

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العددان العشرون والواحد والعشرون، السنتان الخامسة
والسادسة، خريف، وشتاء ١٢٠٢ م، ١٤٣٣ هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير
حيدر حب الله

مدير التحرير
محمد عباس دهبيني

المدير العام
علي باقر موسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب
د. عبدالهادي الفضلي السعودية
د. محمدخير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنضيد وإخراج
مركز الثقلين

تصميم الغلاف
Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

◀ لبنان - شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات:
بيروت، المشرقية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله،
ط ٤

① هاتف: ٢٧٧٠٨٨ / ٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١)

ص. ب: ١٨٤ / ٢٥

◀ المغرب - (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع
والنشر والصحافة: الدار البيضاء، ٧٠ نقطة سجلماسة.

◀ مصر - مؤسسة الأهرام: القاهرة، شارع الجلاء.

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص. ب: ١٣ / ٦٨٣

◀ إيران - مكتبة الهاشمي: قم، كذرخان.

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١)

ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا.

① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١)

◀ البحرين - شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

◀ تونس - دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة.

① هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت،

الحدث، قرب مستشفى السان تريز،

مفرق ملحمة كسّاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ العلامة محمد حسين فضل الله، معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحيّ / الحلقة الثانية

حيدر حب الله ٥

ملف العدد

التجديد في الفقه الإسلامي، العلامة فضل الله أنموذجاً / ٢/

◀ نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدّد المرجع السيّد محمد حسين فضل الله
السيد جعفر محمد حسين فضل الله ١١

◀ مرجعية القرآن في الاجتهاد: محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله أنموذجاً
السيد محمد الحسيني ٥٤

◀ قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية
للشخصية الإسلامية ودورها في إذكاء التخلف
د. أحمد محمد اللويهي ٦٦

◀ المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله
أنموذجاً
أ. هيثم مزاحم ٨٦

◀ مرجعية القرآن في فقه المرأة، تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل الله
الشيخ ظاهر جبار عبيد ١١٠

◀ المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه
في الإرث أنموذجاً
الشيخ خالد الغفوري ١٣٢

◀ التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»
أ. أمين حسين پوري ١٦٠

◀ المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»
أ. سلمان العيد ١٨٦

◀ المرأة إنسان، دراسة في إنسانية المرأة عند العلامة فضل الله

أ. عماد الهلالي ١٩٩

◀ عالم دين بكلّ مقاييس الكمال ومواصفاته

الشيخ أحمد عابديني ٢٠٧

◀ المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

د. محمد الله أكبري ٢١٧

◀ لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟ قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

السيد محمد النجفي اليزدي ٢٤٧

◀ المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الشيخ محمد عباس دهيني ٢٧٢

◀ الاجتهادية والحركية عند العلامة فضل الله، مطالعة في القضايا الفكرية المعاصرة / القسم الثاني

أ. نبيل علي صالح ٣٤٦

□ دراسات

◀ الرجم في الفقه الإسلامي، قراءة نقدية استدلالية

الشيخ محمد إبراهيم جناتي ٣٨١

◀ نظرية الاجتهاد الجماعي، دراسة في الأصول والسياقات

د. محمد أدبي مهر / أ. مرتضى كشاورزي ولداني ٣٩٤

◀ زراعة الأعضاء، تحليل الأصول الاجتهادية لفتاوى السيد الخامنئي / القسم الأول

د. الشيخ محمد رحمان ٤١٥

□ قراءات

◀ موسوعة «الآراء الفقهية»، عرض ونقد في المنهج

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين ٤٣٦

العلامة محمد حسين فضل الله

معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحيّ

. الحلقة الثانية .

حيدر حب الله

٣- الحركيّة والواقعيّة

قد نجد عالماً أو مفكراً يعيش الفكر في رحابته وخصائصه وعمقه ودقته، لكن من الصعب أن نجد مثل هذا ونجد معه حركيته وفاعليته في الحياة الاجتماعية والسياسية... إنّ ممارسة العمل السياسي والاجتماعي، وتكوين مرجعية التواصل والحضور، لا مرجعية الغيبة والاختفاء، لهو امتياز حقيقي يعطي العلم والفقه حضوره في الحياة حضوراً حقيقياً، كما يعطي الحياة ومتطلباتها حضورها في العلم نفسه، فتحدث الحياة وعياً حركياً للنصوص، ويتم اكتشاف العلاقة الجدلية الحقيقية بين النص والواقع. إنّ الاجتهاد نفسه هذه المرة يتخذ المزيد من عناصر السلامة، وإن كان هذا الطريق محفوفاً بمخاطر الإسقاط، عنيت الإسقاط على النص.

لقد طرح الفكر الشيعي منذ الستينيات فكرة إضافة شروط جديدة لمرجع التقليد أو إمام المسلمين، وحذف شروط سابقة. كان شرط الشجاعة حاضراً بقوة في أدبيات الإسلام الثوري؛ لأنهم ما عادوا يطبقون المرجع الساكت الصامت الخائف الوجل تحت اسم الاحتياط أو غيره، لا يريد أن أجزم بهذه الصفات؛ لأن لكل إنسان عذره ومبرراته ووجهة نظره، ولا يجوز اتهام الناس، كما فعل بعضهم مع الأسف، لكن ما أريد التركيز عليه أنّ شروط المرجع أو الإمام ليست محصورة بالحصص العقلية، بل هي استقرائية، وكلما ازدادت الرؤية الواقعية كلما تكشفت الحاجة إلى شرط جديد.

أعتقد أنّ تجربة العلامة فضل الله وآخرين قد طرحت على بساط البحث شرطاً

آخر للاجتهاد والمرجعية، وهو شرط عيش الحياة، ومطالعة النصّ وهو يسير في بطن الواقع، الأمر الذي يلقي بظلاله على النتائج الفقهيّة النهائيّة في مقام إصدار الفتاوى، الذي هو مقام الحكم على الواقع سلباً أو إيجاباً، سكوناً أو تغييراً. لقد علّمتنا هذه التجربة أنّ هذا الموضوع بات هاماً، وأنّ الفتوى والواقع وجهان لعملة واحدة، فلم يعد يكفي الفقيه أن يقلّب وجوه الأصول والأدلة، وهو عملٌ جبار يقدر له، بل صار لزاماً عليه أيضاً أن يكون واقعياً حركياً؛ ليفهم النصوص نفسها، كونها جاءت للإجابة عن الواقع نفسه.

٤- النزعة اللغويّة والعرفيّة

يبدو واضحاً حجم الحضور اللغويّ للعلامة فضل الله في فهم الدين وقضاياه، فتعامله مع النصوص الدينيّة كان على الدوام قائماً على الفهم العرّي والأدبيّ، بصرف النظر عن موافقته في هذا الفهم هنا أو هناك. ومن هذا الإطار تعامل فضل الله مع النصوص الدينيّة المتّصلة بالعقيدة أيضاً، وحاول أن لا يقترب من منهج التأويل، الذي استخدمه العرفاء والفلاسفة المسلمون في تعاملهم مع النصّ الدينيّ... لقد حاول أن لا يستخدمه في تفسيره لنصوص الكتاب والسنة.

من هذه الناحية يمكن اعتبار السيد فضل الله تفكيكياً بمصطلح مدرسة خراسان، حيث لا يقبل بإقحام الفلسفة وطرائق تفكيرها في تفسير النصّ الدينيّ، بل إنّ كان يحمل موقفاً متحفّظاً إزاء الدرس الفلسفيّ السائد في الحوزات الدينيّة، ويرى أنّ هيمنة العقل الصدراتيّ - بما يمثّله من مزيج صوفيّ وعرفانيّ وإشراقيّ ومشائّيّ و... - على التعامل مع النصوص الدينيّة تركت أثراً سلبياً كبيراً على مناهج الفهم اللغويّ لهذه النصوص. إنّ فضل الله قارئ لغويّ وأدبيّ وعرّيّ للنصوص الدينيّة أكثر منه قارئاً فلسفياً عرفانياً تأملياً.

إنّ طريقتة هذه تركت أثراً حتّى على استنتاجاته للنصوص الفقهيّة، حيث سعى في أكثر من موقع لتجاوز ما أسماه الآليّة الهندسيّة في فهم النصّ، والتي هي ارتدادٌ للعقل الفلسفيّ الذي يحدّد الزوايا ولا يدورّها، ليقترّب بذلك من الروح المقصديّة للعديد من التشريعات الدينيّة، موفّراً مجالاً أكبر للعمل على ولادة فقه النظرية، الذي كان يحلم به الشهيد الصدر؛ ففقه النظرية لا يولد من رحم التفكيكات الهندسيّة للعقل الفلسفيّ في عمله داخل العلوم الاعتباريّة، وإنّما يولد من رؤية توحيدية غير

تفكيكية، وتوليفية غير تشطيرية، بين المفاهيم، الأمر الذي توفره الذهنية العرفية في فهم النصوص بدرجة من الدرجات، دون أن تستبد به.

٥- جراءة الفتوى والبحث العلمي

يمكن تصنيف الفقهاء عادة إلى صنفين في إطار البحث العلمي؛ فهناك صنف منهم تبدو في بحوثه العلمية آثار وضوح الرؤية والقاطعية والبت في الأمور، مثل: السيد أبو القاسم الخوئي؛ فيما نلاحظ فريقاً آخر يدور في أبحاثه ذاهباً جائئاً، يميل تارة إلى وجهة النظر الأولى، وأخرى إلى وجهة النظر الثانية، ثم يعود إلى الأولى فينتصر لها، وهكذا، فنحن نجد لديه قلقاً في البحث وتراجعاً لوضوح الرؤية والحسم.

لا يهمننا الآن تحديد أسباب هذه الحالة، من نفسية وعلمية موضوعية، كما لا يعيننا تقويم هذه الحال، ومتى تكون صحيحة ومتى لا تكون كذلك، بقدر ما يعيننا أننا نجد هذه الحالة بعينها في المجال الإفتائي أيضاً؛ فبعض الفقهاء لديه وضوح وحسم في إصدار الفتاوى؛ فيما لا نجد ذلك لدى فريق آخر، وهناك نجد كثرة الاحتياطات الوجوبية التي لها أسبابها الأخرى.

يمكن أن نصنف العلامة فضل الله على تيار وضوح الرؤية في المجال الإفتائي، ولهذا قلّت نسبياً احتياطاته الوجوبية، وأصدر سلسلة من الفتاوى الجريئة التي يصعب قبله التنبؤ بإمكان إصدارها. ومن الواضح أنّ السيد فضل الله ينظر هنا إلى مجال قضايا الناس واقعياً، لا إلى مجال التوازنات القائمة في الداخل الحوزوي، بل ينقل عنه أنّه عندما كان يلاحظ عليه في بعض الفتاوى تأثيراتها على بعض الأجواء الدينية في بعض المناطق كان يجيب بأنّ الفتوى تهّم الناس في العالم كلّ، والأصل فيها البيان والإبراز، لا التعمية والإخفاء، وأنّه ما من فتوى إلّا ولها في بعض المناطق بعض التأثيرات الجانبية.

أعتقد - انطلاقاً من رؤية فقهية، ووفقاً للشيخ مرتضى مطهري أيضاً - أنّ الحق مع السيد فضل الله في ذلك، فالفقيه يحقّ له أن يحتاط لنفسه قدر ما يريد، لكن عندما يتصدّى للمرجعية العامة فإنّ عليه أن يملك وضوحاً في الرؤية، ووضوحاً في عرض هذه الرؤية على الآخرين؛ لأنّ الموضوع سيصبح حينئذٍ موضوع مجتمع وأمة، لا موضوعاً شخصياً، وهناك يصبح الفقيه نفسه ملكاً عاماً للأمة، لا أنّ الأمة ملك شخصي له. وهذه هي النقطة والعلامة الفارقة في رؤيتي فضل الله والآخرين. من هنا

فإنّ الفقيه إذا توصّل إلى نتيجة بحسب جمع العناوين والتّامها فعليه - إلّا في حالاتٍ نادرة وقاهرة - أن يقولها، ولا يكتمها تحت مسمّيات مختلفة، ما دام قد صار محطّ أنظار الناس ومرجع أمورهم، سواءً وافقت هذه الفتاوى رغبات العصر وميول شبابه وفتياته أم خالفها جميعاً، لا يهمّ، فالمهمّ هو شرعُ الله أن يبيّن ويُكشّف النقاب عنه، ولا يظلم الشباب والفتيات - مثلاً - لأجل توازنات مصلحةٍ داخل المؤسسة الدينيّة، يعرفها الكثير ممّن يعرف ويدرك، ولا يظلم الشرع بتطويعه لرغبات جيل هذا العصر أو ذاك.

٦ - المرجعيّة القرآنيّة والنقد الحديثي

لا يشكّ مطالعٌ لتراث العلامة فضل الله في أنّه يقدّم - نظريّاً وعمليّاً - القرآن الكريم على غيره من مصادر المعرفة الدينيّة، ليس ذلك لأنّه مفسّر قرآنيّ معروف فحسب، بل لأنّ منظومته الاجتهاديّة ترى في النصّ القرآنيّ نصّاً يُحتَكَمُ إليه، ويتعدّ عن أشكال الالتباس والارتباك في حيثيّتيّ الصدور والدلالة، مقارناً بالحديث الشريف. وكانت نظريّة الحكومة - بما لها من معنى في أصول الفقه الإمامي - عند فضل الله تقترب من حكومة النصّ الكتابي على نصّ السنّة أكثر من تصرف نصّ السنّة في نصّ الكتاب الكريم.

وأظنّ أنّ للعلامة فضل الله الكثير من الملاحظات على التراث الحديثي الإسلاميّ ساهمت في تكوين نظريته إلى جملة من نصوص الحديث ومصادره، فهو لا ينكر حجّية السنّة، ولا حجّية الحديث، بل إنه كان يقول بحجّية خبر الثقة، قبل أن يعدل عنها أواخر حياته إلى القول بحجّية الخبر الموثوق. لكنّ فضل الله لم يكن يتهيب من ممارسة عمليّة النقد المتنيّ للحديث، فضلاً عن النقد السنديّ، فترك تراثه طراحاً للكثير من الأحاديث؛ لمخالفتها العقل أو الوجدان أو القرآن الكريم. وكان يرى في الروح القرآنية أهمّ مساعدٍ له على نقد الأحاديث المرويّة، انطلاقاً من نظريّته في معنى المعارضة للقرآن العزيز، والتي وافق فيها السيد محمد باقر الصدر.

٧ - التجديد في علم الكلام الإسلاميّ

تظلّ هذه القضية هي الأكثر حساسيّة في تجربة العلامة فضل الله؛ ذلك أنّ رؤيته النقديّة لبعض القضايا العقديّة ذات الطابع المذهبيّ - مثل: علم المعصوم، وولايته

التكوينية، وخوارقه وكراماته، وغير ذلك - تركت أثرها الخاص، فقلّما وجدنا نقداً بهذه الصراحة لما صار يعدّ في القرون الأخيرة من مسلّمات المذهب الإمامي. إنّ إرادة شخصٍ إيجاد زحزحة في هذا التصور العقديّ - ولا يهمنّا أنجح في نظريّاته أم فشل - هو في حدّ نفسه أمرٌ صعبٌ، وله ضرائبه الخاصّة التي ينبغي الاستعداد لدفعها.

أعتقد أنّ ظهور حركة نقدية ضدّ العلامة فضل الله كان دليل حالة صحيّة في المجتمع الشيعي من حيث المبدأ، وأعتقد أنّ على بعض أنصار العلامة فضل الله أن يكفّوا عن اعتبار مطلق النقد خصومة أو مناهضة، لكنّ ما حصل بالفعل مع السيّد فضل الله لم يقف عند حدود الوضع المتقدّم، بل تعدّاه إلى انشطار كبير في الساحة الشيعيّة هدر الكثير من الطاقات والأموال والفرص، ولا أريد أن أحدّد المسؤول عن هذا الذي حصل، أهو طرفٌ ما بعينه أم الجميع أم...؟ بقدر ما أريد أن أوكد أنّ الاستنزاف الذي حصل أخرج الخلاف الفكريّ من حالته الصحيّة، التي كنّا نرجوها في نقد الرجل، إلى حالة مرضيّة قاتلة، بل إلى شكلٍ من أشكال الهوس وفقدان الوعي والانضباط، وإلى نمطٍ أمنيّ مخابراتي يتّهم الناس في عقائدها على الظنّة والتخمين، هذا إضافة إلى دور التعقيدات السياسيّة في الموضوع.

إنّنا مع التجديد في علم الكلام الإسلاميّ على أوسع نطاق، وعند المذاهب كافّة، ومع فتح باب الاجتهاد في هذا العلم، شرط أن ينضبط ذلك للحدّ الأدنى من القواعد العلميّة والأخلاقيّة، ولا يصبح تنازعاً سياسياً أو صراعاً حواشٍ أو مصالح أو لوبيات أو تصفية حسابات، وليس من حقّ أحدٍ غير المعصوم أن يمنع الناس من التفكير ما دامت جميعاً تحتكم إلى كتاب الله وسنة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، حتّى لو كانت القضايا عقديّة، ومجرّد أنّ الموضوع عقديّ لا يعني حرمة البحث فيه بتجرّد، أو خلق مناخ غير صحيّ حوله، بحيث يُفرض الحجر والإرهاب على من تبدو عنده وجهة نظر مختلفة، كما لا يجوز الخلط بين التاريخيّ والعقديّ، أو استخدام منطق التهويل الإعلاميّ، وتضخيم بعض المفردات العقديّة الصغيرة بحسب البنية الاعتقاديّة، وتحويلها إلى أصول عقديّة إسلاميّة أو مذهبيّة. كما نرى أنّ حساسيّة المسألة العقديّة في بناء المنظومة الإسلاميّة تستدعي من المشتغلين بهذا العلم وأنصار الحركة النقديّة بذل جهود مضاعفة، واعتماد الاحتياط الداعي إلى الهدوء والتريث والتعمّق في البحث قبل الاستعجال بنقد هذه الفكرة أو تلك، وأن لا ينجروا من حيث

لا يشعرون إلى شهوة النقد أو المعارضة، فيستسلمون لدواعي النفس أكثر من أن يكونوا مؤمنين بالتجديد بشكلٍ منزَّهٍ عن الأغراض الذاتية والنفسية وغير الأخلاقية.

وفي الختام

إننا نؤمن بضرورة دراسة فكر العلامة فضل الله دراسة علمية لا تعيش عقدة التهجُّم عليه، ولا الانتصار له، في الجانب العلمي. إنَّ أصعب مشكلة تواجهها الحالة الإسلامية عموماً اليوم، والتي نسأل الله سبحانه أن تتجاوزها، هي إشكالية العلاقة بين الحق والعدل والمصلحة، فلقد طغى مفهوم المصلحة ومنطق التوازنات على مفهوم العدل والحق، وكثيراً ما تمَّت التضحية بأفرادٍ أو جماعاتٍ يُعَلِّم أنَّ الحقَّ معها في هذه القضية أو تلك، لا شيءٍ إلَّا لأنَّ المصلحة تستدعي ذلك. من هنا يُذبح الضعيف لصالح القوي؛ لأنَّ المصلحة تستدعي أن لا نخسر القوي، أو أن لا نخوض صراعاً معه. وعندما تتراكم هذه الحالات فستخلق تشوُّهاً في التجربة الإسلامية. وأعتقد أنَّ الإمام علياً عليه السلام إنَّما كان صلباً في مواقفه بعد تولَّيه الخلافة، ولم يدخل في توازناتٍ، الأمر الذي أبداه غير خبيرٍ في السياسة، لكي يوصل رسالته إلى المجتمع الإسلامي بأنَّ مقولة المصلحة - وهي مقولة حقٍّ من حيث المبدأ - عندما تتضخَّم فستحرف التجربة عن مسارها، وستقلب المفاهيم والمعايير، وسيزول مفهوم التضحية الذي صنع التجربة الإسلامية في العصر النبوي، وعندما يتمَّ تطبيق فكرة المصلحة بهذه الطريقة المشوَّهة على مستوى جزئيِّ هنا أو هناك، أو على مستوى كليٍّ وعامٍّ في الأمة، فلن يعود للقيم الأخلاقية الرفيعة - ومنها نصرة المظلوم - دورٌ في إدارة حياة الإنسان، ولن يكون هناك فرقٌ كبير بين المصلحة الميكافيلية والمصلحة بلباسها الإسلامي، والأنكى من كلِّ ذلك أنَّ الذي يؤمن معي بالخطِّ نفسه، ويكون أكثر أخلاقيةً وصمتاً، يصبح لقمة سائغة لي؛ لكي أضحيَّ بها مراعاةً لمن لا يؤمن بالخطِّ أساساً، ولا أخشى إلَّا من صراخه وعلوِّ صوته!!

﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: ٣٩).

نظرة في المنهج الاجتهادي

للفقيه المجدّد المرجع السيّد محمد حسين فضل الله

السيّد جعفر محمد حسين فضل الله (*)

مقدّمة

هذا البحث هو محاولة لاستكشاف المنهج الاجتهادي عند الوالد، الفقيه المجدّد، العالم العامل، السيّد محمد حسين فضل الله رحمه الله، الذي لا يزال الكثيرون - ونحن منهم - يجهلون حجم مساهمته في التجديد الفكري الإسلامي، العقيدي والفقه والفكري العام، لا على مستوى الأفكار والنظريات الجديدة فحسب، بل على مستوى المنهج الذي يشكّل اللبنة الأساسيّة لاستمرار وديمومة النتاج التجديدي على مستوى الأفكار والنظريات، وهو الذي يسمح بالتراكم والتطوير الفكري. وأعتقد جازماً - بإذن الله - أنّ الزمن سيؤرّخ للتجديد بما قبل السيّد فضل الله وما بعده، سواء على صعيد الفكر الإسلامي العام أو الفقه - على صعيد المنهج والأصول -؛ لأنّ التجديد لا يقاس ببعض الفتاوى والأفكار بقدر ما يُقاس بالنظريات التقعيدية التأسيسية التي تمثّل مفردات مناهج البحث والتفكير.

بل قد لا يبالغ المرء حين يقول: إنّ السيّد فضل الله قد فتح نوافذ عديدة للخروج بالفقه والفكر الإسلاميين من ريق المذهبة، لي طرح حتّى التفكير في الإطار المذهبي كجزء من التفكير العلمي الموضوعي الخارج عن الإطار العصبوي إلى فضاء الدليل والبرهان. كما أنّه، باعتماد منهج يعيد للقرآن الكريم أصالته، يفتح الباب على مصراعيه لحوار فقهي فكري إسلامي فوق المذهبي، يسمح بإعادة النظر في الكثير من الأفكار والآراء الفقهية، والفكرية عموماً، على ضوء هذه المرجعية - أعني القرآن

(*) باحث وكاتب، وأستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

- المتفق عليها بين المسلمين جميعاً، والتي لا يناقش أيّ منهم في عصمتها، وسلامة نصّها من أية زيادة أو نقصان.

وبنظر كثيرين فإنّ السيّد فضل الله شكّل حلقة وسيطة بين التيّار الأصولي والأخباري في الدائرة الشيعية، وبين النهج النصوصي التقليدي من جهة والنهج العقلي الانفتاحي من جهة أخرى. كما شكّل نقطة تقارب بين الفقه الشيعي الإمامي وبين الفقه السنّي، بعد تأكّيده على مرجعيّة القرآن وحاكميّته على فهم السنّة. وقد يبدو أنّ للسيّد فضل الله الدور البالغ في المصالحة بين النصّ الديني والواقع، وبين فهم الدين والعلم الحديث؛ أو بتعبير أكثر شموليّة: بين عالم التشريع وعالم التكوين النابعين من الله عزّ وجلّ، الخالق والمشرّع؛ وهو أمرٌ يُمكن أن يُبنى عليه الكثير في نقلة نوعيّة في العصر الحديث على مستوى الدراسات المتعلّقة بموقع الدين من الحياة عموماً، ومن حركة العلم الحديث ومناهجه على وجه الخصوص.

يمثّل الاجتهاد المجال الحيوي لمعرفة الدّين في بُعديه الأساسيّين: العقديّ؛ والتشريعي، وذلك بافتراض أنّ العقيدة قائمة على أساس الاجتهاد العيني على كلّ مسلم، بحيث يُنتج كلّ مسلم منظومة اعتقاداته على أساس ما يبذله من جهدٍ في معرفة أساسيّات العقيدة في الحدّ الأدنى، علماً أنّنا قد نطلق عليها مصطلح الاجتهاد بشيء من المجاز، بعد أن كانت - ولا سيّما في التوحيد - أقرب إلى الأمور الفطريّة منها إلى الأمور التي تحتاج إلى إعمال نظر.

وليس من شكّ أنّ طبيعة المصادر التي اعتمدت تاريخياً لمعرفة الشريعة الإسلامية تفترض الاجتهاد؛ لأنّ هذه المصادر لا تقدّم معرفة جاهزة بقواعد الشريعة أو بأحكامها التفصيليّة، وإنّما شكّلت - في مدى التاريخ - تراكمًا اختلط فيه الغثّ بالسمين، والصحيح بالمعتلّ والسقيم، كما اختلط فيه ما انطلق من المصدر الأصيل بالدخيل، إلى كثير من العناصر التي مثّلت نقاطاً توقّف عندها العلماء في زمانٍ متأخّر، فناقشوها، وربما أثبتوا وهنها، في الوقت الذي لم يتوقّف العلماء السابقون - حتّى بما يُشبه الوهم عند احتمال خطئها أو الشبهة فيها، ولا سيّما بما له علاقة بتوثيق الرواة، أو بتحقيق الأسانيد للرواية، أو ما إلى ذلك، ممّا يتّصل بشكل وبآخر بسلامة المصدر نفسه الذي يُعتمد عليه في هذه المسألة الفقهيّة أو تلك.

وقد مرّ العقل الاجتهادي الشيعي الإمامي الاثني عشري بمراحل، قد تُعتبر صعوداً تارة؛ وهبوطاً أخرى، أو اتّجهاً رتيباً ثالثة، وذلك طبيعي؛ بسبب تأثر الفكر عموماً بالمتغيرات التي تعرض على الواقع الإنساني عامّة، علماً أن التشيع^(١) - في امتداد الزمن الماضي - مرّ بمراحل ضغط عديدة، داخلية وخارجية، أثّرت في تفاوت أنماط التفكير وأساليب مقاربة الأمور، بما أدّى أحياناً إلى بروز أفكار لدى صحابة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قد لا يوافق عليها الأئمة، مع أن أولئك الصحابة يحتكّون بأئمتهم صباح مساء. وهو ما نجده - على سبيل المثال - في ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، قال: دخلت أنا وحرمان - أو أنا وبكير - على أبي جعفر (عليه السلام). قال: قلت له: إنّنا نمدّ المطمار، قال: وما المطمار؟ قلت: التّر، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه، فقال لي: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾، أين المرجوّن لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟ وزاد حمّاد في الحديث: قال: فارتفع صوت أبي جعفر (عليه السلام) وصوتي حتّى كان يسمعه من على باب الدار^(٢).

ومن الواضح ما أصاب الفكر الاجتهادي بعد الشيخ الطوسي (رحمته الله)، حيث اشتهر تلاميذه بالمقلّدة، حتّى جاء ابن إدريس وأعاد فتح باب الاجتهاد، بالرغم من أن الفكر الإمامي لم يغلق باب الاجتهاد لحظة من الزمن، وإنّما اعتبر - على مستوى النظرية - أنّ ليس للمجتهد تقليد أحد، وإنّما عليه أن يتّبع ما ينتهي إليه نظره في الأدلّة، وإلا لم تبرأ ذمّته.

والمطالع اليوم للكتب التي فهرست الخلاف بين العلماء في امتداد التاريخ الاجتهادي، أو في مصنّفات العلماء كلاً على حدة، ينتهي بشيء من الاطمئنان إلى أنّ ثمة منعطفات تشكّل فيها رأي يكاد يكون واحداً في زمنٍ ما، يختلف عمّا كان سائداً من الرأي في زمنٍ آخر، ما يوحي بحيويّة الاجتهاد من جهة، وباحتياجه إلى عناصر تكفل له مساراً معيّناً بين العلماء، تأثراً وتأثيراً، من جهة ثانية.

ولذلك قد يكون رأيٌ ما شادداً في عُرف الحوزات العلميّة، وذلك عندما يصدم فقيه ما الواقع، ويفتي بما انتهى إليه نظره الاجتهادي، ممّا يكون على خلاف السائد

من الرأي، ثم لا يلبث ذلك الرأي أن يتحوّل - بفعل ظروف عديدة - إلى أن يكون هو الرأي السائد، ويُرمى بالشذوذ ما يخالفه. وعلى سبيل المثال: لو لاحظنا مسألة نجاسة الكافر - بما يشمل أهل الكتاب - لرأينا أنها كانت هي الرأي السائد تاريخياً، إلى أن أفتى بخلافها - حديثاً - المرجع السيّد محسن الحكيم رحمته الله؛ نتيجة تغيّر وجهة نظره إلى المسألة، واليوم نجد أنّ الرأي السائد هو طهارة الكتابي، ويتعدّاه إلى الإفتاء بطهارة الإنسان، أو إلى التوقّف فيها على أقلّ تقدير.

ومعنى ذلك - بقول مباشر - أنّه ليس ثمة نهائيات في الفكر الاجتهادي، إلا ما يتحقّق به الإجماع تلقائياً؛ نتيجة التقاء نتائج الاجتهادات؛ إذ من غير المسموح به - نظرياً - على الأقلّ - أن ينطلق الفقيه بمسبقات على مستوى النتائج، إذا لم يكن يمثل قناعة لديه ولو من خلال بعض القواعد المتبنّاة، كحجّة المشهور أو الإجماع تعبداً أو ما إلى ذلك.

من خلال هذه المقدّمة المختصرة ندخل إلى المنهج الاجتهادي للفقيه المجدّد السيّد محمد حسين فضل الله، الذي كانت فتاواه، كما طرحه لمرجعيّته الفقهيّة، مثاراً للجدل، وأحياناً لحرب تشهير مفتوحة اتّخذت من كلماته وفتاواه مادة لها في تحريك مشاعر العامّة من الناس. وشهدت بعض أوساط الحوزات العلميّة إطلاق فتاوى تحكم عليه بالضلال أو بالخروج من دائرة المذهب، في الوقت الذي بدأ فيه استخدام آلياتٍ مختلفٍ فيها بين العلماء، كحجّة المشهور ومداهها، والإجماع وقيمتها العلميّة في معرفة الأحكام، وغيرها من القواعد التي أطلقت كمسلّمات في عمليّة إدارة الحملة ضدّ أفكار السيّد فضل الله؛ هذه الحملة التي أخذت عنواناً عريضاً لها هو العنوان الفكري، العقيدي والشرعي على حدّ سواء، في حين نظر الكثيرون إلى خلفيّات أخرى تتّصل بأكثر من جهة دوليّة وإقليميّة، سياسيّة وغير سياسيّة، التقت كلّها على ضرب هذه التجربة التي مثّلها السيّد فضل الله بشكلٍ وبآخر.

ولذلك لا أظنّ أنه بإمكان أحدٍ التغاضي عن طبيعة المرحلة التي عاشتها مرجعيّة السيّد فضل الله، بل وما قبل طرحها، والتي كانت تشهد تغيّرات كبيرة على مستوى المنطقة، سواء في الهجمة الخارجيّة على الإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، أو في المصالح الإقليمية التي تتحرّك على طريقة الإثارة المذهبيّة في مقاربة

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

القضايا السياسية التي تواجه الاستكبار. أضف إلى ذلك طبيعة التعقيدات المتصلة بمسألة المرجعية بين الحوزات العلمية، أو في الطريقة التي تتأثر فيها المواقع العلمانية بذهنية العامة والجماهير، أو طبيعة العناصر التي يتميز بها السيد فضل الله بما يجعل منافسته أمراً بالغ الصعوبة من قبل أكثر من جهة، وما إلى ذلك، لكي يفهم طبيعة التجاذبات التي حكمت حركة الحملة والصراع آنذاك.

هذا كله، مضافاً إلى أن ثورة الاتصالات وتقدم التكنولوجيا، وتنوع الأفكار والاتجاهات التي صوّبت سهامها إلى الداخل الإسلامي، أو أثارت - بطبيعتها - إشكالات أمام الفكر الإسلامي الذي يحتاج إلى بحثها وتوفير الإجابات العلمية عليها، أبرز الحاجة إلى الفكر الإسلامي الذي يجمع بين الأصالة في المصادر والمعاصرة في تلمس المشكلات وعلاجها؛ من أجل تقديم فكر واقعي أصيل يحقق التجانس والملاءمة بين الطرح الإسلامي وبين ما انتهى إليه العلم الحديث من مكتشفات أو إبداعات، إضافة إلى إعادة الحضور إلى الأطر المذهبية مع احتدام الصراعات الدولية في الشأن السياسي تجاه المنطقة الإسلامية والعربية بعامة، مما ساهم - مع انتشار النشر - إلى دخول النتاج الفقهي وغيره في صلب حركة التجاذب المذهبي. كلّ ذلك وغيره جعل الفقيه أمام واقع معقد جداً يفرض عليه فهمه من جهة، والبقاء مشدوداً إلى النصّ الذي يمثل الركيزة الأساس في إنتاج الأحكام تجاه مفردات هذا الواقع، وليس تجاه عمومياته فحسب.

وربما فرضت المستجدات على الفقيه أن يُعيد النظر في المسائل الفرعية، بل في آليات الاجتهاد أيضاً، مما اصطُح على تسميته بـ «علم أصول الفقه»؛ وذلك شعوراً منه أنّ تلك الآليات لم تعد تمثل قواعد يمكن الركون إليها في عملية الاجتهاد اليوم، مما انفتح الفكر فيه على جهات للنظر اتخذت كقاعدة لنقد الآليات المنتجة سابقاً، إلى التفكير بآليات جديدة، أو إعادة الروح لآليات تمّ التنظير لها على مستوى القاعدة من دون النزول بها إلى التطبيق العملي.

ويعتقد كثير من المهتمين بأنّ هذه النقطة الأخيرة هي الأساس في مسألة التنظير الأصولي؛ لأنّ التفكير الأصولي عموماً صرف كثيراً من الجهد على مسائل تدخل - عملياً - في إطار الترف الفكري أكثر مما تُعدّ فعلياً قاعدة من قواعد

الاستنباط، ولذلك كانت تذيّل نتائج البحث فيها بأنّها ممّا «لا ثمرة عمليّة لها»، أي إنّها لن تكون قاعدة أو أداة تنفع في استنتاج أو استنباط أيّ حكم شرعي ينفع في ميدان العمل، في نفس الوقت الذي كانت مسائل أخرى تمثل القواعد الأساسيّة على المستوى النظري تنتظر تقعيدها من الناحية العمليّة، بحيث لا تبقى في الضباييات على مستوى التطبيق، وإنّما يُمكن استخدامها في ضبط حركة الفكر الاجتهادي في المسائل الفرعيّة وغيرها.

ومن هذه النقطة بالذات ندخل إلى الميزة الأولى من ميزات منهج السيّد فضل الله الاجتهادي، وهي المرجعيّة المعيارية للقرآن الكريم.

الميزة الأولى: مرجعيّة القرآن المعياريّة

يُعتبر القرآن الكريم المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي، إلى جانب السنّة الشريفة والعقل والإجماع. على جدال في حدود الأخيرين..، علماً أنّ القرآن الكريم يمثل المصدر المعصوم الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: ٤٢). وبهذا تكتسب مصدريّة القرآن الكريم أولويّة مرجعيّة حاول السيّد فضل الله أن يترجمها عملياً في ما يمكن أن نطلق عليه قواعد الضبط القرآني لأدلة الاستنباط. ويجزم السيّد فضل الله أنّ أصالة القرآن تجعله «المصدر الأساس» للجانب التشريعي، بل لمفاهيم العقيدة والحياة، «لنرجع إليه في كلّ ما اختلفنا فيه، ممّا اختلفت فيه الآراء والأهواء، بحيث نفتح عليه في كلّ مرحلة من مراحلنا الثقافيّة التي تفرض علينا الكثير من الجدل حول هذا المفهوم الإسلاميّ أو ذاك، في ما يحكم الوجدان العامّ للمسلمين في أيّ شأنٍ من شؤون الحياة والإنسان، فلا نلتزم هذا المفهوم من خلال فهم العلماء السابقين، بل نعمل على تجديد دراسة النصّ القرآني، وخصوصاً في ظلّ المعطيات الفكرية الجديدة التي تطرح أكثر من علامة استفهام، الأمر الذي يفرض إجابات معاصرة لم يكن للقدماء عهدٌ بها، فربما وجدنا في ظواهره معنى لم ينتبه له السابقون، وربما كانت اجتهاداتهم في فهم ظواهره منطلقة من ذهنيّاتهم المليئة بالأعراف العامّة التي تحكم منهج التفكير آنذاك، وربما غابت عنهم بعض المقارنات بين آية وآية، أو بين ظاهر وظاهر، فنكتشف شيئاً جديداً لم يكتشفوه».

وبذلك يعتبر السيد فضل الله أنه «لا قداسة للتقديم من خلال قدمه، فكم ترك الأول للآخر»^(٣).

وقد يبدو للمتأمل في منهج السيد فضل الله في التعامل مع النصّ القرآني، سواء في التفسير أو في الفقه، حضور هذه النقطة بالذات، بحيث لا يتكّرر السيد فضل الله لفهم الماضين، ولكنّه لا يجد حرجاً من التفرد - أحياناً - عندما يقتنع بفكرة تخالف ما انتهوا إليه.

ولا بدّ هنا للسيد فضل الله أن يؤكد على خطأ الذين اعتبروا أنّ «القرآن كتاب رمزي لا يعلمه إلا الفئة التي جعل الله لها الميزة في فهم وحيه، فأنكروا حجّة ظواهره إلا بالرجوع إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وانطلق البعض ليتحدّث عن تعدّد المعاني للكلمة الواحدة بطريقة عرضيّة أو طوليّة، واستفاد آخرون من الروايات أنّ القرآن في مجمل آياته حديث عن أهل البيت بطريقة إيجابية، وعن أعدائهم بطريقة سلبية، ليبقى للأحكام وللقضايا العامّة وللقصص المتنوّعة مقداراً معيّن»، وما إلى ذلك، ممّا اعتبره السيد فضل الله «خاضعاً للأجواء الخاصّة التي تبتعد بالقرآن عن أن يكون الكتاب المبين الذي أنزله الله على الناس؛ ليكون حجّة عليهم، من خلال آياته الواضحة التي تمنحهم الوعي الفكري والروحي والشرعي على أساس ما يفهمونه منها، بحسب القواعد التي تركّز الطريقة العامّة للفهم العام»^(٤).

ويرى السيد فضل الله - في مقابل ذلك - أنّ وصف القرآن نفسه بأنّه عربيّ يجعل عربيّته لا تنحصر «في المسألة اللغويّة»، بل يجعلها تمتدّ لتكون «عنواناً للمنهج العامّ للقواعد التفصيليّة، في أساليب اللغة في البيان والفهم والأجواء، من حيث الخصائص الفنيّة التي قد تحمل في داخلها الإيحاء والإيماء واللفتة والإشارة، ممّا يتجاوز المدلول الحرفي للكلمات، على أساس أنّ الجانب التاريخي للاستعمال قد يضيف إليها الكثير من ظلال المعاني وخصوصيّاتها التي قد تمنحها جواً جديداً، وهذا هو الذي اصطلح عليه بـ«الفهم العربيّ» أو «الذوق العربيّ»^(٥). وهذا ما يجعل فهم القرآن واضحاً في دلالاته، ويعطي الفقيه الثقة بإمكانية فهم القرآن على ضوء ما يؤسّسه ويرتضيه من قواعد التفاهم والتفهم الجارية بين الناس. وهذا ما يؤكد - بحسب السيد فضل الله - كون القرآن «حجّة في إيصال الأفكار والتشريعات إلى الناس، فلا مجال

للتعقيد اللفظي والمعنوي، في أساليب الاستعارة أو الكناية أو طريقة التركيب، بحيث تكون المسافة بين اللازم والمزوم، أو بين المضمون الحر في للكلمة والغاية التي يقصدها المتكلم، بعيدة جداً، بالقدر الذي تستلزم بذل الكثير من الجهد الذهني في الربط بين الأشياء؛ لأنّ ذلك يبتعد عن المنهج البياني الذي تفرضه مسألة التفاهم التي ترتكز عليها قضية اللغة في طبيعتها الحركية^(١).

وإزاء ذلك لاحظ السيد فضل الله على الأسلوب الاجتهادي تأخّره عن مواكبة القرآن الكريم في أكثر من جانب، وليس في الجانب التشريعي فقط. وسنعرّض في صفحات قليلة إلى نقد السيد فضل الله لهذا الأسلوب، والبدائل التي اقترحها، أو أثار التفكير فيها، أو طبّقها عملياً، مقتصرين في ذلك على ما له دخل في المنهج الاجتهادي، وذلك في عدّة عناوين:

١- آيات الأحكام

اقتصر الفقهاء عموماً على الآيات القرآنية التي عالجت جوانب تشريعية بشكل مباشر، دون غيرها، إلى درجة حصر معها الفقهاء آيات الأحكام في خمسمائة آية فقط. وهو اتّجاه لم يوافق عليه السيد فضل الله؛ لأنّ القرآن - في نظره - «انطلق في حركة الدعوة ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة»؛ ولذلك عدّ جملة من الآيات الكريمة ضمن القواعد العامة؛ كونها تشكّل - من وجهة نظره - مرجعاً تشريعياً لعدد من الأحكام.

وعلى سبيل المثال نذكر عدّة نماذج:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾. فإنّ الآية، وإن كانت دلالتها المباشرة تتعرّض لحكم الخمر، إلا أنّها من خلال استظهار ما هو المسؤول عنه، وليس هو إلا علة تحريمه، وملاحظة عموم التعليل، يمكن للفقهاء - كما رأى السيد فضل الله - أن يستظهر منها عموم الحكم لكلّ ما تنطبق عليه العلة. وقد كان هذا الاستدلال من جملة الأدلّة التي ساقها السيد فضل الله في تحريم تدخين التبغ، بتقريب أنّ كلّ ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام، ويكفي أن تُحقّق الصغرى بالنسبة إلى

التدخين ليثبت التحريم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾، حيث يرى السيد فضل الله أنها «ترسم قاعدة عامة تحدّد علاقة الرجل بالمرأة، بحيث لا يملك الرجل أن يجمّد حياة المرأة؛ إذ خيرّه الله تعالى بين الإمساك - أي إبقاء العلاقة الزوجية - بالمعروف، وبين التسريح بالإحسان - أي طلاقها ورفض هذه العلاقة»^(٧).

الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، حيث يرى السيد فضل الله أنّ هذه الفقرة تؤسّس حرية التعاقد في الإسلام، بما يمنح العقود المستجدة، كعقود التأمين مثلاً، شرعية تشريعية، دون المحاولات التي يجريها بعض الفقهاء في إرجاعها إلى عقود لها مسميات سابقة، كالجعالة أو الإجارة أو ما إلى ذلك.

وكذلك يُمكن الاستفادة قواعد عامة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة: ١٨٨)، أو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، وغيرهما من الآيات.

ويخلص السيد فضل الله إلى أنّه بالإمكان «من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم أن نحصل على جملة قواعد فقهية عامة، قد تغطّي مساحات واسعة في حياة المسلمين»، معتبراً أن المشكلة تكمن في «أنّ الأسلوب الاجتهادي السائد لدى الكثير من الفقهاء يتعاطى بأسلوب ضيق جداً؛ إذ إنهم ينظرون إلى كلّ نصّ في مورد خاص، بحيث تبدو لكل نصّ شخصية خاصة تختلف عن شخصية النصّ الآخر الوارد في مورد آخر، مع أنّنا نجد أنّ أيّ إنسان ملّمّ باللغة العربية، وبالصيغ التعبيرية، يستطيع أن يأخذ من مجموع الموارد قواعد عامة؛ لأنّ الموارد المختلفة قد لا تنفي، بل تؤكد، التقاءها بالخطّ العامّ الذي تشترك فيه النصوص التي وردت في مثل هذه الموارد»^(٨).

وبذلك يبدو أنّ السيد فضل الله يوسّع دائرة الأدلّة على الأحكام؛ اعتماداً على قواعد اللغة، بشقيها اللغوي والعرفي، بما يسمح بتجاوز العدد الذي حدّده السابقون لآيات الأحكام، علماً بأنّ هذا التحديد هو بطبيعته نتيجة للاجتهاد أيضاً، بمعنى أنّ تحديد آيات الأحكام بخمسمائة مثلاً هو نتيجة عدم اعتباره من الناحية الاجتهادية لأية آية أخرى دليلاً على مسألة فقهية.

٢- حاكمية القرآن على مضمون السنة

هذا العنوان إشارة إلى الموقع الذي يحتله القرآن الكريم بالنسبة إلى السنة، الشريعة في مسألة التشريع.

والسيد فضل الله، شأنه شأن سائر علماء الإسلام، يؤكد على حجية السنة وكونها مصدراً ثانياً من مصادر استنباط الأحكام الشرعية، كما في تحديد المفاهيم وبيان الحقائق؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، أو قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (المائدة: ٩٢). نعم، تُعاني السنة من مشكلة التوثيق التي تتصل بصحة هذا الحديث أو ذاك، بخلاف القرآن الذي هو قطعي الصدور؛ إلا أن هذه المشكلة - كما يقول السيد فضل الله - «ليست عسيّة على الحل؛ فقد وضع العلماء المختصون طرائق عديدة لإثبات الصدور وتوثيق النصوص، وإن كان ثمة اختلاف بينهم في هذه الطرائق». وليس من شك - عند السيد فضل الله - أن آليات فهم النص النبوي أو الإمامي يخضع أيضاً «للقواعد العربية المتبعة في فهم أي نص عربي»، من دون أن يعني ذلك الاقتصار على ما أنتج قديماً من خلال اختلاف المدارس النحوية أو البلاغية، فإن بالإمكان الانفتاح «على أية قواعد علمية جديدة لفهم النص، وذلك لتطوير طريقة فهمنا للنصوص، مما يمكن أن يقدمه لنا الكثير من مناهج البحث أو مناهج فهم النص»^(٩).

وكذلك فإن السيد فضل الله يؤكد على أن إشكالية تأخر التدوين في تأثيره على وثاقة المنقول من السنة لا يمثل مشكلة عسيّة أيضاً؛ «لأن الثقة الذين رواوا عن النبي ﷺ حفظوا ذلك في صدورهم، وتناقلوه بينهم، وحفظه الحفاظ عنهم»، إضافة إلى أن المسلمين الشيعة لم يعانون من هذه المشكلة؛ «لأنهم يعتبرون الأئمة من آل بيت رسول الله ﷺ الامتداد الطبيعي للنبي ﷺ»، وأنهم معصومون عن الخطأ، وأنهم المصدر الرئيس بعده لتبليغ الأحكام... وأن الأئمة رعوا عملية الكتابة والتدوين، من عليّ عليه السلام إلى آخر إمام منهم»^(١٠).

نعم، بالإمكان الحديث عن المضامين التي نقلت في كتب الروايات، وأن كثيراً منها كان يُنقل بالمعنى، بما يسمح بتدخل ذهنية الرواة وطبيعة ثقافتهم، وبعض الإشكالات الأخرى، التي دفعت بالسيد فضل الله - في ممارسته الاجتهادية -

إلى التفكير في الآليات الأقرب إلى الحصول على وثيقة المضمون المتصل بالحكم الشرعي، كضرورة القراءة المجموعية للروايات إضافة إلى القراءة التفصيلية؛ لأنّ فهم كلام أيّ متكلم لا يكون إلا من خلال النظر إلى كلّ ما تكلم به حول فكرة معيّنة، في حين قد تؤديّ النظرة التجزيئية إلى وجهة أخرى قد تبتعد عن الواقع، أو تُبرز إشكاليات معيّنة، من قبيل: المبرر المنطقي لحذف جملة من الروايات يمكن أن تكون جزءاً من الصورة الكاملة فيما لو نظر إلى الروايات بمجموعها من زوايا أخرى. وعلى أية حال فهذه نقطة أخرى مفصلة في محلّها^(١١).

وأياً يكن الأمر، وبالعودة إلى العنوان الذي نحن في صده، أعني حاكمية القرآن، فإنّ السيّد فضل الله ينطلق من فكرة أنّ القرآن انطلق «في حركة الدعوة والتشريع ليؤصل القواعد في دائرتها الواسعة، أمّا السنّة فقد وردت في غالبيتها لتحاكي تطبيقات هنا وهناك، ولتجيب عن الأسئلة هنا أو هناك؛ الأمر الذي يجعل الحديث متحرّكاً في دائرة خاصّة، وهي آفاق السؤال وكلّ القرائن والإيحاءات المحيطة»^(١٢)، ليؤسس فكرة حاكمية القرآن على السنّة؛ إذ يعتبر سلفاً أنّ السنّة لا تتحرّك خارج الإطار القرآني، وحاكت - في تطبيقاتها - العناوين القرآنية، في ما تعرّض له القرآن، وهذا ما سيؤثر حكماً على نتائج البحث، ولا سيّما فيما يتعلّق بإطلاقات الأحاديث التي أخذ بها الفقهاء على عموميتها، مع كون العنوان القرآني الذي يُعدّ دليلاً لهذه المفردة أو تلك ليس على هذا النحو من الإطلاق. ومن هنا لاحظ السيّد فضل الله على أسلوب الفقهاء في الدخول في تبريرات لنتائج مثل هذه الآليات، ليتحدّث تارة عن الورود أو الحكومة التي تُضيف مفردة إلى هذا الموضوع أو ذاك، إمّا بتوسعة الموضوع لما ليس داخلاً فيه بحسب الدلالة الأولى، أو بتضييقه لإخراج ما هو داخل فيه بحسب تلك الدلالة.

وباختصار فقد رأى السيّد فضل الله أنّ ورود القرآن مورد القاعدة في موضوع معيّن يجعلنا نخضع السنّة لمدى الدلالة القرآنية، وليس العكس؛ لأنّ التطبيق عرفاً يُفهم منه أنّ العنوان هو المطبّق.

يقول السيّد فضل الله في كتابه «رسالة في الرضاع»: «إنّ لدينا منهجاً في التعامل مع الروايات والآيات القرآنية، وهو منهج عام يتّصل بالقرآن وبالروايات الواردة

عن أهل بيت العصمة؛ بحيث نستفيد من بعضها أحكاماً ومفاهيم عامة تكون هي الأساس في مختلفة الموارد والتطبيقات؛ فإنّ تعاملنا معها يختلف عمّا هو المعهود لدى علماء الأصول»^(١٣).

وقد اتّبع السيّد فضل الله هذا المنهج في جملة من المسائل:

أ - روايات الغناء

يقول السيّد فضل الله: «عندما نلاحظ أنّ الأئمة يفسّرون «قول الزور»^(١٤) بالغناء، أو يطبقونه عليه، كما يفسّرون «لهو الحديث»^(١٥) بذلك ويطبقونه عليه، أيضاً، نعرف أنّ الغناء المحرّم يدور مدار صدق هذين العنوانين: «قول الزور»؛ و«لهو الحديث». وبعد ذلك لا نستطيع أن نأخذ بإطلاقات أدلّة تحريم الغناء، حتّى ولو كان مضمونه حقّاً. لماذا ذلك؟ لأننا فهمنا من خلال استشهاد الإمام عليه السلام بالآية القرآنيّة؛ لتحريم الغناء، أنّ مورد الحرمة هو ما تنطبق عليه الآية القرآنيّة، ليكون الغناء المحرّم هو ما كان مصداقاً لقول الزور أو لهو الحديث، وخاصة أنّ موضوع^(١٦) حرمة الغناء هو الغناء الموجود في زمانهم عليه السلام في مجالس الخلفاء ومحافل المغنّين، والذي يتناسب مع عالم أهل الفسوق، وعندئذٍ لا محالة يتضمّن كلمات هي مصداق للعناوين القرآنيّة...». وهنا نجد أنّ السيّد فضل الله يرفض طريقة الفقهاء في الجمع بين دلالة القرآن ودلالة السنّة، ليعتبروا - مثلاً - أنّه «وإن لم يكن الغناء من قول الزور فالإمام يتعبّدنا بجعله من مصاديقه، بحيث يريد توسعة الحكم بلسان توسعة الموضوع»، ويرى بأنّ «الزور - الذي هو المناط في الحكم بالحرمة - متعلّق بالقول مع الطريقة الخاصّة، وليس متعلّقاً بالطريقة وحدها»^(١٧). كما يحاول بعض الفقهاء استفادة ذلك..

وبذلك نجد أنّ السيّد فضل الله، وإن التقى مع بعض العلماء في النتيجة، كما يُنقل عن الفيض الكاشاني، إلا أنّه اختلف في طريقة الاستدلال، والذي تميّز فيه بارتكازه على قاعدة عامّة في علاقة العناوين القرآنيّة بما ورد في تطبيقات السنّة. وهذه القاعدة شكّلت عند السيّد فضل الله مدخلاً مهماً في توجيه إطلاقات السنّة، وأمّنت - بنظره - آليّة لضبط تفلّت مدى الإطلاقات التي يشعر معها المتأمّل في كثير من

الأحيان أنها ليست بهذا المستوى من الاتساع، ولكنه لا يستطيع تجاهها شيئاً؛ لأنّ القواعد الأصولية تربط الإطلاق بخلو اللفظ أو العنوان عن القيد.

ب - روايات النرد والشطرنج

المعروف بين الفقهاء حرمة هذين النوعين من الآلات ولو لم يُلعَب بهما القمار؛ فلا تتقيّد حرمة اللعب بتلك الآلات بالرهن، أو بما يكون فيه اللعب قمارياً.

ويرى السيّد فضل الله أنّ روايات تحريم النرد والشطرنج^(١٨) ناظرة إلى المفهوم القرآني في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: ٩٠). ونحن عندما نعرف أنّ الميسر من المفاهيم العرفية الواضحة، وهو عبارة عن القمار؛ فما لم يكن قماراً لا يكون ميسراً؛ لأنّ القمار والميسر من المفاهيم المتساوية لدى العرف، فكلّ ما يكون ميسراً لا بدّ أن يكون قماراً. ويخلص السيّد فضل الله إلى أنه لا «تطبيق الآية على موضوع خارجي»، والذي يكون مفهوماً بصورة معيّنة، مع احتمال أن يكون بنحو آخر، لا بدّ أن يكون مورد التطبيق منسجماً مع المفهوم القرآني، ولا يكون حينئذٍ موجباً لتوسعة موضوع؛ إلا إذا كان ذلك بلسان التخصيص الصريح^(١٩). وتبرز هنا الشخصية الأدبية للسيّد فضل الله حين يُشكل على «ما يقوله علماء الأصول في باب الحكومة، من توسعة الموضوع وتضييقه»، حيث يعتبر أنّه «إذا كان لا يرجع إلى التخصيص صراحة فلا واقع له أصلاً. فقولهم عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، أو «الطواف في البيت صلاة»، ممّا يعتبره الأصوليون من باب التنزيل لتوسعة الموضوع، لا نوافق عليه، وإنّما هذا يرتبط بالجانب الشكلي التعبيري، فـ «لا شكّ» يعني لا حكم لكثير الشكّ، وحكم الطواف هو حكم الصلاة؛ وهذا يكون من اختلاف الصورة، أي اختلاف التعبير، كما في التعبير بقولهم: زيدٌ عدلٌ، فإنّهم يريدون المبالغة في ذلك^(٢٠).

وبذلك تكون نتيجة العنوان القرآني على روايات النرد والشطرنج وغيرهما أنّه إنّما يحرم من اللعب ما ينطبق عليه عنوان الميسر، وهو ما يكون برهنٍ، دون ما لو كان لمجرد التسلية.

ج - البلوغ

موضوع البلوغ من المواضيع المهمة فقهياً، ويدرّب عليه انتقال الذكر أو الأنثى من حالة الصبا إلى حالة المسؤولية والمخاطبة بالتكاليف الشرعية بشكل مستقلّ إجمالاً بالنسبة لأولياء الأمور. ولهذا الموضوع تحديد شرعي الذي قد يلتقي وقد لا يلتقي مع المعنى العرفي الذي يربط البلوغ بنضوج الجسد من الناحية الجنسية، أي القابلية لإنشاء العلاقة الجنسية. فمن الممكن التفكيك ابتداءً بين الوجهتين، العرفية والشرعية، ليُقال - مثلاً - بأنّ للشرعية الحقّ بتعليق المخاطبة بالتكاليف على أساس موضوع معيّن. وقد اشتهر الرأي القائل بأنّ الفتاة تبلغ بالتاسعة هجرية، مع أنّ الحيض يتأخّر عند الفتاة عن هذه السنّ غالباً، وقد استند هذا الرأي إلى بعض الروايات التي فهم منها إطلاق السنّ عن الحيض.

ولكنّ السيّد فضل الله - وفق منهجه - يعتبر أنّ العنوان القرآني، وهو «بلوغ النكاح»^(٢١)، و«بلوغ الحلم»^(٢٢)، وحتى «بلوغ الأشد»^(٢٣)، يحكم إطلاقاً الأحاديث الواردة في السنّة، بحيث لا يمكن الاستفادة إطلاقاً الحكم بالبلوغ بتسع سنوات من دون أن تكون حائضاً؛ فكأنّ القرآن - بدلالته الواضحة - يضيف إلى السنّة قيداً، حتّى يتحقّق التجانس بين دلالة الآية ودلالة الرواية.

يقول السيّد فضل الله في بحث البلوغ: إنّ «قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾، وكذا ما ورد في السنّة الشريفة، من قوله ﷺ: «لا يُتَم بعد احتلام»، أو «رفع القلم عن الصبيّ حتّى يحتلم»، وغيرها ممّا هو وارد مورد بيان القاعدة في البلوغ، مع عدم إشارة القرآن إلى سنّ معيّنة، كلّ ذلك يستفاد منه أنّ العنوان الأساسي في البلوغ هو النضوج الجنسي. وبحسب المنهج الذي ارتأيناه في علاقة العناوين القرآنية الثابتة بالعناوين المتحرّكة الواردة في السنّة فإنّ هذا العنوان يحكم كلّ ما ورد في الروايات من عناوين تحدّد البلوغ بها، ممّا يكون بإطلاقه اللفظي شاملاً لما تحقّق معه العنوان وغيره. وبعبارة أخرى: إنّ ما ورد في السنّة الشريفة من تحديدات للبلوغ بسنّ معيّنة، كالتسع والعشر والثلاث عشرة، أو في الذكّر بالثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة وغيرها، محكومة بالعنوان القرآني الذي هو وارد مورد القاعدة، ما يعني أنّ دائرة إطلاق تلك

العناوين - الواردة في السنة - ينبغي أن تقيّد بالعنوان القرآني، لا أن تتمّ توسعة البلوغ إلى ما لا يتحقق معه ذلك العنوان، كما قرّبه الفقهاء فيما سمّي باب الحكومة^(٢٤).

د - كيفية الغسل

ذهب المشهور من الفقهاء، إن لم يكن إجماعاً، إلى أنّ ثمة نوعان من الغسل: الأول: ترتيبي، ويقضي بغسل الرأس والرقبة ثمّ الجسد، متفرّقاً أو بالجملة؛ والثاني: ارتماسي، ويقضي برمس الجسد كلّهُ بالماء دفعة واحدة. وقد فرّع الفقهاء على هذا الاختلاف جملة من الأحكام، من ضمنها - مثلاً - أنّه لو أحدث بالأصغر أثناء الغسل، وأعاد ترتيباً، وجب عليه التوضؤ بعده - على خلافٍ في هذه المسألة -، وأمّا لو أعاده ارتماساً فليس عليه أن يتوضأ بعده.

وقد لاحظ السيّد فضل الله - في ما فهمته من بعض مذاكراتي معه - أنّ العنوان القرآني أتى مطلقاً، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: ٦) المتوسّط بين تفصيلين: الوضوء والتيمّم، وهو أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (النساء: ٤٣)، حيث الأمر بالتطهّر والاعتسال مطلق، وللعرف تجاهه فهمه الواضح، بل الممارس طبيعياً. وهذا الفهم حكم - لدى السيّد فضل الله - فهمه للحديث في الروايات عن الترتيب والارتماس، حيث إنّه - بمعزل عن طبيعة اللسان الذي لا يسمح كثيراً بالتفريق على النحو الذي ذهب إليه الفقهاء - يمكن أن يفهم أن كلا الكيفيّتين هما من المصاديق الخارجية للعنوان الأساس، وهو التطهّر والاعتسال الذي هو واضح لدى العرف، وهذه النتيجة يمكن أن تُلقَى بظلالها على الأحكام المترتبة على التفريق.

والأمثلة على ذلك كثيرة أيضاً، ومتنوّعة بتنوّع الأبواب الفقهيّة.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ حضور القرآن عند السيّد فضل الله في الاستدلال المباشر على ما تعرّض له القرآن أمرٌ واضح لا يحتاج إلى بحثٍ كبير، ولكن ينبغي فهم الفرق عند السيّد فضل الله بين الرجوع إلى القرآن في محاولة استظهار الحكم الشرعي، أو فهم مفاد الآيات المتعلقة بالمسألة الشرعية، وبين المنهج الذي أشرنا إليه؛ إذ في النحو الأوّل لا يختلف السيّد فضل الله عن غيره إلا صغرياً، أي في اختلاف

الفهم، بينما هنا يتميز السيد فضل الله كُبروياً، وعلى مستوى القاعدة. وعلى سبيل المثال: إنَّ محاولة استفادة السيد فضل الله وجوب الخلع على الرجل إذا بذلت المرأة من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ يندرج في إطار القاعدة التي يتحرَّك عليها الفقهاء، وأصلوها في علم أصول الفقه، وهي حجّة الظهور، بما يعنيه ذلك من ملاحظة كلّ القرائن الحاليّة والمقاليّة، والتي لاحظ السيد فضل الله هنا أنّها لصالح القول بالوجوب، طالما أنّنا نفترض أنّ الآية واردة لحلّ المشكلة، وهي مشكلة عدم انسجام الحياة الزوجية مع حدود الله، فلو بقي عندئذٍ الطلاق بيد الزوج مع بذل الزوجة فلا تُحلّ المشكلة. وهنا سيكون اختلاف السيد فضل الله مع غيره في فهم الآية وتحديد الظهور وطبيعة القرائن المحتفة باللفظ في هذا المجال.

أمّا عندما يجعل السيد فضل الله آية «بلوغ النكاح»، أو «قول الزور» و«لهو الحديث»، مثلاً، أساساً لتحديد إطلاقات الروايات فهذا يمثل قاعدة جديدة، لا يتحرَّك وفقها الفقهاء في ما عُهد من بحوثهم الأصوليّة وتطبيقاتهم الفقهيّة. وهو - في الحقيقة - بابٌ جديد لا بدّ للبحث الأصوليّ من الانفتاح عليه نقداً وتطويراً، ممّا يمكن أن يؤسّس لقواعد جديدة في علاقة القرآن والسنة في البحث الفقهي، وربما في غيره، وينعكس بالتالي نتائج مهمّة على صعيد البحث الفقهي والفكري والعقدي وما إلى ذلك ممّا تعرّض له القرآن، وشكّل نقاط خلاف لدى العلماء، تبعاً للتضارب في الروايات، التي تمّ التعامل معها بمعزل عن مرجعيّة القرآن المعياريّة التي طرحها السيد فضل الله، ومارسها عملياً.

القاعدة تشمل قواعد السنّة

اتّضح من المثال الثالث أنّ هذه القاعدة لا تقتصر على العناوين القرآنيّة، بل يُمكن تطبيقها - بحسب السيد فضل الله - على العناوين الواردة في السنّة، والتي وردت مورد القاعدة، كما في حديث النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢٥). ويقول السيد فضل الله في توجيه ذلك: «فلو ورد عندنا بعض الروايات التي تثبت الحرمة من جهة الرضاع بما لا يكون عنواناً نسبياً فإنّنا نتوقّف في هذا الموضوع؛

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

باعتبار أنه ما دام قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» كالقاعدة العامة - وإن كانت نبوية -، ولذا ورد تطبيقها في كثير من الروايات، كما في حديث طويل لبريد العجلي، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول رسول الله ﷺ: «يحرم...»، الذي فيه عبارات مثل: «فذلك الذي قال رسول الله ﷺ...»، ومثل: «فإن ذلك الرضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ﷺ...»؛ ولذا فيكون مضمون هذا الخبر قاعدة عامة، وقد انطلق الأئمة والفقهاء في تفريعاتهم من خلاله»^(٢٦).

وعلى أساس ذلك توقف السيد فضل الله في قضية «لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن»؛ لأن الرضاع في هذا المورد لا يوجد علاقة كالعلاقة النسبية، وبالتالي فلا يحرم به ما يحرم بالنسب.

معنى آخر لحاكمية القرآن

يقرر الفقهاء أن أي دليل يفقد حجّيته إذا خالف القرآن، وبالتالي يكون المضمون القرآني هو أحد أهم عناصر الضبط لوثاقة مضمون السنّة، وهو مقدّم على وثاقة سند الرواية. وليس في هذا إشكال بين جميع الفقهاء. ولكن المشكلة تبدأ في تحديد طبيعة المخالفة؛ حيث يُلاحظ السيد فضل الله على الاستنباط الفقهي عموماً طغيان «المنهج العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النصّ، بما يُبعده عن الفهم العرفي الذي يركز عليه وعي المضمون في اللغة العربية على أساس الظهور...»، ويعتبر أنّ هذا المنهج «حصر مخالفة القرآن بمنطوقه فحسب؛ فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يُصار - لديهم - إلى التخصيص».

أ - رفض روايات كراهة التزويج من أقوام

ولذلك عمدوا - على سبيل المثال - إلى الجمع بين قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠) وبين الأحاديث الواردة في عدم تزويج الأكراد والزنج وأمثالهما بإخراج هؤلاء من دائرة التكريم؛ لأنّ الآية لا تدلّ - بحسب فهمهم - «على شمول التكريم بكلّ ألوانه وأشكاله أو لكلّ الأشخاص، فلا مانع من تقييده ببعض

الأشخاص أو ببعض حالات التكريم».

ويرى السيد فضل الله - في هذه المسألة - أنّ «الفهم العرفي يستفيد من هذه الفقرة من الآية فكرة أنّ الله يتحدث عن تكريم الإنسان من خلال إنسانيته، باعتبارها القيمة التي يملك فيها الإنسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من أيّ تشريع يهبط بقيمة الإنسان من حيث ذاته، انطلاقاً من نسبه أو قوميته، مخالفاً للآية الكريمة، وذلك باعتبار أنّ المخالفة للقرآن تمثل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فإنّه يكون مخالفاً لروح الشريعة»، مع تأكيده على أنّه لا يُراد بروح الشريعة «الروح التي يستوحىها الإنسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نصّ، بل الروح التي يستوحىها من الكتاب والسنة، كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية»^(٢٧).

ب - حق المرأة الجنسي

ومن خلال ذلك يرفض السيد فضل الله الالتزام بالروايات التي حدّدت حق المرأة الجنسي تجاه الرجل كلّ أربعة أشهر مرة؛ وذلك اعتماداً على بعض الروايات^(٢٨) في هذا المجال. حيث يرى السيد فضل الله أنّ هذه الروايات تصطدم بمبدأ المعروف الذي جعل القرآن الكريم الحياة الزوجية دائرة مداره، حيث قال تعالى: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)، وقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨). حيث بعد أن يستقرب السيد فضل الله أن المراد بالدرجة درجة الطلاق، أو القوامة بصورة عامّة، يقرّر أنّ المفهوم من كلمة «المعروف» أنّ «حقّ المرأة في الجنس بالنسبة إلى الرجل كحقّ الرجل بالنسبة إلى المرأة، وخاصّة إذا لاحظنا أنّ الجانب الجنسي هو الأساس في الزواج؛ لأنّه لا معنى لأن تتزوج المرأة حتّى تجد شخصاً يوفر لها الطعام. والحاصل أنّ الجنس غريزة خلقها الله في المرأة والرجل... فكما أنّه يمثل حاجة هنا فإنّه يمثل حاجة هناك، وبالتالي فكما يجب على المرأة أن تستجيب كلما أراد الرجل كذلك يجب على الرجل أن يستجيب كلّما أرادت المرأة، إلا أن تكون هناك حالة مرضيّة أو حالة إعياء أو عذر شرعي وما إلى ذلك من العناوين»^(٢٩).

ونحن قد أوردنا هذه المسألة هنا، مع إمكان أن تُجعل وفق المعنى الأول لحاكمية القرآن - مما تعرضنا له آنفاً -؛ لأنّ من الممكن ادّعاء أنّ مرجعية القرآن هنا تضرب أصل حجّة الروايات المخالفة، لا أنّ القرآن يضبط مدى دلالة السنّة بعد الفراغ عن حجّيتها.

وعلى أيّة حال فبإمكان البحث الفقهي أن يتعمّق في مسألة مرجعية القرآن الفقهيّة ليصل إلى صوغ قاعدة عامّة تكون كلّ هذه المفردات التي فصل بينها الاصطلاح الأصولي والفقهي، تكون كلّها مصاديق لقاعدة واحدة.

ج - الحيل الشرعية

ويطرح السيّد فضل الله - في إطار هذا المعنى لحاكمية القرآن - الإشكال على مسألة أخرى، وهي مسألة ما يُعرف بالحيل الشرعية؛ حيث ينطلق القائلون بها من «قاعدة أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها؛ فإذا استطعنا أن نغيّر الموضوع فإنّ الحكم يتغيّر... والحيل الشرعية تنطلق من إيجاد بعض الأساليب التي تخرج الموضوع من موضوعيّته المحدّدة، لنحصل على حكم جديد»^(٣٠).

وربما كانت هذه المسألة، أو هذه الحيل، سبيلاً يلجأ إليه الفقهاء تجاه بعض مستجدّات العصر، كما في المعاملات المصرفيّة الربويّة التي تكون خاضعة لاشتراط الزيادة، فيحتالون في تحويل المعاملة إلى بيع وشراء، بحيث يبيع أحد المتبايعين الآخر ما قيمته ألف ليرة مثلاً بعشرة آلاف ليرة، ففي هذه الحالة لا تكون المعاملة ربويّة؛ إذ لا مانع - بحسب ما يبيّنه كثير من الفقهاء - أن يشتري الإنسان شيئاً يساوي درهماً - مثلاً - بألف درهم إذا كانت الظروف المحيطة تقتضي شراء الشيء بثمن أكبر، كما في المثال المعروف: نذر شخص أن يبيع جملاً بدرهم، وعندما أراد أن يفي بنذره حار كيف يفعل، فذهب إلى الفقيه فلفته إلى أن يبيع الجمّل مع القلادة بألف درهم، مع العلم أنّ القلادة لا تساوي ألف درهم، وبهذا فإنّه يكون قد وفى بنذره حيث باع الجمّل بدرهم من خلال ضمّ القلادة له التي تساوي قيمة الجمّل الحقيقيّة.

وإذ يقرّ السيّد فضل الله أنّ «القائلين بهذا المعنى قد يستندون إلى بعض الأحاديث التي جاءت عن أهل البيت (عليهم السلام) يرى بأنّه «لو ثبت عندنا دليل على بعض هذا

فعلينا أن نلتزم به في موردته تعبدًا، وأن نرجع في غيره إلى القواعد العامة التي هي قواعد عقلائية، فإنَّ العقلاء يعدّون مثل هذه المعاملات (الحيل) خارجة عن الأصول المتبعة بالعنوان الذي تتحرّك فيه؛ لأنّهم يرون أنّ المعاملة هذه لا قصد فيها».

ويبرز موقع القرآن في إشكال السيّد فضل الله على ما سمّي «الحيل الشرعية»، حيث يقول: «لعلنا نستوحي ذلك من توبيخ الله لليهود بعد «الحيلة الشرعية» التي قاموا بها عندما حرّم الله عليهم الاصطياد في يوم السبت، حيث وضعوا حظائر يتجمّع فيها السمك يوم السبت، لتبقى في الشباك حتّى يصطادوها يوم الأحد، فوبّخهم الله على ذلك، ممّا يوحي بأنّه تعالى يريد من تكاليفه أن تؤخذ من الواقع، لا من خلال الشكّل»^(٣١)، في إشارة منه إلى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (الأعراف: ١٦٣).

والسيّد فضل الله وإن كان لا يجزم في الموضوع هنا فإنّ مجرد الإشارة إلى هذا الجانب يفتح باباً لتفكير مختلف حول المخالفة للقرآن الكريم، ممّا يُمكن أن ينفّث عليه التفكير الفقهي بشكل وبآخر.

يبقى أن نؤكد أخيراً أنّ هذا المبدأ، أعني حاكميّة القرآن، إذ يؤسّس له السيّد فضل الله في ممارسته الاجتهادية العملية، فهو يضع اللبنة الأساسية لإعادة بلورة قواعد الفهم والاجتهاد الإسلامي عامة، سواء في المجال الفقهي أو العقدي، في الدائرة المذهبية التي ينتمي إليها أو في الفضاء الإسلامي العام؛ لأنّ الحديث الوارد في السنّة، سواء كان وارداً عن النبي ﷺ أو عن الأنمة أو عن الصحابة رضي الله عنهم، يحتاج إلى نصّ معياري، أو مرجعي، يضبط المضمون؛ إذ أثبت الاكتفاء بالمعيار السندي للحديث فحسب أنّه لا يملك المتانة المطلوبة في عملية اكتشاف النظريات الإسلامية، ففهيّة كانت أم غيرها.

هذه المنهجية رأيناها جليّة عند السيّد فضل الله في بحوثه العقديّة، والتي كان يرجع فيها إلى القرآن ليضبط من خلالها تناقضات الروايات، ولاسيّما مع اتّساع احتمالات الوضع والكذب في مثل هذه المواضيع؛ نظراً لاحتمام الصراعات المذهبية والدينية عموماً خلال التاريخ، ما دفع كثيرين من ضعاف العلم إلى ابتداع أحاديث

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

نسبوا إلى النبي ﷺ تارة، وإلى الأئمة أخرى، وإلى بعض الصحابة رضي الله عنهم؛ لأجل تأكيد فكرة هنا أو هناك.

وفي اعتقاد الكثيرين فإن السيد فضل الله فتح الباب واسعاً أمام التفكير الأصولي في ما يتعلق بموقع القرآن في عملية الاستنباط الفقهي والعقدي والفكري عموماً، والذي يحتاج إلى توفر كثير من الجهود لأجل بلورته ومراكمته التفكير حوله، للخروج بتطور مهم في نتائجه، بدا السيد فضل الله طليعياً في كثير من مفرداته.

الميزة الثانية: الاجتهاد بين العرف والفقه الهندسي

أشار السيد فضل الله في طيّات كلام سابق له إلى تأثيرات المنهج العقلي على عملية الاستنباط. وهذا يطلّ بنا على الميزة الثانية من ميّزات منهجه الاجتهادي، وهي الفهم العرفي، وإن لم تكن هذه ميزة على المستوى النظري؛ إذ يؤكّد المنهج الفقهي الأصولي على الفهم العرفي كأساس لاستتطاق النصوص الشرعية، إلا أن التطبيق لدى السيد فضل الله أكسبه هذه الميزة بشكل واضح وبارز.

يحمل السيد فضل الله مراراً على ما يُطلق عليه الطريقة الهندسيّة في الاستنباط، ويُشير بذلك - بشكل أساس - إلى طريقة الفقهاء في الأخذ بإطلاقات العناوين الواردة في الروايات الفقهية. ويقول في مقام التعرّض للقول بجواز الاستمتاع بالرضيعة بما عدا الوطاء، أخذاً بإطلاقات جواز النكاح: «في هذه المسألة يُلاحظ التطبيق الدقيق للفكر الأصولي الذي ينطلق على أساس من الدقّة اللفظية الهندسيّة التي اعتاد الفقهاء أن يتحرّكوا على أساسها في عالم التمسك بالإطلاقات والعمومات، بحيث تجد الحكم ينطلق على أساس حدّ السكين، خصوصاً في مثل هذه المسائل التي يجري البناء العقلائي على خلافها، ممّا قد يثير استهجاناً كبيراً لديهم من مجرد سماعهم لفكرة التلذّذ بالرضيعة أو الطفلة الصغيرة، ممّا قد ينطبق عليه عنوان تعذيب الطفولة أو غيرها عندهم»، معلناً أن إثارة هذه النقطة «من أجل أن تُبحث بحثاً علمياً أصولياً مركّزاً، والتوفّر على دراسة مسألة الإطلاق والتقيد بشكل واسع...»^(٣٢). ويُضيف السيد فضل الله إلى ذلك قوله: «وقد يخطر بالبال - في

هذا الموضوع. أنّ ما دلّ على الاستمتاع بالزوجة لا يشمل الرضيعة وأمثالها؛ باعتبار أنّها ليست موضعاً للاستمتاع بحسب سنّها ووضعها وطريقة العقلاء الجارية في شؤون الاستمتاع بالنساء. ولا يبعد أنّ ذلك - لو حدث - يقع محلاً للاستهجان والإنكار عندهم، ممّا قد يجعل مسألة الانصراف إلى غيرها أمراً قريباً للفهم العرفي. وفي ضوء ذلك فإنّنا نلاحظ أنّ القضية الفقهيّة تتّجه إلى المنع على مقتضى قواعد الفهم العرفي، المرتكزة على قراءة النصّ من خلال الذهنيّة العامّة الخاضعة للمرتكزات العامّة في أذهان العقلاء والمتشرّعة^(٣٣).

وفي مقام التعليق على مسألة فقهيّة أوردها السيّد اليزدي في باب الإجارة من كتابه «العروة الوثقى»، حيث فرض المسألة التالية: «إذا قال: إن خطت هذا الثوب فارسياً أي بدرز فلّك درهم، وإن خطته رومياً بدرزين فلّك درهمان». وقد رأى الفقهاء بطلان هذه الإجارة؛ للجهالة؛ إذ الشرط أن يكون العوضان معلومين، والفرض ليس كذلك.

ومن التوجيهات التي ذكرت في هذا المجال ما ذكره السيّد الخوئي، تبعاً لأستاذه الفيلسوف الشيخ محمد حسين الأصفهاني، حيث قال: «إنّ هذه الإجارة قد يُفرض انحلالها إلى إجارتي متقاربتين على عملين بأجرتين، كلّ منهما في عرض الأخرى، ولا ينبغي الشكّ حينئذٍ في بطلان كلتا الإجارتي؛ لعدم قدرة الأجير على الجمع بين هاتين المنفعتين في وقتٍ واحد. وعليه فوجوب الوفاء بهما متعذّر، ومعه لا يُمكن الحكم بصحتهما معاً، ولا مرجّح لإحداهما على الأخرى، وقد يفرض تعلّقهما بأحد هذين المردّد، ولا تعيّن له لدى التحليل، لا بحسب الواقع، ولا في علم الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنّ من الجائز أن الخياط لا يخيّط هذا الثوب أصلاً ولا يصدر منه العمل في الخارج بتاتاً، فعندئذٍ لا خياطة رأساً لكي يعلم بها الله سبحانه؛ فإنّ علمه تابع للواقع، وإذ لا خياطة فلا واقع، ومعه لا موضوع لعلم الله سبحانه حتى يتحقّق به التعيين الإجمالي الذي ادّعاه البعض لتصحيح المعاملة...»^(٣٤).

أمّا تعليق السيّد فضل الله على ذلك فهو أنّ «عالم المعاملات هو عالم العقلاء، والعقلاء يُجرون معاملاتهم على حسب حاجاتهم، سواء من خلال الخصوصيّات التي تختلف فيها الرغبات أو من دونها، فقد يحدّد المتعامل الخصوصيّات بشكل لا يحتمل

أيّ ترديد، وقد لا يهّمه مثل هذا التحديد، ويكتفي بأصل الموضوع بشكل لا يحتمل أيّ ترديد، وقد لا يهّمه مثل هذا التحديد، ويكتفي بأصل موضوع المعاملة، تاركاً للأجير بحسب خبرته تحديد هذه الخصوصيات؛ إذ قد لا تكون مثل هذه الخصوصيات ضرورية إلى حدّ كبير بحيث لا يقدم على المعاملة لولاها، فإذا كانت المسألة كذلك تكون المعاملة صحيحة...»^(٣٥).

وكمثال آخر على هذا المنهج العقلي - الفلسفي في فهم النصوص الشرعية، التي هي في النهاية نصوص عربية في لغتها وبنيتها، يُشكل السيّد فضل الله على أستاذه الخوئي في مسألة اشتراط الطهارة في تمام الصلاة والطواف أو عدم اشتراطها. وقد وقع البحث في مدى هذا الاشتراط، حيث يذكر السيّد الخوئي أنّ غاية ما يستفاد من أدلة اشتراط الطهارة هو اقتران أجزاء الصلاة والطواف بها، وأمّا الأكوام المتخلّلة بين هذه الأجزاء فلا يُشترط فيها الطهارة ما لم يدلّ دليل على خلاف ذلك^(٣٦).

ويعلق السيّد فضل الله على ذلك بأنّ ما ذكره أستاذه خلاف الفهم العرفي جداً، وما ورد في دليل اشتراط الطهارة لا يُمكن أن يفهم بمثل هذا الفهم الدقي الذي لا يلتفت إليه المخاطب العرفي، حيث إنّ ما يفهمه هو أن يكون متطهراً حال الصلاة والطواف، بحيث تكون صلاته وطوافه عن طهور أو معه، بلا فرق بين أجزائه وأكوامه، فيكون المناخ الذي يكون فيه المصلّي أو الطائف مناخ التطهر، وهو عمل مركّب واحد، لا يُمكن التفكيك بين أجزائه وأكوامه بهذه الطريقة^(٣٧).

وفي إطار هذا البعد تتحرّك القاعدة الأصولية المتحرّكة، والتي أخذت عنوان «مناسبات الحكم والموضوع»، حيث لدى العرف مرتكزات تمثّل قرائن يُمكن التعويل عليها في التعميم تارة والتخصيص أخرى، وجُهد الفقيه هو في تحكيم سليقته العرفية، أو في استكشاف الذوق العرفي، من أجل التحقق من مدى وجود مثل هذه المناسبات التي تؤثر في فهم النصّ.

ولعلّ من ضمن المفردات التي أدّت إلى اتّهام السيّد فضل الله من قبل البعض بأنّه يعمل بالقياس أنّه أفتى بعدم لزوم تعدّد غسل مخرج البول حالة الاستنجاء إذا استمرّ الصبّ بالمقدار الذي يحقق مقدار غسّلتين؛ حيث ذكر السيّد فضل الله أنّ العرف لا يفهم الخصوصية في فصل الصبّ على الموضع النجس، بل يفهم الخصوصية

لتحقيق الطهارة بالنحو الذي يستولي فيه الماء على النجاسة ويقهرها، وهذا الفهم ينطلق من خلال ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع، فيعمّم العرف على أثر عدم فهم الخصوصية الحكم لموارد أخرى تحقق ما يستظهره العرف من المناط من طرح مسألة التعدّد في الروايات.

على أنّ هذا البعد لا ينحصر في مسائل معيّنة، وإنّما بالإمكان تلمّسه بيسر وسهولة لدى السيّد فضل الله في طريقته في فهم النص في كلّ مسألة يطرحها؛ ولا سيّما أنّ السيّد فضل الله أديبٌ وشاعرٌ، خبر اللغة وفنونها، وهو أيضاً يعيش المجتمع في حركة تعبيراته المتنوّعة، وفي طريقته في مقارنة الأمور، ما يؤمّن له مخزوناً معاشاً على المستوى العرفي قد لا يتوفّر للكثيرين.

وربما يحسّن هنا الإشارة إلى مسألة أصوليّة أخذت من البحث الأصولي مأخذاً، وهي مسألة استصحاب العدم الأزلي، حيث كان أحد الإشكالات الأساسيّة للسيّد فضل الله عليها هو عبارة بسيطة، وهي أنّ «استصحاب العدم الأزلي مبنيٌّ على صدق السالبة بانتفاء الموضوع، وجعل هذه قضية خطأ؛ إذ ليس هناك قضية عندما لا يكون هناك موضوع»^(٣٨). وفي هذا دلالة على مدى حضور اللغة العربيّة في بعدها العرفي في منهج السيّد فضل الله الفقهي والأصولي.

الميزة الثالثة: حضور العنصر التاريخي للنصّ

يشير السيّد فضل الله إلى أهميّة «إدخال العنصر التاريخي في الاجتهاد؛ لأنّ الكثير من الأحكام الاجتهاديّة ومن الأحكام الشرعية التي يدور البحث حولها قد يلاحظ الباحث أنّها لا تمثّل أيّ واقع تاريخي لدى المسلمين في العهد الإسلاميّ الأوّل، ولو بنسبة الواحد بالمئة، كما نلاحظ ذلك مثلاً في مسألة نجاسة المشرك أو نجاسة الكافر في عهد النبي ﷺ، وفيما أعقبه من العهود الأخرى إلى زمن الإمام الباقر عليه السلام؛ فإنّنا لا نجد آية إشارة تاريخية إلى أنّ مسألة نجاسة الكافر عاشت في الوجدان العامّ للمسلمين، في الوقت الذي نعرف فيه أنّ المسلمين كانوا منذ عهد الدعوة الأولى وحتى حركة الفتوحات كانوا يختلطون بالكافرين والكافرات، ويقيمون نوعاً من العلاقات معهم، فضلاً عن حالات السبي والأسر والملكيّة وما إلى

ذلك، وإنما جاء هذا الحكم متأخراً على لسان الأئمة، وعلى لسان المجتهدين المتأخرين».

ويضيف السيد فضل الله، إشارة إلى أهمية ملاحظة هذا العنصر قياساً بالفهم العام لبعض الأدلة، حيث يقتضي نزول آية معينة في مجتمع الصحابة فهماً مشتركاً، ولا سيما أن النبي ﷺ هو المفسر طبيعياً للآية المباركة، فيقول: «ومن خلال ما تقدم نلاحظ أن المسلمين لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨) النجاسة الخبيثة، ولذلك لم يتحرك هذا الفهم في واقعهم، حتى أن أحداً لم يسأل النبي ﷺ عن ذلك في غمرة وجوده الاجتماعي بين المشركين والمسلمين، ولو في هذه المدة التي جعلها النبي ﷺ فرصة للمشركين ليرجعوا إلى الإسلام، أو ليهاجروا في الأرض»^(٣٩). ويعدّ هذا البيان منه أحد أهم المداخل التي انطلق منها السيد فضل الله للإفتاء بطهارة الإنسان، بعد استبعاد كل ما يمكن ادّعاؤه دليلاً على النجاسة.

وملاحظة البعد التاريخي ليس جديداً في لسان العلماء. فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ الأصفهاني في حاشيته على «مكاسب» الشيخ الأنصاري: «...أنه لو وجب العقد بلفظ خاص وطرز مخصوص لأشير إليه في النصوص، ولو كان لبان، بل اشتهر غاية الاشتهار؛ لعموم البلوى به في الأعصار والأمصار، فمن عدمه يُعلم عدمه، وأن الأمر عند الشارع كما استقرت عليه الطريقة العرفية في باب المعاملات المتداولة عندهم، فيكون عدم ردعهم عنه بإحداث طرزٍ جدي إمضاء لما بنى عليه العقلاء»^(٤٠). ويقول المحقق الداماد في بحث مسألة صحة الصلاة في الحرير في حالتي الضرورة والحرب: «كما أنه لا يجب النزاع عند البيوتة في البيت في ليالي الحرب - لصدق حال الحرب على ذلك -، كذلك لا يلزم النزاع بلحاظ الصلاة، وإلا لنقل شيء من ذلك في الآثار؛ إذ لو لزم الاقتصار على فعلية القتال لوجب النزاع بمقدار الصلاة، ولو كان لبان»^(٤١). ويقول السيد الخوئي في كتاب الزكاة: «ولم ينقل في تاريخ أو رواية عن النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليه السلام المبسوطة أيديهم جباية الزكوات من الكفار ومطالبتهم إياها، ولو كان لبان ونقل إلينا بطبيعة الحال...»^(٤٢)، وغيرها من الشواهد التي تؤكد دخول العنصر التاريخي في نفي وجود دليل معين متعلق بطبيعة ما تقتضيه الفرضيات المتعلقة بهذه المسألة أو تلك.

وينطلق السيد فضل الله مع هذا البُعد التاريخي في التعاطي مع مسائل الفقه، ولكنه امتاز في استحضار هذا البعد لترجيح وجهة نظر على أخرى، مع وجود روايات تدلّ على هذه الوجهة الأخرى.

ولكي يتّضح هذا الجانب نتعرّض بإيجاز لمسألة إرث الزوجة من الأراضي والعقارات، حيث إنّ المشهور بين علماء الإمامية هو أنّ الزوجة ترث من كلّ ما تركه الزوج باستثناء العقار؛ فإنّها لا ترث من عينه، ولا من قيمته، وترث قيمة ما ترك فيها من بناء وآلات وأشجار وأخشاب.

يقول السيد فضل الله: «ولا بدّ هنا أمام هذه المسألة الشائكة من دراسة المسألة في جانبها التاريخي أولاً، باستقراء آراء الفقهاء؛ لنتحقّق أنّ طريقة معالجة الموضوع عند المتأخّرين، وكذا الأهميّة التي احتلّها، هل هي نفسها عند المتقدّمين، وأنّ ثمة إجماعاً فعلياً خرّقه ابن الجنيّد كان سابقاً عليه، ومن ثمّ تأخّر عنه؛ أو أنّ المشكلة لم تأخذ عند المتقدّمين الأهميّة التي اتخذتها عند المتأخّرين، وأنّ الإجماع ليس إجماعاً واقعياً...»^(٤٣). وهذا الأمر يلعب دوراً مهماً على الصعيد النفسي لدى الباحث أو الفقيه؛ لأنّ الرهبة النفسيّة التي يعيشها الفقيه أمام خرق الإجماع هي أشدّ تأثيراً على حركة التفكير منها في ما لو كانت المسألة لا ترقى إلى هذا المستوى من الاتفاق بين العلماء. علماً أنّهم قد قرّروا في الأصول أنّ حجّية الإجماع إنّما هي من حيث إفادته العلم بحكم الشرع، وإلا فحال الاتفاق حال الرأي الآخر إذا وصل الإنسان إلى قناعة مختلفة عمّا اتّفق عليه الفقهاء مهما كان عددهم.

وينتهي البحث لدى السيد فضل الله إلى أنّ «خلوّ جملة من كتب الأصحاب من المتقدّمين، مثل: المقنن والمراسم والإيجاز والتبيان ومجمع البيان وجوامع الجامع والفرائض النصيريّة، من ذكر حرمانها، ووقوع التصريح فيها بكون إرث الزوجة إنّما هو ربع التركة أو ثمنها، الظاهر في العموم، يكشف عن وهن دعوى تحقّق الإجماع من المتقدّمين على حرمانها. ذلك أنّ مسألة بهذه الأهميّة، وخصوصاً أنّها موضع ابتلاء المسلمين جميعاً، لا يُمكن لمثل الشيخ الطوسي أو الطبرسي أن يغفلاها في تفسيرهما، وقد أخذوا على نفسيهما. خصوصاً الثاني منهما - أن يتعرّضا لما تقرّد به الإمامية بالتوضيح والشرح، وأن يتعاطيا معه من موقع الدفاع، كما هو الحال في مسألة العول

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

والتعصيب، والتي يكاد لا يخلو من ذكرها وتوضيح بطلانها كتاب. وليس من الطبيعي أن مسألة هي محلّ ابتلاء المسلمين، ثمّ يكون حكمها على خلاف ظاهر القرآن، ولا يتعرّض لذكرها كثير من الفقهاء...»^(٤٤).

ويبرز هذا البُعد في تعاظمي السيّد فضل الله مع الروايات، حيث يقول: «الذي يرجح بحسب نظرنا في مثل هذه المواضع التي تختلف فيها الأخبار هو عموم الكتاب؛ ذلك أنّ المسائل التي تكون موضع ابتلاء المسلمين منذ الصدر الأوّل، والتي لا تكون من القضايا السريّة التي تكثر الدواعي لإخفائها، من الطبيعي أن ينقل المسلمون عن رسول الله ﷺ حكمها، خصوصاً إذا كان ثمة في كلام رسول الله ﷺ ما يخصّص عموم الكتاب أو يقيّد إطلاقه. أمّا ولم يُنقل عنه ﷺ من ذلك شيء البتّة، ولم يُحدّث عنه أحدٌ بما يخصّص به عموم الكتاب، فهو قرينة على كون حكم ذلك هو العموم، وإلا للزم من السكوت إيقاع الناس في الحرام، ومن عدم البيان تسليط الناس على ما لا يملكون من أموال غيرهم. مع ملاحظة أخرى، وهي أنّ الإمام عليّ عليه السلام لم ينبّه الناس إلى ذلك في أيّام خلافته، التي كان يملك من خلالها تطبيق حكم الله، ولا سيّما أنّه لا يتصل بشيء ممّا قد يختلف عليه الناس من القضايا المثيرة للحساسيات الشديدة. وقد تقدّم أن مصدر حكم الإمام الباقر عليه السلام هو «كتاب عليّ عليه السلام»، فكيف نفسّر ذلك؟!

والمشكلة في الواقع أنّ علماءنا في مثل هذه المشكلات لا يرغبون في إثارة التساؤلات، ولا يملكون الدوافع للبحث عمّا يلفّ هذه القضايا من غموض وضبابيّة»^(٤٥).

والنتيجة أنّ السيّد فضل الله قد خلص إلى أنّ المرأة ترث من كلّ شيء تركه الرجل، كما يرث هو من كلّ شيء تركته، حتّى أعيان العقارات، مروراً بدراسة المسألة من الناحية التاريخية التي أفقدت الإجماع المدّعى هيئته السلطويّة على المستوى النفسي، إلى جانب دراستها من الناحية النصّوصيّة في الكتاب والسنة، ما أفضى إلى إهمال الروايات التي تحدّثت بصراحة عن حرمانها من حقّها ونسبت ذلك إلى كتاب عليّ عليه السلام.

وفي جانب آخر يبرز البُعد التاريخي في تحديد دلالة النصّ الشرعي، من خلال

قراءة النصّ في سياقه التاريخي، كما في مسألة الإحرام من المواقيت، حيث استفاد السيد فضل الله من بعض الروايات «أنّ المواقيت إنّما هي لمن يمرّ عليها؛ باعتبار أنّ المواضع التي حدّدها رسول الله ﷺ لأهل كلّ منطقة ليحرموا منها تقع - بحسب خطّ السير في ذلك الزمان - في طريقهم إلى مكّة؛ فلا يُمكن الاستفادة الإطلاق في الرواية. وقد لا يكون من الطبيعي أن يحدّد رسول الله ﷺ المواقيت البعيدة عن خطّ السير الذي يسير عليه الناس؛ لأنّ ذلك قد يكون حرجاً عليهم، كما نلاحظه الآن في مسير الحجاج والمعتمرين إلى ميقات الجحفة من دون أن يكون واقعاً في طريقهم إلى مكّة»^(٤٦). وبذلك يؤسّس السيد فضل الله من خلال ملاحظة الواقع التاريخي للقول بأنّ الطرق الحديثة التي يسلكها الناس اليوم، والتي لا تمرّ بتلك المواقيت، لا يلزم أصحابها بالرجوع إلى المواقيت ليحرموا منها، بل يُمكن لمن قدم إلى جدّة بالطائرة أن يُحرم من جدّة ما دام طريقه إلى مكّة لا يمرّ بميقات؛ مع الإشارة إلى أنّ هذا التأسيس لا يحصر الدليل بالواقع التاريخي، بل هناك الاستفادة العرفيّة من الروايات التي نعرض لها في البعد العرفي في فهم النصّ لاحقاً.

وتمثّل مسألة الحمل على التقيّة نقطة مهمّة في استحضار هذا البعد؛ ذلك أنّ ثمة اتجاهاً لدى العلماء بالحمل على التقيّة كلّما أعوصتهم مشكلة التعارض في الروايات، من دون التدقيق في تاريخ الأقوال السائدة في زمان إطلاق النصّ. ومن ذلك ما لاحظته السيد فضل الله في مسألة حكم الخمر من حيث الطهارة والنجاسة، حيث حمل بعض العلماء أخبار الطهارة الواردة عن أئمّة أهل البيت عليه السلام على التقيّة، بينما يمثّل القول بالنجاسة الرأي الغالب، بل الساحق، لدى فقهاء السنّة آنذاك، ما يجعل الصحيح هو حمل أخبار النجاسة على التقيّة، دون العكس.

وفي الاتجاه نفسه يُلاحظ السيد فضل الله استسهال الحمل على التقيّة دون تدقيق في طبيعة المرحلة التاريخية للإمام الذي يُنقل عنه الحديث، فيقول في كتاب الصيد والذبابة: «وردت هناك عدّة روايات عن الأئمّة في حليّة صيد الفهد وغيره، وقد حُمِلت على التقيّة. ولكنّ من الممكن مناقشة ذلك بأنّ دواعي التقيّة ليست متوفرة في زمان الإمام الرضا عليه السلام، الذي كان يملك الحرّية في الإفتاء بالحكم الواقعي دون أيّة مشكلة، ممّا يجعلنا نتحفّظ في حمل الروايات المشار إليها على التقيّة من هذه

الجهة...»^(٤٧).

ويحضر هذا البُعد أيضاً في دراسة الإشكالات الواردة على تبني السيد فضل الله لبعض النظريات الفقهية، كالتّي تقدّم بيانها في مسألة حقّ الزوجة الجنسي. يقول السيد فضل الله: «وقد يقول الآخرون: إذا كانت هذه الحاجة موجودة في زمن النبيّ محمد ﷺ والأئمة، وكانت حاجة شرعية، فلماذا لم ترد فيها أخبار كثيرة تؤكد عليها، على نحو ما ورد في حقّ الرجل؟ ولماذا يكتفى بالعموم القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، الذي لا يُعتبر دليلاً واضحاً في المقام؛ لأنّ القليل من يلتفت إليه؟

والجواب على هذه الملاحظة واضح؛ لأنّ هذه المشكلة لم تكن مثارة آنذاك في الواقع الإسلامي بشكل عام، بل كان المسلمون يتحرّكون بشكل طبيعي، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فأيّ بيان أوضح من هذه الآية التي بلغها رسول الله ﷺ للناس؟ والدليل على أنّها واضحة أنّه لم يعترض عليها أحد؛ ولذلك نجد هذا الرجل الذي سأل الإمام الرضا عليه السلام عن جواز ترك زوجته أوضح أنّه إذا كان في حالة مصيبة، وأنّه لا يريد أن يضرّها، فمتى يكون آثماً، فحدّد له الإمام عليه السلام المدّة بأربعة أشهر، فكأنّ هذه المدّة هي غاية المسألة حتّى في الحالات الطارئة، لا أنّها حقّها الطبيعي»^(٤٨).

الميزة الرابعة: ملاحظة الواقع

يتّسم فقه السيد فضل الله بالواقعية في النظر إلى المسائل الفقهية، بعيداً عن النظرة التجريدية أو الافتراضية التي لا واقع لها، كما دأب على ذلك بعض الفقهاء، حيث سادت الفقه أجوبة جاهزة لا مبرر لها إلا كونها صحيحة فنياً وصناعياً. ويرى السيد فضل الله ما يراه الفقهاء من صحة تزويج الفتاة الصغيرة من قبل وليّ أمرها، على الخلاف في اشتراط المصلحة لها في هذا الزواج - كما يراه السيد فضل الله - أو مجرد عدم المفسدة. وقد فرّع الفقهاء على هذه المسألة أنّه يصحّ تزويج الصغيرة من قبل الولي من شخص بالغ بغرض تحليل النظر إلى أمّها رفعاً للكلفة والإحراج في حال تشابك العلاقات داخل العائلة، ثمّ بعد ذلك يعمد الزوج المُفترض إلى تطليق الفتاة الصغيرة، ويكون هذا أيضاً موضع اتفاق بينه وبين الولي من البداية -

عادة ..

وقد اعتبر السيد فضل الله هذا النوع من الزواج باطلاً، لا من جهة الكبرى؛ حيث ذكرنا أنّ رأيه هو رأي سائر الفقهاء في أصل تزويج الصغيرة، ولكنّه لاحظ غياب عنصر الجدّيّة - غالباً - عن العقد بين الطرفين؛ لأنّ الزوج لا يقصد الزوجيّة في قبوله، كما أنّ الموجب ليس جاداً في قصد الزوجيّة في إيجابه، وبذلك يفقد هذا النوع من الصيغ واقعيّة اعتباره زواجاً حقيقياً.

وكمثال آخر، ينبّه السيد فضل الله في مسألة العقد على المشهورة بالزنا - بقطع النظر عن الخلاف في جواز العقد عليها أو عدمه - أنّها قد لا تقصد الزوجيّة بشكل جدّي يُعطي للعقد مضمونه الإنشائي الجدّي؛ إذ كلّ همّها هو حصولها على المال مقابل الجنس.

وهناك مورد فقهيّ تبرز فيه هذه الإشكاليّة بوضوح، وهو مورد ما إذا أقدم عدد من الشركاء على تأسيس بنك ربويّ، فإنّه لا إشكال أنّه عمل غير مشروع؛ ولكنّ بعض الفقهاء - كما عن السيد الخوئي - أجاز شراء أسهم هذه الشركة البنكيّة التي أسست لغرض العمل الحرام؛ لأنّها لم تعمل بالحرام فعلاً، وذلك على أساس اعتبار الأسهم كالبضائع أو السلع التي يجوز الاتجار بها بمجردّها، فيجوز التعامل بها وتداولها من حيث هي بضاعة وسلعة وأموال حلال، فيجوز بيعها قبيل الشروع في العمل الحرام.

ويُشكل السيد فضل الله على ذلك بأنّ السيد الخوئي لاحظ طبيعة السهم من حيث أنّه مالٌ، نظير أية سلعة أو بضاعة، إلا أنّه لحاظ لا ينسجم مع واقع الحال؛ لأنّ السهم المذكور لا قيمة له إلا من جهة كونه حصّة في الشركة المذكورة، وليس وزانه وزان أية سلعة أو بضاعة في السوق، فيكون شراء السهم عبارة عن الاشتراك في تأسيس الشركة أو البنك الربوي، وعندئذٍ لا يبقى فرقٌ بين التأسيس والشراء؛ فإذا كان التأسيس محظوراً فكذلك يكون الشراء محظوراً أيضاً، ويكون جواز شراء سهم شركة ما فرع صحّة هذه الشركة؛ إذ لا قيمة لهذا السهم ما لم تكن ثمة شركة، فإذا كانت الشركة باطلة فأيّ معنى للتفكيك بين جواز شراء السهم وعدم جواز الاشتراك بقاءً في الشركة التي تتعامل في المستقبل بما هو محظورٌ شرعاً^(٤٩).

وقد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أنّ احتكاك المرجع بالواقع من شأنه أن يوضح لديه مدى كون بعض الفرضيات واقعية أم لا حال قراءته للنصّ الشرعي، كما نجده - مثلاً - في مسائل الحجّ في الخلاف في مسألة اتّساع المطاف خلف مقام إبراهيم عليه السلام أو ضيقه، حيث إن ملاحظة المسألة من الناحية الواقعية يفرض إشكاليات في طبيعة الحرج الذي يسببه القول بتضيّق المطاف، ما فرض على السيّد محسن الحكيم أن يُعيد النظر في فتواه بعد أن كان يرى تضيّق المطاف؛ اعتماداً على الرواية التي اعتمدها المشهور، فلمّا ذهب إلى الحجّ عدل عن رأيه، وأخذ بالرواية التي لم يعمل بها المشهور، على أساس احتمال أن المشهور إنّما عدلوا إلى غيرها لكون ذلك الغير موافقاً للاحتياط.

وفي موضوع الزحام في الطواف تجد لدى الفقهاء مسائل من قبيل أنّه لو دُفع الإنسان بسبب الزحام قليلاً إلى الأمام، أو استقبل الكعبة ببدنه بسبب ذلك، أو استدبرها، فإنّهم يُلزمونه بإعادة المقدار المدفوع به، لكي يحصل الطواف بإرادة الطائف، ولو لم يُمكن إعادة ذلك المقدار وجب إعادة ذلك الشوط. وربما يكون الأمر مفهوماً عندما نحتكم إلى العناوين الفقهية الافتراضية، ولكنّه يمثل إشكالية كبيرة عندما يخبر الفقيه الواقع على الأرض، حيث لا إمكانية للطواف من دون زحام، ومن دون تدافع، ولا سيّما عند تضيّق المسافة من جهة حجر إسماعيل. ولذلك تظهر أهمية الاحتكاك بالواقع في تحديد الفرضيات الواقعية من الفرضيات غير الواقعية، علماً أن الرأي الفقهي لا بدّ أن يُعالج أية إشكالية ضمن فرضياتها الواقعية. وردّاً على سؤال مفاده: «هل أنّ التدافع عند الطواف بسبب الازدحام يضرّ بالطواف؟» يجيب السيّد فضل الله: «نحن نرى أنّ الإنسان عندما يدخل ناوياً الطواف فإنّه ينوي أن يطوف كما يطوف الناس، ولذلك ففي رأينا إنّ طوافه مجزٍ ولا إشكال فيه»^(٥٠).

وليس المقصود في النقطة التي أشرنا إليها آنفاً هو ليّ عنق النصّ لصالح الواقع، ولكنّ المقصود هو عدم الاستغراق في العناوين الفرضية التجريدية بعيداً عن الواقع، حيث من الواضح أنّ النصّ الشرعي الذي يعالج قضايا واقعية، وخطب به أناس يعيشون ذلك الواقع، لا يُمكن تجريده إلى فرضيات بعيدة كلّ البعد عن واقع الأمور.

وقد يعزو بعض الباحثين هذه المشكلة، ولا سيّما في مسائل الحجّ، إلى أنّ كثيراً من الفقهاء عندما ينطلقون من موقع الإفتاء فإنّهم لا يمارسون الحجّ من ناحية عمليّة، بل ربما لم يحجّ بعضهم أبداً في حياته.

وعلى أية حال ليس من شكّ في المدى الذي يُمكن أن يلعبه الطابع الواقعي من دور في عالم الإفتاء، الذي يكون المطلوب فيه تحديد طبيعة الموضوع الواقعي للحُكم، والذي قد يكون أحياناً من قبيل: الموضوعات المستتبطة؛ كموضوع الغناء مثلاً، حيث نلاحظ أنّ السيّد فضل الله لا يفرّق في عالم الغناء بين قراءة القرآن أو العزاء وبين المجالات الأخرى؛ لأنّ المبدأ الغنائي واحد في كلّ هذه المفردات في عالم هذا الفنّ. وهذا مما لا يُمكن للفقهاء المتغاضي عنه وهو يقرأ النصّ، أو يصنّف الروايات الواردة في هذا المجال.

وكذلك بالنسبة إلى المواضيع العاديّة؛ حيث يتصدّى السيّد فضل الله لتحديدها نتيجة احتكاكه المباشر بالواقع، ولا سيّما لجهة بعض العناوين المتحرّكة، والتي قد تختلف باختلاف الأعراف والمجتمعات، كعنوان الهتك الذي قد يختلف تحديده عندما ينزل الفقيه إلى الواقع.

ولا يخفى أنّ الواقع مهمّ جداً لجهة تحديد مدى انطباق العناوين الثانويّة في موارد العناوين الأوليّة، كعناوين الاضطراب والحرّج والضرر وما إلى ذلك، حيث من المهمّ أيضاً تحديد المسألة في المدى القريب والبعيد معاً.

الميزة الخامسة: ملاحظة المعطيات العلميّة

ليس من شكّ أنّ التطوّر العلمي الحديث قد ألقى بظلاله على كثير من المسائل الفقهيّة ووجهة مقاربتها من قبل الفقيه، حيث طرح العلم الحديث على بساط البحث الفقهي كثيراً من المسائل المستجدة، والتي لم تكن لتخطر في البال سابقاً، ما قد يعني غياب النصّ المباشر بالنسبة إليها بطبيعة الحال، وتبرز أمام الفقيه مشكلة محاولة إخضاع الموضوع الجديد للعناوين المطلقة الواردة في النصوص الشرعية، ممّا يطرح أيضاً مشكلة الإطلاقات ومداهها الدلالي بنظر الفقيه.

ومن تلك العناوين - على سبيل المثال -: التلقيح الصناعي، وأطفال الأنابيب،

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

وتنظيم النسل عن طريق بعض الوسائل الطبيّة، كاللولب وربط الأنابيب، والتشريح، والموت الدماغي، والتبرّع بالأعضاء البشريّة، والإيحاء بها بعد الموت، ومنّي المرأة، وعمليات التجميل، والاستئساخ، وإثبات الهلال بالحسابات الفلكيّة أو الوسائل الحديثة، وغيرها من المواضيع الكثيرة.

وممّا لا إشكال فيه أنّ العلم فتح الباب أمام فهم أدقّ للظواهر العلميّة من فهم الماضين، الأمر الذي طرح أمام الفقيه إشكاليّة وجود بعض الروايات التي تثبت شيئاً أثبت العلم نفيه، أو تفسّر بعض الظواهر بتفسيرات ثبت خطؤها علمياً، ما يقتضي تأويلها، بحملها على محامل تبرّرها منطقياً بلحاظ المرحلة وثقافتها أو طبيعة المخاطب، عند إطلاق النصّ، أو اعتبار اصطدامها بالعلم مبرراً لرفضها من أساسها. مع الإشارة إلى أنّ السيّد فضل الله يفرّق في هذا الموضوع بين الحقيقة العلميّة وبين النظرية العلميّة التي يُمكن أن يفتح البحث العلمي مستقبلاً على ما يخالفها.

والمتنبّع لنتاج السيّد فضل الله الفقهي على هذا الصعيد يلمح تميّزه الكبير في بحث هذه المسائل، ومتابعته، والرجوع إلى أهل الخبرة فيها. ويبرز رحمته كمتصدّ أول لبعض المواضيع ومقاربتها من خلال طبيعة المسألة وواقعيتها، لا من خلال طريقة الإجابة عن فرضيات قد لا تمتّ إلى الواقع بصلة، ما أضفى على السيّد فضل الله نوعاً من الاحترام في الأوساط العلميّة الحديثة، كونه لا يتعرّض للمسألة العلميّة إلا بعد أن يتعرّف عليها موضوعياً، فيقاربها من موقع العالم بها، المتميّز بمقارباته الفقهية لها. ونطرح في هذا المجال مثالين:

أ - بداية الشهور القمرية

أخذ السيّد فضل الله نظريّته الفقهية في موضوع بدايات الشهور عن أستاذه الخوئي، الذي استقرّ رأيه على أنّ القمر إذا ثبتت رؤيته في مكانٍ ثبت الشهر في كلّ مكانٍ يشترك مع بلد الرؤية في جزء من الليل، بحيث تكون ليلة الرؤية ليلة واحدة بالنسبة إلى هذه البلدان. وقد أضاف السيّد الخوئي إلى ذلك أنّ الرؤية البصريّة وسيلة من وسائل التحقق من وجود الهلال في الأفق، وليس لها موضوعيّة بذاتها، ولذلك فمن الممكن افتراض وجود وسائل أخرى لتحصيل العلم بوجود هذا الهلال في الأفق،

وبالتالي يكون الشهر قد بدأ فعلاً. ولكن السيد الخوئي لم يعتمد على الحسابات الفلكية في حياته؛ ربما لأن ذلك يتطلب الاقتناع بتشكيلها هذا المستوى من الإثبات العلمي بوجود الهلال بنحو قابل للرؤية^(٥١).

وقد كان الدور المميز للسيد فضل الله أنه طرح المسألة على أساس دراسته لحجم ما توصل إليه العلم الفلكي من دقة في هذا المجال، بحيث فرضت نتائجها على النظرية الفقهية التي تبناها؛ لأنه ما دام العلم بالهلال هو بداية الشهر، والعلم يُثبت أدق مما تُثبته الرؤية البصرية التي تكتنفها عوامل سلبية عديدة، فقد أصبح لازماً على الفقيه أن يأخذ بهذا الطريق المستجد، بل لا يجوز له التكرار له في هذا المجال.

وللعلم فإن السيد فضل الله قد طرح مسألة بدايات الشهور القمرية على أساس الولادة الفلكية للهلال، ثم عدل عنها إلى القول بلزوم الولادة ووصول الهلال إلى المرحلة التي يكون فيها قابلاً للرؤية بالعين المجردة لولا العوائق الخارجية، وصولاً إلى لزوم الولادة ووصوله إلى مرحلة قابلية الرؤية ولو بواسطة الآلات المكبرة^(٥٢). وهذا ما قرب المسافة بين البداية الشرعية للشهر القمري والولادة الفلكية.

ب - الاستنساخ

يقول السيد فضل الله في حديثه عن حكم الاستنساخ في وجه من وجوه الاعتراض عليه بأنه تدخّل في شؤون الخالق وهو يصدّم العقيدة الدينية: «إن الإنسان يخلق من خلية، وهي تتوزع بين الزوجين؛ فالنطفة من الرجل، وهي تشتمل على ٢٣ من الكروموزومات، والبويضة كذلك، كما تحدّث عنه أهل الاختصاص. وعندما تلقح البويضة بالنطفة، يصبح عدد الكروموزومات ٤٦، وهو الرقم الذي يمكن أن ينتج إنساناً. وعندما نأتي إلى الاستنساخ نجد أن ما جاء به المستسخون هو أنهم أخذوا خلية ناضجة تشتمل على الرقم ٤٦، وفرّغوا البويضة ووضعوا فيها الخلية. وعليه فالمسألة لم تبعد عمّا هو مألوف من القانون، وإن اختلف الشكل هنا وهناك. لقد استهدى الإنسان قانون الخلق ولم يخلق، فالاستنساخ إذاً لا يصدّم العقيدة الدينية، ولكنه قد يصدّم المألوف في ما تعارف عليه الناس.

وأنا أرى أنّ الذين يُمارسون الاستنساخ اعتمدوا هذا القانون، وحاولوا أن

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

يأخذوا خلية حيّة فاعلة كاملة، وأن يفرّغوا البويضة من محتواها من الكروموزومات، ليضعوا فيها محتوى هذه الخلية، فتعطي النتيجة نفسها التي تحصل خلال لقاء البويضة بالحيوان المنوي. فالقانون إذاً ثابت، لكن الإنسان تحرّك من خلال التفاصيل. وبالتالي فلم يتحوّل الإنسان إلى خالق، بل إلى منتج في الشكل على أساس القانون الذي وضعه الخالق.

على ضوء هذا فإننا لا نرى أنّ هذه القضية عملية خلق، لتكون منافية للعقيدة الدينية؛ لأنّ الخلق ينطلق من إبداع لقانون جديد، ومسألة الاستساخ ليست إبداعاً لقانون؛ إذ لا خصوصية للنطفة والبويضة في عملية الولادة، بل إنّ خصوصيتهما لجهة تكامل الخلية بالتقائهما. وانطلاقاً من ذلك فإنّ كلّ خلية فاعلة حيّة تخزن ما تخزنه البويضة والنطفة معاً يمكن أن تكون أساساً لولادة الكائن الحي^(٥٣).

ويؤكد السيّد فضل الله في حوارٍ مع إذاعة أوروبا الموحّدة عدم وجود حدود أمام حركة العلم في اكتشافه، وإنّما في طبيعة استثمار الاكتشاف العلمي، ممّا يحيلنا إلى أخلاقيّات العلم. فلا يجد السيّد فضل الله «أيّ مانع من أن يتطوّر البحث العلمي ليكتشف ويبعد، ولكن عملية الإنتاج العلمي لا بدّ أن تخضع للمصلحة الإنسانية العليا في طبيعة حياته وعلاقاته، وطبيعة انعكاسه سلباً أو إيجاباً على نموّ المجتمعات وتوازنها؛ لأنّه لا يجوز أن تنتج إنتاجاً علمياً يسقط التوازن الاجتماعي... ليس هناك مانع من أيّ إنتاج علمي، العلم خيرٌ، وليس شراً، ولكن تحريك العلم في الواقع هو الذي ينتج الخير والشر، تماماً كما هي الذرّة، التي كان اكتشافها في كلّ عناصرها اكتشافاً يفيد الإنسان، ولكنّ بعض الناس يستعملون هذا الاكتشاف في ما يضرّ بمصلحة الإنسان، وما يُدمّر الإنسان، فليس الاكتشاف العلمي هو المشكلة، وإنّما الإنسان المفكّر بالشر هو المشكلة... والقضية تعيش في هذا الاتجاه»^(٥٤).

وقد يبدو هنا واضحاً أنّ المعطى العلمي لدى السيّد فضل الله لا يقتصر على دراسة المستجدّات فحسب، بل إنه يضع العلم في موقعه الطبيعي من منظومة العقيدة الإسلامية التي تمجّد العقل والعلم إلى الدرجة التي لا تجعل هناك حدوداً لحركته، سوى ما تفرضه الأخلاق على الإنسان تجاه ما يكتشفه. فالمسألة إذاً أخلاقيّة، وليست

مسألة تصادم للدين مع العلم. وفرق بين الأمرين.

الميزة السادسة: فقه المجتمع

ينظر السيد فضل الله إلى الفقه الإسلامي كإطار تشريعي منظّم للفرد والمجتمع. وهو بذلك يتجاوز فقه الفرد ليؤسّس لفقه المجتمع، حيث يُقصد بفقه الفرد الفقه الذي تتحدّد مجالاته وفق الإنسان في بعده الفردي من دون ملاحظة المسألة في بعدها المجتمعي، وهو ما قد يغفل عنه السائد من الحركة الفقهية، وربما لا يستشعر البعض ضرورة التفكير في أصل أن يكون هناك فقه ذو طابع مجتمعي.

ففي معرض ردّه على الرأي الذي ذهب إليه البعض من «أن السعي لإقامة الحكومة الإسلامية في غياب الإمام عليه السلام غير مشروع، حتّى لو كانت النتيجة تطبيق الإسلام على منهج أهل البيت؛ لأنّ ذلك يمثل اغتصاباً للمنصب الإلهي، باعتبار ما يروونه عن الأئمة من أنّ كلّ راية ترتفع قبل قيام القائم فهي راية ضلال» يقول السيد فضل الله: «إنّ هناك استغراقاً في المسألة الفرديّة للفقه، وفي المضمون الحرفي للروايات، مما جعل المسألة تعيش في حرفيّة المضمون بعيداً عن روحانيته وإحياءاته. وهذا هو الذي جعلهم يؤكّدون الفراغ في مسألة الدولة الإسلامية في حال الغيبة، ثمّ نراهم في الوقت نفسه يتحدثون عن أنّ للفقيه إقامة الحدود في حال الغيبة من جهة الدليل الخاصّ، ومن جهة ارتباط الحدود بالمصالح العامّة، كما يتحدثون عن مشروعية الجهاد بقيادة الفقيه، من خلال أنّه القدر المتيقّن عند دوران الأمر بينه وبين غيره، لا من باب الولاية. إنّ المنهج التجزيئي في الطريقة الاجتهادية التي تحاول التفريق بين الموارد، ولا تعمل على اكتشاف القاعدة العامّة من خلال ذلك»^(٥٥).

وقد نجد أنّ السيد فضل الله قد حرّك منهجه الفقهي في بعده المجتمعي في كثير من فتاواه السياسيّة، ومنها - على سبيل المثال -: فتواه بحرمة التنازل عن أيّ شبرٍ من أرض فلسطين التاريخية^(٥٦)، أي فلسطين في حدود عام ١٩٤٨م، الأمر الذي تبنتي عليه حرمة بيع الأراضي والعقار منهم، مع أنّ المسألة - في الفقه الفردي - قد لا تتحرّك في هذا الإطار؛ إذ القاعدة الأولى أنّ الإنسان مسلّط على ماله؛ ولكنّ النظر إلى المسألة من زاوية وجود الكيان الغاصب في قلب الأمة، والأخطار المستقبلية التي تأخذ

● نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله

أبعاداً كبيرة، قد يدفع إلى القول بأنّ التفكير في مثل هذه المسألة من خلال البُعد الفردي أمرٌ غير منهجيّ. وكذلك الحال في مسألة تحريمه للتطبيع مع العدو الصهيوني^(٥٧).

وقد يجد المتأمل في تعليقه على أحداث ١١ أيلول الشهيرة، التي حصلت في الولايات المتحدة الأمريكية في العام ٢٠٠١م، بأنّها ممّا «لا يوافق عليه شرعٌ ولا عقلٌ ولا دينٌ»^(٥٨) هذا الاتجاه الفقهيّ الذي يحاول أن يدرس المسألة بشموليّتها، بما لها من علاقة بالواقع الإسلامي العام، وبحاضر الإسلام ومستقبله، وليس من خلال الجانب الفردي الذي قد يذهب في اتّجاهات أخرى.

الميزة السابعة: الشموليّة في المقاربة الفقهيّة

يبدو واضحاً لمن حلّل منهجيّة السيّد فضل الله في الاستنباط الفقهي أنّ السيّد فضل الله لا يتعامل مع العناوين الأنفة الذكر، أعني حاكميّة القرآن والطابع العرفي والنزعة التاريخية والبعد الواقعي والمجتمعي وما إلى ذلك، بشكل آليّ، بحيث يعمد إلى اختيار عنوان من العناوين ليستخدمه في هذه المسألة الفقهيّة أو تلك ليحصل على النتيجة؛ فتارة نجاه يستخدم القرآن ليستدلّ به في موردٍ ما، كالغناء مثلاً، على حكم؛ وأخرى يستخدم النزعة التاريخيّة؛ وثالثة يستخدم الطابع العرفي، وهكذا... بل إنّ كلّ تلك العناوين ومضامينها وآليّاتها امتزجت في تجربته الاجتهاديّة، بحيث تجدها تتحرّك بشكل عفوي، لتحيط بالموضوع من جوانبه كافّة، ولتتحرّك الدلالة القرآنيّة لتؤسّس القاعدة، أو الفكرة العامّة، لينطلق معها الفقيه بين الاحتمالات، ليترجّح لديه - على ضوء الدلالة القرآنيّة - احتمالٌ آخر، ويتمّ تعزيز هذا الاحتمال من خلال النظرة التاريخية للمسألة الفقهيّة وتجليّاتها، ويتحرّك هذا المسار كلّ من أوّله إلى آخره بذوق أدبيّ رفيع أمّن للسيد فضل الله سليقة عالية في قراءة النصّ واستكشاف دلالاته، وهكذا، بحيث لا تجد أنّك أمام شخصيّة تمارس الاستنباط الفقهي بشكل تفكيكي يقترب من الصناعة، بل تجد شخصيّة عجنت في داخلها كلّ العناصر التي تطلّ على النص والواقع معاً، وتدرس الدلالة المباشرة وغير المباشرة، وتستكشف دلالة المذكور وغير المذكور في الكلام، لتكون الحركة

الفقهية في عقل السيد فضل الله تعبيراً عن تراكم كبير من التجربة الفقهية والفكرية والعملية، وأفق واسع من الحركة الفكرية الفقهية يفتح له فضاءات من الدلالات والاحتمالات التي تطل على الإبداع والتجديد من بابه العلمي.

الميزة الثامنة: الشجاعة العلمية

ينتهي المنتبّع لبعض آراء السيد فضل الله الاجتهادية بسهولة إلى تميّزه بالشجاعة العلمية التي لا تمنعه من إطلاق الفتوى والثبات عليها ما دامت تمثل قناعة علمية لديه، مهما كان الطرف المعارض لها. فنجدّه يُفتي بطهارة الإنسان، ولا قائل به في حينه؛ ويعمل بالحسابات الفلكية لإمكانية الرؤية، مخالفاً بذلك السائد لدى المسلمين، وليس لدى المدرسة الفقهية الشيعية السائدة فحسب؛ وأفتى بعدم مانعية ما يكون من قبيل: الأصباغ اللاصقة بالبشرة المانعة من وصول الماء إليها عن الوضوء والغسل، فلا يجب إزالته، خلافاً للرأي السائد شيعياً، وربما سنياً أيضاً؛ وأفتى بتحقيق الغروب بسقوط القرص، فلا يجب انتظار غياب الحمرة المشرقية كما هو المشهور لدى الشيعة الإمامية؛ وكذلك أفتى بإرث المرأة من الأراضي والعقارات، تماماً كما يرث الرجل منها؛ وبحلية حيوان البحر كلّ، حتّى أوجب الجدل في أوساط كثيرة، بفعل عوامل متنوّعة.

ويرى المراقبون أنّ السيد فضل الله استطاع بثباته وشجاعته العلمية أن يشيع هذه الروح، ويدفع بعض العلماء إلى الاقتراب من وجهة نظره، كما لوحظ جيداً في مسألة اعتماد الحسابات الفلكية، حيث اقترب بعض العلماء من الأخذ بالحسابات في خطّ نفي إمكانية الرؤية، دون إثباتها. وقد تأثّر بذلك السنّة والشيعة معاً، حتّى أنّ نظرية السيد فضل الله شاعت في أوساط الفلكيين أيضاً.

وهذه الروح العلمية هي ما تحتاجه العلوم لتتطوّر، من خلال إعادة النظر في الموروث الفكري، أيّاً يكن ميدانه. ومن دون هذه الروح، بل من دون أن يتوفّر لها المناخ الذي يحتضن البحث العلمي، أيّاً كانت نتائجه مغايرة أو مصطدمة مع الموروث بشرط أن تستند إلى العلم، وبالتالي يوفرّ - هذا المناخ - الأرضية للحوار العلمي الموضوعي الذي يخرج الحوار من إطار الجدل والإثارة التي تستهدف غايات أخرى إلى

إطار المناقشة للدليل والبرهان، من دون كل ذلك فإنه ليس باستطاعة الفقه أن يستمر ويتطور؛ إذ ليس الفقه وعلوم الدين بدعاً من العلوم التي لم تتطور إلا بعد إشاعة مناخ الحرية الفكرية الذي حلّ محلّ الإرهاب الفكري، والمنهج العلمي الذي يرصد الدليل بدلاً من التكهّنات والتبريرات لما هو قائم.

بل قد نستطيع القول: إنّ الجمود في الفكر الفقهي قد يؤدي، مع تضافر التحديات الفكرية التي تتطلب إجابات علمية ومنطقية ومتجانسة، إلى بروز الفقه نفسه في موقع الضعيف عن مواكبة التحديات والحياة؛ وبالتالي يُضعف الثقة به، إنّ لم يكن بالدين نفسه.

وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان عندما يواجه، في أيّ اتجاه يتبنّاه، دينياً كان أم غيره، ضعفاً في بنيته الفكرية والمنطقية، وفي قدرته على مواكبة المتغيرات، فإنه يلجأ إلى أحد أمرين، كلاهما خطر:

الأول: أن يكفر بالدين نفسه، أو بالاتجاه ذاته؛ لأنّه إنّما لجأ إليه لأجل أن يؤمن له الأرضية التي يعيش فيها حياته، بكل متغيراتها وتحدياتها العملية والفكرية، بشكل متجانس يمنحه السلام الداخلي، ولا يدفعه إلى أن يعيش نوعاً من التناقض بين ما يعتقد وبين ما يراه أمامه في الواقع. وقد شهدنا في ذلك الكثير من المنتمين إلى العوائل العلمية الدينية خرجوا من الدين لأنّ آباءهم، وهم في المواقع العلمية المتميزة، لم يواكبوا أسئلتهم وتجربتهم الدينية أمام ضغط الأسئلة التي يفرزها الواقع، فكيف بالواقع الذي نعيشه اليوم، بكل زخمه وضخّه للأفكار والتوجهات وما إلى ذلك؟!

الثاني: أن ينعزل عن الحياة؛ لأنّ الانخراط الإيجابي في الحياة مع ضعف الدين عن مواكبتها يؤدي به إلى أن يعيش التوتر الداخلي، وهو في الوقت نفسه لا تتوفّر لديه عوامل الكفر، فيدفعه ذلك إلى أن يقطع تواصله مع المجتمع، ولا سيما في الشأن الديني. وبالتالي يفقد هو، فضلاً عن المجتمع، طاقة من طاقاته، وقيمة إيجابية يمكن لها أن تغني الحياة. فضلاً عن أنّ الانعزالية والتقوقع تشكل بيئة خصبة لأفكار الغلوّ والزندقة والاتجاهات العنيفة وما إلى ذلك. ممّا يصطدم بالعلم والمنطق الذي أرسى الإسلام دعائمه.

أمام كلّ ذلك نستطيع أن نفهم إصرار السيّد فضل الله، حتّى الأيام الأخيرة من حياته المباركة، على طرح قناعاته في أيّ موضوع من المواضيع؛ لأنّه كان يرصد هذا الواقع المرير الذي يمكن أن تفتح عليه الأجيال القادمة، وهو الذي كان ينبّه دائماً، في المؤتمرات والندوات واللقاءات، أنّنا إذا لم نقرأ فكرنا، وننقده نقداً بناءً، فسيأتي الآخرون لينقدوه من مواقعهم الثقافية، وسنجد أنّنا لا نستطيع مواكبة الجيل المتعطّش للدين، الذي يواكب الحياة من موقع العلم لا الجهل، والحقيقة لا الخرافة، والتوازن لا الغلو والتطرّف.

وفي الختام نقول: إنّ ما تقدّم هو محاولة لاستكشاف العناصر التي تميّز بها منهج السيّد فضل الله، كلّاً أو بعضاً أو وجهة، من الناحية الاجتهادية في الفقه. وليس من إشكال أنّ هذا المنهج قد ألقى بظلاله على مجمل شخصيّة السيّد فضل الله، ممّا شهدنا بعض جوانبه في تفكيره في المسائل العقيدية. وربما يحتاج الباحث إلى بذل المزيد من الجهد الأكثر تفصيلاً، ولا سيّما عندما تتداخل العناصر الاجتهادية لدى السيّد فضل الله مع بعضها البعض.

الهوامش

(١) استخدمنا مصطلح التشيع هنا مع إشارتنا إلى مرحلة زمنية لم يكن قد تشكّل فيها هذا المصطلح في المجال الإسلامي، ولكن اعتمدنا على مآل الأمور في ذلك، باعتبار أنّ التشيع انطلق - على المستوى الفكري العقدي - من خلال الاختلاف في مسألة الخلافة والإمامة، وقد شكّلت الإمامة المصدر الأساس للتشيع لاحقاً. بدءاً من الإمام عليّ عليه السلام وحتى الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عليه السلام، ما مكّننا من استخدام المصطلح كإشارة إلى هذه المدرسة الفكرية التي يعتقد المسلمون الشيعة أنّها تمثّل الامتداد الطبيعي لما أتى به رسول الله ﷺ.

(٢) الكليني، الكافي ٢: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٣) السيّد محمد حسين فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ١٣٠، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م.

(٤) المصدر السابق: ١٤٠ - ١٤١.

(٥) المصدر السابق: ١٤١.

- (٦) المصدر السابق: ١٤٢.
- (٧) المصدر السابق: ١٩٤.
- (٨) المصدر السابق: ١٩٥.
- (٩) المصدر السابق: ١٩٢.
- (١٠) المصدر السابق: ١٩٣.
- (١١) يُمكن في هذا الصدد مراجعة كتاب: البلوغ (تقرير بحث السيّد فضل الله، بقلم: جعفر فضل الله)، دار الملاك، بيروت، لبنان.
- (١٢) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ١٩٤.
- (١٣) السيد محمد حسين فضل الله، رسالة في الرضاع: ٣٠، ط٢، ٢٠٠٥، دار الملاك، بيروت، لبنان.
- (١٤) كما في ما رواه زيد الشحام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال: قول الزور الغناء (راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٢، ح ٢، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، لبنان).
- (١٥) كما في ما رواه سهل بن زياد، عن الوشاء، قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يُسأل عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ١٧: ٣٠٦، ح ١١).
- (١٦) لعلّ المقصود هو أنّ موردها ذلك.
- (١٧) رسالة في الرضاع: ٣٢.
- (١٨) راجع: وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٣ وما بعدها، باب تحريم اللعب بالنرد وغيره من أنواع القمار.
- (١٩) رسالة في الرضاع: ٣٣ - ٣٤.
- (٢٠) المصدر السابق: ٣٤.
- (٢١) في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦).
- (٢٢) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا...﴾.
- (٢٣) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾.
- (٢٤) البلوغ، (تقرير بحث المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، بقلم: السيّد جعفر فضل الله): ١٧٤ - ١٧٥.
- (٢٥) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع.
- (٢٦) رسالة في الرضاع: ٣٤.
- (٢٧) الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٤٥ - ٢٤٦.
- (٢٨) من قبيل: «سئل الرضا عليه السلام عن الرجل تكون عنده الزوجة الشابّة فيتركها لا يريد الإضرار بها، ولكن تكون لهم المصيبة، فهل يكون آثماً في ذلك، ومتى يكون آثماً؟ فأجابه الإمام عليه السلام بأنّه إذا تركها إلى أزيد من أربعة أشهر يكون آثماً» (وسائل الشيعة ١٤: ١٠٠، ح ١)، وغيرها.

- (٢٩) الشيخ جعفر الشاخوري، كتاب النكاح (تقريراً لبحث العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله) ١: ١٦٩ - ١٧٠، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.
- (٣٠) المصدر نفسه: ١٦٠.
- (٣١) الاجتهاد بين أسر الماضي وأفاق المستقبل: ١٦٠ - ١٦١.
- (٣٢) كتاب النكاح: ١٧٩.
- (٣٣) المصدر نفسه: ١٧٩.
- (٣٤) مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة: ٨١ - ٨٣.
- (٣٥) فقه الإجارة، (تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: السيد محمد الحسيني): ٦١.
- (٣٦) السيد أبو القاسم الخوئي، كتاب الحجّ ٤: ٢٩٤، المطبعة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٩هـ.
- (٣٧) من دروس الحجّ للسيد فضل الله، مخطوط، بقلم: السيد محمد الحسيني.
- (٣٨) السيد محمد حسين فضل الله، بحوث في مسائل أصولية، مخطوط.
- (٣٩) الاجتهاد بين أسر الماضي وأفاق المستقبل: ١٦٣.
- (٤٠) الأصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٢٦٦، ط١، ١٤١٨هـ.
- (٤١) الأملي، كتاب الصلاة، (تقرير بحث المحقق الداماد): ٢٧١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرفة، إيران، ١٤٠٥هـ.
- (٤٢) الخوئي، كتاب الزكاة ١: ١٢٧، منشورات مدرسة دار العلم، قم، إيران، ١٤١٣هـ.
- (٤٣) فقه الموارد والفرائض بحث علمي فقهي (تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: د. الشيخ خنجر حمية) ٢: ٢٠٠، ط١، ٢٠٠٠م، دار الملاك، بيروت، لبنان.
- (٤٤) فقه الموارد والفرائض: ٢٥٦ - ٢٥٧.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٢٧٠ - ٢٧١.
- (٤٦) فقه الحج (تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات) ٢: ١٣٠، ط١، ٢٠٠٩م، دار الملاك، بيروت، لبنان.
- (٤٧) الصيد والذباحة بحث علمي فقهي (تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله): ٢٣ - ٢٤، ط١، ١٩٩٨م، دار الملاك، بيروت، لبنان.
- (٤٨) كتاب النكاح (تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله): ١٧١.
- (٤٩) فقه الشركة (تقرير بحث السيد محمد حسين فضل الله، بقلم: السيد محمد الحسيني): ٥٥ وما بعدها.
- (٥٠) السيد محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية (العبادات): ٥٩٨، دار الملاك، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.
- (٥١) رسالة حول رؤية الهلال.
- (٥٢) راجع: بينات، موقع مكتب المرجع السيد محمد حسين فضل الله، شبكة الإنترنت، تحت عنوان: <http://arabic.bayynat.org.lb>
- (٥٣) بينات تحت عنوان:

<http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/marjaa/istinsakh.htm>

(٥٤) بيّنات، المصدر سابق، حوار إذاعة أوروبا الموحدة مع سماحة السيّد فضل الله بتاريخ: ٢٣/جمادى الأولى/١٤٢٢هـ، الموافق ١٣/٨/٢٠٠١م.

(٥٥) السيد فضل الله، الفقيه والأمة، تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني: ٨١ . ٨٢، إعداد: مصطفى الشوكي، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م.

(٥٦) يقول السيّد فضل الله في بيان له: إنّ فلسطين، كلّ فلسطين، في حدودها التاريخية، هي أرضٌ عربيّة إسلاميّة، ولا يملك أحدٌ شرعيّةً التقريط في شبر منها، مهما كانت الاعتبارات السياسيّة والدينيّة؛ لأنّ الاغتصاب في الإسلام غير قابلٍ للشرعنة، مهما تقادم الزمن، ولأنّ تمكين الصهاينة المحتلّين من أرض المسلمين يمثّل تمكيناً لهم من السيطرة على كلّ الواقع الإسلاميّ، الذي لن يزيده الواقع الدوليّ إلا تهالكاً وسقوطاً وضعفاً، عبر سلسلة الضغوطات والفتن التي ستضغط على الأمة وتفتك بجسمها الذي لم يعد يخفى ما فيه من الوهن والمرض (راجع: بيّنات، موقع مكتب سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، شبكة الإنترنت).

http://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/bayan_13092009.htm

(٥٧) راجع: بيّنات، المصدر نفسه.

(٥٨) في جواب على سؤال يقول: هل ترون أنّ العمليات التي حصلت في نيويورك في ١١ أيلول (سبتمبر)، وتسببت في قتل الأبرياء، هي جهاد في سبيل الله كما قيل؟ يقول السيّد فضل الله: لقد كنت أول شخصية إسلامية دينية أعلنت رفض هذا العمل، وأنه ليس جهاداً، بالرغم من الخلفيات التي تكمن وراء هذه الأعمال في نفوس أصحابها؛ لأنّ مسألة أن نفجر ركاب أكثر من طائرة من دون أن تكون لهم علاقة بالمسألة من قريب أو بعيد، أو أن نقتل الناس الذين هم في المركز التجاري العالمي لمجرد أننا نريد أن ندمّر موقعاً من مواقع الاقتصاد الأميركي الضاغطة على الاقتصاد العالمي، فهذا عمل لا مبرر له، وقد قلتُ: إنه لا يقبله عقل ولا شرع ولا دين... إننا نختلف مع أمريكا في السياسة، لكننا لا نواجهها بهذه الطريقة، فنحن ليست عندنا مشكلة مع الشعب الأمريكي، ولو كان هو الذي انتخب هذه الإدارة، لأنّه لم ينتخبها من خلال عقدة في نفسه ضد دول الأرض الأخرى، ولكنه انتخبها من خلال قضاياها الداخلية. وهكذا نحن نملك قيمة إسلامية إنسانية: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، أي لا يتحمل إنسان خطأ إنسان آخر. فالشعب الأميركي لا يتحمل مسؤولية الإدارة الأميركية. لذلك نحن نعتبر هذا العمل عملاً غير مبرر من الناحية الدينية (راجع: بيّنات).

<http://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/brovail%20082002.htm>

مرجعية القرآن في الاجتهاد محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله نموذجاً

السيد محمد الحسيني (*)

تمهيد

من المسائل المهمة التي لم يبلغ البحث فيها مداه مسألة تحكيم مرجعية الكتاب الكريم. ولا نعني به كونه المصدر الأساسي للتشريع، فإن ذلك مما لا ريب فيه عند المسلمين جميعهم، بل نعني به مرجعية الكتاب الكريم في فهم الأخبار والروايات، وأن يشكل المناخ الفكري ومنظومة القيم والأفكار التي يستضاء بها في فهم الأخبار والروايات في مجال الفقه. وهو ما عناه السيد محمد حسين فضل الله في محاولة منه لتوسعة الحضور القرآني في هذا المجال، في وقت يقتصر فيه معظم الفقهاء على عدد يسير من الآيات المباشرة التي تتعرض للأحكام الشرعية أو تكون على صلة بها. وبمعنى آخر فإن السنة الشريفة من وجهة نظر السيد فضل الله ينبغي أن تفهم وتحدد دلالاتها في إطار المنظومة القرآنية؛ إذ لا يمكن فهم السنة بمعزل عن المرجعية الأساسية للقرآن، وخصوصاً أن هناك سياقاً واضحاً لبعض الروايات يتصدى فيها (المعصوم) للإشارة إلى العناوين القرآنية، كما سنشير إليه.

ويلاحظ الباحث على منهج السيد فضل الله الحضور الفاعل لهذه المرجعية، وفي موارد فقهية عديدة، ومنها موارد حرجية، وتشكل إشكاليات على مستوى الروايات، في وقت يمكن تجاوزها مع تحكيم المرجعية القرآنية. ومن هذه الموارد:

١. يلاحظ الباحث على الفقه التقليدي أن هناك إشكاليات واضحة في صياغة العلاقة الزوجية ومفاعيلها. ويبرز ذلك بوضوح في مسألة سلطة (الرجل / الزوج) على (المرأة / الزوجة)، وطبيعة الوفاء بحقوق كل منهما تجاه الآخر، بل وتبرز الإشكالية بشكل أعمق في مسألة حل الخلافات وبلوغها الذروة، حيث تصل إلى النهاية.

(*) باحث وكاتب، وأستاذ في الحوزة العلمية، ورئيس مركز ابن إدريس الفقهية، من العراق.

وبتحديد أكبر يمكن الإشارة إلى حق الزوجة الجنسي، الذي يرى بعض الفقهاء أن ليس لها حق أكثر من مرة واحدة كل أربعة أشهر، وذلك تبعاً لروايات في هذا المجال، في وقت لا يمكن فيه - من وجهة نظر السيد فضل الله - قبول هذه الروايات وفق الرؤية القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨). وقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكِنَّ بِالْمَعْرُوفِ أَوْ تَسْرِجْنَ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وفي ضوء هذه الآيات الكريمة عالج السيد فضل الله مسائل شديدة الحرجة، كما في طلاق المرأة التي يغيب عنها زوجها؛ إذ يرى إمكان طلاقها في ضوء المفهوم القرآني، وإن أنفق عليها ولي الزوج؛ لأن مثل هذا الإنفاق لا يفي بحاجات الزوجة الأخرى^(١).

٢. ومن الموارد التي وقع فيها الجدل مسألة إرث الزوجة من العقار، حيث إن المشهور عند الإمامية حرمانها من الأرض - على تفصيل -، وأخذها قيمة العقار من غير الأرض؛ وذلك لعدد من الروايات. إلا أن السيد فضل الله لاحظ على ذلك أن مثل هذه الروايات مخالفة للقرآن الكريم، بل إن ما ورد في خبر ابن أبي يعفور من كونها ترث من الزوج من أي شيء - كما يرث منها - هو الموافق للقرآن الكريم، فيكون مقدماً على الأخبار الأخرى، بل لا يمكن الإذعان لروايات الحرمان في وقت لم يُشِرْ فيه القرآن الكريم إلى شيء من ذلك، ولو كان ثمة تخصيص للقرآن لكان صدر عن النبي ﷺ. وليس هناك ما يشير إليه، وخاصة أن المسألة ابتلائية جداً، والدواعي كثيرة على النقل^(٢).

٣. ولعل من أهم الموارد الفقهية التي حاول السيد فضل الله أن يعالجها في ضوء المنهج القرآني مسألة الخلع، وكونه واجباً على الرجل عندما تبذل الزوجة أولاً؟ ومن الجدير بالذكر أن هناك عدداً من فقهاء الإمامية، وفي مقدمتهم الشيخ الطوسي، اختاروا وجوب الخلع، واستدلوا له بأن النهي عن المنكر واجب، وإنما يتم بهذا الخلع، فيجب^(٣).

أما السيد فضل الله فقد حاول التنظير له بعيداً عن استدلال الشيخ الطوسي وأمثاله، وردّه إلى المنهج القرآني، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يُقِيمَا

حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيهَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرة: ٢٢٩)، بمعنى أن الحل مما يريد الله على كل حال في حالة من هذا القبيل، بحيث يخشى أن لا يقيما حدود الله، ويتم تجاوزها أو انتهاكها، ولو ترك للرجل أن يمتنع على نحو يكون كالطلاق فعندئذ يكون الأمر عديم الفائدة. هذا فضلاً عن أن روايات شروط البذل يمكن أن يستفاد منها أنها تؤكد على أن الطلاق واقع على كل حال.

٤. ومن التطبيقات الفقهية لما نسميه بالمرجعية القرآنية موقف السيد فضل الله من روايات وجوب الحج مرة أو أكثر في كل عام على المستطيع، حيث وردت روايات متعارضة في هذه المسألة.

ففي بعض الروايات ما دلّ على وجوب الحج مرة واحدة. ومن تلك الروايات: ما روي عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: ما كُفَّ الله العباد إلا ما يطيقون، إنما كُفِّهم في اليوم والليلة خمس صلوات، إلى أن قال: وكُفِّهم حجة واحدة، وهم يطيقون أكثر من ذلك^(٤).

وما عن الفضل بن شاذان، عن الرضاء (عليه السلام)، قال: إنما أمروا بحجة واحدة لا أكثر من ذلك؛ لأن الله وضع الفرائض على أدنى القوة، كما قال: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ الْهَدْيِ﴾. يعني: شاة.؛ ليسع القوي والضعيف، وكذلك سائر الفرائض إنما وضعت على أدنى القوم قوة، فكان من تلك الفرائض الحج المفروض واحداً، ثم رغب بعد أهل القوة بقدر طاقتهم^(٥).

وعن محمد بن سنان أن أبا الحسن علي بن موسى الرضاء (عليه السلام) كتب إليه فيما كتب من جواب مسأله، قال: علة فرض الحج مرة واحدة لأن الله تعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوة، فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحداً، ثم رغب أهل القوة على قدر طاقتهم^(٦).

وفي هذه الطائفة من الأخبار ما هو صحيح، ومنه وإن لم يسلم سنده، كما في رواية محمد بن سنان، فإنه قد يصحّح - عند السيد فضل الله - لجهة عدم الداعي للكذب، ومطابقته للأخبار الصحيحة، فيكون شاهداً. وهي تدل بوضوح على عدم وجوب الحج أكثر من مرة في العمر. ولكنها معارضة بما ورد من الأخبار مما ادّعي دلالته على وجوب الحج أكثر من مرة، كما في صحيح علي بن جعفر، عن أخيه

● مرجعية القرآن في الاجتهاد: محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله نموذجاً

موسى عليه السلام، قال: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلَى أَهْلِ الْجَدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧). قال: قلتُ: فَمَنْ لَمْ يَحِجَّ مَتَا فَقَدَ كَفَرَ؟ قال: لا، وَلَكِنْ مَنْ قَالَ: لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدَ كَفَرَ^(٧).

وفي صحيح أبي جرير القمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الْحَجُّ فَرَضَ عَلَى أَهْلِ الْجَدَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ^(٨).

وما تقدم من الأخبار الدالة على وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام يُنافي ما سبق من الأخبار، مما دلَّ على كفاية المرة وأنَّ الحج لا يجب في العمر على المكلف أكثر من مرة وإنَّ كان ذلك ممَّا يطيقه المكلف؛ لأنَّ الواجبات وضعت على الأدنى قوة من المكلفين. ولذلك وقع البحث عند العلماء في طريقة الجمع بين هذه الأخبار المتعارضة.

وثمة عدة طرق للجمع، نقل بعضها الحر العاملي، اثنان منها عن الشيخ الطوسي، واختار الحر العاملي الطريق الثالث.

الطريق الأول: ويكون بحمل الطائفة الثانية على الاستحباب، وقد نقل ذلك عن الشيخ الطوسي، كما في وسائل الشيعة؛ وذلك لظهور الطائفة الثانية في الوجوب، وكون الأولى نصّاً فيه.

وقد لاحظ السيد فضل الله على هذا الطريق أنَّ الحمل على الاستحباب إنما يجوز ويصح إذا كانت الروايات الأخرى ممَّا يصلح قرينة على تفسير الروايات المتنافية ظاهراً، أما إذا لم تكن كذلك في نظر العرف، بحيث يرون أنها من المتعارض، فلا يصحّ مثل هذا الجمع بين المتعارضين.

الطريق الثاني: وهو ما نقله الشيخ الحر العاملي عن الشيخ الطوسي، وذلك بحمل الطائفة الثانية من الروايات على إرادة الوجوب على طريق البدل، على نحو يجب فيه الحج على كل مكلف أخلَّ بواجب الإتيان به في عام الاستطاعة السابق، فمن وجب عليه الحج في السنة الأولى، ولم يفعل، فإنه يجب عليه الحج في السنة الثانية، وهكذا.

وسجل عليه السيد فضل الله أنه خلاف الظاهر، فإنَّ ظاهر الروايات وجوب

الحج في كل عام على نحو الشمولية، لا البدل، ولا قرينة على البدلية.
الطريق الثالث: ما عليه الشيخ الحر العاملي من كونه واجباً كفائياً في كل عام، فلا يقع التناهي بين الطائفتين؛ وذلك لكون الطائفة الأولى في الوجوب العيني، والثانية في الكفائي. فهي في مقام بيان حكم عدم جواز خلوّ الكعبة من الحاج، بلحاظ ما دلّ على عدم جواز ذلك، وما دلّ على حمل الحاكم الشرعي المكلفين على الحج في مثل هذه الحالات^(٩).

وقد رد السيد فضل الله هذا الوجه بأنّ هذه النصوص شاملة لأهل الجدة وغيرهم، وقد أخذ في لسان هذه الروايات قيد التعطيل، وليس كذلك في هذه النصوص الواردة التي مرّ ذكرها في الطائفة الثانية.

الطريق الرابع: ما ذكره السيد الخوئي، حيث قال: «الصحيح أن يقال في وجه الجمع: إن هذه الطائفة من الروايات ناظرة إلى ما كان يصنعه أهل الجاهلية، فإنهم كانوا لا يحجون في بعض السنين القمرية، وكان يعدون الأشهر بالحساب الشمسي، ويؤخرون الأشهر عمّا رتبها الله تعالى، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾، فربما يمر عام قمري ولا يحجون فيه، فأنزل الله تعالى آية الحج رداً عليهم بأنّ الحج يجب الإتيان به في كلّ شهر ذي الحجة. فالمنظور في الآية والروايات أن كلّ سنة قمرية لها حجّ يجب الإتيان به، لا أنه يجب الحج على كل أحد في كل عام»^(١٠).

وقد علّق السيد فضل الله على رأي أستاذه بأنه غريب - مع جلالة قدره -؛ لأن الآية الكريمة في مقام الاستنكار لما عليه الجاهليون يومذاك من عدم احترام خصوصية الأشهر الحرام، إذ لا يحترمون خصوصية التوقيت فيها، ولذلك يعمدون إلى احترام أشهر بديلة لتتم المواطأة مع الأشهر الحرم، ولا علاقة للآية الكريمة بما ذكره من التداخل بين الحساب الشمسي والقمري.

وقد استظهر السيد فضل الله أن الروايات في الطائفة الثانية على وزان قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، وسياقها سياقها، فكما أن الآية في مقام بيان وجوب الحج متى ما تحقق المستطيع والقادر، وأن الحج واجب على المسلمين مع تحقق الشرائط، فالروايات في مقام بيان عدم توقيت الحج بوقت

واحد واجب شرعي في كل سنة إن وجد المستطيع، فتكون الروايات في مقام بيان استمرار وجوب الفريضة، من قبيل قوله: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرام إلى يوم القيامة»، خصوصاً وأن الإمام وهو في مقام الحديث عن وجوب الحج على أهل الجدة في كل عام استشهد بالآية الكريمة المشار إليها آنفاً، مما يوحي بأن الحكم على وزان الحكم فيها.

فمن وجهة نظر السيد فضل الله أقرب وجوب الجمع؛ بلحاظ الاستشهاد بالآية الكريمة في حديث الإمام عليه السلام، ما ذكره هو، وإن كان على خلاف الظاهر، فإنّ العدول عن الظاهر جائز؛ وذلك لجهة مخالفة هذه الروايات لما هو ضروري عند المسلمين من عدم وجوب الحج أكثر من مرة واحدة في العمر. وقد فسرها بهذه الطريقة استيحاءً من المنهج القرآني الذي ورد في حديث الإمام عليه السلام نفسه^(١).

٥ - وفي بحثه مسألة ما أسماه (الصوم القرآني) توقف عند الاختلاف بين ما ورد في القرآن الكريم من ذكر لعددٍ من المفطرات وبين ما ورد في الأخبار من مفطرات لم ترد في القرآن الكريم، ولو على نحو الإشارة. ولذلك ارتأى أن تكون للقرآن الكريم إطلاقة مرجعية على نحو تفهم الأخبار في ضوء هذه المرجعية، لا بمعزل عنها.

ولذلك ينأى السيد فضل الله بنفسه عن الفهم السائد والمنهج الحرفي لفهم هذه الأدلة. وهو إذ يؤكد أن ما ورد في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧)، وإن لم يكن في مقام الحصر اصطلاحاً؛ لأن إهمال غير ما ذكر من المفطرات في النص لا يعني نفي مفطريته، إلا أن واقع الحال يؤكد الحصر في المقام؛ وذلك لأن دراسة المسألة من الناحية التاريخية كفيلة بإثبات ذلك أو الإشعار به على أقل تقدير، والوجه فيه أن الآية لم ترد لتشريع أصل الصوم - كما في الصلاة والزكاة مثلاً - بعيداً عن التفاصيل، بل وردت في سياق التفاصيل والنص على المفطرات، فضلاً عما ذكر من شروط للتكليف بالصوم، من قبيل: خلوّ

المكلف من المرض والسفر، وغير ذلك من التفاصيل التي تتصل بالعجز عن الصيام، وما فرض بديلاً عنه.

ولذلك يرى السيد فضل الله أن الآية في مقام بيان الحكم الشرعي للمفطرات، ولذلك يمكن نفي عدا ما ذكر من مفطرات في القرآن الكريم بالإطلاق المقامي، لا الإطلاق اللفظي. هذا فضلاً عن المناقشة في الروايات التي ورد فيها ذكر مفطرات لم ترد في القرآن الكريم، وذلك لجهة الإشكال في أسانيد هذه الروايات أو دلالتها على المفطرية^(١٢).

٦. ومن تطبيقات قاعدة حاكمية المرجعية القرآنية وسموها على الروايات موقف السيد فضل الله من مسألة اشتراط الفلاس في السمك لحلية أكله، حيث ورد ذلك في طائفة من الروايات معارضة بروايات أخرى لم تشتط ذلك.

وقد جمع السيد فضل الله بين هذه الروايات على نحو يكون مرجعها الكتاب الكريم، فيكون ما ورد في الروايات من اشتراط الفلاس في حلية أكل السمك محمولاً على الكراهة؛ وذلك لأن عدداً من الروايات، وبعضها نقله أكابر رواتنا وفقهائنا من أصحاب الأئمة، تضمن الإشارة إلى القرآن الكريم، فقد روى زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجريث؟ فقال: وما الجريث؟ فنعتته له، فقال: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ إلى آخر الآية، ثم قال: لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر، مثل: الورق، وليس بحرام، إنما هو مكروه^(١٣). وروى ذلك محمد بن مسلم الطائفي - وهو من أكابر أصحاب الصادق عليه السلام - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري والمارماهي والزمير. وما ليس له قشر. من السمك أحرام هو؟ فقال لي: يا محمد، اقرأ هذه الآية التي في الأنعام ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾، قال: فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: إنما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه، ولكنهم قد كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها»^(١٤).

والروايتان ظاهرتا الدلالة في نفي الحرمة، سواء في رواية زرارة التي قابلت بين الحرمة والكراهة في إشارة واضحة إلى الكراهة بالمعنى الاصطلاحي، أم في رواية محمد بن مسلم التي نفت الحرمة بلسان واضح لا لبس فيه، وذلك بالإشارة إلى التنزه

● مرجعية القرآن في الاجتهاد: محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله نموذجاً

عن أكل ما سأل عنه وأنه ليس حراماً، فضلاً عن استدلال الإمام عليه السلام بالقرآن الكريم وجعله المرجع في ذلك. وعليه كان لازماً أن يكون الفيصل في فهم الروايات والجمع بين المتعارض منها. وهو ما اختاره السيد فضل الله في هذه المسألة. ولذلك ردّ السيد فضل الله محاولات بعض الفقهاء في ترجيح روايات الحرمة على الروايات الأخرى، بدعوى حمل الروايات المجوّزة على التقية؛ وذلك لجهة أن الحمل على التقية متأخّر رتبة عن العرض على الكتاب، فضلاً عن أن حمل بعض الروايات على التقية ممّا يآباه الذوق السليم، وخصوصاً بالنسبة لروايات أمثال زرارة ومحمد بن مسلم؛ إذ إنهم من أكابر الأصحاب أولاً، ولجهة افتراض أن يكون مقام التقية مقتصرّاً على الضرورات، وهي تقدّر بقدرها، فكيف يسهب الإمام عليه السلام في الجواب، ويستدلّ بالقرآن الكريم، دون أن يكون مضطراً لذلك^(١٥).

ولذلك يقرّر السيد فضل الله أنه «لا يكفي في صحة حمل خبر ما على التقية أن يكون موافقاً لما اشتهر العمل به عند العامة أو شاع من رأي أو مذهب أو فتوى، بل لابدّ من دراسة طبيعة الخبر الموافق؛ ذلك أن التقية تتأدّى بأقل قدر ممكن من البيان، والخبر لكي يكون في مقام بيان الحكم على وجه التقية لابدّ أن يتعرض لبيان أصل الحكم الموافق، من دون الدخول في التفاصيل، وخصوصاً ما يعضد الحكم ويؤكدّه من الأدلة والحجج، وما يدعمه من المؤيّدات والشواهد»^(١٦).

٧. ومن تطبيقات ما أسميناه بالمرجعية القرآنية كمبدأ أساس في المنهج الفقهي عند السيد فضل الله قراءته للأدلة الشرعية المتعلقة بموضوع البلوغ، وتكليف الأنثى من وجهة نظر الشريعة وتوجّه الخطابات الشرعية إليها، مما يجعلها موضوعاً للأحكام الشرعية.

والمعروف والمشهور عند فقهاءنا - المسلمين الشيعة - أن الأنثى تبلغ إذا أتمت التاسعة الهجرية من عمرها، بالرغم من ورود روايات أخرى يفيد بعضها أنها مكلفة ببلوغها السنّ العاشرة، أو إذا بلغت ثلاث عشرة سنة، أو إذا رأت الدم وحاضت، حيث رُجّحت روايات البلوغ بالتسع على غيرها لجهات فنية قد يختلف عليها الفقهاء.

أما السيد فضل الله فقد جعل الكتاب الكريم مرجعيته في ترجيح طائفة على أخرى؛ لأن القرآن هو المرجع في ذلك، وما ورد في السنّة الشريفة محكوم بالعنوان

القرآني، وهو وارد مورد القاعدة، ما يعني أن دائرة إطلاق تلك العناوين الواردة في السنة ينبغي أن تُقيّد بالعنوان القرآني^(١٧)، حيث ورد في القرآن الكريم ما يشير إلى عنوان البلوغ في قوله تعالى: ﴿وَابْتََلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ (النساء: ٦)، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨ - ٥٩).

وظاهر الآية الأولى أنها تشير إلى بلوغ النكاح، وهو قابلية النكاح من حيث طبيعة الجسد، وهو ما يعبر عنه بالنضوج الجنسي، حيث ينتقل الإنسان معه من مرحلة الطفولة إلى مرحلة أخرى، وهي مرحلة الشباب، حيث يكون للطاقة الجسدية معنى آخر من خلال ممارسة العملية الجنسية. وأما الآية الثانية فإنها في صدد تنويع الخطاب بلحاظ بلوغ الحلم، وهو معنى واضح عند العرب، حيث تشير الآية الكريمة إلى الحلم، كناية عن النضج الجنسي الذي يقطع مرحلة الصبا الجسدي، وتبدأ معه الرجولة الجسدية بالنحو الذي يصبح فيه البالغ معرضاً لإثارة الشهوة والوطء وخروج المني وما إلى ذلك.

وفي ضوء ما أسميناه بالمرجعية القرآنية يعالج السيد فضل الله مسألة اختلاف الروايات وتعارضها، سواء في مسألة البلوغ أم في المسائل الأخرى، وفي مسألة البلوغ تحديداً وجد السيد فضل الله من اللازم جعل الكتاب الكريم المرجع الأساس في ترجيح الروايات التي تشير إلى حصول البلوغ بالحيض عند الأنثى، والاحتلام عند الذكر، ما لم يكن ثمة عوارض.

مع الإشارة إلى أن السيد فضل الله يرجح - بغض النظر عن حاكمية المرجعية القرآنية على الروايات - روايات البلوغ بالحيض على غيرها؛ لجهة التعليل الذي ورد في بعض الروايات: «...وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ لأنها تحيض لتسع سنين»^(١٨).

● مرجعية القرآن في الاجتهاد: محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله نموذجاً

كما رفض السيد فضل الله محاولات بعض الفقهاء ردّ الروايات المعارضة للبلوغ بالتسرع في الأنثى لجهة التقية؛ لأنها محاولات غير صحيحة تاريخياً؛ وذلك لأن أهل السنة مطبقون على أنّ البلوغ بالتسرع.

٨ وفي ضوء ما أسماه السيد فضل الله بالمرجعية القرآنية يُحدّد موقفه من مسألة الغناء وحرمة، وأنه حرام في ذاته أو لجهة ما يعرض عليه من عناوين قد تكون محرّمة.

ويرى السيد فضل الله أنّ ليس ثمة آية في الكتاب الكريم تدل على تحريم الغناء بعنوانه، كما في تحريم الخمر أو الميسر مثلاً، وأنّ ما استدللّ به من روايات في هذا الصدد ممّا روي عن أهل البيت (عليهم السلام) فهو يشير إلى القرآن الكريم، ويجعله مرجعاً في المسألة.

نشير إلى أنّ الآيات القرآنية التي جعلت مرجعاً في مسألة الغناء هي قوله تعالى: ﴿... ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًَا لَأَتَّخِذْنَاهُ مِن دُونِهَا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١٦ - ١٨). وإلى هذه الآيات أشارت بعض الروايات. فقد روي عن زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوله عز وجل: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال: قول الزور الغناء»^(١٩).

وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم، عن أبي الصباح، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: في قوله عز وجل: ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾؟ قال: الغناء»^(٢٠).

وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «سمعتُه يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾»^(٢١).

وعن عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء، وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحبيكم؟ فقال: كذبوا، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنتَ فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾، ثم قال: ويلٌ لفلان مما يصف، رجل لم يحضر المجلس»^(٢٢).

وعن عبد الله بن أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم - في حديث - قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: «الغناء، اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور، فما زال يقول: اجتنبوا الغناء اجتنبوا، فضاق بي المجلس وعلمت أنه يعنيني»^(٢٣).

وعلى أية حال يرى السيد فضل الله أن الأصل في حرمة الغناء هو الآيات القرآنية، وما ورد من الروايات فهو في مقام التطبيق، وهي تشير إلى هذا الأصل، ولذلك لا يمكن فهمها بمعزل عن الآيات القرآنية.

وفي ضوء هذا الأصل يرى السيد فضل الله أن حرمة الغناء لم تكن لجهة عنوانه بنفسه وبذاته، وإنما حرمة لجهة صدق عنوان قول الزور عليه، أو لهُو الحديث للإضلال عن سبيل الله تعالى، وكل ما ورد في الروايات من منع فهو ناظر إلى مداليل هذه الآيات. وعليه فإذا كانت هذه الروايات ظاهرة في معانٍ معينة فلا بد من حمل هذه الروايات على تلك المعاني الظاهرة في الآيات الشريفة، فتكون الحرمة مختصة بما كان يصد عن سبيل الله ويشغل الناس عنه، دون ما لم يكن كذلك^(٢٤).

وبناءً على ما تقدم لم يجد السيد فضل الله حاجة لإخراج ما كان مضمونه حقاً من الغناء من الغناء الحرام، كما هو موقف مشهور الفقهاء، حيث اضطروا لتخصيص الحرمة بغير ما كان مضمونه حقاً، كما هو حال التعازي والإنشاد في المواليذ وغير ذلك. بل إن السيد فضل الله أشكل عليهم لهذه الجهة، مع إصرارهم على اعتبار الحرام مرتبطاً بالكيف لا بالمضمون، وهو عندئذٍ يشمل ما كان مضمونه حقاً أو باطلاً، وهو ما لا يرد على السيد فضل الله؛ لأنه اعتبر أن ما كان مضمونه باطلاً فهو حرام، لأنه يصد عن سبيل الله، ويشغل الناس عن ذكره، أو يكون مصداقاً للزور والباطل وغير ذلك من العناوين، وما عداه يكون حلالاً.

الهوامش

- (١) رسالة في الرضاع (تقريباً لأبحاث السيد فضل الله، بقلم: الشيخ محمد قبيسي): ٣١، دار الملاك.
- (٢) فقه المواريث (تقريباً لأبحاث السيد فضل الله، بقلم: د. الشيخ خنجر حمية) ٢: ٢٦١ - ٢٧٩.
- (٣) مختلف الشيعة ٧: ٣٨٢.
- (٤) الوسائل، كتاب الحج، باب ٣ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ١.
- (٥) الوسائل، كتاب الحج، باب ٣ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٢.
- (٦) الوسائل، كتاب الحج، باب ٣ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٣.
- (٧) الوسائل، باب ٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ١.
- (٨) الوسائل، كتاب الحج، باب ٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٨.
- (٩) الوسائل كتاب الحج، باب ٤ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٢؛ وباب ٥ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ١.
- (١٠) تقرير: السيد رضا الخليلي، قم، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- (١١) فقه الحج، بحوث غير منشورة، بقلم: محمد الحسيني.
- (١٢) كتاب الصوم، بحوث غير منشورة، بقلم: محمد الحسيني.
- (١٣) الوسائل، كتاب الأطعمة والأشربة، باب ٩ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ١٩.
- (١٤) المصدر نفسه، ح ٢٠.
- (١٥) بحوث فقهية، مخطوط، بقلم: محمد الحسيني.
- (١٦) فقه المواريث والفرائض (تقريرات بحث السيد فضل الله، بقلم: د. الشيخ خنجر حمية) ١: ٢٥٣.
- (١٧) البلوغ (تقرير بحث السيد فضل الله، بقلم: السيد جعفر فضل الله): ١٧٥.
- (١٨) الوسائل، كتاب الوصايا، باب ٤٤ من أحكام الوصايا، ح ١٢.
- (١٩) الوسائل، كتاب التجارة، باب ٨٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.
- (٢٠) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٢١) المصدر نفسه، ح ٦.
- (٢٢) المصدر نفسه، ح ١٥.
- (٢٣) المصدر نفسه، ح ٢٤.
- (٢٤) بحوث فقهية، غير منشورة، بقلم: محمد الحسيني.

قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله

حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية ودورها في إذكاء التخلف

د. أحمد محمد اللويحي (*)

مقدمة

الحياة في مظهرها العام لا ترتبط بحركة الزمن في دوران الليل والنهار، بل ما يشكل مظهر الحياة ويحدد طبيعتها وجوهرها هو القدر الذي يمتلكه الإنسان من عمق وإدراك مفاهيم الحياة. فليس بُعد الحادثة والقدم الحقيقي ما تنقله أحداث التاريخ بقدر ما يرسمه الإنسان من طبيعة الفهم والقيم والإدراك لتفاصيلها. وبرز التجديد مرتبطاً بالزمن بالقدر الذي يدركه الإنسان من الحاجة لأعمال أدوات جديدة وقراءات مستحدثة لوجوده في الحياة وعلاقته مع كافة مناحيها. ويظهر جلياً أن التجديد إفراز لإدراك الحاجة في حركة الزمن إلى التحول والتبدل والتغير للتوافق مع متطلبات المرحلة. فالزمن المجرد دون الإدراك لإفرازاته لأعمال الأدوات الفاعلة المتمثلة في الحاجة لا يفرز تجديداً، ولا يخلق حاجة إلى التبدل والتحول. ولعل من أهم الجوانب التي تعكسها نظرية داروين في التطور والارتقاء ذات الصلة بمفهوم التجديد ما تشير إليه النظرية حول مفهوم الانتقاء الطبيعي (Natural Selection)، والتي تؤكد على الحاجة إلى التحول للتأقلم مع المتغيرات الطبيعية، وذلك لاكتساب قابليات وملكات جديدة قادرة على الاستمرار في البيئة الجديدة، للاستفادة القصوى من قدراتها وطاقاتها. وأما ما يتعلق بمفهوم التجديد وحدوده وأقاليمه وأدواته فذلك أمرٌ شاسع لا تستوعبه أسطر هذه الدراسة، وإنما الحد الذي تطمح إليه هذه الدراسة هو قراءة في

(*) باحث من المملكة العربية السعودية.

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

بعض ملامح التجديد للقراءة الدينية لمفهوم الإنسان في النص الديني، من خلال ما تظهر في التجربة الثرية والطويلة الباع في هذا المضمار للعلامة السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله، حيث شغل بتقديم قراءة علمية نفسية للإنسان المسلم الراهن وما تختلجه من إشكالات وعوائق تمنعه من بلوغ ما أرادته النص من صناعة له وتشكل.

إن أية محاولة تجديدية لتقديم أدوات قراءة مستحدثة، أو ما ينبج من هذه القراءات، لابد أن ينتهي إلى تنوُّع في الرؤى وتعدُّد في المدارس. وهكذا تبقى الحياة متنوعة تفرز من ما ينجبه التجديد التعدد، ليقول تلك الصور الجميلة من التنوع، ليتجلى في أبهى صورة في ذلك التعدد الفكري الواسع المنحدر من قراءة النص الديني.

تقدِّم هذه الدراسة لمحة من مفهوم التجديد وأشكاله، ومن ثم بعض الجوانب عن مفهوم التعددية، ومن ثم قراءة للمنهج التجديدي لكل من العلامة فضل الله رحمه الله والعلامة الفضلي.

التجديد في اللغة

«الجدَّة: نقيض البلى؛ يقال: شيءٌ جديد. جدَّ الثوبُ والشيءُ يَجْدُ، بالكسر، صار جديداً، وهو نقيض الخلق... وتجدَّد الشيءُ: صار جديداً. وأجدَّه وجدَّده واستجدَّه أي صيرَّه جديداً»^(١).

مصطلح التجديد

يؤصل مفهوم التجديد بما جاء في قول الرسول ﷺ في حديثه: «إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(٢).

أحد مفاهيم التجديد الواردة في كتب العصور الأولى يعني الإحياء، كما أشار إلى ذلك عبد الرحمن الحاج إبراهيم في بحثه (مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي)^(٣) فقال: «الإحياء: يظهر تفسير التجديد هنا بمعنى إحياء ما اندرس من السنة أو (إحياء الدين) عندما تكون تحديات العصر الكبرى التي وجد المفسر فيها من النوع الذي يهدد الكيان الإسلامي على مستوى عقائده ومجتمعاته وأخلاقياته وقيمه على نحو

كلي. ولعل هذا التفسير هو أول ما وردنا عن التعريف بمفهوم هذا المصطلح في كل شروح السنة الشريفة، وهو قول الزهري رحمه الله، التابعي الجليل، الذي يفهم من وصفه للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز بمجدد القرن الأول^(٤).

ونجد هذا أيضاً عند ابن الأثير، إذ يقول: «فالأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من الأكابر المشهورين على رأس مئة سنة يجددون للناس دينهم ويحفظون مذاهبهم التي قلدوا فيها مجتهديهـم وأنتمهم»^(٥).

وأما مفهوم مصطلح التجديد في واقع ما تمارسه القراءات المعاصرة فيمكن الرجوع إلى الدراسة المستفيضة حول المفاهيم المتعددة للتجديد، إلى مقال حمدوشي^(٦). ويذهب حب الله في بحثه (مشروعية تجديد الفكر الديني) إلى أن التجديد هو «محاولة جادة لإضفاء عناصر لم تكن موجودة من قبل على كيان كان وما يزال له وجوده. بهذه الطريقة يكون هذا الكيان قد جُدد، سواء حصل التجديد في حذف بعض عناصر الكيان السابق أم في إضافة عناصر أخرى جديدة أم في إعادة ترتيب العناصر نفسها، وسواء كان ذلك في الشكل أم المضمون أم في المنهج الذي يحكم محل العناصر أو الوصول إليها. لكن لا يحصل التجديد بإحداث كيان جديد محل الكيان القائم القديم. فتجديد الفقه الإسلامي - مثلاً - شيء، والإتيان بفقه جديد شيء آخر»^(٧).

ويتضح من خلال ما جاء في مفهوم التجديد في بعده الكلاسيكي في كتب المصدر الأولى، وما يزاوله المجددون المعاصرون، أن التجديد لا يعني استئصال الأصل واستبداله بجديد، بل هو محاوله لاستبدال أدوات وتحديث أخرى تعين على الكشف عن أبعاد غير مطروقة في النص، والعمل على الارتقاء بالفهم له إلى مستوى يلتقي وتلبية الاحتياجات المعاصرة له. فالتجديد بشكل أبسط هو تحديث لفهم النص، وتقريب لتطبيقاته الموافقة لاحتياجات العصر.

أبعاد التجديد وحدوده

إن من ضرورات التجديد سعة الدراية والاطلاع على الأدوات المتاحة لقراءة النص. فالدعوة للتجديد لا يمكن أن تتخذ مسارها إلا من خلال تفحص قيمة وفاعلية

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

وتأثير المتاح من التراث. فالتجديد في بعده الترميمي لأدوات القراءة أو الاستبدال يتحرك بحجم ما تستطيع هذه الأدوات من استيعاب متطلبات التحول، ومقدار الضغط الذي يمارسه الواقع في استنطاق النص. والتجديد في استبدال أو تأسيس أدوات القراءة يعتمد أيضاً على حجم ما تمتلكه الحركة التجديدية من رؤية وأفق للواقع؛ لأن الرؤية التجديدية تستبطن في ذاتها حراكاً إصلاحياً، لا نشاطاً أكاديمياً مجرداً. وبما أن الإصلاح يستلزم طرفين مهمين، هما: (النظرة)؛ و(الرؤية)، كما يؤكد على ذلك العارف الكبير مولانا جلال الدين الرومي، فالنظرة تحدد أفق الاطلاع وحجم ما يمتلكه المجدد من شمولية في الواقع ومتطلباته، والرؤية يراد بها قدرة وصلابة ما تحمله الحركة التجديدية من كفاءات تنويرية في إمامة اللثام عن جوانب النص الكفيلة بتلبية الاحتياجات الملحة التي استلزمت التجديد بادئ ذي بدء. إن نجاح منهجية التجديد مرتبط بما تملكه من هذين الجانبين، وهما: دراية الاطلاع على التراث الديني من حيث قدرته وكفاءته في تلبية احتياجات التطور والنمو الحضاري، ومن جهة أخرى ما تمتلكه الحركة التجديدية من وضوح ورسوخ في منهجها التجديدي، حيث يمنع الأول من توغل التجديد في الدين نفسه، ويحصره في فهم نصه، والآخر يحصن من الضياع والتهيه في حركه تجديدية فاقدة للوجهة والأبعاد. كما يشخصه حب الله في بيان حدود وأدوات المنهج التجديدي، فيقول: «أما الاستبدال الراديكالي التام للمنظومة القديمة بمنظومة جديدة، وهذا هو التجديد بالحد الأعلى، فهو تجديد في الواقع، وليس تجديداً في المستبدل. لهذا كان من حق دعاة التجديد في الدين أن يطالبوا بتجديد لا يكون على حساب الدين، وإنما له، بتجديد لا يحدث قطيعة مع الدين والتراث، وإنما تواصل واتصال، بتجديد لا يعني - كما يقول العلامة فضل الله وآخرون - إسقاط القديم كله واستبداله بفكر جديد لا علاقة له به ليكون ذلك خروجاً من الإسلام ومصادر الشريعة إلى غيره، بتجديد لا يسوق إلى الاستلاب، وإنما إلى الوجود والتحقيق»^(٨).

مشروعية التجديد

إن مبررات التجديد هي التي تؤسس لمشروعيتها. وقوة الحجة ووضوح الحاجة

تعين على تأسيس المشروعية دون أن تواجه صدود القوى السلفية المتمسكة بالأدوات التقليدية. ولعل أهم العوامل المساعدة في بناء مشروعية التجديد هو وضوح أبعاد المشروع وتفصيله وأدواته. فلا مشروعية في حركة تجديدية غامضة، تتخبط في أهدافها، وتعاني الفقر في أدواتها. فالضرورة قد تكون دافعاً للتجربة، إلا أن المشروعية لا تتولد تلقائياً بهذا الشعور ومقدار الحاجة. ومن جانب آخر فإن طول الوقوف عند هاجس المشروعية، دون الإقدام عليه، يفوت الفرصة على التجديد من تقديم نماذج قادرة على بناء أسس المشروعية. «يقدر ما أطلب بالجواب عن سؤال المشروعية الذي طرحه عليّ نقاد التنوير يلح الواقع بسؤال الضرورة»^(٩).

ولعل من أهم معوقات التجديد هو الفضاء الذي فيه يتولد ويتحرك. فالحرية في انفتاح التجديد في مبادئه العلمية ورموزه الفاعلة على كافة التيارات المشتغلة بالشأن الديني أساس مهم في إثبات مشروعية المشروع التجديدي. وتعد حرية التعبير في فضاء يمارس التعتيم والتدليس من أهم المشاهد الحافلة في تاريخنا الإسلامي بشكل عام، والشيعي بشكل خاص، كما نقل الشيخ حسن الصفار في مقاله الضافي^(١٠) الكثير من المشاهد المعبرة على ما عاناه المجددون من المحققين، كابن إدريس الحلي، في خلال رحلة تأسيس وتطور الاجتهاد الإمامي.

مشروعية التجديد وهاجس الهوية

من أهم الأدوات التي توظف في معركة مشروعية التجديد ما تشهده الساحة العلمية الثقافية الراهنة من تراشقات يدور مدارها حول «الهوية». إن عقلية المؤامرة تطفئ في خطاب المعارضة للحركات التجديدية ورموزها، من خلال التأكيد على خطورة هذه المشاريع على أصالة الهوية الإسلامية للأمة، واعتبار هذه المشاريع الأبواب التي من خلالها تنفذ المشاريع الاستعمارية. وبالرغم من الردح الطويل الذي قطعه الخطاب التجديدي من التقدم والتطور على المستوى التنظيري والأكاديمي، كما يشير إلى ذلك الميلاد في بحثه (لماذا تأخرت مهمة تجديد الخطاب الإسلامي؟)^(١١)، إلا أن إحالة التجديد من التنظير إلى التطبيق مازال يواجه العوائق والصدود، وخصوصاً مع ما تشهده الساحة الإسلامية الراهنة من الحضور الطاغى للخط السلفي الأصولي

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

الإحيائي، الذي يؤسس وجوده على أساس مكافحة كافة المشاريع التجديدية؛ باعتبارها خطراً على الهوية الإسلامية في بعدها الإحيائي السلفي. ويعتبر هذا المسلك السلفي كافة المشاريع التجديدية على مستوى واحد مع المخططات الاستعمارية، ويشترع العنف في مكافحة الرموز التجديدية التي لا تنفك عن مشروع جهاد المستعمر الأجنبي.

ويبقى هاجس الهوية من أهم المعوقات التي تواجه مشاريع إحالة المشروع التجديدي التطويري إلى مشروع حياة. إن هاجس الخوف من الآخر القوي المتمثل بالحضارة الغربية من أهم المبررات التي تشعذ الدفاع المستميت لدعاة صيانة الهوية في مواجهة البرامج التجديدية التطبيقية التي تجتهد في تقديم النصوص المتوافقة واحتياجات الإنسان المسلم، الذي أضحى واقعه امتداداً معبراً وصارخاً للتلبس بمعطيات الحضارة الغربية. إن وهم محق الهوية الإسلامية الذي يغذي مشروع مكافحة التجديد سيبقى فاعلاً نشطاً حتى تستطيع المشاريع التجديدية تقديم نجاح يمثل اختراقاً للواقع الراهن، الذي أبسط ما يعبر عنه ازدواجية هوية المسلم بين الانتماء للإسلام والممارسة لمعطيات الحضارة الراهنة.

التجديد وموقعيته في بناء الإنسان المسلم الحضاري

أهم الإشكالات التي تلقي بظلالها على أي مشروع تجديدي هو أولوية التجديد لفهم النص أم تجديد عقلية الإنسان المتلقي لمنتجات التجديد؟ وبعبارة أخرى: هل أن إصلاح الإنسان كقاعدة أساسية في تلقي معطيات التجديد أساس يسبق أي مشروع تجديدي أم أن الاشتغال بتحديث أدوات الفهم للنصوص هو مقدّم وأساس في المشروع التجديدي؟ وبعد هذا التساؤل الهاجس، الذي ما فتئ يطرح على أي مشروع تجديدي منذ المؤسسين الأوائل، كالسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فإن معطيات أية حركة تجديدية تترجم في بناء الإنسان الذي يعبر عن البعد الحقيقي الذي يريده الإسلام. إن ترجمة الفهم الديني في مشروع إنساني حضاري يعدّ الغاية القصوى لكافة المشاريع التجديدية، ولا يعتبر أي إدراك مجرد للنص أو كشف أعماق لأبعاده ذا قيمة إذا لم يستطع أن يؤسس أو يوطئ له نهضة إنسانية تعيد تشكيل العقلية الراكدة،

وتوحد الهمم المبددة، وتركز الغايات المبعثرة. وقد تأسس هذا الهاجس على سؤال واجه لعقود من الزمن ردود الفعل المختلفة، وهو: «هل تخلف المسلمون منذ أن أسأوا فهم الدين أم أن فهمهم للدين ساء منذ أن تخلفوا؟ إن الشق الثاني من السؤال - كما يبدو - أكثر قرباً لأهداف هذا البحث، وأكثر ملاءمة لطبيعة الواقع الإسلامي، من الشق الأول، رغم أن الباحثين على مدى العقود الماضية انشغلوا بالإجابة عن الشق الأول أكثر من الثاني. إن التلازم بين التخلف وفهم الدين يدعو إلى التساؤل حول أهمية هذه الصلة. إن أهمية هذه الصلة تتجلى عند قراءة التاريخ الإسلامي في عصره الذهبي، عندما برزت الأمة الإسلامية كحضارة جديدة أنتجت بمزجها لما قبلها من الحضارات بفكرها وإنتاجها المعرفي حضارة جديدة. ما هو العامل الفاعل الذي جعل المسلم البدوي البسيط يفتح وبكل جرأة وشجاعة وإقدام على ثقافات غاية في التعقيد والتنوع، فيهمضمها، ويعيد إنتاجها ممزوجة بفكره الإسلامي الجديد؟^(١٣).

إن استهداف الإنسان كأولوية قصوى في أي مشروع تجديدي يفرض شكلاً من الفعل والعمل الذي يستلزم توفير قاعدة الحد الأدنى من العقلية القادرة على التعاطي مع معطيات المشروع. وقد ذهب الكثير من المجددين الأوائل إلى التركيز على الحس الديني الذي يثير روح العزة والكرامة عند المسلمين لخلق حركة جماهيرية متعاطفة مع المشروع التجديدي. وبالرغم من ذلك تبقى هذه الأدوات في حشد القوى المتعاطفة قاصرة عن المساندة حال دخول المشروع أبعاده التصحيحية المتعلقة بالمأنوسات والمألوفات عند الطبقة العريضة من الجماهير. ذلك ما أشار إليه بشكل واضح الدكتور عبدالكريم سروش في معرض تحليله للحركة الإصلاحية للسيد جمال الدين الأفغاني، فقال: «لقد أصبح أكثر قناعة وإصراراً لدى المصلحين الدينيين أن الإدراك الصحيح للدين وتبليغه السليم للجماهير هو المسار الذي يعزز من حركتهم. لقد خط هذا المنهج الفكري كل من محمد عبده وشريعتي وإقبال، الذي واجه شيئاً فشيئاً الصعاب والعقبات. إن الحركة السياسية وما قد يترتب عليها من نصر سياسي أكثر وضوحاً للعيان ووقعاً على النفوس، إلا أن الحركة الفكرية لا تتمتع بذات الواقع، ولا ذلك الوضع». إن أصعب الصعاب في المجتمعات الدينية هو البيان المستند إلى التحقيق العلمي والدراية الدينية. ويواجه المفكرون الكثير من القيود المعيقة

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

لحركتهم؛ لأن الإيمان القائم على التحقيق واليقين في هذه المجتمعات غاية في الصعوبة، على عكس ما يناله التدين التقليدي من اليسر والسهولة؛ لأن التحقيق بين المقلدين عقبة كؤود^(١٣).

وهكذا فإن مسار الحركة التجديدية يتمثل في مقاربتها للواقع من خلال ما تؤسسه من طبقة واعية مؤمنة لمعطياتها، وما تحقّقه من نصر في هذا الجانب يمهّد لمشروعيتها، ويؤسّس لتجزرها.

الشخصية الإسلامية في المشروع التجديدي للسيد فضل الله

منذ الحملة الفرنسية على مصر عام (١٧٩٨م)، التي أدت إلى إطلاق الشرارة الأولى للنهضة العربية المعاصرة، والمشاريع التجديدية تتوالى في رسم ملامح المجتمع العربي الإسلامي الجديد، الذي ينهض من ركام تخلفه، ويغادر عثرته، من خلال تشخيص وتحليل أسباب التخلف، انطلاقاً للنهوض، ومبادرة للاستشفاء من هذا الداء العضال الذي أركع الأمة بعد شموخها. إلا أن المشاريع التجديدية لم تفض إلى نتائج ثورية، بل إن مشروع النهضة وجد نفسه أمام مسيرة أطول وصعاب أعقد ممّا قطع به الماضي، حيث ركّام تخلف الماضي وآثار الحاضر الذي خلفها الاستعمار الجديد في عالمنا. فبين مشاريع التغريب التي رأى المفكّرون الجدد فيها الخلاص من ربكة التخلف، وبصيص الأمل في أحضان المنتج الغربي (فكرة وتقنية)، ومشاريع التأصيل التي وجدت الخلاص في مشروع إحيائي يعيد ربط الأمة بسلفها الصالح وثقافتها الإسلامية الأصيلة النقية، تقاسمت القيادة على دفعة النهضة الحديثة. ومع ذلك مازال الضياع أكثر شهوداً من الخلاص، ولاسيما في ظل هذا النشوز الذي يחדش صورة الإسلام وروح المسلم، ألا وهو التعصب المرتسم في هذه الأصولية السلفية الجهادية القاسية الخشنة، التي تشرعن القتل، وتؤسّس للدمار والتخلف.

ويعتبر السيد فضل الله من الخطوط الأمامية في العقود الأربعة الأخيرة من هذا العصر التي حملت مسؤولية المثقّف الفقيه؛ لنقل الفكر من بيت الفتوى إلى ساحة الإصلاح والتجديد، مساهماً في هذه المسيرة من النهضة، ومشاركاً في تلمس مكان الخطأ وتحديد دروب الخروج؛ لشفاء الأمة من تخلفها. وقد انتهج السيد فضل الله

مشروعاً مبتكراً، وزاوية قد تجعل الاقتراب من تشخيص مشكلة التخلف للمسلم اليوم إضافة نوعية للمشروع الفكري التجديدي الذي يخوضه المفكر المسلم اليوم. وقد اختط السيد فضل الله في قراءة الشخصية الإسلامية منهجاً أبستمولوجياً يستند إلى أدوات التحليل النفسي في تشخيص الانفعالات النفسية التي تفرز مظاهر التخلف^(١٤). وقد تفضل الأستاذ الفاضل أحمد الخلف، طالب الدكتوراه في علم النفس السريري في جامعة بليموث في بريطانيا، بإيراد التعليقات ذات الصلة في موقعها. وقد تم توظيف المنهج الأبستمولوجي^(١٥) لتشخيص البنية التحتية التي يتأسس عليها التخلف في كثير من المناهج التجديدية للمفكرين العرب؛ حيث استند المفكر البحريني محمد جابر الأنصاري على قراءة العقل العربي في مشروعه التجديدي؛ وذهب المفكر المغربي محمد عابد الجابري إلى تأصيل التجديد من خلال قراءة التراث الديني الإسلامي وأبعاده المؤثرة في البنية الفكرية الإسلامية. ويمكن توصيف ملامح المشروع النفسي للسيد فضل الله من خلال المفاهيم التالية:

- ١- المنهج النفسي التحليلي لقراءة مكان من الخل في الشخصية الإسلامية.
- ٢- الاستشفاء من التخلف عبر إعادة التأهيل النفسي.

١- المنهج النفسي التحليلي لقراءة مكان من الخل في الشخصية الإسلامية

عبر رحلة طويلة من التأليف والمشاركات الفاعلة في المشاريع الثقافية ترك السيد فضل الله تجربته ثرية وزاخرة بمشروعه التجديدي المستند إلى القراءة التحليلية لنفسية الشخصية الإسلامية الراهنة. وقد جاءت في هيئة مقالات وحوارات مجموعة في كتب مهمة، منها: (موسوعة من وحي القرآن)؛ (مع الحكمة في خط الإسلام)؛ (قضايانا على ضوء الإسلام)؛ (خطوات على الطريق)؛ (المدنس والمقدس)؛ (للإنسان والحياة)؛ (منطق القوة في الإسلام). ومن محاضراته المهمة في هذا الجانب: (بين حرية الفكر وهيمنة التعصب)؛ (حرية التفكير تبني ثقافة فاعلة في مواجهة التحديات)؛ (الشخصية الإسلامية). وقد استندت قراءة السيد فضل الله إلى تحديد أهم سلوكيات

الشخصية الإسلامية، المعبرة عن حالة الإحباط، والمفرزة لثقافة التخلف والتراجع.

ثلاثة أنماط من السلوك المتضخم في الشخصية الإسلامية

في بحثه المهم (الشخصية الإسلامية)^(١٦)، الذي شارك به في المؤتمر الثاني عشر لرابطة الشباب المسلم في لندن في ١٩٧٨/٤/٢م، سلط السيد فضل الله الضوء على ثلاثة أنماط من السلوك المتضخم في الشخصية الإسلامية: أ- الروح الباكية؛ ب الروح الانفعالية؛ ج- الروح الخائفة المنبهرة بالواقع المنحرف.

أ- الروح الباكية

يقدم السيد فضل الله قراءة نفسية متأنية مغللة بالأسباب التي تؤدي إلى استثناء هذه المظاهر السلبية في الشخصية الإسلامية. ففي معرض وصفه للروح الباكية يقول: «فإننا نلاحظ ونشعر بأن الروح الباكية هي التي تسيطر على مشاعرنا، وتهيمن على أساليبنا وكلماتنا، فنحن نبكي حين نتطلع إلى المستقبل بعينين مغرورقتين بالدموع، ونبكي أمام قوة عوامل الانحراف المندفقة في الطريق، ونبكي من خلال السلبات التي تواجه العاملين في جهادهم، ونبكي في محاولتنا للمقارنة بين الماضي والحاضر.... وهكذا رأينا في أدبنا، أدب الشعر والنثر.» وقد نلاحظ في بعض مجتمعاتنا الدينية أن الصورة المأساوية هي التي تتجسد في وعيهم ووجدانهم عندما تثار قضايا التضحيات التي يقدمها الأنبياء والأئمة والأولياء في سبيل رسالتهم». ويحدد في تحليله النفسي أن الآلة التي تواجه بها الحياة، وتتصارع مع تحدياتها، هي العاطفة الجياشة المنفعلة، التي توظف أداة الحزن والكآبة في مواجهة الواقع، الحزن الذي يغلب العقل والإرادة والحكمة والتوكل، ويلف الإنسان بستار من الضبابية التي تمنعه من قراءة الواقع ومراجعة التجربة للتعرف على أدوات النجاح وال فشل فيها، حيث يشير بوضوح إلى أن الخلل في طغيان هذا السلوك العاطفي السلبي هو «أن ما نريده هو التأكد من أن البكاء ليس شأن العاملين الذين يفهمون الحياة ويواجهونها من موقع الواقع، فيندفعون إلى قضاياهم بهدوء وجدية وتخطيط، فإذا انتهت أعمالهم بالنتائج الطيبة المنتظرة على أساس الخطة الموضوعة واجهوا النجاح بروح واقعية تتلمس أسباب النجاح؛ لتستفيد منها في تحركها نحو المستقبل، وإذا

انتهت أعمالهم بالفشل لم يهزمهم الفشل، ولم تصرعهم صدمة الواقع، بل وقفوا يتقبلونها بهدوء، باعتباره شيئاً طبيعياً اقتضته سنة الحياة عندما يفقد العمل بعض عناصره، أو تبرز للساحة بعض الأوضاع غير المنتظرة، ثم يبدأون في دراسة الأسباب الطبيعية للفشل؛ ليتفادوها في المستقبل.

لاشك أن البكاء من المظاهر العاطفية الإنسانية المجددة للروح والمحرّكة للعقل، إلا أن مواجهة النوائب والمصائب والبلايا والتحديات المختلفة بالبكاء لا يترتب عليه إلا روح هزيلة منهزمة تطلب العلاج بالبكاء لكل ما تواجهه من تحديات الحياة واختباراتهما. إن الوصف الذي يؤكد عليه السيد فضل الله بالروح الباكية هو إشارة إلى حالة الإفراط والخروج عن الطبيعي في توظيف هذه العاطفة، حتى تصبح آلة للهروب الثقيل عن الواقع، لا وسيلة لإعادة توازن المظاهر العاطفية المختلفة في الإنسان، كما يشير إلى ذلك أهل البيت (عليه السلام).

«نحاول فهم قضية العاطفة التي تدفع إلى البكاء فنواجهها بروح إيجابية تدفع مع البكاء الإيجابي، الذي ينطلق مع الأهداف المرتبطة بالواقع اليومي الذي يعايشه الإنسان في ما يحمل من هموم وآلام».

«أما عندما تكون القضية قضية الرسالات فإن على الإنسان أن لا يتطلع إلى العاطفة التي تحجبه عن رؤية الواقع، بل يتحول إلى عيون تحقّق في الواقع لتفهم الواقع».

ب - الروح الانفعالية^(١٧)

يصف السيد فضل الله الانفعالية الطاغية في الشخصية الإسلامية فيقول: «إننا نملك رصيذاً كبيراً من الإيمان والمعرفة بعقيدة الإسلام وشريعته، ولكننا نخضع للأجواء الانفعالية الضاغطة التي تغرقنا في الحماسة المجنونة في أغلب الحالات».

«إننا نرفض أن يكون الانفعال كل رصيدنا في مواجهة الواقع، فينطلق في حياتنا كأساس وحيد للتحرك، من دون أية انطلاقة عقلانية تدرس الواقع في ظروفه الموضوعية المحيطة به».

إن حالة الانفعال المفردة التي تصل في بعض جوانبها إلى حالة من الجنون وردّة

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

الفعل غير المقننة أصبحت سمة من سمات المجتمعات الإسلامية. وأصبح الانفعال الذي يحرك العاطفة في ثورة من الغضب العارم الأداة المهيمنة للإنسان المسلم الذي يواجه بها قضايا المصيرية والضغط التي تمارسها القوى المختلفة. إن أدوات المكر والعقلنة في معالجتنا في المواجهات الحضارية التي تعيشها الأمة اليوم أصبحت من مفردات قاموس الجبن والخوف والاستسلام. والمسلم اليوم في ما يمارس من صراخ يصكّ أسماع العالم أنموذج حيّ لقول الإمام علي عليه السلام: «لسان العاقل وراء قلبه، وقلب الأحق وراء لسانه». إن الانفعال المفرط تترتب عليه تبعات وعواقب جمّة تعطل الأمة عن الإعداد لمشروع طويل الأمد محكم الإعداد في بناء قدراتها وتنمية إمكاناتها.

«إن ما نريده هو أن لا نتحول إلى أناس يقعون صرعى عدم وضوح الرؤية، وعدم التخطيط الذي يربط البداية بالنهاية؛ لأن سرعة الاسترسال لا تستقال - كما يقول الإمام علي عليه السلام -، بينما يمكن للإنسان الذي يتعثر في العقبات المفروضة أو التحديات المحسوبة أن يقوم من عثرته ليواصل السير من جديد».

ج - الروح الخائفة المنبهرة بالواقع المنحرف^(١٨)

«الشعور بالتضائل أمام الحضارة الأوروبية أو القوى الغاشمة التي تقف ضد الإسلام. وقد تحول هذا الانبهار إلى شعور بالخوف». ويؤسس السيد فضل الله هذا التحليل على ظاهرة الجهل التي تفرز هذا الخوف، حيث الجهل بالعناصر والأسباب التي أفرزت هذه القوة، وخلقت هذه السطوة. فالجهل يفرز الانبهار، وعلى أساس هذا وذاك يتأسس الخوف من هذه القوى الطاغية الغاشمة.

إنها نوع جديد من الحرب تترك بعناصرها في صناعة الخوف والهزيمة من خلال الإعلام المدجج بثقافة الصورة والبيت المكثف. إنها حرب الانهزام من خلال توظيف التقنية الإعلامية الحديثة التي تبث في مفاصل الأمم الاسترخاء والاستسلام من خلال أدوات الخفية التي تصنع الانبهار وتؤكد الاستسلام. هكذا تتسرب القنوات وتصنع الثقافات الجديدة دون مقاومة أو ممانعة. ويدعم سماحته استعراضه لهذا اللون من الأدوات بما تعرض له الإسلام في مراحل الأولى من موجة عارمة من أدوات التهويل والتخويف التي انطلقت من قريش في وجه دعوة النبي، كما يشير سماحته إلى ذلك في

معرض تحليل أدوات التهويل والتخويف، وبيان منهج النبي في مواجهتها وإبطالها. إن الأنماط الثلاثة البارزة في الشخصية الإسلامية التي أكد عليها السيد فضل الله هي تعبير صارخ عن غياب الموضوعية في السلوك. غياب الموضوعية يعني انقراط العقد بين العقل والعاطفة والإيمان. يقول ﷺ: «كلمة الموضوعية تختصر ذلك كله، سواء في دائرة الفكر المتنوع أو في دائرة العلاقة مع الآخر»^(١٩). ويبين السيد فضل الله نتائج وإفرازات غياب الموضوعية على الأمة فيقول: «مشكلتنا في عالمنا الإسلامي هي أن حركتنا في أكثر الاتجاهات الطائفية والحزبية والقيادية كانت - ولا تزال - خاضعة للعاطفة والانفعال والانحراف عن خط الموضوعية في حركة الفكر والممارسة. فهناك ظلم للخصم، وبعُد عن العدل مع القريب. فالعدو - في نظرنا - على باطل دائماً، حتى لو كان الحق معه، والصديق - في نظرنا - على حق دائماً، حتى لو كان الحق ضده؛ لأن التربية تركز على التعصب لا على الالتزام، وعلى الفتوى لا على الإسلامية. وهذا هو الذي أدى إلى فقدان الحوار الهادئ والانفتاح الموضوعي على الواقع بطريقة ميدانية واقعية»^(٢٠).

٢- الاستشفاء من التخلف عبر إعادة التأهيل النفسي

ما هي البنية التي تأسست عليها الشخصية الإسلامية التي تزاوّل الحزن والبكاء، أو الخوف والانبهار، أو الانفعال؟ وما هي العناصر النفسية التي تغذي هذا الشكل من السلوك؟ ويشخص السيد فضل الله المسببات المرضية النفسية من خلال بيان ما يفترض أن تكون عليه الشخصية الإسلامية^(٢١):

أولاً: الإيمان بالله وصلته بتكوين الشخصية الإسلامية.

وثانياً: دور الحكمة في تحديد مكونات الوعي للواقع والذات.

أ - الإيمان بالله وصلته بتكوين الشخصية الإسلامية

تعد التربية الإيمانية الإسلامية أحد أهم المكونات الإسلامية التي تساهم في صناعة الشخصية الإسلامية الواعدة. إن ما حدّده السيد فضل الله من المعوقات السلوكية التي تمنع الشخصية الإسلامية من التعبير عن وجودها الفاعل في الحياة هو

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

طبيعة الثقافة الفكرية والسلوك التربوي الذي ألفته الشخصية الإسلامية الراهنة، والتي يمكن تلخيص أهم ملامحها السلبية في ما يلي^(٢٢):

١. المنهج التعليمي الديني القائم على أساس التلقين المقدس، الذي يحظر على العقل التحليل والنقد.

٢. استفحال ظاهرة التعليم الفقهي، الذي يسبب الحركة الإيمانية للشخصية الإسلامية بإطار شرعي فقهي جاف يمنع أو يعرقل تحضير الشخصية للولوج إلى عالم التجربة الدينية من خلال أدوات العرفان والسلوك.

٣. التربية الدينية المفتقرة إلى بنية إيمانية قادرة على مواجهة الواقع بكل تداعياته وأبعاده وتفاصيله.

ويؤسس السيد فضل الله - على أساس ما تمت الإشارة إليه لما يفترض أن تكون عليه طبيعة الشخصية الإسلامية المتفاعلة مع محيطها، فيقول: «لا يعود الإيمان مجرد خلجات في المشاعر وخطرات في الأفكار، بل ينطلق ليكون موقفاً متحركاً في اتجاهين: اتجاه يبني النفس على الأسس الروحية الأخلاقية الصحية، لتكون مثلاً للشخصية الإسلامية الصابرة على تحديات نوازعها الذاتية الغريزية في أوضاعها المنحرفة؛ واتجاه يطلق الشخصية في مواجهة الشخصيات غير الإسلامية في أجواء الصراع الفكري الذي يثير الشبهات ويخلق الانحرافات»^(٢٣).

إن الإيمان هو تداخل السلوك والعقل، وإن الفعل نتاج للرشد الذي بلغه الإيمان من تفاعل هذا وذاك. فالإيمان المنفصم عن العقل عبادة الهمج الرعاع الذي يغيب العقل عنهم وينطلق سلوكاً مجرداً. والإيمان الذي يحتكر العقل لا ينجب إلا سلوكاً متعجرفاً متمرداً. إذاً فالإيمان - كما يشير السيد فضل الله - ليس خلجات المشاعر أو خطرات الأفكار، بل هو الرشد الذي بلغته النفس في الغلبة على نوازعها، والتفوق الفكري هو ثبات الإيمان وتفوقه على الشبهات والانحرافات. إن الإيمان في بعده النفسي والعقلي لا يتجلى إلا في ميدان الفعل والعمل - كما يؤكد سماحته في أبعاد صناعة الشخصية الإسلامية - من خلال توسع مفهوم البر والإحسان، ودورهما في تعميق هذه الشخصية. يقول عليه السلام: «إن في الفكر خيراً وشرّاً، تماماً كما هو العمل خير وشر، بل ربما كان الأساس في البر العملي البر الفكري والعقدي؛ لأنه هو الذي

يعطى العمل دافعه ونوازه، وهو الذي يحدد مضمونه وطبيعته. ولهذا انطلق القرآن ليحدد للإنسان شخصيته من خلال تجديد ملامحه الفكرية والعلمية، فلم يكتفِ بالعمل وحده في مجال التقييم، بعيداً عن الإيمان، كما لم يكتفِ بالإيمان بعيداً عن العمل. فبالإيمان والعمل تتكامل الشخصية وتتطلق^(٢٤).

وتتلخص هذه التجربة التجديدية في معالجة المعوقات النفسية للشخصية الإسلامية في أحد جوانبها؛ للعودة إلى مكونات الإيمان اللازم للشخصية الإسلامية، والأدوات التي تؤسس ذلك. وحجر الزاوية في أن البناء السليم للشخصية الإسلامية لا يتأتى بمعزل عن دفعها إلى معترك الحياة، فهي البوتقة التي فيها يصهر الإيمان ويتشكل.

ب - دور الحكمة في تحديد مكونات الوعي للواقع والذات

إن الحكمة والوعي هما المعتمد الأساس في بناء الشخصية الإسلامية؛ لإخراجها مما تعاني من التخلف والتراجع. الحكمة هي انعكاس لتبلور ركام التجربة لتتولد إرادة مجسدة تقود وتحرك الشخصية الواثقة. يتحرك السيد فضل الله في تجديد هذا المفهوم في بُعد يتعدى الوصف العام والتصوير الفلسفي له. إن حجر الزاوية في مشروعه التجديدي هو رسم ملامح الحكمة في بُعدها التطبيقي، بعد استيفاء معانيها وتفصيلها العلمية. يستلهم من هذا المشروع قراءته المتأنية لخطاب الوحي ولسان المصطفى وتجربة الرسالة في بُعدها التطبيقي، والقراءة المتفحصة لبيئة الأزمة والتخلف، التي تفرز الراهن من أحوال الأمة، وتخرج التفاصيل في وصف جامع بين المعنى الثقافي الفلسفي للحكمة والمعنى الحركي التطبيقي لها. ففي معرض بحثه الذي يؤسس من خلاله طريقاً معادلة الحكمة النظرية والحركية، وهو بعنوان (دور الحكمة في القرآن الكريم)^(٢٥)، يلقي الضوء على عدة أساسيات مهمة، منها:

١. معنى الحكمة في اللغة والخطاب القرآني.
٢. المقاربة بين دعوة الوحي للحكمة وتطبيقاتها المرجوة.
٣. دواعي المشروع القرآني في الحثّ المستفيض على الحكمة.

الحكمة في اللغة

يبدأ بحثه بقوله: تاج العروس: العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها، ولهذا انقسمت إلى علمية وعملية. ويقال: هي هيئة القوة العقلية العلمية، وهذه هي الحكمة الإلهية. وفي مقاربتة بين الحكمة النظرية وتأثيرها على السلوك يقول: «وقد يظهر من بعض الآيات أن الحكمة هي تعبير عن حالة الوعي الذاتية الكامنة في داخل الإنسان، التي تتيح له الرؤية الواضحة للأشياء، فتدفعه إلى التصرف السليم والرأي السديد. وهذا ما نتمثله في قصة لقمان، الذي لم يكن من الأنبياء في أغلب الظن، بل كان إنساناً سديد الرأي، ثاقب النظرة، صالح العمل، في ما ينقله لنا القصص الديني: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (لقمان: ١٢)». «وقد يلوح لنا أن ذلك هو معنى الحكمة، بل المراد بها هو نفس المعنى الذي استوحيناه من الآيات السابقة، وهو المضمون الفكري الذي يتحرك في العقل فيحقق النظرة الصائبة إلى الأمور، ويتحرك في الواقع فيحقق الموقف العلمي الصحيح... ومن الطبيعي أن مثل هذا المضمون يحقق للشخص الأفق الواسع والجو الهادئ الذي يوحى له بالمواجهة الواقعية للأشياء»^(٢٦).

و قد لا يكون في ما أشير إليه من جديد في أهمية التلاحم بين الحكمة النظرية وبعدها الحركي، ولكن تكمن القيمة في ما يؤكد عليه السيد فضل الله من خلال استحضار مفهوم الحكمة في مصطلح العقل في الكثير من قراءاته، وهو يقدم النماذج تلو الأخرى من الأزمات، التي لم تكن إلا نتيجة استفحال الغيبوبة التامة للعقل، أو سلطة العقل الأجوف المعزول عن مصادر الإيمان التي تغذيه بتفاصيل الثبات ورؤية تشق ظلم الجهل والنقص. إن المعيار الذي يستند إليه هو أن العقل الحكيم لا يتأتى إلا من خلال الإيمان الواعي الذي تمت الإشارة إليه في الفقرة السابقة. فالعقلنة لحركة الإنسان حركة متبادلة بين الإيمان والحراك في الحياة، فكل يغذي الآخر، كما أشار إلى ذلك في بحثه (عقلنة الحياة)^(٢٧)، فقال: «إن علينا أن نعقلن وعينا للدين وتصورنا له من خلال الفهم العقلاني الثقيل المتوازن، الذي يجعلنا نفهم الدين بجذوره العقلية والفكرية. نحن لا نعتبر الإيمان فوق العقل، كما يعتبره بعض أتباع الديانات، بل إن العقل هو الذي ينتج الإيمان، ولا عمق لإيمان لا يرتكز على العقل».

ويرى السيد فضل الله أن أسباب الأزمة التي تعيشها الأمة، والتي تفرزها النماذج السلوكية التي تمت الإشارة إليها سابقاً، هي جذور هذا العنف والأصولية العمياء، وهذا التعصب، والفوضى في التراشق بين فئات الأمة في النيل من دينها. وإن الاستشفاء من هذا هو في إعادة بناء الإيمان في بعده العقلي، وتعزيز الحكمة الحركية التي تتغذى من الإيمان وتغذيه. وقد نظر وأسس في محاولة تجديدية مضيئة، فيما لا يحصر من المقالات والأنشطة. وقد كان هو رحمه الله ضحية التعصب والنزمت الأعمى، الذي كافح ونافح من أجل علاجه بالحكمة والموعظة الحسنة، دون أن يتنازل عن مشروع دعوة الأمة إلى الاستشفاء بالحكمة النظرية والحركية. ولمزيد من القراءة حول هذا الجانب يرجع لقراءة (بين هيمنة التعصب وحرية الفكر)^(٢٨)، و(الموضوعية في خط الشخصية الإسلامية)^(٢٩).

مشروع فضل الله التجديدي منفذ إلى صحة المجتمع النفسية

إن الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة في حاضرها ليست وليدة هيمنة وسيطرة الأجنبي على الأمة فحسب، بل لعل ما تفرزه عقلية وسلوك الشخصية الإسلامية من أزمات ومظاهر تخلف تمثل الجزء الأكبر من مكونات هذه الأزمة. والحركة التجديدية التي خاضها العلامة السيد فضل الله رحمه الله تسعى في توفير العلاج من خلال خلق عناصر المكافحة للمعوقات الفاعلة في طريق معادلة تجديد الشخصية الإسلامية التي تتحمل أعباء التجديد الحضاري للأمة. إن أحد طرقي هذه المعادلة يكمن في التربوي المصلح الذي يؤسس لمعايير وقيم التجربة الإيمانية، الأشمل من معايير التفكير الجامد، بل المنفتح على الدين في آفاقه الأخلاقية والفلسفية والعرفانية. والآخر من المعادلة هو الفضاء الذي يؤهل الشخصية الإسلامية الراهنة القلقة للإقبال على هذا التربوي المجدد الباني لها. إن بناء الشخصية الإسلامية المستندة إلى الإيمان المعقلن، وسيادة روح الحكمة، والتجربة الحكيمة من حراك الأمة الحضاري، لا شك سيفضي إلى اتساع الآفاق، وتسليح الرؤى بمعايير تمكّنها من تقديم قراءات ومفاهيم متنوعة عن نظرتها إلى دور الدين في الحياة، وأيضاً سيساهم ذلك في تغذية تجربتها الدينية.

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

إن التنوع الديني في الفهم والممارسة طبيعي في مجتمع الحكمة والإيمان المعقلن، وظاهرة صحية تفضي إلى سقوط احتكار الفهم وممارسة التجربة للدين. إن التنوع المنشود في هذه الصور لا يعني الفوضى الدينية، بل الجانب المشرق من هذا التعدد هو ارتقاء القدرة والقابلية للشخصية الإسلامية في التعاطي مع قضاياها ومفاهيمها الدينية، على أساس الحكمة التي تحصنها من الوقوع فريسة التزمت، وطعماً سهلاً للمرتزقين بالدين والمعتاشين عليه: «إن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة بعدد أفراد البشر، وكل إنسان يملك فيها نظراً خاصاً عن الله تعالى. وبعبارة عرفانية: إن الله تعالى يتجلى لكل إنسان بنحو من الأنحاء، وكل هذه التجليات محترمة ومقدسة، والدين الإلهي يقرر صحة كل هذه التجليات بأجمعها»^(٣٠).

إن تجديد الأسس النفسية التي تفرز هذه المظاهر المتنوعة من التخلف في الشخصية الإسلامية يعدّ مجهوداً مبتكراً نذر السيد فضل الله ﷺ له عمراً من البحث والجهاد، فعالجه من طرف بما جادت علميته الفذة من أطروحات فكرية ورؤى شاهدة الأفق، ومن طرف آخر منافحاً عن الأمة وكيانها بحضوره الميداني في ترتيب البيت الداخلي، ومواجهاً لأعدائها المترصدين بها.

إن القراءة الموضوعية للشخصية الإسلامية لم تكتمل بعد، وتتطلب المزيد من البحث والتعدين، وفاءً واستكمالاً لمشروع السيد فضل الله التجديدي الفذ.

المواش

- (١) ابن منظور، لسان العرب ٣: ١١١، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- (٢) أخرجه أبو داود والحاكم، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم ٥٩٩.
- (٣) عبد الرحمن الحاج إبراهيم، مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي www.Islam web.net. يوم الأربعاء ٢٠٠١/٧/٤.
- (٤) انظر: معالي محمد بن درس ابن حجر العسقلاني في توالي التأسيس: ٤، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١٩٨٦.
- (٥) جامع الأصول، تحقيق الأرنؤوط ١١: ٣٢١.
- (٦) الحسن حمدوشي، التجديد الفكري: قراءة في المفهوم، مجلة الكلمة، العدد (٥٠)، ٢٠٠٦ - ١٤٢٧.
- (٧) حيدر حب الله، مشروعية تجديد الفكر الديني، مدارك (إسلام أون لاين)، ٢٥/٣/٢٠٠٩.
- (٨) المصدر السابق.
- (٩) المصدر السابق.
- (١٠) حسن الصفار، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، ٢٠٠٦ - ١٤٢٦.
- (١١) زكي الميلاد، موقع العلم والدين www.Scienceislam.
- (١٢) أحمد محمد اللويمى، التحولات الفكرية والاجتماعية في الأحساء.
- (١٣) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (سيد جمال وإحياء إسلام)، الطبعة الثانية، مؤسسة فرهنگي صراط، ١٣٨٥هـ. ش.
- (١٤) الأدوات المستخدمة من خلال الدمج بين المدارس الثلاث الحديثة في علم النفس: المدرسة السلوكية؛ والمدرسة المعرفية؛ والمدرسة الإنسانية، وربطها، والنظر إليها بإطار ديني.
- (١٥) الأستمولوجيا: هي العلم المتخصص في درس كيفية تكوين المفاهيم وتحولها، وكيفية تبدلها بين علم وعلم، وكيفية تشكل حقل علمي، ودراسة الأحكام والقواعد التي يعاد بمقتضاها تنظيم المفاهيم للعلم.
- (١٦) محمد حسين فضل الله، موقع بينات <http://www.bayynat.org.lb>.
- (١٧) مصطلح الانفعالية مستقى من علم النفس الإكلينيكي (Abnormal and clinical psychology)، ويدرج تحت المدرسة المعرفية (Cognitive psychology) في علم النفس الإكلينيكي، والتي تقوم على أساس أن السلوك قائم وناتج من فكرة لدى الإنسان، وبتغيير هذه الفكرة نستطيع تغيير السلوك. ويمثل هذا المصطلح مجموعة من الإضطرابات السلوكية، والتي يكون فيها الجانب الانفعالي هو الغالب. وتتسم بغياب الجانب العقلي في السلوك الظاهري، والذي لا يتوافق مع الثقافة السائدة.
- (١٨) المسمى مستحدث. ولكن من خلال المعنى المذكور هنا يستند إلى المدرسة الإنسانية في علم النفس (Human Psychology)، والتي يقوم أساسها على احترام الإنسان وتقبله بدون شروط مسبقة، ومن أجل تغيير سلوكه ينبغي التعاطف معه في حال من الأحوال. والمؤسسين لهذه المدرسة كارل روجرز وماسلو. وقد ركزت هذه المدرسة على مفهوم الذات، والذي يعتبر أساساً لتوكيد الذات وإثباتها، وكيف تتكون نظرة الدونية والسلبية لدى الإنسان من خلال العوامل البيئية. والفكرة الأساسية لهذه المدرسة أن الانسان كائن لديه القوى الكامنة التي تؤهله أن يكون إيجابياً في تفكيره وسلوكه.

● قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية...

(١٩) محمد حسين فضل الله، الموضوعية في خط الشخصية الإسلامية، موقع بينات

<http://www.bayynat.org.lb>

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) مازال الحديث يدرج تحت المدرسة الإنسانية، والتي تربط الدين بتفسير السلوك. والذي يؤكد هذا بشكل واضح كارل روجرز، والذي نشأ في بيت محافظ ينتمي إلى الديانة المسيحية. بالإضافة إلى علم النفس الإسلامي الذي يصور الاضطراب النفسي بخلل العلاقة بين المخلوق والخالق. وعلى سبيل المثال: قول أمير المؤمنين (عليه السلام): (من أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس.... إلخ)، حيث يربط توافق الإنسان مع المجتمع والمحيط البيئي بحسن علاقة المخلوق بالخالق.

(٢٢) تدرج هذه المعوقات تحت المدرسة السلوكية (Behavior Psychology)، التي ترى أن الإنسان كائن كما يذكر عالمي السلوك واطسن وسكنر. بالإضافة إلى التعلم بالنمذجة، التي تنسب إلى العالم السلوكي باندورا، حيث تقوم فكرته الأساسية على أن الإنسان كائن متعلم يتحكم فيه النموذج الذي يتعامل معه من خلال الوسط البيئي الذي يتعامل معه، ومن خلال هذا النموذج يتحدد سلوك الإنسان.

(٢٣) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، تفسير سورة الأنعام، الآيات ١ - ٦.

(٢٤) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، تفسير سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٢٥) محمد حسين فضل الله، دور الحكمة في القرآن الكريم، موقع بينات <http://www.bayynat.org.lb>

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) محمد حسين فضل الله، عقلنة الحياة، موقع بينات <http://www.bayynat.org.lb>

(٢٨) موقع بينات <http://www.bayynat.org.lb>

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة.

المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة

العلامة فضل الله أنموذجاً

أ. هيثم مزاحم^(*)

مقدمة

شهدت الحوزة العلمية للمسلمين الشيعة في القرن الماضي دعوات جدية واقتراحات منهجية لتطوير المرجعية الدينية ومأسستها. ولعلّ أبرز المناقشات حول تطوير المرجعية ومأسستها تعود إلى خريف العام ١٩٦٠م وشتاء العام ١٩٦١م، حيث انطلقت نقاشات بين الفقهاء والعلماء في إيران حول اختيار مرجع التقليد ووظائفه. وكان من أبرز الذين طرحوا أفكاراً وكتبوا أبحاثاً حول تطوير مرجعية التقليد وآلية اختيارها ووظائفها وتحويلها إلى مؤسسة السيد محمود الطالقاني (١٩٧٩م)، والسيد مرتضى الجزائري، والشيخ مرتضى مطهري (١٩٧٩م)، والشيخ محمد مهدي بهشتي (١٩٨٠م)، والمفكر الإسلامي مهدي بازرگان (١٩٩٥م). ولاحقاً طرح السيد محمد باقر الصدر أطروحة أطلق عليها تسمية «المرجعية الصالحة أو الرشيدة»، وطرح السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) كذلك اقتراحاً سمّاه «المرجعية المؤسسة»، إضافة إلى أفكار متفرقة طرحها عدد من العلماء والفقهاء، تركزت على تطوير المرجعية والحوزة الدينية، وأبرز هؤلاء: الشيخ محمد مهدي شمس الدين (٢٠٠١م)، والشيخ محمد جواد مغنية (١٩٨٠م)، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد علي الخامنئي، وغيرهم. وسوف نعرض لمعظم هذه الأفكار مع التشديد على أطروحتي

(*) كاتب وباحث في الفكر العربي الإسلامي، من لبنان.

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

السيد محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله بشأن مؤسسة المرجعية؛
لكونهما أكثر تفصيلاً وشمولية.

نشوء نظرية المجتهد الأعلام

بعد خسارة الاتجاه الأخباري على أيدي الأصوليين بزعامة الشيخ وحيد
البهبهاني (١٧٩١م) في كربلاء، والذي كان إيذاناً ببدء التغيير لمصلحة اتجاه
الأصوليين، حصل البهبهاني على لقبى المؤسس والمجدد للفقهاء الاثنى عشرى.
وقد تركز جدل البهبهاني مع خصمه الشيخ يوسف البحراني (١٧٥٨م) على
ضرورة الاجتهاد بعد الغيبة الكبرى للإمام المهدي، واستحالة استفتاء الإمام الغائب في
قضايا الدين والفقهاء. وهكذا اتجه البهبهاني إلى القول بـ «العلم الإجمالي» للمجتهد
بعد غيبة الإمام، وإمكان تقليده بشكل لم يسبق له مثيل لدى الاثنى عشرى. وقال
البهبهاني: إنَّ ثمة رأياً سائداً يقول: إنَّ باب معرفة الأحكام أقفل بعد غيبة الإمام،
لكن مع ذلك لا بدَّ من استمرار التأمل، ولا يستطيع أحد إغلاق باب الاجتهاد، على
الرغم من عدم تحقق العلم اليقيني. ثم إنَّ هناك بديهيات لا يمكن إنكارها، وإن لم
تصدر عن الأئمة المعصومين. فلا بدَّ في النهاية من اعتبار الاجتهاد المستند إلى الدليل
مفيداً للعلم والبرهان، وإلا صار الدين مستحيلاً، ولكي لا تصبح الأمور فوضى
يقتصر الأمر على المجتهدين^(١).

وهكذا قاد البهبهاني القول ببلوغ المجتهد درجة العلم إلى القول بأنه بمثابة
وكيل للإمام أو نائب عنه. ثم جاء الشيخ أحمد النراقي (١٢٤٥هـ - ١٨٣٠م) فقال بذلك
صراحة، مشدداً على أنَّ المجتهدين الذين يبلغون هذه الرتبة قلَّة تتوافر لها الأعمالية.
وأوضح أنَّ الفقيه الذي يستحق لقب نائب الإمام هو رأس المجتهدين وأعلمهم، وهو
وحده الذي يستحق التقليد من جانب المكلفين. وكان هذا التطوُّر في القرن التاسع
عشر، بحسب أحد الباحثين^(٢).

ويبدو أنَّ ثمة تضارباً في الآراء بشأن بداية القول بوجوب تقليد الأعلام. فقد ذكر
السيد مرتضى الجزائري أنَّ مسألة تقليد الأعلام، أي اتِّباع عامة الناس للمجتهد الأعلام
من بين المجتهدين الآخرين، هي مسألة حديثة نسبياً في التاريخ الفقهي الشيعي، تعود

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ ٨٧

فقط إلى ثلاثة أو أربعة قرون؛ إذ لم تكن مطروحة قبل ذلك. ففي العصر القاجاري استخدم العلماء كل التطورات التي تقول بتقليد المجتهد الأعلّم، لتأسيس مرجعية التقليد. وقد ظهر مصطلح الأعلّم والأعلمية للمرة الأولى لدى الشيخ حسن العاملي في كتابه «معالم الأصول»، لكن الأعلّم عنده هو ذلك المتقدم في الحديث وأقوال الأئمة^(٣).

ويعتقد البعض أن مسألة تقليد الأعلّم قد طرحت في زمن الشيخ جعفر الكبير، المشهور بـ «كاشف الغطاء» (١٢٢٨هـ)، صاحب كتاب «كشف الغطاء عن خفيات الشريعة الغراء»، بينما يذهب آخرون إلى القول: إنها طرحت في زمن شيخ الفقهاء مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ - ١٨٦٤م)، رائد المرحلة الخامسة من تطوّر الفقه الشيعي^(٤). فعندما استقر الشيخ الأنصاري كمرجع تقليد، خلفاً للشيخ النجفي الأصفهاني (١٢٦٦هـ - ١٨٤٩م)، رأى أن المعتبر هو الأعلّم في الأصوليين^(٥).

وأوضح الطبطبائي اليزدي (١٣٣٨هـ - ١٩٢٠م) أواخر القرن التاسع عشر شرط الأعلمية، كما قال بضرورة تقليد المجتهد الأعلّم. أما المجتهد الأعلّم فهو القادر - استناداً إلى معرفته الوثيقة بأصول الفقه - على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الفرعية. وأكد اليزدي ضرورة التقليد من جانب المكلف للمجتهد الأعلّم، واستحالة معرفة أحكام الدين من دون التقليد. وكان هذا التأكيد على ضرورة التقليد ظاهرة جديدة في المذهب الاثني عشري في العصر القاجاري؛ إذ كان مجتهدو العصر المغولي، مثل: ابن المطهر، والشهيد الثاني، قد اكتفوا بالحديث عن ضرورة المجتهد، وخاصة الشيخ حسن العاملي (١١١١هـ - ١٦٠١م)^(٦).

لكن الشيخ محمد إبراهيم جناتي يزعم أن بحوثاً قام بها تثبت أن مسألة لزوم تقليد الأعلّم قد طرحت بعد زمن التشريع، أي عصر رسول الله ﷺ والأئمة، وعلى امتداد مراحل الفقه^(٧).

الدور التاريخي للمرجعية

لعبت المرجعية الدينية لدى الشيعة الاثني عشرية دوراً دينياً واجتماعياً وسياسياً متميّزاً منذ بداية الغيبة الكبرى، فقد أمّنت العلاقة المباشرة بين الفقيه مرجع التقليد

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

وبين أتباعه ومقلّديه استقلالية للمرجعية عن المؤسسة السياسية الحاكمة، سياسياً ومالياً؛ نتيجة اعتماد مراجع التقليد على أموال الخمس والزكاة، والتي يدفعها لهم مقلّدهم؛ ليصرفوها في مواردها الشرعية، ومنها: سهم الإمام المهدي الغائب، الذي يصرف منه على معيشة الفقهاء وعوائلهم وطلاب العلوم الدينية، فضلاً عن رعاية اليتامى والمحتاجين وأبناء السبيل.

وقد مارست المرجعية الدينية أدوراً خطيرة في تاريخ الأمة الإسلامية عبر فتاواها التي أصدرتها في أوقات حساسة في التاريخ الحديث، فكان لها تأثيرها الكبير في مجريات الأحداث، كما حدث - مثلاً - في فتوى الجهاد ضد الاستعمار البريطاني، التي صدرت عن مراجع التقليد في العراق عام ١٩١٩م، والتي نصّت على قتال الإنكليز وحرمة التعامل معهم. وكذلك فتوى السيد حسن الشيرازي من سامراء، التي حرّم فيها التتباك في إيران عام ١٨٩١م، وذلك احتجاجاً على اتفاقية احتكار التبغ الموقعة بين الشاه ناصر الدين وبريطانيا، ممّا اضطر الشاه إلى إلغاء هذه الاتفاقية.

وكانت ثورة الدستور أو المشروطة عام ١٩٠٥م، والتي تزعمها اثنان من كبار الفقهاء في إيران، هما: السيد محمد الطباطبائي؛ والسيد عبد الله البهبهاني، والتي دعمها كبار مراجع التقليد، وخاصة الشيخ كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني والشيخ محمد حسين النائيني، وكذلك فتوى الملاّ الخراساني بالجهاد ضد الغزو الروسي لإيران عام ١٩٠٩م، مروراً بالفتوى الشهيرة للميرزا محمد تقى الشيرازي في ٢٣ كانون الثاني ١٩١٩م، والتي حرّمت المشاركة في استفتاء يهدف إلى قيام إدارة بريطانية في العراق، وثورة العشرين في ٣٠ حزيران ١٩٢٠م ضد الاحتلال البريطاني للعراق، وصولاً إلى الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م بقيادة الإمام الخميني.

وقد لعب المرجع الديني السيد أبو القاسم الخوئي دوراً بارزاً في العراق، من خلال تصديّه السلمي لنظام صدام حسين، وحفظه للحوزة العلمية في النجف الأشرف، على الرغم من إجرام هذا النظام، ومحاولاته الحثيثة على مدى ثلاثة عقود لطمس دور المرجعية الدينية والحوزة العلمية، وقمعه للحركة الإسلامية في العراق، وقتله وسجنه

للعلماء والمفكرين والمعارضين، وتقييده للممارسات الدينية للمسلمين الشيعة في بلاد الرافدين، وارتكابه الكثير من المجازر الجماعية ضد الشعب العراقي بمختلف طوائفه وأعراقه وأطيافه. وكان لافتاً موقف المرجع السيد علي السيستاني، بعد الاحتلال الأميركي للعراق في العام ٢٠٠٣م، الذي رفض قيام حكم عسكري أمريكي في البلاد، وأرغم موقفه قوات الاحتلال الأميركية على إنشاء مجلس حكم انتقالي عراقي، ومن ثم إجراء انتخابات تشريعية ديمقراطية أسفرت عن قيام حكومة عراقية منتخبة.

وعلى الرغم من القاعدة الجماهيرية الواسعة والموقع السياسي والديني الذي تتمتع بهما المرجعية الشيعية، إلا أنها بقيت على شكلها التقليدي القائم على الدور المركزي للمرجع الفرد، واستمرت في الغالب في تبني الأطر التنظيمية التقليدية نفسها في مسائل تحصيل الأموال الشرعية وصرفها، وفي إدارة الحوزة العلمية ومناهجها العلمية، إلى استمرار تعدد مراجع التقليد، وبروز انقسامات وخلافات حول المرجع الأعلّم، وكيفية تعيينه أو اختياره وتقليده من قبل المكلفين. كل ذلك جعل بعض العلماء والفقهاء يطرحون أفكاراً ونظريات عدة لتطوير المرجعية الدينية، وجعلها مؤسسة قائمة بذاتها، ومكوّنة من أجهزة ومستشارين وخبراء متخصصين، وذلك على غرار وزارات الأوقاف في الحكومات الإسلامية التي تتبع المذاهب السنيّة، ومؤسسة الفاتيكان لدى المسيحيين الكاثوليك.

الجدل حول تطوير المرجعية

ولعلّ أبرز المناقشات حول تطوير المرجعية ومأسستها تعود إلى خريف العام ١٩٦٠م وشتاء العام ١٩٦١م، حيث انطلقت نقاشات بين الفقهاء والعلماء في إيران حول اختيار مرجع التقليد ووظائفه، وذلك إثر وفاة المرجع السيد البروجردي في آذار ١٩٦٠م، وطرح فكرة خلافته، والخشية من تدخل حكومة شاه إيران في اختيار مراجع التقليد وتحديد وظائفهم. وكان من أبرز الذين طرحوا هذه الفكرة، وكتبوا أبحاثاً حول تطوير مرجعية التقليد، وآلية اختيارها، ووظائفها، وتحويلها إلى مؤسسة، السيد محمود الطالقاني (١٩٧٩م)^(٨)، والسيد مرتضى الجزائري، والشيخ مرتضى

مطهري (١٩٧٩م)، والشيخ محمد مهدي بهشتي (١٩٨٠م)، ومهدي بازرگان (١٩٨٩م). وقد صدرت هذه الآراء في كتاب يحمل عنوان «دراسة حول المرجعية والمؤسسة الدينية». وقد لاقى الكتاب نجاحاً هائلاً، واعتبر أهم كتاب يصدر في إيران منذ صدور كتاب النائيني المعنون «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»^(٩).

وقد ناقش السيد مرتضى الجزائري آلية نشوء مرجعية التقليد لدى الشيعة الاثني عشرية، وأشار إلى أنّ مسألة تقليد الأعلام، أي اتباع عامة الناس للمجتهد الأعلام من بين المجتهدين الآخرين، هي مسألة حديثة نسبياً في التاريخ الفقهي الشيعي، تعود فقط إلى ثلاثة أو أربعة قرون؛ إذ لم تكن مطروحة قبل ذلك.

وخلص الجزائري إلى أنّ تحديد مَنْ هو الأعلام بين الفقهاء مهمة مستحيلة؛ إذ قد يتساوى فقيه مع آخر، أو أنه لا يمكن لفقيه أن يكون الأعلام في جميع أبواب الفقه. وبناءً عليه اقترح الجزائري قيام مجلس (شورى الفقهاء)، يتألف من كبار الفقهاء المعاصرين، بحيث يبحث المجلس جميع المسائل والمشكلات، ويتم اعتماد رأي الأكثرية بعد المناقشة الكاملة للمسألة^(١٠).

وذكر الجزائري بأن الاجتهاد (لدى الاثني عشرية) هو تطوّر حديث نسبياً؛ إذ لم يتم اعتماد الاجتهاد في زمن الأئمة المعصومين، وحتى بعد قرن أو قرنين لاحقاً، إذ استند الفقه الشيعي آنذاك على العمل بالروايات المنقولة عن الرسول ﷺ وآل البيت . واعتبر الجزائري أنّ قيام مجلس شورى الفقهاء يعتبر خطوة أولى في تحوّل المرجعية إلى مؤسسة، ويمنح المرجعية الدينية قوة واستقلالية أمام الدولة. كما يمنح الفقهاء الأفراد حرية أوسع، ويقوّي موقعهم، ويشجّعهم على اتخاذ مواقف أكثر إيجابية وشورية^(١١).

كما ناقش السيد محمود الطالقاني مسألة تمركز مرجعية التقليد، ورأى أنه لا يجب حصرها في شخص واحد، وذلك انسجاماً مع التطوّرات السياسية والاجتماعية والعلمية الحديثة في العالم، بحيث لا يمكن لأحد من الفقهاء أن يكون الأعلام في جميع أبواب الفقه. وقد برّر رأيه بأنّ الحاجة إلى اتخاذ قرارات في مشكلات تتعلق بأنواع مختلفة من المساواة والمشكلات في الحياة العصرية تدفع إلى عدم تركّز المرجعية الدينية، وإلى حاجة مرجعية التقليد إلى التوسّع في العلوم والتعمّق والتخصّص

فيها. وأشار إلى حاجة مرجع التقليد إلى مستشارين ذوي علم ومعرفة غير عاديين. لكن الطالقاني نبّه إلى مساوئ تعدد مراجع التقليد، وعدم مركزية المرجعية الدينية، وعدم تعاون الفقهاء في ما بينهم، فاقترح إنشاء لجنة مكوّنة من علماء وفقهاء المحافظات، وتلتقي لمناقشة المشكلات المطروحة، ومن ثم إعلان النتائج التي تتوصّل إليها^(١٣).

لذلك اقترح الجزائري أيضاً قيام مجلس شورى فقهاء، برئاسة أحد كبار الفقهاء في إحدى الحوزات العلمية الرئيسية، وأن يبحث هذا المجلس كل شهر أو كل بضعة أشهر المشكلات الراهنة، وأن يدعو كذلك فقهاء المحافظات للتعبير عن آرائهم، وأن يناقش أعضاء هذا المجلس هذه المسائل الدينية والفقهية مع تلاميذهم، على أن يتم إعلان القرارات التي يتم التوصل إليها. لكن الطالقاني لم يسهب في تحديد سلطات كلٍّ من هاتين الهيئتين، أي مجلس شورى الفقهاء ولجنة العلماء، والعلاقة بينهما^(١٣).

بدوره بحث الشيخ مرتضى مطهري مسألة مرجعية التقليد، وذلك في الإطار العام للاجتهاد والتقليد، وقارن رؤية الشيعة للاجتهاد والدولة برؤية أهل السنة لهما، إذ كان الشيعة الاثنا عشرية رفضوا الاجتهاد (القياسي) الذي استخدمه السنة، ولكنهم عادوا وقبلوا به لأول مرة في القرن الخامس هجري، باعتبار أنه استتباط للحكم الشرعي استناداً إلى أدلة الشريعة المعتبرة. وأشار مطهري إلى التطور التدريجي لعلم أصول الفقه لدى الاثني عشرية، وتطور مفهوم الاجتهاد، الذي يتطلب معرفة لعدد من العلوم الأخرى غير الفقه وأصوله، بحيث يطلق على العالم بهذه العلوم تسمية مجتهد. وذكر أن أول مَنْ استخدم تعبير اجتهاد ومجتهد بين الشيعة بهذا المعنى كان - على الأرجح - الحلّي^(١٤).

ورأى مطهري أن ليس على الفقيه المجتهد الحقيقي التمتع بالقدرة على استتباط الحكم الشرعي، والمعرفة بعلوم الفقه والحديث والتفسير واللغة وما إلى ذلك من العلوم الدينية التقليدية فقط، بل عليه أن يكون على صلة بالشؤون العامة المعاصرة في مواجهة المشكلات الجديدة والظروف المتغيرة في العالم. وعليه فإن مطهري، الذي يعتقد أن الإنسان له قدرات محدودة، قد ذهب إلى ما ذهب إليه الفقيه عبد الكريم

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

اليزدي من الدعوة إلى التخصص في الدراسات الفقهية، بحيث يتخصص كل مجتهد في أحد أبواب الفقه، ويتم تقليده في هذا الباب. كما دعا إلى التعاون بين الفقهاء والعلماء، الذي كانت تفتقده الحوزات الدينية الشيعية^(١٥).

كما بحث مطهري في دراسة أخرى مسألة المؤسسة الدينية الشيعية ونقاط ضعفها، فدعا إلى جعل المرجعية الدينية مؤسسة، بحيث يتم تنظيم مدارسها الدينية، وإدارة أحوالها الشرعية وأوقافها، وصرف هذه الأموال، بطريقة مؤسساتية حديثة، حيث يتم الصرف على الطلاب والعلماء والمحتاجين من خلال هذه الأموال بطريقة لا يمكن معها سوء استغلال هذه الأموال أو سوء صرفها^(١٦). كما طالب مطهري بالاستقلالية المالية للمرجعية الشيعية، إذ رأى في تسلط الجماهير على المرجعية مشكلة كبيرة، وأشار إلى التأثير السلبي لأموال تجار البازار وكبار الملاك وعامة الناس على المجتهدين، حيث أن اعتماد المراجع على هؤلاء جميعاً يجعل اجتهاداتهم تحت رحمة ميولهم المتخوفة من التجديد والتغيير^(١٧).

بدوره، دعا السيد محمد بهشتي، الذي اغتيل في بدايات انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٨٠م، إلى قيام مؤسسة دينية تقوم بالاهتمام بالتعليم الديني، وتخريج العلماء والمجتهدين، وتقوم بالصرف عليهم ودفع رواتبهم من بيت المال، وكذلك بالإجابة عن المسائل الدينية وحل المشكلات الفقهية للناس^(١٨).

أما أبرز الطروحات الجدّية والمنهجية لتطوير المرجعية الدينية ومأسستها فهما: أطروحة السيد محمد باقر الصدر، التي أطلق عليها تسمية «المرجعية الصالحة أو الرشيدة»؛ وأطروحة السيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م)، اللتان سنعرضهما بشكل مفصّل في الصفحات التالية.

السيد محمد باقر الصدر و«المرجعية الرشيدة»

قدم السيد محمد باقر الصدر أطروحة لتطوير المرجعية الدينية لدى الشيعة الاثني عشرية، أطلق عليها تسمية «المرجعية الرشيدة»، تميّزت بتحديد تصوّر واضح للأهداف الحقيقية التي يجب أن تسير عليها المرجعية في سبيل خدمة الإسلام وقيادة الأمة.

ويمكن تلخيص أهداف هذه «المرجعية الرشيدة»، كما يراها الصدر، على الشكل التالي^(١٩):

- ١- نشر أحكام الإسلام بين المسلمين، والعمل لتربية كل فرد منهم تربية دينية تضمن التزامه بتلك الأحكام.
- ٢- إيجاد تيار فكري واسع في الأمة يلتزم المفاهيم الإسلامية الواعية، من قبيل: المفهوم السياسي الذي يؤكد أن الإسلام نظام كامل شامل لشئى جوانب الحياة.
- ٣- القيمومة على العمل الإسلامي والإشراف عليه في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

وتبني هذه الأهداف للمرجعية هو الذي يحدد صلاحية المرجعية، ويحدث تغييراً كبيراً على سياستها ونظرتها إلى الأمور، وطبيعة تعاملها مع الأمة، إضافة إلى وجوب العمل على إدخال تطويرات على أسلوب المرجعية ووضعها العملي.

أمّا فكرة تطوير أساليب عمل المرجعية وواقعها العملي فهي تتطلب في رأي الصدر:

أولاً: إيجاد جهاز عملي تخطيطي وتنفيذي للمرجعية يقوم على أساس الكفاءة والتخصص وتقسيم العمل واستيعاب كل مجالات العمل المرجعي الرشيد في ضوء الأهداف المحددة. ويقوم هذا الجهاز بالعمل بدلاً من الحاشية، التي تعبّر عن جهاز عفوي مرتجل يتكوّن من أشخاص جمعتهم الصدفة والظروف الطبيعية لتغطية الحاجات الآنية بذهنية تجزئية وبدون أهداف محدّدة وواضحة.

ويشتمل هذا الجهاز - أي جهاز المرجعية الصالحة المطلوب توفيره - على لجان متعددة، تتكامل وتنمو بالتدرّج، إلى أن تستوعب كل إمكانات العمل المرجعي. وأبرز هذه اللجان هي:

١. لجنة أو لجان لتسيير الوضع الدراسي في الحوزة العلمية. وهي تمارس تنظيم دراسة ما قبل الخارج^(٢٠)، والإشراف على دراسة الخارج، وتحدّد المواد الدراسية، وتضع الكتب الدراسية، وتجعل بالتدرّج الدراسة الحوزوية بالمستوى الذي يتيح للحوزة المساهمة في تحقيق أهداف المرجعية الصالحة، وتستحصل على معلومات عن الانتسابات الجغرافية للطلبة، وتسعى في تكميل الفراغات وتنمية العدد.

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

٢. لجنة الإنتاج العملي. ووظائفها إيجاد دوائر علمية لممارسة البحوث ومتابعة سيرها، والإشراف على الإنتاج الحوزوي الصالح وتشجيعه، ومتابعة الفكر العالمي بما يتصل بالإسلام.

٣. لجنة أو لجان مسؤولة عن شؤون علماء المناطق المرتبطة، وضبط أسمائهم وأماكنهم ووكالاتهم، وتتبع سيرتهم وسلوكهم واتصالاتهم، والاطلاع على النقائص والحاجات والفراغات، وكتابة تقرير إجمالي في وقت رتيب أو عند طلب المرجع.

٤. لجنة الاتصالات. وهي تسعى لإيجاد صلات مع المرجعية في المناطق التي لم تتصل مع المركز. ويدخل في مسؤوليتها إحصاء المناطق، ودراسة إمكانات الاتصال بها، وإيجاد سفرات تفقدية، إما على مستوى تمثيل المرجع أو على مستوى آخر، وترشيح المناطق التي أصبحت مستعدة لتقبل العالم، وتوالي متابعة السير بعد ذلك. كما يدخل في صلاحيتها الاتصال في الحدود الصحيحة مع المفكرين والعلماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وتزويدهم بالكتب، والاستفادة من المناسبات، كفرصة الحج.

٥. لجنة رعاية العمل الإسلامي، والتعرف على مصاديقه في العالم الإسلامي، وتكوين فكرة عن كل مصداق، وبذل النصح والمعونة عند الحاجة.

٦. اللجنة المالية، التي تعنى بتسجيل المال وضبط موارده، وإيجاد وكلاء ماليين، والسعي في تنمية الموارد الطبيعية لبيت المال، وتسديد النفقات اللازمة للجهاز، مع التسجيل والضبط^(٢١).

وثانياً: إيجاد امتداد أفقي حقيقي للمرجعية، يجعل منها محوراً قوياً، تصب فيه كل قوى ممثلي المرجعية والمنتسبين إليها في العالم؛ لأن المرجعية حينما تتبنى أهدافاً كبيرة، وتمارس عملاً تغييرياً وواعياً في الأمة، لا بد لها أن تستقطب أكبر قدر ممكن من النفوذ؛ لتستعين به في ذلك، وتفرض - بالتدريج، وبشكل آخر - السير في طريق تلك الأهداف على كل ممثليها في العالم.

وعلاج ذلك يكون عن طريق تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي، فالمرجع تاريخياً يمارس عمله المرجعي كله ممارسة فردية، بحيث لا تشعر كل القوى المنتسبة إليه بالمشاركة الحقيقية معه في المسؤولية والتضامن الجادّ معه في الموقف. وأما إذا

مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضم علماء الشيعة والقوى الممثلة له دينياً، وربط المرجع نفسه بهذا المجلس، فسوف يكون العمل المرجعي موضوعياً، وإن كانت المرجعية نفسها، بوصفها نيابة عن الإمام قائمة بشخص المرجع، وإن هذه النيابة القائمة بشخصه لم تحدّد له أسلوب الممارسة، وإنما يتحدّد هذا الأسلوب في ضوء الأهداف والمصالح العامة.

وبهذا الأسلوب الموضوعي من الممارسة يصون المرجع عمله المرجعي من التأثير بانفعالات شخصه، ويعطيه بُعداً وامتداداً واقعياً كبيراً؛ إذ يشعر كل ممثلي المرجع بالتضامن والمشاركة في تحمل مسؤوليات العمل المرجعي، وتنفيذ سياسة المرجعية الصالحة التي تقرّر من خلال ذلك المجلس. وسوف يضم هذا المجلس تلك اللجان التي يتكوّن منها الجهاز العملي للمرجعية، وبهذا تلتقي النقطة السابقة مع هذه النقطة^(٣٢). ويطلق السيد محمد باقر الصدر على المرجعية ذات الأسلوب الفردي في الممارسة اسم «المرجعية الذاتية»، وعلى المرجعية ذات الأسلوب المشترك والموضوعي في الممارسة اسم «المرجعية الموضوعية». ويرى أنّ تطوير المرجعية يتطلب «امتداداً زمنياً للمرجعية الصالحة لا تتّسع له حياة الفرد الواحد».

يقول الصدر: «فلا بدّ من ضمان نسبي لتسلسل المرجعية في الإنسان الصالح المؤمن بأهداف المرجعية الصالحة؛ لئلا ينتكس العمل بانتقال المرجعية إلى من لا يؤمن بأهدافها الواعية. ولا بدّ أيضاً من أن يهيأ المجال للمرجع الجديد ليبدأ ممارسة مسؤولياته من حيث انتهى المرجع السابق، بدلاً من أن يبدأ من الصفر، ويتحمل مشاق هذه البداية، وما تتطلبه من جهود جانبية، وبهذا يُتاح للمرجعية الاحتفاظ بهذه الجهود للأهداف، وممارسة ألوان من التخطيط طويل المدى. ويتم ذلك عن طريق إطار المرجعية الموضوعية؛ إذ لا يوجد المرجع فقط، بل يوجد المرجع كذات، ويوجد الموضوع وهو المجلس، بما يضم من جهاز يمارس العمل المرجعي الرشيد. وشخص المرجع هو العنصر الذي يموت، وأما الموضوع فهو ثابت، ويكون ضماناً نسبياً إلى درجة معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلوّ المركز، وللمجلس وللجهاز - بحكم ممارسته للعمل المرجعي ونفوذه وصلاته وثقة الأمة به - القدرة دائماً على إسناد مرشحه، وكسب ثقة الأمة إلى جانبه»^(٣٣).

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

فالسيد الصدر يرى في نظريته أن الولاية هي للأمة، لكن في ظل حكم الطاغوت على الفقيه المرجع التصدي للولاية، وقيادة الأمة، والإشراف على مسيرتها في خلافة الله.

السيد محمد حسين فضل الله و«المرجعية - المؤسسة»

طرح المرجع اللبناني السيد محمد حسين فضل الله نظرية «المرجعية - المؤسسة» في مسعى لتطوير المرجعية الدينية الشيعية إلى مؤسسة. وكان مشروعه هذا ذا منهجية متكاملة، اختلفت مع الصيغة التقليدية للمرجعية التي سار عليها التاريخ الشيعي على امتداد فتراته وحقبه المتلاحقة؛ إذ «إن طبيعة الظروف السياسية والاجتماعية التي تحيط بعالم المسلمين، وضخامة التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، تفرض إحداث نقلة أساسية في الواقع المرجعي كجهاز يحيط بشخص المرجع، وتشكيل مفرداته في صيغة جديدة لها صفة العمل المؤسسي المنظم»^(٢٤). ولا شك أن السيد فضل الله كان متأثراً في أطروحاته حول «المرجعية - المؤسسة» بنظرية السيد محمد باقر الصدر «خلافة الأمة وإشراف الفقهاء»، وكذلك بأطروحاته «المرجعية الصالحة»، التي عرضناها في ما سبق. وقد حدّد السيد فضل الله منهجية العمل للمؤسسة المرجعية على أساس دائرتين رئيسيتين:

الأولى: إبعاد المرجعية عن الصفة الشخصية. فلا تكون معبرة عن الوجود الشخصي لرجع معين، بحيث تموت بموته، وتأخذ خصوصياته الفردية؛ لأن في ذلك ضياعاً لجهود كبيرة وعطاءات متميزة قام بها المراجع في فترات مختلفة. إن ما أراد السيد فضل الله هو إنهاء هذه الحالة الفردية المرجعية، وجعلها مؤسسة متكاملة موحدة لا تعيش الفواصل في شخصيات المراجع، ولا يتحدد امتدادها الزمني بحياة المرجع، وإنما تمثل حالة ثابتة، لها مقومات الاستمرار على خط استراتيجي واضح، حتى مع تغير المراجع وتعاقب أدوارهم الحياتية. يقول السيد فضل الله: «تكون المرجعية مؤسسة، بحيث إن المرجع عندما يأتي يأتي إلى مؤسسة تختزن تجارب المراجع السابقين، بحيث تكون كل الوثائق التي

تمثل علاقات المرجع بالعالم وتجاربها، وخصوصيات القضايا التي عالجتها، حتى في مسألة الاستفتاءات والأسئلة والأجوبة، متوفرة للمرجع الجديد، الذي يجد كل هذه التجارب جاهزة في مؤسسة المرجعية، ليبدأ من حيث انتهى المرجع السابق، لا ليبدأ بعيداً عن كل التجارب السابقة»^(٢٥).

أمّا الدائرة الثانية فهي تخلي المرجعية عن حالتها التقليدية في الميل إلى الوسط الحوزوي، بعيداً عن الاهتمامات العامة في حياة المسلمين وفي الواقع الدولي بشكل عام. فيجب أن يتسع الاهتمام المرجعي بسعة القضايا التي تتصل بالإسلام والمسلمين، مما يعني أن ترصد المرجعية مجمل الأحداث والتحركات، من خلال كونها مؤسسة قيادية في الوسط الشيعي والإسلامي.

يقول السيد فضل الله في هذا الخصوص: «لا بدّ للمرجعية أن تطلّ على قضايا العالم، ولو من ناحية اتّخاذ المواقف السياسية أو المواقف الثقافية أو الاجتماعية التي تطلّ على كلّ مواقع المرجعية، أو ما تمتدّ إلى أبعد من هذه المواقع وتؤثّر فيها سلباً أو إيجاباً. إنّ هذا هو الذي يمكن أن يحقق للمرجعية حيويّتها وحركيّتها، التي تكون بها عنصراً فاعلاً في حياة كلّ النّاس الذين ينتمون إليها، ويتّبعونها، ويتّخذون المواقف منها. ومن الطبيعي أنّ الجوانب التنظيمية في هذه المؤسسة لا بدّ أن تخضع لتخطيط معيّن، بحيث تتكامل كلّ المواقع داخل الموقع الكبير»^(٢٦).

إنّ هذه الهيكلية التي تصوّرها فضل الله لا يمكن لها أن تتحقق إلّا من خلال شخص المرجع، فهو الذي يمكنه أن يضع الأسس المنهجية لبناء المؤسسة المرجعية، وهذا ما يحتاج إلى جانب المؤهلات الشخصية. إلى خبرة عملية حصل عليها الفقيه في حياته من خلال انفتاحه على قضايا العالم، وحضوره الفاعل في الساحات الثقافية والسياسية والاجتماعية العامة^(٢٧).

الدمج بين المرجعية والولاية

لم يطرح السيد فضل الله «المرجعية - المؤسسة» كمحاولة لتطوير المرجعية الدينية ومأسستها فحسب، وإنّما كمشروع لتوحيد المرجعية الدينية وولاية الفقيه. ويقول في هذا الصدد: «إن أطروحة المرجعية - المؤسسة توحد ما بين المرجعية والولاية،

بحيث ترى في المرجع ولياً، أو ترى أن يكون الولي هو المرجع». ورأى أن هذا الطرح «من شأنه أن يواجه اعتراضات، ولا سيما من قبل الاتجاه الفقهي الذي لا يقول بالولاية العامة للفقهاء، وبالتالي لا يقول بولاية المرجعية العامة من جهة. وكذلك الأمر من قبل الاتجاه الفقهي الذي يؤسس المرجعية على شرطي الأعلمية والعدالة، بينما لا يرى ضرورة تحقق شرط الأعلمية في الولاية، مما من شأنه أن يقيم حاجزاً بين الاثنين، بحيث يحول دون رفع الولاية إلى حدود المرجعية، أو العكس»^(٢٨).

ويوضح السيد فضل الله رؤيته بقوله: «عندما تكون هناك مرجعية وولاية قد يحصل بعض المشاكل، كالتصدّي لموضوعات مشتركة... عندما يكون المرجع شخصاً ويكون الولي الفقيه شخصاً آخر فإنه من الطبيعي أن تكون هذه التعددية سبباً لأكثر من مشكلة؛ لأنّ هناك قضايا قد يختلف فيها المرجع في فتواه عن رأي الولي في حركته. مثلاً: ربما يرى بعض المراجع أنّ الجهاد غير مشروع في غيبة الإمام، أو يرى أنّ العمل من أجل إقامة دولة إسلامية في بلد ما محرّم؛ لأنه يؤدي إلى سفك الدماء، وإرباك الواقع الاقتصادي والاجتماعي للأمة، ولكن الولي الفقيه يرى ضرورة الجهاد، أو يرى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية في هذا البلد الإسلامي أو ذاك، ويحضّ الناس على ذلك. في مثل هذه الحالة قد يعيش الناس، الذين يلتزمون بهذا المرجع، ويلتزمون بولاية هذا الولي، مشكلة الازدواجية بين الانتماء للمرجع فتوائياً والانتماء للولي حركياً. في مثل هذه الحالة ربما يرى هذا المرجع في مسألة الولاية ولاية مطلقة للفقهاء المتصدّي، فإذا لم يكن متصدّياً فمن الطبيعي أن يدعم ولاية الفقيه إذا توفّرت فيه شروط الولاية من وجهة نظره انسجاماً مع رأيه، ولا بدّ من أن يدفع الناس إلى طاعته، وبذلك يكون تحرّك الولي في خط الولاية نافذاً شرعاً، لا من الناحية الفتوائية، بل من ناحية أن حكم الولي نافذاً وتحرّكه شرعيّ، تماماً كما هي فتوى المجتهد الذي يختلف مع مجتهد آخر في النظرية الفقهية التي يقضي بها المجتهد الآخر في مسألة دعوى بين اثنين، فإنّ اختلافه معه في الفتوى لا يجيز له أن يرفض حكمه في القضاء. في هذه الحالة تكون مسألة حركة الولي في ولايته كحركة القاضي في قضائه، ممّا يجب على مَنْ يرى ولاية الفقيه أن يطيعه»^(٢٩).

أمّا إذا كان هذا المرجع «لا يرى ولاية الفقيه، ولكنه يرى أن حكم الحاكم

في الموضوعات وفي الأمور العامة المتعلقة بالموضوعات نافذ، فإنه في مثل هذه الحالة لا بدّ من إمضاء حكمه في هذا الموضوع أو ذاك، حتى لو لم يتفق معه في هذا الحكم، لا من باب الولاية، ولكن من باب أن المجتهد إذا حكم بحكم فلا بدّ لمجتهد آخر من تنفيذ حكمه، اللهم إلا إذا كان المرجع يرى أنّ الولي يرتكب حراماً، وأنّ حكمه في هذا المجال تماماً كما لو حكم في أمر حرام، فإنه في هذه الحالة لا ينفذ حكم الحاكم؛ لأن حكم الحاكم إنما ينفذ إذا كان مشروعاً، أمّا إذا كان متعلقه حراماً فلا ينفذ»^(٣٠).

ويعتقد السيد فضل الله أنه في هذه الحالة لا بدّ من دراسة العناوين العامة التي يمكن تطبيقها على حركة الولي الفقيه، بالبحث عن عناوين ثانوية، تجعل هذا الأمر الذي حكم به الولي واجباً أو جائزاً للعنوان الثانوي، إذا لم يكن جائزاً للعنوان الأوّل، ممّا يعني وجوب إطاعة الفقيه، لكن ليس من باب الولاية، ولا من باب حكمه، ولكن من باب أن ما أمر به يمثل مصلحة إسلامية عليا، التي لو أدركها المرجع لحكم بها؛ لأنّ العناوين الثانوية تُغيّر الموضوعات، فتتغيّر الأحكام الثابتة لها بعناوين أولية^(٣١).

أمّا إذا كان المرجع لا يرى ولاية الفقيه العامة، ولا يرى أن حكم الحاكم في الموضوعات نافذ، على غرار السيد أبو القاسم الخوئي، الذي كان لا يرى ولاية الفقيه عامة، كما كان لا يرى أن حكم الحاكم نافذ في الموضوعات، «في هذه الحالة يتوقّف الانسجام الشعبي لمن يقلّد هذا المرجع مع ولاية الولي على البحث عن عناوين عامة يمكن أن تنطبق على الموضوعات التي حكم فيها الولي الفقيه الحكم، ليكون سير التدبّر للمرجع مع خط ولاية الفقيه من ناحية عملية منسجماً مع الحكم الشرعي»^(٣٢).

ويعتبر السيد فضل الله أن الحلّ الجذري يكمن في وحدة المرجعية والولاية، لكنه يعتقد أن ذلك أمر صعبٌ مناله، ممّا جعل «شخصية تاريخية إسلامية عظيمة كالإمام الخميني يشعر بمسؤوليته أن يؤكّد - وهو الذي أعطى المرجعية معنى الولاية، وأعطى الولاية حركية المرجعية - على الفصل بين المرجعية وبين الولاية. تلك هي النظرية التي تحبس المرجعية في دائرة قد لا تجعلها تنفتح على الولاية، وتجعل

الولاية في موقع قد لا يمنحها الصعود إلى مستوى المرجعية»^(٣٣).

ويرى السيد فضل الله أن الطموح يكمن في وحدة المرجعية والولاية. لكنّه لا بدّ من توفر عناصر حقيقية للشروط الفقهية للولاية وللمرجعية. فإذا رأينا أنّ المرجع لا بدّ أن يكون أعلم، كما هو المشهور بين الفقهاء، «ولم يكن هذا الإنسان الأعلام قادراً على إدارة شؤون الأمة؛ لأنّه لا يملك وعي الواقع الشامل لحركة الأمة في قضاياها المتنوّعة الواسعة، فإنّه قد يكون مشروع وليّ فيما هي مسألة موقع المجتهد في الولاية، ولكنه لا يملك مشروعية فعلية للولاية؛ لأنه لا يملك الخبرة في إدارة مسألتها. وقد نجد هناك شخصاً مجتهداً يملك الخبرة في شؤون الأمة، ولكنّه لا يملك الأعلمية، لأنّ الولاية لا يشترط فيها الأعلمية، بل يكفي الاجتهاد مع العدالة والخبرة. ونحن في هذه الحالة لا نستطيع أن نوحّد بين الولي وبين المرجع، أو بين الولاية وبين المرجعية؛ لأنّ الولي لا يملك عنصر المرجعية، وهو الأعلمية، ولأنّ المرجع لا يملك عناصر الولاية، وهي الخبرة والقدرة على الإدارة. فلا بدّ من الفصل بينهما»^(٣٤).

وينطبق هذا التوصيف على حال مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد علي الخامنئي، الذي لم يكن المجتهد الأعلام أو مرجعاً دينياً عندما توفّي الإمام الخميني عام ١٩٨٩م، وتم انتخابه ولياً للفقيه، لا بصفته المرجع أو المجتهد الأعلام، بل لكونه المجتهد الأنسب لمنصب الولاية؛ بسبب خبرته السياسية ودرايته بالشؤون العامة، فضلاً عن صفاته القيادية، وتصديّه للولاية.

أمّا مع القول بعدم وجوب تقليد الأعلام، كما كان يرى السيد فضل الله في اجتهاده الفقهي، فإنّ من الممكن توحيد مسألة الولاية والمرجعية، إذا توفّرت العناصر الفقهية الكافية في المرجعية في شخص من يملك القدرة على إدارة المجتمع والدولة. وبذلك يمكن انتخاب المرجع الذي يملك الخبرة، فتتحد الولاية والمرجعية^(٣٥). وكذلك يذهب السيد كاظم الحائري إلى نظرية الوحدة بين المرجعية والولاية^(٣٦).

وقد جرت محاولة من النظام الإسلامي في إيران لتوحيد المرجعية الدينية وولاية الفقيه^(٣٧)، وذلك بعد وفاة الإمام الخميني وتولّي السيد الخامنئي منصب الولي الفقيه، ومن ثم وفاة كبار المراجع الدينيين في إيران والعراق في أوائل التسعينات، وأبرزهم السيد الكلبيكاني والشيخ الأراكي والسيد أبو القاسم الخوئي، لكن هذه

المحاولات فشلت، مما جعل النظام الإسلامي في إيران يتراجع عنها. وكان السيد فضل الله يعتقد أنّ «الحاكم الشرعي في نظرية ولاية الفقيه، التي قد لا تبعد عنها - في العمق - نظرية الشورى، لابدّ أن يتوفر فيه الاجتهاد، والعدالة، والخبرة في الأمور العامة». ويقول عليه السلام: «قد يكون من الأفضل للولي الفقيه أن يضع إلى جانبه مجلساً فقهياً يتذاكر فيه القضايا الفقهية في أوضاع الأمة في ساحاتها العامة؛ لأن ذلك قد يكون أقرب إلى الوصول إلى الحق من انفراد نفسه، الأمر الذي يؤكّد الاحتياط في إدارة الشؤون العامة؛ لأن مسألة الولاية أكثر تعقيداً وأشدّ خطورة من مسألة الفتيا. أما في الموضوعات المتصلة بالأمن والاقتصاد والسياسة والإدارة والحرب والسلم والعلاقات الداخلية والخارجية على مستوى الدول والجماعات والأفراد ونحوها فلا بدّ له من الرجوع إلى أهل الخبرة الذين يملكون المعرفة الواسعة الدقيقة في هذا الأمر أو ذلك، بالمستوى الذي يستطيعون فيه إعطاء الرأي المرتكز على قناعة علمية تبعث على الثقة النوعية»^(٣٨).

ويستدلّ فضل الله على ذلك بقوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦). كما يستند في حجية قول أهل الخبرة إلى ما قاله المحقق النائيني: «إن الرجوع إلى أهل الخبرة والاعتماد على قولهم مما قد استقرت عليه طريقة العقلاء، واستمرت عليه السيرة، ولم يردع عنها الشارع».

وعليه لابدّ للفقيه الولي في رأي السيد فضل الله من «مجلس خبراء في مختلف الشؤون العامة المتصلة بمواقع ولايته، ممّن تتوفّر فيهم شروط الثقة العملية من حيث ثقافتهم، بالإضافة إلى الصدق والأمانة، من دون فرق بين المسلمين وغيرهم، لأنّ الإسلام ليس شرطاً في المعرفة، فيمكن الرجوع إلى الكفار إذا توفّرت فيهم عناصر الأمانة الفكرية والعملية». ولكنه لا يرى من الضروري «انتخاب أهل الخبرة من قبل الشعب، بل يمكن للفقيه اختيارهم بحسب معرفته المنطلقة من الاستقراء والاستشارة والخبرة من خلال الرجوع إلى أهل المعرفة في ذلك». ومع أنه قد يكون للاستفتاء الشعبي «دورٌ في إبعاد المسألة عن الفوضى، لتكون أقرب إلى التركيز والثبات، ولكن ذلك لن يكون ملزماً من الناحية الفقهية؛ لأن مسألة الاستفتاء لا تخضع

لقاعدة شرعية ملزمة بالعنوان الأولي، بل هي خاضعة للمصالح التنظيمية التي قد تفرض وضعاً معيناً في بعض القضايا، مما لا يتنافى مع الجو الشرعي»^(٣٩).

وفي بحثه عن مجالات الشورى عند الفقيه يرى السيد فضل الله أنه إذا أراد الفقيه البت في شأن ذي اختصاص فينبغي أن يكون القرار الذي يريد أن يتخذه الفقيه العادل قراراً ينطلق من خلال دراسته للواقع. مثلاً: يريد الفقيه أن يتخذ قراراً اقتصادياً، مثل: فرض الضرائب، منع الاستيراد، إقرار معاهدات واتفاقيات اقتصادية، إلى غير ذلك من الأمور التي تحتاج إلى دراسة اقتصادية معمقة، وإلى إحصائيات في طبيعة الإمكانيات المتوفرة لدى الأمة، لا يجوز للفقيه البت إلا بعد الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص، حتى يكون محيطاً بكل جوانب المشكلة، بالشكل الذي تقوم الحجة فيه عليه، إما بطريقة قطعية أو حجة شرعية^(٤٠).

ويؤكد السيد فضل الله على حاجة الولي الفقيه إلى لجان استشارية في كل الموارد التي يحتاج إليها الحكم؛ وذلك لأن خط الإسلام العام ينطلق من الآية القرآنية: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. و«حتى لو كنا لا نقول بالشورى في تعيين الحاكم فإننا نقولها في إدارة شؤون الحكم»^(٤١). ولهذا خاطب الله تعالى رسوله بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.

إذاً تتمحور نظرية «المرجعية - المؤسسة» حول مرجع واحد محاط بمجلس من الفقهاء والخبراء والمستشارين، بحيث تكون المرجعية مؤسسة، لها أجهزتها وامتداداتها وعلاقاتها وإطلاقاتها على الواقع، وليس مجرد مرجعية الفقيه الفرد.

وتتطلب هذه النظرية من عدم وجوب شرط الأعلمية في المرجع، بل هي قائمة على شرط الأصلح. ويتم اختيار المرجع من قبل الأمة بصورة غير مباشرة، أي أن يلتقي أهل الخبرة من الفقهاء والخبراء لينتخبوا مرجع التقليد؛ استناداً إلى كونه الأصلح، لا الأعلم، وبحيث يجد المرجع الجديد أن كل الدراسات جاهزة، وكل التاريخ الذي كان يتحرك فيه المرجع السابق بين يديه، لا أن يحتفظ المرجع بكل ما تحرك فيه من اجتهاد وتجربة لنفسه أو عائلته، كإرث شخصي لا يملك المرجع الجديد أو الأمة شيئاً منه^(٤٢).

وكان السيد فضل الله يتصور «المرجعية - المؤسسة» كحركة يمكن أن

تحتضن الفقهاء الآخرين، فيلعبوا دوراً فيها، كمستشارين ومعاونين للمرجع في مسائل علمية وتنظيمية، على غرار ما حصل في تجربة المرجعية التقليدية، ولكن بصورة ممأسسة ومنظمة^(٤٣).

وأعتقد أنّ نظرية السيد فضل الله تحتاج إلى الكثير من البحث والمراجعة، فهي على الرغم من دعوتها إلى المأسسة والبعد عن الشخصانية في المرجعية الدينية تعود لتؤكد على محورية المرجع الواحد، بحيث يكون الفقهاء والخبراء والأجهزة في هذه المؤسسة مجرد مساعدين للمرجع، يوفّرون له المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تساعد في التوصل إلى الفتوى المناسبة أو الحكم الشرعي الأفضل. ولا شك أنّ هذه النظرية متأثرة بمؤسسة البابوية في الفاتيكان، حيث يحاط البابا - الزعيم الروحي للمسيحيين الكاثوليك - بعدد كبير من الكرادلة والبطاركة والأساقفة، الذين يعاونونه في مهامه الروحية والدينية.

واللافت أنّ السيد فضل الله ينتقد فكرة المجلس الفقهي الذي طرحه بعض العلماء؛ لكونها مسألة غير واقعية وغير عملية وغير شرعية؛ لجهة عدم وجود أدلة شرعية فقهية على حجّة رأي الأكثرية في حال تصويت المجلس على رأي فقهي ما، وكذلك لجهة عدم تحديد الجهة التي تعيّن أو تنتخب هذا المجلس، وشرعية ذلك. ولعلّ فكرة المجلس الفقهي هذه هي أقرب إلى مفهوم المأسسة للمرجعية الدينية ومفهوم الشورى الإسلامي، لكن فضل الله لا يرى حجّة الشورى والانتخاب في اختيار المرجع أو الولي الفقيه، وكذلك في التوصل إلى الحكم الشرعي الديني الذي يخضع للأدلة الشرعية الأربعة: القرآن والسنة والعقل والإجماع، ولا يخضع لرأي الأكثرية^(٤٤). والمفارقة أنّ السيد فضل الله كان يرى أنّ الحل الجذري والأنسب لمشكلة تعدد المرجعية هو في وحدة المرجعية والولاية؛ لما يمكن أن يشكل ذلك التعدد من انقسام بين المسلمين، وخصوصاً إذا حصلت خلافات بين المرجع والولي الفقيه، وذلك على الرغم من أنه كان لا يؤمن بولاية الفقيه العامة كما كان يؤمن بها الإمام الخميني، الذي ذهب في آخر حياته إلى الفصل بين المرجعية والولاية. فالسيد فضل الله لا يؤمن بولاية الفقيه العامة أصلاً، لكنّه يرى ولايته محدودة في الأمور الحسبيّة التي قد تتوسّع لتشمل الشؤون العامّة، إذا اقتضى ذلك حفظ النظام العام^(٤٥).

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

فالفقيه - في رأيه - «يملك من السلطات ما يملكه الإمام المعصوم، إلا ما ثبت اختصاصه بالإمام. فله حق الفتيا في القضايا الشرعية، وحق القضاء بين الناس، وحق الولاية على الناس في شؤونهم العامة والخاصة التي تتحرك في دائرة النظام العام الخاضع للحاجة إلى السلطة الحاكمة التي تدير شؤون البلاد والعباد».

فهو يرى أن هذا الاتجاه أي الولاية العامة للفقيه «هو الاتجاه الوحيد الذي يجعل من الفقيه مرجعاً إسلامياً عاماً، إذا كان مؤهلاً للتقليد، جامعاً لشروطه؛ لأنه يمثل القيادة الإسلامية التي تملك سلطة القرار في الشؤون العامة للمسلمين، كما تملك سلطة التنفيذ، سواء كان ذلك في حدود النظرية التي تجعل ولاية الفقيه متسعة لكل ما تتسع له ولاية النبي والإمام في صفة الحاكمية، أو التي تجعل لها حدوداً ضيقة تختلف عنهما في بعض المواقع، فيما قد يكون لخصوصية النبوة والإمامة بعض المميزات في ذلك، كما يذكره بعض الفقهاء في الجهاد الابتدائي»^(٤٦).

فضل الله وولاية الفقيه

في مقابلة مع صاحب هذا المقال، في ١٥ أيار ٢٠٠٢م، أكد السيد فضل الله أنه يؤمن بولاية الفقيه في الأمور الحسبية فقط، وليس بولاية الفقيه العامة والمطلقة^(٤٧)، لكنه كان اعتبر في بحث له بعنوان «المرجعية: الواقع والمرتجى»، نُشر ضمن كتاب «آراء في المرجعية الشيعية»، في العام ١٩٩٤، أن ولاية الفقيه العامة «قد تفرضها المصلحة العامة في حال وجود فراغ قيادي، بحيث ترتبط المسألة بالقضايا المصيرية التي لا يمكن أن تترك في منطقة الفراغ القيادي، فيدور الأمر بين قيادة الفقيه العادل الذي يملك تقوى القرار، كما يملك تقوى التنفيذ من خلال معرفته بحدود الله، وخوفه من الله، ولاسيما في مسائل الدماء والأموال والأعراض، وبين قيادة غيره الذي لا يملك ما يملكه الفقيه من ذلك، وحينئذ يطرح الأصوليون حكم العقل القطعي بتعيين الفقيه للقيادة؛ لدوران الأمر بين التعيين أو التخيير؛ لأنَّ الضرورة التي تفرض وجود القيادة تفرض براءة الذمة بالسير مع الفقيه في قيادته؛ لأنه طرف في دائرة التخيير، ومتعين في احتمالات التعيين»^(٤٨).

ولعلَّ هذا التخريج للمسألة «يطرح الحلَّ في قيادة الفقيه للدولة بعد قيامها،

الإجتاه والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٠٥

حتى لو لم يجد لنفسه الولاية على الناس بالنظرة الأولية في ما هو الحكم الشرعي الأولي؛ لأنه يجد نفسه ملزماً بالقيام بهذه المهمة في نطاق الظروف التي تتحرك في حجم الضرورة بالنظرة الثانوية في ما هو الحكم الشرعي الثانوي»^(٤٩).

يبرّر السيد فضل الله ذلك بأنه لم تثبت لديه دلالة الأدلة الفقهية التي أقامها الفقهاء الآخرون على ولاية الفقيه. «الفقيه لا يملك الولاية المطلقة على العالم، بل يملك الولاية انطلاقاً من ضرورة حفظ النظام. فإذا توقف حفظ النظام على ولاية الفقيه كان الفقيه ولياً، أما إذا لم يتوقف حفظ النظام على ذلك، وأقامت الأمة حكماً إسلامياً يملك الخبرة والعدالة، ويقوم الفقهاء بدور الإشراف والرقابة، فلا إشكال في خصوصه»^(٥٠).

وعليه لا يعارض السيد فضل الله النظام الديموقراطي في الحكم واختيار الحاكم من خلال الانتخابات، وكذلك اتخاذ القرارات عبر الشورى والتصويت، لكنه لا يرى دليلاً شرعياً على نظرية الشورى وولاية الأمة على نفسها؛ إذ ليس هناك نص على شرعية الشورى وحكم الأكثرية^(٥١).

ويبدو أنّ السيد فضل الله، الذي يرى شرعية لولاية الفقيه إذا توقف عليها حفظ النظام، يمنح كذلك الشرعية لولاية الأمة على نفسها أو لنظرية الشورى إذا توقف عليها حفظ النظام، فكلهما - بحسب فضل الله - لا أدلة نصية على شرعيتهما، فهما متساويان في الشرعية، وعليه ينبغي أن يتساويا من حيث الأولوية.

ويعتبر السيد فضل الله أنّ النظام الإسلامي في إيران كان عبارة عن مزاجية بين ولاية الفقيه والشورى، ولكن تبقى للفقيه السلطة التي تلغي نتائج الانتخابات أو الاستفتاءات أو تمنحها الشرعية؛ لأن هذه الانتخابات أو الاستفتاءات في نظرية ولاية الفقيه المطلقة تملك شرعيتها من الفقيه، ولا تملك شرعيتها من نفسها، فهي تنتظر إمضاء الفقيه لها، ويكون دور الأمة في هذه النظرية هو تعيين الولي الفقيه من خلال انتخابه^(٥٢).

ويؤمن المرجع فضل الله بتعدد الفقهاء الولاية بحسب القطر أو الدولة بسبب عدم واقعية ولاية الفقيه على العالم كله - على الأقل في الوقت الحاضر -؛ وذلك نظراً لتجذّر التوجّه العام نحو القطرية أو الإقليمية في الواقع. فلا مانع في رأيه أن يكون

● المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً

لكل دولة أو قطر إسلامي وليّ فقيه يقوم بشؤونه، بالتنسيق مع الفقهاء الآخرين، وخصوصاً أن ولاية الفقيه في النظرية الشيعية تنطلق من كونه نائباً للإمام، فيكون كل الفقهاء نواباً للإمام، ولا مانع من تعدّد نواب الإمام في غيبته، كما تعدّد النواب في حضوره^(٥٣).

أما نظرية ولاية شوري الفقهاء فيرى السيد فضل الله أنها لا تصلح أساساً للولاية، ولكنها تصلح أساساً للمرجعية، عبر «المرجعية - المؤسسة»، بحيث يلتقي الفقهاء على رئاسة شخص يتولى هذه المؤسسة بكل ما تحتاجه من خبراء ووكلاء. ويؤمن السيد فضل الله بإمكان الدمج بين المرجعية والولاية؛ لأنه لا يشترط الألفية في المرجعية، كما هو حال بعض الفقهاء القائلين بالألفية، الذين ينبغي عليهم الفصل بين المرجعية والولاية، كما فعل السيد الخميني، ثم السيد خامنئي، مع المرجع الشيخ محمد علي الأراكي، ثم مع حوزة قم، بحيث ترك لأهل الخبرة تحديد المرجع الأعلّم الذي ينبغي أن يقلّده الناس، دون أن يُفرض عليهم تقليد الولي الفقيه^(٥٤). ولا يرى السيد فضل الله مانعاً في أن تكون المرأة فقيهاً، أو مرجعاً تقليدياً جائزاً تقليدياً؛ لأنها مسألة علمية كأيّ تخصّص علمي، قد تبرع فيه المرأة كما الرجل. أما حول ولاية المرأة فيقول: إن هناك تحفظات إسلامية عامة عند السنّة والشيعة على أن تتولى المرأة موقع القيادة السياسية؛ إذ يشترطون الذكورة في الإمام^(٥٥). والجدير بالذكر هنا أن الشيخ محمد مهدي شمس الدين لم يعارض ولاية المرأة؛ لعدم وجود الدليل على عدم جوازها.

المواش

- (١) أحمد كاظمي موسوي، ظهور مرجعية التقليد في المذهب الشيعي الاثني عشري، مجلة الاجتهاد، العدد ١٤: ٢٠٥، صيف ١٩٨٩م.
- (٢) المصدر نفسه: ٢٠٥.
- (٣) المصدر نفسه: ٢٠٥.
- (٤) محمد إبراهيم جناتي، المسار التاريخي لأطروحة لزوم تقليد الأعلام، مقالة ضمن كتاب «آراء في المرجعية الشيعية»: ٨٧، بيروت: دار الروضة، ط١، ١٩٩٤م.
- (٥) ظهور مرجعية التقليد في المذهب الشيعي الاثني عشري: ٢٠٥.
- (٦) المصدر نفسه: ٢٠٥.
- (٧) محمد إبراهيم جناتي، المصدر السابق: ٨٨.
- (8) Ann K.S Lambton, "A Reconsideration of the position of the Marja" Al – taqlid and the Religious Institution, In Studica Islamica", vol.xx, 1965, pp.119-135.
- (٩) محمد رضا وصيفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، جديليات التقليد والتجديد: ١٢٩ - ١٣٠ ط١، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠.
- (10) Lambton, op. cit, pp124-125.
- (11) Ibid, p.125.
- (12) Lambton, op. cit, p.126.
- (13) Ibid, p.126.
- (14) Ibid, p. 130.
- (١٥).Lambton,p.127. مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام: ٣٢ - ٣٨، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
- (١٦).Lambton,pp.132-133. : انظر أيضاً: مطهري، المصدر السابق: ٥٢ - ٧٢؛ وصيفي، المصدر السابق: ١٣١ - ١٣٢.
- (17) Lambton, p.133.
- (18) Lambton p.134.
- (١٩) انظر: محمد باقر الصدر، «المرجعية الصالحة»، منشوراً في كتاب سليم الحسيني «المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية» (دراسة وحوار مع آية الله محمد حسين فضل الله): ١٦٦ - ١٦٨، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
- (٢٠) دراسة الخارج هي مرحلة الدراسات العليا في الفقه وأصوله، والتي تؤهل العالم الديني لبلوغ مرحلة الاجتهاد.
- (٢١) الصدر، «المرجعية الصالحة»، المصدر السابق: ١٦٩ - ١٧١.
- (٢٢) المصدر السابق: ١٧٢.
- (٢٣) المصدر السابق: ١٧١ - ١٧٣.
- (٢٤) سليم الحسيني، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، (دراسة وحوار مع آية الله محمد حسين فضل الله): ٦٤ - ٦٥.
- (٢٥) المصدر السابق: ٦٤ - ٦٥.
- (٢٦) المصدر السابق: ٦٦.
- (٢٧) المصدر السابق: ٦٦ - ٦٧.

- (٢٨) محمد حسين فضل الله، «المرجعية: الواقع والمرتجى»، مقالة في كتاب «آراء في المرجعية الشيعية»: ١٤٨، بيروت، دار الروضة، ط١، ١٩٩٥م.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٤٨ - ١٤٩.
- (٣٠) المصدر السابق: ١٥٠.
- (٣١) المصدر السابق: ١٥٠.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٥٢.
- (٣٣) المصدر السابق: ١٥٠.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٥٤.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٥٣.
- (٣٦) كاظم الحائري، «نقد لنظرية الفصل بين المرجعية والقيادة»، في كتاب «آراء في المرجعية الشيعية»: ٤٩٥ - ٤٧٦.
- (37) Saskia Gieling. "The Marja'iya in Iran and the Nomination of khameneii in December 1994". Middle Eastern Studies .vol.33.No: 4.October 1997 .pp.777-779.
- (٣٨) فضل الله، المرجعية: الواقع والمرتجى: ١٨٠ - ١٨١.
- (٣٩) المصدر السابق: ١٨٢ - ١٨٣.
- (٤٠) المصدر السابق: ١٨٣، ١٨٤.
- (٤١) المصدر السابق: ١٨٣ - ١٨٤.
- (٤٢) محمد حسين فضل الله، المرجعية وحركة الواقع (ندوة حول المرجعية بتاريخ ١٧/١/١٩٩٤): ١٢ - ١٤، بيروت، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
- (٤٣) المصدر السابق: ٣٢ - ٣٣.
- (٤٤) فضل الله، «المرجعية: الواقع والمرتجى»: ١٢٠ - ١٢٧، ١٣٨ - ١٣٩.
- (٤٥) مقابلة خاصة للباحث صاحب المقال مع آية الله محمد حسين فضل الله في منزله في حارة حريك، في ١٥ أيار (مايو) ٢٠٠٢م.
- (٤٦) فضل الله، المرجعية: الواقع والمرتجى: ١٣٩ - ١٤٣.
- (٤٧) مقابلة خاصة للباحث صاحب المقال مع آية الله محمد حسين فضل الله، في منزله في حارة حريك، في ١٥ أيار ٢٠٠٢م.
- (٤٨) فضل الله، المرجعية: الواقع والمرتجى: ١٥٩.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٤٤.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) مقابلة خاصة مع السيد محمد حسين فضل الله، في ٢١ أيار ٢٠٠٣م.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) المصدر نفسه.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) المصدر نفسه.

مرجعية القرآن في فقه المرأة

تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل الله

الشيخ ظاهر جبار عبيد (*)

مقدمة

امتازت المدرسة الفقهية الإمامية في تاريخها الفقهي عن باقي المدارس الفقهية بالاجتهاد والإبداع والتجديد، وهذا ما يجعلها متفوقة على باقي المذاهب الفقهية التي توقفت عند المذاهب الأربعة ومشايخها. ولكن هذه المدرسة الاجتهادية قد تصاب في فترات زمنية محدّدة بالركود والجمود الفقهي والاجتهادي؛ نتيجة بعض العوامل التي تلقي بظلالها على طبيعة حركة الاجتهاد، وتعاطي فقهاء تلك الفترة الزمنية مع معطيات المرحلة العلمية التي يعيشونها.

ويمكن ملاحظة ذلك في استسلام المشايخ والفقهاء ما بعد شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله (٤٦٠هـ) لفتاوى واستدلالات الشيخ وآرائه العلمية والفقهية، ولم يخرج من هذا الطور إلا العدد القليل منهم، حتى برز على مسرح الاجتهاد الفقهي الإمامي ذلك الطود العلمي الشامخ والفقير الفدّ والناقد الحرّ، الذي رفض الانصياع للمنهج التقليدي، ثائراً على هذا التصحّر الفقهي، متمرداً على فقهاء زمانه، الذي خضعوا رافعين الرايات البيضاء تجاه الآراء الفقهية للشيخ الطوسي، وذلك هو العلامة الفقيه محمد بن إدريس الحلي رحمته الله (٥٩٨هـ)، فقد كانت ذهنيته تتوقد الجرأة والشجاعة الفقهية في تمحيص وتناول الفتاوى؛ لأنه كان يشعر بتوقف الاجتهاد الفقهي وجموده في ذلك الزمان. ولهذا أحدثت آراؤه العلمية نقلة وثورة فقهية عارمة. وقد عرضه هذا الجهد العلمي الرائد لوابل من الطعون اللاذعة من قبل جهّال زمانه، أصحاب العقول

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

المتحجرة، لكن ذلك لم يفتّ في عزيمة الرجل، فأودع آراءه الاجتهادية في كتابه القيم (السرائر) ليمثل في تلك الفترة رائداً في تجديد الحياة الفقهية في مدرسة أهل البيت (عليه السلام). ويقول (عليه السلام) في تلك الفترة في مقدمة كتابه (السرائر): «إني لما رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمدية والأحكام الإسلامية، وتثاقلهم عن طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيت ذا السن من أهل دهرنا؛ لغلبة الغباوة عليه، وملك الجهل لقياده، مضيعاً لما استودعته الأيام، مقصراً في البحث عما يجب عليه علمه، حتى كأنه ابن يومه ونتيجة ساعته... ورأيت العلم عنانه في يد الامتهان، وميدانه قد عطل من الرهان، تداركت منه الذمار الباقي، وتلافت نفساً بلغت التراقي»^(١).

فابن إدريس أول من نفّض غبار هذا الجمود عن كاهل الاجتهاد الفقهي، فأثار ضجة علمية تركت أثرها في أسلوب وطبيعة الاجتهاد، وفتح باب الجرأة العلمية نحو عرض الفقه بأسلوب علمي دقيق، دون النظر إلى الذين سبقوا من الفقهاء، وطريقتهم في الاستدلال، مع احترامه للذين سبقوه منهم.

ولعل من أسباب هذا الجمود أن الشيخ الطوسي (عليه السلام) كان يتمتع بتقدير علمي كبير في نفوس تلامذته ومريده، وقد قدّم خدمات علمية كبيرة في الفكرة الفقهي الإمامي، وربّى الكثير من العلماء والمجتهدين، فحظيت آراؤه العلمية بالقداسة والنزاهة عن النقد والطعن، الأمر الذي أثار في تحريك أدوات الاجتهاد لدى الفقهاء بعد وفاته.

إننا عندما نريد أن نلقي نظرة عامة على تاريخ الفقه الاجتهادي فإنه قد تطور وتشعب في ظل عوامل عديدة، وازدهر من خلالها؛ لأن الفقه يراعى فيه الزمان والمكان في أسلوبه ومعطياته الاجتهادية. وقد لمع في عصرنا الحاضر العديد من الفقهاء، الذين أرسوا دعائم الفقه الاجتهادي المنفتح على الواقع، وعالجوا العديد من الآراء العلمية والفقهية التي تحتاج إلى الجرأة العلمية. ومن ضمن هؤلاء: السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، والإمام الخميني (١٤٠٩هـ)، والسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ)، والسيد الخوئي (١٤١٣هـ)، والسيد محمد رضا الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، والشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، والسيد محمد حسين فضل الله (١٤٣١هـ).

ولكل واحد من هؤلاء العظماء العديد من الآراء الفقهية الجزئية، وهي بحاجة إلى دراسات مستفيضة ليس هنا محلها، فقد نفصوا الغبار عن الكثير من المسائل الفقهية المتدفقة بالأفكار الحيوية المتمركزة على كتاب الله وفقه أهل البيت عليه السلام. ولهذا أثرت قضايا فقهية، منها: طهارة الإنسان، الموسيقى، الغناء، الشطرنج، البنوك الربوية، ولاية الفقيه، الحمل والإجهاض، التشريع وزراعة الأعضاء، تزويج الرشيدة لنفسها وإذن الولي، الجهاد والدفاع، فقه المرأة، وغيرها من المسائل المعقدة في حياتنا العاصرة، والتي حركت هذه الأمواج الاجتهادية من جديد؛ لمواكبة التطور الحاصل في الحياة الإنسانية.

والذي يهمنا من هذا البحث هو متابعة وملاحقة الآراء الفقهية لفقيه العصر العلامة السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله، والوقوف على أسلوبه الاجتهادي الذي يستمدّه من القرآن الكريم، والذي تميّز به عن الكثير من الفقهاء، ليؤصل من خلال هذا الأسلوب والمعطيات رؤية جديدة في أسلوب الاجتهاد ومعطياته. وقد تصدّى السيد العلامة للكثير من الإشكاليات الفقهية، وعلى جميع المستويات، ما عرّضه إلى المخاطرة على المستوى الشخصي، وأثارت جرأته العلمية غضب المتمسكين بالمنهج التقليدي، المتجمد على النصوص وتقديسها، دون قراءتها بنظرة مستقلة عن المؤثرات التقليدية. ولهذا أربكهم، ووضعهم في زاوية ضيقة، في إثاراته الفقهية الرائعة. ولم تكن حركة غضب المتمسكين بالمنهج التقليدي شيئاً جديداً في تاريخ التجديد في الفقه الشيعي، فقد سبق العلامة فضل الله الكثير من العلماء المتتورين والمجدين الذين أثاروا حفيظة وغضب المشايخ ذوي العقول المتخشبة، في فترات متمادية من مفاصل حركة الفقه الشيعي الاجتهادي. ومن هؤلاء: ابن الجنيد (٣٦٥هـ) وابن عقيل العماني (٣٢٩هـ)، اللذان أفتيا بطهارة الكتابي، فأنّهما بالمرور من الدين والانحراف، مما اضطرهما إلى التخفي عن أنظار الناس. بينما نرى أن أكثر الفقهاء في عصرنا الحاضر يفتون بطهارة أهل الكتاب. وقد اتهم ابن الجنيد بأنه يأخذ بالقياس في استدلالاته، فحُرمت المدرسة الإمامية من آثاره الفقهية نتيجة هذه التهمة.

وقد صنف كتابه القيم (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة)، وهو كتاب فقهي قيم يبلغ نحواً من عشرين مجلداً. والتهذيب هذا يُعدُّ من أروع الكتب الفقهية

الاستدلالية، حتى أطرى عليه العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في كتابه (خلاصة الرجال). ونحن هنا نحاول تتبع آثار العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله، فإن القضايا التي أثارها فقهاء كثيرة، ولكننا نريد متابعة آرائه الفقهية حول قضايا المرأة، التي أعطى القرآن عنها تصورات فقهية مشرقة، ولكن الجمود والاضطهاد الفقهي وضعها في غير طبيعتها الإنسانية؛ نتيجة لوجود المخلفات الاجتماعية والرواسب الجاهلية، التي أثرت في العديد من المسائل الفقهية التي تخص مشاكل المرأة وقضاياها. أمّا المسائل التي تتبّعناها من خلال هذا البحث فهي أربعة قضايا حسّاسة، وهي:

١. عدم كراهية التزويج في الأكراد والزنج.
٢. حق الزوجة في الاستمتاع الجنسي.
٣. مسألة استحبابية حبس المرأة في بيتها.
٤. امتناع الزوج من الطلاق.

١- عدم كراهية التزويج من الأكراد والزنج

ذكر الفقهاء في الرسائل العملية جملة من الصفات التي لا بد من توفرها في المرأة كقضايا مستحبة، ثم ذكروا كذلك النساء التي يكره التزويج بهنّ، ومن ضمنها كراهية مناكحة الزنج والأكراد والخوز والسند والهند والقند. والمستند الفقهي لهذا الرأي هو مجموعة من الروايات، منها:

ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إياكم ونكاح الزنج؛ فإنه خلق مشوّه»^(٢).

وروي كذلك عن أحمد بن يوسف، عن علي بن داوود الحداد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تناكحوا الزنج والخزر؛ فإن لهم أرحاماً تدلّ على غير الوفاء، قال: والسند والهند والقند ليس فيهم نجيب»^(٣).

وكذلك روى أبو الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيه: «ولا تنكحوا من الأكراد أحداً؛ فإنهم جنسٌ من الجن كشف عنهم الغطاء»^(٤).

هذه هي الأدلة التي ذكرها الفقهاء لإثبات كراهية مناكحة الزنج والأكراد والخزر و... وهذه الأحاديث وإن كان البعض منها ضعيفاً من حيث السند، أو مرسلأً، مع إهمال بعض رواتها، كما ذكر في محله في البحوث الرجالية، فإن العلامة فضل الله ينطلق من القرآن في تحديد ضابطة العناصر المهمة في تقييم الأفراد. ولعل القرآن الكريم يضع العنوان العام لهذه العناصر في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٢).

فهذه الآية تولد القاعدة، ولا يمكن للنصوص الحديثية أن تُقيد إطلاق هذا النص القرآني، وإن كانت هذه الروايات تامة من ناحية الدلالة، وبالطريقة الهندسية التي يصورها الفقهاء. لذا يقول العلامة فضل في هذا الخصوص: «ومن هنا يمكن لنا أن نتحفظ تجاه كثير من النصوص التي تتحدث عن كراهية الزواج من الزنوج أو الأكراد أو ممن يمتن مهنة الحياكة أو ممن يحتمل أن يكون تاريخ أجدادهم سيئاً وما إلى ذلك؛ لأننا نجد النص القرآني يركز على عنصر التقوى والصلاح في اختيار الزوج والزوجة، بعيداً عن أية اعتبارات تتعلق بالجنس أو اللون أو العرق أو المهنة..، والذي يعتبر القاعدة في هذا المجال»^(٥).

لذا فإن العلامة فضل الله يرى أن الآية الكريمة: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ هي القاعدة العامة التي لا تقبل التقييد؛ فإن المقيد في الرواية: لا تتكحوا الأكراد و...، وذلك بمعنى أنكحوا الأيأمى من كل أحد من الناس ما عدا الأكراد و... وهو - أي هذا التقييد - على أساس النظرة العرفية غير تام؛ لأن العرف لا يرى أن هذا التقييد منسجم تمام الانسجام مع روح النص القرآني.

ثم يرى رحمته أنه لا يوجد دليل على كراهية التزويج من الأكراد والزنوج والخوز والسند والهند والقند. ثم اعتبر أن بعض الروايات التي استند إليها الفقهاء في ترتيب هذا الحكم الكراهتي ضعيفة سنداً، ولهذا لا بد من رد علمها إلى أهلها^(٦).

ثم يضيف نقطة مهمة، وهي أن هذا الحكم الفقهي فيه نوع من التناهي مع أصل التكريم، الذي أسسه القرآن في تنظيم العلاقات الاجتماعية. يقول: «إن هذا الحكم يتنافى مع أصل تكريم الإنسان الذي أسسه القرآن... إن القرآن يركز على

عنصر الصلاح والتقوى في الزوج والزوجة، ويعتبره الأساس في هذا المجال، بعيداً عن مسألة العرق أو اللون أو اللغة»^(٧).

ولم يكتفِ العلامة فضل الله بالنص القرآني في تحديد الملمح العام لهذه المسألة الفقهية، مع أنه يستند في استنباطاته إلى النظرة القرآنية، فإنه ﷺ يستفيد من بعض الروايات التي تسند القاعدة القرآنية العامة. وهذا ما ورد في قصة جوير، التي وردت عن طريق أهل البيت عليهم السلام، فقد كان هذا الرجل قصيراً دميماً، من قباح السودان، وقد زوجه الرسول من الذلفاء، وهي المرأة الحسنة التي تنتمي إلى إحدى القبائل ذات الموقع الاجتماعي، فقال له النبي ﷺ: «يا جوير، إن الله قد وضع بالإسلام من كان في الجاهلية شريفاً، وشرف بالإسلام من كان في الجاهلية وضيعاً، وأعز بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً، وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهلية وتفاخرها بعشائرها وباسق أنسابها، فالناس اليوم كلهم، أبيضهم وأسودهم، وقرشهم وعربهم وعجمهم، من آدم، وإن آدم خلقه الله من طين، وإن أحب الناس إلى الله أطوعهم له وأتقاهم، وما أعلم يا جوير لأحد من المسلمين عليك اليوم فضلاً، إلا لمن كان اتقى لله منك وأورع...»^(٨).

ويعتبر السيد فضل الله، من خلال هذا الحديث الصحيح، أن المراد بالعجم الإنسان غير العربي، وهو الشامل للأكراد والزنج وغيرهم^(٩).

كما استظهر السيد فضل الله من حديث آخر، وهو الذي يحث الناس على تزويج بناتهم ممن جاءهم وفيه صفات الخلق والدين والصلاح، بعيداً عن القومية واللون والعرق، وهو قوله ﷺ: «إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجه، إن لا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»^(١٠).

والعجيب أن الفقهاء غضّوا النظر عن هذه الروايات، وتشبّثوا ببعض الروايات الضعيفة في كراهية التزويج من بعض الناس الذين ينتمون إلى بعض القوميات، مع فرض أن هذه القومية ليست من اختيارات الإنسان، بل إن الله تعالى خلقهم في هذه الأجواء. لذا فإن العلامة السيد محمد حسين فضل الله يستعمل المنهج المركب في الاستدلال، من خلال المرجعية القرآنية والمرجعية الروائية الصحيحة، فبالإضافة إلى القرآن يستنبط في رؤيته الفقهية من الحديث الصحيح، ويعرض عن الأحاديث

الضعيفة التي استند إليها الفقهاء في استنباطاتهم الاجتهادية. وهي ما تكون عادة مأخوذة من الشهرة.

ثم ينطلق العلامة فضل الله في تعزيز هذه الرؤية الفقهية؛ للانطلاق على أساس قاعدة احترام الإنسان، فيقول: «إن القاعدة احترام الإنسان في خصوصياته الوجودية، ولاسيما في الأشياء التي لا تكون اختيارية له، كالقومية واللون والعرق؛ فلا مجال لعزل الإنسان عن الواقع الإنساني العام في الزواج والتجارة وغيرهما لخصوصية القومية أو اللونية أو العرقية...؛ لأن ذلك هو خلق الله، ولا خيار للإنسان فيه، فكيف يكون أساساً للتفاضل، وإنما يؤخذ الإنسان بعمله، كما يُثاب بعمله، كما هو النص القرآني، الذي جعل خصوصيات الشعوب والقبائل في ما تختلف فيه أساساً للتعارف، لا للتفاضل، ف ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)»^(١١).

ثم يردّ العلامة رحمه الله على بعض المفاهيم السلبية التي اعتاد الناس على تقييم الأفراد والشعوب من خلالها، فيقول: «ولا معنى للقول: إن الزنج خلق مشوّه؛ فإن التشويه في طبيعة الصورة من فعل الله، كما أن لكل لون جماله، فإن البياض ليس قيمة جمالية وحيدة. وهكذا لا معنى للقول - حسب المفاهيم الإسلامية - بالنسبة إلى السند أو الخزر: إن لهم أرحاماً تدل على عدم الوفاء؛ لأن مسألة الوفاء وعدمه ليس شيئاً يدخل في تكوين الإنسان، بل هو شيء مكتسب في حياة الأفراد، حسب أوضاعه التربوية، لا في حياة الأمة كلها»^(١٢).

ثم يسجل العلامة المجدّد ملاحظة أساسية أخرى في هذه الرؤية الفقهية، وهي أن بعض هذه الأحاديث الواردة في كراهية تزويج بعض الفئات الإنسانية التي تتميز بلون معين أو عرق معين أو قومية معينة «مخالفة للمفهوم القرآني، فلا بدّ من طرحها؛ فإن ما خالف كتاب الله فهو زخرف»^(١٣). فإن هذه الروايات لا يمكن لها أن تقيّد العام القرآني أولاً، وهذه الخصوصية الروائية مخالفة لكتاب الله ثانياً، ولهذا لا بد من الإعراض عنها وطرحها؛ لأنها غير تامة من حيث الدلالة والفهم العرفي في الاستظهار الفقهي الاجتهادي. ولهذا أفتى العلامة فضل الله في بعض استفتاءاته بعدم كراهية التزويج من الفئات الإنسانية التي تتميز باللون أو العرق أو القومية المعينة مع التزامها بالإسلام الحق^(١٤).

والملاحظة الفقهية التي يمكن أن نسجلها للعلامة فضل الله رحمته أنه عندما يتناول بحثاً فقهياً، ويصل إلى نتيجة علمية جديدة، فإنه يفتي على ضوء ما توصل إليه، وإن كان مخالفاً للمشهور لدى الفقهاء، بينما نجد أن الآراء الفقهية لكثير من الفقهاء لا تعكس ما يتوصلون إليه في أبحاثهم الفقهية، وإنما يبقون متمسكين بالقول المشهور، ولا يمتلكون الجرأة العلمية في تجاوز وتخطي هذه الشهرة.

٢- حق الزوجة في الاستمتاع الجنسي

ويأتي هذا العنوان الفقهي في حق وعدم حق الزوجة في طلب الاستمتاع الجنسي من زوجها، وهل يكون هذا الحق محصوراً في طلب الزوج أم لا؟ فهذا من العناوين الفقهية الذي يثير - ولا يزال - سجالاتاً فقهية؛ لأن الفقهاء قد حصروا حق المرأة في طلب الاستمتاع الجنسي في كل أربعة أشهر مرة واحدة، مما دفع الكثير من الأزواج الذين يعيشون مشاكل خاصة مع زوجاتهم إلى التشبث بهذا الرأي الفقهي؛ ليضطهدوا زوجاتهم من خلال هذا السيف الشرعي. وقد استند جمهور الفقهاء القائلون بهذا الرأي إلى رواية ضعيفة السند، وهي: إن صفوان بن يحيى سأل الإمام الرضا عليه السلام عن رجل يكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها، ليس يريد الإضرار بها، أيصيبه في ذلك إثم؟ فقال عليه السلام: إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك، إلا أن يكون بإذنها^(١٥).

وكذلك روت العامة أن عمر بن الخطاب سأل نساء أهل المدينة، لما أخرج أزواجهن إلى الجهاد، وسمع امرأة تتشد أبياتاً من ضمنها:

فوالله لولا الله لا شيء غيره
لزلزل من هذا السرير جوانبه

عن أكثر ما تصبر عنه المرأة من الجماع، فقليل له: أربعة أشهر، فجعل المدة المضروبة للغيبة أربعة أشهر، والمعتبر في الوطء الواجب ما أوجب الغسل، وإن لم ينزل في المحل المعهود^(١٦).

وذهب البعض من الفقهاء إلى ما هو أقسى من ذلك، حيث يرى أنه يكفي في حالة الجماع في الأربعة أشهر تحقق مسمى الجماع. وإذا قلنا بهذا القول - وهو مسمى الملامسة، ملامسة الزوج لزوجته الذي يوجب الغسل - يقول العلامة فضل الله رحمته: هل

تكون هناك فائدة للزواج بالنسبة للمرأة؟^(١٧).

وهناك مَنْ يفهم من الأخبار أن الزوج إذا دخل بزوجه ولو لمرة واحدة، ثم سافر عنها، وغاب مدة طويلة، فليس للزوجة حق المطالبة بحقها الجنسي طيلة حياتها، ما دام الزوج يُنفق عليها، حتى ولو كانت في عنفوان شبابها!!

وبهذه الأحكام القاسية نضع المرأة - الزوجة - في دائرة ضيقة، وفي حرج شديد، وهي في بداية عنفوانها الجنسي، وعطشها في ذلك، بحيث تتحول حياتها إلى سجن تدور حولها المشاكل النفسية والروحية، مما يحول الحياة عندها إلى جحيم لا تطاق، وقد تعرّض نفسها إلى الانحراف الأخلاقي والجنسي في نهاية المطاف.

مع ملاحظة أن الرجل - الزوج - يتمتع من الناحية الشرعية، وله الحق أن يتزوج بامرأة ثانية وثالثة ورابعة بالزواج الدائم، أو الزواج المؤقت وفق المذهب الإمامي، مما يجعل المشكلة الجنسية عنده أمراً غير معقّد، بل هي محلولة من الناحية الشرعية والاجتماعية.

لذا نجد أن العلامة السيد فضل الله لا يرضى بهذه الآراء الفقهية المتعسّفة، والتي تجعل الفقهاء يفكّرون ويستتبطون أحكامها بالطريقة الرياضية والهندسية التي تصل إلى حدّ السكين في التعامل مع المرأة ومشاكلها الزوجية. ولهذا فهو ينفرد عنهم في التعاطي مع هذه النصوص، وينطلق من خلال كتاب الله لحلّ هذه الإشكاليات الفقهية، وأن القرآن يمتاز فكره الإنساني في طبيعة خطواته على أساس التعامل بالتساوي في الحقوق والواجبات بالنسبة للقضايا الجنسية، وأنهما - الرجل والمرأة معاً - متساويان من هذه الناحية، إلا في ما يتعلق بالقضايا التي ورد فيها الدليل الخاص في تفوق الرجل على المرأة في بعض الأحكام، كما في أحكام الطلاق والقيومة. ولذا يقول في هذه الرؤية الفقهية الرائدة: «نرى أن الحق الجنسي للمرأة يقترب من الحق الجنسي للرجل، فكما يجب على المرأة تمكين نفسها عند ميل الزوج كذلك يجب على الرجل أن يمكن نفسه أيضاً؛ وذلك انطلاقاً من النص القرآني الذي أسسه الله في هذا الباب، وهو الآية الكريمة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، التي يستفاد منها التساوي في الحقوق، إلا ما خرج بدليل خاص، كالطلاق والقيومة. وكما أن الزواج شرع من أجل تحصين الرجل فكذلك شرع لتحسين

المرأة؛ وإلا كيف يحصل الغرض من الزواج، وهو التحصين، بالنسبة للمرأة؟^(١٨). لهذا نجد أن الشارع وضع أحكام العقوبة متساوية بالنسبة للرجل والمرأة معاً إذا وقع منهما الزنا، في حالة الجلد بالنسبة لغير المحصنين، وعقوبة الرجم بالنسبة للمحصنين، فكيف نتصور أن المرأة أو الفتاة المتزوجة حديثاً، والتي غاب عنها زوجها لسنين طويلة، ولا زال يُنفق عليها، محصنة؟ فإن غرض الزواج غير متحقق من الناحية الفعلية بالنسبة للمرأة في هذه الحالة، مما يجعلها عرضة للانحرافات الجنسية. لذا نحتاج إلى رؤية فقهية تتعامل مع هذه القضايا الإنسانية بروح الجدّة والموضوعية، والقفز على هذا التراث الفقهي والاجتماعي الجامد وتحريكه، وهذا ما نلمسه في المعطيات الفقهية والاجتهادية لدى العلامة السيد فضل الله رحمه الله المستهدية كتاب الله تعالى في التساوي بين الرجل والمرأة في الحق الجنسي، وحق المرأة في المطالبة إذا امتنع وأرادت هي ذلك: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

ولم يكتف بهذه النتيجة التي توصل إليها من الناحية الفقهية الاجتهادية، بل ثبّتها في رسالته العملية على مستوى الفتوى؛ لتوجيه مقلديه: «لا يقتصر حق الزوجة في الاستمتاع على جماعها مرة خلال كل أربعة أشهر، كما هو المشهور عند الفقهاء، بل يجب على الزوج أن يستجيب لها بالنحو الذي تحتاجه من هي مثلاً عادة، سواء من حيث الفترة التي تفصل بين واقعة وأخرى، أو من حيث ما هو مألوف من الكيفية المناسبة من الملاعبة والإقبال عليها ونحو ذلك، حتى لو كانت قادرة على التعفّف والصبر عن الحرام عند حرمانها»^(١٩).

ولم يكتفِ رحمه الله في مبناه الفقهي الاجتهادي بمرجعية القرآن فحسب، كما يحاول أن يصوّره بعض الباحثين، بل يستند في مطالبه العلمية أو نظراته الاجتهادية إلى الروايات والأحاديث الصحيحة، كما أشرنا في بحث المسألة الأولى. وفي هذه المسألة - حق المرأة المطالبة في الاستمتاع الجنسي من الزوج - كذلك، فقد استدل رحمه الله بالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام على أن حاجة المرأة إلى الجنس قد تفوق حاجة الرجل إلى ذلك، فبالنسبة للمرأة الحرة استدل برواية لأبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «فضلت المرأة على الرجل بتسعة وتسعين من اللذة، ولكن الله ألقى عليها الحياء»^(٢٠).

وعن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عمّن حدثه، عن إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله عز وجل جعل للمرأة صبر عشرة رجال، فإذا هاجت كانت لها قوة شهوة عشرة رجال»^(٢١).

وكذلك هناك روايات تثبت حق الجنس للإماء، وليس فيه ما يؤكد فترة الأربعة أشهر، كما هو المشهور لدى الفقهاء، وهذا ما روي في كتاب «الخصال»، كما جاء في الوسائل، في خبر طويل: «من اتخذ جارية فلم يأتها في كل أربعين ثم أتت محرماً كان وزر ذلك عليه»^(٢٢).

وروي في الكافي عن محمد بن جعفر، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فرزى منهن شيء فالإثم عليه»^{(٢٣)(٢٤)}.

إضافة إلى هذا الكم المتناثر من الروايات، التي يستشف منها طبيعة المساواة في الحقوق الجنسية، وحق المرأة في ذلك، ترك لنا التاريخ في حياة الرسول صلى الله عليه وآله، وكذلك الخلفاء من بعده، أن هناك الكثير من النساء اللواتي كنّ يشكين من أزواجهن؛ لحرمانهن من الحق الجنسي، وقد عجت كتب الحديث والسيرة بهذه الشكاوى، هو ما يدلّ على أن هناك اهتماماً لدى المشرّعة بحق المرأة الجنسي، كما هو حق الرجل.

مناقشة العلامة لرواية صفوان

أمّا الرواية التي وردت عن صفوان بن يحيى، الذي سأل الإمام الرضا عليه السلام - والتي وردت في بداية بحث هذه المسألة -، والتي استدل بها الفقهاء في اجتهادهم الفقهي، وحصرها الحق الجنسي للمرأة بالمرّة الواحدة في كل أربعة أشهر، فإن السيد فضل الله أورد عليها إيراداً علمياً مفاده «أنها واقعة خاصة في ظرف خاص، لا يستفاد منها الحكم في الظروف الطبيعية العادية، وبيان ذلك: إن ضم عبارة «ليس يريد الإضرار بها» إلى المدة التي ضربها الراوي، وهي السنة، لا يتناسب مع الظروف الطبيعية التي يعيش فيها الإنسان في بيته، بل يتناسب مع الظروف غير الطبيعية، كالسفر وما إلى ذلك من الأسباب، التي يستطيع الإنسان التخلص منها ولكنّها تمثل له حاجة معينة، من عمل أو دراسة أو غيرها.

● مرجعية القرآن في فقه المرأة، تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل الله

وبعبارة أخرى: مناسبة الحكم والموضوع تقتضي ظهورها في ما ذكرنا، وليست ناظرة إلى الحالات الاعتيادية الطبيعية»^(٢٥).

ومن خلال هذا البيان الفقهي الاجتهادي الدقيق فإن العلامة رحمته الله - رغم ضعف سند الرواية كما مرّ - استدل بها على أنه لا يحق للرجل - الزوج - الإضرار بزوجه في الحالات العادية التي يعيش معها ظروفاً بيتية عادية، أما في حالة السفر وغيره فقد لا يحق للزوجة المطالبة بالحق الجنسي - عدا فترة الأربعة أشهر -؛ بحكم ظروفه الخاصة القاهرة. لذا نجد أن بعض الأزواج من الرجال يتشبّهون بهذه المدة التي ضربها الفقهاء - أربعة أشهر -، فيمتنعون عن مقاربة زوجاتهم؛ إضراراً بهنّ؛ لمشاكل يعيشونها معهنّ في حياتهم، مما يجعل هذه المدة التي حددها الفتوى الفقهية المشهورة سيفاً صارماً على رقبة الزوجة، يسله الزوج متى شاء، ممّا يحول الحياة الزوجية بين الزوج والزوجة إلى بركان من الغضب والعداوة والبغضاء، تؤدي في النهاية إلى الانفصال والطلاق. وهذا ما لا يريده الشارع.

إن رواية صفوان - رغم ضعف سندها كبروياً - غير تامّة الدلالة صغرياً كقاعدة التزم بها الفقهاء بحصر الحق الجنسي بالنسبة للمرأة بمرة واحدة في كل أربعة أشهر؛ فإن الزوج إذا لم يكن مسافراً مضطراً لهذا السفر، كالعمل أو الدراسة أو غيرها، كما هو حال ذلك السائل الذي سأل الإمام الرضا عليه السلام، وإنما تواجد عندها في بيتها، كما لو كان زوجاً يعيش الحياة الاعتيادية، فينبغي له أن يستجيب لرغبة زوجته الجنسية في الحالات الاعتيادية، وخصوصاً إذا عاشت المرأة ضغوطاً جنسية ونفسية غير عادية، ولم يكن هناك أي محذور شرعي أو نفسي يعيشه الرجل أو المرأة في تلك الحالة.

إن هذه الرؤية الفقهية الاستدلالية والاجتهادية الدقيقة التي طرحها العلامة فضل الله رحمته الله تدعونا إلى التأمل والنظر في موروثنا الفقهي، وصبّ الفقه في قوالب اجتهادية معاصرة تتشدّد الدقة والموضوعية في الأحكام.

٣- مسألة استحبابية حبس المرأة في بيتها

وهذه من القضايا الفقهية المثيرة للجدل الفقهي. فقد استدل جمهور الفقهاء على

استحبابية وضع المرأة في بيتها. واستندوا في هذا الحكم إلى بعض الروايات الضعيفة والمرسلة، ومنها: الرواية المروية عن عبد الله بن القاسم الحضرمي، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً، في زمن الرسول، من الأنصار خرج في بعض حوائجه، فعهد إلى امرأته عهداً أن لا تخرج من بيتها حتى يقدم، وإن أباهما قد مرض حتى مات في ذلك المرض، ولم يأذن لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في زيارة أبيها في مرضه، أو المشاركة في الصلاة عليه ودفنه، وبعد دفنه بعث إليها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله قد غفر لك ولأبيك؛ بطاعتك لزوجك^(٢٦).

وقريب من هذا الخبر ما روي عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقالت: ما حق الزوج على المرأة؟ إلى أن قال عليه السلام: وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع^(٢٧).

إلى غيرها من الروايات التي استند إليها الفقهاء لإصدار حكم استحباب حبس المرأة في بيتها، وعدم خروجها إلا بإذن زوجها.

وقد ناقش العلامة فضل الله، بعد أن استعرض هذه الروايات، مناقشة فقهية، معتبراً أنه لا يمكن لها أن تفي بالدليل القطعي الجازم للاستدلال على مراد الفقهاء في ترتيب هذا الحكم الفقهي.

أما من الناحية السندية فإن الرواية الأولى فيها عبد الله بن القاسم الحضرمي، وهي ضعيفة؛ بوجود هذا الراوي، وقد قال النجاشي عنه: «عبد الله بن القاسم الحضرمي المعروف بالبطل، كذاب، غالي، يروي عن الغلاة، لا خير فيه، ولا يُعتمدُ بروايته»^(٢٨).

أما من الناحية الدلالية فقد ذكر العلامة فضل الله «أن الخبر؛ لوضوح اختصاصه بصورة أخذ العهد عليها من قبل زوجها، وذلك من قوله: «فعهد إلى امرأته عهداً»، حيث يحتمل أن للزوج حاجة معينة، كرعاية الأولاد أو حراسة ماله في غيابه أو كون الحاجة التي خرج إليها لا تستلزم وقتاً طويلاً، فربما كان خروجها في الوقت الذي يكون في معرض رجوعه وحاجته الجنسية إليها، بحيث ينال في حقه الجنسي، أو غيرها من الحاجات مما لم تتعرض الرواية لتفصيله...، فقد كان النبي يقول لها: إن

طاعة الزوج محلّ غفران الله وثوابه، لا استحباب ذلك»^(٢٩).

وأما الرواية الثانية الواردة عن أبي جعفر عليه السلام فالظاهر أنها صحيحة السند، ولكن «قد يقال: إن هذا الخبر ظاهر في إطلاق الحكم وتشديده... والملاحظة أن النبي صلى الله عليه وآله» لم يعلّق على مسألة أن تمنعه نفسها، مع أن هذا من الأمور الأساسية التي قام الزواج عليها... الأمر الذي يوحي أن حق الزوج في جانب عدم خروجها من المنزل أعظم من حقه في جانب الاستمتاع...»^(٣٠).

القرآن وتركيز الخط العام لهذا التشريع

وبعد الجهد الاجتهادي والعملي الذي بذله العلامة فضل الله في مناقشة الروايات في سندها، ومدى دلالتها في الناحية الفقهية، فإنه يضع مسألة استحبابية حبس المرأة في بيتها على محك المفاهيم القرآنية، فهو يحرك مفاهيم القرآن باتجاه هذا الحكم الفقهي، فهل يمكن له أن يثبت ويصمد أمام المدلول القرآني أو ينهار ويتحطم أمامه! يقول عليه السلام: «إذا تأملنا القرآن نجده يركز على معاشرة الزوجة بالمعروف، فكيف تصدق المعاشرة بالمعروف مع جعل البيت سجنًا شرعيًا مؤبدًا، حتى أن كثيراً من الملتزمين ينطلقون في ممارسات متطرفة ووحشية في علاقاتهم بزوجاتهم، فقد يصل الأمر في بعض الحالات إلى منع الزوجة من الوصول إلى عتبة المنزل! وفي بعضها إلى تغليق النوافذ، مما يدمر نفسية المرأة تدميراً كاملاً؛ لأنها أصبحت تقضي سنوات السجن في بيت جميل، تماماً كـ «رودلف هس» النازي الذي قضى حياته بهذه الطريقة»^(٣١).

ثم يؤسس السيد فضل الله عليه السلام القاعدة الأساسية المستوحاة من القرآن في تشريع هذه المسألة، فيقول: «عندما نريد أن ندرس المسألة من خلال العناوين القرآنية، التي هي الأساس في كل التشريعات الصادرة في الإسلام، حيث إنها تعطي عنوان التشريع أو الفكرة عن المفهوم الإنساني أو الأخلاقي للتشريع، بعيداً عن مفرداته، ونلاحظ الحديث القرآني عن مسألة العلاقة الزوجية وعلاقة الرجل بالمرأة، نجد قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكِ بِمَعْرِوْفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، وقوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرِوْفِ﴾ (النساء: ١٩)، وقوله: ﴿وَكُنَّ مِثْلُ النِّعْلِ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرِوْفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)،

وقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٢٣١)،

وإننا نستشعر من ذلك أن الله أراد للمرأة أن تعيش في كنف الرجل حياة طبيعية، تشعر فيها بإنسانيتها، فالرجل يعاشرها بالمعروف. والمعاشرة بالمعروف - حسب مفهومها العام - هي أن لا يسيء إلى حياتها الطبيعية كأية حياة تعيشها امرأة أخرى^(٣٢).

فإن المرأة - الزوجة - التي تعيش مع الرجل - الزوج - لابد لها أن تشعر بإنسانيتها. وكما أنه لا ينبغي لها أن تسيء إلى إنسانية الرجل كذلك لابد للرجل أن يحترم إنسانيتها وإرادتها في الحياة.. فالرجل الذي لا يريد أن يسمح لزوجته أن يرى خيالها أحد خارج المنزل فإنه يؤدي إلى الإضرار بها، وعدم معاشرتها بالمعروف الذي ورد ذكره في آيات متعددة، كما هو ظاهر النصوص القرآنية، ولهذا يقول تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً﴾ (البقرة: ٢٣١)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق: ٦).

إن هذه القواعد القرآنية بعموميتها تمثل المباني الفقهية التأصيلية، بعيداً عن النظرة الهندسية التي قامت عليها آراء الفقهاء؛ لأننا عندما ننظر إلى كلام الفقهاء وأسلوبهم الاجتهادي في خصوص مثل هذه القضايا فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها أن المرأة لا يحق لها الخروج منذ أن تدخل في حياتها الزوجية مع زوجها إلى أن تموت، بحيث تتحول حياتها إلى سجن مؤبد يمارسه الزوج في حقها!

وعن هذه العمومات القرآنية التي هي أساس وقواعد ينطلق منها العلامة فضل الله في تقعيد النظرة الاستنباطية، وأن هذه العناوين لا تقبل التخصيص، يقول: «العنوان الذي طرحه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩) هو من قبل العنوان الآبي عن التخصيص، فلا يمكن للشارع أن يقول: عاشروهن بالمعروف، ثم يقول: إن للزوج الحق في أن يضرب زوجته في كل يوم صباحاً وظهراً ومساءً، أو إن له أن يسجنها سجناً مؤبداً، أو يعطيها قوتها الذي يحفظ لها حياتها»^(٣٣).

ثم يؤكد العلامة فضل الله على الخطوط العريضة العامة في مرجعية القرآن في استظهاراته الفقهية التجديدية: «ونحن عندما نريد أن نقيّد هذه المطلقات لا نقيدها استحساناً واستبعاداً، ولكننا نفعل ذلك من خلال العنوان الكبير والخط العريض

الذي جعله القرآن الكريم للحياة الزوجية في علاقة الرجل بالمرأة، وهذا المعنى يتنافى مع الإطلاق، فيكون من قبيل المقيد اللبي أو الدليل الحاكم.. هذا مضافاً إلى أن الزوجية اعتبار عقلائي، والزوجية بحسب طبيعتها العقلانية لا تلغي حرية المرأة مئة بالمئة^(٣٤).

وفي نهاية هذه المسألة المعقدة، بعد بحثها قرآنياً، يستعرض العلامة فضل الله بعض الروايات المهمة كأساس للتشريع الفقهي للحضور الفاعل للمرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية، رداً على الآراء الفقهية التي تمنعها من الخروج من بيت الزوجية، فقد كانت نساء المسلمين يخرجن، ويسألن النبي ﷺ في قضاياهن وحوائجن الشخصية، وخير دليل على ذلك خبر خروج فاطمة الزهراء وسيدة النساء لتخطب في مجموع المسلمين وتذكرهم بحق ومظلومية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام^(٣٥).

ولذا فقد أفتى السيد فضل الله أن ليس من حق الزوج أن يمنع زوجته الدائمة من الخروج إلا بإذنه، إلا في صورة رغبته في الاستمتاع الجنسي، وليس له الحق في غير الاستمتاع، في أمور ذكرها قائلًا: «فلا يجب عليها خدمته، ولا غيرها من سائر الأمور المتعلقة به أو بأسرته أو داره، كما أنه لا يملك أن يمنعها من الانصراف لشؤونها المتعلقة بنفسها ومالها وأهلها وولدها وعلاقاتها العامة، ما دامت غير منافية لحقه المذكور (حق الاستمتاع الجنسي). نعم، ينبغي لها، ويستحب منها، أن تصفيه ودّها، وتوليّه ثقته، وتشركه في أمورها، وتستأذنه في المهمّ منها؛ وذلك تحقيقاً لمزيد في المودة والتعاون بينهما»^(٣٦).

٤- امتناع الزوج من الطلاق

ومن المسائل التي أثير فيها الجدل الفقهي، والتي تتعلق بفقه المرأة، مسألة عدم الطلاق الإجمالي في حالة النفقة، بمعنى أنه لا يحكم بإجبار الزوج على طلاق زوجته ما دام ينفق عليها. وقد استدلت أصحاب هذا الرأي الفقهي المشهور بنصوص روايات المفقود زوجها، معتبرين أن إرادة الجنس ليس من حق المرأة الطبيعي، كما هو حق الرجل في ذلك، واستدلوا بجملة من هذه الروايات تتفق من ناحية المضمون والدلالة، وإن اختلفت في بعض تعابيرها. واختصاراً للطريق نشير إلى واحدة من هذه الروايات

لهذا الاجتهاد الفقهي في خصوص هذه المسألة، ونعرض عن الأخريات؛ للتطابق في مداليلها.

فقد روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: عن المفقود عنها زوجها؟ قال: «المفقود إذا مضى له أربع سنين بعث الولي أو يكتب إلى الناحية التي هو غائب فيها، فإن لم يجد له أثراً أمر الوالي وليه أن ينفق عليها، فما أنفق عليها فهي امرأته، قال: قلت: فإنها تقول: فأني أريد ما تريد النساء، قال: ليس ذاك لها، ولا كرامة، فإن لم ينفق عليها وليه أو وكيله أمره بأن يطلقها، فكان ذلك عليها طلاقاً واجباً» ^(٣٧).

وهناك رواية ثانية عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣٨). ورواية ثالثة عن عمر بن أذينة، عن بريد بن معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣٩).

وهذه النصوص هي المستند الفقهي لأصحاب الرأي الفقهي المشهور الذي لا يرى الطلاق الاجباري في موارد النفقة.

أمّا العلامة فضل الله فإنه استدل بعموميات القرآن وألفاظه، بأنها تبين الحكم الكبروي العام لهذه المسألة، بأن الزوج في حياته الزوجية وتعامله مع الزوجة لابد أن يسلك طريقين، كما عبّرت الآيات القرآنية: إما أن يمسك زوجته بمعروف، ويقوم بكامل الحقوق الزوجية، كالنفقة، والمضاجعة، والمقاربة، وما إلى ذلك من القضايا التي تمس حق المرأة الزوجة؛ أو يسرحها بإحسان، بحيث يفك رباط الحياة الزوجية، ويطلق لها العنان، لتشقّ طريقها في الحياة من خلال الانفصال والطلاق.

والجدير بالذكر أن هذه الرأي الفقهي قد ذهب إليه أستاذ العلامة فضل الله الشيخ حسين الحلبي (١٣٩٤هـ)، بعد أن وضع اللمسات الفقهية العميقة لهذه القواعد القرآنية الكبروية في مناقشاته لأصحاب الرأي الفقهي الشهير. وقد تناول العلامة السيد محمد حسين فضل الله في أبحاثه العلمية الفقهية لطلابه، كما هو مشاهد في تقارير (كتاب النكاح، المجلد الثاني)، هذا البحث واستدلالات أستاذه الشيخ حسين الحلبي، معتبراً أن وجود مثل هذه الآراء الفقهية التي تخالف المشهور تساعد الفقيه على الإفتاء بإرادة وثبات، فيقول: «المسألة موافقة للذوق الفقهي، وعدمها غير موافق للذوق الفقهي، ومن الطبيعي أن الإنسان عندما يجد له في مقام الفتوى تكيّة يتكئ عليها؛ بوجود الشيخ حسين الحلبي والسيد كاظم اليزدي وأمثال هؤلاء، فإنه

يمكن أن يقوى قلب الإنسان على الفتوى في مثل هذه الأمور»^(٤٠).

أما القاعدة التي استند إليها العلامة فضل الله في هذا المبنى الفقهي، والتي أسس عليها هذا الرأي، فهي القرآن الكريم، من خلال قاعدة: «لا ضرر، ولا ضرار»، فإن الزوج الذي يمتنع عن طلاق زوجته بحجة أنه ينفق عليها هو أو وليه أو وكيله لا يكفي أو يفي بحقها، وأنه لا يحق لها المطالبة بحقوقها الأخرى، فهذا يخالف العدالة، ولا يتناسب مع الذوق العقلاني في حياة عقلاء الناس.

ولهذا يضع العلامة السيد فضل الله هذا الأساس من خلال قوله: «وفي البداية لابد لنا من أن نستطلق الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة الضرر..؛ لأننا نعتبر القرآن هو الأساس، والسنة في كثير من حالاتها تتطلق من العناوين القرآنية، وذلك من خلال العناوين التي جاء فيها لفظ الإضرار أو معنى الإضرار»^(٤١).

أما الآيات التي استعرضها العلامة فضل الله كقواعد أساسية في قاعدة لا ضرر ولا ضرار فهي:

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا..﴾ (البقرة: ٢٣١).

ويستكشف السيد فضل الله من خلال محل الشاهد في هذه الآية ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا..﴾، أن الرجل كان يطلق زوجته فتعتد، فيحاول أن يرجع إليها قبل أن تنتهي عدتها حتى تطول عدتها، أي إنه يرجع إليها لا لرغبة فيها، وإنما ليطول أمر العدة حتى تبقى مطلقة، أو أنه يرجع إليها لا لرغبة فيها، بل لأجل التضيق عليها في المأكل والمشرب وما إلى ذلك، بحيث تبقى تحت سلطته، ويشفي غليله منها، فيكون العدوان في الآية بالشيء الذي ذكره»^(٤٢).

ثم يستكشف السيد فضل الله المبدأ العام لهذا الضرر، ويقول: «والمهم في هذا المجال أننا نفهم من هذه الآية أن مبدأ الضرر مرفوض عند الله سبحانه وتعالى، وأن الله تعالى يعتبر الإمساك ضرراً وعدواناً، وحيث إن العدوان مرفوض إسلامياً فالضرر مرفوض أيضاً»^(٤٣).

ب- قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا

تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ» (البقرة: ٢٣٣).

ومحل الشاهد في الآية: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ﴾.

ويستظهر العلامة الفقيه من الآية بأنه «وهكذا بالنسبة للزوجة بأن لا تضر زوجها بسبب ولده، بلحاظ أنها تمتنع عنه خوفاً من أن تحمل، أو بلحاظ أشياء أخرى. ونستوحي في ذلك أن امتناع الرجل عن واقعة زوجته عند حاجتها إلى ذلك أو امتناع الزوجة عن تلبية رغبة زوجها في حاجته الجنسية يمثل نوعاً من الإضرار بها أو به، خلافاً لما قد يتصوره الفقهاء، من أن ذلك يمثل تفوتياً للنفع، لا إيقاعاً للضرر... فالآية - أيضاً - كالأية السابقة تدل على أن مبدأ الضرر مرفوض في الإسلام، وأنه ربما يترتب عليه حكم وضعي إلى جانب الحكم التكليفي»^(٤٤).

ج - قوله: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

ويستكشف العلامة فضل الله القاعدة العامة لهذا الخطاب القرآني: «إن كل شيء يتعنون بعنوان الضرر فهو محرم، وهذا ليس حكماً مختصاً بالكاتب أو الشهيد، وإنما هو تطبيق للضرر الذي يتعنون به فعل الكاتب أو فعل الشاهد أو يتعنون به فعل الآخرين تجاه الكاتب أو الشهيد، وبذلك يكون الضرر مرفوضاً إسلامياً بحسب الآية»^(٤٥).

د - قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْرِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ (النساء: ١٢).

«إن هذه الآية أيضاً تدل على أنه ليس للموصي الذي يوصي بماله أن يضر بورثته... فهذا أيضاً معناه أن هذا العمل مرفوض شرعاً بلحاظ كونه إضراراً؛ لأن الشارع لا يريد لإنسان أن يضر بالورثة»^(٤٦).

هـ - قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجُوهِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُمْ لِنُضْيِقُوا عَلَيْهِمْ﴾ (الطلاق: ٦).

«وأيضاً هذه الآية تدل على أنه لا يجوز للشخص أن يضار مطلقته أثناء العدة، بأن يضيق عليها في المطعم والمشرب وما إلى ذلك، بل لابد له أن يقوم بحقوقها بالمعروف. والحرمة إنما هي باعتبار انطباق عنوان الضرر عليه، فهو محرم بلحاظ أنه إضرار بالآخر»^(٤٧).

يُستكشف من هذه الآيات القرآنية القاعدة الكبرى في رفض الضرر بعمومه؛

أي إن كثيراً من الأشياء؛ بسبب احتوائها على الضرر، تكون مصداقاً للضرر الإنساني بكل ألوانه وأشكاله، ومن ضمنها بقاء المرأة المعلقة بدون انفصال، حتى وإن كان زوجها ينفق عليها؛ لأن هناك من الحقوق ما يحتم على الزوج قضاؤها لزوجته، ومراعاتها بالمعروف، دون الإضرار بها، ولعل مطالبتها بالحقوق الجنسي وعدم وفاء الزوج بذلك يعتبر مصداقاً من مصاديق الإضرار الإنساني. فحبس المرأة بهذه الطريقة القانونية أو التشريعية أمرٌ يرفضه الشرع رفضاً قاطعاً على ضوء العناوين الأولية القرآنية.

ثم يستعرض العلامة فضل الله في أبحاثه الفقهية جملة من الروايات للاستدلال على قاعدة لا ضرر ولا ضرار. فهو لا يكتفي بالمرجعية القرآنية، وإن كان القرآن يمثل المنطلق في استكشافاته الفقهية، ولكنه يستعين بالأحاديث الصحيحة التي تعضد هذه الاستدلالات الفقهية، فقد تناول ما يقارب «أربعين حديثاً» للدلالة على هذه القاعدة، ودخل في مناقشات فقهية وعلمية مع فقهاء هذا الفن. وهذا ما يمكن ملاحظته في بحثه لقاعدة لا ضرر ولا ضرار، في دروس البحوث الفقهية العليا^(٤٨).

وكان من ثمرات بحوثه الاجتهادية فتواه بأنه إذا كان زوج المرأة مفقوداً مجهول الحياة والموت فإن حكمه أنه يحق للزوجة أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي في حالة خوفها من الوقوع في الحرام، ولو مع الإنفاق عليها^(٤٩)، أما إذا أنفق عليها ولي الزوج ورعى أمورها، ولم تخش على نفسها الوقوع في الحرام، فيلزمها الاكتفاء بذلك، والبقاء على زوجيتها له مهما طال الزمن^(٥٠).

وفي نهاية البحث فإننا نستوحي من خلال الأبحاث العلمية للسيد العلامة محمد حسين فضل الله أن القرآن يمثل المرجعية الفقهية لاجتهاده. ولا يعني ذلك أنه يتوقف عند القرآن، وإن كان يمثل العناوين الكبرى العامة، فإنه ﷺ يأخذ بالأحاديث والروايات الواردة عن أهل البيت؛ لتعضيد وجهة نظره الاجتهادية، ما دام الحديث لا يخالف كتاب الله. وهذا ما جعله يخالف بعض الآراء الفقهية المشهورة، ويسجل تحفظاته عليها.

الهوامش

- (١) مقدمة كتاب السرائر ١ : ٤١ .
- (٢) الوسائل ١٤ : ٥٥ الباب ٣١ ، ح ٥٥ .
- (٣) الوسائل ١٤ : ٥٥ ، الباب ٣١ ، ح ٢ .
- (٤) الوسائل ١٤ : ٥٦ ، الباب ٣٢ ، ح ١ .
- (٥) كتاب النكاح (تقريرات بحث السيد محمد حسين فضل الله ، بقلم: الشيخ جعفر الشاخوري) ١ : ١١ .
- (٦) المصدر السابق ١ : ٢٤ .
- (٧) المصدر نفسه .
- (٨) الوسائل ١٤ : ٤٣ ، الباب ٢٥٨ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ، ح ١ .
- (٩) كتاب النكاح ١ : ٢٤ .
- (١٠) الوسائل ١٤ : ٥٠ . ٥٢ ، الباب ٢٨ .
- (١١) كتاب النكاح ١ : ٢٥ .
- (١٢) المصدر السابق ١ : ٢٥ - ٢٦ .
- (١٣) المصدر السابق ١ : ٢٦ .
- (١٤) راجع: المسائل الفقهية ٢ : ٤٢٤ ، وهي مجموعة استفتاءات رحمته الله .
- (١٥) الوسائل ٢٠ : ١٤٠ ، الباب ٧١ ، ح ١ .
- (١٦) كنز العمال ١٦ : ٥٧٣ .
- (١٧) كتاب النكاح ١ : ٣٣ .
- (١٨) المصدر نفسه .
- (١٩) فقه الشريعة ٣ : ٥٠٥ .
- (٢٠) الوسائل ١٤ : ٤٠ ، الباب ٢٣ ، ح ١٠ .
- (٢١) المصدر السابق ، ح ٩ .
- (٢٢) الوسائل ، الباب ٦٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء ، ح ٤ .
- (٢٣) الوسائل ١٤ : ٥٧١ ، الباب ٦٢ ، ح ١ .
- (٢٤) انظر: كتاب النكاح ١ : ٣٤ - ٣٥ .
- (٢٥) انظر: المصدر السابق ١ : ٣٧ .
- (٢٦) انظر: الوسائل ١٤ ، باب ١٩ ، ح ١ .
- (٢٧) الوسائل ١٤ ، باب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ، ح ١ .
- (٢٨) انظر: رجال النجاشي: ٢٢٦ .
- (٢٩) كتاب النكاح ١ : ٤١ .
- (٣٠) انظر تفاصيل هذه المناقشة: كتاب النكاح ١ : ٤٠ .
- (٣١) المصدر السابق ١ : ٤٢ .
- (٣٢) المصدر السابق ١ : ٤٢ - ٤٣ .
- (٣٣) المصدر السابق ١ : ٤٤ .

- (٣٤) المصدر السابق ١: ٤٤ - ٤٥.
- (٣٥) انظر: المصدر السابق ١: ٤٥ - ٤٧.
- (٣٦) فقه الشريعة ٣: ٥٠٤ - ٥٠٥.
- (٣٧) الوسائل ١٥: ٣٩، باب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ٤.
- (٣٨) راجع: الوسائل ١٥: ٣٩٠، باب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ٥.
- (٣٩) راجع: الوسائل ١٥: ٣٨٩، باب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ١.
- (٤٠) كتاب النكاح ٢: ٦٧.
- (٤١) المصدر السابق ٢: ٦٨.
- (٤٢) المصدر نفسه.
- (٤٣) المصدر السابق ٢: ٦٩.
- (٤٤) المصدر السابق ٢: ٦٩ - ٧١.
- (٤٥) المصدر السابق ٢: ٧٢.
- (٤٦) المصدر نفسه ٢: ٧٢.
- (٤٧) المصدر نفسه ٢: ٧٢.
- (٤٨) راجع للاطلاع: كتاب النكاح ٢: ٧٣ - ٢٢٥.
- (٤٩) فقه الشريعة ٣: ٦٠٨.
- (٥٠) المصدر نفسه.

المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله

دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجاً

الشيخ خالد الغضوري^(*)

مقدّمة

١- إنّ دراسة المنهج البحثي لباحث ما تقتضي - بحسب نصاب الدراسات للمنهج البحثي - تغطية مساحة معتدّ بها من الأبحاث، من حيث السعة والتنوّع، وتتطلّب تشريح عدّة نماذج، إنّ لم ندّع ضرورة شمولية التغطية لجميع التجارب البحثية له، وإلاّ فسوف لا يكون البحث بنحو مجتزئٍ كافياً لتقديم رؤية منهجية واقعية أو قريبة من الواقع.

والأمانة العلمية تُملي علينا أن نعلن للقارئ بكلّ صراحة أنّنا قد حصرنا دراستنا هذه في مجال واحد، وهو بحث الإرث. وإنّما قلنا هذا كي لا يرتفع سقف توقّعات القارئ من بحثنا أكثر ممّا استهدفناه. فنحن لم نستهدف دراسة منهج السيد فضل الله بنحو كليّ، بل توخّينا دراسته من خلال إحدى تجاربه البحثية في مجال واحد. لذا سوف تكون نتائج البحث عندنا محدودة في دائرة هذه المساحة لا أكثر. كما أنّنا اقتصرنا على معالجة نماذج معدودة جداً؛ تحاشياً للملل، باعتبار عدم سلاسة البحوث التخصصية، وثقل إيقاعاتها على ذهنية القارئ.

٢- إنّ دراسة المنهج الاجتهادي الفقهي تقتضي أيضاً - مضافاً لما ذكرناه - الاطلاع على المباني الأصولية؛ إذ ليس من الصحيح تقييم الممارسة الفقهية بمعزل عن

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحثٌ متخصصٌ في الفقه الإسلاميّ، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، من العراق.

● **المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجاً**

الرؤى الأصولية، باعتبار أنّ دور علم أصول الفقه في الأنشطة البحثية الاجتهادية دور النظرية والأساس التحتي، ودور الأنشطة البحثية الفقهية هو دور تطبيق تلك الأسس العامة والمشاركة على مواردها الجزئية. ولكنا - مع الأسف - لم نوفّق للوقوف على المباني الأصولية للسيد فضل الله. ولو كنّا مطلعين على تلك المباني لربما تغيّر مسار البحث عموماً، أو حجم ومستوى الإثارات التي طرحناها، وبالتالي قد تتفاوت طبيعة النتائج التي يُنتهى إليها؛ فإنّ النتائج تابعة لمقدماتها كما يُقال..

نظرة حول كتاب «فقه المواريث والفرائض»

في البدء تجدر الإشارة إلى التعريف بهوية الكتاب من الناحية البليوغرافية. إنّ اسم الكتاب هو «فقه المواريث والفرائض، بحث فقهيّ مقارن»، تقريراً لأبحاث سماحة الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله، بقلم: د. الشيخ خنجر حمية، الناشر: دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

ويقع الكتاب في مجلدين، تجاوزا السبعمئة صفحة. وإنّ سعة حجم الكتاب تسجّل امتيازاً له؛ نظراً إلى صغر ومحدودية الدراسات المعقودة في باب الإرث^(١)، والتي استوعبت جميع مسائل الإرث تقريباً؛ علماً بأنّ الكتاب الحاضر لم يبحث كلّ مسائل الإرث، بل اقتصر على بعض المسائل المعدودة.

ويحتوي الكتاب على ستّة فصول: **الفصل الأوّل**: مدخل الى فقه المواريث والفرائض؛ **الفصل الثاني**: موجبات الإرث؛ **الفصل الثالث**: موانع الإرث؛ **الفصل الرابع**: تفصيل ميراث الأنساب؛ **الفصل الخامس**: تفصيل ميراث الأسباب؛ **الفصل السادس**: في اللواحق.

المحور الأوّل: مضمون الكتاب ومحتوياته

ونتناول ذلك ضمن نقطتين:

النقطة الأولى: تبويب الكتاب وترتيب بحوثه

إنّ تبويب الكتاب إجمالاً هو ذات التبويب التقليدي المتعارف في الفقه الإمامي،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٣٣

إلا أنه يمتاز ببعض الامتيازات الناشئة من رؤية منهجية خاصة. ومن ذلك ما نطالعه في أوّل محطة بحثية في الكتاب تحت عنوان (نظرة في فقه المواريث في القرآن)، وهو بحث موسّع استغرق (٤٦) صفحة، عالج فيه ثمانية مقاطع من سبع آيات، وهي: النساء: ٧، ٨، ١١، ١٢، ٣٣، ١٧٦، والأحزاب: ٦.

التعليق

إلا أنه ربما يواجه القارئ بعض الحالات التي تنطوي على عنونة غير فنيّة، من قبيل: (تتمّة)^(٢)، أو (مسألة)^(٣).

النقطة الثانية: الإبداع الأسلوبي

لا أريد أن أركّز على السمة الجليّة في الكتاب، ألا وهي البيان السلس، والصيغ التعبيرية الواضحة، والتراكيب اللفظية العذبة؛ فإنّ هذا لا يحتاج الى تنبيه وإلفات نظر؛ لوضوحه، وإنّما أبتغي الإشارة الى أنّ ديدن الأبحاث الاجتهادية المتعارفة في الأوساط الحوزوية هو اعتماد أحد المتون الفقهية المعتبرة كفهرس للمحطّات البحثية والمسائل والفروع التي يُعالجها المحقّق. ولا يخفى ما في هذه الطريقة من الإشكاليات، كالوقوع في محذور محورية ذلك المتن الفقهي، لا محورية ذات العلم. بيد أنّنا نرى أنّ هذا البحث متميّز عن غيره من هذه الجهة، فقد تحرّر من قيديّة المتون، وراح يُحلّق في آفاق بحثه، فينتقي ما يراه مناسباً من البحوث والمسائل والفروع.

المحور الثاني: المنهج البحثي

النقطة الأولى: الشروع المنطقي

شرعت بعض المصنّفات في الإرث بتعريف عنوان الباب والاصطلاحات المتعلقة به، كعنوان (الإرث) و(الفرائض). وكذا صنع الباحث هنا، حيث تصدّى لبيان (المواريث والفرائض لغة واصطلاحاً)، بل خصّص لذلك بحثاً مستقلاً وبارزاً في كتابه^(٤). والمُلفت للنظر أنّ الباحث قد تعمّق في هذا البحث، ولم يعتبره بحثاً تزيينياً، بل راح يُتابع هذه المفردات في النصوص العربية، أدبية وقرآنية وحديثية، وهل ثمة معنى

● المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجا

اصطلاحاً لهذه المفردات أو أنها مستعملة في معانيها اللغوية؟ وقد اختار أن الإرث مستعمل عند الفقهاء في معناه اللغوي، وأمّا الفرائض فهي بالمعنى الأخص لها معنى اصطلاحياً خاصاً، وإن كانت بمعناها الأعمّ متحدة مع معناها في اللغة^(٥). ومن الطريف متابعته واستقراؤه لعناوين باب الإرث في مصنّفات الإمامية وتنويعها حيث نرى تسميات مختلفة، ونراه يحاول كشف العلة الكامنة وراء هذه التسميات والعنونة المختلفة. وأنا لم أعثر على مَنْ تناول هذه الحيثية بهذا النحو من العمق والدقّة والتتبّع والاستيعاب. وإليك حاصل هذه العناوين: (كتاب الفرائض)، (كتاب الموارث)، (كتاب الميراث)، (كتاب الفرائض والموارث)، (كتاب الموارث والفرائض)، (فرائض الموارث). وعلى الرغم من عدم انعكاس هذه الإثارة على الممارسة الاجتهادية، لكن لها قيمة بحثية ومنهجية لا تخفى على المحقّق الخبير. وقد فعل الباحث نظير ذلك في موارد أخرى، من قبيل: ما نراه في أوّل فصل (موجبات الإرث ومراتبه)، حيث أثار مسألة عنوانه البحث ب (الأسباب) و(الموجبات)، وتابع المصادر الفقهية^(٦).

النقطة الثانية: المقارنة بين المذاهب الإسلامية

من الجدير بالذكر أنّ البحوث الاجتهادية المتداولة اليوم قد جانبت البحث المقارن، إلا في موارد نادرة جداً. وصار البحث المقارن فناً مستقلاً لا داعي لإقحامه في البحث الاجتهادي؛ فإنّه مجال معرّف في له أدواته ونتائجه الخاصّة به، ولا علاقة له بالدائرة الاجتهادية، فكلّ من البحثين دائرته وأهدافه الخاصّة به. ولكن لو دقّقنا النظر لرأينا أنه ما دام البحث الاجتهادي يُملّي على الممارس له أن يبذل غاية جهده لفهم نصوص كلّ مسألة وأدلتها؛ كي يستخلص النتيجة العلمية والفتوائية المطلوبة منه، فهذا يستلزم تفحص كلّ ما من شأنه أن يساعد في هذا السبيل. ومما لا شك فيه أنّ الاطلاع على آراء المذاهب المختلفة على أدنى التقادير لا يقلّ شأنًا عن المقدّمات ومبادئ الاجتهاد التي يُشترط في المجتهد التوفّر عليها قبل التصديّ لأية ممارسة اجتهادية، بل هو أشدّ منها لصوقاً بوظيفة المستتبط؛ لأنّه يوفرّ له فرصة الإشراف على حزمة من المحاولات العلمية وجملة من التجارب الاجتهادية.

ومن هنا تتجلى أهمية ما صنعه الباحث في هذا الكتاب. فقد توفّر على حيثية البحث المقارن، بل قد تضمّن عنوان الكتاب المرقوم على غلافه هذه الحيثية. وكلّ مَنْ يطالع الكتاب يرى هذه السمة طاغية على جميع بحوثه، منذ الابتداء وحتى الانتهاء. فلم يقتصر على بيان وجهة نظر الفقه الإمامي فحسب، بل سعى لبيان وجهة نظر المدرسة السنّية أيضاً، اعتماداً على المصادر المعتبرة، ثمّ نجده يتعرّض إلى الأدلّة بكلّ أمانة ومثانة، ويتصدّى بعدها لتقييم الآراء، وتحليلها، ونقدها بكلّ موضوعية، واتّخاذ الموقف النهائي.

ونكتفي في هذا المجال بالإشارة إلى أمرين:

الأمر الأوّل: سعي المؤلّف الجادّ لاستقراء أقوال المذاهب الفقهية المعروفة قدر المستطاع، وعدم العرض المجتزأ للآراء والاتجاهات في المسألة. ومن نماذج ذلك ما أدرجه الباحث من أقوال في بحثه لمسألة أنّ (الكفّار يتوارثون وإنّ اختلفوا في الملل). ففي البدء ثبت أنّ مذهب الإمامية هو ذلك، باستثناء ما يُحكى عن سلاّر^(٧)، الذي قال بتوارثهم ما لم يكونوا حرييين^(٨)، ثمّ عرّج على ذكر الأقوال في (مذهب أهل السنّة)، قال: «أمّا أهل السنّة ففي ذلك بينهم خلاف معروف»^(٩).

ثمّ شرع الباحث في بيان الأقوال المختلفة في توارث الكفّار مع اختلاف مللهم، مستعيناً بما أورده ابن قدامة صاحب المغني، وغيره: ففي رواية عن أحمد القول بالتوارث، وبه قال حماد وأبو حنيفة والشافعي وداود الظاهري. ونُقل عن أحمد في رواية أخرى عدم التوارث. ونُقل عن الشافعي القول بعدم التوارث بين الحربي والذميّ. وذهب أبو يعلى إلى أنّ الكفر ثلاث ملل: اليهودية؛ والنصرانية؛ ودين مَنْ عداهم، وهو قول شريح القاضي والليث بن سعد وعمر بن عبد العزيز والثوري وابن أبي ليلى ووكيعة، ورؤي عن مالك، وهو الراجح في مذهب أتباعه. وحُكي عن ابن أبي ليلى قول آخر، وهو أنّ اليهود والنصارى يتوارثون فيما بينهم، ولا توارث بينهم وبين المجوس والوثنيين. وحمل ابن قدامة قول أحمد في الرواية الثانية على معنى أنّ المجوسية ملّة، والوثنية ملّة أخرى، والنصرانية ملّة، واليهودية ملّة أخرى، واعتبره أصحّ الأقوال، وعليه إجماع الصحابة^(١٠). ولم يقتصر الباحث على استعراض الأقوال وسردها، بل راح يُبيّن الوجه الفنّي لكلّ قول، والأدلّة التي يستند إليها أو التي يمكنه الاستناد إليها.

ونرى الباحث قد نحا هذا المنحى المقارن المستوفى لدى بحثه مسألة (القتل الشبيه بالعمد). ففي البدء ثبت أن ثمة قولين في مذهب الإمامية، وهما: إلحاقه بالعمد في كونه مانعاً من الإرث، والثاني كونه كالخطأ في عدم منعه من الإرث، وبعد البحث والمناقشة انتخب القول الثاني، واعتبره الأقوى^(١١).

وبعد ذلك ساق الباحث عنان البحث إلى بيان (رأي أهل السنة) فقال: «اتفقت كلمة فقهاء أهل السنة على أن القتل يمنع من إرث القاتل مقتوله، ولم يُخالف في ذلك إلا الخوارج، فقالوا بعدم مانعية القتل مطلقاً... وحُكي عن سعيد بن المسيّب وابن جُبَيْر أنّهما ورثا القاتل... وبالرغم من هذا الاتفاق على مانعية القتل في الجملة فقد اختلف فقهاء السنة في نوع القتل المانع وطبيعته»^(١٢). ثم بدأ بشرح وبيان آراء المذاهب الأربعة بشكل مفصل، مع ذكر الأدلة.

فأما الأحناف فقد ذهبوا إلى أن القتل المانع هو الذي يتعلّق به وجوب القصاص أو الكفارة، فيشمل أربعة أنواع، وهي: العمد؛ وشبه العمد؛ والخطأ؛ وما جرى مجراه. وقد اشترطوا في مانعية هذه الأنواع أن يكون القاتل بالغاً عاقلاً. وأمّا الذي لا يمنع عندهم فهو الذي لم يتعلّق به وجوب قصاص أو كفارة، كالقتل بحق، أو بعذر، أو عن تسبّب، وكالقتل من غير مكلف.

وأما المالكية فقد خصّوا المنع بالقتل العمد العدوان، سواء أكان بالمباشرة أو بالتسبّب، وأمّا الخطأ وما جرى مجراه فلا يمنع من الميراث، وكذا لا يمنع على رأي مشهور عندهم قتل مَنْ لا يُعتدّ بقصده، كالصبي والمجنون والمعتوه، وكذا لو لم يكن القتل عدوانياً، كالقتل بحق، قصاصاً أو حداً أو لعذر.

وأما الشافعية فالرأي الصحيح عندهم هو مانعية القتل من الميراث مطلقاً، وعلى أيّة صورة وقع، ومن أيّ شخص صدر، أي عمداً كان أو شبه عمد، خطأ كان أو ما جرى مجراه، مباشراً كان أو بالتسبّب، بحق أو بغير حق، عاقلاً كان القاتل أو غير عاقل.

وأما الحنابلة فإنهم على رواية عن أحمد يرون رأي الشافعية، أي عموم المنع؛ وفي رواية أخرى عنه أيضاً، وهي المعتمدة في المذهب، أن القتل المانع هو ما كان مضموناً بالقصاص أو الكفارة أو الدية، فيشمل العمد العدوان وشبه العمد والخطأ

وما جرى مجراه والقتل بالتسبب والقتل من غير المكلف، وأمّا غير المضمون بشيء ممّا ذكر فليس بمانع، كالقتل حداً أو دفاعاً عن النفس^(١٣).

الأمر الثاني: الموضوعية التي كان يتحلّى بها المؤلّف. وعندما وصفتُ مراحل البحث بالأمانة وبالموضوعية لم أقصد المجاملة أو المبالغة، بل هو وصف نابع من طبيعة البحث. وممّا يدلّنا على حقيقة الأمر ما نراه في بعض النماذج البحثية التي قد يختار فيها المؤلّف ترجيح وجهة نظر المدرسة السنيّة، ويتبنّاها أحياناً، ويتصدّى لتفنيدها في أحيان أخرى.

فنحن نطالع في بحث الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣)، أنّ المؤلّف استعرض ما طرحه الزمخشري من احتمال جعل ﴿الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ فاعلاً للفعل ﴿تَرَكَ﴾، والتقدير: جعلنا لكلّ تركة ممّا ترك الوالدان والأقربون موالٍ يرثونها.

ثمّ أورد مناقشة السيوري له، وهي أنّه يلزمه أن يكون كلّ صنف من أصناف التركة مختصاً بوارث معيّن من الورثة لا يعدوه، وهو ليس صحيحاً؛ إذ التركة بأكملها مورد استحقاق الورثة على الإشاعة، ولا يتميّز سهم كلّ واحد منهم أو حصّته إلا بالقسمة، ولا يتعيّن ملكه في صنف بعينه إلا عقيبتها، فليست الأرض لواحد، ولا الفراش لآخر، وكذا في غيرهما من الموروثات.

وبعد هذا يتصدّى المؤلّف لتقييم نظريّ الزمخشري والسيوري؛ فيردّ مناقشة السيوري، ويراهما غير واردة على الزمخشري، ويبيّن منشأ الخلل في تلك المناقشة، قال: «والحقّ: أنّ الاعتراض هذا مبنيّ على فهم ملتبس ومغلوط لعبارة الزمخشري؛ إذ الواضح منها أنّ لكلّ تركة من التركات ورثة يرثونها، وليس مفادها أنّ لكلّ صنف بعينه من أصنافها وارثاً مخصوصاً ينحصر استحقاق هذا الصنف به دون غيره»، ثمّ أضاف قائلاً: «وفهمُ الزمخشري لتركيب هذه الجملة من الآية خالٍ من التكلف، وينسجم مع ما تقتضيه قواعد العربية»^(١٤).

ويواصل الباحث المحقّق بحثه في المسألة فيردّ احتمال جعل ﴿الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ في الآية خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (هُم) - وبناءً عليه يكون ﴿الْوَالِدَانِ

● المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجاً

وَالْأَقْرَبُونَ ﴿١٥﴾ وارثين - بأنه احتمالٌ بعيدٌ عن ظاهر اللفظ لا يتبادر إلى الذهن العريض؛ إذ يستلزم ذلك تأخّر الضمير عن ذيه لفظاً ورتبةً، والأصل خلاف التقدير، ولا يُصار إليه إلا لقرينة أو ضرورة^(١٥). ومراده من هذه المناقشة الردّ على ما اختاره السيوري في تفسير هذا المقطع من الآية^(١٦).

وأنت إذا تأملت هذا الموقف من المؤلف اتضح لك مدى ما يتحلّى به من موضوعية ونزاهة في البحث العلمي، متحرراً من تأثيرات المشاعر الانتمائية المذهبية، والانتصار لها، منتصباً للحقيقة العلمية، وتاركاً قيود التقليد العاطفية، متعلّقاً بعضادة الحقّ الذي أوصله إليه الدليل، كما يراه بمنظاره البحثي. وليس مرادنا موافقة المؤلف على ما انتهى إليه من نتائج، ولا تصويب ما سلكه من طريق لإثبات مختاره وتخطئة غيره، بل المراد هو التأكيد على موضوعية المؤلف ومنطقه العلمي في البحث.

وتبرز لك قيمة ما نقول ومقدار قرب قضائنا من الواقع أو بعده حينما نراجع كلمات أكثر من تلامذة السيوري من الإمامية، وكيف أنّه انساق وراءه، وتبع أثره، واختار ما اختاره، كالجرجاني في تفسيره لآيات الأحكام^(١٧)، والكاظمي في مسالكه^(١٨)، والسبزواري في مواهبه^(١٩). ونحن وإن كنّا لا ندّعي أنّ ما اختاره السيوري هو معقد إجماع الإمامية، إلا أنّ للسيوري هذا وكتابه وقعاً خاصاً ومؤثراً جداً في مسار التفسير لآيات الأحكام في الوسط الشيعي.

أجل، قد نجد ثمة من جعل ﴿الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ موروثين، كالطباطبائي في ميزانه^(٢٠)، والسلطاني في أقصى بيانه^(٢١)، إلا أنّهم طرحوه كمدّعى، دون استدلال، ولا ردّ للاحتمالات المقابلة له، كما أنّ هؤلاء غضّوا النظر عن الخوض في تحقيق بعض الحثثيات البحثية المهمة التي أثارها الزمخشري والسيوري.

النقطة الثالثة: المقارنة مع القانون

لم يُعهد في الدراسات الفقهية العليا التعرّض للبحوث القانونية، فيما نجد الباحث قد توفّر على هذا الجانب، وطرح البحث الفقهي في رحاب منفتح يعود بالنفع على كلا المجالين الفقهي والحقوق في الوقت نفسه:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٣٩

أ. ففي مسألة توريث الكفار بعضهم من بعض بين موقف القانون، وأنه أخذ برأي الحنفية والشافعية والمشهور لدى الإمامية^(٢٢).
بد وفي مسألة توريث المرتد ذكر مفصلاً موقف القانون وتذبذبه في المقام^(٢٣).
ج. وفي مسألة مانعية القتل من الإرث أورد الباحث موقف القانون بصورة مفصلة، وأنه أخذ برأي المالكية^(٢٤).

التعليق

١. على الرغم من إعجابي الكبير بفتح النافذة على موقف القانون - فهو يُمتل فتحاً لأفق بحثي جديد - بيد أنّ المتوقّع من الباحث أن لا يقتصر على مستوى التوصيف، بل يتقدّم خطوة نحو التحليل، والنقد أيضاً.
٢. إنّه لم يلتزم في جميع بحوث الكتاب بالتعرّض لموقف القانون، بل كان عرضه منحصرّاً ببعض المسائل المحدودة.

النقطة الرابعة: عنايته بالدليل القرآني

إنّ النافذة البحثية الأخرى التي فتحتها الباحث هي البحث القرآني، فقد تعرّض لدراسة مفصلة وتحليل دقيق لأهم آيات الإرث في كتاب الله، وهي:
١- قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ عَقَدْتَ أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُم نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣).
٢- قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ (الأحزاب: ٦).
٣- قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (النساء: ٧).
٤- قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ

الثُلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأُمُّهُ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿النساء: ١١﴾.

٥- قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ مِنْ مِمَّا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...﴾ (النساء: ١٢).

٦- قوله تعالى: ﴿وإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَكَهْ أَحٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٢).

٧- قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَكَهْ أُخْتُ فَلَهَا مِنْ مِمَّا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦).

٨- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: ٨).

الوقفه الأولى مع الكتاب

ونُسجِّل في هذه المحطة البحثية إشكاليتين على المؤلف، وهما:

الإشكالية الأولى: لقد غطى كتاب (أقصى البيان في آيات الأحكام)، للسلطاني، مساحة واسعة من بين مصادر ومراجع آيات الأحكام في المدرسة الإمامية التي اعتمدها المؤلف في المقام، في حين كان المناسب الاستفادة من سائر المصادر بنسبة أكبر مما وقع في الكتاب. ونحن إذ نُسجِّل إشكاليتنا هذه لا يفوتنا التنبيه إلى أمرين: أحدهما: إن المؤلف لم يقتصر على هذا الكتاب فقط، بل إننا نرى مصادر أخرى، ككنز العرفان، ومجمع البيان، وزبدة البيان، وتفسير الميزان وثانيهما: إنه اعتمد هذا الكتاب كمصدر؛ بلحاظ جمعه للأقوال والآراء المختلفة، وليس من باب

تبعية الباحث لما يتبنّاه السلطاني في كتابه.

الثانية: وهي الأهم. إنّ الباحث رغم ما حققه من نقلة نوعية وانعطاف كبير في النمطية البحثية في المجال الفقهي، عبر تفعيله للدليل القرآني، بيد أنه لم يوظف هذا التفعيل للدليل القرآني في بحثه الفني والبحث الاجتهادي الجدّي، بل جعل هذا البحث بمثابة المقدمة التمهيدية، بل نراه قد صرّح في أوّل فقرة شرع فيها بأنّ البيانات القرآنية هي ك्लीة ومجملّة وموجزة. وبذلك حاصر الدليل القرآني محاصرة قاتلة، وحال بينها وبين عملية الإفادة منها في الممارسة الاجتهادية وصناعة الاستنباط. قال: «لم يُفصّل القرآن القول في أحكام الإرث، ولم يتعرّض لكلّ ما يرتبط بهذا المفهوم من التشريعات على الاستيعاب، شأنه في ذلك شأنه في غيره من الموضوعات التي تصدّى لبيان أحكامها على الإجمال والإيجاز، والتي اكتفى فيها بالتلميح والإشارة، وترك للسنة تفصيل الكلام حول ما تمّ إجماله منها، وشرح ما كان قد أوجزه من قضاياها ومسائلها. والآيات القرآنية التي تعرّضت لذكر الإرث أو الفرائض لم تجتمع في وحدة سياقية، بل تباعدت في مواردها، واختلفت الدواعي التي سيقّت لبيانها وتوضيحها».

وقد يخطر في البال أنّ مقتضى هذا الكلام من حيث المآل إلى نفي مقدّمية هذا البحث القرآني للبحث الفقهي المحض، إلا أنه حاول نفي هذا اللّازم، فأوضح بأنّ مقدّمية البحث القرآني لم تفقد قوّتها، ولا تزال في موقعها، لكن في حدود كونها بمثابة الأسس والقواعد الك्लीة التي تبتني عليها تفصيلات أحكام الإرث. قال، مستدركاً ومعتذراً اعتذاراً دبلوماسياً وقوراً: «لكن يجمعها مع كلّ ما مرّ أنّها شرّعت لمبدأ التوارث بشكل عام، وأكدت على الفكرة، وبيّنت بعض ما يمكن أن تؤسّس عليه تفصيلات الأحكام، من المبادئ والأصول والكليّات والقواعد والقوانين والضوابط»^(٢٥).

وما هذا في واقع الحال إلا ترديد للفكرة الشائعة في الأوساط المقلّدة حول النصّ القرآني ودوره الدلالي المحدود والضيّق جداً.

التعليق

ويرد على ذلك ما يلي:

● المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجا

١- مع الغض عن دعوى تعميم نظرية (كلية البيان القرآني التشريعي) لجميع المجالات التشريعية، ومدى صحة أو سقم مثل هذه الدعوى، فإن هذه الفكرة لا تشمل مورد الإرث؛ لأنّ البيانات القرآنية قد تعرّضت لكثير من التفاصيل والأحكام الجزئية. والشاهد على ذلك تفصيل الفروض، وتعيين السهام وبعض الطبقات، وغير ذلك من الأحكام، التي استدلت عليها الفقهاء بالنصّ القرآني، ومنهم المؤلّف نفسه^(٢٦).
لا يُقال: إنّ هذا نقضٌ للإشكال؛ لأننا نقول: إنّّه لم يوظّف بحثه القرآني في المقدمة في بحثه الاجتهادي، ولم ندّعِ أنّه لم يستدلّ بالآيات على الإطلاق، فيبقى الإشكال كما كان.

٢- إنّ سقف الاستدلال بالنصّ القرآني محدود كمّاً وكيفاً، ولا سيما في بعض مفاصل البحث، فلا تجد ظاهرة الكرّ والفرّ، ولا تجد البسط في ذكر الاحتمالات والتقريبات المختلفة حول النصّ.

٣- إنّ البيان الكلّي القرآني تارة يكون بلا فاعلية ووجوده كعدمه؛ بسبب إمكانية الاستغناء عنه بالسنة؛ لكونها تشتمل على البيان الكلّي والتفصيلي معاً، وتارة يكون له دور المعيارية والحكومة على التفاصيل، فلو سلّمنا بكلية البيان القرآني في المقام - ولو بنحو الموجبة الجزئية - فإننا لا نسلّم تعطيلها عملياً، وأنّ وجودها كعدمها.

وعليه فلا ينفع ما اعتذر به الباحث من كلية البيان القرآني التشريعي.

المحور الثالث: البُعد الاجتهادي

وسوف نتناوله ضمن المحطّات التالية:

المحطة الأولى: الدقّة في التعامل مع كلمات الفقهاء وأقوالهم

إنّ لدراسة كلمات وأقوال الفقهاء السابقين مساحة ملحوظة في الأبحاث الفقهية؛ لما له من تأثير على مسار البحث الاجتهادي ونتائجه، من قبيل: تأثيره في تحصيل الإجماعات، وتحقيق معاقدتها، وتأثيره على تحقّق الشهرة، وتأثيره على فهم الأدلّة، وتأثيره على إيجاد الوعي الفقهي لمنعطفات وتطوّرات النظريات الفقهية،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٤٣

وبالتالي التأثير المباشر وغير المباشر على المحصلة النهائية للبحث.

من هنا فإنّ الدراسات الفقهية، ولا سيما العليا، تُولي هذه الجهة من البحث أهمية خاصّة، ولم ينبُ الباحث عن هذه النمطية، فنراه يقف مليّاً عند بعض الكلمات والآراء، ويتعامل معها من منطلق فهمه وتحليله لها، غير منساق مع التفسير المشهوري. ومن النماذج على ذلك:

١. مسألة الردّ على الزوج. فإنّ المشهور لدى الإمامية أنّ الزائد عن حصّة الزوج يُردّ عليه في حالة عدم وجود وارث غيره أصلاً، من مناسب ولا مناسب، وفي المقابل فقد نُسب إلى سلالّ الميل إلى كون الباقي للإمام.

وهنا نرى الباحث يقوم بمراجعة لتفسير كلام سلالّ، فإنّه قال في المراسم: «وفي أصحابنا مَنْ قال: إنّه إذا ماتت امرأة ولم تخلف غير زوجها فالمال كلّ له بالتسمية والردّ، فأما الزوجة فلا ردّ لها، بل ما يفضل من سهمها لبيت المال، وروي: أنّه يُردّ عليها كما يُردّ على الزوج»^(٢٧).

وقد عكس الباحث تفسيرين لهذه العبارة، وهما وإن اتّفقا على مسألة منع الزوج، لكن كلّ واحد منهما ركّز على حيثية من المسألة:

التفسير الأوّل: وهو التركيز على حيثية كون الباقي للإمام. وهذا التفسير هو الذي عكسه صاحب الجواهر حين قال: «خلافاً للمحكي عن الديلمي من الميل إلى أنّ الباقي للإمام»^(٢٨)، متّبعاً في ذلك مَنْ سبقه من الفقهاء^(٢٩).

التفسير الثاني: وهو التركيز على حيثية عدم الردّ على الزوجين - الشامل للزوج، الذي هو المهمّ في المقام -.. وهذا التفسير هو الذي ركّز عليه العلامة الحليّ، فبعد نقله لعبارة سلالّ المتقدّمة علّق عليها بقوله: «وهذا يدلّ على استضعاف الردّ في حقّ الزوجين معاً»^(٣٠).

وهنا يتصدّى الباحث لتفسيرها. فقد قال أولاً: «والواقع أنّ ظاهر العبارة يدلّ على اختياره عدم الردّ على الزوج مطلقاً»، أي إنّ الباحث يرى أنّ ظاهر عبارة الديلمي يؤيّد الفهم المنقول عن الفقهاء.

إلا أنّه لا يستسلم لهذا التفسير، ويُشكّك في هذا الفهم، ويبيدي في مقابله تفسيراً آخر، حين أعقب ذلك بقوله: «إلا أنّه يمكن أن يكون مراده من مجموع

كلامه أن في أصحابنا مَنْ قال: إنَّ المال للزوج بالتسمية والردّ، وأنَّ الفاضل عن سهم الزوجة لبيت المال، وهو ليس كذلك، بل للإمام، فيكون ما ظهر من العبارة من التأمّل متوجّهاً إلى بيت المال، لا إلى الردّ، فكأنّه قال: وفي أصحابنا مَنْ وافق العامة في أن الباقي عن [سهم] الزوجة لبيت المال، لا للإمام»^(٣١).

وحاصل التفسير الذي يقترحه الباحث لعبارة الديلمي أنّه لم يقبل خصوص الشقّ الأخير، وهو القول بأنَّ الفاضل عن سهم الزوجة يكون لبيت المال، بل يكون للإمام، وأمّا بالنسبة إلى الشقّ الأوّل وهو كون جميع المال للزوج بالتسمية والردّ فهو لم يُناقش فيه، ومقتضى ذلك أنّه يقبله، وعليه فلا يكون الديلمي مخالفاً للأصحاب في هذه المسألة.

التعليق

١- إنَّ هذا التفسير المقترح دقيق، إلا أنّه مجرد احتمال بحاجة إلى مؤيّد وشاهد. وأمّا ظاهر عبارة الديلمي فهو يدعم كونه مخالفاً للأصحاب، كما اعترف الباحث بهذا في أوّل كلامه.

٢- إنَّ التدقيق في مجموع كلمات المراسم في باب الإرث يرجّح الفهم المعروف لدى الفقهاء، دون ما احتمله الباحث من العبارة، فإنّه قال في أوّل بحث الإرث: «وينقسم الورثة قسمة أخرى على ثلاثة أقسام: قسم يرث بالفرض والتسمية في سائر الأحوال، وهو على ضربين:

أحدهما: يرث بالتسمية، ولا يُردّ عليه إذا كان معه ذو فرض غيره.

والثاني: يرث بالتسمية، ويُردّ عليه إذا كان معه ذو فرض غيره....

فالأوّل من الأقسام: مَنْ سمّى الله تعالى له فرضين أعلى وأدنى، وهم: الأمّ...، والزوج...، والزوجة...، والذي يُردّ عليه ممّن دخل في هذه القسمة مع التسمية الأمّ، دون الزوج والزوجات، ولا درجة لهم بعد ذلك»^(٣٢).

وأنت إذا طالعت هذا الكلام رأيت أنّها تدلّ بكلّ وضوح على المنع من ردّ الزائد على الزوجين مطلقاً، واتّضح لك أنّ الحقّ معهم في ذلك جزماً، أجل إنهم لم يُشيروا إلى هذه العبارة بالمرّة.

المحطة الثانية: التعاطي الحرّ مع الاستدلال

إنّ من خصائص الفقه الإمامي فتح باب الاجتهاد، ومعنى ذلك أنّ المتصدّي لاستنباط الحكم الشرعي عليه أولاً: أن يتقصّى الأدلة بنفسه، لا أن يُعوّل على ما طرحه السابقون. وثانياً: أن يقف مع الأدلة فرداً ويواجهها وجهاً لوجه، ويحاول استنطاقها، منقطعاً عمّا فهمه الآخرون منها.

هذا كلّ من الناحية النظرية، إلا أنّ الممارس من الناحية الواقعية قد يتأثر لا شعورياً بما استفاده الآخرون من الأدلة، على تفاوت بين شخص وآخر، ومن هنا فإنّه يبذل قصارى جهده للتخلّص من العوامل الخارجية المؤثرة على عملية الفهم وما تتركه من انعكاسات على وعيه الاجتهادي.

ونسعى هنا لمتابعة العقل الاجتهادي للسيد فضل الله؛ لنرى إلى أيّ حدّ استطاع أن يتحرّر من تلك العوامل الطارئة، وما هي نسبة الموضوعية عنده، من خلال بحث أحد النماذج، ألا وهو: (ميراث الزوجة من العقارات والأراضي).

ثمة قولان رئيسيان للإمامية في هذه المسألة:

الأول: إنّ الزوجة كالزوج في كونها ترث من جميع ما يتركه زوجها دون استثناء لشيء من التركة، بما في ذلك الأرض والعقار، ومن دون استثناء لحالة كذات الولد. وهو المنسوب إلى ظاهر الإسكافي^(٣٢)، وتبعه القاضي في الدعائم^(٣٤). واحتجّ لهذا القول بظاهر القرآن، وبيعض الأخبار، وخصوصاً خبر الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق^(٣٥).

الثاني: إنّها لا ترث من العقار والأراضي، لا عيناً ولا قيمة، وترث من البناء والأشجار القيمة، دون العين. وهذا هو المعروف والمشهور، على اختلاف بينهم في بعض التفاصيل^(٣٦).

وهنا يحاول الباحث معالجة هذه المسألة الشائكة - بحسب تعبيره - من عدّة زوايا، وتوظيف عدّة عناصر، وهي:

أ- توظيف العنصر التاريخي

قلّما يُفيد الفقهاء من العنصر التاريخي في عمليات البحث. ومن هنا نرى أنّ

● المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجاً

التفتاة الباحث البارع إلى هذا العنصر وتوظيفه في هذه المسألة كانت التفتاة موفقة، وتعتبر إثارة جديدة في هذا الشأن. إن ما طرحه الباحث في المقام هو عبارة عن دليلين:

الأول: كون موضوع هذه المسألة محلاً للابتلاء لدى المسلمين منذ الصدر الإسلامي الأول، فكيف يُبرّر سكوت الشريعة عن بيان حكمها لو كان ثمة حكم استثنائي لها غير ما ذكره القرآن الكريم، مع أنّ هذا يؤدي إلى فوات الحقوق والأموال التي تحرص الشريعة على مراعاتها بكل ما تستطيع؟ قال: «ثم إنّ المسألة محلّ ابتلاء كلّ مسلم، والمفروض أنّ مثلها لا بدّ أن تكون ممّا بيّن حكمها بوضوح زمن رسول الله ﷺ، فلقد كان المسلمون يملكون دوراً وعقارات وأراضي، والواضح من القرآن أنّ حكم هذه الممتلكات حكم غيرها من ممتلكات الميت، تدخل جميعاً في التركة، ويستحقّها الورثة على وزان استحقاق غيرها، فلو كان لها حكم مغاير لحكم غيرها لكان حكماً على خلاف ظاهر القرآن، ولوجب على النبي ﷺ بيانه».

ثم أضاف موضحاً بأنّ هذه الفرضية يترتب عليها لازمان، لا يمكن الالتزام بهما: **الأول:** تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ **الثاني:** فوات الحقوق وضياعها على أصحابها. قال: «والأول لكان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وهو يقتضي إيقاع الناس في الحرام، بإعطاء الزوجة ما لا تستحقّ من تركّة زوجها، وحرمان غيرها من حقّهم فيها»^(٣٧).

فهو عندما يذكر هذا الأمر يريد تنبيه الوجدان إلى ما في فرضية كون الحكم عدم استحقاق الزوجة من التركة العقار من الاستبعاد.

الثاني: وهو عدم بيان الإمام علي عليه السلام للحكم أيام خلافته. ففي موضع آخر - بعد أن ذكر الباحث بعض ما تقدّم - قال: «إنّ الإمام علي عليه السلام لم ينبّه الناس إلى ذلك في أيام خلافته، التي كان يملك من خلالها تطبيق حكم الله، ولا سيما أنّه لا يتصل بأيّ شيء ممّا قد يختلف عليه الناس من القضايا المثيرة للحساسيات الشديدة». ثم أثار تساؤلاً ملفتاً، فقال: «وقد تقدّم أنّ مصدر حكم الإمام الباقر عليه السلام هو كتاب علي عليه السلام، فكيف نفسّر ذلك؟»^(٣٨).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٤٧

التعليق

إنه مما يؤكد الاستبعاد الذي أثاره الباحث ما يلي:

١- نسبة ظهور الحكم بعدم توريث الزوجة من العقار من الناحية التاريخية إلى زمان الإمامين الصادقين عليه السلام، حيث بدأ نقل الروايات في هذا الحكم عنهما عليهما السلام، أي إن فترة السكوت عن بيان هذا الحكم وخفائه على فرض وجوده واقعاً استمرت أكثر من قرن. وهو لازمٌ عجيب؛ فإن هذا حكم جزئي، وهو ليس بأكثر أهمية من حكم العول والتعصيب، مضافاً إلى عدم كونه من الأحكام السياسية الخطيرة التي يصعب التصريح بها.

٢- إنه في بعض الحالات قد تُشكل العقارات والأراضي نسبة عالية من التركة، بل قد تستوعب جميع التركة، ولاسيما في المجتمعات السابقة، التي كثيراً ما كانت تهتمّ بالعقارات والأراضي؛ لكونها مجتمعات زراعية في الغالب، فيا ترى والحال هذه هل يُحكم بعدم إعطاء شيء من التركة للزوجة وحرمانها بالمرّة في الوقت الذي يحوز غيرها من الورثة هذه التركة، ويتقاسمون بها بينهم؟!

ب - ملاحقة دعوى الإجماع وتقييمها

من جملة الخطوط الحمراء التي تستوقف الممارس للأدلة، وتجبره على التراجع عن قناعاته البحثية، دعاوى الإجماع، التي نواجهها كثيراً في البحوث الاجتهادية. وأحد مواردها ما نحن فيه، حيث ادّعي ثبوت الإجماع على عدم إرث الزوجة من العقار. وقد اختلفت عباراتهم في عكس هذا الإجماع. وقد ادّعاه جمعٌ من الفقهاء الأجلّاء، منهم:

- ١- السيد المرتضى في الانتصار، حيث وصفه بأنه من منفردات الإمامية ^(٣٩)؛
- ٢- الشيخ الطوسي في الخلاف ^(٤٠)؛ ٣- ابن إدريس ^(٤١)؛ ٤- الطباطبائي العاملي ^(٤٢)؛
- ٥- النجفي ^(٤٣).

واختار الباحث لنفسه أن يخوض منازلة جادة مع هؤلاء الفقهاء الكبار الذين ادّعوا الإجماع في المقام:

أولاً: إنه ابتداءً المواجهة معهم بطرح سيل من التساؤلات والتشكيكات؛ ليُزلزل

الثقة بالإجماع المدعى. قال: «ولابدّ هنا أمام هذه المسألة الشائكة من دراسة المسألة في جانبها التاريخي أولاً، باستقراء آراء الفقهاء؛ لنتحقّق هل أنّ طريقة معالجة الموضوع عند المتأخّرين، وكذا الأهميّة التي احتلّها، هي نفسها عند المتقدّمين، وأنّ ثمة إجماعاً فعلياً خرّقه ابن الجنيّد، كان سابقاً عليه ومن ثمّ تأخّر عنه أيضاً، أو أنّ المشكلة لم تأخذ عند المتقدّمين الأهميّة التي اتخذتها عند المتأخّرين، وأنّ الإجماع ليس إجماعاً واقعياً؛ لاحتمال أن يكون مدرّكه الأخبار المتعدّدة المختلفة، وأنّه على أقلّ تقدير لا سبيل إلى إثباته قبل ابن الجنيّد؛ بقرينة خلوّ الفتاوى والنصوص الفقهية عنه، وعن التعرّض للاستثناء المذكور، وأنّ ذلك يعتضد بدعوى القاضي في الدعائم إجماع الأمة على كون إرث الزوجة كإرث الزوج سواء بسواء»^(٤٤).

ثانياً: وجه ردوداً حاسمة إلى دعوى الإجماع هذه، ومنها:

١- إنّ خلوّ جملة من كتب الأصحاب من المتقدّمين - مثل: المقنع، والمراسم، والإيجاز، والتبيان، ومجمع البيان، وجوامع الجوامع، والفرائض النصيرية - من ذكر حرمانها، ووقوع التصريح فيها بكون إرث الزوجة إنّما هو ربع التركة أو ثمنها، الظاهر في العموم، يكشف عن وهن دعوى تحقّق الإجماع من المتقدّمين على حرمانها^(٤٥). وحاول بعد ذلك أن ينتزع اعترافاً بعدم تعرّض بعض المتقدّمين للمسألة - كابن بابويه وابن أبي عقيل - من صاحب الجواهر، الذي هو أحد مدّعي الإجماع، والمدافعين عن حرمان الزوجة بشدّة^(٤٦).

٢- إنّ مسألة بهذه الأهميّة، وخصوصاً أنّها موضع ابتلاء المسلمين جميعاً، لا يمكن لمثل الشيخ الطوسي أو الطبرسي أن يغفلاها في تفسيرهما، وقد أخذوا على نفسيهما - ولاسيما الثاني منهما - أن يتعرّضا لما تفرّد به الإمامية بالتوضيح والشرح، وأن يتعاطيا معه من موقع الدفاع، كما هو الحال في مسألة العول والتعصيب، والتي لا يكاد يخلو من ذكرها وتوضيح بطلانها كتاب^(٤٧).

٣- ليس من الطبيعي أنّ مسألة هي محلّ ابتلاء المسلمين، ثمّ يكون حكمها على خلاف ظاهر القرآن، ولا يتعرّض لذكرها كثير من الفقهاء. فإطلاق المسألة من مثل الطوسي والطبرسي، من غير إشارة إلى حرمان الزوجة من شيء ما، يدلّ على أنّهما إنّما يتبنّيان الإطلاق وعدم الحرمان. ومثل ذلك يُقال عن مثل: سلال، والمحقّق

نصير الدين الطوسي في الفرائض النصيرية^(٤٨).

فمن أغفل ذكرها من المتقدمين يظهر منه اختياره عدم الحرمان مطلقاً؛ لأنه لو كان حكم المسألة هو الحرمان، مع مسيس الحاجة إليه وابتلاء الناس به، ومخالفته لظاهر القرآن وللمعروف عند أهل السنة، لوجب بيانه بأشدّ البيان، وتأكيد به بوضوح برهان؛ ليتبين وجه اختياره والحجة في اعتماده، أمّا ولم يذكروا شيئاً من ذلك، ولم يعتنوا ببيان كلّ ما مرّ، فهو يعني اختيار عدم الحرمان مطلقاً^(٤٩).

٤- محاولة التقليل من أهمية عدم تعرّض البعض للمسألة، والتذرّع بدعوى وضوح الحكم وظهوره، ومعلومية تفرّد الإمامية بذلك لأهل السنة^(٥٠)، مردودة؛ فإنّ المسألة ليست بهذه المثابة؛ إذ لا تُسلّم وضوح الموضوع بالشكل الذي صورّه صاحب الجواهر عند المتقدمين على أقلّ تقدير، ولو سلّم وضوح المسألة فإنه لا يُبرّر إهمالها وعدم ذكرها في كتب الفقه، وإلاّ لأمكن ترك التعرّض لكلّ ما هو واضح في الفقه؛ بحجة وضوحه. وأكثر الفقه كذلك.

ثمّ إنّنا لا نُسلّم وضوحها؛ ذلك أنّ المسألة من المسائل التي تُثير الشبهة، وتدعو إلى التأمّل، ولو من جهة كونها على خلاف ظاهر القرآن، وعدم تعرّض أهل السنة قاطبة لمثلها؛ لكون فتواهم على خلاف ذلك. فالدواعي متوفرة لذكرها وتوجيهها والدفاع عنها، ومع ذلك لم نرَ أثراً لها عند المتقدمين، ولا سيما في كتب التفسير، التي جعل أصحابها من جملة أهدافهم فيها الدفاع عمّا تفرّد به الشيعة عن غيرهم، من الأحكام والفتاوى والآراء والمواقف^(٥١).

٥- ذهاب بعض الرواة، كرواة خبر الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور، إلى عدم الحرمان، كما احتمله بعض؛ إذ مذاهب الرواة تُعرف برواياتهم، وكذلك بعض المتقدمين من الفقهاء، كعلي بن بابويه؛ لخلوّ الفقه الرضوي منه^(٥٢). ومنه يظهر عدم تفرّد ابن الجنيد الإسكافي، وعدم شذوذ رأيه، وعدم كونه مسبوقاً ولا ملحوقاً بالإجماع، كما رماه بعض.

٦- وجود دعوى الإجماع على خلافها من القاضي في الدعائم. وموقفه لا يخلو من وجه، وهو ثقة، فعندما يقول: إنّ حرمان الزوجة من شيء من التركة مخالف لإجماع الأمة والأئمة فذلك ليس اجتهداً شخصياً منه؛ لأنه ينقل ما يراه.

إلا أن يُقال: إنه إنما ادّعى الإجماع على عدم الحرمان؛ لكون ذلك مدلول ظاهر الكتاب والسنة القطعية^(٥٣)، وإذا احتُملت مدركيته فلا قيمة تعبدية له، فلا يقوى على معارضة ذاك الإجماع حينئذٍ.

٧- كيف يتحقق الإجماع مع ثبوت الخلاف في تحديد طبيعة ما تُمنع منه الزوجة وفي حقيقة الممنوع؟؛ إذ أكثر المتأخرين على أنّ الممنوعة هي خصوص الزوجة غير ذات الولد، وأمّا ذات الولد فلا تُحرم من شيء^(٥٤)، مع أنّ المتقدمين يُعمّمون المنع، من غير فرق بين ذات الولد وغيرها. فالمسألة إذاً ليست إجماعية بقول مطلق، حتّى بين المتأخرين، والخلاف بين الفقهاء في المسألة وخصوصاً في التفاصيل - كبير^(٥٥).

التعليق

ونحن نوّكد ما ذكره الباحث بما يلي:

١- إنّ عبارات ناقلي الإجماع ليست على منوال واحد؛ فبعضهم عبّر بأنّه من منفردات الإمامية، كالمرتضى؛ وبعضهم عبّر بالإجماع. وأنت ترى أنّ التعبير الأوّل أعمّ من المدّعى، وليس مرادفاً لدعوى الإجماع، وهي أقدم عبارة في هذا المجال.

٢- إنّ أوّل عبارة صريحة في الإجماع عبارة الشيخ في الخلاف. ومن المطمأنّ به أنّه استلّها من عبارة المرتضى، وتبعه ابن إدريس، واقتضى أثره الطبقات الأخيرة من الفقهاء، كصاحب الرياض وصاحب الجواهر.

٣- إنّ صاحب الجواهر، الذي سعى جاهداً لتثبيت هذا الإجماع، غير جازم بذلك؛ فإنّه عمد إلى أسلوب استدراج القارئ شيئاً فشيئاً، فبدأ محاولته بالقول: «...لا خلاف معتدّ به بيننا في أنّ الزوجة في الجملة لا تترث من بعض تركة زوجها، بل في الانتصار ممّا انفردت به الإمامية حرمان الزوجة من أرباع الأرض، بل عن الخلاف والسرائر الإجماع على حرمانها من العقار»^(٥٦). بعدها تعرّض إلى خلاف ابن الجنيّد، وحاول التقليل من أهميته.

ويعرف صاحب الجواهر قبل غيره قيمة مستنداته الثلاثة التي أقامها لإثبات دعوى الإجماع. أمّا كلام علم الهدى فلا دلالة له، كما ذكرنا. وأمّا إجماعات

الخلافاً فأمرها معروف^(٥٧)؛ فإنه يستعمله في معنى خاص في مقابل أهل السنة. وأمّا إجماع ابن إدريس فهو متأخر، فإنه من علماء النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

ثم إنه تنظر في دعوى الإجماع قبل وبعد ابن الجنيّد^(٥٨). ولازم هذا التنظر نفي هذا الإجماع، كما هو واضح من أسباب هذا التنظر، والتي منها دعوى إجماع الدعائم على عدم الحرمان.

وفي خطوة ثالثة من صاحب الجواهر حاول تحطيم دعوى الدعائم أي تحطيم، حيث عدّه من غرائب الكلام، بل هو كلام غريب عن الفقه والفقهاء والرواة والروايات، قال: «وإنما نقلناه ليقضى العجب منه»^(٥٩).

وقد وظّف صاحب الجواهر هجومه العنيف هذا للطعن في كلّ من خالف القول الأوّل، وأنّ الإجماع ثابت رغم أنوف من قال بعدم الحرمان ممّن أشار إليهم من الرواة والفقهاء، قال: «...والأفوه لا يقدر في دعوى سبق الإجماع ابن الجنيّد ولحقه»^(٦٠).

وفي خطوة أخيرة وجّه ضربة قاصمة إلى القائل بعدم الحرمان، فقد رمى عصفورين - أو عدّة عصافير - بحجر واحد: فقد ثبتّ الإجماع على الحرمان، وعدم الاكتراث بالقول الآخر، وعدم قدح ترك التعرّض للمسألة من قبل المتقدمين، وظهور القول بالحرمان ووضوحه حتّى للعامة، وتسالم النصوص عليه، التي هي فوق مرتبة التواتر، وبها يتمّ تخصيص العمومات، وتسالم الفتاوى عليه، وحمل الأخبار المنافية على التقية، ودعوى ثبوت الإجماع بقسميه: المحكيّ والمحصّل، وانتهى إلى كون القول بالحرمان من الأمور المفروغ عنها ولا يمكن التشكيك فيها، ولا جدوى لإطالة الكلام في ذلك، وإنّما يمكن البحث في بعض التفاصيل^(٦١).

وبهذه الطريقة العاطفية وغير المنطقية، من إثارة الغبار على الخصم وتوالي الضربات عليه، يكسب صاحب الجواهر هذه الجولة، ويُسجّل نصراً ساحقاً على القائلين بعدم الحرمان؛ باستعمال معايير مُكهرية، من قبيل: أنّ الأخبار تفوق حدّ التواتر، واستخدام مصطلح التسالم على الحكم فتوى ورواية^(٦٢)، وثبوت الإجماع بكلا قسميه، حتى المحصّل^(٦٣)، وأنّه لا داعي للإطّباب في هذا البحث؛ لكونه مفروغاً عنه ومسلماً، ولم يبق شيئاً من أساليب المبالغة إلا واستفاد منه، سوى دعوى

كون هذا من الأحكام الضرورية في المذهب.

وأنت إذا تأملت كلام صاحب الجواهر، على الرغم من إصراره على دعوى الإجماع بهذا النحو الرهيب، تراه يُعبّر في الواقع عن انسحاب بشكل ذكي من دعوى الإجماع، واستبداله بالاستتجاد بالنصوص، وحينما أراد تهويل الموقف وإرعاب المخالف وصفها بأنها تفوق حدّ التواتر.

وأقصى ما يمكن أن تُثبته مستداته التي سردها هو ما بدأ به بحثه من دعوى عدم خلاف معتدّ - بحسب نظره - في الحرمان في الجملة، لا أكثر.

وعلى أية حال فإنّ جميع ما حشده صاحب الجواهر من سبل الإقناع التي تصهر المشاعر لم تُؤثر على ذهنية الباحث الموقر وموضوعيته، وطفق يعالج بحثه بالوسائل الموضوعية وبأدواته الفنيّة، ويفنّد بهدوء الدعوى المقامة لإثبات الإجماع. ويبرز لك مدى أهميّة وقيمة الموقف الجريء للباحث إذا لاحظت نقطتين:
الأولى: موقعية صاحب الجواهر الذي هو مؤسس المنهج الاجتهادي المتداول اليوم في الأوساط العلمية، فقلوله الفصل.

الثانية: عدم جرأة أحد على القول بعدم الحرمان فترة قرون.

٤- أين المحقق الحلّي - صاحب الشرائع الذي هو متن الجواهر - من هذا الإجماع؟ كيف لم يلتفت إليه ولم ينقله؟ بل نقل ما يدلّ على نفيه، حيث جعل المسألة ثلاثية الأقوال. قال: «إذا كان للزوجة من الميت ولد ورثت من جميع ما ترك، ولو لم يكن لها ولد» لم ترث من الأرض شيئاً، وأعطيت حصّتها من قيمة الآلات والأبنية. وقيل: لا تُمنع إلا من الدور والمساكن. وخرّج المرتضى رحمته الله قولاً ثالثاً، وهو تقويم الأرض وتسليم حصّتها من القيمة. والقول الأوّل أظهر^(٦٤). وسوف يأتي التعرّض لما ذكره غيره، كالآبي، والفخر، والسيوري، من كون المسألة خلافية.

٥- إنّ هذا الإجماع هو إجماع مدركي؛ فإنّ حجة المتأخّرين خبر مقطوع، والجمع بين ما دلّ على إرثها مطلقاً وبين ما دلّ على منعها كذلك من الأخبار، وحجة المتقدّمين عموم الكتاب، وتخصيصه بالأخبار التي ادّعوا تواترها، واستدلال المرتضى أيضاً هو الجمع بين ظواهر الكتاب والأخبار.

٦- لقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ المسألة خلافية، كالفاضل الآبي^(٦٥)، وفخر المحقّقين في الإيضاح^(٦٦)، والسيوري في التتقيح^(٦٧). فقد ذكر الأوّل أنّ في المسألة

خلافاً بين الأصحاب على أربعة أقوال؛ وذكر الثاني أن أصحابنا اختلفوا في الزوجة التي ليس لها من الميت ولد على أقوال، ثم أورد أربعة أقوال؛ وذكر الثالث أنه اختلف أصحابنا في الزوجة إذا لم يكن لها ولد على أقوال ثلاثة. ولا يخفى أن عبارة المحقق الحلّي أيضاً تقع في هذا السياق.

ج - التعامل مع البُعد الدلالي للسنة الشريفة

لقد أورد الباحث أربع عشرة رواية لصالح القول بالحرمان^(٦٨)، وأخذ في تحليل مداليلها. ولقد حلل رواية العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله^(٦٩)، بأن الرواية في مقام بيان علة الحكم. قال: «والإنسان - في الواقع - يبقى في مثل هذه المشكلة محلّ تساؤل؛ إذ الظاهر من الخبر أن الإمام في مقام بيان العلة، لا الحكمة؛ لأنّ السائل يستعلم الفرق بين الأصل والفرع في الموروث، وأنه لم ترث المرأة الزوجة من الفرع ولا ترث من الأصل؛ فأجاب الإمام بأنّ علة ذلك هي أن ليس لها منه نسب ترث به»^(٧٠).

وإنّها اشتملت على تعليلين للحكم بحرمان الزوجة، وهما:

١- إنّها ليس لها نسب ترث به، وإنّما هي دخیل على الورثة. ولهذا ترث من الفرع دون الأصل.

٢- لكي لا يدخل على الورثة داخلٌ بسببها، أي ربما تتزوَّج، فتُدخل زوجها الجديد عليهم.

ثمّ علّق على ذلك بأمور:

١- «التعليل في الخبر كما يأتي في الزوجة يأتي في الزوج؛ إذ انتفاء النسب بين الزوجة وأهل الزوج موجود أيضاً بين الزوج وأهل الزوجة، وكما يمكن أن يدخل على أهل الزوج أحدٌ بسببها كذلك يمكن أن يدخل على أهل الزوجة أحدٌ بسببه، فكيف تُمنع من الإرث دونه، مع تحقّق علة المنع في كليهما؟!».

٢- «ثمّ لو كان ذلك هو العلة الحقيقية للمنع فينبغي أن يعمّ، بمعنى أن تُمنع الزوجة من كمال الإرث بسبب ذلك؛ إذ العلة هذه كما توجد في خصوص العقار توجد

● المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجاً

في غيره». والظاهر أنّ الباحث ناظر في هذا التعليق إلى التعليل الأول، لا الثاني.

٣- «إنّ الإرث ليس بالنسب وحده، بل بالنسب والسبب»^(٧١).

التعليق

١- إنّ هذه الإثارات العلمية تفتح للممارس آفاقاً تجعله يفحص عن تفسير سليم لهذه الروايات، وكذلك تهديه لتحديد الموقف تجاهها. فليس من شأن المحقّق أن يغضّ النظر عن الإشكاليات. وقد أشار إلى ذلك بالقول: «والمشكلة في الواقع أنّ علماءنا في مثل هذه المشكلات لا يرغبون في إثارة التساؤلات، ولا يملكون الدوافع للبحث عمّا يلفّ هذه القضايا من غموض وضبابية»^(٧٢).

٢- إنّ البحث بهذا المقدار يبدو مجتزأ؛ إذ إنّ المناقشة المزبورة لا ترد على جميع روايات الحرمان، فما هو الموقف تجاه الروايات الخالية من التعليل؟

٣- لم يوضّح الباحث ما هي النسبة بين هاتين الطائفتين من الأخبار، فهل يوجد بينها تعارض أو لا؟ وهل هو تعارض مستقرّ أو يمكن الجمع بينهما؟

٤- لقد مرّ الباحث على الدليل القرآني هنا مروراً عاجلاً، واكتفى بالإشارة في أوائل البحث وغيره من المواطن إلى أنّ المسألة مخالفة لظواهر القرآن^(٧٣)، فهل أنّ مخالفة الرواية لظاهر القرآن أمرٌ عزيز؟ وهل هي مشكلة مستعصية غير قابلة للجمع من خلال قواعد الجمع العرفي، كالجمع بين الإطلاق والتقييد؟ إذاً، فنحن نواجه عدّة ثغرات بحثية لم يُشبعها الباحث.

د - الاتّزان في إعطاء النتيجة

بعد كلّ هذا السجال الطويل العريض، وبعد كلّ تلك الإثارات في وجه القول بحرمان الزوجة، ينتهي الباحث إلى بيان خلاصة لنتيجة بحثه من هذه الناحية ضمن عدّة بنود، ويرسم بهذا خارطة طريق لكلّ الباحثين، كلّ على مبناه، ولا يُحمّل رؤيته الخاصّة على الآخرين. ومن ناحية أخرى فإنّ درجة الإثبات ليست بتلك الدرجة من القوة، بحيث يمكن للفقيه أن يتّخذ موقفاً حاسماً هنا، فيقول:

١- «وعلى أيّة حال فالمسألة مشكلة؛ ذلك أنّنا إن لم ننظر إلى الإجماع والشهرة

والأخبار الكثيرة وخصوصاً مع اختلافها، والتزمنا بعدم الخروج عن الكتاب الصريح والسنة الواضحة إلا بمثلهما في الصراحة والوضوح، والتزمنا بطرح ما خالف كتاب الله من الأخبار المختلفة المضطربة، كان الالتزام بقول ابن الجنيدي أولى».

٢- «وإن نظرنا إلى اعتبار الإجماع دون الأخبار التزمنا بقول المرتضى».

٣- «وإن نظرنا إلى عدم الخروج عن الكتاب والسنة والإجماع إلا بدليل، والتزمنا عدم تخصيص الكتاب إلا بخبر صريح خالٍ عن القصور، معتضد بالعمل، تكون دلالة على محلّ التخصيص أظهر من دلالة العام، كان علينا الذهاب مذهب المفيد».

٤- «وإن نظرنا إلى كثرة الأخبار والفتاوى والشهرة المدعاة لزمننا مذهب المشهور»^(٧٤).

التعليق

١- لدى التأمل فيما أفاده الباحث في هذه البنود النتائجية يبدو للعيان أنّ الباحث كان يعتقد بالخيار الأوّل، أو يميل إليه على أقلّ التقادير. ورغم ما أبداه من جرأة في محاكمة الأدلة فيما سبق فإنّه حين وصل إلى نهاية المطاف، وتصدّى لإعطاء النتيجة الفتوائية العملية، بدا عليه التردد، فلجأ إلى لزوم المصالحة احتياطاً.

٢- الظاهر من العبارة أنّ الاحتياط الذي اقترحه الباحث آخر المطاف هو من قسم الاحتياط اللازم. ومن الواضح أنّ الاحتياط هو أمرٌ حسن عقلاً وشرعاً على كلّ حال على الصعيد العملي؛ تمثيلاً مع المقولة المعروفة: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، إلا أنّه على المستوى النظري بحاجة إلى بيان مُبرّر علمي، وذكر وجه فني، ولا سيما إذا كان الاحتياط بنحو اللزوم، كما لو كان رجحان الأدلة ليس بتلك الدرجة من الوضوح، وكما لو كان هناك إجماع لا يُقَطَّع بمدركيّته.

٣- إنّ المصالحة هنا متعذّرة عملياً؛ باعتبار أنّ التفاوت عادة في أمر الأملاك والدور والأراضي يكون كبيراً ومعتدلاً به، فتنازل ذوي الحقوق عن حقوقهم أو بعضها نادراً ما يحدث في مثل هذه الموارد. وعليه فإنّ اقتراح طريق المصالحة في المقام على المكلف المستفتي ابتداءً لا يُعدّ حلاً لمشكلته، بمقدار ما يُعدّ حلاً لمشكلة المفتي، بل

● **المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجا**

لو بُيِّن للمكلف الحلّ، ثم اقترح عليه المصالحة بعد ذلك، لكان من المتوقع أن تترتب عليه ثمرة عملية.

الهوامش

- (١) انظر رياض المسائل، الجزء ١٢، فإنّه يحتوي على (٦٨٦) صفحة؛ مستند الشيعة، الجزء ١٩، فإنّه يحتوي على (٤٦٤) صفحة؛ جواهر الكلام، الجزء ٣٩، فإنّه يحتوي على (٣٦٣) صفحة؛ فقه الصادق، الجزء ٢٤ (من ص ٢٣٧ إلى ص ٥٠٥)، فإنّه يحتوي على (٢٦٨) صفحة؛ نظام الإرث (للسبحاني)، فإنّه يحتوي على (٤٣٨) صفحة.
- (٢) انظر: فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٢٢.
- (٣) انظر: المصدر السابق ٢: ١٤، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٣.
- (٤) انظر: المصدر السابق ١: ١٣ - ٢٢.
- (٥) انظر: المصدر السابق ١: ١٧ - ٢٠.
- (٦) انظر: المصدر السابق ١: ٧١.
- (٧) أقول: لقد حصل اشتباه في المقام، ألا وهو جعل الديلمي وسلار شخصين اثنين، وهذا ما يُفهم من ظاهر العبارة حيث عطف أحد الاسمين على الآخر بالواو [انظر: فقه المواريث والفرائض ١: ٢٥٠]، والأمر سهل: إذ يمكن حمل هذا الأمر على سهو القلم أو على أنّه خطأ مطبعي لولا أنّ ذلك الحمل يصطدم بما صدر منه مرّة أخرى؛ حيث نقل رأييهما بعد ذلك كلاً على انفراد وإن كانا متفقين، فقد نقل أولاً رأي الديلمي [المصدر السابق: ٢٥١] الذي حكاه العاملي في مفتاح الكرامة، ثم نقل رأي سلار من كتابه المراسم [المصدر السابق: ٢٥٢]. في حين أنّ الديلمي هو سلار نفسه، لا شخص آخر؛ فإنّه الفقيه الشيخ أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي، المتوفى سنة (٤٤٨هـ)، صاحب كتاب (المراسم العلوية في الأحكام النبوية). ولست أعلم هل أنّ هذا الاشتباه كان من قبل الفاضل المُقرّر أو من المُقرّر له، والله أعلم.
- (٨) انظر: فقه المواريث والفرائض ١: ٢٥٠ - ٢٥٤.
- (٩) المصدر السابق ١: ٢٦.
- (١٠) انظر: المصدر السابق ١: ٢٥٤ - ٢٥٦.
- (١١) المصدر السابق ١: ٣٠٦ - ٣١٠.
- (١٢) المصدر السابق ١: ٣١٠ - ٣١١.
- (١٣) انظر: المصدر السابق ١: ٣١١ - ٣١٦.
- (١٤) فقه المواريث والفرائض ١: ٢٦.
- (١٥) انظر: المصدر نفسه.
- (١٦) انظر: كنز العرفان ٢: ٣٢٤.
- (١٧) انظر: التفسير الشاهي (للجرجاني) ٢: ٥٦٦ [باللغة الفارسية].
- (١٨) انظر: مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٢: ١٦٢.
- (١٩) انظر: مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٨: ١٥٣.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٥٧

- (٢٠) انظر: تفسير الميزان ٤: ٣٤١ - ٣٤٢.
- (٢١) انظر: أقصى البيان في آيات الأحكام ٢: ٤٨٥ - ٤٨٦.
- (٢٢) فقه المواريث والفرائض ١: ٢٥٧.
- (٢٣) المصدر السابق ١: ٢٨٢.
- (٢٤) المصدر السابق ١: ٣١٦.
- (٢٥) فقه المواريث والفرائض ١: ٢٣.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق ١: ٨٨، ٩١، ٩٧، ٩٨، ٩٩، وغيرها من المواضع.
- (٢٧) المراسم العلوية: ٢٢٤.
- (٢٨) جواهر الكلام ٣٩: ٨٠.
- (٢٩) انظر: رياض المسائل ١٢: ٥٧٤: مستند الشيعة ١٩: ٣٩٦.
- (٣٠) مختلف الشيعة ٩: ٤١.
- (٣١) فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٢٤.
- (٣٢) المراسم العلوية: ٢١٨.
- (٣٣) انظر: مختلف الشيعة ٩: ٣٤.
- (٣٤) انظر: دعائم الإسلام ٢: ٣٩٦ - ٣٩٧، ح ١٣٩٤.
- (٣٥) وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، باب ٧ من ميراث الأزواج، ح ١.
- (٣٦) فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٥٤.
- (٣٧) المصدر السابق ٢: ٢٦١.
- (٣٨) المصدر السابق ٢: ٢٧٠ - ٢٧١.
- (٣٩) انظر: الانتصار: ٣٠١.
- (٤٠) انظر: الخلاف ٤: ١١٦، مسألة (١٣١).
- (٤١) انظر: السرائر ٣: ٢٥٩.
- (٤٢) انظر: رياض المسائل ١٢: ٥٨٢.
- (٤٣) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧.
- (٤٤) فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٥٥.
- (٤٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٥٦.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٥٧.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٥٦.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٥٦ - ٢٥٧.
- (٤٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٦٠ - ٢٦١.
- (٥٠) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢١٠.
- (٥١) انظر: فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٥٩.
- (٥٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٣) انظر: المصدر نفسه. أقول: يبدو أن هذا الاحتمال احتمال قوي، ولا سيما أنه تصدّى لتفسير الروايات المخالفة لرأيه، وحملها على ما يوافقه، فيكون إجماعه حدسياً واجتهادياً، لا حسياً.
- (٥٤) انظر: فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٦٠.

- (٥٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٦) جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧.
- (٥٧) انظر: فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٦٠.
- (٥٨) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧ - ٢٠٨.
- (٥٩) المصدر السابق ٣٩: ٢١٠.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) انظر: المصدر نفسه.
- (٦٢) أقول: كيف يمكن دعوى تسالم الأخبار مع ورود الأخبار المعارضة؟! وكيف يُدعى تسالم الفتاوى مع عدم تعرّض كثير من المتقدمين؟! (٦٣) أقول: كيف يمكن تحصيل الإجماع مع عدم تعرّض كثير من المتقدمين ومخالفة آخرين؟! (٦٤) شرائع الإسلام ٤: ٨٣٥.
- (٦٥) انظر: كشف الرموز ٢: ٤٦٢.
- (٦٦) انظر: إيضاح القوائد ٤: ٢٤٠.
- (٦٧) انظر: التنقيح الرائع ٤: ١٩٠.
- (٦٨) انظر: فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٦٢ - ٢٦٨.
- (٦٩) انظر: وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٦، باب ٦ من ميراث الأزواج، ح ٧.
- (٧٠) فقه المواريث والفرائض ٢: ٢٦٣.
- (٧١) المصدر نفسه.
- (٧٢) المصدر السابق ٢: ٢٧١.
- (٧٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١.
- (٧٤) المصدر السابق ٢: ٢٨٣ - ٢٨٤.

التجديد في العمل التفسيري

قراءة في «من وحي القرآن»

أ. أمين حسين پوري^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

مقدمة

يعد تفسير «من وحي القرآن» للفتية المجدد العلامة محمد حسين فضل الله أسلوباً جديداً في العمل التفسيري المعاصر. وهو بلا شك جدير بالاهتمام والدراسة. لقد برز هذا التفسير إلى الساحة في العقدين الماضيين، مفيداً من العديد من المسائل والنقاط الواردة في التفاسير السابقة، كالميزان. ويعنى البحث الحالي بتسليط الضوء على وجهة نظر المؤلف في بعض مواضيع علوم القرآن، وآليات تعاطيه مع موضوعات النص القرآني، من قبيل: الآيات الفقهية أو القصصية.

الكتاب ومؤلفه

صدر تفسير من وحي القرآن في بيروت سنة (١٣٩٩هـ)، وتضم مكتبة كلية علوم الحديث بين رفوفها. في الوقت الحاضر. الطبعة الثانية منه، وهي طبعة مميزة بما حوته من تنقيح وإضافة، وقد صدرت هي الأخرى سنة ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م عن دار الملاك في بيروت. ويتكوّن هذا التفسير من ٢٥ جزءاً، اختصّ الجزء الأخير بفهارس الموضوعات.

ولد العلامة السيد محمد حسين فضل الله سنة ١٣٥٤هـ في النجف الأشرف،

(*) باحث في الحوزة العلمية، من إيران.

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

وشرع منذ نعومة أظفاره بقراءة الأدب العربي في أروقة ومدارس مدينة النجف الدينية، وتدرج بعد ذلك في المراحل الدراسية، وأفاد من جملة من الأساتذة والعلماء، ومنهم: ١- والده السيد عبد الرؤوف فضل الله؛ إذ كان قد أتمّ عنده دروس المنطق والبلاغة واللمعة.

٢- السيد الخوئي، وقد حضر عنده بحث الخارج.

٣- السيد محسن الحكيم، وهو من كبار مراجع النجف آنذاك، وكان العلامة فضل الله قد حضر بحث الخارج عنده أيضاً.

للعامة فضل الله مؤلفات عديدة في الفقه ومختلف القضايا الفكرية المعاصرة، منها: «فقه الشريعة»، وهو رسالته العملية؛ و«آراء في المرجعية الشيعية»، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات لجملة من الكتّاب مع مقدمة له في هذا الموضوع؛ و«آفاق الروح في أدعية الصحيفة السجادية»، وهو شرح لمضامين الصحيفة السجادية. يضاف إلى ذلك مؤلفات أخرى ودراسات عامة، منها: الحركة الإسلامية، وتأمّلات إسلامية حول المرأة، وقراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي، وقضايانا على ضوء الإسلام، وفي رحاب أهل البيت (عليه السلام)، وفي رحاب دعاء الافتتاح، وحديث عاشوراء.

المبادئ العامة للمنهج التفسيري عند السيد فضل الله

تناول العلامة في مقدمة الطبعة الثانية جانباً من النظريات في أسلوبه القرآني البياني. وانطلق في ذلك من التساؤلات التالية:

١- «هل القرآن كتاب مغلق اللغة والمفاهيم، بحيث يحتاج إلى أهل خبرة واختصاص لجلاء معانيه وسبر أغواره أم هو كتاب موضوع للناس كافة، بحيث يمكن لكل إنسان أن يقاربه وفق قدراته وإمكاناته الثقافية، فيرى فيه العامة مآربهم والعلماء تطلعاتهم؟ ومن ثم ما هي قصة المحكم والمتشابه والظاهر والباطن وغيرها من المصطلحات ذات الارتباط الوثيق بمقاربة القرآن قراءة وتفسيراً وكيف ينطلق القرآن في حديثه عن أشخاص معينين؟ هل هو بمعنى التعيين الذي يتجمد عندهم أم هو بمعنى النموذج الأمثل؟»^(١).

وقد أثار البعض حول هذه التساؤلات جدلاً واسعاً، حتى زعم بعضهم أنه لابدّ

في فهم معنى النص القرآني من الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام، وذهب آخرون إلى نسبة معانٍ متعددة لكل كلمة قرآنية، في حين اعتمدت المجموعة الثالثة من الآراء على النصوص الروائية في تبني الرأي القائل بأن معظم آيات القرآن نزلت في أهل البيت عليهم السلام وأعدائهم، بالإضافة إلى قسم محدود يتعلق بالقصص التاريخية وآيات الأحكام. أما مفسرنا العلامة فضل الله فقد وصف هؤلاء بأنهم يحاولون إخراج القرآن من صفته ككتاب مبين أنزله الله حجة على عباده^(٢).

أبجديات العمل التفسيري

رأى العلامة فضل الله أنه من الضروري جداً التركيز على هذه النقطة المحورية: «من أين ينبغي أن ننطلق في فهم القرآن الكريم؟» ثم لفت في الإجابة عنها إلى جملة مسائل أساسية، هي:

١- «عربية» القرآن. وهي حقيقة ثابتة أكدت عليها جملة من الآيات، منها: ما ورد في سورة يوسف، الآية ٢^(٣).

٢- لا تقتصر عربية القرآن على البعد اللغوي والقواعد وحسب، بل المسألة أبعد من ذلك بكثير، وتمتد إلى الأسلوب العام في البيان القرآني، أي إن الخصائص الفنية في الخطاب القرآني وتداعيات النزول - وهي خارجة عن المدلول الحرفي للكلم القرآني - جميعها يخضع لمؤدى لغة القرآن العربية؛ إذ قد يحتمل البعد التاريخي في القرآن مفهوماً أكبر بكثير من المعنى اللفظي المجرد، فيعم بظلاله على دائرة أوسع من المفاهيم. ويمكن تسمية هذه الظاهرة القرآنية بـ «الفهم العرفي» أو «الدوق العرفي» في النص القرآني^(٤).

٣- علاوة على ذلك تحظى مسألة الوضوح في الدلالة القرآنية بأهمية قصوى أيضاً؛ أي سواء على صعيد الاستعمال الحقيقي أو المجازي فلا بد أن يكون المعنى المفهوم واضحاً تماماً، ولا بد أن تكون عبارة القرآن نفسه واضحة أيضاً. وعليه لا يبقى مجال لعمليات التعقيد اللفظي والمعنوي في الاستعارة والكناية أو بنية الجملة. وهذا ما تدل عليه الآيات التي تصف القرآن بالبيان والتبيان، من قبيل: (الآية ٤٦ من سورة النور)، و(الآية ٥٥ من سورة الأنعام)، و(الآية ٢٦ من سورة النساء). ومضاد هذا أن

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

القرآن لم يتكلم بأساليب الرمز والأحجية أبداً، وعليه لا يمكن قبول معطيات الفهم المبتعدة عن السياق العام والأسلوب القرآني المتداول في الخطاب وبيان المواضيع؛ لأن هدف القرآن هو تيسير الفهم على الناس، لا أن يكون المراد غير المعنى الظاهري دون وجود قرينة داخلية أو خارجية. بناء على ذلك تتعزز مكانة حجية الظواهر القرآنية وتبرز لنا أهميتها أكثر من ذي قبل^(٥).

ذكر السيد فضل الله في مقدمة الطبعة الأولى^(٦) أسباب كتابة هذا التفسير فقال: «إننا لم نكتب هذه الأبحاث في البداية كمحاولة تفسيرية جديدة، بل كانت دروساً قرآنية تلقى على مجموعة من الطلاب المؤمنين المثقفين من أجل خلق وعي قرآني يركز على الوعي الإسلامي على قواعد ثابتة لا مجال فيها للاهتزاز وللانحراف؛ لأننا نشعر أن الثقافة القرآنية تعتبر العنصر الأساس لأي عمل إسلامي تغييري على صعيد الفكر أو على صعيد الواقع... ولا نريد لهذه الكلمة أن توحى بالانتقاص من السنة كمصدر ثانٍ...^(٧)، فإن الحديث يعتبر الصورة التفصيلية للمفاهيم القرآنية العامة، ثم إن سند القرآن قطعي بخلاف السنة.

كما أكد في مقدمة الطبعة الثانية على نقطتين أيضاً، هما:

١. لا تحجيم لآيات كتاب الله بالزمان أو المكان أو حتى الأشخاص المعنيين بالنزول، أما سبب النزول فهو مجرد مبدأ ومنطلق الآية الأول^(٨).

٢. يرى العلامة فضل الله أن دلالة النص القرآني - وعلى الرغم من مصبها في اتجاه معين - تحمل في طياتها تلميحات إلى معانٍ أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار وحدة المعنيين على صعيد النتائج التطبيقية، أو أن لكلا المعنيين منفذاً واحداً، وهذا النفوذ من معنى إلى آخر هو معنى التأويل، فهو في الواقع عبارة عن الاستعانة بمعنى حقيقي في استخراج معنى آخر. وهذه هي الآلية المتبعة في تفسير العديد من الآيات على لسان الأئمة، من قبيل: رواية الإمام الباقر عليه السلام رداً على من سأل عن معنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: ٣٢) فقال عليه السلام: «من حرق أو غرق، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ فقال: ذلك تأويلها الأعظم»^(٩).

لقد اعتمد العلامة فضل الله في تفسيره على أسلوب جديد يقدم فهماً مبتكراً وقراءة جديدة للنص القرآني، وهذا ما صرح به شخصياً، متفائلاً في الوقت ذاته أن

يكون تفسيره هذا سبباً وحافزاً للأمة الإسلامية لأن تحيي مفاهيم القرآن في شتى مجالات الحياة الاجتماعية، وأن تؤمن بفاعليتها، فتطبقها بغية نيل سعادة الدنيا والآخرة^(١٠).

العلامة فضل الله والعلوم القرآنية

١- رأيه في المحكم والمتشابه والظهر والبطن والتأويل

تطرق العلامة فضل الله لهذه المفردات في موضعين: أحدهما في مقدمة تفسيره؛ والآخر عند تفسير الآية ٧ من سورة آل عمران. وإليك بيان المفردات الأربع متسلسلة:

الظهر والبطن القرآني

للمفسرين نقاشات موسعة حول باطن القرآن أو بواطنه؛ فمنهم من قال بأن بطون القرآن هي نفسها معانيه المتعددة في الألفاظ. وقد ردوا على سؤال إمكانية استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمها بقولهم: في القرآن طبقة واحدة من المعاني والفهم تخص العوام، كما أن فيه طبقات للخواص. وقد رد السيد العلامة على ذلك بقوله: «ولكن القرآن يتحدث عن الناس كلهم، عندما يتحدث عن الآيات التي يبينها لهم: لعلمهم يتذكرون، ويتفكرون، ويعقلون، فلا يختص بجماعة دون جماعة، ما يفرض أن الفكرة الظاهرة من القرآن هي الفكرة التي يريد الله للناس أن يحملوها ويتحركوا في تفاصيلها الفكرية والعملية، مع اختلافهم في طبيعة المستوى الذهني في استيعاب خصائصها، كغيرها من الكلمات العربية البليغة التي يختلف الناس في فهم مداليلها، تبعاً لاختلاف ثقافتهم»^(١١).

من جهة أخرى ثمة تباين بين تعدد المعنى المراد من الكلمة في سياق ما والأسلوب المعروف عند العرب. كما أن هذا سيُسهم في تجويف مفهوم الكلام والإخلال ببلاغة القرآن، ومن ثم الإخلال بإعجازه الفني^(١٢).

فضلاً عن هذا ما هو المغزى أن يكون للقرآن معنى خفي في صدور الراسخين في العلم؟ وما هي معطياته؟ فإذا كان قبول كلامهم بدافع كونهم حجج الله، وأن كلامهم حجة في الكشف عن أسرار الدين، إذاً ما هي الحاجة إلى أن نقول: إن

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

للقرآن بطوناً، وننسب بلوغها إلى علم الأئمة؟ بل مجرد أن يقول الأئمة بأن مراد الآية هذا المعنى المحدد فهو يكفي حتى وإن لم يكن هذا المعنى من مداليل اللفظ. بناءً عليه لاداعي في تبرير كلام الأئمة في ما يتعلق بمعاني القرآن الباطنية لأن نقول: لكل لفظ معان متعددة في وقت واحد وفي الجملة الواحدة^(١٣).

ما هي حقيقة الباطن والظاهر في القرآن؟

يعتقد العلامة فضل الله بأن باطن القرآن هو - في الواقع - ذلك المفهوم العام الشامل لجميع مصاديقه. ولابد في فهم هذه الفكرة التنبيه إلى ضرورة العمل بالمنهج المناسب والعلمي في فهم الأحاديث التفسيرية المروية عن الأئمة. ففي مجال الأحكام الشرعية واستنباطها من الروايات يكون التعبد هو الأساس؛ أي قد نعمل بأحاديث غير صحيحة السند؛ لأن منهج العمل بالأحكام مبني على التعبد، ولا مجال لطرح الآراء الفردية والاجتهادات^(١٤)، أما في ما يتعلق بمسائل العقائد والوجود وإيجاد الكون أو تفسير القرآن الكريم فلا بد أن نتوصل إلى مرحلة القطع واليقين أو ما هو في حكم اليقين. فنحن هنا لسنا في صدد الواجب الشرعي، وإنما هدفنا هو اتخاذ قرار فكريّ تجاه مختلف المفاهيم الموجودة في الكون، فنلتزم به. وتتجلى أهمية هذه المسائل إذا علمنا أن الضعف في العقيدة وأسس الدين العامة أكثر خطراً على كيان الإسلام من الضعف الطارئ على بعض الشرعيات في الأحكام^(١٥).

يبدو من خلال تقديم هذه الملاحظة بأن العلامة فضل الله يعتزم غلق الأبواب في وجه السيل العارم من الأحاديث ضعيفة السند، تلك الأحاديث التي تمسك بها المتصوفة والعرفاء والفلاسفة وآخرون، كلٌ بحسب ما يحمل من توجهات، كي يفتح له باباً بوجه الاستنتاجات غير الظاهرية وذات الرؤية الباطنية في قراءة النص القرآني. ومن هنا يقول العلامة: «...لأن اللفظ حالة صوتية بسيطة توحى بحالة ذهنية مماثلة في ما هو المألوف من الطريقة في اللغة العربية. لذلك لابد من استتطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعاً لاختلاف ثقافة الإنسان الذي يعيه في معرفته بخصائص الأشياء، تماماً كما يتصور بعض الناس الشمس من خلال شكلها البارز يشكّل سطحي، بينما يتصورها بعض آخر من خلال عمق تكوينها

وطبيعتها وآثارها بشكل عميق... في الوقت الذي تتمثل فيه القضية في معنى واحد مختلف الجوانب»^(١٦).

إذاً يعتقد السيد فضل الله أن باطن القرآن هو في الواقع ذلك المفهوم العام المنطبق على مصاديق عديدة، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، أما الظاهر فهو ذلك المعنى الجزئي المنطبق على المصاديق في عصر النزول. وقد روي هذا المعنى عن الإمام الباقر^{عليه السلام}، حيث قال الراوي: «سألت أبا جعفر^{عليه السلام} عن ظهر القرآن وبطنه؟ فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذي عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك».

وفي رواية أخرى عن الباقر^{عليه السلام} أيضاً وصف فيها الظهر والبطن كوجهين لعملة واحدة، فقال: «منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر»^(١٧).

إذاً ليس للفظ الواحد سوى معنى واحد، غير أن هذا المعنى قد يصدق بمرور الزمن على مصاديق متعددة.

وتأسيساً على ما تقدّم يمكن أن نقول في التأويل بأن تأويل الآية ليس هو إرادة معنى آخر في ظل معنى اللفظ الظاهر، وإنما هو استنباط واستلزام معنى آخر من ظاهر اللفظ؛ لأن استعمال العرب يقضي بوضع معنى لكل لفظ، وإن استتاج معنى آخر من هذا المعنى الوضعي. لوجود العلاقة - هو التأويل في حد ذاته، من قبيل: تفسير الإمام المعصوم قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤)، فأول «الطعام» هنا بـ«العلم». إذاً من الممكن توظيف الإلهام القرآني في التفسير: أي الانتقال من آية إلى عوالم أخرى ومعان ثانية، وتوجيه النظرة من مجتمع عصر نزول القرآن إلى المجتمعات التي تنتهج مسار القرآن في المستقبل، وبذلك يتم خلق الترابط بين المجتمعات، وهذا هو معنى ديمومة وفاعلية كتاب الله في كل زمان ومكان^(١٨).

وقد تطرق المؤلف كذلك إلى هذه الموضوعات في معرض حديثه عن الآيات ٧ - ٩ من سورة آل عمران^(١٩)، فكتب عن مجريات السياق والمحيط العام للآيات يقول: «فقد نلاحظ في ما سبقها من آيات أن الحديث انطلق في سياق اعتبار الكتاب الذي أنزل على رسول الله هدى للناس...، ما يجعله مبيناً لكل المفاهيم الأساسية التي

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

ذكرت في التوراة والإنجيل... أما في الآيتين اللتين بعدها فنلاحظ أن هناك دعاءً ينبع من أعماق الروح التي تعيش الإحساس بالقلق على القلب أن يزيغ في ما يمكن أن يثار أمامه من شبهات في المفاهيم التي يقررها الكتاب... ما يوجب السير في طريق الضلالة»^(٢٠).

المحكم والمتشابه

تنقسم الآيات القرآنية إلى مجموعتين:

إحدهما: ما كان واضح المعنى والدلالة لفظاً ومفهوماً، وهي المحكمات.

أما المجموعة الأخرى: فهي تلك الآيات التي يكتنف مفهومها نوع من الغموض والتعقيد؛ إما من ناحية طبيعة اللفظ أو طبيعة المعنى، وهي المتشابهات.

ويبدو من سياق آية «الراسخون في العلم» أن هؤلاء الأفراد يتمتعون ببصيرة ربانية كاشفة ونظرة عميقة، فهم لا يحكمون بشيء إلا عن معرفة وتدبر، ولا يفسرون الآيات إلا عن تفكير ودراية^(٢١). فالراسخون في صدد استخراج مفاهيم الآيات الأساسية، ومقارنة سائر المفاهيم بها، وتقييمها وفقاً لمعيارها بطريقة لا تتغير مع الأسلوب المتبع وقواعد اللغة العربية. من هنا رأى السيد فضل الله أن الواو في قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ حرف عطف^(٢٢)، وأن حضور جملة «الراسخون في العلم» دليل على كونها عاطفة؛ لأنه لو كانت صفة الراسخين محددة بالاعتراف بأن القرآن جميعه من عند الله لما كان ذلك أمراً مستغرباً وبحاجة إلى تأكيد وإثبات؛ لأن جميع مَنْ آمن بالله يعلم ويعترف بأن القرآن وحي إلهي، ولا داعي للتصيص على هذا المطلب^(٢٣).

لكن لو كانت الواو عاطفة لأمكن أن نقول بأن الآية تفيد أن رسوخهم في العلم كان سبباً في تدبرهم في القرآن، وكشف حقائقه، ومعرفة النظم والانسجام الكائن بين الآيات. وعليه فهم يؤمنون بكونها منسجمة المعنى والدلالة فيما بينها، ولا تناقض بين أية واحدة منها^(٢٤).

إن معنى الإيمان بصدور جميع القرآن من عند الله هو بمثابة الكشف عن حقيقة ذاتية توصل إلى معرفتها الراسخون في العلم، وهي أن للقرآن هدفاً جاء من أجله. ثم لو كان تأويل الآيات من مختصات الله فما هو دوره في هداية الناس حينئذ؟

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٦٧

أي لو كان الباري عز وجل يريد من إنزال الآيات المتشابهات أن يؤمن الناس بها، ويأخذوا الجانب الصحيح منها وردّ ما سواه، إذاً فماذا سيكون دور التأويل المختص به - عز وجل - في توجيه الناس وإرشادهم نحو الصواب، وتجنبيهم الخيار الخاطئ؟

لقد أكد العلامة فضل الله على أن التأويل هو إرجاع الشيء إلى مصدره وحقيقته الأصلية؛ لكن لا على الطريقة الرمزية في التفسير الباطني، وإنما وفقاً للتفسير الذي يحتوي على تناسب وعلاقة راسخة بين اللفظ والمعنى. وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون التأويل عبارة عن فهم دلالي لأجواء الآية العامة، أي الظروف التي نزلت فيها وهذا الفهم تابع لأصول وملاكات المعنى في عصر النزول، من قبيل: فهم الإمام عليه السلام وتفسير الآية ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٥)، وكذلك العديد من الروايات التي تصف القرآن بالليل والنهار، دائم التجدد والاستمرارية^(٢٥).

كما يرى المؤلف أن تشابه الآيات وغموضها إنما هو من قبيل تأرجح المعنى بين الحقيقة والمجاز، أمثال: الآيات التي وصفت استواء الرب على العرش، والنظر إليه^(٢٦)، وأن معنى إحكام الآيات هو أننا لو نظرنا إلى جميع آيات القرآن الكريم من منظار منسجم وموحد لوجدنا أن كل آية مؤيدة ومؤاتية للآيات الأخرى، بحيث يفسر بعضها البعض حتى نصل في خاتمة المطاف إلى نتيجة قطعية من جميع الآيات^(٢٧). وهذا ما يشير إليه مفهوم التشابه في بعض الآيات، مثل: قوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ (الزمر: ٢٣)، أي اتحاد الآيات في غاية بيان الحقائق وتقديم المعارف، وتتجلى صورة هذا التشابه في الانسجام اللفظي والمعنوي في العديد من الآيات القرآنية، وما يلاحظ فيها من دقة المعنى، ووحدة مستوى البلاغة، بحيث تجدها أيضاً يفسر كل قسم فيها القسم الآخر^(٢٨).

يقول العلامة فضل الله في تفسير جانب من الآية ٧ من سورة آل عمران: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾: «تؤكد الآية [أن هناك من لا يؤمن بالكتاب، ويحاول إضلال الناس البسطاء باستغلال التشابه من أجل فتنهم عن دينهم وتأويله لمصلحة عقائدهم الباطلة »^(٢٩).

إذاً فهو يرى أن التأويل المستعمل في النص القرآني هو بمعناه اللغوي. ومعلوم أن جذر الكلمة هو «أول»، أي الرجوع إلى أصول الأشياء، فهو الرجوع الدائم إلى أصول

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

الكلمات والأحداث عن طريق تحصيل جذورها الأولية في عالمها الواقعي. بناءً عليه فقد يستخدم الإنسان كلمة خفية المغزى، فإذا عمدنا في فهم مراد المتكلم إلى إرجاع تلك الكلمة إلى معناها ومفهومها الأصلي، أي مراد المتكلم حقيقة، أو أرجعنا الكلمة إلى المصداق الذي قصد المتكلم، فنحن عملنا في جميع الأحوال بالتأويل، ويمكن القيام بهذه العملية تماماً في أداء ما للكشف عن الهدف الواقعي لدى صاحب الأداء، من قبيل: ما جاء في قصة النبي موسى والخضر عليه السلام حين اصطاح الخضر على الغاية الكامنة وراء أفعاله الغامضة بالتأويل^(٣٠).

وهذا الكلام منطبق أيضاً على الرؤيا وتفسيرها، فما يقع في المستقبل هو تجسيد عملي لحقيقة تلك الرؤيا في المنام، وقد يكون إرجاع الرؤيا إلى الماضي وما حصل فيه، فإن تم الإرجاع بشكله الصحيح كان تأويلاً لتلك الرؤيا^(٣١)، من قبيل: تأويل النبي يوسف عليه السلام رؤيا السجناء معه^(٣٢).

٢- رأيه في الإعجاز القرآني

قبل الخوض في قراءة رأي السيد فضل الله في هذا الموضوع نعرض على ذكر جانب من «وجوه الإعجاز القرآني» كما ورد في كتابات علماء التفسير والبلاغة، كي تتضح لنا نظريته جلياً.

من جملة ما قيل في إعجاز القرآن هو موضوع «الصرفة». وينص هذا الرأي على أن سر الإعجاز القرآني ليس في نصه، وإنما هي الإرادة الإلهية في سلب قدرة منافسة الكتاب المجيد، وهذا ما أعجز الناس عن الإتيان بمثله. ومن القائلين بهذه النظرية أبو إسحاق النظام وعيسى بن صبيح وآخرون. وقد تعرضت نظرية الصرفة لنقود عديدة من قبل علماء الدين عبر التاريخ^(٣٣).

أما سائر النظريات الأخرى فيمكن تصنيفها في حقلين، هما:

أ - البنية الخارجية للنص القرآني

تكشف لنا بنية القرآن الظاهرة عن خصائص متفردة تميزه عما سواه. وإليك

أقوال المفسرين وأرباب الأدب:

١. هناك من قال باستعمال الفنون الأدبية في الآيات، ومخارج الحروف، وموسيقى بعض المفردات، كسيبويه وابن دريد^(٣٤).
٢. عزا بعض العلماء سر الإعجاز إلى تخيير الألفاظ وانتقائها، كالزمخشري والراغب، ومن المعاصرين: بنت الشاطئ، فقالوا بأن هذه الصفة من مختصات القرآن^(٣٥).
٣. من العلماء أيضاً من نسب الإعجاز إلى عنصر بلاغة الآيات وإيجازها والنظم والأسلوب المنفرد في القرآن، كأبي عبيدة قاسم بن سلام وأبي هلال العسكري^(٣٦).
٤. كما ذهب علماء اللغة - كالسكاكي - إلى القول بتقنيات الوصف المنضوية على التشبيهات القرآنية المتفردة^(٣٧).
٥. أيضاً هناك مَنْ أكّد على التوظيفات الاستعارية والكنائية والتمثيلية في القرآن، أمثال: الزمخشري، والطبرسي، والطباطبائي^(٣٨).

ب - تفرد المعارف القرآنية والنبويّ الأمّي

من وجوه الإعجاز القرآني أننا لو دققنا في الحقائق العلمية الواردة في القرآن حول أسرار الخلق والكون لوجدناها غاية في الدقة والمصادقية، أو من قبيل المعارف والقيم المتعالية التي ذكرها القرآن بأساليب رائعة، مثل: القرآن وفلسفة التاريخ، والإنسان في الرؤية القرآنية، فلو أمعنا النظر والتأمل فيها لأتضح لنا مغزى الإعجاز وحكمة الوحي اللامتناهية^(٣٩).

هنا نعود إلى صلب الموضوع، ونحاول تسليط الضوء على رأي العلامة فضل الله في الإعجاز القرآني من خلال الآيتين ٢٣ و ٢٤ من سورة البقرة، فقد تطرق في معرض تفسيره الآيتين إلى الجوانب المختلفة في سائر الآيات القرآنية، منها: أن القرآن في هاتين الآيتين بلغ ذروته في التحدي؛ إذ ركز على روح الحماسة لدى العرب، فآثارها بأقصى ما يمكن، فجاء التحدي القرآني على مراحل، حين دعا المشركين في بادئ الأمر إلى الإتيان بمثل القرآن دون تحديد للمقدار (الإسراء: ٨٨)، ثم خفض التحدي إلى عشر سور فقط (هود: ١٣ - ١٤)، حتى بلغ التحدي في هذه الآية من سورة البقرة إلى سورة

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

واحدة، ومعلوم أن التحدي بسورة قصيرة، كالكوثر، لم يكن أمراً بعيد المنال على فصحاء المشركين.

بذلك يكون القرآن قد أسقط من المشركين جميع الحجج، وأثبت لهم أن هذا القرآن ليس من صنع البشر أبداً، كي يتمكنوا من منافسته^(٤٠).

يعتقد العلامة فضل الله أن الإعجاز البياني في القرآن هو السر في التعجيز والتحدي، فكتب يقول: «إنه الإعجاز البياني الذي تصل فيه الناحية التعبيرية في الكلمة إلى أعلى مستوى من الفن والروعة والأداء، بحيث تلاحظ كل الجوانب المحيطة بالكلمة، وبالموقف، وبالإنسان في الامتداد الرحب للحياة، من دون أن يتغلب جانب على آخر، بل هو التناسب والتوازن في الحركة والحرف والأسلوب والروح المتدفق بالحياة، المنساب بالسحر والروعة والقوة والجلال.

...لكننا هنا من أجل أن نؤكد حقيقة قرآنية ملموسة، وهي أن أي تحليل أو تصوير للقرآن في معانيه وأسراره، أو أي بحث للأسرار البلاغية الكامنة في كلماته وآياته، لن تستطيع أن تجسد الحالة الروحية والشعورية والفكرية التي تغمر الإنسان وهو يقرأ القرآن أو يستمع إليه؛ لأن القضية ليست قضية المقاييس الفنية للجمال الأدبي، بل هي الروح الغامضة الرائعة المنسابة في الحروف والكلمات والمعاني والأسلوب، فإنك تشعر بها وهي تتصاعد في مشاعرك...»^(٤١).

كما أكد العلامة فضل الله على ضرورة انسجام التحدي وإبداعات المجتمع. وعلى ضوء ذلك نفهم كيف كانت معجزة موسى عليه السلام التي تحدثت إبداع السحرة بإعجاز السحر، وكيف كانت معجزة عيسى عليه السلام التي تحدثت عظمة الطب بإعجاز تتضاءل أمامه كل قوانين الطب وقواعده، أي إحياء الموتى^(٤٢).

ثم انتقل العلامة فضل الله إلى الآراء المتعددة في الإعجاز القرآني: فقال: «قد يجد الكثيرون من المفسرين أن الإعجاز القرآني لا يقتصر على الجانب البياني، فيذكرون معه الإعجاز العلمي؛ لاشتغال القرآن على الإشارة إلى بعض القضايا العلمية التي لم يكتشفها الإنسان إلا بعد وقت طويل»^(٤٣).

وقال: «وقد يذكرون - إلى جانب ذلك - الإعجاز الغيبي، من خلال إخبار القرآن بالمغيبات، كشاهد على إعجاز القرآن (الروم: ١ - ٤)؛ ومنهم من ذهب إلى القول

بالإعجاز العددي الذي يعتمد على اكتشاف التناسب العددي في ألفاظ القرآن...، من قبيل: التساوي في عدد مرات ذكر الملائكة والشياطين، والدنيا والآخرة^(٤٤).

يعتقد العلامة فضل الله بوجود أسلوبين في قضية إثبات صدق النبي ﷺ وصدق القرآن، هما:

الأول: الأسلوب الذي يعتمد على الحوار الهادئ والاستدلالي مع المشركين. وهذا هو الأسلوب الغالب في القرآن. وفيه نجد القرآن يعمل على إفحام المشركين بطريقة استدلالية، من قبيل: ما ورد في الآية ١٠٣ من سورة النحل؛ والآية ٤٨ من سورة العنكبوت؛ والآية ٥ من سورة الفرقان؛ والآية ٨٢ من سورة النساء؛ والآية ٥٢ من سورة الشورى؛ والآية ١٦ من سورة يونس^(٤٥).

الثاني: أسلوب التحدي. وعلى ضوء ذلك نجد أن التحدي القرآني لم ينطلق إلا في إطار الجو الذي يملك المشركون أمر التحرك فيه، وهو الجانب البياني. وعليه فإن التحدي القرآني هو من طراز الأسلوب الثاني، ويمكن تعريفه وفق هذا الأسلوب تماماً.

أما الجانب العلمي والغيبى فهو من الجوانب التي تنهض دليلاً على صدق القرآن في إطار الأسلوب الأول... وليس في إطار التحدي؛ لأن التحدي لا يعني شيئاً في المجال الذي لا يملكون أمر المعرفة له، فقد يكون لهم أن يعتذروا بعدم الاختصاص، فيقولون: ليس لنا القدرة على علم الغيب، فهي سائلة بانتفاء الموضوع، بل يطارحهم القرآن حواراً هادئاً ومنطقياً يقول فيه: إذا آمنتم بالغيبات القرآنية آمنوا إذاً بصدق قائلها^(٤٦).

ومن هنا لا يمكن أن تكون قضايا العلم والغيب مجالاً للتحدي، وإن كانت دليلاً على صدق رسالة الرسول ﷺ، فلا بد أن يكون التحدي منسجماً مع قدرات المخاطب وظروفه الزمانية والمكانية وأجواء النزول وإمكاناته العلمية^(٤٧). إذاً فالإعجاز البياني هو وحده الحاضر على ساحة التحدي القرآني للمشركين. ومن هنا نفهم أن الإعجاز البياني هو رأي العلامة فضل الله في سر الإعجاز القرآني.

منهجية العلامة فضل الله في تفسير الآيات الفقهية

للتعرف على منهجية السيد فضل الله في التعاطي مع آيات الأحكام نسلط

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

الضوء هنا على تفسيره آيتين من سورة البقرة (١٨٠-٢٥٢) في الجزء الرابع من كتابه. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الآيات تناولت مسائل فقهية من قبيل: أحكام الصيام في شهر رمضان، القصاص، الحج وأحكامه، حكم الأشهر الحرم، مواضع النساء والطلاق.

وقد ركز المؤلف هنا على النقاط التالية:

أ. لقد فسر الآية بطريقة واضحة جداً، دون الخوض في تفاصيل المصطلحات الفقهية المعقدة. لذا إذا كنا في صدد فهم الآيات الفقهية - فهماً إجمالياً - مع استيعاب الأبعاد والمغزى فيمكننا الاعتماد بشكل وافٍ على هذا التفسير.

ب. تطرق السيد فضل الله بشكل محدود - دون إطناب - إلى الاختلاف في الروايات والآراء بين الشيعة والسنة^(٤٨).

تعليقاً على تفسير قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠) ينقل العلامة فضل الله عن الرسول الأكرم ﷺ قوله: «لا وصية للوارث»، ويتناول في هذا السياق رأي السيد الخوئي في هذه الرواية، وكذلك التعارض الحاصل بينها وبين النص القرآني، حيث ناقش السيد الخوئي صحة السند ودلالة المتن في النقاط التالية:

١- إن الرواية لم تثبت صحتها، والبخاري ومسلم لم يرضياها.

٢- إنها معارضة بالروايات المستفيضة عن أهل البيت ﷺ الدالة على الجواز.

٣- إن الرواية لو صحت، وسلمت عن المعارضة بشيء، لا تصلح لنسخ الآية؛ لأنها لا تنافيها في المدلول، غاية الأمر أنها تكون مقيدة لإطلاق الآية، فتختص الوصية بالوالدين إذا لم يستحقا الإرث لمانع، وبمن لا يرث من الأقربين. وإذا فرض وجود المنافاة بينها وبين الآية فقد تقدم أن خبر الواحد لا يصلح أن يكون ناسخاً للقرآن^(٤٩).

ج. يقول العلامة فضل الله بنسخ بعض آيات الأحكام، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ (البقرة: ٢٤٠). وقد نسخت هذه الآية بقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة: ٢٣٤). واستدل على ذلك أيضاً برواية عن الإمام الصادق عليه السلام^(٥٠).

د. حرص المؤلف على ذكر الجوانب التربوية في سياق جميع آيات الأحكام،

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٧٣

محاولاً الكشف عن البعد الإرشادي والتعليمي داخل هذه الآيات، بما ينفع حياة الإنسان اليومية.

ومثال ذلك: استطراده في معرض الحديث عن الارتداد إلى سائر الجوانب الإسلامية في التعامل مع قضية الارتداد^(٥١).

ويمكن ملاحظة هذه الإشارات بوفرة من خلال عناوين الكتاب الفرعية، من قبيل: (الدلالات)، و(الإحياءات)^(٥٢).

هـ - مما يُحسب لهذا التفسير تجنُّبه الخوض في تفاصيل البحوث الفقهية المعقّدة في آيات الأحكام^(٥٣).

لقد استعرض المفسر فضل الله كيفية مبايعة النساء للرسول ﷺ في هامش تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المتحنة: ١٢)، حيث تفيد الشواهد التاريخية بأن القوم جاؤوا إلى الرسول ﷺ بعد فتح مكة، رجالاً ونساء، يطلبون مبايعته، وهذا هو سبب نزول الآية بالتحديد، فدعا الرسول ﷺ بطشت من ماء، فأدخل يده فيه، ثم أخرجها، فقال: أدخلن أيديكن في هذا الماء، وهكذا تمت مبايعة النساء له.

ويقول العلامة فضل الله: وقد استفاد الفقهاء من هذه الرواية ومن أمثالها حرمة مصافحة المرأة الأجنبية للرجل الأجنبي^(٥٤).

لقد أضفت هذه الصفة على تفسير (وحي القرآن) مسحة خاصة، حتى وإن كان الموضوع يخص تفسير آيات الأحكام، قياساً بما جاء في المؤلفات الأخرى والتفاسير الفقهية.

و - ثمة تفاوت بين رأي العلامة فضل الله ورأي السيد الخوئي في ما يخص حجية خبر الواحد وشرط العمل به، فكما نعلم لا يؤيد السيد الخوئي العمل به إلا إذا كان جميع رواته ثقات، ويرفضه إذا كان واحد منهم غير ثقة. ولهذا يعد السيد الخوئي في طليعة المتأخرين المتمسكين بخبر الثقة.

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

وفي المقابل هناك جماعة قالوا بحجية الخبر الموثوق به، ومعظمهم من علماء قم، أمثال: السيد البروجردي، والإمام الخميني، وتلامذة البروجردي في الوقت الحاضر. وينص رأي هؤلاء على أنه ليس فقط خبر الرواة الثقات حجة، بل كل خبر يحصل معه الاطمئنان العقلائي. عبر الطرق المعتبرة - بصدوره عن المعصوم عليه السلام، حتى لو كان الضعف يعتري بعض رواته، علماً أن هؤلاء العلماء قد وضعوا شروطاً وقرائن في قبول الخبر.

أما العلامة فضل الله فهو مصنفٌ على جماعة الرأي الأخير، وخالف بذلك رأي أستاذه الخوئي. ولطالما ذكر هذا الموضوع في طيات تفسيره، وأكد على أننا لا نعتمد خبر الثقة وحده، بل نقول أيضاً بحجية الخبر الموثوق به، وهو حجة لدينا؛ لأن المعيار الأساسي في حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء، وهم يثقون بما يستبعدون كذبه. وقد ناقش السيد العلامة رأي البعض، ممن استدل بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ على إثبات حجية خبر العدل دون غيره، فقال: «وبذلك نستطيع أن نعتبر القضية دائرة مدار الوثاقة في النقل، لا مدار الالتزام بشكل عام وعدمه، بعيداً عن مسألة الوثاقة وعدمها، بحيث يكون الأساس هو فسق الناقل في ما يشمل مسألة الكذب، لا في ما يبتعد عنه، كما في الناس الذين لا يلتزمون الحكم الشرعي في حياتهم العامة والخاصة، ولكنهم يلتزمون الصدق بشكل عام...، لذا لا يمكن وصفهم بالعدول^(٥٥). لم يخض السيد فضل الله هنا في تفاصيل البحث الأصولي، وأوكل ذلك إلى كتب الأصول^(٥٦).

ز - تضمن تفسيره الآيات الفقهية إشارات إلى الحكمة والفلسفة الوجودية والاجتماعية في مغزى الأحكام الشرعية، محاولاً تقديم علل مقبولة تسهل التفاعل مع المفاهيم الفقهية. فجاء - مثلاً - في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٢): «فإن هذه المسألة [حرية ما بعد الزواج] ليست هي كل شيء في خط الفكرة، بل هي جزء من الخط العام الذي يمنح المرأة الحرية في الاختيار بما يتصل بحياتها الخاصة، فليس لأحد من أقربائها، ولا لأي شخص من رموز المجتمع

التدخل فيها...»^(٥٧).

ح - لطالما أكد السيد فضل الله - في معرض حديثه عن أسباب نزول الآية - على قاعدة أساسية، وهي أنه لا ينبغي التطهير للحكم الشرعي عن فراغ، بل لابد أن يتم ذلك ضمن واقع المجتمع الإسلامي الحاكم؛ وذلك لأن الموضوع على صلة مباشرة في صقل فهمنا للقانون الإسلامي^(٥٨).

ط - أحياناً ما يتطرق أيضاً في تفسير الآيات الفقهية إلى نقد آراء الفقهاء، من قبيل: مناقشته آراء الشهيد الصدر في أحد المواضيع الفقهية^(٥٩).

منهجية العلامة فضل الله في تفسير قصص القرآن

كما نعلم فقد تضمن النص القرآني قصصاً عديدة، نحتاج في استيعابها إلى مجال أوسع من المقال الحالي. لذا سنختار هنا نموذجاً واحداً، هو أولى القصص القرآني، أي قصة خلق آدم عليه السلام. ويمكن خلال نظرة عامة على تفسير (من وحي القرآن) في هذا الموضوع استخلاص مميزات في النقاط التالية:

١. هل القصة واقعية تكشف عن حوار حقيقي بين الله وبين الملائكة أم هو أسلوب قرآني لتقريب الفكرة بطريقة الحوار، يوظف الرمزية والمجاز بدلاً من الحقيقة؛ إذ خلف كل رأي هنا تبعات ولوازم استعرضها أصحابها على مر التاريخ في تفاسيرهم للقرآن الكريم؟ وقد أكد العلامة فضل الله أيضاً على ضابطة في فهم النص القرآني وشرحه بقوله: «إن الطريقة العقلانية في المفاهيم تقضي بأن الظواهر الكلامية حجة ما لم يكن هناك دليل عقلي يمنعنا من الأخذ بها». وقد جرى القرآن على هذه الطريقة في أسلوبه، فلا بد لنا من السير عليها في ما نأخذه أو ندعه، فإذا أخبرنا بوجود حوار ضمن قصة، ولم يك هناك مانع عقلي من الإقرار به، يلزمنا الإقرار به، واعتباره حقيقة واقعة، وليس أسلوباً رمزياً^(٦٠).

بعد تبني الرأي الأول في خصوص قصة آدم عليه السلام تطرأ جملة أسئلة، منها:

هل كان الله - سبحانه - في مقام استشارة الملائكة في ما يريده من خلق هذا الخليفة أم كان في مقام إخبارهم بذلك؟ ولابد من رفض الشق الأول؛ لبطلانه؛ لأنه يستلزم القول بجهل الباري - عز وجل -، أما إذا أخذنا بالشق الثاني فكيف نفسر

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

اعتراض الملائكة عليه؟ هل هو اعتراض على إرادة الله؟ يقول العلامة فضل الله في الرد على ذلك: «ربما تكون القضية واردة مورد التساؤل، أما الإخبار... فإن طبيعة الموضوع تدفع للتساؤل عن سر الحكمة فيه...، فكيف يخلق الله مخلوقاً ليكون خليفة في الأرض»^(٦١).

أما الفكرة الثانية - أي القول برمزية هذه القصة - فذلك لأن الحوار القرآني مع المخلوقات ينطلق غالباً من القضايا التي تتعلق بمسؤولياتهم وتكالييفهم، أما أن يكون متمثلاً في الأمور التكوينية التي يريد الباري إيجادها فهذا ما لا نعرف له وجهاً. بناءً عليه يمكن تحديد هدف هذا الحوار في التحدي وإظهار عجز الملائكة، حيث يبدو أن حوارات الله مع المخلوقات في الجوانب التكوينية إنما هي على سبيل المجاز، ويتضمن أهدافاً غير معرفتهم بالأمور^(٦٢).

وقد استقرب العلامة فضل الله الفرض الثاني، أي اعتبار الموضوع أسلوباً قرآنياً لتوضيح الفكرة، لكن لم يجزم في الوقت ذاته بذلك؛ لأن المعطيات التي قدمها لا تدع مجالاً للجزم، بل يقول: إنه ربما نلتقي ببعض الأحاديث الماثورة التي تدعم الفرضية الأولى. كما أنه لم يغفل مسألة أخرى، وهي أن ما قاله في الفرضية الثانية لا يقف عائقاً أمام حمل الحوار على الظاهر؛ لأن هناك العديد من حقائق العالم وما وراء الطبيعة التي لا نزال نجهلها ولا نتوصل إليها خلال الأزمنة المتמادية^(٦٣).

٢. القضية الأخرى التي تبرز إلى الواجهة في تفسيره هذه القصة هو الرفض القاطع لما يتناقله بعض المتفلسفين من أن إبليس موحد حقيقي، بل متميم بالتوحيد الإلهي، فقالوا: إنه رفض السجود لآدم انطلاقاً من رغبته في توحيد العبادة لله، فلا يريد أن يشرك أحداً في السجود له^(٦٤). فردّ العلامة فضل الله بأمرين:

أ. إن فكرة إبليس كموجود حيّ ليست من الأفكار التي تخضع للحس؛ لتدخل في نطاق التجربة؛ لنملك أمر التصرف في تفاصيلها من خلال تجاربنا الذاتية، بل هي من الغيب الذي عرفنا الله إياه في ما عرفه لأنبيائه من أمور الغيب. وفي هذا الإطار لا بد لنا من أن نأخذ ملامحها وتفاصيلها من النصوص الدينية، لا أن نعتمد على الاجتهادات الشخصية^(٦٥).

إذا رجعنا إلى النصوص الدينية فسنجدها لا تقتصر على رفض إيمان إبليس، بل

تصفه بالرجيم والمتكبر المتمرد على الأمر الإلهي، ثم إن السجود لآدم لا يناهض التوحيد . كما زعم المتفلسفون من أنه رفض السجود رغبة في رفض الإشراف .، بل السجود هنا هو تجلٍّ لعمق الإيمان، واعتراف بحكمة الله الواحد الأحد^(٦٦).

كما ينتقل العلامة فضل الله إلى بحث الشجرة المحرمة، فيقول: «ليس هناك برهان ثابت على نوعية هذه الشجرة، فالنصوص الماثورة تذهب في هذا المورد مذاهب شتى، فمنها ما يرى أنها شجرة الحنطة أو التفاح، من خلال التفسير المادي لها، ومنها ما يرى أنها شجرة العلم والمعرفة... وهذا هو الجانب المعنوي من التفسير»^(٦٧). وهنا يرى العلامة أنه ليس ملزماً بسرد الظنون والاحتمالات أمام القارئ، كما أنه يرفض بضرر قاطع تلك التأويلات المفتعلة على يد بعض المتصوفة وأهل الباطن.

«من وحي القرآن» من منظار آخر

تناولنا في الصفحات السابقة جوانب من التفسير، على شاكلة السرد والتقرير، أما الآن فمن المناسب مناقشة المحتويات، وتقييم التفسير بشكل عام. لذا سنقسم الموضوع هنا إلى ثلاثة أقسام، هي:

أ- الخصائص العامة

١- مصادر التفسير اللغوية: اعتمد العلامة فضل الله في تفسيره على مفردات الراغب الإصفهاني، بحيث يمكن أن نقول: إنه يشكل المصدر الأول في النقل والاستشهاد عنده^(٦٨).

٢- يعتمد العلامة في موضوع أسباب النزول - بشكل كبير - على كتاب أسباب النزول لأبي الحسن بن علي بن أحمد الواحدي النيشابوري (٤٦٨هـ)^(٦٩).

٣- يستطرد العلامة بين الفنية والأخرى إلى نظريات بعض المتكلمين، فيحللها وينتقدتها إن لزم الأمر، من قبيل: آراء الشيخ المفيد الكلامية^(٧٠)، وآراء أبي علي الجبائي^(٧١).

٤- في النقل الروائي نجد المؤلف كثيراً ما يرجع إلى البحار، حتى وإن كان يذكر في النص حديثاً عن الكافي^(٧٢).

٥. ورد في نص التفسير أيضاً مصادر أخرى، من قبيل: مجمع البيان، وكذلك تفسير الأمثل، والبيان في تفسير القرآن للسيد الخوئي^(٧٤). يضاف إلى ذلك المصادر التالية: تفسير الكشاف^(٧٥)؛ الدر المنثور^(٧٦)؛ البرهان في تفسير القرآن^(٧٧)؛ تفسير الطبري^(٧٨)؛ التفسير الكبير للفخر الرازي^(٧٩)؛ تفسير الكاشف^(٨٠)؛ تفسير القرآن الكريم لمحمد شلتوت^(٨١)؛ في ظلال القرآن الكريم^(٨٢)؛ تفسير ابن كثير^(٨٣).

ب - خصوصيات تفسير «من وحي القرآن»

١. تناول المواضيع التربوية واعتماد الأطر الإرشادية في القرآن. وهذا بلا شك أبرز ما يمتاز به هذا التفسير، بحيث إننا لو أردنا وصفه في جملة لقنا فيه: «التفسير التربوي». ويقضي هذا العنصر بإحراز المواضيع التربوية في القرآن بأحسن ما يمكن، جاعلين من القرآن كتاب هداية وتعليم وتربية للفرد والمجتمع.

ولعله يمكن القول - وفقاً لهذه المعطيات -: إن تفسير من وحي القرآن يحتل مكانة مرموقة في البعد التربوي بين التفاسير القديمة والحديثة، وإنه من أفضل المصادر في استحصال الشواخص التربوية من الآيات القرآنية. فحتى في الآيات الفقهية - التي تبدو للوهلة الأولى بعيدة عن المواضيع التربوية - نجد العلامة فضل الله يستعرض ويستخرج منها المواعظ والعبر الهادفة بشتى الأشكال^(٨٤).

٢. نظراً إلى كون هذا التفسير وليد العقود المتأخرة، وجاء لاحقاً لبعض التفاسير، أمثال: الميزان، والبيان، والأمثل، نجده كثيراً ما يتطرق إلى نقد هذه التفاسير الثلاثة وما جاء فيها من نظريات، ولاسيما تفسير الميزان؛ إذ لم يكن مؤلف (من وحي القرآن) مقلداً لنظريات صاحب الميزان - كما هو حال العديد ممن يصنف في عداد الباحثين -، بل شوهده في مناسبات كثيرة ينتقد ويشكل على نظريات الميزان. لذا نرى من الضروري أن نراجع إلى جنب الميزان انتقادات العلامة فضل الله أيضاً، فهذا من صالح البحث والتحقيق الناجح. كما أنه يستشهد كثيراً بتفسير أستاذه الخوئي (البيان)، ولطالما سحب بعض آرائه إلى طاولة النقد والتقييم.

٣. يحسب لهذا التفسير معاصرته للسجلات الفكرية وما يطرحه المفكرون الجدد من شبهات حول بعض الآيات. لذا نجد العلامة فضل الله حريصاً على

مناقشاتها ونقدها بما ينساب. ويضاف إلى ذلك أيضاً اهتمامه بالاكشافات العلمية المتزايدة، والمساهمة إلى حدٍ كبير في فهم بعض الآيات العلمية في القرآن الكريم. وهذا أيضاً من معطيات المعاصرة.

٤. يضاف إلى مميزات هذا التفسير الهامة عنايته البالغة بأجواء النزول، والسياقات المترتبة على الآيات، الأمر الذي قلّ نظيره في التفاسير الأخرى. فغالباً ما يصدر العلامة فضل الله تفسيره لكل سورة بعناوين دالة، مثل: «الأجواء العامة للسورة»، أو «في أجواء السورة»، أو «وقفة مع بعض خصوصيات السورة». وفيها يتناول ظروف نزول السورة ومقتضياتها الزمانية والمكانية، وكذلك السمة العامة لدلولاتها، دون الخوض والتركيز على الجزئيات^(٨٥). ويعدّ في ذلك أفضلية لهذا التفسير على غيره من التفاسير في وقتنا الحاضر.

ج - النواقص والسلبيات

نستنتج من التحليل العام للتفسير وجود بعض النواقص، منها:

١. على الرغم من تقييم حضور البعد التربوي، وتصنيفه ضمن إيجابيات التفسير، لكن في المقابل كانت غلبة هذا البعد سبباً في إغفال جوانب أخرى. فعلى سبيل المثال: نزل القرآن عربياً مبيناً، وكان من أبرز نقاط قوته بلاغته وتفنّنه الأدبية العديدة، والتي تم استعمالها بين طيات الآيات والمفردات القرآنية. لكننا نجد العلامة فضل الله قد أجحف بحق هذه الخصوصية القرآنية. وكان كاتب هذه السطور قد تصفح بعض أجزاء الكتاب، ودقّق في بعض زواياها، دون العثور على ذكر للجانب البلاغي أو العناصر الأدبية، ولو بشكل عابر. ومعلوم أنه لا يمكن التنازل في مثل هذا الكتاب عن هكذا نقص، وغض الطرف عنه.

٢. اكتفى صاحب التفسير - في شرح مفردات القرآن وكلماته - بلمحات مقتضبة. ونحن نعلم أن المفردة القرآنية غاية في الاكتناز والثراء، فضلاً عما تحمله من دلالة خاصة بها في كل موضع ومقام. وكان ينبغي للمفسر تحليل الألفاظ وبيان مجرياتها من حقيقة المعنى أو مجازها، وبيان الفروق بين ذلك المعنى والألفاظ المترادفة والمعاني المشتركة. ثم إن تعاريفه اللغوية لم تكن دقيقة في بعض الأحيان، ولا تتمتع

● التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»

بالعمق المطلوب في كل تفسير. ففي تعريف «النفث» - مثلاً - اكتفى بقوله: «شبيه بالنفخ»^(٨٦)، ولا شك أن هذا النوع من التعريف لا يروي ظمأ الباحث، وإن كان يوصل جانباً من المفهوم لكل قارئ، فالباحث يطلب معرفة أساس معنى «النفث»، وما هو مغزاه؟ وبماذا يختلف عن «النفخ»؟ وكيف كانت العرب تستعمل اللفظة؟
والحال أننا لا نرى أجوبة في تفسير العلامة فضل الله عن هذه التساؤلات ونظائرها.

٣. جاءت بعض بحوثه التفسيرية على غير اكتمال. وأحياناً ما تغيب الإشارة إلى بعض الشبهات المذكورة في الروايات التاريخية في ما يخص الآية موضع التفسير.
فعلى سبيل المثال: لم ترد الإشارة في تفسير المعوذتين إلى قضية ذات مدخلة في الموضوع، وهي هل كان الرسول ﷺ مسحوراً أم لا؟^(٨٧)، في حين أننا نعلم أن هناك من الروايات ما ينص على أن الرسول ﷺ كان مسحوراً، وكان حرياً بالمؤلف التطرق لهذه المواضع وتقييمها.

٤. يضاف إلى ما ذكر مسألة أخرى، وهي أن العلامة فضل الله - في تفسيره - غالباً ما يحيل إلى مصادر الروايات بالواسطة، حتى يحصل أحياناً أنه ينقل رواية الكافي من صاحب الميزان، والحال أنه كان من السهل الإحالة إلى الكافي مباشرة^(٨٨).

د - إيجابيات أخرى

١. تجنب استعراض عشرات الآراء والسجلات، والعديد من الفرضيات، مما ابتلي به العديد من التفاسير، كالطبري ومعظم التفاسير السنية؛ إذ يكاد هذا النوع من الاستطراد يكون معدوماً في تفسير «من وحي القرآن». على أن هذه الظاهرة حاضرة أيضاً في العديد من التفاسير الشيعية أيضاً، فكانت النتيجة ضياع القارئ في صحراء الأقوال والاحتمالات، دون بلوغ حدود معنى الآية، فهكذا قال ابن عباس، وهكذا كتب الفخر الرازي، وهكذا ارتأى الطبري، كما أصر الزمخشري على هذا الرأي، وهذا رأي... وصولاً إلى مقولة صاحب الميزان. وهنا يسأل القارئ: إذا أين

معنى الآية؟ هذا سؤال غالباً ما يبقى بلا جواب، حتى يظن القارئ بأن الله - عز وجل - كان في صدد طرح الأحاجي والألغاز.

علماً أن هناك مَنْ يعتقد أن هذه الظاهرة إنما هي مزية في التفسير الجيد، الذي يحاول استيعاب جميع الاحتمالات، وإضافة رأي آخر إلى دائرة الأقوال المزدحمة جداً، في حين أريد من التفسير الكشف وتقديم الحلول، وليس الإبهام والتشويش.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه النقطة كانت منذ البداية شاغلاً ملحاً لأفكار السيد فضل الله، ولدينا العديد من الشواهد على ذلك مما يضيق بها مجالنا الحالي.

٢. يتجنب العلامة فضل الله الوقوع في ورطة الحدس والتخمين في المواضيع التي يتوفر فيها سبيل إلى العلم بالحكم القطعي، ويكتفي بذكر أهم الآراء فيها، مع التذكير بانتفاء الحاجة إلى البحث والتنقيب وتكبد العناء في المواضيع التي لم يطلب منا الله البحث عنها، ولم يكلفنا باكتشافها، من قبيل: البحث فيما إذا كان الإنسان أفضل من الملائكة أم لا؟^(٨٩). لذا نجد المؤلف يعقب على ذكر بعض الآراء في المسألة ضمن صفحة أو أكثر بصعوبة التوصل إلى رأي قاطع، فيقول: «لذا يحسن أن نترك أمرها إلى الله...، ولم يكلفنا معرفتها».

وقد سبقت الإشارة إلى رأي العلامة فضل الله في الشجرة المحرمة، حين أوكل العلم بها إلى أصحاب العلم والمعرفة^(٩٠).

٣. اشتمال التفسير على فهرسة موضوعية لجميع المواضيع، وردت في الجزء الأخير (الخامس والعشرين). وهذا أيضاً مما يحسب لتفسير العلامة فضل الله؛ فهو عمل نادر يسهل من مهمة الباحث في التوصل إلى ما يرومه من مواضيع.

٤. من المزايا الأخرى في هذا التفسير عنونة البحوث التفسيرية تحت كل آية.

الموامش

- (١) تفسير «من وحي القرآن» ١: ٥.
- (٢) انظر: المصدر السابق ١: ٦.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) المصدر السابق ١: ٧.
- (٥) المصدر السابق ١: ٨.
- (٦) مقدمة الطبعة الأولى أكثر إيجازاً من مقدمة الطبعة الثانية؛ وهذا ما دعانا لأن نبدأ من المقدمة الثانية بدلاً من الأولى؛ لاسيما وأن مقدمة الطبعة الثانية جاءت سابقة حسب ترتيب الجزء الأول.
- (٧) تفسير «من وحي القرآن» ١: ٢٣.
- (٨) المصدر السابق ١: ٢٦.
- (٩) المصدر السابق ١: ١٥.
- (١٠) المصدر السابق ١: ٢٧.
- (١١) المصدر السابق ١: ٩.
- (١٢) المصدر السابق ١: ١٠.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) ولهذا لا بدّ هنا من التخلي عن تمسُّكنا بحديثات السند والمُتن.
- (١٥) تفسير «من وحي القرآن» ١: ١١.
- (١٦) المصدر السابق ١: ١٠.
- (١٧) المصدر نفسه؛ بحار الأنوار ٨٩: ٦١.
- (١٨) تفسير «من وحي القرآن» ١: ١٦.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) المصدر السابق ٥: ٢٢٠.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) المصدر السابق ٥: ٢٢١.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) المصدر السابق ٥: ٢٢٤.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) المصدر السابق ٥: ٢٢٦.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) المصدر السابق ٥: ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (٣٠) المصدر السابق ٥: ٢٣٣، الكهف: ٧٨ و٨٢.
- (٣١) المصدر السابق ٥: ٢٣٣.

- (٣٢) يوسف: ٦ و٢١.
- (٣٣) محمد باقر سعیدی روشن معجزه شناسی: ١١٨، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ط١، ١٣٨٩.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٣٣.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٣٧.
- (٣٦) المصدر السابق: ١٥١.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٦٣.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٦٧.
- (٣٩) المصدر السابق: ١٧٠.
- (٤٠) تفسير «من وحي القرآن» ١: ١٧٤.
- (٤١) المصدر السابق ١: ١٧٧.
- (٤٢) المصدر السابق ١: ١٧٨.
- (٤٣) المصدر السابق ١: ١٨٠.
- (٤٤) المصدر السابق ١: ١٨١.
- (٤٥) المصدر السابق ١: ١٨٣.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ١٨٤.
- (٤٧) المصدر السابق ١: ١٨٦.
- (٤٨) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ٤: ١٠.
- (٤٩) المصدر السابق ٣: ١٠.
- (٥٠) المصدر السابق ٤: ٣٦٩.
- (٥١) المصدر السابق ٤: ٢٠١.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ٣: ٢٠١، أو ٢٢: ١٧١.
- (٥٤) المصدر السابق ٢٢: ١٧١.
- (٥٥) المصدر السابق ٢١: ١٤١.
- (٥٦) الآية ٦ من سورة الحجرات في تفسير «من وحي القرآن» ٢١: ١٤٠ - ١٤١.
- (٥٧) المصدر السابق ٤: ٣٢٤.
- (٥٨) انظر في ذلك: ٤: ٣٠٤.
- (٥٩) المصدر السابق ٢٢: ١٠٦.
- (٦٠) المصدر السابق ١: ٢٢٤.
- (٦١) المصدر السابق ١: ٢٢٥.
- (٦٢) المصدر السابق ١: ٢٢٦.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) المصدر السابق ١: ٢٤١.
- (٦٥) المصدر السابق ١: ٢٤٢.

- (٦٦) المصدر السابق ١: ٢٤٣.
- (٦٧) المصدر السابق ٩: ٢٥٠.
- (٦٨) انظر جميع الأجزاء من تفسير «من وحي القرآن» ومنها: ٢٢: ٤٠، ٦٣، ٣٠٧.
- (٦٩) انظر جميع الأجزاء من تفسير «من وحي القرآن» ومنها: ٢٢: ٦٧، ١٦١.
- (٧٠) انظر: تفسير «من وحي القرآن» ٢: ١٤٧.
- (٧١) انظر: المصدر السابق ٢: ١٦١.
- (٧٢) انظر: المصدر السابق ١: ١٣٧ و ١٣٣: ٢٤؛ ٣٣٢: ٢٢: ١٧٩.
- (٧٣) المصدر السابق ١: ١١٨؛ ٢٤: ٣٣٣.
- (٧٤) المصدر السابق ٢١: ٤٣ و ٤٦.
- (٧٥) المصدر السابق ٢٢، ٣٠٠: ٤: ١١٨.
- (٧٦) المصدر السابق ٢٢: ٢٠٨؛ ٤: ٢٧٣.
- (٧٧) المصدر السابق ٢٢: ١٠٦.
- (٧٨) المصدر السابق ٤: ٣١٦.
- (٧٩) المصدر السابق ١٦: ٤٧.
- (٨٠) المصدر السابق ١٦: ٣٢١؛ ٣: ٦٠.
- (٨١) المصدر السابق ١: ٤٥.
- (٨٢) المصدر السابق ٢٤: ٤٥.
- (٨٣) المصدر السابق ٢٤: ٢٧٣.
- (٨٤) انظر: المصدر السابق ١١: ٣٠٧؛ ٨: ١٤٣؛ ٢: ٩٨.
- (٨٥) المصدر السابق ١٠: ٧؛ ٢٤: ٤٥١.
- (٨٦) المصدر السابق ٢٤: ٤٩١.
- (٨٧) المصدر السابق ٢٤: ٤٩١ - ٥٠٤.
- (٨٨) انظر مثلاً على ذلك: المصدر السابق ٢٢: ١٠٦، ١٦٥، ١٧٠، ١٧١، ٢٤١، ٢٦٩.
- (٨٩) المصدر السابق ١٤: ١٨٣.
- (٩٠) انظر أيضاً: المصدر السابق ٢٤: ٤٩٦.

المرأة عند العلامة فضل الله

قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»

أ. سلمان العيد^(*)

مقدمة

تحتل قضية المرأة موقعاً مميزاً في الفكر الإنساني المعاصر؛ إذ تتعدد النظريات والأفكار حول حقوقها، ودورها في الحياة العصرية، وموقعها في القانون والنظام العام.

ولعل من جملة الاتهامات التي يوصم بها الدين الإسلامي هو موقفه من المرأة، فتأتي بصورة أنه دين ينتهك بعض حريات المرأة، أو بصورة أنه يمارس دور التمييز بينهما وبين الرجل، الأمر الذي أحدث بعض الإرباكات الفكرية لدى العديد من أبناء الجيل الإسلامي المعاصر، ممن انطلقت عليهم تلك المقولات، فكان لزاماً على المفكرين والفقهاء وعلماء الدين إيضاح كامل الصورة الإسلامية باستمرار، وإزالة بعض الالتباسات التي نشأت وعلقت بالأذهان؛ نتيجة البعد عن حقيقة الدين، أو بسبب النظر إليه من زاوية أخرى غير إسلامية.

وتأتي تجربة العلامة السيد محمد حسين فضل الله المدافعة عن النظام الإسلامي في نظرته إلى المرأة ضمن هذا السياق، وذلك في كتابه «تأملات إسلامية حول المرأة»، الصادر عن دار الملاك - بيروت.

تدور فكرة الكتاب حول جملة من المسائل والإثارات والاستفهامات حول موقف الإسلام من المرأة، وعلاقتها بالرجل، كأم أو كزوجة أو كامرأة أجنبية،

(*) كاتب وباحث، وناشط ثقافي وإعلامي، من المملكة العربية السعودية.

ومن ناحية علاقاتها ودورها في العالم خارج إطار بيت الزوجية. يقرّر المؤلف في تأملاته أنه لكي نفهم شخصية المرأة وموقعها في الإسلام ينبغي أن نتممّ أولاً في بعدها الإنساني، وننطلق ثانياً في فهم النصوص الدينية الشرعية، ثم ننظر إلى موافقة (أو مخالفة) تلك النصوص لذلك الواقع ثالثاً. إننا من خلال هذه العملية نرى أن لا فرق بين الرجل والمرأة في خصوص وعي المسائل الحياتية، اجتماعية أو فكرية، حتى أننا نرى في التاريخ نساءً أثبتن تفوقاً في هذه المجالات، وازت - أو ربما فاقت - دور الكثير من الرجال، مثل: خديجة الكبرى، وفاطمة الزهراء، وزينب، وقبلهنّ مريم، وآسيا بنت مزاحم، وغيرهنّ.

ومن خلال التاريخ أيضاً - وليس على صعيد الإيمان والعمل الصالح - نجد أن ملكة سبأ (بلقيس) كانت تمثل المرأة التي كانت تحكم الرجال؛ لما تميّزت به من حكمة وعقل راجح، فهي حين وصلتها رسالة النبي سليمان عليه السلام قامت باستشارة قومها، ولم ترضخ لانفعالاتها وتدخل معركة كان قرارها بيدها، بل إنها قامت بعملية دراسة لشخصية سليمان عليه السلام، هل هو ملك يمارس دور الإذلال لمن هم دونه أو هو نبي يسعى لصالح الناس؟ فأرسلت هدية تستتطق ذلك، فتأكد لها أن سليمان عليه السلام هو نبي وملك، فقررت الدخول في الإسلام تحت راية وحكم النبي (سليمان). وبذلك هي تعطي صورة مغايرة عمّا يمكن أن ينظر فيه إلى المرأة على أنها ضعيفة، منهزمة، غير قادرة، وما إلى ذلك. والإسلام حين أورد هذه القصة في القرآن يمكن أن يتصور أن من ضمن أهدافه هو إيضاح أن لا فرق بين الرجل والمرأة من حيث الإمكانية للقيام بدور ما في المجتمع. والأمر ذاته يتكرّر - بصيغة أخرى وموقف آخر - مع امرأة فرعون - التي أورد القرآن الكريم قصتها؛ لكي تكون مثلاً وأنموذجاً - ذات القوة الإيمانية، ﴿إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾.

إن هذه النماذج لتؤكد في الواقع الإنساني «أن اختلاف الجنس في الطبيعة الإنسانية لم يمنع الاتفاق على الوحدة الفكرية، والإرادة الصلبة، والمرونة العملية، لدى الرجال والنساء، مع توفر ظروف القوة والتوازن والإبداع»^(١).

ماذا نقول النظرة الإسلامية في هذا الأمر؟

يلحظ أن بعض التعاليم في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تتناهى النظرة إلى العناصر المشتركة بين الرجل والمرأة، من حيث عناصر الشخصية الإنسانية في أصالتها، مثل: إن الإسلام يحدث تفاضلاً بين الرجل والمرأة في مسألة الإرث، حين يعطي ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾. وهناك تعليمات إسلامية توحى بأن المرأة نصف الرجل، كما في أداء الشهادة: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾. وهناك مجموعة من الأحاديث تشير إلى نقصان عقل المرأة وإيمانها وحظها... إلخ. كذلك إن تشريع قوامة الرجل على المرأة يوحي بأن مستواها دون الرجل، فالرجال في الإسلام ﴿قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾.

والسؤال هنا: هل هذه التعليمات توحى بأن ثمة اضطهاداً يمارسه الإسلام في حق المرأة؟

إن من يأخذ تلك التعاليم على ظاهرها، دون التعمق في معانيها ودلالاتها، يصل إلى تلك النتيجة. ولكن حين نعلم أن التشريع الإسلامي يلحظ الخصوصيات التي بين الرجل والمرأة تتضح الحقيقة بشكل كامل، ويظهر أن الرجل والمرأة في الإسلام سواء.

أما بالنسبة إلى تشريعات الإرث فهي لا تدل على الدونية، أو النيل من إنسانية المرأة، بل إن ذلك من طبيعة توزيع الثروة حسب المسؤوليات التي يتحملها الورثة في الوضع الاقتصادي، فلا يجب على المرأة النفقة على البيت، سواء أكانت بنتاً أم أمّاً أم زوجة، بالإضافة إلى أنها تأخذ مهراً مقابل الزواج، وليس لأحد أن يشاركها فيه، لهذا اقتضى نوعاً من التوازن الذي «نلاحظه في مفردات الحصص، التي قد تعلق فيها حصص الأبناء على الآباء، وهذا لا يفيد تفضيل الأبناء على الآباء في القيمة الإنسانية في التشريع»^(٢).

كذلك الأمر بالنسبة للإدلاء بالشهادة، فإن المرأة قد تندفع بالنزعة العاطفية لديها، فهي بحاجة إلى امرأة أخرى تذكرها، حتى لا يحدث انحراف عن الحق في أداء الشهادة. ومثل ذلك تماماً حين اشترط الإسلام شاهدين في مسألة البينة، حيث لا يفيد ذلك نقصاناً من مقام الرجل الواحد، من حيث طبيعته العقلية أو الإنسانية.

● المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»

وحول الأحاديث التي تتناول المرأة بكونها ناقصة عقل وإيمان وحظّ فذلك «لم يكن منطلقاً من عمق النظرة إلى المرأة في دائرة التأكيد على نقصان في إنسانيتها في الحظ والعقل والإيمان، بل قد يكون خاضعاً لبعض الظروف والأجواء الخاصة التي تفرض لوناً من ألوان التعبير الإيمائي، أو للواقع الذي تعيشه المرأة بشكل عام، من خلال تاريخ الجهل والتخلف المفروض عليها في طريقة تربيتها وتأهيلها للحياة الاجتماعية، بالقياس إلى الرجل. وهو ما جعل حركتها في الواقع خاضعة لطبيعة الأسلوب والمنهج التربوي في نتائجه السلبية على انفتاح شخصيتها في قضايا الحياة، بعيداً عن النقص الذاتي في الطبيعة الإنسانية»^(٣).

وحين نتحدث بعض الروايات عن أن المرأة ناقصة الإيمان فذلك إشارة إلى أنها تقعد عن أداء واجباتها العبادية، كالصلاة والصوم، في فترات معينة، كفترة الحيض والنفاس.

وحتى قوامة الرجل على المرأة فإنها «لا تمثل خصوصية في انحطاط البعد الإنساني في المرأة عن البعد الإنساني في الرجل، بل تمثل خصوصية معينة في المسؤولية عن الحياة الزوجية»^(٤)؛ وذلك من خلال بعض الخصائص الذاتية التي يتميز بها الرجل، وتجعل من قدرته على مواجهة المواقف الصعبة أكثر وضوحاً، كما أن آية القوامة لا تدل إلا على قوامة الرجل في مسألة الإنفاق، وليس له أية علاقة بقوامة الرجل على الأمور العامة، كالقضاء في الحكم، كما قد يراها البعض.

من كل ما يظهر خلال التشريع الإسلامي نرى أن كافة التعليمات تشمل الرجل والمرأة؛ إذ وُعدا بالثواب وأُنذرا بالعقاب على حدٍّ سواء، في حال الطاعة أو المخالفة، دون أيّ فرق بينهما.

وعلى ضوء كل ذلك تأتي ضرورة بناء الشخصية الإنسانية للمرأة، عبر تنمية العمق الإنساني لديها. فما تعانيه المرأة في واقعنا المعاصر من ضعف وتخلف هو نتيجة الإهمال الكبير لعناصر القوة والوعي في بقاء وجودها، وليس ذلك ناشئاً من ذات المرأة، وإنما هو ناشئ من عدم تهيئة عوامل التقدم والقوة في الظروف المحيطة. «وإذا كان العنصر الأنثوي يعاني بعض الضعف في الجانب الجسدي إلا أنه يمكن تقوية نقاط القوة في الفكر والوعي عبر المعرفة والممارسة العقلية، من خلال منهج تربوي

عملي متوازن، يحقق إمكانية بناء الدور الملائم للمرأة في المجتمع. ومن المهم حقيقة إيضاح الصورة حول بعض الالتباسات الذهنية، وأبرزها: إن الحجاب يحول دون القيام ببعض الأدوار التي تقتضي الاختلاط. ويردّ عليه بأن الأدوار الملائمة للمرأة ليست تلك التي تتمّ مع الرجال، فالدائرة النسائية الواسعة بحاجة إلى عناصر نسائية واعية متحركة. وكذلك فإن مسألة الاختلاط ليست محرمة بشكل مطلق، فالاختلاط المتوازن، الذي يضع الحدود الأخلاقية في نطاق متوازن، لا يبعد عن الإباحة الشرعية على أساس التربية الإسلامية، التي تعمل على تأكيد الالتزام الإسلامي في شخصية الرجل والمرأة.

مسألة الأمومة

«حيث يعد الدور الإنساني البارز للمرأة، فتقف بموجبة بين دورها كعامل في حقول الحياة العامة وبين دورها كأم وكزوجة، فلا مجال لإيجاد حالة من التوازن بين الدورين».

ويردّ على مثل هذه الملاحظة بالتأكيد على أن مسألة الأمومة مثل الأبوة، حيث إن الأب مسؤول عن أسرته، لتوفير كافة مقتضيات الحياة، ومع ذلك يملك حرية الحركة في ممارسة شخصيته كإنسان وكمسلم. فإنسانيته تفرض عليه نشاطات عامة وخاصة، على مستوى الثقافة والاجتماع والسياسة وكل ما يحتاجه المجتمع الإنساني من حوله، وكذلك إسلامه يفرض عليه ويدعوه للاهتمام بالمسلمين كمجتمع وكأمة. فالإنسان لا يتجمّد دوره كزوج أو كأب، بل ينطلق في نطاق العمل بتطلّعاته الواسعة.

«إن التأكيد على مهمة المرأة في دور (ربة البيت) كالتأكيد على أهمية الرجل في دور (رب البيت) لا يلغي ضرورة التحرك في الخط الإنساني الممتد في واقع الإنسانية، على هدى انفتاح الإسلام على كل قضاياها الكبيرة والصغيرة في استقامة الطريق في خط الأهداف، وفي الوقوف في وجه الانحراف»^(٥).

إن المشكلة التي تعتمل في ذنية الكثير من الناس تظهر في أنهم ينظرون إلى المرأة على أنها (جنس) تفتح الحياة عليها من موقع الاتصال الجنسي في طبيعته

● المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»

الغريزية، وفي نتائجه التناسلية. لهذا يرون لحديث عن دور المرأة في مجالات أوسع من هذا ضرباً من المزاح والتفكير الخيالي، لا يملك أية إمكانيات واقعية للحياة. بينما نرى «أن التفكير الإسلامي ينظر إلى إنسانية المرأة والرجل بمنظار واحد في مسألة التكوين، وفي مسألة المسؤولية، ويدعوهما معاً إلى صنع حركة الحضارة الإسلامية في حياة الناس، ويحملهما معاً مسؤولية الانحراف والاستقامة، بالمستوى نفسه. ويوزع بينهما الأدوار والمهام على أساس عملية التكامل الإنساني الذي يضيف فيه كل فريق، من الذكر والأنثى، شيئاً من خصائصه إلى الفريق الآخر؛ لتتحد الخصائص الإنسانية على مستوى النتائج في تكامل الأدوار والمسؤوليات»^(١). بالتالي فليست المرأة أداة للجنس وإمتاع الرجل فحسب.

إن المؤلف حين أطلق على الكتاب عنوان «تأملات إسلامية» لم يتطرق إلى المفاهيم الإسلامية للمرأة فحسب، وإنما ناقش مجموعة الإثارات والمقولات المستجدة المتعلقة بأوضاع المرأة، موضعاً موقف التشريع الإسلامي الحنيف. أبرز هذه المقولات شعار (تحرر المرأة)، حيث يؤكد المؤلف بأنه شعار قد أتى من الواقع المتخلف الذي عاشته المرأة، واضطهدتها مجموعة التقاليد والعادات والمفاهيم البالية المتخلفة، والتي صورت المرأة على أنها مجرد متاع ثمين لدى الرجل، وحتى أن الأدوار المهمة التي تقوم بها المرأة كأم وكزوجة أصبحت أمراً مشوّهاً، قريباً من دور الخادمة، وبعيداً عن عملية التوعية والتربية والتوجيه. وضمن هذا الواقع فإن الحجاب، الذي جعل لحصانة المرأة وعفتها، تحول قيداً وأداة لإبعادها عن كل أجواء العمل المادي. لهذا كله أصبحت المرأة مثلاً للإنسان المستعبد المقهور، وما (شعار تحرير المرأة) إلا دعوة أتت من نظرة سريعة إلى الواقع القائم، الذي ليس له أية علاقة بالشرع الإسلامي.

وعليه لا بد من تحديد وفهم شامل لمسألة الحرية، ومن ثم معرفة نظرة الإسلام إلى الحرية من جهة، ونظرة دعاة الحرية إليها من جهة أخرى، حتى تتضح كل معالم المسألة، بمعنى أنه لا بد أن نعرف ما هي الأمور التي ينبغي للمرأة أن تتحرر فيها؟

إن المؤلف وبعد تفصيل إيضاحي لمسألة الحرية في الإسلام يخلص إلى القول بأن «الحرية المسؤولة هي التي تلتقي بالمعنى الإنساني في حركة أبعاده المتنوعة، التي

تتوازن فيها الخصائص والأدوار في النطاق الفردي والاجتماعي، وليست هي التي تلتقي بالأهواء الذاتية، التي تستغرق الإنسان في شهواته وغرائزه ومزاجياته، بعيداً عن واقع الحياة من خلال حاجة الوجود إليه^(٧).

إن الحرية بين أن تكون مقيّدة بالأخلاق والقيم، وبين أن تكون مطلقة للأهواء والنزوات. والإسلام في نظره إلى حرية المرأة يؤكد على أنها مستقلة عن الرجل في شخصيتها وخصوصياتها، ومع ذلك يقيد حريتها - كما هو الحال بالنسبة إلى حرية الرجل - بحدود الأخلاق، والقيم التي نص الشارع عليها، والتي لا يجوز مخالفتها. وما دام شعار تحرير المرأة ناتجاً من واقع التخلف فما هي مسؤوليتها عن هذا التخلف؟ وهل باستطاعتها أن تخرج منه؟ وبالتالي ما هو دورها المحدد في عملية التنمية؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يقدم المؤلف شرحاً وافياً لمصطلح التخلف، ويصل إلى أن «مسألة التخلف والتقدم مسألة نسبية بحسب طبيعة الأفكار التي تتقدم نحو التقدم أو نحو التخلف، والقصد من النسبية هنا أنه لا يوجد شيء اسمه تقدم بالمطلق أو تخلف بالمطلق، بل إن لكل فكر فلسفته وخطوطه التي ترسم للحياة خط التقدم والتخلف بحسب المفاهيم التي تتركز في الواقع»^(٨).

ولأن التخلف في المجتمع الإسلامي يشمل كلاً من الرجل والمرأة فإن واقعه داخل المجتمع الإسلامي ليس مسؤولية الرجل بذاته، ولا مسؤولية المرأة بذاتها، بل إن الرجل والمرأة هما ضحيتان للتخلف، وبالتالي فإن تغييره يقع على عاتق الاثنين. وما دامت المرأة عضواً فاعلاً في المجتمع، ولها أن تلعب دوراً مهماً في عملية التنمية، سواء على صعيد اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي، فإن على القائمين على الأمور في البلاد الإسلامية التي تعاني من التخلف إيلاء هذا العنصر (المرأة) مزيداً من العناية، لكي تعيش عناصر إنسانيتها، وتتحول من إنسان مشلول القدرات إلى إنسان مسؤول عن حركة الحياة. هذا إذا اعتقدنا أن عجلة التنمية لا تتحرك إلا بفعل الجهد البشري الإنساني، بمعنى أنه لا بد أن تحظى المرأة بتربية وعناية فائقة؛ كي تعيش شخصيتها الإنسانية، التي تؤهلها للعب دورٍ ما في العملية التنموية، على أي صعيد كان.

● المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»

ولكن السؤال المثار هنا: ألا يكون الإسلام عائقاً أمام (حق المرأة في العمل)، وبالتالي يحول دون أخذها دوراً ما في التنمية؟ إذ ليس من المتصور أن تلعب المرأة دوراً ما وهي محرومة من الحقوق الأساسية.

يجيب المؤلف عن هذا التساؤل ضمن موضوع (المرأة وحق العمل)؛ إذ يؤكد على أن الإسلام يعتبر الإنسان مستقلاً من الناحية القانونية. والمرأة مستقلة تبعاً لهذا المبدأ، ليس لأحد ولاية عليها ما دامت بالغة رشيدة. بالتالي فلا سلطة للأب أو الزوج على المرأة أن يمنعها من العمل، ما دام عملاً مشروعاً مباحاً، بل حتى مسألة الجهاد في سبيل الله رغم أن الإسلام لم يوجبه على المرأة نراه لم ينصّ على تحريمه عليها، فيما إذا شاءت أن تقوم به. فالإسلام لم يُلغ إنسانية المرأة، لذلك لم يعفها من المسؤولية عن نظام الحياة بشكل عام.

كثيرة هي الملاحظات التي تثار حول أنوثة المرأة، وتأثير ذلك على الرجل، وعلى علاقته بالمرأة...

والمؤلف في حديثه عن (أنوثة المرأة) يقول: إن الإسلام لا يمنع المرأة أن تعيش أنوثتها بكل عناصرها الشعورية والجسدية، ولكن ضمن إطار الحياة الزوجية، وبشكل بعيد عن التحفظات، تماماً كما أراد للرجل أن يعيش ذكوريته في هذه الدائرة الخاصة. لكنه لم يفسح المجال للمرأة في تحريك أنوثتها في غير هذه الدائرة، مثلما أغلق الباب أمام الرجل. ولا يمكن تفسير ذلك على أنه نوع من القمع والكبت والحرمان، خصوصاً إذا نظرنا إلى الواقع الموضوعي والنتائج من ذلك، حيث الحفاظ على الأعراف، وإعطاء قدسية للعلاقات الزوجية، واحترام خصوصياتها، وما إلى ذلك. والإسلام في هذا المجال يراعي مسألة أن المرأة في كثير من الأحيان هي التي تقوم بدور الإثارة الجنسية للرجال، لذلك كان الشرع قد فرض عليها قيوداً في اللباس، وقد تعيش المرأة حالة لا شعورية لإظهار مفاتها؛ لاجتذاب الرجل نحوها بطريقة ما، من خلال الزواج أو غيره. تجاه ذلك لا يقف الإسلام أمام المرأة في التعبير عن عاطفتها أو حالتها النفسية، ولكن شرط أن لا يؤدي ذلك إلى انحراف، مثله مثل الحكم الذي ينهى الرجل عن أن يتحدث مع المرأة بطريق عاطفية تؤدي إلى الانحراف. «ويمكن أن تعبر المرأة عن عاطفتها للرجل إذا كانت تريد أن تتزوج، ولكن

بطريقة لا تصل إلى حدّ الميوعة والانحلال، كما أن للرجل أن يعبر عن عاطفته للمرأة إذا أراد أن يتزوجها. لكن هناك تقاليد معينة عند الناس لا يتحمل تبعاتها الحكم الشرعي^(٩).

وفي التاريخ أن امرأة جاءت إلى الرسول ﷺ، وطلبت منه أن يزوّجها، وتحدثت بذلك الأمر أمام الرجال، ولم يكن فيه أية غضاضة، ولم يتخذ الرسول ﷺ منها أي موقف شرعي رافض.

فالإسلام على ضوء ذلك لا يريد للمرأة أن تلغي أنوثتها، ولكنه يريد لها أن تنظم حركمة الأنوثة في حياتها، بحيث لا تتحول إلى عنصر يفسد على المرأة أخلاقها، فتتحرف عن عفتها؛ لأن «الأنوثة في الجانب الإنساني تتحرك في مجال الشعور والرفقة والعاطفة والانفعال. وللمرأة الحق أن تبلور هذه العناصر بالطريقة التي تستطيع أن تغني التجربة الإنسانية كلها»^(١٠).

وفي المقابل نرى أن المجتمعات الأخرى تنظر إلى أنوثة المرأة بصورة غريزية، وحتى شعار تحرير المرأة واحترام أنوثتها لديهم تتمثل في إطلاق حريتها، بحيث تكون لها الحرية في التعبير عن حركة الأنوثة بالغريزة تماماً. لذلك نعتقد أن الإسلام قد أحترم هذه الأنوثة عندما جعل لها ضوابط معينة، وعندما أراد لها أن تتحرك في خط التوازن، بينما أرادت الحضارة المادية أن تتحرك في خط الانحراف...»^(١١).

عليه فإن للمرأة أن تقسم أية علاقة معينة مع الرجال، ولكن في جو سليم لا يثير المشاكل والانحراف في المجتمع، وإنما لخدمة حاجة المجتمع في العمل الإسلامي أو العمل الثقافي أو العمل الاجتماعي، هذا إذا اقتضى ذلك هذه العلاقة.

ما هو الزواج في الإسلام؟ وما هي طبيعته؟ وما هي حقوق المرأة وواجباتها قبل وبعد الزواج؟

لقد تحدث المؤلف عن مسألة الزواج في الإسلام بصورة مفصلة، ضمن عناوين متفرقة، يمكننا إيجازها في النقاط التالية:

١. للفتاة حق اختيار الزوج المناسب، ولها أن تضع كل الصفات الشكلية والنفسية، من مال وجمال ومركز وثقافة، مع التأكيد على مسألتين (الخلق والدين).

● المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»

وللفتاة أن تلتقي بالرجل، ولكن في أجواء تحمي كلا منهما، «فلم يرد عندنا في الشرع حرمة حديث الرجل مع المرأة أو جلوسه معها»، بغرض إنشاء علاقة تنتهي بالزواج.

٢. التناسب أو التفاوت بين الزوجين هي مسائل نسبية، فلا ينبغي الانطلاق في مسألة الزواج من بعد واحد، كالمال أو الجمال أو العمر فقط.

٣. الخطوبة دون إجراء عقد ليست زواجاً شرعياً.

٤. الزواج علاقة إنسانية مقدسة، ليس فيها أي مجال لإلغاء الخصوصيات لأي من الزوجين.

٥. ليس على المرأة القيام بأي من الواجبات المنزلية، أو رضاعة الأطفال، وما إلى ذلك، ولها أن تأخذ الأجر على ذلك.

٦. يحدث في بعض الأحيان بعض المشاكل والهموم التي تعصف بالكثير من البيوت، وأبرزها:

أ. الغيرة من قبل الرجل أو المرأة على حد سواء؛ فالرجل؛ بدافع من العاطفة القوية تجاه زوجته، يخشى عليها من أي شخص، لذلك يعمل من أجل محاصرتها بالشكوك والضغط؛ أو بدافع الخوف من الظروف الطبيعية التي تحيط به، كأن تكون المرأة تملك عناصر جذب للرجال.. والمرأة؛ نتيجة حبها لزوجها والخوف من فقده، خاصة وأن من حقه أن يتزوج زوجة ثانية، أو من طبيعته القدرة على اكتساب إعجاب النساء، فتحدث الغيرة من كل طرف على طرف الثاني، فتحدث بعض المشاكل، ويمكن للزوجين تجاوزها بالتفاهم والكلمة الطيبة.

ب. الأنانية في الحياة الزوجية: حيث يعتقد بعض الرجال أنهم بالزواج قد امتلكوا زوجاتهم، ولهم الحق في إلغاء خصوصياتهن، ولكن البيت الزوجي الناجح هو الذي يسوده الشعور الإنساني بحاجة الواحد إلى الآخر، وليس لإلغاء أية خصوصية، أو فرض أية فكرة أو توجه معين.

ج. الرتبة في الحياة الزوجية: وهي ظاهرة طبيعية تنشأ بفعل أية علاقة تستمر زمناً طويلاً، ويعيش كل واحد مع الآخر بشكل مستمر، بحيث تفقد هذه العلاقة بعض بريقها. لهذا لابد من التجديد في كثير من تفصيلات الحياة المادية والمعنوية،

حتى يتم تجاوز هذه الرتبة.

إن الأساس في حل مشكلات البيت الزوجي هو «التفاهم» ومحاولات الصلح، وإذا لم يتم ذلك فإنّ الطلاق هو الحلّ.

٧. إن إدارة الحياة الزوجية تكون للذي هو أقدر على ممارسة التخطيط. وعادة ما يكون الرجل أكثر أهليّة في هذا المجال، ولكن إذا كانت المرأة تحمل القدرة نفسها فإن الإدارة إذا تمت بالمشاركة كانت أفضل.

٨. لا يجوز شرعاً ضرب الزوجة، إلا في حالة «النشوز»، شرط أن لا يؤدي ذلك الضرب إلى إدماء لحم أو كسر عظم، وذلك بعد أن تنتفي جدوى الموعظة والهجر في المضاجع.

٩. إذا أرادت المرأة أن تقوم بعمل جهادي فلا بدّ من إذن الزوج، ولكنّ هذا الإذن محدود في الواجب الكفائي الذي لا تفرضه مصلحة الإسلام على المرأة، وهناك مَنْ يقوم به من المسلمين.

١٠. وهناك بعض المسائل المتعلقة بمسألة الزواج في الشرع الإسلامي، ومنها: الزواج المؤقت؛ العنوسة؛ تعدد الزوجات؛ الزواج من غير المسلمة.

أما بالنسبة للزواج المؤقت أو المنقطع فهو مباح لدى الشيعة، ومحرمّ لدى المذاهب الإسلامية الأخرى؛ لحديث ورد عن الخليفة عمر بن الخطاب بقوله: «متعّتان كانتا على عهد رسول الله، حلّهما، وأنا أحرمّهما، وأعاقب عليهما»، فالبعض يرى ذلك نسخاً للحكم الشرعي، بينما يراه بعض آخر (الشيعة) تحريماً إدارياً فرضته مصلحة معينة مؤقّطة.

ويدعو المؤلّف إلى ضرورة أن يكون هذا الزواج حالة طبيعية، مثل الزواج الدائم، وخاصة أنه يتصف بكل مواصفات الزواج الدائم، من المهر والعقد وإذن الولي (في حالة البكر) والعدة، وأن الأولاد الناشئين عن هذا الزواج يحملون كل صفات الأولاد الشرعيين، من حيث الاسم والإرث والرعاية... إلخ.

وبالنسبة للعنوسة فإنها تأتي في العادة نتيجة شروط الفتاة أو أهلها بصورة مبالغ فيها، أو نتيجة وجود الفتاة في عالم يبعدها عن أن يتزوجها أحد. وقد تتمدد العنوسة إلى ظروف اجتماعية يرغب الناس فيها عن الزواج من تلك البنت إذا بلغت سنّاً معينة.

وهنا يأتي التوجيه للمرأة من نواح ثلاث:

أ - لا ينبغي للمرأة أن تبالغ في الشروط، إلا في مسألة (الخلق والدين).

ب - للمرأة أن تتزوج من الشخص الذي ترغب في الزواج منه، وليس لأحد سلطة فرض شروط معينة على هذا الزواج.

ج - إن المرأة إذا لم تتزوج فإنها سوف تشعر بفراغ ونقص، مثل الرجل الذي لم يتزوج، ولكن ينبغي أن تعرف المرأة أن الزواج ليس كل السعادة، وإذا لم يتسنَّ لها ذلك فلا ينبغي أن تبقى أسيرة الهواجس والأحاسيس الخادعة، بل عليها أن تتطلق مقابل ذلك في الأدوار الثقافية والاجتماعية بكل قوة واقتدار.

أما تعدد الزوجات فهو في الشرع الإسلامي جائز ومباح، للرجل دون المرأة؛ لجملة كثيرة من المبررات الاجتماعية، وأبرزها أن عدد النساء في الأرض أكثر من الرجال، الذين هم عرضة للموت في أي وقت؛ بسبب الحروب والويلات وما إلى ذلك. وتعدّد الزواج مقيّد بالعدالة بين الزوجات.

أما الزواج من غير المسلمة فقد أجاز الشرع الإسلامي للرجل أن يتزوج من أية امرأة كتابية، يهودية أو نصرانية، ولكنه لم يُجْزَ للمرأة أن تتزوج من الرجل غير المسلم؛ لأن الرجل المسلم يحترم المرأة غير المسلمة في ديانتها، فلا ينظر إلى عيسى أو موسى أو مريم عليهن السلام إلا بنظرة الاحترام والتقدير، وبالتالي فليس من المتصور أن يتدخل في خصوصية هذه المرأة.. بينما في حال زواج الرجل المسيحي أو اليهودي من المرأة المسلمة فإن هذا الرجل قد يستغل ضعفها، ويضغط عليها في دينها؛ انطلاقاً من نظرتة على الإسلام، وإلى النبي صلى الله عليه وآله، والتي لا تتصف بأدنى درجات الاحترام والتقدير.

المواشم

- (١) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات إسلامية حول المرأة: ١٣.
- (٢) المصدر السابق: ١٥.
- (٣) المصدر السابق: ١٦.
- (٤) المصدر السابق: ١٧.
- (٥) المصدر السابق: ٢٣.
- (٦) المصدر السابق: ٢٥.
- (٧) المصدر السابق: ٣٢ - ٣٣.
- (٨) المصدر السابق: ٣٥.
- (٩) المصدر السابق: ٤٨.
- (١٠) المصدر السابق: ٤٩.
- (١١) المصدر السابق: ٥٠.

المرأة إنسان

دراسة في إنسانية المرأة عند العلامة فضل الله

أ. عماد الهلالي (*)

مقدمة

تلتقيه ببساطة الفقيه، ببساطة الفكرة التوحيدية للإسلام، كما وصف بذلك الإسلام، وتخرج من لدنه بإجابات بسيطة، لكنها عميقة، وإلى حدٍّ ما مقنعة. فأنت أمام فقيه يسعى إلى الانفتاح والحوار والتجديد، ليس في العلاقة مع الآخرين فحسب، بل في العلاقة داخل البيت الواحد.

تلمس أنه لا يرى في الحياة ما يستوجب التعقيد، فالحياة بسيطة بقدر ما تتقبلها على بساطتها، ومعقدة بقدر ما ترغب في تعقيد حياتك. قد يكون - وهو المجتهد الكبير، وصاحب مدرسة في الفقه والتفسير ومؤلفات عدة - من أجراء مَنْ تصدى للمشكلات برؤية جديدة، حتى أثار بعضها في وجه غبار السلفية والتقليد، لكنه مقتنع بأن اجتهاده راسخ في العلم ومتقدم في الحضارة، فإن أصابه فله أجران، وإن أخطأ فله أجر^(١).

هو الذي كان يدعو إلى الحوار، ويقول دائماً: إن المسيحي عندما يفكر في عمق القيمة الإسلامية فلن يجد المسيحيون والمسلمون أية مشكلة كبيرة في اللقاء، لا في الحوار فقط؛ لأن القيم الإسلامية المسيحية على مستوى القضايا الأخلاقية قد تلتقي بنسبة ٨٠٪، ويبقى للمسيحيين والمسلمين مسألة اللاهوت، التي يختلف فيها المسيحيون أنفسهم، كما يختلف فيها المسلمون أنفسهم، ليعتد المسلمون والمسيحيون

(*) باحث في الحوزة العلميّة، من العراق.

عليها^(٢).

وتقتضي متطلبات هذا العصر أن يعاد تقويم كثير في المسائل ولا نكتفي بالتقويمات القديمة، وإلا فسندهب في مهبّ الرياح. ومن هذه المتطلبات المرأة، والأسرة، والمجتمع. وفي العهد الحاضر أصبح العنصر النسوي يحتلّ مكانه مهمة في الحركة الاجتماعية، والحركة الثقافية، والسياسية، وما إلى ذلك. وللسيد فضل الله (١٩٣٥ - ٢٠١٠م) مؤلفات عدة تناول فيها النظرة الإنسانية والإسلامية إلى المرأة. ومن هذه الكتب: تأملات إسلامية حول المرأة، ودنيا الطفل، والزهراء القدوة، وفقه المرأة الحقوقي، والزهراء المعصومة أنموذج المرأة العالمية، والمرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي الإسلامي، بالإضافة إلى تناوله لها بعض الكتب الأخرى، مثل كتابه التفسيري «من وحي القرآن»، وسلسلة ندوة الحوار الأسبوعية في دمشق «الندوة»، بالإضافة إلى الحوارات واللقاءات التي تناولت موضوع المرأة.

المرأة بوصفها إنساناً

يرى السيد فضل الله أنه لا فرق بين بني البشر من جهة أصالة طبيعتهم^(٣). وإذا كان الرجل أقوى من الناحية الجسمية العضلية فإن هذا لا يعني أن الضعف قدر المرأة الذي لا مهرب منه، بل إن التفاوت الحاصل في الواقع بين الرجل والمرأة ناتج من عوامل أخرى، ثقافية، ودينية، واجتماعية، وحتى سياسية، واقتصادية^(٤). وإن الإسلام يخاطب التوازن الإنساني في ما شرعه للرجل والمرأة معاً، بحيث يفرض التنوع داخل الوحدة، فيغني المضمون الداخلي للوحدة من خلال العناصر المتنوعة ذات الخصائص المختلفة^(٥).

وبذلك لا يكون ضعف المرأة عائداً لطبيعتها الذاتية، بل إلى المحيط الاجتماعي الذي عزلها عن المشاركة في تقدمه^(٦)، لا لأنها ناقصة عقل كما هو مشاع، بل يعتبر كل الحجج المطروحة لهذا السياق هي حجج واهية.

والثابت عند السيد فضل الله أن المرأة تفوق الرجل في العاطفة، وربما كان ذلك منوطاً بطبيعتها الوظيفية، حيث الحياة الزوجية والأمومة، وهي قادرة على

التحكم بعاطفتها عن طريق العقل والتربية. ويشير التاريخ إلى نساء عرفنَ برجاجة العقل وحسن التدبير، ومن بينهنَّ الملكة بلقيس، التي حكمت قومها، وكانت بحق راجحة العقل وحسنة التدبير.

ولا يرى السيد فضل الله أيَّ إشكال إسلامي في الانجذاب العاطفي لدى المرأة تجاه الشاب، مادام ذلك الانجذاب ينطلق من دوافع إنسانية مثزّنة، لا تطوف في الأجواء الأخلاقية السلبية^(٧).

ولا يمانع من قيام المرأة بعمليات التجميل وتغيير الشكل وحفّ الشعور ووصله مع مراعاة التحفظات الشرعية^(٨). ويحفّز السيد فضل الله المرأة على التعامل الإنساني مع المجتمع، ويريد من الطرف المقابل أن يتعامل معها بوصفها إنساناً لا بوصفها أنثى. في إحدى دواوينه الشعرية، التي شغلت قضية المرأة مجالاً واسعاً منها، توجد قصيدة تحت عنوان: (يافتاة الإسلام من أنت)، وقد جاء فيها:

أنت إنسانة...، كما هو إنسان...، فللكون منكما جهد حراً

لك جهد الحياة في روعة الإيمان، إن عشت في جهادٍ وصبرٍ

لك حرية الإرادة، وإن جنت قوى الظلم في انفعالٍ وقسرٍ

وعلى موعد الأمومة يحبو الفجر طفلاً على حنانٍ وطهرٍ.

نشاهد في هذه الأبيات الشعرية كيف أن السيد فضل الله يؤكد على إنسانية المرأة، وعلى أنها إنسان قبل أن تكون أنثى.

وأعتقد أن العلامة فضل الله أدرك أن الأحكام الموروثة يجب أن تعدّل بما يناسب إنسانية المرأة بحسب الظروف الحالية. وكذلك أخضع المورثات الحديثة المنقولة من الأحاديث الدينية للنقد بحسب قريها أو بعدها من النص القرآني، مناهضاً الأخباريين الذين حصروا مصادرهم في كتب الأحاديث، وأسقطوا من أدلة الأصوليين دليلي العقل والإجماع.

لذلك نرى أن السيد فضل الله - حتى في العلاقات الزوجية - يؤكد على التعامل الإنساني مع الزوجة، وأن يعامل الرجل زوجته كإنسانة قبل كل شيء. وعلى الزوجة أن تفعل الشيء نفسه. يقول: وعلى الزوج أن لا يشعر أمام زوجته كأنه السيد أمام العبد، أو يشعرها بأنها كمية مهمة. فالزوجة إنسانٌ، وعليهما أن يتعاملا من موقع

المودة والرحمة، بأن يعيش إنسانيتها، ويحترم إنسانيتها، وأن تعيش إنسانيته، وأن تحترم إنسانيته. فالله سبحانه يريد للزوجة أن تندمج مع زوجها، وأن تحترمه لدرجة الخضوع؛ لأجل أن تتوازن الحياة الزوجية، وليس من جهة أن هذا الشيء مفروضٌ عليها شرعاً^(٩).

لماذا المرأة إنسان؟

ويروي لنا السيد فضل الله الدوافع التي جعلته يهتم بمطالعة ومعالجة قضية المرأة من الناحية الإنسانية، وأنها إنسانة كسائر البشر، وانفتاحه على النصوص الإسلامية الأساسية، هو ما لاحظته من الظلم الفكري من جهة الواقع، ومن جهة أخرى الظلم الذي يصيب المرأة في المجتمعات المسلمة، بما فيها المجتمعات الدينية^(١٠). فإن النظرة المعروفة إلى المرأة لدى هذه المجتمعات، والتي اختزنتها، هي أن المرأة إنسان من الدرجة الثانية، وأنها عقل ناقص، وأنها بريع عقل، كما يعبر في بعض المجتمعات، وما إلى ذلك، وأنها مجرد لعبة للرجل يلهو بها، وأنها متنفّس لغريزته الجنسية، فلاحق لها في الجنس إلا بشكل انفعالي تابع لرغبة الرجل. وهكذا عاشت النظرة إلى المرأة بالمستوى الذي يلحظ فيها أنها ليست أهلاً للتفكير، ولا لإعطاء الرأي، بل إنّ النظرة التي يحملها الكثيرون، ولاسيما في المجتمعات الدينية الرسمية، أن على الإنسان إذا أراد معرفة الحق أن يستشير المرأة، ليأخذ بما يخالف رأيها، على أساس الفهم الخاطئ للحديث الشريف: «شاوروهنّ وخالفوهنّ». والذي ناقشناه في كتبنا.

وهكذا كنت ألاحظ أن المرأة معزولة عن كل جهد ثقافي، حتى أن المرأة التي تنتج إنتاجاً ثقافياً في بعض المجتمعات تقابل بالسخرية من هذا الإنتاج، مع ملاحظة أن بعض المجتمعات بدأت تبتعد عن ذلك. ورأيتُ أن هذه النظرة الاجتماعية من الناحية الثقافية قد عطّلت عقل المرأة وجهداها عن المشاركة في القضايا العامة للإسلام والمسلمين، وجعلها مجرد كمّية مهملة، تعيش في البيت من دون حقوق إنسانية بحسب الواقع الاجتماعي.

إنسانية المرأة في القرآن

يقول السيد فضل الله: لقد قرأت في القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى لم يعتبر المرأة جزءاً من الرجل، بل اعتبر المرأة والرجل عنصرين، يكمل أحدهما الآخر. وهكذا هو قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، فليس المراد أن الله خلق الزوج من شخص آخر، بل إن النفس الواحدة هي النفس الإنسانية التي خلق منها هذه الزوجية في التعدد النوعي في هذا المجال...

وهكذا رأينا أن الله تعالى حمل الرجل المسؤولية، كما حملها للمرأة، فقد خاطب الناس نساءً ورجالاً، وقد خاطب المؤمنين رجالاً ونساءً، وقد ركز على القيم الدينية للرجال والنساء: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾، فإنه لم يُرد من ذلك الرجل، ولكن التقليل في اللغة العربية معروف في الحديث عن الرجل والمرأة، والحديث عن الجنس أو النوع. وهكذا الآية الشريفة: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. وهذه الآية تظهر قيمة العلم للرجل والمرأة معاً، ولا دخل للرجولة والأنوثة في مسألة العلم، فالعلم قيمة أينما حلّ.

وهكذا نلاحظ أن الله تحدث عن القيمة المشتركة في العمل الصالح بين الرجل والمرأة: ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾. وهكذا الآية في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾، والتي تحدثت عن الجانب الإيجابي في الرجل والمرأة، فالجانب الإيجابي في الرجل والمرأة في ما يريد الله، وما يعطيهم من ثواب ومن قيمة، دون فرق بينهما.

ولاحظنا في الجانب السلبي أيضاً أنه ساوى بين الرجل والمرأة: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ...﴾: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

ولاحظت أن الله سبحانه وتعالى قد قدم امرأة في القرآن، كانت كافرة ثم آمنت، كإنسان يملك عقلاً واتزاناً ونظرة بعيدة للأمور في مستوى المسؤولية أكثر من الرجل، وهي قصة ملكة سبأ، التي كانت تملك ماتملك، كما قال الهدهد

لسليمان: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾. وقد أرسل سليمان إليهم كتاباً مع الهدد عندما قال له: ﴿أَذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾، كما هو وارد في تفسير الحدث القرآني^(١١). إذاً الحقوق متساوية بين الرجل والمرأة، ومتساوية بما أنهما إنسان، أي من الناحية الإنسانية.

يقول السيد فضل الله: عندما ندرس السيرة النبوية الشريفة نجد أن النبي ﷺ كان يشرك النساء في الحرب بأن يخرجهن ليداوين الجرحى، وليسقين العطشى، باعتبار أنه لم يشرع لهن القتال.

ثم حين ندرس مسألة شخصية الزهراء (عليها السلام) وشخصية السيدة زينب (عليها السلام) فإننا - بقطع النظر عن القداسة التي تتميزان بها - نرى أنهما قامتا بجهد سياسي كأرفع ما يكون في مجتمع لم يمنح المرأة أي موقع سياسي في هذا المجال.

إن ذلك كله يدل على أن المرأة إنسان، كما الرجل إنسان، ولكنهما يتوزعان الأدوار، كما يتوزع الرجال أدوارهم بحسب مواقعهم، وكما تتوزع النساء أدوارهن بحسب مواقعهن؛ لأن المسألة هي مسألة تكامل الرجل مع المرأة، وليست سيادة الرجل على المرأة. والإسلام يريد للرجل، كما للمرأة، أن يتصوره في إنسانيته، في عقله، وفي إرادته^(١٢).

وقبل الختام أودّ أن أشير هنا، ومن خلال مطالعاتي لكتب ومؤلفات وحوارات السيد فضل الله، إلى أنه اشتغل على فاعلية الدين لا فعاليته، فالمتوارث لدى الفقهاء ورجال الدين التأكيد على فعاليات الدين، المتضمنة للأمور العبادية، والاقتصار عليها إلى حد كبير. أما السيد فضل الله فقد أكد على فاعلية الدين في الحياة. الأمر الذي يتجلى بشكل واضح في نظريته حول المرأة: «إنسانية المرأة»، أو «المرأة إنسان». وهذا الأمر يتجلى بشكل واضح من عنوان كتبه والأطروحات التي تضمنتها، بدءاً من مدوناته الأولى (مفاهيم إسلامية عامة)، مروراً بـ (دنيا المرأة)، والفاعلية الإجرائية الماثرة في سلسلة «الندوة» التي تضمنت محاضرات السيد فضل الله والأسئلة الموجهة إلى سماحته، فضلاً عما تفيض به متونه التدوينية من الألفاظ الدالة على الحركة والفاعلية. وتفسيره «من وحي القرآن» خير دليل على ذلك^(١٣).

خاتمة

استعرضنا في هذه المقالة أهم آراء السيد فضل الله حول «إنسانية المرأة»، أو «المرأة إنسان»، وقد تجاوزتُ الكثير من الآراء ذات الطابع الهامشي، وتلك التي توافق فيها مع الرأي السائد. وأسندتُ هذه الآراء إلى بعض المصادر، وليس كلّها؛ للاطلاع والاستزادة.

ومع ما في هذا المقال من رؤية العلامة فضل الله حول «المرأة إنسان» إلا أنني أشعر بقصورها وتقصيري؛ وذلك لضيق الوقت والمساحة المتاحة، فلم أعمل على تحليل هذه الأفكار والآراء إلا قليلاً، ومقارنتها بالآراء الأخرى، والتي قد تكون أكثر جرأة في المناقشة والطرح، وفي تشكيل بانوراما «panorama» فكرية عن الرؤية الإسلامية للمرأة في الفكر الإسلامي المعاصر. إليك سماحة السيد فضل الله هذه الوريقات ذكرى ووفاءً.

الهوامش

- (١) هذا بعض ما شاهدته بعيني ولمسته في أول حوار حول المرأة أجريته مع سماحة السيد فضل الله في بيته في بيروت عام ٢٠٠٢م، ونشرته في حينه في مجلة «الطاهرة»، التي تعنى بشؤون المرأة والمجتمع، العدد ١٣٥، تحت عنوان: الأخلاق ليست ضريبة مفروضة على المرأة دون الرجل.
- (٢) «مجلة الجيل» المجلة العربية العصرية، المجلد ١٩، العدد ٢: ٧٩ - ٨٠، شباط - فبراير ١٩٩٨م.
- (٣) سهام حمية، المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي: ٧٨، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- (٤) السيد محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة: ٤٩، دار الملاك، بيروت، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م.
- (٥) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات إسلامية حول المرأة (مقدمة الكتاب)، دار الملاك، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
- (٦) انظر: المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي: ١١٨.
- (٧) تأملات إسلامية حول المرأة: ٦٠.
- (٨) دنيا المرأة: ١٥٢.
- (٩) السيد محمد حسين فضل الله، الندوة - سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية في دمشق ٢: ٤٦٠، إعداد: عادل القاضي، دار الملاك، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.
- (١٠) انظر: مجلة الطاهرة، العدد ١٣٥: ٩، حزيران ٢٠٠٢م، حوار للمؤلف مع سماحة السيد فضل الله حول المرأة.
- (١١) المصدر السابق: ٩ - ١٠.
- (١٢) انظر: جريدة الخليج الإماراتية، العدد ٧٢٢٤، الأحد ١٢ ذي القعدة ١٤١٩هـ - ٢٨ فبراير ١٩٩٩م، في حوار شامل مع سماحة السيد فضل الله تناول شؤوناً دينية ودينية.
- (١٣) انظر: فصلية الأفلام، الصادرة عن دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد، العدد ٤، تشرين الأول - تشرين الثاني ٢٠١٠م، مقال للدكتور مؤيد عبيد، تحت عنوان: العلامة فضل الله من النية إلى النسق.

عالم دين بكلّ مقاييس الكمال ومواصفاته

الشيخ أحمد عابديني^(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مدخل

لقد تشرفنا بالحضور في مجالس درس العديد من الشخصيات الجليلة القدر، ونهلنا من معين فيضهم ما شاء الله لنا ذلك. لكنّ لما سافرنا إلى لبنان لمدة سنة تقريباً (١٩٨٦م - ١٩٨٧م) وفقنا للحضور في درس العلامة الفقيه، والسياسي الخبير، والمفسّر الذي تجلّت فيه صفات الإسلام وأخلاق القرآن بكل ما تحمل هذه الكلمات من ثقل معنوي وحقائق مادية، السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله. وكان لما شربناه على يديه وفي مجلسه طعمٌ وصفاتٌ جعلته يختلف عمّا أخذناه من قبل عن غيره من الأجلّاء بامتياز، اختلاف نشأ بالدرجة الأولى من أبعاد شخصية هذا العالم الفذّ، فهو قد جمع كل صفات العالم المتبحّر. فمع كونه فقيهاً كان له حلو البيان وعذب الخطاب، ينتقل بك في معاني السياسة من لبنان إلى إيران، بل إلى كل العالم الإسلامي. كان محيطاً بدقائق الأمور، وكان يملك زمام الفصاحة والبيان، حيث يجعلك تدرك المعاني والمراد. في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في منطقة بئر العبد كان السيد فضل الله يؤمّ الناس جماعة، وكان يلقي هناك خطباً في جموع المصلين، وكان يستمع إلى أسئلتهم واستفساراتهم. كما كان في هذا المسجد، وفي فترة الصباح، يلقي على طلبته دروس الفقه المعمّق. لكن كل هذه الفعاليات لم تكن تمنعه من أن يخصّص ما يقارب الساعتين أو يزيد لمقابلة الناس، والاستماع إلى همومهم، ومداواة جروحهم،

(*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في إصفهان، وعضو الهيئة العلميّة لجامعة آزاد - نجف آباد.

بعطف الأب الحنون والأخ الصديق. وإلى جانب دوره العلمائي كان يدفع بالشباب ويشجعهم على الانضمام إلى المقاومة، مقاومة الكيان الغاصب، والذي كان آنذاك يستولي على قسم كبير من جنوب لبنان. وإلى جانب أبعاد شخصية هذا العالم، الذي قلّ له الندّ والمثيل، كان ما يجلبنا إليه ويشدنا إلى شخصه ومقامه سكوته عن أذى الناس، وليتهم كانوا أناساً عاديين، فيجد لهم المرء عذراً هنا أو هناك، ولكنه أذى من علماء وشخصيات في مقام العلماء. كان يتلقى عبارات الجرح والذمّ بابتسامته المعهودة، وقلبه محلّق في عشق أهل البيت عليه السلام، الذين واجهوا مثل هذه المواقف كثيراً، وما كان لهم ردّ سوى قولهم: «إن كان حقاً فنسأل الله أن يغفر لنا، وإن كان غير ما تقول فنسأل الله أن يغفر لك». نعم، وجدنا أنفسنا نعتز بالجميل الكثير لهذا الرجل العظيم، وجدنا أنفسنا مدينة له بالكثير، ووجدنا أن هذا الجميل يفرض علينا كتابة سطور تكشف فيها ما عايناه وشاهدناه عن قرب من هذا العالم المخلص، ونحكي فيها بعض الخواطر التي عشناها في ظلّه، كل هذا تعبيراً عن حبنا واحترامنا له، وفي نفس الوقت تعبيراً صادقاً عن الحرقه والأسى لفقدانه ورحيله عنّا إلى ربه.

العلامة السيد محمد حسين فضل الله

كان السيد فضل الله عالماً محيطاً؛ وكان يحظى باحترام كبير وشعبية عريضة. وفي الفترة التي كنتُ فيها في لبنان كنتُ أ حضر في مجلس دروسه في الفقه، وكنت أحرص على الصلاة خلفه مرتين أو ثلاث مرات صلاة العشاءين في بداية كل أسبوع.

كنتُ آنذاك شاباً يافعاً، وكنت من فرط حماستي أتمنى أن تكون دولة لبنان تابعة لإيران وللإمام الخميني رحمه الله، وكان حينها السيد فضل الله يعتبر السيد الخوئي رحمه الله المرجع الأعلّم، فكان يعطي فتاواه أولاً، ثم فتاوى الإمام الخميني. وكنت أتمنى لو يقتصر على ذكر فتاوى الإمام الخميني، وأتمنى لو يذكره بالأعلم، دون غيره. وكان هذا ما جعلني أغضب منه، ولم يكن غضبي هذا بعيداً عمّا كان يشحنني به....

إنسانية السلوك الاجتماعي عند السيد فضل الله

كان السيد فضل الله يخصص ساعتين، من العاشرة إلى الثانية عشرة، من كل يوم لمقابلة الناس. وكان يفتح لهذا الغرض حجرة (صالون) كبيرة رُصفت بالكراسي، وكان يجلس هو في إحدى زواياها، وبجانبه كرسي، وكل من جاء دوره، وكانت له حاجة، كان يجلس بالقرب منه، يشرح له حاله، ويعرض حاجته، وكان بالقرب من هذا الصالون حجرة خاصة، للقاءات الخاصة، حيث يستقبل فيها مَنْ كانت له مقالة أو حديث خاص. وبالجمله فقد كان أغلب من يأتون لمقابلته أناساً فقراء وذوي حاجات مادية، وكان السيد فضل الله يعينهم، ويحل مشاكلهم، وخصوصاً أن السيد فضل الله كان أغنى علماء لبنان، وكانت له دورٌ للأيتام ومبرات كثيرة، فتحتها في وجه تلك الطبقة من أبناء المجتمع؛ لتحضنهم وتملاً حاجة اليتيم والفقر لديهم، وكان السيد فضل الله معروفاً بالسخاء وكثرة العطاء. كنتُ كلما زرته وأصدقائي نطلب جلسة خاصة، وكان يستقبلنا بعطف وحنان، رغم أن موضوعي معه في أغلب تلك اللقاءات كان حول أعلمية الإمام الخميني، فقد كنت أسأله: لماذا لا يقول بأعلمية الإمام الخميني؟.

الفصل بين المرجعيتين السياسية والفقهية

كان يقول لي: إنه لم يثبت لديه حتى الآن أعلمية الإمام الخميني. وفي إحدى تلك الجلسات صرّح بكلام أظهر بحق مدى القدرة العلمية والتفكير العميق الذي كان يتمتع به هذا العالم، حيث قال: إن نصيحتي لك أن تفرّق بين المرجعية وبين السياسة، وأن لا تخلط بينهما. اترك كلاً من المرجعية الدينية والسياسة يأخذ مسيره الطبيعي. فأنا كذلك أتمنى وأريد أن يكون السيد الإمام هو الأعلم، وأن يثبت عندي ذلك بطرقه؛ فالسيد الإمام رجل ثورة، وأنا كذلك رجل ثورة، أما عن السيد الخوئي رحمته الله فقد كان مرجعاً دينياً، ولم يكن رجل ثورة، لكن ما العمل ولم تثبت لديّ أعلمية الإمام الخميني بعد؟.

التقية في إعلان الأعلمية

وفي مقابلاتي الأخرى له تسلّحت بكراسة أرسلت من إيران، وكانت عليها

أسماء العديد من الأعلام، كان من بينهم: العلامة المشكيني، حيث أشير بعبارات مختلفة إلى أعلمية الخميني.

وعندما وقع نظر السيد فضل الله على هذه الكراسة أجابني: لقد سألت بنفسني العلامة المشكيني عما جاء في هذا البيان، وكان قد أجابني أنه إنما كتبه تقيّة.

لقد كان هذا الجواب سبباً في قلقي، وجعلني أرى أن السيد فضل الله لم يفهم جيداً كلام المشكيني. لكن لما عدتُ إلى إيران، واطلعت على مجريات ذاك البيان، والظروف التي كتب فيها، أدركت أننا لم نكن على إحاطة بالأمور، وأن ما نعرفه كان قليلاً بالمقارنة مع ما كنّا نجهله.

الشيخ المشكيني وقضية أعلمية الإمام الخميني

في إحدى الأيام، وبعد أن عدتُ من لبنان إلى إيران، تبادلنا الحديث مع الشيخ غلام حسين نادي، وحملت له تلك الخاطرة من لبنان، حول موقف السيد فضل الله من أعلمية الإمام الخميني، وما قاله في خصوص بيان العلامة المشكيني، فقال الشيخ نادي: الحق ما قاله العلامة فضل الله؛ لأنني وبعض الأشخاص، وبأمر من الشهيد محمد منتظري، ذهبنا إلى منزل المشكيني، وطلبنا منه أن يكتب ورقة يقرّ فيها بأعلمية الخميني، وقد خطّ عبارة تحت إصرارنا عليه، ولما خرجنا من منزله أخذ الشهيد محمد منتظري الورقة، وقرأها، وقال: هذا لا يفيد؛ لأن هذا قال بجواز تقليده، وما نريده أكبر من هذا. ولما خرج المشكيني من بيته أحطنا به أكثر من مرّتين، وأخبرناه أنه إذا لم يكتب الأعلمية فإن الإمام الخميني سيُعدم لا محالة، فقال: تعالوا حتى أضيف إليها شيئاً آخر، فكتب مضيفاً: تقليده قد تعيّن.

مراجعة نقدية لشخصي

اليوم، وبعد أن مرّ على ذلك اللقاء مع السيد فضل الله سنوات طوال، أدركت أن ما كان يراه هو في الظلام؛ بقريحته وإحاطته العميقة بمجريات الأمور، لم ندركه نحن إلا بعد أن عشنا الوقائع وخضنا التجارب. فبعد أن عزل الشيخ منتظري، وبعد أن

رحل الإمام عليه السلام إلى مثواه الأخير، وما وقع من أحداث ومجريات، تبين لنا جميعاً أنه لو أخذت السياسة مجراها، وسارت المرجعية في مسيرها، لما وقع كل هذا النزاع على المرجعية، ولما رفع حجاب الاحترام عنها، ولما استطاع العديد من علماء الطابور الثاني والثالث أن يتقدموا إلى محراب الفتوى، يفتون بفتاوى هنا وهناك، ولما خصصت العديد من الميزانيات لغرض سلبى هنا أو هناك.

تواضع العلامة فضل الله

في تلك الفترة التي تشرّفتُ فيها بالتلمذ على يد السيد فضل الله؛ وبحكم سن الشباب، كنتُ شاباً ثورياً مفعماً بالحيوية، وكنتُ بدافع كل ذلك، شديداً وصارماً، وكان يقابلني بكلّ عطف وحنان، حتى أنه كان يحدث أن أقطع كلامه معترضاً عليه، أو أقول له: «استمع»، فقد كنت حديث عهد باللغة العربية، حيث إن صيغة تلك الكلمة كانت تعني الأمر بالاستماع، وهو ما لم يكن يجوز من مثلي آنذاك، ورغم ذلك لم تكن لديه أدنى حساسية من كل ذلك؛ وربما لأنه كان يدرك أنني لم أتعلم بعد مقتضيات خطاب الأدنى للأعلى في العرف العربي، وكان ذلك لا يقلقه أو يحرك فيه أدنى شيء سلبى تجاهي.

بل أكثر من هذا، كنّا كلّما حلّت مناسبة الثاني والعشرين من شهر بهمن الفارسي (ذكرى انتصار الثورة)، أو أسبوع الوحدة، وغيرها من المناسبات، نطلب منه أن يحضر إلى المدرسة، وأن يشاركنا تلك المناسبة بخطاب أو كلمة، فكان يليّ طلبنا، ويحضر بكلّ تواضع.

منصف كل الإنصاف

إحدى المميزات الأخرى التي امتاز بها السيد فضل الله الإنصاف. فقد كان منصفاً عادلاً، وكان قبل أن يصدر حكمه في شأن شخص يعمل على أن يضع نفسه في مكانه، ويقرأ كل ظروفه، وما يحيط به من أسباب ودواع، ثم يجلس ليفكر في كل تلك المعطيات، وحينها يعطي حكمه ورأيه. ومن الشواهد على إنصافه أنني جلست إليه يوماً، وقلت: ما هو موقفك من هؤلاء العلماء والفضلاء الذين لربما يقومون

بأعمال أو يتقولون آراء لا تتناسب وآراءك؟ وما الذي علينا فعله تجاههم؟ أليس من الأفضل أن لا نجالسهم ولا نحادثهم؟ لكنه بعد أن سمع مقالتي ذهب بفكره إلى الشيخ محمد مهدي شمس الدين - وكان حينها منافساً قوياً للسيد فضل الله -، وأجابني قائلاً: لو كانت لي نفس الشروط، وكنتُ في نفس المحيط والأجواء التي كانت تحيط بالشيخ محمد مهدي شمس الدين، لفكرت بنفس ما فكر فيه، ولعملت ما عمله، فلا يجب أن ننهم الرجل أو نشك في نواياه، فالرجل شخصياً كان جيداً، لكن تلك الظروف التي أحاطت به، وما فرض عليه من أجواء، هو ما جعله يبادر بذلك التصرف، كما أن علاقته بالحكومة حكمته بنوع من السلوكيات.

والجدير بالذكر هنا أن الشيخ محمد مهدي شمس الدين لم يكن له موقف صريح وواضح من المقاومة الإسلامية، ولذلك فإن الشباب والناس لم يكونوا مسرورين بمواقفه، وكانوا غير راضين عنه. لكن كلمات وعبارات السيد فضل الله تلك زرعت الطمأنينة في قلبي، وألزمتني الحكمة في موقف من تلك الشخصية، ومن غيرها أيضاً. وتعلمتُ منه أن الحكم على الآخر يفرض عليّ قبل كل شيء أن أضع نفسي في نفس ظروف ذاك الشخص، وأن أقرأ كل ذلك بكل موضوعية، وبعيداً عن الذات.

شعار «إلهي إلهي...» بعد صلاة الجماعة

كنت أسعى لما كنت في لبنان أن أحضر الجماعة خلف السيد فضل الله. وكنت أحت أصدقائي على الحضور، وعلى قراءة دعاء «إلهي إلهي، حتى ظهور المهدي احفظ لنا الخميني». وكان الكثير من الحاضرين هناك يعترضون على ذلك، ويعتبرونها بدعة مستحدثة، لكن العلامة فضل الله لم يكن يصدر موقفاً مؤيداً أو معارضاً له.

السير بالأقدام على العلم الإسرائيلي

خططنا على أرض مدرسة الرسول الأكرم ﷺ، والتي كانت المحل الذي يدرس فيه السيد فضل الله آنذاك، علم إسرائيل؛ بغرض المشي عليه بالأقدام؛ توهيناً

واحتقاراً له. وكنا قد دعونا السيد فضل الله إلى أن يحضر تلك الفعاليات، وأن يمشي بقدمه بعد أن يلقي كلمة في الجموع. وبعد ذلك فهمنا أن الطائرات الإسرائيلية تصوّر المكان، وكان هذا يعني أنها ربما تقصف المكان؛ رداً للإهانة، لكن الحادثة مرت بخير، والحمد لله.

لقد كان السيد فضل الله يدرك أنني كنت متعلّقاً به، وذلك من خلال حضوري لدروسه، وكنت أحرص على حضور الجماعة بإمامته، لذلك كان يتجاوز شدة طبعي؛ لأنه كان يعلم أنها إنما كانت ناتجة عن إخلاصي وحبّي لتلك الطريق. لكن اليوم عندما أفكر في كل ذلك أشعر بالخجل من نفسي.

درس البحث الخارج في الفقه للعلامة السيد فضل الله

وينعقد هذا الدرس في بيت السيد فضل الله في الصباح الباكر من كل يوم، وذلك بحضور خمسة إلى ستة أشخاص. وكان موضوع الدرس كتاب العروة الوثقى، فقد كان يقرأ المتن أولاً، ثم يفسّر ويوضح المتن، وما فيه من إشكالات، ثم بعد ذلك يطرح آراء ووجهة نظر السيد الخوئي، وما طرحه من إشكالات، وإجاباته عليها، وإذا كان له نظر خاص فإنه يطرحه ويجيب عن إشكالاته. وعلى العموم فقد كان يطرح رأيه في كل مسألة من مسائل المتن.

وكان الدرس يعطل في الأيام التي يكون القصف الإسرائيلي شديداً. أما أنا فقد كنت أحضر إلى مكان الدرس كل يوم، وفي اليوم الذي لم يكن حراس السيد فضل الله يعرفون إن كان الدرس سيعطل أو لا كنت أنتظر في ذلك المكان مدة عشرين دقيقة، ولما أرى أن أحداً لم يحضر إلى الدرس أرجع إلى بيتي.

والعجيب في الأمر هو ذلك التوافق غير المنطوق بين الأستاذ والطلبة، فكلما كان القصف الإسرائيلي شديداً كان يعطل الدرس، لكن ما هو حد شدته وحد خفته؟ الطلبة فقط هم الذين يعرفون ذلك، لذلك فالأمر كان توافقياً، ولم أكن أفهم مقياس شدة القصف وعدمه؛ لأعرف أن الدرس قد تعطل أو لا، لذلك كنت مضطراً لأن أحضر إلى المكان بنفسني، وفي كل صباح.

العلامة فضل الله والدعاية لحزب الله

كان السيد فضل الله يتكلم اللغة الفارسية. لذا كنت تجده يستقبل الوافدين عليه من إيران، ويتكلم معهم بلغتهم. كانت له روح ثورية، وكان كثير الدفاع والتبليغ لحزب الله. كما كان يرعى شباب المقاومة، ويحثهم على الجهاد والصمود في وجه العدو الصهيوني. لكن للأسف لم يكن حزب الله آنذاك يرعى السيد فضل الله أو يدافع عنه، وكان الحزب آنذاك ذا توجه إيراني في أسلوبه وطرق تنظيمه.

آخر لقاء بالسيد فضل الله

بعد أن غادرت لبنان، وعدت إلى وطني إيران، حرمت من رؤية السيد فضل الله بأم العين، ومن مجالسته المباشرة، والاستمتاع بحديثه. واستمر هذا الحال إلى أن أتى السيد فضل الله بنفسه إلى إيران، وذلك قبل عدة سنوات، حيث قام بزيارة المكتبة المركزية للعلوم والمعارف القرآنية في قم، وكنت أشتغل بالتحقيق في هذا المركز، فذهبت لملاقاته، ورغم مرور سنوات طويلة على عدم رؤيته لي، ورغم تغييرات الدهر على كلانا، فإنه عرفني منذ اللحظة الأولى، وكان تعامله جيداً وسخياً.

خواطر عن مكان الدرس

في أحد الأيام، وأنا جالس في محضر السيد فضل الله، في درس البحث الخارج في الفقه. وكانت تلك الأيام عصيبة على السيد الخوئي رحمته الله، حيث كان يتعرض للمضايقات والأذى في النجف في العراق، فقرر أن يغادرها، ويأتي إلى لبنان، ولما وصل الخبر إلى السيد فضل الله كان العلامة فضل الله ينتظره على أحر من الجمر. فلما كان الهاتف يرن كان السيد فضل الله يرفع السماعه، ويقول: آلو، آلو، وأكثر من مرة، ولكن لم يكن هناك جواب. وتكرر هذا في تلك الجلسة عدة مرات، وكان كلما رفع فيها السماعه لم يلق جواباً؛ لأن خط الهاتف في لبنان قد تعرض للقصف والتخريب من طرف العدو الإسرائيلي، فكانت المكالمات تتعرض للتشويش والقطع، وخصوصاً إذا كانت من خارج لبنان.

ذكريات، أحزان وعبر

إن ما جعلني أتجرع مرارة فقدي لهذا العزيز ما أحمل في نفسي وفي قلبي عنه من ذكريات حول جهاده، وتضحياته، وإخلاصه، وتواضعه، هذا العالم المحب للإنسانية.

لا زال صدى صوته في درس بحث الخارج في الفقه يتردد في مسامعي، والاجواء مخيمة بأصوات القصف الإسرائيلي على مدينة بيروت سنة ١٣٦٦هـ. ش.
ولا زال صدى صوته في خطبه الغراء في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في بئر العبد تحمل إلى قلبي عقب تلك الكلمات، ونسيم تلك العبارات. ولا زالت نفسي تحافظ على نبرات صوته، وطريقة أسلوبه في الإجابة عن أسئلة الشباب. نعم، ذكريات عن أخلاقه السمحة، تواضعه القرآني، حين كان يحضر إلى مدرسة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، مليئاً دعوتي ودعوة رفاقي، فكان يلبي الدعوة من دون أدنى تكبر أو استعلاء. نعم، لازالت تتجسد في عيناى صورته وهو يمشي على العلم الإسرائيلي، معبراً عن رفضه للظلم والاستبداد والطغيان.

ما تزال ذكرياتي عن تلك الجلسات الخاصة حول المرجعية والأعلمية تغمر روحي ونفسي بفيض صفائه، وتكشف لقلبي وبصيرتي عمق تفكيره، وعظيم إدراكه للأمور، وهو يردد عليّ عباراته المليئة بالمعاني: اترك الفقه والأصول والمعارف الحوزوية تكون هي المعيار والمقياس لتشخيص الأعلام، ولا تجعل للسياسة طريقاً إلى ذلك؛ لأن السياسة إذا تدخلت في تعيين المرجعية كان لها عظيم الضرر.

ذكريات حول إنصافه وعدله في الحكم على الناس، تقواه، عدم مقابله لمن يتهمون عليه أو يتهمونهم بالسوء، احتضانه للأيتام ومساعدته لهم، مساعيه الحميدة في إيجاد دور للأيتام، كل ذلك لا زال يحلق في أفاق روحي، ويجعلني أعيش كل تلك اللحظات بحب وشوق.

ذكريات عن سعيه وكده الجاد في كتابة دورة كاملة في تفسير القرآن الكريم «من وحي القرآن»، وما تضمنه في مجلداته الأربعة والعشرين من مضامين تفسيرية علمية، كانت زاداً قوياً دفعني إلى الإقبال على العلوم، وزرع في قلبي حب البحث العلمي.

لا زالت خطواته في كتابة رسالة عملية على طراز حديث يستجيب لما ابُتليت به الأمة في الحاضر، وتأليفه للعديد من كتب الفقه، إلى جانب مواضيع اجتماعية وأخلاقية، قد حازت السبق بامتياز.

وفي ظل كل تلك الذكريات لازالت ترفرف في قلبي وروحي تلك اللحظات التي كان يسافر فيها إلى سوريا؛ للتدريس في حوزة المرتضى، فكان كل ذلك يزيد من عظمة الرجل في نفسي، ويجعله يكبر ويكبر، ليبليغ الكمال.

لا زالت بحق شجاعته في إعلان الفتاوى الصادقة والصريحة، وفي مواجهته للكيان الغاصب الصهيوني. كل هذه الشجاعة كانت تتقلب عند ذلك الرجل إلى حلم ووداعة مقابل جهل الجاهلين من أبناء الدين والوطن، يتورع عن الرد عليهم، وعن مقابلة سيئاتهم بسوء.

دفاعه العقلاني والمستमित عن أحكام ومعارف الدين من الذكريات التي لن يمحوا أثرها أي شيء. كل هذا وغيره كثير إذا أضيف إلى مواقفه في مواجهة إسرائيل، ومواجهته للفكر الخرافي والخرافات والجهل، يجعل فقداننا للإسلام إياه ثلماً لا يسدها، وابتلاءً كبيراً للإسلام وأهله.

قدس الله روحه وكثر من سالكي دربه.

المحسن بن علي عليه السلام

السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

د. محمد الله أكبري (*)

ترجمة: حسن علي مطر

إيماناً منها بالرأي والرأي الآخر، واعتقاداً بالحق في الاجتهاد في الفقه والكلام والتاريخ، تنشر مجلة «الاجتهاد والتجديد» مقالين حول موضوع «المحسن بن علي» وحادثة الإسقاط في الهجوم على الدار، ينكر الأول الحادثة لينتقده الثاني، ونضع هذا الحوار في ملف العلامة فضل الله، لما أخذه هذا الموضوع من جدل حوله (التحرير).

مقدمة

إنّ لكل واحد من أولاد السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام مصيراً مختلفاً عن الآخر، ففيما يتعلق بالإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام والسيدة زينب الكبرى عليها السلام هناك معلومات كثيرة نسبياً، وأما في ما يتعلق بالسيدة أم كلثوم عليها السلام والمحسن عليه السلام، فالمعلومات شحيحة ومضطربة، ومصيرهما مبهم. من هنا فإن الكلام عن هاتين الشخصيتين يضع الباحث أمام الكثير من العقبات والتعقيدات. وإنّ القدماء من المؤلفين، رغم ما كانوا يتمتعون به من الحوافز القوية إلى الكتابة عن سيرتهما، قد حالت شحة المعلومات دونهم ودون هذه الغاية، فلم يكتبوا عنهما سوى النزر القليل الذي لا يسمن ولا يغني من جوع.

(*) عضو الهيئة العلمية في مجمع الإمام الخميني للتعليم العالي في قم، من إيران.

إنّ الغرض من وراء كتابة هذه المقالة هو جمع المعلومات المتوفرة حول المحسن بن علي من مصادر الشيعة ومصادر أهل السنة، والعمل على نقدها وتحليلها، والتمييز بين صحيحها وسقيمها في حدود الإمكان، وتبسيط بعض الضوء الخافت على هذه الشخصية الكريمة. ومن الواضح أن سلوك هذه الطريق الوعرة والمليئة بالعقبات والمجهولة المعالم والتضاريس غير سهل، وغير خالٍ من المخاطر، بل هو مليء بالألغام والعُقد، ولكن على الرغم من ذلك يجب أن يبادر شخص إلى اتخاذ الخطوة الأولى، وأن يقوم بمهمة الريادة في هذه الطريق؛ إذ لا بد لكل مشوار من بداية.

هناك فيما يتعلق بالمحسن بن علي ثلاث مسائل أساسية، وهي: أولاً: وجوده وثانياً: كيفية ولادته ووفاته، وثالثاً: ولادته ووفاته في عصر النبي الأكرم ﷺ أو بعد رحيله.

لقد ذكر الكثير من علماء الفريقين من الشيعة والسنة المحسن في عداد أولاد الإمام علي عليه السلام والسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. وهناك الكثير من التساؤلات المطروحة بشأن المحسن، وهي على النحو التالي: هل ولد في الأساس للإمام علي والسيدة فاطمة ولد باسم المحسن؟ وإذا كان لهما ولد بهذا الاسم فكيف كانت ولادته؟ وهل ولد حياً ثم مات أم أنه كان سقطاً؟ وعلى أية حال ما هي أسباب وفاته؟ هل كانت تلك الأسباب طبيعية أم كانت وفاته إثر حادثٍ ما؟ وهل كانت وفاته بسبب عصر السيدة الزهراء بين الحائط والباب أم بسبب رفسها على جنبها أم بسبب ضربها على وجهها الشريف؟ وهل ولد في حياة النبي الأكرم ﷺ أم بعد رحيله؟ وهل كانت وفاته في حياة رسول الله ﷺ أم بعد رحيله؟ تسعى هذه المقالة المختصرة إلى الإجابة عن جميع هذه التساؤلات باختصار.

المفاهيم

إنّ اسم المحسن - بتشديد السين - على وزن المحدث^(١). وكان هذا الاسم طوال القرون والأعصار، وخاصة في القرون الأولى من الإسلام، شائعاً بين المسلمين على هذه الصيغة، أي بتشديد السين. وقد نقل السيد محسن الأمين في كتاب (أعيان الشيعة)^(٢)، نقلاً عن ابن حجر في كتاب (تبصّر المنتبه في تحرير المشتبه)، أنه رآه على

● المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

هذه الصيغة. كما كانت أسماء بعض الأعلام، من أمثال: هلال بن محسن الصابي (٤٤٨هـ) مؤلف (التاج في دولة الديلم)، وعلي بن محسن التتوخي (٤٤٧هـ) صاحب كتاب (الفرج بعد الشدة)، تلفظ بتشديد السين أيضاً. وكان هذا هو اسم أصغر أولاد السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وأمير المؤمنين علي عليه السلام، الذي ولد ومات في صغره.

وجود المحسن

فيما يتعلق بمسألة وجود مثل هذا الولد للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هناك أقوال مختلفة بين الشيعة، كما هناك أقوال مختلفة بهذا الشأن بين أهل السنة أيضاً.

رؤية أهل السنة

ذكر الكثير من العلماء الكبار من أهل السنة طوال القرون والأعصار المتتالية اسم المحسن ضمن أولاد علي وفاطمة عليهما السلام. ومن هؤلاء العلماء: أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) في المسند^(٣)، والبخاري (٢٥٦هـ) في الأدب المفرد^(٤)، وابن قتيبة (٢٧٦هـ)، في المعارف^(٥)، والبلاذري (٢٧٩هـ) في أنساب الأشراف^(٦)، والدولابي (٣١٠هـ) في الذرية الطاهرة^(٧)، والطبري (٣١٠هـ) في تاريخ الرسل والملوك^(٨)، وابن حبان البستي (٣٥٤هـ) في كتاب الثقات^(٩)، والحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) في المستدرک على الصحيحين^(١٠)، وابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) في جمهرة أنساب العرب^(١١)، والبيهقي (٤٥٨هـ) في السنن الكبرى^(١٢)، وابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ) في الاستيعاب في معرفة الأصحاب^(١٣)، والشهرستاني (٥٤٥هـ) في الملل والنحل^(١٤)، وابن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ) في تاريخ دمشق^(١٥)، في شرح سيرة الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام، وابن الأثير (٦٣٠هـ) في أسد الغابة في معرفة الصحابة^(١٦)، وسبط ابن الجوزي (٦٥٤هـ) في تذكرة الخواص^(١٧)، وعبد الله الطبري (٦٩٤هـ) في ذخائر العقبى^(١٨)، وأبو الفداء (٧٣٢هـ) في المختصر في أخبار البشر^(١٩)، وشهاب الدين النويري (٧٣٢هـ) في نهاية الإرب^(٢٠)، وشمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ) في سير أعلام النبلاء^(٢١)، وابن كثير (٧٧٤هـ) في البداية والنهاية^(٢٢)، والزرندي (٧٥٠هـ) في نظم درر السمطين^(٢٣)، والهيتمي (٨٠٧هـ) في مجمع

الزوائد^(٢٤)، وابن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ) في الإصابة في معرفة الصحابة^(٢٥)، وابن
الدمشقي(٨٧١هـ) في جواهر المطالب^(٢٦)، والصالح الشامي(٩٤٢هـ) في سبل الهدى
والرشاد^(٢٧)، والقندوزي الحنفي(١٢٩٤هـ) في ينابيع المودة^(٢٨).

وهناك نزرٌ قليل من علماء أهل السنة، من أمثال: ابن سعد(٢٣٠هـ)، ومصعب
الزبيري(٢٣٦هـ)، وابن أبي الدنيا(٢٨١هـ)، لم يذكروا اسم المحسن في أسماء أولاد
السيدة فاطمة الزهراء والإمام علي. نعم ذكر ابن سعد رواية تسمية أولاد الإمام
علي^{عليه السلام} على أسماء أولاد هارون: شبّر وشبير ومشبّر، الحسن والحسين والمحسن،
فيكون قد اعترف بوجود المحسن على نحو ضمني.

رؤية الشيعة

وقد ذكر علماء الشيعة الكبار اسم المحسن في عداد أولاد السيدة الزهراء
والإمام علي^{عليهما السلام}. ومن هؤلاء: ابن واضح اليعقوبي(٢٩٢هـ) في تاريخ اليعقوبي^(٢٩)،
والمسعودي(٣٤٦هـ) في مروج الذهب^(٣٠)، ومحمد بن سليمان الكوفي(عاش في عام
٣٠٠هـ) في مناقب أمير المؤمنين^(٣١)، والخصيبي(٣٣٤هـ) في الهداية الكبرى^(٣٢)،
والقاضي النعمان صاحب الدعائم(٣٦٣هـ) في شرح الأخبار^(٣٣)، والشيخ المفيد(٤١٣هـ)
في الإرشاد^(٣٤)، والنسابة العلوي(القرن الخامس الهجري) في المجدي في أنساب
الطالبين^(٣٥)، والطبرسي(القرن السادس الهجري) في إعلام الوري^(٣٦)، وابن
شهر آشوب(٥٨٨هـ) في مناقب آل أبي طالب^(٣٧)، والإربلي(٦٩٣هـ) في كشف الغمّة في
معرفة الأئمة^(٣٨).

وقد ذكر الشيخ المفيد والنسابة العلوي والعلامة الطبرسي اسم المحسن بتردد،
قائلين: «وفي الشيعة من يذكر أنّ فاطمة أسقطت بعد النبي^{صلى الله عليه وآله} ذكراً سمّاه النبي -
وهو حمل - محسنًا».

وكان الشريف ابن الطقطقي(٧٠٩هـ) أيضاً من السادة العلويين، بل نقيبهم،
ويبدو أنه لأجل تستمه منصب (نقابة الطالبين) ألّف كتابه (الأصيلي في أنساب
الطالبين) بعد سقوط دولة بني العباس وفي عصر المغول في نسب السادة والأشراف،
فأدرج فيه أكبر عدد من السادة، فذكر حتى أسماء البنين الذين لم يعقبوا أو ماتوا

● المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

في الصغر وقبل البلوغ، ومع ذلك لم يذكر المحسن، ولو بقولٍ ضعيف أو من دون جزم بوجوده^(٣٩).

الولادة والوفاة وزمانهما

هناك من المصادر التاريخية والحديثية وكتب الأنساب لدى الفريقين ما تحدّث عن ولادة ووفاة المحسن، وحتى ولادته ميتاً.

مصادر أهل السنة

إنّ لعلماء أهل السنة فيما يتعلق بولادة المحسن ووفاته رأيين. فقد ذهب نزرٌ منهم إلى القول بأن ولادته ووفاته كانت في حياة رسول الله ﷺ، في حين سكّنت الغالبية منهم عن الحديث في شأن ولادته، واكتفوا فقط بنقل الأخبار في وفاته صغيراً.

ولادة المحسن ووفاته في حياة رسول الله ﷺ، والقرائن على ذلك القرينة الأولى

جاء في المصادر الروائية لأهل السنة بطرق مختلفة من طريق أبي إسحاق السبيعي، عن هانئ بن هانئ، مستفيضاً^(٤٠) عن علي عليه السلام، وهي وإن لم تتحدّث عن ولادة المحسن ووفاته بشكل مباشر، إلا أنها تدلّ بمضمونها على ولادته في حياة النبي الأكرم ﷺ، وهي كالتالي: «حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا يحيى بن آدم، ثنا إسرائيل عن أبي إسحاق، عن هانئ بن هانئ، عن علي عليه السلام قال: لما ولد الحسن سمّيته حرباً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: أروني ابني، ما سمّيتموه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو حسن. فلما ولد الحسين سمّيته حرباً، فجاء رسول الله ﷺ، فقال: أروني ابني، ما سمّيتموه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو حسين. فلما ولد الثالث سمّيته حرباً، فجاء النبي ﷺ، فقال: أروني ابني، ما سمّيتموه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو محسن، ثمّ قال: سمّيتهم بأسماء ولد هارون: شبر وشبير ومشبّر».

إنّ هذه الرواية وإن لم تردّ في صحاح أهل السنة، إلا أنّ الحاكم النيسابوري نقل واحداً منها (نقلاً عن أحمد بن حنبل)، معتبراً إياه على شرط الشيخين البخاري

ومسلم^(٤١). إنَّ نتيجة الذهاب إلى هذه الرواية هي القول بولادة المحسن في حياة رسول الله ﷺ. وإذا كان كذلك فإنَّ الحديث المرويَّ في كتب الشيعة القائم على إسقاط المحسن إثر هجوم جنود الخليفة الأول على دار فاطمة^(٤٢) بعد ارتحال النبي الأكرم ﷺ لن يكون له محلٌّ من الإعراب. كما لم يردَّ في الشطر الثالث من بعض الروايات، القائل: «ولم ولد الثالث...»، التعبير باسم المحسن ومثبّر^(٤٣)، وهذا ما قد أشار إليه ابن الأثير (٦٣٠هـ)^(٤٤). ويحتمل أنَّ بعض رواة السنة قد عمدوا إلى إضافة اسم المحسن إلى آخر الرواية؛ فراراً من حادثة سقط المحسن بعد ارتحال النبي الأكرم ﷺ، وتزيهاً لبعض الصحابة من ارتكاب مثل هذه الجريمة. ومهما كان فإنَّ هناك صيغة لهذه الرواية تحمل هذه الإضافة، وقد صحَّحها الحاكم النيسابوري.

ولم تردُّ الرواية بهذه الصيغة (تسمية الوليد حرباً، ثم تغييره من قبل النبي الأكرم) في أيِّ واحد من طرق الشيعة، ولم يردَّ في أيِّ مصدر من المصادر الشيعية القديمة، بل هناك تفاوت جوهري وأساسي بين الخبر في المصادر الشيعية وبين نقله في المصادر السنية. ففي رواية الكليني (٣٢٨هـ) في الكافي عن أمير المؤمنين^(٤٥) أنَّ رسول الله ﷺ قد سمَّى المحسن وهو جنين في بطن أمه^(٤٦). وقد نقل الشيخ المفيد مضمون رواية الكليني على النحو التالي: «كان سمَّاه رسول الله - وهو حمل - محسنًا»^(٤٧). وقد نقل ذلك الشيخ الطوسي^(٤٨) وغيره أيضاً.

ولم ينقل الشيعة رواية تسمية أولاد علي والزهراء^(٤٩) حرباً، ثم تغيير الاسم من قبل النبي الأكرم ﷺ، عن مصادر أهل السنة سوى محمد بن سليمان الكوفي، وهو من الزيدية (عاش في عام ٣٠٠هـ)^(٥٠)، والقاضي النعمان المغربي الإسماعيلي (٣٦٤هـ)^(٥١)، والمولى حيدر الشيرواني الإمامي (القرن الثاني عشر الهجري)^(٥٢). وقد نقل هذه الرواية ابن شهر آشوب^(٥٣) عن مسند أحمد، دون ذكر اسم المحسن. وقد نقل ابن شهر آشوب نفسه في خبر آخر عن مسند أحمد ومسند أبي يعلى عن علي^(٥٤) أنه سمى الحسن حمزة والحسين جعفرًا، فغيَّرهما رسول الله ﷺ بعد ذلك^(٥٥). إنَّ ما رواه ابن شهر آشوب نقلاً عن مسند أحمد - وخلوه من اسم المحسن في ذيل الرواية - يختلف عن النسخة الحجرية وسائر الطباعات الأخرى لمسند أحمد، فعلى الرغم من أنَّ الرواية الثانية التي نقلها مطابقة لمسند أحمد، إلا أنَّ الرواية الأولى في

● المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

مسند أحمد تشتمل على اسم المحسن. وعليه فإما أن يكون ابن شهر آشوب قد تلاعب بالرواية، وحذف منها اسم المحسن، أو أن النسّاح هم الذين أضافوا اسم المحسن إلى مسند أحمد. وقد تقدم منا أنّ اسم المحسن غير موجود في بعض الروايات، إلا أنّ رواية أحمد في المسند تشتمل عليه. وكذلك فإنّ الرواية الثانية لابن شهر آشوب غير موجودة في مسند أبي يعلى.

ذهب بعض المفكرين والعلماء من الشيعة إلى رفض رواية تسمية الإمام علي أولاده حرباً، ثم تغييره من قبل النبي الأكرم ﷺ إلى الحسن والحسين والمحسن؛ وذلك للأدلة التالية:

١. تقوم سيرة أهل البيت عليه السلام على التمسك الكامل بالمبادئ الإسلامية، وإنّ الإصرار على التسميات غير الإسلامية، من قبيل: حرب، دليل على التخلف والعودة إلى الجاهلية والانحطاط الفكري والثقافي. وإنّ الإمام علي عليه السلام الذي رضع مبادئ الإسلام في حجر النبي الأكرم بريء كلّ البراءة من هذه التهمة.

٢. لو أنّ الإمام عليّ كان قد سمّى ولده الأول حرباً، ثمّ غيّر النبي الأكرم ﷺ، لاستحال أن يعود الإمام عليّ إلى ذات التسمية ليخلعها على ولده الثاني، بعد نهي النبي عنه في المرة الأولى؛ إذ من المحال على الإمام علي عليه السلام أن يرتكب شيئاً نهى عنه رسول الله ﷺ.

٣. يجمع المؤرخون على عدم ولادة المحسن في حياة النبي الأكرم، فكيف يكون النبي قد وضع له هذا الاسم؟

والدليل الثالث يؤكد على وضع هذه الرواية وكونها مختلفة^(٥٢). ويمكن لنا أن نضيف هذه النقطة أيضاً، وهي أنه بناءً على ما هو المروي في الكافي للكليني عن الإمام علي عليه السلام فإن تسمية الأولاد قبل ولادتهم كانت سنة لرسول الله، وإنه ﷺ سمّى أولاد السيدة فاطمة الزهراء بما فيهم المحسن قبل ولادتهم، وعليه من غير المقبول أو المعقول أن يكون الإمام علي عليه السلام قد سبق رسول الله في تسمية أولاده. وبناءً على هذه الرواية التي نقلها الكليني لا يكون الدليل الثالث الذي ذكره هذا المحقق الشيعي مقبولاً. كما سوف نتعرّض إلى دعواه الإجماع من

قبل المؤرخين في هذه المقالة إن شاء الله تعالى.

القرينة الثانية

ذهب مسلم بن حجاج النيسابوري (٢٦١هـ) في صحيحه^(٥٣)، والشوكاني الحنبلي (١٢٥٥هـ) في نيل الأوطار^(٥٤)، طبقاً لرواية مروية عن أسامة بن زيد، وابن حجر العسقلاني الحنبلي (٨٥٢هـ)^(٥٥) في كتابه فتح الباري في شرح صحيح البخاري، اعتماداً على رواية في مسند البراز من طريق أبي هريرة، إلى اعتبار ولادة المحسن ووفاته قد حدثا في حياة رسول الله.

جاء في رواية أسامة بن زيد: «كنا عند النبي ﷺ فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه، وتخبره أنّ صبيّاً لها أو ابناً لها في الموت، فقال للرسول: ارجع إليها فأخبرها أنّ لله ما أخذ، وله ما أعطى، وكلّ شيء عنده بأجل مسمى، فمرّها فلتصبر ولتحتسب، فعاد الرسول فقال: إنها قد أقسمت لتأتيّنها، قال: فقام النبي ﷺ، وقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل، وانطلقت معهم، فرُفع إليه الصبي ونفسه تقعقع كأنها في شتّة، ففاضت عيناه، فقال له سعد - معترضاً على بكاء النبي -: ما هذا يا رسول الله؟ فقال: هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء»^(٥٦).

وقد روى ابن حجر^(٥٧) والشوكاني^(٥٨) الخبر عن مسند البراز بهذه العبارة: «ثقل ابنٌ لفاطمة، فبعثت إلى النبي». وقد ذكر الشوكاني^(٥٩) رواية أسامة على النحو التالي: «فأرسلت إليه إحدى بناته». وقد أكّد كلا المؤلفين - بعد بحث مفصّل في شأن وفاة هذا الوليد، وكونه ذكراً أم أنثى، وأثبتا ذكوره، وبحثا في الاحتمالات الممكنة في شأن أحفاد النبي الأكرم ﷺ، ونقل بعض الروايات في شأن علي بن أبي العاص، ابن زينب، وعبد الله ابن رقية، والمحسن ابن فاطمة، بنات وأحفاد رسول الله، بوصفهم مصاديق محتملين لهذا الوليد المذكور في نصّ الرواية، وعلى افتراض أن يكون الوليد ذكراً - على أنه هو المحسن. وإليك العبارة: قال ابن حجر: «فتعيّن أن يكون الابن محسناً»^(٦٠)، وقال الشوكاني: «فعلى هذا الابن المذكور محسن بن علي»^(٦١)، و«اتفق أهل العلم بالأخبار أنه مات صغيراً في حياة النبي»، وأنه هو المحسن، وقد توفّي في حياة رسول الله ﷺ^(٦٢).

فيما يتعلق بمحتوى هذه الرواية، وادّعاء هذين المؤلفين القائمين على «إجماع

● المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

الرواة^(٦٣) على وفاة المحسن في الصغر، وفي عهد رسول الله ﷺ، هناك مسألتان تدعوان إلى التأمل:

الأولى: إن مقارنة هاتين الروايتين ببعضهما، والتدقيق في الكلمات الواردة في مستهل الخبر، وعبارة «فأرسلت إليه إحدى بناته» في خبر أسامة، وإبدالها بعبارة «ثقل ابن لفاطمة» في خبر مسند البزاز من طريق أبي هريرة، نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن الجهد الكبير الذي بذله ابن حجر والشوكاني في التأكيد على رواية مسند البزاز، وتجاهل رواية أسامة، وإثبات أن الولد المتوفى كان ذكراً، وأنه المحسن بن فاطمة؛ بوصفه مصداقاً لهذا الخبر، لم يستند إلى دليل منطقي، سوى تبرئة بعض الصحابة من الهجوم على دار السيدة فاطمة الزهراء، وإسقاط جنينها المحسن في تلك الحادثة، رداً على الروايات الموجودة والمنقولة في المصادر الشيعية في هذا الشأن. رغم أنه لم يشر أي منهما إلى هذه الروايات المنقولة في المصادر الشيعية، ولكنهما أرادا الإشارة إلى ذلك من طرف خفي.

الثانية: يبدو بحسب الظاهر أن إجماع أهل العلم بالأخبار من أهل السنة قائم على وفاة المحسن في صغره، وإن هذين الرجلين قد أضافا عبارة «في حياة النبي» من عند نفسيهما، ونسبوها إلى أهل العلم. والحق هو أن أهل العلم بالأخبار من أهل السنة قد أخبروا بوفاة المحسن وهو صغير، من قبيل: ابن حزم الأندلسي، وابن حجر نفسه، وأبي الفداء، والقندوزي، واليعقوبي الشيعي^(٦٤) بلفظ: (مات صغيراً)، وابن مشقي، وابن كثير بلفظ: (مات وهو صغير)^(٦٥)، والطبري، وابن الأثير بلفظ (توفي صغيراً)^(٦٦)، وابن قتيبة، وأحمد، والطبري بلفظ: (فهلك وهو صغير)^(٦٧)، و(هلك صغيراً)^(٦٨)، والبلاذري بلفظ: (درج صغيراً)^(٦٩)، وسبط بن الجوزي بلفظ: (مات طفلاً)^(٧٠)، والصالح الشامي، وابن صباغ المالكي بلفظ: (مات سقطاً)^(٧١)، دون أن ترد عبارة «في حياة النبي» في أي من هذه النصوص والمصادر. بل إن النص المنقول يدل على ولادة المحسن ميتاً. ولم يذكر عبارة «مات صغيراً جداً إثر ولادته» سوى ابن حزم^(٧٢)، وهي تدل في الحد الأقصى على ولادته حياً، وهو يتنافى مع مرضه، ومضمون الخبر المنقول عن أبي هريرة. لم يرد في الألفاظ المستعملة في عبائر أهل العلم بالأخبار ما يدل على ولادة أو وفاة المحسن في حياة رسول الله ﷺ أو بعدها. ولو أننا جعلنا إجماع أهل العلم

بالأخبار قاعدة للتحليل والاستنباط سيكون الخبر الذي نقله ابن حجر والشوكاني وغيرهما في شأن ولادة المحسن ووفاته في عهد رسول الله ﷺ ساقطاً عن الاعتبار، وسوف يُتَّهَمَانِ بتحريف التاريخ؛ انتصاراً لمذهبهما.

ومن جهة أخرى فقد ذهب الشيخ باقر شريف القرشي إلى القول باتفاق أهل العلم بالأخبار على وفاة المحسن قبل ولادته (سقطاً) بعد ارتحال رسول الله ﷺ^(٧٣). ولكن هذا ليس صحيحاً؛ إذ إنّ اتفاق أهل العلم بالأخبار قام - كما تقدّم أن ذكرنا - على وفاة المحسن في صغره، وليس في عباراتهم تصريح بوفاته بعد النبي. ويبدو أنّ كلّ فرقة عمدت إلى تفسير الأخبار التاريخية واتفاق المؤرخين لصالح مذهبها وانتمائها.

القرينة الثالثة

ذهب ابن الأثير في كتابه (أسد الغابة في معرفة الصحابة) إلى إدراج المحسن بن علي بن أبي طالب ضمن أصحاب رسول الله ﷺ؛ استناداً إلى الرواية القائلة: «سميته حرباً، وسمّاه رسول الله محسنًا». وقد أكّد ابن الأثير نفسه، ضمن نقله لعبارة «رواه سالم بن أبي الجعد، ولم يذكر محسنًا»، أنّ كلمة محسن لم تردّ في بعض النقول لهذه الرواية. فلو أنّ هذا الحديث رفض للأدلة المتقدمة فإنّ هذه القرينة سوف تفقد تأثيرها.

ولادة المحسن ووفاته بعد ارتحال رسول الله ﷺ، وقرائن ذلك

هناك عدة قرائن تدعمان النظرية القائلة بأنّ المحسن قد توفي بعد رحيل رسول الله ﷺ.

القرينة الأولى

طبقاً لما هو منقول في العديد من مصادر أهل السنة هناك دلالة على ولادة المحسن ووفاته في صغره، وأما فيما إذا كان هذا قد حدث قبل أو بعد رحيل رسول الله ﷺ فإنّ هذه الأدلة تقف على الحياد، إذا لم نقل بأنّ هناك ظهوراً فيها على ولادته بعد

رحيل النبي الأكرم ﷺ.

القرينة الثانية: كلام النظام المعتزلي بشأن إسقاط المحسن

يعتبر إبراهيم بن يسار، المعروف بالنظام (٢٣٠هـ)، من كبار المعتزلة، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف (إمام المعتزلة في زمانه). وقد عمد الشهرستاني (٥٤٨هـ) في كتاب الملل والنحل، من خلال عبارة «وانفرد عن أصحابه بمسائل»، إلى بيان الآراء التي انفرد بها ولم يقل بها غيره. وكان من أهم آرائه رأيه الذي احتل المرتبة الحادية عشرة في تسلسل تلك الآراء، حيث قال: «إنَّ عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة، حتى أَلقت الجنين من بطنها، وكان يصيح أحرقوا دارها بمن فيها»^(٧٤). كما ذهب الصفدي (٧٦٤هـ) إلى اعتبار ذلك مما انفرد النظام به^(٧٥). وهذا ما أدَّى ببعض أهل السنة إلى تكفير النظام؛ بسبب هذا الرأي وغيره من الآراء^(٧٦). وقد تلقَّف علماء الشيعة هذا الرأي من الشهرستاني، بوصفه اعترافاً وإقراراً من قبل أهل السنة، وذكروا في مصادرهم أنه من الواضح أنَّ إسقاط المحسن كان إثر حادثة أخذ البيعة لأبي بكر من علي عليه السلام بعد رحيل رسول الله.

القرينة الثالثة: كلام ابن أبي دارم

جاء في الكتب الرجالية لأهل السنة في بيان حال أبي بكر أحمد بن محمد بن السري بن يحيى بن أبي دارم المحدث الكوفي (٣٥٧هـ): «إنه كان مستقيم الأمر عامة دهره، ثم في آخر أيامه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب، حضرته ورجل يقرأ عليه أنَّ عمر رفس فاطمة حتى أسقطت بمحسن...»^(٧٧).

القرينة الرابعة

روى ابن أبي الحديد عن ابن إسحاق: إنَّ هبَّار بن الأسود رَوَّعَ زينب ابنة رسول الله بالرمح وهي في الهودج، وكانت حاملاً، فلما رجعت طرحت ما في بطنها، وقد كانت من خوفها رأت دماً وهي في الهودج، فلذلك أباح رسول الله ﷺ يوم فتح مكة دم هبَّار بن الأسود.. قلت: وهذا الخبر أيضاً قرأته على النقيب أبي جعفر عليه السلام (غير إمامي)، فقال: إذا كان رسول الله ﷺ أباح دم هبَّار بن الأسود؛ لأنه رَوَّعَ زينب فألقت ذا بطنها، فظاهر الحال أنه لو كان حياً لأباح دم مَنْ رَوَّعَ فاطمة حتى أَلقت ذا

بطنها، فقلت: أروي عنك ما يقوله قومٌ أنّ فاطمة رُوِّعت فأُلقت المحسن، فقال: لا تروه عني، ولا ترو عني بطلانه، فإني متوقّف في هذا الموضع؛ لتعارض الأخبار عني فيه»^(٧٨). وهذا الكلام يدل على أنّ من المقطوع به عندهم أنّ إسقاط المحسن كان قد حدث بعد ارتحال رسول الله ﷺ، وأنهم كانوا يتحدثون عن سبب الإسقاط، ويتوقفون فيه أحياناً.

مصادر الشيعة

ليس هناك في مصادر الشيعة ما يدلّ على ولادة المحسن ووفاته في عهد رسول الله ﷺ. فإنّ علماء الشيعة ومصادرهم تجمع إلى حدٍّ ما على إسقاط المحسن وولادته ميتاً بعد ارتحال رسول الله ﷺ^(٧٩)، بل هناك مَنْ ادّعى تواتر الأخبار في هذا الشأن^(٨٠)، معتقدين أنّ وفاة المحسن كانت إثر هجوم أنصار الخليفة الأول على بيت فاطمة؛ لأخذ البيعة من أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من بني هاشم وشيعتهم. كما أنهم يعتقدون بأنه عندما حملت فاطمة أسماء النبي الأكرم ﷺ محسناً. روى الكليني في كتاب الكافي^(٨١) بإسناده عن أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «سمّوا أولادكم قبل أن يولدوا، فإن لم تدروا أذكرا أم أنثى فسمّوهم بالأسماء التي تكون للذكر والأنثى، فإنّ أسقاطكم إذا لقوكم يوم القيامة ولم تسمّوهم يقول السقط لأبيه: ألا سمّيتني! وقد سمّى رسول الله ﷺ محسناً قبل أن يولد».

المصادر والقرائن على إسقاط المحسن

١- إنّ أول وأقدم رواية في ذلك قد وردت في أقدم مؤلّف للشيعة، وهو كتاب سليم بن قيس الهلالي (حوالي ٧٦هـ)، فهو أول شخص ذكر في كتابه هذا خبر الهجوم على بيت السيدة فاطمة الزهراء، وحرّق بابها، وكسر ضلعها، وزرقة زندها، وإسقاط المحسن جنينها، ومرضها إثر ذلك، وعدم خروجها من بيتها بعد تلك الحادثة حتى فارقتها الحياة، إلى غير ذلك من الأمور^(٨٢): «وقد كان قنفذ ضرب فاطمة عليه السلام بالسوط حين حالت بينه وبين زوجها، وأرسل إليه عمر: إن حالت بينك وبينه فاطمة

● المحسن بن علي ^{عليه السلام}، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

فاضربها، فألجأها قنفذ إلى عضادة باب بيتها، ودفعها، فكسر ضلعها من جنبها، فألقت جنيناً من بطنها، فلم تزل صاحبة فراش حتى ماتت صلى الله عليها من ذلك شهيدة».

ثمّ عمدت بعد ذلك جميع المصادر الشيعية أو غالبيتها إلى أخذ هذه الرواية عنه، من قبيل: الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ) في الاحتجاج^(٨٣)، والسيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ) في غاية المرام^(٨٤)، والمجلسي (١١١١هـ) في بحار الأنوار^(٨٥)، والشيخ محمد علي التبريزي (١٣١٠هـ) في اللمعة البيضاء^(٨٦)، والميرزا حسين النوري (١٣٢٠هـ) في نفس الرحمن^(٨٧)، والشيخ فاضل المسعودي (١٣٥٠هـ) في الأسرار الفاطمية^(٨٨)، والشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ) في بيت الأحزان^(٨٩)، والشيخ جعفر النقدي (١٣٧٠هـ) في الأنوار العلوية^(٩٠)، والشيخ علي النمازي (١٤٠٥هـ) في مستدرك سفينة البحار^(٩١)، والسيد جعفر مرتضى العاملي (معاصر) في الانتصار^(٩٢)، ومأساة الزهراء^(٩٣)، وعبد الزهراء مهدي (معاصر) في الهجوم على بيت فاطمة^(٩٤)، والسيد هاشم الهاشمي (معاصر) في حوار مع فضل الله^(٩٥)، والشيخ نجاح الطائي (معاصر) في نظريات الخلفيتين^(٩٦)، والسيد علي العاشور (معاصر) في النصّ على أمير المؤمنين^(٩٧)، والشيخ علي الكوراني (معاصر) في جواهر التاريخ^(٩٨)، والشيخ أبو الحسن المرندي (معاصر) في مجمع النورين^(٩٩)، ومجموعة من المؤلفين المعاصرين في موسوعة شهادة المعصومين^(١٠٠)، وغير هؤلاء، ممّن ذكر هذه الرواية نقلاً عنه، ولا شك في أنّ المؤلفين اللاحقين سيوالون أخذ هذه الرواية عنه.

يلاحظ أنه لم ينقل هذه الرواية عن سُلَيْمٍ إلا شخصٌ واحد جاء بعده بعشرة قرون (ألف سنة)، وهو الطبرسي. ومنذ القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر لم ينقله سوى شخصين متعاصرين هما: البحراني؛ والمجلسي. ومنذ القرن الرابع عشر أخذت وتيرة نقل هذه الرواية في الارتفاع.

وفيما يتعلق باعتبار قيمة كتاب سليم بن قيس من الناحية العلمية يمكنك الرجوع إلى الكتب الرجالية والمقالات التي سندرجها في الهامش^(١٠١).

٢. أما الرواية الثانية التي تحدّثت عن إسقاط المحسن فقد وردت في كتاب الاختصاص، المنسوب إلى الشيخ المفيد (٤١٣هـ)^(١٠٢). ففي هذه الرواية لا نجد أثراً

لرواية سليم بن قيس وتفصيلها، من قبيل: الهجوم على بيت فاطمة عليها السلام، وإنما ترجع الوفاة وكسر الضلع وإسقاط الجنين إلى لطم عمر ورفسه إياها على جنبها في وسط الطريق عند عودتها من منزل أبي بكر. وقد نقل هذه الرواية المجلسي (١١١١هـ) في بحار الأنوار^(١٠٣)، والتبريزي (١٣٧٠هـ) في اللمعة البيضاء^(١٠٤)، والشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ) في بيت الأحزان^(١٠٥)، والمرندي (معاصر) في مجمع النورين^(١٠٦)، والشيخ علي الكوراني (معاصر) في جواهر التاريخ^(١٠٧)، والشيخ هادي النجفي (معاصر) في موسوعة أحاديث أهل البيت^(١٠٨)، وعبد الزهراء مهدي (معاصر) في الهجوم على بيت فاطمة^(١٠٩)، والسيد هاشم الهاشمي (معاصر) في حوار مع فضل الله^(١١٠)، ومجموعة من المؤلفين (المعاصرين) في موسوعة شهادة المعصومين عليهم السلام^(١١١)، وآخرون، ولا شك في أنّ المؤلفين اللاحقين سيوالون أخذ هذه الرواية عنه، ويدرجونها في مؤلفاتهم.

والمسألة الملفتة للانتباه في البين هي التعارض المضموني بين هاتين الروايتين. فالرواية الأولى تثبت أنّ إسقاط المحسن واستشهاد السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام قد حدث، إثر هجوم أعوان الخليفة الأول في الأيام الأولى التي تلت رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، من ضغط الباب وكسر الضلع وملازمة الزهراء لفراش المرض وعدم مبارحة المنزل الوارد في عبارة «فلم تزل صاحبة فراش حتى ماتت صلى الله عليه وآله عليها من ذلك شهيدة»، بل صرح الشيخ النقدي بإسقاط المحسن في ذات اليوم الذي تمّ فيه الهجوم وحرق الباب؛ إذ قال: «وأسقطته يوم أحرقوا باب دارها»^(١١٢). في حين تثبت الرواية الثانية أنّ السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام قد حاججت أبا بكر والآخرين مراراً؛ من أجل استعادة فذك، واختلفت إلى دور الأنصار هي وزوجها والحسن والحسين عليهما السلام مدة أربعين يوماً بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله، كانت خلالها سالمة، وأنّ إسقاط المحسن قد حصل بعد أخذ الحجة على امتلاكها فذكاً من أبي بكر، وإثر رفس عمر لها بعد ذلك. ومن البديهي أنه إذا كان إسقاط المحسن قد حدث بفعل كسر الضلع وضغط الباب لما كان باستطاعتها الخروج من منزلها والتردّد على أبي بكر وبيوت الأنصار والمهاجرين. والأهمّ من ذلك هو أنّ الجنين الواحد ليس بإمكانه السقوط أكثر من مرّة. وعليه لا بدّ أنّ تكون إحدى هاتين الروايتين ساقطة عن الاعتبار، مهما بذلنا من التبريرات والتوجيهات.

كما أن هناك في نصّ الرواية إشكالات كثيرة أخرى، تجعل من المستحيل القبول بمضمونها. ومن ذلك: تهديد السيدة فاطمة الزهراء بنقل الوصية إلى ابن الزبير، مع أنه لم يكن له من العمر حينها سوى عشر سنوات، وكان والده الزبير حياً، بالإضافة إلى وجود الكثير من الكبار من بني هاشم الذين هم أقرب إلى الزهراء، ومنهم: العباس عم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وعلي بن أبي طالب عليه السلام.

الأمر الآخر يتعلق بالمصدر الذي اشتمل على هذه الرواية، وهو كتاب الاختصاص. فقد تحدّث العلماء والمحققون، وخاصة الشيخ الشيبيري الزنجاني، كثيراً في صحّة نسبة هذا الكتاب إلى الشيخ المفيد. ولا يتّسع المجال هنا لبيان تفصيل ذلك. ولكي نتقف على مقدار ما لهذا الكتاب من الاعتبار، وكذلك نسبته إلى الشيخ المفيد، راجع المصادر المذكورة في الهامش^(١١٣).

٣- إن الرواية الثالثة التي تقرر إسقاط المحسن رواية تفصيلية معروفة باسم (حديث المعراج). وإنّ أول مصدر وردت فيه هذه الرواية هو كتاب كامل الزيارات لابن قولويه (٣٦٧هـ) بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام^(١١٤)، وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وآله، أنه لما أسري به إلى السماء قيل له فيما قيل: «وأما ابنتك فتظلم، وتحرم، ويؤخذ حقها الذي تجعله لها غصباً، وتضرب وهي حامل، ويدخل عليها وعلى حريمها ومنزلها بغير إذن، ثمّ يمسخها هوان وذلّ، ثمّ لا تجد مانعاً، وتطرح ما في بطنها من الضرب، وتموت من ذلك الضرب». وقد نقل هذه الرواية كلّ من: شرف الدين الحسيني (٩٦٥هـ) في تأويل الآيات^(١١٥)، والشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ) في الجواهر السننية^(١١٦)، والعلامة المجلسي (١١١١هـ) في بحار الأنوار^(١١٧)، والشيخ الفاضل المسعودي (١٣٥٠هـ) في الأسرار الفاطمية^(١١٨)، والشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ) في بيت الأحزان^(١١٩)، والسيد جعفر مرتضى العاملي (معاصر) في الانتصار^(١٢٠) ومأساة الزهراء^(١٢١)، وأحمد الرحمانى (معاصر) في الإمام عليّ بن أبي طالب^(١٢٢)، وعبد الزهراء مهدي (معاصر) في الهجوم على بيت فاطمة^(١٢٣)، وغيرهم من المعاصرين. وكما هو ملاحظ فإنّ هذه الرواية قد تمّ نقلها على نحو متكرّر في مؤلّفات المعاصرين.

٤- إنّ رواية المعراج المتقدّمة تشتمل على فقرات تتحدّث عن تعذيب قتلة المحسن، وضربهم بسياط من نار، وسجنهم في طامورة بعيدة عن أعين الناس، وطلبهم الشفاعة

من أمير المؤمنين، ورفض طلبهم هذا في يوم القيامة، وهو صريحُ العبارة القائلة: «وأول من يحكم فيهم محسنٌ بن علي^(١٢٤)، وفي قاتله، ثم في قنقذ، فيؤتيان - هو وصاحبه -، فيضربان بسياط من نار، لو وقع سوط منها على البحار لغلت من مشرقها إلى مغربها، ولو وضعت على جبال الدنيا لذابت حتى تصير رماداً، فيضربان بها، ثم يجثو أمير المؤمنين^(عليه السلام) بين يدي الله للخصومة مع الرابع، فيدخل الثلاثة في جبّ فيطبق عليهم، لا يراهم أحدٌ ولا يرون أحداً»^(١٢٤).

وقد حظيت هذه الفقرة من الرواية بالاهتمام، فنقلها كلٌّ من شرف الدين الحسيني(٩٦٥هـ) في تأويل الآيات^(١٢٥)، والشيخ الحر العاملي(١١٠٤هـ) في الجواهر السننية^(١٢٦)، والسيد هاشم البحراني(١١٠٧هـ) في غاية المرام^(١٢٧)، والعلامة المجلسي(١١١١هـ) في بحار الأنوار^(١٢٨)، والشيخ محمد الفاضل المسعودي(١٣٥٠هـ) في الأسرار الفاطمية^(١٢٩)، والشيخ عباس القمي(١٣٥٩هـ) في بيت الأحزان^(١٣٠)، والشيخ علي النمازي(١٤٠٥هـ) في مستدرك سفينة البحار^(١٣١)، والسيد جعفر مرتضى العاملي(معاصر) في الانتصار^(١٣٢) ومأساة الزهراء^(١٣٣)، وعبد الزهراء مهدي(معاصر) في الهجوم على بيت فاطمة^(١٣٤)، والسيد هاشم الهاشمي(معاصر) في حوار مع فضل الله^(١٣٥).

إنّ المسألة الملفتة للانتباه في نصّ رواية المعراج المنقولة في كامل الزيارات أنه لم ينقلها سائر العلماء من الشيعة المعاصرين لصاحب هذا الكتاب وغير المعاصرين له، حتى تصرّمت السنون ومضى ما يقرب من ستة قرون، أي إلى القرن العاشر الهجري. وفي ما يتعلق بما لروايات كتاب كامل الزيارات من الاعتبار هناك الكثير من الآراء الموافقة والمخالفة. خلاصة القول: إنّ السيد الخوئي^(١٣٦) قد ضعّف الكثير من رجال هذه الرواية.

٥. أما الرواية الخامسة المشتملة على فقرات تحكي عن إسقاط المحسن وقتله، ومجازاة قاتليه، وبكاء السيدة فاطمة الزهراء^(عليها السلام) الشديد، وخصومتها في يوم القيامة، فهي رواية طويلة جداً - استغرقت خمساً وثلاثين صفحة من أحد أجزاء كتاب بحار الأنوار بطبعته الجديدة -، وهي مروية عن المفضل بن عمر الجعفي، عن الإمام الصادق^(عليه السلام). وإنّ أول من نقلها الحسين بن حمدان الخصيبي(٣٣٤هـ) في كتاب الهداية

الكبرى^(١٣٧)، ثم عمد الآخرون إلى أخذ هذه الرواية عنه.

أما موضع شاهد مقالتنا من هذه الرواية المطوّلة فهو ما يلي: «وإشعال النار على باب أمير المؤمنين، وسمّ الحسن، وضرب الصديقة فاطمة بسوط قنفذ، ورفسه في بطنها، وإسقاطها محسناً.. وأخذ النار في خشب الباب، وإدخال قنفذ (لعنه الله) يده يروم فتح الباب، وضرب عمر لها بسوط أبي بكر على عضدها حتى صار كالدملج الأسود المحترق، وأنيبها من ذلك وبكاها، وركل عمر الباب برجله حتى أصاب بطنها وهي حاملة بمحسن لسته أشهر، وإسقاطها، وصرختها عند رجوع الباب، وهجوم عمر وقنفذ وخالد، وصفقة عمر على خدّها حتى أبرى قرطها تحت خمارها، فانتثر، وهي تجهر بالبكاء وتقول: يا أبتاه، يا رسول الله، ابنتك فاطمة تضرب، ويقتل جنين في بطنها، وتصفق يا أبتاه، ويسقف خدّها لها طالما كنت تصونه من الضيم والهوان، يصل إليه من فوق الخمار، وضربها بيدها على الخمار لتكشفه، ورفعها ناصيتها إلى السماء تدعو إلى الله.. فصاح أمير المؤمنين بفضة: إليك مولاتك فاقبلي منها ما يقبل النساء، وقد جاءها المخاض من الرفسة وردّة الباب، فأسقطت محسناً عليه قتيلاً.. ويأتي محسنّ مخضباً بدمه، تحمله خديجة ابنة خويلد، وفاطمة ابنة أسد، وهما جدّتاها، وجمانة عمتها ابنة أبي طالب، وأسماء ابنة عميس، صارخات، وأيديهن على خدودهن، ونواصيهن منشّرة، والملائكة تسترهنّ بأجنتها، وأمه فاطمة تصيح وتقول: ﴿هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٣)، وجبريل يصيح ويقول: (مظلومٌ فانتصر)، فيأخذ رسول الله ﷺ محسنّ على يده، ويرفعه إلى السماء، وهو يقول: إلهي صبرنا في الدنيا احتساباً، وهذا اليوم ﴿تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران: ٣٠)».

وقد نقل هذه الرواية كلّ من العلامة المجلسي (١١١١هـ) في بحار الأنوار، بلفظ: (وروي في بعض مؤلّفات أصحابنا)^(١٣٨)، والشيخ محمد فاضل المسعودي (١٤٠٥هـ) في الأسرار الفاطمية^(١٣٩)، والشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ) في بيت الأحزان^(١٤٠)، والشيخ علي النمازي (١٤٠٥هـ) في مستدركات علم رجال الحديث^(١٤١)، والشيخ علي اليزدي (معاصر) في إلزام الناصب^(١٤٢)، والشيخ غالب السيلاوي (معاصر) في الأنوار الساطعة^(١٤٣)، والسيد جعفر مرتضى العاملي (معاصر) في مأساة الزهراء^(١٤٤)، والشيخ

عبد الزهراء مهدي(معاصر) في الهجوم على بيت فاطمة^(١٤٥)، والشيخ جعفر البياتي (معاصر) في شهادة الأئمة^(١٤٦)، ومجموعة من المؤلفين (المعاصرين) في موسوعة شهادة المعصومين^(١٤٧).

وكما هو ملاحظ فإن هذه الرواية قد تمّ تدوالها بكثرة من قبل المعاصرين. وإنّ عبارة المجلسي تحكي عن عدم اعتبارها، وعدم اعتبار المصدر عنده. وقد صرح محقق هذا الجزء من بحار الأنوار الشيخ محمد باقر البهبودي في هامش تلك الصفحة - ضمن إجابته عن تضعيف المفضل بن عمر - بكذب هذه الرواية، وأنها من موضوعات ابن فرات أو النميري^(١٤٨). كما صرح المختصون في علم الرجال بكذب هذه الرواية^(١٤٩). وإنّ بعض رواة هذه الرواية، مثل: محمد بن نصير النميري، إمام النصيرية، وهم العلويون الموجودون حالياً في كل من سوريا ولبنان وتركيا، وابن الفرات، وغيرهما ممن عدّ من الغلاة الخبيثاء والكذّابين^(١٥٠). وإنّ كتاب (الهداية الكبرى) للخصيبي من كتب ومصادر النصيرية، وهو مفعم بآراء الغلو^(١٥١).

٦. وهناك رواية أخرى منسوبة إلى الإمام الصادق^{عليه السلام} تذكر ولادة وهجرة السيدة فاطمة الزهراء^{عليها السلام} وعمرها واستشهادها، بما في ذلك إسقاطها محسناً. وأول من ذكر هذه الرواية محمد بن جرير الطبري الشيعي(القرن الرابع الهجري) في كتاب دلائل الإمامة^(١٥٢)، المنسوب إليه، وفيها: «وكان سبب وفاتها أنّ قنفذاً مولى عمر لكزها بنعل السيف بأمره، فأسقطت محسناً، ومرضت من ذلك مرضاً شديداً، ولم تدع أحداً ممّن آذاها يدخل عليها».

وبعد ذلك بحوالي سبعة قرون، وفي القرن الثاني عشر الهجري بالتحديد، نقل هذه الرواية العلامة المجلسي(١١١١هـ) في بحار الأنوار^(١٥٣)، وبعد ثلاثة قرون من ذلك، وفي القرن الرابع عشر، عمد إلى نقله كل من الشيخ محمد فاضل المسعودي(١٣٥٠هـ) في الأسرار الفاطمية^(١٥٤)، والتبريزي(١٣٧٠هـ) في اللمعة البيضاء^(١٥٥)، ومن ثمّ توالى المعاصرون في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر على نقل ونشر هذه الرواية، من قبيل: السيد علي العاشور في النصّ على أمير المؤمنين^(١٥٦)، والسيد جعفر مرتضى العاملي في الانتصار^(١٥٧)، ومأساة الزهراء^(١٥٨)، والصحيح من سيرة النبي الأعظم^(١٥٩)، والشيخ جعفر البياتي في شهادة الأئمة^(١٦٠)، وعبد الزهراء مهدي في

● المحسن بن علي ^(١٦١)، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

الهجوم على بيت فاطمة ^(١٦١)، والشيخ محمد حسين الحاج في حقوق آل البيت في الكتاب والسنة باتفاق الأمة ^(١٦٢)، ومجموعة من المؤلفين في موسوعة شهادة المعصومين ^(١٦٣).

وهناك كلام كثير حول كتاب (دلائل الإمامة)، لا يسعنا ذكره في هذا المختصر ^(١٦٤).

هذا هو مجموع الروايات التي حصلت عليها بعد البحث الطويل والتحقيق الدقيق، وقد أوضحت أمرها قدر المستطاع. والذي نفهمه من هذه الروايات هو عدم تواترها، لا بالتواتر اللفظي، ولا بالتواتر المعنوي، وعليه فلا يمكن الوثوق بها، لا على نحو اليقين، ولا على نحو الاطمئنان. والله تعالى أعلم بالصواب.

الهوامش

- (١) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٩: ١٧٨، دراسة وتحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م - ١٤١٤هـ؛ انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٣: ٢٧٩، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.
- (٢) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٥، تحقيق وتخريج: السيد حسن الأمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م؛ (محسن بن علي بن أبي طالب: في تبصّر المنتبه في تحرير المشتبه، لابن حجر العسقلاني، المحسن بإسكان الحاء جماعة، وفتحها وتنقيح السين، محسن بن علي بن أبي طالب. وجدنا من الكتاب المذكور نسخة مخطوطة في بغداد في مكتبة السيد هبة الدين الشهرستاني).
- (٣) مسند أحمد بن حنبل (وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال) ١: ٩٨، بيروت، دار صادر.
- (٤) البخاري، الأدب المفرد: ١٧٧، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- (٥) ابن قتيبة، المعارف: ٢١١، تحقيق: ثروت عكاشة، ط١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٤١٥هـ - ١٣٧٣ش.
- (٦) البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٤١١، ٣: ٣٦١، تحقيق: سهيل زكار، ورياض الزركلي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (٧) الدولابي، الذرية الطاهرة: ٦١ - ٦٢، تحقيق: سعد المبارك حسن، ط١، الكويت، دار السلفية، ١٤١٧هـ.
- (٨) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والأمم والملوك ٤: ١١٨، تحقيق ومراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، قولت هذه الطبعة على النسخة المطبوعة بمطبعة «بريل» بمدينة لندن في سنة ١٨٧٩م.
- (٩) ابن حبان البستي، كتاب الثقات ٢: ١٤٢، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند)، ١٣٩٣هـ.

- (١٠) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ١٦٥، ١٦٨، تحقيق: يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.
- (١١) ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب: ١٦، تحقيق: لجنة من العلماء، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١٢) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٦٦، ٧: ٦٣، بيروت، دار الفكر.
- (١٣) ابن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٤: ٤٤٨، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (١٤) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٧٧، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة.
- (١٥) ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق: ١٦، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، بيروت، مؤسسة المحمودي للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، وترجمة الإمام الحسين عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق: ٢٨ - ٢٩، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ.
- (١٦) ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة ٤: ٣٠٨، طهران، إسماعيليان: الكامل في التاريخ ٣: ٣٩٧، بيروت، دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- (١٧) سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٥٧.
- (١٨) الطبري، ذخائر العقبى: ١١٩، القاهرة، مكتبة القدسي لصاحبها حسام الدين القدسي، عن نسخة دار الكتب المصرية ونسخة الخزانة التيمورية، طهران، انتشارات جهان، ١٣٥٦.
- (١٩) أبو الفداء إسماعيل بن عباد، المختصر من أخبار البشر ١: ٢٥٢.
- (٢٠) النويري، نهاية الإرب (فارسي) ٥: ٢٥٧ - ٢٥٨.
- (٢١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٤٢٥، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم الزبيق، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
- (٢٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٧: ٣٦٧، تحقيق: علي شيري، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.
- (٢٣) جمال الدين محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد الزرندي الحنفي المدني، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى والمرتضى والبتول والسبطين: ٣٧، ط١، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- (٢٤) الهيتمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٨: ٥٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٢٥) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة ٦: ١٩١، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٢٦) شمس الدين أبو البركات محمد بن أحمد الدمشقي الباعوني الشافعي، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ٢: ١٢١، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ط١، ١٤١٥هـ.
- (٢٧) محمد بن يوسف الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ٦: ٣٥٨، ١١: ٥٠، ٥٥، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.
- (٢٨) القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى ٢: ٦٧، ١٤٢، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، طهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٢٩) تاريخ يعقوبي ٢: ٢١٣، بيروت، دار صادر.
- (٣٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٣: ٦٣، قم، ط١، دار الهجرة، ١٣٦٣هـ ش - ١٩٦٥م.

● المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

- (٢١) القاضي محمد بن سليمان الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: ٢٢١، ٢٥٣، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ط١، محرم الحرام، ١٤١٢هـ.
- (٢٢) الخصيبي، الهداية الكبرى: ٣٩٢، ٤١٧، بيروت، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (٢٣) القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار ٣: ٨٨، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلال، قم، ط٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ.
- (٢٤) الشيخ المفيد، الإرشاد ١: ٣٥٤ - ٣٥٥، تحقيق: مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث، قم، ط١، دار المفيد، قم.
- (٢٥) علي بن محمد العلوي العمري النسابة، المجدي في أنساب الطالبين: ١٢، تحقيق: أحمد مهدي الدامغاني، ط١، مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٢٦) الفضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الوري بأعلام الهدى ١: ٣٩٥، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، مؤسسة آل البيت، ١٤١٧هـ.
- (٢٧) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ١٣٣، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.
- (٢٨) أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة ٢: ٦٧، بيروت، دار الأضواء، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٢٩) الشريف محمد بن الطقطقي، الأصيلي في أنساب الطالبين: ٥٦ - ٥٨، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم، ط١، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤١٨هـ.
- (٤٠) ابن إسحاق، السيرة النبوية ٥: ٢٣١، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث للتعريف: سليمان بن داوود الطيالسي، مسند أبي داوود الطيالسي: ١٩، بيروت، دار المعرفة: مسند أحمد بن حنبل ١: ٩٨، ١١٨؛ البخاري، الأدب المفرد: ١٧٧ - ١٧٨؛ البلاذري، المصدر السابق ٣: ٣٦١؛ الطبراني، المعجم الكبير ٣: ٩٦؛ البيهقي، المصدر السابق ٦: ١٤٦، ٧: ٦٣؛ ابن عساكر، المصدر السابق، ترجمة الإمام الحسن: ٢٨، وترجمة الإمام الحسين: ٢٨ - ٢٩؛ الهيثمي، موارد الظمان: ٥٥١، بيروت، ط١، دار الثقافة العربية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م؛ ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٣٠٨؛ ابن حجر، الإصابة ٦: ١٩١؛ ومصادر أخرى.
- (٤١) الحاكم النيسابوري، المصدر السابق ٣: ١٦٥؛ «أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي بمرور، ثنا سعيد بن مسعود، ثنا عبيد الله بن موسى، ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن هانئ بن هانئ، عن علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: لما ولدت فاطمة الحسن جاء النبي ﷺ، فقال: أروني ابني، ما سميتوه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو حسن. فلما ولد الحسين سميتته حرباً، فجاء رسول الله ﷺ، فقال: أروني ابني، ما سميتوه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو حسين. فلما ولد الثالث سميتته حرباً، فجاء النبي ﷺ، فقال: أروني ابني، ما سميتوه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو محسن. ثم قال: سميتهم بأسماء ولد هارون: شبر وشبير ومشبر»، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.
- (٤٢) مسند أحمد بن حنبل ١: ١٥٩؛ الدولابي، المصدر السابق: ٦٧؛ ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٣٠٨؛ ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسن من المصدر السابق: ١٦؛ الهيثمي، المصدر السابق ٨: ٥٢.
- (٤٣) ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٣٠٨؛ «رواه غير واحد عن أبي إسحاق، وكذلك رواه سالم بن أبي الجعد عن علي، فلم يذكر محسناً، وكذلك رواه أبو الخليل عن سلمان».
- (٤٤) الكليني، الكافي ٦: ١٨ (الهامش)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران، ط٣، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧هـ ش، ح٢: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن أرشد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: حدثني أبي، عن جدي، قال: سموا أولادكم قبل أن يولدوا، فإن لم تدروا أذكر أم

أننى فسموهم بالأسماء التي تكون للذكر والأنثى، فإن أسقاطكم إذا لقوكم يوم القيامة ولم تسموهم يقول السقط لأبيه: ألا سميتني! وقد سمى رسول الله ﷺ محسناً قبل أن يولد». يمكن أن يكون قوله: «قد سمى رسول الله ﷺ محسناً» من كلام السقط، والأظهر أنه من الإمام.

(٤٥) المفيد، المصدر السابق ١: ٢٥٤ - ٣٥٥.

(٤٦) الطبرسي، المصدر السابق ١: ٣٩٥.

(٤٧) الكوفي، المصدر السابق ٢: ٢٢١، ٢٥٣.

(٤٨) القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار ٣: ٨٨، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلالى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجامعة المدرسين.

(٤٩) المولى حيدر علي بن محمد الشيروانى، مناقب أهل البيت ﷺ: ٢٤٢، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مطبعة المنشورات الإسلامية، شوال المكرم ١٤١٤هـ.

(٥٠) ابن شهر آشوب، المصدر السابق ٣: ١٦٦.

(٥١) ابن شهر آشوب، المصدر السابق ٣: ١٦٦: «مسند أحمد وأبي يعلى قال: لما ولد الحسن سماه حمزة، فلما ولد الحسين سماه جعفرًا، قال علي: فدعاني رسول الله، فقال: إني أمرت أن أغير اسم هذين، فقلت: الله ورسوله أعلم، فسماهما حسناً وحسيناً. وقد روينا نحو هذا عن ابن عقيل».

(٥٢) القرشي، حياة الإمام الحسين بن علي ﷺ: ١: ٣١ - ٣٢، الطبعة الأولى، الناشر: المؤلف، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٤م.

(٥٣) صحيح مسلم ٣: ٣٩، بيروت، دار الفكر: «حدثنا أبو كامل الجحدري، حدثنا حماد يعني ابن زيد، عن عاصم الأحول، عن أبي عثمان النهدي، عن أسامة بن زيد، قال: كنا عند النبي ﷺ فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه، وتخبره أن صبيّاً لها أو ابناً لها في الموت، فقال للرسول: ارجع إليها فأخبرها أن لله ما أخذ، وله ما أعطى، وكلّ شيء عنده بأجل مسمى، فمرّها فلتصبر ولتحتسب، فعاد الرسول فقال: إنها قد أقسمت لتأتينها، قال: فقام النبي ﷺ، وقام معه سعد بن عباد ومعاذ بن جبل، وانطلقت معهم، فرفع إليه الصبي ونفسه تقعقع كأنها في شنة، ففاضت عيناه، فقال له سعد: ما هذا يا رسول الله؟ فقال: هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء».

(٥٤) الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار في شرح منتقى الأخبار ٤: ١٥٠، بيروت، دار الجيل.

(٥٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١ (المقدمة): ٢٦٥، بيروت، ط٢، دار المعرفة.

(٥٦) فتح الباري: ٢٦٥؛ الشوكاني، المصدر السابق ٤: ١٥٠.

(٥٧) فتح الباري (المقدمة): ٢٦٥.

(٥٨) الشوكاني، المصدر السابق ٤: ١٥٠.

(٥٩) المصدر السابق.

(٦٠) ابن حجر، فتح الباري (المقدمة): ٢٦٤ - ٢٦٥: «حديث أسامة بن زيد: أرسلت بنت النبي ﷺ إليه أن ابناً لي قبض فانتا، أما البنت فهي زينب، وأما ابنها فيحتمل أن يكون هو علي بن أبي العاص بن الربيع، كذا قال الدمياطي، وفيه نظر؛ لأنّ علياً دخل مع النبي ﷺ مكة يوم الفتح، وقد راهق، ومن كان في هذا السن لا يقال فيه صبي، وقد رواه الدولاوي بسند البخاري بلفظ أن بنتاً لها أو صبيّاً. ولأبي داوود من هذا الوجه: إن ابني أو بنتي. وفي رواية للمصنف: إن بنتي احتضرت، والبنت اسمها أميمة، كذا في معجم أبي سعيد بن الأعرابي، ووقع في الجزء الثاني من حديث سعدان بن نصر: أتى النبي ﷺ بأمامة بنت زينب. وفيه نظر؛ لأنّ أمامة عاشت بعد النبي ﷺ، حتى تزوّجها علي بعد فاطمة، فإن ثبت أن أمامة غير أميمة فلا إشكال، وإلا فيحمل على أنها وصلت إلى حدّ النزاع ثمّ أفاقت، ويأتي مثل هذا الاحتمال في علي بن أبي العاص، ويحتمل أن تكون البنت المرسلّة لأجل

الابن غير البنت المرسله بسبب البنت، إن ثبت أن أميمة غير أمامة، فتتعيّن أميمة، ويكون الابن إما عبد الله بن عثمان من رقية، وإما محسن بن علي بن أبي طالب من فاطمة، والله أعلم. ثم رأيت في الأنساب للبلاذري أنه عبد الله بن عثمان بن عفان، فإنه ذكر في ترجمته أن النبي ﷺ وضعه في حجره، ودمعت عليه عينه، وقال: إنما يرحم الله من عباده الرحماء. كذا ذكره بغير إسناد. وفي مسند البزاز من حديث أبي هريرة، قال: ثقل ابن لفاطمة فبعثت إلى النبي ﷺ تدعوه، فقال: ارجع، فإن لله ما أخذ، وله ما أبقى، وكل أجل بمقدار، فلما احتضر بعثت إليه، فقال لنا: قوموا، فلما جلس جعل يقرأ ﴿قُلُوبًا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾ الآيات.. حتى قبض، فدمعت عيناه، فقال سعد: يا رسول الله، تبكي، وتتهى عن البكاء؟! فقال: إنما هي رحمة، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء. فتعيّن أن يكون الابن محسنًا، فإن فاطمة لم تلد من علي من الذكور غير ثلاثة، ولم يمت في عهد النبي ﷺ غيره. قوله: فقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وزيد بن ثابت ورجال قلت: سمى منهم عبادة بن الصامت في رواية عبد الواحد في أوائل التوحيد، وفي رواية شعبة عند أبي داود أن أسامة كان معهم.

(٦١) الشوكاني، المصدر السابق ٤: ١٥٠.

(٦٢) الشوكاني، المصدر السابق ٤: ١٥٠؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (المقدمة): ٢٦٥، ٣: ١٢٤.

(٦٣) الشوكاني، المصدر السابق ٤: ١٥١ - ١٥٢: (قوله: إحدى بناته هي زينب كما وقع عند أبي شيبه. قوله: إن صبيًا لها، قيل: هو علي بن أبي العاص بن الربيع، وهو من زينب. وفيه نظر: لأن الزبير بن بكار وغيره من أهل العلم بالأخبار ذكروا أن عليًا المذكور عاش حتى ناهز الحلم، وأن النبي ﷺ أوقفه على راحلته يوم فتح مكة، وهذا لا يقال في حقه صبي عرفًا، وإن جاز من حيث اللغة. وفي الأنساب للبلاذري: إن عبد الله بن عثمان بن عفان من رقية بنت رسول الله ﷺ لما مات وضعه النبي ﷺ في حجره، وقال: إنما يرحم الله من عباده الرحماء. وفي مسند البزاز من حديث أبي هريرة قال: ثقل ابن لفاطمة، فبعثت إلى النبي ﷺ، فذكر نحو هذا الحديث، وفيه مراجعة سعد بن عبادة في البكاء، فعلى هذا الابن المذكور محسن بن علي، وقد اتفق أهل العلم بالأخبار أنه مات صغيراً في حياة النبي ﷺ. فهذا أولى إن ثبت أن القصة كانت لصبي، ولم يثبت أن المرسله زينب، لكن الصواب في حديث الباب أن المرسله زينب، كما قال الحافظ، وأن الولد صبية، كما في مسند أحمد (ص ١٥٢)، وكذا أخرجه أبو سعيد بن الأعرابي في معجمه.

(٦٤) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢١٣؛ ابن حزم، المصدر السابق ١٦: ٢٧؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة ٢: ٢٤٤؛ أبو الفداء، المصدر السابق ١: ٢٥٢؛ القندوزي الحنفي، المصدر السابق ٢: ٦٧.

(٦٥) ابن الدمشقي، المصدر السابق ٢: ١٢١؛ ابن كثير، المصدر السابق ٧: ٣٦٧.

(٦٦) الطبري، المصدر السابق ٤: ١١٨؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٣٩٧.

(٦٧) ابن قتيبة، المصدر السابق: ٢١١.

(٦٨) ابن قتيبة، المصدر السابق: ٢١٠؛ الطبري، ذخائر العقبى: ٥٥.

(٦٩) البلاذري، المصدر السابق ٢: ٤١١.

(٧٠) سبط بن الجوزي، المصدر السابق: ٥٧.

(٧١) الشامي، المصدر السابق ١: ٥٠؛ ابن الصباغ علي بن محمد بن أحمد المالكي المكي، الفصول المهمة في معرفة الأئمة: ١٢٥، تحقيق: علي سامي الغريزي، قم، دار الحديث، ١٣٧٩هـ ش.

(٧٢) ابن حزم، المصدر السابق: ١٦.

(٧٣) باقر شريف القرشي، المصدر السابق ١: ٣١ - ٣٢.

(٧٤) الشهرستاني، المصدر السابق ١: ٥٧ - ٥٨.

- (٧٥) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات ٦: ١٥، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- (٧٦) الشهرستاني، المصدر السابق ١: ٥٧ - ٥٨.
- (٧٧) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١: ١٣٩، تحقيق: علي محمد البحاوي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٧٦ - ٥٧٨؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ١: ٢٦٨، بيروت، ط ٢، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ١٩٧١م - ١٣٩٠هـ.
- (٧٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٤: ١٩٢ - ١٩٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط ٢، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، أوفست قم؛ وكذلك انظر: المجلسي، المصدر السابق ١٩: ٣٥١، ٢٨: ٣٢٣؛ التستري، قاموس الرجال ١٢: ٣٢٧، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، قم، ١٤٢٥هـ.
- (٧٩) المجلسي، المصدر السابق ٢٨: ٤٠٩؛ السيد ناصر حسين بن سيد مير حامد حسين الهندي (معاصر)، إفحام الأعداء والخصوم بتكذيب ما افتروه على سيدتنا أم كلثوم ١: ٩٣، إصدار وتقديم: محمد هادي الأميني، طهران، مكتبة نينوى؛ عبد الزهراء مهدي (معاصر)، الهجوم على بيت فاطمة: ٢٨٥، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- (٨٠) السيد ناصر حسين، المصدر السابق ١: ٩٣؛ عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ٣٨٥.
- (٨١) الكافي ٦: ١٨، ج ٢.
- (٨٢) كتاب سليم بن قيس ٢: ١٥٣.
- (٨٣) الطبرسي، الاحتجاج ١: ١٠٩.
- (٨٤) السيد هاشم البحراني الموسوي التولي، غاية المرام وحجة الخصام في تعيين الإمام من طريق الخاص والعام ٥: ٢٥٥، تحقيق: السيد علي العاشور.
- (٨٥) المجلسي، المصدر السابق ٢٨: ٢٧٠ - ٢٧١، ٢٨٣، ٤٣: ١٩٨.
- (٨٦) المولى علي بن أحمد القزاجه داغي التبريزي، اللمعة البيضاء: ٢٨٣، ٨٧٠. تحقيق: السيد هاشم الميلاني، قم، ط ١، مؤسسة الهادي، ١٤١٨هـ.
- (٨٧) المحدث النوري، نفس الرحمن في فضائل سلمان: ٤٨٥، تحقيق: جواد القيومي، طهران، مؤسسة الآفاق، ط ١، ١٣٦٩هـ - ش ١٤١١هـ.
- (٨٨) الشيخ محمد فاضل المسعودي، الأسرار الفاطمية: ١١٥، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، رابطة الصداقة الإسلامية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- (٨٩) الشيخ عباس القمي، بيت الأحزان في ذكر أحوال سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء (عليها السلام): ١١٥، ط ١، دار الحكمة، ربيع الثاني ١٤١٢هـ.
- (٩٠) الشيخ جعفر النقدي، الأنوار العلوية والأسرار المرتضوية (في أحوال أمير المؤمنين وفضائله ومناقبه وغزواته): ٢٨٨، النجف الأشرف، ط ٢، طبع على نفقة محمد كاظم الكتبي صاحب المكتبة والمطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية في النجف، ١٩٦٢م - ١٣٨١هـ.
- (٩١) الشيخ علي النمازي الشاهرودي، مستدرك سفينة البحار ٨: ٦١٩، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن بن علي النمازي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- (٩٢) السيد جعفر مرتضى (معاصر)، الانتصار (أهم مناظرات الشيعة في شبكة الإنترنت) ٧: ٢١٣، بيروت، دار السيرة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

- (٩٣) السيد جعفر مرتضى (معاصر)، مأساة الزهراء، شبهات وردود ١: ٢٢٩، ٢: ١٥٦، بيروت، دار السيرة، ط١، وط٢، جمادى الأولى ١٤١٨ هـ - أيلول ١٩٩٧ م.
- (٩٤) عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ١٢٦، ٢٣٢.
- (٩٥) السيد هاشم الهاشمي، حوار مع فضل الله حول الزهراء: ٣٩٢ - ٣٩٣، قم، دار الهدى للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٩٦) نجاح الطائي، نظريات الخلفيتين ١: ١٦٢، مكتبة أهل البيت، الإصدار الثالث.
- (٩٧) السيد علي العاشور، النص على أمير المؤمنين: ٢٥٢، مكتبة أهل البيت، الإصدار الثالث.
- (٩٨) علي الكوراني، جواهر التاريخ ١: ١٠٧، مكتبة أهل البيت، الإصدار الثالث.
- (٩٩) أبو الحسن المرندي، مجمع النورين: ٨٢، ٩٩، مكتبة أهل البيت، الإصدار الثالث، نقلاً عن الطبعة الحجرية.
- (١٠٠) مجموعة من المؤلفين، موسوعة شهادة المعصومين عليهم السلام: ١٦٧، ٢٣٥، مجموعة الحديث في كلية باقر العلوم، قم، ط١، نور السجاد، ١٣٨٠ هـ ش.
- (١٠١) محمد باقر الأنصاري، مقدمة كتاب سليم بن قيس: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعية، مبحث سليم بن قيس: عبد المهدي الجلالى «راوي كتاب سليم بر ترازو» (راوي كتاب سليم في الميزان)، فصلية علوم الحديث، العدد ٣٤: قاسم الجوادى، «سليم بن قيس»، فصلية علوم الحديث، العددان ٣٥ و ٣٦: الفخلعى، در جستجوی سليم بن قيس (بحث عن سليم بن قيس)، فصلية مطالعات إسلامي مشهد، العدد ٧٢: محمد تقى السبحاني، كامى ديكر در شناسائى و احياى كتاب سليم بن قيس هلالى (خطوة أخرى في معرفة وإحياء كتاب سليم بن قيس الهلالي)، فصلية آيينه پژوهش، العدد ٢٧، ربيع عام ١٣٧٥ هـ ش؛ نعمة الله صفري فروشاني، مناقب نگاري شيعيان تا قرن بنجم (المناقب عند الشيعة حتى القرن الخامس)، كتاب سليم بن قيس (رسالة على مستوى الدكتوراه).
- (١٠٢) الشيخ المفيد، الاختصاص: ١٨٣ - ١٨٥، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ترتيب الفهارس: السيد محمود الزرندى المحرمي، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية: «حديث فذك: أبو محمد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما قبض رسول الله ﷺ وجلس أبو بكر مجلسه بعث إلى وكيل فاطمة صلوات الله عليها فأخرجته من فذك، فأنته فاطمة عليها السلام فقالت: يا أبا بكر، ادعيت أنك خليفة أبي، وجلست مجلسه، وإنك بعثت إلى وكلي فأخرجته من فذك، وقد تعلم أن رسول الله ﷺ تصدق بها علي، وإن لي بذلك شهوداً، فقال لها: إن النبي ﷺ لا يورث. فرجعت إلى علي عليه السلام فأخبرته، فقال: ارجعي إليه وقولي له: زعمت أن النبي ﷺ لا يورث، وورث سليمان داوود، وورث يحيى زكريا، فكيف لا أرث أنا أبي؟ فقال عمر: أنت معلّمة، فقالت: وإن كنت معلّمة! فإنما علمني ابن عمي وبعلي، فقال أبو بكر: فإن عائشة تشهد وعمر أنهما سمعا رسول الله ﷺ يقول: إن النبي لا يورث، فقالت: هذا أول شهادة زور شهدا بها في الإسلام، ثم قالت: فإن فذك إنما هي صدقة تصدق بها علي رسول الله ﷺ، ولي بذلك بيّنة، فقال لها: هلمي ببينتك، قال: فجاءت بأُم أيمن وعلي عليه السلام، فقال أبو بكر: يا أم أيمن، إنك سمعت من رسول الله ﷺ يقول في فاطمة؟ فقالا: سمعنا رسول الله ﷺ يقول: إن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، ثم قالت أم أيمن: فمن كانت سيدة نساء أهل الجنة تدعي ما ليس لها؟ وأنا امرأة من أهل الجنة، ما كنت لأشهد إلا بما سمعت من رسول الله ﷺ. فقال عمر: دعينا من هذه القصص، بأي شيء تشهدان؟ فقالت: كنت جالسة في بيت فاطمة عليها السلام ورسول الله ﷺ جالس حتى نزل عليه جبرئيل فقال: يا محمد، قم فإن الله تبارك وتعالى أمرني أن أخط لك فذكاً بجناحي، فقام رسول الله ﷺ مع جبرئيل عليه السلام، فما لبث أن رجع، فقالت فاطمة عليها السلام: يا أبا، إني أخاف العيلة والحاجة من بعدك، فتصدق بها علي، فقال: هي صدقة عليك، فقبطتها، قالت: نعم، فقال رسول الله ﷺ: يا أم أيمن اشهدي ويا

علي اشهد، فقال عمر: أنت امرأة، ولا نجز شهادة امرأة وحدها، وأما علي فجرّ إلى نفسه. قال: فقامت مغضبة، وقالت: اللهم إنهما ظلما ابنة محمد نبيك حقها، فاشدد وطأتك عليهما، ثم خرجت، وحملها عليّ على أتان عليه كساء له خمل، فدار بها أربعين صباحاً في بيوت المهاجرين والأنصار والحسن والحسين عليهما السلام معها، وهي تقول: يا معشر المهاجرين والأنصار، انصروا الله، فإني ابنة نبيكم، وقد بايعتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم بايعتموه أن تمنعوه وذريته مما تمنعون منه أنفسكم وذرائكم، ففوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ببيعكم. قال: فما أعانها أحد، ولا أجابها، ولا نصرها. قال: فانتهدت إلى معاذ بن جبل، فقالت: يا معاذ بن جبل، إني قد جئتكم مستنصرة، وقد بايعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أن تنصروا وذريته وتمنعوا مما تمنعون منه أنفسكم وذريته، وإنّ أبا بكر قد غصبني على فذك، وأخرج وكيلى منها، قال: فمعي غيري؟ قالت: لا، ما أجابني أحد، قال: فأين أبلغ أنا من نصرتك؟ قال: فخرجت من عنده، ودخل ابنه، فقال: ما جاء بابنة محمد إليك؟ قال: جاءت تطلب نصرتي على أبي بكر، فإنه أخذ منها فداكاً، قال: فما أجبتها به؟ قال: قلت: وما يبلغ من نصرتي أنا وحدي؟ قال: فأبيت أن تنصروها؟ قال: نعم، قال: فأني شيء قالت لك؟ قال: قالت لي: والله لأنازعنك الفصيح من رأسي حتى أرد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: فقال: أنا والله لأنازعنك الفصيح من رأسي حتى أرد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ لم تجب ابنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم... قال: وخرجت فاطمة عليها السلام من عنده وهي تقول: والله لا أكلمك كلمة حتى أجمع أنا وأنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم انصرفت، فقال علي عليه السلام لها: اثني أبا بكر وحده؛ فإنه أرقّ من الآخر، وقولي له: ادعيت مجلس أبي وأنت خليفة، وجلست مجلسه، ولو كانت فذك لك ثم استوهبتها منك لوجب ردّها عليّ، فلما أتته وقالت له ذلك قال: صدقت، قال: فدعا بكتاب فكتبه لها بردّ فذك، فقال: فخرجت والكتاب معها، فلقبها عمر فقال: يا بنت محمد، ما هذا الكتاب الذي معك، فقالت: كتاب كتب لي أبو بكر بردّ فذك، فقال: هلمّيه إليّ، فأبت أن تدفعه إليه، فرفضها برجله، وكانت حاملة بابت اسمها المحسن، فأسقطت المحسن من بطنها، ثم لطمها، فكأنني أنظر إلى قرط في أذنها حين نقتضت، ثم أخذ الكتاب فخرقه، فمضت ومكثت خمسة وسبعين يوماً مريضة ممّا ضربها عمر، ثم قبضت، فلما حضرته الوفاة دعت علياً صلوات الله عليه فقالت: إما تضمن وإلا أوصيت إلى ابن الزبير، فقال علي: أنا أضمن وصيتك يا بنت محمد، قال: سألتك بحق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أنا مت أن لا يشهداني ولا يصلياً عليّ، قال: فلك ذلك، فلما قبضت عليها السلام دفنها ليلاً في بيتها، وأصبح أهل المدينة يريدون حضور جنازتها، وأبو بكر وعمر كذلك، فخرج إليهما علي عليه السلام، فقالا له: ما فعلت بابنة محمد أخذت في جهازها يا أبا الحسن؟ فقال علي عليه السلام: قد والله دفنتها، قال: فما حملك على أن دفنتها ولم تعلمنا بموتها؟ قال: هي أمرتني، فقال عمر: والله لقد هممت بنبشها والصلاة عليها، فقال علي عليه السلام: أما والله ما دام قلبي بين جوانحي وذو الفقار في يدي إنك لا تصل إلى نبشها، فأنت أعلم، فقال أبو بكر: اذهب، فإنه أحقّ بها منّا، وانصرف الناس).

(١٠٣) المجلسي، المصدر السابق ٢٩: ١٨٨ - ١٩٢.

(١٠٤) التبريزي، المصدر السابق: ٣١٠ - ٣١٢.

(١٠٥) الشيخ عباس القمي، المصدر السابق: ١٥٧ - ١٥٩.

(١٠٦) المرندي، المصدر السابق: ١٢١ - ١٢٣.

(١٠٧) الكوراني، المصدر السابق ١: ١١٠ - ١١١.

(١٠٨) الشيخ هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت: ٤٢٢ - ٤٢٤، بيروت، ط١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(١٠٩) عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ٢٨١ - ٢٨٢.

(١١٠) الهاشمي، المصدر السابق: ٣٣٠.

(١١١) مجموعة من المؤلفين، المصدر السابق: ١٧٧، ١٧٩.

(١١٢) الشيخ جعفر النقدي، المصدر السابق: ٤٣٣.

(١١٣) سلسلة مقالات مؤتمر الشيخ المفيد، الشبيري الزنجاني، مجلة نور علم، العدد ٤٢، مصادر كتاب الاختصاص وقيمتها العلمية.

(١١٤) ابن قولويه، أبو القاسم جعفر بن محمد القمي، كامل الزيارات: ٥٤١ - ٥٥١، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، قم، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ: «حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن علي بن محمد بن سالم، عن محمد بن خالد، عن عبد الله بن حماد البصري، عن عبد الله بن عبد الله الأصم، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لما أسري بالنبي عليه السلام إلى السماء، قيل له: إن الله تعالى يختبرك في ثلاث، لينظر كيف صبرك، قال: أسلم لأمرك يا رب، ولا قوة لي على الصبر إلا بك، فما هن؟ قيل له: أولهن الجوع والأثرة على نفسك وعلى أهلك لأهل الحاجة، قال: قبلت يا رب ورضيت وسلمت، ومنك التوفيق والصبر. وأما الثانية فالتكذيب والخوف الشديد، وبذلك مهجتك في محاربة أهل الكفر بمالك ونفسك، والصبر على ما يصيبك منهم من الأذى ومن أهل النفاق والألم في الحرب والجراح، قال: قبلت يا رب ورضيت وسلمت، ومنك التوفيق والصبر. وأما الثالثة فما يلقي أهل بيتك من بعدك من القتل، أما أخوك علي فيلقى من أمتك الشتم والتعنيف والتوبيخ والحرمان والجحد والظلم وآخر ذلك القتل، فقال: يا رب قبلت ورضيت وسلمت، ومنك التوفيق والصبر. وأما ابنتك فتظلم، وتحرم، ويؤخذ حقها غصباً الذي تجعله لها، وتضرب وهي حامل، ويدخل عليها وعلى حريمها ومنزلها بغير إذن، ثم يمسه هوان وذلل، ثم لا تجد مانعاً، وتطرح ما في بطنها من الضرب، وتموت من ذلك الضرب. قلت: إنا لله وإنا إليه راجعون، قبلت يا رب وسلمت، ومنك التوفيق ولصبر. ويكون لها من أخيك ابنان، يُقتل أحدهما غدرًا، ويُسلب، ويُطعن، تفعل به ذلك أمتك. قلت: يا رب قبلت وسلمت، إنا لله وإنا إليه راجعون، ومنك التوفيق للصبر. وأما ابنها الآخر فتدعوه أمتك للجهاد ثم يقتلونه صبرًا، ويقتلون ولده ومن معه، ويكون قتله حجة على من بين قطريها، فيبكيه أهل السماوات وأهل الأرضين جزعاً عليه، وتبكيه ملائكة لم يدركوا نصرته، ثم أخرج من صلبه ذكراً به أنصرك، وإن شجعه عندي تحت العرش، يملأ الأرض بالعدل ويطبقها بالقسط، يسير معه الرعب، يقتل حتى يشك فيه، قلت: إنا لله، فقيل: ارفع رأسك، فنظرت إلى رجل أحسن الناس صورة وأطيبهم ريحاً، والنور يسطع من بين عينيه ومن فوقه ومن تحته، فدعوته فأقبل إليّ، وعليه ثياب النور وسماء كل خير، حتى قبل بين عيني، ونظرت إلى الملائكة قد حقاوا به لا يُحصيهم إلا الله عز وجل. فقلت: يا رب لمن يغضب هذا، ولئن أعددت هؤلاء، وقد وعدتني النصر فيهم فأنا أنتظره منك، وهؤلاء أهلي وأهل بيتي، وقد أخبرتني بما يلقون من بعدي، ولئن شئت لأعطيني فيهم على من بغى عليه، وقد سلمت وقبلت ورضيت، ومنك التوفيق والرضا، والعون على الصبر؟ فقيل لي: أما أخوك فجزاؤه عندي جنة المأوى نزلاً بصبره، أفلج حجته على الخلائق يوم البعث، وأوليه حوضك يسقي منه أولياءكم ويمنع منه أعداءكم، وأجعل عليه جهنم برداً وسلاماً يدخلها ويخرج من كان في قلبه مثقال ذرة من المودة، وأجعل منزلتكم في درجة واحدة في الجنة. وأما ابنك المخدول المقتول وابنك المغدور المقتول صبراً فإنهما مما أزين به عرشي، ولهما من الكرامة سوى ذلك مما لا يخطر على قلب بشر؛ لما أصابهما من البلاء، فعلي فتوكل، ولكل من أتى قبره في الخلق من الكرامة: لأن زواره زوارك، وزوارك زواري، وعلي كرامة زواري، وأنا أعطيه ما سأل، وأجزيه جزاء يغبطه من نظر إلى عظمتي إياه وما أعددت له من كرامتي. وأما ابنتك فإني أوقفها عند عرشي فيقال لها: إن الله قد حكمك في خلقه، فمن ظلمك وظلم ولدك فاحكمي فيه بما أحببت، فإني أجزى حكومتك فيهم، فتشهد العرصة، فإذا وقف من ظلمها أمرت به إلى النار، فيقول الظالم: واحسرتاه على ما فرطت في جنب الله، ويتمنى الكفرة، ويعض الظالم على يديه ويقول: يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتاه ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً، وقال: حتى إذا جاءنا قال: يا ليت بيني وبينك بعد المشركين فيئس القرين، ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون، فيقول

الظالم: أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أو الحكم لغيرك؟ فيقال لهم: ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون. وأول من يحكم فيهم محسن بن علي عليه السلام، وفي قاتله، ثم في قنفذ، فيؤتيان - هو وصاحبه - فيضربان بسياط من نار، لو وقع سوط منها على البحار لغلت من مشرقها إلى مغربها، ولو وضعت على جبال الدنيا لذابت حتى تصير رماداً، فيضربان بها، ثم يجثو أمير المؤمنين عليه السلام بين يدي الله للخصومة مع الرابع، فيدخل الثلاثة في جب فيطبق عليهم، لا يراهم أحد ولا يرون أحداً، فيقول الذين كانوا في ولايتهم: «أَرَأَيْتُمُ الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ»، قال الله عز وجل: «وَكُنْ يَنْفَعُكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ»، فعند ذلك ينادون بالويل والثبور، ويأتيان الحوض فيسألان عن أمير المؤمنين عليه السلام ومعهم حفظة، فيقولان: اعفُ عنا واسقنا وخلصنا، فيقال لهم: «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ» يأمرة المؤمنين، ارجعوا ظمأى مظمئين إلى النار، فما شربكم إلا الحميم والغسلين، وما تنفعكم شفاعة الشافعين».

(١١٥) الإسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ٢: ٨٨٠، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة.

(١١٦) الحر العاملي، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية: ٢٨٩، قم، منشورات مكتبة المفيد، إيران.

(١١٧) المجلسي، المصدر السابق ٢٨: ٦٢.

(١١٨) المسعودي، الأسرار الفاطمية: ١١٣.

(١١٩) الشيخ عباس القمي، المصدر السابق: ١٢٢.

(١٢٠) السيد جعفر مرتضى العاملي، الانتصار ٧: ٢١٤، ٢٢٣.

(١٢١) السيد جعفر مرتضى العاملي، مأساة الزهراء ٢: ٥٧.

(١٢٢) أحمد الرحمانى، الإمام علي بن أبي طالب: ٧٤٤ - ٧٤٥.

(١٢٣) عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ٢٨، ٣٧٤.

(١٢٤) ابن قولويه، المصدر السابق: ٥٥١.

(١٢٥) الإسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ٢: ٨٨٠.

(١٢٦) الحر العاملي، الجواهر السنية في الأحاديث القدسية: ٢٩١ - ٢٩٢.

(١٢٧) البحراني، غاية المرام ٤: ٣٦٦.

(١٢٨) المجلسي، المصدر السابق ٢٨: ٦٤، ٣١: ٦٣٨، ٥٣: ٢٣، وقد نقل العلامة المجلسي هذه العبارة قبل إحراز اعتبار

المصدر المأخوذ منه الرواية، انظر: مقدمة المؤلف على الجزء الأول من بحار الأنوار.

(١٢٩) المسعودي، الأسرار الفاطمية: ١١٣.

(١٣٠) الشيخ عباس القمي، المصدر السابق: ١٢٢ - ١٢٣.

(١٣١) النمازي، المصدر السابق ٨: ٦٢٠.

(١٣٢) السيد جعفر مرتضى العاملي، الانتصار ٧: ٢٢٣.

(١٣٣) السيد جعفر مرتضى العاملي، مأساة الزهراء ٢: ٥٧، ١٤٠.

(١٣٤) عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ٢٧، ٣٧٤.

(١٣٥) الهاشمي، المصدر السابق: ٣١٥.

● المحسن بن علي عليه السلام، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط

- (١٣٦) الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١: ١٣، ٢٣، ٥٥، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، (رجوع المؤلف عن القول بتوثيق رجال كامل الزيارات)، ١١: ٢٥٩ (عبد الله بن عبد الرحمن الأصم المسمعي)، ٣١٩ (عبد الله بن محمد أبو بكر الحضرمي)، ١٣: ١٥٢ (علي بن محمد بن سالم)، ١٥٥ (علي بن محمد بن سليمان النوفلي)، ١٧: ٦٦، ٧٣ (محمد بن خالد البرقي).
- (١٣٧) الخصيبي، المصدر السابق: ٤١٧. وقد بدأت هذه الرواية من ص ٣٩٢ وانتهت في ص ٤١٧، وقد أعرضنا عن ذكرها بتمامها رعاية للاختصار. انظر: الهداية الكبرى، الصفحات المذكورة، وكذلك بحار الأنوار ٥٣: ١ - ٣٥.
- (١٣٨) بحار الأنوار ٥٣: ١ - ٣٥.
- (١٣٩) المسعودي، المصدر السابق: ٩٤.
- (١٤٠) الشيخ عباس القمي، المصدر السابق: ١٢٢ - ١٢٣.
- (١٤١) الشيخ علي النمازي الشاهرودي، مستدرك علم رجال الحديث ٦: ٣٥٣، قم، ط١، ربيع الآخر ١٤١٢هـ.
- (١٤٢) الحائري، إلزام الناصب في إثبات الحجّة الغائب: ٢، تحقيق: السيد علي العاشر، قم، مكتبة أهل البيت، الإصدار الثالث.
- (١٤٣) الشيخ غالب السيلاوي (معاصر)، الأنوار الساطعة من الغراء الطاهرة خديجة بنت خويلد عليها السلام: ٣٦٥، قم، ط١، المؤلف، ١٤٢١هـ.
- (١٤٤) السيد جعفر مرتضى العاملي، مأساة الزهراء ٢: ٦١، ١٣٣، ١٤١، ٢٨٩.
- (١٤٥) عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ٢٦٧.
- (١٤٦) الشيخ جعفر البياتي، شهادة المعصومين: ١٠٤، قم، مكتبة أهل البيت، الإصدار الثالث.
- (١٤٧) مجموعة من المؤلفين، المصدر السابق: ٤١٠.
- (١٤٨) المجلسي، المصدر السابق ١: ٥٣.
- (١٤٩) النجاشي، الرجال: ٣٢٦، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، قم، ط٥، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٦هـ: السيد مصطفى الخميني، ثلاث رسائل: ٦٠، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط١، ١٣٧٦هـ ش. جمادى الآخرة ١٤١٨هـ.
- (١٥٠) المجلسي، المصدر السابق ١: ٥٣.
- (١٥١) انظر: صفري فروشاني، (حسين بن حمدان الخصيبي والهداية الكبرى)، فصلية طلوع، العدد ١٦، شتاء عام ١٣٨٤؛ وكذلك المؤلف نفسه، في رسالته في الدكتوراه، قسم الهداية الكبرى.
- (١٥٢) الشيخ أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري (من أعلام القرن الخامس الهجري)، دلائل الإمامة: ١٣٤، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، ط١، قم، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ١٤١٣هـ.
- (١٥٣) المجلسي، المصدر السابق ٤٣: ١٧٠.
- (١٥٤) المسعودي، المصدر السابق: ٣٢٨.
- (١٥٥) التبريزي، المصدر السابق: ٨٥١.
- (١٥٦) السيد علي العاشر، المصدر السابق: ٢٤٩، ٢٥٢.

-
- (١٥٧) جعفر مرتضى العاملي، الانتصار ٧: ٢١٥، ٢٢٤.
- (١٥٨) جعفر مرتضى العاملي، مأساة الزهراء ٢: ٦٥، ١٣٤.
- (١٥٩) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ٩: ٤٦.
- (١٦٠) البياتي، المصدر السابق: ٢٢.
- (١٦١) عبد الزهراء مهدي، المصدر السابق: ١٢٦، ٢٣٩، ٤٩٦.
- (١٦٢) الشيخ محمد حسين الحاج العاملي، حقوق آل البيت عليهم السلام في الكتاب والسنة باتفاق الأمة: ١٨٤، قم، ط١، المؤلف، ١٤١٥هـ.
- (١٦٣) مجموعة من المؤلفين، المصدر السابق: ٢٣٥.
- (١٦٤) نعمت الله صفري فروشاني، رسالته في الدكتوراه تحت عنوان: مناقب نگاري شيعيان تا قرن پنجم هجري، وهي قيد الطبع.

لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟!

قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

السيد محمد النجفي اليزدي(*)

ترجمة: السيد حسن علي البصري

مقدمة

لقد عمد كاتب مقال (المحسن بن علي عليه السلام) إلى التشكيك في ولادة المحسن واستشهاده بعد رحيل رسول الله ﷺ، فذكر أولاً ثلاث قرائن من مصادر أهل السنة على ولادته في حياة النبي الأكرم ﷺ. وهي بأجمعها في غاية الضعف، وهذا ما أقرّ به الكاتب نفسه. ثم ذكر للقول الثاني - القائم على إسقاط المحسن بعد رحيل رسول الله، وإثر الهجوم على بيت فاطمة عليها السلام - ثمان روايات عن المعصوم عليه السلام وغير المعصوم، ولما كانت الرواية الرابعة منقولة عن كتاب (سليم بن قيس)، والرواية الخامسة عن كتاب (الاختصاص)، والرواية السادسة والسابعة عن كتاب (كامل الزيارات)، والرواية الثامنة عن (المفضل بن عمر)، فقد عمد إلى تضعيف هذه الروايات وهذه الكتب، وبالتالي يتطرق التشكيك إلى المسألة برمتها.

وأما هذه المقالة التي نسعى فيها إلى نقد مقالة (المحسن بن علي عليه السلام) فسوف تتضمن الإجابة عن بعض الادعاءات التي وردت في المقالة المذكورة، مع إضافة سبع روايات عن الأئمة المعصومين عليه السلام وغيرهم، مع بيان كلمات لثلاثين عالماً من علماء القرن الهجري الأول إلى القرن الثاني عشر، وأقوال الشيعة، وأهل السنة الذين يعتبرون هذه المسألة من المسائل المشهورة عند الشيعة، الأمر الذي يثبت حقيقة استشهاد

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من إيران.

المحسن عليه السلام بما لا مجال معه للشك.

بادرت مجلة (طلوع) - وهي فصلية تخصصية تعنى بالمذاهب والفرق الإسلامية - في عددها التاسع والعشرين إلى نشر مقالة تحت عنوان (المحسن بن علي عليه السلام). وقد تم التشكيك في هذه المقالة في أمور، من قبيل: تاريخ ولادة ووفاة المحسن بن الإمام علي والسيدة فاطمة الزهراء عليهما السلام، كما شكك في سبب وفاته، وما إذا كان ذلك قد حصل إثر الهجوم الفاشم على بيت أمير المؤمنين عليه السلام، أو ضرب السيدة الزهراء. لذلك وجدت من الواجب عليّ التذكير ببعض الأمور المتعلقة بهذه المسألة. وهي كالتالي:

١. لقد اقتصر كاتب المقالة المذكورة من بين الأحاديث والروايات التاريخية الموجودة في التراث المناوي للشيعة على ثلاث روايات بوصفها قرائن على ولادة ووفاة المحسن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. وهي:

أ. رواية هاني بن هاني، عن علي عليه السلام، قال: «لما ولد الحسن سمّيته حرباً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: أروني ابني، ما سمّيتموه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو حسن. فلما ولد الحسين سمّيته حرباً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: أروني ابني، ما سمّيتموه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو حسين. فلما ولد الثالث سمّيته حرباً، فجاء النبي صلى الله عليه وآله، فقال: أروني ابني، ما سمّيتموه؟ قال: قلت: حرباً، قال: بل هو محسن. ثم قال: سميتهم بأسماء ولد هارون: شبر وشبير ومشبر».

وقد ذكر الكاتب وجوهاً تشهد على ضعف هذا الحديث المروي من طرق أهل السنة، من قبيل: عدم وجود أثر له في المصادر الشيعية، وعدم وجود تسمية المحسن بعد الولادة في بعض طرق أهل السنة، ومخالفة هذه الرواية لرواية الكليني، التي ورد فيها: «سمّى رسول الله محسناً قبل أن يولد»، وأنه كيف يمكن القول بأن الإمام علي عليه السلام يصرّ على اسم حرب رغم منع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إياه من هذه التسمية في المرة الأولى ثم الثانية. وإذا تجاوزنا ذلك كله كيف يمكن لهذا الحديث أن يكون معارضاً للأحاديث والروايات الكثيرة الأخرى الواردة من طرق الشيعة وأهل السنة؟!

ومضافاً إلى هذه الوجوه هناك أمور أخرى تضعف هذا الحديث، من قبيل: اتّهام رواته بوضع الأحاديث للتقليل من فضائل أهل البيت عليهم السلام، وهناك نماذج متعدّدة على ذلك، وإنّ سند حديث أهل السنة ضعيف على أية حال^(١).

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

الأمر الآخر هو الاختلاف الفاحش الموجود في هذه الرواية، فمنها ما ينسب تسميته إلى فاطمة الزهراء^(٣)، ومنها ما لم يأت على ذكر تسمية لولد ثالث، ثم إنه إذا كان المحسن عليه السلام قد ولد في حياة رسول الله ﷺ، كما هو الحال بالنسبة إلى الحسن والحسين عليهما السلام، فلماذا لم تذكر السنة التي ولد فيها، ومن هي قابله، وما إلى ذلك من الأوصاف الأخرى؛ أسوة له بالحسينين عليهما السلام؟

ثم إن الشيء الآخر الذي يجعل هذه الرواية ضعيفة تعارضها مع رواية أحمد بن حنبل التي يرويها في مسنده، والتي تقول: «عن علي عليه السلام أنه سمى الحسن حمزة، والحسين جعفرًا، فغيرهما رسول الله ﷺ بعد ذلك»^(٣).

وعلاوة على جميع ذلك فإننا نجد مسألة تسمية الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام مختلفة عن هذه الرواية اختلافًا كاملاً. ففي المروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «لما ولدت فاطمة الحسن قالت لعلي: سمّه، فقال: ما كنت لأسبق باسمه رسول الله، فجاء رسول الله ﷺ، ثم قال لعلي: هل سمّيته؟ فقال: ما كنت لأسبقك باسمه، فقال: وما كنت لأسبق باسمه ربي عز وجل، حتى أمر الله جبرئيل عليه السلام بالنزول على رسول الله مهتئاً، وقال له: قل له: إنّ علياً منك بمنزلة هارون من موسى، فسّمه باسم ابن هارون، فهبط جبرئيل فهناه من الله عز وجل، ثم قال: إنّ الله تبارك وتعالى يأمرك أن تسميه باسم ابن هارون. قال عليه السلام: وما كان اسمه؟ قال: شبر. قال: لسانی عربي، قال: سمّه الحسن».

وهكذا كان الأمر بشأن الإمام الحسين عليه السلام، حيث أمر الله تعالى نبيه بتسميته حسيناً، ففعل^(٤).

وعليه لا نجد في هذه الرواية أثراً لتسميته حرباً، ولا معلماً لولادة وتسمية ولد ثالث للإمام علي والسيدة فاطمة الزهراء، بل إن تلك الروايات التي ورد فيها ذكر حرب إنما قالت: «كنت أحب أن أسميه حرباً»، لا أنه أسماه حرباً بالفعل. كما أنّ تلك الرواية لم تشتمل على ولادة المحسن وتسميته^(٥). نعم، إنّ هذه الرواية من الناحية المضمونية لا تتمتع بما يؤيدها؛ لأنها مروية من طريق أسماء بنت عميس، وكانت أثناء ولادة الإمام الحسن عليه السلام - أي في العام الثالث أو الرابع للهجرة - في الحبشة، ضمن مَنْ هاجر مع جعفر بن أبي طالب، ولم تعد إلى المدينة إلا في السنة السابعة من هجرة النبي

الأكرم ﷺ.

ب - الرواية الثانية التي ذكرت في المقالة كقرينة على وفاة المحسن في حياة رسول الله ﷺ هي رواية أسامة، وخلاصتها: «كنا عند النبي ﷺ، فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه، وتخبره أنّ صبيّاً لها أو ابناً لها في الموت.. وفي رواية أخرى عن أبي هريرة التصريح بأن الولد كان للسيدة فاطمة الزهراء ﷺ، وأن رسول الله ﷺ حضره وهو في النزع، وقرأ قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ﴾ (الواقعة: ٨٣)، حتى لفظ الصبي أنفاسه، وبكاه رسول الله^(٧).

إنّ هاتين الروایتين، علاوة على تعارضهما مع روايات الشيعة - كما سيأتي -، فإنّ الرواية الأولى لم تصرّح بابن فاطمة، إلا أنّ الرواية الثانية - مضافاً إلى ضعف سندها بأبي هريرة - لا تتفق مع الرواية الشيعية، ورواية بعض أهل السنة الدالة على موت المحسن ﷺ في بطن أمه. فمثلاً: نجد ابن الصباغ المالكي يقول: «مات سقطاً»^(٧). ولا يبعد أن تكون عبارة «ثقل ابن لفاطمة...» في رواية أبي هريرة من تحريفاته.

وعلى أية حال فإنّ هذا الحديث على ما هو عليه من الإبهام لا يمكن أن يكون معتمداً، وخاصة أنّ راويه هو أبو هريرة الدوسي، وهو من هو! والعجيب أنّ كاتب المقالة، رغم نقله لعبارة «مات سقطاً» عن الصالحي الشامي وابن الصباغ المالكي، وكذلك عبارة ابن حزم، إذ يقول: «مات صغيراً جداً إثر ولادته»، يقول بعد ذكره للقرينة الثانية في معرض الجواب عن دعوى إجماع أهل العلم بالأخبار على ولادة المحسن ميتاً (سقطاً) بعد رحيل رسول الله ﷺ: «إنّ إجماع أهل العلم بالأخبار قائم على وفاة المحسن في صغره»!! الأمر الذي يعني ولادته حياً، ولربما أراد من الصغر ما يشمل الجنين قبل الولادة، فإذا كان كذلك تكون عبارته مضللة، وليس لها ما يبررها، سوى المماشاة والتماهي مع عبائر أهل السنة.

وكما جاء في تلك المقالة فإن لبعض أهل السنة تعبيرات من قبيل: «مات صغيراً» أو «مات طفلاً»، والتي ينبغي حملها - بالالتفات إلى روايات الشيعة وبعض روايات أهل السنة (التي تقدّم ذكرها) - على كون الطفل سقطاً، وإلاّ كان كلاماً محرّفاً، يحتمل أن يكون ذكره بعض المتقدمين من المؤرخين، ثم سار المتأخرون على آثاره. وفي مثل هذه الموارد لا يبعد التحريف أبداً؛ من أجل تبييض صفحة الأسلاف،

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

كما يشهد التاريخ لذلك. ويمكن لنا أن نشاهد نماذج لهذه المسألة في رزية الخميس، ومطالبة النبي الصحابة بأن يأتوه بدواة وكتف^(٨). وللسيد المرتضى عليه السلام كلام في هذا الشأن، فإنه بعد نقله لرواية التهديد بحرق بيت أمير المؤمنين، وحمل عمر للنار، قال: روى الشيعة هذا الحديث من طرق كثيرة، ولكن الملفت أن كبار المحدثين من أبناء العامة رووه أيضاً، ولكن بشكل لا يسيء إلى أحد، وقد التفتوا أحياناً إلى أن هناك في بعض رواياتهم ما يدينهم، فاستعاضوا عنه بالكنية. ثم أضاف قائلاً: «أي اختيار لمن يحرق عليه بابه حتى يُباع؟»^(٩).

وهنا أمر آخر وهو أن الكاتب ينسب إلى مسلم بن الحجاج في صحيحه، والشوكاني الحنبلي في نيل الأوطار، أنهما يقولان بولادة ووفاة المحسن عليه السلام في حياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، استناداً إلى رواية أسامة بن زيد. هذا في حين أن ما رواه هو بنفسه عن مسلم لا يدل على رأي مسلم بن الحجاج، بل حتى الشوكاني نفسه قد أنكر دلالة حديث أسامة على هذا الأمر؛ إذ يعتقد بأن السقط المذكور في رواية أسامة بن زيد كان بنتاً.

ومهما كان فإن فهم كاتب المقالة ومستداته بحاجة إلى تمحيص أكبر.

ج - الرواية الثالثة المذكورة في المقالة كقرينة على ولادة المحسن عليه السلام في حياة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هي كلام ابن الأثير في كتابه «أسد الغابة في معرفة الصحابة»، الذي استند فيه إلى القرينة الأولى، فعُدَّ المحسن من ضمن الصحابة، وفي الوقت نفسه قال: إن رواية سالم بن أبي الجعد خالية من ذكر المحسن. وبعد إبطال القرينة الأولى لا يبقى هناك وجه لهذه القرينة الثالثة، كما صرح الكاتب نفسه بذلك.

٢. وقد ذكر كاتب المقالة روايات أخرى كقرينة على وفاة المحسن عليه السلام بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله.

أما روايته الأولى فليست بشيء؛ وذلك لأن كلمات أهل السنة تذهب إلى القول بظهور ولادة ووفاة المحسن صغيراً بعد رحيل رسول الله، في حين لا وجود لمثل هذا الظهور. وسنعمل على بيان مجموع الروايات الموجودة في هذا المجال، وندعو المنصفين إلى الحكم وإبداء رأيهم في اعتبارها، ودلالاتها على استشهاد المحسن بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله، إثر الهجوم الظالم على بيت الإمام علي عليه السلام. وفي البداية سنعرض الروايات التي عمد كاتب المقالة إلى بيانها، لنضيف إليها بعد ذلك روايات كثيرة أخرى.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٥١

الروايات الدالة على استشهاد المحسن من طرق الفريقين

١- روى إبراهيم بن يسار، المعروف بالنظام (٢٣٠هـ)، وهو من كبار المعتزلة، «أنّ عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: أحرّقوا دارها بمنّ فيها، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين»^(١٠). ومن المعلوم أنه ما لم تكن مسألة على مثل هذه الأهمية - بحيث لا يسلم بها أي واحد من أهل السنة - من الواضح فإنّ شخصاً مثل النظام - وهو من شيوخ المعتزلة - لن يذعن بها، وخاصة أنه يعلم ما سيلحق به من التبعات المترتبة على الاعتراف بمثل هذه الحقيقة الخطيرة، وهذا ما حدث بالفعل؛ إذ تمّ تكفير النظام بسببها.

وقد ذكر قول عمر: «أحرّقوا دارها بمنّ فيها» في العديد من مصادر أهل السنة بألفاظ متقاربة. ومن باب المثال: روى الواقدي وابن خيزرانة: «قال زيد بن أسلم: كنت ممّن حمل الحطب مع عمر إلى باب فاطمة حين امتنع عليّ وأصحابه عن البيعة أن يبايعوا، فقال عمر لفاطمة: أخرجي منّي في البيت وإلا أحرّقته ومن فيه - قال: وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من أصحاب النبي ﷺ، فقالت فاطمة: تحرق علي ولدي؟ فقال: إي والله، أو ليخرجنّ وليبايعنّ»^(١١). وروى ابن قتيبة في الإمامة والسياسة، وابن عبد البر، وغيرهما، «أنّ أبا بكر تفقّد قوماً تخلّوا عن بيعته عند علي، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم وهم في دار علي، فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب، وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجون أو لأحرّقنها على منّ فيها، فقيل له: يا أبا حفص، إنّ فيها فاطمة! قال: وإنّ»^(١٢).

من هنا ذهب شاعرهم (حافظ إبراهيم) إلى الإشادة بشجاعة عمر في هذا الموطن قائلاً:

وقولـة لعليّ قالها عمر	أكـرم بسامعها أعظم بملقيها
أحرقت دارك لا أبقي عليك بها	إن لم تباع وبنت المصطفى فيها
من كان مثل أبي حفص يفوه بها	أمام فارس عدنان وحاميهـا ^(١٣)

إنّ هذه الروايات وغيرها ممّا هو مروى عند أهل السنة أيضاً تؤيد الهجوم على بيت فاطمة، واستشهاد المحسن إثر ذلك، بالإضافة إلى ما هو موجود في رواياتنا

وكلمات بعض أهل السنة؛ باعتباره أمراً طبيعياً تماماً.

٢. جاء في الكتب الرجالية لأهل السنة في بيان حال أبي بكر أحمد بن محمد بن السري بن يحيى بن أبي دارم المحدث الكوفي (٣٥٧هـ): «إنه كان مستقيم الأمر عامة دهره، ثم في آخر أيامه كان أكثر ما يُقرأ عليه المثالب، حضرته ورجل يقرأ عليه: إنَّ عمر رفس فاطمة حتى أسقطت بمحسن...»^(١٤).

٣. روى ابن أبي الحديد عن أستاذه ابن إسحاق: إنَّ هبَّار بن الأسود رُوِّعَ زينب ابنة رسول الله بالرمح وهي في الهودج، وكانت حاملاً، فلما رجعت طرحت ما في بطنها، وقد كانت من خوفها رأت دماً وهي في الهودج، فلذلك أباح رسول الله ﷺ يوم فتح مكة دم هبَّار بن الأسود.. قلت: وهذا الخبر أيضاً قرأته على النقيب أبي جعفر (غير إمامي)، فقال: إذا كان رسول الله ﷺ أباح دم هبَّار بن الأسود؛ لأنه رُوِّعَ زينب، فألقت ذا بطنها، فظهر الحال أنه لو كان حياً لأباح دم مَنْ رُوِّعَ فاطمة حتى ألقت ذا بطنها، فقلت: أروي عنك ما يقوله قوم: إنَّ فاطمة رُوِّعَتْ فألقت المحسن، فقال: لا تُروِّه عني، ولا تُروِّه عني بطلانه...»^(١٥).

إنَّ هذا الكلام يُثبت بما لا غبار عليه أنَّ إسقاط المحسن قد حدث بفعل هجوم الظلمة على دار فاطمة عليها السلام بعد رحيل النبي ﷺ. وكان من البداهة بحيث يجعله أبو جعفر النقيب أساساً لعقد المقارنة المتقدمة.

٤. روى سُلَيْم بن قيس الهلالي (القرن الأول الهجري) في كتابه - الذي هو من أقدم الكتب الإسلامية - حادثة الهجوم على بيت فاطمة، وحرقت بابها، وإسقاط المحسن بفعل هذا الهجوم الآثم، عن سلمان الفارسي، قال: «قال عمر لأبي بكر: ما يمنعك أن تبعث إليه ليعني علياً عليه السلام؟ فيبايع، فإنه لم يبقَ أحدٌ إلا قد بايع، غيره.. فقال له أبو بكر: مَنْ نرسل إليه؟ فقال عمر: نرسل إليه قنفاً وهو رجل فظ، غليظ، جاف، من الطلقاء، أحد بني عدي بن كعب، فأرسله وأرسل معه أعواناً، وانطلق فاستأذن على علي عليه السلام، فأبى أن يأذن لهم، فرجع أصحاب قنفاً إلى أبي بكر وعمر.. فقالوا: لم يؤذن لنا، فقال عمر: اذهبوا فإنَّ أذن لكم وإلا فادخلوا بغير إذن، فانطلقوا، فاستأذنوا، فقالت فاطمة عليها السلام: أخرج عليكم أن تدخلوا علي بيتي بغير إذن..، فغضب عمر، وقال: ما لنا وللنساء، ثم أمر أناساً حوله أن يحملوا الحطب،

فحملوا الحطب، وحمل معهم عمر، فجعلوه حول منزل علي وفاطمة وابنيهما، ثم نادى عمر حتى أسمع علياً عليه السلام وفاطمة: واللّٰه لتخرجنّ يا عليّ، ولتبايعن خليفة رسول الله، وإلا أضرمّت عليك النار، فقالت فاطمة عليها السلام: يا عمر، ما لنا ولك.. أما تتقي الله، تدخل عليّ بيتي! فأبى أن ينصرف، ودعا بالنار فأضرمها في الباب، ثمّ دفعه، فدخل، فاستقبلته فاطمة عليها السلام، وصاحت: يا أبتاه، يا رسول الله، فرفع عمر السيف وهو في غمده، فوجأ به جنبها، فصرخت: يا أبتاه، فرفع السوط فضرب به ذراعها.. وثار علي عليه السلام إلى سيفه، فسبقوه إليه، وكاثروه.. وحالت بينهم وبينه فاطمة عليها السلام عند باب البيت، فضربها قنّفذ الملعون بالسوط.. فألجأها قنّفذ إلى عضادة باب بيتها، ودفعها، فكسر ضلعها من جنبها، فألقت جنيهاً^(١٦).

وللأسف الشديد فقد سعى كاتب المقالة من خلال التشكيك في كتاب سليم بن قيس إلى القول بضعف هذه الرواية. ومن هنا يقول: إنه لم ينقل هذه الرواية بعد سليم إلاّ شخص واحد جاء بعد ذلك بعشرة قرون (ألف سنة)^(١٧)، وأنه في الفترة الزمنية الممتدة ما بين القرن الحادي عشر والرابع عشر لم يتبنّ هذه الرواية غير رجلين، هما: العلامة البحراني؛ والعلامة المجلسي، وهما متعاصران، وأما بعد القرن الرابع عشر فكثرت روايتها.

لست أدري هل كان الكاتب يتوقّع نشر مثل هذه المسألة الحسّاسة - التي كان نشرها يؤدي بالناقل إلى الوقوع في الكثير من المشاكل والمتاعب، سواء في ذلك الموافق والمخالف - على نطاق واسع، وفي جميع المصادر؟!

لا يمكن أبداً لمصادر أهل السنة - الذين كانوا هم القوة الفاعلة والسلطة المتنفّذة - أن تنقل هذه الواقعة بحذافيرها، وإذا أبدى أمثال النظام مثل هذه الجرأة، من خلال اعترافه بوقوع هذه الحادثة المريرة، فقد نال قسطه الوافر من الطرد والتكفير^(١٨). علاوة على ذلك فإنّ هناك الكبت والرعب الذي فرضه حكام الظلم والجور، وخاصة حكام بني أمية، على المجتمع الإسلامي، حتى منعوا من رواية الحديث وتدوين سنة النبي الأكرم صلّى الله عليه وآله، وظلّ هذا المنع سارياً حتى نهاية القرن الهجري الأول. وعليه فإنهم لم يكونوا يسمحوا بنشر مثل هذه الحوادث الخطيرة التي تمسّ بأمن سلطانهم، لتنتشر بعد ذلك على تخوّف وعلى نطاق محدود جدّاً، ثم ليتم تغليفها بحجب من الشكّ والغموض، وبالتالي التعريف بها على أنها مخالفة للحقيقة،

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

كما هو حال الكثير من مطاعن أعداء أهل البيت عليه السلام وفضائل آل بيت العصمة والطهارة عند أهل السنة.

وأما بالنسبة إلى الشيعة فإنهم؛ وبسبب الضغوط التي كانت تمارس بحقهم على نحو أشد، كانوا لقرون يسعون للإبقاء على حياتهم، قبل القيام بنشر أفكارهم والحقائق الثابتة عندهم، فلم يكن بالإمكان نشر هذه الحقائق. وإن ما وصل منها إلينا حتى الآن على نحو متقطع وفترات متباعدة هو من قبيل المعجزة. وعلى أية حال فقد تعاضدت عناصر عديدة على منع الشيعة من نشر المسائل التي لا يسمح بها مبدأ التقية.

إذاً والحال هذه كيف يمكن لنا أن نتوقع أن تتضمن كتب علماء الشيعة - الموضوعات تحت مجهر الرقابة وعيون الحكومات الغاشمة طوال التاريخ - مثل هذه الحقائق، مع إحجام العدو والصديق عن نشرها؟!.

ولم يتمكن الشيعة - بطبيعة الحال - من الكشف عن هذه الحقائق والأسرار المكتومة لآل بيت النبي محمد ﷺ إلا مع بداية القرن الحادي عشر، حيث بدأت بعض الحكومات الشيعية بالظهور، وتأسيس دول مستقلة لهم.

ألا يكفي - والحال هذه - في صحة وقوع الحادثة ما ذكره النظام المعتزلي من الجزم والقطع بها، رغم ما يحق به من المخاطر الدينية والاجتماعية، ليقول بصراحة وملاء الفم: «إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألفت الجنين من بطنها، وكان يصيح: أحرقوا دارها بمن فيها».

مضافاً إلى ذلك فإن مضمون هذه الرواية، أي ضرب فاطمة، وإحراق الباب، وإسقاط الجنين، قد ورد في الروايات الشيعية ومصادر أهل السنة الأخرى أيضاً حتى القرن الثالث عشر، وهو ما سنبينه في الفقرات التالية:

مسار الروايات وكلمات أعلام المسلمين من الفريقين (منذ القرن الأول إلى القرن الثالث عشر) حول استشهاد المحسن بن علي عليه السلام

- روى سُلَيْم بن قيس (حوالي ٧٦هـ) في كتابه حادث شهادة الزهراء وما اقترفوه من الجرائم بحقها، فقال: «فألجأها قنفاً إلى عضادة باب بيتها، ودفعها، فكسر ضلعها من جنبها، فألفت جنيناً من بطنها. فلم تزل صاحبة فراش حتى ماتت صلى الله

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٥٥

عليها من ذلك شهيدة».

- روى إبراهيم بن سيار، المعروف بالنظام (٢٣٠هـ)، وهو من كبار علماء المعتزلة، «أنّ عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى أَلقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: أحرّقوا دارها بمنّ فيها».

- روى ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ): «إنّ محسناً فسد من زخم قنْفذ العدوي»^(١٩).

- روى الحسين بن حمدان الخصيبي (٣٣٤هـ): «رُكل عمر الباب برجله حتى أصاب بطنها، وهي حاملة بمحسن لستة أشهر، وأسقطها»^(٢٠).

- روى علي بن الحسين المسعودي (٣٤٦هـ)، المؤرّخ الشهير: «فهموا عليه، وأحرقوا بابه، واستخرجوه منه كرهاً، وضغطوا سيده النساء بالباب حتى أسقطت محسناً»^(٢١).

- روى المقدسي (٣٥٥هـ): «وولدت محسناً، وهو الذي تزعم الشيعة أنها أسقطته من ضربة عمر»^(٢٢).

- قال الراوي عن أحمد بن محمد بن السري بن يحيى بن أبي دارم المحدث الكوفي (٣٥٧هـ): «حضرتة ورجل يقرأ عليه أنّ عمر رفس فاطمة حتى أسقطت بمحسن...»^(٢٣).

- روى جعفر بن محمد بن قولويه (٣٦٧هـ) حديثاً عنه جاء فيه: «وتطرح ما في بطنها من الضرب، وتموت من ذلك الضرب»^(٢٤). «وأول من يحكم فيهم محسن بن علي، وفي قاتله، ثمّ في قنْفذ»^(٢٥).

- روى الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) عن بعض مشايخه: «المحسن بن علي هو السقط الذي أَلقته فاطمة لما ضغطت بين البابين»^(٢٦).

- روى أبو الحسن الملقب (٣٧٧هـ) عن رجل اسمه هشام: «...إنّ أبا بكر مرّ بفاطمة فرفس في بطنها، فأسقطت، وكان سبب علتها ووفاتها»^(٢٧).

- قال محمد بن جرير الطبري الشيعي (القرن الرابع الهجري): «وكان سبب وفاتها أنّ قنْفذاً مولى عمر لكزها بنعل السيف بأمره، فأسقطت محسناً، ومرضت من ذلك مرضاً شديداً»^(٢٨).

- قال أحد قدماء علماء الشيعة: «قضت فاطمة [شهيدة؛ إذ ضربوا باب دارها

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

على بطنها حتى هلك ابنها الجنين، الذي سمّاه رسول الله المحسن»^(٢٩).
قال الشيخ المفيد (٤١٣هـ): «فرفسها برجله، وكانت حاملة بابن اسمه المحسن، فأسقطت المحسن من بطنها»^(٣٠).

قال أبو الحسن العمري النسابة (حي سنة ٤٢٥هـ): «وقد روت الشيعة خبر المحسن والرفسة»^(٣١).

قال الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) «المشهور الذي لا خلاف فيه بين الشيعة أن عمر ضرب على بطنها - صلوات الله عليها - حتى أسقطت، فسمّي السقط محسناً، والرواية بذلك مشهورة عندهم»^(٣٢).

قال مقاتل بن عطية (٥٠٥هـ): «عصر عمر فاطمة خلف الباب حتى أسقطت جنيها، ونبت مسمار الباب في صدرها، وسقطت مريضة حتى ماتت»^(٣٣).

روى الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ) رواية سُلِّمَ المذكورة في رأس هذه السلسلة^(٣٤).

قال الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ): «وولد ذكر قد أسقطته فاطمة بعد النبي عليه التحية والسلام، وقد كان رسول الله ﷺ سمّاه وهو حملٌ محسناً»^(٣٥).

وقد نقل ابن شهر آشوب عبارة ابن قتيبة نفسها عن المعارف، وترتيبها هو الثالث في هذه السلسلة^(٣٦).

نقل ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)، ضمن ما نقله عن أستاذه أبي جعفر النقيب أنه قال: «لو كان ﷺ حياً لأباح دم من روع فاطمة حتى ألفت ذا بطنها»^(٣٧).

قال شرف الدين الشافعي عمر بن شجاع الدين (٦٦٨هـ): «ومحسن درج صغيراً؛ لرفسه، وقيل: لردّ الباب على صدرها، وذلك مشهور»^(٣٨).

قال العلامة الحلي (٧٣٦هـ): «وضربت فاطمة، وألفت جنيهاً اسمه محسن»^(٣٩).

روى أبو محمد الديلمي الحسن بن أبي الحسن (القرن الثامن الهجري) عن النبي الأكرم ﷺ حديثاً جاء فيه أنه قال: «ومنعت إرثها، وكسر جنبها، وأسقطت جنيها»^(٤٠).

قال السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، ضمن نقله زيارة السيدة فاطمة الزهراء: «صلّ على البتول الطاهرة..، المقتول ولدها»^(٤١).

قال ابن الصباغ المالكي (٨٥٥هـ): «وذكروا أنّ فيهم محسناً شقيقاً للحسن

والحسين، ذكرته الشيعة وإن كان سقطاً^(٤٢).

- قال علي بن يونس العاملي (٨٧٧هـ): «واشتهر في الشيعة أنه حصر فاطمة عليها السلام حتى أسقطت محسناً^(٤٣)».

- نقل الحسن بن سليمان الحلبي (القرن التاسع الهجري) رواية الديلمي المذكورة في ما تقدم من هذا التسلسل^(٤٤).

- نقل شرف الدين الحسيني (٩٦٥هـ) رواية كامل الزيارات: «أول من يحكم فيهم المحسن بن علي عليه السلام»، التي ذكرناها في ما تقدم من هذا التسلسل^(٤٥).

- قال محمد تقي المجلسي (١٠٧٠هـ): «وشهادتها كانت من ضرب عمر الباب على بطنها، والحكاية مشهورة عند العامة والخاصة...، وسقط بالضرب غلام [جنين] كان اسمه محسناً^(٤٦)».

- قال محمد باقر المجلسي (١١١١هـ): «وهو [خبر الشهادة] من المتواترات، وكان سبب ذلك..، فضرب قنفذ غلام عمر الباب على بطن فاطمة، فكسر جنبها، وأسقطت لذلك جنيناً كان رسول الله ﷺ سمّاه محسناً^(٤٧)».

- قال مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ) في كتابه اللغوي: «المحسن بتشديد السين: ذهب أكثر الإمامية إلى أنه كان حملاً فأسقطته فاطمة الزهراء لسته أشهر، وذلك بعد وفاة النبي ﷺ^(٤٨)».

وأما فيما يتعلق بمسألة اعتبار كتاب سليم بن قيس فهي مسألة أشبعت بالبحث والتحقيق في مواطنها ومظاهرها، وكثرت الآراء حولها. ومن ذلك مثلاً: ما قاله العلامة المجلسي في شأن هذا الكتاب: «كتاب سليم بن قيس في غاية الاشتهار، وقد طعن فيه جماعة، والحق أنه من الأصول المعتبرة^(٤٩)». وعلى أية حال فإن كتاب سليم لا يقل شأنًا في الاعتبار عن الكتب التاريخية لدى أهل السنة، التي هي في غالبها من المراسيل، أو مجهولة الأسانيد. يضاف إلى ذلك أن الطبرسي، الذي أورد هذا الحديث في كتاب الاحتجاج، قال في مقدمته باعتبار جميع ما ورد فيه من الروايات، باستثناء الأحاديث والروايات المنقولة من التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، الأمر الذي يرفع من رصيد الروايات المأخوذة من كتاب الاحتجاج، وكتاب سليم بن قيس.

٥. في كتاب الاختصاص، المنسوب إلى الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، رواية عن الإمام

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟ قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي»

الصادق عليه السلام، أن فاطمة الزهراء عليها السلام بعد أخذ أبي بكر فديكاً منها دارت حول بيوت المهاجرين والأنصار مدة أربعين يوماً، دون أن يستجيب أحد منهم لمساعدتها، حتى تحدثت مع أبي بكر على انفراد، فكتب كتاباً بإرجاع فديك إلى فاطمة عليها السلام، ولكنها وفي طريق عودتها صادفت عمر، فطلب منها الكتاب، فامتنعت من دفعه إليه، «فرفسها برجله، وكانت حاملة بابن اسمه المحسن، فأسقطت المحسن من بطنها، ثم لطمها، فكأني أنظر إلى قرط في أذننها حين نقت، ثم أخذ الكتاب فخرقه...» ثم بقيت الزهراء مريضة خمساً وسبعين يوماً، حتى ماتت متأثرة بتلك الضربة.

وقد سعى كاتب المقالة إلى تضعيف هذه الرواية، من خلال التشكيك في نسبة كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفيد، يضاف إلى ذلك التعارض والاختلاف الفاحش بين رواية سليم ورواية الاختصاص، فبينما تذهب رواية سليم إلى تحديد زمن حادثة إسقاط المحسن بيوم الهجوم على الدار في الأيام الأولى التي أعقبت رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله نجد رواية الاختصاص تحدد زمن الحادثة بما بعد احتجاج السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام المتكرر مع أبي بكر في أمر فديك، وبعد أن دارت على بيوت المهاجرين والأنصار. كما أنّ السيدة الزهراء لو كانت طريحة الفراش؛ بفعل ضربها، وكسر ضلعها، وإسقاط جنينها، لما تمكنت من الخروج من بيتها، كما هو مضمون رواية سليم بن قيس، ولما تمكنت من الذهاب إلى أبي بكر.

والأهم من ذلك أنّ إسقاط المحسن لا يمكن أن يحدث لأكثر من مرة واحدة. وعليه لا بد من القول بسقوط واحدة من هاتين الروايتين عن الاعتبار، فلا يمكن الأخذ إلا بأ واحدة منهما.

ونقول في الجواب:

أولاً: إنّ الاختلاف في تفاصيل الحادثة التاريخية مسألة يألّفها كلّ متتبّع في النصوص والمصادر التاريخية. فهذه الظاهرة من الكثرة بحيث تُعدّ مسألة و ظاهرة طبيعية ومألوفة. وعليه فإنّ هذا الاختلاف لا يعني إنكار أصل وقوع الحادثة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى حادثة إسقاط المحسن. وعليه لا بد من الالتزام بالنتيجة التي وصل إليها كاتب المقالة حيث قال: «لا بدّ من القول بصحة إحدى هاتين الروايتين». وعليه

سيثبت المطلوب، سواء التزمنا برواية سليم أو برواية الاحتجاج. **ثانياً:** إن كتاب سليم بن قيس أيضاً لم يذكر وقوع تلك الجرائم في الأيام الأولى من رحيل رسول الله ﷺ. فالذي ورد في رواية سليم بن قيس هو قوله: «بعد أن اغتصبت الخلافة من علي عليه السلام حمل فاطمة عليها السلام والحسن والحسين عليهما السلام ليلاً، وطاف بهم على بيوت المهاجرين والأنصار، فدعاهم إلى نصرته، فما استجاب له منهم إلا أربعة..، فلما رأى علي عليه السلام غدرهم وقلة وفائهم له لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه..، وبعث إليه أبو بكر: اخرج فبايع، فبعث إليه علي عليه السلام: إني مشغول، وقد آليت على نفسي يميناً أن لا أرتدي برداء - إلا للصلاة - حتى أولف القرآن وأجمعه، فسكتوا عنه أياماً، فجمعه في ثوب واحد وختمه، ثم خرج إلى الناس، وهم مجتمعون مع أبي بكر في مسجد رسول الله ﷺ، وجاءهم بالقرآن، بتأويله وتنزيله وناسخه ومنسوخه..، فقال له عمر: ما أغنانا بما معنا من القرآن عما تدعوننا إليه، ثم دخل علي عليه السلام بيته..، فأرسل إليه أبو بكر: أجب خليفة رسول الله، فقال علي: سبحان الله ما أسرع ما كذبتكم على رسول الله ﷺ..، فلما كان الليل حمل علي عليه السلام فاطمة عليها السلام، وأخذ بيد ابنه الحسن والحسين عليهما السلام، فلم يدع أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ إلا أتاه في منزله، فناشدهم الله حقه، ودعاهم إلى نصرته، فما استجاب منهم رجل غير الأربعة..، ثم ذكر بعد ذلك حادثة الهجوم على دار فاطمة، وضربها، وإسقاط جنيها»^(٥٠).

على هذا الأساس نرى أنّ حادثة الهجوم على دار فاطمة، وما رافقه من أعمال يندى لها الجبين، لم تحصل في الأيام الأولى بعيد رحيل رسول الله ﷺ، حتى بناءً على هذا النقل؛ فإن رواية سليم وإن لم تصرّح بالأربعين ليلة، ولكن لا يستحيل جمعها مع رواية الاختصاص.

نعم، إنّ رواية الاختصاص، حيث تذكر مسألة كتاب فذك، ووقوع تلك الفجائع إثر ذلك، لا يمكن جمعها مع رواية سليم التي ترتّب الحوادث على الهجوم على دار فاطمة عليها السلام. إلا أنّ هذا النوع من الاختلاف حول الوقائع التاريخية ليس بالأمر المستغرب - كما أسلفنا -، ولا يقوم دليلاً على إنكار أصل وقوع المسألة. وهذا ما نشاهده في الروايات الفقهية أيضاً.

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

وأما الرواية التي تقول: «لما حضرت فاطمة عليها السلام الوفاة دعت علياً صلوات الله عليه فقالت: إما تضمن وإلا أوصيتُ إلى ابن الزبير، فقال علي: أنا أضمن وصيتك يا بنت محمد» فإنه وإن كان من المستبعد أن تتم الوصية إلى ابن الزبير ولم يكن له من العمر سوى عشر سنين، مع وجود أفراد آخرين، مثل: أبيه، وغيره من رجال بني هاشم، ولكن لا يبعد في الوقت نفسه وقوع التصحيف في الرواية، بمعنى أن الأصل كان هو الزبير، ولكن تمّ تصحيفه بابن الزبير. وإن أرباب التحقيق في علم رجال الأحاديث يعلمون بأن هذا النوع من الأخطاء في إسناد الحديث أو متنه وارد، وهو واقع بكثرة. ومن هنا لا يعتبرونه دليلاً على بطلان أصل المسألة.

وعليه فإنه وإن كان هناك كلام في صحة واعتبار كتاب الاختصاص، إلا أن كبار العلماء، من أمثال: العلامة المجلسي عليه السلام^(٥١)، يقرّون بصحته، كما هو الشأن في كتاب سليم بن قيس. وهذا المقدار يكفي في تأييده من الناحية التاريخية، وخاصة أنه على أية حال من تأليف المتقدمين، والتفصيل في هذا المجال لا تستوعبه هذه المقالة المختصرة.

٦. في رواية كتاب «كامل الزيارات»، للعالم الجليل القدر جعفر بن محمد بن قولويه (٣٦٧هـ)، بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام، عن النبي الأكرم عليه السلام، أنه ألقى له في المعراج: «وأما ابنتك فتظلم، وتحرم، ويؤخذ حقها غصباً الذي تجعله لها، وتضرب وهي حامل، ويدخل عليها وعلى حريمها ومنزلها بغير إذن، ثمّ يمسه هوان وذللّ، ثمّ لا تجد مانعاً، وتطرح ما في بطنها من الضرب، وتموت من ذلك الضرب»^(٥٢).

٧. وجاء في تكملة الحديث السابق: «أول من يحكم فيهم محسن بن علي عليه السلام، وفي قتله، ثمّ في قنفذ، فيؤتيان - هو وصاحبه -، فيضربان بسياط من نار...»^(٥٣).

والعجيب أن كاتب المقالة يصرّ على تضعيف الرواية، حيث يقول: «إن المسألة الملفتة للانتباه في نصّ رواية المعراج، المنقولة في كامل الزيارات، أنه لم ينقلها سائر العلماء من الشيعة المعاصرين لصاحب هذا الكتاب وغير المعاصرين، حتى تصرمت السنون ومضى ما يقرب من ستة قرون، أي حتى القرن الهجري العاشر. وفيما يتعلق بما لروايات كتاب كامل الزيارات من الاعتبار هناك الكثير من الآراء الموافقة والمخالفة. وخلاصة القول: إن السيد الخوئي قد ضعّف الكثير من رجال هذه الرواية».

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٦١

ولكننا نقول في الجواب: إنّ عدم مواصلة نقل رواية لمدة ستة قرون لا ينهض دليلاً على ضعفها، بل قد تكون لها أسباب أخرى، من قبيل: عدم توفر الظروف الملائمة، كما تقدم أن أشرنا إلى ذلك، وخاصة أنّ الموضع المناسب لمثل هذه الروايات هو كتب المطاعن، وليس الكتب التاريخية أو التفسيرية أو الفقهية أو ما إلى ذلك، وإنّ نفس ذكر المطاعن في حدّ ذاته مع عدم توفر الظروف المناسبة لها يكفي في عدم انتشارها على نطاق واسع، والاقتصار في ذكرها على كتاب كامل الزيارات فقط.

وما قيل من أنّ «هناك فيما يتعلق باعتبار روايات كتاب كامل الزيارات الكثير من الآراء الموافقة والمخالفة» فهو في غاية البعد عن الحقيقة والصواب والإنصاف؛ وذلك لأنّ كتاب «كامل الزيارات» من أكثر الكتب الشيعية اعتباراً، ولم يسمح أيّ عالم لنفسه بأدنى تشكيك في هذا الكتاب ومؤلفه، بل هناك مَنْ ذهب إلى توثيق جميع رواياته؛ اعتماداً على ما جاء في مقدمته، إلا إذا قام المعارض في ذلك. وقلما يتوفر ذلك لكتاب من الكتب، حتى أن الذين لا يرون للكتب الشيعية الأربعة ذلك الاعتبار لا يحملون هذه النظرة القاسية لكتاب كامل الزيارات، كما هو الحال بالنسبة إلى السيد الخوئي في كتابه معجم رجال الحديث، رغم عدوله عن هذا الرأي في الآونة الأخيرة.

ومهما كان فإنّ روايات «كامل الزيارات» كسائر روايات المصادر المعتمدة. وإذا كان هناك ضعف في أسانيد بعضها من الناحية الرجالية فهذا لا يعني بطلانها بالضرورة، وخاصة في المسائل التاريخية، حيث لا يوجد هناك ما يضارع كتاب كامل الزيارات من هذه الناحية في الاعتبار.

٨ جاء في رواية عن المفضل بن عمر، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إشعال النار على باب أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين؛ لإحراقهم بها، وضرب يد الصديقة الكبرى فاطمة بالسوط، ورفس بطنها، وإسقاطها محسناً...»^(٥٤).

كما جاء في تنمة هذه الرواية: «وضرب عمر لها بالسوط على عضدها حتى صار كالدملج الأسود، وركل الباب برجله حتى أصاب بطنها وهي حامله بالمحسن ستة أشهر، وإسقاطها إياه»^(٥٥).

قال كاتب المقالة: «وقد نقل هذه الرواية العلامة المجلسي (١١١هـ) في بحار

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟ قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

الأنوار بلفظ: «وروي في بعض مؤلفات أصحابنا»... الأمر الذي يُشعر بالدلالة على عدم اعتبارها ومصدرها عندهم الصحيح أنّ العلامة المجلسي عليه السلام لم يشأ أو لم يستطع أن يذكر اسم الكتاب ومؤلفه، ومن هنا عبّر عنه بما تقدم، وإلاّ فما أكثر الروايات المسندة وهي ضعيفة متناً وسنداً.

وبشكل عام عندما تكون الرواية مرسلّة فإنها تسقط عن الاعتبار من الناحية الفقهية، ولكن هذا لا يعني بطلانها، وعدم صحّة الاستناد إليها كمؤيّد، وإلاّ فإنّ أكثر الروايات التاريخية ستسقط عن الاعتبار، ولن يمكن الاستناد إليها؛ بسبب إرسالها.

ثم قال كاتب المقالة: «وقد صرح محقّق هذا الجزء من بحار الأنوار الشيخ محمد باقر البهبودي في هامش تلك الصفحة - ضمن إجابته عن تضعيف المفضل بن عمر - بكذب هذه الرواية، وأنها من موضوعات ابن فرات أو النميري».

ونقول في الجواب:

أولاً: إنّ مبادرة محقّق ما إلى تضعيف رواية ليس معياراً لصحّتها أو سقمها، بل على المحقّق أن ينظر في الأدلة.

ثانياً: إنّ السيد البهبودي محقّق هذا المجلّد من بحار الأنوار لم يكذب الرواية، بل قال: إنّ عمر بن فرات الكاتب البغدادي كان يعتمد إلى الأحاديث الصحيحة والحسنة والضعيفة والمجهولة فيزيد عليها، ويجمع بين مضامينها. وقال: راجعوا الجزء الثاني والخمسين، البابين الثالث والعشرين والرابع والعشرين، لتجدوا مضامين هذه الرواية مبنوثة هناك، وفيها الصحيح والسقيم.

ثمّ قال كاتب المقالة: «كما صرح المختصّون في علم الرجال بكذب هذه الرواية».

إلاّ أنني، ومن خلال بحثي في كتاب رجال النجاشي، لم أعر على ما يكذب هذه الرواية. نعم، لقد عمد النجاشي إلى تضعيف المفضل بن عمر، وقال بعدم اعتبار كتبه، ولكنه لم يذكر ما يدل على أنّ هذه الرواية مأخوذة من كتبه. هذا وإنّ عدم اعتبار كتاب من الكتب لا ينهض دليلاً على كذبه. وإنّ محقّق بحار الأنوار - كما جاء في المقالة - دافع عن المفضل بن عمر.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٦٣

إنّ في سند الحديث بعض الفاسدين، من أمثال: محمد بن نصير، وعمر بن فرات، الأمر الذي يחדش في سند الحديث. إلا أنّ بعض فقراته الموافقة للأدلة الأخرى تصلح لأن تكون مؤيدة للمضامين الأخرى الواردة في الروايات المعتبرة.

٩. جاء في كتاب «دلائل الإمامة»، لمحمد بن جرير بن رستم الطبري الشيعي (القرن الرابع أو الخامس الهجري)، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «وكان سبب وفاتها أنّ قنفذاً - مولى عمر - لكزها بنعل السيف^(٥٦) بأمره، فأسقطت محسناً^(٥٧)».

بعد ذكر هذا الحديث اكتفى كاتب المقالة في تضعيفه بهذه العبارة: «هناك كلام كثير في شأن كتاب «دلائل الإمامة» لا يسعنا ذكره في هذا المختصر»، ثمّ أحال في الهامش إلى رسالة لبعض الفقهاء هي قيد النشر. انّضح مما سبق أنّ الاعتبار الفقهي لكتاب ما هو غير اعتباره فيما يتعلق بالمسائل التاريخية. وإنّ علم التاريخ؛ حيث لا يكون علماً تعبدياً، يمكن لنا أن نستفيد فيه من كلّ قرينة أو رواية تعزّز جبهة أو تياراً بعينه، لا أن يعتمد كلّ من راق له ذلك إلى التشكيك والتضعيف، من خلال عبارات مبهمّة، وإحالات إلى أمور مجهولة.

ومهما كان فإنّ سند هذه الرواية في كتاب «دلائل الإمامة» هو أقوى من الكثير من أسانيد الروايات الأخرى.

إن ما تقدم هو مجموع الروايات الواردة في مقالة الكاتب حول وفاة المحسن بعد رحيل النبي الأكرم عليه السلام، والتي يمكن من خلالها لكلّ محقّق منصف أن يحصل في الحدّ الأدنى على ظنّ بوقوع جريمة إسقاط المحسن على يد الظلمة. وإنه من خلال ما سنضمّه إلى ما تقدم سيحصل على يقين واطمئنان بما حدث. وإليك بعض الروايات الأخرى التي لم يردّ ذكرها في المقالة المذكورة، الأمر الذي يثبت عدم استقصاء الكاتب لجميع الروايات الواردة في هذه الحادثة.

١٠. قال المسعودي، المؤرّخ الشهير، في كتابه التآريخي: «فهموا عليه، وأحرقوا بابه، واستخرجوه منه كرهاً، وضغطوا سيده النساء بالباب حتى أسقطت محسناً، وأخذوه بالبيعة^(٥٨)».

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

وهكذا نجد أنّ هذا المؤرّخ الكبير، الذي عاش في القرن الرابع الهجري، يذكر وقوع هذه الحادثة من الحرق والضغط وإسقاط الجنين، بشكل واضح وصريح لا لبس فيه.

١١. نقل الشيخ الصدوق رحمته الله في «الأمالي» رواية عن النبي الأكرم عليه السلام أشار فيها إلى ما سيقع بعد رحيله من الظلمات على أهل بيته عليهم السلام. ومن ذلك أنه قال: «وأما ابنتي فاطمة فإنها سيّدة نساء العالمين في الأولين والآخرين، وهي بضعة مني، وهي نور عيني، وهي ثمرة فؤادي، وهي روعي التي بين جنبي، وهي الحوراء الإنسية.. وإنّي لما رأيتهَا ذكرت ما يُصنع بها بعدي، كآني بها وقد دخل الذلّ بيتها، وانتهكت حرمتها، وغصبت حقها، ومنعت إرثها، وكسر جنبها، وأسقطت جنينها، وهي تنادي: يا محمداه، فلا تجاب..»^(٥٩)، ثم تواصل الرواية: «فتقدم عليّ محزونة مكروبة مغصوبة مقتولة، فأقول عند ذلك: اللهم العن من ظلمها، وعاقب من غصبها، وذلّ من أذلّها، وخلد في ناركَ من ضرب جنبها حتى ألقت ولدها، فتقول الملائكة عند ذلك: آمين»^(٦٠).

١٢. نقل العلامة المجلسي رحمته الله في بحار الأنوار كتاباً بعث به عمر بن الخطاب إلى معاوية بن أبي سفيان، أشار فيه إلى حادثة الهجوم على دار فاطمة الزهراء عليها السلام. وممّا جاء فيه: «فركلت الباب، وقد ألصقت أحشائها بالباب تترسه، وسمعتها وقد صرخت صرخة حسبتها قد جعلت أعلى المدينة أسفلها، وقالت: يا أبتاه، يا رسول الله، هكذا يفعل بحبيبتك وابنتك. آه يا فضّة، إليك فخذيني، فقد والله قتل ما في أحشائي من حمل، وسمعتها تمخض وهي مستندة إلى الجدار، فدفعت الباب.. واشتدّ بها المخاض، ودخلت البيت فأسقطت سقطاً سمّاه عليّ محسنًا»^(٦١). وأستميح القارئ عذراً على نقل هذه المشاهد القاسية عليه.

١٣. جاء في كتاب «الخلافة والإمامة» عن مقاتل بن عطية (٥٠٥هـ)^(٦٢): بادر أبو بكر بعد أخذ البيعة لنفسه إلى إرسال عمر وقتفد وآخرين إلى بيت علي وفاطمة، وهم مدجّجون بالقوّة والسلاح، فجمع عمر الحطب لإحراق بيت فاطمة، «ولما جاءت فاطمة لتردّ عمر وأصحابه عصر عمر فاطمة خلف الباب حتى أسقطت جنينها، ونبت مسمار الباب في صدرها، وسقطت مريضة حتى ماتت»^(٦٣).

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ ٢٦٥

١٤- ذكر ابن قتيبة، وهو من العلماء البارزين بين أهل السنة: «إنّ محسناً فسد من زخم قنفذ العدوي»^(٦٤). ولكن تمّ تحريف هذه العبارة في الطبقات الأخيرة من هذا الكتاب (المعارف) على النحو التالي: «هلك المحسن بن علي صغيراً»^(٦٥).

١٥- ذكر السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، ضمن الزيارة التي أوردها للسيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام): «وصلّ على البتول الطاهرة.. المظلومة المقهورة، المغصوبة حقها، الممنوعة إرثها، المكسور ضلعها، المظلوم بعلها، المقتول ولدها، فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)»^(٦٦).

ومع افتراض أن تكون هذه الزيارة من إنشاء ابن طاووس نفسه - وهو أمر مستبعد - فإنها تدلّ أيضاً على أنّ مسألة إسقاط المحسن (عليه السلام) وقتله كانت في عصر السيد ابن طاووس، أي في القرن السابع، من الوضوح بحيث تدرج في هذه الزيارة الخاصة بفاطمة الزهراء (عليها السلام).

اشتهار استشهاد المحسن (عليه السلام) بين الشيعة باعتراف الفريقين

يتّضح من خلال كلمات العديد من علماء الشيعة وأهل السنة أنّ حادث استشهاد المحسن من المسائل المشهورة بين الشيعة، وأنّ هذه الحقيقة كانت معلومة لدى الموافق والمخالف على السواء.

١- قال الشيخ الطوسي (رحمته الله): «المشهور الذي لا خلاف فيه بين الشيعة أنّ عمر ضرب على بطنها - صلوات الله عليها - حتى أسقطت، فسمّي السقط محسناً، والرواية بذلك مشهورة عندهم»^(٦٧).

٢- قال العلامة المجلسي (رحمته الله)، بعد ذكره رواية «إنّ فاطمة (عليها السلام) صديقة شهيدة»، الواردة في الكافي بسند صحيح: «إنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ فاطمة (عليها السلام) كانت شهيدة، وهو من المتواترات، وكان سبب ذلك أنهم لما اغتصبوا الخلافة، وبايعهم أكثر الناس، بعثوا إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) ليحضر للبيعة، فأبى (عليه السلام)، فبعث عمر بنار ليحرق على أهل البيت (عليهم السلام) بيتهم، وأرادوا الدخول عليه قهراً، فمنعته فاطمة عند الباب، فضرب قنفذ غلام عمر الباب على بطن فاطمة (عليها السلام) فكسر جنبها، وأسقط لذلك جنباً كان سمّاه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) محسناً، فمرضت لذلك، وتوفيت (عليها السلام) في ذلك المرض»^(٦٨).

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي عليه السلام»

٣. قال الزبيدي (١٣٠٥هـ) في تاج العروس، مادة (شبر): «المحسن بتشديد السين: ذهب أكثر الإمامية إلى أنه كان حملاً فأسقطته فاطمة الزهراء لسته أشهر، وذلك بعد وفاة النبي ﷺ»^(٦٩).

٤. روى المقدسي (٣٥٥هـ) في كتاب (المبدأ والتاريخ)، في بيان أولاد فاطمة الزهراء عليها السلام: «وولدت محسناً، وهو الذي تزعم الشيعة أنها أسقطته من ضربة عمر»^(٧٠).
٥. قال علي بن يونس العاملي (٨٧٧هـ): «ما رواه البلاذري، واشتهر في الشيعة، أنه حصر فاطمة عليها السلام حتى أسقطت محسناً»^(٧١).

٦. قال أبو الحسن العمري النسابة (حي سنة ٤٢٥هـ) في المجدي، في بيان أولاد أمير المؤمنين عليه السلام: «وقد روت الشيعة خبر المحسن والرفسة»^(٧٢). وقد شاهدت في بعض كتب أهل النسب ذكر المحسن، ولكنها لم تذكر خبر الرفسة من المصادر المعتمدة لدي.

٧. جاء في كلام ابن أبي الحديد المعتزلي، الذي نسب القول باستشهاد المحسن إلى الشيعة، معتبراً إياه مما انفردت الشيعة به: «فأما الأمور الشنيعة المستهجنة التي يذكرها الشيعة في إرسال قنفذ إلى بيت فاطمة، وأنه ضربها.. وأن عمر ضغطها بين الباب والجدار، فصاحت: وأبتاه، يا رسول الله، وألقت جنيماً ميتاً.. لا أصل له عند أصحابنا، ولا يُثبت أحدٌ منهم، وإنما هي شيء تنفرد الشيعة بنقله»^(٧٣).
كما تلاحظون فإنه قد نسب هذه الحوادث إلى الشيعة، وهذا يعني أن انتساب هذه العقيدة إلى الشيعة كانت من الوضوح والشهرة بحيث يرسله إرسال المسلمات. وهذا ما فعله غير ابن أبي الحديد أيضاً.

وهو بذلك يسعى - كما صنع كاتب المقالة - إلى التشكيك أو إنكار وقوع هذه الحادثة؛ بسبب قصوره أو تقصيره في الاستقصاء والتتبع، وإلا فإنه بعد اعتراف كبار علماء السنة والمعتزلة ومؤرخيهم، من أمثال: ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، ومقاتل بن عطية (٥٠٥هـ)، وأحمد بن محمد المحدث الكوفي (٣٥٧هـ)، وحتى النظام المعتزلي (٢٣٠هـ)، بل هو من كبار المعتزلة، لا يبقى هناك مجالاً لإنكار وقوع هذه الحادثة.

٨. قال ابن الصباغ المالكي (٨٥٥هـ) في الفصول المهمة: «قالت الشيعة: كان

الإجتهاذ والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٦٧

للحسن والحسين عليهما السلام شقيق اسمه المحسن، وقد أسقط. وواضح عند الشيعة من هو الذي تسبب في إسقاطه.

٩. قال محمد تقي المجلسي (١٠٧٠هـ)، بعد نقل رواية «إن فاطمة عليها السلام صديقة شهيدة»: «وشهادتها - صلوات الله عليها - كانت من ضرب عمر الباب على بطنها.. والحكاية مشهورة عند العامة والخاصة...، ومفصلة في كتاب سليم بن قيس الهلالي، وسقط بالضرب غلام [جنين] كان اسمه محسناً»^(٧٤).

كلمة أخيرة

إن ما قاله الكاتب في آخر مقالته: «والذي نفهمه من هذه الروايات هو عدم تواترها، لا بالتواتر اللفظي، ولا بالتواتر المعنوي، وعليه فلا يمكن الوثوق بها، لا على نحو اليقين، ولا على نحو الاطمئنان» كلام عارٍ من التحقيق؛ إذ بعد اعتراف الكاتب نفسه بضعف وبطلان قرائن القول المخالف، وخاصة مع وجود جميع الدواعي لتحريف الحقائق القائمة عند المخالفين، وشهادة كبار علماء أهل السنة بإسقاط المحسن بفعل ظلم وقع على السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، فإن مسألة المحسن عند الشيعة - خلافاً لرأي الكاتب - لم تبق بعد سليم بن قيس الهلالي متروكة لألف عام، فلم يروها خلال عشرة قرون سوى شخص واحد، بل قد ذكرت خلال هذه المدة في بطون العشرات من كتب الفريقين من الشيعة وأهل السنة، كما تقدم أن ذكرنا، وقد شاعت في كلمات الشيعة منذ القدم، ولا تزال من المشهورات والمسلمات عندهم. ومن هنا إذا لم تكن هذه القرائن - في الحد الأدنى - كافية لحصول الاطمئنان لدى شخص تعين على ذلك الشخص التشكيك في سلامته العقلية والذهنية؛ لأن وجود هذه القرائن يؤدي إلى حصول الاطمئنان لكل إنسان منطقي على نحو طبيعي.

وفيما يلي نذكر مؤيداً آخر على وقوع هذه الحادثة: «قال سليم بن قيس الهلالي: فأغرم عمر بن الخطاب تلك السنة جميع عماله أنصاف أموالهم لشعر أبي المختار، ولم يغرم قنفذ العدوي شيئاً.. قال سليم: فلقيت علياً عليه السلام، فسألته عما صنع عمر؟ فقال: هل تدري لم كف عن قنفذ، ولم يغرمه شيئاً؟ قلت: لا، قال: لأنه هو الذي ضرب فاطمة بالسوط حين جاءت لتحول بيني وبينهم»^(٧٥).

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟! قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي»

وفي رواية أخرى، في بيان سبب عدم تغريم عمر لقننذ: «قال العباس لعليّ الشّاذلي: ما ترى عمر منعه من أن يغرم قننذاً كما أغرم جميع عمّاله؟ فنظر عليّ الشّاذليّ إلى من حوله، ثمّ اغرورقت عيناه، ثمّ قال: شكر له ضربة ضربها فاطمة بالسوط، فماتت وفي عضدها أثره كأنه الدمليج»^(٧٦).

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يحفظنا جميعاً من الانحراف والزلل، وأن يوفقنا جميعاً إلى الدفاع عن مذهب أهل البيت عليهم السلام، وأن يضاعف لأعدائهم العذاب، وأن يوفقنا في هذا العصر، الذي شمرّ فيه أعداء الإسلام المحمّدي الأصيل، والمتمثّل بمذهب أهل البيت، عن سواعدهم في إلقاء الشبهات، إلى منع هؤلاء من بلوغ أهدافهم وغاياتهم، وأن يمتّع العالمين بالأفكار المشرقة للمظلومين من أهل بيت العصمة الأطهار؛ لكونها هي التجسيد الأصيل للدين الإسلامي الحنيف.

الهوامش

- (١) راجع: المحسن السبط: ٤١.
- (٢) عماد الدين القرشي، عيون الأخبار. وانظر: المحسن السبط: ٣٥.
- (٣) مسند أحمد ١: ١٥٩.
- (٤) علل الشرائع، وأمالى الصدوق، ومعاني الأخبار. وانظر: بحار الأنوار ٤٣: ٣٣٨، ٣٤١.
- (٥) عيون الأخبار. وانظر: بحار الأنوار ٤٣: ٢٣٨.
- (٦) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: ٢٦٤.
- (٧) الفصول المهمة ١: ٥٠؛ ابن قتيبة، المعارف؛ محمد بن أسعد الجوزاني؛ محمد بن طلحة الشافعي في مطالب السؤول؛ جمال الدين المزي في تهذيب الكمال؛ وآخرون. انظر: المحسن السبط، الفصل الثالث.
- (٨) انظر: الغدير ٨: ٣٢٤.
- (٩) الشافي في الإمامة: ٢٠٤. وانظر: ظلامات فاطمة الزهراء.
- (١٠) الشهرستاني في الملل والنحل؛ الصفدي في الوافي بالوفيات ٦: ١٧. وانظر: المحسن السبط: ١٢١.
- (١١) انظر: دلائل الصدق ٣: ٤٥.
- (١٢) المصدر السابق.
- (١٣) ديوان حافظ إبراهيم ١: ٥٧٥. وانظر: الغدير ٨: ٨٥.
- (١٤) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١: ١٣٩، تحقيق: علي محمد البحاوي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٧٦ - ٥٧٨؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ١: ٢٦٨، بيروت، ط ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١ م - ١٣٩٠ هـ.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٦٩

- (١٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٤: ١٩٢ - ١٩٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط٢، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، أوفست قم؛ وكذلك انظر: محمد باقر المجلسي، المصدر السابق ١٩: ٣٥١، ٢٨: ٣٢٣؛ التستري، قاموس الرجال ١٢: ٣٢٧، قم، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١، ١٤٢٥هـ.
- (١٦) كتاب سليم بن قيس: ٨٣ - ٨٥، منشورات دار الفنون، بيروت، ١٩٨٠م.
- (١٧) الطبرسي، الاحتجاج.
- (١٨) الشهرستاني في الملل والنحل ١: ٥٧. وانظر: المقالة المذكورة أيضاً.
- (١٩) المعارف، النسخة الأصلية، نقلاً عن ابن شهر آشوب في المناقب ٣: ١٥٩.
- (٢٠) الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى، مؤسسة البلاغ، بيروت، لبنان.
- (٢١) علي بن الحسين المسعودي، إثبات الوصية: ١٤٣.
- (٢٢) انظر: المحسن السبط، المبدأ والتاريخ.
- (٢٣) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١: ١٣٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٥: ٥٧٦ - ٥٧٨؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ١: ٢٦٨.
- (٢٤) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات ٢: ١٠، مؤسسة نشر إسلامي.
- (٢٥) المصدر السابق ٢: ١٣.
- (٢٦) أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، معاني الأخبار ١: ٢٥٠.
- (٢٧) أبو الحسين محمد بن أحمد الملقب، التنبيه والرد ١: ٢٥، المكتبة الأزهرية، القاهرة.
- (٢٨) محمد بن جرير الطبري، دلائل الإمامة.
- (٢٩) مجموعة نفيسة، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- (٣٠) أبو عبد الله محمد بن النعمان، الاختصاص: ١٨٥.
- (٣١) المجدي.
- (٣٢) تلخيص الشافي ٣: ١٥٦.
- (٣٣) الإمامة والخلافة: ١٦.
- (٣٤) الاحتجاج ١: ١٠٩.
- (٣٥) الشيخ الطبرسي، تاج المواليد ١: ١٢.
- (٣٦) مناقب آل أبي طالب ٣: ١٥٩.
- (٣٧) شرح نهج البلاغة ١٤: ١٩٥.
- (٣٨) النعيم المقيم.
- (٣٩) كشف المراد: ٥١١.
- (٤٠) إرشاد القلوب ٢: ١٤٥.
- (٤١) الإقبال: ١٠٠.
- (٤٢) الفصول المهمة.
- (٤٣) الصراط المستقيم ٣: ٢.
- (٤٤) المختصر: ١٠٩.
- (٤٥) تأويل الآيات: ٨٤٠.
- (٤٦) روضة المتقين ٥: ٣٤٢.

● لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟ قراءة نقدية في مقالة «المحسن بن علي»

- (٤٧) مرآة العقول ٥: ٣٢٧؛ بحار الأنوار ٤٣: ٣١٨.
- (٤٨) تاج العروس، مادة (شبر).
- (٤٩) بحار الأنوار ١: ٣٢.
- (٥٠) انظر: بحار الأنوار ٢٨: ٢٦٤ - ٢٧٠.
- (٥١) بحار الأنوار ١: ٧، ٢٧.
- (٥٢) السيد شرف الدين في تأويل الآيات: بحار الأنوار ٢٨: ٦١؛ كامل الزيارات.
- (٥٣) كامل الزيارات: ١٠٨، ٣٣٢، ٣٣٥. وانظر: بحار الأنوار ٢٨: ٦٤.
- (٥٤) بحار الأنوار ٥٣: ١٤.
- (٥٥) بحار الأنوار ٥٣: ١٩.
- (٥٦) الفيومي، المصباح المنير: ٤٣٣ (مادة: لَكَزَ)، ٤٧٧ (مادة: النعل)، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م؛ لكزه، لكزاً: ضربه بجمع كفه في صدره، ونعل السيف، الحديدية التي في أسفل جفنه...
(٥٧) انظر: بحار الأنوار ٤٣: ١٧٠.
- (٥٨) إثبات الوصية: ١٤٣.
- (٥٩) انظر: بحار الأنوار ٤٣: ١٧٣.
- (٦٠) بحار الأنوار ٤٣: ١٧٣. كما نقل هذه الرواية كل من: الديلمي في إرشاد القلوب، والحسن بن سليمان الحلبي في المختصر، والحموي - وهو من أهل السنة في فرائد السمطين، بسنده عن النبي الأكرم ﷺ.
- (٦١) بحار الأنوار ٨: ٢٣١، طبعة الكمباني.
- (٦٢) الخلافة والإمامة: ٥٠٧، طبعة بيروت، تقديم: الدكتور حامد حضي داوود.
- (٦٣) انظر: الرحمانى الهمداني، فاطمة الزهراء بهجة قلب المصطفى: ٧٨٠.
- (٦٤) انظر: مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٥٨، نقلاً عن كتاب المعارف، لابن قتيبة، وبحار الأنوار ٤٣: ٢٣٣.
- (٦٥) المعارف: ٩٢، خلافة علي بن أبي طالب.
- (٦٦) الإقبال: ١٠٠. وانظر: بحار الأنوار ٩٧: ٢٠.
- (٦٧) تلخيص الشافي ٣: ١٥٦.
- (٦٨) مرآة العقول ٥: ٣١٨، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- (٦٩) تاج العروس، مادة (شبر).
- (٧٠) انظر: المحسن السبط، المبدأ والتاريخ.
- (٧١) الصراط المستقيم ٣: ١٢.
- (٧٢) المجدي: ١٢.
- (٧٣) شرح نهج البلاغة. وانظر: بحار الأنوار ٨: ٦١، طبعة الكمباني.
- (٧٤) روضة المتقين ٥: ٣٤٢.
- (٧٥) كتاب سليم بن قيس: ١٣٤.
- (٧٦) المصدر السابق.

المرجعية الرشيدة

جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الشيخ محمد عباس دهيني (*)

فخر النسب والعمل

هو السيد محمد حسين عبد الرؤوف فضل الله رحمته الله. وينتهي به النسب إلى الإمام الحسن السبط ابن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. وكفى بذلك فخراً، مع إيمانه رحمته الله بأن الفخر الحقيقي إنما هو بالعمل الصالح، والتزام التقوى والفضائل والأخلاق الحميدة.

هكذا فهم السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله الحياة منذ طفولته، فكتب وهو لا يزال في العاشرة من عمره:

«فمن كان في نظم القريض مفاخرًا	ففخري طُراً بالعُلا والفضائل
ولستُ بآبائي الأباة مُفاخرًا	ولستُ بمن يبكي لأجل المنازل
فإن ألك في نيل المعالي مقصراً	فلا رجعت باسمي حُداة القوافل
سأنهج نهج الصالحين وأرتدي	رداء العلاء السامي بشئى الوسائل
وأجهد نفسي أن أعيش مُعزّزاً	وليس طلابُ العزِّ سهلَ التناول» ^(١) .

الولادة الميمونة والنشأة المباركة

ولد العلامة السيد محمد حسين فضل الله في النجف الأشرف في العراق، في ١٩ شباط/ ١٩٣٥م، الموافق ١٩ شعبان/ ١٣٥٤هـ.

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، حائزٌ على دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها من الجامعة اللبنانية، وماجستير في علوم القرآن والحديث من كلية أصول الدين - قم.

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

وهكذا كانت ولادته «في تلك المنطقة الشيعية المقدسة من العراق، في النجف الأشرف، على كتف الصحراء، حيث تولد فيه الإحساس باللانهاية، وانعكس ذلك في شعره الوجداني والعرفاني معاً. كما أنه ولد في مدينة تتصل فيها قبور الأموات بمنازل الأحياء، هناك في مقبرة وادي السلام، حيث قبور الأولياء والعلماء والمندورين...، ربما لا يعرف الواحد أين تبتدئ المقبرة وأين تنتهي المدينة»^(٢).

نشأ السيد فضل الله ﷺ في كنف والده المرجع الديني السيد عبد الرؤوف فضل الله وعمه السيد محمد سعيد فضل الله رحمهما الله، وتأثر بهما كثيراً، ولا سيما أسلوب والده التربوي المنفتح الذي لا يضع أي حاجز أمام أي سؤال ما دام السائل في صدد البحث عن الحقيقة وتحصيل اليقين.

«وتزامنت ولادته مع بزوغ حركة الإصلاح السياسي في بداية الثلاثينات، حيث كان المعسكران الرأسمالي والشيوعي يتجاذبان الواقع الدولي»^(٣).

«وعاصر أيضاً بروز حركة الإصلاح الديني للمرجع محسن الأمين، ونقده للممارسات الدينية المتمثلة بالمجالس الحسينية التي تعرض ثورة الإمام الحسين بأسلوب غير صحيح، يمتزج بالخرافة والأساطير، فضلاً عن نقد الأساليب المتبعة في تدريس العلوم الدينية، وضرورة أن تكون المناهج حديثة وسلسلة»^(٤).

العلامة فضل الله في مسيرته العلمية

١- دراسته

لم يتجاوز السيد محمد حسين فضل الله ﷺ المرحلة الابتدائية في دراسته الأكاديمية، وانتقل منها إلى الدراسة الدينية. وقد بدأ دراسته الدينية في النجف الأشرف في سن مبكرة جداً، في سنة ١٣٦٣هـ، وكان عمره آنذاك ١١ سنة، فأكمل دروس المقدمات والسطوح كلها على يد والده السيد عبد الرؤوف فضل الله ﷺ، ولم يكن له في تلك المرحلة أستاذ آخر غير والده، إلا في ما يسمّى بـ «كفاية الأصول»، حيث درس الجزء الثاني منها على يد أحد الأساتذة الإيرانيين، وهو الشيخ مجتبي اللنكراني^(٥). ولما بلغ السادسة عشرة من عمره بدأ الحضور الفاعل في دروس البحث الخارج عند كل من: السيد أبو القاسم الخوئي ﷺ؛ والسيد محسن الحكيم ﷺ؛

● الشيخ محمد عباس دهنيني

والشيخ حسين الحلّي رحمته الله؛ والسيد محمود الشاهرودي رحمته الله. كما درس الفلسفة على يد أبرز أساتذة الفلسفة في النجف، وهو الملاً صدرا القفقاوي، المعروف بـ «صدرا البادكوبي»، وذلك بوصية من أستاذه السيد الخوئي رحمته الله^(٦). واستمرت دراسته حتى عام ١٣٨٥هـ.

وقد ظهرت علامات النبوغ واضحة جلية على السيد فضل الله، فكان مثلاً للطالب المجّد، ما لفت أنظار أقرانه إليه، حتّى أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر قد أخذ تقارير بحث السيد فضل الله إلى السيد الخوئي؛ لكي يُطلّعه على مدى الفضل الذي كان يتمتّع به، فأقرّ له بذلك، وهكذا نال السيد فضل الله ثقة أستاذه، وأصبح وكيلاً مطلقاً عنه في الأمور التي تناط بالمجتهد العالم.

٢- النتاج العلمي المتميّز

لم يقصر السيد فضل الله رحمته الله نفسه على الدراسة الحوزوية التقليدية، وإنّما انفتح على عالم الثقافة بأسره، فكان القارئ النّهم لشتّى الإصدارات الأدبية والثقافية، على اختلاف مشاربها، والشاعر الملتزم، والأديب الناقد، والكاتب الهادف، والخطيب المفوّه، والباحث عن الحقيقة أينما وجدها. «كان يقرأ المقالات التي يكتبها الأدباء والمفكّرون في المجلّات المصرية واللبنانية التي كانت تصل إلى النجف آنذاك، فكان يقرأ - في سنّ العاشرة - «مجلة المصور» المصرية، و«مجلة الرسالة» التي كان يصدرها حسن الزيّات، و«مجلة الكاتب» التي كان يصدرها طه حسين، وغيرها»^(٧). وانطلق في مشواره الأدبي وهو ابن عشر سنين، فنظم الشعر فصيحاً بليغاً هادفاً راقياً سامياً، فقال:

والدين هو عقيدة شعت على أفق الوجود ومبادئ توحى لنا روح التضامن والصمود
وعمد مع «مجموعة من زملائه، ومنهم: السيد محمد مهدي الحكيم، نجل المرجع السيد محسن الحكيم، إلى إصدار مجلة خطية باسم (الأدب). يقول العلامة المرجع السيد فضل الله رحمته الله في هذا المجال: وكنا نحزرها في سنّ العاشرة أو الحادية عشرة في ذلك الوقت، وكنا نكتب عدداً كلّما زاد مشترك، وكنا نعيش هذا

الهاجس في أنفسنا»^(٨).

«وعندما أصدرت جماعة العلماء في النجف الأشرف مجلة (الأضواء) سنة ١٣٨٠هـ، وهي مجلة ثقافية إسلامية ملتزمة، كان سماحته أحد المشرفين عليها، مع السيد الشهيد محمد باقر الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين. يقول سماحته: كان السيد محمد باقر الصدر، في السنة الأولى منها، يكتب افتتاحيتها بعنوان «رسالتنا»، وكنت أكتب أنا الافتتاحية الثانية بعنوان «كلمتنا»، وقد جمعت هذه الافتتاحيات في كتابي «قضايانا على ضوء الإسلام»^(٩). وقد استمر يكتب في تلك المجلة مدة ٦ سنوات.

٣- تدريسه

ومع تميزه الواضح من الناحية العلمية قصدته في النجف الأشرف مجموعات عدة من الطلاب ليكون لها أستاذاً، «فعمد - وهو لا يزال طالباً في دروس البحث الخارج - إلى تدريس اللعة الدمشقية، والرسائل، والكفاية أيضاً»^(١٠). وعاد السيد إلى لبنان وطنه الأم مبلغاً وداعية إلى الله تعالى، استجابة لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، غير أنه لم ينقطع عن العطاء العلمي، واستمر في التدريس الحوزوي في مرحلة السطوح، ثم درس بحث الخارج في الفقه والأصول لأكثر من عشرين عاماً، وكان يحضر درسه في بيروت ما يزيد عن مئة طالب من اللبنانيين والعراقيين وغيرهم، وقد درس على يديه العديد من أهل العلم والفضل وأساتذة الحوزة، وقد صدرت جملة من التقارير لأبحاثه في النكاح والرضاع والوصية والموارث والقضاء، وغيرها، بالإضافة إلى مئات أشرطة التسجيل الصوتي في الأبواب الفقهية والأصولية المتنوعة.

وبالإضافة إلى درس الخارج في بيروت، كان يدرس البحث الخارج في حوزة المرتضى في دمشق - سوريا، في يومي السبت والأحد من كل أسبوع، وكان يحضر درسه العديد من طلاب العلم وأساتذة الحوزة، من العراقيين والخليجيين بشكل خاص، ممن هاجروا إلى الشام، وأقاموا في جوار السيدة زينب (عليها السلام)، وقد درس سماحته

في أبواب مختلفة من الفقه، وطبع من تقريراته كتاب فقه الإجارة، وفقه الشركة، وفقه مناسك الحج.

٤- طلابه

تلمذ على يد العلامة فضل الله عددٌ وافرٌ جداً من الطلاب، يُعدّون بالمئات، ونذكر هاهنا بعضاً قليلاً منهم: السيد إبراهيم أبو الحسن، رئيس المجلس السياسي في حزب الله السيد إبراهيم أمين السيد، الشيخ إبراهيم بلوط، الشيخ إبراهيم خازم، الشيخ إبراهيم شرارة، الشيخ إبراهيم قصير، الشيخ أحمد حمدان، الشيخ أحمد صالح، المفتي الشيخ أحمد طالب، السيد أحمد نسيم عطوي، الشيخ أحمد كوراني، الشيخ أسعد فنيش، الشيخ أيمن همدان، الشيخ جعفر الشاخوري (من البحرين)، ولده السيد جعفر فضل الله، الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات، الشيخ حسان عبد الله، السيد حسان ياسين، الشيخ حسن البغدادي، الشيخ حسن بدوي، الشيخ حسن حلال، الشيخ حسن شاهين، الشيخ حسن مشيمش، الشيخ حسن ملك، الشيخ حسن مهدي، الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله، الشيخ حسين الخشن، الشيخ حسين درويش، الشيخ حسين عبد الله، الشيخ حسين مرعي، الشيخ حمدان حمدان، الشيخ خضر عامر، الشيخ خليل شقير، الدكتور الشيخ خنجر حمية، الشيخ الشهيد راغب حرب، الشيخ رضوان المقداد، الشيخ زهير كنج، الشيخ زين العابدين بن سرحان، السيد شريف السيد، السيد شفيق الموسوي، الأمين العام الأسبق لحزب الله الشيخ صبحي الطفيلي، الشيخ صلاح العسّ، الشيخ عادل مونس، الشيخ عباس السبلاني، الشيخ عباس حسن، السيد عباس علي الموسوي، الشيخ عبد الإله دبوق، الشيخ عبد الرسول حجازي، الشيخ عبد العزيز سلامة، مسؤول وحدة العمل الاجتماعي في حزب الله الشيخ عبد الكريم عبيد، السيد عبد الله الغريفي (من البحرين)، الشيخ عبد الله عسّاف، الشيخ عبد المجيد عباس (من سوريا)، عضو المكتب السياسي في حزب الله الشيخ عبد المجيد عمّار، الشيخ عبد المنعم مهنا، السيد عطا الله جعفر، الشيخ علي العفي، الشيخ علي حلاوي، الشيخ علي خازم، الشيخ علي سليم، الشيخ علي سماحة، الشيخ علي سنان، الشيخ علي سويدان، الشيخ

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

علي شحرور، الشيخ علي شحيمي، عضو كتلة الوفاء للمقاومة النائب السابق الشيخ علي طه، الشيخ علي عباس نيهان، ولده السيد علي فضل الله، السيد علي فضل الله، الشيخ الشهيد علي كريمة، الشيخ علي كوثراني، الشيخ عماد قاسم، السيد فيصل أمين السيد، الشيخ مالك سليمان، الشيخ محسن سليمان حيدر، الشيخ محسن عطوي، الشيخ محمد أديب قبيسي، السيد محمد الحسيني، مدير مكتب الوكيل الشرعي العام للإمام الخامنئي في بيروت الشيخ محمد توفيق المقداد، الشيخ محمد جعفر شمس الدين، أخوه السيد محمد جواد فضل الله، الشيخ محمد حسن، الشيخ محمد عباس دهيني، رئيس كتلة الوفاء للمقاومة النائب الحاج محمد رعد، الشيخ محمد شحرور، الشيخ محمد عسّاف، أخوه السيد محمد علي فضل الله، الشيخ محمد عمرو، عضو كتلة الوفاء للمقاومة النائب والوزير الحاج محمد فنيش، السيد محمد كاظم فضل الله، الشيخ محمد محسن الفقيه، الشيخ محمد مراد، رئيس الهيئة الشرعية في حزب الله الشيخ محمد يزبك، الشيخ محمود جبق، الشيخ محمود هيدوس، الشيخ مرتضى حسن، الشيخ مصطفى خشيش، الشيخ مصطفى عسّاف، الشيخ مصطفى قماطي، الشيخ ناصر الحركة، الشيخ نجيب صالح، الدكتور السيد نجيب نور الدين، الشيخ نزيه قميحة، السيد نسيم عطوي، نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم قاسم، الشيخ وهيب مغنية، الشيخ ياسر يوسف عودة، الشيخ يوسف حسن سببتي، رئيس تجمع علماء جبل عامل الشيخ يوسف دعموش، الشيخ يوسف عاصي، الشيخ يوسف علي سببتي، الشيخ يوسف عمرو، الشيخ يوسف قاروط، الشيخ يوسف كنج، الشيخ يوسف نبها، وغير هؤلاء كثير جداً.

٥- مؤلفاته

لسماحة العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله مؤلفات كثيرة ومتنوعة، وهي تلامس جميع ما نعيش من مشاكل، وتضع الحلول المناسبة لها على المستوى النظري، وعلى المستوى العملي في بعض الأحيان، من خلال نظرة الإسلام إلى هذه المشاكل، إضافة إلى العديد من المقالات الفكرية والثقافية في مختلف المجالات الإسلامية، والتي ترعى الجانب الفكري والثقافي.

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٧٧

ويمكن تقسيم مؤلفاته إلى قسمين:

الأول: المؤلفات العامة.

الثاني: المؤلفات الخاصة، وهي المؤلفات الفقهية والاستدلالية، التي وإن كانت كما هي العادة في هذا المجال - تكتب بأقلام طلابه وتلامذته، إلا أنها تعبر عن الروح العامة لدروسه العالية، والتي كان يلقيها على طلاب العلم في بيروت، وفي دمشق الشام.

٥-١- الدراسات القرآنية^(١)

١- من وحي القرآن (٢٤ مجلداً)، إضافة إلى مجلد خاص بالفهارس.

وقد اتسم هذا التفسير المتميز لسماحته باعتماده على الصحيح من الأحاديث والسنة النبوية الشريفة وعلوم اللغة والعقل والفلسفة، وفق منهج اجتهادي يعتمد العلم والمنطق والعقلانية المواكبة للتطور الاجتماعي والحضاري والإنساني.

٢- أسلوب الدعوة في القرآن (مجلد واحد).

ويرسم فيه للدعاة إلى الله الخط الإسلامي الأصيل، الذي يجب أن يسير عليه الداعية في حياته العلمية من أجل الرسالة.

٣- الحوار في القرآن، قواعده - أساليبه - معطياته (مجلد واحد).

وقد كتبه في أجواء الحرب الأهلية اللبنانية منذ حوالي خمسة وثلاثين عاماً، كتبه في أضواء الشموع وعلى وقع أصوات القذائف، وذلك عندما كان يعيش سماحته بين أهله المستضعفين في منطقة النبعة، رافضاً المغادرة. ولقد تضمن هذا الكتاب محاولة لاكتشاف آفاق الحوار القرآني وأساليبه وقواعده ودارسة معطياته العلمية، وذلك وفق منهجية تجمع الجوانب الفكرية العامة لقواعد الحوار والنماذج التطبيقية الواقعية في تجارب الأنبياء وغيرهم.

٤- من عرفان القرآن (مجلد واحد).

وهو عبارة عن مجموعة من الأحاديث الوعظية الإرشادية التي ألقاها العلامة فضل الله أمام جموع المصلين في ليالي الجمعة في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في بئر العبد، وهي مستوحاة من الآيات القرآنية التي تقود الإنسان إلى معرفة الله ووحي دينه،

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

والسير به في خط العرفان الإلهي، الذي يُمثّل القرآن الكريم الكتاب الذي يؤصّل قواعده ومناهجه وخطوطه الفكرية والعلمية.

٥. حركة النبوة في مواجهة الانحراف (مجلّد واحد).

وهو محاضرات تفسيرية في السور الثلاث المباركة: يونس - هود - يوسف. يلقي فيها العلامة فضل الله الضوء على سيرة النبوة.

٦. محاضرات حول الصداقة والصديق من خلال القرآن الكريم والسنة الشريفة.

٥-٢ الدراسات الفقهيّة

١. فقه الشريعة (٣ مجلّدات/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): وهو الرسالة العملية المفصّلة للمرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله ﷺ.

٢. أحكام الشريعة (مجلّد واحد/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): وهو ملخص للرسالة العملية «فقه الشريعة».

٣. المسائل الفقهية (مجلّدان/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): وهو مجموعة من الاستفتاءات وأجوبتها.

٤. الفتاوى الواضحة (مجلّد واحد/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): ويمثّل تعليقة المرجع فضل الله على كتاب الفتاوى الواضحة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ.

٥. كتاب الصوم (مجلّد واحد/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: مكتب شؤون الاستفتاء.

٦. دليل مناسك الحج (مجلّد واحد/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ).

٧. مسائل في الحج (٣ مجلّدات/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: مكتب الاستفتاءات.

٨. استفتاءات في الحج (مجلّد واحد/فتاوى المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: مكتب شؤون الاستفتاء.

٩. رسالة الحجّ (مجلّد واحد).

١٠. كتاب النكاح (مجلّدان/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد:

الإجتهااد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٧٩

الشيخ جعفر الشاخوري.

١١. فقه القضاء (مجلّدان/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: الشيخ حسين الخشن.

١٢. فقه الموارث والفرائض (مجلّدان/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: الدكتور الشيخ خنجر حمية.

١٣. فقه الطلاق وتوابعه (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي.

١٤. فقه الحج (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات.

١٥. فقه الأطعمة والأشربة (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي.

١٦. فقه الشركة (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: السيد محمد الحسيني.

١٧. كتاب الجهاد (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: السيد علي فضل الله.

١٨. القرعة والاستخارة (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: المركز الإسلامي الثقافى.

١٩. الوصية (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: المركز الإسلامى الثقافى.

٢٠. اليمين والعهد والنذر (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: المركز الإسلامى الثقافى.

٢١. فقه الإجارة في شرح العروة الوثقى (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: السيد محمد الحسيني.

٢٢. الصيد والذبابة (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد: المركز الإسلامى الثقافى.

٢٣. رسائل الرضاع (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): إعداد:

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الشيخ محمد أديب قبيسي.

٢٤. قاعدة لا ضرر ولا ضرار (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل

الله ﷺ): إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي.

٢٥. البلوغ (مجلّد واحد/تقريراً لأبحاث المرجع فضل الله ﷺ): بقلم: السيد

جعفر فضل الله.

٢٦. فقه الحياة (مجلّدان): وهو حوارٌ في فقه الحياة، أجراه: أحمد أحمد وعادل

القاضي.

٢٧. تحدّيات المهجر بين الأصالة والمعاصرة (مجلّد واحد): وهذا الكتاب

مختصٌّ بجمع أحاديث السيد فضل الله وأجوبته عن الأسئلة المتنوّعة والاستفتاءات التي

تخصّ المهاجرين إلى بلاد الانتشار في العالم، إعداد: السيد مصطفى الشوكي.

٥-٣- الدراسات الفكرية والثقافية

١. المرجعية المؤسسة، إنجازات وآمال (مجلّد واحد): ويُمثّل هذا الكتاب ثمرة

من ثمار الجهد الذي بذله المرجع الراحل منذ ما يزيد عن الخمسين عاماً، ضمن حركة موسوعية ورؤية تتناول مجالات الحياة عامّة، في كلّ ما يهمّ الإنسان المسلم وتطلّعاته في مشروع المرجعية المؤسسة. وهو من تصميم وتنفيذ الدائرة الإعلامية في مكتب المرجع السيد محمد حسين فضل الله، الخدمات الاجتماعية.

٢. المرجعية وحركة الواقع (كُتَيْب): ويُمثّل هذا الكُتَيْب وجهة النظر

الاجتهادية للسيد فضل الله في نظريته إلى المرجعية في مواكبتها لحركة الواقع في كلّ عصر.

٣. الفقيه والأمة، تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهاديّ

عند الإمام الخميني (مجلّد واحد): ويشرح السيد فضل الله في هذا الكتاب الفكر

الحركي والسياسي والمنهج الاجتهاديّ عند الإمام الخميني ﷺ. إعداد: السيد مصطفى الشوكي.

٤. في رحاب دعاء الافتتاح، ودعائي استقبال ووداع شهر رمضان المبارك.

٥. في رحاب دعاء كُميل.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٨١

٦- في رحاب دعاء مكارم الأخلاق.

٧- مع روحانية الزمن: يشرح السيد فضل الله في هذا الكتاب المعاني الروحية والتعبدية المتعلقة بمعاني أدعية أيام الأسبوع الواردة عن الأئمة.

٨- شهر رمضان، رحلة الإنسان إلى الله، شرح دعاء دخول ووداع شهر رمضان للإمام زين العابدين عليه السلام.

٩- رسالة إلى المغتربين: يتضمن هذا الكتاب توجيهات وإرشادات السيد فضل الله للمغتربين، على المستويات الدينية والعبادية والاجتماعية...

١٠- التوبة، عودة إلى الله: ويشرح السيد فضل الله في هذا الكتاب مفهوم التوبة، وأهمية التوبة النصوحة التي منحها الله لعباده؛ ليعيدوا تقويم مسار حياتهم بالابتعاد عن الذنوب والخطايا.

١١- تقوى الصوم: ويتضمن هذا الكتاب تحليلاً للمعاني الإيمانية والروحانية والإنسانية التي يهدف إليها الصوم في بناء الشخصية الرسالية الإسلامية الإنسانية. إعداد وتنسيق: علي رفعت مهدي.

١٢- آفاق الروح، في أدعية الصحيفة السجادية: ويشرح السيد فضل الله أدعية الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين عليه السلام من منطلق أن هذه الأدعية ليس الهدف منها أن يستعطف ربّه سبحانه رهبة ورغبة، وإنما ينطلق في شرحه لهذه الأدعية كتطلعات إنسانية روحية وتخطيطات عملية ومشاريع أخلاقية في سيرة الحياة الإنسانية.

١٣- أسئلة وردود من القلب: يتضمن هذا الكتاب موضوعات حوارية مختلفة ومتنوعة مع السيد فضل الله، لها جوانب شخصية، دينية، تربوية، اجتماعية، وتاريخية. حاوره: وضاح يوسف الحلو وإسماعيل الفقيه.

١٤- الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة: يتضمن هذا الكتيب الضوابط الأخلاقية والدينية التي ينبغي على الطبيب والممرض والمستشفى مراعاتها في التعامل مع الحالات المرضية والإنسانية.

١٥- تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم عليه السلام: يمثل هذا الكتاب حديثاً للمعرفة العقيدية المتصلة بالخط العلمي للإسلام، في ما يمثل الإمام الكاظم عليه السلام من

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

موقع إسلامي متقدّم على صعيد الإمامة المنفتحة على حركة القيادة الإسلامية، التي تمثل التزاماً في الوعي العقيديّ، كما تمثل التزاماً في الوعي العمليّ.

١٦. نظرة إسلامية حول عاشوراء: ويعطي هذا الكتاب صورة متكاملة - نسبياً - لذكرى عاشوراء في مبرراتها، وفي عنوانها وصفتها، وفي وسائل إحيائها، وفي التطوير لمسألة العاطفة والفكر في إحياء القضية الحسينيّة. إعداد: السيد جعفر فضل الله.

١٧. على ضفاف الوصيّة: هذا الكتاب هو عبارة عن سلسلة من المحاضرات الرمضانيّة التي يشرح فيها السيد فضل الله وصيّة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بعد أن غدر به ابن ملجم.

١٨. في رحاب أهل البيت عليهم السلام (مجلّدان): يُمثّل هذا الكتاب صورة لما سعى إليه السيد فضل الله من التأسيس لخطاب مميّز حول أئمة أهل البيت عليهم السلام، نستهدي به في تأسيس العقيدة وبناء التشريع، ونستلهمه في صياغة الشخصية وتكاملها المعنويّ والروحيّ، ونتعلّم منه أسلوب الدعوة والحوار، وكيفية خوض الصراع، وتحمل الشدائد، والصبر على التضحيات. إعداد وتنسيق: شفيق محمد الموسوي وسليم الحسني.

١٩. نظرة إسلامية حول الغدير: يركّز هذا الكتاب على رأي السيد فضل الله الذي يدور حول أن آية مسألة إسلاميّة وآية فكرة - ومنها الولاية - لا بدّ أن يكون أساسها النصّ، فحاول سماحته من خلال نصّ حديث الغدير أن يبيّن أن هذا النصّ الذي عُيّن فيه الإمام علي عليه السلام خليفة للمسلمين لم ينطلق من الفراغ، بل كان هو السياق الطبيعي لمسيرة حياة الإمام عليه السلام، بل هو الحقّ الحصريّ له من بين كل الصحابة...

٢٠. حديث عاشوراء: يُشكّل هذا الكتاب خلاصة لأفكار السيد فضل الله، الذي يرى في عاشوراء وفي الحسين عليه السلام الذات والإنسان والإمام الثوريّ الصابر والصامد على الفتن للتجربة الإنسانية في كل أبعادها الفكرية والعملية. إعداد وتنسيق: السيد جعفر فضل الله.

٢١. عليّ ميزان الحقّ: تشمل مادّة هذا الكتاب جمعاً وترتيباً وتبويباً لما طرحه

الإجتهااد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٨٣

السيد فضل الله حول الإمام علي عليه السلام، في سيرته، وحادثة الغدير، وبيعة المسلمين للإمام عليه السلام، ومواظب ونصائح أمير المؤمنين عليه السلام في مختلف شؤون الحياة على طول الزمن، وموقع الفكر في كلمات الإمام عليه السلام، وحبّ علي عليه السلام وبغضه... إعداد وتنسيق: صادق اليعقوبي.

٢٢. على شاطئ الوجدان (شعر): تجسّد هذه المجموعة من القصائد الشعرية مرحلة في حياة المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، وهي مرحلة بدايات الشباب، وهي تعكس الواقع النفسي الذي كان يعيشه في نبضات القلب، وارتقاءات الإحساس، واهتزازات الوجدان...

٢٣. قصائد للإسلام والحياة (شعر): إنها قصائد للإسلام والحياة، للإسلام الذي أبصر المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله نوره في مدينة النجف الأشرف المقدسة، حيث الحوزة العلمية التي ترقى إلى أكثر من ألف سنة، ففي ذلك الجو العابق بأنفاس الدعاة إلى الله، وتحديدًا في مقام أبي الأئمة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وخلال زيارات سماحته للمقامات الشريفة، كان لا بدّ للنفس من أن تعيش إحياءات الموت والحياة، وتطلّ على عوالم الحق والسلام، في النجف مدينة العلم ومواكب الشهادة، والاحتفال بذكرى الإمام الحسين عليه السلام، ومناسبات وفيات الأنبياء والأئمة، وذكرى الأعياد الدينية...

٢٤. يا ظلال الإسلام (شعر): لقد تضمنت قصائد هذا الكتاب رسماً من قبل المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله لملامح مرحلة هامة من معاناته وتجربته الجهادية الغنية، ليصيفها في صور شعرية خلاّبة، سواء في تقديم الفكرة أو في الأسلوب...

٢٥. الحركة الإسلامية هموم وقضايا: يطرح هذا الكتاب الحركة الإسلامية في همومها وقضاياها: لأن هذه الحركة تحتاج إلى أكثر من إثارة فكرية وعملية؛ لأن ذلك هو الذي يكشف لها معالم الطريق، ويحدّد لها اتجاهات الريح، ويثبت لها مواقع أقدامها في المسيرة الطويلة، ويمنحها الثبات في حالات الاهتزاز، ويمنعها من الانحراف، ويبقى معها في الخطّ المستقيم.

٢٦. مع الحكمة في خط الإسلام: يتضمن هذا الكتاب محاولة من جانب

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

السيد فضل الله لإثارة التفكير الإسلامي في أكثر من قضية، مع الطموحات الإسلامية للتحرك في مواجهة الأحداث بقوة، وفي التعامل مع المتغيرات بواقعية لئلا تتحول الحركة الإسلامية إلى قفزات منفعة في الفراغ على مستوى التخطيط، أو على مستوى التنفيذ...

٢٧. من أجل الإسلام: يتضمن هذا الكتاب دروساً في العقيدة والجهاد، استلهم منها المؤمنون الرؤية الصحيحة لما يحكيه الاستعمار للساحة اللبنانية والمنطقة والعالم، فتوضّحت معالم خطّ إسلاميٍّ سياسيٍّ شرعيٍّ في ظروف حالكة، اختلطت فيها المفاهيم، وضاع فيها الناس وسط حملات التشويش والتضليل.

٢٨. الحركة الإسلامية، ما لها ما عليها: يتضمن هذا الكتاب تشخيصاً لواقع الحركة الإسلامية منذ انطلاقتها، ومراجعة نقدية ومستشرفة لمسارها، متناولاً بالتحليل لنجاحاتها وإخفاقاتها، وذلك من خلال نصوص كتبها السيد فضل الله بقلمه، ومقابلات حيّة أجريت معه. إعداد: الدكتور السيد نجيب نور الدين.

٢٩. في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي: يركز هذا الكتاب على إضاءات متنوعة على طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسيحية، مُبيّناً مختلف الشروط والعوائق والالتباسات التي تحتكم إليها. وقدّم وجهات نظر تتناول السبل الآيلة للخروج من المأزق، وكان الهمّ الطاغي السعي إلى تأسيس علاقة سليمة ومشتركة، لا تفرضها المنطلقات الفكرية لكلا الدينين فحسب، بل الضرورات الوجودية والوظيفية.

٣٠. حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع: يركّز هذا الكتاب على أهمية الحوار كفكرة ونهج آمن به المرجع الديني السيد فضل الله، وأرسى أسسه ودعائمه كوسيلة بشرية إنسانية لا يجب التقليل من أهميتها. فكما السلاح وسيلة المتنازعين كذلك الحوار وسيلة المتعارفين، وهما يلعبان أدواراً متعاكسة بنسبة كبيرة جداً، فحين يتغلب منطق السلاح ينكفي منطق الحوار، والعكس صحيح. وكلما ارتفعت قيم الإنسان إلى أعلى كلما كانت وسيلة الحوار هي السلاح الأمضى لتواجه المجموعات البشرية وتقابلها. إعداد وتنسيق: الدكتور السيد نجيب نور الدين.

٣١. مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان: يتضمن هذا الكتيب رداً علمياً وموضوعياً من قبل المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله على ما ورد من

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٨٥

مغالطات واتهامات فكرية وحضارية تمسّ الواقع العقيدي الإسلاميّ من قبل بابا الفاتيكان (بيندكت السادس عشر)، أثناء المحاضرة التي ألقاها خلال زيارة لموطنه الأصليّ ألمانيا، وذلك بتاريخ ١٤ أيلول ٢٠٠٦م. إعداد: المركز الإسلامي الثقافي.

٣٢. الإسلاميون والتحديات المعاصرة، مطارحات فكرية وسياسية معاصرة لسماحة المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله: يستعرض هذا الكتاب ما يتناوله السيد فضل الله بنظرته الشمولية للتحديات السياسية والاستراتيجية والتاريخية الراهنة، مقدّماً وجهة نظر الإسلاميين فيها، مستعرضاً وشارحاً ومحللاً لجملة قضايا، نذكر منها على سبيل المثال: النظام العالمي الجديد، القومية، الماركسية، الإرهاب، الأصولية، الجمهورية الإسلامية، الصهيونية... إلخ. إعداد: سليم الحسني.

٣٣. بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة (مجلّدان): يتضمّن هذا الكتاب مجموعة من الأفكار والملاحظات والمداخلات المنفتحة على أكثر من أفق ثقافيّ، وواقع حركيّ، وانفتاح روحيّ، وصراع فكريّ، وساحة سياسية، في حوارات متعلّقة بشؤون الدين والإنسان والحياة. إعداد وتنسيق: شفيق الموسوي.

٣٤. قضايا إسلامية معاصرة: يتضمن هذا الكتاب الحواريّ مع السيد فضل الله محاولة لإيضاح موقف الإسلام أكثر من قضية من القضايا، بحيث نجد أن الكثير ممّا نأخذ على الحالة الإسلامية لا أساس له على مستوى الشريعة والواقع... إعداد: خالد اللحام.

٣٥. مفاهيم إسلامية عامّة: يتضمن هذا الكتاب مدرسة تربوية أخلاقية اجتماعية متحرّكة حيّة، استقى المرجع الدينيّ السيد فضل الله ينابيعها الثرة ومصادرها وعناوينها من كتاب الله العزيز، وسيرة نبيّه الأعظم، وحركيّة الأئمة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام، ليكون هذا الإنجاز من المآثر العظيمة التي أوضحت سنّة السيد فضل الله ومنهجيّته وموضوعيّته التي بدأها مبكّراً في سنّ الشباب، وبقي عليها وهو يلجّ السبعين من العمر، لتبقى هذه المفاهيم عناوين الإسلام ومبادئه...

٣٦. رؤى ومواقف: تتضمّن حلقات (رؤى ومواقف) نموذجاً من الهموم والاهتمامات التي آلى المرجع الدينيّ السيّد محمد حسين فضل الله على نفسه التصدي

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

لها منذ بداية مسيرته الحركية الإسلامية، فكان عنوان الإسلام ونهضة الأمة يُشكّلان الهاجس الرئيس في فكره ونشاطه، فقد صبّ كلّ اهتمامه على اكتشاف الداء الكبير الذي يفتك بالأمة، وفي العمل على معالجته مع كلّ ما يكتنف هذا العلاج من جهد وتضحيات وصبر...

٣٧. **للإنسان والحياة:** يتضمّن هذا الكتاب ردّاً يحمل بين جنباته حلولاً عملية وواقعية لجملة من المشاكل التي ينوء تحت ثقلها العقل، الذي ضاع بين مدنية الغرب وثقل التخلف الذي يسكن نسيج الواقع العربي والإسلامي... وهذه الحلول الغنية والمتنوعة وإن وضعت الأساس لانطلاق الفكر لبحث في آفاق أوسع وأشمل، جاءت لتبيّن حيوية الإسلام وواقعيته في نظريته إلى الكون والحياة والإنسان... إعداد وتنسيق: السيد شفيق الموسوي.

٣٨. **الجمعة منبر ومحراب:** يتضمّن هذا الكتاب خطب الجمعة التي ألقاها المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في العام ١٩٨٨م. وفيه موضوعات فكرية وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية غنية ومتنوعة. إعداد: المركز الإسلامي الثقافي.

٣٩. **صلاة الجمعة، الكلمة والموقف (٤ مجلدات):** يتضمّن هذا الكتاب خطب الجمعة التي ألقاها المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في الأعوام ١٩٨٩/١٩٩٧/٢٠٠٤م. وفيه موضوعات فكرية وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية غنية ومتنوعة. إعداد: المركز الإسلامي الثقافي والسيد شفيق الموسوي.

٤٠. **إشراق العقل، أفكار ورؤى وتطلّعات (٥ حلقات):** تتضمّن هذه الحلقات موضوعات تاريخية ودينية واجتماعية متنوعة. وتشكّل الحلقة الخامسة مادة مختصرة عن كتاب الزهراء القدوة، الذي عمل على إعداده الشيخ حسين الخشن.

٤١. **اتجاهات وأعلام، حوارات فكرية في شؤون المرجعية والحركة الإسلامية:** إعداد: المركز الإسلامي الثقافي.

٤٢. **مسائل عقائدية:** يتضمن هذا الكتاب موضوعات تسعى لنشر الوعي العقائدي والفكري بين المؤمنين، بشكل يقوّي التزامهم الإسلامي، ويشدّ من عزيمتهم الإيمانية؛ للصمود أمام حالات التشكيك والنيل من المنهج الحق الذي يريده الله سبحانه وتعالى لعباده.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٨٧

٤٣. الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء: ركزت هذه المحاضرة من قبل المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله على التأسيس لعلاقة سليمة ومشاركة بين المسيحية والإسلام، وفق القواعد الإلهية الصافية والسليمة...

٤٤. وطن ممنوع من الصرف: هذا الكتاب جمع بين دفتيه سلسلة المواقف المتنوعة من مجرى الحياة السياسية والاجتماعية اللبنانية بين العامين ٢٠٠٥ و٢٠٠٦م.

٤٥. الحوار بلا شروط، تمرّد على ثقافة الخوف: ويمثّل المقابلة التي أجرتها قناة الـ (LBC) مع المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله ﷺ، ضمن برنامج كلام الناس، في ٢٨/١٢/١٩٩٥م. ويتضمن هذا الحوار التلفزيوني موضوعات دينية وفكرية وسياسية واجتماعية متنوعة.

٤٦. خطوات على طريق الإسلام: وقد كتب المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله هذا الكتاب على ضوء الشموع وصدى القذائف المتناثرة منذ ثلاثين عاماً في حرب أهلية مدمرة. وقد تلمّس فيه خطوات الإسلام الحركي الأصيل، مستوحياً من معانيه كلّ دروب الحق والخير والجمال.

٤٧. تحديات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة: وهو نصّ المحاضرة التي ألقيت في طرابلس بدعوة من الرابطة الثقافية، في ١٦ ربيع الأول ١٤١٩هـ / الموافق ١٠ تموز ١٩٩٨م. ويتمحور موضوع المحاضرة على محور مركزيّ قوامه بناء الإنسان، الذي تفتح حرّيته بمقدار عبوديته لله، والذي يتمسك بالكلمة السواء؛ بحثاً عن مواطن اللقاء مع الآخر...

٤٨. الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري: وهو محاضرة ألقيت في طرابلس بدعوة من الرابطة الثقافية في معرض رشيد كرامي الدولي، في ٢٢ محرم ١٤٢٠هـ / الموافق ٧ أيار ١٩٩٩م. ويتضمّن هذا الكتيّب تظهيراً للمساحات الهامة والحيوية التي يتمنّع بها الفكر الإسلامي والرسالة الإسلامية، والتي يندرج في سياقها إعادة تأكيد عالمية الرسالة ولازمكانيّتها؛ باعتبارها خاتمة الرسالات، ومتضمّنة لكافة المكونات الحضارية، التي تباهي وتفخر بها أيّة حضارة عالمية راهنة...

٤٩. قضايا على ضوء الإسلام: ويتضمّن هذا الكتاب، الذي بدأ المرجع الديني فضل الله كتابة موضوعاته وأبحاثه منذ ستّ وثلاثين سنة، قضايا الإسلام المتنوعة في

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الفكر والحركة والمنهج، وفي تحديات الواقع، وفي آفاقه الواسعة ومواقفه الممتدة، وإنسانيته المتحرّك أبداً في الطريق إلى تأكيد الإسلام في شخصيته، وتأكيد الشخصية بالإسلام، ويبقى للعاملين في حقل الدعوة والثقافة والحركة الكثير مما يبحثون ويفكرون ويستنتجون في نطاق الفكر الإسلامي الأصيل. فهذا الكتاب أطلق الإسلام الحركي فكراً وأسلوباً ودعوة وحركة في الحياة...

٥٠. خطاب الإسلاميين والمستقبل: يتضمن هذا الكتاب الحوارية تأكيداً على تداخل الخطاب الإسلامي بالمشروع، والشكل بالمضمون، والمصطلح بالمفهوم، وإصراراً على أنّ الغد يبدأ اليوم، وأن المستقبل يُنحت في الحاضر. لذا سعى الكتاب إلى تحديد معايير وسمات الخطاب نظرياً وتفصيلياً، عبر المناقشة وتجديد الخوض في بعض القضايا، التي تُثار باستمرار في الواقع العربي وبين ثنائيات الاهتمامات النخبوية والأكاديمية. كما أكد الكتاب على كثير من القضايا الاستراتيجية، والوقوف على تطوّر المشروع الإسلامي والحركات الإسلامية خلال الأعوام والعقود القادمة، سواء في إطار المجتمعات العربية والإسلامية أو في العلاقة مع الغرب. إعداد: غسان بن جدو.

٥١. حوارات في الحرمين الشريفين: ويتضمن هذا الجزء من الموسم - وهي موسوعة فصلية مصوّرة تعنى بالآثار والتراث، صاحبها ورئيس تحريرها: محمد سعيد الطريحي. وهذا الجزء من الموسم دونه الأستاذ حسن عبد الحسين اللواتي المسقطي وولده الأستاذ علاء - الحوارات والأسئلة والاستفتاءات الفقهية والعقائدية والفكرية والتاريخية والسياسية التي أجاب عنها المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في موسم الحج، أثناء لقائه مع الجاليات والحجّاج المسلمين.

٥٢. خطاب المقاومة والنصر، في مواجهة الحرب الإسرائيلية على لبنان (تموز ٢٠٠٦م): يقدم هذا الكتاب صورة للمرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله المقاوم والمجاهد على كلّ جبهات المقاومة والجهاد. فهو لم يهدأ ولم يلبّ طيلة ثلاثة وثلاثين يوماً (حرب تموز ٢٠٠٦م) من المواجهات الدامية مع قوى الاستكبار والظلم، وكانت روحه تحلّق مع الشهداء في عليائهم، ومع المجاهدين في مواقفهم، ومع الأهل في قراهم وأماكن نزوحهم، وفي الوقت نفسه كان يقتحم ساحات العدو الخلفية

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٨٩

وقاعات المتآمرين المغلقة، فيفضح العدو، ويردّ على المشكّك، ويحرج المتردّد، ويُساجل أكثر من جهة سياسيّة، ويحاور غير طرف، ويشدّ من أزر المجاهدين والأهل، فيما كانت عيناه شاخصة إلى جماهير الأمّة، وهي تنهض على إيقاع ملاحم البطولة والجهاد، فيرى تباشير نصرٍ قادمٍ يُعيد للأمّة حضورها في العالم؛ لأنّ أمّة بلا مقاومة تبقى على هامش التاريخ.

٥٣. المدّس والمقدّس، أمريكا وراية الإرهاب الدوليّ: يتضمّن هذا الكتاب مجموعة من المواقف المركّزة التي أطلقها المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله من جملة الأحداث والتطوّرات التي حصلت جرّاء المواجهات المتبادلة بين قوى إسلاميّة وعربيّة من جهة وأمريكا من جهة أخرى...

٥٤. إرادة القوّة، جهاد المقاومة في خطاب المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله: هذا الكتاب هو نموذجٌ حيّ لخلاصة تجربة عالم فقيه ومقاوم مجاهد، أسهم بفاعلية في إطلاق حركة المقاومة في لبنان والمنطقة، وكان راعياً لمسارها، فكرياً وممارسة وإشرافاً. ومن هنا يكتسب هذا المؤلّف أهمّيّته الاستثنائيّة ومصادقيّته الاستراتيجية. إعداد وتنسيق: الدكتور السيد نجيب نور الدين.

٥٥. الإسلام وفلسطين: تناول هذا الكتاب الحواريّ، من خلال الأسئلة التي طرحت على المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله، موضوعات ومحاور مختلفة، ولاسيّما الموضوعات التالية: كيف يقرأ السيد فضل الله الإسلام، العلم، العقل، الحرّيّة، العدل، المرأة، العلمانيّة، علاقة الإنسان بالله، مسألة الخلافات بين أهل الشيعة وأهل السنّة، دعوته إلى مذهبيّة فكريّة بدلاً من المذهبيّة الطائفيّة، العلاقة بين العروبة والإسلام، علاقة الإسلام بالديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، وحظوظ ومستقبل الصراع، نشاطاته الاجتماعيّة والخيريّة في لبنان ومصادر تمويلها... أجرى الحوار: محمد سويد.

٥٦. العلامة فضل الله وتحديّ الممنوع: هدف صاحب هذا الكتاب (علي حسن سرور)، الذي جاء تأليفه وإعداده نتيجة لحوارٍ صريح وواضح مع المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله، إلى التجاوب مع رغبة وتساؤلات الكثير من الناس، الذين أرادوا معرفة آراء السيد فضل الله في الكثير من الأمور التي يشهدها عالمنا حالياً،

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

وخاصة تلك الأمور المتعلقة بمستقبل المفاوضات الجارية بين العرب وإسرائيل، ومستقبل النظام العالمي الجديد، كما تسمّيه الإدارة الأميركية، ومستقبل الوحدة الأوروبية؛ لأن معظم هؤلاء الناس قالوا لصاحب الكتاب بأنهم يفهمون مجريات الأمور والأحداث من خلال تصريحات وقراءة العلامة فضل الله لهذه الأحداث.

٥٧. الإسلام ومنطق القوة: منذ أكثر من ثلاثين عاماً كتب السيد فضل الله (الإسلام ومنطق القوة)، في الفترة العصيبة التي كانت الأمة الإسلامية تمرّ بها، وفي المخاض العسير الذي كان يجاذب الآراء والأهواء، كتبه لأن مسيرة عطائه الجهادية، أسلوباً وكلمة، ركّزت على تصويب المفاهيم الإسلامية العامة، والتي كثر الجدل حولها، ومنها: موضوع القوة. حيث اعتبر السيد فضل الله أنه لا بدّ أن نركّز على قضية التربية الإسلامية التي يُراد بها تعميق مفاهيم القوة في فكر الإنسان وشعوره؛ ليرتبط بالقوة من خلال مفاهيمها الإسلامية الواسعة الممتدة، فلا يبقى عرضة للتأثر بالمفاهيم البدائية التي تحصر القوة في نطاق الفروسيّة الذاتية، أو تبتعد بها عن كلّ المعاني والقيم الكبيرة الممتدة في الحياة؛ فإن ذلك هو الأساس في بناء الشخصية الإسلامية القويّة الضاربة جذورها في الأعماق. فالقوة التي أَرادها السيد فضل الله هي التي تحمي لنا أهدافنا في العقيدة والحياة، وتطلّعاتنا وآفاقنا التي شرّع الله القوة عزّة لها. ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين.

٥٨. الفقيه والدولة، الفكر السياسيّ الشيعيّ: وهو من تأليف فؤاد إبراهيم. وقد ورد في الكتاب مقابلة خاصّة مع العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله.

٥٩. أمراء وقبائل، خفايا وحقائق لبنانية: يتضمّن هذا الكتاب أبرز المقابلات الإعلامية التي أجراها المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله. والتي تتضمّن مواقفه المتعلقة بالأوضاع اللبنانية، وذلك على مدى نيّف وعشر سنين، وقد تمّ نشرها أو إذاعتها عبر المجلّات والإذاعات والتلفزيونات والفضائيات اللبنانية والعربية والدولية، وذلك وفق منهجية علميّة ومُتّزنة ودقيقة ومتجرّدة.

٦٠. عن سنوات ومواقف وشخصيات، هكذا تحدّث.. هكذا قال: تتمحور مواضيع هذا الكتاب الحواريّ حول الإسلام والحوار، الإسلام والعلم، بناء الإنسان،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٩١

ومزيج من ذكريات شخصية للعلامة فضل الله. أما المنطلق الأساس لهذا كله فكان السؤال: ماذا حلّ بعد ١١ أيلول ٢٠٠١م؟ ولكن برغبة النقد الإيجابي لما لنا وما علينا من تأخّر وتحلّف، ولما للغرب وما عليه من الكثير من قلة العدالة تجاهنا. حاورته: منى سكرية.

٦١. تأملات إسلاميّة حول المرأة: سعى هذا الكتاب إلى إيجاد تجربة من أجل المرأة الجديدة إلى جانب الرجل الجديد في وعي الإسلام للجانب الإنسانيّ في علاقتهما ببعضهما، وفي حركتهما في الحياة. وقد استطاع هذا الكتاب أن يُثير بعض الأفكار والتساؤلات، بحيث تحوّل إلى حركة فكريّة إسلاميّة في الصراع الفكريّ والعمليّ.

٦٢. دنيا المرأة: يتضمن الكتاب نظريّة المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله في معالجته قضية حرّية المرأة، وأهميّة دورها في الحياة العامّة، وذلك من منطلق إنسانيّ بحث، موظّفاً علمه وفكره في سبيل الانتصار لإنسانيّتها، ليس على مستوى العناوين فقط، بل على مستوى تجلياتها العمليّة أيضاً، وقد انطلق رحمته في ذلك من حقيقة ثابتة لديه تحكم كامل رؤيته للإسلام، وهي أن الإسلام ما جاء إلا لتأكيد إنسانيّة الإنسان وبلورتها. حاورته: سهام حميّة، أعدته: منى بلييل.

٦٣. الزهراء القدوة: ويمثّل جملة من كلمات المرجع فضل الله في سيّدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام. إعداد: الشيخ حسين أحمد الخشن.

٦٤. الزهراء عليها السلام المعصومة، أنموذج المرأة العالميّة: وهو نصّ اللقاء الحواريّ المباشر، في قاعة الجنان، في ٢٠ جمادي الثانية ١٤١٨هـ / الموافق ٢٣ تشرين الأول ١٩٩٧م. ويؤكد هذا الكتيّب على إعطاء السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام قيمتها المتعالية، بعيداً عن سوق المزايدات والمهاترات، لتبقى الإنسان القدوة، والمعصومة التي يرى في سيرتها وحياتها كلّ شريف أنموذج الحياة الرائدة.

٦٥. على طريق الأسرة المسلمة: وهو نصّ المحاضرة التي ألقاها السيد فضل الله في دمشق، بتاريخ ٢٤ ذي الحجة ١٣٩٨هـ / الموافق ٢٤ تشرين الثاني ١٩٧٨م. ويحاول العلامة فضل الله من خلال محاضراته حول الأسرة المسلمة إيجاد تقاليد جديدة مستوحاة من روح الإسلام، من خلال إحياء حفلات الزواج وسط أجواء إسلاميّة تتضمن المحاضرات والأناشيد الدينيّة في إطار المسؤوليّة والمرح البريء...

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

٦٦. **دنيا الطفل:** يتضمّن هذا الكتاب حواراً جاداً مع السيد فضل الله حول الطفل والطفولة، بعيداً عن السطحيّة والارتجاليّة، ومنطلقاً من خلال فكرٍ منفتحٍ على الواقع المعاصر، مقارناً بالمشاكل النفسيّة والروحيّة والسلوكيّة والأخطاء التربوية في التعامل مع الطفل، على صعيد البيت والمدرسة والحياة الاجتماعيّة العامّة... حاورته: السيدة نبيهة محيدلي.

٦٧. **دنيا الشباب:** يتضمّن هذا الكتاب حواراً شاملاً وصريحاً وجريئاً مع المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله بما يمسّ قضايا ومشكلات الشباب في الصميم... إضافة إلى ملحق في آخر الكتاب يتضمّن فتاوى أطلقها السيد فضل الله، وهي بمجموعها تتعلّق بحياة الشباب، وردّاً على تساؤلاتهم. أجرى الحوار: أحمد أحمد وعادل القاضي.

٦٨. **الرسول الداعية:** يتضمّن هذا الكتاب محاولة لمعرفة الملامح الأصيلة لفكرة الدعوة الإسلاميّة وأساليبها العلميّة أوّلاً، والطبيعة الذاتيّة لشخصيّة الرسالة من خلال شخصيّة الرسول ثانياً، والأجواء الروحيّة والنفسيّة التي تعيش في داخل الداعية أمام التحديات أو الصعوبات التي تعترضه أو الأزمات التي تلاحقه ثالثاً...

٦٩. **الوحدة والصمود:** يتضمّن هذا الكُتَيْب وقفاتٍ تاريخيّة للمرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله في مواجهة الهجمة الإسرائيليّة الوحشيّة على الجنوب والبقاع الغربيّ.

٧٠. **آفاق إسلاميّة:** تتضمّن موضوعات هذا الكتاب الفكر الحركيّ الإسلاميّ الذي لم يكن يتحرّك في الفراغ في أجواء الترف الفكريّ، بل كان يتحرّك في خطوات العمل ومساره الطبيعيّ في الحياة.

٧١. **نداءات للوطن والأمة:** يتضمّن هذا الكتاب مواقف للسيد فضل الله يحدّد فيها للوطن صورة الأمن والأمان، ويرسم للأمة معالم الطريق؛ لتخرج من أنفاق التفتّت والتكفير والعصبيّات إلى حيث الإسلام النقيّ بكلّ أصالته؛ لتواجه أوضاعاً قلقة وتحديات كبيرة، وتخرج منتصرة على ذاتها، وعلى أعدائها.

٧٢. **القائد القدوة:** يتضمّن هذا الكُتَيْب موضوعات كتبها المرجع الدينيّ السيد محمد حسين فضل الله منذ ما يزيد عن الثلاثين عاماً حول خطوات رسول

اللَّهُ ﷻ في الدعوة والعمل والجهاد والحركة لإعلاء كلمة الله في الأرض.

٧٣. تأملات في داخل السيرة النبوية، على طريق الأسرة المسلمة، معركة بدر في معطياتها الإنسانية والإسلامية لرسالة التأخي (١): تتنظم محاضرات العلامة فضل الله في هذا الكتاب في إطار الدعوة الإسلامية، والذب عن مبادئ الدين الحنيف، وتبنيه العقول إلى المعاني الحياتية السامية في رسالة الإسلام، والرد على شبهات الملحدين والمفسدين، ومكافحة التيارات الهدامة، ومحاربة الظلم والفساد.

٧٤. الندوة (١٩ مجلدًا): يُشكل مشروع الندوة الحوارية الذي انطلق به المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في لبنان أولاً، ثم امتد إلى أرض الشام، أكثر من لقاء أسبوعي، يطرح فيه الجمهور همومه الفكرية والثقافية والعقيدية والفقهية أمام العلامة فضل الله، ويجيب ﷻ عن هذه الأسئلة بصراحته العلمية الرزينة المعهودة. وبهذا المعنى والمبنى لا تكون ندوة للأسئلة وللأجوبة فقط، بقدر ما هي تحريض دائم للتفكير بطريقة إسلامية، والعمل بطريقة إسلامية. إعداد: عادل القاضي.

٧٥. ١٠٠ سؤال وجواب (٥٢ حلقة): وهو سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة مع المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله ﷻ. هيئة الإعداد والتنسيق: الشيخ محمد أديب قبيسي؛ السيد جعفر فضل الله؛ الشيخ إسماعيل الزين؛ السيد شفيق الموسوي.

٧٦. الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: يُقدّم هذا الكتاب، من خلال الفكر الاجتهادي المتنوّر للسيد فضل الله، مقدّمات نظرية لمناقشة موضوع الاجتهاد كأحد المواضيع الهامة جداً، والذي بفتحه يُفتح الباب على التواصل مع العالم.

٧٧. من وحي عاشوراء: يتضمّن هذا الكُتيب منتخبات ثمينة من محاضرات للمرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في موضوع الحقيقة العاشورية، كحقيقة مطلقة يفوز بها الخيار الحرّ في أسْمى التجليات العبقريّة للموت، أي الشهادة. وهذه المحاضرات جديرة بأن تفكّ لنا الكثير من شيفرات هذا الحديث الروحي العظيم، في تجلياته ودلالاته وأبعاده، وفي قدرته على الحضور الوجداني والفكري العميق عبر التاريخ الإسلامي المديد لهذه الأمة...

٧٨. أحاديث في الوحدة الإسلامية: يتضمّن هذا الكتاب موضوع الوحدة

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الإسلامية في فكر وعقيدة وقناعة المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، كأنشودة للمسلمين اليوم، وخصيصة الأمة التي ركّز عليها القرآن المجيد، وشعار الصحوّة الإسلامية الكبرى...

٧٩. الإمام عليّ وفقه الوحدة الإسلامية: يتضمّن هذا الكُتَيْب تأكيداً وممارسة من قبل الإمام عليّ عليه السلام على الوحدة الإسلامية في كلّ خطواته، وفي تعامله مع كافّة الصحابة المسلمين. لذا يرى العلامة فضل الله أنّه علينا الاهتمام بأمور المسلمين، الاهتمام الفكري والسياسي والأمني والاقتصادي...

٨٠. دور المساجد في بناء الأمة وتأسيس وحدتها: يتضمّن هذا الكُتَيْب محاضرتين ألقينا من قبل السيد فضل الله بفصل سبع سنوات بين الأولى والثانية. وكلاهما تعلمان على تأسيس فكرة الوحدة الإسلامية، وتأكيدهما، والتنظير لها، والدعوة إليها، وذلك من خلال استلهاً آيات القرآن الكريم، وكلمات النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام، وسيرتهم العملية، كلّ ذلك من موقع الشعور بالمسؤولية الشرعية والوطنية والإنسانية الذي يتمنّع السيد فضل الله بمستوى عالٍ منه.

٨١. المرأة بين واقعها وحقّها في الاجتماع السياسي الإسلامي لسلسلة منشورات مركز شؤون العمل النسوي (١): ويمثّل ندوة حوارية مع المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله. وتتضمّن هذه الندوة محاولة لرفع المظلومية التاريخية التي لحقت بالمرأة المسلمة، والعمل على توفير الفرص الحضارية للمرأة؛ لترقى مكانتها المرموقة في المشروع الحضاري الإسلامي...

٨٢. المقاومة الإسلامية، آفاق وتطلّعات: يتضمّن هذا الكتاب مساهمة فاعلة وفعّالة من قبل المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في رفق المجاهدين الإسلاميين في المقاومة الإسلامية ومجتمع المقاومة بالتوجيهات الجهادية والإيمانية اللازمة؛ لتصويب المسار والطريق. إنها كلمات وأفكار أطلقها العلامة فضل الله لإثارة بعض الأجواء. وكلّ قيمتها أنها كانت في خطّ حركة الواقع، تتغذّى من روحه، لتغذّيه بالفكر الإسلامي من جديد، في عملية تفاعل وتكامل، وانطلاقة وحركة متقدّمة نحو الأهداف الإسلامية الكبيرة في الحياة...

٨٣. تأملات في داخل الشخصية الإسلامية لرسالة التآخي (٢): ويمثّل المحاضرة

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٢٩٥

التي ألقاها المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في المؤتمر الثاني عشر لرابطة الشباب المسلم في لندن، في ١٥ ربيع الثاني ١٣٩٨ هـ / الموافق ٢٤ نيسان ١٩٧٨ م. إصدار: رابطة أصدقاء المسجد.

وتتضمن هذه الرسالة المتأملّة سمات ومميّزات الشخصية الإسلامية الرساليّة.

٨٤ أحاديث في قضايا الاختلاف والوحدة: يتضمن هذا الكتاب معظم الكتابات والمقالات التي تحدّث بها المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله عن مشروع الوحدة الإسلاميّة، التي سعى من خلالها إلى تظهير الخطوط العامّة لهذا المشروع، عارضاً بالشرح والتحليل لأهمّ مستلزماته، ومبيّناً لأوجه قوّته وضعفه. وقد توضّح من خلال هذا الكتاب رأي العلامة فضل الله ودوره في موضوع الوحدة، من خلال سعيه الدائم لإنعاش روح الإسلام في نفوس المسلمين؛ لأن هذه الروح المتّقدة ستتكلّف بإيقاظ عقولهم وأجسادهم، وتعيين وجهتها صوب الأيادي المسككة بخناق الأمّة ومصيرها، وهي التي ستتكلّف أيضاً بقطع تلك الأيادي التي تلاعبت بماضيها وعبّثت بحاضرها، واستبقت بالتشويه صورة مستقبلها. وقد أسّس هذا الإسهام من السيد فضل الله لعمل إسلاميٍّ مميّز في موضوع الوحدة الإسلاميّة، التي هي شرطٌ ضروريٌّ ولازمٌ لعودة المسلمين إلى ما كانوا عليه من قوّة ومنعة ومكانة، كأمةٍ موحّدة، وكقوّة موحّدة في مواجهة الكفر والاستكبار العالمي... إعداد: الدكتور السيد نجيب نور الدين.

٨٥ الإسراء والمعراج والمبعث تاريخاً وانطلاقة لمن أجل الإسلام (١٥): وهو خطبة الجمعة للمرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ ٢٩ رجب ١٤٠٨ هـ / الموافق ١٨ آذار ١٩٨٨ م، من على منبر مسجد الإمام الرضا عليه السلام في بئر العبد في الضاحية الجنوبيّة. ويتضمن هذا الكُتُب تعريفاً وشرحاً لذكرى الإسراء والمعراج والمبعث النبوي الشريف، تاريخاً وانطلاقة. والهدف الأساس من وراء هذا الموضوع التعريف بتاريخنا الإسلامي الرسالي؛ لكي نستفيد من هذه الدروس؛ لنعرف مسؤوليّتنا أمام الله في مجتمعاتنا الصغيرة والكبيرة؛ لكي نخاف الله وحده لا شريك له، ونفتدي بسيرة الرسول محمد ﷺ وأهل بيته الطيّبين الطاهرين المعصومين...

٨٦ فقه الانتخابات، مع الفتاوى الشرعيّة حول السياسة والانتخابات: ويتضمن

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

هذا الكُتَيْبُ في بعض صفحاته الفتاوى والأحكام الشرعية التي أصدرها وأفتى بها المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله في الموضوعات السياسية والانتخابية... إعداد: الشيخ محمد علي الحاج العاملي.

٦- العلامة فضل الله شاعراً

جادت قريحة السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله بالشعر منذ صغره ونعومة أظافره. وقد امتاز شعره بالرقّة والالتزام. فأكثر شعره مناجاة وابتهاًل وحنين، مضافاً إلى الرثاء والشعر السياسي الذي يصدق بالحق، فاضحاً مؤامرات الطواغيت والجبابرة العتاة.

فمن قصيدة له بعنوان في دروب السبعين:

رَبِّ عُدْ بِي إِلَيْكَ حُرّاً نَقِيّاً طَاهِرَ الرُّوحِ كَالنَّسِيمِ الْبَكِيلِ
لَأَعِيشَ الرُّوحَ الْمُنْدَى بِرُضْوَا نِكَ حُبّاً كَهَيْئَمَاتِ الْأَصِيلِ

ومن قصيدة له في رثاء والده:

كُنْتُ رَوْحاً يَذُوبُ فِي اللَّطْفِ وَالْخِ يَرِيهِفُو وَيَنْتَشِي وَيَعَانِي
وَأَنَا يَا أَبِي هُنَا فِي الرِّيحِ الـ هَوِجِ وَالْمَوْجِ هَادِراً فِي كِيَانِي
أَسْتَعِيدُ الرُّوحَ الَّذِي زَرَعَ النُّو رَ بَعِينِي وَالْحَقُّ فِي وَجْدَانِي
وَصَفَاءَ الرُّوحِ الْإِلَهِيِّ حَتَّى يَطْرُدُ الْحَقُّ مُوَكَّبَ الشَّيْطَانِ

ويعيش الحنين إلى أمّه الحنون، لذلك نراه، وهو يرثيها، يشير إلى أنّه عند وفاتها فَقَدْ طفولته، وشعر بشيخوخته. يقول في أبيات نظمها إثر وفاتها:

إلى أين يا روح أمّي...

وماتت... ومات الذي كان يحبو

هناك على صبوات الطفولة...

وأحسستُ بالطفل يصبح كهلاً يعيشُ انحناءُ شيخوختي...

وتبقى الحياة...

● الشيخ محمد عباس دهبيني

وتهربُ منِّي جمالاتُها
وأغفو... وأبصر في الحلم
في رحلة الطيوف
بعيني جمالات أُمِّي.
ويبقى ابتهالي وكلّ خشوعي
وكلّ الصلاة
ويحيا معي السرُّ سرُّ الألوهة...
يا ربَّ أنت الرحيم
وأنت الكريمُ
لك الحمدُ، رُحماك في روح أُمِّي^(١٢).

٧- عالمٌ نحري و مرجعٌ قدير

نقل أخوه السيد محمد رضا فضل الله عن والده العلامة السيد عبد الرؤوف فضل الله رحمته بعد جلسة نقاش حامية تقيمه لنجله السيد محمد حسين فضل الله رحمته قائلاً: «لا أتوقع أحداً في لبنان يبلغ مستواه العلمي». وهذه العبارة تؤكد التقدير العلمي الكبير الذي كان يكتنه السيد عبد الرؤوف فضل الله لنجله^(١٣).
ومن الجدير ذكره هنا أيضاً أن والده المرحوم السيد عبد الرؤوف فضل الله رحمته كان يُرجع بعض مَنْ يسأله عن بعض الفتاوى التي يحتاط بها بعض المراجع احتياطاً وجوبياً إلى العلامة فضل الله، فكان يقول رحمته: ارجعوا إلى السيد أبي علي [أي السيد محمد حسين]. وقد سمع الكثيرون منه ذلك، رحمه الله وأعلى درجاته^(١٤).

العلامة فضل الله والتواصل مع المجتمع المشروع المتكامل نحو عطاء إسلامي متنوع

كان فهم العلامة فضل الله لدور عالم الدين مختلفاً تماماً عن فهم الكثيرين من أقرانه، ففي الوقت الذي كان يُنظر فيه إلى «رجل الدين» على أنه مسؤول عن دين الناس وآخرتهم فحسب، ولا علاقة له بديناهم وحياتهم اليومية وعلائقهم الاجتماعية

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

والسياسية والاقتصادية. وبعبارة أخرى: أن تكون حدود عمله بؤابة المسجد أو الحسينية، فإذا ما خرج منهما فليس له دورٌ على الإطلاق، كان للسيد فضل الله عليه السلام فهمٌ آخر مختلفٌ تماماً، حيث كان يتمثل رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام من بعده، وكيف كانوا يتعاطون الشأن العام بكل ما للكلمة من معنى. فعالم الدين - وفق هذه الرؤية - هو المبلغ والمربي والمعلم والمرشد في كل جوانب الحياة.

هو السياسي الذي يبين للناس حقيقة ما يدور من الأحداث حولهم، وما ينبغي لهم أن يتخذوه من مواقف التأييد والرفض لهذا وذاك.

وهو الاقتصادي الذي يسعى إلى إقناع الناس باقتصاد بعيد عن الغش والربا والاحتكار، فيشير من خلال خبرته وحكمته وعلمه إلى ما يسود الحياة الاقتصادية للناس من آفاتٍ وعللٍ، داعياً إلى التخلص منها، من خلال الالتزام بالتعاليم والأحكام الإلهية، التي تمثل الفقه الاقتصادي للدولة الإسلامية.

وهو الاجتماعي الذي يواكب الناس في أحزانهم وأفراحهم، ليسعى بكل ما أوتي من قوة وطاقه وإمكاناتٍ مادية ومعنوية في التخفيف من بؤس البائسين، وشقاء المحرومين، وحرمان المستضعفين، وليسدد ويوجه الناس في ما يتخذونه لأنفسهم من عادات وتقاليد للحزن أو الفرح.

لقد كان عليه السلام يرى أن عالم الدين لا بد أن يكون في قلب الحدث بكل أبعاده، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأن يكون صاحب الفعل، لا ردة الفعل فحسب. وهذا ما أكسب حركته نجاحاً وتألقاً، حيث رأى فيه الناس محط آمالهم وأحلامهم، فأحبوه وأحبهم، وأصرّ على أن يكون بينهم حتى اللحظات الأخيرة من عمره، فبقي إلى جانبهم، نساءً ورجالاً، شيباً وشباناً، في السراء والضراء، يفيض عليهم عطفاً وحناناً ورحمة، ويفقدونه بأرواحهم وما يملكون.

١- العلامة فضل الله عليه السلام البار بوالديه

عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي»^(١٥). ومن هنا فقد كان السيد فضل الله - وريثُ الأنبياء بحق - براً بوالديه في حياتهما، يحترمهما شديد الاحترام، ويعطف عليهما، طالباً بذلك وجه الله سبحانه

وتعالى، كما أنه كان يذكرهما بكلّ الخير والمحبة والتلهّف بعد وفاتهما. يقول سيّدنا الأستاذ رحمه الله واصفاً حياته مع والده: «لعلّ الشخص الوحيد الذي عشتُ معه كلّ حريتي في النقاش معه في كلّ شيء، حتّى في المحرّمات من النقاش، هو المرحوم والدي...؛ لأنّه كان يملك الأفق الواسع المنفتح الذي لا يتصوّره الناس الذين كانوا يتردّدون إليه...، وهو يمثّل العالم الروحاني الذي ينطلق الناس إليه في أجواء القداسة، وقد يتصوّرونه - بشكل خاطئ - شخصاً بعيداً عن الحياة...، وبعيداً عن الانفتاح.... كان يستمع إليّ، وأنا صغير، إلى كلّ ما يدور في ذهني من أفكار، ومن أوهام، ومن خيالات، ويناقشني كما لو كنتُ إنساناً أملك فكراً ناضجاً، وكانت المناقشات تمتدّ بيني وبينه، حتّى أننا كنّا ننقل أجواء العائلة ونحن على مائدة الغداء أو العشاء.... وهذه الطريقة في الحوار كانت مدخلاً لإثارة ما أحجّاه من مناقشات في ذلك الجوّ. وكان يستجيب لي... وأذكر أنّ هذا الحوار الدائم المستمرّ في القضايا الفكرية، والقضايا الأصولية، والقضايا الفلسفية، والقضايا السياسية والاجتماعية، لم يتوقّف طيلة حياتي معه، حتّى أنّ آخر ليلة من حياته شهدت بيننا مناقشة علمية حول إحدى المسائل الفقهية. ولذلك فإنّني أعتقد أنّ الإنسان الذي جعلني منفتحاً على كلّ الفكر، وواسع الصدر في كلّ المناقشات، مهما كانت معقّدة، واحترام الرأي الآخر والإنسان الآخر، هو المرحوم والدي»^(١٦).

ويقول أخوه السيد محمد رضا فضل الله، متحدّثاً عن علاقة المرجع الراحل رحمه الله بوالدته بعد وفاة والدهما: كنّا نجتمع كلّ ليلة جمعة عندها، لتلتقي بعد دعاء كميل، وكانت جلسات حميمة رائعة، وبالأخصّ مع الوالدة، التي كانت تتعامل معه كابنٍ، لا كعالمٍ، وكان يطربّ لهذه المعاملة. لذلك نراه وهو يرثيها يشير إلى أنه عند وفاتها فقدّ طفولته، وشعر بشيخوخته، قائلاً:

إلى أين يا روح أمي...

وماتت... ومات الذي كان يحبو

هناك على صبوات الطفولة...

وأحسستُ بالطفل يصبح كهلاً، يعيشُ انحناءة شيخوختي...»^(١٧).

ويقول السيد محمد رضا فضل الله كذلك: «وعن علاقته الوطيدة بوالدته

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

أذكر أنه وبعد وفاة الوالد تمنى على إخوته أن لا يشاركه أحد في شؤونها المالية والحياتية. وكان له ما أراد. فقد وكل بأمورها أحد الإخوة، الذي كان يأتي إليها كل صباح لشراء احتياجاتها؛ لتعيش عزيزة كريمة بكل عفوانها وكبرائها^(١٨).

٢- التبليغ

عاش العلامة فضل الله رحمه الله قلق المسؤولية في الدعوة إلى الله منذ صغره، فلم يكن ليؤمن بحياة الدعة والاستكانة، والعيش في قعر السرايب وفجوات المحارب، بل كان يرى أن أهم واجبات عالم الدين أن يبقى على اتصال دائم بالناس، مبلغاً ومرشداً وواعظاً ومقرباً إياهم إلى الله عز وجل، من خلال إمامة جماعة المصلين، وقراءة الدعاء، وإلقاء المواعظ والخطب والمحاضرات.

يقول ولده السيد جعفر فضل الله، في مقابلة مع قناة (آفاق) الفضائية: «وقد حدثني قبل حوالي شهر بأنه كان يذهب في الظهيرة إلى مقام الإمام علي عليه السلام؛ ليقرا الأدعية لمن يجلسون في المقام، وبينهم كبار السن والعجزة. وكان يحب أن يقرأ الدعاء حتى في تلك السن؛ ليشعر بأنه يعطي شيئاً للناس. وكانت العائلة تقلق عليه، فهو لم يكن قد بلغ العاشرة، وكان يذهب إلى المقام المطهر في حرارة الظهيرة، فكانوا يخشون عليه صحياً في ذلك الوقت. وعندما بدأ في المراحل الأولى في نهل العلوم الدينية كان يذهب للتبليغ في المناطق النائية، وهي مناطق كان يغلب عليها الفقر، وكان السيد فضل الله رحمه الله يقول: كانت الحالة مزرية جداً، وكنا نجلس وقربنا البقر والجواميس، وكنا نأخذ معنا الرسالة العملية ومساعدات مادية، ومعنا قارئ عزاء حسيني، ونقوم بما يلزم لإضفاء نوع من الجو الروحي والفكري والعبادي لدى هؤلاء الناس، الذين ربما لم يكونوا يملكون أن يتحركوا باتجاه الحواضر الدينية أو الأماكن التي فيها الوعظ والإرشاد»^(١٩).

وعاد السيد فضل الله إلى لبنان في العام ١٩٦٦م، إثر دعوة وجهها إليه جمع من المؤمنين الذين أسسوا جمعية أسرة التآخي، التي كانت تهتم بالعمل الثقافي الإسلامي الملتزم، من خلال شعورهم بمدى حاجة الساحة الإسلامية اللبنانية إليه، فكان إمام جماعة المصلين في مسجد منطقة «النبعة»، في ضاحية بيروت الشرقية.

الإجتهااد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٠١

ولما اندلعت نار الحرب الأهلية اللبنانية، وتهجّر السيد فضل الله مع مَنْ تهجّروا إلى الضاحية الجنوبية لبيروت، لم يترك العمل التبليغيّ أبداً، بل أمّ جماعة المصلّين في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في بئر العبد، ولم ينقطع عنه إلى أن انتقل إلى مسجد الإمامين الحسنين عليهما السلام في حارة حريك، وبقي فيه إلى حين وفاته.

٣- الرعاية والكفالة

وإلى جانب عمله التبليغيّ اهتمّ السيد فضل الله اهتماماً كبيراً بالخدمات الاجتماعية، يقدّمها للمؤمنين المستضعفين والمحرومين ممّن تناستهم الدولة وأجهزتها لعقود من الزمن، ولا زالت. وكلّ ذلك في إطار مؤسساتي رسمي ومنظم، باسم «جمعية المبرات الخيرية».

جمعية المبرات الخيرية^(٢٠)

في عام ١٣٩٧هـ - ١٩٧٨م أضاء العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله أولى منارات جمعية المبرات الخيرية، ألا وهي مبرة الإمام الخوئي لرعاية الأيتام، بعدما اشتق لها اسماً من «البر». وقد أعطيت الأولوية لرعاية الأيتام وانتشالهم من واقع التشرد والحرمان والضياع.

وبفضل الله وجهود الخيرين تتالت العطاءات، وامتدّت أنوار هذه المنارات لتضيء مساحات مظلمة شاسعة على امتداد الوطن، من بيروت العاصمة إلى البقاع إلى الشمال إلى الجنوب، فكان العديد من دور العبادة، والمراكز الثقافية، والتعليمية، والصحية. وقد فاقت هذه المؤسسات الـ ٦٠ مؤسسة. ومنها مؤسسات إنتاجية، كالمطاعم، ويعود ريعها إلى الأيتام والمعوقين. وهناك مؤسسات تقوم على رعاية الأيتام.

١- الهدف

بناء الإنسان هو الهدف الأسمى الذي تطلّع إليه العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله، فرفع شعار البرّ وهو يضع الحجر الأساس في تشييد صروح الخير والعطاء، واشتقّ منه عنواناً لمسيرتها، فكانت «جمعية المبرات الخيرية».

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

وإذا كان جُلَّ اهتمام الجمعية قد تركّز على الأيتام، إلّا أنّ ذلك لم يمنعها من الانطلاق في مجالات أخرى كان للبرّ فيها نداءً، وللإنسان معها لقاء وقضية. وانطلاقاً من شعارها الكبير كانت أهداف «جمعية المبرات الخيرية» تسطّرها مشيئة الله كالتالي:

١. تشييد صروح للأيتام توفر لهم البيت الآمن، والتربية الهادفة، تتابعهم في كلّ مراحلهم العمرية بكلّ ما يحتاجونه؛ ليكونوا جزءاً متكيفاً مع المجتمع، ومساهماً في مسيرة البناء للإنسان والحياة.

٢. إنشاء مراكز تأهيل لكلّ الذين أعاقتهم ظروف الحياة جسدياً أو عقلياً أو نفسياً، أو أقعدهم كبر السنّ والعجز عن القيام بوظائفهم الحياتية؛ وذلك تحقيقاً لسلامة المجتمع واستقراره.

٣. بناء مدارس للتعليم الأكاديمي ومعاهد فنيّة وتقنيّة وإقامة جامعات، وذلك وفق أحدث البرامج التربويّة والتعليميّة، واستخدام أكثر التقنيّات العلميّة تطوّراً، في مختلف مراحل التعليم: الابتدائيّ، والمتوسّط، والثانويّ، وحتى الجامعيّ.

٤. تأمين المواكبة الفعّالة للتطوّرات العلميّة في البرامج التعليميّة ومناهجها، عن طريق إنشاء مراكز إعداد المعلّمين والمعلّمات والبحوث العلميّة والتربويّة، بما ينعكس اكتفاءً ذاتياً في تطوّر الأداء التربويّ والعطاء التعليميّ في كلّ مسيرة الجمعية.

٥. نشر الوعي والثقافة الرساليّة في المجتمع، بإقامة الندوات والنشاطات والدورات، وإنشاء المكتبات العامّة، ومراكز الدراسات الإسلاميّة والبحوث بشتى أنواعها، وإصدار النشرات الثقافيّة والاجتماعيّة والتربويّة.

٦. تأمين الصحّة الجسديّة للإنسان، عن طريق إنشاء المستشفيات والمستوصفات والمراكز الصحيّة والمختبرات ومراكز تصنيع الأدوية والمستحضرات الطبيّة العامّة.

٧. تشييد دور العبادة التي تحقّق توازن الفرد في علاقته بربه، العلاقة التي تفيض برّاً بالناس، واحتراماً لإنسانيّتهم، ورفقاً بظروفهم وحاجاتهم.

٨. تقديم الخدمات المميّزة لجميع طبقات المجتمع ذات الحاجات الملحّة والحالات الصعبة، انطلاقاً من رسالة البرّ والعطاء التي حملتها ونالت شرف التزامها.

وإذا كانت «جمعية المبرات الخيرية» قد استطاعت رفد مسيرة الأمّة، وسدّ

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ ٣٠٣

بعض حاجاتها عن طريق إقامة جملة من المؤسسات النموذجية، من تربوية وصحية وثقافية وخدماتية وعبادية، وذلك من خلال عطاءات الخيرين من أبناء هذه الأمة المباركة، فإن سدّ احتياجات أخرى رهن بتوفر الظروف الملائمة للانطلاق بمشاريع بناء، هي من الأمة وإليها.

وقد اكتسبت تجربة مؤسسة المبرات الخيرية في لبنان سمعة طيبة، امتدت إلى خارج القطر اللبناني، وجعلها محط أنظار الكثيرين، وخصوصاً العاملين في المؤسسات الخيرية، الذين يتطلعون إلى الرقي بالعمل التطوعي؛ خدمة للمجتمع. وتتوزع مؤسسات «جمعية المبرات الخيرية»، البالغ عددها ثلاثون (٣٠) مؤسسة، على الشكل التالي:

١. المؤسسات الرعوية، كالمبرات، ويبلغ عددها (٧) مبرات، تحتضن أكثر ٤٠٠٠ يتيم ویتيمة. وهي:

أ. مبرة الإمام الخوئي عليه السلام (بيروت - الدوحة، ١٩٧٧م).

ب. مبرة الإمام زين العابدين عليه السلام (البقاع - الهرمل، ١٩٨٩م).

ج. مبرة الإمام علي عليه السلام (الجنوب - معروب، ١٩٩١م).

د. مبرة السيدة مريم عليها السلام (الجنوب - جويّا، ١٩٩٤م).

هـ. مبرة السيدة خديجة الكبرى عليها السلام (بيروت - بئر حسن، ١٩٩٦م).

و. مبرة النبي إبراهيم عليه السلام (الجنوب - الخيام، ٢٠٠٥م).

ز. مبرة الإمام الرضا عليه السلام (الجنوب - النبطية، ٢٠٠٧م).

٢. مؤسسات ذوي الاحتياجات الخاصة، وهي (٣) مدارس تحت إشراف مؤسسة الهادي للإعاقة السمعية والبصرية واضطرابات اللغة والتواصل (بيروت - طريق المطار، ١٩٩٨م)، وتضم اليوم ٨٠٠ طالب.

٣. المدارس والثانويات العامة، المنتشرة من الشمال اللبناني إلى الجنوب، وهي تضم أكثر من ١٥٠٠٠ طالب، وتولي اهتماماً كبيراً بالجانب التربوي والرياضي، ويبلغ عددها (١٣) مدرسة. وهي:

أ. ثانوية الإمام الباقر عليه السلام (البقاع - الهرمل، ١٩٨٨م).

ب. ثانوية المجتبى عليه السلام (بيروت - حيّ السلم، ١٩٩١م).

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

- ج - ثانوية الإمام عليّ عليه السلام (الجنوب - معروب، ١٩٩١م).
- د - ثانوية الإمام الحسن عليه السلام (بيروت - الرويس، ١٩٩٢م).
- هـ - مدرسة الإمام جعفر الصادق عليه السلام (الجنوب - جويّا، ١٩٩٥م).
- و - ثانوية الكوثر (بيروت - طريق المطار الجديد، ١٩٩٦م).
- ز - ثانوية الإمام الجواد عليه السلام ومدرسة الإمام الكاظم عليه السلام (البقاع - علي النهري، ١٩٩٩م).
- ح - مدرسة الإمام الحسين عليه السلام (البقاع الغربي - سحمر، ١٩٩٩م).
- ط - مدرسة البشائر (البقاع - دورس، ١٩٩٩م).
- ي - ثانوية الرحمة (الجنوب - النبطية، ٢٠٠١م).
- ك - مدرسة النبي عيسى بن مريم عليه السلام (الجنوب - الخيام، ٢٠٠٢م).
- ل - مدرسة الإشراف (الجنوب - بنت جبيل، ٢٠٠٢م).
- م - مدرسة رسول المحبة ﷺ (جبل لبنان - جبيل، ٢٠٠٨م).
- ٤ - المعاهد المهنية والفنية، ويبلغ عددها (٤) معاهد، تضم أكثر من ٦٥٠٠ طالب. وهي:

- أ - معهد عليّ الأكبر المهني والتقني (بيروت - الدوحة، ١٩٩٢م).
- ب - دار الصادق عليه السلام للتربية والتعليم (بيروت - بئر حسن، ١٩٩٥م).
- ج - معهد المبرات للعلوم الصحيّة (بيروت - حارة حريك، ١٩٩٥م).
- د - معهد السيّدة سكينة الفتّي للفتيات (بيروت - بئر حسن، ١٩٩٦م).
- ٥ - المراكز الصحيّة والاستشفائية، ويبلغ عددها (٤) مراكز.
- ٦ - المراكز الدينيّة، كالمساجد، ويبلغ عددها (١٩) مركزاً.
- ٧ - المشاريع التي هي قيد الإنشاء، ويبلغ عددها (١٤) مشروعاً.

٢- المؤسسات الرعويّة في لبنان والخارج

٢-١- مبرات رعاية الأيتام في لبنان

امتثالاً منه لوحيّة جدّه أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: «اللّهُ اللّهُ في الأيتام، فلا تغبّوا أفواههم، ولا يضيعوا بحضرتكم»، فقد أولاهم العلامة فضل الله ﷺ رعاية

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٠٥

خاصّة، وذلك من خلال عدد من المبرّات التي «توزّعت على مناطق متعدّدة من لبنان... وتحضن هذه المبرّات حتى اليوم أكثر من ٤٠٠٠ يتيم ویتيمة... وقد عملت الجمعية على رعاية الخريجين من الأيتام، محاولة تأمينهم في الجامعات المتنوّعة؛ رفقاً لمسيرة تطوّرهم العلمي والثقافي، وجعلت الأولويّة في وظائفها لليتيم الذي يمتلك الكفاءة والخبرة اللازمين في عمله»^(٣١).

ويتوزّع الأيتام في المبرّات على قسمين:

أ. داخليّ: حيث يتمّ تأمين المسكن الكريم للأيتام الذين كادت الحرب اللبنانية أن تتركهم لأيدٍ غير آمنة على دينهم وأخلاقهم وحياتهم.

ب. خارجيّ: حيث تتمّ متابعة الأيتام عبر أسرهم من قبل مشرفين أخصائيين.

ومن تلك المبرّات التي ترعى الأيتام:

١. مبرة الإمام الخوئي عليه السلام: وهي أولى براعم جمعية المبرّات الخيريّة، تفتّحت في العام ١٩٧٨م، في خضمّ الحرب الأهليّة التي عصفت بلبنان.

وتعنى مبرة الإمام الخوئي بالأيتام، حيث تؤمّن لهم كلّ ظروف العيش الكريم من تعليم وتربية، وتعمل على تأهيلهم وتوجيههم؛ ليكونوا نواة صالحة في المجتمع.

وتتوزّع فيها المرافق على الشكل التالي: ١. مبنى الزهراء عليها السلام السكني الخاصّ باليتيمات والأطفال الذكور دون الستّ سنوات؛ ٢. مبنى المرتضى عليه السلام السكني الخاصّ بالأيتام الذكور؛ ٣. المصلّى؛ ٤. المطبخ وصالة الطعام؛ ٥. المكتبة العامّة؛ ٦. ديوان واسع خاصّ بالندوات واللقاءات الحوارية؛ ٧. قاعة الموسيقى؛ ٨. قاعة الألعاب؛ ٩. قاعة المسرح؛ ١٠. قاعة الأنشطة.

٢. مبرة السيّدة خديجة عليها السلام: وتضمّ في جنباتها: ١. المصلّى؛ ٢. المكتبة؛ ٣. ديوانيّة المصطفى عليه السلام؛ ٤. المسرح؛ ٥. مسرح الدمى؛ ٦. الملاعب الرياضيّة.

٢-٢- المؤسّسات الخيريّة الرعائيّة في العراق

ولم تقتصر رعاية الأيتام في ضمن الأسرة على لبنان، بل انطلق مكتب الخدمات الاجتماعيّة، وتحت توجيهات السيد فضل الله المباشرة، ليضاعف جهوده نحو الخارج، وعمل على تأمين كفالات للأيتام في أنحاء مختلفة من العالم،

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

وخصوصاً في العراق، حيث تكشف الحال عن حاجات ملحة جداً لتأمين مساعدات دورية للأيتام الذين خلفتهم سنوات القهر والعذاب والقتل والتشريد للشعب العراقي المؤمن، فكانت «جمعية التعاون الخيرية لإغاثة أيتام وفقراء العراق»^(٢٢).

حين كانت الدكاتورية تجثم على صدور العراقيين كان نشاطه الخيري في العراق مستمراً، وبشكل سرّي؛ لكي لا يعرض من يوصل تلك المساعدات للخطر، ولم يكن بالإمكان إنشاء مبرات أو مؤسسات خيرية؛ لأن مصيرها سيكون المصادرة، وإعدام من يعمل فيها.

بعد السقوط، وتحت رعايته الأبوية الكريمة، وانطلاقاً من مبدأ التكافل الاجتماعي، أنشئت «جمعية التعاون الخيرية لإغاثة أيتام وفقراء العراق»، بفرعها الرئيس في بغداد، وفروعها الأخرى في البصرة والنجف، لتكون سلسلة من المبرات والمؤسسات الخيرية التي تعنى بعوائل الشهداء والأيتام والفقراء. وكان من ضمن أهدافها إنشاء صندوق الصدقات؛ لمساعدة الفقراء ومعالجتهم، وتكفل الأيتام، من جميع المحافظات، ودون النظر إلى المذهب أو الدين، وتزويج الشباب المتعطفين. وقد استطاعت المؤسسة، وبمتابعة وإشراف المركز الرئيس في لبنان، من تحقيق الأهداف المرسومة لها، حيث تكفل حتى يومنا هذا أكثر من ٣٠٠٠ يتيم.

وهذه إحصائية لأعدادهم بشكل تقريبي: بغداد ١٤٥٠ يتيماً، النجف ١٥٠ يتيماً، كربلاء ١٨٥ يتيماً، بابل ١٢٥ يتيماً، المثنى ١٦٤ يتيماً، ديالى ٩٥ يتيماً، البصرة ٢٣٥ يتيماً، صلاح الدين ١٠٥ أيتام، الموصل ٢٠ يتيماً، ذي قار ١٠١ يتيماً، واسط ٨٠ يتيماً، ميسان ١٨٤ يتيماً، الديوانية ٧٢ يتيماً، كركوك ١٨٢ يتيماً.

هذا بالإضافة إلى معالجة الفقراء والمحتاجين والمعاقين على حساب المؤسسة، أو تسفيرهم إلى الخارج، وتوفير الأدوية غير المتوفرة في العراق، والغالية التي لا يستطيعون توفيرها. ووصل عدد الحالات المعالجة إلى (٣٥٠٠ حالة مرضية).

وتعمل الجمعية كذلك على توفير كسوة الشتاء، ومستلزمات المدارس، ومؤونة شهر رمضان، والأعياد، للأيتام المسجلين لديها، وغير المتكفلين. وقد بلغت العوائل المساعدة حوالي ٣٠٠٠٠ عائلة في عموم العراق، وبلغ عدد المساعدات الشهرية للعوائل المتعطفة (مهجّرة وغير مهجّرة) ٧٠٠ مساعدة.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٠٧

والمشروع الأكبر الذي كان يدعمه المرجع فضل الله رحمته الله، وعمل على إكماله في أسرع وقت؛ بسبب الزيادة الكبيرة في عدد الأيتام؛ بسبب التفجيرات الإرهابية، ولكي يضم الأيتام، وينتشلهم من واقعهم المأساوي، هو مشروع دار للأيتام في بغداد. وهذه المبرة تختلف عن غيرها من المبرات، حيث ستخرج الأيتام وأبناء الشهداء، وتجعلهم مساوين لنظرائهم، وستؤمن لهم العيش الكريم، والمعالجة الطبية، والتعليم العالي، بعيداً عن الشارع، أي ستعمل على تخريج جيل إسلامي واع ومثقف. ويحتوي المشروع على:

١. طابق يحوي مدرسة المرتضى عليه السلام، التي ستضم ١٠٠٠ يتيم من بغداد، والتي افتتحت بداية عام ٢٠١١م بعون الله.
٢. طابق يحوي مستشفى أهلية ستوفر العلاج للفقراء والأيتام بشكل مجاني.
٣. مبنى آخر يحتوي على مسكن لـ ١٠٠٠ طفل يتيم ممن فقدوا عوائلهم بأكملها، ولا يوجد لهم مأوى وملجأ.

٢-٣- مكتب الخدمات الاجتماعية لمساعدة الفقراء والمساكين

يعمل مكتب الخدمات الاجتماعية التابع لمؤسسة المرجع فضل الله على دراسة الحالات الاجتماعية التي تتقدم بطلب إلى المكتب، أو التي يُشار إليها، من العائلات المستورة، أو العائلات التي أقعد العجز والإعاقة معيلاً عن العمل وتأمين حاجاته وحاجات أسرته؛ وذلك لتحديد احتياجات هذه العوائل من الغذاء والدواء والملبس. ويتم مساعدة الأسرة الفقيرة أو الفرد من خلال الحقوق الشرعية من الأ خمس والصدقات، أو من الصدقات التي يجمعها المكتب عبر مشروع صندوق الصدقات، تحت اسم «جمعية المبرات الخيرية»، التي توزع على المحال والمراكز التجارية والمؤسسات العامة، أو عبر قجة الخيرين أو قجة التقويم، اللتين توزعان على المنازل الراغبة في المساهمة في العطاء والتكافل الاجتماعي.

٢-٤- المؤسسات الرعائية لذوي الاحتياجات الخاصة: المكفوفين؛ والصم؛ والبكم

لما كان الواقع الإسلامي يعاني نقصاً كبيراً، بل انعداماً، في المؤسسات التي

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

ترعى ذوي الاحتياجات الخاصة ممن فقدوا حاسة البصر أو السمع، أو تعثرت معهم القدرة على النطق، ما جعل هؤلاء، وخصوصاً في الحرب الأهلية، مضطرين للانخراط في مؤسسات ذات طابع ديني مختلف كلياً عن الإسلام، ما يؤسس لضعف المناعة الدينية لهذه الفئة، فقد كان اهتمام السيد فضل الله ﷺ بالغاً بتهيئة الأرضية لإنشاء مؤسسة متكاملة، بدأت صغيرة في البداية، ثم تطورت تحت اسم «معهد الهادي للإعاقة السمعية والبصرية»، والذي يُعدُّ - بشهادة الكثيرين - من المعاهد الأولى في الشرق الأوسط، وليس في لبنان فحسب.

وقد حوت «مؤسسة الإمام الهادي ﷺ» في أحضانها ثلاث مدارس: ١. مدرسة النور للمكفوفين؛ ٢. مدرسة الرجاء للصُم؛ ٣. مدرسة البيان للاضطرابات اللغوية. وتؤمن المؤسسة التعليم الأكاديمي باللغات الثلاث: العربية؛ والفرنسية؛ والإنجليزية، بالإضافة إلى التعليم والتأهيل المهني والحرفي، والرعاية الداخلية الحياتية؛ لتفتح للطلاب في هذه المدارس أبواباً موصدة، ولتطلق بهم إلى الحياة من بابها الواسع، باب العلم والمعرفة والإيمان. وقد وصل العديد من طلابها إلى الجامعات، ونالوا شهادات عليا في مختلف الاختصاصات.

٢-٥ دار الأمان للمستنين

ومع المستنين تصبح دورة العمل الإنساني شبه متكاملة. تبدأ برعاية الطفل الرضيع، مروراً باليتيم وأصحاب الاحتياجات الخاصة، وتعليم التلامذة والاهتمام بالخريجين، عبر إيجاد فرص عمل لهم، وصولاً إلى الإنسان في خريف العمر. وهكذا أُنجز في العام ٢٠٠٨م مشروع «دار الأمان للمستنين» في العباسية، حيث وجد حوالي ٤٠ مستناً ملاذاً يقيهم شرّ الإهمال والعوز والضرر والمرض.

٢-٦ المستشفيات والمراكز الصحية

شعوراً منها بما يعانيه المجتمع الإيماني في لبنان من نقص في الرعاية الصحية للمرضى قامت «جمعية المبرات الخيرية»، بالتعاون مع «مؤسسة بهمن الخيرية»، بإنشاء «مستشفى بهمن» في ضاحية بيروت الجنوبية، والذي يعدّ من المستشفيات النموذجية

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٠٩

● الشيخ محمد عباس دهنيني

ذات التجهيز التقني العالي.

إضافة إلى مستشفى السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في منطقة العباسية في قضاء صور في الجنوب اللبناني، والذي لا يزال ينتظر التمويل لتجهيزه. وقد افتتحت الجمعية أيضاً عدداً من المستوصفات الصحيّة في المناطق المحرومة من لبنان، ومنها:

أ. مركز الإمام الحسين عليه السلام الطيّ في بلدة جلالا في منطقة البقاع الأوسط.
ب. مركز العباس عليه السلام الصحيّ الثقافيّ الاجتماعيّ في بلدة ياطر في الجنوب اللبناني.

كما يقدّم مكتب الخدمات الاجتماعيّة - عبر دائرته الصحيّة - مساعدات صحيّة تتضمّن الاستشفاء والمعاينات الطبيّة والأدوية والفحوصات المخبريّة المتنوّعة والأشعّة، علماً أن المكتب يغطّي ما بين ٥٠ إلى ٧٠٪ من كلفتها الماديّة.

٤- التربية والتعليم

٤-١- الحوزات العلميّة

من أجل إعداد علماء الدين والمبليّين للمجتمع الإسلاميّ اهتمّ السيد فضل الله رحمته الله بتأسيس ورعاية الحوزات العلميّة، سواءً ما كان منها تحت إشرافه المباشر، أو ما كانت تشرف عليه جهات دينيّة متوازنة. وأهمّ الحوزات التي كان يراها:

١- المعهد الشرعيّ الإسلاميّ: وقد تأسّس هذا المعهد في منطقة النبعة، وكان السيد فضل الله يتولّاه بشكل مباشر، وقد نمّاه - بعون الله - حتى كبر شأنه، وعظم شأوه، وأصبح مقصداً لطلّاب العلم من مختلف أنحاء لبنان والعالم، وبلغت شهرته الحوزات الكبرى التي كانت تحتضن طلّابه من دون تدقيق يُذكر...

وإثر اندلاع الحرب اللبنانيّة الداخليّة انتقل المعهد من منطقة النبعة إلى منطقة حيّ السلم، إلى أن استقرّ بعد ذلك في منطقة بئر حسن، الواقعة على أطراف الضاحية الجنوبيّة للعاصمة. وهو يضمّ الآن أكثر من مائة طالب، من المراحل الأولى حتّى مرحلة الخارج. كما أنّه خرّج جملة وافرة من العلماء والمفكرين والمبليّين العاملين في سبيل الله ونشر التعاليم والقيم الإسلاميّة في لبنان وبلاد المهجر.

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

وقد انتقل المعهد الشرعي الإسلامي بعد رحيل السيد فضل الله ﷺ إلى جوار منزله الكائن في حارة حريك. ولا يزال - بتوفيق الله تعالى وحمله - ينتقل من حسن إلى أحسن، حيث سئمنح لطلابه - وبالتعاون مع الجامعة الإسلامية في لبنان - شهادات جامعية رسمية، ما يؤهلهم للمساهمة الفاعلة والجديّة في بناء أجيال الغد الواعدة. وبما أنّ المرأة صنو الرجل وشريكته في هذه الحياة، وهي مربية الأجيال والأطفال - الرجال بعد ذلك -، وإفساحاً في المجال أمام المرأة الراغبة في طلب العلم الديني، افتتح المعهد الشرعي الإسلامي قسماً خاصاً بالنساء، يؤمن دراسة نموذجية للعلوم الدينية والحوزوية التي تحتاجها المرأة كمثقفة ومبليغة في آنٍ معاً، مع العلم بأنّ هناك عدّة طالبات يدرسن في مرحلة السطوح.

٢. حوزة المرتضى في منطقة السيّدة زينب (عليها السلام) في دمشق - سوريا: وقد ضمت هذه الحوزة في ثنائها طلاباً من جنسيات مختلفة، وخرّجت العديد من المبلّغين والمبّرزين في العلم الديني. ويتوزّع عددٌ كبير من خريجي هذه الحوزات على مساجد وقرى متعدّدة في لبنان والخارج. ومما يُذكر في هذا المجال أنّ أغلب علماء الدين في لبنان هم تلاميذ المرجع فضل الله ﷺ، أو تلاميذ من تتلمذوا عليه، وقد تقدّم ذكرُ جملة من تلامذته في ما سبق.

٣. المدرسة الدينية: وقد تأسّست في مدينة صور على يد الشيخ موسى عزّ الدين، وقد رعاها المرجع فضل الله؛ لكونها ملاذاً للعلماء والمبلّغين في منطقة الجنوب اللبناني. وقد آتت تلك الغرسة المباركة ثمارها الطيبة، فخرّجت نخبة من الأساتذة والعلماء الذين يعملون بجدٍّ وإخلاص على كامل مساحة الوطن.

٤-٢- المؤسّسات الأكاديمية والمهنيّة

اهتمّت مرجعية السيد فضل الله بإنشاء المدارس الأكاديمية التي كانت تشكّل حاجة ملحّة للمسلمين على وجه الخصوص، فأقامت عبر «جمعية المبرات الخيرية» سبع عشرة مدرسة نموذجية. وقد هدفت الجمعية من خلال ذلك إلى إعداد الطالب وتربيته تربية متكاملة، فكرياً وروحياً وجسدياً ونفسياً واجتماعياً؛ ليسهم في بناء مجتمعه وتقدّمه، ويكون ذا قدراتٍ تواجه عصره وتحدياته، ودراسة احتياجات

مجتمعه ومتطلباته، والعمل على تليتها، والإسهام في حل مشكلاته وتحقيق أهدافه. وقد اهتمت الجمعية بتأمين التعليم المهني والتقني بأسلوب متطور، فأنشأت أربعة (٤) معاهد فنية تقنية، وهي: ١- معهد علي الأكبر المهني والتقني، ٢- دار الصادق عليه السلام للتربية والتعليم، ٣- معهد السيدة سكينة الفني للفنيات، ٤- معهد المبرات للعلوم الصحية.

وتجدر الإشارة إلى أن مكتب الخدمات الاجتماعية التابع لمؤسسة المرجع فضل الله يقدم مساعدات تربوية وعينية ومادية للأسر الفقيرة غير القادرة على تأمين القسط المدرسي أو الكتب الدراسية.

٤-٣- المساجد

على خطى رسول الله صلى الله عليه وآله، الذي بادر إلى بناء المسجد مذ وطئت قدماه أرض يثرب (المدينة المنورة)، ليكون المقر والملجأ والمركز للمسلمين في كل أحوالهم، وإعلاء لكلمة الله، وتثبيتاً لأمره في الفكر والقول والعمل، وتعزيزاً لدور الرسالة في الإنسان، ونشراً لمبادئ الخير والعدل والمحبة في الأرض والحياة، ومن أجل بناء الفرد الصالح الذي يؤسس للمجتمع الصالح، من خلال التزامه القوي بالقيم والمثل التي جاءت بها الرسالات، ولأن المسجد باب الانفتاح الكبير على هذا العالم الإنساني في صلته بالله تعالى، شيد العلامة المرجع فضل الله رحمته الله عدداً من دور العبادة والثقافة في مناطق مختلفة من لبنان وسوريا، كما أجاز في دفع الحقوق الشرعية لإنشاء المساجد في أنحاء مختلفة من العالم.

ومن تلك المساجد:

١- مسجد الإمامين الحسين عليه السلام (في الضاحية الجنوبية لبيروت). وهو يضم إضافة إلى المسجد الكبير، طابقاً علوياً خاصاً بالنساء. ويتسع المسجد لأكثر من عشرة آلاف مصل، وقد أعد لكي يحتضن صلاة الجمعة التي كان يؤمها العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله، بالإضافة إلى صلاة الجماعة اليومية بإمامته، وجملة من البرامج الروحية. ويشتمل المسجد على:

أ- قاعة الزهراء عليها السلام: وهي تتسع لأكثر من ١٠٠٠ شخص، مجهزة حسب

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

المواصفات العالية الجودة وبالتقنيات الحديثة. وكان العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله يعقد فيها أسبوعياً - مساء كل ثلاثاء - ندوة قرآنية، يعقبها حوار مفتوح مع الحضور. وتحتضن القاعة عدداً من الأنشطة، من ندوات ثقافية، ومؤتمرات، واحتفالات بالمناسبات الإسلامية، وأنشطة مسرحية هادفة.

ب - المركز الإسلامي الثقافي: يشرف المركز على عدد من الأنشطة الثقافية،

وأهمها:

١. الندوات الثقافية: وتطرح فيها المواضيع ذات الصلة بالواقع المعاش، والتي تهم الإنسان المسلم المعاصر في جو مفعم بالحوار الموضوعي الهادف والنقد البناء والحرية الفكرية.

٢. دروس في العقيدة الإسلامية، تُعقد أسبوعياً مساء كل أربعاء.

٣. دروس في الشريعة الإسلامية، تُعقد أسبوعياً مساء كل اثنين.

٤. دورات ثقافية صيفية للناشئة، تتضمن أنشطة متنوعة.

إضافة إلى إحياء المناسبات الإسلامية وتنظيم مسابقات ثقافية وإسلامية

متنوعة.

ج - مكتبة السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله: التزاماً بوصية الإمام الصادق، حيث يقول: «احتفظوا بكتبكم؛ فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(٣٣)، وتعزيزاً للروح العلمية في القراءة والبحث، حرص العلامة فضل الله على توجيه الأنظار نحو مشروع تأسيس مكتبة عامة، أطلق عليها اسم «مكتبة سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله العامة»، تضم في ثناياها الكتب المختلفة والمتنوعة. وكان أن توفرت له أيارٍ خيرة ساهمت في دعم المشروع الذي نُفذ في الطابق السفلي لمسجد الإمامين الحسينين عليهما السلام. وهذه المكتبة العامة تتضمن أكثر من ٢٥ ألف مجلد بين كتب دينية وتربوية واجتماعية وثقافية عامة وموسوعات لغوية ضخمة. كما تتضمن المكتبة قسماً يحتوي أجهزة كمبيوتر متطورة يقدم من خلالها خدمة البحث عبر الإنترنت، بالإضافة إلى خدمات البحث في البرامج الموسوعية المتنوعة. ويشرف على مسجد الإمامين الحسينين عليهما السلام المركز الإسلامي الثقافي.

٢. مركز أهل البيت عليهم السلام (طرابلس - شمال لبنان).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣١٣

٣. مسجد الإمام الحسن العسكري عليه السلام (سرعين - محافظة البقاع).
٤. مركز الإمام الحسين عليه السلام (جلالا - محافظة البقاع).
٥. مسجد الإمام علي عليه السلام (كفر ملكي - جنوب لبنان).
٦. مسجد الإمام علي عليه السلام (معروب - جنوب لبنان).
٧. مسجد الإمام الحسين عليه السلام (الحلوسية - جنوب لبنان).
٨. مسجد السيّدة زينب عليها السلام (دورس - محافظة البقاع).
٩. مسجد سهلات الماي (الهرمل - محافظة البقاع).
١٠. مسجد الشيخ حسن الحانيني (حانين - جنوب لبنان).
١١. مسجد أهل البيت عليهم السلام (رياق - محافظة البقاع).
١٢. مسجد السيدة الزهراء عليها السلام (صور - جنوب لبنان).
١٣. مسجد السيدة الزهراء عليها السلام (الجبين - جنوب لبنان).
١٤. مسجد الإمام المهدي عليه السلام (المعصرة - جبل لبنان).
١٥. مسجد الإمام السجّاد عليه السلام (حي السلم - بيروت).
١٦. مسجد عين الغويبة (جبيل - جبل لبنان).
١٧. مسجد الصادق الأمين عليه السلام (جبيل - جبل لبنان).
١٨. مسجد الصادق الأمين عليه السلام (القنطرة - جنوب لبنان).
١٩. مسجد الإمام علي عليه السلام (صور - جنوب لبنان).

٥- التبليغ والقضاء

٥-١- مكتب التبليغ والعلاقات الخارجيّة

أطلّ العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله على العالم الإسلاميّ بشكل مباشر، في زيارته المتكرّرة التي قام بها إلى أكثر من بلد إسلاميّ وغير إسلاميّ، وشارك في العديد من المؤتمرات التي كانت تُقام فيها، حتى حالت عوامل متعدّدة دون تصدّيه المباشر للاتّصال بالمسلمين في العالم.

وقد حرص رحمته الله على حماية أوضاع المسلمين ورعايتهم والتواصل معهم في شؤونهم المختلفة، فأنشأ مكتباً للعلاقات الخارجيّة والتبليغ، يعمل على تأصيل

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الفكر الإسلامي المنفتح على كلّ قضايا الإنسان المسلم في علاقته برّيه وبالناس من حوله، وخصوصاً في المغتربات، التي قد تضغط بشكل وبآخر على التزام الإنسان العقيدي والشرعيّ.

وقد كانت توجيهاته لأبنائه في الخارج بالانخراط في داخل المجتمعات، مع الحفاظ الشديد على الالتزام الدينيّ، وركّز على الحوار مع الآخرين في كلّ ما ينشأ من خلافات في الرأي، انطلاقاً من القواعد المشتركة.

ويعمل المكتب على تنظيم عمل وكلاء العلامة المرجع في العالم، ورفدهم بشتّى الموارد التي يحتاجها العالم الدينيّ في منطقته، من أجل تركيز وضع المسلمين فيها على قاعدة الإسلام المنفتح، والعقل المتحرّك، والدفع بالتي هي أحسن.

دعم المؤسسات والمراكز الثقافية والتبليغيّة في الخارج

كان المرجع فضل الله ﷺ أوّل مَنْ أطلق قاعدة للعمل المؤسّساتي في المغتربات الإسلامية، حيث حثّ الكثيرين من أبناء الجاليات الإسلاميّة على إقامة المؤسسات المتنوّعة، التي تحفظ للجيل المسلم أصالته وفكره والتزامه الدينيّ والفكريّ في ظلّ الأفكار المنحرفة التي تحاول أن تحرف الجيل عن فطرته ونقائه وصفائه.

وفي موازاة ذلك أجاز السيد فضل الله للمؤمنين دفع الحقوق الشرعيّة لإنشاء المدارس الإسلاميّة والمساجد والمراكز الثقافيّة في المغتربات. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن أغلب المؤسسات والمراكز الثقافيّة في أنحاء متعدّدة من العالم كانت من خلال توجيهاته ودعمه المباشر وغير المباشر، سواء في إنشائها أو في استمراريّتها.

والجدير بالذكر هنا أن طريقة السيد فضل الله في العمل الإسلاميّ أنّه لا يفرض نفسه على أحد، ولا على أيّ من المؤسسات. وهذا ما انعكس ارتياحاً بالغاً لدى كثير من العاملين في لبنان وبلاد الاغتراب، ورأوا فيه المرجع الذي يحفظ خصوصيّة العمل، ويحترم اختلاف الرأي؛ لأنّ الهمّ الأساس عنده هو حفظ الإسلام في خطّه ونهجه، حتّى لو لم يلحق شخصه منها شيء.

وقد وجّه سماحته المسلمين في بلاد الاغتراب إلى إنشاء المدارس بشكلٍ أساس؛ لأنّ المدرسة تحفظ أولادنا وتحفظ دينهم. كما ركّز على أن المؤسسات تبقى تنفع

الأمة في امتداد الزمن، ويبقى من الشخص ما نفع به العمل الإسلامي.

٥-٢- مكتب القضاء الشرعي

شكل العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله المرجعية القضائية الشرعية منذ أكثر من أربعين عاماً، حيث كان يرجع إليه المتنازعون في مختلف المجالات، وخصوصاً في ما يتعلق بالحياة الزوجية، لكي يحل المشاكل العالقة في نطاق الحكم الشرعي.

وقد كان تصديّه للقضاء مباشراً حتى أوائل الثمانينات من القرن الماضي، ولكن نظراً للمشاكل المتزايدة التي كانت تعرض له فقد أسس مكتباً للقضاء، أطلق عليه اسم «المكتب الشرعي»، وانتدب له علماء دين من ذوي الكفاءة العلمية والخبرة العملية في إدارة الخلافات وفي تطبيق الحكم الشرعي، حيث كان يعمل هؤلاء على حل مشاكل الناس بالوكالة عن سماعته ضمن الموازين الشرعية للقضاء، ويرجعون إليه لإبداء رأيه النهائي فيها.

ثم تطور عمل المكتب؛ نظراً لتطور حاجات الناس إليه، فتعددت فروعها في لبنان والخارج في نطاق المكاتب التابعة لسماعته، ويتصدى للقضاء فيها أصحاب الخبرة والكفاءة من العلماء.

٥-٣- مكتب الاستفتاء

بعد تصدي السيد محمد حسين فضل الله ﷺ للمرجعية والإفتاء كثرت الاستفتاءات الواردة إليه، ولم يعد وقته يتسع للإجابة عنها بشكل مباشر، فدعت الحاجة إلى إنشاء مكتب للاستفتاء يقوم عليه جملة من العلماء ذوي الكفاءة العالية في العلم والفضل. وقد أقيمت على عاتق المكتب مهام متنوعة، وأهمها:

١- الإجابة عن الاستفتاءات الخطية الواردة عبر صفحة بيئات على الإنترنت، ورفعها إلى المرجع فضل الله ﷺ.

٢- الإجابة الشفهية عن الاستفتاءات، مباشرة أو عبر الهاتف.

٣- متابعة أوائل الشهور القمرية عبر استطلاع آراء أهل الخبرة في هذا المجال،

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

ورفعها إلى السيد فضل الله؛ ليرى رأيَه فيها.

٤. الإشراف على إعداد وطباعة الرسالة العملية المطابقة لفتاوى العلامة المرجع رحمته الله.

٥. إعداد برنامج إذاعي مباشر ويومي. ما عدا يوم الأحد، تتم الإجابة فيه عن مختلف أسئلة المستمعين.

وكان للمرجع فضل الله رحمته الله لقاءً مباشرًا مع المستفتين والزائرين في أوقات معينة، إضافة إلى إجاباته المباشرة على كثير من الاستفتاءات الواردة عبر الهاتف.

٦- المؤسسات الإعلامية

نظراً لما اكتسبه الإعلام من أهمية كبرى في هذا العصر، حتى بات يعرف بـ(السلطة الرابعة)، وحيث أتاحت وسائل الاتصال الحديثة للإنسان الدخول إلى أكثر من مجال وأفق، الأمر الذي يوسع آفاق الدعوة الإسلامية، ويفسح في المجال أمام التواصل مع كل الطامحين إلى الإجابة عن كثير من التساؤلات والإشكالات التي باتت تطرحها الخطوط المناوئة للإسلام أو المختلفة معه، وبات يركّزها الإعلام المضاد - بشكل وبآخر....، نظراً لكل ذلك رأى المرجع فضل الله رحمته الله أنّ الفكر الإسلامي يحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى إعلامٍ منفتحٍ واعٍ ملتزمٍ حيويٍّ، فأسّس إذاعة البشائر - صوت الإيمان سابقاً -، التي عملت - بعد ترخيصها الرسمي من الدولة اللبنانية - على تغطية بثّها لمختلف الأراضي اللبنانية، وتطمح إلى إيصال صوتها إلى العالم الإسلامي.

كما حتّ على إنشاء النشرات الصحافية، فتمّ تأسيس نشرة «بيّنات»، التي تعنى بالثقافة الملتزمة الواعية والمنفتحة على قضايا الناس والمجتمع.

كما كانت نظرتة ثاقبة نحو ضرورة الاستفادة من شبكة الإنترنت، فحثّ على تأسيس «موقع بيّنات»، الذي أرادته منبراً عالمياً حراً للثقافة الإسلامية الواعية.

كما كان للسيد فضل الله رحمته الله دورٌ رائدٌ في دعم الإعلام الإسلامي للحالة الإسلامية في لبنان والخارج. وقد أخذ دور التوجيه المباشر وغير المباشر لكل القيّمين عليها؛ فدعم - على سبيل المثال - «مجلة المنطلق»، التي كانت على مدى سنين المجال

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣١٧

الحيويّ للتظير للفكر الإسلاميّ، وقد كان للسيد فضل الله مشاركات مباشرة فيها، وكذلك «مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة». وفي مجال تربية النشء المسلم دَعَمَ «مجلة أحمد» للفتيان. وغير ذلك كثير.

٦-١- موقع «بيّنات» على الإنترنت

انطلاقاً من المسؤولية الإسلامية الشرعيّة، واستجابة للحاجات الدينيّة والثقافيّة للجمهور الواسع من المسلمين، تأسّس «موقع بيّنات» على الإنترنت عام ١٤١٨هـ / الموافق للعام ١٩٩٧م، ليصبح بذلك من المنابر الإعلامية الإسلامية القليلة التي تحمل مسؤوليّة الكلمة الرساليّة وأصالة الفكرة الإسلامية، وفق منهج حركيٍّ يؤسّس الوعي، ويبني الذات، ويحرّك الموقف، على قاعدة امتلاك الشروط الضروريّة لمواجهة التحديات المعاصرة.

ويسعى الموقع لإبراز الصورة الإسلامية بإشراقاتها وحيويّتها وغناها، وبالخصوص صورة التشيّع، التي مسّتها ألوانٌ شتّى من الالتباس والتشويش والغموض، سواءً في العالم الغربيّ أو في العالم الإسلاميّ.

وإذا كان الموقع في فترة سابقة يواجه تحديات أساسيّة تناول وجود الأمة في الراهن والمستقبل، فركّز على خطبة الجمعة ونشاط العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله على وجه الخصوص، فإنّ المرحلة الحاليّة للموقع تعمل على الانفتاح على الفكر الإسلاميّ في كلّ ما يتّصل بحاجات الإنسان المسلم والمجتمع الإسلاميّ، على مستوى العقائد والتفسير والفقه والسياسة والثقافة والاجتماع عموماً.

٦-٢- موقع «جمعيّة المبرّات الخيريّة» و«مكتب الخدمات الاجتماعيّة»

تعزيزاً للتواصل، واستفادة من التقنيّات الحديثة، أسّس كلّ من «مكتب الخدمات الاجتماعيّة» و«جمعيّة المبرّات الخيريّة» موقعاً له على الإنترنت، تضمّن تعريفاً بكلّ منهما، والتقديمات التي يؤمّنانها، بالإضافة إلى آليات التواصل.

٦-٣- «إذاعة البشائر»

«إذاعة البشائر» إذاعة رساليّة ثقافيّة شبابيّة اجتماعيّة هادفة، تسعى إلى بثّ

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الأفكار والقيم والمعارف، ونشر المبادئ الإنسانية الحقّة، بما تشتمل عليه من ثقافة ومفاهيم وأخلاق؛ بغية تقديم المفيد، والتعريف بأهميّة الثقافة الملتزمة والرزينة. ولأجل ذلك تعمل على تظهير الأفكار الحضاريّة والمبادئ السامية من خلال أثيرها الإذاعيّ الحيّ، الذي ينسجم وروح العصر، ومن خلال أداءٍ يعتمد أفضل الوسائل والتقنيّات الفنيّة والبشريّة المساعدة على ذلك.

تطمح «إذاعة البشائر» إلى الإسهام في بناء جيل شبابيّ يحمل المبادئ والقيم والأخلاقيّات السامية. وهي تعمل على نشر رسالتها عبر تقنيّات الحوار المنفتح على جميع المعارف النافعة، وكذلك بواسطة منهجيّة برامجيّة تؤكّد على الجدّيّة والجاذبيّة في وسائلها.

وتحاول الإذاعة العمل على عدّة نقاط:

١. الدخول إلى كلّ منزل في لبنان، وإنّ أمكن خارج لبنان.
٢. التواصل مع المستمعين من خلال البرامج المباشرة وغير المباشرة.
٣. تعزيز الثقة بين اللبنانيين من ضمن دائرة الانتماء الوطنيّ.
٤. إيصال المعارف النافعة والهادفة من خلال البرامج الإنسانية والثقافيّة والاجتماعيّة المتنوّعة.
٥. المساهمة بقوة في مواجهة مسخ الهوية للجيل الشبابيّ الناشئ.
٦. تقديم بديل مناسب للإعلام الفارغ المضمون.
٧. اعتماد عدد واسع من البرامج الترفيهيّة الهادفة والمفيدة والمسليّة.
٨. إذاعة البرامج ذات المضمون الفكريّ والثقافيّ الرفيع، عن طريق بثّ الأفكار والمفاهيم التي ترسخ القوّة في الشخصية الملتزمة، وتؤكد موقعيّتها وثقتها بقدرتها وإمكاناتها في المحيط الاجتماعيّ والثقافيّ والإنسانيّ العامّ.

٦-٤ «جريدة بيّنات»

استكمالاً للدور الثقافّي والفكريّ الإسلاميّ على المستوى الإعلاميّ، تمّ إصدار أسبوعيّة «بيّنات»، التي تركّز على القضايا الإسلاميّة الحيويّة العامّة، والتي تهمّ الشرائح الاجتماعيّة المتنوّعة على حدّ سواء. ويُحاول من خلالها الإضاءة على الرؤية

الإسلامية الواعية والمركزة على الأصالة الفكرية للإسلام الحنيف.

٦-٥ «قناة الإيمان»

وقد افتتحت مؤخراً - وبعد رحيل المرجع فضل الله رحمه الله - قناة فضائية باسم «قناة الإيمان». ولا زالت في مرحلة البث التجريبي. ونرجو لهذه القناة أن تكون منبراً للفكر الحرّ والواعي والمنفتح على قضايا الإسلام الكبرى؛ لتكون نموذجاً يُحتذى في نشر فكر وتعاليم أهل البيت عليهم السلام، في إطار حضاريّ معاصر، بعيداً عن كلّ أشكال الخرافة والجهل والتخلف.

العلامة فضل الله رحمه الله والعلاقات السياسية

١- علاقة السيد فضل الله بالسيد موسى الصدر

مذ عاد إلى لبنان انفتح السيد فضل الله على كافة الأطياف الإسلامية. ومن الطبيعي أن يرتبط بعلاقة وثيقة بالسيد المغيب موسى الصدر، الذي كان قد أخذ على عاتقه - بعد فترة من العمل السياسي والاجتماعي - تنظيم البيت الشيعي من الداخل، فكان تأسيسه لـ «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى». غير أن أسلوب السيد فضل الله - على حدّ تعبيره رحمه الله - لم يكن أسلوب المجالس الرسمية، وهكذا لم يشارك في جلسة الانتخاب في المجلس الشيعي، فلم يُنتخب ولم يُنتخب^(٢٤)، مع احتفاظه لنفسه ببعض الإشكالات على فكرة تأسيس المجلس، حيث أثار قيامه جواً مشحوناً بالتعقيد والخلافات بين علماء الدين في الطائفة الشيعية، فضلاً عن الخلافات السياسية، كما أن إنشاء مجلسٍ ملى خاصٍ بطائفة - وهو ضروريٌ لئلا تضيق حقوق هذه الطائفة؛ نظراً للتركيبية الطائفية في لبنان - سيكون عائقاً يحول دون توحّد السنّة والشيعية في مجلسٍ إسلاميٍّ واحد، لتتمو مسألة انفصال الشخصية الإسلامية الشيعية عن الشخصية الإسلامية السنّية^(٢٥).

٢- علاقة السيد فضل الله بالمقاومة الإسلامية في لبنان - حزب الله

مستلهماً من سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام تصدّى السيد فضل الله لمحاربة الظلم بكلّ أبعاده، والوقوف في وجه الظالمين، أيّاً كانوا، وأيّاً كانت قوّتهم

وجبروتهم الماديّة.

والله لمن الظلم الكبير أن تُحتلّ أرضٌ، ويُطرد منها أهلها الآمنون المستضعفون. وهذا ما حصل في فلسطين، وبعض الدول العربيّة المجاورة لها، ومنها: لبنان. فقد احتلت إسرائيل قسماً كبيراً من لبنان، حتّى أنّها وصلت إلى العاصمة بيروت. وهنا - وعلى خطى سلفه الصالح السيد المغيّب موسى الصدر - فجّرها السيد فضل الله ثورة مسلّحة في وجه العدوان والطغيان، فكانت المقاومة الإسلاميّة في لبنان - حزب الله، فجّرها بخطاباته الناريّة الداعية إلى مقاومة الاحتلال في كلّ مكان، وبكلّ الوسائل الممكنة. واستمع لدعوته ثلّة قليلة من الأحرار والأخيار والأبرار، فودّعوا الأهل والعيال وهذه الدنيا الفانية، وأوتدوا في الأرض أقدامهم، وأعاروا الله جماجمهم، ورمّوا بأبصارهم أقصى فلسطين المحتلّة، وساروا على بركة الله، وكانت المقاومة.

هكذا بدأ عصر المقاومة المسلّحة للاحتلال، من بيروت إلى صيدا، وخرج المحتلّ مقهوراً ومدحوراً من الجزء الأكبر الذي احتلّه، ليستقرّ في ما كان يُعرف بـ «الشريط الحدوديّ المحتلّ» في جنوب لبنان.

وكيف يهدأ للسيد ابن الجنوب بالّ والجنوب لا زال محتلاً، وفلسطين لا زالت أسيرة بيد الصهاينة الغزاة. وتابع الدعوة إلى الجهاد. ولبّى النداء ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾. واستمرّ الجهاد موجّهاً ومباركاً من المرجع الراحل (رحمه الله)، الذي لم تخلُ خطبة من خطبه من دعمٍ وتأييدٍ للمجاهدين، والدفاع عنهم. وكان النصر المؤزّر عام ٢٠٠٠م، وخرجت إسرائيل من الجنوب اللبنانيّ، ما خلا مزارع شبعا وتلال كفرشوبا.

وبقي الظلمُ والقهرُ الإسرائيليّان للإنسانيّة قائمين، فلا زال لنا في السجون الإسرائيليّة أسرى ومعتقلون، من النساء والرجال. واستمرّت الدعوة إلى الجهاد من جديد؛ لتحرير الأسرى. وتشاء الحكمة الإلهيّة أن يكون على رأس قيادة المقاومة الإسلاميّة - حزب الله تلميذٌ بارٌّ من تلامذة السيد فضل الله، ممّن سمع دروسه ومواعظه وخطبه الجهاديّة فوعاها حقّاً حقّاً، عنيتُ به السيد حسن نصر الله حفظه الله. وكان الوعدُ الصادق: سيتحرّر الأسرى والمعتقلون جميعاً بسواعد المجاهدين في

حزب الله، في القريب العاجل بإذن الله، ف «نحن قوم لا نترك أسرارنا ومعتقدنا في السجون»^(٣٦).

وصدق السيد نصر الله في وعده، وكانت عملية الوعد الصادق، وأسّر المقاومون البواسل اثنين من جنود الاحتلال الصهيونية في ١٢ تموز ٢٠٠٦م. وصمت الكثيرون، فهذه إسرائيل بجبروتها مصممة على فك أسر جنودها. ومن يجرؤ على الوقوف في وجه إسرائيل؟ ويعيد الزمن نفسه، فقد قالها المسلمون من قبل لرسول الله ﷺ: «إنها قريش، ما دلت منذ عرت، فما لنا ولها؟! غير أن لرجال الله وأتباع علي عليه السلام حساباً آخر. وحده السيد فضل الله وتلامذته هم رجال الأوقات الصعبة. السيد حسن نصر الله يعلن للعالم كله أن «لو جاء العالم كله فلن يستطيع فكك أسر هذين الجنديين إلا من خلال عملية تبادل». وينبهي السيد فضل الله مؤيداً وداعماً ومباركاً ومهنئاً بتلك العملية البطولية النوعية. إذاً هي شرعية مئة بالمئة، فامض يا سيد المقاومة على اسم الله:

فإن نهزم فهزامون قدماً	وإن نهزم فغفير مهزميناً
وما إن طبننا جبن ولكن	منايانا ودولة آخرينا
فلو خلد الملوك إذا خلدنا	ولو بقي الكرام إذا بقينا
فقل للشامتين بنا أفيقوا	سيلقى الشامتون كما لقينا

وهكذا كانت حرب تموز ٢٠٠٦م. وبدأت الحكومة الصهيونية بكل جبروتها وإمكاناتها البرية والبحرية والجوية حرباً طاحنة على لبنان، ولا سيما خزان المقاومة «ضاحية بيروت الجنوبية الأبية»، وبدأت الأبنية تتساقط جرأ القصف الجوي والبحري العنيف والمركز. وصمد السيد فضل الله في الضاحية. ولم تكن هي المرة الأولى له في الصمود، فقد صمد في حرب تموز ١٩٩٣م، وفي حرب نيسان ١٩٩٦م.. بل إنه خرج إلى صلاة الجمعة في مسجد الإمامين الحسنين عليه السلام، ولم يكن في المسجد سوى بضعة أشخاص، وسمع الناس صوت مرجعهم وقائدهم يخطب في المسجد، وتسارعوا إليه، يلوذون به، ويشحذون همهم بنصائحه وتوجيهاته. كما كان حال المسلمين مع رسول الله ﷺ، حيث يقول الإمام علي عليه السلام فارس الإسلام: «كنا إذا اشتد الوطيس، والتحم الخميس، لدنا برسول الله ﷺ». .. غير أن مسار الحرب وظروفها وأخطارها

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

أجاء إلى مغادرة مقره في مسجد الإمامين الحسينين (عليه السلام) في الضاحية الجنوبية. ويأبى السيد فضل الله النأي عن المجاهدين وأحوالهم وأخبارهم، وعن الناس المهجرين والصامدين والثابتين على الموقف الحق، فكان يخاطبهم من مقر إقامته بين فترة وأخرى، شاحداً الهمم، واعداً بالنصر، فكان لخطاباته وتوجيهاته وقع طيب في النفوس والعقول. وهكذا خرج لبنان الشعب والمقاومة منتصراً بعد ٣٣ يوماً من القصف الوحشي والهمجي.

بكاء السيد حسن نصر الله لوجع العلامة فضل الله

«يقول الحاج هاني عبد الله مستشار السيد محمد حسين فضل الله، في حديث سابق له إلى جريدة الأخبار اللبنانية، عن الزيارة الأخيرة التي قام بها أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله إلى العلامة المرجع فضل الله في المستشفى، في تشرين الثاني من العام ٢٠٠٩م: عندما أدخل المرجع الراحل إلى مستشفى الجامعة الأميركية في بيروت - وكان يومها مريضاً جداً - زاره السيد نصر الله مطمئناً إلى صحته، فما كان من السيد فضل الله إلا أن بادره بالقول: لِمَ أتيت؟ كيف تعرّض نفسك للخطر؟ فأجابه: هذا واجبي.

ويضيف: إن السيد فضل الله كان مريضاً جداً ومتألماً، وقد لاحظ السيد نصر الله الأمر، فغصّ بدموعه، حتّى لم يعد قادراً على مجارة الحديث. هذا اللقاء أعاد إلى الأذهان اللقاء الوحيد في أيام العدوان الإسرائيلي على لبنان في حرب تموز ٢٠٠٦م، حيث قام السيد نصر الله بزيارة السيد فضل الله، الذي كان يرفض هذه الزيارة؛ خوفاً على حياة ابنه الروحي، لكن السيد نصر الله أصرّ حينها على اللقاء، وقد تعانق فيه الرجلان لمدة طويلة في مشهد مؤثر، كما يرويّه مقربون»^(٢٧).

الانفتاح والاستقلالية

وهنا يتساءل البعض: هل يُعقل أن لا يكون للمرجع فضل الله (عليه السلام) علاقة تنظيمية بحزب الله؟ والجواب بكل بساطة: نعم، فإن السيد فضل الله لا يطبق العمل في دائرة

خاصّة مهما اتّسعت. فهو يحبّ الفضاء الرحب الذي ينفّث على كلّ آفاق الحرّيّة. ومن هنا لم يقصر نفسه يوماً على تنظيم أو حزب أو مجلس أو حركة أو جبهة أو فئة أو طائفة، وإنّما تحرّك مستقلاً حُرّاً عالماً مفكراً مجدداً مصلحاً، يلقي ما يراه من الأفكار، ولا يُلْزِم أحداً باتّباعها، فيسمعها الناس جميعاً، المسلم وغيره، واللبناني وغيره، فمن اقتنع بها، وروت ظمأ نفسه إلى المعرفة والحقيقة، اتّبعها، وأحبّ صاحبها، ومن لم يقتنع بها فذاك خياره، ويبقى صدر العلامة فضل الله مفتوحاً له على مصراعَيْه للنقاش العلمي الموضوعي الهادئ، بعيداً عن الإثارات الغوغائية، والحساسيات العصبية والمذهبية. وهكذا أطلق أفكاره منذ البداية، فتلقاها بالقبول والرضا والعمل ثلّة من المؤمنين، شكّلوا في ما بعد ما بات يعرف اليوم بـ «حزب الله». فأية علاقة تنظيميّة للسيد فضل الله بهم؟!

٣- علاقة السيد فضل الله بالثورة والجمهورية الإسلاميّة في إيران

وبهذه العقليّة المنفتحة والروح الحرّة ارتبط السيد فضل الله بالثورة الإسلاميّة المباركة في إيران، بقيادة الإمام الخميني (عليه السلام)، فأيد الثورة وقادها، ودافع عنها في كلّ محفل وفي كلّ مناسبة. ومن هنا كان الاحترام والتقدير الكبير من الإمام الخميني - وهو العارف بالرجال ومؤهلاتهم - للعلامة المرجع فضل الله (عليه السلام). يقول نجل الإمام السيد أحمد الخميني (عليه السلام): «كان والدي يستقبل الناس، وله أوضاع مختلفة؛ فمنهم من يضع له يده على صدره وهو جالس؛ ومنهم من يقوم له ربع أو نصف قيام؛ ومنهم من يقوم له من مجلسه، إلّا السيد محمد حسين فضل الله، فإنّ والدي كان يقوم من مجلسه ويستقبله عند باب الدار، وهذا خير دليل على قيمته»^(٢٨).

وتابع السيد فضل الله نهجه في دعم الثورة الإسلاميّة المباركة، أو فقل: الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، فرغم أنّه لم يكن في يوم من الأيام التابع لها، أو المتأثر بتوجيهاتها إذا لم يكن مقتنعاً بها، غير أنّه كان يخاف عليها خوف الأمّ على ولدها، فلم يكن يرضى أن ينالها سوء أو ضعف أبداً.

٤- مجزرة بئر العبد

ولما كان السيد فضل الله (عليه السلام) يشكّل المخرز في عين المحتلّ الغاصب، والسدّ

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

المنيع أمام مؤامرات الشرق والغرب على الإسلام وأهله، فقد قرّرت دوائر استخبارات أمريكية وغربية وعربية التخلّص منه، فكانت المحاولة الفاشلة لاغتياله قريباً من بيته، وبُعِدَ خروجه من صلاة الجماعة يوم الجمعة في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في بئر العبد . وذلك بعد محاولات أخرى فاشلة من قبل مجموعات مسلحة لبنانية وغير لبنانية .، فكانت مجزرة بئر العبد التي ذهب ضحيتها ما يزيد على ١٠٠ شهيد وشهيدة، وفيهم الشيوخ الكبار والأطفال الرضع، وهذه هي حضارة أمريكا والأعراب.

ونجا السيد فضل الله؛ بقضاء الله وقدره ودعاء محبيه. وازدادت علاقة الجماهير المؤمنة به، وهو يجسّد سيرة الأنبياء والأوصياء والأولياء وعباد الله الصالحين.

العلامة فضل الله في سدة المرجعية

بعد وفاة عددٍ من مراجع التقليد في النجف الأشرف وقم المقدسة أخذت عقول المؤمنين وقلوبهم تبحث عن مرجع يعيش واقعهم وهمومهم، ويعرف متطلباتهم في عصرهم هذا، ووجدوا ذلك كله في السيد فضل الله، فاختروه مرجعاً للتقليد، وقائداً في الحياة، وكانوا له أتباعاً وأنصاراً ومريدين، نهلوا من علمه، وترعرعوا في مجلسه، وساروا على هديّه، ويحفظون خطّه ونهجّه إن شاء الله.

١- الأخلاق الرفيعة

ونالت يدُ الغدر القريبة من المرجع فضل الله عليه السلام ما لم تتلّه يدُ الأبعدين: وظلم ذوي القربى أشدّ مضاضة على المرء من وقّع الحسام المهنّد فجرح قلبه وفؤاده من غوغائهم وأكاذيبهم وافتراءاتهم، غير أنّه سار على بركة الله، سليم العقل، طاهر الروح، نقي النفس، قوي المنطق، مزداناً بالخلق الرفيع، وشيم آبائه الصالحين، محمّد وآله الطاهرين.

٢- العقلانية

لم تخرجه كلّ الافتراءات والأكاذيب والحملات المشبوهة التي تعرّض لها عن

الإجتهاـد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٢٥

قول الحق والصدق وما يؤمن به، من ضرورة أن نعرض الإسلام وتعاليمه في قالب من العقلانية والمنطقية، وأن نقدّم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام - ولا سيما النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام - للعالم كله في أبهى صور السموّ العقلي والروحي والأخلاقي، ووفق المنطق القرآني، الذي يصوّرهم بشراً مطيعين لله، أحبّوه فأحبّهم، وأفاض عليهم رحمة وبركة وعلماً وفهماً وحكمة، وهذا ما يتفهّمه العقل السليم، بعيداً عن كلّ ما أُلصق بالإسلام وتعاليمه، وأنبياء الله وأوصيائهم، ونُسب إليهم، من صفات وأحوال وأقوال هي أقرب إلى الخرافة والأساطير والأوهام والغلوّ منها إلى الحقيقة والواقع.

٣- البدران النيران: الخامنئي وفضل الله

لقد قلتُ، وأصيرُ على ما قلّته: إنّ ما تعرّض له سيّدنا الأستاذ السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله هو حملاتٌ مشبوهة، وهو حلقة في سلسلة المؤامرة الكبرى على الخطّ الجهادي، ورموز الإسلام الحركي. حسب تعبير السيد فضل الله ..، والإسلام المحمّديّ الأصيل - حسب تعبير الإمام الخميني ..

فلقد أزعج الكثيرين أن يروا في سماء الأمة الإسلامية بدرين نيرين، عنيتُ بهما السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله في لبنان وقائد الثورة الإسلامية المباركة في إيران السيد عليّ الخامنئي حفظه الله، ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥)، يديران دفّة الفلّك الإسلامية الجارية بأمر ربّها في بحرٍ لجّي متلاطم الأمواج، أمواج الجهل والتخلّف والخرافة والغلوّ والعصبية المذهبية المقيّنة.

نعم، «وجد المغرضون أنّ المرجعية الحركية الواعية ستمتلك هذه المرة قوّة هائلة؛ فالتقارب الفكري والسياسي واضح بين السيّدَيْن الخامنئي وفضل الله، وهما متّحدان في التوجّهات الاستراتيجية، والوعي الحركي، والنظرة الشمولية لمشاكل الأمة، والفهم الدقيق لموقع الإسلام في معركته الحضارية ضدّ قوى الاستكبار. كلّ هذا يعني أنّ الاتجاه الحركي في المرجعية سيكون هو الغالب في عالم الشيعة. وهذا يعني في المقابل أنّ الاتجاه التقليدي سينحسر في القريب»^(٢٩).

نعم، إنّ التقارب الفكري والسياسي للسيّدَيْن الجليلَيْن لا يخفى على ذي

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

عينين، فهما معاً في حركة التجديد الفقهي والأصولي والمنهجي، ومعاً في الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين كافة، بعيداً عن السباب والشتائم، وعن التكفير والتفسيق والتضليل. ألم يُفتَ السيد القائد الخامنئي حفظه الله بثبوت الهلال بالعين المسلحة؟ وهذا مخالفٌ للمشهور عند «علماء الشيعة».

وكان السيد فضل الله ﷺ قد أفتى من قبلُ بثبوت الهلال إذا أخبر الفلكيون الخبراء والموثقون بإمكانية الرؤية - ولو بالعين المسلحة - . وأنا أعتقد أنا سنشهد قريباً جداً اليوم الذي يفتي فيه المرجع القائد الخامنئي بذلك أيضاً. ألم يُفتَ السيد القائد الخامنئي حفظه الله بحرمة سب الصحابة وأمهات المؤمنين «زوجات النبي ﷺ»؟ وكان السيد فضل الله ﷺ قد سبقه إلى ذلك منذ أكثر من عشر سنين.

ألم يُفتَ السيد القائد الخامنئي حفظه الله بحرمة التطبير (ضرب الرؤوس بالسكاكين والسيوف)؟ وقد أفتى السيد فضل الله ﷺ بحرمة التطبير أيضاً، وحرّم كذلك ضرب الجسد بالسلاسل والجنائز، المشفرة وغير المشفرة. إذاً هما في خطٍ فكريٍّ واحد. ولو قدرَ لهما أن يمسكا بزمام الأمور في هدوءٍ، وتنسيقٍ مستمرٍّ، وتواصلٍ دائمٍ، لكانت الأمة على غير ما هي عليه الآن، ولكن بعض المتورين المعتوهين قرروا أن ينالوا منهما على حدٍّ سواء: فكان ما كان مما لست أذكره فظنّ لشرّاً ولا تسأل عن الخبر

وتجذّر الخطّ الواعي في الأرض ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (إبراهيم: ٢٤ - ٢٥)، وذاع صيته في الآفاق، وكانت صدارة المرجعية للسيدَيْن الجليلَيْن القائد والمرجع الخامنئي حفظه الله والمرجع فضل الله ﷺ، ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى﴾، ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ (طه: ٦١، ١١١).

٤- المصداقية والجرأة

لقد كلفته مصداقيته في طرح أفكاره والمبادئ التي يؤمن بها الكثير من العناء والتعب وتحمل الأذى في ذات الله، فكان رجلاً - لا شبه رجُل -، وثبت على

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٢٧

مواقفه كلها، تزول الجبال ولا يزول. وسيحفظ التاريخ أنه . وكما اقتلع الجد أمير المؤمنين عليّ عليه السلام باب حصن خيبر . اقتلع الحفيد المرجع فضل الله عليه السلام بكل عزم واقتدار باب حصن الفساد والتخلف والخرافة والغلو؛ ليفتح للناس كلهم باب الإصلاح والتجديد والواقعية والحقيقة على مصراعيه، صامداً في وجه الرياح العاتية، ولسان حاله: «يا جبل ما يهزك ريح».

٥- القدرة على التخطيط

امتاز المرجع فضل الله عليه السلام بقدرة فائقة على التخطيط واستشراف المستقبل، فكان يُعدّ لكل مرحلة عدتها، ويعيش المرونة التي تتطلبها كل مرحلة، دون أن يتخلّى عن المبادئ التي يؤمن بها. وهكذا أنشأ المؤسسات الخيرية الاجتماعية والثقافية والعلمية والدينية، وصولاً إلى مشروعه التجديديّ الفريد، ألا وهو تحويل المرجعية الدينية إلى مؤسسة، يحضر فيها علماء الدين ذوو الكفاءات العالية، فيتدارسون ويتباحثون ويتناقشون بروح علمية موضوعية وجادة، وكلهم أمل وشوق للوصول إلى الحق والحقيقة، فيستحقّون آنذاك فيض الله، ويكون الحكم الشرعيّ النهائيّ بما تُقرّره تلك الجلسات. غير أنّ هذا المشروع لم يُبصر النور، ولا أعتقد أنه سيُبصر النور قريباً، بل سيبقى ينتظر الفارس المغوار الذي يفرضه أمراً واقعاً، ولو كره الكثيرون.

٦- همّة ونشاط

عرفته شخصياً منذ كنتُ صغيراً يافعاً في السادسة من العمر، وكنتُ أتردّد برفقة والدي (حفظه الله ورعاه) إلى مسجد الإمام الرضا عليه السلام في بئر العبد في كلّ يوم جمعة للاستماع إلى خطبته، ثم أداء صلاتي الظهر والعصر بإمامته، فلم يكن لينقطع عن الحضور يوماً، إلّا حين كان يزور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أو في مواسم الحجّ. وكبرتُ فازدادتُ له حباً، وأنا أراه يقرن القول بالعمل، فكان القدوة والأسوة. فلازمته في كافّة دروسه ومحاضراته وخطاباته، يُفسّر - وهو المرجع الدينيّ الكبير -

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

القرآن مساءً كلَّ ثلاثاء، ويعظُّ الناس مساءً كلَّ خميس، ليقرأ لهم بعد ذلك دعاء كميل بصوته الشجيَّ الرقيق، فيبكي ويبكي جميعاً من خشية الله وطلباً لغفرانه، ويخطب ظهرَ يوم الجمعة، ويعظُّ ظهرَ يوم الأحد، بالإضافة إلى محاضراته الفكرية وندواته التربوية وخطاباته الدينية - السياسية، في المحافل كافة، الإسلامية وغير الإسلامية، للعامة والخاصة، بمن فيهم النخب والجامعيون. وهكذا تتوالى الليالي والأيام، فإذا جاء شهر رمضان، شهرُ الله، واطب على الحضور يوماً إلى المسجد، ليصلي الظهر، ثم يشرح للناس تراث أهل البيت (عليه السلام)، كأدعية الصحيفة السجادية، أو خطب أمير المؤمنين ووصاياه، أو خطبة رسول الله (صلى الله عليه وآله) في استقبال شهر رمضان، وغيرها، ثم يصلي العصر، ويقرأ بصوته الشجيَّ الدافئ جملة مقاطع من أدعية شهر رمضان وغيرها، وهكذا كان يجعل من شهر رمضان شهراً لبناء الذات والنفس والروح.

وهو مع ذلك كله لا يهدأ ولا يفتر عن استقبال الناس؛ لحل مشاكلهم؛ وعقد القرآن، والجواب عن سؤال، ثم ينطلق إلى المسجد في كل وقت صلاة يؤم المصلين، ويقرأ لهم المناجاة.

هكذا كان (عليه السلام)، طاقة هادرة لا تعرف السكون. وشعاره المرفوع دائماً: الراحة عليّ حرام. فمن مثله؟! فاعرف أيها القارئ الكريم كم هو حجم الفاجعة بغيابه.

٧- رجل الحوار والمحبة والسلام

لم يكن المرجع فضل الله (عليه السلام) رجل العنف والإرهاب والقمع الفكري، وإنما كان يؤمن بالحوار وسيلة وحيدة لإقناع الآخرين واستمالتهم إلى ما يؤمن به من أفكار، فلم يتعوّد قلمه الشريف على إصدار فتاوى التكفير والتضليل والرمي بالانحراف والخروج عن الدين والمذهب، وإنما كان يسعى إلى الحوار المفتوح بين الناس جميعاً، بين أتباع الديانات كافة، وبين الأمم كلها على اختلاف عاداتها وتقاليدها وحضاراتها.

لقد كان صدره يتسع لكل سؤال مهما كان يحمل من مظاهر الإحراج، وكان شعاره: «ليس هناك سؤال محرّج، ليس هناك سؤال تافه، الحقيقة بنت

الحوار».

ويشهد له بذلك مخالفوه في النظرة إلى هذه الحياة. يقول الباحث ضياء الشكرجي، وهو الرجل العلماني: «إنصافاً كان ينفرد فضل الله في تلقي النقد من مريديه ومن مخالفيه، فلطالما كنّا نوجّه له النقد في بعض تصريحاته ومواقفه، ونحاوله ونعترض على بعض مبادئه، فيناقشنا بكل أريحية ومن غير تشنُّج...»^(٣٠).

وهكذا كان يفتح الباب لكلّ أحد، يسأله ما يشاء، في العقيدة والفقه والأخلاق والسياسة والعلوم الإسلامية والحديث كافة، فملأ الدنيا وشغل الناس. ورغم كلّ ما تعرّض له في حياته لم يكن ليحمل حقداً أو بغضاً على مؤمن، بل كان يرعى الجميع بعاطفته الأبوية الصادقة، وهو يردّد دائماً وأبداً: «لا أحمل في قلبي حقداً على أحد»، «هؤلاء أولادي».

٨- المرجعية المتميّزة

٨-١- المنهج الفقهي - الأصولي

تميّز السيد فضل الله بتجربة فقهية وأصولية متميّزة، جعلت منه مجدداً في هذا العالم، متابعاً لمسيرة السلف الصالح من الفقهاء، وممهّداً الطريق نحو اجتهاد أصيل في فهم الكتاب والسنة. وقد ساعده على ذلك فهمه العميق للقرآن الكريم، انطلاقاً من تفسيره «من وحي القرآن»، وذوقه الرفيع في اللغة العربية وآدابها، والذي يُعتبر الركن الأساس في فهم النصّ.

ويمكن لنا أن نذكر عدّة مميّزات في هذا المجال:

١. اعتماده على الرؤية القرآنية كأساس في الاجتهاد والاستنباط؛ بوصفه الأساس التشريعي والدستوريّ الأوّل في سلّم مصادر التشريع. وقد مكّنه ذلك من الوصول إلى معطيات فقهية جديدة تمثّل فهماً قرآنياً أصيلاً.

٢. محاولة تخليص الفقه من التعقيدات التي أفرزها تأثر الممارسة الاستنباطية والتنظير الأصولي بالفلسفة التجريدية، ما أدّى إلى تشويش الفهم العرفي في تعامله مع النصّ في دلالاته ومعطياته. وليس ذلك إنكاراً لأهمية الأصول، كما توهم الكثيرون، وإنّما هو العمل على التوفيق بين النظرية والتطبيق، التي خالف فيها كثيراً من

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

الفقهاء؛ لسبب وآخر.

٣. الشمولية في الرؤية الفقهية، حيث تتحرك العملية الاستنباطية لتجمع كلّ المفردات المترابطة التي تشكّل المنظور الإسلامي المتكامل، خلافاً للمنهج التجزيئي الذي يعمل على تقطيع أوصال الأحاديث التي تنتمي إلى واحد واحد.

٤. الذوق الأدبي الراقي، والقدرة اللغوية المتميزة عند سماحته، أعطيا لممارسته الاستنباطية عمقاً وأصاله وصفاءً من جهة، ووفراً له فهماً أدقّ وأعمق للنصوص الشرعية من جهة أخرى.

وبالإضافة إلى كلّ ذلك امتلك السيد فضل الله الجرأة العلمية على طرح نظريّاته الفقهية عندما يتوصّل إلى قناعة ثابتة بها، ورأى أنّه في ظل وضوح الرؤية لدى الفقيه ليس ثمة مبرر له في الاحتياط؛ لأن الاحتياط لا بدّ أن يركّز على دراسة واقعية لظروف المكلفين، لا لظروف المجتهد؛ لأن الاحتياطات التي لا أساس علمياً لها أوقعت المكلف في الحرج والمشقة في كثير من المجالات الابتلائية. ولذا أفْتَى ﷺ بطهارة كلّ إنسان، وبجواز تقليد غير الأعلام، وباعتماد علم الفلك والأرصاء في إثبات الشهور القمرية، وغير ذلك.

وقد قال بعض الفضلاء، وهو يشير إلى بعض الفتاوى السابقة: إنه وصل إلى نفس النتائج، والفرق أنّ السيد كان أجراً منّا....

٨-٢- الفقه الرشيد

يقول الباحث ضياء الشكرجي: «لقد تميّز حقاً في الكثير من مبانيه الفقهية، ممّا خالف فيه المشهور، معتمداً قاعدة أنّ الشهرة لا تمثّل حجة شرعية، خلافاً لما يعتمد عليه فقهاء آخرون. ولكنه انفرد من بين المراجع المعروفين بكثرة مخالفته للمشهور. وأذكر هنا بعضاً من مبانيه الفقهية التي خالف فيها المشهور، وذلك على سبيل المثال، لا الحصر:

١. لم يقل بشرط الذكورة في المرجعية، ممّا يعني جواز تبوّؤ النساء للمرجعية الدينية.

٢. لم يقل بشرط الأعلمية في المرجع؛ لأن الأعلمية من الأمور التي يصعب

الإجتهاـد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٣١

تحديدها.

٣. تبني التبويض في التقليد، مما يجيز للمتدين الشيعة الملتزم بشرط التقليد أن يرجع في كل قضية إلى أي فقيه يشاء.

٤. في البداية تبني جواز تقليد الميت ابتداءً، ولكنّه - وللأسف - تخلّى عن هذه الفتوى في وقت لاحق. أقول: للأسف؛ لأنّ الدليل العقلانيّ على اعتماد فتاوى المرجع الميت له من المتانة ما يجعل عدم الجواز خالياً من المبررات العقلانيّة، ولاسيما أننا نعلم أنّ فضل الله كان يعوّل على الدليل العقلانيّ في مسألة التقليد، أكثر من اعتماده على الروايات. وقاعدته العقلانيّة كان يعبر عنها بقوله: وجوب رجوع الجاهل إلى العالم فيما يجهله. وكنت أتمنى لو كان قد عبّر عن ذلك برجوع غير المختصّ إلى المختصّ فيما لا اختصاص له فيه. أقول: كلّ هذا بقطع النظر عن عدم إيماني حالياً بالمرجعية من ناحية الأدلة الشرعيّة، على قاعدة الإلزام، أي إلزام الملتزمين بالمذهب الشيعي بلوازمه وأدلّته.

٥. اعتماده قاعدة مساواة المرأة بالرجل في الحقوق، على ضوء الآية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، في كثير من القضايا. وممّا طبّق عليه هذه القاعدة جواز ردّ المرأة على زوجها إذا ما استخدم العنف معها بعنفٍ مثله؛ دفاعاً عن نفسها، أي إنّ ضربها لها أن تضربه، أو تحرّض على ضربه إن عجزت.

٦. أفتى بطهارة الإنسان عموماً، منفرداً بذلك، حيث ينقسم الفقهاء بين من يقول بطهارة أهل الكتاب ونجاسة غيرهم، أو بطهارة الموحّدين ونجاسة المشركين، بينما ذهب آخرون إلى عدّ كلّ غير المسلمين نجسين. وأدلّته غاية في المتانة، حيث فسّر النصّ القرآني القاضي بنجاسة المشركين على أنها نجاسة معنويّة، لا يترتّب عليها أثر شرعيّ، وأثبت صحّة مبناه بأدلة من نفس القرآن والسنة.

٧. اعتمد فتوى تحريم التدخين؛ لحرمة الإضرار بالنفس إضراراً يعتدّ به، ولثبوت أنّ التدخين يهدّد حياة الإنسان فيما لا حرّية له فيه. وقد اعتمد في ذلك على تطبيق قاعدة استوحاها من آية تحريم الخمر والميسر، بتحريم كلّ ما كان إثمّه أكثر من نفعه، مفسّراً «الإثم» بـ «الضرر»؛ بدليل التقابل بالتضادّ.

٨. لم يعتبر التدخين من المفطّرات؛ لعدم التلازم بين كون عملٍ ما محرّماً لذاته

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

وبين كونه مبطلاً لعملٍ ما. وتعليقه أنّ التدخين ليس من صنف الأكل، ولا الشرب، ولا هو من الممارسة الجنسيّة المبطلّة للصيام، كالجماع أو الإماء، ولا هو من صنف الغبار الغليظ الداخل إلى الجهاز الهضمي.

٩. حرّم التطبير (ضرب الرؤوس بالآلة الجارحة، كالسيف)، وكل أنواع الشعائر الدينيّة العنيفة والمؤذية للنفس، ممّا يمارسه الكثير من الشيعة؛ لحرمتين: حرمة الإضرار بالنفس؛ وحرمة تشويه سمعة الدين والمذهب.

١٠. لم يُجزّ العقود الصوريّة، التي يرى شرعيّتها الكثير من الفقهاء؛ كون العقد لا يصحّ إلّا بقصد الجدّيّة، ولا جدّيّة في عقود الزواج والبيع والشراء والهبة الصوريّة، التي يعتمدها الكثير من المتدينّين كمخرج شرعيّ من حرج ما، أو تحقيقاً لمصلحة ما عبر العقود الصوريّة، أو هروباً من بعض الالتزامات والحقوق الشرعيّة. وقد استفاد الإسلاميون العراقيّون من ثقافة المخارج الشرعيّة؛ إذ استخدموها في ما يشبهها من مخارج دستوريّة، أي ممارسة مخالفة الدستور بحيل دستوريّة، كما هو الحال مع مخالفة الشرع بحيل شرعيّة.

١١. حَسَمَ موضوع تحديد البدايات الشرعيّة للأشهر القمرية للتقويم الدينيّ الإسلاميّ (الهجريّ)، باعتماد الحسابات الفلكيّة والرصد الفلكيّ في إثبات اليوم الذي يكون هلال أوّل الشهر ممكناً للرؤية نظريّاً، ولو لم تتحقّق رؤيته فعليّاً.

١٢. حرّم ختان المرأة الممارس عرفياً في بعض الدول العربيّة، كمصر والسودان.

١٣. تبنّى حليّة ممارسة العادة السريّة للمرأة في حالات خاصّة؛ لكون الإماء هو الثابت حرّمته عنده، ولعدم وجود منيّ عند المرأة، خلافاً لما يذهب إليه عددٌ كبيرٌ من الفقهاء، ممّا يخالف الحقائق العلميّة، التي استفاد منها في فتواه بمراجعة أهل الاختصاص.

١٤. اعتُبر سنّ التكليف عند البنت هو إكمالها لثلاثة عشر عاماً قمرياً، أي اثني عشر عاماً وسبعة أشهر، بخلاف معظم فقهاء الشيعة الذين يقولون بأن سنّ التكليف عند البنت، ما يعني وجوب الصلاة والصيام والحجاب عليها، من يوم إكمالها لتسع سنواتٍ قمرية، أي ثماني سنوات وثمانية أشهر.

١٥. لم يُفتَ بأية فتوى مستهجنة ومستنكرة، كما عند الكثير من الفقهاء،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ ٣٣٣

كالتمتع بالصغيرة، وكراهة تزويج الكُرد؛ لكونهم قومًا من الجن، أو رضاع الكبار، كما عند بعض السنّة، وغيرها من المضحكات والمستهجنات»^(٣١).

٩- شهاداتُ في المرجع فضل الله ﷺ

٩-١ شهاداتُ بالاجتهاد المطلق

لقد شهد جمعٌ من المراجع الدينيين والفقهاء المجتهدين وأهل الفضل والعلم والخبرة في التمييز بين العالم المجتهد وغيره بأنّ العلامة السيد محمد حسين فضل الله ﷺ مجتهدٌ مطلقٌ. ومن هؤلاء:

١- القائد والمرجع الديني السيد علي الخامني حفظه الله (إيران)، حيث جاء في بيان نعيه له ﷺ وصفه بـ «آية الله»، ومن المعروف أنّ هذا الوصف لا يُطلق إلا على مَنْ حاز رتبة الاجتهاد المطلق.

٢- المرجع الديني السيد علي السيستاني حفظه الله (العراق)، حيث وُجّه إليه السؤال التالي: نحن مجموعة من مقلّدي المرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله ﷺ، وقد رجعنا إليكم بعد وفاته، سؤالنا: ما هو رأيكم الشريف في البقاء على تقليد السيد فضل الله ﷺ في حال ثبت لنا أعلميّته في حياته على الفقهاء المعاصرين، والرجوع إليكم في المسائل المستحدثة؟

وكان الجواب: المعيار في البقاء على التقليد أن يثبت أن المرجع المتوفى لا يزال أعلم من الأحياء. وفي هذا الجواب دلالة واضحة على أنّ اجتهاده المطلق ومرجعيته أمرٌ مسلمٌ لا نقاش فيه.

٣- المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي حفظه الله (إيران)، حيث جاء في بيان نعيه له ﷺ وصفه بـ «آية الله»، ومن المعروف أنّ هذا الوصف لا يُطلق إلا على مَنْ حاز رتبة الاجتهاد المطلق.

٤- المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي حفظه الله (إيران)، حيث جاء في بيان نعيه له ﷺ وصفه بـ «آية الله»، ومن المعروف أنّ هذا الوصف لا يُطلق إلا على مَنْ حاز رتبة الاجتهاد المطلق.

٥- المرجع الديني الشيخ حسين منتظري ﷺ (إيران)، حيث وصفه في إحدى

كلماته بأنه «عالم مجتهد»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق.

٦. المرجع الديني الشيخ يوسف صانعي حفظه الله (إيران)، حيث وصفه في بيان نعيه بـ «العالم الرباني والفقيه المتقي آية الله العظمى...»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيتّه أيضاً.

٧. المرجع الديني السيد كاظم الحائري حفظه الله (إيران/العراق)، حيث وجّه إليه السؤال التالي: نحن مجموعة من مقلّدي المرجع الراحل السيد فضل الله ﷺ، نعتقد بأعلميتكم، ورجعنا إليكم، فماذا ترون في مسألة البقاء على تقليده؟ (١٠ شعبان ١٤٣١ هـ/ النجف الأشرف).

وكان الجواب: مَنْ كان يعتقد بأعلميته ﷺ، ولم يزلْ على ذلك الاعتقاد، ورجع إلينا في المستحدثات، جوّزنا له البقاء (١٢ شعبان ١٤٣١ هـ/ قم المقدّسة). وفي هذا الجواب دلالة واضحة على أنّ اجتهاده المطلق ومرجعيتّه أمرٌ مسلّمٌ لا شكّ فيه.

٨. المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي حفظه الله (العراق)، حيث وصفه في بيان نعيه بـ «المرجع الديني»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيتّه أيضاً.

٩. المرجع الديني السيد حسين الصدر حفظه الله (العراق)، حيث وصفه في بيان نعيه له ﷺ بـ «المرجع الديني آية الله العظمى»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيتّه أيضاً.

١٠. الفقيه الشيخ محمد باقر الناصري (العراق)^(٣٢)، حيث جاء في بيان نعيه له: «آية الله السيد محمد حسين فضل الله هو أحد المراجع العظام»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيتّه أيضاً.

١١. الفقيه السيد عبد الله الغريفي (البحرين)^(٣٣)، حيث جاء في بيان نعيه له: «رحل الأب القائد الفقيه المرجع المجدد المرشد»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيتّه أيضاً.

١٢. الفقيه الدكتور الشيخ علي رضا أعرافي (رئيس جامعة المصطفى ﷺ العالمية/ إيران)، حيث جاء في تعزيتّه لنجله السيد علي فضل الله: «إنّ السّاحة العلميّة الإسلاميّة وساحة العمل الإسلاميّ افتقدتا برحيله عالماً وفقياً ومجاهداً...»، وفي ذلك شهادة بفقاهته واجتهاده المطلق.

١٣. الفقيه الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني (إيران)، حيث جاء في بيان نعيه له رحمه الله وصفه بـ «آية الله»، ومن المعروف أن هذا الوصف لا يُطلق إلا على مَنْ حاز رتبة الاجتهاد المطلق.

١٤. الفقيه الشيخ محمد العمري (كبير العلماء الشيعة في المدينة المنورة)، حيث وصفه في بيان نعيه له رحمه الله بـ «آية الله العظمى الإمام المجاهد»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيته أيضاً.

١٥. الفقيه الشيخ حسن الصفار (السعودي)، حيث وصفه في بيان نعيه له رحمه الله بـ «العلامة المرجع آية الله العظمى»، وبكونه «مرجعاً رائداً، وفقيهاً مجدداً»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيته أيضاً.

١٦. الفقيه الشيخ عيسى قاسم (البحرين)، حيث جاء في بيان نعيه له رحمه الله وصفه بـ «آية الله»، ومن المعروف أن هذا الوصف لا يُطلق إلا على مَنْ حاز رتبة الاجتهاد المطلق.

١٧. الفقيه الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي (السعودي)، حيث وصفه في بيان نعيه له رحمه الله بـ «العلامة المجاهد المرجع»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيته أيضاً.

١٨. رابطة مدرّسي الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدّسة، التي اعتبرت «رحيله ثلّة حلت بالإسلام والمسلمين؛ لأنّه كان فقيهاً مجاهداً ورعاً»، ووصفته بـ «آية الله»، وفي هذا كلّ شهادة بفقاهته واجتهاده المطلق.

١٩. المجلس الإسلاميّ العلمائيّ في البحرين، حيث وصفه في بيان نعيه له رحمه الله بـ «العلامة المجاهد المرجع الدينيّ سماحة آية الله»، وفي هذا شهادة باجتهاده المطلق، وبمرجعيته أيضاً.

وقد كشف الشيخ ياسر عودة - أحد تلامذة السيد فضل الله، والمقرّبين منه - عن رسالة خطيّة من زعيم الطائفة الشيعيّة في النجف الأشرف المرجع الدينيّ السيد أبو القاسم الخوئي رحمه الله يشهد فيها باجتهاد تلميذه ووكله المطلق في لبنان السيد محمد حسين فضل الله.

وأضاف: «وأنا أعلم شخصياً أنّ المرحوم السيد عبد الرؤوف فضل الله رحمه الله كان

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

يرجع الناس في الاحتياط، خصوصاً في نجاسة أهل الكتاب، ونجاسة الكفار بشكل عام، إلى السيد فضل الله، في ذلك الوقت الذي أتى فيه من النجف». واستشهد الشيخ عودة بالوكالة المطلقة التي لا تُعطى إلا للعالم المجتهد عادة، والتي منحها السيد الخوئي رحمته الله للسيد فضل الله أيام الثمانينات الميلادية عندما عاد إلى لبنان، مستشهداً بحادثة قديمة حيث يقول: «إنني أذكر أنّ بعض علماء لبنان أرسلوا إلى السيد الخوئي رحمته الله أنّ السيد فضل الله استحوذ على المال في قضية مفصلة، في أول مبنى، وهو مبرة السيد الخوئي في الدوحة، فردّ عليهم السيد الخوئي من دون الرجوع إليه: إنّ وكيلنا المطلق السيد فضل الله هو مجتهد، وله رأيه، ويده يدي ولسانه لساني»^(٣٤).

وكتب صاحب مقالة (من هو آية الله السيد محمد حسين فضل الله؟) يقول: «اجتمعنا ذات مرة في قم في منزل السيد جعفر مرتضى، وكان ذلك في أثناء وجود سماحة السيد فضل الله في قم في بعض زياراته، وقد دُعي يومها أكثر الطلاب اللبنانيين، وكان من الموجودين يومها السيد عبد الحسين القزويني، وقد كان من زملاء السيد فضل الله في النجف، فقال يومها: حين عزم فضل الله على مغادرة النجف الأشرف إلى لبنان؛ وذلك للإقامة هناك، تأثر الكثيرون لهذا القرار، وأخذوا يطلبون منه البقاء؛ لما عرفوا عنه من أهميّة، وقال: لو بقي السيد فضل الله في النجف لأصبح من مراجعها الكبار، لكنّه فضّل العودة إلى لبنان من أجل حاجة الناس هناك إلى من يرشدهم ويعلمهم»^(٣٥).

٩-٢- المرجع فضل الله رحمته الله في كلمات نخبة من العلماء والمفكرين والسياسيين

١- أستاذ الفقهاء والمجتهدين وزعيم الحوزة العلمية المرجع السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله: إنّ وكيلنا المطلق السيد فضل الله هو مجتهد، وله رأيه، ويده يدي ولسانه لساني.

٢- المرجع القائد السيد عليّ الخامنئي حفظه الله (مرشد الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة): صلّوا خلف هذا الفيض الإلهي الكبير، السيد فضل الله، فهو علم من أعلام المذهب الشيعي.

الإجتهااد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٣٧

ويحكي أحد المرافقين للسيد فضل الله أثناء زيارة له إلى إيران أنّ قائد الثورة الإسلامية السيد عليّ الخامنئي قال له: حافظوا على هذه الدرّة الثمينة، التي لا يوجد مثلها في العالم الإسلامي^(٣٦).

٣. المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر^{رحمته}: كلّ مَنْ خرج من النجف خسر النجف، إلّا السيد محمد حسين فضل الله خسرت النجف.

٤. المرجع الشيخ حسين منتظري^{رحمته}: سماحة السيد محمد حسين فضل الله هو من علماء الإسلام، وعنده مؤلفات متعدّدة في اختصاصات وفنون مختلفة، وهو عالم مجتهد، يخدم الإسلام، وينتفع بعلمه ويكتبه.

٥. الأزهري الشريف: إن سماحة الشيخ قضى حياة حافلة، أمضاها في نشر العلم النافع، وعمل الخير، والدفاع عن وحدة الأمة وثوابتها، وكان صاحب فكر مستتير، يرتفع فوق الفوارق المذهبية، ويسعى للتقريب بين أبناء الأمة، وبين المؤمنين جميعاً من سائر الأديان المختلفة.

٦. الكاتب والمفكر محمّد حسنين هيكل: السيد محمد حسين فضل الله لديه عقلٌ يضاهي عقلَ لينين في قدرته على التخطيط. وإني عندما زرتُ لبنان استفاد الجميع منّي، ولكنّ أنا لم أستفيد إلّا من المرجع السيد محمد حسين فضل الله.

٧. الإعلامي الكبير غسان بن جدوّ: «أقول: إني فقدتُ أباً وأستاذاً وصديقاً. أن يُحترَم رجلٌ دين في بيئة تكره رجال الدين أمرٌ في غاية الأهميّة. وهذا كان من مميّزات السيد فضل الله»^(٣٧).

٨. وزير الخارجيّة الإيرانيّ منوشهر متّكي: السيد محمد حسين فضل الله شخصيّة إسلاميّة سامية، مكانته عالية، وهو ثروة إسلاميّة لا تقدّر بثمن، ليس على مستوى لبنان فقط، بل على مستوى المنطقة بكاملها.

٩. السفيرة البريطانيّة السيدة فرانسيس ميري غاي: حينما تزوره تكون متأكّداً من حدوث مناقشة حقيقيّة ومجادلة محترمة، وتعلم أنك ستترك مجلسه وأنت تشعر أنك إنسان أفضل. أنا حزينة لوفاته. العالم بحاجة إلى أمثاله، وأثر غيابهِ سيتجاوز شواطئ لبنان.

١٠. السفير الفرنسيّ السابق في لبنان فيليب لوكورثيه: لقد تعلّمت الكثير من

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

خلال اللقاء بالعلامة السيد محمد حسين فضل الله، وخصوصاً فيما يتعلق بالوضع الإقليمي، وتفانيه من أجل بلده لبنان، ومن تبصّره وحكمته وثقافته الواسعة.

المرجع فضل الله ﷺ في لقاء الله وجواره

«ومات السيد في ليلة من ليالي ٢٠١٠، في الضاحية الجنوبية لبيروت. هنا، حيث قضى شطراً طويلاً من حياته، وهنا أيضاً، حيث قبور الشهداء تراحم منازل الأحياء. وأوصى السيد أن يدفن تحت خشبة مسرحه، تحت بلاط المسجد الذي كان يصلّي فيه ويؤمّ الناس في العبادة والثورة، ولعلّه شاء بذلك أن يظلّ يصغي في أناء الليل وأطراف النهار إلى وقع أقدام المصلّين على بلاط مسجد الحسنين، وإلى تهجّدهم الطويل، ودائماً دائماً على حدود الموت والحياة»^(٣٨).

وهكذا سقط الفارس عن جواده، ورحل الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، ففي صبيحة يوم الأحد الرابع من تموز ٢٠١٠م التحق الحبيب بحبيبه، ورحل المرجع فضل الله إلى جوار ربّه؛ ليوفّيه أجره، بعيداً عن حقد الحاقدين، وكيد الظالمين، وبغي الحاسدين، ولسان حاله - كجدّه أمير المؤمنين عليه السلام: «اللهم إني قد ملّتهم وملّوني، وسئمّتهم وسئمّوني، فأبدلني بهم خيراً منهم، وأبدلهم بي شراً منّي»^(٣٩). وخسر المسلمون والمؤمنون، بل الإنسانية جمعاء، رجل الحقّ والحقيقة، خسروا بموته العالم الربّانيّ الواعي، والمفكر الحرّ، والسياسيّ المحنّك والملتزم في آن.

١- بيانات نعيه

وضجّ العالم الإسلامي والعربيّ بالخبر، فسارع القاصي والداني لتقديم واجب العزاء بصاحب الأيادي البيضاء على هذه البشرية بأسرها، بداعية الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وداعية الوحدة بين السنّة والشيعة، داعية السلام بين أبناء البشر، بعيداً عن الظلم والقهر.

ومن أبرز الذين تقدّموا بواجب العزاء بالمرجع الراحل ﷺ كلٌّ من:

١. المرجع القائد السيد عليّ الخامنئي حفظه الله. ومما جاء في بيان النعي: «لقد قدّم هذا العالم الكبير والمجاهد الكثير في الساحات الدينيّة والسياسيّة، وكان له

الأثر الكبير على الساحة اللبنانية، والتي لن تنسى خدماته وبركاته الكثيرة على مرّ السنين. إن المقاومة الإسلامية في لبنان، والتي لها حق كبير على الأمة الإسلامية، كانت على الدوام تحت رعاية ودعم ومساعدة هذا العالم المجاهد. لقد كان الراحل الرفيق المخلص والمقرّب من الجمهوريّة الإسلاميّة ونظامها، وكان وفيّاً لنهج الثورة الإسلاميّة، وأثبت ذلك قولاً وعملاً على مدار الثلاثين سنة من عمر الجمهوريّة الإسلاميّة».

٢. المرجع السيد محمود الهاشمي الشاهرودي حفظه الله. وقد وجّه برقيّتيّ تعزية إلى سماحة الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله وعائلة السيد فضل الله، وقد أشار فيهما إلى أنّ «آية الله السيد محمد حسين فضل الله كان بحق من علماء لبنان المجاهدين، والذي صرف عمره في خدمة الدين الحنيف، ونشر الوعي والفكر الإسلامي، ومقارعة الظالمين والمستكبرين».

٣. المرجع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي حفظه الله. ومما جاء في بيان النعي: «إنّ الفقيه السعيد كان مرابطاً قديراً في الساحة اللبنانيّة أمام حملات أعداء الإسلام الحاقدة، فإنّه بحسن تدبيره وشجاعته حمى هذه القلعة الصامدة».

٤. أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله حفظه الله. ومما جاء في بيان النعي: «لقد فقدنا اليوم أباً رحيماً، ومرشداً حكيماً، وكهفاً حصيناً، وسنداً قوياً في كلّ المراحل. هكذا كان لنا سماحته، ولكلّ هذا الجيل المؤمن والمجاهد والمقاوم، منذ أن كنّا فتية نصلي في جماعته، ونتعلّم تحت منبره، ونهتدي بكلماته، ونتمثّل أخلاقه، ونقتدي بسيرته. علّمنا في مدرسته أن نكون دعاة بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن نكون أهل الحوار مع الآخر، وأن نكون الراضين للظلم، والمقاومين للاحتلال، وعشاق لقاء مع الله تعالى من موقع اليقين، وأن نكون أهل الصبر والثبات والعزم مهما أحاطت بنا الشدائد والمصاعب والفتن. فكان لنا الأستاذ والمعلّم، والعلم، والنور الذي نستضيء به في كلّ محنة. واليوم نفتقده؛ إذ يفارقنا إلى جوار ربّه الكريم الذي جاهد في سبيله طيلة عمره الشريف، إلا أنّ روحه الزكيّة، وفكره النير، وكلمته الطيبة، وابتسامته العظيمة، وسيرته العطرة، ومواقفه الصلبة، كلّ ذلك سيبقى فينا هادياً ودليلاً، ودافعاً قوياً متجدداً للعمل الدؤوب والجهاد المتواصل...

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

ونعاهد روح سيدنا الجليل الراحل أننا سنبقى الأوفياء للأهداف المقدسة التي عاش من أجلها، وعمل لها، وضحّى في سبيلها ليل نهار، وأن نبذل في سبيلها كل غالٍ ونفيس إن شاء الله».

٥. **الأزهر الشريف.** ومما جاء في بيان النعي: «ينعى الأزهر الشريف، شيوخه وعلماءه وطلابه، إلى الأمة العربية والإسلامية، وإلى الشعب اللبناني الشقيق، سماحة السيد محمد حسين فضلالله، الذي لقي ربه راضياً مرضياً، بعد حياة حافلة، أمضاها في نشر العلم النافع، وعمل الخير، والدفاع عن وحدة الأمة وثوابتها. كان رحمه الله صاحب فكر مستتير، يرتفع فوق الفوارق المذهبية، ويسعى للتقريب بين أبناء الأمة، بل وبين المؤمنين جميعاً من سائر الأديان.

٦. **شيخ الأزهر أحمد محمد الغريب.** ومما جاء في برقيته إلى نجله السيد علي فضل الله معزياً: «تلقيت ببالغ التأثر نبأ وفاة المغفور له والدكم سماحة العلامة الجليل السيد محمد حسين فضل الله، وهو العالم الثقة، العامل بكتاب الله وسنة رسوله، الراسخ في حبه لآل البيت، المنزه عن التعصب لرأي أو مذهب، المدافع عنوحدة الأمة وثوابتها، الذي جمع بين الصلابة في مواجهة الأعداء وبين السماحة والدعوة إلى التآخي بين الناس جميعاً، على اختلاف أديانهم وأعراقهم».

وقد نعه أيضاً كل من: المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي حفظه الله؛ المرجع الديني الشيخ يوسف الصانعي حفظه الله؛ مكتب المرجع الديني الشيخ حسين منتظري رحمه الله؛ الفقيه الشيخ محمد باقر الناصري؛ رئيس جامعة المصطفى رحمه الله العالمية الفقيه الدكتور الشيخ علي رضا أعرابي؛ جمع من فضلاء وأساتذة وطلاب الحوزة العلمية اللبنانية في مدينة قم المقدسة؛ منتدى طلاب كلية الإمام الأوزاعي؛ كافة التلفزيونات الإسلامية في لبنان؛ رئيس الوزراء اللبناني سعد الحريري؛ الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد؛ رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام في الجمهورية الإسلامية الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني؛ رئيس السلطة القضائية الإيرانية الشيخ صادق لاريجاني؛ وزير خارجية الجمهورية الإسلامية منوشهر متكي؛ السيد عبد الملك الحوثي؛ وغير هؤلاء كثير.

وممن عزى بالمرجع الراحل كل من: المرجع الديني الشيخ بيّات الزنجاني حفظه

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٤١

اللَّهُ؛ المرجع الدينيّ السيد كاظم الحائري حفظه الله؛ المرجع الدينيّ السيد عبد الكريم الأردبيليّ حفظه الله؛ المرجع الدينيّ الشيخ صافي الكلبايكانيّ حفظه الله؛ مكتب المرجع الدينيّ الشيخ بهجت رحمته الله؛ مكتب المرجع الدينيّ الشيخ محمد فاضل اللنكراني رحمته الله.

٢- الأحقاد الغربيّة

١. محطة الـ CNN التلفزيونيّة: وقد بادرت إلى طرد مديرة أخبار الشرق الأوسط أوكتافيا نصر (Octavia nasr)؛ لنعيها ومدحها السيد فضل الله بعد وفاته، علماً أنّها عادت فاعتذرت، وقالت: إنّها لا تدعمه في كلّ مواقفه، بل في موقفه من المرأة فقط.

٢. الخارجيّة البريطانيّة: كانت سفيرة بريطانيا في لبنان (فرانسيس ميري غاي) قد وصفت المرجع فضل الله بالشخص الوقور والرجل الدمث، الذي يحتاج العالم إلى أمثاله، وإذا جلست معه شدك إليه، وإذا خرجت من عنده خرجت شخصاً آخر. فتارت ثائرة الخارجيّة الإسرائيليّة، واحتجّت على هذا الكلام، فما كان من الخارجيّة البريطانيّة إلا أن حذفت كلام سفيرتها عن موقع السفارة، وقالت: إنّ كلامها لا يمثل بريطانيا.

٣- المرجع المظلوم حيّاً وميتاً

وكأخسّ ما يكون تابع الحاقدون والحاسدون والشامتون حربهم على السيد فضل الله، حتى بعد وفاته، حيث طالعنا أحدهم، ويسمّي نفسه «محمد كاظم الغروي»، بكتاب أسماه «الجنّازة الماسونيّة في تشييع وتأبين محمد حسين فضل الله، ويليّه اللائحة السوداء في من قدّم في فضل الله العزاء»، يتعرّض فيه بشتّى أنواع الإساءات للمرجع الراحل فضل الله رحمته الله، وللإمام الخميني رحمته الله، وللمرجع القائد الخامنئيّ حفظه الله، وللمرجع السيد محمود الهاشمي الشاهروديّ حفظه الله، وللمرجع الشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ حفظه الله، وللمرجع السيد كاظم الحائري حفظه الله، ولسيد المقاومة السيد حسن نصر الله حفظه الله، ولجملة من علماء الدين

● المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية

المجاهدين والعاملين في سبيل الله. ولست هنا في معرض الردّ على ما جاء في هذا الكتاب من إساءات وتفاهات؛ فإني أُجلُّ نفسي عن الردّ على أمثاله، غير أنّي أقول لهذا وأشباهه ما قالته سيّدتي ومولاتي زينب بنت عليّ (عليها السلام) للطاغية يزيد بن معاوية - والزمن يُعيد نفسه على أيّة حال -: «فكِدْ كيدك، واسعْ سعيك، وناصبُ جهدك، فوالله لا تمحو ذكرنا، ولا تميتُ لنهجنا»، ولا تدركُ أمدنا، ولا ترحضُ عنك عارها، وهل رأيك إلّا فند، وأيامك إلّا عدَد، وجمعك إلّا بدَد، يوم ينادي المنادي ألا لعنة الله على الظالمين».

قال الله عز وجل في محكم كتابه وبليغ خطابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (المائدة: ٥٤ - ٥٦).

فالسلام على سيدنا وأستاذنا العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله، يوم وُلد، ويوم مات، ويوم يُبعث حيّاً، وحشرنا الله وإياه في زمرة نبيّنا الأكرم محمد ﷺ وآله الطيبين الطاهرين.

المواشم

- (١) موقع بيّنات الإلكترونيّ، السيرة الذاتية.
- (٢) من كلمة للشاعر الدكتور محمد علي شمس الدين في احتفال شعريّ في صور، تحت عنوان: «المرجع السيد محمد حسين فضل الله.. نهجٌ لا يغيب» (الموقع الإلكترونيّ لشبكة الفجر الثقافية).
- (٣) نزار محمد جودة الميالي، الفكر السياسيّ عند السيد محمد حسين فضل الله: ٢٥، نقلاً عن: جمال سنكري، مسيرة قائد شيعيّ. السيد محمد حسين فضل الله: ٦٥ - ٦٨.
- (٤) الفكر السياسيّ عند السيد محمد حسين فضل الله: ٢٦، نقلاً عن: محمد حسين فضل الله، الجانب الاجتماعيّ والإصلاحيّ في حياة العلامة السيد محسن الأمين (كتاب المصلح الإسلاميّ السيد محسن الأمين - مجموعة من الباحثين): ٨٧ وما بعدها.
- (٥) مقالة بعنوان مَنْ هو آية الله السيد محمد حسين فضل الله؟ (كاتبٌ باسم رشيد الهجريّ، مقالٌ منشور في الموقع الإلكترونيّ: منتديات منار للحوار).
- (٦) مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٩: ٩٠، مقالة بعنوان: «(من وحي القرآن)، تفسير اجتماعيّ ذو نزعة واقعيّة، بقلم: أ. حامد شيفاپور؛ مقالة بعنوان مَنْ هو آية الله السيد محمد حسين فضل الله؟ (كاتبٌ باسم رشيد الهجريّ، مقالٌ منشور في الموقع الإلكترونيّ: منتديات منار للحوار).
- (٧) موقع بيّنات الإلكترونيّ، السيرة الذاتية.
- (٨) موقع بيّنات الإلكترونيّ، السيرة الذاتية.
- (٩) موقع بيّنات الإلكترونيّ، السيرة الذاتية.
- (١٠) مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ١٩: ٩٠، مقالة بعنوان: «(من وحي القرآن)، تفسير اجتماعيّ ذو نزعة واقعيّة، بقلم: أ. حامد شيفاپور.
- (١١) اعتمدنا في سرد أسماء هذه الكتب على ما زودنا به مدير مكتب المرجع فضل الله في قم المقدسة الشيخ علي حلاوي وأعدّه مكتبه في بيروت.
- (١٢) الدكتور محمد رضا فضل الله، محاضرة بعنوان: السيد الحبيب: لمحات جديدة من حياة المرجع فضل الله.
- (١٣) الدكتور محمد رضا فضل الله، محاضرة بعنوان: السيد الحبيب: لمحات جديدة من حياة المرجع فضل الله.
- (١٤) مقالة بعنوان مَنْ هو آية الله السيد محمد حسين فضل الله؟ (كاتبٌ باسم رشيد الهجريّ، مقالٌ منشور في الموقع الإلكترونيّ: منتديات منار للحوار).
- (١٥) من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٥.
- (١٦) مقالة بعنوان مَنْ هو آية الله السيد محمد حسين فضل الله (كاتبٌ باسم رشيد الهجريّ، مقالٌ منشور في الموقع الإلكترونيّ: منتديات منار للحوار).
- (١٧) الدكتور محمد رضا فضل الله، محاضرة بعنوان: السيد الحبيب: لمحات جديدة من حياة المرجع فضل الله.
- (١٨) الدكتور محمد رضا فضل الله، محاضرة بعنوان: السيد الحبيب: لمحات جديدة من حياة المرجع فضل الله.
- (١٩) مقابلة قناة آفاق الفضائية مع السيّد جعفر فضل الله، ملامح من شخصيّة المرجع السيد فضل الله ومحطّات من حياته.
- (٢٠) اعتمدنا في بيان إنجازاته المؤسّساتية الاجتماعية على ما ذكر في الموقع الإلكترونيّ لجمعية المبرات الخيريّة، والموقع الإلكترونيّ (بيّنات)، فاقتضى التنويه.
- (٢١) موقع بيّنات الإلكترونيّ، السيرة الذاتية.

- (٢٢) موقع بيّنات الإلكتروني، السيرة الذاتية.
- (٢٣) الكافي ١: ٥٢.
- (٢٤) الفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله: ٧٧، نقلاً عن: محمد حسين فضل الله، الندوة ٨: ٥٦٨.
- (٢٥) الفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله: ٧٧، نقلاً عن: جمال سنكري، مسيرة قائد شيعي - السيد محمد حسين فضل الله: ٢٠٣ - ٢٠٨.
- (٢٦) كلمة مشهورة جداً للأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله حفظه الله.
- (٢٧) انظر: الموقع الإلكتروني لشبكة الفجر الثقافية، مقال بعنوان: «في لقاءه الأخير بالمستشفى.. نصر الله باكياً في حضرة المرجع فضل الله» (٢٠١٠.١٠.٢٠م) (بتصرف).
- (٢٨) انظر: الموقع الإلكتروني لشبكة الفجر الثقافية، مقال بعنوان: «السيد أحمد الخميني يتحدث عن مكانة السيد فضل الله عند والده الإمام الخميني» (٢٠١٠.١٢.١٩م).
- (٢٩) حسين بركة الشامي، الفقيه المجدد المقدس السيد محمد حسين فضل الله، من الذات إلى المؤسسة: ١٣١.
- (٣٠) ضياء الشكرجي، محمد حسين فضل الله (الحوار المتمنّ، العدد: ٣٠٥٤ - ٢٠١٠/٧/٥م).
- (٣١) ضياء الشكرجي، محمد حسين فضل الله (الحوار المتمنّ، العدد: ٣٠٥٤ - ٢٠١٠/٧/٥م).
- (٣٢) موقع ويكيبيديا الإلكتروني، ترجمة بعنوان «محمد حسين فضل الله».
- (٣٣) موقع ويكيبيديا الإلكتروني، ترجمة بعنوان «محمد حسين فضل الله».
- (٣٤) انظر: الموقع الإلكتروني لشبكة الفجر الثقافية، مقال بعنوان: «الإمام الخوئي: السيد فضل الله هو مجتهد، وله رأيه، ويده يدي، ولسانه لسان» (٢٠١٠.١٢.٢٠م).
- (٣٥) مقالة بعنوان مَنْ هو آية الله السيد محمد حسين فضل الله؟ (كاتب باسم رشيد الهجري، مقال منشور في الموقع الإلكتروني: منتديات منار للحوار).
- (٣٦) انظر: الموقع الإلكتروني لشبكة الفجر الثقافية، مقال بعنوان: «السيد أحمد الخميني يتحدث عن مكانة السيد فضل الله عند والده الإمام الخميني» (٢٠١٠.١٢.١٩م).
- (٣٧) انظر: الموقع الإلكتروني لشبكة الفجر الثقافية، مقال بعنوان: «غسان بن جدو: أقسم أنني بكيت على السيد فضل الله أكثر ممّا بكيت على والدي» (٢٠١١.٢٨م).
- (٣٨) انظر: الموقع الإلكتروني لشبكة الفجر الثقافية، مقال بعنوان: «احتفال شعري في صور: «المرجع السيد محمد حسين فضل الله.. نهج لا يغيب»» (٢٠١١.٢.١٨م)، كلمة الدكتور محمد علي شمس الدين.
- (٣٩) الإمام عليّ الشافعي، نهج البلاغة، الخطبة ٢٥.

الاجتهادية والحركية عند العلامة فضل الله

مطالعة في القضايا الفكرية المعاصرة

. القسم الثاني .

أ. نبيل علي صالح (*)

منهجية السيد فضل الله في دراسة التاريخ الإسلامي

لا شك أن تاريخ أية أمة من الأمم أو أي شعب من شعوب الأرض يشكل ذاكرة توثيقية حية في الراهن والمستقبل لمجمل نشاطاتها وفعاليتها وأدوارها ومختلف مراحل نموها وتصاعدها الحضاري الطويل، كما وأن له - أي للتاريخ - دوراً حيوياً في نموها وتطورها في الحاضر والمستقبل؛ لأنه يوجد في التاريخ الكثير من الأحداث والذكريات والتجارب الحقيقية الحية يمكن أن تجنب أية أمة أو مجتمع كثيراً من المزالق والمخاطر والأخطاء، بما يقدمه لها ذلك التاريخ - الموثق والمضبوط بموازين العقل والمنطق والموضوعية والأمانة التاريخية - من تجاربها الماضية في مراحل نموها الأولى، وما تحمله تلك التجارب من دروس عملية كثيرة، تستطيع بها أن تضع يديها - بوعي - على مواطن الضعف ومواطن القوة في شخصيتها التي عاشتها في تلك الأدوار والمواقع الماضية. وهناك يكون الطريق أكثر إشراقاً وأرحب آفاقاً مما لو انطلقت فيه على غير هدى التاريخ.

وإذا كان من الطبيعي جداً أن تهتم كل أمة من الأمم بتاريخها وحضارتها الماضية، وتنشئ لنفسها المتاحف التاريخية الضخمة؛ لتعرض فيها أهم مكتشفاتها وكنوزها الأثرية، وتهتم بالبحث والتنقيب الأثري في بواطن أرضها، وترصد لهذه

(*) باحث وكاتب في الفكر الإسلامي، من سوريا.

الأعمال الميزانيات الضخمة، وترسل البعثات للدراسة والبحث للنهوض بهذا القطاع، وتعمل على استثماره في حركتها السياحية بما يعود بالفائدة على مستقبل شعوبها، فإن الأولى الاهتمام بتحليل ودراسة ونقد تاريخنا الراهن، غير البعيد زمنياً عنا، حيث لا تزال معطياته وأحداثه ومفاعيله ومختلف مواقعه تؤثر علينا إيجاباً أو سلباً، وترهن وجودنا الروحي والمفاهيمي للكثير الكثير من الأخطاء والانحرافات الفكرية والعملية الناجمة عن القراءات المنحرفة والمتحيزة لأحداث وقضايا ورموز تاريخنا الإسلامي...، بحيث تحول هذا التاريخ - تحت وطأة سيطرة تلك القراءات الخاطئة والانحرافات والتحريفات الفادحة - إلى ما يشبه الوثن الفكري المقدس، غير القابل للتحليل والدرس والنقد.

ولا نغالي كثيراً إذا قلنا هنا بأن العلامة السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله هو من العلماء المسلمين القلائل الذين اشتغلوا على قضية النقد التاريخي، من موقع دراستهم للتاريخ بالعقل والوعي والقراءة الناقدة التحليلية، ولم يؤخذوا بما يقدم هنا وهناك من تلاوين زاهية لأحداث التاريخ المشبعة بالخرافات والتخيلات والأوهام والتزوير والتزييف الروحي والمفاهيمي، التي تعتبر عند الكثيرين غيره مقدسة ومغلقة على العقل والفهم. كما أن للمرجع الراحل دوراً مهماً ومؤثراً واضحاً في تأثيره العملي المباشر على مستوى إعادة تحليل ودرس ونقد كثير من معطيات وأفكار ومواقع تاريخنا الإسلامي، فهو لا ينظر إلى هذا التاريخ كمقدس واجب الاتباع بالمطلق، ولا كصنم مطلوب منا أن نتعبد في محرابه ليلاً ونهاراً، ولا كنص مغلق غير قابل للتحليل والتأمل وأخذ العبر والدروس، ولكنه يعتبر التاريخ مجموعة أفكار وأحداث ورموز، فيها المصيب وفيها المخطئ، فيها الغث وفيها السمين، فيها الميت وفيها الحي الدائم الحضور بفكره ومنهجه وملاقاته لفطرة الإنسان الساعية والمنطلقة دوماً وأبداً إلى الحق والعدل والحرية.... ولذلك فهو يدعو - في منهجيته التاريخية - إلى اعتبار أن أمتنا الإسلامية، التي انطلق مجدها من خلال العنوان الديني الإسلامي، إلى جانب العوامل الأخرى، كانت لها أدوارها الحيوية الرسالية ومكتسباتها ومواقعها المتميزة السابقة التي لن تعود أبداً، ولكن نحن - أبناء هذا العصر - علينا أن ندرس تلك المواقع والمراحل التاريخية من تاريخ أمتنا من خلال وجودنا الإسلامي، كأمة إسلامية واعية أنشأت

حضارة عظيمة، يمكن اعتبارها - بمعنى من المعاني - أمّ الحضارات الحديثة. إذاً يريد السيد فضل الله أن يقرأ التاريخ على هدي من وعي وعمق ومعرفة في هذه المرحلة التي نحاول فيها العودة إلى الشوط من جديد، بعد أن غبنا عنه مدة طويلة؛ لنحمل مشعل الكرامة والعدالة الإنسانية في رسالة السماء إلى الأرض. وهذه المحاولة التي يدعو إليها السيد فضل الله ليست مجرد ترفٍ ذهني، ودراسة مجردة، وإنما هي ضرورة حتمية، وواجب حيوي لمراحلنا الحاضرة. إنها من أبرز الواجبات الملقة على عاتق المفكرين والنخب الواعية وكل المسؤولين عن قضية الإسلام، بالنظر إلى أن ذلك التاريخ سجل للمعركة التي خاضها الإسلام ضد خصومه وأعدائه، وقد علق به ما علق بكثير من مفاهيم وأحداث وأفكار الإسلام من شوائب وألوان دخيلة؛ بسبب ما حلّ بالمسلمين من ارتباك واضطراب، ولذلك فقد وصل إلينا وهو يجرّ خطواته في وهن وضعف، حاملاً أثقال الفترة المظلمة والعهود السود.

ضمن هذا الإطار، وبالاستناد إلى ما تقدم، ومن أجل فهم ووعي أكثر عمقاً ونفعاً لتاريخنا الإسلامي، يقدم السيد فضل الله - في ضوء منهجيته التاريخية، وموقفه من التاريخ، ووعيه له - مجموعة ملاحظات أساسية؛ في سبيل الوصول إلى أفضل الطرق لدراسة تاريخنا الإسلامي بروح علمية عميقة، تقرأ تاريخنا من جديد قراءة واعية، وتحاول أن تدرسه وتفلسفه وتتعرّف على جذوره الأصلية، ومعطياته الخصبة، على ضوء من هدى الإسلام وأسلوبه. ويمكن إيجاز تلك الملاحظات بما يلي:

١. يعتبر العلامة فضل الله أن التاريخ ليس مجرد تسجيل حريّ لقضية من قضايا الماضي، بل أصبح أداة فاعلة تسهم في عملية صنع الحاضر، والتأثير الإيجابي المثمر في استحقاقات المستقبل؛ بطبيعة ارتباطه بها وارتباطها به، تماماً كارتباط الشجرة بجذورها وعروقها الضاربة في أعماق الأرض.

٢. ينبغي على كل باحث ومفكر وقارئ ودارس لحركة التاريخ العربي والإسلامي - وقبل كلّ شيء - أن يتخلّى عن الهالة القدسيّة - باستثناء ما ثبت من سيرة الرسول ﷺ والمعصومين عليهم السلام - التي يحاول الكثيرون أن يحيطوا بها هذا التاريخ بكل ما فيه من انحرافات وأخطاء؛ لأننا لن نحصل على فائدة من دراستنا له بدون ذلك، بل القضية تكون عكسية؛ لأن هذا الأسلوب يؤدي إلى تقديس الأخطاء، وفي هذا ما فيه

من الانحراف عن الغاية التي نسعى إليها، والهدف الذي نهدف إليه فتاريخنا . ككل تاريخ . كان حصيلة أدوارٍ مختلفة من حياة الأمة بين ارتفاع وانخفاض، فهو الصورة التي تنعكس عليها الحياة بما فيها من ارتباكات، فإذا أردنا أن نفهمه على أساس واقعي يجب علينا تعريته من كل لون من ألوان الخيال والدعاية والزهو، وملاحظته كمادة خام لدراسة عملية واقعية عميقة.

٣. يعتقد السيد فضل الله أن كثيراً من القضايا والملابسات، التي حدثت في الصدر الأول في الإسلام، والانقسامات التي ابتلي بها المسلمون، أثّرت على سير هذا التاريخ في عصر الرسالة؛ لأن تلك القضايا خلقت عندنا كثيراً من المؤرخين المرتبطين والمرتزقة، الذين كانوا يعيشون على موائد الملوك والسلاطين؛ ليخلقوا لهم المآثر والفضائل والأحاديث التمجيدية المزيفة، ويصوّروها بصورة جذابة تلفت الأنظار في أيّ موضوع شاؤوا وأرادوا، حسب الحاجة السياسية والشخصية. ولذلك لن نستغرب . كما يؤكد السيد فضل الله . إذا قرأنا كثيراً من الوقائع التاريخية في صورتين متناقضتين، تعكسان الانقسامات الموجودة بين المسلمين، وتبرز كلّ منهما الواقعة التاريخية على ضوءٍ من اتجاهاتها وغاياتها. تماماً كما يحدث في عصرنا الحاضر عندما تتضارب الصحف السياسية في تصوير بعض القضايا التي نعيشها بأنفسنا نتيجة تضارب الرأي أو الاتجاه الذي تمثله هذه الصحيفة أو تلك. وهنا يكون المطلوب من أي باحث وناقد لهذا التاريخ أن يراعي هذا الواقع الذي عاش فيه التاريخ العربي والإسلامي؛ ليسير في بحثه بهدوء وحذر ويقظة متناهية؛ لئلا يقع في الخطأ من حيث لا يعلم، وينحرف عن الدرب من حيث لا يريد.

٤. يشير السيد فضل الله إلى أن بعض دارسي التاريخ الإسلامي . المستشرقون منهم على وجه الخصوص . اعتبروا أن كثيراً من التصرفات والأعمال التي تقوم بها بعض أو كثير من الجماعات التي تدين بالإسلام هي الوحيدة الممثلة لوجهة النظر الإسلامية، مهما كان لون تلك التصرفات، ومهما كان نوعها وطابعها. وهذا خطأ فكري وتاريخي كبير، له تداعياته السلبية على مستقبل الإسلام، والنظرة إليه من قبل باقي الأديان والحضارات؛ فإن الجماعات الإسلامية والمسؤولين المسلمين . الذين عاشوا في التاريخ الإسلامي . ليسوا إلا أناساً كبقية الناس، لهم أخلاقهم الخاصة،

ولهم طبائعهم وأذواقهم المعينة، ولهم أخطاؤهم البشرية كبقية البشر، وليست تصرفاتهم إلا كتصرفات بقية إخوانهم من بني الإنسان، وليس لها علاقة بالإسلام إلا بمقدار قربها من مبادئ الإسلام ومفاهيمه. ولهذا فإننا لا نستطيع اعتبار أي تصرف من تصرفات المسلمين - باستثناء المعصومين عليهم السلام - مرتبطاً بالإسلام إلا بعد مقارنته بالمفاهيم والمبادئ الإسلامية، لنعلم مدى موافقته لها. ولذلك فإن مبادئ الإسلام ومفاهيمه هي المقياس الصحيح الذي نقيس به تصرفات المسلمين، لا العكس.

٥. يؤكد السيد فضل الله أنه لا يمكن للأمة والمجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة أن تنهض من كبوتها وتخلفها الحضاري الراهن شبه المقيم، الذي يلفها من أخمص قدميها إلى أعلى رأسها بالمشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحالة الضعف العلمي التي جعلتهم في حالة عزلة تامة عن المشاركة والإسهام الحي في عملية صنع التاريخ الحاضر، ما لم تمارس عملية نقدٍ علمي موضوعي لتاريخها وماضيها القديم؛ لأن عملية النقد التاريخي وإعادة تقييم ودراسة تلك المراحل في التاريخ الإسلامي تتصل بالمرحلة الأولى من مراحل العمل والبناء، وهي مرحلة الإعداد والتكوين، إعداد الخطط التي يسير عليها العمل، وتكوين الأسس والمبادئ العامة التي يركز عليها البناء.

٦. يعتقد السيد فضل الله أن نقد التاريخ لا يمكن أن يستقيم أو يتم على أصوله العلمية والموضوعية - على مستوى استثمار إيجابيات مواقع التاريخ المضيفة، والانتفاع الإيجابي بها في حاضر الأمة ومستقبلها، وهي تخوض غمار بحثها عن موقع ودور رئيس لها في الحياة ينطلق من كونها أمة مسؤولة وشاهدة بحسب التعبير القرآني - ما لم نفهم ونعي طبيعة ونوعية المعرفة التاريخية التي تقدمها لنا دراسة التاريخ، وعلاقتها بالواقع الحياتي الذي نعيشه في الحاضر وفي المستقبل؛ لأن الزمن كلاً متكامل ومتفاعل بأبعاده ومستوياته الماضية والحاضرة والمستقبلية، التي لا تنحصر فيها الفكرة النافعة والجيدة والعبرة الحسنة الصالحة، بل تبقى صالحة للقادم من الأيام والدهور، وبالتالي فإن على المثقفين والدعاة، وحاملي لواء الفكر والمعرفة العلمية، أن ينطلقوا لفهم طبيعة المشكلات والتحديات الحاضرة التي يتخبط فيها الواقع الإسلامي، انطلاقاً من المشاكل العقيدية التي تتمثل في اختلاف المذاهب

والمدارس الفكرية والإسلامية في تفاصيل العقيدة وفروعها، وفي نوعية الطرق التي تصلنا بها، وتوصلنا إليها. ولن نستطيع التعرف على طبيعة هذه المشاكل، وعلى الحلول العلمية التي نقدمها أمامنا لمعالجتها، وبالتالي لن نصل إلى نتيجة ذات جدوى، إذا حاولنا الوقوف أمام المظاهر السطحية البارزة، من دون أن ننفذ إلى أبعد منها؛ لأن ذلك لن يهيئ لنا الوقوف أمام واقع المشكلة، وبالتالي لن نستطيع أن يخطو بنا خطوة واحدة نحو الحل الجذري الصحيح. ولذلك لا بدّ لنا من النفاذ إلى الأعماق، لتلمّس بأيدينا جذورها وأسبابها البعيدة والقريبة التي تمتد إليها هذه المشكلة أو تلك؛ لأن لكل مشكلة، وكل قضية، مؤثراتها وعللها، وجذورها الأصلية في حياة الأجيال السابقة.

٧. يرفض السيد فضل الله إخضاع التاريخ الإسلامي لقراءات نقدية تحاول قسر التاريخ لصالح أفكار حديثة، لتخرج الأحداث والمواقع التاريخ من سياقها وإطارها الطبيعي، بما يجعلها عاجزة تماماً عن فهم طبيعة الحدث التاريخي، وقاصرة قصوراً نظرياً وعملياً عن الاستفادة منه في الحاضر والمستقبل: فالإسلام - كما يعتقد العلامة فضل الله - كان وليد الأمة التي عاش في أرضها، وربيب البيئة التي نشأ فيها؛ وتأثر بها، وأثر فيها، ولذا فإنه يحمل رسالة هذه الأمة وعبقريّة هذه البيئة، ويمثّل آمالها وآلامها أصدق تمثيل، وبهذا كان دور الإسلام في هذا التاريخ - من خلال هذه النظرة - هو دور الأمة التي كان الإسلام أصدق تعبير عنها، وأصفى مرآة لروحيتها وتطلّعها وظمئها إلى السموّ والإبداع. ويسجل السيد فضل الله هنا النظرية المادية - المادية الديالكتيكية - كمثال بارز على تلك القراءات الخاطئة لتاريخنا الإسلامي، والتي تُخضع كل التطورات التاريخية والحياتية للعامل الاقتصادي، الذي يتمثّل في تطور وسائل الإنتاج، والذي يعبّر عن طبيعة العلاقات الاقتصادية في كل مرحلة من المراحل، التي تعيّن بدورها كل الأوضاع الفكرية والروحية والاجتماعية التي يعيشها المجتمع البشري بشكل عام. وهكذا يصبح التاريخ خاضعاً لحتمية هذا التطور الذي يزعمونه، من دون أن يستطيع الفكاك عنه. أما طبيعة ارتباط هذه النظرة بمعرفتنا التاريخية فتتمثّل في أنها تحاول إخضاع تاريخنا لهذا المنطق، وفرض تلك المراحل الحتمية على هذا التاريخ، كما شاهدناه في بعض الدراسات، التي حاول فيها بعض

الباحثين الذين يتبنون هذه النظرة أن يفسر التطورات الحياتية التي حدثت قبل الإسلام وبعده بالتفسير الذي ينسجم وهذه النظرية. ويرفض السيد فضل الله أيضاً نوعاً ولوناً آخر من تلك القراءات التاريخية المنحرفة والزائفة، وهي القراءة التي يحاول منتجوها أن يجعلوا من التاريخ الإسلامي مرحلة من مراحل تاريخ أمة معينة أو شعب معين، حتى كأنّ في انطلاق هذا التاريخ في حياتها ما يبرّر اعتباره تراثاً قومياً ينبع من طبيعة العوامل والمؤثرات القومية. وامتدّ هذا الاتجاه في هذا المجال حتى حاول أن يجعل من الإسلام مجداً من أمجاده القومية الخاصة، فقد كان وليد الأمة العربية، لا رسالة إلهية تمتدّ من السماء لتحتضن البشرية جمعاء في آلامها وآمالها. وقد أصبح لكلّ من هذين الاتجاهين دراساتها المعينة، ومناهجهما المحددة، حتى عاد القارئ العصري يلتقي بكلّ منهما في أكثر من كتاب، وفي أكثر من محاضرة. وأما اللون أو الاتجاه الثالث، الذي يحاول أن يفسّر هذا التاريخ من خلال دور الإسلام فيه كدين، فلا تجد له خطأ معيناً، ولا منهجاً محدداً، وإنما هي كلمات وآراء متناثرة تلتقطها من هنا وهناك، ممّا يكتبه بعض الكتّاب المسلمين، من حيث يقصدون ومن حيث لا يقصدون. إنها كلمات عابرة وآراء سريعة، ولذا فإنها لن تترك في نفس القارئ أي أثر لو التفت إليها، ولذا لا تبدّل في ذهنيته أي شيء. وقد يبدو غريباً أن ندرس التاريخ من خلال تأثير الإسلام فيه كدين، أو أن نعتبر ذلك اتجاهاً آخر في دراسته، ولكن هذه الغرابة ترجع إلى غموض هذا المنهج الذي ندعو إليه، ونحاول التعرف إلى ملامحه وآثاره، ولذلك فإنها ستزول - حتماً - عندما نوفّق إلى رسم الصورة المضيئة لما نحاوله.

٨. يربط السيد فضل الله في منهجيته التاريخية ربطاً جوهرياً بين التاريخ والإسلام، حيث إن هذا الدين - الذي ختم الله تعالى به الرسالات - غير حياة الشعوب التي دانت به وانتسبت إليه، وحاول أن يطبعها بطابعه، ويربط حركتها وأفكارها وعلاقاتها العامة والخاصة بمفاهيمه العامة التي جاء بها لتنظيم الحياة. ويطرح السيد فضل الله هنا سؤالاً مهماً حول المستوى أو الحدّ الذي وصل إليه هذا الجهد المبذول، وما هو مقدار نجاح هذه المحاولة التي حاولها الإسلام؟! ويجب بأننا لا نستطيع أن ندّعي استيعاب هذا التغيير لجميع نواحي الحياة، ولا يمكن القول: إن تلك الشعوب مثّلت صورة صادقة عن الإسلام، وتجسيداً حياً لمفاهيمه. إننا لا نستطيع هذه الدعوى

ولا هذا الزعم؛ لأننا واجدون في هذا التاريخ ما يضع أيدينا على كثير من الانحرافات والتحريفات عن مفاهيم الإسلام وخطوطه العامة، وهنا تبدأ مهمة البحث والنقد التاريخي، وتتجلى طبيعة المنهج الحركي لفهم وقراءة التاريخ الإسلامي باعتباره تجربة عملية للإسلام، وامتحاناً لقدرة مفاهيمه وتعاليمه على أن تعيش في حياة الناس وتؤثر فيهم، وملاحظة عوامل الضعف في هذه التجربة من حيث نشوئها داخل هذه المفاهيم - كما يدّعي الأعداء -، أو عن الظروف التي أحاطت بالتجربة الزمنية، ومنها: الظروف الاجتماعية، أو عن الوعي القلق لواقع هذه المفاهيم وحقيقتها الأصلية. وعندما يصّر السيد فضل الله في منهج بحثه التاريخي على ضرورة وأهمية دور الدين والرسالات السماوية، وبخاصة الإسلام، في هذا التاريخ فهو يستهدف من وراء ذلك إثارة وعي القارئ للتاريخ - وهو يقرأ - بحركة الدين في هذا التاريخ، بحركة مفاهيمه، بحيوية روحه، وبأصالة حلوله. ومن الطبيعي لهذا الوعي أن يلتقي بالأمة التي كانت أول مجال عملي لاختبار قدرة الدين على التأثير، وأول راشد عاش هذا الدين في أفقه، وانطلق يتحدث إلى العالم بلغته. ذلك هو الهدف الأساس الذي يبتغيه السيد فضل الله من هذه المحاولة، وهو لا يريد بذلك المنهج اختراع تاريخ جديد، وإنما محاولة فهم هذا التاريخ من حيث هو تجربة عملية للدين، وبالتالي حفظ هذا التاريخ من الفهم المزور والمنهج الخاطيء، الذي وقع فيه الكثيرون من القارئ والدارسين له، والابتعاد به عن طبيعة السرد الحريفي، من سير وتراجم ونصوص حكواتية رثة، إلى الطريقة التي تجعل منه معنى يتحرك في داخل حياة الناس؛ ليحرك الحياة من حولهم، بما يؤدي إلى تجنب الأجيال الإسلامية الطالعة الانحرافات التاريخية، وأخطاء المناهج المتعددة التي تدرس هذا التاريخ.

أمثلة عملية على منهجية السيد فضل الله في قراءة التاريخ

تحفل كتب ومحاضرات وندوات وخطب ومواعظ العلامة فضل الله بالكثير الكثير من النماذج الفكرية العملية والتجسيدات الواقعية للكيفية العلمية والموضوعية التي يتعامل من خلالها مع أحداث وقضايا ورموز وشخصيات التاريخ الإسلامي. ويكاد لا يخلو كتاب أو طرح أو موقف أو رؤية معينة للسيد فضل الله من

ذكر أو إشارة تعبيرية (للدروس والموعظة الحسنة) إلى أهمية وعي دور تاريخ الرسل والأنبياء والرسالات، بما فيها - وفي مقدمتها - تاريخ وفكر وحياة الرسول ﷺ والأئمة، محاولاً ربط التاريخ الماضي بالحاضر والمستقبل بسلسلة ويُسر من دون تكلف أو قسر، بما يشعر به. وأنت الموجود في الزمن الحاضر، والمنفصل جسدياً عن الزمن الماضي - أن القضية واحدة، والهدف واحد، مع تعدد الأدوار والممارسات، واختلاف الأشخاص، وتنوع الأساليب، وتقادم الأيام والأزمان. وهي قضية الوجود الحي والفاعل والهادف والخالق للإنسان في الحياة.

وكمثال واضح ونموذج بارز على طريقة التعامل مع التاريخ: يتحدث السيد فضل الله عن تجربة الرسول الكريم ﷺ، حيث إنها تجربة فيها دروس وعبر كثيرة مطلوب منا دراستها ووعيتها والافتداء بها؛ لأن تجربة النبي محمد بالذات شريعة إسلامية، وعمله رسالة ومصدر تشريعي، كما أن قوله رسالة ومصدر للشرعية، انطلاقاً من الآية الكريمة التي تدعونا إلى التأسّي به والافتداء بعمله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١).

ولكن الملاحظ على هذا الصعيد - صعيد دراسة تاريخ الرسول - أن الكثير من المفكرين وعلماء الدين يدرسون التاريخ الخاص به ﷺ بشكل تقرير جامد، ينقل القصة من خلال استيحاء قداسة الرسول، لا قداسة الرسالة، أو بالأحرى من خلال شخصية صاحب الدعوة، دون التفات إلى حركة الرسالة في حركته وشخصيته وممارساته العملية على مستوى التطبيق. ويدعو السيد فضل الله هؤلاء إلى البدء بدراسة تاريخ الرسول ﷺ كسيرة ذاتية للرجل، لا للرسول، تصل إلى حدّ تمثّل فيه الرسالة عن طريق العرض حدثاً من أحداث حياته الخاصة، أمّا أخلاقه وأساليبه في العمل فهي من مميزاته الفريدة التي لا يمكن لأحد أن يبلغ شأوها أو يقترب من مستواها، فلذا لا مجال لدى هذا الاتجاه للاحتجاج على تأسّي المسلمين بأخلاق النبي وأعماله؛ لأنّ تلك المميزات من خصائصه الذاتية، وليست ميزة إسلامية يمكن للمسلمين أن يقتدوا بها في حياتهم العامة؛ للتدرج في مدارج الكمال.

ويشير السيد فضل الله إلى أن هذا الاتجاه في فهم ودراسة تاريخ الرسول ﷺ

قد شارك في تركيز العلاقة بين الأنبياء وأتباعهم على أساس شخصي، ما جعل التقديس الروحي يتجه إلى الأشخاص أكثر مما يتجه إلى الرسالة، فنراهم ينصرفون إلى ممارسة الطقوس التي تمثل الإخلاص للنبي، والاحتفال بذكراه، وزيارة قبره، بينما لا نجد مثل هذا الاهتمام بممارساتهم لواجبات الرسالة وطقوسها والتزاماتها. وقد تدرج هذا الوضع إلى مرحلة إنشاء نوع من أنواع المدح النبوي الذي يتغزل فيه المادح بحسن النبي وجماله، ويقف ليثبت فيه وجده ولوعته وشوقه، تماماً كما يتغزل أي حبيب بحبيبه.

التوازن بين حب الرسول وحب الرسالة

ويبدو لنا أن أمثال هذه الأجواء توجد نوعاً من الانفصام وعدم التوازن بين حب النبي الشخص وحب النبي الرسول والرسالة من جهة أخرى، لأنك لا تشعر بالرسالة في هذه الأجواء إلا من خلال الجانب الذاتي، الذي يثير الحب المنفصل عن حب الرسالة، أي إن هذا الأسلوب التقريري التقليدي في فهم علاقاتنا بالرسول هو الذي أدى إلى هذه النتائج الفكرية أو العملية؛ لأننا لم نشعر بالرسالة وهي تتحرك في مراحل القصة وأدوارها، بل كان كل شعورنا يتركز على الرسول، وهو يتحرك، فتتحرك الرسالة من خلاله، لتفهم تبعاً لفهمه.

ويتحفظ العلامة رحمته الله . إلى حدّ الرفض الكامل . على هذا المنهج الذاتي اللاموضوعي في دراسة التاريخ؛ انطلاقاً من منهج القرآن الكريم الذي كان يتحدث عن الرسول من خلال الرسالة، سواء في أخلاقه أو محاوراته، في حربه وسلمه، وفي علاقاته بالناس وبأهل بيته وأزواجه. ثمّ أطلق الفكرة الإسلامية الواضحة التي تدفع المسلمين إلى الانتماء إلى النبي من خلال صفته الرسالية؛ ليكون الانتماء إلى الرسالة بالذات، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٤). وهكذا نجد أن القرآن عندما يتحدث عن الأنبياء الذين تقدّموا على النبي صلوات الله عليه في الزمان ينطلق من الفكرة التي لا

تخرجهم من إطار البشرية، إلا في نطاق الرسالة وارتباطهم المباشر بالله من طريق الوحي، فيمرون في حياة الناس مروراً خفيفاً، بحيث تبقى الرسالة وتخلد، أما هم فسيموتون كما يموت سائر الناس، وهذا ما جعلهم يعملون لتحقيق ارتباط الناس بالرسالة، فلم يتحدثوا عن أنفسهم إلا من خلالها، كما جرت عادة البعض ولو في كلمة أو إشارة عمل ليستحدثوها بعدهم من دون أن يكون لهم دخل في ذلك.

ويؤكد السيد فضل الله - في هذا الإطار النموذجي - على بعض أهم جوانب التجربة العملية لتاريخ الرسول ﷺ، المتجسدة في قيمة الصبر والصمود، من خلال تصوّر الأوضاع الصعبة والظروف القاسية، وألوان العذاب والاضطهاد والتكيل، وما استخدم من أساليب الحرب النفسية، التي تمثلت بالسخرية والاستهزاء والتخويف والتهويل، وغير ذلك من الأمور التي اتبعتها الطغاة ضدّ الأنبياء وأتباعهم. ويشير السيد فضل الله إلى أنه من الممكن أن نخرج - في تركيزنا على هذا الجانب الحيوي والمهم - بفوائد ثلاث:

الأولى: التركيز على قيمة الدين في إغناء المؤمنين بالرصيد الروحي الكبير المتصل بالله، الذي يمدّهم بالقوة ويشحنهم بالقدرة على مجابهة مواقف الاضطهاد بالصبر الهادئ والنفس مطمئنة، كما أنّه يرتقي بالمشاعر فوق حدود المأساة، فلا يتجمدون عندها، بل تمتلئ قلوبهم بالرضا، وعيونهم بالفرح الروحي، ومواقفهم بالإصرار على تحويل المأساة في واقعهم الذاتي إلى تجربة تتحرّك لمنع حدوث المأساة في حياة الآخرين.

الثانية: الإحياء للدعاة المسلمين بواقعية المواقف الصامدة الصابرة، وقدرتها على تحقيق النتائج الإيجابية في نهاية المطاف، على أساس من التجربة والإيمان.

الثالثة: إغناء التاريخ الرسالي الحركي بالأبطال في حركة النبوات، سواء ما يتمثل منه في بطولات الأنبياء أو في تلك التي قام بها أتباعهم من المؤمنين، حيث إننا نشعر بالحاجة الملحة إلى الأبطال التاريخيين الذين يمتزج فيهم جانب البطولة بجانب القداسة، أو الذين تجتمع فيهم معاني البطولة ومواقف التضحية في نطاق العقيدة، لنلّا نحتاج - في أساليبنا التربوية التي تعتمد في بعض مجالاتها على أسماء الأبطال، ومواقف البطولات - إلى استعارة أسماء أبطال آخرين لا يمثلون خطّ الرسالة؛ ليجتمع

للأمة عنصر القدوة إلى جانب عنصر الفكرة.

أما أهل بيت الرسول ﷺ فقد كان للسيد فضل الله معهم وقفات فكرية طويلة، وقد انطلق في تحليل سيرهم ومواقفهم وتاريخهم، باعتبارهم يمثلون القرآن الناطق، حاملاً أقوالهم وفعلهم وتقريرهم على محمل العبرة والموعظة والتأسي الحسن، ليصل من خلال ذلك إلى تبيان وإظهار حقائق المعاني الكبيرة والدلالات العملية الغنية والإحياءات الخصبة لسلوكياتهم وممارساتهم، بما يضيف على تلك الأفعال والمواقف والأقوال صفة البقاء والديمومة ما دام الزمن حقلاً واسعاً يزخر بكنوز عظيمة. وهذا ما يفرض - كما يحدثنا العلامة فضل الله - على عاتق العلماء والمفكرين مسؤولية دائمة لاستثمار مختلف جوانب وفعاليات ذلك التاريخ في تكوين الرؤية والمفهوم، وتصويب الموقف والدور، ونصب المعايير والنظم العملية الحاكمة في ميزان التقويم والتقييم.

انطلاقاً من هذه النظرة الحركية لموقع أئمة أهل البيت ﷺ ودورهم التاريخي المتواصل والمستمر أنشأ السيد محمد حسين فضل الله خطاباً مميزاً حول أئمة الهدى، يمكن استلزامه ووعيه في تأسيس العقيدة، وبناء التشريع، وصياغة الشخصية، وتكاملها المعنوي والروحي، وكذلك على مستوى النتائج، من خلال ما يمكن استفادته من أسلوب السيد فضل الله في الدعوة والحوار، وكيفية خوض الصراع، وتحمل الشدائد، والصبر على التضحيات، وكل ذلك قائم على ركائز حكيمة، تقدم سيرتهم ﷺ كنموذج للأسوة الحسنة والقدوة القائدة، حتى لا تتجمد في التاريخ، بل لتتحول إلى مفاهيم وخطط عملية، ترسم معالم الطريق، وتوجه حركة الواقع.

ويتحدث السيد فضل الله أيضاً - كمثال على التعاطي الفعال والمنتج مع التاريخ - عن الآيات التي تشير إلى حوار نوح ﷺ مع قومه، حيث نلاحظ أنه وقف أمامهم وقفة الرسول الناصح الأمين، الذي يبلغهم رسالات ربه، ولا يملك لنفسه أي شيء خارج هذا الإطار، ولا يستطيع أن يغير أو يبدل في مهمته، وفي التعليمات الموجهة إليه؛ لأنه يخاف من المسؤولية، ومن العقاب، تماماً كأي مسؤول آخر يتجاوز حدود مسؤوليته أو يتمرد عليها: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي

أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ * فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُبَادُوا بِرَأْيِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ * قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِّنْ عِنْدِهِ فَعَمِيتَ عَلَيْكُمْ أَنْزَلْتُكُمْ هَا وَنَثَمْتُ لَهَا كَارِهُونَ * وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدٍ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ * وَيَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿هود: ٢٥ - ٣١﴾.

ويلاحظ السيد فضل الله، من خلال هذه الآيات، أن نوحاً لم يحاول أن يربط الناس بذاته من خلال أي شيء غير عادي، بل حاول أن يبعدهم عن احتمال أي شيء من هذا القبيل، مما اعتاد الناس أن يظنوه أو يرغبوه أو يزعموه للأنبياء من قوة خارقة مادية وروحية، ثم انطلق يدافع عن موقفه من أتباعه الفقراء من موقع الرسالة التي تحترم أتباعها، ومن مركز الرسول الذي لا يخذل المؤمنين، بل من الموقع الذي يخشى فيه الله، لا القوى المسيطرة في المجتمع.

والواضح هنا أن القرآن الكريم - وباعتباره أحد أهم المصادر التي تتحدث عن تاريخ الرسل والرسالات، وبخاصة تاريخ النبي ﷺ والرسالة الإسلامية، ليؤكد لنا عمق هذه التجربة ودورها الكبير، حيث كان يربطها ويوجهها بالتأييد تارة، وبالنقد أخرى، وبالتوجيه الروحي والعملية في بعض المجالات، بما جعله يتحول إلى وثيقة مقدسة للتجربة الإسلامية الرائدة - ينطلق من نفس الفكرة، ونفس الروح، ونفس الأسلوب، أي من فكرة وروحية تأصيل الجانب الرسالي في شخصية الرسل والأنبياء والأئمة، وعدم ربط الناس بجوانبهم الذاتية الشخصية. وهذا ما يمكن تعلمه على الدوام من تاريخ ومدرسة الرسول وأهل البيت ﷺ، كما ورد في كتاب السيد فضل الله «في رحاب أهل البيت»، وهو أن الرسول ﷺ أو الإمام ﷺ أو الزهراء ﷺ أو... ليسوا كلمة نهتف بها، بل رسالة نعيشها، وموقفاً نلتزمه، ونوراً نستضيء به في مواجهة جحافل الظلم والكفر والجهل المطبقة على الأمة^(١).

موقفه من الحداثة الغربية

يدرك السيد فضل الله ﷺ؛ باعتباره أحد أبرز مراجع ومنظري الفكر الإسلامي المعاصر، الذين هم على تواصل واحتكاك دائم بواقع الحياة الراهنة بكل تعقيداتها ومستجداتها ومتغيراتها، يدرك أن هناك أهمية قصوى في عالم اليوم - حيث أضحى العالم قرية صغيرة بحكم التطور العلمي والتقني، وأصبحت له شبه لغة واحدة هي لغة المعرفة والقوة والسلطة والثروة - لانخراط عالم العرب والمسلمين، والثقافة الدينية المتأصلة عربياً وإسلامياً، في شتى ميادين وحقول الحياة المعاصرة، بتتوعاتها وتعابيرها ومعانيها الواقعية الواسعة والشاملة. ولكنه يربط عملية التفاعل الديني مع العصر والانفتاح على الحياة بما يمكن أن تحققه عملياً من نتائج إيجابية على مستوى تأصيل هدفية وجود الإنسان في الحياة. فالإنسان خليفة الله في الأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، ولا بد له من بناء حياته ووجوده عليها استناداً إلى قاعدة الإيمان بالله تعالى، والعمل الدائم لنيل رضاه. ورضا الله - بحسب ما يفهمه السيد فضل الله - لا يعني الانغلاق على الذات، والاختباء في الكهوف والجبال، والانعزال عن العصر، كما هو المعنى السلبي للزهد، بل يكون في خدمة قيم الله، ومحاولة تجسيدها على الأرض، وهذا ما يمكن فهمه من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾، وقول الرسول الكريم ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله»، و«تشبهوا بصفات الله». فالله تعالى قادر وعالم وقويّ ورحيم وكريم و...، ولذلك فالمطلوب من «الإنسان - الخليفة» أن يتحرك فكرياً وعملياً ليكون عالماً وقادراً وفاعلاً ومنتجاً ومؤثراً في وجوده وحياته، متمثلاً ومستهدياً بمبادئ وقيم وأخلاق الدين والأنبياء والأئمة الصالحين.

ومن أجل تجسيد وتحقيق تلك القيم المبنية على رؤية دينية تكاملية هادفة لا بد من منهج عملي تطبيقي، يمزج بين الفكر والممارسة، بين الرؤية الكونية وبين الإرادة العملية. وفي هذا السياق يبني السيد فضل الله منهجه في التعامل مع مسألة الحداثة على رؤية دينية قرآنية، تقوم على ضرورة تركيز واعتماد التفكير العقلي والمنهج العلمي في مجتمعاتنا، باعتبارهما من أهم الأسس اللازمة للبناء والتصاعد الحضاري المطلوب. ومن المعروف أن العقلانية هي من أهم مرتكزات ومعايير الحداثة التي

انبثقت في العالم الغربي. يقول سماحته في رؤيته التأسيسية المعرفية، رافضاً الفصل بين العقل والدين أو بين العلم والدين: «عندما نريد أن نتحدث عن المنهج العلمي والعقلي في القرآن فإن علينا قبل ذلك؛ لنبرر هذا الحديث، أن نفتح على كل هذا الجدل القائم الذي يستهلكه الكثيرون من الناس، من مثقفين وغير مثقفين، استهلاكاً يحمل في داخله الكثير من الانفعال بدلاً من أن يحمل الكثير من الفكر. فما هي قصة الدين؟ ما هي قصة الإيمان في الإنسان؟ هل هي شيء فوق العقل؛ لينحني العقل أمامه، فلا يحاول أن يقترب من أية مفردة من مفرداته أو من أي موقع من مواقعها؟ هل تطور العلم الذي انفتح الإنسان فيه على أسرار الكون ليفتح المجال للصراع بين العلم وبين الدين، على أساس أن الدين يمثل اللاعلم، ليقف العلم إلى جانب فكرة اللادين. ولا نزال نتناقش ونتناظر حتى في المسألة السياسية بين العلمانية والدينية، فالدين - كما يدعون - هو شيء من الغيب، هو شيء لله، وكذلك فإن عليه أن لا يقحم نفسه في عالم الشهود والحضور وفي عالم الناس. وهذا ما تتطلق به الكلمة المعروفة التي نستهلكها كثيراً: «الدين لله، والوطن للجميع»، ليكون له دينه هو أولى به، وليترك الله الوطن لنا، ولا يتدخل في أموره من قريب أو بعيد. وهناك اتجاه يقول: إن الإيمان فوق العقل؛ لأن الإيمان يرتبط بالغيب، والغيب شيء لا يملك العقل أية وسائل للنفوذ إليه، ولا تملك التجربة - وهي خط العلم - أية مقومات للانفتاح عليه. إذ لا بد للإنسان الذي يريد أن يفتح على الإيمان - كما يقولون - أن يعيش الإيمان بروحه وإحساسه، فالإحساس يجعلك تؤمن، لا العقل، والروح تفتح بك على آفاق الإيمان لا العلم. ولكن هل المسألة كذلك في الإسلام؟ وهل المسألة كذلك في القرآن؟

وينفتح لنا ونحن نريد أن نقرب من الموضوع أفق آخر، وهذا الأفق هو أن قصة الإنسان في الإسلام كيف هي صورته؟ هل أن صورة الإنسان في الإسلام هي صورة الإنسان العقلاني الذي لا يؤمن بشيء إلا بعد أن يتعقله، ولا يتحرك في شيء إلا بعد أن يعقله؟ ما هي صورة الإنسان في الحياة؟ هل هي صورته التي تبتعد عن حركة التجربة في الواقع أم أن هناك شيئاً آخر؟ ربما استهلكنا زمناً طويلاً من التخلف كان يخيل للإنسان فيه أنه بمقدار ما يقترب من العقلانية أكثر فإنه يبتعد عن الدين أكثر،

وبمقدار ما يفتح على العلم أكثر فإنه يبتعد عن الغيب أكثر، وهذا هو الذي صنع مسألة الصراع بين العلم والدين، وهو الذي جعل الكثيرين من المتدينين يتكرون للعلم وللعقل في أنفسهم وفي أولادهم؛ لأنه يخيل إليهم أنهم إذا فتحوا لأولادهم أبواب العلم وأبواب العقل فمعنى ذلك أنهم سينحرفون عن الدين. هذه أفكار قد نحتاج أن نشيرها قبل أن ننفذ إلى الفكرة الأساسية^(١).

ويصرّ السيد فضل الله في معظم بحوثه على أن الإسلام دين العقل والعلم والمعرفة. ويقسم طريق المعرفة التي ينتجها الإنسان من خلال فكره وعقله وتجاربه إلى خطين: الخطّ الأول هو الخطّ العقلي، وهو الذي ينطلق من خلال معطيات العقل وحركيته في الأفكار التي تمثل الأفكار العقلية الفطرية التي اختلف فيها الفلاسفة بين الطريقة الأفلاطونية، التي تتحدث عن وجود مُثل كان الإنسان يعيشها عندما كان في عالم المثال، ثم تذكرها بعد ذلك، أو ما يسميه العقلانيون الإسلاميون بالأفكار الأولية الفطرية التي لا تحتاج إلى أية مسبقات؛ لأن الإنسان يدركها بالفطرة، مثل: «النقيضان لا يجتمعان»، و«الضدان لا يجتمعان»، و«الكل أعظم من الجزء»، وما إلى ذلك من الأحكام العقلية التي تموّل كل الأحكام الأخرى. والطريقة العقلية هي الطريقة الفلسفية التي يخلق الإنسان فيها في عالم العقل من دون أن يلاحق مفردات الواقع، ولذلك يتحرك من موقع الفرضيات، وليس من الضروري أن تكون حركته من موقع الواقع. وأما الطريقة العلمية فهي الطريقة التجريبية التي كان يعبر عنها المناطق القدامى بالطريقة الاستقرائية، حيث تتعرف على الكثير من الأفكار الاجتماعية، أو الأفكار الصحية، أو الأوضاع الكونية، أو ما إلى ذلك، من خلال عملية استقراء لمفردات الظاهرة، لتتولد من خلال ذلك مسألة التأمل التي تجمع كل مفردات الاستقراء، وتجمع كل مفرداتها الظاهرة، ليكون الحكم منطلقاً من التحديق في الواقع، ومن التأمل في مفردات الواقع، وهذه هي الطريقة التجريبية، التي هي أساس الطريقة العلمية، التي أمكن لها أن تطور العالم من حيث اعتمادها على العلم.

وقد أخذ المسلمون بهاتين الطريقتين؛ لأن القرآن الكريم ركز على الطريقتين معاً، ولم يجمد على طريقة واحدة. فنحن نلاحظ مثلاً بالنسبة إلى الطريقة العقلية أن

الله تحدث مع الناس الذين يشركون، فقد واجه الإسلام هذا المجتمع الذي كان ينظر إلى مسألة الشرك باعتبارها مسألة نفسية معقدة لا يستطيع الفكاك منها. ويمكن أن نلاحظ فارقاً كبيراً بين منطق المشركين في انفعالهم بالفكرة وبين منطق الإسلام والقرآن في ذلك. لقد قال المشركون، وهم يستذكرون على النبي محمد ﷺ دعوته: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ * وَأَنْتَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمِنُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ * مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْأَلَمِ الْأُخْرَى إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ﴾ (ص: ٥ - ٧). لم يقولوا إن فكرنا يرفض المسألة، بل أثاروا علامات التعجب، وقالوا: إن المسألة هي مسألة الدفاع عن آلهتكم، ما سمعنا في آبائنا بهذا، والإنسان بهذا المنطق يهرب من ذاته، فهو لا يدافع عن فكر، ولكنه يدافع عن تراث، وعن عادة ورثها. هذا هو منطق الشرك، فما هو منطق القرآن؟ ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢١ - ٢٢). إن التعددية تفرض إمكانية الاختلاف، فإذا كان هناك إلهان، وكل واحد منهما مطلق القدرة، وأراد هذا شيئاً وأراد ذاك شيئاً آخر، فإما أن يتغلب أحدٌ على الآخر فلا يكون المغلوب إلهاً؛ لأن الإله لا بد أن يكون كلي القدرة، وإما أن لا يتغلب أحدهما على الآخر فلا يتحقق شيء في الكون؛ لأن هذا يريد شيئاً والآخر يرفضه، ولا يمكن أن يتحققاً معاً؛ لأن النفي والإثبات لا يمكن أن يتحققا في صعيد واحد.

والله تعالى يقول: انظروا إلى الكون، فإنكم سترون أن هذا الكون منظم يسير على قاعدة منظمة ليس فيها أي خلل أو اضطراب في كل واقعه: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: ٤٠). إذاً الدليل على نفي الشرك هو أن الشرك يستتبع الفساد في الكون، وحيث لا فساد في الكون إذاً لا شرك هناك في الإلهية. إنه انطلق من خلال المنطق العقلي؛ ليرد ذلك المنطق الانفعالي.

فالقرآن إذاً ينطلق - كما يؤكد السيد فضل الله - من خلال المنطق العقلي في هذا المجال. وعندما تحدث القرآن عن مسألة (المعاد)، الذي هو اليوم الآخر، فإنه تناوله في خطين: **الخط الأول**: هل هو ممكن أو مستحيل؟ **الخط الثاني**: هل هو واقع أو ليس بواقع؟ كانت فكرة أنه هل هو ممكن أو مستحيل تلح على واقع الناس

الذين كانوا في عهد الدعوة، وربما ما زالت تلحّ على أناس كثيرين الآن؛ لأن هناك خلطاً عندهم بين ما هو معقول وما هو مألوف. ما هو معقول هو الشيء الذي يحكم العقل بإمكانه، بحيث إن العقل لا يجد هناك أيّ مانع من الموانع العقلية في الفكر تحول بينه وبينه، أن لا يلزم وجود الشيء وعدمه في آن واحد، وهذا من الموانع العقلية. أما ما هو مألوف فأن يكون الشيء غريباً، أي لأننا لم نألف وجوده، على اعتبار أننا لم نلاحظه في تجاربنا في الواقع رغم وجوده.

وهكذا نجد أن الله أراد أن يركز الفكرة التوحيدية من خلال نقطتين؛ النقطة العقلية من جهة، والنقطة الحسيّة التي تدخل في الجانب التجريبي من جهة أخرى. فنلاحظ في المسألة العقلية أنه أثار سؤالاً أمام الإنسان، وهذا السؤال هو: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥). كيف؟ إنك تواجه واقعاً، ادرس نفسك، هل أنت خلقت من غير شيء؟ وخلقك لا يحمل في داخله بذوراً حتمية، فكيف وجدت من غير شيء؟ هل خلقت نفسك؟ إذا كنت عدماً فكيف تستطيع أن تؤكد الوجود؟ إذا لا بدّ من خالق. ولا شك أن الذي يوجد من غير شيء هو الذي يحمل في داخله حتمية وجوده، بحيث لا يحتاج وجوده إلى شيء خارجي يعطيه الوجود، وهو الله الذي لا بد من وجوده في تبرير وجود الكون. أما أنا وأنت فلو وجدنا لما كانت هناك مشكلة، ولو لم نوجد لما كان هناك مشكلة، إذاً الإنسان الذي يتساوى طرفاً العدم والوجود في وجوده هذا إنسان يحتاج إلى أن يستعير الوجود من الآخر؛ لأنه لا يحمل في داخله الوجود. لذلك فأن توجد من غير شيء ذلك ليس وارداً، وأن تخلق أنت نفسك فمعنى ذلك أنك وجدت قبل أن توجد، والإنسان لا يمكن أن يكون موجوداً في حال كونه معدوماً، ولذلك فإن المسألة من الناحية العقلية لا معنى لها.

وعندما نلاحظ أن القرآن الكريم يريد أن يدخل في المسألة التجريبية؛ ليركز المسألة الإيمانية التوحيدية من خلال حركة الواقع، على أساس أننا عندما نرصد الظاهرة فإننا نؤمن بنتائجها. كل الظواهر التي انطلقت من خلالها النظريات العلمية تمثل وجوداً معيناً يدل على نتائج أخرى، فنرصد الظاهرة، ونرصد النتائج من خلال هذه الظاهرة، ونأخذ الفكرة. يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ

مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ (البقرة: ١٦٤). إن معنى ذلك أن الكون تحول إلى أن يكون كتاب الإيمان، فعندما تقرأ الظواهر الكونية، وتدرس ما في داخل هذه الظواهر من أسرار، تستنتج أنه لا يمكن للأشياء الخاضعة لتنظيم دقيق، حتى في الأشياء الصغيرة الجزئية منها، أن تكون منفصلة عن قوة يمكن أن تنظم ويمكن أن ترعى هذا النظام.

ويستنتج السيد فضل الله من تلك الآيات أسس المنهج العقلي والعلمي الإسلامي، التي تقوم على الرصد والمتابعة والرؤية والتحليل والاستنتاج. فالآيات السابقة تركز على دراسة الظواهر الكونية في خطين: خط ينتج له المسألة العلمية، وخط ينتج له المسألة العقلية. أما الخط الذي ينتج المسألة العلمية فهو أن تدرس الظاهرة لتعرف أسرارها ولتستفيد منها، تدرس السحاب المسخَّر بين السماء والأرض، تدرس نزول المطر، تدرس كيف رفعت السماء بغير عمد، تدرس ذلك حتى تعرف السر فيه، لتأخذ منه النتائج التي تستفيد منها في حياتك، من حيث إن الله سخر لك هذا الكون لتنتفع به على أساس ما تستنتج منه، ثم بعد أن تدرس الظاهرة تستنتج منها عقلياً أنه لا يمكن أن يكون الشيء المعقول من غير قوة عقل تجعله معقولاً، ولا يمكن أن يكون الشيء المنظم من غير قوة تنظمه، ولا يمكن أن يكون الشيء مستمراً ما دام لا يملك قوة تحفظ استمراره وترعاه.

يعني أن الدنيا لا بد لها عندما تريد أن تنطلق في حركتها وسكونها من قوة تنظم لها هذه الحركة وهذا السكون. ولذلك نجد أن هناك إلحاحاً على الجانب التجريبي، بالإضافة إلى الجانب العقلي: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: ١٠١). تطلعوا في كل الظواهر الكونية: لتدرسوها، ولتحركوها، ولتنطلقوا من خلالها؛ من أجل أن تعطوا حياتكم فكراً جديداً، ومن أجل أن تطلعوا على منافع جديدة: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٩١). إنك تستطيع أن تصل إلى الإيمان من خلال دراستك لنفسك، ولعقلك، كيف يتحرك، وكيف ينطلق، ولكل أجهزة جسمك في كل مجالاتها الصغيرة والكبيرة.

إننا نلاحظ أن هناك تركيزاً على الجانب التجريبي الذي يرصد الظاهرة ليستنتج منها، والجانب العقلي الذي يرصد الظاهرة من أجل أن يحاكمها، ومن أجل أن يقارن بينها وبين فكر آخر حتى يستنتج منه.

ويتحدث السيد فضل الله عن إحياءات المنهج التجريبي في بعض الآيات التي تتحدث عن العبرة: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، سائلاً: ما هو معنى الاعتبار؟ أن تعمل على أساس أن ترصد ظاهرة لتأخذ منها درساً، أو لتأخذ منها فكرة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ (يوسف: ١١١). عليك أن تعيش تجارب الآخرين حتى تستطيع أن تستنتج من تجاربهم فكراً يمكن أن تتحرك من خلاله لاستنتاج فكر آخر أو لإغناء فكر آخر: ﴿يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (النور: ٤٤). وهكذا نجد أنه عندما يتحدث عن التجربة التاريخية، وكيف نستطيع أن نحصل منها على ما يهمنا من الأفكار، يقول: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِيَ النَّهْيِ﴾ (طه: ١٢٨)، ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (الروم: ٩)، ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (آل عمران: ١٣٧)، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (الأنعام: ١١). هذه كلها توحى لنا بمتابعة الظاهرة، ومتابعة التجربة، سواء كانت تجربة الإنسان الآخر أو كانت تجربتنا بالذات^(٣).

وهكذا نجد أن دور الحسّ في عملية المعرفة (النظرية والعملية) أساسي وجوهري، حيث ينطلق السيد فضل الله على هذا الصعيد ليؤكد على النقطة الرئيسية في المنهج عندما تحدث الله لنا عن الناس الذين لهم قلوب لا يعقلون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها: إنه أراد للناس أن يستخدموا أعينهم كوسيلة من وسائل المعرفة، من حيث هي وسائل الرصد، وأن يستعملوا آذانهم كوسيلة من وسائل المعرفة، من خلال تجربة الآخر، كما يحركون عقولهم. معنى ذلك أن القرآن يعتبر أن للحسّ دوراً في عملية المعرفة، كما أن للعقل دوراً في هذه العملية، وبذلك يجمع بين المنهج العلمي الذي يرصد الظاهرة ليستنتج منها وبين المنهج العقلي الذي يحرك الفكرة ليقارنها بفكرة أخرى، أو ليحاكمها؛ ليستنتج منها

فكراً آخر. ونحن عندما ندرس حركة الإسلام في حركة المسلمين فإننا نجد أن المجتمع الإسلامي قد استطاع في مدى أقل من مئة سنة أن يأخذ بأسباب المعرفة وبأسباب العلم، وأن ينطلق في خط التجربة وفي خط الجدل. وبذلك رأينا أن الواقع الإسلامي انطلق إلى عدة تيارات عقلية على مستوى المسائل الفكرية العقدية، أو على مستوى المسائل الفلسفية، ورأينا أن العلماء استطاعوا أن يستتجوا الكثير من الظواهر، سواء على المستوى الفلكي أو على المستوى الطبي أو على مستوى الكيمياء أو ما إلى ذلك.

ولكن هناك سؤال أساسي، يتعلق بواقع حياتنا المعاصرة المتحولة والمتقلبة، والمليئة بالتغيرات، والحافلة بكم كبير من المتناقضات، حول وجود إمكانية فكرية وعملية في داخل ثقافتنا الدينية القديمة المهيمنة يمكن أن تهئ المجال لحدوث توافق ما أو انسجام معين ومحدد ومضبوط بين الدين - كهوية فكرية حضارية تقوم على المعنى والتأويل، وتستجد بالتاريخ لمقاربة الحاضر والمستقبل -، والحدثة - كواقع اجتماعي واقتصادي متحرك ومتغير، يقوم على العقل والتجربة، وينتج خطاباً ثقافياً تنويرياً متجدداً، يقترح على الوعي العربي والإسلامي عموماً رؤية للعالم والمجتمع والثقافة مغايرة للرؤية الدينية التقليدية .. ألا يمكن الجمع بين الرؤيتين في بوتقة واحدة؟!

ينطلق العلامة فضل الله في مقاربته للموضوع من تأكيده على أهمية ودور العقل والعلم والحس والتجربة في مجمل الوعي والحراك الفكري الإسلامي. وقد رأينا فيما مضى كيف يؤسس السيد فضل الله قرآناً للمنهج العقلي، وللمعرفة العقلية والحسية في الإسلام - وهي من أهم معايير الحدثة، كما ظهرت في أوروبا^(٤) -، مشدداً على الأهمية الكبرى لهذا المنهج في تقدم الإسلام، وتطور حياة المسلمين. وبالتالي فإن المشكلة - كما يحددها السيد فضل الله - لا تكمن في النص الأصلي، أو في المعرفة التأسيسية التي تفسح المجال لقبول أية فكرة جديدة أو أي تقدم علمي ومعرفي حديث يتناسب إيجاباً مع الهدف والغاية السامية التي وجدت الحياة على أساسها، وإنما جذر العطالة وأصل الداء ينحصر في مجمل السلوكيات والعادات والتقاليد البالية والرتة التي ورثناها من عهود التخلف القديمة التي مررنا بها^(٥)، فأصبحت تلك العادات

والأنماط التفكيرية التقليدية الحاكمة تشكّل في العرف الاجتماعي العام ديناً قائماً في حدّ ذاته، له دعائمه ورموزه وأفكاره التي أضحت بديلاً عن الدين والمعرفة الدينية الصحيحة. وقد تسببت هذه التقاليد - ومجمل الموروثات الفكرية والعملية التاريخية التي أنتجتها - في خلق حالة قسّر تاريخي عملي، جعلت مجتمعاتنا العربية والإسلامية تنوء تحت عجز تاريخي كبير وفاضح في وعيها للذات وللآخر، وفي ممارستها لدورها الطبيعي في الحياة والعصر. ويظهر لنا أن هناك دوراً تعطيلياً تقوم به معظم المفاهيم والمعتقدات الدينية السائدة والمسيطرة على تلك المجتمعات الفارقة في تخلف فكري واجتماعي يعاد اجتراره وإنتاجه على الدوام، حيث إنه من المعروف - في هذا المجال - أن الفكر والمعرفة المختزنة في داخل كل فرد هي القاعدة الأساس والمحرك المحفز لكل سلوكياته وتصرفاته ومشاركته في صنع أحداث ووقائع حياته اليومية، أي إن رؤية هذا الفرد وفلسفته في تسيير الوجود الخاص والعام هي المنطلق الجوهرية لأي طموح أو رغبة لديه في بناء عالمه وتحقيق كماله الممكن له. ويمكننا أن نطلق على تلك الرؤية أو المعرفة بكل بساطة «فلسفة الإنسان»، وهي متكونة من خلاصة تجاربه، وتراكم خبراته، وتجسد رؤيته المنطلقة من ذاتيته المعرفية المختلطة بما يحيط به من أحداث وتحولات شاركت في تكوينه وانبثاق تلك الفلسفة التي اكتسبها من وجوده في هذه الحياة، لتسمو وتتطور في سلم الوجود، عبر حواراته وتفاعلاته واتصاله بباقي المكونات الإنسانية في مجتمعه، ما قد يجعل هذا الفرد مدركاً للأحداث، ومتفاعلاً معها سلباً أو إيجاباً. وهذا الكلام لا يعني عدم وجود بديهيات فكرية عقلية، وتصورات أولية، أعطت المسيرة البشرية الدفع الأكبر في تطورها وترقيتها في الوجود.

من هنا كان الإسلام - كحالة في الفكر والإحساس والممارسة، وكروية للكون والوجود والحياة، وكفلسفة كونية - هو مصدر وأساس الديناميكية التاريخية، المؤسسة لمجمل القيم والمبادئ المحركة للإنسان المسلم عموماً في كل المراحل التاريخية التي قطعها هذا الدين، منذ البواكير الأولى وإلى اليوم.

وإذا كانت الغاية المقصودة في كل حراكنا المعرفي والعملي هي في دفع الإنسان المسلم إلى التطور في عصره، من خلال سلوك طريق العقل والعلم، وتغيير كثير من أدوات ومناهج التفكير والمعرفة التلقينية القائمة، أي في بناء أسس حداثة

إسلامية عصرية صحيحة، لا ترفض الجديد لمجرد كونه جديداً أو حديثاً، ولا ترمي القديم لمجرد فواته التاريخي، ففي التاريخ أفكار صحيحة يمكن أن تساهم في تحريض طاقات الإنسان على العمل والتفكير والمشاركة الفاعلة والمؤثرة في بناء واقعه وحاضره وتأمين مستقبل أجياله الطالعة واللاحقة، فإنّ المدخل الطبيعي إلى ذلك لابد وأن يمر عبر دراسة القوى المحركة لهذا الفرد شبه الضائع حالياً، وخصوصاً في ظل تطورات الحياة والوجود، بين واقعه النظري المفاهيمي (الإسلام كعقيدة وانتفاء هوية ثابتة مقولبة وجامدة على نصوص ومقدّسات) وبين واقعه العملي الخارجي المتغيّر والمتحوّل باستمرار.

وهذه القوى النظرية غير المنظورة هي مجموعة القيم والمبادئ الأساسية المحررة والمحفزة والدافعة لهذا الفرد إلى العمل والإنتاج والإبداع في كل حركة واقعه. وليس هناك من وسيلة لتحقيق ذلك إلا ممارسة النقد والتحاور الفكري مع النص والنظرية المؤسسة، فبهذا الثمن يمكن أن يستعيد المسلمون هوية سابقة كانت في لحظة تشكّلها الأولى فكرة إيجابية، وقيمة معطاءة، ومحفزة للعمل والنشاط الحضاري، أو يجددوا هوية هُرمّت وفقدت بوصلتها ووعيها الذاتي والموضوعي، لعلهم يستطيعون التعرف من خلالها على آليات الحداثة، وأولويات الاندماج في العصر، وبالتالي الارتقاء بممارستها وتطبيقها والسيطرة عليها بالعمل والإنتاج، أي أن يكون لهم دور وأثر محقق، من خلال إثبات فاعلية الحضور في المتن، وليس في الهامش المتجسّد من خلال اجترار التقليد والتبعية للآخر، في استجلاب ونقل حدثه إلى داخل حدودنا الجغرافية من دون وعي معاييرها وبنائها التحتية، ما يجعلنا نكيل لها التهم والشتائم، من دون أن نعيها وندرس تطوُّرها لدى الآخر، ليس لأنها سلبية في حدّ ذاتها، وإنما لأن ظروف تشكّلها ومناخات نشوئها وعملها مختلفة عن ظروفنا وسياقاتنا الحضارية بصورة وبأخرى.

من هنا يمكن التأكيد على أن تقدّم مجتمعاتنا العربية الإسلامية مرهونٌ أساساً - وإلى حدٍّ بعيد - بتطوُّر وتقدّم الفكر المؤسّس لإنساننا المسلم، عن طريق تقبله وقناعته الكاملة بضرورة العيش زماناً ومكاناً، عقلاً ووعياً، في عصره الراهن، ومشاركته فيه من موقع التوازن والندية الحضارية، وتكوين حدائته الفكرية

والعلمية، لا أن يكون حاضر الجسد مغيب العقل، ومهمش الحضور. وهذه القناعة الذاتية لن تتولد أو تثبت عند إلا بنقد الفكر المؤسس، وتجديد المعرفة والهوية؛ ليكون إنساناً قادراً على ممارسة معيشتة إنتاجاً وعملاً في زمانه من خلال تجديد الفكر الزمني التاريخي نفسه.

والحادثة التي يدعو إليها السيد فضل الله في عالمنا العربي والإسلامي لا تقطع مع الماضي، ولا تواجه الحاضر أو ترفض المستقبل، بل هي خطاب ثقافي جديد أو رؤية مفاهيمية جديدة، مختلفة عن مفاهيم الخطابات القديمة، وتهدف إلى تشكيل وتنظيم مجتمعاتنا العربية والإسلامية عموماً على معايير تأسيسية جديدة تأخذ بعين الاعتبار أولوية وجود الإنسان الفرد الحر (بعقله وسلوكه) على أي شيء آخر، مستفيدة من أجمل ما في تراثنا وماضينا من قيم ومبادئ تلحظ تفعيل دور ونشاط الإنسان الإيجابي في الحياة.

ومن المعروف أن الحادثة قد انبثقت خلال مرحلة الزحف السياسي والعسكري الأوروبي على عالمنا العربي والإسلامي، الذي امتد زمنياً منذ غزوة نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، ما رتب عند كثير من الباحثين العرب استنتاجاً يقضي بالشك في أصالة ميلاد فكرة الحادثة، وفي شرعيتها التاريخية.

وأما عن تمظهرات الحادثة في مجالنا الحضاري الإسلامي - بعد أن حدثت عملية التفاعل والتعرف على حادثة الغرب - فإننا نلاحظ وجود تيارين: الأول: تيار الليبرالية؛ والثاني: تيار الإصلاحية الدينية. وكانت الليبرالية العلمانية في ذلك الوقت حادة، وجامحة، ورافضة كلياً للواقع السائد، وقد حاولت نقل الحادثة الغربية - كما هي في عالم الغرب - إلى مجالنا المعرفي والديني الإسلامي. أما أتباع الخطاب الإصلاحية فقد سلّموا بأهمية وجاذبية الحادثة والنموذج الأوروبي، ودعوا إلى ضرورة الأخذ به، إلا أنهم في الوقت نفسه حذّروا من الإذعان والتسليم لمنطقه، وأوحيديته المرجعية، ورفضوا وجود أيّ تفوق له على النموذج الإسلامي. وفي اعتقادي فإن معظم المثقفين الرواد، الذين ذهبوا في القرن التاسع عشر إلى أوروبا، واحتكوا مع تياراتها ونظمها الجديدة، لم يدركوا عمق هذه الحادثة الغربية، أو القطيعة التاريخية التي

تمثلها تلك الحداثة، فخلطوا بين مفهوم الحداثة وبين الثقافة الغربية، فبدت في نظرهم تعبيراً عن نظام آخر، هو نظام الغرب الفكري والاجتماعي. ولا نزال نحن نعيد ونكرر ونجتر هذه الأفكار عندما نربط بين الحداثة والغرب أو ثقافته وخصوصياته، ولا نفرق بينهما. هكذا رأوا في ما هو حداثة نظاماً غربياً وقارنوه مع نظامهم الشرقي. وبسبب ذلك لم يبحثوا في أصل هذه الحداثة، فبقي التاريخ الذي أوصل الغرب إلى ما هو عليه، أي تاريخ الحداثة، كله مغيباً عنا جميعاً.

بعد ذلك حدثت جملة من التغيرات السياسية والاجتماعية؛ نتيجة حصول معظم بلدان المشرق على استقلالها بعد حروب التحرير الوطنية فيها، ونجحت النخب الحاكمة المنتصرة في معارك التحرير والاستقلال في تكوين وإرساء أفكار شمولية، ونظم قمعية تسلطية أمنية في مجتمعاتها، تكبح الحريات وتمنع الرأي المختلف، ما آذن بانتقال دراماتيكي في الفكر والسياسة إلى حقبة تقهقر وتراجع وانحسار، وتقدم خطاب الهوية والأصالة والثوابت والشعارات الفحولية، على حساب تراجع وانكماش خطاب الحداثة والعقل التجريبي، حتى وصلنا إلى ما نحن عليه الآن من انسداد في آفاق العمل والتغيير والإصلاح؛ نتيجة هيمنة شبه كاملة للتيارات الدينية والعقائد والخطابات الاصطفائية والنخب والنظم الشمولية، التي تكره الحرية، وتحارب التنوع والتعدد الفكري والديني والاثني والقومي، على حياتنا العمومية، التي لم نحقق فيها أية حداثة عصرية صحيحة بالمعنى «المعري- العملي»، بل كل ما هناك لا يعدو أن يكون أكثر من مجرد حداثة قشرية، تعنى بالشكل والمظهر أكثر من عنايتها بالمضمون والجوهر.

إن ما نعيشه لا يعبر عن كوننا - كعرب ومسلمين - لا نزال خارج دائرة الحداثة - سلباً أو إيجاباً -، كما يقول أكثر من مستشرق مستغرب، وإنما على العكس يجسّد عمق أزمة هذه الحداثة العربية الرثّة، كما يسميها برهان غليون، أو النسخة المشوّهة منها، التي وصلتنا من نخبنا الفكرية والعسكرية السياسية. وهنا مكنم العطل وجذر الخلل، إنه هنا بالذات في نمط الحداثة الرثّة الذي اخترناه وأنتجناها، وأدت إلى توليد مناخ «ثقافي - ديني» عام، متعصب لحرفية النصّ على حساب الواقع بكل تغيراته واستحقاقاته.

وبالعودة إلى طبيعة فهمنا التاريخي النمطي لمقولة الحداثة، الذي لا يزال مسيطراً على التفكير والعقول العربية عموماً حتى الآن، نؤكد على أن الحداثة مسار تاريخي طويل وغير مكتمل، وتطور متواصل، له بداية معينة بتواريخ وأحداث وتحولات كبيرة لم تكتمل ولم تنجز بعد، وفي الأصل ليس المطلوب أن يكون لها حالة من الثبات والنمطية المحددة، وإنما قيمتها وأهميتها وفائدتها هي في تحولها وسيورتها. إنها طريق مستمر معقد ومركب، يتضمن عناصر عديدة وكثيرة، متماثلة أو متباينة، من التحولات التاريخية والمستويات، تتطوي على مراحل تقدم ومراحل تراجع، على خطوات قوية وأخرى ضعيفة، على أخطاء وتراجعات، على كوارث وإبداعات فذة، في الوقت نفسه. هي تاريخ مليء بالتناقضات والالتقاءات، والنزاعات والتوافقات، والحروب واتفاقيات التفاهم والسلام.

وباختصار ينبغي أن ننزع من أذهاننا تلك الفكرة التي تظهر الحداثة كما لو أنها نظام ثابت وكامل متكامل، ومتسق بين مستوياته العقلية ومستوياته السياسية والاجتماعية ومستوياته الاقتصادية، لنرى بأنه يوجد في عمق الحداثة رؤى وورشات تاريخية مفتوحة، أي إنها عملية بناء مستمر ومتواصل لا يكتمل، يمارسه الإنسان بعقل مفتوح على الحياة، ليتفاعل من خلال ذلك مع عوامل متعددة: البيئة، البشر، التراث، الموارد، الوضع والسياق الجغرافي والسياسي، الفرص التاريخية والمعوقات،... إلخ. وعندما نقول: إن الحداثة فكر مفتوح فإننا نعني أنها تتطوي على عوامل تتغير وتتحوّل. وقد تكون حركتها تقدّمية أو تراجعية على مستوى العلم، أو على المستوى التقني، أو على مستوى النظم الاجتماعية.

والإسلام - كدين وفكر إنساني حيّ ودعوة حضارية للتكامل والتضامن البشري - لا يتعارض - في تعاليمه ومبادئه وأسسهِ وتشريعاته - مع التحديث والتطور، كما يذهب إليه السيد فضل الله، وذلك إذا ما فهمنا الدين فهماً إيجابياً صحيحاً، فإنه الحق الذي على أساسه بُنيت الحياة ونظامها، وهو الإيمان بالخالق وأنبيائه ورسله ورسالاته، وشريعته، والسير وفقها. وهذا مما لا يتعارض مع الحياة في تطورها وأساليبها ووسائلها وتقنياتها ونظريات الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغير ذلك، ما دامت لا تتعارض مع مبادئ الدين وأهدافه، وإلاّ كان موقف الدين منها الرفض، لا

رفضاً للتحديث والتجديد والتطور والنمو بما هو كذلك، بل لأجل تبين بطلانه فيما خالف الحق الثابت.

ولذلك فإن الإجابة الواضحة والصريحة عن إشكالية الإسلام والحداثة، بما هي تطوُّر وتكامل ورقي فكري وعلمي وتقني، هي أن الإسلام - كدين حاكم على القلوب ومهيمن على الأفئدة عندنا - يمتلك القدرة الفكرية والعملية للتكيف مع ما ذكر سابقاً من معايير ومقتضيات الحداثة، وضرورة الانخراط الجدي العملي في عملية الإصلاح الديني والثقافي والسياسي في عالمنا العربي والإسلامي. فنحن في الواقع لا نزال نعيش حالياً في كثير من جوانب مجتمعاتنا العربية والإسلامية حياة حديثة، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، من حيث التعاطي الشكلي الخارجي مع آثار ونتائج ومقتضيات تلك الحداثة. وقد فرضت الحداثة نفسها على الجميع، ودخلت من الأبواب والشبابيك، ومع موجات الهواء، وأشعة الضوء الكونية، فنحن نتعامل مثلاً مع الإنترنت، ونسافر بالطائرات، ونعمل وفق قوانين حديثة، ونتواصل تفاعلياً وتبادلياً مع مختلف بقاع الأرض، وتخضع كثير من حكوماتنا ونظمنا السياسية لمؤسسات وهيئات ومنظمات دولية اقتصادية وسياسية وثقافية متعددة...إلخ. إذاً نحن لسنا متخلفين في أساليب الحداثة ووسائلها وطرقها. ومجتمعاتنا العربية لا تعيش حياة القرون الوسطى، بل هي مجتمعات خاضعة بشكل أو بآخر لقوانين ونظم الحداثة العالمية ذاتها. ولكن الخطأ في الموضوع هو أننا فهمنا الحداثة فهماً ضيقاً، واعتبرناها مجرد نقل لمنجزات الآخر وتقنياته وصناعاته واختراعاته الكبيرة إلى مجالنا الجغرافي فقط، ومن دون أن يكون لنا دور في صنعها واستنباتها في داخل تربتنا المحلية، وإنما فهمناها استهلاكاً وشراءً. وهذا لا شك أمر مهم وجيد، ولكنه غير كافٍ لصنع الحضارة والحداثة العلمية. وهذا ما ندعوه بالحداثة القشرية، أو الحداثة الكسيحة. إنه منطق التناقضات والتشوهات المرتبطة بهذه الحداثة من جهتنا نحن، لا من جهة الغرب. فنحن لا نزال نعيش على استهلاك متزايد لثمرات الحداثة الناشئة والمتطورة خارج دائرتنا الحضارية الإسلامية، على الرغم من أننا ساهمنا في الماضي في التأسيس لها بصورة وبأخرى. كما أننا عجزنا حتى الآن عن زرع شجرة الحداثة عندنا، وبما يناسب مجالنا وسياقنا الحضاري الإسلامي. فلم نفتح ورشات لها

خاصة بنا، وبشروط وجودنا، لا ورشات المعرفة الزمنية، المدنية، الإنسانية، البحث العلمي، التطور الفكري الحرّ، ولا ورشة الدولة الحديثة، دولة الحق والقانون والعدل والمؤسسات، بل كل ما لدينا هو مجتمعات حديثة تخضع لسلطة الأعيان والأتباع، وكل مظاهر العشائرية والقبلية البغيضة، التي رفضها وحاربها الإسلام ذاته. ولم نطوّر أيضاً بما فيه الكفاية ربما مسألة الفرد كذات، أو الفردية الحرة والمسؤولة.

وقد يسأل أحدهم عن تحديد مسؤولية هذا التأخر والتقهقر الذي تعاني منه مجتمعاتنا منذ عقود طويلة، حيث معدلات البطالة مرتفعة ومتزايدة، وحيث الإصلاح السياسي متعثر، والخلل الرهيب في توزيع الثروة والمداخل لا يزال معياراً وقانوناً يعمل به.

في الواقع لا بدّ من التأكيد هنا على أن الإنسان الطبيعي المتوازن يقبل التطور والتحضر والحياة الحرة المسؤولة، ولا يمكنه أن يقف في وجه تغيّرات وتطورات الحياة الإنسانية، ولكن القضية هي في توفر الإرادة العقلية والعملية الحقيقية لدى أفرقاء وتيارات هذه المجتمعات؛ للبدء بمسيرة الإصلاح والتطوير والتغيير.

ومن هنا نؤكد على الحقائق التالية، في سياق ضرورة قبولنا وتبني أفكار الحداثة التي تتسجم مع ذاتنا الحضارية:

١- إن الإصلاح الداخلي المنطلق من ترتيب أوضاع بيوتنا الداخلية أفضل وأقوى وأمتن من أي إصلاح خارجي مفروض، لن يأتي إلينا إلا نتيجة الغياب المتعمد لانطلاقة مناخ الإصلاح الطبيعي في المجتمعات والشعوب بما ينبع منها، ويتفق مع تقاليدها، ويرتبط بهويتها التاريخية المفتحة والمتجددة.

٢- الإصلاح الحقيقي المطلوب، الذي يستمر ويبقى، هو فقط الإصلاح الذي يتمّ بالطرق السلمية الديمقراطية، مع رفض كامل لمنطق الثورة في العملية السياسية الإصلاحية؛ لأن مفاجاتها كثيرة، وردود فعلها معقدة، ونتائجها غير مضمونة. بينما الإصلاح التدريجي المدروس، وفقاً لخطة زمنية معلنة، هو السبيل الأفضل للانتقال نحو غايات الأمم وأهداف الشعوب. وتستطيع نظم عربية كثيرة أن تتواءم مع التطورات المقبلة بشرط أن تستوعب حقائق العصر، وأن تمضي نحو المستقبل بخطى ثابتة، بدلاً من ترديد شعارات خادعة للاستهلاك المحليّ وتسويق التغيير وإجهاض الإصلاح.

٣. إن المؤسسة الدينية الحاكمة - سرّاً أو علانية - في العالمين العربي والإسلامي مطالبة أكثر من أيّ وقت مضى باعتماد طريق العقل والحوار والانفتاح على الآخر، وإطلاق خطاب ديني عصري واضح، يعتمد على عنصر النقد الفاعل البناء، وليس التلقّي والقبول والتسليم الكامل.

ومن أجل وعي المعايير الثلاثة المطروحة آنفاً في مجالنا الديني الإسلامي نتساءل: كيف يمكن الاتفاق في هذه الحال على مسألة النقد، وإشكاليات النصوص، والتأويلات الدينية لها، والهادفة إلى تجديد الفكر والهوية؛ لتصبح منفتحة مستوعبة تواصلية مع الذات ومع الآخر، من دون الاتفاق حول الغايات والقيم الأساسية التي سوف تحكم إعادة بناء المجتمعات الإسلامية المفكّكة أو اجتماعاتها السياسية؟

في الواقع من المعروف تاريخياً أن الثورة التقنية والصناعية، وما رافقها من إنجازات علمية هائلة، انطلقت عملياً نتيجة انبثاق تراكم معرفي وثقافي تنويري كبير قادته مجموعة كبيرة من العلماء والفلاسفة والنخب الفكرية المعرفية الغربية. ولئن حدث هذا التحول الذي عرفته مجتمعات الغرب الأوروبي بفضل ذلك المناخ الثقافي التنويري والفضاء الفكري المفتوح فإننا نسأل: هل يمكن لثقافتنا العربية الإسلامية أن تتمثل وتستفيد وتستثمر ما أنجزته الثقافة الأوروبية؛ حتى تتمكن من إحداث النقلة النوعية المتوخاة داخل المجتمعات العربية والإسلامية؟ وإذا كان لكل أمة ثقافتها الخاصة فلا يعني هذا أن مستوى الثقافة واحد لكل الشعوب، لكن هذا المستوى يختلف من شعب إلى آخر؛ لتعدد درجات الثقافة في مراتب الرقي. فعلى مستوى عالنا العربي والإسلامي شاع سابقاً - في بعض المفاصل الزمنية القليلة - تأويل منفتح عقلاني للدين، منسجم مع ذاته، ومتفاعل مع الحضارات الأخرى. ولكن بدءاً من عصر الانحطاط أخذ يسود التأويل الآخر، أي الفهم الجامد، المنغلق، المتعصب. والجدير بالذكر هنا أن الثقافة العربية الإسلامية هي بطبيعتها ثقافة تأصيلية، فيها إمكانات هائلة للنظر والوعي والنقد والبناء المعرفي الحضاري، إلا أن حاجتها إلى التجدد في عالم التحول والتغير والتطور يفرض عليها مزيداً من المساهمة الفاعلة؛ لتتمكن من أداء دورها الريادي بغية تنوير المجتمعات وترشيدها، بما يكفل لها الارتقاء في سلم الرقي والتقدم، كباقي الشعوب والأمم. أي إنه لا يكفي أن نؤمن نظرياً بقدرة ثقافتنا

على البناء والنمو والتصاعد، بل لا بد من الاعتقاد أن شرط النمو هنا هو في مدى قدرة ثقافتنا على الدخول في حوار ونقد مع مسببات أزمة وجودنا الراهنة مع أنفسنا أولاً قبل الآخر؛ إذ لم يعد مقبولاً أبداً اليوم أن تراوح هذه الثقافة الإسلامية في مكانها، ليجتر أصحابها مقولات ومفاهيم خارج نطاق الحياة والعصر، أو أن تكتفي بترداد أغاني الماضي التليد، وإنجازات العصور القديمة، بل عليها أن تواكب حركات التقدم الذي وصلت إليه الثقافات الأخرى، وأن تتفاعل بشكل خلاق ومبدع مع كل الإنجازات العلمية والفكرية التي ساهم بها مثقفو الأمم الأخرى.

وهنا نؤكد دائماً على أن تجاوز هذه الإشكالية قائم على مسألة نظرية بسيطة، لكن معقدة، وهي أن نعمل على الاستفادة من ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية^(٦) بما يتلاءم ويتناسب مع حاجات مجتمعاتنا الراهنة المتغيرة، ومن دون أن نكون أسرى لقيم الماضي، ومستغرقين في مناخاته القديمة، وأن نأخذ بمعطيات الحاضر، ونساهم في تطويره بما يمكننا من استشراف المستقبل، وأهم ما نحتاج إليه هو الثقافة الحديثة؛ حيث لم يعد مقبولاً الاكتفاء بالنشاطات الثقافية الشكلية التي لا تمت إلى الجوهر، بل علينا أن نساهم في عملية البناء الفكري الذي يصبو سهامه إلى مكامن الجهل في زوايا مجتمعاتنا المتعطشة إلى نور العلم والمعرفة، وهذا ما يتطلب توفير كل المقومات والإمكانات، عن طريق إيجاد مناخ يكفل حرية البحث العلمي والإنتاج الأدبي والنقد السياسي، بما يؤهل مجتمعاتنا لأن تكون رائدة في ثقافتها، منسجمة مع ماضيها، مترقبة لمستقبلها الواعد.

وتلك هي مسيرة الثقافات عبر التاريخ وخلال العصور. فالتواصل الثقافي بين الأمم أشبه بسلسلة ذات قنوات متداخلة، كل قناة تأخذ مما قبلها، وتعطي ما بعدها. هكذا كان حال ثقافات الأمم الغابرة، من مصرية ورومانية وفارسية ويونانية وعربية إسلامية، مروراً بثقافة أوروبا في عصر النهضة والتنوير، وانتهاءً بالثقافة المعاصرة التي نعيش في رحاب نتائجها، الذي يرفد الإنسانية بعوامل الرقي والإبداع؛ لما فيه خير البشرية جمعاء.

ولذلك فلا بديل لنا - كعرب ومسلمين - عن الانخراط في الواقع المعاصر، والاهتمام بكل أحداثه ووقائعه وأحداثه وشؤونه المختلفة. وهذا يتطلب البحث الجدي

منا عن مضامين معرفية جديدة، بما يؤهلنا لـ «التكيف الإيجابي» مع معطيات ومواقع هذا العالم، وبالتالي الانخراط في مقتضياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، بما يقلل من الخسائر التي علينا دفع أثمانها نتيجة فواتنا التاريخي، ريثما تتوفر شروط عامة للتحرر والانعتاق في المستقبل.

فنحن لسنا وحدنا في هذا العالم، كما أننا لسنا مركزه، أو غايته، أو منتهاه، بل نحن أمة مثل باقي الأمم والحضارات، لها ما لها وعليها ما عليها. إننا أمة من جملة أمم وثقافات، تريد أن تتطور وتتكامل في سلم الحياة والوجود، ولذلك لا يمكن لها أن تنكمش أو تتقوقع على ذاتها، لتبقى من دون جيران وأصدقاء ومصالح وتوترات ومناخات باردة أو ساخنة وغيره، ولا تستطيع أن تعزل عن أية تأثيرات وتطورات قد تحدث في العالم الذي نعيش فيه.

ونحن عندما ندعو إلى تبني خيار الحداثة العقلانية الإسلامية النافعة، المتناسبة إيجاباً مع فضائنا الروحي والمفاهيمي الإسلامي، وبالتالي تحسين ظروف واقعا ومتطلبات عيشنا واحتياجاتنا في الحياة، فإننا نحاول - من خلال ذلك - تقديم صيغة فكرية وعملية معاصرة؛ لإعادة تجديد، ومن ثم تفعيل، مبادئ الحداثة ذاتها، وعلى رأسها معيار العقل والعلم، الموجودة أساساً في منظومة الفكر الإسلامي، بما يتلاءم مع الخصوصيات العلمية والثقافية للواقع الراهن. فالعملية ليست رفضاً للحداثة؛ بذريعة الحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية، كما أنها ليست قبولاً لها بشكل يتلاءم مع تحديث الإسلام، وجعله أكلة مهضومة بالنسبة للإنسان المسلم المعاصر.

والصيغة التي نريدها هنا تتوقف على أمرين، الأول: إجراء تحولات نوعية في مجمل التراث التاريخي الماضي؛ والثاني: وجود قراءة جديدة واعية ومنتجة، وإعادة بناء شاملة للمعرفة الدينية. فالربط بين الحداثة والفكر الإسلامي الجديد يكمن في النظر إلى الحداثة على أنها عملية استكشاف حركة الدين، وقيمه الكونية المطلقة، وأبعاده الممتدة في الحياة الإنسانية والأوساط الإبداعية، ثم تحديث الإسلام داخلياً بتلك القيم والأبعاد المكتشفة، من خلال ملء منطقة الفراغ، واستثمار الجانب المتغير للحكم والعقيدة والمبدأ، وتوظيف ذلك كله من أجل ازدهار المجتمع، والارتقاء بوعيه، وتوضيح قدراته، واحتضان تطلعاته^(٧).

وقد عمل السيد فضل الله رحمه الله على هذا الصعيد الفكري والمفاهيمي، مؤكداً على ضرورة وعي ومعرفة الزمان أو الأيام، وأخذ العبر والدروس منها، على كافة المستويات والأصعدة. فعلى المستوى التاريخي نرى السيد فضل الله يقرأ الماضي - بأحداثه ومواقفه ورموزه ومختلف معطياته ووقائعه - بعيون الحاضر والمستقبل، ويحاول دوماً وعي قيم تلك الأيام وعبرها، وملاحظة سير قوانينها التاريخية وسننها التي تنتظم الظواهر والأفكار والأحداث، تلك القيم والقوانين والسنن التي تعيد إنتاج نفسها في كلّ ظرف يعاد فيه إنتاج شروطها بحركة الإنسان في مسار التاريخ والزمن. ويعتبر السيد فضل الله أن الإحاطة بهذه السنن الفكرية والتاريخية الجارية - التي تحملها الأيام ويخبئها الزمان - هي المحرك للاستعداد الحاضر والتخطيط الواعي للمستقبل، وأن هناك أسراراً كامنة سوف تكشفها الأيام، فينبغي الإعداد لها؛ ليكون الإنسان فاعلاً فيتوجيها، لا منفعلاً بجريانها.

وعندما يدعو السيد فضل الله إلى ضرورة انفتاح الفكر الإسلامي على الحداثة والتطور، والأخذ بالفكر العقلاني^(٨) وبأسباب العلم والمعرفة والتقدم العلمي، فإنه ينطلق من عمق وعيه للنص المقدس، الذي قد يكون محدود المعنى في الإطار اللفظي والشكل الخارجي، ولكنه قد يحمل الكثير من الإحياء العملية التي تعطي الحركية الحية في حركة المعنى في الواقع. وهذه هي - كما يؤكد السيد فضل الله - مهمة الفقهاء في الأفق الواسع الذي يفتحون فيه على الفقه في أبعاده الإنسانية، ومهمة المفكرين والمرشدين والواعظين في تحريك الفكرة والحكمة والجو نحو دين منفتح على الآخر، بدلاً من الانغلاق عليه، لتكون القضية - في هذا المجال - قضية الدين في الوعي الإنساني، والتي تتمثل بالحاجة الطبيعية إلى الخروج من الجمود المادي الذي يحاصر الفكر، ويجمّد الروح، ويبعد الإنسان عن التحليق في الآفاق الواسعة للفكر والإنسان والحياة؛ لأن الإيمان بالله يفتح فكر الإنسان على المطلق، ويدفع به إلى التزام القيم الروحية والأخلاقية في بعدها الإنساني الواسع، ويقف به على قاعدة متينة ثابتة لا تهتز أمام انفعالات الغريزة، ولا تسقط أمام ضغوط الواقع؛ لأنها تحدّق بالله الذي يرفع الإنسان في امتداد وجوده كما رعاه في بدايته. وفي هذه الرحابة الروحية المنطلقة إلى الأبعد من مادية الحسّ يمكن للفرد أن يضحى

للمجتمع بذاتيته، وللمجتمع أن يرفع الفرد في حاجاته، من مواقع الالتزام، لا من مواقع الحالات الطارئة. ولعل التجارب التي عرفت الإنسانية في الاجتماع الديني في مرحلة قوة القيمة، وصلابة الالتزام، توحى بالخير الكثير، وبالضرورة الملحة للعمل في سبيل ذلك.

الهوامش

- (١) يراجع في هذا الخصوص: موقع السيد فضل الله على شبكة الإنترنت <http://arabic.bayynat.org.lb>
 - (٢) راجع مجلة المعارف، الأعداد ٣١٠٠٠٢٨، آب - أيلول - تشرين الأول - تشرين الثاني ١٩٩٧م.
 - (٣) المصدر السابق.
 - (٤) يمكننا هنا أن نحدد طبيعة البناء الفكري للحدثة، التي نشأت تاريخياً في الغرب الأوروبي، بالمعطيات والمعايير التالية، التي تبلورت ونضجت عبر زمن طويل من الصراعات والسجلات والديناميات والتغيرات الهائلة التي حدثت منذ ما قبل عصر النهضة الأوروبي:
- المعيار الأول:** أولوية العقل على النقل. وتتجسد الرؤية الحداثية - من خلال هذا المعيار - في رؤيتها لجميع الأشياء الحقيقية انطلاقاً من العقل، والإنسان يعكس تلك الأشياء والمدرجات بواسطة العقل، الذي يشكل المنطلق والقوة الأساسية الحاسمة في الرؤية والتقدير والحكم. بما يساعد الإنسان على كشف ماهية وجوده، ومحاولات فهم أسرار عوالمه المتعددة؛ ليصبح لديه كامل الحرية في الاختيار، وتحقيق المعرفة، والتفريق بين الخطأ والصواب. والعلم الحديث طبعاً تطور ونشأ على أساس منطق التفكير العقلي النسبي في بناء مناهج البحث العلمي، وتنظيم التجربة، وشيئاً فشيئاً حصلت خطوة تجريد المعرفة من بعدها السحري والأسطوري، حيث أصبحت المعرفة العلمية زمنية، صناعية، بنائية وتراكمية، ليست مستقلة عن المعرفة الدينية أو متميزة عنها في أسس بنائها فحسب، ولكنها أيضاً مستقلة عن جميع المعارف المنقولة والحكم المقدسة والأساطير الموروثة الماضية.
- المعيار الثاني:** تغير معنى الحق واكتشاف معنى القانون. حدث في الغرب تحول كبير في مفهوم الحق والحقيقة، قاد إلى إعادة اكتشاف الحق: *le Droit*. وقد تأسس هذا البعد الجديد على رؤية قانونية جديدة في سياق عملية بناء العدالة الاجتماعية، فأصبح معنى الحق مغايراً لمعنى الشريعة والعرف الديني السائد، الذي كان يطلب من أتباعه التسليم والخضوع والانصياع لأحكام منصوص عليها، أو مطلوب تطبيقها من قبل سلطة إلهية عليا فكرت في العدالة مرة واحدة وإلى الأبد. ولكن مع التحول باتجاه نسبية الحقيقة، وإعطاء القيمة الأكبر للواقع المنظور على حساب النص المكنوز، اختلف الوضع، وأصبح الإنسان - بحسب الرؤية الحداثية - قادراً على بناء رؤى جديدة، ونظرات فكرية متنوعة، غير نهائية، بل متحوّلة وسيالة، كجزء من التفكير الدؤوب والمستمر في معنى العدالة الإنسانية، أي تفكير المجتمع نفسه بعدالة أسسه ونظمه، وصلاحيتها ومدى فعاليتها. إنه نابع من المجتمع المسؤول عنه وعن تطويره وتطبيقه، لا من مصدر آخر.

المعيار الثالث: القيمة العليا للفرد. المعيار هو الحرية، كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد، أي إعادة الاعتبار والقيمة الحقيقية للفرد بما هو ذات واعية حرة، مريدة، وبالتالي أيضاً قابلة للصياغة والتكوين والمساءلة القانونية والأخلاقية. فأنا إنسان، أي ذات عاقلة وقادرة، مثل الآخر الإنسان، وأشخاصنا يتساوون في الحقوق والواجبات، هذا يعني اعتراف الجميع ببعضهم كأنداد، لا كأسياد أو أذلام ومحاسيب، وهذا هو مظهر الاعتراف الرسمي، القانوني، بالمساواة المطلقة في الإنسانية.

المعيار الرابع: الديمقراطية السياسية وحكم القانون. في مسارها التاريخي الطويل توصلت البشرية إلى تثبيت قيم ومبادئ الديمقراطية السياسية بديلاً عن حكم الاستبداد والديكتاتورية واحتكار الحقيقة وادعاء الحكم المقدس. وهذا التعميم لا يغني عن بعض التخصيص الضروري في هذا المجال؛ ذلك أنّ مبدأ فصل السلطات ربما كان أهم ما في الديمقراطية، بصفتها طريقة في التدبير السياسي والحاكمية. لا بل إنّ مونتسكيو رأى أنّ العلامة الفارقة للمستبد هي - بالضبط - أنه يدمج السلطات جميعاً، ويتولاها بنفسه.

إنّ فصل السلطات، في شكله الحديث، هو ما عُرف أساساً عبر كتابات مونتسكيو، خصوصاً «روح القوانين»، ومؤدّى نظرية الفصل تلك أنّ ثمة ثلاث سلطات ينبغي أن لا تتداخل في ما بينها لدى ممارستها الحكم، وهي: التشريعية؛ والتنفيذية؛ والقضائية. الأولى تصوغ السياسة وتنفذها بوصفها قانوناً. والثانية تتولى تطبيقها وتنفيذها في الحيز العملي. والثالثة تقضّ النزاعات طبقاً للقانون وتبعاً لمعايير العدالة.

(٥) لا ننسى هنا الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من التسليم بدور ومسؤولية العامل الخارجي في ما وصل إليه حال العالم العربي من تردّد وانقسام وتدهور سياسي واقتصادي، إلا أنّ هناك وعياً متزايداً بأن الكوارث التي تعيشها مجتمعاتنا ليست كلها ناجمة عن الأطماع والتدخلات الأجنبية وحدها، وأن الكثير منها يعود إلى الأسباب الداخلية، والتي يقف على رأسها بنية تلك المجتمعات المغلقة، وعجز النخب السياسية عن إيجاد الحلول الملائمة لهذه التناقضات الكامنة في صلب المكونات الثقافية لتلك المجتمعات ونظم الحكم العربية القائمة. وقد ترتب على إهمالها وتراكمها نجاح القوى المعادية في تعميقها واستغلالها، إلى أن وصلت إلى نقطة الانفجار، أو انفجرت بالفعل، كما هو الحال في دول عربية وإسلامية كثيرة. وقد تحدث السيد فضل الله عن هذا الموضوع مرات عديدة، مؤكداً على «أننا لا نريد تحميل الغرب بشكل خاص مسؤولية مشاكلنا، ولكننا نقول: إنه استغل نقاط ضعفنا، واستطاع أن يشغلنا عما نحن فيه، بحيث أصبحنا نفكر في قراراته أكثر مما نفكر في أنفسنا، كما قال لي بعض السفراء الفرنسيين: «إن مشكلتنا مع اللبنانيين أنهم يحدّثوننا عما نريد، ولا يحدّثوننا عما يريدهون»، فنحن نفكر في ما نريد أمريكا أو أوروبا، وليس في ما نريده نحن. وهذا ما نلاحظه الآن في الأزمة المالية العالمية الكبرى، فنحن نفكر كيف يمكن لأمريكا وأوروبا أن تعالجا أزمتيهما وكيف تخطط روسيا لإنقاذ نفسها؟ بينما لا نتحدث في العالم العربي إلا عن خسائرها، أما كيف يمكن أن نخطط لتفادي تأثيرات الأزمة؟ فهذا ما لا نجد أحداً يفكر فيه بشكل فاعل» (راجع: موقع السيد فضل الله على الإنترنت، المصدر السابق، وهذا النص من حوار له مع مجلة الشراع، بتاريخ: ٢٧/١٠/٢٠٠٨م).

(٦) لقد استطاع الإسلام في السابق استنهاض الهمم والإرادات؛ لإحداث كثير من التغيرات الكونية الكبرى، بما حمل من عظمة وقوة وانفتاح على الحياة واستيعاب واع لأسباب العلم والتقدم والحضارة. وتمكن هذا الدين خلال فترة قصيرة نسبياً - من إحداث تأثير نوعي، روحي ومفاهيمي، عميق وكبير، في مجتمعات البداوة المتخلفة التي دخلها، وبلغ بها خلال مدة قصيرة أعلى مراتب التطور والتقدم. ولا حاجة بنا هنا إلى إعادة التذكير بكوكبة من علماء وفلاسفة هذه الأمة، ممّن حملوا رايات العلم والمعرفة والتسامح والانفتاح الديني إلى العالم كله، الذي دان واعترف لهم بالاحترام والإجلال والأسبقية العلمية. كما استطاع الإسلام النهوض بالواقع الاجتماعي في مجتمعات كان يسحق فيها الإنسان تحت وطأة الطبقية والعنصرية واحتقار النوع البشري إلى مجتمعات تعطي للإنسان أعلى

قيمة، فهو خليفة الله في أرضه، أكرمه الله تعالى بالعلم والمعرفة، وسخر له ما في السماوات والأرض، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة. وحتى عندما انطلقت الفتوحات الإسلامية لم يُلغ الإسلام ثقافات وحضارات الشعوب التي سيطر عليها، ولم يدمر مدينتها ونواظمها الفكرية، ولم يغلق أبوابه أمام الفكر العالمي للتجدد والاستيعاب والتأثر والتأثير المتبادل والتفاعل الخلاق معها. والإسلام في كل ذلك لم ينطلق من فراغ، وإنما من نصوص ثابتة، ومعطيات وقواعد معرفية منفتحة تدعو الإنسان إلى التعقل والتدبر والتأمل والتقدم والتطور، فكان منها: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق: ١ - ٥)، «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (الزمر: ١٧ - ١٨)، «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ١٩٠)، «سُئِلَهُمْ آيَاتًا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ٥٣)، «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (الأنعام: ١١)، «فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (الملك: ١٥)، «الحكمة ضالة المؤمن»، «العلم يزكو على الإنفاق»، «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، «اطلبوا العلم ولو في الصين»، وغير ذلك من مئات النصوص الثابتة، التي تؤكد على ضرورة التدبر والتعقل والوعي، والأخذ بأسباب الوجود، والبحث والتقصي المعرفي والعلمي في الكون والوجود والحياة والإنسان، والانفتاح على كل ما هو جديد ومفيد ونافع لحياة الإنسان، حتى تجد أن القرآن كله دعوة لاكتساب العلم واتباع الحكمة والمعرفة.

(٧) طبعاً لن يقف دعاة الفكر المتطرف وأصحاب العقول الحارة - من النصوصيين والتقليديين والأخباريين والظاهراتيين والسلفيين المغلقين، ومن لف لفهم ممن يفرطون في تبني الماضي، وعدم الخروج منه - مكتوفي الأيدي، متفرجين على دعاة الحداثة الإسلامية وهم يمارسون عملية النقد، وإعادة التأسيس للمعرفة الدينية الحديثة، بل سيواجهون عملية التحديث المطلوبة بكل ما أوتوا من قوة، وسيعملون على زعزعة أركان كافة المباحث الحديثة التي تحتاج إلى إجابات واضحة في الدفتر الإسلامي. ومثل هذا اللون من التقليدية نجده لدى من يعتبرون الفكر الإسلامي المعاصر - صراحة - عبارات خالية من المضمون، وعناوين بدون معنوي، وهم بالتالي ينكرونه من باب أن «الناس أعداء ما جهلوا». وعلى هذا الأساس فلا بد لنا من إيجاد حل عصري في مواجهة أتباع هذه النزعة، ويتمثل بالنظرة التأصيلية التي توفق بين النقل والعقل، والماضي والحاضر، والفعل والانفعال.

(٨) والعقلانية - في منظور السيد فضل الله - هي الطريقة الموضوعية للتفكير، التي تعمل على أساس دراسة أية قضية أو أية فكرة أو أي واقع من خلال عناصرها الذاتية وخصائصها الموضوعية، في ما يحيط بها من أجواء، وما يتحرك في آفاقها من ظروف (راجع: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيد فضل الله: ٢٣، دار الملاك، بيروت ١٩٩٥م).

الرجم في الفقه الإسلامي

قراءة نقدية استدلالية

الشيخ محمد إبراهيم جناتي (*)
ترجمة: السيد حسن علي حسن

مقدمة

يجب قبل الدخول في البحث التتويه بأنَّ حكم الرجم يدخل في إطار الأدلة الفقهية الاجتهادية، والعناصر الاستنباطية الرئيسة، وهي: كتاب الله، وسنة رسوله وأوصيائه. كما يشتمل كذلك على تحقيق نظرية فقهية واجتهادية مستتبطة، بعد إعادة النظر فيها وفي آراء وفتاوى المتقدمين من الفقهاء. وليس لها أي ربط بقانون تحوّل الاجتهاد والأدلة، تبعاً للتحوّل في الزمان والشرائط التي تفضي بطبيعتها إلى حدوث تحوّل في الخصائص الداخلية أو الخارجية للموضوعات التي تستدعي حكماً جديداً. وطبعاً لست أنكر هذا القانون، بل هو صحيح من وجهة نظري بالكامل، وقد بنيتُ عليه الكثير من الآراء والفتاوى الفقهية الحديثة، وعرضتها في الكتب والصحف والمجلات، إلا أنَّ مسألة الرجم لا تدخل في هذا السياق، بل إنّ حكمها يقوم على الأدلة الأولية.

إنني أعتقد بضرورة إعادة النظر في المسائل النظرية والفقهية الاجتهادية - أياً كانت - في ضوء المباني والأدلة الشرعية المعتبرة، وأن يتمّ طرح وجهة النظر المخالفة - التي هي مسألة طبيعية في المسائل النظرية - بحرية كاملة؛ وذلك لأنّ تكامل العلوم،

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، وفقه بارز، عُرف عنه دراساته في الفقه المقارن وتاريخ الاجتهاد ونظرياته التجديدية والنقدية.

وإدراك الحقائق، وإصلاح الآراء والأفكار، لا يتم إلا عبر البحوث العلمية، وتبادل الأفكار، والتفاهم الكامل بحرية تامة.

فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «اضربوا الرأي بالرأي، يتولد منه الصواب»^(١)، وروي عنه عليه السلام أيضاً أنه قال في ذات السياق: «من استقبل وجوه الآراء، حفظ من الخطأ»^(٢).

وقد أكدت التعاليم الدينية على مقولة النقد وتقبله كثيراً. من هنا كان النقد شائعاً في المراكز والمؤسسات العلمية والتحقيقية منذ القدم، سواء في المسائل النظرية أو العلمية، وقد خضعت لكثير من الاهتمام؛ بوصفها أمراً ضرورياً للغاية.

حدّ الرجم في ضوء مباني الفقه الاجتهادي

إنّ رجم الزاني والزانية من الأمور التي تذكر بوصفها من مسائل الفقه الاجتهادي. وقد كثر النقاش بشأنه في عصرنا الراهن، واعتبره أعداء الإسلام نقطة سوداء في التشريع الإسلامي. من هنا وجدت نفسي ملزماً بدراسته من زاوية المباني الفقهية المعتبرة؛ ليتضح ما إذا كان هذا الحكم ثابتاً فيه أم لا.

وسوف نتناول البحث عبر ثلاثة فصول:

الفصل الأول: بيان الأدلة الفقهية التي أقامها العلماء القائلون بمشروعية حكم

الرجم.

الفصل الثاني: بيان الأسباب والظروف التي تستوجب حكم الرجم.

الفصل الثالث: بيان الشرائط التي يجب توفرها في من يتولى تطبيق هذا

الحكم.

الفصل الأول: بيان أدلة الرجم

ذهب بعض الفقهاء؛ لإثبات حكم الرجم، إلى التمسك بالأدلة التالية:

أ - الإجماع

إنّ هذا الدليل مخدوش من وجهة نظرنا:

أولاً: إنه إجماع منقول. وليس هناك من شك في عدم اعتبار هذا النوع من الإجماع.

وثانياً: إن هذا الإجماع مدركي. وقد ثبت في البحوث الأصولية أنّ الإجماع المدركي غير معتبر؛ إذ يتوقف اعتباره على اعتبار المدرك الذي يستند إليه، فيعود الاعتبار عندها إلى المدرك، وليس إلى الإجماع.

وثالثاً: مع فرض التسليم بأنّ هذا الإجماع لم يكن منقولاً، ولا مدركياً، بل هو إجماع محصل من طريق دراسة آراء الفقهاء على طول التاريخ، مع ذلك لن يكون هذا الإجماع معتبراً في حدّ نفسه، وإنما يكون معتبراً إذا كان كاشفاً عن سنة رسول الله وأوصيائه. ولا يمكن لمثل هذا الإجماع أن يتحقق إلّا من طريق خاص يكون كاشفاً عنه.

ويجدر هنا أن نبحث في الطريق الذي اعتمده الفقهاء المتقدمون والمتأخرون لبيان كاشفية الإجماع المحصل عن سنة رسول الله وأوصيائه، ليتضح لنا هل أنه يثبت الكاشفية للإجماع أم لا؟

طريق كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام

إذا بحثنا في الطرق التي أفادها البارزون من كبار العلماء والفقهاء، من قبيل: السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وأبي الصلاح الحلي، والشيخ مرتضى الأنصاري، والشيخ النائيني، والسيد البروجردي؛ لإثبات كاشفية الإجماع المحصل عن سنة رسول الله وأوصيائه، يتّضح أنها مخدوشة بآجمعها. وقد ذكرنا وجوه الإشكال على هذه الطرق بالتفصيل في كتابنا «مصادر الاجتهاد من وجهة نظر الفقهاء، ومباني الاجتهاد من زاوية المذاهب الإسلامية»، ولكننا نحجم عن ذكرها هنا؛ رعاية للاختصار. من هنا يأتي السؤال: ما هو دور الإجماع في مقام الاستنباط؟ ذكرنا في كتابنا المشار إليه أنّ دور وتأثير الإجماع المحصل في عملية الاستنباط هو من قبيل قول العالم اللغوي الذي يرى وضع هذا اللفظ المعين لذلك المعنى. كما هو الحال بالنسبة إلى لفظ (الصعيد) الوارد في القرآن الكريم، فهل هو موضوع للتراب الخالص أو هو موضوع لمطلق الأرض؟ في مثل هذا الموارد يؤدي قول اللغوي إلى اطمئنان الفقيه، فيبيّن الفتوى

انطلاقاً من فهم اللغوي.

ب - الأخبار

الدليل الثاني على ثبوت حكم الرجم هو الأخبار. وقبل الخوض في بيان هذه الأخبار يجب علينا ذكر مسألة باختصار، وهي:

نحن نعتقد بأنّ مضمون الخبر الذي نريد الاستناد إليه في مقام الاستبطان والوصول إلى الحكم الشرعي يجب أن يدرس من جهات أربع، وبعد ذلك يمكن اتخاذ ذلك الخبر وسيلة للاستبطان وإثبات الحكم الشرعي، وإلا لن نتمكن من إصدار الحكم على أساسه. وإنّ تلك الجهات الأربعة هي:

الأولى: ثبوت أصل صدور الخبر عن رسول الله أو أوصيائه من قبل العلماء والمختصين في علم الرجال وعلوم الحديث والدراية؛ ليتضح ما إذا كان الخبر صادراً عنهم أم لا.

الثانية: بحث جهة دلالة الخبر على الموضوع من قبل العلماء والمجتهدين في علم الفقه والأصول؛ ليتضح ما إذا كان الخبر يدلّ على المعنى المراد أم لا.

الثالثة: دراسة جهة صدور الخبر، وما إذا كان صدوره بداعي التقية أم لا، من قبل الخبراء بعصر صدور الخبر والظروف والشرائط المحيطة به.

الرابعة: دراسة الخبر من جهة ما إذا كان له معارض أم لا.
فإن خرج الخبر سالماً من خلال هذه الفلاتر الأربعة، بأن ثبت أصل صدوره،
وتمامية دلالاته، وبيانه للحكم الواقعي، وعدم وجود المعارض له، أمكن الاستناد إلى
مثل هذا الخبر لاستتباط الحكم الشرعي.

الأخبار الصريحة بحكم الرجم

إنّ الأخبار التي استدلت بها لإثبات حكم الرجم هي:

الرواية الأولى: قال أبو هريرة: جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ فقال: إني زني، فأعرض عنه، ثم قال: إني زني، فأعرض عنه، ثم قال: إني زني، فأعرض

عنه، ثم قال: قد زنيته، فأعرض عنه، حتى أقر أربع مرات، فأمر به أن يرجم، فلما أصابته الحجارة أدبر يشدد، فأقبل رجل بيده لحي جمل، فضربه، فصرعه، فذكر للنبي فراره حين مسته الحجارة، فقال ﷺ: فهلا تركتموه^(٣). ومثله عن عبد الله بن بريدة عن أبيه^(٤)، مع فارق أن رسول الله ﷺ سأل قوم ماعز عن اكتمال عقله، فلما شهدوا له بكمال العقل أمر برجمه.

دراسة ونقد

أولاً: لم يثبت أصل صدور هذا الخبر عن المعصومين من الناحية السندية، فراويته هو أبو هريرة، ولم يكن هناك من يجاربه في وضع الحديث، فكان يروي موضوعاته إلى كعب الأحبار اليهودي، وكان الأخير يروي له عن التوراة. وكانا من أهل اليمن، وكانا على صلة ببعضهما قبل الإسلام. وقد رد روايته حتى خلفاء وأئمة السنة ممن عاصروه. وقد أسلم بعد خيبر، ولم يصحب النبي ﷺ سوى ثلاث سنوات، ومات سنة ٥٧هـ. وقد روى في هذه المدة آلاف الأحاديث للناس عن رسول الله، دون أن يأتي بشاهد على سماعه. الأمر الذي أثار عليه سخط الخلفاء، ومنعوه من الرواية. وقد نقل السائب أنه هدد أبو هريرة وكعب الأحبار أنهما إن لم يكفيا عن الرواية لينفي أبا هريرة إلى أرض ديس، وكعب الأحبار إلى غرة. وبناء على ما توصل إليه المحققون فقد كانا كذابين^(٥). قال الجاحظ في كتاب التوحيد: «لم يكن [أبو هريرة] ثقة في رواية الحديث عن رسول الله، ولم يوثقه علي رضي الله عنه في روايته، بل كان يتهمه ويقدر فيه. وهكذا كان يفعل عمر وعائشة. وعلى الرغم من منع الخلفاء وكبار العلماء له عن رواية الحديث، فقد روى ٧٣٧٤ حديثاً، امتلأت بها المصادر الروائية لأهل السنة، وأكثرها صدر عنه بعد مقتل عثمان وظهور حكم معاوية بن أبي سفيان، فقد أخذ يلجأ إليه وضاع الحديث، ويعمل هو بدوره على بثها ونشرها في الأمصار كان أبو هريرة من الذين قدحوا في الإمام علي رضي الله عنه^(٦)».

ثانياً: إن هذا الخبر من الآحاد.

ثالثاً: إن هذا الخبر يتعارض مع ما سنأتي على ذكره من الأخبار، من قبيل: الخبر الثالث الذي يكتفى فيه بجلد الزاني، ونفيه عن البلد سنة، وفي بعضها الجمع

بين الجلد والرجم.

وعلى أية حال لم يروِ أحاديث الرجم سوى أبو هريرة، ومن هو أسوأ منه، كزيد بن خالد ومن هو على شاكلته، فلو كان هذا الحكم الشرعي ثابتاً واقعاً لنقله رواة الحديث.

الرواية الثانية: روى محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبان، عن أبي العباس، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إني زني، ثم جاء إليه الثالثة، فقال: إني زني، وعذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أبصاحبكم بأس ليعني به جنة؟ قالوا: لا، فأقر على نفسه الرابعة، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، فحضره له حفيرة، فلما أن وجد مسّ الحجارة خرج يشتد، فلقية الزبير، فرماه بساق بعير، فسقط، فعقله به، فأدركه الناس، فقتلوه، فأخبروا النبي صلى الله عليه وآله بذلك، فقال: هلا تركتموه، ثم قال: لو استترتم تاب لكان خيراً له^(٧).

دراسة ونقد

أولاً: إنّ هذه الرواية غير تامة من الناحية السندية، فلا تكون معتبرة من قبل العلماء، ومنهم: الشيخ الطوسي، الذي أشكل على هذه الرواية؛ لوجود من لا يوثقه في سندها، فقد نقل عن ابن الوليد بشأن محمد بن عيسى بن عبيد - الوارد في سند الرواية - أنه قال: إنّ ما ينفرد بروايته عن كتب يونس غير معتبر. وقال عنه أبو جعفر بن بابويه في رجال «نواذر الحكمة»: إنّ ما ينفرد بروايته لا أرويه. وقد ضعفه الشيخ الطوسي في الفهرست.

وأما يونس - الوارد في سند الرواية أيضاً - فهناك من ذهب إلى القول بأنه أسوأ من محمد بن عيسى. ونقل الفضل بن شاذان عن الكشي أنه قال: إنه من الكذابين. **وثانياً:** لم يرد في هذه الرواية ذكر للشرائط التي تجب مراعاتها في حكم الرجم، من معرفة الزاني بحكم الشرع، وكونه محصناً، وعاقلاً، ومختاراً.

وعلى أية حال فعلى الرغم من رواية هذا الحديث عن علي بن إبراهيم، وهو ثقة، إلا أن سائر سلسلة السند لا تتمتع بنفس الوثاقة، وعليه لا يمكن التمسك بها

لإثبات حكم الرجم.

الرواية الثالثة: عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني أنّ رجلاً من الأعراب جاء إلى رسول الله ﷺ وقال: «يا رسول الله، أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر، وهو أفقه منه: نعم، فاقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، فقال رسول الله: قل، قال: إنّ ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، وإنّي أخبرت أنّ على ابني الرجم، فافتديت منه بمئة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مئة وتغريب عام، وأنّ على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مئة وتغريب عام، واغدُ يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت»^(٨).

دراسة ونقد

أولاً: إنّ هذه الرواية غير ثابتة سنداً؛ لانتهائه إلى أبي هريرة وزيد بن خالد، وأهل الاستنباط لا يروون وزناً لروايتهما.

وثانياً: إنّ هذه الرواية تتألف في الرواية المتقدمة التي رواها أبو هريرة نفسه بشأن رجم الزاني، كما تتألف حديث ابن ماجة في سننه^(٩)، ومسلم بن حجاج عن بريدة.

وثالثاً: إنّ هذه الرواية تتألف في الأخبار التي دلت على عدم مؤاخذه الجاهل بالحكم. ومن ذلك الرواية المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ، وفيها: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون». ففي هذه الرواية كان على أنس أن يسأل المرأة: «هل تعلم أن حكم المرأة المحصنة إذا زنت هو الرجم؟» وهل كانت مكرهة على فعل الزنا أم لا؟ وكيف يمكن لنا أن نعقل أنّ النبي الأكرم ﷺ لم يُعلم أنساً بذلك؟!

ورابعاً: لم يردّ حكم الرجم في الكتاب، فكيف نسب النبي ﷺ حكمه بالرجم في الرواية المذكورة إلى الكتاب؟ نعم لو قال النبي: أحكم بينكم، ولم يقيّد حكمه بالكتاب، لما ورد عليه الإشكال المذكور.

وخامساً: كيف حكم على تلك المرأة بالرجم والحال أنّ هذا الحكم لا يثبت إلا بعد إقرار المرء على نفسه أربع مرات؟

كما أن هناك إشكالات أخرى على هذه الرواية، ومنها قَسَمَ النبي بأنه يحكم على أساس من كتاب الله! فهل هناك احتمال أنه يحكم على غير كتاب الله! ثم كيف يصدر النبي حكمه على المرأة غيباً، ودون أن يسمع إقرارها على نفسها أربع مرات!

الرواية الرابعة: عن عبادة بن الصامت، عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مئة والرجم»^(١٠).

دراسة ونقد

أولاً: إن هذه الرواية غير قطعية الصدور.

وثانياً: إنها تعارض ما تقدّم من الروايات؛ لأنّ تلك الروايات لم تجمع للمحصنات الزانيات بين الجلد والرجم، بل اكتفت بالرجم فقط. كما لم يحكم للبكر - سواء أكان ذكراً أم أنثى - بالجمع بين الجلد والنفي. وإنّ الحكم بالجمع يناه في السبيل الذي ذكر لهما في الآية الشريفة، إذ يقول تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَكُونَهُنَّ الْמוْتُ أَوْ يُجْعَلَ لَهُنَّ سَبِيلٌ﴾ (النساء: ١٥)، ولكن يحتمل أن يكون المراد من السبيل هنا هو زواجهما.

وثالثاً: إنّ هذه الرواية تنافي الآية الثانية من سورة النور، الواردة في بيان الحكم؛ وذلك لأنّ تلك الآية لم تجمع بين حكمين للزاني والزانية، قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (النور: ٢)، ومن الواضح أنه لا يمكن بيان جزء من الحكم - الذي هو مئة جلدة - وعدم ذكر جزئه الآخر.

الرواية الخامسة: عن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن نصر، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الرجم حدّ الله الأكبر، والجلد حدّ الله الأصغر، وإذا زنى الرجل المحصن رجم ولا يجلد». جاء في منتهى المقال أنّ أبا جعفر بن بابويه لم يرو عنه أبداً، وأنّ الشيخ الطوسي

قد ضعّفه أيضاً.

وهناك روايات أخرى لا تخلو هي الأخرى من ضعف في السند، فلا نرى ضرورة لذكرها.

الفصل الثاني: بيان الأسباب والشرائط التي تستوجب الحكم بالرجم

إنّ أسباب الحكم بالرجم عبارة عن:

- أ - إقرار الشخص على نفسه بارتكاب الزنا.
- ب - شهادة أربعة شهود عدول على تحقّق الزنا.

١- شرائط إقرار المكلف بالزنا

يجب في من يقام عليه حد الزنا أن يتوفر على بعض الشروط، وهي:

١. أن يقرّ على نفسه بالزنا.
٢. أن يكون بالغاً، وعاقلاً، ومختاراً.
٣. أن يقرّ على نفسه أربع مرات.

وهناك من اعتبر أربعة إقرارات بالزنا في أربعة مواضع، مستنداً إلى الرواية التي تحدّثت عن قضية ماعز، فقد روي فيه أنه أقر على نفسه أمام رسول الله ﷺ في أربعة مواضع، وكان النبي في كل مرّة يحاول منعه من الاستمرار في الإقرار، ويقول له: لعلك قبّلت، أو لعلك لامست، أو لعلك نظرت^(١١). إلا أن هذا لا يدل على اشتراط تعدد المجالس في الإقرار بالزنا، وإنما يدل على إقرار الزاني على نفسه أربع مرات، وفي كل مرّة كان النبي ﷺ يعرض بوجهه عنه؛ ليصرفه عن مواصلة الإقرار. وذهب بعض آخر إلى عدم اعتبار تعدد المجالس للإقرار في الزنا، بل اكتفى بالإقرار أربع مرات ولو في مجلس واحد؛ وذلك للأصل، ولخبر جميل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ولا يرجم الزاني حتى يقرّ أربع مرّات»^(١٢)، حيث لم يشترط تعدد المجالس في الإقرار بالزنا في هذه الرواية.

إنّ اعتبار هذه الشروط في الروايات؛ لإثبات وجوب الحدّ، صريح في أنّ الزنا من الأمور التي يحاول الشارع المقدّس أن يتسّتر عليها قدر الإمكان، فإنّ عرض المسلم

يحظى بأهمية بالغة في المباني الإسلامية، وإنما أراد للمسلم أن يدرك عظم الذنب، فيرتدع عنه ويتوب منه. ولذلك يتضح من مجموع الروايات أن على المتهم بالمعصية أن لا يقرّ بذنبه قدر الإمكان. ولذلك رأينا أن النبي ﷺ بعد كلّ إقرار لماعز كان يعرض بوجهه عنه.

٢ - شرائط شهادة الشهود على الزنا

يجب أن تتوفر شروط في مَنْ يشهد بالزنا على غيره، وهي:

١. العدالة.

٢. أن لا يكون قد أقيم عليه الحدّ، أي أن يكون من الذين أقيم عليهم حدّ القذف.

٣. أن يبلغ عدد الشهود أربعة، فلا تكفي شهادة ثلاثة عدول، أو عدلين؛ لأنه ليس كسائر الحقوق التي تثبت بشهادة عدلين. ولذلك إذا شهد عدد من الأفراد بالزنا على آخر، ولم يبلغ عددهم أربعة، وجب عليهم حدّ القذف، ثمانون جلدة لكل واحد منهم. قال تعالى في الآية الرابعة من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤).

٤. وضوح الشهادة، بأن يقول كل واحد من الشهود: «أنا رأيت بأمّ عيني دخول آلة الرجل وخروجها في آلة المرأة». وهذا مورد إجماع كافة فقهاء المذاهب الإسلامية. وهو صريح قول الإمام علي عليه السلام إذ يقول: «لا يرمم رجل ولا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج والإخراج»^(١٣). وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «حد الرجم في الزنى أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل ويخرج»^(١٤). وفي رواية عن أبي بصير أن الإمام لا يرى كفاية رؤية الإدخال والإخراج، بل يضيف إلى ذلك نوع الرؤية، وهي أن تكون الرؤية كرؤية من يشاهد دخول الميل في المكحلة: «لا يرمم الرجل والمرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهود على الجماع والإيلاج والإدخال كالميل في المكحلة»^(١٥).

٥. اتفاق الشهود في مقام الشهادة، بأن تتحد شهادتهم من حيث الزمان والمكان، فلو تخلف أحدهم وجب عليهم حدّ القذف.

إنّ اعتبار هذه الشروط لكلّ واحد من الشهود الأربعة في إثبات حكم الرجم دليل على الأهمية التي يوليها الإسلام لحفظ سمعة المسلم وصيانة عرضه، وهذا ما تم التأكيد عليه في الروايات كثيراً.

ولا يخفى مدى التعقيد في إمكان الحصول على مثل هذه الشهادة، هذا من جهة. ومن جهة ثانية نجد أنّ التعاليم الإسلامية تنهى عن التجسس والكشف عن عورات الناس: قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات: ١٢). وروي عن رسول الله أنه قال: «ادروا الحدود بالشبهات، وادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم».

الفصل الثالث: مَنْ يتولى إقامة حدّ الرجم على الزاني؟

إنّ على مَنْ يقيم الحد أن يتوفر على الشروط التالية:

١. أن لا يكون من أهل المعاصي.
٢. أن يكون من الشهود الذين ثبت عندهم الزنا من خلال المشاهدة.
٣. الإمام عليه السلام، إذا ثبت عنده الزنا بإقرار الشخص على نفسه.
٤. أن يكون من الذين لم يثبت الحدّ في حقهم. فمن ثبت عليه الحدّ لا يستطيع أن يقيم الحدّ على غيره. وهناك روايات مأثورة عن المعصومين عليهم السلام في هذا الشأن^(١٦). ولكن وقع الاختلاف فيما لو تاب هذا الشخص، فهناك روايات تقول بقبول توبته، فيسقط عنه الحدّ؛ لأنه حقّ الله، فيمكنه أن يقيم على غيره حدّ الرجم. ولكن ظاهر بعض الروايات الأخرى عدم جواز التصدي له حتى بعد التوبة^(١٧).

خلاصة واستنتاج

حيث ليس هناك دليل معتبر على مشروعية الرجم فإننا لا نقول به. وقد ذكرنا إشكال الإجماع في بداية البحث بالتفصيل. كما أشكلنا على الروايات أولاً؛ إنها ضعيفة بضعف السند؛ وثانياً؛ إنها من أخبار الآحاد؛ وثالثاً؛ إنها معارضة. وعلى فرض التترّل فإنّ تحقق شروط الشهادة مستحيل في العادة، ومع التترّل عن هذا أيضاً من المحال في العادة أيضاً أن تتحقق الشروط في مَنْ يقيم الحدّ. ومع غض النظر عن ذلك

كله فإن أكثر حالات الرجم التي تطبّق لا تراعي الشروط المأخوذة في الروايات مئة بالمئة.

كلمة الختام

في الختام أرى من الواجب أن أشير بشكل عابر إلى بعض الأمور:
الأول: لا شك في وجود بعض الأخبار والروايات الموضوعية في الأحاديث الشيعية. وكان سبب بعضها البغض والكراهية للشيعية، والبعض الآخر بسبب التطرّف والغلو في الحب. وقد بلغ عدد هذا الأحاديث الموضوعية الآلاف، وقد دونت الكثير منها، وضمنتها في كتاب سيرى النور في الوقت المناسب إن شاء الله. إنّ هذه الأحاديث الموضوعية لا يقتصر وجودها على المصادر الشيعية، بل هي في المصادر السنية أكثر من ذلك بكثير. ومع ذلك لا أجد حتى الآن مَنْ يشمّر عن ساعديه لتتقية المصادر الروائية منها. ومن الضروري أن تبادر المؤسسات العلمية إلى القيام بهذه المهمة من أجل الحفاظ على عظمة المباني الإسلامية.

الثاني: إنّنا نجد حكم الرجم موجوداً في التوراة، وكانت له بعض التطبيقات أيضاً. وهناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأنّ بعض المغرضين وأعداء الإسلام قد تعمّد اختلاق أحاديث الرجم وإدخالها في المصادر الإسلامية؛ للكيد بالدين الإسلامي. ومن المناسب هنا أن نشير إلى ما تقدم ذكره من أن أبا هريرة وكعب الأخبار كانا على صلة وثيقة.

قال الزهري: أخبرني القاسم بن محمد أنّ أبا هريرة وكعب الأخبار كانا متلازمين (قبل الإسلام وبعده)، وكان أبو هريرة يروي له الأحاديث عن رسول الله ﷺ، وكان كعب الأخبار يروي له من كتب التوراة. ولا يبعد أن تكون روايات الرجم قد تسرّبت إلى المصادر الإسلامية على يد هؤلاء اليهود.

نحن نذهب إلى الاعتقاد بأن التوراة قد تعرّضت للتحريف، وقد يكون حكم الرجم الوارد فيها من بين تلك الأمور المحرّفة في التوراة.

قال أحمد بن حنبل الشيباني إمام الحنابلة: سألت ابن أبي أوفى: هل رجم رسول

اللَّهُ أَحَدًا؟ فقال: نعم، يهودياً ويهودية^(١٨). وهذه الرواية وإن كانت لا تخلو من الإشكال، ولكن لو قلنا باعتبارها يمكن القول بأن رسول الله ﷺ قد أقام حكم الرجم على اليهود؛ تطبيقاً لحكم التوراة عليهم.

الهوامش

- (١) غرر الحكم ودرر الكلم، ج٢٥٦٦.
- (٢) المصدر السابق، ج٢٤٨٦.
- (٣) ابن ماجة، السنن، ج٢٥٥٤.
- (٤) مسند أحمد بن حنبل الشيباني ٣: ٢.
- (٥) منتخب كنز العمال: ٦١ (هامش مسند أحمد بن حنبل الشيباني).
- (٦) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٣١٤ - ٣١٨، ١: ٢٥٨ - ٢٥٩.
- (٧) الكليني، الكافي ٧: ١٨٥؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٨.
- (٨) صحيح مسلم: ٥.
- (٩) ابن ماجة، السنن: ٢٥٥٤.
- (١٠) مسند أحمد بن حنبل الشيباني ٤: ٤٧٦.
- (١١) نيل الأوطار ٧: ١٠٤، ج١.
- (١٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٨، ج٢١.
- (١٣) الكليني، الكافي ٧: ١٨٤، ج٢ و٤ و٥.
- (١٤) المصدر السابق.
- (١٥) الْمُكْحَلَّة، بضم الميم وسكون الكاف وضم الحاء وفتح اللام، اسم للمكان، وهو الوعاء يحفظ فيه الكحل. ولكن القياس على فتح الميم والحاء؛ لأن هذه هي صيغة أسماء المكان، من قبيل: مقتل، ومضرب، ومقعد، وما إلى ذلك. ولكنه جاء على خلاف القياس. وهناك نظائر لذلك، مثل: مُدْحَن، الذي هو وعاء يحفظ فيه السمن.
- (١٦) الكليني، أصول الكافي ٧: ١٨٨، ج٣.
- (١٧) المصدر السابق: ١٨٥، ١٨٧.
- (١٨) مسند أحمد بن حنبل الشيباني ٢: ٢٧٥.

نظرية الاجتهاد الجماعي

دراسة في الأصول والسياقات

د. محمد أديبي مهر (*)

أ. مرتضى كشاورزي ولداني (**)

مقدمة

نحن نعلم أن أحكام شريعة النبي ﷺ - من حيث الماهية - خالدة إلى يوم القيامة^(١)، لكن هذا الخلود لا يعني أن أحكام الشرع غير قابلة للتغيير؛ لأن التحول في الحكم تبعاً لتغير الموضوع لا يتنافى مع استحكام وخلود الشريعة؛ لأن الموضوع إذا تغير أو تغيرت خصائصه الداخلية أو الخارجية، وإذا تغير العنوان أو ملاك الحكم، فمن الطبيعي أن يتغير الحكم تبعاً لذلك^(٢).

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنه في عصر النبي ﷺ وأئمة الهدى لم تكن هناك مشكلة في فهم وتبيين الحكم الشرعي، وكان المسلمون دائماً ينهلون الحكم من منبعه الصافي، ويمتلكون جواباً حاضراً لكل سؤال يطرحه المجتمع. لكن فيما بعد، وفي عصر الأئمة، وكذلك في عصر التابعين، بدأ الاهتمام والالتفات إلى مسألة الاجتهاد، وبلغت الأطروحات الفقهية أوجها. ومن أجل الوصول إلى الحكم الشرعي اعتبر الشيعة الاجتهاد أمراً ضرورياً.

وفي الواقع فإن باب الاجتهاد قد فُتح بناءً على وصايا أئمة الشيعة في تفريع الفروع على الأصول^(٣). ومن هنا يُحدد منهج ومساحة الاجتهاد^(٤).

(*) أستاذ مساعد في قسم الفقه والحقوق الإسلامية في جامعة طهران (پرديس قم).

(**) ماجستير في الفقه والحقوق الإسلامية في جامعة طهران (پرديس قم).

وفي عصرنا الحاضر الذي هو عصر التغير في جميع أبعاد الحياة، ففي كل يوم تستجد مسائل ومواضيع في حياة الإنسان، ووفقاً لمقولة: إن الأحكام تتغير تبعاً لتغير الموضوعات، وإن الاجتهاد من حيث الكم والكيف له القدرة على تلبية جميع متطلبات المجتمعات المعاصرة، ويواكب الزمان والمكان، كان لابد من التدقيق في جميع مصادر وأدلة الأحكام.

وبهذا تكون الأحكام الإسلامية قد خضعت مرة أخرى للبحث والتدقيق، ويكون الفقه بصفته منظر حياة الإنسان قد أحيا بكل معنى الكلمة^(٥).

هذا ما يطرح اليوم من قبل فقهاء الإسلام بصفته فرضية لأجل زيادة مؤونة الاجتهاد، وقد طرحوها على مائدة الحوار في المحافل العلمية. والنظرية التي تتكلم حول أسلوب استنباطي وكيفية اجتهادية خاصة تعرف بالاجتهاد الجمعي أو الاجتهاد عن طريق الشورى، وقد طُرحت في قبال الاجتهاد الفردي. ولتبرير هذا المسلك يجب القول: إنه مع وجود المبهات والتعقيدات التي وضعتها مقتضيات العصر أمام المجتهد يمكن أن نتوصل إلى أن الاستنباط الفقهي الذي يعتمد على مجتهد واحد يفتي، دون تبادل الآراء مع فقهاء آخرين، لا يبدو صائباً حق الإصابة، أما اذا كان الاستنباط بشكل أن يجتمع المجتهدون الجامعون للشرائط في شورى للفقهاء، ويتبادلون الرأي في جميع أبواب الفقه، فإنه يمكنهم أن يصدروا فتوى تكون حاصل اتحادهم الفكري. ومن جانب آخر فإن الإبهام والغموض في تعريف الأعلمية له موضوعية أكثر في الاجتهاد الفردي. إن ضرورة بحث الاجتهاد الجمعي ضمن شورى الفقهاء، التي تتكون من مجتهدين متخصصين، يعطي فائدة مضاعفة؛ لأن تعيين مفهوم ومصداق الأعلمية يبدو أكثر إحرازاً في الاجتهاد الجمعي.

وعلى أية حال فإن نظرية الاجتهاد الجمعي وإن لم يكن لها سابقة في تاريخ الفقه الشيعي، لكن لو أخضعنا جميع مصادر وأدلة الفقهاء المسلمة للبحث، وتقييم جميع أبعادها، لحصلنا على مشروع مقبول ومطلوب، ومورد تأييد عامة فقهاء الإمامية. وباعتماد هذا الأسلوب في الاجتهادات الحالية سيحدث تحول مهم في عملية الاجتهاد^(٦).

وهذا المقال يبحث في التمهيد المفهومي والنظري لهذا الأسلوب الاجتهادي،

والتحقيق في ذلك، وعرض أبعاد هذا الأسلوب.

١- المرجعية وضرورات الاجتهاد

إن المرجعية ومنذ القدم تتمتع بمكانة متميزة في الوسط الشيعي، حتى أن تقليد الناس للمجتهدين كان سبباً لحلّ الكثير من المسائل التي تواجه المؤمنين في المجتمع الديني. وقيام وإرساء الحكومة الإسلامية أضحت المرجعية المعاصرة أمام كم هائل من التساؤلات، التي تعد اليوم الأوسع بحثاً وجدلاً في مجالات المعرفة الدينية. إن دور الاجتهاد والإفتاء وعملية ذلك في المجتمع الإسلامي هي من المسائل التي تحتاج إلى تأمل مليّ، ومن المسائل الصعبة التي تواجهها مؤسسة المرجعية في ظل الظروف المعاصرة، مما يتطلب إيضاحاً لمفهوم الاجتهاد ومكانة المرجعية أكثر من ذي قبل.

وحول أهمية هذا الأمر يقول الشهيد مرتضى مطهري: إذا كنا ندّعي أن فقهاء هو أحد العلوم الواقعية في العالم يجب علينا أن نتبع فيه الأساليب المتبعة في سائر العلوم، وإذا لم نتبع فيه تلك الأساليب فهذا يعني أن هذا العلم خارج عن مصاف العلوم الأخرى^(٧).

وفي مواضع أخرى يعتقد أن قيمة وميزة الاجتهاد في تطبيق القوانين الكلية على المستحدثات والمتغيرات، وأن المجتهد الحقيقي هو الذي يتّصف بهذه الميزة، ويلتفت إلى كيفية تغيير الموضوعات، والذي يستتبعه تغيير حكمها، وأما التفكير في موضوع قديم قد خضع لتفكير سابق، وغاية ما يغير به أن يبدل (على الأقوى) بـ (على الأحوط)، أو يبدل (على الأحوط) بـ (على الأقوى)، فهذا ليس فيه فنّ خاص، وليس من وراء كل ذلك أية فائدة^(٨).

وعلى هذا ففي الحكومة الإسلامية يجب أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً على الدوام، وتكون طبيعة الثورة والنظام مقتضية أن تطرح آراء الاجتهاد الفقهي في مختلف المجالات بصورة حرّة، وإن اختلفت فيما بينها، ولا يحقّ لأحد الوقوف أمام ذلك.

لكن المهم المعرفة الصحيحة للحكومة والمجتمع، التي على أساسها يمكن

● نظرية الاجتهاد الجماعي، دراسة في الأصول والسياقات

للنظام الإسلامي التخطيط له ولفائدة المسلمين، ولذلك فإن وحدة الرؤية العملية في هذا الجانب أمرٌ ضروري. ومن هنا فإنه لا يكفي أن يكون الاجتهاد مصطلحاً في الحوزات فقط^(٩).

ومن جانب آخر فإن اختلاف فتاوى المجتهدين كان سبباً في بروز مشاكل وتشويش لدى المقلّدين. وإن الاختلافات الفتوائية كثيرة، وفي أبواب فقهية متعددة، كالميقات، والإحرام، والمطاف، والذبح، ورمي الجمرة، والبيتوتة في منى في باب الحج، وكذلك في أبواباً أخرى، كالمؤونة في الخمس، والعمليات المصرفية، و بلوغ النساء، وإذن الأب في زواج البكر، أو مسألة الذبح بالآلة الأوتوماتيكية. وكل ذلك أدى إلى تشوش واضطراب المقلّدين^(١٠).

وبناءً على هذا إذا اعترفنا بأن فقهاء خالدة ومحكم، وله القدرة على تلبية متطلبات العصر للمجتمع البشري، فسوف تقع على عاتق مؤسسة المرجعية مسؤولية كبرى أثقل من السابق.

٢- المرجعية والولاية

على طول التاريخ تتولى المرجعية والفقهاء زمام أمور المسلمين بشكل عملي^(١١)، حيث إن للفقهاء الجامع للشرائط ثلاثة مناصب: الافتاء؛ والحكومة؛ والولاية والتصرف في الأموال والأنفس. وقد عدّ ذلك من شؤون عامة الفقهاء^(١٢).

إن البحث العلمي في خصوص شرائط هذه المناصب الثلاثة خارج عن حدود هذا البحث، حيث يتطلب بحثاً مستقلاً في باب أدلة ولاية الفقيه، لكن في ما يخص المجتهد في استنباطاته للوصول إلى الحكم الشرعي والفتوى^(١٣) هنالك فرضيات طرحت حول العلاقة بين فتوى الفقيه وحكم الحاكم، وكيفية تعارضهما، وهي تتطلب بحثاً وتدقيقاً.

وهذه الفرضية تطرح على هذا النحو: يصدر الفقيه أحياناً فتوى تكون حجة عليه وعلى مقلّديه، وبالطبع فإن العمل بهذه الفتوى مجزٍ للفقيه نفسه ولقلّديه، لكن أحياناً يصدر مجتهد ما فتوى وتتعلق بشأن الحكومة، وفي هذه الحالة يجب أن يقال: إن الحاكم إذا كان في مقام الولاية، ويصدر حكماً في هذا الباب، فإن مشهور

فقهاء الإمامية يقولون بأن حكم الحاكم ملزم، وبالنتيجة فإن على جميع الناس - مجتهدين ومقلّدين - اتباع هذا الحكم.

وفي هذا الخصوص يعتقد الإمام الخميني أنه في زمن الغيبة تعطى الولاية للفقهاء العادل الجامع للشرائط الذي يصلح للولاية على المسلمين وتشكيل الحكومة، وإن القيام بهذا الأمر واجب كفاً على الفقهاء، فإذا قام أحدهم بتشكيل الحكومة فإن طاعته تصبح واجبة على الآخرين^(١٤).

ويعتقد السيد محمد كاظم اليزدي أن حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلا إذا تبين خطؤه^(١٥).

والحقيقة أن رأي مشهور فقهاء الإمامية أنه في حال تعارض حكم حاكم إسلامي مع فتوى آخر من المراجع، ويكون هذا التعارض متعلقاً بشؤون الحكومة، فإن حلّ هذا التعارض يكون عن طريق اتباع المراجع ومقلّديهم لحكم الولي الفقيه^(١٦).

وبناءً على هذه القاعدة يمكننا القول: إن حدود فتوى الفقيه تختص به وبمقلّديه، ولا تكون لها حجة على مجتهد آخر ومقلّديه^(١٧). ومن هنا فإن قبول الفقهاء لولاية الأمر من الأهمية بمكان؛ من حيث كون الولي شخصاً واحداً^(١٨)، وإن تعدّد ولاية الأمر في شؤون الحكومة أمر غير مقبول، ويأمرون بالرجوع إلى روايات هذا الباب^(١٩).

٣- الحكم والفتوى

إن الحكم والفتوى هدفان رئيسان للمجتهد في عملية استنباطه وفي نظرة ابتدائية يبدو أن لا فرق هناك بين الفتوى والحكم، لكن هناك اختلاف بلحاظ اعتباري بين الاثنين. ومن الطبيعي أنه ينتج عن هذا الاختلاف آثار مختلفة.

إن الفتوى في اصطلاح الفقهاء تعني الإخبار عن حكم الله.

ويقول الشهيد الثاني في بيان الفرق بين الاثنين: الفرق بين الفتوى والحكم أن كليهما إخبار عن حكم الله تعالى، يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة. إن الفتوى مجرد إخبار عن الله تعالى بأن حكمه في هذه القضية كذا، والحكم إنشاء إطلاق

أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها، مع تقارب فيها، مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش^(٢٠).

وكذلك يعتقد صاحب الجواهر أن المراد من الفتوى ظاهراً الإخبار عن الله بحكم شرعي متعلق بكليّ، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر. وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم في مورد خاص^(٢١)، بمعنى أن المجتهد في مقام الإفتاء في صدد الإخبار عن حكم شرعي كليّ، لكن الحكم عموماً يطرح في باب الموضوعات^(٢٢).

وكذلك يمكن الاستنتاج من التحقيقات في باب حجية أدلة الفتوى أن عمدة الأدلة في ذلك هي سيرة العقلاء، التي هي من الأمور الفطرية، وكذلك - طبقاً لمبنى فقهاء الشيعة - فإنه لم يرد في الشريعة دليل يرفض هذا المبنى العقلاني^(٢٣). وفي هذا المجال يعتقد الآخوند الخراساني بجواز التقليد، ورجوع الجاهل إلى العالم، ويعتقد بأنه أمر فطريّ، ويعتقد أن الالتزام بذلك لا يحتاج إلى دليل، وأن هذا الأصل لا يتبع التقليد، ولا يستوجب الدور والتسلسل^(٢٤).

ويعتبر الإمام الخميني أيضاً أن مبنى العقلاء هو الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، ويعتقد بأن الأدلة النقلية التي ترغب الناس بالرجوع إلى العالم كلّها إرشادية، ويعتبر الدليل الوحيد هو بناء العقلاء^(٢٥).

ولهذا يمكننا أن ندّعي بأن حكم الحاكم له موضوعية، وفتوى الفقيه في الوصول إلى الحجية الشرعية لها طريقية؛ لأن الفتوى قضية حقيقية كلية يحمل عليها الأفراد المختلفة^(٢٦). ولعله بهذا السبب يمكن - وعلى أساس حجية الفتوى - فتح طريق نحو الاجتهاد الجمعي، حيث إن مبنى الحكماء قائل بتبادل الآراء في كيفية صدور الفتوى.

٤- الاجتهاد والأعلمية

لعل هذا البحث من أهمّ الأبحاث التي تدور حول الاجتهاد الجمعي، والذي يرتبط بتعريف مفهوم الأعلمية. فيما يخص تعريف مفهوم الأعلمية هناك كلام كثير بين الفقهاء. وما يمكن استخلاصه من كلام فقهاء الإمامية لتعريف الأعلمية هو أن

المراد من العلمية أن يكون الفقيه أقوى ملكة في الاجتهاد من غيره^(٢٧)، أو أن تكون له قوة نظر في تحصيل الحكم الشرعي من الأدلة العقلية والنقلية^(٢٨)، أو يكون أعرف بقواعد وأدلة المسألة، وله معلومات أكثر بنظائر وأشباه المسألة، ويمتاز بفهم أفضل للأخبار والروايات^(٢٩)، ويكون أكثر تبحراً في استخراج الحكم الشرعي وفهم ذلك من الأدلة الشرعية^(٣٠).

وفي هذا الخصوص يعتقد الآغا ضياء الدين أن الأعلم هو الشخص الذي له نظر أقوى من الآخرين في توضيح قواعد المسألة وأدلتها، وأكثر خبرة في تطبيق ذلك على المصاديق، والأفضل فهماً في استنباط المسائل الفرعية من مضامينها، والأكثر اطلاعاً واستيعاباً لأدلة المسألة ونظائرها، من غيره. من خلال قراءة تعاريف الفقهاء للأعلمية نرى أن هذه التعاريف متشابهة فيما بينها، وحمالة وجوه، حتى أنها تجعل مفهوم العلمية عند كل واحد أمراً مشكلاً.

وكمثال على ذلك: تعبير «أعرف بالقواعد» أو «أفضل فهماً» و«أرقى نظراً»، التي نراها في تعاريف الفقهاء للأعلمية، والتي تجعل في الحقيقة توضيح المفهوم والمصادق شيئاً غير ممكن عملياً.

في الحقيقة إن تغير مفهوم العلمية في زماننا عما كان عليه في السابق أمراً ملموساً، مع ملاحظة أن مسألة العلمية التي كانت في الماضي في حدود العبادات، التي يشتمل أكثرها على المسائل الفردية، تختلف عما في عصرنا الحاضر، الذي يواجه كمّاً هائلاً وواسعاً من المسائل المستحدثة، التي تتعلق بجميع شؤون الحياة، وهذا ما يجعل تحديد مساحة العلمية أمراً مبهماً. ولا يمكننا هنا اعتبار مصداق خاص تحقق في زمن الأئمة ملاكاً لجميع الأزمنة^(٣١).

والملاحظ في تعريف الفقهاء الاصطلاحي للأعلمية أنه قد كتب بتردد. وكمثال على ذلك: ما جاء في مراد الطباطبائي اليزدي من العلمية، حيث يقول: «والظاهر أن مرادهم الأعلم في البلد أو ما يقرب منه، لا الأعلم مطلقاً»^(٣٢).

أو ما جاء في تعبير السيد الخوئي، حيث يقول: «ليس المراد بالأعلم من هو أكثر اطلاعاً على الفروع الفقهية، وحفظاً لمداركها، من الآيات والروايات وغيرهما، بل المراد به مَنْ يكون استنباطه أرقى من الآخر، بأن يكون أجود فهماً للأخبار

والآيات، وأدقّ نظراً في تنقيح المباني الفقهية من القواعد الأصولية، وفي تطبيقها على المصاديق»^(٣٣).

وعلى أية حال فإننا نستشفّ من كلام الفقهاء أنه ليس لديهم تعريفٌ محدّد وثابت للأعلمية. وحتى ما جاءنا من الأئمة في هذا المضمار هو أنهم منعوا من الرجوع إلى أيّ فقيه، دون الفحص والتحقّق من أعلميته، وهذا يدلّ على أن الأئمة لم يروا هذا المنهج مخالفاً، وإلاّ لبلغنا عنهم الردع عن ذلك^(٣٤).

ومن جانب آخر فإنه يمكن لمؤيدي الأعلمية في التقليد أن يدّعوا أن رأي الأعلم هو الأقرب إلى الواقع دائماً، وعليه يتعين على الشخص المقلّد تقليد الأعلم.

وفي نقض هذا الاستدلال يمكن القول: ليس بالضرورة أن يكون رأي الأعلم دائماً أقرب إلى الواقع. ففي كثير من الموارد يكون رأي غير الأعلم أقرب إلى الواقع، أو تكون فتواه مشهورة وموافقة للاحتياط^(٣٥).

وفي رأي البعض فإن تقليد الأعلم موجبٌ للعسر والحرّج^(٣٦). وهنا يمكن لأحد أن يشكل قائلاً: إن اختيار رأي الأعلم، من حيث فراغ وبراءة الذمة، هو الأجدر، وبحسب أصل الاشتغال فإن الفراغ اليقيني يتحقّق حينما نعمل برأي الأعلم؛ لأن رأي المجتهد الأعلم هو الأقرب إلى الواقع، وموجبٌ لبراءة الذمة.

وفي ردّ هذا الاستدلال نقول: إنّ العمل بحكم العقل والعمل بأصل الاشتغال يكون مقبولاً في حال عدم وجود الإطلاق في الآيات والأخبار^(٣٧)، وإلاّ فإنه يتقدّم إطلاق الآيات والأخبار على أصل الاشتغال.

وبناءً على ذلك يمكن الاستدلال على أن المجتهد الأعلم الذي يعتقد بعدم وجود مجتهد آخر أعلم منه يكون أعلم في بعض المسائل. وفي ذلك يقول المحقّق الأصفهاني: إذا رجع المقلّد بمقتضى استقلاله العقليّ، إلى الأعلم فلا مانع من إرجاع الأعلم له إلى غيره؛ بمقتضى رأيه وفتواه بجواز تقليد غير الأعلم^(٣٨).

وبناءً على هذا إذا كان هناك شورى تتكوّن من عدة مجتهدين جامعين للشرائط فإن مفهوم الأعلمية يتحقّق بصورة أفضل من خلال هذا المجمع العلمي. وفي الواقع يجب القول: إن إدراك الحكم الشرعي الواقعي من خلال شورى الفقهاء في مجلس واحد يكون أفضل من رأي مجتهد واحد، حتى لو كان أعلم^(٣٩).

إن عدم إتقان وتحديد مفهوم الألفية لدى الفقهاء أدى بأحد المحققين المعاصرين إلى القول: بالالتفات إلى تعابير الألفية في أقوال الفقهاء وشروط تحققها يمكن التوصل إلى هذه النتيجة، وهي أن مسألة الألفية في مجلس فقهي ليس لها موضوعية. وإن القائلين بهذه الفكرة يعتقدون بأن بناء العقلاء في تعدد آراء المجتهدين الجامعين للشرائط مرجح على رأي المجتهد الواحد، حتى لو كان الألف (٤٠).

٥- الاجتهاد في كلام الفقهاء

ورد في كتب اللغة، وكذلك لدى المتخصصين، تعابير مختلفة عن الاجتهاد. فقد عبّر عنه بأنه المبالغة في السعي^(٤١)، أو فيما يقال: «أفرغ جهده» يعني بذل طاقته وقدرته في العمل. وواضح أن الجهد هنا بمعنى الطاقة^(٤٢). وفي موضع آخر: جهد بمعنى المشقة والصعب. وجاء الجهد بمعنى الطاقة والقدرة^(٤٣).

وفي معنى آخر للاجتهاد أنه بذل السعي في أداء أي عمل فيه مشقة، وهو مأخوذ من جهاد النفس وتحمل العذاب والتعب في سبيل الحصول على المطلوب^(٤٤). والأصوليون في بحثهم للاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي ينحون منحى أهل اللغة في المعنى اللغوي^(٤٥).

وبما أن الأصوليين كانت لهم تعابير مختلفة عن الاجتهاد، مثل: «بذل الطاقة»، و«بذل الجهد»، و«استفراغ الوسع»؛ وكذلك عبّر عنه البعض بالظن؛ واستفاد فريق آخر من اصطلاح العلم بالنسبة للأحكام الشرعية، كل ذلك كان باعثاً على تعدد تعاريف الاجتهاد^(٤٦).

أما عند الفقهاء فلم يرد للاجتهاد إلا تعريفان:

١- استفراغ الوسع

يُعرف أغلب فقهاء الإمامية الاجتهاد باستفراغ الوسع^(٤٧)، وهو عبارة عن بذل الفقيه قدرته لاستحصال الظن بالحكم الشرعي^(٤٨). وهذا القول مقبول أيضاً لدى فقهاء أهل السنة^(٤٩).

وقد أشكل الآخوند الخراساني على هذا التعريف بأنه بهذا التعريف تكون صورة العلم بالأحكام الشرعية، وكذلك الأمارات الشرعية المعتبرة التي لا تفيد الظنّ، خارجة عن التعريف^(٥٠). ولذا فإنه؛ احترازاً من هذه الشبهة، يستخدم لفظ الحجّة، بدلاً من لفظ الظنّ، في تعريف الاجتهاد^(٥١).

٢- ملكة نفسانية

وفي تعريف آخر اعتبر الشيخ البهائي أن الاجتهاد ملكة نفسانية^(٥٢)، الملكة التي يمكن أن تلحظ في صفة وخصوصية ذاتية للمجتهد، حتى وإن لم تصل هذه الملكة إلى حدّ الفعل، ولم يمارس المجتهد الاستنباط بالفعل.

وقد أشكل الإمام الخميني على هذا التعريف بقوله: إن ملكة الاستنباط ليست قسماً من ماهية أو تمام ماهية الاستنباط، بل إن علاقتها وارتباطها بالاجتهاد كعلاقة أية قوة بآثارها. وفي الواقع فإن الاجتهاد أثر له ماهية مستقلة تتحصّل من ملكة الاستنباط، وليس عيناها، ولذا يجب أن يكون فرقاً فيما بين الاثنين^(٥٣).

ومن الواضح من تعريف الإمام الخميني أن الاجتهاد من مقولات الفعل، والملكة هي كيفية نفسانية، ما يعني أن الشخص الذي يمارس الاجتهاد الفعلي هو مجتهد، لا أن الملكة تكون صرفاً في ذهنه دون أن يمارس الاجتهاد^(٥٤).

وطبقاً لرأي القائلين بمفهوم الملكة - مع إتيان هذا القيد - فإن هذا النوع من الاستنباط، بدون قدرة ذاتية ثابتة، أو بتحمّل المشقة والتكلف، الذي لا يكون إلا بالاستعانة بالآخرين - كما هو الحال للمجمع الفقهي - ليس باجتهاد^(٥٥).

٦- التجزيء في الاجتهاد

إن الفقه الشيعي؛ لما يمتلكه من ماهية غنية، قد حافظ في سيره التكاملي على شموخ هذه الماهية.

إن التطورات والتغيّرات العظيمة الحاصلة في العالم المعاصر ضاعفت من حاجة المؤمنين إلى مناهل الفقه. إن التطور العلمي الحاصل يوماً بعد يوم، وظهور المسائل الجديدة في حياة المؤمنين، يتطلب من الفقه الإسلامي أن يكون متناغماً مع تطور

الحياة، وأن يتوسّع بتوسّع العلوم. وهذا يتحقق من خلال إيجاد فروع تخصصية في الفقه الإسلامي.

وبناء على ذلك فإنه في الوضع الحالي، وبعد هذا التطور والتكامل الحاصل في الفقه - كسائر العلوم -، وقد كان هذا التطور بجهود الفقهاء السابقين، على الفقهاء المعاصرين أن يقفوا أمام هذا التطور ويحولوا دون رقيّه، أو يتحمّ عليهم إيجاد فروع تخصصية، وعلى الناس تبعاً لذلك أن يسلكوا التبعية في التقليد، كما أنهم يعضّون في مراجعتهم للأطباء^(٥٦).

مثلاً: يمكن أن يتخصّص مرجع ما في الإفتاء في العبادات، ويتخصّص مرجع آخر في الإفتاء في المعاملات^(٥٧). ويرجع المقلّدون في تقليدهم إلى المرجع المختص، بحسب ابتلائهم.

يؤكد الآغا ضياء الدين العراقي في تعريف التجزيء في الاجتهاد على التبعية في التقليد والاستتباط، قائلاً: هو ما يقتدر به على استتباط بعض الأحكام الشرعية والوظائف الفعلية العملية^(٥٨).

إن أغلب علماء الشيعة والسنة يؤيدون القول بالتجزيء في الاجتهاد، ويذكرون في كتبهم كونه قولاً مشهوراً، ويذكرون الرأي المخالف له على أنه رأي شاذ^(٥٩). وقد أيد التجزيء في الاجتهاد والتبعية في التقليد كل من: الآخوند الخراساني^(٦٠)، والآغا ضياء الدين العراقي^(٦١)، والسيد الخوئي^(٦٢)، وصاحب الجواهر^(٦٣)، والمحقق الداماد^(٦٤).

ومن جهة أخرى فقد أشكل مخالفو هذا الرأي على استدلال التبعية في التقليد بما يلي:

١. إن ملكة الاجتهاد مفهوم بسيط غير قابل للتجزئة، ولا يمكن أن يكون للفقيه قدرة الاستتباط في بعض المسائل، وهو محروم منها في مسائل أخرى. وفي الإجابة عن ذلك نقول: ليس المقصود من التجزئة في الاجتهاد التجزئة في الملكة، التي قيل عنها: الملكة غير قابلة للتجزئة، بل القصد هو التجزئة في موضوع الاجتهاد^(٦٥)، وهذا لا يتعارض مع القدرة على الاستتباط في بعض المسائل.

٢. إن عمدة الأدلة النقلية للقائلين بالتجزيء في الاجتهاد هو مشهورة أبي

خديجة^(٦٦)، حيث يقول الصادق عليه السلام: «انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً؛ فإني جعلته قاضياً».

وفي مقام الاستدلال بهذه المشهورة يمكن القول: على الرغم من تعلق هذه الرواية بباب القضاء^(٦٧)، فإن عملية استنباط الفقيه إنما هي للوصول إلى الحكم أو الفتوى - على فرض ثبوت الاجتهاد للقاضي -، وعليه فإن للاجتهاد موضوعية في هذه الرواية.

ورغم ضعف سند هذه الرواية؛ بسبب أبي خديجة، فإنها موافقة للعقل، وقبلها الأصحاب^(٦٨). ولهذا السبب جبر ضعف سندها. إن مورد استناد القائلين بالتجزئي في الاجتهاد هذا المقطع من الرواية: «ولكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا»، وهو يعني أن كلّ شخص له حظٌّ من العلم بالأحكام له حقّ القضاء. وقد اعتبر المحقق الأردبيلي أن لهذه الرواية دلالة متقنة على التجزيء في الاجتهاد والفتوى، وكذلك في جواز القضاء للمجتهد^(٦٩).

ومن جهة أخرى فإن مخالفتي التجزيء في الاجتهاد، في ردهم الاستدلال بالمشهورة، قد استندوا إلى مقبولة ابن حنظلة، حيث قال عليه السلام: «ينظران إلى مَنْ كان منكم ممنٌ قد روى حديثاً، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٧٠).

وبهذا الاستدلال فإن القاضي - على فرض قبول الاجتهاد في القاضي - يجب أن يكون ملماً وعارفاً بجميع أحكام أهل البيت؛ لأن كلمة (أحكامنا) جمعٌ مضاف، تفيد العموم، وتشمل جميع الأحكام الإلهية. وعليه فإن هذه المقبولة لا تشمل المجتهد المتجزئ الذي له تسلط على بعض المسائل الفقهية فقط. لكن يبدو أن استدلال المخالفين بأن المراد من (أحكامنا) جميع الأحكام هو استدلال مخدوش؛ لأن الإمام عليه السلام ليس في مقام بيان أن على المجتهد معرفة جميع أو بعض الأحكام، بل هو في مقام بيان أن متعلق معرفة المجتهد هي أحكام الأئمة المعصومين عليهم السلام.

وبتعبير آخر: إن الشخص الذي يروي حديث أهل البيت عليهم السلام، وينظر في حلالهم وحرامهم، وله معرفة بالاثنين، هو حاكمٌ وقاضٍ، وإن لم يكن مجتهداً في جميع الأحكام^(٧١).

والنتيجة من التحقيق في مضمون المقبولة والمشهورة أنّ لنا أن ندعي أنه حتى لو

لم تقبل مفهوم التجزيء بمضمون المقبولة فإنه يمكن أن نعتبر مشهورة أبي خديجة مخصصاً للمقبولة، ومن هذا الطريق ثبت التجزيء في الاجتهاد^(٧٢).

٧- الاجتهاد الجمعي والشورائي

كان الاجتهاد في الإسلام راسخاً على الدوام من خلال الاجتهادات الفردية. وكثيراً من الأبحاث التي طرحت في كتب الفقهاء حول موضوعات وأحكام الاجتهاد كان يعنى بها الاجتهاد الفردي.

والاجتهاد الفردي هو المتقوم بفتية واحد، الفقيه الذي تتوفر فيه شروط الاجتهاد، من دون أن يشاركه فقيه آخر في عملية الاجتهاد، ويمارس هو لوحده عملية استنباط الحكم. وبعبارة أخرى: إن الاجتهاد الفردي هو كل اجتهاد لم يشترك فيه عدة مجتهدين في رأي واحد^(٧٣).

لكن هل هناك نوع من اجتهاد آخر لا تكون عملية الاستنباط فيه متقومة بشخص واحد، بل يتطلب مشاركة جمع من الفقهاء في عملية الاستنباط.

الواقع أنه بأدنى تأمل نرى أن الاجتهاد الجمعي له مكان في قلب الاجتهاد الفردي. وبعبارة أخرى: إن المجتهد في استنباطه؛ ومن أجل الوصول إلى الحكم والفتوى، يشارك الآخرين من الفقهاء، من خلال مراجعة آرائهم، والتحقيق فيها، وأحياناً يتصرف ويغير في آراء الغير من الفقهاء - من خلال إضافة رأيه أو تعليقه الفقهية .. وهذا هو نوع من تبادل الآراء والأفكار^(٧٤)، الذي من شأنه زيادة الثروة الفقهية، واستدلال الفقهاء، وله أفضلية على الاستنباط المتكئ على فقيه واحد.

وهذه الأفضلية ورجحان الاجتهاد الجمعي على الاجتهاد الفردي مشهودة في كلام فقهاء الإمامية، وخاصة في المسائل الاجتماعية^(٧٥)، التي تحتاج إلى تدبر عقل جمعي. وفي الواقع - وعلى حدّ تعبير أحد المحققين المعاصرين - فإن الشورى العلمية لو تتحقق في الفقه، ويُعمل بأصل تبادل الرأي بشكل كامل، بغض النظر عن التكامل والترقي الذي يكون في الفقه، فحينها ستحل الكثير من الاختلافات الحاصلة في الفتوى^(٧٦).

وفي هذا الصدد يقول السيد مصطفى الخميني، وهو من المجتهدين المعاصرين

● نظرية الاجتهاد الجماعي، دراسة في الأصول والسياقات

المشهورين: «فعلى هذا لا يجوز لأحد من المجتهدين الكرام والمحققين العظام إظهار رأيه وإعلام مرآه في المسائل النظرية، خصوصاً المسائل العملية الفرعية، التي لا مستند لها إلا المآثر المخلوطة بالأباطيل مع بعد العصر، ويجب عليهم تبادل أفكارهم، والمباحثة حولها، وحول الجهات الموجبة لاختلاف أنظارهم في العصر الواحد، حتى يصحّ لهم الاحتجاج عندما ينكشف الخلاف، وإلاّ تكون حجة الربّ عليهم قاطعة، ولا عذر لهم؛ لعدم الدليل على صحّة تلك الطريقة، وهي التفرد في كشف الواقعيات من الآيات والروايات»^(٧٧).

وبناءً على هذا فقد تضاعفت أهمية الاجتهاد الجماعي، وخصوصاً في وسط الفقهاء السنة^{(٧٨)(٧٩)}.

طرق تطبيق الاجتهاد الجماعي

بشكل عامّ هناك فرضان لتطبيق الاجتهاد الجماعي:

أ. الاجتهاد من قبل فريق من المجتهدين على أساس الاستنباط الجماعي.
ب. الاجتهاد الذي تتفق فيه آراء الفقهاء على مسألة واحدة، حيث يدعي بعض العلماء أن هذا النوع من الاتفاق يعتبر اجتهاداً جماعياً أيضاً، ويسمونه بالإجماع، والشهرة الفتوائية أو العملية^(٨٠).

وبحثنا هنا هو استمراراً للقسم الأول (الاجتهاد الجماعي). وهذا القسم أيضاً يتصور بعدة أشكال:

١. أن يجتمع المجتهدون دون أن يقسم العمل بينهم، ويتبادلوا الرأي حول مسألة فقهية، ولا يتفحص أيّ واحد منهم أيّ موضوع، أصالة أو تخصصاً، ويبدوا رأيهم بمستوى واحد في جميع الأبواب الفقهية.

٢. يقسم العمل بين المجتهدين على نحو يبحث كلّ مجتهد منفرداً في أحد أقسام الفقه بشكل تخصصي، وبعد التحقيق يطرح رأيه في مجمع الفقهاء، ويتعرض لنقد أدلة سائر الفقهاء.

٣. يقسم العمل بين المجتهدين - كما في الشكل المتقدم -، لكنّ هنا يكون فريق من المجتهدين في لجنة خاصة يتبادلون الآراء، وبعد الفراغ من ذلك يطرحون

الإجتهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٤٠٧

الرأي النهائي في الشورى العامة للفقهاء. ومن هذه الطريقة ما عليه مجلس الشورى الإسلامي. لكن من الواضح أن هذه الطريقة لا يمكن العمل بها في مجلس فقهي؛ لأنه ليس هناك جمع آراء في عملية الاستنباط.

٤. يكون كل واحد من المجتهدين مسؤولاً عن جمع قسم من مقدمات وأجزاء الاستنباط والاجتهاد، وبعد اجتماع المجتهدين الجامعين للشرائط يشرعون في بحث المسائل، ويقسم العمل بينهم، وكل واحد له قدرة علمية في فرع ما أكثر من غيره يتولى فحص مسائل ذلك الفرع، كعلم اللغة أو الرجال. والجدير بالذكر أن الشكل (١) هو الأكثر رواجاً بين فقهاء المسلمين، ويمكن أن يكون النموذج في المجامع العلمية للسنة والشيعة^(٨١).

والسؤال الذي يطرح هنا هو: على أي مبنى يجوز الرجوع إلى مجموعة من الفقهاء من حيث كونهم مجموعة؟ وهل يمكن الرجوع إلى جمع من الفقهاء وتقليدهم؟

من إطلاق أدلة حجية الفتوى في حق المقلد يمكن استنتاج أن الرجوع إلى فريق من المجتهدين من حيث المجموع واستفتاءهم جائز، وأما السؤال الأساس فهو: هل أن الاجتهاد من عوارض الشخص، وقائم بالفرد؟ وهل يمكن أن يكون الاجتهاد من نتائج عمل فرد واحد؟ أو هل أن الفرد هو وحده يمكنه التصدي لعملية الاجتهاد أم أن هذا العمل يتسنى أيضاً لجمع من الفقهاء، ويتصف بوصف المجتهد، وينسب الاجتهاد بصورة جماعية لهم؟

وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نبحث في علاقة الاجتهاد والمجتهد في نظر الأصوليين. في الواقع نحن عندما ننسب صفة الاجتهاد إلى شخص، ونضع له عنوان مجتهد، فنحن نطلق عليه وصفاً عنوانياً، وفي اصطلاح الأصوليين حمل المشتق على الذاتي.

٨- مبادئ المشتقات

لمبادئ المشتقات حيثيات مختلفة في الكتب الأصولية؛ فأحياناً يكون مبدأ الاشتقاق من مقولة الأفعال، مثل: ضرب، وأكل؛ وأحياناً يكون من نوع الملكية، ففي

● نظرية الاجتهاد الجماعي، دراسة في الأصول والسياقات

هذه الصورة الذاتي هو الذي له هذه الملكية، واتصاف المشتق بتلك الحقيقة يكون صحيحاً، مثل: الطبابة؛ وأحياناً يكون مبدأ الاشتقاق من نوع الحرفة والصناعة، فما دام للفرد حرفة وصناعة، مثل: النجار، فإنه يصدق اتّصاف المشتق على الذات بنحو الحقيقة^(٨٢).

إذاً يمكن القول: إن الأصوليين الذين عرفوا الاجتهاد بصفته ملكة يعتبرون الاجتهاد صفة خارجة عن ذات المجتهد، والذين عرفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع اعتبروا الاجتهاد من مقولات الفعل.

وهنا يأتي سؤال، وهو: هل من أجل أن يكون عنوان المشتق صحيحاً وحقيقياً نحمل المشتق على الذاتي، ولكي يكون هذا الحمل صادقاً يجب أن يكون مبدأ الاشتقاق في المشتق قائماً على فرد خاص، أم لا؟ أو بتعبير آخر: من أجل أن يصدق حمل المشتق على الذات بنحو حقيقي فهل يلزم أن يكون المبدأ قائماً بواسطة الذات؟ مثلاً: في خصوص لفظ (ضارب) هل يصح أن نقول: زيدٌ ضاربٌ أو أن عمل الضرب صار له قوام بواسطة المضروب؟

قال جماعة من الأصوليين بعدم اعتبار تقوُّم المبدأ بالذات^(٨٣)، وفي رأي هؤلاء فإن حمل المشتق على الذات يصدق عندما يكون مبدأ فعل ضرب قائماً بالمضروب، لا بالضارب^(٨٤).

وبناءً على هذا الرأي لا يشترط أن يكون هناك شخصٌ معيَّن بعنوان ذات إنسانية في عنوان مجتهد، وإن كان للمبدأ - يعني الاجتهاد - ثمرات عينية حاصلة. وبعبارة أخرى: في قوام مبدأ الاجتهاد وتحقق ذلك لا يشترط وجود شخص واحد إنساني، والاجتهاد لا يتقوَّم بفرد. وبناءً على هذا إذا اشترك الفقهاء في عمليات اجتهادية (استفراغ الوسع) من خلال مجمع فقهي ففي هذه الصورة تظهر ثمرة الاجتهاد. وبين الأصوليين مَنْ يعتقد - كالأخوند الخراساني - أنه لكي يصدق حمل المشتق على الذات فإن المبدأ يجب أن يتقوَّم بواسطة الذات^(٨٥)، ومع ذلك فهو يعتقد أنه لا يشترط في الحقيقي تلبُّس الذات بالمبدأ^(٨٦).

إذاً يمكن القول في صدق المشتق وحمله على الذات: لا يشترط اتّصاف حقيقي الذات بالمبدأ، بل يكفي صرف اتّصاف الذات بالمبدأ، حتى وإن كان هذا الاتّصاف

مجازياً، ففي هذه الحالة يستعمل المشتق بعنوان وصف في معنى حقيقي، لكن حمل المبدأ على الذات ليس بنحو حقيقي، بل يكون مجازياً. إذاً يمكن القول: إن الاجتهاد الجمعي أيضاً نوع من أقسام الاجتهاد، ومن هذا الاعتبار تكون له حجية. وبناء على هذا نستنتج أن المجمع الفقهي إذا تلبس بالاجتهاد، وإن لم يكن حقيقياً، يصدق عليه إطلاق عنوان الاجتهاد. وإن الاجتهاد مع هذا المجمع له قوام وحجة، ويمكن الاستنباط من خلال هذا المجمع.

النتيجة

مما تقدم يمكن استنتاج ما يلي: إذا عمل بطريقة الاستنباط الجمعي في مجمع فقهي لمجتهدين جامعين للشرائط فإنه سيكون أرضية لحل المسائل الغامضة والشائكة التي نواجهها، ويمكن الاطمئنان للفتوى الصادرة عنه أكثر، ويمكن تقليد الفتوى الصادرة عن هذا المجمع، وفي هذه الحال تكون مجزية. وبشكل عام يمكننا القول: إن نظرية الاجتهاد الجمعي مبتنية على قبول التجزيء في الاجتهاد، وتقديم تعبير جديد لمفهوم العلمية في العالم المعاصر. وفي الواقع حتى لو قبلنا العلمية في التقليد فإن مفهوم ومصدق ذلك يتحقق بشكل أكبر في مجمع متكوّن من مجتهدين جامعين للشرائط، يتبادلون فيه الآراء في مختلف الأبواب الفقهية. وكذلك إذا كنا نعتقد بأهمية أحد فقهاء المجمع فإن الفقهاء الآخرين يكونون إلى جانبه بعنوان الذراع المقتدرة والفكر الرافد للمجتهد الأعلم، وهذا يساعد على رسوخ وشموخ الفقه الإسلامي. ولا يخفى أن ما طرح في هذه المقالة لا يُعدّ سوى نظرية، وتطبيق ذلك منوط بتأييد كبار الفقهاء.

الهوامش

- (١) نقل الشيخ الصدوق عن حريز أنه قال: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن الحلال والحرام؟ فقال: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، لا يكون غيره، ولا يجيء غيره». (الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٦٣١، ح ١، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، قم، ١٤١٨هـ).
- (٢) إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا (الحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ١٨، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤٠٩. ١٤١٢هـ).
- (٣) محمد إبراهيم جناتي، فقه وزمان: ٤٤، مؤسسة فرهنگي هنري إحيّاگران قم، ١٣٨٥هـ.
- (٤) محمود شهابي، أدوار فقه: ٥٤، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٢هـ ش.
- (٥) محمد محمدي كيلاني، إمام راحل وفقه سنتي: ٢٦، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، طهران، ١٣٦٩هـ ش.
- (٦) مرتضى شيرازي، شوري الفقهاء: ٢٤، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، ١٤٣١هـ.
- (٧) جمع من الكتاب، بحث حول المرجعية والروحانية: ٦١، مركز سهامي انتشار، طهران، ١٣٦١هـ ش.
- (٨) المصدر السابق: ٥٨.
- (٩) الإمام الخميني، صحيفة نور ٢١: ٢١٨، مركز مدارك فرهنگي انقلاب إسلامي، طهران، ١٣٦١هـ ش.
- (١٠) مجموعة من الباحثين، آراء في المرجعية الشيعية: ٥٨٤، تحقيق: محمد صادق مزيناني، بيروت، ١٩٩٤م.
- (١١) انظر: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، بحث فقهي واستدلالي مقارن: ١١٥، المؤسسة الدولية بيروت، ١٩٩٨م.
- (١٢) الأنصاري، المكاسب ١: ٣٤٠، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٣٨٠هـ: الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٢١٤، مكتبة الداوري، قم، بدون تاريخ.
- (١٣) انظر: السيد محمد باقر الحكيم، المرجعية الدينية: ٣٦٧، نشر نقش، النجف الأشرف، ٢٠٠٥م.
- (١٤) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٥، نشر مهر، قم، بدون تاريخ.
- (١٥) السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى: ٨٣، المسألة ٥٧، المكتبة العلمية الإسلامية، قم، ١٤١٥هـ.
- (١٦) الشيخ جواد التبريزي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٣: ٣٨، إسماعيليان، قم، ١٩٠٦م، ٣: ٣٨: السيد محمد باقر الحكيم، المرجعية الدينية: ٢٧٥.
- (١٧) مجموعة من الباحثين، آراء في المرجعية الشيعية: ٤٦.
- (١٨) الشيخ خليل رزق، الولاية والحاكمة عند الشيعة: ١٣٦، دار البلاغة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- (١٩) في صحيحة الحسين بن أبي العلى: قلت لأبي عبد الله: تكون الأرض ليست فيها الإمام؟ قال: لا، قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت. (الكليني، الكافي: ١٧٨، ح ١، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ).
- وجاء في علل الشرائع: من قوله عليه السلام فإن قيل: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعل كثيرة، منها: إن الواحد لا يختلف فعله وتديبره، والاثنين لا يتفق فعلهما وتديبرهما. (الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ٢٥٤، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٣٨٦هـ).
- (٢٠) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٣٢٠.
- (٢١) الشيخ محمد حسن النجفي الاصفهاني، جواهر الكلام ٤٠: ١٠٠، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ ش.

- (٢٢) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، بحث فقهي واستدلالي مقارن: ٢٥.
- (٢٣) السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٧، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، بدون تاريخ.
- (٢٤) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول ٢: ٤٣٥، انتشارات كتابفروشي إسلامية، طهران، بدون تاريخ.
- (٢٥) انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٨، دار المنتظر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٢٦) انظر: الحكيم، المرجعية الدينية: ٢١.
- (٢٧) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٦٥٩، قم، ١٣٠٨هـ.
- (٢٨) محمد حسين الأصفهاني، بحوث في الأصول: ٥٤، انتشارات إسلامي، قم، ١٣٥١هـ.
- (٢٩) اليزدي، العروة الوثقى ١: مسألة ١٧، المكتبة العلمية الإسلامية، قم، ١٤١٥هـ.
- (٣٠) الأنصاري، رسالة صراط النجاة: ٢، جمعها: محمد علي اليزدي، طهران، ١٣١٩هـ.
- (٣١) حميد شهرياري، شوری در فتوی (الشوری في الفتوى): ٢٥٥، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، ١٣٨٥هـ ش.
- (٣٢) اليزدي، تكملة العروة الوثقى ٢: ٨، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٤م.
- (٣٣) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤١٤، قم، المطبعة العلمية، ١٣٩٥هـ.
- (٣٤) محمد حسين الأصفهاني، بحوث في الأصول: ٦٧، انتشارات إسلامي، قم، ١٣٥١هـ.
- (٣٥) السيد محمد الشيرازي، ٩٩٩: ١٢، دار العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
- (٣٦) المصدر السابق: ١٢١؛ انظر: محمد حسين الأصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤١٩، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٣٧) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول ٢: ١٦١.
- (٣٨) الأصفهاني، بحوث في الأصول: ٦٦.
- (٣٩) الشيخ خليل رزق، الولاية والحاكمية عند الشيعة: ١٤٢.
- (٤٠) المصدر السابق: ١٤٣.
- (٤١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٢١٩، القاهرة، ١٩٦٦م؛ جبران مسعود، الرائد ١: ٣٦، مؤسسة الأعلمي، بيروت، بدون تاريخ؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٢٣، المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٨٦هـ.
- (٤٢) سعيد الخوري، أقرب الموارد ١: ١٤٤، المطبعة اليسوعية، بيروت، بدون تاريخ.
- (٤٣) ابن منظور، لسان العرب ٣: ١٣٣، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- (٤٤) الجوهرى، الصحاح ١: ٤٥٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- (٤٥) انظر: السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ١٩٦، باهتمام: الدكتور أبو القاسم كرجي، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٣هـ ش؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٣٨٨، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٤٠٢هـ؛ محمد علي سائس، تاريخ الفقه الإسلامي: ٣٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ؛ محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق: ٣٧٨، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٧م.
- (٤٦) أحمد نعمتي، قلمرو اجتهاد در میان أهل سنت: ١٠٢، نشر إحسان، طهران، ١٣٧٧هـ ش؛ السيد عبد اللطيف كساب، أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ١٠، دون ذكر اسم المكان، ١٤٠٤هـ.
- (٤٧) السيد أبو القاسم الخوئي، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٣٦، بقلم: غلام رضا عرفانيان يزدي، المطبعة العلمية، قم، ١٤١١هـ.

- (٤٨) (الحاجبي، شرح مختصر الأصول: ٤٢٠، بيروت، ١٩٧٦م.
- (٤٩) (الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٣: ١٩٣: إبراهيم الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٥٠) (الخراساني، كفاية الأصول ٢: ٥٢٨.
- (٥١) (المصدر السابق: ٥٢٩.
- (٥٢) (إنها ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من الأصل فعلاً أو قوة قريبة. (بهاء الدين محمد العاملي، زبدة الأصول: ١١٥، مكتبة بصيرتي، قم، ١٣١٩هـ).
- (٥٣) (الإمام الخميني، الرسائل: ٦٥، إسماعيليان، قم، ١٣٥٨.
- (٥٤) (انظر: السيد محمد الموسوي الجنوردي وآخرين، ميزكرد اجتهاد شورائي، مجلة پژوهشي پژوهشكده إمام خميني، العدد ٢٠: ٤ - ٦، ١٣٨٢هـ ش.
- (٥٥) (محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين: ٤٦٣، طبعة حجرية، بدون تاريخ.
- (٥٦) (جمع من الكتاب، بحث حول المرجعية والروحانية: ٦٣، مركز سهامي انتشار، طهران، ١٣٤١هـ ش.
- (٥٧) (السيد محمد باقر الحكيم، المرجعية الدينية: ١٣١.
- (٥٨) (ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار: ٢٢١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، دون تاريخ.
- (٥٩) (انظر: السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٨٣.
- (٦٠) (الخراساني، كفاية الأصول ٢: ٤٢٧.
- (٦١) (العراقي، نهاية الأفكار: ٢٢٤.
- (٦٢) (السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣.
- (٦٣) (النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام ٣: ٣٤.
- (٦٤) (المحقق الداماد، المحاضرات (مباحث في أصول الفقه) ٣: ٣٧٥، تقرير: آية الله جلال الدين طاهري أصفهاني، نشر مبارك، أصفهان، ١٣٨٢هـ ش.
- (٦٥) (محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، بحث فقهي واستدلالي مقارن: ١٤٧.
- (٦٦) (روى أحمد بن عائد عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم قاضياً، فإني جعلته قاضياً. (الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢ - ٣، ح ٣٢١٦، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ).
- (٦٧) (النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام ٤٠: ٣٦.
- (٦٨) (الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٧، منشورات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٦٩) (انظر: المصدر السابق.
- (٧٠) (الكلييني، الكافي ١: ٦٧، ح ٧.
- (٧١) (الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ١٠.
- (٧٢) (حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ١٧٧، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٨هـ.

(٧٣) شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ٢٠، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٨هـ.

(٧٤) محمد إبراهيم جناتي، منابع اجتهاد: ٧٨، مؤسسة كيهان، ١٣٧٠هـ ش.

(٧٥) السيد محمد بحر العلوم، الاجتهاد، أصوله وأحكامه: ١٦٧، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٢هـ.

(٧٦) جمع من الكتّاب، بحث حول المرجعية والروحانية: ٦٣.

(٧٧) السيد مصطفى الخميني، ولاية الفقيه، العوائد والفوائد، دروس الأعلام ونقدها: ٥٣، الفائدة ٩٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني ١٣٧٦هـ ش.

(٧٨) إذا أردنا أن نبحث في الاجتهاد الجماعي من حيث الأسلوب، ونعرف طرق تطبيقه، فإننا نرى له أثراً في غير الإسلامي، حيث لجان الإفتاء المرتبطة بالبابا، فيكون البحث من داخل المسيحية. إن لجان الأساقفة تعمل في العقد الرابع من الجناح الحكومي لمقر البابا، وهي من حيث الهيكل متكونة من لجان خاصة، والتي أُسست بواسطة شوري الفاتيكان الثانية، وهذه اللجان تقسم إلى أعمال مهمة: المسائل المتعلقة بالحقوق واستقرار الأسرة، ومسائل الزواج، والأمور الاجتماعية، لجان لتفسير النصوص الفقهية والحقوقية والتعاليم الدينية. ومن مسؤوليات هذه اللجان إصدار فتوى بعد المشاورة، والتي تحال إلى الشوري، وبعد المداولة تصدر الفتوى التي هي ناتج مشاركة جميع أعضاء الشوري. لمزيد من المطالعة راجع المصادر التالية:

1.jean-yves lacoste- encyclopedia of christion theology new york-2005\volume2\g-o\mafisterium\pp: 972-975.

2. Ibid\ volume 3\p-z\pop\1256-1258.

3.berard-l-morthaler(ofm)executive-editor he new catholic encyclopedia second edition-usa-2002 second \pontifical councils\480-483.

(٧٩) للمطالعة أكثر انظر: قطب مصطفى سانو، كتاب أدوات النظر الاجتهادي المنشور: شعبان محمد إسماعيل، كتاب الاجتهاد الجماعي: نادية شريف لعمري، كتاب الاجتهاد في الإسلام العمري: محمد هاشم الأيوبي، الاجتهاد ومقتضيات العصر: الشيخ محمد ناصر معهم، رسالة في الاجتهاد والتقليد: محمد مهدي الأصفى، كتاب الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلاحيته.

(٨٠) ناصر حسين الأسدي، شوري الفقهاء: ١٨٥، دار الصادق، بيروت، ١٤١٩هـ.

(٨١) انظر: شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: ١٩٨ - ٢٠١.

(٨٢) محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ٥٠، مركز انتشارات دفتر تليغات إسلامي، قم، ١٣٦٨هـ ش.

(٨٣) انظر: محمد حسين الأصفهاني، بحوث في الأصول: ٦٢، انتشارات إسلامي، قم، ١٣٥١هـ.

(٨٤) الخراساني، كفاية الأصول ١: ٧٦، انتشارات كتابفروشي إسلامية، طهران، بدون تاريخ.

(٨٥) المصدر السابق.

(٨٦) ...السادس: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على ذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة كما في الماء الجاري بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غيرها فهو له بالمجاز، إلا أنه في الإسناد، لا في الكلمة. (كفاية الأصول ١: ٧٨).

زراعة الأعضاء

تحليل الأصول الاجتهادية لفتاوى السيد الخامنئي

. القسم الأول .

د. الشيخ محمد رحمانى^(*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوي

مدخل

أولى الطب الحديث علم زراعة الأعضاء وتحصيله عناية فائقة. وقد منح هذا العلم حياة جديدة لكثير من الناس، وأسبغ على حياتهم الصحة والعافية. ومن المؤكد أن البشر منذ قديم الزمان، وعلى مر العصور، كانوا تواقين إلى التوصل إلى كيفية زراعة الأعضاء. وقد توصل عالم الطب اليوم إلى هذا الاكتشاف، وبإمكانه أن يقوم بزراعة كثير من أعضاء البدن.

وللإنسان المتعلم تأثير كبير في هذا التقدم العجيب الحادث في عالم الطب، ومن ذلك الدور القيم الذي قام به جملة من العلماء المسلمين والذي لا يمكن إنكاره، والتاريخ يشهد لهم بذلك.

و ترتبط زراعة الأعضاء من جهات عدة بعلوم مختلفة. وعلى ضوءها طرح الناس أسئلة كثيرة على علم الفقه حول هذا الموضوع. ولهذا كان من اللائق أن يحقق الخبراء والمجتهدين في هذا الموضوع، ويدلوا فيه بآرائهم.

و هذه المقالة تمثل ردّ السيد الخامنئي على أسئلة واستقراءات مجموعة من

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام).

متخصّصي زراعة الأعضاء، وقد أشار إلى جزء من الأدلة التي بإمكانها أن تكون دليلاً بارزاً لهذه النظريات الفقهية.

وقبل البدء بالبحث نذكر بعض النكات المفيدة:

١. هيئت هذه المقالة بناءً على رسالة السائلين (مجموعة من الأطباء الجراحين)، والمبتنية على تعريف المصادر التي تبحث الأسئلة المطروحة بتفصيل مسهب. وعلى هذا الأساس فإنهم امتنعوا عن طرح مسائل علمية معقّدة.
 ٢. الأسئلة الفقهية المتعلقة بزراعة الأعضاء كثيرة جداً، وهذه المقالة تبحث فقط في إطار أجوبة السيد الخامنئي.
 ٣. انصبّ بذل الجهد في نقد وبحث الأدلة المخالفة والموافقة، ولتجنّب إطالة المقال هناك مواضع لم يتمّ طرحها.
 ٤. تعتمد هذه المقالة توضيح المستندات الفقهية على ضوء أجوبة السيد الخامنئي حسب ما يراه الكاتب والبحوث التي قام بها، وبناءً على هذا يجب أن تُقيّم الأدلة والنتائج المتمحورة في هذه النظرة.
- وقبل البدء بهذا البحث الموسّع نستعرض متن الأسئلة الفقهية وأجوبة السيد الخامنئي الحكيمة عليها؛ كي تصبح منطقة فضاء الكتابة واضحة أكثر.

الأسئلة والأجوبة

حضرة السيد القائد آية الله الخامننه إي. دامت بركاته العالیه ..

بعد السلام وتمنّياتي لكم بالسلامة وطول العمر

حيث إن موضوع زراعة الأعضاء ترتبط من جهات مختلفة بالمسائل الفقهية فإنني أرجو أن تفيّدونا بأجوبتكم عن الأسئلة الشرعية؛ وذلك ليُتّضح التكليف الشرعيّ لكثير من الأطباء الملتزمين والمتدينين:

أ. ما هو حكم قطع الأعضاء الرئيسيّة (التي يؤدي قطعها إلى الوفاة) من شخصٍ سالم كالتالي:

١. برضا صاحب العضو المقطوع؟

الجواب: لا يجوز.

٢. مع عدم رضا وليّ صاحب العضو، ولكن لحفظ حياة إنسانٍ آخر؟

الجواب: لا يجوز.

ب. ما هو حكم قطع أعضاء غير رئيسية من شخصٍ حيٍّ؟

الجواب: يجوز القطع إذا كان حفظ النفس المحترمة متوقّف عليه.

ج. ما هو حكم قطع الأعضاء الرئيسية من شخصٍ مبتلى بغيوبة تامّة (الموت

الدماغي)، وذلك حسب النقاط التالية:

١. توقّف الدماغ بالكامل، ولكن القلب ما زال يعمل، مما يعطيه حياة

كالحيّة النباتية.

٢. القلب والدماغ قد توقّفا بالكامل، ولكن ما زال المريض يعيش بمساعدة

جهازٍ للتنفّس، ممّا يعطيه حياة كالحيّة النباتية.

الجواب: إذا لم يؤدّ القطع إلى وفاته، وكان حفظ النفس المحترمة متوقّفاً على

هذا القطع، فلا مانع.

د. ما هو حكم قطع أعضاء الميت في الصور التالية؟

١. إذا أوصى المريض بعد وفاته أن تقطع أعضاؤه؛ لتستخدم في الزراعة.

الجواب: لا مانع إن أجاز ذلك وليّ الميت.

٢. إذا لم يوص الميت، ولكن يتوقّف على ذلك حفظ حياة المسلمين.

الجواب: في هذه الحالة لا إشكال في قطعها.

٣. في آية صورة كانت هل يلزم دفع الدية أم لا؟

الجواب: لا تسقط الدية، إلّا في حال الرضا والتنازل.

٤. إذا كان الجواب بوجوب دفع الدية، فما هي الوجوه التي تُصرّف فيها؟

الجواب: تصرف على هيئة خيرات تخرج للميت.

هـ. ما هو حكم الأموال المأخوذة مقابل الأعضاء المقطوعة؟

١. هل المتاجرة بالأعضاء جائزة أم لا؟

٢. إذا كان الجواب بعدم جوازها فما هو الطريق الذي من خلاله يكون أخذ

العوض جائزاً؟

الجواب: لا مانع، وبالإمكان أخذ تلك الأموال عن طريق تعلّقها بحقّ

الاختصاص، أو مقابل إعطاء حق التصرف.

و. بعد زراعة العضو ما هو حكم نجاسته؟

١. في بداية العملية الجراحية، بحيث إن الزراعة لم تتم مئة في المئة.

الجواب: إذا كان العضو ميتاً الآن فهو نجس.

٢. بعد مضي وقت على زراعة العضو، بحيث تمت زراعته مئة في المئة.

الجواب: في حالة عدم صدق الميتة عليه يكون طاهراً. والله العالم.

في الختام نرجو أن تزودونا بعناوين مصادر الأجوبة التي تفضلتم بها، مشفوعة

بتفصيل أكثر.

و تقبلوا فائق شكر مجموعة من أطباء الجراحة.

سير البحث

مع ملاحظة فروع المسألة المختلفة؛ ومن أجل عدم تشعب الحديث وتكراره، من اللائق أن تصنف الأسئلة والأجوبة على الصورة التي جاءت بها الأسئلة الأصلية، متكوّنة من ثلاث محاور أصلية، بحيث توجه المباحث العلمية لكافة الأسئلة طبق الشرح التالي الذي تمّ بحثه:

المحور الأول: الحكم الفقهي لقطع العضو:

المقام الأول: الحكم الفقهي لقطع العضو من جسم شخص حي:

أ. ما هو حكم قطع العضو الرئيس؟

ب. ما هو حكم قطع العضو غير الرئيس؟

أدلة الحرمة:

١. حرمة إيقاع الضرر بالنفس.

٢. حرمة تغيير الخلقة الإلهية.

٣. حرمة هتك وامتهان المؤمن.

٤. حرمة المثلة.

٥. حرمة إنزال الظلم.

المقام الثاني: الحكم الفقهي لقطع عضوٍ من جسمٍ مصاب بالسكتة الدماغية.

المقام الثالث: الحكم الفقهي لقطع عضوٍ من جسمٍ شخصٍ ميت:

أ. ما هي أدلة جواز قطع أعضاء الموتى؟

ب. مَنْ الذي له حقّ البتّ بقطع أعضاء الموتى؟

ج. هل أن قطع أعضاء الموتى يستوجب الدية؟

د. ما هي أوجه مصرف دية الأعضاء المقطوعة؟

المحور الثاني: حكم أخذ العوض:

أ. هل يجوز أخذ العوض عن الأعضاء المقطوعة بعناوين غير البيع؟

ب. ما هو حكم المتاجرة بالأعضاء؟

المحور الثالث: حكم زراعة الأعضاء:

أ. ما هو الحكم التكليفي لزراعة الأعضاء؟

ب. ما هو الحكم الوضعي من حيث النجاسة والطهارة؟

زراعة الأعضاء في مراحل تشريع القوانين

أصبح واضحاً أن المسائل والمباحث الحقوقية لزراعة الأعضاء تحتاج أيضاً إلى تحقيق واسع النطاق. والإسهاب في نقد ودراسة جميع أو أكثر المباحث الحقوقية المتعلقة بزراعة الأعضاء خارجاً عن مجال هذه المقالة. وعليه نورد باختصار تقريراً عن مراحلها القانونية:

١. لم يتطرق المقتنون إلى وضع قانون زراعة الأعضاء، ولم يقدموا أي اقتراح إجراءات تشريعية تتمّ عن ذلك. بتاريخ ١٣٧٥/٣/٢٥ هـ ش قُدمت إلى المجلس لائحة، وهي عبارة عن مادة واحدة بعنوان «لائحة بطلب ترخيص زراعة أعضاء تؤخذ من أجسام الموتى في موارد خاصّة». وقد جاء متن اللائحة على هذا النحو:

المادة ١: لا مانع من أخذ أعضاء بدن المتوفى أو الذي قد أصيب بسكتة دماغية مسلّمة؛ من أجل زراعتها في أجسام المرضى المحتاجين لذلك العضو، على أن تتوفر الشروط اللازمة لذلك.

- ولكن إلى وقتنا الحاضر لم تحصل الموافقة على قانون زراعة الأعضاء.
٢. في قانون العقوبات الإسلامي هناك أمور إذا تمت طبق شروط خاصة لا يعتبر فيها الطبيب الذي يبتز عضواً مجرمًا وضامناً لذلك العضو، ومن جملتها المادة ٥٩، البند الثاني: أي نوع من العمليات الجراحية أو الطبية المشروعة، والتي تتم الموافقة عليها من قبل نفس الشخص أو أوليائه أو أرباب الأسر أو وكلائهم القانونيين، ومع مراعاة الموازين الفنية والعلمية وأنظمة الدولة المطبقة، وعلى وجه السرعة اللازمة، ففي هذه الحالة سوف لن يكون من الضروري أخذ موافقة خطية^(١).
- و بإمكاننا مراجعة المواد ٦٠، ٢٩٥، ٣١٩، ٣٢٢، ٢١٦ في هذا الشأن.
٣. وقد اعتبر مجلس الخبراء، بتاريخ ١٣٧٩/٩/٦ هـ ش، العرض المقدم لزراعة أعضاء لمرضى قد ماتوا بالسكتة الدماغية، وبعد الأخذ بوجهات نظر بعض المراجع وفتاوى السيد الخامنئي، مشكلاً، وفي الموارد التالية:
- أ. بالنسبة للمرضى الذين توفوا عندما يؤدي قطع العضو إلى المثلة، أو إهانة ذلك المريض، أو هتك حرمة، يعد ذلك العمل مخالفاً للشرع.
- ب. بالنسبة للذين يموتون دماغياً في حالة استئصال أحد أعضائهم عند الموت، أو يكون للاستئصال تأثير عليهم، يكون هذا العمل مخالفاً للشرع^(٢).

المحور الأول: الحكم الفقهي لقطع العضو

الشخص الذي يُقطع منه عضو إما أن يكون حياً؛ أو ميتاً دماغياً؛ أو قد توفى. وكل حالة من هذه الحالات تحتاج إلى حكم فقهي مختلف عن الأخرى. وعليه نعرض البحث في ثلاثة مقامات:

أولاً: حكم قطع عضو من جسم شخص حي

لقطع عضو من جسم شخص حي عدة صور؛ لأنه أحياناً تكون حياته متوقفة عليه، مثل: القلب وبقية الأعضاء الرئيسة؛ وأحياناً لا تتوقف حياته على ذلك العضو، مثل: الكلية واليد وأمثالها. وفي كل مورد من الموارد التي تم ذكرها فإن قطع العضو إما أن يكون مصاحباً لغرض عقلائي؛ أو لا. وفي كل من تلك الموارد الأربعة إما أن

يكون قطع العضو من جسم الإنسان يتسبب بضررٍ له؛ أم لا.
و يختلف الحكم الفقهي في كلّ واحدة من الصور الأربعة، ولكن مراعاة للاختصار سوف نبث هذا القسم في صورتين:

أ- عضو رئيس

بدون أدنى شك إن كان قطع العضو الرئيس يؤدي إلى الوفاة فحكمه الحرمة. وفي هذا الحكم لا يوجد فرق بين رضا صاحب العضو أو عدم رضاه، وأيضاً لا فرق بين ما إذا كان القطع مصاحباً لغرض عقلائي أم لا؛ لأن هذا الأمر يكون مصداقاً للانتحار وإلقاء النفس في التهلكة، وقد دلت الأدلة العقلية والنقلية أن الانتحار حرام، وهو من الذنوب الكبيرة^(٣)، ويتبعه عذابٌ شديد، وتقول الآية: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

وتدل الآية على حرمة عموم الانتحار والقتل. وعليه فإن قطع العضو الذي يؤدي إلى الوفاة حرام، على الشخص نفسه وعلى الآخرين. ويشهد على هذا المدعى روايات عن وجوب الاجتناب عن الأعمال التي تؤدي إلى الهلاك والموت، وقد استدلوا وتمسكوا بهذه الآية. ومن هذه الروايات رواية الإمام الرضا عليه السلام يقول: «اللهم إنك قد نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة، وقد اضطررت، كما أشرفت من قبل عبد الله المأمون على القتل إن لم أقبل ولاية العهد».

وقد وردت روايات كثيرة من طرق أهل السنّة بهذا المعنى، حيث استدلّوا^(٤) على حرمة الانتحار وعمليات القتل الأخرى.

والآية الأخرى التي تدل على هذا المدعى أيضاً:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ (النساء: ٢٩).

وهذه الآية تدلّ على إطلاق حرمة الانتحار والقتل وكلّ عمل يؤدي إلى وفاة الشخص. وهناك روايات تدلّ كذلك على هذا المدعى. ومنها صحيحة الحناط: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مَتَعِماً فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا^(٥).

وتدل هذه الرواية دلالة واضحة على تمام المطلوب. لذلك إذا أدى هذا القطع إلى وفاة الشخص، وإن كان يعلم أن سبب هذه الوفاة قاطع العضو، لكنّ عملية القطع

تمت بموافقة صاحب العضو نفسه، فإن إماتة نفسه سوف تلزمه، وفي النتيجة يدخل في مضمون الرواية. وسند الرواية صحيح، لذلك لم يُشكل الشيخ الطوسي على الحسن بن محبوب.

وقد وردت حرمة الانتحار وقتل شخص آخر في الآيات والروايات في مواضع كثيرة، وهو عملٌ قبيحٌ وحرامٌ بنظر العقلاء، ويعتبر هذا القبح من الأمور التي يستقل بها العقل. وعلى هذا النحو فبمقتضى قاعدة الملازمة العقلية «ما حكم به العقل حكم به الشرع» فإن الحكم العقلي يتلقى تأييداً وإمضاءً من الشارع المقدس والآيات، والروايات التي تضمنت هذا الأمر إنما هي إرشادية إلى هذا الحكم العقلي.

ومن الجائز أنه في بعض مصاديق قتل النفس يوجد هناك اختلاف بين عرف العقلاء والشارع المقدس في وجهات النظر، وسوف نتبع في هذه الحالة الدليل الشرعي. وبناء على ما تقدّم لا يجوز قطع الأعضاء الرئيسة التي تؤدي إلى وفاة الإنسان المفاجئة أو التدريجية. ولا يوجد فرق بين أن يكون المتوفى بالغاً أو غير بالغ، عاقلاً أو مجنوناً، وكذلك بين ما إذا كان حفظ حياة الآخرين متوقفاً عليه أم لا.

ب - العضو غير الرئيس

إذا كان قطع العضو لا يؤدي إلى الوفاة، ويسبب فقط إضراراً بالنفس، فهل يحرم أيضاً قطع العضو في هذه الحالة؟
الذي قد يدلّ على الحرمة، أو من الجائز أن يستدلّ به، عبارة عن:

الدليل الأول: حرمة إلحاق الضرر بالنفس

قطع العضو يؤدي إلى الإضرار بالنفس، والإضرار بالنفس حرام، إذاً سوف يكون قطع العضو حراماً.

في هذا الاستدلال الكبرى الكلية لحرمة الإضرار بالنفس تحتاج إلى فحص وإثبات، ولكنّ المقدّمة الأولى للاستدلال وجدانية وواضحة. وبما أن عنوان الإضرار بالنفس في هذه المقالة له دورٌ أساسيٌّ ومحوريٌّ، ووجهات نظر الفقهاء ليست متوافقة، وليسوا على وتيرة واحدة، فسوف نتناول هذه العناوين الثلاثة بتفصيلٍ أكثر:

مفهوم «الضرر» في اللغة

في معاجم اللغة ذُكرت لكلمة «ضرر» معانٍ كثيرة، ومن جملتها: النقص، الضيق، سوء الحال، العمى، المرض، الضعف، الحاجة، القحط، والعنت. وبدون شك فإن كثيراً من هذه الكلمات لا تعطي معنى الضرر، بل هي مصداق لمعنى الضرر. وقد خلطوا المصداق مع المفهوم، وذكروه على أنه المعنى، حيث إن خلط المصداق بالمفهوم من مشكلات الفهم اللغوي، ومما يؤدي إلى زلات كثيرة في فهمها. والذي يسترعي الانتباه أن معنى الضرر هو النقص، والذي قد سبق ذكره هو مصداق لهذه الكلمة. ولكلمة النقص مفهوم واسع يشمل كل شيء له قابلية أن يكون كاملاً ولكنه غير كامل. وعلى سبيل المثال: النقص في الأعيان الخارجية المركبة من أجزاء، مثل: النقص في الجزء والعضو، والنقص في الأمور الاعتبارية، كعدم رعاية الحقوق الشخصية التي من شأنها أن ترعى.

يعرف علماء اللغة الضرر بأنه نقص، كأمثال: الخليل الفراهيدي، الذي يعد من أوائل المؤلفين في كتب معاجم اللغة، حيث إنه يعتقد أن ليس لمادة الضرر إلا مفهوم واحد، وهو عبارة عن النقصان يدخل في الشيء، تقول: دخل عليه ضرر في ماله^(٦).

وعبر ابن الأثير كذلك عن مادة ضرر بالنقص، حيث يقول: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام: الضرر ضدّ النفع... فمعنى قوله: لا ضرر أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه^(٧).

وجعل الفيومي بين «ضرر» و«ضرر» اختلاف. فالأول بمعنى سوء الحال والحاجة، والثاني بمعنى النقص الذي هو ضدّ النفع، وكتب يقول: قال الأزهري: كل ما كان سوء حال وفقر وشدة في بدن فهو ضرر بالضم، وما كان ضد النفع فهو بفتحها... وقد أُطلق على نقص يدخل الأعيان^(٨).

وكذلك عبر ابن فارس عن هذه المادة أنها ضد النفع: الضرر: ضد النفع، ويقال: ضرره يضره ضرراً، ثم يحمل على هذا كل ما جانبه أو قاربه^(٩).
و سار اللغويون الباقون على هذا الأسلوب.

وعلى أية حال فإن مفهوم الضرر هو نفسه النقص، وإن كان هناك مَنْ عبر بأن

الضرر ضد النفع فمن جهة أن عدم وجود النفع في الأمور التي بها نفع متسع يعدّ نقصاً.

وجهات نظر الفقهاء وأقوالهم

لم يبحث الفقهاء الإضرار بالنفس كموضوع منفصل، ولكن يُلتمَس ذلك في كلماتهم التي أفضوا بها في الأبواب المختلفة.

ذكر الشيخ الطوسي في «البيان» أن جلد الميتة لا يطهر بالدباغة، ويجوز أكله فقط في حال قلة الحيلة والضرورة. يقول: حكم أكل الميتة خوفاً على الحياة بنظر البعض واجب. وهذا الرأي صحيح؛ وذلك أن دفع الضرر ومنعه واجبٌ بحكم العقل^(١١). ويرى ابن إدريس - كالشيخ الطوسي - أن أكل الميتة لدفع الضرر واجبٌ. قال: عندما يضطر الإنسان يجب عليه أكل الميتة، ولا يجوز له الامتناع عن أكلها، ودليلنا في الوجوب منع الضرر من وجهة نظر العقل^(١٢).

ويعتبر ابن البرّاج أكل المواد السامة حراماً، ويقول: الأشياء المحرّمة هي عبارة عن جميع السموم القاتلة^(١٣).

ويعتبر أبو الصلاح الحلبيّ السموم القاتلة والمضرة من جملة المحرّمات. وكتب يقول: ينقسم أكل الحرام إلى قسمين: في القسم الأول ترتبط الحرمة بأعيانها... ومن جملتها: السموم القاتلة^(١٤).

وعندما عدّد المحقق الحلّي المحرّمات قال: والقسم الخامس من المأكولات المحرّمة: السموم القاتلة، قلّت أم كثرت^(١٥).

قال العلامة الحلّي في قواعده: الخامس من المحرّمات: السموم القاتلة، قليلها وكثيرها...، والتي يخاف أن يكون بها ضرر^(١٥).

وصرّح صاحب الجواهر بمثل ما صرح به الحلّي، حيث قال: كل شيء يحتمل أن يكون به ضررٌ حرامٌ. وأي شيء يعتقده ضررُهُ فهو حرامٌ، على أي نحو كان، حصل له العلم أم الظن^(١٦).

هذه هي بعض أقوال الفقهاء حول حرمة الإضرار بالنفس. وقد استفدنا مما ذكر أن من جملة المحرمات إيقاع الضرر بالنفس في الجملة، وأقوال الفقهاء تختلف من هذه الجهة.

فقد صرَّح البعض بهذا المدَّعى، مثل: العلامة الحلي وصاحب الجواهر؛ وصرَّح البعض الآخر بوجوب منع الضرر، وهناك مَنْ صرَّح بأن أكل السمِّ القاتل حرامٌ. ومن الواضح أن المقصود أعمُّ من قتل النفس، لذلك صرحوا بأن أكل قليل من السمِّ الذي يقتل كثيره حرامٌ أيضاً. وقد وردت هذه الكلمات في موضوع السمِّ، ولكن المتعارف عليه عرفاً هو أن السمِّ ليس له خصوصية، بل هو ملاكٌ لأيِّ شيء ينزل الضرر بصاحبه، أعمُّ من أن يؤدي إلى الهلاك أو يكون سبباً في إنزال ضررٍ عقلائي لا يمكن تحمُّله.

أدلة حرمة إلحاق الضرر بالنفس

البحث المهم هنا هو نقد وتحقيق أدلة حرمة إيقاع الضرر بالنفس. وبعض هذه الأدلة عبارة عن:

١- قاعدة لا ضرر

جاء في مؤثقة زرارة: كان سمرة بن جندب يضايق أحد الصحابة عند مروره متفقداً شجرته، حيث إن دخوله وخروجه من باب بيت الصحابي، ويقوم بهذا العمل بدون استئذان، شكّا صاحبُ المنزل سمرة إلى رسول الله، فاقترح الرسول على سمرة بن جندب إما أن يستأذن عند دخوله إلى المنزل أو يبيع الشجرة لصاحب الدار بقيمة كبيرة، فلم يقبل سمرة بهذا الاقتراح، عندها أمر رسول الله ﷺ صاحب الدار أن يقلع الشجرة ويرميها إليه، وقال: فإنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام^(١٧).

وهذه الرواية من ناحية السند معتبرة، بل إن هناك روايات أخرى جاءت بنفس هذا المضمون، ولا يبعد أن يكون هذا المضمون مستفيضاً^(١٨). وعلى أية حال لا يوجد إشكالٌ في سندها. وأما من ناحية الدلالة فقد طرحت بحوثٌ كثيرة، وألف كثير من الفقهاء رسائل مستقلة حول هذا الموضوع، واستفادوا منها في جميع أبواب الفقه. والبحث المهم هنا هو النظرة العابرة لأراء الفقهاء في هذا الحديث. وأهمها ما يلي:

١- يعتقد الشيخ الأنصاري أن لحديث «لا ضرر» أحكاماً، يمنع العمل بها

الضرر، كقاعدة لا حرج، حيث إنها بنظره تمنع الحرج، ومدلول قاعدة لا ضرر نفي حكم شرعي مضر. لذلك ففي الحديث بنفي المسبب (الضرر) ينتفي السبب، الذي هو (الحكم الضرري)^(١٩).

٢. يعتقد الآخوند الخراساني أن مدلول حديث «لا ضرر» هو نفي الحكم الضرري على نحو نفي ادعاء الموضوع، مثل: «لا شك لكثير الشك». وقد كتب يقول: مدلول الحديث نفي الأحكام الضررية هو نفي ادعاء الموضوعات الضررية^(٢٠).

٣. ويعتبر شيخ الشريعة الأصفهاني مدلول الحديث نهياً تحريمياً مولوياً في إيقاع الضرر. وإن جملة «لا ضرر» خبرية، ولكن لها دلالة على النهي، كجملة «يعيد الصلاة»، التي هي في مقام الإنشاء، وتدلّ على وجوب إعادة الصلاة. وقد كتب في هذا المقطع يقول: مدلول القاعدة نهى تكليفي وحرمة إيقاع الضرر^(٢١).

٤. ويعتبر الفاضل التوني أن حديث «لا ضرر» ينفي أي ضرر لم يتدارك شرعاً، حيث يقول: مدلول حديث «لا ضرر» هو نفي الضرر الذي بنظر الشارع لم يجبر ولم يتدارك^(٢٢).

٥. يعتقد الإمام الخميني أن «لا ضرر» حكم حكومي، ويقول في هذا الموضوع: إن كلام رسول الله ﷺ الذي قال فيه: «لا ضرر ولا ضرار» من الأحكام السلطوية، حيث إنه بيّن هذا الأمر بصفته حاكماً وقائداً^(٢٣).

إن نقد وبحث كل واحد من هذه المباني، وبحث نتائجها وآثارها، خارج عن نطاق هذه المقالة. وفي خضم ملاحظة بعض المباني - كالمبنى الخامس - فإن قاعدة لا ضرر ليس لها أي ارتباط بحرمة الإضرار بالنفس؛ وعلى أساس بعض المباني - كالمبنى الثالث - فإن للرواية لها دلالة على المدعى.

أما على أساس المباني الأخرى فإن القاعدة ليس لها دلالة مطابقة على حرمة إيقاع الضرر بالنفس، ولكن بالإمكان القول: إن لها دلالة التزامية على هذا المدعى، لذلك لا يمكن الجمع عرفاً وعقلاً بين نفي الضرر من الشارع وتجويزه الإضرار. ومع أن الشيخ الأنصاري يعتبر مدلول القاعدة نفي الحكم الضرري، إلا أنه كتب يقول: لم يفرق الفقهاء عند استدلالهم بقاعدة «لا ضرر» بين الإضرار بالنفس والإضرار بالغير^(٢٤).

٢- رواية عذافر

يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، في جوابه عن سبب تحريم الله (عز وجل) للخمر والميتة ولحم الخنزير: إن الله - تبارك وتعالى - لم يحرم ذلك على عباده، وأحلّ لهم ما سواه، من رغبة منه فيما حرم عليهم، ولا زهد فيما أحلّ لهم، ولكنه خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم، وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه؛ تفضلاً عليهم لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم، فنهاهم عنه وحرّمه عليهم^(٢٥).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن الإمام عليه السلام اعتبر الضرر والأذى ملاكاً وعلّة للمحرّمات. ويستفاد من جملة الإمام «وعلم ما يضرهم، فنهاهم عنه وحرّمه عليهم» الكبرى الكلية، حيث إن كل ما يضرّ البدن فهو بنظر الشارع المقدس حرام. وعلى هذا فالنتيجة التي نحصل عليها هي أن إيقاع الضرر بالنفس منبوذ وحرام، لذلك إذا لم نقل بأن المدلول المطابق لهذا النوع من الروايات هو حرمة الإضرار بالنفس فإن مدلولها الالتزامي - على الأقل - سوف يكون حرمة إيقاع الضرر بها.

نقدٌ وتحقيق

إن الاستدلال بهذه الرواية غير صحيح؛ وذلك:

أولاً: إن سند هذه الرواية ضعيف؛ وذلك أن في سند الصدوق شخصاً باسم عذافر، وهو لم يوثّق. وفي سند الكافي سهل بن زياد. وهي أيضاً مرسلة. وفي سند آخر للكافي يوجد المفضل بن عمر، وهو أيضاً لم يوثّق.

ثانياً: يعتبر الإضرار بالبدن في هذه الرواية ملاكاً للمحرّمات، ولكن مع هذا لا يمكن الاستفادة منه كقاعدة كلية، وبهذا يكون مؤدّى القاعدة أنه إذا لم يؤدّ القطع إلى ضرر فلا يحرم؛ حيث إن إعطاء مثل هذا النوع من التوسعة يستوجب أيضاً التضيق، وبقينا لا يوجد فقيه يلتزم بهذه المسألة، وهي أنه إذا لم توجد محرمات الضرر فلا يكون حراماً.

ثالثاً: ليس لبعض المحرمات المذكورة في الرواية - على الظاهر - ضررٌ بدنيّ، مثل: الحيوان الذي يذبح من دون أن يذكر اسم الله عليه.

رابعاً: هناك روايات تدلّ على أن أكل أو شرب جزء من بعض الأشياء يسبّب

ضرراً، مع أنها ليست من المحرمات. إذاً يصبح من المعلوم أن الحرمة لا تدور حول الضرر. كما قال الإمام الصادق عليه السلام: «أكل الحوت يورث السل»^(٢٦)، وقد أصبح واضحاً جداً أن مرض السلّ يعتبر من الأضرار التي تلحق بجسم الإنسان، أما نفس أكل السمك فلا يعدّ من المحرمات.

خامساً: على فرض التنزّل وغضّ النظر عن جميع الإشكالات الواردة في هذه الرواية لا يمكن اعتبار إطلاقها وشمولها لصورة القطع صحيحاً؛ إذ يلزم في هذه الحالة حرمة كثير من الأعمال اليومية والمتداولة في الحياة، مثل: الأكل الكثير أو القليل، أو أداء الأعمال التي تضغط على الأعصاب، و... طبعاً من الممكن أن يكون لبعض هذه الإشكالات أجوبة؛ إلا أن مجموعها لا يعطينا أجوبة تامة عند الاستدلال بهذه الرواية.

٣- رواية تحف العقول

نقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «وكل شيء يكون فيه المضرة على الإنسان في بدنه وقوته فحرامٌ أكله، إلا في حال الضرورة... وما كان فيه المضرة على الإنسان في أكله فحرامٌ أكله...»^(٢٧).

وتقريب الاستدلال أنه طبق هذه الرواية يكون أي نوع من الطعام ينتج عنه الضرر حراماً، ونحصل على قاعدة كليّة، وهي أن إيقاع الضرر بالبدن حرام. ولكن هذا الاستدلال غير تامّ أيضاً؛ وذلك أن الرواية مرسلة، وينطبق عليها نفس الإشكالات التي سبق ذكرها في الرواية السابقة.

٤- حديث الجار

هذه الرواية من جملة الروايات التي بإمكانها أن تدلّ على حرمة الإضرار بالنفس. والرواية معتبرة عن طلحة بن زيد، عن الإمام الصادق عليه السلام. ونقل الشيخ الحرّ العاملي هذه الرواية في ثلاثة مواضع: «باب وجوب كفّ الأذى عن الجار»^(٢٨)؛ «باب جواز إعطاء الأمان»^(٢٩)؛ «باب عدم جواز الإضرار بالمسلم»^(٣٠). والسند في الموارد الثلاثة واحد، ولكن يختلف متن الحديث فيما بينها. والعامل

المشترك بينها هو عبارة عن: «إن الجار كالنفس، غير مضار ولا آثم». وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن تعبير الإمام عليه السلام عن حرمة الإضرار بالنفس يفيد أنها قطعية ومن المسلّمات، ومن هنا فإنه اعتبر الجار كالنفس، وأجرى عليه نفس الحكم الذي أجراه على الإضرار بالنفس. وعلى هذا الأساس عُنُونُ صاحب الوسائل الباب بـ «باب عدم جواز الإضرار بالمسلم». وفي السند طلحة بن زيد - وهو سني المذهب -، إلا أن الشيخ الطوسي قد وثّقه. ويصل سند الكليني والشيخ الصدوق إليه.

نقد وتحقيق

بالإمكان الإشكال على الاستدلال بهذه الرواية لتحريم إيقاع الضرر بالنفس: **أولاً:** إن الرواية في مقام توضيح مسألة أخلاقية نابعة من أمر غريزي. فحديث الإمام عليه السلام يقول: كما أن الإنسان؛ بحكم غريزته الطبيعة، لا يقوم بإيقاع الضرر بنفسه كذلك يجب عليه أن لا يوقع الضرر بجاره. وفي النتيجة لا يكون الحديث دالاً على حرمة الإضرار بالنفس.

ثانياً: إن الاستدلال بالرواية على حرمة الإضرار بالنفس استدلال غير صحيح؛ حيث إن حرمة إيقاعه بالنفس أوضح من حرمة الضرر الواقع على الجار؛ وذلك أن حكم المشبه به يجب أن يكون أوضح من حكم المشبه لكي لا يصبح التشبيه لغواً، وفي هذا الحديث حكم المشبه به (حرمة الإضرار بالنفس) إذا لم نقل أنه مستتر أكثر من حكم المشبه (حرمة الإضرار بالجار) فعلى الأقل ليس أوضح منه.

ثالثاً: من الممكن أن تكون (غير مضار) حالاً (للجار)، لا أن تكون خبراً بعد الخبر. وبناء على هذا سوف لن تكون هناك آية دلالة على المدعى. لذلك فإن معنى الحديث سوف يكون على هذا النحو: يكون الجار مثل النفس، بشرط عدم وقوعه في الضرر. إذاً (غير مضار) شرط تشبيه (الجار) بـ (النفس).

مروايات أبواب العبادات

هناك آيات وروايات تدل على أن العبادة أو مقدمتها إذا ألحقت ضرراً بالبدن

ففي بعض الموارد يسقط التكليف عن المكلف، كالحاجّ الذي ينتج عن حضوره في مراسم الحجّ وأدائها ضررٌ (بشرط أن لا يكون الحجّ مستقرّاً عليه)؛ وفي بعض الموارد يكون حراماً.

أ. عن الرضا عليه السلام: في الرجل تصيبه الجنابة، وبه قروحٌ أو جروحٌ، أو يكون يخاف على نفسه البرد؟ فقال: لا يغتسل، ويتيمّم ^(٣١).

وتقريب الاستدلال أنه في هذه الرواية نهى للجنب عن الغسل، فإذا لم يكن الإضرار بالنفس حراماً فلماذا يكون التيمّم واجباً والغسل حراماً؟

إذاً هذا النوع من الروايات له دلالة التزامية على أن الإضرار بالنفس حرام. والشاهد على هذا الادّعاء هو أن الفقهاء أفتوا ببطلان الغسل والوضوء اللذين يتضرر الإنسان منهما. وكذلك في مسألة الذي يضره الصوم فإنهم أفتوا ببطلان صومه. فإذا لم يكن الصوم أو الوضوء أو الغسل الضارّ بالإنسان مكروهاً أو حراماً فلماذا يعدّ باطلاً؟!

وقد يشكل بأنّ الشارع في هذه الموارد لا يرى الغسل والوضوء حراماً، ولا يوجد أمرٌ شرعيّ يفيد بأنهما حرام.

ويجاب بأن هذا النوع من الروايات في مقام الامتثال ^(٣٢). وبطلان الغسل والوضوء مع فرض عدم الكراهية والحرمة يعدّ خلاف الامتثال.

ب. في مسألة الجنب، وكان في بدنه جرحٌ، وقد قيل له: يجب عليه الغسل من أجل إزالة الجنابة، وعلى أثرها مات؟ قال الإمام عليه السلام: لقد قتلوه ^(٣٣).

وفي رواية أخرى: قال رسول الله صلى الله عليه وآله للذين أمروه بالغسل: قتلوه، قتلهم الله ^(٣٤).

نقدٌ وتحقيق

إن الاستدلال بهذا النوع من الروايات على حرمة الإضرار بالنفس غير تامّ؛ وذلك أنه يحتمل أن الشارع لم يُردّ ولم يأمر ببطلان الغسل أو الوضوء أو الصوم الضروري. إذاً منهذه الجهة فإن هذه العبادة تعدّ باطلة لعدم وجود أمر بها، لا من ناحية أن ضررها استوجب نهى الشارع عنها، والنهي في العبادة يوجب فسادها. ولكن بإمكان رواية الشيخ الصدوق أن تدلّ على تمام المدّعى؛ لذلك فإن مفادها يكون بهذا الشكل، وهو

أنه في حالة وقوع الضرر يعدّ الصوم باطلاً، بل يعدّ الإفطار والأكل أيضاً واجباً. ويُفهم من هذه الرواية أن إيقاع الضرر حرام، ومن أجل منعه يكون الإفطار واجباً. ولكن الإشكال يكمن في سند الرواية، حيث إنها مرسلة، ما لم يكن فرق في نقل الصدوق بين «قال الصادق» وبين «عن الصادق».

٦- رواية محمد بن سنان

في بعض الروايات تم توضيح سبب حرمة أكل بعض الأشياء - مثل أكل الميتة - بأنه يسبب فساداً للبدن. لذلك بالإمكان القول: أي شيء يوجب فساداً للبدن فهو حراماً. ومن جملة ذلك: ما جاء في رواية محمد بن سنان، عن الإمام الرضا عليه السلام: حرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفة^(٣٥).

وقد ذكرت الرواية أن السبب في تحريم أكل الميتة هو فساد الأبدان. وعلى أساس القاعدة التي تقول: «العلة تعمّم وتخصّص» فإن أي شيء يوجب فساد الأبدان يكون حراماً، وقطع العضو يوجب فساد الأبدان فهو إذاً حراماً.

نقدٌ وتحقيق

الاستدلال بهذه الرواية غير تام أيضاً؛ وذلك:

أولاً: في سند الرواية محمد بن سنان. وقد تم تضعيفه في كتب الرجال، ما لم تؤخذ الرواية على بعض المباني الأخرى^(٣٦).

ثانياً: بالإمكان القول: إن جملة «لما فيها من فساد الأبدان» حكمة، وليست علة. بالإضافة إلى أنه لم يستفد من قاعدتها الكلية، ما لم تكن على مبنى الذي يقول: «الحكمة كالعلة، توجب تعميم الحكم، وعندما تكون مثل العلة لا توجب التخصيص»^(٣٧). والشاهد على هذا الأمر ورود نفس هذا العنوان في بعض الروايات. على أنه من غير أدنى شكّ الحكمة غير العلة. ومن جملة ما قيل: إن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه لرجل كان يشكو من ألم في بطنه، فقال له: تغدّ، وتعيش، ولا تأكل بينهما شيئاً فإن فيه فساد البدن^(٣٨).

وقد أصبح واضحاً أنه لا يحرم الأكل بين الغداء والعشاء، غير أن الرواية

ذكرت أنه يؤدّي إلى فساد البدن.

٧- حكم العقل

بدون أدنى شكّ إن العقل السليم لا يتقبل إقدام الإنسان على إيقاع الضرر بنفسه، ويعتبره أمراً مرفوضاً. وأيّ شيء يراه العقل قبيحاً تنطبق عليه القاعدة التي تقول: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»، وسوف يكون بنظر الشارع قبيحاً أيضاً وحراماً.

وقد أصبح واضحاً جداً أن هذا الدليل صحيحٌ في الجملة، ولكن لا يمكن التمسك به على عمومه؛ لأنّ تحمل الأضرار البسيطة أو الكبيرة يكون بحافز عقلائي وإنساني، وعندها تكون - بنظر العقل - إما غير قبيحة، وإذا كانت قبيحة فإنها - بنظر الشارع - ليست حراماً.

خلاصة واستنتاج

يُستفاد من مجموع الأدلة التي أقيمت على عنوان حرمة الإضرار بالنفس ما يلي:
أ. مع أن المدلول المطابق لبعض هذه الأدلة المتقدمة لا يدل على حرمة الإضرار بالنفس، ولكنّه يدل على الحرمة بالدلالة الالتزامية، أو الأولوية القطعية. لذا فإنه يستفاد من حرمة إيقاع الضرر بالنفس في الجملة في مجموع الأدلة حرمة في صورة القطع.

ب. ربما لا تكون بعض موارد الإضرار حراماً؛ لإمكان تحملها. ومن ناحية أخرى هناك بعض الأضرار لا يستطيع البعض تحملها، فتكون حراماً، وتكون للبعض الآخر بسيطة ويمكن تحملها، وفي النتيجة لا تعتبر حراماً. لذلك فإن الذي يعيّن الحدود والمقدار العرف والعقل.

ج. مع ملاحظة المعاني التي عرضناها لكلمة الضرر فإذا كان في تحمل الضرر غرض عقلائي، بحيث يطفى على الضرر نفسه، ولا يُحتسب عرفاً ضرراً، فسوف لن يكون حراماً؛ أما إذا كان قطع العضو بغرض عقلائي، إما دنيوي أو أخروي، بالشكل الذي يغلب النفع على الضرر، فبدون شك مع ملاحظة ذلك الغرض

● زراعة الأعضاء، تحليل الأصول الاجتهادية لفتاوى السيد الخامنئي / القسم الأول

العقلاني إما أن لا يكون الضرر صادقاً، وإن كان صادقاً فإن الشارع لا يعتبره حراماً. لذلك فمع ملاحظة الغرض العقلاني الأهم فإن هذا النقص يمكن جبره، وبالإمكان تحمله، ما لم يكن في موارد خاصة من باب التعبد، ومتى كان هذا الضرر بغرض عقلاني أهم فإنه يعتبر جائزاً. وفي هذه الحالة سوف يكون المرجع الدليل الخاص.

د - لقد أصبح شمول إطلاق أدلة حرمة الإضرار بالنفس لقطع عضو غير رئيس موضع مناقشة. لذلك مع ملاحظة الحوافز العقلانية يختلف الصدق الضرري، الذي هو مصداق الحرمة.

الهوامش

- (١) قانون العقوبات الإسلامى.
- (٢) جريدة جام جم، تاريخ ٧ / ٩ / ١٣٧٩ هـ.ش.
- (٣) يختلف الفقهاء بتعريف الذنوب الكبيرة. فالبعض، مثل: الشيخ المفيد وابن الدراج وابن إدريس، قالوا: جميع الذنوب كبيرة، ما عدا بعض الذنوب إن قيست بالذنوب الأخرى تعدّ صغيرة، مثل: النظر إلى غير المحرم بالنسبة للزنا. والبعض الآخر صرف النظر عن المقايضة بينها، مثل: الشيخ في المبسوط ٨: ٢١٧، وابن حمزة في الوسيلة ١: ٢٣٠. وعلى المبنى الثانى بالنسبة لملاك الكبيرة والصغيرة حصل اختلاف. قال البعض: إن الملاك الوعيد بالعذاب..
- (٤) راجع: التفسير المنير ٥ - ٦: ٢٢.
- (٥) الحر العاملى، وسائل الشيعة ٢٩: ٥٥، باب ٥ من أبواب فصول النفس، ح ١، مؤسسة آل البيت.
- (٦) الخليل الفراهيدى، العين ٧: ٦، مادة ضرر.
- (٧) ابن الأثير، النهاية فى غريب الحديث والأثر ٣: ٨١، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان.
- (٨) الفيومى، مصباح اللغة.
- (٩) ابن فارس، مقاييس اللغة ٣: ٣٦، مكتب الإعلام الإسلامى.
- (١٠) الطوسى، المبسوط ٥ - ٦: ٢٨٥.
- (١١) ابن إدريس، السرائر ٣: ١٢٥، مؤسسة نشر الإسلام.
- (١٢) ابن البراج، الوسيلة: ٤٢٩، مؤسسة نشر الإسلام.
- (١٣) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٣٦٣، مكتبة آية الله المرعشى النجفى.
- (١٤) المحقق الحلى، الشرائع ٣: ٢٢٤، منشورات الأعلمى.
- (١٥) العلامة الحلى، قواعد الأحكام ٢: ٧٥، كتاب الأطعمة والأشربة.
- (١٦) محمد حسن النجفى، جواهر الكلام ٣٦: ٣٧٠.
- (١٧) وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، باب ١٢ من أبواب إحياء الموات، ح ١.
- (١٨) السيد الخوئى الذى لا يتساهل فى مبانى علم الرجال يقول فى هذا الجزء: السند طبق بعض الطرق صحيح أو موثق. إذا لم نقل بأن الرواية متواترة وقطعية الصدور فعلى الأقل عندنا ثقة بصدورها (مصباح الأصول ٢: ٥١٨).
- (١٩) الأنصارى، فرائد الأصول ٢: ٥٣٤، مؤسسة النشر الإسلامى.
- (٢٠) الآخوند الخراسانى، كفاية الأصول: ٣٨٢، مؤسسة آل البيت.
- (٢١) الأصفهاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٨، مؤسسة آل البيت.
- (٢٢) فرائد الأصول: ٥٣٢.
- (٢٣) الإمام الخميني، الرسائل، ٥٥، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان.
- (٢٤) رسائل فقهية: ١١٥، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.
- (٢٥) وسائل الشيعة ١٦: ٣٧٦، الباب ١، من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ١.
- (٢٦) المصدر السابق ١٧: ٥٦، باب ٣٨ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٦.
- (٢٧) المصدر السابق ١٧: ٦١، باب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ١.
- (٢٨) المصدر السابق ٢١: ١٢٦، باب ٨٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

- (٢٩) المصدر السابق ١٥: ٦٨، باب ٢٠ من أبواب جهاد العدو، ح.٥.
- (٣٠) المصدر السابق ٢٥: ٤٢٨، باب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح.٢.
- (٣١) المصدر السابق ٢: ٩٦٨، باب ٥ من أبواب التيمم، ح.٧.
- (٣٢) إذ مقتضى نفي الضرر على العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر (راجع: رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ١٢٥).
- (٣٣) وسائل الشيعة ٢: ٩٦٧ باب ٥ من أبواب التيمم، ح. ١، ٢، ٣.
- (٣٤) المصدر السابق ٢: ٩٦٨، ح.٦.
- (٣٥) المصدر السابق ٢٤: ١٠٢، الباب ١ من أبواب تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، ح.٣.
- (٣٦) بعض الأساتذة، مثل: الشيخ وحيد الخراساني، والسيد شبيري الزنجاني، لم يضعفوا محمد بن سنان.
- (٣٧) البعض من العلماء ينسب هذا المسألة إلى المحقق الداماد.
- (٣٨) وسائل الشيعة ٢٤: ٣٢٨، باب ٤٥ من أبواب كراهة ترك العشاء ولو بكعكة أو لقمة أو شربة ماء، ح.١.

موسوعة «الآراء الفقهية»

عرض ونقد في المنهج

الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين^(*)

مقدمة

عرفت الإنسانية العمل الموسوعي قديماً. فمنذ أيام الإغريقين كانت البدايات الأولى للموسوعات العلمية. ففي «القرن الرابع قبل الميلاد قام أرسطو بمحاولة تُعدّ من أولى المحاولات في التاريخ، حيث جمع المعرفة البشرية الموجودة في زمانه، ووضعها في سلسلة من الكتب، مع أفكاره الخاصة عن كثير من الموضوعات»^(١). لذلك أُطلق على أرسطو لقب «أبو الموسوعيين»؛ لريادته العمل الموسوعي.

تتالت بعد ذلك الموسوعات على المستوى العالمي، وصار لكل شعب موسوعته الخاصة، التي يستوعب فيها أكبر مساحة ممكنة من المعرفة البشرية الضخمة.

وكلمة موسوعة (Encyclopedia) «من الكلمات المحدثّة في اللغة العربية، وهي مشتقة من الفعل (وسع)، الذي يدل على الشمول والكثرة...

أمّا كلمة (Encyclopedia) الإنجليزية... فقد جاءت من اللغة اليونانية، وتعني في الأصل التعليم العام المتنوع الجيد...»^(٢).

يمكن تعريف الموسوعة بشكل عامّ. كما في الموسوعة العربية العالمية. بأنّها: كتاب أو مجموعة من الكتب تشتمل على معلومات عن الناس والأماكن والأحداث والأشياء، مرتّبة ترتيباً ألفبائياً أو موضوعياً^(٣).

تُنوّع الموسوعات إلى نوعين:

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، من المملكة العربية السعودية.

الأول: الموسوعات العامة. وتتناول مجالات كثيرة من مجالات المعرفة.

الثانية: الموسوعات الخاصة. وتدرس مجالاً معيناً، وتكون متخصصة فيه، وتقدّم معلومات معمّقة حوله^(٤).

وأحد ألوان الموسوعات الخاصة هو الموسوعات الفقهية، التي أوّل ما عرفها العالم الإسلامي مع موسوعة جمال عبد الناصر (١٣٨٦هـ)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٨٦هـ)، التي تعتبر الأشهر والأشمل من الموسوعات الفقهية. وصدرت مؤخراً موسوعة في الفقه الشيعي الاثني عشري، وهي موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) (١٤٢٣هـ). والموسوعات الآنفة الذكر تقوم بها وتشرف عليها مؤسسات علمية متخصصة في الفقه الإسلامي، ما جعلها موسوعات شاملة ومستوعبة للكثير من الموضوعات الفقهية.

هنا سأطالع موسوعة صدرت مؤخراً، وهي «موسوعة الآراء الفقهية»، للسيد هاشم السلّمان، والتي طبع منها حتى الآن أربعة مجلدات في بعض موضوعات الحجّ. وقد عُرِفَت الموسوعة بأنّها «أسلوب جديد لاستكشاف الآراء الاتفاقية والخلافية والمشهورة عند الإمامية، من القرن الرابع إلى الخامس عشر الهجري».

هذا التعريف للموسوعة اشتمل على ثلاثة مصطلحات لها دورٌ في استنباط الحكم الشرعي، وهي: الآراء الاتفاقية؛ والخلافية؛ والمشهورة. وسأقف معها وقفة سريعة.

١. **الآراء الاتفاقية والخلافية:** يمكن أن توظّف في بحث الإجماع، على بعض مبانيه، كما إذا بنى الفقيه على أنّ حجّية الإجماع لكاشفيته عن رأي المشرّع عن طريق الحدس، فإن للآراء المخالفة دورٌ في نقض الإجماع. فلو اتفق أهل عصر واحد على رأي ما، وخالفهم فيه مَنْ تقدّم عليهم، فإن هذا الإجماع لا يكشف لنا عن أن ما وصل إلى أهل ذلك العصر قد تلقّوه من رئيسهم وإمامهم^(٥).

وكذلك إذا بُني على كاشفية الإجماع عن طريق حساب الاحتمالات، فإن اتفاق آراء الفقهاء المتقدّمين يساعد على كشف الإجماع عن رأي المشرّع، بالإضافة لعوامل أخرى^(٦).

٢. **الشهرة:** وهي في الفقه الشيعي على ثلاثة أنواع: الشهرة الروائية؛ والشهرة

العملية؛ والشهرة الفتوائية. ومن الواضح أن المراد من الشهرة هنا هي ثالث الشهرة، والتي يريد بها علماء الأصول «انتشار الفتوى المعينة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الإجماع»^(٧)، من دون أن يكون لهم عليها دليل، ولو كان ضعيفاً.

وقد وقع خلاف بين الأصوليين في حجية هذه الشهرة، ومدى الاعتماد عليها كمستند للحكم الشرعي؛ فذهب قسم من الفقهاء إلى حجيتها مطلقاً، ولم يفرّقوا في هذه الشهرة بين كونها قد وقعت بين القدماء من الفقهاء أو غيرهم من المتأخرين؛ ولكن قسماً آخر لم يقبلوا حجيتها مطلقاً، وفرّق قسم ثالث في الحجية بين الشهرة بين القدماء وأصحاب الأئمة، وهذه حجة، ويعتمد عليها، وبين الشهرة بين المتأخرين، وقد نفوا عنها الحجية^(٨).

السمات العامة للمنهج

المقصود من كلمة منهج هنا ما يقابلها بالإنجليزية (Method). ويُقصد بها - باختصار شديد -: طريقة البحث، أو طريقة البحث الموصلة إلى المطلوب^(٩). ومنه يمكن إيضاح المنهج أو طريقة البحث الذي سارت عليه الموسوعة؛ للوصول إلى أهدافها التي رُسمت من قبل، بالتالي:

١- افتُتحت الموسوعة بثلاث مقدمات تبين منهجها وانتماءها:

الأولى: مقدمة تعريفية وتاريخية، تحت عنوان (نظرة في الفقه الإمامي). وقد تناول المؤلف بعض المبادئ التصورية لعلم الفقه، فذكر فيها: تعريف علم الفقه (الفقه في اللغة والاصطلاح، موضوع علم الفقه، فائدة علم الفقه، أدلة الفقه الإمامي)، ونشأته وتطوّره (عصر التشريع، عصر الاجتهاد والتقليد، مراحل تطوّر الفقه الإمامي)، وعملية استنباط الحكم الشرعي (تعريف الاستنباط، مرحلة الاستنباط في الفقه الإمامي، مَنْ هو الفقيه؟، أسباب اختلاف الفقهاء، أثر الآراء الفقهية في عملية الاستنباط)، وتراث الفقه الإمامي (أهمية حفظ التراث، وسائل حفظ التراث، نماذج من مصادر الفقه الإمامي).

وتبرز ضرورة هذه المقدمات في إعطاء القارئ تصوّرات حول العلم، وبيئته التي نشأ فيها، والتطوّرات التي طرأت عليه، فهي الخلفية المعرفية لأيّ علم، والتي تلقي

بظلالها على معطياته في كثير من الأحيان.

وقد تراجع حضور هذه المبادئ أو المقدمات في الوسط الفقهي، بعد أن كانت من المقدمات الأساسية للكثير من المصنّفات. وكنماذج على ذلك: للقارئ أن يراجع مقدمات الكتب التالية: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، للشهيد الأول (٧٨٦هـ)؛ والمعتبر في شرح المختصر، للمحقق الحلي (٦٧٦هـ)؛ والأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية، لابن أبي جمهور الأحسائي (٩هـ)، وغيرها.

الثانية: التعريف بالموسوعة. فقد ذكر خمس نقاط تهدف لها الموسوعة، وآليات الاستفادة منها، والمصطلحات والرموز المستعملة فيها.

الثالثة: مقدمات باب الحجّ: تعريف الحجّ (في اللغة والاصطلاح)، ووجوب الحجّ، وبعض ما ورد في فضل الحجّ، وآلية العمل في هذا الباب.

وفي هذه المقدمة - أيضاً - حدّد طبقات الفقهاء الذين اعتُمدت آراؤهم في الموسوعة، وقسّمهم إلى ثلاث طبقات، وهو التقسيم المتّبع في الفقه الإمامي:

١. **طبقة المتقدمين:** وفيها ثلاثة عشر فقيهاً. وقد امتدّت لقرنين تقريباً، من القرن الرابع الهجري، مع الشيخ الحسن بن أبي عقيل (٣٢٩هـ)، وحتى نهايات القرن السادس، مع السيد حمزة بن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ).

٢. **طبقة المتأخّرين:** وفيها أحد عشر فقيهاً. ومدّتّها أربعة قرون، تبدأ من نهايات القرن السادس الهجري عند الشيخ ابن إدريس الحلبي (٥٨٨هـ)، إلى بدايات القرن العاشر الهجري، عند مفلح بن حسين بن رشيد (٩٠٠هـ).

٣. **طبقة متأخّري المتأخّرين:** وفيها ثمانية وثلاثون فقيهاً. وتمتد إلى خمسة قرون، تبدأ من أواسط القرن العاشر الهجري، بالمحقق الكركي علي بن الحسين (٩٤٠هـ)، إلى هذا القرن الخامس عشر الهجري، مع الشيخ محمد أمين زين الدين (١٤١٩هـ).

٢. قُسّمت مادة الموسوعة إلى مجموعة من المسائل، نظير ما هو رائج في الرسائل العملية. وتُبْنى هذه المسائل على إيجاز العبارة، وخلوها عن أيّ استدلال، فهي تمثل النتيجة النهائية التي يريدها الفقيه.

هكذا نهجت الموسوعة في عرض موضوعات باب الحجّ. فجزؤها الأول مقسّم

إلى مقصدين:

المقصد الأول: في مقدّمات الحجّ، وهي: وجوب الحجّ، وفوريّته، والرفقة.

المقصد الثاني: في شرائط وجوب الحجّ. وقد تناول منها الشرط الأوّل، وهو البلوغ.

والجزء الثاني تناول الشرط الثاني من شروط الحجّ، وهو العقل، والشرط الثالث، وهو الاستطاعة.

والجزء الثالث تضمّن بيان أحكام عامة في شرط الاستطاعة.

أمّا الجزء الرابع فقد تضمّن إكمال الأحكام العامة.

في داخل كل عنوان من هذه العناوين يذكر مسائل ذلك العنوان. فمثلاً: في وجوب الحجّ: المسألة ١/١: وجوب الحجّ مرّة واحدة في العمر^(١). وهكذا بقيّة الأجزاء الأربعة التي بلغ عدد مسائلها مائة وثمانية وثلاثون مسألة.

إنّ هذه الطريقة التي اعتمدها المؤلّف في ترتيب موسوعته هي إحدى طريقتين لترتيب الموسوعات. وهذه الطريقة قائمة على الترتيب بحسب الموضوعات إلى فصول وأبواب و...، كما هو مألوف في الكتب، ويكون كلّ موضوع في جزء أو مجموعة من الأجزاء.

والطريقة الأخرى الترتيب بحسب الحروف الألفبائية، وذلك باستخراج المصطلحات الأساسية للمادة العلمية، وعرضها ألفبائياً، كما هو مألوف في أغلب الموسوعات. ولعلّ أهم ما يميّز الطريقة الثانية عن أختها أنّها أسهل في الوصول إلى المطلوب من المعلومات.

٣. مدخل المسألة. وفيه يتمّ عرض استدلال مبسّط للمسألة، بعيداً عن التفصيلات المذكورة في الكتب الفقهية الموسّعة، وكما عبّر المؤلّف: «...بحيث تتجاوز المختصّين، الذين غالباً ما يؤمّن الكتب والموسوعات الفقهية التخصصية، لتشمل متوسطي الثقافة الفقهية...»^(١١). وبهذا تعطي الموسوعة فائدة لأصحاب البدايات الفقهية، في نفس الوقت التي تعطيها لأصحاب التخصص الفقهية.

٤. رصد أوّل من ذكر المسألة في المصادر الفقهية. وهذه ميزة أساسية اهتمّت بها الموسوعة. وهذا يصبّ في تأريخ الموضوعات. ولعلها من الكتب القلائل التي اهتمّت

● موسوعة «الآراء الفقهية» عرض ونقد في المنهج

به. فمثلاً: في مسألة استحباب إحقاج الصبي غير المميز والصبية يقول: «تأريخ المسألة: الظاهر أن الشيخ الطوسي أول من ذكر هذه المسألة»^(١٢).

٥. سرد آراء الفقهاء في مختلف الطبقات، فيأتي على طبقة المتقدمين، ويذكر نصوص مَنْ كان له رأي في المسألة، وبعدها يحصي عدد الموافقين وعدد المخالفين، وعدد مَنْ لم يكن له رأي فيها، والنتيجة النهائية في هذه الطبقة. وعلى نفس هذه الطريقة في طبقة المتأخرين ومتأخري المتأخرين.

وبعد ذكر آراء الطبقات الثلاث يخرج بالنتيجة النهائية لمجموع هذه الطبقات: عدد الموافقين، والمخالفين، ومَنْ لم يذكرها، والمترددون فيها، ثم النتيجة النهائية من كل ذلك.

وقد أجادت الموسوعة في إعطاء نتيجة لمجمل الآراء في الطبقات الثلاث، ونتيجة لكل طبقة، حتى يكون الباحث على بينة من حركة المسألة عبر الطبقات.

٦. خُتم كل جزء من الأجزاء الأربعة بخلاصة للمسائل، يذكر فيها كل مسألة، والخلاصة النهائية فيها. مثلاً: يقول: «المسألة ٢/٣: بقاء الفورية إن لم يحج في العام الأول.

تأريخ المسألة: الظاهر أن الشيخ الطوسي رحمته الله أول من ذكر المسألة.

مجموع الآراء الموافقة تصريحاً: سبعة وثلاثون.

مجموع الذين لم يذكروا المسألة: خمسة وعشرون.

النتيجة النهائية: كل من ذكر المسألة ذهب إلى بقاء الفورية إن لم يحج في العام الأول»^(١٣).

٧. وفي الخاتمة أيضاً ترجم للفقهاء الذين وردت أسماؤهم في كل جزء، مرتباً ذلك على حروف المعجم.

وقفات مع الموسوعة

١. بدأت الموسوعة بالحج، كباب من الأبواب الفقهية، في حين أن هذا الباب - بحسب التقسيم الفقهي المألوف - لا يعدّ الأول من أبواب الفقه. ولم يذكر المؤلف لنا سبب هذه البداية، وما هي الخصوصية التي دعت به إلى اختيار باب الحج الطويل ليفتح

والظاهر من عنوان الموسوعة «موسوعة الآراء الفقهية» أنها موسوعة شاملة لكل المادة الفقهية عند الإمامية، ولو كانت خاصة بموضوع الحج فقط لكان من المناسب الإشارة إلى ذلك في العنوان الأساس للموسوعة.

٢. يلاحظ على مقدمة الموسوعة، التي عُنوت بـ (نظرة في الفقه الإمامي)، أنها لم تعطِ تصوّراً عن الفقه الإمامي عبر التحليل والمقارنة والاستنتاج، وإنما كان اعتماد المؤلّف على تصوّرات آخرين سبقوه، من دون أن تبرز فيها رؤيته الخاصة حول الموضوع المطروح. ولكي تتّضح الفكرة أكثر وأكثر أذكر بأنموذجٍ لذلك: في تعريفه لعلم الفقه في الاصطلاح، بعد أن عرض التحوّل الدلالي لكلمة الفقه، نقلاً عن مقدمة تحقيق كتاب تذكرة الفقهاء، جاء بتعريفين لعلم الفقه: أحدهما: تعريف الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في «المسائل العويصة»، والآخر: للعلامة الحلي (٧٢٦هـ) في «تحرير الأحكام». واكتفى بعرضهما، دون أية دراسة لهما، أو نقدهما، أو تبيان لنقاط قوّتهما، حتى يعطي التعريف الذي يرتئيه صاحب الموسوعة، أو لا أقلّ الترجيح بين التعريفين اللذين ذكرهما.

ومثال آخر لذلك: في حديثه عن مراحل تطوّر الفقه الإمامي قسّمه إلى ثمانية أدوار، وهي: تدوين وتأسيس الفقه، والتطوّر بالفقه، والجمود والتقليد، والنهوض، والرشد والنمو، والتصحيح، والاعتدال، والتكامل.

وهذا العرض لتطوّر الفقه الشيعي ملخّصٌ عن مقدمة جامع المقاصد، ومقدمة موسوعة طبقات الفقهاء، كما ذكر هو. وهنا يرد ما قلّته فيما سبق، وهو خلوّ هذا التلخيص من النقد والتقييم والملاحظة وإعطاء وجهة نظر في تطوّر الفقه عند الإمامية، إضافة إلى ما في هذه العرض من إيجازٍ قد يصل إلى حرمان هذا الفقه الواسع والعميق حقّه من الدراسة والعرض، خصوصاً كتقديم لموسوعة بهذا الحجم والسعة.

٣. الطريقة التي اعتمدها المؤلّف في عرض المادة الفقهية، وهي الترتيب الموضوعي - وهي إحدى طرق ترتيب الموسوعات كما ذكرتُ آنفاً -، فيها الكثير من الإيجابيات، إلا أنها تعتمد على ثقافة القارئ الفقهية، ووضوح الخارطة الفقهية عنده. فليس من السهل على مَنْ لا يمتلك هذا الوضوح معرفة إحدى الجزئيات الفقهية. فمثلاً:

● موسوعة «الآراء الفقهية» عرض ونقد في المنهج

حتى يتعرّف القارئ على الآراء الفقهية في (إجزاء حجّ مَنْ استقر عليه الحجّ إذا مات بعد الإحرام ودخول الحرم) ينبغي له أن يكون على معرفة بموقع هذه المسألة في باب الحجّ، وأنها في شرط الاستطاعة.

فلو أنّ الموسوعة رتّبت ترتيباً ألفبائياً لكان من السهل الوصول إلى المطلوب. وهذا يتمّ - بشكل مجمل - باستخلاص المصطلحات الأساسية في باب الحجّ وعرض كلّ ما يرتبط بذلك المصطلح من أحكام وآراء.

ولعل السبب الذي حدا الكاتب لاستعمال الترتيب الموضوعي، مع ما ذكرناه من ملاحظة عليه، أنّ الموسوعة دوّنت في أساسها للمتخصّصين في علم الفقه وأصحاب الثقافة المتوسطة فيه، والذين يستطيعون الاستفادة من الطريقة الموضوعية. نعم يمكن أن يُجمع بين الطريقتين عبر إرداف الموسوعة بفهرست ألفبائي للموضوعات.

٤. حتى يحصل المؤلف آراء الفقهاء في كل مسألة تعرّض لها كان يأتي بنصّ كلام كل فقيه من كتابه. وقد اعتبر هذا إحدى مميزات موسوعته، حتى يختصر على الباحث الرجوع إلى المصدر الأم^(١٤).

لا أجد فائدة من ذكر هذه النصوص؛ لأنّ غرض الباحث من الموسوعة هو الحصول على نتيجة نهائية للآراء الموافقة والمخالفة والمشهورة بين الفقهاء، ولن يستغني عن الرجوع إلى المصادر الأمّ؛ لمعرفة الاستدلال الذي أوصل الفقيه إلى نتيجته التي ذهب إليها.

فلو اقتصر على ذكر أسماء الموافقين والمخالفين و...، دون ذكر نصوص كلامهم، واكتفى بالإشارة إلى المصدر، حتى يرجع الباحث إلى ما يريد أن يرجع إليه، لكانت أبعد عن التطويل.

هذه هي أبرز المعالم التي قرأتها في موسوعة الآراء الفقهية، التي نأمل أن يُكتب لها إكمال ما تبقى من أجزائها؛ خدمة للفقه والفقهاء؛ لتسهم في جلاء شيء من الحقيقة الخافية عنّا.

بقي أن أقول

سيلاحظ المطلّع على مصادر الفقه الشيعي الإمامي الثراء في مادّته.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٠ - ٢١، السنتان ٥ - ٦، خريف وشتاء ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٤٤٣

فللتراكمات التي عاشها هذا الفقه دورٌ في تشكيله. فلو أردنا أن نورِّخ له فسنضطر إلى الرجوع إلى العصر النبوي، حيث تشكَّلت نواة بنيته الأساسية، ومن بعده عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام، ابتداءً بما روي عن الإمام علي عليه السلام وانتهاءً بالتوقيعات الصادرة عن الإمام المهدي محمد بن الحسن عليه السلام، مع التركيز على الفترة الزمنية الأكثر تأثيراً على هذا الفقه، وهي إمامة الصادقين محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق عليهما السلام. وهذا التأثير راجع إلى الطرف السياسي والفكري الذي مرَّ به، دون سائر الأئمة. ومن أهم إفرازات هذه المرحلة نشوء الطبقة الأولى من فقهاء هذا الفقه أو هذه المدرسة وهم الرواة المعروفون من أصحاب الأئمة، كزرارة بن أعين، وأبان بن تغلب، وجابر بن يزيد الجعفي، ومحمد بن مسلم الطائفي، وغيرهم، لينفتح بعدها باب فقهاء عصر الغيبتين: الكبرى والصغرى، ويستمر عطاء هذا الفقه حتى يومنا هذا.

هذا الفقه، الذي تكوَّن عبر مراحل المتعاقبة، أنتج الكثير من المصادر والمؤلفات، التي حوت الكثير من الأفكار والرؤى؛ لمعالجة واقع ما يعيشه المسلم في كل حياته. هذا الفقه لم يُنحَ له الظهور في الأوساط العالمية بصورة علنية، لي طرح بكل جرأة حلوله التي يتبنّاها تجاه ما تعيشه البشرية من مشكلات على الصعد المختلفة، السياسية والاجتماعية الاقتصادية و.... ولعلَّ للظروف التي أحاطت بمذهب الإمامية الدور الأساس في انزواء فقهه. وفي اعتقادنا فإن هذه الظروف لم تكن وحدها المانع من ظهور الفقه إلى العلن، بل هناك عوامل أخرى في نفس تكوين هذا الفقه ساعدت على هذا الانزواء، منها: اللغة، والأسلوب، اللذان كُتب بهما الفقه الإسلامي بشكل عام. ولعلَّ فقه المذاهب، التي تُبني من قبل الحكومات، تجاوز بعض هذه المشكلة؛ لدخول مشرّعين آخرين غير الفقهاء في سنّ القوانين والأنظمة لإدارة الدولة الحديثة.

قد نجد بعض العذر لهيمنة هذه اللغة والأسلوب على الفقه. فكل المصادر الأساسية لهذا الفقه كُتبت بهما، ومن الطبيعي أن تهيمنا عليه. وليس كل الفقهاء يمتلك القدرة والجرأة على الخروج عن المألوف منهما. ولا أدعو هنا للإعراض بشكل كامل عنهما، فلعلَّ علم لغته وأسلوبه الخاص به، والذي يعتقد أصحابه أنه الأسلم والأدق في إيصال مقاصده. فالاقتصاديون لهم لغتهم وأسلوبهم، والحقوقيون كذلك،

● موسوعة «الآراء الفقهية» عرض ونقد في المنهج

والاجتماعيون مثلهم، وغيرهم من أصحاب الفروع المعرفية. والفقهاء ليسوا بدعاً من ذلك، ولكن لأننا نريد أن نطرح فقهما كمصدر من مصادر التشريع على المستوى العالمي ينبغي لنا طرح الفقه بصورة يستطيع غير الفقهاء التعامل معه. فما الضير في أن تُكتب موسوعة فقهية بلغة قانونية توظف فيها مصطلحاته وتعابير وأسلوبه، أو بلغة اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو حقوقية وغيرها من الأساليب الحديثة؟ فهذا لن يُخرج الفقه عن فقهيته، بل سيعزّز حضوره في الحقول المعرفية الأخرى، التي تلتقي معه في الهدف.

وهنا لا نُغفل بعض التجارب في هذا الميدان، ومنها: تجربة السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في كتابه «اقتصادنا»، الذي استطاع أن يخرج بصورة عن المذهب الاقتصادي في الإسلام؛ وكذلك تجربة الدستور الأساسي للجمهورية الإسلامية في إيران، وهو عبارة عن صياغة قانونية للفقه الشيعي في إدارة الدولة الحديثة؛ وغيرهما من تجارب لا تحضرني الآن.

فرسالة الفقه تتجاوز إدارة الفرد أو الجماعة الضيقة، لتصل إلى المنافسة الحضارية.

الهوامش

- (١) الموسوعة العربية العالمية ٢٤: ٤٣٦، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- (٢) المصدر السابق: ٤٣٠.
- (٣) المصدر السابق: ٤٢٩.
- (٤) للتوسع لاحظ: الموسوعة العربية العالمية ٢٤: ٤٢٩ وما بعدها.
- (٥) محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ٤٦٣، تحقيق: عباس الزارعي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
- (٦) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٣: ١٦٣، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الخامسة، ١٤٢٨هـ.
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) للمزيد حول هذا الموضوع لاحظ: محمد صنقور، المعجم الأصولي ٢: ٢٣٨ - ٢٣٩، منشورات نقش، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
- (٩) عبدالهادي الفضلي، أصول البحث: ٥١، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.
- (١٠) هاشم السلطان، موسوعة الآراء الفقهية ١: ٦٧، المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- (١١) المصدر السابق ١: ٧٤.
- (١٢) المصدر السابق ١: ١٨٠.
- (١٣) المصدر السابق ١: ٣١٨.
- (١٤) المصدر السابق ١: ٤٦.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:.....فاكس:	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:	
المبلغ:..... عدد النسخ:	
نقداً إلى:..... شيك مصرفي:	
التاريخ:..... التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: <input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل	سوريا ١٥٠ ل.س	الأردن ٢.٥ دينار	الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دينار	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريال	اليمن ٤٠٠ ريالاً	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دينار	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.		

Al-Egtihad & Attagdeed

Autumn 2011 – 1432 / winter 2012 – 1433 5st Year – No. 20 - 21

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net