابط

ولكي لا يكون حديثنا السابق حول مرجعية العقل ودوره في إنتاج المعرفة الدينية الاعتقادية موهماً أو مغرياً للبعض، فيقع فريسة سوء الفهم أو سوء الاستغلال، ليأخذ من كل ما يحكم به هواه ورأيه الشخصي ميزاناً لقبول المعارف الدينية أو رفضها، متذرعاً بما يتردد على ألسنة البعض: إنَّ عقلي يحكم بكذا، أو يرفض كذا... رأينا من الضروري، ومنعاً للالتباس، وضع الأمور في نصابها الصحيح، والتنبيه إلى بعض الضوابط أو الشروط التي تتوقف عليها فاعلية العقل وإنتاجيته.

العقل القطعي والظني

وأولى تلك الشروط: أن أحكام العقل أو - لنقل مدركاته - إنما تكون منتجة إذا كانت يقينية، أما المدركات الظنية، فهي ليست حجة، كما أسلفنا فيما مضى، لا لعدم الدليل على حجيتها فحسب، بل لأن الدليل القرآني وغيره قائم على عدم جواز التعويل على الظنون، والقدر المتيقن من ذلك هو الظنون الاعتقادية، قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]، وقال سبحانه وهو يقدم لنا منهجاً في التفكير والسلوك: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

وفي ضوء ذلك، يتّضح: أنّه لا يصحّ الاعتماد في قضايا العقيدة على الحدس والقياس والاستحسان، وما إلى ذلك من الوسائل التي لا تفيد سوى الظنّ، وهذا ما يرمي إليه ما ورد عن بعض الأئمّة من آل البيت عليهم السلام، حول أنّ دين الله لا يُصاب بالعقول، فإنّ ذلك واردٌ في سياق النهي عن اتباع العقول الناقصة والظنيّة، بل هو نصٌّ في ذلك، كما أسلفنا، وليس بصدد النهي عن اتّباع أحكام العقل القطعية.

العقل والهوى

الشرط الآخر لفاعليّة العقل ونهوضه بدور الإثبات العقيدي وغيره: يتمثل بضرورة تجريده من المؤثرات الذاتية والعوامل التربوية المكتسبة التي تدخلها الأهواء المختلفة والأذواق الخاصّة، وتختلط فيها العقلانيّة بالتقاليد الموروثة والعادات الحادثة والطارئة، فيتكوّن من ذلك مزيجٌ من الاستنتاجات والرؤى التي قد تُعطى صبغة العقل، وتُغلّف بغلاف العقلانيّة، مع أنّها - لدى التدقيق - ليست سوى أفكار ومفاهيم قد يقبلها العقل السليم وقد يرفضها، الأمر الذي يفرض علينا أن لا ننخدع بدعاوى العقلانية، وأن لا نتسرّع في إطلاق الأحكام العقلية قبل التثبت من صدقيّتها، فإنّ اعتياد الإنسان أمراً معيّنًا، يجعله مألوفاً لديه ومأنوساً به، ومع مرور الوقت، ربما يخيل إليه أنّ ما اعتاده هو ممّا تقضي به العقول أو الفطرة والوجدان.. حتّى أنّه لو ترك العادة استوحش، يقول المتنبي:

خَلِقْتُ أَوْفَالَو رَجَعْتُ إِلَى الصَّبَا لفارقت شيبِي مَوْجَعِ الْقَلْبِ بَاكِيَا^(١)

وقد أرشد القرآن الكريم إلى أنّ اتّباع الهوى مضلّة للإنسان، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى

(١) المتنبي، أحمد بن الحسين (٣٠٣ - ٣٥٤)، ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق: الدكتور عبد الوهاب عزّام، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، لا. ط، ١٩٧٨ م، ص ٣٥٣..

مَنْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿ [القصص: ٥٠]، وفي قوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ عَشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣]، إشارة بيّنة إلى أنّ اتباع الهوى يعمي قلب الإنسان وبصيرته، وقد جاء التنديد باتباع الظنّ واتباع الهوى في سياق قرآني واحد، باعتبارهما مصدرين من مصادر الخطأ في الشخصية الإنسانية في المعرفة والسلوك والعاطفة، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾ [النجم: ٢٣].

وهكذا نلاحظ أنّ الروايات أرشدت إلى أنّ صوابية أحكام العقل مرهونة بتجريده من الأهواء، ففي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من جانب هواه صحّ عقله»، وعنه عليه السلام: «إعجاب المرء بنفسه دليلٌ على ضعف عقله»، وعنه عليه السلام: «التثبّت رأس العقل، والحدّة رأس الحمق»^(١).

بين الرّفص والاستبعاد

وغير بعيدٍ من هذا الجوّ، فإنّ علينا - وقبل التسرّع في رفض بعض المفاهيم العقديّة، ولا سيّما ذات البعد الغيبي - أن نميّر بين استبعاد العقل لشيء، وبين رفضه له وحكمه باستحالته. فثمّة قضايا قد لا يستطيع العقل الإحاطة بها، ولذا، فإنّ الموقف الحكيم، والذي يمليه العقل نفسه، هو أن يتوقّف الإنسان في شأنها، لا أن يبادر إلى رفضها. ويمكن أن نتفهّم استبعاده لها، وليس رفضها، لأنّ الاستبعاد لا يبرّر - في منطق العقل نفسه - الحكم بالاستحالة والرفض المطلق، قال تعالى مندداً بالذين كذبوا بالقرآن الكريم: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩].

(١) أنظر: المجلسي، المولى محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٠-١٦١.

وعلى سبيل المثال: فإنّ المعجزة، باعتبارها أمراً خارقاً للعادة أو لقانون الطبيعة، قد لا تكون في ذاتها مفهومة لدى العقل وفق تصوراته، بيد أنه لا يتمكّن من الحكم باستحالتها، ولا يملك معطيات تؤهّله أن يرفضها، فما عليه - والحال هذه - إلا أن يضعها في بقعة الإمكان، وفق القاعدة المأثورة عن ابن سينا: «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، حتّى يزودك عنه واضح البرهان»^(١)، وهكذا الحال في الاعتقاد بغيبية المهدي (عج)، وطول عمره، أو في حساب القبر، أو ما إلى ذلك من قضايا غيبية لا تدخل في نطاق الامتناع العقلي أو العلمي، ما يحتمّ الابتعاد عن الحكم بمنافاتها للعقل، كما يفعل البعض جهلاً وتسرعاً، أو ربّما بدوافع أخرى. أجل، للعقل أن يطالب بالدليل الذي يبرهن على صحّة انتساب هذه المفاهيم وسواها إلى الدّين.

ولا ينبغي أن يتوهّم أحدٌ بأننا ندعو إلى إحاطة العقل بأسوارٍ من التّعبد والغيبيات التي تسدّ باب النقاش الحرّ والنقد البناء، بل إنّنا كما رفضنا ونرفض جعل العقل أسير الهوى والاستحسان والظنون، فإنّنا نرفض جعّله أسير التّعبد أيضاً، لأنّ أحكام العقل ليست تعبديةً، وإنّما هي أحكام مبرهنة، مفهومة ومبررة، ويتقبّلها كلّ ذي وعي وبصيرةٍ إذا ما عُرضت عليه بطريقة هادفة وواضحة.

وقد طرح بعض الأعلام معياراً يتمّ في ضوئه التمييز بين أحكام العقل المبرهنة، وبين ما يشبه أحكام العقل، ممّا تدخله الأهواء والعادات، وتختلط به الظنون والتلبّسات، والمعيار هو: أنّ كلّ ما يتلاقى عليه عامّة العقلاء ويتقبّلونه، فهو

(١) نسب هذه القاعدة بالنص المذكور أعلاه إلى ابن سينا كثير من العلماء، إلا ما عثرنا عليه في كتب ابن سينا يختلف عن النص المذكور أعلاه، فهو يقول في الإشارات والتنبيهات «.. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك، ما لم تُبرهن استحالته لك، فالصواب: أن تسرّح ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزودك عنه قائم البرهان». ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٦٨، القسم الرابع، ص ١٦٠.

آية كونه حكماً عقلياً^(١)، وأمّا ما ينفرد بالاعتقاد به أشخاص قليلون أو جماعات محدودة، ولا يمتلك جمهوراً عريضاً يتفهّمه حتّى بعد الإرشاد والتنبيه، فهو آية كونه حكماً بعيداً عن منطق العقل.

العقل الفطريّ والعقل المستفاد

والشرط الثالث لإنتاجية العقل: أن لا يتعد في استدلاله وبراهينه عن الوجدان، كما نلاحظ هذا الابتعاد في بعض الاستدلالات العقلية المصادمة للمرتكزات العامة. وتوضيحاً لهذا الشرط نقول: إنّ ثمة رأياً يذهب إلى أنّ العقل في مدركاته ووعيه للحقائق والأشياء، يمكن تقسيمه إلى:

١- العقل الفطريّ الذي يمثّل قوة الإدراك لدى الإنسان، وقد طُبِعَ هذا الإنسان عليه وتميّز به من العجماءات، وهو عقلٌ يتّسم بالصفاء والنفاذ، ولديه قدرةٌ عالية على تمييز الحسّن من القبيح، والخطأ من الصحيح، سواءً في الأفكار أو المفاهيم أو الأفعال.

٢- العقل المستفاد، وهو عقلٌ يكتسبه صاحبه من تجاربه في الحياة، ويمكن تنميته بالأنشطة الفكرية، ويتأثر هذا العقل ببيئة الإنسان وأفقه الذهنيّ ومناخه الثقافي وظروفه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولذا قد تتفاوت أحكامه من زمنٍ إلى آخر، أو من بيئةٍ إلى أخرى.

والتقسيم المذكور للعقل، مع تأكيد مرجعية العقل الفطري، موروثٌ عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فقد روي عنه أنّه قال: «العقل عقلان: عقل الطبع، وعقل التجربة، وكلاهما يؤدي إلى المنفعة»^(٢).

(١) أنظر: البيزدي، الشيخ محمد تقي مصباح، أصول المعارف الإنسانية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٧٥، ص ٦٠، وفي بعض المصادر ورد

وروي عنه أيضاً أبيات من الشعر، يقول فيها:

رأيت العقلَ عقلين فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع^(١)

وقال الراغب الأصفهاني، بعد أن ذكر الأبيات المتقدمة المنسوبة إلى الإمام علي عليه السلام: «وإلى الأول- يقصد العقل المطبوع- أشار عليه السلام بقوله: «ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل»، وإلى الثاني - يقصد العقل المسموع - أشار بقوله عليه السلام: «ما كسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى»، وهذا العقل هو المعني بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وكل موضع ذمّ الله فيه الكفار بعدم العقل، فإشارة إلى الثاني دون الأول، نحو: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ - إِلَى قَوْلِهِ - صُمُّكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، ونحو ذلك من الآيات، وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل، فإشارة إلى الأول^(٢).

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في المقام: أي عقل هو الذي يشكل مصدراً للمعرفة العقائدية؟ هل هو العقل المطبوع أم المسموع؟

لا شك ولا خلاف في حجية العقل الفطري في كافة مدركاته، وهو المستفاد

بعنوان «العلم علمان: مطبوع ومسموع»، أنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٤ ص ٨٠، والمجلسي: محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٧٥، ص ٨٠.

(١) اشتهرت نسبته إلى الإمام علي عليه السلام، أنظر: الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠٤هـ، ص ٣٤٢؛ وكتابه الآخر: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، دار الذخائر للمطبوعات، قم - إيران ط ٣، لا، ت، وهي مصورة بالأوفست عن الطبعة المصرية التي نشرتها مكتبة الكليات الأزهرية بتاريخ ١٩٧٢م، ص ٧٤، وانظر أيضاً: نهج السعادة، ج ٨، ص ١٧٤.

(٢) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٣٤٢.

من الأدلة التي تقدمت حول حجية العقل ومرجعيته، كما يستفاد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام - على تقدير صحته - ويستفاد منه أيضاً، أنّ العقل الفطريّ هو المرجع والأصل للعقل الثقافي المكتسب، فهو الذي يضبط إيقاعه ويَعْقِلُهُ عن الزيغ أو التماذي مع الهوى، بل إنّه، ومع افتقاد الإنسان لطاقة الإدراك، أو لنقل لعقل الطبع، فلن ينفع عقل التجارب أو العقل المسموع، لانعدام الطاقة التي يمكن تنميتها بالتجربة. وأما العقل المستفاد، فحيث إنّه قد يعلوه الغش، وتلوّثه العادات السيئة، نظير ما يحصل مع الفطرة، كما يشير إلى ذلك الحديث النبويّ «كُلُّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»^(١)، فإنّ أحكامه قد تتعد عن الصواب، فيحتاج العاقل إلى مزيد من التأمل والتدبر ليتمكّن من تصحيح المسار، ونفض الغبار المتراكم بفعل المؤثرات الخارجية، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ نُفُسِكُمْ وَفِرَادَىٰ لُتَمِّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ [سبأ: ٤٦]. ولذا، كانت إحدى مهام الأنبياء، هي المساعدة على استخراج كنوز العقول ومكوناتها، كما أشار إليه الإمام علي عليه السلام في أوّل خطبة من خطب النهج، قال عليه السلام فيما روي عنه - : «بعثت [أي الله] فيهم [أي في الناس] رسلاً، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسبي نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفائن العقول»^(٢).

والخلاصة: إنّ حجّية العقل الثقافي المكتسب أو المسموع، تبقى رهن توفر أمور:

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٤؛ وروي نحوه عن الإمام الصادق عليه السلام، أنظر: الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي، (ت ٣٨١هـ)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا. ط، لا. ت، ج ٢، ص ٤٩.

(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤.

١ - تحرّره من المكبلات والمؤثرات المشار إليها.

٢ - أن تكون نتائجه يقينية.

٣ - أن لا تكون نتائجه مصادمةً للعقل الفطري، والمرتكزات الوجدانية، وإلا فلا يكون حجةً كما هو واضح، بل إنّ مصادمته للوجدان والفطرة، هي آية عدم كونه حكماً عقلياً، وهذا ما يحصل كثيراً في الاستدلالات البالغة التعقيد، والمبتنية على مقدّمات برهانية دقيقة لا يدركها الإنسان لو خلي وطبعه، على الرغم من أنّ «من يعتمد تلك الاستدلالات ويألفها، قد يعتزّ بها ويتفاعل معها، حتّى لو صادمت الوجدان، وخالفت المرتكزات العامة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، وبها يحتجّ عليه، وهو خطأ فادح لا يصلح عذراً بمقتضى الفطرة السليمة التي عليها المدار في استحقاق المدح والثواب واللوم والعقاب. وربما يقال: إنّ لا بدّ من التوافق بين العقل الوجداني والبرهان العقلي مهما تعقّد، أمّا لو اصطدم البرهان بالوجدان وخرج عن مقتضاه، فلا بدّ من التوفيق بينهما... ولو تعذّر التوفيق بينهما، تعيّن الإعراض عن البرهان، لكونه شبهةً في مقابل البديهة»^(١).

العقل الفلسفي

وغير خفي، أنّ من أبرز مصاديق العقل الثقافي المكتسب: العقل الفلسفي والكلامي، الذي هو حصيلة ثقافية غنية لتجربة عقلية متراكمة شكّلت منهجاً خاصاً في المعرفة عرف بالمنهج العقلي البرهاني، وقد ساهم هذا المنهج في بناء علم الكلام، وبدونه ما كان اكتمل هذا العلم ولا استطاع النهوض بالأعباء الموكولة إليه، أعني بذلك مهمّة تأصيل العقائد الإسلامية وحراستها والدفاع

(١) الحكيم، السيد محمد سعيد، أصول العقائد، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، العراق - النجف الأشرف، ط ٢، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص ١٨-١٩.

عنها أمام موجات التحريف والتشويه الداخلي والخارجي. بيد أن إغراق المتكلمين في الجهد الفلسفيّ البحث، أفقد علم الكلام حيويته وتأثيره، وأسّس لنزعة تجريدية نأت بالعلم المذكور عن هموم الفرد المسلم وتطلّعاته، وابتعدت عن ملامسة مشاعره. فإنّ طموح كلّ فردٍ مسلم، أن يشعر قلبه ببرد الإيمان، كما أيقن عقله بساطع البرهان، وهذا الطموح لم يستطع علم الكلام التقليديّ بأدواته ومصطلحاته الفلسفية أن يقوم بتلبيته، «إذ ما الذي يمكن أن يعنيه لدى هذا المسلم القول - مثلاً - إنّ الله وجود محض واجب الوجود، وإنّّه عالم بعلم هو عين ذاته، أو بعلم ليس هو عين ذاته...»^(١).

المطلوب من علم الكلام أن يبني لنا عقيدةً حيّةً، فاعلةً ومؤثّرةً، لكنّه مع الأسف، تحوّل إلى فنّ الكلام، أو (صنعة كلام) كما يحلو للغزالي تسميته^(٢)، وإنّ نظرة سريعةً إلى أهمّ المصادر الكلاميّة، تشهد بهذا التحوّل المفجع لعلم الكلام، من علم حيّ إلى مجرد (صنعة)، فلو نظرنا إلى شرح المقاصد للتفتازاني، أو شرح المواقف للجرجاني، أو شرح التجريد للعلامة الحلي، لألفينا مبحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ - وهو المطلوب بالذات في المباحث الكلامية، أو قل هو ذو المقدمة - لا يتجاوز ربع الكتاب، قياساً على المباحث العقلية والفلسفية التي تضمّنتها هذه الكتب، كمباحث الوجود والماهية والجوهر والعرض، وما إلى ذلك من المباحث التي قد يشكّل بعضها مقدّمات ضرورية لمبحث الإلهيات، لكنّ الكثير منها لا تعدو أن تكون مجرد مشاغل ذهنيّة وهموم عقليّة بحته لا صلة لها بعقيدة المسلم وحياته، فهي أشبه بميدانٍ يتبارى فيه علماء الكلام لإبراز مواهبهم وقدراتهم العقلية.

(١) جدعان، الدكتور فهمي، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، دار الشروق، الأردن، عمان، ط ٣، ١٩٨٨م، ص ١٩٢.

(٢) الغزالي، محمد بن محمد، (ت ٥٠٥هـ)، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت، بدون تاريخ، ص ٩٢.

وربما يعود السبب في ذلك إلى الإرث الفلسفيّ اليونانيّ الذي أشغل العقل الكلاميّ بمشاغل فكريّة هي أقرب إلى الترف الفكري منها إلى البحث العقدي، يقول بعض الأعلام المعاصرين: «إنّ أكثر أصول الفلسفة الموروثة عن اليونان، لم تعن بحلّ المشاكل الاعتقادية، ولم تفد في تقرير الأصول المهمّة الدينيّة، بل أحدثت فيها مشاكل، كما يُعلم ذلك بملاحظة علم الكلام والكتب الأصولية»^(١).

إنّ انشغال العقل الكلاميّ في دراسة فرضيات غير واقعيّة، وتحويل علم الكلام إلى مجرد صنعة، لم يكن هو السلبية الوحيدة للمنحى الفلسفيّ المشار إليه، بل إنّه أسّس لذهنيّة تتعاطى مع قراءة النص بطريقتة هندسيّة^(٢)، هي أشبه بالعمليات الرياضية والحسابية التي تجمد عند حرفية النص ودلالته اللغوية، بعيداً عن المعنى العرفي الذي يأخذ بعين الاعتبار في عملية قراءة النص الدلالة السياقية التي تركز على وعي المضمون اللغوي، وما يحتفّ به من قرائن سياقية أو غيرها، ممّا قد يعطي اللفظ معنىً آخر بعيداً كلّ البعد عن المعنى الحرفي، ولعلّه إلى هذا المعنى أشار محمد إقبال في قوله: «إنّ الفلسفة اليونانية، مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، غشّت على أبصارهم في فهم القرآن»^(٣).

إلى ذلك كلّه، يمكن القول: إنّ مقارنة المفاهيم العقديّة وفق منهج مفرط في التجريدية، أدّى - بشكل أو بآخر - إلى إقصاء النصّ الدينيّ ذاته، وإبعاده عن مجال الإفادة منه في البناء العقائديّ، في الكثير من المجالات والميادين التي يكون فيها للنصّ دورٌ في تأصيل الفكرة أو تأكيدها.

(١) محسني، الشيخ محمد آصف، صراط الحقّ، ذوي القربى، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٨هـ، ج ٢، ص ٣٧.

(٢) أنظر: فضل الله، السيد محمد حسين، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٢٢.

(٣) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر - القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨، ص ٨.

نزعتان مضادتان

إنّ المنحى الفلسفيّ المذكور الذي طغى على علم الكلام، أسهم في إنتاج أو تعزيز نزعتين مضادتين جاءتا كردّ فعلٍ على إيغال علم الكلام في النزوع نحو التجريد:

وأولى هاتين النزعتين: هي النزعة الصوفيّة التي خاطبت في الإنسان المؤمن قلبه ومشاعره بعيداً عن أسر المصطلحات وثقلها.

النزعة الثانية: هي النزعة الأخبارية التي بالغت في الاعتماد على أخبار الأحاد، وغالت في رفض المنهج العقليّ، وهجرت كلّ المصطلحات الفلسفيّة، وقد أمكن لهذه النزعة الأخبارية أن تتسلّل لا شعورياً إلى عقول الكثير من العلماء، بفعل الركود الكلامي، وتسلّل طريقة الاستنباط الفقهي إلى ذهن المتكلم، ولذا أفتى الكثير من الفقهاء في المفاهيم العقديّة، اعتماداً على أخبار لا تورث علماً ولا اطمئناناً.

إلا أنّ المنهج العقلي الذي أخذ به العدليّة، استطاع بالرغم مما تقدّم أن يحاصر إلى حدّ كبير المنهج الأخباري ذي النزعة الظاهرية، ويخفّف من غلوائه، ويحدّد من تأثيراته السلبية، الأمر الذي ساهم في تقديم صورةٍ عن الإسلام - في عقيدته وشريعته ومفاهيمه - بعيدة عن التزمّت والشكلائيّة والقراءة الحرفيّة الجامدة للنصوص الدينية، هذه الحرفية التي أدخلت التشبيه والتجسيم إلى الفكر الكلامي، كما أدخلت السطحيّة والتفكيك إلى الفكر الفقهي.

مكبتات العقل

ختاماً للحديث عن ضوابط العقل المنتج، لا بدّ لنا من أن نُنبّه إلى أنّ أهمّ ما يمتدحه الإسلام في العقل، هو فعل التأمل والتدبّر المستمرّ، والتفكير الحرّ

والمجرد؛ إنه يمتدح العقل النقديّ الذي لا ينفك عن الحراك، ولا يستسلم للأمر الواقع، ولا يتهيب الإبداع والتجديد، ولا يتجمّد في حدود ما عقله السلف أو استنبطه، إنّ خاصيّة القلق المعرفيّ هي التي تمنح العقل فاعليّته وحيويّته، وتجعل منه طاقة إبداع متدفّقة لا ينضب معيها.

أمّا العقل المحاصر بالنزعة النصويّة، والمثقل بسطوة آراء السلف، والمسكون بهاجس الإجماع والشهرة، والمكبّل بأصفاة النزوع الجمعي، أو بأغلال المصالح والغرائز والهوى، والمثخن بسياط التكفير والتعنيف، أمّا هذا، فهو عقلٌ مسترخٍ مستقيلٌ، لا يُتوقّع منه إبداع، ولا يرجى منه تغيير، فهو يعيش في سبات عميق، وعلينا أن نستعيد بالله منه، كما استعاذ منه عليّ عليه السلام في قوله: «نعوذ بالله من سبات العقل وقبح الزلل»^(١).

إنّ النشاط العقليّ لا يتجمّد في أطر محددة، ولا تحكّمه قوالب ثابتة في حدود ما اكتشفه الأقدمون وأنتجوه، بل هو قابلٌ للتطوير والتعديل، سواء في آليات إنتاجه ومصادرها، أو في وسائل استثماره وتفعيله، فالجمود على مصادر المعرفة وآليات التفكير الموروثة عن المنطق الأرسطي، جمودٌ غير مبرّر، بل هو جمودٌ معطلٌ ومكبّلٌ للعقل الإسلاميّ، وقد كلف الكثير من الخسائر الفادحة.

(١) الشريف الرضي، محمد بن الحسين، ٦، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨.

٤

العقل والنص علاقة تكامل لا تقابل

ما فتئت علاقة النصّ بالعقل علاقةً جدليّةً بامتياز، وقد تجاذبتها اتجاهات مختلفة إلى حدّ التباين، فبينما غالى البعض في التمسك بالنصّ والتعبد له، ورفض العقل ومعطياته، حتّى لو كانت يقينيّة، كما نسب إلى بعض الأخبارية، نحا آخرون منحىً معاكساً، فانحازوا للعقل انحيازاً مطلقاً، ودعوا إلى إقصاء النصّ والخروج عن أسرهِ، لأنّه - في رأيهم - لعب دوراً معيقاً أمام نهضة الأمة، وبين هذا وذاك، برز اتجاه ثالث عمل جاهداً على التوفيق بين العقل والنصّ، وكان ابن رشد أحد رموز هذا الاتجاه، وعبر عنه صريحاً في كتابه الشهير «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتّصال».

تمايز منهجي

إنّ ما يعنيني التركيز عليه كتمهيد تأسيسي وضروري لمبحث (علاقة النصّ والوحي)، هو تأكيد وجود تمايز منهجي بين مرجعية العقل ومرجعية النصّ، فهما طريقتان مستقلتان للمعرفة الدينية، وهذا التمايز هو تمايز إيجابي ومنتج، وينعكس على دور كلّ من العقل والنصّ ومساحات عملهما وطرائق وآليات اشتغالهما، وقد جاء الاعتراف صريحاً بهذا التمايز في الحديث المرويّ عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ لله على النّاس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة،

فأما الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول...^(١). أجل، إنَّ هذا التمايز لا يصل إلى مستوى القطيعة أو التضادَّ والتناقض المنطقي بين المنهجين، بل إنَّ افتراض هذا التنافر أو التضادَّ بين المنهجين، كما يبدو للبعض أن يصوّر، ليس بريئاً، ولا هو مجرد اشتباه، بل هو متعمّد، ويهدف إلى الإيحاء بأنَّ أتباع النصِّ الديني هو عملٌ غير عقلائي، ولا يملك مشروعيةً في نظر العقل. ووجه الخلل أو المغالطة في افتراض التضادَّ بين المنهجين المشار إليهما كأنَّما هما خطّان متوازيان لا يلتقيان، واضحٌ لا يكاد يخفى، فإنَّ العقل هو الذي يقود إلى الإيمان بالوحي، وهو الذي أرسى أساس حجّية النصِّ، فكيف ينافيه أو يضادّه؟! وهل ينافي الشيء ذاته أو ينفيها؟!

العقل أساس الحجّية

الذي نختاره ويقودنا إليه البرهان في تحديد ماهية العلاقة بين النصِّ والعقل، أنّها علاقة التكامل والمؤازرة، وليست علاقة التضادَّ والمغايرة، وبيان ذلك:

أمّا من جهة العقل، فنستطيع التأكيد أنّ له نحو سلطةٍ على النصِّ، فهو الذي يفسّره ويشرح مضامينه، وينفذ إلى أعماقه ويسبر أغواره، وهو الذي يحاكم بين النصوص المتنافية ظاهراً، ويجمع بينها أو يرحح بعضها على بعض. والمهمّة الأخطر والأهمّ للعقل، أنّه يشكّل مصفاةً للنصِّ، ومعياراً في قبوله أو رفضه، رفضه إن لم يكن النصّ ذا مستندٍ قطعيّ، وتأويله إن كان كذلك. والوجه في هذه المرجعيّة المعيارية، أنّ العقل عندما تتوفر شروط فعاليّته، بأن يكون قطعياً وبعيداً عن الهوى والمؤثرات، فإنّه يعتبر وحياً داخلياً، أو لنقل: إنّ صفحة العقل الفطري تمثّل كتاباً تكوينياً، بينما يمثّل النصّ كتاباً تدوينياً، ومحالٌ أن يتنافى كتاب الله التدويني مع كتابه التكويني، أو يتنافى كلامه مع فعله وخلقه، الأمر

(١) أنظر، الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦.

الذي يحتم - بعد كون الحكم العقلي قطعياً كما هو المفروض - التشكيك في صدور النص إن لم يكن قطعي السند، وإعادة النظر في فهمه واستنطاقه إن كان كذلك. ولا يخفى أن التوجيه المذكور لتأصيل مرجعية العقل وإثبات حجتيته، هو تبرير عقلي، وهو لا يضير، ولا يوقعنا في إشكالية الدور المعروفة، على اعتبار أنه قد تم إثبات مرجعية العقل وحجتيته بالعقل، وذلك لأن العقل لا يحتاج في إثبات مرجعيته المعرفية إلى مبرر من خارجه ليمنحه الشرعية، حتى لو كان هذا المبرر هو النص، بل إن العقل مستقل بإدراك هذا المعنى والحكم به، كما يشهد بذلك الوجدان، وإنما المستحيل في المقام، أن يكون مستند حجية النص هو النص نفسه، فإن ذلك ينتهي بنا إلى الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، وأما إدراك العقل لمرجعية نفسه وحاكميته على النص، فلا محذور فيه، ولا يتوقف على تأييد من النص، وإن كان صاحب النص قد أقر له بهذه السلطة، سواء في تفسير النص، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤] أم في محاكمة النصوص وغربلتها. وقد وردت الإحالة على حكم العقل في الكثير من النصوص القرآنية وغيرها، بما يظهر منه المفروغية من حجتيته، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، يشير بوضوح إلى أن العذاب قبل البيان لا يناسب شأنه وعدله تعالى، مما هو مدرك بالوجدان والبداهة العقلية، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لا يعدو كونه تنبيهاً إلى حكم عقلي بديهي يدركه كل عاقل، ومفاده: أن تعدد الآلهة مدعاة للاختلاف ومن ثم الفساد، إلى غير ذلك من النصوص القرآنية أو غيرها التي تؤكد تصريحا أو تلويحا مرجعية العقل في المجالات المشار إليها.

باختصار: «العقل هو مصدر الحجج وإليه تنتهي»^(١).

(١) أنظر: الحكيم السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقهاء المقارن، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

نماذج للتباين

والأمثلة العقدية والفقهية التي تمّ فيها رفض النصّ، أو عمّل على تأويله، بسبب منافاته لحكم العقل القطعي كثيرة، ويمكن أن نذكر بعضها هنا ممّا يتصل بالحقل الاعتقادي، فمن ذلك:

١ - الروايات^(١) الواردة في شأن ابن الزنا، وأنّه لا يدخل الجنّة، فإنّها منافية لحكم العقل بقبح الظلم، وهو حكم لا يقبل التخصيص كسائر أحكام العقل، كما أنّ تكليفه - أقصد ابن الزنا - بالأحكام الشرعيّة، مع الحكم عليه مسبقاً بأنّه من أهل النار، يغدو تكليفاً غير ذي جدوى، بل هو لغو، وهو لا يصدر عن الحكيم. ومن هنا، توقّف جملة من العلماء في شأن تلك الروايات، وحاولوا تأويلها أو ردّها علمها إلى أهلها.

٢ - ومن الأمثلة على ذلك أيضاً، أخبار الطينة^(٢)، إلى غير ذلك من النصوص التي تنافي بظاهرها أحكام العقل.

وخلاصة القول: إنّ العقل هو أساس حجّة النصّ والوحي، ولا يمكن بناء معرفة دينيّة أو تشكيلها إلا على أساس العقل.

الوحي: مرشد للعقول

وفي المقابل، فإنّ الوحي يلعب دوراً هاماً في مؤازرة العقل وترشيده وإعادته إلى صفائه الفطريّ، عندما تعلوه التراكمات وتغزوه المؤثرات، فتشوش رؤيته، وتعرقل فاعليّته، وتمنعه من بلوغ غاياته في اكتشاف الحقائق، وقد كان أمير

(١) أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٥ ص ٢٨٥، أرقام الأحاديث: ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٩ - ١٠ - ١١، وقد تطرقنا إلى هذا الأمر بشيء من التفصيل في كتاب «هل الجنة للمسلمين وحدهم؟»، مصدر سابق ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٢) تناولناها بالبحث في كتاب: «هل الجنة للمسلمين وحدهم؟» مصدر سابق، ص ٢٧ وما بعدها.

المؤمنين ﷺ وواضحاً عندما أكد أنّ واحدةً من مهام الأنبياء والرسل ﷺ، أنّهم ينفضون الغبار ويزيلون الركام عن العقل، قال ﷺ على ما ورد في أوّل خطبةٍ من خطب نهج البلاغة، وهو بصدد بيان مهام الأنبياء ووظائفهم: «ويشروا لهم - أي للناس - دفائن العقول»، وقد نبّهت العديد من الروايات إلى ضرورة التفريق بين العقل والشيطنة وعدم الخلط بينهما، في إشارة واضحةٍ إلى إمكانية انحراف العقل أو تشابه الأمور وتشاكلها بين ما هو من مقتضيات العقل أو من الوسوس الشيطانية، ففي الحديث عن الإمام الصادق ﷺ، وقد سئل عن العقل؟

قال: «ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان»، وهنا سأله الراوي عمّا كان لدى معاوية، وهو المعروف بدهائه، فقال ﷺ: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهةٌ بالعقل وليست بالعقل»^(١).

هذا، على أنّ ثمة مساحةً كبيرةً في مجال المعرفة الدينية الاعتقادية، لا مسرح للعقل ولا دور له فيها، كما سيأتي توضيحه. بل حتى الشرعيات إنّما وجبت لأنّها مقربة من الواجبات العقلية، ومن هنا قيل: «إنّ السمعيّات أطفاف في العقلية»^(٢)، بمعنى أنّ الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي، فمن امثال الواجبات السمعيّة كان أقرب إلى امثال الواجبات العقلية.

باختصار: كما أنّ النصّ بحاجةٍ إلى العقل في تأكيد مرجعيّته وإثبات حجّيته، وفي تقييم نتائجه الاجتهادية، فإنّ العقل بدوره يحتاج إلى النصّ في تحسين ظروف عمله وترشيده، وإزالة العوائق من أمامه.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١١.

(٢) أنظر: المرتضى، علي بن الحسين (ت: ٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٥هـ، ج ٢ ص ٣٣٥.

وعن هذه العلاقة المتبادلة والوطيدة بين العقل والوحي يقول السيد حيدر الآملي: «وبالجملة الشرع ليس بمستغنٍ عن العقل، ولا العقل عن الشرع، وإلى هذا ذهب أكثر علماء الإسلام»^(١).

وقد مثل بعضهم لهذه الحاجة المتبادلة بين العقل والوحي بمثال لطيف، وحاصله: «إنَّ العقل كالسَّراج، والشرع كالزيت يمدّه، فما لم يكن زيت لم يشعل السَّراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، وأيضاً العقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولا ينفع البصر ما لم يكن شعاعٌ من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر»^(٢).

مجالات العقل والنقل

يبقى تساؤل هام، وهو أنه هل ثمة مناطق محرّمة على العقل بحيث لا يستطيع أن يصل إليها إلا بمعونة الوحي وإرشاده؟

والجواب: إنّ مرجعية العقل في المجال العقدي لها استثناء وحيد، وهو ما يرتبط ببعض المغيبات، من قبيل: حساب القبر وعقباته، ومنازل الآخرة ومجرياتها، ومواصفات الجنة والنار، وما إلى ذلك من القضايا التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من خلال الوحي، وإن كان العقل لا ينفیها، أي إنه يقف إزاءها موقف المحايد.

(١) الآملي، السيد حيدر (القرن ٨هـ)، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، شركت انتشارات علمي وفرهنكي وأنجمن ایرانشناسي فرانسه، إيران، ط ٢، ١٣٦٨ هـ ز ش، ص ٣٧٣.

(٢) الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٣٩، ونقله في كتابه: علم اليقين في أصول الدين، تحقيق: محسن بيدارفر، دار الحوراء، بيروت - لبنان، ط ٢، ٢٠٠٨ م، ج ٢ ص ٩١٦ عن بعض الفضلاء، والظاهر أنّ المراد به الشيخ الحسن بن محمد الراغب الأصفهاني، فقد أورد هذا المعنى في كتابه «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتین»، كما صرّح بذلك السيد حيدر الآملي، أنظر: جامع الأسرار، مصدر سابق، ص ٣٧٣.

وفي هذا الصدد، يمكن لنا - تلخيصاً لما تقدّم - تقسيم القضايا العقدية باعتبار مصدر إثباتها إلى ثلاثة نطاقات:

١ - **المختصّات العقلية:** وهي القضايا الثابتة بالبرهان العقلي، ولا مجال لإثباتها بالنقل، كما هو الحال في مسألة وجود الله ووحدانيته وعدالته وسائر صفاته، أو مسألة النبوة العامّة، أي ضرورة إرسال الرسل، ويذكر الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ المعاد الجسماني في عداد القضايا العقلية الصرفة^(١)، بينما يرى الشهيد الثاني «أنّ العقل لا يستقل بإثبات المعاد البدني»^(٢)، والصحيح أنّ ثمة طريقتين لإثبات المعاد، وهما: البرهان العقلي، والوحي.

٢ - **المختصّات الدينية:** وهي القضايا التي لا مجال لإثباتها بالعقل، من قبيل تفاصيل يوم القيامة، وخصوصيات الجنة والنار، وكيفية الحساب، وكذلك ما يرتبط بعالم البرزخ أو حساب القبر، أو غير ذلك من القضايا التي ذكرها القرآن الكريم، أو وردت على لسان الصادق الأمين. ويذكر بعضهم الوحي والعلم اللدني في عداد هذا القسم^(٣).

٣ - **المشتركات بين العقل والوحي:** ويندرج في هذا القسم الكثير من القضايا العقدية، كما في قضية الإمامة أو المعاد كما أشرنا، أو العصمة أو ما إلى ذلك، فإن هذه وأمثالها يمكن إثباتها بالعقل والنقل معاً.

وهكذا يتّضح أنّ النسبة بين ما يثبت بالعقل وما يثبت بالوحي، هي نسبة العموم من وجه، أي إنّ لهما مادة اجتماع ومادتي افتراق^(٤).

(١) الخميني، روح الله، أنوار الهداية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم - إيران، ط ١، ١٤١٣ هـ، ج ٢، ص ١٤٢.

(٢) زين الدين الجبعي، الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، مصدر سابق، ص ١٥٩.

(٣) اليزدي، الشيخ مصباح، أصول المعارف الإنسانيّة، مصدر سابق، ص ١٣٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥ وما بعدها.

وأرى لزاماً عليّ هنا، أن أنبّه إلى أنّ من الميادين التي هي مجال خصب للنصّ الدينيّ - سواء القرآني أو الحديثي أو التاريخي - ما يتّصل بالنظرة إلى الأنبياء ﷺ، أو الأئمة ﷺ ومواصفاتهم ودورهم في الحياة. فإنّ بناء تصوّر العقدي بشأن هذه المفاهيم والمعتقدات، لا يصحّ الاعتماد فيه على التحليلات العقلية فحسب، بعيداً عن النصّ ومعطياته، وبعيداً عن واقع حياة المعصومين وسيرتهم، فإنّ التحليلات الموغلة في التجريد الفلسفي والعقلي في هذا المقام، سوف تقدّم رؤيةً أو صورةً مجتزأة، وربّما منقوصةً، قد تقترب بالأنبياء أو الأئمة ﷺ من درجة التألّيه والغلوّ، تماماً كما أنّ الاقتصار في بناء تصوّر العقدي بشأنهم على مجرد النصوص، ولا سيّما مع اعتماد القراءة الحرفيّة التي تجمد على بعض الظواهر، ولا تضع في الحسبان ما يقرّه العقل من دور ريادي لا بدّ من أن يضطلع به الأنبياء أو الأئمة، لن تقدّم هي الأخرى سوى صورة مشوّهة تهبط بهم عن مكانتهم الرفيعة ومنزلتهم السامية التي جعلتهم في محلّ الاصطفاء الإلهي، الأمر الذي يحتمّ علينا اعتماد منهج متوازن يأخذ كلا المنحيين العقلي والواقعي بعين الاعتبار، وأعتقد أنّ افتقادنا منهجاً من هذا القبيل، هو الذي أدخلنا في متاهة الغلوّ أو التقصير.

الفصل الثاني

الإدراك الديني

١ مرجعية الوحي: القرآن والسنة المتواترة

٢ الاتجاهات في حجية خبر الواحد في العقائد

٣ التسامح في أخبار العقائد: محاذير حقيقية ومبررات واهية

٤ وضع الأحاديث: دوافع وغايات

٥ حجية الأخبار العقديّة: معايير وضوابط

٦ دور الإجماع في الاستنباط العقدي

١

مرجعيّة الوحي القرآن ثم السنة

يمثّل الوحي مصدراً رئيساً من مصادر المعرفة الدينيّة، ولا يمكن تصوّر معرفة دينيّة دون أن تؤخذ مرجعية الوحي بنظر الاعتبار، ومرجعيّة الوحي من حيث المبدأ هي مرجعية إجماعية يتوافق على اعتمادها والاستناد إليها كافة أتباع الأديان السماوية والمؤمنين بها وليس المسلمون فقط.

والبحث عن مرجعية الوحي في بناء المعرفة الدينية يقع في النقاط التالية:

١ - تحديد مفهوم الوحي.

٢ - إقامة الدليل على حجية الوحي (إثبات الكبرى).

٣ - كيف نثبت الوحي؟

٤ - عموم حجية الوحي

وفيما يلي توضيح لهذه النقاط:

أولاً: تحديد مفهوم الوحي

الوحي ظاهرة مميّزة وفريدة عرفها تاريخ النبوات، وليس هو مجرد خيال نفسي أو كشف شهودي أو إلهام داخلي، وإنّما هو حقيقة أعمق من ذلك

بكثير، هو اتصال روعي بالملاء الأعلى يتلقى النبي ﷺ من خلاله تعاليم السماء بشكل خفي^(١)، إما بكلام مباشر من الله تعالى، أو بواسطة بعض المخلوقات، أو من خلال إرسال رسول من الملائكة، قال تعالى مشيراً على هذه الطرق الثلاث للوحي: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى ٥١].

والفارق الذي يميّز الوحي عن الإلهام أو الكشف هو:

١ - في المصدر، فالوحي مصدره خارج النفس، بخلاف الإلهام أو الكشف اليهودي الذي قد يحصل نتيجة صفاء روعي معين، والآيات القرآنية التي تشير إلى مصدر الوحي كثيرة جداً، منها: قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء ١٩٣ - ١٩٤]، ومنها قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [النجم ٥].

٢ - في التعبير والمضمون، ففي الإلهام أو الكشف إذا أُريد نقله إلى الآخرين، فإنَّ المُلهَمَ أو العارف ينقل كشفه وشهوده بعباراته الخاصة التي قد تعكس حقيقة الكشف وتصيب واقعه وقد تخطئ ذلك، أمّا الوحي فهو - شكلاً ومضموناً، حقيقة وتعبيراً - من عند الله تعالى، ولا يتدخل النبي ﷺ في الصياغة والتعبير، كما لا دخل له في المضمون، قال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ * إِنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُمْ وَقُرْآنُهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة ١٦ - ١٨].

٣ - في الحفظ، فما يسمّى الإلهام أو الكشف غير مأمون من أن تدخل فيه

(١) قال اللغوي الشهير ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «الواو والحاء والحرف المعتلّ، أصل يدلُّ على إلقاء علم في إخفاء، أو غيره إلى غيرك»، أنظر: ابن فارس، أحمد (ت ٣٩٥هـ)، ترتيب مقاييس اللغة، ترتيب: علي العسكري، وحيدر السجدي، مركز دراسات الحوزة والجامعة، قم - إيران، ط ١، ١٣٨٧هـ، ص ١٠١٥.

الذاتيات أو تتسلل إليه الوسوس الشيطانية، بينما الوحي مصون من ذلك كله، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤].

السُّنة وحي

وفي حكم الوحي أيضاً سُنَّة النبي ﷺ، وفق ضوابط وشروط معينة سيأتي الحديث عنها، فإن ما يصدر عنه ﷺ في المجال الديني عموماً، والعقدي خصوصاً، ممّا يرتبط بصفات الله وأسمائه، أو خصائص يوم القيامة ومجرياته، وما إلى ذلك، هو بإجماع المسلمين ليس اجتهاداً شخصياً منه، وإنما وحي الله إليه ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]. ويُعتبر الأئمة من أهل البيت ﷺ امتداداً لرسول الله ﷺ، على ما يرى الشيعة، ولكنهم ليسوا أنبياء ولا يوحى إليهم، فبموت رسول الله ﷺ انقطع وحي السماء، كما في الرواية عن الإمام علي ﷺ^(١)، فعلمهم ﷺ هو من موارث النبوة، وقد ورد في الخبر عن الإمام الصادق ﷺ: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين ﷺ، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله ﷺ»^(٢).

دور النبي ﷺ والأئمة ﷺ في بناء العقيدة

وربما يكون دور السُّنة في بناء المعتقدات أكثر وضوحاً من دورها في نطاق الأحكام، لأنّ ما صدر عنه ﷺ أو عن الأئمة من أهل البيت ﷺ في نطاق الأحكام يحتمل - ولو جزئياً - التدبيرية، أو أن يكون صادراً على نهج القضية

(١) أنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٢ ص ٢٢٨ يقول ﷺ: «بأبي أنت وأمي يا رسول الله لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والأنباء وأخبار السماء».

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٣.

الخارجية ما يجعله مختصاً بزمان معين ولا يشمل كل الأزمنة^(١)، أما في مجال العقيدة فلا مجال لهذه الاحتمالات، لأنّ العقيدة لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

ولا يخفى على الخبير بالسنة النبوية والمطلع على السيرة أنّ النبي ﷺ قد قام بدور كبير في بناء العقيدة الإسلامية، وأرسى قواعد الاعتقاد على أساس العقل والمنطق، رافضاً التقليد الأعمى وكلّ أنواع الخرافة التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي، ولذا رأيناه ﷺ يرفض ربط تفسير كسوف الشمس بموت أحد الناس، فقد جاء في مصادر عدّة أنّه في اليوم الذي توفي فيه إبراهيم ابن رسول الله ﷺ وصادف في ذلك اليوم أن كُسفت الشمس، فقال الناس: كُسفت الشمس حزناً على إبراهيم، فصعد النبي ﷺ المنبر وقال: «أيها الناس إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته..»^(٢). ولقد كان الجهد الأكبر الذي بذله النبي ﷺ هو في رفض الوثنية ومواجهة عقيدة الشرك وعبادة الأصنام التي عرفتها الجزيرة العربية قبل بعثته، فكان ﷺ - بحق - بطل التوحيد ومحطّم الشرك والوثنية، وسرعان ما أثمرت جهوده وأينعت، حيث لم يمض عقدان ونصف من عمر الرسالة والبعثة حتى استطاع أن يحدث انقلاباً كاملاً في المعتقدات والمفاهيم والسلوكيات والقيم الجاهلية التي أهدرت كرامة الإنسان واستنزفت الرّب سبحانه من عليائه وحولته إلى صنم من الحجر يُباع ويشترى، فكان أن تمّ بناء الإنسان الجديد على أساس عقائدي محكم تُحترم فيه إنسانية الإنسان ويُحترم عقله وتُصان كرامته، ولا أبالغ بالقول: إنّ معجزة رسول الله ﷺ الكبرى تكمن هنا، أعني في بنائه لذلك الجيل الطليعي الذي حمل الإسلام إلى العالم باعتباره رسالة التوحيد وتحرير الإنسان من نير كل العبوديات.

(١) أنظر: الخشن، حسين، الشريعة تواكب الحياة، ص ١٢٢ وما بعدها.

(٢) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٣ ص ٢٠٨، والبخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ٢ ص ٢٥، إلى غير ذلك من المصادر.

وامتداداً لرسول الله ﷺ، فقد قام الأئمة من أهل البيت ﷺ بمهمة حراسة الإسلام في وجه كل الشبهات الفكرية والعقدية التي واجهت المسلمين، ولا سيما بعد انفتاح العالم الإسلامي على ثقافة الشعوب التي دخلت الإسلام بعد الفتوحات وما ولده هذا التلاحق الفكري من إشكاليات مستجدة احتاجت إلى عقل ملهم ومسدد يجيب عليها، فكان عليّ ﷺ التلميذ الأول لرسول الله ﷺ وكان الأئمة ﷺ من بعده هم الملجأ وعليهم المعوّل في الملمات الفكرية والتحديات العقائدية، وقد اشتهرت كلمة عمر بن الخطاب: «لولا علي لهلك عمر»^(١)، والمتابع لما وصلنا من تراث عليّ ﷺ سيكتشف فيه الثراء والغنى الفكري والروحي، ولا سيما على مستوى العقيدة، فعلى يديه ﷺ تبلور مفهوم التوحيد، وكذا مفهوم العدل، وقد سئل عن التوحيد والعدل، فقال: «التوحيد ألاّ تتوهمه، والعدل ألاّ تتهمه»^(٢). وقيل له: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره، قال: وكيف رأيت؟ قال: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»^(٣)، إلى غير ذلك مما أثر عنه في باب العقيدة.

وهكذا تابع الأئمة ﷺ من وُلد عليّ ﷺ مهمة التأصيل العقدي وحراسة الإسلام في مواجهة كل موجات الانحراف والغلو والتضليل واستخدموا لهذه الغاية شتى الأدلة، من البرهان العقلي، إلى استنطاق الفطرة إلى استخراج اللطائف القرآنية، وتنوّعت أساليب الأئمة ﷺ في ذلك، فبعضهم اعتمد أسلوب الدعاء^(٤) والآخر

(١) أنظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (٢١٣ - ٢٧٦هـ)، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا. ط، لا. ت، ص ١٥٢..

(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٠٨.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٨.

(٤) كالإمام الحسين ﷺ، كما نلاحظ ذلك في دعاء عرفة وهو دعاء جليل القدر، أنظر: ابن طاووس علي بن موسى (ت)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القبومي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ، ج ٢ ص ٧٤، وهكذا الإمام زين العابدين ﷺ، فأَنَّ الصحيفة السجادية التي تركها لنا هي كنز عظيم في المعارف الإسلامية والإنسانية على تنوعها، كما أنّها كنز روحي منقطع النظير.

أسلوب الحوار والحجاج^(١)، إلى غير ذلك من الأساليب التي تحتاج إلى دراسة مستوعبة ومستقلة.

موقعية القرآن في البناء العقدي

ولا بدّ أن نلفت النظر إلى أنّ السُّنَّة النبوية وإن كانت تمثّل وحياً بالنسبة إلينا، لكن يبقى للوحي القرآني أهميته الاستثنائية، ولا سيما في بناء المفاهيم العقدية، لا لقطعية صدور النص القرآني وصيانته عن التحريف والتزوير وعن النقل بالمعنى فحسب، بل لأنه أيضاً يمثّل المرجع الأساس في محاكمة نصوص السُّنَّة ورواياتها، وتمييز صحيحها من ضعيفها، ولذا لا يمكننا قبول ما ينافي القرآن من تصورات عقدية، حتى لو كان ذلك وارداً في الروايات الصحيحة، لأنّ «ما خالف كتاب الله فهو زخرف»، كما تؤكد نصوص السُّنَّة نفسها^(٢). أجل، إنّ السُّنَّة في المقابل لها دور في تفصيل مجملات القرآن، وبيان مصاديقه وتطبيقاته، وتعيين ناسخه من منسوخه ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ولعلّه لهذا أرشد أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ابن عباس إلى عدم مخاصمة الخوارج بالقرآن، لأنّه «حمال ذو وجوه»، ودعاه إلى محاججتهم بالسنة، «فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً»^(٣).

وللقرآن الكريم منهج خاص في مقاربة المفاهيم العقدية، وقد أشرنا إلى معالم هذا المنهج وخطوطه العريضة في بحوث سابقة فلاحظ.

(١) كالباقر والصادق عليه السلام، أنظر: كتاب الاحتجاج للطبرسي.

(٢) ورد في ذلك في غير واحد من الروايات عن أئمة أهل البيت عليه السلام، راجع على سبيل المثال:

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٩.

(٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٣٦.

ثانياً: دليل حجّة الوحي

ولا يخفى أنّ الدليل على حجّة الوحي وتصديق مدّعي النبوة، هو العقل وحده، فإنّه يُدعى بصدق النبي، إمّا من خلال المعجزة التي تظهر على يديه، أو من خلال القرائن المفيدة لليقين بذلك، ولا يمكن إثبات أصل حجّة الوحي عن طريق الوحي نفسه، وإلا لزم الدور، وهذا المقدار لا ينكره أحد، بما في ذلك العلماء الأخباريون^(١).

إن قلت: إنّ إيمان النبي ﷺ نفسه سابق على معجزته، وهو - أعني الإيمان - ثابت بالوحي، فلا يستقيم نفيكم الحاجة إلى الوحي إلا بعد ثبوته من خلال الإعجاز.

قلت: ننقل الكلام إلى الإيمان المذكور، فإنّه على فرض كونه مستنداً إلى الوحي، فهو مستند إلى وحي سابق قد قامت الحجة عليه بالإعجاز على يدي النبي السابق، لتكون النتيجة أنّ الوحي لا يمكننا إثبات صدقيته وحجّيته، إلا من خلال الدليل العقلي المستند على المعجزة أو غيرها.

ولو فرض أنّ نبياً من الأنبياء كان يتعبّد لله قبل النبوة بوحي خاص نزل عليه، وليس بشريعة نبي سابق، كما قد يقال في أمر نبينا محمد ﷺ، فإنّ تعبده هذا هو شأن يخصّه ﷺ وما ألهم به وأوحى له هو حجّة عليه وحده، ولن يكون حجّة على الآخرين إلا بعد أن تثبت نبوّته لهم.

هذا فيما يرتبط بأصل حجّة الوحي، وأمّا دائرة الحجّة وسعتها وشمولها لكلّ ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو إمضاء، فيما يرتبط بقضايا العقيدة والتشريع، فيمكن الاستعانة في إثباتها - مضافاً إلى الدليل العقلي - بالوحي

(١) أنظر: الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام، بصيرتي، قم - إيران، لا ط، لا ت، ص ٢٦.

نفسه، دون أن يلزم أيّ محذور، إذ المفروض ثبوت حجّية أصل الوحي والنبوة. وأمّا مرجعية الأئمة من أهل البيت عليهم السلام فإنّ المستند الأساس لها هو كتاب الله من خلال آية التطهير^(١)، وسنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الثابتة بالسند القطعي، من خلال العديد من الأحاديث، وأهمها حديث الثقلين^(٢)، وقد كفانا علماء العقيدة والأصول مؤونة الاستدلال بالآية والحديث المشار إليهما وبغيرهما من الوجوه^(٣).

ثالثاً: كيف نثبت الوحي؟

مع اتّضح أصل حجّية الوحي ومرجعياته في المجالات الدينية كافةً، لا يبقى أمامنا سوى إثبات ما يعرف بالصغرى، أعني كون هذا الكلام أو ذاك وحيّاً أو متصلاً بالوحي. والإثبات متحقق بالنسبة إلى القرآن الكريم، للقطع - لدى كافة المسلمين - بأنّه كلام الله سبحانه. أمّا فيما يرتبط بالسُنّة فالأمر لا يخلو من صعوبة، ولا سيّما في المجال العقدي، فإنّ قضايا الاعتقاد لا يُكتفى فيها بصحة السند ما لم يكن قطعياً، كالخبر المتواتر، كما سنلاحظ.

وهذا - في الحقيقة - يُطلّ بنا على تفصيل مطروح في المقام، وهو التفصيل الذي يرى أنّ الأدلة السمعيّة ليست كلها حجّة في المجال العقدي، بل لا بدّ من أن يُفصّل بين الأدلة القطعيّة والأخرى الظنيّة، وقطعيّة الدليل السمعي تتوقف

(١) وهي الآية ٣٣ من سورة الأحزاب.

(٢) هو حديث يكاد يكون متواتراً بل هو متواتر فعلاً، وقد رواه أصحاب الصحاح وغيرهم، أنظر على سبيل المثال: الترمذي، محمد بن عيسى (٢٠٩ - ٢٧٩هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٣م، ج٥ ص٣٢٨.

(٣) أنظر على سبيل المثال: الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة لفقّه المقارن، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ط٢، ١٩٧٩م، ص١٤٧ وما بعدها.

على قطعية سنده ودلالته. وحيث إنّ حديث الدلالة قد سلف، فلا يبقى إلاّ حديث السند، وبما أنّ القرآن الكريم قطعي السند، فينبغي أن يكون حديثنا منصباً على السُنّة؛ ومن المعلوم أنّ الطريق إلى السُنّة هي الأخبار، حيث إنّنا وبحكم المسافة الزمنية التي فصلتنا عن رسول الله ﷺ وعن الأئمة من أهل بيته ﷺ أصبحنا بحاجة إلى وسائط توصلنا إلى السنة الشريفة، والوسائط هي سلسلة الرواة والمحدثين الذين نقلوا لنا - جيلاً بعد جيل - كلمات رسول الله ﷺ وسجّلوا مواقفهم، ونقلوا أيضاً كلمات الأئمة من أهل البيت ﷺ.

حجّة التواتر

وإذا كانت السنة قد نُقلت إلينا عبر الأخبار، فإنّ السؤال الأساسي هنا هو: هل يمكن الاعتماد على أخبار الآحاد في مجال الاستدلال العقائدي؟

وإنّما نطرح السؤال بشأن أخبار الآحاد، باعتبار أنّ الأخبار المتواترة لا شكّ في جواز الاعتماد عليها، لكنّ الكلام في إثبات التواتر، فإنّ لذلك شروطاً وضوابط عديدة قلّما تتوافر وتحقق، ولذا كانت الأخبار المتواترة قليلة العدد.

وخلاصة القول: إنّ الخبر المتواتر حجة على الصعيد العقدي، كما الفقهي، لأنّ التواتر يُنتج اليقين، سواء قلنا إنّه يقين استنباطي، كما هو تفسير المنطق الأرسطي لحجّة التواتر، أو أنّه يقين استقرائي قائم على مبدأ حساب الاحتمالات، كما يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله (١).

ويشار هنا إلى أنّ تواتر القضية العقدية، كغيرها من القضايا، يتمّ وفقاً لأنحاء التواتر الثلاثة المعروفة: وهي التواتر اللفظي والمعنوي والإجمالي، وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات، إن كان لفظاً محدّداً، فالتواتر لفظي، وإن كان

(١) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، مصدر سابق، ج ١، ص ١٩٥-١٩٦.

قضيةً معنويةً محددةً، فالتواتر معنوي، وإن كان لازماً متزجاً، فالتواتر إجمالي^(١).
ومثال التواتر اللفظي: حديث الغدير، على الأقلّ في بعض فقراته، وهي الفقرة التي يقول فيها النبي ﷺ: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»^(٢).

ومثال التواتر المعنوي: ما ورد بشأن كرامات الأئمة عليهم السلام، فإننا لو أخذنا كلّ روايةٍ على حدة، فهي خبر واحد، ولا يثبت مضمونها بشكلٍ قطعي، ولكن لو أخذنا القدر المشترك بين روايات الكرامات، فقد يحصل اليقين به ويثبت مبدأ الكرامة على نحو القضية المهملة.

وأما التواتر الإجمالي فمثاله: أن نتخب مائة خبر بشكلٍ عشوائيّ من مجمل الأبواب العقديّة، فإنّ بالإمكان حصول الجزم بصدق واحدةٍ منها على أقلّ تقدير. هذا فيما يتصل بالخبر المتواتر، وأمّا أخبار الأحاد فسوف نخصّص لها فقرة خاصة من البحث، وهي الفقرة الآتية والتي نبين فيها مختلف الاتجاهات في حجية خبر الواحد في المجال العقائدي.

رابعاً: عموم حجية الوحي

وقبل أن نقل الحديث إلى خبر الواحد والأبحاث المتعلقة به لا بدّ أن نذكر بعض التفاصيل في حجية الوحي، وبيان ذلك: أنّا قد أشرنا إلى أنّ ثمة تسالماً لدى الإلهيين - على اختلاف أديانهم ومذاهبهم - على الاستناد إلى الوحي والإقرار بحجّيته ومرجعّيته في شتى المعارف الدينيّة، إلّا أنّ هناك بعض التفاصيل في المقام تخصّص حجية الوحي في نطاق معين، وفيما يلي نتطرّق

(١) أنظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية)، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) نصّ على تواتره جمعٌ من أعلام السنّة والشيعّة، راجع: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص ١٩٤.

إلى تفصيلين رئيسيين في المسألة:

التفصيل الأول: إنّ دليل الوحي إنّما يكون حجّة في المجال العقدي إذا كان مفيداً للقطع واليقين، دون ما إذا كان ظنياً، وظنيّة الدليل تعود إلى ظنية السند أو ظنيّة الدلالة.

وهذا التفصيل صحيح، لقيام الدليل على حجّة الظن في بناء العقيدة، إلاّ أنّنا لن نستأنف في المقام حديثاً جديداً، لأنّ حديث ظنيّة الدلالة قد أسلفنا الكلام عنه في الفصل الرابع من الباب الأول، وأمّا ظنية السند فهي ما سوف نتناوله عما قريب في الحديث عن حجّة أخبار الآحاد.

التفصيل الثاني: وهو الذي يذهب أصحابه إلى حجّة الوحي الواصل إلينا من خلال القرآن دون السنة، وهذا التفصيل تبنته في الآونة الأخيرة جماعة أطلقت على نفسها اسم «القرآنيون الجدد»، وخلاصة الدعوة التي تبناها هؤلاء هي أنّ القرآن الكريم هو المرجعية الوحيدة التي يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها في بناء العقيدة واستنباط الأحكام الشرعية، فأى مفهوم عقدي أو حكم شرعي لم يتوفر عليه آية من كتاب الله تعالى فلا يؤخذ به، طبقاً لما يؤمن به هؤلاء.

وهذا التفصيل مرفوض رفضاً باتاً، لا لأنّه يفتقر إلى الحجّة القرآنية فحسب، بل هو مخالفٌ ومنافٍ للقرآن نفسه، باعتبار أنّ مرجعية السنة وحجيتها ثابتة بآيات القرآن، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر ٧]، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل ٤٤]، إلى غير ذلك من الآيات التي نصّت على ضرورة الأخذ بما أمر به النبي ﷺ وإطاعته والتسليم إليه، والانتهاه عما نهى عنه، فأية محاولة للتفلت من السنّة هي في العمق محاولة للتفلت من القرآن الكريم نفسه.

٢

الاتجاهات في حجية خبر الواحد في العقائد

بالعودة إلى السُّنة، فقد عَرَفَتْ أَنَّهَا تارة تصلنا من خلال الأخبار المتواترة أو المحققة بالقرائن المفيدة وهذه لا إشكال في حجيتها والاعتماد عليها في بناء العقيدة، وأخرى تصلنا من خلال خبر الآحاد، فهل يمكن الاعتماد في المجال العقدي على أخبار الآحاد؟

لا يخفى أن ثمة اختلافاً كبيراً في المسألة، يصل إلى درجة دعوى بعضهم إجماع الأمة على العمل به. وفي المقابل، يدّعي البعض الآخر الإجماع على عدم العمل به^(١). والحقيقة أن المتأمل في كلمات المتكلمين والفقهاء، يلاحظ أن ثمة اتجاهات ثلاثة في المسألة:

الاتجاه الأول: وهو الذي تبناه السلفية وأهل الحديث، ومفاده: الالتزام بحجية الخبر في المجال العقدي فضلاً عن المجال الفقهي، فقد نقل عن ابن قاضي الجبل - شيخ الحنابلة في عصره - قوله: «مذهب الحنابلة أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات الديانات»^(٢)، إلا أن يقال: إن الخبر الذي تتلقاه

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، (ت ١١٠٤هـ)، نزهة الأسماع في حكم الإجماع، ضمن تراث الشيعة الفقهي والأصولي، إعداد: مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي، مكتبة الفقه والأصول المختصة، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٩هـ، ج ١، ص ٤٠٢.

(٢) أنظر: الفضلي، الشيخ عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ص ٢٤١، نقله عن شرح الكوكب المنير، ج ٢، ص ٣٥٢.

الأمة بالقبول يفيد العلم، وربما نسب إلى الأخباريين الإمامية أنهم أيضاً لا يعولون في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام، إلا أنّ الحرّ العاملي، وهو من كبار العلماء في المدرسة الأخبارية، رفض هذا الكلام، مستدركاً بالقول: «إلا أن يراد أخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية المفيدة للعلم بورود الحكم عنهم عليهم السلام، وإلا فتعويلهم على خلافها، خصوصاً في الأصول، غير معقول»^(١).

الاتجاه الثاني: وهو يقع على الطرف المقابل للاتجاه الأول، ومفاده: عدم حجّية الخبر في الفقهيّات فضلاً عن العقديات، وقد تبناه جمع من أعلام الشيعة، كالسيد المرتضى^(٢)، وابن إدريس الحلبي^(٣)، وغيرهما من الأعلام^(٤)، وسيّضح الموقف من هذا الاتجاه فيما يأتي.

الاتجاه الثالث: وهو الذي تبناه مشهور العلماء^(٥) ومفاده: التفصيل في حجّية

- (١) الحر العاملي، نزهة الأسماع، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧٢.
- (٢) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٧١. والمرتضى أيضاً، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣٠٩.
- (٣) الحلبي، ابن ادريس (ت ٥٩٨ هـ)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٠ هـ، ج ١، ص ٥١.
- (٤) أنظر: الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٠.
- (٥) يقول الشيخ سديد الدين محمود الحمصي بشأن أخبار الآحاد: «لا يصح الاحتجاج بها في ما يتعلّق بالعقائد بالاتفاق» أنظر كتابه: المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران - قم، ط ١، ١٤١٢ هـ، ج ١، ص ٢٠٠ - ٢٠١؛ ويقول الشيخ الأنصاري: «وظاهر قول الشيخ في العدة، أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدّين على أخبار الآحاد اتفاقي، إلّا من بعض غفلة أصحاب الحديث» (الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥٧)؛ ويقول السيد المرتضى رحمته الله: «ومعلوم أنّ أخبار الآحاد لا تقبل في النّبوة ولا هي حجة في المعجزات، ولا قال أحد من العلماء أنّ النّبوات تثبت عند قريب ولا بعيد بأخبار الآحاد، بل بالأخبار الموجبة للعلم، المزیلة للرب» (المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣)، ويقول الشيخ محمد رشيد رضا: «وأحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد»، ذكره الشيخ محمود أبو ریا في كتابه (أبو ریا، محمود، أضواء على السّنة المحمدية، نشر البطحاء، إيران - قم، ط ٥، لا.ت، ص ٣٧٨).

الخبر بين المجال التشريعي والمجال العقيدي، فقالوا بحجّيته في المجال الأول إذا كان رواته ثقةً دون المجال الثاني؛ لأنّ خبر الواحد وإن كان رواته عدولاً، لا يفيد - في حدّ ذاته - علماً وبقيناً ممّا يتطلّبه الاعتقاد، إلا إذا وصل إلى حدّ التواتر، أو احتفّ بقرائن خارجيّة وداخلية أوجبت حصول العلم واليقين بمضمونه أو بصدوره، ولعلّ ما حكى عن النّظام من أنّ الخبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه^(١)، ناظر إلى ذلك، فلا موجب لإنكار ذلك أو تسخيفه^(٢).

أدلة الاتّجاه الثالث

وممّا يعزّز من وجهة التفصيل المذكور، أنّ الأخبار المرتبطة بالمجال التشريعي، خضعت للنقد والغربة من خلال الجهود التي بذلها الفقهاء والعلماء، بخلاف الأخبار المرتبطة بالشأن العقائدي، فإنّ التساهل إزاءها ظلّ سيّد الموقف، مع أنّها عرضةٌ للكذب والدسّ والتزوير أكثر من تلك، بناءً على ما هو معروف من أنّ إحدى دواعي الوضع والكذب قامت على خلفيّة النزاع الكلامي ومحاولات الانتصار المذهبي، أضف إلى ذلك، أنّ الخلل في أخبار العقيدة أكثر خطورةً من الخلل في الأخبار المرتبطة بالأحكام الشرعيّة والسلوك الشخصي.

ويمكن مقارنة الاستدلال على التفصيل المذكور بأكثر من وجه:

١ - إنّ مقتضى القاعدة الثابتة بالبرهان والقرآن، عدم حجّية الظنّ مطلقاً، وفي كافّة الحقول المعرفية، بيد أنّ ما دلّ على حجّية خبر الثقة، يدفعنا إلى رفع اليد عن هذا الإطلاق بخصوص الأخبار الواردة في الحقل التشريعيّ، بناءً على الرأى المشهور، دون ما هو واردٌ في المجال العقائدي أو التكويني، فهذه إذا لم تحتفّ بالقرائن الموجبة لليقين أو الاطمئنان، تبقى داخلّةً في عموم النهي القرآني عن اتّباع الظنّ.

(١) المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه.

٢- أن يقال: إنه لا معنى للحجّية في أخبار العقائد، لأنّ الحجّية في الأخبار التي لا تفيد القطع أو الاطمئنان، لا تعني سوى التبعّد بترتيب الآثار الشرعيّة على مضمون الخبر فيما كان له أثر شرعيّ، وهو غير موجودٍ سوى في روايات الأحكام^(١).

أدلة الاتجاه الأول

وأما الوجه الآخر في المسألة، وهو تعميم الحجّية لأخبار العقائد، فضلاً عن أخبار الأحكام، فيمكن الاستدلال له:

١- إنّ ما دلّ على حجّية الخبر - كالسيرة العقلية مثلاً - عام وشامل لمطلق الأخبار، سواءً كان مضمونها تشريعياً أو عقدياً.

ويُرَدّ عليه: أنّ السيرة المشار إليها، لا يحرز قيامها على الأخذ بخبر الثقة في القضايا العقائدية، إلا إذا كان الخبر مفيداً لليقين، أو محتفياً بقرائن توجب الاطمئنان.

على أنّ حجّية السيرة في المقام رهناً بعدم الردع عنها، وما دلّ على عدم حجّية الظنّ، يشكّل رادعاً عنها في المجال العقدي على أقلّ تقدير، يقول العلامة الطباطبائي: «ولا دليل على حجّية الآحاد في غير الأحكام الفرعية من المعارف الأصلية، لا من طريق سيرة العقلاء، ولا من طريق الشرع»^(٢).

٢- إنّ النبي ﷺ أرسل الرسل والدعاة إلى الممالك والأقطار والقبائل، وإلى أطراف البلاد، لدعوة الناس إلى الدين، والإقرار بالنبوة والرسالة، وهؤلاء الرسل

(١) راجع: فضل الله، السيد محمد حسين، من وحي القرآن: مصدر سابق، الحلقة ١٤، ص ١٣، والحلقة ١٥، ص ١٥٧.

(٢) أنظر: الطباطبائي، السيد محمد حسين، تعليقه على بحار الأنوار، ج ٦، ص ٣٦٦.

كانوا آحاداً، ومع ذلك، قامت الحجة بقولهم على القوم المنذرين^(١).

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن هؤلاء أرسلوا بغرض تنبيه الناس وتحذيرهم، لينظروا في أدلة النبوة وأعلام الرسالة، هذه الأدلة الموجبة للعلم، لا أن أقوال هؤلاء حجة على الناس^(٢).

ثانياً: لو سلمنا أن البعض كان يأخذ عقيدته من هؤلاء المبعوثين والرُّسل، فليس ذلك لبنائهم على حجّية خبر الواحد الظني، وإنما لأنّ كلام المبعوث كان كلاماً مستدلاً ومبرهنًا، ويحاكي فطرة الناس، ما يؤدي إلى اقتناعهم التام بما يقوله، ولا سيما أنّ العرب عامة، وأهل البادية خاصة، كانوا أقرب إلى صفاء الفطرة، وبعيدين كلّ البعد عن التعقيدات الفلسفية وغيرها، وفي الوقت عينه، فإنّ مفاهيم العصر الجاهلي العقديّة المتصلة بالشرك وعبادة الأصنام، وغيرها من المفاهيم الخرافية، كانت خير مساعد لهؤلاء الدعاة والرسل في دعوتهم، لأنهم يحملون دعوة الحق ورسالة التوحيد المعتمدة على المنطق والحجة والعقل.

٣- إنّ لازم القول بعدم حجّية خبر الواحد في العقائد ما لم يكن مفيداً لليقين أو الاطمئنان، إلغاء كلّ حديث النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، والاقتصار على بضعة أحاديث قد لا تتجاوز عدد أصابع اليدين، إذاً فعلى الإسلام السلام^(٣).

إلا أنّ هذا الاعتراض غير تام، لأنّ أمّهات القضايا العقديّة، وبعضاً غير قليل من تفاصيلها، ثابتة بالأدلة القطعية العقلية أو النقلية، وليست بحاجة إلى أخبار

(١) أنظر حول هذا الاستدلال: عويضة، الدكتور محمد عبد الله، حجّية خبر الواحد في الأحكام والعقائد، دار الفرقان، عمّان - الأردن، ١٩٩ ط ١، ٩٠م، ص ١٢ - ٢٤.

(٢) أنظر: المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣.

(٣) مرتضى، السيد جعفر، خلفيات، دار السيرة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٢٤١هـ، ج ٢، ص ١٣٤.

الآحاد. على أنّ الروايات التي يمكن تحصيل الوثوق والاطمئنان بها، ليست بهذه الندرة لينعى الإسلام بهذه الطريقة التهويلية، كيف وقد تبني جمعٌ من كبار الفقهاء، كالمرتضى وابن إدريس وغيرهما، موقفاً رافضياً لاعتماد أخبار الآحاد، حتّى على المستوى الفقهي، فضلاً عن العقائدي، ومع ذلك، لم يلزم خراب الدين ولا تأسيس دينٍ جديدٍ!

بين الوثوق والوثاقة

هذا كلّه لو بنينا على الرأي المشهور في حجّية خبر الثقة في الأحكام، بيد أنّ هناك اتجاهاً آخر اختاره جمعٌ من الأعلام، وهو يرى أنّ الحجّية ثابتة للخبر الموثوق لا لخبر الثقة^(١)، والفرق بين الاتجاهين: أنّ الأوّل - أعني الرأي المشهور - يعتمد وثاقة الراوي أساساً في الحجّية، فإذا أحرزت وثاقته، أخذ بالرواية، سواء حصل الوثوق بصدورها أو لم يحصل، وأمّا الاتجاه الثاني: فيرى أنّ العبرة بحصول الوثاقة بالرواية لا بالراوي، فكّلما حصل وثوقٌ بصدورها، كان ذلك كافياً للأخذ بها، ولو لم تحرز وثاقة الرواة، وإذا لم يحصل الوثوق بها، كان ذلك كافياً لرفضها حتّى لو كان روايتها ثقةً عدولاً.

بناءً على هذا الاتجاه، قد يقال: إنه لا يبقى ثمّة مجال للتفصيل المشار

(١) إنّ بين المسلّكين عموماً من وجه، لاجتماعهما في خبر الثقة الذي يحصل الوثوق به مضموناً وصدوراً، وافتراق مسلّك حجّية خبر الثقة عن المسلّك الآخر في الخبر الذي لا يكون مضمونه موثوقاً، لقيام الظن على خلافه، وافتراق الثاني عن الأوّل في الخبر الضعيف من ناحية الراوي الموثوق من ناحية مضمونه لقيام الظن على وفقه. (أنظر: آل راضي، الشيخ محمد طاهر، (ت ١٤٠٠هـ)، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الطبعة الأولى، أسرة آل الشيخ راضي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ج ٦، ص ٧٨). وحول من تبني هذا الرأي انظر: السيستاني: السيد محمد رضا، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، تقريراً لدروس السيد علي السيستاني، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ٨٧.

إليه بين (أخبار الفروع) و(أخبار الأصول)، لأنّ الوثوق الاطمئنانى - إذا ما حصل - فهو علم عرفى، ولا تشمله الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ، وهو طريقٌ جرى عامّة العقلاء على الاعتماد عليه في شتى المجالات، سواء العقدية أو التشريعية أو القضائية أو غيرها. أجل، الشأن، كلّ الشأن، في تحصيل الاطمئنان بصدور الخبر وبمضمونه، فإنّ ذلك رهن توفّر عناصر موضوعية تساعد على حصوله، ومن أهمّها: وثاقة الرواة، وموافقة الخبر للكتاب وثوابت السنة، وكذلك موافقته للمرتكزات العقلانيّة، وموافقته وعدم منافاته لأحكام العقل..، فإذا توفرت هذه القرائن أو العناصر، وأوجبت الوثوق الاطمئنانى، فهو المطلوب، وإلا فلا يمكن التعويل على الخبر في الفروع فضلاً عن الأصول. يقول الشهيد الثاني رَحِمَهُ اللهُ: «الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنيّة، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية»^(١).

(١) نقله عن المقاصد العليّة: الأنصاري، الشيخ مرتضى، في فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥٧.

٣

التسامح في أخبار العقائد محاذير جمّة ومبررات واهية

في ضوء ما تقدّم، من عدم حجّية أخبار الآحاد في الحقل العقائدي، لا بدّ لنا من أن نسجّل استغرابنا إزاء ظاهرة التساهل والتسامح الملحوظة في اعتماد الخبر الواحد في مجال الاستنباط العقدي، حتّى من قبل من يصرّح بعدم حجّيته في هذا الحقل، وقد بُني على التسامح المشار إليه الكثير من التصورات والمفاهيم التي تصل إلى حدّ الغلو ببعض الرموز، أو اتّخاذ مواقف وآراء متشدّدة ومتشجّجة ربما تصل إلى حدّ تكفير الآخر، أو الحكم على أمة كبيرة من النّاس بالهلاك والعذاب، كما في مفهوم الفرقة الناجية الذي ينصّ على هلاك معظم الأُمَّة الإسلاميّة لمجرد خبر واحد^(١)، وإن كان صحيح السند على أفضل التقادير.

ومما يمكن ذكره في هذا السياق، ما روي عن رسول الله ﷺ بشأن أمّه (رضي الله عنها)، قال ﷺ: «استأذنت ربّي أن أستغفره لأمي فلم يأذن لي، واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي»^(٢)، وفي حديث آخر بشأن والده: أنّ رجلاً قال: يا رسول الله، أين أبي؟ قال: «في التّار»، فلمّا مضى، دعاه فقال له: «إنّ أبي وأباك في

(١) تعرضنا لنقد هذا الحديث سناً ودلالة في كتابنا: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، مصدر سابق، ص ١٦٨.

(٢) النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٧١.

النار»^(١). إنَّ هذين الحديثين - وبصرف النظر عن كونهما مخالفين لحكم العقل بقبح معاقبة من لم تقم عليه الحجّة؛ وأهل الجاهليّة في معظمهم كذلك، فهم من أهل الفترة الذين لم يبعث الله فيهم نبياً حسبما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرَّسُولِ﴾ [المائدة: ١٩] - لا يمكن الاعتماد عليهما في هذه المسألة، لأنها موضوع لحكم عقائدي، أعني حكم الثواب والعقاب، وهو مما لا يمكن إثباته بأخبار الآحاد، كما سلف.

استغراب!

ويبلغ التساهل في هذا المجال مستوى الغرابة، عندما يتم الاستناد إلى روايات ضعيفة السند، أو مرسلّة في إثبات بعض المطالب الاعتقادية، فإن أخبار الآحاد إذا لم تكن معتمدة في العقائد، مع كونها صحيحة الإسناد، فكيف إذا كانت ضعيفة الإسناد!^(٢)

ولا يقل غرابة عن ذلك، أن يبلغ التساهل حدّاً يعتمد فيه البعض في مقام الاستدلال والاستشهاد لبعض القضايا العقديّة بما لا أصل له، أو بما لم يثبت كونه خبراً ولو مرسلّاً، من قبيل اعتماد البعض على ما ورد في بعض الأدعية غير

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٩١.

(٢) ولعلّه من هذا القبيل الحديث القدسيّ: «لولاك ما خلقت الأفلاك»، فإنّه حديث مرسلّ، ولم يذكر في شيء من المصادر المعتمدة، أجل، نقله العلامة المجلسي عن أبي الحسن البكري أستاذ الشهيد الثاني، في كتابه الأنوار مرسلّاً عن عليّ عليه السلام، أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤٥، ص ٢٠٠، وقد عدّه بعضهم في الموضوعات العجلوني، كشف الخفاء، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٤. ومع ذلك، فقد استدلل به البعض لإثبات الولاية التكوينية، أو لإثبات أنّ النبي صلى الله عليه وآله هو العلة الغائية (المنتظري، الشيخ حسين، دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٧٦؛ والمنتظري، نفسه، من المبدأ إلى المعاد، مصدر سابق، ص ١٤٣). وقد يكون مضمون هذا الخبر وارداً في روايات أخرى، إلّا أنّ ذلك لا يوجب تصحيح الخبر، ولا سيّما إذا أريد الاستشهاد ببعض خصوصياته التعبيرية.

المنسوبة إلى المعصومين^(١).

والأغرب من ذلك كله، أن يبلغ التساهل حدًّا يعمد البعض^(٢) معه إلى تجاوز كل ضوابط رواية الحديث وشروطها، فينسب إلى النبي أو الإمام أحاديث لا وجود لها في المصادر الحديثية، ومصدرها الوحيد هو الأحلام!

ولا يخالجننا أدنى شك، بأنَّ الشَّلل الذي أصاب علم الكلام الإسلامي، هو الذي أسهم في خلق هذه النزعة الأخبارية التي تتساهل إزاء الأخبار العقديّة، وتتسامح في دراسة أسانيدھا، وتغضُّ الطرف عن محاكمتھا وفق الموازين العقلية، الأمر الذي فتح الباب واسعاً أمام اجتياح أخبار الغلو والتشبيه والجبر والخرافة، عقول المسلمين، ووجدت لها جمهوراً عريضاً تلقَّاهَا بالقبول دون تحقيق أو توثيق.

- (١) ونذكر مثلاً لذلك، الدعاء الذائع على الألسنة: «اللهم إني أسألك بفاطمة وأبيها وبعلمها وبنيتها والسرّ المستودع فيها»، وقد نسبه بعض كبار المراجع تارةً إلى النبي ﷺ وأهل بيته... الكوراني، الشيخ علي، الحقّ المبين في معرفة المعصومين ﷺ، بحوث مستفادة من محاضرات الشيخ وحيد الخراساني، دار الهدى، إيران - قم، ط ٢، ٢٠٠٣، ص ٢٦١، وأخرى إلى الإمام علي ﷺ في تعليم الاستخارة (المصدر نفسه، ص ٣٠٢)، وقد استفاد من هذا الدعاء، الكثير من الفوائد العقائدية فيما يرتبط بمحورية السيدة الزهراء بالنسبة إلى الخمسة المعصومين ﷺ، أو فيما يرتبط بمسألة السرّ المستودع فيها. على الرغم من أنّ هذا الدعاء لم يعثر له على مصدر، ولا ثبتت روايته عن أحد من المعصومين ﷺ، وإنّما نقل عن السيد المرعشي رحمه الله أنه أوصى ابنه بالمدائمة على قراءته، ونقل عن عالم آخر أنّه كان يدعو به، أنظر: المسعودي، الشيخ محمد فاضل، الأسرار الفاطمية مؤسسة الزائر في الروضة المقدسة لفاطمة المعصومة ﷺ، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٠هـ، ص ٢٥، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يمثل حجةً على الإطلاق باتفاق العلماء.
- (٢) يُنقل ذلك عن الشيخ أحمد الأحسائي، فإنّه «في كثير من المواضع، وخصوصاً في شرح الزيارة الكبيرة، يقول: سمعت عن الصادق ﷺ، وفي بعض المواضع يقول سمعت عنه مشافهةً، وليس مراده السماع في حال اليقظة...» أنظر: التنكابني، محمد بن سليمان، قصص العلماء، ذوي القربى، قم - إيران، ط ٢، المعربة، ١٤٢٩هـ، ص ٦٠.

قياس غير مفهوم

وما يبعث على الاستغراب، أن يدعو بعض كبار العلماء المعاصرين إلى التسامح في أسانيد الأخبار ذات المضامين العقدية، مساوياً بينها وبين أخبار المستحبات، ومتجاوزاً ما هو معروفٌ من أنّ خبر الواحد ليس حجّةً ولا يعوّل عليه في أصول العقائد فيما لو كان صحيح السند، فضلاً عمّا لو كان ضعيفاً. قال ما نصّه:

«وهذا التدقيق والتحقيق والتثبت لاستحصال الاطمئنان بصدور الحديث عن المعصوم، يتأكد فيما يتعلّق بالأحاديث المرتبطة بالحكم الإلزامي، مثل الواجب والحرام، أو المعاملات والأموال المالية والحقوقية والسياسية، في حين أنّ التعامل مع الأحاديث الأخرى - كالمحدّثة عن أصول العقائد والمستحبات - لا يحتاج إلى هذا المقدار من التحقيق والدقة»^(١).

إنّ ما يثير الاستغراب في هذا الكلام - لو أُريد به ظاهره^(٢) - هو: أنّ التحقيق والتثبت المطلوب في الأخبار ذات المضامين الفقهية، يستدعي تثبّطاً بدرجة أعلى في الأخبار ذات المضامين العقدية، وأمّا مساواة أخبار العقائد بأخبار المستحبات، فهو أشدّ غرابةً، وقياس إحداهما بالأخرى قياس مع الفارق، لأنّ أخبار العقائد تؤسّس للبناء المعرفي الذي لا يكمل إسلام الشخص وإيمانه إلا به، بينما المستحبات هي مجرد نوافل عمليّة لا يחדش الإخلال بها في استقامة

(١) أنظر: الصافي، الشيخ لطف الله، أنوار الولاية، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ٢٧.

(٢) إنّما قلّ: لو حمل على ظاهره، لأننا نستبعد أن يكون ظاهر الكلام مراداً له، أنّه ولا سيّما قد صرّح في موارد أخرى بأنّ الخبر الواحد حتى لو كان صحيح السند لا يصح الاستناد إليه في إثبات المعتقدات، بل لا يمكن إلزام المكلف بالاعتقاد بمضمون الخبر الوارد في المجال العقدي، أنظر: الصافي، الشيخ لطف الله، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام، مركز نشر وتوزيع والآثار العلمية للشيخ الصافي، قم - إيران، ط ٣، ١٤٣٠هـ، ج ٣ ص ٢٦٥.

المسلم وعدالته، فضلاً عن إيمانه وإسلامه. على أنّ للمستحبات خصوصيةً تميّزها ممّا عداها من سائر الأحكام الاشتراعية والمفاهيم العقدية، وهذه الخصوصية هي التي توفرّ غطاءً شرعياً - بنظر جمع من الفقهاء - للتسامح في أسانيدها، من خلال الأخبار الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته، المعروفة بأخبار (من بلغ)، والتي تنصّ على أنّ «من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل، التماس ذلك الثواب، أوتيهِ وإن لم يكن الحديث كما بلغه»^(١).

وقد انتزع الفقهاء من هذه الأخبار قاعدةً عرفت بقاعدة (التسامح في أدلّة السنن)، فلو أخذنا بهذه الأخبار في موردها (السنن)، وصرّفنا النظر ممّا دار من نقاش أصولي حول مدى دلالتها على قاعدة التسامح المذكورة، إلاّ أنّه لا مجال - بحال - لتعميم مفادها إلى غير دائرة السنن. هذا التعميم غير المبرّر، شكّل غطاءً سمح بتسلل أخبار الغلو والخرافة إلى الأذهان والعقول، وحال دون انطلاق جهود أو بحوث جادة هدفها غربلة التراث وتصفيته من الموضوعات.

قولوا فينا ما شئتم

ولعلّ ممّا ساهم في تعزيز الاتجاه التسامحي إزاء الأخبار العقدية - مضافاً إلى التعميم الخاطيء لأخبار (من بلغ) - هو محاولة إيجاد مظلة خبرية أخرى للتسامح المذكور، وهذه بطبيعة الحال مفارقة عجيبة، إذ تتمّ شرعنة المنهج الإخباري، استناداً إلى الأخبار نفسها، وهذه المظلة هي الخبر القائل: «نزهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»، أي إنّ بإمكانك - وفق هذه المحاولة - أن تنسب إلى النبي ﷺ أو الأئمة من أهل بيته ﷺ كلّ كرامة أو فضيلة ولو لم يرد فيها نص، شرط تنزيههم عن الربوبية.

(١) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨٧.

لكنّ هذه المحاولة لا تصحّ، لأنّ الرواية المذكورة ضعيفة السند بكلّ صيغها وطرقها، كما اعترف بذلك بعض العلماء^(١)، وهي مروية في المصادر الثانوية، أو المثيرة للالتباس^(٢). هذا من جهة السند، وأمّا المضمون، فإنّ الرواية بحسب ما جاء في كتاب «مشارق أنوار اليقين»، تتضمّن مصطلحات تثير الريبة وتبعث على الشكّ، إضافةً إلى احتمال كونها منحوّلة، فقد روى الحافظ البرسي عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: «نزّهونا عن الربوبية وارفعوا عنّا حظوظ البشريّة، فلا يقاس بنا أحدٌ من النَّاس، فإنّا نحن الأسرار الإلهيّة المودعة في الهياكل البشريّة والكلمة الربانيّة الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذلك ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وعظمة الله لا توصف»^(٣)، فإنّ هذا الكلام هو أقرب إلى كلمات الصوفية منه إلى أحاديث الأئمّة عليهم السلام.

على أنّ كتاب الحافظ البرسي هذا، وسائر كتبه، لا يعوّل عليها، حتّى أنّ العلامة المجلسي - مع أنّه لم يلتزم بصحّة كل ما أورده في كتاب البحار، ولذا جمع فيه كل ما انتهى إليه من الغثّ والسمين - رفض أن يورد ما تفرّد البرسي بروايته في كتابه: «المشارق» و«الألفين»، لاشتمالهما على «ما يوهم الخبط والخلط والارتفاع»^(٤)، وهكذا رفض الحر العاملي أن ينقل من كتاب «المشارق» في «وسائل الشيعة»^(٥)، ورأى أنّ في كتابه إفراطاً، وربّما نسب إلى الغلو^(٦)، وأمّا

(١) الصدر، السيد محمد محمد صادق، أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام، مؤسسة العارف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٢٦.

(٢) الصفار، محمد بن الحسن (ت ٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات، منشورات الأعلى، طهران - إيران، لا.ط، ١٤٠٤هـ، ص ٢٦١؛ والبرسي، الحافظ رجب، (حي ٨١٣هـ)، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٩، ص ١٠١.

(٣) البرسي، مشارق أنوار اليقين، مصدر سابق، ص ٦٩.

(٤) أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ١٠.

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٥٩.

(٦) الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، لا.ت، ١٣٦٢هـ، ج ٢، ص ١١٧.

السيد محسن الأمين، فقد هاجمه بعنفٍ قائلاً: «وفي طبعه شذوذ، وفي مؤلفاته خبط وخلط وشيءٌ من المغالاة لا موجب له»^(١).

والملفت أنّ بعض الخطب المتداولة اليوم، مثل الخطبة المعروفة بالافتخارية^(٢) أو التطنجية^(٣)، مأخوذة من هذا الكتاب!

ثم لو غضضنا الطرف عن ذلك كله، فإنّ حديث «نزهونا..»، لا يشكّل دعوةً إلى ترك الثبت والتدقيق في أسانيد روايات الكرامات والفضائل أو الأحداث التاريخية، فضلاً عن أن يمثّل مستنداً لفتح باب الغلو والخرافة، أو بناء تصوّرات عقديّة خيالية لا مدرك لها إلاّ أنّ نسبتها إليهم لا تصل بهم إلى حد الربوبية، بل إنّ الحديث - على فرض صحّته - واردة، بحسب ما جاء في نقلٍ آخر، في سياق التنديد بالغلو والغلاة، وهو ما رواه الطبرسي في الاحتجاج بإسناده عن الإمام الرضا عليه السلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثمّ قولوا فينا ما شئتم ولن تبلغوا، وإياكم والغلو كغلو النصارى، فإنّي بريءٌ من الغالين»، وتضيف الرواية، أنّ رجلاً قام إلى الإمام وقال له: إنّ بعض من ينتحل موالاتكم، ينعت عليّاً عليه السلام بصفات الله سبحانه، فلمّا سمع الإمام الرضا عليه السلام ذلك، ارتعدت فرائضه وتصبّب عرفاً، وقال: «سبحان الله عمّا يشركون، أليس عليّ عليه السلام كان آكلاً في الأكلين، وشارباً في الشاربين... ومُحدّثاً في المحدثين...»، عند ذلك ذكر له الرجل المعجزات أو الكرامات التي ظهرت على يديه عليه السلام فأجابه الإمام: «أنّ ذلك من فعل الله القادر، لا من فعل المحدث المشارك للضعفاء في الضعف»^(٤).

(١) الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٦، ص٤٦٦.

(٢) البرسي، مشارق أنوار اليقين، مصدر سابق، ص٢٦٠، وجاء فيها عبارات من قبيل: «أنا العابد أنا المعبود»!

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٣، وفيها عبارات من قبيل: «أنا صاحب الطوفان الأول، أنا صاحب الطوفان

الثاني... أنا صاحب ثمود والآيات، أنا مدمرها، أنا منزلها، أنا مُرجعها، أنا مهلكها، أنا مدبرها،

أنا بانيها، أنا داحيها، أنا مميتها، أنا محييها، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن...!!

(٤) أنظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٣.

النزعة الأخبارية في المجال العقدي ومحاذيرها

إنّ تساهل بعض العلماء إزاء الأخبار العقدية، وتحديدًا ما يدخل منها في إطار المخاصمة أو النصرة المذهبية، ومحاذرة النقاش في أسانيدها ومضامينها على خلاف سيرتهم في الأخبار الفقهية، أدّى إلى نشوء نزعة نصوصية مثل النص مرجعها الأول والأخير، وساهم في تشكيل ذهنية جماهيرية عامّة على استعدادٍ لتلقّي كلّ ما يُلقى إليها من قصص خيالية وروايات خرافية، وهذا ما يفسّر رواج سوق كتب المعاجز والكرامات، أو كتب الأحلام والتنجيم والسحر في الأوساط الشعبية، وهذه الظاهرة وإن كانت عامة ولا تنحصر بالوسط الديني، ولها أسبابها الثقافية والاجتماعية المختلفة، إلا أنّ من المؤكّد أنّ أحد أسباب انتشارها في الوسط الديني، هو غلبة النزعة الأخبارية النصوصية على نزعة التفكير العقلاني، وهذا ما اضطرّ العالم - متكلماً أو حكيماً أو عارفاً أو فقيهاً - أحياناً كثيرةً، إلى عدم البوح ببعض أفكاره المصادمة للذهنيّة الشعبية، هذه الذهنية التي قد تكون ساهمت في دفعه إلى التشبّث والانتصار لرأيه المخالف للسائد، بالاستناد إلى بعض الأخبار الضعيفة، مع أنّ رأيه ذلك قد قام البرهان العقليّ أو غيره عليه، لكنّه يحاذر الإعلان عنه، مخافة تعرّضه لسهام التكفير أو التضليل أو التشهير به في الوسط الجماهيري، فيلجأ إلى التمسك أو التترّس ببعض المرويّات الضعيفة والواهية، مع أنها لا تمثّل مستنداً صحيحاً لهذا الرأي.

النزعة النصوصية ومحاصرة التفكير العقلاني

إنّ انتشار التفكير النصوصي على حساب التفكير العقلاني في أوساط الجماعات السلفية التكفيرية أمرٌ مفهومٌ ولا يبعث على الاستغراب، لأنّ هذا هو المناخ الطبيعيّ لهذه الجماعات، لكن المستغرب - حقّاً - انتشار هذا النمط من التفكير في أوساط الجماعة الشيعيّة التي عُرِف عنها اعتمادها النهج العقلاني في

فهم الإسلام، وتجاوزها لتحديّات الحركة الأخبارية منذ زمنٍ بعيدٍ.
ولا تستغرب من ذلك، لأنّه عندما يغفو العقل العلميّ ويستقيل، يستيقظ
(العقل الأسطوري)، وتنتشر ثقافة السحر والخرافة، وعندما يخبو العقل الفلسفي
والكلامي والأصولي، يستفيق (العقل الأخباري) ويصحو، فتنشر ثقافة الأحرار
والمنامات.. هكذا تصاب الأمة بالعقم وتدخل في سباتٍ عميقٍ.

٤

وضع الأحاديث دوافع وغايات

صحيحٌ أنّ تراث المسلمين الدينيّ هو الأنقى والأصفيّ قياساً إلى التراث الديني لسائر الأمم، بيد أنّ ذلك لا يعني خلوه من الدسّ والتزوير وعبث العابثين، وهذا ما تنبّه له علماء المسلمين منذ أمدٍ بعيدٍ، فعملوا على تنقية هذا التراث، وابتكروا لهذه الغاية علمي الرجال والدراية اللذين تضمّنا ضوابط وموازن دقيقة لتشخيص الخبر الموضوع عمّا عداه، وقد ألّف بعض الكتب باسم (الموضوعات)، رصد مؤلّفوها المئات من الأحاديث الموضوعّة.

الوضع في المجال العقدي

ما أرغب في الحديث عنه هنا، هو وضع الأحاديث في الحقل الاعتقادي، لأنّه لم يأخذ حقّه من البحث النقدي، ولم يهتمّ به العلماء اهتمامهم بنقد الأحاديث الفقهية، لاعتبارات عديدة، أهمّها ما سيأتي بيانه من انتشار النزعة التساهلية في التعامل مع الأحاديث العقدية، ويضاف إلى ذلك، أنّ ابتناء علم الكلام بوضعته التاريخية على منطِق الفرقة الناجية، وما ترتب على ذلك من سجالٍ مذهبٍ معقّد لا تزال تداعياته مستمرّة إلى الآن، أفقد البحث العقدي الكثير من الموضوعية، وحرّك الغرائز المذهبية التي عملت جاهدةً على التمسك بالغثّ والسمين من الأحاديث في سبيل الانتصار لأفكارها ومعتقداتها المسبقة.

وتركيزنا على الوضع في المجال العقدي، لا يلغي حقيقة أن الوضع برمته، حتى في المجالات الأخرى، له تأثير سلبي في العقيدة، لأنه يسيء إلى الإسلام، ويخدش صورة النبي ﷺ، على الأقل في بعض هذا التراث الموضوع، كما أنه قد يؤدي إلى تكوين انطباعات معينة ذات بُعد عقدي حول شخصية المعصوم وقدراته ومعارفه.

بدايات الوضع

تشير الشواهد التاريخية إلى أن بذور الوضع بدأت في عهد النبي ﷺ، حتى قام خطيباً مندداً بها ومحذراً منها، قائلاً: «أيها الناس، قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، كما ورد في الخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام^(١)، لكنّ وتيرة الوضع والتزوير تسارعت بعد وفاته ﷺ، فشكّلت ظاهرة خطيرة في عهد معاوية الذي أطلق العنان لبعض المرتزقة لوضع الأحاديث في ذمّ الحزب العلويّ، وكيل المديح للحزب الأمويّ. يقول ابن أبي الحديد المعتزلي في هذا الشأن: إنّ معاوية كتب إلى عمّاله: «أن انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه وأهل ولايته، والذين يروون فضائله ومناقبه، فأدنوا مجالسهم، وقربوهم وأكرمهم، واكتبوا لي بكلّ ما يروي كلّ رجلٍ منهم، واسم أبيه وعشيرته، ففعلوا ذلك، حتى أكثروا في فضائل عثمان ومناقبه، لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصلات والكساء والحباء والقطائع، ويفيضة في العرب منهم والموالي، فكثر ذلك في كلّ مصر، وتنافسوا في المنازل والدنيا».

وفي السياق نفسه، كتب معاوية إلى عمّاله: «إنّ الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كلّ مصر وفي كلّ وجهٍ وناحيةٍ، فإذا جاءكم كتابي هذا، فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين، ولا تتركوا خبراً يرويه أحدٌ

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٢.

من المسلمين في أبي تراب، إلا وتأتوني بمناقض له في الصحابة، فإنّ هذا أحبّ إليّ وأقرّ لعيني، وأدحض لحجة أبي تراب عليّ عليه السلام وشيعته، وأشدّ عليهم من مناقب عثمان وفضله. فقرأت كتبه على الناس، فرويت أخباراً كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها، وجدّ الناس في رواية ما يجري هذا المجرى، حتّى أشادوا بذكر ذلك على المنابر، وقد روى ابن عرفة المعروف بنفطويه، وهو من أكابر المحدثين وأعلامهم في تاريخه، ما يناسب هذا الخبر، وقال: «إنّ أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة، افتعلت في أيام بني أمية، تقرّباً إليهم بما يظنون أنّهم يرغبون به أنوف بني هاشم»^(١).

دوافع وبواعث

إنّ لوضع الأحاديث أغراضاً شتى وأهدافاً عدّة، منها ما يتّصل بالجانب العقدي، ومنها ما يتّصل بجوانب أخرى سياسية واجتماعية وشخصية ومادية، والوضع في المجال العقدي - وهو محور حديثنا - له عدّة بواعث ودوافع، إليك أهمّها:

١ - الوضع حسبة

أي قرينة إلى الله! وهو من أخطر أنحاء الوضع، قام به بعض «الصالحين» بهدف ترغيب الناس بفعل الخيرات، وترهيبهم وزجرهم عن فعل المنكرات، يقول يحيى بن سعيد القطان: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»^(٢)، ومن أبرز مصاديق ذلك، وضع الأحاديث في فضائل السور القرآنية، بحجة ترغيب الناس في قراءة القرآن، فقد قيل لأبي عصمة: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضل سور القرآن سورة سورة؟ فقال: إنني رأيت الناس قد أعرضوا

(١) أنظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١١، ص ٤٤.

(٢) ابن الحجاج، مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، ج ١١، ص ١٣.

عن القرآن، واشتغلوا بفقهِ أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسباً^(١). ولما عوتب بعضهم، وذكّر بقول رسول الله ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، قال: إنّما كذبت له لا عليه^(٢)!

وقال الحافظ بن حجر: «وقد اغترّ قوم من الجهلة، فوضعوا أحاديث في الترغيب والترهيب وقالوا: نحن لم نكذب عليه، بل فعلنا ذلك لتأييد شريعته». ثم ردّ عليهم مفنداً أو هامهم: «وما دروا أنّ تقويله ﷺ ما لم يقل، يقتضي الكذب على الله تعالى، لأنّه إثبات حكم من الأحكام الشرعية»^(٣).

٢ - الدافع المذهبي

دفعت العصبية المذهبية الكثيرين إلى وضع الأحاديث، انتصاراً للمذهب ورموزه، أو انتقاصاً من المذهب الآخر ورموزه، ويندرج في هذا الإطار، الكثير من روايات فضائل الصحابة ومثالبهم، يقول في (تذكرة الموضوعات): «ومنهم من يضع نصرة لمذهبه»، ويضيف: أنّ رجلاً من الوضّاعين لما رجع وتاب، أخذ يقول: «أنظروا عمّن تأخذون هذا الحديث، فإنّا كُنا إذا هوينا أمراً، صيرناه حديثاً»^(٤).

وينقل ابن أبي الحديد أنّ الشيعة «وضعوا أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم، نحو حديث (السطل)، وحديث (الرمانة)، وحديث

(١) عبد الرحمن، عثمان (ت ٦٤٣)، مقدمة ابن الصلاح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٨١؛ والشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت ٩٦٥هـ)، الرعاية في علم الدراية، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠٨هـ، ص ١٥٧.

(٢) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (٩١١هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ط ٢، ١٩٧٩، ج ١، ص ٢٨٣.

(٣) العسقلاني، ابن حجر، (ت ٨٥٢)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ٢، لا.ت، ج ١، ص ١٧٨.

(٤) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، الموضوعات، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط ١، ١٩٦٦م، ج ١، ص ٣؛ والسيوطي، تدريب الراوي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(غزوة البئر) التي كان فيها الشياطين، وتُعرف - كما زعموا - بذات العلم، وحديث سلمان الفارسي وطبيّ الأرض، وحديث الجمجمة، ونحو ذلك، فلَمَّا رأت البكرية ما صنعت الشيعة، وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث، نحو «لو كنت متخذاً خليلاً، لاتخذت ابن أبي قحافة خليلاً»، فإنهم وضعوه في مقابلة حديث الإخاء «مؤاخاة النبي ﷺ لعليّ ﷺ»، ونحو «سدّ الأبواب»، فإنه كان لعليّ ﷺ، فقلبت البكرية إلى أبي بكر، ونحو: «أتوني بدواة وبياض أكتب فيه لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان»، ثم قال ﷺ: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر»، فإنهم وضعوه في مقابل الحديث المرويّ عنه ﷺ في مرضه: «أتوني بدواة وبياض أكتب لكم ما لا تضلون بعده أبداً»، فاختلفوا عنده، وقال قومٌ منهم: لقد غلبه الوجد حسينا كتاب الله..^(١) إن هذا النصّ يؤكّد انتشار سوق الوضع في مجال الفضائل، هذا مع صرف النظر عمّا قد يسجّل عليه من ملاحظات، أو يُعلّق عليه، لجهة أنّ الأحاديث التي يشير إلى وضعها من قبل الشيعة، غير موجودة في المصادر الشيعية الموثوقة، ولا يعوّل عليها علماءهم ولا يعرفها عامّتهم، كما أنّ الأحاديث التي يشير إلى وضعها من قبل البكرية، قد ضعّف معظمها علماء السنّة، بما في ذلك حديث «أصحابي كالنجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم»، فقد نصّ على ضعف أسانيد^(٢).

٣- الوضع تخريباً للدّين

إنّ تشويه الدّين في عقائده ومفاهيمه، كان هدفاً لأكثر من جماعة، عملت على وضع الأحاديث ودسّها في كتب المسلمين، ويمكن الإشارة إلى أربع فئات قامت بهذا العمل:

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١١، ص ٤٨.

(٢) المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، راجع: تحفة الأحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٥٥.

الفئة الأولى: الزنادقة^(١)، يقول في تذكرة الموضوعات: «ومنهم زنادقة، وضعوا قصداً إلى إفساد الشريعة، وإيقاع الشك والتلاعب بالدين، وقد كان بعض الزنادقة يتغفل الشيخ، فيدسُّ في كتابه ما ليس من حديثه»، ولما سيق عبد الكريم ابن أبي العوجاء إلى جبل المشنقة قال: «أما والله لئن قتلتموني، لقد وضعت أربعة آلاف حديثٍ أحرم فيها الحلال وأحل بها الحرام، ولقد فطرتكم في يوم صومكم، وصومتمكم في يوم فطركم»^(٢).

الفئة الثانية: مسلمة اليهود وأهل الكتاب: أمثال كعب الأحبار ووهب بن منبه وتميم الداري وغيرهم، وهؤلاء أسلموا بعد وفاة النبي ﷺ وتقرّبوا إلى الخلفاء الذين فسحوا لهم في المجال ليحدّثوا ويرووا من التراث غير الإسلامي، بحجة أنّ النبي ﷺ قال: «حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»^(٣). وقد خصّص لكعب الأحبار ساعة في كلّ أسبوع يتحدّث فيها قبل صلاة الجمعة في مسجد الرسول ﷺ، ثم أصبحت ساعتين في عهد عثمان، وهكذا امتلأت كتب المسلمين بما عرف بالإسرائيليات التي هي في معظمها أخبار مسيئة إلى الأنبياء مشحونة بالخرافات التي لا يقبلها البرهان ولا الوجدان ولا القرآن، وقد عرف عن تفسير الطبري اعتماده على الإسرائيليات بشكل كبير^(٤).

الفئة الثالثة: الغلاة، وقد أكثروا من وضع الأحاديث التي ترفع آل البيت ﷺ

(١) للتعرف على حركة الزنادقة وأفكار الزنادقة وأهم رموزهم يراجع ما سجلناه في كتاب «الفقه الجنائي في الإسلام، الردة نموذجاً».

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٥٥، ص ٣٥٧؛ والسيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري ج ٤، ص ١٤٥.

(٤) أنظر: أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، مصدر سابق، ص ١٤٥ - ١٧٩؛ وقد أعدت الدكتورة آمال محمد ربيع رسالة حول إسرائيلييات الطبري تحت عنوان «الإسرائيليات في تفسير الطبري، دراسة في اللغة والمصادر العبرية»، وقد طبع الكتاب من قبل وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة عام ٢٠٠٥ م.

عن منازلهم التي وضعهم الله فيها، ويأتي على رأس الغلاة المعروفين بالوضع: المغيرة بن سعيد، فإنه - وكما جاء في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام - «كان يأمر أعوانه المتسترين بين أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ليأخذوا كتبهم ويدفعوها إليه، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة، مسنداً ذلك إلى الإمام الباقر عليه السلام، ثم يدفعها إلى أصحابه، فيأمرهم أن يبثوها في الشيعة»، ويضيف الإمام الصادق عليه السلام - على ما في الرواية - : «فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو، فذاك ممّا دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم»^(١).

ومنهم أيضاً: محمد بن أبي زينب المعروف بأبي الخطاب، فقد كان يؤوّل الآيات ويفسرها تفسيراً باطنياً، ويزعم أنّ الزنا رجل، والخمر رجل، والصلاة رجل، وكذلك الصيام، وقد لعنه الإمام الصادق عليه السلام وقال: «إنّه خوّفني قائماً وقاعداً وعلى فراشي، اللهم أدقه حرّ الحديد»^(٢).

الفئة الرابعة: النواصب، وهؤلاء وضعوا أحاديث تحطّ من مكانة أهل البيت عليهم السلام وتشوّه صورتهم، وقد أشار الإمام الرضا عليه السلام - فيما روي عنه - إلى دورهم الخطير في وضع الأحاديث، فقد نقل الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا بسنده عن إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا: يا ابن رسول الله، إنّ عندنا أخباراً في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام وفضلكم أهل البيت عليهم السلام، وهي من رواية مخالفيكم، ولا نعرف مثلها عنكم، أفندين بها؟

فقال: «يا ابن أبي محمود، إنّ مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام: أحدها الغلو، وثانيها التقصير في أمرنا، وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا، فإذا سمع النَّاسُ الغلوّ فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول

(١) المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٥٠.

(٢) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، لا.ت، ١٤٠٤هـ، ج ٢، ص ٤٩١.

بربوبيتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم، ثلبونا بأسمائنا»^(١).

٤ - الوضع ارتزاقاً

إلى ما تقدّم من أهداف للوضع ذات صلة بالجانب العقدي، فإنّ هناك أهدافاً أخرى للوضع غير بعيدة في امتداداتها عن الجانب العقدي، ومن أبرز هذه الأهداف: الوضع ارتزاقاً، وغير بعيد عن هذا الهدف، فقد برزت ظاهرة القصاصين الذين لم يتورّعوا عن وضع الأحاديث بغية اكتساب رضا الناس واستمالتهم لحضور مجالسهم.

ومن تلك الأهداف أيضاً: الوضع لاعتبارات سياسية، وقد علا موج هذا الوضع في عهد معاوية الذي أعان عليه وساعده بنفوذه وماله، وفي هذا السياق، جاءت الروايات المكذوبة التي تُعَلِّي من شأن بعض الأشخاص وتذمُّ آخرين، أو تمدح بعض البلدان وتذمُّ أخرى..^(٢).

إنّ ما تقدّم، يلحّ علينا بضرورة نقد تراثنا الخبري، ولا سيّما في المجال العقدي، لأنّه، ومع الأسف، لم يحظَ بالجهد التحقيقي الكافي، والدراسة الموضوعية اللازمة، ولا سيما على المستوى الشيعي، باستثناء بعض التجارب الجيدة، من قبيل ما قام به العلامة السيد هاشم معروف الحسني في كتاب (الموضوعات)، وكذلك ما فعله الشيخ المحقق محمد تقي التستري في كتابه القيم (الأخبار الدخيلة). لكنّ جهود هذين العلمين بحاجةٍ إلى متابعة ومواكبة.

(١) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (ت ٣٨١هـ)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٩٨٤هـ، ج ٢ ص ٧٢٧.

(٢) ذكر ابن حجر في ترجمة أحمد بن عبد الله بن محمّد بن مشكان أنّ له في فضائل الشام أحاديث منكرة، أنظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ)، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧١م، وللتوسع حول ذلك كله، راجع: أبو رية، محمود، على أضواء السنة المحمدية، مصدر سابق، ص ١٢٨.



حجية الأخبار معايير وضوابط

مع ورود احتمال الخطأ في نقل الأخبار عند المحدث والمتلقي، لعدم عصمتهم، ولا سيما مع تعاقب أجيال الرواة، وفي ظل شيوع نقل الأخبار بالمعنى، وما يولده ذلك من التباسات في وصول المعنى الدقيق لكلام النبي ﷺ أو الإمام، وأمام الحشد الكبير من الأخبار المجعولة في المجال العقدي عموماً، ومجال الفضائل والمثالب والكرامات والمعاجز والترغيب والترهيب خصوصاً، مما تمّ التطرّق إليه وإلى بواعثه سابقاً، أمام هذا الحشد الذي لم يحظ بدراسة نقدية تعنى بتمييز غثه من سمينه، وصحيحه من سقيم، على غرار ما حصل في الروايات ذات الطابع الفقهي، حيث أشبعها الفقهاء تمحيصاً وتدقيقاً، أقول: في ظلّ ذلك كلّه تبرز أهمية وضرورة الحديث عن الضوابط المعيارية التي لا بدّ من اعتمادها في تصفية هذا التراث ونقده، في قبوله أو رفضه. إنّ تحديد هذه الضوابط أمر في غاية الأهميّة، سواء بُني على حجّية أخبار الآحاد في مجال الاعتقاد، أو بُني على الرأي المعروف، وهو حجّية خصوص الأخبار القطعية سنداً ودلالة، أمّا على الأول، فلاّن حجّية الخبر الواحد في العقيدة لها ضوابط وشروط، كما هو الحال في المجال الفقهي، وأمّا على الثاني، فلاّن حصول اليقين هو الآخر رهن توفرّ عدة شروط وضوابط، فما هي هذه الضوابط؟

والجواب: إنّ ثمة معايير متعدّدة وضوابط متنوّعة، يمكن في حال اعتمادها وتفعيلها، تنقية تراثنا الخبري وغربلته في المجال العقدي، وهي على العموم لا تتفاوت كثيراً عن المعايير التي يتمّ على ضوءها غربلة هذا التراث في مجال الأحكام والفروع، ويمكن تصنيف هذه المعايير إلى صنفين أساسيين:

أحدهما: المعايير السنديّة، وهي تعنى بدراسة الأسانيد وتمييز صحيحها من سقيمها.

الثاني: المعايير المضمونيّة، وهي تعنى بدراسة مضمون الخبر ونقد متنه.

في الصنف الأوّل من المعايير، تتمّ غربلة الأحاديث وتنقيتها على أساس وثاقة الراوي وضعفه، بينما في الصنف الثاني، تتمّ ملاحظة المروري ذاته ومدى حصول الوثوق به.

والملاحظ: أنّ المسلمين عنوا كثيراً وبلغوا الغاية في نقد السند، أو النقد الخارجي للخبر، ولم يولوا الأهميّة عينها لنقد المتن، أو النقد الداخلي الذي يحاكم مضمون الخبر ويلاحظ مدى انسجامه وملاءمته مع بديهيات العقول، وأصول الفطرة، والمفاهيم الإسلاميّة.

المعايير السنديّة

والآلية المتّبعة تقليدياً لنقد الخبر سندياً، هي دراسة السيرة الذاتية لرواة الخبر، لمعرفة وثاقته أو ضعفه، اعتماداً على ما سطره المؤرّخون وأهل الخبرة (الرجاليون) بشأنهم. وثمة طريقة هامة في هذا المجال لم يجز اعتمادها في علم الرجال إلا نادراً، وهي محاولة تعرّف شخصيّة الراوي، والتأكد من وثاقته وضبطه ومستواه الثقافي، من خلال ملاحظة مجموع رواياته، ودراستها وتحليلها بعد فرزها وتجميعها، وهو أمرٌ غدا سهلاً ويسيراً في ظلّ الوسائل التقنيّة الحديثة،

وهذه الطريقة متبعة عقلايًّا، وسيأتي مزيد إيضاح لها.

ومن الضوابط التي تشكّل معياراً سندياً - ولو جزئياً - ويمكن اعتمادها في محاكمة الأخبار، وإن لم يتطرق إليها الفقهاء وعلماء الرجال: أن يكون هناك تناسبٌ بين مضمون الخبر وحجم انتشاره وتداوله، فكلّما كان مضمون الخبر عادياً - كما لو نقل لنا حكماً شرعياً أو موعظةً أو ما شابه ذلك - فليس من الضروري تواتره وانتشاره بشكل مكثّف وغير اعتيادي، وإن كانت بعض الدواعي قد تفرض تواتره. وأمّا إذا كان مضمونه استثنائياً، وفيه خروجٌ عن المألوف، فلا بدّ - بحسب طبيعة الأمور - من أن يتواتر نقله وينتشر بشكل غير اعتيادي، لتوفّر الدواعي لنقله، فالخبر الذي ينقل كرامةً أو معجزةً تتضمّن حدثاً كونياً عظيماً يفترض أن يشهده آلاف النّاس، ليس من الطبيعي أن يتفرّد شخص واحد أو اثنان بنقله، الأمر الذي يبعث على التأمّل والتوقّف في قبوله.

إن قلت: إنّ ثمة أحداثاً إعجازيةً من النحو المذكور، أي إنّ الدواعي لنقلها متوفرة، ومع ذلك لم تصلنا متواترة، كما فيما حدّثنا به القرآن الكريم من قصة الطوفان، أو تدمير قرية قوم لوط، أو غيرها من الأحداث الجسام.

قلت: إنّ نفي تواتر أمثال هذه الأحداث، مع أن طبيعة الأمور تقتضي تواترها، لا يستند إلى دليل، وعدم اتصال التواتر بنا لا ينفي تحقّقه، فإنّ التواتر قد ينقطع بسبب اندثار الحضارات وهلاك الأمم، ولا سيما مع عدم انتشار التدوين في تلك الأزمنة، وندرة المدوّنات التي تؤرّخ لتلك الأحداث، باستثناء الكتب السماوية التي نقلت أمثال هذه الأحداث.

ثم إنّ اجتياز الخبر في مصفاة علم الرجال، لا يعني قبوله ما لم يفد اليقين أو يحصل الاطمئنان بصدوره، إذ المفروض أنّنا نتحدّث عن أخبار العقائد ونحوها، ممّا لا معنى للتعبد بحجّة الخبر فيها، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

المعايير المضمونية

في الصنف الثاني من المعايير، أعني المعايير المضمونية، بالإمكان طرح جملة معايير، أهمّها ما يلي:

١- الانسجام مع المفاهيم القرآنية: إنّ طرح الخبر المعارض للمفاهيم القرآنية القطعية أمرٌ طبيعيٌّ، ولا مفرّ منه عند كلّ مسلم يؤمن بأنّ القرآن هو كلام الله المصون عن الزيادة والنقصان، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فضلاً عن تأكيد السنة القطعية هذا المعنى، حيث أمرت بعرض التراث الخبري برّمته على الكتاب وطرح ما خالفه^(١). ولا يخفى أنّ الأخبار العقديّة المعارضة لكتاب الله كثيرة جداً، من قبيل أخبار الغلو في الأنبياء والأولياء، أو أخبار تحريف القرآن الكريم. وتجدر الإشارة إلى أنّه كما يطرح الخبر بمخالفته للكتاب، يطرح أيضاً بمخالفته للسنة القطعية، لأنّ فرض قطعية السنة يتلازم والعلم بكذب الخبر المخالف أو حصول الاشتباه في نقله.

٢- الانسجام مع معطيات العقل: المعيار الآخر لقبول الأخبار، هو عدم منافاتها لحكم العقل، كما هو الحال في أخبار التجسيم والتشبيه، أو الأخبار التي تنسب القبائح إلى الأنبياء ونحو ذلك، وهذا المعيار لا شكّ فيه من الناحية النظرية، يقول الشيخ المفيد: «إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول أطرحناه، لقضية العقل»^(٢)، ويقول الجصاص: «ومّا يرد به أخبار الآحاد، أن ينافي موجبات أحكام العقول، لأنّ العقول حجّة الله، وغير جائز انتقاض ما دلّت عليه

(١) في صحيحة صفوان عن الرضا عليه السلام: «إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذبتها...» (أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٦).

(٢) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٤هـ، ص ١٤٩.

وأوجبه، وكلّ خبر يصادّ حجّة للعقل، فهو فاسدٌ غير مقبول»^(١). ويقول الإمام الخميني: «إنّ الأخبار المخالفة للعقل لا تساوي فلساً»^(٢).

إلا أنّ الكلام هو في تفعيل الأخذ بهذا المعيار من الناحية العمليّة، إذ إنّنا نلاحظ انحساراً بيناً لمساحة العقل في محاكمة الأخبار، وطغياناً لثقافة التعبد في التعامل معها، مع أنّه لا معنى للتعبد في أمهات القضايا العقديّة، وإنّما هو مفهومٌ في مجال العبادات وسائر المجالات التشريعية وقضايا الاعتقاد الغيبية المتصلة بمجريات عالم الآخرة، أو نحو ذلك.

٣- عدم المنافاة مع الحقائق العلميّة: والوجه في هذا المعيار، هو أنّ المعصوم ينهل من عين صافية، وهي عين الوحي، ومن الطبيعي أنّ كلام الله لا يتعارض مع صنعه، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الكتاب التدويني يتكامل مع قوانين الكتاب التكويني ولا ينافيه بتاتاً، ولذا يتحمّم طرح الخبر جانباً في حال منافاته للحقائق العلميّة، حتّى لو كان تامّاً من ناحية السند^(٣).

وربما يلاحظ هنا، أنّ هذا المعيار وإن كان صحيحاً من الناحية النظرية، لكنّه عديم الجدوى والثمرة من الناحية العمليّة، وتوضيح ذلك: أنّه لو فرض وجود حقائق علميّة يقينية، فيتعيّن أطراح ما يخالفها من الروايات، إلّا أنّه - وكما أسلفنا في بحث اليقين - لا وجود لليقينيّات في العلوم الطبيعيّة، «ولعله لا يوجد بين العلماء - منذ القرن التاسع عشر فما بعد - من يدّعي اليقين والجزم في الطبيعيات كما كان يفعل القدماء»^(٤).

(١) الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠هـ)، أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تحقيق: الدكتور عجيل النشمي، لا.ت، لا.م، ط ١، ١٤٠٥هـ، ص ١٢١.

(٢) الخميني، السيد روح الله، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(٣) أنظر: الحائري، السيد كاظم، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٢٣١.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٨٥.

ويمكننا التعليق على ذلك:

أولاً: إنّ ثمة قوانين علميّة لا يشكّك فيها أحد، وثمة حقائق ومعطيات يتعامل معها علماء الطبيعة معاملة المسلّمات، من قبيل جاذبية الأرض أو كرويتها أو حركتها حول نفسها، أو غير ذلك من القوانين أو الحقائق التي يمكن إثبات يقينيّتها وفق المنهج الاستقرائي ونظرية حساب الاحتمال.

ثانياً: إنّ النظريات العلمية، فضلاً عن الحقائق، وإن لم ترقّ إلى درجة اليقين، إلاّ أنها - في حال كانت تبعث على الاطمئنان مثلاً - تصلح شاهداً للتوقف عن الأخذ بالأخبار المعارضة لها، والوجه في ذلك: أنّ ما دلّ على حجّية الخبر، قاصر عن إثبات الحجّية في حالة المعارضة المذكورة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ النظريات العلمية تملي علينا بإعادة قراءة النص واستنطاقه مجدداً، آخذين تلك النظريات بنظر الاعتبار.

أجل، لو أنّ المعطى العلمي لم يرقّ إلى درجة النظرية - فضلاً عن الحقيقة - وإنّما كان مجرد فرضية^(١)، فإنه لا يصلح لإسقاط الأخبار الصحيحة عن الحجّية، ولا يفرض علينا تأويلها، وهكذا لو لم يدرك العلم المفاهيم الغيبية التي تضمّنها النص الديني، فإنّ ذلك لا يبرّر نفيها، فإنّ «العلم لم يصل حتى الآن إلى كثير من الأمور، وعدم إدراك العلم لشيء لا يدلُّ على عدم صحته»^(٢).

وفي ضوء ذلك فلا يمكننا إلاّ أن نرسم علامة استفهام كبيرة إزاء الأخبار التي

(١) أنظر بشأن: الحقيقة، والنظرية والفرضية: صليبا، الدكتور جميل، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٨٦، ج ٢، ص ١٤٣ و ٤٧٨؛ وانظر بشأن الفرضية أيضاً: قاسم، الدكتور محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط ٥، ١٩٦٧م، ص ١٣٥.

(٢) الصدر، السيد إسماعيل (ت ١٣٨٨هـ)، محاضرات في تفسير القرآن الكريم، تحقيق: سامي الخفاجي، الطبعة غير محددة، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، لا. ط، تاريخ المقدمة ١٤١٣هـ، ص ٢٢٧.

تفسّر بعض الظواهر الكونيّة تفسيراً لا يمتّ إلى العلم بصلة، كالرواية التالية المروية عن الإمام الصادق عليه السلام، قال الراوي: «سألته عن الأرض على أيّ شيء هي؟ قال: هي على حوت، قلت: فالحوت على أيّ شيء هو؟ قال: على الماء، قلت فالماء على أيّ شيء هو؟ قال: على صخرة، قلت: فعلى أيّ شيء الصخرة؟ قال: على قرن ثور أملس، قلت: فعلى أيّ شيء الثور؟ قال: على الثرى، قلت: فعلى أيّ شيء الثرى؟ فقال: هيهات، عند ذلك ضلّ علم العلماء»^(١)، وفي رواية عن ابن عباس: «إنّ البحر على صخرة خضراء، فخضرة الماء من تلك الصخرة، والصخرة تقوم على قرن ثور، وذلك الثور على الثرى، ولا يعلم ما تحت الثرى، إلاّ الله، فذلك قول الله: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: ٦]»^(٢)، إلى غير ذلك من الأخبار التي هي بالخرافة والأسطورة أشبه منها بالجدّ والحقيقة.

وافترض أنّ هذه التعابير وأمثالها كانت متداولةً آنذاك في بيان الحقائق والموضوعات التكوينية، هو محض ادعاء ليس ثمة ما يؤيّده، وهذا القرآن الكريم بين أيدينا، وقد تحدّث - تصرّيحاً أو تلويحاً - عن العديد من الظواهر الكونية، إلاّ أنّه لم يستخدم أمثال التعبيرات المذكورة في الرواية^(٣).

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٨٩؛ وهي رواية صحيحة السند (أنظر: المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٢٠١).

(٢) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت ٩١١هـ)، الدرّ المنثور؛ دار المعرفة، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت، ج ٥، ص ١٦٦.

(٣) أجل، حاول العلامة الشهرستاني توجيه هذه الأحاديث في كتابه القيم «الهيئة والإسلام»، قال: «نعم إنّما يستشكل المعترض فيما ورد في الشريعة من أنّ الأرض خلقت على الحوت أو على قرن الثور ونحو ذلك»، وقد حلّ هذا الإشكال «بتقدير المضاف، وهو أمر شائع عند البلغاء، والمعنى أنّ الأرض خلقت على شكل قرن الثور بناءً على القول المختار في هذه العصور» الشهرستاني، السيد هبة الدين (ت ١٣٨٦هـ)، الهيئة والإسلام، دار التعارف للمطبوعات ومؤسسة أهل البيت، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٩٧٨م، ص ٧٠ - ٧١، لكنّ ما ذكره من توجيهه بتقدير المضاف لا ينسجم مع الأحاديث المذكورة أعلاه، كما يتضح بأدنى تأمل.

وربما يندرج في هذا السياق الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١]، حيث جاء في هذه الروايات، أنّ نجماً هوى في بيت علي عليه السلام كدليل على إمامته، فقد أدرج المحقق التستري هذه الأخبار في عداد الروايات التي وضعتها أعداء الأئمة عليهم السلام، باعتبار أنّ أصغر النجوم هو أكبر حجماً من كوكب الأرض، فكيف يعقل سقوطه في دار إنسان^(١)! نعم، لو كان المقصود سقوط شظية صغيرة من النجم المذكور في بيته عليه السلام، لكان ذلك مفهوماً، إلا أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر الرواية، فضلاً عن أنّه لا يشكل دليلاً على إمامته عليه السلام إلا إذا حصل ذلك في سياق خاص.

على أنّ ثمة ملاحظة هامة تتصل بمجمل التراث الخبري المرتبط بالقضايا العلمية والتكوينية، أو ذلك الذي يفيض في الحديث عن خصائص الأشياء وبيان أسبابها الطبيعية، كما في أخبار الأدوية والعقاقير وغيرها من الروايات الطبية، وهذه الملاحظة تقول: إنّ هذا الحقل ليس من وظائف الأنبياء والمرسلين ومهامهم، ليسهبوا في الحديث عن قوائمه وتفصيله، فالله سبحانه أراد لأنبيائه أن يكونوا هداة مبشرين ومنذرين، لا أن يكونوا علماء فلك أو جغرافياً أو رياضيات أو طب.. وإذا ثبت أنّهم تحدّثوا في هذه المجالات الخارجة عن تخصصهم، فلا بدّ من إثارة السؤال مجدداً: أنّ حديثهم هذا، هل يأخذ طابع الإخبار عن الغيب والتلقّي من الوحي، أم أنّ سبيله هو سبيل الخبرة المكتسبة من تجاربهم وربما من ثقافة مجتمعاتهم؟ لا يسعنا في هذا المقام الإجابة على هذه الأسئلة، وقد تطرّقنا إلى ذلك في محل آخر^(٢).

وخلاصة القول: إنّ انسجام الخبر مع الواقع التكويني المحسوس، هو خير

(١) أنظر: التستري، الشيخ محمد تقي، الأخبار الدخيلة، مكتبة الصدوق، طهران-إيران، ط ١، لا.ت، ص ٢١٧.

(٢) أنظر: الخشن، الشيخ حسين، الشريعة توابك الحياة، مصدر سابق، ص ١٠٢ وما بعدها.

شاهد على صحته، وإن منافاته للوقائع المحسوسة والملموسة دليل على حصول الكذب أو الاشتباه فيه، ولعل من هذا القبيل الروايات القائلة: إن شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يوماً أبداً^(١)، فإنها مخالفة للعيان والوجدان القاضي بأن شهر رمضان كغيره من الشهور، يعرضه النقصان والتمام، ومن هذا القبيل، ما ورد^(٢) في تفسير حرف (ق) الوارد في مطلع بعض السور القرآنية بأنه: «جبل محيط بالدنيا وراء يأجوج ومأجوج»، أو أنه «جبل من زبرجد محيط بالدنيا منه خضرة الماء»، وقد علق عليه السيد الطباطبائي^(٣) رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ: «الحس القطعي يكذبه، ولذا حاول بعضهم تأويله، والأشبه أن يكون من الموضوعات».

النصّ مرآة صاحبه: معيارٌ جديدٌ في قراءة النصوص

وثمة معيار آخر يعمل على النفوذ إلى داخل النصّ ودراسته شكلاً ومضموناً، بهدف تنسيبه إلى قائله أو نفيه عنه، وبصرف النظر عن صحّة السند أو ضعفه، أو عدم انسجام المضمون مع القرآن، أو البرهان، أو العيان، وإلا كان ذلك مدعاة لرفض الحديث أو التوقّف بشأنه، كما سبق الحديث عنه في المعايير السابقة. وينطلق هذا المعيار من مبادئ عقلائية مقبولة ومعمول بها، وأهمها مبدآن:

المبدأ الأول: إن اللغة أشبه ما تكون بالكائن الحي، تتطور في أدواتها وأساليبها التعبيرية من زمان إلى آخر، تبعاً لتطور الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ولهذا نجد أن خبراء اللغة والعارفين بتاريخ اللغات، قد أعدوا تحقياً زمنياً خاصاً لمراحل التعبير اللغوي والأدبي، فهناك - مع أخذ العالم العربي بعين الاعتبار - العصر الجاهلي وأدبه الخاص والمتميز شكلاً ومضموناً، وهناك

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت رَحِمَهُمُ اللهُ، لإحياء التراث، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٤هـ، ج ١٠، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ص ٢٦١.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٧، ص ٤٥.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين، تعليقه على بحار الأنوار، ج ٧، ص ٤٥.

عصر صدر الإسلام، وأدواته التعبيرية وثقافته اللغوية، وهناك العصر الأموي والعباسي. وهكذا..

المبدأ الثاني: إنَّ كلَّ كاتبٍ متمرّسٍ أو محاضرٍ مبدعٍ - شاعراً كان أو أديباً أو حكيماً أو عارفاً أو فقيهاً - ومهما اشترك مع أقرانه في الأسلوب البياني أو البرهاني وفي المصطلحات والتعابير، فإنّه يمتلك خصوصيةً تميّزه عن غيره، إنَّ لجهة الشكل أو المضمون، أو كليهما، أو لنقل: إنَّ له بصمةً خاصّةً يمتاز بها نتاجه الفكري والعلمي والأدبي عن نتاج الآخرين، وبصمة البيان هذه هي أشبه ببصمة البنان أو البصمة الوراثية، فكما أنّ الأخيرة تمثّل سرّ شخصيّة الإنسان، وتميِّز الأخ عن أخيه، فضلاً عن غيره، فإنَّ بصمة البيان تميِّز كلَّ كاتبٍ عمّن سواه. أجل، كلّما تعاصر الكاتبان زمناً وتقاربا مشرباً ومنبتاً، تقلّصت الفوارق بين نصوصهما، وكان ذلك مدعاةً للتشابه بينهما، ومدخلاً للانتحال والاقْتباس غير المكشوف، وفي المقابل، كلّما تباعد الكاتبان في المدى الزمنيّ أو المشرب الفكريّ أو الذوق الأدبيّ أو المنبت العلميّ، اتّسعت الفوارق بين نصوصهما، وتعمّقت الفجوة، وغدا التقليد والمحاكاة بمكان من الصعوبة.

ربما يقال: إنَّ اعتماد البصمة الفكرية والبيانية سيكون واضحاً ومفهوماً فيما لو كان صاحب النص معاصراً لنا، وكنا على صلة به وبإنتاجه الفكري والأدبي، أمّا لو كان يعيش في حقبة زمنية متقدّمة، فلا سبيل حينئذٍ إلى التعرّف إلى بصمته الخاصة إلا من خلال نتاجه الواصل إلينا، ما يعني أنّنا بحاجة إلى ثبوت نسبة هذا النتاج إليه، وليس لنا طريق لإثبات ذلك إلا اعتماد الأسانيد ومعيار علم الرجال، فلا يبقى لمعيار البصمة المذكورة أية جدوى.

والجواب: قد تبدّى من كلامنا الآنف، أنّ فاعلية هذا المعيار وجدواه تتوقف على معرفة صاحب النص في فضائه الزمني، وما يميّز به هذا الفضاء من مستوى ثقافي وأدبي، وفي أسلوبه ومشربه الخاص، وهو ما يفرض تكوين فكرة وافية عن

صاحب النص، إما من خلال النقول والروايات التاريخية الموثوقة المعتمدة على الأسانيد، أو من خلال معرفتنا بدوره المناط به من قبل الله تعالى، وإذا ما تشكّلت لدينا رؤية واضحة عنه، وتعرّفنا على بصمته الفكرية والبيانية، أمكننا في ضوءها محاكمة سائر تراثه وما ينسب إليه.

والمحصلة: إنّ التعرّف إلى شخصيّة صاحب النصّ في فضائه الزمني والتاريخي ومشربه الفكري والأدبي، وفي ملكاته ومهاراته، وفي أسلوبه البياني، هو المفتاح الأساسيّ للتعرّف إلى نصوصه ونتاجه الفكريّ والإبداعي، ومن ثمّ تنسيبه إليه أو نفيه عنه. وبكلمة أخرى: إنّ شخصية صاحب النصّ تنطبع في نصوصه، ما يجعل النصّ مرآة صافيةً تعكس هويّة صاحبه، وتحكي ذهنيته وملكاته.

إنّ اعتماد هذا المعيار - على أقلّ تقدير - سيساعد على تعرّف زمن النصّ أو الحقبة الزمّية التي ينتمي إليها^(١). هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّه يساعد أيضاً على تعرّف هويّة صاحب النصّ معرفةً اطمئنانيّةً أو تقريبيةً.

على كلّ صواب نور

ولدى التأمّل في كلام النبي ﷺ والأئمّة من أهل بيته عليهم السلام، سنجد أنّ له بصمةً مميزةً ورونقاً خاصّاً، فهم من جهةٍ سادة الكلام وخير من نطق بالضاد، وقد ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام: «أعربوا حديثنا فإنّا قومٌ فصحاء»^(٢)، ومن جهة ثانية، هم ملهمون ومسددون من قبل الله سبحانه، ما

(١) وعلى سبيل المثال: لو عثرت على نصّ عربيّ إسلاميّ خالٍ من الإعجام والتنقيط، فلن يخامرنا أدنى شكّ - إذا أمّنت التزوير والوضع - في انتسابه إلى المرحلة الأولى من عصر التدوين، تلك المرحلة التي لم تعرف التنقيط.

(٢) أنظر: الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٥١.

يضيف على كلامهم كيمياء خاصة لا تخطئها العين الباصرة، ولا الأذن الواعية، وقد قال رسول الله ﷺ - كما في الخبر المعتبر عن الإمام الصادق عليه السلام -: «إن على كلِّ حقِّ حقيقة وعلى كلِّ صواب نوراً»^(١). وفي ضوء ذلك، يمكن للماهر الخبير أن يتعرّف كلامهم عليه السلام من خلال تلمّس تلك الكيمياء وذاك النور، لأنّ النور يدلّ على ذاته بذاته، ويجتذب الآخرين إليه، فكلّ كلام يُروى عنهم عليه السلام إذا لمسنا فيه ذاك النور وتلك الكيمياء، يكون ذلك شاهداً على صحّة النسبة، وأمّا إذا افتقدت تلك النورانية أو تلك البصمة، فيلزمنا التوقف عنده ملياً وردّ علمه إلى أهله، وإنّما أقول: يُردُّ علمه إلى أهله، وليس رفضه، تأدّباً، ولا سيّما أنّه ورد في بعض الروايات، النهي عن تكذيب الأخبار التي تضيق بها الصدور، وإنّما يردُّ علمها إلى أهلها^(٢).

إن قلت: إنّّه ومع شيوع النقل في المعنى^(٣) لدى الرواة، وما يسببه ذلك من تغيير لحرفية الرواية وعدم الالتزام بنص كلام المعصوم، فلا يبقى للبصمة المذكورة مساعٌ أو مجال.

قلت: إنّ النقل بالمعنى، وإن كان يُخفّف من بريق تلك البصمة، إلّا أنّه لا يفقد الكلام بصمته الخاصة كليةً، لأنّ التصرف بالكلمات هنا لا يمسّ الجوهر والروح. وقد اشترطوا للنقل بالمعنى، أن يكون المحدث عالماً بحقائق الألفاظ ومجازاتها ومنطوقها ومفهومها ومقاصدها، وإلّا لم يجز النقل^(٤)، بل كان تحريفاً للكلام وليس نقلاً له بالمعنى، على أنّ النقل بالمعنى إنّما يبرز كظاهرة في الروايات الفقهية، أمّا

(١) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٤.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٨٦.

(٣) وقد جوّزت ذلك بعض الروايات الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام، ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس. (الكليني، محمد بن يعقوب، مصدر سابق ج ١، ص ٥١).

(٤) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧٤.

أخبار العقائد أو الأدعية والزيارات، أو الخطب والمواعظ والحكم والرسائل، فإن فيها التزاماً بيئياً بحرفية النصوص، ولا سيما أن النبي ﷺ قد حثّ على ذلك في خطبته في مسجد الخيف التي رواها الفريقان^(١)، وجاء فيها: «نصّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، كما ورد في موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام.

شواهد ومؤيدات

ولا يتوهّم من متوهم أنّ اعتماد هذا المعيار هو محاولة إسقاطيّة تحاول محاكمة النصّ الدينيّ وفق معايير مستوردة أو معتمدة في فضاءات فكريّة أخرى، وإنّما هو في الواقع معيار عقلائيّ يرتكز على معطيات يتقبّلها الذوق القويم والوجدان السليم، ولا تعوزنا الشواهد الإسلاميّة لتأكيد شرعيّة هذا المعيار، بل إيجاد «نسب إسلامي» له، ومن هذه الشواهد، ما يُستفاد من قوله تعالى مخاطباً نبيّه ﷺ ومشيراً إلى إمكانيّة التعرّف إلى الأشخاص من خلال فحوى كلامهم: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٠]، أي إنّ باستطاعتك التعرّف إلى المنافقين المتسترّين بين المسلمين من خلال لحن كلامهم وفحواه، وما يتضمّن من كناية وتعريض ونحوه.

ويؤيّد ما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ، قال: «إذا سمعتم الحديث عنيّ، تعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنّه منكم قريب، فأنا أولى به، وإذا سمعتم الحديث عنيّ، تنكره قلوبكم، وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم، وترون أنّه منكم بعيد، فأنا أبعدهم منه»^(٢).

(١) أنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٠٣، الحديث ٢١ و٢، وابن حنبل، الإمام أحمد، مسند أحمد، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٠.

(٢) ابن حنبل، مسند أحمد، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٩٧.

وفي الحديث عن الحسن بن الجهم، عن الإمام الرضا عليه السلام قال: قلت: تجميعنا الأحاديث عنكم مختلفة، قال: «ما جاءكم عنا عرضوه على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإن كان ذلك يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»^(١)، فإنّ الخبر لم يستخدم عبارة الموافقة للكتاب أو السنّة كما في روايات أخرى^(٢)، ليحمل على الموافقة للمضمون الوارد فيهما، وإنّما استخدم عبارة المشابهة، وهي في الأرجح عبارة لا يراد بها معنى الموافقة المذكورة، وإنّما الموافقة في اللغة والأسلوب، أو لنقل: البصمة الخاصة، ممّا يمكن تلمّسه من خلال الخبرة والأنس بكلماتهم.

ولو تمّ الفهم المذكور للرواية، وصحّت من ناحية السند، فسوف نكون أمام مفتاح جديد لحلّ مشكلة التعارض بين الروايات، فلا يكتفى في معرفة الخبر الصادر عنهم في حال التعارض بموافقته للكتاب فحسب، بل وبحيازته واشتماله على تلك البصمة أيضاً، ولو تحقّق كلا الأمرين، لكان ذلك نوراً على نور.

انتشار العمل بهذا المعيار

إنّ ما تحدّثنا به حول عقلائية هذا المعيار لم يكن مجرد دعوى، بل يمكن الاستشهاد لذلك ببعض الأعراف العلمية التي اعتمدت الأخذ به:

١ - إنّ بعض علماء الرجال قد استند إلى هذا المعيار عندما طعن في بعض الرواة بأنّه: يروي ما يعرف وينكر، أو يروي المناكير.

اللهم إلّا أن يُقال: إنّ المناكير هي الأخبار التي لا تنسجم في مضمونها مع أصالة الفكر الإسلاميّ، لشذوذها، أو وجود عنصر الغلوّ فيها، وهذا ما يجعل

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠ / ص ١٢١.

(٢) أنظر: المصدر نفسه.

المسألة ذات صلة بمعيار الموافقة لمضمون الكتاب والسنة، لأنّهما يجسّدان أصالة الفكر الإسلامي، ويبعدها عن معيار البصمة المذكورة، ولهذا كان اشتمال الروايات على المناكير سبباً لدى القدماء للتوقّف فيها ورمي روايتها بالغلوّ والارتفاع^(١).

٢- ونجد أنّ الحكماء والمتكلمين والفقهاء والمفسّرين، يرفضون بعض الأقوال والمزاعم أو التفسيرات أو المرويات، لا لشيء سوى منافاتها لساحة قدسه جلّ وعلا^(٢)، أو لكونها «لا تليق» أو «لا تناسب» مقام النبوة أو شأن النبي ﷺ أو الإمام^(٣)، أو لأنّها لا تليق بمقام الفقيه أو العالم^(٤)، إنّ هذا ليس سوى تطبيق للمعيار المذكور، اعتماداً على المعرفة القطعية بصاحب الموقع أو المقام.

كما أنّهم من جهةٍ أخرى، يؤكّدون صدقيّة بعض النصوص وصدورها عن مصدر الوحي، لقوّة مضمونها، واشتمالها على مزايا خاصّة في ألفاظها أو متونها، فهذا السيد ابن طاووس - في وصيته لابنه - ينقل خبراً عن أمير المؤمنين عليه السلام،

(١) أنظر: الوحيد البهبهاني، محمد باقر (ت ١٢٠٥)، الفوائد الرجالية، ص ٣٨.

(٢) الطباطبائي: الميزان ج ١، ص ١٦٢، ج ٢، ص ١٣٧.

(٣) أنظر: البروجردي، محمد تقي، نهاية الأفكار، تقريراً لبحوث المحقق العراقي، مصدر سابق، ج ٣٠، ص ١٣٠؛ والصدر، السيد محمد باقر، دروس في شرح العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط ١، ١٩٧١م، ج ١، ص ٦٤؛ والروحاني، السيد محمد صادق، فقه الصادق عليه السلام، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ٣، ١٤١٢هـ، ج ٩، ص ٢٥٦ و ١٤، ص ٢٤٣، والخرازي، السيد محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ٥، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٢٧٥؛ وأبي السعود، محمد بن العمادي (ت ٩٥١هـ)، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت، ج ٤، ص ٣، والشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، لا.م، لا.ط، لا.ت، ج ١٢، ص ٢٨ و ٢٠، ص ٢٦٦، إلى غير ذلك.

(٤) أنظر: الخميني، روح الله، كتاب البيع، الإمام الخميني، طهران - إيران، ١، ١٤٢١هـ، ج ٢، ص ٢٥٤؛ والحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٢٦٦.

ويصفه بأنّه: «يشهد لسان حاله أنّه من لفظه وشريف مقاله عَلَيْهِ السَّلَامُ»^(١)، إلى غير ذلك من الموارد^(٢) التي يعثر عليها الباحث بالتتبع.

٣- ويلاحظ أيضاً، أنّ المعاهد العلميّة في العالم تعمل بوحى البصمة المشار إليها، مع الاعتماد على بعض الشواهد الحسيّة على دراسة النصوص القديمة المكتشفة على الصخور أو النقود أو الألواح المستعملة قديماً في الكتابة وتفكيكها، حيث يعكف العلماء على دراسة اللغة والحروف والمصطلحات والأسلوب، مضافاً إلى الدراسة المخبرية لعينة من تلك الألواح أو المواد المستعملة في الكتابة، الأمر الذي يساعد على الاستنتاج التقديري في تنسيب النصّ وتحديد زمانه.

٤- وفي الحقل الأدبي واللغوي يُعتمد هذا المعيار في تصحيح نسبة النصوص إلى أصحابها أو نفيها عنهم، على اعتبار أنّ لكل أديب أو شاعر بصمته الخاصة التي تميزه عن بقيّة الأدباء والشعراء، فللمتنبّي أسلوبه ولغته وذوقه، وللشريف الرضي لغته وأسلوبه الذي يميزه عن غيره، ولكل حقبة أدبية أساليبها ومصطلحاتها الخاصة بها، فللأدب الجاهلي مزاياه وخصائصه، وللأدب الإسلامي خصائص ومزايا تخصّه، وعملاً بهذا المعيار فقد عمد علماء الأدب إلى حذف جملة من الأشعار من دواوين بعض الشعراء، يقول ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ): «إنّ من قد أنس بالكلام والخطابة، وشدا طرفاً من علم البيان، وصار له ذوق في هذا الباب، لا بدّ أن يفرّق بين الكلام الركيك والفصيح، وبين الفصيح والأفصح، وبين الأصيل والمولّد، وإذا وقف على كُرّاس واحد يتضمن كلاماً لجماعة من الخطباء، أو لاثنتين منهم فقط، فلا بدّ أن يفرّق بين الكلامين، ويميّز بين الطريقتين، ألا ترى أنّنا مع معرفتنا بالشعر ونقده، لو تصفحنا

(١) ابن طاووس، السيد علي بن موسى (ت ٦٦٤هـ)، كشف المحجة لثمرة المهجة، ص ١٢٦.

(٢) أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٦.

ديوان أبي تمام، فوجدناه قد كتب في أثناءه قصائد أو قصيدة واحدة لغيره، لعرفنا بالذوق مباينتها لشعر أبي تمام نفسه، وطريقته ومذهبه في القريض، ألا ترى أنّ العلماء بهذا الشأن حذفوا من شعره قصائد كثيرة منحولة إليه، لمباينتها لمذهبه في الشعر! وكذلك حذفوا من شعر أبي نواس شيئاً كثيراً، لما ظهر لهم أنّه ليس من ألفاظه، ولا من شعره، وكذلك غيرهما من الشعراء، ولم يعتمدوا في ذلك إلا على الذوق خاصة^(١).

مثال تطبيقي

ولو أردنا أن نأخذ مثلاً تطبيقياً لهذا المعيار، لأخذنا كتاب «نهج البلاغة»، فإنّه ومهما حاولت العصبية المقيتة التشكيك في صحّة انتسابه إلى عليّ عليه السلام، واتّهام الشريف الرضي باختلاقه، فإنّ «النهج» نفسه ينطق بتكذيب هذا التشكيك ودحضه، لا لأنّ خطب «النهج» وأسلوبه البيانيّ والبلاغي لا تنسجم مع عصر الرضيّ وأسلوبه الأدبيّ، لا لذلك فحسب، بل لأنّ «النهج» في عمق مضمونه وسحر بلاغته وروعة سبكه، يشهد أنّ لا نسب بينه وبين أحدٍ من الناس غير عليّ عليه السلام، ولا نقول هذا الكلام من موقع العاطفة، وإنّما هي الوقائع والشواهد تتحدّث عن تفوّق عليّ عليه السلام، وتألقه، وامتلاكه ناصية الكلام في سحر بلاغته، وعمق مضمونه، وبديع حكمته، ممّا نلاحظه بوضوح في خطب نهج البلاغة ومواعظه...^(٢).

(١) المدائني، عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة - مصر، لا. ط، ١٩٥٩م، ج ١ ص ٨.

(٢) لا نريد بذلك أن ندعي أنّ كلّ ما جاء في النهج هو حتماً صادرٌ عن أمير المؤمنين عليه السلام، وإنّما ندعي ذلك في الجملة، أمّا في التفاصيل، فقد يتوقّف الباحث إزاء خطبة هنا أو كلمة هناك، فيناقش في صحّة انتسابها إلى الإمام عليّ عليه السلام، ليحاكمها على ضوء هذا المعيار نفسه أو غيره

وقد لاحظنا أنّ ابن أبي الحديد المعتزلي قد طبّق هذا المعيار على كتاب «نهج البلاغة» راداً على القائلين بأنّه أو بعضه منحول، قال: «وأنت إذا تأملت نهج البلاغة وجدته كله ماءً واحداً، ونفساً واحداً، وأسلوباً واحداً، كالجسم البسيط الذي ليس بعض من أبعاضه مخالفاً لباقي الألفاظ في الماهية، وكالقرآن العزيز، أوله كوسطه، وأوسطه كآخره، وكل سورة منه، وكل آية مماثلة في المآخذ والمذهب والفن والطريق والنظم لباقي الآيات والسور. ولو كان بعض نهج البلاغة منحولاً، وبعضه صحيحاً لم يكن ذلك كذلك، فقد ظهر لك بالبرهان الواضح ضلال من زعم أنّ هذا الكتاب أو بعضه منحول إلى أمير المؤمنين عليه السلام»^(١).

ونقل ابن أبي الحديد عن شيخه مصدّق بن شبيب الواسطي أنه سأل الشيخ أبا محمد عبد الله بن أحمد المعروف بابن الخشاب عن الخطبة الشقشقية: وهل أنها منحولة؟! فأجاب ابن الخشاب: «لا والله، وإني لأعلم أنها كلامه، كما أعلم أنك مصدّق. قال: فقلت له: إنّ كثيراً من الناس يقولون إنها من كلام الرضي رحمته الله تعالى. فقال: أتى للرضي ولغير الرضي هذا النّفس وهذا الأسلوب! قد وقفنا على رسائل الرضي، وعرفنا طريقتة وفنّه في الكلام المنثور، وما يقع مع هذا الكلام في خل ولا خمر. ثم قال: والله لقد وقفت على هذه الخطبة في كتب صنّفت قبل أن يُخلق الرضي بمائتي سنة، ولقد وجدت مسطورة بخطوطٍ أعرفها، وأعرف خطوط من هو من العلماء وأهل الأدب قبل أن يخلق النقيب أبو أحمد والرد الرضي»^(٢).

من المعايير الآتفة، كما في الكلمات الواردة عنه في ذمّ المرأة، أو غير ذلك، وفيما يرتبط بالمعيار الذي نتحدّث عنه، فقد رجّح بعضهم أن يكون ما كتبه عليه السلام لشريح عندما اشترى داراً بثمانين ديناراً، ليس من كلامه، باعتبار أنّ أبا نعيم رواه في الحلية عن الفضيل بن عياض، وهو - أي الكتاب المشار إليه - أشبه بكلام الفضيل (الشعراني، الميرزا أبو الحسن، المدخل إلى عذب المنهل، مصدر سابق، ص ٤٢-٤٣).

(١) المدائني، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١ ص ٩.

(٢) م. ن. ج ١ ص ٢٠٥.

الحذر من الاستنابية

إنِّي إذ أقدم هذا المعيار، أدرك حساسية المسألة، وأن هذا الكلام قد يرمى بالاستحسان والاستنابية، وأنه أقرب إلى الذوق منه إلى أن يكون معياراً علمياً موضوعياً. ولا بدّ من الإقرار أيضاً، بأن فتح الباب أمام الأخذ بهذا المعيار دون ضوابط، قد يفضي إلى منزلق خطر تتجاوزه الأهواء، ويختلط فيه الذاتي بالموضوعي - خلافاً للمعايير السابقة - فربّ أمر يحسبه البعض غير منسجم مع بصمة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، يراه آخرون منسجماً ومتلائماً معها كامل الانسجام، وقد كان قدامى القميين - كالشيخ الصدوق وأستاذه محمد بن الحسن بن الوليد - يعدّون بعض الاعتقادات من مصاديق الغلو، كنفى السهو عن المعصوم، ثم غدا الاعتقاد بذلك هو الشائع، بل من الضروريات بنظر الكثيرين، وهكذا كان الكثير من القدماء يحسبون بعض الأفكار من المناكير والأباطيل، كعالم «الذرّ والأظلة» عند الشيخ المفيد، وطيّ الأرض عند السيد المرتضى، ووجود الجنة والنار الآن عند أخيه الشريف الرضي، وأمثال ذلك، ممّا يدرجه علماء آخرون في سياق الضروريات^(١).

ولذا، فإن السؤال الملحّ: كيف نتعرّف تلك البصمة التي يتميز بها المعصومون عليهم السلام بعيداً من تسرب الأهواء والمؤثرات الذاتية؟ ومن يحدّد ذلك ووفق أيّ ضابط؟

أعتقد أنّ الميزان الصحيح في التعرّف على تلك البصمة، وفي بناء تصوّر العقدي السليم بشأن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، بما يضمن الابتعاد عن المؤثرات والمسبّقات والذاتيات، هو في التعرّف جيداً:

(١) النوري، الشيخ حسين الطبرسي (ت ١٣٣٠هـ)، خاتمة المستدرک، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ط ١، ١٤١٦هـ، ج ٤، ص ٢١٨.

أولاً: إلى البيئة التي يعيشون فيها، لجهة المستوى الثقافي للناس وأساليبهم التعبيرية، لأن ذلك يؤثر في نوعية خطاب المعصوم وأفعاله، لأنه، وكما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إننا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»^(١).

ثانياً: إلى صفاتهم ﷺ ومكانتهم ونسق أحاديثهم، من خلال الدخول المباشر إلى حياتهم وسيرتهم وكلماتهم الثابتة بالنقل الصحيح، والمنسجمة مع القرآن والبرهان والوجدان، دون الاستغراق في التحليل الفلسفي والعرفاني التجريدي الذي قد يعطي تصوراً مثالياً مجافياً للحقيقة وبعيداً من الواقع.

وفي ضوء ذلك، نستطيع القول: إنه كلما كان المرء على صلة وثيقة بالمعصومين، ومعرفة تامة بمواصفاتهم وخصالهم، ودراية كاملة بترائهم وكلماتهم، وإدراك واعٍ لدورهم ووظيفتهم، كان أقدر على تلمس تلك البصمة.

محاكمة الأقوال والأفعال

إنّ هذا المعيار يمكن الاستفادة منه في محاكمة الأقوال التي تنتسب إلى المعصوم، كما يمكن الاستفادة منه في محاكمة المواقف العمليّة والأفعال، لأنه كما لا يمكننا التصديق والقبول بكلام ينسب إلى المعصوم يتنافى وتلك البصمة، أو يتضمّن ما لا يليق بمقامه، كذلك لا يمكن التصديق بفعل يُنسب إليه وهو لا يناسب عصمته ومكانته.

عيّنات من التّوعين

وفيما يلي، نذكر - تطبيقاً لهذا المعيار - نموذجين للأقوال، ونموذجين آخرين للأفعال:

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣.

أما بالنسبة إلى الأقوال:

المثال الأوّل: وهو مثال للأحاديث التي لا تتفق وأسلوب الأئمة في البيان والتعبير: وهو ما ورد في كتاب «مصباح الشريعة»، فإنّ هذا الكتاب المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام، مليءٌ بمصطلحات الصوفية والرواية عن مشايخهم، وأسلوبه لا يشبه أسلوب الأئمة، فيطمأن أو يُظنّ أنّه من تأليفات بعض الصوفية كما يرى بعض الأعلام^(١)، خلافاً لما يراه بعض آخر^(٢)، ونحوه ما يلاحظ في تتمّة دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة، ممّا تفرّد بنقلها السيد ابن طاووس في الإقبال، والتي تبدئ بقوله: «إلهي أنا الفقير في غناي...»، فإنّ التتمّة المذكورة قد قيل إنها تلائم «مذاق الصوفية»، على حدّ تعبير العلامة المجلسي^(٣)، والذي نقل عن بعض الأفاضل ميله إلى كون تلك الفقرة: «من مزيادات بعض مشايخ الصوفيّة ومن إلحاقاتهِ وإدخالته^(٤)».

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٢؛ والأصفهاني، عبد الله الأندلي (ق ١٢) رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، ط ١، لا.ت، ج ٦، ص ٤٥.

(٢) في حين اعتبر العلامة محمد باقر المجلسي أنّ الكتاب من تأليف بعض الصوفية، فإنّ والده العلامة محمد تقي المجلسي ذهب إلى العكس، فرأى أنّ متن هذا الكتاب يدلّ على صحته. (أنظر: المجلسي، محمد تقي، روضة المتقين، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٢٠١)، وهو أمرٌ يبعث على الاستغراب، والأغرب من ذلك، اعتباره أنّ الكلمات الحقّة التي تذكرها الصوفية في كتبهم كلّها مأخوذة من الأئمة عليهم السلام، ونُسبت إلى الصوفية «إمّا تقيّة (إذا كان الناقل) من شيعتهم، وإمّا سرقة إذا كان من المخالفين، كما يظهر من كلمات الحسن البصري وغيره، فإنّ جميعها منقولة عن أمير المؤمنين!» (المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٧٧).

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٩٥، ص ٢٢٧.

(٤) أنظر: المصدر نفسه؛ وقد نقل لنا الفقيه العلامة السيد محمد حسين فضل الله، أن والده العلامة السيد عيد الرؤوف فضل الله رحمته الله كان يميل إلى أن هذا المقطع تلوح منه رائحة الصوفية وعباراتهم، من قبيل عبارة الجذب أو نحوها.

واللافت أن المقطع المذكور ليس موجوداً في بعض النسخ العتيقة من كتاب الإقبال، على ما ذكر المجلسي، والذي استظهر استناداً إلى ذلك، أنّ بعضهم قد زاده فيه، أعني في كتاب إقبال الأعمال! (المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٩٥، ص ٢٢٧).

المثال الثاني: وهو مثالٌ للأحاديث التي لا تنسجم مع الملكات الروحية والأخلاقية والفكرية لأئمة أهل البيت عليهم السلام، وهو ما ورد في بعض الروايات من الدعوة إلى اختلاس أموال النواصب وإرسال خمسها إلى الإمام عليه السلام! ^(١)، فإنه حتى مع افتراض إباحة مال الناصب وعدم حرمة، لكن أيعقل أن يوجه الإمام دعوة إلى استلاب أمواله وإرسال خمسها إليه؟! وهل ينسجم ذلك مع ما نعرفه من سيرتهم وتعاليمهم ونزاهتهم؟!

وأما بالنسبة إلى الأفعال

١ - حديث السباطة: ومفاده: أن النبي ﷺ، وبمرأى بعض أصحابه، «أتى سباطة (كناسة، مزبلة) قوم، فبال قائماً» ^(٢).

فهذا الحديث قد تم رفضه من بعض العلماء، لمنافاته مقام النبي ﷺ ومروءته وشرفه ^(٣).

٢ - مقاطع من زيارة الناحية المقدسة التي تنسب إلى حرم الإمام الحسين عليه السلام ونسائه تصرفات غير لائقة، فقد ورد في الزيارة المعروفة بزيارة الناحية المقدسة، وهي زيارة للإمام الحسين عليه السلام، يوم عاشوراء، ما يلي: «فلما رأين النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملوياً، برزن من الخدور، ناشرات الشعور، على الخدود

(١) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط ٤ ١٣٦٥ هـ، ش، ج ٤، ص ١٢٢.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ١، ص ٦٢، ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٧.

(٣) الحلبي، يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين بقال، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٠هـ، ص ٧٦، والحلي، نفسه، نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق: عين الله الحسيني الأرموي، دار الهجرة، قم - إيران، ط ١، ١٤٧ هـ، ق، ص ١٥٦.

لاطمات، الوجوه سافرات، وبالعويل داعيات، وبعد العزّ مذلات^(١)، فقد رفض بعض العلماء رَحْمَةُ اللهِ الْأَخْذُ بظاهر هذا المضمون، لا لضعف سند الزيارة فحسب، بل لأنّ الدليل حتّى لو كان صحيح السند، فهو إنّما يكون معتبراً في حدود ما يمكن تصديقه والأخذ به من المعاني، وأضاف: «فلا بدّ من تأويل الظاهر بما ينسجم مع مقام النسوة»^(٢).

بين النفي والإثبات

إنّ المعيار المشار إليه في محاكمة النصوص، كما يمكن الاستفادة منه في التقييم السلبي للنصّ (المثالان الأخيران)، فإنّه يمكن الاستفادة منه أيضاً في التقييم الإيجابي (مثال نهج البلاغة المتقدّم)، لكن يبدو أنّ التمسك بهذا المعيار في المقام الأول، أقلّ إشكاليّة من التمسك به في المقام الثاني، والوجه في ذلك: أنّه يكفي لسلب الحجية عن النصّ، مجرد التشكيك في صدوره عن المعصوم، دونما حاجة إلى نفي ذلك بشكل حاسم وجازم، فيكفيك - على سبيل المثال - في القضايا العقدية المحتاجة إلى اليقين، التشكيك - المستند إلى قرائن وجبهة - في صدور هذا المضمون أو ذاك عن المعصوم لتتوقف عن البناء عليه والأخذ به، وهذا بخلاف الإثبات، فإنّه يصعّب - غالباً - الجزم - اعتماداً على المعيار المذكور - بصدور هذا الكلام أو ذاك عن المعصوم. أجل، هو قد يصلح شاهداً إثباتياً، وليس دليلاً حاسماً.

تعرّف لسان الحال

هذا كلّه في محاكمة ما صدر فعلاً عن المعصوم من الأقوال أو الأفعال نفيّاً أو

(١) أنظر: المشهدي، الشيخ محمد (القرن السابع هـ)، المزار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩ هـ، ص ٥٠٤.

(٢) أنظر: الصدر، السيد محمد صادق، أضواء على الثورة الحسينية، مصدر سابق، ص ١٥٤.

إثباتاً، ولكن هل بإمكاننا أو وسعنا، وانسجاماً مع هذا المعيار، أن نتوقع أو نخمن ما يمكن أن يصدر عن المعصوم، أو يكون عليه موقفه فيما لم يصلنا عنه موقفٌ، قولاً أو فعلاً؟ وبعبارةٍ أخرى: إذا لم نتعرّف موقفه بلسان المقال بما يعكس قوله أو فعله، فهل يمكن تعرّف موقفه، استناداً إلى لسان الحال واعتماداً عليه، بأن نفترض ونقدّر أنّ موقفه من هذه الحادثة أو تلك هو على النحو الكذائي؟

قد شاع لدى قرّاء العزاء الحسيني، طرح الكثير من الأمور المتّصلة بمجريات النهضة الحسينية وأحداثها على طريقة (لسان الحال)، وغالباً ما يأتي ذلك في سياق حشد العناصر العاطفية المؤثّرة، ولا سيّما عندما يجد الخطيب أنّ النصوص التاريخية لا تسعفه كثيراً، فيطلق العنان لمخيّلته لتتصوّر بعض الأقوال أو الأفعال، ثمّ تصوغها بلسان الحال، أو بعبارة «كأنّي به يقول..»، أو «كأنّي به يفعل..».

إلا أنّ هذا الأسلوب تواجهه جملة محاذير، ليس أقلّها صعوبة التعرّف على حال المعصوم في غالب الأحيان، ما يجعل المسألة أقرب إلى التكهن منها إلى الاستنتاج المنطقي، وليس ثمّة ما يحول دون تأثير النوازع الذاتية أو ثقافة الشخص وملكاته في التعرّف على حال المعصوم، وقد عالجتنا هذا الموضوع بشكل مفصّل في محل آخر^(١).

(١) أنظر: الخشن، حسين، عاشوراء قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، مصدر سابق، ص ١٦٤-١٧٢.

٦

دور الإجماع في الاستنباط العقدي

في الحديث عن مصادر الاستنباط العقدي، يبرز أمامنا عنصر الإجماع، فهل يصح الاعتماد أو الاستناد إلى الإجماع في الاستدلال الكلامي، كما يستند إليه - عادةً - في الاستنباط الفقهي؟

تحرير محلّ الكلام

وبطبيعة الحال، فإنّ مورد السؤال ومحلّ البحث، ليس هو الإجماع التقريري الذي يكون الغرض من دعواه مجرد توصيف الواقع، وبيان أنّ المسألة الفلانية هي مسألة إجماعية، كما هو ظاهر دعوى العلامة الحلبي - مثلاً - في «الباب الحادي عشر»، الإجماع على وجوب أن تكون المعرفة الاعتقادية اجتهادية وليست مستندة إلى التقليد، وإنّما محلّ البحث هو الإجماع الاستدلالي الذي يعتمد كدليل إثباتي للقضية العقدية المبحوث عنها، كما هو الحال - مثلاً - في اعتماد الشيخ المفيد على الإجماع لإثبات ختم النبوات بالنبي محمد ﷺ، قال رحمه الله: «... إنّ العقل لم يمنع من بعثة نبي بعد نبينا ﷺ ونسخ شرعه كما نسخ ما قبله من شرائع الأنبياء، وإنّما منع من ذلك الإجماع، والعلم بأنّه خلاف دين النبي ﷺ...»^(١).

(١) المفيد، الشيخ محمد بن محمد النعمان (ت ٤١٣هـ)، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٣م، ص ٦٨.

واستدلّ بعضهم على وجوب المعاد البدني بإجماع أهل الملل كافة^(١).
وردّ الشيخ الطوسي على من أنكر وأحال عذاب القبر «بحصول الإجماع على ثبوته وأنه واقع»^(٢).

واستند غير واحد من العلماء إلى الإجماع، لإثبات إمكانية رؤية الله سبحانه^(٣).

واستدلّ بعضهم بإجماع الفرقة المحقة على أنّ النبي ﷺ لم يكن متعبداً بشريعة من سبقه من الأنبياء^(٤).

ويظهر من بعض الأعلام، أنّ عمدة الدليل على عدم جواز التقليد في أصول الدين، هو الإجماع^(٥).

ودعوى الإجماع الأخيرة على عدم جواز التقليد في أصول الدين، والتي تعني وجوب الاجتهاد في الأصول، ظاهرة في الاستدلال لا في التقرير، خلافاً لما هو ظاهر العلامة الحلي في كلامه المشار إليه آنفاً، فإنّ دعواه وجوب الاجتهاد في أصول الدين ظاهرة في التقرير، ولا منافاة بين الدعويين كما لا يخفى، لأنّ الدعويين صادرتان عن شخصين، ومن الممكن صحتهما معاً حتى على فرض صدورهما عن شخص واحد، فضلاً عن صدورهما عن اثنين.

(١) راجع: مفتاح الباب لأبي الفتح مخدوم الحسيني ص ٢٠٧، وهو شرح الباب الحادي عشر، مطبوع مع شرح الفاضل المقداد، مصدر سابق.

(٢) الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٢٢٠.

(٣) الفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، ط ٢، لا. ت، لا. ن، ط ١، ١٩٨٩، ج ٤، ص ١٩٢-١٩٣.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد علي القاضي، هامش الأنوار النعمانية للسيد نعمة الله الجزائري، شركة چاپ، تبريز - إيران، لا. ط، لا. ت، ج ٣، ص ٢٨.

(٥) الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مصدر سابق، ج ١، ص ٥١ و ١٠٣.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي يمكن العثور عليها بالتتبع.

والسؤال أنه - وبصرف النظر عن إمكانية النقاش الصغروي في تحقق الإجماع في بعض هذه الأمثلة - هل يكون الإجماع في هذه الموارد وأمثالها حجة أم لا؟

هل الإجماع العقدي حجة؟

والحقيقة أن البحث الأصولي قد أفاض في تحقيق معنى الإجماع، وبيان المباني المتعددة في حجيته، وبالتأمل في أدلة حجية الإجماع المذكورة في علم الأصول، نجدها لا تختص بالأحكام الشرعية، بل إنّ بعضها أكثر التصاقاً بقضايا الاعتقاد من قضايا التشريع، من قبيل دليل اللطف وغيره مما تأتي الإشارة إليه. ولهذا، لا يمكننا أن نضيف كثيراً على ما حققه علماء الأصول الذين يمكن لنا إرجاع أقوالهم المتعددة في حجية الإجماع إلى اتجاهين رئيسين:

الأول: الحجية الاستقلالية أو الموضوعية للإجماع، بمعنى أنّ للإجماع موضوعية تامة في إثبات الحكم الشرعي أو المفهوم العقدي، ما يجعله دليلاً مستقلاً في عرض الكتاب والسنة والعقل، وأهم مستند لهذا الاتجاه الذي تبناه علماء أهل السنة، حديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»^(١).

الثاني: الحجية العرضية أو الطريقية، بمعنى أنّ الإجماع لا أصالة له في الإثبات وإنما هو طريق إلى السنة، إمّا على أساس قاعدة اللطف القاضية بأنّه يجب - من باب اللطف - على الإمام المعصوم إيقاع الخلاف في الأمة إذا رأى اجتماعها على الباطل، أو على أساس الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين ورأي الرئيس، أو على أساس أن اتفاق العلماء وفقاً لمنطق حساب الاحتمال يؤدي إلى القطع برأي المعصوم، أو على غير ذلك من الأسس^(٢) التي اعتمدها علماء الأصول.

(١) ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند أحمد، دار صادر، بيروت - لبنان، لا. ط، لا. ت، ج ٦، ص ٣٩٦.
(٢) أنظر: البهسودي، السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لبحث السيد أبو القاسم الخوئي، مكتبة الداوري، قم - إيران، ط ٥، ١٤١٧ هـ، ج ٢، ص ١٣٨ - ١٤٠.

أقول: بصرف النظر عن المناقشات التفصيلية لأدلة هذه الأقوال، ممّا تعرّض له علماء الأصول في بحوثهم، فإنّ لنا ملاحظةً أو لنقل وقفةً أساسيةً في المقام تفرّضها الطبيعة العقدية لبحثنا، وهي أنّ الإجماع إن أفاد اليقين، كان حجةً في إثبات المسائل العقدية فضلاً عن الشرعية، وإن لم يفد اليقين، فلا حجّة له في القضايا العقدية - حتى لو قيل بحجّيته في الفروع - لأنّ الاعتقاد لا يُبنى إلا على أسس يقينية، كما سلف.

ولذا ينبغي توجيه النظر إلى المسلك الأخير المشار إليه، لنسأل في ضوئه: هل ينتج الإجماع العقدي اليقين أم لا؟

هل يُنتج الإجماعُ اليقين؟

يصرّ العلامة الطباطبائي رحمته الله، وهو ممن أعلن رفض حجّة الإجماع في الحقل العقائدي، ناسباً هذا الرأي - بحسب ما يظهر من كلامه - إلى الشيعة عموماً، على أنّ الإجماع لا ينتج سوى الظنّ، فهو خبر واحد أو بحكم خبر الواحد، «وأصول المعارف تحتاج إلى العلم القطعيّ، إذاً لا أثر يبقى للإجماع ولا يمكن الاعتماد عليه. نعم، ثمّة مورد لحجّة الإجماع في الأحكام الفقهية وحسب»^(١).

وقد اعترض بعضهم على كلام السيد الطباطبائي الأنف: معتبراً أنّ الإجماع ينتج اليقين، وهو دليلٌ قطعيّ، مرجعه إلى السُنّة على مبنى الدخول (دخول المعصوم في قول المجمعين)، ومرجعه إلى العقل على مبنى الكشف (أي اكتشاف موقف المعصوم من اتفاق المجمعين)، وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يمنع من التمسك بمثل هذا الدليل القطعيّ في أصول المعارف؟

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، مصدر سابق، ص ٩٠-٩١.

ورد السيد على هذا الكلام، بالتأكيد «أنّ الإجماع سواء كان منقولاً أو محصلاً، لا يفيد أكثر من الظنّ، ولا يتوقّع أن ينتج نتيجةً قطعيّة، لأنّه مجموعة أقوال يظنّ بنسبة انطباقها مع قول الإمام عليه السلام، وحين يكون محتملاً للخلاف، فمن المحال أن ينتج علماً قطعياً، سواء كان عن طريق الإنتاج الاصطلاحي، أم كان عن طريق الحدس»^(١).

وكما هو واضح، فإنّ النزاع هنا صغروي وليس كبروياً كما يقول المناطقة، بمعنى أنّ الإجماع لو أنتج اليقين، فلا شكّ في اعتماده دليلاً، وإنّما الكلام في كيفية إنتاجه لليقين، وأنّى لتراكم الظنون والاحتمالات أن يعطي نتيجةً قطعيّة؟! هذه هي القضية المحيِّرة للعلماء.

وقد حاول الشهيد الصدر، واعتماداً على مبدأ حساب الاحتمال، البرهنة على إمكانية تحويل الظنون المتراكمة إلى يقين ذاتي ومن ثمّ منطقي، واستفاد من هذه النظرية في الحقل الأصولي، وتحديدًا في مبحث الإجماع، ولذا أدرجه في عداد وسائل الإثبات الوجدانيّ - لا التعبدي - التي توجب العلم بصدور الدليل عن الشارع، مؤكّداً بِحَلَلِهِ أنّه «كما يكون الخبر الحسي - كما هو الحال في التواتر - ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه الإصابة والخطأ، وكما أنّ تعدد الإخبارات الحسيّة يؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة وضالّة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسية، حتّى تصل إلى درجة توجب ضالّة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً»^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٢) الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

وقفه نقديّة

أقول: إنّ التقييم الصحيح لدور الإجماع وحجّيته في القضايا الكلامية، يفرض علينا التفصيل بين نوعين من المسائل: فهناك صنف من مسائل علم الكلام، هي مسائل عقلية بحتة، وفي هذا الصنف، لا يكون الإجماع حجّة^(١)، لأنّ حجّيته هي بلحاظ كاشفيّته عن موقف المعصوم، والمفروض أنّ المسألة عقلية وليست شرعية.

والصنف الآخر من المسائل الكلامية، هو المسائل غير العقلية، وفي هذا الصنف، يمكن توجيه حجّية الإجماع على أساس حساب الاحتمالات كما تقدّم، إلا أنّ البيان المذكور حول كيفية تشكّل اليقين من الإجماع، وإن كان وجيهاً من الناحية النظرية الثبوتية، لكنّ دونه عقبات من الناحية الإثباتية، لأنّه كيف لنا أن نحصل اليقين بموقف المعصوم من مجرد إجماع عقدي؟!

إنّ هذا الأمر لو كان متيسراً في القضايا الفقهية، فهو متعسّر في القضايا العقدية، لأنّه في القضايا الفقهية، ولا سيّما ذات الجذور العقلانية، يمكن لإجماع الفقهاء فيها أن يكشف عن موقف المعصوم. لا ندّعي أنّه يكشف عن قول المعصوم أو فعله، حتّى لا يُردّد على ذلك بأنّه لو كان للمعصوم قولٌ أو فعلٌ لنقل إلينا، بل ندّعي في أضعف التقادير، أنّ الإجماع يكشف عن تقرير المعصوم وإمضائه لسلوك معيّن جرى النّاس عليه بمحضه^(٢).

هذا في الفقهيات، أمّا في العقائديات، فإنّ درجة الكشف فيها تتضاءل، لأنّ الإجماع فيها عن ماذا يكشف؟

١ - أيكشف عن قول المعصوم؟ وهذا قد عرفت ضعفه، لأنّ هذا القول لو كان موجوداً لنقل إلينا.

(١) الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٧.

(٢) أنظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، (الحلقة الثانية)، ص ١٢٧.

٢ - أم يكشف عن فعل المعصوم؟ وهذا أبعد وأضعف، لأنّ القضايا الاعتقادية لا علاقة مباشرة لها بالفعل.

٣ - أم يكشف عن تقرير المعصوم؟ وهذا أيضاً بعيد جداً، لأنّ معناه أنّ العقائد قد جرى تبنيها من عامة الناس العقلاء ومن ثمّ أقرّهم المعصوم على هذا الاعتقاد، فهل هذا معقول؟ وهل إنّ فضاء تكون أو تشكّل العقائد الدينية هو الفضاء العقلاني، أو هو الفضاء الديني ودائرة الوحي؟!

الصحيح هو الثاني، لا لأنّ الأول مستحيل، بل لأنّه بعيد، ولذا لم نجد مثلاً أو مصداقاً مقنعاً لتباني الناس وتلاقيهم على بعض التصورات العقديّة في محضر المعصوم وإمضائه لذلك، هذا إذا لم نقل إنّنا وجدنا عكس ذلك.

أجل، إنّ المطّلع على تاريخ العقائد لدى شتى الأديان والمذاهب، يكتشف أنّ الكثير من عقائدها وطقوسها قد تشكّلت في الفضاء الاجتماعي العام، حتى دخلت في اللاوعي وأصبحت في عداد المقدّسات. إلا أنّ هذا النحو من تشكّل العقائد مرفوض إسلامياً، لا لأنّه مدخل لتسرّب الخرافة، وربما الوثنية إلى العقيدة فحسب، بل لأنّ العقائد تؤخذ من مصادرها الأصلية، وليس الفضاء العام الذي يتأثر بالمصالح والأهواء واحداً من هذه المصادر، بل إنه أحد مصادر تخريب العقيدة الصحيحة وهدمها.

وهذا الاعتراض لا يتأتّى في الفقهيات، لأنّ الكثير منها ذات جذور عقلائيّة تباني عليها العقلاء بحسب طبعهم أو عاداتهم، وأقرّها الشارع لانسجامها مع أغراضه التشريعية.

وفي ضوء ذلك، يكون التساؤل مشروعاً عن سبب انتشار ظاهرة الاستدلال بالإجماع في المجال العقدي؟

عدوى الفقه

والجواب: إننا إذا أردنا تفسير هذه الظاهرة، فربما يسهل توجيه ذلك وتبريره، بأن الإجماع يُنتج اليقين والعلم، لكنك عرفت أن دون ذلك صعوبات كثيرة، وبعقبات كثيرة، وأن ثمة سبباً آخر يقف وراء هذه الظاهرة، وهو أن عدوى الاستدلال بالإجماع في الحقل الكلامي سرت إليه من المجال الفقهي. وهذه العدوى، أو لنقل تأثر العالم المسلم لا شعورياً بنمط الاستدلال الفقهي، لم يظهر في الإجماع فحسب، بل ظهر جلياً في خبر الواحد أيضاً، حيث كثر الاعتماد عليه في الاستنباط الكلامي كالاستنباط الفقهي، في غفلة بينة عن اختلاف الموازين الاستدلالية بين الفقه والكلام، وهذا في الحقيقة يعبر عن اجتياح المنحى الفقهي وسيطرته على عقل العالم المسلم، متكلاً كان أو فقيهاً أو مفسراً، وهو ما جعله يستخدم أدوات الاستنباط الفقهي في المجال الكلامي، كأن الإسلام يساوي علم الفقه وحسب، إن ذلك إن دل على شيء، فهو يدل - كما ذكرنا في مقدمة الكتاب - على ضرورة تأصيل قواعد الاستنباط الكلامي، على غرار ما حصل في أصول الفقه من تأصيل قواعد الاستنباط الفقهي، وبذلك تسهل الموازنة والمقارنة بين أدوات الاستنباط الفقهي والكلامي.

النفاق العقدي!

إن الاستدلال بالإجماع في المجال العقدي، لم يُعبر فقط عن سيطرة الذهنية الفقهية واجتياحها لكافة حقول المعرفة الإسلامية، وإنما كان له تداعيات سلبية أخرى، فهو قد أثر سلباً في حيوية علم الكلام ومواكبته للمستجدات والتطورات؛ لأن دعاوى الإجماع، وخصوصاً في الحقل الكلامي، تحوّلت إلى سيف مسلط بيد أولئك الذين ألفوا القديم، وجنّدوا أنفسهم حراساً له، الأمر الذي جمّد العقل الكلامي^(١) وقتل فيه روح الإبداع، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فإن سطوة

(١) وقد أشار السيد الطباطبائي إلى أن كل مذهب من المذاهب الإسلامية، اتخذ إجماع أهل ذلك

الإجماع هذه أسست لحالة من النفاق العقدي أو التورية العقدية، أو كتمان الرأي في الصدور، وعدم البوح به إلا للخواص. إنَّ بعض العلماء، وحذراً من أن تطالهم سهام التكفير أو التضليل والتبديع، يعمدون إلى إخفاء آرائهم العقدية أو الفكرية التي تمسَّ المقدَّس الشعبي، وإذا ما اضطروا للإجابة وإبداء الرأي، فإنَّهم يجيبون بعبارات ملتبسة حمَّالة أوجه.

الإجماع الاحتفاظي!

نعم، ربَّما يرى البعض أنَّ الإجماع أثمر في حفظ هويَّة الجماعة المذهبية من التلاشي والتشتت، وشكَّ حارساً أميناً لكيانها وحدودها الفكرية أمام اختراق الآخرين، لأنَّه وضع خطوطاً حمراء أمام تجاوز الفواصل المذهبية، من خلال مقولة التكفير وأخواتها، وقد اصطلح بعض العلماء، وهو السيد عبد الأعلى السبزواري على هذا النحو من الإجماع بالإجماع الاحتفاظي، لأنَّه يهدف إلى حفظ وحدة الجماعة ولمَّ شملها والحوؤل دون تشتتها، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «ويمكن زيادة قسم من الإجماع، وهو الإجماع الاحتفاظي، حيث إنَّ العامة - أي السُّنة - تشتت إلى مذاهب كثيرة بما تجاوز التسعين، كما لا يخفى على من راجع التواريخ، ثم استقرت مذاهبهم على الأربعة المعروفة بأمر من خليفة ذلك الوقت»، والأمر الذي فعله السُّنة فعله الشيعة أيضاً، يقول السيد رَحِمَهُ اللهُ: «وكان أعلام فقهاءنا متوجَّهين إلى هذه الجهات، فادَّعوا الإجماع في كلِّ المسائل - مع وجود الدليل - اهتماماً ببقاء وحدة المذهب وعدم تشتته»^(١).

المذهب حجة رديفة للكتاب والسُّنة، «وبهذا الترتيب سقطت حجية العقل - حتَّى لو كان بديهاً - كلياً عن الاستقلال (لعلَّ الصحيح: الاستدلال)، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة، ممَّا أدى إلى أن نصطدم في كتب الكلام بنظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودها» (الطباطبائي، السيد محمد حسين، الشيعة، نص الحوار مع كوربان، مصدر سابق، ص ٨٢-٨٣.

(١) أنظر: السبزواري، السيد عبد الأعلى، تهذيب الأصول، الطبعة الثانية، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٥ م، ج ٢، ص ٧٥.

والسؤال: هل إنَّ وحدة المذهب - أيّ مذهب كان - تُحفظ بهذه الإجماعات الموهومة التي لا تعكس الحقيقة، أم تُحفظ بتشديد أركان المذهب على أسسٍ متينةٍ وبراهين مقنعة؟!

وهل إنَّ تحويل الإجماع إلى سيف مسلط على رقاب العباد بحجة حماية وحدة المذهب وأطره المذهبية، هي بهذه المثابة من الأهميّة، بحيث تسوّغ دعوى الإجماع جزافاً، وتبيح القفز فوق كلّ المضاعفات الخطيرة المترتبة على ذلك، هذه المضاعفات التي ليس أقلّها الحكم بالعزل أو التكفير على كلّ من يخالف الإجماع الموهوم، وليس أهونها بناء جُدرٍ سميكةٍ بين أتباع المذاهب لا تركز على الحقائق بقدر ما تركز على عصبوية جاهلية مقبّية؟!

إنّ هذا التوظيف الخطير لمقولة الإجماع، يبعث - في حال صحته - على الارتباب في مدى مصداقية دعاوى الإجماع، ويحتّم التوقف إزاءها ملياً قبل تصديقها والبناء عليها.

التوظيف السياسي

وأعتقد أنّ ثمة توظيفاً آخر هو الأخطر لهذه المقولة - مقولة الإجماع - هو التوظيف السياسي، وقلّ أن تخلو عقيدة من عقائد المسلمين من التوظيف السياسي، فقد جهد العقل الكسروي والاستبدادي في العمل على استيعاب وتوظيف المفاهيم الدينية، واستخدامها ذريعةً لتحقيق أغراضه السلطوية، ووسيلةً لإضفاء نوع من الشرعية على حكمه، وسلاحاً «شرعياً» لإسقاط خصومه وقمعهم. وإحدى أهمّ المقولات التي تمّ توظيفها في هذا السياق، هي مقولة الإجماع التي استغلّت أسوأ استغلالٍ، وذلك بهدف قمع المعارضين واستحلال دمائهم أو زجهم في السجون، الأمر الذي حال دون تشكّل نواة الفكر النقدي المعارض، كلّ ذلك بحجّة «شرعية»، وهي ما ورد في الحديث الشريف: «إنّ يد

الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة، فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان، كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب»^(١)، مع أنّ هذا الحديث - على فرض صحته - لا يرمي إلى الحَجْرِ على الفكر وإنما هو بصدد النهي عن الفرقة والتمزق.

لقد مثّلت مقولة الإجماع المستند الشرعي الأساسي لتشكّل السلطة السياسية في العهد الإسلاميّ الأوّل، حيث لم تكن نظرية النصّ مطروحةً لدى مدرسة الخلافة، وإنما تمّ تبرير شرعيّة السلطة استناداً إلى مقولة الإجماع.

وهكذا استمرّ الإجماع في التوظيف السياسي لمقولة الإجماع طيلة العهد الأمويّ والعباسي، دون أن يواجه هذه «الشرعيّة» كبير مشكلة، فالإجماع قائم، إلى أن خَلَعَ السّلطان سليم العثماني آخر خلفاء بني العباس سنة ٩٤٠هـ، وهنا عاد سؤال الشرعيّة لي طرح مجدّداً، باعتبار أنّ الأئمّة والخلفاء لا بدّ من أن يكونوا من قريش، وفق منطوق الحديث الشريف المعروف، ولم يجد العقل السلطوي سوى الإجماع للتسلّح به من جديد في مواجهة أزمة الشرعيّة هذه، فالأئمّة التي «لا تجتمع على ضلالة»^(٢)، هي نفسها أجمعت أو ادّعي إجماعها على مبايعة ملوك بني عثمان، وهذا الإجماع «المبارك» قد نسخ الإجماع السابق على شرط القرشية في الخليفة، وكما جاء في المنتظم لابن الجوزي: «ليس لنا دليل معصوم سواه (أي الإجماع) جعله الله في الشريعة خلف النبوة، حيث كان نبيّها خاتم الأنبياء لا يخلفه نبيّ، فجعل اجتماع أمته بدلاً من نبوة بعد نبوة»^(٣).

إنّه التلاعب بالدين باسم الدين والاستغلال الفاضح لمفاهيمه المقدّسة في بازار السياسة الوضع.

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٨.

(٢) في الحديث عن رسول الله ﷺ: «سألت الله عز وجل أن لا تجتمع أمّتي على ضلالة، فأعطاها» (ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند أحمد، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٩٦).

(٣) نقلاً عن: الروحاني، السيد مهدي الحسيني، بحوث مع أهل السنة والسلفية، الطبعة الأولى، المكتبة الإسلامية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٧٩م، ص ٢٧.

الفصل الثالث

الإدراك الوجداني

١ هداية الفطرة

٢ المنهج العرفاني

١

هداية الفطرة

نظرة في المفهوم والأحكام والمقتضيات

(الفطرة) كلمة ذات وقع خاص، ولها رواج وانتشار كبير في القاموس الإسلامي، إذ كثيراً ما تواجهنا تعبيرات أمثال: إن الإسلام دين الفطرة، أو إن هذا المعتقد تتطلبه الفطرة، وذاك الحكم لا ينسجم مع الميول الفطرية، أو إن هذا الاتجاه أو الاعتقاد أو السلوك يتنافى والفطرة، إلى غير ذلك. والسؤال: ما المراد بالفطرة؟ وما هي أحكامها؟ وهل يمكن أن تشكل مصدراً للإلهام الديني والمعرفة الدينيّة، أو معياراً لمحاكمة العقائد والمفاهيم والتشريعات؟

في المفهوم

إنّ مادة (فَطَرَ) ترد في لغة العرب^(١) بمعنى الخلق، قال تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (الروم: ٣٠)، أي خَلَقَهَا، وَالْفِطْرَةَ: هي الهيئة التي فُطِرَ الإنسان عليها وفق كَيْفِيَّةٍ خاصّة مزوّدة بجملّة استعدادات تقتضي

(١) قال في مختار الصحاح: «الفطر بالضم، والفطرة بالكسر الخلقة، والفطر: الشق، يقال: فطره فانفطر، وتفطر الشيء تشقق، والفطر أيضاً الابتداء والاختراع..» (الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد ٦٦٠)، مختار الصحاح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٤، ٢٠٠٥م، ص ٢٩٩).

توجيهات عامة فكرياً وروحياً وسلوكياً، قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ٧٩].

وقد اختصت وانفردت كلمة الفطرة في التعبير عن استعدادات الإنسان الجبليّة، بخلاف كلمة الغريزة، فإنّها تطلق على الخصائص المشتركة بين الإنسان والحيوان، كالغريزة الجنسيّة أو سواها، وينظر لفظ الفطرة في المعنى المشار إليه، كلمة الصبغة الواردة في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨]. والاستعدادات الفطرية المذكورة يعيها الإنسان وعياً ذاتياً دونما حاجة إلى استدلال عقلي، فهي مدركات وجدانيّة لا عقليّة، هذا هو التفسير الأقرب لمعنى الفطرة في المصطلح القرآني، بيد أنّ للمناطق اصطلاحاً خاصاً في الفطرة، فقد قسّموا القضايا الضرورية إلى ستة أقسام: الأوليات، المشاهدات وتسمّى الحسيات، والتجريبيات، الحدسيات، المتواترات، والفطريات، وعرفوا الأخيرة بأنّها القضايا التي قياساتها معها، من قبيل أنّ الأربعة زوج، وأنّ الاثني نصف الأربعة، ونحو ذلك، وقد تسمّى هذه بفطرة العقل البديهي، في مقابل الأولى، وهي فطرة القلب الوجدانيّة، كحضور النفس لدى النفس.

بين دليل العقل ودليل الفطرة

وإذا لم يكن ثمة مانع من القول: إنّ مفهوم الفطرة يتسع لكلّ من فطرة القلب والعقل معاً، إذ كما أنّ القلب مفطورٌ على جملة من الأحاسيس، فإنّ العقل هو الآخر مفطورٌ على جملة من المدركات، لكن لا بدّ من تأكيد وجود فارق بين المفاهيم الفطرية الوجدانية، والمفاهيم العقلية. وبعبارة أخرى: إنّ ثمة فارقاً بين العقل - بما في ذلك ما أطلقنا عليه سابقاً العقل الفطري - وبين الفطرة، خلافاً لما يقوله الفيض الكاشاني من أنّ الفطرة عبارة عن العقل المطبوع^(١). ويمكن أن نقرب هذا الفارق بأحد بيانين:

(١) الكاشاني، محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٣٩.

البيان الأول: ما ذكره السيد الخميني رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ قائلًا: «إِنَّ أَحْكَامَ الْفِطْرَةِ أَكْثَرُ بَدَاهَةً مِنْ كُلِّ أَمْرٍ بَدِيهِيٍّ، إِذْ لَا يَوْجَدُ فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلَهَا فِي الْبَدَاهَةِ وَالْوُضُوحِ، حَيْثُ لَمْ يَخْتَلَفْ فِيهَا النَّاسُ، وَلَنْ يَخْتَلَفُوا، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ تَكُونُ الْفِطْرَةُ مِنْ أَوْضَحِ الضَّرُورِيَّاتِ وَأَبَدِ الْبَدِيهِيَّاتِ»^(١). ويقول أيضاً: «ما هو من أحكام الفطرة، لا يمكن أن يختلف فيه اثنان، من ناحية أنها من لوازم الوجود، وقد تخمّرت في أصل الطبيعة والخلقة، فالجميع، من الجاهل والمتوحش والمتحضر والمدني والبدوي، مجتمعون على ذلك، وليس ثمة منفذ للعادات والمذاهب والطرق المختلفة لتسلّل إليها والإخلال بها.. إنّ اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات التي توجب وتسبّب الخلاف والاختلاف في كل شيء، حتى في الأحكام العقلية، ليس لها مثل هذا التأثير أبداً في الأمور الفطرية، كما أنّ اختلاف الإدراك والأفهام قوةً وضعفاً لا تؤثر فيها»^(٢).

أقول: مع إيماننا بصحة هذا البيان، لجهة تأكيده بداهة أحكام الفطرة، إلا أنّ افتراضه أنّ لا مَنْفَذَ للعادات والأهواء للإخلال بالفطرة هو محل تأمل وتحفظ، كما سيأتي.

البيان الثاني: إنّ المدركات الفطرية لا تحتاج إلى وساطة قياس منطقي، بل إنّ إدراكها هو من قبيل العلم الحضورى، وهذا ما يفسّر الوضوح والبدهة في أحكام الفطرة، مما أشير إليه في البيان الأول، بخلاف المدركات العقلية، فإنّ إدراكها والعلم بها داخل في إطار العلم الحسولي^(٣).

في ضوء ذلك، يتّضح أنّ دليل الفطرة مغايرٌ لدليل العقل، وأنّه لا ينبغي الخلط بينهما، فالمعارف الفطرية سابقةٌ على المدركات والبراهين العقلية، بل ربّما

(١) الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٧، ٢٠٠٣م، ص ٢٨٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الخرازي، السيد محسن، بداية المعارف الإلهية، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦.

شكّلت - أي المعارف الفطرية - مقدّمات ضروريّة للبرهان العقلي. في المقابل، فإنّ خوض الإنسان غمار البحوث العقلية، قد يشكّل عاملاً سلبياً في تشييت المعطيات الفطرية أو تشويهها، كما مرّت الإشارة إليه في بحث الدليل العقلي.

الفطرة والاختيار

إنّ المتطلبات الفطريّة، وإن كانت متطلبات تكوينيّة فطر الإنسان عليها، ولا يد له في صنعها، بيد أنّها لا تصادر حريته أو تلغي اختياره، وهذا ما يدركه كلّ إنسان إدراكاً وجدانياً، ويعيه وعياً ذاتياً، فغاية ما تستطيع الفطرة فعله، أنّها تخلق أرضيّة صالحة أو استعداداً معيّناً يوجّه الإنسان في اتجاهات عامّة دونما قسر أو إكراه، فالفطرة ليست علة تامّة لتلك المتطلّبات بحيث لا تنفك عنها، وإلا لما استطاع أحد الخروج أو الانحراف عن مسارها - الفطرة - أبداً، مع أنّ الأمر ليس كذلك كما نلاحظ، فما أكثر ما يحصل الانحراف عن خطّ الفطرة ومقتضياتها، وسيأتي أنّ للمؤثرات التربوية والظروف المحيطة بالإنسان دوراً بالغاً في تلوّث الفطرة وحجبها عن التأثير، ما يعني أنّها ليست سوى مقتضٍ لا يؤثّر في مقتضاه إلا بعد رفع الموانع وتوفير الشروط والظروف الملائمة.

باختصار: إنّ النوازع الفطرية توجّه الإنسان وتساوم في هدايته، ولكنّها لا تصنع شخصيّة ثقافية والفكرية بعيداً عن اختياره وإرادته، وفي هذا الإطار، يجب أن نفهم الحديث النبوي الشريف: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة...»، فإنّه لا يهدف إلى القول: بأنّ الفطرة تدفع الإنسان بشكل لا إرادي نحو عقيدة التوحيد، وإنّما هي توفر له الأرضية الصالحة لتلقّي عقيدة التوحيد وتقبّلها^(١).

(١) وهذا ما أكّده جمعٌ من الأعلام، أنظر: القمي، جامع الشتات، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦١؛ والخميني، الطهارة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٣١٠؛ الخونساري، السيد أحمد، جامع المدارك، الطبعة الثانية، مكتبة الصدوق، طهران - إيران، ط ٢، ١٤٠٥هـ، ج ٦، ص ١٨٠؛ والكريمي الجهمي، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، تقريراً لدرّوس السيد الكلبيكاني، مصدر سابق، ص ١٠٤.

من أحكام الفطرة

أعتقد أنّ الدراسة المعمّقة للنفس الإنسانية ستقود إلى اكتشاف جملة من الإحساسات الفطرية لدى الإنسان، وهي على العموم إحساساتٌ وجدانيّةٌ يمكن أن يعيها كلّ واحدٍ منّا وعياً ذاتياً إذا ما توجه إليها، من أبرزها:

١ - حبّ المعرفة والاستطلاع، فالإنسان يمتلك حسّاً فطريّاً يدفعه إلى اكتشاف المجهولات، ومن الأكد أن تقدّم البشرية وتطوّرها العلمي مدين لهذا الإحساس إلى حدّ كبير.

٢ - وهكذا فإنّه - أعني الإنسان - مفطور على حبّ الجمال والكمال والخير والإحسان.

٣ - ويعتبر الإحساس الديني واحداً من أجلى الإحساسات الفطريّة، كما يشير إليه القرآن الكريم، ويؤكّده علماء النفس والفلاسفة.

وفي مقام البرهنة على جملة من القواعد الكلّيّة، فقد أفاد علماء الكلام والأصوليون أنّها من القضايا الفطرية، من قبيل قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»^(١)، وهكذا قاعدة «قبح الظلم»، فقد ذُكرت في عداد القوانين الفطرية^(٢)، وكذلك الحال في قاعدة «وجوب دفع الضرر»، فقد رفض بعض الأعلام اعتبارها قاعدةً عقليةً، وأدرجها في عداد الأحكام الفطرية التي جبلت عليها النفوس، واستشهد لذلك بأنّ كلّ ذي شعور - وإن لم يكن من ذوي العقول - يفرّ من الشيء المضرّ، ويسعى نحو الشيء النافع ويميل إليه، كما هو المشاهد في الحيوانات^(٣)، هذا مع

(١) أنظر: المجتهد التبريزي، الأصول المهدبة المعروف بخلاصة الأصول، مدرج ضمن مكتبة أهل البيت (عليه السلام) الإلكترونيّة، ص ٩٤.

(٢) السيستاني، محمد رضا، قاعدة لا ضرر، تقريراً لدروس السيد علي السيستاني، مكتب آية الله السيستاني، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ، ص ١٨٦.

(٣) الحكيم، السيد محسن، حقائق الأصول، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٤٨، الشوشتري، السيد محمد

أنه يمكن القول: بأن افتراض فطرية الحكم بضرورة دفع الضرر، لا يتنافى مع كونه مدركاً عقلياً أيضاً، فإنّ العقل، ولدى تأمله في أحكام الفطرة ومعطياتها، فإنّه يدرك أنّها مما ينبغي أن يعلم أو يعمل، أو أنها ليست كذلك.

وفي ضوء ذلك، نفهم الوجه في اعتبار الكثير من المدركات العقلية البديهية التي تشكّل مرجعاً لكل الاستدلالات النظرية مدركاتٍ فطريّة، فقضايا من قبيل أنّ الكلّ أعظم من الجزء، أو استحالة اجتماع النقيضين، هي قضايا فطرية^(١)، والكلام نفسه قيل في الحسن والقبح الأخلاقيين، فإنّ صفات من قبيل (الإحسان) و(العدل) و(الشجاعة) و(الإيثار) و(العفو) و(الصدق)، يدرك الإنسان حسننها بفطرته، ودون أن يتعلّمها من أحدٍ، وهكذا الحال فيما يقابلها من صفات (الظلم) و(الكذب) و(الخيانة) وأمثالها^(٢).

وامتدّد الاستناد والاعتماد على الفطرة إلى المجال التشريعي، فقد استدللّ الفقهاء على جملة من الفتاوى بموافقتها للفطرة، ففي باب التقليد، ذكر بعضهم: أنّ لزوم رجوع الجاهل إلى العالم مستنده هو الفطرة، وأوضح العلامة الطباطبائي ذلك: بأنّ الفطرة تقضي بوجوب اتباع العلم فيما تيسر تحصيل العلم به، وإذا لم يتيسر تحصيله، فإنّها - أي الفطرة - تدفع باتجاه اتباع علم الغير^(٣). واستند الطباطبائي أيضاً وغيره في الحكم بتحليل الطيبات وتحريم الخبائث، إلى أنّه من الفطريات^(٤).

جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) قم - إيران، ط ٦، ١٤١٥ هـ، ج ٥، ص ١٠٨.

(١) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، نفحات القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ١٩٧-١٩٨.

(٢) م. ن. ج ١، ص ١٩٧.

(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٩٢.

(٤) م. ن. ج ٨، ص ٢٨٠.

هذه الأمثلة وسواها قد يقع النقاش في فطريّة بعضها، ولذا فهي تحتاج إلى دراسةٍ تفصيلية، وهذا خارج عن غرضنا، ولكننا استعرضناها كنماذج على انتشار الاستناد إلى الفطرة ومقتضياتها في شتى العلوم الإسلامية، حتى قال بعضهم: إنّ مختلف القوانين العقلائية لها جذور فطريّة، وهكذا الحال في الأسس الأخلاقية، كما يرى البعض الآخر^(١). وهذا وإن لم يكن بعيداً عن الصواب، إلا أنّ الحذر من المبالغات ضروريٌّ في هذا المجال، فما يعرفه الإنسان بالفطرة، هو أصول التفكير الإنسانيّ المشتركة بين جميع أفراد البشر، أمّا الفروع فمكتسبة^(٢).

الدين حاجةٌ فطريّةٌ

قلنا: إنّ واحداً من أجلى الأحاسيس الفطرية لدى الإنسان هو الإحساس الديني، وهذا الإحساس ليس طارئاً ولا عارضاً أو دخيلاً، وإنّما هو إحساس وشعور أصيل في النفس، وبالإمكان أن يعيه كلّ إنسانٍ وعياً ذاتياً، ودونما حاجةٍ إلى اكتساب من غيره ولا استنباطات عقلية، يقول (ول ديورانت): «إنّ الكاهن لم يخلق الدين خلقاً، لكن استخدمه لأغراضه فقط، كما يستخدم السياسي ما للإنسان من دوافع فطريّة وعادات، فلم تنشأ العقيدة الدينية عن تلفيقات أو الأعيب كهنوتية، إنّما نشأت عن فطرة الإنسان، بما فيها من تساؤل لا ينقطع، وخوف وقلق وأمل وشعور بالعزلة...»^(٣).

وعلى الرغم من وضوح هذا الإحساس، فإنّ البعض حاول التشكيك فيه، معتبراً أنّ فطرة الإنسان «محايدة» من هذه الجهة، فهي لا تختزن ميلاً نحو

(١) السبحاني الشيخ جعفر، العقيدة الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩ هـ، ص ٣٢.

(٢) المطهري، الشيخ مرتضى، الفطرة، ترجمة: جعفر الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران - إيران، لا. ط، ١٤١٠ هـ، ص ٣٨.

(٣) ول ديورانت، قصّة الحضارة، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٧.

الإيمان أو الإلحاد، وإنما ذلك مكتسبٌ ومستمدٌ من البيئة الاجتماعية والمؤثرات التربوية، وعلى ذلك، فقد فسّر بعضهم الحديث الشريف: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجسانه» بـ «أنّ المولود يولد على السلامة خلقاً وطبعاً وهيئةً، ليس فيها إيمانٌ ولا كفرٌ ولا إنكارٌ ولا معرفة، لأنّه لو كان مفطوراً على إحدى هذه الحالات، لما انتقل عنها أبداً»^(١). إلا أنّ هذه النظرية مجانبة للصواب، وكلّ واحدٍ من بني الإنسان إذا رجع إلى نفسه، وابتعد عن المكابرة، يكتشف هذا الإحساس الدينيّ في أعماق وجدانه، ولا نبالغ بالقول: إنّ الفطرة هي منبع التديّن، وهي الدافع والمحرّك لعملية البحث في قضايا الإيمان، وبوحي منها يتحرّك العقل، فيبرهن ويستدلّ ويحاكم، ومهما عصفت الأيديولوجيات الإلحادية بالإنسان، فإنّها لن تستطيع أن تطمس نور الفطرة أو تطفئه، وثمة شواهد عديدة على فطرية الإيمان بالله سبحانه سنأتي على ذكرها.

وأما تفسير الحديث النبويّ بما ذكر، فهو تفسيرٌ غير موفّق، بل الحديث على العكس أدلّ، فهو ليس بصدد نفي هداية الفطرة ومقتضياتها، وإنما هو بصدد بيان أنّ الانحراف عن الفطرة يتأتى من التربية الخاطئة، ولذا لم يأت الحديث على ذكر دور الأبوين في إسلام الابن، ليقول مثلاً عطفاً على كلمة «يهودانه» أو «يسلمانه»، وما ذلك إلا لكون الإسلام في عقائده الأساسية وخطوطه التشريعية والأخلاقية العامّة، منسجماً مع الفطرة، على أنّ سياق الحديث يشهد بما نقول، فقد استشهد ﷺ بمثل حسيّ لتأكيد فكرة أنّ الانحراف طارئٌ على نظام الخلقة، ومفاد المثل: أنّ البهائم تُخلق دون عوار أو عيوب، وإنّما يطرأ عليها ذلك، ثمّ يستشهد ﷺ بالآية الشريفة: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]^(٢).

(١) صليبا، الدكتور جميل، المعجم الفلسفيّ، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) أنظر: ابن الحجاج، مسلم، صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ٦، ص ٢٠.

كما أنّ ما قيل: من أنّ الإنسان لو كان مفطوراً على الإيمان أو الكفر لَمَا انتقل عنهما أبداً، كما جاء في الكلام المتقدّم، هو قولٌ غير صحيح، لما ذكرناه سابقاً، من أنّ النوازع الفطرية لا تسلب إرادة الإنسان، وإنّما تخلق لديه استعداداً معيّناً نحو الإيمان أو غيره من الأمور الفطرية.

الحاجة إلى هداية النبوة

ولكن هل يكفي الإنسان بهداية الفطرة ويستغني بها عن هداية الوحي؟ والجواب بكلّ تأكيدٍ بالنفي، وذلك لسببين: أحدهما داخلي ينبع من صميم الإنسان وتكوينه الداخلي، والآخر خارجي تُمليه بعض الظروف والمعطيات. أمّا السبب الداخلي: فهو أنّ في تكوين الإنسان - مضافاً إلى الفطرة الهادية - متطلبات غريزية ينجذب إليها، وهذه المتطلبات رغم حاجته - أي الإنسان - إليها، وعدم استغنائها عنها، فإنّها قد تجتاح إرادته وتُخرجه عن خطّ الفطرة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الغريزة أيضاً هي ممّا فطر الإنسان عليه، لحاجته إليها في معاشه وبقائه، وكثيراً ما لا يستطيع أن يوازن بين فطرة الغريزة وفطرة الخير وحبّ الكمال، فتتغلب عليه الغريزة، وتطمس نور الفطرة الهادية، فيسقط بذلك في أسر الشهوات، وينحرف عن الصراط السويّ. يقول العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ: «إنّ الإنسان - بحسب طبعه وفطرته - سائر نحو الاختلاف، كما أنّه سالك نحو الاجتماع المدني»، ويضيف: «إذا كانت الفطرة هي الهادية إلى الاختلاف، فلن تتمكّن من رفع الاختلاف، إذ كيف يدفع شيء ما تجذبه إليه نفسه»^(١).

أمّا السبب الخارجي: فهو عبارة عن المؤثرات البيئية والظروف الاجتماعية والتربوية المحيطة بالإنسان، والتي قد تحجب - بوضائها - نداء الفطرة،

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣٠.

وتلوّث صفاءها، وقد شهدنا، ولا نزال، حالات فردية أو جماعية تحاول التمرّد على المتطلبات والمقتضيات الفطرية، سواء الاعتقادية منها، كالتمرّد على فطرة الإيمان بالله، ومحاولة جحوده وإنكار وجوده، أو السلوكية، كالتنكّر لنزعة حبّ التملك وإلغاء الملكية الفردية، أو التنكّر للرغبة الجنسية والدعوة إلى الترهّب.

لو أضفنا إلى ما تقدّم، أنّ هداية الفطرة يشوبها نقصٌ معيّن نابغٌ من محدودية أحكامها وعموميتها، الأمر الذي يحول دون مساهمتها في تقديم أجوبة تفصيلية حول الكثير من أسئلة الإنسان الملحّة، فيما يرتبط بقضايا المصير وعالم الآخرة. إنّهُ بالالتفات إلى ذلك كلّهُ، ندرك أنّ هداية الفطرة غير كافية وحدها لإيصال الإنسان إلى الكمال، وأنّه بحاجةٍ إلى هدايةٍ من نوعٍ آخر، وهي هداية النبوة؛ هذه الهداية هي الكفيلة برفع التنافي بين متطلبات الغريزية ومقتضيات الفطرة، كما أنّها كفيلةٌ بإزالة كلّ أشكال التلوّث عن الفطرة وإعادتها إلى صفائها، وقد أشار الإمام عليّ عليه السلام إلى أنّ إحدى مهام الأنبياء عليهم السلام، هو العمل على إعادة الناس إلى صفاء الفطرة ونقاها، قال عليه السلام فيما روي عنه: «فبعث - أي الله - فيهم رسله، ووآثر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفائن العقول»^(١).

مرجعية الفطرة بين النفي والإثبات

إنّ الإقرار بفطريّة الدين على نحو العموم، لا بدّ من أن يقودنا إلى التفاصيل، لتتساءل عن دائرة هذا الإحساس الفطري وسعته؟ فقد عرفنا أنّ جملةً من القواعد الكلامية برهن عليها العلماء استناداً إلى دليل الفطرة. إلى ذلك، فقد تمّ الاستناد إلى هذا الدليل في الكثير من المطالب الاعتقادية، وهذا ما يعيننا - حالياً - التركيز عليه، والتأكد من صدقيته، فهل يمكن أن تشكّل الفطرة مصدراً للمعرفة الدينية

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣.

الاعتقادية، كما هو الحال في العقل والوحي؟ كيف ذلك؟ وما هو الدليل عليه؟
والإجابة عن ذلك تحتم علينا بادئ ذي بدء الإشارة إلى طبيعة الاستدلال
بالفطرة، وذلك أنها تارة تعتمد كدليل على نفي بعض المعتقدات أو الأحكام أو
السلوكيات، وأخرى تعتمد كدليل إثبات. أما في الصورة الأولى - وهي صورة
الاعتماد السلبي على دليل الفطرة - فإن مرجعية الفطرة لا ينبغي أن تكون موضع
شك فيه، لا لأن ذلك مما يمليه العقل السليم القاضي بقبح أو استهجان أن يفطر
الله الإنسان على استعدادات خاصة، ثم يسنّ قوانين مخالفة لتلك الاستعدادات
أو النوازع، لا لذلك فحسب، بل لأن «الاعتماد السلبي» على دليل الفطرة،
هو القدر المتيقن لأدلة الفطرة من الكتاب أو السنة، فلو ثبت أن معتقداً معيناً
أو سلوكاً محدداً يتنافى وموجبات الفطرة، فيتعيّن رفضه، لأن منافاته للفطرة
تكشف عن بطلانه وعدم صدوره عن مصدر الوحي، من قبيل القانون القاضي
بالغاء الملكية الفردية، أو إلغاء الزواج، أو إباحة الشذوذ، أو ما إلى ذلك، وإنما
الكلام في الصورة الثانية، وهي صورة الاعتماد الإيجابي أو الإثباتي على دليل
الفطرة، فهذا الأمر على الرغم من أن البعض^(١) يلقيه إلقاء المسلمات، إلا أنه
يحتاج إلى برهان، لأن التسليم بأن المفاهيم العقدية أو الأحكام الشرعية أو
التعاليم الإسلامية تنسجم مع الفطرة ولا تضادها، لا يعني التسليم والاعتراف
بمرجعية الفطرة في الإثبات والتشريع، ليغدو كل أمر تقتضيه الفطرة ثابتاً اعتقادياً
أو مطلوباً شرعاً. فهل من برهان يقضي بذلك، وبعبارة أخرى: هل يمكن الالتزام
بمرجعية الفطرة في مجال الإثبات؟ وما هو المستند لذلك؟

يبدو للباحث والمتتبع، أن ثمة قضايا اعتقادية يمكن إثباتها بدليل الفطرة،
وهي - رغم قلتها - هامة جداً، بل هي من أمهات القضايا العقدية.

(١) يقول الفيض الكاشاني: «إعلم أن العقائد لا يجوز أخذها إلا بوحي من الله سبحانه... مع ما فطر
الناس عليه من المعرفة» (الحقائق في محاسن الأخلاق، مصدر سابق، ص ٣٨-٣٩).

١ - الفطرة والإيمان بالله

ويأتي على رأس تلك القضايا، قضية (الإيمان بالله)، فإنّ ثمة رأياً أو زعماً منتشرًا في الكتابات^(١) العقديّة، مفاده: أنّ الإنسان يمتلك حسّاً فطرياً وشعوراً داخلياً يدفعه نحو الإيمان بوجود الله، وهذا النزوع الفطري نحو الإيمان، يعيه ويدركه كلّ فردٍ من بني الإنسان إدراكاً وجدانياً، ولا يتوقف على إدراك العقل لذلك، فالقلب يتحسّس وجود الخالق، ويعلم به علماً حضورياً. والزعم المذكور لم يتفرّد علماء المسلمين بطرحه، بل تبناه علماء آخرون من غير المسلمين، يقول (باسكال) العالم الفرنسي (١٦٢٣ - ١٦٦٢): «للقلب دلائل للإيمان بالله، ولا سبيل للعقل إلى تلك الدلائل»^(٢).

ويشهد بفطريّة الإيمان بالله وصحة الزعم المُشار إليه أمران:

الأمر الأول: هذا الإجماع والتلاقي البشري العامّ على مرّ الأزمان، ورغم اختلاف الأمم والحضارات على الإيمان بفكرة الإله، مع صرف النّظر عن حقيقته وطبيعته ومواصفاته، وقد أكّدت الدراسات التاريخية، أنّه لم يُعثر على أمّة من الأمم لم يكن لديها اعتقاد بوجود الإله وميلٌ نحو التدين، الأمر الذي لا يمكن تفسيره أو تبريره بالصدفة ولا الجهل أو الخوف، وإنّما التفسير المنطقي لذلك، هو أنّه استجابةٌ لنداء الفطرة، يقول (ول ديورانت) بعد حديثٍ له عمّن أسماهم الملاحظة البدائيين: «على أنّ هذه حالات نادرة الوقوع ولا يزال الاعتقاد القديم بأنّ الدّين ظاهرةٌ تعمّ البشر جميعاً اعتقاداً سليماً، وهذه، في رأي الفيلسوف، حقيقةٌ من الحقائق التاريخية والنفسية»^(٣).

(١) أنظر: الكاشاني، محمد محسن، علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) نقلاً عن اللاري: السيد مجتبي الموسوي، أصول العقائد، تعريب: الشيخ محمد هادي اليوسفي،

مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ١٤١٢هـ، ج ١، ص ٣٠.

(٣) ول ديورانت، قصّة الحضارة، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٩.

الأمر الثاني: انبعث الإحساس المذكور لدى الهزات والصدمات التي تواجه الإنسان وتهزّ كيانه، وتؤدّي إلى انقطاع آماله بكلّ الأسباب الماديّة، وقد أرشد الإمام الصادق عليه السلام - فيما روي عنه - إلى دور المخاوف والكوارث في بعث الفطرة وإيقاظها من سباتها، فقد سأله أحدهم: «يا ابن رسول الله، دلّني على الله ما هو، فقد أكثر عليّ المجادلون وحيروني؟ فقال له: يا عبد الله، هل ركبت سفينةً قطّ؟ قال: نعم، قال: فهل كُسر بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال: نعم، قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا مُنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث»^(١).

إنّ ما جاء في هذه الرواية، هو منبّه وجداني على أنّ نداء الفطرة لا يخبو ولا ينطفئ رغم كلّ الملوّثات والظروف التي تحاول طمسه، ولذا فإنّها سرعان ما تنبعث من جديد في اللحظات الصعبة، لتسعف صاحبها وتعيده إلى جادة الصواب.

ضرورة التجرّد من المسبّقات

ولو أنّ كلّ إنسانٍ تسنى له أن ينظّف عقله أو ينقيّه من المؤثرات والملوّثات، ويتجرّد من تصوّرات المسبقة الدينية واللا دينية، ويعود إلى نفسه، ويستمع إلى نداء الفطرة، بعيداً عن ضوضاء العقل الجمعي ومؤثرات المحيط الاجتماعي والتربوي، فإنّه بالتأكيد سيصل إلى الإيمان بالخالق، وسوف يدرك أنّ قافلة الوجود تتحرّك نحو هدفٍ أسمى، وقد ألمحت آية الفطرة الوحيدة في القرآن الكريم على ضرورة هذا التجرّد كشرطٍ لفاعليّة الفطرة وحضورها، قال سبحانه:

(١) الصدوق، الشيخ محمد علي بن الحسين بن بابويه (ت ٣٨١هـ)، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، بدون تاريخ، ص ٢٣١.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾ [الروم: ٤٣]، أي قومه وسدده تجاه الدين ﴿حَنِيفًا﴾، أي مائلاً عن كل الاتجاهات التي تلوث صفاء الفطرة، وتأخذك ذات اليمين أو ذات الشمال، وهذا التسديد والتقويم إذا ما تم، فإنه سيقود لا محالة إلى الإيمان والتدين، لأنه - أي الدين - ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وقد ورد في بعض الروايات، التأكيد أنّ معرفة الله أمرٌ فطريٌّ، فعن عمر بن أذينة قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ [الحج: ٣١]، ما الحنيفية؟ قال: هي الفطرة التي فطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته^(١).

أجل، إنّ عوامل البيئة والمحيط، وظروف التربية والتوجيه، قد تستطيع أن تحجب تجلّي الفطرة، أو تعكّر صفوها، لكنّها بالتأكيد لن تطمس ضياءها كلياً، ولذا فإنّ الفطرة سرعان ما تستفيق لدى أدنى انعطافة أو محطة تأملية. ألم تعمل الشيوعية على تربية الملايين من الناس على الكفر والإلحاد، وخنقت صوت الدين والمتديّنين، لكن الذي حصل، أنّه وبمجرّد انهيار نظام القمع والقهر، عادت المآذن لتصدح بالتكبير والتهليل، وقرعت الكنائس أجراسها..

إنّ هذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على تجذّر الإيمان بالله في النفس الإنسانية، وأنّه لا يمكن لكلّ أشكال القهر والقمع أو التربية الخاطئة أن تطفئ جذوة الفطرة أو تطمس ضياءها.

٢ - الفطرة والتوحيد

ومن جملة المفاهيم الاعتقادية التي تمّ الاستناد إلى دليل الفطرة في إثباتها، عقيدة التوحيد، وقد شاع الحديث على ألسنة علماء الكلام المسلمين، بأنّ الفطرة

(١) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت ٣٧٤هـ)، المحاسن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، لا. ط، ١٣٧٠هـ، ج ١، ص ٢٤٢

تدعو إلى التوحيد، أو ما شابه ذلك من تعبيرات^(١).

وربما يقال: إنَّ في الأمر نوعاً من الخفاء، فإنَّ دلالة الفطرة على التوحيد ليست واضحةً كوضوح دلالتها على أصل وجود الله سبحانه، ولا سيّما بملاحظة الانحراف الكبير على مرّ التاريخ عن التوحيد وتبني الشرك، ما يصعب تفسيره بأنّه انحرافٌ عن خطّ الفطرة، لأنَّ الانحراف عن مقتضيات الفطرة يبقى استثناءً وشذوذاً.

إلا أنّ بالإمكان تقريب فطرية التوحيد بما قرّبنا به أصل الإيمان بالله، فإنَّ الإنسان لو خلّي ونفسه، فإنّه سوف يتّجه إلى الإيمان بالله واحدٍ أو بقدرٍ غيبية واحدة، إليها يرجع الأمر كلّ، ولا يستغني عنها أحدٌ من النّاس، وهذا الإحساس الفطري بوحدانيّة الله، هو الذي يوقظ فطرة الإنسان ويقوده في الشدائد، ويدفعه إلى التخلّي عن كلّ الآلهة المصطنعة، والتوجّه إلى الله الواحد القهار، وإن كان هذا الإحساس قد يخبو مرّة ثانية وثالثة، ويعود الإنسان إلى التعلّق بالآلهة المزيّفة والشركاء الموهومين بعد ارتفاع الشدائد والخلاص من المكاره، قال سبحانه: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]^(٢).

وقد وجّه بعض الأعلام فطرية التوحيد بتوجيه آخر، حاصله: إنّ الإنسان كما هو مفطور على حبّ الكمال والانجذاب إليه، فإنّه مفطور أيضاً على النفور من النقص، ولذا لا بدّ من أن يتوجه بمقتضى فطرته هذه إلى الواحد الأحد، لأنّ التعدد والتركيب لا يخلو من النقص، «ولا تكون كثرة بدون محدودية، والمحدودية نقص، وكلّ ناقص مرغوب عنه من جانب الفطرة وليس بمرغوب

(١) أنظر على سبيل المثال: الغروي، الميرزا علي التبريزي، التنقيح، تقريراً لدروس السيد الخوئي،

دار لطفي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١١هـ، ج ٨، ص ٩١.

(٢) وراجع سورة الرّوم: الآية ٣٣، والنحل: الآية ٥٣-٥٤.

فيه، إذاً أمكن من هاتين الفطرتين: فطرة حبّ الكمال، وفطرة النفور من النقص، إثبات التوحيد»^(١).

ويشهد لفطرية التوحيد العديد من الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الرُّوم: ٣٠]، حيث فسّرت الفطرة بفطرة التوحيد، فعن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؟ قال: «فطرهم جميعاً على التوحيد»^(٢).
وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «وكلمة الإخلاص فإنّها الفطرة»^(٣).

ومن الأحاديث المشهورة الدالّة على فطرية التوحيد، الحديث النبويّ المعروف، والذي تقدّم ذكره: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه»^(٤)، فإنّ تنصيب الحديث على تولّد كلّ إنسانٍ على الفطرة الوارد في مقابل الديانات الثلاث - اليهودية والنصرانية والمجوسية - التي تسرّب إليها الشرك، يشير إلى أنّ محطّ النظر فيه هو سلامة الفطرة من نزعة الشرك، أو منها ومن غيرها من النزعات المنحرفة عن خطّ الفطرة.

وأما الحديث عن صعوبة تفسير الشرك بكونه انحرافاً عن خطّ الفطرة، فهو حديثٌ مرفوضٌ، لأنّ الانحراف عن الفطرة - كما ذكرنا - واقع، ويقع باستمرار، بما في ذلك فطرة التوحيد، ويمكن تفسير الكثرة النسبية لظاهرة الانحراف

(١) الخميني، روح الله (الإمام) الأربعون حديثاً، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٢) أنظر: البرقي، المحاسن، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤١؛ ونحوها روايات أخرى، أنظر: الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢.

(٣) أنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١٥؛ والبرقي، المحاسن، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٠؛ والصدوق، علل الشرائع، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٧.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٧؛ والأحسائي، ابن أبي جمهور (القرن التاسع هـ)، عوالي اللآلي، مطبعة سيد الشهداء، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٣ هـ، ج ٢، ص ١٠٧؛ وقد رواه الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام، أنظر: من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٩.

عن فطرة التوحيد بجملة من الأسباب، من أهمّها: انشداد الإنسان بطبيعته إلى المحسوسات، ما يقوده إلى تجسيد الإله في صورة بعض القوى والمخلوقات، مع إقراره بأنّها ليست سوى وسائل تقرّبه إلى الإله الأوحد، قال تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

وتجدر الإشارة إلى أنّ تفسير الفطرة في الحديث النبويّ المعروف: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة» بفطرة التوحيد، لا يتنافى وتفسيرها بفطرة الإيمان بالله كما سلف، فإنّ هذه التفسيرات هي من قبيل التفسير بالمصداق، واللفظ يتّسع لذلك كلّه ولغيره من تجليات الفطرة ومقتضياتها، يقول السيد الخميني رَحِمَهُ اللهُ: «إنّ الفطرة وإن فسّرت في هذا الحديث الشريف وغيره من الأحاديث بالتوحيد، إلا أنّ هذا هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي كلّ مرّة تفسّر بمصداق جديد بحسب مقتضى المناسبة، فيحسب الجاهل أنّ هناك تعارضاً، والدليل على أنّ المقام كذلك، هو أنّ الآية الشريفة تعتبر (الدين) هو (فطرة الله)، مع أنّ الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى، وفي صحيحة عبد الله بن سنان، فسّرت الفطرة على أنّها تعني الإسلام، وفي حسنة زرارة فسّرت بالمعرفة، وفي الحديث المعروف «كلّ مولود يولد على الفطرة»، جاءت في قبال (التهود) و(التمجس). وعليه، فالفطرة ليست مقصورةً على التوحيد، بل إنّ جميع المبادئ الحقّة هي من الأمور التي فطر الله تعالى الإنسان عليها»^(١).

٣- فطريّة المعاد

النموذج الثالث للمعتقدات الدينية التي قيل إنّ بالإمكان إثباتها بدليل الفطرة، هو المعاد. فما المقصود بفطريّة المعاد؟

(١) الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، مصدر سابق، ص ٢٢١-٢٢٢.

فسر بعضهم هذه الفطرية على أساس أنّ في الإنسان نزوعاً فطرياً وتطلعاً نحو الخلود، ليس من السهل ولا المقنع تفسيره وإرجاعه إلى مجرد الخوف من الموت، ما يحتم تفسيره باعتباره أمراً جبلياً أودعته يد العناية الإلهية في الإنسان وفطرته عليه، فيكون خلود الروح، وعدم انتهاء الحياة بالموت، إشباعاً لهذا النزوع الفطري^(١)، وإلا لو كنّا مخلوقين للفناء والعدم، لكان حبّ البقاء المغروس فينا عبثاً ولغواً، وقد تنزّه الخالق عن ذلك.

وإنّ النظرة التأمّلية تقودنا إلى القول: بأنّا لم نعثر على حاجة فطرية أو نزعة غريزية لدى الإنسان، إلا ووجدنا أنّ الله سبحانه قد هيأ السبيل لتحقيقها، ومهد الطريق لإشباعها، يقول الفيض الكاشاني: «كيف تُعدم النفوس، وقد جعل الله - عز وجل - بواجب حكمته في طبائعها محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء، لكون الوجود خيراً صرفاً ونوراً محضاً، وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور، وقد ثبت وتيقن أنّ بقاءها ودوامها في هذه النشأة الحسيّة أمرٌ مستحيل ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمْ الْمَوْتُ﴾ [النساء ٣٦]، فلو لم يكن لها نشأة أخرى تنتقل هي إليها، لكان ما ارتكز في طبائعها وأودع في جبلتها من محبة البقاء الأبدي والحياة السرمديّة باطلاً ضائعاً تعالى الله عن ذلك»^(٢).

وقرّر البعض الآخر فطرية المعاد بتقرير آخر، وهو: أنّ في حاجة الإنسان النفسية والفطرية، وتطلّعه إلى عالم سعيد هنيء عوضاً عن هذا العالم المليء بالمتاعب والآلام وأنواع الظلم، إنّ في ذلك لدلالة واضحة على وجود اليوم الآخر^(٣)، ويعزز ذلك ملاحظة أنّ هذه الفطرة موجودة منذ أقدم العصور، وعلى

(١) أنظر: المنتظري، من المبدأ إلى المعاد، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٢) الكاشاني، محمد محسن، علم اليقين، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠١٩.

(٣) خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى، تعريب ظفر الإسلام خان، تدقيق عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة، لا. م، ط ١، لا. ت، ص ٩١؛ ونظيره ما ذكره الإمام الخميني في «الأربعون حديثاً»، مصدر

مستوى إنساني عام، وليست أمراً طارئاً، فقد أكدت الدراسات التاريخية وأعمال التنقيب، أنّ المجتمع البشري القديم كان لديه اعتقاد أنّ ثمة عالماً آخر بعد الموت، ولذا كانوا يدفنون مع موتاهم بعض الآلات، أو حتى الأطعمة والأشربة^(١).

واستدلّ بعض العلماء على فطريّة المعاد بوجهٍ ثالثٍ، مفاده: أنّه هل يعقل أن توجد في أعماقنا محكمة صغيرة، وهي محكمة الضمير، بينما لا توجد في هذا الكون الكبير محكمة عادلة؟!^(٢).

ولكنّ هذا الاستدلال لو تمّ - هو أقرب إلى الاستدلال العقلي منه إلى الفطري الوجداني.

وتجدر الإشارة أيضاً، إلى أنّ تقرير فطريّة المعاد على أساس النزوع الفطريّ نحو الخلود، لا يحتمّ ولا يفرض الاعتراف بالمعاد بالمعنى المعروف، وهو الحياة بعد الموت، لأنّ بالإمكان إشباع ذلك النزوع بفكرة تناسخ الأرواح، أو ما يصطلح عليه بعض المذاهب بالتقمّص، وهذا ما يعني أنّ دليل الفطرة لا يخلو من ثغرة بيّنة، وهي أنّه لا يعطي سوى صورة إجمالية لا توضح المعالم الاعتقادية جيداً، ولا ترسم الحدود التفصيلية للمعتقد، ولربّما يعتبر البعض أنّ هذه إيجابية في دليل الفطرة وليست سلبية.

الإسلام والفطرة

إضافةً إلى ما تقدّم من حديث عن فطريّة المعرفة بالله ووحدانته وفطريّة المعاد، فإنّ الذي يظهر من بعض الكلمات، أنّ الفطرة تساوي الإسلام، فالإسلام هو الفطرة، وهو المشار إليه في قوله ﷺ - في الحديث المتقدّم -: «كلّ مولودٍ

سابق، ص ٢٣٠.

(١) ول ديورانت، قصّة الحضارة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٠.

(٢) الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٠٥.

يولد على الفطرة»^(١). واللافت أنّ الفقهاء استندوا إلى الحديث المشار إليه في العديد من الفروع الفقهية، فقد استدلّ بعضهم للحكم بإسلام الطفل الذي ارتدّ والداه: بأنّ كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، أي الإسلام^(٢)، وبالدليل عينه، استدلّ بعضهم للقول بإسلام ابن الزنا أو طهارته^(٣)، وللقول بطهارة من مات والداه الكافران وهو طفل وكذا القول بإسلامه^(٤). لكننا نتساءل: ما المقصود بفطريّة الإسلام؟

إنّ من الواضح أنّه بعد الاعتراف بفطريّة الإيمان بالله ووحدانيتها، وكذلك فطريّة المعاد، لا يبقى للقول بفطريّة الإسلام من معنى إلا بلحاظ الإيمان برسول الله ﷺ، إلا أنّ القول بأنّ الإيمان به ﷺ أمرٌ فطريّ هو قولٌ مستغرب، لتوقّف الإيمان به ﷺ على المعرفة أولاً، ومن ثمّ ثبوت نبوّته عن طريق المعجزة، فكيف يكون ذلك فطرياً! ولذا اعترض السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ عَلَى الاستدلال بالحديث النبويّ المتقدّم لإثبات إسلام بعض النّاس: بأنّ المراد بالفطرة في هذا الحديث، وأمّثاله، هو فطرة التوحيد لا الإسلام، «للقطع بعدم كون الإسلام فطرياً، كيف، وممّا يتقوّم به الإسلام، النبوة التي تتوقّف على المعجزة والإثبات، وليست أمراً فطرياً يعرفه كلّ البشر»^(٥).

- (١) راجع على سبيل المثال: المازندراني، شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٤.
- (٢) الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي، مسالك الأفهام، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٢٩.
- (٣) الخونساري، حسين بن جمال الدين محمد (ت ١٠٩٩هـ)، مشارق الشموس، طبعة حجرية، مؤسسة آل البيت رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ السَّلَام، لإحياء التراث، قم - إيران، طبعة حجرية، لا.ت، ج ١، ص ٢٧٨.
- (٤) بحر العلوم، السيد محمد (ت ١٣٢٦هـ)، بلغة الفقيه، منشورات مكتبة الصادق، طهران - إيران، ط ٤، ١٤٠٣هـ، ج ٤، ص ١٩٠؛ والبحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، الطبعة غير محددة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت، ج ١، ص ٤٢٥؛ والوحيد البهبهاني، المولى محمد باقر (ت ١٢٠٥هـ)، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة العلامة الوحيد البهبهاني، قم - إيران، ط ١، ١٤١٧هـ، ص ٥٨٢.
- (٥) الغروي، الميرزا علي، كتاب الطهارة، تقريراً لدروس السيد الخوئي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٩٢.

نعم، قد يمكن إثبات النبوة بشكل عام - بمعنى ضرورة إرسال الرسل - بدليل الفطرة كما يرى الإمام الخميني رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ^(١) الذي يذهب إلى أكثر من ذلك، حيث يؤكد أنه بدليل الفطرة، «يمكن إثبات جميع المعارف الحقّة»^(٢)، فتأمل.

كما أنّ بالإمكان تفسير فطرية الإسلام الواردة في بعض الروايات أو الكلمات: إمّا بالاستعداد الذاتي لدى الإنسان، باعتبار أنه يملك صفاءً في فطرته يقوده - لا محالة - في حال عُرض عليه الإسلام - قبل تلوّث الفطرة - إلى الإيمان والتصديق بنبوة سيدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإمّا بانسجام الإسلام في خطوطه العريضة العقدية والتشريعية مع خطّ الفطرة، خلافاً لما هو الحال في الديانات الأخرى التي خرجت عن مقتضى الفطرة في أكثر من خطّ عقدي أو تشريعي.

(١) الخميني، السيد روح الله، الأربعون حديثاً، مصدر سابق، ص ٢٣٠.

(٢) المصدر نفسه.

٢

المنهج العرفاني

هل يمكن اعتبار ما يسمّى في لغة العرفاء بالكشف أو الشهود، مصدراً من مصادر المعرفة الدينية الاعتقادية، فيما عدا ما تقتضيه الأحاسيس الفطرية الوجدانية، أم أنّ مصدر المعرفة الدينية منحصر بالوحي والعقل؟

في البدء، تجدر الإشارة إلى أنّنا لا نبغي ولا نهدف من بحثنا هذا تقديم قراءة شاملة عن العرفان، سواء في جانبه النظريّ، وما يقدمه من رؤية تحليلية وتصوّر شامل عن الوجود، أو في جانبه العملي وما يرسمه من مسار أو يضعه من خطوات لا بدّ من أن يخطوها السالك في مسيرته إلى الحقّ، وإنّما محور الحديث وما يعيننا التركيز عليه في سياق بحثنا عن مصادر المعرفة الدينية، هو ما يطرحه العرفاء من نظرية في المعرفة وطريق لاكتشاف الحقائق، وهو طريق الكشف والشهود.

ما المراد بالكشف؟

الكشف هو رؤية الحقائق، وانكشاف المعاني والمغيبات، من خلال الإلهام والفيض الذي يُلقى في قلب السالك عندما يقطع شوطاً كبيراً في مجاهدة النفس، ويصل إلى مرتبة متقدّمة في مسيرته الروحية المرتكزة على تطهير القلب من الشواغل الحسيّة وتحليلته بالفضائل، ليصل إلى مرحلة يغدو معها مصداقاً لقوله

تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢] (١).

والطريق إلى بلوغ حالة الكشف والشهود، هو- كما يرى صدر المتألهين- تجريد الروح من البدن، وانقطاعها إلى الله، وتطهير النفس من المعاصي والوساوس، بما يخلق عند الإنسان مَلَكةً نورانيةً تتراءى من خلالها الحقائق. يقول الملا صدرا: «إنَّ الروحَ الإنسانيَّ إذا تجرَّد من البدن خرج عن وثاقه، من بيت قلبه وموطن طبعه، مهاجراً إلى ربِّه، لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهَّر من درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلُّقات، ولاح له نور المعرفة والإيمان وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكَّد وتجوهر، كان جوهرًا قدسياً يسمَّى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعَّال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي، وبهذا النور الشديد العقلي، يتلأأ فيه أسرار ما في الأرض والسَّماء، ويتراءى منه حقائق الأشياء» (٢).

ويرى العرفاء أنَّ المعرفة الحقيقيَّة هي ما يصل إليه الإنسان عن هذا الطريق، وما عداها مجرد أوهام وقشور، وقد أسماه الفيض الكاشاني بالعلم الحقيقي، وعرّفه بأنّه «نورٌ يظهر في القلب فيشرح الغيب»، وأضاف: «ويسمّى بالعلم اللدني، أخذاً من قوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وهو أفضل العلوم وأعلاها، بل هو العلم حقيقةً، وما عداها بالإضافة إليه جهل، وهو المقصود الأقصى من الإيجاد»، وأمّا علم الفقه ومعرفة الأحكام الشرعيَّة، «وما يقرب إلى الله تعالى، وما يبعّد من طاعات الجوارح ومعاصيها، ومكارم الأخلاق

(١) أنظر حول التعريف المذكور للكشف: الفيض الكاشاني، محمد محسن، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان - إيران، ط ١، ١٤١٢-١٤١٦ هـ، ج ١، ص ٩، وصلينا، الدكتور جميل المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد، (ت ١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ٣، لا.ت، ج ٣، ص ٢٤.

ومساويها، فهو ليس سوى وسيلة يتوصّل بها إلى ذلك النور^(١).

وقد تحدثنا سابقاً عن إمكانية الاستفادة من المنهج العرفاني في المجال الاعتقادي، تحت عنوان «المنهج التكاملي في البناء العقائدي»، وما نرومه هنا هو محاولة تقييم المنهج العرفاني من زاوية مساهمته في تقديم نظرية في المعرفة، فهل لطريق الكشف أو الشهود قيمة معرفية؟

بالتأكيد لا يمكن اعتماد مبدأ الكشف في العلوم التجريبية التي يشكّل الحسّ والمشاهدة والتجربة أهمّ أدواتها. وفي المعارف الدينية، لا يمكن اعتماده بشكل مطلق، فالأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، إنّما تستقى من الوحي وربّما العقل، أمّا الكشف، فلا دور له في استنباطها لا من قريب ولا من بعيد، فلا يبقى من مجال لاعتماد طريق الكشف سوى المجال الاعتقادي «وحقائق الوجود التي دعت إليها الأديان»، كما يقول السيد الطباطبائي^(٢). فهل تمكن الموافقة على ذلك؟

يبدو أنّ العرفاء يعتبرون مكاشفاتهم حجّةً في إثبات العقائد والحقائق الدينية، فهم يثبتون - على سبيل المثال - نظرية وحدة الوجود على أساس الكشف والشهود^(٣)، وهكذا، فإنّهم بالمكاشفة أثبتوا عالم المثال، أو عالم الأظلة أو الأشباح على اختلاف تعبيراتهم، واستناداً إلى هذا العالم، فسّر بعضهم المعاد بأنّه عودة إلى الجسم المثالي وليس إلى الجسم العنصري^(٤)، وقد استند العلامة

(١) الكاشاني، الوافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩.

(٢) الطباطبائي، الشيعة - نص الحوار مع كوربان، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٣) الخونساري، راجع: روضات الجنات، مصدر سابق، ج ٨، ص ٥٥، وراجع بعض كلمات العرفاء الذين استندوا إلى الكشف لإثبات وحدة الوجود في كتاب «تنزيه المعبود في الردّ على وحدة الوجود»، تأليف: أحمد، السيد قاسم علي، مؤسسة السيدة المعصومة (عليها السلام)، قم - إيران، ط ١٤٣١هـ، ص ٣١٤.

(٤) أنظر التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان، ترجمة الشيخ مالك وهبي، قصص العلماء، ذوي القربى، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٩هـ، ص ٧٢ - ٧٣.

محمد تقي المجلسي^(١) إلى الكشف لإثبات أن أكثر الخلائق لم يعبدوا الله حقيقةً، لأنهم توهموا حال العبادة إلهاً وعبوده، وهو غير الله حتماً، إلى غير ذلك من الموارد التي تم الاعتماد فيها على الكشف^(٢).

ولعلّ خير تعبير عن دور الشهود في بلوغ الحقائق الدينية ما ذكره الملا صدرا في مقدمة كتاب «الأسفار»، حيث قال: «فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الأسباب، وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب، فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحديّة وتداركتها الألفاظ الإلهيّة فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهيّة والحقائق الربانيّة والوداع اللاهوتيّة والخبايا الصمدانيّة»^(٣).

ملاحظات على منهج الكشف

وفي تقييم المنهج المعرفي العرفاني، لا بدّ لنا بداية من أن نسجّل اعترافاً بأنّه ليس من الحكمة في شيء التسرّع في تزيف العرفان ورميه بالخرافة، أو إنكار حصول المعرفة والعلم بواسطة الكشف^(٤)، لا لمجرد إمكانه - أعني

(١) المجلسي، المولى محمد تقي، روضة المتقين، مصدر سابق، ج ١٤، ص ٢٦٥.

(٢) أنظر: ما نقله العلامة المجلسي عن والده: مرآة العقول، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٤٩.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٤.

(٤) ممّن ينكر ذلك، الحرّ العاملي، أنظر كتابه: الاثنا عشرية في الردّ على الصوفية، تحقيق: مهدي اللازوردي، ومحمد درودي، الطبعة غير محددة، دار الكتب العلمية، قم - إيران، لا.ط،

طريق الكشف - وعدم استحالته، فإنَّ الإمكان التجريدي لا يكفي في تأكيد أو نفي نظرية معرفيّة، وإنّما لأنّ ثمة رصيلاً كبيراً من التجربة العرفانية، تمتلك قدراً كبيراً من المصدقيّة والصدقية، ما يصعب معه رميها بهذه الاتهامات، وهي تجربة مؤيدة - على الأقلّ من وجهة نظر أهل العرفان - بجملة من الشواهد الدينية من الكتاب أو السنة.

إلا أنّ ثمة ملاحظات جادّة واعتراضات قوية سجّلها أو يمكن أن يسجّلها مناهضو المنهج العرفاني على طريقة الكشف، ويفترض بأصحاب المنهج المذكور أن يقدّموا إجابات وافية عليها.

١ - الكشف تجربة شخصية

وربّما كانت الملاحظة الأساس على طريقة الكشف والشهود، واعتباره مصدراً للمعرفة، أنّه يمثّل وسيلة ذاتية من وسائل المعرفة، «ولا يمكن تحويله إلى علم يمكن تعليمه وتعلمه للجميع»^(١)، صحيح أنّه لا يسعنا تكذيب العارف فيما يقوله وما ينكشف له، بيد أنّنا لا نتمكّن من التسليم بما يقوله وأخذه كنتيجة معرفية ثابتة، لأنّنا لا نملك دليلاً على حجّية قوله، ولا طريق لنا للتأكد أو التوثق من واقعية ومصدقية ما يزعمه من انكشافات، اللهم إلا أن نخوض التجربة كما خاضها، ونصل إلى ما وصل إليه، ونرى ما رأى، أو نركن إلى وثاقته ونصدّق بما يقوله، لكن ذلك لا يُخرج طريق الكشف عن ذاتيته. هذه الذاتية التي ليس عيبها الوحيد - وإن كان هذا العيب لا يشكّل مشكلة كبيرة ولا ينحصر بالعرفان، إذ قلّ أن يخلو علم من التطفل - أنّها قد تفتح الباب واسعاً أمام المزاعم الزائفة، والدعاوى الشهودية الكاذبة، وانتحال صفة العرفاء زوراً، بل إنّها قد تؤدّي أيضاً إلى اختلاط الحقائق بالأوهام، وتحول دون التمييز بين الوقائع والانطباعات

(١) مطهري، الشهيد الشيخ مرتضى، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦١٩.

الشخصية، وإلا كيف نفسّر ما يُنقل، من أنّ واحداً من كبار العرفان، كان يرى في انكشافاته أنّ (الرافضة) - وفق تسميته - هم على صورة خنازير، وكان يرى أيضاً بعض رموز الصحابة ممّن هم مثار جدل بين المسلمين، في رتبة أعلى من رتبة الأنبياء^(١)، وكيف يفسّر العرفاء الشيعة - مثلاً - ما ظهر للغزالي بواسطة الكشف من بطلان مذهب الإمامية، وأفضليّة أبي بكر على علي عليه السلام بمراتب^(٢)!

إذاً، وفي أحسن الأحوال، ولو أحسنّا الظنّ بما يقوله العارف، فإنّ أهمّ ما يواجه طريق الكشف هو افتقاره إلى الميزان الدقيق للتمييز بين الحقائق الموضوعية والانطباعات الشخصية المبنية على تصورات مسبقة غير منزّهة عن الأهواء، ولهذا، فلا يبقى ثمّة معيار لإثبات صدقية الكشف إلا بمقدار انسجامه مع قطعيات العقل وثوابت النقل، فإذا اعتضد بموافقة العقل والنقل، كشف ذلك عن حقانية التجربة العرفانية، وإلا فالكشف ليس حجّة إلا على صاحبه فقط، باعتبار حصول الانكشاف التامّ له، والانكشاف التام (اليقين) حجّة على صاحبه ولو كان مرتكزاً على طريق غير ثابت الاعتبار شرعاً وعقلاً، كما هو الحال في قطع القطّاع.

يقول الشيخ السبحاني: «إنّ قبول قول بلا حجة ولا برهان، خروجٌ عن الفطرة،

(١) أنظر: العاملي،: الاثنا عشرية في الردّ على الصوفية، مصدر سابق، ص ١٦٩- ١٧٠؛ هذا ولكنّ المنقول عن محي الدين بن عربي في (المحاضرات والمسامرات) في خبر الأربعين الرجبيين الأبدال، أنّه اجتمع بأحدهم وسأله عن علامة كشفه، فأجابه: إنّ علامة ذلك أنّه يرى الرافضة في صورة الكلاب وليس الخنازير (أنظر: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، مطبعة السعادة - مصر، ط ١، ١٣٢٤هـ - ج ١، ص ٢٤٥، نقلاً عن الطهراني، السيد محمد حسين، الروح المجرد، دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ، ص ٤١٢)؛ وقد أصرّ بعض العلماء على أنّ المراد بالرافضة في كلامه الخوارج وليس الإمامية، واستشهد لذلك ببعض الوجوه التي لا تخلو من تأمل (أنظر: الطهراني، الروح المجرد، مصدر سابق، ص ٤١٩).

(٢) الحر العاملي، الاثنا عشرية في الردّ على الصوفية، مصدر سابق، ص ٨٥، والخونساري، روضات الجنات، مصدر سابق، ج ٨، ص ٩.

فالإنسان العاقل هو من يقبل الدعوى إذا قورنت بالدليل، فصاحب المعرفة الحسيّة أو العقلية، يصحّ له تعميم معرفته إلى غيره، فيرشدنا إلى مبصراته ومسموعاته فنقبلها، لأجل تطابق الحسّين، ويرشدنا إلى ما عقله بالبرهان فتعقله به أيضاً، وأمّا مدّعي الإلهام، فبما أنّه يدّعي أمراً غير محسوس ولا معلوم بالبرهان، فيكون شهوده حجّة على نفسه فحسب، ودليلاً له لا للغير، ولا يمكنه تعميم ما ألهم وأشرق على قلبه وإراءته لغيره ليشاهده ويعاينه ويشرق على قلبه، لأنّ للإلهام والإشراق مبادئ ومؤهلات خاصّة، ولكن مع ذلك، لا يُكذّب مدّعي الشهود والكشف، غاية الأمر أنّه لا يمكن تعدية ما انكشف له ليكون قاعدة مطردة في مجالات العلم والمعرفة^(١).

٢ - تباين الكشوفات

والملاحظة الثانية في المقام هي: أنه كيف نفسّر تباين وتضارب أهل الشهود والذوق والعرفان في مكاشفاتهم الإشراقية الشهودية، هذا التباين الذي قد يثير الشكّ في مصداقيّة طريق الكشف، وفي مدى سلامته من الخطأ والاشتباه في النتائج، وهو ما يعزّز القول بعدم حجّيته وصدقته، والحقيقة أنّ هذا التباين كان مستنداً أساسياً لمعارضتي التصوّف، ومستمسكاً كبيراً بأيديهم، في محاولة تقويض المنهج العرفاني ونسفه من أصله^(٢)، لأنّه مع افتراض أنّ الحقّ خارجاً

(١) مكّي، الشيخ حسن، نظرية المعرفة، مجموعة محاضرات للشيخ جعفر السبحاني، المركز العالمي للدراسات، قم - إيران، ط ١، ١٤١١هـ، ص ١٨٩.

(٢) وإليك: كلمات بعض الأعلام من معارضي المنهج العرفاني:

يقول السيد نعمة الله الجزائري: «والعجب العجيب، أنّهم كيف يُصدقون بدعوى الكشف مع اختلاف آرائهم ومذاهبهم، فمنهم الملحد ومنهم السني ومنهم الشيعي إلى غير ذلك، فإذا كانت هذه المكاشفات كلها صحيحة صحت مذاهب الفرق، فلا يكون الناجي فرقة واحدة، بل جميع هذه الفرق، ما هذا إلا سفه وجنون» (أنظر كتابه: الأنوار النعمانية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨٦). ويقول الشيخ علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الجبعي (ت ١١٠٣هـ)، بعد أن ذكر جملة

واحد لا يتغيّر ولا يتعدّد، فكيف نفسّر اختلاف العرفاء في كشوفاتهم؟!

ولم يسع العرفاء أنفسهم إنكار وجود التباين بين كشوفاتهم، فهذا حيدر الأملي، العارف الشيعي الكبير، يرفض بكلّ صراحةٍ كشفاً شهودياً لشيخ العرفاء محي الدين بن عربي، ومفاد هذا الكشف الذي سجّله ابن عربي في غير واحدٍ من كتبه، ومن بينها كتابه «فصوص الحكم»، الكتاب الذي زعم أنّ رسول الله ﷺ أعطاه إياه في عالم المكاشفة، وأمره بنشره وتعليمه للناس، كما جاء في مقدّمة الكتاب المذكور، ولم يشكّ أحدٌ من أهل العرفان^(١) أنّ الكتاب وصل إليه من

من مكاشفات ابن عربي والغزالي: «فيا لله العجب من مكاشفات يظهر منها للناصبي أنه على الحق، وللملحد أنه على الحق، ولعابد الوثن أنه على الحق، وللإمامي أنه على الحق، وكذا غيرهم، فما أدري أي حق هذا! وما وجه الجمع والتوفيق في ذلك؟» (أنظر كتابه: الدر المثنور من المأثور وغير المأثور، مطبعة مهر، قم - إيران، ط ١، ١٣٩٨هـ، ج ١، ص ٣٢).

ويقول الخونساري في روضات الجنات، مصدر سابق، ج ٨، ص ٩: «ومن العجائب أنّهم يدّعون الكشف على اختلاف مذاهبهم، فمنهم الشيعي، ومنهم السني، ومنهم الملاحدة، ومنهم كفار الهند، فلو كان هذا الكشف حقاً للزم صحّة مذاهبهم كلّها».

ويقول الميرزا التنكابني: «ومن البراهين على أنّ الرياضات الصوفية ليست على طبق الواقع، أنّ أهل الكشف والشهود يختلفون في الاعتقادات والأحكام العقلية والشرعية، وبينهم خلاف وشقاق في ذلك، فبعضهم يرى الأصالة للوجود، وبعضهم يرى أصالة الماهية، وبعضهم ذهب إلى وحدة الوجود، وبعضهم خالف في ذلك، بعضهم سني وبعضهم شيعي...» (قصص العلماء، مصدر سابق، ص ٦٧).

وهكذا فإنّ الحرّ العاملي يذكر في عداد الأدلة على بطلان الكشف: «ظهور الاختلاف العظيم الفاحش فيما يخبر به أصحاب الكشف كما هو ظاهرٌ غنيٌّ عن البيان، وناهيك بأنّ صاحب كلّ مذهبٍ منهم يدّعي حصول الكشف له ببطلان مذهب من خالفه، كالغزالي، فقد ذكر أنّه لزم الرياضة والخلوة وترك الدرس عشر سنين، فانكشف له بطلان مذهب الإمامية، وأفضلية أبي بكر على عليّ عليه السلام بمراتب، وكذلك تدّعي الشيعة من الصوفية، وكلّ فريق، حتّى الكفار من الهند وغيره، فظهر أنّه خيال وهمي لا حقيقة له، أو مجرد دعوى لا أصل له» (أنظر: الاثنا عشرية في الردّ على الصوفية، مصدر سابق، ص ٨٥).

(١) ومنهم الأملي نفسه، أنظر: المقدمات من كتاب نص النصوص انتشارات توس، إيران، ط ٢،

١٣٦٧ هـ ش، ص ١٠٢.

النبي ﷺ: أن خاتم الولاية المطلقة هو عيسى بن مريم عليها السلام^(١)، مع أن المتعارف عليه عند عرفاء الشيعة، ومنهم الأملي نفسه أن الختمية بالولاية المطلقة هي لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام دون سواه، وقد أثبت الأملي ذلك بالكشف فضلاً عن العقل والنقل، ولذا قال معترضاً على ابن عربي في أن عيسى خاتم الولاية المطلقة: «إن كان بالكشف، فكشف غيره يحكم بعكس ذلك، أعني كشف الشيخ ومشايخه المذكورين، من أن عيسى أولى وأنسب بالختمية بالولاية المطلقة، فكشف لنا ولغيرنا من المشايخ بأن علياً أولى وأنسب بهذه المرتبة»^(٢).

هذا، ولا يبدو أن إرجاع تباين الكشوفات إلى تفاوت مقامات الكشف الناشئة عن تفاوت استعدادات السالك واعتدال مزاجه الروحاني، بحيث إنّه كلما كان مزاجه أقرب إلى الاعتدال التام، كانت مكاشفته أقرب إلى الصحة، لا يبدو أنه يعتبر حلاً مقنعاً ورافعاً للشبهة، بل إنه قد يزيد الطين بلة، لا لأنه يكرّس حقيقة تباين الكشوفات وحسب، بل لأنه لا يقدم جواباً مقنعاً عن سؤال: من يحدّد متى وكيف نحدّد اعتدال المزاج الروحاني وسلامته؟ وما المعيار في ذلك؟ وما هي الضمانة على عدم تداخل الذاتي مع الموضوعي، أو عدم تأثير الانطباعات الشخصية والمسبقات التربوية والتعليمية على سلامة المكاشفات وصحتها!

وربما يقال: إن تباين الكشوفات لا يعتبر دليلاً على بطلان طريقة الكشف من

(١) ثمة دعوى أخرى لابن عربي في هذا المجال، زعم فيها أنه هو شخصياً خاتم الولاية المقيدة، وقد رفضها العرفان الشيعي، لأنه يرى من خلال الكشف، فضلاً عن العقل والنقل، أن هذه الرتبة خاصّة بالإمام المهدي المنتظر، لكن الأملي لم ير أن دعوى ابن عربي هذه تخلق إشكالية تباين المكاشفات، لأن ما يراه ابن عربي هنا ليس كشفاً، وإنما هو رؤيا، يقول الأملي: «فالشيخ ليس يدعي هذا المقام بالكشف، بل بالنوم» (الأملي، السيد حيدر (القرن الثامن الهجري)، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص ٤٤٦).

(٢) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص ٤١٣.

أساسها، وإلا فإنّ التباين قد يحصل في طريقة التفكير العقلي، وكذا يحصل بين النصوص الدينية التي تنقل لنا حقائق الوحي.

والجواب على ذلك من جهتين:

أولاً: إنّه فيما يرتبط بأحكام العقل، فإنّه لا يتصور التعارض فيما بينها، لأنّ الدليل العقلي الأول إن كان قطعياً فلا يمكن أن يعارضه دليل عقلي آخر، سواء كان الآخر قطعياً أو ظنياً، أمّا إذا كان قطعياً فلاّ ذلك يؤدي إلى القطع بالمتنافيين، وهو مستحيل، وأمّا إذا كان ظنياً، لأنّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته فلا يكون حجة، وأمّا إن كان الدليل العقلي الأول ظنياً فهو ليس بحجة في نفسه ليعارض دليلاً عقلياً آخر^(١).

على أنّه عند ظهور الاختلاف في طريقة التفكير العقلي فإنّ ثمة مرجعية واضحة للاحتكام إليها وهي مرجعية البديهيات العقلية التي تشكّل الأساس لكل عمليات التفكير العقلي، ومثل هذه المرجعية لا وجود لها في المكاشفات. ثانياً: فيما يرتبط بتعارض النصوص، فإنّ ثمة طريقة مرجعية لعلاجه، وقد وضعت هذه المرجعية من قبل المعصوم نفسه وقد تكفّل علم أصول الفقه ببيان حالات التعارض وكيفية علاجها.

٣- تساوي المؤمن والكافر في الكشف

وممّا يزيد الطين بلّة، ويشوّش الأمر في مصداقية طريق الكشف، وفي اعتباره موصلاً إلى الحقّ تعالى أو إلى الحقيقة، تساوي المؤمن والكافر في ادّعاء الكشف، ولطالما سمعنا عن (كرامات) أو (إخبارات غيبية) يدلي بها بعض المرتاضين روحياً ممّن يعتمدون في رياضتهم الروحية على وسائل غير

(١) الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ٢ ص ٥٣٠.

مشروعة، بل يبدو عليها طابع الشرك أحياناً، كما هو الحال في مرتاضي الهند أو غيرهم، الذين يقدّسون البقر، ويخبرون ببعض المغيِّبات استناداً إلى هذا الطريق، ما يجعلنا أمام طريق لا ضامن ولا كافل لنزاهته من دسائس الشيطان وتمويهاته وألأعييه^(١).

ومن الغريب والظريف في آن، ما ينقل من أنّ بعضهم سئل عن تفسير ما يخبر به بعض مرتاضي الهند من المغيِّبات استناداً إلى حركات البقر وسكناتها، كإخبارهم بحصول ثورة أو انقلاب في بعض بلدان الشرق أو الغرب، ثمّ يتبيّن بعد ذلك صحّة ما أخبر به؟!!

فأجاب: إنّ ذلك راجعٌ إلى الارتباط الوثيق الثابت فيما بين موجودات العالم، وبما أنّ هذا المرتاض وصل عن طريق الرياضة إلى مستوى كشف وحدة النظام الحاكم على العالم، أصبح باستطاعته الإخبار بواسطة أيّ حركة أو سكون - ولو كان بشكل لا ترى له أهميّة - عن جميع التغيرات والتبدّلات والحركات والسكنات في العالم، وكما أنّ هذا المرتاض الهندي ارتبط بواسطة الرياضات النفسانية بالروح الكلية للبقر، فاستطاع أن يرتبط بذلك النظام الواحد عن طريق أرواح البقر، فأصبح يخبر عن الرموز الخفيّة بواسطة شبكة البقر، كذلك بإمكان أحد أن يصل إلى المستوى نفسه بعبادته للطير أو الهرّ أو النجوم أو الشمس أو

(١) يقول الميرزا التنكابني في قصص العلماء، مصدر سابق، ص ٦٣: «إنّ خوارق العادات تصدر من المحق والمبطل، فلا يجب إنكار ذلك من جماعة الصوفية خذلهم الله، ولا يجوز أن يجعل ذلك دليلاً على حقيقة مذهبهم، بل قد يقال ينال بعض الأشقياء هذه المرتبة من باب الاستدراج، قال تعالى: ﴿سَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢].. إلى أن يقول: فالفريقان من أهل الكفر والطغيان وأهل الإيمان واليقين، يمكن أن يبلغا هذه الرتبة على حسب الاستعداد والمصالح الكاملة، كما نلاحظ ذلك في بعض أهالي الهند وما يقومون به من الرياضات المختلفة في بيوت الأوثان، مثل أن يقف بعضهم لحاجة في بيت صنم، ويرفع قدمه ويضع في كفّه قمحاً أو حبوباً أخرى مع تراب وماء، ويبقى كذلك عدّة أشهر، حتّى تصير الحبة خضراً، ثمّ يقوم بالأمر الذي أراده».

القمر، وبالرياضة النفسية التي توصله إلى النفوس الكلية لأحد هذه الأمور أو غيرها...! (١)

ثم إنَّ الإشكال لا يتوقف عند حدود الاستغراب الأنف حول كيفية وصول أشخاص من غير المسلمين إلى درجة الكشف والشهود، بل إنَّ الاستغراب يسري أيضاً إلى الدائرة الإسلامية نفسها، إذ كيف يصل أشخاص إلى درجة الكشف عن غير طريق أهل البيت عليهم السلام؟! فإنَّ العرفان الشيعي يرى أن «من المحال أن يصل امرؤ إلى مرحلة الكمال، ولا تكون حقيقة الولاية مشهودةً لديه»، كما يُنقل عن السيد علي القاضي، وينقل عنه أيضاً: «إنَّ الوصول إلى التوحيد ينحصر بالولاية، والولاية والتوحيد هما حقيقة واحدة» (٢).

وفي مقام الإجابة عن هذه الإشكالية، ذكر بعضهم ما مفاده: إنَّ الذين يمتلكون إرادة السير والسلوك إلى الله، مبدأ الوجود ومنتهاها، سواء كانوا من المسلمين أو غيرهم، وسواء كان المسلمون منهم موالين أو غير موالين، فإنَّهم صنفان:

الأول: أولئك الذين يفتقدون النزاهة والإخلاص في النية، وهؤلاء لا يصلون إلى مقصدهم أبداً، فيقنعون خلال طي الطريق بكشفٍ أو كرامة، أو بتقوية النفوس والتأثير في الكائنات، أو الإخبار عن الضمائر والبواطن.

الثاني: أولئك الذين يهدفون إلى الوصول إلى الحقيقة دون أن تشوب نيتهم شائبة، وهؤلاء إن كانوا من المسلمين الموالين لأمير المؤمنين عليه السلام، فإنَّهم سيصلون إلى مقصدهم حتماً، وأمّا إذا لم يكونوا مسلمين أو موالين، فإنَّهم يندرجون في عداد المستضعفين (٣)؛ لأنَّ «مناط الاستضعاف: عدم الوصول إلى

(١) أنظر: الطهراني، السيد محمد حسين، الروح المجرد، مصدر سابق، ص ٦٠٦؛ والترجمة المذكورة في المتن أعلاه هي للسيد كاظم الحائري، أنظر كتابه: ترقية النفس، دار الفقه للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ١٣٨.

(٢) الطهراني، الروح المجرد، مصدر سابق، ص ٣٢٨، ٣٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤-٣٣٥.

متن الحقيقة وواقع الأمر، مع كون الطالب في صدد الوصول إليها، فلا فرق بين عالم كبير كمحي الدين وعامي صغير.. فهؤلاء جميعاً مستضعفون ما لم ينطوا على الإنكار والجحود»^(١).

ولكن هل يمكن القبول بأن ابن عربي، وهو الذي يصفه كبار العرفاء بالعارف الكامل^(٢)، أو قدوة المكاشفين^(٣)، كان من المستضعفين^(٤)، وخفي عليه أمور أساسية ترتبط بسلامة العقيدة الدينية؟! وأية مصداقية تبقى للكشف إن لم يوصل أمثال ابن عربي إلى الولاية، وهي حقيقة التوحيد كما يرى هؤلاء العرفاء؟!

استدلالات وتأملات

في مقابل الملاحظات النقدية المشار إليها، فإن أصحاب المنهج العرفاني وأنصاره، ينتصرون ويستدلون لإثبات طريقة الكشف والشهود، وكونه مصدراً للمعرفة، بما في ذلك المعرفة الدينية الاعتقادية، ببعض نصوص الكتاب والسنة، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، أو قوله: ﴿إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]، أو قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وفي الحديث النبوي الشريف: «ليس العلم بكثرة التعلم، إنما هو نورٌ يقذفه

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٢) على حدّ تعبير العارف السيد علي القاضي الطباطبائي (ت ١٣٦٦هـ)، كما ذكر الطهراني، أنظر الروح المجرد، مصدر سابق، ص ٣٢٨.

(٣) على حدّ تعبير صدر المتألهين الشيرازي، أنظر: الحكمة المتعالية، مصدر سابق، مجلد ٥، ص ٤٥.

(٤) ينقل صاحب الكلام المذكور أنّه لما ذكر ذلك للعلامة الطباطبائي ضحك مستنكراً، وقال: أمحيي الدين من المستضعفين؟! (الطهراني، الروح المجرد، مصدر سابق، ص ٤٠٥).

الله في قلب المؤمن، فيشرح صدره وينفسح»^(١).

وعنه عليه السلام: «من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم»، إلى غير ذلك من النصوص التي استشهد بها الفيض الكاشاني رحمته الله^(٢).

إلا أنّ هذا الاستدلال غير تام، إذ يمكن أن يُجاب عليه بجوابين:

الأوّل: جوابٌ إجمالي، وخلاصته: أنّ الهداية أو الفرقان أو التّور التي يصل إليها الإنسان بالمجاهدة، كما أشارت تلك النصوص، ليس بالضرورة أن يتم الوصول إليها عن طريق الشهود والكشف، وإنّما قد يصل إليها عن طريق هداية العقل، هذه الهداية التي قد تنحرف نتيجة المؤثرات والنوازع والميول الغرائزية، فلا تؤتي أكلها، لهذا كانت بحاجةٍ إلى مجاهدة النفس وتقوى الله، لتزيل عنها تلك التراكمات، وقد يذكر شاهد يدفع إلى تفسير هذه النصوص بما ذكر، والشاهد هو أنّها اشترطت للوصول إلى حالة الهداية والنورانية، مجاهدة النفس بالأساليب المشروعة، مع أنّك عرفت أنّ الوصول لما يسمّى حالة الكشف، لا يحتاج إلى سلوك الطرق المشروعة، بل يمكن الوصول إليه بمطلق الرياضات الروحية، لكنّ هذا الشاهد خاضع للمناقشة من أهل العرفان.

والثاني: جواب تفصيلي، وحاصله: إنّ هذه النصوص ليست ظاهرةً في المدعى، وإنّما تحتل وجوهاً ومعاني أخرى ذكرت في التفسير، فقولته تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾ - مثلاً - قد فسّر من قبل الكاشاني نفسه، بأنّ المراد

(١) أنظر: المجلسي، المولى محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٦٥، ص ٢٣٥؛ وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس العلم بكثرة التعلم، وإنّما هو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يريد الله أن يهديه». (أنظر: الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت ٩٦٦هـ)، منية المرید في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا مختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ، ص ١٦٧).

(٢) الكاشاني، محمد محسن، الوافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠.

به: «يعلّمكم أحكامه المتضمّنة لمصالحكم»^(١)، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾، فإنّه حتّى لو أخذنا بالتفسير القائل: إنّ الفرقان هو الهداية التي يُفَرِّقُ من خلالها بين الحقّ والباطل، فهذا لا يعني أنّه بالتقوى والمجاهدة يصل المرء إلى حالة يدرك فيها الواقعيّات، وتنكشف بها المغيبات، وإنّما غاية ما تدلّ عليه، أنّ الله يسدّد المتقين ويهديهم الصراط السويّ في غمرة التخبّط، وضياح الموازين، وتشابه الأمور وتشاكلها، فالتقوى تساعد على وضوح الرؤية، ولكنها ليست مصدراً للمعرفة الدينية أو الاجتهاد الاعتقادي، أو وسيلة لاكتشاف المغيبات، وهكذا الحال في سائر النصوص، فإنّها لا تخلو من مناقشات تفصيلية مماثلة.

بين الوحي والشهود

وربما ينتصر لطريقة الكشف أيضاً، بالاستهداء بمبدأ «الوحي»، فإنّ الوحي في حقيقته هو نوع شهود وكشف، وعليه، فكما قبلنا بمبدأ الوحي، فإنّ علينا أن نقبل بمبدأ الكشف.

ولكنّنا نلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ إدخال الوحي في مقولة الكشف غير سديد، لأكثر من اعتبار، أهمّها

اثنان:

أحدهما: إنّ حقيقة الوحي وكيفية اتصال الخالق اللامتناهي بالمخلوق المحدود، غير واضحة، ولا تخلو من غموض وخفاء^(٢)، ونحن نؤمن بها وإن

(١) الكاشاني، محمد محسن، التفسير الأصفي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ١٣٤.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، تعريب: الشيخ أحمد وهبي، دار الولاة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠١ - ص ١١٢.

لم نفهمها على حقيقتها، كما آمنّا بالله وإن لم نحط بكنهه، وقد قدّمت على هذا الصعيد نظريات عديدة في محاولة فهم هذه الحقيقة^(١). وعليه، فكيف تصحّ دعوى مساواة الوحي للشهود، وما الدليل عليه؟!

ثانيهما: إنّ للوحي أكثر من طريق، كما نصّ عليه القرآن الكريم في قوله تعالى، ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذُنُوبِهِمْ﴾ [الشورى: ٥١]، فهل الكشف يتم عبر هذه الطرق الثلاثة المذكورة في الآية؟ هذا ما لم يتفوّه به أحد من أهل العرفان.

ثانياً: مع التسليم بأنّ الوحي في بعض طرقه - على الأقل - هو من نوع المعارف الشهودية، فإنّ الوحي هو من أعلى وأجلى مصاديق الكشف والشهود، ولا يصل إلى منزلة الوحي هذه إلا المصطفين من عباد الله، وهم الأنبياء والمرسلون ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ [طه: ١٣]، ونحن إنّما صدّقنا الأنبياء ﷺ، وأخذنا بما ألقى وأوحي إليهم، لا لمجرد الركون إلى ادعاءاتهم، وإنّما لأنّ الدليل العقليّ هو الذي ساقنا إلى ذلك، إمّا من خلال الإعجاز الذي ظهر على أيديهم، والذي يقبح على الله عقلاً إظهاره على يد الكاذب، أو من خلال القرائن القطعية التي تحتم علينا تصديقهم ومتابعتهم، هذا فيما يرتبط بالأنبياء ﷺ. وأمّا من عدا الأنبياء، فلا ملزم لا من عقل ولا من نقل للتصديق بمزاعمهم الشهودية التي يتلقونها عن طريق الإلهام المزعوم، لا لعدم الدليل على حجّة كشفاتهم وحسب، بل لأنّ طريق الكشف المزعوم غير مضمون النتائج، ولا مصون عن دسائس الشياطين كما أسلفنا، وإذا كان الشيطان يحاول جاهداً التشويش على الوحي الذي يتلقاه الأنبياء من الله سبحانه، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٥٧٦.

اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ [الحج: ٥٢]، فما بالك بالمعارف التي يتلقاها العارف بواسطة الإلهام؟ ومن الواضح أنّ العقل لا يحكم بصيانة غير طريق الوحي من تمنّيات الشياطين وتمويهاتهم، أما الوحي، فإنّ العقل يحكم بضرورة صيانتها وحمايتها من إلقاءات الشياطين، وإلاّ كان ذلك نقضاً للغرض الذي أرسل الأنبياء ﷺ من أجله، وهو ما تنزّه الحكيم عن الوقوع فيه.

ومع ذلك كله، فإنّنا لا ننكر فكرة الإلهام من رأس، ولا نكذب النتائج المستندة إلى ذلك، فالله سبحانه قد يمنّ على بعض العباد، ويلقي في روعه أو يلهمه بعض المعارف، ولكن هذا الطريق عسير المسلك، لم يفتحه الله إلاّ لبعض الخواصّ من أوليائه كالمعصومين ﷺ، ولا يحصل لسواهم إلاّ على سبيل الكرامة واللطف، وهذا ما لا يمكن أن يُشكّل قاعدةً ليني عليها أو يستند إليها، فضلاً عن أنه إذا لم يمكننا تكذيب هؤلاء في دعاواهم، فإنّه لا ملزم لنا بتصديقهم والاعتماد على أقوالهم.

الرؤيا والكشف

إلى الطرق الثلاثة للوحي التي نصّت عليها الآية المتقدمة، ثمة طريق رابع، هو الرؤيا التي يراها النبي ﷺ، فإنّ ما يراه النبي ﷺ في منامه، هو وحي إلهي لا بدّ من العمل به، كما في رؤيا إبراهيم الخليل أنّه يذبح ولده إسماعيل ﷺ، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ [الصافات: ١٠٢]، ويشهد لذلك أيضاً العديد من الروايات^(١).

(١) منها: ما ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الباقر ﷺ وقد سئل عن الرسول والنبي والمحدّث فقال: «... وأما النبي، فهو الذي يرى في منامه، نحو رؤيا إبراهيم ﷺ، ونحو ما كان رأى رسول الله ﷺ من أسباب النبوة قبل الوحي...» (الكليني، محمد بن يعقوب، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧٦).

إلا أنّ الرؤيا مغايرة للكشف، ولم يزعم أحد - فيما نعلم - أنّ الكشف هو من نوع الرؤية أو مساوٍ لها، وإن ذكر بعضهم أنّ المكاشفات تشبه الرؤيا^(١)، وهذا أمر واضح.

وينبغي أن يكون واضحاً أيضاً، أنّ الرؤيا التي يقال بحجيتها هي رؤيا الأنبياء فحسب، فإنّ «رؤيا الأنبياء وحي»، كما ورد في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٢)، أمّا رؤيا الصالحين والعلماء والعرفاء، فإنّها حتى لو كانت صادقة، ليست حجةً على الرائي نفسه فضلاً عن غيره، ولا يمكن أن تشكّل مصدراً للمعرفة، لا في الأصول ولا في الفروع، لا لعدم الدليل على ذلك فحسب، بل لوجود الدليل على عدم الحجية، ومن ذلك، ما ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ دين الله أعزّ من أن يُرى في النوم»^(٣). وهذا ما يدعونا إلى الحذر الشديد من استخدام الرؤيا والمنام في بناء الثقافة الإسلامية، سواء فيما يتصل بالجانب العقيدي أو الشرعي أو المفاهيمي، كما أشرنا إلى ذلك في مجالات أخرى^(٤).

- (١) الزيدي، محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١٢٥.
- (٢) أنظر: الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الأمالي، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ، ٢١٥؛ والمجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ١٦ - ٦٤؛ ونسبه الشافعي إلى أهل التفسير، أنظر: الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤)، كتاب الأم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣هـ، ج ٥، ص ١٣٧.
- (٣) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٨٢.
- (٤) أنظر: الشريعة تواكب الحياة، مصدر سابق، ص ٢٢١ - ٢٢٤. وأيضاً: في فقه السلامة الصحية، التدخين نموذجاً، مصدر سابق، ص ٢٦٨، ٢٨٨، وأيضاً، تحت المجهر، قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات، المركز الإسلامي الثقافي - مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٤٧ وما بعدها.

حاجة العرفان إلى العقل والوحي

وقصارى القول في مرجعية الكشف والشهود في بناء المعرفة الدينية:

أولاً: إنّ العرفان - سواء كان عملياً أم نظرياً - لا يشكّل مرجعيةً في موازاة مرجعية العقل والوحي، بل هو بحاجة إلى هاتين المرجعيتين، فالعرفان النظري لا يمكن أن تُقبل نتائجه إذا اعتمد استدلالاً يرفضها العقل أو النقل، وأمّا العرفان العملي الذي يمثل مدرسةً في السلوك ومجاهدة النفس، لتصل إلى مرحلة من الصفاء والاطمئنان، فهو مع أنّه أمرٌ مفهومٌ ومستدلٌّ ومشروع، لكنّه يحتاج إلى معرفة الدين الحقيقي الذي هو الإسلام - في اعتقادنا - لتكون سلوكيات العارف منسجمةً مع الضوابط والخطوط التي رسمتها الشريعة الإسلامية، ومن المعلوم أنّ «الدين بدوره مبني على أسس لا بدّ من إثباتها بالأسلوب العقلي»^(١).

وثانياً: إنّ أريد للعرفان أن يشكّل مصدراً للمعرفة، وإثبات العقائد أو نفيها في عرض سائر المصادر المعرفية المعتبرة، كالعقل أو الوحي، فهذا ما لا يمكن إثباته بالدليل المقنع، بل دون إثباته عقبات كثيرة تقدّم الحديث عنها، وعليه، «فإنّ تشخيص صحة المكاشفات العرفانية يتم بعرضها على موازين العقل والشرع»^(٢)، أو كما قال بعض العلماء المدافعين عن العرفان: «لا يتوجب علينا أن نقبل كلّ ما أورده هؤلاء العظماء في كتبهم بلا مناقشة، بل علينا أن نحكم فيه العقل والسنة الصحيحة وأقوال أئمة الحق، فما صحّ منه قبلناه وأفدنا منه، وإن لاح لنا في كتبهم أمرٌ باطل رفضناه»^(٣).

ثالثاً: إنّ ما تقدّم لا يلغي جدوى العرفان كليه، وذلك لأنّ الهدف الأقصى - كما

(١) اليزدي، الشيخ محمد تقي المصباح، محاضرات في الإيديولوجية المقارنة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة في طريق الحق، طهران - إيران، ط ٢، لا.ت، ص ٢٤.

(٢) اليزدي، محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٥.

(٣) الطهراني، السيد محمد حسين، الروح المجرد، مصدر سابق، ص ٣٣٧.

أسلفنا - للبراهين العقلية والحجج النقلية، ليس في أن تمنح الإنسان قوّة الجدل، أو تقدّم له تصوّرات عقلية جافة، وإنّما هدفها إيصال الإنسان إلى حالة من الاطمئنان القلبي، يشعر معها القلب ببرد الإيمان، كما شعر العقل بساطع البرهان، وفي هذا السياق، يمكن أن نتقبّل ونتفهّم ما ينقل عن جلال الدين الرومي في بيت من الشعر الفارسي، ومضمونه: «خشبيّة هي قدم أصحاب الاستدلال، والقدم الخشبية هي في غاية العجز»^(١)، في إشارة منه إلى أنّ التصورات العقلية هي مجرد مفاهيم ذهنية لا تنتج في حدّ ذاتها إيماناً واطمئناناً حقيقياً، بل إنّ الانشغال بها ربّما شكّل حجاباً عن الحقّ تعالى، فإنّ «المحجوبة هي خلف جدار البرهان»، كما يقول الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ^(٢)، وهنا يأتي دور العرفان العملي، ليأخذ بيد الإنسان ويسدّده ويعينه على الوصول إلى ساحل الاطمئنان والإذعان التام.

(١) الخميني، روح الله، تفسير آية البسملة، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٣٣.

(٢) م.ن، ص ٩٠.

الفصل الرابع

الإدراك الحسي

العِلْم والديّن: خدمات متقابلة ■

تاريخ العلاقة بين العِلْم والديّن ■ ١

فكُّ الاشتباك بين العِلْم والديّن ■ ٢

خدمات العِلْم للديّن ■ ٣

العِلْمُ والدِّينُ: خدمات متبادلة

إلى أيِّ حدٍّ يمكن لحركة الاستنباط الفقهي والكلامي أن تستفيد من الجهود العلميّة في المجالات المختلفة؟ وهل يمكن أن يكون للاكتشافات العلمية دورٌ في هذا المجال، أم أنّ المفاهيم العقائدية، وكذلك الأحكام الشرعيّة، لها وسائل إثبات خاصة، ولا يمكن إثباتها والبرهنة عليها أو تفسيرها عن طريق العلم، فضلاً عن وضعها تحت مشرحة العلوم الطبيعيّة؟

احتكار «العلميّة» غير مبرر

وقبل الإجابة على الأسئلة المشار إليها لا بدّ لي أن أسجّل ملاحظة نقدية على العنوان المذكور أعلاه، لأنّه ينطوي على إقرار ضمّني واعتراف بثنائيّة تمّ تكريسها منذ زمن، وهي «ثنائيّة العلم والدين»، والتي هيمنت على عقل الإنسان المعاصر، وتمّ في ضوء ذلك تصنيف الدراسة الحديثة في المرحلة الثانوية والجامعيّة إلى قسم أدبي وآخر علمي، بحيث عُمل على تخصيص كلمة «العلم» بالمسائل المبنية على الملاحظة والتجربة، في مصادرة بيّنة واحتكار واضح لمصطلح العلم وتوظيفه - لاحقاً - لصالح الاتجاه المادي، وترتّب على ذلك وصم كل ما عدا ذلك ومنه الدين باللاعلميّة والخرافة، فكل بحث يتصل بما وراء هذا الكون (البحث عن الخالق) وما بعد هذه الحياة (البحث عن الآخرة) هو بحث غير

علمي! وفي موازاة الثنائية المذكورة تمّ استيلاء ثنائيات أخرى، كثنائية «العلم والفلسفة» أو «العلم والأخلاق».

وإذا كان تخصيص لفظ العلم بالقضايا المبنية على التجربة والملاحظة هو احتكار غير مبرّر، فإنّ تخصيص اللفظ المذكور من قبل بعض المسلمين بـ «العلم الشرعي» وحمل الآيات والروايات الحاثّة على التعلّم على خصوص العلوم الدينيّة هو الآخر تخصيص غير مبرّر، لأنّ قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة ١١]، وقوله أيضاً: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر ٩]، وقوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»^(١)، إلى غير ذلك من الآيات والروايات، لا يراد بها مدح خصوص العلوم الدينيّة والحثّ على طلبها دون سواها، وإن كانت هذه العلوم ولا سيّما علم «معرفة الله» هي من أشرف العلوم وأجلّها، لأنّ شرف العلم من شرف المعلوم، بيد أنّ لفظ العلم في هذه النصوص مطلق وعلينا إبقاؤه على إطلاقه، ليشمل كافة العلوم بما في ذلك العلوم التجريبية والإنسانية والأدبية..

(١) الطوسي، الآمالي، مصدر سابق، ص ٤٨٨.

١

تاريخ العلاقة بين العلم والدين

في إطلاقة سريعة على تاريخ العلاقة بين الدين والعلم، يلاحظ المتابع أنها اتّسمت بطابع جدلي إشكالي، وشهدت توتراً متواصلاً على امتداد تاريخ التجربة الدينية، لكن هذه العلاقة اتخذت - مع الإسلام - مساراً مختلفاً أقلّ توتراً وأكثر استقراراً، ومردّد ذلك في الدرجة الأولى، إلى المنهج القرآني الذي أرسى أسس هذه العلاقة على مبدأ الاعتراف والتفاعل والتواصل واحترام التخصصات، وامتدح العقل التأملي، وأطلق العنان لحركة البحث العلمي، على أساس قاعدة التجربة والمشاهدة^(١)، محارباً كلّ أشكال الخرافة والأسطورة أو العبيثة والصدفة، ممّا لا يركز على قاعدة أو أساس علمي، ومن المؤكّد أنّ المنهج المذكور عندما أخذ به المسلمون، وامتدّ إلى حياتهم، كان سبباً في بناء حضارة إسلامية رائدة، وعندما ابتعدوا عن الأخذ به والاعتماد عليه، تخلّفوا وأصبحوا عالّة على الآخرين.

صحيح أنّ السلطة في الإسلام - دينية أو سياسية - لم تتخذ موقفاً سلبياً صارماً

(١) يقول الشيخ محمد عبده في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية»، مصدر سابق، ص ٩٦: أول شيء تميّز به فلاسفة العرب، هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة، وألا يكتفوا بمجرد المقدمات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة، حتى لقد نقل غوستاف لوبون عن أحد فلاسفة الأوربيين، أنّ القاعدة عند العرب هي: «جرّب وشاهد ولاحظ تكن عارفاً»، وعند الأوروبي إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحي: «اقرأ من الكتب وكرّر ما يقول الأساتذة تكن عالماً».

في وجه حركة البحث العلمي، خلافاً لما فعلته الكنيسة مع الحركة العلمية في أوروبا في القرون الوسطى، بل يمكن القول: إنّ المناخ الإسلاميّ الإيجابي شكّل مظلةً رعاية وحماية للعلم والعلماء في عصر الازدهار الإسلاميّ، لكن مع ذلك، لا يمكن التّنكّر لحقيقة مُرّة، هي أنّ العقل السلفي والحاضر بقوة في هذه الأيام والذي اتّسم بالجمود والسطحيّة، كان على الدوام متوجساً من كلّ المستجدات والتطورات العلميّة، بسبب عجزه عن رفع الالتباس بين مفهومي الإبداع والابتداع، الأمر الذي أبقى جدليّة العلم والدين مفتوحةً وقيد التداول في العالم الإسلاميّ إلى يومنا هذا، مع أنّ المفروض أن تكون المسألة قد حسمت منذ زمن بعيدٍ، ووضعت لها الضوابط والمعايير الفاصلة بين حدود كلّ من العلم والدين، ولذا نجد أنّ كبار علماء الخطّ السلفي، ما زالوا - أو البعض منهم - إلى يومنا هذا، غير مقتنعين بكروية الأرض أو حركتها حول نفسها وحول الشمس مع أنّ هذه القضايا أصبحت في عداد المسلّمات العلميّة.

٢

فكّ الاشتباك بين العلم والدين

وأعتقد أنّ فكّ الاشتباك بين العلمي والديني، أو بالأحرى بين ما هو من صلاحيات عالم الدين وما هو من صلاحيات علماء الطبيعة، ينطلق في أول خطوة له من نقطة منهجية جوهرية وهي ضرورة تحرير مصادر المعرفة من شبك العشوائية والخلط الكبير الذي أصابها، فللمعرفة «العلمية» مصادرها المختلفة عن مصادر المعرفة الدينية، ومن الخيانة بحق العلم والدين معاً أن يتمّ الخلط بين هذه المصادر، فتمّ محاكمة الدين ومفاهيمه الغيبية على أساس الملاحظة أو التجربة اللتين تشكّلان المصدر الأساس للمعرفة العلمية، أو تتمّ محاكمة المعطيات العلمية على أساس ظواهر النصوص الشرعية والتي هي المصدر الأساس للمعرفة الدينية.

إنّ المنهجية الصائبة والتي أكّدت عليها النصوص القرآنية نفسها هي ضرورة احترام التخصصات، وبحيث يُرجع في كل مجال إلى «أهل الذكر» والمختصين فيه، فالوحي ليس مصدراً لاكتشاف النظريات «العلمية»، وليست هذه وظيفة الأنبياء والرسل، فالنبي ﷺ لم يبعث ليكون طبيباً أو فلكياً.. وهذا لا يشكل انتقاصاً من دوره ومكانته، فدور النبي ﷺ أسمى من ذلك وأرفع، وهو دور هداية الناس والأخذ بأيديهم نحو الكمال، إنّه طيب النفوس والعقول، كما يقول الإمام علي عليه السلام^(١)، ولهذا لا بدّ لنا في بادئ الأمر من الإقرار بالقاعدة التالية، وهي:

(١) الموسوي، محمد بن الحسين المعروف بالشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١ ص ٢٠٧.

أن تفسير الظواهر الكونيّة، وتحليل العناصر الطبيعية، وبيان خصائصها وآثارها، وعلاقة بعضها ببعض الآخر، ليست من مهام القرآن ولا هي من أهداف مُنزله، وإن تضمّن - أعني القرآن - بعض الإشارات العلمية، وعليه، فالمرجع في قضايا العلوم الطبيعية ليس علماء الدين، ولا الكتب الدينية، وإنما أهل الاختصاص في هذه المجالات، فعندما نواجه ظاهرةً من الظواهر الطبيعية، كالخسوف أو الكسوف أو الفيضانات أو الزلازل أو ارتفاع درجة حرارة الأرض أو ما إلى ذلك، فليس من المنطقي أن نتوجّه إلى الكتب الدينية - بما في ذلك القرآن - أو إلى علماء الدين لتفسير هذه الظاهرة أو التخفيف من آثارها أو الاحتراز منها، وإنما نلجأ إلى أهل الاختصاص، والقرآن نفسه أمرٌ بذلك في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. نعم، لرجل الدين أو القانون أو الأخلاق أن يبدي رأياً في المجال التطبيقي، أعني في توجيه وترشيد عملية الاستفادة من التقنيّة العلميّة، لأنّ المفروض بحركة البحث العلمي أن تكون هادفةً وليست عابثة، وأن تسعى لخدمة الإنسان والحياة، وأن لا تتحرّك وفق منطق «طلب العلم للعلم»، فإنّه منطوقٌ أدّى ويؤدّي إلى كوارث إنسانيّة وبيئية.

وإنّه لمن دواعي الأسف، أن تجد العقل الإسلامي مشغولاً لدى الإعلان عن أيّ اكتشاف علمي، بالبحث والتفتيش عن (سند شرعي) لهذا الاكتشاف، والتفكير في مدى انسجامه مع التعاليم أو المفاهيم أو النصوص الدينية، ومردّد ذلك إلى أنّ هذا العقل مسكون برؤية خاطئة عن الدين، ومفادها: أنّ القرآن كتابٌ يشتمل على كلّ شيءٍ من علوم الدنيا، فضلاً عن علوم الدين والآخرة، كما أنّ انشغال البعض في مهمة التفتيش عن نص ديني يلمّح أو يشير من قريب أو بعيد إلى هذا المنجز العلمي أو ذلك، والاستنتاج - في حال العثور على نص كهذا - أنّ الإسلام سبق العلم والعلماء إلى اكتشاف هذا المنجز، إنّ هذا إنّما يعبر عن عقدة نقصٍ سببها العجز عن الالتحاق بركب النهضة العلمية الناشطة، ويتمّ تلافي هذا

النقص والتعويض النفسي عنه بالادعاء المذكور حول أسبقية الإسلام إلى هذا الاكتشاف! إذا كان النصّ الإسلاميّ القرآنيّ أو السنّتيّ قد تنبأ وأشار إلى هذا الإنجاز العلميّ أو ذلك، فإنّ على المسلمين أن يكونوا السّباقين إلى اكتشافه ونيل براءة اختراع بشأنه، بدل التّبجّح حول (أسبقيتنا) في شتى العلوم والمعارف، فإنّها أسبقية فارغة ولفظية لا تُسمن ولا تغني من جوع.

٣

خدمات العلم للدين

وفي ضوء ما تقدّم، لا يبقى ثمّة مبرّر للقلق أو الخوف عند المتديّنين من التطوّرات والمستجدّات العلميّة، وفي المقابل، ليس لعلماء الدين سلطة، ولا للدين قيود على حركة البحث العلمي إلا في حدود الضوابط الأخلاقية المتقدّمة، والتي تتلخّص بعنوانٍ واحدٍ، وهو هدفيّة النشاط العلمي، هذه الهدفيّة التي تعني حفظ كرامة الإنسان وصحته النفسية والجسدية، والابتعاد عن كل ما يُسيء إليه معنوياً أو مادياً. هذا ما يريده الإسلام ويقدمه للعلم، ولكن ماذا يمكن للعلم أن يقدم للدين؟

أعتقد أنه يمكن للجهود والاكتشافات العلمية أن تقدّم الكثير للمعارف الدينية، سواء ما يتّصل منها بالحقل التشريعي أو العقائدي، فعلى المستوى التشريعي، تقوم البحوث العلمية بدورٍ مهمّ في تحديد موضوعات الأحكام الشرعيّة، كتحديد مفهوم وحقيقة الموت الدماغية أو ولادة الهلال، كما أنّ التطورات العلميّة ربّما ساهمت في تغيير الأحكام الشرعية بتغيير موضوعاتها، فالحكم الشرعي بعدم جواز بيع الدم - دم الإنسان - باعتبار عدم النفع فيه إلّا الأكل المحرّم قد تبدّل وارتفع مع تطور العلم وبلوغه مرحلة أصبح من الممكن الاستفادة منه بضخّه في جسم الإنسان، وهي فائدة جليّة وعظيمة يترتب عليها إنقاذ الأنفس من الهلكة، إلى غير ذلك من الموضوعات التي يستطيع التطور العلمي تغييرها وتبديلها، وأمّا على المستوى الاعتقادي، فإنّ بالإمكان الاستفادة من المعطيات العلميّة على أكثر من صعيدٍ

وهذه الأصعدة بعينها تنطبق على المجال التشريعي، وذلك على النحو التالي:

١ - إثبات وتأكيد

الصعيد الأول الذي يمكن الإشارة إليه في المقام: هو دور العلم والاكتشافات العلميّة في إثبات أو تعزيز وتأكيد المفاهيم العقدية أو مقدماتها، ونذكر في هذا المجال مثالين:

المثال الأول: إنّ برهان النّظم يمثّل أحد أهمّ البراهين على إثبات وجود الله ووحدانيّته، ويتألّف هذا البرهان من مقدّمتين: إحداهما حسّيّة، وهي: أنّ هذا الكون يقوم على نظام متكامل ومترابط، والثانية عقلية، ومفادها: أنّ النّظم يدلّ على وجود المنظّم، كما أنّ وحدة النّظم تدلّ على وحدانيّة المنظّم، ومن الواضح أنّ المنجزات والمعطيات العلمية المستجدة، تعزّز وتؤيّد هذا البرهان في مقدّمته الأولى، ما يجعله برهاناً حيويّاً متجدّداً، يستلهم روح العصر بالأرقام والشواهد العلميّة الحديثة، بدل أن يعتمد على شواهد عفا عليها الزّمان.

المثال الثاني: يدور حول إمكانيّة الاستفادة من تقنية الاستنساخ في تأكيد وتعزيز عقيدة دينية أساسية هي عقيدة المعاد، فإنّ عقيدة المعاد كانت على الدوام تواجه سؤالاً استبعادياً تعجبياً فحواه: أنّي لهذا الجسد بعد تحلّله وتلاشيه واستحالاته تراباً أن يُبعث من جديد؟! قال تعالى في الإشارة إلى هذا الاعتراض: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، وكان الجواب القرآني على هذا الاعتراض: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

واليوم، وبعد أن أثبتت التجارب العلمية أنّ بمقدور الإنسان نفسه أن يعمل على استنساخ أو استيلاد إنسان أو حيوان، بأخذ جينة من خلايا هذا الإنسان أو ذاك الحيوان لا تُرى بالعين المجرّدة، ثمّ العمل على تخليقها، اعتماداً على

تقنية الاستنساخ، فإنَّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا: أنه إذا كان هذا ما يستطيعه الإنسان رغم محدودية علمه وقدرته، أفلا يكون بمقدور الخالق القادر، مبدع الكون وواهب الحياة، أن يعيد إحياء الإنسان وبعثه من جديد؟!

وإننا نلاحظ أنَّ الاستعانة بالمشاهد الحسيَّة لتأكيد مبدأ عقدي معيَّن، هي من مزايا المنهج القرآني في البرهنة على بعض المعتقدات، وقد استخدم القرآن هذا الأسلوب في قضية المعاد نفسه، عندما قدّم لنا في أكثر من آية مثلاً حسيّاً مشهوداً عن المعاد، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ... وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق: ٩ - ١١] (١).

وقد استخدم القرآن الكريم هذا المنهج للتدليل على وجود الله وإثبات وحدانيته، باعتبار أنَّ النظر في الآفاق وما فيها من أسرار، والأنفس وما فيها من عجائب، هو أسهل طريق لاكتشاف أنها لم توجد من عدم، ولم تخلق عبثاً، وأنَّ وراء هذا النظام في إحكامه وإتقانه وروعته وجماله منظماً مبدعاً، كما أنَّ وحدة هذا النظام الكوني وتناسقه وتوازنه دليلٌ على وحدة المنظم، قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وقال سبحانه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢١]، وقال تعالى، وهو يبرهن على وحدة الخالق من خلال انتظام النظام الكوني واستقراره: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وهكذا فإنَّ بالإمكان التعرّف إلى معظم صفات الله الجمالية، كصفات: العلم والقدرة والحياة والحكمة، من خلال التأمل في آياته التكوينية، قال عزّ من قائل: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ

(١) وراجع: سورة الحج: الآيتان: ٥-٦.

كُلُّ زَوْجٍ بِهِيجٌ * تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿ [ق: ٦ - ٨]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

والوجه في ذلك كله واضح، لأننا عندما «نؤمن بالله سبحانه وتعالى خالقاً للكون، ومريباً له، ومنظماً لمسيرته وفق الحكمة والتدبير، ينتج من ذلك طبيعياً أن نتعرف على صفاته من خلال صنعه وإبداعه، ونقيّم خصائصه بما تشعُّ به مصنوعاته من دلالات، تماماً كما نقيّم أي مهندس على أساس الصفات التي تُميّز إنتاجه الهندسي، ونقيّم المؤلف على ضوء ما يحويه كتابه من علم ومعرفة...»^(١).

٢ - تفسير وتوضيح

الصعيد الثاني: إن حركة التطور العلمي قد أسهمت في تفسير المفاهيم الدينية، وما تضمّنته النصوص القرآنية من إشاراتٍ بديعة إلى بعض القوانين أو المنجزات العلمية، ومآل هذا الإسهام التفسيري، هو تعزيز مكانة الدين وموقعية القرآن في النفوس، وتوضيح ذلك: أنّ بعض التفسيرات التي كانت تُقدّم لهذه الآيات غير مقنعة، لكن تطوّر العلوم وتقدّمها استطاع تقديم تفسيرات مقبولة، وهذا الأمر لا يחדش بما قلناه، من أنّ القرآن ليس كتاباً في علوم الطبيعة، لأنّ ما ورد في القرآن هو مجرد إشارات جاءت في سياق بيان الأهداف القرآنية الرسالية، والأمثلة على ذلك كثيرة، من قبيل: الإشارة إلى بصمة البنان في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [القيامة: ٤]، أو الإشارة إلى قانون انخفاض الضغط الجوي في طبقات الجو في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، أو الإشارة إلى قانون الزوجية في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ

(١) الصدر، الشهيد محمد باقر، المرسل، الرسول الرسالة، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص ١٩٣.

تَذَكَّرُونَ ﴿ [الذاريات: ٤٩]، إلى غير ذلك من الإشارات التي ندعو إلى دراستها بتأنٍّ، بعيداً عن المبالغة أو الهوس الذي وقع فيه بعض المنشغلين بالعمل على إيجاد سند قرآني يرضي ميلهم ونزوعهم النفسيّ بشأن أسبقية المسلمين في كلّ الميادين، فتراهم يعمدون إلى لَيِّ عنق النصّ القرآني وتأويله، بطريقة بعيدة كلّ البعد عن قواعد اللغة ومعايير البلاغة، ويزداد الأمر غرابةً عندما يتمّ تطويع الآيات وتفسيرها وفق نظريات أو آراء لا ترقى إلى مستوى الاعتبار العلميّ.

٣- محاكمة النصوص

وعلى صعيد ثالث، فإنّ الدور الأهمّ الذي تلعبه حركة البحث العلميّ، هو أنّها تشكّل ضابطاً ومعيّاراً في محاكمة النصوص، انطلاقاً من مسلّمة أنّ وحي الله لا يمكن أن يتنافى مع سننه في الخلق، أو لنقل إنّ عالم التدوين لا بدّ من أن يكون مرآة صافيةً لعالم التكوين، وفي ضوء ذلك: فكلّ نصّ يتعارض وحقيقة علميّة، لا بدّ من النظر في شأنه، فإن كان قطعيّ السند، فيتعيّن تأويله بما ينسجم مع الحقيقة العلمية، وأمّا إذا كان ظنيّ السند، كما هو الحال في خبر الواحد، فهذا لا مفرّ من رفضه، وفي الحدّ الأدنى، رسم علامة استفهام حوله، والتشكيك في صدوره عن مصدر الوحي، من قبيل ما تقدّم ذكره سابقاً من الروايات التي تتحدّث عن أنّ شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين يوماً، أو الروايات التي تصف الإنسان الأول لجهة طوله وعرضه بطريقة خياليّة تجعل رأسه يناطح السحاب.

هذا كلّه فيما لو تعارض النصّ مع حقيقة علميّة ثابتة بالقطع واليقين، أمّا لو تعارض مع نظريّة علميّة لم ترقّ إلى درجة الحقيقة، فلا يمكن التسرّع بتأويل النصّ القطعي، أو رفض النصّ الظنيّ وفق تلك النظريّة، وبالأولى، أن لا يتمّ رفضه أو تأويله لو تعارض مع فرضيّة علميّة.

ضرورة التواضع العلمي

فيما عدا الأصعدة الثلاثة الأنفة التي يلعب العلم فيها دور التأكيد والتفسير والمحاكمة لبعض المفاهيم الدينية، فإنه لا يبدو أن ثمة دوراً للعلم التجريبي، أو لنقل للمعرفة الحسية التجريبية، في بناء المفاهيم الاعتقادية، وذلك لأن «العلم التجريبي لا يكشف إلا عمّا يمكن تجربته وإحساسه، فما لا يكون كذلك، كوجود الله تعالى وصفاته والمعاد، وغيرها من الأمور الغيبية التي لا يمكن إحساسها وتجربتها خارج حيلة التجربة والإحساس، فلا يكشف وجوده أو عدمه بالعلم التجريبي، فإنكار الملحدين للمبدأ والمعاد، بدليل أنّهما لا يكونان قابلين للتجربة، إنكار بلا دليل ومكابرة، واقتصارهم على العلم التجريبي يستلزم ترك الواجبات العقلية»^(١).

ومن هنا فإننا نقولها وبكلّ وضوح: إن سرعة التنكّر للوحي وللنصّ الديني ولو لأدنى شبهة هي حالة غير سليمة ولا تقوم على أساس علمي، وأخشى أن يكون الدافع إليها هو عقدة نفسية وانهازم حضاري غير مبرر أمام سطوة العلم، إن العالم الطبيعي كلما أوغل في دراسته للظواهر الكونية سوف يزداد تواضعاً وابتعاداً عن الوقوع ضحية انتفاخ الشخصية وإطلاق الأحكام المتسرّعة، لأنّه يدرك أنّ ما يخفي عليه من أسرار هذا العالم ربما يكون أكثر مما يعلمه ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء ٨٥]. إن الغرور العلمي الذي يصيب بعض صغار طلبة العلم ربما يدفعهم إلى الإلحاد ومحاولة تقديم تفسير مادي بحت لأصل انبثاق هذا الكون ونشوء الخلق، مع أنّه لا يمكن لمنهجية علمية أن تستبعد بشكل كلي فرضية وجود الخالق وانبثاق الخلق منه، بصرف النظر عن أنّ هذه الفرضية هي باعقادنا حقيقة لا ريب فيها ولا تزال هي الأكثر إقناعاً للإنسان بمن في ذلك أهل العلم على اختلاف تخصصاتهم.

(١) الخرازي، السيد محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢.

وعليه فلا يصغي إلى ما قد يقوله البعض من أنّ دائرة الدين تتقلّص يوماً بعد يوم مع تقدّم العلم، الأمر الذي يُعدُّ - بنظر هؤلاء - مؤشراً إلى أنّ اتساع دائرة الدين مرتبطة بالجهل والتخلّف، وقد يقرأ البعض ذلك بنحو إيجابي باعتبار أنّ الدين قام بدور المسكّن المؤقت لمخاوف الإنسان وهواجسه قبل بزوغ فجر العلم الحديث، فهذا الكلام غير سديد ولا يعتمد على مستند علمي دقيق، ويكفي لدحضه أنّنا لا زلنا نلاحظ ونحن في عصر الذروة العلمية التي عمّت بأنوارها الآفاق والبلدان أنّ التفسير الديني للكون والإيمان بالمفاهيم الدينية لا يزالان حاضرين لدى الغالبية العظمى من أفراد الإنسان بمن في ذلك طبقة المتعلمين.

إفراط وتفريط

وليس أغرب من هذا الطرح الذي يتبنّاه الماديون الملحدون في نظرتهم المغالية إلى التجربة، والتي قد تصل إلى حد تجميد العقل أو إقصائه عن البناء المعرفي، إلا الطرح المقابل لغلاة المذهب العقلي الذين وصل الأمر في تبنيهم للإدراك العقلي إلى حدّ العبادة، ورفض الإدراك الحسي بحجة ظنيته^(١)، فإنّ إنكار إفادة التجربة لليقين هو مجرد مكابرة، «وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعدُّ (السمع) و(البصر) أجلّ نعم الله على عباده، ويصرّح بأنّ الله جلّ وعلا سوف يسألهما عمّا فعلاه في الحياة الدنيا، وقد فات هذا الأمر المتقدّمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن، بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم، فقرأوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني، ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبيّن لهم في وضوح غير كافٍ، أنّ روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة اليونانية»^(٢).

(١) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه.

خرق النواميس الطبيعية وإثبات العقيدة

إنّ الاستعانة بالعالم التكويني بهدف إثبات المعتقدات الدينية أو تأكيدها وتعزيزها، كما تتمّ بالاستفادة من عنصر النظم والإتقان السائد في الكون، وانسجام حركة الظواهر التكوينية مع القوانين الحاكمة على النظام الكوني برمته، فإنّها قد تتحقّق وتتمّ أيضاً بالاستفادة من بعض الظواهر التكوينية الجارية على خلاف ظاهر قاعدة النظم، وتفسير هذه الظواهر لا يخلو إمّا من افتراض أنّ ما يحصل هو تجاوز المألوف وخرق المعتاد من تلك القوانين، أو بافتراض أنّ ما يحصل هو تعطيل للقوانين وتجميدها بشكل مؤقت، كدلالة على وجود قوّة خارقة وغيبية فوق الطبيعة وقوانينها، ما مكّنها من خرق هذه القوانين والأنظمة أو تجميدها، وهذا ما يحصل في حالات الإعجاز، فإنّ المعجزة التي تظهر على يدي النبي، هي عبارة عن أمر خارق لنواميس الطبيعة وقوانينها، كما يرى بعض علماء الكلام^(١)، أو أنّها خارقة للمعتاد والمألوف من تلك القوانين، دون أن تكون مصادمةً وناقضةً لواقع تلك القوانين، كما يرى علماء آخرون^(٢)، لأنّ القوانين لا تعرف الاستثناء، بل الاستثناء يقوم على قانون وليس أمراً فوق القانون^(٣). وعلى

(١) أنظر: الخوئي، السيّد ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٧٥ م، ص ٣٣ و ٣٧؛ والخراساني، الشيخ وحيد، منهاج الصالحين، ل.ان، لا.م، لا.ت، ج ١، ص ٦٣، ٤٨٨.

(٢) أنظر: مطهري، الشهيد مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٩٧ م، ص ١٤٦؛ والرّباني، الشيخ علي، محاضرات في الإلهيات (تقريراً لبحث الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران، ط ١٤٢٧، ٩٥ هـ، ص ٢٦٣.

(٣) يذكر بعض العلماء، «أن علماء الطبيعة فرقوا بين القانون العقلي والقانون الطبيعي، وقالوا: القانون العقلي يطرد حتماً، ولا يمكن خرقه ونقضه بحال في عالم الجواز والإمكان، وبالأولى في عالم التطبيق والوقوع، مثل نصف الأربعة اثنان، حيث يستحيل عقلاً أن يكون النصف هنا دون ذلك أو أزيد.

أما القانون الطبيعي، فلا ضرورة منطقية تحتم اطراده على كل حال، بل يمكن خرقه ونقضه بحكم

التقديرين، وبصرف النظر عن الاتجاه الصحيح في المسألة، فإنّ الإفادة العقديّة، استناداً إلى خرق العادة، أو خرق القانون، ثابتة ولا تتأثر، فالهدف واحد، وهو إثبات صدق النبي في دعواه، وتمييز الصادق من الكاذب ممّن يدعي النبوة.

إلى قضية إثبات النبوة، استناداً إلى خرق العادة أو خرق نوااميس الطبيعة على يدي النبي، فإنّ الخوارق قد تكون بغرض تنبيه الغافلين من العباد، وتحريك كوامن الفطرة فيهم، ليعودوا إلى سواء السبيل، قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ وَآتَيْنَا ثُمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩].

وفي حالات معينة، يظهر الخارق على يد بعض الأولياء، لطفاً من الله سبحانه وتعالى بهذا الولي، وبيانا لمكانته وفضيلته، وهذا ما يُعبّر عنه بالكرامة، في مقابل المعجزة التي تظهر على يد النبي.

العقل، غاية ما في الأمر، أنّ هذا النقص لم يحدث، ومن أمثلته: الحديد يتمدد بالحرارة، والصبي لا يتكلم ساعة ولادته، والعصا لا تتحول إلى حية تسعى... كل ذلك وما شابهه صحيح بحكم العادة، وفي عالم الوقوع والتطبيق، ولكن وقوعه غير مستحيل عقلاً، واطراده ليس بواجب تكويناً، وكثيراً ما يحصل الخلط والاشتباه بين القانون العقلي والقانون الطبيعي، فيعدّون المعجزات في النوااميس الطبيعيّة، والخوارق فيها من نوع القانون العقلي، وما هي منه في شيء، بل هي من صلب القانون الطبيعي الذي يجوز نقضه ولا يجب اطراده بحكم العقل وبديهة المنطق، وعلى أساس هذا الخلط، من أنكر المعجزات على أيدي الأنبياء قاصر أو مكابر (مغنية، الشيخ محمد جواد، مذاهب ومصطلحات فلسفية، تحقيق: سامي الغريزي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ط ٣، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ص ٥٦).

الفصل الخامس

الشكّ في العقائد

أنحائه ومعالجاته

١ أصالة عدم الحجية: (الشكّ في الحجية)

٢ الاحتياط أو البراءة: (الشكّ في حكم الاعتقاد)

٣ أصالة الصحة في العقيدة: (الشكّ في صحّة العقيدة وفسادها)

٤ الشكّ في عقدية المسألة وعدمها

٥ الاستصحاب في القضايا الاعتقادية

تمهيد

عالج علم أصول الفقه حالات الشك في التكليف الشرعي، وحدد الموقف الذي يتعين اتّخاذه من كلّ واحدٍ منها، لكن ماذا عن الشك في التكليف العقدي؟ هل هو محكوم للأصول نفسها الجارية في التكليف الشرعي؟ أم أنّ ثمة أصولاً أخرى تجري في الحقل الاعتقادي وتعالج موارد الشك فيه؟

ذكر علماء الأصول، أنّ الأصول العامّة التي تعالج حالة الشك في الحكم الشرعيّ، هي بحسب الاستقراء أربعة: البراءة، الاحتياط، التخيير، الاستصحاب، وهناك عدّة اتجاهات في منهجية البحث وتحديد مجاري الأصول المذكورة، ولا يعنينا الخوض في ذلك هنا، ولا نريد مقارنة البحث في أصول الاستنباط العقائدي وفق المنهجية الأصولية، لأنّ طبيعة البحث في المقام تتخذ مساراً مختلفاً، ولهذا فإنّنا نعرض لأهمّ الأصول المنتجة في المجال الاعتقادي، مع صرف النظر عن المنهجية الأصولية، وإن كنّا قد نعقد مقارنةً عابرةً بين أصول الفقه وأصول العقيدة على سبيل التوضيح والتقريب.

وفيما نرى، فإنّ أهمّ الشكوك التي لا بدّ من أن يعالجها الباحث في أصول الاستنباط العقدي هي الشك في الحجية وعدمها، والشك في حكم الاعتقاد، والشك في صحّة العقيدة أو فسادها، والشك في عقدية المسألة وعدمها، والشك المسبوق باليقين.

وتوضيحاً لهذه الأنحاء الخمسة من الشكّ، نطرح التساؤل التالي على سبيل المثال والافتراض، ثم نحاول تطبيق أنحاء الشك عليه: هل ثمة دليل على وجوب الاعتقاد بالبرزخ؟ حيث نلاحظ أنّ الشكّ في هذه الجملة المطروحة في السؤال، تارةً يكون في الدليل نفسه ومدى حجّيته، كما لو كان خبيراً وشكّ في حجّيته، وتارةً أخرى يكون الشكّ في الحكم نفسه، أعني في وجوب الاعتقاد بالبرزخ، وثالثةً يكون في متعلّق الحكم، أعني الاعتقاد نفسه، وهل أنّه صحيح أم لا؟ ورابعةً يكون الشكّ في مُتَعَلِّق المُتَعَلِّق (وهو الموضوع في اللغة الأصولية)، وأعني به البرزخ نفسه، وأنّه قضية عقدية أو غير عقدية؟

ثمّ إنّّه وفي الحالات الأربع - أو في بعضها على الأقل - قد يكون الشكّ ابتدائياً، وقد يكون مسبوقاً بحالةٍ سابقةٍ متيقّنةٍ، فإن كان مسبوقاً باليقين، فهذا هو مجرى أصالة الاستصحاب.

١

أصالة عدم الحجية (الشك في الحجية وعدمها)

أما النحو الأول من أنحاء الشك المذكورة، وهو الشك في الحجية، فنقول بشأنه: إنه ثمة أدلة قد ثبتت حجيتها ودليليتها في مجال الاستنباط العقدي، من قبيل: الإدراك العقلي القطعي، أو النص القطعي السند والدلالة... وهذه لا كلام لنا فيها، ولا كلام لنا أيضاً فيما ثبت عدم حجيتها من الأدلة، كالأقيسة الظنية، أو أخبار الآحاد غير الصحيحة.. إلا أن ثمة صنفاً ثالثاً من الأدلة لم تثبت لنا حجيتها ولا عدمها، وإنما يشك في الحجية، فما هو الأصل في هذه الحالة؟

على سبيل المثال: لو فرض حصول الشك في حجية الإجماع القائم على قضية عقدية، فهل يمكن اعتماده؟ وما هو الموقف إزاء القضايا التي ادّعي فيها الإجماع؟

والجواب: إن الأصل - في هذه الصورة - هو عدم الحجية، والمراد بهذا الأصل: أنه ما دام لم يقدّم دليل على حجية الإجماع - مثلاً - فلا يمكن الاستناد إليه واعتباره مرجعاً إثباتياً، وكيف لنا أن نستند إلى دليل مشكوك الحجية؟! والموقف هنا لا يختلف بشيء عما يذكره علماء الأصول بشأن الدليل الفقهي المشكوك الحجية، فقد أفادوا أن الأصل فيما يشك في حجيته هو عدم الحجية.

أجل، بعد سقوط الدليل المشكوك الحجية عن الاعتبار، فإنّ المكلف قد

يبقى حائراً وشاكاً في وجوب الاعتقاد بما قام عليه الدليل وعدمه، فإنّ الإجماع - مثلاً - وإن لم تثبت دليлите، لكن ربّما كان المفهوم الذي انعقد عليه الإجماع هو ممّا يجب الاعتقاد به واقعاً، والموقف في هذه الصورة يتحدد في النحو الثاني الآتي، لأنّ هذا من مصاديق ذلك.

٢

الاحتياط أو البراءة (الشك في حكم الاعتقاد)

والنحو الثاني من أنحاء الشك في العقائد: هو الشك في حكم الاعتقاد، وهو على شكلين:

الشكل الأول: الشك في وجوب الاعتقاد وعدمه، كما لو شك المكلّف في أنّه هل يجب عليه الاعتقاد بالصرّاط أو بالميزان أو بحساب القبر، أو غيرها من القضايا والمفاهيم العقائدية، أو لا يجب الاعتقاد بذلك؟

ومردّ الشك في وجوب الاعتقاد، إمّا إلى عدم تماميّة الدليل - سنداً أو دلالةً - على هذه المفاهيم، وإمّا لأنّه لا يُعلم ما إذا كانت القضية العقائدية التي هي مدار البحث - حتّى لو تمّ دليلها - من سنخ (صنف) المفاهيم الدينية التي يجب الاعتقاد بها ويتقوّم بها الإيمان، أم أنها ليست كذلك؟

وخلاصة القول في تحرير محلّ الكلام: إنّ تارة يقوم الدليل على وجوب الاعتقاد بأمر ما، وأخرى يقوم الدليل على عدم وجوب الاعتقاد به أو حرّمته، والأمر في هاتين الصورتين واضح، وإنّما الكلام فيما لو وقع الشك في وجوب الاعتقاد وعدمه، فما هو الموقف أو الأصل في هذه الحالة؟

وهذا نظير الشك في الوجوب وعدمه، أو الحرمة وعدمها في المجال الفقهي،

كما لو شكّ المكلف في وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال، أو شكّ في حرمة حلق اللحية، والمعروف لدى علماء الأصول، أنّ أصالة البراءة تجري - بعد الفحص وعدم العثور على الدليل - في الشبهات الشرعيّة - حكميّة كانت أو موضوعيّة - وهي تقضي بعدم وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال، وعدم حرمة حلق اللحية، وهكذا... خلافاً لما عليه الأخباريون، حيث إنهم حكموا بوجوب الاحتياط في الشبهات الحكميّة التحريمية.

وفي المقام - أعني في الحقل العقدي - ما هو الموقف؟ هل هو البراءة، أو الاحتياط طبقاً للمصطلحات الأصولية؟

جزم بعض الفقهاء بعدم جريان البراءة، قائلاً: «لا تجري أصالة البراءة أو الاستصحاب في الأمور الاعتقادية»^(١).

أقول: لا بدّ من التفصيل في المقام، ففي مرحلة ما قبل الفحص والنظر، لا مجال للبراءة العقلية، وإنّما تكون أصالة الاحتياط أو الاشتغال هي المحكمة، لا بمعنى وجوب الاعتقاد بما شكّ في وجوبه، فهذا لا دليل عليه، بل يمكن القول بحرمة ذلك - لو أمكن عقد القلب على أمر ظني أو مشكوك - لأنّ عقد القلب على شيء، واعتباره ديناً يدين الله به مع عدم الدليل عليه، هو جرأة على الله، وإنّما الاحتياط هنا بمعنى وجوب الفحص والتفتيش، لأنّ الاحتمال منجز في القضايا المهمّة، فلو شكّ الإنسان في وجود الله أو وحدانيته أو عدله، أو شكّ في نبوة هذا النبيّ أو ذاك، أو في يوم القيامة وإمكانيته، فإنّ عليه في هذه الحالات - بمقتضى حكم العقل القاضي بلزوم دفع الضرر المحتمل - أن لا يستسلم لشكّه، أو أن يهمل شكّه فيتعامل مع الموضوع بلا مبالاة، وإنّما يلزمه

(١) الكريمي الجهرمي، الشيخ علي، نتائج الأفكار في نجاسة الكفّار، تقريراً لدرّوس السيد الكلبيگاني، مصدر سابق، ص ٢٣٨.

بذل الجهد في النظر والتأمل، ليصل إلى تكوين قناعة مُرضية، فإن تيسر له ذلك، ووصل إلى نتيجة قطعية بنى عليها اعتقاده، وإلا فإن كان ثمة قدر إجمالي معلوم، عقد القلب عليه على إجماله، وإلا إذا لم يصل بالفحص والتفتيش إلى نتيجة، ولم يكن ثمة قدر معلوم بالإجمال، فلا يلزمه عقد القلب على شيء، بل لا يمكنه عقده على شيء، إذ كيف يتسنى له عقد القلب على أمرٍ مشكوك؟!!

أي إنّ الموقف ينتهي في هذه الحالة إلى البراءة، لا بمعنى رفع التكليف الاعتقادي رفعاً ظاهرياً، بل بمعنى رفع المؤاخذه والعقوبة على عدم الاعتقاد به، أو نفيهما، استناداً إلى قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وهي قاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص، فكما تجري - القاعدة - لتأمين المكلف عن التكليف العملي (الشرعي) المشكوك، فإنها تجري لتأمينه عن التكليف العلمي (العقدي) المشكوك.

وهكذا يمكن التمسك بأدلة البراءة الشرعية للغاية نفسها، أعني نفي المؤاخذه على ما لم يقم عليه دليل قاطع، فإن لمعظم تلك الأدلة إطلاقاً يشمل المقام، كما يشمل التكاليف الشرعية المشكوك، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١)، وكذلك ما روي عن رسول الله ﷺ: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٢). إنّ هذه النصوص وسواها تؤكد وترشد إلى ما يحكم به العقل من قبح مؤاخذه الإنسان على عدم التزامه - قلباً أو عملاً - بما لم يقم عليه البيان والبرهان.

ويتفرّع على ذلك: أنّ المجتهد في العقائد يعتبر معذوراً عند الله، حتى لو

(١) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٤.

(٢) الإحسائي، ابن أبي جمهور (القرن التاسع هـ)، عوالي اللآلي، ط ١، قم - إيران ١٤٠٣ هـ، ج ١، ص ٤٢٥.

توصل إلى نتيجة مغايرة للسائد ومخالفة للواقع، شريطة أن يخلص النية في البحث والتحري، ويتجرد من الهوى والمُسَبِّقات، كما ذكرنا في البحوث السابقة.

الاحتياط بمعنى آخر

وثمة معنى آخر للاحتياط في المقام لا علاقة له بالعنوان المبحوث عنه، أعني الشك في وجوب الاعتقاد وعدمه، وإنما هو بأحد معنيين:

١ - معنى المحاذرة في قضايا الاعتقاد، والابتعاد عن التسرع في رفض المغيبات، أو إنكار الأخبار ذات المضامين العقدية، وإلى هذا المعنى أشارت بعض الروايات الأمرة بالتسليم لما ورد عن الإمام، من قبيل ما رواه الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما يرد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: «لا والله، لا يسعكم إلا بالتسليم لنا»^(١).

٢ - معنى عدم الخوض بما لم يكلف الإنسان الاعتقاد به، خشية الوقوع في اعتقاد مخالف للواقع، ولعله إلى هذا المعنى نظر العلامة المجلسي رحمته الله في قوله: «الأحوط والأولى التصديق بما تواتر في النصوص وعلم ضرورة، من ثبوت الحشر الجسماني، وسائر ما ورد منها من خصوصياته، وعدم الخوض في أمثال ذلك، إذ لم نكلف بذلك، وربما أفضى التفكير فيها إلى القول بشيء لم يطابق الواقع، ولم نكن معذورين في ذلك»^(٢).

ويمكننا التعليق على ذلك: بأنه مع وضوح الموقف، وقيام الحجّة على المطلب، فاللازم بناء الاعتقاد على ضوء ذلك، ولا معنى للاحتياط حينئذ، وأمّا مع عدم قيام الحجّة، وعدم وضوح الدليل، وعدم وجود القدر المتيقن، فلا

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ٢٧، ص ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٧، ص ٥٣.

معنى للاحتياط في المسألة العقدية. نعم، الاحتياط مفهوم في المقام إذا أريد منه الاحتياط في المسألة الفقهية، بمعنى عدم الإنكار أو التسرع في الرفض، إذ اللازم في مثل المقام، وضع القضية في بقعة الإمكان^(١)، وتجنب النفي والإثبات، لأنّ كلاّ منهما بحاجة إلى دليل وهو مفقود، هذا كلّ حكم الشكل الأول، أعني الشك في وجوب الاعتقاد.

الشكل الثاني: الشك في حرمة الاعتقاد وعدمها، كالشك في حرمة الاعتقاد بالولاية التكوينية، أو ببعض معاني التفويض، أو بوحدة الوجود، أو بغير ذلك من المفاهيم الجدلية، والتي قد لا يخلو الاعتقاد بها من شائبة الغلو أو الشرك لدى البعض.

وفي هذا الشكل، يكون الحكم بحرمة الاعتقاد وجيهاً إذا لم يتوفر دليل على شرعية هذا المعتقد أو ذلك، فإنّ توطين النفس وعقد القلب - لو أمكن - على أمر، واعتباره ديناً يُدانُ الله به، هو تقوّل على الله وابتداع في الدين، وقد لاحظنا أنّ بعض الأعلام ذهب إلى الاحتياط في مثل المقام، قال التقي المجلسي في معنى التفويض: «أن يقال: بأنّ الأئمة خالقو السماوات والأرض وأنهم محيون ومميتون، ويدهم أمر العالم، وهذا قول بما لا يعلم وإن ورد أخبار بذلك، لكن لم نحقق صحتها، ولو قيل بأنهم شركاء الله، فذلك كفر بالإجماع، أمّا لو قالوا بأنهم يدعون الله فيجيبهم في ذلك، أو قالوا: إنّهم كالملائكة في التفويض إليهم أمر الخلق، كما ورد أنّ أمر الأرزاق بيد ميكائيل، فهذا قول بما لا يُعلم، والاحتراز عن هذه الأقوال أحوط»^(٢)...

(١) وعلى سبيل المثال، يقول السيد المرتضى رحمته الله في مسألة علم النبي صلى الله عليه وآله بالقراءة والكتابة: «الذي يجب اعتقاده في ذلك: التجويز لكونه عالماً بالكتابة وقراءة الكتب، ولكونه غير عالم بذلك» (أنظر: رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٤).

(٢) المجلسي، المولى محمد تقي، روضة المتقين، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢١٣.

٣

أصالة الصّحة في العقيدة (الشكّ في صحة العقيدة وفسادها)

والنحو الثالث من الشكّ: هو الشكّ في صحّة العقيدة وفسادها، ولهذا النحو من الشكّ صورتان رئيستان:

الأولى: الشكّ الدائر بين الإسلام والكفر.

والثانية: الشكّ الدائر بين مراتب الإسلام، فإنّ بعض المراتب قد تبتعد عن الخطّ السويّ والمستقيم، وتلتقي مع الضلال أو الابتداع والانحراف.

ثم إنّ المكلف تارة يشكّ في صحّة معتقد نفسه، وأخرى في صحة معتقد غيره، في إسلامه وكفره، فهل من أصل يُرجع إليه في المقام لتعيين الموقف في حالات الشكّ هذه، سلباً أو إيجاباً، ويقضي بصحّة العقيدة أو فسادها؟

ولتحديد الأصل آثارٌ مهمّةٌ، إن لجهة تكليف الشاكّ نفسه أو تكليف الآخرين، وعلى الصعيدين: العقدي، بمعنى معرفة صحّة المعتقد أو فساده، والشرعي، بمعنى معرفة أنّ شكّه هذا هل يخرجّه عن الاجتماع الإسلاميّ، فلا يعود مشمولاً لأحكام المسلمين، سواء في الأحوال الشخصية (ميراث، زواج، طلاق)، أو في الشؤون العبادية، أو الاجتماعية أو غيرها، أم لا يخرجّه عن ذلك؟

موقف المحقق القمي

وقد وُجّه السؤال المذكور حول تحديد الأصل عند الشك في الإسلام أو الكفر إلى أحد الأعلام المحققين، وهو الميرزا القمي، فأجاب بما ملخصه: «إنّ الأصل، إن أريد به الاستصحاب واستمرار العدم الأزلي، فهو لا يقتضي الكفر ولا الإسلام، بل الأصل عدمهما جميعاً»، أمّا الإسلام فواضح، لأنّه أمرٌ وجودي مسبوقةٌ بالعدم، وأمّا الكفر، فلأنّه - كما يقتضي التحقيق - «أمرٌ وجودي اختياري من فعل المكلف». وتعريف الكفر بأنّه: أمرٌ وجوديٌ اختياري، «تترتب عليه نتيجةٌ مهمّةٌ، وهي أنّ مجرد انتفاء (العقائد الحقّة) منذ الأزل، لا يوجب كفراً ولا عقاباً، إلا في حال الإنكار، أو الالتفات والاستمرار على عدم الاعتقاد، وقد مثل القمي لذلك بالأشخاص الذين يعيشون في البلدان النائية، ولم يبلغهم صوت الوحي، ولا سمعوا باسم النبي ﷺ، فإنّ «مقتضى العدل وقواعد الإمامية، قبح تكليف الغافل والجاهل بالمرّة وتكليف ما لا يطاق»^(١)، ورأيه هذا مبنيٌّ على أنّ الإسلام والكفر يمكن ارتفاعهما وإن لم يمكن اجتماعهما، قال رَحِمَهُ اللهُ: «إنّ الكفر عدم الإسلام ممّن شأنه الإسلام من المتبتهين المتفطنين القابلين له بالفعل، لا عدمه ممّن لم يبلغ هذه المرتبة. هذا لو أريد من الأصل معنى الاستصحاب».

وأضاف: «أمّا لو أريد من الأصل معنى «الراجح، فهو متفاوت بتفاوت المقامات، فالراجح في البلد الذي أغلبه المسلمون هو الإسلام، وفي البلد الذي أغلبه الكفار هو الكفر»^(٢).

(١) القمي، أبو القاسم، (ت: ١٢٣١هـ)، جامع الشتات، تصحيح: مرتضى رضوي، مؤسسة كيهان، إيران، ط ١، ١٣٧٥هـ. ش، ج ٤، ص ٦٠.

(٢) م. ن، ج ٤، ص ٦١.

مسؤولية الإنسان تجاه الشك

ويجدر بنا وقبل بيان الأصول التي يمكن الرجوع إليها في المقام الإشارة إلى أنّ الشاكّ في صحة عقيدته يفترض به أن لا يتعامل مع شكّه بنحو من اللامبالاة أو على أساس الاستكانة والخضوع للشك، وإنّما يلزمه بحكم العقل، أن يفحص ويتابع ويُعمل الفكر والنظر، في سبيل الخروج من مستنقع الشكّ والجهل إلى حصن اليقين والعلم، إذ الشكّ لا يشكّل مُؤمّناً من الضرر والعقوبة المحتمليين، دون أن يعني ذلك أنّ الشاكّ مستحقّ للعقاب حتماً، فإنّ قضيّة الثواب والعقاب هي بيد الله، عالم السرائر وما تحويه الضمائر، وقد ركّز سبحانه الحساب - ثواباً وعقاباً - على أسس واضحة ومفهومة غير استنسابية ولا جزافية، فإن كان في علمه تعالى أنّ ثمة تقصيراً ما لدى الشاكّ - كما لو كان شكّه مفتعلاً ومتعمداً، أو جمداً على الشكّ ولم يلاحقه بالمتابعة والبحث - فهو يستحقّ الإدانة والمؤاخذة بكلّ تأكيد، وأمّا إذا كان شكّه ناتجاً من حالة قصور، أو كان المكلف لا يزال في مهلة النظر^(١)، ومرحلة بناء العقيدة، فهو معذورٌ في شكّه بمقتضى عدل الله تعالى وحكمته وتنزّهه عن الظلم، ومن أجلّ مصاديق الظلم: معاقبة الغافل أو الجاهل القاصر، أو المجتهد الذي لم يأل جهداً في سبيل الوصول إلى الحقيقة لكنه لم يوفّق.

الشكّ في معتقد الآخر

هذا فيما لو شكّ المكلف في عقيدة نفسه، وأمّا لو شكّ في صحة معتقد غيره أو فساده، فما هو الأصل في ذلك؟ هل يحكم بالصحة أم بالفساد؟

(١) راجع حول هذا الموضوع: شبر، السيد عبد الله، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٢٥٩؛ والخشن، حسين، الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، مصدر سابق، ص ٤١ وما بعدها.

يمكن أن تذكر عدة أصول أو قواعد تقضي بالحكم بصحة عقيدة الآخر إلى أن يثبت الفساد:

١ - أصل الفطرة

الأصل الأول الذي يذكر في المقام لتحديد الموقف في المسألة، هو ما قد يسمى بدليل الفطرة، والمستند إلى ما جاء في قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وما ورد في الحديث الشريف: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»^(١)، وقد استند بعض علماء الكلام إلى هذا الدليل للبرهان على رأيهم القائل بأن أطفال الكفار مصيرهم إلى الجنة^(٢).

وقد استند إليه أيضاً جمع من الفقهاء، كما يظهر من تبريرهم وتعليقهم لجملة من الفتاوى، فقد أفتوا - كما سبقت الإشارة إليه في بحث الفطرة - بإسلام الطفل الذي توفي والداه الكافران، وكذا الطفل المتولد من مرتدين، أو الطفل المتولد من الزنا... ومستندهم في هذه الفتاوى هو الحديث المذكور.

إلا أن الملاحظة التي ترد على هذه الاستدلالات: هي أن دليل الفطرة بعيد كل البعد عن فكرة تأسيس مبدأ إسلامي - واقعياً كان أو ظاهرياً - يقضي بأن الأصل في الإنسان مطلقاً أو عند الشك هو الإسلام، وإنما هو بصدد بيان قابلية كل إنسان واستعداده لاختيار عقيدة التوحيد، إلا أن الظروف التربوية والثقافية قد تشده إلى طريق الشرك والكفر. أجل، ثمة رواية عن الإمام الصادق عليه السلام وهي ظاهرة في أن الأصل في الإنسان هو الإسلام، فقد سأل الزنديق - على ما في الرواية - أبا عبد الله عليه السلام سؤالاً مفاده: إنه إذا كان الله قد خلق العبد كافراً،

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٧، والصدوق، محمد

بن علي بن الحسين بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٧.

(٢) راجع: الجزائري، السيد نعمة الله، الأنوار النعمانية، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٤٥.

فكيف يستطيع هذا العبد أن يختار الإيمان؟! فأجابه عليه السلام: «إن الله خلق خلقه جميعاً مسلمين، أمرهم ونهاهم، والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العبد، ولم يخلق الله العبد حين خلقه كافراً، إنه إنما كفر من بعد أن بلغ وقتاً لزمته الحجة من الله، فعرض عليه الحق فجحده، فبإنكاره الحق صار كافراً»^(١).

لكن، وبصرف النظر عن ضعف الرواية سنداً بالإرسال، فإن قوله: «خلق خلقه جميعاً مسلمين»، يبعد حمله على الإسلام المصطلح، وهو الإيمان بالله ورسوله محمد عليه السلام، فإن الإيمان بنبوته عليه السلام لا يخلق مع الإنسان، وإنما يكتسبه اكتساباً. وعليه، فلا بد من أن يراد بخلق جميع الناس مسلمين، قابليتهم الفطرية لقبول الإسلام، باعتبار انسجامة في مفاهيمه العقديّة والشرعية مع خط الفطرة، كما سلف توضيح ذلك في بحث الفطرة. هذا كله فيما يرتبط بالأصول الواقعية.

٢ - قاعدة الغلبة

الأصل الثاني: قاعدة الغلبة، وهي ما أسماه المحقق القمي في كلامه المتقدّم (بالترجيح)، ونقصد بها: أنه إذا كان الوجود الإسلامي هو الغالب على بلد ما، فيحكم بترتيب آثار المسلمين على أهله، فلو عثرنا على طفل رضيع في بلاد غالبية أهلها مسلمون، وشك في أمره، وأنه ابن مسلمين أو كافرين، فتجري قاعدة الغلبة لإثبات إلحاقه بالمسلمين، وكذا الحال لو عثر في مثل البلد المذكور على حيوانٍ مأكول اللحم مذبوحاً، ولم يُدر أذبحه مسلم أو كافر، فتجري قاعدة الغلبة المشار إليها، كما دلّت على ذلك بعض الروايات، ففي خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يَقُومُ ما فيها ثم يُوَكَّل، لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن»،

(١) الطبرسي، أحمد بن علي، (القرن السادس هـ)، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الأشرف، لا.ط، ١٩٦٦م، ج ٢، ص ٨٤.

قيل: يا أمير المؤمنين، لا يُدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال عليه السلام: «هم في سعة حتى يعلموا»^(١).

ونلاحظ على ذلك: أنّ قاعدة الغلبة - لو تمّ دليلها - هي قاعدة فقهية وليست عقدية، والآثار التي تترتب عليها هي آثار شرعية بحتة، حتى في مثال (الرضيع) المتقدم، فإنّ غاية ما تثبته القاعدة، هو ضرورة التعامل معه معاملة المسلمين، لجهة الآثار الشرعية فحسب، كطهارته - بناءً على القول بالنجاسة - ودفنه في مقابر المسلمين... أما أصالة الإسلام، فهي بعيدة كلّ البعد عن مفادها.

ونظير هذه القاعدة قاعدة السوق، فإنّ ما يؤخذ من سوق المسلمين محكومٌ بالحليّة، إلا أنّها قاعدة فقهية وليست عقدية.

٣ - أصالة الصّحة في المعتقدات

الأصل الثالث: قاعدة الصّحة، وهي قاعدة معروفة ومشهورة، فهل تجري لإثبات صّحة الاعتقاد؟

الجواب: إنّ لقاعدة الصّحة مجالات متعدّدة، وهي: المجال الأخلاقي، والمجال المعاملاتي، والمجال العقدي، والذي يعنينا هو المجال الثالث، إلا أنّ من المناسب، توضيحاً لما هو محطّ النظر، التطرّق إلى المجالين الأول والثاني.

الحمل على الأحسن

المجال الأول لهذه القاعدة: هو المجال الأخلاقي، ويراد بالصّحة هنا حسن الظنّ بالآخرين، واستبعاد نيّة السوء في تفسير أقوالهم وأفعالهم، فكلّ عمل يقوم به الغير وهو يحمل وجهين: أحدهما يمثّل القبح، والآخر يمثّل الحسن، فيحمل فعله على الوجه الحسن ولو كان احتمالاً ضعيفاً، ويستبعد احتمال

(١) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج٦، ص٢٩٧.

السوء ولو كان قوياً، وهذا ما يستفاد من دعوة القرآن الكريم إلى اجتناب الظنّ السيئ بالآخر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، وهذا ما يرمي إليه وبوضوح الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: «أطلب لأخيك عذراً، فإن لم تجد له عذراً فالتمس له عذراً»^(١)، وكذلك الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»^(٢).

إنّ حمل الآخر المسلم على الأحسن، لا يراد به بناء الشخصية الساذجة التي تفقد المؤمن فطنته وكياسته، بل يهدف إلى إزالة عوامل التوتر الداخلي، وخلق مناخات الثقة بين المؤمنين، لأنّ سوء الظنّ إذا ما فتك بالمجتمع، فإنّه يفكك عرى الأخوة، ويضعف المناعة الداخليّة، بما يهدّد بانهيار المجتمع برمته.

وهذا البعد الأخلاقي للقاعدة، إنّما يرمي - كما عرفت - إلى استبعاد ظنّ السوء، ولكنه لا يرمي إلى ترتيب الآثار الشرعيّة للصحة، فلو أنّ شخصاً مرّ بجمع من الناس، وتلفظ بكلام دار أمره بين أن يكون سباباً أو سلاماً، فالحمل على الأحسن يقتضي استبعاد احتمال السباب، دون أن يعني ذلك الحكم بكون الصادر عنه هو السلام، ليقال إنّه يجب ردّ السلام أو التحيّة بمثلها، وإن كان ذلك مستحسناً ويعكس خلقاً متسامياً.

(١) الصدوق، محمد بن الحسن بن بابويه، الخصال، مصدر سابق، ص ٦٢٢؛ ورواه بعضهم عن أمير المؤمنين عليه السلام. راجع: الواسطي، علي بن محمد الليثي (القرن السادس هـ)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسين البيرجندي، دار الحديث، قم - إيران، ط ١، ١٣٧٦ هـ ش، ص ٨٦.

(٢) الكليني، الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٩٢.

الصحة المعاملية

المجال الثاني: هو مجال المعاملات والعقود، كالبيع والإجارة، وكذلك الزواج والطلاق وغير ذلك، فلو شك في صحة زواج فلان واستجماعه للشرائط، يُبنى على الصحة، ويتم ترتيب آثارها، إلا إذا ثبت الفساد، ولو احتمل أن شراء فلان لبيته أو مزرعته كان في إطار عقد فاسد، فيبنى على الصحة أيضاً، ويحكم تالياً بجواز الشراء منه، وهكذا... والمدرك الأساسي لقاعدة الصحة في بعدها المعاملاتي، هو سيرة العقلاء على اختلاف مللهم ونحلهم، بل لو لم تكن هذه القاعدة معتبرة، لأوجب ذلك اختلال النظام.

والفارق بين الصحة في المجال الأخلاقي والمجال المعاملاتي، أن الصحيح في المجال الأول يقع في مقابل القبيح، بينما في المجال الثاني، فإن الصحيح يقع في مقابل الفاسد.

الصحة في الاعتقاد

المجال الثالث: هو المجال الاعتقادي، فهل يمكن الحمل على الصحة في الاعتقادات؟

أقول: إن من يشك في صحة عقيدته تارة لا يعرف عن عقيدته شيء، ويدور الأمر بين إسلامه وكفره، وتارة أخرى يعرف أنه على ظاهر الإسلام، لكن يصدر عنه ما قد يعتبر منافياً للإسلام، الأمر الذي يبعث على الشك في صحة عقيدته. ونبدأ ببيان حكم النحو الثاني من الشك، فلو شك أن عقيدة فلان ممتن هو على ظاهر الإسلام أو تولد من مسلمين - مثلاً - صحيحة أم فاسدة، وأنه مؤمن فعلاً بالله، وأن محمداً رسوله، وأن العباد يبعثون ويحشرون، أو أنه لا يؤمن بذلك كله أو بعضه، فماذا يحكم عليه؟

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ الحكم بفساد العقيدة له مخاطر جمّة ومضاعفات خطيرة؛ لأنّ هذا الحكم قد يستتبع حكماً بارتداده وإهدار دمه، أو حكماً بضلاله وانحرافه، وهو ما قد يؤدّي إلى محاصرته وعزله اجتماعياً، كما أنّ للحكم بفساد العقيدة آثاراً شرعيّة كثيرة، سواء على مستوى الأحوال الشخصية، كالزواج والميراث، أو على المستويات الأخرى، كتوليّه بعض المناصب والمهام، من قبيل الإمامة أو الشهادة أو نحو ذلك.

بالعودة إلى حكم هذا النحو من الشك نقول: إن هذا النحو له صورتان:

الصورة الأولى: أن يصدر عن المكلف كلام أو فعل لا يبعث سوى على الاحتمال والشك في صحة معتقده.

والظاهر أنّه لا مجال إلا للحمل على الصحة في هذه الصورة، ما دام الشخص على ظاهر الإسلام، ولم يظهر منه ما ينافي ذلك قولاً أو فعلاً، وقد جرت سيرة المسلمين على تصحيح اعتقاد من يدّعي الإسلام حتّى يُعلم الخلاف، ولا يطالب ببرهان يثبت إسلامه^(١).

الصورة الثانية: أن يصدر عن المكلف كلام أو فعل ظاهر فيما ينافي الإسلام، لكنه قابل للتأويل والتوجيه والحمل على بعض المحامل التي لا تنافي العقيدة، وفي هذه الصورة، ربما يقال: إنه لا بدّ من أن يؤخذ بالظاهر، ويحكم بفساد العقيدة ظاهراً، ولا يلجأ إلى التأويل، لأننا - كما نُقل عن بعض الفقهاء - «لسنا مأمورين بالتأويل إلاّ في آيات القرآن الكريم وأخبار النبي ﷺ وآله الأطهار عليهم السلام»، وإلاّ فإنّ كل كافر إذا تكلم بكلمة الكفر، فإنه لا محالة يوجد تأويل^(٢) معين لها.

(١) البجنوردي، السيد محمد حسن (ت ١٣٩٥هـ)، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدراني، نشر الهادي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩هـ، ج ١، ص ٣١١.

(٢) التنكابني، الميرزا محمد بن سليمان، قصص العلماء، مصدر سابق، طبعة حجرية، ص ٧٢.

أقول: إنّ الأخذ بالظواهر هو ما استقرت عليه سيرة العقلاء، ولذا فلا مفرّ من الالتزام به في المقام، والأخذ بظاهر ما دلّ على الارتداد بهدف ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على ذلك، أجل، لو أنّ الشخص ادّعى أنّ ظاهر كلامه غير مراد له، تقبل دعواه، لأنّ «الاحتمالات المخالفة للأصول والظواهر، وإن لم تكن معتنى بها من حيث هي، ولكن دعواها مع إمكان صحتها مسموعة، ولذا قد يطالب مدّعيها بالبيّنة، فهي في باب الحدود، توجب الشبهة الدارئة للحد على الأصح»^(١)، وهكذا لو كان في البين بعض القرائن الباعثة على الشك في إرادة ظاهر الكلام، فإنّ ذلك لا يشكّل شبهةً دارئةً للحدّ فحسب، بل لا يبعد إذ ذاك عدم حجية الظاهر في الحكم بفساد العقيدة مع ترتيب أحكام الإسلام على الشخص الذي صدر عنه الكلام المذكور.

ولعل هذا ما حدا بجملّة من الفقهاء إلى رفض الاعتماد على النصوص الكتابية في الحكم بفساد العقيدة، لعدم حجّيتها^(٢)، بسبب تطرّق أكثر من احتمال إليها، كاحتمال التزوير، أو الخطأ التعبيري، أو الطباعي، أو احتمال الترميز من قبل المصنّف، كما هو الحال في أشعار العرفاء الظاهرة في وحدة الوجود، فإنّ «طريقة الشعراء جرت على هذا المنوال، بأن يؤتى بهذه الكلمات وأمثالها في الشعر، ليزين نظمه، ويدخل عليه المحسنات البديعية الشعرية، كما أنّهم غالباً يذكرون في أوائل قصائدهم محبوباً خيالياً، ثمّ يدخلون بعد ذلك إلى المطلوب، كما في قصيدة: لأمّ عمرو باللوى مربع»^(٣).

(١) الهمداني، أغارضا (ت ١٣٢٢هـ)، مصباح الفقيه، إيران ١٣١٨هـ، ج ٢، القسم الثّاني، ص ٦٢٢.

(٢) التنكابني، قصص العلماء، مصدر سابق، ص ٣١٦-٣١٧.

(٣) م.ن، ص ٤٠٧، والقصيدة من إنشاد السيد الحميري، أنظر: المرزباني، محمد بن عمران

(ت ٣٨٥هـ)، أخبار السيد الحميري؛ تحقيق: محمد هادي الأميني، الطبعة الثانية، شركة الكتبي،

بيروت- لبنان، ط ٢، ١٩٦٥هـ، ص ١٥٩.

هذا كله حكم النحو الثاني من الشك في صحة العقيدة أو فسادها، أما النحو الأول، وهو الشك في صحة عقيدة من لم يثبت انتماءه إلى الإسلام أصلاً، ولم يعرف عن عقيدته شيء وأنه مسلم أو كافر، مؤمن أو ملحد، وهنا إذا لم تكن الدار دار المسلمين فلا مجال لأصالة الصحة في تصحيح العقيدة، كما لا وجود لأصل آخر يثبت به الإسلام، إلا أن يتمسك بأصل الفطرة، لكنك عرفت عدم تماميته، وأما لو كنا نتحدث عن دار المسلمين، فثمة وجه قريب للحكم بصحة العقيدة، استناداً إلى جريان سيرة المشتركة على ذلك، وقد ذهب بعض الأعلام إلى جواز الحكم «بإسلام كل من شك في إسلامه وإن لم يدع الإسلام، إذا كان في دار الإيمان، والوجه في ذلك: استقرار سيرة المسلمين على إجراء أحكام الإسلام على كل من كان في بلاد الإسلام، من دون فحص عن مذهبه، حتى يقوم دليل على فساد»^(١)، والمرجح أن نظره إلى صورة كثرة المسلمين من الناحية العددية في بلد ما، وأما البلاد المختلطة إلى حد المناصفة، أو ما هو قريب من ذلك، فيشكل الأمر في البناء على إسلام من يشك في إسلامه فيها، والسيرة المشار إليها لم تجر على ذلك.

وفي ضوء ما تقدّم، لو أنّ شخصاً ذبح حيواناً مأكول اللحم، وشكنا في حليّة الأكل بسبب شكنا في صحّة اعتقاد الذابح، فيحكم بحليّة الأكل ما دام الذابح على ظاهر الإسلام، أو ادّعى ذلك، ويحمل اعتقاده على الصحّة، ولا يلزم الفحص عن تفاصيل معتقده، ولا اختباره بالسؤال ونحوه.

محاكم العقائد

ومما يؤسّف له، أنّ بعض الناس من أنصاف المتفهمين، كأنهم يبنون على أصالة الفساد في العقيدة، وتراهم ينصبون أنفسهم مفتشين عن عقائد الناس،

(١) الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم - إيران، ٣، ١٤١١هـ، ج ١، ص ١٥٥.

ويصدرون الأحكام يميناً وشمالاً، تكفيراً وتضليلاً، تفسيقاً وتبديعاً، دون تثبت أو تورع، مع أنّ تكفير المسلم أو تضليله أمرٌ عظيمٌ عند الله، ولا يجوز اقتحام هذه العقبة إلا بحجة دامغة تقطع الشك باليقين، ولذا لو أنّ كاتباً أو محاضراً طرح بعض الأفكار التي قد يترأى منها التشكيك في بعض المسلّمات العقائدية، لكنّها لها وجهاً حسناً ومحملاً صحيحاً لا ينافي الاعتقاد، فلا يسوّغ البناء على الاحتمال الفاسد والحكم على أساسه، فإنّ اليقين لا يُزال إلا بيقين مثله^(١)، والحدود تدرأ بالشبهات، وصريح القرآن يعلنها بوضوح: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]، في دعوة واضحة إلى ضرورة الأخذ بالظاهر، والابتعاد عن محاكمة النوايا التي لا يعلمها إلا الله العالم بالسرائر.

وإدراكاً منه لخطورة المسألة، قال بعض العلماء: «الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف، أن لا نكفر أهل البدع إلا إذا أتوا بكفر صريح لا استلزامي، لأنّ الأصحّ أنّ لازم المذهب ليس بمذهب، ومن ثمّ لا يزال المسلمون يعاملونهم معاملة المسلمين»^(٢).

ولهذا دعا السيد الخميني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أخذ احتمال الصحة بعين الاعتبار عند محاكمة أقوال العلماء والعرفاء، ورفض التسرع بإنكار ما قالوه ورفضه ورميه بالكفر أو الهرطقة، فإنّ إنكار المجهول والجحود به هو لون من ألوان الكفر^(٣).

(١) يقول العلامة السيد محمد علي القاضي الطباطبائي في تعليقاته على الأنوار النعمانية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٤: «ينبغي حمل كلام العلماء على الصحة والسداد، لا على الفساد، ولا سيّما في الاعتقادات». ويُنقل أنّ المحقق القمي لما سئل عن تأويلات الفيض الكاشاني في الوافي؟ أجاب: بأنّ «هذه التأويلات توجب الإضلال عن الدين وانحراف القاصرين، ولو لا احتمال الشبهة في حق صاحب هذه التأويلات، فهو مظنة التكفير»، فنراه جعل الشبهة عذراً. (أنظر: بحر العلوم، السيد جعفر، تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٠٧).

(٢) المباركفوري، تحفة الأحوذني، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٠٢.

(٣) الخميني، السيد روح الله، تفسير آية البسملة، مصدر سابق، ص ٩٧ - ٩٨.

توسّع غير مبرّر في أصالة الصّحة

أجل، لا بدّ من التنبيه إلى أنّ أصالة الصّحة في المجال العقدي لا تمنع مناقشة الأفكار أو تقييم المواقف، ولا تشكّل دعوةً إلى التعامل مع الآخرين بقداسةٍ حتّى لو كانوا أعلاماً أو صحابةً للنبيّ ﷺ أو للأئمّة من أهل البيت ، فإنّ ما تقتضيه أصالة الصّحة، سواء بالنسبة إلى الأموات أو الأحياء، هو عدم الحكم بكفرهم أو ضلالهم وانحرافهم في حال صدرت عنهم بعض الكلمات المتشابهة أو الملتبسة، إلاّ أنّها لا تمنع من مناقشة أفكارهم وتقييم مواقفهم تقيماً موضوعياً.

وإنّ من الخطأ أن يتمّ التعامي عن أخطاء القادة والعلماء والرموز التاريخيين فيما يتصل بالحقل العام، فإنّ هذا التعامي لا تقتضيه أصالة الصّحة، ولا يعبر عن إخلاصنا لهذه الشخصيات، بل إنّه يشكّل عائقاً أمام الدراسة الموضوعية لهذه الشخصيات، الأمر الذي يحجب عنّا حقائق التاريخ ودروسه. نعم، لا بدّ لأيّ دراسةٍ نقديةٍ من أن تلتزم أسس البحث العلميّ وضوابطه في الموضوعيّة والأخلاقيّة، بعيداً عن الاتهام بدون دليل، أو إساءة الظنّ بالأشخاص، فضلاً عن التجريح أو ذكر المعاييب الشخصيّة، فإنّ ذلك غير جائز، إلاّ إذا ارتبط الأمر بمصلحة أهمّ، كما لو كنّا بصدد توثيق هذه الشخصيّة أو تلك بغية الاعتماد على رواياتها، وقد نبّه الفقهاء على هذا الاستثناء في بحث الغيبة، مع غيره من الاستثناءات التي يجمعها عنوان كونها ذات مصلحة أهمّ من مفسدة الغيبة.

أصل رابع

وربما يذكر أصل رابع يمكن الإفادة منه لإثبات الإسلام، أو صحة المعتقد، وهو الاستصحاب، والظاهر أنه لا مانع من جريان استصحاب الإسلام بغرض ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على الإسلام، شريطة توفر أركان الاستصحاب، من اليقين السابق والشكّ اللاحق، فلو أنّ الشخص الذي يشكّ في صحة عقيدته

كان سابقاً على ظاهر الإسلام أو على ظاهر الكفر، جرى استصحاب العقيدة السابقة ورتبت الآثار الشرعية، وأما إذا لم تعرف حالته السابقة فلا مجال لجريان الاستصحاب لا على نحو العدم النعتي كما هو واضح لانتفاء الحالة السابقة، إلا إذا قيل بأصالة الفطرة، لكنك عرفت عدم تماميته، ولا على نحو العدم الأزلي، لأنه لو قيل بصحته وجريانه فإنه معارض بمثله، على أن استصحاب عدم الإسلام لإثبات الكفر لو لم يكن مثبتاً فهو لا يتم إلا إذا ثبت أن لا واسطة بين الإسلام والكفر، وهو أول الكلام، كما سلف الحديث عن ذلك، وقد أشار إلى ذلك المحقق القمي في كلامه الآنف.

٤

الشك في عقدية المسألة وعدمها

تواجهنا في كثير من الأحيان حالة من الشك في طبيعة بعض المفاهيم الدينية، العقدية، وهذا الشك له نحوان:

النحو الأول: الشك في اندراج القضية في نطاق القضايا الاعتقادية، أو في نطاق القضايا التاريخية أو الفقهية، وعلى سبيل المثال: هل إن أمية النبي ﷺ من سنخ القضايا الاعتقادية، أو أنها أشبه بالقضايا التاريخية، كما يرى السيد محسن الأمين رحمته الله؟^(١)، وهل إن ولاية الفقيه هي من القضايا الاعتقادية، كما يرى الشيخ جواد الأملي^(٢)، أم إنها مسألة فقهية كما هو الرأي المعروف بين الفقهاء، ولذا بحثوها في ثنايا الكتب الفقهية؟

والسؤال: هل من أصل مرجعي يحدّد الموقف في المقام؟ وما هي المعايير التي تفكّ الاشتباك وتضع الحدود الفاصلة بين مسائل العلوم المختلفة؟ إنّ الاشتغال على دراسة المعايير المشار إليها، سوف يضع حدّاً لحالة التخبّط الملحوظة في المقام، ويخفّف من حدّة الاختلافات على هذا الصعيد، ويضعها في الإطار العلمي، بعيداً عن لغة المهاترات والاتهامات.

(١) الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٤.

(٢) أملي، الشيخ جواد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١، قم - إيران ١٤١٨ هـ، ص ٢٢.

النحو الثاني: أن يُشكَّ في طبيعة المفهوم الاعتقادي، كالشك في مفهوم العصمة وحدودها، أو في مفهوم الصراط، وأنه أمرٌ حقيقيٌّ أو رمزي، أو في مفهوم الرجعة، وأنها تعبّر عن رجعة الأجساد من القبور أو رجعة الدولة والقوة... وفيما يلي، نبحت حكم الشك في هذه القضية بنحوها.

ونبدأ بالنحو الثاني للشك، وفيما يبدو، فإننا لا نمتلك أصلاً أو دليلاً يحدّد الموقف، إلا الأدلّة والبراهين العقلية أو النقلية، فإن نهضت بإثبات طبيعة المفهوم الاعتقادي، وحددت المراد منه، فما علينا إلا الإيمان والإذعان، فيما لو كانت المسألة ممّا تجب فيها المعرفة والاعتقاد، وإلا فإن لم تنهض الأدلّة بتحديد المفهوم العقدي المشكوك، فإن كان ثمة قدر متيقّن في البين، أخذنا به وعقدنا القلب عليه أيضاً، وإلا لم يلزمنا الإيمان بشيء ونكون معذورين في عدم إيماننا ما دمنا قد بذلنا الجهد ولم نتوصّل إلى نتيجة ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

أمّا بالنسبة إلى النحو الأول، أعني الشك في أنّ المسألة الفلانية هل هي مسألة اعتقادية أو فقهية أو تاريخية؟

وما يبدو لنا هنا أيضاً، أننا لا نمتلك أصلاً مرجعياً يحدّد الموقف في صورة الشك، ويحكم بعقدية المسألة أو تاريخيتها أو فقهيته.. ولذا لا سبيل أمامنا في معالجة حالة الشك والخروج من حالة التخبّط، إلا الاشتغال على وضع معايير يتم بموجبها التعرّف إلى ملاكات أو مناطات المسائل العقدية أو التاريخية والفقهية، وهذا ما تطرّقنا إليه في الفصل الثاني من الباب الأول.



الاستصحاب في القضايا الاعتقادية

هل يجري الاستصحاب في القضايا العقدية أو لا؟

وقعت هذه المسألة مورداً للبحث بين الأعلام، فذهب الشيخ الأنصاري إلى عدم جريان الاستصحاب في قضايا الاعتقاد بقول مطلق، بتقريب: أنّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الأخبار والتعبد، فمع الشك يزول الاعتقاد، فلا يصح التكليف به، وإن اعتبر من باب الظن، ففيه - مضافاً إلى أنّ الظن في أصول الدين غير معتبر - أنّ الظن غير حاصل، لأنّ الشك في العقائد إنّما ينشأ من تغيير ما يحتمل مدخليته - وجوداً أو عدماً - في المستصحب^(١).

إلا أنّ الأخوند الخراساني تبنى رأياً مغايراً إلى حدّ كبير لرأي الشيخ الأنصاري، وحاصله:

أنّ المطلوب في الأمور الاعتقادية، تارةً يكون هو الانقياد وعقد القلب، أو نحوه من أعمال القلب الاختيارية، وأخرى يكون المطلوب منها تحصيل اليقين والعلم، أمّا على الأوّل، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فإذا شكّ في بقاء وجوب الاعتقاد، أمكن استصحابه، وكذا لو شكّ في بقاء موضوعه، لعموم دليل الاستصحاب، وعدم اختصاصه بالأمور الفرعية - الفقهية، إلا ما يتوهم

(١) الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٥٩.

من قولهم: إن الاستصحاب من الأصول العملية، لكنه توهم فاسدٌ، لأنّ التعبير بالأصل العملي هو تعبيرٌ اصطلاحيّ جاء في قبال الإمارات الكاشفة عن الواقع، فلا يراد به عمل الجوارح في قبال عمل الجوانح، بل يعمّ الاثنين معاً.

وأما على الثاني، فالاستصحاب في الحكم جارٍ، فمن شكّ في بقاء وجوب اليقين بشيءٍ بعد اليقين بالوجوب، يستصحب البقاء، ويترتب عليه لزوم تحصيل اليقين، وأما في الموضوع فلا يجري، لأنّ المفروض أنّ المطلوب تحصيل اليقين بالموضوع، وهذا ما لا يجدي الاستصحاب في تحقيقه، لأنّه لا يرفع الشكّ حقيقةً بل تعبداً^(١).

هذا وقد حصر بعض الأعلام الخلاف بين الشيخ الأنصاري والأخوند في خصوص متعلّق الاعتقاد، لا في وجوب الاعتقاد، ففي الثاني، يجري الاستصحاب بلا مانع كما أفاد الأخوند، وليس في كلام الشيخ ما ينفي جريان الاستصحاب هنا، وإنّما نفي جريانه في متعلّق الاعتقاد، والوجه في عدم جريان الاستصحاب في المقام الثاني، أنّ الاعتقاد بالشيء لا ينفكّ عن اليقين، إذ لا يمكن للإنسان أن يعقد قلبه على شيءٍ وهو غير متيقّن به، وعليه، فلا يجدي استصحاب المتعلّق، لأنّه - أي الاستصحاب - لا يحقق اليقين ولا ينفي الشكّ إلا تعبداً^(٢).

وذهب البعض إلى عدم جدوائية البحث في هذه المسألة - أعني الاستصحاب في الأمور الاعتقادية - وأنّه مجرد افتراض لا واقع له ولا ثمرة فيه، وهذا نصّ كلامه: «إنّ الشكّ في مورد الأمور الاعتقادية، تارةً يكون في بقاء الحكم، كما لو علم بوجوب الاعتقاد بحالةٍ من حالات البرزخ أو القيامة ثمّ شكّ في بقائه،

(١) الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، مصدر سابق، ص ٤٢٢.

(٢) الحكيم، السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لدروس السيد محمد الروحاني، الناشر غير المذكور، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٦هـ، ج ٦، ص ٢٩٧.

وأخرى يكون في بقاء الموضوع المترتب عليه وجوب الاعتقاد أو اليقين، ففي الأول، لا إشكال في جريان الاستصحاب لإطلاق أدلته...

لكن لا يخفى أنّ ذلك مجرد فرض لا واقع له، إذ ليس لدينا من الأمور الاعتقادية ما يشكّ في بقاء وجوب الاعتقاد به... وأمّا الشكّ في بقاء الموضوع، فلا فرض له بحسب الظاهر سوى الشكّ في حياة الإمام عليه السلام، وإلا فسائر الأمور الاعتقادية استقبالية لم تحدث كي يُشكّ في بقائها بالشبهة الموضوعية، ولا يخفى أنّ الشكّ في حياة الإمام فيها بالنسبة إلينا مجرد فرض لا واقع له^(١).

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: ظاهر كلامه أنّ للشكّ صورتين فحسب، وهما: الشكّ في الحكم، والشكّ في الموضوع، ومع أنّ هناك صورةً ثالثة، وهي الشكّ في المتعلّق، أعني به الاعتقاد - كما سلف - كما لو كان معتقداً بأمر ما ثمّ طرأ عليه شيءٌ من الوسوسة، ما جعله يشكّ في بقاء اعتقاده أو زواله، أو لنقل: إنّ كان متيقناً من صحّة اعتقاده ويشكّ الآن في بقائه كذلك، وقد ذكرنا سابقاً أنّه ملزمٌ بحكم العقل بعدم الاستسلام للشكّ وإنّما عليه متابعة البحث والنظر، وهنا نقول الكلام نفسه، والاستصحاب لا يجري، لأنّه لا يحقّق اليقين المطلوب في القضايا الاعتقادية.

ثانياً: إنّ ما زعمه من أنّه لا واقع للاستصحاب في الحكم غير دقيق، لأنّ الشكّ لا ينحصر في الجانب الإيجابي من الحكم، أعني الوجوب، ليقال: إنّهُ ليس في الأمور الاعتقادية ما يشكّ في بقاء وجوب الاعتقاد به، وإنّما يمكن أن يحصل الشكّ في الجانب السلبيّ، أعني عدم الوجوب، ومثاله: أنّ الإنسان قبل البلوغ أو قبل التمييز، لم يكن مكلفاً بالاعتقاد بالبرزخ - مثلاً - والآن وبعد التمييز، يشكّ في بقاء عدم الوجوب، ومجرد أنّ البراءة تجري في هذا المورد، ليس مبرراً لعدم

(١) المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٩٣.

جريان الاستصحاب، بل إنه مع جريان الاستصحاب، فلا محلّ للبراءة أصلاً، كما هو معروف في علم الأصول.

ثالثاً: إنّ ما زعمه من أنّ الشكّ في بقاء الموضوع لا مثال له إلا مسألة الشكّ في حياة الإمام، وهي مسألة لا واقع لها، للعلم بحياته، غير صحيح أيضاً، لأنّه ليست كلّ الأمور الاعتقادية استقبالية، بل إنّ ثمة أموراً قد تحقّقت، من قبيل قضية الأنبياء وعددهم وعصمتهم، أو مسألة عالم الذرّ، وهذه ليست قضايا تاريخية وإنّما اعتقادية.

نعم، قد يقال: لا معنى للشكّ فيها إلا بنحو الشكّ في بقاء الحكم أو المتعلّق، أمّا بنحو الموضوع، فلا معنى للشكّ فيه إلا بنحو الشكّ الساري، وهو خارج عن نطاق الاستصحاب.

المراجع والمصادر



المراجع والمصادر

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - آل راضي، الشيخ محمد طاهر، (ت ١٤٠٠هـ)، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أسرة آل الشيخ راضي، ط ١، قم - إيران ١٤٢٥هـ.
- ٣ - الأمدي، علي بن محمد (ت ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط ٢، (ملاحظة: الطبعة الأولى، الرياض، ١٣٨٧هـ).
- ٤ - الأملي، حسن زاده، نفس الأمر، مقال في مجلة تراثنا، العدد الأول، السنة الثانية، قم - إيران ١٤٠٧هـ.
- ٥ - الأملي، السيد حيدر (القرن الثامن الهجري)، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، شركت انتشارات علمي وفرهنگي وانجمن ايرانشناسي فرانسه، إيران، ط ٢، ١٣٦٨هـ ش.
- ٦ - الأملي، نفسه، المقدمات من كتاب نص النصوص، انتشارات توس، إيران، ط ٢، ١٣٦٧هـ ش.
- ٧ - الأملي، عبد الله جوادي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والقرآن الكريم، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد - إيران، ط ١، ٣١، ١٤٠٨.
- ٨ - الأملي، نفسه، من مقال في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١، قم - إيران ١٤١٨هـ.

- ٩ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (ت ٧٢٨هـ)، نقض المنطق، تصحيح: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، لا.ط، لا.ت.
- ١٠ - ابن الجوزي، عبد الرحمن البغدادي، ت ٥٩٧هـ)، تليس إبليس، تحقيق: الدكتور محمد الصباح، منشورات دار مكتبة الحياة، ط ١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩، بيروت.
- ١١ - ابن الجوزي، نفسه، الموضوعات، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط ١، ١٩٦٦م.
- ١٢ - ابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٣م.
- ١٣ - ابن حنبل، الإمام أحمد، مسند أحمد، دار صادر، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.
- ١٤ - ابن حزم، محمد علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار صادر، بيروت - لبنان، مأخوذ عن المطبعة المصرية من المطبعة الأدبية سنة ١٣١٧هـ.
- ١٥ - ابن طاووس، علي بن موسى (ت ٦٦٤هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ١٦ - ابن طاووس، نفسه، كشف المحجّة لثمره المهجة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.
- ١٧ - ابن فارس، أحمد، (ت ٣٩٥هـ)، ترتيب مقاييس اللغة، ترتيب: علي العسكري وحيدر السجدي، مركز دراسات الحوزة والجامعة، قم - إيران، ط ١، ١٣٨٧هـ. ش.
- ١٨ - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (٢١٣ - ٢٧٦هـ)، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، لا.ط، لا.ت.
- ١٩ - ابن سينا، الحسين بن عبدالله (٣٧٠ - ٤٢٧هـ)، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة - مصر، لا.ط، ١٩٦٨م.
- ٢٠ - أبو ريا، محمود، أضواء على السُنّة المحمدية، نشر البطحاء، إيران - قم، ط ٥، لا.ت.

- ٢١ - أبو السعود، محمد بن العمادي (ت ٩٥١هـ)، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.
- ٢٢ - أبو الفتح، مخدوم الحسيني (ت ٢٠٧هـ)، مفتاح الباب، وهو شرح الباب الحادي عشر، مطبوع مع شرح الفاضل المقداد.
- ٢٣ - الأحسائي، ابن أبي جمهور (القرن ٩ هـ)، عوالي اللآلي، مطبعة سيد الشهداء، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- ٢٤ - أحمدى، السيد قاسم علي، تنزيه المعبود في الرد على وحدة الوجود، مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام، قم - إيران، ط ٣، ١٤٣١هـ.
- ٢٥ - الأردبيلي، أحمد بن محمد المعروف بالمقدس الأردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، لا.ط، لا.ت، طهران - إيران.
- ٢٦ - أرسلان، الأمير شكيب، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، دار القلم - بيروت، ط ٢، ٢٠٠٩م.
- ٢٧ - الإسترابادي، محمد أمين (ت ١٠٣٣هـ)، الفوائد المدنية والشواهد المكية، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- ٢٨ - الأسفرائيني، طاهر بن محمد، التبصير في الدين، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٣م.
- ٢٩ - الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق وتعليق: السيد حسن الفاف، دار الإمام الندوي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ٣٠ - الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، إيران، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
- ٣١ - الأصفهاني، نفسه، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، دار الذخائر للمطبوعات، قم - إيران ط ٣، لا، ت، وهي مصورة بالأوفست عن الطبعة المصرية التي نشرتها مكتبة الكليات الأزهرية بتاريخ ١٩٧٢م.

- ٣٢ - الأصفهاني، عبد الله الأفندي (القرن ١٢هـ)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، ط ١، قم - إيران.
- ٣٣ - إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر - القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م.
- ٣٤ - الألوسي، (العراقي) محمد شكري، (ت ١٣٤٢هـ)، صبّ العذاب على من صبّ الأصحاب، تحقيق: عبد الله البخاري، الناشر: أضواء السلف، ١٤١٧هـ.
- ٣٥ - الأنصاري، الشيخ محمد علي (معاصر)، الموسوعة الفقهيّة الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ج ١، ١٤١٥هـ.
- ٣٦ - الأنصاري، الشيخ مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٥هـ.
- ٣٧ - الأنصاري، نفسه، القضاء والشهادات، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ٣٨ - الأمين، السيد محسن (ت ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١، لا.ت.
- ٣٩ - البازعي، سعد، مع الرويلي، ميجان، دليل الناقد الأدبي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٢م.
- ٤٠ - البجنوردي، السيد محمد حسن (ت ١٣٩٥هـ)، القواعد الفقهيّة، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايني، نشر الهادي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ٤١ - بحر العلوم، السيد جعفر (ت ١٢٩٨هـ)، تحفة العالم في شرح خطبة المعالم، مكتبة الصادق، طهران - إيران، ط ٢، ١٤٠١هـ.
- ٤٢ - بحر العلوم، السيد محمد (ت ١٣٢٦هـ)، بلغة الفقيه، منشورات مكتبة الصادق، طهران - إيران، ط ٤، ١٤٠٣هـ.
- ٤٣ - البحراني، الشيخ يوسف (ت ١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، لا.ت.

- ٤٤ - البحراني، نفسه، لؤلؤة البحرين، تحقيق: السيد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم - إيران، ط ٢، لا.ت.
- ٤٥ - البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٩٨١م.
- ٤٦ - البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت ٣٧٤هـ)، المحاسن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، لا.ط، ١٣٧٠هـ.
- ٤٧ - البروجردي، الشيخ محمد تقي، نهاية الأفكار (تقريراً لدروس المحقق الشيخ آغاضياء الدين العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤٠٥هـ.
- ٤٨ - البرسي، الحافظ رجب، (ت ٨١٣هـ)، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ١٠، لا.ت.
- ٤٩ - البهائي، محمد بن حسين (ت ١٠٣٠هـ)، زبدة الأصول، تحقيق: علي جبار گلباغي، دار البشير، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص ٤١٩.
- ٥٠ - البههاني، المولى محمد باقر (ت ١٢٠٥هـ)، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، مؤسسة العلامة الوحيد البههاني، قم - إيران، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ٥١ - البههاني، نفسه، الرسائل الأصولية، تحقيق: مؤسسة الوحيد البههاني، مؤسسة البههاني، إيران، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ٥٢ - البههاني، نفسه، الفوائد الرجالية، المطبوعة مع شرح الخاقاني، لا.ن، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.
- ٥٣ - البههاني، نفسه، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ٥٤ - البهسودي، السيد محمد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لبحث السيد الخوئي في الأصول، مكتبة الداوري، قم، إيران، ط ٥، ١٤١٧هـ.
- ٥٥ - البهوتي، منصور بن يونس (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

- ٥٦ - التبريزي الأنصاري، محمد علي القراچه داغي، (ت ١٣١٠هـ)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، نشر الهادي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٥٧ - التفتازاني، مسعود بن عمر (ت ٧٩٣هـ) شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي - قم.
- ٥٨ - التنكابني، محمد بن سليمان، قصص العلماء، ذوي القربى، قم - إيران، ط ٢ المعرّبة، ١٤٢٩هـ.
- ٥٩ - الجبجي، زين الدين بن علي، المعروف بالشهيد الثاني، (ت ٩٦٥هـ) حقائق الإيمان، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- ٦٠ - الجبجي، نفسه، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق الشيخ رضا المختاري، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٦١ - الجبجي، نفسه، الرعاية في علم الدراية، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠٨هـ.
- ٦٢ - الجبجي، نفسه، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ج ١٤، ١٤١٣هـ.
- ٦٣ - الجبجي، نفسه، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، الطبعة الحجرية، إيران، لا.ت.
- ٦٤ - الجبجي، نفسه، منية المرید في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا مختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- ٦٥ - الجبجي، علي بن محمد بن الحسين بن زين الدين، الدر المشور من المأثور وغير المأثور، مطبعة مهر، قم - إيران، ط ١، ١٣٩٨هـ.
- ٦٦ - جدعان، الدكتور فهمي، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، دار الشروق، الأردن - عمان، ط ٣، ١٩٨٨م.

- ٦٧ - الجرجاني، الشريف علي بن محمد الحسيني (ت ٨١٦ هـ)، كتاب التعريفات، تحقيق: الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- ٦٨ - الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت ٥٣٧٠ هـ)، أصول الفقه المسمى الفصول في الأصول، تحقيق: الدكتور عجيل النشمي، لا.ن. لا.م. ط ١، ١٤٠٥ هـ.
- ٦٩ - الجوهرى، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.
- ٧٠ - الجهرمي، علي الكريمي، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار (تقريراً لأبحاث المرجع السيد الكلبيكاني)، دار القرآن الكريم، قم - إيران، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- ٧١ - الحائري، السيد كاظم (معاصر)، تزكية النفس، دار الفقه للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- ٧٢ - الحائري، نفسه، القضاء في الفقه الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- ٧٣ - الحائري، نفسه، مباحث الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار البشير، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.
- ٧٤ - الحائري السيد كاظم، الفتاوى المنتخبة، دار التفسير، قم - إيران، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ٧٥ - الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، (ت ١١٠٤ هـ)، الإثنا عشرية في الردّ على الصوفية، تحقيق: مهدي اللازوردي، ومحمد درودي، دار الكتب العلمية، قم - إيران، لا.ط، ١٤١٠ هـ.
- ٧٦ - الحر العاملي، نفسه، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، ١٣٦٢ هـ.ش.
- ٧٧ - الحر العاملي، نفسه، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، دليل ما، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- ٧٨ - الحر العاملي، نفسه، الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام، بصيرتي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.

- ٧٩ - الحر العاملي، نفسه، نزهة الأسماع في حكم الإجماع، مدرجة ضمن كتاب: تراث الشيعة الفقهي والأصولي، إعداد: مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي، مكتبة الفقه والأصول المختصة، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
- ٨٠ - الحر العاملي، نفسه، وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
- ٨١ - الحر العاملي، نفسه، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة، تحقيق: قسم البحوث في مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، ط ١، ١٤١٤ هـ.
- ٨٢ - الحسن، طلال، التفقه في الدين، حوار مع السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- ٨٣ - الحسيني، سليم، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، (حوار مع العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله)، دار الملاك، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٩٤ م.
- ٨٤ - الحسيني، السيد هاشم معروف، دراسات في الحديث والمحدثين، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٨ م.
- ٨٥ - الحكيم، السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لدروس السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٦ هـ.
- ٨٦ - الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط ٤، ١٣٩١ هـ.
- ٨٧ - الحكيم، السيد محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم - إيران، ط ٢، ١٩٧٩ م.
- ٨٨ - الحكيم، السيد محمد سعيد، أصول العقائد، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، العراق - النجف الأشرف، ط ٢، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م.
- ٨٩ - الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)، الباب الحادي عشر مع شرحه: النافع يوم الحشر، تحقيق: الدكتور مهدي محقق، آستان قدس رضوي، ط ٢، ١٣٧٠ هـ. ش.

- ٩٠ - الحلبي، نفسه، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين بقال، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٠هـ.
- ٩١ - الحلبي، نفسه، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق: السيد إبراهيم الزنجاني، بيروت - لبنان، مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٩٧٩م.
- ٩٢ - الحلبي، نفسه، نهج الحقّ وكشف الصدق، مؤسسة الهجرة، إيران، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- ٩٣ - الحلبي، ابن إدريس (ت ٥٩٨ هـ)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٠هـ.
- ٩٤ - الحمصي، محمود (سديد الدين)، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران - قم، ط ١، ١٩٩٣م - ١٤١٢هـ.
- ٩٥ - الخاجوي، محمد إسماعيل، (ت ١١٧٣ هـ)، جامع الشتات، انتشارات كيهان - إيران، ط ١، ١٣٧٥هـ ش.
- ٩٦ - الخاجوي، نفسه، الرسائل الاعتقادية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١١هـ.
- ٩٧ - الخامنئي، السيد علي، الأدب والفنّ في تصوّر الإسلام، مقتطفات من كلامه، المستشارية الثقافية في السفارة الإيرانية، بيروت - لبنان، لا. ط، لات.
- ٩٨ - خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى، تعريب: ظفر الإسلام خان، تدقيق: عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة، ط ١، لا. م، لات.
- ٩٩ - الخشن، حسين، العقل التكفيري، قراءة في المنهج الإقصائي، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٣م.
- ١٠٠ - الخشن، نفسه، عاشوراء - قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، دار الملاك، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٣٤.
- ١٠١ - الخشن، نفسه، الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً.

- ١٠٢ - الخشن، نفسه، تحت المجهر، قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات، المركز الإسلامي الثقافي - مجمع الحسين عليه السلام، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٤٧ وما بعدها.
- ١٠٣ - الحر العاملي، موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م.
- ١٠٤ - الخرازي، السيد محسن (معاصر)، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ٥، ١٤١٨هـ.
- ١٠٥ - الخراساني، الشيخ محمد جواد، (ت ١٣٩٨هـ)، هداية الأمة إلى معارف الأئمة عليهم السلام، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط ١، ١٤١٦هـ.
- ١٠٦ - الخراساني، الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند (ت ١٣٢٩هـ)، فوائد الأصول، وزارة الإرشاد، إيران.
- ١٠٧ - الخراساني، نفسه، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- ١٠٨ - الخراساني، الشيخ وحيد، منهاج الصالحين، لا.ن، لا.م، لا.ط، لا.ت.
- ١٠٩ - الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٧، ٢٠٠٣م.
- ١١٠ - الخميني، نفسه، أنوار الهداية، الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم - إيران ١٤١٣هـ.
- ١١١ - الخميني، نفسه، تفسير آية البسملة، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٢م.
- ١١٢ - الخميني، نفسه، كتاب البيع، الطبعة الأولى، طهران - إيران، ط ١، ١٤٢١هـ.
- ١١٣ - الخميني، نفسه، كتاب الطهارة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف - العراق، ط ١، ١٩٧٠م.
- ١١٤ - الخميني، نفسه، كشف الأسرار، لا.ن، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.
- ١١٥ - الخميني، نفسه، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، ط ٢، ١٣٧٣هـ ش.

- ١١٦ - الخميني، نفسه، المكاسب المحرمة، إسماعيليان، قم- إيران، ط٢، ١٤١٠هـ.
- ١١٧ - الخوئي، السيد أبو القاسم (ت)، أجود التقريرات، مؤسسة مطبوعاتي ديني، قم- إيران، ط٢، ١٣٦٩هـ. ش.
- ١١٨ - الخوئي، نفسه، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء بيروت - لبنان، ط٤، ١٩٧٥م.
- ١١٩ - الخوئي، نفسه، صراط النجاة (استفتاءات)، دفتر نشر برگيزده، قم - إيران، ط١، ١٤١٦هـ.
- ١٢٠ - الخونساري، السيد أحمد، جامع المدارك، مكتبة الصدوق، طهران - إيران، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- ١٢١ - الخونساري، حسين بن جمال الدين محمد (ت ١٠٩٩هـ)، مشارق الشمس، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم- إيران، طبعة حجرية، لا.ت.
- ١٢٢ - الخونساري، محمد باقر الموسوي الأصفهاني، (ت ١٣١٣هـ)، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مكتبة إسماعيليان، قم - إيران، ط١، ١٣٩٢هـ.
- ١٢٣ - الدمشقي، إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- ١٢٤ - الدينوري، ابن قتبية (ت ٥٢٧٦هـ)، الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، انتشارات الشريف الرضي، قم- إيران، ط١، ١٤١٣هـ.
- ١٢٥ - دراز، محمد بن عبد الله الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، ط٢.
- ١٢٦ - ديورانت، ول وايريل، قصّة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٩٨٨م.
- ١٢٧ - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١.

- ١٢٨ - الذهبي، نفسه، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٩، ١٩٩٣ م.
- ١٢٩ - الذهبي، نفسه، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٦٣ م.
- ١٣٠ - الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي، (ت ٦٠٦ هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ٣، لا.ت.
- ١٣١ - الرازي، نفسه، كتاب المحصّل، تحقيق، الدكتور حسين أتابي، مكتبة دار التراث، مصر - القاهرة، ط ١، ١٩٩١ م.
- ١٣٢ - الرازي، نفسه، المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م.
- ١٣٣ - الرازي، نفسه، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٧ م، ١٤٠٧ هـ.
- ١٣٤ - الروحاني، السيد محمد صادق، فقه الصادق عليه السلام، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط ٣، ١٤١٢ هـ.
- ١٣٥ - الروحاني، السيد مهدي الحسيني، بحوث مع أهل السنّة والسلفيّة، المكتبة الإسلامية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٧٩ م.
- ١٣٦ - الريشهري، الشيخ محمدي، مباني المعرفة، دار المرتضى، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٣ م.
- ١٣٧ - الريشهري، نفسه، من مصادر العقائد عند الشيعة الإمامية، دار الحديث، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- ١٣٨ - الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، لا.ط، ١٩٦٦ م.
- ١٣٩ - زين الدين، الشيخ محمد أمين، بين السائل والفقهاء، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨ م.

- ١٤٠ - السبحاني، الشيخ جعفر، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ١٤١ - السبحاني، نفسه، رسالة في التحسين والتقيح، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١٤٢ - السبحاني، نفسه، العقيدة الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٤٣ - السبحاني، نفسه، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: الشيخ علي الرباني الكلبيكاني، مؤسسة الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط٥، ١٤٢٣هـ.
- ١٤٤ - السبزواري، الميرزا حسن السيادي (ت ١٣٨٥هـ)، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول (تقريراً لبحث السيد أبي الحسن الأصفهاني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٤٥ - السبزواري، السيد عبد الأعلى، تهذيب الأصول، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٥م.
- ١٤٦ - السبزواري، الملا هادي، شرح الأسماء الحسنی، منشورات مكتبة بصيرتي، قم - إيران، طبعة حجرية، لا.ت.
- ١٤٧ - السمعاني، منصور بن محمد (ت ٤٨٩هـ)، تفسير السمعاني، دار الوطن، السعودية - الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- ١٤٨ - السيستاني، السيد محمد رضا، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، تقريراً لدروس السيد علي السيستاني، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم - إيران، ط١، ١٤١٤هـ.
- ١٤٩ - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٦م.
- ١٥٠ - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت ٩١١هـ)، الدر المنثور، دار المعرفة، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.

- ١٥١ - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٩ م.
- ١٥٢ - الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ)، كتاب الأم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٣ هـ.
- ١٥٣ - شبر، السيد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٣ م.
- ١٥٤ - شبستري، محمد مجتهد، مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ١٥٥ - شرف الدين، السيد عبد الحسين، أجوبة مسائل موسى جار الله، مؤسسة آل البيت عليه السلام بيروت - لبنان، لا. ط، ١٩٩٠ م.
- ١٥٦ - الشعрани، الميراز أبو الحسن، التعليقة على شرح أصول الكافي للمازندراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ١٥٧ - شلتوت، محمود، (شيخ الأزهر)، الإسلام عقيدةً وشرعيةً، الطبعة السابعة عشرة، دار الشروق القاهرة - مصر، ط ١٧، ١٩٩١ م، ١٤١١ هـ.
- ١٥٨ - الشوشتري، السيد محمد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) قم - إيران، ط ٦، ١٤١٥ هـ.
- ١٥٩ - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ)، الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار السرور، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٤٨ م.
- ١٦٠ - الشهرستاني، السيد هبة الدين (ت ١٣٨٦ هـ)، الهيئة والإسلام، دار التعارف للمطبوعات، مؤسسة أهل البيت، بيروت - لبنان، لا. ط، ١٩٧٨ م.
- ١٦١ - الشيرازي، صدر الدين محمد، المعروف بصدر المتألّهين، (ت ١٠٥٠ هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨١ م.
- ١٦٢ - الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم - إيران، ط ٣، ١٤١١ هـ.

- ١٦٣ - الشيرازي، نفسه، نفحات القرآن، الشيرازي، نفسه، مؤسسة أبي صالح، قم - إيران. لا.ت، لا.ط.
- ١٦٤ - الصابوني، محمد علي، النبوة والأنبياء، عالم الكتب، بيروت - لبنان.
- ١٦٥ - الصافي، الشيخ لطف الله، أنوار الولاية، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١٦٦ - الصافي، نفسه، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام، مركز نشر وتوزيع الآثار العلمية للشيخ الصافي، قم - إيران، ط ٣، ١٤٣٠هـ.
- ١٦٧ - صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ١٦٨ - الصدر، السيد إسماعيل (ت ١٣٨٨هـ)، محاضرات في تفسير القرآن الكريم، تحقيق: سامي الخفاجي، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، ١٤١٣هـ.
- ١٦٩ - الصدر، السيد محمد باقر (الشهيد)، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٩٨٢م.
- ١٧٠ - الصدر، نفسه، دروس في شرح العروة الوثقى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط ١، ١٩٧١م.
- ١٧١ - الصدر، نفسه، دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٠م.
- ١٧٢ - الصدر، نفسه، الفتاوى الواضحة، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٨، ١٩٨٣م.
- ١٧٣ - الصدر، نفسه، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ط ٣، ١٤٢٥هـ.
- ١٧٤ - الصدر، نفسه، المرسل، الرسول الرسالة، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- ١٧٥ - الصدر، نفسه، المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، العراق، ط ٢، ١٩٧٥م.
- ١٧٦ - الصدر، السيد محمد محمد صادق، أضواء على ثورة الإمام الحسين عليه السلام، مؤسسة العارف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٦م.

- ١٧٧ - الصدر، نفسه، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٣م، ١٤١٣هـ.
- ١٧٨ - الصدر، السيد موسى، أبجدية الحوار «محاضرات وأبحاث»، إعداد: حسين شرف الدين، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٧م.
- ١٧٩ - الصدر، نفسه، المذهب الاقتصادي في الإسلام، ترجمة: منير مسعودي، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨م.
- ١٨٠ - الصدر، نفسه، الإسلام عقيدةً راسخةً ومنهج حياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٧٩م.
- ١٨١ - الصدر، نفسه، المذهب الاقتصادي في الإسلام، ترجمة: منير مسعودي، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات - بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٨م.
- ١٨٢ - مسيرة الإمام الصدر، إعداد: يعقوب ضاهر، المركز الإعلامي في حركة أمل، ط ١، ٢٠٠٠هـ.
- ١٨٣ - الصفار، محمد بن الحسن (ت ٢٩٠هـ)، بصائر الدرجات، منشورات الأعلى، طهران - إيران، لا.ط، ١٤٠٤هـ.
- ١٨٤ - الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (ت ٣٨١هـ)، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.
- ١٨٥ - الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٩٨٤.
- ١٨٦ - الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت، بدون تاريخ.
- ١٨٧ - الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، ١٣٦١هـ ش.

- ١٨٨ - الصدوق، نفسه، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة غير محددة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا. ط، لا. ت.
- ١٨٩ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، تعريب: الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٨ م.
- ١٩٠ - الطباطبائي، نفسه، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤١٨ هـ.
- ١٩١ - الطباطبائي، نفسه، الشيعة - نص الحوار مع كوربان، جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٨ هـ.
- ١٩٢ - الطباطبائي، نفسه، القرآن في الإسلام، تعريب: الشيخ أحمد وهبي، دار الولاة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- ١٩٣ - الطباطبائي، نفسه، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٧٢ م.
- ١٩٤ - الطباطبائي، نفسه، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي قم - إيران، ط ١٤، ١٤١٧ هـ.
- ١٩٥ - الطباطبائي، السيد محمد علي القاضي، هامش الأنوار النعمانية للسيد نعمة الله الجزائري، شركة چاب، تبريز - إيران، لا. ط، لا. ت.
- ١٩٦ - الطبرسي، أحمد بن علي، (القرن السادس الهجري)، الاحتجاج، الطبعة غير محددة، دار النعمان، النجف الأشرف ١٩٦٦ م.
- ١٩٧ - الطبرسي، الفضل بن الحسن (القرن ٦)، تفسير مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٥ م.
- ١٩٨ - الطبرسي، نفسه، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- ١٩٩ - الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٤٠٣ هـ.

- ٢٠٠ - الطوسي، محمد بن الحسن، المعروف بالشيخ الطوسي، (ت ٤٦٠هـ)، اختيار معرفة الرجال، مؤسسة آل البيت عليه السلام لا.ط، لا.ت.
- ٢٠١ - الطوسي، نفسه، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار التعارف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- ٢٠٢ - الطوسي، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ٢٠٣ - الطوسي، نفسه، التبيان، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- ٢٠٤ - الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط ٤، ١٣٦٥هـ ش.
- ٢٠٥ - الطوسي، نفسه، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، لا.ت.
- ٢٠٦ - الطوسي، محمد بن محمد المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل أو نقد المحصل، دار الأضواء، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٤٠٥هـ.
- ٢٠٧ - الطهراني، السيد محمد حسين، الروح المجرد، دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ٢٠٨ - العاملي، الحسن بن زين الدين (ت ١٠١١هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.
- ٢٠٩ - عبد الرحمن، عثمان (ت ٦٤٣)، مقدمة ابن الصلاح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٩٥م.
- ٢١٠ - عبده، الإمام محمد، الإسلام بين العلم والمدنية، طبعة خاصة مرفقة مع جريدة السفير اللبنانية، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢م.
- ٢١١ - العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت ١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٨.
- ٢١٢ - عرفة، محمد، مجلة رسالة الإسلام الصادرة عن دار التقريب في القاهرة، السنة السابعة، العدد الثالث.

- ٢١٣ - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، فتح الباري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٤٠٨ هـ.
- ٢١٤ - العسقلاني، نفسه، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٧١ م.
- ٢١٥ - العسكري، حسن بن علي (أبو هلال) (ت ٣٩٥ هـ)، الأوائل، دمشق - سوريا، ط١، ١٩٧٥ م.
- ٢١٦ - عمارة، الدكتور محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر، ط٢، ٢٠٠٩ م.
- ٢١٧ - العرب والتحدي، ضمن سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، لا.ط، ١٩٨٠.
- ٢١٨ - العياشي، محمود بن مسعود، (ت ٣٢٠ هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران - إيران، لا.ط، لا.ت.
- ٢١٩ - عويضة، الدكتور محمد عبد الله، حجّة خبر الواحد في الأحكام والعقائد، دار الفرقان، عمّان - الأردن، ط١، ١٩٩٩ م.
- ٢٢٠ - غارودي، روجيه، الإسلام، ترجمة: وجيه أسعد، دار عطية، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٩٧.
- ٢٢١ - الغروي، الميرزا علي، الاجتهاد والتقليد، تقريراً لبحث السيد الخوئي (موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، ط٢، ١٤٢٦ هـ.
- ٢٢٢ - الغريفي، السيد محي الدين الموسوي، قواعد الحديث، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٦ م.
- ٢٢٣ - الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)، إحياء علوم الدين، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٢.
- ٢٢٤ - الغزالي، نفسه، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، لا.ط، ١٩٨٢ م.
- ٢٢٥ - الغزالي، نفسه، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، لا.ط، لا.ت.

- ٢٢٦ - الغزالي، نفسه، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، لا.ط، ١٩٩٦.
- ٢٢٧ - الغزالي، نفسه، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.
- ٢٢٨ - غارودي، روجيه، الإسلام الحي، ترجمة: دلال بؤاب ظاهر ومحمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م.
- ٢٢٩ - فضل الله، السيد محمد حسين، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٩.
- ٢٣٠ - فضل الله، نفسه، من وحي القرآن، دار الزهراء، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٠م.
- ٢٣١ - فضل الله، نفسه، الندوة، دار الملاك، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٧م.
- ٢٣٢ - الفضلي، الشيخ عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، لا.ت.
- ٢٣٣ - الفياض، الشيخ محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لبحوث السيد أبو القاسم الخوئي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٢٣٤ - الفياض، نفسه، النظرة الخاطفة في الاجتهاد، مؤسسة دار الكتاب، قم - إيران، ط١، ١٤١٣هـ.
- ٢٣٥ - قاسم، الدكتور محمود، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط٥، ١٩٦٧م.
- ٢٣٦ - القزويني، السيد علي الموسوي (ت ١٢٩٨هـ)، تعليقة على معالم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٢٣٧ - الكاشاني، محمد محسن، المعروف بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩١)، التفسير الأصفى، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٢٣٨ - الكاشاني، نفسه، تفسير الصافي، مؤسسة الهادي، قم - إيران، ١٤١٦هـ.
- ٢٣٩ - الكاشاني، نفسه، الحقائق في محاسن الأخلاق، تحقيق، محسن عقيل، دار الكتاب الإسلامي، إيران، ط١، ١٤٠٩هـ.

- ٢٤٠ - الكاشاني، نفسه، علم اليقين في أصول الدين، تحقيق: محسن بيدارفر، دار الحوراء، بيروت - لبنان، ط ٢، ٢٠٠٨ م.
- ٢٤١ - الكاشاني، نفسه، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، لا.ت.
- ٢٤٢ - الكاشاني، نفسه، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان - إيران، ط ١، ١٤١٢ - ١٤١٦ هـ.
- ٢٤٣ - كاشف الغطاء، الشيخ محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٧ هـ.
- ٢٤٤ - كاشف الغطاء، نفسه، الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية، مطبعة العرفان، صيدا - لبنان، ط ١، ١٣٣٠ هـ.
- ٢٤٥ - كاشف الغطاء، الشيخ جعفر (ت ١٢٢٨ هـ)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، مشهد - إيران، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٤٦ - الكاظمي، الشيخ محمد علي (ت ١٣٦٥ هـ)، فوائد الأصول، تقريراً للدروس النائيني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٥٥ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، لا.ط، ١٤٠٤ هـ.
- ٢٤٧ - كرم، الأستاذ يوسف، (١٨٨٦ - ١٩٥٩ م)، العقل والوجود، مطابع دار المعارف - مصر، لا.ط، ١٩٦٤ م.
- ٢٤٨ - الكلبليگاني، الشيخ علي الرباني، مبادئ علم الكلام، قم - إيران، ط ١، لا.ت.
- ٢٤٩ - الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط ٥، ١٣٦٣ هـ.
- ٢٥٠ - الكوراني، الشيخ علي، الحق المبين في معرفة المعصومين عليهم السلام، بحوث مستفادة من محاضرات المرجع الشيخ وحيد الخراساني.
- ٢٥١ - اللاري، السيد مجتبي الموسوي، أصول العقائد، تعريب: الشيخ محمد هادي اليوسفي، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ١٤١٢ هـ.

- ٢٥٢ - اللاهيجي، عبد الرزاق (ت ١٠٧٢هـ)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم - إيران، ط ١، ١٤٢٥هـ.
- ٢٥٣ - المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٩٩٠م.
- ٢٥٤ - المتقى الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين (٨٨٨ - ٩٧٥)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكرى حيانى وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٥، ١٩٨٣.
- ٢٥٥ - المتنبى، أحمد بن الحسين (٣٠٣ - ٣٥٤هـ)، ديوان أبي الطيب المتنبى، تحقيق: الدكتور عبد الوهاب عزّام، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، لا. ط، ١٩٧٨م.
- ٢٥٦ - المجتهد التبريزي (معاصر) الأصول المهدبة، المعروف بخلاصة الأصول، متن الكتروني، مدرج ضمن أقراص مكتبة أهل البيت عليهم السلام.
- ٢٥٧ - المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٣م.
- ٢٥٨ - المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران ١٣٧٠هـ، ط ٣، ش.
- ٢٥٩ - المجلسي، محمد تقى بن مقصود (ت ١٠٧٠هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، بنياد فرهنگي إسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- ٢٦٠ - المجلسي، نفسه، لوامع صاحب قراني (فارسي)، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ٢٦١ - محسنى، الشيخ محمد آصف، صراط الحقّ، ذوى القربى، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- ٢٦٢ - المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط ١، ١٩٥٩م.

٢٦٣ - المتنبى، أحمد بن الحسين (٣٠٣ - ٣٥٤هـ)، ديوان أبي الطيب المتنبى، تحقيق: الدكتور عبد الوهاب عزّام، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، لا. ط، ١٩٧٨م.

٢٦٤ - مرتضى، السيد جعفر، خلفيات، دار السيرة، بيروت - لبنان، ط ١، لا. ت.

٢٦٥ - المرتضى، علي بن الحسين (٣٥٥ - ٤٣٦هـ)، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٢٦٦ - المرتضى، نفسه، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة - إيران، ط ١، ١٤٢٩هـ. ق.

٢٦٧ - المرزباني، محمد بن عمران (ت ٣٨٥هـ)، أخبار السيد الحميري، تحقيق: محمد هادي الأميني، شركة الكتبي، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٦٥هـ.

٢٦٨ - المزي، الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف (ت ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٩٨٥م.

٢٦٩ - المسعودي، الشيخ محمد فاضل، الأسرار الفاطميّة، مؤسسة الزائر في الروضة المقدسة لفاطمة المعصومة عليها السلام، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٠هـ.

٢٧٠ - المشهدي، الشيخ محمد، القرن السابع هـ، المزار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤١٩هـ.

٢٧١ - مطهري، الشهيد مرتضى، تعليقه على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف، قم - إيران، لا. ط، لا. ت.

٢٧٢ - مطهري، نفسه، الرؤية الكونية التوحيدية، المترجم: محمد عبد المنعم الخاقاني، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط ٢، ١٩٨٩.

٢٧٣ - مطهري، نفسه، العدل الإلهي، الطبعة الثالثة، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م، ص ٣٣٦.

- ٢٧٤ - مطهري، نفسه، الفطرة، ترجمة: جعفر الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران - إيران، لا.ط، ١٤١٠هـ.
- ٢٧٥ - مطهري، نفسه، مجموعة الآثار، الحق والباطل، قم، صدرا، ط٤، ١٣٧٤هـ.ش.
- ٢٧٦ - المظفر، الشيخ محمد رضا (ت١٣٨٣هـ)، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم-إيران، لا.ط، لا.ت.
- ٢٧٧ - المظفر، نفسه، أصول الفقه، دار التعارف بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٣م.
- ٢٧٨ - المظفر، نفسه، عقائد الإمامية، تقديم الدكتور حامد حفني داوود، انتشارات انصاريان، قم-إيران، لا.ط، لا.ت.
- ٢٧٩ - المظفر، نفسه، المنطق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.
- ٢٨٠ - معرفة، محمد هادي، التأويل، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران-إيران، ط١، ٢٠٠٦م.
- ٢٨١ - معرفة، نفسه، صيانة القرآن من التحريف، دار القرآن الكريم، قم-إيران، ط١، ١٤٠١هـ.
- ٢٨٢ - المغربي، النعمان بن محمد التميمي المعروف بالقاضي نعمان، (ت٣٦٣هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف فيضي، دار المعارف، القاهرة - مصر، لا.ط، ١٩٦٣م.
- ٢٨٣ - مغنية، الشيخ محمد جواد، رسالة الإسلام، (مجلة إسلامية)، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة-مصر، العدد ٦٠، ١٩٧٣.
- ٢٨٤ - مغنية، نفسه، فلسفات إسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ط٦، ١٩٩٣هـ.
- ٢٨٥ - مغنية، نفسه، فلسفة الولاية، دار الجواد ودار التيار الجديد، بيروت - لبنان، ط٤، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

- ٢٨٦ - مغنية، نفسه، مذاهب ومصطلحات فلسفية، تحقيق: سامي الغريبي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م.
- ٢٨٧ - المفيد، الشيخ محمد بن محمد النعمان (ت ٤١٣ هـ)، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٣ م.
- ٢٨٨ - المفيد، نفسه، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد للطباعة والنشر، قم - إيران، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
- ٢٨٩ - مكي، الشيخ حسن، نظرية المعرفة، مجموعة محاضرات للشيخ جعفر السبحاني، المركز العالمي للدراسات، قم - إيران، ط ١، ١٤١١ هـ.
- ٢٩٠ - منتظري، الشيخ حسين علي، دراسات في المكاسب المحرمة، مكتب آية الله المنتظري، ط ١٤١٧، ١ هـ.
- ٢٩١ - منتظري، نفسه، نهاية الأصول، تقريراً لدروس السيد البروجردي، مطبعة الحكمة، قم - إيران، ط ١، ١٣٧٥ هـ.
- ٢٩٢ - منتظري، نفسه، دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
- ٢٩٣ - الموسوي، محمد بن الحسين بن موسى المعروف بالشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيتي، بصيرتي، قم - إيران، لا. ط، لا. ت.
- ٢٩٤ - الموسوي، نفسه، نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، إيران، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- ٢٩٥ - النجفي، محمد حسن (ت ١٢٦٦ هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٧، لا. ت.
- ٢٩٦ - النراقي، محمد مهدي (ت ١٢٠٩ هـ)، جامع السعادات، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف - العراق، ط ١، لا. ت.
- ٢٩٧ - النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ)، السنن، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٣٠ م.

- ٢٩٨ - النوري، الشيخ حسين الطبرسي (ت ١٣٣٠هـ)، خاتمة المستدرک، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ط ١، ١٤١٦هـ.
- ٢٩٩ - النووي، محي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع في شرح المهذب، دار الفكر، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.
- ٣٠٠ - النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت - لبنان، لا.ط، لا.ت.
- ٣٠١ - الهمداني، آقارضا (ت ١٣٢٢هـ)، مصباح الفقيه، طبعة حجرية، منشورات مكتبة الصدر، طهران - إيران، طبعة حجرية، لا.ت.
- ٣٠٢ - الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تقريراً لدروس السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير، قم - إيران، ط ٢، ١٩٩٧م.
- ٣٠٣ - الواسطي، محمد بن محمود الليثي، (القرن السادس الهجري) عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني، البيرجندي، دار الحديث، قم، ط ١، ١٣٧٦هـ.ش.
- ٣٠٤ - اليزدي، الشيخ محمد إبراهيم، حاشية فرائد الأصول، تقريراً لدروس السيد كاظم اليزدي، دار الهدى، قم - إيران، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
- ٣٠٥ - اليزدي، الشيخ محمد تقي مصباح، أصول المعارف الإنسانية، مؤسسة أم القرى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، لا.ت.
- ٣٠٦ - اليزدي، نفسه، محاضرات في الإيدولوجية المقارنة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة في طريق الحق، طهران - إيران، ط ٢، لا.ت.
- ٣٠٧ - اليزدي، نفسه، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: الخاقاني، محمد عبد المنعم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط ١، ١٤٠٧هـ.

محتويات الكتاب

المقدمة: علم أصول الاجتهاد الكلامي ٥

الباب الأوّل

الاجتهاد الكلامي المبررات، المناهج، المرتكزات

الفصل الأوّل: الاجتهاد الكلامي، المبررات والعقبات ١٣

١- الجمود الكلامي، أسبابه وسليّاته ١٥

في الأسباب ١٥

الاجتهاد والثبات ١٦

صور ناصعة من تاريخ الكلام ١٨

١- طغيان المنحى الفقهي ١٩

٢- علم الكلام والقطيعة بين المذاهب ٢٣

٣- تقديس غير المقدّس ٢٥

في الأسباب ٢٦

التوسّع في المقدّس كمّاً وكيفاً ٢٨

العقل التقديسي والنقدي ٢٩

الهروب إلى الغيب ٣٠

٣١	٤- العقل الخصامي وتعميق الشقاق
٣٢	جهدٌ مستنزفٌ
٣٣	الذهنيّة الجدلية
٣٥	ذمّ الكلام والخصومات
٣٦	مدرسة الإمامة
٣٨	مدرسة الخلافة
٤٠	٢- الاجتهاد الكلامي، مبررات وحاجات
٤٠	١ - تفعيل دور العقائد في حياة الإنسان
٤٢	الغيبية والتجريدية
٤٣	العقائد والحياة
٤٦	الإنسان وحاجته إلى الأمن
٤٧	لا أمن بدون إيمان
٤٧	الإيمان جوهر الدين
٤٨	كيمياء الإيمان
٤٩	العلاقة بين الإيمان والعقل
٥٠	٢ - إعادة الحيوية إلى الخطاب الكلامي
٥١	أ - خصائص الخطاب القرآني
٥١	أولاً - محاكاة الفطرة
٥٢	ثانياً - الإقناع لا الإفحام
٥٢	ثالثاً - التعليل لا التعلّب
٥٣	رابعاً - الصدع بالحقّ ورفض المساومة
٥٥	خامساً - السهل الممتنع
٥٦	سادساً - الرأي والرأي الآخر

٥٧	ب - تأملات في الخطاب الكلامي
٥٨	أولاً - النزعة التجريدية
٥٩	ثانياً - نزعة المخاصمة والشقاق
٦٠	ثالثاً - الخطاب التخويفي والتهويلي
٦١	ج - التطوير في الخطاب الكلامي
٦٢	٣ - فضّ الاشتباك بين العقدي والسياسي
٦٣	نماذج التشابك
٦٣	السلطة ومواجهة الدين بالدين
٦٥	في الأهداف
٦٥	ترويض الأمة
٦٦	التخدير والتبرير
٦٦	أمّا كيف يتمّ سحق الإرادة وإضعافها؟
٦٨	التحيد والإلهاء
٦٩	٤ - إعادة الروح إلى الأحكام الفقهية
٧١	٣- البناء الاعتقاديّ بين الاجتهاد والتقليد
٧١	الاعتقاد مسؤولة شخصية
٧٢	أدلة عدم مشروعية التقليد
٧٥	شرعية التقليد: وجوه وملاحظات
٧٨	الاجتهاد في العقائد مسؤولة عامّة
٧٩	٤- المرجعيات العقائدية المبررات والمحاذير
٧٩	التخصّص في القضايا العقديّة
٨٠	النهوض بالدرس العقائدي
٨١	المرجعيات العقائدية

٨٢	القرآن والدعوة إلى التخصص
٨٣	تنويع التخصصات وتعددها
٨٤	الاجتهاد لا يستدعي التقليد
٨٧	الفصل الثاني: في المنهج: وقفات وتأمّلات
٨٩	١- المنهج التعدّدي في البناء العقائدي
٩٠	المنهج التكاملي
٩٢	مزايا المنهج التعددي
٩٣	الروايات التي تؤكّد المنهج التعددي
٩٦	مرجعية العقل
٩٨	٢- التصنيفات الشائعة للدين الفوارق والمعايير
٩٨	أولاً: معيار التصنيفات الشائعة
٩٩	أ- الأصول والفروع
١٠١	ب- التكاليف العلميّة والعملية
١٠٣	ج- الفقه الأكبر والفقه الأصغر
١٠٤	د- أفعال الجوانح والجوارح
١٠٥	ثانياً: الفوارق بين علمي العقائد والفقه
١٠٥	١- بين فعل الله وفعل العبد
١٠٧	٢- ٣- معياران مرفوضان
١٠٧	٤- الالتزام العملي أو الالتزام القلبي
١٠٩	معيار المسألة التاريخية
١١٠	الخلط بين المقامات
١١٢	٣- أصناف الاعتقاد وأنحائه
١١٢	١- قضايا الاعتقاد بين الأصول والضروريات والنظريات

أولاً: الأصول.....	١١٣
عدد أصول الدين	١١٤
لكن ماذا عن المعاد؟.....	١١٤
أصول الدين والمذهب	١١٥
ثانياً: الضروريات	١١٦
نشأة المصطلح ومنبته	١١٦
مفهوم الضروريِّ وملاكه.....	١١٧
أقسام الضروري	١١٨
بين الأصل والضروري.....	١١٨
أحكام الضروري.....	١١٩
انقلاب الضروريِّ إلى نظري وبالعكس.....	١٢٠
ضرورات لا أصل لها	١٢٤
ثالثاً: النظريّات	١٢٦
٢ - المفاهيم الدينيّة بين وجوب الاعتقاد وحرمة الإنكار.....	١٢٧
علاقة المعرفة بالاعتقاد.....	١٢٨
القضايا الدينيّة وعقد القلب	١٢٨
حكم الأنواع المذكورة.....	١٢٩
الاعتقاد المطلق والمشروط	١٣٠
دليل التفرقة	١٣٢
بين وجوب الاعتقاد وحرمة الإنكار.....	١٣٦
٣ - وجوب الاعتقاد بين المعرفة التفصيلية والإجمالية.....	١٣٨
أولاً: هل يكفي الاعتقاد الإجمالي في فروع العقيدة؟	١٤١
الاعتقاد الإجمالي يُغني عن التفصيلي.....	١٤٢

١٤٣ الاعتقاد التفصيلي الخاطيء
١٤٣ ثانياً: هل يكفي الاعتقاد الإجمالي في أصول الاعتقاد؟
١٤٧ الفصل الثالث: موقعية اليقين في الاجتهاد الكلامي
١٤٩ ١- البناء العقدي بين الظن والاطمئنان واليقين
١٤٩ الإسلام تصديق بالجنان وعمل بالأركان
١٥٠ لا تعبد في العقائد
١٥١ في الدليل
١٥٥ عدم حجية الظن في كافة القضايا العقدية
١٥٨ انسداد باب العلم
١٥٩ الاحتمال المنجز
١٦٠ حجية الاطمئنان
١٦٦ ٢- اليقين ودوره في بناء المعرفة الدينية
١٦٦ عصر اللّايقين ولا نهائية البحث!
١٧٠ اليقين الكلامي والعرفاني
١٧٠ كيف نصل إلى اليقين؟
١٧٤ اليقين المنطقي واليقين الأصولي
١٧٥ اليقين المنطقي وإدراك الوقائع
١٧٦ حجية اليقين الأصولي
١٧٧ دور اليقين في الخلاص الأخروي
١٧٨ اليقين وعلاقته بالتصويب
١٨٠ لا تصويب في قضايا الاعتقاد
١٨١ اليقين ودوره في الإدانة والعدر
١٨٣ معذورية القاطع

١٨٣	غالب الكفار معذرون.....
١٨٧	معذورية المجتهد.....
١٨٨	من أنصار هذا الرأي.....
١٩٠	الملاحظات على هذا الرأي.....
١٩٣	وقفه مع أبي حامد الغزالي.....
١٩٤	وفي كلامه مواقع للنظر:.....
١٩٧	العذر أمر نسبي.....
١٩٨	٣- نظرات نقدية في التعددية الاعتقادية.....
١٩٩	أولاً: التعددية الواقعية.....
٢٠٢	ثانياً: تعدد القراءات بين الرفض والقبول.....
٢٠٥	مشروعية القراءات المختلفة.....
٢٠٥	ثالثاً: التعددية والخلاص.....
٢٠٦	الحقيقة والخلاص.....
٢٠٩	الفصل الرابع: دور اللغة في الاجتهاد الكلامي.....
٢١١	تمهيد.....
٢١١	علاقة المتكلم باللغة.....
٢١٥	١- حجية الظهور في الاستدلال العقدي.....
٢١٦	١ - هل تنتج الأدلة اللفظية اليقين؟.....
٢١٨	وقفه مع المتكلم عبد الرزاق اللاهيجي.....
٢٢١	٢ - هل الظهور حجة في قضايا الاعتقاد؟.....
٢٢٤	ظواهر صفات الله وأسمائه.....
٢٢٧	٢- النصّ الديني وثنائية الباطن والظاهر.....
٢٢٧	الباطن: مستنده وفلسفته.....

٢٢٨	لماذا الباطن؟
٢٣٠	حقيقة الباطن
٢٣١	نظرية اللّوازم
٢٣٢	نظرية الإيحاء أو الأولوية
٢٣٣	نظرية المصاديق
٢٣٤	نظرية الأعماق
٢٣٦	البطون وتقادم الزمان
٢٣٧	التأويل: أداة استنباط
٢٣٧	نظرية جامعة
٢٣٨	علاقة الباطن بالظاهر
٢٤٠	٣- التأويل منهجاً وضوابط
٢٤٠	المدلول اللّغوي للتأويل
٢٤١	تطور المعنى وتبدّله
٢٤٢	الحاجة إلى التأويل
٢٤٣	الإفراط والتفريط
٢٤٤	مع الرافضين للتأويل
٢٤٦	ضوابط وموازن
٢٥٢	٤- مبدأ الرمزية في تفسير النصّ الديني
٢٥٢	الاتجاه الرمزي
٢٥٤	ملاحظات على مبدأ الرمزية
٢٥٥	الرمزية ونظريتا التأويل والبطون
٢٥٦	مورد الرمزية ومحلها
٢٥٨	المبررات والشواهد
٢٦١	عيّنات من النصوص الرمزية

الباب الثاني أدوات الاجتهاد الكلامي

تمهيد	٢٦٧
مصادر الاستنباط العقائدي	٢٦٧
الفصل الأول: الإدراك العقلي	٢٧١
١- موقعية العقل في التجربة الدينية	٢٧٣
العقل بين النصّ الديني والتجربة الدينيّة	٢٧٣
علم الكلام والعقلائيّة الإسلاميّة	٢٧٦
العقل وقواعد العقائد	٢٧٧
العقل النظريّ والعمليّ	٢٧٧
٢- دور العقل في إنتاج المعرفة الدينية	٢٧٩
أولاً: الدليل على حجّية مدركات العقل	٢٨٠
ثانياً: «حجج» معارضي المنهج العقليّ	٢٨٢
١- «حجج» معارضي المنهج العقليّ	٢٨٢
٢- قصور العقل عن الإمام بالمعاني الغيبية	٢٨٦
٣- التجربة خاضعة للقياس دون الأفكار العقلية	٢٨٨
٤- دين الله لا يصاب بالعقول	٢٨٩
٥- عليكم بدين العجائز	٢٨٢
ثالثاً: هل يُدرك العقلُ الحسنَ والقبحَ؟	٢٩٣
العقل ليس حاكماً على الله	٢٩٥
رابعاً: العقل مرشداً وموجّهاً	٢٩٧
٣- حجّية العقل معايير وضوابط	٣٠٠
العقل القطعيّ والظنيّ	٣٠٠

العقل والهوى	٣٠١
بين الرفض والاستبعاد.....	٣٠٢
العقل الفطريّ والعقل المستفاد.....	٣٠٤
العقل الفلسفي.....	٣٠٧
نزعتان مصادتان	٣١٠
مكبات العقل.....	٣١٠
٤- العقل والنصّ علاقة تكامل لا تقابل	٣١٢
تمايز منهجي	٣١٢
العقل أساس الحجية.....	٣١٣
نماذج للتباين	٣١٥
الوحي: مرشد للعقول	٣١٥
مجالات العقل والنقل	٣١٧
الفصل الثاني: الإدراك الديني	٣٢١
١- مرجعية الوحي القرآن ثم السنة.....	٣٢٣
أولاً: تحديد مفهوم الوحي	٣٢٣
السنة وحي	٣٢٥
دور النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في بناء العقيدة.....	٣٢٥
موقعية القرآن في البناء العقدي	٣٢٨
ثانياً: دليل حجية الوحي	٣٢٩
ثالثاً: كيف ثبت الوحي؟.....	٣٣٠
حجية التواتر	٣٣١
رابعاً: عموم حجية الوحي	٣٣٢
٢- الاتجاهات في حجية خبر الواحد في العقائد.....	٣٣٤

بين الوثوق والوثاقة	٣٣٩
٣- التسامح في أخبار العقائد محاذير جمّة ومبررات واهية	٣٤١
استغراب!	٣٤٢
قياس غير مفهوم	٣٤٤
قولوا فينا ما شئتم	٣٤٥
النزعة الأخبارية في المجال العقدي ومحاذيرها	٣٤٨
النزعة النصوصية ومحاصرة التفكير العقلاني	٣٤٨
٤- وضع الأحاديث دوافع وغايات	٣٥٠
الوضع في المجال العقدي	٣٥٠
بدايات الوضع	٣٥١
دوافع وبواعث	٣٥٢
٥- حجية الأخبار معايير وضوابط	٣٥٨
المعايير السندية	٣٥٩
المعايير المضمونية	٣٦١
النصّ مرآة صاحبه: معيارٌ جديدٌ في قراءة النصوص	٣٦٦
على كلّ صواب نور	٣٦٨
شواهد ومؤيدات	٣٧٠
انتشار العمل بهذا المعيار	٣٧١
مثال تطبيقي	٣٧٤
الحذر من الاستسائية	٣٧٦
محاكمة الأقوال والأفعال	٣٧٧
عيّنات من التّوعين	٣٧٧
أمّا بالنسبة إلى الأقوال:	٣٧٨

٣٧٩	وأما بالنسبة إلى الأفعال.....
٣٨٠	بين النفي والإثبات.....
٣٨٠	تعرف لسان الحال.....
٣٨٢	٦- دور الإجماع في الاستنباط العقدي.....
٣٨٢	تحرير محلّ الكلام.....
٣٨٥	هل يُنتج الإجماع اليقين؟.....
٣٨٧	وقفه نقدي.....
٣٨٩	عدوى الفقه.....
٣٨٩	النفاق العقدي!.....
٣٩٠	الإجماع الاحتفاظي!.....
٣٩١	التوظيف السياسي.....
٣٩٣	الفصل الثالث: الإدراك الوجداني.....
٣٩٥	١- هداية الفطرة.....
٣٩٥	نظرة في المفهوم والأحكام والمقتضيات.....
٣٩٥	في المفهوم.....
٣٩٦	بين دليل العقل ودليل الفطرة.....
٣٩٨	الفطرة والاختيار.....
٣٩٩	من أحكام الفطرة.....
٤٠١	الدين حاجة فطريّة.....
٤٠٣	الحاجة إلى هداية النبوة.....
٤٠٤	مرجعية الفطرة بين النفي والإثبات.....
٤٠٧	ضرورة التجرد من المسبقات.....
٤١٣	الإسلام والفطرة.....

٤١٦	٢- المنهج العرفاني
٤١٦	ما المراد بالكشف؟
٤١٩	ملاحظات على منهج الكشف
٤٢٨	استدلالات وتأملات
٤٣٠	بين الوحي والشهود
٤٣٢	الرؤيا والكشف
٤٣٤	حاجة العرفان إلى العقل والوحي
٤٣٧	الفصل الرابع: الإدراك الحسي
٤٣٩	١- العلم والدين: خدمات متبادلة
٤٣٩	احتكار «العلمية» غير مبرر
٤٤١	تاريخ العلاقة بين العلم والدين
٤٤٣	٢- فكّ الاشتباك بين العلم والدين
٤٤٦	٣- خدمات العلم للدين
٤٤٧	١- إثبات وتأكيّد
٤٤٩	٢- تفسير وتوضيح
٤٥٠	٣- محاكمة النصوص
٤٥١	ضرورة التواضع العلمي
٤٥٢	إفراط وتفريط
٤٥٣	خرق النواميس الطبيعية وإثبات العقيدة
٤٥٥	الفصل الخامس: الشكّ في العقائد أنحاؤه ومعالجته
٤٥٧	تمهيد
٤٥٩	١- أصالة عدم الحجية (الشكّ في الحجية وعدمها)
٤٦١	٢- الاحتياط أو البراءة (الشكّ في حكم الاعتقاد)

٤٦٤ الاحتياط بمعنى آخر
٤٦٦ ٣- أصالة الصّحة في العقيدة (الشكّ في صحة العقيدة وفسادها)
٤٦٧ موقف المحقق القمّي
٤٦٨ مسؤولية الإنسان تجاه الشكّ
٤٦٨ الشكّ في معتقد الآخر
٤٧١ الحمل على الأحسن
٤٧٣ الصّحة المعاملاتيّة
٤٧٣ الصّحة في الاعتقاد
٤٧٦ محاكم العقائد
٤٧٨ توسّع غير مبرّر في أصالة الصحة
٤٧٨ أصل رابع
٤٨٠ ٤- الشكّ في عقدية المسألة وعدمها
٤٨٢ ٥- الاستصحاب في القضايا الاعتقادية
٤٨٧ المراجع والمصادر
٥١٥ محتويات الكتاب



نبذة عن المؤلف الشيخ حسين أحمد الخشن

- * مواليد سحمر - البقاع الغربي - لبنان 1966/11/15.
- * التحق بالحوزة العلمية في لبنان منذ 1983 إلى 1987.
- * التحق بالحوزة العلمية في قم منذ عام 1987 إلى 2000م.
- * مدير دائرة الحوزات في مكتب المرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله.
- * أستاذ الدراسات العليا في مبادئ الفقه والأصول في المعهد الشرعي الإسلامي في بيروت.
- * شارك في العديد من المؤتمرات في لبنان و كندا و مصر و البحرين و الكويت و السعودية.

* صدر له العديد من المؤلفات، منها:

- 1 - الإسلام والعنف.. قراءة في ظاهرة التكفير. (طبعة ثانية).
- 2 - الإسلام والبيئة.. خطوات نحو قلبه بيتي. (طبعة ثانية).
- 3 - في فقه السلامة الصحية.. التدخين نموذجاً. (طبعة ثانية).
- 4 - فقه القضاء 1 و2 لتقريباً لدروس المرجع الراحل السيد فضل الله.
- 5 - الشريعة نواكب الحياة.
- 6 - من حقوق الإنسان في الإسلام. (طبعة ثانية).
- 7 - حقوق الطفل في الإسلام.
- 8 - عاشوراء.. قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء.
- 9 - الحر العاملي.. موسوعة الحديث والفقه والأدب.
- 10 - حكم دخول غير المسلمين إلى المساجد. (دراسة فقهية).
- 11 - مشفرة في التاريخ.
- 12 - علامات الظهور.
- 13 - هل الجنة للمسلمين وحدهم؟
- 14 - تنزيلاً لرسول الله ﷺ.
- 15 - ظواهر ليست من الدين.
- 16 - في بناء المقامات الدينية.. المشروعية، الأهداف، الضوابط.
- 17 - تحت الحجر.. قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات.
- 18 - إليك يا ابنتي.. رسالة أبوية حول الحجاب وحجاب الموضة.
- 19 - العقل التكلفي.. قراءة في المنهج الإصلاحي. (طبعة ثالثة).
- 20 - تنزيه زوجات الأنبياء عليهن السلام عن الفاحشة.
- 21 - وهل الدين إلا الحب؟
- 22 - أصول الاجتهاد الكلامي (دراسة في المنهج).
- 23 - الفقه الجنائي في الإسلام.. الردة نموذجاً.

المواقع الإلكترونية

www.al-khechin.com

www.facebook.com/hussein.alkhechin