

# المرجعية وأثرها في بناء الإنسان

اعمال

المؤتمر العلمي الدولي الثامن عشر

الذي أقامه مركز دراسات الكوفة

ودائرة العتبات المقدسة والمزارات الشريفة

برعاية العتبة العلوية المقدسة

لسنة ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م

الجزء الأول

المحور الفكري - القسم الأول

اعداد واشراف

أ.د. عدي جواد الحجار

## تعريف الكتاب

اسم الكتاب .....بحوث مؤتمر المرجعية وأثرها في بناء الانسان

اعداد وتصميم واخراج.....المهندس أسامة عادل محمد باقر الشماع

المبرمج علي محمد حسين الجبوبي

اشراف .....الاستاذ الدكتور عدي جواد الحجار

السنة .....٢٠١٩م-١٤٤٠هـ

اللجنة العلمية :

١. الأستاذ الأول المتمرس الدكتور محمد حسين الصغير رئيساً
٢. سماحة السيد محمد صادق الخرسان عضواً
٣. سماحة السيد حسين الحكيم عضواً
٤. سماحة السيد محمد علي بحر العلوم عضواً
٥. سماحة السيد احمد الصافي عضواً
٦. أ.د. حاكم حبيب الكريطي عضواً
٧. أ.د. علي كاظم سميسم عضواً
٨. أ.د. هادي عبد النبي التميمي عضواً
٩. أ.د. علي خضير حجي عضواً
١٠. أ.د. عدي جواد الحجار عضواً

اللجنة التحضيرية للمؤتمر :

١. أ.د.عدي جواد الحجار رئيسا
٢. أ.د.رحيم خريبط الساعدي عضوا
٣. أ.د.حسين لفته حافظ عضوا
٤. أ.د.عهود حسين جبر عضوا
٥. أ.م.د. جليلة صالح العلاق عضوا
٦. أ.م.د. سعدي احمد حميد الموسوي عضوا
٧. أ.م.د. عقيل جاسم دهش عضوا
٨. أ.م.د. شكيب غازي بصري الحلفي عضوا
٩. أ.م.د. علي زهير هاشم الصراف عضوا
١٠. أ.م.د. محمد علي محمد رضا الحكيم عضوا
١١. أ.م.د. حيدر جيجان عضوا
١٢. أ.م.د. صلاح محمد حسن شمسة عضوا

## فهرس البحوث

١	المقدمة		
	اسم الباحث	اسم البحث	ت
١٦	الاستاذ المتمرس الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد	الدور الديني لمرجعية النجف المعاصرة في صناعة السلام بين أهل الأديان وبناء الدولة المدنية	١
٤٣	أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي	إثراء علماء الحوزة العلمية في النجف الأشرف للدرس النحوي آراء الشيخ محمد رضا المظفر انموذجا	٢
٩٦	أ.م.د. جاسم محمد علي الغرابي	"التفسير الفقهي عند الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) حد الحرابة مثالا"	٣
١٢٨	أ.م.د. ثامر نعمان مصطاف أ.د. رحيم كاظم الهاشمي	آراء الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء وآرائهم في تفسير القرآن الكريم	٤
١٤٦	أ.م.د. خولة مهدي الجراح	تطور الدرس البلاغي في مدرسة النجف الاشرف الدرس الحوزوي انموذجا	٥
١٦٩	أ.م.د. سلام رزاق حسون	المحور الفكري والتجديد الأصولي عند السيد الخوئي ومدرسته	٦
٢٢٤	أ.م.د. فلاح رزاق جاسم	مدرسة النجف الاشرف الرجالية الشيخ محمد هادي معرفة / انموذجا	٧
٢٤٨	أ.م.د. جليلة صالح العلاق أ.م.د. عدوية حياوي الشبلي	"التجديد المنهجي في البحث اللغوي عند العلامة محمد تقي الحكيم"	٨

٢٧٠	البحث الرجالي في مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن الحكيم (١٣٠٦هـ - ١٣٩٠هـ)	د. سعاد جبار محمد الوائلي	.٩
٢٩٦	النظرية السياسية عند السيد محمد باقر الصدر	د. محمد علي محمد رضا الحكيم	.١٠
٣١٣	نقد العلماء الشيعة للاعتباط الدلالي الهرمنيوطيقي في تفسير النص القرآني	د. باسم عبد الحسين راهي الحسنوي	.١١
٣٥٠	الأثر الفكري لحوزة النجف الاشرف على الشيخ محمد مهدي شمس الدين ولاية الأمة على نفسها أنموذجا	م.م. سندس معين حسن علي المشهدي	.١٢
٣٨٩	الدلالة السياقية في الدراسات القرآنية للسيد محمد باقر الحكيم	م.م. أحمد جاسم ثاني	.١٣
٤٢٣	مدرسة الوحيد البهبهاني بين مواجهة التحديات الفكرية وريادة النهضة الاصولية	ايثار نصير دواره العباس	.١٤
٤٤٦	المرجعية الدينية درع الأمة.. قراءة وتحليل في مواقف المرجعية تجاه التيارات المنحرفة والاحادية	السيد /يوسف البيومي / الرضوي	.١٥

باسم تعالى وبه نستعين

المقدمة

بقلم

الدكتور محمد حسين علي الصغير

الاستاذ الاول المتمرس في جامعة الكوفة

العراق- النجف

((المرجعية العليا عند الامامية))

نهد مركز دراسات الكوفة في الجامعة بإقامة المؤتمر العلمي الثامن عشر- بالاشتراك مع العتبة العلوية المقدسة - متوجا في ظلال المرجعية العليا للأمامية في العالم ، ودعا اليه من مختلف الأساتيد والعلماء والباحثين في ظاهرة نوعية إستقطب رعيلا من الكتاب والمختصين لخوض غمار هذا الموضوع في شتى أبعاده بحثا وتمحيصا وافاضة، فكان أن نجح هذا الجمع المترامي الاطراف من بقاع الافق المعرفي لإبراز ظواهر المرجعية في مختلف الوجوه ، وقد حقق سبعا علميا متعدد الجوانب،

وهاهي بحوث المؤتمر تنشر في هذه المجلدات الضخمة ، وكانت الرغبة أن أكتب مقدمة لها بين يدي الموضوع فكان هذا البحث،  
التواضع:

## المرجعية عند الإمامية

## أولاً: البداية الأولى

كان رواية الحديث من الإمامية في عصر الكليني (ت ٣٢٩هـ) وعصر الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) بداية صالحة لتكوين الكيان المرجعي في خطوطه الأولى، فقد كتب الكليني موسوعته الحديثية: الكافي فروعاً وأصولاً، وتبعه الصدوق فدوّن (من لا يحضره الفقيه) استخلاصاً من الأصول الأربعمئة التي دوّنها رواية الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، والتي فُقد قسم كبير منها، وبقي شيء كثير منها أيضاً فحفلت المدوّنات الحديثية الكبرى على ما بقي منها، بالإضافة الى الروايات التي صحّت نسبتها إلى الأئمة، واعتبر سندها عند المؤلف، وكان إكمال هذه المسيرة العطرة على يد الشيخ الأكبر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، فألّف كتابيه (التهذيب) و(الاستبصار) وبذلك تمت الكتب الحديثية الأربعة المعتمدة عند الإمامية.

وكان ازدهار مدرسة الحديث، وحركة تدوينه في عصر الإمام الصادق تشكّل العصر الذهبي لحفظ تراث الإمامية من التدهور والضياع رغم الضغط السياسي الذي تعرّض له الفكر الإمامي في العصر العباسي الأول.

فقد ذهب المحقق الكبير الشيخ آغا بزرك قُدّس سره الى هذه الحقيقة، وترجم لأكثر من مائتي مصنف من تلامذة الإمام الصادق عليه السلام ألفوا سبعمائة وتسعة وثلاثين كتاباً بالإضافة الى مؤلفي عصور الأئمة، وقد اعتبرها من الأصول<sup>(١)</sup>.

وذكر أن لهشام الكلبي أكثر من مائتي كتاب، ولابن شاذان مائة وثمانين كتاباً، ولابن دؤل مائة كتاب، ولابن أبي عمير أربعة وتسعين كتاباً<sup>(٢)</sup>.

وكان كتاب (الكافي) ويليهِ (من لا يحضره الفقيه) نموذجاً فقهياً يعتمد رأي أهل البيت عليهم السلام في الفروع الفقهية، وكان هذا النموذج منظماً تنظيمياً جديداً يشمل أبواب الفقه كافة.

وكان ما فيها عبارة عن أحاديث تُمثل الفكر الفتوائي معتمداً على النصّ وحده منقولاً بدقة وأمانة وإخلاص، وكان هذا التوجه إرهاباً بميلاد المرجعية العليا للإمامية، في ضوء توقيع صاحب الأمر عليه السلام، وهو يستعمل (فارجعوا) في قوله: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم)<sup>(٣)</sup>.

حتى إذا برز الشيخ المؤسس محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (٣٣٨-١٣٤١ هـ) فكان بحق المرجع الأعلى للإمامية لما نظّمه من شؤون الفتيا، وما ألفه من كتب الفقه، وما فرغه من مؤلفات علم الكلام، وما استقطبه من فضلاء التلامذة، والمرجعية مدينة الى تدقيقه وتحقيقه وريادته الأولى بها ألقاه لنا من الأثر الفاعل في تجديد الحركة الفقهية ضمن مناهج جديدة لم يسبق إليها من ذي قبل حتى عدّه العلامة الحليّ من أجلّ مشايخ الشيعة ورؤسهم وأستاذهم، وكلّ من تأخّر عنه استفاد منه.

(١) آغا بزرك/ الذريعة الى تصانيف الشيعة ٦/ ١٣٧٤-٣٠.

(٢) المرجع نفسه ١/ ١٧.

(٣) الكليني/ الكافي ٣/ ٥٥.

وأحصى له الأمين الحسيني العاملي نحواً من مائتي كتاب ورسالة في الفقه والكلام<sup>(١)</sup>. وخلفه على المرجعية علم الهدى السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) تلميذ الشيخ المفيد، فسار على منهجه في الفقه، وطوّر في علم الأصول، فكان رائداً من الرواد الأوائل فيما أبقى لنا في (الذريعة) من آراء، حتى إذا لبى نداء ربّه خلفه على المرجعية شيخ الطائفة: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠ هـ) فأستقلّ بالمرجعية، وهو ينشر علمه في الآفاق. ويفتح باب الاجتهاد مؤصلاً ومحراً ومفتياً ومدوناً على أسس جديدة، وبمنظور جديد حتى أُسند إليه الخليفة القائم بأمر الله كرسي الكلام، وكان لا يُعطي إلا لأبرز علماء الإسلام في عصره، ولما حدثت الفتنة (فتنة السلاجقة) في عهده، وكُبت عليه داره، وأُحرق كرسي الكلام، هاجر هجرته الميمونة المباركة إلى النجف الأشرف عام (٤٤٨ هـ)، فأسس الحوزة العلمية هناك، والتي لا تزال قائمة حتى اليوم في ظلال سيّدنا ومولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في النجف الأشرف.

وما زالت المرجعية في النجف الأشرف تتبوأ مركزها الريادي في الفقه والأصول والحديث والفلسفة والكلام، وعلوم القرآن، وهي تنشر ألوية العلم بمنأى عن الاتجاهات والميول، لتؤدّي رسالة أهل البيت عليهم السلام في الحفاظ على شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم.

### ثانياً: المرجع ذو هدف رسالي

لو وقفنا عند كلّ مرجع من مراجع الإمامية دون تعيين في ذات أو زمان أو مكان؛ لوجدنا سيرته القيادية تستلهم أهدافاً معينة قد تنحصر في عمومها بثلاث ظواهر:

الظاهرة الأولى: متابعة أهدافه الرسالية التي تقوده إلى رضا الله تعالى في كلّ تحركاته القيادية بحيث لا تأخذه في الله لومة لائم، فهناك هدف مركزيّ أصل هو الاندماج الحقيقي في ذات الله روحاً وفكراً ورسالة.

(١) ظ: الأمين الحسيني العاملي/ أعيان الشيعة ٤٦ / ٢٠ وما بعدها.

الظاهرة الثانية: استيعاب خدمات الناس بكل طبقاتهم، وتحقيق آمالهم اقتصادياً واجتماعياً، والدفع بهم الى الخير المأمول، أمراً بالمعروف، وناهياً عن المنكر، منفتحاً عليهم في ذهنه ونفسه ويديه، ومتجاوباً معه نفسياً وروحياً بإزاء نشر أعلام الدين، والترويج لسنن الأنبياء والأوصياء، وبرمجة أنظمة وكلائه في السفارة والتمثيل في القصابات والمدن وعواصم العالم، وتيسير ما يمكن طبعه ونشره من إطروحات علمية.

الظاهرة الثالثة: مراقبته لذاته في المتابعة العلمية والفقهية، وذلك بالتزود المنظم من فنون العلم والعرفان، والاضطلاع بمهمة الإضافة والتجديد، فلا يكتفي بكونه الأعمى حتى يضيف الى علمه علماً، والى تراثه جديداً، والى استنباطه إفاضة، فهو في عمل مستمر وحركة دائبة، تطوّر في الموجود، وتحاول الاستزادة ممّا هو متوافر في الأصل، وبحاجة الى التمحيص والجهد لتقديمه سائغاً لرواد الثقافة الدينية المتجددة في العرض والأسلوب ممّا يحقق أهداف المرجعية المؤسساتية التي تضع الأمر المناسب في الموقع المناسب، وتتبع الخطوة الموقفة الهادفة بخطوات أكثر توفيقاً، وأجلّ هدفاً، وأعلى استثماراً حتى لتعود هذه الظاهرة بالدعم الفعلي الأيديولوجي للظاهرتين السابقتين، وفي هذا الضوء يبرز نجم المدرك الرسالي للمرجع الديني.

إنّ تحقيق هذه الظواهر في المستوى العملي كما هو حاصل بالفعل لدى المرجع الرسالي الناهض يُكوّن التفافاً جماهيرياً حول المرجع باستجابة تلقائية دون تخطيط مسبق، ويكون الاصطفاف الشعبي مترافقاً وراء قيادة متنوّرة تعايش المناخ الاجتماعي في أبعاده المترامية الأطراف، وتواكب التحرك الطبائعي لمسيرة الإيمان الخالد، كلّ ذلك يجري كما جرى دائماً بعفوية مطلقه تؤكد مبدأ الاستعانة بالله وحده، وتفجّر الموقف باتجاه إيجابي دون استعداد ضاغط، أو إلزام مفروض، وإتّما هو الاندفاع الرسالي البريء.

وسرّ ذلك - كما هو متواتر معروف - أنّ ليس في مراجعنا العظام من طلب المرجعية

لنفسه منصباً، أو جرّ النار الى قرصه كما يقولون، بل يشير إليه أهل الخبرة من ذوي المعرفة والدين والتقوى، وتلتقي كلمات الأعلام في حقّه علماً وزهداً وورعاً، حتى إذا تمت هذه الأوليات بحريّة مطلقة، وبوضع الرجل الأول في خصائصه وشرائطه في الموقع، اتكل على الله تعالى، ونهض بعبء المرجعية مخلصاً، وشمر عن ساعديه مناضلاً، وذهب كل مذهب مشروع لإعزاز كلمة الله في الأرض، لا تأخذه في ذلك لومة لائم، ومن هنا تكون ثقة الأمة به عالية، وإخلاص الشعب المسلم له متميزاً، ومن خلال ذلك يتبلور التلاحم العضوي بين فصائل المجتمع وقيادته في تفاعل وتجاوب كبيرين، فهو يضحّي من أجلهم بالنفس والراحة والوقت، وهم يضحّون من أجله بالإنصات والاستماع، ويفدونهم بالآباء والأبناء، قربةً خالصةً لوجهه الكريم.

وهنا تحصل عملية الاندماج الكلّي المدهش بين الشعور المتدقّق بالمسؤولية وبين النظر للمصلحة الإسلامية العليا، دون أنانية أو ذاتية أو فتوية، فيكون الرمز الصالح للناس، ويكونون الأولياء المخلصين للمرجع، إذ ليس ثمة من مدرك فردي أو لحاظ ذاتي، وإنّما هي المصلحة الدينية العليا، التي يرحو بها الناس الخلاص من الدنيا، والأجر والثواب في الآخرة، في هدف مزدوج بناءً، وقلماً اجتمع ذلك إلّا في ظلال المرجعية الرشيدة.

ويمكننا القول هنا بوجه عام: إنّ وحدة الهدف في هذا التوجّه الفريد هي التي تقود الأمة الى وحدة الصف، فيكون المؤمنون جميعاً كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً.

ولم يتفق استقرائياً، ولا مرّه واحدة، أنّ عمل المرجع الرسالي عملاً من أجل صالح خاص يضحّي بمصالح الآخرين، لأنّ الوازع الديني يأبى ذلك، والسلوك المستقيم والعدالة القائمة يدعوان الى الورع والزهد بالعناوين الثانوية، وبالاعتبارات الزائلة ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة الجمعة، الآية: ٤.

## ثالثاً: تعدد المرجعية

قد تتعدد المراجع في الزمن الواحد والعصر المتقارب في طول واحد حيناً، وفي عرض واحد حيناً آخر، وهذا التعدد يوحى بملاء الساحة في الفقهاء، وهم - بالدرجة الأولى - الأدلاء على الله في عصر الغيبة، وهم وحدهم القادرون على إدارة دفة الاجتهاد والإفتاء، وهم عادة يد واحدة على من سواهم، وكان هذا التعدد - من خلال وجهة نظري - من فضائل الفكر الإمامي العظيم، فهو يدأب ويكدح ويجد ليهيئ من كل عصر وكل جيل عدة مراجع يتبوأ أبرزهم المنصب الأعلى، والاكثرون في الظل ينتظرون دورهم، بل دورهم هو الذي ينتظرهم، فيستبقون الى الخيرات واحداً واحداً، وفي إشعاع جهودهم القيادية والرسالية تبلور أفكار المذهب الإمامي، وهي تتقلب في مراحل النمو والتطور والأصالة، وهذا ما ينجم عنه ترسيخ قاعدة الإبقاء على الفكر من الاضمحلال والعدّ التنازلي كما يقال.

وهذا التعدد في جوهره ليس مشكلة بقدر ما هو رحمة وإفاضة، فبه إحياء للسنن والفروض، وإحاطة بالمسائل والفروع، وتعدّد لوجهات النظر العلمي في تنافس محبب لدى الله ورسوله، فكلّ يعمل بطريقته الخاصة، وبما يوحيه اجتهاده في تعزيز الآراء الفقهية، وتحكيم النظر العقلي والنقلي في تراث النبي والأئمة صلوات الله عليهم.

وكان التعدد المشروع مناراً يفرز المرجع الديني الأعلى الذي يتجه إليه المراجع بعامة، ليكون مثلهم الأعلى.

وقد يقال: بأن تعدد المرجعية يخلق تجمّعات فئوية غير محمودة، ويمثّل سلبيات متناقضة في المناخ القيادي للمراجع العظام، بيد أن نظرة فاحصة تبّد هذه الضبابية الموهومة، إذ السلبيات تنطلق من شرائح بعيدة عن الوعي الديني المتفتح، تلك الشرائح

مَن يحيط بالمركز، ويعيش فيه على الهامش لا في القمة، ولا في استصدار القرار، والمرجعية ذاتها بمنأى عن هذا التوجّه الجانبي المفروض، لأنها تواصل عطاءها الثرّ بإنجاب كبار الفقهاء في ظلّ عناية إلهية خاصّة دون أساليب دعائية، أو ممارسة للضغط في الاستقلالية لمنصب قيادة المرجعية الحقّة التي لا تمنع في رسالة المرجعيات المتعددة في الحال، لتهيئ المرجع اللاحق كما هو أهله في حالة غياب المرجع السابق له.

أمّا الاختلاف الفقهي بين المراجع، فهو حق طبيعي لكلّ مرجع إذ يمارس الفقيه حياته العلمية باستنباط الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية وصولاً الى الواقع، سواء أكان دليلاً على ذلك قطعياً أم ظنياً، فهو لا يعارض إن كان صحيح المستند والمدرك، ولكنه يناقش ويعارض ويحابه بأدب لو لاح أنّه استند إلى مدرج خاطئ بنيت عليه نتائج خاطئة.

التعدّد المرجعي ظاهرة حضارية في الفكر الإمامي يُنبئ عن عدم خلوّ الميدان من قادة العلم الشرعي الموصل الى الله تعالى، أمّا المرجع الأعلى فإنه يبرز تلقائياً، وتجتمع عليه الكلمة دون إجماع خارجي، أو ملحظ سياسي، فهي قضية شرعية خالصة. وإن ارتبطت بقيادة الأمة إلا أنّ بعضهم يجرّها الى الحاكمية، وبعضهم يذهب بخلافه.

#### رابعاً: إدارة المرجعية

عادة ما تستعين المرجعية لإدارة شؤونها بهيئات ولجان وجماعات وافراد.

١. فهناك هيئة الإفتاء، وهو عبارة عن مجموعة من ذوي العلم والاجتهاد والخبرة، ويتولّون أمرين مهمين هما: إجابة النظر في كبريات المسائل العلمية، وعادة ما يجتمعون في ديوان المرجع بحضوره وتطرح تلك المسائل، وتُثار حولها المناقشات، ويضطرم الجدل العلمي، وكل يُدلي بحجّته حتى يصلوا الى نتيجة في قناعة تامة أو

مقبولة، والأمر الثاني: المبادرة الى الإجابة الخطيئة عن الأسئلة التي تصل المرجع من القصابات والأقاليم، فيجاب عنها وفق فتاواه، وعادة ما تقسم على أفراد وأشخاص لثلاً يزدحم العمل على بعض دون بعض، ومهمة هذه الهيئة من أصعب المهام، إذ عليها تتوقف إدارة المرجع الإفتائية، وفيها من العسر والحرج والجهد ما لا يعلمه إلا ذووه، وبعد إنجاز الإجابات تُعرض جميعها على المرجع فيدقق فيها النظر، وقد يحذف وقد يضيف وقد يقرّ.

٢. وهناك هيئة استشارية لدى المرجع يشاورها في الرأي ويعاودها في النظر في الأمور الاجتماعية والدينية والشؤون العامة، فهو يستفسر عما ينبغي وهي تجيب، وهي تتبرّع في الحديث مجتمعه أو متفرّقه مع المرجع في شؤون الساعة، وأحداث المناخ، وهي قد تعرض بأرائها على المرجع في مهمّات الأمور، وعليها أن تشير وعليه أن يرى، فلا يفرض عليه شيء، وعدم اخذه برأي أحد لا يضير شيئاً، ولا يعكّر صفواً، فالقضية مبنية على قرار المرجع بعد أن يُشار عليه بدقة وأمانة واحتياط، وعمل هذه الهيئة فرادى ومجتمعين من أكثر الأعمال صعوبة ومسؤولية، فيجب عليها التحرّز الشديد، وإبداء الرأي السديد، وإثراء السّاحة بما هو أصيل وموضوعي دون الانفعالات التي تتسم بالحدّة والمشاعر المؤقتة.

٣. لجان المشاريع، أدركنا المراجع، ولكل منهم مشاريعه التي يرى أنّها متعيّنة التنفيذ، فمضافاً لإدارة شؤون الحوزة من كلّ جهاتها، والقيام بمهامّ الدرس العالي-البحث الخارج- ومتطلباته، هناك جملة من المشاريع التي يحقّقها المرجع بحسب توجّهاته، كإعمار المساجد، وبناء المعاهد العلمية، وإدارة شؤون المرضى، وإشادة المكتبات العامة، وترميم المرافق الحياتية الضرورية، وإنشاء المؤسسات الخيرية، وإعالة الايتام والمحرومين، والإنفاق على الفقراء وذوي الحاجة، وهذا ما يحتاج الى رجال أمناء أتقياء، وجهود متظافرة حتى تنهض بهذه الطروحات المتعددة، وعادة ما يستعين المرجع بأهل الأمانة والخبرة في كلّ شريحة من هذه الشرائح.

٤. الشؤون المالية: وطبيعتها من أشكال الواجبات المرجعية لإدارة، وأكثرها مشاكل، واشدها تحملاً ومسؤولية، وأضخمها تشعباً ووعورة، وبها يعاني المسؤولون عنها مرارةً وغصّةً وعتناً، فيضيقون بها ذرعاً، ويترعون إفرازات شتى الآلام، وعادة ما يواجه المرجع من قبل الأنانيين انتقاداً شديداً قد لا يرحم، وقد يتجاوز حدود اللياقة، حول كل من يختاره للنهوض بالأعباء المالية من ذوي الصيانة والاحتراز والمعرفة والخبرة، فهم لا يرضون عن أحد، شأن المجتمعات المتخلّفة، ويبدأ التجريح صامتاً أو علناً لأسباب مصلحية أو انانية لا علاقة لها بمقتضيات الأحوال.

هناك سؤال يطرح نفسه في هذا الجوّ المحموم، وهو يتكرر مع كل مرجع، ويتردّد بمناسبة وغير مناسبة، هذا السؤال أو التساؤل: لماذا يعتمد المرجع أبناءه بإدارة هذا الشأن. ولماذا لا يضع لجنة متخصصة؟ أو مؤسسة مسؤولة عن إيرادات المرجعية وصادراتها؟ والجواب يكون من ناحيتين، ناحية المرجع أولاً، وناحية الواقع ثانياً فالمفروض بالمرجع أن يكون في أعلى درجات العدالة والوثاقة، وإذا كان كذلك فهو أعلم وما يصنع، وليست لديه مناصب إدارية بمفهوم الدولة، وإنما لديه بعض الأموال التي يجب أن يشرف على مصارفها ووجوهها الأمثل فيما يعتقد، وإذا كان المرجع بهذه الصفة من التقوى والحيلة فما يضره أن يعين بعض أبنائه لمثل هذه المهمة الشاقة، وهو أعلم بهم في علانيتهم وسرهم وهو أخبر بلبيلهم ونهارهم، وهو المقوم لأشخاصهم عدالة وخبرة، وعادة ما يكون الولد الموثوق به أكثر حرصاً من غيره على شؤون أبيه، والأب يكون منفتحاً على الثقة من أبنائه في أسرارهم وقضاياهم دون خشية وارتياب، وقد يكون التعامل في هذا الملحظ مع غير الأقربين فيه عسر وجرح، وقد يقتضي التقيّد بمجاملات لا ضرورة معها، ولا اضطرار إليها، لو كان الأمر مع الأبناء. ومن ناحية أخرى فليس المرجع عادةً مبسوط اليد، ليتصرّف في حرية كاملة، فكثير من شؤونه تُحاط بالسرية التامة، إذ طبيعة العمل تستدعي السرية، ولكل مرجع اجتهاده الخاص بهذا المضمار.

والقضية المالية هي التي يدور بها فلک الإحساس بالاستزادة، فقد (أهلكهم الدينار الأصفر والدرهم الأبيض) كما ورد في المأثور، وهؤلاء هم أولع الناس لساناً بمن يمنع عنهم ما لا يستحقون، وللحقوق الشرعية مواصفات في الإنفاق، وشرائط لا ينبغي تجاوزها، فلا توضع في غير موضعها، ولا تصرف إلا بمدرکاتها المحددة، وأبناء المرجع مأمورون من قبل أبيهم منصباً، ومخولون في قبله باعتبار المركز تخويلاً عاماً أو خاصاً، فليس لهم إلا الإدارة التنفيذية، وعليهم مراعاة ذلك، وعليهم أن لا يتجاوزوا الصلاحية قيد شعرة قط، والأمارات الشرعية هي التي تحدّد نوع احتياج الآخرين كماً وكيفاً، والتحرّز الشديد هو سبيل النجاة في هذه المتاهة، إذ لا بد من التصدي لها بحذر ويقضة وحسن تأتٍ للأمر، فهناك الكذب والمحتالون، وهناك الشرائع غير المتحرّجة، وهناك الاحتياج الحقيقي، وهناك الوضع الذي يشكل حلّه والوقوف على مدى صحته، والقائم على هذه الشؤون عادةً في كآبة مستمرة نتيجة اضطلاعهم بمهمّة الفحص المضمّن فهو معنيٌّ دون سواه بإعطاء كلّ ذي حقّ حقه، والتأكد من ذلك جوهرياً بحسب الطاقة البشرية، وإلا فقد خان الأمانة، وفرّط في الأداء.

وهؤلاء جميعاً، يريدون من الحقوق جميعها، وهنا يبدأ الانشطار الأخلاقي في الردّ والاتهام، وقد يصل إلى الشتم والسباب دون مسوّغ، لذلك فالمعرفة الحقيقية لمواطن الحاجة قد لا يغني عنها ظاهر الحال، ولا الإلحاف في السؤال، ولكن ميزة التقوى إذا توافرت في السائل استراح بها وأراح غيره في معطياتها. فالورع هو الذي يقيد هذا السبيل الوعر.

وموجة الفقر والفقراء عارمة، قد لا تستوعبها الحقوق لدى المرجع، فلا تسدّ الاحتياجات كلّها، ولا ترفض كلّها، بل يتحتمّ تقديم الأهمّ فالمهمّ وهكذا يكون التفاصل بين حالة معقدة وحالة اعتيادية، فيكون العطاء الناقص بديلاً عن الحرمان الكامل، وهو ما تفرضه حقيقة المورد المالي المحدود، وتحتمّه طبيعة الفحص الكاشف عن الاحتياج.

أما الابتزاز غير المشروع، والإلحاح غير المهذب، في إرادة العطاء غير المتوازن دون مبرر شرعي، فلا أمانة كاشفة ولا ثقة متوافرة، فهذا مما يزيد حياة القائمين على تويي الشؤون المالية عناءً وبلاءً واشمئزازاً، وهم مع هذا محتسبون في إدارة هذه الفوضى الشاملة، وإذا كان الأمر كذلك، فالسلامة من الخطأ قد لا تتحقق في كل أبعادها، وما لا يدرك كله لا يترك كله.

ويريد المجتمع الواهن أن يكون أبناء المراجع أقل قدرًا مما هم عليه، بل يريدون منهم خدمة صغاراً، وقد لا يتحقق هذا عادةً، فتبدأ الانفعالات في اجتياح العلاقة الاجتماعية بعيداً عن الروح الموضوعية في المعالجة والتعامل، وقد يتصور أحدهم أن التعالي من صفة هؤلاء الأبناء، وليس الأمر كذلك، بل هم قد يصل بهم الجزع الى حد التجاوز على الراحة والمداراة والمجاملة، نظراً للزخم الهائل الذي لا تنهض به إمكانيات الاستقبال لكل أحد، والإصغاء الطويل في وقت ضائع مهدور، وقد يصحب ذلك من قبل الناس أو بعضهم ادعاء طويل عريض قد يصح وقد لا يصح، كل ذلك يقابله أبناء المراجع بصبر وروية وأناة، ويعالجون بصمت ومعاناة، ومع هذا كله، وفوق هذا كله، فقد يقال لماذا لا يعتمد المراجع على سواهم؟ ولماذا لا تكون المرجعية مؤسسية؟ ولماذا لا توزع الأعمال؟ والحق أن المراجع لا يعتمدون أبناءهم دون سواهم فهناك الكتبة، وهناك الحفظة، وهناك المستودعون على الأسرار المالية، وهناك المخولون على الصرف الشرعي، وهناك الأبرار الاتقياء الدائبون على اكتشاف أحوال المجتمع بصدق، وهؤلاء هم المتصرفون الحقيقيون في إطلاق الصلاحيات في الهبة والعطاء، وتفقد مواطن الاحتياج والفقر والفاقة، لأنهم على صلة أكيدة من الفحص المستخبر عن شؤون المسلمين، وتكون عليهم المسؤولية في منظور مزدوج بين المراجع ومراجعيه.

هؤلاء حقاً - عدا سواهم من المسؤولين - هم المجاهدون في سبيل الله جهاداً فعلياً قائماً على فلسفة نكران الذات وترك الاعتبار، وكبت النفس وهم متوافرون على

الانخراط العملي في خدمة صاحب الأمر عجّل الله فرجه، وتحقيق معنى الانتظار له إيجابياً، فكم من وقور وقف على مسكين فأنقذه قربةً الى الله تعالى، وكم من عزيز نفس حمله التواضع الى السعي الحثيث في سبيل إنعاش المحرومين، وكم محاولٍ في مجاهدة ونصب أن يرتفع بمستوى الفقراء الى حضيرة الأغنياء، وكم من مستنقذٍ للمضطهدين بؤساً وجوعاً، ليصل بهم الى حياة أفضل نسبياً، وماذا على المرجع وأبنائه والعاملين معهم من ضير، وهم يتسلمون الحقوق يميناً، ويسلمونها يميناً أيضاً، فهم وساطة حبٍ وعطفٍ ورأفةٍ وإحسان.

#### خامساً: دعاوى سلبيات المرجعية

لا يزال العبث اللاأخلاقي، والوعي المتخلف غير المسؤول، يبحث عن سلبيات في المرجعية لم تكن، ويتحدث عن أوهام وأساطير في ذهنه لم تخلق بعد، فهو معنيٌّ بالسلبيات وآثارها، ووضع العراقيل في مواجهة ثغراتها الموهومة، دون اللجوء الى ركن وثيق في الورع والاحتراز.

فقد يُقال تشهيراً: بأنّ انفراد أي كائن إنساني مهما كان عادلاً ثبثاً، قد يعني تفرّده بالقرار، والتفرّد بالقرار نوع من الدكتاتورية الفردية، وإذا كان المرجع دكتاتوراً فهناك الكارثة المتوقعة في كلّ اللحظات الزمنية الآنية والمستقبلية.

وهذا القول محض افتراض لا يُمثّل حقائق الأشياء، ولا يحظى بكثير من الصّحة، فالمرجعية العليا بانحصارها بالمرجع الأعلى لا تعني بالضرورة انفراد ذلك المرجع في القرار دون ملحظ استشاري أو شوروي، بل هو خاضع لكلّ اللمسات الدقيقة التي يكون آخرها قرار المرجع.

وقرار المرجع تارةً يكون مركزياً، وهو أصل المهمة العليا التي ينهد لحملها، وهو القرار الفتوائي الفقهي الكاشف عن رأي الفقيه في الأحكام، وهو وإن كان من تخصص المرجع الدقيق، ولكنه قد يخضع للإثارة في مجلس الإفتاء الأعلى الذي يجتمع عادةً في حضرة المرجع، وهو برئاسته، وتطرح فيه كبريات المسائل الفقهية بأدلتها التفصيلية، ومن ثم يتوصل معها الى صيغة نهائية في ضوء قناعات علمية لا سبيل الى طرحها، فتكون ملزمة للأخذ بها، فيتقيد بها حتى المرجع نفسه فنياً وعلمياً، لأنها وحدها هي التي يتخذها المرجع أصلاً فتوائياً ولأنها حصيلة البحث الموضوعي المكثف القائم على أساس الدليل والبرهان.

وهذا لا يحصل إلا في بضع مسائل معقدة تحتاج الى هذا النوع من التدقيق، أما المسائل الاعتيادية فيجيب عليها فوراً بناء على قناعته العلمية، وهذا محض اختصاصه الذي لا ينازعه فيه أحد.

أما في المسائل الهامشية والجانبية التي يبتلى بها المرجع باعتباره كبير الأمناء على شؤون الدنيا والدين، كتسليم الحقوق وتوزيعها، وتوليّ التبعات في الوصايا والتكليف الشرعي الإضافي التنفيذي، ونقل الحق من العين الى الذمة، وإدارة شؤون الولاية على القاصرين وإضرابها، فهذه المسائل وإن كانت أساسية لتعلقها بالمرجع وحده، ولكنها هامشية بالنسبة للهدف المركزي الأول وهو الإفتاء.

وأغلب هذه الموارد مالية وغير المالية قد تقوم عليها الأيدي الأمنية بحسب الظاهر، فلا يُتطلب من المرجع أن يعين ملائكة في هذا الجانب، وإنما أهل الثقة بحسب الموازين المتبعة شرعاً، فمن أدّى واجبه بأمانة وإخلاص فهو المطلوب، وإلا فيُعزل ليُستبدل بغيره من الثقات الأمناء.

وأما القرار السياسي الذي يتطلّب رأي المرجع لقيادة الجماهير في مجالات الضرورة القصوى، فيعود تقديره الى التكليف الشرعي للمرجع بحسب ما تتجمع لديه من مسوّغات ومبرّرات ضمن الاستشارة والاستئناس برأي الآخرين لدرء المبادئ الوافدة، وحماية الثغور، وحفظ بيضة الإسلام... الخ.

أمّا التورط في الدماء، فما اشد حرج مراجعنا في هذا الملحظ، فلا فتوى في جهاد أو دفاع إلاّ عند الضرورة القصوى، ولدى إخفاق كلّ وسائل الدفاع السلمية، وهذا ما تشهد به حوادث التأريخ المتكررة في حقب قد تكون متقاربة.

بعد هذا العرض الموجز، لنتساءل: أين تكمن سلبات المرجعية المزعومة؟ وكيف؟ لا هذا ولا ذاك ولكنّه التمرد على مظاهر القيادة الرسالية الرشيدة بغية استبدالها بزعامات تتحكّم فيها الأنانية والمصلحية وعدم التورّع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلّى اللهم على محمد وآل بيته الطاهرين

النجف الاشرف

محمد حسين علي الصغير

## الدور الديني لمرجعية النجف المعاصرة

### في صناعة السلام بين أهل الأديان وبناء الدولة المدنية

الاستاذ المتمرس الدكتور

عبد الامير كاظم زاهد

المقدمة:

تؤدي الأديان التي يعتقد بها البشر وظائف اجتماعية وسياسية مهمة فضلا عن وظيفتها الروحية ، وتتدخل في صياغة قيم السلوك الفردي والمجتمعي والدولي ، لاسيما تلك الأديان شديدة التأثير على أتباعها من جهة المضمون والتي تملك آليات الضبط والانقياد لمؤسساتها التي تؤدي دورا مرجعيا ، والنماذج الموجودة اليوم في العالم الإسلامي المسيحي الفاتيكان والكنيسة الشرقية وكنيسة اليونان والكنيسة القبطية ، والأزهر والمرجعية الدينية للشيعنة في قم والمرجعية الدينية في النجف ويمكن تقسيم هذا الدور إلى نوعين ، دور إيجابي وآخر سلبي ، ويؤدي الأول إلى العيش السلمي ويحقق التقدم والأمن ويفضي الثاني إلى فقدان الاستقرار واثارة النزاعات والحروب والصدمات على خلفية فكر إقصائي متعصب عدائي النزعة تحريضي الخطاب ، يعبئ أتباعه ويدفعهم لممارسة العنف تحت دوافع دينية .

ومن الأسئلة المهمة للبحث : التي يحاول البحث إن يجيب عليها

هل الوظيفة المرجعية لمرجعية النجف ناتجة عن طبيعة التكوين الفكري للنجف الاشرف من حيث التاريخ والجغرافية الحضارية الكاشفة عن نوع القيم وطبيعتها ؟ هل الأساس في مواقفها ووظيفتها السمات المنهجية والمعرفية لمدرسة النجف الدينية ، أو الأساس عوامل الصيرورة التاريخية والسوسولوجية لهذه المرجعية ؟ مثل التزامها

بأسس عملية الاجتهاد وأسس التفكير النقدي والمنهجية المقارنة في المعرفة الدينية والاهتمام بالمعاصرة والبرهانية في المنهج التاهيلي

في محاولة للكشف عن الماورائية في صنع القرار مع الأخذ بالاعتبار عنصري الثبات أو التحول ، وتطور المستند المنهجي لذلك التفكير والمستجدات النظرية الناتجة عنه بالأهداف والنظريات الفكرية. مثل اجتهاداتها المعاصرة في المجالين الاجتماعي والإنساني مثل تبدل موقفها من التنوعات العقائدية في العالم ثم دراسة وتحليل ابرز مواقفها المعاصرة إزاء الاقتتال الطائفي في العراق بعد عام ٢٠٠٣ وموقفها من هجوم داعش عام ٢٠١٤. ويرصد البحث في مرجعية النجف المعاصرة وسائلها للوصول إلى أهدافها وتصوراتها ، وهي على نوعين الوسائل الأساسية ، والوسائل الإجرائية اليومية .

فالبحث : محاولة رصد تحليلي للأسس العامة للتفكير المجتمعي في مرجعية النجف ، وأهدافه ووسائله في صياغة الحركة التاريخية لأتباعها وقد قيدناه بـ (المعاصرة) ليكون الرصد على مدى القرن الماضي (القرن العشرين) والتزمنا من وظائفها بوظيفتين صناعة السلام المجتمعي ، وبناء الدولة .

النشأة التأسيسية والجغرافية الحضارية للنجف :

تقع مدينة النجف الاشرف في جنوب العراق وتبعد عن بغداد بـ (١٥٠) كم ، وتبعد عن (بابل) بعمقها الحضاري الضارب في وادي الرافدين (٥٠) كم ، وتبعد عن الحيرة حاضرة المسيحية المشرقية التي تضم (٣٣) ديورا وكنيسة بـ (٢٠) كم ، كما تبعد عن الكوفة التي المدرسة الأولى للمعارف الدينية المتعددة خارج جزيرة العرب والمصره عام (١٧هـ) عشرة كيلومترات .(١)

فجغرافيتها الحضارية بابلية - مسيحية - كوفية ، فإن هذه الثقافات في جغرافيتها بما فيها من آثار وذاكرة ومعرفة وقيم وتوجهات قد تناقلها الزمن ، فتأسست النجف عام (٤٠ هـ) عندما (دفن) في ثراها شخص عظيم الشأن في الحكمة والعلم والعدل والقيم الإنسانية وهو علي ابن أبي طالب (ع) (٢) وصار القبر محط أنظار أتباعه الذين يستلهمون منه قيم الشموخ والتفرد ، وكانوا يزورونه مرارا حتى نهاية القرن الهجري الثاني الذي أصبح ((مزارا علنيا مقصودا)) (٣) وكانت تجرى فيها آنذاك مراسيم منح إجازات الرواية والاجتهاد (٤) فقد بدأت تتكاثر حول المرقد الشريف بعض البيوت كبدايات لتشكيل المدن وتكاثرت تكاثرا تدريجيا ثم توسع العمران في القرن الرابع الهجري عندما اعتنى البويهيون بالمرقد وعمره وجعلوا له عطايا وهبات وأوقاف (٥) وقد ازداد سكانها تدريجيا رغم أنها تقع على تخوم الصحراء الممتدة للحجاز ، وكونها خالية من مصادر المياه والزرع ..

وكانت مرجعية الشيعة آنذاك قد تكونت في بغداد بعد (٢٥٦ هـ) وهو بدء عصر الإباء الرواة كالكليني ثم تلاه عصر الفقهاء الآباء المجتهدين مثل ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد ، وكانت المعرفة الشيعية .

قرارات صيانة وتطوير المجتمع الشيعي تتقرر في مرجعية بغداد (٥) وأستمر ذلك حتى عام (٤٤٧ هـ) حينما دخل بغداد السلاجقة الذين كانوا يحملون قدرا كبيرا من البداوة والتعصب فهاجموا مرجع الشيعة آنذاك محمد بن الحسن الطوسي وأحرقوا مكتبته ومكتبه سابور وكرسی الكلام وقاموا بإعمال وحشية على خلفية تعصب مذهبي أضطر على أثره الشيخ الطوسي لمغادرة بغداد والتوطن في مدينة النجف وتشكيل القيادة الدينية والعلمية للشيعة في العالم هناك (٦) وعلى مدى اثنا عشرة سنة من توطئه في النجف ، أعاد تدوين المعرفة الشيعية ككتب

التفسير والرواية والفقه والأصول والكلام والعرفان... الخ. ومارس الدور ((المرجعي))

فيها حتى وفاته في (٤٦٠هـ) (٧)

وهكذا نجد أنها بدأت (قبرا) لشخصية عظيمة، ثم صارت مزارا مقدسا للناس، وقد جرت فيه مراسيم منح الأجازات (٨)، ثم صارت مدينة للمعرفة فتنامى في رواقها التدوين والتأليف والتدريس ونقد المعرفة وإنتاجها، وكتبت الأدبيات الأولى للتشيع ثم امتازت إضافة إلى ما تقدم من مهام بأنها مقرنائب الأمام وهو المرجع العام للشيعة، ومنها كانت تصدر التوجيهات العامة والخاصة لأتباع مذهب الشيعة الأمامية فهي إذن (مزار - ثم حوزة دراسات - ثم مقر القرار المرجعي) ومنها تخرج آلاف العلماء المجتهدين على مدى إلف عام إلى يومنا هذا ورعت خلاله الآداب والحكمة والفلسفة والعرفان وعلوم اللغة والتاريخ... الخ رعاية تفكير وتطوير ونقد.

: أسس التفكير العلمي للمرجعية الدينية في النجف

١- خاصية الاجتهاد في مرجعية النجف ومقتضياته

منذ أن انتهى عصر النبوة، أختار المسلمون الأوائل الاجتهاد قرينا للنص واعتمدوه لإنتاج نظرية إسلامية للوجود والقيم والنظم الاجتماعية، وساروا على هذا المسلك حتى أواخر العصر العباسي وكان الفقهاء المجتهدون يتزايدون جيلا بعد جيل حتى عدت حضارة المسلمين حضارة الاجتهاد الفقهي وفي منتصف القرن الرابع الهجري أصدرت السلطة أمرا بإلغاء هذا المسلك وتوقف الاجتهاد في مدارسهم الفقهية، لكن علماء الشيعة الأمامية أصروا على إبقاء الاجتهاد مرجعية إلى جانب النص لاحتواء مستجدات العصور ومشكلاتها، والتزمت مدرسة النجف بتخريج الفقهاء المجتهدين على مدى الإلف عام من عمرها الحضاري، ويقتضى الاجتهاد التوصل إلى ((منهجية

برهانيه لإنتاج المعرفة)) واستخدام هذه المنهجية لتحليل وتوصيف الوقائع والتصرفات وإعطاء حكمها الشرعي .

لذلك فالنجف لا تتعامل مع الدين بنموذجه التاريخي ، إنما بنموذجه الحركي مع الزمن ولكن المنضبط بالقوانين الخاصة بتحليل النص وتلمس المصلحة والمقاصد لذلك يعتقد الدارسون أن خاصية الاجتهاد ، وإعادة قراءة النص الديني في ضوء المتغيرات الواقعية يتعارض مع نظرية ((الإتباع)) السلفية التي تدخل في الرواق التاريخي للدين بدل الحركة في رحبته وفضاءاته .

ومن الاجتهادات التي تميزت بها مدرسة النجف ، احتضانها لأتباع الأديان والمذاهب الأخرى بوصفهم مواطنين عراقيين والاعتراف الواقعي بوجودهم الفكري والعقائدي في جميع أنحاء العالم وتجسد ذلك بمواقف عملية منها :

دعوة المرجعية الدينية للنجف المسيحيين العراقيين إلى عدم مغادرة العراق رغم ظروفهم الصعبة<sup>(٩)</sup> وإغاثة تجمعاتهم بعد النزوح أبان أزمة هجوم داعش على سهل نينوى<sup>(١٠)</sup> ، بل استضافة بعض في مدن إسلامية شيعية مثل النجف وكربلاء<sup>(١١)</sup> . وفي ذلك تمييز واضح عما تتخذه (مرجعيات دينية أخرى) ترى عدم التعامل معهم وأحيانا تحرض ضدهم ، ويصدر عنها تحريم تقديم أية مساعدة لهم وتتناقل كتبهم ذلك بروايات كثيرة بينما تشدد مرجعية النجف على ضرورة إدامة الحوار والتفاهم مع علماء الأديان والمذاهب- وترى أن لا يقتصر ذلك على وقت الأزمات ، بل تطلب مرجعية النجف أن يكون حوارا مستمرا في جميع الأوقات<sup>(١٢)</sup>

وتعتمد المرجعية معادلة تراتيبية ، وهي أن وظيفة الأديان للبشر هي الإسعاد وأن السلام هو جوهر سعادة البشر وهذا لا يتحقق إلا بقبول الآخر واحترام رأيه ، ولا يتم هذا إلا بالحوار ولا يمارس إلا بعد التأسيس النفسي والعقائدي بان الآخر يحمل جزءا

من الحقيقة ولازمة هذا الاجتهاد اعتبار التطرف والتعصب بوابة لإجهاض السعادة والخير للبشرية وهو من جنس الضرر المحرم شرعا

ويستند اجتهاد مرجعية النجف في هذا المسلك إلى آيات من القرآن الكريم وأحاديث نبوية وإحكام وثيقة المدينة ، وسيرة الأمام علي (ع) وما وصل من أقوال لأئمة آل البيت ع بسند صحيح من ذلك مثلا .

- قول الأمام علي (ع) لمالك ((وأشعر قلبك للرعية بالمحبة ولا تكن عليهم سبعا ضاربا تغتنم أكلهم ، يا مالك أن الناس صنفان أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)) (١٣).

- وترى مرجعية النجف أن المؤسسات الدينية العالمية المعاصرة أمام تحدي كبير هو الترف والتعصب الديني والمذهبي وتحرص إلا تستغل مكانتها ويستغل فكرها لإيقاع الضرر بالناس باسم الدين ، بل عليها هي أن تصنع السلام لكل البشر وأن جزءا جوهريا من هذا السلام المطلوب منها هو تحقيق العدالة لكل النوع الإنساني .ومن جهة الوسائل تعتقد أن هذا كله يحصل أما عن طريق لقاء عالمي لكل أهل الأديان لإصدار وثيقة أممية لاحترام كل المعتقدات وتحريم الإساءة إليها والتأكيد على دور الأديان في أحلال السلام بين البشر .

أوفي عقد اللقاءات الثنائية مع المتصدين للمعرفة الدينية مع أهل المعتقدات كافة لفتح حوارات تفضي إلى التقارب والتعايش وتفتح مرجعية النجف قلبها لاحتضان تلك اللقاءات والمساهمة الجادة فيها . (١٤)

- وكجزء من معطيات خاصية الاجتهاد التي التزمت مرجعية النجف هي العقلانية كطريق ومنهج تفكير الذي صار جزءا مهما من مضمون الفتاوى والإحكام

والنظريات التي تصدر عن المجتهدين والتي تفضي إلى السلام الذي تبتغيه أمم الأرض لاسيما ما كان منه بالتعاون مع المؤسسات الدينية العالمية

- ومن خواص الاجتهاد فإن النقد المنهجي للتراث يعد إحدى ملازمات التفكير النقدي، فلا اجتهاد حقيقي ما لم يراجع العلماء آراء من سبقهم في المسألة أو مقارباتها ، وعند مراجعتهم تظهر مشكلات جديدة فيتناولون حلولها بالنقد والتطوير ويقومون بإكمال نواقصها ، لذلك فنقد التاريخ والذاكرة المعرفية المؤسسة للفكر يعد مضادا فكريا وفلسفيا للكراهية والعنف والتعصب والانكفاء على الذات والزعم بامتلاك الحقيقة النهائية وهو ممارسة ضرورية ولازمة من لوازم التطوير.

أن عدم اعتماد النموذج التاريخي للدين ، ولزوم نقد الفكر الذي أنتجه التاريخ الديني وما تسرب منه إلى دائرة الدين أمران مهمان في أسس تفكير مرجعية النجف ، فيتقرر أن ما حصل من صراع واقتتال وتصادم بين أهل الأديان والمذاهب في فترات تاريخية ليس من الدين الذي يجب أن يتدين به الناس ، بل يناقش كل ما تقدم من أحداث بحسب ظروفها ومسبباتها البشرية وما إذا كان لها سمة الاستمرارية أو هو ظرف خاص بزمه ، وهذه الخاصية الفكرية والمنهجية ربما تفتقدها كثير من الجماعات الدينية فالنزاعات التاريخية حينما تتحول إلى ثار عقائدي يتناسل العنف ويتحول إلى دائرة مغلقة وحلقة مفرغة.

وتقدم مدرسة النجف أنموذجا لاجتهاد يعالج إشكالية التنوع ، وسبل أدارته فكريا وفلسفيا ، وتؤسس على فكرة الإقرار بالتنوع كحقيقة وجودية كونية ، ولأنه موجود فلا بد من التعامل معه بوصفه واقعا ومقتضى الإقرار بوجوده ربما قبوله على ما هو عليه وتسويغ التحاور معه دينيا وهذا يفضي إلى تحقق حوارات

متراكمة تؤدي في الغالب إلى تفاهم اجتماعي بمعزل عن الاختلاف العقائدي فينتج عنه ((مجتمع متنوع فيه هويات ثقافية ولكنها متصالحة)) وينتج عن هذا الصلح سلام مجتمعي وتماسك اجتماعي تنمو في ثناياه قيم الحرية والكرامة والابتكار والتقدم والسعي لاكتشاف سبل سعادة الإنسان

ان في هذا النموذج موجبات وأطراف إيجابية وفيه أيضا مجموعة ((محرمات)) قام الفكر المرجعي بنقدها واستبعادها مثل الزعم بالخلاص الواحد أو الفرقة الناجية واحتكار الحقيقة الدينية وعدم التحرج من التعامل مع أتباع الأديان الأخرى والمذاهب وأبطال الإفتاء بتحريم أبواب اللقاء مع الآخر وعدم تسويغ معرقلات التفاهم ، وتحريم وتجريم كل ما يفضي إلى الإخلال بالسلام الاجتماعي وتماسك المجتمع من خطابات أو مدونات أو افتاءات .

الاجتهاد في المجالين الاجتماعي والسياسي في مرجعية النجف :

لم تنكفيء النجف على ممارسة الاجتهاد في مجال العبادات انما وظفت الاجتهاد لتطوير المجتمع وحل مشكلاته السياسية والاجتماعية فقد شخّص الشيخ محمد مهدي شمس الدين في رؤيته النقدية إلى الاجتهاد عند الشيعة مجموعة أمور مهمة منها ما يتصل بأساليب البحث والاستدلال ومنها ما يتصل بالهدف من الاجتهاد .

وفيما يتصل بالهدف فقد جاءت مقاربتة لتشخيص طغيان ما أسماه بالفقه الفردي على حساب الفقه الاجتماعي ، وعزا ذلك الى تاريخ الشيعة وعلاقتهم المتوترة بالسلطات المتعاقبة ، وسياسات عزلهم السياسي عن المجالات الاجتماعية مما أدى إلى تقليص نطاق الهدف فانشغلوا بالفقه الفردي (١٥) لكن مرجعية النجف المعاصرة منذ بداية القرن الماضي صارت تتحرك باتجاه الفقه المجتمعي مثل فقه التعاون الاممي وحرمة الضرر على الشعوب وحرمة الأضرار بالبيئة وفقه التعايش والإحسان

لقد مارست مرجعية النجف مهمتها الإفتائية في الجوانب المالية والاقتصادية وأحكام المياه والأنهار الدولية والمعادن وفقه الطاقة وأحكام السوق الدولية والتجارة الخارجية وحددت نطاق الدفاع وطبيعته ووسائله وأخلاقياته وجعلته التدبير الفطري لأي إنسان ضد العدوان على الفرد أو على الجماعة ولم تجز التوسل بالجهاد لنشر الدين أو المذهب فلا ترى مرجعية النجف الجهاد الابتدائي كما يسمونه ، بل تشددت كثيرا في ارتباط ذلك بالمعصوم ، وحيث هو غائب فلا مبادرة لشن حروب تبشيرية تحت عنوان الغزوات أو الفتوحات ، وان القتال الذي يواجه العدوان في رأي المرجعية ضرورة والضرورة تقدر بقدرها ، فلا يستمر المجتمع الشيعي في انتهاج سلوك القتال إذا انتفت الحاجة له وهو العدوان

اعتماد مدرسة النجف الدراسات المقارنة :

ربما تعزى ظواهر التعصب إلى أسباب منتجة كثيرة منها أن المعرفة الدينية تقدم من خلال رؤية واحدة ، تقصي بقية الرؤى والاجتهادات وتعد ذاتها هي الحقيقة النهائية ، وهذا التلقين الديني يجعل الناس ينظرون لمن يخالف هذه الوجهة ((مارقين)) وجماعات الباطل .

أن أول مقدمة في إنهاء هذا العامل من عوامل التطرف هو فتح الباب لكي يطالع المسلمون على ما عند مذاهبهم ويرون أدلة كل اتجاه ، ولنفس الحيثية يفضل أن يطالع المسلمون على الأديان الأخرى .

من ذلك : نجد إن مرجعية النجف تحث على دراسة الأديان ومن ذلك دراسة العلامة البلاغي بكتابه ((الرحلة المدرسية)) وان دروس الحوزات العلمية ، ومناهج الكلية الدينية الشيعية (كلية الفقه) ففيها مادة الفقه المقارن ، وعلم العقائد المقارن ، وقلما نجد ذلك في أروقة المؤسسات العلمية الأخرى التي تتعمد إقصاء المناهج والمذاهب الأخرى .ومن جهة المؤسسات فيلزم التذكير انه توجد حاليا في مدينة النجف

مؤسستان تحظيان بمباركة المرجعية الدينية تعنيان بالحوار الديني هما (المجلس العراقي لحوار الأديان ، ومؤسسة الحكمة للحوار) .

وترسل مرجعية النجف من طلابها إلى جامعات غير إسلامية لدراسة الأديان وعلم الأديان المقارنة ، أما على صعيد المذاهب : فمن المعروف أن دروس المرجع الأعلى كانت تضم آراء بقية المذاهب وأدلتها. (١٧)

الطبيعة التعددية البرهانية للمنهج المعرفي التاهيلي للمجتهدين :

- يتميز هذا المنهج بتصميم يقوم على دراسة اللغة دراسة عميقة للوصول إلى ضبط حدود المجاز ، ومديات التأويل ، لأن هذا المنهج لا يريد أن يقف الدارسون على النص الديني وقوفا حرفيا كما هو حاصل في مدارس واتجاهات دينية ربما أنجبت عقلا ماضويا حول الدين من مشروع أنساني متطور مع الزمان إلى تجربة تاريخية يراد فرضها على الأزمان التالية لها من دون مراعاة لكل مستجدات الحياة المدنية وتطور الحضارات ، وبذات الوقت يركز المنهج الحوزوي النجفي إلا يتماهى الدارسون للنص الديني في التأويلات البعيدة بحيث نصنع الحقيقة الجوهرية للنص وان كان لها عدة تجليات .ولا يمتنع من مارسه التأويل المقنن

- كما يتميز هذا المنهج بأنه يعتمد بشكل أساسي في (آلية إنتاج الفقه) على عقلانية ارسطيه تتمثل باعتماد المنطق اعتمادا كبيرا ومن المجمع عليه بين الرافضين للمنطق الارسطي والمجيزين إن هذا المنطق يصح المقولات وبذلك يتبنى المنهج المعرفي المرجعي نزعة برهانية

- وقد أدخلت الادواتية الفلسفة في علم الأصول وعلم الكلام ومباحث العقيدة مما يعني أن قدرا من العقلانية يكون مقدمة لإنتاج المعرفة بحيث يستند كل رأي إلى دليل مقنع

موقف مرجعية النجف من التنوعات العقائدية لدى الأمم والشعوب :

يعد الموقف من الآخر الديني والمذهبي ، الأساس في تشكيل نظرية العلاقة بين الذات والآخر وعلى المستوى الديني فإن التسوية الشرعية (المستند) للاعتراف الوجودي بالآخر ورسم طبيعة التعامل معه مع اختلاف المعتقد هو الأساس في ترسيخ السلم الإنساني والإقليمي والوطني .

وفي مسار التفكير الشيعي فإن هناك اتجاهين احدهما لا يرى صحة التفاهم مع الآخر مستدلاً بالأدلة النصية التي درج عليها الاتجاه التقليدي منذ زمن ليس بالقريب ، أما الاتجاه المعاصر فقد ظهر جلياً في النصف الثاني من القرن الثاني في حوزة النجف من الاعتراف بالآخر ((الكتابي)) وأفتى بطهارته خلافاً لما درج عليه الفقه التقليدي ، بل لقد ظهر في رواق الفقه الشيعي أن عموم الإنسان طاهر ويصخ التعامل معه إلا في الحدود التي يقررها الشرع .

لقد ظهر من الأمامية من يقول بطهارة الإنسان مطلقاً (١٨) مستدلاً بقوله تعالى : ((ولقد كرمنا بني آدم)) (١٩) ولا تدل الآية ((إنما المشركون نجس)) (٢٠) إلا على رفض عقائدهم وليس نجاسة أعيانهم ولأن النبي أنزلهم بالمسجد ولو كانت أعيانهم نجسة لما أنزلهم فيه (٢١) ولأن الطهارة للإنسان أصل يقيني فلا تزول بالشك وأفتى الأمام محسن الحكيم بطهارة الكتابي . (٢٢) والإفتاء هذا منسوب إلى جملة من المتقدمين من علماء الأمامية مثل ابن الجنيد وابن أبي عقيل (٢٣) وعليه الحكيم والخوئي واليه يذهب السيد السيستاني وهو المرجع المعاصر (٢٤) لعدم صحة إطلاق الشرك على أهل الكتاب ، ويقول تعالى ((وطعام الذين أوتوا الكتاب)) . (٢٥)

يقول الميرزا الغروي أن القول بطهارة أهل الكتاب كانت فكرة ارتكازيه عند الرواة إلى آخر عصر الأئمة . (٢٦) واستناداً إلى ما تقدم ، فإن المعاصرين من مجتهدي مرجعية النجف ترى باطمئنان أن أتباع الأديان الأخرى وبقية المعتقدات بشر

مكرمون على حسب إطلاق الآية الكريمة ، أنما نميز بينهم بناء على الأفعال وليس على المعتقدات ، فلا يقاطع إنسان بسبب اعتقاداته وثقافته أنما يتم التعامل معه على أساس إمكانية التعاون والسلوك الإيجابي البعيد عن العدوان والظلم ، ومتى انتفيا صار من الممكن إجراء حوار وإقامة علاقات سليمة مع كل الشعوب على اختلاف معتقداتها .

وترى مرجعية النجف أن أهل الديانات السماوية مؤمنون بحسب ما تعلموه من بيئاتهم وان المشترك معهم هو الخالقية والربوبية وتكريم الأنبياء واحترامهم وتقديسهم وضرورة العمل الصالح ورجوع الإنسان إلى يوم يحاسب فيه المرء على أفعاله وان المسلم ملزم بالتصديق بالديانات السماوية السابقة واحترام الأنبياء لورود ذكرهم ووجوب احترامهم في القرآن الكريم ، ولا يحل المساس بهم ، كما تقتضي المصلحة العامة أن يكون الحوار مع إتباع الديانات الأخرى بالتي هي أحسن لقوله تعالى ((وطعام الذين أوتوا الكتاب)) (٢٧) .

التوصيف العقائدي للأخر الديني والمذهبي في تصور النجف :

ومن المهم الإشارة إلى إن عقيدة المرجعية الدينية في النجف ، تقوم أساسا على ثلاثة أركان مهمة هي التوحيد والنبوة والمعاد وهذه (إجمالاً) محل وفاق عند كل الأديان (٢٨) وهذه العقيدة تؤسس لمنطقة مشتركة بين أهل الأديان فضلا عن إنها تجمع أهل المذاهب الإسلامية على وعي عقائدي واحد بما يقلل من نزعات الإقصاء والتكفير .

أما أصول مذهب الشيعة الإمامية فهي اعتقادات المذهب وهي متفرعة عن تلك كتفريع العدل عن التوحيد وتفرع الإمامة عن النبوة وهذان أصلان في الانتماء المذهبي لكنهما ليسا معيارا للإيمان وعدمه عند الشيعة لذلك فان اغلبهم لا يرى من لا يقول بأصل العدل أو الإمامة (٢٩) كافرا (٣٠) أنما من أمن بالعدل والإمامة يحقق

لذلك لذاته منزلة عالية من القرب يوم القيامة وبهذا يتأسس أن أهل الأديان مؤمنون بقدر يسمح بالحوار والتفاهم ، وأن أهل مذاهب الإسلام مسلمون مصونة حقوقهم بما يؤهلهم للتفاهم والبناء .

وتعتقد مدرسة النجف أن الدليل العلمي والجدال بالتي هي أحسن هي الوسيلة التي تفهم بها عقائد الآخر ويجب إن تكون الوسيلة لنقل عقائد الشيعة إلى الآخر . (٣١) ومن المهم القول : إنما صدر عن مرجعية النجف من أن مفهوم العمل الصالح هو كل عمل بشري يحقق الفائدة والخير لبني البشر وأنه من أين صدر فصاحبه مثاب عليه إذا لم يتعارض مع موازين الشريعة ، وبهذا يتأسس مائز آخر لا صلة له بالعقيدة وهو تفضيل من جاء بعمل صالح لقوله (ص) : (أحب عباد الله إلى الله انفعهم لعباده) (٣٢) . وترى مرجعية النجف أن العدل كأصل من أصول عقائد الأمامية ليس له فقط مفهوم لاهوتي دال على أن الله عادل ، إنما ينحل هذا الأصل من كونه صفة إلهية إلى ضرورة تحلي الأنبياء والأئمة به ، وضرورة إن يكون صفة للحكام والقضاة ومديري أمور الناس ، بل يلزم به المؤمنون في سلوكهم مع الآخر فهو نقطة الوسط بين حق المسلم وحق الآخر الذي لا يضر كل منهما بالآخر (٣٣) ولا تتعدى حرية المسلم للإضرار بحرية الآخر ولا العكس ونقطة التوازن بين الحرية والنظام والحقوق ومن أجلها حق الإنسان في الحياة والتفكير والاعتقاد .

وينتهي الأمر بمن يقرأ أدبيات العقيدة الشيعية في مضمار العدل أنه في النهاية مقولة معرفية أساسها التكامل العقلي ومن نتائجها إن الإيمان مشروع أنساني يتوحد مع المشروعات العقلانية ، وهذا ما حدا بالتفكير المرجعي بترتيب المعرفة الدينية عندهم على أساس المنطق العقلي .

وتجد موقف الفكر الشيعي من الفلسفة التي خاصمها عموم الفكر الديني موقفاً أقل حدة ، إذ أننا لا نجد في الموروث الروائي الشيعي النصوص التأسيسية للأئمة (ع)

موقفاً ضد الفلسفة، وقد ذكرت بعض المصادر أن الفارابي (ت ٣٣٩هـ) كان يتصل بأهل الفضل من الشيعة الأوائل مثل صاحب بن عباد، وكان قد عاش في كنف سيف الدولة، وتجدد في النصوص الفلسفية ما به صله بالتفكير الشيعي عن ابن مسكويه وابن سينا وظهر في تاريخ الأمامية نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) وترك آثاره على تفكير العلامة الحلي لذلك كان في إسلافهم قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ) والداماد والملا صدرا.

مما تقدم نلاحظ أنه ليس في المسار الشيعي خصوصية حادة مع الفكر الفلسفي، بل إن من مؤاخذات الباحثين على الفكر المنهجي الشيعي أنه غارق في الآليات الفلسفية المتأخر منه.

#### المواقف العملية لمرجعية النجف

##### ١- المواقف التاريخية لمرجعية النجف مطلع القرن العشرين :

لقد اتخذت النجف مواقف مهمة ومتعددة تبعا للظروف التي كان يمر بها أتباعها سواء كانت السياسية أو سبل العيش والاجتماع والخدمات المدنية فكان لكل عصر لها وظيفة بما يتناسب مع مشكلات ذلك العصر، وما يحقق حماية أتباعها من المهالك (٣٤)، أو حمايتهم من تعسف السلطات في مجال حقوق الإنسان وفي مجال إهدار الثروة الوطنية (٣٥)، لكن الأصل التاريخي المعتاد أن دورها في الغالب كان دورا دينيا روحيا توجيهيا، لكن حينما حل القرن العشرين وتوالت الأزمات الكبرى مثل سقوط الدولة العثمانية والاحتلال البريطاني وتقسيم ولايات العثمانيين ومحاولات إعادة تشكيلها كدول مستقلة على غرار غربي، وجدت المرجعية نفسها مضطرة لأن يكون لها دور سياسي فاعل وأساسي ومهم

فكان لها موقف مهم من الاحتلال في ثورة (١٩٢٠) ثم موقف من تنصيب الملك فيصل الأول ومواقف أخرى إزاء أحداث البلاد إبان الحكم الملكي الذي انتهى عام (١٩٥٨) ثم اضطرت أن تتبنى مواقف مهمة إزاء ما حصل بعد (١٩٥٨) حتى انتهاء الجمهورية العراقية الأولى عام (٢٠٠٣) على يد الاحتلال الأمريكي (مثل فتوى حرمة القتال ضد الأكراد ، حرمة قتال الشعب الإيراني ، وحرمة احتلال الكويت ، ووجوب التكافل الاجتماعي إبان الحصار (١٩٩١ - ٢٠٠٣) ورفض الاحتلال الأمريكي والدعوة إلى عدم التعامل معه ، والاهتمام بالبناء الوطني للدولة من جديد وضبط ردود أفعال الناس إزاء عملية الإرهاب التي كان تقوم بإبادة جماعية لإتباع المرجعية.

وبهذا العرض الموجز والسريع لمواقف مرجعية النجف في القرن العشرين تؤكد مرجعية النجف إنها لا تزال تؤمن بأن وظيفتها الأساسية تعميق الأيمان والقيم النبيلة وتكريم الإنسان وعدم الانشغال بالعمل السياسي كتشكيل دولة ذات صبغة دينية) إلا إنها تؤدي دورها الاغاثي حينما تعصف بالمجتمع أزمات كبرى فعندئذ تجد نفسها مضطرة للتدخل (استثناء) من مهمتها التاريخية المعتادة .

ولأجل أن نكتشف ما وراء صناعة القرار المرجعي وجدنا ان الوقوف على أسس التفكير داخل الرواق المرجعي كان له مدخل مهم في هذا السياق وقد ظهرت في التاريخ القريب للمرجعية عدة مواقف ، يمكن وصفها بأنها مؤشرات على تحول مهم في طريقة التفكير وفي نوعية الاجتهاد ونطاقه وأهدافه مثل :

- فتوى المرجع الشيرازي التي أدت إلى إلغاء امتياز منح تجارة التبغ للبريطانيين ١٨٩٠ فقد صدرت بوصفها حامية للسيادة الوطنية (٣٦) بعد عدوان اقتصادي بريطاني يهدف إلى نهب الثروة الوطنية وإفقار الناس . لذلك يقول دارسون : إن هذه الفتوى

جعلت علماء الدين الشيعة قادة للشعب (٣٧) ومنها اتسعت سلطاتهم السياسية والاجتماعية المضافة إلى سلطتهم الروحية .

- لما ادخل الغرب أفكار ونماذج وتصورات غريبة حول الدستور والحكومة وفصل السلطات وغيرها ، وقع الناس في حيرة أساسها أن ما عندهم من فكر قديم لا يلي مطالب الناس المعاصرة بتشكيل دولة تحل مشكلاتهم السياسية وأن النموذج الغربي الذي جاءهم مع الاحتلال يتعارض مع قيمهم ، فكان الميرزا النائيني وهو من مراجع النجف البارزين صاحب الأطروحة المهمة التي أسماها (تنبيه الأمة وتنزيه الملة والتي أصدرها عام ١٩٠٦) وبها أسس وثيقة مهمة لحقوق الناس في الحريات ، وفصل السلطات على أسس إسلامية (٣٨) وكان ذلك منه جهدا مبتكرا وعميقا وجزئيا ومفيدا جدا وقد دعا هو وفريق الدستوريين وهم الجناح الأهم من أجنحة المرجعية إلى تأسيس ((دولة معاصرة حديثة دستورية ترعى حقوق الإنسان وتستلهم الحداثة على أسس معيارية من تراثها الحضاري وقيمها)). (٣٩)

- في عام ١٩١٨ عندما احتل الانكليز العراق ، ظهر موقف من المرجعية بضرورة مطالبتهم تحقيق العدل والجلاء عن البلد وكانت إيذانا بثورة ١٩١٨ في النجف الاشرف (٤٠) .

- في عام ١٩٢٠ أصدر المرجع شيخ الشريعة فتوى الثورة على الاحتلال البريطاني للعراق وأدى ذلك إلى إقامة حكومة مدنية ملكية دستورية في العراق عام ١٩٢٤ (٤١) .

- ساهمت المرجعية بالنجف في الاهتمام بالقضايا الحقة بالعالم ففي عام ١٩٤٨ تضامنت مع الشعب الفلسطيني وطالبت بدعمه وأفتت مرجعية السيد الحكيم في

الستينات بدفع الزكاة والخمس للشعب الفلسطيني ونصرتة من دون النظر الى المذهبية الدينية المختلفة .

- في عام ١٩٥٦ تضامنت مرجعية النجف مع شعب مصرفي أزمة السويس. وصدرت عنها بيانات مهمة .

- في عام ١٩٥٨ تعاملت مع الوضع السياسي الجديد بالنصح والتوجيه ووقفت ضد تشريع قانون الأحوال الشخصية الجديد الذي تخالف بعض بنوده ثوابت الشريعة موقفا حازما عام (١٩٥٩). (٤٢)

- وفي الفترة ٦٣\_٦٨ حاولت المرجعية أن ترتب أوضاعها الداخلية وتنتشر ثقافتها المجتمعية في العراق وبلدان أخرى وتنصح الحكومات بانتهاج العدل والمساواة وبناء الوطن والإنسان. فانتهجت استراتيجية ثقافية لزيادة وعي الناس ولم تلجأ للتحريض الديني بل توصلت بالمعرفة كوسيلة لخلق الوعي

- دخلت المرجعية بمواجهة مع الدكتاتورية بعد ١٩٦٨ وكانت المواجهة أولا من جهة السلطة بصورة حادة ودموية وقد قدمت المرجعية فيها الكثير من القرابين والضحايا ،وتبين بعد ذلك صواب موقفها إذ أدخلت السلطات الديكتاتورية البلد في سلسلة من الحروب مع الأكراد (١٩٦٨ - ١٩٧٩) ومع إيران (١٩٨٠\_١٩٨٨) وحماقة غزو الكويت والحرب مع التحالف الغربي (١٩٩١) ثم أدخلت البلد بحصار قاتل (١٩٩١-٢٠٠٣) وأخيرا سقط البلد في الاحتلال وما أعقبه من موجات الإرهاب الطائفي ضد الشيعة وبالاحتلال حصل انهيار الدولة ومؤسساتها كافة فتكفلت النهوض بمهمة إعادة بناء الدولة بدءا بكتابة الدستور بأيد عراقية منتخبة وهي المهمة الأكثر أهمية في أدوارها .

- ولأن مرجعية النجف تولت مهمة إعادة بناء الدولة العراقية فقد أصرت على إجراء الانتخابات العامة لاختيار منتخبيين لكتابة دستور عراقي دائم وجديد ، وطالبت بنظام ديمقراطي دستوري تداولي تمسك بالثوابت النبيلة وقيم الإنسان الفاضلة التي جاء بها الإسلام ، ولاتزال مرجعية النجف تمارس دورها التوجيهي النقدي للسلوك الحكومي وتدعو إلى سياسات المواطنة

٢- مواقف المرجعية الدينية في النجف بعد ٢٠٠٣

أ- الموقف من الاقتتال الطائفي ٢٠٠٦:

بعد سقوط الديكتاتورية في العراق عام ٢٠٠٣ بعدة أشهر تشكلت مجموعات مسلحة تضم متعصبين من داخل العراق وخارجه ممن جلب للمقتال في العراق ومعهم جماعات النظام السابق فكانوا مجموعات من القتلة والجلادين الذين كانوا ضمن أجهزة القمع الرهيب فيما سبق ، وقد اعتمدوا فكرا (طائفا وثقافة الحقد والكراهية) فقاموا بعمليات قتل جماعي عشوائي للعراقيين بالسيارات الملقمة والأحزمة الناسفة وأستمر هذا من النصف الثاني من ٢٠٠٣ إلى الآن وذهب جزاء هذه الجرائم مئات الآلاف من الأبرياء والعمال والفقراء والنسوة والأطفال ، وقد كان ازدياد هذه العمليات دافعا للبعض أن يرد على تجمعات أهل السنة بالمثل إلا أن المرجعية وقفت بقوة إزاء هذا الرأي وحرمت القيام بأعمال مماثلة في المناطق غير الشيعية ، وطالبت في خطابات صلاة الجمعة بالصبر والحلم وحرمت الاعتداء على من لم يثبت ضده عمل عدواني ولم تجد في الخطب أية إشارة تنم عن غضب وتوتر ، أما وجدنا فيها دعوة للسلام والمحبة واعطاء من يشعر بالغبن حقه ، ولو كانت المرجعية الدينية قد سكتت فقط ، من دون أن تصرح بالحرمة وتمنع الرد بالمثل لكان البلد قد غرق أكثر مما هو الآن ببحر من الدماء ،

وفي ٢٢ شباط ٢٠٠٦ ، فجر الإرهابيون (( مرقد الإمامين العسكريين (ع) )) في سامراء وبوقتها سرت في أوساط الشباب الشيعة حالة من الرغبة العارمة في الانتقام الشامل ، وكان يوم التفجير إيذانا بهجوم شامل على جميع المدن غير الشيعية والقيام بإبادات جماعية تحت ضغط الشعور الجموح بالثأر ، عند ذلك صدر عن المرجعية الدينية بيان يدعو إلى ضبط النفس وعدم الاعتداء على أي شخص انتقاما ، وكان الشيخ الفياض قد دعا فقط إلى مسيرات سلمية احتجاجا على عدم حماية الحكومة للعبوات المقدسة ، ودعا في بيانه إلى عدم التعرض لمقدسات الآخرين (٤٣) وسرعان ما أدركت المرجعية إن المراد من التفجير إشعال فتنة طائفية كبيرة في العراق تحرق البلد كله .

وفي خطبة الجمعة في كربلاء بعد التفجير دعت المرجعية إلى فتح تحقيق مهني لمعرفة المتسبب ، ووضع معالجات مهنية لهذه الخروقات .

ومنذ عام ٢٠٠٣ حتى ٢٠١٤ كان خطاب المرجعية الدينية خطاب المصالحة والمواطنة والأخوة وإعطاء كل ذي حق حقه وعدم التمييز بين أبناء البلد الواحد والدعوة إلى بناء العراق وتقدمه والدعوة إلى الوحدة والتماسك والنزاهة الوظيفية (٤٤) واحترام الأديان الأخرى والمذاهب الأخرى

ب- الموقف من هجوم داعش على الموصل ٢٠١٤ :

ظلت المرجعية توجه الحكومات بضرورة معاملة الناس بالحق والعدل والمساواة وكفالة المحتاجين واعتماد النزاهة والكفاءة والسعي نحو دولة مواطنة رشيدة ، ومجتمع واع وتماسك ، ودعت إلى قيم المواطنة ودولة الوطن وليس دولة المكونات والطوائف وظلت هكذا توجه بوسائلها المتعددة حتى ٢٠١٤ عندما هاجمت (جماعات داعش) العراق ودنست بعض مدنه ودخل البلد في أزمة دولية كبيرة

وخطيرة ، وفي هذه الأزمات الكبرى التي هدد بها الإرهابيون وحدة الشعب وحضارته وقيمه ، وهددوا كيانه الحضاري واعتقادات أغلبيته بالهدم والتدمير والقتل والترويع وسبي النساء ، وقد ظهر خلل في الأجهزة الدفاعية ، فاضطرت المرجعية إلى التصدي لهذا الخطر الذي كاد ان يطرق أبواب الخليج وإيران ، ويعصف بالمنطقة فأصدرت دعواها للانضمام إلى الجهاد الدفاعي الكفائي ، وصد هذه الهجمة على أن يكون المتطوعون ضمن تشكيلات الدولة وقوانينها وأنظمتها .

وظلت على مدى السنوات الثلاث المنصرمة تراقب بقلق بالغ تطورات الأحداث وتدعم ماليا ومعنويا الحشد الوطني الشعبي الذي أنظم إليه مئات الآلاف من الشباب من كل التنوعات العراقية. (٤٥)

في العاشر من حزيران ٢٠١٤ هاجمت (جماعات) من الغرباء والأجانب ومعهم بعض العراقيين (مدينة الموصل) وأطلق عليه عندهم آنذاك اسم (الفتح) مما يشير إلى استمرار هذا الهجوم على محافظات أخرى وقد حصل بعد ذلك فعلا فقد احتلت مجاميع مسلحة بعض محافظات العراق وقامت بمجازر دموية شنيعة منها مجزرة سبايكر الذي راح فيها أكثر (٢٠٠٠) شاب من الشيعة قتلا متعمدا وممنهجا بلا سبب إلا بسبب هويتهم المذهبية ، وانضمت لهم خلاياهم النائمة على حزام بغداد وفي أماكن قريبة من كربلاء وسرعان ما صدر عنهم أنهم ينوون الوصول إلى كربلاء والنجف لهدم العتبات الدينية المقدسة بتصريح رسمي صدر عنهم ، وإزاء هذا الخطر ومع انكسار الجيش وانسحاب البيشمركية ، وحدث الانهيار الشديد ، أصدرت المرجعية (٤٦) دعوة للجهاد الكفائي لمواجهة هذا الخطر الداهم وكانت الدعوة موجهة لكل العراقيين النجباء بلا تعيين ، وكان هدفها كما جاء في الفتوى للدفاع عن الشعب العراقي وأرضه ومقدساته ، فهبت الآلاف للالتحاق بمراكز التطوع

وبدأت صفحة الدفاع المجيد عن العراق .وكانت الفتوى الحل الوحيد لإيقاف التطورات الكارثية التي كادت تحل بالعراق وعموم المنطقة

ومن المهم الإشارة إلى إن دعوة الناس للجهاد لم تكن مألوفة لدى شيعة العراق فقط كانت أحر دعوة في ١٩٢٠ ، وقد مز عليها قرابة قرن من الزمان فلم يعد الأمر مألواً ورغم ذلك كانت الاستجابة مذهلة وغير متوقعة وسرعان ما ظهرت طبيعتها من الدمج بين البعد العقائدي والبعد الوطني ، حينها تأسس الحشد الشعبي من كل التنوعات المذهبية والدينية العراقية وعندما أخذت المواجهة بعداً وطنياً ، وبالتحاق المكونات الأخرى للشعب العراقي سقطت ذريعة الظالمين بأنهم يخوضون حرب مذهبية ، بل صار هدف الدفاع الوطني بأوامر المرجعية الدفاع عن أراضي ومجتمعات أهل السنة فالدماء الغزيرة التي سالت في الموصل والأنبار وتكريت من شباب العراق كان هدفها إلبذ الإخوة من أهل السنة وكانت المرجعية تحث أسبوعياً على أظهار المحبة والمودة والعون والرفق والاحترام لسكان تلك المحافظات .

وقد صار لكل عراقي في ملحمة الدفاع المقدس عن بلده اليوم قصة بطولته خاصة به ، فقد أستبسل الشباب من كل التنوعات بسالة (٤٧) تثير الإعجاب والزهو ، أمتزج فيها الدفاع الوطني بالعقائد وبذلك تجسد مرجعية النجف تبنيها مفهوم الجهاد الدفاعي مقابل فكرة والجهاد التكفيرى (الغزو) الخارج عند الجهات المتطرفة وقد أتضح الفرق بين فكر الإقصاء وفكر الاحتواء والتعاون

لقد كشفت ملحمة الدفاع عن العراق :

- أن المرجعية تمارس دوراً أبويًا لكل العراقيين بمختلف تنوعاتهم .
- وأنها حريصة على إن يكون الكل داخل بلده يعالج مشكلاته ، دون استعانة بالخارج أياً كان .

- أن دور المرجعية الدينية هو دور المنقذ حينما تحصل انهيارات وكوارث سياسية واجتماعية .

- إن المرجعية تتضامن مع كل القوى العالمية الصادقة في مواجهتها للإرهاب على أن لا تتدخل في الشأن العراقي وهي لا تتبنى أي جهة أو حزب أو مصالح لدولة أخرى .

- أنها قادرة على صنع تكاتف وطني لمواجهة النزعات الظلامية ولا يقتصر خطابها على الشيعة .

- أنها حريصة على حضارة العراق بكل روافدها الدينية ورموزها وأماكنها المقدسة من دون تحيز لدين أو مذهب

- ظلت المرجعية تتابع بدقة وعناية ، وتبذل ما لديها من احتياطات مالي لدعم النازحين وإغااثتهم وتمريضهم وعلاج الإصابات وزرع الثقة ، كما دعمت الجهد العسكري للمقاتلين الذي أحرزوا النصر تلو النصر .

الخاتمة :

على الرغم من التاريخ الطويل من اضطهاد المرجعية الشيعية في النجف ، إلا أن التطور الفكري والمنهجي الذي حصل ويحصل فيها يبشر بإعطاء صورة مشرقة وقراءة علمية للدين ودوره وأظن أن المراكز الدينية في العالم أجمع من قيمها ان تنظر لمرجعية النجف باحترام كبير وتمد يدها للتعاون معها لأجل الإنسانية .

- (١) جعفر الخليلي: موسوعة العتبات المقدسة ج ١ / ١٧ .
- (٢) م. ن: ص ١٨ .
- (٣) محمد جواد فخر الدين، تاريخ النجف حتى نهاية العصر العباسي ص ١٧٧ .
- (٤) أحمد بن علي النجاشي ت (٤٥٠ هـ)، كتاب الرجال ص ٥٤ .
- (٥) محمد جواد فخر الدين، تاريخ النجف حتى نهاية العصر العباسي ص ٣٢٧ ، ظ ابن الجوزي : المنتظم ١٧٣/٨ ، ابن كثير: البداية ١٢ / ٧١ .
- (٦) م. ن: ص ٣٢٨ .
- (٧) م. ن: ص ٣٣٠ .
- (٨) أحمد بن علي النجاشي ت (٤٥٠ هـ)، كتاب الرجال ص ٥٤ .
- (٩) موقع السيد السيستاني، في الإشادة بمنظمة أطباء بلا حدود .
- (١٠) م . ن ، في الإشادة بمنظمة أطباء بلا حدود ، ثم الدخول عليه في ١٢ / ٨ / ٢٠١٧ [www.sistani.org](http://www.sistani.org)
- (١١) م. ن. : ، في الإشادة بمنظمة أطباء بلا حدود ، ثم الدخول عليه في ١٢ / ٨ / ٢٠١٧ [www.sistani.org](http://www.sistani.org)
- (١٢) م. ن. : ، في الإشادة بمنظمة أطباء بلا حدود ، ثم الدخول عليه في ١٢ / ٨ / ٢٠١٧ [www.sistani.org](http://www.sistani.org)
- (١٣) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة، عهد الإمام علي (ع) لمالك الأشر .
- (١٤) جاءت ضمن توصيات السيد المرجع الديني للأب فيتوريو لاناري من جمعية سانت ايجيديو المرتبطة بالفاتيكان .
- (١٥) شمس الدين، الاجتهاد والتجديد ص ٧٤ .
- (١٦) م. ن، في الاجتماع السياسي ص ٣٤ .
- (١٧) سورة الإسراء الآية ٧٠ .
- (١٨) سورة التوبة الآية ٢٨ .
- (١٩) سورة الإسراء / الآية ٧٠ .
- (٢٠) سورة التوبة / الآية ٢٨ .
- (٢١) ظ السرخسي: المبسوط ٤٧ / ١ .
- (٢٢) الحكيم: مصباح المنهاج ١ / ٥٠ .
- (٢٣) الاشتهادي: آراء ابن الجنيد ٢٧ .

- (٢٤) السيد السيستاني : منهاج الصالحين ١/ ١٣٩ .
- (٢٥) سورة المائدة / الآية ٥ .
- (٢٦) الغروي : شرح العروة الوثقى ٣ / ٥١ .
- (٢٧) سورة العنكبوت الآية ٤٦ .
- (٢٨) كمال الحيدري : فقه العقيدة ص ٥ ، توصيات المرجع المعاصر لوفد الفاتيكان موقع [www.sistani.org](http://www.sistani.org)
- (٢٩) محمد الحسين كاشف الغطاء : أصل الشيعة ص ٢١٥ .
- (٣٠) م.ن.ص : ٢١٣ .
- (٣١) ظ الحيدري : فقه العقيدة ص ٥٨ ، ظ مطهري : الإنسان الكامل ص ٩٥ .
- (٣٢) علي بن شعبة : تحف العقول ص ٤٩ .
- (٣٣) ظ : حديث الكاردينال توراني : رئيس المجلس البابوي لحوار الأديان في مؤتمر جمع وفد النجف مع وفد الفاتيكان (موقع السيستاني)
- (٣٤) د . عبد الأمير زاهد : مرجعية النجف بين الوظيفة التاريخية والاستثناء
- (٣٥) ظ : كونستاس ارمينجون ، المذهب الشيعي والدولة ص ١٦ .
- (٣٦) محسن كديفر (نظرية الدولة في الفقه الشيعي ص ٢٦ .
- (٣٧) كونستاس ارمينجون : المذهب الشيعي والدولة ص ٤٤ .
- (٣٨) لورانس لوير المذهب الشيعي والسياسي ص ١٦ .
- (٣٩) مشتاق الحلو : تنبيه الأمة وتنزيه الملة للنائبي تحقيق ودراسة رصد .
- (٤٠) لورانس لوير المذهب الشيعي والسياسي ص ١٦ .
- (٤١) بيبر جان لويزارد ، تشكيل العراق المعاصر ص ٣٨٠ .
- (٤٢) كونستاس ارمينجون : المذهب الشيعي والدولة ٦٧ .
- (٤٣) موقع العتبة العسكرية ، بيانات المرجعية الدينية .
- (٤٤) صدرت الفتوى في ١٣ / ٦ / ٢٠١٤ .
- (٤٥) غالب الناصر : الحشد الشعبي
- (٤٦) صدرت الفتوى في ١٣ / ٦ / ٢٠١٤ .
- (٤٧) عمار ياسر العامري ، الإبعاد السياسية والاجتماعية لفتوى الجهاد الكفائي ص ٩٨ .

This research presents the reference role of Najaf to issues related to the relationship with religions, cultures and dialogue of civilizations. The research attempts to answer a set of questions. Is the religious function of the Najaf reference due to the nature of the intellectual formation of Najaf in terms of history and geographical civilization?

The basis of its position and function is the methodological and cognitive characteristics of the Najaf religious school, or the foundation is the set of historical and sociological factors of the reference, such as its commitment to the foundations of the process of ijtehad and the foundations of critical and comparative thinking in religious knowledge and the interest in contemporary and theological approach to prepare religious leaders, The research is an attempt to detect the metacognitive in the decision-making reference, taking into account the elements of stability in the assets of the methodology or transformation (variables of the times)

And monitor the evolution of the methodological document of this thinking and the theoretical developments resulting in goals and intellectual theories. Like her contemporary jurisprudence in the social and humanitarian fields and changing its position on the ideological differences in the world

The research analyzes the most prominent contemporary positions on the sectarian fighting in Iraq after ٢٠٠٣ and its position on the offensive in ٢٠١٤. Details of the basis of scientific thinking of the religious reference in Najaf, such as the property of Ijtihad in the reference to Najaf and its provisions Since the end of the era of prophecy, the early Muslims chose Ijtihad For the production of an Islamic theory of existence and values and social systems and the diligent jurists are growing generation after generation until the civilization of Muslims civilization Ijtihad jurisprudence, and walked on this path until the late Abbasid and in the middle of the fourth century AH issued a decree order The scholars of the Shiite front insisted on keeping the Ijtihad as a reference to the text to contain the latest developments of the ages and their problems. The Najaf School has committed itself to the graduation of those who are diligent over the millennia of its civilized age. The Ijtihad requires the work of a " ) And the use of this methodology to analyze and characterize the facts and behaviors and discover its legal rule

The research analyzed the impact of Ijtihad in the social and political fields and the effects of the adoption of the Najaf school on comparative studies and the requirement of plurality pluralism in the cognitive approach to the recruits

The research stopped on the positions of the reference of the new Najaf of ideological differences in nations and peoples through the new ideological characterization of the other religious and doctrinal reference in Najaf

It was found from the supplement to research analysis of the practical positions of Najaf reference by presenting and interpreting their historical positions from the beginning of the twentieth century

The research concluded with findings, recommendations and documentary references

## إثراء علماء الحوزة العلمية في النجف الأشرف للدرس النحوي

## آراء الشيخ محمد رضا المظفر انموذجاً

أ.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي

كلية التربية- جامعة الكوفة

المقدمة:

إذا كانت دلالة الكلام التخاطبي أو النصي لا تقوم إلا على مجموعة من الضوابط الانتاجية وجملة من القواعد الإبداعية؛ فإنه يمكن القول بأنه لا معنى يلتمس من الكلام ولا دلالة تلحظ في النص ما لم ينضبط ذلك الكلام أو هذا النص بهذه اللوازم البنائية للمضمون؛ إذ ((لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك))<sup>(١)</sup> وما هذه العلقمة والبناء والسببية إلا تلك القواعد النحوية التي ينبغي على المتكلم اعتمادها - أو الارتكاز عليها- وسيلة لإبداع ما يريد إبلاغه إلى المتلقي؛ ذلك بأن الكلام يفقد سببيته إلى إيصال الدلالة وتضمحل علقته تماسكا لبلوغ المضمون وينسف بناؤه لارتقائه إلى المعنى المطلوب ما لم ينهج متكلمه نهج الضوابط النحوية ويسير على خطى سبيله إدراكا لغايته، ف ((ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها))<sup>(٢)</sup>.

فإذا كانت الحال بهذا التصور أدركنا مركزية الاهتمام الذي ينبغي أن يتمتع بها التنظير لأصول النحو العربي وبلغنا درجة الوعي الذي ينبغي أن يتعامل به مع هذا العلم؛ إذ لا وسيلة للتفاهم ولا مسلك لإدراك المراد ولا سبيل يمكن أن نلجأ للوصول

إلى الإفصاح عن غايات النفس دون فهم النحو العربي واتباع قواعده والتمسك بخطاه مطلقاً.

ولهذا استشعر العلماء مديات هيمنة هذا العلم ومدى سعة سلطته تمكناً وحكماً على لغة التواصل الإبلاغي عامة فضلاً عن لغة الفن والإبداع البلاغي خاصة؛ فوضعوا المدونات بهذا الشأن وكتبوا الحواشي فيه وذيّلوا له واختصروا عليه وأوجزوا وأسهبوا وطالوا وقصروا حتى أحنوا ظهورهم ليستقيم ظهره وأنفقوا له ظلمة الليل لاستنارة فيافيهِ وإضاءة أرجائه للناس؛ وهذا حقاً ما يجب أن يكون بناءً على علو هذا العلم وعدم القدرة على تجافيه أو تجاوزه لأنه أصل التفاهم والإفهام والفهم في الحياة وللحياة عامة.

نقول لما كان لهذا العلم هذا الشأن، وكان له هذا الارتباط الوثيق بالخطاب لزم من هنا أن يعتني به علماء الأصول زيادة على علماء النحو - أهل أرومته وأرباب تأسيسه الأصل - ذلك بأن علماء الفقه يعدون (منظومة الأصول) منطلقاً أساساً لنطاق عملهم الذي يكمن في حيز استنطاق الحكم الشرعي من النص القرآني وإقراره؛ إذ يعولون على (مباحث الدليل اللفظي) أصالة في بيان المبتغى الحكمي من القرآن الكريم؛ وإذا كان هؤلاء العلماء يعمدون إلى هذه المباحث اللغوية وأن هذه المباحث تمثل القواعد الأصل لاستنطاق الحكم الشرعي من الكتاب العزيز لزم والحال هذه القول بوجوب اهتمام علماء الأصول بالمنطق النحوي<sup>(٣)</sup>؛ ذلك بأن آيات الأحكام إنما هي نص لغوي وأن أي نص لغوي لا يقوم إلا على أساس المنظومة النحوية ولا ينهض إلا على ضوابطها؛ وعليه فإن آيات الأحكام إذا كانت نصوصاً لغوية وأن هذه النصوص قائمة أصالة على أساس العلاقات النحوية لإبلاغ المتلقي مراد السماء فإنه يمكن القول بأن ذلك المراد الشرعي الذي تبتغي السماء إيصاله إلى المتلقي لا

يمكن إدراكه أو الوصول إليه ما لم يسلك طالب المراد مسلك فهم قواعد النحو العربي؛ إذ ((فرض على الفقيه أن يكون عالماً بلسان العرب ليفهم عن الله عز وجل وعن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويكون عالماً بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن وبه يفهم معاني الكلام ... فمن جهل اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات وجعل النحو ... فلم يعرف اللسان الذي به خاطبنا الله تعالى ونبينا (صلى الله عليه وسلم) ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل له الفتيا فيه لأنه يفتي بما لا يدري)) (٤) مطلقاً.

وإذا كان الأمر بهذا التصور فإنه يلزم منه أن تنطوي مباحث (أصول الفقه) على مدارك نحوية وأصول قواعدية تيسر الحال على الفقيه؛ بل تمكنه - أساساً - من اقتناص المطلب الحكمي من آيات التشريع في القرآن الكريم.

من هنا اعتنى علماء الأصول في حوزة النجف الأشرف بالمنحى النحوي وهم في صدد تنظيرهم لأصول الفقه حتى كانت لديهم اجتهاداتهم ورؤاهم الخاصة (٥)، وكان من بين هؤلاء العلماء الذين اعتنوا بهذا المدرك المعرفي الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه)؛ إذ كانت لديه آراء نحوية ولفات قواعدية جديدة بالنظر من جهة وخليقة بالاهتمام من جهة أخرى، من هنا تأسست فرضية هذا البحث العلمي على منطلقين:

الأول: بيان مدى صحة الاجتهاد النحوي الذي أدلى به الشيخ المظفر في كتابه (أصول الفقه) وذلك من خلال موازنته بآراء علماء النحو ومقايسته عليها من أجل معرفة أحقيت كل منهما بالتقدم والأخذ دون نظيره في هذا الشأن .

الآخر: استنطاق أثر حوزة النجف الأشرف في نطاق الإبداع النحوي وذلك من خلال بيان آراء الشيخ المظفر بوصفه انموذجاً لجهود علماء الحوزة الشريفة في نطاق علم النحو

العربي<sup>(٦)</sup>؛ فلعلنا نقف على بعض الاجتهادات والتوجيهات التي تثري الدرس النحوي وتوجهه نحو الإفادة وزيادة البيان واستحصال الثمرة منه إيفاء.

وعليه سينهض هذا الجهد العلمي للإيفاء بمطلب هاتين الفرضيتين، والتحقق من مدى صحتهما في الواقع المعرفي والعمل العلمي عموماً.

المبحث الأول رأي الشيخ المظفر في (صيغ النهي):

لقد عرض الشيخ المظفر إلى صيغة النهي - وذلك في خضم حديثه عن موضوع النهي - فقال فيها مفصلاً: ((صيغة النهي المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك، أو فقل - على الأصح -: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه، كصيغة {لا تفعل} أو {إياك أن تفعل} ونحو ذلك))<sup>(٧)</sup>، عند التأمل في مقولة الشيخ المظفر وإعادة النظر في نصه المقتضب هذا نجد أنه قد زاد صيغة جديدة للنهي وهي صيغة {إياك أن تفعل}؛ على حين نجد أن علماء النحو قد تسالموا وأطبقوا على أن ((النهي له حرف واحد وهو {لا الجازمة}؛ في قولك: لا تفعل))<sup>(٨)</sup>، ولم يخرج منهم عن هذا التسالم أحدٌ أو يند منهم دون هذا الاتفاق نحوي قط<sup>(٩)</sup>.

على حين نلاحظ أن الشيخ المظفر قد خرج عن نطاق المتفق عليه وتحرر من حيز المتسالم فيه ليؤسس لنا كيفية جديدة أو تركيباً جديداً للنهي وهو {إياك أن تفعل}؛ على الرغم من أن هذه الصيغة في عرف النحاة تقيدهم (التحذير)، فهم يضعونها في باب التحذير وليس في باب النهي<sup>(١٠)</sup>؛ ذلك بأن ((التحذير تنبيه المخاطب على أمر مكروه ليتجنبه وهو على ضربين: ذكر المحذر مع لمحذر منه، نحو: {إياك والغيبة}، ... ذكر المحذر منه مكرراً أو غير مكرر نحو: النار النار، الأسد))<sup>(١١)</sup>.

في الوقت الذي يرى فيه الشيخ المظفر بأن من حق هذه الصيغة أن تكون من صيغ النهي؛ ذلك بأن معناها هو النهي والردع عن فعل شيء ما، وهذا هو بالضبط مضمون

النهي وموضعه استعمالا وتداولاً وفهماً؛ فقولك لصاحبك: {إياك أن تفعل} تعني (لا تفعل)؛ ففيها معنى الزجر ودلالة الردع والانتهاز عن فعل أمر معين.

وعلى الرغم من أن هذه الالتفاتة النحوية تحسب للشيخ المظفر غير أنه لم يذكر بأن هذه الصيغة لابد من أن تكون صادرة من الأعلى إلى الأدنى حتى تدخل في نطاق النهي والإدخال في حيز الالتماس إن كانت من النظير<sup>(١٢)</sup>؛ في الوقت الذي لا يمكن أن نقول فيه أبداً بأنها تدل على الدعاء إن كانت صادرة من الأدنى إلى الأعلى<sup>(١٣)</sup>؛ ذلك بأنه من المحال صدورها من الأدنى إلى الأعلى لأن فيها دلالة القسوة والتحذير والتهديد التي لا تفارقها البتة، إذ من المحال أن يخاطب العبد ربّه فيقول له: (إياك أن تفعل بي كذا)؛ ذلك بأن هذه الصيغة في النهي تدل على عليّة المتكلم ودنو المخاطب حاشا لله تعالى من ذلك وتعالى علواً كبيراً. فالتعبير بـ (إياك) فيه مدعاة إلى الزجر الشديد والتهديد الكبير للمخاطب وهذا ما لا يتوافر في صيغ (لا تفعل) دائماً؛ فإذا قال العبد لربه (ربي لا تعاقبني) أو (ربي لا تكليني إلى نفسي) فإنه لا محالة يفهم منه الدعاء والتضرع من أدنى رتبة إلى الأعلى رتبة، غير أنه لا يسعه أن يخاطب ربّه فيقول مثلاً: (ربي إياك أن تعاقبني) أو (ربي إياك أن تكليني إلى نفسي) لأننا نستشعر في هاتين العبارتين الأخيرتين معنى التهديد والتكبر والتسلط بما لا يتناسب ونغمة الدعاء وتنغيم التضرع للخالق سبحانه.

لذا ننهي إلى القول بأن صيغة النهي {إياك أن تفعل} هي خاصة بالنهي حصراً ولا تخرج إلى مخرج الدعاء؛ غير أنه يمكن أن تصدر من صديق إلى صديق على نية الحرص على الصديق؛ كأن تقول إلى صديقك: (إياك أن تفعل كذا)؛ وحتى في هذه العبارة فإنها وإن كانت تنصرف إلى الالتماس بحكم تساوي مرتبة المتكلم والمخاطب غير أنه يلمس منها معنى التسلط من جهة ويفهم منها مضمون التهديد من

جهة أخرى حتى وإن كانت تسير في نطاق النصح والعظة من الصديق الى صديقه أو من المحب الى حبيبه.

بهذا نخلص إلى أن النحاة حينما نظروا إلى صيغة النهي لم يلتفتوا إلى صيغة {إياك أن تفعل}؛ بل حصروا موضوع النهي بصيغة {لا تفعل} فحسب؛ على حين أن الصيغة الأولى وهي {إياك أن تفعل} لا تنصرف الى غير النهي والزجر مطلقاً؛ في الوقت الذي يمكن فيه لصيغة {لا تفعل} أن تنصرف الى غير النهي في حال اختلاف المراتب بين المتكلمين؛ فتارة يمكن أن تكون التماساً وذلك كقولك لمن يساويك في الرتبة على سبيل التلطف - ومدون استعلاء - (لا تفعل كذا) (١٤)، وتارة أخرى يكمن أن تكون دعاءً (١٥) وذلك كقوله تعالى {ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا} (١٦)؛ وبذا فهي ليست ثابتة في دلالتها على النهي (١٧) على الرغم من أنها أصل الباب في النهي والأكثر شيوعاً في الاستعمال بهذه الدلالة.

ويبدو أن الذي دفع الشيخ المظفر الى جعل صيغة التحذير {إياك أن تفعل} دالة على النهي هو اختلافه مع النحاة في تقدير الفعل المحذوف في هذه العبارة؛ فالنحاة يقدرون الفعل المحذوف بـ (احذرن) فالمراد من قولك {إياك أن تفعل} هو {إياك احذرن أن تفعل}، والمبتغى من قولك: {إياك والأسد} هو معنى {إياك احذر الأسد}؛ إذ يقول سيبويه: ((كأنه قال إياي أحفظ وأحذرن، وحذفوا الفعل من إياك لكثرة استعمالهم إياه في الكلام فصار بدلاً من الفعل، وحذفوا كحذفهم حينئذ الآن فكأنه قال: احذر الأسد)) (١٨).

غير أن الشيخ المظفر لم يقدر الفعل المحذوف بـ (احذرن) بل قدره بـ (لا تقرب) - فيما نحسب - ولهذا عدّه صيغة من صيغ النهي وهو الأقرب الى الصواب فيما نخال فقولك:

(إياك والكذب) يراد بها (لا تقرب الكذب) ، وقولك (إياك والأسد) يراد بها (لا تقرب الأسد)؛ فكانَ لفظة (إياك) غدت بديلة عن فعل النهي (لا تقرب).

أما علة القول بأن عبارة (لا تقرب الكذب) دالّة على النهي فهي أن قولك: (لا تقرب الكذب) فيها دلالة على النهي والتشدد أكثر من قولك: (احذر من الكذب)؛ ذلك بأن الدعوة إلى عدم الاقتراب من الكذب لدليل جليّ على أن هذا الأمر فيه من السوء ما يدعو إلى ابتعادك عنه تماما وتجنبه وجوبا فضلا عن مزاولتك إياه ممارسة؛ فهو لم: (لا تكذب) ليكون النهي موجها مباشرة إلى الامتناع من مزاولته حدث الفعل الذي هو (الكذب)، ولكن قال: (لا تقرب الكذب)؛ مما يدل على إلزام الابتعاد عنه تماما فضلا عن ممارسته فعلا؛ إذ النهي عن الاقتراب من الشيء يكون أوغل في الزجر والتنبيه من النهي عن الفعل نفسه.

من هنا نقول بأن قولك: (لا تقرب الكذب) أعلى لإيقاع الدلالة في نفس المتلقي وزجره من أن يفعل هذا الشيء من قولك: (احذر الكذب)؛ ذلك بأن النهي هو حذر مزيد عليه دلالة التشديد والإلزام والالتزام بالمراد؛ وبذا فهو أعلى درجة في الأداء الدلالي من القول بالحدز فحسب؛ إذ ليس كل تحذير يتطلب النهي والإلزام والتشديد كحال النهي؛ فمثلا قولك لصديقك: (احذر زيدا) فإنّ هذا التحذير لا يوجب الزجر ولزوم الابتعاد عنه بقدر قولك له: (لا تقرب زيدا) ذلك بأن تجنّب الاقتراب من زيد - ههنا- يدعو إلى التنبيه أكثر من التحذير فحسب؛ لأنّ النهي يشمل الزجر والالتزام ووجوب الأداء فضلا عن حمله لدلالة التحذير والتنبيه للأمر؛ وعليه فإنّ التحذير مجرد تنبيه، على حين أنّ النهي إلزام وزجر ووجوب إلى جانب اشتماله على معنى التنبيه والتحذير.

من هنا فإنّ القول بأن تقدير عبارة (إياك والكذب) هو (لا تقرب الكذب) هو أولى من القول بأن المراد هو (احذر الكذب)؛ ذلك بأنّ التقدير الأول أعلى دلالة من الثاني

وألزم بتحقيق المبتغى منه؛ وما يسند أن عبارة (لا تقرب) أولى في أداء المبتغى والابتعاد عنه من عبارة (احذر) هو أن الله تعالى قد عبّر عن النهي عن الصلاة في حال السكر بالنهي عن الاقتراب منها ولم يعبر بالتحذير من ذلك؛ إذ يقول سبحانه { لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون } (١٩)، فقوله تعالى { لا تقربوا الصلاة } أولى في النهي والإلزام من قولك - مثلاً: - (احذروا الصلاة وأنتم سكارى) ذلك بأن هذه العبارة الأخيرة تدعو الى القول بالتنبيه بأن هذا الفعل غير محبب ولا يشترط فيها القول بالنهي، على حين أن قولك: { لا تقربوا الصلاة } فيه دلالة لى النهي الملزم؛ بل إن هذه العبارة هي أعلى درجات النهي وأوغل مضامين الامتناع من فعل الصلاة في حال السكر؛ ذلك بأن الله تعالى قد نهى أصالة عن الاقتراب من الصلاة في حال السكر فضلاً عن مزاولتها؛ فهو لم ينها عن فعل الصلاة مباشرة؛ بل نهى حتى من الاقتراب منها وهذا يعدّ زيادةً وتحريزاً وتشديداً في المبتغى المنهي عنه لا محالة، وهذا ما لا يحققه (احذر) مطلقاً.

من هنا نقول بأن قولك: (لا تقرب) فيها زيادة معنى للنهي الإلزام من قولك: (احذر) فحسب ذلك بأن قولك الأول نهى مشوب بتحذير، أما إذا قلنا بأن المبتغى من قولك (إياك والكذب) هو (احذر الكذب) فإن المعنى سيتجرد من النهي، لأن الحذر يدل على الخشية فحسب ولا يدل بالضرورة على النهي عن فعل الشيء؛ ودليل ذلك هو قوله تعالى { واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفورٌ حلِيمٌ } (٢٠)، فالمعنى اخشوا الله وخافوه (٢١)، ومنه أيضاً قوله تعالى للرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) { وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذروهم } (٢٢) فالمراد اخش منهم وتحرز (٢٣)؛ ومنه كذلك دليلاً قوله تعالى في المنافقين { وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب

مُسْتَدَّةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمْ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتِلْتَهُمُ اللَّهُ أَنْتَ يَوْمَ فَكُونِ {٢٤}، فالمبتغى اخش منهم (٢٥)، بهذا نخلص إلى أن قولك (احذرن) لا يفيد النهي؛ على حين أن قولك: (لا تقرب) يفيد النهي الملزم معنى إلى جانب التحذير إدراكا.

وإذا ما عدنا إلى عبارة (إياك والأسد) وعبارة (إياك والكذب) فإننا سنجد أن (الواو) ترد ملازمة لـ {إياك} إذا جاء بعد {إياك} اسم؛ بل إن (الواو) ترد ملازمة في هذا النمط من الكلام إذا كان بعدها اسم عموما سواء أكانت قبل الواو {إياك} أم لم تكن، إذ ترد الواو في قولك (إياك والأسد) وترد أيضا في كقولك: (رأسك والحائط)؛ ويبدو أن سببويه قد تنبه إلى وجود هذه الواو فعلل ورودها قبل الاسم الذي يليها بقوله: ((لا بد من الواو لأنه اسم مضموم إلى آخر، ومن ذلك (رأسه والحائط)؛ كأنه قال: (خل أو دع رأسه والحائط)، فالرأس مفعول معه فانتصب جمعا؛ من ذلك قولهم (شأنك والحج) كأنه عليك شأنك مع الحج، ومن ذلك (امرأ ونفسه) كأنه قال دع امرأ مع نفسه؛ فصارت (الواو) في معنى (مع) ((٢٦)؛ وبهذا يكون معنى (رأسه والحائط) هو (لا تقرب رأسك مع الحائط) فالواو والمعية وما بعدها مفعول معه وإذا كان ما بعد الواو مفعول معه فإنه يحتاج إلى فعل مقدر لا محالة، وما ذلك الفعل من وجهة نظر الشيخ المظفر إلا النية بـ (لا تقرب)؛ فالمعنى (لا تقرب رأسك مع الحائط).

نقول إن توجيه سببويه بأن (الواو) في قولك (رأسه والحائط) هي واو المعية وإن كان مقبولا غير أننا نحسب بأن المبتغى من (الواو) هنا هي دلالة العطف لا دلالة المعية وعليه فإن ثمة فعلين مقدرين في جملة (رأسه والحائط) لا فعل واحد فليس المراد هو (لا تقرب رأسك مع الحائط) بل المبتغى هو (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط) ذلك بأن قولنا (لا تقرب رأسك مع الحائط) (٢٧) لا يعطي معنى إبعاد الرأس من الحائط بل يفهم

منه إبعاد رأسك من أن يكون موازيا للحائط؛ أي لا تجعل رأسك موازيا مع الحائط ولا يفهم منه معنى (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط) - أو (أحذر رأسك من الحائط) كما يذهب النحاة على سبيل التحذير؛ من هنا نحسب بأن الواو في الجملة هي واو العطف لا واو المعية؛ لأن واو المعية لا تؤدي غرض النهي المطلوب - ولا غرض التحذير المراد كما يراه النحاة. وعليه فإن هذا التوجيه - أي القول بالعطف للواو - هو الأولى بالقبول لأن التحذير ضرب من ضروب النهي عن المحذر منه لا غير، كما أن الإغراء ضرب من ضروب الأمر على الشيء المرغوب فيه؛ إذ ((يغرى بالشيء على جهة الأمر فتنصب ... كقولك: (عليك عمرا)، و(دونك زيدا)، و(عندك خالدا)، أي خذ عمرا وزيدا وخالدا)) (٢٨)، وقد يكون الإغراء بالمصادر (٢٩) كقولك (ضربا) و (قياما لا قعودا) و(كرامة) و (رويدك زيدا) ٣٠ وكل ذلك بمعنى الأمر لا غير (٣١).

إما إذا قيل كيف قدرت في قولك (إياك والأسد) بمعنى (لا تقرب وابعد عن الأسد)؛ فجعلت (إياك) بمعنى (لا تقرب) وما بعد الواو بمعنى (ابعد)، على حين أنك قدرت في قولك (رأسه والحائط) بمعنى (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط) فجعلت ما قبل الواو الفعل (ابعد) وما بعدها الفعل (لا تقرب)، وهذا بخلاف تقديرك في جملة (إياك والأسد) إذ جعلت الفعل (ابعد) بعد الواو والفعل (لا تقرب) قبلها، فما الفرق بين الأمرين ولم لم يكن التقدير واحدا في الجملتين.

نقول بأن العبارة الأولى تختلف عن العبارة الثانية؛ ذلك بأن العبارة الأولى وهي قولك (إياك والأسد) قد انطوت على لفظة (إياك) وأن هذه اللفظة هي مظنة النهي في الجملة فهي التي دلت على وجود النهي والزجر في الكلام، وعليه وجب والحال هذه أن تكون هي بمعنى (لا تقرب) وأن يكون ما بعد الواو بمعنى (ابعد)، ذلك بأنك لو رفعت لفظة (إياك) من عبارة (إياك والأسد) فإنه لن يفهم من الجملة معنى النهي

مطلقاً؛ إذ تغدو الجملة (والأسد) فكأنك بدأت استثنافاً تريد الحديث به عن (الأسد) وأن لفظة (الأسد) هذه لا بد من أن تكون مبتدأ له حاجة إلى تتمّة (خبر)، على حين أن وجود لفظة (إياك) هي التي أوجدت معنى النهي في العبارة وساققتها نحو الزجر والمنع من فعل شيء ما، أما إذا ذكرت لفظة (الأسد) وحدها من دون وجود للواو ومن ثم نصبت لفظة (الأسد) فإنّ هذا النصب سيرمز إلى وجود فعل مقدّر يفيد دلالة النهي؛ إذ المعنى سيكون (لا تقرب الأسد) ويبدو الأمر أكثر جلاء في حال كررت اللفظة مع النصب فتقول (الأسد الأسد)؛ وبهذا فإنّ لفظة (إياك) في العبارة الأولى قد أغتت عن فعل النهي المقدر في العبارة الثانية التي وردت فيها لفظة (الأسد) منصوبة مع تجردها من الواو سواء أكان في حال ذكرها مفردة أم في حال تكرارها.

أما عبارة (رأسه والحائط) فهي تختلف عن عبارة (إياك والأسد) - التي مثلت فيها لفظة (إياك) مركزية الدلالة على النهي - ذلك بأنّ عبارة (رأسه والحائط) تخلو من لفظة (إياك) المنهي بها؛ من هنا سأغ - ههنا تقدير الفعل (ابعد) مع الرأس قبل الواو وتقدير الفعل (لا تقرب) مع الحائط بعد الواو، إذ قدّر لكل لفظ ما يناسبه، ولو قيل: (لا تقرب رأسك وابعد عن الحائط) لفهم منها معنى النهي أيضاً غير أنّ قوة الدلالة للنهي ههنا ستكون أضعف من تقديرك ابتداءً: (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط)؛ ذلك بأنّ العبارة (لا تقرب رأسك وابعد عن الحائط) سيكون التركيز فيها على الحائط لا على الرأس فكأنّ الحائط هو محور الاهتمام في الكلام ولهذا نهاه أولاً من يقرب رأسه من الحائط ومن ثم أمره بالابتعاد عنه، على حين أنّ قولك: (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط) سيكون الاهتمام فيها بالرأس دون الحائط وهو ما يجب أن يكون لأنّ الرأس هو الذي يتضرر في حال اصطدم بالحائط وليس الأمر بخلاف ذلك حتى يجري - بناءً عليه ذلك الاهتمام بالحائط فيقدر قولك بـ (لا تقرب رأسك وابعد عن الحائط)؛

من هنا ساغ تقدير قولك (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط) دون تقدير قولك (لا تقرب رأسك وابعد عن الحائط)؛ فضلا عن أن تقدير قولك (ابعد رأسك ولا تقرب الحائط) جار مجرى قوله تعالى {وتعاونوا على البرِّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} (٣٢)؛ إذ ابتداء سبحانه بالأمر وانتهى بالنهي للدلالة على أن الأمر بالتعاون على البرِّ أولى من النهي عن التعاون على الإثم؛ لأنَّ الأول إذا شاع ونما تضائل الثاني واضمحل محصلة؛ وعليه فإنَّ قوله تعالى ((ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)) تأكيد لمضمون {وتعاونوا على البرِّ والتقوى} (٣٣)، ومنه أيضا قوله تعالى {واعتصموا بحبلِ الله جميعا ولا تفرقوا} (٣٤).

بهذا نخلص إلى أنَّ العبارة الأولى جرى فيها تقدير فعل النهي قبل الواو لوجود لفظة (إياك) المُعبَّر عن النهي فيه والتي هي تسبق الواو في العبارة، أما العبارة الثانية فقد جاء فيها تقدير فعل النهي متأخرا بعد الواو؛ لأنَّ مظنة الاهتمام فيها عائدة إلى الرأس المتقدم على لفظة الواو من جهة ولعدم وجود لفظة (إياك) متقدمة في الكلام على الواو من جهة أخرى.

من هنا نخلص إلى أنَّ صيغ النهي ليستا اثنتين كما حسب الشيخ المظفر؛ بل هي أكثر من ذلك إذ يمكن أن نقول بأنَّ صيغ النهي هي: (لا تفعل كذا، وإياك وكذا، وإياك من كذا، وإياك أن تفعل كذا) وقد يكتفي المتكلم بذكر اللفظة مفردة مكررة أو غير مكررة كقولك مصداقا: (الأسد الأسد) تكرارا، أو قولك (الأسد) مرة واحدة؛ ففي كلتا العبارتين المبتغى هو (لا تقرب)؛ فالمعنى (لا تقرب الأسد لا تقرب الأسد)؛ فالأولى على سبيل تكرار العامل الفعل (لا تقرب) وفي الثانية على نية قولك: (لا تقرب الأسد) مرة واحدة، وفي العبارة الأولى زيادة تنبيه وتوكيد، أما الثانية فهي خلوة من التوكيد للنهي.

وإذا ما عدنا إلى مقولة الشيخ المظفر فسنجد بأنه لم يتوقف في تحديده صيغ النهي على زيادة {إياك أن تفعل} على صيغة {لا تفعل} المتسيّدة والمتفق عليها تسالماً بين علماء النحو والبلاغة<sup>(٣٥)</sup>؛ بل إن الشيخ فتح نطاق الحديث في الدلالة على النهي فتجاوز هذين الصيغتين؛ إذ قال: ((وكلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام... وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر {الإلزام بالفعل} والمقصود في النهي {الإلزام بالترك} وعليه، تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب))<sup>(٣٦)</sup> فعند النظر في مقولة المظفر نجد أنه لا يلزم الدلالة على النهي بصيغتي {لا تفعل} و{إياك أن تفعل}؛ بل يكسر هذا النطاق ليقرر بأن مادة (النهي) دالة على النهي أيضاً.

والأظهر أن دلالتها على النهي إنما مؤسسته هنا لا على أساس الصيغة الدالة عليها؛ بل على أساس حدث فعل النهي نفسه؛ أي إن المعطى المعجمي للفظته (النهي) هي التي دلت على النهي هنا، فمثلاً إذا قلت: (إني أنهك من أن تفعل كذا)؛ فإنه يفهم من العبارة (لا تفعل كذا)، ذلك بأن معنى النهي في اللغة هو ما كان ((ضد الأمر ونهاه عن كذا يتناهه نهياً وانتهى عنه وتناهى أي كف، وتناهوا عن المنكر؛ أي نهى بعضهم بعضاً))<sup>(٣٧)</sup>؛ بهذا نفهم بأن حدث فعل النهي يدل على الكف والمنع من فعل الشيء، وعليه فإن استعمال الفعل (نهى) يدل على معنى النهي نفسه؛ وذلك كقوله تعالى {ويتهى عن الفحشاء والمتكّر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون}<sup>(٣٨)</sup> فاستعماله تعالى للفعل {يتهى} من قوله {ويتهى عن الفحشاء والمتكّر والبغى} يدل على النهي والكف عن الفعل مضموناً؛ فالعنى (لا تفعلوا الفحشاء والمتكّر والبغى)<sup>(٣٩)</sup> وكذا الحال هي لقوله تعالى {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب}<sup>(٤٠)</sup> فقوله تعالى

{فانتهاوا} هي بمعنى (لا تفعلوا) فالمبتغى (وما نهاكم عنه لا تفعلوه)؛ والدليل على أن المبتغى من عبارة {فانتهاوا} هو النهي بمعنى (لا تفعلوا) (٤١) هو قوله تعالى في نهاية الآية الكريمة {واتقوا الله إن الله شديد العقاب} ذلك بأن الله تعالى لا يعاقب إلا على مخالفة الإنسان لأوامره أو نواهيه مطلقا، من هنا يثبت لدينا بأن معنى {فانتهاوا} هو (لا تفعلوا) لأن الله تعالى يعاقب من يخالف ما نهاه الله تعالى عنه أبدا. وعليه نفهم - بناء على إفادة الشيخ المظفر- بأن النهي تارة يدل عليه بالصيغ وتارة أخرى يدل عليه بحدث كلمة (النهي) نفسها، وهذا ما لم يلتفت إليه النحاة من ذي قبل وهم في نطاق حديثهم عن مداليل النهي التي اقتصروا فيها على صيغة واحدة وهي {لا تفعل} فقط فحططوها بها دون سواها مطلقا.

ولكن يمكن القول بأنه على الرغم من افادة الشيخ المظفر لصيغ النهي من حيث إنه زاد على صيغة (لا تفعل) صيغة {إياك أن تفعل} وحدث فعل {النهي} الدال على الكف والزجر، فإنه بالمقابل قد فاتت عليه جملة من صيغ النهي التي لم يذكرها في المبحث الذي تحدث فيه عن (صيغ النهي) (٤٢) ذلك بأن هنالك مجموعة صيغ تدل على النهي لم يذكرها الشيخ المظفر وهي: مادة {حرم} ومشتقاتها (٤٣)، ونفي الحل (٤٤)، ونفي البر (٤٥)، ونفي محبة الله تعالى لأمر ما (٤٦)، ونفي الفعل نفسه (٤٧)، فهذه الصيغ معبرة عن النهي (٤٨) غير أن المظفر لم يتطرق لها أو يذكرها ضمن حديثه عن صيغ النهي مطلقا (٤٩)، ولكن مع ذلك فإن إفادته كانت ثرية في هذا المبحث قياسا بما جاد به علماء النحو من ذي قبل.

المبحث الثاني: رأي الشيخ المظفر في (معنى صيغة الأمر):

لقد عرض الشيخ المظفر في خضم حديثه عن موضوع الأمر إلى معنى صيغة الأمر؛ إذ يقول: ((صيغة الأمر- أي هيئته- كصيغة {افعل} ونحوها؛ تستعمل في موارد

كثيرة: منها البعث كقوله تعالى {فأقيموا الصلاة} (٥٠)، {أوفوا بالعقود} (٥١)، ومنها التهديد كقوله تعالى {اعملوا ما شئتم}، ومنها التعجيز كقوله تعالى {فأتوا بسورةٍ من مثله} (٥٢)، وغير ذلك من التسخير، والإنذار، والترجي، والتمني، ونحوها) (٥٣).

من مقولة الشيخ المظفر هذه نفهم بأن صيغة الفعل التي هي {افعل} لها جملة مصاديق أو مجموعة موارد هي (البعث، والتعجيز، والتسخير، والإنذار، والترجي وغيرها)، فكل هذه المعاني إنما وردت على هيئة الأمر وهي جميعا تحمل صيغة الأمر لا غير؛ وعليه يتقرر لدينا بأن كل ما ورد على هيئة {افعل} هي صيغة أمر لا محالة؛ ولكن تتباين دلالات ذلك الأمر تنوعا وتلونا بحسب غاية المتكلم ومراده من الكلام.

وما يعضد هذا التقرير ويثبته هو مقولة الشيخ نفسه؛ إذ يقول: ((ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل {افعل} شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة بالحروف، ولم توضع لإفادة معان مستقلة، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية؛ وعليه فالحق إنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة)) (٥٤)؛ من هذا نفهم أن صيغة {افعل} هي صيغة تمثل مفهوما عاما دالا على (الأمر) وان هذا المفهوم إذا ما حلت فيه المادة (الحدث) فإنه سيتقرر - والحال هذه المعنى المراد من الأمر فكأن هذا الحدث هو الذي يحدد مَبْتغى المتكلم من الأمر؛ (مثل الضرب والقيام والعودة في {اضرب} و {قم} و {اقعد} ونحو ذلك، وحينئذ ينتزع منها عنوان {طالب} و{مطلوب منه} و{مطلوب}، فقولنا: {اضرب} يدل على

النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل)) (٥٥) قائما حتمي الأداء.

وبناء على هذا نفهم بأن ((مدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية)) (٥٦) عموما، ((غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم فتارة يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقا للطلب)) (٥٧) وقد ((يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد ويكون تهديدا بالحمل الشائع، وثالثة: يكون الداعي له هو التعجيز، فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشائع وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها)) (٥٨) وعليه فإن المعاني الزيدة على هيئة الطلب ما هي إلا حدث الفعل الذي تلبس في هيئة الطلب {افعل}، فالهيئة باقية على مدلولها الطلبي (الأمري) ولكن المعاني تتباين نتيجة لتباين الأحداث الفعلية من حدث إلى آخر.

على حين أننا لو عدنا الى منطلق النحاة فإننا سنجدهم يتفقون على أن ما دل على البعثية والتحريك (٥٩) لأداء الفعل هو الذي يصدق عليه تسمية الطلب (الأمري)؛ على حين أن غيره لا يصدق عليه هذه التسمية وإنما يخرج إلى معان مجازية هي ليست حقيقة في الطلب؛ لأن الطلب لديهم يتحقق في البعثي فحسب لا غير، ودليل ذلك هو أنهم حينما يعرضون الى بيان مفهوم فعل الأمر يعرفونه بقولهم ((طلب الفعل بصيغة مخصوصة)) (٦٠) ثم يوردون عليه مثلا متفقا عليه بينهم إجماعا دون أن يجيدوا عنه تسالما وهو قولهم {اذهب} (٦١)؛ وهذا الفعل هو فعل بعثي يدعو إلى

الحركة لا غير، ولعلمهم زادوا على هذا المثال فقالوا: {اعلم} (٦٢)، و{اضرب} (٦٣)، و{اخرج} (٦٤)، و{ادخل} (٦٥)، و{اقتل} (٦٦)، و{اسمع} (٦٧)، و{انطلق} (٦٨)، ولو نظرنا إلى كل هذه الأفعال لوجدناها أفعالاً بعثية حركية لا غير.

من هنا ندرك بأن النحاة كانوا مطبقين على أنّ الفعل الطلبي ما هو إلا الفعل البعثي الحركي - كما يسميه الشيخ المظفر- لا غير، وأنّ كلّ فعل يخرج عن البعثي لا تعد دلالة الطلب فيه حقيقة؛ بل تعد مجازاً.

يقول ابن هشام وهو في صدد حديثه عن فعل الأمر: ((إنّ علامته التي يعرف بها مركبة من مجموع شيئين: وهما دلالاته على الطلب، وقبوله ياء المخاطبة، وذلك نحو (قم) فإنه دالٌّ على طلب القيام ويقبل ياء المخاطبة؛ تقول إذا أمرت المرأة: (قومي) وكذلك (اقعد) و(أقعد) و(أذهب) و(أذهبي)؛ قال الله تعالى {فكُلي واشربي وقري عينا} (٦٩)؛ فلو دلت الكلمة على الطلب ولم تقبل ياء المخاطبة نحو (صه)؛ بمعنى اسكت و(مه) بمعنى اكفف، أو قبلت ياء المخاطبة ولم تدل على الطلب نحو (أنت يا هند تقومين وتأكلين) لم يكن فعل أمر)) (٧٠).

ويقول ابن هشام نفسه وهو في صدد حديثه عن اللام الطلبية: ((وكذا لو أخرجت عن الطلب إلى غيره كـ ... التهديد نحو {ومن شاء فليكنفّر} (٧١) وهذا هو معنى الأمر في {اعملوا ما شئتم} (٧٢)) (٧٣).

بهذا نخلص إلى أنّ الطلب في منظور النحاة إنما هو متحقق في الفعل البعثي الحركي لا غير وإنّ كلّ فعل غير بعثي لا يُعدُّ طلباً؛ بل هو مجاز في الطلب لا غير (٧٤).

على حين نجد أنّ الشيخ المظفر قد كسر نطاق هذا الاتفاق وخرج عن دائرة التسالم للنحاة؛ إذ رأى بأنّ الأصل في الطلب هو هيئة الأمر {افعل} وأنّ الحدث الفعلي الذي

يحل فيها ويتلبس بها هو مصداق لذلك الطلب لا غير فهو معنى من معانيه ومضمون من مضامينه، وعليه يبقى الطلب (الأمري) متحققا بالصيغة {افعل} وليس في حدث الفعل البعثي فحسب أيا كان ذلك الفعل؛ إذ يقول الشيخ المظفر مقررا هذا المطلب تصریحا: ((فإننا نريد أن نقول بنص العبارة: إنَّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقية ولا مجازية؛ بل الحق إنَّ المنشأ بها ليس إلا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارة بعثا بالحمل الشائع وأخرى تهديدا بالحمل الشائع وهكذا؛ لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب)) (٧٥) والظاهران ((الاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي)) (٧٦).

وبهذا نخلص إلى أن هيئة {افعل} هي الدالّة على الطلب الأمري بوصفها مفهوما عاما، أما المصاديق (أحداث الأفعال) فهي معانٍ تتلبس بهيئة الطلب {افعل} وليست هي مدلول الطلب {افعل} أبدا؛ فههيئة {افعل} هي خلة لمعنى الطلب وإنَّ من يرتدي هذه الخلة من أحداث الأفعال هو الذي يمثل مصداقا من مصاديق تلك الخلة؛ وعليه فإنَّ الأمر أشبه باللباس الذي يلبسه أكثر من شخص؛ فاللباس واحد وهو الهيئة الثابتة للابس غير أنَّ الذي يرتدون هذا اللباس مصاديق مختلفة من الرجال لا غير، وعليه فليس الرجل (المصداق) هو الذي يحدد نوع اللباس (الهيئة)؛ بل إنَّ الهيئة واحدة (اللباس) والمصداق هو المتغير دائما أي (الرجال).

وعليه يمكن أن نقول إنَّ ما وقع فيه النحاة في جعلهم الطلب الأمري هو للبعثي فحسب؛ إنما مدعاه هو الدمج بين الغاية المرجوة من المأمور به والحدث المأمور به نفسه؛ فمثلا أن قوله تعالى {فأتوا بسورة من مثله} (٧٧) نجد فيه أن غاية الأمر في الفعل {فأتوا} هو تعجزهم عن أن يأتوا بمثله، غير ان الحدث المأمور به هو الإتيان، وهو أمر فعلي لهم بأن يأتوا به غير أنهم فاقدو القدرة على ذلك، فليست هيئة الطلب الأمري في قوله تعالى {فأتوا} هي مجازية تدل على التعجيز بل هي مطلب واقعي (٧٨) لهم وليس مجازا؛ إذ المبتغى أتوا بسورة من مثله، وعليه فإنه حينما يعجزون عن ذلك فإنه تتحقق هنا الغاية من المأمور به وهو (التعجيز لهم)، فر(التعجيز يكون حيث يقتضي بالأمر فعل ما لا يقدر عليه المخاطب)) (٧٩)؛ ولهذا حكم النحاة على أن الفعل {فأتوا} معناه التعجيز على سبيل المجاز وليس الأمر على سبيل الحقيقة (٨٠)؛ على حين أن الأمر يعد حقيقة في الفعل {فأتوا} غير أن غايته التعجيز محصلة، فالله تعالى أمرهم بأن يأتوا بمثله وتحداهم بذلك غير أن عجزهم عن ذلك بعد محاولته إليه يثبت محصلة أو غاية الفعل {فأتوا} ألا وهي التعجيز والإيمان بأن القرآن الكريم ما هو إلا منه تعالى لا غير وأنه معجزة لا يمكن تكرارها أو إعادتها بلغة البشر مطلقا.

وكذا الحال لقوله تعالى {ذق إنك أنت العزيز الكريم} (٨١) وقوله {كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ} (٨٢) فإن المبتغى من قوله {ذق} وقوله {كُونُوا} معنى الطلب الأمري وليس كما حسب النحاة من أنه تفيد المعنى المجازي وأن {ذق} في الآية الأولى معناه الإهانة وأن {كُونُوا} في الثانية معناه التسخير والإذلال (٨٣)؛ إذ ليس الأمر بهذا التصور؛ بل إن الفعلين استعملتا على أساس المعنى الأمري؛ غير أن الأمر ههنا لا يوجب الأداء من قبل المأمور بل الأمر يقوم به الأمر وليس المأمور؛ أي الأمر نفسه يلزم نفسه أمرا بأن

يفعل هذا الفعل بدلا من المأمور؛ ولا تتحقق هذه الحال إلا إذا كان المأمور غير قادر على فعل الأمر وأن الأمر هو المتسلط على المأمور جملة وتفصيلا ولا قدرة للمأمور بالفعل بإزاء قدرة الأمر عليه.

وبمعنى آخر يكون هذا الأمر حينما لا يكون للمأمور خيار في فعل شيء يطلبه منه الأمر أمرا، فقوله تعالى مثلا {ذق إنك أتت العزيز الكريم} الموجه الى من هو في النار لا يمكن للمأمور أن يقوم بهذا الفعل الأمري مطلقا؛ بل الذي يقوم بفعل إذاقته النار الأمر نفسه وهو الله تعالى؛ فالله الذي أمره هو الذي يقوم بفعل الأمر نفسه؛ لأن المأمور مسلوب الإرادة هنا فلا حول له ولا قوة تجاه هذا الفعل المأمور به.

وكذا هي الحال لقوله تعالى {كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ} فليس المخاطب بقادرة على أن يلبي أمر الأمر فيتحول إلى قرد من تلقاء نفسه تلبية لأمر الأمر؛ ذلك بأن المأمور مسلوب الإرادة هنا والحال هذه؛ ولهذا فإن الأمر نفسه هو من يقوم بهذا الفعل الأمري؛ وبذا يبقى الفعل فعل أمر - محصلته غير أنه لا يقوم به المأمور؛ بل يقوم به الأمر للفعل نفسه لأنه ألزم نفسه بوجوب أداء هذا الفعل للمأمور جزاء له فكأنه أمر نفسه بذلك وأدى ما ألزم نفسه به فعلا.

وعليه يمكن القول بأن كل فعل تلبس بصيغة {افعل} يدل على الأمر؛ غير أن هذا الطلب الأمري يقوم به الأمر أحيانا وليس المأمور به؛ وذلك لوضع خاص يحيط بالمأمور ودون قدرته على أداء ما يؤمر به.

نقول على الرغم من وجهة ما قال به الشيخ المظفر من أن صيغة {افعل} تدل على الطلب الأمري دائما وأن ما يحل بها من حدث للفعل ما هو إلا مصداق له غاية معينة قد تكون بعثية أو غير بعثية، فإنه يمكن القول بأن تسمية هيئة {افعل} باسم (الطلب) عموما هي أخرى بالقبول بدلا من تسميته بفعل (الأمر) أو (الطلب الأمري)؛

ذلك بأن لفظة (أمر) لها خصوصية دلالية معنية حين إطلاقها (وهو أن يكون من الأعلى إلى الأدنى<sup>(٨٤)</sup>)، وأن يكون واجب الأداء وملزم التنفيذ، وأن يكون للمتلقى القدرة على أداءه؛ ذلك بأن التكليف بالمحال مرفوض عقلا<sup>(٨٥)</sup> وبهذا فإن هيئة {افعل} لا تحمل دائما معنى الأمر كما يرى الشيخ المظفر؛ وإنما تحمل دائما معنى الطلب عموما فهو المفهوم الذي يمكن أن نقول بأن هذه الهيئة تحمله دائما وأن ما يحل فيها من حدث يكون مصداقا لذلك الطلب الأصل دلاليا فيها، فـ ((الصيغة ليست مستعملة إلا في الطلب وإنما يعرف كون متعلقه جائز الترك أو غير جائز الترك))<sup>(٨٦)</sup> أي إنه واجب حتمي الأداء، أو مندوب، أو مباح، أو أنه ممكن الحدوث أو غير ممكن الحدوث من المأمور، أو أن غايته التسخير، أو الإهانة، أو الترجي، أو غير ذلك، فإنما هذا يعرف من قرائن أخرى غير القرينة نفسها<sup>(٨٧)</sup>؛ وبهذا فهية {افعل} ((ليست إلا مستعملة في معناها الحقيقي))<sup>(٨٨)</sup>.

وعليه فإننا نتفق مع الشيخ المظفر في أنه لا توجد دلالات مجازية وأخرى حقيقة لهية {افعل} غير أننا لا نتوافق معه في أن هذه الهيئة هي هيئة دالة على الطلب الأمري عموما؛ بل نحسب أنها هيئة دالة على الطلب بتجرد - من دون تقييدها بالأمري- وهذه هي الدلالة الحقيقية فيها دائما؛ أما حلول حدث الفعل فيها فهو الذي يحدد الغاية المرجوة من هذه الهيئة كونها تدل على الفعل البعثي (الأمري) أو أنها تدل على غيره كـ (التعجيز أو التمني أو التسخير أو الإهانة أو التعجيز وغير ذلك) وبهذا فلا يوجد حقيقة ومجاز في دلالة {افعل} - وذلك بلحاظ دلالتها الأصل على الفعل البعثي كما حسب النحاة؛ بل إن كل ما يحل في هيئة {افعل} تبقى فيه هذه الهيئة دالة على الطلب، على حين أن نوع ذلك حدث الفعل الذي يحل فيها هو

الذي يتغير وهو الذي يحدد الغاية من حلولة فيها وذلك بحسب مطلب المتكلم وغايته من استعمال هذا الفعل ههنا دون غيره<sup>(٨٩)</sup>.

المبحث الثالث: رأي الشيخ المظفر في (تحديد الاستثناء من الجمل المتعاطفة):  
 إذا كان الاستثناء يعد أقوى أدوات التخصيص للعام؛ إذ يعمل على رفع الحكم على المخصص (المستثنى) وإبقائه على العام المستثنى منه؛ إذ يعرف علماء الأصول التخصيص ((بأنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب))<sup>(٩٠)</sup> أو ((هو إخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص))<sup>(٩١)</sup> وعليه فإن ((التخصيص هو إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم))<sup>(٩٢)</sup> حكما، فإذا كان مفهوم التخصيص بهذا التصور فإنه يمكن القول بأن مفهوم الاستثناء عند النحاة لا يخرج عن نطاق جوهر مفهوم التخصيص عند علماء الأصول عموما؛ إذ عرّف علماء النحو (الاستثناء) بأنه إخراج ما كان داخلا تحت المستثنى منه بـ (إلا) أو إحدى اخواتها لفائدة<sup>(٩٣)</sup>، وعرّفه ابن يعيش بأنه ((صرف اللفظ عن عمومه بإخراج المستثنى من أن يتناول الأول))<sup>(٩٤)</sup> حكم المستثنى منه، من هذا صح قولنا بأن الاستثناء يمثل أقوى مداليل التخصيص في الخطاب عموما؛ ذلك بأننا نشهد ههنا بأن علماء الأصول يتفقون مع النحاة في مفهوم الاستثناء ويعدون الاستثناء تخصيصا للعام فهو لديهم أداة بيان تعمل على إخراج البعض المقصود من الجمع المستغرق بالشمول<sup>(٩٥)</sup>، غير أن الأصوليين كانوا أكثر حنكة في تحديد الاستثناء إذ اشترطوا له شروطا يجب أن تتوافر فيه حتى يعد صحيحا منها: الاتصال الزمني، والاتصال النوعي، ومقدار المستثنى<sup>(٩٦)</sup>؛ حتى دعا ذلك لأن يعترف لهم احد النحاة بقوله في مبحث الاستثناء: ((إن المسألة بعلم الأصول أليق))<sup>(٩٧)</sup>؛ إيماننا منه بأنهم قد أفاضوا القول فيه لمساسه في تحديد الدلالة التي هي نطاق عملهم الأصل، ولكن قد يتطرق الإجمال إلى المستثنى فيكون مبهما، وهذا ما سنخوض في توضيحه بالآتي .

نقول إذا كان المستثنى يتحقق بإخراجه من حكم العام قبله فهذا يعني بأنه مخصّص محدّد، وحينما يقع عليه التخصيص يعد بيننا واضحا، بيد أن دلالة الإجمال قد تلفت المستثنى (المخصّص) فيخرج من كونه واضحا إلى كونه مبهما لا يسع المتلقي الوقوف على معنى له على وجه التحديد والتفصيل؛ من هنا يكون الاستثناء مجهولا لا يعرف المراد منه فيحتاج التخصيص إلى بيان يزيل إجماله، ومن ذلك قوله تعالى { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخْتِيرِ وَمَا أَهْلٌ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُتَخَنِّقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذَبَحَ عَلَى الثُّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فُسُوقٌ } (٩٨) إذ نجد أن الاستثناء {إلا ما ذكيتم} قد وقع فيه الإجمال وعدم البيان على الرغم من أن الاستثناء من وكده البيان ومن خصائصه الجوهرية هو تشخيص المراد تحديدا؛ إلا إن الناظر الى قوله تعالى { إلا ما ذكيتم} يلحظ أن هذا الاستثناء كان مدعاة إلى الإبهام لا إلى التبيان، ويبدو أن العلة الكامنة في إحالته إلى الإبهام هو أن هذا الاستثناء قد جاء بعد جملة من الجمل المتعاطفة؛ إذ ((ورود الاستثناء بعد جمل عطف بعضها على بعض)) (٩٩) وهذا ما دعا إلى دخوله حيز الغموض وعدم تحديد المستثنى منه تشخيصا؛ فهل يعود الاستثناء إلى كل الجملة السابقة عليه بأسرها أو أنه يقتصر فيه على الأخيرة منهن فقط؟ (١٠٠) فقد ((يكون ظاهرا في رجوعه إلى الأخير منها أو إلى الجميع أو لا يكون له ظهور)) (١٠١) البتة

ولقد اختلف علماء النحو في تحديد جهة الاستثناء هذه ودليل هذا الاختلاف أو التباين هو التشعب التفريعي الذي أورده السيوطي لهذه المسألة في كتابه (همع الهوامع) إذ يرى أن الاستثناء (١٠٢):

١- يعود إلى الكل وهو الأصح - عند السيوطي - إلى أن يقوم دليل على إرادة البعض.

٢- يعود للكل إن سيق الكل لغرض واحد.

٣- إذا عطف بين الجمل المستثنى منها بالواو عاد للكل، وإن عطف بالفاء أو ثم عاد للأخير منهما .

٤- يعود للجملّة الأخيرة خاصة .

٥- إن اتحد العامل للكل، وإن اختلف فللأخيرة خاصة؛ إذ لا يمكن حمل العوامل المختلفة على مستثنى واحد، فهذا محال عقلا؛ بهذا نجد أن السيوطي متردد في تحديد عائدية جهة الاستثناء من الجمل قبله.

والأظهر أن هذا التباين لم يكن مقتصرا على النحاة فحسب؛ بل شمل حتى علماء الأصول؛ إذ اختلفوا في ذلك ف ((الاستثناء راجع إلى جميعها عند أصحاب الشافعي رضي الله عنه، وإلى الجملّة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة)) (١٠٣) على حين رأى ((المعتزلة: أن كان الشروع في الجملّة الثانية إضرابا عن الأولى، ولا يضمرفيها شيء هو في الأولى، فالاستثناء في الجملّة الأخيرة؛ لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملّة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها، إلا وقد تم مقصوده منها)) (١٠٤) على حين ((قال قوم: يحتمل كليهما، فيجب التوقف إلى قيام الدليل)) (١٠٥) فمثلا قولك: ((أكرم العلماء وأعن الفقراء وجالس الحكماء إلا الفساق؛ نعم العام الأخير متيقن الإخراج منه على كل حال وباقي العمومات محتملة يحتاج الإخراج منها إلى قرينة فتبقى العمومات فيها مجملّة لا يمكن التعويل على عمومها بالنسبة إلى مورد الاستثناء ظاهرا لأنه وإن انعقد الظهور أول النطق بالعام في العموم حتى لمورد الاستثناء ولكن هذا الظهور يبقى متزلزلا إلى انتهاء الكلام)) (١٠٦)؛ ذلك بـ ((أن الاستثناء مفهوم واحد يتحقق في مورد الإخراج من المتعدد والإخراج من الواحد ، فالإخراج بـ (إلا) سواء كان من الأخيرة أو من الكل على وزن واحد)) (١٠٧) وإذا كان الإخراج قائما ومتحققا

على وزن واحد ونسق موحد فإن هذا يدعو إلى القول بأن حسم الاستثناء على أية جهة يكون أمراً متردداً فيه؛ ذلك بأن الاستثناء متحقق وموجود سواء أكان من الجملة الأخيرة فحسب أم من الجمل المتعاطفة كلها بما فيها الجملة الأخيرة على حد سواء. نقول على الرغم من هذا الاختلاف الواقع بين العلماء - نحاة وأصوليين - فإنه يمكن القول بأن الشيخ المظفر قد حسم هذه المسألة بحيثية منطقية عقلية لا تقبل الجدل أو النقاش؛ إذ اعتمد مبدأ (وحدة الموضوع) للجمل المتعاطفة من عدم وحدتها؛ إذ يقول: ((إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: (أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين)، وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالأية الكريمة)) (١٠٨) الخاصة بتحريم المأكولات المذكورة سابقاً، ثم يعقب قائلاً: ((فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع؛ لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع، وإن كان من قبيل الثاني (١٠٩) فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة؛ لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله)) (١١٠) الموافق للمراد وهو رجوعه إلى الجملة الأخيرة السابقة عليه فحسب.

بهذا نجد أن المظفر قد أسس لنا قاعدة منطقية ثابتة تنص على أنه إذا كان موضوع الجمل المتعاطفة واحداً كان الاستثناء راجعاً إلى الكل بحكم اتحاد الموضوع فكانت هذه الجمل شيئاً واحداً، وإن كان الموضوع فيها مختلفاً يكون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط؛ لتباين الموضوع واختلافه، ففي قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِتِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالمُتَخَنِّقَةُ وَالمَوْقُوذَةُ وَالمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّبْتُمْ} (١١١) نجد أن هناك متعاطفات وإن

الاستثناء ((يرجع إلى جميع ما تقدم من قوله { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أٰهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْتَحِنَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ } إلا ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم)) (١١٢) ذلك بأن المتعاطفات وهي {الْمُنْتَحِنَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ} (١١٣)، نجدُها كلها مشتركة في الموضوع نفسه من حيث إنَّ ثمة إمكانية في أن تبقى البهيمة في كلِّ هذه الحالات فيها شيء من روح فتذكَّى فتكون حلالاً؛ لذا جاز الاستثناء من الكل، أما (الميتة) و(الدم)، و(لحم الخنزير) فلا يتحد مع هذه المعطوفات في الموضوع؛ ولهذا لم يكن من جنس المستثنى منه (١١٤).

وما يدل على رجحان مقولة المظفر أيضاً هو قوله تعالى {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (١١٥) إذ نلاحظ أنَّ الاستثناء وهو قوله تعالى {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} راجع إلى الأخيرة فحسب وهي قوله تعالى {ولهم في الآخرة عذاب عظيم}؛ عموماً؛ ذلك لاختلاف موضوع الجمل المتعاطفة قبله؛ إذ على الرغم من عظم العذاب الذي أعدَّه اللهُ سبحانه لهم في الآخرة فإنه سبحانه استثنى في قوله {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} فمن تاب قبل أن يمسك وينفذ به الحكم في الدنيا فالله يغفر له؛ بيد أن هذا الاستثناء لا يعني أن العقوبات التي أصدرها سبحانه في الدنيا لا تشمل المسيء (المحارب) ذلك بأنَّ عقوبات الدنيا جارية التنفيذ بلا نقاش فهي تُنفذ بالمحارب ولا شأن لها بعقوبة الآخرة، إلا أن من يتوب إلى الله قبل أن تخكم القبضة عليه فالله يغفر له ما يتعلق بحقه هو لا ما يتعلق بحق الناس؛ لأنَّ هذا الاستثناء مرهون في الآخرة

فحسب دون الدنيا أي في الجملة الأخيرة من الخطاب فقط، أما حق الناس الذين اعتدى عليهم في الدنيا فإن الله تعالى سوف يستوفي حقهم منه يوم القيامة؛ سواء بالأخذ من حسناته وإعطائها إلى المعتدى عليه أم إضافة سيئات من المعتدى عليه إلى سيئات المحارب؛ بيد أنه سبحانه لا يعذبه العذاب الشديد الذي وعدة لأنه تاب إليه بالمحصلة؛ لأن (توبة هؤلاء لا تسقط العقاب عنهم إن كانوا قد ارتكبوا جريمة قتل أو سرقة إلا في حالة ارتكاب جريمة التهديد بالسلاح فإن العقوبة تسقط إن هم تابوا وندموا قبل إلقاء القبض عليهم، وبعبارة أخرى فإن التوبة في مثل هذه الجرائم لها تأثير في ما يخص الله فقط، أما حق الناس فلا يسقط بالتوبة ما لم يرض صاحب الحق) (١١٦) عن ذلك.

ومن جنس ذلك قوله تعالى {ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق} (١١٧) فنجد أن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط وهي {ولا تقتلوا النفس التي حرم الله}؛ لـ (أنه لا يتأتى الاستثناء بقوله {إلا بالحق} إلا من القتل لا من عموم الفواحش) (١١٨) لأن (الفواحش كبائر الذنوب أو الزنا ما ظهر منه وما بطن) (١١٩) وهذا لا يكون بحق أيضا، على حين أن القتل منه ما يكون بحق كقتل الكافر أو قتل القاتل قصاصا؛ لذا استثنى من الأخير فقط لأنه لا يتفق مع الجمل قبله في الموضوع؛ فحرف (الواو) وإن كان عطف جملة {ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق} على جملة {ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن} غير أن لكل جملة موضوع يباين الجملة الأخرى؛ ودليل ذلك أن الفعل المنهي عنه في كل جملة مغاير للأخرى؛ فالجملة الأولى المنهي فيها مسلط على فعل الاقتراب من الفواحش على حين أن النهي في الجملة الثانية مسلط على قتل النفس التي حرم الله تعالى؛ لهذا لا يمكن القول بأن قوله تعالى {إلا بالحق} يعود على

كلتا الجملتين قط، إذ لا يمكن القول بأنه ثمّة إمكان إلى تأديّة الفواحش بالحق فهذا محال عقلا منقوض منطقا؛ لذا وجب القول بعدم رجوع الاستثناء على كل الجمل المتعاطفة قبله مطلقا؛ بل هو عائد إلى الجملة الأخيرة منها فحسب لا غير.

وما يثبت مصداقية مقولة الشيخ المظفر أيضا قوله تعالى {يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة} (١٢٠)، فالاستثناء بقوله تعالى {إلا أن يأتين بفاحشة مبينة} يعود إلى الجملة الأخيرة وحدها وهي قوله تعالى {ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن} (١٢١)، ((كأنه قيل: ولا تعضلوهن في وقت من الأوقات إلا وقت أن يأتين، أو لا تعضلوهن لعلّة من العلل إلا لأن يأتين)) (١٢٢)؛ وعلّة ذلك هي أن الجمل المتعاطفة متباينة في مضامينها فالنهي قد وقع ابتداء بعدم وراثّة النساء بقوله تعالى {لا يحل لكم} (١٢٣) ثم عطف الله تعالى على هذه الجملة عبارة {ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن} وهذه العبارة لا تتحد بالموضوع مع عبارة النهي الأولى المتحدثة عن وراثّة النساء؛ لأن الأولى تدل على النهي عن وراثّة النساء كرها مطلقا؛ ذلك بأن الخطاب فيها موجّه إلى أبناء الزوج المتوفى عن زوجته؛ إذ كان سائد في الجاهلية أن الأب إذا مات يرثه الابن الأكبر في ماله وزوجاته فيلقى ثوبه على زوجة أبيه غير أمه ويرثها هي ومالها بوصفه وليا لها من بعد أبيه وقد يتزوجها من دون مهر أو يحبسها في الدار ويضيق عليها حتى تموت فيرثها أو يزوجه لرجل ويأخذ مهرها (١٢٤)، وقد يراد منه وراثّة النساء ليس وراثّة النساء أنفسهن؛ بل المبتغى وراثّة مال النساء وهو إمساك الأولياء لأولئك النساء دون تزويج حتى يمتن فيرثون أموالهن بالحصلة (١٢٥)، وفي كلتا الحالين فان النهي عن وراثّة النساء - أنفسهن أو أموالهن - محرمة مطلقا.

أما الثانية فإنَّ الله تعالى قد نهى فيها أزواج النساء عن العضل لهن(١٢٦)؛ غير أنَّ هذا النهي ليس مطلقاً في كل الأحوال كحال النهي عن وراثة النساء في عبارة {لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها}؛ بل ينتفي هذا النهي عن العضل لدى الزوج في حال أتين بفاحشة؛ وعليه فإنَّ الاستثناء عائد إلى الجملة الأخيرة لا على الجمل كلها كما تبين من عدم وحدة الموضوع بين الجمل المتعاطفة عموماً فضلاً عن تباين الخصوص بالخطاب في كل من الجمل المتعاطفة؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد ((أفرد كل في النهي بما يناسبه، فخطب الأولياء بقوله: {لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها}، وخطب الأزواج بقوله: {ولا تغضلوهن}، فعاد كل خطاب إلى من يناسبه)) (١٢٧) معنى وحكما.

من هذا نصل إلى أنَّ مقولة الشيخ المظفر قد حسمت لنا الموضوع المختلف فيه عند النحاة والأصوليين على حدِّ سواء بحيثية عقلية منطقية لا تقبل التردد؛ ذلك بأنَّ الشيخ قد نظر إلى محورية الدلالة في الخطاب فإذا كانت الجملة كلها تدور على موضوع واحد أي إنها متحدة في الموضوع فإنه يصار إلى تطبيق حكم الاستثناء عليهن جميعاً باعتبار أنَّهن شبه بالجملة الواحدة محصلة. ولعل هذا المنظور يتقرب من مفهوم النص الذي ينادي به علماء اللغة المحدثون(١٢٨). أما إذا وقع التباين وتحقق الاستقلال بين الجمل بأنَّ تعبَّر كلُّ جملة عن موضوع مغاير للأخرى أو يعبَّر كلُّ معطوف عن موضوع مباين للمعطوف المجاور له فإنه والحال هذه يصار إلى اقتصار عملية الاستثناء على الجملة الأخيرة بحكم القرب المسافي بينهما من جهة وبحكم خاتمية الحديث بالاستثناء الذي لا بد من يعود إلى ما قبله من جهة ثانية؛ ذلك بأنَّه لا بدَّ في كلتا الحالتين من شمول الاستثناء للجملة الأخيرة؛ فإذا توحدَّ الموضوع انضمت باقي الجمل إلى الجملة الأخيرة بالحكم وإن تباين الموضوع بقيت

الجملة الأخيرة هي المستثنى منها على وفق الأصل الذي بني عليه الاستثناء وهو وقوع الاستثناء مما قبل المستثنى منه مسافة وقرباً.

الخاتمة:

من النظر وإعادة التأمل في مقولات الشيخ المظفر النحوية توصل الباحث إلى جملة من الثمرات التي يمكن تلخيصها إيجازاً على النحو الآتي:

١- اتضح لدى الباحث بأن الشيخ المظفر قد زاد صيغة جديدة للنهي؛ وذلك بعد أن تسالم علماء النحو اطباقاً على أن للنهي صيغة واحدة موحدة وهي (لا تفعل)؛ غير أننا نجد أن الشيخ قد أشار إلى صيغة أخرى للنهي وهي صيغة (إياك أن تفعل)؛ فهذه الصيغة وإن كانت تدرج عند النحويين ضمن (باب التحذير)؛ غير أنها في حقيقة الأمر معبرة عن النهي لأنها تنطوي على دلالاتي الزجر والنهر للمتلقي من أن يفعل شيئاً ما، وعليه فهي أقرب إلى حمل دلالة النهي منها إلى التحذير؛ ذلك بأن دلالة صيغة (لا تفعل) للنهي قد تنصرف إلى غير دلالة النهي بحكم القرائن الحافة بالسياق الذي ترد فيه؛ على حين أن صيغة (إياك أن تفعل) لا تنصرف إلى أية دلالة أخرى غير دلالتها على النهي البتة؛ وبذا نحسب بأن صيغة (إياك أن تفعل) تدل على النهي ابتداءً وعلى التحذير تبعاً؛ ويبدو أن ملمح التحذير فيها هو الذي دفع النحاة إلى أن يضعوها في (باب التحذير) ويذكرونها فيه؛ غير أنهم لو بدرت منهم إشارة إلى أنها تدل على النهي والمحوا إلى ذلك إما في كلامهم في هذا الباب لكان أجدى وأكثر توثيقاً لمرجعية هذه الصيغة الدلالية؛ غير أنهم لم يفعلوا ذلك؛ فهم لم يذكروا هذه الصيغة في باب النهي صراحةً حتى تكون إحدى صيغه من جهة، ولم يلمحوا إليها في باب التحذير - الذي ذكروا فيه هذه الصيغة - من جهة أخرى حتى يقال بأنهم قد تنبهوا على أصل دلالتها وإن كان تصنيفهم إياها على باب التحذير.

ولكن على الرغم من التفاتة الشيخ المظفر النحوية هذه - التي تحسب له فإنه لم يوف القول تماما في ذكر كل الصيغ التي تعبر عن دلالة النهي في الكلام العربي؛ ذلك بأن ثمة جملة من الصيغ التي صد عنها الشيخ وهي معبرة عن مضمون النهي في الخطاب عموما؛ وهي: (مادة {حرم} ومشتقاتها، ونفي الحل، ونفي البر، ونفي محبة الله تعالى لأمر ما، ونفي الفعل نفسه)، وعلى الرغم من ذلك فإنه يحسب له القول بأن مادة (نهي) ومشتقاتها إنما هي وسيلة من وسائل الدلالة على النهي في الكلام وذلك بحكم مادة لفظة (نهي) الحديثة لا بفعل صيغتها التركيبية كحال (لا تفعل) او (اياك أن تفعل)، فضلا عن أن الشيخ المظفر في المح في نهاية حديثه عن النهي إلى وجود وسائل أخرى للنهي؛ إذ قال: {ونحو ذلك}؛ غير أنه لم يفصل القول في هذا النحو على النحو المراد بيانا وتجليّة.

٢- وجد الباحث بأن الشيخ المظفر قد ذهب إلى أن هيئة {أفعل} دالت على الطلب الأمري عموما ذلك بأن هذه الهيئة هي مفهوم عام يعبر به عن الطلب الأمري لا غير، وإن ما يحل فيها من حدث - سواء أكان بعثيا حركيا أم غيرم إنما يعد مصداقا لذلك الطلب الأمري (الهيئة)؛ وبهذا فهو يباين النحاة في هذا الموضوع الذين يرون فيه بأن الطلب الأمري إنما يقتصر على ما هو حركي بعثي الأداء كـ {أذهب}، {اعلم}، و{أضرب}، و{أخرج}، ونظائر هاتي الأفعال، أما سائر الأفعال التي هي غير بعثية حركية إذا ما حللن في هيئة {أفعل} فلا تدل على الطلب الأمري؛ بل تخرج من هذه الدلالة الحقيقية للدلالة على مضامين مجازية كالتسخير والتعجيز والإهانة وغير ذلك.

والأظهر أن مقولة الشيخ المظفر من أن هيئة {أفعل} هي دالت على الطلب الأمري هي مقنعة إلى حد كبير؛ ذلك بأن هذه الهيئة إنما هي هيئة وضعت بإزاء معنى معين

وهو (الطلب الأمري) عموماً وليس الطلب الدال على البعث الحركي خاصة، وإن ما عداه من الأفعال التي لا تعبر عن البعث الحركي تخرج عن دلالة هيئة {افعل} الحقيقية. وهي البعث الحركي. لتدل على معان مجازية كما حسب النحاة. والظاهر أن حساب النحاة في صرفهم دلالة الأفعال التي لا تدل على البعث الحركي الى المجاز إنما هو متأب من دمجهم بين المفهوم وهو هيئة {افعل} وبين مصاديق هذا المفهوم وغايته وهو حدث الفعل الذي يحل في هيئة {افعل}؛ ذلك بأن الغاية من استعمال حدث معين دون آخر وإحلاله في هيئة {افعل} تختلف على وفق مراد المتكلم ورغبته في إيصال ما يبتغيه الى السامع، وعليه فإن النحويين قد دمجوا غاية استعمال حدث الفعل في هذه الهيئة بدلالة هذه الهيئة نفسها، وفي حقيقة الأمر أن دلالة هيئة {افعل} شيء والغاية من حلول حدث الفعل فيها - بناء على مبتغى المتكلم شيء آخر؛ فدلالة الهيئة هو الطلب الأمري؛ أما غايتها فتختلف فتارة يراد بها البعث الحركي وأخرى التسخير وثالثة الإهانة ورابعة التعجيز وهكذا الحال دواليك.

ولكن على الرغم من إقناعية مقولة الشيخ المظفر في هذا الجانب فإننا نحسب بأن إطلاق تسمية (صيغة الطلب) على هيئة {افعل} أولى من تسميتها بصيغة (الطلب الأمري) أو (صيغة الأمر) ذلك بأن اللفظة الأمر خصوصية دلالية معينة حينما تطلق وأن هذه الخصوصية قد لا تتناسب مع بعض استعمالات هيئة {افعل} في الطلب، وعليه فإن التسمية الأخرى والأوفق كما نخال هي (صيغة الطلب) لا غير.

٣- وجد الباحث بأن الشيخ المظفر قد حسم النزاع القائم في مسألة تحديد مرجعية (المستثنى) الى المستثنى منها في حال كان ذلك المستثنى منه جُملاً متعاطفة متتالية؛ إذ اختلف النحاة والأصوليون في هذا الشأن، غير أن الشيخ المظفر قد وضع

قاعدة عقلية منطقية مبنية على أساس دلالة الكلام الواردة فيه الاستثناء؛ إذ قرئ بان المستثنى يعود إلى كل الجمل المستثنى منها في حال كانت تلك الجمل متوحد في الموضوع، إما إذا كانت متباينة في الموضوع فإنه يصار إلى الاستثناء من الجملة الأخيرة فحسب، ذلك بأن وجهة نظر الشيخ ههنا تكمن في أن توحد الموضوع لجميع الجمل المتعاطفة تجعل من تلك الجملة وكأنها جملة واحدة ولهذا يجوز الاستثناء منهن جميعا، أما في حال تباين الموضوع بين تلك الجمل فإنه لا يمكن - والحال هدم أن ينظر إليهن على أنهم جملة واحدة؛ بل ينظر إليهم على أساس أنهم جمل مستقل؛ لذا يصار إلى الاستثناء من الجملة الأخيرة فحسب دون غيرها، وبهذا فإن الأصل في الاستثناء في مثل هاتي الأحوال هو وحدة الموضوع من عدمها، وهذا توجيه عقلي راجح ورأي منطقي مقنع.

٤- وجد الباحث - بناء على ملاحظة آراء الشيخ المظفر النحويته بأن علماء الحوزة العلمية في النجف الأشرف كان لهم الأثر المعول والمستند الارتكازي في إثراء الدرس النحوي وتوجيهه الوجهة الصحيحة؛ ففضلا عما أفاض به علماء النحو وأبدعوا فيه - جزاهم الله خيرا- فإن علماء الحوزة العلمية من الأصوليين لم يقلوا دونهم قيمة أو يدنو عنهم شأننا إذا لم يكونوا قد فاقوهم في بعض المواضع واجتازوهم في مواضع أخرى؛ ذلك بأن الأصولي إنما يوغل في النحو تدقيقا وتحقيقا من باب ارتباط هذا العلم بعملية انتزاع الحكم الشرعي من الكتاب الكريم والسنة الشريفة؛ ولما كانت هذه العملية لها من الحذر والتأني بمكان وأن نتاجها من القدسية والأثر المترتب عليه بمكان أيضا وجب والحال هذه أن يكون الأصولي أكثر حذرا وأعلى حيطة وأوغل دقة وتعمقا في نظره إلى هذا العلم (النحو) وكيفية الإفادة منه دون

سواه مطلقاً؛ من هنا جاءت إفادات علماء الحوزة بهذه الكيفية وظهرت آراؤهم النحوية بهذا المقدار من التمهيص والتدقيق عموماً.

الهوامش:

- (١) الجرجاني: دلائل الإعجاز: ٥٩.
- (٢) م: ٧٧.
- (٣) ينظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول: ٣٤٤، والآمدي: الأحكام في صول الأحكام: ٢٤١.
- (٤) ينظر: ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام: ١١٧/٥.
- (٥) وأدل ما يدل على هذا شهادة هو كتاب (البحث النحوي عند الأصوليين) للدكتور مصطفى جمال الدين، وكتابا (المشتق بين النحاة والأصوليين) و(الجملة العربية بين النحاة والأصوليين) للدكتور صالح مهدي الظالمي، ونظائرها.
- (٦) ولا بد هنا من الإشارة إلى أنّ ((النحو الذي يجب معرفته عند الأصوليين... ليس هو ما يقتصر على (اختلاف أواخر الكلم إعراباً وبناءً) وإنما هو ما اشتمل عليه كتاب سيبويه، ومما يساعدهم على فهم مقاصد العرب، وعاداتهم في صياغة الكلام ووجوه تصرفاتهم في الألفاظ والمعاني، أما اختلاف الحركات فلا يتعلق غرضهم بها إلا لأنه علامات للتعبير عن اختلاف هذه المعاني والمقاصد))، مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين: ٣٠.
- (٧) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١٤٨/١.
- (٨) القزويني: الإيضاح في علم البلاغة: ١٥٠، وينظر: ابن السراج: الأصول في النحو: ١٥٤/٢، وابن جني: الخصائص: ٥٠/٣، وابن جني: سر صناعة الإعراب: ٢٧٠/١، وابن جني: اللمع في العربية: ٢٣، وابن عقيل: شرح ابن عقيل: ٣٢/١ و١٧/٣، و١٢/٤، وأبو البقاء العكبري: اللباب في علل البناء والإعراب: ٤٦٨/١، وابن هشام: شرح قطر الندى: ١٩٣، وابن هشام: أوضح المسالك: ١٩٨/٤، والتفتازاني: مختصر المعاني: ١٤١، والشيرازي: البليغ: ١٣٥، والسيوطي: الإقتان في علوم القرآن: ٢٢٠/٢.
- (٩) ينظر: سيبويه: الكتاب: ٨/٣، و٩٥/٣، والرضي: شرح الكافية: ٤٥١/٢، وابن عقيل: شرح ابن عقيل: ٣٠٠/٣، وابن هشام: مغني اللبيب: ٢٤٧، وابن هشام: أوضح المسالك: ٧٥/٤-٧٦.
- (١٠) ينظر: الرضي: شرح الكافية: ٤٨١/١.
- (١١) فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ٨٩/٢، وينظر: الرضي: شرح الكافية: ٤٨١/١ وما بعدها، ولزيادة الإيضاح يمكن القول بأنّ تحذير: تنبيهه المخاطب على أمر يجب الاحتراز منه، ويد على نمطين:

الأول: يرد ب {إياك وأخواته} وهي: إياكما، وإياكم، وإياكن، فإن ورد التحذير على هذا النمط وجب إضمار الناصب: سواء وجد عطف أم لا، فمثاله مع العطف: {إياك والشر} ف {إياك}: منصوب بفعل مضمر وجوبا، والتقدير: {إياك أحرز}، ومثاله بدون العطف: {إياك أن تفعل كذا}؛ أي {إياك من أن تفعل كذا}.

الآخر: وهو أن يرد التحذير من دون {إياك وأخواتها} وفي هذه الحال يجب إضمار الناصب إلا مع العطف، كقولك: {رأسك والسيف}؛ فالمعنى {ق رأسك واحذر السيف}، أو التكرار نحو: {الأسد الأسد}؛ أي: {احذر الأسد}، فإن لم يكن عطف ولا تكرار جاز إضمار الناصب أو إظهاره، نحو {الأسد}؛ أي: {احذر الأسد}، فإن شئت أظهرت الفعل الناصب، وإن شئت أضمرت؛ فأنت بالخيار، ينظر: ابن عقيل: شرح ابن عقيل: ٣٠٠/٢.

(١٢) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب: ٢٢٣، والقزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٣.

(١٣) ينظر: ابن هشام: شرح شذور الذهب: ٤٣٣، والقزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٣.

(١٤) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب: ٢٢٣، والتفتازاني: مختصر المعاني: ١٤١، والقزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٩.

(١٥) ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢٢٠/٢.

(١٦) سورة آل عمران: ٨.

(١٧) وقد تخرج دلالة (لا تفعل) عن معنى النهي إلى معان أخرى من دون اعتماد ملحظ تباين الرتب بين المتكلم والمخاطب؛ إذ قد تدل على معنى الكراهة كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) ((إذا قام أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها، فإنهلا يدري أين باتت يده))، ابن أبي جمهور الأحسائي: عوالي اللئالي: ٣٥-٣٦، وترد هذه الصيغة للدلالة على التحقير أيضا كقوله تعالى {ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا} سورة طه: ١٣١، وقد ترد للإرشاد كقوله تعالى {يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم} سورة المائدة: ١٠١، وتأتي أيضا دالة على التحذير كقوله تعالى {ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون} سورة آل عمران: ١٠٢، وتكون لبيان العاقبة أحيانا كقوله تعالى {ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون} سورة إبراهيم: ٤٢، وترد للدلالة على اليأس في بعض المواضع كقوله تعالى {يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون} سورة التحريم: ٧، وقد تدل على التسوية في مواضع أخرى كقوله تعالى {فاصبروا أو لا تصبروا سواء علينا} سورة الطور: ١٦، ويمكن أن تحمل معنى التهديد أيضا كقول السيد لعبده: (لا تمتثل أمري) يهدده بذلك، ينظر: العلاني: تحقيق المراد: ٦١-٦٣، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢٢٠/٢.

(١٨) سيبويه: الكتاب: ٢٧٤/١.

(١٩) سورة النساء: ٤٣.

(٢٠) سورة البقرة: ٢٣٥.

(٢١) ينظر: الثعلبي: الكشف والبيان: ١٨٨/٢، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٣٩/٢، والبعثي: معالم التنزيل: ٢٨٣/١، والرازي: التفسير الكبير: ١١٥/٦.

(٢٢) سورة المائدة: ٤٩.

(٢٣) ينظر: الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب: ٣٧٣/٧، وأبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٥١٥/٣، والبيضاوي: أنوار التنزيل: ٣٣٢/١.

(٢٤) سورة المنافقون: ٤.

(٢٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٦/١، وأبو عطية الأندلسي: المحرر الوجيز: ٢٦٨/٥.

(٢٦) سيبويه: الكتاب: ٢٧٤/١.

(٢٧) ذلك بـ ((أن الأصل في نحو قولهم: استوى الماء والخشبة مع الخشبة))؛ إلا أنهم أقاموا الواو مقام مع توسعا في كلامهم فقوي الفعل بالواو فتعدى إلى الاسم فنصبه... وذهب الكوفيون إلى أن المفعول معه منصوب على الخلاف؛ وذلك لأنه إذا قال: (استوى الماء الخشبة)؛ لا يحسن تكرير الفعل فيقال: (استوت الماء استوت الخشبة) لأن الخشبة لم تكن معوجة فتستوي فلما لم يحسن تكرير الفعل كما يحسن في (جاء زيد و عمرو) فقد خالف الثاني الأول فانصب على الخلاف... والصحيح هو الأول وأما قول الكوفيين أنه منصوب على الخلاف لأنه لا يحسن تكرير الفعل قلنا هذا هو الموجب لكون الواو غير عاملة وأن الفعل هو العامل بتقويتها لا بنفس المخالفة؛ ولو جاز أن يقال مثل ذلك لجاز أن يقال أن (زيدا) في قولك: (ضربت زيدا) منصوب لكونه مفعولا لا بالفعل وذلك محال؛ لأن كونه مفعولا يوجب أن يكون (ضربت) هو العامل فيه النصب فكذلك (هنا) أبو البركات الأنباري: أسرار العربية: ١٧٠-١٧١، وعليه فإن ((المفعول معه وهو اسم فضلة تال لواو بمعنى (مع) تالية لجملة ذات فعل أو اسم فيه معناه وحروفه كـ (سرت والطريق) و أنا سائر والتيل)) إذ التقدير: سرت مع الطريق وأنا سائر مع النيل، ابن هشام: أوضح المسالك: ٢٣٩/٢، وبذا فإن ((الناصب للمفعول معه ما سبقه من فعل أو شبهه لا الواو خلافا للجزجاني ولا الخلاف خلافا للكوفيين، ولا محذوف والتقدير: (سرت ولا بست التيل)؛ فيكون حينئذ مفعولا به خلافا للزجاج))، ابن هشام: أوضح المسالك: ٢٤٢/٢-٢٤٣.

(٢٨) ابن كيسان: الموقفي في النحو: ١٢١، وينظر: أبو البقاء العكبري: اللباب في علل البناء الإعراب: ٤٥٩/١.

(٢٩) ينظر: ابن عقيل: شرح ابن عقيل: ١٧٧/٢، وابن هشام: أوضح المسالك: ٢١٨/٢.

٣٠ يقول ابن هشام: ((إذا قلت: (رويدك زيدا) فإن قدرت رويدا اسم فعل فالكاف حرف خطاب، وإن قدرته مصدرا فهو اسم مضاف إليه ومحل الرفع لأنه فاعل)) مغني اللبيب:

(٣١) ينظر: ابن كيسان: الموقفي في النحو: ١٢١، ود. صباح عطوي وجاسم عبد الزهرة: الأساليب النحوية غير المتصرفة في العربية، (بحث منشور في مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية/ جامعة بابل، العدد: ٢٥، شباط، ٢٠١٦م: ٤٩٦).

- (٣٢) سورة المائدة: ٢.
- (٣٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير: ٨٨/٦.
- (٣٤) سورة آل عمران: ١٠٣.
- (٣٥) ينظر: القزويني: الإيضاح في علم البلاغة: ١٥٠، والتفتازاني: مختصر المعاني: ١٤١، والشيرازي: البليغ: ١٣٥.
- (٣٦) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١٤٨/١.
- (٣٧) الرازي: مختار الصحاح: ٦٨٨، وينظر: ابن منظور: لسان العرب: ٣٤٣/١٥.
- (٣٨) سورة النحل: ٩٠.
- (٣٩) ينظر: الجصاص: أحكام القرآن: ١١/٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير: ٢٥٤/١٤، وبذا نفهم بأن الجملة الإخبارية قد تدل على النهي الإنشائي أحيانا وذلك بدلالة مادة كلمة (نهي) ومشتقاتها.
- (٤٠) سورة الحشر: ٧.
- (٤١) ينظر: السمرقندي: بحر العلوم: ٤٠٥/٣.
- (٤٢) ينظر: محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١٤٨/١ - ١٤٩.
- (٤٣) ينظر: عبد الأمير كاظم زاهد: قضايا لغوية قرآنية: ١١٤ - ١١٥، وصادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة: ٩٢.
- (٤٤) ينظر: عبد الأمير كاظم زاهد: قضايا لغوية قرآنية: ١١٥، صادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة: ١٣٣ وما بعدها.
- (٤٥) ينظر: صادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة: ١٣٨ وما بعدها.
- (٤٦) ينظر: صادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة: ١٣٠ وما بعدها.
- (٤٧) ينظر: م: ١٢٨ وما بعدها؛ ذلك بأن نفي الفعل قد يدل على النهي أحيانا فتخرج دلالة الإخبار بالنفي إلى دلالة الإنشاء بالنهي؛ إذ يقول السيوطي في قوله تعالى (( لا يمسسه إلا المطهرون )) سورة الواقعة: ٧٩؛ أي ( لا يمسسه )؛ { وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله } سورة البقرة: ٨٣؛ أي ( لا تعبدوا ) بدليل { وقولوا للناس حسنا } (( الإتيان في علوم القرآن: ١٠٦/٢ )؛ إذ لا يجوز عطف الجملة الإنشائية على الإخبارية؛ غير أنه لما كانت عبارة { لا تعبدون إلا الله } إنشاء في معناها فهي تدل على النهي جاز عطف الجملة الإنشائية { وقولوا للناس حسنا } على جملة { لا تعبدون إلا الله }؛ فثبت من هنا بأن النهي في قوله تعالى { لا تعبدون إلا الله } قد دل على النهي لا محالة؛ وللاستزادة، ينظر: مديحة خضير السلامي: التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء في التعبير القرآني،

(أطروحة دكتوراه)، بإشراف أ.م.د. محمد عبد الزهرة غافل، كلية الآداب/جامعة الكوفة، ٢٠٠٧م.

(٤٨) وذهب بعضهم إلى أن (صه) و(مه) تفيدان النهي؛ ف(صه) ترد بمعنى (لا تتكلم) وبهذا هي تدل على النهي عن الكلام، و(مه) ترد بمعنى (لا تفعل)؛ وعليه فهي تدل على النهي عن الفعل، ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول: ١٠٩، وعبد الأمير كاظم زاهد: قضايا لغوية قرآنية: ١١٥؛ نقول إن هذا التوجيه فيه نظر؛ ذلك بأن (صه) و(مه) قد استعملت في العربية على أنها اسم فعل أمر وليس للنهي، ف(صه) اسم لفعل الأمر (اسكت) و(مه) اسم لفعل الأمر (اكفف)، ينظر: ابن جني: سر صناعة الإعراب: ٤٩٤/٢؛ وبهذا فهي لا تدل على النهي كما حسب ذلك بعضهم؛ ف(صه) و(مه) وما أشبه ذلك فإنه أقيم مقام الأفعال وهي الأصل في الأمر؛ وإنما فعلوا ذلك توخيا للاختصار) أبو البركات الأنباري: الإنصاف: ١٤٤/١، وبناء عليه فهي لا تدل على النهي بل تدل على الأمر؛ ذلك بأن ((هذه الأسماء إنما جاءت في الأمر وتحفظ حفظا ولا يقاس عليها)) ابن السراج: الأصول في النحو: ٧٦/١.

(٤٩) والأظهر أن هذا الأمر لم يكن منحصرا في الشيخ المظفر؛ بل إن جملة من العلماء الذين تطرقوا لموضوع صيغ النهي لم يذكروا الصيغ كلها وإنما ذكروا بعضها منها دون الأخرى؛ بل إن منهم من اقتصر على صيغة (لا تفعل) فحسب ينظر: الزركشي: البرهان في أصول الفقه: ١٩٩/١ وما بعدها، والشوكاني: إرشاد الفحول: ١٠٩ وما بعدها، والرازي: المحصول في أصول الفقه: ٤٦٧/٢ وما بعدها، والأمدي: الأحكام في أصول الأحكام: ٢٠٨/٢ وما بعدها، وابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية: ١٩٠، وابن اللحام: المختصر في أصول الفقه: ١٠٣ وما بعدها، والميرزا القمي: قوانين الأصول: ١٣٥، والبهائي العاملي: زبدة الأصول: ١٢٠، وحسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين: ٩٠.

(٥٠) سورة الحج: ٧٨.

(٥١) سورة المائدة: ١.

(٥٢) سورة البقرة: ٢٣.

(٥٣) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١١٠/١.

(٥٤) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١١٠/١-١١١، وينظر: أحمد كاظم البهادلي: مفتاح الوصول

إلى علم الأصول: ٣١٠/١.

(٥٥) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١١١/١.

(٥٦) م: ١١١/١.

(٥٧) م: ١١١/١.

(٥٨) م: ١١١/١.

- (٥٩) كما يسميها الشيخ المظفر، وقد أطلق ليها بعض الأصوليين تسمية (النسبة الإرسالية)، ينظر: محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة في للأصول: ١٣٣.
- (٦٠) ابن يعيش: شرح المفصل: ٥٨٧، وينظر: ابن الحاجب: الكافية في النحو: ٢٦٧/٢.
- (٦١) الفراهيدي: الجمل في النحو: ٢١١، وابن السراج: الأصول في النحو: ١٧٢/٢، والرماني: رسالتان في اللغة: ٢٣، والزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب: ٤٩٧، وأبو البركات الأنباري: أسرار العربية: ٥٣، وابن عقيل: شرح ابن عقيل: ٣٠١.
- (٦٢) ينظر: أبو البركات الأنباري: أسرار العربية: ٥٣.
- (٦٣) ينظر: الفراهيدي: الجمل في النحو: ٢١١، والرماني: رسالتان في اللغة: ٢٣.
- (٦٤) ينظر: الفراهيدي: الجمل في النحو: ٢١١،
- (٦٥) ينظر: ابن السراج: الأصول في النحو: ١٧٢/٢.
- (٦٦) ينظر: م.ن: ٣٦٧/٢، والرماني: رسالتان في اللغة: ٢٣.
- (٦٧) ينظر: ابن السراج: الأصول في النحو: ٣٦٧/٢.
- (٦٨) ينظر: الرماني: رسالتان في اللغة: ٢٣.
- (٦٩) سورة مريم: ٢٦.
- (٧٠) ابن هشام: شرح قطر الندى: ٣٠.
- (٧١) سورة الكهف: ٢٩.
- (٧٢) سورة فصلت: ٤٠.
- (٧٣) ابن هشام: مغني اللبيب: ٢٢٣، وينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن: ٢١٨/٢ وما بعدها.
- (٧٤) للتفصيل والاستزادة في بيان المعاني المجازية - دون الفعل البعشي - لهيئة {افعل} ينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ٢٦٤-٢٧.
- (٧٥) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ١١٢/١.
- (٧٦) م.ن: ١١٢/١.
- (٧٧) سورة البقرة: ٢٣.
- (٧٨) ينظر: أبو حيان الأندلسي البحر المحيط: ٢٤٥/١.
- (٧٩) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢٥١/٢.
- (٨٠) ينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ٢٦٤، والقزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٢، وأحمد كاظم البهادلي: مفاتيح الوصول إلى علم الأصول: ٣١١/١.
- (٨١) سورة الدخان: ٤٩.
- (٨٢) سورة البقرة: ٦٥.
- (٨٣) ينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ٢٦٤-٢٧، و القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٢، وأحمد كاظم البهادلي: مفاتيح الوصول إلى علم الأصول: ٣١٢/١.

(٨٤) ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه ((ليس المراد من العلو كونه عاليا واقعا بأوصاف معنوية وملكات علمية بل هو أمر اعتباري، له منشأ عقلائي يختلف بحسب الزمان والمكان ، ومداره كون الشخص نافذا كلمته ومسموعا قوله واسعا قدرته وعظمته بحيث يقتدر على إجراء أوامره وتكاليفه، وعلى ذلك فالملك المحبوس المتجرد من النفوذ وإعمال القدرة لا يعد إنشائه أمرا؛ بل التماسا ورئيس المجلس النافذ في محيطه يكون أمرا بالنسبة إليه)) الخميني: تهذيب الأصول: ١٠٠١.

(٨٥) ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول: ١٦٨.

(٨٦) فاضل التوني: الوافية في أصول الفقه: ٦٩.

(٨٧) ينظر: م: ٦٩.

(٨٨) م: ٦٩.

(٨٩) ذلك بان {افعل} قد تدل على الإباحة أحيانا كقوله تعالى {وإذا حلتكم فاصطادوا} سورة المائدة: ٢، فقوله {فاصطادوا} يدل على الطلب من المتلقي غير أن هذا الطلب ليس أمريا؛ بل هو إباحي؛ له أن يفعله ولا يعاقب بتركه، ذلك بأن الله تعالى بعد أن نهاه عن الصيد وهو في حال الإحرام وذلك بقوله تعالى {غَيْرِ مَجْلِيِّ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُزْمٌ إِنْ اللَّهُ يَخُكِّمُ مَا يَرِيدُ} سورة المائدة: ١، فإنه سبحانه أباح له الصيد بعد إحلاله ذلك الإحرام؛ وعليه فكأنه يطلب منه أن يصطاد بعد إحلاله لكن على سبيل الترخيص لا على سبيل الأمر الوجوبي البعثي الحتمي الأداء، ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن: ٢١٩/٢، وكذا الحال لقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجْلِ مَسْئُومٍ فَاصْتَبُوا وَلْيُكْتَبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ} سورة البقرة: ٢٨٢، فالفعل {فاصتَبُوا} يدل على طلب الكتابة ولكن لا على سبيل الأمر الوجوبي؛ بل على سبيل النصح والإرشاد فالله تعالى يطلب منهم كتابة الدين نصيحة من أجل أن لاتضيع أموالهم - بالنسيان أو الموت أو نكران الدائن- في حال عدم اتباع كتابه الدين وتدوينه، ينظر: المقداد السيوري: كنز العرفان: ٤٧/٢، أما قوله تعالى {اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون} سورة الطور: ١٦، فقد ذهب بعض العلماء إلى أن قوله تعالى {فاصبروا أو لا تصبروا} هنا يفيد التسوية، ينظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة: ١٤٢، والسيوطي: الإتيان في علوم القرآن: ٢١٩/٢.

وفي حقيقة الأمر أن عبارة {فاصبروا أو لا تصبروا} هنا لا تفيد الطلب الإنشائي؛ بل هي تفيد الإخبار بالإبلاغي لا غير؛ فالمعنى تصبرون أو لا تصبرون فالأمريسيان؛ لأنكم ستصلوها على كل حال بصبركم عليها أو بعدم صبركم؛ فالمراد: ((أدخلوها على أي وجه شئتم من الصبر وعدمه فإنه لا محيص لكم عنها)) البتة، البيضاوي: أنوار التنزيل: ٢٤٦/١.

(٩٠) محمد تقي الرازي: هداية المسترشدين: ٢٥٥/٣، وينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول: ١٤٢.

(٩١) الشوكاني: إرشاد الفحول: ١٤٢.

- (٩٢) الطوسي: العدة في أصول الفقه: ١٤٠/٢.
- (٩٣) ينظر: سيبويه: الكتاب: ٣٠٩/٢ - ٣١٠، وابن جني: اللمع في العربية: ٦٦، وابن الحاجب: الكافية في النحو: ٢٢٤/١، والصبان: حاشية الصبان: ١٤١/٢، وأبو البركات الأنباري: أسرار العربية: ١٨٥، والسيوطي: همع الهوامع: ٢٢٢/١، وفاضل صالح السامرائي: معاني النحو: ٢١٢/٢.
- (٩٤) ابن يعيش: شرح المفصل: ٧٥/٢ - ٧٦.
- (٩٥) ينظر: السمرقندي: ميزان الأصول: ٤٣٧/١، وابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي: ١٢٢، والشوكاني: إرشاد الفحول: ١٤٢، ومحمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: ٦٣٤.
- (٩٦) ينظر: طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين: ٤٤ وما بعدها.
- (٩٧) السيوطي: همع الهوامع: ٢٢٧/١.
- (٩٨) سورة المائدة: ٣
- (٩٩) السيوطي: همع الهوامع: ٢٢٧/١.
- (١٠٠) ينظر: الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام: ٣٠٠/٢، والسيوطي: همع الهوامع: ٢٢٧/١.
- (١٠١) فريدة الإسلام: مجمع الفوائد: ٦٩.
- (١٠٢) ينظر: السيوطي: همع الهوامع: ٢٦٣/٢.
- (١٠٣) الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام: ٣٠٠/٢ والرازي: المحصول في علم الأصول: ٤٣/٣.
- (١٠٤) الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام: ٣٠٠/٢.
- (١٠٥) الغزالي: المستصفى في علم الأصول: ٢٦٠/١ - ٢٦١.
- (١٠٦) علي نقى الحيدري: أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد: ١٥٩.
- (١٠٧) علي الحسيني الميلاني: تحقيق الأصول: ٣٥١/٤ - ٣٥٢.
- (١٠٨) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ٢١٣/١.
- (١٠٩) ويريد به الجمل المتعاطفة المتباينة الموضوع فيما بينها.
- (١١٠) محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ٢١٣/١.
- (١١١) سورة المائدة: ٣
- (١١٢) ف(المنخنقة) هي التي تخنق حتى تموت، أما (الموقودة) فهي التي تضرب إلى حد الموت، على حين أن (المرتدية) هي التي تسقط من شاهق فتموت، أما فيما يخص (النطيحة) فهي التي تنطح حتى الموت، أما قوله تعالى (ما أكل السبع) فهي البهيمة التي أكل السبع منها فماتت؛ ينظر: الطوسي: التبيان: ٤٢٨/٣.
- (١١٣) ينظر: الطوسي: التبيان: ٤٢٨/٣.
- (١١٤) وقد تنبه الى ذلك الشيخ الطوسي إذ استبعد (الدم ولحم الخنزير) من عودة الاستثناء عليها لأنه مدرك تمام الإدراك بأن هذين الصنفين لا يذبحان في نطاق اتحاد الموضوع مع باقي المذكورات

أصالة؛ لذا نبه على خروجهما من نطاق عودة الاستثناء عليهما لأنهما لا تجري عليهما الحلية بأي حال من الأحوال مطلقا فالحلية منتفية فيهما وعنهما البتة، أما {الميتة} فلم يأت الطوسي على ذكرها في كلامه البتة، وذلك تعويلا منه على ذهنية المتلقي في هذا الموضوع؛ لأن الأمر هنا مفهوم بدهامة لذا لا داعي لذكره مطلقا؛ فالميتة خارجة عن نطاق الاستثناء بالتذكية عقلا لعدم إمكان وجود الروح فيها أساسا حتى تذكى؛ وبهذا ينتفي الشيء لانتفاء موضوعه محصلة؛ أما البهائم التي ذكر غير اسم الله عليها وهي المقصودة من قوله سبحانه {وما أهل لغير الله به} فهي خارجة عن نطاق الاستثناء بالتذكية أيضا؛ لأن داعي حرمتها عقائدي فهو لا يتعلق بإمكان وجود الروح فيها من عدمه حتى يمكن دخولها ضمن نطاق الاستثناء؛ بل إن مدار الحرمة فيها هنا يمكن في المنطق العقائدي الذي ينص على أن هذه البهائم إنما هي نعم من الله تعالى؛ لذا لا يجوز ذكر غير اسم الله عليها ليستباح أكلها؛ وعليه يعد هذا الصنف من البهائم خارجا عن نطاق التذكية مطلقا؛ وذلك لخصوصية داعي حرمة ديمومة.

(١١٥) سورة المائدة: ٣٣-٣٤.

(١١٦) الشيرازي: الأمثل: ٣٩٣/٣.

(١١٧) سورة الأنعام: ١٥١.

(١١٨) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٥٢/٤.

(١١٩) الفيض الكاشاني: الصافي: ١٦٩/٢ وينظر: البحراني: البرهان: ٤٩٧/٢.

(١٢٠) سورة النساء: ١٩.

(١٢١) ينظر: نعمان بوقرة: النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي: ١٠٤.

(١٢٢) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢١٢/٣.

(١٢٣) ينظر: صادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة: ١٣٣ وما بعدها.

(١٢٤) ينظر: الشوكاني: فتح القدير: ٦٦٣/١، والبغوي: معالم التنزيل: ١٨٥/١، والبيضاوي: أنوار

التنزيل: ١٦٢/٢، وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ١٥٧/٢.

(١٢٥) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢١١/٣.

(١٢٦) ينظر: م.ن: ٢١٢/٣.

(١٢٧) م.ن: ٢١٢/٣.

(١٢٨) ينظر: احمد عفيفي: نحو النص - اتجاه جديد في الدرس النحوي: ١٩ و٢٢، ومحمد مفتاح:

دينامية النص - تنظير وإنجاز: ٣١.

ثبت المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- الأمدي: أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: د. سيد الجميلي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، ٤٠٤ هـ.
- أحمد عفيفي: نحو النص - اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق - القاهرة ط ١، ٢٠٠١ م.
- أحمد كاظم البهادلي: مفتاح الوصول الى علم الأصول، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- البحراني: السيد هاشم الحسيني (ت ١٠٧١ هـ): البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - طهران، ط ١، ٤١٥ هـ.
- ابو البركات الأنباري: عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد (ت ٥٧٧ هـ):
- أسرار العربية، تحقيق: د. فخر صالح قدارة، دار الجيل - بيروت، ط ١، ١٩٥٥ م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، الناشر دار الفكر - دمشق، د. ت.
- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٦ هـ): معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه محمد: عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٤، ٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

- أبو البقاء العكبري: محب الدين عبداللّٰه بن الحسين بن عبداللّٰه: اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، الناشر دار الفكر - دمشق، ط ١، ١٩٩٥م.
- البهائي العاملي (ت ١٠٣١هـ): زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسون كريم، المطبعة: زيتون، الناشر: مرصاد، ط ١، ١٤٢٣هـ - ١٣٨١ش.
- البيضاوي: أنوار التنزيل، مطبعة دار الفكر - بيروت، د.ت
- التفتازاني: سعد الدين (ت ٧٩٢هـ): مختصر المعاني، مطبعة قدس - قم، الناشر دار الفكر - قم، ط ١، ١٤١١هـ.
- الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ): دلائل الإعجاز، تحقيق: د.محمد التنجي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٨٨٠هـ): عوالي اللئالي، تحقيق: تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي وتحقيق: الحاج آقا مجتبي العراقي، المطبعة: سيد الشهداء - قم، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ابن جني: أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ):
- الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الناشر عالم الكتب - بيروت، د.ت.
- سر صناعة الإعراب، تحقيق: د.حسن هندواوي، الناشر: دار القلم - دمشق، ط ١، ١٩٨٥م.

- اللمع في العربية، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية - الكويت، ١٩٧٢م.
- ابن الحاجب: جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر (ت ٦٤٦هـ):  
- الكافية في النحو: مطبعة دار الكتب العربية، بيروت - لبنان، د.ت.
  - مختصر المنتهى الأصولي، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة - مصر، ١٣٢٦هـ.
  - ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي: الأحكام في أصول الأحكام، الناشر دار الحديث - القاهرة، ط ١، ٤٠٤هـ.
  - حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١هـ): معالم الدين وملاذ المجتهدين، تحقيق: لجنة التحقيق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ت.
  - الخميني: روح الله (١٤١٠هـ): تهذيب الأصول، تقرير بحث السيد الخميني للسبحاني، المطبعة: شركة جاب قدس، الناشر انتشارات دار الفكر - قم، ط ٣، ١٣٦٧ش.
  - أبو حيان الأندلسي: أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ): البحر المحيط، تحقيق: شيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ود. زكريا عبد المجيد النوقي، ود. أحمد النجولي الجمل، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
  - الدمشقي: بو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي: اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
  - الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦هـ):

- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- المحصل في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض ، مطبعة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ): مختار الصحاح، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، د.ت.
- رضي الدين الأسترابادي (ت٦٨٦هـ): شرح الرضي على الكافية، تحقيق وتصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، الناشر: مؤسسة الصادق- طهران، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
- الرماني: ابو الحسن علي بن عيسى بن علي (ت٣٨٨هـ): رسالتان في اللغة، تحقيق: د. ابراهيم السامرائي، مطبعة دار الفكر، ط ١، ١٩٨٤م.
- الزركشي: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي: برهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، الناشر: الوفاء- المنصورة- مصر ط ٤، ١٤١٨هـ.
- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ): المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د.علي بوملحم، الناشر: دار ومكتبة الهلال- بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- ابن السراج: أبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي: الأصول في النحو، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، الناشر مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٣، ١٩٨٨م.

- أبو السعود: محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ (تفسير أبي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
- السمرقندي : علاء الدين شمس النظر ابو بكر محمد بن احمد (ت ٥٣٩ هـ) : ميزان الأصول، دراسة وتحقيق وتعليق : د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي ، مطبعة الخلود ، ط ١ ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي: بحر العلوم، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار النشر: دار الفكر - بيروت، د.ت.
- سيبويه: ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ٠ ت ١٨٠ هـ): الكتاب، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الجيل - بيروت - لبنان، ط ١ ، د.ت.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ): - الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، مطبعة دار الفكر لبنان، ط ١ ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هندأوي، الناشر المكتبة التوفيقية - مصر، د.ت.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ): - إرشاد الفحول إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١ ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
- فتح القدير، مطبعة دار ابن كثير - دمشق - بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط ١ ، ١٤١٤ هـ

- الشيرازي: أحمد أمين: البليغ في المعاني والبيان والبديع، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: انتشارات فروغ قرآن، ١٤٢٢ هـ.
- الشيرازي: ناصر مكارم: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، د.مط، د.ت.
- صادق فوزي النجادي: ثنائية الإباحة والحظر في النص القرآني - دراسة في المفهوم والدلالة سورة البقرة إنموذجا، مطبعة دار الأمير (ع) - النجف الاشرف، ط ١، ٢٠١٦ م.
- صباح عطوي وجاسم عبد الزهرة: الأساليب النحوية غير المتصرفة في العربية، (بحث منشور) في مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العدد: ٢٥، شباط، ٢٠١٦ م.
- الصبان: محمد بن علي (ت ١٧٩٢م): حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية ابن مالك، مطبعة دار احياء الكتب العربية - مصر، د.ت.
- طاهر سلمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، مطبعة الدار الجامعية، د.ت.
- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ):
- التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٣٧٩ هـ.
- العدة في أصول الفقه (عدة الأصول)، تحقيق: محمد مهدي نجف، المطبعة مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، الناشر: مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، د.ت.
- ابن عاشور: الشيخ محمد الطاهر (ت ١٩٧٣م): التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، ١٩٩٧ م.
- عبد الأمير كاظم زاهد: قضايا لغوية قرآنية - دراسة نظرية وتطبيقية في المنهج الأصولي لتحليل النص القرآني، مطبعة أنوار دجلة، بغداد، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

- ابو عطية الاندلسي: أبو محمد عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - لبنان، ط ١، ٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ابن عقيل: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني: شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر - دمشق، ط ٢، ١٩٨٥م
- العلائى: خليل بن كيكلي: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي، الناشر: دار الكتب الثقافية - الكويت، د.ت.
- علي الحسيني الميلاني: تحقيق الأصول، على ضوء بحث الشيخ الوحيد الخراساني لسيد علي الحسيني الميلاني، الناشر مركز الحقائق الإسلامية، مطبعة وفا - قم، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- علي نقي الحيدري: أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد، الناشر لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة، د.ت.
- الغزالي: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ٤١٣هـ.
- الفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ): الوافية في أصول الفقه، تحقيق : السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مطبعة مؤسسة إسماعيليان، الناشر مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ٤١٢هـ.
- فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - عمان، ط ٢، ٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- الفراهيدي: الخليل بن احمد (ت ١٧٥هـ): الجمل في النحو، تحقيق : د.فخر الدين قباوة، د.مط، ط ٥، ١٩٩٥م.

- فريدة الاسلام: علي: جمع الفوائد، مطبعة امير - قم، ١٣٦٨ هـ.
- الفيض الكاشاني: المولى محسن (ت ١٠٩١ هـ): الصافي في تفسير كلام الله، دار المرتضى للنشر - مشهد، ط ١ د.ت.
- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي (ت ٦٧١ هـ): لجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- القزويني: جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر (ت ٧٣٩ هـ): الإيضاح في علوم البلاغة، الناشر دار إحياء العلوم - بيروت، ط ٤، ١٩٩٨ م.
- ابن كيسان: ابو الحسن محمد بن احمد (ت ٢٩٩ هـ): الموفقي في النحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، ود. هاشم طه شلاش، مجلة المورد - بغداد، ١٩٧٥ م.
- ابن اللحام: ابو الحسن علاء الدين بن الحسن البعلي الحنبلي (ت ٨٣٠ هـ): القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق و تصحيح: محمد حامد الفقي، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م، د. مط.
- ابن اللحام: أبو الحسن علي بن محمد بن علي البعلي: المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد مظهريقا، الناشر جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، د.ت.
- محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، مطبعة جامعة دمشق، ط ١، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠ هـ): المعالم الجديدة للأصول، المطبعة: مطبعة النعمان - النجف الأشرف، الناشر: مكتبة النجاح - طهران، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

- محمد تقي الرازي (ت ١٢٤٨هـ): هداية المسترشدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة، د.ت.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، المطبعة العلمية، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م.
- محمد مفتاح: دينامية النص - تنظيم وإنجاز، المركز الثقافي العربي- بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٠ م.
- مديحة خضير السلامي: التناوب الدلالي بين الخبر والإنشاء في التعبير القرآني، أطروحة دكتوراه بإشراف، أ.م.د: محمد عبد الزهرة الشريفي، كلية الآداب/جامعة الكوفة، ٢٠٠٧ م.
- مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات دار الهجرة، قم - إيران، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.
- المقداد السيوري: كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق وتعلق: الشيخ محمد باقر (شريف زاده)، وأشرف على تصحيحه وإخراج أحاديثه: محمد باقر البهبودي، الناشر: المكتبة الرضوية - طهران، المطبعة: حيدري - طهران، ١٣٨٤ هـ - ١٣٤٣ ش.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ): لسان العرب، مطبعة دار صادر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، د.ت.
- الميرزا القمي (ت ١٢٣١ هـ): قوانين الأصول، طبعة حجرية، د.ت.
- نعمان بوقرة: النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي، قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاده المعرفية، د.مط، د.ت.
- ابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١ هـ):

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: فخر الدين قباوة، مطبعة دار الجيل - بيروت، ط ٥، ١٩٧٩م.
- شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، منشورات الفيروز آبادي، مطبعة أمير - قم، ط ٧، د.ت.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مطبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، ط ٦، ١٩٨٥م.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: عبدالغني الدقر، الناشر الشركة المتحدة للتوزيع - دمشق، ط ١، ١٩٨٤م.
- ابن يعيش: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) : شرح المفصل، مطبعة عالم الكتب، بيروت - لبنان، د.ت.

### Search summary

If the scholars of the assets in the possession of Najaf Al-Ashraf Qadj took care of the grammatical approach and they are in the process of theorization of the principles of jurisprudence so they had their own jurisprudence and visions, it can be said that among those scientists who took care of this cognitive mind is Sheikh Mohammad Reza Muzaffar, , Since it had grammatical views and grammatical rules worthy of consideration on the one hand and creation of interest on the other, from here established the hypothesis of this scientific research on the following grounds:

The first is a statement of the correctness of the jurisprudence of Shaykh al-Muzaffar in his book "Usool al-Fiqh", by comparing it

with the views of the grammarians and comparing it to the knowledge that each of them was prevented from taking the lead in this regard.

The second is the questioning of the influence of the Najaf Al-Ashraf estate in the scope of grammatical creativity, through the statement of Sheikh Muzaffar's views as a model for the efforts of honest scholars in the field of Arabic grammatical science. We may stand on some of the jurisprudence and guidance that enrich the grammatical lesson and aim to benefit and increase the statement.

Accordingly, this scientific effort will be made to meet the requirements of these two hypotheses and to verify their validity in the knowledge and scientific work in general.

## التفسير الفقهي عند الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)

## حد الحراية مثالاً

أ.د. جاسم محمد علي الغرابي

جامعة الكوفة كلية الفقه / قسم علوم القرآن الكريم

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب ولم يجعل له عوجاً، وجعله سراجاً منيراً للسالكين سبيله، ويسر لنقله إلينا من اختاره ووقفه من أئمة الهدى، فوصل إلينا غضاً كما أنزل، لم تصل إليه يد التبديل والتحريف، ولم تطمح إلى النيل منه أطماع الجاحدين والمعاندين، فكان ذلك مصداقاً لقوله -جل ذكره- في كتابه الحكيم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾<sup>١</sup>.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بعثه الله في الأمة الأمية، فعلمها ونصحها، فقامت بحفظ كتاب ربها، ونقلته إلينا كما أنزل، على أدق أوجه التحري والإتقان.

القرآن الكريم ذلك الكتاب الحكيم الذي ينير القلوب ويرشد الضالين، أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليكون معجزة خالدة تتناقلها الأجيال جيل بعد جيل لتشهد عظمة إعجازه ودقة كلماته وقوة معانيه، فيظل المرجع الأساسي لجميع العلماء وبه تستقيم الحياة وعلى نهجه تسير، وقد جاء يضم جملة من الآيات القرآنية الكريمة التي يرجع إليها في رسم مسيرة الأستنباط الفقهي، أستناداً إلى بعض آياته الكريمة: ﴿وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين<sup>٢</sup>، وإلى بعض الروايات الصادرة عن المعصومين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شئ حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؛ إلا وقد أنزله الله فيه))<sup>٣</sup>، ((عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله وجعل لكل شئ حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً))<sup>٤</sup>، وغيرها من الروايات الشريفة، والتي تدل دلالة قاطعة أن القرآن العظيم جامع للأحكام والتكاليف كافة التي يحتاجها الإنسان في كل زمان ومكان، فما من حكم أو تكليف إلا وقد جاء في الكتاب جزئياً أو صريحاً، إلا أن الغالب فيه تضمنه عناوين وقواعد عامة لا يلتفت إليها عوام الناس، بل حتى بعض الفقهاء أحياناً.

فدلالة النصوص القرآنية على الأحكام تتسم بالعموم والكلية، في الأعم الأغلب، أي اعتمادها البيان المجمل دون التفصيل، كما أنها دلالتها لم تدل بشكل قطعي عليها في بعض الأحوال. يضاف إلى ذلك أن الكثير من الروايات الشريفة، التي تسهم في الكشف عن مقاصد الآيات القرآنية المباركة لم تكن على درجة واحدة من الصحة والثبوت، لذلك كله كان لا بد من إعمال النظر والاجتهاد وسلوك طريق الاستنباط والتفقه.

يعد البحث في التفسير الفقهي من المباحث الأساسية من تفسير القرآن العظيم، لما له من عظيم الأثر في الكشف عن مراد الله (ﷻ) في آياته وسوره الكريمة، ولذلك عده القرطبي من وجوه الإعجاز ((ما تضمنه القرآن من العلم الذي هو قوام جميع الأنام في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام))<sup>٥</sup>.

نبغ من علماء الأمة الإسلامية ، من أقبلوا على كتاب الله تعالى بعقولهم وقلوبهم وعكفوا على تلاوته ودراسته ، ثم قدموا نهاية تجربتهم وخلاصة علمهم وعصارة فكرهم ، فخرجت تفاسيرهم في أبهى صورة وأحسنها ، ومن هؤلاء الأجلاء الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) (رضي الله عنه) ، صاحب الموسوعة التفسيرية ( التبيان في تفسير القرآن ) فهو أول تفسير جمع فيه مؤلفه علوم القرآن ، كما انه التفسير المقارن منذ عهد مبكر الذي عرض لأراء المذاهب الإسلامية في فقه القرآن بما يعتبر نموذجا فريدا لانظير له في عصره ولم تتناول ذلك أغلب الدراسات القديمة ولا كثير من المعاصرة .

فتوجهت نحوه عاقدا العزم على إستقراء آيات الأحكام المتعلقة بالحدود ( حد المحارب انموذجا) ، لاسيما أن الشيخ الطوسي هو صاحب ( كتاب الخلاف ) في الفقه المقارن ، في محاولة لرأب الصدع بين المسلمين ، وبيان آثار فقهاءهم بموضوعية ، تاركا لكل مذهب تعبه فيما يدين به الله تعالى .

ومن هنا كانت أهمية هذا الموضوع : فألفت تفسير التبيان موسوعة في التفسير الفقهي المقارن ولذا نجد مدى تأثيره في الأفق الإسلامي شموليا ، وأثره في النفوس عميقا ، فهو ثورة ميدانية في حياة المسلمين الذين يتطلعون إلى التقريب والوفاق . وقد انصبت جهود البحث في هذا الإطار المنهجي مستلهما أراء الشيخ الطوسي السديدة ونظراته الفاحصة ، فجاء البحث مشتملا على : مقدمة ، ومبحثين ، فالنتائج ، وقائمة المصادر المبحث الأول : التعريف بمصطلح التفسير الفقهي :

- التفسير لغة واصطلاحا .

- الفقه لغة واصطلاحا .

- التعريف بالتفسير الفقهي .

المبحث الثاني : حد المحاربة وأحكامها وفي مسائل :

- ما المراد بالمحارب ؟ .

- الحكم التكليفي لجريمة المحاربة .

- في معنى النفي .

- سقوط عقوبة المحارب .

المبحث الأول : التعريف بمصطلح التفسير الفقهي:

قبل البدء في تعريف (التفسير الفقهي) لابد أن نعرف طرفيه أولاً باعتباراه مركبا إضافيا، ثم نعرفه باعتباراه علما على هذا الفن.

أولاً: التفسير:

١- التفسير لغة: مصدر فسّر بتشديد السين مأخوذ من الفسر، وهو البيان يقال: فسر الشيء يفسره بضم السين وكسرها، فسرا أبانه، ومثله فسّر - بتشديد السين تفسيرا، فالتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل<sup>٦</sup>.

وقد ورد في القرآن الكريم لفظ -التفسير- بمعنى الكشف والبيان قال تعالى:

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا<sup>٧</sup>﴾ .

أي لا يأتونك بمثل والمراد به (الوصف) فيك أو في غيرك حادوا به عن الحق أو أساءوا تفسيره إلا جئناك بما هو الحق فيه أو ما هو أحسن الوجوه في تفسيره فإن ما أتوا به إما باطل محض فالحق يدفعه أو حق محرف عن موضعه فالتفسير الأحسن يرده إلى مستواه ويقومه<sup>٨</sup>.

ذكر الراغب: الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، وجعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار<sup>٩</sup>.

٢- التفسير في الاصطلاح : فقد عرفه العلماء بتعريفات كثيرة منها:

((هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركييبية، ومعانيها التي يحمل عليها في حالة التركيب وتتمتات لذلك))<sup>١٠</sup>.

وعرف التفسير أيضا: ((بأنه علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية))<sup>١١</sup>.

والباحث يذهب مع من يرى أن التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله تعالى المنزل على النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه بقدر الطاقة البشرية.

ثانيا: الفقه:

١- الفقه لغة: معناه العلم بالشيء والفهم له، وغلب على الدين لشرفه على سائر أنواع العلم، والفقه في الأصل الفهم<sup>١٢</sup>.

٢- الفقه في الاصطلاح: فأجمع تعريف له صناعة واصطلاحا أنه ((العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية))<sup>١٣</sup>.

وعليه فالتفسير الفقهي: هو ذلك التفسير الذي يتخذ من النص القرآني موضوعا لدراسته ومرجعا لاستنباط الأحكام الشرعية منه.

أو هو التفسير الذي موضوعه الآيات القرآنية التي لها صلة بالأحكام الشرعية العملية في القرآن الكريم. وبيان كيفية استنباط الأحكام منها، وهذا التفسير بهذه الصفة يتميز بمزيد من دقة الفهم وعمق الاستنباط ويسمح بإعمال الذهن في المناقشة والموازنة بين الآراء أكثر من غيرها مما يجعل له أهمية أكبر ويلزم الاعتناء به أكثر، وهو ما يسمى تارة بتفسير آيات الأحكام وتارة أخرى بأحكام القرآن .

- التعريف بالتفسير الفقهي :

تعود نشأة (التفسير الفقهي) إلى عهد الرسالة الإسلامية بعصرها الذهبي في حياة

النبي محمد (ﷺ) ولدى نزول القرآن لاسيما في المدينة المنورة إذ بدأ بناء الدولة .

فالقرآن العظيم نزل وهو يضم بين دفتيه جملة من الآيات القرآنية الكريمة التي

تتضمن أحكاما فقهية ، لها صميم العلاقة بمصالح العباد في دنياهم وأخراهم .

وكان المسلمون من الصحابة والتابعين في عهد رسول الله (ﷺ) يفهمون القرآن

بمقتضى سليقتهم العربية السليمة ، ولما شاهدوا من القرائن والأحوال فيفهمون ما

تحمله هذه الآيات من الأحكام الفقهية ، وكانوا يجهدون أنفسهم في تفقه معانيها

فقد نقل عن عثمان ، وابن مسعود وأبي أن رسول الله (ﷺ) كان يقرؤهم العشر فلا

يجاوزوها إلى عشر أخرى حتى يعملوا ما فيها من العمل . فيتعلمون القرآن والعلم

جميعا .

قال أبو عبد الرحمن السلمي : (( كنا إذا تعلمنا عشر آيات من القرآن لم نتعلم العشر

التي بعدها حتى نعرف حلالها وحرامها ، وأمرها ونهيها ))<sup>١٤</sup> .

وإن التبس عليهم شيء من معاني القرآن رجعوا إلى رسول الله (ﷺ) فيبينها لهم .

وعليه يمكن القول بأن أول من بين مراد القرآن فقهيا هو رسول الله (ﷺ) وذلك من

البيان الذي دل عليه قوله تعالى : وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم

يتفكزون<sup>١٥</sup> ، وكذلك فإن الرسول هو الأسوة والقدوة ، فهو بقوله وفعله يبين

عزائم الشرع ورخصه فرائضه ونوافله .

قال سبحانه ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم

الآخر وذكر الله كثيرا ﴾<sup>١٦</sup> .

وقال سبحانه : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾<sup>١٧</sup> .

وقال الرسول الأعظم (ﷺ): (( ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ، ألا يوشك رجل ينثني شعبانا على أريكته ، يقول عليكم بالقرآن فما وجدتم من حلال فأحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه... ))<sup>١٨</sup>.

وقد ورد عن الأمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): (( إن الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا انزل في القرآن، إلا وقد انزل الله فيه ))<sup>١٩</sup>.

وفي ظل هذين المصدرين المباركين استغنت الأمة عن كل تقنين بشري وتشريع غير الهي إلى يوم القيامة فقد كان لهم في هدي الكتاب والسنة غنى وكفاية .

كيف وقد سمي سبحانه غير حكمه حكم الجاهلية ، وقال تعالى : ﴿ أفحکم الجاهليّة یبنعون ومن أحسن من الله حکماً لقوم یوقنون ﴾<sup>٢٠</sup>.

وبعد انتقال رسول الله (ﷺ) إلى الرفیق الأعلى ، تولى أهل البيت (عليهم السلام) والفقهاء من الصحابة توجیه الأمة ، وفي طليعة هؤلاء الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) . إذ جدت للناس قضايا لم تسبق لهم من قبل تتطلب من المسلمين أن يجدوا حكماً شرعياً صحيحاً ، فكان القرآن العظيم الملاذ الآمن والحصن المنيع الذي يلتجأون إليه لاستنباط الأحكام الشرعية من آياته فان فازوا بمبتغاهم فذاك ، وإلا لجأوا إلى السنة الشريفة ، فان لم يجدوا فيها اجتهدوا واعملوا رأيهم على ضوء القواعد الكلية للكتاب والسنة .

هذا هو منهجهم في كل ما يجد من أمور الحياة . يقدمون القرآن على غيره بوصفه المصدر الأساس للتشريع.

غير أن الصحابة في نظرهم للتفسير الفقهي كانوا يتفقون أحيانا على الحكم المستنبط وأحيانا يختلفون في فهم الآية فتختلف أحكامهم في المسألة التي يبحثون عنها كاختلافهم في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها . أهي وضع الحمل ، أم مضي أربعة أشهر وعشرا ، أم أبعد الأجلين منهما ؟ قال الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَتوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَيَّضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ ٢١ .

وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْلَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ ٢٢ .

فحكم الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) إن عدتها ابعد الأجلين ، وضع الحمل ومضي أربعة أشهر وعشرة أيام .

وحكم عمر بن الخطاب بان عدتها وضع الحمل ٢٣ .

وغيرها من المسائل التي اختلفوا فيها .

فمثل هذا الخلاف كان يقع بين الصحابة حسبما يفهم كل منهم النص القرآني الكريم إلا أنهم وبالرغم من اختلافهم فهم كانوا ينشدون الحق ويطلبون الحكم الصحيح وللخليفة الثاني عبارات صريحة بأفضلية الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) وأعلميته ، منها قوله : (( أقضانا علي )) ٢٤ ، وقوله : (( لولا علي لهلك عمر )) ٢٥ .

وقوله : (( اللهم لا تبقي لمعضلة ليس لها ابن أبي طالب )) ٢٦ . وغيرها من الكلمات المشهورة .

التفسير الفقهي إذا تتبعناه في جميع مراحلها ، وجدناه يسير بعيدا عن الأهواء والأغراض منذ نزول القرآن العظيم إلى وقت قيام المذاهب الإسلامية ، إذ تراه بعد قيام المذاهب تنوع بحسب تنوعها ، فكل فريق من هؤلاء يجتهد في تأويل النص القرآني . وكان للائمة من آل البيت عليهم السلام الريادة بالاستدلال بالقران على كثير من الأحكام الفقهية التي غفل عنها فقهاء عصرهم ، وعلى سبيل المثال لا الحصر يورد

البحث نموذجاً على ذلك : (( قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فأراد أن يقيم عليه الحد فاسلم فقال : يحيى بن أكثم قد هدم إيمانه شركه وفعله وقال بعضهم : يضرب ثلاثة حدود وقال بعضهم : يفعل به كذا وكذا فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث الإمام الهادي (عليه السلام) وسؤاله عن ذلك فلما قرأ الكتاب كتب : يضرب حتى يموت فأنكر يحيى بن أكثم وأنكر فقهاء العسكر ذلك وقالوا : يا أمير المؤمنين سل عن هذا فإنه شئ لم ينطق به كتاب ولم يجئ به سنة فكتب إليه أن فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا : لم يجئ به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا لم أوجبت عليه الضرب حتى يموت ؟ فكتب (عليه السلام) : بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين سلطان فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون ﴾ (٢٧) (٢٨) . ))

فالم تأمل في استنباط حكم الموضوع يجد أن الإمام (عليه السلام) بين حكم الموضوع من آية مباركة ، لم يذكرها الفقهاء في عداد آيات الأحكام . وكم لها من نظير ولو أننا تتبعنا الروايات التي استشهد بها أئمة أهل البيت عليهم السلام على مقاصدهم لوقفنا على سعة دلالة الآيات القرآنية الكريمة .

وفي العصر الحديث ظهرت دعوات إلى الاهتمام بفقه القران باعتباره من التفسير الموضوعي والذي يعني (( جمع الآيات القرآنية المتفرقة في سور القران المتعلقة بالموضوع الواحد لفظاً أو حكماً ، وتفسيرها حسب المقاصد القرآنية )) (٢٩) .

وقد لاقت هذه الدعوة مجالاً رحباً لدى جملة من العلماء والباحثين والأساتيد في الجامعات من المهتمين بتفسير القران العظيم ، فجاءت محاولاتهم لتحمل في طياتها ضرورة هذا المنهج باستخدام الأسس العلمية الراسخة للوصول إلى تفسير موضوعي

يلبي الحاجة المعاصرة للمجتمع الإسلامي ، والتي لم ينهض بها التفسير التسلسلي التقليدي .

وكان الشهيد الصدر (قدس سره) من أوائل الذين تبناوا هذه الفكرة في كتابه (المدرسة القرآنية) فكانت بحق من المحاولات الرائعة التي عملت على تجسيد مضامين التفسير الموضوعي<sup>٣٠</sup> .

ويبدو للمتأمل في الموضوع أن هذه الفكرة لم تكن حديثة العهد ، إذ سبق بعض الأوائل إلى هذا المنهج من حيث لا يقصدون ، وما محاولات المتكلمين والمصنفين في فضائل أهل البيت عليهم السلام إلا جزءاً من التفسير الموضوعي كما نلاحظ ذلك عند بعض من أصحاب الموسوعات الحديثية لدى الشيعة الامامية كما هو الحال عند الشيخ الكليني(ت ٣٢٩هـ) في كتابه الشهير (الكافي) ، والشيخ الصدوق(ت ٣٨١هـ) في كتابه (التوحيد) ، ليتجلى لنا من خلال ذلك أن أول من نهج التفسير الموضوعي في أصول العقيدة وفروعها هم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ، وهذا ما يتضح من كثرة الآيات القرآنية المستدل بها على موضوع واحد في رواية واحدة<sup>٣١</sup> .

وموضوع فقه القرآن كما أورد البحث سلفاً من التفسير الموضوعي ويمكن أن يطلق عليه اسم التفسير المتخصص ، وذلك يعني الانتقال بالإحاطة والشمول إلى التخصص الدقيق ، وكما جرى على ذلك علماء اللغة والنحو والمعاني فوجدنا كتب (( معاني القرآن )) للفراء (ت ٢٠٧هـ) و (( مجاز القرآن )) لأبي عبيدة (ت ٢١٠هـ) ، و (( غريب القرآن )) و (( تأويل مشكل القرآن )) لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) و (( معاني القرآن )) لأبي إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ) و (( إعراب القرآن )) لأبي جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) وهكذا .

ويرز التفسير الموضوعي في أسس رصينة حينما وقف علماء الإسلام عند فقه القرآن ، فألفوا ما شاؤوا بآيات الأحكام كما سيأتي تفصيل ذلك .

وقد أشار السيوطي إلى هذا الجانب وهو يتحدث عن اهتمام كل ذي علم من العلوم الإسلامية بالتفسير وسعيه إلى إيجاد الحجّة من القرآن الكريم لما يذهب إليه فيقول: (( ثم صنف بعد ذلك قوم برعوا في علوم فكان كل منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه : فالنحوي ليس له هم إلا الإعراب و تكثير الأوجه المحتملة فيه و نقل قواعد النحو ومسائله و فروعه وخلافاته كالزجاج و الواحدي في البسيط وأبى حيان في البحر و النهر.

و الإخباري ليس له شغل إلا القصص و استيفؤها والإخبار عن سلف ، سواء كانت صحيحة أم باطلّة كالثعلبي . والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلى باب المواريث ، وربما استطرّد إلى إقامة أدلّة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية ، والجواب على أدلّة المخالفين كالقرطبي))<sup>٣٢</sup>.

المبحث الثانيحد المحاربة وأحكامها

- ما المراد بالمحارب ؟ .

- الحكم التكليفي لجريمة المحاربة .

- في معنى النفي .

- سقوط عقوبة المحارب .

توطئة :

من أجل نعم الله تعالى على عباده نعمة الأمن ، حيث يهنأ الناس في عيشهم ويعبدون ربهم بحرية واطمئنان ، ولحماية هذه النعمة فإن الشريعة وضعت عقوبة من أشد

العقوبات لمن يزعزع هذا الأمن ، أو يبيث الرعب في النفوس ، وهذه العقوبة هي حد الحراية .

فالشريعة الغراء حسمت قطع دابر المحاربين عندما حددت أربع عقوبات مخزية لهم في الدنيا ، وهي قطع يده ورجله من خلاف ، أو يقتل ، أو يصلب ، أو ينفى هذا بنفس شهرة السلاح وإخافة الناس .

وإذا تأملنا التشريع القرآني الخاص بجريمة الحراية نجد أن الغاية من هذا التشريع هي إصلاح الإنسان بعبادة الله تعالى وحده لا شريك له، وإصلاح الأرض بتوحيد الله تعالى وإقامة الحدود وحفظ الدماء والأموال وحياطتها وحراستها وتعزيز الأمر بالمعروف ومحاربة كل منكر وفحشاء، مع العناية بعمارة الأرض عمارة تعين الإنسان على مهمته التي خلق لأجلها .

ولكن الإنسان المفسد غير وبدل وتمرد وعصى، واتبع خطوات الشيطان، فأفسد في الأرض بالشرك وسفك الدماء المحرمة والعدوان على المال المعصوم والزنا والفواحش والمحرّمات وظلم الأبرياء ، فجعل للمفسدين في الأرض جزاء يوافق جريمتهم ، ويحد من خطرهم ، حيث إنهم يصيرون في المجتمع كالعضو المريض الذي لا بد من بتره ، حتى لا يسري المرض إلى غيره ، فكان جزاءهم في الأرض الخزي في الدنيا والآخرة ، وعقوبة المجرمين أشد العقوبة وأنكى النكال .

فالحراية لغتة : من الحرب التي هي نقيض السلم، يقال: حاربه محاربة، وحاربا أو من الحرب بفتح الراء وهو السلب. يقال: حرب فلانا ماله أي: سلبه فهو محروب وحريب<sup>٣٣</sup>. والمحارب اصطلاحا : كل من أظهر السلاح وجرده لإخافة الناس في بر أو بحر ليلا كان أو نهارا ، في مصر أو غيره<sup>٣٤</sup> .

ما المراد بالمحارب ؟ :

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٥ .

ذكر الرواندي (ت ٥٧٣ هـ) : في معنى قوله تعالى: ﴿ يُحَارِبُونَ اللَّهَ ﴾ ، (( أي يحاربون أولياء الله والمؤمنين ، لأنه لو كان المراد مقصورا على محاربة رسول الله (ﷺ) لكان حكم الآية يسقط بوفاته . واجمع المسلمون على أن هذا الحكم ثابت )) ٣٦ .

الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) يقول : (( وقد يصح إطلاق لفظ المحاربة لله ولرسوله على من عظمت جريرته بالمجاهرة بالمعصية وإن كان من أهل الملة .... ومن حارب مسلما على أخذ ماله فهو معاد لأولياء الله تعالى بذلك وروى أسباط عن السدي عن صبيح مولى أم سلمه عن زيد بن أرقم أن النبي (ﷺ) قال : ( لعلي وفاطمة والحسن والحسين أنا حرب لمن حاربتهم سلم لمن سالمتم فاستحق من حاربهم اسم المحارب لله ولرسوله وإن لم يكن مشركا ... )) ٣٧ .

بين الشيخ الطوسي في أثناء تفسيره للآية الكريمة معنى المحارب ، والفقهاء اختلفوا في معناه إلى أقوال :

الإمامية قالوا : المحارب عندنا هو الذي أشهر السلاح وأخاف السبيل سواء كان في المصر أو خارج المصر ، فإن اللص المحارب في المصر وغير المصر سواء والمراد بهم في الآية سلطان قطاع الطرق ٣٨ .

وبه قال المالكية ٣٩ ، والشافعية ٤٠ ، وأكثر الحنابلة ٤١

والروايات التي احتج بها الإمامية منها : في صحيح محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر ( ) قال : (( من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلدة ومن شهر السلاح في غير الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب

فجزأوه جزءا المحارب وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وإن شاء أصلبه وإن شاء قطع يده ورجله ، قال : وإن ضرب وقتل وأخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه قال : فقال أبو عبيدة :  
 ( : إن عفوا عليه السلام أصلحك الله رأيته إن عفى عنه أولياء المقتول قال : فقال أبو جعفر )  
 عنه فإن على الإمام أن يقتله لأنه قد حارب وقتل وسرق قال : فقال أبو عبيدة :  
 رأيته إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه أنهم ذلك ؟ قال : فقال : لا ،  
 عليه القتل . ٤٢ .

وعن ضريس الكناسي سلطان ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ( من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلا أن يكون رجلا ليس من أهل الريبة . ) ٤٣ .

أما أبو حنيفة فقال : إن المحارب الذي تجري عليه أحكام قطاع الطرق من حمل السلاح في صحراء أو برية ، وإما في المصر وفيما بين القرى يلحقه الغوث من السلطان والناس عادة . ٤٤ .

والراجع للبحث إن الذي يستحق اسم المحارب ، والذي نصت عليه آية المحاربة هم قطاع الطرق ، الذين يشهرون السلاح ويخيفون السبيل ، سواء كان في المصر أو خارج المصر وهو ما ذهب إليه جل الفقهاء إلا أبا حنيفة فإنه استثنى من ارتكب جريمته في جوف المصر لا يعده قاطع طريق ، فهؤلاء الذين تشيطنوا في ارتكاب شتى أنواع الجرائم وتفننوا في الوقوع فيها ، كي لا يقعوا في تطبيق أركان الحدود عليهم ، ويلتمس بعضهم في ذلك أن يفلتوا من الحد إلى العقوبات التي هي دون الحدود .

والله جل وعلا شرع بابا عظيما وبوابة كبيرة في ردع الفساد والمفسدين ، ألا هو حد الحرابة ففي الحرابة لا يقصد المحارب شخصا بعينه لينتقم منه ، بل قصده نشر الرعب في قلوب العامة . بينما الجرائم الأخرى شخصية ، فالسارق إنما يقصد ذلك

المنزل ، والقاتل إنما يقصد ذلك الشخص بعينه لينتقم منه ، ولذلك فإن علمائنا الأجلاء أطلقوا على كل من قام بهذا الفعل باسم المحارب ، تمييزاً له عن السارق .

الحكم التكليفي لجريمة المحارب : الحراية كبيرة من الكبائر، بل من أفحش الكبائر وأشدها ، وهى من الحدود باتفاق الفقهاء وسمى القرآن الكريم مرتكبيها محاربين لله ولرسوله (ﷺ) والفقهاء اختلفوا في العقوبات المذكورة في آية المحاربة هل هي على التخيير، أو مرتبة على قدر جنائية المحارب ؟ :

قال الإمامية في رأي لهم : جزاءهم على قدر الاستحقاق ، إن قتل ولم يأخذ المال قتل ، وإن أخذ المال وقتل قتل وصلب ، وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ، وإن أخاف السبيل فقط فإنما عليه النفي لا غير ٤٥ .

وبه قال الشافعية ٤٦ ، والحنابلة ٤٧ .

ودليل أصحاب هذا القول من الإمامية روايات منها : عن عبيد الله بن إسحاق المدائني ، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال : (( سئل عن قول الله (ﷻ) : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا ..... ﴾ ٤٨ ، فما الذي إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع؟ فقال : إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا فقتل قتل به وإن قتل وأخذ المال قتل وصلب وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وإن شهر السيف فحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا ولم يقتل ولم يأخذ المال ينفى من الأرض ، قلت : كيف ينفى وما حد نفيه؟ قال : ينفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنه منفي فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تؤاكلوه ولا تشاربوه فيفعل ذلك به سنة...)) ٤٩ .

عن عبدة بن بشير الخثعمي قال : (( سالت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قاطع الطريق وقلت : إن الناس يقولون ، إن الإمام فيه مخير أي شئ شاء صنع ؟ قال : ليس أي شئ شاء صنع ولكنه يصنع بهم على قدر جنائياتهم من قطع الطريق فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله وصلب ومن قطع الطريق فقتل ولم يأخذ المال قتل ، ومن قطع الطريق وأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله [ من خلفه ] ، ومن قطع الطريق ولم يأخذ مالا ولم يقتل نفي من الأرض . )) ٥٠ .

وفي قول آخر للأمامية : إنها على التخيير أي أن للحاكم قتله بمجرد إشهار السلاح وإن لم يقتل ، بل وإن لم يأخذ المال ، وله صلبه حيا حتى يموت ، وله قطعه ، وله نفيه ، والخيار في ذلك إليه ٥١ .

واستدل أصحاب هذا القول بروايات منها : عن أبي صالح ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : (( قدم على رسول الله قوم من بني ضبة مرضى فقال لهم رسول الله (ﷺ) : أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سرية فقالوا : أخرجنا من المدينة فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها فلما برئوا واشتدوا قتلوا ثلاثة ممن كانوا في الإبل فبلغ رسول الله (ﷺ) فبعث إليهم عليا (عليه السلام) فهم في واد قد تحيروا ليس يقدر أن يخرجوا منه قريبا من أرض اليمن فأسرهم وجاء بهم إلى رسول الله (ﷺ) فنزلت هذه الآية عليه ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ... ﴾ ٥٢ ، فاختار رسول الله (ﷺ) القطع فقطع أيديهم وأرجلهم من خلف . )) ٥٣ .

و عن جميل بن دراج قال : (( سالت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله (ﷻ) ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا ... ﴾ . فقلت أي شئ عليهم من هذه الحدود التي سمى الله ؟ قال : ذلك إلى الإمام إن شاء قطع

وان شاء صلب وان شاء نفى وان شاء قتل قلت النفي إلى أين؟ قال ينفى من مصر إلى

مصر آخر، وقال: أن عليا (عليه السلام) نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة. (٥٤).

وعن بريد بن معاوية قال: (( سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن قول الله (عز وجل):

﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... ﴾. قال: ذلك إلى الإمام يفعل ما يشاء،

قلت: فمفوض ذلك إليه؟ قال: لا، ولكن نحو الجناية. (٥٥).

وقال المالكية: الإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام

التي أوجبها الله تعالى من القتل والصلب أو القطع أو النفي بظاهر الآية، أي إنها على

التخيير فالأمر في عقوبة قطاع الطرق راجع إلى اجتهاد الإمام ونظره ومشورة الفقهاء

بما يراه أتم للمصلحة وأدفع للفساد، وليس ذلك على هوى الإمام. (٥٦).

قال الحنفية: إن حد قطع الطريق على الترتيب بحسب جنايتهم، إن أخذوا المال

تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن قتلوا فقط قتلوا، وإن قتلوا وأخذوا المال كان

الإمام بالخيار: إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، ثم قتلهم، أو صلبهم وإن شاء

لم يقطع، وإنما يقتل أو يصلب. وإن أخافوا الطريق فقط دون قتل، ولا أخذ للمال،

ينفوا من الأرض، أي يحبسوا ويعزروا. (٥٧).

ويميل البحث مع من يرى أن عقوبة حد المحاربة لا بد أن تكون متنوعة بتنوع الجريمة

لان (أو) في آية الحرابة تفيد الترتيب والتقسيم: وبناء عليه فالآية تتضمن أربع جرائم

ولكل جريمة عقوبة تناسبها وهي:

١- جريمة أخذ المال: فإذا أخذ مالا فقط يقطع من خلاف.

٢- جريمة القتل: إذا قتل المحارب فقط فإنه يقتل على الحتم باتفاق الفقهاء.

٣- جريمة القتل وأخذ المال : إذا قتل المحارب وأخذ مالا : يقتل ويصلب . .  
 ٤- جريمة التخويف : إخافة السبيل فقط دون قتل أو أخذ مال . فعقوبته النفي من الأرض .

وفي كتابي الخلاف و تقريرات الحدود والتعزيرات تفصيل لهذه المسألة ، يعضد ما ذهب إليه البحث. ٥٨ .

في معنى النفي : قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ .. ﴾ ٥٩ .  
 النفي لغة : نفى الشئ ينفي نفيًا : تنحى ، ونفيته أنا نفيًا . ونفى الرجل عن الأرض ونفيته عنها : طرده فانفى. ٦٠ .

ذكر في التبيان : (( أصل النفي : الإهلاك بالإعدام ، ومنه النفاية لردئ المتاع ومنه النفي : وهو ما تطاير من الماء عن الدلو . )) ٦١ .

قال في تفسير الميزان : (( فالنفي هو الطرد والتغيب وفسر في السنة بطرده من بلد إلى بلد . )) ٦٢ .

اتفق الفقهاء على أن المحارب إذا اقترف جريمة إخافة السبيل يجب نفيه إلا أنهم اختلفوا في معنى النفي :

ذهب الإمامية إلى أن المحارب ينفى من بلده ، ولا يترك أن يستقر في بلد حتى يتوب ويكتب إلى كل بلد يأوي إليه بالمنع من مؤاكلته ومشاربته ومجالسته ومبايعته . ولو قصد بلاد الشرك منع منها ولو مكنوه من دخولها ، قوتلوا حتى يخرجوه. ٦٣ .

واستدل الإمامية بروايات منها : ما رواه أبي بصير ، قال : (( سألته عن الانفاء من الأرض كيف هو ؟ قال : ينفى من بلاد الإسلام كلها ، فان قدر عليه في شئ من أرض الإسلام قتل ولا أمان له حتى يلحق بأرض الشرك . )) ٦٤ .

وعن بكير بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : (( كان أمير المؤمنين (عليه السلام) إذا نفى أحدا من أهل الإسلام نفاه إلى أقرب بلد من أهل الشرك إلى الإسلام ، فنظر في ذلك ، فكانت الديلم أقرب أهل الشرك إلى الإسلام )) . ٦٥ .

وعن عبيد الله بن إسحاق المدائني ، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال : (( قلت : كيف ينفي وما حد نفيه ؟ قال : ينفي من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنه منفي فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تؤاكلوه ولا تشاربوه فيفعل ذلك به سنة ، فإن خرج من ذلك المصر إلى غيره كتب إليهم بمثل ذلك حتى تتم السنة ، قلت : فإن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها ؟ قال : إن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها قوتل أهلها )) . ٦٦ .

وقال المالكية : النفي أن يخرج من البلد الذي كان فيه إلى بلد آخر ويسجن فيه إلى أن تظهر توبته . ٦٧ .

النفي عند الحنفية : معناه الحبس حتى التوبة . ٦٨ .

وقال الشافعية : النفي معناه أن يحبسهم الإمام مدة حتى تظهر توبتهم ، أو يعزهم بما يراه رادعا لهم . ٦٩ .

وقال الحنابلة : النفي هو تشريدهم عن الأمصار والبلدان ، فلا يتركون يأوون إلى بلد . ٧٠ .

والمأمل في أقوال الفقهاء في معنى النفي يجد أن أقوالهم في معناه تكاد تكون متقاربة فهي ما بين الطرد والإبعاد والحبس ، وهي عقوبة يعتقد البحث إنها مناسبة لما اقترفه المحارب في إخافة السبيل وقطع الطريق عليه ، لأن الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين ، وهي نابعة من مصالح الناس العامة والخاصة التي لا تحفظ إلا بدفع المفسد الأخلاقية .

ولذلك يمكن القول إن الإسلام بشريعته الغراء لا يرى العقوبة غاية في ذاتها ولكنه يراها وسيلة لتقويم النفس الإنسانية وكفها عن الانحراف .

سقوط عقوبة المحارب: قال تعالى: ﴿إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَن اللّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾<sup>٧١</sup>.

جاء الشيخ الطوسي في تفسير الآية الكريمة: (( لما بين الله حكم المحارب في الآية السابقة استثنيا من جملتهم من يتوب مما ارتكبه قبل أن يؤخذ ويقدر عليه لان توبته بعد حصوله في قبضة الإمام ، وقيام البينة عليه بذلك لا ينفعه ، ووجب إقامة الحد عليه . ))<sup>٧٢</sup>.

يسقط حد المحاربة عن المحاربين بالتوبة قبل القدرة عليهم ، وذلك في شأن ما وجب عليهم حقا لله ، وهو تحتم القتل والصلب والقطع من خلاف والنفي ، وإن تاب بعد القدرة عليه لا يسقط ، وهذا محل اتفاق بين العلماء جمعا .

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ فالله (ﷻ) أوجب عليهم الحد ثم استثنى التائبين قبل القدرة عليهم ، وإما ما يتعلق بحقوق الناس من مال أو جنابة فلا تسقط ، لان حق الأدمي لا يسقط إلا بإسقاط المستحق<sup>٧٣</sup>.

وحجة الإمامية ما رواه داود الطائي ، عن رجل من أصحابنا ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (( سألته عن المحارب فقلت له : إن أصحابنا يقولون : إن الإمام مخير فيه إن شاء قطع وإن شاء صلب وإن شاء قتل ، فقال : لا ، إن هذه أشياء محدودة في كتاب الله عزوجل فإذا ما هو قتل وأخذ قتل وصلب ، وإذا قتل ولم يأخذ قتل ، وإذا أخذ ولم يقتل قطع ، وإذا هو فر ولم يقدر عليه ثم اخذ قطع إلا أن يتوب ، فإن تاب لم يقطع . ))<sup>٧٤</sup>.

ويظهر للبحث إن التوبة إذا كانت قبل القدرة أسقطت الحد الذي يستلزم من المحارب قبل التوبة ، إلا أن حقوق الناس لا تسقط بالتوبة قبل القدرة أو بعدها لان هذه

الحقوق من حق أصحابها لهم أن يطالبوا بالقصاص من المحارب ، أو يعفوا عنه ، ذلك لان جريمة المحارب بعد التوبة قبل القدرة تكون جريمة عادية غير خاضعة إلى أحكام الحدود .

خاتمة البحث:

وفي نهاية هذه الرحلة العلمية والتي انصبت حول جهود الشيخ الطوسي ( رضي الله عنه) في التفسير الفقهي وفي آيات الحراية خاصة ، أشكر الله تعالى على تمام هذه النعمة العظيمة التي جعلتني أفق متأملا لآيات الكتاب العزيز والمتعلقة بآيات الحراية وكيف أن الشيخ الطوسي قد كشف لنا الكثير من الأحكام التي انطوت تحت هذه الآيات المباركة ، وقد سجلت جملة من النتائج وهي على النحو الآتي :

١- التفسير الفقهي بدأ منذ عصر الرسالة، إذ إقترنت مسيرته مع نزول القرآن العظيم، لا سيما المدني منه، حيث الدولة واتساق الأحكام وتوالي التشريع الإلهي، وكان الرسول الكريم أول من فسر القرآن فقهما، ومن ثم تبعه أهل بيته الطاهرون والصحابة النجباء والتابعون وتابعو التابعين.

٢- التفسير الفقهي - موضوع هذا البحث - جزء من التفسير الموضوعي ، الذي يعنى بجمع الآيات القرآنية المتفرقة في سور القرآن العظيم ، المتعلقة بالموضوع الواحد لفظا وحكما وتفسيرها حسب مفردات الأحكام ، التي تمثل المحتوى التشريعي في القرآن العظيم ، وهي تتناول كل ما تحتاجه حياة المسلم من العبادات والمعاملات والإيقاعات ، والديات ، وغيرها من الأبواب الفقهية في معالجتها لشتى الأحكام .

٣- هذا النوع من التفسير يتفق مع روح العصر الحديث الذي يطالبنا ان نخرج للناس أحكاما عامة للمجتمع الإسلامي ، مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية

الشريفة على هيئة مواد وقوانين مدروسة يسهل تناولها والإنتفاع بها ، فيجد الطالب ضالته دون تعب أو مشقة .

٤- الجانب التشريعي في القرآن المجيد قد استأثر باهتمام فريق من الفقهاء المفسرين ، وجهوا جل اهتمامهم وعنايتهم لخدمته ، واستخراج درر الشريعة واكتشاف أسرار فقهه وحكمه ، فتحصل من جهودهم ثروة تفسيرية فقهية خصبة في موضوع واحد . كان في طليعتهم الشيخ الطوسي في التبيان .

٥- تفسير القرآن فقهيا هو الأساس والغاية من معرفة القرآن العظيم لأن الله (ﷻ) أمر ونهى ، والأوامر والنواهي هي أحكام شرعية فالوصول إلى هذه الأحكام لا يتم إلا بعد تفسير القرآن فقهيا ، قال تعالى : ﴿ وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون ﴾ ٧٥ .

٦- الشيخ الطوسي في تفسير آيات الأحكام المتعلقة بالحدود ، يقف طويلا إزاء آية الحكم التي يستنبط منها الحكم الشرعي ، فيشبعها بحثا وشرحا وتفصيلا ، وهو كما أورد البحث مفسر مقارن فنراه يعرض أقوال المذاهب الإسلامية الأخرى مع ما يتبناه من رأي فقهي ، ويرد على من خالفه بأسلوب علمي رصين .

وأخيرا نرجو من الله تعالى أن نكون وقد وفقنا في بحثنا هذا، غايتنا أن ينال هذا الجهد العلمي رضا الله تعالى ، وأن يحضى بقبولكم، وصلى الله على نبينا المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

- ١- سورة الحجر/٩.
- ٢- سورة النحل/٨٩.
- ٣- الكليني: الكافي ٥٩/١.
- ٤- المصدر نفسه ٧٨/١.
- ٥- تفسير القرطبي: ٧٥/١.
- ٦- ظ: معجم مقاييس اللغة: ابن فارس: ٤/٤٥٠ + لسان العرب: ابن منظور: ٦/٣٦١.
- ٧- الفرقان: ٣٣.
- ٨- الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن.
- ٩- ظ: مقدمة تفسير الراغب الأصفهاني، الراغب الأصفهاني ١٠.
- ١٠- ظ: ابو حيان الأندلسي: البحر المحيط ١٣/١.
- ١١- ظ: مناهل العرفان: الزرقاني: ١/٤٧١ + والتفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي: ١/١٥٠.
- ١٢- لسان العرب: ابن منظور: ٣/٥٢٢.
- ١٣- المفيد: العويص ٣ + ابن أبي الجمهور: الأقطاب الفقهية ٣٤.
- ١٣- السيوطي: بغية الوعاة في تاريخ اللغويين والنحاة ٣٧.
- ١٤- سورة النحل / ٤٤.
- ١٥- سورة الأحزاب / ٢١.
- ١٦- سورة الحشر / ٧.
- ١٧- احمد بن حنبل: المسند ٤ / ١٣١ + السجستاني: سنن أبي داود ٢ / ٣٩٢.
- ١٨- الكليني: الكافي ١ / ٥٩.
- ١٩- سورة المائدة / ٥٠.
- ٢٠- سورة البقرة / ٢٣٤.
- ٢١- سورة الطلاق / ٤.
- ٢٢- ظ: الجصاص: أحكام القرآن ١ / ٥٠٢ + القرطبي: تفسير القرطبي ٣ / ١٧٤.
- ٢٣- السيوطي: الدر المنثور ١ / ٢٥٤.
- ٢٤- الرضي: خصائص الأئمة ٨٥ + الزرندي: نظم درر السمطين ١٣٠.
- ٢٥- سورة غافر / ٨٤- ٨٥.
- ٢٧- سورة غافر/٨٥.

- ٢٧- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث ٣ / ٢٥٤ + عبد الرحمن أحمد البكري: عمر بن الخطاب ١٩١.
- ٢٨- مصطفى مسلم: مباحث في التفسير الموضوعي ١٦ .
- ٢٩- ظ: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية ٤٣.
- ٣٠- ظ: ثامر هاشم العميدي: التفسير الفقهي وصلته بالتفسير الموضوعي ((بحث)).
- ٣١- الإتقان في علوم القرآن ٢ / ٥٠٠ .
- ٣٢- الفراهيدي: العين ٣ / ٢١٣ - ٢١٤ + الجوهري: الصحاح ١ / ١٠٨.
- ٣٣- العلامة الحلي: قواعد الأحكام ٣ / ٥٦٨ .
- ٣٤- سورة المائدة / ٣٣ .
- ٣٥- فقه القرآن ١ / ٣٦٥ .
- ٣٦- أحكام القرآن ٢ / ٥٠٨ .
- ٣٧- ظ: الطوسي: التبيان ٣ / ٥٠٤ الرواندي: فقه القرآن ١ / ٣٦٥ ٦٦٤ .
- ٣٨- ظ: مالك: المدونة ٥ / ٣٦٦ + القرطبي: تفسير القرطبي ٦ / ١٥١ .
- ٣٩- ظ: الشافعي: الأم ٦ / ١٦٤ + النووي: المجموع ٢٠ / ١٠٨ .
- ٤٠- ابن قدامة: المغني ١٠ / ٣٠٣ + عبد الرحمن بن قدامة: الشرح الكبير ١٠ / ٣٠٣ .
- ٤١- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٨ + الطوسي: الاستبصار ٤ / ٢٥٧ - ٢٥٨ .
- سلطان (الخوئي): معجم رجال الحديث ١٠ / ١٦٤ .
- ٤٢- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٨ + الصدوق: من لا يحضره الفقيه ٤ / ٦٨ .
- ٤٣- ظ: السرخسي: المبسوط ٩ / ٢٠١ + الصابوني: روائع البيان ١ / ٤٢٦ .
- ٤٤- ظ: الطوسي: التبيان ٣ / ٥٠٤ + أبو الصلاح الحلي: الكافي ٢٥٢ .
- ٤٥- ظ: الشافعي: الأم ٦ / ١٦٤ + النووي: المجموع ٢٠ / ١٠٥ .
- ٤٦- ظ: ابن قدامة: المغني ١٠ / ٣٠٥ + ابن الجوزي: نواسخ القرآن ١٤٦ .
- ٤٧- سورة المائدة / ٣٣ .
- ٤٨- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٦ + الطوسي: الاستبصار ٤ / ٢٥٦ .
- ٤٩- المصدر نفسه ٧ / ٢٤٧ + المصدر نفسه ٤ / ٢٥٧ .
- ٥٠- ظ: المفيد: المقنعة ٨٠٥ + ابن إدريس: السرائر ٣ / ٥٠٧ .
- ٥١- سورة المائدة / ٣٣ .
- ٥٢- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٥ + الحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٨ / ٣١١ .
- ٥٣- الطوسي: تهذيب الأحكام ١٠ / ١٣٣ + ابن أبي الجمهور الاحسائي: عوالي اللئالي ٣ / ٥٧٤ .
- ٥٤- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٦ + الطوسي: تهذيب الأحكام ١٠ / ١٣٣ .

- ٥٥- ظ: القرطبي: تفسير القرطبي ٦ / ١٥٢ + ابن العربي: أحكام القرآن ٢ / ٩٤.
- ٥٦- ظ: الطبري: جامع البيان ٦ / ٢٨٨ + الجصاص: أحكام القرآن ٢ / ٥١١.
- ٥٧- ظ: الطوسي: ٥ / ٤٦٠ + الكلبيكاني ٢ / ٢٥ - ٢٨.
- ٥٨- سورة المائدة / ٣٣.
- ٥٩- ابن منظور: لسان العرب ١٥ / ٣٣٦.
- ٦٠- الطوسي ٣ / ٥٠٦ + القرطبي: تفسير القرطبي ٦ / ١٥٣.
- ٦١- الطباطبائي ٥ / ٣٢٧.
- ٦٢- ظ: الطوسي: التبيان ٣ / ٥٠٦ + الخوئي: مباني تكملة المنهاج ١ / ٣٢٢.
- ٦٣- الطوسي: تهذيب الأحكام ١٠ / ٣٧ + الحر العاملي: وسائل الشيعة ١٨ / ٥٤٠.
- ٦٤- المصدر نفسه ١٠ / ٣٦.
- ٦٥- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٦ + الحر العاملي: وسائل الشيعة ٢٨ / ٣١٦.
- ٦٦- ظ: مالك: المدونة ٦ / ٢٩٩ + القرطبي: تفسير القرطبي ٦ / ١٥٢ - ١٥٣.
- ٦٧- ظ: السرخسي: المبسوط ٩ / ١٩٩ + الجصاص: أحكام القرآن ٢ / ٥١٥.
- ٦٨- ظ: النووي: المجموع ٢٠ / ١٠٤ + الرازي: تفسير الرازي ١١ / ٢١٧.
- ٦٩- ظ: ابن قدامة: المغني ١٠ / ٣١٣ + البهوتي: كشف القناع ٦ / ١٩٥.
- ٧٠- سورة المائدة / ٣٤.
- ٧١- التبيان ٣ / ٥٠٨ + الرواندي: فقه القرآن ١ / ٣٦٨.
- ٧٢- ظ: التبيان: الطوسي: ٣ / ٥٠٨ + الجصاص: أحكام القرآن ٢ / ٥١٦.
- ٧٣- الكليني: الكافي ٧ / ٢٤٨ + الطوسي: تهذيب الأحكام ١٠ / ١٣٥.
- ٧٥- سورة الذاريات / ٥٦.
- قائمة المصادر والمراجع:

خير ما نبتدى به القرآن الكريم.

- ١- ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات مبارك بن محمد الاجزري (ت ٦٠٦ هـ). النهاية في غريب الحديث، تحقيق: محمد احمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، مطبعة مؤسسة اسماعيليان - قم الطبعة الرابعة ١٣٦٤ هـ.

٢- الاحسائي : ابن أبي جمهور محمد بن علي بن إبراهيم (ت ٨٨٠ هـ) ،عوالي اللئالي العريزية في الأحاديث ، تحقيق السيد المرعشي وآقا مجتبی العراقي ، مطبعة سيد الشهداء(عليه السلام) قم / إيران الطبعة ١٤٠٣ هـ .

٣- الاحسائي( نفسه): الأقطاب الفقيهيه ،تحقيق : محمد الحسون ، مطبعة الخيام / قم ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ .

٤- ابن إدريس ، أبو جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلبي (ت ٥٩٨ هـ) ، السرائر،تحقيق : لجنة التحقيق التابعة لجماعة المدرسين - قم ، المطبعة :جامعة المدرسين الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ .

٥- الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (ت: ٥٠٢ هـ) ،(المفردات في غريب القرآن) ،تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط ١، دار القلم، الدار الشامية - دمشق ١٤١٢ هـ .

٦- الأندلسي: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان (ت: ٧٤٥ هـ) ،(تفسير البحر المحيط ) ، حقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وأخرون، لناشردار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٢ هـ .

٧- البكري: عبد الرحمن أحمد ،من حياة الخليفة عمر بن الخطاب ،مطبعة الإرشاد / بيروت .

٨- البهوتي : منصور بن يونس الحنبلي(ت ١٠٥١ هـ) . كشاف القناع : عن متن الإقناع المطبعة دار الكتب العلمية / بيروت ، الطبعة الاولى ١٤١٨ هـ .

١٠- الجصاص ، أحمد بن علي الرازي (ت ٣٧٠ هـ) ،أحكام القران ،تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين ، منشورات : دار الكتب العلمية . بيروت / لبنان الطبعة الأولى

- ١١- ابن الجوزي : أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧ هـ)، نواسخ القران، منشورات : دار الكتب العلمية بيروت / لبنان .
- ١٢- الجوهري ، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق : أحمد عبد الغفور ، منشورات دار العلم للملايين / بيروت ، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ.
- ١٣- لحر العاملي ، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ) ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، تحقيق و نشر مؤسسة أهل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ، المطبعة مهر / قم الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ .
- ١٤- الحلبي : أبو الصلاح (ت ٤٤٧ هـ) ، الكافي في الفقه ، تحقيق : رضا إستاني ، الناشر مكتبة أمير المؤمنين (عليه السلام) / اصفهان ١٤٠٣ هـ .
- ١٥- العلامة الحلبي : الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ) ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، تحقيق : مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الاولى ١٤١٣ هـ .
- ١٥- ابن حنبل : احمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني (ت ٢٤١ هـ) ، مسند احمد ، المطبعة دار صادر / بيروت .
- ١٦- الخوئي ، أبو القاسم الموسوي (ت ١٤١٣ هـ) ، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الاداب/ النجف الاشرف .
- ١٧- الخوئي (نفسه) : معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، تحقيق : لجنة التحقيق ، الطبعة الخامسة ١٤١٣ هـ .
- ١٨- الذهبي ، محمد حسين ، التفسير و المفسرون ، دار الكتب الحديثة / القاهرة ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

- ١٩- الرازي : فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي(ت٦٠٦هـ)، تفسير الرازي : التفسير الكبير : او مفاتيح الغيب ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- ٢٠- الراوندي: قطب الدين ابي الحسين سعيد بن هبة الله (ت٥٧٣هـ) ، تحقيق السيد احمد الحسيني ، مطبعة الولاية- قم ، الطبعة الثانية١٤٠٥
- ٢١- الرضي : ابو الحسن محمد بن الحسين بن موسى الموسوي (ت٤٠٦هـ) ، خصائص الأئمة (عليهم السلام) ، تحقيق : محمد هادي الأميني ، المطبعة الأستانة الرضوية المقدسة / مشهد - إيران ١٤٠٦هـ.
- ٢٢- الزرقاني : محمد عبد العظيم (ت:١٣٦٧هـ)، (مناهل العرفان في علوم القرآن)، تحقيق : فواز أحمد زمرلي، ط ١، دار الكتاب العربي ١٤١٥هـ.
- ٢٣- الزرندي : جمال الدين محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد (ت٧٥٠هـ)، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى والمرضى والبتول والسبطين ، من مخطوطات مكتبة امير المؤمنين (عليه السلام) العامة ، الطبعة الاولى ١٣٧٧هـ.
- ٢٤- السجستاني : ابو داود سليمان بن الاشعث (ت٢٧٥هـ) ، سنن ابي داود ، تحقيق : سعيد محمد اللحام ، المطبعة دار الفكر/ بيروت ، الطبعة الاولى ١٤١٠هـ.
- ٢٥- السرخسي ، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، المبسوط ، تحقيق جمع من الأفاضل ، منشورات : دار المعرفة بيروت / لبنان ١٤٠٦هـ.
- ٢٦- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ابن ابي بكر (ت٩١١هـ) ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، المكتبة العصرية/ بيروت ، د.ت.

- ٢٧- السيوطي (نفسه): الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥.
- ٢٨- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، كتاب الام، منشورات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت / لبنان- الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
- ٢٩- الصابوني: روائع البيان تفسير آيات الاحكام، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ.
- ٣٠- الصدر: محمد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، المدرسة القرآنية، منشورات مؤسسة الهدى، الطبعة الأولى / قم ١٤٢١هـ.
- ٣١- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه، (ت ٣٨١هـ)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على أكبر الغفاري، منشورات : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة / إيران، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
- ٣٢- الطبرسي: أبو علي الفضل بن حسن (ت ٥٦٠هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق لجنة من العلماء والمحققين، منشورات : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت- لبنان الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٣٣- الطبري: محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن. تحقيق صدقي جميل العطار. منشورات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٥هـ.
- ٣٤- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. تحقيق حسن الموسوي الخرسان، منشورات : دار الكتب الإسلامية، مطبعة خورشيد / قم الطبعة الرابعة.
- ٣٥- الطوسي (نفسه): تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، منشورات : دار الكتب الإسلامية- طهران الطبعة الرابعة.

٣٦- الطوسي(نفسه) : التبيان في تفسير القرآن ، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي ، المطبعة مكتب الاعلام الاسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ .

٣٧- ابن العربي : أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣ هـ) ، احكام القرآن .

تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، طبع ونشر دار الفكر للطباعة والنشر .

٣٨- ابن فارس : احمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي(ت ٣٩٥ هـ) ، معجم مقاييس اللغة تحقيق :عبد السلام محمد هارون ، منشورات دار احياء التراث العربي عيسى البابي وشركاه ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٦ هـ .

٣٩- الفراهيدي ، أبو عبد الرحمن الخليل ابن احمد (ت ١٧٥ هـ) ، العين ، تحقيق مهدي المخزومي ، ابراهيم السامرائي ، المطبعة : الصدر، الناشر: مؤسسة دار الهجرة ، الطبعة الثاني ١٤٠٩ .

٤٠- ابن قدامة : عبد الله بن احمد بن محمد (ت ٦٢٠ هـ) ، المغني :على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى (ت ٣٣٤ هـ) ، تحقيق جماعة من العلماء منشورات دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع بيروت. لبنان .

٤١- ابن قدامة : عبد الرحمن بن قدامة (ت ٦٨٢ هـ) ، الشرح الكبير، المطبعة دار الكتاب العربي - بيروت .

٤٢- القرطبي : محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١ هـ) ، الجامع لأحكام القرآن ، منشورات : مؤسسة التاريخ العربي، طبع دار إحياء التراث العربي بيروت / لبنان ١٤٠٥ هـ .

٤٣- الكلبيكاني : محمد رضا الموسوي(ت ١٤١٤ هـ) ، هداية العباد ، المطبعة دار القرآن الكريم ، الطبعة الاولى ١٤١٣ هـ .

٤٤- الكليني : أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي (ت ٣٢٨هـ - ٣٢٩هـ)،  
الأصول من الكافي ، تحقيق : علي أكبر غفاري ، المطبعة حيدري ، الطبعة  
الثالثة ١٣٨٨ هـ .

٤٥- مالك : ابن انس (ت ١٧٩ هـ) ، المدونة الكبرى ، المطبعة السعادة / مصر .

٤٦- مصطفى مسلم ، مباحث في التفسير الموضوعي ، الدار الشامية للطباعة والنشر  
، الطبعة الرابعة .

٤٧- - المفيد : محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣ هـ) ، المقنعة  
، تحقيق ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي / قم ، الطبعة : الثانية . ١٤١٠ هـ .

٤٨- المفيد (نفسه) : مسائل العويص ، تحقيق : محسن أحمددي ، المطبعة مهر .

٤٩- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي  
المصري (ت ٧١١ هـ) ، لسان العرب ، طبع: دار أحياء التراث العربي، الطبعة  
الاولى ١٤٠٥ هـ .

٥٠- النووي : محي الدين بن شرف بن مرآة (ت ٦٧٦ هـ) ، المجموع : شرح المهذب ، طبع  
ونشر دار الفكر . بيروت / لبنان .

## Abstrac

Interpretation of jurisprudence began since the era of the message, accompanied by his career with the descent of the Koran, especially the civil, where the state and the consistency of the provisions and the continuation of divine legislation, and the Holy Prophet was the first to interpret the Koran jurisprudence, and then followed by his family pure and innocent companions and followers and followers .

It is the objective interpretation of the Qur'an, which deals with the collection of the Quranic verses which are scattered in the Great Qur'an, related to the single subject of the word and the ruling and its interpretation according to the provisions of the provisions, which represent the legislative content in the great Quran. It deals with everything that the Muslim life needs from acts of worship, transactions, rhythms, Jurisprudence in dealing with various provisions .

Sheikh Tusi in the interpretation of the verses of the provisions relating to the border, stands for a long verse of the ruling from which derive the legitimate rule, Vshbha research and explanation and detail, as the research provides a comparative interpreter, which presents the statements of other Islamic doctrines with the jurisprudential adopted, and respond to those who violate it in a scientific way sober .

## آراء الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء وآرائهم في تفسير

### القرآن الكريم

أ.د. رحيم كاظم الهاشمي / جامعة واسط / كلية التربية

أ.م.د. ثامر نعمان مصطفى / وزارة التربية / مديرية تربية واسط

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل كلمته العليا ، وكلمة الذين كفروا السفلى ، والله عزيز حكيم ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد بن عبد الله المبعوث رحمة للعالمين ، ونورا للمتقين ، وعلى آله الطيبين وصحبه الغر الميامين .

القران الكريم عبارة عن مائدة أعدّها الباري تبارك وتعالى للبشر بواسطة نبيه الأكرم ليستفيد منها كل إنسان بمقدار استعداده لهذا الكتاب ، وهذه المائدة الممتدة في الشرق والغرب، ومنذ زمان الوحي وحتى يوم القيامة، ويستفيد من هذا الكتاب كل من الجاهل ، والعالم ، والفيلسوف ، والعارف ، والفقير ، أي أنه نازل من مرتبة الغيب إلى مرتبة الشهود، ومنبسط عندنا نحن الموجودون في عالم الطبيعة، ووصل إلى الموضوع الذي يمكننا الاستفادة منه. وأنه يحتوي على مسائل تختص بالعلماء الكبار، والفلاسفة العظام ، والأنبياء والأولياء. وأن بعض مسائله لا يتمكن من إدراكها سوى أولياء الله تبارك وتعالى من خلال التفسير الوارد عنهم. ومن أجل ذلك كله جاء موضوع بحثنا بعنوان " آراء الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء وآرائهم في تفسير القرآن الكريم".

اشتملت الدراسة على مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة ، فبعد المقدمة تطرقنا في المحور الأول عن : رأي الأمام الخميني ( قدس سره ) عن مؤلفات العلماء في تفسير القرآن

الكريم. أما المحور الثاني فقد ضم الحديث عن رأي الأمام الخميني في الاستفادة الحقيقية من القرآن الكريم. في حين شمل المحور الثالث الحديث عن رأي الأمام الخميني (قدس سره) في كيفية الاستفادة من القرآن الكريم.

اعتمدت الدراسة على مصادر أساسية ، ومراجع حديثة تراوحت بين الكتب التي عنيت بالقرآن الكريم بصورة عامة ، وبين الكتب التي تطرقت إلى موضوع بحثنا بصورة خاصة ، فضلا عن كتب التراجم ، وقد تم تشبيتها في قائمة خاصة في نهاية البحث.

أولا: رأي الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء في تفسير القرآن الكريم. صنف عدد غير قليل من علماء الدين من القدامى والمحدثين كتبا كثيرة في مجال تفسير القرآن ووفقا لتخصصاتهم ، والوقت الذي كان لديهم ، ووفق طريقتهم ، وهي طريقة المعارف ، ومن أمثال هؤلاء ابن العربي<sup>(١)</sup> في بعض كتبه ، وعبد الرزاق الكاشاني<sup>(٢)</sup> في تأويلاته، ومحمد الجنازدي<sup>(٣)</sup> في تفسيره، وبعضهم أجاد التأليف في الفن الذي كان لديه كتفسير الطبرسي<sup>(٤)</sup> في "مجمع البيان" ، وهو تفسير جيد جامع بين أقوال العامة والخاصة.

وقد أشار الأمام الخميني (قدس سره) في هذا الشأن بعد أن شكر جهود هؤلاء العلماء في باب تفسير القرآن الكريم إلى أن هذه المؤلفات مع كثرتها فإنها قاصرة ، ولم تكن شاملة لكافة علومه ، وعلل ذلك بقوله : " ولكن القرآن لا ينحصر فيما ألفوا، فما قاموا به هو قراءة بعض وجوه القرآن الكريم وقراءة بعض أوراقه ، كما قام الطنطاوي<sup>(٥)</sup> وأمثاله، وكذلك سيد قطب<sup>(٦)</sup> بتفسير القرآن بطريقة أخرى هي أيضا ليست تفسيرا للقران بكافة معانيه، فهم أيضا كشفوا حجابا واحدا اخر عنه... فالقران ليس ذلك الكتاب الذي نستطيع نحن أو غيرنا تأليف تفسير جامع

له يحوي كافة علومه كما هي، ففيه علوم هي فوق ما نفهم نحن. إننا نفهم ظاهراً منه، ووجهاً منه، والباقي يحتاج إلى تفسير أهل العصمة، وهم المعلمون بتعليمات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم<sup>(٧)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن الإمام الخميني (قدس سره) قد علل عدم شمول هذه المؤلفات لكافة العلوم هو أن القرآن الكريم يحتوي على علوم فوق ما يفهمه العلماء، حيث أنهم فهموا ظاهر الآيات المباركة، وجزءاً منها، وأما الباقي فيحتاج إلى تفسير الأئمة المعصومين (عليهم السلام) الوارثين لعلم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

كما انتقد الإمام الخميني (قدس سره) ظهور بعض الأشخاص الذين هم ليسوا من أهل التفسير أصلاً أرادوا تحميل ما لديهم من أفكار على القرآن والسنة، ومنهم الشيوعيين الذين لا علاقة لهم أصلاً بالتفسير ولا بالقرآن، وحذر الشباب المسلم بقوله: "فما يريدونه هو خداع شبابنا بما يقدمونه لهم على أنه هو الإسلام"<sup>(٨)</sup>، وذلك تحقيقاً لأهدافهم السياسية البعيدة عن فكر الإسلام والمسلمين.

كما وحذر الإمام الخميني الشباب من المسلمين الذين لم يصلوا بعد إلى مستوى عالي من النضوج العلمي أن يدخلوا مضمار التفسير، كما بين طرق مواجهة أمثال هؤلاء الذين اقتحموا ميدان تفسير القرآن وهم بمستوى ضعيف بقوله: "وإذا حدث أن تفضل أمثال هؤلاء لغايات وأهداف معينة، فلا ينبغي لشبابنا أن يولوا أهمية، أو يقيموا وزناً لمثل هذه التفاسير. فمن الأمور الممنوعة في الإسلام "التفسير بالرأي" كأن يعتمد أي شخص على فرض آرائه على القرآن، فيطبق المادي أفكاره على بعض الآيات القرآنية، ويفسر القرآن ويؤوله وفق رأيه. أو أن يعتمد أحد أصحاب الآراء المعنوية والروحية إلى تأويل كل ما في القرآن الكريم، ويفسره بما يعتقد أنه هو. لذا يجب علينا أن نحترز من كليهما من جميع هذه الجهات"<sup>(٩)</sup>.

وقد اتبع الإمام الخميني (قدس سره) المنهج العقلي في إقناع القارئ المسلم بأن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو من يعرف القرآن الكريم وهو المخاطب من الله سبحانه وتعالى، وحتى جبرائيل (عليه السلام) لا يمكنه الفهم أيضا، وذلك بقوله: "إنما يعرف القرآن من خوطب به" فهذه الجملة مرتبطة بمثل هذه الآيات، وإلا فإن بعض الآيات المرتبطة بالأحكام الظاهرية وبالنصائح يفهمها الجميع، وإن المقصود بـ "لا يعرفه إلا من خوطب به" هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أي أن الوسيط وهو جبرائيل لا يمكنه الفهم أيضا. لقد كان جبرائيل الأمين وسيطا ليس إلا، يقرأ على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تلك الآيات الواردة من الغيب، فهو مكلف بإيصالها، لكنه ليس هو "من خوطب به" أيضا. إن "من خوطب به" هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فقط، وإن الآخرين فهموا أيضا بواسطة ذلك النور المشع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والتعليم النوراني الخارج من قلبه إلى قلوب الخواص. وأما أمثالنا نحن البشر العاديين فإننا عاجزون حقا عن فهم حقيقته (١٠).

وبذلك يمكن أن نصل إلى حقيقة من خلال رأي الإمام الخميني (قدس سره) إلى أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله من الأئمة المعصومين (عليهم السلام) هم وحدهم الذين فهموا الظاهر والباطن من القرآن الكريم، وكل معارفه، وإن بقية الناس ينظر كل واحد منهم من بعد واحد إلى القرآن، فالبعض ينظرون إلى بعده الظاهري، أو إلى بعده الاجتماعي، أو إلى بعده السياسي، أو إلى بعده الفلسفي، أو إلى بعده العرفاني، بيد أن البعد الحقيقي بين العاشق والمعشوق، والسر الموجود بين الخالق والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لا يمكننا أن نفهمه نحن. وقد نقل عن الإمام الباقر (١١) صلى الله عليه وآله وسلم قوله بأنه قادر على نشر جميع

الأحكام والشرائع والحقائق من كلمة " صمد " فهنا سر موجود. طبعا نحن أيضا يمكننا فهم أصول المعارف من كلمة " صمد " لكن الإمام الباقر (عليه السلام) يقول أكثر من ذلك (١٢).

وختم الإمام الخميني كلامه في هذا المجال بقوله : " أسفي لأولئك الناس الذين لا يريدون أن يعلموا، ولم يسلكوا طريق العلم، ولم يخطو خطوة في طريق التعرف على كتاب الله، ولم يحققوا ذلك الارتباط مع مصدر الوحي، حيث أن التفسير يأتي من هذا المصدر، وكان هذا الارتباط قائما بين الخالق ورسوله فقط، وبواسطته أيضا بين الخواص الذين كانوا موجودين" (١٣).

ثانيا: رأي الإمام الخميني ( قدس سره ) في الاستفادة الحقيقية من القرآن الكريم. كان للإمام الخميني ( قدس سره ) رأي في عملية الاستفادة الحقيقية من القرآن الكريم ، وجاء رأيه هذا من خلال ما قرأه وشاهده من اهتمام بعض المجموعات الإسلامية بمعنويات الإسلام الذين ركزوا أنظارهم على الآيات والروايات المرتبطة بالمعنويات وتهذيب النفس وما وراء الطبيعة، حيث وجود الكثير من هذه الآيات التي تهتم بالوجه الإنساني الذي هو من عالم الغيب، وفي الوقت نفسه كان الاهتمام ضعيفا بالأحكام الاجتماعية والسياسية وغيرها الواردة في الإسلام.

وبمرور الزمن ظهرت تدريجيا مجموعات اهتمت بالمسائل الاجتماعية والأحكام السياسية وقضايا الساعة ومنها قضايا الحكم ، وهؤلاء اقتصرت اهتماماتهم على هذه المسائل فقط . أولئك كانوا ينظرون إلى ذلك الجانب من الورق لفترات سابقة، كالفلاسفة والمتصوفة وأمثالهم، وكان كلامهم يدور حول بيان هذه المعنويات، ويدعون الناس إلى هذه الجهات المعنوية الإسلامية. حتى إن بعضهم حاول إرجاع الآيات أو الروايات الواردة بشأن الأمور الطبيعية والمتحدثة عن قضايا الاجتماع

والسياسة، إلى تلك الأمور المعنوية، ويعتبرون أن الجميع مرتبط بـ ذلك الجانب. فهم كانوا ينظرون إلى الجانب الباطني للقرآن والإسلام، أي أنهم ينظرون إلى المعنويات فقط، ويغضون أبصارهم عن المواضيع الاجتماعية الواردة في القرآن، وعن الآيات والروايات الواردة بشأن الحكم الإسلامي، والسياسة الإسلامية، والقضايا الاجتماعية، وأعمار هذا العالم، وهذه هي الغفلة عن الإسلام، لأنهم كانوا ينظرون إلى الإسلام من زاوية واحدة فقط (١٤).

أما الجانب الآخر وعالم طبيعته فإنهم لم يهتموا به، ولم يعلموا أن الإسلام يهتم بعالم الطبيعة أيضا، ويهتم بجميع تلك الأمور التي يحتاجها الإنسان. وكان للأمام الخميني ( قدس سره ) رأي عن النظرة الضيقة لتلك المجموعات التي نظرت إلى القرآن الكريم من باب مصلحتها وتوجهاتها الدينية والفلسفية، ولم تنظر للآيات المباركة نظرة شمولية، وذلك بقوله: "لذا فإن إحدى الابتلاءات التي ابتلي بها الإسلام هي أن هؤلاء الأشخاص أمثال المتكلمين، والأكثر منهم الفلاسفة، والأكثر منهم الصوفية، أرادوا تفسير جميع الآيات الواردة في القرآن الكريم تفسيراً معنوياً حيث اهتموا بالباطن وغفلوا الظاهر. والآن فإن ابتلاء الإسلام أخذ منحى آخر وهو أن شبابنا ومثقفونا وعلماؤنا الذين تعلموا العلوم المادية، يحاولون تفسير جميع آيات القرآن والروايات تفسيراً طبيعياً، وغفلوا المعنويات، حتى إنهم فسروا تلك الآيات الخاصة بالأمور المعنوية تفسيراً طبيعياً عادياً، وهؤلاء مهتمون بالإسلام أيضاً، لكنهم غافلون أيضاً، لأنهم ينظرون للإسلام من جانب واحد، وهاتان الطائفتان لم تفهما الإسلام بمعناه الحقيقي، فالإسلام لا يدعو إلى المعنويات فقط، ولا يدعو إلى الماديات فقط، إنه يدعو إلى كليهما، فقد جاء الإسلام والقرآن الكريم من أجل بناء الإنسان وتربيته في جميع أبعاده" (١٥).

ومن خلال رأي الأمام الخميني ( قدس سزه ) عن الأبعاد الحقيقية للقرآن الكريم نستنتج أن كتاب الله العزيز الذي نزل على صدر الرسول الكريم محمد ( صلى الله عليه وآله وسلم ) شامل لجميع القضايا ، ولا يهتم بجانب دون آخر ، وذلك لأن القرآن الكريم جاء من أجل تقويم الإنسان وتهذيبه في جميع قضاياها .

ثالثا: رأي الأمام الخميني ( قدس سزه ) في كيفية الاستفادة من القرآن الكريم. رأى الأمام الخميني ( قدس سزه ) إلى أن طريق الاستفادة من الكتاب الشريف لابد أن تكون بطريقة التعلم ، ولم يقصد من التعليم والتعلم والإفادة والاستفادة أن تتعلم منه جهات معينة دون أخرى كأن تتعلم منه الجهات الأدبية والنحو والصرف أو تأخذ منه الفصاحة والبلاغة والنكات<sup>(١٦)</sup> البيانية والبديعية، أو تنظر في قصصه وحكاياته بالنظر التاريخي والاطلاع على الأمم السالفة، لأنه لم يكن شيئا من هذه داخلا في مقاصد القران، وهو بعيد عن المنظور الأصلي للكتاب الإلهي بمراحل ، والذي أوجب أن تكون استفادتنا من هذا الكتاب العظيم بأقل من القليل هو هذا المعنى.

فالبعض يقرأ القرآن للشوَاب والأجر فقط ولهذا لا يعتني بغير جهة تجويده، ونريد أن نقرأه صحيحا حتى يعطي لنا الشوَاب ونحن واقفون في هذا الحد وقانعون بهذا الأمر، ولذا نقرأ القرآن أربعين سنة ولا تحصل الاستفادة منه بوجه إلا الأجر وثوَاب القراءة. والبعض الآخر يهتم بالنكات البديعية والبيانية ووجوه إعجازه، وبعضهم عمل على الاستفادة من القرآن الكريم الجهات التاريخية وسبب نزول الآيات وأوقات النزول ، وكون الآيات والسور مكية أو مدنية، واختلاف القراءات واختلاف المفسرين من العامة والخاصة وسائر الأمور العرضية الخارجة عن المقصد بحيث تكون هذه الأمور نفسها موجبة للاحتجاب عن القرآن والغفلة عن الذكر الإلهي بل إن مفسرينا

العظام أيضا صرفوا عمدة همهم في إحدى هذه الجهات أو أكثر ولم يفتحوا باب التعليمات على الناس (١٧).

وفي هذا الباب علق الأمام الخميني (قدس سره) بقوله "أنه لم يكتب إلى الآن التفسير لكتاب الله لأن معنى التفسير على نحو كلي هو أن يكون شارحا لمقاصد الكتاب المفسر ويكون مهم النظر إلى بيان منظور صاحب الكتاب، فهذا الكتاب الشريف الذي هو بشهادة من الله تعالى كتاب الهداية والتعليم ونور طريق سلوك الإنسانية، يلزم للمفسر أن يعلم للمتعلم في كل قصة من قصصه بل في كل آية من آياته جهة الاهتداء إلى عالم الغيب وحيثية الهداية إلى طريق السعادة، وسلوك طريق المعرفة والإنسانية، فالمفسر إذا وضع لنا المقصد من النزول فهو مفسر سبب النزول كما هو في التفاسير، ففي قصة آدم وحواء أو قضاياهما مع إبليس من ابتداء خلقهما إلى ورودهما في الأرض، وقد ذكرها الحق تعالى مكررة في كتابه. كم من المعارف والمواضع مذكورة فيها ومرموز إليها. وكم فيها من معائب النفس وكمالاتها ومعارفها وأخلاق إبليس موجودة فيها نتعرف عليها ونحن عنه غافلون" (١٨).

وقد أشار الأمام الخميني (قدس سره) على وجوب ارتباط التفسير بما يتميز به كتاب الله العزيز وذلك بقوله: " أن كتاب الله هو كتاب المعرفة والأخلاق والدعوة إلى السعادة والكمال، فكتاب التفسير أيضا لا بد وأن يكون كتابا عرفانيا وأخلاقيا ومبيننا للجهات العرفانية والأخلاقية وسائر جهات الدعوة إلى السعادة التي في القرآن. فالمفسر الذي يغفل عن هذه الجهة أو يصرف عنها النظر أو لا يهتم بها فقد غفل عن مقصود القرآن والمنظور الأصلي لإنزال الكتب وإرسال الرسل، وهذا هو الخطأ الذي حرم الملة الإسلامية منذ قرون من الاستفادة من القرآن الشريف وسد

طريق الهداية على الناس، فلا بد لنا أن نأخذ المقصود من تنزيل هذا الكتاب من نفس هذا الكتاب مع قطع النظر عن الجهات العقلية البرهانية التي تفهمنا المقصد، فالله عز وجل أعرف بمقصده. فالآن إذا نظرنا إلى ما قاله سبحانه وتعالى فيما يرجع إلى شؤون القرآن، نرى أنه يقول: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ (١٩)، فعرف هذا الكتاب كتاب الهداية، ونرى أنه في سورة قصيرة كرر مرات عديدة: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ (٢٠)، ونرى أنه يقول: ﴿وأنزّلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم

يتفكرون﴾ (٢١)، ونرى أنه يقول: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ (٢٢)، إلى غير ذلك من الآيات الشريفة التي يطول ذكرها (٢٣).

فالأمام الخميني برأيه هذا ووجهة نظره لم يكن مقصوده انتقاد التفاسير واتهامهم بالتقصير وذلك أنه أشاد بالجهود الكبيرة التي بذلها كل واحد منهم حتى وصلوا إلى تصنيف كتبهم هذه، بل أن مقصوده هو: " أنه لابد وأن يفتح للناس طريق الاستفادة من هذا الكتاب الشريف الذي هو الكتاب الوحيد في السلوك إلى الله والكتاب الأحدي في تهذيب النفوس والآداب والسنن الإلهية، وأعظم وسيلة للربط بين الخالق والمخلوق والعروة الوثقى والحبل المتين للتمسك بعز الربوبية فعلى العلماء والمفسرين أن يكتبوا التفاسير فارسية وعربية وليكن مقصودهم بيان التعاليم والمقررات العرفانية والأخلاقية وبيان كيفية ربط المخلوق بالخالق، وبيان الهجرة من دار الغرور إلى دار السرور والخلود على نحو ما أودعت في هذا الكتاب الشريف، فصاحب هذا الكتاب ليس هو السكاكي (٢٤)، أو الشيخ الطوسي (٢٥) فيكون مقصوده جهات البلاغة والفصاحة وليس هو سيبويه حتى يكون منظوره جهات النحو والصرف، وليس المسعودي (٢٦) حتى يبحث حول تاريخ العالم، وهذا

الكتاب ليس كعصى موسى ويده البيضاء ، أو نفس عيسى الذي يحيي الموتى فيكون للأعجاز فقط»<sup>(٢٧)</sup>.

ومن خلال ما تقدم من آراء للأمام الخميني (قدس سره) نستنتج أنه أوضح أن القرآن الكريم هو كتاب إحياء القلوب بالحياة الأبدية العلمية والمعارف الإلهية ، وهو كتاب يدعو إلى الشؤون الإلهية جل وعلا.

كما نصح مفسر القرآن الكريم أنه لابد وأن يعلم الشؤون الإلهية ويرجع الناس إلى تفسيره لتعلم الشؤون الإلهية حتى تتحصل الاستفادة منه ، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾<sup>(٢٨)</sup>، فأى خسران أعظم من أن نقرا الكتاب الإلهي ثلاثين أو أربعين سنة ، ونراجع التفاسير ونحرم مقاصده.

الخاتمة:

في ختام دراستنا المعنونة (آراء الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء وآرائهم في تفسير القرآن الكريم) ، لابد من تسجيل أهم النتائج التي توصلنا إليها. إذ أوضحت لنا الدراسة بعض الحقائق منها:

١- رأى الأمام الخميني (قدس سره) إلى أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله من الأئمة المعصومين (عليهم السلام) هم وحدهم الذين فهموا الظاهر والباطن من القرآن الكريم ، وكل معارفه ، وإن بقية الناس ينظر كل واحد منهم من بعد واحد إلى القرآن ، فالبعض ينظرون إلى بعده الظاهري ، أو إلى بعده الاجتماعي ، أو إلى بعده السياسي ، أو إلى بعده الفلسفي ، أو إلى بعده العرفاني ، بيد أن البعد الحقيقي بين العاشق والمعشوق ، والسر الموجود بين الخالق والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لا يمكننا أن نفهمه نحن.

٢- اتبع الأمام الخميني (قدس سره) المنهج العقلي في إقناع القارئ المسلم بأن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو من يعرف القرآن الكريم وهو المخاطب من الله سبحانه وتعالى.

٣- للأمام الخميني (قدس سره) رأي عن النظرة الضيقة لتلك المجموعات التي نظرت إلى القرآن الكريم من باب مصلحتها وتوجهاتها الدينية والفلسفية ، ولم تنظر للآيات المباركة نظرة شمولية.

٤- من خلال رأي الأمام الخميني (قدس سره) عن الأبعاد الحقيقية للقرآن الكريم نستنتج أن كتاب الله العزيز الذي نزل على صدر الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) شامل لجميع القضايا ، ولا يهتم بجانب دون آخر ، وذلك لأن القرآن الكريم جاء من أجل تقويم الإنسان وتهذيبه في جميع قضاياها.

٥- أوضح الأمام الخميني (قدس سره) أن القرآن الكريم هو كتاب إحياء القلوب بالحياة الأبدية العلمية والمعارف الإلهية ، وهو كتاب يدعو إلى الشؤون الإلهية جل وعلا، ونصح مفسر القرآن الكريم أنه لابد وأن يعلم الشؤون الإلهية ويرجع الناس إلى تفسيره لتعلم الشؤون الإلهية حتى تتحصل الاستفادة منه.

ملخص بحث:

القران الكريم عبارة عن مائدة أعدها الباري تبارك وتعالى للبشر بواسطة نبيه الأكرم ليستفيد منها كل إنسان بمقدار استعداده لهذا الكتاب ، وهذه المائدة الممتدة في الشرق والغرب، ومنذ زمان الوحي وحتى يوم القيامة، ويستفيد من هذا الكتاب كل من الجاهل ، والعالم ، والفيلسوف ، والعارف ، والفقير ، أي أنه هو كتاب نازل من مرتبة الغيب إلى مرتبة الشهود، ومنبسط عندنا نحن الموجودون في عالم الطبيعة، ووصل إلى الموضوع الذي يمكننا الاستفادة منه. وإنه يحتوي على

مسائل تختص بالعلماء الكبار، والفلاسفة العظام، والأنبياء والأولياء. وأن بعض مسائله لا يتمكن من إدراكها سوى أولياء الله تبارك وتعالى من خلال التفسير الوارد عنهم. ومن أجل ذلك كله جاء موضوع بحثنا بعنوان "آراء الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء وآرائهم في تفسير القرآن الكريم".

اشتملت الدراسة على مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة، تطرقنا في المحور الأول عن: رأي الأمام الخميني (قدس سره) عن مؤلفات العلماء في تفسير القرآن الكريم. أما المحور الثاني فقد ضم الحديث عن رأي الأمام الخميني في الاستفادة الحقيقية من القرآن الكريم. في حين شمل المحور الثالث الحديث عن رأي الأمام الخميني في كيفية الاستفادة من القرآن الكريم.

وفي ختام دراستنا سجلنا أهم النتائج. إذ أوضحت لنا الدراسة بعض الحقائق منها:

١- رأى الأمام الخميني (قدس سره) إلى أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله من الأئمة المعصومين (عليهم السلام) هم وحدهم الذين فهموا الظاهر والباطن من القرآن الكريم، وكُل معارفه، وإن بقية الناس ينظر كل واحد منهم من بعد واحد إلى القرآن.

٢- اتبع الأمام الخميني (قدس سره) المنهج العقلي في إقناع القارئ المسلم بأن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) هو من يعرف القرآن الكريم وهو المخاطب من الله سبحانه وتعالى.

٣- من خلال رأي الأمام الخميني عن الأبعاد الحقيقية للقرآن الكريم نستنتج أن كتاب الله العزيز الذي نزل على صدر الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) شامل لجميع القضايا، ولا يهتم بجانب دون آخر، وذلك لأن القرآن الكريم جاء من أجل تقويم الإنسان وتهذيبه في جميع قضاياها.

- (١) ابن العربي: هو أبو بكر محمد بن العربي الطائي الأندلسي (٥٦٠-٦٣٨هـ / ١١٦٤-١٢٤٠م) الملقب بالشيخ الأكبر، فيلسوف ومن أئمة المتكلمين في كل علم، ولد في مرسية بالأندلس وانتقل إلى اشبيلية، وقام برحلة إلى الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز وأخيرا استقر في دمشق وتوفي بها. له نحو ٤٠٠ كتاب ورسالة منها "الفتوحات المكية" في التصوف وعلم النفس و"مسامرة الأختيار" في الأدب و"ديوان شعر" أكثره في التصوف و"فصوص الحكم" و"مفاتيح الغيب". ينظر: أبو شامة، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بـ (ذيل الروضتين)، ص ٢٦١؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج ١، ص ٣١١.
- (٢) عبد الرزاق الكاشاني (ت بعد ٧٣٠هـ / ١٣٢٩م): هو كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الكاشاني، صوفي. توفي بعد سنة ٧٣٠هـ. وله تفسير "تأويل الآيات أو تأويلات القرآن" من تصانيفه: "شرح فصوص الحكم لابن عربي"، و"شرح تائبة ابن الفارض في التصوف"، و"لطائف الإعلام في إشارات أهل الإفهام" في اصطلاحات الصوفية. ينظر: البغدادي: إيضاح المكنون، ج ١، ص ٥١٦؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ١، ص ٢١٥.
- (٣) محمد الجنابذي (ت بعد ١٣١١هـ / ١٨٩٤م): هو محمد بن حيدر الجنابذي المشهور بالسلطان علي شاه من العرفاء والصوفيين، ومن فضلاء الشيعة. له "بيان السعادة في مقامات العبادة" ألفه سنة ١٣١١هـ. ينظر: كحالة، معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٢٧٥.
- (٤) الطبرسي (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م): هو أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، مفسر ومحقق، ولغوي. من أجلاء الأمامية. نسبته إلى طبرستان. له "مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان"، و"جوامع الجامع" في التفسير أيضا. ومن كتبه أيضا: "إعلام الوري بأعلام الهدى". توفي في سبزوار، ونقل إلى المشهد الرضوي. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٠٢؛ البغدادي، إيضاح المكنون، ج ٢، ص ٤٣٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ١٤٨؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ١٨، ص ٦٦.
- (٥) طنطاوي جوهرى (١٢٨٧-١٣٥٨هـ / ١٨٧٠-١٩٤٠م): هو طنطاوي بن جوهرى المصرى: له اشتغال بالتفسير والعلوم الحديثية. ولد في قرية عوض الله حجازي، من قري (الشرقية) بمصر، وتعلم في الأزهر مدة، ثم في المدرسة الحكومية. وعني بدراسة الانكليزية. ومارس التعليم في بعض المدارس الابتدائية، ثم في مدرسة دار العلوم. وألقى محاضرات في الجامعة المصرية. وناصر الحركة الوطنية، وصنف كتباً أشهرها "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" في ٢٦ جزءاً، نحا فيه منحى خاصاً، ابتعد في أكثره عن معنى التفسير، وأعرق في سرد أقاصيص وفنون عصرية وأساطير وركز فيه على الجانب الأخلاقي، والمباحث العلمية حيث طبق ٧٥٠ آية من القرآن مع العلوم الطبيعية. وجعل لسائر كتبه عناوين ضخمة، وأكثرها رسائل.

وتوفى بالقاهرة. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٢٣٠ - ٢٣١؛ زيدان، آداب اللغة، ج ٤، ص ٢٨٥، كحالة، معجم المؤلفين، ج ٥، ص ٤٢؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ص ١٢٤٣-١٢٤٥.

(٦) سيد قطب (١٣٢٤ - ١٣٨٧ هـ، ١٩٠٦ - ١٩٦٧ م): هو سيد قطب بن إبراهيم: مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موشا) في أسيوط. تخرج من كلية دارالعلوم (بالقاهرة) سنة ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م، وعمل في جريدة الأهرام. وكتب في مجلتي (الرسالة) و (الثقافة) وعين مدرسا للعبدية، فموظفا في ديوان وزارة المعارف. ثم (مراقبا فنيا) للوزارة. وأوفد في بعثة لدراسة (برامج التعليم) في أميركا سنة (١٩٤٨ - ١٩٥١ م) ولما عاد انتقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتماشى والفكرة الإسلامية. وبنى على هذا استقالته سنة (١٩٥٣ م) في العام الثاني للثورة. وانضم إلى الأخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم سنة (١٩٥٣ - ١٩٥٤ م) وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه، إلى أن صدر الأمر بإعدامه، فأعدم. وكتبه كثيرة مطبوعة متداولة، منها "النقد الأدبي، أصوله ومناهجه" و "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و "التصوير الفني في القرآن"، و "مشاهد القيامة في القرآن" و "كتب وشخصيات" و "في ظلال القرآن". ينظر: الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ١٤٧-١٤٨.

(٧) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٣٠.

(٨) المرجع نفسه، ص ٣١.

(٩) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٣١.

(١٠) المرجع نفسه والصفحة.

(١١) الإمام محمد بن علي الباقر (عليه السلام): هو الإمام الخامس من أئمة المسلمين، أمه: فاطمة بنت الإمام الحسن المجتبي صلى الله عليه وآله وسلم. عاش ٥٧ سنة، ودامت إمامته مدة ١٩ سنة. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ١٧٤.

(١٢) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٣١.

(١٣) المرجع نفسه والصفحة.

(١٤) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٣٥-٣٦.

(١٥) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٣٦.

(١٦) النكات: وهي تلك الكلمات اللغوية الجميلة التي فيها دلالة واضحة ومعبرة. ينظر: الطريحي، مجمع البحرين، ج ٤، ص ٤٧-٤٨.

(١٧) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٤٧-٤٨.

(١٨) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٤٧-٤٨.

(١٩) سورة البقرة، آية ٢.

(٢٠) سورة القمر، آية ١٧.

(٢١) سورة النحل، آية ٤٤.

(٢٢) سورة ص، آية ٢٩.

(٢٣) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٤٩.

(٢٤) الاسكاكي (٥٥٥-٦٢٦ هـ / ١١٦٠-١٢٢٩ م) هو سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. من كتبه "مفتاح العلوم" و"رسالة في علم المناظرة" ينظر: طاش كبري زادة، مفتاح السعادة، ج ١/ ص ١٦٣-١٦٤؛ الزركلي، الأعلام، ج ٨/ ص ٢٢٢.

(٢٥) الشيخ الطوسي: (٣٨٥-٤٦٠ هـ / ٩٩٥-١٠٦٧ م) هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي: شيخ الطائفة على الإطلاق ورئيسها. مفسر، نعتة السبكي بفتيحه الشيعة ومصنفهم. انتقل من خراسان إلى بغداد سنة ٤٠٨ هـ، وأقام أربعين سنة. ورحل إلى الغـري (بالنجف) فاستقر إلى أن توفى. أحرقت كتبه عدة مرات بمحضر من الناس. من تصـهـانيفه (الإيجان في الفرائض، و (الجمال والعقود) في العبادات، و (الغيبية) و (التبيان الجامع لعلوم القرآن) تفسير كبير، و (الاقتصاد) في العقائد والعبادات، و (تلخيص الشافي) في علم الكلام والإمامة، وغيرها. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١/ ص ٢٢٣؛ الزركلي، الأعلام، ج ٦/ ص ٨٤-٨٥؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ١٩/ ص ٢٠٢.

(٢٦) المسعودي: هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦ هـ / ٩٥٨ م) من ذرية الصحابي عبد الله بن مسعود. مؤرخ ورحالة وباحثه، من أهل بغداد، أقام بمصر وتوفى بها وله عدة تصانيف منها: (مروج الذهب ومعادن الجوهر) و (أخبار الزمان) و (التنبيه والإشراف). ينظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٤٨؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج ٤/ ص ٢٢٤.

(٢٧) شبكة المعارف الإسلامية، القرآن في كلام الأمام الخميني (قدس سره)، ص ٤٩-٥٠.

(٢٨) سورة الإسراء، آية ٨٢.

قائمة المصادر والمراجع:

القران الكريم.

أولاً: المصادر الأولية.

البغدادي ، إسماعيل باشا بن محمد الباباني (ت ٣٣٩هـ / ١٩٢٠م).

١- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون أسامي الكتب والفنون ، ج٢ ، دار إحياء التراث العربي (بيروت، د.ت) .

حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦٧هـ / ١٦٥٦م) .

٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج٢ ، دار الكتب العلمية (بيروت ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م) .

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، (٨٥٢هـ / ١٤٤٨م).

٣- لسان الميزان ، تحقيق دار المعارف النظامية، الهند ، ط٣ ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

ابن خلكان ، شمس الدين احمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م)

٤- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق: إحسان عباس ، دار الثقافة (بيروت ١٩٦٨م).

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م).

٥- سير أعلام النبلاء ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، ط٩ ، مؤسسة الرسالة (بيروت - ١٤١٣م)

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م).

٦- تراجم رجال القرنين السادس والسابع ويعرف بالذيل على الروضتين ، وضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية (بيروت ١٤٢٢هـ).

- طاش كبري زادة ، أحمد بن مصطفى (ت ٩٦٧هـ / ١٥٥٩م).
- ٧- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، ٣ ج ، دارالكتب الحديثة (القاهرة ، د-ت) .
- الطريحي ، الشيخ فخر الدين بن محمد بن علي (ت ١٠٨٥ / ١٦٧٤م).
- ٨- مجمع البحرين ، تحقيق أحمد الحسيني ، ط ٢ ، مكتبة الثقافة الإسلامية ، (ل-م - ٤٠٨م).
- ابن النديم ، محمد بن إسحاق (ت ٣٧٧هـ / ٩٨٧م).
- ٩- الفهرست ، ضبط وشرح وتعليق يوسف علي طويل ، فهرسة أحمد شمس الدين ، ط ٢ ، دارالكتب العلمية (بيروت ٢٠٠٢م) .
- ثانيا : المراجع .
- الزركلي ، خير الدين .
- ١٠- الأعلام ، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، ط ٤ ، دار العلم للملايين (بيروت ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م) .
- زيدان ، جرجي .
- ١١- تاريخ آداب اللغة العربية ، ط ٢ ، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت ١٩٧٨م) .
- سركيس ، يوسف أليان .
- ١٢- معجم المطبوعات العربية والمعربة ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي (قم ١٤١٠هـ) .
- شبكة المعارف الإسلامية .

١٣- القرآن في كلام الإمام الخميني، ط٤ ، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة،

نشر: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية (ل.م-٤٣٠ / ٥١ / ٢٠٠٩ م).

كحالة، عمر رضا .

١٤- معجم المؤلفين، تراجم مصنفى الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي (بيروت

، د-ت).

## تطور الدرس البلاغي في مدرسة النجف الاشرف الدرس الحوزوي أنموذجا

أ.م.د خولته مهدي الجراح

كلية الفقه / جامعة الكوفة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد ...

يعد المنهج الدراسي من أهم الوسائل التي تساعد المربي في تحقيق الأهداف التربوية، ولا بد لهذا المنهج من أن يكون معدا إعدادا سليما وواضحا للملتقي كي يساعده على التطور والرقى لمراحل متطورة فيما بعد .

ولا بد لكل منهج من المناهج الدراسية من أهداف يرجى التوصل إليها باستخدام عدة طرق وأساليب تخص المؤسسة التعليمية تارة وعلوم تخص المادة العلمية تارة أخرى. وحتى نتمكن من التحدث عن المنهج الدراسي في مدرسة النجف الاشرف ( الحوزة العلمية) لا بد أن نستعيد بعض أهدافها لنرى كيف وضعت المناهج، وهل إنها تحقق الوصول للأهداف المرجوة أم لا ؟

وقد سلط البحث الضوء على منهج الدرس البلاغي في الحوزة العلمية لما أشيع أنه قد أهمل

وبذلك سوف تكون خطة البحث مرتسمة على ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول هدف الحوزة العلمية في النجف الاشرف حيث ألقى الضوء على الهدف الرئيس للحوزة وهو إعداد جيل من المجتهدين يتمكنوا من استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية.

أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه المراحل الدراسية في الحوزة العلمية حيث قام البحث بسبر المراحل الدراسية الثلاث، المقدمات، والسطوح، والبحث الخارج، وقد سلط البحث الضوء على مرحلة المقدمات وخصوصا الدرس البلاغي.

ثم تناول البحث الدرس البلاغي بين الحوزة والأكاديمية في المبحث الأخير وقد اعتمدت فيه على لقاء خاص مع الأستاذ المساعد الشيخ الدكتور جواد الشيخ أحمد كاظم البهادلي لخبرته الحوزوية والأكاديمية .

المبحث الأول : هدف الحوزة العلمية في النجف الاشرف :

تعتبر الحوزة العلمية مزرعة علماء الدين ومنبت رجال الفقه، لذلك فهي تسعى لتحقيق عدة أهداف أهمها:

١- حفظ الدين وبيانه، فلولا جهود الحوزات العلمية لما بقي من الدين والحقائق الدينية شيء، فبقاء الدين مرهون للجهود العلمية للحوزات.

٢- تقوية الالتزام الديني لدى الناس، فمن هذه الحوزات نهض العلماء المبلغون يروجون ويرسخون القيم الدينية بين الناس، كما تمكنوا من توجيه المجتمع توجيهها فكريا.

٣- كان للحوزات العلمية وعلى طوال التاريخ تأثيرا في المسائل السياسية، ويجد البحث أن هذا أحد أهدافها؛ للعلاقة المتزامنة بين الدين والسياسة، فمثلا في فترة العلامة الحلي(قدس) الذي كان له مدرسة متجولة، حيث كان يحرك الطلبة معه في المدن والبلاد بكل سهولة، وقبله الشيخ الطوسي(قدس) وتلامذته الكبار الذين انتشروا في آفاق العالم الإسلامي في الشرق والغرب، وكذلك في زمان السيد المرتضى(قدس) ، وفي الفترة التي سبقت الشيخ الأنصاري(قدس) في زمن المرحوم كاشف الغطاء، حيث كانت الحوزات العلمية آنذاك مؤثرة في التحولات الجارية

في حياة الناس، ومن ثم تلامذة الشيخ الأنصاري كالميرزا الشيرازي ومن بعده الآخوند وسائر العلماء، وحتى اليوم فإن للحوزة العلمية تأثيرا كبيرا في المسائل السياسية<sup>(١)</sup>.

٤- إن هدف الحوزة العلمية هو إعداد جيل من المجتهدين في كل وقت ليتمكن مثل هؤلاء المجتهدون من استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، وتلك الأدلة بحسب المعتقد الإمامي هي: الكتاب الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والإجماع، والعقل<sup>(٢)</sup> وذلك بحسب ما جاء في قوله تعالى (..فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)<sup>(٣)</sup> فقد رسمت الآية ثلاثة أهداف، هي:

أ- الهدف الابتدائي (ليتفقهوا)

ب- الهدف النهائي (لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم)

ج- الهدف الأعلى (لعلهم يحذرون)

فالآية تتضمن دعوة إلى كل طائفة من كل فرقة ومنطقة أن ينظروا للتفقه في الدين، ثم الرجوع إلى أوطانهم ليبلغوا ما تعلموه من الدين إلى أهلهم<sup>(٤)</sup>.  
و إن تحقيق هذا المستوى يتطلب استيعاب الطالب علوم اللغة العربية من مفردات اللغة والنحو والصرف والبلاغة.

وإذا سائرنا الحركة العلمية في دراسات الحوزة الشريفة وجدناها منذ سنة ١٤٤٨ هـ على يد الشيخ الأكبر أبو جعفر الطوسي (١٠٦٠ هـ) وحتى عصرنا الحاضر نجد فيه أن الدرس الحوزوي يبدأ بالنحو العربي والصرف والمعاني والبيان وهي علوم العربية الممهدة لدرسي الفقه والأصول في عملية الاجتهاد والاستنباط الفتاوي ولا يمكن بأي حال من الأحوال للمجتهدين والفقهاء أن يتمرسوا بحياتهم العلمية دون إتقان

اللغة العربية بخصائصها الجزئية ودقائقها ومختلف وجوهها ليتمكنوا من فهم النص الشرعي قرآناً أو حديثاً حقيقة أو مجازاً ، وبذلك تتفرع الأحكام الشرعية في الوجوب والحرمة والكراهة والاستنباط بالنظر إلى صيغ اللغة العربية في الأمر والنهي والتأكيد والعوامل الأخرى (٥) .

وكذلك علوم القرآن والتفسير من أجل فهم الكتاب الكريم فهما يؤهل المجتهد للاستنباط ، ويعتبر التفسير من أدق وأشق الأعمال ، لأنه يتعامل مع كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (٦)

وعلى الرغم من كون التفسير أمراً صعباً إلا أنه أمر ضروري ومهم لفهم القرآن ، قال تعالى : (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته وليتذكر أولوا الألباب) (٧) وقوله : (أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها) (٨) ، يقول السيد الخوئي : (وفي هذه الآية توبيخ عظيم على ترك التدبر في القرآن) (٩) ولعل أحد أسباب الحاجة إلى التفسير هي إن القرآن الكريم نزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بلسان عربي في زمن أفصح العرب ، حيث كانت سليقتهم متسقة ومداركهم متفتحة وكان أمر إدراك القرآن لا يحتاج إلى كثير عناء ، فكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه ، أما دقائق باطنه والتي كانوا يقفون أمامها في بعض النصوص ، فكانوا يرجعون فيها إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، فيكشف لهم ما دق عن إفهامهم ، ويوضح لهم ما خفي عن أذهانهم . قال تعالى : (.. وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) (١٠) .

وقد ظل المسلمون على هذا الحال يفهمون القرآن على حقيقته وصفائه ، حتى تقادم الزمن بهم واختلطوا بغيرهم ، ودخل فيهم من ليس منهم حتى تلكأت مهارات العربي وضاعت مميزات العروبة وفقدت ملكة البيان . ومن هنا فقد جاءت أهمية

التفسير وعظمت عما كانت عليه سابقا وذلك لإعادة مناخ الفهم وحياء اللغة والتبصر بالدقائق<sup>(١١)</sup>.

ففي رواية عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) يقول: (..واعلموا رحمكم الله أنه من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمحكم من المتشابه والرخص من العزائم..فليس بعالم القرآن ولا هو من أهله. ومتى ما ادعى معرفة هذه الأقسام مدع بغير دليل فهو كاذب مرتاب مفتر على الله الكذب ورسوله ومأواه جهنم وبأس المصير)<sup>(١٢)</sup>.

ويعتبر الإمام علي (عليه السلام) أول من أشار إلى علوم القرآن فقد تحدث عما خلفه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: (... وخلف فيكم ما خلفت الأنبياء في أمهم - إذ لم يتركوهم هملا بغير طريق واضح ، ولا عمل قائم - كتاب ربكم ، مبينا حلاله وحرامه ، وفرائضه وفضائله ، وناسخه ومنسوخه ، ورخصه وعزائمه ، وخاصة وعامه ، وعبره وأمثاله ، ومرسله ومحدوده ، ومحكمه ومتشابهه ، مفسرا مجمله ، ومبينا غوامضه ، بين مأخوذ ميثاق علمه ، وموسع على العباد في جهله ، وبين مثبت في الكتاب فرضه ، ومعلوم في السنة نسخته ، وواجب في السنة أخذه ، ومرخص في الكتاب تركه ، وبين واجب بوقته ، وزائل في مستقبله ، ومباين بين محارمه ، من كبير أوعده عليه نيرانه ، وصغير أرصد له غفرانه ، وبين مقبول في أدناه ، وموسع في أقصاه)<sup>(١٣)</sup>

عند إمعاننا للنظر في هذه العبارات نجد أن فيها تقسيما عجيبا وفريدا ، لم يسبق إليه من ذي قبل ، وقد أشار إليه أرباب الصناعة بعد زمان ، فكان الإمام علي (عليه السلام) هو الواضع لأسس هذه العلوم والمبتكر لاصطلاحاتها ، وهذه المصطلحات عند الإمام علي (عليه السلام) هي :

- ١- الحلال والحرام
- ٢- فضائله وفرائضه
- ٣- ناسخه ومنسوخه
- ٤- رخصه وعزائمه
- ٥- خاصه وعامه
- ٦- عبره وأمثاله
- ٧- مرسله ومحدوده
- ٨- محكمه ومتشابهة
- ٩- ما لا يسع أحدا جهله

١٠- ما حكمه مذكور في الكتاب منسوخ بالسنة (٤)

ولا يخفى على عاقل أن تحصيل ذلك علوم القرآن وتفسيره يستند إلى فهم وتدبر في أصول اللغة العربية وآدابها ، لذلك تعد اللغة مقدمة للتفسير.

كما أن فهم (الحديث) يتطلب العلم بعلوم اللغة العربية فضلا عن علوم الحديث لا سيما تراجم رجال الحديث ، على أن لا يعتمد \_ كمجتهد \_ على تصحيح الآخرين للحديث ، بل يبحث بنفسه عن تراجمهم ليكون عن كل واحد منهم رأيا مستندا على قناعته الذاتية .

أما متطلبات حصول (الإجماع) أو عدمه على المسألة الشرعية ، فيتطلب مراجعة فتاوى جميع الفقهاء السابقين والمعاصرين وأرائهم.

وأما دليل (العقل) يتطلب دراسة علم المنطق لمعرفة الأقيسة الصحيحة من المغالطات والملازمات العقلية وغيرها.

وهناك علم آخر أساس لكل استنباط فقهي ، وهو علم أصول الفقه، المتكفل بدراسة كيفية استنباط الحكم من مصادره ودراسته القواعد التي يعتمدها الفقيه لكل عملية استنباط.

كما أن هناك مسألة أخرى تتصف بها الدراسة الحوزوية إضافة إلى إعداد الطالب لبلوغ مرحلة الاجتهاد هي عدم اشتراط مستوى علمي في من يريد الانتساب للحوزة، إذ يمكن أن ينتمي للحوزة من لا يجيد إلا القراءة والكتابة، ويمكن أن ينتمي إليها الأستاذ الجامعي.

المبحث الثاني: المراحل الدراسية في الحوزة العلمية

تبين للبحث أن مفردات المنهج الدراسي الحوزوي في النجف إنما تبدأ بالطالب من نقطة الصفر حتى توصله - إذا كان مجدا - إلى مرحلة الاجتهاد، وفق المراحل الثلاث: المقدمات، السطوح، البحث الخارج. ولكل مرحلة من تلك المراحل كتبها، وسوف يختص البحث بدراسة مرحلة المقدمات كونها المرحلة التي تدرس فيها علوم اللغة العربية، والتي سيعرضها البحث وفق الآتي (١٥) :

المرحلة الأولى: دراسة المقدمات

يقتصر الطالب في هذه المرحلة على دراسة النحو والصرف والعلوم البلاغية والعروض والمنطق والفقه وأصول الفقه، وبعض النصوص الأدبية. والكتب الدراسية المتعارف عليها في هذه المرحلة هي:

أ- في النحو والصرف:

١- الأجرومية لمؤلفها أبي عبد الله الصنهاجي (٥٧٢٣هـ). وهو كتاب يبتدئ به الطالب بدراسة المرفوعات والمنصوبات، وهذا الكتاب كان أساس الطلبة في الحوزة العلمية، وقد علق عليه وشرحه الكثير من العلماء.

٢- قطر الندى وبل الصدى لابن هشام عبد الله بن يوسف بن أحمد (٥٧٦١هـ)

٣- ألفية ابن مالك وهي أرجوزة في النحو، نظمها محمد بن عبد الله بن مالك الطائي (٥٦٧٢هـ).

وقد شرح هذه الأرجوزة أكثر من شارح، وقد يختار بعض الحوزويين - أساتذة أو طلبته - شرح ابن الناظم، فيما يختار آخرون شرح القاضي بهاء الدين عبد الله بن عقيل الهمداني (٥٧٦٩هـ).

وللتوسع في دراسة المصطلحات النحوية يدرس بعض الطلبة كتاب (مغني اللبيب عن كتب الأعراب).

ب- علم البلاغة والمعاني والبيان: وهو ما حاول الباحث الوقوف عنده في هذا البحث. والدراسة فيه على مرحلتين:

١- الأولى: وتتمثل بكتاب (مختصر المعاني) لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٥٧٩١هـ). ويعرف هذا الكتاب أيضا بـ (شرح تلخيص المفتاح) أو (اختصار شرح التلخيص)، وله شروح كثيرة وطبعات كاملة أو مختصرة، وهذا الكتاب هو شرح لكتاب (تلخيص مفتاح العلوم) للخطيب القزويني (٥٧٣٩هـ)، ذلك الكتاب الذي وصفه البلاغيون بأوصاف أفصح عما احتواه من علوم العربية في النحو والصرف والبيان والمعاني.

وكتاب (تلخيص المفتاح) تلخيص للقسم الثالث من كتاب (مفتاح العلوم) للسكاكي (٥٦٢٦هـ) الذي يتألف من ثلاثة أقسام:

الأول: خاص بالصرف وفقه اللغة، لأن تأسيس الجملة العربية ينبغي على الصرف وفقه اللغة ومن ثم النحو.

الثاني: خاص بالنحو.

الثالث: متعلق بعلمي المعاني والبيان، ولم يسمّ البديع علما وإنما جعله ملحقا وسمّاه (وجوه تحسين الكلام) (١٦)

ثم رأى أن تلخيصه لقسم من كتاب جعله محدود وموجز فألف كتابه (الإيضاح) وفيه تفصيل، وهو ليس شرحا للتلخيص وإنما هو كما قال عنه: (جعلته كالشرح له)؛ لأنه قدم وأخر، وبدل وغير، وطعمه بتحليلات الجرجاني (٥٤٧هـ) واستنباطات الزمخشري (٥٣٨هـ) في الكشف، وضوابط السكاكي، وأضاف شيئا من منطقه وتحليلاته، فكان كتابا منهجيا في تناوله، قد اعتمدت عليه الكثير من الدراسات المتأخرة المتخصصة في كليات اللغة العربية المتعمقة في تدريس مادة البلاغة لطلبتها.

وعلى الرغم من أن المؤلف واحد الخطيب القزويني - لكلا الكتابين (تلخيص المفتاح) و(الإيضاح)، وكان (الإيضاح) متأخرا في تأليفه عن (التلخيص)؛ كونه متنا يتحمل التحليل والتفصيل والتعليل والتحشية، فضلا عما تميز به مؤلفه من منطق وفلسفة أعانته على التعقيد والتشعب والتسيد في الفروع والجزئيات، وحسن الاستشهادات، لذا استهوى كتاب (التلخيص) الدارسين والباحثين البلاغيين، فاقبل الشراح عليه وجعلوه صلب دراستهم البلاغية المتأخرة (١٧).

ومن بين تلك الشروح التي تناولته (المختصر) و(المطول) للتفتازاني، وهما أشهر الشروح وأكثرها تداولاً؛ لما فيهما من حسن السبك ولطف التعبير.

٢- الثانية: وتتمثل بكتاب (المطول) للتفتازاني، وهو من أبرز المناهج التي تدرس في الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

ولمكانة هذا الكتاب بين كتب البلاغة، فقد عده كبار البلاغيين ثاني اثنين في البلاغة العربية، بعد كتابي عبد القاهر الجرجاني.

ومما يزيد في مكانته ارتباطه بالكتابين الأولين: (مفتاح العلوم) للسكاكي و(تلخيص المفتاح) للقزويني، فهو شرح للثاني، والثاني اختصار للأول، وعليهما قامت البلاغة علما ذا أصول وقواعد، كما تبدو أهمية هذا الكتاب من ناحية أخرى في كونه ليس شرحا فحسب، بل فيه مناقشة للكثير من مسائل البلاغة، وتميز في الرأي العلمي، وإفادات من كلام الشيخ عبد القاهر والزمخشري، فضلا عن غيرهما من العلماء الذين تظهر أسماؤهم وآراؤهم في صفحات المطول وسطوره.

ج- في المنطق: وتكون دراسته على مرحلتين

١- الأولى: وتتمثل بكتاب(الحاشية) لملا عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي(٩٨١هـ) وقد استعاض بعض طلبة الحوزة عنه أخيرا بكتاب(خلاصة المنطق) للدكتور عبد الهادي الفضلي.

٢- الثانية: وتتمثل بكتاب (تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية) لقطب الدين محمد الرازي(٧٦٦هـ) وقد استعاض بعضهم عنها بكتاب (المنطق) للشيخ محمد رضا المظفر(١٣٨٣هـ).

د- الفقه: وتكون دراسته على مرحلتين

١- الأولى: تتمثل بدراسة (تبصرة المتعلمين) للمحقق أبي القاسم نجم الدين جعفر ابن الحسن الحلبي(٦٨٦هـ) أو كتاب (المختصر النافع في فقه الإمامية) للمحقق الحلبي أيضا.

وفي السنين الأخيرة جرت العادة على الاستغناء عن دراسة هذين الكتابين في هذه المرحلة والاستعاضة عنهما بمجموعة فتاوى المجتهد الأعلى وزعيم الحوزة العلمية وقت الدراسة، والتي يعبر عنها في الوسط الحوزوي بـ(الرسالة العملية).

٢- الثانية: تتمثل بدراسة كتاب (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) للمحقق الحلي.

ويسعى البعض<sup>(١٨)</sup> إلى تطوير الدرس الفقهي من حيث العمق، بحيث يكون أكثر عمقا منه في زمن الشيخ الطوسي (قدس)، وذلك بسبب مواجهة الأفكار والنظريات المختلفة والمتجددة. والتعمق عندهم لا يعني تناول الحواشي والهوامش والزوايا والتعليقات الزائدة، بل هو معالجة المسائل ووضعها موضع التفحص والتحقيق باستعمال الطرق والأساليب الجديدة، ويجد البحث أن هذا هو المتبع في حوزة النجف العلمية بدون شك.

هـ الأدب والعروض:

لا يلتزم معظم طلبة الحوزة العلمية في النجف بمنهج دراسي معين فيما يرتبط بالأدب والعروض، وإنما يستحصل الطالب فيها معلوماته عن طريق المطالعة الشخصية.

ففي الأدب يحاول الطالب حفظ شيء من خطب الإمام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة، وحفظ بعض قصائد الشعراء الكبار.

أما في العروض فالمهتمين من طلبة الحوزة بهذا العلم دأبوا على دراسته أو مطالعته في كتاب (الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة) للدكتور مصطفى جمال الدين.

إضافة لما تقدم فإن الكثير من الطلبة هناك يمارسون التمرين العملي - بين زملائهم وأساتذتهم - على الخطابة؛ لحاجتهم إليها في إلقاء المحاضرات العامة، أو ارتقاء المنبر الحسيني<sup>(١٩)</sup>.

ولذلك من المناسب جدا القول أن الحوزة العلمية في النجف الاشرف يتخرج منها ثلاث فئات هي:

١- فئة الحوزة الدينية العلمية: وهي التي تعنى بعلوم الشريعة الإسلامية لغرض معرفة العقيدة والفقهاء، وما يتعلق بهما من العلوم، وهي الفئة التي يترشح منها العلماء والمراجع الدينية.

٢- الفئة التي اتجهت بها الموهبة الأدبية نحو الشعر الذي اتسع لجميع الأغراض، وفي مقدمتها الشعر الوطني والقومي، والشعر الوجداني، والشعر التعليمي، وكذلك كانت تعنى بفنون النثر.

وقد حاز عدد غير قليل من رجال الحوزة الحسينيين بانتسابه إلى فئتين من فئات الحوزة العلمية، فقد كان الحجة السيد محمد سعيد الحبوبى مثلا شاعر الفقهاء وفقهيه الشعراء.

وجميع هذه الفئات قد عنيت بعلوم اللغة العربية، ومارست الشعر وفنون النثر، وقد ولع بعضهم بطرائق تدريس اللغة والبحث عن وسائل تيسيرها، ومنهم الشيخ محمد جواد الجزائري(٢٠)

إن البلاغة يدرسها الأدباء والشعراء ولما كانت النجف الاشرف عاصمة الثقافة العربية الإسلامية فكانت تقصدها الوفود الثقافية والجامعية من مختلف الأقطار العربية والإسلامية، ففكر أدباء النجف بتأسيس(الرابطة العلمية الأدبية) عام ١٩٣١م، فكانت النواة الأولى لميدان الشعر وفن النثر تحيي به المناسبات وتستقبل الوفود وتعبر عن وجهة نظر النجف الاشرف.

ومن ثم قامت (جمعية منتدى النشر) بمجمعها الثقافي وتطورت إلى دراسة حوزوية منتظمة تجمع بين القديم والحديث فأست (كلية منتدى النشر) في فصول متعددة كان أهمها الشريعة الإسلامية والآداب العربية وفن خطابة المنبر الحسيني. وكان للصحافة الأدبية في النجف الاشرف الدور الكبير في الوعي الكبير في الحس الديني، فكانت جريدة (الفرات) للشاعر الثائر محمد باقر الشبيبي لسان ثورة العشرين في مقالاتها الوطنية وخطبها النارية وتعليماتها للثوار، ومن ثم كانت جريدة الاستقلال اللسان المعبر عن الثورة وصاحبها (المحامي محمد عبد الحسين) وكانت مجلة العلم لصاحبها السيد هبة الدين الشهرستاني أول مجلة علمية ثقافية تصدرها النجف عام ١٩١٠م.

ولعل من أفضل مجلات النجف في الحفاظ على أصالة اللغة العربية لصاحبها المرحوم محمد علي البلاغي، صدر منها ستة وستين في ستين مجلدا، في كل شهر مجلد، وكتب فيها قادة الفكر وجبابرة العصر من الأمة الإسلامية المجيدة فكانت بالمستوى الراقى والعلمي المتميز.

وكانت الندوات الأدبية والمهرجانات العالمية والإقليمية مجالاً لتباري الشعراء والأدباء والخطباء في معارضة الظلم والطغيان والاستعمار والطائفية والعنصرية، مما احتضنه المراجع العظام احتضانا مزدهرا، ولقد أوعز المرجع الديني الأعلى السيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ) إلى إقامة الحفلات الجماهيرية في أغلب مناطق الجنوب والفرات الأدنى والفرات الأوسط والنجف وكربلاء والكاظمية في مكافحة النزعات الوافدة والأفكار الهدامة والطائفية البغيضة، وكان يدعو الشعراء إلى الجهاد في سبيل الله، واعتبرهم الأداة المعبرة عن مطالب المرجعية العليا في القانون والمساوات في الحقوق والواجبات.

## المبحث الثالث: الدرس البلاغي بين الحوزة والأكاديمية

يحاول البحث في هذا المبحث عقد مقارنة بين الحوزة والأكاديمية فيما يخص الدرس البلاغي.

ولأجل التحقق أكثر في هذا الخصوص ارتأى البحث الالتقاء بأحد الدارسين والمدرسين في الحوزة العلمية في النجف الاشرف، وكذلك هو أكاديمي جامعي بمعنى أنه مطلع على الدراستين معا، وهو الشيخ الدكتور جواد الشيخ أحمد كاظم البهادلي.

وكان كلام الشيخ يحتوي على الآتي:

- ١- الدرس البلاغي له إطار كما هو شأن أي علم آخر في السعة والضيقة.
- ٢- ما يدرس حوزويا وإن بمرحلة المقدمات فهو يمثل أوسع دائرة في الدرس البلاغي من جهة الاستيعاب للأقسام البلاغية الثلاث: المعاني، والبيان، والبدیع، مع الدخول بكل تفريعات المسائل فيها ومحاولة عرض ودفع الإشكالات والتوهّمات المطروحة نقدا وتحليلا.

فمن مختصر المعاني الذي هو أول ما يدرس بلاغيا كبداية\_ كما ذكرنا سابقا\_ وإن اكتفى به بعضهم، فهو أوسع مما يدرسه أعلى مستوى أكاديمي، إذ لا يطرح أكاديميا إلا ما يمثل شطرا من قسم طوال مرحلة مستقلة، ولشذرات ملتقطة فحسب.

- ٣- إن الطريقة الحوزوية تختلف عن الأكاديمية في العرض، فالأستاذ وإن لم يتعرض للمطولات ككتاب منهجي، إلا أنه لا يترك مطلبا منها إلا ويعرضه في الدرس.

إذ أسلوب العمق ومحاولة الإستيعاب لكل شاردة وواردة تدفعه لعرض المتن أولاً، ومن ثم التوسعة إلى كل ما قيل ويقال حول المسألة في الشروح والمطولات، فهو بهذا استنفذ الحد الأعلى لما تحويه هذه المادة من سعة وإن كانت المستويات مختلفة أساتذة وطلبة.

لكن هذا لا يعني التقصير بأصل الوضع المنهجي بقدر ما هو في إدراك البعد للمطلب العلمي منهما. وهذا أمر نجده واضحاً حتى بمثل الدرس الأكاديمي، إذ أن بعض الطلبة يتفاوت مع الآخر، كما أن أستاذ مادة معينة له من أطر المعرفة ما لا تحصل حتى لمن هو أعلى منه درجة علمية.

٤- إن من استوعب كتاب جواهر البلاغة أكاديمياً - كما كان يطرح في كلية الفقه سابقاً للدرس البلاغي كمنهج - يعد دارسه مستكماً لمثل هذا الدرس بأوجهه العامة تفصيلاً، وهذا وإن يعد درساً في مستوى عالٍ في الجامعات، إلا أنه يمثل مرحلة الطالب الحوزوي المبتدأة من جهة، ومن جهة أخرى يعد دارسه الحوزوي قد نحى منحى مخالفاً لأقرانه إذ اعتمد الأسلوب الأسهل والعبارة الأبسط التي لا تليق بالدارس الحوزوي، وميالا للتسهيل. ولعله يشار إليه بأنه لم يستكمل حلقاته الدراسية البلاغية بشكل أفضل إذ اعتمد على كتاب ما لم يمتلك العمق المطلوب، لذا نجد أن الطالب لا يكتفي بمختصر المعاني فقط من أجل فهمه بدون الاعتماد على مساعد معين، ولعل الأكاديمي منا لم يطلع على بعض مصادر البلاغة بل لا يعرفها وقد تخرج من سنة دراسية كاملة وهي أساس مبتغاه.

٥- العلوم تختلف فيما بينها من حيث الغاية منها، فالدرس الحوزوي يتجه بدرسه للوصول للاستنباط والحكم الشرعي وهذا لا بد له من آليات عدة بعضها يعد مقدمة والأخرى الغاية المطلوبة، ولا يعني ذلك أن المقدمة لا تكون من الأهمية بمكان

فعدت مقدمة، بل بواسطتها يتمكن من الوصول إلى الخاتمة، فأهميتها أسبق تطبيقا. فالنحو والرجال والبلاغة والصرف ونحوها أدوات أولى يحتاجها الفقيه وصولا لمجال التخصص المطلوب بالفقه والأصول تحقيقا لغرضه.

لذا عد بعضهم هذا الترتيب بالسلم الدراسي الحوزوي تجاهلا وإهمالا للبلاغة، ولكنه استوعب المادة بكل أطرها العامة وما يحتاج إليه الدارس وبكل خصوصيات المطالب وصولا إلى الحد الأقصى للإطار العام فيها.

٦- من المسلمات أن الدرس الحوزوي يحتاج إلى ممارسة فيه للتطبيق، وهذا ظاهر في قيام كل من تجاوز المرحلة الدراسية المعينة القيام بتدريسها لمن هو أقل منه مرحلة علمية، وهذا المنهج المتبع حوزويا له مميزات عدة منها القيام بممارسة عملية التدريس بذاتها والتي تكسبه شيئا فشيئا خبرة الأداء تدريجيا، مضافا إلى البقاء بعملية مداولة المعلومة إذ كانت درسا سابقا، واليوم تدريسا، ومعلوم أن التدريس يحتاج مراجعة كاملة من أجل الوقوف والجواب على كل إشكال قد يطرح من قبل الطلبة ليكون الأستاذ ناجحا، وهذا يعطيه العمق الأكثر لا السطحية لأجل معرفة المعلومة المجردة فقط بعيدا عن التحليل.

وإن كانت الدقة الحوزوية قد تصل أحيانا إلى سلبيات من جهة أخرى إذ يأخذ المدرس بكل شاردة وواردة حتى يكون أصل الموضوع شاردا والطلبة في عالم آخر. كذلك الاعتقاد السائد بأنه كلما كانت الكتب الدراسية مكتوبة بعبارات غامضة ومعقدة كلما كان مضمونها العلمي قويا.

فمثلا قول مصنف الكتاب الذي يدرسه (مقدمة) ، يطنب الأستاذ فيها ويحاول إيجاد حل نحوي وتوجيه معقول كان مقصودا أو لم يكن للمؤلف بقوله هذا. فمما هو معلوم أن النكرة لا يجوز الابتداء بها نحويا إلا إذا كانت هناك مسوغات،

فيتسلسل بتبريرات قد يوصلها بعضهم إلى أربع، منها: إنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هذه مقدمة، أو على تقدير: أبدأ بمقدمة فتكون معمولتة فعل محذوف وهكذا.

ومن مجموع ما تقدم نخلص إلى أن العلوم بعضها متقدم على بعض وذلك يرجع لأسباب قد تكون راجعة إلى أصل الموضوع، كعلم النحو بالنسبة إلى البلاغة، أو لتقدم غايته كعلم الكلام، فإن موضوعه وهو المبدأ والمعاد... أشرف الموضوعات وغايته وهي معرفة أصول الدين من أجل الغايات، لذا سمي بالفقه الأكبر، وأما من جهة اشتماله على مبادئ العلوم المتأخرة كقسم ثالث كالمنطق بالنسبة إلى ما عداه من العلوم، أو لحديثيات أخرى غير ما ذكر مثل علم النجوم المقدم على غيره من جهة زمان التأسيس، بمعنى أنه كان متعارفا بين الناس في زمان لم يكن فيه من علم الأصول مثلا اسم ولا ذكر.

ومرتبة علم الفقه وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية(٢١)، متأخرة عن غيره من العلوم بالاعتبار الثالث المتقدم، لافتقاره إلى ساير العلوم واستغنائها عنه.

أما تأخره عن علم الكلام؛ فلأنه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف، وذلك مسبق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف، كمعرفة حقيقة الوجود والحرمة، ومعرفة البارئ تعالى، وهاتان المعرفتان إنما تحصلان في علم الكلام فهو سابق على الفقه.

وأما تأخره عن علم الأصول فظاهر، لأن هذا العلم ليس حروزيا \_ بديهيا \_ بل هو محتاج إلى الاستدلال، وعلم أصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال.

ومن هنا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق أيضا؛ كونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها ، فبعلم المنطق يعلم صحة استدلال الفقيه بحرمة الخمر مثلا بقوله: حرمة الخمر مما دل عليه الخبر، وكل ما دل عليه الخبر فهو حق، فحرمة الخمر حق، وهذا قياس من الشكل الأول من أنواع الأقيسة الأربعة(٢٢).

وأما تأخره عن علم اللغة والنحو والتصريف وكذا البلاغة، لأن من مبادئ هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما إلى العلوم هذه ظاهر إذ ابتنى القرآن الكريم في إعجازه على دعائم عدة منها: بلاغته وأسلوبه الذي يتوقف معرفة لحن خطابه فيه على مقاصد الشارح البلاغية التي خاطب بها تلك البيئة البليغة في عصرها، والمراد منه الاستمرار لكل عصر، وما نحن لم نعرف المقصود القرآني بسليقتنا كما كان في العصور الأولى لبعدها.. ودخول اللغات الأخرى نتيجة تداخل الثقافات والفتوحات ونظائر ذلك.

مضافا إلى ذلك فإن الكتاب والسنة كونهما عربيين فيحتاج العلم بهما إلى معرفة أوضاع مفردات الألفاظ ومركباتها وكيفية جواهر الكلمات وهيئاتها لتمتاز الحقائق في مجازاتها والاشتراك والحذف إلى غير ذلك، وكل ذلك يعلم من العلوم المذكورة.

وبهذا فالدرس البلاغي نظرا لسياقه عند الطالب الحوزوي في مدرسة النجف وغيرها لم يهمل وإنما له مدى وسعة استوعبت في ظرفها المقرر لها انطلاقا لتخصص أعمق هو غاية الدارس، لا يعني ذلك اهمالها أخيرا.

- ١ - علي الخامنئي/الحوزات العلمية وتطوير البرامج والخطط التعليمية/مجلة فقه أهل البيت/عدد ٣٥/ ١٥٠-١٥١
- ٢ - ظ: المظفر/أصول الفقه/٣/٤٥-١١٢ + محمد تقي الحكيم/الأصول العامة للفقه المقارن/٩٣-٢٨٦
- ٣ - التوبة: ١٢٢
- ٤ - ناصر مكارم الشيرازي/ حوارات في التجديد المنهجي للدراسات الحوزوية / مجلة فقه أهل البيت / عدد ٣٥ / ١٦٩-١٧٠
- ٥ - ظ: محمد حسين الصغير/أصالة النجف في الحفاظ على سلامة اللغة العربية/بحث المؤتمر العلمي الرابع لكلية الفقه/١٧
- ٦ - ظ: محمد باقر الحكيم/تفسير سورة الحمد/كلمة المؤلف ٢٩:ص
- ٧ - محمد: ٢٤
- ٨ - الخوئي/البيان/٣٦
- ٩ - النحل: ٤٤
- ١١ - ظ: الطبرسي/مجمع البيان/١/٢٣ + السيوطي/الإتقان/نوع ٧٧ / ٥٧٠ + الزرقاني/مناهل العرفان/٢/٦ + محمد حسين الصغير/المبادئ العامة/٢٦
- ١٢ - المجلسي/بحار الأنوار/٩٠/٤ + الشاهرودي/مستدرک سفينة البحار/٨/٢٠٠
- ١٣ - ابن أبي الحديد/شرح نهج البلاغة/١/١١٦
- ١٤ - ظ: م.ن/١/١٢٠-١٢٢ + محمد عبده/شرح نهج البلاغة/١/٢٥-٢٦
- ١٥ - ظ: علي البهادلي/الحوزة العلمية في النجف معالمها وحركتها الإصلاحية
- ١٦ - ظ: التفتازاني/المطول/٦٥٢
- ١٧ - ظ: حاجي خليفة/كشف الظنون/٤٧٤
- ١٨ - ظ: علي الخامنئي/ الحوزات العلمية وتطوير البرامج والخطط التعليمية/مجلة فقه أهل البيت/عدد ٣٥/١٥٣
- ١٩ - لقاء خاص مع الأستاذ المساعد الشيخ الدكتور جواد الشيخ أحمد البهادلي/ شيخ في الحوزة العلمية في النجف الأشرف
- ٢٠ - ظ: محمد كاظم البكاء/تطور الدرس اللغوي في الحوزة العلمية/ مؤتمر دور الحوزة العلمية في الحفاظ على أصالة اللغة العربية

٢١- ظ: محمد تقي الحكيم/الأصول العامة للفقهاء المقارن/٣٦

٢٢- ظ: المظفر/المنطق/٢٠٠-٢٠١

المصادر:

خير ما نبتدى به القرآن الكريم

• التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (٧٩٢هـ)

١- المطول، ومعه حاشية العلامة السيد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) / تصحيح

وتعليق: أحمد عزو عناية/ط١/دار إحياء التراث العربي/١٤٢٥هـ

• جواد الشيخ أحمد كاظم البهادلي

٢- لقاء خاص حول أهمية الدرس البلاغي وتطوره في الحوزة العلمية

• حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله (١٠٦٨هـ)

٣- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/مطبعة وكالة

المعارف/استانبول/١٩٣٤م

• ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ)

٤- شرح نهج البلاغة / تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم / طبع : منشورات مكتبة

المرعشي

• السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (٩١١هـ)

٥- الإتقان في علوم القرآن / ضبط وتصحيح وتخريج: محمد سالم هاشم/ط١/دار

الكتب العلمية/١٤٢٥هـ/بيروت

• الشاهرودي: علي النمازي

٦- مستدرک سفینة البحار/ تحقيق: حسن بن علي النمازي / ١٤١٩هـ

• الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن (٥٤٨هـ)

٧- مجمع البيان في تفسير القرآن/تحقيق لجنة من العلماء  
والمحققين/ط١/٤١٥هـ/نشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/بيروت

• علي أحمد البهادلي

٨- الحوزة العلمية في النجف معالمها وحركتها الإصلاحية/ط١/دار الزهراء للطباعة  
والنشر والتوزيع/بيروت/١٤١٣هـ

• علي الخامنئي

٩- مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) /العدد ٣٥ /السنة التاسعة / ٤٢٥هـ

• أبو القاسم الخوئي(١٤١٣هـ)

١٠- البيان في تفسير القرآن /مطبعة العمال المركزية/١٤٠٩هـ

• المجلسي: محمد باقر(١١١١هـ)

١١- بحار الأنوار/ط٢/مؤسسة الوفاء/١٤٠٣هـ

• محمد باقر الحكيم(١٤٢٤هـ)

١٢- تفسير سورة الحمد/ط١/ليلي/١٤٢٠هـ

• محمد تقي الحكيم

١٣- الأصول العامة للفقهاء المقارن/ط٤/١٤٢٢هـ/بيروت/المؤسسة الدولية للدراسات  
والنشر

• محمد حسين علي الصغير

١٤- أصالة النجف في الحفاظ على سلامة اللغة العربية/ مؤتمر دور الحوزة العلمية

في الحفاظ على أصالة اللغة العربية/١٧-١٨/٥/٢٠٠٩/كلية الفقه

• محمد رضا المظفر(١٩٦٤م)

١٥- أصول الفقه / ط ١٣ / نينوا / نشر اسما عيليان / ١٤٢٥ هـ

١٦- المنطق / ط ١٣ / سرور / نشر اسما عيليان / ١٤٢٦ هـ

• محمد عبد العظيم الزرقاني

١٧- مناهل العرفان في علوم القرآن / تحقيق: أحمد شمس الدين / ط ٢ / دار الكتب

العلمية / بيروت / ١٤٢٤ هـ

• محمد عبدة

١٨- شرح نهج البلاغة / نشر دار النهضة / بيروت

• محمد فؤاد عبد الباقي

١٩- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم / نشر: أوند دانش / طهران

• محمد كاظم البكاء

٢٠- تطور الدرس اللغوي في الحوزة العلمية / مؤتمر دور الحوزة العلمية في الحفاظ

على أصالة اللغة العربية / ١٧-١٨ / ٥ / ٢٠٠٩ / كلية الفقه

• ناصر مكارم الشيرازي

٢١- مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام) / العدد ٣٥ / السنة التاسعة / ١٤٢٥ هـ

The Development of the Rhetoric Lesson in AL-Najaf AL-Ashraf School

The Hawza Lesson as an Example

The educational curriculum is on of the most important tools that can help the teacher to achieve the educational aims. This curriculum must be set in a clear fine way for the recipient to help him develop and elevate to high levels.

Every curriculum must have aims that should be achieved through several ways related to the educational institution and to the scientific subject.

To be able to talk about the curriculum in Al-Najaf school (Al-Hawza), we must recall some of its aims to know how the curriculum was chosen and if it was successful in achieving its aims or not .

The research directed the light towards the curriculum of the rhetoric lesson in Al-Hawza therefore, the plan of the research will be divided into three sections. In the first section the aim of Al-Hawza in al-Najaf was tackled by directing light towards the main aim of the Hawza which is preparing a generation of mujtahids who can deduce the religious opinion from their detailed proofs.

The second section is dedicated for the study stages of Al-Hawza where the research studied the three stages; the introduction, the intermediate and the research stage.

Then, the research discussed the rhetoric lesson between the Hawza and the Academic institute within the last section , in it, I depended on an interview with the Asst. prof. Al-Sheikh Ahmed Kadhim Al-bahadly for his Hawza and academic experience.

## المحور الفكري والتجديد الأصولي عند السيد الخوئي ومدرسته

أ.م.د. سلام رزاق حسون

جامعة المثنى /كلية التربية/قسم علوم القرآن

المقدمة:

قاد سفينة الشريعة بعد غيبة الامام الحجة (عج) طائفة من العلماء الاعلام كالشيخ المفيد والطوسي وغيرهما ، وهم حجج الله على عباده ومبلغو أحكام العباد والمعاد التي عليها المدار، ومن أبرز الفقهاء والمجتهدين في القرن الماضي السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قده) الذي تصدى للمرجعية العامة مدة تزيد على عشرين سنة ودروسه المباركة في مجلس درسه الشريف في جامعة العلم الكبرى النجف الأشرف التي أسندت إليه زعامتها، وألقت بين يديه مقاليدها، فقام بالعبء خير قيام وتربى على يديه الكريمتين جيل بعد جيل من الأفاضل الأعلام، فكان رجل العلم والمعرفة والتاريخ واستاذ الفكر والأصول، المحدث الخبير والفقير البارع، والرجالي الكبير، لقد عاش السيد الخوئي (قده) زعيما وكبر قائدا ورحل مجاهدا شهيدا مخلفا وراءه تراثا عظيما وفكرا واسعا ثريا، ومصنفات متنوعة في الفكر والعقيدة والفقهاء والأصول والتفسير والرجال والفتاوى في مسائل متنوعة في القضاء والشهادات والحدود والقصاص الدييات وامتاز بمنهج القويم واستقامته في الفكر ودوره في التطبيق والشمولية في تنظيم شؤون الحياة، فيعد السيد الخوئي من العلماء الذين نذروا انفسهم للعمل في سبيل الدين وترويج شريعة خاتم النبيين ، فكان يكثر ورود الاستفتاءات والمسائل عليه، وكانت واسعة تكاد تشمل جميع كتب الفقه وأبوابه، وتستفهم عن الامر الحادث والجديد ، ففي عصره بذل جهودا عظيمة من أجل المحافظة على الحوزة العلمية، وتنشيط البحث العلمي مهما

كانت الظروف وقد نجح في إبقاء مدرسة أهل البيت عليه السلام حية متجددة على مر الزمن رغم الصعوبات التي رافقتهم من جراء النظام الجائر المستبد، فطرح نظريته في إدارة البلاد وكذلك موارد الدفاع عن الوطن والأرض من كونه بيد الفقيه غايته يجب ان يستعين بأهل الخبرة من السياسيين والعسكريين في اعلان الجهاد، وكذلك برز الحكم في تحصيل الموضوعات من خلال الإستعانة بأهل الخبرة في كافة المجالات في تسيير شؤون الدولة من سياسة واقتصاد وقانون وهكذا في موارد الحياة المختلفة ، ومن هنا فهو علم العلم وبدر سمائه قبلته المشتغلين وخاتمة المجتهدين، وسنتناول جانبا مهما من علومه الا وهي في مباحث اصول الفقه، فأتقن المباني تنقيحا وتوضيحا وتعبيرا، وموضوعا، وأصبحت محورا أساسيا للدراسات الاصولية في مصباح الأصول وأجود التقارير وغيرهما .

لذا حاول الباحث أن يبرز الجانب الأصولي وكيفية تنظيره للقواعد الأصولية والإستفادة منها في مجال استنباط الحكم، من خلال تمهيد يشمل التمهيد: علاقة الفقه بالأصول والعصور وتطوره، والمبحث الأول: البناء الأصولي وقواعده عند الفقهاء ومراحل نشوء المدارس الأصولية، والمبحث الثاني: مميزات المحور الفكري والأصولي عند السيد الخوئي: والمبحث الثالث التطبيقات الفقهية والأصولية والمعرفية عند السيد الخوئي ، وإبراز دور السيد الخوئي في ذلك وللتجديد الأصولي الذي امتاز به ، ثم ذكر لأهم نتائج البحث والمصادر التي اعتمد عليها الباحث .

التمهيد: علاقة الفقه بالأصول وعصر النشأة لهما:

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي أمرا طبيعيا للعلاقة الوثيقة في المنشأ بين الفقه والأصول، وقد نشأ هذا التفاعل منذ بدايات الحاجة الى الحكم والفتوى ، فالمعروف أن أول ما دون علم الاصول هو الشيخ المفيد(ره) برسالة أوردتها

المحقق الكراجكي (ره) في كنز فوائده ويقابلها رسالة الشافعي عند مدرسة الجمهور، ولكن من الواضح أن هذا لا يعني أن هذا المحقق (ره) هو المبتكر لهذا الفن، بل إن الفكر الأصولي وقد وضعت دعائمه منذ عصر الأئمة عليهم السلام بل منذ عصر النبي صلى الله عليه وآله وما في الروايات التي تبين القواعد الأصولية كقاعدة الاستصحاب المستنبطة من صحيحة زرارة<sup>١</sup> وغيرها الا دليل على ذلك، وبالمقابل كان الغزالي بكتابه (المستصفى) يمثل مرحلة مهمة في تاريخ علم الأصول، إذ به اكتمل بناء هذا العلم واستوى على سوقه بالنسبة للمتكلمين، فعلم الأصول حيث يمثل المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة النظرية بالتطبيق، لذا لجأ الأصوليون الى وضع النظريات العامة عن طريق تحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط، ليأتي علم الفقه ليمارس تطبيق تلك النظريات والعناصر المشتركة على العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة إلى أخرى<sup>٢</sup>، وفي ذلك أفاد السيد الصدر أن هذا الترابط الوثيق بينهما يفسر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الاصولية وبين الذهنية الفقهية على مستوى البحث العلمي النظري ومستوى البحث العلمي التطبيقي معاً<sup>٣</sup>، وهذا التفاعل المتبادل بين الذهنيتين والمستويين الفكريين لعلم الاصول وعلم الفقه يؤكد تاريخ العلمين على طول الخط، فمن المقطوع أنهم منذ العصر الأول كانوا يفتون بمقتضى ظواهر النصوص فيستندون إلى حجية الظواهر، ويعتمدون في الروايات على أقوال الثقات (حجية قول الثقة وخبره) ويعالجون تعارض العام والخاص من طريق التخصيص ويعملون بالمفاهيم كمفهوم الشرط وغيره، والتعارض بين الظاهر والأظهر يقدمون الثاني على الأول، ويقدمون الدليل القطعي على الظني وإلى غير ذلك من أشباهه<sup>٤</sup>، ومن هنا توسع علم الاصول تدريجياً تبعاً لتوسع البحث الفقهي لوضع المشاكل والحلول المناسبة من خلال أعمال العناصر

المشتركة في علم الاصول، فانعكس ذلك على مجال التطبيق سعة ودقة، فظاهرة التفاعل المتبادل بين الفكرين كغيرها نجدها بين الفكر العلمي إطلاقاً والفكر المنطقي العامي الذي يدرس النظام الاساسي للتفكير البشري، إذ كلما اتسع نطاق المعرفة البشرية وتنوعت مجالاتها تجددت المشاكل والابتلاءات فتنوعت مناهج الاستدلال والنظام العام للفكر، فيتولى المنطق تذييل تلك المشاكل وتطوير نظرياته وتكميلها بالشكل الذي يحتفظ لنفسه بقوة التوجيه والتنظيم العليا للفكر البشري<sup>٥</sup>.

كما أنه لا إشكال في أن علم الاصول كان في العصور ما بعد النص مجرد قواعد بسيطة جداً كقاعدة الاستصحاب والحل ويقابلهما قاعدة لا ضرر ولا ضرار في الفقه، وهي أيضاً متفرقة غير مدونة في كتاب خاص، مأخوذة من كتاب الله وسنة النبي وأئمة الهدى عليهم السلام وعرف العقلاء، ويلقيها العلماء في كل زمان إلى تلامذتهم، ولذا صرح أئمة أهل البيت عليهم السلام بأن (علينا إلقاء الاصول وعليكم التفريع)<sup>٦</sup>، ومن ذلك ما قاله الإمام الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب: (اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك)<sup>٧</sup>، ومن هنا يمكن بيان مراحل نشوء علم الأصول وتطوره تبعاً للعصر والحاجة إليه إلى ما يلي:

١ - عصر النبوة والأئمة عليهم السلام، وقد وجدت في السنة المطهرة كثير من القواعد العامة الاصولية وكذلك كتب بعض أصحاب الأئمة حيث وجدت فيها بعض الابحاث الاصولية.

٢ - عصر التدوين في أصول الفقه كابن عقيل وابن الجنيد والمفيد والمرتضى كمختصر في أصول الفقه للمفيد ذكره الكراچكي في كنز الفوائد ومن المرتضى الذريعة إلى أصول الشريعة.

٣ - العصر الذي إختمرت فيه تلك البذور وأثمرت وتحددت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي كالشيخ الطوسي وابن إدريس الحلبي وغيرهما من أعلام الاصوليين. ٤ - عصر الكمال العلمي، ظهرت فيه مدرسة جديدة على يد الوحيد البهبهاني وبدأت تبني للعمل عصر الكمال بما قدمته من جهود متضافرة في الميدانين الاصولي والفقهي وقد تمثلت في أفكار وبحوث رائد المدرسة الوحيد وفي هذه المدة تعاقبت أجيال ثلاثة من رجال هذه المدرسة:

الجيل الاول، السيد بحر العلوم الطباطبائي، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والجيل الثاني، الذين تخرجوا على أيديهم كالشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب هداية المسترشدين، والجيل الثالث : كآ كاشف الغطاء والنراقي والشيخ مرتضى الانصاري، ولا يزال علم الاصول والفكر العلمي السائد في الحوزات العلمية الامامية يعيش في العصر الذي إفتتحه مدرسة الوحيد البهبهاني والانصاري الذي يعد رائدا لأرقى مرحلة يتمثل فيها الفكر الاسلامي منذ أكثر من مئة سنة .

المبحث الأول: البناء الأصولي وقواعده عند الفقهاء ومراحل نشوء المدارس الأصولية :  
تعد ابحاث السيد الخوئي الأصولية ثمرات شجرة طيبة لأهل هذا الفن، ودرر كلمات قيمة عند صراف نقود العلم بأفكاره الباكرة العميقة، وغواص بحار الفضل بأنظاره العالية الدقيقة في مباحث اصول الفقه التي أصبحت في الحوزات العلمية محورا أساسيا للدراسات الاصولية كما في مصباح الأصول وأجود التقريرات وغيرهما، إذ أن طبيعة الأحكام على نوعين منها ماهي أحكام ضرورية أو قطعية فيعلمها كل مسلم من دون حاجة الى مؤونة الإثبات والاستدلال، وأخرى تتوقف معرفتها وتمييز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث والاستدلال من خلال معرفة قواعد ومبادئ وتكون نتيجتها معرفة الوظيفة الفعلية وتشخيصها في كل مورد،

وهذه القواعد تعرف بالقواعد الاصولية تمييزا لها عن القواعد الفقهية<sup>٨</sup>، فهي مبادئ تصديقية لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية في كل مورد بالنظر والدليل، ووظيفة علم الأصول هي تشخيصها وبيانها وتكفل مباحثه الاصولية والتي مهدت واسست لمعرفة هذه القواعد وتنقيحها معالجة المستجدات والابتلاءات، وقد ساهم السيد الخوئي في ذلك، وارتقت ظاهرة التفاعل المتبادل بين الفكر الفقهي والفكر الاصولي الى أعلى مداها، وأهم ما يمكن تصنيفه في كتاباته وابحاثه الاصولية ما يلي:

- ١ / تعامل مع النصوص بشكل مختلف عن سبقه، فقد ادخل عوامل أخرى مؤثرة في الاستدلال الفقهي وألغى عوامل أخرى كانت سائدة في الزمان الماضي.
  - ٢ / أسس لنظام الحجية والاعتبار طريقة خاصة به ، وعد ابتكارا أصوليا توسع مفهومه بعد أن كان محدودا عما سبقه.
  - ٣ / برز الأصول العملية في مدرسته (قده)، ونظريته المعروفة قبح العقاب بلا بيان فهي المنهج البارز في فكر السيد الخوئي مقابل نظرية حق الطاعة للسيد الصدر.
  - ٤ / اعتماده القواعد الاصولية في المنهج الرجالي كالقول بحجية الخبر الواحد طبقا لما ذكره في مصباح الأصول<sup>٩</sup> في أن سيرة العقلاء استقرت للعمل بخبر الثقة في جميع الأمور ولم يردع عنها الشارع ، كما تعد مباني الرجالية عنده واضحة كمبنى توثيق رواية تفسير القمي ومبنى توثيق رواية كامل الزيارات مما كان لها أثر واضح في الاستدلال الفقهي والبحث الاصولي، لذا حاول الباحث أن يبرز الجانب الاصولي من خلال فكره الاصولي وكيفية تنظيره للقواعد الاصولية والاستفادة منها في مجال الاستنباط لتحصيل الحكم.
- المطلب الأول: البناء الاصولي والمدارس الاصولية عند الفقهاء:

أولاً: البناء الأصولي عند الفقهاء وكيفية نشوءه:

غالباً ما يتحدث الفقهاء عن البناء الأصولي والمبنى الأصولي الذي يسير عليه الفقيه في مجال عمله الفقهي والفتوى وغالباً ما نرى عند مجموعة من الفقهاء مبنى خاص بهم حتى يشار لهم بالمدرسة الأصولية الخاصة بهم تمييزاً لهم عن غيرها كالمدرسة التراثية التي تميل أكثر إلى الأصول الاجتهادية التي قررها متقدموا العلماء فتأخذ تلك الأصول ثوابت في الأعم الأغلب وتنطلق عبرها، وأحياناً نرى في المدرسة نفسها قد يتمسك الأصولي بتفاصيل الأصول المعتمدة عنده ، وتارة أخرى على مستوى بعض هذه الأصول وبشكل محدود نسبياً، فالمدرسة الأصولية مجموعة أسس تعتمد الفكر في ترشيد مسيرة تلك الأصول نحو تكامله في تحقيق الهدف المراد من دراسته ، وأركان هذه الأسس: المباني والآليات والنتائج المتوخاة منهما، فغالباً ما يقع الخلاف بين أفراد مدرسة ما اعتماداً على الآراء المتبعة فيها، فاختلافها ناشئ من الاختلاف في المباني الكلية والأفكار الكلامية المتبناة .

ويبدو أن بحوث الأصول حتى حين وصلت إلى مستوى يؤهلها للاستقلال بقيت تتذبذب بين علم الفقه وعلم أصول الدين، حتى أنها كانت أحياناً تخلط ببحوث في أصول الدين والكلام، كما يشير إلى ذلك المرتضى بقوله : (قد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتاباً وإن كان قد أصاب في سرد معانيه وأوضاعه ومبانيه ولكنه قد شرد عن أصول الفقه وأسلوبها وتعداها كثيراً وتخطاها، فتكلم على حد العلم والنظر وكيف يولد النظر والعلم ووجوب المسبب عن السبب إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه)١٠، وقد وجدت بذرة التفكير الأصولي لدى الفقهاء أصحاب الائمة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهم السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي ، وروت كتب الأحاديث أسئلة

ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجهها عدد من الرواة إلى الامام الصادق عليه السلام، وغيره من الائمة عليهم السلام وتلقوا جوابها منهم، فتلك الاسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الاصولي عندهم واتجاههم إلى وضع القواعد العامة وتحديد العناصر المشتركة، ويعزز ذلك أن بعض أصحاب الائمة عليهم السلام ألفوا رسائل في بعض المسائل الاصولية، كرسالة في الالفاظ لهشام بن الحكم وغيرها في علاج النصوص المعارضة، وفي حجية خبر الثقة، وفي أصالة البراءة وغيرها.

ثم استقل وانفصل علم أصول الفقه بوصفه علما للعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي وانفصاله عن سائر العلوم الدينية من فقه وكلام، ولعبت فكرة العناصر المشتركة لعملية الاستنباط دورا فعالا في التمييز بين طبيعة البحث الاصولي وبطبيعة البحوث الفقهية والكلامية، وأدى بالتالي قيام علم مستقل باسم (علم أصول الفقه) الا أنه ليس استقلالا كاملا، بل بقيت فيه رواسب فكرية يرجع تاريخها إلى عهد الخلط بينه وبين علم الكلام، وظلت تلك الرواسب مصدرا للتشويش، فمن تلك الرواسب على سبيل المثال- الفكرة القائلة بأن أخبار الأحاد وهي الروايات الظنية التي لا يعلم صدقها فلا يمكن الاستدلال بها في الاصول، لان الدليل في الاصول يجب أن يكون قطعيا فمصدر هذه الفكرة هو علم الكلام، حيث قرر العلماء أن أصول الدين تحتاج إلى دليل قطعي<sup>١١</sup>، وفي نفس الوقت نرى عناصر مشتركة ادخلت في الاستنباط كتحكيم العرف<sup>١٢</sup> والفهم العرفي مختلفة في منشأها بين كثير من المدارس الاصولية كمدرسة المحقق النائيني، أو مدرسة المحقق العراقي ومدرسة السيد الخميني والشهيد الصدر، فهم جميعا كانوا عرفيين يستندون الى تشخيص العرف في تعيين موضوع الحكم ويسلمون

بالقواعد العرفية في المحاورات ويتعاملون مع الروايات على أساس الفهم العرفي، وإذا كان هناك اختلاف وتفاوت.

أما السيد الخوئي فخلافا لبقيّة الأصوليين فإنه ومدرسته يعملون الدقة العقلية في البحث والتحليل، والتعامل مع النصوص بدقة، ونظام الحجية وبراءة الذمة والأصول العملية نجده واضحا عند المدرسة التي يتزعمها السيد الخوئي(قده)، ولعل نظرية قبح العقاب بلا بيان هي المنهج البارز في فكر السيد الخوئي مقابل نظرية حق الطاعة للسيد الصدر فضلا عن المباني الرجالية عنده واضحة كمبنى توثيق رواية تفسير القمي ومبنى توثيق رواية كامل الزيارات، واعتماده القواعد الأصولية في المنهج الرجالي كالقول بحجية الخبر الواحد<sup>١٣</sup> في أن سيرة العقلاء استقرت للعمل بخبر الثقة في جميع الأمور ولم يردع عنها الشارع، وحافظ على هذا المبنى الأصولي وهو حجية خبر الثقة في علم الأصول وعلم الرجال وعلم الفقه، وكذلك رفضه لنظرية الوهن والجبر للخبر المعتبر والضعيف<sup>١٤</sup>، وفي الجانب المقابل عند مدارس الجمهور نجد أنه قد استفاد علماء أصول الفقه الاسلامي نظرية حجية التقرير من أدلة حجية السنة، فكانت حجية التقرير مذهب جمهور العلماء<sup>١٥</sup> التي تبنتي أصوليا على مقولة عقلانية المشرع<sup>١٦</sup>، بمعنى أن المشرع عندما يواجه موقفا يخاف منه على الشريعة فالمشرع لا محالة يتصدى لمواجهته وإلا يعد نقض للغرض، فمن الناحية العقلانية يفترض أن يبادر الى تحديد موقف تجاه الواقعة المخوفة كما صرح السيد الصدر، أو على أساس مبدأ العصمة كما أفاد ابن عربي<sup>١٧</sup>، أو على سائر أدلة حجية السنة النبوية كما تبناه الجمهور.

ثانيا: المدارس الأصولية وعلمائها ومراحل نشوئها: شهد تاريخ علم الأصول في مراحلها المختلفة نشوء مدارس أصولية عديدة ومتنوعة من حيث المبنى والتطبيق، وذلك بعد الصراع الطويل بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث في مجال تحديد الحكم

الشرعي،)فمدرسة الرأي بدأت شرارتها من بعض الصحابة والخلفاء الذين منعوا من تدوين السنة لما يقارب أكثر من قرن من الزمان لاهداف سياسية معينة كأتباع أبي حنيفة الذين قالوا بحجية القياس والاستحسان والتزموا بالنقد الداخلي للاحاديث بمقارنتها مع الاصول العامة في الاسلام فهي لا تقبل من السنة إلا ما ثبت ثبوتاً قطعياً<sup>١٨</sup>، ومدرسة الحديث التي نشأت كرد فعل لامتداد مدرسة الرأي وتجسدت في المذهب الحنبلي والمالكي فقد أفرطت في الاعتماد على الحديث بمجرد كونه خبر ثقة من دون ملاحظة القواعد العامة، لذلك ومن هذا المنطلق اتجه علماء الشيعة لمواجهة مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، فكتبت رسائل في عدم حجية القياس وفي الحديثين المختلفين كعلماء بني نوبخت وغيرهم، وذكر الشيخ الطوسي في الفهرست والسيد المرتضى في الانتصار معارضات حادة لمنهج ابن الجنيد<sup>١٩</sup>، كما كتب الشيخ المفيد رسالة في بطلان القياس وكتاب مقابيس الانوار في الرد على أهل الاخبار<sup>٢٠</sup>، وهذه الرسائل أعطت الفكر الاصولي نضجا وتطورا ملحوظا كما في عدة الشيخ الطوسي فقد جاء كتاب العدة ليمثل نمو الفكر الأصولي في أعقاب تلك البذور تلبية لحاجات التوسع في البحث الفقهي الا أنه سرعان ما نشأ معها الصراع الفكري بين المدرسة الأصولية والإخبارية، وسببه تصور بعض علماء الشيعة أن القواعد الاصولية المساهمة في استنباط الحكم الشرعي تعتمد على الفكر الكلامي والفلسفي مما أدى لابتعاد الحكم الشرعي عن مصادره الصافية وهي روايات أهل البيت عليه السلام، لان الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الاصول يشق طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه، ومثال ذلك نظرية الحسن والقبح العقليين، وهي النظرية الكلامية<sup>٢١</sup>، ومن هنا بدأ الصراع الفكري

الحاد بين المدرستين ، فاستمر الإبداع في التفكير الاصولي على يد زعماء المدرسة الأصولية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، فكان الشيخ الأنصاري من أبرز زعماء التجديد في التفكير الاصولي بعد عصر الوحيد البهبهاني، وجاء القرن الرابع عشر الهجري جالسا على مائدة الفكر الاصولي، فكان المحقق الخراساني الذي له تأثيرا على الفكر الأصولي الى يومنا هذا بكتابه الكفاية بنظرياته وأرائه التي جمعت بين الدقة والمتانة والإبداع<sup>٢٢</sup>.

وبلغ ذروة الكمال في العصر الذي تلا عصر الأخوند، من المحقق الميرزا حسين النائيني والمحقق محمد حسين الإصفهاني والمحقق ضياء الدين العراقي إذ فتحت على أيديهم آفاق جديدة من مسائل هذا الفن وقوي استحكام مبانيه ، فشهد القرن الاخير نضجا اصوليا فذا وآراء ونظريات اصولية عملاقة كشفت عن عبقرية العقل الاصولي في المدرسة الامامية، ومن جملة العلماء والمحققين الذين كان لهم الدور البارز في خدمة هذه المدرسة الأصولية وتنضيجها وتطوير نظرياتها السيد ابو القاسم الخوئي ، فقررت آراوه وابحاثه في الفقه والاصول من قبل جملة من كبار تلامذته ضمن دورات عديدة كالسيد علي الشاهرودي تحت عنوان (دراسات في علم الاصول) .

المطلب الثاني : بدايات الإستناد الى القواعد الأصولية وعصرها:

أولا: زمن الاعتماد على القاعدة الأصولية ونوعها:

يؤكد الفقهاء والأصوليون بأن علماء الشيعة بدأوا بالاستناد الى قواعد أصول الفقه في مجال الاستنباط منذ عصر الشيخ الحسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب ( المستمسك بحبل آل الرسول) وهو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه ، وهو أول من هذب الفقه واستعمل النظر وفتق باب البحث عن الأصول والفروع في ابتداء عصر الغيبة الكبرى ، وإن كانت كتب مؤلفة سابقة لعهد ك ( مباحث الألفاظ ) المنسوب الى هشام بن الحكم ، ثم جاء من بعده ابن الجنيد المعروف بالاسكافي وهو

استاذ الشيخ المفيد ثم وصل الدور الى محمد بن محمد بن النعمان المفيد وكتابه (التذكرة بأصول الفقه)، حيث كان الإجتهد يدور على فهم النص وتطبيقه على موارد ومصاديقه ، فضلا عن الابداع الفكري والنقد العلمي الذي كان مرافقا لعملهم العلمي ، فهذا الشيخ المفيد قد أكثر النقد على الشيخ الصدوق لا سيما في تصحيح الاعتقاد مع كون الاتجاه الجديد الجامع بين الحديث والعقل هو السائد وأخذ بالتطور مع تضمن عناصر القوة والابداع والدفاع العلمي عن حقانية المذهب والرد على شبهات أصحاب اتجاه العقل واتجاه الحديث وفقهاء الجمهور، وكذلك أكثر ابن ادريس الحلي(٥٨٩هـ) من النقد على الشيخ الطوسي، فأقام مجلس البحث والنقد ، وألف في الفقه الاستدلالي كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى)، حتى أنه يحاول أن يجعل ما يورده الشيخ الطوسي في نهايته مجرد رواية لا الاعتقاد بها أو الفتوى ويكرر هذا الأمر مرات ومرات ٢٣ ، ثم المحقق الحلي (٦٧٦هـ) ، فالعلامة الحلي فألف كتبا قيمة في علم الأصول فصارت كتبه محط أنظار العلماء ومدار البحث والتحقيق الى زمن الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) ، فازدادت مسائله وتشعبت فروعه وتعددت مباحثه، ولقد منح اعلام الطائفة خلال مصنفاتهم وعملهم الاستدلالي للعقل مركزا وأهمية ، وتمكنوا من إرساء منهجية مغايرة لغيرهم من مفكري المسلمين في علم الكلام وأصول الفقه وغيرها<sup>٢٤</sup> ، واستمر هذا الإتجاه الى القرن العاشر الهجري حيث جاء الشيخ محمد أمين الاسترآبادي المتوفى سنة (١٠٣٣هـ) ، حيث حاول أن يقعد الاتجاه الاخباري ويقنن مناهج البحث وطريقة التفكير وأساليب الاستدلال في كتابه (الفوائد المدنية)، ونشأ صراع فكري مع الاتجاه العقلي الذي انعكس على حركة التأليف والكتابة.

ثانيا : الإفراط في الاتجاه العقلي وإعماله في دائرة الأحكام وأثره:

تمادى جملة من الفقهاء الأصوليين في الإتجاه العقلي خصوصا وأن التراث الحديثي والروائي يدعو في بعضه الى تحريك العقل وتثويره في الدائرة الأحكامية كظاهرة (علل الأحكام)، وملاكاتهما وبيان طرق متنوعة جديدة في بيان الحكم الفقهي الملاكي وبيان بعض الحثيات العقلانية في المجال التشريعي للبعض الآخر كالأشارة الى ملاكات الأحكام وعللها والحكمة من تشريع بعضها، والتي تطورت فيما بعد على يد فقهاء أهل السنة الى نظرية المقاصد<sup>٢٥</sup>؛ فكان أثره أن ولد ردة فعل عند جملة من فقهاء الإخبارية، وتجلت في قبول الأخبار والإعتماد عليها بشكل كبير وتقليص دائرة العقل، أو عدم فسح المجال للعقل في مجال الإستنباط ما دام النصوص موجودة بأيدينا، فزاد الإهتمام بجميع الأخبار وتدوين الموسوعات وإلغاء التصنيف الرباعي، بل الإعتقاد بقطعية صدور الأخبار فيها ووضوح مضامينها، بل ذهب البعض الى عدم حجية النصوص القرآنية من دون تفسير لها من الروايات الواردة عن أهل البيت (ع)، ومن هنا نشأ فريقان اخباريان إتجاه أحدهما يميل الى الاعتدال وآخر يميل الى الإفراط في قبول الأحاديث، والتفريط في الإعتماد على العقل والكتاب العزيز، وكلاهما يتفقان على ما يلي:

١ / الإعتماد على كل ما جاء في الكتب الأربعة فضلا عن غيرها كعيون أخبار الرضا، وبحار الأنوار ووسائل الشيعة والوافي.

٢ / مناقشة جملة من المباحث الأصولية، وإلغاء مجموعة من النظريات التي اعتمدها جملة من الفقهاء والأصوليين.

٣ / مناقشة حجية الأخبار وحجية الإجماع فضلا عن حجية القرآن الكريم وغيره من المباحث الأصولية وإنكارهما.

٤ / تقليص دائرة استخدام العقل في الاستنباط بعد إلغاء حجية الدليل العقلي، وحصره في دائرة محدودة واعتباره مجرد أداة ووسيلة لفهم النص النقلى الشرعى، والحظر عليه في التحرك في الدائرة القرآنية وممارسة عملية فهم النص القرآنى وخنقه في دائرة الحديث والرواية.

٥ / التشدد في اجراء أصالة الاحتياط في الشبهة البدوية مع إلغاء أصالة البراءة فيها.

٦ / تحديد دلالات الدليل كمفاد صيغة الأمر أو البحث عن حجية المفهوم من خلال سرد عدد من الروايات والنصوص<sup>٢٦</sup>، بالرغم من أن تعيينها هي من شؤون العرف وأمر راجع للعقلاء.

٧ / صرح البعض منهم من أن قواعد العربية المذكورة في فن المعاني والبيان قواعد ظنية وليست قطعية فلا يعتنى بها<sup>٢٧</sup>.

وعليه آل الباحث أن يتناول دور القواعد الأصولية في عملية الاستدلال عند فقيه العصر الرابع وهو السيد الخوئي، ووفقا للتجديد العقلي<sup>٢٨</sup> الذي رافق هذا التطور المعرفى والاستدلالي.

ثالثا: ملامح الإتجاه العقلي وأثره عند السيد الخوئي :

أهم ما يميز ملامح الإتجاه العقلي ومباحثه عند السيد الخوئي ومدرسته، ومن ثم الأثر الفقهي في مجال الإستنباط الفقهي جملة من الأمور تمثلت بما يلي:

١ / الاهتمام البليغ بتحديد موضوع الأصول من خلال تدوين القواعد الأصولية وتوفير أدوات الاستنباط وتطبيقها على مواردها، وتنقيح مباحثه وتوظيفها في الاستنباط، ولذا أفاد السيد الخوئي في موضوع علم الاصول أنه لو كان الموضوع الأدلة الاربعية بعد الفراغ عن دليلتها كما عليه المحقق القمي فإن مباحث الحجج الكلية تخرج بالكلية عن مباحث علم الاصول لان البحث فيها عن نفس الدليلية لا عن عوارضها

وتدخل في المبادئ<sup>٢٩</sup> لعدم كون البحث فيها عن الأدلة وتدخل في مبادئ الاحكام، فينحصر علم الاصول في مباحث الالفاظ والافتكك مباحث استطرادية فلا يبقى لعلم الاصول مسألة اصلا، لذا كان مبناه ان الموضوع ذوات الادلة فيدخل فيها مباحث الالفاظ ومباحث حجية الكتاب والعقل واما بقية المباحث فهي خارجة لا محالة كمباحث حجية الخبر الواحد والشهرة ونحوهما فلعدم البحث فيها عن ذوات الادلة الاربعة.

٢ / التشدد في قبول الأخبار المنقولة في كتب الحديث عنده مع تقويم الحديث من خلال أدواته المتمثلة في مصادر التوثيق الرجالية ومن خلال دراسة السند والدلالة معا، وقد أثمر هذا التشدد في تبني اتجاه أخبار الأحاد على أساس علمي بخلاف من أنكر حجيتها والأخذ بالاجماع وغيره.

٣ / التشدد في ظاهرة تربيح الأحاديث<sup>٣٠</sup> في مجال الحجية وتقسيمها الى الصحيح والحسن والموثق والضعيف اعتمادا على مجموعة كتب رجالية من اختيار معرفة الرجال والرجال والفهرست لغرض إكمال عملية التوثيق لرجال الحديث بعد تبني حجية أخبار الأحاد فكان معجم رجال الحديث، وقد أفاد السيد الخوئي في مفاد آية النبأ بقوله: (سلمنا ان المفهوم إنما استفيد من الدلالة اللفظية وان الحكم بوجود التبين ردع عن ترتب آثار الارتداد بالكلية إلا انه نقول ان الاخبار عن الارتداد ليس قيذا مأخوذا في القضية وإنما هو مورد لها، وعليه فيكون الحكم بعدم وجوب التبين عند اخبار العادل حكما كليا ثبت تخصيصه في قسم مخصوص من النبأ من الخارج، ولازم ذلك هو تقييد العام بالقياس إلى هذا القسم من النبأ لا مطلقا)<sup>٣١</sup> ومثل على ذلك فيما إذا ورد اكرم العلماء وعلم بخروج زيد النحوي عن العموم لكونه فاسقا فإن غاية ما يقتضيه العلم بخروج هذا الفرد هو تقييد وجوب اكرام العالم

النحوي بغير الفسق لا مطلقا فيبقى عدم وجوب التبين في اخبار العادل على اطلاقه في غير مورده ، وأفاد أيضا أنه (بعد تمامية دلالة الآية المباركة على حجية خبر العادل بمفهومه يظهر لك تمامية دلالتها على تمام اقسام الخبر التي يستدل بها المتأخرون في الكتب الفقهية من الصحيح والحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة أما الصحيح فبالمفهوم وأما البقية فبالمنطوق لا باعتبار ان المنطوق لم يمنع عن العمل بخبر الفاسق مطلقا وإنما أناط جواز العمل به على التبين) ٣٢ وكما في الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في الرواية، أو في الاستناد كذلك يحصل بتحقيق حال نفس الراوي من معرفة كونه ثقة متحرزا عن الكذب ولو كان غير امامي أو معرفة كونه اماميا ممدوحا في كتب الرجال وان لم يكن معدلا .... بل باعتبار ان المراد من الفسق في الآية بمناسبة الحكم والموضوع ليس هو المرتكب للمعاصي مطلقا حتى يكون اناطة قبول الخبر بالعدالة لاجل احترام العادل وتوهين الفاسق بل خصوص غير المتحرز عن الكذب لعدم موضوعية للعدالة والفسق في المقام وإنما اعتبارهما لاجل الطريقية من جهة عدم حصول الامن عند اخبار الفاسق دون العادل وعلى ذلك يكون مقابل الفاسق كل من كان متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا من جهات أخر فتدل الآية بمفهومها على حجية الخبر الصحيح والموثق والحسن وبمنطوقها على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ، فيكون تمام اقسام الخبر حجة بضم المنطوق إلى المفهوم مطابقا لما أفاده الشيخ الانصاري فيثبت من آية النبأ منطوقا ومفهوما حجية الاقسام الاربعة ٣٣

٤ / التطور الملحوظ في مقام العمل بأخبار الأحاد التي تتكون منها معظم الأدلة الفقهية للأحكام الشرعية من خلال التشدد في قبول الشهادة بوثاقة الرواة عند السيد الخوئي، وانسحب هذا التشدد الى مجال الدلالة، وبالجملة فملاك حجية أخبار

الأحاد هو وثيقة روايتها والمناطق في عدم حجيتها عدم وثاقتهم<sup>٣٤</sup>، والمعروف ان خبر الواحد لا يكون حجة في الموضوعات، وذهب جماعة إلى حجيته فيها كما هو حجة في الاحكام، والدليل على اعتباره في الموضوعات هو الدليل على حجيته في الاحكام، والعمدة في ذلك هو السيرة العقلانية القطعية، لانهم لا يزالون يعتمدون على أخبار الأحاد فيما يرجع إلى معاشهم ومعادهم، وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فتكون حجة ممضاة من قبل الشارع بلا فرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام<sup>٣٥</sup>.

١٥ / ابراز ظاهرة تقعيد القواعد<sup>٣٦</sup> للحاجة الشديدة لها مما ينقصد الشارع تقصيها شرعيا في تفسير النصوص الكلية لاستيعاب المفهومات الجديدة للمصالح والمفاسد والحقوق؛ بما ينضبط إلى أحكام الشريعة وكذلك بما يرتبط في التعريف للعناوين الأصولية ففي تعريفه للإستصحاب ذكر قائلا: (إذ قل ما يوجد في الكتب العلمية تعريفا حقيقيا يكون جامعا ومانعا من كل الجهات وليعلم قبل ذلك ان البحث عن الحجية قد يكون بمعنى ان موضوع الحجية أمر موجود خارجي مفروغ عن وجوده فيبحث عن حجيته كالبحث عن حجة خبر الواحد والشهرة ونحوهما وقد يكون بمعنى ان موضوع الحجية أمر لو كان موجودا لكان حجة لا محالة)<sup>٣٧</sup> ومن هنا كان البحث عن حجيته بحث عن اصل وجوده لعدم امكان التفكيك بينهما خارجا وبهذا فهو يشمل البحث عن حجة المفاهيم ونحوها<sup>٣٨</sup> بينما البحث عن حجة الاصل العلمي كالاستصحاب ليس الا عبارة عن تعبد الشارع بأحد طرفي الشك تعيينا أو تخييرا فلا يكون ملحقا لا بالقسم الاول وهو واضح ضرورة حتى يبحث عن حجيته ولا بالقسم الثاني لأنه ليس مفروض الوجود في ظرف الشك وان كان اقرب إليه إذ أن موضوع الحجية فيه كدلالة اللفظ على المفهوم - أمر مغاير للحجية مصداقا وان كان لا ينفك عنها خارجا لا عقلا وهذا

بخلاف البحث عن الحجية في الاصول العملية فان الحجية فيها عين التعبد الشرعي وغير قابل للتفكيك عنه ولو عقلا.

٦١ / أفاد السيد الخوئي الى الضرورة في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة من معرفة المباحث الاصولية من بحث الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، ومباحث الحجج والاصول العقلية والشرعية والتعادل والترجيح<sup>٣٩</sup>، وتنقيحها من خلال التوجه الى القرآن الكريم الذي تضمن أسس التشريع بعموماته ومطلقاتها، مع الإهتمام بآيات الأحكام.

٧ / التسامح والتساهل في إلزام المكلفين بتكاليف كان سائر الفقهاء يرون ضرورة الالتزام بها لوجود نصوص روائية تتضمنها مما يعد تخصيصا للعمومات وتقييدا للمطلقات بشكل عام.

٨ / التقلص الواضح في كمية الأحاديث المعتبرة والمعتمدة في الحكم الشرعي كما يبدو واضحا في منتقى الجمان لنجل الشهيد الثاني الذي ميز بين نوعين من الأحاديث الصحيحة، وهو تأييد الوثيقة بشاهدين عدلين أي غض الطرف عن مجموعة كبيرة من الحسان الأحاديث وموثقاتها وصحاحها والاكتفاء بقدر قليل من الأحاديث وهي الصحاح المؤيدة رواتها بشاهدين عدلين، وتوسع الفقهاء في عملية الاستنباط من خلال اكتشاف موارد التطبيق، وإرجاع الفروع الى الأصول بموازين علمية تبتني على أصول التفاهم العرفي والأصول العقلية المنطقية.

ولكن تقليص مصادر الاستنباط دفعت البعض الى إعطاء الظن بشكل عام دورا مهما في مجال الاستنباط وأخذ يقترب من اتجاه الرأي والقياس والاستحسان الذي شجبه المدرسة الفقهية الإمامية، ويمكن ملاحظة بذرة هذا الاتجاه نحو حجية الظن المطلق بعد التشدد في قبول الأخبار بشكل خاص، وكل هذه التغيرات والاتجاهات

المتنوعة والتميزة في سيرتها تعد تجديدا في البناء الفقهي الاستنباطي الذي يعتمد عليه الفقيه في مجال الاستنباط.

المبحث الثاني: ميزات المحور الفكري والأصولي عند السيد الخوئي:

جمع السيد الخوئي عمق الفكرة ودقة النظر والقدرة العالية على الاستنباط فضلا عن جمال البيان والتعبير، وامتازت حركته العلمية بقسميها الفكري والأصولي بما يلي:

١ / تطورت الحركة العلمية في زمنه فكان قطب رحاها ، بعيد الغور عميق الأثر.  
٢ / امتاز بالمهارة العالية والنبوغ الفكري من خلال عرضه للمسائل الصعبة والعويصة والقواعد المعقدة نظريا وتطبيقيا، وحلها بحل دقيق وجواب متقن رصين.  
٣ / أبدى المقدرة العليا والمهارة الفائقة بجودة إدراكه ودقة استيعابه المسائل كافة اثباتا ونفيا.

٤ / أبدع وتآلق في نظريات أصولية وفقهية ترتبط به وتعد مرجع للأخذ منها والتباحث فيها ، ومن نتائج ذلك العدد الهائل من أعلام الفضل وقادة الفكر في الفقه والأصول فكانت بحوثهم تدور حول آرائه الدقيقة والنظريات الفقهية والأصولية التي يتبناها وسنتناول ذلك في ما يلي:

المطلب الأول: تنوع الإبداع العلمي والمعرفي في فكر السيد الخوئي (قده): شمل الإبداع العلمي محاور مختلفة شملت الفقه والأصول وعلم الرجال واللغة والدلالة ونظريات أخرى ساهمت في التطور المعرفي للفكر الإمامي، فبعد ان نمت واتسع بكلا جناحيه الاصولي والفقهية طيلة قرون عديدة - فهما يسيران في خطين متوازيين ولا يتخلف أحدهما عن الآخر تخلفا كبيرا- ، لما بينهما من تفاعل وعلاقات على الصعيدين الفقهي والاصولي ، فابتدأت الحركة العلمية ونشطت في عصر

ابن إدريس وازدادت ثراء عبر الاجيال ، فبرز نوابغ كبار صنفوا في الاصول والفقه كالمحقق الحلي<sup>٤٠</sup>(٦٧٦هـ) وعلى إثر ذلك ظهرت بعض من القواعد الأصولية في تراث الإمامية وفي روايات أهل البيت عليهم السلام كقاعدة الإستصحاب وقاعدة الإحتياط وغيرهما ودونت كتب الأصول كالعدة للشيخ الطوسي والذريعة للسيد المرتضى فساهما في تطور اصول الفقه ففسح المجال لمن جاء بعدهما ليبدع ويساهم في حركة وتطور اصول الفقه ومن ثم حركة الإجتهد، فكان السيد الخوئي ممن أبدع فعملية الإجتهد<sup>٤١</sup>، ومن هنا كانت الغزارة في المصنفات والنوعية في الأسلوب والبيان والقدرة على المحاججة والاستدلال واضحة في الرصيد العلمي للسيد الخوئي وتعد مؤشرا منطقيا على حيوية العقل الفقهي والاصولي الإمامي، فمن المعلوم هناك مبادئ ومراجع فقهية يلجأ اليها الفقيه لبيان الحكم وهي:

١ / تغير الأحكام بتغير العناوين فيضمن بهذا الاتجاه حركية الفقه أو ما يعرف تبعية الأحكام للعناوين، فكانت العناوين الثانوية والركون اليها لتكيف الحياة مع متطلباتها واقتضاءاتها.

٢ / عمومات الشريعة واطلاقتها فهي قواعد كلية تنطبق على جميع الموارد وعلى طول الزمان.

٣ / ولاية الأمر من القوانين الى المقررات وإعطاءه صلاحيات إجرائية تطبيقية.

٤ / مرجعية أدلة التشريع العليا المساعدة لحل أزمة المتغيرات وشاملة لكل الوقائع والأحداث وقادرة على تغطية جميع متطلبات الحياة ، ومن جوانب الإبداع عند السيد الخوئي هي:

١ / قاعدة قبح العقاب بلا بيان: بتقريب ان (العقل حاكم بالاستقلال بانه لو التفت عبد إلى حكم فعل من افعاله وشك في وجوبه الواقعي وعدم وجوبه أو في حرمة

وعدمها وتتبع وتفحص بقدر الوسع والامكان فلم يجد دليلا على الحكم فترك مشكوك الوجوب وفعل مشكوك الحرمة كان عقاب المولى ومؤاخذته عليه قبيحا، وهذا ما هو المشهور من ان دليل الاصل العقلي هو قبح عقاب الحكيم بلا بيان ومؤاخذته بلا برهان<sup>٤٢</sup>، واشتهرت هذه القاعدة بين الأصوليين منذ عهد الوحيد البهباني (١٢٠٦هـ) وهي تعني حكم العقل بعدم استحقاق المكلف العقاب تجاه الحكم الواقعي المجهول ما لم يصل بيانه اليه بوصول قطعي للخلاف بشأن كون البيان المقصود منه هل هو البيان الواقعي فحسب أو الأعم منه ومن الحكم الظاهري المثبت للتكليف عند الشك، والاصل الأولي في ذلك عند الشك في التكليف هي البراءة العقلية في قبال نظرية حق الطاعة للشهيد الصدر الشملتة للتكاليف القطعية والظنية والإحتمالية رعاية لحق طاعته عز وجل ما لم نحرز الترخيص لترك الإحتياط تجاه حكم محتمل أو مضمون<sup>٤٣</sup>، وقال السيد الخوئي: (فلا ينبغي الشك في تمامية قبح العقاب بلا بيان، على القول بالتحسين والتقيح العقليين، كما عليه العدلية والمعتزلة، فانه من الواضح أن الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، وما يكون محركا للعبد نحو عمل أو زاجرا له عنه انما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي، فإذا لم يكن التكليف واصلا الى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحا عقلا، إذ فوت غرض المولى ليس مستندا الى تقصير من العبد، بل الى عدم تمامية البيان من قبل المولى، فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة واشكال، ومسلمة عند الاصولي والاخباري<sup>٤٤</sup> وموردها الشبهة بعد الفحص واليأس عن الحجّة على التكليف، فهي متوقفة على تحقق موضوعها اعني عدم البيان، فكما انها لا تجري مع بيان التكليف لا تجري مع بيان عدم التكليف<sup>٤٥</sup>.

ب/ زيادة في اقسام الاستصحاب وأما ريبته: ابداع السيد الخوئي قسما رابعا من اقسام الاستصحاب الكلي في مقابل المشهور؛ ما إذا علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد، ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقا على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلي، وإن كان منطبقا على غيره فالكلي باق<sup>٤٦</sup>، فالظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتامة أركانه من اليقين والشك، . حيث حصروا اقسامه في ثلاثة، ولهذا الامر اثار عملية في ابواب الفقه، وبنى الاصوليون على ان الاستصحاب اذا كانت حجيته على اساس الروايات، فيكون اصلا عمليا، وأكد السيد الخوئي على ان الاستصحاب اماراة<sup>٤٧</sup> على الرغم من ان حجيته كانت على اساس الروايات، وليس اصلا عمليا، غاية الامر ان أماريته في طول سائر الامارات لا في عرضها، ومن هنا تتقدم عليه الامارات كافة. وقد ذهب السيد الخوئي الى هذا الرأي على اساس ان مفاد ادلة حجية الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك<sup>٤٨</sup>، لا التعبد بالعمل بالشك في ظرفه، وفرق بين التعبيرين؛ حيث الاول تعبير عرفي عن موقع الاستصحاب كأماراة، فيما الثاني تعبير عرفي عن موقعه كأصل عملي، واما كونه من اضعف الامارات فهو بملاك ان التعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك تعبد عملي لا حكائي.

المطلب الثاني: ميدانه الأصولي التجديدي في النظريات الأصولية كمباحث الوضع

وغيرها :

أ/ نظرية التعهد ومسألة الوضع اللغوي:

حيث كانت مسألة الوضع من اهم المسائل الاجتماعية في كل مجتمع عقلائي منذ نشوء الانسانية فيكون التعهد سببا لكون الظواهر كواشف عن المداليل وكونها مرادة للمتكلم<sup>٤٩</sup> على اساس ان الانسان منذ بداية نشوئه كان بحاجة

الى استخدام ظاهرة اللغة في حياته وسيلة للتفاهم مع الاخرين وابرارام مقاصده ونقلها اليهم ، وبما ان حياة الانسان قد تطورت وتكاملت وتعمقت عصراً بعد عصر وتوسعت قرناً بعد اخر من مختلف جهاتها ، فبطبيعة الحال يتطلب الامر تطور ظاهرة اللغة وتكاملها وتوسعها لانهما مترابطان بترابط متبادل، ولما رأى السيد الخوئي ان الوضع في ضوء تفسير المشهور لا ينسجم مكانة هذه المسألة واهميتها لدى العقلاء ابدى نظرية عقلانية جديدة متكاملة كما وكيفا ، وهي نظرية التعهد على اساس انها بنفسها نظرية عقلانية تتناسب مع مكانة هذه المسألة ، فحقيقة الوضع التعهد والالتزام بانه متى ما أراد المتكلم تفهيم معنى يجعل مبرزة لفظاً مخصوصاً وعليه فليس شأن اللفظ الا انه علامة للمعنى ولا مانع من جعل علامة واحدة لشيئين مع القرينة وتتميز غيرها<sup>٥٠</sup> بما يلي:

اولاً: انها عبارة عن التلازم بين اللفظ الخاص والمعنى المخصوص المحقق للدلالة بقضية شرطية يتعهد بها العقلاء في كل مجتمع ، وطرفاها النطق باللفظ ، وقصد افهام المعنى ؛ وعلى اساسه ينفي المحقق الخوئي وجود أي داع اخر للنطق باللفظ سوى قصد الافهام.

ثانياً: ان الدلالة الناتجة عن الوضع على اساس هذه النظرية دلالة تصديقية عقلانية ، لا تصورية محضة ؛ لان اللفظ يكشف بعد التعهد المذكور .كشفاً تصديقياً عن قصد المتكلم لإفهام المعنى، واما الدلالة التصورية بين اللفظ والمعنى فهي لا تستند الى الوضع بالمعنى المذكور، بل هي نتيجة للأنس الذهني بينهما.

ثالثاً: ان كل مستعمل يصبح واضعاً حقيقية في ضوء هذه النظرية؛ لان الوضع عبارة عن التعهد ، والفرض تعهد كل مستعمل بأن لا ينطق باللفظ الا عند ارادة افهام معنى خاص قائم بنفسه ، وذهب السيد الخوئي الى أن حقيقة الوضع ليست إلا عبارة عن التعهد والالتزام النفساني<sup>٥١</sup> وذلك بعد بطلان الدلالة الذاتية، التي هي

وضعية محضه، وفساد كون حقيقة الوضع حقيقة واقعية، وبطلان تفسيره الوضع بل الغرض الباعث على الوضع، هو الرجوع الى الوجدان والتأمل فالإنسان بما أنه مدني بالطبع يحتاج في تنظيم حياته - المادية والمعنوية - الى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه، ويتفاهم بها وقت الحاجة، ولما لم يمكن أن تكون تلك الآلة الإشارة أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلا عن المعقولات فلا محالة تكون هي الألفاظ التي يستعملها في إبراز مراداته من المحسوسات والمعقولات، وهي وافية بهما، ومن هنا خص الله تعالى الإنسان بنعمة البيان بقوله عز من قائل: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾<sup>٥٢</sup>، ومن هنا فالغرض منه قصد التفهيم وإبراز المقاصد بها. فظهر: أن حقيقة الوضع هي التعهد والتباني النفساني، فإن قصد التفهيم لازم ذاتي للوضع بمعنى التعهد. وإن شئت قلت: إن العلقمة الوضعية - حينئذ - تختص بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقا، وعليه يترتب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية<sup>٥٣</sup>، فما يتوقف على العلم بالوضع إنما هو التعهد الشخصي الفعلي الثابت في مرحلة الاستعمال، دون التعهد الكلي النفساني المتعلق بذكر طبيعي اللفظ عند إرادة تفهيم طبيعي المعنى بنحو القضية الحقيقية.

فحقيقة الوضع: عبارة عن ذلك التعهد ومن الظاهر أنه لا يتوقف على شيء، فالتوهم ناشئ من خلط المتوهم بين التعهد في مرحلة الاستعمال والتعهد في مرحلة الوضع، والذي يتوقف على الثاني هو الأول دونه. وأفاد قائلا: (وبتعبير آخر: أن حال الألفاظ حال الإشارات الخارجية، فكما قد يقصد بها إبراز المعنى الذي تعلق القصد بتفهييمه مثل: ما إذا قصد إخفاء أمر عن الحاضرين في المجلس، أو قصد تصديق شخص، أو غير ذلك فيجعل مبرزه الإشارة باليد أو بالعين أو بالرأس فكذلك الألفاظ، فإنه يبرز بها أيضا المعاني التي يقصد تفهييمها، فلا فرق بينهما من هذه الناحية. نعم، فرق بينهما

من ناحية اخرى، وهي: أن الإشارة على نسق واحد في جميع اللغات والألسنة دون الألفاظ وعلى ضوء هذا البيان تبين: أن كل مستعمل واضح حقيقة، فإن تعهد كل شخص فعل اختياري له، فيستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده في ذمته، لعدم كونه تحت اختياره وقدرته. نعم، يمكن أن يكون شخص واحد وكيلًا من قبل طائفة في وضع لغاتهم ابتداء لمعانيها، فيضعها بإزائها - يعني: يجعلها مستعدة لإبرازها عند قصد تفهيمها - ويتعهد بذلك، ثم إنهم تبعًا له يتعهدون على طبق تعهداته<sup>٥٤</sup>.

ب/ نظرية الابرار ومسألة الانشاء: الابرار هو الاعتبار اللفظي لأمر واقعي لا جعلي اعتباري<sup>٥٥</sup>، والاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلي يمكن تعلقه بأمر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم وإنشاؤه الا عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص<sup>٥٦</sup> فالمتكلم بمقتضى تعهده والتزامه يكون اللفظ الصادر منه مبرزًا لاعتبار من الاعتبارات القائمة بنفسه وانه هو الداعي لايجاده، فالإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الامر<sup>٥٧</sup>، ومن هنا فالجملة الخبرية يكون اللفظ دالًا عليها بالدلالة الوضعية على قصد الحكاية وكان مبرزًا له عن الخارج والجملة الانشائية تكون دالّة على اعتبار خاص ويكون مبرزًا، فهيةً افعال بمقتضى التعهد تكون مبرزة لاعتبار الوجوب وكون المادة على عهدة المخاطب فالأخبار والانشاء يشتركان في تحقق الابرار بهما والفرق بينهما هو ان المبرز في الاخبار عبارة عن قصد الحكاية وهو متصف بالصدق أو الكذب، فالجملة تتصف بأحدهما ايضا لا محالة بالتبع وهذا بخلاف المبرز في الانشاء فانه اعتبار خاص لا تعلق له بوقوع شيء ولا بعدمه، ومنشأ انتزاع هذه الاحكام الاعتبارات العقلائية فالانشاءات وان كانت موضوعات لتلك الاعتبارات الا انها مترتبة على قصد المعاني بها، فقال: (الجملة الانشائية والإخبارية تشتركان في أصل الابرار والدلالة على أمر

نفساني، وإنما الفرق بينهما في ما يتعلق به الابرار، فإنه في الجملة الإنشائية أمر نفساني لا تعلق له بالخارج، ولذا لا يتصف بالصدق أو الكذب، بل يتصف بالوجود أو العدم. وفي الجملة الخبرية أمر متعلق بالخارج، فإن طابقه فصادق، وإلا فكاذب، ومن هنا يتضح: أن المتصف بالصدق والكذب إنما هو مدلول الجملة لا نفسها، واتصاف الجملة بهما إنما هو بتبع مدلولها وبالعرض والمجاز، ولذا لو أمكن فرضا الحكائية عن شيء بلا دال عليها في الخارج لكانت الحكائية بنفسها متصفة بالصدق أو الكذب لا محالة. ومما ذكرنا ظهر: أنه لا فرق في إبراز الحكائية بين اللفظ وغيره من الإشارة أو الكتابة أو نحوهما، فإن كل ذلك بالإضافة الى إبراز الحكائية في الخارج على نسق واحد، كما أنه لا فرق في ذلك بين الجملة الاسمية والفعلية) ٥٨.

فالإنشاء حقيقة هو ابراز امر نفساني باللفظ غير قصد الحكائية فلا معنى للاتصاف بالكذب والصدق من ناحية المدلول حيث ان الدلالة بما هي كذلك لا تتصف بشيء منهما مطلقا كانت الجملة خبرية أو انشائية ويترتب على ذلك أمور ٥٩، وحيث كان تفسير المشهور للإنشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، ورآه السيد الخوئي ناقصا غير تام؛ فأبدى نظرية جديدة تناسب مكانة المسألة وأهميتها لدى العقلاء وأثارها الاجتماعية أيضا، وهي نظرية الابرار، فالإنشاء عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني بمرز ما في الخارج من قول او فعل، وتتميز عن نظرية الایجاد بأن الاولى مدلول تصديقي للفظ، والثانية مدلول تصوري، وتترتب على هذه النظرية آثار مهمة:

الآثار الاولى: ان مدلول الاوامر والنواهي عبارة عن ابراز الامر الاعتباري النفساني، دون الوجوب والحرمة، فإن الحاكم بهما في موارد هما هو العقل بملاك صدورهما من المولى بعنوان المولوية؛ اذا لم تكن قرينة على الترخيص.

الاثرا الثاني: امكان الالتزام بالشرط المتأخر على اساس ان الحكم الشرعي في ضوء هذه النظرية امر اعتباري لا واقع موضوعي له، ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، وعليه فلا مانع من اعتباره مشروطا بشرط متأخر، كما يعتبره مشروطا بشرط مقارن.

الاثرا الثالث: عدم المضادة بين الاحكام الشرعية بانفسها وذواتها، لانها امور اعتبارية لا واقع لها حتى تتصور المضادة بينها، فتنحصر المضادة بين ملاكاتها في مرحلة الملاك، وبينها في مرحلة الامتثال، اما في مرحلة الجعل فلا.

الاثرا الرابع: تقتضي هذه النظرية عدم اعتبار كون المبرز لفظا او صيغة خاصة، فان كان ذلك فهو بحاجة الى دليل، والا فمقتضى القاعدة كفاية كون المبرز اشارة او فعلا، بينما مقتضى نظرية المشهور اعتبار اللفظ، واما كفاية غير اللفظ فهي بحاجة الى دليل كالسيرة او نحوها.

ج/ نظرية وضع الحروف لخصّة خاصة:

بعد انتقاده سائر النظريات للوضع في هذه المسألة، الواحدة تلو الاخرى، انتقادا موضوعيا ابدع السيد الخوئي نظرية التحصيل فيها أو وضع الحروف وكونها موضوعة للدلالة على ارادة تفهيم تحصيل المفاهيم الاسمية وتضييقها، وتتميز هذه النظرية عن تلك النظريات في ان مدلول الحروف في ضوءها يكون تصديقا لا تصوريا فحسب، فلا محالة يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم خصّة ما<sup>٦٠</sup>، واما في ضوء سائر النظريات فهو تصوري لا تصديقي، ولذلك تعتبر هذه النظرية من حلقات نظرية التعهد، وترتبط بها ارتباطا وثيقا.

د/ نظرية عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقا: رفض السيد الخوئي جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية حتى لو كانت جزئية، على خلاف نظرية المشهور التي ترى جريانه فيها مطلقا<sup>٦١</sup>، وقد قام بأبداع هذه النظرية عبر التفاتة كريمة منه الى مسألة دقيقة تبررها، وهي ان الاستصحاب في الشبهات

الحكومية معارض باستصحاب عدم سعة الجعل<sup>٦٢</sup>، فيسقط من جهة المعارض، ومن هنا غيرت هذه النظرية مجرى تاريخ الاستصحاب في الشبهات الحكمية وتركت لذلك تأثيرات كبيرة على ابواب الفقه كافة.

٥/ نظرية التعارض ومسألة الواجبات الضمنية :

عمد مشهور الاصوليين هنا الى تطبيق قواعد باب المزاحمة، وذلك فيما اذا لم يتمكن المتكلف من الجمع بين اثنين منها، لكن السيد الخوئي انتقد هذه النظرية مبدئياً بنظرية اخرى<sup>٦٣</sup>، وهي نظرية التعارض فيما اذا لم يتمكن المكلف من الجمع بين الواجبين الضميين، على اساس ان الامر الاول قد سقط جزماً بسقوط متعلقه، وعليه فاذا قام دليل على جعل امر اخر كما في باب الصلاة، فان عين متعلقه فهو، والا فمردد بين الفاقد لهذا الجزء او ذاك، وعليه تقع المعارضة بين اطلاق دليلي الجزئين.

٦/ نقد نظرية الشهرة الفتوائية على مستوى الجبر والوهن :

المعروف بين الاصوليين ان الشهرة الفتوائية<sup>٦٤</sup> اذا قامت على خلاف رواية معتبرة، وكانت الرواية في متناول ايديهم، فأنها تكشف من عدم حجيتها وخروجها عن دليل الاعتبار، وان كانت مستندة الى رواية ضعيفة فيها، فأنها تكشف عن حجيتها وصدورها عن المعصوم عليه السلام، وقد جرى عملهم على اساس هذه النظرية في ممارساتهم الاستنباطية والتطبيقية في المسائل الفقهية على طول التاريخ أما السيد الخوئي، فطرح انطلاقا من نبوغه الفكري. نظرية جديدة اكثر شمولية ودقة وعمقا، في ضوء نقطتين: احدهما بمثابة منع الصغرى، والاخرى بمثابة منع الكبرى، اما الاولى، فلان الشهرة الفتوائية في المسألة التي تصلح ان تكون جابرة فيها تارة لنقاط ضعف الرواية، وكاسرة تارة اخرى لنقاط قوتها، هي الشهرة

الفتوائية واشتهارها بين ارباب الفتاوى من قدماء الاصحاب الذين يقرب عصرهم من عصر الأئمة عليهم السلام سواء علم استنادهم في ذلك إلى رواية فيه ٦٥ وحملت الاحاديث، لا الفقهاء المتأخرين؛ حيث لا قيمة للشهرة بينهم، الا انه لا طريقة لنا قط الى احراز اعراض المتقدمين عن رواية في مسألة ما، على الرغم من صحتها واستنادهم الى رواية فيها على الرغم من ضعفها؛ لان الطريق الى ذلك منحصر بالرجوع الى كتبهم، بان يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالي في الفقه ويكون واصلا اليها يدا بيد، والمفروض عدم وجود كتاب منهم كذلك عندنا، او انه كان ولكنه لم يصل اليها؛ فاذا لا اصل لهذه النظرية.

واما الثانية، فلان الشهرة الفتوائية ليست حجة بنفسها، وعليه فأقصى ما تفيد التأثير بالكشف. ضنا. عن صدور الرواية اذا كانت مستندة اليها، وعن عدم صدورها اذا كانت مخالفة لها، لكنه من الواضح عدم اناطة حجية الاخبار بالظن بالصدور، بل هي منوطة بالوثوق النوعي، ولا ينافيه الظن الشخصي بعدم الصدور ٦٦، ولذلك تختلف هذه النظرية عن نظرية المشهور اختلافا جوهريا، وتترتب عليها اثار مهمة في عملية التطبيق والاستنباط في ابواب الفقه المختلفة.

ز/ نظرية انفصال الاطلاق عن الدلالة اللفظية:

ذهب السيد الخوئي الى نظرية خاصة في مسألة الاطلاق، فأعتقد ان الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ؛ بل الحاكم به انما هو العقل بركة مقدمات الحكمة، فيكون في نهاية المطاف مدلولاً لتلك المقدمات، فلا يكون لفظاً وكلاماً حتى يكون كتاباً او سنة، بل هو دلالة ناشئة عن السكوت في مقام البيان، وتترتب على هذه النظرية نتائج: النتيجة الاولى: ان الرواية المخالفة لنظرية الكتاب لا تكون مشمولة لما دل من النصوص على ان المخالف للكتاب زخرف او باطل، حيث

لا ينطبق عليها عنوان المخالف له، على اساس ان الاطلاق ليس مدلولاً للفظ لكي يكون المخالف له مخالف للكتاب، بل هو مخالف لحكم العقل.

النتيجة الثانية: ان الروايتين المتعارضتين اذا كانت احدهما موافقة لاطلاق الكتاب والاخرى مخالفة له، لا تكونان مشمولتين لما دل على ترجيح الموافق للكتاب على المخالف له، على اساس ان اطلاق الكتاب ليس من الكتاب، فلا يكون الموافق له موافقا للكتاب لكي يكون مشمولاً له.

النتيجة الثالثة: ان التعارض بين الروايتين اذا كان بالإطلاق فلا مجال للرجوع الى مرجحات باب المعارضة، بل لا موضوع لذلك؛ فأن ما دل من النصوص على الترجيح بها انما هو في مورد تكون المعارضة فيه بين مدلولها لفظاً، واما اذا لم تكن معارضة بينهما، بل بين اطلاقيهما، فلا تصدق المعارضة بين الروايتين، لكي تكون مشمولة لتلك النصوص، ولهذا يسقط كلا الاطلاقين معا من جهة المعارضة في المسألة، فالمرجع هو العام الفوقاني اذا كان، والا فالأصل العملي.

ح/ نظرية مثبتات الامارات والاصول: المعروف بين الاصوليين ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول<sup>٦٧</sup>، بلا فرق في ذلك بين انواع الامارات، اما السيد الخوئي، فقدم تحليلاً رأى فيه ان الموضوع لا يقع اعتباراً بل يقوم على اساس ان الامارات حيث تنظر الى الواقع وتحكي عنه، نرى انها كما تحكي عن مدلولاتها المطابقة تحكي تحكي ايضاً عن مدلولاتها الالتزامية بالواسطة على اساس الملازمة بينها ثبوتاً واثباتاً، على خلاف الحال في الاصول العملية حيث لا تنظر الى الواقع ولهذا لا تثبت الا مدلولاتها المطابقة في مقام الظاهر دون لوازمها لاجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم ولومع الوسائط الكثيرة<sup>٦٨</sup>، وعلى اساس ذلك يظهر ان حجية مثبتات الامارات ليست من لوازم اماريتها بل من لوازم حكاياتها عن الواقع، وعليه فلا بد من التفريق بين انواع الامارات ايضاً، فما يكون

لسانه لسان الحكايات عن الواقع والنظر اليه تكون مثبتاته حجة اما ما لا يكون كذلك فلا تغدوا مدليله الالتزامية حجة، كالأستصحاب، وقاعدتي الفراغ والتجاوز، واصالة الصحة ونحو ذلك فتكون حال هذه الامارات حال الاصول العملية، بلا فرق بينهما وعليه لا تتميز الامارات عن الاصول بذلك<sup>٦٩</sup>.

ط / نظرية المعيار في تمييز المسألة الاصولية: المسألة الاصولية هي : ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغراها انتجت حكما فرعيا<sup>٧٠</sup> ويرى السيد الخوئي ان انتماء مسألة ما الى اصول الفقه رهين بوجود الخلاف وابداء النظر والرأي فيها؛ فاذا كانت المسألة مسلمة واضحة لدى الكل درجة لم يعد فيه مجال لأبداء نظر لم تكن اصولية؛ لان علم الاصول وضع لتحديد النظريات العامة، من هنا كان الاصول نظريا والفقه تطبيقيا، وعلى اساس ذلك، ذكر السيد الخوئي ان مبحث حجية الظواهر ليس من المسائل الاصولية، وكذلك اصالة الطهارة في الشبهات الحكمية؛ لان المسألتين من المسائل الواضحة عند الجميع، بدرجة لا مجال معها لأبداء النظر واعمال الرأي، ولهذا لم ينطبق عليهما ضابط المسألة الاصولية ومعيارها بقوله: (والوجه في عدم التعرض له في علم الاصول هو ما ذكرناه من كونها من الامور المسلمة التي لا نزاع فيها ولا خلاف).<sup>٧١</sup> / نظرية السلب الجزئي في مفهوم الوصف: بنى السيد الخوئي على دلالة القيد في القضية على المفهوم، (وانما يثبت فيما إذا لم يرد الوصف مورد الغالب، والا فلا مفهوم له)<sup>٧٢</sup>، فظهور الوصف في المفهوم انما يثبت خصوصا الوصف الغير المعتمد على الموصوف<sup>٧٣</sup>، لكن لا بمعنى دلالته على انتفاء سنخ الحكم بانتفائه، بل بمعنى انه يدل على ان موضوع الحكم في القضية ليس هو الطبيعي على نحو الاطلاق، بل حصة خاصة منه، على اساس انه لو لم يدل على ذلك لكان لغوا محضا، فيكون وسطا بين القول بمفهوم

القيود والقول بعدمه، وتترتب على ذلك اثار فقهية، وهذا معنى السلب الجزئي لا الكلي، وكذلك في مبحث مقدمة الواجب حيث ذهب السيد الخوئي أن وجوب المقدمة وجوب شرعي لا عقلي، لكن على نحو الوجوب الاندماجي المستبطن في نفس وجوب ذي المقدمة، فكأن كثرة حمل وجوب المقدمة وتعليقه على مورد وجوب ذبها وربطه به أنتج اندكالك الوجوب الغيري في النفسي على نحو الوجوب الواحد اثباتا، وكذلك في بحث خيار الغبن الذي ارجعه السيد الخوئي إلى خيار تخلف الشرط لوجود شرط ضمني ارتكازي عند العقلاء وهو عدم نقصان ما قبض عما دفع في المالية<sup>٧٤</sup>.

المبحث الثالث : التطبيقات الفقهية والأصولية والمعرفية عند السيد الخوئي :

الحديث عن ميدان التجديد يحتاج الكثير من الوقت للخوض في موارد هذا الميدان المتعددة، ولكننا سنقتصر في مجالي متن الحديث وفقه في الممارسة الفقهية عنده وعلم الرجال، وإن كان التأسيس الأصولي عنده هو الأهم باعتبار نظرياته وآراءه الأصولية ومدرسته التي تباناها من جاء من بعده، كالقول بحجية الخبر الواحد<sup>٧٥</sup> وغيرها حيث قال: (فإن سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع أمورهم، ولم يردع عنها الشارع فإنه لوردع عن العمل بخبر الثقة لوصل اليها كما وصل منعه عن العمل بالقياس)<sup>٧٦</sup> فركز على ما تثبت به الوثيقة أو الحسن في معجمه وفتاويه وسنين ذلك في السنة الروايات وتطبيقاتها:

أولاً: ما نهجه السيد الخوئي في مجال استنباط الروايات منهجا<sup>٧٧</sup> خاصا من خلال ملاحظة الألسنة الخاصة لهذه الروايات التي تخضع للظهور، باعتبار أن للروايات ظهورات مختلفة كظهور صيغة الأمر في الوجوب أو صيغة النهي في التحريم أو غير ذلك، وهذه الظهورات تخضع للتبدل باختلاف القرائن التي قد تحتف بالكلام، ككون بعض الروايات ذات لسان أخلاقي، والأخرى ذات لسان استحبابي كما في

كون الأمر يحمل على الوجوب لكن مع وجود القرائن فإنها تغير من ظهور الدلالة الى الاستحباب وفي مقام التطبيق ما يلي:

١ / مجال الحكم الأخلاقي هناك روايات خاصة به الى جنب روايات الاحكام في التشريع الذي يحمل نظاما تشريعيًا ويحمل نظاما أخلاقيا، فالروايات التي جاءت لبيان الحكم الأخلاقي تخضع الى استظهار الفقيه بمساعدة القرائن لتحديد الظهور في الأمر الأخلاقي من قبيل ما ورد عن جابر قال: جاء رجل الى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن أبي يريد أن يستبيح مالي، قال (انت ومالك لأبيك) ٧٨، فيرى السيد الخوئي أن الرواية هذه تحمل على بيان الحكم الأخلاقي لكونها قضية شخصية لم ترد لبيان الحكم الشرعي ٧٩، وقال أن الولد الحر غير قابل لأن يكون مملوكا لأحد، بل الأب لا ولاية له عليه فضلا عن أن يكون مالكا له ومن هنا يحمل ذيل الرواية على بين الحكم الأخلاقي فقط ٨٠، ويذكر قرائن أخرى مؤيدة لهذا الحمل برواية أخرى عن الحسين بن علاء عن أبي عبد الله عليه السلام ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال (قوته بغير سرف إذا اضطر اليه) قال: فقلت له: فقول رسول الله ﷺ للرجل الذي أتاه فقده أباه فقال له: ( أنت ومالك لأبيك) فقال: (إنما جاء بأبيه الى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي من أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه وعلى نفسه، وقال: أنت ومالك لأبيك، ولم يكن عند الرجل شيء أو كان رسول الله ﷺ يحبس الأب للابن) ٨١، وغيرها من الموارد التي جاءت فيها الروايات لبيان أمر أخلاقي، وليست في مقام بيان الحكم الشرعي.

٢ / كذلك هناك ميدان عقائدي لاحظته السيد الخوئي في ممارسته لعملية الاستنباط في كون الفقه ليس موضوع مستقل، بل لابد من كونها لا تتنافى مع العناصر الثابتة عقائديا بعد كون الأخير يقوم على القطع واليقين، من قبيل ما

ورد في رواية العرزمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (صلى علي عليه السلام بالناس على غير طهر وكانت الظهر ثم دخل فخرج مناديا إن أمير المؤمنين عليه السلام صلى على غير طهر فأعيدوا، وليبلغ الشاهد الغائب)<sup>٨٢</sup>، وأجاب السيد الخوئي من أنها مضافا لضعف سندها فإن مضمونها غير قابل للتصديق لمنافته العصمة وعدم انطباقه على أصول المذهب<sup>٨٣</sup>، وهكذا في غيرها من الموارد التي فيها مخالفة قطعية لأصول المذهب وقواعده العامة، كما أن السيد الخوئي يرى أنه لا يعتمد كذلك على الروايات التي فيها منافاة للعنصر التاريخي كإخبار بعضها بوجود أخ للحجة عليه السلام مسمى بموسى وأن ابراهيم بن مهزيار قد رآه وقت تشرفه بخدمة الصحاب (عج)، فيرى أن هذا مما لا يمكن تصديقه، مع جلالة قدر ابن مهزيار ووثاقته وعلو مقامه ومع ذلك فترفض الرواية لأنه مما لا يمكن تصديقه أبدا<sup>٨٤</sup>.

ثانيا : ما يخص علم الحديث والرجال فكان السيد الخوئي رائدا فيهما وكانت موسوعته الكبيرة في الرجال دليل على مقدرته وبراعته في ذلك، وأهم ما يمكن أن يدون في هذا المجال ما يلي:

١ / ركز في عمله في باب التوثيقات العامة والخاصة على عنوان (ما تثبت به الوثيقة أو الحسن) فيكون قد حافظ على المبدأ الأصولي وهو حجية خبر الثقة في العلوم الثلاثة وهي الأصول والرجال والفقهاء وقوله بحجية خبر الواحد بعد قيام سيرة العقلاء على العمل بذلك.

٢ / اعتمد في موسوعته الفقهية على الأخبار الحسنة في كتابه (التنقيح) في مجال الاستنباط ومراده من الحسن في مقابل الموثق بقوله (حسنه محمد بن مسلم وموثقة عبد الله بن بكير)<sup>٨٥</sup> وغيرها من الموارد الدالة على المغايرة وقوله في مورد آخر: (وهذه الأخبار كما ترى بين صحيحة وحسنة فلا مجال فيهما للمناقشة سندا)<sup>٨٦</sup>.

٣/ رفضه نظرية الوهن والجبر للخبر الضعيف بقوله: ( واستناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى فإثباتها مشكل) <sup>٨٧</sup> وهو بذلك يرفض عمل القدماء من الأصحاب وإعراضه عن الخبر يوجب سقوط الخبر عن الحجية

٤/ رفضه لمبنى أصالة العدالة الذي ينسب الى القدماء وجمع من المتأخرين <sup>٨٨</sup> وأثره إذ ظهر ذلك واضحا في التعامل مع رجال الرواية، مما دعاه الى الاهتمام للقواعد العامة التي تبناها في علم الأصول، فرفضه للإجماع المنقول، بل المحصل <sup>٨٩</sup> استنادا للقول بعدم حجية الاجماع المدركي أو محتمل المدركية ، فرد اجماعا من سبقه من كلمات القدماء لكونها استند فيها الى الحس وهو أمر موهوم جدا لإحتمال كون الاجماع المنقول بمثابة رواية مرسلّة لا يصح الاعتماد عليها لعدم ثبوت وثاقه الواسطة، وكذلك رفضه للشهرتين الفتوائية والعملية وغيرها.

٥/ في ما يخص القواعد الرجالية التي شكلت عند السيد الخوئي اطار عام للمنهج الرجالي فهي:

أ / التوثيقات الخاصة من قبيل نص أحد المعصومين ونص أحد الأعلام المتقدمين كالكشي والمفيد، والمتأخرين ودعوى الإجماع من قبل الأقدمين <sup>٩٠</sup> كما في وثيقة ابراهيم بن هاشم حيث ادعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته، فتكشف عن توثيق بعض المتقدمين له وهو كاف في إثبات هذه الوثيقة وصحتها على المبنى الذي سلكه السيد الخوئي من حجية التوثيقات من باب خبر الثقة وأما بناء على الحجية من باب الشهادة فلا تصح هذه الملازمة <sup>٩١</sup> لذا بقي مترددا في أمر ابراهيم بن هاشم فقال (مضافا الى صححة زارة أو حسنته باعتبار ابراهيم بن هاشم) <sup>٩٢</sup> ب / التوثيقات العامة من قبيل أصحاب الإمام الصادق (ع) وسند أصحاب الإجماع وترحم أحد الأعلام فقد رفضها جميعا وعدّها غير معتبرة وكان لرفضه الأثر في علم الرجال والفقّه وبديل

على الجراءة في مجال ابداء الرأي مما ساهم في نشوء مبان خاصة به في التوثيقات الرجالية.

ج/ توثيقه لرواة تفسير القمي بشرط كون الراوي من الشيعة<sup>٩٣</sup>، وكون السند متصلا الى المعصوم وأن لا يعارض التوثيق بالتضعيف<sup>٩٤</sup>، ومع ذلك أشكل على هذا المبنى لبعض الروايات التي لا تنسجم مع المباني العقائدية فما يخص توثيق (رواة كامل الزيارات) فقد تراجع جزئيا وعدل عن توثيق كافة الرواة كما جاء في المعجم<sup>٩٥</sup> الى توثيق خصوص الرواة المباشرين<sup>٩٦</sup> وقد أثرت هذه التوثيقات على تطبيقاته في معجم رجاله وسرت هذه التوثيقات الى علم الفقه ونتائج.

د/ اعتمد في ترجمته للرجال على المصنفات الرجالية خلافا لمنهج العلامة المامقاني في تنقيح المقال حيث اعتمد على المصنفات الرجالية والتاريخية، وأحى علم الرجال في مدرسة النجف الأشرف في زمنه ، واعتمد منهجية حجبية خبر الثقة وبنى أصوليا على هذا المنهج.

هـ/ عد من المتشددین في علم الرجال ونقد الأسانید نقدا قويا فترتب عليه اسقاط كمية كبيرة من التراث الروائي عند الإمامية ، ولهذا عد مجددا اعتمد على الدليل القطعي والعلمي ومن دون تردد وطرح غيرها من العلوم المستندة الى الدليل من دون خوف، بل عد شخصية علمية جريئة.

ثالثا: أما البناء الأصولي فلا مجال لإعمال القواعد الأصولية من عموم أو خصوص لدليل النصوص في الثابت من الشريعة، بل يشمل هذا الإعمال النصوص التي هي عبارة عن تشريعات تقتضيها ظروف الزمان والمكان والاحوال، وفي ذلك أفاد الشيخ شمس الدين أنها (نسبية بنسبية ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها)<sup>٩٧</sup>، فمثلا نجد أن النبي نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية من باب المحافظة عليها وحاجة الناس إليها في العمل ونقل الأمتعة والبضائع كرواية علي بن ابراهيم عن أخيه عن الإمام

الكاظم عليه السلام قال : ( سألته عن لحوم الحمر الأهلية أتؤكل ؟ فقال: نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وإنما نهى عنها لأنهم كانوا يعملون عليها فكره أن يفنوها) <sup>٩٨</sup>، وفي رواية أخرى فسر المنع للحاجة اليها ولأجل عدم الفناء عن محمد بن مسلم ووزارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال (وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن) <sup>٩٩</sup>، ومن دراسة النصين يمكن ان يستفيد الفقيه قاعدة العموم لهذا النهي الى أي حيوان أخرفيه مصلحة لبني البشر كما في الأسماك والطيور وحيوانات تتعرض للإنقراض تبعا للتعليل الوارد في النص الأول بقول النبي صلى الله عليه وآله (:فكره أن يفنوها)، وبالتالي مثلا يمنع صيد الأسماك في أشهر التكاثر والنمو. هذا من جهة ومن جهة أخرى يمكن للفقيه وفق التعليل المذكور أن يرفع النهي المذكور- خصوصا وأنه لا يمكن الإستفادة من الكراهة الحرمة - ويحل الأكل وترتفع الكراهة، وبهذا لا تكون هناك مخافة قطعية للنص وهنا عمل المجدد حيث يرتبط بنوعية الدليل من حيث كونه قطعيا فلا يسمح له الا في حدود تغير الموضوع، أو ظنيا فيرى الفقيه نوعية دلالة هذا الدليل، وبناء على القرائن والشواهد التي ترفع دلالاته نحو مستوى القبول بعد رفع مستوى حجية الدليل الظني الى مستوى المعبر، وكذلك هناك أمور لها دخالة في نظر الفقيه للنص واعتباره كتطور الحياة وواقعية مشكلات المجتمع المتنوعة التي لا بد للمجدد من مراعاتها، وتدخل ضمن العوامل المرتبطة بالفقيه والحوادث الجديدة التي يراد لها حل فقهي مناسب وفق النص مع مراعات تطور الحياة.

الخاتمة والنتائج: توسع علم الاصول تدريجيا تبعا لتوسع البحث الفقهي لوضع المشاكل والحلول المناسبة وتتخذ الحلول فانعكس ذلك على مجال التطبيق سعة ودقة، للعلاقة الوثيقة في المنشأ بين الفقه والأصول، فأول ما دون علم الاصول هو

الشيخ المفيد(ره) برسالة أوردتها المحقق الكراجكي (ره) في كنز فوائده ويقابلها رسالة الشافعي عند الجمهور خصوصا وأن السنة المطهرة فيها كثير من القواعد العامة الاصولية وكذلك كتب بعض أصحاب الائمة والفقهاء كابن عقيل وابن الجنيد والمفيد ولذا حاول الباحث أن يبرز الجانب الأصولي التجديدي للسيد الخوئي من خلال فكره الأصولي وتنظيره للقواعد الأصولية في الاستنباط لتحصيل الحكم ، فبرع بما يلي:

١ / ساهم السيد الخوئي في تطور الفكر الأصولي في عصره من خلال تعامل مع النصوص بشكل مختلف عن سبقه، فأدخل عوامل أخرى مؤثرة في الاستدلال الفقهي وألغى عوامل أخرى كانت سائدة في الزمان الماضي، فأسس نظام الحجية والاعتبار بطريقة خاصة به ، وبرز الأصول العملية في مدرسته (قده)، ونظريته المعروفة قبح العقاب بلا بيان وفي البناء الأصولي ذكر أنه لا مجال لإعمال القواعد الأصولية من عموم أو خصوص لمدايل النصوص في الثابت من الشريعة، بل يشمل هذا الإعمال النصوص التي هي عبارة عن تشريعات تقتضيها ظروف الزمان والمكان والاحوال.

٢ / اعتماده القواعد الأصولية في المنهج الرجالي كالقول بحجية الخبر الواحد طبقا لما ذكره في مصباح الأصول، والتشدد في ظاهرة ترييع الأحاديث في مجال الحجية اعتمادا على مجموعة كتب رجالية من اختيار معرفة الرجال، لغرض إكمال عملية التوثيق لرجال الحديث بعد تبني حجية أخبار الأحاد فكان معجم رجال الحديث.

٣ / أهم ما يميز مدرسة السيد الخوئي ملامح الاتجاه العقلي من خلال الاهتمام البليغ بتحديد موضوع الأصول من خلال تدوين القواعد الأصولية وأدوات الاستنباط

وتطبيقها على مواردها، فكان مبناه ان الموضوع ذوات الادلة فيدخل فيها مباحث الالفاظ ومباحث العقل واما بقية المباحث فهي خارجة لا محالة كمباحث حجية الخبر الواحد والشهرة.

٤/ التشدد في قبول الأخبار المنقولة في كتب الحديث وتقويمها من خلال أدواته المتمثلة في مصادر التوثيق الرجالية ودراسة السند والدلالة معا، وقد أثمر هذا التشدد في تبني اتجاه أخبار الأحاد على أساس علمي بخلاف من أنكر حجيتها والأخذ بالاجماع وغيره، والعمل بأخبار الأحاد لمعظم الأدلة الفقهية من خلال التشدد في قبول الشهادة بوثاقة الرواة وانسحب هذا التشدد الى مجال الدلالة، وبالجملة فملاك حجية أخبار الأحاد هو وثاقة روايتها، فالمعروف ان خبر الواحد لا يكون حجة في الموضوعات، وذهب جماعة إلى حجيته فيها كما هو حجة في الاحكام، والدليل على اعتباره في الموضوعات والاحكام معا هو السيرة العقلائية القطعية، لانهم لا يزالون يعتمدون على أخبار الأحاد فيما يرجع إلى معاشهم ومعادهم، وحيث لم يردع عنها في الشرع فتكون حجة ممضاة من قبل الشارع بلا فرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام.

١٥ ابراز ظاهرة تععيد القواعد للحاجة الشديدة لها مما يقصد الشارع تقصيذا شرعيا في تفسير النصوص الكلية لاستيعاب المفاهيم الجديدة للمصالح والمفاسد والحقوق بما ينضبط إلى أحكام الشريعة وكذلك بما يرتبط في التعريف للعناوين الأصولية كتعريفه للإستصحاب، وأفاد السيد الخوئي الى الضرورة في استنباط الاحكام من الكتاب والسنة من معرفة المباحث الاصولية من بحث الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد، ومباحث الحجج والاصول العقلية والشرعية وغيرها وتنقيحها من خلال التوجه الى القرآن الكريم الذي تضمن أسس التشريع بعموماته ومطلقاتها، مع الإهتمام بآيات الأحكام.

٦/ تعد مسألة الوضع من اهم المسائل الاجتماعية فيكون التعهد سببا لكون الظواهر كواشف عن المدليل وكونها مرادة للمتكلم على اساس ان الانسان منذ بداية نشوئه كان بحاجة الى استخدام ظاهرة اللغة في حياته كوسيلة للتفاهم وابرار مقاصده ولما رأى ان الوضع في ضوء تفسير المشهور لا ينسجم ومكانة هذه المسألة واهميتها لدى العقلاء ابدى نظرية التعهد وهي متكاملة كما وكيفا على اساس انها بنفسها نظرية عقلانية تتناسب مع مكانة هذه المسألة، فحقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني بعد بطلان الدلالة الذاتية التي هي وضعية محضنة، وفساد كون حقيقة الوضع حقيقة واقعية، وبطلان تفسيره الوضع بل الغرض الباعث على الوضع، هو الرجوع الى الوجدان والتأمل لمدينة الانسان فيحتاج في تنظيم حياته المادية والمعنوية الى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه، ويتفاهم بها وقت الحاجة، ولما لم يمكن أن تكون تلك الآلة الإشارة أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلا عن المعقولات فلا محالة من الألفاظ ليستعملها في بيان ذلك.

٧/ ذهب السيد الخوئي الى نظرية خاصة في مسألة الاطلاق، وأنه غير داخل في مدلول اللفظ؛ بل الحاكم هو العقل ببركة مقدمات الحكمة، فيكون مدلولاً لتلك المقدمات، فلا يكون لفظاً وكلاماً حتى يكون كتاباً او سنة، بل هو دلالة ناشئة عن السكوت في مقام البيان.

٨/ المعروف بين الاصوليين ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول بلا فرق في ذلك بين انواع الامارات، اما السيد الخوئي، فيرى ان الموضوع لا يقع اعتباراً بل يقوم على اساس ان الامارات حيث تنظر الى الواقع وتحكي عنه فهي كما تحكي عن مدلولاتها المطابقة تحكي ايضا عن مدلولاتها الالتزامية بالواسطة على اساس الملازمة بينها ثبوتاً واثباتاً على خلاف الحال في الاصول العملية حيث لا تنظر الى

الواقع ولهذا لا تثبت الامدلولاتها المطابقة في مقام الظاهر دون لوازمها لاجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، وعلى اساس ذلك يظهر ان حجية مثبتات الامارات ليست من لوازم اماريتها بل من لوازم حكاياتها عن الواقع، وعليه فما يكون لسانه لسان الحكايات عن الواقع والنظر اليه تكون مثبتاته حجة اما ما لا يكون كذلك فلا تغدوا مداليه الالتزامية حجة كالاستصحاب، وقاعدتي الفراغ والتجاوز، ونحو ذلك فتكون حال هذه الامارات حال الاصول العملية، بلا فرق بينهما .

٩ / يرى السيد الخوئي ان انتماء مسألة ما الى اصول الفقه رهين بوجود الخلاف وابداء النظر والرأي فيها؛ فالمسألة الأصولية هي ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم إليها صغرها انتجت حكماً فرعياً فاذا كانت المسألة مسلمة واضحة لدى الكل درجة لم يعد فيه مجال لأبداء رأي فيها لم تكن أصولية؛ لان علم الاصول وضع لتحديد النظريات العامة، من هنا كان الاصول نظرياً والفقه تطبيقياً، فتكون نسبته اليه كنسبة المنطق العام الى سائر العلوم، وعلى اساس ذلك، ذكر السيد الخوئي ان مبحث حجية الظواهر ليس من المسائل الاصولية، وكذلك اصالة الطهارة في الشبهات الحكمية؛ فالمسألتين من المسائل المسلمة الواضحة عند الجميع، فلا مجال لأبداء النظر واعمال الرأي، ولذا لم ينطبق عليهما ضابط المسألة الاصولية.

١٠ / بنى السيد الخوئي على دلالة القيد في القضية على المفهوم الوصفي، فظهور الوصف في المفهوم انما يثبت خصوصاً الوصف الغير المعتمد على الموصوف، لكن لا بمعنى دلالاته على انتفاء نسخ الحكم بانتفائه، بل بمعنى انه يدل على ان موضوع الحكم في القضية ليس هو الطبيعي على نحو الاطلاق، بل حصة خاصة منه، على

اساس انه لو لم يدل على ذلك لكان لغوا محضا، فيكون وسطا بين القول بمفهوم القيد والقول بعدمه، وهذا معنى السلب الجزئي.

١١ / ذهب السيد الخوئي في مبحث مقدمة الواجب أن وجوب المقدمة وجوب شرعي لا عقلي، لكن على نحو الوجوب الاندماجي المستبطن في نفس وجوب ذي المقدمة، فكان كثرة حمل وجوب المقدمة وتعليقه على مورد وجوب ذيها وربطه به أنتج اندكاك الوجوب الغيري في النفسي على نحو الوجوب الواحد اثباتا.

١٢ / رفضه لمبنى أصالة العدالة الذي ينسب الى القدماء وجمع من المتأخرين وأثره إذ ظهر ذلك واضحا في التعامل مع رجال الرواية، ومن هنا زاد اهتمامه بعلم الرجال، وقد يعود هذا الاهتمام للقواعد العامة التي تبناها في علم الأصول، فرفضه للإجماع المنقول، بل المحصل.

١٣ / نهج السيد الخوئي (قده) في مجال استنباط الروايات منهاجا خاصا من خلال ملاحظة الألسنة الخاصة لهذه الروايات التي تخضع للظهور، باعتبار أنه لها ظهورات مختلفة كظهور صيغة الأمر في الوجوب أو صيغة النهي في التحريم، وهذه الظهورات تخضع للتبدل باختلاف القرائن التي قد تحتف بالكلام، ككون بعض الروايات ذات لسان أخلاقي أو ذات لسان استحبابي كما في حمل الأمر على الوجوب لكن مع وجود القرائن فيتغير ظهور الدلالة الى الاستحباب.

سفينة الشريعة بعد غيبة الامام الحجة (عج) طائفة من العلماء الاعلام كالشيخ المفيد والطوسي والعلامة الحلي والمحقق الحلي والشهيد الأول وغيرهم، وهم مبلغو أحكام العباد والمعاد التي عليها المدار، وفي القرن الماضي برز علماء وفقهاء مجددون كان من أبرزهم استاذ الفقهاء والمجتهدين السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قده) الذي تصدى للمرجعية العامة مدة تزيد على عشرين سنة قضى عمره في سبيل نشر

علوم أهل البيت في أشد الظروف وأقساها، وتصدى للتدريس والتأليف والتحقيق في مختلف العلوم والمعارف، فاحتل موضع الصدارة في مدرسة النجف الأشرف وغيرها من بقاع العالم الشيعي، فكان كالبحر الزخار علما وتحقيقا وحكما وأخلاقا فاستطاع أن يجسد الحديث الماثور ((العلماء ورثة الأنبياء)) على أحسن وجه بما حققه طوال عمره المبارك من ذوده عن حمى الإسلام المحمدي الأصيل وارشاد الناس الى طريق الحق والهداية عبر تأليفاته، ومصنفاته المتنوعة أو موقفه المشرف في قيادته للإنتفاضة الشعبانية المباركة التي كانت بداية النهاية للقضاء على النظام العفلقى الصدامي الفاسد الى أن عرجت روحه الزكية في مدينة النجف الأشرف صوب معشوقه ولحقت بالرفيق الأعلى ولبي نداء ربه ودفن الى جوار مرقد أمير المؤمنين

عليه السلام

وعندما رحل الى الرفيق الأعلى خلف وراءه تراثا عظيما وفكرا واسعا ثريا ومصنفات متنوعة في الفكر والعقيدة والفقه والأصول والتفسير والرجال والفتاوى في مسائل متنوعة في القضاء، والحكم في تحصيل الموضوعات فيستعين بأهل الخبرة في كافة المجالات التي يحتاجها في تسيير شؤون الدولة من سياسة واقتصاد وقانون وثقافة نظير ما طرحه السيد الخوئي في الجهاد من كونه بيد الفقيه غايته يجب ان يستعين بأهل الخبرة من السياسيين والعسكريين في اعلان الجهاد. وستناول جانبا مهما من أفكاره وعلومه الا وهي علومه في مباحث اصول الفقه وهي أتنق المباني تنقيحا وأحسنها توضيحا وأمتنها تعبيراً، وأدقها موضوعاً، وقد أصبحت في الحوزات العلمية محورا أساسيا للدراسات الاصولية في مصباح الأصول وأجود التقريرات وغيرها ففي عصره تطور الفكر الأصولي وارتقت ظاهرة التفاعل المتبادل بين الفكر الفقهي والفكر الاصولي الذي يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى الفقه الى أعلى مداها، نجدها بين الفكر العلمي إطلاقا والفكر المنطقي العامي

الذي يدرس النظام الاساسي للتفكير البشري، فأسس لنظام الحجية والاعتبار بطريقة خاصة به ، وبرز الأصول العملية في مدرسته (قده)، ونظريته المعروفة قبح العقاب بلا بيان فهي المنهج البارز في فكر السيد الخوئي مقابل نظرية حق الطاعة للسيد الصدر لذا حاول الباحث أن يبرز الجانب الأصولي من خلال فكره الأصولي وكيفية تنظيره للقواعد الأصولية والإستفادة منها في مجال الاستنباط لتحصيل الحكم، من خلال تمهيد يشمل التمهيد: علاقة الفقه بالأصول والعصور وتطوره ، والمبحث الأول: البناء الأصولي وقواعده عند الفقهاء ومراحل نشوء المدارس الأصولية، والمبحث الثاني: ميزات المحور الفكري والأصولي عند السيد الخوئي: والمبحث الثالث : التجديد الأصولي والمعرفي وميدانه عند السيد الخوئي مع ذكر لبعض التطبيقات للقاعدة الأصولية وإبراز دور السيد الخوئي في ذلك وللتجديد الأصولي الذي امتاز به ثم ذكر لأهم نتائج البحث والمصادر التي اعتمد عليها الباحث

الفهارس:

- ١ ( ظ: الكافي، الكليني، ١٣٥/٣.
- ٢ ( ظ: المعالم الجديدة للأصول، الصدر، محمد باقر، ٤٤/١.
- ٣ ( ظ: دروس تمهيدية في علم الأصول، الصدر، ١٥/١.
- ٤ ( ظ: أنوار الأصول، ٥١ - ٢١.
- ٥ ( دروس تمهيدية في علم الاصول، ١٦/١.
- ٦ ( وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٦٢/٢٧، بحار الأنوار: ٢٤٥/٢.
- ٧ ( مستدرک الوسائل: ٣١٥/١٧.
- ٨ ( احكام عامة فقهية تجرى في ابواب مختلفة وموضوعاتها وان كانت اخص من المسائل الاصولية الا انها اعم من المسائل الفقهية فهي كالبرازخ بين الاصول والفقه، حيث انها اما تختص بعدة من ابواب الفقه لا جميعها ، كقاعدة الطهارة الجارية في ابواب الطهارة والنجاسة فقط، وقاعدة لاتعاد الجارية في ابواب الصلاة ظ: القواعد الفقهية، الشيرازي، مكارم، ١٣/١.
- ٩ ( السيد الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، ٢٢٩/١.
- ١٠ ( الذريعة، المرتضى، ٤٥/١.

- ١١ (المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ١/٤٤).
- ١٢ (المعروف والمعتاد، والمصطلح عليه من لغة أو فعل ما، فما جرت عليه عادة قوم فهو عرف لهم، سواء كان خطأ أم صوابا، حقا أم باطلا، حسنا أم قبيحا يسمى كل ذلك عرفا. ظ/ البيان المأمول في علم الأصول ١/١٥١).
- ١٣ (السيد الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، ١/٢٢٩).
- ١٤ (م، ن، ٢/٢٣٥ - ٢٣٦).
- ١٥ (ظ: عبد الكريم النملة، المهذب في أصول الفقه المقارن، ٢: ٨٣٥).
- ١٦ (محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ١٥٨ - ١٥٩).
- ١٧ (ظ: القاضي أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه: ١١٢).
- ١٨ (شرح المعتمد في أصول السنة، الحبش محمد، ١/٢٢).
- ١٩ (الفهرست: ١٣٤ / ٦٠١، الانتصار: ٨، نهاية الاصول: ٢٩٥، مناهج الوصول ٢: ٢٩٨).
- ٢٠ (الفهرست ١٥٧ / ٧٠٦، رجال النجاشي: ٣٩٩ / ١٠٦٧).
- ٢١ (العقل الانساني يدرك بصورة مستقلة عن النص الشرعي قبح بعض الافعال كالظلم وحسن بعضها كالعدل والوفاء فإن هذه النظرية استخدمت أصوليا في العصر الثاني لحجية الاجماع، أي إن العلماء إذا اتفقوا على رأي واحد فهو الصواب، بدليل أنه لو كان خطأ لكان من القبيح عقلا سكوت الامام عليه السلام وعدم إظهاره للحقيقة، فقبح سكوت الامام عن الخطأ هو الذي يضمن صواب الرأي المجمع عليه.
- ٢٢ (السيستاني الراقد في علم الأصول، ١٥-١٧).
- ٢٣ (ظ/ السرائر، ١/٢٦٩، ٣٠٩، ٣٨٢، ٣٩٤، ٤٤٢، ٥٣، ٥٤، ٨٠، ٣٢٣، ١٣١).
- ٢٤ (الزراعي السبزواري، مقدمة تحقيق كتاب كفاية الأصول، ٧).
- ٢٥ (ظ، د. الزبيدي، سلام رزاق رسالة ما حستين، ملاكات الأحكام في البحث الفقهي، المبحث الأول، ٨٧-١١٣، ط (١٤٣٢ هـ)).
- ٢٦ (ظ/ البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ١/٥٢-٥٥، ٥٨-٥٩).
- ٢٧ (الاسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، ٩٢).
- ٢٨ (التجديد العقلي: دور العقل وأثره في هذا التطور المعرفي وازاحة العوائق للفكر الاسلامي عموما والنضج الامامي وفقا لدور العقل فيه).
- ٢٩ (ظ: أجود التقريرات، ١/١١).
- ٣٠ (الوافية في اصول الفقه، الفاضل التونسي عبد الله بن محمد البشروي الخراساني (١٠٧١ هـ)، تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري مجمع الفكر الاسلامي، قم ط (١٤٢١ هـ)).
- ٣١ (أجود التقريرات، ٣/٢١٥).
- ٣٢ (أجود التقريرات، ٣/٢١٥).

- ٣٣ ( فرائد الأصول، ١٥١/١ .
- ٣٤ ( مصباح الفقاهة، ٨١/١ .
- ٣٥ ( كتاب الطهارة ، السيد الخوئي، ٣١٥/١ .
- ٣٦ ( وضع ابن حزم أسس نظرية المعرفة التي قام بها (كانط) بعده بثمانية قرون، وابن خلدون بسط فلسفة الاجتماع قبل منتسكيو وتادر بخمسة قرون. وبراهين الغزالي للدفاع عن الإيمان سبقت نظرات القديس توماس الاكويني بعشرة قرون. سلسلة دراسات إسلامية معاصرة ، العدد / ٢٦ نظرية التطور، ٥٥١ بين الدين والعلم والعقل ، أنور الجندي منشورات المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت.
- ٣٧ ( اجود التقريرات، ١٧٨/٤ .
- ٣٨ ( المفهوم على تقدير وجوده ودلالة اللفظ عليه يكون حجة كالمندوق فالبحث عن حجته بحث عن اصل وجوده في الحقيقة. م. ن.
- ٣٩ ( مصباح الأصول، ٤٣٨/١ .
- ٤٠ ( مؤلف كتاب شرائع الاسلام الذي أصبح بعد تأليفه محورا للبحث والتعليق والتدريس في الحوزة بدلا عن كتاب النهاية للشيخ الطوسي.
- ٤١ ( تتطلب عملية الاجتهاد الخبرة بالقواعد الفلسفية والبلاغية والاطلاع على القرآن الكريم وعلومه والعلم بكل ما يرتبط بالنصوص وتحقيقتها وسلامة الرواة ومعرفة المرجحات والخبرة في علوم اللغة وأساليب البلاغة والظرف الذي وردت فيه النصوص والقرائن المصاحبة .
- ٤٢ ( اصطلاحات الأصوليين، المشكيني، ٤٢/١ .
- ٤٣ ( ظ: دروس في علم الأصول ، ٢: ح ٣ تحت عنوان مسلك حق الطاعة.
- ٤٤ ( مصباح الأصول ، تقرير بحث الخوئي ، للبهسودي، ٢٧٩/١ .
- ٤٥ ( ظ: م، ن، ٢٩١/١ .
- ٤٦ ( مصباح الاصول، تقرير بحث الخوئي للبهسودي، ١٠١/١ .
- ٤٧ ( م، ن، ٢/١ .
- ٤٨ ( م، ن، ٣/١ .
- ٤٩ ( مصباح الفقاهة، ٣٥/٨ .
- ٥٠ ( أجود التقريرات، ٨٢/١ .
- ٥١ ( محاضرات في اصول الفقه، ٥٠/١ .
- ٥٢ ( الرحمن، ٤-٣ .
- ٥٣ ( محاضرات في اصول الفقه، تقرير بحث الخوئي، ٥١/١ .
- ٥٤ ( محاضرات في أصول الفقه، ٥٣/١ .
- ٥٥ ( تنقيح الاصول، تقريرات العراقي، ٣٢٨/١ .

- ٥٦ ( مصباح الاصول، ٢٨٦/١ .
- ٥٧ (نضد القواعد الفقهية، ٢٠٤/١، القواعد والفوائد، العاملي(٧٨٦هـ)، ١٩٨/١، منشورات مكتبة المفيد، قم، تحقيق عبد الهادي الحكيم.
- ٥٨ ( محاضرات في اصول الفقه، ٩٨/١ .
- ٥٩ ( أجود التقريرات، ٣٩/١ .
- ٦٠ ( محاضرات في أصول الفقه، ٨٦/١ .
- ٦١ ( كفاية الأصول، ٧٤ .
- ٦٢ ( اجود التقريرات ٢: ١٨٩ - ١٩٠ .
- ٦٣ ( محاضرات في أصول الفقه، ٢٣١/٣ .
- ٦٤ ( هي اشتهار الفتوى بحكم في مسألة من المسائل مع عدم استناد المفتين بها إلى رواية اما لعدم وجودها أو لاعراضهم عنها ويبحث عن حجيتها في باب حجية الامارات وهي من الصفات العارضة للحكم الشرعي دون الخبر، ظ: اصطلاحات الاصول، المشكيني، ١٣٤/١ .
- ٦٥ ( أجود التقريرات، ١٩٥/٣ .
- ٦٦ ( مصباح الأصول، ٢٣٨/١ .
- ٦٧ ( اصطلاحات الاصول، ٥٤/١ .
- ٦٨ ( مصباح الاصول، ١٤٨/١، ١٥٢ .
- ٦٩ ( ظ/ فوائد الاصول، النائيني محمد حسين الغروي، محمد علي الكاظمي الخراساني (١٣٦٥هـ) مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم (٤٠٤هـ) .
- ٧٠ ( مصباح الاصول، ٣/١ .
- ٧١ ( م، ن، ٢٤٦/١ .
- ٧٢ ( مصباح الفقاهة، ٣٢٤/٤ .
- ٧٣ ( أجود التقريرات، ٢٠٣/٢ .
- ٧٤ ( الرافد في علم الأصول / ١٤٣/١ .
- ٧٥ ( الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول : ٢٢٩/١ .
- ٧٦ ( المصدر السابق .
- ٧٧ ( المنهج لغة من النهج: وهو الطريق الواضح، مشتقة من الوضوح والاستبانة واصطلاحا هو الوضوح والكشف عن الحقيقة ومن هنا عد الإسلام منهج تقوم عليه حضارة القرآن ظ: مختار الصحاح، الجوهري، محمد بن أبي بكر تحقيق احمد مس الدين، دار الكتب العلمية لبنان، بيروت، ط ١ (١٤١٥هـ)، ٥٤٦ .
- ٧٨ ( المتقي الهندي، كنز العمال : ٥٧٩/١٦ ح ٤٥٩٣٣ .
- ٧٩ ( السيد الخوئي، كتاب الحج، ٢٠٧/١ .

- ٨٠ ( السيد الخوئي ، كتاب النكاح ، ٣٤١/١ .
- ٨١ ( الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ٢٦٥/١ ح .٨ .
- ٨٢ ( الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ٣٧٣/٨ ح ٩ .
- ٨٣ ( السيد الخوئي ، كتاب الصلاة ، ٥ ، ق ٣٦١/٢ - ٣٦٢ .
- ٨٤ ( ظ: السيد الخوئي ، كتاب الحج ، ١٣١/٢ .
- ٨٥ ( الخوئي ، أبو القاسم ، مصباح الأصول ، ١٨٤/١ .
- ٨٦ ( المصدر السابق ، ٢٦٤/٤ .
- ٨٧ ( المصدر السابق ، ٢٣٥-٢٣٦/٢ .
- ٨٨ ( المصدر السابق ، ٦٢/١ .
- ٨٩ ( المصدر السابق ، ١٥٩/٢ ، ١٦٠ .
- ٩٠ ( معجم رجال الحديث ، ٧٨-٥٥/١ ، الموسوعة ٣٩٩/٨ .
- ٩١ ( الخوئي ، الموسوعة الفقهية ، ٣/٦ .
- ٩٢ ( الخوئي ، معجم رجال الحديث ، ٣٩/١ ، ٤٥ .
- ٩٣ ( الخوئي ، معجم رجال الحديث ، ٤٩/١ .
- ٩٤ ( المصدر السابق ، ٣٥٧/١٠ ، ٣٧٤ ، ١١/١١ ، ٦٢ ، ١٤/١١٧ .
- ٩٥ ( المعجم ، ٥٠/١ .
- ٩٦ ( الخوئي ، صراط النجاة ، ٤٨١/٢ .
- ٩٧ ( الحسيني ، محمد ، الاجتهاد والحياة ، ٢٢٥ .
- ٩٨ ( الحر العاملي ، وسائل الشيعة ، ١٢٠/٢٤ .
- ٩٩ ( م . ن ١٢٠/٢٤ .
- المصادر والمراجع:

١. الاجتهاد والحياة، الحسيني، محمد، النشر: مؤسسة الرسالة دمشق، سوريا  
ط ١ (١٤٢٤هـ)
٢. أجود التقارير، الخوئي، أبو القاسم، تقارير أبحاث الميرزا محمد حسين النائيني  
(١٣٥٥هـ) تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الزمان، قم، ط ١ (١٤١٩هـ).
٣. اصطلاحات الاصول، المشكيني، علي، النشر: مؤسسة الباقر للنشر والطباعة، قم.

٤. الانتصار، المرتضى ، علي بن الحسين الموسوي ،(٤٣٦هـ) تحقيق مهدي رجائي ،نشر: دارالقرآن.
٥. أنوار الأصول تقريراً لأبحاث الشيرازي ،مكارم،قدمها أحمد القدسي، مؤسسة الشيرازي،قم
٦. بحار الأنوار،الحر العاملي، المجلسي،محمد باقر (١١١١هـ) نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢ (١٤٠٣هـ)
٧. تنقيح الاصول،تقاريرات ضياء العراقي، محمد رضا الطباطبائي المطبعة الحيدرية ، النجف ط(١٣٧١هـ).
٨. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، البحراني ،يوسف (١١٨٦هـ) نشر مؤسسة النشر الإسلامي،قم.
٩. دروس تمهيدية في علم الأصول ، الصدر،محمد باقر،النشر: مؤسسة النجاح ،النجف الأشرف.
١٠. الذريعة، المرتضى، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ،تحقيق أحمد الحسيني،نشر مؤسسة النشر الإسلامي،قم ١٤١١.
١١. الرافد في علم الاصول تقريراً ابحاث السيد السيستاني بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي،قم ط١ ، مهر،قم (١٤١٤هـ) نشر مكتب،السيستاني قم.
١٢. رجال النجاشي، النجاشي،النشر والطباعة دارالحق،قم ط١ (١٤٢٢هـ).
١٣. شرح المعتمد في أصول السنة، الحبش محمد ، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط١ (١٤١٨هـ)
١٤. صراط النجاة، الخوئي،تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الزمان ،قم، ط١ (١٤١٩هـ).

١٥. فرائد الأصول، الأنصاري، مرتضى، تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط١ (١٤١٩هـ).
١٦. الفهرست، محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم المطبعة، دار المعرفة - بيروت، ط( ١٣٩٨هـ).
١٧. فوائد الأصول، النائيني، محمد حسين الغروي، الاصولى المدقق، محمد على الكاظمى الخراسانى (١٣٦٥ هـ) مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين قم، (١٤٠٤هـ).
١٨. الفوائد المدنية، الاسترآبادي، محمد أمين (١٠٣٣هـ) تج ونشر مؤسسة النشر الإسلامى قم، ط١ (١٤٢٤هـ)،
١٩. القواعد الفقهية، الشيرازي، مكارم، مؤسسة الحق للطباعة والنشر، قم، ايران.
٢٠. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب الرازي، (٣٢٩هـ) نشر دار الكتب الإسلامية طهران ط٤، (١٣٦٥هـ).
٢١. كتاب الحج، السيد الخوئي، الموسوعة الفقهية، منشورات مدرسة دار العلم، قلم السيد رضا الخلخالي، ط( ١٣٦٤هـ).
٢٢. كتاب الصلاة، التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريراً بحث السيد الخوئي، تأليف الميرزا علي التبريزي الغروي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات قم، ط٣ (١٤١٠هـ)، المطبعة: صدر، توزيع: دار الانصاريان قم.
٢٣. كتاب الصوم مستند العروة الوثقى محاضرات الخوئي، الناشر: لطفي الطبع: ١٣٦٤ المطبعة: العلمية - قم.

٢٤. كتاب الطهارة ، السيد الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، تأليف الميرزا علي الغروي التبريزي ، الناشر: دار الهادي للمطبوعات قم، ط٣ (١٤١٠ هـ)، المطبعة: صدر قم توزيع: دار الانصاريان، قم.
٢٥. كتاب النكاح، السيد الخوئي، مباني العروة الوثقى تقرير بحث، تأليف محمد تقي الخوئي، منشورات دار العلم.
٢٦. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩ هـ)، تح ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط٢ (١٤١٧ هـ).
٢٧. كنز العمال في سنن الأقوال والأقوال، المتقي الهندي، علاء الدين المتقي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٥ (١٤٠٥ هـ).
٢٨. محاضرات في اصول الفقه، تقرير بحث الخوئي، ، تقرير الفقيه المحقق والاصولي محمد إسحاق الفياض، ط١ (١٤١٩ هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٢٩. المحصول في أصول الفقه، القاضي أبو بكر بن العربي، النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ (١٤١٢ هـ).
٣٠. مختار الصحاح، الجوهري، محمد بن أبي بكر، تح احمد مس الدين، دار الكتب العلمية لبنان، ط١ (١٤١٥ هـ).
٣١. مستدرك الوسائل، ومستنبط المسائل، الميرزا النوري، حسين بن محمد تقي الطبرسي، (١٣٢٠ هـ) نشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط (١٤٠٧ هـ).
٣٢. مستطرفات السرائر، ابن ادريس الحلي، الطباعة والنشر: دار التوحيد، قم، ايران.
٣٣. مصباح الأصول ، تقريرات السيد الخوئي ، لمحمد سرور الواعظ البهسودي ، نشر مكتبة الداوري، قم، ط٥ (١٤١٧ هـ).

٣٤. مصباح الفقه، السيد الخوئي، أبو القاسم، الموسوي، نشر مكتبة الداوري، قم، ط٥ (١٤١٧هـ).

٣٥. المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ط٢ (١٣٩٥هـ)، إصدار مكتبة النجاح، مرتضى الرضوي طهران.

٣٦. معجم الفاظ الفقه الجعفري، معجم الفاظ الفقه الجعفري، أحمد فتح الله ط١ (١٤١٥هـ).

٣٧. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السيد ابوالقاسم الخوئي، ط٥ (١٤١٣هـ)، مؤسسة التراث.

٣٨. ملاكات الأحكام في البحث الفقهي، الزبيدي، سلام رزاق، رسالته ماجستير، ط (١٤٣٢هـ).

٣٩. المهذب في أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، النشر: دار الرسالة، دمشق.

٤٠. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، دار الأضواء للطباعة والنشر، قم.

٤١. نضد القواعد الفقهية، القواعد والفوائد، محمد بن مكي العاملي، منشورات مكتبة المفيد - قم ايران، تحقيق عبدالهادي الحكيم.

٤٢. نظرية التطور بين الدين والعلم والعقل، أنور الجندي منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

٤٣. نهاية الاصول، آقا حسين البروجردى الطباطبائي في المسائل الاصولية، بقلم حسين علي المنتظري النجف آبادي (١٣٧٥هـ)

٤٤. الوافية في أصول الفقه، التوني المولى، عبدالله بن محمد البشروي الخراساني (١٠٧١هـ)، تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري مجمع الفكر الاسلامي، قم ط١ (١٤٢١هـ).

٤٥. وسائل الشيعة في تحصيل احكام الشريعة، الحر العاملي، محمد بن الحسن، مؤسسة النشر الاسلامي لجماعة المدرسين، قم.

The Eighteenth International Scientific Conference entitled:

Reference and its impact on human building

Title of the research: The intellectual axis and the fundamental renewal of Mr. Al-Khoei and his school

After the absence of Imam al-Hajjaj (pb) a group of media scientists such as Sheikh useful and Tusi and the mark of jewelery and investigator ornaments and the first martyr and others, they are the sum of the provisions of slaves and returned to the orbit, and in the last century emerged scientists and jurists reformers were the most prominent professor of jurisprudence and diligent Mr. Abu Qasim al-Musawi Al-Khoei, who has dealt with the general reference for more than twenty years, spent his life in publishing the sciences of Ahl al-Bayt in the most extreme circumstances. He addressed teaching, writing and investigating various sciences and knowledge. He took the lead in the Najaf school and other parts of the Shiite world. The scholars of the heirs of the Prophets (the scholars of the heirs of the prophets), in the best way, achieved what he achieved throughout his blessed life

by providing him with the authentic Islamic fever of Islam and guiding the people to the path of truth and guidance through his convictions, his various works or his honorable position in his leadership of the uprising The blessed Shaabaniyya, which was the beginning of the end to eliminate the corrupt Khalafist Saddam regime until his noble spirit in the holy city of Najaf was turned towards his lover and followed the highest comrade and he answered the call of his Lord and was buried next to the shrine of the faithful

When he left to the Supreme Comrade, he left behind a great heritage, a rich intellectual thought and a variety of works in thought, doctrine, jurisprudence, origins, interpretation, men and fatwas on various matters in the judiciary and judging the collection of subjects. What Mr. Al-Khoei suggested in jihad is that he should be the hand of the Faqih whose goal should be to draw upon the experienced people from the politicians and the military to declare jihad. We will discuss an important aspect of his ideas and sciences, namely, his science in the study of the fundamentals of jurisprudence, which mastered the buildings of the most refined and best illustration and the most expressive, and most accurate subject, has become in the scientific academies a central focus of fundamentalist studies in the lamp assets and the finest reports and others. In his time the development of

fundamentalist thought and the phenomenon of mutual interaction between The jurisprudential thought and the fundamentalist thought, which plays the role of logic in terms of jurisprudence to its highest extent, are found between scientific thought at all and general logical thought which studies the basic system of human thought. It establishes the system of authenticity and consideration as its own method. In his school (Qadah), and his theory known as the ugliness of punishment without a statement is a prominent approach in the thought of Mr. Khoei in exchange for the theory of the right of obedience to Mr. Sadr, so the researcher tried to highlight the fundamentalist side through his fundamentalist thought and how to look at fundamentalist rules and to benefit from them in the field of devolution to the collection of government, Introduction: The relationship of jurisprudence to the fundamentals and the ages and its development, and the first topic: the fundamental structure and rules of the jurists and the stages of the emergence of fundamentalist schools, and the second topic: the advantages of the ideological and fundamental axis of Mr. Al-Khoei; and the third topic: For some of the applications of the fundamentalist rule and to highlight the role of Mr. Khoei in that and for the fundamental innovation that characterized him and then mentioned the most important research results and the sources on which the researcher relied

## مدرسة النجف الاشراف الرجالية الشيخ محمد هادي معرفة / انموذجاً

أ.م.د. فلاح رزاق جاسم

كلية الفقه جامعة الكوفة / قسم علوم الحديث الشريف

مقدمة البحث :

لاريب أن مدينة النجف كانت منذ أن حط رحاله فيها الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ) - ولاتزال - جامعة العلم والادب وموطن الدين والمعارف وكان طلبية العلم ورواده يزدحمون للورود اليها حتى غدت مزدانة بالعلم وفي منتدياتها راج سوق الادب وفنونه - فلا يكاد يمر المرء بمجمع في مجامعها أو محفل من محافلها الا وتطرق اسماعه أصوات المذاكرة بالمسائل العلمية على اختلافها وحلقات الدروس فيها ويمكن للقارئ لدى القاء نظرة على كتاب (أمالي الطوسي) ان يطلع على مستوى تلك المجالس العلمية والمنتديات الأدبية ما حدا بطلبة العلم ورواد الحقيقة بالهجرة اليها والانتهاال من علومها بحيث غدت أفكارهم ورشحات أقلامهم تتبارى في ميدان التأليف وحلبة التصنيف ومن أولئك الرجال الأفاض والعلماء الأجلة الذين لمع ذكركم وذاع صيتهم هو الشيخ محمد هادي معرفة الذي عرف في الوسط العلمي بتحقيقاته الأنيقة وتدقيقاته الرشيقية لذا انعقد البحث على تبيان جانب من جوانبه العلمية المتميزة المتمثل بالجهد الرجالي في مضمار البحث الدرايتي لدى دراسة قواعد علم الرجال وتسليط الضوء على رواته وما يدور في فلكهم فللشيخ مسلكه المتميز وذوقه النقدي في هذا الأطار بما ستتضح معالمه في مفاصل هذا البحث وقد جاء في مبحثين تناول الأول منها السيرة الذاتية والبطاقة الشخصية لهذه الشخصية العلمية اما المبحث الثاني فانعقد لبيان القواعد او المطالب الرجالية في ما جاء في جنبات البحث وختمته بقائمة المصادر والمراجع المعتمدة ولم

يكن العمل الا محاولة متواضعة في طريق البحث العلمي لبيان جهود علمائنا الابرار الذين بذلوا الغالي والنفيس لكشف الحقائق وإبراز الدقائق هذا واساله تعالى الى قبول العمل ونيل رضاه مهديا ثوابه الى روح الشيخ الفقيه واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

المبحث الأول: أطلاله على السيرة الذاتية للشيخ محمد هادي معرفة<sup>(١)</sup>

تمهيد

تعد مدينة النجف الاشرف مدينة دينية أدبية عريقة اشتهرت وعرفت وذاع صيتها بعد اتخاذ الامام علي (ع) مدفنا له بها وتوطنها ارباب العلم وأصحاب الفضيلة مسكنا ومدفنا بقصد النيل من نمير ارضها المقدسة فقد نمت وتوسعت حركة العلم فيها وصارت محط انظار العالم فهي مدينة العلم والعلماء ومحط الفكر والفضلاء وبجهود المفكرين والمبدعين فيها ولم يكن العمق العلمي محصورا في الأمور الدينية فحسب وانما تعدى ذلك للنواحي السياسية والوطنية والثقافية والاجتماعية وقد انجبت النجف كوكبة من الشخصيات اللامعة في سماء العلوم والمعارف التي جادت على العالم العربي والإسلامي بعطائها الثر الزاخر بفنون العلوم والآداب وتخرجت من آفاقها ومنتدياتها قامات شامخة في العلم والايمان والزهد والتقوى والسمو والإنسانية تمثلت بمجتهدين مقتدرين ونجوم لامعة في دنيا التحقيق لم يكن لهم من هم سواء خدمة الدين وكشف الحقائق وقد كان الشيخ معرفة من الأساتذة الكبار الذين قضوا رداحا طويلا في هذه المدينة العريقة باحثا وكاتبا الى جانب سائر التحقيقات بالاهتمام بشكل خاص بعلوم القران والتفسير وترك لنا الكثير من المؤلفات والمقالات والمهم هنا تسليط الضوء على مسيرته العلمية وسيرته الذاتية فقد جاء في ترجمته بقلمه هو انه محمد هادي بن الشيخ علي بن الميرزا محمد

علي احد احفاد الشيخ عبد العالي الميسي الاصفهاني خطيب كربلاء المعروف آنذاك . ولد الشيخ محمد هادي معرفة سنة ( ١٩٣١ هـ ) في مدينة كربلاء المقدسة بعد هجرة والده اليها من اصفهان الذي كان عالما وخطيبا بارعا معروفا لدى أهالي كربلاء ومحترما عندهم (١). وبعد ان شب الشيخ معرفة ونشا وترعرع واكمل دراسة المراحل الابتدائية ونحوها انخرط في الحوزة العلمية وكان له من العمر حينذاك اثنا عشرة سنة وبعد اكمال الدروس في مرحلة المقدمات درس السطوح العالية عند أساتذة كبار أمثال الشيخ يوسف الخراساني والسيد حسن القزويني (في كربلاء) والشيخ علي اكبر النائيني ودرس المنطق والادب على يد والده اما في الفلك والرياضيات فقد درس على يد السيد سعيد التنكابني والسيد محمد الشيرازي والشيخ محمد حسين المازندراني والسيد مرتضى القزويني وفي مجال الفقه والأصول والفلسفة فقد درس على يد الشيخ محمد الخطيب والسيد حسن ميرقزويني ، والشيخ محمد مهدي الكابلي واضرابهم ، وفي هذه الفترة باشر بالتدريس والتحقيق في المجال الادبي والعلمي وعقد الندوات الدينية الأسبوعية وخصوصا للشباب وتأسيس مجلة بعنوان ( أجوبة المسائل الدينية ) بمعونة البعض الاخر من العلماء للإجابة على اهم الأسئلة التي ترد سواء العقائدية منها ام الفقهية ام التاريخية والثقافية ونحوها(٢) وبعد ذلك بفترة هاجر الى النجف لحضور دروس البحث الخارج ونيل درجة الفقاهاة على يد كبار الأساتذة والعلماء والمراجع كالسيد محسن الحكيم والسيد ابي القاسم الخوئي والميرزا باقر الزنجاني والشيخ حسين الحلبي والسيد علي الفاني الاصفهاني والسيد الخميني وغيرهم وفي هذه الفترة أيضا كتب وباحث وحقق ونشر مجموعة من الكتب والمقالات المنشورة حتى اذا حاز على مرتبة الاجتهاد واجيز من فحول العلماء بدا بتكثيف وقته بالتدريس والتأليف

والتحقيق العلمي فدرس كتاب الرسائل والمكاسب للشيخ الانصاري والكفاية في الأصول للشيخ الاخوند خارج الفقه والأصول فضلا عن دروسه المتميزة في التفسير والعلوم القرآنية. وقد تربي على يديه مجموعة من التلاميذ النابهين ابرزهم محمد علي رضائي ، عباس البحراني ، إبراهيم الثقفي ، فاكرو ميدي واخرون<sup>(٤)</sup>. وواصل بحثه العلمي بجهد دؤوب طيلة هذه الفترة وحين قام نظام البعث البائد بحملة التهجير القسري وأصدر أوامر بتسفير الذين هم من أصول إيرانية شمل هذا الامر الشيخ معرفة فرحل الى ايران وبقي هناك في قم يواصل البحث والدراسة والتدريس بجهد متواصل الى ان وافته المنية هناك<sup>(٥)</sup>.

مؤلفاته :

جارت يراعة الشيخ محمد هادي معرفة بنخبة واسعة من الكتب والمؤلفات في مختلف الحقول وكلها تميزت بالتحقيق العلمي المتميز والتدقيق المعرفي المتفرد وهي ان دلت فأنما تنم عن سعة اطلاع وقدرة على البيان والاقناع والتحليل والنقد العلمي الرصين فضلا عن الفائدة المتوخاة منها وقد تنوعت تلك الاثار وهي :

١) التمهيد في علوم القرآن ١-٧ .

٢) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١-٢ .

٣) شبهات وردود حول القرآن .

٤) صيانة القرآن من التحريف .

٥) التفسير الاثري الجامع ١-٦ .

٦) تلخيص التمهيد ١-٢ .

٧) التأويل في مختلف المذاهب والآراء .

٨) اهل البيت (عليهم السلام) والقران الكريم .

٩) تناسخ الأرواح .

١٠) تمهيد القواعد .

١١) ولاية الفقيه ابعادها وحدودها .

١٢) مالكية الأرض .

١٣) مسائل في القضاء .

١٤) الاحكام الشرعية ( الرسالة العملية ) وغيرها<sup>(١)</sup> نكتفي بما تقدم .

وفاته : بعد عمر حافل بالعطاء العلمي المتميز بما قد خلف فيه ثروة معرفية نافعة لبي نداء ربه الشيخ الفاضل والعالم الجليل اية الله محمد هادي معرفة (قدس سره) عن عمر ناهز السبعين قضاه بخدمة القران الكريم والسنة النبوية وعلوم الشريعة ومعارف اهل البيت (عليه السلام) توفي في (٢٩) ذي الحجة سنة ١٤٢٧ هـ بمدينة قم ودفن بجوار مرقد السيدة الطاهرة فاطمة المعصومة رحمه الله واسكنه الواسع من جنته .

المبحث الثاني : البحث الرجالي عند الشيخ محمد هادي معرفة

توطئة : تعد السنة النبوية الشريفة الشاملة لاحاديث الرسول الأعظم (ص) واهل بيته الاطهار (ع) المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي واحد الأركان الأربعة في عملية الاستنباط وباعتبار ان القران قطعي الثبوت بلا نقاش فان الحديث ليس كذلك اذ فيه ما يصح ولا يصح وهناك وضع وهناك وهم او تدليس ونحو ذلك بسبب طول سلسلة السند وما يوجب الحاجة للتمييز بين الروايات مع كثرة الاحاديث التي تجعل الحاجة اكثر بالعمل على غربلتها وإعادة النظر في كثير منها فضلا عن محدودية القران الكريم من ناحية المحتوى واجماله من حيث الاحكام بخلاف الاحاديث لذا صار الوقوف على الاحاديث أو الروايات والاستفادة منها يتطلب التثبت

منها والتحقق من صدورها لذا يتعين الوقوف على أحوال الرواة الحاملين لتلك الاحاديث جيلا بعد جيل منذ فجر الرسالة وبالنظر في الاحاديث المطهرة وتصفيتها سندا ودلالة وكل ذلك على ضوء علم الرجال والذي يتعين على كل فقيه لدى ممارسة عملية الاستنباط والاجتهاد الامام به كي يتمكن من تمحيص الاحاديث والتثبت منها كونه المرجع في تشخيص الاحاديث وتمييز صحيحها من سقيمها ولم يقتصر تناوله عند علماء الفقه فحسب بل حتى عند المؤرخين والمتكلمين وكتاب السير فقد اعتمده في قضية توثيق او تضعيف الرواية التاريخية والعقائدية ونحوها لذا عد هذا العلم من ركائز العلوم في الفكر الإسلامي وفي طليعتها وصار الميزان الذي توزن به روايات اهل البيت(ع) لذا قام علماء الشيعة بتأليف كتب خاصة في هذا الفن وعلى أساس من ذلك الامر عرف علم الرجال انه (ما وضع لتشخيص رواة الحديث ذاتا ووصفا مدحا وقدحا)<sup>(٧)</sup>. الا انه مع تلك الحاجة الماسة لعلم الرجال ومدى احتياج الدراسات التفسيرية والفقهية وسائر العلوم الإسلامية له اختلف علماء هذه الصناعة في مدى الحاجة اليه من عدمها الى ثلاثة انحاء هي<sup>(٨)</sup>:

١) عدم الحاجة الى علم الرجال او خصوص النقد السندي.

٢) الحاجة الضرورية الى معرفة الرواة ومدى وثافتهم.

٣) الاكتفاء بجهة الصدور او الوثوق بالرواية بمساندة القرائن.

فمن العلماء ولاسيما الاخباريين منهم من يذهب الى انكار الحاجة الى هذا العلم بدعوى وجود عدد كبير من المصادر الروائية الواصلة بالتواتر وأبرز من يمثل هذا الاتجاه هو الحر العاملي<sup>(٩)</sup>. اما الاتجاه الثاني فيعتقد بان سلسلة السند لها الدور الأبرز والاساس في اثبات صحة الحديث وأبرز من يمثل هذا الرأي هو السيد الخوئي من

التأخرين<sup>(١٠)</sup>. اما الراي الثالث فيشترط صحة صدور الرواية عن المعصوم بضميمة علم الرجال بالاستعانة او الاستناد الى القرائن المتنوعة لأثبات اعتبار الحديث وابرز من يمثل هذا الاتجاه الشيخ الانصاري والسيد رضا الهمداني والسيد محسن الحكيم واخرين<sup>(١١)</sup> والمهم هنا ان نطلع على ما ذهب اليه الشيخ معرفة فهو قد تبني الاتجاه الثالث وطبقه في دراساته القرآنية والتفسيرية بمعنى ان مبانيه في احد مستنداته هو النظر في محتوى الحديث او مضمونه قبل النظر في الاسناد فمع أهمية دور الأخير في صحة الحديث واعتباره الا انه يأتي بالدرجة الثانية في سلم الأولويات بالإشارة الى قاعدة العرض على الكتاب التي تعد عنده من محكمات الدين والقضايا الثابتة بالعقل اذ يقول ( ومن ثم فطريقة التمحيص هي ملاحظة المحتوى في اعتلاء فحواه وقوة مؤداه قبل ملاحظة الاسناد وان كان للإسناد أيضا دوره في الاعتبار ولكن في الدرجة الثانية على خلاف مذاهب بعض المتأخرين في اهتمامهم بالأسانيد محضا وترك رعاية المحتوى قوة واعتلاء)<sup>(١٢)</sup>. ومنحى الشيخ معرفة هذا هو الصحيح بل هو المهيمن في الدراسات الحديثية مؤخرا كونه المعيار في تمييز الصحيح من غيره من الروايات في مدرسة اهل البيت (ع) الا وهو العرض على الكتاب العزيز كونه النص الثابت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمطبق عليه عند المسلمين كافة<sup>(١٣)</sup> والغريب من بعض المتأخرين ان يكتفي بالنقد السندي في التقييم وهي محاولة اثبتت عدم جداتها لحصول الخلل في بعض جوانبها اثناء عملية التقييم للرواية.

مسلك الشيخ معرفة في التوثيق والتضعيف:

قبل الكلام عن مذاق الشيخ معرفة في قضية توثيق الرجال او تضعيفهم يحسن الإشارة الى مسألتين مهمتين هما:

أ- الموقف من العمل بالخبر الأحاد.

ب- القول في الاعتماد على الكتب او المصادر الرجالية.

أما فيما يتعلق بالموقف من الخبر الواحد في مسلك الشيخ معرفة خصوصا بموضوع التفسير والتاريخ فإنه يشترط في خبر الاحاد ان يكون محفوظا بقرائن تدل على صدقه فقد قال في هذا الصدد (وللعقلاء طريقهم في قبول خبر الثقة بل من لم يظهر فسقه علانية يعتمدونه وعليه جاء قوله تعالى:

رِيا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١٤).

فقد اقرالعقلاء على قبولهم للنبا ما لم يكن الاتي به مجاهرا بالفسق ممن لا يتورع عن الكذب ولا يخلف الله في سره وعلانيته فمن عرف بالصدق والأمانة قبل نبأه ومن عرف بالكذب والخيانة ترك ومن كان مجهولا تريثنا فأن ظهرت منه دلائل الصدق قبلناه والا رفضناه اذن فشرط قبول الخبر احتفاهه بقرائن الصدق من وجود اصل معتبر وكون الراوي معروفا بالصدق والأمانة وعلى الأقل غير معروف بالكذب والخيانة وسلامة المتن واستقامته مما يزيد علما او يزيل شكا وان لا يخالف معقولا او منقولا ثابتا في الدين والشريعة الامر الذي اذا توفر في حديث اوجب الاطمئنان به وامكان ركون النفس اليه وعليه فلا يضره حتى الارسال في السند ان وجدت شرائط القبول(١٥) وفي مجال الاعتماد على المصادر الرجالية بالاستفادة منها . فمن الواضح ان اعتماد اراء واقوال الرجاليين بالرجوع اليها يعد من شرائط استنباط الاحكام فمن العلماء من يعتمد توثيق وتعديل أولئك الرجاليين او تضعيفهم للراوي بتقليد أولئك العلماء كونهم أساطين الفن في الصناعة الرجالية بالأخذ عنهم وارسال المسلمات ويقابل ذلك من يعتقد بضرورة الاجتهاد في علم

الرجال بمعنى عدم الاكتفاء بتعديل او تجريح علماء الرجال للرواة بل لابد من اعتماد قرائن التوثيق وامارات التجريح الأخرى وهي كثيرة وقد ذكر البهبهاني ما يزيد على الخمسين موردا من امارات توثيق الراوي ومدحه خاتما قوله بما يلي (واعلم ان الامارات والقرائن كثيرة سيظهر لك بعضها في الكتاب ومن القرائن على حجية الخبر : وقوع الاتفاق على العمل به او على الفتوى به او كونه مشهورا بحسب الرواية او الفتوى او مقبولا مثل مقبولة عمر بن حنظلة او موافقا للكتاب او السنة او الاجماع او حكم العقل او التجربة مثل ما ورد في خواص الآيات والاعمال والادعية التي خاصيتها مجربة مثل قراءة سورة الكهف للانتباه في الساعة التي تراد وغير ذلك او يكون في متنه ما يشهد بكونه من الأئمة (ع) مثل خطب نهج البلاغة ونظائرها والصحيفة السجادية وما الى ذلك<sup>(١٦)</sup> ) ومن خلال ما تقدم يحسن الاطلاع على القرائن التي توجب الاطمئنان بصحة الصدور في مسلك الشيخ معرفة وهي كثيرة نذكر منها مقدار ما يتسع له البحث وهي :-

١- توثيق اهل البيت (ع) للراوي: فمن القرائن التي اعتمدها الشيخ معرفة بخصوص توثيق الرجال فيما اذا كانوا موثقين من قبل اهل البيت (ع) ومن ذلك ما جاء بحق ابن جريج اذ يقول الشيخ معرفة (وبذلك نرى انه كان موضع اعتماد الأئمة من اهل البيت أيضا على ما رواه ثقة الإسلام الكليني بإسناده الصحيح عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله الصادق (ع) عن المتعة؟ فقال: القى عبد الملك بن جريج فسله عنها فأن عنده منها علما فأتيته فأملى علي منها شيئا كثيرا في استحلالها فكتبته وأتيت بالكتاب أبا عبد الله (ع) فعرضته عليه فقال صدق وأقر به)<sup>(١٧)</sup> وفي موضع اخر ينقل الشيخ معرفة فيه قول الفضل بن شاذان بشأن أبي حمزة الشمالي ثابت بن دينار الأزدي الكوفي (سمعت الثقة يقول : سمعت الرضا (ع) يقول

: أبو حمزة الثمالي في زمانه كلقمان او كسلمان في زمانه ذلك انه خدم أربعة منا : علي بن الحسين (السجاد) ومحمد بن علي (الباقر) وجعفر بن محمد (الصادق) وبرهته من عصر موسى بن جعفر الكاظم<sup>(١٨)</sup>.

الى ما هنالك من اقوال كثيرة صادرة من الأئمة (ع) بحق الرواة نكتفي بذكر ما تقدم.

## ٢- كون الراوي من أصحاب الأئمة (ع):

اعتمد الشيخ معرفة هذه القرينة بحق الكثير من الرواة خصوصا ممن ورد منهم في المعاجم والموسوعات عند اهل السنة ومن ذلك على سبيل المثال زيد بن اسلم فقد قال ابن حجر بحقه ( اخذ العلم عن جماعة منهم الامام علي بن الحسين (ع) . وقد عده الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الامام السجاد (ع) وقال كان يجالسه كثيرا وله رواية عن الأمامين الباقر والصادق (ع)<sup>(١٩)</sup> ومنهم مقاتل بن سليمان فبعد ان ذكر معرفة رواية الصدوق من طريقه قال هذه الرواية ان دلت فأنما تدل على كون الرجل من أخص الخواص لدى الامام (ع) وقد عده الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الامامين الباقر والصادق (ع)<sup>(٢٠)</sup> وقال في طاووس بن كيسان (عده ابن شهر اشوب من أصحاب الامام زين العابدين(ع) و وصفه بالفقيه وله مع الامام مواقف مشهودة)<sup>(٢١)</sup> وفي شأن الضحاک بن مزاحم الخراساني قال ابن شهر اشوب اصله من الكوفة وكان من أصحاب السجاد (ع) وقد عده الشيخ الطوسي من أصحاب الامام زين العابدين (ع)<sup>(٢٢)</sup> الى ما هنالك من اقوال بحق الكثير ممن لايتسع المجال بذكرهم .

## ٣- ما اعتمده المحدثون والمفسرون الشيعة بحق الراوي :

فقد قال الشيخ معرفة بحق السدي الكبير إسماعيل بن عبد الرحمن أبو محمد القرشي الكوفي (قد اعتمده الشيخ الطوسي في تفسير التبيان كثيرا)<sup>(٢٣)</sup>. وقال بحق محمد بن السائب الكلبي الكوفي (وللكليني شهادة راقية بشأن الكلبي يذكر قصة أستبصاره ثم يعقبها بقوله : فلم يزل الكلبي يدين الله بحب ال هذا البيت حتى مات <sup>(٢٤)</sup>). وقال بشأن يحيى بن كثير (للطبرسي عنه في تفسيره روايات)<sup>(٢٥)</sup>. الى ما هنالك من اقوال بحق جملة من الرواة المعتمدين عند محدثي ومفسري الشيعة نكتفي بما تقدم .

٤ كون الراوي من مدرسة الكوفة :

عد الشيخ معرفة هذه القرينة وهي كون الراوي ممن نشأ وترعرع في مدينة الكوفة من القرائن المفيدة للاطمئنان بالراوي كون الكوفة حاضنة للتشيع النابع من اهتمام أئمة اهل البيت (ع) بها كثيرا وايلانها عناية متميزة ومثال ذلك ما جاء بشأن السدي الكبير فقد نقل معرفة كلام ابن حجر بحقه فيقول (كان أسماعيل بن عبد الرحمن السدي من الائمة الكوفيين وكان شديد التشيع هو والكلبي ومع ذلك وثقه القوم واخرج مسلم عنه احاديث لانه كان يرجح تعديله على تجريحه)<sup>(٢٦)</sup>. مما جاء بحق الكلبي ومقدرته في التفسير قال (أمر معقول - بعد كونه ناجما عن توسعه في العلم - تربيته في مهد العلم كوفة العلماء الأعلام من صحابة رسول الله الأخيار)<sup>(٢٧)</sup>. وبشأن شعبة بن الحجاج الذي زعم انه غير عقيدته في اخر حياته بعدوله عن مذهب اهل البيت (ع) فبعد ان استبعد الشيخ معرفة ذلك الامر مؤكدا عليه قال (أترى مثل شعبة وهو أمير العلم واليقين يترك مذهبا كان اتقنه لقولته قالها الأوساط ؟ هذا ولا سيما وهو تربية الكوفة مهد الحضارة والولاء لآل البيت (ع) )<sup>(٢٨)</sup>. وبشأن الضحاك بن مزاحم يقول الشيخ معرفة بعد نقله عبارة

الطوسي فيه (أنه من أصحاب الامام زين العابدين (ع) واصله من الكوفة تابعي واستظهر المامقاني من عبارة الشيخ هذه كونه اماميا ولعله من جهة كونه من الكوفة مهد التشيع آنذاك) (٢٩). الى ما هنالك من أقوال وردت بحق الرواة في هذا الشأن نكتفي بما تقدم.

٥- عدم اعتماد التضعيفات الأرتجالية في التقييم :

فمن الواضح الأکید تعرض بعض الرواة للتجريح والطنع لمجرد ارتباطهم بأهل البيت (ع) فقد جاء بشأن الكلبي : كان ضعيفا جدا لفرطه في التشيع (٣٠). وقال الشيخ معرفة عن عطية العوفي الذي عرض عليه سب الامام علي (ع) فأبى فجلد أربعمئة سوطا وحلقت لحيته ( لاقدح فيه بعد ان كان منشأ الغمزهو تشيعه لآل بيت رسول (ص) والدفاع عن حريمهم الطاهر(٣١) وقال بحق شهر بن حوشب(لعلا ولاءه هذا جعله موضع غمز البعض يقول عنه ابن حجر : صدوق كثير الأرسال والاهام وقد عرفت توثيق الأكابر له) (٣٢). هذا ولو أردنا استعراض ما جاء في هذا الجانب لطال بنا الكلام كثيرا ومما يؤسف له ان هذا الامر لا شك من الثغرات المخجلة التي طالت التراث الإسلامي في هذا الصدد وسنكتفي بهذا المقدار كمثال نظرا لضيق المجال.

٦- مرافقة الامام علي (ع) وصحبته في حربه المناوئين:

فقد عد الشيخ معرفة هذه القرينة من القرائن المفيدة والمعتمدة في التوثيق والاطمئنان برواة الحديث الا وهي نصرة الامام علي (ع) في حروبه ضد مخالفيه ومناوئيه ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء بحق عبد الله بن عباس حبر الامة المفسر الشهير قال ( له مواقف مشهودة مع أمير المؤمنين في جميع حروبه صفين والجمل والنهروان) (٣٣) وقال بحق علقمة بن قيس(شهد صفين وأستشهد مع علي (ع) وقاتل حتى خضب سيفه دما وعرجت رجليه وأصيب أخوه أبي بن قيس وأستشهد قال الخطيب

في تاريخ بغداد : ورد الموائن في صحبة علي (ع) وشهد معه حرب الخوارج بالنهروان (٣٤).

وعد الشيخ معرفة أبا عبد الرحمن السلمي من بين الحاضرين والمشاركين في حرب صفين كذلك (٣٥) وقال بحق زيد بن وهب (سكن الكوفة وكان في الجيش الذي مع علي (ع) في حربه الخوارج) (٣٦) الى ما هنالك من اقوال بحق الرواة في هذا اللحاظ نكتفي بذكر ما تقدم .

٧- بغض الامام علي(ع) ومخالفته والانحراف عنه :

فقد كان الشيخ معرفة يعد مخالفة او انحراف الشخص عن اهل البيت (ع) وفي مقدمتهم الامام علي (ع) من القرائن التي توجب ضعف الراوي والطعن به وابتداعه ومن ذلك ما جاء بشأن ابي موسى الأشعري عبد الله بن قيس قائلًا فيه (قدم البصرة سنة ١٧ هـ واليا عليها من قبل عمر ثم أقره عثمان وبعد فترة عزله فسار الى الكوفة ولما ان عزله سعيدا أستعمله عليها وعزله الأمام أمير المؤمنين (ع) فكان يراود معاوية في سر ولا خوة قديمة كانت بينهما .. وكانت مدرسته ذات انحراف شديد ومن ثم كانت البصرة من بعده أرضا خصبه لنشوء كثير من البدع والانحرافات الفكرية والعقائدية ولا سيما في مسائل الأصول والأمامة والعدل) (٣٧) الى ان يقول (وذكر ابن أبي الحديد أبا بردة بن ابي موسى الأشعري في من ابغض عليا وكان من القالين له فكانت البغضة منه تليدا و لم تأته من عرض عارض) (٣٨) وهناك شواهد أخرى كثيرة في هذا المجال نكتفي بذلك لضيق مجال البحث .

٨- عمل الأصحاب بالخبر وتلقيه بالقبول :

فمن بين القرائن المفيدة للاطمئنان والوثوق بالخبر او ناقله ما عمل به الأصحاب وعلماء الأمامية وتلقيه من الراوي بالقبول وتعد هذه القرينة من عنايات أكابر

علماء الشيعة ومنهم الشيخ الطوسي وبما ان الشيخ معرفة يولي اهتماما خاصا لمباني الطوسي فقد انتهج ذات المنحى أيضا معتبرا عمل الاصحاب من القرائن الهامة جدا على صحة الخبر ووثاقة الراوي فمما قاله بحق سفيان بن عيينة عده الشيخ وكذا البرقي في أصحاب الامام الصادق (ع) وقال الصدوق سفيان بن عيينة لقي الصادق وروى عنه وبقي الى أيام الرضا (ع) وذكره ابن داود في القسم الأول من كتابه وعده من الممدوحين ومن ثم اعتمده الاصحاب واخذوا بروايته ذكر السيد محسن الأمين عن الشيخ ابي جعفر الطوسي ان الامامية مجمعة على العمل برواية سفيان بن عيينة ومن مثله من الثقات وبالفعل قد أخذ بروايته شيخ المفسرين علي بن ابراهيم القمي وكذا تلميذه ثقة الاسلام الكليني في الكافي الشريف وشيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في التهذيب وهذا الأخذ بروايات الرجل دليل على وثاقته واعتماد الاصحاب له اما انه امامي فلا وقد عرفت كلام ابن النديم : واكثر المحدثين على مذهب الزيدية مثل سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وغيرهما<sup>(٣٩)</sup> .

وقال بشأن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم (عده الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الامام الصادق (ع) ولثقة الإسلام الكليني له روايات في أبواب مختلفة من الكافي الشريف وكذا الشيخ في التهذيب وعمل برواياته الاصحاب)<sup>(٤٠)</sup> .

٩- استعمال الطبقة في مجال التقييم :

فمن الواضح ان النظر الى طبقة الراوي له الأثر البالغ في تقييم السندي من ناحية الاتصال والانقطاع بملاحظة ولادة اوفاة الراوي بل من حيث معاصرته من عدمها وقد سلط الشيخ معرفة الضوء على هذا الملحظ ومن امثلة ذلك ما جاء في تعليقه على رواية مقطوعة السند في شان اية التطهير بدعوى نزولها في نساء النبي يوردها الطبري في تفسيره للآية برواية ابن حميد عن يحيى بن واضح عن الأصبغ بن نباته عن

علقمة بن قيس عن عكرمة مولى ابن عباس معلقا عليها قائلا ( ورواية ابن واضح - وهو من الطبقة التاسعة عن ابن نباتة - وهو من الطبقة الثالثة - مقطوعة باسقاط الوسائط اذن فهي مجهولة الاسناد )<sup>(٤١)</sup> وسوف نكتفي بهذا المثال الضيق المجال والا عند المجال والا عند فالشواهد كثيرة جدا في هذا الملحظ ولعل الكثير من الروايات يمكن اسقاطها عن الاعتبار بملاحظة هذا الامر كما هو معلوم عند ارباب هذا الفن.

#### ١٠- الأخذ بمراسيل التابعين بضميمة العذر بالأرسال :

فقد حدث بعض التابعين واكثروا من رواية المراسيل كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم واخراجهم ولعل اكثر المرسلين منهم الحسن البصري لروايته عن علي (ع) بدون تصريح بأسمه خوفا وتقية يومذاك وكان يكنيه أبا زينب خوفا من بطش الأمويين<sup>(٤٢)</sup>. ويعقب الشيخ معرفة على ذلك قائلا ( وقد اعتمد الائمة مراسيله لانه لا يرسل الا عن ثقة قال : علي بن المديني مراسلات الحسن اذا روى عنه الثقة صحيح . وقال أبو زرعة : كل شيء يقول الحسن قال رسول الله (ص) وجدت له أصلا ثابتا. وقال يونس بن عبيد : سألت الحسن البصري قلت يا أبا سعيد أنك تقول قال رسول الله (ص) وانك لم تدركه؟ قال يا ابن اخي لقد سألتني عن شيء ما سألتني به احد قبلك ولولا منزلتك مني ما اخبرتك اني في زمان كما ترى وكان في عمل الحجاج ، كل شيء سمعته أقول : قال رسول الله (ص) فهو عن علي بن ابي طالب غير أنني في زمان لا أستطيع ان أذكر عليا (ع) )<sup>(٤٣)</sup> ثم يعلق بعد ذلك بالقول (قلت كان اخذه عن علي (ع) بواسطة الثقات من أصحابه وليس مباشرة وبغير واسطة لانه لم يدرك عليا في المدينة بما يمكنه الأخذ عنه لحدائثة سنه حينذاك ولم يلحق عليا بعد ان خرج الامام الى العراق .. وانه كان لا يرسل الا عن ثقة حيث كان

يتخوف من ذكر أسماء شيوخه ولا سيما الامام علي (ع) أو احد أصحابه المقربين<sup>(٤٤)</sup> واعتذر لزيد بن أسلم المتهم بوضع الحديث ( ان هذا الأشكال نظير ما كان يؤخذ على الحسن البصري كثرة ارساله والمحدور نفسه المحدور فتنبه)<sup>(٤٥)</sup> وسنكتفي بهذين المثالين وألا فالأمثلة كثيرة نظرا لضيق نطاق البحث .

#### ١١- الرواية عن الأكابر والعظماء :

فمن القرائن الدالة على اعتبار السند هو اكثار الراوي المجهول من الرواية عن أجلة العلماء وعظماؤها وتوظف هذه القرينة حين يكون الراوي مجهولا وغير معروف فقد يورد الكليني رواية عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبيد او غيره ويعلق الشيخ معرفة هنا بالقول ( ان قول الكليني (او غيره) لا يضر باعتبار السند لان الراوي عنه هو ابن عبيد وهو من كبار الرواة الذين لا يروون الا عن العظماء من أمثال يونس بن عبد الرحمن وعليه فاذا لم يكن المروي عنه هو يونس بن عبد الرحمن فهو شخص بحجمه وقامته)<sup>(٤٦)</sup> وهناك امثلة أخرى أوردها الشيخ معرفة نكتفي بذلك مراعاة لحجم البحث .

#### ١٢- الموقف من مراسيل ابن أبي عمير :

من المسائل المثارة والهامة في البحث الرجالي على صعيد التوثيق العامة المؤثرة في قبول أورد الرواية هو الأخذ من عدمه بمراسيل ابن ابي عمير والعمل بها فمن العلماء من يعد مراسيل ابن أبي عمير كمسانيد في الاعتبار ومنهم من يعد مراسيله كمراسيل غيره بعدم الأخذ بها وسقوطها على درجة الاعتبار<sup>(٤٧)</sup> اما رأي الشيخ معرفة فيذهب الى الاعتدال بين الامرين فيقول ( ان مراسيل ابن ابي عمير كمسانيده الا اذا عورضت بمعارض اقوى منها فعندها يكون التقدم للمعارض

(<sup>٤٨</sup>) والحق ان هذا الراي او الموقف هو الراي الاصبوب الذي يقف حائلا دون تسديد سهام النقد للمسألة هذه الهامة .

### ١٣- اختلاف السند الصحيح للرواية المفتعلة :

من الأمور البديهية عند اهل الصنعة ان الكذابين والوضاعين اذا أرادوا ان يخلتقوا او يفتعلوا رواية يركبون لها سندا صحيحا كي تنطلي على القارى وهذا من اعلى مظاهر الشيطنة والحيلة والخداع وقد تنبه الشيخ معرفة الى هذه القضية مشخصا إياها ومن ذلك ما نسب الى ابي بن كعب انه كان يتصور ان سورة الأحزاب بحجم سورة البقرة او أطول نبذة عن زر بن جيش عن ابي بن كعب قال : كأين تقرأ سورة الأحزاب ؟ او كأين تعدها ؟ قال قلت له ثلاثا وسبعين آية . فقال : قط لقد رأيتها وانها لتعادل سورة البقرة ولقد قرأنا فيها : الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) (<sup>٤٩</sup>).

ويعلق الشيخ معرفة هنا بالقول ( قلت الحديث موضوع على لسان الصحابي الكبير ابي بن كعب اذ لم يعهد من مصحفه الاختلاف مع مصاحف الآخرين لذلك ولا احتمال له أصلا ولعلمهم وضعوا ذلك على لسانه متاخرا تاييدا لما كان يزعمه بشأن آية الرجم ليخرج عن الأنفراد ولا سيما انهم عمدوا الى وضع اسناد يشكله اقطاب الشيعة الأجلاء كيزيد بن ابي زياد الهاشمي نقيب البصرة قال ابن حجر : كان من أئمة الشيعة الكبار وزر بن جيش الكوفي المخضرم وهو من أصحاب علي (ع) ذو مكانة سامية يتقدم الجميع كما قال عاصم عن ابي بن كعب الصحابي الجليل سيد القراء ومن النفر الذين ثبتوا مع علي (ع) يوم السقيفة) (<sup>٥٠</sup>) ونظير هذا المعنى كثير جدا نكتفي بذلك.

١٤- عدم الالتفات الى جرح وتضعيف بعض الرجاليين لدواعي الهوى والعصبية : فقد حاول بعض علماء الرجال من اهل السنة كأبن حجر والذهبي النيل او تضعيف بعض رواة الشيعة البارزين لعلته التشيع لكن هذا التقييم لم يحسب حسابه لدى المحدثين المنصفين المعتدلين من العلماء لم يقيم له أي وزن في سوق الاعتبار ولعل أبا حمزة الشمالي وجابر الجعفي ونظرائهم في طليعة أولئك مع انهم محط تقدير واهتمام من قبل أئمة اهل البيت (ع) جاء ذلك التضعيف بدعوى الغلو بالخصوص ما جاء بحق ابي حمزة الشمالي ومع ذلك يقول معرفة (فأن الكثير من محدثي العامة وعلمائهم لم يأبهوا لقدح الرجالين شأنه واخرجوا له احاديث واحتجوا بحديثه فقد اخرج له ابن كثير والترمذي وابن ماجه والخطيب البغدادي وفي التفسير اخرج له الطبري والثعلبي وغيرهما) (٥١) وقال عنه الفضل بن شاذان سمعت الثقة يقول : سمعت الرضا (ع) يقول : أبو حمزة الشمالي في زمانه كلقمان او كسلمان في زمانه ذلك انه خدم اربعة منا علي بن الحسين السجاد ومحمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق وبرهته من عصر موسى بن جعفر الكاظم (٥٢) وعده من اشهر اشوب من خواص الامام الصادق (ع) وقد وثقه الصدوق النجاشي والطوسي وابن داود والعلامة (٥٣) ومن الإشارة أيضا الى ان هناك قواعد ومباني رجالية وقرائن أخرى اعتمدها الشيخ معرفة مثل قرينة التلمذة على ايدي ابن عباس وقرينة الراوي والمروي عنه لتمييز المجاهيل او المشتركات وعدم الالتفات لتهمة الغلو بحاملي اسرار ال محمد (ص) وغيرها مما لايتسع البحث لذكره مكتفين بالاشارة الى المطالب المتقدمة لاهميتها ودقتها لدى الباحث المتامل في هذا الشأن عسى أن يكون هذا العمل محاولة متواضعة لبناء لبنة في طريق البحث العلمي والاشادة بجهود هذا الشيخ العالم الجليل وصنيعه في هذا الميدان نسأله تعالى الى قبول العمل ونيل رضاه

انه سميع مجيب والحمد لله أولا واخرا وصلى الله على محمد واله الطاهرين وسلم تسليما كثيرا .

خاتمة البحث:

الشيخ محمد هادي معرفة العالم المفسر المحدث الرجالي الجليل من اسرة علمية عريقة ولد في كربلاء المقدسة ودرس على نخبة من العلماء الأجلاء وانتقل الى مدينة النجف الأشرف لمواصلة دراسته وابحائه وكتاباته ورحل الى قم لأكمال مشروعه العلمي في التفسير وعلوم القران ونحوها وقد نال درجة الاجتهاد وحصل على الأجازة بذلك وقد كتب والف وحقق ودقق في مجالات متعددة وتخرج على يديه نخبة من التلامذة الأفاضل الذين واصلوا مشروعه القراني وقد اصدر مجموعة من المؤلفات وكلها تدل على طول باعه في الدراسات القرانية والعقائدية فضلا عن بحوثه المنشورة في المجالات والعميقة المطالب الدقيقة النظر اما فيما يخص بحثه الرجالي فقد تطرق الى مجموعة قواعد وقوانين رجالية وكلها قرائن مفيدة ونافعة لطالبي العلم وسالكي المعرفة في هذا المجال وقد اتصفت بالدقة وبعد النظر والغوص في المطالب بما هو مسطور في غضون هذا البحث .

قائمة الهوامش

- ١) ينظر: معرفة محمد هادي - التمهيد في علوم القران (ج ١) المقدمة بقلمه ، موقع واي باك مشين على الأنترنت .
- ٢) مقدمة التمهيد في علوم القران ١ م .
- ٣) ينظر : مقدمة التمهيد في علوم القران ١ ب .
- ٤) ينظر : موقع واي باك مشين .
- ٥) ينظر : مقدمة التمهيد ١ و .
- ٦) ينظر : موقع واي باك مشين - مقدمة التمهيد في علوم القران ١ ح .
- ٧) كني الملا علي : توضيح المقال في علم الرجال ص ٢٩ .
- ٨) ينظر : السبحاني جعفر : كليات في علم الرجال ص ٢١ وما بعدها

- ٩) ينظر العاملي الحر: وسائل الشيعة ٦١/٢٠ .
- ١٠) الخوئي ابو القاسم- معجم رجال الحديث .
- ١١) ينظر: معرفة محمد هادي: التفسير الأثري الجامع ٢١٩/١ .
- ١٢) معرفة محمد هادي: التفسير الأثري الجامع ٢١٩/١ .
- ١٣) ينظر: العاملي الحر: وسائل الشيعة ٧٥/١٨ . المجلسي محمد باقر: بحر الأنوار ٢١٩/٢ .
- ١٤) الحجرات / ٦
- ١٥) معرفة محمد هادي: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٥٥٦/٢ .
- ١٦) الخاقاني: رجال الخاقاني ص ٤٤ وفيه تعليقه البهبهاني على منهج المقال المطبوع فيه .
- ١٧) معرفة: التفسير والمفسرون ٢٢٩/١ نقلا عن الكليني: الكافي ٤٥١/٥ الحر العاملي: وسائل الشيعة ١٠٠/١٨ .
- ١٨) المرجع نفسه ٢٩٢/١ .
- ١٩) المصدر نفسه ٢٢٤/١ .
- ٢٠) المصدر نفسه ٢٤٥/١ .
- ٢١) المصدر نفسه ٢٣٧/١ .
- ٢٢) المصدر نفسه ٢٤٢/١ .
- ٢٣) المصدر نفسه والصفحة .
- ٢٤) المصدر نفسه ٢٤٩/١ .
- ٢٥) المصدر نفسه ٢٩٤/١ .
- ٢٦) المصدر نفسه ٢٣٧/١ .
- ٢٧) المرجع نفسه ٢٥٢/١ .
- ٢٨) المرجع نفسه ٢٩٩/١ .
- ٢٩) المرجع نفسه ٢٤٢/١ .
- ٣٠) المرجع نفسه ٢٥٢/١ .
- ٣١) المرجع نفسه ٢٤٦/١ .
- ٣٢) المرجع نفسه ٢٨٨/١ .
- ٣٣) المرجع نفسه ١٩٩/١ .
- ٣٤) المرجع نفسه ٣٢٨/١ .
- ٣٥) المرجع نفسه ٢٣٢/١ .
- ٣٦) المرجع نفسه ٢٤٥/١ .
- ٣٧) المرجع نفسه ٣٧١/١ .

- ٣٨) المرجع نفسه والصفحة .  
 ٣٩) المرجع نفسه ٤٠٧/١ .  
 ٤٠) المرجع نفسه ٤١٠/١ .  
 ٤١) المرجع نفسه ٧١٨/٢ .  
 ٤٢) ينظر: أسد حيدر: الأمام الصادق (ع) والمذاهب الأربعة ٢٥٨/٤ .  
 ٤٣) المرجع نفسه ٣٢٠/١ .  
 ٤٤) المرجع نفسه ٣٥٥/١ .  
 ٤٥) المرجع نفسه ٢٨٠/١ .  
 ٤٦) المحسني: بحوث في علم الرجال ص ١٨ .  
 ٤٧) التفسير والمفسرون ٢٣١/١ .  
 ٤٨) احمد بن حنبل: المسند ١٣٢/٥ .  
 ٤٩) معرفة: صيانة القرآن من التحريف ص ١٧٨ .  
 ٥٠) معرفة: التفسير والمفسرون ٢٩٢/١ .  
 ٥١) المرجع نفسه والصفحة .  
 ٥٢) المرجع نفسه والصفحة .

#### المصادر والمراجع المعتمدة

- ١- أحمد بن حنبل: مسند أحمد ، دار الفكر - بيروت (د.ت) .
- ٢- اسد حيدر الأمام الصادق والمذاهب الأربعة - دار الكتب العربي - بيروت ، ط ٢، ١٩٧١ .
- ٣- البروجردي علي: طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال - تح مهدي الرجائي - ط ١ - قم ١٤١٠ هـ .
- ٤- البغدادي عز الدين: فصل المقال في وظيفة علم الرجال ، مكتبة الرسول الأمين - بغداد (د.ت) .
- ٥- الخاقاني علي: رجال الخاقاني تح/ محمد صادق بحر العلوم - ط ٢ - مكتب الاعلام الإسلامي / ١٤٠٤ هـ .

- ٦- الخوئي أبو القاسم : معجم رجال الحديث ، مطبعة الاداب - النجف الاشرف ، ط ١  
١٩٧٥ .
- ٧- السبحاني جعفر : كليات في علم الرجال - مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ط ٨ /  
١٤٢٨ هـ
- ٨- العاملي الحر محمد بن الحسن : وسائل الشيعة ، جامعة طهران - ١٣٤٥ هـ .
- ٩- العاملي معين : السوانح العاملية - مكتب الاعلام الإسلامي - ط ١ - ١٤٢٦ هـ
- ١٠- الغفاري عبد الرسول : صيانة العلوم الإسلامية ودور علماء الرجال فيها - دار  
الهادي - بيروت ، ط ١ - ٢٠٠٤ م .
- ١١- كني الملا علي : توضيح المقال في علم الرجال \_ تح محمد حسن مولوي ، دار  
الحديث ، ط ١ \_ ١٤٢١ هـ .
- ١٢- المجلسي محمد باقر : بحار الانوار - انتشارات فقه - ط ١ - ١٤٢٧ هـ .
- ١٣- المحسني محمد أصف : بحوث في علم الرجال ، طاووس بهجت ، قم ، ط ٤ / ١٤٢١ هـ .
- ١٤- معرفة محمد هادي : التمهيد في علوم القرآن - مطبعة ستارة . قم - ط ١ / ١٤٢٨ هـ .
- التفسير الأثري الجامع - مطبعة ستارة - قم - ط ١ / ١٤٢٩ هـ
- صيانة القرآن من التحريف مطبعة ستارة . قم ، ط ١ / ١٣٤٠ هـ
- التفسير والمفسرون في ثوبة القشيب - الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية - قم -  
ط ١ - ١٤١٨ هـ
- ١٥- موقع أي باك مشين الالكتروني - شبكة الأنترنترنت .
- الملخص:

النجم الأشرف حاضرة العلم وقبلة العلماء وملاذ الفقهاء والمجتهدين وقد انجبت العديد من كبار العلماء ونوابغ المجتهدين على مدى القرون وتخرجت من نواديها العلمية وحلقاتها الدراسية قامات شامخة في العلوم والمعارف والإيمان والتقوى والزهد والسمو والشموخ والانسانية وقد انتحت علماء ومجتهدين مقتدرين في مختلف صنوف العلم والمعرفة . ومن أولئك العلماء الأفاضل والاساتذة الكبار الشيخ محمد هادي معرفة الذي قضى شطرا واسعا من عمره في ربوع تلك البقاع ، وقد قام هذا الشيخ الجليل بجانب الإهتمام الواسع في مجال القرآن والتفسير والمعارف القرآنية وترك لنا قلمه الفياض كوكبة من المؤلفات والمقالات منها كتابه الشهير (التمهيد لعلوم القرآن) و(صيانة القرآن من التحريف) و(التأويل والقرآن عند أهل البيت عليهم السلام) وغيرها الكثير .

ولا تخلو تحقيقاته الانيقة من مباحث وشذرات متناثرة بين ثنايا كتبه الثمينة من مباحث رجالية تعضد مذاقه الرجالي كمجتهد له رؤيته ومسلكه في هذا المجال فضلا عن المطالب الحديثية والمباحث الدراياتية ذات العمق والشمول والبحث العلمي العميق مما هو مسطور في غضون البحث على ما سيأتي بيانه إن شاء الله .

Abstract:

Sheikh Mohammed Hadi knowledge of the world interpreter modern man of Galilee from the ancient scientific family was born in Karbala and studied on the elite of the scholars and moved to the holy city of Najaf to continue his studies and research and

writings and went to Qom to complete his scientific project in the interpretation and the sciences of the Koran and so has earned the degree of diligence and obtained the leave by Al-Wafd wrote and studied and studied in various fields and graduated on the beginnings of an elite group of distinguished students who continued his Qur'anic project. He issued a collection of works, all of which show his length in Qur'anic and doctrinal studies as well as his published research in magazines As for his research men have touched on the men's set of rules and laws are all useful and useful evidence for asylum science and Salecka knowledge in this area has been characterized by With precision and vision and diving in the demands of what is covered in this research.

## التجديد المنهجي في البحث اللغوي عند العلامة محمد تقي الحكيم

أ.م.د. جليلة صالح العلاق / مركز الدراسات الكوفة

أ.م.د. عدوية حياوي الشبلي / كلية العلوم السياسية / جامعة الكوفة

المقدمة :

يعد العلامة محمد تقي الحكيم من أهم مفكري وكتاب الجيل الأول لحركة الوعي الإسلامي العلمي الحديثة في العراق و الوطن العربي ، وكان بحثه اللغوي في صميم الدراسات الدينية ؛ لأن البحث اللغوي عند الأصوليين يتوقف عليه الفهم الصحيح لنصوص الشريعة الدينية واستنباط الحكم الشرعي في الإسلام.

فهو من رواد العلماء الذين نقلوا البحث اللغوي الأصولي الى المجامع العلمية اللغوية العراقية والعربية عبر الندوات والمؤتمرات والاجتماعات العلمية والثقافية ؛ لذا يعد بحثه في اللغة ضمن التجربة الأصولية من مظاهر التجديد في بحث قضايا اللغة .

ولعل من أهم ملامح هذا التجديد ، التوجه الى معالجة عميقة في النص اللغوي تنفذ الى إشكاليات الدلالة والتعبير اللغوي ، وفهم المحتوى الواقعي للنص اللغوي ، ومثل هذه المعالجة لا تقتصر على التخصص في المجالات اللغوية فقط ، وإنما تحتاج الى الجمع المنهجي بين العلوم الأصولية و العلوم اللغوية ، وهذا ما تمكن من فعله العلامة الحكيم وذلك بجمعه بين المنهج الأصولي و المنهج الأكاديمي جمعا موضوعيا دقيقا ، اتضحت معالمه في إثباته لنظريات لغوية ونفيه لنظريات أخرى في قضايا اللغة المعاصرة .

ومن أهم القضايا اللغوية التي ظهرت فيها ملامح التجديد المنهجي عند السيد محمد تقي الحكيم هي :

## المبحث الأول: تعريف اللغة

حل السيد الحكيم تعريف اللغة تحليلا علميا دقيقا ، بعد أن رجح أقرب مفاهيمها الى فن التعريف ، قائلا إن اللغة : (( مجموعة من أصوات ذات هيئات خاصة ، تستخدم بعد وضعها لمعاني معينة وسيلة للتفاهم بين العاملين بها ))<sup>(١)</sup>.  
وبرأيه أن اللغة على حد هذا التعريف تتميز أصواتها عن غيرها من الأصوات التي تطلقها الحيوانات ، وهذا التمييز يقوم على أساس ارتباط الأصوات بالهيئات وما بعدها ، وهو الذي يفصل صوت الإنسان عن صوت الحيوان .  
وعليه فاللغة العربية برأي السيد الحكيم تتميز عن باقي أنواع اللغات بمجموعة من المقومات أوجزها بالآتي :<sup>(٢)</sup>

١- أصواتها.

٢- صيغ مفرداتها .

٣- هيئاتها الاشتقاقية ودلالاتها الخاصة .

٤- هيئاتها التركيبية ودلالاتها الخاصة .

٥- أدوات الربط فيها ودلالاتها الخاصة .

٦- حركاتها الإعرابية ودورها في تشخيص الدلالة .

فالإطار العام للغة العربية يتحدد بهذه المقومات مجتمعة دون مفرداتها ؛ لأن المفردات : (( لا تخضع لضوابط محددة تتضمنها في هذا المجال ، بالإضافة الى أنها لا تقبل الوقوف عند الحصر ، نظرا لكونها وليدة الحاجة الى التعبير عن المعاني ، والمعاني غير قابلة للحصر لتجددها باستمرار ))<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن رأيه في تعريف اللغة منطلق من إدراكه الصفة الاجتماعية للغة، واتفاق اللغويين والأصوليين على أن اللغة ظاهرة اجتماعية قبل كل شيء، وهي بهذا تخضع للتغيير والتطور والتجدد والاستمرار، تبعا للحاجة الى مثل هذا التغيير. ففي حال استيعابنا أن اللغة ظاهرة اجتماعية، نستطيع الوقوف على كثير من سماتها وصفاتها، وتحديد مقوماتها ومميزاتها وكذلك نلاحظ أن بحثه في كل جزء من مقومات اللغة يتوجه نحو علاقته بالدلالة.

وهذا التوجه ذات نزعة تجديدية في تعريف اللغة، وفي الوقت نفسه حافظ على توجه القدماء في تعريف اللغة وربطه بالدلالة وتأدية الغرض (٤).

#### المبحث الثاني: نشأة اللغة

نشأة اللغة من القضايا اللغوية المهمة التي شغلت الأصوليين واللغويين على حد سواء، وقد تباينت نظرة السيد محمد تقي الحكيم الى نشأة اللغة، تبعا لطبيعة البحث الذي بحث فيه هذه المسألة، فبحثها في مبحث الوضع ودعوى المناسبة (٥)، وفي مبحث الاجتهاد (٦)، وفي مبحث التوقيف والاصطلاح (٧)، فذكر في مبحث الوضع اختلاف العلماء في تعيين الواضع، مستندا في ذلك الى آراء الأصوليين في المدرسة الأصولية الحديثة، الى جانب آراء اللغويين القدماء والمحدثين.

فعلى سبيل المثال: ناقش السيد الحكيم منشأ الوضع من قبل الواضع، وماهيته عند الأصوليين القدماء، مثل: الأشعرية والظاهرية القائلين بالتوقيف، وأن الواضع هو الله سبحانه وتعالى، كما ناقش آراء اللغويين القدماء، وأهمها رأي ابن جني في أن اللغة تواضع واصطلاح، لا وحي ولا توقيف، ولم يتطرق الى رأيه في ماهية الواضع. ويبدو أنه لم يطمئن الى رأي ابن جني الذي انتهى إليه واستقر عليه، بأن اللغة تواضع واصطلاح؛ لأن المتعارف عليه بين أوساط اللغويين والأصوليين، أنه لم يستقر على رأي محدد في مسألة التوقيف، نستطيع أن ننتهي إليه فيما وصل إلينا من آثاره.

ويبدو أن السيد الحكيم أدرك هذه الحقيقة كغيره من العلماء الذين بحثوا في آراء ابن جني في نشأة اللغة ، فنقل عنه الرأي الراجح فيما يراه هو ، وليس الرأي القاطع في هذه المسألة .

ثم قارن آراء ابن جني بآراء الأصوليين المحدثين ، فنقل رأي الشيخ محمد حسين النائيني بأن الواضع هو الله عزوجل ، وعلق عليه قائلا : (( وهذا القول لا يأبى فيما أعتقد أن تكون اللغة أو بعضها اصطلاحية بإمكان صدورها عن المصطلحين بتوسط فطرتهم ، وربما نزلت بعض أدلة القائلين بالتوقيف الى هذا المعنى ))<sup>(٨)</sup>.

وبعد مناقشته لآراء الأصوليين و اللغويين في نشأة اللغة ، ينتهي الى جملة من الآراء اللغوية المهمة مثل :

١ . رفضه مسألة الاستدلال بنشأة اللغة على رأي العلماء في تحديد الوضع وماهية الواضع ، سواء أكانت هذه الآراء قائلية بالتوقيف أم بالتواضع والاصطلاح .

٢ . رفضه مسألة الاستدلال بالآية القرآنية : (( وعلم آدم الأسماء كلها ))<sup>(٩)</sup> ، وغيرها من الآيات القرآنية التي استشهد بها العلماء على أن نشأة اللغة توقيف ، ويرى أن إقحام هذه الآيات المباركة في هذا المجال إقحام في غير موضعه ، إذ يقول : (( والواقع أن نوع الأدلة التي ساقها القائلون بالتوقيف ليست مسوقة لبيان هذه الجهة ، فلا يصلح الاستدلال ، ومن شرائط ما يصلح للاستدلال من الأدلة أن يكون في صدد بيان ما سيق له ، والآيات في صدد التعرض لنشأة اللغات و توقيفيتها ، فإقحامها في مجال الاستدلال إقحام في غير موضعه ))<sup>(١٠)</sup>.

ويتفق السيد الحكيم مع الأستاذ أحمد حسن الزيات في أن قوله تعالى : (( وعلم آدم الأسماء كلها )) حجة لا تنهض بدعوى القدماء ، أن الواضع الأول للغة العربية هو الله

سبحانه وتعالى إلا اذا أثبت أن الأسماء التي علمها الله آدم كانت عربية وهذا ما لا يقوم عليه دليل علمي ثابت (١١).

وربط السيد الحكيم بين موقفه في نشأة اللغة ورأيه في ماهية الواضع وكيفية الوضع ، ولما كان رأيه في نشأة اللغة متأرجحا بين الوضع و الاصطلاح ، كان له أيضا رأيان في منشأ الوضع وماهية الواضع ، نفي اللاحق منهما السابق استنادا الى آرائه في نشأة اللغة ، فالرأي الأول الذي قال به عندما خلص بنتائج في بحث الوضع ، هو أن نشأة اللغة اصطلاحية ، فقال: ((و الواقع العلمي المبني على الاستقرار لا ينهض بغير دعاوى الاصطلاح ، وليس لدينا من الأدلة التي عرضوها ما يوقف الأخذ بها على الإطلاق)) (١٢).

وبناء على رأيه بأنه اللغة اصطلاحية ، جعل الواضع يخضع لظاهرة اجتماعية واستشهد على ذلك برأي السيد أبو القاسم الخوئي ((قدس)) ، و الشيخ حسين الحلي الذين أيدوا أن الفكرة في الوضع وليدة الحاجة بين طبقات البشر ، وأن الواضع هو المجتمع ، والذي يقف عند بحث الوضع يطمئن الى أن رأي السيد الحكيم في قضية نشأة اللغة رأي محسوم لامجال للنقاش فيه ، فهو يطمئن تماما الى فكرة أن اللغة اصطلاحية بعرضه الأدلة و الأسباب التي تسند هذا الرأي ولكنه عاد في بحث آخر وهو بحث الاجتهاد فاستدرك على موقفه هذا ذاهبا الى أن اللغة توقيفية فقال : ((وقد سبق لي أن بحثت في موضوع الوضع جل ما قيل في هذا الشأن ، وانتهيت الى القول بكونها اصطلاحية لأسباب عرضتها هناك ، والذي يبدو لي الآن هو الاستدراك على ما سبق أن اخترته من القول باصطلاحيتها مطلقا ، وإن اختلفت الزاوية التي ينظر منها الى هذا الموضوع ، وهذا الاستدراك يقوم على التفريق بين مقومات اللغة ومفرداتها ،

بدعوى أن المقومات من الأصوات والصيغ والهيئات وأدوات الربط والحركات ، كلها توقيفيه لا تقبل الاصطلاح الجديد بخلاف المفردات)) (١٣).

ويرى بعض المحدثين (١٤)؛ أن رأيه هذا كان في وقته رأياً ((ثوريا في مجال التعبير وتحديد العلائق المجازية ، ورد دعوى أن تلك العلائق المنصوص عليها من قبل العرب)) (١٥).

نخلص من هذا كله ان السيد الحكيم لم يكن له موقفا محددًا في نشأة اللغة ، وقد أدرك تماما بعد بحوثه فيها أن البحث في هذه المسألة بحث عقيم ولا يمكن التوصل فيه الى رأي ثابت ، فنراه يقول بالتوقيف كنتيجة انتهى اليها هو وغيره من الأصوليين ، بدعوى أن العلم فيها من العلوم التي يختص بها العلم الإلهي ، أو بمنطق آخر كما يراه اللغويون من الغيبيات ، ولكنه اختلف عن غيره من الأصوليين الذين لم يتأثروا بأرائهم في نشأة اللغة في تحديد الوضع وماهية الواضع (١٦) ، فنراه يربط بين آرائه في نشأة اللغة وبحث مسالة الوضع (١٧) وفي الوقت الذي يتفق فيه مع الأصوليين في تقسيمات الوضع يتابع تقسيماتهم ومفاهيمها مع شيء من التفصيل فيها (١٨).

#### المبحث الثالث : الوضع اللغوي

تميزت مباحث الوضع اللغوي عند السيد الحكيم بالجمع بين المنهجين الأصولي و اللغوي في أن معا ، والخروج بنتيجة متوافقة بين المنهجين ، فهو يعرض آراء الأصوليين و اللغويين القدماء و المحدثين و يناقشها جميعا ، ثم يثبت رأيه الخاص بعد مناقشتها وتحليلها ، اذ كان يدرج مباحثه اللغوية تحت عناوين ومصطلحات أصولية ، ولاسيما المباحث المتعلقة بالوضع اللغوي (١٩).

لذا يتدرج بحثه في الوضع اللغوي من العنوان أو المصطلح الذي يقابل المناسبة أو العلاقة بين اللفظ والمعنى عند اللغويين (٢٠)، ثم البحث في أصل الوضع وهو اسم جامع لأصل الحرف أو أصل الكلمة أو أصل الجملة (٢١).

ثم يتناول مفهوم الوضع نقلاً عن أحد أعلام المدرسة الأصولية الحديثة في النجف الأشرف، وهو الشيخ محمد كاظم الخراسان الذي يذهب إلى أن الوضع: ((اختصاص للفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما)) (٢٢).

ويبدو أن اختيار السيد الحكيم لهذا المفهوم كان مقصوداً إذ أنه يقترب إلى حد كبير من تعريف اللغويين المحدثين للوضع، فقد ذهب الأستاذ أمين الخولي إلى أن مفهوم الوضع عند اللغويين: وضع يجعل لفظ كذا بإزاء معنى كذا (٢٣).

وهذا الأمر – أي التقارب بين المنهجين الأصولي واللغوي في بحث الوضع اللغوي – حدا ببعض المحدثين أن يدعوا إلى تتبع البحث الأصولي في الوضع اللغوي؛ لأنه أجدى من البحث اللغوي في هذا الموضوع (٢٤).

لذا ذهب الأستاذ أحمد أمين إلى تعريف الوضع ((بأنه: علم يبحث عن أحوال اللفظ العربي من حيث ما يعرف به شخصية الوضع، ونوعه، وخصوصه، وعمومه، إلى غير ذلك)) (٢٥).

كما ذهب الدكتور إبراهيم أنيس إلى أن الوضع يمثل الارتجال، وهو في رأيه: ((الاختراع كأن ينطق المتكلم بكلمة جديدة في صورتها فلا تمت لمواد اللغة بصلته أو لا تناظر صيغة من صيغها)) (٢٦).

أما المفهوم الوضع عند الأصوليين فهو اختصاص اللفظ بالمعنى (٢٧)، وهذا مفهوم هو موضع خلاف في رأي السيد الحكيم؛ لأنه يرى أن كلمة الاختصاص تشمل الترابط الذاتي بين الألفاظ والمعاني، وهو يرى خلاف ذلك إذ يقول: ((وفي كلمة

الاختصاص وهي مقولة الانفعال مايشمل الترابط الذاتي بين الألفاظ والمعاني أحد مواضع الخلاف ، وإن كان في لفظة الوضع ((٢٨) ، فقد تدرج منه في الدرس الأصولي و اللغوي فأحاط بجملته مباحثه المتشعبة في الدرس الأصولي و اللغوي .

وفي منشأ الوضع ذكر السيد الحكيم الخلاف بين اللغويين والأصوليين في منشأ الوضع فقال : (( أما منشأ هذا الاختصاص فقد اختلفت كلماتهم فيه فقليل أنه الجعل و الاعتبار من قبل معتبر معين ، و قيل أن الترابط الذاتي هو المنشأ فيه )) (٢٩) . و العبارات التي تخص الوضع و علاقاته في رأيه هي : الاختصاص بين اللفظ والمعنى ، و الصلة بين اللفظ والمعنى ، و العلاقة بين اللفظ والمعنى .

و بعد عرضه لآراء اللغويين في منشأ الوضع أدرك أنهم لم يتمكنوا من تحديد هوية الواضع الأول للغة ، فذكر الآراء التي تؤيد وجود علاقة طبيعية ذاتية بين اللفظ و المعنى ، وأشار الى أن هذه العلاقة هي منشأ الوضع اللغوي (٣٠) .

ومن هنا فهو يرى أن مباحث الوضع اللغوي تقوم بوظائف عديدة في اللغة ، منها تحديد علاقة اللفظ بالمعنى و ما يترتب عليها من تحديد للدوال اللفظية و بيان مداليلها ، و منشأ هذه العلاقة ، و من هو الواضع لها ، و كيفية الوضع .

و من خلال عرضه لاختلاف الآراء في العلاقة بين اللفظ و المعنى يصل الى نتيجة مفادها : أن العلاقة قائمة في أي حال من الأحوال سواء أكانت ذاتية أم عرفية ، فهي قائمة وهذا هو الأصل عنده (٣١) ، إذ يقول : (( و خلاصة الأقوال في مسالة الوضع : أن الوضع لا بد منه سواء قلنا بالمناسبة الذاتية أم لم نقل ، وهو موضع اتفاق العلماء )) (٣٢) .

كما اتفق السيد الحكيم مع اللغويين في تحديد ماهية أو شخصية الواضع (٣٣) ، و كان رأيهم في ذلك يتفق مع رأي الأصوليين الذين أكدوا على أن المنطق الطبيعي لنمو اللغة يدعو الى أن تبدأ بالألفاظ مبسطة ، أو محدودة تتناسب مع الحاجات البدائية المحدودة ثم تتطور بتطور هذه الحاجات .

فكان مرور الوضع اللغوي بمراحل حضارية متعددة سببا لدراسة السيد الحكيم أقسام الوضع اللغوي بين اللغويين و الأصوليين ، فقد قسمه اللغويون (٣٤) الى : شخصي ، ونوعي ، أو تحقيقي ، وتأويلي . وقسمة الأصوليون الى : تعيني ، وتعيني (٣٥) . ومن هذه التقسيمات خرج السيد الحكيم بالأقسام الآتية : (٣٦)

١. الوضع العام والموضوع له العام .

٢. الوضع العام والموضوع له الخاص .

٣. الوضع الخاص والموضوع له العام .

٤. الوضع الخاص والموضوع له الخاص .

ثم قسمه على أساس ملاحظة اللفظ لا المعنى الى : شخصي ، ونوعي ، وعرف كلا منهما ، وناقش الآراء التي وردت فيهما ، وهي في أغلبها ترجع الى الأصوليين لا اللغويين ؛ لأن الأصوليين - على رأي السيد الحكيم - كانوا أبعد وأعمق رأيا من غيرهم في مناقشة قضايا الوضع . فعرفوا الشخصي بأنه : ((وضع اللفظ بهيئته ومادته لمعنى)) (٣٧) ، وعرفوا النوعي بأنه : (( وضع أحد جزئي اللفظ وهما الهيئته أو المادة لمعنى)) (٣٨) .

وليس ثمّة تقصير لتعريف اللغويين لهذين القسمين من الوضع إزاء تعريف الأصوليين لهما ، وإنما كان تعريف اللغويين لهما أقل تفصيلا و أوضح دلالة عن طريق الاختصار وبساطة المعنى و سهولة اللفظ (٣٩) .

ولأن الأصوليين بحثوا هذه التقسيمات بشيء من التفصيل و المبالغة و التعمق في المناقشة ، فاغرقوا البحث بتقسيمات فرعية الى جانب التقسيمات الرئيسية ، فهم أقرب الى المنهج الفلسفي الذي يرهق البحث اللغوي في التشعب و التفرع و النقاش ، فقد قسموا الوضع النوعي الى أقسام مثل :

١. وضع الهيئات في المفرد .

٢. وضع الهيئات في التركيب .

ومثلوا للقسم الأول بوضع الهيئات في المشتقات ، و القسم الثاني وضع الهيئات في التركيب بين المبتدأ والخبر ؛ لحمل شيء على شيء ، ووضع تقديم ماحقه التأخير في إفادة الاختصاص ، وهكذا(٤٠).

ولم يكتفي الأصوليون بهذه التعريفات و التقسيمات ، وإنما ذهبوا الى وضع آخر أطلقوا عليه وضع المركبات أو الجعل ، وراء وضع الهيئات وقد نفاه كل من الرازي ، وابن الحاجب ، فيما نقله عنهما السيوطي (٤١).

ثم انتقل الى تقسيمات الوضع عند الأصوليين المحدثين و انتهى الى رأيه القائل : (( أن الوضع هو إيجاد العلاقة بين اللفظ و المعنى ويستدعي في أقسامه كلها أن يلحظ الواضع ما يريد أن يضع له لامتناع الوضع المجهول ؛ لذا ينصب لحاظه تارة على المعنى نفسه وأخرى على وجه من وجوه المعنى ولو على نحو الإجمال ، و المعنى الملحوظ في كل الحالات ، إما أن يكون عاما أو خاصا ))(٤٢).

ومع أنه كان يميل الى البحث الأصولي في هذا الموضوع ؛ لأنه أكثر تفصيلا و تشعبا ، إلا أن ذلك لم يمنعه من اعتماد منهج اللغويين في إيضاح هذه التقسيمات ، وهو منهج اعتمده في مباحثه اللغوية كلها .

وفي بحثه لمهية الوضع في مباحث المشترك اللفظي يقول (٤٣) : أن استعمال المشترك في أكثر من معنى موضع خلاف بين الأصوليين ، فذكر بعض الرأى في تحديد ماهية الوضع ، وهي : (٤٤)

١. رأي الأملي : وهو اعتباره من قبيل الربط الخاص (٤٥) .

٢. رأي الأملي أيضا : وهو اعتباره من قبيل الإيجاد (٤٦).

٣. رأي محمد كاظم الخراساني : وهو اعتباره من قبيل العلاقة (٤٧).

٤. رأي السيد أبو القاسم الخوئي : وهو اعتباره من قبيل التعهد و الالتزام (٤٨).

ويرى السيد الحكيم في القولين الأول والثاني أنهما يمنعان وقوع المشترك اللفظي من جانب ماهية الوضع بين اللفظ والمعنى ، فينبغي الاشتراك على أساس أن الألفاظ صور حسية للمعاني وهي صور ذهنية ، وهو رأي منطري البلاغة أمثال الشيخ عبد القاهر الجرجاني (٤٩)، فيستدعي ذلك : (( أن يكون اللفظ عند الاستعمال في الموضوع له ملحوظا فانيا في المعنى وآلة له )) (٥٠) .

وهذا النوع من الاستعمال يقتضي تصور كل واحد من المعاني على نحو الاستقلال فيلزم اجتماع لحظات متعددة مستقلة في أفق النفس واجتماع اللحظات المتعددة في آن واحد مستحيل (٥١) .

و الرأي الذي يذهب الى العلامية أو التعهد يمكن أن يجعل الشيء علامة على عدة أشياء في آن واحد ؛ لأن اللفظ لا يزيد على كونه إمارة على المعنى عند الاستعمال في مبنى من يقول بالتعهد أو العلامية ، ويرى السيد الحكيم أن شبهة كون اللفظ علامة على المعنى ، إما لوضعه على هذا النحو ؛ أو لأن التعهد ينتجه عند الاستعمال لا يدفع محذور تعدد اللحاظ على الملحوظ الواحد ؛ لأن جعل الشيء علامة على شيء يستدعي لحاظ كل منهما بالوجدان عند الاستعمال ، ولازمة اجتماع اللحظات المتعددة على الملحوظ الواحد - أعني اللفظ - في آن واحد ، وهذا ما اعترف الجميع باستعماله (٥٢) . ويقول أيضا : (( ومع التنزل عن القول بالامتناع والأخذ بوجهة نظر من يذهب الى العلامية أو التعهد و الالتزام في تعريف الوضع فإن الذي يقتضيه ظاهر الاستعمال هو الوحدة لا التعدد )) (٥٣) .

ويبدو أن السيد الحكيم لم يكن مطمئناً لآراء الأصوليين واللغويين - على حد سواء - في تحديد ماهية الواضع ؛ لذا يطيل النقاش في آرائهم ويشير الى عدم تقييد الوضع بماهية محددة ؛ لأن الاستعمال المتعدد ، ولاسيما في المشترك اللفظي هو الذي يفرض ماهية معينة للفظ او النص عموماً (٥٤)، ولاسيما أن الاستعمال في اللفظ يكون متأخر رتبة عن أصل الوضع (٥٥).

#### المبحث الرابع : الاجتهاد اللغوي

يذهب السيد الحكيم إلى أن الاجتهاد اللغوي هو أقرب إلى البحث الفقهي منه إلى البحث الأصولي أو اللغوي ، فيقف عند أهم قضايا الاجتهاد اللغوي التي أثارها الدراسات الإسلامية واللغوية قديماً وحديثاً ، فيبدأ بمصطلح الاجتهاد إذ يقول : (( إن لهم فيه اصطلاحين مختلفين أحدهما أهم من الآخر )) (٥٦). وهو يعني بذلك علماء الفقه الإسلامي القدماء ، فيعرض تعاريفهم الاصطلاحية للاجتهاد بالتفصيل ، ثم ينتقل الى الخطوط العامة لتعريف الاجتهاد عند الأصوليين ، ولما كان الاجتهاد في اللغة برأيه موضوعاً شاسعاً متشابك الأطراف ومتلاحم الحلقات ، وجه بحثه فيه إلى ما يتعلق بتجديد هذه الأطراف وابطحها بعيداً عن مصطلحات الأصوليين الفلسفية ، متوخياً في ذلك الإيجاز والإيضاح في أن معا ، فبدأ بمقدمة عن تعريف اللغة ومقوماتها ونشأتها بين التوقيف والاصطلاح ، منطلقاً من هذه التمهيديات الى تعريف الاجتهاد في اللغة والأصول المتعددة للكشف عنه ، فقال : (( الاجتهاد في اللغة يعني بذل الوسع للتعرف على مقومات اللغة وقواعدها العامة ، ودلالات ألفاظها وذلك من خلال استنباطها من الأصول الكاشفة عنها )) (٥٧).

وحدد الأصول التي اعتمدها العلماء قديماً وحديثاً في الكشف عن الاجتهاد اللغوي ، وهي برأيه أربعة أصول :

وحدد الأصول التي اعتمدها العلماء قديما وحديثا في الكشف عن الاجتهاد اللغوي ، وهي برأيه أربعة أصول :

### ١- النصوص: (٥٨)

وهي برأيه أول الأصول الصالحة للكشف عن الاجتهاد ، فهي ما يؤثر عن كلام العرب ، والمأثور من كلامهم في رأي اللغويين يمثل مرحلة نقاء اللغة العربية ؛ لذا عمد علماء العربية الى تقييد مرحلة الاجتهاد بحدود زمانية ومكانية تمثلت بعصر الاجتهاد الذي ينتهي بانتهاء القرن الثاني الهجري لسكان البوادي والصحراء ؛ لأن هذه الحدود الزمانية والمكانية برأي اللغويين حافظت على أصول اللغة العربية من المختلف أو الدخيل .

ويشير الى أن العلماء اعتمدوا أسسا منهجية في الأخذ بهذه النصوص ، ومنها النقل بالتواتر ، أو مطابقة شروط الحجية في النقل غير المتواتر ، كنقل الثقة وغيرهم ، كما أن النص الذي يمكن أن تتوج به اللغة العربية هو كلام الله عز وجل ، وهو أعظم نص عرفته العربية في تاريخها ، فيدخل في ضمن النصوص الصالحة للكشف عن أصول اللغة .

### ٢- الإجماع: (٥٩)

وهو برأيه اتفاق بين علماء اللغة الثقة المعترف لهم بالخبرة والأمانة والإخلاص لرسالة العلم ، على قاعدة ما دون التصريح بالمصدر الذي استنبطت منه هذه القاعدة .

### ٣- القياس: (٦٠)

ويطلقه السيد الحكيم على معنيين : أحدهما : القاعدة ، وثانيهما : العلمية القياسية ، وقد استنبط هذين المعنيين من العبارات التي وردت في كتب القدماء حول هذا المعنى ، مثال ذلك : (( إن الاشتقاق الفلاني جار على وفق القياس ، والمسألة

الفلائية جارية على خلاف القياس))<sup>(٦١)</sup>، فهو كما يرى القاعدة، وعلية فالقياس ليس مصدرا للاستنباط، وإنما يقع الاستنباط في المعنى الثاني للقياس، وهو العملية القياسية. ويقصد بها: تسوية حكم الأصل للفرد لعلته مشتركة بينهما، وحدد لهذه العملية أربعة أركان هي: (٦٢)

الأصل: المقيس عليه.

الفرع: المقيس.

الحكم: الاعتبار الوارد على الأصل والذي يراد اثبات نظيره للفرع.

العلته: الجهة المشتركة بينهما والتي أنيط بها حكم الأصل.

وعليه فالقياس على هذا المعنى هو الذي يصلح أن يكون أصلا من أصول الاستنباط في اللغة<sup>(٦٣)</sup>، وعلى هذا الأصل ينطبق كلام ابن جني: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"<sup>(٦٤)</sup>. نخلص مما تقدم إلى أن ملامح التجديد المنهجي في بحثه للاجتهاد تكمن في عنايته بالتفصيل والتوضيح الذي لا يرهق البحث ويغرقه بالتفصيل الممل، ورده للإبهام والخلط الذي وقعت فيه بعض البحوث اللغوية أو الأصولية قديما وحديثا، فإن لم يقع فيها إبهام وغموض، فقد وقع فيها خلط وتداخل وعموم وشمول يحتاج إلى منهجية تأخذ على عاتقها مهمة التوضيح، وتخصيص المصطلحات بمعانيها الدقيقة، كما تقدم في تفريقه بين القاعدة، والعملية القياسية في النصوص اللغوية التي ترد تحت اسم القياس عند الأصوليين. وفي رأينا أنه كان موقفا في تحدي ملامح منهجية جديدة في الجمع بين التفصيل والاتساع في البحث الأصولي، وبين الإيضاح والإيجاز في البحث اللغوي جمعا موقفا.

٤ الاستصحاب :

وهو أصل من أصول الاجتهاد اللغوي يقصد به : الحكم باستمرار ما علم وجوده من قواعد اللغة ومداليلها<sup>(٦٥)</sup>، بمعنى إبقاء القواعد والدلالات في اللغة إلى يومنا هذا .  
والاستصحاب في رأي السيد الحكيم ليس في الأصول العامة التي يلجأ إليها اللغويون ؛ لاستنباط قواعدهم اللغوية وإن كان له دور في الكشف عن مراد المتكلمين ، فهو تقليد اعتمده المتقدمون من النحاة واللغويين قائم على محاكاة وتقليد الأصوليون وأهل الفقه في أصول الاجتهاد ، فما أوقعهم بقصر مثل هذه الأصول على القواعد اللغوية<sup>(٦٦)</sup>.

ولعل أهم آرائه التجديدية في الاجتهاد هو رده على من يقول : أن علوم اللغة العربية قد استوفى البحث فيها ولم يعد فيها مجالاً للاجتهاد ، فهو يرى أن هذا القول لا يطابق الواقع اللغوي إطلاقاً ، ويؤكد على أن الاجتهاد الجماعي الذي تعمد إليه المجمع العلمية واللغوية ؛ ليحقق الغرض من الاجتهاد اللغوي ، وهو المحافظة على سلامة اللغة العربية وأصالتها ومنع تسرب الفوضى إليها ، فدعا إلى فتح باب الاجتهاد وعدم غلقها أمام الجميع ؛ لأن في هذه المجمع اللغوية من عرف بأمانته وإخلاصه للعربية ورسالته العلمية<sup>(٦٧)</sup>.

الخاتمة

يتميز منهج البحث في قضايا اللغة العربية عند العلامة محمد تقي الحكيم بالجدل ، والمناقشة ، والتجديد في النظرية اللغوية ، وذلك بتقريبها إلى الواقع اللغوي ، ورفض الواقع اللغوي ، ورفض القواعد التي تغرق مباحث اللغة العربية بالتفصيل والاتساع والتشعب ؛ لأن اعتمادها مجرد تقليد لما جاء في المباحث اللغوية عند الأصوليين واللغويين القدماء ، فلا تغني العربية بشيء جديد ، وإنما تدخلها في

متاهات وفروع تؤدي الى خلق فجوة بين العربية وأبنائها والنفور منها ومن البحث والتجديد فيها .

كما اتضحت ملامح التجديد في مباحثه اللغوية بسعة أفق الحوار والمناقشة والمقارنة والموازنة بشيء من الوضوح والإيجاز لا بشيء من التفصيل الذي يرهق البحث اللغوي ويبعده عن أهدافه أحيانا ، كما نجد عند بعض الأصوليين . وعلى الرغم من أن مباحثه اللغوية كانت في صميم الدراسات الدينية لفهم نصوص الشريعة واستنباط الحكم الشرعي ؛ كونه من الأصوليين المحدثين ومن المراجع في الحوزة الدينية في النجف الأشرف ، إلا أنه توجه إلى تنشيط البحث اللغوي أكاديميا ، مستندا بذلك إلى تجريته الأصولية ، فكان موقفا بجمعه بين النظريات اللغوية من مباحث الأصوليين واللغويين قداماء ومحدثين ؛ لتقديم نظريات ومباحث لغوية ذات ملامح منهجية جديدة .

الهوامش

- ١ ( ) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : بيروت ٢٠٠٢م : ١٢٤ .
- ٢ ( ) المصدر نفسه : ١٢٤ .
- ٣ ( ) المصدر نفسه : ١٢٥ .
- ٤ ( ) ينظر: ابن جني : الخصائص: تحقيق محمد علي النجار : دار الكتب المصرية ، مصر ١٩٧١م : ٢٢١ .
- ٥ ( ) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ٢٣ .
- ٦ ( ) المصدر نفسه : ١٢٥ .
- ٧ ( ) المصدر نفسه : ١٢٥ .
- ٨ ( ) المصدر نفسه : ٢٥ .
- ٩ ( ) سورة البقرة :
- ١٠ ( ) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ٢٥ .
- ١١ ( ) أحمد حسن الزيات : الوضع اللغوي وهل للمحدثين حق فيه ؟ : (بحث) مجلة الرسالة: عدد ١٦٢ ١٩٥٠م : ١١٢-١١٣ .

- (١٢) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين : ٢٥.
- (١٣) المصدر نفسه : ١٢٥.
- (١٤) مسلم الجابري : الاجتهاد منهجا و اصولا في البحث الأصولي و اللغوي عند العلامة محمد تقي الحكيم (بحث) : ط ١ : لندن ٢٠٠٣ م : ٢٢٥.
- (١٥) المصدر نفسه : ٢٢٥
- (١٦) طاهر سليمان حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين : الدار الجامعية للطباعة و النشر و التوزيع : الإسكندرية : ١٨١-١٨٢.
- (١٧) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ١٢٥-١٢٦.
- (١٨) محمد باقر الصدر : دروس في علم الأصول ، دار الكتاب البناني ، بيروت ١٩٨٥ م : ٧٩-٨٠.
- (١٩) محمد مهدي الأصفى : المنهج العلمي لكتاب الأصول العامة للفقهاء المقارن لسيد محمد تقي الحكيم ، لندن ، ٢٠٠٣ م : ١٢٩.
- (٢٠) طاهر سليمان حموده : دراسة المعنى عند الأصوليين : ١٧٤.
- (٢١) تمام حسان : الأصول (دراسة استمولوجيه للفكر اللغوي عند العرب ) الهيئة المصرية للكتاب ، مصر-العراق ، ١٩٨٨ م : ١١٥.
- (٢٢) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ٢٠.
- (٢٣) أحمد أمين : مشكلاتنا ، حياتنا اللغوية ( بحث) مجلة مجمع اللغة العربية ، . الدورة ١٩٤٩ ، ١٦ م : ٢٦.
- (٢٤) المصدر نفسه : ٢٩.
- (٢٥) المصدر نفسه : ٢٩.
- (٢٦) إبراهيم أنيس : الارتجال في أفاظ اللغة (بحث) مجله مجمع اللغة العربية : الدورة ١٦ ، ١٩٤٩ م : ٢٠٦.
- (٢٧) محمد تقي الحكيم : الأصول العامة في الفقه المقارن ، لندن ، ١٩٩٨ م : ٢٦٦ ، من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ٢١ .
- (٢٨) محمد تقي الحكيم من تجارب الأصوليين : ٢١ . وينظر رأي الأستاذ أحمد حسن الزيات : الوضع اللغوي وهل المحدثين حق فيه ؟ : ١١٢ .
- (٢٩) محمد تقي الحكيم من تجارب الأصوليين : ٢١ .
- (٣٠) المصدر نفسه : ٢٣-٢٥ ، وينظر : السيوطي (ت ٩١١ هـ) المزهري في علوم اللغة وأنواعها : تحقيق أحمد جاد المولى ، علي محمد ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب القاهرة : ١-٤٧.
- (٣١) محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية : ٢٢-٢٣
- (٣٢) المصدر نفسه : ٢٤

- (٣٣) المصدر نفسه: ٢٣-٢٤، أحمد أمين: مشكلاتنا، حياتنا اللغوية، ٢٨، أحمد حسن الزيات: ١١٢، إبراهيم أنيس: الارتجال في ألفاظ اللغة: ٢١٢-٢١٤.
- (٣٤) أحمد أمين: مشكلاتنا، حياتنا اللغوية، ٢٩.
- (٣٥) محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول: ٧٩.
- (٣٦) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ٣٠.
- (٣٧) المصدر نفسه: ٣٣.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٣٤.
- (٣٩) ينظر: أحمد أمين: مشكلاتنا، حياتنا اللغوية، ٣٩-٤٠. أحمد حسن الزيات: الوضع اللغوي: ١١٢-١١٣. محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين: ٣٦.
- (٤٠) السيوطي: المزهرة: ٤٠١.
- (٤١) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين: ٣٠.
- (٤٢) المصدر نفسه: ٣٠-٤١. السيد محسن الحكيم: حقائق الأصول: مطبعة النجف الأشرف: ٤٢١.
- (٤٣) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ١٠٥.
- (٤٤) المصدر نفسه: ١٠٥-١٠٦.
- (٤٥) المصدر نفسه: ١٠٨، الأملي: بدايع الأفكار: ٢٩، نقلا عن محمد تقي الحكيم: في كتابه من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ١٠٨.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٢٩.
- (٤٧) المصدر نفسه: ١٠٩.
- (٤٨) المصدر نفسه: ١٠٩.
- (٤٩) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز: تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: ٢٥٤ وما بعدها، محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين: ١٠٩.
- (٥٠) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ١٠٩.
- (٥١) المصدر نفسه: ١٠٩.
- (٥٢) المصدر نفسه: ١١٠.
- (٥٣) المصدر نفسه: ١١١-١١٤.
- (٥٤) المصدر نفسه: ١١١.
- (٥٥) المصدر نفسه: ٢٩.
- (٥٦) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة في الفقه المقارن: ٥٦١.
- (٥٧) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ١٢٦.

- ٥٨) المصدر نفسه: ١٢٧، محمد أركون من الاجتهاد الى نقد العقل: ٦٨.
- ٥٩) المصدر نفسه: ١٢٨.
- ٦٠) المصدر نفسه: ١٢٨.
- ٦١) المصدر نفسه: ١٢٨.
- ٦٢) المصدر نفسه: ١٢٨.
- ٦٣) المصدر نفسه: ١٢٨-١٢٩.
- ٦٤) ابن جني: الخصائص: ٢٥٧/١.
- ٦٥) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ١٢٠، مصطفى جمال الدين: رأي في أصول النحو وتأثيره وبأصول الفقه (بحث) مجلة كلية الفقه، عدد (١)، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٩م: ٢٦-٢٧.
- ٦٦) أحمد حسن الزيات: الوضع اللغوي: ١١١.
- ٦٧) محمد تقي الحكيم: من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية: ١٢٠-١٢١، وينظر ايضا: عدويه حياوي الشبلي: المصطلح اللغوي و المصطلح القرآني دراسة مقارنة في المفهوم و الأسس (بحث) مجلة دراسات نجفية، عدد ٤، ٢٠٠٥م: ٢-٧.

### المصادر والمراجع

- ١- الأصفي (محمد مهدي الأصفي): المنهج العلمي لكتاب الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم، ط. لندن، ٢٠٠٣م.
- ٢- الأراكي (محسن الأراكي): طبعة البحث اللغوي الأصولي في فكر السيد محمد تقي الحكيم، ط. لندن ٢٠٠٣م.
- ٣- ابن جني: الخصائص: تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، مصر، ١٩٧١م.
- ٤- تمام حسان: الأصول (دراسة أستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر-العراق، ١٩٨٨م.
- ٥- الجرجاني (عبد القاهر الجرجاني ت ٤٧١هـ): دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤م.

- ٦- السيوطي (٩١١هـ) : المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق : أحمد جاد المولى ، علي محمد ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب ، مصر ، القاهرة .
- ٧- طاهر سليمان حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين : الدار الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع ، الاسكندرية .
- ٨- السيد محسن الحكيم (قدس) : حقائق الأصول ، مطبعة النجف الأشرف .
- ٩- محمد تقي الحكيم : من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - بيروت ٢٠٠٢م .
- ١٠- محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- ١١- السيد محمد باقر الصدر (قدس) : دروس في علم الأصول ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٥م .
- ١٢- محمد أركون : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، دار الساقى للطباعة والنشر ، لندن ، ١٩٩١ .
- ١٣- مسلم الجابري : الاجتهاد منهجا وأصولا في البحث الأصولي واللغوي عند العلامة محمد تقي الحكيم (بحث) منشور في كتاب : السيد محمد تقي الحكيم وحرركته الإصلاحية في النجف الأشرف ، معهد الدراسات العربية والإسلامية ، لندن ، ط ١ ، ٢٠٠٣م .
- البحوث والدوريات
- ١- إبراهيم أنيس : الارتجال في ألفاظ اللغة (بحث) ، مجلة مجمع اللغة العربية ، الدورة ١٦ ، ١٩٤٩م .

- ٢- أحمد أمين: مشكلاتنا، حياتنا اللغوية، (بحث)، مجلة مجمع اللغة العربية،  
الدورة ١٦، ١٩٤٩م.
- ٣- أحمد حسن الزيات: الوضع اللغوي وهل للمحدثين حق فيه؟ (بحث) مجلة  
الرسالة، عدد ٨٦٢، ١٩٥٠م.
- ٤- عدوية حياوي الشبلي: المصطلح اللغوي والمصطلح القرآني دراسة مقارنة في  
المفهوم والأسس (بحث)، مجلة دراسات نجفية، عدد ٤، ٢٠٠٥م.
- ٥- مصطفى جمال الدين: رأي في أصول النحو وتأثيره بأصول الفقه (بحث)، مجلة  
كلية الفقه، العدد (١)، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٩م.

### ملخص البحث

يعد العلامة محمد تقي الحكيم من العلماء الرواد الذين نقلوا البحث اللغوي  
الإصطلاحي إلى الجامعات العلمية و اللغوية العراقية و العربية ، و ذلك عبر  
الندوات و المؤتمرات و الاجتماعات العلمية و الثقافية ؛ لذا ساعد بحثه  
اللغوي ضمن التجربة الأصولية في تأسيس منهج جديد لبحث قضايا اللغة ،  
يتمثل في معالجة عميقة لقضايا اللغة ، تنفذ إلى إشكاليات الدلالة و التعبير  
اللغوي ، و من ثم فهم المحتوى الواقعي للنص اللغوي .

وكانت ملامح هذا التجديد واضحة من خلال جمع السيد الحكيم بين المنهج  
الأصولي و المنهج الأكاديمي جمعاً موضوعياً دقيقاً يثبت من خلاله نظريات  
لغوية ، و ينفذ فيها نظريات لغوية أخرى.

## Abstract

The scholar Mohammed Taqi al-Hakim is one of the leading scholars who have transferred the linguistic and fundamentalist research to the Iraqi and Arab scientific and linguistic societies through seminars, conferences and scientific and cultural meetings. His linguistic research has helped to establish a new approach to the study of language issues. In the deep treatment of language issues, implemented into the problems of significance and linguistic expression, and then understanding the factual content of the text language.

The features of this innovation were clear through the collection of Mr. Hakim between the fundamentalist approach and the academic approach, a thorough objectivity that proves the linguistic theories, and denies other linguistic theories

## البحث الرجالي في مستمسك العروة الوثقى للإمام السيد محسن

الحكيم (١٣٠٦هـ - ١٣٩٠هـ)

د. سعاد جبار محمد الوائلي

المقدمة:

مرت المنظومة الفقهية في المذهب الامامي بثلاث مراحل أساسية، ابتدأت المرحلة الأولى بمدرسة (الفقهاء الرواة) والتي كان عهدها يمتد من عصر الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) الى عهد الغيبة الكبرى، وكانت مادة (الفقه الاسلامي) في هذه المدرسة (الحديث الشريف) المروي عن المعصوم (عليه السلام) الذي برز بشكل واضح في تلك المراحل، على مدى أربعة قرون.

وقد شخصت مصاديق تلك المرحلة بكبار الرواة الفقهاء، المجمع على فقاہتهم امثال: أبان بن تغلب، زرارة، حمران بن أعين، محمد بن مسلم، زكريا ابن ادم، السفراء الاربعة... وغيرهم.

وكان المنهج المتبع في تلك الفترة يعتمد على السماع والنقل الى أتباع الإمام (عليه السلام). ويعود سبب اقتصار هذه المدرسة على الطريقة او المنهج الى عدم قيام الحاجة للاجتهاد مع وجود الإمام (عليه السلام) وحضوره.

ومع هذا كان هؤلاء الرواة بسبب نشاطهم التبليغي في البلدان والأقطار بحاجة الى قواعد عامة وأساسية، ليرجعوا إليها عند السؤال من المكلفين إليهم، ولتعذر وصولهم الى الإمام (عليه السلام)، لذلك وجدت قواعد علمية استسنتها الأسئلة المطروحة على الأئمة (عليهم السلام) ليجد السائل فيها ما يفك التعارض في الأخبار المروية.

فكانت الإجابات من الإمام (عليه السلام) بمثابة القواعد الأصولية الخاصة. وقد وجه الأئمة (عليهم السلام) رواهم بالاجتهاد ضمن منظومة معروفة أطلقها الإمام الصادق (عليه السلام) بقوله: (إنما علينا ان نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا) (١).

وقد دلت أكثر من رواية فقهية ، إرشاد من للأئمة (عليهم السلام) الى هؤلاء الفقهاء الرواة ، وتلمس ذلك في جملة من الروايات منها:

ماروي عن سعيد العقرقوفي: قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ربما احتجنا أن نسال عن الشيء فمن نسال : قال : عليك بالاسدي، (٢) يعني أبا بصير". وقول الباقر (عليه السلام) الى أبان ما يعضد ذلك.

حتى جاءت المرحلة الثانية مدرسة الفقهاء المحدثين ، والذي كان يتزعمهم ثقة الإسلام الكليني (ت ٣٢٩هـ) والصدوق (ت ٣٨١هـ) والطوسي (ت ٤٦٠هـ) ، بعد أن تطور التدوين في الحديث من ظاهرة الجمع غير المبوب الى الترتيب والتبويب. ولعل (كتاب من لا يحضره الفقيه) يمثل رسالة عملية للمكلفين وظاهرة علمية لما يسمى (بالفقه المنصوص).

والملاحظ في هذه المدرسة أهمية الحديث بركنيه السند والمتن لدى الفقهاء المحدثين، فهم تارة يعنون بذكر الأسانيد ويعتمدون الأخبار الصحيحة المعضدة بالقرائن وتارة يهتمون بمضمون الروايات ، اهتماما بالغاً.

حتى جاءت المرحلة الثالثة (مدرسة الفقهاء الأصوليين) التي تطور الفقه فيها من حديث يسمع ويروى الى علم له قواعد وأصول. وله فروع وتطبيقات ، فانبثقت ظاهرتين أخريين في تلك المرحلة اصطلح عليهما بر الفقه الفتاوي) و(الفقه الاستدلالي) ولعل ابن ابي عقيل العماني (ت ٣٢٩هـ) وابن الجنيد (ت ٣٨١هـ) من الأوائل الذين هذبوا الفقه واستعملوا النظر في ذلك.

واستمر الحال على ذلك في الفقه ستة قرون متتالية حتى عادت المدرسة الحديثية مرة أخرى متمثلة بالميرزا محمد أمين الاسترابادي (ت ١٠٣٣هـ) الى الساحة العلمية، لكن سرعان ما تسلمت المدرسة الأصولية مرة أخرى المنظومة الفقهية الإمامية على عهد الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦هـ) وبقيت الى يومنا هذا.

ومع استعراض سريع لهذا التصنيف، يرى المتتبع أن الحديث بقبية له مكانته الأساسية في سجل المدارس التي مر بها المذهب الإمامي، فلا يكون المجتهد مجتهدا والفقيه فقيها ما لم يكن محدثا. لان الفقه العلم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية والأدلة التفصيلية هي، القران والسنة والإجماع والعقل .

فالفقه لم يكن منعزلا عن الحديث ، فالحديث يساند القران الكريم في تقديم مادة الفقه ، فمن نصوصها صيغت القواعد واستنبطت الأحكام ولا يمكن ان يستغني أي باحث في الفقه الإسلامي عن الحديث لأنه المبين للقران، والمفصل لمجمله، والمقيد لمطلقه، والمخصص لعامه، والمعبر عن روحه واتجاهه ، وعلاقة الفقه بالحديث ، علاقة وثيقة متلازمة تعود الى بداية التشريع ، فعندما ينطق المعصوم (عليه السلام) بحديث تشريعي ، فإنما ينطق حكما .

من هنا جاءت فرضية البحث المتمثلة في (البحث الرجالي في مستمسك العروة الوثقى) وكيفية اعتماد الفقهاء على الروايات المروية عن المعصومين (عليهم السلام) والاستدلال بها ومناقشتها في استنباط الأحكام الشرعية.

وسبب اختيار الباحثة (كتاب المستمسك) لأنه يمثل موسوعة استدلالية مهمة جاءت بعد عشرة قرون من بحث الاستدلال الفقهي منذ القرن الرابع وحتى موضوعة البحث القرن الرابع عشر الهجري.

اذ جاء هذا الكتاب استدلالا على متن ( العروة الوثقى فيما تعم به البلوى) للسيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي(ت ١٣٣٧ هـ) والذي تميز بكثرة حواشيه وفروعه والتي بلغت عدتها اكثر من تسعة عشر حاشية وحظي بشروح استدلالية رافقت خمسة عشر بحثا استدلاليا، كان من بينها(مستمسك العروة الوثقى).

ومما تقدم كانت مشكلة البحث تتمثل في الاجابة على السؤال الاتي:

ما هو البحث الرجالي في مستمسك العروة الوثقى ؟ فكانت صياغة المشكلة البحثية تقتضي ان تعتمد الباحثة( منهج تحليل المحتوى) فسبرت غور المستمسك بمجلداته(الأربعة عشر) متفحصه ومتتبعة لكل حكم شرعي، بغية التعرف على الأبحاث الحديثية الموثوقة هنا وهناك في المستمسك ، ولان السيد الحكيم كان فقيها متبحرا ، يصعب على الباحثة اكتشاف مبنى حديثيا ، او حكما دراياتيا او تشخيصا رجاليا ، او تعقيبا روائيا.

لان الفقيه كما هو معروف في مرحلة الاستدلال يكون طاويا لكثير (من المباحث اللغوية والبلاغية والقرآنية والحديثية والرجالية والكلامية) في طيات استدلاله ، فكانت الباحثة ترجع الحكم الشرعي مقارنة بما في الشروح الأخرى للعروة الوثقى، مشخصة للرواية المستنبطة منها الحكم ، ثم تحاول بعد ذلك ان تستخرج الرواية من كتاب (وسائل الشيعة) لتعتمد حكما حديثيا موافقا بما جاء في المستمسك، فحاولت الباحثة ان تستأنس بالدراسات النظرية المتعلقة بالمحدثين والرجال ومطبقته له في مجال المستمسك،

أهمية علم الرجال في البحث الروائي

يعد علم الرجال، الميزان الاكبر في معرفة صحة الرواية وعدمها، ولعل الوثيقة او الصدق او العدالة والضبط او عدمهم هي المعايير الاذق في تمييز الرواة حتى تثبت من خلالهم حجية الاسانيد من عدمها.

ولابد للفقهاء من الاعتماد الكلي على الاسانيد ليعطي حكماً نهائياً. وهو بذلك يتبع اساليب معينة للفحص الرجالي، عرفت في مدرسة النجف الاشرف بانها اساليب التوثيق والتضعيف الخاصة والعام.

وقد بنى اكثر الفقهاء احكامهم الشرعية على الاسانيد بسلوكهم مبنى الوثيقة في التضعيف او التعديل، وقد لا يكون السيد محسن الحكيم غريباً عن هذه المنهجية اذ عالجهما بنظر ثاقب وخبير متتبع في اسانيد الروايات.

المباني العلمية وآليات التوثيق في المستمسك

عند الرجوع إلى المستمسك وحين استدلال السيد الحكيم بإحدى الروايات التي يكون في سندها أحد أصحاب الإجماع فنجده يفحص الخبر ان كان مرسلًا فيخضعه لضوابط الحديث المرسل<sup>(٣)</sup>.

والا فله وجهة نظر اخرى اوضحها في الكثير من المواضع تجمل الباحثة في المواضع الالائية منها: رواية زيد النرسي على الحرمة، بقوله (...لكن استشكل فيها (أولاً): بعدم ثبوت وثيقة زيد النرسي ورواية محمد بن أبي عمير عنه لا توجب ذلك<sup>(٤)</sup> حيث ان الراوي عنه "محمد بن ابي عمير"، وقد استشكل السيد الحكيم على ذلك بان ثبوت وثيقة زيد النرسي غير متحققه لديه، وان رواية محمد بن ابي عمير عنه لا تستلزم الوثيقة.

ونجد ان السيد الحكيم يحدد مبناه العلمي والفقهني اتجاه الية التوثيق هذه، المعروفة بـ(اصحاب الاجماع) قائلاً: (أن الإجماع المذكور وان حكاها الكشي وتلقاه من بعده بالقبول، لكن ثبوته وحجيته بهذا المقدار محل تأمل. كيف وجماعة من

الأكابر توقفوا عن العمل بمراسيل ابن أبي عمير؟! وأما غيره من أصحاب الإجماع فلم يعرف القول بالاعتماد على مراسيله حتى استشكل بعضهم في وجه الفرق بينه وبين غيره في ذلك. وما ذكره الشيخ الطوسي في عبارته المتقدمة غير ظاهر عندهم، وأيضا ان الظاهر أن الوجه في الإجماع المذكور ما علم من حال الجماعة من مزيد من التثبت، والإتقان، والضبط، بنحو لا ينقلون إلا عن الثقات ولو في خصوص الخبر الذي ينقلونه<sup>(٥)</sup>.

وهكذا نجد ان السيد الحكيم يعقب على وثاقة المتقدمين من هؤلاء الرواة غير خاضعين الى معايير مقنعة لديه ، حتى يثبت اطمئنانا بالخبر المنقول الانف الذكر ، فيحدد القاعدة المستفادة من عموم ما ذكره في العبارات الرجالية ، بقوله (إن الوثوق الحاصل من الجهة القرائن الاتفاقية غير كاف في حصول الوثوق لنا على نحو يدخل الخبر في موضوع الحجية عليه) (٦).

ولا يخفى على المتتبع ان اجمالي ما ذكره السيد الحكيم لأصحاب الإجماع في ثمانية وعشرين موضوعا عند الاستدلال بالحديث والبحث عن رواية الحديث أو سند الروايات وكان ذكره لها في هذه المواضع يوضح وجهة نظره في هذه القضية التي اختلفت آراء العلماء والفقهاء فيها كما أشرنا سابقا.

ولعله كان (هـ) يحاكم الرواية التي يرد فيها أحد أصحاب الإجماع حسب القرائن المعتبرة والساندة لطريق الرواية.

١- ففي فصل (الستر والساتر) في باب (ستر المرأة تمام بدنها عن عدا الزوج والمحارم إلا الوجه والكفين)<sup>(٧)</sup> وبعد بيان وطرح عدة أدلة من الأحاديث وبيان الكتب الفقهية المعتمدة عن الشيخ في النهاية والتبيان والتهذيب والاستبصار ويبدأ

بمناقشة الأدلة مشيراً بقوله (وضعف السند ممنوع إذ الأول صحيح كما في المستند، ولكن...) (٨)

إلى أن يصل إلى سند الرواية التي فيها (عبد الرحمن بن سالم) (٩)، فيقول (إلا ان في السند أحمد بن محمد بن عيسى الذي عرفت حاله، والبزنطي الذي هو من أصحاب الإجماع وممن قيل في حقه: أنه لا يروي إلا عن ثقة) (١٠). ٢- وفي فصل (شرائط لباس المصلي) ومنها أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، حيث يقول بلا خلاف ولا إشكال ويدل عليه موثق عبد الله بن بكير: (حال زرارة أبا عبد الله عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إمام رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم): ان الصلاة في وبره وشعره وجلد... (١١).

وعند الرجوع إلى سند الرواية في الحديث المعتمدة وجدناه (محمد بن يعقوب بن علي بن إبراهيم عن أبيه عن أبي عمير عن ابن بكير قال:...) (١٢). وفي السند محمد بن أبي عمير وابن بكير اللذان هم من أصحاب الإجماع وحيث ان ابن بكير فطحي ولكنه ثقة كما ذكره الشيخ الطوسي بانه فطحي، الا انه ثقة (١٣) فالحديث موثق اذن.

ونرى السيد الحكيم (ره) يصحح الحديث ويقول (وفيه: أن الموثق حجة في نفسه ولا سيما مثل الموثق المذكور المشتمل سنده على عظيمين من أصحاب الإجماع ومن أعيان أصحاب الحديث، ولا سيما مع اعتضاده بغيره مما ورد) (١٤).

٣- كذلك في مكان آخر من المستمسك (١٥) عندما يستشهد بمرسل لابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام: (النساء تلبس الحرير والديباج إلا في الإحرام) (١٦).

فيشير إلى العمل بهذا المرسل كون الإرسال هنا لا يقدر وذلك لانجباره بالعمل وكون المرسل هو من أصحاب الإجماع(١٧).

٤- في باب (جواز كون سدا الثوب أو علمه حريرا) ، يستشهد السيد الحكيم ، بخبر يوسف بن إبراهيم(١٨) فيقول : ((لا بأس بالثوب ان يكون سداه وزره وعلمه وكمه حريرا، وإنما كره الحرير المبهم(١٩) للرجال)) (٢٠). وفيه أن الخبر رواه (الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن يوسف بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالثوب....) (٢١).

ونحن نعلم ان وجود راو مجهول في طريق الرواية يعد مسقط لحجية الخبر واعتبارها. فيبن السيد انه لامجال للتشكيك بالخبر مادام فيه احد اصحاب الاجماع بالاضافة الى عمل الاصحاب وان كان فيه راو مجهول ذاكرا (أن المناقشة في سندها بجهالة يوسف بن إبراهيم ضعيفة لأن الراوي عنه الأول صفوان، و صفوان أحد الأعلام من أصحاب الإجماع الذي اتفق على تصحيح ما يصح عنهم، مضافا إلى اختصاصه مع ابن أبي عمير واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي بالنص عليهم بأنهم لا يروون إلا عن ثقة فلا مجال لذلك التشكيك في حجيتها بعد كون المظنون اعتماد الأصحاب عليها في المقام) (٢٢).

وبذلك نجد السيد الحكيم قد وافق السيد محمد جواد العاملي (١٢٢٦هـ)، بان جهالة يوسف بن إبراهيم لا تضر كونه وقع بعد صفوان فيقول (ولا يضر يوسف بن إبراهيم لوقوعه بعد صفوان وقد روى هذا الخبر المحمدون الثلاثة ثم أن الشهرة تجبر ضعف سنديهما) (٢٣).

وذيل عبارته هذه تنجر الى بحث الشهرة وجابريتها للخبر الضعيف.

كذلك الميرزا القمي (١٢٣١هـ) حين يستشهد بالرواية نفسها فإنه يصفها بالصحيحة (٢٤).

٥- في باب (الإقعاء في الجلوس بين السجدين) وعند استشهد السيد الحكيم برواية ابن أبي عمير عن عمرو بن جميع (٢٥) فإنه يصفها أولاً بالمصحح ومن ثم يبين سبب هذا التصحيح هو ان (عمرو بن جميع، وان كان ضعيفاً بترياً، إلا ان في رواية ابن أبي عمير عنه الذي هو من أصحاب الإجماع، وممن لا يروي إلا عن ثقة، كفاية في حصول الوثوق الذي هو شرط الحجية) (٢٦).

ولا يعني هذا أن كون وجود أحد أصحاب الإجماع في سند رواية سيكون سبباً رئيساً في اعتماد الخبر دون الرجوع إلى قرائن أخرى عند السيد الحكيم بل نجده عندما يدرس السند بصورة جلية، ودقيقة، ويحقق بالطرق، فإن كان هناك معضدات لهذا الخبر فبه والإ فهو يطرح الخبر وأن كان فيه أحد أصحاب الإجماع.

٦- وهذا ما وجدناه في فصل المكروهات في الصلاة، في عقص الرجل شعره. واستشهاد برواية في سندها الحسن بن محبوب فإنه يقول (نعم في السند الحسن بن محبوب، الذي هو من أصحاب الإجماع، وممن قيل بأنه لا يروي إلا عن ثقة. لكن في كفاية ذلك في الجبر، مع إعراض الأصحاب، تأمل، أو منع) (٢٧).

٧- وما أكدته في مكان آخر في المستمسك إذ يعتبر ان أصحاب الإجماع قرينه ليستند إليها وليس ضابطة يعتمد عليها، كما في باب الكلام في (اعتبار الفصل بين العمرتين ومقداره، إذ يذكر الخلاف الذي جاء نتيجة الاختلاف في النصوص وكانت على ثلاث طوائف) (٢٨)، منها من قالت في كل شهر عمرة والثانية لكل عشرة ايام عمرة وثالث في كل سنة عمرة. فمن كان على الطائفة الاولى لم يأخذ

بخبر علي بن ابي حمزة لضعفه ومن قال بالعشر اخذ بخبر علي بن ابي حمزة رغم ضعف السند .

وخبر علي بن ابي حمزة فيه إذ قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل دخل مكة في السنة، مرة أو مرتين والأربعة، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): إذا دخل فليدخل ملبيا وإذا خرج فليخرج محلا. قال: ولكل شهر عمره. فقلت: يكون أقل؟ فقال: في كل عشرة أيام عمرة) (٢٩).

وعند الرجوع إلى سند الرواية تجده (عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار، عن يونس عن علي بن أبي حمزة) (٣٠)، وإسماعيل هذا مختلف في توثيقه فقد ذكره الشيخ في رجاله في باب من لم يرو عنهم (٣١)، وذكره في ترجمة يونس حيث قال ان محمد بن الحسن بن الوليد قال : كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها ، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، ولم يروه غيره ، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به (٣٢)، ويونس هو بن عبد الرحمن من اصحاب الاجماع.

فيذكر السيد الحكيم (ره) أنه (لم يعولوا على خبر علي بن أبي حمزة لضعفه، لاشتمال سنده على جملة من الضعفاء) (٣٣).

ويبين سبب الاعتماد والتعويل على خبر علي بن أبي حمزة بان هناك مجموعة من القرائن التي دعت صاحب الرأي ليستند إلى هذه الرواية ومن هذه القرائن وجود أصحاب الإجماع وذلك بقوله (القائلون بالعشر فعولوا على خبر علي بن أبي حمزة، لرواية الصدوق له في الفقيه بسنده إليه، وسنده صحيح. وهو) (٣٤) ان كان الشمالي فهو ثقة، وان كان البطائي فالظاهر اعتبار حديثه، لرواية جمع كثير من الأصحاب عنه

وفيهم جمع من أصحاب الإجماع، وجماعة ممن نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة، ولغير ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال (٣٥).

والمتحصل كثيرا ما يناقش السيد الحكيم (ره) في سند الروايات ويتابعها رجاليا، فهو لا يطلق حكما حتى ينظر للسند من عدة جوانب ولا يكتفي بقريته واحدة على التثبت من صحة السند وان كان في السند أحد أصحاب الإجماع.

ومن خلال بعض الشواهد التي تم ذكرها نؤكد ما تم التأكيد عليه مسبقا من أن السيد الحكيم (ره) كان يدرس الرواية دراسة معمقة محاولا الإحاطة بكل ما يمكن أن يوضح سبب اعتماده هذه الرواية أو غيرها. ، باعتماده القرائن والطرق الكثيرة التي تعضد الرواية.

المجاهيل في ميزان الفقهاء:

لعل من اسباب ضعف الحديث هو جهالة بعض الرواة ، ووقوعهم في الاسانيد ولم يعق ذلك فقهاء المدرستين من المعالجات الفقهية والحديثية لهؤلاء المجاهيل ، او تلك الاسانيد ، حتى انك تجد كثيرا من الاحكام الشرعية ، كان مدركها روايات تخلل اسانيدها مجاهيل ، ولربما كان الخلاف في تحديد المجهول نفسه لحاله او لعينه ، فحاول البعض ايجاد الوسائل اللازمة في اعتماد هذه الروايات متخذين مبنى الوثوق مبنى عاما في الاستنباط.

هذا اذا ما لاحظنا ان اتفاق العلماء بعدم العمل بروايات التي احتوت مجهول الذات. فيبقى القسمان السابقان محلا للعمل والمدرك وعند تتبع الباحثة لفقهاء المسلمين نجدهم كانوا على صنفين تجاه الحكم برواية المجهول :-

الصنف الاول:- قالوا بعدم الجواز: منهم العلامة الحلي ( ت ٧٢٦هـ) (٣٦)، والشهيد الثاني(ت ٩٦٥هـ) (٣٧) وابنه الشيخ حسن (ت ١٠١١هـ) (٣٨).

الصف الثاني:- اللذين قالوا بالجواز: وهو للمحقق البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ) (٣٩)،

والسيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١ هـ) (٤٠). والآمدي في محكم

الأحكام (٤١)... وغيرهم (٤٢).

معالجة الرواة المجاهيل في المستمسك

سيورد البحث عدد من الشواهد على ما استخدمه السيد الحكيم في المستمسك، من

اسانيد ورد فيها رواة مجاهيل، مما اثر في اعتبار الخبر او عدمه.

اذ كانت معالجات السيد الحكيم (ره) السنديّة في أبحاثه الاستدلالية ومن خلال

تتبع الباحثة في المستمسك في ما يخص مجاهيل الرواة ما يقارب ستة عشر

مورداً (٤٣) تناول فيها معالجة سند الرواية وطريقها فيما إذا كان في طريقها راو

مجهول ووفق ما تمّ التعرض له من معنى الجهالة في الاصطلاح عند الإمامية.

وقد عالج السيد الحكيم من خلال بحثه الاستدلالي في المستمسك الروايات الواردة

في سندها رواة مجاهيل محيطا بكل دليل يمكن ان يكون له اثر في اعتبار الخبر

او خروجه عن الاعتبار ومن الشواهد.

اولاً:- ففي باب (انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة) (٤٤). وذلك من خلال استشهاده

بالرواية المعروفة، بصحيح ابن جعفر (٤٥)، عن أخيه (عليه السلام): عن رجل رعف فامتخط

فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ قال (عليه السلام): ان لم

يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بلا بأس وان كان شيئاً بينا فلا تتوضأ منه (٤٦).

وقد علق السيد الحكيم على هذه الرواية ان في سندها (محمد بن أحمد العلوي

(٤٧) وهو مجهول.

وقد وجدت الباحثة ان وجود هذا الراوي لا يطعن في الخبر، لكون الخبر قد روي

بطريق اخر، صحيح. وهذا الطريق رواه الشيخ الكليني بالسند الاتي: (محمد بن

يحيى عن العمركي بن علي، عن علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن (عليه السلام) قال: (...)(٤٨).

وهذا يعني ان الخبر لو لم يكن مرويا بطريق اخر لما اخذ به فليس الاصل صحة الطريق بل تصحيح الطريق.

وعند الرجوع إلى كتب الرجال والبحث عن (محمد بن أحمد العلوي) للوقوف على معنى المجهول عند السيد الحكيم نجد أن الشيخ الطوسي في رجاله (٤٩) قد ذكره في باب من لم يرو عن واحد من الأئمة (عليهم السلام)، وذكره النجاشي (٥٠) في ترجمة العمركي. ولم يذكر فيه مدحا ولا ذما.

كما ذكره فقهاء المدرسة الإمامية منهم الاردبيلي (ت ٩٩٣هـ) (٥١) والمحقق السبزواري (١٠٩٠هـ) (٥٢) بأنه غير مصرح في كتب الرجال بالتوثيق كما أكده الشيخ حسن صاحب المعالم (ت ١٠١١هـ) (٥٣) والخوانساري (ت ١٠٩٩هـ) (٥٤) والمحقق البحراني (١١٨٦هـ) (٥٥).

والجواهري (ت ١٢٦٦هـ) (٥٦) كذلك في باب (حكم ماء الحمام) وشرط اتصاله بالخزانة (٥٧).

ثانيا: في فصل (ماء الحمام، بمنزلة الجاري بشرط اتصاله بالخزانة) (٥٨) فان السيد الحكيم (ره) يتناول رواية بكر بن حبيب عن أبي جعفر (عليه السلام): (ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له مادة) (٥٩).

وبكر بن حبيب مجهول بحكم ما ذكره السيد الحكيم (ره) في المستمسك (٦٠). وبمطالعة كتب الرجال نجد أن الشيخ الطوسي قد ذكره في أصحاب أبي جعفر الإمام الصادق (عليه السلام) بقوله: (بكر بن حبيب الأحمسي البجلي الكوفي، روى عنه وعن أبي عبد الله (عليه السلام)، كنيته أبو مريم، ذكره علي بن الحسن بن فضال) (٦١).

وقد خالف السيد الحكيم الشيخ الأنصاري<sup>(٦٢)</sup> الذي يشير بان المقصود من بكر بن حبيب هو بكر بن محمد بن حبيب الذي ذكره النجاشي<sup>(٦٣)</sup> بأنه أبو عثمان المازني المتوفى سنة ثمان وأربعين ومائتين كما قال أبو عبد الله بن عبدون رحمه الله بأنه وجدت بخط أبي سعيد السكري مات أبو عثمان بكر بن محمد رحمه الله سنة ثمان وأربعين ومائتين<sup>(٦٤)</sup>. وبذلك (تمتنع روايته عن أبي جعفر<sup>(عليه السلام)</sup> الذي هو الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>).  
بقرينه وقوع منصور<sup>(٦٥)</sup> في السند<sup>(٦٦)</sup>.

ثالثا. وتأكيدا لقاعدة الإباحة والتي من خلالها يصبح الماء المشكوك إباحته محكوم بالإباحة المستفاد من خبري مسعدة بن صدقة و عبد الله بن سنان كما ذكره السيد الحكيم (ره) في المستمسك<sup>(٦٧)</sup> ومعارضته بخبر عن الكافي عن محمد بن الحسن، وعلي بن محمد جميعاً عن سهل بن زياد، عن أحمد بن المثني، عن محمد بن زيد الطبري: (كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا<sup>(عليه السلام)</sup> يسأله الأذن في الخمس. فكتب<sup>(عليه السلام)</sup>: بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، وعلى الضيق الهم. لا يحل مال إلا من وجه أحله الله...<sup>(٦٨)</sup>).

ومقتضاه أصالة الحرمة في الاموال الامع العلم بوجود السبب المحلل ، لانه مع الشك في السبب المحلل يرجع الى اصالة عدمه.

وما (اشتهر من أصالة الحرمة في الأموال لا يصلح جابرا له ، لعدم ثبوته بنحو الكلية الشاملة لما لم يكن أصل موضوعي يقتضي الحرمة ، من استصحاب ملكية الغير أو عدم إذن المالك في التصرف ، أو نحو ذلك ، كما لو شك في ثمر أنه شجرة أو ثمر شجر غيره ، أو في ماء : أنه ماؤه المتولد في بئر ، أو المتولد في بئر غيره ، أو في حيوان :

أنه متولد من حيوانه ، أو من حيوان غيره ، فإن مقتضى أصالة الحل الحل في مثل ذلك ، ولم يثبت ما يوجب الخروج عنها(٦٩) .

وفي طريق الرواية (محمد بن زيد الطبري) المجهول كما يذكر السيد الحكيم فيقول : ( ومحمد بن زيد الطبري مجهول وأنه يشكل العمل والاعتماد على الخبر)(٧٠)

ومن المعلوم ان الجهالة من أسباب الطعن في سند الحديث دون الإهمال ، أي من سكت ، عنه علماء الرجال في مدحه أو ذمه. فلا بد للمجتهد من تتبّع حاله من الطبقات ، والأسانيد ، والمشیخة والإجازات ، والأحاديث ، والسير ، والتواريخ ، وكتب الأنساب وغيرها. فإن وقع إليه ما يصلح للتعبير عنه بالمجهولية فذاك ، والا وجب التوقف(٧١). وعند التحقيق في كتب الرجال نجد أن محمد بن زيد قد ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الباقر والرضا (عليه السلام) مشيراً له في أصحاب لإمام الباقر بأنه (محمد بن زيد، بثري)(٧٢) وفي أصحاب الإمام الرضا (عليه السلام) (بمحمد بن زيد الطبري، أصله كوفي)(٧٣)، بدون تعديل أو تجريح.

وله روایتان في الكافي روى عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) والرضا (عليه السلام)(٧٤).

وعلى هذا فجهالة محمد بن زيد سبب في الطعن بسند الحديث والاعتبار ومخرجا به عن قاعدة الاباحة.

رابعا. في باب حكم اقتران عقد الأختين. فلو اقترن عقد الأختين. بأن تزوجهما بصيغة واحدة، أو عقد على أحدهما ووكيله على الأخرى في زمان واحد. بطلا معا. وربما يقال: بكونه مخيرا في اختيار أيهما شاء، لرواية محمولة على التخيير(٧٥). يذكر السيد محسن الحكيم رواية مروية في الفقيه عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في رجل تزوج أختين في عقدة واحدة. قال (عليه السلام) يمسك أيهما يشاء ويخلي سبيل

الأخرى: وقال: في رجل تزوج خمسا في عقدة واحدة، قال (عليه السلام): يخلي سبيل أيهما يشاء (٧٦) في طريق الرواية علي بن السندي وهو مجهول بحسب ما ذكره السيد الحكيم (ره).

وعند متابعة البحث للطرق التي رويت بها الرواية وجدت الباحثة انها جاءت بطريق:-

١:- رواها الصدوق في من لا يحضره الفقيه (روى ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل....) (٧٧).

٢:- رواه الكليني في الكافي (علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج عن بعض أصحابه، عن أحدهما (عليه السلام) أنه قال في رجل....) (٧٨).

٣:- رواه الشيخ الطوسي في التهذيب (روى محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن ابن أبي عمير عن جميل بن الدراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليه السلام) في رجل....) (٧٩).

وبهذا يكون طريق الصدوق في الرواية صحيح وإن كانت مرسلّة أو ضعيفة على ما رواه الكليني والشيخ فوجود علي بن السندي في طريق سند الرواية التي رواها الشيخ في التهذيب يضعف الرواية كون علي بن السندي مجهول. وعند مقابلة الاسانيد نجد ان الرواية التي رويت بالفقيه كانت خالية من الارسال، ومسندة الا ان الاضمار وقع في الروايتين التاليتين بعد الصدوق وهذا الضعف الموجود لا يضر بالسند المعتبر الذي ذكره الصدوق.

إذ لا ينبغي الإشكال في وقوع الاشتباه من إبراهيم بن هاشم، فإن الكليني والشيخ الطوسي يرويان عنه وهو يرويها مرة مرسلّة وأخرى مسندة، في حين أن رواية الصدوق لا تنحصر به بل هو يرويها بإسناده عنه وعن يعقوب بن شعيب ومحمد بن عبد الجبار وأيوب بن نوح عن ابن أبي عمير عن جميل بن الدراج عن أبي عبد الله

(العلامة) بلا واسطة وهذا يكشف بوضوح عن إن الخطأ والاشتباه إنما كان من إبراهيم بن هاشم (٨٠).

وعلى هذا يذكر السيد محسن الحكيم (ره) (عرفت رواية الفقيه لها بطريق صحيح) (٨١).

خامساً: وفي قضية (سقوط الاذان والاقامة) (٨٢) في موارد منها الدخول في المسجد للصلاة تم الاستدلال على الحكم بعدد لا بأس به من الروايات والتي حصل الاجماع عليها والعمل بها الا روايتين كان السيد الحكيم مخالفا للشيخ صاحب الجواهر (٨٣) والسيد محمد العاملي (٨٤) في صحة طريقتهما وليس في وثيقة رواتهما. والروايتان :-

١- موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) ((قلت له :الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم أيؤذن ويقيم ؟ قال (عليه السلام) : إن كان دخل ولم يتفرق الصف صلى بأذانهم وإقامتهم ، وإن كان تفرق الصف أذن وأقام)) (٨٥)

٢- خبر ابي علي ((كنا جلوسا عند أبي عبد الله (عليه السلام) فأتاه رجل فقال له : جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فأذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك . فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : أحسنت ، ادفعه عن ذلك وامنعه أشد المنع . فقلت : فإن دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة ؟ قال (عليه السلام) : يقومون في ناحية المسجد ولا يبدوا بهم إمام)) (٨٦)

وروى الاول الشيخ الطوسي عن (احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت... (٨٧).

وروى الثاني الشيخ الطوسي باسناده (٨٨) عن الحسين بن سعيد عن ابي علي قال ( كنا .. (٨٩)

فخالف السيد محسن الحكيم (ره) الجواهري وصاحب المدارك في الحكم على الاولى لاشتراك ابي بصير بين الثقة وغير الثقة ، ورد السيد الحكيم بان ابا بصير هنا الثقة اكان ليثيا ام يحيى . وفي الثانية بسقوطها عن الاعتبار بجهالة (أبي علي) المجهول على رأي السيد الحكيم وجهالته لاتقدح في سند الرواية كون الراوي عنه ابن ابي عمير (٩٠).

حيث ذكر الجواهري بأن (أبا علي الحراني هو سلام بن عمر الثقة) وعند الرجوع إلى كتب الحديث القديمة وجدتها في التهذيب مروية كالاتي (روى ذلك أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابي علي قال: كنا...)(٩١) وفي الخلاف يذكر الشيخ الطوسي بقوله (دليلنا: الأخبار التي ذكرناها في الكتاب الكبير (٩٢) وروى أبو علي الحراني قال: كنا عند أبي عبد الله ....)(٩٣).

لكن العلامة (٥٧٢٦هـ) ذكر أن أبا علي هذا هو أبو علي الجبائي بقوله (احتج الشيخ على المنع بما رواه أبو علي الجبائي قال: كنا عند أبي عبد الله (عليه السلام) .....)(٩٤). وفق المعطيات المذكورة آنفا فإن الجواهري (٩٥) سيحتمل أن أبو علي هذا هو سلام بن عمر الثقة (٩٦) وهذا ما ذكره في الجواهر عند الكلام في الأذان والإقامة، في تصحيح ما رواه الشيخ في التهذيب عن أبي علي، قال: (أبو علي الحراني يحتمل كونه سلام بن عمرة الثقة، فيكون صحيحا في طريقه ان لم يكتف في صحة الخبر في صحة سنده إلى من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، والا فلا تقدر جهالته، لأن في أحد طريقه: ابن أبي عمير، والآخر: الحسين بن سعيد، وهما من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهما)(٩٧).

فيعقب السيد الحكيم على كلام صاحب الجواهر بقوله: (لم أعرف مأخذه، إذ ليس فيمن يسمى سلاما من ينسب إلى حران. نعم سلامة بن ذكاء الحراني يكنى أبا

الخير صاحب التلعكبري. وهذا ليس فيهم من هو ثقة عندهم هو سلام بن أبي عمرة الخراساني. ومثله في الإشكال ما ذكره من أبي الحسين ابن سعيد الراوي عن أبي علي في طريق الشيخ (ره) من أصحاب الإجماع (٩٨).

ونلاحظ ان السيد الحكيم كان فاحصا متمعنا في التحقيق بالرواية فلم يسلم بكلام الشيخ صاحب الجواهر، ولم يعتمد عليه وتبين لديه، ان هذا اشتباه واضح فاذا كان المراد ابو علي الحراني فهو المجهول وطريق الشيخ اليه ضعيف، حيث ان هذا الحراني، روى عن ابي عبد الله (x) في كتاب الفقيه، وروى عنه ايضا في كامل الزيارات، ولكن الحق ان هذا اشتراك واتحاد بين سلام بن عمرو الوارد في كتاب الفهرست وبين سلام بن ابي عمرة الخراساني الذي هو من اصحاب الصادق (عليه السلام) الثقة وبهذا يتضح ام المراد في هذا الراوي هو الثاني وليس الاول.

ثم يسترسل في التعقيب ويؤكد ان ليس في حران من يسمى سلاما وانما يوجد سلامة بن ذكا ابو الخير الموصللي، شيخ النجاشي

وهو موافق لما ذكره الكلبي من ان احتمال كونه سلام بن ابي عمرة، كما هو المذكور في كلام النجاشي (٩٩) أو سلام بن عمر كما ذكر الشيخ في الفهرست (١٠٠) بناء على اتحادهما كما يشهد الطريق، هو أبو علي الخراساني لما رواه الكليني في الكافي بسنده (عن بدر، عن أبيه، قال: حدثني سلام أبو علي الخراساني، عن سلام بن سعيد المخزومي) (١٠١).

أما الكلام في إسماعيل بن مرار المجهول على رأي السيد الحكيم (١٠٢) والذي تعرض الى ذكره في طريق مرسلته يونس القصيرة (١٠٣)، وإسماعيل هذا حصل خلاف في توثيقه، حيث ذكره الشيخ الطوسي (١٠٤) في رجاله في باب من لم يرو عنهم (عليه السلام).

وعند مراجعة أقوال الفقهاء فيه ، نجد إن الشهيد الثاني في المسالك يصفه بمجهول الحال (١٠٥)، وضعفه الأبى بالرواية التي هو في سندها بقوله (والرواية ضعيفة السند ، فإسماعيل بن مرار، مقدوح فيه) (١٠٦). ويبين المحقق السبزواري (١٠٩٠هـ) في أحكام الإجارة ، مستندا الى ما رواه الصدوق في العلل ، عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد بإسناد فيه إسماعيل بن مرار، فيعقب بقوله ( وليس في شأنه مدح ولا قدح ) ، بعدها يشير إلى إن الرواية غير نقية السند (١٠٧).

ونظرا لجهالة حاله حكم عليه السيد الحكيم في أكثر من موضع بالجهالة (١٠٨) ، اما من وثقه فكان اعتماده على ما ذكره الشيخ الطوسي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن ، فيقول ( أن محمد بن الحسن بن الوليد قال : كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها ، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، ولم يروه غيره ، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به ) (١٠٩).

ويوضح السيد الخوئي المراد من كلام الشيخ الطوسي بقوله (إن إسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس ، أو يونس ابن عبد الرحمن مائتين وزيادة ، فالظاهر أن رواياته هي من كتب يونس ، ومقتضى كلام ابن الوليد أن هذه الروايات صحيحة معتمد عليها) (١١٠) .

فأصل الكلام ان ابن مرار ليس فيه جرح ولا تعديل ، ولكن رواياته ليست من ضمن من استثناها ابن الوليد فوثقه من وثقه بناء على ما تقدم .

- يعد (المستمسك) من شروح العروة الوثقى المتميزة، والتي اخذت نصيبا وافرا من الحظ العلمي لما فيه من دقة المطلب وقوة العبارة، وسلامة الاستدلال، وعمق البحث، وجديد الراي.

وهو اول تراستدلالي يدخل مدرسة النجف الاشرف بعد مرور قرن كامل على الشرح الاستدلالي الاول في هذه الحاضرة -جواهر الكلام-

- اعتمد السيد الحكيم مبنى الوثاقفة في كثير من مسائل الاستدلالية معتمدا على السند، كحجية قطعية في الاعتبار.

- خضع تقويم الرواة لديه الى المعنى الاجتهادي في ذلك فريما وافق مبنى المتقدمين من الرجاليين تارة وخالف في اخرى، لذا كانت لديه رؤية اجتهادية في الحكم على الرواة.

- خالف السيد الحكيم المتقدمين من الفقهاء في اراءهم الرجالية حول كثير من الرواة في ما اورده في كتبهم الفقهية، وهذا يتضح جليا في مخالفته للشيخ الانصاري في (بكرين حبيب).

- وجود احد اصحاب الإجماع في رواية موجب لدخولها في الاعتبار على تقدير ضعفها.

- ان مما يدل على حجية خبر الثقة، اعتبار كونه ثقة في الخبر الراوي فيه، لآكونه ثقة في نفسه.

- وقوع المجهول في سند رواية ما، موجب لضعفها، لكن عمل الاصحاب بهذه الرواية يرفعها الى مرتبة الاعتبار، كذلك اعتضاده بقرائن اخرى.

- ١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٦١/٢٧، ح ٥١.
- ٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ٤٠٢/١.
- ٣) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٢٢٤/١.
- ٤) المصدر نفسه، ٤٢٦/١.
- ٥) المصدر نفسه، ٤٢٦/١.
- ٦) المصدر نفسه، ٢٤١/٥.
- ٧) المصدر نفسه، ٢٤١/٥.
- ٨) المصدر نفسه، ٢٤١/٥.
- ٩) عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن الكوفي العطار. وكان سالم يباع المصاحف وعبد الرحمن أخو عبد الحميد بن سالم، له كتاب، النجاشي ٦٢٩ الرقم، وعده الشيخ في رجاله من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام). وكذلك البرقي/ رجال ص ٢٦٥ رقم ٧٠١- {٣٨٠١}، وضعفه ابن الغضائري حيث قال (روى عن أبي بصير، ضعيف) رجال بن الغضائري ص ٧٤ {٧٩}.
- ١٠) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٢٤٦/٥.
- ١١) المصدر نفسه، ٣٠٨/٥.
- ١٢) الطوسي، الاستبصار ٣٨٣/١- ٤٥٤، الكليني/ الكافي ٣/٣٩٧.
- ١٣) الفهرست، ١٧٣ (فطحي المذهب، الا انه ثقة)
- ١٤) الحكيم/ مستمسك العروة الوثقى، ٣٠٩/٥.
- ١٥) المصدر نفسه، ٣٧١/٥.
- ١٦) العاملي/ الوسائل باب ١٦ من أبواب لبس المصلي حديث ٣.
- ١٧) ظ: الحكيم/ مستمسك العروة الوثقى ٣٧٢/٥.
- ١٨) أبو داود من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) كذلك عده البرقي. وعده المفيد من مجهولين، من أصحاب أبي عبد الله وأبي جعفر (عليه السلام) في الاختصاص بقول (قال يونس بن يعقوب: فما تركت الست ركعات منذ سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لعيسى بن عبد الله. المجهولون من أصحاب أبي عبد الله وأبي جعفر (عليه السلام): محمد بن مسكان، يوسف الطاطري، عمر الكروني روى عنه المفضل هشام بن المثنى الرازي).
- ظ الطوسي/ الرجال {٤٨٤٠}- ٥٧ ص ٣٣٤ المامقاني/ تنقيح المقال ٣ قسم الياء، ٣٣٣. نقد الرجال/ التفريشي ٥، ١٠ {٥٨٧٦-١}، البرقي/ الرجال، ٢٩، الأردبيلي/ جامع الرواة، ٢، ٣٥١، القهبائي/ مجمع الرجال، ٦، ٢٧٨.

- ١٩) المراد بالمبهم: الخالص الذي لا يمازجه شي . الطريحي /مجمع البحرين، ٦، ٢٠٠٦.
- ٢٠) العاملي / الوسائل، باب ١٣ من أبواب لباس المصلي حديث: ٦.
- ٢١) الطوسي / الاستبصار، ١، ٣٨٦، تهذيب الأحكام، ٢، ٢٠٩.
- ٢٢) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٥، ٢٧٧.
- ٢٣) ظ: مفتاح الكرامة، ٥، ٥٢٢.
- ٢٤) ظ: الميرزا القمي، غنائم الأيام ٢، ٣٣٠.
- ٢٥) عمرو بن جميع الأزدي البصري، ابو عثمان. قاضي الري، ضعيف. ظ: النجاشي / الرجال، ٢٨٨، رقم (٧٦٩).
- ٢٦) ظ: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٦، ٤٠١.
- ٢٧) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى / الحكيم ٦، ٥٩٩.
- ٢٨) المصدر نفسه: ١١، ١٤٤-١٤٥.
- ٢٩) العاملي / الوسائل / باب ٦ من أبواب العمرة حديث: ٩.
- ٣٠) المصدر نفسه / باب ٦ من أبواب العمرة حديث: ٩.
- ٣١) ظ: الطوسي / الرجال ١٣، ٤١٣.
- ٣٢) ظ: الرجال، باب يونس ٢٦٦.
- ٣٣) الحكيم / مستمسك العروة الوثقى ١١، ١٤٦.
- ٣٤) علي بن أبي حمزة.
- ٣٥) الحكيم / مستمسك العروة الوثقى ١١، ١٤٦.
- ٣٦) نهاية الأحكام، العلامة (٧٢٦هـ) :- فهو في فصل أوقات الصلاة ، يستشهد برواية في سندها صالح بن سعيد وهو مجهول. فيصف الرواية في طريقها ضعف ويردها ظ : ، ٣٣٦.
- ٣٧) ظ: الرعاية في علم الدراية / الشهيد الثاني ١١-١٤٤ (٩٦٥).
- ٣٨) ظ: ابن الشهيد الثاني (الشيخ حسن) (١٠١١هـ) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ٢٠١-٢١٤.
- ٣٩) الفائدة الخامسة في طريقه ملاحظة الرجال لمعرفة حال الراوي.... لا تبادل بأن تقول الرجل مجهول أو مهمل ولا تقلد بل لاحظ / الوحيد البهبهاني تعليقه على منهج المقال ص ٣٧ (١٢٠٥هـ).
- ٤٠) بعد الرجوع إلى رياض المسائل ، ٥، ص ٣٥٠ في باب ثبوت كفارة الجمع في صورة الإفطار بالمحرم. فإن السيد الطباطبائي بعد ذكره لرواية رواها الصدوق عن عبد الواحد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة بن حمدان سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي انه يجب على الإفطار بالمحرم كفارة الجمع وبعد ذكر من حكم عليها بالصحة يقول (أقول: وفي ذلك التوثيق بالمعنى المصطلح بين المتأخرين، مناقشة واضحة، نعم غاية إفادة القوة، فلا وجه للحكم بالصحة. انتهى (ولا أعلم فهذا يتعارض مع ما ذكره المامقاني في أعلاه).

٤١) الأحكام في أصول الأحكام/ الأمدي (٦٣١هـ)، ٢/ ١٢٣-١٣٠ في باب الخلاف في قبول الخبر المرسل.

٤٢) ظ: المامقاني: مقباس الهداية، ١/ ٣٩٦.

٤٣) الحكيم/ مستمسك العروة الوثقى، ١/ ١٤٨ (محمد بن أحمد العلوي)، ١/ ١٨٦ (بكر بن حبيب)، ١/ ٢٢٦ (العنزار)، ٣/ ١٩٦ (إسماعيل بن مران)، ٥/ ١٥٦ (إسماعيل بن رباح)، ٥/ ٥٦٦ (أبو علي الحراني)، ٧/ ٣٣٠ (عبد الله بن يزيد)، ٧/ ٥٤٤ (سفيان بن السمط)، ٨/ ٣٤٨ (الحارث بن محمد)، ٨/ ٤٠٨ (بندار مولى إدريس)، ٩/ ٤٣٩ (إسحاق بن المبارك)، ١١/ ٢٥٦ (جعفر بن محمد بن حكيم)، ١٤/ ٢٥٢ (علي بن السندي)، ١٤/ ٥٥٩ (محمد بن عمر السابطي).

٤٤) الحكيم، المستمسك، ١/ ١٤٨.

٤٥) هو علي بن جعفر أخو الإمام موسى ابن جعفر (عليه السلام).

٤٦) الاستبصار/ الطوسي، ١/ ٢٣، ٥٧، الطوسي/ التهذيب، ١/ ٤١٢ ح ١٢٩٩، الوسائل ١/ ١١٢ باب الماء المطلق ب ٨ ح ١+ الكليني/ الكافي ٣/ ٧٤.

٤٧) ظ: الطوسي، الرجال، ٤٤٥.

٤٨) الكليني، الكافي ٣/ ٧٤.

٤٩) ٤٤٥ {٦٣٣٣} ٨٣- محمد بن أحمد العلوي، روى عنه أحمد بن إدريس.

٥٠) الرجال، ٣٠٤ {٨٢٨}.

٥١) مجمع الفائدة ٧/ ٢٠٦.

٥٢) ظ: ذخيرة المعاد، ١/ ٢١٧.

٥٣) ظ: منتقى الجمال، ١/ ٤٧٣.

٥٤) ظ: مشارق الشموس، ٢/ ٤٣٥.

٥٥) الحدائق الناظرة ٦/ ٤١١.

٥٦) جواهر الكلام، ٧/ ٤٢١.

٥٧) العروة الوثقى، اليزدي، مستمسك العروة الوثقى ١/ ١٨٦.

٥٨) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ١/ ١٨٦.

٥٩) العاملي، الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث ٤.

٦٠) (وضعها بجهالة بكر) ظ: مستمسك العروة الوثقى، ١/ ١٨٦.

٦١) الرجال، ١٢٨، {١٢٨٧} ١٢.

٦٢) كتاب الطهارة، ١/ ١٠٠ (وليس في سنده سوى ابن حبيب المرمي في المدارك بالجهالة، ولكن الظاهر انه بكر بن حبيب الذي الظاهر المحكي عن النجاشي وصريح الخلاصة، انه من علماء الامامية).

٦٣) رجال النجاشي، ١١٠ {٢٧٩}.

- ٦٤) ظ: النجاشي، الرجال، ١١٠، {٢٧٩}.
- ٦٥) منصور بن حازم، ظ: معجم الرجال، الخوئي، ٤٩٩/١٩.
- ٦٦) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ١/١٨٧.
- ٦٧) ظ: المصدر نفسه، ٢٤٤/١.
- ٦٨) العاملي، الوسائل: ٢ من أبواب الانتقال وما يختص بالإمام، حديث: ٢.
- ٦٩) الحكيم، محسن، ١٤٥/١.
- ١) ظ: مستمسك العروة الوثقى، ٢٤٥/١.
- ٧١) سبحاني، دروس موجزة في علمي الرجال والدراية، ١٩٢.
- ٧٢) ظ: الطوسي، الرجال، ١٤٦، {١٦١٦} ٤٧.
- ٧٣) ظ: المصدر نفسه {٥٤٠٤} ١٦.
- ٧٤) ظ: معجم رجال الحديث، الخوئي ١٠٦/١٧ {١٠٨١٧}.
- ٧٥) العروة، اليزدي. مستمسك العروة الوثقى ٢٥٢/١٤.
- ٧٦) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤٢٠/٣.
- ٧٧) المصدر نفسه ٢٤٠/٣.
- ٧٨) الكافي ٤٣١/٥.
- ٧٩) التهذيب ٢٨٥/٧ ح ٣٩ و ٤١.
- ٨٠) ظ: الخوئي، كتاب النكاح، ٤٢٥/١.
- ٨١) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٢٥٢/١٤.
- ٨٢) ظ: المصدر نفسه، ٥٦٦/٥.
- ٨٣) ظ: جواهر الكلام، ٤٢/٩.
- ٨٤) ظ: مدارك الاحكام، ٢٦٦/٣.
- ٨٥) الطوسي، التهذيب، ٢٨١/٢.
- ٨٦) الطوسي، التهذيب، ٥٥/٣ + الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤٠٩/١.
- ٨٧) التهذيب ٢٨١/٢، العاملي: الوسائل ٤١٤/٨ ح ١.
- ٨٨٨) طريق الشيخ الى الحسين بن سعيد (اخبرني به الشيخ، ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون، وكلهم: عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن ابيه محمد بن بن الحسن بن الوليد) ظ: مشيخة الشيخ التهذيب والاستبصار: العاملي، الوسائل، ٤٤٤/١٠.
- ٨٩) العاملي: الوسائل ٤١٥/٨ ح ١.
- ٩٠) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٥٦٦/٥.
- ٩١) الطوسي: ٥٥/٣.

- ٩٢) يقصد (التهديب).
- ٩٣) الطوسي ١/٥٤٣.
- ٩٤) مختلف الشيعة، ٣/٥٠١.
- ٩٥) ظ: جواهر الكلام، ٩/٤٢٩.
- ٩٦) الجواهري، جواهر الكلام، ٩/٤٢٩.
- ٩٧) المصدر نفسه، ٩/٤٢٩.
- ٩٨) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ٥٦٦/٥.
- ٩٩) النجاشي، الرجال، ١٨٩ (٥٠٢) {الخراساني ثقة، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام)، سكن الكوفة}.
- ١٠٠) الطوسي، ١٤٤ {٣٤٩} ١٤ (سلام بن عمرو: له كتاب أخبرنا به جماعة، عن التلعكبري، عن أبي عقدة، عن القاسم بن محمد بن الحسين بن الحازم، عن عبد الله بن جبلة عنه).
- ١٠١) الكافي ١/٤٠٠ ح ٦.
- ١٠٢) ظ: مستمسك العروة الوثقى، ٣/١٩٧.
- ١٠٣) المصدر نفسه، ٣/١٩٧.
- ١٠٤) الرجال، ٤١٣.
- ١٠٥) (وفي طريقها اسماعيل بن مرار، وهو مجهول الحال) ظ: مسالك الافهام، ١٠/٣٣.
- ١٠٦) كشف الرموز، ١/٥٢١.
- ١٠٧) كفاية الاحكام، ١/٦٦٠.
- ١٠٨) ظ: مستمسك العروة الوثقى، ٣/٤٤٩، ٣/٨، ٤٤٩، ٧٩/١٦٩، وغيرها.
- ١٠٩) الفهرست، ٢٦٦ (٨١٠).
- ١١٠) الخوئي، معجم رجال الحديث، ٤/٩٧.

## النظرية السياسية عند السيد محمد باقر الصدر

د. محمد علي محمد رضا الحكيم

مركز دراسات الكوفة - جامعة الكوفة

المقدمة:

أدرك السيد محمد باقر الصدر التحديات الكبيرة التي يواجهها المسلمون من قبل الحضارة الغربية، فكان مما امتازت به مدرسته أنها تصدت لأسس هذه الحضارة، ((بمنهج علمي نقدي، يركز على الموضوعية في عرضه لهذه الأسس المادية، ثم توجيه النقد الموضوعي لها، وكشف تهافتها وعدم قدرتها على علاج المشاكل، التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر سواء في الغرب أم في بلدان العالم الإسلامي))<sup>(١)</sup>.

وعلى أنقاض تلك الحضارة المتهاوتة، وبالمناهج العلمي والمنطقي نفسه استطاع الصدر أن يقدم الحضارة الإسلامية شامخة، و(أن يعيد الثقة بالإسلام وشريعته، عندما اكتشف نظرياته في عدد من الحقول المعرفية المهمة، مثل الاقتصاد والسياسة، وبرز تفوقها وانسجامها مع الواقع والمجتمع الإسلامي، وقدرتها على انتشال المجتمعات الإسلامية من المشاكل التي تعاني منها))<sup>(٢)</sup>. وقد ظهر الصدر من خلال ذلك أنه نزل إلى معترك الصراع الفكري والحضاري أمكن من خاض غمار هذا المعترك ووفق فيه.

توطئة:

يعد بحث (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) لدى السيد الصدر الأساس الفلسفي الذي أقام عليه نظريته السياسية، التي شرح معالمها في بحثه الآخر الموسوم (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران)، وقد طرحها معا في كتابه الموسوم (الإسلام يقود الحياة). وهي النظرية السياسية، التي يتفق الباحثون

على أنها آخر ما توصل إليه السيد الصدر في البحث السياسي<sup>(٣)</sup>. فقد تدرج الصدر

خلال حياته كما يرى بعض الباحثين- بين ثلاث نظريات سياسية، هي: (٤)

النظرية الأولى: الحكومة الانتخابية القائمة على مبدأ الشورى، وقد طرحها في سنة

(١٣٧٨هـ، ١٩٥٨م) في الأسس الإسلامية لحزب الدعوة.

النظرية الثانية: نظرية ولاية الفقيه العامة، وقد عرضها بين عامي (١٣٩٥-

١٣٩٦هـ) في بعض مؤلفاته كحاشية منهاج الصالحين، والفتاوى الواضحة.

النظرية الثالثة: خلافة الأمة وإشراف المرجعية. وقد عرضها قبل استشهاده بحوالي

السنة، في جواب ستة من علماء لبنان عن دستور الجمهورية الإسلامية، عند انتصار

الثورة الإسلامية في إيران عام (١٣٩٩هـ).

ولكن السيد محمد باقر الحكيم- وهو أحد تلامذته - يشير إلى اثنين منها، هما

الأولى والثالثة<sup>(٥)</sup>، وهو يذكر أن السيد الصدر قد توصل إلى إثبات الولاية للفقيه،

من خلال توثيق سند التوقيع المنسوب إلى الإمام المنتظر(عج)<sup>(٦)</sup>. فقد يكون تصور

الصدر لولاية الفقيه ضمن إطار الإشراف والمراقبة، التي ذكرها في كتابه (الإسلام

يقود الحياة)، وهو ما قد يفهم من كلام تلميذه الآخر السيد كاظم الحائري، حيث

ذكر: ((أن يقصد به تحديد منطقة ولاية الفقيه وتضييق دائرة الأحكام الولائية

التي تنفذ من قبل الفقيه لا إنكارها على الإطلاق، وهذا ما قد يظهر من كلمات

أستاذنا الشهيد(رض) في حلقات (الإسلام يقود الحياة))<sup>(٧)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإن السيد الصدر قد استقر في أواخر أيامه على نظرية ولاية

الأمة بإشراف المرجعية، وعلى هذا الأساس ستكون هذه النظرية مدار البحث.

غير أن الصدر ((سواء بالنسبة للأسس الإسلامية، أم اللوحة الفقهية لم يكن قد بحث شكل الدولة بصورة تفصيلية، وكان بصدد بيان ملامح عامة، قدم فيها شكلا إسلاميا للدستور)) (٨).

المطلب الأول: الأساس الفلسفي للنظرية السياسية (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) يعتقد السيد الصدر أن الولاية بالأصل هي لله تعالى، وأنه سبحانه قد ميز الإنسان عن عناصر الكون كلها، إذ جعله خليفته على الأرض (٩). ويحلل الصدر مفهوم الخلافة بعمق، ويشخص أبعادها المختلفة، فهي عنده ((رؤية حضارية متكاملة الأبعاد، يتداخل فيها الجانب الروحي مع الاقتصادي والسياسي والثقافي)) (١٠). ولما كانت الجماعة البشرية قد منحت الخلافة على الأرض، فهي إذن مكلفة برعاية الكون وتدبير الإنسان؛ لأن رؤية الاسلام عن الخلافة، هي: ((أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون وأعمارها اجتماعيا وطبيعيا، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة الله)) (١١).

والخلافة علاقة ذات حدين، فهي تكشف ((إن الإنسان حر، إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية)) (١٢) من جهة، وتتضمن ((الارتباط والتقييد، فالجماعة البشرية التي تتحمل مسؤوليات الخلافة على الأرض، إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله)) (١٣) من جهة أخرى، فهي مستأمنة على ما استخلفت عليه، فلا بد من أن تحكم طبقا لإرادة المستخلف، كي تؤدي أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلادهم.

ولكي تتحقق الأهداف الإلهية الكبرى من خلافة الإنسان على الأرض، جعل الله تعالى إلى جانب خط الخلافة خط الشهادة، ((الذي يمثل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة)). (١٤)

فالشهيد الرباني من وجهة نظر الصدر ((مرجع فكري وتشريعي من الناحية الإيديولوجية، ومشرف على سير الجماعة، وانسجامه إيديولوجيا مع الرسالة الربانية التي يحملها، ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة وإعادتها إلى طريقها الصحيح))، (١٥) فيما لو واجهت انحرافا في مجال التطبيق.

ويستخلص الصدر من الطرح القرآني أن خط الشهادة على مدى التأريخ يتمثل بثلاثة أصناف، هم: الأنبياء، والأئمة، والمراجع، فقد ((امتدت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعية، كما كانت الإمامة امتدادا بدورها للنبوّة)) (١٦). غير إن الفارق بين هذه الأصناف الثلاثة أن ((النبي والإمام معينان من الله تعالى تعيينا شخصيا، وأما المرجع فهو معين تعيينا نوعيا، أي إن الإسلام حدد الشروط العامة للمرجع، وترك أمر التعيين والتأكد من انطباق الشروط إلى الأمة نفسها)) (١٧)، من هنا كانت المرجعية بوصفها خط شهادة قرارا إلهيا، وبوصفها تجسيد في شخص معين قرارا من الأمة نفسها.

ويندمج خط الخلافة مع خط الشهادة عند وجود النبي أو الإمام، أما في عصر غيبة الإمام، فإن خط الخلافة يتميز عن خط الشهادة، وينفصل عنه؛ لأن ((هذا الاندماج لا يصح إسلاميا إلا في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطين معا، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطين في فرد واحد)) (١٨)، ويفرق الصدر في عصر الغيبة بين حالين، فإما أن تكون الأمة محكومة للطاغوت ومقصية عن حقها في الخلافة، وقاصرة عن إدراكه، ففيها يمارس المرجع المسؤولية معا، فيتولى رعاية هذا الحق في الحدود الممكنة، وقيادة الأمة لاجتياز هذا القصور، أما لو تحررت الأمة من حكم الطواغيت، فإن خط الخلافة ينتقل إليها، فتمارس القيادة السياسية والاجتماعية (١٩)، على وفق القاعدتين القرآنيتين الاتيتين:

قال تعالى: «وَأَمْزَهُمْ شُرُورَ بَيْنَهُمْ» (الشورى: ٣٨).

وقال تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (التوبة: ٧١).

النص القرآني الأول ((يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك اكان نص بوجود إتباع الرسول، والنص الثاني يتحدث عن الولاية... ويريد بالولاية تولي أمورهم، بقريضة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية)). (٢٠)

ومن الجدير بالملاحظة أن السيد الصدر يضع مسؤولية قيادة الأمة في سبيل التحرير من الطغاة على المراجع، مستمداً ذلك من سيرة الأنبياء والصالحين من خلفائهم ونهجهم، في حين أن الفقهاء الآخرين لا يفرقون عادة بين واجبات الفقهاء في المرحلتين، كما أنه يساوي بين الرجال والنساء في الولاية.

ومما تقدم يظهر أن السيد الصدر كان يؤكد أن النظرية الإسلامية في عصر الغيبة قد وزعت المسؤوليات بين المرجع والأمة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية، فلم تشأ أن تمارس الأمة خلافتها من دون شهيد يضمن سلامتها من الانحراف، ولم تشأ أن تحصر الخطئين معا إلا في الفرد المعصوم، لأن نظرية الصدر كانت تهدف الى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائما، ((حيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم بل مرجع شهيد ولا أمة قد أنجزت ثوريا بصورة كاملة، وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية... فلا بد أن تشترك المرجعية والأمة في ممارسة الدور الاجتماعي الرباني)) (٢١).

المطلب الثاني: الأسس الدستورية للنظرية

أولاً: الدولة الإسلامية

من أجل تحديد مفهوم الدولة الإسلامية، يقسم السيد الصدر الدول كلها على ثلاثة أنواع أساسية، هي (٢٢):

النوع الأول: الدولة القائمة على قاعدة فكرية مضادة للإسلام، كالدولة الشيوعية، والدولة الديمقراطية الرأسمالية.

النوع الثاني: الدولة التي لا تملك لنفسها قاعدة فكرية معينة، كما هو شأن الحكومات القائمة على أساس إرادة الحاكم.

النوع الثالث: الدولة الإسلامية، وهي الدولة التي تقوم على أساس الإسلام، وتستمد منه تشريعاتها، بمعنى أنها تعتمد الإسلام مصدراً تشريعياً، وتعد المفاهيم الإسلامية منظارها، الذي تنظر به الى الكون والحياة والمجتمع. فإسلامية الدولة بحسب رؤية الصدر هي أن تكون مرجعيتها الفكرية دينية إسلامية، فضلاً عن أن تكون قوانينها وتشريعاتها مطابقة لأحكام الشرع.

ثانياً: أهداف الدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية في مفهوم الصدر لا تستنفد أهدافها، لأنها تسعى نحو المطلق الذي هو الله تعالى، غير إن هناك أهدافاً كبرى تعمل عليها، وهي أهداف تقوم على أساسها مؤسسات الدولة وتخطيط برامجها في مختلف المجالات، وهذه الأهداف داخلية، وهي (٢٣):

١- تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة.

٢- تجسيد روح الإسلام بإقامة التوازن الاجتماعي، والقضاء على الفوارق بين طبقات

المجتمع، وإعادة توزيع الثروة بالأساليب المشروعة، وضمان حد أدنى كريم لكل

مواطن.

٣- تثقيف المواطنين تثقيفا واعيا، وبناء الشخصية العقائدية في كل مواطن، لتتكون القاعدة الفكرية الإسلامية الراسخة.

وخارجية يحددها الصدر كالاتي (٢٤):

١- حمل نور الإسلام إلى العالم.

٢- الوقوف إلى جانب الحق والعدل في القضايا الدولية.

٣- مقاومة الاستعمار والطفيان، ومد يد العون لكل المستضعفين والمعذبين في الأرض

ثالثا: مبادئ الدستور الإسلامي

تقوم الدولة الإسلامية على وفق هذه النظرية على المبادئ التشريعية الآتية (٢٥):

١- لا ولاية بالأصالة إلا لله تعالى.

٢- نيابة المجتهد المطلق العادل الكفوء نيابة عامة عن الإمام المعصوم في عصر الغيبة.

٣- الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى، التي تمنحها حق ممارسة السلطة، والرقابة الدستورية من نائب الإمام.

٤- فكرة أهل الحل والعقد، التي تستند إلى قاعدة الشورى، وتنسجم مع الإشراف الدستوري من قبل نائب الإمام.

رابعا: مصادر التشريع

يعتقد السيد الصدر أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع، وذلك يعني أن الدستور والقوانين الأخرى مستمدة من الشريعة، وهي على النحو الآتي (٢٦):

١- إن الأحكام الشرعية الثابتة، المتفق عليها بين الفقهاء، تعد جزء ثابت في الدستور، سواء صرح بها أم لم يصرح.

٢- الأحكام الشرعية الأخرى، التي هي محل اختلاف بين الفقهاء، تعد اجتهادات الفقهاء فيها بدائل مشروعة دستوريا، ويرجع اختيار أحد هذه البدائل إلى أهل الحل والعقد (السلطة التشريعية).

٣- منطقة الفراغ التشريعي، التي لم يحدد الشارع المقدس موقفا حاسما تجاهها من وجوب أو حرمة، ففي هذا المجال يكون سن القوانين من حق السلطة التشريعية، على وفق ما تراه من مصلحة عامة، بشرط ألا يتعارض مع الدستور. وهذا يظهر أن السيد الصدر قد قصر الفقرتين الثانية والثالثة على القوانين الثانوية غير الدستورية، غير أنه لا نجد ما يمنع من انطباقها على القوانين الدستورية أيضا، ولعل ذلك كان مراد الصدر أيضا؛ لأنه في الفقرة الأولى عد الأحكام الشرعية الثابتة جزء من الدستور، فمن أين يأتي بالجزء الآخر منه؟ فيمكن أن يكون حله من خلال الفقرتين الثانية والثالثة أيضا (٢٧).

خامسا: دور الأمة

يذهب السيد الصدر إلى أن ((السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور)) (٢٨). وفي الوقت الذي يؤكد الصدر فيه أن هذا الحق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى، يؤكد أن ((أفرادها جميعا متساوون في هذا الحق إمام القانون، ولكل منهم التعبير- من خلال ممارسة هذا الحق- عن آرائه وأفكاره، وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله. كما إن لهم جميعا ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية. وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها، الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها)). (٢٩)

ويتمثل دور الأمة في هذه النظرية بالأمر الآتية (٣٠):

١- انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، الذي يقوم بدور مبعوث انتخابه باختيار أعضاء حكومته.

٢- انتخاب أعضاء مجلس أهل الحل والعقد (السلطة التشريعية)، الذي يتولى المهام الآتية:

أ- إقرار أعضاء الحكومة التي شكلها رئيس السلطة التنفيذية.

ب- تعيين أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة للفقهاء.

ج- ملء منطقة الفراغ بسن القوانين والتشريعات.

د- الأشراف على طريقة تطبيق الدستور والقوانين، ومراقبة عمل الحكومة.

من هنا يظهر أن هذه النظرية تعطي دوراً متميزاً للأمة، من خلال ممثليها، الذين يقع على عاتقهم تشخيص موضوعات الأحكام، كتحديد حالات السلم والصلح والحرب، فضلاً عن اختيار أحد البدائل لدى اختلاف الفقهاء في المسألة، من دون أن يوجب الأخذ برأي المرجع القائد، هذا إلى جانب وضع التشريعات الخاصة بمنطقة الفراغ، في حين أن هذه المهام تكون عادة من صلاحيات الفقيه في نظرية ولاية الفقيه<sup>(٣١)</sup>.

#### المطلب الثالث: المرجعية الدينية

يؤكد السيد الصدر في نظريته السياسية كثيراً على المرجعية الدينية، ويمنحها دوراً مهماً في الدولة الإسلامية، غير أنه كان يرى ضرورة تطوير أسلوب المرجعية وواقعها العملي كي تتمكن من الاضطلاع بهذه المهام، بحيث تكون ((مؤسسته واسعة تتكون بالإضافة إلى المرجع الذي يمثل موقع القيادة فيها))<sup>(٣٢)</sup>، من جهاز تخطيطي وتنفيذي يعتمد ((أساس الكفاءة والتخصص وتقسيم العمل...)) . ويقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً من العاشية، التي تعبر عن جهاز عفوي مرتجل،

يتكون من أشخاص جمعتهم الصدفة والظروف الطبيعية، لتغطية الحاجات الآنية بذهنية تجزئية»<sup>(٣٣)</sup>، وهذا الجهاز يتوافر فيه لجان متعددة يمكن أن تتكامل تدريجياً لتستوعب كل مجالات العمل المرجعي، وتمارس المرجعية أعمالها من خلال هذه المؤسسة، التي يقترح الصدر أن تضم مائة عالم، ممن يختارهم المرجع من المجتهدين وأفاضل الحوزة العلمية والوكلاء والخطباء والمفكرين الإسلاميين، بشرط ألا يقل عدد المجتهدين منهم عن العشرة<sup>(٣٤)</sup>.

ويشترط السيد الصدر في شخص المرجع، الذي يتولى قيادة مجلس المرجعية الأمور الاتية<sup>(٣٥)</sup>:

- ١- الاجتهاد المطلق والعدالة.
  - ٢- أن يكون مؤمناً بالدولة الإسلامية.
  - ٣- تكون مرجعيته فعلية في الأمة، بالطرق المعروفة تأريخياً.
  - ٤- أن يحظى بتأييد أكثرية أعضاء مجلس المرجعية، وتأييد عدد كبير من أهل الخبرة الدينية.
- إن المرجع الذي تتوافر فيه الشروط السابقة، هو النائب العام عن الإمام (عج) من الناحية الشرعية، وبموجب هذا الأساس فإنه يتولى المهام الآتية في الدولة<sup>(٣٦)</sup>:
- ١- المرجع هو الممثل الأعلى للدولة الإسلامية، والقائد الأعلى للجيش.
  - ٢- يرشح المرجع رئيس السلطة التنفيذية أو إقراره في حال فوزه في الانتخابات، تأكيداً على دستورية ترشيحه، وعده وكيلاً عنه في حال فوزه.
  - ٣- على المرجعية تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية.
  - ٤- التصديق على القوانين الخاصة بمنطقة الفراغ التشريعي.
  - ٥- تأسيس المحكمة العليا للنظر في القضايا الحكومية.

٦- تأسيس المحاكم الأخرى للنظر في القضايا الخاصة.

وعلى هذا يتبين أن هذه النظرية تعطي المرجعية، الممثلة بمجلس المرجعية، الذي يقف على رأسه المرجع الديني نائب الإمام (عج) مهام السلطة القضائية ومسؤولياتها، ويوسع مساحة هذه السلطة لتشمل النظر في دستورية القوانين المشرعة، ومراقبة عمل الحكومة ومحاسبتها على وفق الدستور، في حين تدع هذه النظرية السلطتين التشريعية والتنفيذية تمارس من قبل الأمة، عن طريق ممثليها.

مقارنة بين نظريتي النائبي والصدر:

بعد دراسة النظرية السياسية للسيد محمد باقر الصدر والتي يطلق عليها تسمية (ولاية الأمة بإشراف الفقيه)، يمكن وضع مقارنة بينها وبين النظرية السياسية للشيخ محمد حسين النائبي التي طرحها في كتابه الموسوم (رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة) والتي تسمى بنظرية (ولاية الأمة بإذن الفقيه) من خلال النقاط الآتية:

أولاً: النظريتان كلاتهما تعتمدان مبدأ الشورى في الحكم، الذي يقتضي القول بالأكثرية، وتجدان أن هناك دوراً ما للفقيه في الدولة الإسلامية تختلف مهامه في إحداها عن الأخرى.

ثانياً: لن نتعرض لنظرية النائبي إلى وضع السلطة التنفيذية، واعتبارها أمراً قائماً، وبدأت من حيث تحديد صلاحيتها من خلال الدستور والسلطة التشريعية، في حين إن نظرية الصدر تناولت السلطات الثلاث، واعتبرت نظام الدولة الإسلامية قريباً من النظام الرئاسي مع بعض الفروقات.

ثالثاً: يبدأ دور الفقهاء في نظر النائبي من إذن الفقيه الجامع للشرائط لعملية انتخاب السلطة التشريعية والمرشحين الفائزين، فيما يبدأ دورهم لدى الصدر من

ترشيح رئيس السلطة التنفيذية لانتخابه من قبل الأمة، أو إقراره في حال فوزه، الأمر الذي يعد توكيلا له.

رابعا: للفقهاء دور تحديد مشروعية القوانين والتشريعات، من خلال (هيئة المجتهدين) لدى النائبي- المكونة من خمسة مجتهدين ومهمتها تنحصر بالنظر في التشريعات الصادرة عن المجلس النيابي، وتقرير مدى مطابقتها للشريعة، فيما يكون هذا الدور لمجلس المرجعية، بالإضافة إلى دور المراقبة والمحاسبة لعمل الحكومة في نظر السيد الصدر.

خامسا: للمرجع دور مهم أيضا من وجهة نظر الصدر، حيث يعد الممثل الأعلى للدولة وقائدا للقوات المسلحة، فيما لم يتطرق النائبي لذلك.

سادسا: لم يتناول النائبي موضوع السلطة القضائية، فيما يرجع السيد الصدر هذه المهام من صلاحيات المرجعية، فهي تقوم بتأسيس المحكمة العليا والمحاكم الأخرى وتعيين القضاة.

سابعا: فيما يخص موضوع التشريع، فإن النظريتين تقتربان من بعضهما، من حيث إن الأحكام الثابتة في الشريعة هي مصدر ثابت للتشريع يجب اعتماده، أما الأحكام غير الثابتة فهي تابعة للمصالح ومتأثرة بمقتضيات الزمان والمكان، فترجع إلى مبدأ الشورى وتشخيص الأمة، مع وجود الرقابة عليها من هيئة المجتهدين في نظرية النائبي ومجلس المرجعية في نظرية الصدر.

ثامنا: النظريتان تقران موضوع المواطنة والمشاركة من جانب مواطني الدولة الإسلامية غير المسلمين في البرلمان.

وفي نهاية مطاف البحث وجد الباحث أن هناك عدد من الملاحظات جديرة بالذكر يمكن تلخيصها بالنقاط الآتية:

أولاً: إن عصر الغيبة شهد خروج البحث السياسي من حيز علم الكلام إلى المجال الفقهي، وهو يعني أن اختلاف الآراء ليس مخرجاً أحداً عن الملة، مما أعطى مساحة واسعة للبحث والنظر، الأمر الذي أثرى الفكر السياسي الإمامي، ووفر للشريعة المرونة الكافية للتطبيق. فإن الأخذ برأي واحد من الفقهاء الجامعين للشرائط مجزئ للعمل، ومقوم لشرعية الدولة إسلامياً، شأنها شأن أية مسألة فقهية أخرى.

ثانياً: ليس لكلا النظريتين (ولاية الفقيه، وولاية الأمة) حدود فاصلة تحول من دون إمكانية التوفيق بينهما، وبالتالي كان أمام الفقهاء فسحة كبيرة للنظر والبحث لطرح نظريات تليفقية أخرى، تعني الفكر السياسي الإمامي، وتوفر فرصاً أكبر في مجال التطبيق، باختيار البديل الشرعي المناسب.

ثالثاً: تبين أن الإسلام قد وضع القواعد والأسس المتعلقة بالمضمون، ولم يتبن طرح صيغة نهائية أو شكل معين للحياة الاجتماعية، ومن ثم الدعوة إليه، الأمر الذي يفضي إلى الجمود، ويقف أمام التطور الذي تفرضه حركة المسيرة الإنسانية الصاعدة، غير أن ذلك لا يعني أبداً انسجام الأسس الإسلامية مع كل أنواع العلاقات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي التي أفرزتها تلك المسيرة.

رابعاً: طرح الشهيد الصدر خلال حياته العلمية الغنية بالعطاء، مجموعة من النظريات شكلت مدخلاً مهماً للعمل السياسي على وفق الشريعة الإسلامية، واطاراً محدداً لمسارات الدولة الإسلامية في عصر غيبة الإمام المعصوم، مدعومة بفلسفة دينية للكون والحياة الإنسانية والمصير، ورؤية شاملة للقواعد القانونية والنظم الاقتصادية الإسلامية.

- ١ ( المعالم الفكرية لدرسة الشهيد محمد باقر الصدر(قده) السيد محمود الهاشمي- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء ص ٢١.
- ٢ ( المصدر نفسه.
- ٣ ( ينظر كلاماً من: ولاية الأمر في عصر الغيبة السيد كاظم الحائري- ص ١٢٥.
- نظريات الحكم في الفقه الشيعي- محسن كديفر- ص ١٤٣.
- كتاب محمد باقر الصدر حياة حافلة... فكر خلاق- محمد الحسيني- ص ٣٣٦.
- ٤ ( نظريات الحكم في الفقه الشيعي- محسن كديفر- ص ١٤٢- ١٤٣.
- ٥ ( ينظر الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق- السيد محمد باقر الحكيم- ص ٧٦ و ص ٨٨.
- ٦ ( ينظر نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر- السيد محمد باقر الحكيم من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء ص ٢٣٥.
- ٧ ( ولاية الأمر في عصر الغيبة السيد كاظم الحائري- ص ١٢٥.
- ٨ ( الدولة في الفكر الفقهي عند السيد محمد باقر الصدر- عودة عباس فرج- ص ٢٨٩.
- ٩ ( ينظر خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء السيد محمد باقر الصدر- من كتاب الإسلام يقود الحياة - ص ١٢٧.
- ١٠ ( المجتمع الإنساني في فكر الشهيد محمد باقر الصدر- حاكم عبد ناصر- ص ١٠٠.
- ١١ ( خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء السيد محمد باقر الصدر- ص ١٢٨.
- ١٢ ( المصدر السابق- ص ١٣١.
- ١٣ ( المصدر السابق- ص ١٣٠.
- ١٤ ( المصدر السابق- ص ١٣٥.
- ١٥ ( المصدر السابق- ص ١٣٧.
- ١٦ ( لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران- السيد محمد باقر الصدر من كتاب الإسلام يقود الحياة ص ١٥.
- ١٧١٧ ( خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء السيد محمد باقر الصدر- ص ١٣٧.
- ١٨ ( المصدر السابق- ص ١٥٩.
- ١٩ ( ينظر المصدر السابق- ص ١٦٠.
- ٢٠ ( المصدر السابق- ص ١٦١.
- ٢١ ( خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء السيد محمد باقر الصدر- ص ١٦١.

- ٢٢ ( الأسس الإسلامية) عرض وبيان لما وضعه الشهيد الصدر من أصول للدستور الإسلامي) د. عبد الهادي الفضلي- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء ص ٣١٥- ٣١٦. وأيضا كتاب هكذا قرأتهم. د. عبد الهادي الفضلي- ص ١٩٨- ١٩٩.
- ٢٣ ( ينظر لمحة فقهية السيد محمد باقر الصدر- ص ٢٢-٢٣.
- ٢٤ ( ينظر المصدر السابق- ص ٢٣.
- ٢٥ ( ينظر المصدر السابق- ص ٢٤.
- ٢٦ ( ينظر المصدر السابق- ص ١٩.
- ٢٧ ( ينظر الفكر السياسي والدستوري عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر) قدس) د. محمد طي- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء ص ٣٦٤.
- ٢٨ ( لمحة فقهية تمهيدية السيد محمد باقر الصدر- ص ١٩- ٢٠.
- ٢٩ ( المصدر السابق- ص ٢٢.
- ٣٠ ( ينظر المصدر السابق- ص ٢٠.
- ٣١ ( ينظر ولاية الأمر في عصر الغيبة السيد كاظم الحائري- ص ١٢٦ وما بعدها.
- ٣٢ ( نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر- السيد محمد باقر الحكيم- ص ٢٣٧.
- ٣٣ ( الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار- محمد رضا النعماني- ص ١٦٧- ١٦٨.
- ٣٤ ( ينظر لمحة فقهية تمهيدية السيد محمد باقر الصدر- ص ٢١.
- ٣٥ ( ينظر المصدر السابق- ص ٢٢.
- ٣٦ ( ينظر المصدر السابق- ص ٢١.
- المصادر:

- ١- الأسس الإسلامية (عرض وبيان لما وضعه الشهيد الصدر من أصول للدستور الإسلامي)- د. عبد الهادي الفضلي- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء كتاب المنهاج (٦)- مؤسسة الغدير- ط ١ - بيروت لبنان- م ٢٠٠٠.
- ٢- الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق- السيد محمد باقر الحكيم- مؤسسة المنار- ط ١- قم المقدسة- ١٩٩٢ م.

- ٣- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء السيد محمد باقر الصدر- من كتاب الإسلام يقود الحياقبيروت - لبنان- ٢٠٠٣م.
- ٤- الدولة في الفكر الفقهي عند السيد محمد باقر الصدر- عودة عباس فرج- مؤسسة آفاق- ط ١- ٢٠٠٩م.
- ٥- الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار- محمد رضا النعماني- مؤسسة الفجر- لندن- ١٩٩٧م.
- ٦- الفكر السياسي والدستوري عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر(قده)- د. محمد طي- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. . . سمو الذات وخلود العطاء كتاب المنهاج (٦)- مؤسسة الغدير- ط ١- بيروت لبنان- ٢٠٠٠م.
- ٧- لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران السيد محمد باقر الصدر- من كتاب الإسلام يقود الحياقبيروت - لبنان- ٢٠٠٣م.
- ٨- المجتمع الإنساني في فكر الشهيد محمد باقر الصدر- حاكم عبد ناصر- أطروحة دكتوراه جامعة الكوفة- كلية الآداب قسم الفلسفة- ٢٠٠٧م.
- ٩- محمد باقر الصدر حياة حافلة. . . فكر خلاق- محمد الحسيني- دار المحجة البيضاء ط ١- بيروت لبنان- ٢٠٠٥م.
- ١٠- المعالم الفكرية لمدرسة الشهيد محمد باقر الصدر(قده)- السيد محمود الهاشمي- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. . . سمو الذات وخلود العطاء كتاب المنهاج (٦)- مؤسسة الغدير- ط ١- بيروت لبنان- ٢٠٠٠م.
- ١١- نظريات الحكم في الفقه الشيعي- محسن كديفردار الجديد ط ١- بيروت لبنان- ٢٠٠٠م.

- ١٢- نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر- السيد محمد باقر الحكيم من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء مؤسسة الغدير- كتاب المنهاج (٦) ط ١- بيروت- لبنان- ٢٠٠٠م.
- ١٣- نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر- من كتاب الإمام الشهيد محمد باقر الصدر... سمو الذات وخلود العطاء كتاب المنهاج (٦) مؤسسة الغدير- ط ١- بيروت- لبنان- ٢٠٠٠م.
- ١٤- هكذا قرأهم د. عبد الهادي الفضلي- دار المرتضى- ط ١- بيروت- لبنان- ٢٠٠٣م.
- ١٥- ولاية الأمر في عصر الغيبة السيد كاظم الحائري- مجمع الفكر الإسلامي- ط ٢- قم المقدسة- ١٤٢٤هـ.

## نقد العلماء الشيعة للاعتباط الدلالي الهرمنيوطيقي في تفسير النص

### القرآني

د. باسم عبد الحسين راهي الحسنواي

الكلية التربوية المفتوحة/ فرع النجف

الملخص

أبدت الحداثّة عجزاً عن تجريد الإنسان المعاصر من الدين عبر استخدام لافتاتها السفسطائية المتنوّعة، منها لافتة العقلانية، والحرية، والعدل، كلّ تلك اللافتات تهرأت وبان ما تحويه من الخواء والزيّف على لسان جمهرة من مفكري الحداثّة أنفسم، بعد هذا الإفلاس المعرفي والإيديولوجي لفكر الحداثّة، جاء دور فلسفة ما بعد الحداثّة لتقوم بترميم البيت الحداثي نفسه، أو هدّه وبنائه مجدداً من خلال هندسة جرت عليها بعض التعديلات البسيطة، لكن بأحجار البيت الحداثي السابق نفسه، فلم تتخلّ عن النزعة المادية التي تعتبر هي حجر الأساس في ذلك البناء القديم، لكنها أرادت فقط أن تتظاهر بأنها تقبل نزعة الإيمان بل تدافع عنها، على الرغم من أنه دفاع هو عين الهجوم في الواقع، فاجترحت لهذا الاشتغال الجديد أدوات فلسفية ولغوية تتسم بالطابع السفسطائي الواضح، لتقوم من خلال هذه الأدوات بالاشتغال على النصّ الديني ذي المصدرية الإلهية وتحليله وتفكيكه، بما يؤدي إلى تدعيم نظرتها المادية المعادية للقيم الإنسانية الأصيلة التي يتبناها النصّ الديني، لا سيما القرآن، ظهر هذا واضحاً في مشاريع عدد من المفكرين التأويليين المعاصرين في الجانبين العربي والإيراني، وكانت الهرمنيوطيقا هي الأداة الأقوى في تلك المشاريع، فهي تتذرع بإشكالية التقابل بين النصّ والواقع، لتقول إنّ هذا الأخير يفرض مشاكل وتحديات تحتاج إلى حلول وإجراءات عقلانية لا يقوم النصّ الديني بتليتها

على الوجه المطلوب، ولهذا علينا أن نعتبر النصّ القرآني كتلة مجازية استعارية رمزية، لكي نتمكن من تأويله التأويل الحداثي الكفيل بإيجاد الحلول لتلك الإشكاليات التي يزخر بها واقعنا الحداثي المعاصر، وهكذا يتم تفريغ النصّ القرآني من محتواه المعرفي والعقائدي والتشريعي، ليتحوّل إلى نصّ لغوي لا يختلف في قيمته المعرفية عن أي نصّ بشريّ آخر، بل ربما تكون قيمته من هذه الناحية أدنى بكثير من قيمة أي كتاب في الفلسفة أو علم النفس أو علم الاجتماع، لأنه فاقدة للدلالة المسبقة، في حين تتضمن تلك الكتب دلالاتها التي لا يتجرأ غير البالغ درجة التخصص والاجتهاد في تلك المجالات أن يبدي رأيا في دلالاتها القاطعة. ما يهمنا في هذا البحث أن نركز الحديث حول المنهجية المعيارية التي يلتزم بها العلماء الشيعة في عملية التفسير، تلك المنهجية المعيارية القصدية التي تتخذ موقفا من تفسير المجاز، لا بأس بالقول إن في القرآن مجازا، لكنه ليس المجاز الأدبي أو الشعري بالتأكيد، المجاز القرآني يستند إلى المعاني الأصلية للألفاظ، وهذا ما ركّزنا عليه من خلال حديثنا عن منهجية التعامل مع هذه المسألة في المشروع التفسيري لعلمين بارزين من أعلام التفسير عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، هما الفيض الكاشاني والعلامة الطباطبائي، فقد اعتنقا هذه الرؤية في تفسير المجاز القرآني، هذا المنهج القصدي في التعامل مع لغة القرآن الكريم هو الذي يصلح لمواجهة الهرمنيوطيقا التي تجنح نحو عبثية الدلالة في النصّ القرآني، لأنّ المجاز الأدبي بزعم أنه هو المجاز الموجود في القرآن، هو حجر الزاوية الأساس في هذا البناء الهرمنيوطيقي العابث بالدلالة، والداعي إلى إلغاء المعايير التفسيرية القصدية التي تضبط معنى النصّ بحسب مراد المتكلم، وهو الله عزّ وجلّ في حالة القرآن. أما إشكالية الجدل بين النصّ والواقع، فإنّ منهجية التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، التي هي في الحقيقة ليست منهجية مستقلة بالمعنى الدقيق، بقدر ما هي ركن رئيس من أركان منهج أكبر، هو منهج تفسير

القرآن بالقرآن، هي التي تتكفل بتوفير الحل لهذه الإشكالية التي تدرع بها التأويليون الهرمنيوطيقيون، وفق معيارية تأويلية لا تغفل دلالة النص من جهة، ولا تضحى بالاستحقاقات الحدائثية التي يزخر بها الواقع المعاصر من جهة ثانية، بل تجعل منهما طرفين في معادلة واحدة، لتكون النتيجة هي تطبيق المنهج الإلهي الواقعي في حياة الإنسان المعاصر .

المنهج الهرمنيوطيقي في تأويل النصوص، هو منهج يصلح للتطبيق على بعض النصوص، وليس على جميعها، هذه الحقيقة لم تعبأ بها أغلب المشاريع التأويلية الحدائثية في الوسط الإسلامي العربي والإيراني للأسف، نعم إن كان البحث التأويلي غير مؤمن بالمصدرية الإلهية للكتب السماوية، فإنه يمكن له تطبيق هذه المنهجية الاعتبارية على النص القرآني، دون أن يرتكب تناقضا في هذه الحالة، أما إن كان مؤمنا بالمصدرية الإلهية للقرآن، فإنه لا يمكن له إلا أن يعتقد أن هذا النص يتضمن التعاليم الإلهية المراد تطبيقها حرفيا في واقع الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. إلخ، كما يتضمن الحقائق الاعتقادية والمعرفية التي تتشكل منها البنية العقائدية للإسلام، ثم إنه لا يمكن له أن ينسب العجز إلى الله تعالى في إيجاد صيغ تعبيرية على مستوى الألفاظ والجمل مطابقة لتلك التعاليم والحقائق والاعتقادات، وإن تلك المضامين لها ثبوت في لوح الواقع، وليست هي تابعة لمزاج القارئ في تأويل النص القرآني تأويلا اعتباريا ينتج من خلاله التعاليم والحقائق والاعتقادات التي يريدها هو، لا التي يريدها الله عز وجل، ثم يقوم بنسبتها إلى الله تعالى، هذا هو التفسير بالرأي المنبوذ في الإسلام، ولن تنتج منه إلا إسلامات يمكن أن يصل عددها إلى الملايين والمليارات، بعدد من يقرؤون النص القرآني ويطبّقون عليه هذه المنهجية الاعتبارية في التأويل، ولهذا لا بد من وجود ضوابط معيارية لفهم كلام القرآن، من هنا فإن ما يقال من أن المنهج الهرمنيوطيقي لا يتناقض مع الرؤية

التفسيرية العامة لأي مفسر في التاريخ هو خطأ محض لا بد من من تفنيده، ونحن هنا في هذا البحث المختصر، نحاول أن نفتتح مجالاً للدراسة الموسعة حول هذه النقطة بالذات، فنوضح من خلال بعض المحاور البسيطة موقف بعض المفسرين الشيعة من قضية الاعتباط الهرمنيوطيقي في التفسير.

التمهيد

#### ١- المقاربات التأويلية الحداثية للقرآن

أجرى الحداثيون الإيرانيون والعرب مقاربات حداثية للإسلام، ودعوا إلى تطبيق المنهجيات +++....التأويلية الهرمنيوطيقيّة على القرآن، وهو عين ما دعت إليه فلسفة ما بعد الحداثة، وعين خطتها في تفريغ النصوص الدينية التي تتمتع بقداسته واحترام كبيرين في نظر أتباعها من محتواها، ومن الواضح أنّ السبب في سلوك هذا الطريق الالتفافي هو أنه أصبح مؤكداً لدى مفكري الحداثة أنّ تخلي الناس عن أديانهم هو مما برهن الواقع العملي على أنه من المحالات واقعا، إذ بقي الدين مؤثرا وفاعلا في الإنسان المعاصر، بل إنّ الدين حاول الدخول في ميادين الصراع السياسي، ونجح في بعض المرات كما في تجربة إيران، هنا جاء دور فلسفة ما بعد الحداثة لتحقيق الغاية الحداثيّة ذاتها عن هذا الطريق، وهو أن يتم تأويل النصّ الديني المقدس للإسلام طبقا لهذه المنهجيات التي تعامل القرآن كما لو أنه نصّ شعريّ سرياليّ، حتى يتم تفسيره طبقا لخلفيات ثقافية وقبليات معرفية تتوافق كليا مع عقلانية الحداثة، وبهذا الأسلوب يقتنع الناس الذين يقدرسون الدين ويحترمونّه بأنّ هذا هو التأويل الحداثي الصحيح للقرآن، إذ إنّ النصّ ثابت بحكم قداسته، لكنّ تأويله متغير، فلكلّ زمان تأويل للقرآن منسجم مع قبليات المفسرين المأخوذة من معارف وعلوم العصر، واليوم نطبّق ذات الإجراء، نطبّق منهجيات التأويل الحديثة التي هي

متواءمة مع ثقافة العصر وفلسفته على النصّ القرآني، ليكون الناتج من هذه العملية التأويلية الهرمنيوطيقية هو المعنى الحداثي الصحيح للإسلام.

وما هو هذا الناتج التأويلي من القرآن؟

هو بلا شك ما يؤدي إلى هذه المعاني الثلاثة:

١- إن القرآن كتاب تاريخي، خاصة في قسمه المكوّن من الآيات التي لا يؤدي تأويلها إلى معنى متفق كلياً مع مبادئ الحداثية.

٢- إن القرآن كتاب رمزيّ، أو قل إنه نصّ مكتوب بلغة سريالية خيالية مجنحة، وليس ثمة حقيقة واقعية وراء النصّ.

٣- لكل إنسان أن يسقط على القرآن الدلالة التي يريد، وهي غالباً لا تتفق في قليل أو كثير مع الدلالات الأخرى بالضرورة، على أنها جميعاً صحيحة ولا مجال لاتهام أحداها بالخطأ.

٤- بناء على ما سبق، فإن الدين شأن فرديّ وشخصيّ، فلا يصح القول إن له أية وظيفة اجتماعية تتجاوز الفرد الذي له الحق أن يعبر عن هذا الدين بصفته عبادات وشعائر وطقوساً وأخلاقاً شخصية، على أن لا تتعدى هذه الأخلاقيات الصفة الشخصية للفرد، فتختار لنفسها سبيل المعارضة مع الأخلاقيات المضادة للأخرين، حتى ولو كان ذلك في نطاق المجتمع الإسلامي الواحد.

طبعاً هذه هي الصفة التي حظي بها الدين في ظلّ فلسفة الحداثية التي يصفها فلاسفة ما بعد الحداثية بأنها كانت متمزّمة ومغلقة ومتمركزة حول الذات، وقالوا إن فلسفة ما بعد الحداثية جاءت لتدين هذا التزمّت وتضع حداً لهذا الانغلاق، فماذا فعلنا، كلّ ما فعلناه هو أننا طردنا التزمّت والانغلاق الحداثي ضدّ الدين من الباب لنفسح له مجال الدخول من النافذة الأوسع، مثل هذا الدور للدين لا يمكن له أن يكون فاعلاً ومؤثراً

في الحياة المدنية للإنسان الحديث، كما أنّ هذه الرؤية تتناقض كلياً مع كون الإسلام لديه عقلانيته الخاصة التي هي أتمُّ وأكمل وأشمل من العقلانية المادية للحدث، وطبعاً لا ينوي الإسلام أن ينفي حداثة الغرب، كلُّ ما يريد هو أن تكون له كلمته المسموعة أيضاً في نقد هذه الحداثة وتصحيح بعض مساراتها الخاطئة. شيء آخر: إنّ هذه الرؤية الضيقة للدين من شأنها أن تحول الدين إلى تجربة معنوية شخصية لا تختلف عن أية تجربة معنوية أخرى ليس لها بعد إلهي، كالتجارب المعنوية للشعراء والفنانين، هي حالة معنوية نابعة من وجدان شخصي، ومن تأمل ذاتي وإرث روحي فردي في نهاية المطاف.

٢- التمييز بين مصطلح ((التأويل)) ومصطلح ((الهرمنيوطيقا))

ثمة فارق بين مصطلحي ((التأويل)) في سياق الثقافة الإسلامية و((الهرمنيوطيقا))، وهو ما يشير إليه الدكتور عبد الجبار الرفاعي بقوله: "لا يرادف مصطلح ((الهرمنيوطيقا)) مصطلح ((التأويل)) أو غيره، لأنّ معنى الهرمنيوطيقا لا يرادف معنى التأويل، لا وفقاً لفهم شلاير ماخر لها، أو فهم دلتاي، ولا وفقاً لفهم هيدغر وغادامير، ولا وفقاً لفهم ريكور وهيرش وغيرهما. الهرمنيوطيقا والتأويل متوازيان لا مترادفان. والتوازي غير الترادف"<sup>١٣</sup>.

هذا الكلام صحيح، ونحن نشفق معه مئة بالمئة، مع أننا نعلم أنّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي يتبنى كلياً التوجهات العامة للهرمنيوطيقا الحديثة إلى مدياتها القصوى، وهو ما نعترض عليه ونوجه إليه النقد في مجمل ما نكتبه عن الهرمنيوطيقا، نعم إنّ الهرمنيوطيقا تتضمن مجموعة من الحقائق والواقعيات التي يمكن توظيفها في صياغة نظرية هرمنيوطيقية خاصة بفهم النصوص المقدسة على وجه العموم، والنص القرآني على وجه الخصوص، إلا أنّ المشكلة هي في إجراء

عملية التنقيح للأسس والمقولات التي تنهض عليها فلسفة الهرمنيوطيقا بطابعها الغربي، وهو ما لا يوافق عليه أغلب من يتبنون هذه الفلسفة في عالمنا الإسلامي المعاصر، وأعتقد أن الدكتور عبد الجبار الرفاعي لا يختلف في توجهاته وامتبياته كثيرا عن سائر مفكري الهرمنيوطيقا في المجالين العربي والإيراني، كالدكتور نصر حامد أبي زيد، والدكتور محمد أركون، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مجتهد شبستري، وهذا واضح من عرضه لتلك الأسس والمقولات دون أن يوجه إليها النقد في معظم كتاباته، هذا مع أنه يعتقد أن "كل مصطلح يشي بحمولة دلالية تتسع للنظرية والمنهج والمقولة والمفهوم والرأي، وبذلك فإن كلاً من التأويل والهرمنيوطيقا يتسع لما يشي بشيء من ذلك، وهي بالضرورة ليست متطابقة، فنظرية التأويل أو نظرياته غير نظرية أو نظريات الهرمنيوطيقا، وهكذا المنهج أو المناهج التأويلية غير المنهج أو المناهج الهرمنيوطيقة، والمفاهيم والمقولات التأويلية غير المفاهيم والمقولات الهرمنيوطيقة. فالهرمنيوطيقا في ولادتها وتطورها ومجالات تداولها كمصطلح لا تتطابق مع التأويل، إن من حيث نشأة التأويل، أو استعمالته وصورته في سياق العلوم الإسلامية، ووفقا لأنطولوجيا اللغة - حسب هايدغر - لا يمكن نقل المصطلحات من مجالها التداولي، في لغتها المشتقة منها إلى لغة أخرى، بانتخاب لفظٍ مقابل لها. فالهرمنيوطيقا نشأت في سياق لغويٍّ ومجالٍ تداوليٍّ لاتينيٍّ، ولا يمكن تصنيع نسخة عربية مرادفة لها، وإنما يمكننا توطين المصطلح ذاته في السياق التداولي للغة العربية وغيرها من اللغات، مثلما اتسعت العربية وغيرها من قبل للمعجم الاصطلاحي - كما هو - للفلسفة والمعارف اليونانية وغيرها<sup>٢٣</sup>.

النقطة الأساسية التي يجب علينا مراجعتها ومحاكمتها بمقاربات لسانية وفلسفية موضوعية جادة هي تلك المتعلقة بمقولة ((موت المؤلف))، هذه هي نقطة الشروع الأولى في تنقيح النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة، وتخليصها من شوائبها العالقة التي لا تحقق الانسجام مع فضاء الثقافة العربية والإسلامية المبتنية على تقديس النص القرآني، واعتباره كلام الله الموحى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والحق أن الثقافة الغربية ذاتها تناقض ذاتها في هذا المقام، فمثلا لا تجد أحدا من الذين يبدون حماسة شديدة للمناهج الهرمنيوطيقية الحديثة، يطالب بتطبيق هذا المنهج على اللوائح القانونية والمواد الدستورية المعمول بها في نطاق الفضاء القانوني والسياسي العام للدول الغربية، بل إنهم يتشدّدون في تحديد الدلالة، إلى درجة أنهم يعتنون بوضع كل كلمة في سياقها المحكم الصحيح لكي لا يقع الاشتباه والغلط في فهم الدلالة المقصودة والمحددة بدقة للموضع المقتن، لكنهم في عين الوقت لا يفترون عن المطالبة بتطبيق هذه المنهجيات الهرمنيوطيقية الداعية إلى الانفلات من ربقة المقصدية التي تعزى إلى صاحب النص على الكتب الإلهية المقدسة، فإذا كانوا يرون أن نصا وضعيا كهذا ليس من الصحيح تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي عليه، لأنهم يعلمون أن مآل ذلك إلى أن تصبح تلك النصوص القانونية والدستورية فارغة من المحتوى، فأنى لنا أن نقوم بتطبيق المنهجيات ذاتها على نص إلهي معصوم يحتوي على مقررات العقيدة الثابتة والمحددة بالصياغة الإلهية التي تتسم بالعصمة، وما يترتب عليها من المقررات العملية والقانونية المتمثلة بالأوامر والنواهي الإلهية، أليس مآل ذلك إلى أن يصبح النص المقدس فارغا من المحتوى تماما، كما لو أنه نص سريالي أو رمزي ليس المراد منه إلا خلق فضاء جمالي يمتع القارئ، وبالمناسبة فإن واحدا من أكبر الأخطاء في المدارس التأويلية الحديثة هو أنها تشاء إلغاء التخوم المانزة بين النص المقدس والنص الأدبي، لا سيما النص الشعري، مع

أن القرآن كنص مقدس يرفض علنا النظر إليه بهذه الصفة، ويعلن صراحة أن اليونان الفاصل بين القرآن والشعر هو بون شاسع جدا، كالمسافة الفاصلة بين الأرض والسما.

ومن هنا فإن المشروع التأويلي الهرمنيوطيقي لم يحظ بكثير من المقبولية في الأوساط الثقافية الدينية التي تجنح نحو الاعتقاد الجازم بوجود دلالات معيارية ومنضبطة للنص المقدس، مهما كانت هذه الأوساط تؤمن بأن ثمة حاجة حقيقية إلى اجترار إجابات جديدة من النص المقدس على أسئلة الواقع، يقول الدكتور عبد الجبار الرفاعي: "لقد أفضى التوكؤ على مناهج وأدوات جديدة في قراءة النص الديني، والفهم المختلف للحقيقة، إلى نزاع القناع عن التراث، ومساءلة التاريخ من جديد، وعبور الكثير من الاجتهادات التي تتحدث لغة زمانها في تفسير النص، ولا يفهمها أي إنسان يتحدث لغة زماننا. إلا أن هذه الجهود واجهت مقاومة عنيفة، إذ نعتها البعض بالعدوان على أمجاد الأمة، وطمس ماضيها المشرق، وجرى التشهير بكل باحث عمد إلى إفشاء أسرار عمليات سوء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات ووقائع الماضي، أو حاول الكشف عن محاولات حذف وإقصاء معتقدات لا تتناغم مع الايديولوجيا التبجيلية التسلطية المهيمنة، أو سعى لإشهار المهمش والمسكوت عنه، أو فضح سطوة وقمع السائد والمتغلب في التراث. وهكذا فإن كل قراءة للنص الديني تتخطى التفسيرات المغلقة القديمة لا تمر من دون ضريبة. لذلك نجد الباحثين ممن يمتلكون خبرة بمناهج القراءة الجديدة يهربون من توظيفها في قراءة النص الديني، وغالبا ما يوظفونها في قراءة النص الأدبي والأعمال الفنية والإبداعية المختلفة الأخرى، كأنهم يبحثون عن ملاذ يحتمون فيه من غضب أنصار التراث، لأن القراءة الجديدة للنص تجترح معاني لا تكرر ما هو موروث من فهم

للحقيقة الدينية، ذلك الفهم الذي تقدس بمرور الزمن، وتوكل عليه مفسرو النص الديني منذ عدة قرون، وتقدس بعضهم تبعاً لتقديس ذلك الفهم<sup>١٣</sup>.

ولنا على كلام الدكتور عبد الجبار الرفاعي بعض التعليقات:

التعليق الأول: بات واضحاً من خلال مختلف الدراسات التخصصية التي تهتم بدراسة وتحليل المنهجيات الحديثة في دائرة التلقي، أن البنيوية التي ارتكزت على مقولة أساسية فيها وهي مقولة ((موت المؤلف))، قد تم توجيه النقد المتتابع لها حتى تم تجاوزها إلى مدارس جديدة في التلقي، خرجت من رحمها، واختلفت في بعض ملامحها عنها، إلا أنها جميعاً إذ تخلت عن عدد من متبنيات المنهج البنيوي، لم تتخل أبداً عن تلك المقولة الأساسية فيها، بل تبنتها بحماسة منقطعة النظير لا تقل عن حماسة البنيويين لها، وتعتبر الدراسات التي قدمها الدكتور عبد العزيز حمودة في كتابيه ((المرايا المقعرة))<sup>١٤</sup> و((المرايا المحدبة))<sup>١٥</sup> خير مرجع يمكن الاستناد إليه لتوضيح هذه الحقيقة في هذا السياق.

التعليق الثاني: إن طبيعة النص الأدبي مختلفة فعلاً عن طبيعة النص الديني، لأن الوظيفة الأساسية التي يضطلع بها النص الأدبي إنما تتمثل بامتاع القارئ من خلال البنية الاستعارية الخيالية المكثفة الموجودة في نسيج النص، وتنتهي مهمة النص الأدبي عند هذا الحد، فنحن لا نقدر القيمة الإبداعية لأي نص أدبي إلا على هذا الأساس، من دون أن يكون النص خاضعاً للمحاكمة من خلال ما يتضمنه من أطروحات وأفكار تعتبر من وجهة نظرنا الخاصة محققة أو غير محققة، هذا الهم الأخير ليس هما للنص الأدبي في الواقع، ولذلك ترانا نقدر الإبداع الشعري لأبي نؤاس وأضرابه من شعراء الخمر والمجون، مع أننا لا نتفق معه جملة وتفصيلاً حول الرسالة الخلقية المتضمنة في تلك النصوص الشعرية، وكذلك قد يتضمن ديوان شعري

كديوان أبي العتاهية على سبيل المثال، رسالة خلقية وعقائدية نتفق معه حولها بصورة كلية، ومع ذلك فإننا لا نمنح ديوانه تلك الأهمية التي نمنحها لديوان أبي نؤاس أو ديوان نزار قباني مثلا، فما ذلك إلا على أساس أن زاوية النظر المهمة في تقييم النتاج الشعري ليست هي مدى صوابية وحقانية الأفكار، بقدر ما هي حجم ما يتضمنه النص الشعري من القيم التعبيرية الفنية ذات القيمة العليا في الميزان الخاص بفن الشعر.

التعليق الثالث: بناء على ما ذكرناه في التعليق الثاني، فإن النص الأدبي، خاصة النص الشعري، قد لا يتأثر كثيرا بالنتائج المترتبة على تلك المقولة التي اعتبرت حجر زاوية أساسيا في البنيوية وسائر مدارس التلقي التي أعقبتها حتى المرحلة الهرمنيوطيقية المتطرفة والمرحلة التفكيكية، بل ربما ساعدت تلك المقولة على تجاوز الكثير من العقبات التي تحول دون فهم النص، لاسيما إن كان النص ذا بنية استعارية خيالية ورمزية مكثفة، كما هو الحال مع النصوص الشعرية السريالية، فلا شك أن القارئ يجد متعة كبيرة في تأويل النص بحسب الأحكام الافتراضية المسبقة المخزنة في ذهنه، ولن يكون مهما جدا الانحراف عن القصديات الموجودة في ذهن المؤلف لحظة كتابة النص، بل ربما كان صاحب النص نفسه يريد من القارئ أن يتبع في تأويل نصه هذه الاستراتيجية التأويلية المنفتحة التي لا تقف عند حدود مقصدياته هو لحظة التأليف.

التعليق الرابع: ليس الأمر على هذه الشاكلة مع النص الديني عموما والنص القرآني على وجه الخصوص، فإنه من الواضح أن الوظيفة التي يضطلع بها النص الديني، ليست هي الإمتاع عن طريق الكتل الاستعارية الخيالية والمجازية والرمزية التي يتكوّن منها نسيجه اللغوي، كما هو الشأن مع النص الشعري، إن وظيفة النص الديني هي الحديث عن وجود الواقعيات البعيدة عن متناول المستوى الإدراكي

للعقل البشري المحكوم بعالم الماديات، ليأخذ بيده إلى عالم الماورائيات والغيبيات الواقعية، وليست الأسطورية والخيالية كما يتوقع أصحاب النظرة الوضعية في تفسير الدين، لهذا فإنّ الفنتازيا والخيال هما أبعد ما يكونان عن البنية التعبيرية للنصّ الديني، وإلا انتهى به الحال إلى أن يتحوّل إلى قصيدة وينتهي الأمر.

#### ٤. خطأ تاريخي في تشخيص الفرق بين القرآن والشعر

وبالمناسبة فإنّ علماء الأدب في الفترات السابقة لم يصيبوا الهدف في مسألة التمييز بين القرآن والشعر، إذ إنهم شيّدوا بناءهم على أساس وجود البنية العروضية في الشعر وفقدانها في القرآن، هذا الفارق سطحيّ للغاية ولا يستحقّ التعويل عليه في هذا السياق، فإنّ الفارق الجوهريّ والأساسيّ بين الشعر والقرآن، هو أنّ الأوّل ذو بنية استعارية خيالية رمزية تستهدف إمتاع السامع أو القارئ، أما البنية اللغوية للقرآن، فإنها وإن تفوّقت على الشعر من ناحية المستوى العبقري في التعبير الأدبي، لا تستهدف هذه الغاية، بل تستهدف البلوغ بالمخاطب إلى أعلى مديات الواقع الماورائي والغيبي، غير القادر على إدراكه بعقله الجزئيّ المحكوم بالتفكير في إطار العالم الماديّ لا غير، أي إنّ الشعر لا يهّمه أبداً أن ينقل لنا الحقائق والواقعيات، بل هو يستهدف ما هو نقيض هذه الغاية تماماً، فيغرق في الخيال، ليحقق لنا غايته النهائية في الإمتاع الأدبي لنا كمتلقين، أما القرآن فإنه يستهدف نقل الواقع كما هو، بحيث لا يمكن لي كمتلقٍ أن أقول إنه يخلق في فضاء الخيال، فإن قلت في حقّه ذلك، فإنّ معنى ذلك أنّي أجزّده من قيمته كمصدرٍ موثوقٍ للعلم الإلهي الواقعي، وأنتقل به إلى مستوى الشعر، وهذه هي التهمة التي كان يواجهها بها بعض البلغاء العرب من المعاندين، مع أنّ جميع العرب، بلغاء وغير بلغاء، كانوا يعلمون أنّ القرآن

ليس موزونا ومقضى كما هو شأن المعلقات على سبيل المثال، ولا يحتاجون إلى من يخبرهم بذلك بعد مئات السنين، فإنهم أخبر منه وأعلم بهذه الحقيقة على كل حال. إذا كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية تصلح من بعض الجوانب للتعامل النقدي تحليلا وتشريحا مع النص الأدبي الرمزي والسريالي، فإن هذا لا يعني صلاحيتها للتعامل مع النصوص الدينية المقدسة، بدهة أن النص الديني يتضمن رسالة يراد من المخاطبين بها استيعابها ومعرفة مراداتها بدقة، لكي يتمكنوا من العمل طبقا لها، كما هو الشأن مع النص التشريعي القانوني مثلا، فكيف يمكن للهرمنيوطيقا الفلسفية أن تتعامل مع تلك النصوص التشريعية والقانونية، فكما أنها لا تصلح للتعامل معها، كذلك شأنها مع النص الديني، فإنها لا تصلح للتعامل معه، وإلا كانت النتيجة هدر دلالة النص في نهاية المطاف.

#### ٥- أهمية الانخراط في الجدل المعرفي مع الهرمنيوطيقا

إن المباحث التي تخوض فيها الهرمنيوطيقا الفلسفية هي ذات اتصال وثيق بالدين الإسلامي، لأنه دين يتأسس على النص، وبناء على ذلك فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية بما أنها تبحث في قضايا من قبيل مناهج التفسير، أو فهم النص، أو البحث في قضايا هي أعم من النص كالسلوك والمواقف... إلخ وفق بعض توجهات الهرمنيوطيقا، كما تبحث في حقيقة الفهم وما يتصل به من مواقف فلسفية معروفة في مظانها، فإنه من الطبيعي أن يكون للنتائج المستخلصة من أبحاثها تأثيراتها الواضحة على النصوص الدينية قرآنا وسنة، ولا بد من الانخراط في السجلات المعرفية التي تدور حول هذه القضايا على هذا الأساس.

إن القضايا التي تبحث فيها الهرمنيوطيقا الفلسفية قضايا حساسة بالفعل، بحيث أنها تؤثر فعلا في تغيير المسار بالنسبة لعملية التفسير، فأروها في مجال البحث حول

طبيعة النص ومعناه، وحقيقة فهم النص، وعلاقة النص بالتقاليد والتراث، وحقيقة العلاقة القائمة بين النص والمؤلف، وعلاقة القارئ بالنص، وهل ان للنص وجودا مستقلا عن المؤلف، بحيث لا يكون لمواده وقصده أهمية تذكر قياسا إلى قصد المفسر أو القارئ، وما هو التأثير الذي تمارسه ظروف المؤلف على النص، أو ما هي التأثيرات التي تمارسها ظروف المفسر وخلفياته المعرفية ومسبقاته الذهنية في إطار التغيير الحاصل في وعائي الزمان والمكان على عملية فهم النص، كل تلك قضايا بحثتها النظرية التأويلية المعاصرة، خاصة في مجال الهرمنيوطيقا، إن النتائج التي تتمخض عن هذه الأبحاث لها انعكاساتها الخطيرة في مجال المعرفة واتخاذ الموقف العقائدي الصحيح، كما ان لها تأثيراتها الواضحة في مجال البحث عن إمكان القراءات المختلفة للنص الديني وتاريخية الفهم لهذا النص، بمعنى ارتباط الفهم التفسيري للنص بالظروف التاريخية التي صاحبتة، والأفاق المعرفية والثقافية السائدة في زمان انبثاقه، وأن فهم النص هو عملية متغيرة ومتحولة بشكل مستمر، على أساس أن المعارف متحولة ومتبدلة في كل عصر، هذه القضايا وأمثالها لها المحورية الكاملة في مجال التأثير على فهم النص القرآني والسني، وبالتالي لها انعكاساتها الخطيرة على الدين عموما، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، لهذه الاسباب كلها، علينا كباحثين في مجال علم اللغة والدراسات القرآنية، أن نخوض الجدل المعرفي العميق مع هذه الأبحاث، حتى نسهم حالا ومستقبلا في صياغة نظرية تأويلية حديثة للنص القرآني ليس فيها نقاط الضعف الكارثية الموجودة في نظرية الهرمنيوطيقا، علما أن لدينا تراثا معرفيا مهما يمكن الانطلاق منه بقوة نحو إنجاز هذه الغاية، ونحن في هذا البحث، عازمون على تقديم بعض النماذج المختصرة التي تصلح أن تكون نقاط انطلاق حقيقية باتجاه تحقيق هذا المشروع.

## المحور الأول: المنهج التفسيري القصدي للفيض الكاشاني

حجر الزاوية الاساس في التفسير القصدي هو عدم الاعتراف بالمعنى الشائع للمجاز، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له حتى لو كان ذلك مع نصب القرينة.

نحن نضع التفسير القصدي في مقابل التفسير الهرمنيوطيقي للقرآن، لأن الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهي الوجه الأبرز للهرمنيوطيقا في الوقت الراهن، لا يمكن أن تمارس دورها التخريبي للمعنى إلا من خلال مقولة المجاز بهذا المعنى الشائع في الدراسات اللغوية والأدبية، فأنت إذا استعملت لفظا في غير معناه، صار المجال مفتوحا أمام السامع للعبث بدلالة الكلام، إلا أن تكون حاضرا فتوجه دلالة الكلام بنفسك، عن طريق التنبيه إلى أن بعض الدلالات المحتملة ليست مقصودة لك، أما لو كنت مؤلفا مثلا، واستعملت المجاز في عباراتك، فإن تلك المواطن الهشة التي تتمثل في استعمال الألفاظ في غير المعنى الموضوع له، ستوفر مجالا واسعا للعبث بالدلالة المقصودة لك، فإذا كنت ميتا كمؤلف، فلن يكون عامل الحراسة للدلالات المقصودة لك موجودا في تلك اللحظة، لذلك سوف يصل العبث بدلالات الكلام إلى أقصاه، ولهذا نجد التأويليين الهرمنيوطيقيين يركزون على مسألة ((موت المؤلف)) كمبدأ أساسي للتأويل الهرمنيوطيقي، لأنهم أولا يعتبرون النص بنية استعارية مجازية، أي إنه بنية رمزية فاقدة لأية دلالة مسبقة، وإنما تضاف عليه الدلالة بعديا من خلال تأويل القارئ فقط، أما ثانيا، فإنهم يعتبرون المؤلف ميتا، لكي يفقد سلطته كمؤلف في مجال تحديد مراداته الحقيقية من الكلام.

نعم يكون ثمة معنى مقبول للمجاز غير هذا المعنى المتداول المألوف، وهو أن يكون للفظ معنى أصلي جامع يمكن أن يتشعب إلى حصص دلالية كثيرة لا حصر لها، فيكون اللفظ في كل سياق اقتراحي معنى خاص هو تلك الحصص الدلالية المتشعبة

من المعنى الأصلي، وهكذا بالنسبة إلى التشعبات الدلالية الأخرى للفظ في السياقات الاقترانية الأخرى، هذا المعنى للمجاز مقبول، وليس هو محلا للاعتراض.

موقف الفيض الكاشاني من المجاز في القرآن

يقول الفيض الكاشاني في المقدمة الرابعة من المقدمات التي تصدرت التفسير: "تحقيق القول في المتشابه وتأويله يقتضي الإتيان بكلام مبسوطٍ من جنس اللباب، وفتح باب من العلم يفتح منه لأهله ألف باب، فنقول وبالله التوفيق: إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا، وله صورة وقالب، وقد يتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما، مثلا لفظ القلم إنما وضع لأتة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسما، ولا كون النقش محسوسا أو معقولا، ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرد كونه منقوشا فيه، وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه، فإن كان في الوجود شيء يسطر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، فإن الله تعالى قال: ((علم بالقلم سلطان علم الإنسان ما لم يعلم)) [٦] ، بل هو القلم الحقيقي، حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه، من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه، وكذلك الميزان مثلا، فإنه موضوع لمعيار يعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور شتى، بعضها جسماني، وبعضها روحاني [٧].

للتعليق هذا النص المهم، نذكر الإشارات الآتية:

الإشارة الأولى: إن الفيض الكاشاني يتكلم عن متشابه القرآن في هذا النص، وهو القسم الأشد غموضا في القرآن، ولا يعرف المراد فيه على وجه التحديد، والآيات

المتشابهة هي التي يركز البلاغيون على القول بأنها ذات بنية استعارية مجازية، ويتخيلون أن غموضها متأت من هذه البنية الاستعارية المجازية المكثفة، وكأن القرآن تحول في هذه الآيات إلى كلام شعري والعياذ بالله، هذا الكلام يرفضه الفيض الكاشاني بشكل واضح، ويقدم نظريته العبقريّة في تفسير هذه الظاهرة، أقصد ظاهرة المجاز القرآني، من خلال القول بالمعاني الأصلية للألفاظ، وأنها تتسع للمصاديق الدلالية الجسمانية والروحانية، من دون الحاجة إلى القول بأن لفظ القلم إذا استعمل في القلم الماديّ فهو تعبير حقيقي، وإذا استعمل في القلم الروحاني فهو تعبير مجازي، إن المادة اللغوية للفظ ((القلم)) موضوعة للألة التي تنجز عملية النقش، سواء كانت جسمانية أو روحانية، وكذلك ((اللوح))، ليس بالضرورة أن يكون هو اللوح المادي حتى يكون التعبير حقيقياً، بل هو تعبير حقيقي حتى مع افتراض كون اللوح روحانياً، وهكذا لا تكون تلك التعبيرات الغامضة الناشئة غموضها من كونها تنتمي إلى نشأة أخرى غير النشأة الجسمانية التي نعيش اشتراطاتها الآن تعبيرات مجازية، ولهذا قال في نهاية هذا البحث القيم: "ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في أصول الدين، وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتى وعقول مختلفة، فيجب أن يكلم كل على قدر فهمه ومقامه، ومع هذا فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة، ولا مجاز فيه أصلاً"٨٣.

الإشارة الثانية: من ذلك يظهر الخطأ الجسيم الذي ارتكبه البلاغيون، إذ اعتقدوا أن لغة القرآن مجازية، شأنها في ذلك شأن اللغة الشعرية تماماً، وفاتهم أن يعرفوا الفرق الحقيقي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ذلك الفرق الذي ذكرناه في طيات البحث، من أن الشعر يحلق في فضاء الخيال، فيمكن بل هو المطلوب منه في الحقيقة، أن

يتحدث الشاعر بلغة استعارية مجازية يتم من خلالها التجاوز على النظام اللغوي الدقيق الذي يربط بين اللفظ والمعنى، ومع ذلك نتسامح معه، بل يكون الالتذاذ بهذه اللغة الشعرية انطلاقا من وعي السامع بأن ما يستمع إليه إنما هو شعر، والشعر لا يراد منه الحديث عن واقعيات وحقائق، بل يراد منه الخيال والإمتاع الأدبي فقط، أما مع القرآن فالأمر مختلف تماما، إذ يراد منه بالضبط الحديث عن هذه الحقائق والواقعيات بالذات، سواء كانت تنتمي إلى عالم الغيب أو عالم الشهادة، فكيف يمكن لكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أن ينقل لنا علم تلك الحقائق بلغة استعارية رمزية فضفاضة لا تعكس المراد بشكل دقيق، هل يوافق أحد علماء اللغة أن يكون الحديث عن حقائق علم النفس أو علم الاجتماع أو علم القانون بلغة استعارية مجازية رمزية، أم يعتبر اللغة المنضبطة دلاليا هي اللغة المناسبة للحديث عن الحقائق التي تعبّر عنها هذه العلوم، فإذا تقرّر ذلك، فقد علمنا أن القرآن هو كتاب إلهي يتحدث عن حقائق وواقعيات أخطر وأغزر وأعمق وأدق من كتب جميع العلوم، وعلى هذا الأساس، فإن اللغة التي تناسب حالته هذه هي اللغة المنضبطة دلاليا إلى أقصى حد.

فإن قيل إن كان الأمر كذلك، فلماذا نجد تلك التعبيرات الغامضة في القرآن، قلنا إن الغموض حالة طبيعية توجد في كتب جميع العلوم، وهي تعود إلى عوامل عديدة منها ما يتعلق بالتمكّن العلمي واللغوي للمؤلف، ومنها ما يتعلق بطبيعة العلم نفسه، ومنها ما يتعلق بجهة القصور عند المتلقي، وفي حالة القرآن، فإنه لا يمكن الحديث عن جهة قصور عند صاحب النص، لأنه الله الذي يمتلك كل صفات الكمال، فلم يبق إلا العاملان الآخران المتعلقان بطبيعة الحقائق والواقعيات التي يتحدث عنها القرآن، فإن قسما منها ينتمي إلى نشآت أخرى غير النشأة الدنيوية، ومن الطبيعي أن يكون الحديث عنها بكلمات تقابلها من اللغة البشرية التي

نتعامل بها في نشأتنا الدنيوية هذه محفوقا بالغموض، وتلك حالة تتعلق بوجودنا وتلبسنا بشؤون هذا العالم الدنيوي، فلو انتقلنا إلى تلك النشآت التي يتحدث عنها القرآن لزال حالة الغموض، هذا الغموض إذن ليس ذاتيا للنص، بل هو عرضي يزول مع الاطلاع المباشر على تلك النشآت.

أما العامل الآخر فهو قصور المتلقي، هذا هو السبب الرئيس في وجود نسبة كبيرة من الغموض في أي نص، فإذا كان المتلقي في مستوى معرفي دون مستوى النص، فإن الغموض يكون طبيعيا في هذه الحالة، وعلى هذا الأساس، فإن الغموض ليس مقابلا لصفة البيان، إذ يمكن أن يكون النص مبينا وغامضا في الوقت نفسه، لكنه لن يكون مبينا ومبهما، لأن حالة الإبهام إنما تحدث بسبب القصور الموجود في شخص المتكلم، عندما لا يجيد الاستخدام الصحيح للغة بشروطها البيانية والبلاغية الصحيحة.

الإشارة الثالثة: إن متابعة الاقتران الدلالية للألفاظ في السياقات القرآنية المختلفة مهمة صعبة للغاية، ولا يتخيلن أحد أنها مهمة يستطيع أن ينجزها على وجهها الأكمل أي لغوي في العالم، بل ثمة عناصر سياقية غير لغوية لها مدخلة في تعيين الحصة الدلالية الصحيحة لكل لفظ في كل سياق، ومن هذا المنطلق، فإن الحذر مطلوب أيضا أثناء عملية التفسير حتى وفق هذه النظرية، ولا بد من الاهتمام بالتراث الروائي لأهل البيت (ع)، لأنهم يمثلون الثقل الأصغر المقترن بالثقل الأكبر الذي هو القرآن، بحيث انهما لن يفترقا حتى يردا الحوض على رسول الله (ص) يوم القيامة<sup>٩٠</sup>.

المحور الثاني: نقد الهرمنيوطيقا في المشروع التفسيري للسيد الطباطبائي

أكد السيد الطباطبائي في مقدمة تفسير الميزان، أن الإسلام تشعب إلى فرق ومذاهب إثر التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاشها المسلمون بعد وفاة

النبي(ص)، فاعتنق كلٌ منها وجهات نظر سياسية ومذهبية خاصة، وصار كلٌ فريق من هؤلاء يحاول أن يربط بين الأفكار والآراء التي أنتجها خارج المرجعية القرآنية وبين القرآن، أي إنها قامت بتطويع النصّ القرآني من خلال منهجية تأويلية اعتباطية حتى ينطق بالمداليل التي تبرهن على أن أفكار تلك الفرق وتوجهاتها إنما هي مستمدة من القرآن، وبهذا أصبح القرآن مرجعية ثانوية يتم اللجوء إليها من أجل تبرير القبليات السياسية والمذهبية لدى هذه الفرق، ولم يعد هو المرجعية الأساسية التي يجب الانطلاق منها أولاً لتبني أية فكرة اعتقادية تصلح أن يتخذ منها الإنسان رأياً ومذهباً، ومن الطبيعي أن يعتبر الطباطبائي أن هذا المسلك التفسيري ليس في واقعه من التفسير في شيء.

يقول السيد الطباطبائي في هذا الصدد: "فرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن، أو يقول ماذا يجب أن يحمل عليه الآية، فإن القول الأول يوجب أن ينسى كل أمر نظري عند البحث، وأن يتكئ على ما ليس بنظري، والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة، وتسليمها، وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه" (١) .

هنا يتخذ الطباطبائي من هذه المنهجيات التي تدعو إلى تطبيق القبليات المعرفية والثقافية غير المنقحة على القرآن موقفاً سلبياً، ولا يعتبرها تفسيراً أو تأويلاً للقرآن، بل هي آراء وأفكار تمثل حاملها، ولا تمثل القرآن في شيء، يقول عن هذه المنهجيات: "وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير، تجد أن الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأب. حاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقاً، وسمي به

التطبيق تفسيراً، وصارت حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات<sup>١٣</sup>.

عصمة القرآن أم عصمة الحداثة؟

لاحظ معي أن السيد الطباطبائي يشير إلى قضية في غاية الأهمية، نحن نعتقد أنها في منهجيتنا التأويلية التي ندعو إليها في تحليل اللغة الدينية، لا سيما لغة القرآن، تلك القضية تتعلق بالتعامل مع لغة القرآن على أنها لغة مجازية، تماماً كاللغة الأدبية، لا تختلف عنها في شيء، والحق أنّ فكرة مجازية القرآن هي المحور الأساس الذي تدور عليه رعى المدارس التأويلية الحديثة. المشكلة هي أن الكثير من مفسري النصّ القرآني قديماً وحديثاً يعتقدون بمجازية القرآن، إن لم يكن على مستوى القرآن كله، ففي الأقل على مستوى بعض القرآن، فإذا ما كان المفسر القرآني الذي يتبنى فكرة انضباط الدلالة القرآنية يقرّ بذلك على مستوى بعض القرآن، أصبح الباب مفتوحاً أمام هؤلاء التأويليين الحداثيين للقول بأن لغة القرآن كلها مجازية، وما المانع من ذلك، فليس ثمة فرق إلا على مستوى توسيع مساحة المجاز وتضييقها، علماً أننا لا نجد معياراً موضوعياً حقيقياً يضبط تلك المساحة، فهي مساحة متأرجحة بين التوسيع والتضييق، باختلاف آراء المفسرين في ذلك.

المهم في الموضوع أن السيد الطباطبائي كان ملتفتاً إلى هذه المنهجية التي كتب لها الانتشار في الأوساط البحثية التي تعنى بالدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة للقرآن، وكان يعرف جيداً آية عملها، والأهداف التي ترمي إليها من وراء ذلك، يقول في هذا المجال: "قد نشأ في هذه الأعصار مسلكٌ جديدٌ في التفسير، وذلك أن قوماً من منتحلي الإسلام في إثر توغّلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها، المبتنية على الحسن والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى الحسيين من فلاسفة

أوروبا سابقا، أو إلى مذهب أصالة العمل، فذكروا أنّ المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم، وهو أن ((لا أصالة في الوجود إلا للمادة وخواصها المحسوسة))، فما كان الدين يخبر عن وجوده مما يكذب العلوم ظاهره كالعرش والكرسي واللوح والقلم، يجب أن يؤوّل تأويلا، وما يخبر عن وجوده مما لا تتعرض العلوم لذلك كحقائق المعاد، يجب أن يوجّه بالقوانين المادية، وما يتكئ عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوة والرسالة والإمامة وغير ذلك، إنما هي أمور روحية، والروح مادية ونوع من الخواص المادية، والتشريع نبوغ خاص اجتماعي يبني قوانينه على الأفكار الصالحة لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقى<sup>١٢٣</sup>.

الحق أن هذا الذي يتحدث عنه السيد الطباطبائي هو المضمون الجوهرى الذي تنطلق منه المدارس التأويلية الحديثة في التعامل مع النص القرآني، إنها تريد الانتصار لمبادئ الحداثة، غثها وسمينها، صالحها وطالحها، إنها تؤمن بعصمة الحداثة، أكثر مما تؤمن بعصمة القرآن، ولهذا تمّ تبني تلك المنهجيات الهرمنيوطيقية المتطرفة التي تدور في فلك فكرة خاطئة لا تؤيدها الدراسة اللغوية المعمقة للنص القرآني، وهي فكرة مجازية القرآن.

وحدة المفهوم وتعدد المصداق

ثمة نظرية للسيد الطباطبائي جديرة بالتأمل، ومن المؤسف أنها مع وجودها في مقدّمة الميزان، واطلاع أغلب الباحثين في مجال الدرس القرآني عليها، يمرون عليها مرورا سريعا، وحتى الذين يتوقفون عندها للنظر الدقيق في المنهجية التفسيرية الطباطبائية، لا يلتزمون بها في مجال وضع الأسس الصحيحة لنظرية تأويلية صحيحة للنص القرآني، بل يتجاوزونها إلى ما يخالفها على المستوى التطبيقي، مع

أنهم على المستوى النظري يعلنون تأييدهم لها، ربما بدافع الكاريزما الكبيرة التي يتمتع بها السيد الطباطبائي في مجال التفسير ليس أكثر.

لكن علينا أن نعلن أن نظرية الطباطبائي في المعاني الأصلية للألفاظ، إنما هي تطوير لنظرية الفيض الكاشاني التي تحدثنا عنها قبل قليل، وإلا فإن قصب السبق في هذه النظرية هو لهذا المفسر العملاق كما هو واضح.

يرى السيد الطباطبائي أن الاختلاف في منهجيات التفسير ليس بدافع اختلاف النظر في مفهوم المفردات والجمل القرآنية، فهي واضحة ومبينة، تبعاً لوضوح النص القرآني وبيانته، وإنما كان الاختلاف بين هذه الفرق والجماعات المذهبية بسبب أنهم اختلفوا في تحديد المصاديق التي تنطبق عليها تلك المفاهيم الكلامية على مستوى المفردات والتراكيب<sup>١٣</sup>، فإذا ما جمد المفسرون على المعاني العرفية للمفردات والتراكيب القرآنية، فإن النتيجة ستكون هي الجمود في التفسير بالتأكيد. شيء آخر، فإن السيد الطباطبائي يعتقد محقاً أن للمفردة القرآنية معنى أصلياً، هو الذي تتشعب منه المعاني العرفية والمداليل المصادقية المتبدلة، وقد ضرب الطباطبائي مثالا على ذلك كلمة ((السراج)) و((السلاح)) و((الميزان)) و((القلم))، وأوضح كيف أن الأدوات تعرضت للتبدل، إلا أن الاسم لم يتغير ولم يتبدل، فنحن عندما نطلق اسم ((الميزان)) مثلاً على الآلة المعروفة، فنحن لا نقصد أن هذا اللفظ موضوع لهذه الآلة بالذات، ليست الآلة بهيئتها وشكلها هي المعنى الملحوظ في التسمية، بل الملحوظ في تسمية الميزان هو الغاية والوظيفة التي يؤديها<sup>١٤</sup>، فما دامت تلك الغاية موجودة وهي التوزين، فإن الاسم باق كذلك، حتى لو تغير شكل الآلة، بل حتى لو كان غرض التوزين متجسداً في شيء غير حسي، كما في حالة الميزان المنصوب لتوزين الأعمال في نشأة القيامة، فإن الاسم يطلق على ذلك الميزان إطلاقاً حقيقياً

لا مجازيا، وهكذا قل عن جميع الأسماء لجميع المسميات، كالقلم والكرسي والعرش.. إلخ، وعلى هذا الأساس، فإن المدار في صحة إطلاق الاسم هو اشتمال تلك المصاديق المتعددة للفظ على الغاية والغرض، فهنا يرفض السيد الطباطبائي موقفين في الحقيقة:

الأول: يتمثل في موقف الحشوية والمجسمة، والحق أن هؤلاء رفضوا القول بمجازية النص القرآني، إلا أنهم جمدوا على المعاني العرفية التي ألفوها وأنسوا بها (١٥)، وهي معانٍ مصداقية متحوّلة ومتبدّلة، فقاوسوا تلك المسميات الموجودة في القرآن على ما ألفوه وأنسوا به من مقابلاتها في العالم الدنيوي، وهو يرفض محقا أن يكون هذا التصرف جمودا على الظاهر، لأن الالتفات إلى المصاديق الأخرى التي تناسب كل نشأة بحسبها هو من الظاهر كذلك، لكنه جمود على العادة والأنس في تشخيص المعاني المصداقية لا أكثر ولا أقل.

الثاني: موقف القائلين بمجازية النص القرآني وفق المنهجيات الهرمنيوطيقية الحديثة الذين يريدون عن طريق القول بمجازية النص القرآني أن يعيدوا تأويل آيات القرآن بما يناسب متبنيات الحداثّة ومقولاتها، بحيث تكون هي المعيار الذي يقاس عليه القرآن، فلا حاجة للقول بمجازية النص القرآني مع إمكانية حلّ تلك الإشكاليات المتعلقة بمعاني القرآن عن طريق نظرية الطباطبائي في وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

المحور الثالث: نقض الهرمنيوطيقا في المشروع التأويلي للشهيد الصدر

إن السيد الشهيد الصدر ليس مضطرا إلى إغفال مقصدية المؤلف في النص ليتفاعل مع المعطى الحداثي كما يصنع الهرمنيوطيقيون، ليس المعطى الحداثي واحداً أو من

صنف واحد ليكون التعامل معه بمقياس واحد، نحن أمام ثلاث قضايا إجرائية في الواقع، هي:

١- أن لا توجد بين كتاب التدوين وكتاب التكوين أية علاقة جدلية تكاملية، فعالم النص منفصل ولا علاقة له بعالم الواقع، كما أن عالم الواقع منفصل ولا علاقة له بعالم النص، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الاتجاه في التفكير إلى علمنة الحياة بشكل تام، وما أطلق عليه السيد الشهيد الصدر اسم ((التفسير التجزيئي للنص القرآني)) هو الذي يمثل أفضل تمثيل لهذا الاتجاه، فهو اتجاه عاجز عن تكوين نظريات في مجال الحياة الإنسانية العامة، فالمفسر التجزيئي دوره في التفسير على الأغلب سلبي، فهو يبدأ أولاً بتناول النص القرآني المحدود، آية مثلاً، أو مقطعاً قرآنياً، دون أي افتراضات أو أطروحات مسبقة، ويحاول أن يحدد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ، مع ما يتاح له من القرائن المتصلة والمنفصلة، العملية في طابعها العام عملية تفسير نص معين، وكأن دور النص فيها دور المتحدث ودور المفسر هو الإصغاء والتفهم، كأن هذا النمط من التفسير يعامل النص باعتباره نسيجاً لغوياً مغلقاً على ذاته، مكوّناً من أنساق وأنظمة لغوية على الطريقة البنائية وانتهى الأمر، أنا الآن عندما أقرأ نصاً أدبياً، قصيدة مثلاً، فإنني لا أبحث عما يقابل دلالة النص الشعري في العالم الخارجي، ليس في عالم النص الشعري إلا كتاب تدوين فقط، ولا يوجد كتاب تكوين أبداً، وهو إجراء صحيح في عالم الشعر، لأن الغاية منه هو أن نعيش حالة جمالية وخيالية، وليست الغاية منه أن تتطابق دلالاته مع ما عليه واقع خارجي ما، النص مكتف بذاته، وهو من خلال التفاعل بين تلك الأنساق والأنظمة اللغوية يعمل وينتج الدلالة، هذه إجرائية شعرية، وليست إجرائية قرآنية

في إنتاج الدلالة، واذ يكتفي المفسرون التجزيئون بكتاب التدوين، فإنهم يطبقون تلك المنهجية التي يطبقها النقاد على النص الأدبي.

مجرد العزل والتجميع ليس هو التفسير الموضوعي

وبالمناسبة فإن الصدر أشار إلى مسألة في غاية الأهمية، أشار إلى أن عمليات التجميع والعزل ليست دائماً من التفسير الموضوعي، إن مجرد تجميع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد في مجموعة معينة ثم النظر إليها بالمنهجية التجزيئية ذاتها لا يعني أنك انتقلت من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي، حتى لو حوّلت جميع الآيات إلى مجاميع على هذا الأساس، فإنك إن طبقت المنهجية التي تشير إلى الاكتفاء بالمدلول اللفظي للآيات دون أن تقابلها بالكتاب التكويني، دون أن تطرح عليها أسئلة من هذا الكتاب الذي يعني واقع الكون، وواقع الحياة، ودون أن تقيم علاقة جدلية بين القرآن وبين هذا الواقع، فإنك تبقى تتحرك في إطار التفسير التجزيئي ولن تخرج من هذا الإطار أبداً، يقول الصدر: "ليست كل عملية تجميع أو عزل دراسة موضوعية، وإنما الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقائدية، أو الاجتماعية، أو الكونية، وتتجه إلى دراسته وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده١٦٣".

فقه النظريات

لا يتكوّن فقه النظريات بتلك الطريقة التي رفضها السيد الصدر، فقه النظرية هو التجسيد العملي للرؤية الكونية التوحيدية في القرآن، أن تقدم نظرية في الاقتصاد، في السياسة، في الاجتماع، في الأدب، في الفلسفة، وهكذا، هذا يعني أنك تقابل بين الكتاب التدويني والكتاب التكويني، تقابل بين النص القرآني والواقع الذي جاء لإصلاحه، أما النظرة التجزيئية للقرآن فحتى لو أنها من الناحية

الشكلية قامت بحشر الآيات التي تتحدث عن موضوع معين في مجموعة محددة، فإنها لا تخرج عن نطاق التفسير الأدبي في جميع الأحوال، أي إنك تفهم النص القرآني كما تفهم قصيدة مثلاً، لا يختلف الفهمان في شيء، فهم القرآن وفهم النص الأدبي يتمان بمنهجية تفسيرية واحدة، إن معنى أن تفسر القرآن بطريقة توحيدية موضوعية، هو أنك تقوم بطرح الأسئلة على القرآن، وكيف تتكون الأسئلة في ذهن المفسر المعاصر، إنها قطعاً عن طريق القبلية المعرفية الموجودة في ذهنه، لذلك فإن ما تحدث عنه الدكتور سروش في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))<sup>(١٧)</sup> صحيح في الجملة، لا اعتراض على أطروحة سروش في تلك المرحلة، لأن مقصدية النص كانت محفوظة، وإنما يكون فهم المفسر نسبياً، لأنه نتيجة التفاعل بين قبلية معرفية مأخوذة من علوم ومعارف العصر، وهي قابلة للخطأ والصواب قطعاً وليست معصومة، وبين إدراك بشري محدود للنص القرآني، ومع أنها نسبية إلا أن لها قيمة معرفية كبيرة، لأنها لم تحصل بطريقة اعتباطية، بل حصلت في كل الأحوال عن طريق جهد معياري كثيف تم بذله في سبيل الحصول على تلك المعرفة التي هي نتيجة التفاعل بين فهمين علميين وإن كانا نسبيين، فهم علمي لكتاب التكوين، وفهم علمي لكتاب التدوين، ومن المؤكد أن الكتابين متطابقان على مستوى القرآن، إنما وجد الاعتراض على أطروحة سروش في المرحلة التي أعقبت ذلك، في المرحلة التي كتب بها ((بسط التجربة النبوية))، لأن مقصدية النص تعرضت للاهتزاز، ولم تعد مقصدية إلهية معصومة، بل هي مقصدية بشرية، هي مقصدية شخص تاريخي اسمه محمد، عاش تجربة باطنية وعرفانية عميقة، فصار يتحدث بكلام تاريخي نسبي هو القرآن، ونسبه نتيجة اعتقاد خاطئ نشأ عنده بسبب تقانيه في تجربته الباطنية العميقة إلى الله، هنا في هذه المرحلة الثانية

من أطروحة سروش لم يعد كتاب التدوين مطابقا لكتاب التكوين، فقد أصبح القرآن كتابا عاديا، هو نتاج معارف وعلوم وجدت في عصر النبي(ص) وانتهى الأمر. أما مع أطروحة السيد الصدر فالواقع مختلف، لأنّ التفاعل الذي يحصل بين القبليات المعرفية في ذهن المفسر ودلالة القرآن، لا تعني أنّ القرآن نفسه نسبي، كما لا تعني أنّ الواقع الذي يعبر عنه كتاب التكوين هو نسبي، لكن تعني أنّ الفهم البشري وإن كان علميا موضوعيا هو نسبي للكتابين معا، ومن هنا يكون للمعرفة المستقاة من النصّ القرآني حقّ التدخّل في تصحيح القبليات المعرفية والعلمية، لأنها في معرض الخطأ على كلّ حال، ويحصل في المقابل أن تتدخّل هذه القبليات المعرفية المستقاة من معارف وعلوم العصر في توجيه مسار الإجابة، على أنّ نفهم أنّ مضمون الإجابة رهين بالنسبية التي تطبع الإدراك البشري على وجه العموم، وإلا فإنّ القرآن مستعدّ للإجابة الصحيحة على السؤال التكويني الصحيح، بيد أنّ الخلل يتمثل بالنسبية الموجودة في هذه القبليات، وبالنسبية الموجودة في فهم الإجابة، وليست النسبية موجودة في أصل المعنى القرآني، ولا في أصل المعنى الموجود في كتاب التكوين.

#### الإجرائية الفوضوية في الأسلوب التجزيئي

نعود إلى الحديث عن الإجرائية الفوضوية الموجودة في الأسلوب التجزيئي الذي لا يقيم هذه العلاقة الجدلية بطريقة منظمة بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، يقول السيد الصدر: "طبعاً نحن لا نعني بالتجزئية لمثل هذا المنهج التفسيري أنّ المفسر يقطع نظره عن سائر الآيات ولا يستعين بها في فهم الآية المطروحة للبحث، بل إنه قد يستعين بآيات أخرى في هذا المجال، كما يستعين بالأحاديث والروايات، ولكن هذه الاستعانة بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، فالهدف في كلّ خطوة من هذا التفسير فهم مدلول الآية التي يواجهها

المفسر بكل الوسائل الممكنة، أي إنَّ الهدف هدفٌ تجزيئي، لأنه يقف دائما عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصِّ القرآني، ولا يتجاوز ذلك غالبا، وحصيلة تفسير تجزيئيٍّ للقرآن الكريم كله تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القرآن الكريم، ملحوظة بنظرة تجزيئية أيضا، أي إننا سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكن في حالة تناثر وتراكم عددي، دون أن نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار، دون أن نحدّد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكلِّ مجالٍ من مجالات الحياة، فهناك تراكمٌ عدديٌّ للمعلومات، إلا أن مجموع ما بين هذه المعلومات، الروابط والعلاقات، ما بين هذه المعلومات التي تحولها إلى مركّبات نظرية، ومجاميع فكرية، بالإمكان أن نحضر على أساسها نظرية القرآن لمختلف المجالات والمواضيع، أما هذا فليس مستهدفا بالذات في منهج التفسير التجزيئي، وإن كان قد يحصل أحيانا، ولكن ليس هو المستهدف بالذات في منهج التفسير التجزيئي<sup>١٨٣</sup>.

هنا نقاط:

الأولى: من الواضح أن السيد الصدر يهتم بمسألة بلورة المفاهيم العامة والمركبات النظرية التي تصلح أن تكون التجسيد الحقيقي للرؤية الكونية التوحيدية التي تحدث عنها في مجموعة من المؤلفات، ابتداء من كتابه (فلسفتنا) وانتهاء بكتابه ((الأسس المنطقية للاستقراء))، فلا معنى لهذه الرؤية التوحيدية ما لم تتجسّد في نظريات تصلح للإجابة على الأسئلة الحضارية للإنسان المعاصر، ولن يحصل هذا عن طريق تلك القراءات ((الأدبية)) للقرآن، بلحاظ أن التفسير التجزيئي لا يمكن أن يؤدي إلى سواها في المآل الأخير، لأن الرؤية التفسيرية التجزيئية لا علاقة لها بطرح الأسئلة على القرآن، هي لا تطرح أسئلة، لأن الأسئلة لا توجد إلا من خلال بلورتها على

أساس القبلية المعرفية المأخوذة من معارف وعلوم العصر، والمفسر التجزيئي لا يهتم بهذا الشأن مطلقاً، هو جالسٌ أمام القرآن يحاول أن يفهم مدلولاته اللغوية ابتداءً، وينتظر من القرآن أن يتحدث من تلقاء نفسه، فيمنحه المدلولات اللغوية التي يعبر عنها النسيج اللغوي للنص، فمن الطبيعي أن تكون هذه المدلولات مفككة ومجزأة ومبعثرة، ولا يربط بينها رابط الا في مناسبات قليلة ونادرة.

٢- يمكن أن نقول بناءً على فهم خاص، إن التفسير الموضوعي للقرآن لا يعني أن المجموعات القرآنية التي تنظم في سلكها الآيات منفصل بعضها عن البعض الآخر، هذا وهم كبير يمكن أن يحدث أيضاً، فلو أننا قمنا بجمع الآيات التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثلاً، لكي نستخرج منها نظرية قرآنية في الاقتصاد، فإنه لا بد من ملاحظة علاقة هذه المجموعة بالمجموعات الأخرى كذلك، أي علاقة هذه المجموعة بالسياق القرآني كله، وكذلك عندما نقوم بطرح الأسئلة التي تتعلق بالاقتصاد، وهي متأثرة بعلم الاقتصاد وبالمعرفة الاقتصادية في هذا العصر، فإننا لا نبلور السؤال عن طريق عزل المعلومات الاقتصادية عن الكيان العام لفلسفة وعلوم ومعارف العصر في مختلف المجالات، بمعنى أننا لا بد أن نلاحظ الرؤية الكونية العامة التي ترسمها الحداثة مثلاً، ونبور تلك الأسئلة من خلالها، ثم نطرحها على تلك المجموعة من الآيات في الدائرة الخاصة بالاقتصاد، مع ملاحظة اندراجها في الرؤية الكونية التوحيدية العامة للقرآن، وهذا الإجراء لا بد منه في الحقيقة، وإلا أمكن أن ينحرف ذهن المفسر عن الإجابة الصحيحة المتوقع الحصول عليها من القرآن، وهو ما يفعله التفسير الهرمنيوطيقي حالياً في التعامل مع آيات القرآن تعاملًا تجزيئياً، حتى لو أنه قام بملاحظة مجموع الآيات ذات العلاقة بالموضوع المحدد، إلا أنه يتجاهل اندراجها في الرؤية الكونية التوحيدية التي لو تمت ملاحظتها لكانت النتائج

التفسيرية مختلفة عن واقعها الهرمنيوطيقي الموافق كلياً لمبادئ الحداثة، فلكي يتدخل النص في تصحيح القبلية، لا بد أن ينظر إلى كل مجموعة من مجموعات الآيات التي تعالج موضوعاً محدداً في الإطار العام لتلك الرؤية التوحيدية القرآنية، وهو ما ينبغي الانتباه إليه على كل حال.

٣- لا بد أن تقوم علاقة جدلية بين النص والواقع الحداثي، لكن على أن تكون هذه العلاقة تكاملية، أي علاقة حوارية بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، وها هنا قضيتان:

القضية الأولى: إن كتاب التكوين لا يحتوي على أية أخطاء في الواقع، بعيداً عن بحث مشكلة الإدراك والمعرفة النسبيتين اللتين تطبعان واقع المعرفة البشرية على وجه العموم.

الثانية: إن الكتاب التدويني ((القرآن)) لا يحتوي على أي خطأ أيضاً في الواقع، بعيداً عن نسبية الإدراك البشري عندما يحاول أن يفهم دلالة القرآن.

الكتابان إذن متطابقان، ولا يختلفان أبداً في لوح الواقع ونفس الأمر، إنما يكون الاختلاف من جهة الفهم البشري الذي هو نسبي بطبيعته، وبناءً على هذا فإن العلاقة الجدلية بينهما إنما يكون الواسطة فيهما هو هذا الإدراك البشري النسبي، فما يكون هذا الإدراك من معرفة قرآنية يحتاج إلى تصحيح دائم بناءً على الحقائق القطعية التجريبية التي منها تتكون قبلية المفسر، كما أن قبلية المفسر بحاجة إلى التصحيح والتعديل الدائم أيضاً من خلال المعرفة القرآنية القطعية التي تعتبر درجة الوثوق بها عالية جداً، وهكذا تحصل علاقة تفاعلية بين كتاب التكوين وكتاب التدوين، وتجري عمليات التصحيح على قبلية المفسر في الجانبين، حتى

تكون النتيجة هي الاقتراب من درجة التطابق الكلي بين الكتابين، لأنهما في الواقع متطابقان ولا يختلفان أبدا كما قلنا.

٤- أما أن توجد علاقة جدلية بين النص والواقع، لكن المعيار الذي تقاس به دلالة النص القرآني هو ما تبنته الحداثة المادية الغربية من علوم ومعارف في المجالات الإنسانية والتجريبية على السواء، فإن هذا هو الاتجاه الحداثي الهرمنيوطيقي الجديد في تأويل القرآن، كما يتجسد في عدد من المشاريع الحداثية التأويلية للقرآن في الجانبين العربي والإيراني، كمشروع الدكتور محمد أرغون، ومشروع الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومشاريع كل من محمد مجتهد شبستري، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور مصطفى ملكيان.. الخ.

ترجم هذه المشاريع أنها تقيم العلاقة الجدلية بين النص والواقع، لكنها ترسم خطى هذه العلاقة بحيث تعلي من شأن الواقع على حساب المقصدية الدلالية للنص القرآني، وهي تعتمد في هذا على ما تنظر له من ضرورة اعتماد المناهج الهرمنيوطيقيّة في فهم هذا النص، وهي كلها مناهج إن صلحت لشيء فإنها تصلح نسبياً لفهم النص الأدبي وليس النص القرآني الذي إنما أنزل على صدر النبي(ص) ليكون هدى للناس، أي ليكون منهجاً كاملاً للحياة، ومن الواضح أنّ نقطة الارتكاز الرئيسة في تلك المنهجيات التأويلية الحداثيّة تتمثل في المبدأ المعتمد في جميع مناهج التلقي منذ البنيوية حتى الآن حول مقولة ((موت المؤلف))، فمع الاعتراف بهذا المبدأ لا يمكن السير خطوة واحدة إلى الأمام باتجاه الحديث عن وجود دلالة قصدية للنص، الدلالة الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي الدلالة الفوضوية المزاجية التي يقوم المفسر بإسقاطها على القرآن، بناءً على تفعيل قبلياته المعرفية والثقافية المأخوذة من واقع الحداثة الغربية الماديّة، تلك القبليات التي تتناقض مع

الرؤية الكونية التوحيدية الغيبية التي يتبناها القرآن، ومن خلال اعتبار النصّ القرآني نفسه خاليا من الدلالة قبلية، انطلاقاً من الإيمان بمقولة ((موت المؤلف)) التي تعني في جميع الأحوال أن الله سبحانه بالمنطق الحدائي المادي قد مات.

#### الخاتمة

من هذه الإطلاقة السريعة على جهود بعض العلماء الشيعة في نقد الاعتباط الهرمنيوطيقي يمكن الخروج ببعض النتائج:

النتيجة الأولى: إن الترويج للهرمنيوطيقا الفلسفية على أنها تمثل المنهج الحدائي المناسب لإجراء مقاربات تأويلية حديثة للقرآن، لا يستند إلى أصل شرعي، لأنه ببساطة يؤدي إلى نقض الشريعة، واعتبار النصّ القرآني نصاً خالياً من الدلالة المسبقة، فكل ما هو موجود هي الدلالات اللاحقة التي يخلقها المفسرون الهرمنيوطيقيون تبعاً للميول والأهواء والرغبات الشخصية، أو تبعاً لنتائج العلوم غير المنقّحة، مما يجعل الحديث عن إمكانية الاستغناء عن النصّ القرآني ممكناً بعد ذلك، والاكتفاء بنتائج تلك العلوم التي يقدرها فلاسفة الهرمنيوطيقا أكثر من تقديرهم للكتب الإلهية بطبيعة الحال.

النتيجة الثانية: هناك من يستند إلى بيانات موجودة في كتب المفسرين الشيعة، يتم فهمها بشكل خاطئ، لكي يستدلوا بها على أن المناهج التفسيرية للعلماء الشيعة لا تتناقض مع الاتجاه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن، وفيما ذكرناه خلال البحث إشارة واضحة إلى خطأ هذا الاعتقاد، وقد نتوسّع في هذا الموضوع مستقبلاً كي يتضح موقف المفسرين الشيعة أكثر من هذه القضية.

النتيجة الثالثة: الاتجاه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن اتجاه معروف في تاريخ علم التفسير، وليس هو بالاتجاه الجديد، فقد وجدت ممارسات تفسيرية في العصور السابقة جنحت نحو فوضى الدلالة، تعزى إلى الصوفية وغيرهم، وقد أدانها أئمة أهل

البيت عليهم السلام، وأدائها تبعاً لهم علماء الشيعة تحت عنوان ((التفسير بالرأي)) ولا شك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تمثل ذروة الجنوح إلى هذا النمط من التفسير كما هو واضح.

النتيجة الرابعة: القرآن نصٌ إلهيٌ يتمتع بنظام لغويٍّ محكم ودقيق، وهو يختلف عن النصِّ الأدبي من هذه الناحية، ولهذا فإنَّ مناهج الهرمنيوطيقا الحديثة لا تصلح لتأويل النصِّ القرآني، حتى لو كانت نافعة في مجال تأويل النصوص الأدبية.

النتيجة الخامسة: لعلماء الشيعة جهودٌ عظيمة في مجال الدفاع عن الدلالة المعيارية المنضبطة للنصِّ القرآني، ومنها جهود كلِّ من الفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي والسيد محمد باقر الصدر.

النتيجة السادسة: اعتمد كل من الفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي المنهجية القصديّة من خلال التفريق بين المعاني العرفية والمعاني الأصلية للألفاظ، للدفاع عن الدلالة المعيارية المنضبطة للنصِّ القرآني، وهي تقتضي متابعة الاقترانات اللفظية للألفاظ داخل السياقات القرآنية المختلفة، الأمر الذي يحتم اتباع منهجية تفسير القرآن بالقرآن كما تجسّد ذلك واضحاً في تفسير الميزان على وجه الخصوص.

النتيجة السابعة: دافع السيد محمد باقر الصدر عن الدلالة القرآنية المعيارية المنضبطة من خلال الجدل الذي دعا إليه بين النصِّ والواقع، موظفاً في سبيل ذلك منهجه في التفسير الموضوعي للقرآن، وهو ركنٌ أساسيٌّ من أركان منهج تفسيريٍّ أكبر، هو منهج تفسير القرآن بالقرآن.

الهوامش:

١- مقدمة كتاب الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٧م.

٢- المصدر نفسه.

- ٣- المصدر نفسه.
- ٤- ينظر: المرايا المقعرة/ نحو نظرية نقدية عربية، د. عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الوطن، الكويت، ٢٠٠١م.
- ٥- ينظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د. عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- ٦- القلم/٤-٥.
- ٧- تفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني، مطبعة خورشيد، ط٣، ١٣٧٩ شمسية، ج١، ص٣١-٣٢.
- ٨- المصدر نفسه والجزء، ص٣٣.
- ٩- ينظر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصححة، ٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ج٢٣، ص١٣٢.
- ١٠- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م، ج١، ص٣١.
- ١١- المصدر نفسه والجزء، ص٣٢.
- ١٢- المصدر نفسه والجزء، ص٣٣.
- ١٣- المصدر نفسه والجزء، ص٣٦.
- ١٤- المصدر نفسه والجزء، ص٣٧.
- ١٥- المصدر نفسه والجزء، ص٩١.
- ١٦- المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة السيد محمد باقر الصدر، مركز تحقيقات كومبيوترية علوم إسلامي، ص١٧.
- ١٧- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ١٨- المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٠-١١.

المصادر والمراجع..

- القرآن الكريم

- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصححة، ٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

- التفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني، مطبعة خورشيد، ط٣، ١٣٧٩ شمسية، ج١، ص٣١-٣٢.
- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الايراني، بيروتلبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- كتاب الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.
- المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة السيد محمد باقر الصدر، مركز تحقيقات كومبيوتري علوم إسلامي.
- المايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- المايا المقعرة/نحو نظرية نقدية عربية، د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الوطن، الكويت، ٢٠٠١م.
- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م.

## Abstract

If the interpreter is not a believer in the divine issuer of the heavenly books, he can apply the Hermeneutics to the Qur'anic text without making a contradiction in this case. If he believes in

the divine issuer of the Qur'an, he can only believe that this text contains the divine teachings that must be followed. It also includes the ideological and cognitive facts that form the ideological structure of Islam, and it can not attribute the inability to God to find expressive formulations at the level of words and sentences that conform to those teachings, facts and beliefs. These contents are proven in the book of reality, and are not part of the mood of the reader in the interpretation of the Quranic text of the interpretation that produces the teachings and facts and beliefs that he wants is, not that God wants, and then attributed to God, this is the interpretation of the opinion rejected in Islam, It can only be said that there is a need for standard controls to understand the words of the Qur'an. Hence, it is said that Hermeneutics do not contradict the general interpretive vision of any interpreter. In Alta Akh is an error must be of refutation, we are here in this research, we try to we open an area of the expanded study on this particular point, In order to clarify the position of the Shiite interpreters towards Hermeneutics in interpretation.

## الأثر الفكري لحوزة النجف الأشرف على الشيخ محمد مهدي شمس الدين

### ولاية الأمة على نفسها أنموذجاً

م.م. سندس معين حسن علي المشهدي

جامعة المصطفى العالمية فرع كربلاء

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى اله وصحبه أجمعين أما

بعد :

الحديث عن الحوزة العلمية في النجف الأشرف هذا الصرح التاريخي من الحوزات التي كان لها من المكانة العلمية والدينية في العراق والتي تركت من الأثر الكبير على كل طالب علم تتلمذ بها من داخل العراق وخارجه ، حيث تعد حوزة النجف الأشرف وبأدوارها المتعددة من أهم الحوزات العلمية عند الشيعة الأمامية بل هي الحوزة الأم لبقية الحوزات الشيعية الأخرى.

عرفت مدينة النجف الأشرف منذ تسع قرون بأنها مدار للحركة العلمية ومقصد لطلاب العلم ، فقد كان للعلم والتعليم فيها شأن يختلف عن بقية المدن العراقية الأخرى ، حيث امتازت مدينة النجف الأشرف بكونها من أكبر حواضر العالم الإسلامي في ردها لمسيرة العطاء الفكري واحتضانها لعلوم الشريعة الإسلامية منذ وقت مبكر من تاريخنا الإسلامي.

كانت الحياة الفكرية في النجف الأشرف منتعشة الأجواء دائبة الحركة تنتشر فيها حلقات العلم والتعليم هنا وهناك ، تدور رحى الدرس والتدريس مع دورة الزمن مما جعلها موئلاً لطلاب العلم والفضيلة ومجمع رواد العلم ومركز استقطاب العلماء أجمع.

وبرغم ما ألم بمدينة النجف الأشرف في زمن الطاغية وزمرته من حصار واعتقال وحملة إعدامات ومحاربة للفكر الشيعي والإسلامي بصورة عامة إلا أن الحوزة العلمية في النجف الأشرف بقيت صامدة ونتج عن علماءها الكثير من العلوم والمعارف التي أغنت المكتبة الإسلامية إلى يومنا هذا .

ومن ذلك العهد أصبحت النجف مأوى عظماء العقول ومعقل رجال التشريع وزعماء الدين ومراجع التقليد، وليست هناك في النجف عائلة من العوائل العراقية أيا كان نوع وصلتها إلا وكان سبب سكنها بالنجف الهجرة العلمية والنقلة الدينية.

فأصبحت بمرور الزمن مهوى قلوب العارفين والعابدین وطلاب العلم والمعرفة والفضيلة فتكون فيها أكبر مركز علمي ، وأصبحت المقر والمركز للمرجعية الدينية، خاصة بعد أن أتخذها الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) مركزاً لنشاطه العلمي والثقافي في العالم الإسلامي.

استقطبت مدينة النجف الأشرف العديد من العلماء الكبار الذين أدركوا مدة الربع الأخير من هذا القرن ، ومن كل مكان وتجاوز عددهم في العقود الأخيرة من هذا القرن الآلاف العديدة ، قادمين من داخل العراق خارجه ومن هولاء سأحاول ذكر شخصية تتلمذت في هذه الحوزة العريقة تركت من الأثر الفكري والعلمي في داخل العراق وخارجه إلا وهو (الشيخ محمد مهدي شمس الدين ) رحمه الله العالم والمفكر اللبناني المعروف والذي كان أحد تلامذة السيد محمد باقر الصدر رحمه الله والمقربين منه مما عكس ذلك القرب على أثره الفكري ...

ولما كانت هناك حاجة لتسليط الضوء على هذه المدرسة الرائدة وأهم الروافد التي بدرت منها ومن خلال طلابها لذلك كان من الضروري دراسة هذا الموضوع وتبيان ما ترموا إليه هذه الدراسة من إيضاح لهذه المدرسة العملاقة ولفكر الشيخ محمد مهدي

شمس الدين وتحديد آرايه بما جاء به من نظرية مخالفة لنظرية ولاية الفقيه الإوهي نظرية ولاية الأمة على نفسها والأثر الفكري الذي تركه في المجالات المتعددة من الفقه والنحو الكلام والحديث وغيرها من العلوم والتقريب بين المذاهب الإسلامية . أرجو من الله أن أكون قد وفقت في إعطاء الموضوع حقه وأن أسدد بهذا الجهد فراغا بسيطا في الدراسات الإسلامية ، والله سبحانه وتعالى من وراء القصد .

قسمت البحث إلى مقدمة ومبحثين وكل مبحث مقسم إلى مطالب ثم تتبعته بخاتمة وقائمة مصادر، تناولت في المبحث الأول الأثر الفكري لحوزة النجف الأشرف على حياة الشيخ محمد مهدي شمس الدين بعدة مطالب - أما المبحث الثاني تناولت فيه محمد مهدي شمس الدين ولاية الأمة على نفسها .

وأخيرا كان الخاتمة عرضا موجزا لأهم ما توصل إليه البحث من نتائج .

### المبحث الأول

الأثر الفكري لحوزة النجف الأشرف على حياة الشيخ محمد مهدي شمس الدين

المطلب الأول : الحوزة العلمية في النجف الأشرف

تعد الحوزة العلمية المعلم البارز المنتج في النجف الأشرف -فكرا وفقها وتفسيرا وأدبا- ومن يسير غور تاريخ هذه الحوزة المتماذي عبر القرون من الزمن، يللمس بوضوح مدى العطاء العلمي والفكري الذي أنتجته هذه الحوزة المباركة<sup>(١)</sup>، حيث تعد حوزة النجف الأشرف وبأدوارها المتعددة من أهم الحوزات العلمية عند الشيعة الأمامية بل هي الحوزة الأم لبقية الحوزات الشيعية الأخرى.<sup>(٢)</sup>

وقد دأبت الحوزة العلمية خلال مسيرتها الطويلة هذه على حفظ الثروة العلمية الإسلامية المتدفقة، وصيانة المنابع الأساسية للتشريع، والاهتمام بالمظاهر والوقائع والمعطيات التي اكتنفت الرسالة الإسلامية في مختلف أدوارها والمحافظة عليها.<sup>(٣)</sup>

تنتهج الحوزة العلمية الخط الفكري لمدرسة آل البيت عليهم السلام ورغم هذا فقد حكمت بمختلف العصور بمناهج تنتمي إلى كل عصر وما يدور فيها من مفاهيم<sup>(٤)</sup>، فالدراسة في الحوزة ديناميكية متطورة تبتعد عن السلفية والتحجر والجمود ولا تنخرط في عادات وتقاليد منحرفة.<sup>(٥)</sup>

وهناك قائمة طويلة من الفقهاء والعلماء والمفكرين والأدباء والشعراء الذين برعوا في مختلف شؤون المعرفة الإنسانية وخاصة في علوم الدين ، بالإضافة إلى إسهامات هذه الحوزة في الحياة السياسية والاجتماعية والمنعطفات والإحداث المهمة التي مرت بها الأمة الإسلامية ، ولازالت هذه الحوزة تزخر بعبائها الفكري والفقه والأصولي والفلسفي ، ولازال طلاب العلم والمعرفة يردون إليها وينهلون منها ويصدرون عنها بعباء وافر للأمة الإسلامية.<sup>(٦)</sup> وذكر مؤلفوا كتاب ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية: (وقد احتلت الحوزة العلمية موقعا بارزا طيلة الفترة الزمنية التي عاشها التاريخ الشيعي ومثلت الكيان الذي يعبر عن رأي الطائفة الأمامية وينطق باسمها رسميا).<sup>(٧)</sup>

ثانيا-ادوار الحوزة العلمية:

مرت جامعة النجف الاشرف العلمية منذ تأسيسها على يد الشيخ الطوسي (٥٦٠هـ) وحتى يومنا هذا بعدة أدوار تتجاوز فيها بين الاتساع والضمور حسب الظروف التي تمر بها، ولكن رغم كل هذه الأدوار القاسية التي عانتها فأنها لم تعدم صورتها العلمية مما يدل على أصالتها وعمق جذورها العلمية، وهي على أبواب الألف من عمرها العلمي، ومن هذه الأدوار:

الدور الأول: ويمكن اعتبار هذا الدور من يوم انتقال الشيخ الطوسي رحمه الله إلى النجف وتنظيمه حلقة الدرس فيها بتوجهاته الفقهية والأصولية والحديثية إلى جانب

بحوثه التفسيرية والكلامية، وقد ظهر اثر ذلك في كتابه المسمى (أمالى الشيخ الطوسي) الذي كان يمليه على تلامذته.<sup>(٨)</sup>

الدور الثاني: ويمكن أن يكون النصف الأخير من القرن العاشر الهجري هو العهد الذي استعادت فيه النجف مركزها العلمي، بعد أن فازت العلة بزعامة المركز العلمي للمدة المذكورة فشد طلاب العلوم إليها من كل أطراف البلاد وصارت جامعة النجف من أعظم مراكز العلم.<sup>(٩)</sup>

الدور الثالث: بعد وفاة الوحيد البهبهاني (محمد باقر بن محمد بن احكم البهبهاني، المعروف بـالوحيد البهبهاني) المتوفى سنة ١٢٠٨م والذي يمثل المدرسة الأصولية في كربلاء أنتقل السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي تلميذ الوحيد البهبهاني بالجامعة العلمية إلى مركزها الأصيل في النجف الاشرف، وبدأ بوضع منهج جديد للمرجعية الدينية فيها، وعاش مع تأثيرات مدرسة أستاذه الوحيد البهبهاني.

لقد تخرج من هذه الحوزة العلمية منذ تأسيسها عشرات المراجع الكبار ومئات المحققين والباحثين والمؤلفين، في شتى المجالات العلمية من الفقه والأصول والتفسير والعقائد والفلسفة.<sup>(١٠)</sup>

وقد عمدت الحوزة العلمية على مواجهة الأفكار المنحرفة، وتصميمها على تقوية دعائم الدين وحجم الأعباء والمسؤوليات التي تحملها رجال الدين ومفكروا الإسلام، وحجم الخدمات التي قدمتها الحوزة العلمية في مجال المحافظة على الشريعة الإسلامية وخصوصا في مجال مواجهة التيارات الفكرية المنحرفة المتمثلة بالوهابية والفلسفات الغربية المضللة، وكان في طليعة المواجهين لهذه التيارات الشيخ محمد جواد البلاغي (١٣٧٨هـ)، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ)، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والشيخ الشهيد

مرتضى المطهري (١٣٩٩هـ)، وغيرهم كثيرون. (١١)

المطلب الثاني : محمد مهدي شمس الدين وأثاره الفكرية  
الولادة والنشأة العلمية :

"هو محمد مهدي بن عبد الكريم بن عباس آل شمس الدين العاملي". (١٢)

"عالم، مبدع مجدد، في طليعة المفكرين الإسلاميين المعاصرين ولد في مدينة النجف الأشرف ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م، نشأ فيها، وتلقى علومه الشرعية وأصدر أولويات مؤلفاته بها" (١٣)، "تربى على يد والده العالم الجليل، قرأ المقدمات الأولية على يد كبار العلماء منهم السيد الخوئي والشيخ عبد المنعم الفرطوسي وغيرهم". (١٤)

كان محمد مهدي شمس الدين واحدا من أبرز رواد الفكر الإسلامي التجديدي الذي يحتذى به في خلال القرن العشرين، فقد اتسمت طروحاته الفكرية بطابع تجديدي أصلاحي يرنوا إلى الحديث ولا ينفصل عن القديم، مشددا فيها الثبات على الدين الإسلامي وثوابته، مستثمرا التطور التقني الذي حصل في زمانه للطباعة، متخذا منها وسيلتين مهمتين في نشر أفكاره وآرائه النقدية في شتى المجالات الثقافية والسياسية والتاريخية. (١٥)

وعلى عادة أبناء جبل عامل قصد والد محمد مهدي شمس الدين، مدينة النجف الأشرف مطلع القرن العشرين، لتحصيل العلم الشرعي، وقد كانت النجف مقصد العاملين والشيعنة عموما طلبا للدراسة الدينية، ثم العودة لبلدانهم إلى التبليغ والإرشاد. (١٦)

أسهمت البيئة الفكرية والعلمية للنجف الأشرف في بلورة وعيه الفكري الذي شملت ميادين فكرية مختلفة شكلت موروثه الفكري الذي انعكست آثاره على المجتمع النجفي فيما بعد (١٧)، حيث تعد البيئة النجفية من أهم المعالم البارزة

التي أسهمت في صياغة شخصية الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٨)

وفي حوزة النجف الأشرف العلمية نشأ وتربي وطلب العلم والمعرفة فكان من الطلبة المتقدمين والمتميزين في نشاطه وتفكيره الذي أتسم بالتجديد والتطلع لمواجهة التطورات والأحداث. (١٩)

حاز على مرتبة سامية جدا في النضج الفكري والإمام بكل جوانب المسألة الثقافية أو العلمية ويعدُّ بحق من المفكرين الإسلاميين وأصحاب الأقلام وقام بعدد من النشاطات الثقافية في النجف الأشرف. (٢٠)

أساتذته :-

تتلمذ محمد مهدي على يد أبرز فقهاء القرن العشرين وأساتذة الحوزة في العلوم اللغوية العربية والفقهية والكلامية والأصولية ولاسيما السيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، فقد كان لهما دور عظيم في صقل شخصيته العلمية ونفسيته الاجتماعية، وكان موضع محبتهم وتقديرهما، ومحمد تقي الجواهري، محمد حسين النائيني، والشيخ عبد المنعم الفرطوسي وغيرهم. (٢١)

مؤلفات محمد مهدي شمس الدين:

ألف شمس الدين الكثير من الكتب في مختلف جوانب المعرفة الإسلامية والإنسانية من فقهية واستدلالية واعتقادية وتاريخية واجتماعية، فضلا عن العديد من المقالات والخطابات التي ألقاها في مناسبات شتى. (٢٢)

لم تنحصر إسهامات شمس الدين العلمية والفكرية والاجتماعية في هذه المجالات بل شهدت أيضا نشاطا فكريا ملموسا على صعيد التأليف فأنجز باكورة أعماله (٢٣)، في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام، العلمانية، ثورة الأمام الحسين طبع في بيروت دار المعارف ١٣٩٧هـ) (٢٤)، دراسات في نهج البلاغة وهو

كتاب مطبوع في بيروت دار التوجيه الإسلامي ١٩٨٠م، التاريخ وحركة التقدم، محاضرات في التاريخ الإسلامي طبع في بيروت دار الفكر ١٩٨٠م، الوصايا<sup>(٢٥)</sup>، الموجز في عقائد الشيعة الأمامية، السلم وقضايا الحرب في نهج البلاغة<sup>(٢٦)</sup>، وهي كتب على مستواها العلمي ومضمونها السياسي والاجتماعي تعدّ ذا صبغة تجديدية تتبنى نظريات مع قطع النظر عن صحتها وعدم صحتها<sup>(٢٧)</sup>، ألف كتباً قيمة كثيرة وأصبح وجهاً للشيعة الإمامية ومن مفكريها العظام<sup>(٢٨)</sup>، فترك لنا المفكر محمد مهدي شمس الدين مؤلفات ذات عمق تاريخي وإبداع في مجالات التجديد والإصلاح في الفكر الديني.<sup>(٢٩)</sup>

وفاته :-

توفي الشيخ محمد مهدي شمس الدين مساء الخامس عشر من شوال ١٤٢١هـ، المصادف لليوم العاشر من كانون الثاني ٢٠٠٠م، وقد أصدرت المؤسسات العلمية والسياسية والدينية في لبنان بيانات في رثائه وتأيينه.<sup>(٣٠)</sup>

المطلب الثالث : البناء الفكري للشيخ محمد مهدي شمس الدين

"يتمتع محمد مهدي بنشاط واسع وكبير قل نظيره، فالحديث عن هذه الشخصية يرتبط ارتباطاً عضويًا بالنهضة الدينية المباركة، التي قادها الإمام الحكيم والتي بدأت في العراق منذ بداية الخمسينيات الهجرية من القرن الماضي، وتجلت في حركتها في السبعينيات والثمانينيات الهجرية، والتي تمثلت بخصوصية التجديد والإصلاح، وترسيخ دعائم الثقافة الإسلامية في العالم الإسلامي، وخصوصية التصدي للقضايا العامة الاجتماعية والسياسية".<sup>(٣١)</sup>

وفي تلك الحقبة من حياة شمس الدين العراقية، كتب في العديد من الدوريات الثقافية، وكان له الدور الكبير في المساهمة في تأسيس بعضها بهدف نشر الفكر

الإسلامي وتطويره، حيث شرع في إنشاء جمعية منتدى النشر ومجلة الأضواء اللتين تصدرتا منابر العمل الإسلامي وأطلقتا أفكارا تجديدية، ولا سيما تحديث مناهج التدريس في الحوزة. (٣٢)

"عمل محاضرا ومدرسا في كلية الفقه في النجف الأشرف وسعى مع زملائه المجددين لتنظيم الدراسة في الحوزة على أسس ومناهج علمية تستجيب لمتطلبات العصر" (٣٣)، استمر الشيخ شمس الدين يدرس في كلية الفقه مادة التاريخ الإسلامي لغاية العام الدراسي ١٩٦٦-١٩٦٧م. (٣٤)

كان الشيخ شمس الدين من الذين تمردوا على التقاليد وطالبوا بإحداث تغيير جديد في المجالات كافة الثقافية فعمد مع نخبة من العلماء الذين عاصروه في بلورة وطرح الأفكار التي تتناسب روح العصر ومجالات التغيير. (٣٥)

كانت حياة شمس الدين في النجف الأشرف حافلة بالنشاط الفكري والاجتماعي والعمل الإسلامي العام فضلا عن الدراسة والتدريس. (٣٦)

تنوعت الرؤى الإصلاحية للشيخ شمس الدين لتتجاوز الفقه والدين إلى مشكلات أو مواطن خلل أخرى عاشتها الثقافة في النجف الأشرف، ودعا إلى إدخال الأسلوب الأدبي الحديث في الكتابات النجفية في الشعر والنثر. (٣٧)

وذكر هاني فحص في كتابه الإمامين (الصدر وشمس الدين ذاكرة لغدنا)، في حديثه عن لقائه الأول بالشيخ محمد مهدي شمس الدين إذ قال: "في لقائي الأول معه، في ذلك الفيض النجفي الذي نشأته، لم تسعفني شهادة الدروس المتوسطة التي بلغتني بقطع النفس، نفسي ونفس أمي وأبي ودفاتر الإنشاء التي حملتها معي إلى النجف مزهوا بدرجاتي عليها، لم تسعفني في اجتياز المسافة بيني وبينه، لقد من الله علي بأن أنبهر بالإسرار من دون اكتشافها، فاكتفيت بالصمت ملاذا فكان ابلغ وأفصح،

ولم يكثر الشيخ من الكلام، أوصاني بنفسي وديني ودرسي ورفقتي خيراً..". (٢٨)

وذكر هاني فحص أيضاً في معرض حديثه عن الشيخ حيث أورد قائلاً: "عرفته في النجف الأشرف أستاذاً في حوزتها العلمية الدينية، لا يرتاح إلا للطالب المميز الذي يواظب ويستوعب ويضيف، ولا يذهب إليه إلا الطالب الذي يعتني باللب لا بالقشر...". (٣٩)

ومن النجف الأشرف كان له أول تصد على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي والتبليغي والتأسيسي في العراق، حيث كان عضو اللجنة التوجيهية ل (جماعة العلماء) التي تشرف على مجلة (الأضواء)، بالإضافة إلى دوره الكبير في تأسيس مكتبة الأمام الحكيم. (٤٠)

ساهم محمد مهدي شمس الدين مع السيد محمد باقر الصدر في نطاق عمل جماعة العلماء في تقوية الوعي الديني لدى عامة الناس سعياً منها للوقوف ضد الشيوعية، بالإضافة إلى عملها بإصدار مجلة الأضواء التي خاطبت بها عقول الشباب بالمفاهيم الإسلامية في ضوء أساليب العصر ومعطياته (٤١)، تمثلت مهمة الشيخ شمس الدين في مجلة الأضواء بمهمة الكاتب والإداري، فضلاً عن كونه أحد أعضاء هيأة التحرير. (٤٢)

"واصل الشيخ محمد مهدي نشاطه العلمي والفكري في المدرسة النجفية، على الرغم من الظروف الصعبة التي كانت تسيطر على الوضع في العراق، وعاصر العلامة محمد مهدي شمس الدين المحنة الصعبة التي تعرض لها رجال العلم والفكر والأدب ولكنه كان جريئاً إزاءها صلباً في مواقفه الصعبة، ويبدو أنه كان مناصراً لتيار الإصلاح في المدرسة النجفية وفق الخط الذي إرادته جمعية منتدى النشر وكلية الفقه". (٤٣)

ساهم الشيخ شمس الدين في إقامة العديد من الأعمال المؤسساتية فأنشأ مؤسسة

كبيرة في الفرات الأوسط هي المكتبة العامة التي كانت تؤدي وظيفة مركز إسلامي عام، إذ يسرت انفتاح الحوزة على الجسم الثقافي، حين تواصلت مع المدرسة والثانوية والجامعة. (٤٤)

كان الشيخ شمس الدين أحد المؤلفين الكبار الذين امتازوا بعبائهم العلمي، وبكثرة النتاج الفكري والثقافي منذ شبابه، حيث بدأ التأليف في النجف الأشرف واستمر إلى أواخر عمره الشريف (٤٥)، تميز بعقلية نقدية وقادة وشجاعة علمية ظاهرتين في معظم مؤلفاته وأثاره وحواراته الفكرية والسياسية. (٤٦)

أمتاز الشيخ شمس الدين بكونه ذا فكر إصلاحية، وذوق أدبي مقرونا بمنهجية وأسلوب في التأليف والطرح، يسبقان عمره وبيئته وذلك واضح من خلال طرحه الفريد في كتابه والذي عد باكورة أعماله (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، الذي تناول فيه موضوعاً جدياً. (٤٧)

كانت للتأثيرات الفكرية التي تركها السيد محمد باقر الصدر على شمس الدين وغيره من المفكرين الإسلاميين أثراً بارزاً في أعمالهم، فنجد أن (نظرية ولاية الأمة على نفسها) التي تبناها شمس الدين إنما ترجع جذورها إلى أسس الدولة الإسلامية التي كتبها السيد الصدر. (٤٨)

فضلاً عما صدر له من المؤلفات الفكرية والقيمة منها مطارحاته في كتابه (مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني)،

أما من الكتب القيمة لشمس الدين، والتي تتميز بطابع فكري عميق هو كتاب (بين الجاهلية والإسلام)، الذي ألفه الشيخ في السبعينيات من القرن العشرين للرد على حملات التشويه التي قادها بصورة غير مباشرة معاهد وجامعات من خارج العالم الإسلامي في أمريكا وأوروبا الشرقية. (٤٩)

"فضلاً عن الدور الكبير للشيخ شمس الدين في التقريب بين المذاهب حيث عد من

كبار الدعاة للتقريب على مستوى لبنان والبلاد العربية، فقد فتح باب الحوار مع الجميع وتقبل الآخر كما هو ليكون الحوار مثمرا فتمخض عن ذلك نتائج طيبة وكانت علاقته بزعماء الطوائف والأديان في لبنان في أعلى مراتب التعاون والاحترام". (٥٠)

وظل شمس الدين يتعهد في لبنان على إقامة وتطوير الكثير من المؤسسات الثقافية والتربوية، جريا على أسلوب عمله في العراق تحت رعاية السيد الحكيم، فترأس الجمعية الخيرية الثقافية، ومعهد الشهيد الأول للدراسات الإسلامية وصولا إلى تأسيس الجامعة الإسلامية في لبنان والتي أولاهها عناية خاصة وصمم على انجازها مهما كانت المعوقات. (٥١)

وبذلك ومن خلال ما تقدم يتضح الأثر الذي تركته مدينة النجف الأشرف على المباني الفكرية للشيخ شمس الدين وعلى الرغم من هجرته خارج هذه المدينة نتيجة للظروف التي أمت به لكنه أستطاع ومن خلال القرب من العديد من العلماء والمفكرين ومنهم السيد محمد باقر الصدر، أن نلمس بوضوح مدى تأثيره الكبير في الرؤى الفكرية من خلال النتاج الفكري الذي كان محوره هو خلاصة ما تعلمه في هذه المدينة الشماء التي خرجت العديد من المفكرين والعلماء.

### المبحث الثاني

محمد مهدي شمس الدين ولاية الأمة على نفسها

المطلب الأول : ولاية الأمة على نفسها

بحث الإمام الراحل الشيخ محمد شمس الدين الفقيه اللبناني المعاصر في مسألة الدولة والاجتماع السياسي الإسلامي وقدم أطروحة جديدة موجهة نقدا لنظرية ولاية الفقيه التي طرحت ونادى بها الإمام الخميني وطبقت في الجمهورية الإسلامية في إيران، وفي مقابل ولاية الفقيه التي طرحت من قبل الإمام الخميني طور الشيخ محمد

مهدي شمس الدين (نظرية ولاية الأمة على نفسها) والتي تقتضي في حالة غياب المعصوم يشرع للشعب من الأمة الإسلامية أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص به في نطاق وحدة الأمة. (٥٢)

ذكر الشيخ شمس الدين في معرض توضيحه لنظرية ولاية الأمة على نفسها بأن هل سلطة الفقيه على التشريع في مجال الفراغ مطلقة بحيث تشمل جميع الموضوعات الخارجية كتحریم المباحات من قبيل تحريم الشيخ الشيرازي استعمال (التباك) ، أو أنها محدودة في خصوص التشريع المتعلق بالموضوعات الخارجية (٥٣) وأما القضايا التنظيمية وقضايا العلاقات فتعود لسلطة التشريع وحيث أن سلطة التشريع الاجتهادي تكون في محض كونه ولي الأمر وحاكم وليس محض كونه فقيها وبذلك لا تكون للفقيه مطلق الصلاحية في التشريع بل لا بد له من الرجوع إلى أهل الخبرة في كل ما يتعلق بتنقيح الحكم في موضوع من الموضوعات وجميع القضايا التنظيمية والعلاقات والظاهر أن الولاية للأخيرة فيها تكون للأمة نفسها عن طريق ممثلها في هيئات الشورى. (٥٤)

وبهذا يكون معنى ولاية الأمة على نفسها بحسب رأي الشيخ شمس الدين أن تكون هناك شرعية لكل ما تنتجه الأمة في دائرة التنظيم والتدبير مبينا أن المؤمنين لا خيرة لهم من أمرهم فيما لو قضى الله ورسوله أمرا. (٥٥)

تبنى السيد محمد مهدي شمس الدين نظرة مخالفة لغيره من الفقهاء في المذهب الشيعي فهو قد تبنى (ولاية الأمة على نفسها) فهي في نظره لا تؤدي إلى أزمة حكم ولا إلى أزمة طاعة لأن هذه الصيغة تقتضي أنه يشرع على كل شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص به في نطاق وحدة الأمة. (٥٦)

كما رأى الشيخ الراحل شمس الدين بأن الأمة هي حاکمة لنفسها وهي المعنية باختيار الحكومة وتحديد ابعدها بعد غياب المعصومين لها الولاية على نفسها ، كما رأى

أن الشورى التي يجب أن تقوم عليه الأمة في الشؤون العامة وهكذا يظهر أن الشورى التي رآها شمس الدين شكلا تنظيميا يتقاطع مع الديمقراطية فالشورى هي أساس تنهض عليه سيادة الأمة وولايتها على نفسها وهي بالتالي أعظم مبدأ يقوم عليه الدستور السياسي للحكومة الإسلامية. (٥٧)

والأساس الذي بني على أساسه الشيخ محمد مهدي شمس الدين نظريته البيئية التي يعيش فيها وهي لبنان ذات التنوع المذهبي والفكري فهو قد رأى أن الخلاف الدائري بين الشيعة الإمامية والمذهب السني محصور بين الفترة الزمنية الممتد بين وفاة النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم) إلى حين الغيبة الكبرى للإمام ، أما بعد الغيبة فهناك اتفاق في النظام السياسي والاختلاف في الرؤية السياسية والمذهب السياسي. (٥٨)

ولم يثبت بذلك شمس الدين الولاية العامة للفقهاء إلا في موضعين وهما، أن الأحكام الشرعية الثابتة من مسؤولية الفقهاء والأحكام الثابتة بحسب نظره هي المتعلقة بنظام العبادات والأسرة ومسائل الربا وغيرها من الأحكام وقد عين الفقهاء في زمن الغيبة في منصب القضاء. (٥٩)

وبذلك وجد الشيخ شمس الدين ضرورة فصل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية ، إذ أن نظام الحكم في الإسلام عند الشيعة الإمامية يرتكز على مبادئ تتراوح بين الولاية العامة للفقهاء وبين ولاية الأمة على نفسها . وبذلك نجد أن الشيخ محمد مهدي شمس الدين أكد على أن السيادة التامة والحاكمية المطلقة هي لله تعالى ولا ولاية لأحد على أحد ورفض نظرية ولاية الفقيه، مؤكدا في الوقت ذاته على مشروعية الحكومة الإسلامية لكن ليس على أساس ولاية الفقيه وإنما على أساس ولاية الأمة على نفسها. (٦٠)

ولعل أهم ما يميز أبحاث الشيخ محمد مهدي شمس الدين الفقهية السياسية هو نظرية ولاية الأمة على نفسها هذه النظرية التي يرى أن الله تعالى وفقه لكشفها

الفقيهي وان أحدا من الفقهاء المسلمين لم يسبقه في حدود اطلاعه إليها ، فولاية الأمة عنده هي مما قضاه الله ورسوله في التشريع المبدئي العام والدليل على ذلك هو قوله تعالى ((والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض...)) (٦١) ، ((وأمنهم شورى بينهم)) (٦٢) ، ومن السنة الشريفة قول الرسول (ص) ((وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس)) (٦٣)

لم يكن محمد مهدي شمس الدين في ما عرضه مخالفا لما ذكره كثيرا من قبله أستاذه السيد محمد باقر الصدر حيث تبنى السيد محمد باقر الصدر فكرة ولاية الفقيه المطلقة بناء على أساس أن المجتهد المطلق الذي إن توفرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين شريطة أن يكون كفوءا لذلك من الناحية الدينية والواقعية معا، ولكنه في كتاباته المتأخرة أي في سلسلة الإسلام يقود الحياة أعطى رأيا آخر فرق فيه بين الولاية قبل قيام الحكومة الإسلامية وفي ما بعد قيامها، وحدد دور الولي الفقيه في المرحلتين ودور الأمة كذلك. (٦٤)

رأى السيد محمد باقر الصدر أن الفقيه له الولاية الخاصة وليس العامة وهذا يعني بعدم وجود الولاية العامة للفقيه في الفقه الإسلامي مما يستدل على حجية الفتوى في المسائل الشرعية والتقليد والولاية على القضاء فيكون للفقيه النظر في قضايا المتخاصمين ولا يكون له تنفيذ الحكم وإنما يوكل ذلك إلى نفس المتخاصمين إذا أمكن. (٦٥)

ومن خلال استطلاع رأي السيد محمد باقر الصدر نجد أنه قد استقرت النظرية السياسية عنده على المزاوجة بين الشورى وولاية الفقيه، فلقد حاول الصدر تبين هذه النظرية بما يتناسب وتركيبته المجتمع العراقي وما يمثله من كيانات. (٦٦) وبحسب وجهة نظر الشيخ شمس الدين أن الفقهاء القدامى لم ينتبهوا إلى مسألة

الولاية لكونهم محكومين بنظرية العصمة والولاية المعصومة التي يرون أنها مستمرة من خلال ولاية الفقيه مما أسهم إلى درجة كبيرة في عدم انتباه الفقهاء إلى مسألة ولاية الأمة ودورها السياسي والاجتماعي وحمل أيضا إلى تحريم هذه النظرية من قبل بعض الفقهاء والقول بعدم مشروعيتها. (٦٧)

المطلب الثاني : ولاية الفقيه ورأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين

التعريف بولاية الفقيه :

جاء تعريف ولاية الفقيه عند بعض علماء الشيعة بأنها : ( قيام الفقيه الجامع للشروط الفتوى والقضاء مقام الحكم الشرعي وولي الأمر ، والإمام المنتظر في زمن غيبته من أجراء السياسات وسائر ماله من أمور ، عدا الأمر بالجهاد الابتدائي وهو فتح بلاد الكفر بالسلاح ، مع خلاف في سعة الولاية وضيقها ). (٦٨)

في مقابل الطرح السابق السلبي حول ولاية الفقيه العامة طرح الإمام الخميني مضمونا إيجابيا صارخا معتبرا ولاية الفقيه العامة فكرة بديهية واضحة لا تحتاج عند العارف بإحكام الإسلام وعقائده إلى دليل وبرهان معتبرا بان الحاكم الفقيه التي تتوفر فيه شروط الحاكمية له ولاية على المجتمع . (٦٩)

تعتمد نظرية ولاية الفقيه على مبدأ الجمع بين ما هو ديني وما هو دنيوي ويرفض الفصل بينهما، أذن هذه النظرية من سماتها الجوهرية المعرفة العملية لا تقتصر على المعطيات الدنيوية وإنما تعتمد على اعتبارات دينية. (٧٠)

أما ولاية الفقيه وبحسب رأي السيد الخميني هي فكرة علمية واضحة لا تحتاج إلى برهان لبدهتها. (٧١)

يندرج السيد الخميني ضمن القائلين بولاية الفقيه في التاريخ الشيعي وعلى الرغم من وجود العديد من الفقهاء ممن نهج منهج السيد الخميني إلا أنه يمكن اعتبار أن هذه الأطروحة تطورت على يديه تطورا كبيرا وتبلورت كنظرية فقهية

ولاية الفقيه عند الأمام الخميني هي امتداد للفكر الشيعي وتطوره غير إن موضوع ولاية الفقيه كان أكثر ظهورا لديه نظرا لتطبيقه هذه النظرية عمليا مينا أهمية ولاية الفقيه وأقامة دولة يحكمها الفقيه بعد غياب الإمام المنتظر عج لإكثر من ألف عام لذلك كان لابد من إقامة حكومة إسلامية يشرف عليها الفقيه الجامع للشرائط تقوم بإصلاح كل ما فسد من أمور المسلمين. (٧٣)

تمثلت طروحات السيد الخميني الفقهية والتي تبلورت حول قضيتين هما رفض العلمانية وعدم جواز فصل الدين عن السياسة والتأكيد على أن الإسلام جاء متكاملًا (٧٤)، ففي نظر السيد الخميني بأن الأحكام الإسلامية لابد أن تطبق وتطبيقها لا يتسنى إلا من خلال تطبيق الحكومة الإسلامية (٧٥)، فتمثلت جهوده التجديدية خصوصا على الصعيد السياسي بكتابه (الحكومة الإسلامية) الثمرة لأفكاره ورؤاه وتصورات الإصلاحية. (٧٦)

ومن خلال ملاحظة كتاب ولاية الفقيه والبيع للسيد الخميني والتي كانت حصيلة محاضراته ودروسه الفقهية في النجف الأشرف في بادئ الأمر والتي تحولت فيما بعد إلى كتب مطبوعة تبلورت فيها وبشكل جامع أفكار الإمام السياسية الذي حاول فيهما تقديم تنظير دقيق وعلمي لأفكاره. (٧٧)

أمن السيد روح الله الخميني بنظرية ولاية الفقيه فالهدف الأساسي الذي تبناه الإمام هو إيجاد حكومة إسلامية حقيقية أي المطالبة بحكومة تتماشى مع قوانين الله تعالى ودستوره الحكيم وهذا لا يتحقق بنظره إلا بوجود العلماء وأهل الدين. (٧٨) وبذلك أقرت ولاية الفقيه اعتمادا على استمرار ولاية الأمر والإمامة فيقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه جامع للشرائط والذي يعترف به الناس باعتباره قائدا لهم. (٧٩)

الدليل العقلي على ولاية الفقيه :

إن الأدلة التي أقيمت على أثبات ولاية الفقيه نوعان أدلة عقلية وأدلة نقلية ومن الأدلة التي أقامها الشيعة الأمامية لإثبات الحكم الشرعي ١- الكتاب ٢- سنة المعصومين عليهم السلام ٣- الإجماع ٤- العقل ، وأن قيمة الدليل العقلي لا تقل أهمية عن الدليل النقلية في الاستناد على ثبوت ولاية الفقيه. (٨٠)

ويتلخص الدليل العقلي بجملة محاور تدور أو تتمركز على ضرورة وجود الحكومة لأجل ضمان مصالح الفرد البشرية والحيلولة دون وقوع الهرج والمرج والفساد واختلال النظام. (٨١)

ومما لا شك فيه أن كل أمة تحتاج في كل عصر إلى مدبر لشؤونها ويشرف على مصالحها فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام : ( لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في أمرته المؤمن ويستمتع فيه الكافر ، ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفئ ويقاتل به العدو وتأمين به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوى حتى تستريح بر، ويستراح به فاجر). (٨٢)

وحيث أن الدين الإسلامي قد أعطى الأطروحة الواقعية والمنطقية والمنسجمة مع طبيعة منطلقاته ومع أهدافه السامية والنبيلة حيث ويفترض بأنه دين الفطرة والعدل والواقعية أن يتجاوب مع هذه الحاجة الطبيعية وأن يعطي المواصفات التي لا بد من توفرها في من يدير شؤون الأمة ويتولى أمورها. (٨٣)

قدم السيد الخميني نظرية ولاية الفقيه العامة على أساس من المشروعية الدينية والتي تعني أن هناك تفويضا إلهيا للفقيه من خلال نيابته للإمام المعصوم وعلى رأيه هذا يعني من مصلحة الإسلام والمسلمين مما يحصر مسؤولية الفقيه أمام الله عز وجل وحده وليس أمام أي جهة أخرى بوصفه ممثلا للقانون الإلهي. (٨٤)

تعرض الإمام الخميني في استدلاله على ولاية الفقيه في كتابين الأول هو الحكومة الإسلامية الذي هو عبارة عن مجموعة محاضرات القاها في النجف الاشرف والثاني هو كتاب البيع الذي تعرض فيه لولاية الفقيه ، ذكرا أن أحكام الشرع تحتوي على قوانين متنوعة لنظام اجتماعي متكامل وتحت هذا النظام تسد جميع حاجات الإنسان ، وقد أختتم الإمام الخميني دليله العقلي على ولاية الفقيه بقوله : ( وقد فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوضه إلى النبي ص وأمير المؤمنين ع من شؤون الولاية إلا ما خصه الدليل بذلك... ) (٨٥)

#### الدليل النقلي لإثبات ولاية الفقيه

ذكرنا مسبقا الأدلة العقلية لإثبات ولاية الفقيه وقلنا بان مستند إثبات الولاية هو أيضا بالإضافة إلى الدليل العقلي الدليل النقلي أيضا وهي الروايات الدالة على إرجاع الناس إلى الفقهاء لرفع حاجاتهم لدى الحكومة خاصة مسائل القضاء والمنازعات الحقوقية ، ومن بين الروايات المذكورة : مقبولة عمر بن حنظلة ، ومشهورة أبي خديجة ، والتوقيع الشريف الصادر جوابا عن سؤال إسحاق بن يعقوب . (٨٦)

ويعتبر التوقيع على الجواب الذي وقعه ولي العصر إمام الزمان عليه السلام عن رسالة إسحاق بن يعقوب التي تضمنت أسئلة وجهها لمحضره الشريف من أقوى الأدلة التي أستند عليه مؤيدي نظرية ولاية الفقيه العامة والمطلقة، ومن جملتها : ما هو تكليفنا فيما يخص الحوادث الواقعة التي تحصل في زمان الغيبة ؟ فأجابه عليه السلام بهذا الشأن (( وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فأنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم )) . (٨٧)

وذكر السيد جعفر مرتضى العاملي في كتابه موقع ولاية الفقيه بأن موضوع

الولاية وان كان فطريا وطبيعيا يحكم به العقل السليم الا أن ذلك لا يفي لإثبات درجة واسعة من الولاية حيث أنه دليل لبي لا إطلاق فيه وهذا يؤكد الحاجة إلى دليل

لفظي يمكن ان يتمسك بعمومه أو إطلاقه في موارد الشك والشبهة. (٨٨)

كما ذكر السيد جعفر العاملي بأن الدليل اللفظي الذي يثبت ولاية الفقيه واضح من خلال الروايات التي وردت منها رواية عمر بن حنظلة وبرغم التشكيك في صحة سندها وبأنها ليست مقبولة إلا أنها صحيحة السند بحسب المصطلح للصحيح من الحديث عند المتأخرين. (٨٩)

رأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين

يؤيد الشيخ شمس الدين بأن الفقيه الجامع للشرائط ولاية ما داخل المجتمع فولاية الفقيه عنده ثابتة لكن النقاش في أتساع وضيق مساحة هذه الولاية هي عنده تشمل حيزا معيناً ومحددا وليس شاملا وعماما لكل شؤون المجتمع والدولة والنظام السياسي ، إذا أصل ثبوت الولاية للفقيه لا شك فيه ، والمهم هنا المساحة التي تشملها هذه الولاية ، ماهي وكيف نميزها عن المساحة الأخرى المتروكة لولاية الأمة على نفسها. (٩٠)

ويقول محمد مهدي شمس الدين أن تشريع الدولة ليس جزءا من التشريع الإسلامي أنظم إلى أجزاء أخرى وإنما هو فضلا عن ذلك نتيجة طبيعية وضرورة للعقيدة والشريعة وأنه التعبير الطبيعي عن الشريعة والدولة الإسلامية تمتاز عن سائر الدول التي عرفت البشرية في أنها نتاج الرسالة وتعبير عنها فما لم تكن الرسالة لم تكن الأمة. (٩١)

فالخطاب الإلهي بحسب رأي الشيخ الدين موجه إلى النبي تارة وإلى الأمة تارة أخرى وهي مما قضاه الله ورسوله في التشريع المبدئي العام ودليله على ذلك هو قوله ومع وجود النبي (ص) لا يمكن للأمة أن تمارس ولايتها في مقابل ولاية النبي (ص) باعتبار

أن النبي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهذا لا يعني انعدام ولاية الأمة بالمطلق في زمن حضور النبي(ص) بدليل أن هناك أمور كثيرة كانت الأمة تمارس فيها نوع ولاية الأمة على نفسها . (٩٢)

ويرى شمس الدين أنه لا دلالة على أن الله تعالى قضى بأن يكون الفقيه وليا للأمر وله حق الطاعة المطلقة في ما يأمر به وينهى عنه وبذلك يكون معنى ولاية الأمة على نفسها أن تكون هناك شرعية لكل ما تنتجه الأمة في دائرة التنظيم والتدبير بما أن هذا الأمر يحتاج إلى أجهزة وإدارات فأن كل ما تقيمه الأمة من ذلك يتمتع بالشرعية وذلك طبقا في حالة عدم حضور المعصوم عليه السلام وأن أي حكومة تقوم في زمانه وخلافا لإرادته لا يمكن أن تكون شرعية. (٩٣)

كما رأى صاحب نظرية ولاية الأمة على نفسها الشيخ شمس الدين بنقل صلاحيات الفقيه إلى حيز جديد داخل المساحة السياسية التي تغطيها ولاية الأمة فيعتبر أن إصدار الفقيه حكما شرعيا على موضوع محدد بعينه معبرا هذا الموضوع حكما ملزما لأنه من سنخ الحكم الشرعي لكنه يشترط لذلك شرطا واحدا وهو استشارة الفقيه للخبراء. (٩٤)

أذن الخلاف بين شمس الدين والفقهاء في ما يتعلق بولاية الأمة على نفسها أسبابه تعود إلى أن هؤلاء الفقهاء قالوا بحاكمية الفقيه في عصر الغيبة استنادا إلى بعض الروايات مما يعني أن انتخاب غير الفقيه يكون مخالفا لإرادة الله واختياره ، وبما أن شمس الدين لا يرى في الروايات ما يدل على ثبوت الولاية للفقيه ويرى ثبوت الولاية للأمة من قبل الله تعالى . (٩٥)

تحديد مورد الخلاف بين العلماء حول مفهوم الولاية

لا خلاف بين محققي علماؤنا الأجلاء حول مبدأ الولاية وضرورة تشكيل حكومة إسلامية أو في جواز مشروعيتها تشكيلها ، ولكن الخلاف ينحصر في صلاحيات

الفقيه الولي وحدوده وفي وجود نص تام على جعل الولاية للفقيه ومن المعروف إن لعلمائنا ومنهم الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي قد أعبروا من أشد المنكرين لنظرية ولاية الفقيه. (٩٦)

عارض العديد من علماء الشيعة الإمامية ولاية الفقيه وما جاء السيد الخميني من نظرية ولاية الفقيه العامة ولعل من أهمهم محمد جواد مغنية وموسى الموسوي ومحمد حسين فضل الله وغيرهم من علماء الشيعة الإمامية منطلقين من موقفهم هذا المعارض بأن الفقيه سيأخذ مكان أمامهم المعصوم في الحكم في جميع الأمور الدينية والدينيوية وهذا مرفوض لأن الفقيه لدى المذهب ليس معصوما فلا بد من أن يقع منه السهو والخطأ بخلاف العقيدة في المنتظر الغائب (٩٧)، كما ذكر بعض من المعارضين لهذه النظرية بأن القول بها يجعل الفقيه في مقام الرسول الكريم ص والأئمة المعصومين وذكروا أن مقبولة عمر بن حنظلة تنحصر في بيان الوظيفة الدينية للعلماء فقط وأن كلمة حكم في قول عمر بن حنظلة ( قد جعلته عليكم حاكما) تشير إلى الحكم بين الناس وليس غير ذلك مما يدل على إطلاق الولاية العامة للفقيه. (٩٨)

وبذلك نرى أن شمس الدين قدم نظرية لم يسبقه إليها أحد حتى محمد حسين النائيني (مرجع ديني إيراني من مؤيدي الحركة المشروطة في إيران ولد في ١٨٦٠م وتوفي ١٩٣٦)، والذي اعتبر الحاكم الظالم الذي لا يتقيد بدستور أو مجلس شعبي برلمان منتخب إنتخابا من قبل الشعب هو مغتصب لحقين معاق الإمام المعصوم وحق الناس وحریتهم في اختيار حاكمهم (٩٩)، بمعنى أنه يؤمن بنيابة الفقيه للأمام في عصر الغيبة، أما الشيخ شمس الدين فيرى أن الأمور الحسبية وأن كانت ثابتة للفقيه إلا أنها ليست دليلا على الولاية العامة للفقيه إذ أنها تشمل الشأن السياسي. (١٠٠)

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وتغفر بفضلہ الزلات والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين ، وبعد :

فها أنا أخط رحلي بعد جولة علمية مباركة عشتها مع دراسة موضوع ((الأثر الفكري لحوزة النجف الأشرف على الشيخ محمد مهدي شمس الدين ولاية الأمة على نفسها)) ، وأنا منشحة الصدر مسرورة النفس متألمة الفكر في فضاء الكتب والمصادر المتنوعة التي تخص هذه المدرسة العملاقة التي تركت بصمة في تاريخ الفكر الإسلامي وفي شخصية هذا المفكر العظيم فتمخض لي من دراستها النتائج الآتية :

- ١- بينت من خلال البحث الأثر الذي تركته مدرسة النجف الأشرف على مفكرها وعلمائها وما تميزت به من عمق في التفكير والنظر..
- ٢- تنوعت الرؤى الإصلاحية للشيخ شمس الدين لتتجاوز الفقه والدين إلى مشكلات أو مواطن خلل أخرى عاشتها الثقافة في النجف الأشرف، ودعا إلى إدخال الأسلوب الأدبي الحديث في الكتابات النجفية في الشعر والنثر.
- ٣- أتسمت الأطروحات الفكرية للشيخ شمس الدين والتي أستنبطها من مدرسة النجف الأشرف وبطابع تجديدي اصلاحي يرنوا إلى الحديث ولا ينفصل عن القديم .
- ٤- وبذلك ومن خلال ما تقدم يتضح الأثر الذي تركته مدينة النجف الأشرف على المباني الفكرية للشيخ شمس الدين وعلى الرغم من هجرته خارج هذه المدينة نتيجة للظروف التي أمت به لكنه أستطاع ومن خلال القرب من العديد من العلماء والمفكرين ومنهم السيد محمد باقر الصدر، أن نلمس بوضوح مدى تأثيره الكبير في

الرؤى الفكرية من خلال النتاج الفكري الذي كان محوره هو خلاصة ما تعلمه في هذه المدينة الشماء التي خرجت العديد من المفكرين والعلماء.

٥- تبني السيد محمد مهدي شمس الدين نظرة مخالفة لغيره من الفقهاء في المذهب الشيعي فهو قد تبني (ولاية الأمة على نفسها) فهي في نظره لا تؤدي إلى أزمة حكم ولا إلى أزمة طاعة لأن هذه الصيغة تقتضي أنه يشرع على كل شعب من الأمة أن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص به في نطاق وحدة الأمة.

٦- يؤيد الشيخ شمس الدين بأن الفقيه الجامع للشرائط ولاية ما داخل المجتمع فولاية الفقيه عنده ثابتة لكن النقاش في أتساع وضيق مساحة هذه الولاية هي عنده تشمل حيزا معيناً ومحددا وليس شاملا وعاما لكل شؤون المجتمع والدولة والنظام السياسي ، إذا أصل ثبوت الولاية للفقيه لا شك فيه ، والمهم هنا المساحة التي تشملها هذه الولاية ، ماهي وكيف نميزها عن المساحة الأخرى المتروكة لولاية الأمة على نفسها .

٧- لا خلاف بين محققي علماؤنا الأجلاء حول مبدأ الولاية وضرورة تشكيل حكومة إسلامية أو في جواز مشروعيتها تشكيلها ، ولكن الخلاف ينحصر في صلاحيات الفقيه الولي وحدوده وفي وجود نص تام على جعل الولاية للفقيه ومن المعروف إن لعلمائنا ومنهم الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي قد أعبروا من أشد المنكرين لنظرية ولاية الفقيه.

- (١) ينظر: تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الأمامية، تاريخ حوزة النجف الاشرف، فرحان قاسم، تقديم، محمد مهدي الاصفي وعلي رضا الاعراقي، ط ١، (شركة دار السلام، بيروت، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٦م)، ٣: ١١.
- (٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٦.
- (٣) ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية قراءة في الفكر الإصلاحية لآية الله السيد علي الخامنئي وثلة من كبار العلماء، جعفر الباقر، ط ١، (دار الصفوة، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)، ١١.
- (٤) الحوزة العلمية رؤى وآليات، البحوث العلمية التي أقيمت في المؤتمر العلمي الأول بين الحوزة والجامعة، سامي البدر، ط ١، (مطبعة الزيتون، النجف الاشرف، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، ٩٧.
- (٥) ينظر: الحوزة العلمية رؤى وآليات، البحوث العلمية، المصدر السابق، ١١١.
- (٦) تاريخ الحوزات العلمية، المصدر السابق، ٤.
- (٧) ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية قراءة في الفكر الإصلاحية، المصدر السابق، ٦.
- (٨) موسوعة النجف الاشرف، جامعة النجف الدينية، محمد جواد الفقيه، ط ١، (دار العارف، بيروت، د.ت)، ٦: ١٠٧.
- (٩) المصدر نفسه، ٦: ١٢٣.
- (١٠) تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، المصدر السابق، ١٢.
- (١١) ينظر: ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية قراءة في الفكر الإصلاحية، المصدر السابق، ٢٦.
- (١٢) أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ط ١، (دار العارف، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م)، ٧: ٣٥٧.
- (١٣) معجم رجال الفكر والأدب في النجف، محمد هادي الأميني، ط ١، (دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠م)، ٢: ٧٥٧.
- (١٤) ينظر: معجم أعلام الأمامية خلال نصف قرن، احمد الحائري الاسدي، ط ٢، (دار التوحيد للنشر والتوزيع، النجف الأشرف، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، ١٢٤.
- (١٥) ينظر: الحياة الفكرية والاجتماعية في النجف الأشرف من ١٩٥٨-١٩٦٨م دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه لعلبي عبد المطلب علي خان المدني، ٩٩.
- (١٦) ينظر: محمد مهدي شمس الدين دراسة في رؤاه الإصلاحية، حسين زحال، ط ١، (الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م)، ٢١.
- (١٧) ينظر: أطروحة الحياة الفكرية، المصدر السابق، ٩٩.
- (١٨) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، محمد إبراهيم فلفل، رسالة ماجستير، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ١١.

- (١٩) ينظر: الحوزة العلمية المشروع الإسلامي والحضاري، محمد باقر الحكيم، تحقيق: محمود الحكيم، ط ٢، (مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف، النجف الأشرف، د.ت)، ٩٩.
- (٢٠) ينظر: مع علماء النجف الأشرف، محمد الغروي، ط ١، (دار الثقليين، بيروت، ٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م)، ٧٧.
- (٢١) ينظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين وهج الإسلام وجليد المذاهب، فرح موسى، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣ م)، ٣٨، الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، محمد إبراهيم قلقل، المصدر السابق، ١١.
- (٢٢) ينظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين وأثاره الفكرية في الإمام الحسين عليه السلام، هادي عبد النبي التميمي، ط ١، (مطبعة التميمي، النجف الأشرف، ٢٠١٠ م)، ٥٤.
- (٢٣) ينظر: المصدر نفسه، ٣٤.
- (٢٤) ينظر: الحوزة العلمية المشروع الإسلامي والحضاري، المصدر السابق، ٣٧٤.
- (٢٥) المفصل في تاريخ النجف الأشرف، حسن الحكيم، ط ١، (المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، د.ت)، ١٠: ٢٧٩.
- (٢٦) معجم أعلام الأمامية خلال نصف قرن، احمد الحائري الاسدي، ط ٢، (دار التوحيد للنشر والتوزيع، النجف الأشرف، ٤٣٥ هـ ٢٠١٤ م)، ١٢٤.
- (٢٧) ينظر: المصدر نفسه، ٣٧٤.
- (٢٨) ينظر: الحوزة العلمية في النجف الأشرف، محمد الغروي، ط ١، (دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٤١٤ هـ ١٩٩٤ م)، ٢٠٨.
- (٢٩) ينظر: معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، المصدر السابق، ٢: ٩٤٠.
- (٣٠) المفصل، المصدر السابق، ١٠: ٢٨٠.
- (٣١) مع علماء النجف، المصدر السابق، ٢: ٣٦٢.
- (٣٢) ينظر: محمد مهدي شمس الدين، المصدر السابق، ٢٣.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٢٣.
- (٣٤) كلية الفقه تاريخ وتطور دليل تعريفي بكلية الفقه وأقسامها ومناهجها، علي خضير حجي، ط ١، (دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، د.ت)، ٢٧.
- (٣٥) ينظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين وأثاره الفكرية، المصدر السابق، ٢٤.
- (٣٦) ينظر: محمد مهدي شمس الدين مدرسة الاجتهاد والتجديد، إسلام اون لاين نت. بيليو اسلام، ٤٣١ هـ ٢٠٠٩ م.
- (٣٧) ينظر: محمد مهدي شمس الدين دراسة تاريخية ١٩٣٦-٢٠٠٣ م، رنا عبد الرحيم شمخي، رسالة ماجستير، ٤٣٤ هـ ٢٠١١ م، ٦٣.

- (٣٨) الإمامان الصدر وشمس الدين ذاكرة لغدنا، هاني فحص، ط ١، (دار المدى، بيروت، ٢٠٠٨م)، ١٩٥-١٩٤.
- (٣٩) المصدر نفسه، ٢٠٢.
- (٤٠) ينظر: الحوزة العلمية المشروع الإسلامي والحضاري، المصدر السابق، ٣٦٤.
- (٤١) ينظر: محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، احمد عبد الله ابو زيد العاملي، ط ١، (مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، ١: ٢٨٩.
- (٤٢) ينظر: المصدر نفسه، ١: ٢٨٩.
- (٤٣) المفصل، المصدر السابق، ١٠: ٢٧٩.
- (٤٤) ينظر: سيرة الأمام المجاهد والفقيه المجدد آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين: [www.shamseddine.com](http://www.shamseddine.com).
- (٤٥) ينظر: الحوزة العلمية المشروع الإسلامي والحضاري، المصدر السابق، ٣٧٤.
- (٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ٣٧٤.
- (٤٧) ينظر: محمد مهدي شمس الدين دراسة تاريخية، المصدر السابق، ٦٤.
- (٤٨) ينظر: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، محمد الحسيني، ط ١، (قلم مكنون، قم، ١٣٧هـ)، ١٤٢٨.
- (٤٩) ينظر: مقدمة كتاب بين الجاهلية والإسلام، محمد مهدي شمس الدين، ط ٥، (مطبعة العارف، بيروت، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٠م)، ٦٣.
- (٥٠) محمد مهدي شمس الدين دراسة تاريخية ١٩٣٦-٢٠٠٣م، المصدر السابق، ١٩٧.
- (٥١) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، محمد إبراهيم فلفل، المصدر السابق، ٥٣.
- (٥٢) ينظر: محمد مهدي شمس الدين ولاية الإمة على نفسها، هيثم مزاحم، [www.alhayat.com](http://www.alhayat.com).
- (٥٣) ينظر: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين، ط ١، (المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤١٩م - ١٩٩٩م)، ١١٥.
- (٥٤) ينظر: المصدر نفسه، ١١٦.
- (٥٥) ينظر: الدين والدولة والأمة عند الإمام محمد مهدي شمس الدين دراسة مقارنة في الفقه السياسي والإسلامي، فرح موسى، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٣م - ٢٠٠٢م)، ٤٣٠.
- (٥٦) ينظر: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، محمد مهدي شمس الدين، ط ٧، (المؤسسة الدولية، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، ٤١٩-٤٢٠.
- (٥٧) ينظر: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المصدر السابق، ٤٢٠.
- (٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ٢١١.

- (٥٩) ينظر: نظرية الدولة في الفقه الشيعي مع مقدمة نقدية، محسن كديفر، ترجمة: محمد شقير، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م)، ١٩٨-١٩٩.
- (٦٠) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر السابق، ١٢٤.
- (٦١) سورة التوبة: ٧١.
- (٦٢) سورة الشورى: ٣٨.
- (٦٣) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر السابق، ١٧٨-١٧٩.
- (٦٤) ينظر: الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، ط ١، (وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، د.ت.)، ١٥٩؛ ينظر: شهيد الأمة وشاهدها دراسة وثائقية لحياة وجهاد الأمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (حياته الشخصية والعلمية)، محمد رضا النعماني، ط ٢، (المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم، ١٤٢٤ هـ)، ١٧-٢٤.
- (٦٥) ينظر: ما وراء الفقه، محمد باقر الصدر، ط ١، (مطبعة القضاء، النجف الأشرف، د.ت.)، ٩؛ ٥٣.
- (٦٦) ينظر: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، علي فياض، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨ م)، ٤٢٣.
- (٦٧) ينظر: الدين والدولة والأمة، المصدر السابق، ٤٢٢.
- (٦٨) معجم ألفاظ الفقه الجعفري، أحمد فتح الله، مراجعة حسين غبان، ط ١، (دار المرتضى، بيروت، ٢٠٩٠ م)، ٤٥٣.
- (٦٩) ينظر: ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف، أكرم بركات، ط ١، (بيت السراج، بيروت، د.ت.)، ٩-١٠.
- (٧٠) ينظر: نظريات الحكم والدولة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي، محمد مصطفوي، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨ م)، ٢٠٢.
- (٧١) ينظر: الحكومة الإسلامية، دروس فقهية ألقاها الإمام الخميني على طلاب علوم الدين في النجف الأشرف تحت عنوان ولاية الفقيه، روح الله الخميني، ط ١، (منشورات الحركة الإسلامية، إيران، د.ت.)، ٧.
- (٧٢) ينظر: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، علي فياض، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨ م)، ٢٠٥.
- (٧٣) ينظر: ولاية الفقيه وتطورها، خالد عبد المحسن التويجري، ط ١، (مكتبة الفهد الوطنية، الرياض، ١٤٣١ هـ)، ٢٤-٢٥.

- (٧٤) ينظر: الإمام الخميني الخطاب الدولة الوعي قراءة في مقومات مشروعه الثوري الإسلامي، المصدر السابق، ٣٠١؛ مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، عامر الكفيشي، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، ٥٤٢.
- (٧٥) ينظر: قراءات في السيرة والمسيرة أسس الاتجاه الإحيائي الإصلاحي في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، غلام علي حداد وآخرون، بحث مقارن، محمد ثقفى، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م)، ٢١٦-٢١٧.
- (٧٦) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، محمود إسماعيل، ط ١، (رؤية للطباعة والنشر، بلا. مكان، ٢٠٠٦م)، ١٧٩.
- (٧٧) ينظر: الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي دراسات في بنية الفكر السياسي الإسلامي، الثابت والمتغير في فكر الإمام الخميني السياسي، مصطفى جعفر بيته فرد، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨م)، ٢: ١٥٤.
- (٧٨) ينظر: الإمام الخميني الخطاب الدولة الوعي قراءة في مقومات مشروعه الثوري الإسلامي، المصدر السابق، ٣٠٤.
- (٧٩) ينظر: الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية في الإيرانية، غضنفر ركن آبادي، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١م)، ٣٠٤.
- (٨٠) ينظر: نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه من بحوث محمد تقى مصباح اليزدي، محمد مهدي نادري القمي، ترجمة: علي الهاشمي، ط ١، (مطبعة اعتماد، إيران، ٤٢٦هـ-٢٠٠٦م)، ١٠٣-١٠٤.
- (٨١) ينظر: المصدر نفسه، ١٠٤.
- (٨٢) ينظر: نهج البلاغة للإمام علي ع، شرح محمد عبده، ط ١، (المكتبة العصرية، بيروت، د.ت)، الخطبة ٣٩.
- (٨٣) ينظر: موقع ولاية الفقيه من نظرية الحكم في الإسلام، جعفر مرتضى العاملي، ط ١، (دار السيرة، بيروت، د.ت)، ٨.
- (٨٤) ينظر: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية، الشيماء الدمرداش العقالي، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، (مركز الحضارة الإسلامي، بيروت، ٢٠١١م)، ١٩١-١٩٢.
- (٨٥) ينظر: وحدة الزعامة السياسية والولاية من الفقه، محمد مهدي الاصفى، ط ١، (مطبعة مجمع أهل البيت في النجف الأشرف، ٤٣١هـ-٢٠١٠م)، ٥٢.
- (٨٦) ينظر: نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه، المصدر السابق، ١١٨-١١٩.
- (٨٧) أكمال الدين وتمام النعمة، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (٥٣٨هـ)، ط ١، (مؤسسة الاعلامي للمطبوعات، بيروت، د.ت)، ١: ٤٨٣.

- (٨٨) ينظر: موقع ولاية الفقيه من نظرية الحكم في الإسلام، المصدر السابق، ٨-٩.
- (٨٩) ينظر: المصدر نفسه، ١١.
- (٩٠) محمد مهدي شمس الدين دراسة في رؤاه الإصلاحية، حسين رحال، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م)، ٦٦.
- (٩١) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر السابق، ٧٦.
- (٩٢) ينظر: التجديد في الفكر الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين، ط ١، (دار الفكر الإسلامي، بيروت، د.ت)، ٩٥.
- (٩٣) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر السابق، ١٨٥.
- (٩٤) ينظر: محمد مهدي شمس الدين دراسة في رؤاه الإصلاحية، المصدر السابق، ٦٩.
- (٩٥) ينظر: الدين والدولة والأمة، المصدر السابق، ٤٢٨.
- (٩٦) ينظر: بحوث في ولاية الفقيه، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط ٥، (دار المعارف، بيروت، ٤٣٢م، ٢٠١١م)، ٦٨.
- (٩٧) ينظر: ولاية الفقيه وتطورها، المصدر السابق، ٦٣.
- (٩٨) ينظر: نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية، المصدر السابق، ١٨٩.
- (٩٩) ينظر: الدين والدولة والأمة، المصدر السابق، ٤٣٠.
- (١٠٠) ينظر: الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر السابق، ١٨٦.

### المصادر والمراجع

### القران الكريم

١. أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ط ١، (دار العارف، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م).
٢. الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، ط ١، (وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، د.ت).
٣. التجديد في الفكر الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين، ط ١، (دار الفكر الإسلامي، بيروت، د.ت).

٤. الحوزة العلمية رؤى وآليات، البحوث العلمية التي أقيمت في المؤتمر العلمي الأول بين الحوزة والجامعة، سامي البدرى، ط ١، (مطبعة الزيتون، النجف الأشرف، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
٥. الدين والدولة والأمة عند الإمام محمد مهدي شمس الدين دراسة مقارنة في الفقه السياسي والإسلامي، فرح موسى، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
٦. الفكر السياسي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، محمد إبراهيم فلفل، رسالة ماجستير، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٧. المفصل في تاريخ النجف الأشرف، حسن الحكيم، ط ١، (المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، د.ت).
٨. تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، تاريخ حوزة النجف الأشرف، فرحان قاسم، تقديم، محمد مهدي الاصفي وعلي رضا الاعراقي، ط ١، (شركة دار السلام، بيروت، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٦م).
٩. ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية قراءة في الفكر الإصلاحى لآية الله السيد علي الخامنئي وثلة من كبار العلماء، جعفر الباقرى، ط ١، (دار الصفوة، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
١٠. سيرة الأمام المجاهد والفقيه المجدد آية الله الشيخ محمد مهدي شمس

١١. شهيد الأمة وشاهدها دراسة وثائقية لحياة وجهاد الأمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر (حياته الشخصية والعلمية)، محمد رضا النعماني، ط ٢، (المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، قم، ١٤٢٤هـ).
١٢. كلية الفقه تاريخ وتطور دليل تعريفى بكلية الفقه وأقسامها ومناهجها، علي خضير حجي، ط ١، (دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، د.ت).
١٣. محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، احمد عبد الله ابو زيد العاملي، ط ١، (مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
١٤. محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، محمد الحسيني، ط ١، (قلم مكنون، قم، ١٤٢٨هـ).
١٥. محمد مهدي شمس الدين دراسة في رؤاه الإصلاحية، حسين رحال، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م).
١٦. محمد مهدي شمس الدين مدرسة الاجتهاد والتجديد، إسلام اون لاين نت. بيليو اسلام، ١٤٣١هـ - ٢٠٠٩م.
١٧. محمد مهدي شمس الدين ولاية الأمة على نفسها ، هيثم مزاحم ،  
www.alhayat.com
١٨. معجم أعلام الأمامية خلال نصف قرن، احمد الحائري الاسدي، ط ٢، (دار التوحيد للنشر والتوزيع، النجف الأشرف، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، ١٢٤.
١٩. موسوعة النجف الاشرف، جامعة النجف الدينية، محمد جواد الفقيه ، ط ١، (دار العارف، بيروت، د.ت).

٢٠. نظرية الدولة في الفقه الشيعي مع مقدمة نقدية، محسن كديفر، ترجمة: محمد شقير، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م).
٢١. أكمال الدين وتمام النعمة، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين (٥٣٨١هـ)، ط ١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، د.ت.
٢٢. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين، ط ١، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤١٩ م - ١٩٩٩ م.
٢٣. الإسلام والنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية في الإيرانية، غضنفر ركن آبادي، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١ م).
٢٤. الإمام الخميني الخطاب الدولة الوعي قراءة في مقومات مشروع الثورة الإسلامي، المصدر السابق، ٣٠١؛ مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، عامر الكفيشي، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م).
٢٥. الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي دراسات في بنية الفكر السياسي الإسلامي، الثابت والمتغير في فكر الإمام الخميني السياسي، مصطفى جعفر بيته فرد، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨ م).
٢٦. الإمامان الصدر وشمس الدين ذاكرة لغدنا، هاني فحص، ط ١، (دار المدى، بيروت، ٢٠٠٨ م).
٢٧. الحكومة الإسلامية، دروس فقهية ألقاها الإمام الخميني على طلاب علوم الدين في النجف الأشرف تحت عنوان ولاية الفقيه، روح الله الخميني، ط ١، (منشورات الحركة الإسلامية، إيران، د.ت).
٢٨. الحوزة العلمية المشروع الإسلامي والحضاري، محمد باقر الحكيم، تحقيق:

محمود الحكيم، ط ٢، (مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، النجف، النجف الأشرف، د.ت).

٢٩. الحوزة العلمية في النجف الأشرف، محمد الغروي، ط ١، (دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م).

٣٠. الحياة الفكرية والاجتماعية في النجف الأشرف من ١٩٥٨-١٩٦٨ م دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه لعلي عبد المطلب علي خان المدني.

٣١. الشيخ محمد مهدي شمس الدين بين وهج الإسلام وجليد المذاهب، فرح موسى، ط ١، (دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣ م).

٣٢. الشيخ محمد مهدي شمس الدين وأثاره الفكرية في الإمام الحسين عليه السلام، هادي عبد النبي التميمي، ط ١، (مطبعة التميمي، النجف الأشرف، ٢٠١٠ م).

٣٣. الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، محمود إسماعيل، ط ١، (رؤية للطباعة والنشر، بلا. مكان، ٢٠٠٦ م).

٣٤. بحوث في ولاية الفقيه، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط ٥، (دار المعارف، بيروت، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م).

٣٥. قراءات في السيرة والمسيرة أسس الاتجاه الإحيائي الإصلاحية في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، غلام علي حداد وآخرون، بحث مقارن، محمد ثقفى، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠ م).

٣٦. ما وراء الفقه، محمد باقر الصدر، ط ١، (مطبعة القضاء، النجف الأشرف، د.ت).

٣٧. محمد مهدي شمس الدين دراسة تاريخية ١٩٣٦-٢٠٠٣ م، رنا عبد الرحيم شمخي، رسالة ماجستير، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١١ م.

٣٨. محمد مهدي شمس الدين دراسة في رؤاه الإصلاحية، حسين رحال، ط ١، (الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م).
٣٩. مع علماء النجف الأشرف، محمد الغروي، ط ١، (دار الثقليين، بيروت، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م).
٤٠. معجم أعلام الأمامية خلال نصف قرن، احمد الحائري الاسدي، ط ٢، (دار التوحيد للنشر والتوزيع، النجف الأشرف، ١٤٣٥هـ ٢٠١٤م).
٤١. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، أحمد فتح الله، مراجعة حسين غبان، ط ١، (دار المرتضى، بيروت، ٢٠٩٠م).
٤٢. معجم رجال الفكر والأدب في النجف، محمد هادي الأميني، ط ١، (دار الفكر، بيروت، ٢٠١٠م).
٤٣. مقدمة كتاب بين الجاهلية والإسلام، محمد مهدي شمس الدين، ط ٥، (مطبعة العارف، بيروت، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٠م).
٤٤. موقع ولاية الفقيه من نظرية الحكم في الإسلام، جعفر مرتضى العاملي، ط ١، (دار السيرة، بيروت، د.ت).
٤٥. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، محمد مهدي شمس الدين، ط ٧، (المؤسسة الدولية، بيروت، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م).
٤٦. نظرة عابرة إلى نظرية ولاية الفقيه من بحوث محمد تقي مصباح اليزدي، محمد مهدي نادري القمي، ترجمة: علي الهاشمي، ط ١، (مطبعة اعتماد، إيران، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م).

٤٧. نظريات الحكم والدولة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري  
الوضعي، محمد مصطفى، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،  
بيروت، ٢٠٠٨م).

٤٨. نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، علي فياض، ط ١،  
(مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨م).

٤٩. نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، علي فياض، ط ١،  
(مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨م).

٥٠. نظرية ولاية الفقيه وتطبيقاتها في جمهورية إيران الإسلامية، الشيماء  
الدمرداش العقالي، ط ١، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، (مركز  
الحضارة الإسلامي، بيروت، ٢٠١١م).

٥١. نهج البلاغة للإمام علي ع، شرح محمد عبده، ط ١، (المكتبة العصرية، بيروت  
، د.ت) الخطبة ٣٩.

٥٢. وحدة الزعامة السياسية والولاية من الفقه، محمد مهدي الاصفي، ط ١،  
مطبعة مجمع أهل البيت في النجف الأشرف، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م).

٥٣. ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف، أكرم بركات، ط ١، (بيت السراج،  
بيروت، د.ت).

٥٤. ولاية الفقيه وتطورها، خالد عبد المحسن التويجري، ط ١، (مكتبة الفهد  
الوطنية، الرياض، ١٤٣١هـ).

Conclusion

Praise be to Allah, who by His grace is good and forgiven thanks to the slips and prayers and peace upon the Holy Prophet and his good and pure family and companions, and after:

I am following a scientific tour blessed with the study of the subject of ((the intellectual impact of the Najaf Najaf Sheikh Mohammed Mahdi Shams al-Din state of the nation itself)), and I explain the chest pleased self-contemplated in the space books and various sources belonging to this giant school Which left a footprint in the history of Islamic thought and in the personality of this great thinker, which led me to study the following results:

١ - Through the research showed the impact left by the Najaf School of the honorable thinkers and scientists and characterized by a depth of thinking and consideration..

٢ - The reformist visions of Sheikh Shams al-Din varied beyond jurisprudence and religion to other problems or faults experienced by the culture in Najaf and called for the introduction of the modern literary method in the writings of Najafi in poetry and prose.

٣ - The intellectual thesis of Sheikh Shams al-Din, which I drew from the school of Najaf Al-Ashraf and the character of reformist reform and talk to talk and do not separate from the old.

٤ - Thus, through the above shows the impact left by the city of Najaf on the intellectual buildings of Sheikh Shams al - Din and

despite the migration outside this city as a result of the circumstances that affected him, but was able and through the proximity of many scientists and thinkers, including Mr. Mohammed Baqir al - Sadr, touch The extent of his great influence in the intellectual visions through the intellectual output, whose focus was the summary of what he learned in this city of Shamma, which emerged many thinkers and scientists.

◦ - Mr. Mohammed Mahdi Shams al-Din adopted a view contrary to other jurists in the Shiite doctrine, he has adopted (the state of the nation itself), in his view does not lead to a crisis of governance or to the crisis of obedience because this formula requires that it is prescribed for each nation to evaluate To its own Islamic system within the unity of the nation.

٦ - Shaykh Shams al-Din supports the fact that the jurisprudential jurist is a state within the community. The rule of the jurist is fixed, but the debate in the breadth and narrowness of this state is that it includes a specific space, not specific and general for all affairs of society, the state and the political system. , And what is important here is the area covered by this mandate, what is it and how to distinguish it from the other space left to the nation's jurisdiction on itself.

٧ -There is no difference between the scholars of the scholars on the principle of the mandate and the need to form an Islamic

government or the legitimacy of the legitimacy of its formation, but the dispute is confined to the powers of the jurist and the limits of the guardian and in the presence of a full text to make the mandate of the jurist is known that our scientists, including Sheikh Ansari and Mr. Khoei have expressed the most severe Deniers of the theory of the mandate of the jurist.

## الدلالة السياقية في الدراسات القرآنية للسيد محمد باقر الحكيم

م.م. أحمد جاسم ثاني

جامعة البصرة / كلية التربية / قسم اللغة العربية

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآل بيته الطيبين الطاهرين ...  
السيد محمد باقر الحكيم هو أحد علماء الحوزة العلمية الذين عنوا بدراسة لغة القرآن، وإبراز دلالاته وبلاغته، إذ قام بتفسير عدة سور من القرآن، وتأليف عدة دراسات قرآنية قيّمة، وهي: تفسير سورة الحمد، وتفسير سورة الحديد، وتفسير سورة الحشر، وتفسير سورة الممتحنة، وتفسير سورة الصف، وعلوم القرآن، والقصص القرآني، والمجتمع الإنساني في القرآن الكريم، وفي هذا البحث نقف عند موضوع مهم مما عالجته الحكيم في دراساته القرآنية واهتم به، ألا وهو "الدلالة السياقية". وفيه ثلاثة أنواع هي: السياق اللغوي، والسياق الحالي، والسياق القصصي.

السياق القرآني

السياق لغتي: من "ساق"، ومنه: سوق الإبل، أي: جلبها وطردها، والسياق: المهز إلى المرأة<sup>(١)</sup>. ((وسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه))<sup>(٢)</sup>.  
ويعرف السياق اصطلاحاً بأنه: ((تلك الأجزاء التي تسبق النص أو تليه مباشرة، ويتحدد من خلالها المعنى المقصود))<sup>(٣)</sup>، فهو ((يشمل ضم الكلمات بعضها إلى بعض، وترابط أجزائها واتصالها أو تتابعها، وما توحيه من معنى وهي مجتمعة في النص أو الحديث))<sup>(٤)</sup>. وهو ما يسمى بالقرينة الحالية في العربية<sup>(٥)</sup>.

ويرى الدكتور علي زوين أن للسياق دورا كبيرا في التحليل الدلالي ((لأهميته في تعيين قيمة الكلمة، ففي كل مرة تستعمل فيه الكلمة تكتسب معنى محددًا مؤقتًا. ويفرض السياق قيمة واحدة على الكلمة هي المعنى الذي تدل عليه في سياق معين دون آخر))<sup>(٦)</sup>. والسياق ((من أعظم القرائن التي تدل على مراد المتكلم وترشد إلى تبيين الجمل وإثبات المعنى المراد دون غيره وتخصيص العام وتقييد المطلق))<sup>(٧)</sup>.

وتعد نظرية السياق إحدى نتائج البحث الدلالي التي تبدو متفرقة في كتب النقد وشروحه، وقد عني اللغويون العرب بأطوار اللفظة ومادتها اللغوية ومن ثم دلالتها في النص وما يحيط به من ظلال<sup>(٨)</sup>، وعنايتهم هذه بدلالة المفردة في النص وما يحيط به، هو ما تقوم عليه الدلالة السياقية.

أما السياق القرآني، فهو ((الجو المحيط بالآية فيما سبقها وما يلحقها من آيات، مما يساعد على معرفة اتجاه الآية وطبيعة دلالتها))<sup>(٩)</sup>.

ويعد السياق ((من الأصول العقلانية المعتمدة في جميع اللغات، وباب مهم من أبواب فهم اللغة عموماً، والقرآن الكريم خصوصاً. والقرآن الكريم - باعتباره كلاماً - فإن الإحاطة بسياق آياته وسوره تضع المفسر في جو النص القرآني، وتعينه على فهم المراد منه والوقوف على معاني الآيات منه))<sup>(١٠)</sup>.

وقد طغى على دراسات السيد الحكيم ذكر الدلالات السياقية للنص القرآني، مما يدل على عنايته بهذا الجانب اللغوي في تفسيره، إذ يعد من أسس التفسير ((الاهتمام بالسياق القرآني، وترابط الآيات بعضها ببعضها الآخر، وكذلك الارتباط بين بعض الفصول والمقاطع في السورة الواحدة، وذلك من أجل استكشاف الأهداف القرآنية والمقاصد الربانية، لنزول الآيات في عملية التغيير الاجتماعي، والإخراج من الظلمات إلى النور))<sup>(١١)</sup>.

وقد تنوع أسلوب تناوله للسياق القرآني، فجاء على ثلاثة أقسام: السياق اللغوي، والسياق الحالي، والسياق القصصي.

أولاً- السياق اللغوي:

يعرف السياق اللغوي بأنه ((حصيلة استعمال الكلمة داخل نظام الجملة، عندما تتساق مع كلمات أخرى، مما يكسبها معنى خاصاً محدداً))<sup>(١٢)</sup>.

وقد اعتنى الحكيم بالسياق اللغوي عناية كبيرة في تفسيره، وجاء تناوله للسياق اللغوي متنوعاً، وكما يأتي:

١- الاستعمال القرآني:

عندما يختار الحكيم بعض المفردات اللغوية والمفاهيم القرآنية من النص القرآني المفسر، ويذكر دلالتها المعجمية بالرجوع إلى أصولها اللغوية، يلجأ إلى التفتيش عن العلاقة بين هذه الأصول وبين موارد استعمال مادة هذه المفردات والمفاهيم في القرآن الكريم وبأشكالها المتعددة، مما يكون نظرة صحيحة عن معاني هذه المفردات القرآنية<sup>(١٣)</sup>، وبذا يكون اختياره هذه المفردات والمفاهيم لقصد وهدف، وهو إيضاح ما قبلها وما بعدها من الآيات، وإيضاح الهدف العام من المقطع القرآني أو السورة القرآنية، فتكون هذه المفردات والمفاهيم بمثابة المصابيح لإنارة النص القرآني<sup>(١٤)</sup>، فيورد المعنى الذي استعمل فيه اللفظ القرآني في سياق الآيات؛ لأن ((معنى الكلمة في المعجم متعدد ومحتمل ولكن معنى اللفظ في السياق واحد لا يتعدد))<sup>(١٥)</sup>، وأخيراً يصل إلى الدلالة القرآنية الصحيحة. ومن أمثلة ذلك:

مفردة "الغضب" الواردة في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾<sup>(١٦)</sup>، يأتي المفسر بالمعنى اللغوي للغضب؛ وهو ثوران دم القلب إرادة للانتقام، وإذا وصف الله تعالى به، فيراد به الانتقام دون غيره، ومن خلال مراجعة الآيات الكريمة التي

استعملت فيها كلمة "الغضب الإلهي" يفهم أن من يكون في معرض هذا الغضب هم أولئك المتمردون على الله عن علم، والجاحدون بالحق بعد إتمام الحجة عليهم المتمادون في الانحراف<sup>(١٧)</sup>.

ومفردة "الخشوع" الواردة في قوله تعالى: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾<sup>(١٨)</sup>، ويراد بالخشوع لغته: ((الضراعة التي هي مأخوذة من حالة شعور الإنسان بالضعف والذل أمام عظمة الله تعالى وكبريائه، ويذكر الراغب الأصفهاني في مفرداته أن الخشوع يستعمل عادة في القرآن الكريم بالنسبة إلى الجوارح، فيقال: ﴿خاشعة أبصارهم﴾<sup>(١٩)</sup>، بخلاف الضراعة فتستعمل عادة في حالات القلب، فيما يتعلق بالجانب النفسي والروحي للإنسان))<sup>(٢٠)</sup>.

وبعد ذكره الدلالة المعجمية للمفردة، واستعمالها القرآني، علق على ذلك بقوله: ((وكلمة الخشوع استعملت هنا منسوبة إلى القلب، ولهذا فهي حالة تعترض القلب ويتصف بها القلب، وهي حالة الشعور بالضعف والذل أمام عظمة الخالق تبارك وتعالى وكبريائه))<sup>(٢١)</sup>. ومن هذا التعليق تتضح الدلالة السياقية لهذه المفردة.

وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿اعلموا أنما الحياة الدُّنيا لعب ولهو وزينة...﴾<sup>(٢٢)</sup>، يعرف الحكيم "الزينة" بقوله: ((هي كلما يراه الإنسان حسنا ويزيده كمالا وجمالا، بحيث حينما يضاف هذا الشيء إلى آخر يوجد فيه شيئا من الحسن والكمال))<sup>(٢٣)</sup>، ويلاحظ أن كلمة "الزينة" في القرآن الكريم تستعمل أحيانا في موارد المدح والثناء، وفي موارد أخرى - وهي الأكثر - تستعمل في مقام الحسن غير الواقعي، أي الحسن المضلل للإنسان، ولما كانت الحياة الدنيا مليئة بالمغريات والرغبات، جاء وصفها في الآية الشريفة بأنها زينة<sup>(٢٤)</sup>.

وكذلك في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ﴾ (٢٥)، يقف الحكيم عند دلالة "إنزال الحديد" في هذه الآية الكريمة، فيذهب إلى أن المقصود من "الإنزال" هو الخلق، فـ "إنزال الحديد" يعني خلق الحديد في الأرض، إذ ورد هذا التعبير في القرآن الكريم ليدل على خلق الأشياء كما في خلق الأنعام: ﴿وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (٢٦)، أي: خلق لكم من الأنعام ثمانية أزواج، فالإنزال يستعمل في القرآن الكريم بمعنى الخلق (٢٧).

ومفردة "الوبال" الواردة في قوله تعالى: ﴿كَمِثْلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٢٨)، والوبال لغته: مأخوذ من الوبل؛ والوبال المطر الثقيل القطار وهو ما تكون قطراته ثقيلة وقوية (٢٩)، فلما كان مثل هذا المطر يحدث أضراراً في الزرع، استعملت هذه المفردة في التعبير عن الشيء الذي يخاف ضرره أو الذي يكون نزوله وحدوثه موجبا للضرر، فالوبال مأخوذ من الثقل المؤدي إلى الضرر (٣٠)، فالاستعمال القرآني لهذه المفردة لا يبتعد عن المعنى اللغوي لها، وهو الثقل المؤدي إلى الضرر.

وكذا في مفردة "الإنابة" الواردة في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبَأْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (٣١)، وهي مأخوذة من "التوب"، والتوب لغته: رجوع الشيء مرة بعد أخرى، أي تكرر الرجوع (٣٢)، وعندما تذكر في القرآن الكريم وتنسب إلى الله سبحانه وتعالى يراد منها الرجوع إليه تعالى بالتوبة والاستغفار من الذنوب، والإخلاص بالعمل (٣٣).

فقد حدد الحكيم دلالة هذه المفردة السياقية من خلال الرجوع إلى استعمالها القرآني.

وفي مفردة "الافتراء" الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِمَا نِيَفْتَرِيَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ﴾ (٣٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى

الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين» (٣٥)، والافتراء لغة: مأخوذ من الفري، والفري: عبارة عن قطع الجلد، سواء أكان لإصلاحه أم لإفساده وإيذائه (٣٦)، ((وفي القرآن الكريم استعملت المفردة كثيرا في معنى الإفساد (سلطان) وأريد منه الكذب الذي يكون مؤديا إلى الفساد العظيم، وإنما سمي هذا النوع من الكذب افتراء؛ لأنه يوجب شيئا من القطع لجلد المجتمع وتركيبته مما يؤدي إلى فساد هذا المجتمع وإيذائه)) (٣٧). فقد حدد الاستعمال القرآني الدلالة السياقية لهذه المفردة، وهي الكذب الذي يؤدي إلى الفساد العظيم.

وفي مفردة "المقت" الواردة في قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (٣٨)، يقول الحكيم: ((المقت لغة: أشدُّ البغض، فمن بغض شيئا ما بغضا شديدا فهو ممقوت عنده. وقد وردت كلمة "المقت" في القرآن الكريم في آيات متعددة، واستعملها القرآن الكريم في الموارد التي تكون بحسب طبيعتها مبغوضة بغضا شديدا لله سبحانه وتعالى...)) (٣٩).

يتضح مما سبق أن الحكيم قد توصل إلى الدلالة السياقية لتلك المفردات القرآنية عن طريق استعمالها القرآني، فالدلالة المعجمية وحدها لا تكفي للوصول إلى ذلك.

٢- سياق الآيات:

يراد بسياق الآيات ((النظم الكامن في تركيب الجمل، ومن ثم تأليف الآية من تلك الجمل)) (٤٠)، أو هو المقام الذي تقع فيه الآية الكريمة، فيختار المفسر المعنى الذي يلائم هذا المقام، وما لم يلائمه لا يرتضيه. ومن أمثلة ذلك:

ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُتَخَلِّفِينَ فِيهِ﴾ (٤١)، إذ يطرح الحكيم سؤالا عن مصداق هذا الأمر بالإنفاق، فيذكر في الإجابة عن ذلك ثلاثة احتمالات، وهي: الزكاة، أو عموم الصدقة على الفقراء والمساكين،

أو عموم إنفاق المال في سبيل الله (٤٢)، ومن ثم يرجح أحدها بقوله: ((الظاهر من سياق الآية الكريمة... أن المقصود هو المعنى الثالث، أي: المعنى الأعم الشامل لكل هذه المصاديق؛ لأن الآية الشريفة وردت في مقام التأكيد على أهمية الإنفاق في سبيل الله، في مقابل من يبخل ويمسك أمواله عن البذل في سبيله تعالى)) (٤٣).

فقد رجح هذا الرأي الذي فيه اتساع لدلالة المفردة، وذلك بالاعتماد على سياق الآية الكريمة، الذي يؤكد المعنى الثالث من بين المعاني المحتملة.

ومفردة "المتاع" الواردة في قوله تعالى: ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (٤٤)، وهي لغة: ((انتفاع ممتد الوقت)) (٤٥)، يعقب الحكيم على ذلك بقوله: ((وما كان سياق الآية هو الحديث عن الدنيا فلا بد أن يكون هذا المتاع له حد يقف عنده...)) (٤٦).

فالدلالة المعجمية لهذه المفردة أطلقت وقت الانتفاع، والمفسر قيده، مستدلاً بسياق الآية الكريمة التي تناولت الحديث عن الدنيا وصفتها.

وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (٤٧)، يفهم الحكيم من خلال السياق أن المراد من "أصحاب النار" هم الناسون لله سبحانه وتعالى، ومن ثم الناسون لأنفسهم، أما "أصحاب الجنة" فهم الذاكرون لله عز وجل، كما تشير الآيات السابقة إلى ذلك، ففي الآية السابقة وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٤٨)، نهى القرآن الكريم عن نسيان الله الذي يؤدي بدوره إلى نسيان النفس (٤٩).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾ (٥٠)، يبين أن مجيء هذه الآية في سياق الآيات السابقة؛ وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٥١﴾ تَوَمَّنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٥١)، يفهم منه أن

"النصرة" التي تطلب من المؤمنين تدل على الاستعداد لبذل المال والنفس في سبيل الله، إذ يعبر عنها القرآن الكريم بالتجارة التي تنجي الإنسان من العذاب الأليم (٥٢).

والآيات نفسها يستدل الحكيم بسياقها في قصة عيسى (عليه السلام) حينما يتحدث عن الصراع والمواجهة بين عيسى وأعدائه، وكيفية هذا الصراع، بقوله: ((ويبدو من سياق الآية الكريمة في سورة "الصف" التي تحدثت عن هذا الصراع - أيضا - أن هذا الصراع كان فيه قتال وجهاد بالنفس؛ وذلك لأن الآيات التي سبقتها تحدثت عن دعوة المؤمنين إلى الجهاد بالنفس والمال، كما تحدثت عن النصر والفتح في هذا الجهاد...)) (٥٣).

فقد دله سياق الآيات الواردة في سورة الصف على كيفية هذا الصراع، فكان صراعا فيه قتال وجهاد بالنفس، ولم يكن مجرد صراع سياسي.

### ٣- التناسب الدلالي:

يعرف التناسب الدلالي بأنه ((مقادير معينة متوازنة على قدر ما يستوجبه النظم لتتم بذلك الفائدة المتبغاة، أي أن النظم الذي يحقق هدفه يحتوي على تناسب، فهو علم للتناسب من دون شك)) (٥٤).

وقد عبّر عنه برهان الدين البقاعي بعلم مناسبات القرآن، إذ قال فيه: ((علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقتة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها. ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو)) (٥٥).

ولم يكن التناسب مقصوراً على تناسب آيات القرآن الكريم فيما بينها، بل يشمل تناسب السور لأسمائها كذلك، فكل سورة في القرآن جاءت تسميتها مناسبة لمحتواها الفكري (٥٦).

فالبحث في التناسب الدلالي هو بحث في أكثر مما هو بحث تفسيري، لأنه يبحث عن العلائق الخفية لدلالات الألفاظ القرآنية والتراكيب، ويكشف عن أسرار ترتيبها ونظمها (٥٧).

وهو ما لاحظته الحكيم في تفسيره، وعبر عنه بمصطلح "الانسجام"، إذ يقف عند كل لفظة أو تركيب أو آية، فيشير إلى مناسبتها لما قبلها من الآيات، ليكشف عن أسرار ترتيب القرآن، ودلالاته الخفية، فضلاً عن ملاحظته للتناسب الدلالي بين السور وأسمائها، إذ وقف عند أغلب السور التي تعرض لتفسيرها وبين وجه الارتباط بين السور وأسمائها ومدى دلالة الاسم على مقصود السورة وهدفها.

وتتضح نظرة الحكيم للتناسب الدلالي في تفسيره "حقيقة العرش" الوارد ذكره في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (٥٨)، إذ ذكر أن تفسير مفهوم "العرش" لا بد أن يكون منسجماً مع ظاهر الآيات الكريمة، ومقتضى العقل في فهم الذات الإلهية وإرادتها، وأن يكون منسجماً مع أساليب الخطاب القرآني ونظام اللغة العربية في مقام التعبير عن المفاهيم (٥٩). فقد فصل في هذا الكلام منهجه في هذه الظاهرة الدلالية.

ومن أمثلة ملاحظاته للتناسب الدلالي تفسيره مفردات: "الأول والآخر والظاهر والباطن" الواردة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٦٠)، إذ بين أولاً ماهية هذه الصفات بقوله: ((هي صفات منتزعة من صفة المحيط المأخوذة من القدرة الشاملة للذات الإلهية)) (٦١)، وبقرينة الإشارة إلى العلم

الإلهي في هذه الآية ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ يصل الحكيم إلى دلالة هذه الصفات؛ وهي إحاطة العلم الإلهي بهذه الأمور كلها، ويصور هذا المعنى ((منسجما مع الآية الشريفة من ناحية، وخالٍ من التضاد والتناقض من ناحية أخرى...)) (٦٢).

وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم﴾ (٦٣)، يلتفت الحكيم إلى ما تشير إليه الآية الكريمة، وهو البراءة من المشركين ومن الآلهة التي يعبدونها من دون الله، والكفر بعقائدهم، ثم يأتي باحتمال آخر في دلالة هذه الفقرة؛ وهو أن يكون المراد منها معنى أوسع من ذلك، وهو الكفر بالجماعة بما هي جماعة قائمة على أسس باطلية، ويصف هذا الاحتمال بأنه أنسب مع صدر الآية: ﴿إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله﴾ إذ أن البراءة مما يعبدون هي براءة وكفر بشرك هذه الجماعة، فعندما يفسر الكفر بالجماعة كفرا بشركها يكون أشبه بالتكرار، بخلاف ما إذا فسر بأنه كفر بعلاقات هذه الجماعة وبالتركيبة الاجتماعية لها القائمة على أساس ذلك الكفر (٦٤)، فترجيحه هذا الوجه يتناسب مع سياق الآية الكريمة.

وفي تحليل قصة موسى (عليه السلام) يذكر الحكيم أن من بين الأبعاد التي يبحث فيها هي العلاقة بين القصة في موضعها الخاص وسياقها القرآني (٦٥). وتبدأ القصة من قوله تعالى: ﴿ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملئه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ (٦٦)، وتنتهي بقوله تعالى: ﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾ (٦٧)، فيلاحظ الحكيم في هذا الموضع من القصة عدة أمور ويستنتج ((أن القصة جاءت متسجمة مع السياق العام للعرض القصصي، ومحققة لأغراضه... ومع

ذلك فإنه لا تغفل الفرصة المناسبة لتأكيد المفاهيم الإسلامية العامة منسجمة مع الهدف القرآني العام في التربية)) (٦٨).

وكذلك في حديثه عن القصة نفسها الواردة في سورة الشعراء، التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ اتَّبِعْ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٦٩﴾ قَوْمٌ فَزَعُونَ أَنَا يَتَّقُونَ﴾ (٦٩)، وتختتم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٧٠﴾ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (٧٠)، يذكر الحكيم ملاحظاته في هذا المقطع من القصة، ويستنتج أن القصة جاءت لتحقيق هدفين ضمن هذا العرض القصصي؛ أحدهما: إيضاح القانون الطبيعي الذي يتحكم في مواجهة الأفكار الإلهية، والآخر: أن الغلبة سوف تكون لعباد الله الصالحين، وأنهم هم الذين يرثون الأرض (٧١). وأخيرا يخلص إلى القول: ((وقد جاءت القصة في أسلوبها وطريقة عرض الأحداث فيها منسجمة مع أهدافها وأغراضها؛ حيث تناولت جوانب معينة من حياة موسى، وعرضت بشكل خاص تنتهي عند هذه الأهداف، فنجد الحديث في القصة مثلا ينتهي عند العبور (...)) (٧٢).

وكذلك ما ورد في سورة النازعات من القصة نفسها، في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ ﴿٧٣﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿٧٤﴾ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٧٥﴾ فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَن تَزَكَّىٰ ﴿٧٦﴾ وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿٧٧﴾ فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ ﴿٧٨﴾ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ﴿٧٩﴾ ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٨٠﴾ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴿٨١﴾ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴿٨٢﴾ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾ (٧٣)، إذ يشير المفسر إلى أن هذا المقطع من القصة متناسب دلاليا مع السياق العام للسورة التي تتحدث عن الحشر، وتصور قدرة الله سبحانه على تحقيقه بجزرة واحدة؛ لأن الموقف فيها ينتقل من دعوة موسى لفرعون

مع تكبيره وتجيّره، إلى أخذ الله سبحانه وتعالى له نكال الآخرة والأولى، فهذا الانتقال يصور هذه السرعة والقدرة في الحشر والنشر(٧٤).

ومن أمثلة التناسب الدلالي بين السور القرآنية وأسمائها سورة "الحمد"، التي من أسمائها "أم الكتاب"، فيذكر الحكيم أنها سُميت بهذا الاسم ((لمناسبة أنها تمثل أصلاً للقرآن الكريم، لأن (أم) الشيء في اللغة (أصله) (٧٥)، إذ أن "الفاتحة" وبحسب مضمونها الكلي تمثل الأصل المجمل للمفاهيم والمضامين القرآنية...)) (٧٦).

وأما بقية السور التي تعرّض لتفسيرها مثل: (الحديد، والحشر، والمتحنّة، والصف)، فيرجع سبب تسميتها إما لوجود كلمة داخل السورة، أو الإشارة إلى قصة فيها ذات طبيعة خاصة، كما في سورة البقرة (٧٧)، فيقول: إن ((هذه الأسماء تنتزع عادة من كلمة، أو من آية، أو حادثة تذكّر فيها، وتجعل عنواناً لها، وتعرف بين المسلمين من خلال ذلك العنوان)) (٧٨). فهو يرى أن هذه الأسماء تناسب المضامين والأفكار والموضوعات للسورة.

#### ٤- الاقتران السياقي، والقرينة:

يكون الاقتران عندما يقتزن الشيء بغيره، بمعنى يتصل به ويصاحبه، فيقال: اقترنا؛ أي تلازما (٧٩). ويبدو أن الاقتران السياقي: هو تلازم بين لفظين مختلفين مشتركين في علاقة واحدة، يفسرها السياق اللغوي.

وفي القرآن الكريم كثير من الألفاظ المقترنة فيما بينها، ولا شك أن كل ظاهرة لغوية في القرآن الكريم تستدعي أن يقف المفسر عندها ليتبين سر إعجازها ودلالاتها، وقد وقف الحكيم عند هذه الظاهرة، مفسراً ومبيناً لدلالاتها، وذلك بملاحظة سياقها القرآني. ومن أمثلة ذلك ملاحظته أن صفة "الرحيم" قد اقتترنت في أكثر موارد استعمالها بكلمة "الغفور" أو ما يشابهها كـ "التواب" و"الرؤوف"، مما

يدل على أن الإنسان بحاجة إلى الرحمة لسد نقصه وفقره وعوزه، لتفتح أمامه باب التوبة والمغفرة، فتمثل هذه الرحمة حالة شعارية وسمة مميزة للدين الإسلامي<sup>(٨٠)</sup>. ومثلها اقتران كلمة "الرحيم" بـ "العزیز" في موارد قليلة من الاستعمال القرآني، إذ يذكر الحكيم دلالة هذا الاقتران بقوله: ((ولعل المراد من قرنهما بالعزیز- والله العالم - هو إشعار الإنسان بأن هذه الرحمة ليست عن ضعف أو عجز، وإنما هي عن قدرة وقوة))<sup>(٨١)</sup>.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾<sup>(٨٢)</sup>، يفسر "ذي القربى" بقربى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وذلك بقريته اتصال كلمة "ذي القربى" واقترانها بكلمة "الرسول" في الآية الكريمة<sup>(٨٣)</sup>.

وقد وضع الحكيم يده على سر هذا الاقتران وهدفه، وذلك في تفسيره اقتران "العزیز" بـ "الحكيم" في قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>(٨٤)</sup>، إذ يعتقد أن هذا الاقتران الحاصل بين صفة "العزیز" وصفة "الحكيم"، الوارد أيضا في آيات أخرى، ولاسيما في السور المسبحات<sup>(٨٥)</sup> وأية صفة تقترن بأخرى في أي مورد من موارد القرآن الكريم لابد أن يكون وراء ذلك سر من الأسرار، والسر من هذا الاقتران في الآية مورد البحث هو الرد على شبهتين؛ هما: هل يتصف الله سبحانه بالعجز فيحتاج إلى معاتبة المؤمنين على بعض مواقفهم وأعمالهم؟ ولو افترضنا أن الله سبحانه وتعالى قادر ومتسلط، فما الحكمة إذن من إيجاد المنحرفين والضالين مع أنه قادر على إصلاحهم؟ ولذا جيء بصفة "العزیز" و"الحكيم" لدفع هذا التوهم<sup>(٨٦)</sup>، فإن أسماء الله تعالى وصفاته في القرآن كلها وضعت بشكل متناسب مع السياق القرآني<sup>(٨٧)</sup>.

أما (القرينة) فهي في اللغة: ((فعيلة بمعنى المفاعلة مأخوذة من المقارنة، وفي الاصطلاح أمر يشير إلى المطلوب)) (٨٨).

وقد استدل الحكيم كثيرا بالقرائن اللفظية في تفسيره وهي إما آية أو جزء من آية، فجعلها شاهدا على تفسير الآية المراد تفسيرها. ومن أمثلة ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرُّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٨٩)، إذ يبين أن الميثاق هو الذي أخذه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من الذين آمنوا به، في أن يسمعوا ويطيعوا له ويبدلوا أنفسهم وأموالهم في سبيل الإسلام، ويستدل على ذلك بقرينة لفظية من الآية نفسها؛ وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾، إذ أن التوبيخ جاء هنا للمؤمنين، ولا شك أن هذا التوبيخ لا يصلح إلا لمثل هذا الميثاق (٩٠).

وقد تكون الآية السابقة قرينة على فهم الآية اللاحقة، كما في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٩١)، إذ يفسر الحكيم "نسيان الله" بنسيان يوم القيامة والحساب والجزاء الذي أعده الله تعالى للإنسان، وذلك بقرينة الآية السابقة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَانظُرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لَعْنٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٩٢)، إذ جاءت الآية مورد البحث في سياقها ومؤكدة لها (٩٣).

وقد تكون الآية الواحدة يفسر بعضها بعضا كما في تفسيره قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْفَرُوا يَعْذِبَكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٩٤)، يقول الحكيم: ((... يفسر العذاب الأليم في هذه الآية بعذاب الآخرة، ولكن بقرينة ما جاء بعد هذا العذاب الأليم قد يكون الراجح تفسيره بالعذاب الدنيوي)) (٩٥)، بقرينة "يستبدل غيركم" استدل على أنه عذاب دنيوي.

٥- الإطلاق والتقييد:

المطلق في القرآن الكريم ((هو اللفظ الذي لا يقيده قيد، ولا تمنعه حدود، ولا تحتجزه شروط، فهو جارٍ على إطلاقه، والمقيد بعكسه تماما، وهو الذي يقيده بقريضة لفظية دالة على معنى معين بذاته لا تتعداه إلى سواه))<sup>(٩٦)</sup>. والسياق القرآني هو الذي يحدد المطلق من المقيد، مما يؤدي إلى فهم النص القرآني.

وقد عنى المفسرون والباحثون في دراسات علوم القرآن بالمطلق والمقيد كثيرا، فدرسوا هذه الظاهرة إلى جانب أبحاث (العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه... وغيرها)، والحكيم بوصفه مفسرا للقرآن ومؤلفا في علومه لم يغفل بحث المطلق والمقيد، ففي تفسيره وقف عند الألفاظ المطلقة والأخرى المقيدة، مبينا دلالة كل منهما في السياق القرآني. ومن أمثلة ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ...﴾<sup>(٩٧)</sup>، فيلاحظ أن مفردة "الخلافة" عندما تذكر مطلقة غير مقيدة بسياق أو بقيد يرتبط بالأجيال السابقة، يراد منها الخلافة لله تعالى، وأما عندما تذكر مقيدة بسياق، أو بقيد الأجيال السابقة، أو في سياق الحديث عن الأجيال السابقة، فيراد منها الخلافة للأجيال السابقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنَّا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾<sup>(٩٨)</sup>، وفي الآية - مورد البحث - لم تأت مفردة "الخلافة" في سياق الحديث عن الأجيال السابقة، أو مقيدة بقيد الأجيال السابقة، فيرجح أن تكون دلالة "مستخلفين" هي الخلافة لله سبحانه وتعالى<sup>(٩٩)</sup>، فإطلاق هذه المفردة له دلالاته التي تختلف عنها لو جاءت مقيدة بقيد لفظي معين.

وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾<sup>(١٠٠)</sup>، يوضح الحكيم أن هذه الفقرة تشير إلى علم الله تعالى وإطلاعه الكامل على سرائر الإنسان وعلى

خصوصيات ما يصدر منه من أعمال، ويلاحظ أن هذه الفقرة مطلقة غير مقيدة، وحينئذ تدل على علم الله تعالى بكل ما يعمل الإنسان، إنفاقا كان أو قتالا في سبيله أو أي أمر آخر، ويرى أن تقييدها بخصوص الإنفاق لا موجب له (١٠١).

فقد وسع الإطلاق من دلالة هذا العلم بخلاف ما لوقيد بمسألة الإنفاق المشار إليها في صدر الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (١٠٢).

وكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (١٠٣)، يقول الحكيم في دلالة إطلاق هذه الفقرة: ((نفهم من الفقرة الشريفة معنى أوسع وقاعدة أشمل، وإن وردت في مورد الفيء؛ لأن مضمونها مطلق ولم يقيد بخصوصه)) (١٠٤).

فأفاد من هذه الفقرة من الآية الكريمة معنى أوسع من المورد الذي جاءت فيه - الفيء - وهو ما يشمل كل الأوامر التي تصدر من الرسول إلى الأمة الإسلامية.

ومثله في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (١٠٥)، فيحدد مصداق "الذين لم يقاتلوكم في الدين"، وهم كل المشركين الذين لم يدخلوا في صراع وقتال ومواجهة مع المسلمين، ويصف هذا الفهم بأنه ((أكثر انسجاما مع إطلاق الآية الشريفة، حيث لم تقيد بقيد، فكل من لم يقاتل المسلمين في الدين، ولم يتعرض لإخراجهم من ديارهم لاينهى الله سبحانه وتعالى عن مودته)) (١٠٦).

وهناك تقييد في الآية نفسها، يلاحظه الحكيم، وهو تقييد القتال بما كان قتالا في الدين، لأن القتال تارة يكون لأجل الله سبحانه وتعالى، وأخرى يكون لأجل

الدنيا، فالقرآن الكريم إنما ينهى المؤمنين عن مودة الكافرين، هم خصوص أولئك الذين قاتلهم المسلمون من أجل الله سبحانه وتعالى (١٠٧).

#### ٦- الترابط البنائي:

يراد بالترابط البنائي ((عمارة السورة القرآنية الكريمة، حيث يحتل العنصر البنائي أهم العمليات التركيبية للغة من حيث كونها مستهدفة توصيل الدلالة بنحو له فاعليته المطلوبة في إثارة المتلقي)) (١٠٨)، وهذه العمارة قائمة على ارتباط كل مقطع من السورة بالآخر، أي ارتباط أول السورة ووسطها ونهايتها بعضها مع الآخر (١٠٩).

إن القرآن الكريم يشكل وحدة لفظية وكلامية متكاملة، إذ لا يمكن فهم فقراته أو آياته إلا من خلال النظر إلى جميع أبعاد هذه الوحدة اللفظية وجوانبها وفقراتها، فهو كلام واحد يعبر عن تصور متكامل وشامل للكون والحياة والدين، فقد يأتي البيان في البداية عاما ومن ثم يخصص هذا العام، أو يثبت القرآن الكريم موقفا سياسيا أو حكما شرعيا ومن ثم ينسخ ذلك الموقف أو الحكم، فضلا عن وجود الآيات المحكمة والأخرى المتشابهة، فلا يمكن فهم ذلك كله إلا بالنظر إلى الوحدة للنص القرآني (١١٠)؛ لأن ((دراسة الآيات باعتبارها وحدة مترابطة الأجزاء يؤدي كل جزء منها دورا في النص ثم تتناسق جميعا في طرح الفكرة التي يستهدفها النص في بعده الشمولي يضيف طابعا ومذاقا آخر لتلك المجموعة من الآيات)) (١١١).

وقد أبرز الحكيم هذا الجانب الإعجازي من القرآن الكريم في تفسيره، فهو يعمد إلى ربط موضوعات السورة التي يفسرها بعد أن يقسمها على مقاطع، والمقاطع على آيات، والآيات على فقرات، ومن ثم يستل خيطا فكريا من أول السورة مروراً بوسطها

وإلى آخرها، ليخرج بمعنى عام للسورة القرآنية، والأمر نفسه نجده في تعامله مع مقاطع السورة القرآنية؛ إذ يختتم تفسير المقطع بموضوع بنائي ترابطي يسميه "إستفادات عامة". ومن أمثلة ذلك تفسير المقطع الثالث من سورة الحمد، وهو قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ (١١٢)، يقول المفسر في المضمون الإجمالي لهذا المقطع: ((ولهذا المقطع الشريف ترابط سياقي مع سابقه، لأنه تضمن دعاء وطلباً من العبد تجاه الله تبارك وتعالى، وهذا الدعاء بمضمونه يمثل هدف وطموح مسيرة الإنسان التكاملية التي خدّدت من خلال المقطع الأول والثاني السابقين ... وبذلك يتضح الارتباط السياقي بين هذا المقطع وما قبله من المقطعين الشريفين)) (١١٣). فقد ربط بين مقاطع السورة الثلاثة برابط سياقي واحد، وهو الدعاء.

وفي الحديث عن هدف سورة الحديد وغايتها، يحدد الحكيم ثلاثة أهداف رئيسية استهدفتها السورة إلى جانب أهداف أخرى هي: الدعوة إلى الإيمان المتكامل بالله عز وجل، والدعوة إلى الإنفاق، والدعوة إلى القسط والعدل بالمفهوم الاجتماعي لهما، ويربط فيما بينها وذلك من خلال ملاحظة الهدفين المتقدمين، ليصل إلى أن الهدف الثالث هدف مكمل لهما، فالعدل بمعنى القسط والعدالة الاجتماعية إنما يمكن تحقيقهما عن طريق الإيمان بالله سبحانه وتعالى واليوم الآخر، وإنفاق الأغنياء والمقتدرين (١١٤). فهو يربط بين هذه الأهداف الثلاثة للسورة الشريفية، وذلك بجعل الهدف الثالث مكملًا للهدفين الأول والثاني.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض﴾ (١١٥)، يبين المفسر أن هذا النص يحث على الإنفاق، ويؤكد ماورد في آية سابقة من المقطع، وهي قوله تعالى: ﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم

مستخلفين فيه»(١١٦)، ويعقب بالقول: ((وإذا أضفنا إلى هذا الأمر الحقيقة المتقدمة في بداية السورة الشريفة، من أن كل ما في السماوات والأرض هو ملك له تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾(١١٧) عندها نفهم ما أراد القرآن التأكيد عليه من حقيقة أن هذا المال هو مال الله سبحانه، والإنسان مستخلف فيه، وعليه إنفاقه...)) (١١٨). فقد ربط التكرارين ظاهرة الإنفاق وبين مقدمة السورة الكريمة(١١٩). ومن أمثلة ما جاء به الحكيم في تفسيره من نظرة بنائية للنص القرآني، ما قام به من جمع الآيات الثلاث الأولى من المقطع الرابع في سورة الحشر(١٢٠)، إذ ضم بعضها إلى بعض ليخرج بصورة ذات ثلاثة أبعاد، هي(١٢١):

البعد الأول: إن القرآن الكريم أمر الإنسان أن يعمل صالحا، وأن يقدم من خلاله لغيره.

البعد الثاني: إن أفضل طريق للمحاسبة، ولتقديم العمل الصالح، هو أن لا ينسى الإنسان ربه تبارك وتعالى الذي يستتبع نسيان نفسه.

البعد الثالث: إن من شأن الإنسان تقديم العمل الصالح، وذكر الله عز وجل وعدم نسيان نفسه لكي يكون فائزا من أصحاب الجنة.

فكل هذه الدلالات تولدت لدى المفسر عبر الجمع بين الآيات الكريمة التي تحتوي على وحدة بنائية مترابطة سياقيا.

ثانيا - السياق الحالي:

ويراد به ((الأحوال والظروف والملابسات التي تصاحب النص وتحيط به)) (١٢٢).

وقد أشار الحكيم إلى عنايته بهذا السياق وذلك عبر ((محاولة تصور الظروف التي أحاطت بنزول القرآن الكريم ... فإن الإحاطة بهذه الظروف يمكن أن يشخص الهدف، كما يشخص المصداق الذي عناه القرآن في عصر النزول، وينفع في

تشخيص المصداق في العصور الأخرى)) (١٢٣). فتشخيص المصداق الذي يعنيه القرآن لا يعتمد على المعنى المعجمي فقط، ((لأن المعنى المعجمي قد يكون قاصرا عن توضيح الدلالة فلا بد من عناصر غير لغوية يكون لها دخل في تحديد المعنى بل هي جزء من أجزاء معنى الكلام، وهي ظروف الكلام وملاساته)) (١٢٤).

وأسباب النزول هي إحدى هذه الظروف، وهي ((أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها)) (١٢٥).

وتعد أسباب النزول من قواعد التفسير التي يحتاجها المفسر في عملية التفسير، لأنها تؤثر تأثيرا كبيرا في دلالة الآيات القرآنية (١٢٦).

وقد لخص السيد محمد باقر الصدر فائدة معرفة أسباب النزول، بقوله: ((لمعرفة أسباب النزول أثر كبير في فهم الآية وتعريف أسرار التعبير فيها، لأن النص القرآني المرتبط بسبب معين للنزول تجيء صياغته وطريقة التعبير فيه وفقا لما يقتضيه ذلك السبب، فما لم يعرف ويحدد قد تبقى أسرار الصياغة والتعبير غامضة...)) (١٢٧).

أما الحكيم فعد "أسباب النزول" من القرائن الخارجية (الحالية) التي تجب على المفسر معرفتها، ولكن بالحد الذي يكون متناسبا مع فهم النص القرآني وتفسيره، لأن فهم الكلام عرفا يتأثر بقرائن الحال والمقال المحيطة به (١٢٨).

وقد استدل في تفسيره بأسباب النزول دون غيرها من أنواع السياق الحالي، للوصول إلى دلالة النص القرآني. ومن أمثلة ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ (١٢٩)، يقول: ((إن المسلمين عانوا في مكة حالة من الجذب والضيق والجهد، ولكن عندما هاجروا إلى المدينة، واستقرت بهم الأوضاع هناك أصابهم شيء من الدعة والراحة والإحساس بالخمول والجمود، فجاء هذا الإنذار الإلهي...)) (١٣٠). إذ يحاول القرآن الكريم أن يعالج ما يصاب به المجتمع الإسلامي من حالة

الخدر الحضاري والركون إلى الراحة والدعة، وكيفية استمرار حالة التطور والنمو وإدامتها في هذا المجتمع الجديد والناشئ.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (١٣١)، يذكر الحكيم عدة احتمالات في دلالة هذه الآية الكريمة، أحدها: ((أنه لماذا تدعون لأنفسكم شيئاً لم تكونوا قد فعلتموه وقيمتم به. والشاهد على هذا الاحتمال ما ذكر في سبب نزول هذه الآية الكريمة...)) (١٣٢)، ثم يستدل برواية عن سعيد بن المسيب ينقلها عن تفسير مجمع البيان (١٣٣)، مضمونها أن رجلاً ادعى أنه قتل أحد المشركين في معركة بدر، في حين أن الذي قتله هو شخص آخر يدعى "صهيب"، فلما علم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالحقيقة نزلت الآية الكريمة.

وقد يفسر الحكيم مفردة من المفردات القرآنية في ضوء سبب النزول، كما في تفسيره مفردة "المودة" الواردة في قوله تعالى: ﴿تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ... تَسْرُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ﴾ (١٣٤)، والمودة في اللغة مأخوذة من الود، والود: عبارة عن المحبة (١٣٥)، فيقول في تفسيرها: ((وإذا أردنا تطبيقها على موارد سبب نزولها، كانت النصيحة وإرسال الكتاب تعبيراً عن حالة المحبة والمودة بين هذا الإنسان المؤمن وبين الكفار)) (١٣٦). إذ ذكر في سبب نزول الآيات الثلاث الأولى من سورة الممتحنة، قصة "حاطب بن أبي بلتعة" الذي حاول أن يرسل كتاباً إلى المشركين يخبرهم بتوجه جيوش المسلمين لغزوهم، فانكشف أمره (١٣٧). ولما كانت مفردة "المودة" هي إحدى مفردات الآية الأولى من سورة الممتحنة، كان سبب النزول هذا دليلاً على فهمها وتحديد دلالتها.

ثالثا- السياق القصصي:

قصص القرآن إخبار عن ((أحوال الأمم الماضية، والنبوات السابقة، والحوادث الواقعة، وقد اشتمل القرآن على كثير من وقائع الماضي وتاريخ الأمم، وذكر البلاد والديار. وتتبع آثار كل قوم، وحكى عنهم صورة ناطقة لما كانوا عليه)) (١٣٨).

ولما كان القرآن الكريم كتاب دعوة، ورسالة دينية تهدف إلى إيجاد عملية التغيير بأبعادها المختلفة، كان لهذا الهدف آثار ونتائج عدة انسحبت على أساليب القرآن ومناهجه، مثل طريقة النزول، وطريقة عرض الأفكار والأحكام والمفاهيم المختلفة، ونزول القرآن باللغة العربية دون غيرها من اللغات، واختلاف أسلوبه في الإطناب والتفصيل أو القصر والإيجاز، والمزج بين الصور والمشاهد المتعددة واختلاف الأسلوب بين المكي والمدني، ووجود النسخ والمحكم والمتشابه والإطلاق والتقييد وغيرها. وقد تأثرت القصة في القرآن بهذا الهدف العام من نزول القرآن، فاحتوت على كل هذه الظواهر التي احتوى عليها القرآن (١٣٩).

ومن الظواهر العامة في القصة القرآنية "التكرار"، أي تكرار الحديث عن القصة الواحدة في مواضع مختلفة (١٤٠). وقد ذكر الحكيم بعض الوجوه التي يمكن أن تفسر هذه الظاهرة القرآنية، منها: ((إن تكرار القصة لم يأت في القرآن الكريم بشكل يتطابق فيه نص القصة مع نص آخر لها، بل كان فيها شيء من الزيادة والنقيصة...)) (١٤١)، وذلك تبعاً لما تهدف إليه القصة من أغراض ودلالات تختلف من عرض لآخر، وهو ما يسميه الحكيم بالسياق القرآني الذي يقتضي تكرار القصص؛ وذلك لتحقيق غرضه السياقي الذي يختلف عن الغرض السياقي الآخر للقصة نفسها (١٤٢). فهو ينظر إلى القصة القرآنية نظرة سياقية، وذلك بالوقوف على العلاقة بين القصة في موضعها الخاص وفي سياقها القرآني، فكل موضع وردت فيه القصة كان له سياق خاص سيقت القصة من أجله.

وقد طبق الحكيم منهج دراسته للقصة القرآنية على قصص الأنبياء في القرآن الكريم، ومنها قصة موسى (عليه السلام)، فذكر تسعة عشر موضعاً لها ورد في القرآن، وفي كل مرة يلاحظ السياق الذي وردت فيه، فضلاً عن أسلوب عرضها وأغراضها ومضمونها، ويستنتج من ذلك كله دلالة هذا المقطع من القصة القرآنية (١٤٣). ومن ذلك مثلاً:

تحليله القصة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلْنَا فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلْنَاكُمْ مَلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ... قَالَ فَأْتِهَا مُحَرَّمَةً عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (١٤٤)، فيلاحظ في هذا المقطع أنه جاء في سياق الدعوة العامة لأهل الكتاب إلى الإيمان بالرسول الجديد، إذ يكفي المقطع بذكر دعوة موسى لقومه إلى دخول الأرض المقدسة؛ لأن دخولها كان منتهى آمالهم، ولكنهم يابون ذلك، فيكون مصيرهم التيه أربعين سنة. فيستنتج الحكيم من ذلك أن القرآن يبدو وكأنه يريد أن يذكر أهل الكتاب ويفتح الطريق أمامهم؛ لئلا يصيبهم التيه الفكري والعقائدي والاجتماعي في عصر نزول الرسالة، كما أصابهم من قبل (١٤٥).

وفي القصة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴿١٤٦﴾ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿١٤٧﴾ يَقْدَمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْزُودُ ﴿١٤٨﴾ وَأَتَّبَعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بئس الردف المرفود﴾ (١٤٦)، يلاحظ الحكيم أن هذا المقطع القرآني من القصة جاء في سياق الحديث عن مكذبي الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما يجب أن يكون الموقف العام منهم، والمصير الذي ينتظرهم في الآخرة، كما أنه يختم العرض بما

يشبه بيان الغاية منه، وقد جاء هذا المقطع لمحة عابرة عن القصة ونهايتها على خلاف قصص الأنبياء الآخرين التي جاءت في شيء من التفصيل، ومن هنا يستنتج: أن الإتيان بهذا المقطع من القصة كان من أجل إظهار الارتباط الوثيق بين أسلوب الأنبياء في الدعوة إلى الله وجهودهم في سبيل هذه الغاية (١٤٧).

فقد أدرك المفسر دلالات القصص القرآني وأهدافه وأغراضه عبر السياق القرآني الذي ورد فيه، فإن القصة القرآنية خاضعة لسياق خاص يختلف عن غيره في موضع آخر، وهو ما نظره الحكيم بقوله: ((إذا انتزعت القصة، بصورة مستقلة ولم تلاحظ فيها مسألة السياق، فسوف تكون عملية فهمها وتعريف الهدف منها عملية محدودة وغير واضحة، وسوف يتساءل المطالع للقرآن عن المقصود من هذه القصة... وأما عندما نربط بين هذا المقطع من القصة وبين الآيات والمقاطع الأخرى ذات العلاقة، ومن خلال البحث التفسيري فسوف نتمكن من إبراز كثير من المفاهيم والمعاني الجديدة، وسوف نتمكن من الإجابة عن هدف ذكر القرآن الكريم لهذه القصة، وغير ذلك من المسائل الأخرى)) (١٤٨).

فقد راعى كل ذلك في بحثه القصصي القرآني، واستطاع من خلاله أن يبين الدلالات التي تحملها تلك القصص، والأغراض والأهداف التي جاءت من أجلها.

#### خاتمة البحث

لعل أهم النتائج التي توصل إليها البحث هي أن السيد الحكيم اعتنى بالدلالة السياقية في دراساته القرآنية بشكل عام، وامتاز برؤية دلالية واسعة وحس لغوي دقيق في تفسيره ودراساته وبحوثه القرآنية، فبدأ بتفسير المفردات اللغوية للنص القرآني من جانبي اللفظ والمعنى، ثم بحث عن الأواصر التي تربط بين معاني تلك المفردات وسياقها القرآني، وتعد الدلالة السياقية من أكثر الدلالات وأهمها التي اعتمد عليها في استنباط المعنى القرآني، فمن يطلع على دراساته يجده يكثر من

الاستدلال بما يسميه (سياق الآيات)، ويجعل بقية الدلالات تصب في خدمته، ولعل هذا هو الغالب على بحثه الدلالي القرآني. وتنوعت دراسته للسياق فشمل ثلاثة من أنواعه: السياق اللغوي، والسياق الحالي، والسياق القصصي.

هوامش البحث:

- ١- ينظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، (ساق): ٢٢٤.
- ٢- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (ساق): ٤٦٥/١.
- ٣- معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة: ٢٨٨.
- ٤- الدلالة السياقية عند اللغويين، د. عواطف كنوش: ٥٢.
- ٥- ينظر: المصدر نفسه: ٥٢.
- ٦- منهج البحث اللغوي، د. علي زوين: ٩٤.
- ٧- أثر السياق في فهم النص القرآني، (بحث) د. عبد الرحمن بودرع، مجلة الإحياء، ع ٢٥، ٢٠٠٧م: ٧٦.
- ٨- ينظر: علم الدلالة العربي، د. فايز الداية: ٣٢.
- ٩- مقدمات في علم التفسير، السيد صدر الدين القبانجي: ١٠٤.
- ١٠- منهج السيد محمد باقر الصدر في فهم القرآن، أحمد الأزرق: ٢٨٤.
- ١١- تفسير سورة الحمد، السيد محمد باقر الحكيم: (كلمة المؤلف)، هـ.
- ١٢- الألسنية محاضرات في علم الدلالة، د. نسيم عون: ١٥٩.
- ١٣- ينظر: تفسير سورة الحمد: (كلمة المؤلف)، ج- د.
- ١٤- ينظر: الرؤية الدلالية عند الشهيد الحكيم وتوظيفها في تفسير القرآن الكريم، د. ابتسام السيد عبد الكريم المدني، أبحاث المؤتمر الثاني لإحياء التراث الفكري والعلمي للسيد الحكيم، ٢٠٠٧م: ٣٩-٤٠.
- ١٥- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان: ٣١٦.
- ١٦- الحمد: ٧.
- ١٧- ينظر: تفسير سورة الحمد: ٢٢٤ و ٢٢٧، والمفردات في غريب القرآن، (غضب): ٣٦٣.
- ١٨- الحديد: ١٦.
- ١٩- القلم: ٤٣.
- ٢٠- تفسير سورة الحديد، السيد محمد باقر الحكيم: ١٢٩، وينظر: العين، للخليل، (خشع): ١١، والمفردات في غريب اللغة، (خشع): ١٥٤-١٥٥.

- ٢١- تفسير سورة الحديد: ١٢٩.
- ٢٢- الحديد: ٢٠.
- ٢٣- تفسير سورة الحديد: ١٤٩، وينظر: لسان العرب، لابن منظور، (زين): ٢٠٢/١٣.
- ٢٤- ينظر: تفسير سورة الحديد: ١٤٩ - ١٥٠.
- ٢٥- الحديد: ٢٥.
- ٢٦- الزمر: ٦.
- ٢٧- ينظر: تفسير سورة الحديد: ١٧٩.
- ٢٨- الحشر: ١٥.
- ٢٩- ينظر: المفردات في غريب القرآن، (ويل): ٥٢٦.
- ٣٠- ينظر: تفسير سورة الحشر، السيد محمد باقر الحكيم: ١٢٣.
- ٣١- الممتحنة: ٤.
- ٣٢- ينظر: المفردات في غريب القرآن، (نوب): ٥٠٩.
- ٣٣- ينظر: تفسير سورة الممتحنة، السيد محمد باقر الحكيم: ٤٧.
- ٣٤- الممتحنة: ١٢.
- ٣٥- الصف: ٧.
- ٣٦- ينظر: المفردات في غريب القرآن، (فرى): ٣٨٠.
- (سلطان) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾ (النساء: ٥٠).
- ٣٧- تفسير سورة الممتحنة: ٩٧، وينظر: تفسير سورة الصف، السيد محمد باقر الحكيم: ١٢٤ - ١٢٥.
- ٣٨- الصف: ٣.
- ٣٩- تفسير سورة الصف: ٣٣، وينظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير: ٣٤٦/٤.
- ٤٠- منهج السيد محمد باقر الصدر في فهم القرآن: ٢٨٧.
- ٤١- الحديد: ٧.
- ٤٢- ينظر: تفسير سورة الحديد: ٧٢.
- ٤٣- المصدر نفسه: ٧٢.
- ٤٤- الحديد: ٢٠.
- ٤٥- المفردات في غريب القرآن، (متع): ٤٦٣.
- ٤٦- تفسير سورة الحديد: ١٥٣.

- ٤٧- الحشر: ٢٠.
- ٤٨- الحشر: ١٩.
- ٤٩- ينظر: تفسير سورة الحشر: ١٥٧.
- ٥٠- الصف: ١٤.
- ٥١- الصف: ١٠ - ١١.
- ٥٢- ينظر: تفسير سورة الصف: ٣٠٤.
- ٥٣- القصص القرآني: ٣٤٥ - ٣٤٦.
- ٥٤- البحث الدلالي في تفسير الميزان، د. مشكور العوادي: ١٩٠.
- ٥٥- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي: ٦١/١.
- ٥٦- ينظر: المصدر نفسه: ١٨١ - ١٩٠.
- ٥٧- ينظر: البحث الدلالي في تفسير الميزان: ١٩١.
- ٥٨- الحديد: ٤.
- ٥٩- ينظر: تفسير سورة الحديد: ٤٠.
- ٦٠- الحديد: ٣.
- ٦١- تفسير سورة الحديد: ٣٢.
- ٦٢- المصدر نفسه: ٣٢.
- ٦٣- المتحنّة: ٤.
- ٦٤- ينظر: تفسير سورة المتحنّة: ٤٩ - ٥٠.
- ٦٥- ينظر: القصص القرآني، السيد محمد باقر الحكيم: ٨١.
- ٦٦- الأعراف: ١٠٣.
- ٦٧- الأعراف: ١٧١.
- ٦٨- علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم: ٣٨٦، والقصص القرآني: ٨٨.
- ٦٩- الشعراء: ١٠ - ١١.
- ٧٠- الشعراء: ٦٧ - ٦٨.
- ٧١- ينظر: علوم القرآن: ٤٠٠، والقصص القرآني: ١٠٣ - ١٠٤.
- ٧٢- علوم القرآن: ٤٠٠ - ٤٠١، والقصص القرآني: ١٠٤.
- ٧٣- النازعات: ١٥ - ٢٥.
- ٧٤- ينظر: علوم القرآن: ٤٠٩، والقصص القرآني: ١١٤.
- ٧٥- ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، (أم): ٣٩.
- ٧٦- تفسير سورة الحمد: ١٢٧.

- ٧٧- ينظر: تفسير سورة الحشر: ١١.
- ٧٨- تفسير سورة الحديد: ١٢.
- ٧٩- ينظر: المعجم الوسيط، (قرن): ٧٣١ / ٢.
- ٨٠- ينظر: تفسير سورة الحمد: ١٧٣.
- ٨١- المصدر نفسه: ٢٣٥.
- ٨٢- الحشر: ٧.
- ٨٣- ينظر: تفسير سورة الحشر: ٧١.
- ٨٤- الصف: ١.
- ٨٥- ينظر: الحديد: ١، والحشر: ١، و٢٤، والجمعة: ١، و٣، والتغابن: ١٨، فضلا عن الصف: ١.
- ٨٦- ينظر: تفسير سورة الصف: ٤٨ - ٥١.
- ٨٧- ينظر: أسماء الله تعالى وصفاته في القرآن الكريم، حيدر مصطفى الموسوي، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٩م: ١٣٢.
- ٨٨- التعريفات، للجرجاني: ٢٢٣.
- ٨٩- الحديد: ٨.
- ٩٠- ينظر: تفسير سورة الحديد: ٧٨.
- ٩١- الحشر: ١٩.
- ٩٢- الحشر: ١٨.
- ٩٣- ينظر: تفسير سورة الحشر: ١٥٣.
- ٩٤- التوبة: ٣٩.
- ٩٥- تفسير سورة الصف: ٩٢.
- ٩٦- مصطلحات أساسية في حياة علوم القرآن، (بحث) د. محمد حسين علي الصغير، مجلة مآب، س١، ع٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م: ٩.
- ٩٧- الحديد: ٧.
- ٩٨- الأعراف: ٦٩.
- ٩٩- ينظر: تفسير سورة الحديد: ٧٠ - ٧٢.
- ١٠٠- الحديد: ١٠.
- ١٠١- ينظر: تفسير سورة الحديد: ٩٠ - ٩١.
- ١٠٢- الحديد: ١٠.
- ١٠٣- الحشر: ٧.
- ١٠٤- تفسير سورة الحشر: ٩٧.

- ١٠٥- الممتحنة: ٨.
- ١٠٦- تفسير سورة الممتحنة: ٨١.
- ١٠٧- ينظر: المصدر نفسه: ٨٢.
- ١٠٨- أدب الشريعة الإسلامية، د. محمود البستاني: ١٨.
- ١٠٩- ينظر: البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي، د. محمود البستاني: ١٦٥.
- ١١٠- ينظر: علوم القرآن: ٣١٨ - ٣٢٠.
- ١١١- التفسير الترابطي، قراءة عصرية للقرآن الكريم، (بحث) الشيخ عبد الهادي الطهمازي، مجلة مآب، س ١، ع ١٤، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م: ٢١.
- ١١٢- الحمد: ٦ - ٧.
- ١١٣- تفسير سورة الحمد: ٢٥٤ - ٢٥٥، وينظر: ٢٦٦ من المصدر نفسه.
- ١١٤- ينظر: تفسير سورة الحديد: ١٣ - ١٤.
- ١١٥- الحديد: ١٠.
- ١١٦- الحديد: ٧.
- ١١٧- آل عمران: ١٨٩.
- ١١٨- تفسير سورة الحديد: ٨٨.
- ١١٩- ينظر: التفسير البنائي للقرآن الكريم، د. محمود البستاني: ٤٧٦/٤.
- ١٢٠- وهي الآيات: ١٨ - ٢٠ من سورة الحشر.
- ١٢١- ينظر: تفسير سورة الحشر: ١٦٥.
- ١٢٢- الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، د. حامد كاظم عباس: ١٧٠.
- ١٢٣- تفسير سورة الحمد: (كلمة المؤلف)، هـ. و.
- ١٢٤- البحث الدلالي في تفسير مجمع البيان: ١٩١.
- ١٢٥- علوم القرآن: ٣٨.
- ١٢٦- ينظر: منهج السيد محمد باقر الصدر في فهم القرآن: ٨٠.
- ١٢٧- المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر: ٢٢٩.
- ١٢٨- ينظر: تفسير سورة الحمد: ٥٩ - ٦٠.
- ١٢٩- الحديد: ١٦.
- ١٣٠- تفسير سورة الحديد: ١٦.
- ١٣١- الصف: ٢.
- ١٣٢- تفسير سورة الصف: ٥٤.
- ١٣٣- ينظر: مجمع البيان: ٤٦٠/٩.

- ١٣٤- الممتحنة: ١.  
 ١٣٥- ينظر: لسان العرب، (ودد): ٤٥٣/٣.  
 ١٣٦- تفسير سورة الممتحنة: ٢٥-٢٦.  
 ١٣٧- ينظر: المصدر نفسه: ٢٢-٢٣.  
 ١٣٨- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان: ٣٠٠.  
 ١٣٩- ينظر: القصص القرآني: ٢١-٢٣.  
 ١٤٠- ينظر: علوم القرآن: ٣٦٦، والقصص القرآني: ٥٩.  
 ١٤١- القصص القرآني: ٦٢.  
 ١٤٢- ينظر: المصدر نفسه: ٦٢-٦٣.  
 ١٤٣- ينظر: علوم القرآن: ٣٨٠-٤١٠، والقصص القرآني: ٨١-١١٤.  
 ١٤٤- المائدة: ٢٠-٢٦.  
 ١٤٥- ينظر: القصص القرآني: ٨٥-٨٦.  
 ١٤٦- هود: ٩٦-٩٩.  
 ١٤٧- ينظر: علوم القرآن: ٣٨٩-٣٩٠، والقصص القرآني: ٩١-٩٢.  
 ١٤٨- تفسير سورة الحمد: ١٢٠.  
 مصادر البحث:

- القرآن الكريم.  
 - أثر السياق في فهم النص القرآني، (بحث) د. عبد الرحمن بودرع، مجلة الإحياء، ع ٢٥، ٢٠٠٧م.  
 - أدب الشريعة الإسلامية، د. محمود البستاني، ط١، مؤسسة السبطين (ع) العالمية، مطبعة محمد، قم، ١٤٢٤هـ.  
 - أسماء الله تعالى وصفاته في القرآن الكريم، حيدر مصطفى الموسوي، (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٩م.  
 - الألسنية، محاضرات في علم الدلالة، د. نسيم عون، ط١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م.

- البحث الدلالي في تفسير الميزان، د. مشكور العوادي، ط١/، مؤسسة البلاغ، دار سلوني، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- البحث الدلالي في تفسير مجمع البيان، د. خليل خلف بشير العامري، (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٦م.
- البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي، د. محمود البستاني، ط١/، دار الفقه للطباعة والنشر، مطبعة سليمان زاده، ١٤٢٤هـ.
- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تح: د. عبد الرحمن عميرة، ط١/، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- التفسير البنائي للقرآن الكريم، د. محمود البستاني، ط١/، مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع التابعة للعتبة الرضوية، مشهد، ١٤٢٤هـ.
- التفسير الترابطي، قراءة عصرية للقرآن الكريم، (بحث) الشيخ عبد الهادي الطهمازي، مجلة مآب، س١، ع١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- تفسير سورة الحديد، السيد محمد باقر الحكيم، ط١/، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، مطبعة العترة الطاهرة، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.
- تفسير سورة الحشر، السيد محمد باقر الحكيم، ط١/، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، مطبعة العترة الطاهرة، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م.
- تفسير سورة الحمد، السيد محمد باقر الحكيم، ط٢/، مركز الطباعة والنشر للمركز العالمي لأهل البيت (ع) وبالتعاون مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٥هـ.
- تفسير سورة الصف، السيد محمد باقر الحكيم، ط١/، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، مطبعة العترة الطاهرة، النجف الأشرف، ٢٠٠٧م.

- تفسير سورة الممتحنة، السيد محمد باقر الحكيم، ط١/١، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، مطبعة العترة الطاهرة، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.
- الدلالة السياقية عند اللغويين، د. عواطف كنوش، ط١/١، دار السياب، لندن، ٢٠٠٧م.
- الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، د. حامد كاظم عباس، ط١/١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٤م.
- الرؤية الدلالية عند الشهيد الحكيم وتوظيفها في تفسير القرآن الكريم، تفسير سورة الحديد مثالا، د. ابتسام السيد عبد الكريم المدني، أبحاث المؤتمر الثاني لإحياء التراث الفكري والعلمي للسيد الحكيم، ٢٠٠٧م.
- علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، د. فايز الدايت، ط٢/٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٦م.
- علوم القرآن، السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد باقر الحكيم، ط٦/٦، مجمع الفكر الإسلامي، شريعت- قم، ١٤٢٥هـ.
- العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، ط٢/٢، مؤسسة دار الهجرة، مطبعة صدر، إيران، ١٤٠٩هـ.
- القصص القرآني، السيد محمد باقر الحكيم، ط٢/٢، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، وبالتعاون مع المركز العالمي للدراسات الإسلامية، مطبعة ليلي، ١٤٢٥هـ.
- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، ط١/١، دار إحياء التراث العربي، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.

- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ط/٥، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٧هـ.
- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ط/١، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت).
- مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، ط/١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥هـ.
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط/١، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر، رابطة أهل البيت (ع) الإسلامية العالمية، مؤسسة الثقلين الثقافية، دمشق، (د.ت).
- مصطلحات أساسية في حياة علوم القرآن، (بحث) د. محمد حسين علي الصغير، مجلة مآب، س١، ٢٤، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.
- المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد علي النجار، ط/٢، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، دار الدعوة، ١٤١٨هـ.
- معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ت).
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني، ط/٥، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٨هـ.
- مقدمات في علم التفسير، السيد صدر الدين القبانجي، ط/٢، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الأشرف، ١٤٢٧هـ.

- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، د. علي زوين، ط١/١، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦م.
- منهج السيد محمد باقر الصدر في فهم القرآن، أحمد الأزرقى، ط١/١، مركز الشهيدان الصدرين للدراسات والبحوث، قم، ١٤٢٩هـ.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، ط١/١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٨٩هـ.
- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ط١/٤، تح: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطباحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٣٦٤ش.

## مدرسة الوعيد البهبهاني بين مواجهة التحديات الفكرية وريادة

### النهضة الاصولية

ايثار نصير دواره العباس

جامعة المصطفى العالمية / ايران

توطئة :

لقد "نشأ علم الاصول في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث تبعا للمراحل التي مر بها علم الشريعة"<sup>(١)</sup>، والمقصود بعلم الشريعة في اصطلاح أهل الأصول: "هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية، المكتسب من أدلتها التفصيلية"<sup>(٢)</sup>.

او هو "ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) من عند الله تعالى، وبينه في مدة عمره، وأودعه عند أهله"<sup>(٣)</sup>.

فعلم الشريعة كان في مرحلته الاولى - صدر الاسلام - قائما على مستوى علم الحديث إذ إن العمل الاساسي فيه يكاد أن يكون مقتصرًا على جمع الروايات وحفظ النصوص. وأما طريقة فهم الحكم الشرعي للنصوص فلم تكن ذات شأن في تلك المرحلة<sup>(٤)</sup>، وتعمقت بالتدرج طريقة فهم الحكم الشرعي من النصوص وهذا التعمق بطبيعته يحتاج الى الدقة العالية في فهم النص والامعان فيه، وبذلك نشأت بذور التفكير الفقهي وولد علم الفقه.

"ومن خلال نمو علم الفقه واتساع أفق التفكير الفقهي أخذت الخيوط العامة، والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتتكشف وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامة لا يمكن استخراج

الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذانا بمولد علم الأصول واتجاه الذهنية الفقهية اتجاها أصوليا<sup>(٥)</sup>.

وهذا ما عبر عنه الاصوليون بانه ولد في احضان علم الفقه وبذلك اصبح علم الاصول علما مستقلا.

واخذ علم الاصول بالتطور شيئا فشيئا والسبب في ذلك هو ان " بحوث علم الأصول تابعة للبحوث الفقهية، حيث نشأت وتطورت كما وكيفا تبعاً لها، فكلما اتسع التفات الفقهاء من خلال بحوثهم الفقهية إلى العناصر المشتركة فيها، اتسع علم الأصول وازدادت بحوثه واشتدت أهميته على صعيد وضع النظريات العامة لحل المشاكل التي تعترض عملية التطبيق الفقهية"<sup>(٦)</sup>.

ان علم اصول الفقه الامامي مني بصدمة كبيرة وذلك بعد ظهور الحركة الاخبارية في اوائل القرن الحادي عشر وقاد هذه الحملة الاخبارية ضد علم الاصول الميرزا محمد امين الاسترابادي ت(١٠٢١ هـ)، واستفحل امرها حتى نهاية القرن الثاني عشر. فكانت الضربات الاخبارية ضربات موجعة إذ إنها عرقلت خطا الحركة الاجتهادية عن التقدم والتطور، وأقفلت باب البحث في الأسانيد والمتون، كما أقفلت باب البحث حول كثير من المسائل الأصولية.

وفي اواخر القرن الثاني عشر عاد علم الاصول نشاطه من جديد على يد المدرسة الجديدة واستاذها المجدد الكبير محمد باقر وحيد البهبهاني واقطاب مدرسته.

من هنا جاءت فكرة البحث الذي سيكون على شكل محاور:

المحور الاول : البهبهاني واقطاب مدرسته الاصولية :

الوحيد البهبهاني : هو الإمام المحقق الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل الإصفهاني البهبهاني ، ركن الطائفة وعمادها ، وأورع نساكها وعبادها ، الشهير بالأستاذ

الأكبر وبالوحيد ، ولد سنة ١١١٨ هـ في مدينة إصفهان ، انتهت إليه في عصره زعامة الشيعة ورئاسة المذهب الإمامي ، خرج من معهد درسه جم من أعلام الدين وشيوخ الطائفة منهم السيد المقدس الأعرجي ، والشيخ الأكبر جعفر كاشف الغطاء ، والسيد مهدي بحر العلوم ، توفي سنة ١٢٠٥ هـ ودفن في حرم الإمام الحسين عليه السلام.<sup>٧</sup>

قال عنه المحقق الكبير عباس القمي " المولى محمد باقر بن محمد أكمل الأستاذ الأكبر ومعلم البشر المحقق المدقق ركن الطائفة وعمادها ، وأورع نساكها وعبادها علامة الزمان ونادرة الدوران باقر العلم ونحريره والشاهد عليه تحقيقه وتحبيره"<sup>٨</sup>.

وقد أورد ترجمته تلميذه أبو علي في منتهاه ومدحه بمدائح عظيمة . وقال في آخره فالحري ان لا يمدحه مثلي ويصف فلعمري تفنى في نعمته القراطيس والصحف لأنه المولى الذي لم تكتحل عين الزمان له بنظير كما يشهد له من شهد فضائله ولا ينبئك مثل خبير.<sup>٩</sup>

و" وصفه تلميذه السيد مهدي بحر العلوم في بعض إجازاته بقوله شيخنا العالم العامل العلامة وأستاذنا الحبر الفاضل الفهامة المحقق النحرير والفقير العديم النظير بقية العلماء

ونادرة الفضلاء مجدد ما اندرس من طريقة الفقهاء ومعيد ما انمحي من آثار القدماء البحر الزاخر والإمام الباهر الشيخ محمد باقر"<sup>١٠</sup>.

قال العلامة الوحيد والرجالي الكبير المولى علي بن عبد الله العلياري

التبريزي بعد قوله :

والبهباني معلم البشر...

محمد باقرين محمد أكمل ، كان هذا العالم الرياني ، والعلم العامل الصمداني ، والقمر الطالع الشعشعاني ، مروج المذهب والدين ، ومعلم الفقهاء المجتهدين ، أصفهاني الأصل ، ثم الفارسي البهبهاني قدس الله نفسه وطيب رسمه<sup>١١</sup> .

وقال العلامة النوري صاحب "المستدرک" : " أولهم وأجلهم وأكملهم : الأستاذ الأكبر مروج الدين في رأس المائة الثالثة عشر المولى محمد باقر الإصبهاني البهبهاني

الحائري"<sup>١٢</sup>

وقال الشيخ عبد النبي القزويني في " تميم أمل الآمل " بعد الترجمة : ( فقيه العصر ، فريد الدهر ، وحيد الزمان ، صدر فضلاء الزمان ، صاحب الفكر العميق والذهن الدقيق ، صرف عمره في اقتناء العلوم واكتساب المعارف الدقائق ، وتكميل النفس بالعلم بالحقائق ، فحباه الله باستعداده علوما " لم يسبقه فيها أحد من المتقدمين ولا يلحقه أحد من المتأخرين إلا بالأخذ منه ، ورزقه من العلوم ما لا عين رأت ولا اذن سمعت لدقتها ورقتها ووقوعها موقعها ، فصار اليوم إماما " في العلم وركنا " للدين ، وشمسا " لإزالة ظلم الجهالة ، وبدرا " لإزاحة دياجير البطالة ..... )<sup>١٣</sup>

وهو من نسب شريف وبيت علم " كان والده من فضلاء أهل العلم ومن تلامذة المولى ميرزا الشيرواني ، والعلامة المجلسي والشيخ جعفر القاضي "<sup>١٤</sup> والذي يبدو ان والده " كان من القمم العلمية الشامخة التي غطتها حوادث الزمان ، فلم يصل إلينا من آثارها ما كان يلزم أن يصل إلينا ، يبدو هذا الادعاء واضحا جليا من عبارة المرحوم الوحيد الذي عبّر عن والده بقوله : العالم الفاضل الكامل الماهر المحقق الباذل ، بل الأعلم الأفضل الأكمل ، أستاذ الأساتيد والفضلية ، وشيخ مشايخ الفقهاء الآقا محمد أكمل ، وهذا المدح والاطراء من مثل الوحيد يعتبر وثيقة صريحة ، وشهادة قاطعة بأعلمية هذا الرجل وأفضليته ، في زمانه ، وأنه كان المقدم في العلوم على أهل بلده على أقل تقدير"<sup>١٥</sup> .

" ولذا عبر عنه العلامة بحر العلوم في إجازاته ب " الشيخ الأجل الأكمل والمولى الأعظم الأجل " ١٦ .

وقال عنه السيد محمد حسن الزنوزي في « رياض الجنة » : وكان والد الوحيد البهبهاني من العلماء الأفاضل ، وقد قرأ عليه ولده المذكور كتاب «أصول الكافي» ١٧.

"وأمه بنت الآقا نور الدين بن المولى محمد صالح المازندراني ، وكانت أم الآغا نور الدين العالمة الفاضلة الجليلة آمنة بيكم بنت المجلسي الأول ولهذا يعبر المحقق البهبهاني عن المجلسي الأول بالجد وعن الثاني بالخال" ١٨.

وقطن برهة في بهبهان ثم انتقل إلى كربلاء شرفها الله تعالى ونشر العلم هناك ، وقد تخرج من مدرسة الوحيد البهبهاني طبقات من كبار الفقهاء العظماء والمحققين أمثال:

السيد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) ، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٨ هـ) ، ( والسيد علي صاحب رياض المسائل (ت ١٢٣١ هـ) ، والميرزا القمي (ت ١٢٣١ هـ) ، والسيد محمد المجاهد (ت ١٢٤٢ هـ) ، والشيخ محمد شريف بن حسن المازندراني المعروف بشريف العلماء (ت ١٢٤٥ هـ) ، والنراقيين - المولى محمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩ هـ) والمولى أحمد بن محمد مهدي (ت ١٢٤٤ هـ) - وغيرهم . كما انه قد تخرج على يد هؤلاء فقهاء كبار أمثال : الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني صاحب الفصول الغروية (ت ١٢٥٠ هـ) والشيخ محمد تقي الإصفهاني صاحب كتاب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين (ت ١٢٤٨ هـ) والشيخ محمد حسن النجفي صاحب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (ت ١٢٦٦ هـ) . ويمكن القول بأن فروع الشجرة المباركة لفقهاء مدرسة أهل البيت ( عليهم السلام ) في هذين

القرنين- الثاني عشر والثالث عشر- ترجع بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الوحيد البهبهاني (قدس سره) ، ولذلك يطلق عليه لقب (أستاذ الكل) أو (الأستاذ الأكبر) وهو لقب يختص به الوحيد البهبهاني (قدس سره) ١٩.

المحور الثاني: التحديات التي واجهت علم الاصول قبل ظهور مدرسة المجدد البهبهاني: في البدء لابد من اعطاء صورة واضحة حول الفقه واصوله في المذهب الامامي ومن ثم بيان منشأ التحديات التي واجهت هذا الخط العلمي الفكري الذي اسس له ائمة ال البيت "عليهم السلام" لاسيما الامام الصادق "عليه السلام" الذي سمي المذهب باسمه. فالفقه عند الشيعة هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية ، وتسمى هذه الأحكام بفروع الدين ، والعالم بها هو الفقيه ويقال له المجتهد أو المرجع ، ويجوز للعوام تقليده . وقد اشتهرت فرقة الإمامية الاثني عشرية بلقب الجعفرية باعتبار أن مذهبهم الفقهي أخذ عن الإمام السادس جعفر الصادق عليه السلام أكثر مما أخذ عن غيره ، إن كانت عندهم مرتبة الأخذ عن الإمام الصادق هي نفسها عن أي من الأئمة الاثني عشر . وأما سبب كثرة أخذهم عن الإمام الصادق فهو لأن عصره كان في أواخر الدولة الأموية وقد بدأت بالضعف ، وبداية الدولة العباسية ولم يكن قد بدأ فيها التعصب والعداء لأهل البيت عليه السلام ، فكان للأئمة شئ من الحرية مكنهم من رواية الأحاديث ونشر المذهب .

وهكذا أصبحت كلمة ( الجعفرية ) تستخدم كلقب للمذهب الفقهي عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية ، وليس بالضرورة أن يكون المقلد على هذا المذهب معتقدا "بالعقائد الشيعية" ، فالفوارق الفقهية بين المذهب الجعفري والمذاهب الأربعة عند أهل السنة يوجد ما يقابلها من فوارق بين المذاهب الأربعة نفسها ، وحتى أنه - على سبيل المثال- تجد المذهب المالكي في معظم المسائل أقرب إلى المذهب الجعفري

منه إلى المذاهب الثلاثة الأخرى ٢٠.

وهذا ما حدا بشيخ الجامع الأزهر الشريف محمود شلتوت بإعلان فتواه الشهيرة عام ١٩٥٨ م بشأن المذهب الجعفري وهذا نصها : " إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الإمامية الاثني عشرية مذهب يجوز التعبد به كسائر مذاهب أهل السنة . فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك ، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة ، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب ، أو مقصورة على مذهب ، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله

تعالى يجوز لمن ليس أهلا " للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه في فقههم ، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات "٢١ .  
وقد انقسم الجعفرية حسب تعاملهم مع الروايات وموقفهم من الاجتهاد إلى أصوليين وإخباريين ٢٢ :

الأصوليون : ويسمون أيضا " المجتهدين لأنهم يجوزون الاجتهاد . ومصادر التشريع عندهم أربعة : القرآن والسنة والإجماع والعقل ، ويعتبرون الروايات المأخوذة من كتب الحديث الرئيسية الأربعة ( وهي الكافي ، من لا يحضره الفقيه ، الإستبصار ، التهذيب ) فيها الصحيح والحسن والموثوق والضعيف وغيرها ، وأنه يجب البحث في أسانيدها عند إرادة العمل بها ،  
والغالبية العظمى من علماء الشيعة يؤيدون هذا المنهج .

الإخباريون : وهم يحرمون الاجتهاد ، وسموا بالإخباريين لأنهم يقتصرون في معرفتهم للأحكام الشرعية على الأخبار أو الروايات الواردة عن أهل البيت عليه السلام ، وأسقطوا الاستدلال بالمصادر الثلاثة الأخرى وهي القرآن والإجماع والعقل . فهم لا يستدلون بالقرآن بذريعة أن القرآن لا يفهمه سوى أهل البيت والواجب الرجوع إلى

أحاديثهم، ولا يستدلون بالإجماع لأنه عندهم بدعة أوجدها أهل السنة، وينكرون كذلك صلاحية العقل السليم ليكون حجة أو دليلاً.

"وقد ظهرت حركة الإخباريين قبل أربعة قرون على يد الملا أمين الأسترآبادي، ويقال إن مذهبهم ترجع جذوره إلى قبل ذلك وأن رئيسهم هو الشيخ الصدوق ( المتوفى سنة ٣٨١ هجرية ) وصاحب كتاب من لا يحضره الفقيه ٢٣.

وقبل ذلك كان علم الاصول يشهد حركة عملاقة من التقدم العلمي على يد جهابذة علم الاصول الامامية وذلك بعد ان كسر محمد بن احمد بن ادريس ت( ٥٩٨هـ/٢٤٥ ) قيود الجمود العلمي بعد وفاة الشيخ الطوسي الذي دام قرابة مئة عام لهيمنة الشخصية العلمية للشيخ الطوسي وبث في البحث العلمي الحياة من جديد واستمر هذا التقدم " إلى آخر القرن العاشر، وكان المثل الاساسي له في أواخر هذه القرن الحسن بن زين الدين المتوفى سنة (١٠١١هـ) ٢٥، وله كتاب في الاصول باسم " المعالم "(٢٦). وفي اوائل القرن الحادي عشر برز علم من اعلام الاصول، وهو الشيخ البهائي المتوفى سنة (١٠٣١هـ). صاحب كتاب "زبدة الاصول".

الا ان علم اصول الفقه الامامي مني بصدمة كبيرة وذلك بعد ظهور الحركة الاخبارية ( ١٠٣٠ - ١١٨٥ هـ ) كان مطلع القرن الحادي عشر مسرحا للتيارات الفكرية المختلفة ، فمن مكب على العلوم الطبيعية كالنجوم والرياضيات والطب التي معيارها التجربة ، إلى آخر متوغل في الحكمة والعرفان والمعارف العقلية التي لا تدرك إلا بقسطاس العقل ، إلى ثالث مقبل على علم الشريعة كالفقه والأصول ومبادئها ، وفي تلك الأجواء المشحونة ظهرت المدرسة الاخبارية التي شطبت على العلوم العقلية بقلم عريض ولم تر للعقل أي وزن واعتبار لا في العلوم العقلية ولا في العلوم النقلية، ونادت ببطلان الاجتهاد والتقليد ، وخطأت طريقتهما وقد رفع

رايتها الشيخ محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي الأبخاري في كتابه الموسوم بـ (الفوائد المدنية) الذي ألفه في المدينة المنورة أيام إقامته بها وتتلخص فكرته في الأمور التالية:

١ . عدم حجية ظواهر الكتاب إلا بعد ورود التفسير عن أئمة أهل البيت ( عليهم السلام ) ، لما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي أولاً ، وطروء مخصصات ومقيدات على عمومه وخصوصه ثانياً .

٢ . نفي حجية حكم العقل في المسائل الأصولية وعدم الملازمة بين حكم العقل والنقل .

٣ . نفي حجية الإجماع من دون فرق بين المحصل والمنقول .

٤ . ادعاء قطعية صدور كل ما ورد في الكتب الحديثية الأربعة من الروايات لاهتمام أصحابها بتلك الروايات ، فلا يحتاج الفقيه إلى دراسة أساندها أو تنويعها إلى الأقسام الأربعة المشهورة ، كما قام بها ابن طاووس وتبعه العلامة .

٥ . التوقف عن الحكم إذا لم يدل دليل من السنة على حكم الموضوع ، والاحتياط في مقام العمل ، فالتدخين الذي كان موضوعاً جديداً آنذاك توقف عن الحكم فيه وروعي الاحتياط في مقام العمل بتركه .

هذه هي الأسس التي قامت عليها المدرسة الأخبارية . ٢٧

ويبدو ان هذا الفتور العلمي الذي برز في تلك الفترة وطغيان بعض الظواهر الغربية في السلوك الديني من مناشئه الوضع السياسي والاجتماعي اللذان آلت اليهما البلاد الاسلامية في ذلك القرن من نحو التفكك واختلال الامن في جميع اطراف البلاد والحروب الطاحنة بين الامراء والدول لاسيما بين الحكومتين الايرانية والعثمانية

وبين الايرانية والافغانية تلك الحروب التي اصطبغت على الاكثر بالصبغة المذهبية

٢٨.

ومما تجدر الاشارة اليه انه في هذا العصر لم تكن الاخبارية هي التحدي الوحيد الذي يواجه تقدم علم الاصول بل كانت هناك النزعة الصوفية ايضا ظاهرة بارزة .

وكما ذكرنا في سبب الفتور العلمي بسبب الوضع السياسي فجاى طغيان هاتان الظاهرتان - النزعة الصوفية والحركة الاخبارية - بشكل متزامن بحيث ان بروز الحركة الاخبارية كأنما جاءت في بداية الامر كردة فعل على النزعة الصوفية ثم تنامت لتعلن ثورتها على علم الاصول .

اذ ان الاضطراب السياسي سبب ضعف ارتباط رجال الدين بالحياة الواقعية والسلطات الزمنية وذلك عادة يدعو الى الزهد المغالى بجميع شؤون الحياة والياس من الاصلاح فتنشأ هنا نزعة التصوف وساند طريقة التصوف مبدئيا ان السلطة القائمة في ايران هي سلطة الصوفية التي قامت على اساس الدعوة الى التصوف وظلت تؤيدها وتمدها سرا. ٢٩.

ثم جاءت ردة الفعل - الحركة الاخبارية - لهذا المنهج الذي يعتمد على العقل وتفكيره بشكل اساسي ، وهي رفض الركون الى العقل وتفكيره واللجوء الى التعبد بما جاء به الشارع المقدس بمعنى الاقتصار على الاخبار الواردة في الكتب الموثوق بها في كل شيء والجمود على ظواهرها ثم تنامى الغلب بهذا المنهج الى القطع بأن كل الاخبار الواردة في هذه الكتب مقطوعة الصدور ، ثم اشتد بهم الغلو الى ان قالوا بعدم جواز الاخذ بظواهر القرآن وحده من دون الرجوع الى الاخبار الواردة ، ثم ضربوا بعد ذلك علم الاصول عرض الجدار بحجة ان مبانيه كلها عقلية لاتستند الى الاخبار والعقل ايدا لايجوز الركون اليه وهذا ما آل الى ان ينكروا الاجتهاد. ٣٠.

فكانت الضربات الاخبارية ضربات موجعة إذ إنها "عرقلت خطا الحركة الاجتهادية عن التقدم والتطور، وأقفلت باب البحث في الأسانيد والمتون، كما أقفلت باب البحث حول كثير من المسائل الأصولية"<sup>٣١</sup>.

"وكان الأصوليون في غاية العسر والحرج حتى أنهم كانوا لا يستطيعون الإفصاح عما يرتنون، ولا يجروون على مناقشة ومطارحة التيار الاخباري المتعنت"<sup>٣٢</sup>.

حتى تجد ان المحدث البحراني الذي كان اخباريا معتدلا جدا، ويعد كتابه « الحقائق » من الكتب الفقهية القيمة، خصوصا في جمع الأخبار وتفسيرها، يعترف بذلك ويقول في ترجمة الأمين الأسترابادي: كان فاضلا، محققا، مدققا، ماهرا في الأصولين والحديث، أخباريا صلبا، وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين، وتقسيم الفرقة الناجية إلى اخباري ومجتهد، وأكثر في كتابه « الفوائد المدنية » من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين، وما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد، وقد أوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه في كتابنا: « الدرر النجفية » وفي كتابنا « الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة » إلا أن الأول منهما استوفى البحث في ذلك بما لم يشتمل عليه الثاني.<sup>٣٣</sup>

ومهما يكن من أمر فيظهر من خلال الرجوع إلى تاريخ الفقه في تلك البرهة ان الفكرة الاخبارية شاعت في المراكز العلمية الفقهية، وراجت خصوصا في النجف الأشرف وكربلاء.

فقد كان يرى الاسترابادي ان علماء الاصول انحرفوا عن سيرة ائمة اهل البيت عليهم السلام اذ يقول: "وأول من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة واعتمد على فن الكلام وعلى أصول الفقه المبنيين على الأفكار العقلية، المتداولين بين العامة

فيما أعلم محمد بن أحمد بن الجنيد العامل بالقياس ، وحسن بن علي بن أبي عقيل العماني المتكلم<sup>٣٤</sup>.

حتى وصل الامر الى ان طالب العلم في كربلاء خاصة اصبح يجاهر بتطرفه ويغالي فلا يحمل مؤلفات الاصول الا بمنديل خشية ان تنجس يده حتى من جلدها الجاف ، وكربلاء يومئذ اكبر مركز علمي للبلاد الشيعية<sup>٣٥</sup>.

في حين ان غيره كثير من العلماء سلك المنهج الاخباري امثال (المولى محمد محسن الفيض الكاشاني ت (١٠٩١هـ) والشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ت (١١٠٤هـ) ، والمولى محمد باقر المجلسي ت (١١١١هـ) ، والسيد نعمته الله الجزائري ت (١١١٢هـ) ، والشيخ يوسف البحراني ت (١١٨٦هـ) وهم من علماء الشيعة المرموقين ، وأصحاب موسوعات في الفقه والحديث ، ولكن كل هؤلاء انما زوا على الاسترآبادي بحفظ حرمة من خالفهم في الطريقة<sup>(٣٦)</sup>.

المهم ان حملة الاخباريين على الاصوليين بغض النظر عن ادلتهم ومناقشاتهما والظروف التي استفادوا منها فانها وجهت ضربات موجعة اوقفت علم الاصول ايقافا نسبيا . وقد بادر العلماء بالوقوف في وجه حركة الاخباريين ، وعدوها حركة جامدة ومناوئة للعقل . وكان من بين هؤلاء العلماء الشيخ وحيد البهبهاني وتلميذه الشيخ مرتضى الأنصاري والشيخ جعفر وكاشف الغطاء وغيرهم .

ويقول مطهري : " ولولا وقوف عدد من العلماء المبرزين الشجعان في وجه تلك الموجة وصدها ، لما كنا نعرف موقعنا ووضعنا الحاضر<sup>٣٧</sup> .

المحور الثالث : ابداعات المدرسة ورئيسها في اعادة الروح لعلم الاصول.

مدرسة الوحيد البهبهاني ، المولى محمد باقر بن محمد ، تصفها المصادر بأنها افتتحت عصرا جديدا في تاريخ العلم ، والتي اكتسبت الفكر العلمي في العصر الثاني الاستعداد للانتقال إلى عصر ثالث. ٣٨

وعاشت هذه المدرسة قرابة السبعين عاما ، وهي تكاد تفتح أفقا جديدة في الكيان العلمي الكربلائي ، كان له صدى حافل بالإكبار والتقدير .

وقد تمثلت تلك الجهود في أفكار وبحوث رائد المدرسة الأستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل إلى القمة. ٣٩

وقبل ان يلمع نجم البهبهاني في سماء كربلاء كانت له جولة علمية دامت قرابة ثلاثين سنة في بهبهان التي نسب اليها الشيخ الوحيد بعد ذلك دون مسقط رأسه اصفهان ، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على عظيم الاثر الذي حققه البهبهاني في تلك المدينة حتى اطلق عليه اسم (الوحيد البهبهاني). وبالتالي فإن هذا التصدي العلمي كان له دوره فيما بعد في العراق وتحديدا في كربلاء .

وجاء تصديه للاخباريين بعد تزايد الاخباريين في ايران وتحديدا في خوزستان وبالذات في مدينة بهبهان .

وكان وجوده في بهبهان متزامنا مع وجود الشيخ عبد الله بن الحاج صالح السماهيجي البحريني - وهو من كبار علماء الأخباريين - فقد استوطن بهبهان بعد هجرته من البحرين بسبب الاضطرابات السياسية هناك وراح يروج لمذهب الأخباريين ، ويعارض مسلك الأصوليين ويحاول محوه وقطع تواصله العلمي من لدن عصر الغيبة حتى ذلك العصر المضطرب"٤٠ .

وهذا الامر دفع الوحيد الى الذهاب الى بهبهان والى ان يقطن فيها مدة تقارب الثلاثين عاما "استطاع خلالها أن يقضي على الجمود والتحجر الفكري ويفتح باب الفكر

والأصول على مصراعيه أمام مفكرَي المسلمين عموما والشيعَة الإمامية على وجه الخصوص<sup>٤١</sup>.

فراح يؤلف ويدرس وفق منهج الأصوليين ، وراح يحاجج الأخباريين ، حتى استمكن من عنان مدينة بهبهان ، ونشر فيها المسلك الحق في كيفية الاستنباط في الفقه الإمامي ولم يعد للأخباريين فيها أثر ملحوظ أو نشاط فكري كبير .

وكان من جملة مؤلفاته في هذه المدينة (رسالة في حجية الإجماع) و (رسالة في أصالة البراءة) و (رسالة في القياس) و (رسالة في الاجتهاد والاخبار) .

وبالجملة فقد "صنف ما يقرب من ستين كتابا ، منها شرحه على المفاتيح ، وحواشيه على المدارك وعلى شرح الارشاد للمحقق الأردبيلي وعلى الوافي والمعالم والتهديب والمسالك وعلى شرح القواعد ، وعلى الرجال الكبير وغير ذلك من الكتب والرسائل"<sup>٤٢</sup>

وذكر المظفر في اصوله ان "الوحيد البهبهاني هو المنظر الأول لمسألة الشك في تاريخ علم الأصول ، بالتأكيد ، ويأتي من بعده الشيخ الأنصاري ، ليطور هذا التنظير ، ويبلغ به حدا عاليا من النضج والتعميق والتطوير"<sup>٤٣</sup>

كل هذه الجهود العلمية هي التي أبرزت الوحيد في بهبهان علما فكريا لا منازع له. بعد أن أدى الوحيد واجبه الشرعي ورسالته المقدسة في بهبهان قصد هو وعائلته جميعا العراق ليستقر حتى نهاية عمره الشريف بجوار الأئمة الأطهار .

و"قد كانت المراكز العلمية آنذاك تحت وطأة الفكر الاخباري ، وكان الأصوليون في غاية العسر والحرج حتى أنهم كانوا لا يستطيعون الإفصاح عما يرتئون ، ولا يجرؤون على مناقشة ومطارحة التيار الاخباري المتعنت"<sup>٤٤</sup>.

فبعد عودته من بهبهان توجه إلى النجف الأشرف ، فلم يجد من هو أعلم منه بحيث يكون تلميذا عنده ، فاستشعر تمكُّنه من العلوم وأنه هو المنوط به مهمة نشر

أفكار مذهب أهل البيت ، وفق المسلك الأصولي ، فذهب إلى مدينة كربلاء المقدسة التي كانت مجمعا للأخباريين ، وكان زعيمهم آنذاك المرحوم الشيخ يوسف البحراني

وفي هذا الظرف - وبعد أن حضر الوحيد درس المحدث البحراني أياما - وقف في الصحن الشريف مناديا بأعلى صوته : « أيها الناس أنا حجة الله عليكم » ، فاجتمع الناس حوله وقالوا له : ما ذا تريد ؟ فقال : أريد أن يمكنني الشيخ يوسف من منبره ويأمر تلامذته أن يحضروا تحت منبري ، فأخبر المرحوم الشيخ يوسف بذلك ، فتلقى ذلك الطلب برحابة صدر ورجاحة عقل وطابت نفسه بالإجابة. ٤٥

إذ عدل جل - إن لم نقل كل - العلماء عن المسلك الاخباري ، إلى المسلك الأصولي بعد مناظرات الوحيد ومشاركتهم في بحوثه العلمية ، واطلاعهم على مقدرته العلمية الفائقة في إحقاق الحق ، وانتخاب ما هو الصواب من الطرق المؤدية إلى استنباط الأحكام الفرعية ، من أدلتها الأصلية ، ورد الفروع إلى الأصول. ٤٦

ويمكن الإشارة الى جملة من الظروف التي جعلت الريادة العلمية للمنهج الاصولي: " فقد كان لاجتماع هذا العلم - البهبهاني - مع العلم الاخباري المحدث البحراني صاحب الحدائق (ت ١١٨٦ هـ) في حاضرة كربلاء العلمية دور كبير في تحقيق هذه الصحوة وسرعتها من خلال مناقشات هذين العلمين بشكل علمي منفتح ومتواصل ، كما كان لتقواهما وسلامتهما الأثر الكبير في انفتاح طلابهما على الحقائق العلمية التي كان الوحيد البهبهاني قويا في تهذيبها وعرضها وتقريبها إلى أجيال من الفقهاء الذين تربوا في مجالس درس هذين العلمين " ٤٧.

ولعل من اسباب قوة المنهج الاصولي ونضوجه هو النقود والشبهات التي أثارها الأخباريون إلى منهج الاجتهاد الأصولي وهذا استدعى إحكام الأسس والأصول من

خلال طرح تلك الانتقادات والشبهات وتقنيدها ودفعها ، والكشف عن اللبس والتأثرات التي كانت تسودها بمنهج علمي ومنطقي ، كما أن الدفاع العلمي الذي قامت به مدرسة الوحيد البهبهاني ( قدس سره ) أثر كثيرا على الفكر الاخباري حتى جعل فقيهم الأوحد الشيخ البحراني ( ت ١١٨٦هـ ) يميل نحو الاعتدال فيقبل الاجتهاد الفقهي ، ويقبل الاجماع في حالة كونه كاشفا عن السنة ويتراجع عن جملة مما كان قد تطرف فيه الرعيل الأول من الأخباريين ٤٨.

فقد تحققت صحة أصولية وفقهية عظيمة على يد الوحيد البهبهاني اعتدل بها منهج الفقه الإمامي ، ووجد مساره الأصيل المستقل عن المناهج الفقهية الأخرى ، وعمّا كان يثار بوجهه من الغبار والشبهات المتطرفة .

وبعد هذا فلا مغالاة ولا مبالغة في ما نراه من إطراء العلماء عليه وذكرهم إياه بالتعظيم والتبجيل والإجلال والإكبار ، فإنه كان منعظا علميا ضخما في تاريخ التشيع ، وكان حاويا لفنون من الكمالات والعلوم ٤٩.

نتائج وتوصيات :

١- لاشك ان المدرسة الاصولية امتازت بالدقة والعمق العلمي ، حتى ان ابداعاتها ظهرت في كيفية تعامل الاصوليين مع العلوم الاخرى التي لها مدخلية بعلم الاصول كعلم اللغة والرجال .. وغيرها ، حتى بات اصحاب الاختصاص في تلك العلوم يعتمدون على الاراء الاصولية في مجالات اختصاصهم.

٢- امتازت المدرسة الاصولية في الفقه الامامي ببعدها عن انظمة الحكم السياسية وهو ما جعلها تحافظ على رصانتها في مختلف المجالات لاسيما العلمية .

٣- ان منهجية التطرف ، بل التكفير التي مارسها بعض الاخباريون ضد المنهج الاصولي ، هي منهجية مخالفة لاسس الشريعة الاسلامية السمحاء ، فالفكر الامامي

امتاز عن بقية المذاهب والفرق بعقلانيته ، وورصانته في مقابلة الخصم علميا ولم يقيم يوما على التكفير وسفك الدماء مع من خالفه علميا ، فكيف اذا كان مع من يبذل جهدا وحركة علمية دؤوبة لخدمة المذهب .

٤- كما كان في زمن المعصوم "عليه السلام" علماء ومفكرون امثال هشام بن الحكم اشتغلوا بعلوم عقلية اذ كتب رسالة في الاصول ، بالاعتماد على رؤية المعصوم "عليه السلام" وتقنياته للعلوم العقلية ، كذلك نجد اخرون اشتغلوا في مجال نقل الرواية عن المعصوم "عليه السلام" امثال زرارة بن اعين ، فالمرور واحد والنتائج واحدة ، فالذي يتخذ مسلكا اخباريا لاصابة الاحكام الشرعية ، ماهو ضرر الاصولي عليه لو سلك طرقا علمية اخرى معتبرة لاصابة الحكم الشرعي ، وهي لم تكن بعيدة عن مرأى المعصوم "عليه السلام".

٥- لم نرى مواجهة الاصوليين للاتجاه الاخباري بالمثل ، مع انهم ايضا يمكن عدّهم مخالفين في منهجهم العلمي ، ان صح التعبير في اعتمادهم على الروايات في الوصول للاحكام الشرعية ، فلم نجدهم تعرضوا للتكفير من قبل الاصوليين ، ولم يتهموا بجمود او شيء آخر ، فلا نجافي الحقيقة ان قلنا ان المدرسة الاصولية اكثر اعتدالا من سواها.

٦- كذلك توجد نقطة جوهرية لايمكن ان نغض النظر عنها ، وهي ان اعمال العلوم العقلية في معرفة اسرار الاحكام الشرعية واصابتها بنحو من الانحاء ، يعزز رصانة هذه المدرسة ، فضلا على انه يعطي بعدا وجدانيا كبيرا للشريعة الاسلامية في مواجهة التطورات التي تطرأ على العالم وبالتالي توسع دائرة الاحكام الشرعية.

٧- لايمكن للشريعة الاسلامية ان تأخذ عالميتها مع القول بتعطيل العقل ، وانه ليس حجة ، وغير قادر على تمييز المصالح من المفسد والحسن من القبيح .

- (١) الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للاصول: ٦٣.
- (٢) أبو حبيب، الدكتور سعدي، القاموس الفقهي: ٢٨٩. وينظر: فتح الله، الدكتور أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٣٢٢.
- (٣) المازندراني، المولى محمد صالح، شرح أصول الكافي: ١٢/٢.
- (٤) ينظر: الصدر، السيد محمد باقر، المعالم الجديدة للاصول، (مصدر سابق): ٦٣.
- (٥) الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول: ٤٣/١.
- (٦) السالم، علاء، الدروس (شرح الحلقة الثانية)، تقرير بحث السيد كمال الحيدري: ٥٢/١.
- ٧ ينظر: الكنى والألقاب ٢ : ٩٩ ، الكرام البررة : ١٧١ ، مستدرك الوسائل ٣ : ٣٨٤
- ٨ الكنى والألقاب ، الشيخ عباس القمي: ١٠٩/٢.
- ٩ نقلا عن الكنى والألقاب ، الشيخ عباس القمي : ١٠٩/٢.
- ١٠ اعيان الشيعة ، السيد محسن الأمين : ١٨٢/٩.
- ١١ بهجة الأمل في شرح زبدة المقال ( نخبة المقال ) : ٦ / ٥٧٢ .
- ١٢ خاتمة المستدرك ، ميرزا حسين النوري الطبرسي : ٤٧/٢.
- ١٣ خاتمة المستدرك ، ميرزا حسين النوري الطبرسي: ٤٧/٢-٤٨.
- ١٤ الكنى والألقاب ، الشيخ عباس القمي: ١٠٩/٢.
- ١٥ الحاشية على مدارك الأحكام ، الوحيد البهبهاني : ٢٠/١.
- ١٦ اعيان الشيعة ، السيد محسن الأمين: ١٨٢/٩.
- ١٧ نقلا عن الحاشية على مدارك الأحكام : ٢١/١.
- ١٨ الكنى والألقاب ، الشيخ عباس القمي: ١٠٩/٢.
- ١٩ ينظر : موسوعة الفقه الاسلامي : ٦٨/١.
- ٢٠ ينظر : أزمة الخلافة والإمامة وأثارها المعاصرة ، أسعد وحيد القاسم : ٢٧٤-٢٧٥.
- ٢١ رسالة الإسلام ، العدد الثالث من السنة الحادية عشرة ، ص ٢٢٧ عام ١٩٥٩ م.
- ٢٢ ينظر : الاجتهاد في الاسلام ، مرتضى مطهري : ١٣.
- ٢٣ الاجتهاد والفتوى ، محيي الدين الغريفي : ٩٧.
- ٢٤ الكنى والألقاب ، عباس القمي : ٢١٠/١.
- ٢٥ الفوائد الرجالية : ٣/١٨٤.
- ٢٦ المعالم الجديدة للاصول: ٩٧.
- ٢٧ ينظر : موسوعة طبقات الفقهاء ( المقدمة ) الشيخ السبحاني: ٣٨٤-٣٨٥.
- ٢٨ ينظر : الوحيد البهبهاني نادرة الدهر معلم البشر مجدد الدين في المائة الثالثة عشر ، نجم الدين الطبسي النجفي : ٦.
- ٢٩ ينظر : المصدر السابق : ٦.
- ٣٠ ينظر : الوحيد البهبهاني نادرة الدهر معلم البشر مجدد الدين في المائة الثالثة عشر ، نجم الدين الطبسي النجفي: ٧.
- ٣١ موسوعة طبقات الفقهاء ( المقدمة )، الشيخ السبحاني : ٣٩٢/٢.
- ٣٢ الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني : ٢٤/١.
- ٣٣ ينظر : لؤلؤة البحرين : ١١٨.
- ٣٤ الفوائد المدنية : ٣٠.

- ٣٥ ينظر : الوحيد البهبهاني نادرة الدهر معلم البشر مجدد الدين في المائة الثالثة عشر ، نجم الدين الطبي النجفي : ٦.
- ٣٦ ينظر : الموسوعة الفقهية الميسرة : ٤٧٢/١.
- ٣٧ الاجتهاد في الاسلام ، مرتضى مطهري : ١٣.
- ٣٨ المعالم الجديدة للاصول ، محمد باقر الصدر : ٨٤-٨٥.
- ٣٩ المعالم الجديدة للاصول ، محمد باقر الصدر : ٨٨.
- ٤٠ ينظر : الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني : ٢٤/١.
- ٤١ الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني : ٢٤/١.
- ٤٢ الكنى واللقاب : ١٠٩/٢.
- ٤٣ اصول الفقه ، الشيخ محمد رضا المظفر : ١٩/١.
- ٤٤ الحاشية على مدرك الاحكام : ٢٤/١.
- ٤٥ ينظر : تنقيح المقال : ٨٥/٢.
- ٤٦ ينظر : الحاشية على مدارك الأحكام : ٢٥/١.
- ٤٧ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ( ع ) ، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي : ٦٧/١.
- ٤٨ موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ( ع ) ، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي : ٦٧/١.
- ٤٩ الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني : ٢٤-٢٥.

### المصادر

- ١- ينظر : الكنى واللقاب ، الشيخ عباس القمي ، الوفاة : ١٣٥٩ ، الناشر : مكتبة الصدر - طهران ٢ : ٩٩ . طبقات اعلام الشيعة الكرام البررة ، آغا بزرك الطهراني ، ط ٢ ، المطبعة : مطبعة سعيد - مشهد ، الناشر : دار المرتضى للنشر ، ١٤٠٤ : ١٧١ . مستدرك الوسائل ، الميرزا النوري ، ت ١٣٢٠ ، ط ٢ ، تحقيق : مؤسسة ال البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، ١٤٠٨-١٩٨٨ م : ٣ : ٣٨٤ .
- ٢- الكنى واللقاب ، الشيخ عباس القمي : ١٠٩/٢ .
- ٣- نقلا عن الكنى واللقاب ، الشيخ عباس القمي : ١٠٩/٢ .
- ٤- اعيان الشيعة ، السيد محسن الأمين ، الوفاة : ١٣٧١ ، تحقيق : تحقيق وتخريج : حسن الأمين ، سنة الطبع : ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م ، الناشر : دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان : ١٨٢/٩ .

- ٥- بهجة الآمال في شرح زبدة المقال ( نخبة المقال ) : ٥٧٢ / ٦ .
- ٦- خاتمة المستدرک ، ميرزا حسين النوري الطبرسي ، الوفاة : ١٣٢٠ ، تحقيق : مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث ، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : رجب ١٤١٥ ، المطبعة : سيد الشهداء - قم ، الناشر : مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث - قم - ايران : ٤٧٢ .
- ٧- المصدر السابق : ٤٧٢-٤٨ .
- ٨- الكنى واللقاب ، الشيخ عباس القمي : ١٠٩٢ .
- ٩- الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني ، الوفاة : ١٢٠٥ ، تحقيق : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : ١٤١٩ ، المطبعة : ستاره - قم ، الناشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث : ٢٠١١ .
- ١٠- اعيان الشيعة ، السيد محسن الأمين ، الوفاة : ١٣٧١ ، تحقيق : تحقيق وتخريج : حسن الأمين ، سنة الطبع : ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م ، الناشر : دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان : ١٨٢٩ .
- ١١- نقلا عن الحاشية على مدارك الاحكام : ٢١١ .
- ١٢- الكنى واللقاب ، الشيخ عباس القمي : ١٠٩٢ .
- ١- ينظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت (ع) ، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي ، تحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي ، ط ١ ، الناشر : مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي ، سنة الطبع : ١٤٢٣ - ٢٠٠٢ م .
- : ٦٨١ .

- ١٣- ينظر : أزمة الخلافة والإمامة وآثارها المعاصرة ، أسعد وحيد القاسم ، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : ١٤١٨ - ١٩٩٧ م ، الناشر : الغدير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان : ٢٧٤-٢٧٥ .
- ١٤- رسالة الإسلام ، العدد الثالث من السنة الحادية عشرة ، ص ٢٢٧ عام ١٩٥٩ م .
- ١٥- ينظر : الاجتهاد في الاسلام ، مرتضى مطهري ، دار المعارف للمطبوعات : بيروت - لبنان : ١٣ .
- ١٦- الاجتهاد والفتوى ، محيي الدين الغريفي : ٩٧ .
- ١٧- الكنى واللقاب ، عباس القمي : ٢١٠/١ .
- ١٨- الفوائد الرجالية : ١٨٤/٣ .
- ١٩- المعالم الجديدة للاصول : ٩٧ .
- ٢٠- ينظر : موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) الشيخ السبحاني ، الطبعة : الأولى ، سنة الطبع : ١٤١٨ ، المطبعة : اعتماد - قم ، الناشر : مؤسسة الإمام الصادق (ع) - قم - ايران : ٣٨٥-٣٨٤/٢ .
- ٢١- ينظر : الوحيد البهبهاني نادرة الدهر معلم البشر مجدد الدين في المائة الثالثة عشر ، نجم الدين الطبسي النجفي : ٦ .
- ٢٢- ينظر : المصدر السابق : ٦ .
- ٢٣- ينظر : المصدر السابق : ٧ .
- ٢٤- موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) ، الشيخ السبحاني : ٣٩٢/٢ .
- ٢٥- الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني : ٢٤/١ .
- ٢٦- ينظر : لؤلؤة البحرين : ١١٨ .

- ٢٧- الفوائد المدنية: ٣٠.
- ٢٨- ينظر: الوحيد البهبهاني نادرة الدهر معلم البشر مجدد الدين في المائة الثالثة عشر ، نجم الدين الطبسي النجفي: ٦.
- ٢٩- ينظر: الموسوعة الفقهية الميسرة: ٤٧٢/١.
- ٣٠- الاجتهاد في الاسلام ، مرتضى مطهري: ١٣.
- ٣١- المعالم الجديدة للاصول ، محمد باقر الصدر: ٨٤\_٨٥.
- ٣٢- المصدر السابق: ٨٨.
- ٣٣- ينظر: الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٢٤/١.
- ٣٤- الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٢٤/١.
- ٣٥- الكنى والالقباب: ١٠٩/٢.
- ٣٦- اصول الفقه ، الشيخ محمد رضا المظفر، الوفاة: ١٣٨٣ ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة: ١٩/١.
- ٣٧- الحاشية على مدرك الاحكام: ٢٤/١.
- ٣٨- ينظر: المصدر السابق: ٢٤/١.
- ٣٩- ينظر: المصدر السابق: ٢٥/١.
- ٤٠- موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت (ع) ، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي ، تحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي ، الطبعة: الأولى ، سنة الطبع: ١٤٢٣- ٢٠٠٢ م ، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي: ٦٧/١.
- ٤١- المصدر السابق: ٦٧/١.
- ٤٢- الحاشية على مدارك الأحكام ، محمد باقر الوحيد البهبهاني ، الوفاة: ١٢٠٥ ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، الطبعة: الأولى ، سنة الطبع

---

: ١٤١٩ ، المطبعة : ستاره - قم ، الناشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

: ٢٥\_٢٤١.

## المرجعية الدينية درع الأمة.. قراءة وتحليل في مواقف المرجعية تجاه

### التيارات المنحرفة والالحادية

السيد /يوسف البيومي/ الرضوي

لبنان /صيدا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، والصلاة على عباده الذين اصطفى محمد وآله الطاهرين..

أما بعد..

المقدمة:

من المعلوم، ومنذ أن أرسل الله عز وجل الهداة هاد بعد آخر لهذه الأمم وأهل الحق يتعرضون للهجومات المادية الحسية والمعنوية، من أجل تقويض انتشار الحق على المعمورة، وقد ختم الله عز وجل الديانات، بدين ارتضاه لجميع الأمم، وجعل خاتم انبيائه ورسوله هو الهادي للأمم جميعها، لكل أصناف البشر وأوانهم ومكوناتهم. وجعل الله لهذا النبي الخاتم أولياء وأصفياء يرثون علمه ويحفظون دين الله عز وجل، ومن بعدهم العلماء الذين أوكلت لهم المهمة لكي يكونوا الرعاة والمحافظين على الشريعة الغراء، والمدافعين عنها.

وفي هذا البحث المتواضع الذي بين يدي القارئ الكريم سوف نبين محورية دور العلماء والذين أنيطت بهم تلك المهمات الجسام، ومنها أن يرجع الجاهل بالأحكام إلى العالم بها، ويلتزم بما أمر الله ورسوله وأهل بيته عليهم الصلوات الله أجمعين. ومن هنا سنتعرف عن السبب رئيسي من وراء اطلاق التسمية المشهورة على العلماء الأعلام بـ«المرجعية الدينية»، وأثار هذا الموقع وأهميته في الدفاع عن الأمة.

ويما أن المتربصون هم كثر، ويعملون على عدة أصعدة، فمنهم من يحاول أن يبعد الناس عن خالقهم ويبث فيهم روح التمرد وانكار وجوده تعالى، وآخرون يشككون بأحكام الدين وأنها أصبحت قديمة وقد أكل الدهر عليها وشرب، ويجب تبديلها وإتيان بالأمور الحديثة التي تواكب الزمان. وهناك البعض الآخر الذي يريد أن يبين فساد الاعتقاد بأركان الإيمان ليبدل الناس عن الاعتقاد السليم ويزيد في الفرقة والشذمة. والهدف الذي يجمع هؤلاء جميعا هو تدمير الدين المحمدي الأصيل.

ولو أردنا أن نخضع لهذا الجو الضاغط، الذي يثيره الحاقدون.. فإن علينا أن نتوقع: أن نطالب ربما بالخروج عن ديننا إلى دينهم، والعياذ بالله، فإن جميع أعداء الدين والمذهب لا يرضون بما نحن عليه، قال تعالى: ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾ (١).

ولو أردنا أن نخضع لهذه الأجواء، فإن علينا أيضا أن نلغي الكثير من التشريعات التي يعلن العلمانيون وغيرهم رفضها، ويجاهرون بنقدها، ويهتمون بتسفيهاها، ويتابعهم على ذلك كثير من الناس البسطاء، الذين لا حظ لهم من العلم، ويأخذون الأمور، بسلامته نية، وحسن طوية..

لذلك فإن التراتبية في المقامات في نظر أهل الدين، من الأنبياء والأوصياء، والصالحين، فمعيارها العبودية لله، والطاعة له، ومقدار تجليات هذه العبودية فيه، واتباعا لأوامره وأحكامه. فأعلى المراتب ينالها الأكثر فناء في الله، واجتهادا في طاعته، ثم يتدنى هذا المقام ويتباعد عن منازل الكرامة بمقدار تناقص هذه العبودية، وبمقدار ما يظهر فيه من حب الدنيا، أو حبه لنفسه، أو إيثاره لشهوته، أو تعلقه بالزعيم الفلاني، أو حبه للمال.. الخ

من هنا أتى تأكيد الأئمة (عليهم السلام) على دور العلماء والرجوع إليهم في الأمور الدنيوية والدينية، فقد ورد في الحديث الشريف: عن الإمام محمد بن علي الجواد (عليه السلام): «من تكفل بإيتام آل محمد المنتقطعين عن إمامهم، المنتحيرين في جهلهم، الأسارى في أيدي شياطينهم، وفي أيدي التواصب من أعدائنا، فاستنقذهم منهم، وأخرجهم من خيرتهم، وقهر الشياطين برداً وساسهم، وقهر الناصبين بحجج ربهم، ودلائل أئمتهم، ليحفظوا عهد الله على العباد بأفضل الموانع، وأكثر من فضل السماء على الأرض والعرش والكرسي والخشب على السماء، وفضلهم على العباد كفضل القمر ليلة البدر على أخفى كوكب في السماء» (٢).

وهذه الرواية ما هي إلا غيض من فيضهم (عليهم السلام) اظهرا منهم لمحورية وضرورة هذا الموقع، فإننا وانطلاقاً من هنا سنفسح المجال في أحد مباحث هذا البحث في أظهار دور المرجعية الدينية وضرورة وجودها، على أن نبحت في محور آخر كيف تصدت المرجعية الدينية لمثل هذه الأفكار، وكيف جابهت تلك الفرق التكفيرية تارة، والالحادية تارة أخرى، من خلال قراءة وتحليل سنقوم على تقديمها بشكل مبسط، وسهل، كي لا تثقل كاهل القارئ بالمصطلحات، والألفاظ، وأرجو أن ينال رضا اللجنة القائمة على المؤتمر التي أفسحت المجال للإضاءة على مثل هذه الأفكار التي تساعد الناس إلى العودة لجذورهم، والارتباط بدينهم، وكذلك القارئ الكريم راجياً من الله قبول هذا القليل بأحسن القبول.

المبحث الأول:

موقع المرجعية الدينية من الدين

المبحث الأول: موقع المرجعية الدينية من الدين!؟

لربما يرد على ذهن أحدهم أن من البديهي بما أن هذا الموقع سمي بالمرجعية الدينية فإنه لا بد أن يكون مرتبطا بالدين، ولكن ما يمكن أن يجاب على هذا التساؤل بالتالي:

أولا: ليس كل من سمي عالما فهو مرجعا دينيا.

ثانيا: إن المراتب العلمية متعددة فلربما يكون العالم بالدين، عالما مجتزأ أي أنه مجتهدا في بعض الأبواب دون الأخرى، وقد يكون عالما مطلقا أي أنه له باع طويلا في جميع أبواب الفقه والعبادات والمعاملات والأصول والعقائد وإلى ما غير ذلك من الأمور.

ثالثا: إن موقع المرجعية الدينية هو مكتسب من النبي (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) من بعده، فالفقيه المجتهد له خاصية وخصوصية وردت في آثار المروية عنهم (عليهم السلام) مما جعلت للفقيه مرجعا يعود إليه الناس غير العالمين بالأمور الدينية إليه لكي يصوب لهم الطريق ويوضحه لهم.

مشروعية المرجعية الدينية:

ولربما قد يعترض أحدهم على هذه الموقعية، ويقول من أين للفقيه المجتهد هذه الصلاحيات على المسلمين وخاصة أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)؟! ونجيب:

من الظاهر أن مقام المرجعية الدينية يعود بوجوده إلى الأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، إلا أنه هناك أمورا لا بد من ملاحظته وهي في غاية الأهمية، وهي التالية:

أولا: إن الأئمة (عليهم السلام) بما لهم من نظرة ثاقبة وعلوم اختصاصهم بها الله عز وجل، فقد علموا بأن هناك غيبة ستحصل من بعد الإمام الثاني عشر (عليه السلام).

ثانيا: إن الأئمة (عليهم السلام) تركوا ميراث كبير من العلوم والأحاديث والروايات، وقد جعلوا عليها في زمانهم كتبة وحفظة، لكي تظل هذه العلوم موجودة ومستمرة.

ثالثا: إن الأئمة (عليهم السلام) مع وجودهم ورجوع الناس إليهم في كل كبيرة وصغيرة إلا أنهم وضعوا قواعد للناس ليسيروا عليها ولكي يحصلوا على الارشادات الصحيحة من أشخاص محددين في زمانهم، فنرى أن الأئمة (عليهم السلام) جعلوا لهم وكلاء خاصة على الولايات والأمصار ليحكموا بين الناس في شؤونهم وقضاياهم.

رابعا: وقام الأئمة (عليهم السلام) أيضا بوضع صفات عامة وخاصة لمن يجب للناس أن يرجعوا إليهم، مع أنهم موجودون وعلى قيد الحياة، وهذه الصفات يمكن أن تنطبق على من يتميز بتلك الصفات، وذلك لكي لا يتخبط الناس في أحكام دينهم وديناهم، وهذه الصفات اعتبرت القواعد العامة والشروط التي إذا أتصف بها أحد من الناس يمكن الرجوع إليه في أحكام الدين والدنيا ويكون مرجعا للناس في ما يحصل بينهم.

ومن هنا فإن موقع المرجعية الدينية لم يؤسس له فيما بعد الغيبة الكبرى كما يعتقد بعض الباحثون، بل هو موقع موجود وأشار إليه الأئمة (عليهم السلام) في ظل وجودهم، وهذا يعود إلى عدة أسباب، منها:

أ: المشقة في الوصول إلى الإمام في تلك الأزمنة، لبعده المسافة.

ب: المحاصرة من حكام الجور للأئمة (عليهم السلام)، ومحاولة شد الخناق على الناس لكي لا يصلوا إلى الأئمة (عليهم السلام) ويستفيدوا من علومهم.

ج: إن الأئمة (عليهم السلام) كانوا ينقلون علومهم وأحكامهم إلى خاصة أصحابهم، وينشرونهم في البلاد والأمصار لكي يحافظوا على الدين ويعلموه

للناس، وحتى يبقى هذه الدين محافظا عليه من التشويه والشبهات وينتقل هذا الدين من جيل إلى جيل إلى وقتنا الحالي.

فنرى أن الأئمة (عليهم السلام) قد أرجعوا شيعتهم إلى العلماء، ورواة الأحاديث في أزمنتهم، لكي يخففوا على الناس وفي ذات الوقت يحفظوا هذا الدين، وجعلوا قواعد وشروط معينة يمكن لعامة الناس الرجوع إلى العلماء التي تتوفر فيهم هذه القواعد والشروط ويكون لهم موقع المرجعية الدينية، على أن يكون هؤلاء العلماء يستنبطون الأحكام الشرعية مما قاله الأئمة (عليهم السلام) وخبروه عنهم.

ومن هذه القواعد التي ثبتها الأئمة (عليهم السلام) والتي وردت عنهم، التالي منها:

١ - روي عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا، فأجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا، فتحاكموا إليه» (٣).

٢ - عن أبي محمد العسكري (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ (٤)، عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال في حديث طويل: «... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم... الخ» (٥).

٣ - وعن الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أنه قال: «... أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم... الخ» (٦).

٤ - روي عن أبي محمد الحسن بن علي العسكري (عليهما السلام)، قال حدثني أبي عن آبائه (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «أشد من يتم اليتيم الذي انقطع عن أبيه، يتم يتيم انقطع عن إمامه ولا يقدر على الوصول إليه، ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلي به من شرائع دينه، ألا فمن كان من شيعتنا عالماً بعلومنا، وهذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا يتيم في حجره، ألا فمن هداه وأرشده وعلمه شريعتنا كان معنا في الرفيق الأعلى» (٧).

٥ - وقال الإمام الحسين (عليه السلام): «من كفل لنا يتيماً قطعته عنا محبتنا باستئراننا، فواساه من علومنا التي سقطت إليه حتى أرشده وهداه، قال الله عز وجل: أيها العبد الكريم المواسي، أنا أولى بالكرم منك، اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه ألف ألف قصر، وضموا إليها ما يليق بها من سائر النعم» (٨).

ويمكن أن يستفاد من تلك الروايات الشريفة، أهمية موقع المرجعية الدينية ومشروعيتها، ومن خلال دلالات الأحاديث التي تم طرحها أعلاه على سبيل المثال لا حصر، فإنه من الممكن أن نستدل بالآتي:

محورية المرجعية الدينية:

إن المرجعية الدينية هي موقع ومقام تم التأسيس له من خلال أهل البيت (عليهم السلام)، وهذا الدور المناط بالمرجعية هو دور عظيم، وأمانة، ومسؤولية، وهناك العشرات من الروايات التي تحدثت عن ذلك، ولعدم الاتساع مجال في هذا البحث المقتضب فإننا نحيل القارئ الكريم إلى الدورات الحديثية ومجاميعها، إلا أننا ومن خلال ما عرضنا من روايات يمكن لنا تحديد البعض من تلكم الوظائف التي يتحملها المرجع الديني ومن هذه الاستفادات، التالي:

أولاً: لا بد للمتصدي لمقام الاجتهاد والمرجعية الدينية، أن يكون من العلماء المتخصصين بعلوم أهل البيت (عليهم السلام)، هذا على المستوى العلمي.

ثانياً: أن لا يخصص نفسه، ويحتكر هذه العلوم بل عليه أن يواسي به الجهلة به، ومواساتهم بالإفاضة عليهم مما علم به إلى هؤلاء الذين لا يعلمون.

ثالثاً: على الجاهل والقاصر للوصول إلى علوم أهل البيت (عليهم السلام) واجب العودة إلى من هو عالم كي لا يشذ، ولا يضل، ويهوى في ظلمات الجهل والتهيه.

رابعاً: ويتبلور دور المرجعية في أدق الظروف وأصعبها، ألا وهو غياب واستتار الإمام المعصوم (عليه السلام) فتكون المرجعية في غيابه (عليه السلام) لها مقام الرعاية الأبوية الذي يرضى الأسرة، أو بمقام الكفيل الذي يرضى أيتام آل محمد الذين انقطعوا عن إمامهم - في حال استتاره عنهم - وإن الراعي والكفيل لا يقتصر عمله فقط على التعليم فقط، بل يتعداه إلى الإرشاد، والحفظ، والحماية، والدفاع، عن الذين وصفهم الأئمة (عليهم السلام) بأنهم أيتامهم.

خامساً: ومن العلامات الدالة على اتباع المرجعية الرشيدة، أن يكون المرجع الديني صائناً لنفسه عن الهوى، ومطيعاً في أموره وشؤونه للمولى عز وجل، حتى يستطيع أن يقوم بهذه المهمة والا كان نصيب الأمة الهلاك لو كان العكس هذا الفرض.

سادساً: ولم تقتصر مهام المرجعية على نشر العلوم فقط، بل من شروطها العلم بقضايا أهل البيت (عليهم السلام)، فكما جاء في رواية الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فأجعلوه بينكم فأني قد جعلته قاضياً (أو حاكماً)»، وأيضاً على الناس أن ترجع إليه بـ «الحوادث الواقعة» كما قال الإمام المهدي (عليه السلام).

ومن المعلوم أن القضايا والحوادث لا تقتصر فقط على الأمور المتعلقة بالعلوم الدينية بل هي تتعدى ذلك إلى شؤون الدنيوية، والقضايا التي قد تلجأ الناس للرأي

الحكيم، والحكم الرشيد، مستند إلى ما علمه من قضايا أهل البيت (عليهم السلام) وما جرى فيها، وكيف تصرف أهل بيت العصمة بإذائها.

وكذلك هو الحال بالنسبة للحوادث المستجدة التي تقع على الناس وما يجب عليهم في حال وقوعها أن يتصرفوا لمواجهةها والتعاطي السليم حين وقوعها، فلا بد من ارجاع الناس إلى العالم بعلوم أهل البيت (عليهم السلام) لكي يرشدتهم ويوصيهم إلى الطريقة المثلى، والتصرف السليم.

فإن ارجاع الشيعة إلى رواة أحاديثهم، لأن الحوادث الواقعة هي حوادث عظيمة، ولأنها انعكاس لغيبة الإمام التي كانت بمثابة زلزال هائل للناس، لأنها ترتبط في أشد الأمور الاعتقادية حساسية، ولها أثر عظيم على تماسك الشيعة، وثباتهم، ويحتاجون إلى استيعاب الصدمة وعدم المبادرة إلى أي تصرف عشوائي غير مدروس، وضرورة إعادة التوازن إليهم من خلال العلماء والحكماء والعارفين بالأمور وحالاتها.

سابعاً: إن أحكام الصادرة عن المرجعية الدينية هو ارشاد الناس، فإنه العالم بقضايا أهل البيت (عليهم السلام) وهو من سيكون بمواجهة أهل الجور، وأهل الجور هم الأشخاص أو المجموعات التي لا عمل لها إلا هدف واحد وهو إفساد الأمة، إما من خلال أفكارها المشبوهة والمشوهة للدين، أو أن يجوروا على الناس بالاعتداء المادي والجسدي على المال والأعراض، والعباد والبلاد.

ومن هنا، فإننا نستخلص أهمية وجود المرجعية الدينية الرشيدة، ودورها، وما هي أهم المواصفات المناط إليهم هذه المسؤولية الإرشادية التي دفع بها الأئمة الأطهار (عليهم السلام) إلى العلماء المختصين، فهناك صفات، وقواعد، وشروط وضعوها (عليهم السلام) للأمة كي تكون في المكان السليم، بعيداً عن طرق الجور والضلال والهلاك.

لا تقليد في العقائد:

إن التصدي للشبهات العقائدية هو من أهم الأمور والشؤون التي يعتمد فيها على العلماء في تصدي لها، وايصال الناس إلى العقائد السليمة، والتواصل مع الله عز وجل وارشادهم إلى الصراط الذي فرضه عليهم، وطلب منهم أن يهتدوا إليه، وبما أن أصل بحثنا يتناول موضوع تصدي المرجعية الدينية للتيارات المنحرفة والآخرى الالحادية، فإن تلك التيارات بجميع أشكالها تحاول أن تفصل بين المرجعية الدينية والناس بالاعتماد على هذه المقولة المشهورة بين أهل العلم وهي أنه: «لا تقليد في العقائد».

ونجيب على ذلك بالتالي:

إن أقصى ما تسعى إليه التيارات المنحرفة والالحادية ومنذ عهد الأئمة (عليهم السلام) هو فصل الناس عن المرجعية الحقّة والموصلة إلى الله تعالى، وهم الواسطة لذلك، وهناك بعض الحوادث التي تؤكد على تلك السياسات، فإن حكام الجور قد لجأوا إلى أمور عديدة لحرف الأمة عن مسارها، وقد استخدموا في ذلك الترغيب والترهيب، ونعطي بعض الأمثلة على ذلك:

أولاً: اغتصاب الخلافة من صاحبها الحقيقي بعد شهادة رسول الله (صلى الله عليه وآله) مع وجود الأحاديث المتواترة والمناسبات العديدة التي أكد فيها (صلى الله عليه وآله) على أحقية أمير المؤمنين والأئمة من بعده على الخلافة، ومن تلك الأحاديث: حديث الانذار، وحديث الدار، وحديث الطير، وحديث الثقلين، وحديث الخلفاء الاثنا عشر، وحديث الغدير وغيرها من هذه الروايات التي لا تعد ولا تحصى.. ومع ذلك فقد عمد البعض إلى حرف الأمة عن التمسك بالخلفاء الأصليين والتمسك بالحكام الظالمين..

ثانياً: قتل الأئمة (عليهم السلام) إما بالسيف أو بالسم، لأن حكام الجور كانوا يستشعرون الخطر على عروشهم بوجود الخلفاء المستحقين لهذا المقام.

ثالثاً: منع الناس من التواصل مع الأئمة الشرعيين، ومعاقتهم لو علموا بهم وبحالهم، وبما يعتقدون به، وسجنهم، وقتلهم، وتدمير بيوتهم على رؤوسهم لو أنهم ظنوا فقط بأنهم يتشيعون للأئمة أهل البيت (عليهم السلام).

رابعاً: افساح بالمجال للرواة والكتبة الذي عملوا على تزوير الحقائق ودس ما ليس من الدين به، ونسبة تلك الأقاويل والعقائد للنبي (صلى الله عليه وآله)، وذلك ما أدى إلى العبث في عقائد الناس.

خامساً: العمل على استيراد الأفكار والفلسفات والعقائد من أديان أخرى والعمل على ترجمتها إلى اللغة العربية ونشر تلك الأفكار والعقائد بين المسلمين، وكان نتاج ذلك ظهور المذاهب الفاسدة عقائدياً، وظهور التيارات اللاحادية أيضاً، ونتج عن ذلك حروب طاحنة بين المسلمين أنفسهم وأصحاب هذه العقائد، ومن تلك الحوادث ما سميت بـ «فتنة خلق القرآن»، وكان لأصحاب هذه الأفكار والعقائد صولات وجولات مع الأئمة (عليهم السلام) منذ عهد أمير المؤمنين وإلى آخر إمام من أئمة العترة الطاهرة (عليهم صلوات الله أجمعين)، فقد حاوروا اليهود والنصارى، وأصحاب المذاهب العقائدية الفاسدة، والملحدين، ومن الشواهد المشهورة على ذلك حينما جمع المأمون العباسي للإمام الرضا (عليه السلام) كل أصحاب المذاهب والأديان والملحدين من جميع أقطار البلاد لكي يجاجوه، ومع ذلك لم يصل إلى مراده، وخاب فأله وفشلت خطته..

أهل الباطل ورد أهل الحق:

ويمكن أن نستدل بإحدى المناظرات التي حصلت بين أحد أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام) والخوارج، والذي انتدبه الإمام (عليه السلام) لكي يتحاور مع هذه الفئة الفاسدة والمنحرفة.

وقد جاء أنه «لما بعث علي بن أبي طالب «عليه السلام» صعصعة بن صوحان إلى الخوارج قالوا له: أرايت لو كان علي معنا في موضعنا أتكون معه؟! قال: نعم.

قالوا: فأنت إذا مقلد عليا دينك، ارجع فلا دين لك!!

فقال لهم صعصعة: ويلكم، ألا أقلد من قلده الله فأحسن التقليد، فاضطلع بأمر الله صديقا لم يزل!

أولم يكن رسول الله «صلى الله عليه وآله» إذا اشتدت الحرب قدمه في لهواتها، فيطأ صماخها بأخمصه (٩)، ويخمد لهابها بحدته؟! مكدودا في ذات الله عنه، يعبر رسول الله والمسلمون.

فأين تصرفون؟! وأين تذهبون؟! وإلى من ترغبون؟! وعمن تصدقون؟! عن القمر الباهر، والسراج الزاهر، وصراط الله المستقيم، وسبيل الله المقيم؟! قاتلكم الله أنى تؤفكون؟! أفي الصديق الأكبر والغرض الأقصى ترمون؟! طاشت عقولكم، وغارت حلومكم، وشاقت وجوهكم (١٠).

لقد علوتم القلته من الجبل، وباعدتم العلة من النهل (١١).

أتستهدفون أمير المؤمنين «عليه السلام»، ووصي رسول الله «صلى الله عليه وآله»؟! لقد سولت لكم أنفسكم خسرانا مبينا!

فبعدا وسحقا للكفرة الظالمين، عدل بكم عن القصد الشيطان، وعمي بكم عن واضح المحجة الحرمان... الخ» (١٢).

ويمكن الاستفادة من هذه الحادثة بالتالي:

إن ما وصل إليه الخوارج من فساد القول، أنهم أعلنوا أنه: «ما الحكم إلا لله»، وليس عليهم أن يتبعوا الرجال ولا يقلدوهم في شؤون دينهم ولا دنياهم، وحتى ولو كان ذلك الرجل هو أعلم الناس بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، وقد ركزوا على أنه لا صوابية لأتباع الإمام علي (عليه السلام) لأنهم يقلدوه في دينهم، وصرحوا هنا بقولهم لصعصعة: «إذن فأنت مقلد عليا دينك! ارجع فلا دين لك». وذلك تصريح واضح منهم أنهم لا يقلدون أحد في أمور معتقداتهم لأحد وأن عقائدهم تختلف إلى ما يذهب إليه الإمام علي (عليه السلام)، وما كان من ذلك الصحابي الجليل إلا أن أنكر عليهم قولهم هذا ومثبتا ما يلي:

أولا: صحيح، أنه لا تقليد في العقائد، ولكن في تلك الأمور العقائدية التي تقتضيها الفطرة، ويحكم بها العقل بصورة صريحة، والبديهيات من الأمور العقائدية، كالتوحيد والعدل، والنبوة، والعصمة، والإمامة، والمعاد.

ثانيا: إن تحديد شخص النبي والتعرف عليه، فطريقه المعجزات التي تظهر على يديه، وإخبار المعصوم به، وكذا الإمام، وما عدا ذلك، فلا بد أن يؤخذ من أهله. ثالثا: يجب أن تؤخذ حقائق الدين وشرائعه، والكثير من التفاصيل العقائدية التي تتعلق بحالات النبي والإمام وما آتاهما الله تعالى من علوم، وحباهما به من مقامات، واختصهما به من صفات ومزايا وحالات، وتفاصيل كثيرة ترتبط بالشفاعة، والبداء، والرجعة، والقيامة، والحساب، والقبر، والنشر، والحشر، والجنة والنار، وغير ذلك، من المعصوم نفسه أو من جهة مؤتمنة على دين الله.

رابعا: إن تلك الأمور العقائدية غير البديهية إنما تؤخذ من النبي «صلى الله عليه وآله» ومن الإمام «عليه السلام»، وعن العلماء الذين هم على دراية بمعالم الدين، وليس في ذلك خروج من الدين، ولا مخالفة لأحكام الشرع المبين، ولا كفر برب العالمين.

وحاصل المناظرة أن الصحابي صعصعة قال للخوارج: «ويلكم! ألا أقلد من قلد الله فأحسن التقليد، فاضطلع بأمر الله، صديقا لم يزل»؟!

ثم تابع كلامه في ذكر مقامات أمير المؤمنين «عليه السلام»، وفضائله، وموقعه من هذا الدين.

وعليه، فإن هذه الحادثة ما هي إلا غيض من فيض، ومثالا بسيطا على ما جرى في عهد الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم وبين أصحاب الأفكار العقائدية الفاسدة، والذين لطالما حاولوا استخدام كلام الحق بما يراد به باطلا خدمة لأهدافهم وخططهم وما يصبون إليه في ابعاد الناس عن أهل الحق والبصيرة.

ولكن أهداف هؤلاء لم تقتصر على تلك الأزمنة والحقبات. بل ما زالت مستمرة إلى عهدنا ووقتنا هذا، وتلك الهجمات في تزايد مستمر، وهم يوغلون في تضليل الناس وإبعادهم عن العلماء، والفصل بينهم وبين المرجعية الدينية الرشيدة. وسنحاول في هذا البحث المقتضب تبيان الأمور التي حاول هؤلاء استخدامها لإضلال الناس، والجهود المبذولة من المرجعية الدينية في دفع تلك الشبهات في وجه تلك التيارات المنحرفة والالحادية.

المبحث الثاني:

دور المرجعية الدينية

في التصدي للتيارات المنحرفة والالحادية

المبحث الثاني: دور المرجعية في التصدي للتيارات المنحرفة والالحادية:

إن من أقوى السهام التي يستخدمها أصحاب التيارات المنحرفة والالحادية والتي قد تصيب في مقتل هي هذه المحاولات للعبث بأفكار العامة وعقائدهم، لأن من يبتعد عن النبع سوف لا بد أن ينجش بكل سهولة بالعناوين البراقة التي تطلقها هذه

التيارات. وفيما يلي سوف نفصل للقارئ الكريم ما هي الشبهات التي طرحت على الساحة وما كان هورد المرجعية الدينية على تلك الشبهات.  
اجتهد فأخطأ:

مما طرحته التيارات المنحرفة والالحادية أن لكل إنسان عقل، وهذا العقل يمكن أن يوصل الذي يستخدمه للاجتهد برأيه، وأن يكون له رأي بإزاء رأي الفقيه والمجتهد، وبذلك فكل من لديه عقل هو مجتهد، أو يستطيع أن يجتهد في جميع أمور ويوصل إلى نتيجة مخالفة لرأي الفقهاء والعلماء، وبالتالي فلا حاجة لمعرفة آراء المجتهدين وأقوالهم.. وحتى ولو اجتهد الإنسان وأخطأ في اجتهاده فإنه معذور لأنه استخدم عقله الذي أوصله إلى تلك النتيجة فلا يلام على ما فعل وما صدر منه وهو مبرء الذمة..

ونجيب:

أ – إن الله تعالى لما أعطى الإنسان نعمة التفكير من خلال العقل الذي وضعه فيه ليدرك الخطأ والصواب، أراد منه أن يحكم على الأمور التي تدور من حوله بالحسن والقبح، فهو يدرك أن القتل مذموم، والكذب مذموم، وهذه من المدركات العقلية، ولكن لهذا العقل حدود يقف عندها، وأن حدود هذا العقل تختلف من إنسان إلى آخر، والقدرات العقلية متفاوتة بين البشر.

ب – العقل البشري يدرك أنه لا يستطيع أن يحيط بكل الأمور وكل العلوم ولا يمكن لهذا العقل أن يفهم كل هذه الشؤون ويعقلها ويوصل بها إلى النتيجة المرجوة، وإلا لأصبح كل الناس أطباء، أو مهندسون، أو علماء في الفيزياء أو الكيمياء... الخ.

ج - إن التخصص العلمي في أي مجال لا يكون لجميع البشر فلا يمكن لمن يقرأ على سبيل المثال الكتب الطبية أو الهندسية، أن يطلق عليه أسم طبيب أو مهندس ولا يستطيع أن يشخص الحالات ويعطي رأي في هذا التخصص أو ذاك لمجرد أنه اطلع على بعض الكتب في هذه المجالات والاختصاصات. وكذلك الأمر في الأمور الدينية فإنه لا يمكن لأي كان أن يصل إلى الحكم الديني الفقهي أو العقائدي بمجرد أنه يمتلك عقلاً واستخدمه في هذا المجال أو ذاك، فهذا غير منطقي ولا يقبل به أي عاقل.

إضافة إلى ذلك فإن مقولة: «اجتهد فأخطأ» هي من اختراعات حكام الجور لتبرير الجرائم والفظائع التي تمت في عهدهم، وقد التزمت بها التيارات المنحرفة فيما بعد، وكانت هذه المقولة بمثابة «الأكسير الذي يحول التراب إلى ذهب، بل هي أعظم من الأكسير، فقد بررت أفضع الجرائم وأبشعها، حتى جريمة قتل الأبرياء في الجمل، وصفين، وقتل علي بن أبي طالب، وعمار بن ياسر، ثم بررت جريمة لعن علي (عليه السلام) على ألوف المنابر ألف شهر، ثم جريمة قتل الحسين (عليه السلام) وذبح أطفاله، وسبي عقائل بيت الوحي وسوقهن من بلد إلى بلد.. إلى غير ذلك مما لا مجال لتتبعه واستقصائه..

ومن أجل تتميم الفائدة وتعميمها، فقد منح جيل من الناس بأكمله وسام الاجتهاد(١٣)، يبرر له كل أخطائه، مع أن فيهم مرتكب الزنى، وشرب الخمر، والقتل، والسرقه، وغير ذلك فضلاً عن الخروج على إمام زمانه، ثم فيهم العالم والجاهل إلى درجة أنه لا يحسن أن يتوضأ، أو أن يطلق امرأته.

بل لقد قالوا: إن ما فعلوه كان بالاجتهاد والعمل به واجب، ولا تفسيق بواجب(١٤).

بل قال البعض: يجوز للصحابة العمل بالرأي في موضع النص، وهذا من الأمور الخاصة بهم دون غيرهم(١٥)«(١٦).

وهنا تقع الطامة الكبرى التي استخدم البعض الدين كغطاء لجرائمه البشعة والفظيعة، وهذا ما تكرر في عهدنا الحالي الآن حيث نشأت تيارات ترتكب الفظائع والشنائع بأسم الدين، واتخذوا لها أسما لدولة وقالوا أنها خلافة اسلامية (داعش). مما دفع بالمرجعية الدينية لتطلق النفي العام للدفاع عن الأمة في وجه هؤلاء وكانت فتوى الدفاع المقدس - الجهاد الكفائي - لكي تلجم هذه التيارات والحركات المنحرفة.

تقليد الفقهاء والحكم الواقعي:

أثارت التيارات المنحرفة وكذلك الالحادية شبهة باتجاه الفقهاء ومن يقلدهم في أمور الدين، فقالوا أنه لا سبيل للوصول إلى الحكم الواقعي، وأن الفقهاء والمرجعية الدينية إنما تعطي أحكامها بناء على الظاهر، وهم لا يستطيعون الوصول إلى الحكم الواقعي. وبالتالي فإن تقليد الفقهاء غير مجدي والمدعى به أن الأحكام الظاهرية هي سيان بالنسبة للجميع، عامي كان وجاهلا أو فقيه كان وعالما..  
ونجيب:

لا بد للقارئ الكريم أن يعرف الفرق فيما بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ومن ثم نتطراً إلى الإجابة عن هذه الشبهة، فنقول:

الحكم: «هو التشريع الصادر من الله تعالى، لتنظيم حياة الإنسان».

فللتشريع الإسلامي في كل سلوك إنساني، فردياً كان أو اجتماعياً، تعليم خاص لتوجيهه، ومجموعة هذه التعليمات لتوجيه سلوك الإنسان، هي أحكام التشريع الإسلامي.

## أنواع الأحكام:

الحكم الواقعي: هو الحكم الشرعي المطابق للواقع ونفس الأمر، أي أنه مطابق لما هو مسطور في اللوح المحفوظ.

وأما الحكم الظاهري: فهو الحكم الذي يصل إليه المجتهد عبر الأدلة الظنّية المعتمدة، كالأمارات، ومنها: أخبار الآحاد المنقولة عن المعصومين صلوات الله عليهم، ومنها الأصول العملية في حال الشك في الحكم الواقعي، كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط.

والفرق بينهما: أن الحكم الواقعي ثابت لا يختلف باختلاف الفقهاء، بينما الحكم الظاهري قد يختلف بحسب الأدلة التي تيسر للفقيه، أو التي يؤدي إليها اجتهاده..

والمسلم مكلف بالأصالة بالحكم الواقعي، ولكن نتيجة لبعده الزمان عن المعصوم (عليه السلام) صار مكلفاً بالحكم الظاهري الذي يأخذه عن المجتهد، وهو القادر على عملية الاستنباط، ونتيجة لاختلاف الأدلة التي يصير إليها المجتهدون تختلف الأحكام الظاهرية من مجتهد لآخر.

وبهذا يتضح أن المجتهد حينما يفتي فإنه يفتي حكماً ظاهرياً لا واقعياً، وهذا الحكم منجز على المكلفين المقلدين للمجتهد، أي يجب أن يلتزموا به، وهو معذور لهم عن المؤاخظة في حال كان خلاف الواقع.

أما الدليل فيمكن تحصيله من خلال الرجوع إلى كتب أصول الفقه، وفيها تفصيل الأدلة والقواعد التي يستخدمها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية الظاهرية.

ولا بد من الالتفات إلى أمر في غاية الأهمية في التصدي لهذه الشبهة فإنه «لا ريب في أن خطأ الفقهاء وضياع الحكم الشرعي الواقعي من مآسي الدين العظيمة، التي

يتحمّل تبعثها الطغاة الذين غصبوا أهل البيت (عليهم السلام) حقهم، حيث صار ذلك سببا لضياع الأحكام الشرعية.

غير أنه بعد أن حصل ذلك، فالرجوع للفقهاء بالشروط المقررة شرعا هو الحل الشرعي الوحيد المبرئ للذمة والذي يخرجنا من مسؤولية التكليف مع الله تعالى، لأنه يستند إلى حجج شرعية كافية في المعذرية عند الخطأ، وعدم إصابة الواقع. كما أنه الحل الأمثل الذي يجري الناس على نظيره في جميع أمورهم التي يحتاجونها، والتي يتعرّضون للخطأ فيها، كالطب والهندسة وغيرهم. ولا بديل عن ذلك إلا أحد أمرين، إما تعطيل الشريعة بإهمال الأحكام وترك العمل عليها، أو أخذها من الطرق غير الشرعية، كالظنون والتخرصات التي منع الله سبحانه من العمل بها، واجتهاد من ليس أهلا للتقليد، ومن الظاهر أن كلا الأمرين أشد محذورا من الرجوع للفقهاء، بل لا يرضى بهما عاقل» (١٧).

وانطلاقا من هنا، فإن المكلف الذي لا يستطيع تشخيص الحكم الذي ينطبق عليه، سواء أكان واقعا أو ظاهريا لعدم احاطته وعدم تخصصه بهذا العلم على وجه التحديد فالأمر بالنسبة إليه هو أن الشريعة قد ألزمته بالأخذ بقول المجتهد، فقول المجتهد هو الشريعة العملية بالنسبة إليه، وهو حجة في حقه، مع علمه بأن المجتهد قد يخطئ الحكم الواقعي الإلهي. فإن المكلف عليه أن يبرء ذمته أمام الله بما حكمه عليه من اتباع للشريعة الغراء ليصل ما يرضي به خالقه..

الإسلام ليس بديها:

ومن الشبهات التي طرحها هؤلاء إنه لا يمكن لأي أحد كان أن يعتنق الإسلام بشكل بديهي، فلا بد له أن يكون قد ولد في بيئة اسلامية وتأثر بها، وبالتالي صار مسلما. والسبب في ذلك يعود إلى أن ما يطرحه الإسلام ما هو إلا فكرا بشريا وليس إلهيا، والبدييات في الإسلام ما هي إلا بدييات محدودة وهي على حد

تعبيرهم أنها «ثابتة - كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، ومسلمات الشريعة، مثل: وجوب الصلاة، والصوم، والجهاد، والحج، والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحريم الزنا والسرقمة، والخمر، والميسر، والنميمة، واللواط، والغيبة وقتل النفس المحرمة، ونحوها مما لا يخرج عن دائرة العناوين العامة جدا، دون تفاصيلها، فإن التفاصيل تدخل في نطاق الاجتهادات الشخصية البشرية، غير الإلهية وهو ما عبر عنه البعض بالمتحول» (١٨).

وعلى حد تعبيرهم أيضا: إذا كان ما نقدمه للناس هو فكر بشري، فما هو السبب الذي يدعونا للطلب من غير المسلمين إلى الدخول في الإسلام، فهل دعوتنا لهم فقط بخصوص الإيمان بهذه البديهيات في عناوينها العامة والغائمة، واليسيرة جدا؟ أم دعوتنا لهم إلى وجهات نظر أشخاص، ما هم إلا بشر أمثالهم؟!

وحين يدعى بأنه: علينا تقديم الدين الإسلامي للآخرين باعتباره ديننا، وفكرا، وقانونا قادرا على حل جميع المشكلات، وهو النموذج الأمثل للبشر جميعا، وفي جميع مجالات، فما هو هذا الإسلام الذي نقدمه؟!

هل نقدم للآخرين خصوص البديهيات؟! أم نقدم الفكر البشري؟! ونقول لهم: هذا الفكر البشري هو الإسلام الذي أنزله الله تعالى لعباده؟! وأي فكر من أفكار هؤلاء البشر نقدم للناس؟!

إلا أن أصحاب هذه الشبهات لا يمكن لهم بهذه الطروحات المشوهة والمشبوهة، اثبات أن الدين الإسلامي فيه ما فيه من الاغلاط والاختطاء والرجعية ولا بد من تجديده ليكون ديننا يتماشى مع الحضارة، وقد غاب عن ذهن هؤلاء من أنه إذا «كان المقصود بالبديهي هو الذي لم يناقش أحد فيه، فإن ذلك لا يصح، وذلك لأن وجود النقاش في أمر من الأمور لا يعني صيرورته فكرا بشريا، وقد ناقش الكثيرون في وجود الله، بل أنكروه، ويناقش غير المسلمين في نبوة النبي «صلى الله عليه

وأله»، ولا يعني ذلك صيرورتهما فكرا بشريا، وتناقش طوائف كثيرة في فكرة الإمامة، ولا يعني ذلك صيرورتها فكرا بشريا، ويناقش كثيرون في حقائق دينية وأحكام شرعية، ولا يعني ذلك أن تصبح تلك الأحكام أو الحقائق فكرا بشريا. غير أن بعض الأحكام أو بعض الأمور قد لا يكون الدليل عليها حاسما وقاطعا فإذا أخطأتها الأمارات والأدلة التي لسانها لسان الكاشفية، صار المكلف معذورا في مخالفته للحكم الواقعي أمام الله سبحانه وتعالى، غير أن العمل وفق القواعد المقررة شرعا يجعل جميع النتائج متصفة بصفة الإسلامية والإلهية، حتى وإن لم يصب الحكم الواقعي فإن صحة العمل لتحصيل العذر أمام الله تعالى من خلال تطبيقه على الوسائل المجعولة والمنصوبة من قبل الشرع هو حكم إلهي وليس فكرا بشريا فقولهم: إن البديهيات فقط هي التي تتصف بكونها فكرا إلهيا لا يصح (لوصح استعمال كلمة: فكر إلهي)» (١٩).

وحيث يكون قد وقع التكليف بالعمل بالوظيفة الشرعية، أو إجراء الأصول في مواردها، واتباع الجاهل العامي للعالم الفقيه فيما توصل إليه من أحكام، فهذا هو الحكم الإلهي في حق المكلف، وهو فكر إلهي - على حد تعبير هذا البعض - لا بشري، لأن الله عز وجل هو من عين للمكلف العمل بهذه الوظيفة، أو بذلك الأصل في أمثال تلك الموارد.

وهذه الاسقاطات التي اتت بها تلك التيارات المنحرفة ما هي إلا وليدة أفكار أرادوا بها محاربة الدين والتدين من أصله، وتسعى لخلق هوة بين الناس وبين التعلق بخالقهم، تحت شعارات؛ التحرر من الرجعية، وأن الدين ما هو إلا أفيون المجتمعات، وفي الحقيقة إنه «ومن الظلم للحقيقة وللإسلام الذي هو دين الله تعالى الخالد وكلمته الباقية إخضاعه لمسلمات الحضارة المعاصرة التي تنامت في أحضان مجتمعات كافرة متحللة، وقد أطلق كثير منها كشعارات فارغة براقة أريد بها

تلميع الوجه البشع لتلك المجتمعات من أجل تمرير مخططاتها المشبوهة، وتحقيق أطماعها الظالمة، من دون أن تنزل بجديّة للواقع العملي لتلك المجتمعات التي جنت منها البشرية ومن حضارتها القائمة أفدح الخسائر في مثلها وأخلاقياتها وأشد المتاعب في تعايشها ومسيرتها.

وفي الحقيقة العرض المذكور لقضايا الإسلام مهما كان الغرض منه يكشف عن الروح الانهزامية التي يحملها أولئك النفر أمام تلك الحضارة إما للانبهار بها، أو للتفاعل معها كحقيقة ثابتة لا بد من الاعتراف بها، والاستسلام لها، والتعايش معها.

وإذا كان يرى في بعض القضايا الإسلامية بعض الفجوات والسلبيات، فذلك إما أن يكون بسبب مألوفية قضايا الحضارة المعاصرة الموجب للتفسير مما يخالفها وإن كان هو الأصلح والألصق بالواقع، أو بسبب سوء التنفيذ والتطبيق من المسلمين أنفسهم، أو من الظالمين الذين حالوا دون تطبيق قضايا الإسلام بأكملها، بما في ذلك ولاية الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم)، فكان الإسلام العملي القائم على أرض الواقع مبتورا غير متكامل، وكان نتيجة ذلك ظهور الفجوات والسلبيات، من دون نقص في قضايا الإسلام ومفاهيمه الشريفة المتكاملة، ولا مسؤولية على الإسلام من ذلك.

كما أنه لا يبرر تحوير تلك القضايا والمفاهيم ولا إنكارها ومحاولة التنصل منها بعد أن كانت حقا من الدين

الذي شرّعه الله تعالى، وهو المالك المطلق للعالم وما فيها من إنسان وحيوان وكل شيء، والعالم بالنظام الأصلح الأكمل» (٢٠).

ومن الواضح: أن استيراد الأفكار التي طحنت المجتمعات الغربية وجعلتهم بعيدين كل البعد عن التدين وصاروا في تيه من أمرهم، مما أدى إلى الانحلال الخلقي

والاجتماعي وصار مجتمعا ماديا صرفا، وما كان من البعض إلا أن عمل على استيراد هذه الأفكار واعادة تشكيلها لكي يحارب بها الدين الإسلامي والتشيع على وجه الخصوص الذي هو الوجه المشرق من الإسلام، وإن مساعيهم كلها اتسمت بالفشل، لوجود موانع عملت على صد تلك الهجومات.

المرجعية الدينية وعوامل القوة:

لا بد أن يرد هذا التساؤل على ذهن أي باحث حيادي وموضوعي، وأن يتسائل عن عوامل القوة التي استخدمتها المرجعية الدينية لكي تقف في مواجهة هذه التيارات المنحرفة وهذا الكم الكبير من الأكاذيب والتشويهات والشبهات التي ساقوها إلى المجتمع المتدين بقصد افساده وانهلاله على سياق باقي المجتمعات التي تأثرت بهذه الظروف، ويمكن أن نلخص للمقارئ الكريم هذه العوامل بالأمور التالية:

أ: الإسلام والتشيع والحرية الفكرية:

الإسلام كدين والتشيع كمذهب؛ أعطى مساحة كبيرة من الحرية للإنسان لكي يفكر، ويختار، ويقرر، ويستنتج بفكره، بالدلائل والوسائل المتوفرة لديه في القرآن الكريم والسنة المأثورة، والاطلاع على مفاهيمه وقيمه، وعقائده، وقد حث جميع من ينتمون لهذا الدين وهذه العقيدة من شبيهه وشبابه، كبيره وصغيره، ذكره وأنثاه على التماس المعرفة في كل اتجاه، عملا بالقول المشهور عن رسول الله (صلى الله عليه وآله: «الحكمة ضالة المؤمن حثيما وجدها، فهو أحق بها (أو فاطلبوها ولو عند المشرك تكونوا أحق بها وأهلها)» (٢١).

ولا خوف على الدين الإسلامي والتشيع إلا من تلك الأهواء والعصبية الجاهلية أن تتحكم في قرار الناس، وتهيمن على مسارهم، وتسلب منهم الخيار والاختيار. ولذلك ترى أن أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) حين يواجهون أية قضية أو

سؤال، فإنهم يتعاملون معه من موقع: «نحن أبناء الدليل حيثما مال نميل»، فهم مع الحق أينما وجد، وهو شعارهم ومنارهم.

فإن لم يستطع الدليل أن يوقفهم على وجه الحق، بسبب عدم اكتمال العناصر، أو قصور الدليل، فإنهم يتوقفون، ويبحثون، ويسألون أهل العلم، ولا يجازفون بدينهم وبقيمهم، وبمفاهيمهم، ولا يتخلون عن اليقين لصالح الشبهة والشك.

وهذا ما دفع بالمرجعية الدينية إلى العمل على تحصين الساحة من خلال دفع تلك الشبهات وخاصة جيل «الشباب الذين لم يفسح لهم المجال لاختيار طريقهم، ولا سُمح لهم بممارسة حق التفكير باستقلالية وموضوعية، بل فرض عليهم البقاء في نطاق التقليد والمحاكاة، والتلقي من فئة بعينها.

ثم مورست عليهم أنواع من التهويل والتخويف من التعرف على الآخر.. ووضعت الحدود بينهم وبينه، لكي لا يتفاعلوا معه، ولا يعرفوا ما عنده، وألهبت بالشعارات الرنانة عواطفهم، واستثيرت عصبياتهم، وأريد منهم رفض ومهاجمة الفكر الآخر من دون محاكمة أو تدبر» (٢٢).

والملفت للنظر: أن من الأسباب المهمة التي ساعدت في التصدي لتلك التيارات الفكرية الإلحادية والمنحرفة عن الإسلام كدين وعن التشيع كمذهب هي القوة الكامنة فيهما، وأصالتهما، ورسوغهما، وعقلانيتهما، مما أدى إلى تجذرهما في الأعماق الإنسانية من الناحية العقلية والعاطفية، وقبول دعوتهما والاستجابة لهما بطبيعته الأولية، ولقد بقي التشيع «متماسكا مع عنف الهجمات التي تعرض لها في تاريخه الطويل وقوتها وقسوتها، بل ازداد رغم ذلك كله قوة وصلابة ونشاطا وتوسعا، وفرض نفسه على الساحة العالمية.

كل ذلك لقوة دعوته وتناسقها ومنطقيتها، وخلوها عن المفارقات والتناقضات وسيطرتها على العقل والعاطفة.

وبالنظرة الموضوعية المنصفة يتضح أن بقاء الإسلام إنما هو ببقاء التشيع، لأنه الإسلام الحقيقي المتكامل المتوثب، ذو القلب الحي النابض، والعقل المتفتح الناضج، والفكر الصافي الخالي عن شوائب الأوهام والخرافات وعن المفارقات والسلبيات، والصوت المدوي بالحق والعدل ورفض الباطل والظلم» (٢٣).

ب: المرجعية الدينية والاستقلالية الفكرية والاقتصادية في مواجهة التيارات المنحرفة:

إن من أهم العوامل المؤثرة في أي جماعة أو مجتمع أو بيئة هي الاستقلالية في طرح أفكارها والدفاع عنها والمحافظة على أصالتها. وهذا لا يكون إلا إذا تم التكامل بين الجانب الفكري والجانب الاقتصادي المالي الذي يفسح المجال أمام أي جماعة إلى طرح أفكارها بكل حرية، ودون تبعية إلى أي جهة كانت، فالاستقلال المالي والاقتصادي هو أيضا من العوامل المساعدة على الاستقلال الفكري حيث لا يمكن لأي كان التحكم بطرح الأفكار والعقائد أو استمرارية النهج الفكري في حال لو كان مرتبطا بجهات أخرى ماليا واقتصاديا، فإن الموضوع الاقتصادي والمالي بالنسبة «لأي جماعة عنصرا مهما من عناصر النظام، بحيث لا يمكن للجماعة أن تتكامل وتنمو وتكون قادرة على مواجهة الضغوط السياسية والاجتماعية بدون هذا العنصر المهم في وجودها .

ولذلك نجد الاسلام الحنيف - إلى جانب اهتمامه بالجوانب العقائدية والفكرية والروحية والأخلاقية- اهتم اهتماما أساسيا بالجانب الاقتصادي والمالي، مع أنه رسالة إلهية قائمة على ايجاد أساس التكامل المعنوي والروحي للانسان، إلا أن قضية المال وتنظيم الحياة المعيشية المادية، والنظام الاقتصادي أمور لها دور عظيم في هذا التكامل المعنوي والروحي» (٢٤).

ولا يغيب عن ذهن أحد أن أعداء أي رسالة إلهية يدركون أهمية هذا العامل المالي والأقتصادي في حياة أي رسالة واستمراريتها «حيث كانوا يعمدون إلى محاصرتها اقتصاديا وماليا للقضاء عليها، كما فعلوا عند محاصرتهم للمسلمين في (شعب أبي طالب) عندما قاطعوا المسلمين اقتصاديا، واستمروا في ممارسة هذا الضغط بأساليب مختلفة» (٢٥).

وكذلك الأمر بالنسبة للمرجعية الدينية فإن استمرارها وقوتها يكمن في استقلالها «ماديا عن الدولة وعن غيرها من ذوي النفوذ، بل تعتمد بوجه عام على الحقوق الشرعية التي يدفعها المؤمنون بوجه طوعي قياما بالتكليف الشرعي من دون قيد ولا شرط ولا نظام يتيسر التحكم فيه. وقد كان لهذه الأمور بعد تسديد الله تعالى ورعاية صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه أعظم الأثر.. الخ» (٢٦).

ج: قوة الحجّة والاخلاص:

إن قوة الدليل وثبات الحجّة هما من العوامل المهمة التي فيها قوام الأفكار البشرية السليمة، التي تعطي أي مجموعة من الناس أو مؤسسة أو فكر معين قوة الاستمرار بل والانتشار، وانطلاقا من هنا فإن المرجعية الدينية قد سعت لتحصيل «الثقافة الحقيقية والعلم النافع، المبني على قوة الحجّة ودقة الحساب والملاحظة، من أجل الوصول للحقيقة ومعرفة الوظيفة الشرعية، حيث عرفوا بذلك هم (عليهم السلام) وشعيتهم من العصور الأولى، وتميزوا به عن غيرهم في تعاليمهم، واحتجاجاتهم، ومخاصماتهم، وأحاديثهم في مجالسهم، وخطبهم، وأشعارهم» (٢٧).

أضف إلى ذلك، الابتعاد عن الدنيا وبهاجها، فترى أن السمة الأساسية للمرجعية الدينية أن يكون المتصدي لها «مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه» وهذا ما يطلق عليه «الإخلاص في طلب العلم والمعرفة، أداء للواجب وخروجا عن العهدة، لا طلبا

للدنيا ومن أجل المكاسب المادية أو المعنوية والمراتب والمناصب، لأنهم (صلوات الله عليهم) القمة في الإخلاص لله تعالى والدعوة له والتذكير به. وشيعتهم يستضيئون بأنوارهم، وينظرون بمشكاتهم، ويتكامل كيانهم بفيض بركاتهم وقدس نفعاتهم، كل ذلك في ظل عنايتهم ورعايتهم (عليهم السلام)»(٢٨).

د: المرجعية الدينية وحفظ النظام الاجتماعي:

إن حفظ اواصر المجتمع هي من أهم ما امتازت به المرجعية الدينية حيث امتازت بالحكمة في قيادة التشيع والتصدي لأهل الجور بعدة أشكال، فتارة تجد أن المرجعية الدينية تتصدى فكريا، أو بالفعل الإيجابي كإصدار الفتوى في مقابل الحكومات جور والظلم أو الجماعات المنحرفة (فتوى الدفاع المقدس)، وتارة أخرى بالتصدي السلبي فترى أحيانا أن نهج «المرجعية الدينية العليا هو عدم الدخول في تفاصيل العملية الاصلاحية، والاكتفاء ببيان الخطوط العامة لها على سبيل النصح والارشاد، كما ورد على لسان ممثلها في خطب الجمعة في كربلاء المقدسة، وهي تأمل ان يوفق المسؤولون في القيام بهذه المهمة الصعبة ويتخذوا قرارات جريئة تكون مقنعة للشعب العراقي، وستؤديها المرجعية عندئذ بكل تأكيد»(٢٩). وفي أوانة أخرى تعهد إلى مقاطعة أهل الجور والظلم وعدم الركون لأهل الظلم ومن خلال «حفظ النظام هو الذي يوجب إزالة النظام الجائر في جملة من الصور والموارد، كما إن حفظ النظام يقتضي دوام إنكار المنكر، وهو على درجات: بدءا من القلب وهو لا يسقط بحال، ثم اللسان (المعارضة الإعلامية)، فاليد (المعارضة التغييرية)؛ وذلك لأن الجور يتعدى على أوليات الحقوق الأولية في النظام الاجتماعي، فكيف يتوهم أن حفظ النظام يقتضي ترك إنكار المنكر فضلا عن اقتضائه التولي والذوبان في الجور وولاء الظلم»(٣٠).

فإن التشيع لاقى على مرّ العصور أشدّ المعاناة والمحن من قبل الخصوم، ومن قبل السلطات الجائرة التي كانت مهيمنة على زمام الحكم، حيث يمكن أن نحكم بأنها أصبحت ظاهرة من أبرز الظواهر التي تبدو لكل مطلع على صفحات التاريخ الاسلامي.

ذلك لأنّ التشيع أصبح بفكره النير وحججه المتينة يشكل خطرا يهدد عروش الظالمين ويدحض حجج كافة المذاهب المنحرفة التي أسس بنيانها على شفا جرف هار، فكانت نتيجة هذا المذهب أن يتلقى الضربات القاسية من ذات اليمين وذات الشمال، وعلى مرتاريخه من الحكومات الجائرة والمذاهب المنحرفة.

ولكنه رغم هذا الكم الهائل من التيار العنيف والمواجهة الحادة، تمكن أن يستقيم بقوة مبادئه وأفكاره وببركة مرجعيته الدينية الرشيدة التي قادت مسيرته في خضم الأجواء المتأزمة، والخانقة، وأمواج الفتن المتلاطمة لتجتاز هذه العقبات وتصل بالأمة إلى بر الأمان.

نعم، كانت المرجعية الدينية ولا تزال هي الرائدة لصيانة التشيع والحفاظ عليه إزاء هجمات الخصوم، وهي التي مثلت القيادة المستحكمة التي كان لها التقدم دوما لإزالة ما يعترى المذهب من عقبات، ومزالق، وصعوبات.

فإن المرجعية أرتبطت أرتباطا وثيقا بالدين من أجل حفظه في إزاء كل تلك الحملات المغرضة والشنيعة

ومن «من أجل الخروج عن عهدة التكاليف الشرعية، وبراءة الذمة منها أمام الله تعالى، وحصول العذر بين يديه يوم يعرضون عليه، ويناقشهم يوم الحساب فلا بد من ابتنائها على الأدلة الشرعية الكافية التي تصلح حجة بين يدي الله تعالى يوم العرض الأكبر. والمرجعية الحرة حيث يفترض حرية كل شخص في اختيار المرجع الذي يقلده ويقتنع بقيام الحجة الشرعية عليه التي جرى عليها الشيعة هذه القرون

الطويلة، من عصور الأئمة (عليهم السلام) إلى يومنا هذا، قد ثبتت مشروعيتها بالأدلة والبراهين الكافية، التي أجهد علماؤنا (رضي الله عنهم ورفع درجاتهم) أنفسهم في تشييدها على خلاف منهم في كثير من الخصوصيات» (٣١).

هـ: المرجعية الدينية وارشاداتها في التصدي للتيارات المنحرفة:

قد يظن البعض ومن خلال ما يروج له أهل الباطل أن المرجعية الدينية هي بمعزل تام عن المجتمع وما يدور فيه من أحداث وشبهات مريبة، وأن المرجعية الدينية تعيش في قصر عاجي وليس لها علم بما يحدث على أرض الواقع بل إن البعض من أهل الانحراف روجوا لمقولة أن المرجعية الدينية متسرعة في اصدار الأحكام على ما ليس لها اطلاع عليه، وتفتي بما لا تعلم وهم يدعون باطلا وزورا أنهم لم يجدوا «في هذا الجانب أية أفكار جديدة أو تطلعات جديدة بالمستوى الذي يحتاجه الواقع الشيعي، لأنه ليست هناك أية مبادرات هنا أو هناك مما يعني أن الواقع الشيعي حتى واقع الحوزات- لا يزال يفكر بأن المرجع الشيعي هو المرجع الذي يتميز بثقافة فقهية أصولية، من دون أن يلاحظ وجود ثقافة سياسية ومعاصرة أو انفتاح على الواقع المعاصر. إن هذا يعني أن الواقع الشيعي- حتى في عالم الحوزات- لا يزال واقعا تقليديا، فلا فرق بين موقع وآخر.

ونحن نعتقد أن هذا من الأمور التي هي ضد مصلحة حركة التشيع، لأن دور المرجع بقي محصورا في إصدار الفتاوي وقبض حقوق وترخيص أخرى ولا دور في خارج نطاق هذا الموضوع» (٣٢).

إلا أن هذا غير مطابق للواقع ولا يمت إلى الحقيقة بصلته لا من قريب ولا من بعيد، حيث أن الحداثة والمعاصرة هي من صميم ما تتصدى له المرجعية الدينية، وهي على علم بما يحدث من حولها من أحداث وشبهات لأن المرجعية الدينية ملازمة للواقع والمحيط، حيث أن جل ما يلجأ إليه هؤلاء هو التشويش على ذهن القارئ والمستمع

على أساس أنها هي الأدلة، وهي الشرع، حتى ليجد الإنسان العادي نفسه أمام خيار وحيد هو هذه طروحات دون سواها.

ولا بد للقارئ الكريم أن يعلم ما هي المصلحة من وراء طرح مثل هذه التساؤلات «واحتمالات ترتبط بواقع طائفة الشيعة الإمامية دون غيره.. حتى تكون النتيجة هي إظهار هذه الطائفة على أن من الممكن أن تكون هي قد عزلت نفسها عن حركة الحياة، وأن الواقع الشيعي خارج حركة التاريخ، وأنه تقليدي. وأنه ضد مصلحة التشيع. وأن الشيعة لا يفكرون بالانفتاح والمعاصرة.. وما إلى ذلك!!» (٣٣).

وعليه فإن على الإنسان المنصف والموضوعي التفكير بتجرد ويتأمل بواقعية، ويعمل على المقارنة «ليعرف من خلال ذلك من هو ذلك الذي لا يملك معرفة كافية في أمور العقيدة.. هل هم المراجع.. الذين تصدوا لمقولات هذا البعض، التي طالت مختلف شؤون العقيدة، ومفرداتها. والدين وحقائقه، وشعائره ومسلماته..

أم هو الذي أطلق هذه المقولات التي يتعذر على الإنسان العادي حصرها، وكثير منها تخالف أبده البديهيات فضلا عن الكثير الآخر الذي هو داء ليس له دواء؟! ومن هو ذلك الجدير بالثقة، هل هو الحوزات العلمية التي هبت بعلمائها ومراجعتها للدفاع عن حقائق الدين؟ أم هو الذي لا يكل ولا يمل ولا يرتدع عن محاولات التشكيك بهذه الحقيقة وبتلك في مختلف قضايا الدين والإيمان؟!» (٣٤).

وبمراجعة بسيطة للارشادات الصادرة عن المرجعية الدينية يمكن ملاحظة مدى اتصالها وملاستها لأرض الواقع والتي تمس أدق التفاصيل وما هو رائج من شبهات في المجتمع والتي ترتبط بدينهم.

فإن معرفة المرجعية الدينية وتشخيصها لتلك الشبهات إنما ينم عن اهتمام كبير، وخير دليل على اطلاع المرجعية الدينية لأدق التفاصيل فيما يصدر عنها من

ارشادات ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما يختص بالخطباء وأرباب المنبر الحسيني حيث أنها وصفت فيه الشبهات تلك وصنفتها على «نوعين: فبعضها رائع ومشهور، وبعضها مطروح ولكن ليس بمتداول الا في نطاق محدود، ومن المناسب بل اللازم التصدي بشكل مباشر لدفع الشبه المعروفة في اوساط الناس، واما الشبه غير المتداولة على نطاق واسع فليس من الحكمة استعراضها وشرحها في اوساط العامة بل الصواب في علاجها أن يؤسس المبلغ الديني بصورة محكمة للمضمون الذي به تندفع الشبهة عن اذهان من وقفوا عليها، من غير حاجة لذكرها والتعليق عليها.

و ان من المعلوم ان لكل مقام مقالا، ولذا فان على الخطيب ان يلاحظ المستوى الذهني والثقافي للمتلقين للخطاب بالمباشرة ام بالواسطة فلا يطرح من المعارف الدينية الا ما ينسجم مع المستويات الذهنية للمستمعين ويعتني بصياغة الشبهات وتوضيح الجواب عنها بمقدار نفوذها في اذهانهم، وقد ورد عن الرسول الاعظم (صلى الله عليه واله): ((إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ))«(٣٥).

ويمكن أن يستفاد من هذه التوصيات والارشادات، أمور مهمة، ندرج منها ما يلي:  
أولاً: معرفة المرجعية الدينية ما يحيط بالناس بشكل خاص والأمة بشكل عام من شبهات وطروحات منحرفة، وذلك من خلال تصنيفها الدقيق لها.

ثانياً: طرح المرجعية الدينية لآلية دفع تلك الشبهات وكيفية التعامل معها وتعاطي معها، بحكمة ودراية.

ثالثاً: ارشاد من هم على تماس بالمجتمع إلى أمور دقيقة وتفصيلية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على وعي تام ومعرفة لدرجات والمستويات الذهنية لمختلف الطبقات الاجتماعية.

رابعاً: إن إرشادات المرجعية الدينية في كل مفاصلها ووكلياتها إنما تعتمد على ما هو مؤثر عن مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

ويبدو واضحاً مما تم استنتاجه - مما عرضنا له أعلاه - أن تصوير البعض على أن المرجعية الدينية تعيش العزلة عن شؤون الأمة ومحناتها كلام مردود وليس له انطباق على أرض الواقع لأن الدين الإسلامي شدد في تعاليمه الشريفة على حث «أفراد المسلمين عموماً على الإهتمام بشؤون المسلمين، حتى ورد أن من أصبح لايهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم» (٣٦)، وأن المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً (٣٧).

فإذا كان الإهتمام بأمور المسلمين مطلوباً من أفرادهم عموماً، فكيف بعلماء الدين ومراجع المسلمين الذين هم الأعراف بأحكام الإسلام وتعاليمه الشريفة، والأحرى بالجري عليها والأخذ بها. ولا سيما بعد إطلاعهم على مشاكل الأمة بسبب احتكاكهم بالناس، وتعرفهم عليهم، وانشدادهم لهم بحكم مركزهم» (٣٨).

وأخيراً، فإن المرجعية الدينية في تصديها لأصحاب الفكر المشوه، والتيارات المنحرفة والالحادية قد عملت بكل الطاقات المتاحة، والسبل المتوفرة لكي تحفظ الأمة، ولا يخفى على الكثير أن بعض المراجع قد تعرضوا للكثير من الضغوط المادية والمعنوية، ووصل الحال ببعضهم أن يسجن، أو أن يكون حبيس داره، أو أن يقتل غيلة وفي بعض أحيان علناً، فقط لأن هؤلاء العلماء الريانيين لم يسكتوا عن تلك التيارات وأفكارها المسمومة، وجاهدوا في ذلك أعظم الجهاد، فرحم الله الراحلين منهم وحفظ الأحياء منهم بحفظه ورعايته.

الخاتمة:

لا يسعني في ختام هذا البحث المتواضع إلا أن أتوجه بالاعتذار إلى القارئ الكريم عن التقصير والقصور في مباني هذا البحث، حيث أن الإنسان مهما بلغت به درجات العلم والثقافة، فإنه لا بد أن يغفل تقصيرا منه، أو قصورا لبعض المطالب، فإن فوق كل ذي علم عليم.

وأريد أن أسجل هنا أن موضوع بحثنا يعتبر من المواضيع المهمة الذي يجب أن يتولاه الباحثون تمحيصا وتدقيقا لأنه يساعد الناس وجماعة المؤمنين إلى التعرف إلى علماءهم ومرجعيتهم الدينية، وجهادهم في سبيل اعلاء كلمة الحق، ورفع راية الدين في وجه الحاقدين والمتأمرين. على أن هذه المحاولة مني لا يعتد بها ولا يلتفت إليها في إزاء ما خطته ايدي المفكرين والباحثين الكرام الذين لديهم من سعة الاطلاع والبصيرة الواسعة ما يفوقني بدرجات كبيرة، وما دفعني للكتابة في هذا الموضوع ما هو إلا تجراً مني ومحاولة لوضع نقطة في مجال البحث العلمي، ف«العلم نقطة كثرها الجاهلون»(٣٩).

ولا بد لي أن ألفت عناية القارئ الكريم إلى أن من الثوابت المسلمة في عملية البناء الحضاري القويم، استناد الأمة إلى قيمها السليمة ومبادئها الأصيلة، الأمر الذي يمنحها الإرادة الصلبة والعزم الأكيد في التصدي لمختلف التحديات والتهديدات التي تروم نخر كيانها وزلزلة وجودها عبر سلسلة من الأفكار المنحرفة والآثار الضالة باستخدام أرقى وسائل التقنية الحديثة.

وإن أنصفنا المقام حقه بعد مزيد من الدقة والتأمل، نلاحظ أن المرجعية الدينية المباركة كانت ولا زالت هي المنبع الأصيل والملاذ المطمئن لقاصدي الحقيقة ومراتبها الرفيعة، كيف؟! وهي التي تعكس تعاليم الدين الحنيف وقيمه المقدسة المستقاة من مدرسة آل العصمة والطهارة ( عليهم السلام ) بأبهى صورها وأجلى مصاديقها.

وأخيرا وليس آخرا أتوجه بالشكر الجزيل والامتنان العميق إلى «مركز دراسات الكوفة» وكذلك إلى «دائرة العتبات المقدسة والمزارات الشريفة» لتوليتهما الاهتمام في تنظيم مثل تلك المؤتمرات المهمة، والتي تعتبر من الأهمية بمكان حيث أنها تسلط الضوء على أمور تهتم المجتمع الإسلامي، والجماعة الإيمانية، وتفتح بالمجال أمام الباحثين والمفكرين والمهتمين بهذه القضايا إلى طرح الأفكار والاضاءة إلى جوانب مشرقة من تراث الفكر الإسلامي وخاصة الشيعي منه. فإن المؤتمر الذي أطلق عليه «المرجعية وأثرها في بناء الإنسان» لهو طرح في غاية الأهمية ويعتبر لبنة أساسية في مجال القضايا التفصيلية التي وضعت على بساط البحث، وفقا للمناهج العلمية الصحيحة التي يرضاها العقل والوجدان، ولا يشذ عنها باحث، يعيش من خلالها روح المسؤولية والالتزام.. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وأسأله تعالى لي ولكم دوام التوفيق والسداد..

أخوكم الفقير إلى الله: السيد يوسف البيومي /الرضوي.

لبنان - صيدا: في ١٩/٥/١٤٤٠ هـ، الموافق له: ٢٦/١/٢٠١٩ م.

## الهوامش:

- (١) الآية ١٢٠ من سورة البقرة.
- (٢) الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ١ ص ١٧، لأحمد بن علي الطبرسي، المتوفى سنة: ٥٨٨ هجرية، الطبعة الأولى سنة: ١٤٠٣ هجرية، مشهد، إيران.
- (٣) وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ٢٧ ص ١٤، الطبعة الثانية، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، منشورات: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث بقم المشرفة، إيران، ١٤١٤ هـ ق.
- (٤) الآية ٧٩ من سورة البقرة.
- (٥) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٢ ص ٨٨، الطبعة الثانية، منشورات: دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ ق، ١٩٨٣ م.
- (٦) مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي النمازي الشاهرودي، ج ٢ ص ٢١٥، تحقيق وتصحيح: (الشيخ حسن بن علي النمازي)، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران، ١٤١٨ هـ ق.
- (٧) الإحتجاج، الشيخ الطبرسي، ج ١ ص ٧، تحقيق وتعليق وملاحظات: (السيد محمد باقر الخرسان)، منشورات: دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف العراق، ١٣٨٦ هـ ق، ١٩٦٦ م.
- (٨) الصراط المستقيم، الشيخ علي بن يونس العاملي النباطي البياضي، ج ٣ ص ٥٥، تحقيق وتصحيح وتعليق: (محمد الباقر البهبودي)، منشورات: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

- (٩) «يطؤ صماخها بأخمصه». الأخص: من باطن القدم ما لم يبلغ الأرض، وهو كناية عن الإستيلاء على الحرب، واذلال أهلها.
- (١٠) الطيش: الخفة. وشاهت الوجوه: أي قبحت.
- (١١) العل: الشربة الثانية، أو الشرب بعد الشرب تباعا. والنهل - محركة -: أول الشرب.
- (١٢) راجع: الإختصاص ص ١٢١ - ١٢٣ وبحار الأنوار ج ٣٣ ص ٤٠١ - ٤٠٣ ونهج السعادة ج ٢ ص ٣٨١ - ٣٨٣.
- (١٣) راجع: التراتيب الإدارية: ج ٢ ص ٣٦٤ و ٣٦٦.
- (١٤) راجع: فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت: ج ٢ ص ١٥٨ و ١٥٦ وسلم الوصول: (مطبوع مع نهاية السؤل) ج ٣ ص ١٧٦ و ١٧٧ والسنة قبل التدوين: هامش ص ٣٩٦ و ٤٠٤ و ٤٠٥. وحول ثبوت الأجر للمشركين في الفتنة، راجع: اختصار علوم الحديث (الباعث الحثيث): ص ١٨٢. وإرشاد الفحول: ص ٦٩.
- (١٥) أصول السرخسي: ج ٢ ص ١٣٤ و ١٣٥. ثم ناقش هذه المقولة وردها.
- (١٦) مختصر مفيد (أسئلة وأجوبة في الدين والعقيدة)، السيد جعفر مرتضى العاملي، ج ٨ ص ٤٨، منشورات: المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م، ١٤٢٤ هـ.ق.
- (١٧) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ١ ص ٢٩ و ٣٠، ط ٦، منشورات: دار الهلال، النجف الأشرف، العراق، ١٤٣٤ هـ.ق، ٢٠١٣م.
- (١٨) راجع: مقالة الأصالة والتجديد، مجلة المنهاج، العدد الثاني، ص ٦٠، بيروت، لبنان، اصدار: السنة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق، ١٩٩٦م.
- (١٩) مأساة الزهراء (عليها السلام) شبهات وردود، السيد جعفر مرتضى العاملي، ج ١ ص ١٣، ط ٤، منشورات: المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ١٤٢٩ هـ.ق، ٢٠٠٩م.
- (٢٠) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ١٤٣ و ١٤٤ و ١٤٥.
- (٢١) مستدرك سفينة البحار ج ٢ ص ٣٥٥ وعوالي اللآلي ج ٤ ص ٨١ ومنية المريد للشهيد الثاني ص ١٧٣ وبحار الأنوار ج ٢ ص ٩٩ و ١٠٥ والمصنف لابن أبي شيبة ج ٨ ص ٣١٧ والجامع الصغير ج ٢ ص ٣٠٢ وكنز العمال ج ١٦ ص ١١٢ و ج ١٠ ص ١٤٨ وكشف الخفاء ج ١ ص ٣٦٣. وراجع أيضا: الكافي ج ٨ ص ١٦٧ وشرح كلمات أمير المؤمنين لعبد الوهاب ص ١٢.
- (٢٢) ميزان الحق (شبهات وردود)، السيد جعفر مرتضى العاملي، ج ١ ص ٩، ط ٢، منشورات: المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ١٤٣٤ هـ.ق - ٢٠١٣م.

- (٢٣) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ١٥٣.
- (٢٤) دور أهل البيت (عليهم السلام) في بناء الجماعة الصالحة، السيد محمد باقر الحكيم، ج ١ ص ٣٧١، ط ٢، منشورات: مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، إيران، ١٤٢٥ هـ.ق.
- (٢٥) المصدر السابق، ج ١ ص ٣٧٢.
- (٢٦) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ١٤٨.
- (٢٧) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ١٤٥ و ١٤٦.
- (٢٨) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ١٤٦.
- (٢٩) مقابلة مع سماحة المرجع الكبير السيد علي السيستاني، الوكالة الفرنسية، المكتب الرئيسي للوكالة في بغداد، المقابلة أجريت عبر نائب الوكالة: وليام دنلوب، عدد: ٥٠٠، ٢٠١٥ م.
- (٣٠) الإمامة الإلهية، تقرير بحث الشيخ محمد السند لسيد بحر العلوم، ج ٢ ص ٢٢٦، ط ١، منشورات: الإجتهد، قم المقدسة، إيران، ١٤٢٧ هـ.ق، ٢٠٠٦ م.
- (٣١) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ٤٥ و ٤٦.
- (٣٢) حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، محمد حسين فضل الله، ص ٣٦٦ و ٣٦٧، اعداد وتنسيق: نجيب نورالدين، منشورات: دار الملاك، بيروت، لبنان، ٢٠٠١ م.
- (٣٣) خلفيات كتاب مأساة الزهراء (عليها السلام)، السيد جعفر مرتضى العاملي، ج ٤ ص ٤٤، ط ٥، منشورات: المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ١٤٣٠ هـ.ق، ٢٠٠٩ م.
- (٣٤) المصدر السابق.
- (٣٥) وصايا المرجعية الدينية العليا للخطباء المنبر، مكتب سماحة المرجع الكبير السيد علي السيستاني، النجف الأشرف، العراق، ١٤٤٠ هـ.
- (٣٦) راجع: كتاب الوسائل: ١١ باب ١٨ من أبواب فعل المعروف.
- (٣٧) صحيح البخاري ج ١ ص ١٢٣.
- (٣٨) المرجعية وقضايا أخرى، حوار صريح مع سماحة المرجع الكبير السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، ج ٢ ص ١٩٤ و ١٩٥.

---

(٣٩) مستدرك نهج البلاغة، الشيخ هادي كاشف الغطاء، ص ١٦٨، منشورات: مكتبة الأندلس، بيروت، لبنان.