سلسلة جرعة وعي ‹1›

حيدر حب الله

رمضانيات

إعداد
خليفة بن أحمد

دار الولاء
لصناعة النشر

سلسلة جرعة وعي ‹1›

حيدر حب الله

رمضانيات

إعداد
خليفة بن أحمد

دار الولاء
لصناعة النشر

دار الولاء
لصناعة النشر

الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-645-4

رمَضانِيات

المؤلف: حيدر حب اللّه.
إعداد: خليفة بن أحمد.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الأولى بيروت_لبنان ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م.

تنفيذ طباعي
eight press & production

www.8eightproduction.com | 00961 3 017 565

© جميع الحقوق محفوظة للناشر

إهـداء

إلى صاحبة الروح العالية المتسامحة المتسامية

أمي .. حفظها الله ورعاها.

مع حبي ودعائي
خليفة

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تقديم سماحة الشيخ الدكتور حيدر حب الله ١١

المقدمة ١٣

في رحاب الأدعية والقرآن الكريم

معنى هجران القرآن ونماذجه ١٧

هل تكفي قراءة القرآن بالعيون دون تلفّظ باللسان؟ ٢١

التوفيق بين ختم القرآن في رمضان وأن لا يكون همّنا آخر السورة ٢٢

ما هو المستند في ختم التلاوة القرآنية بقول: (صدق الله العليّ العظيم)؟ ٢٤

تقويم وتفسير حديث شريف حول البيت الذي يُقرأ فيه القرآن الكريم ٢٩

التقليد في تفسير القرآن، والاستفادة من التفاسير المعاصرة ٣٠

ما مدى صحّة الأدعية الموجودة اليوم؟ وكيف نتعامل معها؟ ٣٥

الموقف من نقد كتاب (مفاتيح الجنان) حديثيّاً ٣٨

ما هو منشأ قدسيّة كتاب (مفاتيح الجنان)؟ وما هي قيمته العلميّة؟ ٤٠
رفع تهافت محتمل في مناجاة الذاكرين للإمام زين العابدين عليه السلام ٥٣
مدى صحّة الحديث القدسي القائل: «اُدعني بلسان غيرك»، ومعناه ٥٥
لماذا نقول: «ولعلّ الذي أبطأ عنّي هو خير لي»، مع أنّ كل ما هو من الله فهو خير؟ ٥٨
كيف نتعامل مع مقاطع الأدعية التي لا تشملنا؟ ٦٦
معنى تقدير الأمور في ليلة القدر ٧٠
تفسير القرآن بعيداً عن السنّة والحديث ٧٤
ما علاقة ليلة القدر بالإمام المعصوم؟ ٨٢
هل دعاء رفع المصاحف على الرؤوس في ليلة القدر صحيحٌ وثابت أو لا؟ ٨٥

فقهيات رمضانية

لماذا لا يرجع الفقهاء إلى المختصّين في إثبات بدايات الشهور؟ ٩٧
إثبات الهلال بالعلوم الفلكيّة ١٠٣
نقد ظاهرة التمييز بين بداية وقت الإمساك ووقت صلاة الصبح ١٠٤
هل هناك فرق بين وقت المغرب ووقت الغروب؟ ١٠٧
الآراء والمبرّرات لتأخير صلاة المغرب حتى ذهاب الحمرة المشرقيّة ١٠٨
قضيّة تأخير صلاة الصبح عن وقت الأذان المذكور في التقاويم ١١٢
هل تشمل مفطريّة الارتماس الصوم المندوب أيضاً؟ ١١٤
حلّ تعارض مفترض بين روايتين في مفطريّة الارتماس ١١٦
صوم المسافر لو عدل عن نية الإقامة بعد أن صلّى صلاة رباعيّة ١١٨
طلب توضيح مسألة فقهية في كتاب الصوم من (تحرير الوسيلة) ١٢٠

الإفطار والقصر على المسافر وارتباطهما بالمشقّة والتعب ١٢٢
صوم النهار الطويل جداً كبعض البلدان الشماليّة ١٢٨
الفقه، وعدم انسجامه مع روايات بطلان الصوم بالغيبة! ١٣٠
المستحبات العبادية ومسألة الأعداد والأرقام بين الكم والكيف ١٣٣
مسألة ابتلائيّة عامّة في شمّ العطور والرياحين للمعتكفين ١٣٩
هل يصح الصوم من دون صلاة أو مع ارتكاب المعصية ١٤٢
غسل الفم والأسنان حال الصيام ١٤٧
حكم الصيام المندوب في السفر دون الإقامة عشرة أيّام ١٤٨
تأثير عروض الحيض والنفاس في نهار شهر رمضان ١٤٩
هل يجب قضاء صيام رمضان قبل مجيء رمضان الآخر؟ ١٥١
مدى إمكانية الاعتماد على إعلان العيد من قبل مكتب المرجع المتوفّى ١٥٢
العيد بين التقليد وإعلان المفتي ودار الإفتاء في بلد المسكن ١٥٤
وجوب صلاة العيدين في عصر الحضور والغيبة ١٥٦
فريضة الزكاة وتكريس الطبقية الطائفيّة! ١٦١
لماذا إصرار الفقهاء على الإطعام والتوكيل فيه في مثل الكفارات وزكاة الفطرة؟ ١٦٣

أخلاقيات واجتماعيات من وحي المناسبة

الجمع بين الجوّ الروحي، والاشتغال بقضايا العصر وحواراته ١٦٧
التعامل الإيجابي مع الشعور بالذنب، وخوف العقاب الدنيوي ١٧٣
لماذا نعيش التراجع الروحي والأخلاقي ونكتفي بالتكرار والمصطلحات والتعلّق بالظاهر؟! ١٧٦
الفوضى الاجتماعية في مسألة الهلال ووظيفة الفقهاء! ١٨١

ما هو الموقف من ثقافة الجوع التي ينظّر لها الأخلاقيون ويدعو المتصوّفة إليها؟ ١٨٤
البُعد الاجتماعي في رفع الأدعية و.. عبر مكبّرات الصوت ١٨٩
حكم الإزعاج بالأصوات العالية، وماذا عن المساجد والحسينيّات؟ ١٩٢
هل أركان الاستغفار الستّة بنحو الترتيب؟ وهل هي مقدورة للإنسان؟! ١٩٩
الأمسيات الرمضانيّة الثقافية النسائيّة، وماذا لو صاحبتها الزينة؟ ٢٠٢
التعامل مع المسيء بين المواجهة والمسامحة ٢٠٦
استخدام الموسيقى لتحصيل حالة روحانيّة ٢١٠

حوارات في قضايا قرآنية معاصرة

الدراسات القرآنية الشيعيّة إنجازات وإشكاليات..... ٢١٥
القرآنيات بين المنهج الكلامي والمنهج الفلسفي الاكتشافي ٢١٥
العلاقة الجدليّة بين القــرآن والعلــوم الإنسانيّة والطبيعية ٢١٧
الدراسات القرآنية بين المراكز الدينية والمؤسّسات الأكاديميّة ٢١٩
حقل القرآنيات ومشاكل المرحلة الراهنة ٢٢١
أين هو الإعلام القرآني في الفضائيات و..؟! ٢٢٢
وظائفنا تجاه منجزات علماء القرآنيّات الكبار ٢٢٣
الإمام محمد باقر الصدر والنظريات القرآنيّة الجديدة ٢٢٥
لماذا فكرة التفسير الموضوعي عند السيد الصدر؟ ٢٢٥
مديات نجاح تجربة التفسير الموضوعي عند الصدر ٢٢٨
تأثيرات مشروع التفسير الموضوعي على الدراسات القرآنية و.. ..... ٢٣٠
التفسير القرآني ومعضلة النهي عن التفسير وضرب القرآن ببعضه! ٢٣٣

الصدر ونظرية السنن التاريخية في القرآن الكريم ٢٣٦
التفسير الموضوعي ودور المعارف البشرية والتجريبيّة في التفسير ٢٣٧

كلمات واقتباسات

كلمات ٢٤١
اقتباسات ٢٤٤
المصادر ٢٤٦

تقديم سماحة الشيخ الدكتور حيدر حب الله

شهر رمضان المبارك

بين الروح والمعنى

يمثل شهر رمضان المبارك مفهوم الضيافة بمعناه الروحي، حيث يقدّم المضيف بين يدي ضيفه مختلف أنواع المأكولات الروحية والمشروبات المعنويّة، لتكون فرصةً سانحة للضيف كيف يتذوّق ويغتنم وينعم بما قدّمه المضيف.

ورغم أنّ المفهوم المادي للضيافة قائم في شهر رمضان المبارك أيضاً (موائد الإفطار)، غير أنّ المفهوم المعنوي (موائد الصيام) يظلّ هو الأهمّ، فمائدة الصوم هي التي تخلق الحسّ الإنساني الرحيم بالفقراء والمحتاجين، ومائدة الصوم هي التي تذكّر بالآخرة، ومائدة الصوم هي التي تعين الإنسان على فكّ ارتباطه بشهوة بطنه لتحرير علاقته بالله وهكذا.

من هنا، كان هذا الشهر الفضيل مناسبةً أكبر للقرآن والدعاء والمناجاة والإحساس الروحي وملامسة المعنى القائم في كلّ ما يحيط بنا، بدل أن نظلّ لا نرى فيما يحيطنا سوى الأجسام الفاقدة للمعنى.

السبب عينه يدفعنا لعيش رمضان الروح كما نعيش رمضان الشريعة، تماماً كالحجّ، فترك أحدهما لصالح الآخر هو خلل، وأعظم منه تركهما معاً.

في هذا السياق جاء هذا الكتاب؛ لتنوّع موضوعاته بين قضايا ذات صلة بالقرآن والدعاء والمناجاة من جهة أولى، وارتباطها بفقه الصوم وشهر رمضان المبارك من جهة ثانية.

إنّني إذ أتوجّه بخالص الشكر والتقدير من أخينا العزيز الفاضل الأستاذ خليفة بن أحمد رعاه الله تعالى على هذا الجهد في الإعداد والتنظيم والمتابعة، أسأل الله تعالى أن يجعله في ميزان حسناته، وأن يوفقنا جميعاً لكلّ خير، إنّه وليّ قدير وبالإجابة جدير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٣-٨-١٤٤٢هـ

١٦-٣-٢٠٢١م

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

(شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ)

سعياً للهدي القرآني اخترنا هذه المعارف مما دون سماحة الشيخ حيدر حب الله (حفظه الله) في موقعه الرسمي وفي بعض مؤلفاته، وقد تضمن هذا الكتاب (رمضانيات) مجموعة منتقاة من إجاباته على الأسئلة الموجهة له من عدد من البلدان، وبعض الحوارات، بالإضافة إلى بعض الكلمات.

لقد تضمن القسم الأول من الكتاب أسئلة في رحاب الأدعية والقرآن الكريم، وفي القسم الثاني فقهيات رمضانية، أما القسم الثالث فهو أخلاقيات واجتماعيات من وحي المناسبة، وفي القسم الرابع حوارات في قضايا قرآنية ، ثم ختمنا في القسم الأخير ببعض الكلمات والاقتباسات.

هذا الكتاب هو الإصدار الأول من (سلسلة جرعة وعي) ، والتي ستكون بعون الله عدة إصدارات ، وسيتناول كل إصدار موضوعًا واحدًا من النتاج العلمي المنشور لسماحة الشيخ حب الله (وفقه الله).

من القلب أشكر سماحة الشيخ على حسن ظنه وتعاونه حتى تم إعداد هذا الكتاب، وأسأل الله له دوام التوفيق والسداد لمزيد من

العطاء في خدمة العلم وتوعية الأجيال، كما لا يفوتني شكر الأحبة الكرام الذين عملوا بجد وإخلاص على تصميم هذا الكتاب وإخراجه بهذا التنسيق الجميل، لهم مني خالص الدعوات، وأسأله تعالى أن يوفقنا جميعاً للمساهمة في نشر المعرفة.

خليفة بن أحمد

٢/شعبان/١٤٤٢هـ

في رحاب
الأدعية والقرآن الكريم

معنى هجران القرآن ونماذجه [1]

السؤال: يشاع بين بعض الناس أنّه يجب أن يقرأ الإنسان من كلّ نسخ المصحف الشريف التي عنده في البيت، فلو كان عنده تسع نسخ مثلاً وجب أن يقرأ كلّ فترة من مصحف من هذه المصاحف لاسيما في شهر رمضان، ويعتقدون أنّه لو لم يقرأ من كلّ المصاحف فهذا معناه أنّه هجر القرآن، لأنّه هجر بعض نسخه التي عنده في البيت، فهل هذا المفهوم صحيح؟ وأساساً ما معنى هجران القرآن؟

لا أساس لهذا المفهوم، وهجران نسخةٍ ليس هجراناً للقرآن الكريم، فهجران القرآن معناه ترك قراءته والتأمّل فيه والتدبّر في معانيه، وهو أيضاً ترك العمل بأحكامه وصيرورته غريباً في مفاهيمه عن حياة الإنسان المسلم، فلو نظرنا اليوم إلى واقع حياتنا وقارنّاه بمفاهيم القرآن الكريم لرأينا أنّ الكثير من مفاهيمه متروكة مهجورة بل مستنكرة، وهذا هو معنى هجران الكتاب الكريم، فالهجران هو تارةً هجران فكري بمعنى ترك التأمّل فيه والتخلّي عن مرجعيّته المعرفيّة، وأخرى هجران عملي بمعنى ترك العمل بأحكامه ومفاهيمه وتعاليمه.

والقرآن المهجور في بيتٍ من البيوت معناه أنّ أهل هذا البيت لا يتلون القرآن ولا يتدبّرونه ولا يعملون بما فيه، وهو كائن غريب عن منظومة حياتهم، لسببٍ أو لآخر، والأسباب كثيرة بعضها ينتمي إلى مجال ترك العمل بالدين، وبعضها ينتمي إلى خلل في مناهج المعرفة الدينية نفسها، فيصبح القرآن كائناً دينيّاً يعيش على هامش الحديث

(١) إضاءات ٤: ٢٠٢

الشريف مثلاً، وهذه من النماذج التي تجلّت وما تزال في غير موقع من حياتنا الفكريّة والدينيّة.

لنأخذ مثالاً بسيطاً على هجران القرآن الكريم، وهو غياب مفهوم (اليوم الآخر) الذي نافح القرآن وناضل من أجله في مئات من الآيات الكريمة. إنّ اليوم الآخر أو يوم القيامة ليس حدثاً زمنيّاً فقط يريد أن يخبرنا عنه الله في كتابه المجيد، إنّه مفهوم عملي يستدعي الحضور في حياتنا، ومن آثاره الشعور (وليس مجرّد الاقتناع الفكري المضمر والخافت) بأنّ الدنيا هي حقّاً دار ممرّ، وأنّها ـ فقط ـ جزء بسيط من حياتنا العامّة التي سنحياها في خلق الله لنا، وهذا المفهوم يكشف لنا ـ كالعيان ـ معنى الحياة الدنيا، وأنّها دار امتحان واختبار، فعندما لا نجد النعيم في دار الدنيا فنحن نعترض على الحكمة الإلهيّة، ونقول: لماذا كانت حياتنا الدنيا بهذه الطريقة؟ فنفقد الرضا والتسليم، وهما الشعار الكبير للإسلام العملي.

وهكذا عندما نلاحظ حجم اهتمامنا بإعمار دنيانا ونقارنه بحجم اهتمامنا بإعمار آخرتنا فسوف نجد أنّ ما نبذله لإعمار دنيانا يشكل ٩٩ في المائة من حياتنا، وهو قدر أعظم بكثير من الوقت الذي نمنحه لإعمار آخرتنا التي تشكّل أغلب حياتنا الحقيقيّة، بل هي الحياة الحقيقيّة بحسب المضمون القرآني.

ولو قارنّا حياة المسلمين اليوم مثلاً سنجد بوضوح قدراً لا بأس به من غياب مفهوم الآخرة، الأمر الذي يكون لصالح مفهوم الدنيا،

فتتعزّز حظوظ الدنيا في وعينا على حساب حظوظ وأولويّات الآخرة، وهذه من أشكال هجران واحد من أعظم مفاهيم الديانات عبر التاريخ، أعني حقيقة الدنيا والآخرة.

بل حتى (الله)، فكم يحظى الله في يومنا الواحد باهتمامنا؟! إنّه لا يحظى سوى ببضع دقائق من الاهتمام إلا عند المؤمنين الصالحين، فنحن نفكّر ونعيش ونحيا لمفاهيم أخرى تأخذ حجماً أكبر بكثير من (الله) في حياتنا، وحجم حماسنا لها أكبر بكثير من حجم حماسنا لله سبحانه، مع أنّ أولى أولويّات القرآن الكريم والشيء الأكثر تأكيداً وتكراراً في هذا الكتاب العزيز هو الله وحجم حضوره في الحياة، فالله ليس فكرةً، الله إحساس وشعور ونمط عيش، هو الإحساس القرين لكلّ فعلٍ نفعله، حتى لو كان فعلاً دنيوياً، وعندما يقترن إحساس (الله) بكلّ فعلٍ نفعله فسيتحوّل فعلنا من فعلٍ دنيوي إلى فعلٍ أخروي، فيجتمع بذلك بناء الدنيا والآخرة معاً.

هذا الكلام ليس أدباً ولا شعراً، هو تجربة خاضها كثيرون، وبإمكان الآخرين أن يخوضوها، وهو مضمون الرسالة القرآنية ورسالة الدين عامّة، وهذه هي المفاهيم الدينية التي تجعل كلّ شيء في سبيل الله تعالى، ويصبح الله هو الإحساس الأعظم والمهيمن في حياتنا دون أن يشلّ سائر الأحاسيس، بل يمنحها معنى آخر..

فهل (الله ـ الفكرة) هو الذي جعل إبراهيم عليه السلام يمدّد ابنه أمامه ويهمّ بذبحه؟! هل (الله ـ الفكرة) هو الذي حوّل السجن

بالنسبة ليوسف أحبّ ـ بما تحمله كلمة الحبّ (وليس فقط أفضل). من لذّة الجنس العارمة التي تكون في عمر الشباب؟! إنّ (الله) الفلاسفة والمفكّرين والباحثين والمتكلّمين لا يمكن أن يرقى إلى (الله) الروحانيين والقرآنيين والعرفاء الصادقين، هناك يكون (الله) بحقّ هو كلّ شيء نمرّ عليه، فنحسّ به في كلّ شيء وقبله وبعده بحسب تعبير إمام المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام.

الله هو المفهوم والإحساس المهيمن على النبوّات والأنبياء وليس العكس، والله هو المفهوم والإحساس المهيمن على الإمامة والأئمّة وليس العكس، والله هو المفهوم المهيمن على المعاد واليوم الآخر وليس العكس، هذه هي أولويّات القرآن الذي ما نسي الله في أيّ آية من آياته تقريباً ليحكينا عنه أو يصفه لنا أو يشرح لنا فعله وتدبيره ومكانته، فهل نحن نهجر القرآن في منظومة حياتنا أم لا؟! رزقنا الله جميعاً أنس اللقاء به سبحانه، ووفّقنا لكي نحيا حياةً قرآنية سليمة.

هل تكفي قراءة القرآن بالعيون دون تلفّظ باللسان؟[1]

السؤال: هل يمكنني قراءة القرآن بالعيون صامتاً دون أن أحرّك لساني أبداً أم أنّ هذا لا يحسب لي أنّه تلاوة للقرآن؟

المفهوم أو المنصرف أو القدر المتيقّن من قراءة القرآن وتلاوته ـ وفقاً لما جاء في النصوص والفتاوى ـ هو ما كان باللسان ولو خافتاً، أمّا القراءة بالعين فقط فلا تحسب قراءةً أو ختماً للقرآن الكريم، ومن هنا لا يجزي هذا النوع من القراءة في الصلاة أو غيرها، وإن كان في حدّ نفسه جيداً، بل لعلّه يصدق عليه عنوان المطالعة أو النظر أو التدبّر، فما يفعله بعض الناس من قراءة القرآن بهذه الطريقة وحسبان ذلك قراءةً له أو ترتيب أحكام القراءة عليه ـ كالسجود عند مطالعة آية السجدة مثلاً ـ غير صحيح.

(١) إضاءات ٤: ١٩٦

التوفيق بين ختم القرآن في رمضان وأن لا يكون همّنا آخر السورة[1]

السؤال: حينما نقرأ الروايات التي تحث على تلاوة القرآن وختمه في شهر رمضان يتبادر سؤال: كيف نوفّق بين ختم القرآن أكثر من مرّة وبين أن لا يكون همّ أحدنا آخر السورة؟ والحال أن من ينوي ختم القرآن أكثر من مرّة من الطبيعي عادة أن ينشغل ذهنه بآخر السورة؛ لأنّه يحمل همّ ختم القرآن ثلاث أو أربع مرات في شهر رمضان الكريم.

لا تنافي بين الأمرين؛ لأنّ النصوص الداعية إلى تلاوة أو ختم القرآن الكريم في شهر رمضان أو في غيره إنّما تحث على ختم القرآن، وهي غير ناظرة لكيفيّة القراءة وشروطها أو مستحباتها؛ بينما النصوص الداعية إلى أن تكون قراءة القرآن بالطريقة الفلانية أو تلك تعدّ مبيّنةً وشارحة للطرق المثلى في قراءة القرآن الكريم؛ وهذا يعني أنّها مقدّمة حكماً على نصوص أصل التلاوة أو نصوص ختم القرآن، فهذا مثل النصوص الآمرة بالصلاة عموماً، وتلك المبيّنة لكيفية الصلاة بالكيفية الواجبة أو المستحبّة، حيث تؤخذ النصوص المبيّنة بوصفها الحاكمة على النصوص الأوّلية، تبعاً للوجوب أو الاستحباب.

ومعنى هذا الكلام أنّ المستحب مثلاً هو ختم القرآن الكريم، لكنّ أفضل الطرق لختمه هو أن يتحقّق منك الختم له وأنت تكون قد قرأته بأفضل الطرق، والتي من شروطها أن لا يكون همّك عندما تقرأ

(١) إضاءات ١٧٣:٤

أن تُنهي السورة، وهو تعبير كنائي عن عدم تدبّرك وتأمّلك وترويّك وتأثرك بالقراءة؛ لأنّ من يقرأ قاصداً آخر السورة غالباً ما يكون مستعجلاً في القراءة غير متأمّل ولا متأثر بالمعاني والمضامين، فمن يقرأ القرآن بهذه الطريقة المثلى المتدبّرة، ثم يوفّق لختم القرآن فإنّه يكون قد استوفى أكمل ما عليه.

ودائماً ـ من خلال مذاق الشارع سبحانه وتعالى ـ نعلم أنّه يُفضل الفعل العبادي الذي يحوي تفاعلاً روحيّاً وعلائقياً مع الله على الفعل العبادي الصوري الشكلي المظهري، فتتقدّم مفاهيم التأمّل والتدبّر والتروّي والتفاعل حال التلاوة على مفاهيم الكم والمقدار المقروء، ما لم يرد نصّ خاص في مورد معين على العكس.

ما هو المستند في ختم التلاوة القرآنية بقول: (صدق الله العليّ العظيم)، وليس (صدق الله العظيم)؟[1]

السؤال: يؤخذ على الشيعة اليوم أنّهم يحاولون أن يختلفوا عن سائر المسلمين في كلّ شيء، ويذكرون مثالاً على ذلك، وهو أنّ المسلمين يقولون في ختام قراءة القرآن: (صدق الله العظيم)، بينما يقول الشيعة: (صدق الله العليّ العظيم)، فمن أين جاءت (صدق الله العلي العظيم)؟ وهل صحيح أنّ المراد بكلمة (العليّ) فيها هو الإمام علي عليه السلام، ولذلك اعتمدها الشيعة اليوم؟

ورد في الحديث الذي نقله الشيخ النمازي المتوفى عام ١٤٠٥هـ (مستدرك سفينة البحار ٨: ٤٨٥) عن مسائل عبد الله بن سلام، قال النبي ـ صلى الله عليه وعلى آله ـ: فأخبرني ما ابتداء القرآن وما ختمه؟ قال: «يا ابن سلام، ابتداؤه بسم الله الرحمن الرحيم، وختمه صدق الله العليّ العظيم».

والمصدر الأقدم المتوفّر بين أيدينا اليوم لهذه الرواية هو كتاب (بحار الأنوار ٥٧: ٢٤٣) للعلامة المجلسي (١١١١هـ)، لكن بمراجعة كتاب البحار الذي ينقل عنه النمازي نفسه، نجد أنّ كلمة (العليّ) قد وضعت بين معقوفتين، مما يشير إلى أنّها ليست من الأصل ولو على بعض النسخ، وأصل الحديث الوارد في بحار الأنوار طويل، ومطلعه النصّ التالي للعلامة المجلسي، حيث يقول: «أقول: وجدت في بعض

(١) إضاءات ١: ٢٠٥

الكتب القديمة هذه الرواية، فأوردتها بلفظها، ووجدتها أيضاً في كتاب (ذكر الأقاليم والبلدان والجبال والأنهار والأشجار) مع اختلاف يسير في المضمون، وتباين كثير في الألفاظ، أشرت إلى بعضها في سياق الرواية، وهي هذه: مسائل عبد الله بن سلام، وكان اسمه (اسماويل) فسمّاه النبي (صلى الله عليه وآله) عبد الله، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: لما بعث النبي (صلى الله عليه وآله) أمر علياً أن يكتب كتاباً إلى الكفار، وإلى النصارى وإلى اليهود، فكتب كتاباً أملاه جبرئيل على النبي (صلى الله عليه وآله)، فكتب...» (بحار الأنوار ٥٧: ٢٤١)، والحديث كما أشرنا طويل، وهو بهذه الطريقة يكون قد عثر عليه المجلسي بطريق الوِجادة، بحسب اصطلاح علماء الحديث، فالمجلسي رأى الكتاب في مكان ما ولا ندري كيف حصل عليه، وهل النسخة التي حصل عليها موثوقة أم لا؟ ثم قام بنقل هذا النصّ من الكتاب، وبهذه الطريقة التي يصرّح بها هو نفسه، ومن ثم فليس للمجلسي طريق لهذا المصدر أو لا أقلّ لم يتبيّن لنا أنّ له طريقاً معتبراً يعود إلى عبد الله بن سلام الذي يرجع إلى القرن الأوّل الهجري، وبين المجلسي وبينه عشرة قرون، فمن الصعب للغاية الاعتماد على حديث من هذا النوع وبهذه الطريقة، ما لم يبنَ على قاعدة التسامح وشمولها لمثل هذه الروايات.

هذا، وقد جاء في بعض المرويّات أنّ المسلمين قالوا هذه الجملة (صدق الله العليّ العظيم) في معركة الأحزاب، دون ارتباطها بذكر القرآن الكريم وختم التلاوة بها. ويقول الشيخ النراقي (١٢٠٩هـ) عند بيانه آداب التلاوة القرآنية ما نصّه: «وافتتاح القراءة بقوله: أعوذ

باللّه السميع العليم من الشيطان الرجيم، وأن يقول عند الفراغ من كلّ سورة: صدق اللّه العليّ العظيم وبلغ رسوله الكريم، اللهم انفعنا به وبارك لنا فيه، والحمد للّه ربّ العالمين» (جامع السعادات ٣: ٢٩٤). لكنّ النراقي لا يبيّن لنا مستنده في هذا النصّ الخاصّ لختم التلاوة القرآنيّة. وبناءً على هذا كلّه، لا يمكن إثبات استحباب ختم التلاوة القرآنية بهذه الجملة بعينها شرعاً.

بل إنّ المتتبّع في النصوص يجد أنّ جملة (صدق اللّه العظيم) وردت في مصادر أقدم نسبيّاً من المصادر التي وردت فيها جملة (صدق اللّه العليّ العظيم)، فقد أورد الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في (مصباح المتهجّد: ٨٠٧)، ومثله الكفعمي في (المصباح: ٥٣١)، في أعمال أمّ داوود، النصَّ التالي: «يستحبّ أن يدعو بدعاء أمّ داود: وإذا أراد ذلك فليصم اليوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، فإذا كان عند الزوال اغتسل، فإذا زالت الشمس صلّى الظهر والعصر يحسن ركوعهنّ وسجودهنّ، ويكون في موضعٍ خال لا يشغله شاغل ولا يكلّمه إنسان، فإذا فرغ من الصلاة استقبل القبلة، وقرأ الحمد مائة مرة، وسورة الإخلاص مائة مرة، وآية الكرسي عشر مرات، ثم يقرأ بعد ذلك سورة الأنعام، وبني إسرائيل، والكهف، ولقمان، ويس، والصافات، وحم السجدة، وحم عسق، وحم الدخان، والفتح، والواقعة، والملك، ون، وإذا السماء انشقّت وما بعدها إلى آخر القرآن، فإذا فرغ من ذلك قال ـ وهو مستقبل القبلة ـ: صدق اللّه العظيم الذي لا إله إلا هو الحيّ

القيوم ذو الجلال والإكرام الرحمن الرحيم الحليم الكريم الذي ليس كمثله شيء وهو السميع العليم البصير الخبير».

لكنّ هذا النصّ لو لم يكن له صيغة أخرى ـ لا يثبت أيضاً استحباب قول (صدق الله العظيم) بخصوصه بعد الانتهاء من قراءة القرآن الكريم، فهو ـ لو صحّ سنداً ـ لا يثبت أكثر من استحباب هذه الجملة في أعمال أمّ داوود فقط، وليس فيه عموم أو إطلاق يشمل سائر موارد تلاوة الكتاب العزيز.

وعليه، فليس بأيدينا نصوص قرآنية أو نبويّة أو غيرها تثبت صيغةً خاصّة للتصديق بعد تلاوة الكتاب الكريم، فيمكن للإنسان أن يقول الصيغتين المشار إليهما في السؤال، بلا فرق بين الأولى والثانية، نعم إذا التزم شخص بضرورة التمايز ـ مهما أمكن ـ عن أهل السنّة، صارت صيغة (العلي العظيم) أرجح، ومع ذلك لا بنفسها، بل لكونها أحد مظاهر التمايز، فلو قال (العلي القدير) فقد تحقّق هذا التمايز أيضاً، أمّا لو قال شخص بأنّه ليس لدينا مبدأ من هذا النوع يفرض الحثّ على التمايز كلّما أمكن ما لم يقم دليل خاصّ على هذا التمايز، كما هو الأرجح على ما بحثناه في محلّه، فقد لا يكون من المناسب الدخول في مزيد من تشظّي حال المسلمين لو كانت صيغة (صدق الله العظيم) هي الصيغة الرائجة في المرحلة السابقة، ما لم تقدّم تبريرات عقلانية أو شرعيّة لذلك.

وأمّا الحديث عن أنّ الشيعة يقولون هذه الصيغة انطلاقاً من قصدهم بكلمة (العلي) الإمامَ عليّاً عليه السلام، فهذا ما لم يثبت من مصادرهم، ولا من علمائهم ومرجعيّاتهم، بل هي قضيّة توصيف الله تعالى بالعلوّ والعظمة، كما جاء هذا التوصيف عينه في آخر آية الكرسي وغيرها في القرآن الكريم، وإن كان التعبير بـ (العلي الكبير) أكثر وروداً في كتاب الله تعالى.

تقويم وتفسير حديث شريف حول البيت الذي يُقرأ فيه القرآن الكريم[1]

السؤال: يروى عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «البيت الذي يُقرأ فيه القرآن ويُذكر الله عز وجل فيه، تكثر بركته، وتحضره الملائكة، وتهجره الشياطين، ويضيء لأهل السماء كما تضيء الكواكب لأهل الأرض، وإنّ البيت الذي لا يُقرأ فيه القرآن ولا يُذكر الله عز وجل فيه، تقلّ بركته وتهجره الملائكة، وتحضره الشياطين»، كيف يمكن فهم هذا الحديث؟ وهل هو صحيح سنداً ومتناً؟

الحديث بالصيغة التي ذكرتموها يبدو غير معتبر سنداً؛ لوجود ابن عبيد الله الأشعري في سنده ولم تثبت وثاقته، وإن عبّر بعض العلماء عن هذا الخبر بالخبر القوي أو الموثق أو كالصحيح.

وأمّا المتن، فإنّ هذا النوع من المتون كثيرٌ في الحديث، ويبدو أنّ المراد منه الحالة العامّة والأعم الأغلب لا الموجبة الكليّة، وتعبير (يقرأ) وليس (قرأ)، يفيد أنّ البيت تتمّ قراءة القرآن فيه بشكل متواصل، وليس المراد من البركة هنا البركة المادية بالضرورة، بل قد تعني الخير المعنوي الذي يرجع على أهل البيت من خلال قراءة القرآن الكريم، والإنارة لأهل السماء تعبير مجازي أيضاً يفيد تميّزهم بالنورية والمعنوية والكمال، والله العالم.

(١) إضاءات ٢:٢٣٥

التقليد في تفسير القرآن، والاستفادة من التفاسير المعاصرة[1]

السؤال: من المعلوم عدم جواز التقليد في الأمور العقائدية، فهل يمكن توضيح في أيّ صنف يقع تفسير القرآن؟ وما هو معيار اتّباع التفسير الصحيح مع الأخذ بالاعتبار أنّ أغلب التفاسير المشهورة هي تفاسير قديمة ولا تتلائم مع التطوّر الفكري للمجتمعات، وبالخصوص الآن حيث تتعرّض المنظومة الدينية لانتقادات واسعة وهجمات شرسة، فيتطلّب ردوداً تحاكي مفهوم العصر الحالي. وهل يجوز أن نستخدم تفاسير حديثة لبعض المفاهيم القرآنيّة من المفكّرين الإسلاميين المعاصرين ممّن يتقاطعون معنا في الاعتقاد المذهبي؟ رغم إيماني بأنّ هذا الاستفهام الأخير يحمل نظرة ضيّقة.

توجد في كلامكم عدّة نقاط ينبغي التوقّف عندها:

النقطة الأولى: لا يوجد في الرجوع إلى كتب التفسير شيء اسمه: عقيدة المفسّر، بمعنى أنّ كلّ التفاسير بالنسبة إلينا يمكن الاستفادة منها، سواء كان أصحابها منتمين لهذا المذهب أو ذاك، فعلم التفسير هو علم الدراسة اللغوية والتاريخية والمقارنة والمقاربة للنصّ القرآني، وهو في حيّز كبيرٍ منه يمكن أن يمارسه حتى شخص غير مسلم، فإذا جاءنا غير مسلم لكنّه خبيرٌ باللغة العربية وبتاريخ العرب والمسلمين الأوائل وقدّم مساهمةً في فهم آيةٍ ما أو سورةٍ، فليس من العيب أن ننظر فيما قدّم، بل من النافع، فإذا وجدناه مقنعاً فلن نتحرّج أبداً من

(١) إضاءات ١١٩:٣

الأخذ منه، والقول بأنّنا استفدنا منه معنى في النصّ لم نكن ملتفتين إليه من قبل، فالتفسير ليس تقليداً في الفقه حتى نقول بوجوب أن يكون المفسّر الذي نقرأ أو نرجع لكتابه حائزاً على الشرط الفلاني أو غيره؛ لأنّه لا يوجد في التفسير ـ بما هو تفسير ـ تقليدٌ، بل هي قضيّة قناعات ناتجة عن مبرّرات موضوعيّة.

وعليه، فمن الضروري للمفسّر أن يراجع كتب التفسير بمختلف مذاهبها ومدارسها الفكريّة حتى يتمكّن من الخروج بصورة شاملة عن الموضوع، وإن كنت أرغب له في البداية أن يراجع اللغة والتاريخ وأمثالهما فقط، حتى لا تصبح كلمات المفسّرين سلطاناً مهيمناً عليه في عالم اللاوعي، فيقعده ذلك عن ممارسة الاجتهاد في التفسير، كما حصل ويحصل لكثيرين.

النقطة الثانية: التفاسير القديمة ليست عيباً ولا باطلة، ومجرّد أنّها قديمة لا يعني أنّه ينبغي أن نتعيّب منها أو نردّها، فبعض التفاسير القديمة أكثر دقّةً وعلميّة من الكثير من التفاسير المتأخّرة المتأوّلة والمتكلّفة والمتمحّلة فهوماً غريبةً للنصوص، والتي حمّلت النصّ ضغوطاتها التي عاشتها أمام التيارات الأخرى، وأسرفت في التفسير إسرافاً عظيماً، فعندما كانت تواجه العلوم الطبيعية صارت ترى القرآن كلّه كيمياء وفيزياء ومعادلات حسابية، وعندما انتهى عصر الصراع مع العلوم الطبيعية وجاء عصر الخصام مع العلوم الإنسانية صار القرآن كلّه علم اجتماع وعلم نفس وغير ذلك، فأُخضعت النصوص، ليفضّ الاشتباك وتحسم معركتنا مع خصومنا في واقعنا المعاصر.

الموضوع الرئيس في التفسير من وجهة نظري هو موضوع تعيين المنهج من جهة (كليّات التفسير)، وموضوع مرجعيّة اللغة بمعناها الواسع ومرجعيّة التاريخ ومرجعية القرآن نفسه، إلى جانب الاستفادة ممّا ثبت بشكل مؤكّد من السنّة، وهذه أمور يمكن للمفسّر القديم أن يستفيد منها أحياناً بشكلٍ أكبر من المفسّر المعاصر، وهناك فرق بين أن نصف التفاسير القديمة بأنّها مضادّة للعقل الحاضر، أو نقول بأنّها لم تقدّم تمام الفهم الذي يستوعب الآية؛ لأننا تطوّرنا معرفياً، فاكتشفنا في الآيات أشياء جديدة لم يبلغها السابقون.

النقطة الثالثة: إنّ الجمود على تفاسير العلماء للقرآن الكريم، لاسيما المتقدّم من المفسّرين، هو أيضاً مشكلة كبيرة، فبعض الناس عندما تقول له تفسيراً ما للآية أو لموضوعٍ قرآني معيّن، فهو غير قادر على تحمّله إذا لم تشفع ذلك له بنسبة هذا التفسير لأحد العلماء حتى تهدأ نفسُه؛ لأنّ الوحدة وحشة، فإذا قلت له بأنّ العلامة الطباطبائي أو الشيخ محمد عبده قال ذلك، هدأت نفسه، وإذا قلت له: إنّ ذلك موجودٌ في رواية ضعيفة السند سكنت روحه، أمّا إذا لم تقل له هذا وبدا التفسير غير موجود في كلمات المفسّرين القدامى فإنّه يشعر بالوحشة حتى لو قدّمت لتفسيرك شواهده اللغوية والتاريخية..

هذه ظاهرة غير موجودة في التفسير فقط، بل في مختلف العلوم الدينية، بما في ذلك علوم الفلسفة والمنطقيّات مع الأسف الشديد، وهي العلوم المسؤولة ـ حسب الفرض ـ عن خلق إنسان مستقلّ في التفكير بعيد عن التقليد والمتابعة.

وهذه الرهبة من الوحشة يمكن تفهّمها في إنسان غير متخصّص، أمّا المتخصّص أو المتابع الذي يحمل الوعي والحدّ الأدنى من الخبرة فرهبته هذه لا تنمّ غالباً سوى عن هيمنة التقليد في حياتنا.

ولا أعني بذلك ضرورة الترحيب بكلّ تفسير جديد والانبهار به، كما هي طريقة (الموضة) التي سرت إلى حياتنا الفكرية والدينية، بل إنّني من دعاة الاحتياط في هذا الأمر، لكن عندما تأتيك مرجّحات لتفسيرٍ ما فلا يصحّ البقاء بعيداً بحجّة أنّ أحداً لم يقل ذلك، فالحقّ لا يترجّح بعدد المؤمنين به في الأمور المعرفيّة والعلميّة.

وأنا ألقي درسي التفسيري الأسبوعي المتواضع ألحّ عليّ الكثير من الحاضرين مراراً بأن أذكر أصحاب الأقوال التفسيريّة، فإذا قلت قولاً تفسيرياً فلا بدّ لي أن أذكر صاحب القول، وهذا شيء طبيعي، ولكنّني تعمّدت أن لا أفعل ذلك، والسبب هو واقعنا المعرفي الذي وبمجرّد أن تنسب التفسير إلى عالمٍ لا يعجب المستمع تصبح في النفس ردّة فعل سلبيّة تعيق الاقتناع بالتفسير واكتشاف عناصر القوّة فيه، والعكس هو الصحيح أيضاً.

لماذا هذا الواقع؟ لأنّ فضاء التربية والتعليم عندنا هو فضاء تقليدي في بعض جوانبه، ويحتاج أن يتدرّب الإنسان لفترة ليست بالقليلة على أن يتعامل مع الأفكار، فتكون كلّ التفاسير عنده مطروحة على بساط البحث تخضع - بدرجة واحدة - للنقد المجهري والتقويم العلمي وفق الأصول التفسيرية التي يختارها بنفسه على مستوى

المنهج، أمّا وبمجرّد أن يصبح صاحب القول أو الانتماء الفكري المعيّن مرجّحاً لصالح أو ضدّ هذا التفسير أو ذاك، فهذا يعني أنّنا خرجنا من الحلقة البحثية العلمية إلى اصطفافات، وبالإمكان التنبؤ بالنتائج في هذه الحال.

من هنا، لا أحبّذ أن نطلق أحكاماً مسبقة في نبذ التفاسير القديمة والأخذ بالجديدة بواسطة إطلاق شعارات، حتى لتجد بعضنا متحمّساً لفهم القرآن وفق أصول اللسانيات الحديثة والسيميائيات، وعندما تسأله: ما هي هذه العلوم؟ تكتشف (وهذا ليس افتراضاً أو تهمة - والعياذ بالله - بل شيء رأيناه في حياتنا) أنّه لا يعرف عنها شيئاً، ولم يقرأ حتى كتاباً واحداً فيها، ولكنّ الجوّ الإعلامي هو الذي حفّزه لاتخاذ مواقف!! وكذلك في نبذ الجديدة والاكتفاء بالقديمة عبر شعارات ثانية أيضاً، حتى لترى بعض من يقدّس ما يقوله العلماء القدامى لا يعرف شيئاً عن منهجهم ومصادر معلوماتهم، أو ما كتب في نقدهم وكشف ثغراتهم، ولا حتى مرّ بجانب اللغة العربية وأصول الفهم فيها!!

إنّني أعتقد أنّ الأمر لا يُدار بهذه الطريقة، بل الموضوع مفتوح على مختلف الاتجاهات للوصول إلى نتائج علميّة موضوعية قدر الإمكان إن شاء الله.

ما مدى صحّة الأدعية الموجودة اليوم؟ وكيف نتعامل معها؟[1]

السؤال: ورد عدد كبير من الأدعية المنسوبة إلى الأئمة عليهم السلام في الإقبال ومفاتيح الجنان وغيرهما من الكتب، فهل هذه الأدعية ثابتة ومعتبرة؟ وهل ثبت التوقيت الخاصّ بها كدعاء كميل لليلة الجمعة والعهد والندبة و.. كما أننا نجد أنّ المستوى في الأدعية متفاوت من حيث الخطاب، فهل يطالب الإنسان العادي المبتلى بالمعاصي مثلاً بكمال الانقطاع إلى الله، كما ورد في المناجاة الشعبانية إذا قرأها. أرجو من سماحتكم التوجيه في كيفية التعامل مع الأدعية، والإجابة على ما سألت، ولكم الشكر الجزيل.

أولاً: إنّ الكثير ـ وربما أغلب ـ الأدعية الواردة في مصادر الحديث والأدعية ـ عدا الصحيفة السجاديّة التي يوجد جدل حول سندها ـ ضعيفةٌ من حيث السند على مستوى البحث الرجالي والتوثيق التاريخي؛ نظراً لمشاكل متعدّدة ابتليت بها بعض الكتب التي تشكّل مصادر للأدعية، وأهمّ هذه المشاكل أنّ هذه الكتب حذفت الأسانيد والمصادر التي أخذت منها هذه الأدعية ولم تذكرها أساساً، كما هي الحال مع مثل كتاب مصباح المتهجّد للشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ).

ومن هنا، يمكن للإنسان أن يدعو بهذه الأدعية لا بقصد الورود، ولا بنيّة انتسابها للنبي وأهل بيته، ويكون المنهج في التعامل معها حينئذٍ هو التالي:

(١) إضاءات ١: ١٩٧

أ. كلّ دعاء لا يحوي أيّ مشكلة متنيّة أو في مضمونه، فيمكن الدعاء به والتعامل معه والتفاعل دون نسبته لأهل البيت عليهم السلام، ولا داعي لتركه أو للدعوة لتركه لمجرّد عدم صحّته السنديّة ما دام مضمونه سليماً، لكن لا يمكن الاستناد إليه في الاحتجاجات الفكرية والدينية بوصفه مصدراً مرجعيّاً في الاجتهاد الفقهي أو العقدي أو غير ذلك.

ب. وأمّا إذا كانت هناك مشكلة متنيّة ومضمونيّة ـ من وجهة نظر الباحث ـ في هذا الدعاء أو ذاك، بعد عدم ثبوته التاريخي أو السندي، فإنّ من حقّه توجيه النقد وإبداء التحفّظ على الثقافة التي يروّجها هذا الدعاء أو ذاك، حتى لو لم تبلغ المشكلة المتنيّة المضمونيّة حدّ صلاحيتها لردّ الحديث على تقدير صحّته السنديّة.

هذا هو الموقف بشكل عام، وأمّا إذا أردتم تحديد القيمة التاريخية لهذا الدعاء بعينه أو ذاك فيجب تحديد الدعاء حتى نجيب عن ذلك.

ثانياً: لا يبدو لي أنّ هناك ضيراً في أن يدعو الإنسان بكمال الانقطاع إلى الله تعالى، ولو كان غارقاً في الذنوب؛ فإنّ ذلك من الطموح الرفيع الذي ينشده الإنسان أيضاً، لكنّ المنهج في التعامل مع الأدعية على هذا المستوى هو اختيار الأدعية المتناسبة مع حاله والتي يجد نفسه متفاعلاً معها بشكل أكبر، فإنّ المُقْبِل على الأدعية والمستحبات والمندوبات هو ـ كما يقول بعض أساتذتنا فيما سمعناه منه، وهو المرجع المغفور له الشيخ محمد تقي الفقيه على ما أذكر ـ كالمدعوّ

إلى وليمة فيها أصناف، فحيث لا يقدر عليها جميعاً يختار منها ما يناسبه ويتلاءم معه. والمناسبة هنا في تقديري هي التفاعل الروحي، فليس المهم كم تقرأ بلسانك، ولكنّ المهم كم تقرأ بقلبك ووجدانك. وإذا كان هناك دعاءٌ لا ينطبق على الداعي، كما لو كان الإنسان عاقراً وهو يدعو بشيء يتعلّق بأولاده، فيمكن قصد التقدير أو تجاوز هذا المقطع، ما لم يرد في النصوص الصحيحة التعبّد بشيء في هذا المضمار.

الموقف من نقد كتاب (مفاتيح الجنان) حديثيّاً[1]

السؤال: أشرتم في كتابكم (نظرية السنّة) إلى أنّ السيد محمد جواد الإصفهاني، اهتمّ بمسألة الوضع في الأدعية والزيارات، والأمر كما أرى مهمّ، فهل هناك من تعرّض للموضوع باللغة العربيّة؟ وهل هناك من تعرّض بالتدقيق والنقد لمفاتيح الجنان على طريقة مشرعة البحار للشيخ آصف محسني؟ وما رأيكم بمن يحقّر كتاب مفاتيح الجنان ولا يرى له قيمة؟

ليس لديّ اطّلاع عن شخصٍ قام بمشروع بالنسبة لمفاتيح الجنان على طريقة مشرعة بحار الأنوار، نعم هناك نشاطات متفرّقة هنا وهناك في هذا المضمار، لكن إذا كان في بعض كتب الأدعية والزيارات بضعُ كلماتٍ لا تنسجم مع كتاب الله وسنّة رسوله، فلا يصحّ لنا تحقير هذه الكتب، أو تصويرها وكأنها كتبٌ لا نفع فيها، فإنّ الدعاء والزيارة لا يشترط فيهما ثبوتُهما سنداً، فلنفرض أنّ ما في مفاتيح الجنان لم يثبت صدوره عن المعصوم، لكنّنا يمكن أن ندعو بما فيه أو نزور، ولو مع افتراض أنّ مخترع هذه الأدعية شخصٌ زاهد، ما لم يكن في جملةٍ هنا أو هناك من هذا الدعاء أو ذاك ما نراه خلاف الصحيح؛ لمخالفته الكتاب والسنّة أو مخالفته العقل والمنطق، حيث يحقّ لنا في هذه الحال نقد هذه الجملة أو هذا الدعاء بالخصوص، مقدّمين مبرّر نقدنا هذا.

(١) إضاءات ١: ٢٧٠.

نعم، لا يحقّ للآخرين أن يلزموا الناس بدعاءٍ ما في كونه منسوباً إلى المعصوم، أو يجعلوه مستنداً للاستدلال الفقهي أو العقدي، أو أساساً للتربية الدينية الروحيّة، قبل أن يثبتوا ذلك بوسائل الإثبات المبرهنة في محلّه؛ فإنّ نسبة شيء إلى الدين بلا دليل وبرهان، وإنّما لمجرّد الاستئناس العاطفي والتجاوب القلبي، ممّا يشمله قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (الإسراء: ٣٦).

ما هو منشأ قدسيّة كتاب (مفاتيح الجنان)؟ وما هي قيمته العلميّة؟[1]

السؤال: في بحثه حول حديث الكساء أثبت الشيخ (...) أنّ هناك زيادة موضوعة في الحديث في كتاب مفاتيح الجنان، وكما تعلمون بأنّ كتاب مفاتيح الجنان يحتلّ مكانة عظيمة من بين كتب الأدعية والزيارات وبقيّة الأعمال المندوبة، ولعلّ جزءاً من ذلك يعود لمكانة مؤلّفه من جهة، ومن جهة أخرى يعود للأهميّة والقدسيّة التي أضفاها عليه العلماء، مثل الإمام الخميني. ما هو تفسيركم لمكانة هذا الكتاب لدى الشيعة اليوم، رغم أنّ مؤلّفه من المعاصرين، مما يعني أنّ الكتاب لا يمتلك امتداداً زمانيّاً كبيراً؟!

إنّ كتاب (مفاتيح الجنان) للعلامة المحدّث الشيخ عباس القمّي (١٣٥٩هـ) رضوان الله عليه، من الكتب التي أخذت رواجها في العقود الأخيرة، ويرجع ذلك - كما تفضلتم - إلى:

١. شخصيّة المؤلّف ونفوذه الروحي من جهة، فإنّ العلماء الذين يملكون نفوذاً روحياً تبقى أعمالهم ذات حضور في الأوساط الشعبية عادةً، تماماً كالتأثيرات التي تركتها شخصية السيد ابن طاووس في القرن السابع الهجري، لاسيما على موضوع الاستخارة بالسبحة والرقاع والمصحف الشريف، حيث اشتهرت بعده وكانت مهجورة قبله، على بحث مفصّل تعرّضنا له في دروسنا المتواضعة حول فقه الاستخارة.

(١) إضاءات ٢:٢٤٥

٢. مواقف بعض العلماء منه، ودعوتهم للاستزادة من أعماله العلميّة، وهذا أيضاً يترك أثراً لاسيما عندما يكون هؤلاء العلماء ممّن لديه تأثيره الخاص على الشارع الشعبي العام.

٣. إنّ الشيخ عباس القمّي رحمه الله كان معروفاً بالتتبّع والنقد التاريخي والحديثي، فأعطى ذلك كتبه قيمتها العلميّة المعروفة، فعندما يكتب لك شخصٌ معروف بالتشدّد التاريخي كتاباً لكي يعمل الناس به، فهذا يوجب مزيد وثوق الناس بهذا الكتاب، أكثر من وثوقهم بكتابٍ كتبه شخص غير ناقد ولا مدقّق، ولا متشدّد، وهناك ما يشير في كتاب المفاتيح (الفارسي) إلى أنّه راعى موضوع الأسانيد أيضاً بحسب رؤيته الشخصيّة.

٤. جامعيّة كتاب مفاتيح الجنان، من حيث احتواؤه على الأدعية والزيارات والصلوات والأذكار وغير ذلك، لاسيما بعد الإضافة التي ألحقت به في آخر الكتاب (الباقيات الصالحات)، وهذا ما يوفّر على القارئ الكثير من الوقت والجهد لمعرفة أيّ صلاة أو دعاء أو زيارة يريد، مجعولاً ذلك كلّه في كتاب واحد، لا في مجلّدات متعدّدة فيه، على خلاف كتاب (مفتاح الجنات) للسيد محسن الأمين العاملي، والذي طبع في ثلاثة مجلدات.

٥. لقد عُرف كتاب مفاتيح الجنان شهرته في الوسط الإيراني أولاً؛ لأنّه في الأصل كتاب فارسي، وضع لكي يتداوله الناطقون باللغة الفارسية، ثمّ تمّت ترجمته لاحقاً إلى اللغة العربية والأوردية

وغيرهما، وطبع عدّة مرات بعضها رديء، وهذا الموجود بين أيدينا اليوم باللغة العربية إنّما هو ترجمة لذاك الكتاب الأصل، وقد ساعد هذا الكتاب على تسهيل أمر الأدعية للفرس والإيرانيين بلغتهم وتيسير فهمهم للأمور أكثر فأكثر.

وتشبه هذه الخطّة تلك التي كان يقوم بها الشيخ محمّد باقر المجلسي (١١١١هـ)، في تأليفه لبعض الكتب الحديثية الموجزة نسبيّاً باللغة الفارسية، وهو ما ساعد على تداول واسع للحديث في الوسط الشيعي الذي كان الإيرانيون يمثلون النسبة الأكبر منه بشريّاً، وزاد من مكانة العلامة المجلسي نفسه في الوسط الإمامي.

هذه العناصر وغيرها ساعدت على حضور الكتاب، وتأثيره الكبير في الحياة اليومية العبادية للشيعة، وليس هو أوّل كتاب أخذ هذا الوضع والحال، فقبله كان العلماء يصنّفون في مثل هذا المجال، وتأخذ كتبهم حضوراً لفترة زمنية طويلة أو قصيرة، إلى أن تحلّ مكانها كتب أخرى أسهل وأجمع، مثل كتاب (مصباح المتهجّد) للشيخ الطوسي، وكتاب (المصباح) و(البلد الأمين) للكفعمي، وكتاب (عدّة الداعي) لابن فهد الحلي، وكتاب (الدعوات) لقطب الدين الراوندي، وكتاب (مفتاح الفلاح) للشيخ البهائي، وكتاب (مهج الدعوات) وسائر كتب السيد ابن طاووس، فضلاً عن كتب (المزار) وغيرها من الكتب المعروفة التي سمّاها الشيخ ابن إدريس الحلّي بكتب العبادات مقابل كتب الفقه كما صنّفها.

هذا كلّه لا يعني أنّ هذه الكتب مصادر حديثية بحيث يحتجّ بها، إلا إذا كانت قديمة كمصباح المتهجّد للشيخ الطوسي، بل هي مجرّد كتب تجمع الروايات الواردة في المندوبات ذات الطابع العبادي، وحيث إنّ مجالها عادةً الأمر المندوب لهذا يصبح الاحتجاج بها ضعيفاً، وذلك أنّه من الممكن أنّ العلماء الذين صنّفوها (وكلامي بالمطلق، وليس بالضرورة عن شخص الشيخ القمي)، ولو كانوا مدقّقين في الحديث والتاريخ، لكنّهم تساهلوا في توثيق روايات هذه الكتب، انطلاقاً من اعتمادهم على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، فطبيعة هذه الكتب هي عبارة عن سنن ومندوبات عبادية في الغالب، وهذا الأمر يجعلها تلقائياً تحت سلطة قاعدة التسامح، فإذا أورد الشيخ الطوسي في مصباحه روايةً في هذا المجال، فإنّه من غير المعلوم أنّه قد تيقّن بصدورها أو اعتبرها حجّة، ولو أنّه في بداية كتاب المصباح بيّن أنّه وضع هذا الكتاب للعمل من قبل الفرد العادي، فإنّ جعله له للعمل لا ينافي اعتماده على قاعدة التسامح الشائعة بين العلماء المسلمين حتى أهل السنّة.

وبناء عليه لا نستطيع أن نضع هذا النوع من المصنّفات في نفس الدرجة الحديثية مع المصنّفات الحديثية الأخرى، إلا مع قيام شواهد خاصّة، كأن يبيّن المؤلّف أنّني لم أعتمد إلا على الحديث الصحيح، أو يكون منكراً لقاعدة التسامح، ثم يدرج الأحاديث في هذا الكتاب، معلناً أنّه وضعها للعمل والرجوع إليها والتعبّد بها، وإلا ففي غير هذه الحال لا نستطيع التعامل مع هذا النوع من الكتب بالطريقة المتعارفة في الحديث، حتى لو كانت قديمة فضلاً عمّا لو كانت متأخّرة ككتاب ضياء

الصالحين أو غيره، ولهذا عندما شنّ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) هجومه النقدي على استخارة ذات الرقاع واستخارة البنادق، ذكر أنّ هذه الاستخارة لا وجود لها في كتب الفقه، وإنما هي موجودة في كتاب العبادات، قاصداً مثل كتاب مصباح المتهجّد الذي أورد رواية الرقاع، وتمييزه صحيح، خلافاً للعلامة الحلي، ووفاقاً للمحقق التستري في هذا الموضوع، مما تعرّضنا له في محلّه ولا نطيل فيه الساعة.

من هنا، فإنّ أيّ حديث يكون موجوداً في مثل مفاتيح الجنان يجب علينا أن نبحث عن أصله، ومن أين أخذه الشيخ القمّي؟ وندرس أصله ومصادره وسنده ومتنه وفقاً للطريقة التي نختارها مسبقاً في التعامل مع الحديث الشريف. وهناك نعرف هل أنّ هذا الحديث كان موجوداً عند المتقدّمين أم لا؟ وهل هو حجّة أم لا؟ وهل أضيف على نسخ مفاتيح الجنان أم لا؟ وأيّ شيء نقوله يجب أن يكون معنا عليه دليل، سواء نفياً أم إثباتاً، هذه هي القاعدة في التعامل هنا، أمّا أن نقول بأنّه روي في مفاتيح الجنان، وانتهى الكلام، ولا مجال للنقاش! فهذا ليس دأب الباحثين والمحقّقين فيما نعلم. وكذلك رمي أيّ رواية بحجّة أنّها موجودة في مفاتيح الجنان، أو لأنّنا لا نستذوقها، أو اتهام كتاب المفاتيح كلّه أو التجريح بمؤلّفه أو غير ذلك! فإنّ هذا ممّا لا ينسجم أيضاً مع عمل أهل التحقيق والفحص والتدقيق.

ونظراً لحساسية قضيّة تزوير بعض كتب الأدعية والزيارات من قبل بعض الناس اليوم وقبل اليوم، عن قصد أو من دون قصد، لهذا أنقل لكم نصّ كلام الشيخ عباس القمّي نفسه في (مفاتيح الجنان: ٦٣٣ ـ ٦٣٨)

بعد نقله لزيارة وارث المشهورة حيث يقول ما نصّه: «أقول: تعرف هذه الزيارة باسم زيارة وارث، وهي مأخوذة عن كتاب (مصباح المتهجد) للطوسي وهو من أرقى الكتب المعتبرة المشهورة في الأوساط العلميّة، وقد اقتطفت هذه الزيارة نصّاً عن ذلك المأخذ الشريف من دون واسطة أتكل عليها، فكانت كلمة الختام لزيارة الشهداء هي: (فَيالَيْتَنِي كُنْتُ مَعَكُمْ فَأَفُوزَ مَعَكُمْ). فالزيادة التي ذيلت بها هذه الزيارة وهي: (فِي الجِنانِ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَداء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً، السَّلامُ عَلى مَنْ كانَ فِي الحائِرِ مِنْكُمْ وَعَلى مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي الحائِرِ مَعَكُمْ...) الخ، إنّما هي خروج عن المأثور ودسّ في الحديث.

قال شيخنا (يقصد الشيخ القمي هنا الشيخَ المحدث حسين النوري) في كتابه الفارسي (لؤلؤ ومرجان): إنّ هذه الكلمات التي ذيّلت بها هذه الرواية إنما هي بدعة في الدّين وتجاسر على الإمام (عليه السلام) بالزيادة فيما صدر منه وفوق ذلك فهي تحتوي على أباطيل وأكاذيب بيّنة الكذب. والغريب المدهش أنها تنبثّ بين الناس وتذيع حتى تهتف بها في كلّ يوم وليلة عدّة آلاف مرّة في مرقد الحسين (عليه السلام) وبمحضر من الملائكة المقرّبين وفي مطاف الأنبياء والمرسلين (عليه السلام) ولامنكر ينكرها أو رادع يردع عن الكذب والعصيان. فآل الأمر إلى أن تدوّن هذه الأباطيل وتطبع في مجاميع من الأدعية والزيارات يجمعها الحمقى من عموم الناس فتزعمها كتاباً فتجعل لها اسماً من الأسماء، ثم تتلاقفها المجاميع فتسري من مجموعة أحمق إلى مجموعة أحمق آخر.

وتتفاقم المشكلة، فيلتبس الأمر على بعض طلبة العلم والدّين،

وإني صادفت طالباً من طلبة العلم والدين وهو يزور الشهداء بتلك الأباطيل القبيحة فمسست كتفه فالتفت إليّ فخاطبته قائلاً: ألا يشنع من الطالب أن ينطق بمثل هذه الأباطيل في مثل هذا المحضر المقدّس؟ قال: أليست هي مرويّة عن الإمام (عليه السلام) فتعجّبت لسؤاله وأجبته بالنفي. قال: فإني قد وجدتها مدوّنة في بعض الكتب، فسألته عن الكتاب فأجاب كتاب (مفتاح الجنان). فسكتّ عنه فإنّه لا يليق أن يكالم المرء رجلاً أدّت به الغفلة والجهل إلى أن يعدّ المجموعة التي جمعها بعض العوام من الناس كتاباً من الكتب ويستند إليه مصدراً لما يقول.

ثم بسط الشيخ (رض) كلامه في هذا المقام وقال: إنّ عدم ردع العوام عن نظائر هذه الأمور غير الهامة والبدع الصغيرة كغسل أويس القرني وأبي الدرداء وهو التابع المخلص لمعاوية، وصوم الصّمت بأن يتمالك المرء عن التكلّم بشيء في اليوم كلّه، وغير ذلك من البدع التي لم يردع عنه رادعٌ ولم ينكره منكر، قد أورثت الجرأة والتطاول، ففي كلّ شهر من الشهور وفي كلّ سنة من السنين يظهر للنّاس نبيّ أو إمام جديد فترى الناس يخرجون من دين الله أفواجاً انتهى.

وأقول (والكلام للشيخ القمّي الآن) أنا الفقير: لاحظ هذا القول وأنعم النظر فيه أنّه القول الصادر عن عالم جليل واقف على ذوق الشريعة المقدّسة واتجاهها في سننها وأحكامها، وهو يُبدي بوضوح مبلغ اهتمام هذا العالم الجليل بالأمر ويكشف عمّا يكظمه في الفؤاد من الكآبة والهم، فهو يعرف مساوئه وتبعاته على النّقيض من المحرومين

عن علوم أهل البيت (عليهم السلام) المقتصرين على العلم بضغث من المصطلحات والألفاظ، فهم لايعبأون بذلك ولا يبالون، بل تراهم بالعكس يصحّحونه ويصوبونه ويجرون عليه في الأعمال فيستفحل الخطب ويعاف كتاب (مصباح المتهجّد) و (الإقبال) و (مهج الدعوات) و (جمال الأسبوع) و (مصباح الزائر) و (البلد الأمين) و (الجنّة الواقية) و (مفتاح الفلاح) و (المقباس) و (ربيع الأسابيع) و (التحفة) و (زاد المعاد)، ونظائرها فيستخلفها هذه المجاميع السخيفة فيدسّ فيها في (دعاء المجير) وهو دعاء من الأدعية المأثورة المعتبرة كلمةَ (بعفوك) في سبعين موضعاً فلم ينكرها منكر.

و (دعاء الجوشن الكبير) الحاوي على مائة فصل يبدع لكلّ فصل من فصوله أثراً من الآثار ومع ما بلغتنا من الدعوات المأثورة ذات المضامين السامية والكلمات الفصيحة البليغة يصاغ دعاء سخيف غاية السخف فيسمّى بدعاء الحُبّى، فينزّل من شرفات العرش فيفتري له من الفضل ما يدهش المرء ويبهته.

من ذلك والعياذ بالله: أن جبرائيل بلَّغ النبي محمداً (صلّى الله عليه وآله) أنّ الله تعالى يقول: إني لا أعذب عبداً يجعل معه هذا الدعاء وإن استوجب النار وأنفق العمر كلّه في المعاصي ولم يسجد لي فيه سجدة واحدة، إنني أمنحه أجر سبعين ألف نبيّ وأجر سبعين ألف زاهد وأجر سبعين ألف شهيد وأجر سبعين ألف من المصلّين وأجر من كسى سبعين ألف عريان وأجر من أشبع سبعين ألف جائع ووهبته من الحسنات عدد حصى الصحارى وأعطيته أجر سبعين ألف بقعة من

الأَرض، وأجر خاتم النبوّة لنبينا (صلّى الله عليه وآله) وأجر عيسى روح الله وإبراهيم خليل الله وأجر إسماعيل ذبيح الله وموسى كليم الله ويعقوب نبي الله وآدم صفيّ الله وجبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل والملائكة. يا محمّد من دعا بهذا الدعاء العظيم (دعاء الحبّى) أو جعله معه غفرت له واستحييت أن أعذّبه.. الخ.

وجدير بالمرء أن يستبدل الضحك على هذه المفتريات الغريبة بالبكاء على كتب الشيعة ومؤلّفاتهم، الكتب القيّمة التي بلغت الرتبة السامية ضبطاً وصحّة وإتقاناً فكانت لا يستنسخها في الغالب إلاّ رجالٌ من أهل العلم والدين فيقابلونها بنسخ نسختها أيدي أهل العلم وصحّحها العلماء وكانوا يلمحون في الهامش إلى ما عساه يوجد من الاختلاف بين النسخ.

ومن نماذج ذلك أنّا نرى في دعاء مكارم الأخلاق كلمة: وبلّغ بإيماني، فيرد في الهامش أنّ في نسخة ابن أشناس: وأبلغ بإيماني، وفي رواية ابن شاذان: اللّهُمَّ أبلغْ إيماني.

وقد نرى الإشارة إلى أنّ الكلمة وجدت بخط ابن سكون هكذا وبخط الشهيد هكذا، فهذه هي المرتبة الرفيعة التي نالتها كتب الشيعة ضبطاً وإتقاناً. وهذا مبلغ ما بذلوه من الجهد في مداقتها وتصحيحها، والآن نجدها قد عفيت وتركت فاستخلفها كتاب (مفتاح الجنان) الذي وقفت على نزر من صفته فيكون هو الكتاب الوحيد الذي تتداوله الأيدي ويرجع إليه العوام والخواص والعرب والعجم، وما ذلك إلاّ لأنّ أهل

العلم والدين لا يبالون بالأحاديث والروايات ولا يراجعون كتب علماء أهل البيت الطَّاهرين وفقهائهم، ولا ينكرون على أشباه هذه البدع والزوائد، وعلى دسّ الدسّاسين والوضّاعين وتحريف الجاهلين، ولا يصدّون من لا يرونه أهلاً، ولا يردعون الحمقى فيبلغ الأمر حيث تلفّق الأدعية بما تقتضيه الأذواق أو يصاغ زيارات ومفجعات وصلوات ويطبع مجاميع عديدة من الأدعية المدسوسة وينتج أفراخ بكتاب (المفتاح)، وتعم المشكلة فيروج الدسّ والتحريف ونراهما يسيران من كتب الأدعية إلى سائر الكتب والمؤلّفات، فتجد مثلاً كتابي الفارسي المسمّى (منتهى الآمال) المطبوع حديثاً قد عبث فيه الكاتب بما يلائم ذوقه وفكره.

ومن نماذج ذلك أنّ الكاتب دسّ كلمة (الحمد لله) في أربعة مواضع خلال سطرين من الكتاب، فقد كتب في حال مالك بن يسر اللعين: أنّه قد شُلّت يداه بدعاء الحسين (عليه السلام) (الحمد لله) فكانتا في الصيف كخشبتين يابستين (الحمد لله) وفي الشتاء يتقاطر منهما الدم (الحمد لله) فكان عاقبة أمره خسراً (الحمد لله).

ودسّ أيضاً في بعض المواضع كلمة السيدة (خانم) عقيب اسم زينب وأُم كلثوم تجليلاً لهما واحتراماً، وكان الكاتب معادياً لحميد بن قحطبة فحرّف اسمه إلى حميد بن قحبة، ثم احتاط احتياطاً فأشار في الهامش إلى أنّ في بعض النّسخ حميد بن قحطبة، واستصوب أن يكتب الاسم عبد الله عوض عبد ربّه، والاسم زحر بن القيس وهو بالحاء المهملة التزم أن يسجّله بالجيم أينما وجده، وخطأ كلمة أُمّ سلمة فسجلها أمّ السّلمة ما وسعه ذلك.

والغاية التي توخّيتها بعرض هذه النماذج من التحريف هي بيان أمرين:

أولاً: لاحظ هذا الكاتب أنّه لم يجرِ ما أجراه من الدّس والتحريف إلاّ وهو يزعم بفكره وذوقه أنّ في الكتاب نقصاً يجب أن يزال، وليس النقص والوهن إلاّ ما يجريه من التحريف، فلنقس على ذلك الزيادات التي يبعثنا الجهل على إضافتها إلى الأدعية والزيارات والتغييرات والتصرّفات التي تقتضيها طباعنا وأذواقنا الناقصة، زعماً أنّها تزيد الأدعية والزيارات كمالاً وبهاءً، وهي تنتزع منه الكمال والبهاء وتسلبها الاعتبار عند أهلها العارفين. فالجدير أن نتحافظ على نصوصها المأثورة فيجزي عليها لا نزيد فيها شَيْئاً ولا نحرّف منها حرفاً.

ولنلاحظ ثانياً الكتاب الذي تكلّمنا عنه أنّه كتاب لمؤلّف حيّ يراقب كتابه ويترصّد له يجري فيه من التّحريف والتّشويه نظائر ما ذكرت، فكيف القياس في سائر الكتب والمؤلّفات؟! وكيف يجوز الاعتماد على الكتب المطبوعة إلاّ إذا كانت من المؤلّفات المشهورة للعلماء المعروفين وعرضت على علماء الفنّ فصدّقوها وأمضوها؟!

وقد روي في ترجمة الثقة الجليل الفقيه المقدّم في أصحاب الأئمة (عليهم السلام) يونس بن عبد الرحمن أنّه كان قد عمل كتاباً في أعمال اليوم والليلة فعرضه أبو هاشم الجعفري على الإمام العسكري (عليه السلام) فتصّفحه (عليه السلام) كلّه ثم

قال: «هذا ديني ودين آبائي كلّه وهو الحقّ كله».

فهذا أبو هاشم الجعفري أراد الجري على كتاب يونس فلم يعتمد على سعة علم يونس وفقاهته وجلاله والتزامه بدينه حتّى عرض الكتاب على الإمام (عليه السلام) واستعلم رأيه فيه.

وروي أيضاً عن بورق الشنجاني الهروي ـ وكان معروفاً بالصدق والصلاح والورع ـ أنه وافى الإمام العسكري (عليه السلام) في سامراء، وعرض عليه كتاب اليوم والليلة الذي ألّفه الشيخ الجليل فضل بن شاذان وقال: جعلت فداك أردت أن تطالع هذا الكتاب وتصفّحه قال (عليه السلام): هذا صحيح ينبغي أن نعمل به.

إلى غير ذلك من الروايات في هذا الباب. وإنّي قد قدمت على تأليف هذا الكتاب وإنّي واقف على طباع الناس في هذا العصر وعدم اهتمامهم لنظائر هذه الأمور، وإنما ألفته إتماماً للحجّة عليهم، فجددت واجتهدت في أخذ الأدعية والزيارات الواردة في هذا الكتاب عن مصادرها الأصيلة وعرضها على نسخ عديدة، كما بذلت أقصى الجهد في تصحيحها واستخلاصها من الأخطاء كي يثق به العامل ويسكن إليه إن شاء الله، ولكن الشرط هو أن لا يحرّفه الكاتب والمستنسخ، وأن يتخلّى القاري عمّا يقتضيه طبعه وذوقه من التغيير.

وروى الكليني (رضي الله عنه) عن عبد الرحمن القصير قال: دخلت على الصادق (صَلَواتُ اللّه وسَلامُهُ عَلَيه) فقلت: جعلت فداك إنّي اخترعت دعاءً. قال: دعني من اختراعك. فأعرض (عليه السلام)

عن اختراعه ولم يسمح أن يعرض عليه. ثم أنعم عليه بتعليمه عملاً ينبغي أن يؤدّيه.

وروى الصدوق عطّار الله مرقده، عن عبد الله بن سنان قال: قال الصادق (عليه السلام): سيصيبكم شبهة فتبقون بلا علم يُرى ولا إمام هدى ولا ينجو منها إلاّ من دعا بدعاء الغريق. قلت: وكيف دعاء الغريق؟ قال: تقول: (يا الله يا رَحْمنُ يا رَحِيمُ يا مُقَلِّبَ القُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلى دِينِكَ. فقلت: يا مُقَلِّبَ القُلُوبِ وَالأَبْصارِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلى دِينِكَ). فقال: إنّ الله عزَّ وجلَّ مقلّب القلوب والأبصار، ولكن قل كما أقول: (يا مُقَلِّبَ القُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلى دِينِكَ). وحسب العابثين بالدعوات إضافةً وتحريفاً بما تقتضيه أذواقهم وطبائعهم التأمّل في هاتين الروايتين والله العاصم» (انتهى كلام الشيخ القمّي بطوله).

ويُفهم منه التحذير من إقدام بعض من لا علم له على تأليف كتب في الأدعية والزيارات وغيرها دون الأخذ من المصادر الأصليّة، وكذلك التحذير من إجراء تغييرات في هذه الكتب الأصليّة ونحوها، انطلاقاً من الذوق الشخصي وحبّ النبي والآل أو حبّ الله ودينه، وأمثال ذلك. والغريب أنّه اعتبر أنّ هذا الأمر قد مورس ضدّ كتابه نفسه (منتهى الآمال)، فحريّ بنا الانتباه لهذا الموضوع كما انتبه له الشيخ النوري والشيخ القمي رحمهما الله.

رفع تهافت محتمل في مناجاة الذاكرين للإمام زين العابدين عليه السلام[1]

السؤال: جاء في مناجاة عن الإمام عليه السلام: «إلهي لولا الواجب من قبول أمرك لنزهتك من ذكري إياك»، ثم يعود ويقول: «ومن أعظم النعم علينا جريان ذكرك على ألسنتنا»، و «وأنسنا بالذكر الخفيّ» و «فلا تطمئن القلوب إلا بذكراك» و «وأستغفرك من كلّ لذّة بغير ذكرك»، ثم يختتم بالآية القرآنية: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ). أليست افتتاحيّة هذه المناجاة مناقضة لبقيّة مقاطعها وفقراتها؟

ما جاء ممّا نقلتموه من مناجاة الذاكرين للإمام زين العابدين عليه السلام ليس فيه تهافت، ويمكن طرح احتمالين في تفسيره هما:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من مطلع المناجاة الإشارة إلى خسّة القائل ووضاعته، تماماً كما يقول العاصي الفاسق الزاني القاتل: إنّ مثلي يلوّث اسم فلان العظيم إذا تكلّم به، فهذا ليس رفضاً للذكر، وإنما هو إشارة إلى عصيان الذاكر بما يتعالى الخالق أن يُذكر على مثل هذه الألسن، وهو تعبير كنائي ومجازي رائع حقيقةً.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الدعاء يقوم على حالة الوجدان والتفاعل العاطفي العميق، لهذا فلا يصحّ اعتبار هذا المقطع شاهداً على أنّ الإمام زين العابدين يرى نفسه أو يقرّ على نفسه بأنّه من العصاة الذين بلغوا هذه المرتبة والعياذ بالله.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد هو أنّ جريان اسمك ـ تباركتَ

(١) إضاءات ١: ٢: ٣٠

وتعاليت. على لسان شخص من خلقك يرفع شأن هذا الشخص، والخلق كلّهم لا يملكون شأنيّة أن يُمنحوا ذكر اسم الله على ألسنتهم، وهم المخلوقات التي بينها وبينه رتبٌ ودرجات، ولعلّ ما يساعد على هذا التفسير أنّ المناجاة قالت بعد ذلك مباشرةً: «عَلى أَنَّ ذِكْرِي لَكَ بِقَدْرِي لا بِقَدْرِكَ، وَما عَسى أَنْ يَبْلُغَ مِقْدارِي حَتّى أُجْعَلَ مَحَلاً لِتَقْدِيسِك».

مدى صحّة الحديث القدسي القائل: «اُدعني بلسان غيرك»، ومعناه[1]

السؤال: جاء في رواية: أنّ الله عزّ وجل أوحى إلى موسى عليه السلام: «ادعني بلسانٍ لم تعصني به، فقال: أنّى لي بذلك، فقال: ادعني بلسان غيرك». (بحار الأنوار ٩٠: ٣٩٠)، هل هذا الحديث ثابت وصحيح؟ وما معناه؟

مصدر هذا الحديث هو كتاب (عدّة الداعي: ١٢٠، ١٧٠) للشيخ ابن فهد الحلّي (٨٤١هـ)، وذكره الإحسائي (ح ٨٨٠هـ) في عوالي اللئالي (٤: ٢١)، والكلّ نقل عن ابن فهد الحلي هذا الحديث، ولم يذكر الحلّي أيّ مصدر أو سند لهذا الحديث أساساً، وهو في عصر متأخّر عن عصور الرواية المعروفة، حيث توفّي في القرن التاسع الهجري، لهذا لا قيمة لهذا الحديث في حدّ نفسه.

أمّا معناه، فإنّه يحتمل عدّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أنّ يكون المراد هو طلب الدعاء من شخصٍ لا يعصي الله، بأن يدعو لك، وهذا كالتوجّه بالدعاء للأنبياء والملائكة والمعصومين بأن يدعوا الله لك.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد الطلب من الغير مطلقاً أن يدعو لك، وهذا هو المعنى الذي يظهر تبنّيه من غير واحدٍ من العلماء، حيث أدرج الحرّ العاملي مثلاً هذا الحديث في باب التماس الدعاء من الغير، فعندما يفترق المؤمن عن المؤمن يقول له: اُدع لي، أو أنا بحاجة

(١) إضاءات ٢:١٤٧

لدعائكم، أو لا تنسوني من صالح دعائكم، أو ألتمس منكم الدعاء، أو غير ذلك من التعابير، والسبب هو أنّ لسان غيرك لم تعصِ أنت الله به، وإذا عُصي الله به فإنّما يكون العاصي هو صاحب اللسان لا أنت، فيصدق في حقّك أنّك لم تعصِ الله بهذا اللسان، فيكون هذا الحديث دالاً على حُسن تواصي المؤمنين فيما بينهم بالدعاء لبعضهم بعضاً، ويشمل الأمر الأحياء والأموات حينئذٍ والمعصوم وغيره، فتطلب أنت من النبي محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أن يدعو الله لك بالشفاء.

وقد تثار مشكلة حول هذين التفسيرين، وهي أنّه قد عبّر في الحديث (أدعني)، فلابدّ أن يصدق عنوان أنّني أدعو الله بلسانٍ لم أعصه به، وفي هذه الحال عندما أطلب من الغير ـ ميتاً أو حيّاً، معصوماً أو غير معصوم ـ أن يدعو الله لي، فلا يصدق عنوان أنّني دعوت الله، بل يصدق أنّني دعوت الغير، وأنّ الغير هو الذي دعا الله، فتركيبة هذا الحديث غريبة، فبلسان الغير يدعو الغير لي، لا أنّني أدعو الله لنفسي، إلا بضربٍ من التكلّف. وهنا أسأل لو أنّ شخصاً نذر أنّه لو دعا الله فسوف ينفق مبلغاً معيّناً من المال، شكراً لله على أنّه وفّقه لدعائه، فهل إذا قال لزيد: اُدعُ لي عند الله، ثم ذهب زيدٌ فدعا الله له، هل يتحقّق موجب الوفاء بالنذر من الناحية الشرعيّة؟ وهل يجب عليه أن ينفق ذلك المال المنذور؟ وهل يعتبر الفقهاء أنّ هذا الشخص قد دعا الله، فوجب عليه الوفاء بالنذر أم لا؟

لكنّ هذه المشكلة قابلة للحلّ، وذلك أنّ القضيّة ليست بهذه الحدّة التعبيريّة، فلو كلّف زيدٌ عمرواً بأن يتكلّم له مع رئيس الشركة ليوظّفه

عنده، فإنّ العرف يقول هنا بأنّ زيداً طلب العمل من رئيس الشركة بواسطة عمرو، ولا يقول بأنّ الطلب كان منحصراً بعمرو، وأنّه لا ينسب عرفاً إلى زيد، بل يقال: طلب زيدٌ العملَ في هذه الشركة عبر عمرو، وهذا هو المعنى الذي يريده هذا الحديث لا أكثر.

نعم، يواجه هذا الحديث مشكلةً أخرى، وهي أنّه دالّ على نفي العصمة عن النبي موسى عليه السلام، وهو من أولي العزم؛ لأنّه قال بأنّه لا يملك لساناً لم يعصِ الله به، وهذا معناه تحقّق المعصية منه بلسانه، فمن يرى في هذا الحديث منافياً للعصمة لزمه ردّه إذا كان يعتقد بالعصمة بمعناها الواسع، ومن لا يراه كذلك، ولو بفرض تأويله بضرب من المجاز أو التعبير الوجداني أو ترك الأولى أو نحو ذلك من هذه التخريجات، أمكنه الاحتفاظ بهذا الحديث والذهاب خلف أحد التفسيرين المتقدّمين.

لماذا نقول: «ولعلّ الذي أبطأ عنّي هو خير لي»، مع أنّ كل ما هو من الله فهو خير؟[1]

السؤال: نحن نعتقد أنّ الله سبحانه لا يصدر منه إلا الخير، فلماذا في دعاء الافتتاح ندعو بهذه الفقرة: «..فَصِرْتُ أَدْعُوكَ آمِناً وأَسْأَلُكَ مُسْتَأْنِساً لا خَائِفاً ولا وَجِلاً، مُدِلاً عَلَيْكَ فِيمَا قَصَدْتُ فيه إِلَيْكَ، فَإِنْ أَبْطَأَ عَنِّي [عَلَيَّ] عَتَبْتُ بِجَهْلِي عَلَيْكَ، ولَعَلَّ الَّذِي أَبْطَأَ عَنِّي هُوَ خَيْرٌ لِي لِعِلْمِكَ بِعَاقِبَةِ الأُمُورِ..»، أليس من المفروض أن تستبدل كلمة (لعلّ) بكلمة أخرى تبيّن تأكيد الخير، أي أنّ التأخير أكيداً هو خيرٌ لي؟

ذكر علماء اللغة بأنّ (لعلّ) تستعمل في لغة العرب للترجّي ولبيان حال الشيء المشكوك، ثم قالوا بأنّها لو استعملت في شيء متيقّن لا شكّ فيه فتكون بمعنى (كي)، وبهذا يختلف معنى لعلّ في الحالين.

وذكروا أنّ (لعلّ) تستعمل أيضاً من زاوية ثانية في معانٍ ثلاثة، وهي: الترجّي، نحو: لعلّ الله يرحم زيداً، والإشفاق، نحو: لعلّ العدو يغلبنا، والتعليل، نحو: قل لزيد كذا وكذا لعلّه يقبل، أيّ إنّ قولك له ذلك يكون لأجل قبوله. وبهذا ذكر اللغويون والمفسرون معاني متعدّدة لكلمة (لعلّ)، بحسب ما لاحظوا من السياقات، فالله لا شك عنده، فلو قال هو كلمة (لعلّ) فلابدّ من تفسيرها بمعنى التعليل لا الترجّي أو الإشفاق مثلاً (انظر: ابن هشام الأنصاري، قطر الندى وبلّ الصدى: ١٤٧، ١٤٩).

(١) إضاءات ٣:٢٣٥

ولكنّ الذي يبدو لي ـ خلافاً للمناهج المعروفة بين اللغويّين والأصوليّين والمفسّرين في معالجة موضوع لعلّ وأمثالها، ممّا أكثروا فيه المجاز والتقدير، فأوحى ذلك ببعض الارتباك ـ هو أنّ (لعلّ) في لغة العرب تأتي بمعنى واحد، وتكون مصاديقها أو مواردها مختلفة، فمعنى هذه الكلمة هو إنشاء حال انتظار حصول الشيء قريباً، في مقابل (ليت) التي تعني إنشاء حال انتظار حصول الشيء بعيداً، فإذا كان الشيء المتوقّع حصوله مرغوباً صارت للترجّي، وإذا كان الشيء المتوقّع حصوله مخوفاً صارت للإشفاق، وإذا كان الشيء المتوقّع حصوله لا نعلم هل يحصل أم لا، صارت تشتمل على الشك، وإذا كنّا على يقين بحصوله قريباً، ونريد أن نشير إلى ذلك بنحو التوقّع والترقّب والانتظار لم يعد يحوم الشك حولها.

فهذه العناوين (الترجّي والإشفاق والشك واليقين والتعليل وغير ذلك) ليست جزءاً من دلالة كلمة (لعلّ)، بل غاية ما تدلّ عليه هو إنشاء حال انتظار حصول الشيء قريباً، فأنا أقوم بإنشاء الانتظار والترقّب، لا إنشاء الترجّي أو الإشفاق، ولأنّ الغالب في حالات التحقّق المستقبلي بالنسبة للبشر هي حالات لا علم فيها؛ لأنّ البشر لا علم لديهم بالمستقبل، لهذا غلب استعمالها في مورد يلازم الشك والتردّد، فحصل الظنّ بأنّها وضعت لحالات الشك فقط وعدم اليقين، وإلا فهي تستعمل في مورد الشك وفي مورد اليقين، وبهذا التفسير أخمّن أن أغلب المشاكل التي عانى منها اللغويون والمفسّرون هنا سوف تتلاشى.

ومن هنا، نجد أنّ القرآن الكريم استعمل هذه الكلمة في حالات لا يُحتمل فيها الشك، وذلك في مجموعتين من الآيات القرآنية ـ إذا أردت تصنيفهما ـ هما:

المجموعة الأولى: وهي تلك التي جاء استخدام كلمة (لعلّ) فيها في حقّ الله تعالى الذي لا يحتمل في ساحته الجهل أو الشك، وهي:

١. قوله تعالى: (وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (السجدة: ٢١)، فإنّ الله لا يتكلّم بلغة الاحتمال، بل هو جازم بأنّهم يرجعون أو لا يرجعون، وإنّما يريد أن يقول بأنّه أذاقهم من العذاب الأدنى بانتظار رجوعهم أو منتظراً لرجوعهم.

٢. وقال تعالى: (لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (الشعراء: ٣)، فهل الله يشكّ في الذي سيكون في المستقبل وهل سيكون الرسول باخعاً نفسه أم لا، حتى يقول له: لعلّك متلف نفسك ومذهب ذاتك في سبيلهم؟! إنّه يريد أن يقول بأنّ استمرارك على هذه الطريقة يُنتظر منه تلاف نفسك، ويترقّب منه ذهابك وتلاشيك، فلا تبتئس ولا تحرق أعصابك كي لا يحصل هذا معك.

٣. ومن هذا القبيل قوله تعالى أيضاً: (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) (طه: ٤٤)، فهل الله جاهل بما ستؤول إليه حال فرعون وأنّه لن يتذكّر أو يخشى من إنذار موسى وهارون له؟! إنّ الآية التي تحكي عن لسان الله في خطابه لموسى لا تريد وضع الله في مصافّ الشك بالمستقبل، بل تريد أن تقول: قل لفرعون قولاً ليّناً ويكون

عندنا حال انتظار لخشيته وتذكّره، أيّ إنّك تفعل ما يُطلب منك وبعد ذلك ننتظر استقباله ونترقّبه، فليس للقضيّة علاقة بالجانب المعرفي من الشك واليقين، بل لها علاقة بالجانب الترقّبي وبعنصر انتظار ردّة فعل فرعون، فنحن نهديه وننتظر خشيته، سواء كنّا نعلم بأنّه سيقبل أم لا، فلا نحكم عليه قبل انتظار ردّة فعله.

٤. قوله سبحانه: (..فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (المائدة: ٦)، فهل الله لا يعرف بحالنا وأنّنا سنشكر أم لا؟ بل المراد إنّه فعل كلّ هذا منتظراً شكركم، وحيث إنّ الشكر أمرٌ مرغوب كان انتظاره رجاءً.

٥. وقال تعالى: (ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (البقرة: ٥٢-٥٦)، وصار أمرها واضحاً ممّا تقدّم.

٦. وقال تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (الروم: ٤١)، وهي كالتي سبقتها.

٧. وقال سبحانه: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ) (السجدة: ٣)، وقد صار حالها واضحاً.

المجموعة الثانية: وهي المجموعة التي تجعل ما بعد (لعلّ) نتيجة لما قبلها، مع العلم بأنّ ما بعدها متيقّن الحصول عند حصول ما قبلها، ولذلك آيات عديدة نذكر منها:

١. قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (البقرة: ١٨٩)، فإنّ تقوى الله تؤدّي إلى الفلاح قهراً بحسب معطيات سائر النصوص القرآنية، فلا معنى لأن يقول: اتقوا الله وربما تفلحون لو اتقيتموه وربما لا تفلحون!! ما لم يجعل متعلّق التقوى هنا خاصّاً بما أورده مطلع الآية الكريمة.

٢. وقال تعالى: (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (آل عمران: ١٣٢)، فهل لو أطعنا الله ورسوله قد نرحم وقد لا نرحم؟! أم المراد: أيها الناس أطيعوا الله ورسوله، فإذا فعلتم ذلك كان انتظار رحمة الله؟

٣. وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (آل عمران: ٢٠٠)، فهل إذا صبرنا وصابرنا ورابطنا وجاهدنا واتقينا الله ربما نفلح وقد لا نفلح؟! ألم

يَعِدِ اللّه هؤلاء بالفلاح والفوز، فأين الوعد الإلهي الذي لا يُخْلَف؟! بل يريد أن يقول: اتقوا وصابروا ورابطوا وهنا يُنتظر الفلاح والفوز والنجاح.

٤. وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (المائدة: ٣٥)، وهذه الآية كالتي سبقتها فلا نطيل.

٥. وقال تعالى: (قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (المائدة: ١٠٠)، وهي كالتي سبقتها.

٦. وقال تعالى: (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (الأنعام: ١٥٥)، فهل اتّباع القرآن مع التقوى يوجب احتمال الرحمة أم الجزم بالرحمة نتيجة الوعد الإلهي بها، واللّه لا يخلف الميعاد؟!

٧. وقال سبحانه: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (الأعراف: ١٥٨)، فهل الإيمان بالرسول واتباعه ربما يؤدّي إلى الهداية وربما لا يؤدّي لها؟! بل بالعكس إنّ الإيمان بالرسول واتّباعه هو الهداية، فيكون المراد من الآية: آمنوا واتّبعوا الرسول، وهنا تُنتظر الهداية التي ستكون حتماً، فإنّ من يؤمن

بالرسول ويتبعه سيمسك بالهداية والرشاد يقيناً.

٨. وقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (الحج: ٧٧)، وحالها كحال الآيات السابقة.

٩. وقال سبحانه: (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (النور: ٥٦)، وصار أمرها واضحاً أيضاً.

وعليه، فالمعنى الجامع لاستعمالات (لعلّ) في لغة العرب هو إنشاء انتظار الشيء وترقّبه قريباً، فإن كان المنتظر مرغوباً كان ترجّياً، وإن كان مخوفاً كان إشفاقاً، وقد يصاحب هذا كلّه حالة شكّ وقد يكون معها حالة يقين.

وفي ظنّي إنّ هذا الفهم لكلمة (لعلّ) هو الذي يحلّ مشكلات استخداماتها في الكتاب والسنّة أيضاً، كما يرفع جملةً من الإشكالات العقائديّة، فيكون الترجّي أو الإشفاق أو الشك أو اليقين من لوازم إنشاء الانتظار والترقّب الذي هو المعنى الموضوع له لفظ (لعلّ)، لا جزءاً من المعنى الموضوع له، وبهذا نتخلّص من ادّعاءات المجاز والتقدير والحذف التي أكثر فيها المفسّرون واللغويّون الكلام.

هذه محاولة متواضعة أطرحها للتداول، وهذا هو فهمي ولا أريد الجزم النهائي به، والله العالم.

وعليه، فما أوردتموه في دعاء الافتتاح غاية ما يفيد هو: يا ربّ، إنّي سيّء، أعاتبك عندما يحصل بطؤ في استجابتك لدعائي، وهذا

من جهلي، بل الصحيح هو أن أنتظر الخير في ذلك الذي أبطأ عنّي، وسبب انتظاري للخير فيه هو أنّني أعلم بأنّك تعرف عواقب الأمور، فتدّخر لي ما هو الخير.

وسبب هذا التفسير الذي نختاره هو علمنا من الخارج بأنّه لا يصدر من الله إلا الخير في مسألة الدعاء، فهذا المعطى الخارجي هو الذي أعطانا قرينةَ لازم المعنى هنا، فالمعنى هنا هو انتظار الخير، ولازمه العلم به؛ للعلم بخيرية الله، فالمعطى الخارجي ليس قرينة مجاز، بل هو قرينة لازم المعنى الحقيقي، فتأمّل جيّداً.

كيف نتعامل مع مقاطع الأدعية التي لا تشملنا؟[1]

السؤال: سألتني ابنتي حول دعاء العهد، وبالخصوص عبارة: «وأخرجني من قبري مؤتزراً كفني شاهراً سيفي..»، فقالت: إنّ الجهاد على الرجال، لا على النساء، فهل هذا الدعاء يشمل النساء وأنّهنّ أيضاً يخرجن ويقاتلن أم لا؟ وكيف يمكن توجيه العبارة المذكورة؟ وأيضاً في نفس الدعاء عبارة: «ومجدّداً لما عطّل من أحكام كتابك، ومشيّداً لما ورد من أعلام دينك وسنن نبيّك»، فهل هذا التعطيل بعلم العلماء الآن أم لا؟ وإذا كان بعلمهم فكيف يمكن حدوث مثل هذا التعطيل؟

أولاً: المشهور بين المسلمين أنّ الجهاد ليس بواجب على النساء، ولكنّني توصّلت إلى وجهة نظر مختلفة بعض الشيء هنا، يمكنكم أن تراجعوها في كتابي: (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ٢٣٩ ـ ٢٥٠)، إذ رأيت هناك أنّ الحكم بسقوط الجهاد على المرأة ليس سوى حكم بملاك عدم القدرة عادةً على الجهاد، لا بملاك الأنوثة بما هي هي، فلو تطوّرت وسائل الحياة بحيث صارت المرأة لديها القدرة على الجهاد كالقتال عبر الأجهزة الحديثة ونحو ذلك، وجب عليها الجهاد كفايةً كالرجل تماماً، ما لم يلزم أيّ محذور آخر، وإنّما استخدمت النصوص عنوان المرأة بوصفها كائناً ضعيفاً عن خوض نمط الحروب التي كانت في الماضي عادةً، فكان تكليفها بالجهاد فيه حرج نوعي.

ونتيجتي هذه مبنية تارةً على عدم صحّة أيّ حديث سنداً عند الإماميّة ـ مع قلّة الأحاديث الإماميّة هنا ـ بحيث يسقط الجهاد عن

(١) إضاءات ٤: ٥٧٦

المرأة بعنوان كونها أنثى، ويخرجها عن العمومات، وأخرى على اختصاص حجيّة الخبر بالمطمأنّ بصدوره، وقد بيّنتُ هناك أنّ الخبر المطمأنّ بصدوره يصعب تحصيله هنا بملاك الأنوثة مطلقاً.

ثانياً: إنّ الفقه الإسلامي يرى عدم وجوب الجهاد على المرأة لا حرمة الجهاد عليها، فلا مانع من أن تشارك في الجهاد غير أنّه ليس بواجب، ومن ثم فالدعاء لا يعارض هذا المفهوم.

ثالثاً: إنّ تعطيل الأحكام لا يلزم أن يكون بالضرورة عن علم، فقد تُعطّل الكثير من الأحكام الشرعيّة نتيجة الاجتهادات الخاطئة التي يُعذر عليها أصحابها، كيف وكثير اليوم من أنصار الإسلام السياسي- إذا صحّ التعبير- يقولون بأنّه عُطّلت الكثير من الأحكام نتيجة اجتهادات خاطئة. بل لنفرض أنّها عُطلت عن عمد مع العلم بها، فهذا لا يعني أنّ علماء الدين بيدهم أمر تنفيذ الأحكام؛ لأنّ الواقع ليس كلّه بيد علماء الدين حتى نقول بأنّه لو عطّلت بعض الأحكام فهم يتحمّلون المسؤوليّة، فقد يكون تعطيل بعض الأحكام خارجاً عن قدرتهم على التغيير، ولا يكلّف الله نفساً إلا وسعها.

بل حتى لو فرضنا أنّ بعض الأحكام عطّلت وهم سكتوا، فهل هم معصومون حتى نقول بأنّه يستحيل عليهم ذلك؟! نعم من البعيد جداً أن تعطّل الأحكام الإلهيّة ولا يُبدي ولو بعض العلماء موقفاً رافضاً- ولو كلاميّاً ولفظيّاً- لاسيما مع مرور زمنٍ طويل وعدّة أجيال على عمليّة التعطيل هذه.

رابعاً: إنّ الكثير من الأدعية جاءت متناسبةً مع ذكوريّة النبيّ أو الإمام، لأنّه هو الذي يقول هذا الدعاء، وقد تأتي متناسبةً مع حالته، فأنت عندما تقول في الدعاء مثلاً: (حرّم شيبتي على النار)، مع أنّه قد يكون عمرك خمس عشرة سنة، فلا لحية لك فضلاً عن شيبة. ومثل هذا كثير في الأدعيّة. فهنا إمّا أن يُلتزم بالتلفّظ بهذه الألفاظ تعبّداً، أو يقال بأنّ على كلّ إنسان أن يقول ما يناسب حاله، وإنّما قال الإمام ما قال لأجل تناسب ما قاله مع حاله من كونه ذكراً كبيراً في السنّ له شيبة أو غير ذلك، فأنت تسأل الله الحفظ لأولادك وقد تكون عقيماً لا ولد لك، وهكذا، ما لم ندخل في التقديرات والتأوّلات، كأن نقول بتحريم شيبتي على تقدير كبر سنّي، أو بحفظ أولادي على تقدير مجيئهم في المستقبل.

وأجد نفسي أميل - ولا أجزم - إلى الحلّ الثاني، وهو أنّ هذه الأدعية قالها النبيّ أو الإمام متناسبةً غالباً مع حاله، فلا مانع من تغييرها بما يتناسب مع حالنا، شرط عدم نسبة التغيير إلى النبيّ أو النصّ الشرعي. وأزعم أنّ الإطلاقات ما دامت لا تشمل حالك، فهي لا تشملك، فلا معنى - بمناسبات الحكم والموضوع بالاصطلاح الأصولي - لأن يشملك الدعاء بموضوع الشيبة مثلاً وأنت صغير بلا لحية أساساً، لاسيما وأنّه ورد في بعض الأدعية أنّه عندما تقول مثل هذه الكلمات تضع يدك على شيبتك، فلابدّ من موضوع لهذه التصرّفات يكون مفروضاً سلفاً حتى يكون الإنسان مشمولاً لذلك.

وهكذا عندما يكون ظاهر الدعاء ذكوريّة الداعي أو كبر سنّه أو

صغر سنّه أو كون والديه أحياء أو متوفيّن أو كونه يملك مالاً كثيراً أو بالعكس، فلا معنى لأن تقرأه المرأة بهذه الطريقة الخاصّة بحالة كون الداعي رجلاً، أو يقرأه صغير السنّ أو كبيره إلى غير ذلك من الحالات.

نعم ،بعض النصوص التي لا يظهر منها أنّها تحكي عن حالك الآن لا مانع منها، كما ألمحنا أعلاه.

معنى تقدير الأمور في ليلة القدر[1]

السؤال: إذا كان كلّ شيء يتقدّر بليلة القدر إلى العام المقبل، فما فائدة دعائنا خلال السنة أو في ليلة القدر؟

كما أنّ الله قدّر أن تنكسر رجل زيد عندما يرمي بنفسه من شرفة المنزل إلى الأرض، كذلك قدّر أن يرتفع الغمّ عن زيد إذا دعا ربّه برفع الغمّ، بحيث لو لم يدعه قد لا يرفع الله الغمّ عنه، فالدعاء هو جزء من القانون السببي في حصول ما قضى به الله أو قدّر، فعندما ندعو الله خلال العام أو في ليلة القدر نكون قد حقّقنا ما قدّر في ليلة القدر، ففي هذه الليلة جرى تقدير أن يدعو الإنسان ربّه بعد شهرين مثلاً، فعندما تقوم بالدعاء باختيارك ومن كلّ قلبك فأنت عمليّاً تكون قد حقّقت ما قسمه الله لك من الدعاء، وما بعد ذلك من الإجابة المسبّبة عن دعائك هذا.

ومسألة الدعاء مسألة طويلة، في علاقته بقضيّة القضاء والقدر، وكثير من العلماء يرون أنّ هناك - لو أردت التبسيط (دفترين للحساب) عند الله تعالى، فهناك دفتر توضع فيه الأشياء التي لا تقبل التغيير ولا التعديل، وهناك دفتر آخر تكتب فيه الأشياء التي يمكن أن يحصل عليها تحوّل، والدفتر الأوّل يسمى أمّ الكتاب، والدفتر الثاني يسمّى لوح المحو والإثبات، فخلال السنة القادمة يكتب الله في الدفتر الثاني مجموع ما سيحصل، لكنّ هذا الدفتر نمطه تعليقي، أي هو يقول بأنّه سيحصل كذا وكذا على تقدير أن لا يحصل كذا وكذا، فلو

(١) إضاءات ٣:٨١

حصل كذا وكذا فسوف تتغيّر الأمور، فعندما تقوم أنت بالدعاء فإنّك تُحدث تغييراً في هذا الدفتر ومساحة مدوّناته، لكنّ ما في هذا الدفتر وتمام تغييراته إلى جانب أمور أخرى تكون مكتوبةً في الدفتر الأوّل منذ البداية، وكتابتها في الدفتر الأوّل منذ البداية وبشكل نهائي هو الذي يفتح على قضيّة الجبر والتفويض.

هذه صورة مبسّطة للغاية عن القضيّة، إلا أنّ هذا الموضوع له دراسات مطوّلة جدّاً في البحوث الفلسفيّة والكلاميّة عند المسلمين، فهي لا تختصّ بليلة القدر، بل تشمل كلّ هذا الوجود منذ ما قبل خلقه إذا صحّ التعبير.

ولابدّ لي أن ألفت النظر هنا بنحو الإشارة للتفكير والتداول دون أن أجزم بالموضوع، وهو أنّه لا يوجد في القرآن الكريم ما يشير إلى حصول تقديرات أو قضاء إلهي جديد للناس في ليلة القدر يتعلّق بالسنة القادمة، بمعنى لا وجود لفكرة تقول بأنّه في ليلة القدر تحصل قرارات جديدة، كلّ ما في الأمر أنّ هذه الليلة يبيّن فيها ما تمّ تقريره إلهيّاً منذ الأزل بشكل غير واضح.

فالله وصف هذه الليلة بأنّها يُفرق فيها كلّ أمر حكيم، والفرق بمعنى التمييز والفصل، ففي هذه الليلة يصار إلى تمييز الأمر الحكيم وتبيين هذا الأمر، فلو فرضنا أنّ ليلة القدر هي نقطة انطلاق نزول الروح والملائكة لبداية عام جديد، فهذا ليس معناه بالضرورة أنّه تمّ تقرير أوضاع جديدة بقدر ما يعني أنّه تمّ البدء بتطبيق وتمييز وتبيين ما قرّر من قبل.

فهنا لو أردت أن أستخدم التشبيه فإنّ الأمر يُشبه حالة اتخاذ القيادة العسكرية لمجموعة قرارات اليوم، ثم إعلان هذه القرارات وتحويلها إلى حيّز التنفيذ من الغد، حيث تقوم القوات المختصّة بالانتشار لبدء عملية فرز القرارات وتطبيقها بشكل منتشر وموزّع كلٌّ في موضعه المحدّد، فليلة القدر هي ليلة التنزيل والفرق والإعلان وإصدار الأوامر بإخراج ما تمّ تقريره إلى حيّز الوجود، فكأنّك وضعت خمس خطط، وفي كلّ عام تبلّغ القوات المعنيّة بالبدء بتنفيذ الخطّة رقم واحد أو اثنين، فتبدأ الملائكة بإطلاق الخطّة رقم اثنين مثلاً والشروع بتنفيذها على الأرض، وفي العام القادم يتمّ إبلاغها ببدء الخطّة رقم ثلاثة وهكذا..

فليس في ليلة القدر قرارات جديدة أو ما يشبه ذلك، بل هناك انطلاقة مرحلة جديدة من النشاط التكويني التنفيذي تحدّد بمدّة عام بناء على دوام وتكرّر ليلة القدر كلّ سنة كما عليه مشهور الإماميّة، وخلافاً للقول بعدم تجدّد هذه الليلة كلّ عام وأنّها ليلة واحدة في التاريخ هي التي نزل فيها القرآن الكريم كما يراه بعض علماء أهل السنّة.

ففي ليلة القدر تبرز اللوائح لتنفيذها وتتحرّك جيوش الملائكة وقوانين العالم لتطبيقها. وهذا ما ينسجم أيضاً مع بعض الروايات الموجودة عند الإماميّة، والتي تقول بأنّ ليلة القدر تتنزّل فيها الملائكة على المعصوم كلّ عام لإبلاغه بالقرارات المتّخذة لهذا العام، فهي لا تنزل بقرارات اتخذت حديثاً، بل تبلّغ عن القرارات المتعلّقة بهذا العام والتي يمكن أن تكون قد اتخذت منذ الأزل، وكأنّ المعصوم ـ وفقاً لهذه

الروايات. لا يعلم قادم الأمور مطلقاً، بل هو يبلَّغ بها عاماً بعد عام.

هذا، وكلامي هنا قرآنيٌّ فقط، وتفصيل البحث في هذه القضية حديثيّاً وقرآنيّاً يحتاج لمجال أوسع، أكتفي هنا بطرح هذه النقطة بنحو الإثارة للتفكير، فإنّها لو صحّت لغيّرت مفهومنا الشعبيّ كلّه عن ليلة القدر. والله العالم.

تفسير القرآن بعيداً عن السنّة والحديث[1]

السؤال: ذكرت في جوابٍ سابق عن الدعاء ليلة القدر: (أنّه لا يوجد في القرآن الكريم ما يشير إلى حصول تقديرات أو قضاء إلهي جديد للناس في ليلة القدر يتعلّق بالسنة القادمة، بمعنى لا وجود لفكرة تقول بأنّه في ليلة القدر تحصل قرارات جديدة، كلّ ما في الأمر أنّ هذه الليلة يبيّن فيها ما تمّ تقريره إلهيّاً منذ الأزل بشكل غير واضح، فالله وصف هذه الليلة بأنّها يفرق فيها كلّ أمرٍ حكيم..) (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٣: ٨١ ـ ٨٤، السؤال رقم: ٣٨٨). السؤال: ما فائدة ما ذكرته وأنتم لن تأخذوا بالقرآن لوحده بل تأخذون به وبما صحّ عن النبيّ وآله؟

هناك فوائد كثيرة لممارسة البحث القرآني المستقلّ عن سائر الأدلّة النقليّة، بل المنطقي هو ممارسة ذلك، وسأوضح بعض هذه الفوائد سريعاً:

أولاً: من المداخل المنهجيّة السليمة في البحث العلمي هو التفكيك؛ لأنّ التفكيك هو حاجة ضروريّة لسلامة العملية البحثية في بعض المراحل، فإذا تعدّدت لديك المصادر المعرفيّة، فمن المنطقي في المرحلة الأولى أن تذهب ناحية كلّ مصدر معرفي لرصد ما يقدّمه لنا من معطيات، ثم نقوم بعد ذلك بمقارنة هذه المعطيات للوصول إلى نتيجة نهائيّة، فإذا أخذنا القرآن والسنّة بوصفهما مصدرين معرفيّين نقليين فمن الطبيعي أن نعالج كلّ واحدٍ منهما على حدة في المرحلة الأولى

(١) إضاءات ٤: ١٢٢

لكي نجري عملية المقارنة النهائية في المرحلة الثانية.

ولن أبتعد كثيراً، فلنأخذ القرآن نفسه، فنحن عندما ندرس آيةً كريمة فمن المنطقي في البداية أن نرصد الآية ضمن تركيبتها الداخليّة، لنرى ما الذي تعطيه الآية ضمن سياقها الخاص المحيط بها، ثم ننتقل بعد ذلك للآيات التي تكون خارج هذه الآية وتلتقي معها في المضمون، فنجري مقارنات وقد تتحوّل الآية الأولى إلى شاهد مساعد لفهم نهائي للآية الثانية. وهكذا الحال في الحديث فنحن في البداية ننظر في الحديث الذي بين أيدينا فنرى ما الذي يعطيه، ثم نقوم بعد ذلك بمقارنته بسائر الأحاديث التي تتصل به في الموضوع، وفي هذه المرحلة الثانية يتمّ الخروج بنتائج نهائيّة، فالفقهاء مثلاً وكذلك المحدّثون يدرسون كلّ حديث على حدة، ثم يدرسونه مع ما يعارضه ويختلف معه من أحاديث لفضّ الاشتباك القائم بين الأحاديث، ولا يمكنك أن تدرس الأحاديث المتعارضة مثلاً بطريقة دفعيّة؛ فإنّ هذا سوف يؤثر سلباً على منهج الفهم، وبإمكانكم مراجعة جهود الفقهاء ـ لاسيما من تأخّر منهم ـ للتأكّد من انتهاجهم هذا النهج في دراساتهم العلميّة الجادّة، لاسيما وأنّهم نظّروا لبعض خيوط هذا الموضوع عندما بحثوا في أصول الفقه الإسلامي عن الفرق بين القرينة المنفصلة والقرينة المتصلة بالكلام.

ثانياً: إنّ قيمة الفصل هو أنّ النتيجة سوف تتحدّد تبعاً لمصدرها المعرفي، فلو قلنا بأنّ القرآن أعطى كذا وكذا، بينما السنّة أعطت كذا وكذا، فسوف نميّز ما هو يقيني عمّا هو غير يقيني من نتائجنا الدينية لو كانت السنّة غير متواترة وقطعيّة، وهذا أمر مهم في رصد نتائجنا

البحثية للتمييز بين الدرجات المعرفيّة لهذه النتائج. كما أنّه مؤثر في الحوار الذي قد يجري مع بعض الاتجاهات التي تؤمن بمرجعيّة مصدر معرفي معيّن دون مصدر معرفي آخر، فمن لا يؤمن بحجية السنّة مثلاً ـ كالقرآنيين عادةً ـ من المنطقي أن تميّز له النتيجة الدينية المأخوذة من القرآن الكريم عن تلك المأخوذة من السنّة، إذ لا تستطيع إلزامه بما وصلت إليه عن طريق السنّة الشريفة، بينما يمكنك مدّ جسور حوار منتج معه عبر القرآن الكريم؛ لكونه مرجعيّة معرفيّة مشتركة بينكما.

وفي العصر الحاضر حيث الصراعات على أشدّها بين التيارات الدينية، وكذلك بينها وبين التيارات العلمانية، نجد أنّ وصولنا إلى نتائج قرآنية قد يكون أقوى من السنّة في إقناع الكثير من التيارات في العصر الحاضر؛ حيث تراجعت موقعيّة السنّة الشريفة عند بعضها.

ثالثاً: هناك خصوصيّة إضافيّة تفرضها الرتبيّة المعرفيّة بين القرآن والسنّة تستدعي دراسة القرآن منفصلاً عن السنّة في المرحلة الأولى، ثم مقارنته مع ما جاء في الحديث، وذلك أنّ السنّة على قسمين: واقعيّة ومحكيّة:

أ. أمّا السنّة الواقعيّة، فهي واقع ما صدر عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فلو كنتُ جالساً بجانب الرسول وقال لي بأنّ معنى هذه الآية ـ كما أخبره الله وألهمه ـ هو كذا وكذا، ففي هذه الحال سوف آخذ بهذا المعنى فوراً، ولن أنتظر كي أقوم بدراسة الآية ثم مقارنتها بهذا النصّ؛ لأنّ المفروض أنّه يخبر عمّا أوحي إليه.

ب. وأمّا السنّة المحكيّة، فهي الأحاديث التي بين أيدينا اليوم، فهي تحكي عمّا قاله النبيّ والصحابة وأهل البيت حسب اختلاف المذاهب في توسعة السنّة ومفهومها، وهذه السنّة المحكية قد تطابق في حكايتها ما قاله النبيّ فعلاً وقد لا تطابق، فقد يكون الناقل صادقاً ودقيقاً، وقد لا يكون كذلك. وتعاملنا عادةً هو مع السنّة المنقولة المحكيّة، فنحن لا نعيش عصر النصّ كما هو واضح. وحيث إنّ تعاملنا مع السنّة المحكيّة فهذا يعني أنّه لابدّ في البداية من التأكّد من أنّ هذه السنّة صحيحة أم لا، ولكي تكون هذه السنّة صحيحةً لابدّ لها من شروط، وأحد شروطها أن لا تعارض القرآن الكريم، فلو عارضت القرآن الكريم لم تصر حجّةً، وهذا يعني أنّني لكي أستند إلى نصّ من الحديث في الفقه أو التفسير أو التاريخ أو العقائد أو غير ذلك.. لابدّ لي من أن أتأكّد من صحّة هذا النص الحديثي وفق النظريّة الأصوليّة والحديثية التي أختارها في تصحيح النصوص واعتمادها، وهنا لابد لي من عرض الحديث على القرآن كي أضمن أنّه حديث صحيح.

والسؤال: كيف أتمكّن من عرض الحديث على القرآن إذا لم أكن في المرحلة السابقة قد بحثتُ الموضوع القرآني وتوصّلت إلى أنّ القرآن يقول في نفسه كذا وكذا؟! وهذا يفيد أنّه من المنطقي في البداية أن ندرس أيّ موضوع دراسةً قرآنية، ثم نذهب ناحية السنّة المنقولة، لكي نتأكّد من حجيّتها بواسطة احتوائها على شروط الحجيّة والتي منها موافقتها للكتاب وعدم معارضتها له، فلا يمكن الاستناد إلى الحديث

قبل عرضه على القرآن، ولا يمكن عرضه على القرآن قبل فهم القرآن، لكي تتمّ عملية العرض، وبهذا يصبح من المنطقي أن تكون مناهجنا البحثيّة منطلقةً من البحث القرآني في الموضوع الذي نريد دراسته، ثم البحث في ضوء السنّة ومعطيات العلوم الإسلامية وما قدّمه علماء المسلمين، لكي نعرض الثاني على الأوّل، أي على القرآن، فإذا لم يناقضه ويخالفه أخذنا به واكتملت الصورة النهائية للموضوع، وإذا خالفه طرحنا الحديث وكانت النتيجة النهائية هي المعطى القرآني مثلاً.

ومن هنا دعونا أكثر من مرّة لكي يكون منهج البحث الفقهي يشرع في الملفات الكبرى من البحث القرآني، ثم يتلوه البحث الحديثي الفقهي، كما فعلنا في كتابنا المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فقد خصّصنا الفصل الأوّل كاملاً في الفقه القرآني لهذه الفريضة، وهذا ما فعلناه أيضاً في دروسنا حول (فقه الأطعمة والأشربة في الإسلام) والذي سيطبع خلال العام القادم بعون الله، حيث خصّصتُ ستين محاضرةً للبحث القرآني في فقه الأطعمة والأشربة، ثم شرعنا في البحث الفقهي والحديثي بعد ذلك؛ لكي نعالج الأحاديث. وكذلك جهود الفقهاء. في ضوء المعطيات القرآنية الكريمة.

وهنا لابد أن نوضح، أنّه إذا لم يكن الحديث مخالفاً للقرآن وكان حائزاً على شروط الحجيّة الأخرى، ففي هذه الحال يمكن الأخذ بالمعطيات الإضافية التي يقدّمها لنا، فمثلاً لو كان النصّ القرآني يقول بأنّ ليلة القدر يبيّن فيها كلّ أمر حكيم، وجاءت السنّة وأضافت

أمراً غير مناقض للقرآن من وجهة نظرك، بل مضيف له، كأن تقول بأنّ عملية التبيين هذه تتمّ بواسطة النبيّ أو الإمام، فهنا تكون قيمة الحديث أنّه يؤخذ به حيث لا يعارض النصوص القرآنية في موضوع ليلة القدر مثلاً، فليس معنى موافقة الحديث للقرآن أنّه يحكي تطابقاً عن نفس ما يحكي عنه القرآن، بل معناه أنّه لا يعارضه وإنّما يقع في سياق مؤشراته العامة، وهذا الموضوع فيه كلام كثير جدّاً وقد تعرّضت لبعضه في مناسبات متعدّدة، ويمكن مراجعة كتابي المتواضع (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم) لاسيّما الفصل المخصّص لنظرية تقدّم الكتاب على السنّة ومعاني وأنواع هذا التقدّم، والتي أوصلتُها إلى خمسة معانٍ.

أكتفي بهذا المقدار من الفوائد، وأحبّ أن أختم بإشارة أخرى، وهي أنّ بعض الناس ينزعج من الأخذ بالسنّة المعتبرة، ويريد أن يكون كلّ شيء قرآنياً، وقد سبق أن بحثت نظريّة القرآنيّين بالتفصيل في كتابي المشار إليه قبل قليل، وكانت لي وقفات ومناقشات وتعليقات مطوّلة معهم.

وفي المقابل، ينزعج بعض الناس إذا بُحث القرآن بحثاً قرآنياً، فترى لو أنّ شخصاً ركّز أكثر على القرآن في محاضراته مثلاً أو يفسّر القرآن بعيداً عن الحديث.. فإنّهم ينزعجون، ولكنّهم لا ينتبهون إلى أنّهم قد يستمعون إلى آلاف الخطب والكلمات والمحاضرات عبر السنين، والتي يغرقهم فيها الخطباء والمتكلّمون والمحاضرون والكُتّاب بمئات الأحاديث دون مرور يُذكر على كتاب الله تعالى، ولا يشعرون

بأنّ القرآن قد بُخس حقّه، بينما يُستَفزّون لو بحث الإنسانُ مسألةً من زاوية قرآنية فقط، دون أن يشير لا سلباً ولا إيجاباً لموضوع السنّة في هذه المسألة المبحوثة..

هذا أمرٌ قد يرجع إلى نوعٍ من هجران القرآن الكريم وعدم إعطائه مكانته المعرفيّة والسلوكيّة والروحيّة، فهو عند كثيرين مخصّص لشهر رمضان فقط، ففيه يُهتمّ به، أمّا خارج شهر رمضان فتجد انحساراً نسبيّاً كبيراً للقرآن الكريم، بينما لا تجد هذا الانحسار لحضور السنّة في الثقافة الدينية العامّة في أيّ شهر من أشهر السنة، فلنذهب في نواحي بلاد المسلمين لنجد الكثير من المذاهب قد تراجع حضور القرآن فكريّاً وثقافيّاً من حياتها نسبيّاً (وأركّز على نسبيّاً حتى لا يُفهم كلامي خطأ) لصالح حضور السنّة، وصارت السنّة هي التي تشكّل فئاتنا وتياراتنا، وباتت السنّة ـ كما قال بعضهم قديماً ـ حاكمةً على الكتاب لا العكس، وصار الكتاب يُفهم من السنّة ولا تُفهم السنّة منه ولا تحتاج إليه، بل أخذ بعضنا ينظّر لهذا أيضاً، وهو تنظير محترم يحفظ لصاحبه ولو اختلفنا معه، وقد بتنا نرتاح مع خطيب نادراً ما يعتمد القرآن في طرح أفكاره ومفاهيمه، بل تعجّ كلماته بالحديث، فيما نقلق جدّاً لو كان مزاج خطيبٍ آخر يعتمد النصوص القرآنية، ونادراً ما يأتي بالحديث دون أن يُنكر حجيّة السنّة!

ألا تستحقّ هذه الحال وقفة تأمّل؟! ألا تستحقّ احتياطاً أولى من الكثير من الاحتياطات التي نعيشها في التفاصيل الجزئيّة؟! أم

هو القلق الداخلي الذي يوحي لبعض الناس في لا وعيهم بأنّ تكريس القرآن مرجعاً أوّل قد يطيح بالكثير من الأفكار التي بُنيت في الوعي العام. نحن بحاجة لتوازنٍ لا يلغي القرآنَ ولا السنّة، لا إلغاءً نهائيّاً ولا إلغاءً مغلّفاً بطريقة ملتفّة على الكتاب أو على السنّة، والله من وراء القصد.

ما علاقة ليلة القدر بالإمام المعصوم؟[1]

السؤال: جاء في الحديث عن علاقة ليلة القدر بإمام العصر، عن داود بن فرقد، قال: حدّثني يعقوب، قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ليلة القدر، فقال: أخبرني عن ليلة القدر كانت أو تكون في كلّ عام؟ فقال عليه السلام: (لو رفعت ليلة القدر لرفع القرآن). وهنا يقول بعض العلماء بأنّه إذا كانت ليلة القدر لا تنقطع بقبض النبي، بل هي باقية إلى يوم القيامة، وإذا كان الإمام هو قرين القرآن الذي لا يفترق عنه، وإذا كان النزول لم ينقطع عن السماء الدنيا، ولم يقتصر على سنة دون أخرى، نفهم جيّداً أنّ الأمر الإلهيّ في ليلة القدر لابدّ له من متعلّق يعرض عليه أولاً، وبهذا نعرف الارتباط القائم بين ليلة القدر وإمام العصر. هل تتفقون مع هذا الربط؟

تارةً نتكلّم عن هذه الرواية، وأخرى عن أصل مفهوم ليلة القدر:

أ. أمّا هذه الرواية بخصوصها فهي ضعيفة السند جداً؛ لأنّه رواها السيّاري، وهذا رجل ضعّفه العلماء، ووصفوه بالغلوّ، وهو أحد مصادر روايات تحريف القرآن الكريم، قال فيه النجاشي (٤٥٠هـ): «أحمد بن محمد بن سيار، أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليه السلام. ويعرف بالسيّاري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، ذكر ذلك لنا الحسين بن عبيد الله. مجفوّ الرواية، كثير المراسيل» (رجال النجاشي: ٨٠)، واستثناه ابن الوليد من روايات نوادر الحكمة ولم

(١) إضاءات ٣:٩٤

يأخذ بأحاديثه (رجال النجاشي: ٣٤٨).

وقال الشيخ الطوسي: «أحمد بن محمد بن سيار، أبو عبد الله الكاتب، بصري، كان من كتاب آل طاهر في زمن أبي محمد عليه السلام، ويعرف بالسياري، ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الرواية، كثير المراسيل» (الفهرست: ٦٦)، كما ضعّفه العلامة الحلّي في (خلاصة الأقوال: ٤٢٤).

فضلاً عن أنّ السياري ينقل هذه الرواية هنا عن (بعض أصحابنا) دون أن يسمّي هذا البعض، فيكون في سند الحديث انقطاع أيضاً، ولهذا وصف العلامة المجلسي في (مرآة العقول ١٦: ٣٨٦) هذا الحديث بأنّه ضعيف من حيث السند، وتوجد أحاديث أخرى قريبة من مضمون هذا الحديث.

ب. إنّ سورة القدر والدخان ونحوهما تدلّ على نزول الملائكة والروح، لكنّها لا تدلّ على لقياها أحداً من المعصومين، أو نزولها عليهم حتى لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، في غير تنزيل القرآن عليه فيها، فالآيات تقول بأنّ هذه الليلة التي نزّل الله فيها القرآن الكريم على رسول الله هي ليلة حافلة بالتنزيل، وفيها تُتخذ القرارات الحاسمة أو يُعلن عنها ويبدأ تنفيذها، لكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ ما قرّر فيها أو نزل فيها مرتبطٌ بالنبي في غير تنزيل الكتاب العزيز، فلعلّ لنزولها مهمّات أخرى لا نعرفها، فما وجه الربط بين نزولها ووجود معصوم؟! وبين نزولها وكون هذا النزول على

شخص المعصوم؟! فهي تعني أنّ هناك تنزيلات من السماء إلى الأرض في هذه الليلة، أمّا كيف تتمّ هذه التنزيلات؟ وهل تنزل على إنسان أم تنزل على عالم التكوين كلّه؟ فهذا شيء لا وجود له في الآيات الكريمة، إن لم يكن الأقرب أن يكون المراد بالتنزيل هو بداية تنفيذ القوانين الإلهيّة في هذا العام بناءً على استمرارها.

هل دعاء رفع المصاحف على الرؤوس في ليلة القدر صحيحٌ وثابت أو لا؟[1]

السؤال: هل دعاء القرآن الذي ترفع فيه المصاحف على الرؤوس في ليلة القدر (اللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذَا الْقُرْآنِ وَبِحَقِّ مَنْ أَرْسَلْتَهُ بِهِ وَبِحَقِّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مَدَحْتَهُ فِيهِ..) صحيحٌ أو لا.

هناك دعاءان بهذه الصيغة:

الدعاء الأوّل: وهو الدعاء الوارد في أعمال ليلة القدر في شهر رمضان المبارك، والذي يبدو هو أنّ المصدر الرئيس لهذا الدعاء في ليلة القدر، هو السيّد علي بن طاووس (٦٦٤هـ)، فقد ذكر في كتاب إقبال الأعمال ـ ونقله عنه صاحب البحار أيضاً وغيره ـ ما نصّه: (ذكرُ دعاءٍ آخر للمصحف الشريف: ذكرنا إسناده وحديثه في كتاب إغاثة الداعي، ونذكر ها هنا المراد منه، وهو عن مولانا الصادق صلوات الله عليه، قال: خذ المصحف فدعه على رأسك، وقل: اللهم بحقّ هذا القرآن، وبحقّ من أرسلته به، وبحقّ كل مؤمن مدحته فيه، وبحقّك عليهم فلا أحد أعرف بحقّك منك، بك يا الله - عشر مرات. ثم تقول: بمحمّد - عشر مرات، بعليّ - عشر مرات، بفاطمة - عشر مرات، بالحسن - عشر مرات، بالحسين - عشر مرات، بعلي بن الحسين - عشر مرات، بمحمد بن علي - عشر مرات، بجعفر بن محمد - عشر مرات، بموسى بن جعفر - عشر مرات، بعلي بن موسى - عشر مرات، بمحمد بن علي -عشر مرات، بعلي بن محمد - عشر مرات، بالحسن بن علي - عشر

(١) موقع الشيخ حيدر حب الله

مرات، بالحجّة - عشر مرات. وتسأل حاجتك، وذكر في حديثه إجابة الداعي وقضاء حوائجه. ذكرُ دعاءٍ آخر للمصحف الشريف: ذكرناه بإسنادنا إليه في كتاب إغاثة الداعي عن علي بن يقطين رحمه الله، عن مولانا موسى بن جعفر صلوات الله عليهما يقول فيه: خذ المصحف في يدك وارفعه فوق رأسك، وقل: اللهم بحقّ هذا القرآن، وبحقّ من أرسلته إلى خلقك، وبكلّ آية هي فيه، وبحقّ كلّ مؤمن مدحته فيه، وبحقّه عليك ولا أحد أعرف بحقّه منك. يا سيدي يا سيدي يا سيدي، يا الله يا الله يا الله - عشر مرات، وبحقّ محمد - عشر مرات، وبحقّ كلّ إمام - وتعدّهم حتى تنتهي إلى إمام زمانك عشر مرات. فإنّك لا تقوم من موضعك حتى يقضى لك حاجتك، وتيسّر لك أمرك) (إقبال الأعمال: ٣٤٦-٣٤٧؛ وبحار الأنوار ٩٥: ١٤٦-١٤٧). وقد ذكر العلامة المجلسي في كتاب (زاد المعاد: ١٢٦) أنّ هذا الدعاء بصيغته الأولى منقول عن الباقر والصادق عليهما السلام، ولكنّني أظنّ أنّ هذا سهو منه، فلم يرد حتى في بحار الأنوار ذكر هذا الدعاء مرويّاً عن الإمام الباقر، بل الذي يبدو بالمقارنة أنّ المجلسي في البحار لم يكن لديه مصدر آخر غير ابن طاووس نفسه هنا. ولعلّه يقصد رواية نشر القرآن بين اليدين التي رواها حريز بن عبد الله السجستاني وليس فيها وضع القرآن على الرأس، ولا التوسّل بالنبي وأهل بيته أساساً.

وقد اعتمد الشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ) ذكر هذا الدعاء في ليلة القدر في كتابه (مفاتيح الجنان: ٣٥٧-٣٥٨)، لكنّه لم يُشر هناك إلى الصيغة الثانية من صيغ دعاء القرآن هذا، مما سبق أن ذكره ابن طاووس والمجلسي معاً.

ولم يذكر ابن طاووس طريقه أو سنده هنا إلى هذا الدعاء، ولكنّه يشير إلى أنّه ذكر الإسناد إلى ذلك في كتاب إغاثة الداعي، والذي يبدو هو أنّ هناك فوارق بين الروايتين المرويّتين عن الإمامين الصادق والكاظم، ففي رواية الصادق يصل الدعاء إلى الإمام الثاني عشر، بينما لا نجد هذا التعبير في رواية الكاظم، وإنّما يقول: (حتى تنتهي إلى إمام زمانك)، ولعلّ المراد من إمام زمان علي بن يقطين هو الإمام الكاظم وليس الإمام المهدي، فيكون هذان دعاءين مختلفين، وربما كانا معاً واردين في الشرع دون أيّ تنافٍ. نعم، قد يقول قائل بأنّ معرفة اسم الإمام اللاحق كانت غير متوفّرة للجميع بشهادات عديدة من بعض أصحاب الأئمة، كما ورد في حقّ زرارة بن أعين مثلاً فكيف يعلّم الإمام الصادق هذا الشخص تمام الأسماء؟! فتكون الصيغة الثانية المرويّة عن الإمام الكاظم أنسب منطقيّاً من الصيغة الأولى التي هي أشهر تداولاً بين الناس اليوم، وإن كانت النتيجة في حقّ أبناء اليوم هو الصيغة الأولى؛ لأنّ المفروض أنّ إمام زمانهم ليس هو الإمام الكاظم فلاحظ جيداً. وهذا إشكال يحتاج لبسط كلام في التعليق عليه ـ سلباً أو إيجاباً ـ فلا نطيل.

لكن لو تأمّلنا قليلاً في متن الرواية الأولى والثانية أعلاه، فنحن لا نجد أيّ إشارة إلى ليلة القدر أساساً، فلعلّ ابن طاووس حذف المقطع الذي يدلّ على ارتباط هذين الدعاءين بليلة القدر، أو أنّه أضافهما إلى أعمال ليلة القدر، نظراً لما فيهما من أهميّة وقضاء حاجة، وإلا فالنصّ نفسه ـ بحسب ما وصلنا ـ لا يدلّ على أنّ هذا الدعاء ورد في أعمال ليلة

القدر بخصوصها، بل هو عملٌ عام غايته يمكن الإتيان به في ليلة القدر كأيّ ليلةٍ أخرى.

وعلى أيّة حال، فهذا الدعاء لا نعرف مصدره ولم يُذكر له سند أصلاً، وبين ابن طاووس والإمام الصادق والكاظم ما يقرب من خمسة قرون، ومن ثمّ فهذا الدعاء ضعيف الإسناد جداً، وإذا أُتي به فيؤتى به بالعنوان الدعائي العام، لا بعنوان وروده بخصوصه، فضلاً عن عنوان كونه من أعمال ليلة القدر بخصوصها، وبالتالي لا يستدلّ به في مطلب عقدي أو أخلاقي أو غيرهما، نعم بناء على قاعدة التسامح في أدلّة السنن. والتي لا نؤمن بها. يمكن الإتيان بهذا الدعاء بوصفه دعاءً مستحباً. وسيكون لنا كلام له علاقة بالموضوع قريباً عند الحديث عن الدعاء الثاني، فانتظر.

وأمّا إحالة السيد ابن طاووس على كتاب إغاثة الداعي، فقد تكرّرت منه في بعض المواضع القليلة، لكنّ هذا الكتاب غير متوفّر اليوم، بل قد يظهر من صاحب الذريعة وغيره ذلك. وأمّا اعتقاد ابن طاووس أو المجلسي أو الشيخ عباس القمي بصحّة هذا الدعاء، فهو وجهة نظر شخصيّة لهم لا تُلزم غيرهم بشيء، خاصّةً ابن طاووس الذي يعلم الجميع. بمراجعة مقدّمته على كتابه فلاح السائل. كم هو متساهل في أمر إثبات الحديث ويغضّ الطرف عن التضعيفات والطعون في الرواة، حتى لا يرد أيّ طعن على أيّ راوٍ تقريباً! فلتُراجع مقدّمته فهي نافعة في بيان منهجه الحديثي العام رحمه الله.

الدعاء الثاني: ما رواه الشيخ الطوسي في الأمالي بعيداً عن ليلة القدر أو أعمال شهر رمضان المبارك، وهو ما نصّه: (أبو محمد الفحام، قال: حدّثني أبو الحسن محمد بن أحمد الهاشمي المنصوري بسرّ من رأى، قال: حدّثنا أبو السرى سهل بن يعقوب بن إسحاق مؤذّن المسجد المعلق بصف شنيف بسر من رأى سنة ثمان وتسعين ومائتين، قال: حدثنا الحسن بن عبد الله بن مطهر (مطر)، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى سيّدنا الصادق عليه السلام، فقال له: يا سيدي، أشكو إليك دَيناً ركبني وسلطاناً غشمني، وأريد أن تعلّمني دعاءً اغتنم به غنيمة أقضي بها ديني وأكفي بها ظلم سلطاني. فقال: إذا جنّك الليل، فصلّ ركعتين، اقرأ في الأولى منهما الحمد وآية الكرسي، وفي الركعة الثانية الحمد وآخر الحشر: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل. إلى خاتمة السورة، ثم خذ المصحف فدعه على رأسك وقل: بهذا القرآن وبحقّ من أرسلته به، وبحقّ كلّ مؤمن مدحته فيه، وبحقّك عليهم، فلا أحد أعرف بحقّك منك، بك يا الله عشر مرات، ثم تقول: يا محمد عشر مرات، يا علي عشر مرات، يا فاطمة عشر مرات، يا حسن عشر مرات، يا حسين عشر مرات، يا علي بن الحسين عشر مرات، يا محمد بن علي عشر مرات، يا جعفر بن محمد عشر مرات، يا موسى بن جعفر عشر مرات، يا علي بن موسى عشر مرات، يا محمد بن علي عشر مرات، يا علي بن محمد عشر مرات، يا حسين (حسن) بن علي عشر مرات، يا حجّة عشر مرات. ثم تسأل الله (تعالى) حاجتك. قال: فمضى الرجل وعاد إليه بعد مدّة، قد قضى

دينه، وصلح له سلطانه، وعظم يساره) (أمالي الطوسي: ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٨: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ وبحار الأنوار ٨٨: ٣٤٦، و٨٩: ١١٢ ـ ١١٣؛ ومفاتيح الجنان (الباقيات الصالحات): ٩٤٣.

وهذا الدعاء ـ كما هو واضح من متنه ـ لا علاقة له بليلة القدر ولا بأعمال شهر رمضان المبارك، بل له علاقة بردّ السلطان وقضاء الديون والحاجات، وامتياز هذا الدعاء عن الدعاءين السابقين هو أنّه يخاطب أهل البيت أنفسهم، فهو يقول: يا علي يا فاطمة، بينما رأينا في الدعاءين السابقين مخاطبة الله بحقّهم، فتقول: يا الله بفاطمة.. بعليّ.. بالحسن..

ومن الواضح أنّ سند هذا الدعاء مذكور، وبصرف النظر عن تصحيح نسبة كتاب الأمالي للطوسي أو لولد الطوسي (وهناك كلام كثير في هذا) ممّا يرتاب فيه بعضهم اليوم ويتحفّظ بعض الشيء، مثل الشيخ آصف محسني.. بصرف النظر عن ذلك، فهذا الحديث ضعيف بل سنده تالف، وذلك أنّ فيه سلسلة من المجاهيل بل والضعفاء، مثل سليمان الديلمي الذي لم يوثّق في كتب الرجال، بل نقل الكشي أنّه من الغلاة الكبار (رجال الكشي ٢: ٦٧٣)، وذكر فيه النجاشي أنّه غمز عليه، وأنّه قيل: كان غالياً كذاباً. وكذلك ابنه محمّد لا يعمل بما انفردا به من الرواية (رجال النجاشي: ١٨٢). وأمّا ابنه فنصّ الطوسي في الرجال على أنه يُرمى بالغلوّ (رجال الطوسي: ٣٤٣)، وضعّفه في موضع آخر من رجاله أيضاً وفقاً لبعض النسخ (رجال الطوسي:

٣٦٣)، وقال عنه النجاشي بأنّه ضعيف جداً لا يعوّل عليه في شيء (رجال النجاشي: ٣٦٥). وأيضاً في السند الحسن بن علي بن مطهر، وهو رجل مهمل جداً قليل الرواية للغاية، وقد ذكر النمازي الشاهرودي أنّهم لم يذكروه مقرّاً بأنّه لم يتعرّضوا له بتوثيق أو غيره (مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٤٢٥ ـ ٤٢٦). وكذلك الحال في سهل بن يعقوب بن إسحاق، فإنّه لم يذكره أحدٌ بتوثيقٍ، ورواياته قليلةٌ للغاية.. وفي مثل سندٍ كهذا كيف يمكن تحصيل الرواية المعتبرة، فضلاً عن الوثوق والاطمئنان بالصدور؟! وعليه فهذه الرواية غير صحيحة أيضاً، مضافاً إلى أنّ الشيخ الطوسي لم يذكرها في كتاب مصباح المتهجّد المخصّص للأدعيّة والأعمال، ولم ترد هذه الرواية في المصادر الحديثية الكبرى الأمّ عند الشيعة أو السنّة أو غيرهم.

بل إنّني أحتمل أنّ السيد ابن طاووس قصد في الصيغة الأولى من صيغتي الدعاء الأوّل هذه الرواية بالذات، ولعلّه وضعها في أعمال ليلة القدر بعد أن رأى الأهميّة فيها.

والنتيجة: إنّ مختلف الروايات التي وردت بعنوان دعاء نشر المصحف الشريف على الرأس لم تثبت، بل لم يثبت إطلاقاً أنّها وردت في خصوص ليلة القدر أو من أعمالها المنسوبة إليها، فكلّ دعاء لا يرى فيه الإنسان مشكلةً متنيّةً مضمونيّة يمكنه أن يدعو الله به، لكن إذا لم يثبت صحّته واعتباره فلا يمكنه نسبته إلى الدين أو الإفتاء باستحبابه أو البناء على ذلك أو الاستدلال به لإثبات أمر عقدي أو فقهي أو أخلاقي،

بل يؤتى به إمّا بعنوان الدعاء المطلق أو بعنوان رجاء المطلوبيّة. نعم يمكن الدعاء به بعنوان الاستحباب بناءً على قاعدة التسامح في أدلّة السنن والتي قلنا بأنّها غير ثابتة. وينتج أيضاً عن ذلك أنّ الاستدلال بهذا الدعاء ـ أعني الدعاء الثاني، وليس الصيغتين الأوليين من الدعاء الأوّل ـ لإثبات مسألة التوسّل، بمعنى توجيه الطلب والدعاء لأهل البيت أنفسهم، غيرُ صحيح، وهو من الروايات القليلة جداً التي يظهر منها الدعاء الموجّه للنبي وأهل بيته مباشرةً.

وأمّا إشكال بعض أهل السنّة اليوم على هذا الدعاء بأنّه بدعة ووضع المصاحف على الرؤوس كذلك، وأنّ الأجدر هو العمل بالقرآن، فهو إشكال غير صحيح؛ فبصرف النظر عن ثبوت هذا الدعاء وعدمه، لا نجد في وضع القرآن على الرأس أيّ بدعة أو شرك، فهو توسّل إلى الله تعالى ببركة هذه الشخصيّات العظيمة، والدعاء موجّهٌ إليه سبحانه، كما هي العادة الجارية بين الشيعة في ليالي القدر اليوم، فليس في الأمر شرك أو كفر، بل قد ورد في بعض الروايات من طرق أهل السنّة ما يفيد وضع بعض الصحابة القرآن على رأسه، ولا نريد أن نطيل في هذا السجال. والعملُ بالقرآن مطلوب، لكنّ ضمّ هذا الدعاء إلى العمل ليس أمراً منبوذاً، وإذا لم يثبت عندي هذا الدعاء أو عندك فلا يعني أنّ من ثبت عنده والتزم باستحبابه ومارسه فهو مبتدع، فالاختلاف في تصحيح الأحاديث عظيم بين العلماء منذ قديم الأيّام، ولا ضير في ذلك هنا.

ولا بأس أن أُشير أخيراً إلى أنّ مصطلح (دعاء القرآن) يُطلق أحياناً ويُراد به الأدعية التي وردت في القرآن الكريم نفسه، وهذا لا علاقة له ببحثنا هنا، وإنّما نقصد خصوص الدعاء الذي يُنشر فيه القرآن على الرأس ويجري فيه التوسّل.

فقهيات رمضانية

لماذا لا يرجع الفقهاء إلى المختصّين في إثبات بدايات الشهور؟ وهل هناك موقف سلبي من العلم الحديث؟![1]

السؤال: ذكرتم في أحد الأجوبة الموجّهة إليكم حول التقليد، أنّ الدليل النقلي على وجوب التقليد فيه مناقشة، وأنّ أقوى دليل هو الدليل العقلي، أي رجوع الجاهل إلى العالم، سيدي العزيز: لماذا لا يأخذ علماؤنا بهذا الدليل فيرجعون لأهل الاختصاص العلمي في مسألة الهلال مثلاً؟

يلتبس هذا الموضوع على كثيرين، فيظنّون أنّ الفقهاء المسلمين يعادون العلوم الحديثة أو يتنكّرون لها، وهذا الأمر ليس صحيحاً في أغلب موارده على الأقلّ؛ لأنّ الفقهاء وعلماء أصول الفقه الإسلامي مطبقون ومجمعون على أنّ العلم واليقين حجّة في لحظته، ما دام موضوعيّاً ينطلق من دراسات إنسانيّة منطقية وممنهجة، سواء انكشف بعد ذلك أنّه أصاب الواقع أم لا.

والقضيّة التي تحصل لا تكمن في مسألة مرجعيّة العلم أو عدم مرجعيّته، وإنّما في مكان آخر بعيد عنها، وهو أنّ الفقهاء يرون الحكم الشرعي متعلّقاً بشيء يسمّونه موضوع الحكم، فمثلاً وجوب صلاة الظهر، هذا حكم شرعي، يقول فيه الفقهاء: إنّ تنشّطه (فعليته بحسب اصطلاحهم) وتعلّقه بذمّة المكلف لا يكون إلا بعد تحقّق الظروف الموضوعية للتكليف، وهي هنا أن يكون الإنسان بالغاً عاقلاً وقد زالت

(١) إضاءات ١: ٣٧٤

الشمس عليه، أي بلغت وسط السماء في المكان الذي هو فيه، فإذا تحقّقت هذه الشروط وغيرها صار وجوب صلاة الظهر عليه منشّطاً وفاعلاً، وإذا لم يحصل ذلك لا يكون الوجوب متعلّقاً به، فلو لم تصبح الشمس في كبد السماء لا يجب عليه أن يصلّي الظهر، رغم أنّ صلاة الظهر موجودة في الشريعة الإسلامية.

لكنّ السؤال هو: من يحدّد لي موضوع الحكم الشرعي؟ بمعنى من الذي يقول لي: إنّ زوال الشمس شرط أساس في تعلّق تكليف صلاة الظهر بنا؟

يجيب الفقهاء هنا بأنّ المرجع في هذا التحديد هو المشرّع نفسه، أي الله سبحانه وتعالى، فالمشرّع - كأيّ مقنّنٍ آخر - هو الذي يبيّن حكمه الشرعي، ويبيّن حدود هذا الحكم وشروط نشاطه، فيقول لي بأنّ صلاة الظهر مشروطة بالزوال، أو هي مشروطة بشيء آخر، وهو الذي يستطيع أن يرفع هذا الشرط؛ لأنّ الشرط وعدمه شأن تشريعي بيد المشرّع نفسه.

إذا فهمنا هذه القضية البسيطة ننتقل إلى الخطوة التالية، حيث لاحظ العلماء عند مراجعتهم للنصوص الدينية أنّ النصوص على حالتين:

الحالة الأولى: أن نجدها تضع الحكم الشرعي على عنوان واقعي، دون أن تتدخّل في هذا العنوان نفسه، ومثال ذلك الزوال، فإنّ النصوص قالت بأنّ صلاة الظهر مشروطة بوصول الشمس إلى وسط

السماء، وهو المسمّى بالزوال، أو قالت النصوص بأنّ صلاة الصبح ينتهي وقتها بشروق الشمس، أو قالت النصوص بأنّ شرب الماء جائز، أو قالت النصوص بأنّ لحم الخنزير يحرم أكله، وهكذا. وهنا يرى الفقهاء أنّ النص إنّما ربط الحرمة بلحم الخنزير،، وربط الجواز بالماء، وربط الوجوب بالزوال، وربط القضاء بشروق الشمس، لكنّه لم يتدخّل في معنى هذه الأمور، فشروق الشمس أمر واقعي ربط الشارع قضاء صلاة الصبح به، ولم يخترع المشرّع مفهوم شروق الشمس، ولا أعطى تفسيراً خاصّاً له به، وهذا معناه أنّ الحكم الشرعي هنا مترتّب على الشروق والزوال وكون المأكول لحم خنزير أو المشروب ماءً، أمّا من يُثبت لي أنّ هذا المأكول هو لحم خنزير، ومن يثبت لي أنّ هذا المشروب هو ماء، ومن يُثبت لي أنّ هذا الوقت هو الزوال، وقد عبرت الشمس كبد السماء؟ فهذا شأنّ بشري تركته الشريعة لوسائلك المعرفيّة والإثباتيّة والعلميّة.

وفي هذه الحال لو جاءت العلوم وأثبتت بالدقّة أنّ الزوال حصل في المنطقة التي أنت فيها، أو الشروق قد حصل، أو هذا اللحم لحم خنزير نتيجة إجراء الفحوصات عليه، ففي هذه الحال يؤخذ بهذه العلوم، فالعلم حجّة وله قيمته المعرفيّة.

الحالة الثانية: أن يتدخّل المشرّع نفسه في صياغة مفهوم جديد للشيء الذي ربط هو نفسه الحكم الشرعي به، وهذا شيء يحصل في الفقه الإسلامي وفي القوانين أيضاً. لكن كيف أعرف ذلك؟ أعرف ذلك بمراجعة النصوص الدينية نفسها، وهنا لاحظ الفقهاء أنّ الشريعة

الإسلامية ونصوصها ربطت الصيام برؤية الهلال، ولم تربطه بواقع الشهر، هكذا فهم الفقهاء المسألة من النصّ، ولك الحقّ في أن تناقشهم في فهمهم هذا، لكنّهم يقولون بأنّ النص ما دام قد ربط وجوب الصيام برؤية الهلال، فهذا معناه أنّه لم يجعل وجوب الصيام رهيناً لثبوت وتحقّق الشهر الواقعي التكويني، كما كان وجوب الظهر رهيناً لواقع الزوال التكويني، ومن هنا اخترع الفقهاء شيئاً أسموه الشهر الشرعي مقابل الشهر التكويني، وقالوا بأنّ الشهر التكويني يبدأ منذ خروج الهلال من تحت شعاع الشمس وفراره من المحاق، أمّا الشهر الشرعي الذي فهمناه من النصوص، فيعني رؤية الإنسان للهلال وليس نفس خروج الهلال.

إنّ القانون هو اعتبارات تشريعيّة بيد المشرّع، فله أن يربط أحكامه بأيّ شيء أراد، وهنا إذا جاءت العلوم كلّها لتثبت أنّ الشهر قد بدأ، فإنّ الفقيه يحترمها ويجلّها، ويقول: إنّني أقطع وأؤمن معكم بأنّ الشهر التكويني قد بدأ، ولا مشكلة عندي، لكنّ وجوب الصيام - بحسب ما فهمت أنا الفقيه شخصيّاً - ليس مربوطاً بما أثبتته العلوم من الشهر التكويني، بل مرتبط بما أثبته النصّ من الشهر الشرعي، وهذا ليس إنكاراً لقيمة العلم، بل هو تغايرٌ بين ما يُثبته العلم وبين ما يبني الشرعُ وجوبَ الصيام عليه، هكذا يفهم الفقهاء القضيّة.

سأعطي مثالاً آخر، مسألة الحيض، فالفقهاء لديهم أحكام مرتبطة بالحيض، مثل ما هو المعروف بينهم من أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيام، وهنا إذا جاء العلم وأكّد أنّ هذا الدم الخارج من هذه المرأة

هو حيض، رغم أنّه لم يستمر أكثر من يوم واحد، وأنّه هو نفسه الدم الذي يتكوّن في الرحم نتيجة أوضاع خاصّة تؤدّي إلى خروجه عند العادة الشهرية. إنّ الفقهاء هنا يقولون للعلم: نحن نحترم اكتشافك وإخبارك لنا، لكن مع ذلك نحن نقول للمرأة بأنّه يجب عليها أن لا تعتبره حيضاً، لماذا؟! لأنّنا فهمنا من النصوص أنّ الشرع اخترع مفهوماً شرعيّاً قانونيّاً للحيض غير مفهومه التكويني، ورتّب الأحكام كلّها على هذا المفهوم الشرعي، فصار هناك حيضٌ تكويني، وصار هناك حيض شرعي، وأحكام الحيض تترتّب على الحيض الشرعي، فيما يثبت العلمُ الحيضَ التكويني.

وبهذا نفهم أنّ عدم عمل الفقهاء أحياناً بمواقف العلم يرجع إلى اختلاف موضوع الحكم الذي ترتّبت عليه الأحكام وبيّنته النصوص بحسب فهم الفقهاء. وإذا أردت أنّ تناقش الفقهاء في فهمهم فليس المدخل للنقاش معهم هو أنّكم وقفتم بوجه العلم، فهذا المدخل غير صحيح، بل تناقشهم في أنّ فهمكم للنصوص على أنّها أرادت إثبات شهرٍ شرعي غير الشهر التكويني، أو أرادت إثبات نفاس أو حيض شرعي غير النفاس أو الحيض التكويني، أو أنّها أرادت إثبات منيٍّ شرعي للمرأة غير المنيّ التكويني الذي ينفي العلم وجودَه أو غير ذلك.. هذا الفهم منكم غير صحيح، فمركز الموضوع هو فهم النص وسلامة هذا الفهم، لا تناقض الشرع مع العلم في هذه القضايا.

وعليه، إنّ العلم حجّة مطلقاً في كلّ الأمور عند الفقهاء، بل لديهم بحثٌ في أصول الفقه تحت عنوان (حجّية القطع والعلم) يُطبِقُون عليه

في الجملة، وإذا رأينا عدم أخذ الفقهاء أحياناً بنتائج العلوم، فهذا معناه أنّ موضوع الحكم الذي تترتّب عليه الأحكام والنتائج القانونية ليس هو الواقع الذي يكشف العلم الحديث عنه، وإنّما هو أمرٌ جعليّ اعتباري تشريعيّ قانوني يفترضه الشارع المقدّس نفسه ويبني الأحكام عليه، كالشهر الشرعي والحيض الشرعي وغير ذلك. ومنه نفهم أنّ المدخل لمناقشة الفهم هو منهج فهمهم للنصوص لا تصادم فهمهم مع العلم الحديث، كيف وهم يجمعون على ضرورة الرجوع لأهل الخبرة، ويرتّبون آلاف الآثار على أقوال أهل الاختصاص في مختلف الأبواب الفقهيّة.

هذا، وقد كانت لي بعض البحوث النقديّة المتواضعة على طريقة فهم الفقهاء لهذا الموضوع، لا مجال للحديث عنها الآن؛ بسبب ضيق المقام، نتركها لمناسبة أخرى. كما يهمّني أن أشير أخيراً إلى ضرورة الإقرار بأنّه توجد حالة عند بعضٍ قليل من العلماء، من الجهل بواقع ما وصلت إليه العلوم الحديثة وهذا يوجب عدم تصديقهم أحياناً بما تقوله هذه العلوم، ويعتبرونها ظنّاً أقلّ من اليقين وأقلّ من الاطمئنان، وهذا لا ينبغي إغفال وجوده في بعض الأوساط، وطريق تلافيه هو بفتح آفاق طلاب الحوزات الدينية على المنجزات العلمية الجديدة وطريقة تعاطيها مع الأمور.

إثبات الهلال بالعلوم الفلكيّة[1]

السؤال: هل لديكم اعتراضات على الاستناد إلى المعطيات الفلكيّة في ثبوت هلال شهر رمضان؟ وما هو رأيكم الشخصي في ذلك؟

وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة هي أنّه إذا كانت المعطيات الفلكيّة يقينيّةً عندك، وتفيد ـ بنحو العلم ـ خروج الهلال من المحاق مع إمكان رؤيته، فإنّ ذلك يكفي في الإثبات الشرعي، وهذا ما بات يذهب إليه غير واحدٍ من الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين.

وأمّا قول بعض الفقهاء هنا بأنّ حصول العلم بإمكان الرؤية من قول الفلكي غير متيسّر إلا قليلاً، فهذا تشخيصُ موضوع لا يُلزم المقلّدين، فكلّ من يحصل له العلم من التقارير الفلكيّة المؤكَّدة بأنّه وُلد وصار ممكن الرؤية، يلزمه الاعتماد على ذلك، وعلى كلّ مكلّف العمل بما يمليه عليه اجتهاده أو تقليده.

(١) إضاءات ٥: ٣٨٨

نقد ظاهرة التمييز بين بداية وقت الإمساك ووقت صلاة الصبح[1]

السؤال: تنتشر كل سنة في بدايات شهر رمضان ما يسمّى (الإمساكيّة)، وهي تعيّن للصائم والمصلّي مواعيد الصيام والإفطار والصلوات، وعادةً ما يذكرون فيها وقت الإمساك قبل وقت صلاة الصبح بربع ساعة أو نصف ساعة، وكذلك تفعل الكثير من المساجد، حيث تعلن على المآذن أنّه قد حان موعد الإمساك، وبعد ثلث ساعة مثلاً يُرفع الأذان، فما هو الأصل الشرعي لهذا؟ وهل هو صحيح؟ وكيف نعرف وقت الإمساك؟

وقت بداية إمساك الصائم هو نفسه وقت دخول صلاة الصبح، ولا يوجد في الشرع وقتان أساساً، ولو حتى بنحو كون ذلك مستحبّاً، خلافاً لما فهمه بعض علماء أهل السنّة من بعض الروايات من أنّها تفيد استحباب الإمساك قبل أذان الفجر بمقدار قراءة خمسين آية أو نحو ذلك، فهذه الروايات غير دالّة على الاستحباب أيضاً، وغايته دلالتها على أنّ ذلك حصل مع النبيّ مرةً واحدة فقط، ولعلّ النبيّ كان يفضّل تخصيص هذا الوقت للعبادة، لا أنّ ذلك مربوط باستحباب خاصّ بالإمساك قبل الفجر، فالقرآن الكريم خصّص المعيار بالفجر كما هو واضح.

وعليه. فلا يوجد أساس فقهيّ محكم لهذا الأمر، وإنّما هي عادةٌ جديدة في الوسط الإمامي. كعادة الإفطار عند مدفع الإفطار عند أهل

(١) إضاءات ٤:٤٠٦

السنّة وكأنّ المدفع هو المعيار. ظهرت قبل بضعة عقود احتياطاً لأجل تحصيل الاطمئنان، بحيث يقدّمون وقت الإمساك عن وقته المحدّد قليلاً وقد يؤخّرون وقت صلاة الصبح قليلاً أيضاً، وبهذه الطريقة يتمّ الحصول على الاطمئنان بأنّ الإنسان لم يأكل بعد دخول الوقت، ولكنّ هذا أمر غير ملزم إطلاقاً، فالعبرة شرعاً في الصوم والصلاة بالفجر لا غير، فإذا علم الإنسان أو اطمأنّ أو ظنّ ظنّاً معتبراً شرعاً. كما لو أخبره الثقة العدل. بطلوع الفجر وجب عليه الإمساك ودخل وقت الصلاة، وإلا لم يجز له الصلاة قبل وقتها، وجاز له تناول المفطرات ما دام لم يحصل على دليل شرعي بدخول الوقت المحدّد للصائم.

وكثيراً ما تنفع هذه الإمساكيّات، لكنّها في بعض الأحيان قد تربك بعض الناس أو تحرمهم من شربة ماءٍ كان يجوز لهم تناولها، حيث لا يكون لهم علم بالموقف الشرعي الذي أشرنا إليه، لهذا كان من الواجب على أولئك الذين ينشرون هذه الإمساكيّات أن يبيّنوا الموقف الشرعي الأصلي، وأنّه لا يوجد في الشرع شيءٌ اسمه التمييز بين وقت الإمساك ووقت الصلاة، حيث قد يكون الأمر موجباً بهذه الطريقة الشائعة لتضليل الناس في بيان الحكم الشرعي، فإذا بُيّن الحكم فمن أراد الاحتياط فهذا شأنه وبارك الله فيه، ومن لم يرده كان له الحقّ في الأكل والشرب حتى بعد الوقت المعيّن في (الإمساكيّات) للإمساك.

ودائماً هي الدعوة للحذر من خلق ثقافة فقهيّة وشرعيّة غير صحيحة بحجّة إرادة الخير أو الاحتياط، فيجب تنبيه الناس من هذا، لاسيما لمن ينشرون هذه الإمساكيّات ولو بجملة صغيرة توضح الأمر،

حتى لا نخلق فهماً شرعيّاً مغلوطاً عند الكثيرين بأنّ وقت الإمساك في الشرع يسبق وقت الصلاة.

كما ومن المناسب أن أشير هنا إلى أنّه لو دخل الفجر وأنت تأكل لزم ترك الأكل فوراً، فلو كان رفع الأذان من بدايته هو بداية دخول الوقت فعلاً لزم الترك مطلقاً، لا الاستمرار بالأكل ولو إلى نهاية الأذان، خلافاً لما ذكره بعض الدعاة من أهل السنّة، كما وأنّ ما ذكره بعض شرّاح الرسائل العمليّة من الشيعة على بعض شاشات التلفزة من أنّه يلزم الإمساك قبل الفجر ولو بنصف دقيقة تحصيلاً للمقدّمة العلميّة غير صحيح؛ لأنّ المورد ليس من موارد الشغل اليقيني، بل من موارد استصحاب بقاء الليل أو جواز الأكل حتى يتيقّن من دخول الوقت.

هل هناك فرق بين وقت المغرب ووقت الغروب؟

السؤال: هل يوجد فرق بين وقت الغروب ووقت المغرب؟ وهل يعني الوقتان دخول الليل؟

المغرب في اللغة هو زمان غروب الشمس أو مكان غروبها، لكنّ بعض الفقهاء ميّزوا في بعض تعابيرهم بينهما تبعاً للخلاف الفقهي في الموضوع، فاعتبروا وقت الغروب هو وقت سقوط قرص الشمس، أمّا وقت المغرب فهو وقت بداية صلاة المغرب الذي هو ذهاب الحمرة المشرقيّة، إمّا من جهة الشرق أو من كلّ النصف الشرقي من السماء وصولاً حتى منتصفها أعلى رأس الإنسان، على الكلام بينهم في الحمرة المشرقيّة، فمن يقول بأنّ الحمرة المشرقية هي معيار صلاة المغرب فهو يرى نهاية وقت صلاة العصر الغروب فيما بداية وقت صلاة المغرب هو وقت المغرب الذي يكون بزوال الحمرة المشرقيّة. وهذا التفكيك في التعابير موجود في بعض كلمات الفقهاء.

أمّا الفقهاء الذين لا يرون صحّةً لمسألة الحمرة المشرقيّة، فلا فرق عندهم بين وقت الغروب ووقت المغرب، بل هما واحد شرعاً ولغةً، وبه ينتهي وقت صلاة العصر ويبدأ وقت صلاة المغرب.

الآراء والمبرّرات لتأخير صلاة المغرب حتى ذهاب الحمرة المشرقيّة[1]

السؤال: هل من الممكن أن توضح لنا منشأ الاختلاف في قضيّة وقت صلاة المغرب ووقت الإفطار بين الشيعة الإماميّة وبقيّة المذاهب؟ لأنّ المسلمين بشكل عام يصلّون ويفطرون عند سقوط القرص، بينما الشيعة الإمامية ينتظرون إلى أن تذهب الحمرة المشرقيّة، وهذا رأي معظم المتأخّرين من فقهاء الشيعة. علماً بأنّي قد قرأت بأنّ بعض علماء الطائفة المتقدّمين كانوا يقولون بحلول وقت صلاة المغرب عند سقوط قرص الشمس كشيخ الطائفة الطوسي.. فمن أيضاً ذهب إلى مثل رأي الشيخ الطوسي؟ هل من الممكن أن توضحوا لنا من هو أوّل من قال بلزوم الانتظار إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة من فقهاء الشيعة؟ وما هو الرأي بالنسبة لجمع الروايات المتعارضة والمتناقضة أيضاً في هذا المبحث؟ ولكم منّي جزيل الشكر.

هذه المسألة وقعت موقع الخلاف بين علماء الإماميّة منذ قديم الأيّام، وظهرت فيها عدّة اتجاهات أبرزها:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يرى أنّ الغروب يكون بذهاب الحمرة المشرقيّة، أو تكون الحمرة المشرقيّة كاشفاً عن تحقّق الغروب حقيقةً، والشرع يلزم بهذا الكاشف. وقد ذهب إلى هذا الرأي أو نُسب إلى كلّ من: العلامة الحلي، والشهيد الأوّل، والمقداد السيوري، والفاضل الآبي، وابن سعيد الحلّي، والشيخ يوسف البحراني، والمحقّق

(١) إضاءات ٣: ٤٠٤

الكركي، والشيخ الأردبيلي، والحرّ العاملي، والشيخ حسين آل عصفور، والفاضل الهندي، والشهيد الثاني، والشيخ مرتضى الأنصاري، والسيد القزويني، والشيخ كاظم الخراساني، والسيد جواد العاملي، والسيد حسين البروجردي، والسيد علي الطباطبائي، والميرزا النائيني، والشيخ الأراكي، والسيد محسن الحكيم، والسيد الخميني، والسيد الكلبايكاني، والسيد محمّد باقر الصدر، والشيخ محمد فاضل اللنكراني، والسيد علي السيستاني، والسيد علي الخامنئي وغيرهم.

وبعض الذين ذكرنا أسماءهم إنّما ذكروا ذلك بنحو الاحتياط الوجوبي، ولم تتوفّر لنا كتبٌ بحثية استدلاليّة لهم في هذا الموضوع حتى نجزم برأيهم العلمي.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يوافق غالبيّة المسلمين في رأيهم، ويرى تحقّق الغروب شرعاً بسقوط قرص الشمس، وممّن ذهب إلى هذا الرأي أو نسب إليه كلّ من: ابن أبي عقيل العماني، وابن الجنيد، والشيخ الطوسي، والشيخ الصدوق، والسيد المرتضى، والقاضي ابن البراج الطرابلسي، وسلار الديلمي، والمحقّق الحلي، والفاضل الصيمري، والعلامة المجلسي، والفيض الكاشاني، والوحيد البهبهاني، والمحقق النراقي، والشيخ رضا الهمداني، والشيخ محمد حسن النجفي، والسيد محمد الروحاني، والسيد محمد سعيد الحكيم، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمّد تقي بهجت وغيرهم من العلماء.

هـذا، وقـد رجّـح هـذا الـرأي السـيدُ الخوئـي والسـيد محمـد صـادق الروحاني والشيخ محمد إسحاق الفياض، على مستوى البحث العلمي، وإن احتاطوا وجوباً في التأخير لذهاب الحمرة المشرقيّة على مستوى الفتوى.

وبهذا يتبيّن لدينا أنّ المتقدّمين من علماء الإماميّة كانوا أكثر ميلاً للحكم بالغروب بسقوط القرص، فيما بدأ رواج القول بالحكم بالغروب بذهاب الحمرة بشكل فاعل مع ابن سعيد الحلي والمحقق الآبي في القرن السابع الهجري وما بعد.

وسبب الاختلاف هو أنّ الروايات في الموضوع متنوّعة، فبعضها يحكم بمعيارية ذهاب قرص الشمس، وبعضها يحكم بضرورة انتظار زوال الحمرة المشرقيّة، وبعض العلماء رجّح الحكم بمعياريّة سقوط القرص إمّا لكثرة هذه الروايات وما هو الصحيح منها سنداً، مؤيدّةً بالنصوص العامّة على مستوى الدلالة اللغويّة، أو لفهمهم الحديث عن زوال الحمرة المشرقيّة في سياق التأكّد من زوال القرص لا سيما في المناطق الجبليّة، فلو علمنا بأنّه لو كانت الأرض مسطّحةً وحدّدنا في أيّ وقت يحصل ذهاب القرص ـ كما تعطيه العلوم اليوم ـ لما كان هناك من ضرورة لأخذ خصوصيّة ذهاب الحمرة المشرقيّة بعين الاعتبار ما دامت مجرّد طريق، ولهذا عبّرت بعض روايات الحمرة المشرقيّة بأنّ الانتظار لزوال الحمرة المشرقيّة أحوط للدين، مما يشير إلى أنّ القضية إنمّا جاءت للاحتياط لتحصيل اليقين بزوال القرص واقعاً، بل بعض الروايات عبّرت بأنّه إذا زالت الشمس فقد سقط القرص، مما

يفيد ـ عند بعضهم ـ أنّ قضية زوال الحمرة تعبير عن سقوط القرص، وبعض التعابير يفهم منها الاستحباب لانتظار زوال الحمرة أو ظهور كوكب في السماء في إشارة إلى حدوث الليل والظلمة.

أمّا الذاهبون إلى القول بضرورة الانتظار لذهاب الحمرة المشرقيّة، فاعتبروا روايات سقوط القرص محمولةً على التقية بعد معارضتها للطائفة الأخرى من الأحاديث، وهناك في بعض الروايات ما يوحي بذلك، ولهم أيضاً تفصيلات في فهم النصوص لا مجال للإطالة بها هنا.

وما يترجّح بنظري القاصر هو الغروب بسقوط القرص بشرط أن يعلم بنحو اليقين، والعلم عند الله.

قضيّة تأخير صلاة الصبح
عن وقت الأذان المذكور في التقاويم[1]

السؤال: نعتمد على معرفة أوقات الصلاة في أيّامنا هذه على التقاويم أو بعض البرامج التي تحدّد أوقات الصلاة في كلّ منطقة بدقّة. إلا أننا نسمع من بعض طلبة العلوم الدينية أنّ صلاة الصبح يجب أن يتمّ تأخير أدائها لمدّة ١٥ دقيقة بعد الأذان، وأسندوا هذا القول إلى فتاوى المراجع. وعند الرجوع إلى المسائل العملية لمراجعنا لم نجد أحداً يتطرّق إلى مثل الزعم. كما أنّنا عند ذهابنا لزيارة العتبات المقدّسة في مشهد وكربلاء والنجف على ساكنيها آلاف التحايا والسلام نجد أنّ أئمّة الصلاة في صلاة الفجر يشرعون في أداء الصلاة فور الانتهاء من الأذان. وحجّة طَلَبَتِنَا هنا أنّ ذلك حتى يتمّ التمييز بدقّة بين الفجر الصادق والفجر الكاذب. هل يمكن الاعتماد على التقاويم المنتشرة والتي تعطي قراءة صحيحة لدخول وقت الصلاة في جميع الأوقات؟ أم يجب تأخير وقت صلاة الصبح عن بداية دخولها مدّة من الزمن؟

صلاة الصبح تبدأ من حين الفجر الصادق المعترض في الأفق، أو من حين زيادة الضوء في البلدان التي يظلّ ليلها شفقيّاً، أمّا تحديد ذلك بالدقيقة والساعة في هذا البلد أو ذاك فليس من شؤون الفقيه، ولهذا لا يذكرها في الرسالة العمليّة ما دامت لم ترد في النصوص، فحتى لو حدّد لك المرجع ذلك في بلدك بالدقيقة والثانية لا حجيّة لتحديده إلا من باب إفادته

(١) إضاءات ٣:٣٢١

الوثوق لك، لا من باب حجيّة الفتوى أو لزوم التقليد.

وبناءً عليه، فإنّ الفقهاء يحكمون بصلاة الصبح عند دخول وقتها، والعبرة عندهم هو يقين المكلّف بدخول الوقت في الصبح أو في غيرها. إلا أنّ صلاة الصبح وقع بحث في قيمة التقاويم والحسابات التي تنتشر بين الناس كلّ عام، وهو بحثٌ ليس فقهياً وإنّما هو علميٌّ؛ حيث يرى بعض المختصّين والفلكيين أنّ هذه التقاويم غير دقيقة في صلاة الصبح بالخصوص، وأنّ المعيار الذي اتبعته اكتُشف أنّه غير دقيق.

وأحدُ الذين توقّفوا في هذه المسألة بعضُ العلماء الفلكيين الذين تنتشر تقاويمهم بشدّة اليوم بين الناس، حيث وفد إلى مدينة قم قبل عام أو عامين والتقينا به، وكانت له جولةٌ على بعض مراجع التقليد، إذ ذكر هو نفسه في اللقاء الذي جمعني به أنّ المسألة مشكلة، وأنّه طالب بعض القنوات الأرضيّة والفضائية بعدم الاعتداد بما نشره هو نفسه بداية العام الماضي في تقويمه، وأنّ في القضية وجهة نظر فلكيّة أخرى.

فالمسألة هنا في قيمة هذه الحسابات على مستوى صلاة الصبح، فمن اطمأنّ بصدق التقاويم الموجودة فيمكنه العمل بها حتى لو أفتى مرجعه بعدم صحّتها علميّاً، ومن لم يحصل له الاطمئنان بصحّتها في صلاة الصبح، فعليه التريّث إلى حصول الاطمئنان أو الحجّة الشرعيّة له بدخول الوقت.

وهذا الخلاف ليس بين الإماميّة فقط اليوم، بل هو مطروح في كلمات بعض علماء أهل السنّة أيضاً كالشيخ ابن عثيمين والشيخ الألباني وغيرهما فيما ينسب لهم، وهي قضيّة محلّ نظر وبحث وتقصٍّ.

هل تشمل مفطريّة الارتماس الصوم المندوب أيضاً؟[1]

السؤال: هل يوجد دليل يخرج الصوم المندوب عن البطلان بالارتماس على فرض مبطليّة الارتماس للصوم الواجب؟

تارةً لا نرى أيّ اعتبار للروايات الدالّة على موضوع الارتماس، إمّا لضعف سندي أو لتعارض أو نحو ذلك، وأخرى نرى لها اعتباراً:

أ. أمّا إذا لم نرَ لها أيّ اعتبار، فلا فرق في جواز الارتماس تكليفاً وعدم مفطّريته وضعاً بين أنواع الصوم المختلفة، كما هو واضح.

ب. وأمّا إذا رأينا لها اعتباراً، فتارةً نفهمها بوصفها بياناً لحكم تكليفي على الصائم، وأخرى نراها بياناً لحكم وضعي:

١. فإذا فهمناها بوصفها بياناً لحكم تكليفي فقط، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، فلا إشكال في شمولها للصوم الواجب، إذ يمكن فرض الحكم الإلزامي في ظرفه، وأمّا شمولها للصوم المستحبّ فقد يقال - كما قيل فعلاً - بأنّه لا معنى له بعد فرض إمكان إبطال الصوم نتيجة استحبابه. إلا إذا قيل بأنّ الارتماس لا يجوز تكليفاً حال كونك صائماً ولو مستحبّاً، فلو أبطلت صومك المستحبّ - وهو إبطالٌ مشروع - جاز لك الارتماس حينئذٍ، ويكون الصوم ظرفاً لهذا الحكم التكليفي وموضوعاً له، فما دام لم يُبطل صومه أو يعدل عنه فلا يجوز له

(١) إضاءات ٣:٢٦٣

في حال صومه المستحبّ فعل الارتماس. ونفس فعل الارتماس لا يوجب الخروج من الصوم حسب الفرض؛ لأنّنا فهمنا منه البُعد التكليفي خاصّة، ومعه فلا يبعد تعميم الحكم التكليفي لمطلق أنواع الصوم بعد عدم وجود تخصيص في الروايات الناهية عن الارتماس بخصوص الصوم الواجب.

٢. وأمّا إذا فهمناها بوصفها بياناً لحكم وضعي، وهو مبطليّة الارتماس للصوم، فحيث إنّ الروايات لا تقييد فيها بنوعٍ خاصّ من الصوم، وإنّما جاءت لعنوان الصائم ونحو ذلك، وهو عنوان يشمل حالات الصوم الواجب والمستحب، فيفترض التعميم أيضاً لكلّ أنواع الصوم، ولا وجه لفرض الانصراف، فإنّ الصوم المندوب ليس بالذي تنصرف عنه كلمة (الصائم) أو كلمة (الصوم)، ولا هو بالفرد النادر حتى يقال بعدم شمول الخطاب له بناءً على بعض الآراء في مسألة الانصراف الهادم للإطلاق.

وعليه فلم يتحصّل لي وجهٌ للتمييز بين أنواع الصوم في مسألة الارتماس، إلا بناء على تكليفيّة الحكم وعدم وجود معنى للحكم التكليفي في مورد الصوم المستحبّ، وهو مبنى غير واضح. والذي يقوى في نظري القاصر هو عدم مبطليّة الارتماس مطلقاً، مع لزوم الاحتياط بالتجنّب عنه مطلقاً للصائم، أمّا القضاء على تقدير المبطليّة فهو احتياطيٌّ أيضاً، والله العالم.

حلّ تعارض مفترض بين روايتين في مفطريّة الارتماس[1]

السؤال: كيف يتمّ الجمع بين هاتين الروايتين: صحيح محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس». وموثق إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صائم ارتمس في الماء متعمّداً عليه قضاء ذلك اليوم؟ قال: «ليس عليه قضاؤه»؟

أفضل جمع عرفي في نظري هنا هو القول بأنّ الرواية الأولى أقصى ما تفيد هو أنّ الصائم لا ينبغي له أن يفعل هذه الأربعة، وإلا بطل صومه ولم يتحقّق منه الصيام، فلو ارتمس مثلاً فإنّ الصوم صار باطلاً، ولا يصدق عليه أنّه صام هذا اليوم، ولا تترتّب عليه آثار صوم هذا اليوم تشريعاً.

وأمّا الرواية الثانية فهي لا تصحّح صوم هذا الشخص، بل غاية ما تقول بأنّ صيامه الباطل لا يجب قضاؤه. ولا غرابة في التفكيك بين البطلان وعدم وجوب القضاء، كيف وبعض الفقهاء حكم بأنّه لو لم يصلّ العيدين الواجبة أو صلاها بلا ركوع مثلاً بطلت، ولكنّه لا يجب القضاء في العيدين؛ لقيام الدليل على ذلك فيهما خاصّة، ومثله قال بعضهم في بعض الحالات من صلاة الآيات، بل أفتى بعضهم بعدم وجوب قضاء غير اليوميّة من الفرائض إلا صلاة الآيات في بعض

(١) إضاءات ٣: ٢٦١

صورها، وهذه أمور تعبّدية يمكن التفكيك فيها، كما نفكّك بين بطلان الصوم ووجوب الكفارة، وبعض الفقهاء ذهب إلى أنّ القيء مبطلٌ للصوم وموجبٌ للقضاء، لكنّه لا تجب الكفارة معه حتى لو فعله عامداً متعمّداً.

وهنا يمكن أن يقال بأنّ من ارتمس بطل صومه، ولم يؤدّ واجبه الشرعي، ووجبت عليه التوبة، لكنّه لا يجب عليه القضاء، فلا تنافي بين الروايتين. لكنّ كثيراً من الفقهاء فهموا التنافي؛ لعدم تصوّرهم البطلان مع عدم القضاء هنا، فقدّموا تخريجات قد لا تكون لها ضرورة بناءً على ما تقدّم، كالحديث عن ما أسموه الكراهة الوضعيّة، أو طرح رواية إسحاق بن عمار للتقية أو غير ذلك.

صوم المسافر لو عدل عن نية الإقامة بعد أن صلّى صلاة رباعيّة[1]

السؤال: لو أحكمت الإقامة (المكان الذي نوى فيه المسافر الإقامة عشرة أيّام) في مكان معيّن، بأن صلى صلاةً رباعيّة لكنّه عدل عن الإقامة بعد خمسة أيّام، فما حكم صومه؟ هل يلحق بالصلاة فيصوم أم لا فيفطر؟ لو تفضّلتم بذكر رأي السيد الخوئي قدّس سرّه، والسيد السيستاني مدّ ظلّه وجزاكم الله عنّا خيراً.

المستفاد من إطلاق فتوى السيدين الخوئي والسيستاني وغيرهما من سائر العلماء المتأخّرين والتي جاء فيها: «يصحّ الصوم من المسافر الذي حكمه التمام، كناوي الإقامة والمسافر سفر معصية ونحوهما» (الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٧٥؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ١: ٣٣١)، وكذلك من سائر فتاويهما في باب صلاة المسافر، مضافاً لبحوث السيد الخوئي الاستدلالية في صلاة المسافر وكتاب الصوم.. المستفاد هو أنّه في كلّ مورد يكون الحكم فيه هو التمام، فإنّ الصوم يكون قائماً، ولم أعثر على تخصيص لهما لهذا الحكم بمثل موردنا.

وقد فهم بعض العلماء من بعض الروايات (كخبري معاوية بن عمار، وسماعة) تأسيس قاعدة الملازمة بين القصر والإفطار وبين التمام والصيام، إلا في بعض الموارد التي تخرج بدليل. هذا ولكن الأفضل استفتاء السيد السيستاني رعاه الله، فلعلّ لديه خصوصيّة هنا

(١) إضاءات ٣:٣٩٥

ولم يشر لها في رسالته، وإن كان ظاهر الكلام - كما قلتُ - هو الإطلاق.

أمّا من وجهة نظري، فإنّ قاعدة التلازم المدّعاة تحتاج لمزيد من التأمّل. والله العالم.

طلب توضيح مسألة فقهية
في كتاب الصوم من (تحرير الوسيلة)[1]

السؤال: هناك عبارة في كتاب (تحرير الوسيلة) للإمام الخميني، في باب الصوم، عند الحديث عن مفطّرية البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر، يقول فيها: «... ولو نام مع احتمال الاستيقاظ، فلم يستيقظ حتى طلع الفجر، فإن كان بانياً على عدم الاغتسال لو استيقظ أو متردّداً فيه أو غير ناوٍ له، وإن لم يكن متردّداً ولا ذاهلاً وغافلاً، لحقه حكم متعمّد البقاء على الجنابة...». السؤال: ماذا يقصد من «وإن لم يكن...» فقد راجعتُ كتاب العروة الوثقى للسيّد اليزدي فلم أجد سوى صوراً ثلاثاً، فإنه إما أن يكون مع العزم على ترك الغسل، وإما أن يكون مع التردّد في الغسل وعدمه، وإما أن يكون مع الذهول والغفلة عن الغسل. فأرجو التوضيح.

نوم المجنب مع احتمال الاستيقاظ له في خصوص المقطع الذي نقلتموه صور ثلاث، بحسب عبارة السيد الخميني، التي يخالف فيها صاحب العروة، وهذه الصور الثلاث هي:

الأولى: البناء على عدم الاغتسال لو استيقظ.

الثانية: أن يكون متردّداً في الاغتسال لو استيقظ.

الثالثة: أن لا يكون ناوياً للاغتسال (وهو غير أن يكون ناوياً لعدم الاغتسال الذي فرض في الصورة الأولى، حيث هناك تغاير بين عدم النية ونية العدم كما هو واضح).

(١) إضاءات ١: ٣٨٨.

وهذه الصورة الثالثة حيث إنّها بذاتها تستوعب الصورة الثانية؛ لأنّ المتردّد يصدق عليه أنّه غير ناوٍ، وتستوعب أيضاً ما جاء في آخر المسألة؛ لأنّ الذاهل والغافل يصدق عليه أنّه غير ناوٍ، لذا خصّص السيد الخميني المراد منها بخصوص كلّ حالة لا يكون فيها ناوياً، وفي الوقت عينه لا يكون فيها متردّداً ولا غافلاً ولا ساهياً، كأن يستيقظ مجنباً فيلتفت إلى ضرورة الاغتسال لكن ينام محتملاً الاستيقاظ دون أن يفكر في الموضوع أو يبالي به، فهذا لا يصدق عليه التردّد؛ لأنّه لم يحصل في نفسه تذبذبٌ في أنّه سيغتسل لو استيقظ أو لن يغتسل، كما لا يصدق أنّه ذاهل أو غافل فهو ملتفت، غير أنّه لم يبال بالمسألة ونام بلا أيّ قصد كما يحصل مع بعض الناس، فهذه الصورة لم ترد في تشقيقات صاحب العروة، رغم أنها صورة مفروضة ومعقولة؛ حيث لا يصدق في موردها التقسيم الثلاثي الأصلي الذي ذكره صاحب العروة، فليس هذا الشخص عازماً على الترك ولا هو بالمتردّد ولا هو بالغافل أو الناسي؛ لذا طرح السيد الخميني شقّاً جديداً، وحكم فيه ببطلان الصوم على تقدير عدم الاستيقاظ مع احتماله قبل النوم للاستيقاظ.

والمستند فيه - فيما يبدو لي - هو عدم صدق ولا تحقّق النية من هذا الشخص للصوم، ولذا حكم الإمام الخميني بالبطلان.

الإفطار والقصر على المسافر وارتباطهما بالمشقّة والتعب[1]

السؤال: تغيّرت نظرة بعض الفقهاء من أهل السنّة لناحية عدم وجوب الإفطار في رمضان عند السفر، لانتفاء دواعي ذلك من المشقّة التي كانت على عهد التشريع. هل هناك من فقهاء الإماميّة من يرى مثل هذا. خاصّة أنّ المشقّة أصبحت في القضاء أكثر من الصوم مع عامة الناس؟

ما يزال الرأي الشيعي الإمامي السائد في مسألة السفر ـ كرأي مشهور المذاهب ـ غير مؤمن بمعيارية التعب والمشقّة في الأسفار، فلا توجد مرجعيّات عليا تؤمن بهذا الأمر، نعم هناك بعض البحوث المتفرّقة من بعض طلاب العلوم الدينيّة أو بعض الفضلاء تثير هذا الموضوع بين الفينة والأخرى بشكل محدود، ويُنقل عن الإمام السيد موسى الصدر، أنّه كان يميل لهذا الرأي. وبعض الفقهاء كان ينكر وجود صلاة القصر للمسافر أساساً مثل الشيخ الصادقي الطهراني في بعض كتبه، ويراها خاصّة بحال الخوف والضرورة لا بمطلق السفر، مخالفاً في ذلك جمهور المسلمين.

نعم، يوجد أمران لهما صلة وثيقة بما طرحتموه، ولهما حضور في الموروث الإسلامي، وهما:

١. ثمّة خلاف فقهي قديم في موضوع المسافر وأحكامه، يدور حول المعيار في صدق عنوان المسافر الشرعي، فنحن نعرف أنّ بعض

(١) إضاءات ٤:٢٢٢

المذاهب الإسلاميّة ترى المعيار في صدق عنوان المسافر الشرعي هو صدق عنوان المسافر عرفاً، وبعضهم يحدّدها بمسافة معينة اختلف فيها وهكذا، أمّا في الفقه الإمامي فتوجد مجموعتان من الروايات وقع خلاف بين العلماء في ما يعتبر المجموعة الأصل منها:

أ. فهناك مجموعة تفيد أنّ العبرة في صدق عنوان السفر الشرعي هو المسافة، والمعروف في المسافة هو المسافة الامتدادية والمسافة التلفيقيّة، أي حوالي ٤٤ كلم، أو ٢٢ ذهاباً وإياباً، وهذا هو السائد والمعروف ي الفقه الإمامي، وتكاد تطبق عليه الفتاوى المعاصرة، ويعرفه كلّ ملتزم ديني من أبناء هذا المذهب.

ب. وهناك مجموعة ثانية تفيد أنّ العبرة في صدق عنوان السفر الشرعي هو الزمان وليس المسافة، وهذا الزمان هو يوم وليلة، فلو استمرّ بك السفر ليوم وليلة كاملين مع استراحة متعارفة بينهما، فإنّ هذا السفر هو الذي يوجب القصر، وليس المهم نوعية وسيلة السفر ولا المسافة التي تقطعها في سفرك.

ونحن لو تأملنا ـ آخذين بعين الاعتبار وسائط النقل الحديثة كالطائرات والقطارات والسفن ـ لوجدنا أنّ السفر الذي يُجعل بمعيار المسافة لا يكون موجباً للمشقة غالباً اليوم، بينما السفر الذي يُجعل بمعيار الزمن هو سفر شاقّ غالباً، فأنت حتى تقصر في الصلاة عليك أن يكون سفرك مستمراً ليومٍ وليلة أي ٢٤ ساعة،

وهذا يعني أنّك لو أردت أن تسافر من مصر مثلاً ويكون سفرك بهذه المدّة الزمنيّة، فيجب أن تصل إلى اليابان حتى يصدق هذا السفر الشرعي، فلو سافرت من مصر إلى اليابان وجب القصر، أمّا من مصر إلى العراق أو اليمن أو تركيا أو إيطاليا، فهذا السفر بالطائرة لا يوجب قصراً وفقاً للمعيار الزمني، وبهذا نلاحظ أنّ المعيار الزمني قريب جداً ـ إلى اليوم ـ من فكرة المشقّة عادةً، بينما المعيار المكاني (المسافة) لم يعد قريباً اليوم.

فإذا اختار الفقيه المعيار الزمني دون المسافة، أو قال فقيهٌ بأنّ المعيارين هما معيار واحد في ذلك الزمان، وأنّ مسافة ٤٤ كلم هي تعبير عن مسير يوم وليلة (دون العكس)، وأنّ السير ليوم وليلة في ذلك الزمان بسير القوافل على الإبل يساوي مسيرة ٤٤ كلم تقريباً، فهذا يعني أنّ المعيار عنده قريب من فكرة المشقّة وإن لم يطابقها تماماً.

لكنّ أغلب الفقهاء يأخذون بمعيار المسافة، ويستشهدون لذلك ببعض النصوص التي تجعله معياراً، وتقيس عليه الزمن دون العكس.

٢. بعض الروايات التي احتوت تعليلاً ـ أو شبهه ـ لجعل الإفطار والقصر على المسافر بأنّه لأجل المشقّة، حيث قد تثير هذه الروايات تساؤلات في الموضوع، مثل:

أ. صحيحة ابن سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام

عَنِ الرَّجُلِ يُسَافِرُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَمَعَهُ جَارِيَةٌ لَهُ، فَلَهُ أَنْ يُصِيبَ مِنْهَا بِالنَّهَارِ؟ فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ! أَمَا تَعْرِفُ حُرْمَةَ شَهْرِ رَمَضَانَ، إِنَّ لَهُ فِي اللَّيْلِ سَبْحاً طَوِيلًا». قُلْتُ: أَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ وَيَشْرَبَ وَيُقَصِّرَ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ فِي الْإِفْطَارِ وَالتَّقْصِيرِ رَحْمَةً وَتَخْفِيفاً؛ لِمَوْضِعِ التَّعَبِ وَالنَّصَبِ وَوَعْثِ السَّفَرِ، وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي مُجَامَعَةِ النِّسَاءِ فِي السَّفَرِ بِالنَّهَارِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَأَوْجَبَ عَلَيْهِ قَضَاءَ الصِّيَامِ وَلَمْ يُوجِبْ عَلَيْهِ قَضَاءَ تَمَامِ الصَّلَاةِ إِذَا آبَ مِنْ سَفَرِهِ». ثُمَّ قَالَ: «وَالسُّنَّةُ لَا تُقَاسُ، وَإِنِّي إِذَا سَافَرْتُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مَا آكُلُ إِلَّا الْقُوتَ وَمَا أَشْرَبُ كُلَّ الرِّيِّ» (الكافي ٤: ١٣٤؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤؛ والاستبصار ٢: ١٠٥؛ وتهذيب الأحكام ٤: ٢٤١). فالرواية واضحة في التعليل بتعب السفر ووعثه ومشقّته.

ب. صحيحة معَاوِيَة بْن عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْد اللَّه عليه السلام: إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ يُتِمُّونَ الصَّلَاةَ بِعَرَفَاتٍ، فَقَالَ: «وَيْلَهُمْ أَوْ وَيْحَهُمْ، وَأَيُّ سَفَرٍ أَشَدُّ مِنْهُ، لَا، لَا يُتِمُّ» (الكافي ٤: ٥١٩؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٤٧، و٢: ٤٦٦ ـ ٤٦٧؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٢١٠، و٥: ٤٣٣)، فمن الملاحظ أنّ الإمام ندّد بالتمام معلّلاً بأنّه سفر شاقّ، فالعبرة بالمشقّة.

ويعزّز القول بمعياريّة المشقّة من خلال ملاحظة البُنية الفقهيّة لأحكام صلاة وصوم المسافر، فلو وصل وطنه أتمّ، والوطن موضع راحة

الإنسان، ولو أقام عشرة أيّام أتمّ وهي مدّة كافية للمسافرين آنذاك للراحة، ولو كان سفره معصية أتمّ؛ لأنّ في القصر تخفيفاً ورعايةً ومحبّة ورفعاً للمشقّة، فلم يناسب رفعها عن العاصي، وغير ذلك من الشواهد والقرائن.

ولكنّ فكرة المشقّة نجد تعرّضها لمناقشات رغم هذه النصوص والقرائن، مثل اعتبار ما جاء في هذه النصوص بمثابة الحكمة وليس العلّة للحكم حتى يدور الحكم مدارها، ومثل القول بأنّه لو كانت المشقّة هي المعيار، فلماذا ذكرت المسافة في النصوص، بينما كان من المفترض ذكر المشقّة التي تختلف من شخص لآخر؟

وقد كنت قبل حوالي التسعة عشر عاماً بُعيد تشرّفي بالحضور عند الأساتذة الأكارم في حوزة قم، ذكرت أدلّة معياريّة المشقّة لبعض أساتذتنا الأجلاء، وأوردت له مثل هاتين الروايتين ـ مع هذه القرائن، مضافاً لنصوص معيارية الزمن التي تعزّز فكرة المشقّة نوعاً، خاصّةً في ذلك الزمان ـ التي لا يعمل الفقهاء بالإشارة الواردة فيها، فكان الجواب منه حفظه الله بأنّه لو صحّ لما كان معنى لذكر المسافة معياراً في نصوص أخرى كثيرة.

وعليه، فالمسألة تختلف باختلاف التوجّهات، ورغم أنّ لديّ إجابات عن جملة من إشكاليّات الرافضين لمعياريّة المشقّة والتعب النوعي في أحكام المسافر، ومنها الإشكاليّة التي أثارها أستاذنا الجليل، والوقت لا يسمح بالتعرّض بالتفصيل للموضوع، إلا أنّ الموضوع ما يزال محلّ

تأمّل ويحتاج للمزيد من البحث والمعالجة للوصول إلى نتيجة واضحة في المسألة تتخطّى كلّ العقبات التي يمكن أن تواجهها في النصوص.

والنتيجة: إنّ الفقه ما يزال غير مقتنع بمعياريّة المشقّة في صلاة المسافر وصومه، وما يزال يسود فيه الحديث عن معياريّة المسافة، والآراء المختلفة هنا وهناك ما تزال محدودة جدّاً، ولم ترقَ إلى مستوى تكوين اتجاه قويّ في المؤسّسة العلميّة الدينية.

صوم النهار الطويل جداً
كبعض البلدان الشماليّة[1]

السؤال: يبلغ طول النهار في بعض البلدان الأوروبية التي تقع في شمال الكرة الأرضيّة ٢١ أو ٢٢ ساعة، والصيام طيلة هذه المدّة مع قصر الليل لساعتين أو أقلّ أو أكثر بقليل فيه مشقّةٌ عادةً، فما هو حكم المكلّفين في هذه الحال؟ وهل يجب علينا الصيام؟

حيث يوجد الليل والنهار المتعارفان في هذه البلدان فيجب صوم هذا النهار كاملاً، طال أو قصر، عملاً بالمعايير الواردة في الكتاب والسنّة، وهذا هو رأي جمهور فقهاء المذاهب الإسلاميّة، فإذا لم يتمكّن المكلّف - نتيجة طول مدّة النهار - من الصوم بحيث يسبّب له الصومُ الضررَ ونحو ذلك جاز له الإفطار، بالمقدار الذي ترتفع به الضرورة، بمعنى أنّه لو أمكنه صوم يوم كلّ ثلاثة أيّام وجب، ولزمه قضاء الباقي بالطريقة الممكنة له بعد ذلك.

وهناك وجهة نظر ترى أنّ مثل هؤلاء تجري عليهم قوانين البلاد المعتدلة، فيصومون على حسب ساعاتها ويفطرون ولو قبل المغيب. وهي وجهة نظر مال إليها بعض الفقهاء في بحوثهم - مثل الشيخ ناصر مكارم الشيرازي - بالنسبة لسكّان القطب الشمالي الذين يختلف نمط نهارهم وليلهم عن سائر البلدان.

وتستند وجهة النظر هذه إلى قاعدة حمل العناوين على المتعارف

(١) إضاءات ٤: ٢٤٨

المعتدل، فلو قلنا إنّ (الكرّ) عبارة عن كذا وكذا بالأشبار، فإنّه يؤخذ الشبر المعتدل المتعارف، لا من لديه يدٌ كبيرة جداً، وهكذا الحال هنا.

إلا أنّ تطبيق هذه القاعدة هنا في مورد الأوقات في البلدان الشمالية والقطبية معاً مشكل جدّاً، والكلام فيه تفصيل لا حاجة للإطالة به هنا.

الفقه، وعدم انسجامه مع روايات بطلان الصوم بالغيبة![1]

السؤال: ورد في بعض الأحاديث الشريفة أنّ الغيبة تبطل الصوم، فلماذا لا يفتي الفقهاء ببطلان الصوم مع الغيبة؟ أليس هذا تجاهلاً لنصوص صريحة واضحة؟ وهل يعتبر من اغتاب مفطراً أم أنّه ينقص من أجر صومه فقط؟

وردت بعض الروايات القليلة جدّاً تفيد أنّ على الصائم ترك بعض الأعمال وأنّه لو أتى بها بطل صومه مثل الغيبة ومطلق الكذب حتى على غير الله ورسوله، بل في بعض الأحاديث أنّها توجب نقض وضوئه أيضاً، والموقف من هذه الروايات اختلف بين العلماء في الجمع بين الفتاوى المعروفة في هذا الصدد وبين دلالة هذه النصوص، وأبرز المحاولات التي تحلّ المشكلة هنا ما يلي:

المحاولة الأولى: وهي محاولة اختارها جمعٌ من الفقهاء والمحدّثين، وتقول بأنّ المقصود من هذه الروايات ليس بطلان الصوم حقيقةً بما يوجب القضاء مثلاً، بل المراد نقض كمال الصوم، فكأنّها تريد أن تقول بأنّ الصوم الكامل لا يتحقّق مع الغيبة، ولا تريد أن تقول بأنّ الصوم أساساً لم يتحقّق من رأس، ويشهد لهذا الفهم التسالمُ والإجماع والاتفاق القويّ جدّاً بين جميع مذاهب المسلمين على عدم اعتبار هذه الأشياء من المفطرات، فيكون ذلك بمثابة شاهد وقرينة على أنّ المراد بنقض الوضوء أو إبطال الصوم هو نقض الكمال لا الحقيقة.

(١) إضاءات ٤: ٢٧٠.

ولكنّ هذه المحاولة التي تعدّ من أبرز المحاولات هنا غير واضحة إذا لم نطوّر من طريقة الاستدلال، فإنّ طريقة البيان في هذه الأحاديث تشابه طريقة البيان في سائر الأحاديث الواردة في المفطرات، بل هي تشبه طريقة البيان الواردة في مفطّرية الكذب على الله ورسوله، فكيف قبلوا هناك بإفادتها المفطرية ولم يقبلوا هنا، مع أنّ التركيب واحد؟! وأمّا القول بأنّ التسالم هو الشاهد فهذا المقدار غير واضح، فلعلّ التسالم نشأ من عدم تحصيل القدماء الوثوق بصدور هذه الأحاديث، وهذا غير أنّ تسالمهم يشكّل قرينةً دلالية على تفسير النصّ، فما دام تسالمهم يرجع إلى جانب صدوري ـ ولو احتمالاً ـ فلا يصحّ اعتباره شاهداً في باب الدلالات، بل قد يكون منشأ التسالم أنّهم استوحوا من هذه الروايات أنّها بصدد بيان أمر أخلاقي أو كمالي، وفهمهم ليس بحجّة علينا. وسيأتي إن شاء الله أنّه من الممكن أنّهم يريدون شيئاً آخر قد نبيّنه بشكل مختلف فانتظر.

يُشار إلى أنّ بعض فقهاء أهل السنّة ذهب إلى مفطّرية الغيبة، فقد نقل النووي في (المجموع ٦: ٣٥٦) أنّ الإمام الأوزاعي قال ببطلان الصوم بالغيبة وأنّه يجب قضاؤه. كما نقل صاحب (مواهب الجليل ٣: ٣٧١) أنّ إفساد الصوم بالغيبة محكيٌّ عن سفيان وعن مجاهد.

المحاولة الثانية: وهي المحاولة التي تبدو لي وأرجّحها هنا، وتعدّ مكمّلاً لما تقدّم، وهي ترى أنّ ما يدلّ من هذه الروايات (وليس كلّها دالّ على البطلان بالغيبة، بل بعضها دالّ على التشديد على الصائم أن لا يغتاب ولا يشتم ولا يكذب.. وهذا غير بطلان الصوم بهذه الأمور)..

إنّ ما يدلّ من هذه الروايات ـ على قلّته العددية ـ ضعيف السند، فلا يعتمد عليه، لاسيما بناء على حجيّة خصوص الخبر المطمأنّ بصدوره، لاسيما بعد عدم وجود أيّ مؤشر على أنّ المتشرّعة في عصر النصّ، فضلاً عن جمهور الفقهاء ما بعد عصر النصّ، كانوا يبنون على هذا الأمر، فلو كانت الغيبة ناقضةً للوضوء أو مبطلةً للصوم لظهرت أسئلة في هذا الموضوع؛ لكثرة الابتلاء بالغيبة للصائمين ولغيرهم، مع أنّنا لا نجد عيناً ولا أثراً لأيّ سؤال من المتشرّعة في هذا المجال، وهذا ما يشكّل:

أ. إمّا قرينة على ضعف صدور هذه الأحاديث القليلة، بحيث يكون مضمونها مكذوباً بشهادة هذا المعطى التاريخي مع ضعف سندها، أو سند أغلبها.

ب. أو قرينة على أنّ فهم هذه الروايات في سياق المبطليّة الفقهية غير صحيح؛ إذ لو كان صحيحاً لناسب ظهور فضاء من التساؤلات، ولمّا لم يكن فيحصل لنا شكّ في فهم هذه الأحاديث وينعدم الوثوق بفهمنا الأوّلي لها، وهو ما يفضي إلى تلاشي الظهور عندنا من النصّ فلا يكون حجةً من حيث الدلالة.

المستحبات العبادية
ومسألة الأعداد والأرقام بين الكم والكيف[1]

السؤال:

١. حول الأعداد والأرقام في العبادات والأعمال المستحبّة والتقيّد به. هل العبادة بالكمّ أم بالكيف؟ ونيّة القائم بها مدعاة إلى الحديث الشريف: إنّما الأعمال بالنيّات.

٢. إنّ الكثير من الأفعال العباديّة المستحبّة يُقرن أداؤها بأرقام تعجيزيّة لدى بعضهم، فيترك المستحبّ العبادي لهذا الرقم الكبير. أفيدونا عنها، وهل مصداقيّة القبول عند الله بالكمّ أم بالكيف أم بحسن النية؟

٣. هل الأعداد المرتفعة في العبادات المستحبّة هي ميزان القبول، وأنّ المُنقص للعدد تكون نافلتُه مرفوضة وغير مقبولة؟

لا فرق في العبادات بين الواجبات والمستحبّات، فكما أنّ الواجبات لها كيفيّات خاصّة، كذلك المستحبات لها كيفيّات خاصّة، ما لم يذكر الشارع نفسه أنّه يمكن الإتيان بهذا المستحبّ أو ذاك بلا كيفيّة معيّنة.

والكيفيات والأعداد قد يكون لها دور في تأثير المستحبّ تماماً كالصلوات الواجبة، فلماذا كانت أربع ركعات وليس خمس ركعات مثلاً وهكذا. أمّا أنّ بعض المستحبات أرقامها كبيرة، كأن يقول بأنّه يستحبّ قول الجملة الفلانية ألف مرّة أو الصلاة بألف ركعة أو غير ذلك،

(١) إضاءات ٤:٣٢٥

فهنا ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أمراً مهمّاً في فهم المستحبات عادةً، ويمكنني أن أبيّن ذلك عبر مفهومين:

المفهوم الأوّل: ما يسمّى في أصول الفقه الإسلامي بوحدة المطلوب وتعدّد المطلوب، فبعض المستحبات يمكن أن يحتوي على مستحبين مركّبين، وإن كان ظاهره أنّه مستحبّ واحد، فإذا فُعل أحدهما يكون العبد قد فعل مستحباً من المستحبّين وترك الآخر، لا أنّه لم يفعل شيئاً أساساً. ويقول بعض العلماء بأنّ هذه الظاهرة موجودة بنسبة أكبر في المستحبّات منها في الواجبات والفرائض، فعندما نقول بأنّ ركعة الوتر من صلاة الليل يُذكر فيها كذا وكذا كلمة العفو، ويستغفر فيها لعشرات المؤمنين وغير ذلك، فهذا لا يعني أنّه لا يمكن أن تصلّي صلاة الليل إلا بهذه الطريقة، بل يعني أنّ هذه الطريقة هي الطريقة المثلى، وإلا فلو قمت بقنوت ركعة الوتر كما تقوم بأيّ قنوت آخر، صحّت الركعة، واعتبرتَ مصلّياً لصلاة الليل.

ومثل هذا البرامج العبادية المستحبّة، مثل النصوص التي تدلّ على كيفية زيارة مقام من المقامات الدينية، فتذكر فيها عشرات النقاط المتسلسلة، أو كيفية دخول المسجد، فتذكر جملة من المستحبات بما يبدو أنّ المجموع هو عبارة عن مستحبّ واحد، وكثير من العلماء يفهمون هنا التعدّد في المستحب، غاية الأمر أنّ انضمام المستحبات وتركّبها مع بعضها البعض يحقّق الأنموذج الأبرز لدخول المسجد أو غير ذلك، فينبغي أن نلاحظ نوعيّة المستحبات التي تشيرون إليها فقد تكون مجموعة مستحبّات فيما نظنّ نحن أنّها مستحب واحد ثقيل.

وبهذه الطريقة فسّر هؤلاء العلماء الروايات العديدة التي تشرح بعض المستحبّات بطرق مختلفة فيما بينها بشكل جزئي هنا وهناك، فقالوا بأنّ الكلّ مستحبّ، ولا تعارض بينها، رافضين تطبيق قاعدة حمل المطلق على المقيّد في المستحبات إلا في بعض الموارد، فلو قال الحديث: صلّ يوم السبت ركعتين عند العصر لك في ذلك الأجر، ثم قال حديث آخر: صلّ يوم السبت عند العصر ركعتين تقرأ فيهما الحمد وكذا وكذا، ثم قال حديث ثالث: صلّ عند العصر يوم السبت ركعتين تقرأ فيهما كذا وكذا وتسبّح الله في السجود ألف مرّة، فإنّهم قالوا بأنّ هذه الروايات غير متعارضة، بل الكلّ مستحبّ، وهذه كيفيات متعدّدة لفعل مستحبّ واحد، غاية الأمر أنّ بعضها قد يكون أفضل من بعض، وهذا رأي معروف نافح عنه بعض العلماء وانتقده آخرون في بعض الموارد مثل السيد محسن الحكيم في بعض بحوثه الفقهية.

المفهوم الثاني: وهو مفهوم أنقله عن أستاذنا الجليل المرجع الشيخ محمد تقي الفقيه العاملي رضوان الله تعالى عليه، فقد سمعتُه يوماً يقول فكرةً جميلة في نفسها ومنطقيّة أيضاً، وربما لا نملك دليلاً عليها لكنّها معقولة في نفسها وقد تصلح لفهم منظومة المستحبّات بعد إثبات استحبابها الشرعي بدليل معتبر.

كان سماحته يقول بأنّ المستحبات في الشريعة الإسلاميّة حالها حال (سفرة) طعام ممتدّة، فيها من جميع الأنواع من الأطعمة والأشربة على اختلافها، ثم يُدعى إليها الناس، ويطلب منهم أن يأكلوا طعامها، ولكنّ أحداً منهم لا يقدر أن يأكل من كلّ أطعمتها، لأنّها كثيرة ومتنوّعة،

فيختار كلّ واحدٍ منهم ما يناسبه من الطعام، وما يكون أكثر راحةً له وأكثر انسجاماً، فمرضى المرض المعيّن لا يأكلون الحلويات مثلاً، فيما مرضى مرضٍ آخر يتركون من هذا الطعام الممتدّ اللحومَ، كلٌّ حسب مزاجه وطاقته وقدرته وتحمّله، وبعضهم يأكل مقداراً بسيطاً، وبعضهم مقداراً كبيراً حسب طاقته وتحمّل معدته.

ويقصد سماحته رحمه الله أنّ المستحبات على هذه الحال أيضاً، فعندما وضعتها الشريعة لم تقصد أنّ كلّ إنسان عليه أن يقوم بكلّ المستحبّات، أو يحسن به أن يفعل ذلك، وإنّما ذكرت عدداً كبيراً من المستحبّات والمكروهات ليقوم الإنسان - بحسب وضعه - باختيار ما يناسبه منها ويقدر عليه ويكون أكثر تأثيراً فيه من الناحية الروحيّة والمعنويّة؛ لأنّ الناس مختلفون في الطباع، فشخصٌ عاطلٌ عن العمل قد يناسبه صلاة ألف ركعة في النهار، وآخر مشغول للغاية في تحصيل لقمة عيشه قد يناسبه الصدقة وذكر الله بلسانه، وشخصٌ ثالث له بنيةٌ جسدية قويّة قد يناسبه الصيام وهكذا.

فعندما نواجه مستحبّاً فيه كثرة أرقام - كما ذكرتم في سؤالكم - فهذا لا يعني أنّه من المطلوب أن يقوم به الإنسان، وإذا كنتُ أنا عاجزاً إذاً فهذا المستحبّ فيه مشكلة! بل الشريعة قدّمت لك أنواعاً من المستحبّات وبإمكانك اختيار ما يناسبك وفقاً لنظام الأولويّات والظروف عندك، ووفقاً - وهذا مهم جدّاً - لدرجة تأثير هذا المستحبّ على حياتك وروحك وعيشك، وعليك أنت أن تختار بطريقة صحيحة، فلا تقرأ دعاء الجوشن الكبير وأنت لا تشعر معه بشيء، وتترك دعاءً

أصغر بكثير لكنّه يثير فيك كلّ الحالات الروحيّة والمعنويّة. وبهذه الطريقة لا تكون هذه المستحبّات مشكلةً في حدّ نفسها، بل تكون قد وضعت لتناسب من يتمكّن من الإتيان بها، دون أن تُلزم الشريعة الآخرين الذين يرون الإتيان بها فيه ضربٌ من المشقّة عليهم.

وهذا ما يستدعي ضرباً من التسامح في المستحبات، بمعنى أن لا نلزم الناس أو نلحّ عليهم بنوعٍ خاصّ منها، بل نفتح أمامهم الأفق الذي يريدون هم اختياره، ويكون معياره التأثير الإيجابي على نفوسهم وأرواحهم ومسلكيّاتهم، فالمسألة في المستحب مسألةٌ اختياريّة وغير إلزامية، فليُترك الناس ليختاروا المستحبّ الذي يرتاحون معه ويتعايشون معه أكثر، أمّا ما يفعله بعضنا اليوم - كما بتنا نرى - من أنّه يجعل المستحبّات الخاصّة التي يفضّلها هو بنفسه معياراً لتديّن الناس، فلو فعلوا هذا المستحبّ فهم جيّدون حتى لو تركوا ألف مستحبّ آخر، ولو تركوه فهم مقصّرون حتى لو فعلوا ألف مستحبّ آخر، فهذا غير جيّد.

بل إنّ بعض الدعاة والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر يمارسون فعل الدعوة إلى المستحبّات بأشدّ من ممارستهم فعل الدعوة إلى الواجبات، وهذا من اختلال فقه الأولويات عندهم، ما لم يكن في الظروف الزمكانية ما يعطي خصوصيّة معينة.

نعم، بين المستحبات تفاضل تحدّث عنه الفقهاء المسلمون بلغة (المستحب المؤكّد والمستحب غير المؤكّد، أو الكراهة الشديدة والكراهة

غير الشديدة)، وهذا التفاضل تحكيه لنا النصوص الدينية نفسها، وليس استحساني أو استحسانك، فصلاة الليل مستحبّ أوكد من مستحبّ آخر، والصلاة في المسجد أو الصلاة جماعة من المستحبّات المؤكّدة، وكذلك الصدقة على المحتاجين، وهذا الأمر يتّبع فيه نوعيّة ولغة وحجم النصوص الحاثّة على هذا المستحبّ أو ذاك. وهنا، من الممكن توجيه الناس نحو المستحبّات المؤكّدة بدرجة أكبر من توجيهها نحو سائر المستحبّات، لكن بطريقة تفسح المجال للناس للاختيار ما دام الأمر غير ملزم لهم، كما قلنا قبل قليل.

هذا كلّه في غير حالة المستحب الذي يكون بنفسه غير منطقي، فإنّ عدم منطقيّته قد يصلح دليلاً على بطلانه، كما لو قال يستحبّ صلاة عشرين ألف ركعة في ليلة واحدة، فهذا غير منطقي ولا ممكن عادةً، فيكون ذلك قرينة الضعف في الرواية الحاكية عن هذا المستحبّ، ومن ثم عدم ثبوت استحباب مثل هذا الفعل.

مسألة ابتلائيّة عامّة
في شمّ العطور والرياحين للمعتكفين[1]

السؤال: يوجد عندنا في البلد المسجد الجامع، ونحن بحمد الله نقيم شعيرة الاعتكاف في العشر الأواخر من شهر رمضان، وللمسجد إمامان، إمامٌ مكلّف بصلاة الفجر والمغرب، وإمام مكلّف بصلاة الظهر، والمشرف على الاعتكاف هو الإمام المكلّف بصلاة الظهر، وعندما ننتهي من صلاة المغرب جماعة نجد أنّ المصلّين يضعون العطر، علماً ـ كما تعلمون ـ أنّ العطر يبطل الاعتكاف، فوضعنا ملصقات تحذيرية على جدران المسجد، فلم يستجب المصلّون لها، فكلّمنا إمام المسجد في المغرب والفجر أن يكلّمهم وينبّههم بأن لا يستخدموا العطر في أيام الاعتكاف، فكلّمهم، ولكن في اليوم الثاني ازداد مرتادو المسجد ممّن يستخدمون العطور، ولم يكلّمهم إمام الفجر مرّةً أخرى، فعانينا من هذا التصرّف، علماً أنّنا نقيم الاعتكاف منذ تسع سنوات، ولا زالت رائحة العطر تفسد أجواء الاعتكاف والمعتكفين، مما حدا بنا أن نصلّي جماعة في الدور الثاني، وذلك لنيل ثواب الجماعة، وفي الوقت نفسه عدم التأذّي برائحة العطور، فما حكم من يصلّي في الدور الثاني جماعة؟ أفتونا مأجورين وبسرعة.

الفقهاء في مسألة شمّ الطيب (وهي العطور وكلّ مادة لها رائحة طيّبة تتخذ للشمّ) والرياحين (وهو كلّ نبات طيّب الرائحة) مختلفون: فبعضهم يرى أنّ الشمّ الذي لا يجوز للمعتكف هو خصوص الشمّ الذي

(١) إضاءات ٤:٣٣٧

يكون عن تلذّذ، فلو شمّ الإنسان العطر دون تلذّذ فلا يضرّه ذلك، وكذلك لو شمّ الرياحين.

وبعضٌ آخر من الفقهاء منع عن شمّ العطور والرياحين مطلقاً سواء عن تلذّذ أم غيره، واستثنوا من ذلك فاقد حاسّة الشمّ؛ وذلك لأنّه لا يصدق عليه أنه يشمّ الرياحين والطيب أصلاً.

وفريقٌ ثالث من الفقهاء فصّل في الموضوع، فذهب إلى أنّ شمّ العطور ممنوع مطلقاً، أمّا شمّ الرياحين فهو ممنوع إذا كان عن تلذّذ.

ويفترض اتّباع الفقيه الذي ترجعون إليه في المسألة.

أمّا وجهة نظري الشخصيّة، فهي عدم ثبوت هذا الحكم كلّه من رأس، لاسيما وأنّ دليله خبرٌ آحاديّ لا يعتمد عليه، وعلى تقدير ثبوته وتبنّيه، فالرياحين يحرم شمّها في خصوص حال التلذّذ والاستئناس بها، أمّا الطيب والعطور فالمقدار المتيقّن من الحرمة فيها هو قصد شمّها لا مطلق مجيء الرائحة إلى أنفه، فلو قصد الشمّ ومنه حال التلذّذ به حرم عليه. وفي مفروض سؤالكم لا يحرم أصلاً تنشّق هذه الرائحة الآتية قهراً إلى الأنف ما لم يصاحب هذا الشمّ تقصّدٌ لذلك أو تلذّذ؛ إذ لا يبعد انصراف ذلك من خبر أبي عبيدة الذي هو العمدة في المقام.

بل حتى لو قلنا بالحرمة مطلقاً فإنّ الذي أفهمه بنظري القاصر من الرواية هو الحرمة التكليفية لهذه الأشياء دون بطلان الاعتكاف، فلو ارتكبها الإنسان لم يبطل اعتكافه، فإنّ الاعتكاف حقيقة متقوّمة

بهذا المكوث العبادي في المسجد، بل بعض العلماء لا يرى قصد القربة والعبادة من شؤون حقيقة الاعتكاف أيضاً.

وبصرف النظر عن ذلك كلّه، فإنّ لكم الصلاة مع الإمام جماعة حتى لو كان موقفكم أعلى من موقفه، فإنّ الإمام لا يجوز أن يكون موقفه أعلى من موقف المأمومين كما هو مبيّن في كتب الفقه، أما العكس فيجوز مع صدق الاجتماع عرفاً، مثل المساجد التي لها طابقان وتصلّي النساء فيها في الطابق العلوي، فمع صدق الاتصال والاجتماع لا بأس بهذه الجماعة شرعاً، كما هو مبيّن أيضاً في الكتب الفقهيّة.

كما أنّه يفترض بالمصلّين أن يتعاونوا مع المعتكفين في هذا المجال لو كان تقليدهم لا يناسبه شمّ الطيب مطلقاً، وأن يتعاملوا في المسجد على أنّه كيان للتعاون والتنسيق بين المتعبّدين فيه، لاسيما وأنّ فترات الاعتكاف محدودة في السنة عادةً، ومن الجميل بالمؤمنين أن يراعي بعضهم ظروف البعض الآخر لاسيما الظروف الشرعيّة.

هل يصح الصوم من دون صلاة أو مع ارتكاب المعصية[1]

السؤال: يشاع بين كثير من الناس أنّ الصوم يبطل إذا لم يصلّ الصائم، حتى قالوا: (يا صايم بلا صلاة، طار صيامك بالهواء)، فهل هذا صحيح؟ وهل إذا تهاون الصائم في صلاة الصبح يبطل صومه؟

لا يبطل الصوم ـ من الناحية الفقهيّة ـ بترك الصائم لسائر الواجبات أو بفعله أيّ محرّم من المحرّمات، إذا ما اجتنب المفطرات المعدودة بعينها مع تحقّق سائر لوازم وشروط الصوم، فلو صام ولعب القمار صحّ صومه وعصى بلعب القمار، وكذا لو صام ونظر نظرةً محرّمة، وهكذا.

نعم، ورد في العديد من النصوص ربط قيمة الصوم بتجنّب الصائم لسائر المحرّمات كالغيبة وغيرها، وهذا ما ربطه العلماء أو يمكن أن يُربط بأكثر من فرضيّة، أهمّها:

الفرضيّة الأولى: وهي فرضية ربط ترك سائر المعاصي بتحقيق الصوم بأكمل أوجهه، بحيث اعتبروا أنّ الصوم مفهوم مشكّك، أي نسبي بمعنى من المعاني، وأنّ الحدّ الأدنى منه هو ترك المفطرات المنصوصة، ولكنّ للصوم أفراداً عليا أكمل من هذا الفرد يمكن أن ينالها الإنسان بتحقيق المزيد من الإمساك عن سائر المعاصي، وعليه فمن صام بلا صلاة صحّ صومه بمعنى سقط تكليف الصيام عنه، ولكنّه يكون عاصياً بتركه للصلاة، والصوم والصلاة هنا ليسا من الواجبات المترابطة، فقد يقع أحدهما ولا يقع الآخر، لكن لو صام الإنسان وهو

(١) إضاءات ٤: ٣٤.

مصلٍّ يعمل الصالحات ويترك السيئات لتحقّق منه صومٌ آخر أعلى درجة من الصوم الأوّل، فهو نفس الصوم ولكنّه من نوعيّة أفضل، تماماً كالسيارة التي تشتريها وتوصلك إلى المقصد، لكنّها قد تكون أنواعاً متعدّدة بحيث يكون بعضها أفضل من بعضها الآخر، فتوصلك بسرعة أو تترك آثاراً إيجابية جانبية عليك بعد إيصالك لمقصدك.

الفرضية الثانية: وهي فرضيّة أنّ الصوم ـ بمعنى ترك المفطرات فقط ـ هو مفهوم فقهي محض، ولكنّ الصوم الذي يحوي سائر العناصر المكوّنة له هو ذاك الصوم الذي تصاحب فيه تركَ المفطرات حالةٌ روحيّة تخلق وعياً دينيّاً أو إحساساً إيمانيّاً في الروح، وأنّ الناس بجمودها على البعد الفقهي ظنّت أنّ الرسالة الأساسيّة من الصوم هي ترك الأكل والشرب في النهار فقط، بحيث لا تجد مانعاً من أن يتحوّل الشهر الفضيل ـ مثلاً ـ إلى مناسبة لكلّ أنواع اللهو وتضييع الوقت وكثرة الأكل وفوضى الحياة والنوم وغير ذلك.

إنّ العالم القرآني يفهم الصوم على أنّه مكوّن متعدّد العناصر، وأحد عناصره هو الجانب الفقهي، وأنّك لو حقّقت الجانب الفقهي ولم تحقّق غيره بطلت العناصر الأخرى للصوم، وبطل الصوم بمفهومه القرآني وإن لم يبطل بمفهومه الفقهي بحيث يوجب معصيةً أو إعادة، إذ ليس كلّ شيء في الحياة الروحية والدينية هو الواجب والحرام، بينما لو لم يتحقّق الجانب الفقهي لزمك الإعادة.

وهذا المفهوم للصوم هو المفهوم الذي ينظر للعبادات على أنّها

شيء مغاير للعادات، تماماً كما كان يطرح علماء الأخلاق والعرفان دوماً، فالذي يذهب بقيمة العبادات في الحياة هو تحوّلها إلى عادة، أو مناسبة اجتماعية فقط، بينما الذي يعيد إليها قيمتها بحيث يشعر بها المسلمون كما شعر بها صحابة النبي لحظة تشريع الصوم هو ذاك الذي يفهم الصوم على أنّه مكوّن متكامل، وبذلك يعي كلمة: (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) الواردة في الآية التي شرّعت الصوم، ويفهم سياق الحديث عن الدعاء والقرآن في سياق الحديث القرآني عن الصوم؛ لأنّه يرى أنّ هذه الأشياء كلّها عبارة عن مركّب متجانس مع بعضه، ولأنّه تحرّر من النظرة الفقهية للعبادات بوصفها النظرة الحصرية لها، معتبراً إيّاها جزءاً من مكوّنات العبادة لله تعالى.

والفرق بين الفهم الأوّل والثاني هنا هو أنّ الفهم الأوّل يجعل الصوم مفهوماً مشكّكاً ونسبيّاً، بينما الفهم الثاني يجعله ـ كما سائر العبادات ـ مفهوماً غير مشكّك ولا نسبي، لكنّه مركّب من أجزاء، وأنّ البعد الفقهي فيه هو أحد أجزائه لا تمامها، كلّ ما في الأمر أنّ بطلان الصوم ـ بمعنى وجوب إعادة الإمساك ـ منحصر بحالة ترك المفطرات المنصوصة في الفقه الإسلامي.

الفرضية الثالثة: وهي ترى أنّ الصوم هو ترك المفطرات المنصوصة، لكنّه ترك له أثر روحي، وأنّ مشكلة الثقافة الدينية عند عامّة الناس هي أنّها صارت تتمكّن من الصوم الفقهي دون أن يترك هذا الصوم أثراً عليها، وذلك بسبب تحوّله إلى عادةً تارةً أو بسبب حصول تشوّه في فهمه.

وهذا التفسير لعبادة الصوم ـ كسائر العبادات ـ لا يرجع إلى فهم الصوم على انّه أمر نسبي ومشكّك، ولا إلى أنّ له أجزاء غير تلك المنصوصة في الفقه، بل يرى الأمور كما هي، غاية الأمر أنّ هذا الصوم الفقهي يفترض منطقيّاً أن يترك أثراً روحياً على الإنسان لبعث روح التقوى فيه، لكنّ معاصي الإنساني وقساوة قلبه وبُعده عن الله وتبسيطه العبادات إلى عادات، منع عن تأثير العبادة في البعد الروحي للإنسان، وصيّرها أمراً مادياً، فمرجع المشكلة إلى خلق الموانع أمام الصوم عن تأثيره الروحي، تماماً كالصلاة التي تُخلق الموانع أمامها بحيث يصبح فعلها غير ناهٍ عن الفحشاء والمنكر، وإلا فهي بطبعها الأوّلي لو خلّيت ونفسها تنهى عن الفحشاء والمنكر.

وهذا ما يؤكّد أيضاً ويُلفت نظرنا إلى مبدأ الترابط المعنوي بين العبادات والتكاليف، فقد لا يؤثر بعضها التأثير التام إلا في ظلّ مناخ تقوم بتوفيره عبادات أخَر، فالصلاة ليست لوحدها، والصوم ليس لوحده، بل هي منظومة عبادية وشرعية يقوم ضمّ أجزائها إلى بعضها بالسماح لكلّ واحد منها بفعل التأثير الذي وكّل به على أكمل وجه، وهذا أمرٌ مهم جداً في سياق فهم نظام العبادات في الدين عموماً.

الفرضية الرابعة: وهي الفرضية التي تربط الموضوع بالقبول لا بالصحّة، فتميّز بين شروط صحّة الصوم وكفايته وإسقاطه للتكليف عن عاتق العبد، وهذا ما يكفله البُعد الفقهي في الموضوع، وبين قبول الله للصوم، فهذا مربوط بالتقوى إذ (إنّما يتقبل الله من المتقين)، وهذا الكلام مبنيٌّ على نظرية التمييز بين مفهوم الإجزاء والقبول.

وتوجد فرضيّات ونظريات أخَر في هذا الموضوع أكتفي بهذه منها حتى لا نطيل، وليس من مانع أن نجمع بين أكثر من واحدة فيها، وعليه فالصوم بلا صلاة صومٌ صحيح شرعاً، لكنّه غير كافٍ على مستوى المكوّن الإيماني العام عند الفرد، فلا يبطل الصوم ولا يتلاشى في الهواء أبداً، لكنّه قد لا يترك تأثيره الأكمل الذي وكّل به.

غسل الفم والأسنان حال الصيام[1]

السؤال: هل يجوز غسل الفم بالفرشاة والمعجون في نهار شهر رمضان؟

أي تصرّف كقلع السنّ أو إصلاحه أو وضع أيّ شيء في الفم حال الصيام ـ كالفرشاة والمعجون والماء والسواك و... ـ جائز لا يبطل الصوم ما لم ينزل إلى الجوف، ولا بقايا منه مع الريق. نعم لو استهلك في الريق استهلاكاً فلا بأس بابتلاعه. وعلى هذا الأساس كان مضغ العلك حال الصيام جائزاً عند الفقهاء ما لم تتفتت منه أجزاء أو تتحلّل فتنزل إلى الجوف. نعم يحتاط لزوماً مثل الشيخ محمد أمين زين الدين بترك تنظيف الأسنان مع المعاجين للصائم.

(١) إضاءات ٤:٣٦٣

حكم الصيام المندوب في السفر دون الإقامة عشرة أيّام[1]

السؤال: هل يصح الصيام غير الواجب في السفر دون الإقامة عشرة أيّام؟

المعروف بين المتأخّرين والمعاصرين من فقهاء ومراجع الإماميّة عدم جواز ذلك، إلا في حالة خاصّة وقع بينهم كلام في بعض حدودها أيضاً، وهي صيام ثلاثة أيّام في المدينة المنوّرة للحاجة، بل يكاد يكون أمراً إجماعيّاً بين المعاصرين.

ولكن ذهب بعض العلماء سابقاً إلى القول بالجواز على كراهة ـ كالحرّ العاملي ـ بل نُسب إلى المشهور، وما يبدو لي راجحاً هو القول بالجواز على كراهة؛ لضعف مستند التحريم، والله العالم.

(١) إضاءات ٤: ٤٠٥.

تأثير عروض الحيض والنفاس في نهار شهر رمضان[1]

السؤال: ما هو حكم الأكل في نهار شهر رمضان للحائض المنقطع عنها الدم في تمام الساعة الرابعة عصراً قبل أذان المغرب بساعتين، ولم تغتسل، وواصلت الأكل؛ لأنّها تعتبر أنّها لم تصم اليوم، وتأخّرت بالغُسل؛ لوجود طلاءٍ على أظافرها وعدم توفّر المزيل، وفيما بعد أزالت الطلاء، وتمّ الغسل، وأمسكت عن الأكل؟

وجوب الصوم ـ بل صحّته أيضاً ـ مشروط عند الفقهاء بالنقاء من الحيض والنفاس، فإذا جاء الحيض أو النفاس ولو في بعض الوقت من النهار لم يعد هناك وجوب للصوم حتى لو عرض النقاء بعد ذلك أو قبله، بل حتى لو صامت في هذه الحال لا معنى لصومها ولا يصحّ منها الصوم حتى لو لم تكن قد تناولت أيّ مفطر من قَبْلُ خلال النهار.

وقد وردت مجموعة من الأحاديث الدالّة على هذا الحكم، مثل:

أ. صحيحة عيص بن القَاسم قالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَن امرَأَةٍ تَطْمَثُ في شَهْرِ رَمَضَان، قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْس؟ قَالَ: (تُفْطِرُ حِينَ تَطْمَثُ).

ب. صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سَأَلتُ أبا جَعفَرٍ عليه السلام عن الْمرأَةِ تَرَى الدَّمَ غُدْوَةً أَوِ ارْتِفَاعَ النَّهَارِ أو عِنْدَ الزَّوال؟ قَالَ: (تُفْطِرُ..).

(١) إضاءات ٥: ٣٩٢

وغيرهما من الروايات التي فيها المعتبر وغير المعتبر، وقد عارضتها بعض الروايات التي تفصّل بين عروض الحيض قبل الزوال وبعده، لكنّها خضعت عندهم لمناقشات متنيّة وصدوريّة. وعلى هذا ادُّعي اتفاق كلمات الفقهاء، ولهذا يعبّر بعضهم هنا بالقول بأنّ من شروط وجوب الصوم وصحّته الخلوّ من الحيض والنفاس في مجموع النهار أو في تمام النهار.

نعم، وردت بعض الأحاديث التي تحثّ المرأة على البقاء ممسكةً بقيّة النهار، لاسيما مع عدم وقوعها في أيّ مفطر خلال النهار.

وبناء على ما فهمه الفقهاء من هذه النصوص، فإنّ هذه المرأة (في السؤال أعلاه) ما تزال غير صائمة، والصوم لم يجب عليها بعدُ، وإنّما يجب في اليوم التالي مثلاً، ولا يلزمها الإسراع بالاغتسال؛ لعدم وجود دليل على ذلك، ما لم تؤخّر الصلاة عن وقتها، فإنّ صلاة الظهرين ما تزال في وقتها، وحيث إنّها طهرت قبل نهاية وقت الظهرين فهذا يعني أنّ صلاة الظهرين صارت واجبةً عليها، فعليها الغُسل الصحيح، ثم الصلاة قبل غروب الشمس.

هل يجب قضاء صيام رمضان قبل مجيء رمضان الآخر؟[1]

السؤال: في السنة الماضية لم أقدر على صيام شهر رمضان المبارك بسبب حصى بالكلى. والحمد لله أجريت عدّة عمليات، وتمّ إزالة عدّة حصيات. والآن، لقد حاولت عدّة مرات إعادة صيام الشهر الذي فاتني، لكن أشعر بألم في نفس مكان الحصى، فماذا يتوجّب عليّ أن أفعل؟

المعروف بين الفقهاء أنّه إذا كان ذلك يوجب ضرراً وكان المرض المانع ما يزال قائماً ولو بعد إزالة الحصى لم يجب القضاء قبل مجيء رمضان الآخر، وفي هذه الحال لو استمرّ المرض من رمضان إلى آخر سقط القضاء ولزمت الفدية عن كل يوم بمُدّ من الطعام، بل بعض الفقهاء لا يرى لزوم القضاء أساساً في نفس العام فيمكن التأخير ولو من غير عذر ما لم يلزم التهاون (وهو الرأي الراجح بنظري المتواضع)، مثل رأي السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمود الهاشمي، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد أبو القاسم الخوئي، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض.

بل إنّ كثيراً من الفقهاء الذين قالوا بعدم التأخير إلى رمضان آخر بنوا ذلك على الاحتياط الوجوبي وليس على الفتوى، مثل الإمام الخميني، والشيخ يوسف الصانعي، والسيد الكلبايكاني، والسيد محمد الروحاني، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني وغيرهم.

(١) إضاءات ٥: ٣٠٢

مدى إمكانية الاعتماد على إعلان العيد من قبل مكتب المرجع المتوفّى[1]

السؤال: كنّا نقلّد السيد فضل الله، وكما تعلمون فإنّ السيد الآن ميّت، ونحن بقينا على تقليده، كيف يثبت لنا العيد أو أوّل شهر رمضان؟ هل بمجرّد الاتصال بمكتب السيّد وسؤالهم؟ ما هو تكليفنا؟ وشكراً.

إذا حصل لكم من إخبار مكتب المرجع الديني المتوفى ـ عبر البيان الذي يصدره أو عبر الاتصال به ـ علمٌ أو اطمئنان بأنّ القمر في الليلة الفلانية يكون قد خرج من المحاق ويمكن رؤيته، فيمكنكم الاعتماد على إخبارهم وتطبيق فتوى المرجع الذي تقلّدونه في هذا المجال.

والقضيّة هنا أنّ ما يصدره مكتب المرجع، بل ما يصدره المرجع نفسه، في قضيّة العيد، من إعلان اليوم الفلاني عيداً، ليس فتوى منهما، حتى نقول بأنّ مكتب المرجع لا يحقّ له ـ بعد وفاة المرجع ـ إعلان العيد، بل هو مجرّد إخبار للمكلّفين بأنّ فتوى المرجع تنطبق على اليوم الفلاني وفقاً للمعلومات التي جمعناها لكم من علماء الفلك والتقارير الفلكية، فإذا حصل للمكلّف اطمئنان بإخبار المرجع أو المكتب أمكنه تطبيق الفتوى، وإلا فلا يصحّ منه اعتبار ما أعلنوه عيداً، حتى لو كان مُعلِن العيد هو المرجع نفسه، ما لم يكن إعلانه للعيد حكماً، فيرجع في ذلك إلى التزامه بالحكم الذي أصدره مرجعه.

وهذه قضيّة عامّة غالباً ما يبتلي بها المكلّفون، ويظنون أنّ كل ما يصدر من المرجع هو فتوى، فلو أصدر مكتب المرجع الحيّ أو المتوفى

(١) إضاءات ١: ٤٠٣

إعلاناً بأنّ زكاة الفطرة تساوي المبلغ الفلاني من النقود، فهذا الإعلان ليس فتوى ملزمة، فلو أنّ المكلّف رأى أنّ قيمة زكاة الفطرة تساوي أكثر من هذا، لزمه العمل بما توصّل هو إليه، لا بما قاله المرجع أو مكتبه في هذا المجال؛ لأنّ ما قالوه ليس فتوى ملزمة في هذا الإطار. وهكذا لو أعلن مرجعٌ أنّ الطعام الفلاني - من أجبانٍ أو حلويات - فيه موادّ لا يجوز أكلها كدهن الخنزير مثلاً، فإنّ قوله هذا مجرّد إخبار وليس بفتوى، فلو أنّ المكلّف بحث بنفسه وتوصّل إلى خطأ المرجع في معلوماته المقدّمة إليه حول هذا الطعام، فيمكنه العمل بما توصّل هو بنفسه إليه، وليس ملزماً بالأخذ بكلام المرجع ولا مكتبه، سواء كان المرجع حيّاً أم ميتاً، وإنّما يصدر المراجع أو مكاتبهم مثل هذه الأمور تسهيلاً على المكلّفين، حيث يخبرونهم بنتائج ما حصلوا عليه من معلومات حول العيد أو الطعام الفلاني أو قيمة الزكاة في هذا البلد أو ذاك، فيكون إخبارهم هذا معتبراً لو أفاد الاطمئنان أو يكون حجّةً لو كان إخباراً حسيّاً مباشراً من باب حجيّة خبر الثقة.

العيد بين التقليد وإعلان المفتي ودار الإفتاء في بلد المسكن[1]

السؤال: من فضلك أنا من تونس، والمفتي هنا أعلن يوم الاثنين يوم عيد الفطر، لكنّ بعض الإخوة الموالين صاموا يوم الاثنين وأفطروا يوم الثلاثاء، اقتداء بالمراجع الكرام في الشرق. هل لهم الحقّ في ذلك؟ إذا تسمح تشرح لي المسألة.

إذا كان المفتي في مفروض سؤالكم قد أعلن العيد استناداً إلى شهادات وبيّنات بالرؤية في بلدكم، بحيث كانت الرؤية ممكنةً عندكم وتمّت البيّنة على ذلك، ففي هذه الحال يفتي الفقهاء بالعيد عندكم حتى لو لم يعلنوا بأنفسهم العيد في بلاد المشرق كالعراق وباكستان والسعوديّة ولبنان وقطر؛ لأنّ العبرة برؤية الهلال، والمفروض أنّه قد رؤي عندكم، وأنتم تثقون بإعلان المفتي للعيد استناداً إلى ذلك لا إلى شيء آخر، فليس معيار صيام الصائمين وإفطارهم هو ما يعلنه المرجع أو مكتبه الخاصّ كما قلنا مراراً، بل العبرة بالمعيار الفقهي الذي اختاره المرجع في رسالته العمليّة، فإذا تحقّق هذا المعيار عندكم أفطرتم العيدَ وصام هو في بلاد الشرق اليوم الأخير من شهر رمضان.

نعم، لو انعكست الصورة، بحيث كان المراجع الكرام يسكنون في بلاد هي بالنسبة لبلدكم غربيّةً وأنتم بالنسبة إليها في الشرق، واستهلّ الناس عندهم ولم تتمّ رؤية الهلال وادُّعيت الرؤية عندكم، فبعض الفقهاء يتحفّظ عن إعلان العيد في بعض الحالات هنا؛ إذ لو

(١) إضاءات ٤:٢٥٢

رؤي عندكم في بلاد الشرق لرؤي عندهم في بلاد الغرب، والمفروض أنّهم استهلّوا وكان الجوّ غير غائم والرؤية أكثر إمكاناً، ومع ذلك لم يُرَ عندهم، فهذا يحقّق معارضة حكميّة لشهاداتكم في بلاد الشرق عند بعض الفقهاء، ويمنع عن إعلان العيد في كلا البلدين ويسقط حجيّة البينات التي ادّعت الرؤية في بلاد الشرق، إذ كيف رؤي في بلاد الشرق ولم يُر في بلاد الغرب؟! هذا كلّه بصرف النظر عن بعض التفاصيل المتصلة بموقع البلد في شمال أو جنوب الكرة الأرضيّة أو بغير ذلك.

أمّا إذا كان إعلان المفتي للعيد على أسس ومعايير يؤمن هو بها ويتبنّاها دار الإفتاء معه، لكنّ هذه الأسس والمعايير لا يوافق عليها المرجع الذي تقلّدونه، ففي هذه الحال لا مجال للحكم بالعيد عندكم حتى لو أعلنت الدولة العيد رسميّاً. والكثير من الفقهاء لا يعيرون أهميّةً لمسألة الأقطار والبلدان في الأعياد، فليس عيد كلّ قطر أو بلد ـ بحسب التقسيم المعاصر للبلدان الإسلاميّة ـ هو بيد مفتي تلك الدولة، بحيث يرجع الناس إليه مطلقاً في هذا الموضوع، فبعض النظريات الفقهية وإن كانت تلتئم بعض الشيء مع هذا الأمر، لكنّ الفضاء الفقهي ـ إلى اليوم ـ لا يقوم في قضية العيد على ثقافة من هذا النوع أبداً.

وجوب صلاة العيدين في عصر الحضور والغيبة[1]

السؤال: ما هو حكم صلاة العيدين في زمان الغيبة؟ ولماذا يميّزون في حكمها بين عصر الحضور والغيبة؟

اختصار الكلام هو أنّ المعروف بين فقهاء الإماميّة عدم وجوب صلاة العيدين في غير حال الحضور، استناداً إلى بعض النصوص التي شرطتها بالإمام، وقد فهم الفقهاء من مثل جملة: (لا تصلّ العيدين إلا مع الإمام) أنّ المراد من الإمام فيها هو إمام الأصل، لا إمام الجماعة، ويقصدون بإمام الأصل الإمام المعصوم أو المنصوب من قبله لهذا الأمر، ممّا يفرض أن يكون الإمام حاضراً وليس غائباً.

والذي دفعهم إلى ذلك ـ مستبعدين أن يكون المراد بالإمام هو إمام الجماعة فتكون هذه الروايات دالّة على اشتراط صلاة العيدين بالجماعة تماماً كصلاة الجمعة ـ ما دفعهم بشكل أساس إلى ذلك هو مثل رواية سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام، فإن صلّيت وحدك فلا بأس»، فإنّ وضع الألف واللام في (الإمام)، معناه الإشارة إلى شخص معهود، وليس إلا الإمام المعصوم، لا إمام الجماعة، إذ لو كان المراد هو إمام الجماعة لصارت هذه الرواية متهافتة، فهي من جهة تقول: لا صلاة إلا مع إمام الجماعة، ومن جهة أخرى تنفي البأس عن صلاة العيدين فرادى، وهو ما لا يجتمع، بخلاف ما لو فرضنا أنّ المراد منها هو المعصوم، فيكون المعنى: إنّه في عصر حضور المعصوم تكون هذه الصلاة واجبة معه،

(١) إضاءات ٣: ٣٧٤

وفي عصر الغيبة يسقط وجوبها وتستحبّ ولو فرادى.

ولكنّ الأرجح بنظري القاصر أنّه لو قلنا بوجوب صلاة العيدين من حيث المبدأ، ولو في عصر حضور المعصوم، فإنّها تكون واجبةً في عصر الغيبة أيضاً مع الأخذ بعين الاعتبار الروايات الصحيحة السند هنا خاصّة، غاية الأمر أنّه يجب - تكليفاً - إقامتها جماعة، فإن لم يحضر الجماعة لزمته الصلاة وحده أو استحبّت على أقلّ تقدير، فالجماعة ليست شرط مشروعيّتها أو صحّتها حتى نقع في التناقض بين ما دلّ من النصوص على نفيها مع عدم الإمام وما دلّ على الإتيان بها فرادى، ويكون تعبير نفي الصلاة مع عدم الإمام كناية عن وجوب الجماعة فيها، لا أنّها لا تشرع ولا تصحّ إلا جماعة، وهذا الجمع هو أقرب الجموع إلى الفهم العرفي.

وبهذه الطريقة نبقى على المعنى العرفي لكلمة (إمام) الواردة في روايات الباب؛ لأنّ أغلب هذه الروايات - عدا خبر سماعة ونحوه - ورد فيه لفظ الإمام منكّراً، فلا موجب لحمله على إمام الأصل، وأمّا خبر سماعة، فقرينة المقابلة بين الصدر والذيل يفهم منها أنّ صدر الحديث يتكلّم عن الجماعة في مقابل ذيلها الذي يتحدّث عن الفرادى، ويعزّز ما نقول أنّ رواية سماعة وردت في بعض المصادر الحديثية بتنكير كلمة الإمام أيضاً، (مثل ما جاء عند الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال، ص٧٨؛ وفي كتاب من لا يحضره الفقيه ج١، ص٥٠٦؛ وفي استبصار الشيخ الطوسي، ج١، ص٤٤٥؛ وفي تهذيب الأحكام ج٣، ص١٢٨)، ولم يرد لفظ الإمام معرّفاً في هذه الرواية إلا وفق نقل الشيخ الطوسي في

موضع آخر من تهذيب الأحكام (وهو في ج٣، ص ١٣٥)، وفي هذه الحال يصعب الاعتماد على التعريف الموجود في هذا المورد فقط.

ويبدو أنّ الفقهاء المتأخرين اعتمدوا على ما جاء في كتاب تفصيل وسائل الشيعة للحرّ العاملي، حيث أورد الحديث معرّفاً، مع أنّ الحديث في أغلب مصادره منكّر، ومع الشكّ في التعريف لا يمكن الأخذ به، لتأكيد مطلبٍ إضافي زائد، وهو الإشاريّة للإمام المعصوم.

بل لو أصرّ شخصٌ على أنّ الإمام في هذه الرواية هو غير إمام الجماعة، فلا موجب لحصره بالإمام المعصوم، لعدم ورود هذا القيد وأمثاله في أيّ من روايات باب صلاة العيدين، فلو أقيمت حكومة شرعيّة لإمام عادل ولو غير المعصوم، وجبت الصلاة حينئذٍ، فيكون ظاهر النصوص - على أبعد تقدير - هو اشتراط وجود الدولة العادلة في الإلزام بهذه الصلاة، لا اشتراط وجود الإمام المعصوم وحضوره، والألف واللام في كلمة (الإمام) الواردة في النصوص لا وجه لتخصيصها بالإمام المعصوم، كما حقّقناه مفصّلاً في مباحث الجهاد، حيث شرطوا الجهاد الابتدائي بحضور المعصوم، معتمدين على مثل هذا الفهم لكلمة (الإمام)، وقد ناقشنا ذلك بالتفصيل هناك، وفاقاً لمثل السيد كاظم الحائري حفظه الله.

هذا، وهناك في الذهن إشكالات عديدة أخرى ترد على قول المشهور، لا نخوض فيها الساعة؛ نظراً للاختصار، ومن ذلك أنّ كلمة (صلاة مع الإمام) ليست ظاهرةً عرفاً في معنى عصر الحضور، بل

يكون ظهورها في الصلاة جماعة معه ـ عليه السلام ـ فيعود إشكال التناقض الذي أوردوه عليهم مجدّداً هذه المرّة، ممّا يحيجهم إلى التقدير لتأويل الموضوع، فخبر سماعة:

أ. إمّا هو متهافت فيسقط عن الاعتبار لما فيه من الإجمال.

ب. أو يقصد من النفي فيه نفي الكمال مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد، بمعنى لا صلاة كاملة له، فلا يدلّ على عدم وجوبها من حيث الأصل، وإنّما يفهم أفضلية الإتيان بها جماعة أو مع إمام المسلمين على تقدير حضوره.

ج. أو يقصد من النفي فيه نفي المشروعيّة، وهذا يفضي الى التناقض، إذ كيف لا تكون مشروعة إلا مع الإمام ثم لا بأس بالإتيان بها فرادى؟! مهما فسّرنا الخبر، ما لم نفرض قيد الحضور والغيبة وهما قيدان غير مذكورين أساساً، لا سيما وأنّ الإمام يقول لسماعة: ولو صلّيت وحدك فلا بأس، مع أنّ سماعة لم يكن يعيش في عصر الغيبة.

د. أو يقصد من النفي فيه نفي الوجوب، فلا تجب صلاة العيدين إلا مع الإمام، لكنّها مشروعة لو صلّيت فرادى، وهنا إذا فسّر الإمام في خبر سماعة بالمعصوم، صار المعنى: إنّه لا تجب هذه الصلاة إلا مع الإمام، فعند وجوده تجب الصلاة معه، والا فهي جائزة غير واجبة، وبهذا يتمّ تقريباً ما أراده مشهور الفقهاء، وإنّما قلت: تقريباً؛ لأنّ الصلاة معه غير الصلاة عند حضوره وظهوره، فقد

يكون حاضراً ولكنّنا نصلّي في مدينة بعيدة عنه مع شخص آخر، فلا يصدق عرفاً عنوان الصلاة معه، بل يكون المعنى الدقيق هو أنّه عندما يظهر المعصوم ويصلّي العيد جماعة يجب أن نصليها معه، بحيث نكون في تلك الجماعة الأمّ التي يقيمها إمام المسلمين، وإن لم نقدر فيشرع لنا الصلاة لوحدنا.

وقد قلنا بأنّ هذا المعنى غير متوافق مع طبيعة التركيب في الخبر، فكيف يقول له بأنّه لا يجب عليك صلاة العيدين الا مع المعصوم، ولكن لو صليت وحدك فلا بأس، فهذا المقدار من البيان مرتبك جدّاً، حيث كان لابد أن يقول له: يجب عليك الصلاة مع المعصوم وإن لم تقدر فلا بأس بالصلاة لوحدك. هذا مضافاً لما قلناه سابقاً من عدم وجود قرينة على إرادة المعصوم من كلمة الإمام، فهناك احتمالات أربعة لا موجب لترجيح واحدة منها على الأخرى، إن لم نقل بأنّ الأرجح هو إرادة نفي الكمال، بقرينة ذيل الرواية.

هذا، وللموضوع مجال للتفصيل أكثر. من هنا فمن يقول بوجوب صلاة العيدين يلزمه القول بوجوبها في عصر الغيبة أيضاً، غايته اشتراط الجماعة فيها. بعد ترك مثل خبر سماعة؛ لتفرّده ومخالفته سائر الروايات من حيث نفيه البأس عن الإتيان بها فرادى. والاحتياط هنا وجيه.

فريضة الزكاة وتكريس الطبقية الطائفيّة![1]

السؤال: شيخنا الفاضل، إذا كانت الحكمة من الزكاة هي القضاء على الطبقيّة وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء في المجتمع، فهذا يتطلّب أن تُصرف أموال الزكاة على كلّ الفقراء سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، فلو صُرفت على فقراء المسلمين فقط فإنها لن تقضي على الطبقية، بل ستنشأ طبقية طائفية أيضاً إلى جانب الطبقية الاقتصادية.. فكيف يشترط الفقهاء في مصرف الزكاة أن يكون مؤمناً؟ وما هو تعليقكم؟

تصرف الزكاة على ثمانية أصناف، والفقير والمسكين صنفان منها، وعندما نشترط الإسلامَ في مستحقّ الزكاة نقصد غير سهمي: سبيل الله والمؤلّفة قلوبهم، ومعه يمكن للحاكم مثلاً أن يصرف الزكاة من سهم سبيل الله على غير المسلمين بما يرفع الطبقية الطائفية المذكورة، والنص القرآني واضح في إمكان البرّ بغير المعتدين من الكفار، وهو قوله تعالى: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (الممتحنة: ٨-٩)، فيمكن من سهم سبيل الله تحقيق هذا البرّ بما يرجع للصالح العام.

بل القول الراجح يقضي بأن تصرف الزكاة حال قيام الدولة

(١) إضاءات ١:٤٦٩

الدينيـة علـى كلّ مـن انقـاد لهـذه الدولـة والتـزم بقوانينهـا واندرج في اجتماعهـا ولم يتمـرّد عليهـا، سـواء كان مسـلماً أم غيـر مسـلم، وهـذا مـا رجّحنـاه في بعض أبحاثنـا الفقهيّـة المنشـورة.

لماذا إصرار الفقهاء على الإطعام والتوكيل فيه في مثل الكفارات وزكاة الفطرة؟[1]

السؤال: في حال عدم رغبة المكلف ـ بالنسبة لزكاة الفطرة ـ أن يعطي الطعام للفقير، ورغبته في أن يعطي المال.. لماذا تجب نية البدلية والتوكيل عند الفقهاء، مما يعدّه البعض تعقيداً لا طائل منه؟ أليست العبرة بالخواتيم؟

السبب في ذلك عندهم أنّ نصوص القرآن والسنّة في زكاة الفطرة وأمثالها من الكفارات، دلّت على لزوم إطعام الفقير أو المسكين، وعندما تكون النصوص دالّةً على الإطعام فلا يكفي ـ في تحقيق ما تطلبه النصوص ـ مجرّدُ دفع المال للفقير؛ لعدم صدق الإطعام على مجرّد دفع المال. وإذا اضطرّ الإنسان مثلاً لدفع المال فإنّه يوكل الفقير بالصرف على نفسه بالإطعام، فيتحقّق بمفهوم الوكالة أنّ الموكل قد أطعم الفقير ولو بالوكالة، وهذا إنّما يكون لمنع الفقير من صرف مال الزكاة في غير الطعام، عند من يشترط في الزكاة ذلك، فالقضيّة لا تتجاهل الخواتيم وإنّما تحاول أن تكون حريصةً عليها؛ لأنّ الخواتيم هنا هي الإطعام ورفع حاجة الأكل، وهذا هو الغرض والمقصد الإلهي.

نعم، لو فهم الفقيه من النصوص أنّ الإطعام كان مجرّد مثال لأبرز الحاجات، وأقام شواهد على فهمه هذا، كان بالإمكان التخلي عن ما ذكره مشهور الفقهاء، إلا أنّ هذا مما لا علم لي بمن أفتى به.

---

(١) إضاءات ١:٤٠٩

أخلاقيات واجتماعيات
من وحي المناسبة

الجمع بين الجوّ الروحي، والاشتغال بقضايا العصر وحواراته[1]

السؤال: في ظلّ الصراعات وكثرة الشبهات والإشكالات، كيف يعيش الإنسان حالة التوازن في انشغالاته ومطالعاته بين الكتب والدروس التي تعالج لديه حالة القرب من الله، فيحافظ على نقاء الجوّ الروحاني في علاقته بربّه ونفسه والناس من حوله، وبين الكتب والمحاضرات أو الحوارات التي تحلّ الإشكالات العصريّة (مذهبيّة أم حداثية أم علمانيّة..)؟ فالانشغال بأحدهما دون الآخر نقصٌ كما يبدو لي.. وسعياً للكمال وإخلاصاً للإسلام الأصيل أرجو نصيحتكم أيّها المعلّم المخلص.

هذه القضيّة لا تخصّ عصرنا الحاضر، بل كانت وما تزال مستمرّةً على الدوام، وكثيراً ما عجز مخلصون روحيّون عن حلّها فاختاروا العزلة، أو عجز عاملون فاعلون عن تفتيتها فغرقوا في قضايا زمانهم مبتعدين عن روحانيّة الدين..

وليس بالإمكان الحديث المفصّل هنا، لاسيما وطبائع الناس تختلف في هذه الأمور وحلولها، لكنّني أظنّ بأنّ الدين وضع نظاماً جيّداً في هذا الصدد، وهو نظام الأوراد والأذكار والبرامج العباديّة ذات الطابع الذي يختلي فيه الإنسان بنفسه وربّه؛ فصلاة الليل وإحياؤه، وكذلك قراءة القرآن الكريم، وقراءة الأدعية النيّرة الرائعة، يمكن أن تنفع كثيراً هنا، لاسيما لو كانت متواصلة البرنامج وبعيدةً عن الناس، فقد يحتاج

(١) إضاءات ٥:٥٣٦

بعض الناس إلى الخلوة في إحياء بعض المراسم الروحيّة للاستزادة العليا منها، وقد يفتقدون الحالة الروحانية المطلوبة لو قاموا بممارسة هذه المراسم ضمن حالة جماعيّة، رغم أنّ الحالة الجماعيّة مطلوبة في كثير من الأحيان، فلو جرّبتم قيام الليل وقراءة القرآن والتوجّه بالدعاء إلى الله يوميّاً وبشكل منفرد منعزل عن الناس، وكذلك لو ركّزتم على برنامج متواصل في سماع القرآن والأذكار والوجدانيات بأصوات رقيقة عذبة، ومع هذا اعتدتم على الاستماع إلى ألوان الموسيقى السامية وأنتم في خلوة، إضافة إلى ممارسة ما من شأنه تفريغ الطاقة السلبيّة المزعجة، كممارسة الرياضة البدنيّة، والاستحمام بماءٍ بارد، والاعتياد على أخذ الأنفاس العميقة وإخراج الهواء بهدوء وغير ذلك من الأمور البسيطة التي يشرحها الأطباء والخبراء النفسيّون، ويرون لها تأثيراً كبيراً في كثير من الناس على الأقلّ.. إذا اعتدتم هذا كلّه فأعتقد بأنّه سوف يساعد بعض الشيء في حلّ نسبة معيّنة من هذه القضيّة.

إنّ مثل هذه الأمور يمكن أن يؤثر في خلق فضاء ذاتي منعزل عن ضجيج المجتمع، يقوم على:

اعتماد برنامج متواصل للخلوة الروحيّة.

١. اعتماد الوسائل التي يشرحها الأطباء والخبراء النفسيّون في تفريغ الطاقات السلبيّة.

٢. التدرّب على التعامل مع الضجيج بشيءٍ من الهدوء، وهذا يحتاج لمدّة حتى ينجح فيه الإنسان.

٣. الاعتياد على تبسيط بعض المشاكل، أو بتعبير أدقّ: على عدم تضخيمها، فإنّ الشخصيّة التي تقوم دوماً بتضخيم الأمور قد تكون أوّل المتضرّرين من هذا التضخيم نفسه.

هذا الموضوع ليس موضوعاً معرفيّاً فقط، بل هو عملٌ على برامج ميدانيّة تعتمد عنصر الاستمرار ولو بمقدار قليل، وترجّحه على عنصر الانقطاع ولو مع الكثير، وهو على خلاف طبائع كثير منّا نحن العرب، بمعنى أن تمشي بهدوء مشياً متواصلاً، خير لك من أن تمشي مسرعاً مشياً متقطّعاً، فالتدرّج في مثل هذه البرامج بشكل هادئ ضروريٌّ، لاسيما في مرحلة الانطلاق، وكأنّك تريد التدرّب البدني على شيء حيث لا يصحّ أن تبدأ بشكلٍ عنيف فوراً، إذ يؤدي ذلك إلى ضرر على الجسم أو العضلات، بل لابدّ من التدرّب لتحمية الجسم كما يقال. فالشيء الأهم هنا هو المواصلة ولو البطيئة، وأظنّ بأنّ ذلك سوف يترك أثراً إن شاء الله. وبالنسبة للإخوة الذين يحبّون أو يفضلون مشرفاً تربويّاً أو روحياً أو أستاذاً روحياً فإنّ بإمكانهم التواصل معه ليشعروا أكثر بجدّية هذا البرنامج.

وهناك شيء آخر مهم في هذا الصدد، قد يسمّيه بعضهم بروحانيّة العقل، وهو أن تفكّر بطريقة روحانيّة وليس بطريقة شرسة، روحانيّة العقل قد تعني أنّه يفكّر كشخص صادق أو نقيّ، وهذا غير أن يفكّر كشخص متحايل أو كاذب أو حاقد أو مُغرِض، وسبب ذلك ما تحدّثتُ عنه في كتابي المتواضع (مسألة المنهج في الفكر الديني) من أنّ التربية الروحية تترك أثراً على سلامة العمليّة الفكريّة في كثير

من الأحيان، فعندما نقوم بتهذيب النفس فنحن نساعد أنفسنا على اكتشاف الحقيقة، ليس بمعنى الكشف الشهودي بالضرورة، بل يمكن أن يكون بمعنى أبسط من ذلك، وهو أنّ تهذيب النفس من الغضب والحسد والحقد والضغينة والكره والعدوانيّة والغيبة والسلبيّة وسوء الظنّ وغير ذلك.. يساعد على أن تفكّر براحة نفسيّة، وتعيش بسلام داخلي، وأن تفكّر أيضاً برساليّة عالية، وهذا ما قد يُبطل مفعول بعض العوائق أمام سلامة التفكير.

لاحظوا معي شخصاً مثل السيد محمّد باقر الصدر، فبقدر ما هو عقلاني متمحّض بالعقل النظري الصارم (والعقل الصارم هو الذي لو تمثّل وتشخّص لبدا على صورة إنسانٍ عبوس لا يبتسم)، هو أيضاً عاطفيّ وإنسان عادي جداً في عواطفه وغير معقّد رحمه الله، ولهذا تجد فيه إنساناً يجمع بين العاطفة والعقل، فلا عاطفته تضرّ بعقله، ولا عقله يذهب بعاطفته ودفء قلبه، وهذه مرحلة مهمّة أن يصل إليها الإنسان، فمبدأ المبادئ هنا هو تهذيب النفس وتطهير الروح والتحلّي بالأخلاق الجميلة، وعلى رأسها الروح الرساليّة التضحويّة، فهذه الروح هي التي تجعل الإنسان في المقام الحسيني: (هوّن ما نزل بي أنّه بعين الله تعالى).

وعندما أقول ذلك فلا أعني أنّ الوصول إلى أعلى مراتب هذه الحالة أمرٌ ميسور وسهل أو هو نزهة عابرة، بل أعني أنّه هدف سام يمكن أن نسير نحوه، فإن لم ننجح في الاقتراب منه، فعلى الأقلّ سننجح في عدم الوقوع في مزيد من الابتعاد عنه إن شاء الله.

النقطة الأخرى المهمّة هنا أيضاً، وهي مرحلة متقدّمة في التدريب الروحي الذي تحدّثت عنه النصوص الدينية، أن تخوض غمار الحياة بإحساسٍ روحيّ نبيل، فأنت تنشغل بردّ إشكاليّة معّينة وأنت تشعر بطمأنينة روحيّة وسعادة؛ لأنّك بهذا الأمر تقدّم خدمةً للقيم الكبرى ولسبيل الله تعالى. عندما يمتزج هذا الشعور بخوض غمار التحديات المعرفيّة المعاصرة فسيكون شيئاً أكثر من رائع، وسيشعر الإنسان بأنّه - وهو يجادل - يقترب من التسامي الروحي، وبأنّه - وهو يكتب أو يقرأ أو يردّ أو يفكّر في موضوع إشكالي معاصر... هو يناجي الله بأنّني أعمل لأجلك، أنا أفكّر لأجلك، وأكتب لأجلك، وأخطب لأجلك، وأناقش وأحاور لأجلك، وأتأمّل أكثر القضايا بُعداً عنك فيما يبدو لي، لأجلك أيضاً. هذا الشعور - وليس الاعتقاد فقط - وهذا الحسّ الملموس المقارن لأعمالنا هو الذي يجعل من ما اعتبرتموه موجباً للبُعد عن الروحانية، مقرّباً منها، وهذه مرحلة سامية تحتاج للكثير من المراس والتدرّب أيضاً..

هنا يظهر مفهوم اللجوء إلى الله والالتجاء إليه، فأنت عندما يهجرك قومك أو يسبّوك أو يظلموك أو يعتدوا على قضيّتك وعلى كرامتك وعلى جماعتك وعلى أمّتك، ويتعاملون معك بالسوء.. تذهب إلى الله - كالطفل الصغير الذي يأتي إلى أمّه عندما يعتدي الأطفال عليه - فتبكي بين يديه، وتشتكي إليه؛ لتأخذ منه طمأنينتك، وهكذا كان الأنبياء، فلو راجعنا القرآن الكريم لوجدنا أنّ الأنبياء في اللحظات الحرجة في الحياة كانوا يرجعون إلى الله ويخاطبونه

ويطلبون منه العون، ويلقون بهمّهم وضيق صدرهم إليه، ليكتسبوا من ذلك طمأنينتهم وسكينتهم، وما أدراك ما السكينة في زمن التوتر الدائم الذي نعيشه! ولهذا قال الله تعالى لنبيّه: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ × فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ × وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٧ ـ ٩٩)، فضيق الصدر ينجلي بتسبيح الله وعبادته والسجود له.

ويقال: إنّ بعض الفلاسفة والعرفاء الكبار كانوا إذا أشكل عليهم أمرٌ فلسفي دقيق، جعلوا ملجأهم الله، فصلّوا لله تعالى وسجدوا له وطلبوا منه العون، ليفكّروا في طمأنينة، وفي إحساسٍ سعيد بأنّ قوّةً غيبيّة قد تُعينهم للوصول إلى حلّ، فهذا الإحساس عندما يصاحبك وأنت تبحث في قضيّة عقليّة جافّة فهو يندمج مع جفاف العقل، كغيث ينهمر بمطرٍ على أرضٍ يابسة قاحلة جافّة..

هذه الأمور ليس معلومات، بل هي دربة ومراس ومرور وقتٍ وزمن، قد ينجح معه الإنسان بدرجة معيّنة، وقد ينجح آخر بدرجة أعلى، وبحسب ما يقدّم ويقدّر الله له فإنّه يرزقه من هذا التوفيق. أكتفي بهذا القدر، رغم أنّي أتكلّم بما لست فيه في العير ولا في النفير. رزقنا الله وإيّاكم طمأنينة ذكره وحلاوة أُنسه وجميل كرمه ولذيذ مناجاته، إنّه وليّ قدير.

التعامل الإيجابي مع الشعور بالذنب، وخوف العقاب الدنيوي[1]

السؤال: أنا مسلمة وأؤمن بقضاء الله وقدره، سأجتاز هذه السنة شهادة البكالوريا، لكن أحياناً أشعر بأنّي إذا فعلت شيئاً يُغضب الله كالكذب مثلاً ـ فلن يوفّقني في دراستي، وأنّه لن يغفر لي، فهل أنا على صواب أو لا؟

مبدأ أن يشعر الإنسان بأنّ الله يمكن أن يعاقبه في الدنيا على أمرٍ غير أخلاقي أو غير شرعي صدر منه، هو شيء جيّد، وهو منبّهٌ ضميري وجداني لترك هذا العمل، والشعور بأنّ الله حاضر قد يجازيه في أيّ لحظة، فليست هناك مشكلة في ذلك، بل بالعكس.

إنّما المشكلة حينما نقوم نحن ببلورة هذا الشعور بطريقة خاطئة، فبدل أن نستفيد منه نحوّله إلى عنصر مضرّ بحياتنا وعملنا. إنّ إسقاط هذا الشعور على العمل الدراسي ـ بالطريقة المبيّنة في السؤال ـ يمكنه أن يربكنا ويقلقنا ويشعرنا بأنّنا قد نفشل، ويُذهب من نفوسنا الطمأنينة اللازمة عند الدخول إلى قاعات الامتحان، ومن هنا وحيث إنّنا نشعر بالندم على الفعل الذي ارتكبناه ونتوب إلى الله، فعلينا أن نوازن بين الخوف والرجاء، ونعرف أنّ الله يغفر، ولِم لا يغفر وهو المعلن بصراحة أنّه يغفر الذنوب جميعاً إذا تاب الإنسان منها؟! وهو الذي أعلن بصراحة في آيات كتابه أنّ القنوط من رحمته واليأس من روح الله كفرٌ به وجهلٌ بالباري الرحيم الرؤوف تبارك وتعالى،

(١) إضاءات ٥:٥٤٩

فالمطلوب هو التوبة دوماً من كلّ أخطائنا وذنوبنا، والتوجّه إلى أعمالنا بروحٍ لديها الأمل بأنّ الله قد تاب علينا حتى لو لم نتمكّن من أن نحصل على علمٍ بذلك، وقد ورد في بعض الروايات أنّ من آداب الدعاء أن تدعو اللّه وأنت تحسن الظنّ به وتشعر بأنّه سوف يستجيب لك يقيناً وتطمئنّ لذلك، فهذه التربية الروحيّة هي تربية ملؤها الأمل، فعندما تطلب من الله شيئاً وتتمسّك بأسمائه الحسنى في عالم الرحمة والرأفة، وعندما تتوب إليه، وعندما تطّلع على سعة رحمته.. ينتابك هذا الأمل الكبير بأنّه سيكون معك وسوف يوفّقك، وهذا الأمر هو مفتاح العمل في الحياة، فالخوف من الله شعورٌ يدفع للعمل الصالح وينهى عن العمل السيء، والثقة باللّه وحسن الظنّ به شعورٌ يفتح على الأمل بنتائج أعمالنا الطيّبة في هذه الدنيا وفي الآخرة.

فلنترك إحساس اليأس والقنوط ولنترك الأحاسيس التي تربك مشاعرنا وحياتنا، ولنتجّه إلى الله بنفسٍ ملؤها الإقرار بالذنب والاعتراف به والإحساس برحمة الله وعطفه وحنانه، فالله إذا تبنا يتوب علينا.

ما معنى يتوب علينا؟ إنّ التوبة في اللغة تعني الرجوع، فنحن نبتعد كلّ يوم عن الله بمعاصينا، وعندما نرجع إليه (نتوب) فهو يتوب أيضاً، بمعنى أنّه يرجع إلينا بعد أن كان قد أعرض عنّا وابتعد عنّا بسبب ذنوبنا وعصياننا له، فبمجرّد أن نخطو نحن نحوه خطوةً سنجده يخطو نحونا خطوات، فهو كالصديق العاتب على صديقه والمعرض عنه والمبتعد عنه، فهذا الشخص إذا أحسّ بأنّ صديقه ندم وبدأ يتجه

إليه فهو طيّب القلب، سرعان ما يميل بوجهه نحوه ويسرع الخطى لكي يحتضنه.

وهذا معنى الآيات والروايات الكثيرة التي تتحدّث عن أنّ الله إذا تبنا إليه تاب، وهذا معنى أنّ الله توّاب رحيم (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً) (النصر: ٣)، فهو لا يتوب من ذنبٍ ارتكبه، بل يرجع إلينا بعد أن رجعنا إليه وتركناه بسبب ذنوبنا التي ارتكبناها، فالله رحيمٌ أكثر ممّا نتصوّر، ولهذا وصف نفسَه بصيغة المبالغة (توّاب) فهو كثير الرجوع. والمطلوب هو أن نُبدي ولو إشارة بسيطة تعبّر عن حُسن نيّتنا تجاهه.

نسأل الله تعالى أن يغفر لنا ذنوبنا ويمنح قلوبنا أملاً به؛ لنرى الحياة بعيون الطمأنينة الآتية منه ومن ذكره: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب) (الرعد: ٢٨).

لماذا نعيش التراجع الروحي والأخلاقي ونكتفي بالتكرار والمصطلحات والتعلّق بالظاهر؟![1]

السؤال: يشغل بالي في الفترة الأخيرة الحالة المتردّية لمستوى الفهم الإسلامي في المجتمع فعوام الناس ـ ممّن لم يغرق في بحر الدنيا ـ قد تعلّقوا بظاهر الإسلام، والعلماء الأفاضل ينقسمون إلى من هو تقليديّ بحت يكرّر كلّ ما يسمعه دون ترك أيّ أثر لا على نفسه ولا على غيره، والقسم الآخر قد غاص في عالم المصطلحات والمبارزات العلمية التي لا تفيد الأمّة بشيء، نأمل أن تفيدونا برأيكم الكريم، علماً أنّي طالب للعلوم الدينية، لكن تلك العلوم التي توصل إلى الله سبحانه وتعالى، والتي تجعل القلب حرم الله، وتأخذ بي إلى عالم العشق الذي استشهد من أجله أئمة أهل البيت، أريد أن أعرف نظرتكم لهذا الوضع، فحسب علمي البسيط فإنّ الله جعل الإسلام دين الحبّ والمعاملة، ديناً ينزع حبّ الدنيا من القلوب ويحقّق الوصال بالمحبوب الأوحد، فلماذا أرى هذه الفئة المتديّنة تعيش في عالم آخر، وأقصد من كلامي طبعاً رجال الدين، وأرجو أن تعذروا جرأتي وتنصحوني بما يصلح حالي، ولكم الأجر والثواب.

يخيّل لي أنّ الجميع متفقٌ على وجود مأزق أخلاقي ووضع روحي مأزوم في الكثير من الأوساط الدينية، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مجموعة عناصر متداخلة، علينا أن نتأمّل فيها ونسعى لإصلاحها بما أوتينا من قدرة وإمكانات:

---

(١) إضاءات ١: ٥٧٠.

فمن أهمّ الأسباب، إقبال الدنيا في العقود الأخيرة على المتديّنين، ومنحهم نفوذها وقدرتها وسلطتها، فقد منّ الله عليهم بالسلطة السياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والروحيّة بما لم يبلغوه من قبل، وفي حالةٍ من هذا النوع يمكننا أن نتوقّع حصول تراجع أخلاقي أو روحي، ما لم تبذل جهود مضاعفة لتمتين البُعد العلائقي مع الله تعالى، لقد قال تعالى ـ وهو يحكي لنا خطاب موسى عليه السلام لقومه: (قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝ قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) (الأعراف: ١٢٨ ـ ١٢٩)، فلنتوقّف قليلاً عند الجملة الأخيرة، إنّها تريد أن تقول بأنّكم قد تملكون مقادير الأمور، وهنا سننظر ما الذي يمكن أن تفعلوه؟ وهل ستصبحون مثل أولئك الذين لعنتموهم من قبل أم لا؟

وهذا هو مغزى كلام الشهيد محمّد باقر الصدر، عندما تحدّث عن أنّنا لم تتوفر لنا دنيا هارون الرشيد كي نتفاخر بتديّننا ونصب جامّ نقدنا وغضبنا على الرشيد. هذا تحدٍّ كبير، يحتاج فيه المؤمنون وعلماء الدين عندما يملكون سلطةً مضاعفة في الاجتماع الإسلامي إلى حالة طوارئ أخلاقيّة وروحيّة، وربما يكون قد حصل تقصير في هذا مع الأسف الشديد.

ومن أهمّ هذه الأسباب أيضاً، أنّ الخطاب الروحي والأخلاقي لم يكن قادراً أحياناً على جذب الناس الذين ينزعون في طريقة تفكيرهم

نزعةً عقلانيّة، حتى لو كانوا حوزويين أو جامعيين؛ لأنّه كان خطاباً تعبويّاً ممزوجاً أحياناً بالخرافة واللامنطقيّة، معتمداً القصص والحكايا أكثر من اعتماده النصوص الدينية الثابتة مباشرةً أو الوجدان الصافي الفطري، الأمر الذي أوحى لبعض الناس ممّن لا نيّة سيّئة لديه بالضرورة بأنّ القيم الروحيّة والاتجاه الروحي في منظومتنا الدينية لا ينفكّان عن الخرافة واللاعقلانية، التي (أي العقلانية) تعتبر اليوم مثالاً للتقدّم والنهوض بالأمم، فبعض أساتذة الأخلاق ربما اشتبهوا - غير متعمّدين - بتعويمهم هذا النوع من الخطاب الذي جذب بعض الناس، لكنّه لم يقدّم أحياناً إلا متديّناً سطحياً على مستوى الوعي، ما أوحى بأنّ الخطاب الأخلاقي والروحي غير منتجٍ على مستوى اللحظة الحاضرة، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى تركه.

ومن أهم الأسباب أيضاً، تنامي علمَي الأصول والفقه في الحوزات العلميّة بشكل مذهل عقب تراجع المدّ الإخباري في القرن الثالث عشر الهجري. إنّ تنامي الفقه والأصول لم يترك أثراً على مناهج التدريس في الحوزات العلميّة أو موادّ التدريس فحسب، كما ينتقد البعض، وهو انتقاد في محلّه، بل ترك أثراً حتى على عقلنا الديني، فصرنا نرى كلّ شيء بعقلٍ فقهي، تاركين خلف ظهورنا العقل الروحي والأخلاقي الذي شعّ في تاريخ الإسلام عبر عمالقة كبار من الطوائف الإسلاميّة كلّها.

إنّ سيطرة العقل الفقهي أقصى علوماً بأكملها، وصوّر لنا - حتى في الداخل الحوزوي - أنّ الإسلام فقهٌ تحيط به بعض الهوامش العقديّة والأخلاقيّة، فأخذ الفقه مكان الصدارة بحجمٍ أكبر من

حجمه الطبيعي، وأثّر على سائر الاهتمامات التي تقف على رأسها الاهتمامات الفكريّة والفلسفية والروحيّة، فالقرآن الكريم يحوي ـ على رأي مشهور العلماء ـ خمسمائة آية أحكاميّة، أي أقلّ من نصف سدس القرآن، بينما تفكيرنا اليوم كلّه فقهي باستثناء مساحة عقديّة مذهبيّة هي قضيّة الإمامة والخلافة، وهذا انحرافٌ كبير في تقديري عن المنهج القرآني الذي أصّل التوحيد الذي لا يقف عند الجانب النظري، فنحن لو سرنا مع كتاب الله تعالى، لوجدنا أنّ الأمور التي طرحها عندما تكون نظريةً فهي تؤخذ عنده بوصفها جسراً لمسألة عملية، ولا أقصد بذلك البُعد العملي الاجتماعي أو السياسي أو.. فحسب، وإنما (العملية والعملانيّة) التي ترتبط قبل كلّ شيء بالعلاقة مع الله تعالى؛ لأنّ الارتباط بالله ليس مسألةً نظرية، فلم تأت النبوّات لتخوض حربَ أرقام في أنّ الله ١ أو ٢ أو ٣ أو ٤ أو أكثر، بل إنّ الوحدانية في قضيّة الدين تعني التوكّل والاستعانة وربط كلّ الأمور به تعالى، وكذلك تعني الصبر والإحساس بالتوحيدين: الأفعالي والعبادي. إنّ القضية هي قضيّة كلّ التصرفات والمشاعر والأحاسيس، وليست المسألة مسألةَ صراع على معلومة إضافية في أنّ الله واحدٌ أو كثير، فليس المهم إدراك وحدانية الله فقط، بل عيش هذه الوحدانية.

وهكذا الحال في مسألة المعاد وقضاياها، فليست تقف عند حدود أن نعرف فقط أنّ القيامة قادمة أو هي باطن الدنيا أو أنّ المعاد جسماني أو روحاني، بقدر ما المهم أن نعيش الآخرة في الروح والعمل، سواء العمل الجوانحي الداخلي أم الجوارحيّ الخارجي.

أظنّ أنّنا بحاجة إلى صرخة تنادي على القيم الأخلاقية الرفيعة كي تُستحضر في الحياة، لتكون هي الهدف من وراء التشريعات الأحكاميّة، فالفقه جاء لينظّم حياة الإنسان تمهيداً لحلول القيم الأخلاقية في المجتمع وتأمين هذا النزول الأخلاقي، وبحاجة إلى ثقافة روحية عقلانيّة، تعتمد النصّ القرآني والثابت من الحديث الشريف، كما تعتمد التحليل الوجداني المنطقي للأمور. مع الأخذ بعين الاعتبار أن نحترم الاهتمام بظاهر الشريعة ولا نتخلّى عنه، ونقدّر الاهتمام بالعلوم والمصطلحات بعد أن كانت الأمّة وما تزال بحاجة إليها. والكلام طويل جدّاً في مثل هذه القضايا التي تحوي شؤوناً وشجوناً، نكتفي بهذا القدر، والله الموفّق والمعين.

الفوضى الاجتماعية في مسألة الهلال ووظيفة الفقهاء![1]

السؤال: ذكرتم في مقالةٍ لكم بعنوان: الحاكم الشرعي ودوره في إدارة عملية الجهاد: (كلّ حكم شرعي إذا أوكلته إلى آحاد المكلفين يلزم منه الهرج والمرج، لا يكون تحديده الموضوعيّ - بمعنى تحديد ملابسات الحكم ميدانياً - بيد الناس، بل بيد شخص آخر، وكلّ حكم لا يلزم من إيكاله للآحاد من الناس ذلك، يكون شأنه راجعاً للمكلّف نفسه؛ لعدم وجود دليل على ولاية أحد على المكلّفين في أمر التطبيق فيه. وربما تكون هذه القاعدة متفقاً عليها). والسؤال: ماذا عن مسألة هلال العيد؟ هل يلزم منها الهرج والمرج أو أنّ شأن الهلال راجع للمكلّف نفسه؟

حتى الآن ليست مسألة الهلال من هذا النوع؛ لأنّ المقدار المتيقّن من المراد من لزوم الهرج والمرج هو حالة الفوضى التي تفيد اختلال النظام العام لحياة الناس، كما في مثل خوض حرب أو قتال مع جهة معيّنة، أو نحو ذلك. أمّا حادثة الهلال التي يبتلي بها الناس عادةً يوماً واحداً في السنة وهو يوم عيد الفطر (إذ الموارد الأخرى كليالي القدر وبداية شهر رمضان والحجّ وأمثال ذلك تبقى أكثر يُسراً)، فهي قضيّة شخصيّة لا يلزم من عدم إيكالها للحاكم وقوع فوضى واضطراب في البلاد وبين العباد.

نعم، لا شكّ أنّها باتت تُحدث إرباكاً اجتماعياً بدرجة معيّنة، كما

(١) إضاءات ٥: ٣٩٨

ومن الواضح أنّ تبسيطها إلى حدّ الاستخفاف بتأثيراتها الاجتماعية غير صحيح، خلافاً لما يحاوله بعض الناس، لكنّ هذا لا يعني مسألة اختلال النظام العام. فما ذكرتُه في مقالتي المتواضعة هناك في سياق البحث عن مسألة الجهاد يختلف عن هذه الحال هنا. فموضوع الهلال ينبغي التعامل مع تأثيراته الميدانية دون تبسيط ولا تهويل.

لكنّ الشيء الذي تتعزّز القناعة به يوماً بعد آخر هو أنّ الفقهاء والمجامع الفقهيّة ومراجع الدين باتوا يتحمّلون جزءاً من المسؤوليّة في هذا الصدد، بسبب الإرباكات التي تتسبّب بها حالة اختلاف الفتاوى بين الفقهاء، فضلاً عن الاختلافات في التطبيقات فيما بينهم تارةً، وفيما بين الناس أخرى أيضاً، فأيّ مانع من أن يتوافق كبار الفقهاء ممّن يملكون غالبيّة الجمهور المتديّن على مستوى التقليد، ويقرّروا ـ بالعنوان الثانوي ـ تسليم مهمّة البتّ في هذا الموضوع لفقيهٍ معيّن أو لمجلس فقهي معيّن، يحيط بهما فريق عمل كبير من الخبراء والمتابعين، ولو كان ذلك بحيث لا يفتي هؤلاء الفقهاء الكبار في هذه المسألة (بل يتركونها للاحتياط الوجوبي مثلاً)، بما يسمح للناس بالعودة لذلك الفقيه أو لذلك المجلس الموكلة إليه مهمّة متابعة هذا الموضوع والإعلان عنه سنويّاً، بل شهريّاً.

فكما لا يفتي الكثير من الفقهاء والمراجع في موضوعات كثيرة، بل يصوغون بياناتهم الفقهيّة بصيغة الاحتياط الوجوبي التي تفسح للمكلّف من إمكانية تقليد غيرهم، كذلك الحال هنا، بل قد يمكنهم المداورة في هذا الموضوع ضمن صيغة تنظيميّة معيّنة لا يبدو من

الصعب تقديم تخريجات فقهيّة لها.

بالفعل، أعتقد بأنّ اختلاف الفقهاء حيث كان مسؤولاً عن هذا الوضع بدرجة ليست بالقليلة، فإنّ هذه المسؤوليّة تطالهم في أن يخفّفوا عن الناس هذه الفوضى الاجتماعيّة التي تُربك حركة الأسر والعوائل كلّ عام، ومن ثم من أراد بعد ذلك شخصيّاً أن يحتاط أو له رؤية خاصّة من الناس فهذا أمر آخر يبقى حالة محدودة، والمهم تجاوز الحالة العامة المربكة هذه.

أعرف أنّ هذا الكلام كلّه كلامٌ نظريّ، والقضيّة أبعد من التخريجات الفقهيّة والحلول الاجتهادية لمسألة من هذا النوع، وأنّ جوهر الموضوع يرجع إلى طبيعة التعقيدات الميدانية القائمة في شبكة العلاقات بين التيارات الدينية والسياسيّة ورموزها الفقهيّة في الساحة اليوم، لكن هي كلمة كان من المناسب أن تُقال.

ما هو الموقف من ثقافة الجوع التي ينظّر لها الأخلاقيون ويدعو المتصوّفة إليها؟[1]

السؤال: روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ البطنَ لَيَطغى من أَكْلَة، وأقربُ ما يكون العبدُ من الله إذا خفَّ بطنُه، وأبغضُ ما يكون العبدُ إلى الله إذا امتلأَ بطنُه»، وروي عن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أنّه قال: «لا تميتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب؛ فإنّ القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء»، وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلّم أيضاً: «أديموا قرع باب الجنّة». قيل: وكيف نديم قرع باب الجنّة؟ قال: «بالجوع والظمأ». سؤالي: ما هو مدى صحّة هذه الروايات سنداً ومضموناً؟ وهل يركّز الإسلام على ثقافة الجوع؟

الرواية الأولى وردت في الكافي (ج٦: ٢٦٩) بسندٍ صحيح، كما وردت في محاسن البرقي (ج٢: ٤٤٦) بالسند عينه. وأمّا الحديث الثاني فقد رواه الطبرسي في مكارم الأخلاق، ورواه غيره أيضاً ولكنّه يفتقر إلى سند، كما أنّه لا يُعلم مصدره، فالطبرسي متأخّر نسبيّاً، وقد جاء هذا الحديث في بعض كتب أهل السنّة أيضاً، وذكره ابن أبي الحديد في شرحه، وكذلك الزمخشري في ربيع الأبرار، وابن حمدون في التذكرة الحمدونية، والأبشيهي في المستطرف، وغيرهم، ولكنّ الجميع ذكره بلا بيان مصدره ولا سنده، ولم أقف له على أصل عند السنّة ولا عند الشيعة. وأمّا الحديث الثالث الذي ورد أيضاً خطاباً لعائشة زوج النبي، فقد ذكره الأحسائي في عوالي اللئالي، وكذلك ابن ميثم البحراني في

(١) إضاءات ١: ٥٥٧

شرح نهج البلاغة، وهو حديث لم أعثر له على أصل ولا سند، وقد ذكره الملا علي القاري في كتابه (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة) ناقلاً عدم العثور على أصلٍ له، وكذلك فعل العجلوني في كشف الخفاء.

وهذا النوع من الأحاديث نلاحظ تناقله في كتب الأخلاقيين والمتصوّفة، وقد وردت عشرات الروايات عند السنّة والشيعة في موضوع الطعام هذا، والمقدار الجامع المؤكّد بين هذه الروايات هو النهي ـ ولو بنحو الكراهة ـ عن كثرة الأكل والبطر والتملّي والتخمة ونحو ذلك، وفيها دعوةٌ للقصد في الطعام وعدم الإفراط فيه.

والذي يظهر لي بمراجعة روايات هذا الموضوع ـ والتي نقل جزءاً وافراً منها الحرّ العاملي في كتابه تفصيل وسائل الشيعة (ج ٢٤: ٢٣٩ ـ ٢٤٦)، ونقل بعضها في سنن الترمذي (ج٤: ١٨)، وكثيراً منها البيهقي في شعب الإيمان (ج٥: ٢٢ ـ ٤٩)، واعتماداً على منهج الوثوق الذي يأخذ بالمقدار المؤكّد من مضمون هذه النصوص ـ الذي يظهر لي هو النهي عن كثرة الأكل والانكباب على الطعام والشراب، وهو المستفاد أيضاً من التلويح القرآني، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ (محمد: ١٢)، في إشارة إلى الانكباب على الطعام والمتعة تماماً كما هي الأنعام التي تظلّ عادةً مشغولة بالطعام والشراب كالبقر.

وليس هناك ما يثبت الترغيب في الجوع، فهذا المفهوم لا يشكّل

قدراً متيقناً من النصوص وفقاً لمنهج الوثوق بالأحاديث الذي هو المنهج الصحيح، وحتى الرواية الأولى هنا والتي هي صحيحة السند لا تدعو للجوع كما هي طريقة المتصوّفة، بل تدعو لخفّة البطن، وهو المفهوم المقابل لثقلها الدال كنايةً عن الامتلاء والشبع والتخمة والاشتغال بالطعام دوماً.

وما يبدو لي بنظري القاصر هو أنّ ثقافة هجران الدنيا ـ بمعنى الجوع وعدم الأكل على الطريقة الصوفية ـ هي ثقافة مخالفة للنصوص القرآنية الكريمة الدالّة على دعوة الناس للأكل والتمتّع بالطيبات دون طغيان، قال تعالى: (وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (البقرة: ٦٠)، (وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۝ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة: ٥٧ـ٥٨)، (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ) (البقرة: ١٦٨)، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) (البقرة: ١٧٢)، (هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ وَمِنَ

الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ) (الأنعام: ١٤١-١٤٢)، (وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) (الأعراف: ١٦٠-١٦١)، (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى) (طه: ٨٠-٨١)، (يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آَمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآَيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (الأعراف: ٣١-٣٢) وغيرها من النصوص القرآنية والحديثية.

ورغم أنّ بعض هذه الآيات له مدلول عام من حيث كلمة (الأكل) أو ورد في حقّ بني إسرائيل، لكنّ الجوّ العام الذي يخرج به الإنسان من قراءة النصّ القرآني هو النهي عن الإسراف والطغيان ومنع الحقوق والتمتع كالأنعام، بحيث يعيش الإنسان هدفيّة التلذّذ بالطعام والشراب والجنس وغير ذلك، دون أن يكون له هدفٌ آخر. وليس في القرآن

الكريم دعوةٌ للجوع، بل على العكس هي دعوة للأخذ بطيّبات الدنيا دون إسراف أو طغيان.

من هنا، نتحفّظ على بعض النصوص القليلة التي غالبها منعدم المصدر أو ضعيف السند، والتي تحثّ على ثقافة الجوع وترك الطعام والشراب، على أساس ما في هذه الثقافة من اقترابٍ من الله سبحانه، فإنّه لو كانت تجربة الفرد ناجحةً على هذا الصعيد، فليس من الضروري أن يكون ذلك ثقافة قرآنية ودينية ثابتة.

نعم، إذا كان المقصود بثقافة الجوع هو الإتيان بأنواع الصوم، ومنه المندوب الثابت استحبابه، فهذا لا بأس به، لكنّ هذا لا يثبت ثقافة الجوع في وقت الإفطار، فليلاحظ ذلك، مع أنّ بعض أنواع الصوم المستحب يُبنى استحبابه على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، كما هو واضح.

البُعد الاجتماعي في رفع الأدعية و..
عبر مكبّرات الصوت[1]

السؤال: تنتشر في مجتمعنا ظاهرة قراءة الدعاء عبر مكبّرات الصوت، حيث الصوت يكون مسموعاً عبر المكبّرات الصوتية الخارجيّة للقريب والبعيد، فهل هذه الظاهرة إيجابيّة، وخاصّة أنّ البعض يقبل بل ويحثّ عليها متذرّعاً بأنّها تخلق أجواءً روحانيّة في المجتمع؟ وما وظيفة الذي يصله صوت هذا الدعاء بحيث لا يكون مستهتراً أو متهاوناً في هذا الأمر، وخصوصاً إذا كانت له القدرة على التغيير؟

هناك أكثر من نقطة:

أ. إنّ هذه الظاهرة هي ظاهرة صحّية وجيّدة، وأنا أوافق على أنّها تخلق جوّاً طيباً في المجتمع، مثل الأذان وقراءة القرآن والزيارات وغير ذلك، فإنّ ارتفاع المآذن بصوت الأذان ظاهرة اجتماعيّة حسنة، ولها تأثير نفسي وروحي، لا سيما على الأجيال الصاعدة التي تتربّى في ظلّ مناخ اجتماعي يعيش القضيّة الدينية، وهذا ما يلمسه الكثير من الإخوة الذين يعيشون في بلدان غير إسلاميّة بحيث لا يسمعون هذه الأصوات أبداً فيعيشون حنيناً لها، حيث تجد بعضهم يعيش ذكرى هذا الجوّ الإيماني الطيّب الذي تربّى عليه في البلدان الإسلاميّة. ولا ينبغي لنا أن نعيش عقدةً فيما نفعل، حيث نرى بعض المؤمنين يشعرون وكأنّهم جسم منبوذ في المجتمع، وأنّ عليهم في كلّ شيء أن يتراجعوا حتى يرضى القلّة من الناس عن أفعالهم!

(١) إضاءات ٤:٥٤٨

ب. هذا الذي قلناه أعلاه مشروط بعدم إزعاج الناس أو إلحاق الأذى والضرر بهم، وهذا يختلف من منطقة إلى أخرى، ويختلف باختلاف أدائنا في المساجد والأماكن الدينية بحيث نحبّب الناس بهذا الجوّ الإيماني، ولا نثقل عليهم، وهذا يحتاج إلى سياسة حكيمة في هذا المضمار، أمّا لو كان رفع الأصوات موجباً لأذيّة الناس والضرر بها فهذا أمر مرفوض، وهو ما ترتكبه بعض الجهات المشرفة على المساجد أو الأماكن المقدّسة أو الحسينيات، بحيث ينفّرون الناس من الدين بدل أن يكونوا عنصر جذب لهم، فالدين يحتاج للرفق والليونة لا للشدّة والخشونة والقهر والفرض. وقد سبق لي أن أجبت بالتفصيل عن ظاهرة إزعاج الناس بمكبّرات الصوت في المسيرات والحسينيات والمساجد والأماكن الدينية، وبيّنا هناك سلبيّة هذا الأمر والمواقف الشرعيّة منه فليراجع (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٣: ٥٨١ ـ ٥٨٧، رقم السؤال: ٥١٨).

ج. علينا أن نعمل على إقناع الناس بأن يتقبّلوا هذا الجوّ الصوتي المتوازن والمعقول وغير المفرط وغير المؤذي، فبعض الناس ليست مشكلتهم مع الصوت بقدر ما هي مشكلتهم مع كونه صوتاً دينيّاً، ولهذا تراهم لا يتأذّون من الأغاني ومراكز الحفلات الصاخبة رغم أنّ الأذى فيها قد يكون أكبر في بعض الأحيان، وهنا علينا أن نعمل بلينٍ ورفق لترطيب نفوس الناس وتهيئتها لتقبّل أن نخلق هذا الفضاء الصوتي الإيماني بشكل متوازن وغير مؤذٍ، فإن قبلوا فبها ونعمت، وإن لحقهم الأذى كففنا عن أذيّة الناس.

د. لو ارتفع الصوت إلى الخارج لم يجب على الآخرين ممّن يصلهم الصوت أن يشاركوا معه، ولا يعدّ عدم مشاركتهم استهتاراً إلا في حالات قليلة ونادرة تحتاج لتأمّل وتدقيق، ولكن لو لم يتمكّن الإنسان من المشاركة في المسجد - وهي المشاركة الأفضل - فإنّ بإمكانه أن يشارك مع الصوت الآتي من المساجد، ويكون ذلك منه فعلاً طيباً، وإلا فليس عليه بأس ولا يكون قد فعل حراماً أو قبيحاً.

حكم الإزعاج بالأصوات العالية، وماذا عن المساجد والحسينيّات؟[1]

السؤال: يمارس كثير من الناس الفوضى والإزعاج الصوتي للآخرين، لاسيما للجيران، حتى أنّ بعض المساجد والحسينيات تبالغ في ذلك، ما هو الموقف الإسلامي من هذه الظاهرة؟

هذه من الظواهر السلبية جدّاً التي تعاني منها الكثير من بلداننا العربية والإسلاميّة، ولعلّها تعبير عن قلقنا وخوفنا، فلا نحبّ الصمت ولا نريده، لأنّه مقلق ومخيف، حتى أنّنا عندما نكون لوحدنا صامتين فإنّنا نحاول أن نستمع إلى صوت المذياع أو إلى أغنية كي لا يبقى الصمت، كأنّما هناك خوفٌ منه أو إدمان للأصوات العالية، كما كان يقول العلامة الراحل السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله.

بل تجد بعضاً من الخطباء السياسيّين والدينيين يدمنون الصراخ على المنابر بطريقة مثيرة جدّاً بحيث تخلق في وعي الجمهور أنموذج الإنسان المتوتر والقلق والغاضب، الأمر الذي يترك أحياناً أثراً سلبيّاً في نمط عيش حياة الكثير من الناس.

والأسوأ من هذا كلّه تلك الثقافة التي باتت تروج في بعض المناطق (لبنان مثلاً) من إطلاق الرصاص عقب ظهور زعيم سياسي أو مذهبي أو انتهاء خطابه، الأمر الذي أدّى في بعض الأحيان إلى تضرّر ممتلكات الآخرين، بل والأرواح. وقد لعب نمط الحياة العصرية دوراً كبيراً في

(١) إضاءات ٣:٥٨١

التلوّث الصوتي في فضائنا، وترك آثاراً سلبية على نفوسنا وأرواحنا وعقولنا وأجسادنا.

ولا فرق في سلبيّة هذه الظاهرة بين أن تصدر من الناس بأبواق سياراتهم أو الراديو أو أجهزة ضبط الصوت، أو عند كلّ مناسبة أو نجاحٍ في المدرسة أو الجامعة، أو عروس تزفّ إلى منزل زوجها، أو حاجّ أو زائر يرجعان إلى أهلهما، أو انتصار سياسي أو عسكري أو غير ذلك، وبين أن يصدر هذا الأمر من المساجد أو الحسينيات أو المسيرات الدينية، إذ ينبغي حتى الإمكان تجنّب الإزعاج للآخرين بما يؤذيهم.

وليس لأنّك تذيع صوت القرآن الكريم فهذا مبرّرٌ لك لإطلاق الصوت من مئذنة المسجد عالياً لمدّة طويلة قبل أذان الفجر مثلاً، فإنّ الناس قد لا تتحمّل مثل ذلك، وعلينا أنّ نحبّب الناس بالدين ولا نبغضهم به، وليس اعتراض الناس ناشئاً عن كرهٍ للدين بالضرورة، بل عن حالة طبيعية حيث تتنوّع أعمالهم ومشاغلهم فيرجعون متعبين للراحة، فلا يصحّ - بحجّة إذاعة الحقّ - التنكيل بالناس بهذه الطريقة.

وقد تحدّث غير واحد من العلماء عن سلبيّة هذه الظاهرة وقدّموا توجيهات دينية بشأنها، وأنا أنقل لكم بعض النصوص، لنشرها بين الناس، علّنا نساعد في بناء حياة أفضل وفي نظام حياة اجتماعيّة أكثر حضارةً وتقدّماً ورفعة إن شاء الله:

١. (السيد علي السيستاني): «هل يجوز إزعاج الجار اليهودي، أو الجار المسيحي، أو الجار الذي لا يؤمن بدين أصلاً؟ الجواب:

لا يجوز إزعاجه من دون مبرّر». (السيد السيستاني، فقه الحضارة: ١٧٥).

فلنتأمّل هذا النصّ الرائع الذي لا يجيز إزعاج حتى الذي لا يؤمن بدين أساساً، ما لم نملك مبرّراً مقبولاً.

وجاء في نصّ آخر له حفظه الله: «حقّ الجوار قريب من حقّ الرحم، يستوي في ذلك الحقّ الجار المسلم والجار غير المسلم، فقد أثبت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم للجار غير المسلم هذا الحقّ، حيث قال: «الجيران ثلاثة: فمنهم من له ثلاث حقوق: حق الإسلام، وحقّ الجوار، وحقّ القرابة، ومنهم له حقّان: حقّ الإسلام ، وحقّ الجوار، ومنهم من له واحد: الكافر له حقّ الجوار» وقال (ص): «أحسن مجاورة من جاورك تكن مؤمناً»، وقد أوصى الإمام علي الإمامين الحسن والحسين بالجيران بعدما ضربه اللعين ابن ملجم، فقال (ع): «الله الله في جيرانكم، فإنّهم وصية نبيّكم ما زال يوصي بهم حتى ظننّا أنّه سيورّثهم»، وقال الإمام الصادق (ع): «ملعون ملعون من آذى جاره»، وقال (ع): «ليس منّا من لم يحسن مجاورة من جاوره»..». (السيد السيستاني، الفقه للمغتربين: ٢٠٤).

٢. (الشيخ جواد التبريزي): «هل يحرم تزيين سيارة الزفاف واستعمال المنبّه الصوتي (بوق أو هرن) في الشوارع، سواء يشرط أن يكون موجباً للريبة أو يزعج الناس؟ الجواب: في الفرض المذكور

هذا يناف العفاف والستر المطلوبان من المرأة، والله العالم» (الشيخ جواد التبريزي، صراط النجاة ٥: ٣٨٥).

٣. (السيد محمّد الشيرازي): «..ورد في الشريعة استحباب خفض الصوت، وقد وردت روايات كثيرة في هذا الجانب، قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وآله وسلم: «يا أبا ذر، اخفض صوتك عند الجنائز وعند القتال وعند القرآن». وعن الإمام علي عليه السلام: إنه كان إذا زحف إلى القتال يأمر الناس بخفض الأصوات والدعاء. وفي رواية أخرى عن ابن عباس يصف أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ويقول لهم معاشر الناس استشعروا الخشية وأميتوا الأصوات وتجلببوا بالسكينة». وفي حديث آخر إنه عليه السلام قال لأصحابه عند البراز: «وعضّوا على الأضراس فإنه أنبأ للسيوف من الهام وأربط للجأش وأزكى للقلوب، وأميتوا الأصوات فإنه أطرد للفشل وأولى للوقار». وفي رواية أخرى: «وعضّوا على الأضراس فإنّه أنبأ للسيوف عن الهام وغضّوا الأبصار ومدّوا جباه الخيول ووجوه الرجال وأقلّوا الكلام فإنّه أطرد للفشل وأذهب بالوهل»...». (السيد محمد الشيرازي، فقه البيئة: ١٠٦ـ ١١٦، حيث استعرض بحثاً مفصّلاً هناك).

٤. (السيد روح الله الخميني): «لا يخفى أنّ أمر الجار شديد، وحثّ الشرع الأقدس على رعايته أكيد، والأخبار في وجوب كفّ الأذى عن الجار وفي الحث على حسن الجوار كثيرة لا تحصى، فعن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ما زال جبرئيل يوصيني بالجار

حتى ظننت أنه سيورثه»، وفي حديث آخر أنه صلى الله عليه وآله أمر عليّاً عليه السلام وسلمان وأبا ذر ـ قال الراوي: ونسيت آخر وأظنّه المقداد ـ أن ينادوا في المسجد بأعلى صوتهم بأنه لا إيمان لمن لم يأمن جاره بوائقه، فنادوا بها ثلاثاً»، وفي الكافي عن الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: «قرأت في كتاب علي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتب بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وحرمة الجار كحرمة أمة»، وروى الصدوق بإسناده عن الصادق عن علي عليهما السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من آذى جاره حرم الله عليه ريح الجنة ومأواه جهنم وبئس المصير، ومن ضيّع جاره فليس منّي»، وعن الرضا عليه السلام: «ليس منّا من لم يأمن جاره بوائقه»، وعن الصادق عليه السلام أنّه قال والبيت غاصّ بأهله: «اعلموا أنّه ليس منّا من لم يحسن مجاورة من جاوره»، وعنه عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حسن الجوار يعمر الديار وينسئ في الأعمار»، فاللازم على كلّ من يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر الاجتناب عن كلّ ما يؤذي الجار وإن لم يكن مما يوجب فساداً أو ضرراً في ملكه، إلا أن يكون في تركه ضرر فاحش على نفسه، ولا ريب أنّ مثل ثقب الجدار الموجب للإشراف على دار الجار إيذاء عليه، وأيّ إيذاء، وكذا إحداث ما يتأذّى من ريحه أو دخانه أو صوته أو ما يمنع عن وصول الهواء إليه أو عن إشراق الشمس عليه وغير ذلك». (السيد

الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٠٣ ـ ٢٠٤).

٥. (السيد محمد حسين فضل الله): بعد حديث مطوّل عن مسألة الصوت وارتفاعه يقول رحمه الله: «..وينبغي أن يعلم من خلال ما قدّمناه أن شجب الإسلام للأصوات العالية دون ضرورة لا يقتصر على مضمون دون مضمون؛ لأنّ القضية قضيّة طبيعة الصوت لا قضية المحتوى، فلا يفرق بين القرآن وغيره كما يظنّ بعض السذّج أنّ لهم الحقّ أن يرفعوا الجهاز الصوتي الذي يملكونه إلى أبعد حدّ إذا كان الصوت يتضمّن قرآناً أو موعظة أو غير ذلك؛ لأنّ الدين يفرض على الآخرين أن يخضعوا لذلك ويستسلموا. إنّ هذا الظنّ خطأ؛ لأنّ الإسلام يريد للإنسان أن يستمع للقرآن وللمواعظ بروح هادئة خاشعة، ومن الطبيعي أنّ ذلك لن يتحقّق إذا كان الصوت ينطلق بصورة مزعجة تثير الأعصاب وتبعث على التوتر..». (مفاهيم إسلامية عامّة: ٣٥ ـ ٣٦).

٦. (السيد علي الخامنئي): «ما هو رأيكم بالنسبة لاستمرار مسيرة مواكب العزاء في ليالي شهر محرّم إلى منتصف الليل ويستخدم فيها الطبل والمزمار؟ الجواب: انطلاق مواكب العزاء على سيّد الشهداء وأصحابه عليهم السلام والمشاركة في أمثال هذه المراسم الدينية أمرٌ حسن جدّاً ومطلوب، بل من أعظم القربات إلى الله تعالى، ولكن يجب الحذر من أيّ عمل يسبّب إيذاء الآخرين أو يكون محرّماً في نفسه شرعاً». (أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٢٦، س٣٧٢).

وبناءً عليه، فإنّ من المطلوب منّا جميعاً - أفراداً وجمعيّات ومؤسّسات دينية وغير دينية - أن نسعى لخلق فضاء صوتي صحّي يمكن أن نعيش فيه حياةً أفضل، ونبني فيه شخصيات أكثر اتزاناً ووقاراً، ومن المطلوب من علماء الدين والخطباء تناول مثل هذه الموضوعات التي تواجهها الناس يومياً لتوجيه الشارع المتديّن نحو ممارسة حياة أخلاقيّة أفضل من الناحية الاجتماعيّة، لنتمكّن من صنع مجتمع متدين متميّز من هذه النواحي عن غيره تميّزاً إيجابيّاً إن شاء الله.

هذا، وإذا كان بعض الناس بحاجة للصراخ والضجيج أحياناً لتنفيس الغضب والضغط الحياتي، فإنّه يمكن تخصيص أماكن بعينها لذلك تستطيع تأمين مناخ مناسب لهم، وهذا ما يرتبط بالجهات المعنيّة بالشأن النفسي والتربوي العام.

هل أركان الاستغفار الستّة بنحو الترتيب؟ وهل هي مقدورة للإنسان؟![1]

السؤال: بالنسبة لأركان التوبة التي قالها أمير المؤمنين، سؤالي هو: إذا أردتُ أن أتوب إلى الله، فهل أتّبع أركان التوبة واحدةً بعد الأخرى، أي إذا لم أنتهِ من السابقة لا أستطيع أن أبدأ باللاحقة؟ ففي الركن الرابع يقول الإمام علي عليه السلام: «أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها». سؤالي هو إذا لم أُنهِ كلّ القضاء الذي عليّ من الواجبات لا أستطيع أن أذهب إلى الركن الخامس أم لا، فعندما أبدأ بالقضاء أستطيع أن أذهب إلى الركن الخامس؟ كما أنّ الإمام الخميني في كتابه (الأربعون حديثاً) بالنسبة للركن الخامس الذي هو: (أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية) يقول: فإذا سهر ليلةً في المعصية تداركها بليلة من العبادة. سؤالي: هل قول الإمام الخميني يعني أن أستذكر المعاصي التي عملتها وأقول مثلاً: إنّني عصيت الله تعالى ثلاثين ليلة، ومن ثمّ أقوم بعبادة الله ثلاثين ليلة؟ وإذا كان كذلك فكيف أتعامل مع نفسي بالنسبة لتحميلها أكثر من طاقتها؟

أولاً: هذا الحديث للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام جاء كالتالي: «وقال عليه السلام (لقائل قال بحضرته أستغفر الله): ثكلتك أمّك، أتدري ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العلّيين. وهو اسمٌ واقع على ستّة معان: أوّلها الندم على ما مضى. والثاني العزم على ترك

(١) إضاءات ٣:٥٨٧

العود إليه أبداً. والثالث أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أملس ليس عليك تبعة. والرابع أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها. والخامس أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحمٌ جديد. والسادس أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول أستغفر الله» (نهج البلاغة ٤: ٩٧ ـ ٩٨؛ وروضة الواعظين: ٤٧٩؛ ومكارم الأخلاق: ٣١٤؛ والتذكرة الحمدونية: ٨٩ ـ ٩٠؛ وفلاح السائل: ١٩٨؛ والزرندي الحنفي، معارج الوصول: ٥٤؛ والديلمي، إرشاد القلوب ١: ٤٧؛ وتحف العقول: ١٩٧، وفي التحف يوجد باختلاف يسير).

ثانياً: إنّ هذا الحديث رغم اشتهاره وتداوله لكنّه في جميع مصادره المتوفّرة لا سند له أصلاً، وأقدم مصادره كتاب تحف العقول للحراني ونهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي، وتفصلهما قرون عن عصر الإمام علي، وباقي العلماء يمكن أن يكونوا أخذوا منهما، وما ورد في (جوامع الجامع ٣: ٥٩٤، وغيره) من مضمون مقارب لهذا المضمون أيضاً لا سند له، لهذا فهذا الحديث يصعب إثبات نسبته إلى الإمام عليّ عليه السلام، لاسيما بعد خلوّ أمّهات المصادر الحديثية عند الشيعة والسنّة منه، وأغلب مصادره متأخّرة عدا ما أشرنا إليه.

مضافاً إلى أنّ فيه رائحة التصوّف التي تجعل الاستغفار أمراً بالغ الصعوبة. وإضافةً أيضاً إلى عدم وضوح مبرّر القسوة التعبيريّة التي واجه بها الإمام علي ذلك الشخص، ما لم نفرض خصوصيّةً في

الشخص المذكور ولم يُرد الناقل بيان اسمه عمداً. نعم تأدية الحقوق للمخلوقين واجبٌ مستقلّ. والتوبة عند مشهور العلماء هي المعنى الأوّل والثاني فقط من هذا الحديث، ولهذا لو ندم وعزم صدقت التوبة وعادت عدالته بعد سقوطها وترتّبت مجدّداً آثار العدالة القانونية عليه.

ثالثاً: لو أخذنا بهذا الحديث فليست فيه أيّة إشارة لهذا الترتيب، بل هو يعدّد المعاني الستّة ولا يرتّب بينها، فيمكن للإنسان فعل المتأخّر ذكراً منها ثم فعل المتقدّم كذلك، فلم يقل الحديث: تندم ثم تذيب ثم تؤدّي الحقوق، بل قال: تندم وتذيب وتؤدي، وهذا النسق لا يفيد الترتيب بالضرورة.

رابعاً: ظاهر الحديث ـ ولعلّه مراد الإمام الخميني أيضاً ـ هو أن يقوم الشخص بفعل هذه الأمور بقصد الإنابة والتوبة، ثم بعد ذلك تصل المرحلة إلى التلفّظ بالاستغفار، وقد يقال بأنّه يكفي وقوعها ولو من دون قصد الاستغفار، ثم بعد ذلك يستغفر بلسانه، بناءً على أنّ التوبة هي الركن الأوّل والثاني فيما الاستغفار مرحلةٌ لاحقة عليها

وأمّا مسألة الإطاقة والقدرة والتحمّل فهذا تابع لإمكانات الشخص، فإذا استطاع كان مطلوباً وإلا فبحسب القدرة؛ حيث (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا..) (البقرة: ٢٨٦).

الأمسيات الرمضانيّة الثقافية النسائيّة، وماذا لو صاحبتها الزينة؟[1]

السؤال: من خلال استيحاء الأبعاد الروحيّة لشهر رمضان المبارك، هل هناك إشكال في حضور أمسيات ثقافيّة نسائيّة ويأخذن النساء حريتهنّ باللبس المحتشم إلى حدّ ما مع الزينة؟ هل هذا يخلّ بحرمة الشهر الفضيل؟

من الناحية الشرعية الفقهيّة لا مانع من ذلك، وليس بحرام ولا هو بموجبٍ لبطلان الصوم أو قضائه، لكنّ مراجعة الجوّ العام الموجود في الكتاب والسنّة حول هذا الشهر الفضيل يعطي إيحاء بأنّ الإسلام يريد للإنسان في هذا الشهر أن يكون مبتعداً نسبيّاً عن شؤون الملذات والمسرّات غير العادية، ليكون منشغلاً بالعبادة والدعاء والذكر والعيش مع الله سبحانه وتعالى.

ففي آيات الصيام من سورة البقرة نحن نجد أنّ هذه الآيات توسّطها الحديث عن الدعاء وعن نزول القرآن الكريم وعن التكبير على الهداية وعن الشكر وعن التقوى والرشد والرشاد ونحو ذلك، ولنلاحظ هذه العناوين في هذه الآيات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي

(١) إضاءات ٣: ٦٠١

أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) (البقرة: ١٨٣ ـ ١٨٧).

كما قدّم لنا القرآن الكريم ليلة القدر في هذا الشهر وحدّد عظمتها وأنّه من الضروري أن يطلبها الإنسان فيه، لا سيما في العشر الأواخر منه، وبالأخص ليلة الثالث والعشرين، وهذا كلّه يضع الإنسان في هذا الشهر في فضاء مختلف، تماماً كما هو الحجّ فضاءٌ مختلفٌ يوضع فيه الإنسان في العمر مرّةً على الأقلّ.

ولو راجعنا الأحكام الشرعيّة غير الإلزاميّة، فنحن نجد أنّ الفقهاء يحكمون بكراهة ملامسة النساء وتقبيلهنّ وملاعبتهنّ للصائم ولو كان واثقاً من عدم حصول المفطر، وكذلك يحكمون بكراهة شمّ كلّ نبات طيّب الريح، وبلّ الثوب على الجسد، والمضمضة عبثاً، وإنشاد

الشعر في غير مرائي الأئمّة. ولو لاحظنا هذه الأشياء المكروهة على الصائم - وإن لم يحكم بكراهتها في رمضان ليلاً حال عدم الصيام - فهي تعطينا مؤشّراً على أنّ الشريعة تريد تجنّب بعض حالات الراحة كشمّ النبات الطيّب أو بلّ الثوب على الجسد أو غير ذلك، ممّا يعطي إيحاءً بأنّ الدين - رغم كونه يسراً كما أشارت الآيات القرآنية الآنفة الذكر - يريد قدر الإمكان أن يعيش الإنسان مشاقّ الحياة في هذا الشهر الفضيل دون عسرٍ أو حرج ليعطي هذا الشهر أثره الروحي في تذكّر الآخرة حقيقةً، وتذكّر الفقراء والمساكين ونحو ذلك، كما جاء في خطبة النبيّ الأكرم في استقبال هذا الشهر الكريم.

ولهذا نجد من سنّة الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم في هذا الشهر الاعتكاف، والملفت أنّ القرآن الكريم قد أشار للاعتكاف في ثنايا حديثه عن الصوم في رمضان، كما نلاحظ من الآيات السابقة، وهذا يوحي بأنّ هناك ربطاً بين الاعتكاف المعبِّر عن التفرّغ للعبادة وترك بعض الملذات وبين شهر رمضان المبارك.

ولا يعني هذا أن يعيش الإنسان في هذا الشهر بشاعة المنظر والابتعاد عن النظافة وما شابه ذلك، ولهذا ورد أنّه لا يكره للصائم التطيّب ووضع الرائحة الزكيّة وإن كره له شمّ الرياحين، فالتأمّل في نوعيّة المفطّرات في الصوم، وهي تعبّر عن الابتعاد عن الملذات من الطعام والشراب والجماع والاستمناء و.. مع بعض المكروهات، مع التأمّل في الآيات المتقدّمة، يعطي أنّ الإنسان يناسبه أن يعيش الأجواء الروحيّة والزهديّة في هذا الشهر الكريم.

أمّا الأمسيات الثقافية والفكرية والعلميّة، فهذه لا ضير فيها، لاسيما إذا وقعت في صراط نشر وتكريس القيم الدينية، وبثّ الخير، وذكر النبي وأهل بيته، وتدارس الكتاب الكريم، والترويج لأمر الدين والأخلاق، والاهتمام بشؤون المسلمين. نعم الفقهاء يحكمون بكراهة الشعر في غير مراثي أهل البيت عليهم السلام في أيام هذا الشهر، وكلامهم هذا لا يشمل الليالي.

التعامل مع المسيء بين المواجهة والمسامحة[1]

السؤال: عند اقتراب ليلة القدر (أو موسم الحج) تردنا رسائل كثيرة من أصدقائنا ومن أعدائنا يطلبون فيها براءة الذمّة، وأنا لا أرغب في مسامحة من ظلمني وشتمني واغتابني؛ لأنّني أريد من الله سبحانه وتعالى أن يردّ لي مظلمتي، وردعاً لهم عن ذكري بسوء، فما رأيكم في هذا؟ وهل هذا حقٌّ من حقوقي؟ لأنّني دائماً أصمت عمّن ظلمني وفي قلبي ألمٌ منهم لكثرة تجريحهم لي.

لا يجب على الإنسان مسامحة الآخرين الذين ظلموه، ولو طلبوا المسامحة لم تجب الاستجابة لهم، والإسلام يحترم مظلوميّة المظلوم ولا يقمعها أو يلغي عناصر الشعور بالانفعال والمظلوميّة التي عنده، حتى أنّ من موارد جواز الغيبة في الشرع أن يغتاب المظلومُ ظالمَه، قال تعالى: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا) (النساء: ١٤٨)، ولهذا نجد في بعض الأدعية الدعاء على من ظلمني أو كادني أو غير ذلك.

وإذا كانت المظلمة شخصيّة وانقضت فإنّ العفو أقرب للتقوى، لاسيما وأنّها لا تتكرّر ولا تستمرّ. فلنلاحظ هذه الآية الكريمة التي تتحدّث عن حالات الطلاق قبل الدخول وما يوصي به القرآن الكريم الطرفين عندما يقدمان على الطلاق، حيث قال تعالى:

(وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً

(١) إضاءات ٤:٥٢٩

فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (البقرة: ٢٣٧)، فرغم حالة الطلاق التي يصاحبها ـ عادةً أو أحياناً ـ نفور أو ظلم من طرف للآخر لكنّه يرى أنّ العفو عن الحقّ في نصف المهر المسمّى الذي في ذمّة الزوج أفضل وأقرب للتقوى.

أمّا لو كانت المظلمة الشخصيّة مستمرّة ولم تنقضِ، فإنّ لَمْسَ الإنسان مؤشرات التأثير في المسامحة ولو على المدى البعيد، فإنّ الأفضل هو الإعلام بالمسامحة، بل المبادرة إلى فعل الخير معهم، قال سبحانه وتعالى:

(وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ) (فصلت: ٣٤ ـ ٣٥).

وهذه مرحلة سامية في التعامل الأخلاقي قلّما يتحلّى بها إنسان، فهنا يحكّم العقل ويتخلّى عن الشعور بالانتقام لكي يكسب الآخر بدل أن يصرعه وينتقم منه.

وإذا لم تكن المسامحة أو مبادلة الظالم بالخير مؤثرةً بحسب المعطيات الموضوعيّة أو كانت موجبةً لتماديه في الظلم والعدوان، فإنّ الأفضل هو المصارحة وبيان المظلمة والمطالبة بالحقّ ورفع الظلم عنك وعدم الخوف، فإن لم يتمكّن الإنسان من هذا أيضاً أعرض عن الظالم

وحاول أن يفكّ ارتباطه به وينعزل تماماً عنه.

لقد قدّم القرآن الكريم مجموعةً من المعايير التي ينبغي النظر بعين العقل والتدبير في مجال تطبيقها، مثل:

١. الحقّ في ردّ العدوان والظلم وفي الانتقام الشرعي من الظالم.

٢. مبدأ العفو عمّن ظلمك.

٣. مبدأ المقابلة بالحسنى بهدف التأثير الإيجابي على الآخر.

٤. مبدأ الإعراض.

وقد اختصر الحديث الشريف المبدأ الثاني والثالث، فقد جاء في الحديث الشريف الوارد مضمونه بصيغ متعدّدة وبعضها صحيح السند: قال رسول الله في خطبته: «ألا أخبركم بخير خلائق الدنيا والآخرة؟ العفو عمّن ظلمك، وتصل من قطعك، والإحسان إلى من أساء إليك، وإعطاء من حرمك» (الكافي ٢: ١٠٧؛ وانظر مسند أحمد ٤: ١٤٨ و..). وهذه المبادئ ليست متعارضة، فالأوّل مبدأ حقوقي فيما الثاني والثالث مبدأ أخلاقي غير إلزامي، ويحتاج التعامل مع هذه المبادئ لدراسة الواقع دراسة موضوعيّة عقلانية هادئة، وليست نفسية انفعالية، لمعرفة أيّ من هذه القوانين العمليّة يفترض القيام به، فحقوقياً المبدأ هو ردّ العدوان والتعامل بالمثل، أمّا أخلاقيّاً فالمبدأ هو التعامل

بالحسنى والصبر والتحمّل، والقيم الأخلاقية ليست خاليةً من الاستثناء، فعلى الإنسان متابعة الموضوع عقلياً للنظر فيما يحسن تنفيذه من هذه المبادئ الحقوقيّة والأخلاقيّة.

استخدام الموسيقى لتحصيل حالة روحانيّة[1]

السؤال: من المعروف أنّ الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، فكلٌّ يختار له طريقاً، فمنهم من ينظر إلى الآفاق ويتفكّر فيها، ومنهم من يتفكّر في الأنفس لأجل القرب من الله تعالى. سؤالي: هل الاسترخاء والتأمّل مع الموسيقى - ليكون الإنسان في حالة روحانية - يقرّب الإنسان من الله تعالى؛ لأني لاحظت أشخاصاً يتّجهون هذا الاتجاه مع الأعمال العباديّة؟ وأنا أقوم ببعض الأعمال العباديّة المستحبّة وكذلك تهذيب النفس، ولكن أريد أن ترشدني إذا كان هناك طرق أخرى بحيث يتحقّق الخشوع القلبي معها؟

يمكن للإنسان أن يختار أيّ طريقة أو أسلوب ينسجم مع حالته النفسية وطبيعته وشخصيّته، ويرى فيه مقرّباً له إلى الله تعالى، فيستشعر معه حالة الروحانية التي يطلبها الدين، والمعيار يكمن فقط في أن لا يكون الأسلوب (أو الطريقة) منافياً للدين نفسه، فإنّ الله لا يُطاع من حيث يُعصى، فإذا كانت الموسيقى أو غيرها حلالاً (بحسب التقليد أو الاجتهاد) لا إشكاليّة شرعيّة فيها كان استماعها بهذا القصد جائزاً، كما ولابدّ من الأخذ بعين الاعتبار تمام التأثيرات المصاحبة للموضوع ذاتياً واجتماعيّاً.

هذا كلّه شرط عدم نسبة هذه الطريقة الخاصّة أو تلك إلى الدين، وإلا فمن الممكن أن يكون تشريعاً محرّماً أو بدعة محرّمة في الدين نفسه.

(١) إضاءات ٢:٥٥٩

والسبل التي أنصح - من حيث المبدأ - باستخدامها في الأعمال العبادية هي التي وردت في القرآن الكريم أو ثابت السنّة الشريفة، كإحياء الليل، وقراءة القرآن والذكر وغير ذلك، وكلّ إنسان لديه حالته الذاتية التي ينسجم فيها أكثر مع قراءة القرآن أو مع الذكر أو مع الصلاة أو غير ذلك، وما هو أزيد من ذلك يحتاج لمتابعة تفصيلية.

حوارات في
قضايا قرآنية معاصرة

الدراسات القرآنية الشيعيّة
إنجازات وإشكاليات[1]

القرآنيات بين المنهج الكلامي والمنهج الفلسفي الاكتشافي

ما هو تعريفكم للدراسات والبحوث والعلوم القرآنية؟ وهل الواقع الحالي لهذه الدراسات متطابق مع المعايير؟

الدراسات والعلوم القرآنية هي الأبحاث التي تهتمّ بكلّ ما يتصل بالقرآن الكريم من زاويتين:

أ. أنطولوجية وجوديّة، أي نفس الظاهرة القرآنية من حيث دراستها وتحليلها الفلسفي والعرفاني والتاريخي، وهنا تدخل أبحاث مثل حقيقة الوحي القرآني، وتدوين القرآن، وجمع القرآن، وتحريف القرآن، وتنقيط القرآن وتشكيله، ووحيانية ألفاظ القرآن أم خصوص معانيه، وظاهرة النسخ في القرآن، وهل القرآن خطاب أم نص؟ وغير ذلك من الموضوعات الكثيرة التي تعرّض لأكثرها العلماء المسلمون.

ب. إبيستمولوجية معرفية، أي علاقة العقل البشري بهذا النص الإلهي، وهنا يأتي كلّ ما يتصل بالمناهج المعرفية في فهم هذا النص، ويدخل علم التفسير، وبعض أبحاث علم أصول الفقه الإسلامي، وشروط المفسّر، والعلوم المؤثرة في تفسير القرآن، وأنواع التفسير ومناهجها كالتفسير الموضوعي والتجزيئي والأثري

(١) حوارت ولقاءات في الفكر الديني المعاصر ١:٤١ ، حيدر حب الله، أجرى هذا الحوار وكالة الأنباء القرآنية العالميّة، ونُشر على موقع الوكالة (إيكنا)، عام ٢٠٠٨م.

والفني والبياني والتاريخي والعقلي والعرفاني وغير ذلك.

ومن الطبيعي أنّ دراسات المسلمين فيما يخصّ القرآن الكريم استوعبت أكثر موضوعات النوعين المشار إليهما، فقد درس علماء القرآنيات والتفسير وأصول الفقه الجوانب الوجودية للكتاب الكريم، كما تعرّضوا لأكثر من موضوع معرفي في هذا الإطار، لكنّ هذا لا يعني أنّ الموضوعات بأكملها قد أُنجزت، أو أنّنا قد وصلنا فيها إلى نهاية الكلام ومنتهى الحديث، بل هناك المجال الكبير جداً للمزيد من المساهمات الفكرية الجادّة، لاسيما في ضوء الدراسات النقدية الجديدة التي أثارها المستشرقون وبعض الكتّاب والباحثين المسلمين.

والمشكلة الأساسيّة التي تلاحظ على العديد من دراساتنا القرآنية أنّها لا تخضع للمنهج البرهاني الذي يهدف اكتشاف الحقيقة، بل يغلب عليها الطابع الدفاعي الجدلي الذي يهدف الردّ على إشكالية مثارة، أو الطابع التبجيلي الذي يهدف إلى التعريف بالتراث، والجدليّة والتعريف مطلوبان في حدّ نفسهما، لكن ليس من المفترض أن يكونا على حساب المنهج الاكتشافي للحقيقة بصرف النظر عن الخلفيّات المسبقة التي يحملها الباحث؛ لأننا بحاجة ماسّة إلى الموضوعيّة في أعلى مظاهرها الممكنة، فنحن نطالب بمنهج فلسفي للدراسات القرآنية وليس بمنهج كلامي فقط.

العلاقة الجدليّة بين القرآن والعلوم الإنسانيّة والطبيعية

ما هو موقع القرآن من العلوم البشرية؟ وباعتقادكم هل للتطوّرات العلميّة المختلفة تأثير على البحوث والدراسات القرآنية؟

أعتقد أنّ القرآن يترك أثراً على العلوم البشرية، وهذا ما حصل في التاريخ؛ فقد قُدّمت غيرُ دراسةٍ تؤكّد أنّ القرآن الكريم أثّر على دراسات المسلمين في مجالات علمية متعدّدة، ففي الإنسانيات كعلم النفس والاجتماع والتربية والأخلاق والقانون والفلسفة والتاريخ و.. ترك القرآن الكريم بصماته على الحضارة الإسلامية التي تركت بدورها بصمات واضحة على المشهد الحضاري العالمي. ولم يقتصر الأمر على المجال الإنساني، بل تعدّاه لحقل العلوم الطبيعية حيث ترك أثراً على علوم مثل الفلك وغيره، كما تشير إليه بعض الدراسات، إذاً فقد ساهم القرآن في بناء وعي علمي جديد، طوّر من العلوم الإنسانية والطبيعية معاً.

لكن من جهة أخرى، لا يمكن - معرفياً وإبيستمولوجياً - إنكار تأثير العلوم الطبيعيّة والإنسانية على فهم المسلمين وغيرهم للقرآن الكريم، لا على القرآن نفسه، فنحن نعرف مثلاً أنّ علم التاريخ مهم جداً، والشق القرآني من علم التاريخ هو ما يسمّيه المسلمون بعلم أسباب النزول، ولا ريب - فيما يبدو - في تأثير التاريخ ومعرفتنا به على فهمنا للنص القرآني؛ لأنّ هذا النص نزل في الزمان والمكان، كذلك الحال في علوم مثل اللغة والأدب والمنطق و..

وإذا تخطينا هذه الدائرة، سنجد أنّ المفسّر المسلم كان يحمل معه ـ في الغالب ـ عند تفسير النص القرآني، الخلفيات المعرفية التي كان قد حصل عليها من العلوم البشريّة، كالفلسفة والكلام والأخلاق والتاريخ و.. الأمر الذي ساعده على تفسير النص بشكل آخر، ولا يعني ذلك نسبيةً مطلقة، كما يحاول بعضٌ أن يفهمه أو يذهب إليه، وإنّما يعني أنّه لا يمكن للعقل ـ من حيث المبدأ ـ أن يقرأ القرآن دون أن يحمل معه عُدَداً معرفية مسبقة، ليس القرآن فقط، بل أيّ نص آخر؛ ديني أو غير ديني.

من هنا؛ تكمن الحاجة الماسّة لتطوير وعينا العلمي في المجالات المختلفة؛ لأنّ ذلك يساعد بالتأكيد على تطوير تفسيرنا للكتاب العزيز وفهم مراداته وأغراضه، فالعلاقة بين القرآن والعلوم البشرية علاقة جدلية تقوم على التأثير والتأثر، على مستوى الفهم البشري للقرآن لا على مستوى القرآن نفسه بوجوده الواقعي النازل من عند الله تعالى.

بل يمكننا أن نقول أكثر من ذلك: إنّ خوض الإنسان التجربةَ السياسية والاجتماعية وعيشه في بطن الحياة الميدانية.. يجعل وعيه بالكتاب العزيز أكبر من ذاك الذي يريد تفسير القرآن وهو قابع في زاوية بيته، ليس بيده سوى كتب اللغة والتفسير، وهذه هي نظرية سيد قطب (١٩٦٦م) التي يطرحها في تفسيره المعروف (في ظلال القرآن)، حيث يرى أن الحركيين يمكنهم فهم القرآن أكثر من غيرهم؛ لهذا اعتبر أنّ المجاهدين يفهمون القرآن أفضل من غيرهم، وهم المقصودون بالفئة النافرة في آية النفر لطلب العلم من سورة التوبة.

الدراسات القرآنية بين المراكز الدينية والمؤسّسات الأكاديميّة

هل ترون مستقبلاً للتواصل العلمي بين المراكز الدينية والمراكز الأكاديمية على المستوى القرآني؟ وكم كان النظام الأكاديمي والحوزوي الشيعي مبدعاً في الجانب القرآني؟

يؤسفني أن أقول بأنّ الحوزات العلمية والمراكز الدينية الشيعية لم تكن بالمستوى المطلوب منها فيما يخصّ الدراسات القرآنية، رغم الجهود الكبيرة والمشكورة التي قدّمتها، فقد هجرت الدراسات القرآنية منذ قرون لصالح تضخّم علم الفقه والأصول تارةً، ولصالح تعاظم دور الحديث الشريف تارةً أخرى، كما حصل في العصرين: الإخباري والأصولي منذ القرن الثامن الهجري، وقبل ذلك كانت هناك اهتمامات بالبحث القرآني، كما رأينا مع الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ الطبرسي (ق ٦ هـ) وابن شهر آشوب وغيرهم، ولم نجد عودة نهضة الدرس القرآني إلى الحوزات الشيعية سوى في القرن العشرين، مع مثل العلامة الطباطبائي والعلامة البلاغي والعلامة مغنية والعلامة محمد باقر الصدر وأمثالهم، رغم أنّهم تعرّضوا ـ مع الأسف الشديد ـ للكثير من المضايقات لاشتغالهم بالأبحاث القرآنية التي ما زال ينظر إليها بعض المشتغلين بالدرس الديني على أنّها أبحاث من الدرجة الثانية، مقارنةً بعلوم مثل الفقه وأصول الفقه الإسلاميّين.

أمّا على الصعيد الأكاديمي الشيعي، فقد حصلت نهضة تلت نهضة الروّاد الأربعة الذين أتينا على ذكرهم، لكن الذي ألاحظه أنّ الكثير

من دراسات الأكاديميين القرآنية لا تدخل في إبداع النظريات، وإنّما في تحليل التراث وشخصياته وإجراء مقارنات، وهي جهود مشكورة جداً، لكنّها تظل أقلّ حاجة إليها من حاجتنا إلى الإبداع وابتكار النظريات، وليس فقط كتابة مئات الدراسات حول تفسير الميزان مثلاً أو حول نظرية السيد الصدر في التفسير التجزيئي والموضوعي، بل الذي يريده منّا العلامتان: الطباطبائي والصدر، أن نستفيد من تفسيرهما لندوّن تفسيراً آخر أرقى بعد حوالي ثلاثة عقود على تفسير الميزان والنظريات القرآنية للشهيد الصدر.

والذي ألاحظه وجود بوادر طيبة لنشر الثقافة القرآنية منذ انطلاقة مشروع العلامة الطباطبائي، وأظنّ أن الدراسات الأولية سارت في خطىً حثيثة لتمهّد الطريق لظهور جيل مبدع ومنتج للأفكار والنظريات في حقول المعرفة القرآنية، إن شاء الله تعالى، ومن الضروري أن يكون هناك تواصل جادّ بين الحوزات والجامعات في الحقل القرآني؛ إذ بإمكان الطرفين مساعدة بعضهما بعضاً وتصويب حركة بعضهما نظراً لتعدّد الاتجاهات فيهما، وتعدّد الطرق والمناهج والأساليب المتبعة، لكن حتى الآن ليس هناك هذا التواصل المرجوّ في هذا المجال..

حقل القرآنيات ومشاكل المرحلة الراهنة

لماذا نفتقر إلى مؤسّسات شيعية تُعنى بهذا الجانب؟ وإذا كان فهي تعاني من ضعف التنظيم الإداري الصحيح، ومن الكوادر المتخصّصة؟

مشكلة حقل القرآنيات عموماً في أوساطنا متعدّدة الأسباب، وأشير هنا لبعضها فقط؛ نظراً لضيق المجال:

أ. حداثة انطلاقة مشروع الدرس القرآني والبحث القرآني المركّز، فالمشروع يعود إلى ما قبل نصف قرن تقريباً، ولهذا فالتجارب ما زالت بدائية في الغالب، وعدد المهتمّين ما زال في بدايته، باستثناء شخصيّات فريدة أنتجت شيئاً ما.

ب. افتقادنا ـ نحن المسلمين ـ عموماً لمنطق مراكز الدراسات، ففي الغالب نحن نعمل وفقاً لجهود شخصية؛ لهذا يبرز في بلاد المشرق أفراد مبدعون ولا تبرز مؤسّسات مبدعة، فنحن بحاجة لتأسيس مراكز دراسات حقيقيّة، وليس شكليّة تهدف فقط إلى القيام ببعض المظاهر البروتوكولية للأمور.

ج. نحن نعاني من عدم تواصل النخبة في بلادنا الإسلامية، فكلّ فرد لوحده، وكلّ مجموعة تعمل لوحدها، وهناك حالة إقصاء مثلاً لمختصّين قرآنيين لأجل خلافات عقائدية أو مذهبية أو سياسية أو شخصيّة معهم، فمنطق الولاءات مقدّم في حياتنا على منطق الكفاءات، ولهذا نخسر دوماً الكثير من الباحثين الناضجين بسبب مثل هذه الانقسامات والمواقف مع الأسف الشديد.

د. غلبة العقلية البيروقراطيّة على أنظمة عملنا الإدارية في مختلف المؤسّسات؛ وهذا ما يطيل من أمد المشاريع؛ فالمشروع الذي يحتاج إنجازه سنةً واحدة يطول إلى عشر سنوات وهكذا، وأزمة البيروقراطية لا تختصّ بالحقل الديني، بل تعم مختلف مرافق الحياة في أوساطنا في غالب بلاد الإسلام.

أين هو الإعلام القرآني في الفضائيات و..؟!

شهدنا في الآونة الأخيرة ظهور بعض القنوات الفضائية القرآنية، ما هي الأسباب وراء عدم بروز قنوات شيعية تهتمّ بهذا الشأن؟ وأين تكمن الحلول؟

الإعلام الديني الشيعي في العالم العربي بالخصوص وغيره عموماً، إعلام يعاني من فشل في أكثر من موقع، رغم إنجازات لا تكاد تحصى له، والحديث في هذا الموضوع يطول جداً، فنحن نجد في إعلامنا الشيعي تركيزاً ـ في الغالب ـ على أمرين أساسيين هما: الطقوس والشعائر من جهة والسياسة من جهة أخرى، وهذا شيء جيد جداً ولا نناقش فيه، لكن يفترض أن لا يكون على حساب سائر مجالات العمل الإعلامي والثقافي والفكري، فتضخّم عقلية التسييس في العالم العربي والإسلامي جعلت البعد السياسي هو الطاغي على إعلامنا الديني، وتضخّم عقلية الطقوس (تطقيس الدين) وضعت لنا فضائيات لا همّ لها سوى نشر الطقوس وبثها، وفي رأيي هذا إعلام يقترب من الإعلام العلماني أكثر من اقترابه من الإعلام الديني بالمفهوم الواسع لكلمة الدين.

لهذا؛ فالمفترض ضخّ روح الثقافة القرآنية في المجتمع، والحيلولة دون تغييب القرآن، الأمر الذي سينتج عنه إعادة رسم للأولويات في مناخنا الثقافي والفكري، ليتصدّر القرآن مصادرنا المعرفية النصيّة ويتحوّل حقاً إلى محور ثقافتنا الدينية، وبهذه الطريقة سوف ينعكس ـ تلقائياً ـ على الإعلام بأنواعه.

وظائفنا تجاه منجزات علماء القرآنيّات الكبار

ما هو رأيكم في الإبداع العلمي الذي توصّل إليه بعض العلماء كالعلامة البلاغي والعلامة الطباطبائي، وفي العلوم القرآنية كالعلامة معرفة..؟ وهل تؤكّدون على اتّباع منهجهم؟

يهمّني القسم الأخير من سؤالكم؛ فإبداعات هؤلاء العلماء وإنجازاتهم أشهر من نار على علم، لكن لا يجوز أن نتعبّد بما أنجزوه، وأن نبقى ندور في فلك ما قدّموه لنا، وإلا فما الفائدة؟! المطلوب اليوم تربية جيل واثق من نفسه، ويعرف أنّه قادر على التفكير، وأنّ أرحام نساء المسلمين لم تجف كي لا تأتي بمثل هؤلاء مرةً أخرى، فلدينا طاقات قلّ نظيرها والحمد لله، وهناك شباب حوزوي وجامعي يملك ذهناً وقّاداً جداً، ويحمل أفكاراً نيّرة ورائعة، فالمطلوب دراسة ذلك الجيل السابق؛ مقدّمةً للكشف عن نقاط قوّته وضعفه، لا لاستخدام منطق التبجيل والتفخيم معه فقط، فنأخذ بنقاط قوّته ونزيدها قوّةً لنتقدّم بها، ثم نعمل على تلافي نقاط الضعف ومواقع النقص في تجاربهم الجبارة، وبهذه الطريقة نتقدّم، ولا يصحّ تخويف باحثينا

ونقّادنا وعلمائنا ومفكّرينا ودارسينا من نقد هذا العالم أو ذاك، لكن المهم أن يكون النقد أميناً وعلمياً وأخلاقياً ونزيهاً، سواء وافقناه في مضمونه أم اختلفنا معه، بهذه الطريقة نكمل المسيرة وإلا دخلنا في دائرة مغلقة، وأصبحنا كدودة القز تقتل نفسها بما تنتجه.

الإمام محمد باقر الصدر
والنظريات القرآنيّة الجديدة[1]

لماذا فكرة التفسير الموضوعي عند السيد الصدر؟

ما هو مبرر رغبة السيد الشهيد الصدر في طرح فكرة التفسير الموضوعي؟ ولماذا أعرض عن الأسلوب التقليدي في التفسير، أي التفسير الترتيبي التجزيئي الذي يبحث في النصّ ويشرح مفرداته وأحكامه؟

أعتقد أن المبرّر لهذه القضية يكمن في عدة أمور:

أوّلاً: النزعة الواقعية في فكر السيد الصدر؛ فعندما طرح الصدر فكرة التفسير الموضوعي كان يريد من ذلك أن يحلّ مشكلةً في الواقع، إنه يقول: فلنذهب إلى الواقع لنسأله عن مشكلاته وعن أزماته ومعضلاته، ثم نأخذ هذه المشكلة ونحملها ـ بعد وعيها وفهمها جيداً ـ إلى النص، فنلقيها عليه، لنسأله وننتظر ماذا يجيب.

هذا النوع من التفكير يجعل الباحث واقعياً؛ لأنّه لا يريد أن يفكّك نصّاً فحسب؛ فالتدبّر في القرآن الكريم لم يكن في هموم السيد الشهيد مطلباً ذاتياً مستقلاً قائماً بنفسه، وإنما هو وسيلة لحلّ مشكلٍ ما على أرض الواقع، ولتحصيل كمالٍ ما مفقود فيه، ولدرء نقصٍ ما أو سدّ ثغرة قائمة؛ فليس المهم أن أذهب إلى القرآن ثم أتأمّل فيه لمجرّد التأمل، وأن أستطيع أن أفهم نصّاً هنا أو نصّاً آخر هناك بما لا يمكنه

(١) حوارت ولقاءات في الفكر الديني المعاصر ١:١٢٣، حيدر حب الله، أجرى هذا الحوار وكالة الأنباء القرآنية العالميّة، ونُشر على موقع الوكالة (إيكنا) عام ٢٠٠٩م.

أن يقدّمني إلى الإمام، سواء كنت فرداً أم جماعة أم أمة، لا على المستوى الروحي ولا على المستوى النفسي ولا على المستوى الاجتماعي ولا السياسي ولا الاقتصادي؛ فالقضية ليست قضية انتقالات ذهنية وحركة تفكير وتحليل للنصوص، إنّها لا تقف هنا، بل تعبر إلى محاولة حلّ مشكلٍ ما موجود على أرض الواقع.

أظنّ أنّ الذي يدفع مثل السيد الصدر إلى الخوض في مجال التفسير الموضوعي، هو هذه النزعة الواقعيّة؛ لأنّ الموضوع في كلمة التفسير الموضوعي يُقصد به الواقع في مقابل الذات، بحسب الاصطلاح الفلسفي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، أي أنا أذهب إلى الموضوع الذي هو الخارج، ثم آخذ منه مشكلته لأعرضها على النصّ؛ فالذهنية هنا هي ذهنية إنسان يريد أن يحلّ مشكلة، أو يحقّق تكاملاً على أرض الواقع، وليست ذهنية إنسانٍ يريد فقط أن يفكّك نصوصاً أو يحلّل كلمات أو يقارب مقاطع لفظية.

هذه فيما أظنّ نقطة أساسية، على خلاف التفسير الترتيبي؛ لأنّه غير قادر على أن يفعل ذلك دائماً بجدارة، إنّه قادر على أن يضيء على نصّ هنا أو آية هناك، وعلى كلمة هنا ومفردة هناك، لكنّ الأمر لا يقف عند هذا الحد، فإذا استطعت اليوم أن أفسّر القرآن تفسيراً ترتيبياً فإنّ هذا لا يمكّنني لوحده ـ وإن كان ضروريّاً ومطلوباً ـ من حلّ معضلات الواقع البالغة التعقيد في عصرنا، يجب أن أفكّر أكثر في هذا الموضوع؛ لأنني ما دمت لا أدرك الواقع ولا أذهب إلى النصّ بذهنية المشكلة التي أعيشها فقد لا ألتفت إلى الأجوبة التي يحملها

النص لقضايا الواقع وإشكاليّاته.

ثانياً: إنّ التفسير الترتيبي تمّ الاشتغال عليه منذ قديم الأيام وبشكل موسّع ومكثف، رغم أنه ما زال يعاني من ثغرات، وهنا نجد السيد الصدر يرسم الأولويات في ذهنه، فبدل أن يستغرق في إعادة النظر في التفاسير الترتيبية التي بذلت عليها جهود جبّارة، حاول أن يطرق مجالاً لم تبذل جهودٌ فيه، أي بدل أن يكمل جهود الآخرين حاول أن يؤسّس وجوداً لنوع من التفسير ليس له وجود يُذكر، وكأنه يريد أن يقول: إذا لم أشتغل على التفسير الترتيبي فبالإمكان أن يستمرّ ويتواصل بجهود الآخرين؛ لأنّ أرضيّته ناجزة، أما إذا تركت التفسير الموضوعي فإنه لا يوجد لي ضمان في أنّ هذا التفسير سيولد أو سيشهد مزيداً من التقدّم وسيحلّ لي المزيد من المشكلات.

هذا الرسم للأولويات أظنّه لعب دوراً كبيراً في ذهنية النهضويّين الإسلاميين كالسيد الصدر.

ثالثاً: إنّ السيد الصدر لم يكن يريد أن ينظر إلى القرآن بوصفه وحدات مقطّعة مجزّئة؛ لذلك نجده عندما تحدّث عن التفسير الموضوعي ألفَتَ النظر ـ في بعض كلماته ـ إلى أنّ الموضوعية هنا تعني أيضاً ضمّ آيات متعدّدة لموقف القرآن من قضيةٍ ما، فكأنني أريد هنا أن استشرف من الأعلى وأفهم ما هو المراد القرآني من مسألةٍ ما وفقاً لمجموع نصوصه المتصلة بزوايا تلك المسألة، إنّها بالفعل رؤية متكاملة.

مديات نجاح تجربة التفسير الموضوعي عند الصدر

هل كان السيد الشهيد الصدر موفّقاً في استخدامه منهج التفسير الموضوعي لحلّ المشكلات المعاصرة؟ وهل استطاع تطبيق منهج التفسير الموضوعي في مجال العلوم القرآنية والإسلاميّة؟

أعتقد أنّ التجربة التي خاضها السيد الصدر في مجال التفسير الموضوعي لا تسمح لنا بأن نتحدّث عن نجاح أو إخفاق مطلَقَين، أي لا نستطيع أن نملك جواباً حاسماً على هذا الموضوع؛ لأن الأعمال التي قدّمها في هذا المجال كانت محدودةً جدّاً، هناك بدايات أولى ومراحل جنينيّة أطلقها الصدر هنا؛ فما وفّق فيه هو:

أولاً: إثارة هذا الموضوع؛ فإنّ طرحه كان حاجةً، وكان خطوة مميّزة في سياق تطوير الدرس القرآني عموماً.

ثانياً: محاولة التفكير في تعريفه؛ لأنّ الكثير من مشاكلنا تنتج عن عدم تحديد المفاهيم بدقّة، وقد حاول السيد الصدر في جملة وافرة من كلماته أن يحدّد بدقة ما هو المقصود من هذا النوع من التفسير؟ وما هي الحاجة إليه؟ وما هي ضرورات تكوّنه في وعينا الإسلامي؟

وأعتقد أنه في هاتين النقطتين كان موفّقاً إلى حدّ كبير جداً. أما فيما يرجع إلى تطبيق هذه النظرية على الواقع فأظنّ أن الجانب الذي طبّق فيه السيد الشهيد هذه النظرية بدرجة كبيرة كان محدوداً والنماذج كانت محدودة أيضاً لا تسمح لنا باعتبار التجربة بمثابة تجربة كبيرة قابلة لأن نحاكمها في أنها وفّقت أو لم توفق. لقد كانت الجهود في

بداياتها ونجحت على مستوى إثارة المفهوم وشرحه وتفكيكه، وإيجاد بعض التطبيقات البسيطة له.

والشيء الذي أودّ أن أشير إليه ـ وهذه من المفارقات العجيبة التي نشهدها في أعمال السيد الصدر وسأشرح بعض ما أظنّ أنّه سببٌ لها ـ أنّ السيد الصدر لا نجد للتفسير الموضوعي عنده أيّ حضور على الإطلاق في سائر أعماله، وأعني هنا على المستوى التفسيري لا على المستوى الفكري، فعندما ندخل في علم أصول الفقه أو علم الفقه نفسه، أو علم التاريخ، أو حتى علوم القرآن.. عندما ندخل في هذه المجالات لا نجد ذهنية التفسير الموضوعي حاضرةً بقوّة، نحن نجد الذهنية الواقعية حاضرة بقوّة، لكن ذهنية التفسير الموضوعي ومعالم هذا التفسير لا نجده قد فرض نفسه في دراسات السيد الصدر الأخرى، ربما يكون سبب ذلك أنّ النظرية كانت جديدةً وفي طور البناء، ومن الطبيعي في هذه الحال أن لا نجد الكثير من تطبيقاتها حتى عند أصحابها أنفسهم.

أضف إلى ذلك أنّ المجالات التي أراد السيد الصدر أن يستخدم فيها التفسير الموضوعي كانت محدودةً في الإطار غير المدرسي للدراسات الإسلاميّة، فالسيد الصدر طرح في مباحث التعارض من علم أصول الفقه نظريةً ترى أنّ المقصود من التعارض مع الكتاب الكريم هو معارضة روح القرآن، وهذه نظرية مهمّة جدّاً ولها تأثيرات واسعة، لكن من النادر أن نجد تطبيقات لهذا المفهوم البالغ الأهمية في أعمال السيد الصدر في الفقه وغيره.

كما قلت، تفسيري لهذا الأمر يعود إلى أنّ ولادة النظرية تحتاج إلى فترة زمنية حتى يمكن تنشيطها وتفعيلها على أرض التطبيق، إضافةً إلى الموانع والمخاوف من تطبيق نظرية جديدة في مجالات تعرف بريادة المنهج المدرسي الكلاسيكي فيها، ولعلّ هذا ما يدفع بعض المراجعين لمجمل أعمال السيد الصدر إلى الاعتقاد بأنّه تعامل مع المباحث الإسلامية بذهنية تقليدية مدرسيّة تارةً وجديدة تارةً أخرى، مما قد يوحي بقدر من الازدواجية؛ فأعماله لخارج الحوزات تأخذ طابعاً مختلفاً ليس في الخطاب فقط وإنّما في بعض البنيات الفكرية أيضاً.

تأثيرات مشروع التفسير الموضوعي على الدراسات القرآنية و..

هل استطاع السيد الصدر ـ من خلال طرحه للتفسير الموضوعي ـ أن يؤثر على نموّ وتطوير الدراسات القرآنية، وكذلك على تطبيق التعاليم القرآنية على أرض الواقع وفي المجتمع؟ وهل استطاع التأثير من خلال طرحه هذا على الصحوة الإسلاميّة؟

أما بالنسبة للنقطة الأولى من السؤال ـ أي قدرته على أن يرفد الدراسات القرآنية بتطوير ـ فهذا مما لا شك فيه؛ لأننا نجد اليوم أنّ ذهنية التفسير الموضوعي أخذت بالحضور في أوساط المفكّرين والباحثين، وهناك دراسات كثيرة تحاول أن تتحرّك في إطار التفسير الموضوعي بعضها كان في حياة السيد الصدر وبعضها جاء بعده، ولا شك أننا اليوم بتنا نجد المئات من الأعمال الفكرية من الدراسات التي

تأخذ فكرةً ما وإشكالية ما ثم تقوم بعرضها على القرآن الكريم لتحاول التفتيش عن الحلول التي يقدّمها القرآن في هذا المجال أو ذاك. خذ مثالاً على ذلك مسألة التعددية الدينية، فهناك من قام بعرض هذه الإشكالية المستجدّة في عالم الفكر الإنساني على القرآن، ومحاولة التماس أجوبة لها، وهل قدّم القرآن في هذا المجال شيئاً أم أنه لم يقدم شيئاً؟

لا شك في أنّ ذهنية التفسير الموضوعي قد أخذت وضعها في الميدان الثقافي وفي الأجواء الدينية والدراسات القرآنية، لكن لأنّ الدراسات القرآنية عموماً في مشهدنا الإسلامي ما تزال لا تحظى بالموقع المناسب لها، لذا كان من الطبيعي أن يكون التأثير محدوداً في إطار حركة تطوّر الدراسات القرآنية نفسها، فما دامت هذه الدراسات لا تشهد تطوّراً كبيراً وقفزات نوعية هائلة فإنّ حركة التفسير الموضوعي في تأثيراتها سوف تكون على هذه الشاكلة أيضاً.

أما فيما يتعلق بتطبيق التعاليم القرآنية في المجتمع فأعتقد أنّ ذهنية التفسير الموضوعي وحركته لعبت دوراً في تقريب فهم الإسلام إلى الواقع، وبدأت شرائح المجتمع تعي الإسلام وفق ذهنية العصر الجديد والعقل المعاصر، وهذا على خلاف التفسير التجزيئي، إذ لا يستطيع أن يقدّم هذه الخدمة، فهو قد يسمح للمفسّرين الكبار بفهم مجمل التركيبة القرآنية، أما التفسير الموضوعي فبإمكانه أن يمدّد المفاهيم القرآنية وينشرها على نطاق واسع؛ لأنّ كل فكرة بالإمكان عرضها على القرآن وتقديم أجوبة لها، فكل إنسان متخصّص في مجال

بإمكانه أن يحصل على أجوبة القرآن في هذا المجال من خلال دراسات التفسير الموضوعي. أما دراسات التفسير التجزيئي فلا تستطيع أن تقدّم له أجوبة إلا إذا كان متخصّصاً في الدراسات القرآنية قادراً على أن يعرف مواقع الإجابة عن هذا الموضوع في متناثر التفاسير هنا وهناك، في الآيات هنا وهناك. ولا شك أنّ التفسير الموضوعي استطاع أن يقرّب القرآن من الوعي الاجتماعي العام، وأن يُدْني مفاهيم القرآن من الإنسان المعاصر؛ لأنه استطاع أن يلامس همومه ويقترب من قضاياه، فهذه نقطة بالغة الأهمية، إذ لو ظلّت التفاسير على ذهنية التفسير التجزيئي لربما ظللنا نعيش حالة الغربة والغيبوبة القرآنية عن مجتمعاتنا الإسلامية وعن شبابنا كذلك.

أما تأثير التفسير الموضوعي على الصحوة الإسلامية، فهذا يصبّ ـ في حقيقة الأمر ـ في تأثير التفسير الموضوعي على النهضة عموماً؛ فالتفسير الموضوعي شكل من أشكال النهضة الإسلامية الحديثة؛ لأنه يعطي المرجعية القرآنية بُعداً واقعياً وعملانيّاً، ويستطيع أن يقرّب المفاهيم القرآنية من قضايا العصر، ويلامس الإشكاليات التي تقع هنا وهناك في هذا الملف أو ذاك.. هذه كلّها تساعد على رفد حركة الصحوة الإسلامية، فالعقل المعاصر والذهنية المثقفة والإنسان العملي الميدانيّ لم يكونوا ليستطيعوا تقبّل الصحوة الإسلامية والاندماج بها إذا كان خطاب هذه النهضة تجزيئيّاً تقطيعيّاً متناثراً، لا يقدّم رؤية متكاملة عن واقع الحياة المعاصرة، إنّ ذهنية الإنسان المعاصر هي ذهنية الرؤى الكلية، ذهنية الحلول القادرة على أن تأتي بنجاحات،

والتفسير التجزيئي لا يستطيع أن يقوم بهذه العملية، ولو استفادت الحركة الإسلامية من هذا التفسير فلن تخرج سوى بذهنية دينية مقطّعة، أشبه بجزر يتمّ التناقل بينها بواسطة جسور غير قوية، هذه نقطة أساسية يجب علينا أن نلتفت إليها وأن نفكّر فيها جيّداً.

التفسير القرآني ومعضلة النهي عن التفسير وضرب القرآن ببعضه!

هناك أقوال وروايات تتحدّث عن منع التفسير، وخطر التفسير، وأنه لا يمكن لأحد أن يفسّر القرآن إلا من خوطب به من الرسول وأهل البيت، وأنّ هذا من ضرب القرآن بالقرآن.. كيف حاول علماء الإماميّة أن يردّوا على هذه الشبهة؟

هذه الإشكاليّة قديمة، وقد أعاد تنشيطها على نطاق واسع الإخباريون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريّين في الساحة الشيعية، وقد تحدّثوا من خلال ذلك عن أن الجهود البشرية في تفسير القرآن فعلٌ خاطئ، ولا ينبغي لنا أن نقوم بأيّ جهد بشري في مجال التفسير القرآني؛ لأنّ هذا الجهد مشوبٌ بكثير من الأخطاء، إذاً فعلينا أن نهتدي لمرجعيّة معصومة في التفسير، وليست هذه المرجعية المعصومة إلا أهل البيت.

ليس هناك خلاف يُذكر في أنّ الاستفادة من السنّة في فهم القرآن فعل صائب، ولا يناقش العلماء في أنّ بإمكاننا أن نستفيد من السنّة

الثابتة لفهم القرآن الكريم؛ فإنّ الرسول وأهل بيته يشرحون الكتاب بأعمالهم وأقوالهم وحكمهم، هذا أمر لا شك فيه، إلا أنّ الكلام في أنه هل يجب الوقوف عند هذه النصوص الواصلة إلينا في مجال تفسير القرآن الكريم؟ هل يمكننا أن نتعدّاها إلى ممارسة الفعل العقلي والتفكير البشري في فهم هذا النص المقدّس؟

هنا استطاع بعض علماء الإمامية أن يحلّوا هذه القضية من خلال مداخل متعدّدة؛ فهناك الآيات والروايات التي تحث على تدبّر القرآن الكريم، كيف يمكن أن نؤمر بالتدبر بالقرآن الكريم حتى في روايات أهل البيت والمفروض أننا لا نفهم القرآن نفسه؟! كان المفروض أن يقال: نحن نأمركم أن تتدبروا في كلماتنا التي تفسّر القرآن الكريم، هذا مدخل لحلّ هذه الإشكالية.

وهناك مدخل آخر، وهو أنه إذا لم يكن يمكن لأحد فهم القرآن الكريم، إذاً فكيف يمكن أن يخاطب الله تعالى العرب المشركين في ذلك الزمان ويتحدّاهم بالإتيان بمثله مادام القرآن عبارة عن طلاسم؟! هذه نقطة أساسية جداً ومدخل عقلاني آخر طرحه بعض العلماء مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وفي ذهني أنه تبعه عليه السيد أبو القاسم الخوئي.

ومن المداخل الأخرى أنّه ما هو الموجب لأن نوقف عقولنا عن أن تفسّر النصّ القرآني ما دام نصّاً من النصوص؟ وإذا كان الموجب هو بعض الروايات فإنّ مراجعتها أفضت ببعض العلماء إلى اكتشاف أنّ

أغلبيتها الساحقة - وهي في الأصل ليست كثيرة - ضعيفة السند، وفي كثير من الأحيان ضعيفة الدلالة أيضاً، بل لقد لاحظ السيد الشهيد الصدر نفسه أنّ الكثير من هذه الروايات - وربما جميعها - يشترك في روايتها أشخاصٌ متّهمون بأنهم ذوو نزعات باطنية وصوفية؛ ولذا ذهب الصدر إلى أنّ هذه الروايات يمكن أن تكون موضوعة من جانب هؤلاء؛ لأنهم لا يريدون لأحد أن يفهم ظواهر القرآن الكريم، وهم يرغبون في أن يقدّموا القرآن على أنه طلاسم ومساحات مبهمة غامضة، وأن خوضها منحصر بسفن التأويل غير المتعارف عند العقلاء؛ لأنّ هذا النوع من التأويل يسمح بتوظيف النص القرآني في استنتاجات لم يدلّ عليها هذا النص.

هذه الملاحظة النقدية التي قدّمها الصدر مهمة جداً؛ لأنها تكشف لنا عن أن منشأ هذه الروايات - على تقدير صحّة الملاحظة - هو بعض التيارات الإسلامية، وهنا يثير السيد الصدر علامة استفهام كبيرة تتلخّص في السؤال التالي: ما هي هذه المصادفة في أننا لم نسمع محمد بن مسلم وزرارة بن أعين وغيرهم يروون لنا هذه الروايات وإنما سمعناها من أشخاص معروفين في التاريخ الإسلامي بأنّهم أصحاب نزعات باطنية؟!

مدخل آخر أيضاً هو أنّ أهل البيت طالبونا بمحاكمة ما يأتينا من روايات عنهم على أساس القرآن، فقالوا: اعرضوا كلماتنا على القرآن الكريم فما وافقه فخذوا به، وما عارضه فاطرحوه، فإذا كان يجب علينا في تقويم رواياتهم الواصلة إلينا أن نعرضها على القرآن الكريم

فهذا يعني أننا نفهم القرآن، وإلا كيف نعرضها على القرآن الكريم؟! فمن الطبيعي أن تفرض مرجعيّة القرآن بمثابة مرجعيّة أولى في حين تفرض مرجعية الروايات الواصلة إلينا بمثابة مرجعية ثانية تأخذ شرعيتها من المرجعية الأولى، وهذا معنى روايات العرض على الكتاب، وهي روايات فيها الصحيح سنداً بإقرار جميع علماء الإماميّة.

لقد استطاعت هذه الحلول التي قدّمها الصدر وغيره من العلماء أن تدفع الفكر الشيعي لتخطّي أزمة حظر التفسير القرآني، من هنا ذهب العلماء إلى أنّه قد يقصد من هذه الروايات النهي عن التفسير المزاجي والاستنسابي والفوضوي والذاتي، وما شابه ذلك من التفاسير التي كانت رائجة في القرون الهجرية الأولى على نطاق كبير، فأراد الدين وأهله أن يضعوا حدّاً لهذا النوع من فوضى التفسير الإسلامي.

الصدر ونظرية السنن التاريخية في القرآن الكريم

هل استطاع المفسّر الصدر في كتابه الثمين: السنن التاريخية في القرآن، أن ينقل للمخاطب نظرية القرآن الشاملة في موضوع سنن التاريخ أم لا؟

أظنّ أن السياق الذي دفع السيد الصدر للبحث في قضية السنن التاريخية في القرآن هو السياق الماركسي، لقد أراد أن يقدّم جواباً قرآنياً على النظرية الماركسية التي تتحدّث عن أنّ التاريخ له قواعده وقوانينه، فاستفاد من منجزات الماركسيين واستطاع توظيف أفكارهم - مع اختلافه الجذريّ معهم - في مطالعة موضوع هام من زاوية قرآنية؛

فالمادية التاريخية تتحدّث عن أنّ التاريخ يسير وفقاً لقوانين، وقد أخذ الصدر هذه النقطة من الفكر الماركسي وحاول أن يعرضها على القرآن، أي أراد أن يسأل القرآن: هل هناك سنن تاريخية؟ هل هناك قواعد تضبط حركة التاريخ والاجتماع البشري أم أنّ حركة التاريخ البشري هي حركة فوضوية تابعة للمصادفات؟ فوجد أنّ بالإمكان الحصول على جواب قرآني في هذا المجال؛ فقدّم نظرية تاريخية قائمة على التفسير القرآني، وأعتقد أنه نجح نجاحاً كبيراً جداً؛ إذ يندر أن نجد أحداً، فيما نعرف، استطاع أن يقدّم ـ إلى جانب النقد ـ نظرية بديلة عن نظرية المادية التاريخية، قادرة على رسم صورة لقوانين التاريخ والاجتماع.

لقد استطاع الصدر ـ رغم المحاضرات القليلة التي ألقاها في هذا المجال أن يؤمّن جواباً بدائلياً، إذا جاز التعبير، للنظرية الماركسية في فهم التاريخ.

التفسير الموضوعي ودور المعارف البشرية والتجربيّة في التفسير

هل منهج التفسير القرآني الموضوعي يعطي مجالاً لتدخّل التجارب البشرية في التفسير؟

في الحقيقة، موضوع تدخل الخلفيّات المعرفية للمفسّر ليس خاصاً بمجال التفسير الموضوعي، بل هو مشترك مع كلّ تفاسير النص، والدراسات الهرمنوطيقية المعاصرة عندما تتحدث عن تأثير القبليات المعرفية للمفسّر لا تتحدّث عن تفسير موضوعي أو تجزيئي، بل أيّ

قراءة للنص تخضع للخلفيّة المعرفية التي يحملها القارئ، إذاً طرح السؤال ربما لا يكون دقيقاً.

نعم، يمكن أن يكون المراد أنه بما أنّ نزعة التفسير الموضوعي هي نزعة واقعيّة تشرع من المشكلة في الخارج، ثم تأتي إلى النص القرآني لتسأله عن هذه المشكلة، فمن الممكن أنني بجعل الواقع بداية رحلتي قد أقع تحت تأثيره، فآخذ مواقف مستعجلة مستوحاة في ذهني لحلّ مشكلة الواقع قبل أن أعرّج على النص، وعندما آتي إلى النص وأنا متأثر بهذه المواقف المسبقة يُخشى أن أُسقطها عليه ولو من حيث لا أشعر. نعم هذا خطأ، يجب أن يسعى المفسّر دائماً عندما يأخذ حمولاته من الواقع ويتوجّه بها نحو النص القرآني أن يكون سائلاً للنص فقط لا ملقياً، وأن يكون مستمعاً مسلّماً.

إذن، الخطورة في التفسير الموضوعي أنك عندما تذهب إلى الواقع ويشبع ذهنك بأزمته، ربما يحصل في ذهنك بعض الحلول الشخصية لهذا الواقع، فتذهب إلى القرآن محاولاً التماس نفس هذه الحلول التي طرأت في ذهنك، لتتراءى لك في ثناياه، مما يوقعك في عملية إسقاط سلبي.

كلمات
واقتباسات

كلمات

السعادة بين الصلاح واللذة والراحة[1]

٢٠١٣.٧.١٢م

في شهر رمضان نحسّ بالجوع والتعب والإرهاق، ونتحدّث كثيراً عن فوائد الصوم والصيام وشهر رمضان المبارك.. وأستخلص من فوائد مثل ظاهرة الصوم فكرةً تتصل بجدليات عصرنا الحاضر..

يقولون: مجتمع سعيد وناجح، شخص سعيد وناجح، مجموعة سعداء وناجحون..

كيف؟ لأنّ أمورهم كلها متوفّرة وهم في راحة.. هذا صحيح أحياناً، لكن من قال بأنّ السعادة في حياتنا هذه هي الراحة.. فهناك فرق بين مفاهيم: المنفعة والمصلحة والخير والفائدة، وبين الراحة.. لقد ربطهما العصر ببعضهما؛ لأنّنا ننشد الراحة بعد كلّ هذا العناء في بلداننا.. صار الإنسان الأفضل هو الإنسان المرتاح في حياته.

لكنّ المنفعة والمصلحة والخير والفائدة و.. لا تساوي الراحة دوماً، فليس السعيد هو المرتاح بالضرورة، بل هو الذي يقوم بما يفترض به أن يقوم ولو بعناء، هو المتصالح مع ضميره وذاته ووجوده، ونحن نطبّق ما أقول في حالات الضرورة مثل حال المرض وضرورة العلاج المرّ، وحال الشباب وضرورة التعب لبناء المستقبل..

---

(١) إضاءات ٤:٥٥٥

لكن يبدو لي أنّ الدنيا كلّها في الثقافة الدينية هي حالة علاج وبناء مستقبل دنيوي وأخروي..

لقد استفدت هذا من الصوم، ووجدته تصحيحاً لمسار مفاهيمنا التي تولد كلّ يوم.

رمضان كريم

معاني الصوم وخواتيم آياته[1]

٢٠١٣.٧.١٧م

لو أخذنا آيات الصوم من سورة البقرة (١٨٣ ـ ١٨٧) بالترتيب، سنجدها تختتم بـ

١. لعلّكم تتقون

٢. وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون

٣. ولعلّكم تشكرون

٤. لعلّهم يرشدون

٥. لعلّهم يتقون

التقوى أولاً وآخراً، والشكر والرشد والخير

فغايات الصوم وما يكتنفه من عبادةٍ ودعاء هي: حصول التقوى ـ حصول الشكر ـ حصول الرشد. والتقوى حالة قلبيّة وعمليّة، والشكر

(١) إضاءات ٤:٥٥٦

تعبير عن شيء إزاء الآخر، والرشد حالة عقليّة ووعييّة.

إذن الصوم يهدف لـ: اتقاء شرور ومفاسد ومسلكيات (حالة سلبيّة) ـ الشكر لشخص آخر (حالة إيجابيّة) ـ وبينهما الوعي والرشاد.

وأجد كلمة (لعلّ) متكرّرة كثيراً في هذه الآيات، وهي تثير القارئ نحو أفكار، نتركها الآن.

أمّا صومنا اليوم فهو:

١. لعلّكم تنامون..

٢. وأن تصوموا أريح لكم وأَنْوَمُ إن كنتم تعلمون

٣. ولعلّكم تتذمّرون وتتأفّفون.

٤. لعلّهم يفقدون وعيهم ويعيشون الغضب والانفعال..

٥. لعلّهم يسهرون ويتابعون المسلسلات..

هل مقاربتي صحيحة أم (لعلّها) ساخرة؟!

اقتباسات

(إذا لم يثبت عند شخصٍ بالتجربة أو بالبرهان ما يدّعيه العرفاء، ولم يقم عنده برهانٌ على بطلان وجود الكشف الحقيقي المعنوي، فعليه أن لا ينكر ذلك، بل يذره في بقعة الاحتمال والإمكان حتى يأتيه به ـ سلباً أو إيجاباً ـ قاطع البرهان أو ينال فيه روح الذوق والعرفان).[١]

(إذا لم يثبت عندي هذا الدعاء أو عندك فلا يعني أنّ من ثبت عنده والتزم باستحبابه ومارسه فهو مبتدع، فالاختلاف في تصحيح الأحاديث عظيم بين العلماء منذ قديم الأيّام).[٢]

(ودائماً ـ من خلال مذاق الشارع سبحانه وتعالى ـ نعلم أنّه يُفضل الفعل العبادي الذي يحوي تفاعلاً روحيّاً وعلائقياً مع الله على الفعل العبادي الصوري الشكلي المظهري، فتتقدّم مفاهيم التأمّل والتدبّر والتروّي والتفاعل حال التلاوة على مفاهيم الكم والمقدار المقروء، ما لم يرد نصّ خاص في مورد معين على العكس).[٣]

(كم يحظى الله في يومنا الواحد باهتمامنا؟! إنّه لا يحظى سوى

(١) إضاءات ٢:٢٤
(٢) إضاءات ٣:٢٣٥
(٣) إضاءات ٤:١٧٣

ببضع دقائق من الاهتمام إلا عند المؤمنين الصالحين، فنحن نفكّر ونعيش ونحيا لمفاهيم أخرى تأخذ حجماً أكبر بكثير من (الله) في حياتنا، وحجم حماسنا لها أكبر بكثير من حجم حماسنا لله سبحانه، مع أنّ أولى أولويّات القرآن الكريم والشيء الأكثر تأكيداً وتكراراً في هذا الكتاب العزيز هو الله وحجم حضوره في الحياة، فالله ليس فكرةً، الله إحساس وشعور ونمط عيش، هو الإحساس القرين لكلّ فعلٍ نفعله، حتى لو كان فعلاً دنيويا).[1]

(المفترض ضخّ روح الثقافة القرآنية في المجتمع، والحيلولة دون تغييب القرآن، الأمر الذي سينتج عنه إعادة رسم للأولويات في مناخنا الثقافي والفكري، ليتصدّر القرآن مصادرنا المعرفية النصيّة ويتحوّل حقاً إلى محور ثقافتنا الدينية، وبهذه الطريقة سوف ينعكس - تلقائياً - على الإعلام بأنواعه).[2]

(١) إضاءات ٢٠٢:٤

(٢) حوارت ولقاءات في الفكر الديني المعاصر ٥٠:١

المصادر

١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)، حيدر حب الله، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣-٢٠١٥م.

٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر، حيدر حب الله، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٣. الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله http://www.hobbollah.com

صدر للمؤلف/ الشيخ حيدر حب الله

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجيّة
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف ، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨. شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩. فقه المصلحة، مدخلًا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠. قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١. فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢. الاجتهاد المقاصدي والمناطي. المسارات، والأصول، والعوائق، والتأثيرات (اجتهاد المعنى في أصول الفقه الإسلامي)

ترجمة

١. ابن ن إدريس الحلّي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي

٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو

٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعدّدية الدينية.

٤. مقاربات في التجديد الفقهي

٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحجّ رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية

٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادّة

٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات

٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة

٩. الوحي والظاهرة القرآنية

١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة

١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقّحة)

٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الإلكتروني

www.hobbollah.com

رمضانيات

يمثل شهر رمضان المبارك مفهوم الضيافة بمعناه الروحي، حيث يقدّم المضيف بين يدي ضيفه مختلف أنواع المأكولات الروحية والمشروبات المعنويّة، لتكون فرصةً سانحة للضيف كيف يتذوّق ويغتنم وينعم بما قدّمه المضيف.

من هنا، كان هذا الشهر الفضيل مناسبةً أكبر للقرآن والدعاء والمناجاة والإحساس الروحي وملامسة المعنى القائم في كلّ ما يحيط بنا، بدل أن نظلّ لا نرى فيما يحيطنا سوى الأجسام الفاقدة للمعنى.

السبب عينه يدفعنا لعيش رمضان الروح كما نعيش رمضان الشريعة، تماماً كالحجّ، فترك أحدهما لصالح الآخر هو خلل، وأعظم منه تركهما معاً.

في هذا السياق جاء هذا الكتاب؛ لتنوّع موضوعاته بين قضايا ذات صلة بالقرآن والدعاء والمناجاة من جهة أولى، وارتباطها بفقه الصوم وشهر رمضان المبارك من جهة ثانية.

ISBN 978-614-420-645-4
9 786144 206454
eight
009613 017565

دار الولاء
لصناعة النشر
الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com