



الحوزة العلمية رائدة التجديد

HAWZA OF NAJAF LEADER IN INNOVATION

موسوعة

العلامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

المجلد العاشر

البحوث المشاركة

في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ

محمد رضا المظفر (قدس سره)



الحوزة العلمية رائدة التجديد
HAWZA OF NAJAF LEADER IN INNOVATION



موسوعة
العلامة الشيخ محمد رضا المظفر

المجلد العاشر

البحوث المشاركة

في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ

محمد رضا المظفر (قدس سره)





موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

البحوث المشاركة في المؤتمر الولي حول التجديد في فكر الشيخ المظفر

الإشراف العام: اللجنة التحضيرية

التدقيق اللغوي : مصطفى كامل محمود– عمار كريم السلامي

الاخراج الطباعي: علاء سعيد الأسدي.

التصميم: محمد قاسم عرفات.

الطريحي، محمدجواد محمدكاظم كاتب، ١٩٥١-

موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره / تاليف الدكتور محمد جواد الطريحي. -الطبعة الاولى - .[كربلاء، العراق] : العتبة العباسية المقدسة : مؤسسة بحر العلوم الخيرية، ١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦.

١٠ مجلد : صور ؛ ٢٤ سم. (الحوزة العلمية رائدة التجديد)

المصادر.

المحتويات : المجلد ١. المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) -- المجلد ٢. عقائد الامامية -- المجلد ٣. شرح كتاب المكاسب للشيخ الانصاري : البيع والخيارات / اعداد وتحقيق جعفر الكوثراني العاملي -- المجلد ٤. أصول الفقه -- المجلد ٥. المنطق -- المجلد ٦. الفلسفة الإسلامية / اعداد السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي -- المجلد ٧. سير وتراجم نجفية -- المجلد ٨. من وحي الفكر : مقالات . خطب . دراسات . حوارات -- المجلد ٩. ديوان الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) / محمد رضا القاموسي -- المجلد ١٠. البحوث المشاركة في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره).

١. المظفر، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ١٣٢٢-١٣٨٤--الاثار العلمية. 2. المظفر، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ١٣٢٢-١٣٨٤--نقد وتفسير. ٣. العلماء المسلمون--الشيعة الامامية--تراجم.

الف. العنوان. ب. السلسلة

BP80.M954 T8 2016

مركز الفهرسة ونظم المعلومات




شبكة الفكر
alfeker.net

بسم الله الرحمن الرحيم

ان احياء سيرة العلماء الذين قدموا تاريخاً مشرفاً وعطاء مشهوداً يُعد من عوامل نجاح المؤسسات العلمية والمراكز البحثية، وان اهمال دراسة العلماء وحفظ تراثهم يُعد تراجعاً كبيراً في الحركة العلمية والثقافية، لذا فان الواجب العلمي على المؤسسات المعنية ان تحفظ العلم والعلماء، وان يكون هنالك فصل مهم من مفاصلها الرئيسة يختص بدراسة العلماء وتراجمهم وتحقيق نصوصهم.

ان اقامة المؤتمرات والندوات العلمية بذكرى رجال العلم ودراسة احوالهم وآثارهم خطوة كبيرة في حفظ ذكراهم واعادة تلك الجهود البالغة الاثر، وتقدير كبير للعلم والعلماء، وهذا ديدن مراكز واقسام العتبات المقدسة، اذ ظهر الاهتمام بهذه الابعاد المعرفية والثقافية في غضون سنوات قليلة، وافرزت التجربة نتيجة مشرفة في هذا المضمار، فقد سعت الامانة العامة للعتبة العباسية المقدسة متمثلة بقسم الشؤون الفكرية والثقافية، مع مؤسسة السيد بحر العلوم، الى احياء ذكرى العلامة الشيخ المظفر(رحمه الله)، كأحد رجالات التجديد في حوزة النجف الاشرف العلمية، معرفة بتراثه وكتبه وما خطته انامله الشريفة، واعادة قراءة جهده وفكره، حيث دعت السادة الباحثين واصحاب العلم والفضيلة بمختلف اختصاصاتهم للكتابة عن الشيخ المظفر وتراثه، فتوالت البحوث المختلفة الى المهرجان الذي أقيم في النجف الاشرف وكربلاء

المقدسة، منها ما تناول سيرته وانجازاته وما قدمه لمدينة النجف الاشرف وحوزتها العلمية والحركة الفكرية بشكل عام، ومنها ما تناول نظرياته واقواله وآراءه، ومنها ما تناول منهجه العلمي في كتبه، وتعددت تلك الابحاث في المواضيع التي درستها، وقد ارتأت اللجنة العلمية واللجنة المشرفة على المهرجان ان تتم طباعة هذا الجهد القيم مع موسوعة الشيخ المظفر، توثيقاً لهذه الابحاث وحفظاً لتلك الاسهامات المقدرة.

الأطر المرجعية للتجديد والتأسيس

عند الشيخ محمد رضا المظفّر

الدكتور الشيخ محمد علي بن الشيخ منصور الستري- البحرين

مقدمة منهجية

هذه الورقة هي عبارة عن وقفة عجلى - ولكنها علمية - على الأطر المرجعية للتجديد والتأسيس عند الشيخ الفقيه محمد رضا بن الشيخ محمد بن الشيخ عبد الله المظفّر، ومحاولة جادة لوضع أعماله العلمية والعملية في سياقها الاجتماعي والتاريخي والثقافي والفكري العام من جهة، والخاص بحياة وعطاء الشيخ المظفّر من جهة أخرى.

ونبين منذ البدء أن هذه الورقة لا تقصد إلى استقصاء كل ما يمتُّ هذا الموضوع الحيوي بصلة، سواء فيما يتعلق بالأطر المرجعية، أو فيما يرتبط بمجالات التجديد والتأسيس التي حاولها الشيخ محمد رضا المظفر، فذلك أمرٌ لا تسعه هذه الصفحات القليلة، لذلك فإن هذه الورقة تكتفي بالإشارة إلى الخطوط العامة للموضوع، وبالقدر الذي يسمح به وقت المؤتمرين في هذا المؤتمر العلمي الهام عن:(الحوزة العلمية رائدة التجديد: المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ محمد رضا المظفر) المنعقد في الفترة ما بين ١٤-١٥ جمادى الآخرة ١٤٣٧هـ/ ٢٤-٢٥ آذار ٢٠١٦م، في رحاب باب مدينة علم النبي محمد ﷺ، ألا وهي مدينة النجف الأشرف حيث المرقد الطاهر لأمير المؤمنين علي عليه أفضل الصلاة والسلام.

ويكتسب هذا الموضوع أهميته من أهمية شخصية الشيخ المظفّر، وأهمية البيئة الاجتماعية والعلمية التي نشأ وأعطى فيها، وأهمية الدور الذي قام به في التجديد والتأسيس لمجموعة من الأعمال والمؤسسات العلمية، في تلك البيئة المحافظة، التي شكّلت فيها الأطر المرجعية التي سنتحدث عنها قوّةً دافعةً وضابطةً في الوقت ذاته للشيخ المظفّر في سيرته العلمية والدينية والتجديدية والتأسيسية.

الأطر المرجعية باعتبارها مفهوماً اجتماعياً

نعني بالأطر المرجعية Frames of Reference في هذه الورقة تلك المحددات والمنطلقات التي يرجع إليها وينطلق منها المفكر أو الباحث أو العالم أو الفقيه أو المجدد أو المؤسس وهو يضع مشروعه الفكري والعلمي والتجديدي والاجتماعي والتأسيسي لتحقيق الأهداف التي حدّدها لنفسه، ولمشروعه، في البيئة الاجتماعية والعلمية التي ينتمي إليها، وبذلك تمثل الأطر المرجعية مجموعة متشابكة ومعقّدة من البنى المعرفية والسلوكية والواقعية والافتراضية، التي تؤثر في اختيارات الأفراد والجماعات لتصوراتهم ومبادئهم عن الحياة وما فيها من أمور مادية ومعنوية، ومن الممكن أن تكون هذه الأطر المرجعية معتقداتٍ، أو أفكاراً، أو ظروفاً، أو قيماً، أو ثقافةً معينة، أو أساطير مصطنعة، أو تفضيلاتٍ خاصة، أو نظراتٍ ذاتيةً أو نفسيةً أو غيرها، وغالباً ما تكون خليطاً متشابكاً من كل ذلك، بحيث تؤثر في طريقة النظر والفهم والسلوك لدى الأفراد والجماعات والمجتمعات.

ويعود استخدام مصطلح الأطر المرجعية في اللغة الإنجليزية إلى العام ١٨٩٧م وهو يشير إلى التصورات الخاصة بصاحب الاتّجاه أو بصانع القرار أو الفعل أو العمل، والاحتمالات المرتبطة بهذا الاتجاه أو القرار، ومن هنا نجد أن الإطار المرجعي يرتبط بشكلٍ أو بآخر ارتباطاً وثيقاً بتقويم وجهات النظر، والوقوف على المهارات التي تصاحبها، كما ترتبط بفهم الاثنين معاً ومدى تحكمهما في صنع القرار لدى الفرد أو الجماعة التي تخضع لهذا الإطار المرجعي.

ومن الناحية الاجتماعية يجيب الإطار المرجعي عن أسئلة كثيرة تتعلق بمكونات التفكير والخبرة والسياق التاريخي والثقافي الذي أثّر في قرارات شخص ما (الشيخ المظفّر مثالاً) في الكتابة أو الإبداع، أو الابتكار أو التأسيس في زمنٍ معين، وتعتبر العودة إلى هذا التاريخ ودراسة الأحداث المؤثّرة فيه مفيدةً جداً في معرفة الإطار النظري النابعة منه، كما أن اختلاف الأطر المرجعية يؤدي إلى اختلاف الفهم والتأويل للحقائق والوقائع لدى الأفراد والجماعات، وهذه مسألة جوهرية في فهم الأطر المرجعية والمقارنة فيما بينها وما ينتج عنها.

وهناك من ينظر للأطر المرجعية باعتبارها سجوناً أو أغلالاً للتفكير، ومن هؤلاء المفكر النمساوي كارل بوبر (ت ١٩٩٤) الذي يعدُّ من روّاد الفلسفة الوضعية المنطقية Logical Positivism، وقد وضع كتاباً في بيان نظرته إلى الأطر المرجعية أسماه أسطورة أو خرافة الأطر The Myth of Frameworks، حيث يشبه الأطر المرجعية بالسجون الفكرية المصنوعة التي يتذرع سكانها بها ضد الشك أو الروح النقدية، ويرفعونها في وجه من يعتبرونهم كُفّاراً، ولذلك فقد دعا بوبر المجتمعات المحافظة إلى التخلي عن هذه الأطر المرجعية، أو بالأحرى الأغلال الفكرية، والبدء بتذوق العقل النقدي، ويقول بوبر في صدر كتابه المذكور (أسطورة الإطر): إذا كانت الأبدان تحبس خلف الأسوار، فإن الأذهان تُحبس خلف الأطر، وأولئك الذين يمقتون السجون، سيجدون أن تحطيم أسوار سجون أبدانهم أكثر يُسراً من تحطيم أطر أفكارهم، ولكن عليهم أن يتذكروا دائماً أن تحرير أفكارهم عند التحاور مع الآخرين لن يتسنى لهم طالما ظلّت أذهانهم حبيسة أُطرهم[1].

ومهما يكن الأمر فإن الأطر المرجعية يمكنها أن تعمل في اتجاهين مختلفين أو

---

(١) أنظر مقدمة كتابه The Myth of Frameworks.

متخالفين متقابلين، أحدهما نحو المحافظة، وثانيهما نحو التغيير أو التجديد، وإذا ما طبّقنا هذا الإطار النظري على دراستنا للأطر المرجعية للتجديد والتأسيس لدى الشيخ المظفّر فسنجد هذا الفهم واضحاً في مسيرته وإسهاماته التجديدية والتأسيسية، وأن الأطر المرجعية التي كان ينطلق منها، قد دفعته للتجديد ولكنها حبسته عن الانطلاق بالتجديد إلى مداه البعيد، ولدى الاستقصاء لحياة الشيخ المظفّر وإنجازاته التجديدية والتأسيسية، نجد أن أهم الأطر المرجعية التي أثّرت في إسهاماته تتمثل في الإطار المعرفي (الابستومولوجي)، والإطار العقدي، والإطار الفقهي أو الشرعي، والإطار الأصولي، والإطار الفلسفي والمنطقي، والإطار الاجتماعي (السيسيولوجي)، والإطار التاريخي (الزماني والمكاني)، وسنتناول كُلاً منها بشيءٍ من الاختصار لنحدد فيما بعد دور الشيخ المظفّر في التجديد والتأسيس في ضوء تلكم الأطر المرجعية.

الإطار المعرفي (الابستومولوجي)

لمعرفة الإطار المعرفي عند الشيخ المظفّر، لابد من الوقف على إشكالية العلاقة بين النص والاجتهاد، بين النقل والعقل، وصلة هذه العلاقة بالواقع الذي كان يعيشه الشيخ المظفّر، آخذين في الاعتبار أثر دراسة الشيخ للرياضيات والفلك والفلسفة خصوصاً فلسفة ابن سيناء وفلسفة صدر الدين الشيرازي، في بنائه المعرفي. وفيما يتعلق بالبناء المعرفي العام، يوضح لنا الشيخ المظفر النظام الابستومولوجي الذي يؤمن به في كتابه عقائد الإمامية حيث قال: «نعتقد أن الله تعالى لما منحنا قوّة التفكير ووهب لنا العقل أمرنا أن نتفكر في خلقه، وننظر بالتأمل في آثار صنعه، ونتدبر في حكمته، وإتقان تدبيره في آياته في الآفاق وفي أنفسنا، قال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]، وقد ذمّ المقلدين لآبائهم بقوله تعالى ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا﴾[2]، كما ذمّ من يتبع ظنونه ورجمه بالغيب، فقال ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[3]»[4].

ثم قال الشيخ المظفّر: «وفي الحقيقة إن الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق، ومعرفة الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوة من يدّعي النبوة، وفي معجزته، ولا يصحُّ عندها تقليد الغير - كذا - وفي ذلك مهما كان ذلك الغير - كذا

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) البقرة: ١٧٠.

(٣) الانعام: ١١٦.

(٤) عقائد الإمامية: ٣١.

- منزلةً وخطرا، وما جاء في القرآن الكريم من الحثّ على التفكير واتباع العلم والمعرفة فإنما جاء مقرراً لهذه الحرية الفطرية في العقول التي تطابقت عليها آراء العقلاء، وجاء منبّهاً للنفوس على ما جبلت عليه من الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومفتحاً للأذهان، وموجّهاً لها على ما تقتضيه طبيعة العقول»[١].

ومن هذا النص للشيخ المظفّر يتضح من دون ريبٍ أن العقل لديه يمثل الأساس الابستمولوجي في المسائل الاعتقادية، وسنجد أنه يمثل كذلك أساساً مهماً في المسائل الشرعية، وإن كان يرى أن وجوب النظر العقلي في العقائد وجوبٌ عيني، بينما هو في المسائل الفرعية وجوبٌ كفائي.

يقول: «أما فروع الدين وهي أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال فلا يجب فيها النظر والاجتهاد، نعتقد أن الاجتهاد في الأحكام الفرعية واجبٌ بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الإمام، إذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين»[٢].

ومن النصوص السابقة يتضح لنا أن للعقل والنقل دوراً كبيراً في البناء المعرفي لدى الشيخ المظفّر، وكما سيأتي فإن الأدلة المعتمدة لديه للأحكام الشرعية أربعة، هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهو بذلك يزاوج بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية في البناء المعرفي الابستومولوجي للفقيه.

---

(١) عقائد الإمامية: ٣١.

(٢) عقائد الإمامية ٣٢.

الإطار الفقهي والشرعي

حيث إن النصوص الدينية من كتاب وسنة ثابتة ولا يجوز تغييرها أو العدول عن دلالاتها بالاجتهاد، فإن النص هو المنطلق للفهم الديني واستنباط الأحكام الشرعية لدى الشيخ محمد رضا المظفّر، فهو ينطلق من النص إلى الواقع، وإذا انتقل من الواقع إلى النص فلكي يستنطق النص ليستنبط منه الحكم الذي يصلح للواقع، وبذلك فإن النص هو الفاعل في الواقع وليس العكس، وإذا درس الواقع قبل دراسة النص، فإنما ذلك من باب تحديد موضوع الحكم، ليضع من بعد ذلك الحكم في مكانه الصحيح.

إذا استقصينا مجمل ما كتبه الشيخ المظفّر عرفنا أن أدلة الأحكام الشرعية الفرعية لديه تتمثل في السائد المتفق عليه في حوزة النجف الأشرف في عصره، بغض النظر عن المناقشات الأصولية والفقهية التي كانت تدور حول حجيّة بعضها كالإجماع والعقل، وحول تفاصيل الأخذ بحجيّة الأدلة الأربعة المعروفة، على النحو المبيّن في كتب أصول الفقه، وهو ليس محل بحثنا في هذه الورقة، إنما الذي يهمنا هنا هو الوقوف على الإطار المرجعي الفقهي للشيخ المظفّر بالنسبة لولاية الفقيه، المسألة التي كانت محل خلافٍ شديد في عصره وفي العصر الذي سبقه على نحو الخصوص.

والحقُّ أن الشيخ المظفّر انحاز للاتجاه القائل بثبوت الولاية العامة للفقيه في زمن الغيبة واعتبرها من الأمور الثابتة حينما قال عن الفقيه الجامع لشرائط الفتوى: «نرى أنه نائبٌ للإمام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم الرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا، والحكومة بين الناس، والراد عليه رادٌّ على الإمام، والرادُّ على الإمام رادٌّ على

الله تعالى»[١].

ويقول بعد ذلك: «فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً للفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء، وذلك من مختصّاته، لا يجوز لأحدٍ أن يتولاها دونه إلا بإذنه، كما لا تجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلا بأمره وحكمه، ويُرجع إليه أيضاً في الأموال التي هي من حقوق الإمام ومختصّاته، وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الإمام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط»[٢].

غير أن الشيخ المظفّر لا يُقر هذه الولاية العامة لكل مجتهد، وإنما يشترط فيه - بالإضافة إلى الاجتهاد - شرط العدالة والقدرة الإدارية والسياسية، يقول في بيان معنى الولاية وشروطها: «فإن المسلّم فيه في الفقه الجعفري أن العلماء المجتهدين هم نوّاب الإمام في عصر الغيبة، لهم ما للإمام من الحقوق في ولاية الناس، فليس هم فقط مرجع الفتوى في الأحكام الفرعية كما قد يتوهمه بعض الناس، بل الذي فرضه لهم الفقه بمقتضى النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام أنهم الحُكّام الذين لا يُردُّ حكمهم بحالٍ في جميع الشؤون العامة والخاصة، وهم أولياء من لا وليَّ له، بل لهم حقُّ إقامة الحدود والتعزير والتأديب فيما إذا كانوا مبسوطي اليد، أي إذا لم تكن هناك سلطة تحول دون سلطتهم، بل لهم الولاية العامة المطلقة كولاية الإمام، وإن كان العلماء مختلفين في إعطاء مثل هذه السلطة المطلقة للمجتهد»[٣].

وقال أيضاً: «ومما يجب ذكره أن هذا الحق مشروطٌ بشرط له أهميته العظمى في

---

(١) عقائد الإمامية ص: ٣٢.

(٢) عقائد الإمامية: ٣٤-٣٥.

(٣) من أوراق الشيخ المظفّر ص: ١٩٤.

الحقيقة، وذلك الشرط هو أن يكون المجتهد عـادلاً»[١]، ويتابع: «ولكني أجد من الضروري التصريح بأنا نخرج من هذا البحث - يقصد بحث شروط ولاية الفقيه من العلم والعدالة - إلى اعتبار شرطٍ ثالثٍ ضمني في المقلّد العام، بل هو الكل في الكل، وليس هذا الشرط شرعياً، أي ليس مما جاءت به الروايات، بل فرضه الواقع، وطبيعة الشؤون الاجتماعية في الناس، وهذا الشرط هو أن يكون المجتهد قديراً في سياسة الناس، وجمع الدعاة والأبطال حوله، وبعبارة أوضح، يجب أن يكون ذلك الرئيس عالماً اجتماعياً بالفطرة، وعارفاً بشؤون الزعامة، وما تتطلبه من التأثير على الناس، وجلب انتباههم له على اختلاف طبقاتهم»[٢]، «وتقدّم السيد أبو الحسن على الشيخ النائيني من أقوى الشواهد على هذا الشرط»[٣].

وبهذا الوضوح التام، حسم الشيخ المظفّر موقفه من المسألة الخلافية هذه، وبهذا نفهم اضطلاع الشيخ المظفّر بالتجديد والتأسيس باعتباره فقيهاً جامعاً لشرائط الفتوى والولاية العامة في اعتقاده.

---

(١) المصدر نفسه، ص: ١٩٤.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٩٧.

الإطار الفلسفي والمنطقي

إذا أردنا أن نضع أيدينا على الإطار الفلسفي لأعمال الشيخ المظفّر التجديدية والتأسيسية، فلابد لنا أن نستحضر القضايا العقائدية الكبرى التي كان يعتقدها من الإيمان بالله وبرسله وكتبه واليوم الآخر، لكن الاقتراب من اهتمامه الفلسفي، سيجعلنا قادرين على تحديد نظراته الفلسفية من خلال قراءة وتحليل كتاباته في مباحث الوجود وتقسيماته، ومباحث الجعل وأقسامه، ومباحث العلّة والمعلول والسببية، وأقسام البرهان والاعتبارات الذهنية، وقضايا الفلسفة وعلم الكلام والفرق بينهما بوجهٍ عام.

ولعلّ من المهم في هذا السياق أن نقف عند كلام الشيخ المظفّر حول أثر الفلسفة اليونانية على أفكار المسلمين، والذي كتبه في عام ١٩٦١م، يقول: «الأحكام التي يُراد إثباتها للمسائل الفقهية لا يجوز أن تكون بالاستحسانات، بل مما يؤخذ من فطرة العقل التي لا شكّ فيها، فإن العقل في سلامته الفطرية لا يقبل في تفسير قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[١] و ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٢] أن يكون لله عرشٌ ماديٌّ أو يدٌ مادية، كما هو ظاهر هاتين الكلمتين، أساس الاختلاف بين المسلمين عقائدياً هو تأثيرهم الشديد بالأفكار الفلسفية التي سرت إليهم من هذه الفلسفة اليونانية، وجرى الشيعة على منهج السنة أحياناً في أسلوب التقليد المنهجي، مفسّرين عينية الصفات للذات، والأمر بين الأمرين، بهذه القواعد الكلامية»[٣]، إلى أن يقول: «فعلم الكلام

(١) طه: ٥.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) المظفّر، الفلسفة الإسلامية: ٧٩.

أفسد أكثر مما يصلح»[١].

والحق ان المنطق الأرسطي كان أساس التفكير في العلوم الدينية، وهو الأمر الغالب على الحوزات والمدارس في العالم الإسلامي، ولا تخرج حوزة النجف الأشرف عن هذا الأمر، حيث تربى وتعلم ودرس ودرّس الشيخ المظفّر، وقد دخل المنطق الأرسطي في مجمل العلوم الإسلامية من أصولٍ وفقهٍ وعلم كلامٍ وفلسفة. ففي أصول الفقه والمنطق بصفةٍ خاصة، كان للإطار المعرفي الأرسطي دورٌ أكبر، حيث تأسست كثيرٌ من المقولات في هذين العلمين على أساسيات وجدليات المنطق الأرسطي.

وكما هو معلومٌ فإن المنطق الأرسطي يقوم على الاستدلال والبرهان، وكان هذا واضحاً في معظم كتابات الشيخ المظفّر الأصولية والمنطقية والفلسفية، حيث كان القياس الأرسطي الأساس لعملية الاستدلال والبرهان التي سادت في ما ترك الشيخ المظفّر من كتابات ومؤلّفات، ولكن يُحسب للشيخ المظفّر أنه أول من تنبّه في حوزة النجف إلى سيادة المنطق الأرسطي، من خلال تناوله لبحث حجيّة خبر الواحد في كتابه أصول الفقه، إذ رأى أن التقابل الشائع بين العلم والجهل يستمد جذوره من التراث اليوناني، في حين أن التراث الديني يقابل بين العقل والجهل، وهذه مسألةٌ جوهرية دفعت الشيخ المظفّر للبحث في الفرق بين اليقين الأرسطي واليقين الديني، والفرق بين العقل والعلم، والفرق بين القطع والعلم، والفرق بين الظن والشك، والفرق بين القطع المنطقي واليقين العقلائي، كما دفعته للبحث في تأثير المنطق الأرسطي على ملاكات الأحكام، والدليل العقلي، والدليل النصي أو النقلي، وأثرها على عملية الاستنباط بوجهٍ عام.

ولابدّ لنا لكي نستكمل الإطار الفلسفي والمنطقي لدى الشيخ المظفّر أن نشير إلى

(١) المصدر السابق.

شغفه بالشيخ الرئيس ابن سينا، والشيخ صدر الدين الشيرازي، وقد أثمر شغفه بالأول وضع كتاب في فلسفته بسّط فيه حياة ابن سينا، وشرح بعض آرائه، وذكر انتقاداته عليها، وأثمر شغفه بالثاني وضع محاضرات رمزية في عرض فلسفته، تخيّله فيها كأنه يحدثه في الأحلام، ولكن عن طريق مؤلفاته، فتألفت من تلك التخيلات رسالة سماها «أحلام اليقظة»، وقد حلّق مع صدر المتألهين في هذه الأحلام حتى لكأنه تشرّب فلسفته وطريقته[1] وعرضها بأسلوب أدبي جميل، ونسق منهجي متميز.

(١) أنظر مقدمته لأسفار الملا صدرا.

الإطار الاجتماعي (السيسيولوجي) الزماني والمكاني

الناس - كما هو معلوم - أبناء بيئاتهم وأزمنتهم وأمكنتهم التي نشؤوا فيها، ولا يخرج عن ذلك علماء الشريعة وفقهاؤها، والزمان والمكان - بما فيهما من قيم واعتقادات وسلوكيات وعادات وفلسفات وأطروحات وأنظمة واقتصاديات - عنصران مهمّان في توجيه العمليات العلمية والفكرية والاستنباطات الفقهية، وكذلك العمليات الاجتماعية والتأسيسية.

عاش الشيخ المظفّر ما بين عامي (١٣٢٢هـ - ١٣٨٣هـ، ١٩٠٤م - ١٩٦٤م)، في بيئة النجف الأشرف الدينية المحافظة، ونشأ في أسرة علمية معروفة هي أسرة المظفّر التي تنحدر من أصول عربية، وتقلّب في مجالس النجف الأشرف وحلقاتها ومساجدها وحسينياتها.

«على شتات التحولات السياسية والفكرية الكبرى، تفتّحت عيون المظفّر وهو في عنفوان شبابه، والعراق بلده يرزح تحت ظل الاحتلال البريطاني، والمنطقة كلها تشهد غزواً استعمارياً، وتقسيماً لأوصال العالم العربي والإسلامي، وتشهد غزوات أشد وطأةً في الثقافة والإيديولوجيا، فالروح التوّاقة إلى التعويض ألحّت على الانفتاح على ثقافة الغزو، والأخذ بأسباب تفوّقه ونهوضه، وروحٌ أخرى اتجهت نحو الشمال الشرقي حالمةً بالقضاء على الفقر، وتحقيق العدالة الاجتماعية، واتجاهاتٌ أخرى أخذت تنبعث على أساس الروح القومية»[1].

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفّر هو العنوان: السيد عمار أبو رغيف (ص: ١٥-١٧).

ويوضح أبو رغيف أثر ذلك على المؤسسة الدينية فيقول: «وتشتدُّ المحنة على المؤسسة الدينية، إذ تتعاضد جُلُّ هذه الاتجاهات على تحميل الدين أسباب التخلق وموجبات الهزيمة، فتتجاذب أطراف هذه المؤسسة الأمزجة على تنوعها، فكان هناك من يميل إلى القبول بالأمر الواقع، وكان هناك من يناصر الشبيبة الاشتراكية بوصفها البديل، وأخرى استقربت المدّ العروبي والتمسك بالعروبة ميثاقاً تدافع الأمة بالتمسك به عن هويتها»[١].

«أما الجو العام فقد أخذت تلابيبه هواجس الريبة والخوف على العقيدة والشريعة والأصول، ريبة وخوفا يختلط فيهما خوف البصير على الديانة بالخوف على التقاليد والأعراف التي ترسّخت بحكم عوامل الزمن، وتحوّلت إلى معتقدات تكافئ الديانة أحياناً في التأثير والشدّ لدى قطاعات لا يُستهان بها من الطبقة المثقفة، وممن تربطه روابط مع المؤسسة الدينية بدروسها ورموزها، في هذا المناخ، وقفت نخبةٌ من الروّاد ترقب المشهد، ولم تطُل مراقبتها، بل اندفعت إلى اجتراح وابتكار المعالجة، والبحث عن الأدوات. تؤكد وثائق التاريخ أن محمد رضا المظفّر كان في طليعة النخبة التي حملت همّ العقيدة والإصلاح»[٢].

فلما اشتدَّ عود الشيخ المظفّر في العلم والعمل أخذ يرقب ويرصد التطور الحاصل في البيئات الدينية الأخرى، في مصر، وفي بلدان المغرب العربي، وكان يلاحظ حجم البحوث العلمية والاجتماعية الجديدة التي ظهرت هناك.

ورغم ما كان لحوزة النجف الأشرف من أدوار أبرز وأعمق وأوسع في البحوث الأصولية والفقهية التقليدية؛ كان الشيخ المظفّر يرى أن الدراسة السائدة في الحوزة

---

(١) المصدر السابق، ص: ١٥-١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٦-١٧.

الدينية تحتاج تجديداً لمواجهة التحديات الجديدة التي تمثّلت في شيوع الدراسات والاتجاهات والتيارات العقائدية والفلسفية والاجتماعية والتربوية والقانونية والإدراية الحديثة، لذلك حاول الشيخ المظفّر أن ينفتح على البيئات العلمية الأخرى، واستعدّ لذلك بإلمامه بعلوم الرياضيات والفلك والطبيعة، واقتنى المجلات العلمية والأدبية، والدوريات المتخصصة التي كانت تصدر في عصره كالمقتطف والهلال المصرية، وقرأ الكتب الحديثة في الفكر والاجتماع والقانون، الأمر الذي كان له تأثيرٌ واضحٌ فيما جدّد وألّف وأسّس بأسلوبٍ عصريٍ جديد لا يفرّط بأصالة القديم، ولا بعمق المضمون والمحتوى، ولا بالتوجه العقائدي السليم.

وتدرّع الشيخ المظفّر بكل ما لديه من ذلك الرصيد القديم والجديد، والقوّة والذكاء الملحوظين، فاتّجه بعزيمة ثابتة إلى إحداث التغيير الذي كان يدور بخلده وذهنه، ولم يخلُ ميدانه من أشواك وعقبات وتحديات، وقد كان زمانه يضجُّ بالتقاليد الصارمة، والتيارات الفقهية والأصولية المحافظة، والاتجاهات الفلسفية المتزاحمة، وإذا ما حلّلنا أعمال الشيخ المظفّر ومنجزاته على الصعيدين العلمي والاجتماعي نجد أنه قد قام بمنجزاتٍ ريادية كبيرة نسبياً، على مستوى التعليم والمناهج الدراسية في الحوزة، وطريقة النظر إلى العلوم الحديثة والأوضاع القائمة، كما نجد أن الشيخ المظفّر لم يمضِ في التجديد والإصلاح إلى الشوط الأخير الذي كان يتمناه بسبب تلكم الأطر المحافظة والتحديات التي واجهته، ولم تكن مهمته ورفاقه الذين ساندوه مهمةً سهلة، بل كانت شاقّةً إلى أبعد الحدود، وليس بغريبٍ أن تكون ثمرات أعماله واضحةً للعيان بعد رحيله، وهذا هو القانون الاجتماعي للإصلاح والمصلحين.

تشرّب الشيخ المظفّر ثقافة العصر الحديث والحركة الفكرية الجديدة، وطمحت نفسه إلى إدخالها إلى الدراسات الحوزوية العلمية، ووقف على اتجاهات التحديث

المختلفة موقف المستوعب والناقد، واختار منها ما يعينه في إحداث الإصلاح المنهجي المنشود، واستعان في ذلك بنخبة من الفقهاء والعلماء من أمثال الشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ عبد الحسين الحلي، والشيخ عبد الحسين الرشتي، حيث قاموا معه بالتدريس في مدارس منتدى النشر وكليتها، وأسهموا معه في وضع منهاهجها يعاضدهم في ذلك صفوةٌ من الوجهاء والأعيان على هذا المشروع التجديدي[١].

يقول الشيخ المظفّر في أوراقه مبيّناً رؤيته لمتطلبات التجديد لمواجهة عوامل الجمود في الحوزة الدينية: «جاء هذا العصر الحاضر بمدنيته الحديثة، وبعلومه ومعارفه، وبمخترعاته وعجائبه، وبما نشر من الوسائل لنشر مبادئه ودعاياته في الصحف، والكتب والإذاعات والمدراس، ومن المغريات الأخرى الخلاّبة، كالسينما، والملاهي، والمراقص، ومباهج النعيم، ووسائل الترف، من بناء المنازل، وأثاث البيوت، والسيارات ونحوها، كل ذلك أخذ يتضاعف بمرور الأيام بنسبة تصاعدية مطّردة، وربّى جيلاً جديداً، أصبح يفكر تفكيراً جديداً، لا يشبه بوجه من الوجوه تفكير الأجيال الماضية، وهو فيما عنده منوّر الفكر، مثقف ثقافةً تهزأ بالثقافة القديمة وما تحمل من أفكار، هي التي - في نظر الشيخ المظفّر - جرّت الويل على الأمة الإسلامية، وأخّرتها عن ركاب الأمم المتمدنة»[٢].

ثم بعد هذا يبين واقع الحال في الحوزة النجفية وغيرها: «وفي عين الوقت - كذا - لا يزال علماؤنا، وأكثر رجال الدين منّا، يفكّرون بنفس الأفكار التي كان يحملها المتقدمون علينا في العصور السابقة»[٣].

---

(١) ذكرياتي: انظر حسين الشاكري، الجزء الثاني.

(٢) من أوراق الشيخ المظفّر: ٢٠٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٥.

وأضاف الشيخ المظفّر ان عيوب الجهل بالأوضاع الحاضرة، والجمود والمحافظة على القديم، وإن كان ضاراً أو غير نافع، وبيّن أن تلكم العيوب قد «نخرت ولا تزال تنخر في مجتمعنا الديني، واعتبرها نقاط الضعف في بلداننا وحوزاتنا»[١].

بل إن الشيخ المظفّر قد ذهب أبعد من ذلك حينما حمّل تلك العيوب المسؤولية عن لعب المستعمرين بمقدّرات بلداننا، وعن الغزو الفكري الغربي والشرقي الذي غزا مجتمعاتنا، قال في أوراقه: «هذه العيوب السبعة هي العيوب الكبيرة أو أهمها، وقد نخرت ولا تزال تنخر في مجتمعنا الديني، الذي أصبح ألعوبةً بيد المستعمر، وفي الحقيقة أن هذه العيوب وأمثالها هي نقطة الضعف في بلادنا الإسلامية، التي أعانت المستعمرين الغربيين أن يفتحوها، ويلعبوا بها كيف يشاؤون، فينشروا اللادينية المتطرفة، ويقضي على الروح الإسلامية، والأخلاق الفاضلة، ولا يزال هذا الضعف موجوداً، بل يتضاعف على مدى الأيام، ولا يزال هذا الهجوم مستمراً يتوغّل في صميم جامعتنا، ليقضي على البقية الباقية، ولذلك نحن الآن في حربٍ باردةٍ مستمرة لا تني»[٢].

لقد قال هذا الشيخ المظفّر في أوراقه قبل نصف قرن، وأخشى ما نخشاه أن يكون كلامه هذا لازال صادقاً وصحيحاً إلى اليوم.

لقد انطلق الشيخ المظفّر إلى الإصلاح والتجديد بتلك الرؤية، ولكن الإنصاف يدفعنا إلى القول إلى أنه كان واعياً للفرق بين التجديد والبناء على أصالة القديم، والهدم الذي يُسرف في الجري وراء الجديد وإن كان مناقضاً للأصالة التي يحرص عليها؛ ولقد أحسن السيد عمار أبو رغيف حينما قال: «إن المظفّر لم ينخرط في تيار الإصلاح خضوعاً لإيديولوجية واحدة، ولم يكن غائباً عما يدور في خلد أبناء عصره من رؤىً وثقافات،

(١) من أوراق الشيخ المظفّر: ٢١٩.
(٢) من أوراق الشيخ المظفّر: ٢١٩.

وكان حريصاً على الحفاظ على جوهر رسالته الدينية، ضمن وعيٍ عميق بهذه الرسالة الروحية والأخلاقية، ومؤمناً بمشروع الإصلاح الديني والاجتماعي على أساس هذا الوعي، لا انطلاقاً من رؤى ومفاهيم لا تنسجم مع رؤيته الدينية، ومن ثم نعى على دعاة الإصلاح تزييف العملية الإصلاحية، التي تضحي بالأصول الدينية، عبر إفراغ هذا الدين من مضمونه الجوهري، تحت شعار العصرية والتمدُّن»[1].

ومعنى ذلك، أن الشيخ المظفّر كان واعياً ويقظاً للجدلية بين الأصالة والمعاصرة، يتمسك بالأصول، ويتوق إلى مواكبة العصر ويتطلع إلى إبراز النجف الأشرف بما تمثّله من تقدُّم علمي غزير وأساس عقدي متين إلى الفضاء العالمي الواسع.

(١) أبو رغيف، المظفّر هو العنوان: ٢٦-٢٧.

الشيخ المظفّر في مواجهة الأطر المرجعية:-

وكما انطلق الشيخ المظفّر من مجموعة الأطر التي ذكرناها، فقد واجه التحديات والصعوبات الجمّة التي كانت تنطلق من الأطر نفسها، وكما أشرنا فإن تلكم الأطر لم تقيد الشيخ المظفّر للبدء بالإصلاح ولكنها عاقته عن المضي بالإصلاح إلى الشوط البعيد والأبعد، بسبب فاعليتها آنذاك في الحوزة الدينية والبيئة الاجتماعية التي كان يعمل فيها وينتمي إليها.

لقد أضعف الشيخ المظفّر من قوّة هذه الأطر بالمقدار الذي مكّنه من تحريك عجلة الإصلاح والتجديد والتأسيس، وفتح لمن يأتي بعده من المجددين نوافذ يطلون منها على الأفق الأرحب، لكن كيف كان الشيخ المظفّر ينظر إلى التحديات التي واجهته في مسيرته الإصلاحية؟

«حياةٌ مليئة بالمخاطر، هذا الذي يعمل للدين في ساحات الدين، وهو يريد أن يصلح نواقص لا ترتبط بالدين بصلة، إلا أنها عاداتٌ جاريةٌ بين أهله، وعُرفٌ شائعٌ في طبقاته، فقد تطارده أمته مطاردةً ناقمة، ولو كان عمله لصالح الدين وأهله»[١]، ويقول: «نعم لقد عرف الشعور الديني بالصلابة والقوّة إلى حدٍ بعيد، وسبب ذلك على الأكثر هو التخوف على جوهر العقيدة أن تمسها موجة التحوير الإصلاحي الموجّه إلى أطرافها، أخذاً بقاعدة (من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه)»[٢].

---

(١) اوراق الشيخ المظفر: محمد علي القاموسي: ص: ١٢٩-١٣٠.

(٢) اوراق الشيخ المظفر: محمد علي القاموسي: ص١٣٠.

غير أن قوة المعارضة لهذا التأسيس لم يحجب جهود المؤيدين للإصلاح والتغيير من أمثال الشيخ جواد الحجامي، والشيخ محمد حسين المظفّر، والسيد علي بحر العلوم، وقد عبّر الشيخ المظفّر عن هذه التجربة الفريدة بقوله: «وقد أعطتنا التجارب أن الأعمال الكبيرة يجب لإنجاحها أن تقوم جماعةٌ محدّدةٌ تدوّر دفّة العمل بتعاضدٍ وتكاتفٍ وتضحية، على عكس ما هو مشهور؛ لأن الشعور بالمسؤولية يتناسب تناسباً عكسياً مع عدد الجماعة».[1] وهكذا تم للشيخ المظفّر ما أراد.

قال الشيخ المظفّر متواضعاً عن مسيرته في التأسيس والتجديد:» ونحن مستعدون لتضحيةٍ جديدةٍ بأنفسنا، فنتنحّى عن العمل عندما نجد من يحبّون أن ينهضوا به دوننا، خصوصاً إذا اعتقدوا أنهم سيعطون المشروع صبغةً عامةً بدخولهم، وليثقوا أنّا عُمّال المشروع أينما كنّا، ومهما كانت صبغتنا فيه، ولا نريد أن نبرهن بهذا القول على حسن نوايانا، إن هذا لا يهمنا بقليلٍ ولا كثيرٍ بعد الذي كان، إنما الذي يهمنا أن ينهض المشروع نهضةً تليق بسمعة النجف، ويؤدّي الواجب الملقى على عاتقه كاملاً، وبأي ثمن، حتى إذا كان ثمنه أرواحنا، وما أرخصها في سبيل الواجب، وقد صرخنا مراراً أننا لم نخطُ حتى الآن إلا خطوةً قصيرةً في سبيل ما يُقصد من أهدافه»[2].

وظهر تفكير الشيخ المظفّر التجديدي في وقتٍ صدرت فيه فتاوى مرجعيته في النجف الأشرف بتحريم الدخول في المدارس الحديثة التي أنشأها الاستعمار الإنجليزي، وكان هناك سعيٌ إلى افتتاح مدارس مستقلة بديلة، وخاضعة للتوجيه الديني، وقد كان للشيخ المظفّر دورٌ مهمٌ في تجديد مناهج الدراسة وأساليبها وترجم أفكاره بأعمال تأسيسية، فأسس منتدى النشر وكلية الفقه لتنهض بمشروعه التأسيسي التجديدي،

(١) مدرسة النجف، م.س.ز ١١٥، نقلًا عن علي البهادلي: ٣١٦.

(٢) من أوراق الشيخ المظفّر.

يقول الأديب والباحث الأستاذ جعفر الخليلي: «أول من التفت - يقصد الشيخ المظفّر - إلى وجوب إيجاد حركة تجديدية في طريقة البحث والاستقراء والاستقصاء عن طريق التأليف والمبادرة إلى إحياء المؤلفات الخطية ونشرها، والتعليق عليها بقالبٍ يتماشى مع العصر، وقد سرّه أن وجد له مؤيدين، وكان معظمهم أكبر منه سنّاً، وأقدم منه عهداً بالتدريس، كالشيخ عبد الحسين الحلي، والسيد علي بحر العلوم، والشيخ محمد جواد الحجامي، وأخيه الشيخ محمد حسين المظفّر»[1].

ويقول الشيخ المظفّر نفسه عن هذه الحركة الإصلاحية التجديدية: «وهذا هو التفكير الذي يبدو ظاهراً على بعض رجالنا، الذين كانوا يحلمون بإصلاح نواقص الدراسة العلمية في معاهد النجف الأشرف، فإن هذه النواقص كفقدان نظم التربية والتدريس في الامتحانات والمواد العلمية في مستقبل الجامعة القريب أو البعيد، يوم اصطدمت سفينة هذه الجامعة القديمة بتيار العصر الجديد، فهزّتها في بحرٍ متلاطمٍ بالميول، ولكن الوقت الذي كانوا يفكرون في هذا، كان يعوقهم عن التقدم في العمل ذلك التفكير المؤلم»[2].

---

(١) هكذا عرفتهم، ٢: ٢١.

(٢) الآصفي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، ص: ١١١، نقلًا عن مذكرات مخطوطة للشيخ المظفّر.

التجديد في أعمال الشيخ المظفّر:-

يمثل مفهوم التجديد Innovation أحد أهم المفاهيم التي تتردد كثيراً في كتابات الاجتماعيين الغربيين، والمفكرين الإسلاميين في العصر الحاضر، وربما منذ قرنين من الزمان، وقد يختلط مفهوم أو مصطلح التجديد مع مفاهيم ومصطلحات أخرى قريبة كالتغيير، والتحوّل، والتقدم، والتطور، والإبداع، والاختراع، والابتكار والاكتشاف، لكن التجديد – وإن حمل في أبعاده بعضاً من هذه المفاهيم – فإنه أمرٌ مختلف عنها.

التجديد هو مصدرٌ للفعل جدّد، تقول: جدّد الشيء صيَّره جديداً، والتجديد هو إنشاء شيءٍ جديد، أو تبديل شيءٍ قديم، سواء كان هذا الشيء مادياً كالمسكن، أو معنوياً كتجديد مناهج التفكير، وطرق التعليم[١].

والتجديد عند لالاند في قاموسه متطابقٌ مع هذا المعنى، فالطائرة والهاتف والتلفاز والمذياع وغيرها من الأشياء المادية كلها أشياءٌ جديدة أنتجها الإنسان، أما المنطق الصوري، وجمهورية أفلاطون، ونظرية التحليل النفسي، والمنهج التجريبي، والمنهج الفينومينولوجي كلها مناهج في التفكير جديدة أنتجها عقل الإنسان[٢].

لكن التجديد في مفهومه الواسع لا يرتبط فقط بانتاج الأشياء والأفكار، بل يعني كذلك تبديل شيءٍ قديم، وهذا الشيء الذي يجري عليه التبديل قد يكون هو الآخر مادّياً أو معنوياً، فتبديل كوخٍ من طين إلى مسكن من حجارة يعد تجديداً مادياً، أما تبديل

---

(١) أنظر جميل صليبيا، المعجم الفلسفي ١:٢٤٢.

(٢) انظر نقد المصطلحات الفلسفية ص: ٥١٦-٥١٧، ١٩٨٠.

القياس الصوري بالمنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية، وتبديل منهج الإلقاء والتلقين في تعليم التفلسف بمنهج الحوار، وتبديل بيداغوجية المقاربة بالأهداف ببيداغوجية المقاربة بالكفاءات في فعلي التعليم والتعلم، كل هذا يعتبر تبديلاً معنوياً وفكرياً[١].

والتجديد في بعض صوره قد يتضمن الابتكار، وإعادة التنظيم، ولعل قول الشاعر العربي ابن الرومي يحمل شيئاً من هذا المعنى:

أهي شيءٌ لا تسأمُ العينُ منه أم لها كل ساعةٍ تجديدُ

ويقابل مفهوم التجديد، مفهوم الخمول والثبات، وعدم مبارحة وضعية معينة، كما يُعد (التجديد) مفهوماً مضاداً للتقليد، فإذا كان التقليد يعبّر عن محاكاة الماضي بكل أشكاله وشكلياته، فإن التجديد يغادر هذا الماضي كله أو بعضه في شكلياته ومضامينه.

وقد وردت لفظة (جديد) وليس (تجديداً) في القرآن المجيد متصلةً بمعاني الخلق والإحياء، والبعث والإعادة، قال تعالى حكايةً عن المكذبين ﴿**وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا**﴾[٢]، وقال سبحانه ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾[٣]. واستخدم مصطلح (التجديد) عند كثيرٍ من المسلمين ليدل على تجديد الدين بمعنى رد الناس إليه، وبعثه في مجتمعاتهم، وإحياء دوره فيهم، وارتبط كثيرٌ من المفكرين بالإصلاح الذي يواجه التقليد للماضي، حتى غالى كثيرٌ منهم فاعتبروا التقليد مسؤولاً عن الانفصال بين

---

(١) أنظر جميل صليبيا، المصدر السابق والصفحة.

(٢) الإسراء: ٤٩.

(٣) فاطر: ١٦.

الوحي والعقل، وكأنهما متضادان لا يمكن الجمع بينهما[١].

وبناءً على ذلك، فإن عملية التجديد تعتبر - في نظر كثيرٍ من أولئك الباحثين المغالين - ضرورةً لإعادة ضبط العلاقة بين الوحي والعقل حتى لا تضطرب الأمور، فيصير التجديد نابعاً من الخارج فيمثل غزواً ثقافياً أو مرتدّاً نحو الماضي لإعادة التراث فيمثل سلفيّة جامدة.

لكن مفهوم التجديد - مرةً أخرى - قد يتشابك مع مفهومي الأصالة والمحافظة، حيث يُقصد بالأصالة تأكيد الهوية، وبالمحافظة الوعي بالتراث دون تقليدٍ جامد، ولعلّ رفض بعض القوى التقليدية المحافظة للتجديد لاختلاطه بمفهوم (التغريب) الذي يُعبر عن عملية نقل الفكر الغربي إلى المجتمعات الدينية، وإحلاله محل الفكر الديني، الأمر الذي يحدث كثيراً تحت مسمى التجديد.

وإذا ما رصدنا (التجديد) عند الشيخ المظفّر، يمكننا القول بأنه التجديد الذي يؤكّد الهوية، ولا يجمد على الماضي أو يحاكيه بطريقةٍ جامدة، أو بعبارةٍ أدق، لا يتشبث بشيءٍ لا صلة له - لا من قريبٍ ولا من بعيد - بتأكيد الهوية الدينية، ولكنه يعيق دورها الفاعل وتجدُّدها الدائم.

---

(١) أنظر سيف الدين عبدالفتاح - جامعة القاهرة.

منطلقات ومسارات التجديد عند الشيخ المظفّر

انطق الشيخ المظفّر في مشروعه التجديدي الذي سعى لإنجازه في حوزة النجف الأشرف الدينية، من حالة الجمود التي رآها في منهج الدراسة، وحالة القصور التي لاحظها في مواجهته متطلبات العصر الفكرية والعلمية والاجتماعية، وحالة الروح التجديدية التي كان يحملها الشيخ المظفّر بين جنبيه، يضاف إلى ذلك حالة الإطّلاع والانفتاح التي خبرها عن التجارب الإصلاحية والتجديدية التي سبقته في البيئات الدينية العلمية الأخرى، خارج العراق وبالذات في مصر والمغرب العربي، بل وفي خارج الوطن العربي، وخصوصاً فيما يتعلق بمناهج الدراسة ومناهج البحث العلمي، ووسائل النشر الحديثة في الجامعات.

ولذلك فإن مسارات التجديد عند الشيخ المظفّر قد اتخذت التجديد المنهجي على صعيد الدراسات الأصولية والمنطقية والفقهية والدراسات العامة الحديثة طريقاً لها، كما اتخذت هذه المسارات عملية التأسيس Institutionalization لعدد من المشاريع لإعطاء هذا التجديد صفة الصيرورة والانتقال عبر الأجيال المتعاقبة.

لقد لاحظ الشيخ المظفّر أن منهج الدراسة في الحوزة يقوم على تدريس كتبٍ محددة في الفقه والأصول والمنطق، وهي كتبٌ لم يؤلفها أصحابها لتكون كتباً دراسية، وإنما تمثل ما انتهى إليه نظر أصحابها في المسائل التي عرضوها. كما لاحظ أن هذه الكتب لا تراعي المستوى المرحلي والعلمي للطلاب، ولا الانتقال بهم من مرحلةٍ إلى أخرى متدرجةً في العمق والاتساع، ولذلك سعى إلى وضع عددٍ من الكتب التي تعالج هذه الثغرات

والقفزات الموجودة في كتب الدراسة الحوزوية.

ونظراً لطبع الشيخ المظفّر الهادئ والحكيم، سلك مبدأ التدرج في التجديد والتأسيس، لئلا يصطدم بالمواجهات - التي سجّل جانباً منها في أوراقه - والتي ربما تعيقه عن المضي في تحقيق أهدافه. وحيث كان من أهم أهدافه تخريج علماء وخطباء قادرين على البحث العلمي، وعلى الدفاع عن الدين في مواجهة ما تطرحه البيئات الثقافية الجديدة، بأساليبها المغرية، فقد ابتدأ بالتجديد المنهجي الأكاديمي، فألّف كتابه (أصول الفقه)، وكتابه (المنطق) ليكونا نواةً للتجديد في منهج الدراسة في الحوزة من بعد ذلك، وأضاف إليها الدراسات المنهجية الحديثة، وهو ما سنتناوله بشيءٍ من التفصيل في الفقرات التالية.

التجديد في الدراسات الأصولية

قبل الكلام على ما قام به الشيخ المظفّر من تجديد في دراسة علم الأصول، يحسن أن نشير إلى حضوره لأبحاث الشيخ آقا ضياء الدين العراقي، والشيخ ميرزا حسين النائيني، والشيخ محمد حسين الاصفهاني في الأصول وتأثُّره بمبانيهما، وقد استوعب الشيخ المظفّر أبحاث ومناهج هؤلاء المحققين، كما استوعب من قبل ذلك منهج الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني في دراسته لكتبهما الأصولية، وبصفة خاصة كفاية الأصول للخراساني ورسائل الشيخ الأنصاري، والمتأمل في كتاب أصول الفقه للشيخ المظفّر يظهر له جليّاً أنه جرى في منهجيته وتبويبه لمباحث علم الأصول – وكما ذكر هو نفسه ذلك في مقدمة كتابه – مجرى المحقق العراقي، والمحقق الأصفهاني خاصة، فقد قسّم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام وخاتمة: مباحث الألفاظ، والمباحث العقلية، ومباحث الحجّة، ومباحث الأصول العملية، وخاتمة تبحث في تعارض الأدلة وهي مبحث التعادل والتراجيح، لكن كتاب الشيخ المظفّر امتاز بالوضوح والمنهج الدقيق، وعمق النظر وبعد التفكير.

ولذلك اعتبر الشيخ المظفّر الرائد الأول في تهذيب علم الأصول، وفي طريقة عرضه، وعُدّ كتابه أصول الفقه نقلةً نوعيةً ومنهجية بين الكتب الأصولية السائدة، حيث تمكّن الشيخ المظفّر من وضع مباحث أصول الفقه المعقّدة والجافّة، في قوالب لفظية جميلة، وسهلة التناول، مع اتصافها بالعمق في الوقت ذاته، وقد حلّ كتاب أصول الفقه من نفوس الأساتذة والطلاب في حوزة النجف الأشرف موقع القبول، واعتبره

كثيرٌ منهم الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول للشيخ حسن، وكتاب كفاية الأصول للشيخ الآخوند الخراساني.

لقد كانت هناك محاولات تجديدية في دراسة علم الأصول قبل الشيخ المظفّر، كمحاولة الشيخ الأنصاري في رسائله، ومحاولات الشيخ العراقي والنائيني والأصفهاني في أبحاثهما، إلا أن الحركة التجديدية الأوضح والأكبر قد ابتدأت في علم الأصول، وفي حوزة النجف الأشرف بالذات، على يد المجدد الشيخ المظفّر، لقد غيّر الشيخ المظفّر من المظهر العام لعلم الأصول بتقسيمه مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام بدلاً من قسمين، وإدراجه مباحث المستلزمات العقلية، والاقتضاءات، في نطاق المباحث العقلية، بدلاً من إدراجها ضمن المباحث اللفظية، كما درج عليه علماء الأصول قبله.

لكن يؤخذ على الشيخ المظفّر أن تجديده المذكور لم يمس جوهر المسائل المطروحة، وأنه لم يكشف عن مسائل أصولية جديدة، خصوصاً في مقدمات مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو في نطاق بحث الأدلة العقلية، كما يؤخذ على مباحث كتاب أصول الفقه أنها لم تكن على مستوى واحدٍ أو متقارب في الكم والكيف، وفي العرض والأسلوب، ففي بعضها يتوسع ويتعمق، كما فعل في بحث اعتبارات الماهية، وبحث الحسن والقبح العقليين، وفي بحث جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي، وفي بعضها الآخر يختصر ويخفف العمق، ويمر على بعض المسائل مروراً عاجلاً[1].

ولكن يشفع للشيخ المظفّر أنها المحاولة الأولى التي نبّهت إلى التجديد في منهجية علم الأصول وعرض مباحثه، خصوصاً في تفكيك مصطلح هذا العلم، والبحث في موضوعه، والكلام عن الوضع، ونظرية اللغة من حيث النشأة والصيرورة، والبحث

(١) انظر زكي الميلاد: السيد محمد باقر الصدر والتجديد المنهجي لأصول الفقه.

في علامات الحقيقة والمجاز، وبيان المعنى الحرفي، والفرق بين المعاني الاسمية والحرفية وغيرها[١].

والمهم في كل ذلك أن عمل الشيخ المظفّر لم يكن تلفيقياً ولا تجزيئياً ولا خارجاً عن قضايا علم الأصول التي استقرت في الميدان، وليس هذا محل التفصيل في هذه المسائل.

(١) أنظر عبدالأمير كاظم زاهد، نصوص معاصرة: علم أصول الفقه للشيخ المظفّر.

التجديد في الدراسات المنطقية

يرى الشيخ المظفّر أن الله تعالى قد خلق الإنسان مفطوراً على النطق وعلى التفكير، فالنطق يكون باللغة التي ينشأ عليها ويتعلمها، والتفكير يكون بالعقل وأدوات الإدراك التي زوّده الله بها، وبذلك يفترق الإنسان عن العجماوات، وكما أن النطق قدرةٌ تضبط بآلة النحو، فإن الفكر قدرة تضبط بآلة المنطق، ولذلك اعتبر الشيخ المظفّر علم المنطق أساساً ضرورياً لطلاب العلوم الشرعية لعصمة أذهانهم من الخطأ في الفكر كما يقول.

وحيث أن الشيخ المظفّر قد أخذ على عاتقه التجديد في تقديم علوم الشريعة، فإنه كما جدّد في عرض علم الأصول، فقد جدّد في عرض علم المنطق، كان السائد في الحوزة العلمية في النجف الأشرف دراسة (الحاشية) لملا عبد الله، وكتاب (تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية) لقطب الدين الرازي (المتوفى عام ٧٦٦هـ)، وكانا على تعقيدهما اللفظي قاصرين - في نظر الشيخ المظفّر - عن الإلمام بكل مباحث المنطق التي يحتاجها عالم الدين في العصر الحديث، لذلك وضع كتابه (المنطق)، وسلك فيه منهجية جديدةً تعتمد على التسلسل المنطقي لمباحث هذا العلم، والأسلوب السهل الواضح، والترتيب الذي يفضي إلى تحقيق الأهداف المرجوّة من دراسته.

ومع أن الشيخ المظفّر قد طرح بعض القضايا المنطقية الجديدة التي استفادها من دراسته لابن سينا، وأنه أدخل في كتابه استخدام العلامات الرياضية في بحثه للنسب الأربع، وفي عرضه لبحث القسمة - على سبيل المثال - إلا أن الشيخ المظفّر لم يخرج في كتابه المنطق عن مباحث المنطق الأرسطي إلا نادراً، لكن الذي يحسب له أنه عرض

المنطق الأرسطي بطريقة رائعة، خصوصاً في بحثه للقضايا، وأقسامها وأحكامها، ومباحث الاستدلال، وجعل كل ذلك أقرب إلى طبيعة الدراسات الأصولية والشرعية في الحوزات الدينية، حتى إذا بلغ الطالب مباحث الصناعات من تحصيل البرهان، وصناعة الجدل، وصناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة المغالطة، يكون قد بلغ منتهى الأهداف العامة التي ينشدها من دراسة المنطق، وحاجة الدارس إلى مباحثه.

ونقتبس هنا كلام الشيخ الفقيه مرتضى آل يس، في وصفه لجهود الشيخ المظفّر التجديدية في المنطق حين خاطبه: «إني ما كدت أفرغ من مطالعة كتابك القيم (كتاب المنطق) حتى وجدتني قد امتلأت إعجاباً به، وتقديراً لمؤلفه، وإكباراً لجهوده العظيمة، الماثلة في كل شأنٍ من شؤونه، فقلت إذ ذاك مخاطباً إياك كأني أراك: ما أجدرك اليوم أن تدعى المظفّر حقّاً، إذ فتح الله على يديك هذا الفتح المبين، وعسى أن يكون لهذا الفتح ما بعده من الفتوح، في ميادين العلم والأدب، حتى يتواصل الفتح، ويتلاحق الظفر، أيها البطل الفاتح المظفّر»[1].

لقد كان الشيخ المظفّر عملياً في تفكيره بشكلٍ عام، وكان وهو يفكر في التجديد في دراسة العلوم يضع نصب عينيه الأهداف العملية المرجوة منها، وعقليات المتلقين لها، ويهمنا بوجهٍ خاصٍ أن نبرز هنا نظرة الشيخ المظفّر لعقلية الجمهور، سواء كان هذا الجمهور عامياً أو متعلماً أو عالماً، والأحوال التي على الدارس لصناعة الخطابة أو الخطيب أن يُعنى بها.

---

(١) الشيخ مرتضى آل ياسين: ١٦/ ٢/ ١٣٦٧هـ - نهاية كتاب المنطق للمظفّر.

عقلية الجمهور:-

اهتم الشيخ المظفّر في عملية التجديد والتأسيس للخطابة والتبليغ بعقلية الجمهور المتلقي، وكان يرى أن الجمهور العامي يكون غير منطقي في الغالب، فلا يقبل ولا يستوعب الأمور البرهانية المعقدّة، ولو كانت صحيحةً وتفيد اليقين، فهو - يعني العامي - يرفضها لا لأنها مخالفة للحق، وإنما لتعقيدها[١]. وهذا الجمهور عادةً ما يحب الكلام السهل الجميل والمبسّط، على قدر فهمه ومستواه العقلي والمعرفي، والذي يخاطب فيه العاطفة أكثر من العقل، كما أنه لا يميل للأساليب الجدلية لهذا السبب[٢].

يقول الشيخ المظفّر: «فالجمهور لا يخضع للبرهان، ولا يقنع به، كما لا يخضع للطرق الجدلية؛ لأن الجمهور تتحكم به العاطفة أكثر من التعقل، بل ليس له الصبر على التأمل والتفكر، ومحاكمة الأدلة والبراهين، وإنما هو غالباً سطحي التفكير، فاقدٌ للتمييز الدقيق، تؤثّر فيه المغريات، وتبهره العبارات البرّاقة، وتقنعه الظواهر الخلاّبة، ولعدم صبره على التمييز الدقيق نجده إذا عُرضت له فكرةٌ لا يمكنه التفكيك بين صحيحها وفاسدها، يقبلها كلها بما فيها من خطأ أو يرفضها كلها بما فيها من صواب»[٣].

ويرى الشيخ المظفّر أن الجمهور المتعلم أميل إلى البرهان من العامي، وهو يحبُّ الأفكار المعقّدة، والأرقام الدقيقة، وما يحتاج إلى التركيز والتأمل، حتى إذا أعمل فيها

---

(١) انظر المنطق: ٤١١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المنطق: ٤١١.

فكره، وركّز تأمُّله، شعر بلذّة غريبة، ونشوة عارمة، وتأثّر بكلام الخطيب التي أتى بها[١].

لكن العامي والمتعلم يشتركان – عند الشيخ المظفّر – في التأثر بالإثارات العاطفية، والأساليب الخطابية؛ لأن الجميع لا يتخلى عن عاطفته، في آرائه ومعتقداته، وإن مال المتعلم إلى البرهان[٢]. أما الجمهور العالم الذي يتألف من العلماء والباحثين – كما يحصل عادةً في المؤتمرات العلمية – فإنه لابد للخطيب من أن يحكم أدلته، ويزن براهينه، ويعضّد كلامه بما يفيد القطع واليقين، ولا يستعمل معهم الأساليب التي يستعملها مع العوام، كالأقيسة الظنية والمغالطات، وحتى في هذه الحال يحتاج الخطيب إلى الأساليب البلاغية والفصاحة الأدبية[٣]. ولذلك كان اهتمام الشيخ المظفّر كبيراً في تأصيل أساليب الخطابة وتخريج الخطباء والمبلّغين المتقنين لفنونها، ومقاماتها المختلفة، في الحوزة العلمية.

---

(١) أنظر المصدر نفسه والصفحة.

(٢) أنظر المصدر نفسه.

(٣) أنظر المصدر نفسه والصفحة.

التجديد بإدخال المناهج الحديثة:-

لتغطية القصور في المعاصرة، ومناهج البحث العلمي، والدراسات العامة، أدخل الشيخ المظفّر في مناهج كلية الفقه عدداً من المواد التي لا تدرّس في حوزة النجف الأشرف ولا غيرها من الحوزات، ونذكر بالخصوص هنا: دراسة الأصول العامة للفقه المقارن، ودراسة القانون، والاجتماع، وعلم النفس، والتربية وأصول التدريس، والأدب العربي، والتاريخ والتفسير، والفلسفة الحديثة، ومناهج البحث الشرعي والاجتماعي، وفرض دراسة اللغة الانجليزية باعتبارها مدخلاً للانفتاح على المصادر الأجنبية في البحث، والاطّلاع على تجارب الأمم الأخرى، ولكي يهيئ للاعتراف الأكاديمي بشهادة البكالوريوس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية التي تمنحها كلية الفقه كما سنذكر ذلك بالتفصيل عند كلامنا عن التأسيس عند الشيخ المظفّر، ولا ريب في أنه استفاد من اطّلاعه على تجربة دار العلوم بمصر، وجامعة القرويين في المغرب، وجامعة بغداد في العراق.

ورأى إدخال تلكم العلوم في مناهج الدراسة على أساسٍ مرحلي، وهو ما عبّر عنه الأستاذ الفقيه السيد محمد تقي الحكيم بقوله وكأنه كان يقرأ فكر الشيخ المظفّر: «إن المرحلة التي تحتاج إلى التعليم المنظّم هي المرحلة الأولى فحسب، لاحتياج الطالب فيها إلى تضخيم الشعور بالمسؤولية، وتوفير الوقت له بتقصير المسافة الدراسية، بالأخذ بقسم من المناهج الحديثة»[1].

---

(١) مجلة النجف، السنة ٣، العدد ٢، ١٣٧٨هـ: المنتدى تاريخٌ وتطوُّر.

التأسيس للتجديد عند الشيخ المظفر:-

التأسيس Institutionalization في علم الاجتماع والتنظيم يشير إلى تلك العملية التي بها يتجذّر وجود شيءٍ ما في المجتمع، فهو إذن مصطلحٌ لا يشير إلى إنجاز مؤسسة ما، بقدر ما يشير إلى قابليتها وقدرتها على البقاء والتأثير، وفاعليتها في إنتاج أعمال تأسيسية أخرى على غرارها، ويشير مصطلح التأسيس إلى مكان صنع القيم (Norms) ويعبّر مصطلح القيم عن النمط المجرّد في الذهن، بينما يعبّر مصطلح التأسيس – والذي يسميه بعض الباحثين المؤسسة، وهو اشتقاقٌ غير صحيح – إلى النمط القيمي الملحوظ والمشاهد في الخارج، أي في المجتمع، باعتباره جزءاً منه، وهذا يعني أن مصطلح التأسيس يشير إلى العملية التي تصبح بها القيم مؤسسة، تستوعب – شعوريّاً أو لا شعورياً – تلك القيم، وذلك حينما تصبح هذه المؤسسة محدّدة لسلوك الجماعة، ومقبولةً لدى عدد كبير من أعضائها، بحيث تتصرف على أساسها[1]، وقد تحقق هذا للشيخ المظفّر عن طريق تأسيس عدد من المؤسسات العلمية التي جسّدت قيمه وأهدافه في حوزة النجف الأشرف، وامتدّت آثارها إلى الحوزات الأخرى في العراق وفي خارجه، وبدت واضحةً في فاعليتها وقدرتها على تغيير النمط السائد في الحوزات الدينية، وإن بدرجاتٍ متفاوتة.

لقد رأينا كيف أن الشيخ المظفّر كان صاحب مشروع تجديدي على المستوى النظري والمنهجي والدراسي في الحوزة الدينية، وكيف سعى إلى تأسيس بناءٍ أكاديميٍّ جامعيٍّ

---

(١) أنظر في هذا الصدد براناف دو Pranav Due .

حديث يسير جنباً إلى جنب مع البناء الحوزوي القديم، ورأينا كذلك أن من أهدافه تغيير الصورة النمطية القديمة عن عالم الدين أو المتخصص في العلوم الشرعية، وفتح الآفاق الواسعة أمام خريجي الحوزة للانطلاق في الجامعات الأكاديمية الحديثة، والعالم المتغير المتجدد بكل ما فيه من إنتاج علمي، وإبداع أدبي، ووسائل وصول إلى الآخر، وكان لابد لكل ذلك من عملية تأسيس مادية ومعنوية تجعل التجديد الذي كان يطمح إليه عملية مستمرة وصاعدة.

فبالإضافة إلى وضع الكتب الدراسية الجديدة وهي عملية تأسيس، عمد الشيخ المظفّر إلى تأسيس عددٍ من المؤسسات التي تعمل على المزاوجة بين المنهجين الحوزوي والأكاديمي، ولا تعمل على الفصل أو التفريق بينهما، فأسس جمعية منتدى النشر ومدارسها في عام ١٣٣٨هـ، وأسس كلية الفقه التابعة لها في عام ١٣٥٥هـ، وأسس عدداً من المجلات والدوريات العلمية التي تعبّر عن مجالات التجديد التي كان ينشدها، ونخصُّ بالذكر مجلّة النجف، التي عنيت بنشر الدراسات والبحوث العلمية لعلماء النجف وطلاب كلية الفقه على وجه الخصوص. وبعد أن حدّد الشيخ المظفّر أهدافه للتجديد في حوزة النجف الأشرف، حدّد أهدافه العملية من تأسيس جمعية منتدى النشر بشكلٍ واضح حينما قال: «ووضع هذه الأهداف بطبيعة الحال بحاجة إلى التفكير في الوسائل التي تحقق هذه الأهداف، وتنفيذ ما يمكن تنفيذه. ولعلّ أهم الوسائل لتنفيذ تلكم الأهداف تأسيس المدارس الدينية المنظّمة في النجف الأشرف وخارجها، وجعلها كلها تحت إدارة دينية، ترتبط بمراجع التقليد، ومنها تأسيس جامعة دينية في النجف خاصة، لها فروع اختصاصٍ بالاجتهاد، وبالوعظ والإرشاد والتبشير، وبآداب اللغة العربية والتاريخ الإسلامي، ولها فروعٌ لتدريس المبادئ كثانويات، ولتعليم الأطفال

والأميين كابتدائيات[١]، ثم قال- وهي التفاتة تأسيسية مهمة -: «وهذه المدارس يجب أن تعتمد على الموارد الدينية والخاصة»[٢].

وكان الشيخ محمد رضا المظفّر على وعيٍ تامٍ بصلة هذا التأسيس بأهداف المشروع الإصلاحي والتجديدي الطموح الذي كان يفكّر فيه، يقول: «وبهذه المدارس يمكن أن نحصل على هدف رفع المستوى العلمي بالنجف، وتقوية الحركة الثقافية الدينية العامة، وهدف الدعاية - كذا - إلى الأخلاق الإسلامية، وهدف رفع المستوى الأخلاقي بين طلاب العلوم الدينية»[٣].

وكان الشيخ المظفّر كذلك مدركاً للتحديات التي تواجهه كما رأينا، وكان على يقينٍ بنجاح التجربة، ولو بعد زمنٍ بعيد، وهذه هي النظرة التأسيسية لديه. يقول في أوراقه: «ولئن كان بعض الناس يعدُّ هذا ضرباً من الخيال، فإن (منتدى النشر) إذا سار على خطاه المتزنة هذه - وإن كان لم يخطُ حتى الآن إلا خطوة قصيرةً في هذا السبيل - يستطيع أن يحقق كل ذلك، ولو بعد زمنٍ طويل»[٤]. ويبين الشيخ المظفّر دور النشر في التأسيس، فيقول: «ومن الوسائل لتنفيذ تلكم الأهداف، وتقع بعد المدارس في الأهمية، إنشاء مجلة دينية، على أن تكون مجلّة عالمية، ولا يبحث فيها إلا عن مسائل الدين، وما يرتبط بها»[٥]. «وبعد المجلة في الأهمية أو مثلها - كما يقول - تأسيس مطبعة كبرى يُجدّد فيها طبع أكثر موسوعاتنا العربية والدينية التي أضيعت بطبعاتها السقيمة»[٦].

---

(١) من أوراق الشيخ المظفّر: ١٥٥.
(٢) المصدر نفسه والصفحة.
(٣) المصدر نفسه والصفحة.
(٤) من أوراق الشيخ المظفّر: ١٥٥.
(٥) المصدر السابق: ١٥٨.
(٦) المصدر نفسه: ١٥٩.

وكان الشيخ المظفّر على دراية تامة بدور المكتبات، ومن ثم وضعها ضمن برنامجه التجديدي والتأسيسي، حيث قال: «ومن الأمور الواجبة تأسيس مكتبةٍ عالمية، يجعل موقعها في الصحن العلوي الشريف، وتُسمى باسمه، إحياءً لمكتبته التاريخية، وإن ضياع تلك المكتبة العظيمة من أقوى البراهين على إهمال رجالنا، والفوضوية المخجلة فينا»[1].

لقد أسّس الشيخ المظفّر كليّة الفقه بعد حركة تجديدية أطلق عليها في حينها «حركة الكلية «بعد تأسيس منتدى النشر، وكان هدفه الأبعد تأسيس كلية للاجتهاد، تُعنى بتدريس الفقه والأصول الاستدلالي، وكانت كلية الفقه – في نظره – مقدمة أو مرحلة تأسيسية للمرحلة المتقدمة اللاحقة، فإذا كان (منتدى النشر) قد تأسس في عام ١٩٣٥م كما ذكرنا، فإن كلية الفقه لم ترَ النور إلا في عام ١٩٥٦م. كما خطّط الشيخ المظفّر قبل ذلك التاريخ لتأسيس كلية الخطابة أو الوعظ أو الإرشاد، لكن المعارضة التي لقيها، واتهامه بأنهّ يريد القضاء على الخطابة الحسينية التقليدية حال دون ذلك. وما كان هدف الشيخ المظفّر إلا إصلاح وتطوير المنبر الحسيني ليؤدي دوره الكبير الذي وُجد من أجله.

(١) المصدر السابق: ١٥٩.

التأسيس بالانفتاح على الآخر:-

من الأمور المهمة التي أعانت الشيخ المظفّر على عملية التجديد والتأسيس التي اشتغل بها، الانفتاح على الآخرين، والاستفادة من تجاربهم، ومن ثم فإن التقريب بين المسلمين كان من أكبر اهتماماته، وقد تبنّى هذا الهدف وفق رؤية علمية منهجية، لا مجرّد عاطفة دينية. يقول الشيخ المظفّر عن نفسه: «ومن ثم اضطررت بحكم ميلي الشديد إلى طلب الحقيقة حيث كانت، والحكمة حيث وجدت - والحكمة ضالة المؤمن - أن أدير دفة دراستي العلمية لمذهب الأئمة الإثني عشر، إلى الناحية الأخرى، تلك هي دراسة هذا المذهب في كتب أربابه، وأن أتعرف عقائد القوم مما كتبه شيوخهم والباحثون المحققون من علمائهم، وجهابذتهم.

ومن البديهي - كذا - أن رجال المذهب أشد معرفةً لمذهبهم من معرفة الخصوم به، مهما بلغ أولئك الخصوم من الفصاحة والبلاغة، أو أوتوا حظّاً من اللسن والإبانة عمّا في النفس. وفضلاً عن ذلك، فإن الأمانة العلمية التي هي من أوائل أسس (المنهج العلمي الحديث)، وهو المنهج الذي اخترته، وجعلته دستوري في أبحاثي ومؤلفاتي، حين أحاول الكشف عن الحقائق المادية والروحية. هذه الأمانة المذكورة تقتضي التثبت التام في نقل النصوص، والدراسة الفاحصة لها، ذلك ما دعاني أن أتعرف عقائد القوم نقلاً عما كتبوه بأيديهم، وانطلقت به ألسنتهم، لا زيادة ولا نقص، حتى لا أقع في الالتباس الذي وقع فيه غيري، من المؤرخين والنقّاد، حين تصدّروا للحكم على الشيعة والتشيع. وإن الباحث الذي يريد أن يدرس مجموعةً ما من الحقائق في غير مصادرها الأولى،

ومضامينها الأصلية إنما يسلك شططا، ويفعل عبثا، ليس هو من العلم في شيء»[١].

أما موقفه من التقريب بين المسلمين فيظهر جلياً في قوله بعد أن تحدّث عن منهجه العلمي في بحث عقائد الآخرين: «ولا يجهل خبيرٌ مقدار الحاجة اليوم خاصة إلى التقريب بين جماعات المسلمين المختلفة، ودفن أحقادهم، إن لم نستطع أن نوحّد صفوفهم وجمعهم تحت رايةٍ واحدة. أقول ذلك وإني لشاعرٌ مع الأسف أنا لا نستطيع أن نضع شيئاً بهذه المحاولات مع من جرّبنا من هؤلاء، كالدكتور أحمد أمين وأضرابه من دعاة الفرقة، فما زادهم توضيح معتقدات الإمامية إلا عناداً، وتنبههم على خطئهم إلا لجاجا، وما يهمنا من هؤلاء وغير هؤلاء أن يستمروا على عنادهم مصرّين، لولا خشية أن ينخدع بها المغفّلون، فتنطلي عليهم تلك التخرُّصات، وتورطهم تلك التهجمات في إثارة الأحقاد والحزازات».

ثم قال ملتفتاً إلى التأسيس للوحدة والأخوة: «إن من أعظم وأجمل ما دعا إليه الدين الإسلامي هو التآخي بين المسلمين، على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم ومنازلهم»[٢].

في خاتمة هذه الورقة، نرجو أن نكون قد وفّقنا لوضع الخطوط العامة لموضوعها، والذي أردنا به أن نحيي بعض الجوانب المهمة في حياة الفقيه الشيخ محمد رضا المظفّر، وهي حياةٌ ثريةٌ بالعطاء، وغنيةٌ بالإنجاز.

---

(١) من أوراق الشيخ المظفّر: ١٥٩ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

مراجع البحث

١) أبو رغيف، عمار، (الشيخ المظفّر هو العنوان)، منشورات معهد الدراسات العقلية، دار الفقه للطباعة والنشر، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

٢) بوبر، كارل، (أسطورة الأطر)، عالم المعرفة، ٢٠٠٣م.

٣) الشاكري، حسين، (ذكرياتي: كشكول مبوّب)، لم يذكر الناشر مكان الطباعة ولا التاريخ.

٤) القاموسي، محمد رضا، (من أوراق الشيخ المظفّر: ١٩٠٤-١٩٠٦٤)، ٢٠١٣م.

٥) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (أصول الفقه)، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

٦) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (المنطق)، منشورات منبر الهدى، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٧) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (عقائد الإمامية)، قطوف دانية، دار الزهراء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

٨) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (الفلسفة الإسلامية)، دار الصفوة، بيروت، ١٩٩٣م.

٩) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (مقال عن فلسفة ابن سينا)، مجلة البذرة، عدد خاص عن ابن سينا.

١٠) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (أحلام اليقظة: مع الفيلسوف صدر المتألهين)، منشورات جمعية منتدى النشر، تحقيق الدكتور محمد جواد الطريحي، ٢٠٠٨م.

١١) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (علم أصول الفقه)، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٢٩.

١٢) المظفّر، الشيخ محمد رضا، (مقدمة لكتاب الأسفار لصدر المتألهين).

١٣) الحكيم، السيد محمد تقي، (المنتدى تاريخٌ وتطوّر)، مجلة النجف، السنة ٣، العدد ٢، ١٣٧٨هـ.

١٤) صليبيا، جميل، (المعجم الفلسفي)، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢م.

١٥) البهادلي، علي، الحوزة العلمية في النجف، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٣م.

١٦) الخليلي، جعفر، (هكذا عرفتهم)، الجزء الثاني.

١٧) الآصفي، محمد مهدي، (مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها)، النجف الأشرف، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ.

١٨) لالاند أندريه، (موسوعة لالاند الفلسفية)، عويدات، بيروت.

١٩) عبدالفتاح، سيف الدين، (التجديد السياسي والواقع المعاصر)، مركز الدراسات المعرفية والبحوث السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٩م.

٢٠) الميلاد، زكي، (محمد باقر الصدر والتجديد المنهجي لأصول الفقه).

٢١) زاهد، عبدالأمير كاظم، (علم أصول الفقه للشيخ المظفّر)، مجلة نصوص معاصرة.

٢٢) آل يس، الشيخ مرتضى، (كلمة تقريضية)، منشورة في نهاية كتاب المنطق للمظفّر.

الحسّ الحركيّ عند الشيخ محمّد رضا المظفّر رحمه الله

الدكتور علي الأسدي - ايران

المقدّمة

جرياً على العادة المألوفة في نصّ المقدمة التي تأتي في أوّل الكتاب أو البحث، وتتضمّن عادةً تحديد الموضوع المعالَج، وأهميّته، والدوافع إليه، والأهداف المتوخّاة منه، والباعث على اختياره، والمنهج المعتمَد فيه[1]، وما إلى ذلك، فانّ صفوة القول هنا هو دراسة الحسّ الحركيّ الذي تميّز به العلّامة المظفّر رضوان الله عليه دراسة موجزة تتناسب ومجال البحث، وتعود أهميّة الموضوع إلى رساليّته وهدفيّته ومواكبته متطلّبات العصر، وحاجة المجتمع إليه إذ يحفزه على حمل رسالة الدعوة إلى الله سبحانه، والتفكير بالدين وحده، وجعله المعيار الوحيد في التقويم ، والعمل على تحكيمه في الحياة كما أراد الله تعالى له ذلك، وتنوير العقول بالفكر الإسلاميّ الأصيل والثقافة الرساليّة الواعدة، وحداني على هذا الموضوع ما سمعته وقرأته عن شخصيّة الشيخ المظفّر طاب ثراه، وماتّصفت به من صفات حميدة تحمل كلّ إنسان متحسّس على الخوض فيها، فقد كان وجوده رحمه الله عطاء لم ينقطع وبركة لم تنضب، وبكلمة واحدة: كان من أُولي المواقف الطيبة الكريمة التي خدمت الدين والعلم والأمّة والحياة، وذلك سرّ عظمته، والباعث على دراسته.

ولاهدف أتوخّاه من ذلك إلّا إبراز جانبٍ مشرق من جوانب شخصيّته المتألّقة، وهو حمله لهمّ دينه الذي ترجمه حسّه الحركيّ وفاعليّته في اصطباغ الحياة بالصبغة الرساليّة ودأبه في تحقيق ذلك عمليّاً.

---

(١) المعجم المفصّل في اللغة والأدب، ج ٢، ص١١٨٧. د.ميشال عاصي ود. اميل بديع يعقوب.

والمنهج المعتمَد في هذا البحث هو سرد تحليلي لمعالم الحسّ المذكور ودلالاته، ومصدري في ذلك ما صُنّف عنه من كتب، وما كُتب حوله من دراسات وبحوث متيسّرة.

ولم أقف على معنى محدّد للحركيّة، ولم أعثر على تعريف لها، بيد أنّ الذي يُستشفّ من إشاراتٍ حولها أنّها مأخوذة من الحركة، وهي مصدر صناعيّ يدلّ على معنى مجرّد لم يكن يدلّ عليه قبل زيادة الياء المشدّدة وتاء التأنيث المربوطة على الكلمة، أي: الحركة، وهذا المعنى المجرّد الجديد هو مجموعة الصفات الخاصّة بذلك اللفظ، فكلمة «إنسان» مثلاً تعني المخلوق الناطق المفكّر، أمّا المصدر الصناعيّ منها «إنسانيّة» فيدلّ على مجموعة الصفات المختلفة التي يختصّ بها الانسان كالرحمة، والحلم والخير...»[1].

وظاهر صيغتها أنّها تقابل الجمود مرّةً، والتخبّط مرّةً أخرى، وفي ضوء المعنى الأوّل يكون صاحبها متحرّكاً فعّالاً ذا همّة عالية، وفي ضوء المعنى الثاني يكون ذا نظام دقيق، مبالياً بما يجري حوله، مقوّماً للأمور، مهتمّاً ببسط فكره وكسب غيره.

وهي «تأليف بين الممكنات والظروف لتحقيق أهداف مشخّصة وواضحة، وهذه الممكنات قد تتغيّر، وقد يكون حسابها متأثّراً بالذات لا بالموضوع، كما أنّ الظروف عرضة لتطوّرات لاحدّ لها، [انّها] خطّة ووسائل وغايات وزمن ومفاجآت ومادّة ومبادرات، إنّها خليط من كلّ هذه العيّنات، ولكنّه خليط محكوم به (نسق) من العلائق والقوانين، أي: إنّ حركته التي تتّحد وعلى ضوء المطلوب بلحاظ الموجود ليست متروكة لرحمة الصدفة والتخبّط وعجز الحكمة المتينة، نعم هناك (قوانين) ولكنّها نسبية، ولا تملك صلاحية الديمومة...

---

(١) المعجم المفصّل في اللغة والأدب، ج ٢،ص١١٥٤ . د.ميشال عاصي ود. اميل بديع يعقوب.

[إنّها] تتمظهر بصورة وأخرى، وتخضع في صيرورتها وشكلها لما يتوفّر من إمكانات وقدرات، ولما هو سائد من أجواء ومناخات... كما أنّ الغاية هي الأخرى تسهم في تحديد المعالم الأساسيّة لهذه الحركيّة[١].

والمعنيان المذكوران للحركيّة، وهما ما يقابل الجمود، وما يقابل التخبّط مشهودان في حياة الشيخ المظفّر أعلا الله مقامه، فقد كان متحرّكاً فعّالاً ذا همّة عالية، وكان ذا نظم دقيق للأُمور، مهتمّاً بما كان يجري حوله، مفكّراً بدينه ، غيوراً عليه، حاملاً لهمّه، مخطّطاً بارعاً، صانعاً للمواقف المحمودة التي كانت تفيض بالعطاء، وقد لاقى ما لاقى وعانى ما عانى في سبيل ذلك، وهو القائل رحمه الله: «نحن اليوم في قمّة الصراع العقائديّ والفكريّ الذي يستهدف فيه القضاء على البقيّة الباقية من الإسلام، وكلّ مسلم مؤمن برسالة الدين الاسلاميّ لابدّ أن يشعر شعوراً عميقاً بأنّ عليه واجباً ثقيلاً ينوء به الأبطال المجاهدون من الرجال»[٢].

إذا تأمّلنا هذا الكلام القصير عرفنا أنّ الرجل كان يُدرك عقائديّة الصراع وفكره الذي يستهدف اجتثاث الإسلام، وهذا وعيٌ سديد وتشخيص مبكّر، كما كان يحضّ على مواجهة أعداء الدين مواجهة رساليّة من وحي شعور عميق بالواجب الثقيل الذي يضطلع به المجاهدون من أفراد الأمّة، فهذه هي الحركيّة المقصودة والحسّ المطلوب إذ كان مثلاً أعلى للشعور بالمسؤوليّة على الرغم من نَبوة الظروف.

---

(١) مجلة الجهاد، العدد ١٨، ص ١٣٧-١٣٨، ذوالحجّة، ١٤٠٦ هـ، طهران.

(٢) مجلة دراسات اسلامية معاصرة، العدد السابع، السنة الثالثة، ايلول ٢٠١٢م، محمد مرتضى محمّد علي.

من هو الإنسان الحركيّ؟

إذا اردنا أن نعرف المعنى الحقيقيّ للإنسان الحركيّ فانّ القرآن الكريم يُغنينا في هذا المجال حقّاً، وهو خير هادٍ لنا في هذه الرحبة، فالذي جاء من أقصى المدينة وطلب من أهل انطاكية اتّباع الرسل. والذي يأمر بصدقةٍ، أو معروف، أو إصلاح بين الناس.

والذي طلب من قومه اتّباعه ليهديهم سبيل الرشاد، والذين جاءوا الى النبيّ ﷺ ليحملهم، ولم يجد ﷺ ما يحملهم عليه بكوا حزناً إذ لم يشاركوا غيرهم في الإنفاق، والذين طلبوا من ربّهم أن يجعلهم للمتّقين إماماً، والذي جاء بالصدق وصدّق به، والذين تواصوا بالحقّ وتواصوا بالصبر، والذين يتولّون الله ورسوله والذين آمنوا، والذين اوتوا العلم إذا تُلي عليهم القرآن يسجدون ويبكون ويزيد خشوعهم، ومثلهم الذين تقشعرّ جلودهم منه بسبب تفاعلهم معه.

كلّ اولئك وأمثالهم هم رموز الإنسان الحركيّ في القرآن المجيد، فالانسان الحركيّ في المنظور القرآني هو الانسان الرسالي الهادف الذي يصنع المواقف الحميدة من أجل دينه وأمّته، يفكّر برسالته وعقيدته ويدعو الناس إليها، يصلح بين الناس ويأمرهم بالمعروف، ويثبت لهم أنّ سبيله هو سبيل الرشد، ويتألّم إذا لم يجد ما يُشبع طموحه لخدمة دينه، ويدعو ربّه ليجعله قائداً لعباده المتّقين، ويصدّق من كان صادقاً في دعواه، ويوصي أقرانه بالحقّ والصبر، ويتولّى الله سبحانه ورسوله ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ولاءً صادقاً واعياً، ويتلو القرآن الحكيم ويقشعرّ جلده لما عرف من الحقّ، واذا تُلي عليه فانّه يصنع الموقف المناسب منه المتمثّل بسجوده وبكائه وازدياد خشوعه، هذه الصفات والحالات

كانت ماثلة تماماً في سيرة الشيخ المظفّر ومسيرته، حتّى قال القائل ما نصّه: «وإذا كان في عُرف البشر مَلاكاً يمشي على الأرض فهو العلّامة المظفّر رضوان الله عليه، من دَماثة خلقه، وفكره، وعلمه، وحبّه الخير للناس جميعاً».[١]

لقد حمل الشيخ المظفّر همّ رسالته وعقيدته صادقاً متحمّساً، فمثلاً دعا المسلمين إلى دعم الحركات التحريريّة الكبيرة في الوطن الإسلامي الكبير[٢]، «و كان يعيش هذه الأحداث كما لو كانت جزءاً من كيانه الخاصّ ويمتزج بالثورات والدعوات الإصلاحيّة حتّى يكاد أن ينكر ذاته في البين»[٣]، وكانت له مواقف مشهودة في كثير من الحركات والانتفاضات الوطنيّة والقوميّة، وتشهد له في ذلك احتجاجاته وآراؤه التي قامت بنشرها آنذاك الصحف والمجلّات العراقيّة[٤].

وهو القائل في تأبين المرحوم السيد موسى الجصّاني رحمه الله مخاطباً الشباب: «الله معكم يا شباب اليوم فانّا نحن المسؤولون عن تربيتكم وتوجيهكم وتكوينكم من جديد، فهل نحن فاعلون كما تصنع الأمم لتربية شبابها؟!...

وأُهيب بالشباب الديني المتحمّس أن يترك زخارف الدنيا وبهرجتها وينصرف إلى طاعة الرحمن ليحتفظ بكرامته وعزّه، وليعدّ نفسه للمستقبل، والمستقبل له وحده، وعلى مقدار يقظته يؤسّس كيانه، وليعتبر بالماضين من آبائنا الذين لا قوا الشدائد وضحّوا بكلّ غالٍ ورخيص في سبيل تدعيم كيان الأمّة وتسديدها من الطوارئ المفاجئة»[٥].

---

(١) ذكرياتي، حسين الشاكري، ج ٢: ص ٢٠٨.

(٢) الشيخ محمد رضا المظفّر وتطوّر الحركة الإصلاحية في النجف، الشيخ محمدمهدي الآصفي، ص ١٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٧٦

(٤) مجلّة البذرة، العدد الأوّل، ص ٤.

(٥) من أوراق الشيخ المظفّر، محمد رضا القاموسي، ص ١٤٥-١٤٦.

وقيل فيه أيضاً: «الشخصيّة العملاقة المقتحمة للصعوبات... مدافع باسل عن الحقيقة...»[١]

وعُرف عنه اقتصار نشاطه على التعمّق في معرفة الإسلام ودعوته لإنقاذ الناس من الكفر ومن الانحراف الأخلاقي باسم الحضارة الجديدة[٢].

إنّ من يطّلع على تاريخ هذا الرجل يقف على حركيّته - بالمعنيين السالف ذكرهما - التي تدلّ على عظمته بما حمله من فكر إسلاميّ نيّر تميز بخصائص وصفات نوعيّة واضحة ومحدّدة تميّزه عن غيره من الأفكار والنظريّات، وتمنحه الحيوية والقدرة على العطاء والنموّ الأصيل، ومواجهة مشاكل الحياة المختلفة، وتقديم الحلول لها.

ومن خصائص ذلك الفكر اتّجاهه العقليّ، وسعته وشموله، وفاعليّته وحركيّته، ووجود مقياس وضابط محدّد له - وهو الالتزام- وأصالته[٣].

ومن يستقرئ سيرته المحمودة يجده مثالاً سامقاً للرجال العاملين المصلحين الذين ينطبق عليهم حديث سيد الأنبياء والمرسلين ﷺ إذ قال ما يستحقّ الاستظهار:

«يحمل هذا الدينَ في كلّ قرنٍ عدول ينفون عنه تأويل المبطلين، وتحريف الغالين، وانتحال الجاهلين، كما ينفي الكير خبث الحديد»[٤].

والطريف الرائع أنّ كلّ من ترجم له ذكر اشتهاره بغَيرته الدينيّة، واتّجاهه لإصلاح مجتمعه على أُسس الصلاح والتقوى والعمل الدينيّ الصحيح البعيد عن المصالح

---

(١) حوليّة المنتدى، السنة الرابعة، رسالة الشيخ محمد رضا المظفّر (آراء صريحة)، عرض وتحليل الاستاذ الدكتور عبد الامير كاظم زاهد، ص ٢٤.

(٢) تاريخ الأسرة المظفّرية، عبد الامير حسين المظفّر، ص ٧٦.

(٣) الفكر الإسلامي، لجنة المؤلّفين، ج ١، ص ٥٦-٤٩. نشر مؤسسة البلاغ.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٧، وقد نقله عن وسائل الشيعة للحرّ العاملي رحمة الله، ج ١٨، ص ١٠٩

والغايات الشخصيّة[١].

وهذه هي الحركيّة المقصودة، وسيأتي مزيد بيان لهذا الموضوع في الفقرة الآتية من البحث إن شاءالله.

وخليق بالذكر أنّ القرآن الكريم نفسه هو الذي أكدّها ودعا إليها في آيات بينات نقرأ منها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[٢]،وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى الله عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[٣]. وقوله تبارك اسمه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى الله وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[٤]. وقوله جلّ شأنه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٥]. وقوله تعالى جدّه: ﴿صِبْغَةَ الله وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ الله صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾[٦]. وقوله جلّت عظمته: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[٧].

ولعلّ هذه الآيات وغيرها بسمتها الحركية الواضحة ونظمها الرسالي الهادف أمر يجهله الكثير، وينكره البعض، بل يعتبر منهما الحركي بدعة أُلصقت بالدين وهي بعيدة عنه وليست من نسيجه، إنّما هي تقليد ومحاكاة لتجربة أخذت طريقها في الأنظمة الشرقية

---

(١) مجلة دراسات اسلامية معاصرة، العدد السابع، عنوان: «الاتجّاه الصلاحي عند الشيخ محمد رضا المظفر»: محمد مرتضي محمد علي، ص ١٧٥.

(٢) النحل: ١٢٥

(٣) يوسف: ١٠٨

(٤) فصّلت: ٣٣

(٥) آل عمران: ١٠٤

(٦) البقرة: ١٣٨

(٧) الأنعام: ١٥٣

والغربية حيث عوالم التكتلات الفكرية والاقتصادية والسياسية[١]. غافلًا عن قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لله وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٢].

يتبين ممّا تقدّم أنّ الانسان الحركي هو الانسان الذي يتّصف بالرسالية الهادفة والوعي السليم، والعمل الدؤوب، والالتزام المتّزن، والرؤية التقويمية السديدة، الدين عنده هو أوّل شيء وقبل كلّ شيء، يفكر به، ويدعو إليه، وهو مقياسه الوحيد في الحياة مستنيراً بقوله جلّ شأنه: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾[٣].

(١) المنهج الحركي في القرآن الكريم، عبداللطيف الراضي، ط ٢، ص ٥.

(٢) الأنفال: ٢٤

(٣) الشورى: ١٣

المعالم الحركية في سيرة الشيخ المظفّر ومعاناته

لا يرتاب أحد في أنّ الشيخ المظفّر كان من عباقرة الفكر الإمامي الأفذاذ، وأحد العلماء الواعين أُولي الرأي الحصيف، وفي عداء الزعماء المصلحين الكبار لما اتّصف به من عزيمة راسخة وهمّة عالية وتوجّهات وتطلّعات بارعة، ومن توفّر على آرائه ونظرياته بدقّة يلمس حركيته متألّقةً مشرقةً، وينقدح في ذهنه تطبيقها على نفسه متأسّياً بها، فعطاء تلك الحركية هو أنّه أصبح قدوةً لمن بعده، إذ ما ترجمه أحد إلّا أثنى عليه بالغ الثناء، وأولاه عظيم التقدير.

إنّ حركية هذه الشيخ الجليل تحتاج إلى دراسة مستقلّة، ولا يفي هذا البحث بكثير منها لضيق وقته ومحدودية فرصة استنتاجه، بيد أنّ أخذ القليل أحسن من ترك الكثير، فما أعرضه، أعرضه بمقدار، إذ إنّ ما كتب عنه يهدي إلى تجلّي تلك الحركية فيما يأتي:

- التوجّه التنظيمي:

لا أريد بهذا، التنظيم بمعناه الذي يؤدّي إلى التحزّب والتكفّل بل هو التنظيم بمعناه المجرّد عن ذلك، فقد يكون بمعناه اللغوي أو بمعنى اصطلاحي آخر غير المألوف في التكتّلات الحزبية، لعلّه التنظيم الذي يتبنّى نظرية في العمل ذات تنسيق خاصّ، وربما تحمل مواصفات تنظيمية مماثلة للمعنى الآنف الذكر، أو قل: تنظيم محرّر من قيود الصرامة الحزبية.

إنّ هذا المعلم من الحركية هو الأساس الذي ينتظم معنى الحركية، وهو الأصل فيها، فاذا حمل خصائص معينة فانما هي خصائص الحركية نفسها، ويرى أحد الباحثين

أنّ خصائص المنهج الحركي من منظور سماوي هي الربّانية التي تعني تحكيم شرع الله في كلّ شأن من شؤون العمل الحركي والمسؤولية القائمة على أساس الاستجابة للتكليف الالهي، والتي تعني أنّ الإنسان مسؤول أمام خالق الوجود، والأخلاقية المرتكزة على القاعدة الفكرية الإلهية، وهي استقامة في التعامل والسلوك، وسلامة في الوسائل، وطهارة في الأساليب، وتأكيداً على قيم الخير والهدى، وتصعيداً للمكلات الإيجابية في النفس الانسانية، والعمل على تقويم الملكات السلبية، وكبح جماحها، والحدّ من تأثيرها وانعكاساتها المدمّرة في السلوك الانساني؛ والتغييرية كقانون رسالي عام وسنّة أساسية في سنن المسيرة الربّانية؛ والواقعية التي يقصّد منها مدى انسجام وملائمة المنهج مع مجمل الفطرة الانسانية ومع طبيعة الكون والحياة أيضاً[١].

ومن السمات البارزة في التوجّه التنظيمي المذكور هو الشعور بالانتماء أو بضرورة الانتماء إلى مجموعة معينة ذات تنظيم خاص؛ والشعور بالمسؤولية أمام الله سبحانه وتعالى وأمام خلقه وهي تتضمّن حالة الالتزام، كما أنّها تمثّل حالة الإلزام أيضاً، وهي شاملة لتبليغ الرسالة وحمل الأمانة، ويشير اليه فيها الجميع، وهي «مسؤولية العبادة لله تعالى، والتكليف في حمل الرسالة، والجهاد في سبيلها، والتضحية من أجلها، والكدح الدائم المستمرّ لإعلاء كلمتها، والطاعة الشاملة لمودّعها جلّ شأنه.»[٢]

ومن السمات الأخرى للتوجّه المذكور هو التخطيط في الحياة الذي يعني وضع خطّة مدروسة للشؤون الحياتية المتنوّعة، ويراد به الوقاية من المفاجئات وضمان نجاح الأعمال بعد تنفيذها.

ولعلّ التغييرية ركن أساس من اركان الحركية وسنّة إلهية وقانون رسالي، وهي

---

(١) المنهج الحركي في القران الكريم، ص ٣٦-٢١.

(٢) المصدر السابق: ٢٧.

مفردة مهمّة من مفردات المتوجّه التنظيمي، وهي «عمل اجتماعي يتطلّب تبديل أفكار الناس وأوضاعهم ومشاعرهم وسلوكهم وتقاليدهم وعاداتهم بما ينسجم مع الشريعة الإلهية... عمل دؤوب، وحركة مستمرّة، وجهد متواصل، ومهمّة أساسية للعالمين الإسلاميين جميعا»[١].

إنّنا نلمس التوجّه التنظيمي المذكور بجميع خصائصه وسماته في سيرة الشيخ المظفّر من خلال انضامه إلى حركة (جماعة العلماء) التي تشكلت في النجف عام (١٣٧٩هـ) لتوعية الأمّة، ومواجهة الغزو الثقافي والتيارات الإلحادية الوافدة[٢].

وكذلك من خلال عمله على إصلاح المنبر الحسيني ومبادرته إلى تأسيس أوّل مدرسة للخطابة لم تستمرّ طويلاً لأسباب موضعية[٣]. وقد آمن بضرورة تطوير الدراسة الدينية وإصلاح مناهجها[٤]. وكانت خطواته الإصلاحية الحافز الرئيس والمباشر في تثبيت الوعي الإسلامي[٥].

ونلحظ توجّهه التنظيمي في سعيه الدؤوب من أجل إصلاح المجتمع النجفي بما يحتويه من عناصر ثقافية، فقد كان شجاعاً جريئاً، منتفضاً على التقليدية التي عفى عليها الزمن، وأصبحت لا تتلاءم ومتطلّبات العصر الذي كان يعيش الصراعات المريرة في الفكر والثقافة[٦].

---

(١) المصدر السابق: ٣٦-٣٥.

(٢) موسوعة طبقات الفقهاء، الشيخ جعفر السبحاني، ١٤: ٧١١.

(٣) مجلة البذرة، العدد الأوّل، ص ٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) مجلة دراسات اسلامية معاصرة، العدد السابع، الاتجاه الاصلاحي عند الشيخ محمد رضا المظفّر، ص ١٧٥.

(٦) المصدر السابق: ١٧٨.

وقد توجّه شيخنا رضوان الله عليه بكلّ قواه في سبيل انجاح هذا المشروع الفكري [منتدى النشر] الذي كان الغرض منه تنظيم الدراسة الدينية وتنسيق المناهج الحوزوية، وقد لقيت هذه الفكرة عند السيد أبي الحسن الأصفهاني قدّس سرّه المرجع الديني الكبير آنذاك تأييداً بحيث أفتى بجواز إنفاق الوجوه الشرعية على هذه المدرسة[١].

علماً أنّ وعي أنشاء الجمعيات والمؤسّسات الثقافية التي لاترتبط بالحوزة العلمية ارتباطاً شديداً لم يتبلور في مدينة النجف الأشرف آنذاك[٢].

وهو القائل في رسالة كتبها عام ١٣٦٩هـ: «إنّ المدنية الحديثة التي تغزو العالم الاسلامي، والذي يحفل بهشاشة الشخصية الإسلامية الحالية سيجبر الجيل القادم على الإنتهاء لقيم تلك المدنية الغربية»[٣].

هذا تشخيص مبّكر ووعي سبّاق يدلّان على بصيرةٍ ثاقبة تميز بها ذلك العالم البصير.

ومن أقواله بل تحذيراته عام ١٩٥٠م: «لم تبق لنا إلّا فرصة (١٢ سنة) للعمل لإنشاء جيل إسلامي»[٤]. «لايمكن أن نقوم بأي إصلاح ما لم نقضِ على عيوبنا».[٥]

وأمثال ذلك كثيرة في رسائله وكتاباته ممّا يدلّ على توجّهه التنظيمي الجادّ، وتحمّه الصادق للعمل، وشعوره المرهف بالمسؤولية، وذهنه الوقّاد في التخطيط، وهذه صفات من صفات الحركية التي كان يتّصف بها ذلك العالم الخبير.

---

(١) الشيخ المظفّر مشروعه الاصلاحي، ص ٦.

(٢) حولية المنتدى، السنة الرابعة، ص ٢٠.

(٣) حولية المهتدى، العدد الرابع، رسالة الشيخ محمد رضا المظفّر (آراء صريحة)، الدكتور عبد الامير كاظم زاهد، ص ٣٢.

(٤) المصدر نفسه: ٣٣.

(٥) المصدر نفسه: ٣٣.

وكان رحمة الله يتهمّ بتطعيم الدراسة الدينية بالمعارف التي يحتاج إليها المبلّغ في نشر الدعوة إلاسلامية في هذا العصر[١].

(١) من أوراق الشيخ المظفّر، محمد رضا القاموسي، ص ١٣٨

صنع الموقف

«الموقف هو الصيغة العامّة للعوامل الاجتماعية المؤثّرة في سلوك الفرد وخبراته في إطار نسق معين للتفاعل وحلول فترة زمنية بالذات، ولهذا فانّ السلوك يختلف باختلاف المواقف الاجتماعية، وبعبارة أخرى: فانّ الموقف يتكوّن من المؤثّرات المنتظمة الداخلية والخارجية التي تؤثّر في الفرد في لحظة معينة أو في حالة فترة القابلية للاستجابة.

ويتغير سلوك الفرد من وقت لآخر... للاتّجاه الذي يمليه الموقف أو يقتضيه الحال بمعنى أنّ الموقف قد يعتبر كالقانون الضمني الذي يحكم الاتّخاذ القرارات»[1].

فصنع الموقف يعني أن يقف الإنسان من كلّ حدث أو كلّ شيء يتطلّب تفاعلاً عملياً مع استجابة مؤثّرة لامتأثّرة، فالموقف في الحقيقة هو ردّ الفعل الإيجابي أو الاستجابة الفاعلة المطلوبة، وفي القرآن الكريم أمثلة رائعة على صنع الموقف المذكور، كموقف اسماعيل عليه السلام من أبيه ابراهيم عليه السلام حين أمر بذبحه، وموقف يوسف عليه السلام من إخوته، وموقف موسى عليه السلام من بنتي شعيب عليه السلام حين سقى لها، وموقف امرأة فرعون حين حالت دون قتل موسى عليه السلام في طفولته، وموقف السّحرة حين تحدّوا فرعون وجبروته، وموقف مؤمن آل فرعون من قومه، وموقف بلقيس حين أسلمت مع سليمان عليه السلام لله ربّ العالمين، وموقف الجنّ حين سمعوا القرآن وطلبوا من قومهم الإيمان به، وغيرها من المواقف.

والموقف بالمعنى المارّ ذكره يمثّل الجانب العملي والاجتماعي في سيرة الشيخ المظفّر،

(١) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، الدكتور احمد زكي بدوي، ص ٣٧٨.

وهو معلم مهمّ من معالم حركتية رضوان الله عليه.

وسجّل له التاريخ مواقف مشهودة ومشكورة تدلّ دلالة واضحةً على عظم شأنه، وفائق شجاعته، ودقّة معرفته بالأمور وما قيمة المؤمن إن لم يكن له موقف طيب كريم من كلّ قضية؟ لقد دلّت ترجمة شيخنا المظفّر على أنّ حياته كانت كلّها مواقف بسبب الحسّ العملي والاجتماعي الذي كان يحمله والروح الجهادية التي بين جنبيه، وهو القائل في تأبين المرحوم السيد موسى الجصّاني رضوان الله عليه مخاطباً الذين كانوا مكانة النجف العلمية وسرّ عظمتها: «... ولكنّي أُناشدكم الله تعالى يا قوم! أيصحّ منّا أن نبقى نتغنّى بهذه الكلمات الخلّابة، ونغتبط بالثناء وحده، ووراء الأكمة ما وراءها! فنفعل عمّا يراد بنا، وما أعدّ الزمن لنا من معاول لتهديم هذا الصرح السامق ونقض هذا الحصن الحصين، ثمّ لا نموت أسفاً ولا ندافع ولا بحركة محلّية لتوجيه شبابنا الديني، بل لا بنبس كلمة نافعة؟[1]».

نراه هنا يشجّع رحمه الله على وجوب اتّخاذ الموقف المطلوب بالدفاع أو بأطلاق كلمة مفيدة من أجل توجيه الشبهات دينياً وتنوير أفكارهم، فهذه هي الحركة المقصودة المنشودة، وهي أن يكون المؤمن صاحب موقف سليم، لا أن يبقى ساكتاً أو غير مبالٍ، بما يجري أو متذرّعاً بذرائع واهية لتوجيه فتوره وخموله!

وعَرفت عنه صراحته في إبداء الرأي، والتعبير عمّا في السريرة قربةً إلى الله تعالى، وخدمةً لدينه، وتوجيهاً لعباده، وله رسالة مستقلّة مسمّاة (آراء صريحة) وهي آية بينة على حركيته ومواقفه السامية، علماً أنّ الصراحة التي هي أوّل مبحث فيها، هي الموقف الذي ينقع الخليل ويشفي الروح.

---

(١) من أوراق الشيخ المظفّر، الشيخ محمد رضا القاموسي، ص ١٤٤

قال رحمه الله فيها: «أحرّر هذه الآراء الصريحة لنفسي وحدي، ولا أرضى أن يقف عليها أحد في مدّة حياتي»[١].

وطالب فيها بادراك علمي لتشكيل الموقف الشرعي مما جلبته مدنية اوربا كالموسيقى والتعامل مع أهل الكتاب[٢].

وكانت له رؤية استشراقية مستقبلية لم تتحقّق كما تصوّر[٣]. وفي الرسالة كثير من الوقائع والأحداث والمواقف الغربية كأمثلة[٤].

تحتوي رسالته المذكورة على آراء واعية ممتازة جديرة بدراسة مستقلّة؛ لأنّها ضمّت تحليلات دقيقة لأمور يحتاج إليها كلّ مسلم ومسلمة، وهي تهدي إلى أصالته وعمقه وعلمه المكبّر بالأشياء وحصافة رأيه، وقوّة تفكيره أعلا الله تعالى مقامه.

ومن المواقف التي سجّلها الشيخ المظفّر مساهمته في القضية العراقية [في مواجهة الانجليز المستعمرين والغزو الفكري والثقافي والسياسي والعسكري] مساهمة فعّالة في طليعة الشباب الذين تبنّوا القضية... ولم يشعر يوماً من الأيام أنّه يعيش وحده في عزلة اجتماعية في زاوية في بيته المتواضع أو جانب من مؤسّسة منتدى النشر، بل كان يشعر دائماً بوضوح وقوّة أنّه جزء من الأمة الاسلامية يعنيه ما يعنيها من أمر ويمسّه ما يعرض لها من سوء[٥].و له مواقف مشّرفة من محنه فلسطين والجزائر ومصر تدلّ على

---

(١) حولية المنتدى، السنة الرابعة، الشيخ محمد رضا المظفّر (آراء صريحة) عرض وتحليل، الاستاذ الدكتور عبد الامير كاظم زاهد، ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥

(٥) الشيخ محمد رضا المظفر وتطوّر الحركة الإصلاحية في النجف، الشيخ محمد مهدي الآصفي، ص ٧٧-٧٦.

عظيم اهتمامه بشؤون المسلمين.

يقول المرحوم الشيخ الآصفي رحمه الله في كتابه «الشيخ محمّدرضا المظفّر وتطوّر الحركة الإصلاحية في النجف»: «و كان [المرحوم المظفّر] يجد في محنة فلسطين والجزائر محنة النفس الكبيرة التي تضيق بمثل هذا العداء السافر، وكان يقاسي وهو في بيته أو على مكتبه الخاصّ في منتدى النشر الام المسلمين في الجزائر وفلسطين، ويتحدّث لمن حوله عمّا يخالج نفسه من شعور إزاء هذه المحنة بين جوانحه أكثر ممّا يعيشها المسلمون هناك، وقد تجلى ذلك أكثر في كتاباته في حقل «اسمعني» المنشورة في بعض المجلّات، وفي البرقيات التي طيرها إلى بعض الجهات الدولية المعنية.[١]»

وأمّا محنة مصر المعروفة سنة ١٩٥٦م، فقال الشيخ الآصفي طاب ثراه: «وكان الشيخ المظفّر يعاني هذه المحنة في نفسه الكبيرة التي أخذت تضيق بهذه الوحشية السافرة، وهو لايملك شيئاً للدفاع عن حقوق إخوانه المؤمنين في مصر غير الدعاء والابتهال إلى الله بالنصر والغلبة، وقد أبرق رحمه الله البرقية التالية إلى أخيه شيخ الأزهر وبعض الجهات السياسية:

بسم الله الرحمن الرحيم محافل النجف الأشرف تعجّ صارخةً إليه تعالى بدعائها لإنقاذ مصر المسلمة وتبتهل إليه أن يأخذ بنصركم ويرفع لواءكم، والقلوب تقطر دماً من الاعتداء الصارخ الذي تقوم به وحشية أعداء الإسلام والانسانية، والمسلمون في جميع البلاد يد واحدة في شدّ أزركم.

تشرين الثاني ١٩٥٦ م

عميد كلية منتدى النشر[٢]

---

(١) المصدر السابق: ٧٧.

(٢) المصدر السابق: ٧٨-٧٧.

وكان الشيخ المظفّر رحمه الله صاحب مشروع إصلاحي كبير وحركة تعديلية عظيمة لمسها منه كلّ من عايشه أو عرفه أو ترجم له.

ولعلّ مشروعه وحركته المذكورين أعظم ما سجلّه من مواقف جريئة دلّت على أبداعه وابتكاره، وقد حافظ فيهما على طابعهما الديني بدليل مباركة المرجعية الدينية العليا أعماله الحميدة رحمه الله.

وتمثّل ذلك المشروع وتلك الحركة بتأسيس جمعية منتدى النشر وذلك عام ١٣٥٣ أو ١٣٥٤ وهي واحدة من انجازاته التي لاينساها له التاريخ[١]. وعملها تعليمي تثقيفي تنويري تربوي، وأُصِدَرت مجلّة (البذرة)، ومجلّة (النجف) التي كانت تُعنى بقضايا الفكر والعقيدة، ومجلة (الهاتف)، وغيرها[٢]. وكان من أهمّ إنجازات تلك الجمعية هو تأسيس كلية الفقه عام ١٣٧٦ هـ، واعترفت بها وزارة المعارف عام ١٣٧٧هـ[٣].

ومن توجّهاته الحركية: كتابته منشورات جماعة العلماء في النجف حول انتهاك الشاه المقبور لحرمة المقدّسات الإسلامية ومحاربته المرجعية الدينية[٤].

ومنها: مراسلته بعض المجلّات العلمية كالمقتطف، والرسالة، والهلال المصرية، وكذلك بعض دور النشر لما تصدره من تلك الكتب التي تحمل أصالة الماضي وروعة الحداثة[٥].

ومنها: إقامة المدارس الحديثة، وهي من المبادرات التأسيسية التي أعقبتها خطوة

---

(١) مجلة البذرة، العدد الأوّل، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مجلة البذرة، الشيخ المظفر ومشروعه الاصلاحي، العدد الأول، ص ٦.

(٤) مجلة دراسات اسلامية معاصرة، العدد السابع، ص ١٨٢.

(٥) ذكرياتي، ج ٢، ص ٢٦١-٢٦٠، حسين الشاكري.

تأسيس كلية أصول الدين في العراق أو ما يشابهها، وقد كان من طموحه تأسيس جامعة الكوفة[١].

ومنها: انّه مثّل الجامعة النجفية في الحفلات العامّة بكراجي بمناسبة مرور أربعة عشر قرناً على ولادة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام سنة ١٩٥٧ م، كما مثل الجامعة النجفية في حفلات جامعة القرويين بفاس (المغرب) بمناسبة مرور قرناً على تأسيسها سنة ١٩٦٠ م، وألقى بحثين هامّين من أروع البحوث، نشرا في مجلّة النجف ونشرتهما جامعة القرويين[٢].

ومن مؤسّسات الشيخ المظفّر: جميعة منتدى النشر، كلية المنتدى، المجمع الثقافي الديني، كلية الفقه، كلية الوعظ والارشاد، مدارس ابتدائية وثانوية متعدّدة، مكتبة عامة مهمة، مستوصف خيري، حركة نشر وتأليف وتحقيق واسعة[٣].

هذه شذرات من موافقه السديدة المحمودة التي دلّت على حركيته الرشيدة المباركة التي دان لها القاصي والداني، ولقيت بالغ الثناء وعظيم التقدير لكنها استتبعت عناءً كبيراً سناتي عليه إن شاء الله، ونكتفي بهذه الشذرات لضيق المجال.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الإصلاحية في النجف، الشيخ محمدمهدي الآصفي، ص ٦٨.

(٣) ذكرياتي، حسين الشاكري، ج ٢، ص ٢٦١

تحكيم الدين في الحياة

كثير من المسلمين بل أكثرهم لايعي رسالة الدين وخطابه إذ غفل عن حقيقته المتمثّلة بتحكيمه في الحياة في كلّ مبادلاتها واستبداله بالنظم الجاهلية المتفرقّة، وهذه محنة الدين إذ يعيش غريباً بين أهله، لا يدرون لماذا جاء؟ ولا يدركون علام أتى؟

لقد جاء الدين -وهذه حقيقته- من أجل أن يكون بديلاً عن كلّ النظم والعقائد والمبادئ الجاهلية بكلّ ضروبها.

ولقد كان الشيخ المظفّر رضوان الله عليه نعم الداعي إلى تحكيم الدين في الحياة، وكان رسالياً غيوراً على دينه ومذهبه، وتلك أمارة من امارات حركيتة الميمونة؛ لأنّ الحركي هو الانسان الغيور على دينه، ولا يهمّه إلّا مصلحة دينه.

قال رحمه الله في تأبين المرحوم السيد موسى الجصّاني طاب ثراه:

«وأهيب بالشباب الديني المتحمّس أن يترك زخارف الدنيا وبهرجتها، وينصرف إلى طاعة الرحمن ليحتفظ بكرامته وعزّه، وليعدّ نفسه للمستقبل والمستقبل له وحده، وعلى مقدار يقظته يؤسّس كيانه، وليعتبر بالماضين من آبائنا الذين لاقوا الشدائد وضحّوا بكلّ غالٍ ورخيص في سبيل تدعيم كيان الأئمّة وتسديدها من الطوارئ المفاجئة[1]».

يقول أجد الكتّاب عن نظرة الشيخ المظفّر إلى الاسلام مستنيراً بكتابه الهادف الثمين (عقائد الإمامية):

---

(١) من أوراق الشيخ المظفّر، محمد رضا القاموسي، ص ١٤٦.

«الإسلام عند المظفّر الشريعة الالهية الحقّة، وهي جامعة لجميع مايحتاج إليه البشر من النظم الفردية والاجتماعية والسياسية. «و لو طُبّقت الشريعة الإسلامية بقوانينها في الأرض تطبيقاً كاملاً صحيحاً لعمّ السلام بين البشر، وتمّت السعادة لهم... ولانمحى الفقر والفاقة من صفحة الوجود».

ثمّ إنّ المظفّر من المدرسة التي تعتقد أنّ هجران المسلمين لجوهر الديانة المتمثّل بقيمها الأخلاقية هو السبب الرئيس في تدهور العالم الإسلامي وانحطاطه، وانّ العودة إلى مبادئ الاخاء وقيم الإسلام الأخلاقية في الصدق والنزاهة ومكافة الظلم والفساد هي الحلّ، وهي السبيل الذي ينبغي على المسلمين تنكبه لكي يتحلّوا مكانتهم المرموقة بين الأمم».[١]

وينقل عنه قوله رحمه الله: «بل المسلم أبداً مكلّف بالعمل بما أُنزل من الأحكام الشرعية، وواجب عليه السعي لمعرفتها على وجهها... فلا يجوز له التأخّر عن واجباته بمجرّد الانتظار للمصلح المهدي، والمبشّر الهادي؛ فانّ هذا لايسقط تكليفاً، ولا يؤجّل عملاً، ولايجعل الناس هملاً كالسوائم».[٢]

ويقول كاتب آخر عنه: «رغم الصراحة العميقة كان الشيخ أشدّ حرصاً على دينه، وعلى التشيع، وعلى الحكم الشرعي»[٣].

ويقول أيضاً: «و الاستنتاج الخطير عند المظفّر انّ الكلاميين يريدون للدين أن يؤخذ من بوّابة العقل، والدين لايصاب بالعقول، إنّما يؤخذ من التربية والتلقين والتكرار»[٤].

---

(١) المظفّر هو الضوان، عمار أبو رغيف، ص ١٢٧

(٢) المصدر نفسه: ١٣٤.

(٣) رسالة الشيخ محمد رضا المظفر (آراء صريحه)، ص ٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

ودلّت كتبه وكتاباته جميعها على اهتمامه الفذّ بدينه والتحمّس عليه، والدعوة إليه، والعمل على تحكيمه في الحياة في كافّة شؤونها بما فيها الشخصية التي يقول عنها صاحب كتاب (تاريخ الأسرة المظفرية): «قد زرع الشيخ الحبّ بأكبر معانيه وفي قلوب أفراد أسرته، وروح الإخاء والتعاون، وتبنّي الصدق والاستقامة في العمل، وعدم تقبّل الظلم أو أي خطأ بدافع أخلاقي أو تربوي، فشاع بين الناس أنّ المظافرة لهم كرامات، ولهذا أسبغ الله نعمه عليهم...»[١].

كان رضوان الله عليه يشعر بثقل رسالة الدين الذي عشقه وعاش من أجله، واقفاً على بعد النخبة عن تعاليم الإسلام وقيمه السامية[٢].

---

(١) المصدر السابق، ٥٤.

(٢) المظفّر هو العنوان، ص ١١٦.

العناء الكبير

لمّا كان الشيخ المظفّر رحمه الله ذا روح حركية وهّاجة، ووعي صائب دقيق لدينه، وتوجّهات تغييرية وثّابة، وأعمال وجهود إصلاحية سامقة، وهمّة بل همم عالية، فقد عانى ما عانى من الجهلة والبُله والبلداء، ومن الغافلين عن حقيقة دينهم، ومن الذين يؤذيهم أن يعمل الآخرون، وهم قعود، ومن طلّاب العافية والراحة، ومن المترفين، وعاش محناً كثيرة ذكرها دارسوه، وواجه متاعب جمّة أرهقته وأضنته، ومن المؤلم حقّاً أن يقاسي الانسان الرسالي الهادف من بين دينه وفكره وخطّه ومذهبه أكثر من أن يقاسي من الغرباء والأجانب والبعداء او من المضّ أن يكابد العالم الواعي من ذوي العلم أنفسهم، ومن أدعياء الدين الذين يصدق عليهم قول أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «**ربّ عالم قتله جهله وعلمه معه لاينفعه**». بيد أنّ هذا هو شأن المصلحين والمخلصين في كلّ زمان ومكان يرجف بهم، ونحن نقرأ كلام علقمة حين قال للإمام الصادق عليه الصلاة والسلام:

«إنّ الناس ينسبوبنا إلى عظائم الأمور، وقد ضاقت بذلك صدورنا، فقال عليه السلام له: **إنّ رضا الناس لايملَك وألسنتهم لاتُضبط، وكيف تسلمون ممّا لم يسلم منه أنبياء الله ورسله**»[1]

واصل المظفّر جهاده الذي لايمكن إغفاله من قبل التاريخ الصادق، واستمرّ يرمّم

---

(١) حولية المنتدى، السنة الرابعة، رسالة الشيخ محمد رضا المظفّر (آراء صريحة)، والاستاذ عبد الامير، كاظم زاهد، ص ٢٢.

البناء الذي أشاده والذي حاول الهدّامون غير مرّةٍ القضاء عليه بصبر وجلد مع ضيق في العيش وفقدان للضمان، وهذه سيرة إن دلّت على شيء فانّما تدلّ على إنسان مؤمن بفكرته، موقن بصحّة ما يسعى إليه عند الله والحقّ.[1]

(١) شعراء الغري، علي الخاقاني، ج ٨، ص ٤٥٤-٤٥٣.

نتيجة البحث

تبين ممّا تقدّم أنّ الشيخ محمّدرضا المظفّر طاب ثراه وقدّس الله روحه الزكية الطاهرة كان ذا سيرة ناصعة محمودة، وحسّ حركي ملحوظ تمثّل في توجّها ته التنظيمية وتطلّعاته الإصلاحية وموافقه الحميدة وأعماله الرغيبة، وامتاز بأن كان مقياسه الأعلى في الحياة هو الدين، والدين وحده، ولقد جدّ واجتهد من أجل سيادته في الحياة، وعانى في هذا السبيل أشدّ العناء، فسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيا، إن أحسنتُ فيما ذكرته، فذلك ما أرجوه، وإن قصّرتُ، فذلك مبلغي من العلم، والحمد لله ربّ العالمين.

علي الأسدي

تجربة الشيخ محمد رضا ﵀
الاصلاحية أمثولة وجهاد

سماحة الشيخ جعفر كوثراني- لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾

جعفر كوثراني

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله النجباء الائمة الهداة الطيبين الطاهرين. واللعن على اعدائهم الى قيام يوم الدين.

ان الاصلاح والدعوة اليه امر خطير جداً وحساس ولاسيما اذا ما تعلق بأمور الدين وكان هو عنوانه ؛ لأنه قد يلتبس الامر على الكثيرين، لسبب او لآخر، فيحسبون ان الاصلاح هجمة شرسة على الدين وعلى صميم العقيدة الثابتة.

ومن الصعب على من ادرك الفساد المستشري - ولا اقل في بعض النظم لأي كيان كان، اجتماعي او سياسي او اقتصادي بل وحتى الديني منه - أن يقف مترنحاً لا يلوي على شيء خصوصاً اذا كان من اصحاب المؤهلات والقابليات المتحمسة والمندفعة الى كل خير.

ومع ذلك لم تخل الحواضر الدينية التي تضم حوزات العلم الديني من عناصر النقص والضعف ولو في بعض الجوانب اذ الكمال لله، وتعد النجف الاشرف احدى أهمها واكبر عواصم العلم الشيعية في القرون المتأخرة بعد هجرة الشيخ الطوسي اليها وتأسيس حوزتها قبل عشرة قرون تقريباً، فشهدت محاولات اصلاحية ناهضت مؤقتة بين الفينة والأخرى، وبعد الانفتاح الكبير الذي شهده عالمنا الاسلامي على الشرق

والغرب استهوت الكثير من مجتمعاتنا الثقافة الداخلية والحداثة والتطور، وفي هذه الحال كان من الطبيعي ان تصطدم سفينة هذه الجامعة الدينية القديمة الأصلية والتي هي محور بحثنا بتيار العصر المتجدد وتهتز في بحر متلاطم بالميول.[١]

من هنا ابتدأت تجربة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره الاصلاحية والمتشعبة، وكان همه ايجاد المناخ والارضية المناسبتين لاستمرار الحوزة الدينية في عاصمتها النجفية – ومن ثم في بقية البقاع في عطائها الافضل والاكمل وانتقالها الى الجيل الجديد، والذي اخذ يتأثر بالحداثة المعاصرة كي لا تصاب بالخلل أو الشلل وخشية ان يتقلص دورها أو يخسر في الاشعاع ورفد المجتمع بالعلم والخير والصلاح.

لقد واكب الشيخ المظفر المحاولات الاصلاحية التي كانت تقوم بين حين واخر واشترك في كثير منها ووعى ضرورتها منذ بدء ظهورها.[٢]

ان نهوض العلم المظفر لم يكن من فراغ بل ابتدأ بحركته الاصلاحية بعدما توافر على وعي كبير ومواهب فكرية عالية اهلته لسلوك طريق الاجتهاد، وكان في الدور الاول من حياته العلمية متجهاً للمرجعية – وفق طبيعة الدراسات الحوزوية الشعبية لكن تطلع الشيخ الى افق اخر في ساحة خالية الا من فراغ.

فوجد نفسه اما ان ينافس على المرجعية أو يركن الى عمل يخدم المرجعية والدين والمجتمع على الدوام والاستمرار، فآثر الاصلاح توجهاً ومنحى لازمه بقية حياته[٣].

كل ذلك بعد ان شهد له بالاجتهاد واستقلال النظر جمع من كبار المراجع منهم استاذه الاكبر والفيلسوف الاصولي الشيخ محمد حسين الاصفهاني وأخوه الكبير

(١) انظر: من اوراق الشيخ محمد رضا المظفر: اعداد محمد رضا القاموسي، ص ١٢٩.
(٢) انظر: من اوراق الشيخ محمد القاموسي، ص ١٢٩.
(٣) ن.م، ص ٦٠.

الشيخ محمد حسن المظفر ﷺ.[١]

وقبل ان يدخل العلامة المظفر معترك الاصلاح كان قد نضجت افكاره ورؤاه العلمية بعد ان اشتغل بعلوم الفقه والادب والتاريخ والعقليات وترك آثاراً خالدة في ذلك كان له فيها قصب السيف والمجلي فيما كتب وصنف من علوم.[٢]

وجماع القول اننا امام تجربة الفقيه العالم والمحقق الاصولي المجاهد الزاهد والحكيم المجتهد العامل والمصلح المجدد اية الله الشيخ محمد رضا المظفر ﷺ وأقولها القاباً له على التحقيق بعد ما سمعت عن الشيخ بلا واسطة وقرأته في الشيخ سيرة وقرأت للشيخ تأليفاً، ومما كتب عنه فاتفقت الكلمات على انه كما وصفت هنا، واننا هنا لا نأتي بشيء جديد وانما الحديث عنه بمثابة إنارة واطلالة على توجهاته واضاءة حول ما كان يشير اليه لفك الرمز وتحليل برقيته ورسالته التي اراد ان يبعثها إلى العالم الاسلامي.

لقد وعى الشيخ ﷺ خطورة ما يصبو اليه من مهمة جديدة أخذها على عاتقه كما نقرأ ذلك في نصه هذا حياة مليئة بالمخاطر هذا الذي يعمل للدين في ساحات الدين... وهو يريد ان يصلح نواقص لا ترتبط بالدين بصلة الا انها عادات جارية بين اهله وعرف شائع في طبقاته، فقد تطارده أمنه مطاردة ناقمة، ولو كان عمله لصالح الدين وأهله.[٣]

وقد تميز الشيخ المظفر في تجربته الاصلاحية بروح منفتحة على الاخرين حاضراً لاستعياب المواقف السلبية من حركته، فنجد من حاله انه كان يبرر سلفاً لخصومه المفترضين في الاصلاح او من ينتقدونه في عمله، أو يضعون العراقيل في وجه مسعاه

---

(١) ن.م، ص ٦٩.

(٢) يراجع التراجم التي كتبت عن حياته واحصت مؤلفاته مثل مقدمة حاشية الخيارات له وغيرها.

(٣) من اوراق الشيخ المظفر، مرجع مذكور، ص ١٢٩.

ويبرئ ساحتهم من الاثم ويحملهم على الاحسن، فنراه يقول في هذا الصدد: نعم لقد عرف الشعور الديني بالصلابة والقوة الى حد بعيد وسبب ذلك على الاكثر هو التخوف على جوهر العقيدة أن تمسها موجة التحويل الاصلاحي الموجة الى اطرافها أخذاً بقاعدة: «من حام حول الحمى يوشك ان يوقع فيه».[1]

ما هي الأدوار التي مرت بها تجربة المظفر الاسلامية؟:

ان التجربة الاصلاحية للشيخ المظفر ﷺ مرت بأدوار وعلى أطوار اهمها في الاطوار الثلاثة وهي: اولاً: كلية الاجتهاد، وثانيا: جمعية منتدى النشر، واخيراً: كلية الفقه زبدة المحض والتجربة الشاهدة، ففي كلمة العلامة الكبير المقدس السيد عبد الحسين شرف الدين يوجهها للشيخ المظفر بعد اطرائه على كتاب السقيفة، منوهاً بما قام به العلم المظفر وما يقوم به من مؤسسات ومدارس مستشهداً بالكلام المأثور:

(ان الهدى لا ينشر الا من حيث ينشر الضلال).

وهكذا كان البدء والمرصاد لتغلغل الفساد الى المجتمع عبر الفكر والمدارس الحديثة، لذا واجه الشيخ المظفر بنفس السلاح والاسلوب لكن بذخيرة العقل والدين والوعي والمؤسسات.

كان ﷺ يرى في خطته الاصلاحية طرح البديل قبل البدء بالنقد والهدم بمعنى ان النقد وحده -لا يكفي بل يضر، لأنه ينبغي ان تعد العدة وتهيء البديل الصالح، وانه لابد ان يوجد المصلح الشعور، العام للعمل المجدي في هذا السبيل وهكذا يكون العمل مثمراً وبمراجعة سريعة لحركته الاصلاحية وقف ما الفه ﷺ نجد ان تجربته الاصلاحية سرت بمراحل عديدة ابتداء من عام ١٣٤٣هـ تهيئة وتفكيراً واجتماعات

---

(١) المصدر السابق.

ومجالس ولقاءات.

ويعتبر المظفر ان جمعية منتدى النشر النتيجة الطبيعية لتلك النهضات الماضية بمعنى انها خلاصة تجارب وعصارة تشاور كبار المصلحين والعلماء، ويذكر الادوار التي مرت بها حركته الاصلاحية في النجف الاشرف وهي ثلاثة: دور التأسيس ودور التجربة البسيطة والدور الثالث وهو الابعد مدى والاعظم اثراً وذلك في حركة الكلية أي كلية الاجتهاد التي تعرضت لانتكاسة اقعدت الحركة الاصلاحية اناً من الزمن معزياً الأسباب الى كثرة الذين اندفعوا نحو الاصلاح وحاولوا الاشتراك به مما سبب عاصفة هوجاء فلم تصمد امام العاصفة.

وكان الحري ان تتنظره ادارة المكتبة – أي كلية الاجتهاد على جماعة محدودة تدير دفة العمل بتعاضد معتبراً ان الشعور بالمسؤولية يقوى في الفرد اذا قلت الجامعة والعكس بالعكس مستخلصا من ذلك نظريته الاجتماعية والتي تنص «ان عدد الجماعة يتناسب تناسباً عكسيا مع الشعور بالمسؤولية في الفرد» ويضيف للفشل سببا اخر هو ان الدعوة كانت لعمل كبير جدا ليس من السهل تحقيقه دفعة واحدة والتدرج سنة الله في خلقه فكان لابد لمثل هذا العمل ان يبدا صغيراً وينمو بمرور الزمن.

وقد اوضح الشيخ ﷺ بأن الهدف لو تحقق ونجحت فكرة الكلية لتغير مجرى تاريخ النجف الى غير ما نشاهد اليوم كانت عوالي العلم.. دونها ناطحت السحاب يقولها الشيخ المظفر ﷺ بكل ثقة ويقين، وهذا محل دهشة وتعجب من قبلنا مما استوقفني كثيراً!![1]

(١) المصدر السابق.

إطلالة عن الصرح: جمعية منتدى النشر (مثل اعلى للعمل المؤسساتي):

المبادئ: نرى في تأسيس منتدى النشر الجمعية الفنية النابضة بالحياة وروح التجديد والاصلاح نجد فيها روح الشيخ المظفر ومهجته الاصلاحية يذوب فيها كما ذابت في وجدانه صميم حياته فأعطاها كل ما يملك في فرصة عمره.

وبقراءة سريعة لمبادئ منتدى النشر (المؤسسة) والتي كان يتوخى منها غايته الكبرى اذ كان ينشد اصلاح الحركة العلمية والدراسة الدينية وقد لخص الشيخ ﷺ الاهداف والمبادئ بالاسلام او هو المبدأ الاوحد كما يعبر ﷺ بقوله: «.. ان للمنتدى مبدأً واحداً لا يحيد عنه هو الاسلام بكل ما لهذه الكلمة من معنى واسع فلذلك استهدفنا في كل اعمالنا خدمة هذا المبدأ القديم.[1]

وقد نصت المادة الثالثة من نظامة الاساسي: مقاصد المنتدى تعميم الثقافة الاسلامية العلمية..».

لقد تابع الشيخ جهده وعنايته في الاصلاح العلمي والديني متوضيا من تنظيم الدراسة الدينية الى اغراض ثلاثة:

أ- تقصير مدة الدراسة لتقريب الطالب الديني الى الغاية الكبرى وهي الاجتهاد.

ب- مواكبة الحداثة والعصر وتهيئة العالم ليواجه مقتضيات العصر بتوسيع افق المعلومات لديه.

جـ - المنهجية للخطيب والكاتب ليبلغ رسالة الدين.

فنجد من خلال هذه الاغراض اهدافاً اخرى تعلقت بتعزيز حياة رجل الدين المعنوية والمادية والتاكيد على رفع مستوى الاخلاق بين طلاب العلوم الدينية، فضلا عن

(١) الغامدي محمد رضا: من اوراق الشيخ محمد رضا المظفر.

نشر الثقافة والمعرفة الدينية العامة، كل ذلك يرسم لنا المظفر حياة المجتمع الاسلامي في ظل العلماء ورجال الدين المخلصين والمتنورين والمتحلين بالاخلاق الفاضلة الذين يسهرون على صحة وسلامة المجتمع مسلكيا وتربويا وفق مبادئ الدين وقيمه الفاضلة.

وذلك ادراكا منه للنقص الحاصل في المجتمع او تحصينه حاله حال كل مفكر اسلامي غيور منه ومن ذلك يتبين لنا مدى بعد النظر الرسالي الذي كان يتحلى به الشيخ المظفر، اذ ادرك ما ينتظر المجتمع الاسلامي من ثقافات دخيلة ونظام حياة جديدة سوف تغزو العالم الاسلامي ما يمكن ان يؤثر على المجتمعات الاسلامية، فكان من احد اهداف الجمعية هو حفظ المجتمع وتحصينه من الثقافات الدخيلة والافكار التي يمكن ان تلوث المجتمع الاسلامي كما نشهده في عالمنا المعاصر.

ولم تبق اهداف الجمعية نظريات بل حولها ﷺ الى اعمال فرسم الوسائل والسبل الكفيلة بتحقيق تلك الاهداف ضمن الامكانيات المتاحة له ولزملائه في معسكر الإصلاح، وانشأ المدارس الدينية واكثر من كلية ومؤسسة لتقوم بالدور الطليعي في النهضة العلمية والدينية وما رافقتها من نهضة أدبية وفكرية مرموقه مازال عالمنا الشيعي يرتع تحت ظلالها.

وكان هدفه ﷺ ان تبقى النجف بما لها من اصالة المركزية العلمية التنورية للكيان الشيعي في العالم إذ كان يرى في الجمعية مشروعا متكاملاً لمعالجة الكثير مما تحتاج اليه مجتمعاتنا الخاصة.

سلاح المصلح ومقدماته:

إن العمل المتواصل – وفق رؤية المظفر ﷺ-.. لابد أن يأتي بثمرة ناضجة وإن بعد الطريق الى النتيجة وكان شاقاً وذلك يتطلب صبراً طويلا وكفاحاً مستمراً وبعد

نظر وايضاً يتطلب اخلاصاً صادقاً وتضحيات عظيمة في كثير من الشؤون فضلاً عن الاخلاق اذ لا اصلاح بدونه.

من دعواته الاصلاحية:

إن الذي يتولى الوعظ الديني والخطابة الحسينية ينبغي ان تتوفر فيه شروط: العلم، واجازة علمية تخوله ذلك بالإضافة الى كونه وكيلا عن المقلد العام (المرجع)، ولذا نرى المظفر﵀ سعى الى انشاء كلية الوعظ والارشاد.

كما ان الشيخ المظفر سعى الى انشاء مجلة عالمية متخصصة لا يبحث فيها الا عن مسائل الدين وما يرتبط به.

تأسيس كلية الفقه:

صرح﵀ ان الهدف لم يكن مجرد فتح كلية منظمة لتخريج عدد من المثقفين من ذوي الشهادات العالمية، بل الغرض هو تطعيم الدراسة الدينية بالمعارف التي يحتاجها المبلغ في نشر الدعوة الاسلامية في هذا العصر، وتسليح المبلغ بالشهادة العالمية التي يعترف بها العرف الجديد بالإضافة الى محاولة ادخال الدراسة المنهجية الى جامعة النجف الكبرى وتطوير الدراسات فيها بالنسبة الى المراحل التدريسية الاولى.[١]

وينقل تلميذه الشيخ الآصفي ان شيخه المظفر بذل ما تبقى من حياته في سبيل تنمية هذه المؤسسة بإخلاص وايمان يعز مثله في نفوس المجاهدين فكان يقوم بالتدريس والادارة، وفي الوقت ذاته يعد مجلدات كتابه القيم اصول الفقه وحتى تدوين السجلات.[٢]

---

(١) الغامدي، محمد رضا المظفر: من اوراق الشيخ محمد رضا المظفر – القسم الرابع.

(٢) انظر الشيخ محمد رضا المظفر و تطوير الحركة الاصلاحية، ص١٠٦.

النمط الاصلاحي عند الشيخ المظفر رحمه الله:

ان من يراجع سيرة الشيخ العلمية وتعاطيه في المسائل العامة نجده يتجرد بكل شفافية وينبري للعمل بكل تواضع وتفاني مشاركاً اخوانه في العمل كواحد منهم.

لذا يمكن وصف تجربته الاصلاحية بالنمط الاجتماعي المشارك بحيث يعتمد منهج المؤسسات الحقيقية لا الشخصانية أو الاتجاهية الاحادية او أي خصوصية اخرى ضيقة.

ثم تجد الحكمة متجلية في مواقفه بما يمس العمل الاصلاحي او المؤسسة التي يعمل لأجلها ومن خلالها؛ وذلك حرصا منه لنجاح العمل واكماله؛ وحاول المظفر ان يركز على عنصر المشاركة ولاسيما من الفعاليات الدينية المرموقة ليكون العمل ضمن اشرافهم وتوجيهاتهم، وكمثال على ذلك أول ما تأسست جمعية منتدى النشر والتأليف انتخبت الهيئة العامة من سبعة أشخاص وهيئة عليا تتألف من ثلاثة مجتهدين.

تصوير الاصلاح عبر الاحلام:

يطالعنا في بعض مؤلفات العلم المظفرﷺ نمط من اسلوب التأليف واسلوب الكتابة الذي يتخذ طابع الحلم والطيف وأشبه ما يكون بطرق بعض الحكماء في عرض افكار لا يستطيعون البوح بصراحتها بطريقة رمزية معبرة كما في انفسهم، لكن يبقى منحها للأجيال الاتية وكأنهم بذلك يسجلون المواقف على بعض ابناء زمانهم والنقد لهم ليجنبوا الجيل الاتي الوقوع في نفس الخطأ! ولعل الدافع الى هذا الاسلوب قد يكون الأمرين:

اولهما: الخوف والحذر.

ثانيهما: عدم التعرض لبعض الشخصيات التي لها موقع معين لا خوفاً بل احتراما

للموقع ولكي لا تهتز هيبته لدى عامة الناس.

فاذا ما اراد المصلح ان ينبه الناس الى خطأ ما - مع خشية ما فيلجأ الى اسلوب الرمزية وقد ظهر لدى الحكماء أمثال ذلك من أشهرها كتاب (كليلة ودمنة) الذي اتخذ طابع الرمزية وظهر على شكل حوار بين الحيوانات.

ولعل حكمة شيخنا المظفر الجأته الى اتخاذ اسلوب الرمزية واجتراح هذه الطريقة بتخيل الصورة الاصلاحية عبر حلم ليمرر افكاره التي لا يسمح الواقع آنذاك بتغطيتها لاسباب واسباب كما نجد ذلك ظاهراً للعيان في كراسه أضغاث احلام.

فالعنوان وان كان اضغاث احلام لكن المعنون نبوءة من الماضي وواقع المستقبل، ان في أحلام الشيخ المظفر تعبيراً رمزياً صادقاً ونفثة صدر مهموم للواقع العام افرغها في قالب فكري سكب المظفر فيه بنات افكاره في وصف واقع مأزوم مع امكان معالجته بأسهل ما يكون وبسحر ساحر.

لقد ضمن الشيخ كراسه احلاماً اربعة تمر في لحظات وانت تطالعها بشغف وشوق، ولكن تستوقفك كثيراً وانت تتأمل محتواها وتقلب مراميها فتجد أن الشيخ عالج فيها اكثر من موضوع مما يمس حالة المجتمع والفرد يبرز فيها المفارقة بين الواقع المعاش وبين الحال التي ينبغي ان يكون عليها الناس ولاسيما الامناء الفعليين على الاوضاع العامة الدينية منها وغيرها.

ومحور فكرته فيه هو هم تحقق مدينته الفاضلة وقيام التغيير الاصلاحي الذي ينهض بتقدم المجتمع ورقيه، وتبقى مدينة النجف الاشرف هي الميدان ببقعتها المباركة الحرم المطهر الشريف لمرقد مولانا امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، ومن ينبغي ان يديره كمقام مقدس ومنطلق للوعي والارشاد والتوجيه ومركز الاشعاع الفكري

والعطاء الانساني في شتى الميادين الى كافة العالم الاسلامي.

وكان يطمح المظفر كما يظهر من أحلامه الأربعة أن يصبح المجتمع النجفي مثاليا ابعد الحدود، والانسان النجفي ذاك الانسان الرسالي الخير الذي يسعى للمساوات وضم الفوارق الاجتماعية والطبقية الحاكمة فيه تسعى الى نشر العلم والوعي والثقافة والسيطرة على الفقر بقيام نظام التكافل الاجتماعي الذي يقدم العون للمحتاجين ذوي العاهات عبر مؤسسات مستدامة لها نظامها الذي يرفدها بالديمومة والعطاء.

وقد اتخذ المظفر في هذه المحاولة الاصلاحية المكتوبة اسلوبا حواريا ضمنه ارقى المعاني والقيم وجه فيه النقد الى الذات والأنا باعتباره أحد أبنائها المسؤولين وركز فيها على دور العالم الذي عبر عنه برجل الدين والذي تقع على عاتقه مهمة الاصلاح صاحب الوظيفة الدينية المرتبطة بالشأن العام.

تصورات الشيخ المظفر حول اصلاح نظام خدمة العتبات المقدسة:

رأيت من المناسب في هذا المؤتمر المبارك ان ابين تصور الشيخ محمد رضا المظفر ورؤاه الاصلاحية الخاصة بنظام الخدمة الدينية في العتبات المقدسة.[1]

وتكمن أهمية ذلك باعتبار ما للعتبات المقدسة والتي تضم مراقد الائمة المعصومين عليهم السلام من موقع في قلوب المسلمين المؤمنين والتي تهوي اليه الافئدة والقلوب ولكثرة روادها من الزائرين الذين تتنوع هوياتهم وتختلف قومياتهم وبلدانهم في الاعراف والتقاليد ومستوى العلم والثقافة مع اختلاف اللغة والانتماء فضلاً عن الطبائع والامزجة وأحياناً يختلف بعضهم في المشارب الفكرية وما الى ذلك من تصنيفات لكن يجمع الكل الحب والولاء للائمة عليهم السلام والتعلق بهم.

---

(١) انظر أضغاث احلام للشيخ المظفر، ص٤٥ .

من هنا رأى الشيخ المظفر﵀ ضرورة وضع نظام خاص في ادارة العتبات وجهاز اداري كفوء يشرف على سياسة العتبة في تسيير شؤون الزائرين لتوفير الاجواء الملائمة لأداء الزائرين طقوس زيارتهم وفق المأثور.

وبالأخص في مجال توظيف خدام العتبة المقدسة، فيرى المظفر انه ينبغي ان تتوفر في خادم العتبة مواصفات خاصة وعالمية؛ لان وظيفة الخادم لا تنحصر فقط في اهداء طريق الزائر وتنظيم مادة في الحرم، بل تتعدى ايضاً الى تعليم الزائرين الغرباء وتقديم النصائح لهم في سلوكهم مع الناس واداء الشعائر الدينية وارشادهم الى كل ما يحتاجون اليه حتى في المكان الذي يختارونه لنزولهم.[١]

ويبين الشيخ المظفر﵀ منظومة متكاملة لإدارة العتبة المقدسة تتألف من امين الحرم، ومواصفاته ان يكون من العلماء الاعلام يرأس الخدم الوظيفي في العتبة والمشرف على الكل هيئة حاكمة تتألف من جماعة من كبار علماء الدين برئاسة المقلد العام ترجع اليهم ادارة الحرم ولهم مهمة توظيف خدام العتبة ورؤسائهم على اساس الكفاءة والقرعة[٢]؛ ضمن مواصفات متميزة منها ان يكون متخرجاً في مجال التبليغ الديني وتصرف مخصاصتهم في أوقاف الحرم بمقدار الكفاية وتعرض من الاصلاح خلال الزحام والتدافع ونظام وضع الاحذية مشيراً الى امن الزائر بالسهر على الزوار وحفظهم وصون اموالهم الى ما هنالك تفاصيل ودقائق الامور تستحق القراءة والاستفادة منها كنظرية وطرح.

---

(١) انظر أضغاث احلام للمظفر: اعداد ش محمد الكوثراني، ص ٥٥- ٥٧، ط بيروت دار الاضواء ٢٠١٦ م- ١٤٣٧هـ.

(٢) منتقداً الوراثة في هذا المجال.

توصيات

لقد قدم الشيخ المظفر﵀ في تجربته الاصلاحية أمثولة لشخص عارف بأهل زمانه بصيراً بمكامن الخلل في المحيط الذي عاش فيه، شخص الداء ووصف الدواء وأظهر ذلك فألقى الحجة وأبان المحجة في الاصلاح تاركاً المسؤولية على عاتق الاجيال، وعلينا ان نستلهم من تلك التجربة الرائدة اراء صريحة قد يتخذها البعض عبرة له في خوضه غمار العمل العام.

واستعرض بعضاً من تلك بايجاز تكون بمثابة توصيات مصلح لم يسعفه العمر، واول ما احببت ايراده مما اعتلج ايراده في صدر المصلح المظفر رحمه الله وكان يصرح به دائما هو التوجه لرجال الدين.

اولا: الى طبقات رجال الدين: يقول عنهم الشيخ الظفر﵀ انهم عرق المسلمين النابض فاذا كان دم ذلك العرق موبوءاً اصاب أعضاء المجتمع الاسلامي الشلل والمرض[١]، محفزاً اياهم على التعاضد من اجل النهوض باعباء الاصلاح باعتبار انهم اداة التغيير ونواة كل اصلاح في المجتمعات.

ثم يبين ان لهم دوراً هاماً وحساساً في الحفاظ على المرجعية الدينية كمركز فيقول في هذا الصدد: ان من الضروري الاحتفاظ بهذا المركز الديني مصوناً من التلاعب والاستغلال للمصالح الشخصية.[٢]

---

(١) أضغاث احلام، ص٤٥.

(٢) من اوراق المظفر (مرجع مذكور)، ص ٢٠٠.

ويضيف﵀ انه يجب على رجل الدين أن يتهيأ للتقليد من كان صالحاً حقيقة لهذه الزعامة.[١]

كما ويرى الشيخ بأن الشفافية ونقد الذات هو سر نجاح الاصلاح وإلا كما صرح بقوله فان سياسة اسدال الستار مما تضر بنا وتزيد في دائنا، فالصرامة هي احدى الطرق لإصلاح الحالة عندنا فنحن اذا لم نصلح انفسنا لم نستطع ان نصلح الناس.[٢]

عنصر الشباب والاصلاح: يرى الشيخ المظفر ان الشباب يشكلون الدعامة الاسلامية لأية تجربة اصلاحية، وهنا اقتبس قوله في ذلك: «الشباب ينبوع حياة الامة ومصدر قوتها وعلى تربيتهم يتوقف مصيرها فاذا مات الشباب هلكت الامة واذا فقد الشباب فاقرأ على الامة السلام، كما وانه يصرح بالمسؤولية التامة عن جيل الشباب مخاطباً اياهم «نحن المسؤولون عن تربيتكم وتوجيهكم وتكوينكم من جديد وهذا خطاب لنا جمعياً[٣] بابن عم الكلام فافهم وتأمل».

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر ص٢٠١.

(٣) من اوراق المظفر ص ١٤٤ -١٤٥ (مرجع مذكور).

الخاتمة

لقد قدم لنا اية الله المظفر طاب ثراه انموذجا للعالم المصلح المتفاني والمتوهج عطاء لم يترك فرصة الا واستثمرها في سبيل العلم والعمل والاصلاح عانى كثيراً في سبيل مجتمعه وتقدمه فكان يطمح الى خلق جيل متكامل من جميع الجهات والمستويات الدينية منها والاخلاقية والعلمية، ولم يكتف بذلك بل رسم رحمه الله لمدينة النجف الاشرف تصوراً خاصاً مراعياً كل الاعتبارات في نظرية خاصة هامة تبقي للنجف موقعها الذي تستحقه ودورها الريادي.

وقد اتبع شيخنا المظفر رحمه الله اسلوبا في تجربته الاصلاحية حرص فيه على ان يكون قريبا من نفوس جميع الناس علهم يشاركونه الآمال والامنيات في درب الاصلاح والرقي، كما وظل وفياً لأفكاره مما اتاح له ذلك ان يؤسس لوعي فكرة الاصلاح وخلق تيار ضم طيفاً واسعاً من العلماء مما مهد ويمهد لكل جيل قادم لمواصلة الطريق، وكان ابرز مناحيه الاصلاحية في عالم الفكر هو تجديد منهاج التعليم والافادة من معطيات المعرفة الانسانية المتجددة والمتواصلة فكان همه تطورات المعرفة العصرية، لكن كل ذلك لم يخرجه عن تميزه بالتزام الاصالة وحرصه على جوهر رسالته الدينية ضمن ايمان عميق برسالة الاسلام عقيدة وروحاً واخلاقاً.

وأظهر الشيخ رحمه الله في تجربته قدرة فريدة على بناء صروح من المؤسسات المنتظمة في واقع مرير بمقدرات متواضعة جدا، وهكذا نجد في سيرة المظفر رحمه الله العلمية امثولة انتهجها على سير النبي والائمة المعصومين عليهم السلام فكان لا يحتجب عن مجتمعه لان

الأولية للعامة – وهم حقل للعلم بالرغم مما يقوم به من جهد لتنمية شخصيته وقابليته العلمية والفكرية – وهذا مثال العالم العامل لماذا ان سيرته الصالحة تترك اثراً فاعلاً وعملياً في صلاح الانسان فكانت سيرة حياته تشق طريقها وفق مبدأين متوازيين هما العلم والعمل.

من هنا ندرك ان ما تركه شيخنا المظفر لم يقتصر على الكتب والاثار الفكرية، بل ترك ايضا بصمات على الواقع ومنهجاً اصلاحيا بحيث لم يعد من جزاف القول اعتباره أحد قادة الاصلاح والنهضة الحديثة في العالم الاسلامي عامة ولدى الامامية خاصة بل رائداً مؤسساً شكل منعطفاً في تاريخ النجف الاشرف.

وختاماً أترك الكلام لشيخنا المصلح المظفر وهو يحدثنا عن مشروعه الاصلاحي إذ يقول:

«... إنّما الذي يهمنا أن ينهض المشروع نهضة تليق بسمعة النجف ويؤدي الواجب الملقى على عاتقه كاملاً، وبأي ثمن حتى إذا كان ثمنه أرواحنا وما أرخصها في سبيل الواجب، وَقد صرّحنا مراراً أننا لم نخط حتى الآن إلاّ خطوة قصيرة في سبيل ما يقصد من اهدافه» [1]

واختم كلامي حامداً مصلياً مستغفراً.

(١) الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الاصلاحية في النجف، ص ١١٢ (مرجع مذكور).

دورالشيخ المظفرفي تطويرمناهج الحوزة العلمية

كتاب اصول الفقه«نموذجاً»

سماحة الشيخ أحمد كاظم البغدادي- ايران

0

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

يعتبر الشيخ المظفَّر(رحمه الله)، مؤسِّس كلية الفقه في النجف الأشرف، الرائد الأول في تجديد علم الأصول وتهذيبه، وتتجلى هذه التجربة الرائعة في كتابه الرائع «أصول الفقه»، الذي يعد نقلة نوعية بين الكتب الأصولية، لاسيما الدرسية منها، وقد تمكن الشيخ المظفر في هذا الكتاب من اذابة لغة الأصول المعقدة والجافة في قوالب لفظية سهلة سيالة، خفيفة على العقول، عميقة في المعقول، والأهم من ذلك الأسلوب التربوي الذي يُرشّد الطالب ويبنيه علمياً.

ويكفي في عظمة هذا الكتاب كلمة السيد الخوئي(رحمه الله)، قال بشأنه: (إنّ الكتب الأُصوليّة التي نسخ كثير من مسائلها، وأقوالها، هي التي يدرسها الطالب المبتدئ والمتوسِّط اليوم، ولذلك فإنّ الطالب حينما يصل إلى الدرس العالي، يجد أنّه لا علاقة بين ما تعلّمه، وبين ما يتعلّمه. وكنتُ منذ زمن بعيد أرغب أن يؤلّف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية، ويعمّم تدريسه على طلاب العلوم الدينيّة، حتّى قدّم العلاّمة الحجّة الشيخ محمّد رضا المظفّر - دامت تأييداته- ما رتّبه من مباحث أُصوليّة في القسم الأوّل من كتابه (مبادئ علم الأُصول) ترتيباً جميلاً، فألفيته - بحمد

الله - وافياً بالمقصود، وجامعاً لموجز من القواعد والأُصول، التي تدور عليها الأبحاث في عصرنا الحاضر، وجدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب، ليتهيّأ بذلك للانفتاح على الدراسات العالية، ونسأل الله أن يوفِّق المؤلِّف - دام فضله - لإنجاز القسم الثاني من كتابه. والله وليّ التوفيق - حرّره في الليلة الحادية عشرة من شهر ربيع الأوّل سنة ١٣٧٧ هـ - الخوئي)[1].

ومن هنا، تبرز اهمية هذا الكتاب (اصول الفقه) لمؤلفه الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله ولما يتمتع به الكتاب من اهمية كبيرة فقد حرصنا على اعداد هذا البحث الذي يشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: مباحث تمهيدية.

الفصل الثاني: المناهج الدراسية:

الفصل الثالث: على اعتاب اصول الفقه:

احمد كاظم البغدادي

(١) المظفّر، الشيخ محمّد رضا، أُصول الفقه، مقدّمة المحقق، الناشر: موسسة بوستان كتاب.

الفصل الأول

مباحث تمهيدية

المبحث الاول: حياة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله

المبحث الثاني: تاريخ الحوزة العلمية:

المبحث الثالث: طريقة التدريس:

المبحث الرابع: علم الاصول وتطوره التاريخي:

المبحث الخامس: أهمية دراسة علم الاصول:

المبحث السادس: علاقة علم الاصول بالمعارف الشرعية الاخرى:

المبحث السابع: المناهج الأصولية المعاصرة:

حياة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (رحمه الله)

أسرته:

أسرة المظفر من الأسر العلمية في النجف الأشرف، عرفت فيها في أواسط القرن الثاني عشر وقطن بعض رجالها (الجزائر) التابعة للواء البصرة.

وكان الفقيه المجتهد الشيخ محمد بن عبد الله (والد الفقيه الشيخ محمد رضا المظفر من علماء النجف ومراجع التقليد فيها) نشأ في النجف وترعرع فيها، وكان في عنفوان شبابه منقطعا إلى الجد والتحصيل، مكبا على العبادة والتدريس، إلى أن برع في الفقه وعرف بجودة التحقيق فيه، وألف موسوعة فقهية جليلة شرح فيها كتاب (شرائع الإسلام) وسماها (توضيح الكلام) وقد استقصى فيها الفقه من مبدئه إلى منتهاه[1].

ولادته:

ولد الشيخ محمد رضا المظفر في اليوم الخامس من شعبان عام ١٣٢٢هـ بعد وفاة والده بخمسة أشهر، فلم يقدر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤية والده ولا الوالد أن يظفر برؤية ولده، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ وأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأبوة.

نشأته الفكرية:

نشأ الشيخ المظفر في البيئة النجفية، وتقلب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسة العالية، وتخرج على يد كبار مراجع التقليد

(١) آل المظفر: الشيخ محمود المظفر.

والتدريس، وترعرع في هذا البيت العريق من بيوتات النجف العلمية، وتعهد رعايته وتربيته أخواه العلمان الشيخ عبد النبي والشيخ محمد حسن.

وابتدأ حياته الدراسية بما يتعارف عليه الطالب النجفي من حضور الدراسات الأدبية والفقهية والأصولية والعقلية، وتتلمذ على يد الشيخ محمد طه الحويزي في الأدب والأصول كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كله، وتتلمذ على يد غيره من أساتذة دروس مرحلة السطوح في ذلك الوقت، وبرز الشيخ الفقيد في ذلك كله.

وبعد أن أنهى الدور الإعدادي (السطح) تفرغ للدراسات العالية في الفقه والأصول والفلسفة، وحضر فيها على أخيه الشيخ محمد حسن مع أخيه الآخر الشيخ محمد حسين، كما حضر درس الشيخ اقا ضياء الدين العراقي في الأصول ودرس الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني في الفقه والأصول وحضر بصورة خاصة أبحاث الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمه الله في الفقه والأصول والفلسفة الإلهية العالية.

وانطبع الشيخ المظفر كثيرا بآراء أستاذه الشيخ الأصفهاني في الأصول والفقه والفلسفة وجرى على نهجه في البحث في كتابه (أصول الفقه)، حيث تبع منهجه في تبويب الأصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصة على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير (أصول الفقه) فيما أنجز من هذا الكتاب.

وكان يجله إجلالا كبيرا، كلما جرى له ذكر، أو أتيح له أن يتحدث عنه، ويخلص له الحب والاحترام، أكثر مما يخلص تلميذ لأستاذه، ويلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفر عن أستاذه في مقدمات كتبه الفقهية والفلسفية وفي مقدمة الأسفار وغيرها من رسائله ومقالاته.

وتخرج كذلك على يد مشايخه في الفقه والأصول والفلسفة، واستقل هو بالاجتهاد

والنظر والبحث وشهد له شيوخه بذلك، وكان خلال ذلك كله يشتغل بالتدريس على مستوى الدراسات الإعدادية والدراسات العالية في الفقه والأصول والفلسفة، ذلك كله خارج مدارس منتدى النشر وكليتها، أما فيها فقد نذر حياته على تنميتها وتطويرها بمختلف الألوان.

وكان يقوم فيها بتدريس الأدب والمنطق والفلسفة والفقه والأصول من المستوى الأولي إلى المستوى العالي، لا تمنعه من ذلك مكانته المرموقة في الحوزة، ولا إمكانياته الفكرية العالية.

وكم كان الشيخ محمد رضا المظفر يحاضر على الصفوف الأولى من مدارس منتدى النشر، ويتلقى أسئلتهم برحابة صدر، ويدفعهم إلى البحث والدرس والتفكير، ويحشر نفسه معهم، حتى كان يبدو للانسان، لأول وهلة، أنه يخاطب زملاء له في الدراسة، لا طلابا بهذا المستوى.

وكان الشيخ يمتاز فوق ذلك كله بعمق النظر ودقة الالتفاتة وسلامة الذوق وبعد التفكير فيما تلقينا عنه من الفقه والأصول والفلسفة، وقد حاول الشيخ في بدء حياته الدراسية أن يلم بعلوم الرياضة والفلك والطبيعة والعروض.

فقد اتفق أن وقعت يد الشيخ على طرف من الثقافة العصرية، وهو في بدء شبابه، فتذوقها، وحاول أن يشق طريقا إلى هذا اللون الجديد من الثقافة واتفق مع آخرين ممن كانوا يتذوقون هذا اللون الجديد من الثقافة على أن يراسلوا بعض المجلات العلمية كالمقتطف وبعض دور النشر لتبعث إليهم هذه الصحف والكتب التي تحمل إليهم هذا اللون الجديد من الفكر.

وأتيح للشيخ فيما بعد أن يستمر على هذه الحالة ويواكب الحركة الفكرية الناشئة

ويأخذ نصيبا وافرا من هذه (العلوم الجديدة)، كما كانوا يسمونها، ويتأثر بها تأثرا بالغا إلى جنب تأثره بشيوخه في الفقه والأصول والفلسفة.

آثاره العلمية:

كان النشاط العلمي والكتابة والتأليف يشكل جزءا مهما من رسالة الشيخ محمد رضا المظفر ونشاطه، وإذا ضممنا نشاطه العلمي في التأليف والنشر إلى نشاطه الإصلاحي على الصعيد العام والصعيد الدراسي للمسنا جانبا من هذا الجهد الكبير الذي كان يبذله الشيخ في حياته.

وفي كتابات الشيخ يقترن جمال التعبير وسلامة الأداء وجدة الصوغ وروعة العرض بخصوبة المادة ودقة الفكرة وعمق النظرة وجدة المحتوى، ويتألف منها مزيج من العلم والأدب يشبع العقل ويروي العاطفة.

فقد كان يجري في الكتابة، كما يجري الماء، من غير أن يظهر عليه شيء من الكلفة أو التصنع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض، من دون أن يعرقل سيره شيء، ولا يصطنع في الكتابة هذه المحسنات البديعية التي تصرف الكاتب عن الانسياق مع الفكرة وتصرف القارئ عن مجاراة الموضوع.

والمواضيع التي كان يتناولها بالكتابة والبحث مواضيع علمية كالأصول والمنطق والفلسفة، يعسر على الأديب أن يصوغها صياغة أدبية أو يفرغها في قالب أدبي من التعبير، وقد توفق الشيخ إلى أن يضم إلى عمق المادة جمال العرض وأكثر ما يبدو هذا التوفيق في كتابه (أحلام اليقظة) حيث يناجي فيها صدر المتألهين ويتحدث معه فيما يتعلق بنظرياته في الفلسفة الإلهية العالية ويتلقى منه الجواب بصورة مشروحة وبعرض قصصي جميل.

ولا أبالغ إذا قلت إن الكتاب فتح كبير في الكتابة الفلسفية فلا تشكو الفلسفة شيئا كما تشكو الكتابة التي لا تخضع لها أداتها، وقد حاول الشيخ المظفر أن يخضع الكتابة للفلسفة، أو يخضع الفلسفة للكتابة، ويجمع بينهما في كتابه هذا.

وتمتاز كتابات الشيخ المظفر بعد ذلك بروعة العرض والتنسيق، حتى أن كل نقطة من البحث تأتي في موضعها الطبيعي ولا تتغير عن مكانها الخاص حتى تختل أطراف البحث، ويبدو عليه الاضطراب ويتجلى توفيق الكاتب في التنسيق في كتاب (المنطق) أكثر من غيره، ففي هذا الكتاب يجد القارئ كيف تأخذ المواضيع بعضها برقاب بعض، وكيف يترتب كل موضوع على سابقه في تسلسل طبيعي، من غير أن يحيل الطالب إلى موضع آخر في غير هذا الكتاب أو إلى ما يمر عليه فيما بعد.

ويعتبر الكتاب بالانضمام إلى شقيقيه (الأصول) و (الفلسفة) التي لم يقدر الله لها أن يظهرا كاملين. تجديدا في كتابة الكتب الدراسية، وفتحا في هذا الباب، وعسى أن يقيض الله من يتابع خطوات الشيخ المظفر في هذا السبيل.

ويجد الباحث بعد ذلك في كتب الشيخ المظفر جدة البحث والتفكير التي تطبع كتاباته جميعا، ويجد ملامح هذه الجدة في البحث والتحليل واضحة قوية في كتابه (السقيفة) عندما يحلل اجتماع المسلمين في سقيفة بني ساعدة وما حدث هناك، وعندما يتحدث عن موقف المهاجرين والأنصار من مسألة الخلافة وموقف الإمام مع الخلفاء، كما يجد هذه الجدة في المنطق عندما يستعير العلامات المستعملة في الرياضيات للنسب الأربع أو عندما يعرض للقارئ بحث القسمة، أو في غير ذلك مما يزدحم به هذا السفر القيم من تجديد البحث وجمال العرض وترابط الفكرة.

شعره:

وكان الشيخ المظفر يمارس النظم في شبابه بين حين وآخر وله شعر متين رقيق الديباجة، تجده منشورا في بعض الكتب والصحف، ويجد القارئ فيه صورا شعرية طريفة ويلتقي فيه بآفاق أدبية جديدة، وانصرف عنه بعد ذلك إلى غيره من الشؤون الفكرية البناءة [1].

وفاته:

توفي الشيخ ليلة (١٦ رمضان، ١٣٨٣ هـ)، (٣١ / ١ / ١٩٦٤م)، عن ٦١ عاماً، وشيع تشييعاً مهيباً حافلاً بالعلماء وغيرهم، ودفن في وادي السلام في النجف الأشرف في المقبرة الخاصّة بأسرته بجانب أخيه الشيخ محمد حسن المظفّر.

---

(١) فصل مستل من كتاب (مدرسة النجف).

تاريخ الحوزة العلمية

لعل الإحاطة بالحديث عن تاريخ ونشوء وتطور الحوزة العلمية تعد من الأمور العسيرة لما لها من السعة والعمق... ولا شك في أن بذور نشوء الحوزة العلمية ابتدأ من زمان الغيبة الكبرى للإمام الحجة بن الحسن(عجل الله فرجه الشريف) ونعني بالنشوء أن المدرسة بلغت أوجها ونضجها الخاص وكمالها المرحلي في هذا الزمان بالخصوص إلى يومنا هذا، ولا بأس بالإشارة العابرة المجملة عن تاريخ مدارس الفقه الشيعي حسب توالي العصور.

تاريخ مدارس الفقه الشيعي:

- مدرسة الكوفة: ظهرت من اوساط القرن الثاني (مرحلة حياة الامام الصادق عليه السلام) واستمرت إلى الربع الأول من القرن الرابع (الغيبة الكبرى).

- مدرسة قم: ظهرت من الربع الأول من القرن الرابع واستمرت إلى النصف الأول من القرن الخامس (أيام السيد المرتضى وشيخ الطائفة الطوسي) أعلى الله مقامهما.

- مدرسة بغداد: وظهرت من النصف الأول من القرن الخامس إلى احتلال بغداد من قبل المغول سنة ٦٥٦ هـ.

- مدرسة الحلة: وظهرت من احتلال بغداد، واستمرت إلى حياة الشهيد الثاني عام ٩٦٥ هـ.

ولكل مدرسة من هذه المدارس طريقتها الخاصة وأبعادها الفكرية المختصة بها

ولكن المهم هو الاتحاد في الهدف، فالمدارس الشيعية وعلماء الشيعة أهدافهم واحدة وإن اختلفت الآراء والمشارب والطرق الاستدلالية.

ولعلَّ النقطة التي وجدت في الحوزة العلمية مفقودة في غيرها من المدارس والأماكن التي يرتادها طلبة العلم من المسلمين، فقد يدرس الإنسان في الجامعات والمعاهد وغيرهما لكنه لا يجد الطبيعة التي درجت عليها الحوزة العلمية، أي روح البحث والنقاش للوصول إلى الحقيقة التي هي الهدف الأسمى لكل إنسان.

طريقة التدريس:

إن الكيفية المتبعة في التدريس في الحوزة العلمية بصورة عامة هي واحدة في جميع مراكز الشيعة وإن اختلفت بعض الشيء في زماننا الحالي، وليس هي على شاكلة الطرق المتبعة في الأنظمة التربوية التي نألفها هذه الأيام.

فهي دراسة لا تعتمد على أساس نظام الصفوف وهي فردية تتم على شكل حلقات تمارس اليوم كما بدأت منذ عهد الشيخ الطوسي، وليس هناك نظام للامتحانات أو لمنح الشهادات كما هو متعارف عليه اليوم في الكثير من المدارس الحديثة، وإنما يترك للطالب اختيار الكتاب الذي يريد دراسته، والأستاذ الذي يتلقى من علومه، وحتى مكان الدرس وزمانه فإنه يتم الاتفاق عليه بين التلميذ والأستاذ.

ولقد شهدت الحوزة العلمية خلال العقود الأربعة الماضية دعواتٍ لتطوير هذه الطرائق في التدريس فيما وجدنا في المقابل إصراراً على ضرورة إبقاء الأسلوب في الدراسة كما هو، وبين هذا الاتجاه وذاك وقف فريق يدعو للجمع بين الأسلوبين.

المراحل الدراسيّة في الحوزة العلميّة:

تتم الدراسة في الحوزة العلمية في ثلاث مراحل:

دراسة المقدمات وتقوم مقام الدور الابتدائي في الأنظمة التربوية.

دراسة السطوح وتقوم مقام الدور المتوسط.

دراسة الخارج (ما يطلق عليه بحث الخارج) وتقوم مقام الدراسات العالية.

المرحلة الأولى (المقدمات)

يقتصر الطالبُ في الدور الأول على دراسة النحو والصرف والعلوم البلاغية والعروض والمنطق والفقه وأصول الفقه وبعض النصوص الأدبية.

من الكتب الدراسية المتعارف عليها في هذه المرحلة:

في النحو والصرف:

- الأجرومية: لمؤلفها ابي عبد الله محمد بن محمد بن آجروم المغربي الفاسي قطر الندى وبل الصدى: لابن هشام الأنصاري.

- ألفية ابن مالك مع شرحها: ولها أكثر من شرح منها شرح ابن مالك، وقد شرح أرجوزة أدبيَة وتسمى في الأوساط العلمية شرح ابن الناظم (أي الناظم للأرجوزة) ولعله أفضلها، ومنها شرح ابن عقيل الهُذلي.

- في البلاغة والمعاني والبيان:

- المطّول: لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني المتوفى عام ٧٩١ هـ/ ١٣٨٨ م.

- جواهر البلاغة: لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، وهو من أدباء مصر توفي فيها عام ١٣٦٢ هـ/ ١٩٤٣ م.

- في المنطق:

- الحاشية: لملّا عبد الله.

- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: لقطب الدين الرازي المتوفى عام ٧٦٦ هـ/ ١٣٦٥ م.

- كتاب المنطق: وقد استعاض الطلاب في الفترة الأخيرة عن هذين الكتابين بكتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر.

المرحلة الثانية (دراسة السطوح)

يتفرغ الطالب في الدور الثاني لدراسة الكتب الاستدلالية الأصولية والفقهية والفلسفية.

وأسلوب الدراسة المتعارف عليه في هذا الدور هو أن يحصل الاتفاق على الكتاب المختص بهذا الفن أو ذاك، فيقرأ الأستاذ مقطعاً من الكتاب ثم يشرح الموضوع بما يزيل عنه الغموض والإبهام، ثم يستعرض بعض النقوض التي ترد عليه ويستمع بعد ذلك لما يثيره الطلبة من تعليقات، فيصحح آراءهم إذا كانت بحاجة إلى التصحيح، أو يتنازل عندها إذا كانت آراؤهم جديرة بذلك.

وتتسم هذه المرحلة الدراسية بالطابع الاستدلالي.

من الكتب الدراسية المتعارف عليها في هذه المرحلة:

في الفقه

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: الأصل للشيخ محمد بن جمال الدين مكي العاملي، المشهور بالشهيد الأول، استشهد عام ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٤م والشرح للشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي المشهور بالشهيد الثاني المستشهد عام ٩٦٥ هـ.

المكاسب: للشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري الأنصاري المتوفى عام ١٢٨١ هـ/ ١٨٨٢م. وهو ثلاثة أقسام "المكاسب المحرمة، والبيع، والخيارات".

في الأصول

كفاية الأصول: للشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند المتوفى عام ١٣٢٩ هـ/ ١٩٠٨ م.

الرسائل (فرائد الأصول): للشيخ الأنصاري صاحب المكاسب.

أصول الفقه: للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر.

في الفلسفة

تجريد الاعتقاد: لنصير الدين الطوسي المتوفى عام ٦٧٢ هـ/ ١٢٧٣ م.

بداية الحكمة ونهاية الحكمة: وقد اعتاد الطلاب في العقدين الأخيرين على دراسة بداية الحكمة ونهاية الحكمة للسيد محمد حسين الطباطبائي (صاحب تفسير الميزان).

الحكمةُ المتعالية في شرح الأسفار العقلية الأربعة للملا صدرا.

شرح المنظومة للملا هادي السبزواري.

المرحلة الثالثة (مرحلة البحث الخارج)

سميت المرحلة الثالثة بمرحلة البحث الخارج؛ لأن الدراسة فيها تتم خارج نطاق الكتب التي يعتمدها الأستاذ في تحضير مادته في هذه المرحلة، ينتقل الطالب في الجامعة النجفية إلى الدور الأخير من حياته الدراسية، بعد أن وقف على هذه الآفاق الرحبة من الفكر الإسلامي.

علم الاصول وتطوره التاريخي:

ويمكن تقسيم تاريخ علم الاصول الى ثلاث دورات:

الدورة الاولى: دورة التأسيس:

أوّل من أسّس علم أصول الفقه وفتح بابه ورسّخ قواعده هو الامام الهمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم ابنه الامام أبو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام، كما قال العلّامة السيد حسن الصدر: «أوّل من أسّس اصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الامام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم بعده ابنه الامام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، وقد أمليا أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخّرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما[1]».

ويشهد على ذلك ما في كتب الحديث من الروايات التي ترتبط بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كأصل البراءة والاستصحاب وحجيّة الظاهر، وغيرها من القواعد الأُصولية.

وقد صنّف بعض المتأخّرين كتباً فيها الأحاديث المأثورة عنهم في قواعد الفقه:

منها: كتاب: «أُصول آل الرسول صلى الله عليه واله» في استخراج أبواب أصول الفقه من الروايات، ألّفه العلاّمة السيّد الشريف ميرزا محمّد هاشم بن الميرزا زين العابدين الموسوي الخوانساريّ، المتوفّى سنة ١٣١٨هـ.

ومنها: كتاب «الاصول الاصليّة والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المرويّة» للعلامة السيد عبد الله بن محمد الرضا شبّر الحسيني الكاظميّ، المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ.

---

(١) الصدر، السيد حسن، تأسيس الشيعة: ٣١٠، شركة النشر والطبع العراقية المحدودة.

الدورة الثانية: دورةالتدوين:

اعلم انّ علم الأُصول أُسّس في عصر الامامين الصادقين - كما أشرنا- ولكنّه لم يكن مدوَّناً.

قال السيوطيّ في محكيّ كتاب الأوائل: «أوّل مَن صنف في أصول الفقه، الامام الشافعي[١]»، وصّرح بذلك صاحب كشف الظنون[٢].

وقيل: يحتمل أن يكون أبا يوسف بن إبراهيم الذي كان سابقاً على الشافعي، قال ابن خلّكان: «هو أول من صنع الكتاب في أصول الفقه على مذهب [أستاذه] أبي حنيفة[٣]».

وقيل: يحتمل أن يكون محمد بن الحسن الشيبانيّ فقيه العراق؛ لأنّه توفي سنة ١٨٢ هـ أو سنة ١٨٩ هـ، والشافعيّ مات في سنة ٢٠٤ هـ، وقد صرّح ابن النديم في «الفهرست[٤]» بأن للشيبانّي ـ من مؤلّفاته الكثيرة ـ تأليف سُمّي «أُصول الفقه».

ولكن التحقيق ـ كما يظهر من كتاب «تأسيس الشيعة»[٥] للعلّامة السيد حسن الصدر ـ أنّ أوّل مَن صنّف في بعض مسائل علم الاصول هشام بن الحكم المتوفّى سنة ١٧٩ هـ، تلميذ الامام الصادق عليه السلام، صنّف كتاب «الألفاظ ومباحثها»، ثم يونس بن

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الوسائل في مسامرة الأوائل: ١٠٣، دار الكتب.

(٢) خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١: ١١١، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

(٣) ابن خلكان، محمد باقر بن عبد الحسين خان، تاريخ ابن خلكان ٢: ٤٦٣، نشر موسسة الاعلمي.

(٤) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي، الفهرست: ٢٨٥، دار المعرفة بيروت - لبنان.

(٥) الصدر، السيد حسن، تأسيس الشيعة: ٣١٠، شركة النشر والطبع العراقية المحدودة.

عبد الرحمن مولى آل يقطين تلميذ الامام الكاظم عليه السلام، صنّف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله».

الدورة الثالثة: دورة الاستناد:

ثم جاءت الدورة الثالثة، وهي دورة الاستناد الى قواعد أصول الفقه في مقام الاستنباط وهذه الدورة لا تتقدم على الغيبة الكبرى.

وأوّل من استند إلى أُصول الفقه واعتمد عليه في مقام الاستنباط الشيخ الجليل حسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمسك بحبل آل الرسول»، وهو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه، وهو أوّل من هذّب الفقه واستعمل النظر، وفتق البحث عن الاصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى.

ثمّ اقتفى أثره ابن الجنيد المعروف بالاسكافي، وهو أستاذ الشيخ المفيد.

ثمّ وصل الدور الى محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام المعروف بـ«الشيخ المفيد»، فألّف كتاب «التذكرة بأُصول الفقه»، واعتمد على الاصول في مقام الاستنباط.

ثمّ انتقل الدور إلى تلامذته.

منهم: الأجل السيّد المرتضى الملقّب بـ «علم الهدى» (المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ). ومنهم: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن حسين بن علي الطوسي (المتوفى سنة ٤٥٤)، ومنهم: سلّار بن عبد العزيز الديلميّ (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ)، فقد صنّف الاوّل كتاب «الذريعة إلى إصول الشريعة».

والثاني كتاب «العدّة في أصول الفقه»، والثالث كتاب «التقريب».

وبعد الشيخ الطوسيّ توقّف سير البحث عن نظريّات السابقين ونقدها؛ وذلك

لحُسن ظنّ تلامذة الشيخ بما استنبطه، وأفتى به في كتبه.

استمرّت هذه الحالة مدّة تقرب من قرن، إلى أن وصلت النوبة إلى سبط الشيخ ابن ادريس الحلّي (المتوفى سنة ٥٩٨ هـ)، فأقام مجلس البحث والنقد، وألّف في الفقه الاستدلالي كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي».

وبعد ابن إدريس وصل الدور الى المحقق الحلّي صاحب «شرائع الاسلام» (المتوفى سنة ٦٧٦ هـ)، فألَّف في أُصول الفقه كتاب «نهج الوصول الى معرفة الاصول»، وكتاب «معارج الوصول الى علم الاصول». إلى أن وصلت النوبة الى العلامة أبي منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهّر (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ)، فالعلامة بعد الدقة والنظر في كتب القوم ألّف كُتباً قيمة في علم الاصول: منها: كتاب «غاية الوصول في شرح مختصر الاصول» و«النكت البديعة في تحرير الذريعة» و«نهج الوصول الى علم الاصول» و«منتهى الوصول الى علمي الكلام والاصول» و«تهذيب طريق الوصول الى علم الأصول» و«مبادئ الوصول الى علم الاصول»، وهذه الكتب صارت محط أنظار العلماء، لاسيما كتاب «معارج الوصول» الذي تصدى لشرحه جمع من العلماء، بل كانت هذه الكتب مدار البحث والتحقيق إلى زمان الشهيد الثاني (المتوفى سنة ٩٦٥ هـ)، وقد ألّف الشهيد الثاني كتاباً سمّاه «تمهيد القواعد».

ثم ألّف ابن الشهيد الثاني أبو منصور جمال حسن بن زين الدين (المتوفى سنة ١٠١١ هـ) كتاباً سمّاهُ «معالم الدين»، وهذا الكتاب لسلاسة تعبيره، وجودة جمعه، وسهولة تناوله صار مدار البحث والدرس بين الاكابر، فاقبلوا عليه بالتحشية والتعليق والشرح.

وفي القرن الثالث عشر بلغت العناية بعلم الاصول مرتبةً اتصفت بالاطناب

والتطويل، فألّفوا كُتباً مفصّلة ومبسوطة في علم الأصـول، منها كتاب «هداية المسترشدين» للشيخ محمد تقي الاصفهاني، وكتاب «قوانين الاصول» للمحقق القمّي (المتوفى سنة ١٢٣١ هـ)، وكتاب «الفصول» للشيخ محمد حسين الاصفهاني (المتوفى سنة ١٢٦١هـ)، وكتاب «فرائد الاصـول» للشيخ الاعظم الانصاري (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ).

وشرع الدور الآخر من زمان المحقق الشيخ محمّد كاظم الخراساني (المتوفى ١٣٢٩ هـ) الملقّب بـ «الآخوند الخراسانيّ»، فانّه بادر الى تنقيح الاصول وتحريرها عن الفضول، ورتبها على وجه أنيق، وألّف كتاب «كفاية الاصول»، وصار هذا الكتاب من الكتب الاصولية المتداولة عند دارسي العلوم في الحوزات العلمية وغيرها، بل صار محط أنظار الاساتذة وأهل العلم والتحقيق.

وبعد انتهاء دور المحقق الخراساني انتقل الدور الى تلامذته، لاسيّما الاعلام الثلاثة:

١ـ المحقق الميرزا حسين النائيني (المتوفى ١٣٥٥ هـ).

٢ـ المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بـ (الكمباني) (المتوفي ١٣٦١ هـ).

٣ـ المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفى ١٣٦١ هـ)، فهؤلاء الأعلام الثلاثة قد انكبوا على تهذيب علم الاصول وتعميقه وترتيبه، فتخرّج من معهد بحثهم ومجلس درسهم كثيرٌ من العلماء والمجتهدين منهم صاحب كتاب «أصول الفقه» العلامة المحقق الشيخ محمد رضا المظفر.

أهمية دراسة علم الاصول:

إن دراسة علم الاصول لا يستغني عنها الفقه والقانون والقضاء؛ لأن مراعاة

ضوابط هذا العلم الصحيحة تعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط في القضايا الشرعية او القانونية او القضائية، ومن هنا ادخلته بعض الجامعات العلمية كمادة قانونية في منهجيتها العلمية كجامعة هارفارد الامريكية[1].

وتبرز أهمية علم الاصول في مجالين هامين من الحياة الانسانية اكثر من غيرهما وهما:

أ: اهمية الاصول في مجال الفقه:

يستفيد الدارسون لعلم اصول الفقه على اختلاف مستوياتهم في المجالات التالية:

١ـ الاستنباط: فإن من بلغ رتبة الاجتهاد لا يمكنه الوصول الى استنباط الاحكام الشرعية من ادلتها من غير قواعد الاصول، فعلى المجتهد الفقيه أن يكون مجتهداً في الاصول اولاً حتى يمكنه استنباط الاحكام؛ لأن القواعد الاصولية هي الادوات التي يستخدمها للوصول الى الحجج على الاحكام الشرعية الالهية.

٢ـ القضاء: فإن من يتصدى للقضاء لا يستغني عن القواعد الاصولية في ترجيح الادلة والفتاوي المتعارضة في القضايا والمرافعات بناء على جواز تولي القضاء من قبل غير المجتهدين، لا سيما اذا اراد أن يقضي بين الناس حسب مذاهبهم المختلفة.

٣ـ التقنين: فإن القانوني يحتاج الى مراجعة الآراء المختلفة للوصول الى القانون الأفضل أو الأكثر ملائمة للاحكام الشرعية والقانوية، والمقنن الذي يريد أن يوازن بين الآراء ويقوّم وينقد بعض تلك الآراء لا غنى له عن ضوابط هذا العلم، لأنها تعطي الميزان الصحيح لنقد الاراء وترجيحها.

ب ـ أهمية الاصول في مجال القانون.

---

(١) الزلمي، الدكتور مصطفى إبراهيم، أصول الفقه: ٤، ط الخنساء.

تظهر اهمية اصول الفقه في مجال القانون من خلال:

١ـ فهم النصوص القانونية، فإن النصوص القانونية كما النصوص الشرعية فيها العام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمبين يفسر المجمل وهكذا، وكل ذلك لا يمكن للقانوني القيام به الا بالاستعانة بقواعد علم الاصول.

٢ـ إن دلالات النصوص في القانون مختلفة، فبعضها صريح في الدلالة، وبعضها غير صريح، وبعض مضامين القانون يدل عليها المنطوق، وبعضها يدل عليها المفهوم، والمفهوم تارة يكون موافقاً وتارة مخالفاً الى غير ذلك من المضامين التي لا يمكن الوصول اليها الا عبر دراسة علم الاصول والمعرفة بقواعده؛ بداهة أن الصيغ القانونية بعضها بمنزلة الشرط وبعضها بمنزلة السبب وبعضها بمنزلة الداعي الى غير ذلك من الحقائق التي لا تتميز الا عند الأصول[1].

الوسائل الرئيسية للإثبات في علم الأصول:

في هذا المجال نقول: إنّ الوسائل الرئيسية التي ينبغي لعلم الأُصول أن يستخدمها مردّها إلى وسيلتين رئيسيّتين، وهما:

١ـ البيان الشرعي الكتاب والسنّة.

٢ـ الادراك العقلي.

فلا تكتسب أيّ قضيةٍ طابع العنصر المشترك في عملية الاستنباط، ولايجوز إسهامها في العملية إلّا إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيسيّتين، فإذا حاول الأُصولي ـ مثلاً ـ أن يدرس حجّية الخبر لكي يدخله في عملية الاستنباط ـ إذا كان حجّة ـ يطرح

---

(١) الصفار، الشيخ فاضل، أصول الفقه وقواعد الاستنباط ١: ٢٢، مع تصرف في العبارة، مركز الفقاهة للدراسات والبحوث الفقهية.

على نفسه هذين السؤالين:

هل ندرك بعقولنا أنّ الخبر حجّة وملزم بالاتّباع، أمْ لا؟

وهل يوجد بيان شرعيّ يدلّ على حجيّته؟

ويحاول الأُصولي في بحثه الجواب على هذين السؤالين وفقاً للمستوى الذي يتمتّع به من الدقّة والانتباه، فاذا انتهى الباحث من دراسته إلى الإجابة بالنفي على كلا السؤالين كان معنى ذلك أنّه لا يملك وسيلةً لإثبات حجّية الخبر، وبالتالي يستبعد الخبر عن نطاق الاستنباط. وأمّا إذا استطاع الباحث أن يجيب بالإيجاب على أحد السؤالين أدّى هذا إلى إثبات حجّية الخبر ودخولها في عملية الاستنباط بوصفها عنصراً أُصولياً مشتركاً.

وسوف نرى خلال البحوث المقبلة أنّ عدداً من العناصر المشتركة قد تمّ إثباتها بالوسيلة الأولى ـ أي البيان الشرعي ـ وعدداً آخر ثبت بالوسيلة الثانية، أي الإدراك العقلي، فمن قبيل الأول: حجّية الخبر الظهور العرفي، ومن نماذج الثاني القانون القائل: «إنّ الفعل لايمكن أن يكون واجباً وحراماً في وقتٍ واحد».

وعلى ضوء ما تقدّم نعرف أن من الضروري ـ قبل البدء في بحوث علم الأُصولي لدراسة العناصر المشتركة ـ أن ندرس الوسائل الرئيسية التي ينبغي للعلم استخدامها في سبيل إثبات تلك العناصر، ونتكلّم عن حدودها؛ لكي نستطيع بعد هذا أن نستخدمها وفقاً لتلك الحدود[1].

علاقة علم الاصول بالمعارف الشرعية الاخرى:

ولنعط مثالاً لذلك من كتاب الكافي، كتاب الزكاة: باب فضل الصدقة: «علي بن

---

(١) الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٧، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سمعته يقول: **يستحب للمريض أن يعطي السائل بيده، ويأمر السائل أن يدعو له**»[1].

إننا إذا أردنا أن نستدل بهذا الحديث الشريف علينا اتباع الخطوات التالية التي تبين لنا العلاقات المتدرجة بين موضوعنا وهو علم الاصول والعلوم الشرعية الأخرى:

١ـ نرجع إلى كتب الرجال لنعرف مستوى قيمة كل راوٍ من رواة هذا الحديث، وهم:

محمد بن يعقوب الكليني، قال فيه النجاشي: «كان أوثق الناس في الحديث وأثبتهم» = إمامي عادل.

علي بن ابراهيم القمي، قال فيه النجاشي: «ثقة في الحديث، وثبت معتمد، صحيح المذهب» ، إمامي عادل.

-ابراهيم بن هاشم القمي، قال فيه الخوئي: «لا ينبغي الشك في وثاقة ابراهيم بن هاشم » ، امامي عادل.

محمد بن أبي عمير الأزدي، قال فيه النجاشي: «ثقة، من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه بشيء» ، إمامي عادل.

-عبد الله بن سنان، قال فيه النجاشي: «ثقة، من اصحابنا، جليل، لا يطعن عليه بشيء»، امامي عادل.

٢ـ ثم نرجع الى علم الرجال، ونطبق القاعدة الرجالية التي تقول: كل راوٍ شهد بوثاقته الرجاليون المتقدمون، أو قامت القرائن الدالة على وثاقته، هو ثقة، وننتهي من

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، فروع الكافي: كتاب الزكاة: باب فضل الصدقة، دار الحديث للطباعة والنشر.

تطبيقها إلى أن رواة هذا الحديث كلهم ثقات عدول.

٣ـ وبعد ذلك نرجع إلى علم الحديث، ونطبق القاعدة الحديثية القائلة: كل سند رواته إماميون عدول فهو صحيح.

فنتوصل إلى أن سند هذا الحديث معتبر وبمستوى الصحيح.

٤ـ ثم نرجع إلى علم أصول الفقه ونطبق القاعدة الأصولية التي تقول: خبر الثقة حجة، فتسلمنا إلى أن هذا السند حجة؛ لأن جميع رواته ثقات.

٥ـ وبعد ثبوت صحة صدور هذه الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام ـ كما رأينا ـ نرجع الى العرف الاجتماعي العربي، وسنراه يرى أن دلالة هذا الحديث هي من نوع الدلالة الظاهرية، لظهور معناه عندهم في استحباب إعطاء المريض الصدقة للسائل بنفسه، وأمره أن يدعو له بالشفاء.

٦ـ وأخيراً: نعود الى علم اصول الفقه ونطبق على دلالة الحديث قاعدة الظهور التي تقول: كل ظاهر حجة.

فنقول:

هذا ظاهر وكل ظاهر حجة، فهذا حجة.

ثم نصوغ النتيجة باللغة الفقهية فنقول: يستحب للمريض أن يعطي الصدقة للسائل بنفسه، كما يستحب له أن يأمره بالدعاء له بالشفاء.

وهكذا رأينا أن هذه العلوم الشرعية يرتبط بعضها بالآخر ارتباطاً تدرجياً، يمهد السابق منها للاحق، حتى الوصول الى النتيجة، وهي استنباط الحكم الشرعي من

الحديث الشريف[١].

المناهج الأصولية المعاصرة

النقطة الأخيرة في هذا الفصل لابد أن نشير إليها في هذه المقدمة هي أهم المناهج المعاصرة لعلم الأصول منذ عصر الشيخ الأنصاري إلى اليوم لنعرف موضع المنهج الذي يتخذه شيخنا المظفر﵀ في كتاب «أصول الفقه» وأهم هذه المناهج: منهج الشيخ الأنصاري، منهج المحقق الخراساني صاحب الكفاية، منهج المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني﵀ والذي اتخذه شيخنا المظفر﵀ أساسا في تدوين هذا الكتاب (اصول الفقه).

وهناك مناهج أخرى هامة ساهمت في تطوير المنهجية الحديثة لعلم الأصول لا أتحدث عنها رغم أهميتها إيثارا للاختصار وهي:

١- منهجية المحقق النائيني﵀.

٢- منهجية السيد الخوئي﵀.

وإليك الآن شرح موجز للمناهج الثلاثة المتقدمة: منهج الشيخ الأنصاري﵀:
يقول الشيخ الأنصاري﵀ في بداية كتاب «فرائد الأصول»: اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن، فإن حصل له الشك فالمرجع فيه القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمى بالأصول العملية، وهي منحصرة في الأربعة؛ لأن الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا.

وعلى الثاني فإما أن يمكن الاحتياط أو لا، وعلى الأول فإما أن يكون الشك في التكليف أو المكلف به. فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث

---

(١) الفضلي، عبد الهادي، اصول علم الرجال: ٢٣(بتصرف)، موسسة ام القرى للتحقيق والنشر.

مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

وبعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير.

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة.

وهو تنظيم جديد وجيد، وقائم على أساس علمي متين.

وعلى هذا الأساس استقر علماء الأصول في تنظيم أبحاث الأصول منذ عهد الشيخ الأنصاري إلى اليوم الحاضر.

وهذا التمييز بين الأدلة الاجتهادية والفقاهتية، وتبويب الأدلة على أساس منها مما يختص به فقهاء الإمامية المعاصرون منذ عصر الشيخ الأنصاري إلى الوقت الحاضر، وعندما نرجع إلى كتب الأصول للمذاهب السنية - المعاصرة منها والقديمة - لا نجد مثل هذا التفكيك، ونرى أنهم يذكرون هذه الأدلة في عرض واحد.

فالكتاب والسنة والإجماع يذكر في عرض القياس والاستحسان، وهما في عرض الاستصحاب والبراءة.

ملاحظات عامة على منهج الشيخ الأنصاري

نشير هنا على نحو الاختصار إلى ملاحظتين تخصان منهج الشيخ الأنصاري ثم نعقبه بعد ذلك بملاحظة تعم المنهج الأول والثاني وهما نهج الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية.

أما التي تخص منهج الشيخ فهي: أولا: تداخل الأقسام الثلاثة التي يقسم

الشيخ ﷺ بموجبها كتابه (فرائد الأصول)... فإن المقصود بالظن لا محالة: الأعم من الشخصي والنوعي، ضرورة أن الأمارات لا تورث الظن الشخصي دائما، والمقصود بظنية الأمارات الأعم من الظن الشخصي والنوعي، فانها لدى غالب الناس توجب الظن دائما... وعليه فإن الأمارات تدخل في باب الشك والظن معا، في بعض الأحيان، بالاعتبار الشخصي والنوعي.

وثانيا: ليس كل مجاري الحجج والأدلة والطرق (الأمارات) من باب الظن، ولا كل مجاري الأصول العملية من موارد الشك.

فقد يكون المكلف شاكا بالحكم، ولكن يقوم لديه دليل معتبر شرعا، فيكون حجة عليه في الحكم الواقعي، ولا يجري فيه الأصل.

وقد يكون ظانا بالحكم الشرعي، ولكن لا يقوم لديه دليل معتبر شرعا على حجية الطريق الظني، فيكون هذا المورد من مجاري الأصول العملية.

وعليه، فإن تثليث الأقسام بالطريق الذي ذكره الشيخ ﷺ لا يخلو عن مناقشة، وإن كان التفكيك بين الأمارات والأصول (الأدلة الفقاهتية والأدلة الاجتهادية)، على النهج الذي ذكره الشيخ ﷺ انطلاقا من هذا التقسيم هو الصحيح، وهو الأساس الأول للمدرسة الحديثة في علم الأصول.

منهج المحقق الخراساني(رحمه الله):

وناقش المحقق الخراساني هذا التقسيم؛ لأن الظن ليس دائما المساحة المخصصة للرجوع إلى الطرق والأمارات، كما أن الشك ليس دائما المساحة المخصصة للرجوع إلى الأصول العملية.

فقد يرجع المكلف في مورد الظن إلى الأصول العملية لعدم وجود طريق معتبر، كما

قد يرجع في مورد الشك إلى الأمارات لوجود طريق معتبر من ناحية الشارع، ولذلك فقد اقترح المحقق الخراساني﵀ تثليث الأقسام بالطريقة التالية: «فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا».

وفي هذا التقسيم يكون المعيار في الرجوع إلى الطرق والأمارات الطريق المعتبر، وإن كان المورد موردا للشك، ويكون المعيار للرجوع إلى الأصول العملية عدم وجود طريق معتبر من ناحية العقل أو الشرع، وإن كان المورد موردا للظن.

ملاحظة على منهجية المحقق صاحب الكفاية

وهذه المنهجية سليمة ولا تنقص من قيمتها العلمية المناقشة التي ذكرها المحققان العراقي والإصفهاني على هذا التقسيم[1].

غير أن المحقق الخراساني﵀ كان بصدد تنظيم بحث الحجج في الأصول وترتيبها وتقديم بعضها على بعض، ولم يكن بصدد تنظيم منهج عام لعلم الأصول ولذلك فإن هذا المنهج يصلح أن يكون منهجا لبحث الحجج، وهو ما خصص له الجزء الثاني من كتاب « كفاية الأصول» كما خصص له الشيخ﵀ كتاب «الفرائد».

أما لو كان الشيخ وتلميذه صاحب الكفاية (رحمهما الله) يريدان وضع منهجية شاملة لعلم الأصول... فإن هذا التقسيم وتقسيم الشيخ﵀ لا يخلوان عن نقاط للمناقشة.

ويكون للبحث عن القطع وأحكامه موضع آخر، ويكون منهج المحقق الأصفهاني و المحقق الخوئي والمحقق الشهيد الصدر (رحمهم الله) أكثر استيعابا لأبحاث علم

---

(١) راجع نهاية الأفكار للشيخ محمد تقي البروجردي، تقرير بحث المحقق العراقي ٣: ٥، ونهاية الدراية للمحقق الأصفهاني ٢: ٣ الطبعة الحجرية.

الأصول وقدرة على تنظيم مباحث هذا العلم، وإن كان أساس المدرسة الحديثة لعلم الأصول هو تقسيم الشيخ ومنهجه، على كل حال.

منهج المحقق الأصفهاني

وميزة هذه المنهجية أنها شاملة لعامة مباحث هذا العلم، بينما المنهجيات السابقة تنظم فقط المباحث العقلية - لهذا العلم.

فإذا استعرضنا مثلا كفاية الأصول للمحقق الخراساني، نجد أن المجلد الثاني منه يتميز بمنهجية علمية منظمة، بينما المجلد الأول منه لا تنتظمه منهجية علمية دقيقة كالتي تنظم مباحث المجلد الثاني، وتتميز منهجية المحقق الأصفهاني بأنها شاملة ومستوعبة لكل مباحث هذا العلم وتنظم مباحث هذا العلم كما يقول الشيخ المظفر في أربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأول مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة (افعل) في الوجوب وظهور النهي في الحرمة ونحو ذلك.

الفصل الثاني المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة اللفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي. وغير ذلك.

الفصل الثالث مباحث الحجة: وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب وحجية السنة والإجماع

والعقل وما إلى ذلك.

والفصل الرابع مباحث الأصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة، وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبية أو لم يبحث عنها.

وعلى هذه المنهجية يجري الشيخ المظفر﵀ في كتابه «أصول الفقه».

المناهج الأخرى:

ومن المناهج المعاصرة الأخرى: منهج السيد الخوئي، ومنهج الشهيد الصدر (رحمهما الله)[١].

ولفقهائنا الأحياء حفظهم الله اقتراحات وتصورات جديدة وجيدة لتنظيم مباحث وأبواب علم الأصول لا يسعها المقام[٢].

---

(١) راجع المحاضرات للشيخ إسحاق الفياض تقريرا لبحث آية الله الخوئي﵀ ١: ٦-٨. وبحوث في علم الأصول للسيد محمود الهاشمي تقريرا لبحث آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر﵀ ١: ٥٧ - ٦٢.

(٢) راجع كتاب الرافد في علم الأصول للسيد منير القطيفي ١: ٤٣ - ٥٦، والأصول العامة للفقه المقارن لآية الله السيد محمد تقي الحكيم: ٨٥ - ٩٤.

الفصل الثاني

المناهج الدراسية

المبحث الاول: المناهج الدراسية الاصولية وعلل اختيارها.

*المرحلة الاولى: السطح.

الاولى: الناحية الزمانية.

الثانية: الناحية الكيفية.

*المرحلة الثانية: مرحلة الخارج

المبحث الثاني: مواصفات المنهج الدراسي الناجح.

تعريف المنهج والمراد به في اللغة والاصطلاح:

أهمية المنهج ودواعي العناية به:

ما هو المنهج الناجح؟

المناهج الدراسية الاصولية وعلل اختيارها

علم الاصول كغيره من العلوم الدينية وغير الدينية، تقوم دراسته على ركيزة التدرج، والارتقاءالمتتالي ذي المراحل المشخصة المدروسة.

ولهذا، فان دراسة هذا العلم في الحوزات الشريفة، قامت، وتقوم اليوم ايضا على تناوله في مرحلتين رئيستين هما:

المرحلة الاولى: السطح

وتقوم هذه المرحلة لتهيئة الطالب، والاخذ بيده في سلم الارتقاء العلمي في هذا الاختصاص، وكانت هذه المرحلة تاخذ بنظر الاعتبار التدرج التالي من حيث المواد الدراسية:

المرحلة الاولى: ويدرس فيها الطالب المعالم، للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي.

المرحلة الثاني: ويدرس فيها الطالب القوانين، للشيخ ابي القاسم القمي.

المرحلة الثالثة: ويدرس فيها الطالب الرسائل للشيخ مرتضى الانصاري.

المرحلة الرابعة: ويدرس فيها الطالب الكفاية للشيخ محمد كاظم الخراساني.

والظاهر ان هذا الترتيب والاختيار لم يكن عفويا، بل كان نتيجة دراسة وتخطيط من قبل القائمين على امر التعليم والمنهج، اذ يلاحظ انه اخذ بعين الاعتبار الركيزة الاكثر اهمية في المنهج الدراسي، وهي: التدرج، والتسلسل في الارتقاء العلمي، فان الكتب الاربعة السابقة لو لاحظناها، لوجدنا انها متدرجة متسلسلة من ناحيتين مهمتين جدا:

الاولى: الناحية الزمانية

إن كتاب المعالم يسبق كتاب القوانين وكتاب الرسائل وكتاب الكفاية، و القوانين يسبق الرسائل، وهي تسبق الكفاية ايضا، الامر الذي يعني ان الطالب سيمر على اهم النظريات المطروحة في هذا العلم، وعلى امتداد زمان طويل نسبيا.

الثانية: الناحية الكيفية

فان الافكار المطروحة في هذه الكتب تختلف من حيث التحقيق، والتدقيق، والتطور حسب السلم الزمني السابق، لتصل الى اعلى هذا السلم على يد الاخوند الخراساني(رحمه الله) في كتاب كفاية الاصول.

وبهذا، نرى ان اختيار هذا الكتاب كان اختيارا موفقا جدا، بعد ان كان يراعي الركيزة المهمة في المناهج الدراسية، وهي: التدرج، نعم كانت هناك هوة بين بعض هذه الكتب كالمعالم، وبين البعض الاخر كالرسائل، فألف كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر رحمه الله ليسدها.

المرحلة الثانية: مرحلة الخارج

حيث يتلقى فيها الطالب آخر النظريات التي ابدعت، او اكتشفت في علم الاصول واحدثها، ليكون متمكنا فيها.

هذا، وقد ادخلت بعض التعديلات على هذه المناهج في السنين الاخيرة، فاستبدل كتاب القوانين الكبير بكتاب مختصر الفصول، كما عوض الرسائل بمختصر اسميه الرسائل الجديدة، والاضافة الى دخول اصول الفقه للمظفر(رحمه الله) الى ساحة المناهج كما قلنا انفا[1].

---

(١) العيداني، محمود، البرنامج التدريسي للحلقة الثانية ١: ٣٦، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للدراسات والتحقيق.

مواصفات المنهج الدراسي الناجح

تعريف المنهج والمراد به في اللغة والاصطلاح:

تعريف المنهج في اللغة: بالنظر في قواميس اللغة لكلمة (منهج) نجد أنها تدل على الطريق الواضح المستقيم.

قال ابن فارس: «النون والهاء والجيم أصلان متباينان، الأول: النهج: الطريق، ونهج لي الأمر: أوضحه وهو مستقيم المنهاج...»[١].

وقال في الصحاح: «النهج: الطريق الواضح، وكذا المنهج والمنهاج، وأنهج الطريق أي استبان، وصار نهجا واضحا بينا، ونهجت الطريق إذا أبنته وأوضحته»[٢].

تعريف المنهج في الاصطلاح: نستطيع أن نستشف تعريفا للمنهج من خلال ما سبق من تعريفه في اللغة فنقول: إن المنهج هو مجموعة الركائز والأسس المهمة التي توضح مسلك الفرد أو المجتمع أو الأمة لتحقيق الآثار التي يصبو إليها كل منهم.

ومن خلال الاستقراء في المناهج عامة نجد أنها قسمان: صحيحة وفاسدة، والذي يهمنا هنا الأول وهو المنهج الذي يتخذ من الكتاب والسنة أصولا يعتمد عليها، وهذا هو محور الحديث عن المنهج الذي نريده.

---

(١) ابن فارس، ابو الحسين احمد، معجم مقاييس اللغة(مادة منهج)، مكتبة الاعلام الاسلامي.

(٢) الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح(مادة منهج) دار العلم للملايين.

أهمية المنهج ودواعي العناية به:

إن قضية المنهج قضية مهمة جدا، لا سيما في النواحي العلمية، ولقد ذخر التاريخ الإسلامي بكوكبة من العلماء كان أعظمهم قدرا وأكبرهم أثرا أوضحهم منهجا، كما واجهت الساحة العلمية عبر التاريخ مشكلات عديدة كان من أخطرها غياب المنهج الصحيح أو عدم وضوحه للمتلقين.

ونستطيع أن نخلص أهمية المنهج ودواعي العناية به من خلال النقاط الآتية:

١ - السير العلمي بخطوات سليمة متسمة بالوضوح والبيان.

٢ - اختصار الطريق للوصول إلى الغاية المنشودة والهدف المرسوم.

٣ - إنه ضمان بإذن الله من التعثر والعقبات التي تحول دون الوصول إلى المقصود.

٤ - تحقيق النفع المنشود والأثر المعقود.

٥ - التزود بأهم رصيد في حياة العلماء، وما هو أهم من مجرد المعلومات، ألا وهو قضية المنهج القويم، لنسير على مسارهم الصحيح[1].

ما هو المنهج الناجح؟

واما نجاح منهج ما، فهو تابع لمعيارين مهمين:

الاول: البنية الجوهرية للمنهج، وهي: المعلومات التي يطرحها ويعتني بها، وان شئت فسمه: (المضمون).

الثاني: البنية التنظيمية للمنهج، وهي طرق البحث، واشكاله التي توثر في حصول الغاية المترقبة من ذلك المنهج، وان شئت، فسم هذا المعيار بـ(الشكل).

---

(١) مجلة البحوث الإسلامية العدد الثامن والخمسون.

وهذا المعيار الثاني، انما هو فرع من فروع علم مهم متعلق بالمناهج ايضا، ويجب اخذه بنظر الاعتبار في بناء ونجاح أي منهج، وهو العلم المسمى(علم هندسة المناهج)، والذي يضم -بالاضافة الى الفرع -فرعين آخرين، هما:

١-فرع وضع المناهج وتأليفها.

٢-فرع تطبيق المنهج، والاستفادة العملية منه.

وهناك نقاط مهمة له جدا يجب ان تراعى في وضع أي منهج مهما كان الاختصاص الذي يراد وضع منهج له، والكلام الان في فرع (وضع المناهج)، ولربما كان اهم هذه النقاط، هوتحديدالهدف من ذلك المنهج، اذ يستحيل ان يكون المنهج ناجحا بلا تحديد للهدف المراد منه، فان قيمة الهدف تكمن في انه يعطي قيمة للعمل، ويعين اتجاهه، ويحدد وسائله، والطرق الموصلة له، ذلك ان الذي لا يعرف الهدف، لا يعرف المبدأ ولا الغاية، ولايستطيع الجزم بافضلية طريقة ووسيلة على اخرى.

هذا وقد ذكر للهدف وظائف متعددة، اهمها:

ا) تسهيل وتنظيم اختيار المادة الدراسية (المضمون).

ب) تسهيل وتنظيم اختيارالطريقة المناسبة للتدريس.

ج) تسهيل وتنظيم اختيار اساليب التقويم المناسبة للمنهج.

د) تمكين المدرس من تجزئة، وتحليل، وايصال المادة العلمية للطالب.

بملاحظة ما ذكرناه انفا، يتضح ان قيمة كل منهج، بقيمة هدفه ووضوحه من جانب، وبقيمة وفائدة الطريقة التي جهزها، والرسائل التي اعدها للوصول الى ذلك الهدف من جانب آخر.

بعد ان تبين هذا ، يجب ان نرجع الى ما سبق من كتب اخذت كمنهج دراسي في حوزتنا، لنلاحظ مقدار ما تحمله من الموازين والمعايير السابقة، ومقدار ما تحققه من تلك الاهداف والموازين، فما قمية هذه المناهج تبعا لهذه المعايير؟

ولو راجعنا وتاملنا المناهج الدراسية التي ذكرناها انفا: المعالم، والقوانين، لوجدناها-وبوضوح-ناقصة، قاصرة من هذه الجهة:

اما من ناحية الهدف، فان المفروض ان الهدف المرجو من المنهج الدراسي، هو الاعداد والتمهيد للطالب الى حضور مرحلة السطوح، وفهم ما يطرح فيها، بحيث يكون من اهل التحقيق هناك، وهذا ما عجزت عنه الكتب المذكورة، وذلك لجملة من الاسباب، نكتفي هنا بذكر اهمها:

١-ان الهدف من كل واحد من تلك الكتب، لم يكن اعداد الطالب وتهيئته لحضور مرحلة السطوح، لوضوح انها لا تخاطب الطالب ابدا، بل خاطبت عالما على مستوى عال من الفهم والادراك، فلم تاخذ بنظر الاعتبار ابدا مدارك وقابليات الطالب، وهذه النقطة مهمة جدا في عدم انتاج هذه الكتب وما ماثلها.

٢-انها لم تراع التدرج في العملية التعليمية، وان كانت متدرجة زمانا ومن حيث الافكار، الامر الذي ذكرناه سابقا، فان التدرج المطلوب في الكتب والمناهج الدراسية، لا يقتصر على ما ذكرنا، بل المهم ايضا التدرج في نفس المنهج الواحد، وفي كل كتاب على حدة، الامر الذي لم تراعه هذه الكتب ابدا كما يلاحظ بادنى تأمل.

٣-انها لم تكن موفقة في ادراة البحث التي طرحتها، فانها تستخدم لغة خاصة، معقدة جدا، اللغة التي هي الجسر والمعبر للافكار، فلاحظ ما نبذله لكي نفهم عبارة من

عبائر القوانين، او الكفاية مثلا[١].

هذه وغيرها من الاسباب الكثيرة، ادت الى قلة بل ندرة انتاج هذا الكتب على جلالة قدرها، وقدر مؤلفيها، جزاهم الله عنا وعن الاسلام الف خير.

هذا كله بالنسبة الى تلك المناهج، واما بالنسبة الى (اصول الفقه) واهدافه ومقدار ما حققه منها، ونجاحها وعدمه، فهذا ما سنتناوله في الفصل التالي ان شاء الله تعالى.

(١) البرنامج التدريسي١: ٤١.

الفصل الثالث

على اعتاب اصول الفقه

منهج الشيخ المظفر في اصول الفقه:

*الهدف.

*اللغة.

*التبويب.

المنهج الخاص للشيخ المظفر في اصول الفقه:

*بيان النظريات القديمة.

* تأصيل المسائل الأصولية.

* تطبيق القاعدة الأصولية.

* تعدد الاصطلاح.

منهج الشيخ المظفر في اصول الفقه

وبملاحظة ماذكرناه في الباب السابق، وما قلناه هناك عن المناهج العلمية المدروسة، واهدافها، واهميتها، وطريقة وضعها، يتضح عظم الجهد الذي بذله الشيخ المظفر﵀ في كتاب اصول الفقه، فقد اخذ فيها تقريبا كل ما له دخل في جعل المنهج ناجحا.

اما بالنسبه للهدف، فعند مطالعة كتاب اصول الفقه نجد هناك اهدافا رئيسة دعت الشيخ الى تأليف هذا الكتاب:

الهدف الاول: فقد كان واضحا جدا عند الشيخ المظفر ان هناك حلقة مفقودة بين كتاب معالم الاصول وبين كتاب كفاية الاصول، فقد وضع الشيخ المظفر كتاب اصول الفقه ليتمم تلك الحلقة المفقودة.

الهدف الثاني: ايجاد كتاب درسي لان الكتب الاصولية السابقة لم تؤلف من قبل اصحابها بهدف تدريسها، بل انما ألفت لكي تعبر عن آراء المؤلف وافكاره في المسائل الاصولية المختلفة، وفرق كبير بين كتاب يضعه مؤلفه لكي يكون كتابا دراسيا وكتاب يؤلفه ليعبر فيه عن اعمق وارسخ ما وصل اليه من افكار وتحقيقات.

واما اللغة، فقد كان الشيخ المظفر مدركا تماما لاهميتها ودخالتها في تحقيق الهدف والمراد من الكتاب الدراسي هو يُسر اللغة وبساطة التعبير وسهولة وصول الفكرة إلى الطرف الآخر، ومن مشكلات الكتاب الفقهي التعليمي أنّه ما زال يعتمد إلى اليوم على المتن، بمعنى أنّ نصف الوقت يصرف على شرح الفكرة وبيان المعنى فيما نصفه الآخر

على شرح العبارة وبيان اللفظ، وهذا الأمر ـ مضافاً إلى ما يسبّبه من ضياع الوقت ـ يؤدّي إلى الدوران حول الكتب المخصّصة للتعليم بطريقة يصبح من الصعب معها الخروج من إطارها المنهجي الذي وضعتنا فيه.

إنّ أبرز ميزات كتاب الشيخ المظفر هنا هو سهولة البيان وبساطة التعبير، وعدم الحاجة في تقديري لتطبيق الشرح على المتن، بل يكتفي الطلاب بمراجعة ما في الكتاب بعد أن صاروا واعين للمفاهيم الموجودة من خلال شرح الأساتذة، فحتى أكثر الكتب تجديداً في العلوم الدينية ما زالت تعاني من هذه المشكلة، ككتاب المعالم، لكنّنا نجد مع الشيخ المظفر أنّنا تجاوزنا هذا الموضوع بالكليّة، ولم نعد نواجه أبسط المشاكل فيه، فكتب الشيخ المظفر التعليميّة هي الكتب الوحيدة تقريباً التي يمكنها أن تؤسّس لمرحلة تجاوز المتن، بمعنى أنّ الأستاذ والطالب لم يعودا بحاجة أبداً لقراءة متن الكتاب الدراسي بعد إعطاء الدرس، لتفكيك عباراته وإرجاع ضمائره، وهو ما يوفّر الكثير من الوقت والجهد والعناء على الطلاب والأساتذة معاً.

إنّ محاولة الشيخ المظفر الاقتراب الكبير من المنهاج الحديث في التدوين الدراسي، والابتعاد عن المنهاج القديم، جعلته يبدو من أكثر الشخصيات التي تخلّصت نهائيّاً من أزمة اللغة المعقّدة والبيان الملتوي، وأكثرهم وفاءً لما آمن به من ضرورة التخلّي عن فكرة المتن والشرح، ولهذا لا نجد في كتابه متناً في الأعلى يتلوه شرحٌ في الأسفل، ولا نرى متناً في البداية يتلوه شرح بعده، خلافاً لما فعله بعض أساتذتنا الأجلاء المعاصرين المجدّدين في مجال الكتاب الدراسي أيضاً، حيث ظلّ أسيراً لفكرة المتن، الذي يتلوه شرح له وتعليق عليه.

ومن نماذج ذلك عنده هو الاهتمام بالرصد اللغوي، كون شيخنا المظفر فقيه لغة ومتخصّصاً من الطراز الأوّل في جانب اللغة بفروعها المختلفة، وله نظريّاته الخاصّة في

هذا المضمار.

واماالتبويب للبحوث، فقد اعتمد المنهج الذي قرره استاذه الاصولي العظيم (الشيخ اغا ضياء الدين العراقي) الذي لاحظ ان الترتيب المعتمد في تبويب ابحاث علم الاصول عشوائي ولايقوم على اساس صحيح؛ لانه لا يلحظ العلاقة المنطقية والتراتبية المنطقية (التسلسل المعرفي) بين القضايا والمسائل فبنى كتاب الاصول وفقا لمنهج يلحظ العلاقة التي تنبع من طبيعة مستويات وابعاد الحقل المعرفي.

تقسيم أبحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام:

١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامة، نظير البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة... ونحو ذلك.

٢ - المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته - المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب» - وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم «مسألة الضد» و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وغير ذلك.

٣ - مباحث الحجة: وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب وحجية السنة والإجماع والعقل وما إلى ذلك.

٤ - مباحث الأصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل

الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة.

وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى «مباحث التعادل والتراجيح» فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى [١].

وهذا التقسيم حديث تنبه له الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله المتوفى سنة ١٣٦١ (هـ ق)، افاده في دورة بحثه الاخيرة.

وهو التقسيم الصحيح، الذي يجمع مسائل علم الاصول ويدخل كل مسألة في بابها، فمثلا مبحث المشتق كان يعد من المقدمات وينبغي ان يعد من مباحث الالفاظ، ومقدمة الواجب و مسألة الاجزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الالفاظ وهي من بحث الملازمات العقلية...وهكذا[٢].

المنهج الخاص للشيخ المظفر في اصول الفقه:

فقد ركز الشيخ المظفر ابحاث الكتاب على الموضوعات الاصولية ذات الصلة بعملية الاستنباط التي تكون عند الطالب الاساس اللازم لابحاث الدراسات الاصولية المعمقة المؤهلة للاجتهاد، واهمل الشيخ المظفر بعض الابحاث الدخيلة على الاصول والتي لا تساهم في تكوين الخبرة اللازمة لطالب الاجتهاد، واختصر بعضها الاخر على نحو يزود الطالب بفكرة عنها دون ان يستغرق في تفصيلاتها.

بيان النظريات القديمة

كما انه عنى بذكر الاراء الاصولية التي كانت تذكر في الكتب القديمة حيث يقول:

---

(١) المظفر، محمدرضا، اصول الفقه: ٢٢، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب.

(٢) المظفر، محمدرضا، حاشية اصول الفقه: ٢٢٤، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب.

لاشك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلا - على وجود النار- وإن توهم ذلك بعضهم [١]- لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أن الفارسي -مثلا - لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم، وكذلك العكس في جميع اللغات، وهذا واضح ، وعليه فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالةالوضعية[٢].

فقدذكر الشيخ في هذه المسألة رأيين:

الرأي الاول لسقراط، والرأي الثاني للمحقق الخراساني.

رأي سقراط:

وهو أقدم رأي في المسألة مما وصل إلينا، نقله عنه تلميذه أفلاطون في محاوراته[٣]، ومحصلته: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية، وصلة طبيعية، لا تختلف عن الصلات الطبيعية الاخرى، القائمة بين الأسباب ومسبباتها، والعلل ومعلولاتها، كالصلة بين النار والاحتراق والخصب والنماء. فاللفظ سبب وعلة وجود المعنى في الذهن، ووجود المعنى في الذهن معلول ومسبب لوجود اللفظ في الذهن، الذي تنتقل صورته إليه عن طريق الحس سماعا أو قراءة أو نطقا[٤].

---

(١) ومنهم سليمان بن عباد الصيمري على مافي بعض الكتب كالفصول: ٢٣ ومفاتيح الاصول:٢. وذهب المحقق النائيني ايضا الى انها ذاتية ولكن لا بحيث يلزم من تصوره تصورالمعنى.راجع اجود التقريرات ١: ١٩، فوائدالاصول١: ٣١.

(٢) المظفر، محمدرضا، اصول الفقه: ٢٦، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب.

(٣) ابراهيم انيس في (دلالة الالفاظ ط١٩٨ص٦٣).

(٤) الفضلي، دروس في اصول فقه الامامية٢: ٢٨، مركزالغدير للدراسات والنشر والتوزيع.

رأي المحقق الخراساني:

قال في كتابه: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى[١].

وبهذا استطاع الشيخ المظفر ان يبين للطالب المبتدئ في هذا الفن الرأي المتقدم في المسالة، والرأي المتاخر.

تأصيل المسائل الاصولية

وقد عنى ايضا بذكر اسس بعض المسائل الاصولية التي كانت تذكر في الكتب القديمة من دون بيان الخلفية العلمية التي تستند اليها، كما نلاحظ في بحثه عن (التحسين والتقبيح) كما في هذه البحوث التي ذكرها:

المبحث الاول: التحسين والتقبيح العقليان[٢].

١- معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما[٣].

٢- واقعية الحسن والقبح في معانيهما ورأي الاشاعرة[٤].

٣-العقل العملي والنظري[٥].

٤-اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح[٦].

---

(١) الخراساني، كفاية الاصول١: ٢٤، تحقيق مجمع الفكر الاسلامي.

(٢) المظفر، محمدرضا، اصول الفقه: ٢٢٤، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب.

(٣) نفس المصدر١: ٢٢٦.

(٤) نفس المصدر١: ٢٣.

(٥) نفس المصدر١: ٢٣١، إن المراد من العقل - إذ يقولون: إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو «العقل العملي» في مقابل «العقل النظري».

(٦) نفس المصدر١: ٢٣٢.

٥-معنى الحسن والقبح الذاتيين[١].

المبحث الثاني: ادراك العقل للحسن والقبح[٢].

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع[٣].

تطبيق القاعدة الاصولية

يقول(رحمه الله) تطبيقا للقاعدة الاصولية:

مثاله: إن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [٤]. ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾[٥]. ولكن دلالة الآية الأولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر - نحو (أقيموا) هنا - في الوجوب، ومتوقفة أيضا على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به. وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما علم الأصول.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وأن ظهور القرآن حجة، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة أن الصلاة واجبة ، وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي لابد أن يتوقف استنباطه من

---

(١) نفس المصدر١: ٢٢٧.

(٢) نفس المصدر١: ٢٤٢.

(٣) نفس المصدر١: ٢٤٤، ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه ؟

(٤) البقرة: ٢.الايات: ٤٣، ٨٣، ١١٠، النساء الاية: ٧٧، يونس الاية: ٨٧، النورالاية: ٥٦، الروم الاية٣١ المزمل: ٧٣.

(٥) النساء الاية: ١٠٣، وقوله (تعالى): ﴿**مَوْقُوتًا**﴾ أي مفروضا، او ثابتا، كما في الروايات. الوسائل الباب ١ من ابواب اعداد الفرائض، الاحاديث: ٣و٥و٦.

الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم[١].

والمثال الذي ذكره المصنف اعتمد فيه على مرحلتين من القياس:

الاولى: تتكون من صغرى مفادها كل صيغة امر هي ظاهرة في الوجوب وكبرى: هي أن كل ظهور حجة ينتج ظهور الامر في الوجوب حجة.

الصغرى: أقيموا الصلاة.

الكبرى: ظهور صيغة الامر في الواجب حجة.

النتيجة: ظهور (أقيموا) في وجوب إقامة الصلاة حجة وهاتان القاعدتان يتكفل ببيانهما (علم الاصول).

تعدد الاصطلاح

من جملة مميزات منهج الشيخ المظفر في هذا الكتاب هو تعدد الاصطلاحات، وهو يساعد الى حد كبير في ضبط المعنى، وهذا مانجده واضحاً في ضبط معنى (الحجة) بقوله:

معنى الحجة

١ - الحجة لغة: «كل شيء يصلح أن يحتج به على الغير»[٢].

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين:

إما بإسكاته وقطع عذره وإبطاله.

---

(١) اصول الفقه: ١٩.

(٢) كما قال في مجمع البحرين ١٥٥: الحجة -بضم الحاء-: الاسم من الاحتجاج.

وإما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

٢ - وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ - ما عند المناطقة، ومعناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول، سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس (الحد الأوسط) في القياس[١].

ب - ما عند الأصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: «كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع» أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، وإلا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي. أو قل بتعبير آخر: «الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له»[٢].

الى غير ذلك من الموارد التي امتاز بها كتاب اصول الفقه من حيث المضمون على ما كتب قبله من مناهج اصولية، يمكن اكتشافها بالمطالعة والتأمل.

---

(١) راجع حاشية ملا عبد الله: ٣٧.وقال في فوائد الاصول ٣: ٧: (الحجة باصطلاح المنطقي عبارة عن الوسط الذي بينه وبين الاكبر -يراد اثباته للاصغر- علقة وربط ثبوتي).حاشية اصول الفقه: ٣٧٠.

(٢) اصول الفقه: ٣٧٠.

الخاتمة

من خلال ما استعرضناه في بحثنا هذا نشير الى اهم النتائج التي توصلنا اليها بشكل مختصر:

١- بعد تتمة هذا البحث قد اتضح لنا اهمية المنهج لكي يتوصل الباحث او الكاتب الى مراده او هدفه.

٢- وقد اتضح لنا من خلال هذا البحث المختصر ان كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر قد انطبقت عليه قواعد المنهج الناجح.

٣- وان الشيخ المظفر هو اول من كتب كتابا راعى فيه قواعد المنهج الدراسي في الحوزة العلمية.

وقد حاولنا_جهد الامكان _ايضاح الفكرة وجلاءها، فان قدر لنا النجاح فيما حاولناه، فهو غاية ما نتمناه والا فحسبنا من عملنا هذا ان ينال رضا الله تعالى، وان يرسم بعض الخطوط ويشق الدرب للاخرين...والله من وراء القصد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وله الحمد اولا واخرا انه ولي التوفيق.

فهرس المصادر

*القرآن الكريم.

١- المظفّر، الشيخ محمّد رضا، أُصول الفقه، الناشر: موسسة بوستان كتاب.

٢- الصدر، السيد حسن، تأسيس الشيعة، شركة النشر والطبع العراقية المحدودة.

٣- السيوطي، جلال الدين، الوسائل في مسامرة الأوائل، دار الكتب.

٤- خليفة، حاجي ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

٥- ابن خلكان، محمد باقر بن عبد الحسين خان، تاريخ ابن خلكان، نشر موسسة الاعلمي.

٦- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي، الفهرست، دار المعرفة بيروت - لبنان.

٧- الزلمي، الدكتور مصطفى إبراهيم، أصول الفقه: ٤، ط الخنساء.

٨- الصفار، الشيخ فاضل، أصول الفقه وقواعد الاستنباط، مركزالفقاهة للدراسات والبحوث الفقهية.

٩- الصَدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

١٠- الكليني، محمد بن يعقوب، فروع الكافي، دار الحديث للطباعة والنشر.

١١- الفضلي، عبد الهادي، اصول علم الرجال، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر.

١٢- البروجردي، محمد تقي، نهاية الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقي، منشورات مؤسسة النشر الاسلامي.

١٣- الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية، الطبعة الحجرية.

١٤- الفياض، إسحاق الفياض المحاضرات، تقريرا لبحث آية الله الخوئي﵀انتشارات انصاريان.

١٥- الهاشمي، محمود ، بحوث في علم الأصول، تقريرا لبحث آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر﵀ مؤسسة دائرة معارف الفقة الاسلامي.

١٦- السيستاني، السيد علي الحسيني، الرافد في علم الأصول، منشورات مكتب السيد السيستاني.

١٧- الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٨- ابن فارس، ابو الحسين احمد، معجم مقاييس اللغة، مكتبة الاعلام الاسلامي.

١٩- الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، دار العلم للملايين.

٢٠-العيداني، محمود، البرنامج التدريسي للحلقة الثانية، مركزالمصطفى (صلى الله عليه واله) العالمي للدراسات والتحقيق.

٢١-العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٢٢- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ناشر مرتضوي.

٢٣- الخراساني، محمد كاظم، كفاية الاصول، تحقيق مجمع الفكر الاسلامي.

٢٤-اليزدي، ملا عبد الله بن الحسين ، حاشية ملا عبد الله، مكتبة المفيد والفيروزابادي.

٢٥- الفضلي، عبد الهادي، دروس في اصول فقه الامامية، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع.

بناء مناهج كلية الفقه

في

منظور الشيخ المظفر

م.د. امال حسين علوان

ا.م.د.علي خضير حجي

جامعة الكوفة

مقدمة

إن بناء المنهج التعليمي عملية معقده للغاية، لا ينهض بها إلا من كان ممتلكاً للخبرات العلمية الفائقة، والتي تتمثل بجانبين أساسيين الاول: تمكنه من المادة العلمية ذاتها، والثاني: تمكنه من عملية الفهم الحقيقي لسير العملية التعليمية.

لذا عدّ علماء المناهج تكوين المنهج وبناءه أصعب من تكوين الدولة نفسها، ولذا قيل أنبئوني عن مناهجكم انبئكم عن سياستكم.

والمناهج الدراسية هي التي تمكن معلم المستقبل أو أستاذ المستقبل من معرفة أهداف العملية التعليمية، وكيفية صياغتها بطرق اجرائية.

بحيث تصف الاداء المتوقع أنّ يصبح المتعلم قادراً عليه بعد الانتهاء من دراسة مادة معينة أو منهج معين.

وما دامت هذه الاهداف تصف اداء " يمكن التثبت من تحقيقها أو تحقيق بعضها أو يتم تحقيقها كلها.

كما إنّ مادة المناهج تلقي الضوء على تبعية اختيار المحتوى والخبرات التعليمية، والمعايير اللازمة لذلك فهي تعد عملية صعبة، فالمادة الدراسية تشمل عدة مجالات وكل مجال يشمل عدة موضوعات، ولكل موضوع محاور رئيسية وأخرى فرعية، وهذه تتضمن معارف وحقائق ومفاهيم، وعلى واضع المنهج اختيار انسب محتوى للأهداف

الموضوعية[١].

وثمة جانب آخر: أنّ المناهج تلقي الضوء على الخبرات المتراكمة التي يتلقاها المتلقون والمتعلمون طول المدة الدراسية إضافة إلى أنّ المعلم قد تزداد خبراته أيضاً في جانبين مهمين وهما:

الاول:استخدام طرائق التدريس المناسبة.

والثاني:اختيار أساليب التقويم المتاحة.

لذلك كان اختيار هذا البحث حول: بناء مناهج كلية الفقه في منظور الشيخ المظفر، ومن المعلوم ان كلية الفقه اول كلية دينية تأسست في النجف الاشرف نابعة افكارها من رحم جامعتها العلمية العتيدة والتي تعود الى عشرة قرون.

ولعل من اسباب هذا التأسيس الرئيسي لكلية الفقه هي المناهج اذ نجد ان مؤسسيها اقتنعوا بضرورة اصلاح المناهج الدراسية بعد ان لاحظوا ان الدراسة لا تخضع لنظام معين.

ولاحظوا ان الطالب لا يخضع -في هذه المرحلة- لاختبارات منظمة في المعلومات التي تلقاها خلال فترة زمنية معينة، مما يحمل بعضا من الطلاب على عدم بذل العناية الكافية في الاشتغال والتحصيل.

ولاحظوا بعد ذلك النقص الذي تعانيه هذه المرحلة في المادة والاسلوب وادركوا ان منهج الدراسة في هذه المرحلة في المادة العلمية لا يلبي حاجة طالب العلوم الدينية في هذا العصر، فان هذا المنهج يوم وضع كان ملائما لحاجة عصره.

---

(١) الشبلي: المناهج اسسها وتطبيقاتها، ٦

وادركوا ان الاسلوب المتبع في هذه المرحلة الدراسية يضع صعوبات بالغة الاهمية في وجه قيام النجف الاشرف بمهمتها الكبرى وهي تغذية المحيط العلمي دائما بعناصر جديدة من جهة، والتوجيه الديني الواعي الحكيم من جهة اخرى، فان الغالبية العظمى من الطلاب في النجف هم من خارج العراق، فاذا ادركنا ان الاسلوب المتبع في هذه المرحلة يستهلك من الطالب زمنا طويلا جدا بالنسبة الى ما يتلقاه من معارف فيها وكثير من هؤلاء الطلاب لا تسمح لهم مواردهم المادية بالبقاء بعيدين عن اوطانهم هذه الفترة الطويلة من الزمان وبعضهم لا تسمح لهم استعداداتهم النفسية بذلك.

ادركنا الصعوبة البالغة التي يواجهها هؤلاء الطلاب، وهذا يدفع بقسم منهم الى الانقطاع عن الدراسة قبل فترة النضج الكافي، ويدفع بقسم آخر الى الاقامة الدائمة او شبه الدائمة في النجف مما يحرم منهم بلادهم التي هي بامس الحاجة الى توجيههم وارشادهم.[1]

فعليه اسست هذه الكلية وشعارها: قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. التوبة ١٢٠

فكانت هذه الآية الشعار الذي بنى عليه المؤسسون اهداف الكلية ورسالتها، بل حتى الرؤية التي كانت يطمح اليها غارس بذرتها، ومن وحي كلماتها كانت تسمية الكلية، واذا علمنا ان هذا الصرح قد تشكل بقدرة رجل حديدي الا وهو الشيخ المجدد محمد رضا المظفر.

هذا الامر جعلنا نطرح الاشكاليتين العلميتين الآتيتين:

---

(١) كلية الفقه:٦.

ما هي القدرات المعرفية لدى الشيخ المظفر في بناء المناهج؟

ما هي اسس بناء مناهج العلوم الاسلامية في كلية الفقه؟

ولذا سيكون البحث حسب محتواه في اربعة مباحث أساسية:

المبحث الأول: سوف يتكفل ببيان المكونات المعرفية للشيخ المظفر واسهاماتها في بناء المناهج.

المبحث الثاني: سيكون عن عملية بناء المناهج وأسسها وأنواعها.

المبحث الثالث: سيكون عن مناهج كلية الفقه.

والمبحث الرابع: سيعرض نماذج من هذه المناهج.

المبحث الاول

المكونات المعرفية للشيخ المظفر

لم يسعفنا الزمن في ادراك شخصية عظيمة مثل شخصية الشيخ المظفر قدس سره -وانما وصفتها بالعظمة- لما لها من آثار طيبة في مدرسة النجف الأشرف وحوزتها المباركة وجامعتها الأكاديمية في إصلاح بعض مناهج الحوزة العلمية.

وامثالنا قد يواجه صعوبة اكبر في دراسة هكذا شخصية لعدم إدراكنا لحياته الشريفة.

وهذا يتطلب منا ما يأتي:

١- دراسة ما تركه من آثار علمية تكشف عن شخصيته العلمية.

٢- علاقة هذه الاثار ببيئته المجتمعية والمعرفية.

وهذان الامران يتيحان للدارس الفهم العلمي لقيادة سليمة لحركة منهج البحث العلمي عند الشيخ المظفر والذي يتيح رؤية خارطة العمل المنهجي في كلية الفقه.

ولذا سنحاول دراسة صور القدرات المعرفية المتعددة التي كان يملكها الشيخ المظفر رحمه الله.

أولاً- صورة شخصيته الفقهية:-

الفقه كما عرفه أهل الفن: هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها

التفصيلية[١].

هذا ما أشارت إليه المصادر عند الأوائل وقد فرّع بعض الفضلاء أنّ للفقه اصطلاحين:

الأول: نفس الأحكام الشرعية ومتونها، أي ما يؤدي إليه نظر الفقيه المجتهد من حكم شرعي يخص الوقائع التي يبتلي بها الناس أو المتوقع ابتلاؤهم بها.

الثاني: إعمال المجتهد نظره، وبذل جهده للوصول إلى الوظيفة الفعلية المقررة شرعاً أو عقلاً في حق نفسه أو في حق غيره أي مجموع ما يستدل به الفقيه من أدلة وقواعد تؤدي إلى معرفة الوظيفة الشرعية والعقلية المبتلى بها فعلاً أو تقديراً[٢].

اما الفقيه فهو: من يعلم الأحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وله اربع مراتب، وهي:-

الأولى: الاجتهاد: وهو مسلك استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية.[٣]

الثانية: مرتبة الفتيا: وهي اختياره من احكام الله الشرعية بما يجده في ادلتها التفصيلية، مثل قوله الصلاة واجبة.

الثالثة: مرتبة الفقهاء: وهو انشاء والزام ما تقتضيه الاسباب الشرعية مثل الالزام باداء الدين وفسخ النكاح أو ثبوت الملك.

الرابعة: مرتبة النيابة عن الامام(عليه السلام) أي الزعامة والسلطنة وهذه المفاهيم تجسدت

---

(١) حسن زين الدين، معالم الدين:٤١.

(٢) محمد جعفر الحكيم، تاريخ وتطور الفقه والاصول، ٣١.

(٣) ظ:للتفصيل:آية الله العظمى السيد علي السيستاني: الاجتهاد والتقليد والاحتياط: تقريرات محمد علي رباني:٩ وما بعدها.

في اضخم مدرسة عرفت في العالم الاسلامي الا وهي مدرسة النجف الاشرف الفقهية.

والتي استطاع مؤرخو الدرس الفقهي في النجف الأشرف ان يرصدوا ابرز الظواهر الفقهية سواء على مستوى الاشخاص، أم على مستوى المؤلفات، او على مستوى المسائل الفقهية المعقدة،التي ظلّت مقرونة بأسماء اصحابها، والتي اصطلح على ادوارها أي المدرسة النجفية- دور التأسيس.

ودور التأسيس بدأ بعصر الرسالة الاسلامية وانتهى بغيبة الامام المهدي الكبرى(عجل الله فرجه) (عام ٣٢٩هـ) في إرساء القواعد الفقهية والاصولية.

أما الدور الثاني فيسمى دور النضح وبدأ بابتداء الغيبة الكبرى وانتهى بظهور مدرسة الوحيد البهبهاني (ت١٢٠٦هـ)

وأما الدور الثالث فيسمى دور التكامل وهو في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وهو قمة المدرسة الفقهية.

ابتدأ هذا الدور بكتاب الشيخ جعفر الكبير(ت١٢٢٨هـ) (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء) وهو كتاب جليل القدر ويكفي شاهداً على ذلك ما نقله الشيخ النوري(ت١٣٢٠هـ) في (خاتمة مستدرك الوسائل) عن الشيخ الانصاري (رحمه الله) ان من يتقن اصول كشف الغطاء فهو عندي مجتهد[1].

والكتاب قد اشتمل على ابواب العبادات الى اواخر الجهاد، ثمّ الحقه بكتاب الوقف وما يتبعه.

وقد قال عنه الشيخ النوري:

---

(١) محمد جعفر الحكيم، تاريخ وتطورالفقه والاصول، ١٢٣.

«وقد فاق فيه من تقدمه، مع انه صنفه في بعض اسفاره، ولم يكن عنده من كتب الفقه غير قواعد العلامة»[١].

ونُقِلَ عن استاذه انه سأل الشيخ صاحب الجواهر بقوله: «لِمَ اعرضت عن شرح -كشف الغطاء-ولم تؤد حقه وهو شيخك واستاذك وفي كتابه من المطالب العويصة والعبارات المشكلة ما لا يحصى قال: يا ولدي انا عجزت من اواوات الشيخ.

يعني لا استطيع استنباط مدارك الفروع المذكورة فيه بقوله كذا أو كذا[٢].

والكتاب الآخر الذي يعطي الفقه قوته الاستدلالية في مدرسة النجف الاشرف هو كتاب (رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل) المعروف بالاوساط العلمية مختصراً بالرياض.

وهو من تأليفات الفقيه السيد علي السيد محمد الطباطبائي (١٢٣١هـ).

وهو شرح مشهور لكتاب المختصر النافع للمحقق الحلي (ت٦٦٧هـ) الذي هو اختصار كتاب (شرائع الاسلام).

ومن محاسن الرياض انه دورة فقهية استدلالية كاملة ابتداء بكتاب الطهارة وانتهاء بكتاب الديات، وهو في غاية الجودة لم يسبق بمثله كتاب ذكر فيه جميع ما توصّل اليه من الادلة والاقوال.

والكتاب الاخر «جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام» ويُعد هذا الكتاب اضخم موسوعة فقهية كاملة لتفرده باشتماله على خلاصة افكار المتقدمين والمتأخرين مع غاية التحقيق والتدقيق والفهم الجيد للروايات الشريفة وسائر مدارك الاحكام،

---

(١) النوري، مستدرك الوسائل/ ٣: ٣٩٨.

(٢) محمد جعفر الحكيم، تاريخ وتطور الفقه والاصول: ١٢٤.

وقد استكمل شرح ابواب كتاب (شرائع الاسلام) من كتاب الطهارة الى اخر الحدود والديات، ومن امتيازات هذا الكتاب «ان اواخره كأوائله وهي مثل اواسطه في الجودة والدقة والاستيعاب بنفس واحد مبنى على الاستقصاء والتحقيق من دون ان يعرف الكلل والملل اليه سبيلا».

الكتاب الرابع: «المكاسب» للشيخ الاعظم مرتضى الانصاري (ت١٢٨١هـ) ويطلق عليه اسم (المتاجر).

وقد صدره بالبحث عن اكثر المكاسب المحرمة في مسائل مستوفياً جهده في الاحاطة بمداركها من ادلتها التفصيلية بدقة متناهية، ثمّ ركز البحث فيه على كتاب البيع وخصوصياته، لاشتراكه مع اكثر المعاملات في المباني والشرائط العامة والحقه بالبحث عن الخيارات المعروفة[١].

كل هذه الكتب المتقدمة حواها الشيخ المظفر دراسة وتحليلا وعمقا واستيعابا ليأتي بكتابه (الحاشية على شرح المكاسب)[٢].

وكتاب المكاسب يمكن تقسيمه على ثلاثة اقسام:

الاول: المكاسب المحرمة.

الثاني: البيع.

الثالث: الخيارات.

وقد حاول الشيخ الانصاري في القسم الاول ان يستقصي ويستعرض المكاسب

---

(١) تاريخ وتطور الفقه والاصول، ١٢٧.

(٢) عنون الكتاب المطبوع (شرح كتاب المكاسب للشيخ الانصاري (البيع والخيارات) بتحقيق الشيخ جعفر الكوراني العاملي.

المحرمة في التشريع الاسلامي، كالغناء وبيع الاعيان النجسة والتنجيم والكهانة مع بحث كامل ودقيق عنها، اما القسم الثاني، فيشتمل بالبحث عن البيع، فهو يستعرض البيع وأقسامه وشروطه والبحث عن المتعاملين، وشروط العوضين وهكذا، ما يتعلق بالبيع من بحث تفصيلي ودقيق واستدلالي بشكل كامل حيث يستعرض الآراء في المسألة وادلة كل رأي ثم مناقشة كل رأي ثم يستعرض رأيه الاخير.

والقسم الثالث في الخيارات، أي الخيارات في البيع كالخيار الشرطي والغبني والمجلسي والحيواني وخيار التأخير والبحث فيها بشكل استدلالي دقيق ولعل القسم الثالث ادق من القسم الثاني والقسم الثاني ادق من القسم الأول.

وإن اسم (المكاسب) جاء من باب التغليب، حيث إن اسم(المكاسب) هو فقط للاسم الأول وكذلك البيع للقسم الثاني والخيارات للقسم الثالث[1].

ابتدأ الشيخ حاشيته[2]، أولًا (على كتاب البيع) معلقاً على أول متن للشيخ الانصاري. اذ عبر عنه بقولهﷺ «البيع وهو في الاصـل...»، فترى الشيخ يناقش التعريف في المقام ثمّ يرجح الاقرب الى التعريف معرجاً على المبنى في ذلك.

ويؤسس على احد مفردات التعريف الذي عُرف بأنه: تمليك مال بعوض، ويحاول ان ينشئ أن للملكية ثلاثة انحاء.

ثمّ ينتهي إلى المراد الذي يناسب المقام، فتراه يطرح الاشكال تلو الاشكال على مفردة التعريف الواحدة، إذ يقول: وبعبارة اخرى ليس هو عبارة عن نقل الاضافة بين المالك والمملوك إلى المشتري والا لزم أن يكون للسلطنه سلطة وللتمليك تمليك عليه،

---

(١) محمد باقر الايرواني، علم الفقه، ٧.

(٢) المظفر، شرح كتاب المكاسب:٢٩.

فأنه مضافاً إلى أنّ السلطنة لا سلطنة عليها والا لتسلسل، انه لا يعقل اعتبار الاعتبار، لأن الاعتبار ليس بالاعتبار، بل الحقيقة، والتمليك اعتبار الملكية فكيف يحصل جعله وأنشاؤه[١].

ثانيا-صورة شخصيته الاصولية:

الدرس الاصولي في مدرسة النجف الاشرف له طعم خاص، وابداع متميز، ممتدة جذوره الى عصر الرسالة للنبي الاعظم ﷺ.

فنجد ان امهات المسائل الاصولية وردت في القرآن الكريم امثال المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ في قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[٢].

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[٣].

واوضح من ذلك قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ المُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٤].

وهذه الآية الكريمة، أهم ما يستدل به على حجية الخبر الواحد، الذي هو محل نزاع منذ الاقدمين، ومسألة الخبر الواحد تمثل من كبريات المسائل الاصولية، وكذا دلالة

---

(١) حاشية المكاسب، ٣٠.
(٢) ال عمران، الآية٧.
(٣) البقرة، الآية١٠٦.
(٤) التوبة، الآية: ١٢٢.

الآية الكريمة على جواز الاجتهاد، وحجية قول المجتهد في حق العامي بالملازمة.

كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا﴾[١]، حيث يستدل به على البراءة والشرعية العقلية الى غيرها من الآيات القرآنية الكثيرة[٢].

وقد جاء النبي صلى الله عليه وآله ليؤسس قواعد اصولية لعل ابرزها ما يسميه الاصوليون حديث الرفع والذي هو من اهم ادلة البراءة الشرعية، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن امتي تسعة اشياء: الخطأ والنسيان وما اكروهوا عليه، وما لا يعلمون وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه...**»[٣].

وقد جرى على هذا المنوال الخليفة الحق للرسول الاعظم صلى الله عليه وآله منذ انقطاع الوحي بوفاة الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وحتى استشهاده في محراب صلاته عليه السلام.

فقد قال عليه السلام وهو الصادق المصدق في حديث: «**فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصها وعامها، ودعا الله أن يعطيني فهمها، وحفظها، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علما أملاه علي وكتبته، منذ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئا علمه الله من حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي كان أو يكون ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس حرفا واحدا، ثم وضع يده على صدري ودعا الله لي أن يملا قلبي علما وفهما وحكما ونورا**»[٤].

وقد تجلى ذلك بوضوح في احاديث الامامين الصادقين عليهما السلام، حيث كثرت الرواية

---

(١) الاسراء، الآية: ١٥.

(٢) ظ: تاريخ تطور الفقه والاصول: ١٧٦.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١١/ ٢٣٥.

(٤) الكليني، اصول الكافي: ١/ ٦٤.

عنهم،التي تضمنت مما تتضمن كثيرا من القواعد الاصولية والفقهية.[١]

بل ورد في بعضها اشارات على تطبيق كبريات على الفروع،والذي هو حقيقة علم الأصول والاجتهاد، فقد كانا يأمران من يجدان فيه الاهلية من أصحابهما للتصدي للفتيا بين الناس.

واستمر الائمة عليهم السلام يواصلون هذا الدور التشريعي إلى زمان حدوث الغيبة الصغرى سنة (٢٦٠هـ).

واستمر هذا الحال إلى ان بدأت (الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ)، أذ قام علماء الامامية بالنهوض بالدور الأكبر لتشمير سواعد الجد لتأصيل قواعد هذا العلم حتى استقر المقام إلى شيخ الطائفة الأعظم وشيخ بغداد المعتمد (محمد بن محمد بن النعمان) (٤١٣هـ) الذي اذعن لفضله علماء الإسلام كافة، فقد كان حضّار درسه في بغداد ما يقارب " الالف عالم" ينتمون إلى شتى الطوائف الإسلامية.

وقد تجلى ذلك بوضوح درساً وتدريساً على يد تلميذيه العلمين علم الهدى السيد المرتضى (ت٤٣٦هـ) والشيخ أبي جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ).

الذي كان مبدعاً في التنظير الاصولي متجلياً ذلك في كتابه (عدة الأصول).

واخذ العلم يتبلور شيئاً فشيئاً إلى ان ظهرت كتب أصولية أصبحت مناهج تدريسية في حوزة النجف الأشرف وباقي حوزات المسلمين فكان كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين» للشيخ حسن الشهيد الثاني (ت١٠١١هـ) كتاباً لا يستغنى عنه بمطالبه

---

(١) فمن ذلك ما رواه هشام بن سالم عن الامام ابي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «**انما علينا ان نلقي اليكم الاصول، وعليكم ان تفرعوا**»، ونظيره ما ورد عن الامام الرضا عليه السلام قوله: «**علينا القاء الاصول وعليكم التفريع**».

التسعة «نبذة عن مباحث الالفاظ،الأوامر، والنواهي، العموم والخصوص،المطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والاجماع والاخبار، والنسخ والقياس والاستصحاب وآخرها الاجتهاد والتقليد.

ومن اهم الكتب الأصولية التي سبقت كتاب الشيخ المظفر الاصولي «أصول الفقه» كتاب قوانين الأصول للمحقق الميرزا ابي القاسم بن المولى محمد حسن الجيلاني المعروف بالميرزا القمي (ت ١٢٣١هـ) وهو من تلامذة الوحيد البهبهاني وهذا الكتاب أوسع من كتاب «المعالم» في استعراض الاقوال والتحقيق فيها.

وقد بين يدرس بعد المعالم في الحوزات العلمية وغيرها حتى العصور القديمة الا انه عزف عنه بمجرد ظهور كتاب «كفاية الأصول».

اما الكتاب الآخر: فهو «هداية المسترشدين» وهو حاشية مفصلة على كتاب «معالم الدين» وهو من تأليف الشيخ محمد تقي الاصفهاني (ت ١٢٤٨هـ) وهو من تلامذة البهبهاني.

ومن الكتب المهمة -فرائد الأصول- والمعروف في الأوساط الحوزوية بـ(الرسائل) للشيخ مرتضى الانصاري (ت ١٢٨١هـ) والكتاب لكثرة ما فيه من مطالب علمية، وتحقيقات جمة احتاج إلى دقة علمية، في فهمه ودراسته وتضم فرائد الشيخ أبحاث القطع ولواحقه، والظن مبتدئ بالخبر الواحد والاجماع والشهرة ونحوها وهي المسماة بالظن الخاص، والكتاب الآخر كتاب «كفاية الأصول» للمحقق الخراساني للشيخ محمد كاظم الاخوند (١٣٢٩هـ) وهو خلاصة محاضرات مؤلفها كان يلقيها عدة أعوام في عدة دورات في علم الأصول، وقد اشتملت على جملة من التحقيقات والمطالب الدقيقة له، ولمن سبقه في الأعلام ولاسيما تقريرات شيخه الانصاري في رسائله وكثير

من مطالب الفصول.

ويستطيع المتتبع ان يلتمس آثار ذلك في مواضع كثيرة، فكانه -رحمه الله- قد وضع هذه الكتب امامه ينتقي منها ما يوافق رأيه الشريف، ويؤيده بما اوتي من قدرة على تقريب ما يرتضيه.

أما كتاب «أصول الفقه» للشيخ الحجة المجتهد الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٣هـ)، فهو مكتوب بعبارة سهلة فقد يسّر المطالب الأصولية للدراسين.

يقول الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه المعنون «أصول الفقه» وهو مجموعة المحاضرات التي القيت في كلية منتدى النشر بالنجف الاشرف ابتداء من سنة ١٣٦٠هـ:- «وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الأصول وبين كتاب كفاية الأصول يجمع بين سهولة العبارة والاختصار، وبين انتقاد الآراء الحديثة التي تطور إليها هذا الفن».

ونستشف ذلك ان من تقريظ السيد الخوئي لكتاب اصول الفقه بقوله:

«كنت منذ زمن بعيد ارغب ان يؤلف كتاب في هذا العلم تلائم ابحاثه الأبحاث العالية ويعمم تدريسه على طلاب العلوم الدينية،حتى قدّم لي العلامة الحجة الشيخ محمد رضا المظفر دامت تأييداته.

وما رتبه من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتابه (مبادئ علم الأصول) ترتيباً جميلاً -فالفيته- بحمد الله وافيا بالمقصود وجامعاً لموجز من القواعد والأصول التي تدور عليها رحى الأبحاث في عصرنا الحاضر وجدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب ليتهيأ بذلك للانتفاع بالدراسات العالية، ونسأل الله تعالى ان يوفق المؤلف دام

فضله في انجاز القسم الثاني من كتابه انه ولي التوفيق».[١]

ومع ذلك فهذا الكتاب الجليل له نفع علمي كبير وفوائد جمة شرط دراسته عند من يستوعب أفكاره ومطالبه واعطائه حقه من الجهد فانه يعطي الطالب سعة فكرية، وإحاطة بقسم كبير من الآراء الحديثة التي توصلت إليها مدرسة النجف الأشرف الأصولية في العصور المتأخرة[٢].

ثالثا- صورة شخصيته الفلسفية الكلامية:

يمكن القول أن كتاب "نهج البلاغة" الذي يشتمل عامة خطب الامام أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وتعاليمه، وكتبه،ووصاياه، وهو أول كتاب بعد القرآن الكريم ويشتمل على مادة واسعة تزخر بالمباحث العميقة في الفلسفة الالهية فالإمام علي عليه السلام، أول من تناول مسائل التوحيد وما يرتبط بها من صفات الله تعالى... والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والبساطة والتركيب،وغيرها من المسائل في بيان دقيق وبراهين واضحة بل هو اول من برهن واستدل في الفلسفة الالهية[٣].

وهكذا ان هذا المصدر يعد الكتاب الاول للدرس الفلسفي في حوزة النجف الأشرف لأن المسائل المرتبطة بالتوحيد والقضايا الأخرى في الفلسفة الالهية تحتل مساحة من النصوص المأثورة عن الامام علي عليه السلام في نهج البلاغة.

وبعدها تم لدارس الفلسفة اتخاذ عدة مناهج إلى ان ظهر صدر الدين الشيرازي بفلسفته الجامعة بين الاشراقيين والمشائيين.

---

(١) مقدمة كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر، منشورات القصير -النجف، المطبعة العلمية، ١٩٥٨م.

(٢) تاريخ الفقه والأصول، ٢١٨.

(٣) جعفر الدجيلي، موسوعة النجف الأشرف، ٨/ ١٠.

فعند ذلك اختطت المدرسة الفلسفية النجفية لنفسها مساراً تبنته في هذه الفترة، تتمثل في اتخاذ تراث صدر الدين الشيرازي ومدرسته الفلسفية «مدرسة الحكمة المتعالية» منهجاً للدرس الفلسفي، اضافة إلى شيء من تراث مدرسة الحكمة العرفانية لابن عربي[1].

ويعود تبني المدرسة الفلسفية في النجف الأشرف إلى وفود بعض أساتذة الفلسفة من إيران مثل الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي، والسيد حسين البادكوبي.

وربما يلحظ الدرس الفلسفي النجفي في الآتي:

١- هيمنة الفكر الفلسفي لصدر الدين الشيرازي على حلقات الدرس الفلسفي وانبساط أفكاره الفلسفية على الحياة العقلية بكافة مناحيها وإزاحة ما يتبقى من تعاطٍ لتراث المدرسة المشائية الفلسفي وغيره.

٢- بلغ التفاعل بين المنطق والفلسفة من جهة وأصول الفقه من جهة أخرى ذروته في هذا العصر وتجاوز كل العصور السابقة، بعد ان انطبعت الحياة العقلية عند الشيعة بافكار ومباني مدرسة الحكمة المتعالية للشيرازي.

ثم انتهت مديات قصوى على يد الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بالكمباني (ت ١٣٦١هـ) هذا مضافاً إلى زحف المنطق والفلسفة على الفقه، والفقهاء.

٣- التعرف على الفلسفة الاوربية الحديثة، بانكشاف مسالكها المادية وقد تمحور الاهتمام بالمذهب التجريبي والاتجاه المادي والايمان بالغيب، ولم يقتصر الاهتمام على هذه الفلسفة بل تجاوزها إلى قراءة الآراء الجديدة.

ولذا نجد ان الشيخ المظفر له شخصيته الفلسفية الفاعلة في تكوين مناهج جديدة

(١) جعفر الدجيلي، موسوعة النجف الأشرف، ٨/ ١٩.

وطرق وأساليب في عرض الأفكار الفلسفية بما يتناسب مع منهجها الاكاديمي ويمكن القول ان شخصيتهُ الفلسفية والعقائدية العامة اربعة من مؤلفاته وهي:-

١- كتابه المنهجي المنطق: وهو مجموعة المحاضرات التي القيت في كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف ابتداء من سنة ١٣٥٧هـ والذي الفه بأسلوب محبب ومنهج اكاديمي صرف، وهو على ثلاثة أجزاء (التصورات، والتصديقات والصناعات الخمس).

٢- كتابه الفلسفي أحلام اليقظة الذي حاور فيه السيد صدر الدين الشيرازي(تتمثل)، والذي يطرح ما يحتاجه طالب دراسة العلوم الشرعية من الفلسفة، أو قل: نقل بعض مطالب مدرسة الحكمة المتعالية على أسلوب الحوار المنهجي في تدريس الفلسفة.

٣- الفلسفة الإسلامية: وهي المحاضرات التي القاها على طلبة كلية الفقه والتي تناولت الوجود والعلة والمعلول.

٤- عقائد الامامية: وهو كتاب كلامي عقائدي مختصر تضمن ٤٤ عقيدة تناولها في خمسة فصول.

رابعا-صورة شخصيته التفسيرية

استطاع مؤرخو المدرسة التفسيرية النجفية ان يؤرخوا للحقبة الزمنية التي بذرت فيها المعالم التفسيرية في هذه المدرسة المعطاءة بان يرجعوا ذلك الى عهد الشيخ الاكبر ابي جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ) في تفسيره المعروف (التبيان في تفسير القرآن) وهذا التفسير الكريم قائم على اساس الدفاع عن بيضة الاسلام، والنضال المستميت عن كلمة التوحيد من اجل توحيد الكلمة، لذلك جعله مقارنا بين كل المذاهب الاسلامية واهل الكلام فهو عارض بامانة ومقرب بصدق، وموضوعي بحق، وقد يرجح رأي

الامامية باعتباره مرجعها الاعلى انذاك، ولكنه لايقدح برأي صادر عن مسلم قط بل يورده وان لم يمثل وجهة نظره[١].

ولم تكن هذه المدرسة التفسيرية العظيمة بمعزل عن سلفها مدرسة الكوفة المتمثلة باتجاهيها وهما:- الاتجاه التدريسي المتمثل بابن مسعود (ت ٣٢هـ) الذي كان صاحب مصحف معروف ومفسرا للقرآن وحافظا له ومقرئا فيه، وجملة تابعة له من تلامذته كمسروق بن الاجدع (ت ٦٣هـ) والاسود بن يزيد (ت٧٥هـ).

والاتجاه الاخر الاتجاه النصي ويمثله تلامذة الامامين محمد الباقر وجعفر الصادق عليهما السلام وقد نشأت عنهما طبقتان تقيدت بنقل النصوص رواية وكتابة، وان اجتهدت الطبقة الثانية في حدود لا تتعدى توضيح النص وشرحه، والطبقتان هما:-

ا- طبقة الرواة، وفي طليعتهم زرارة بن اعين الكوفي، وعلي بن الحسن الوشا الكوفي ومعروف بن خربوذ الكوفي، ومحمد بن مسلم الكوفي.

ب-طبقة المؤلفين: وهم الذين ابقوا لنا التفاسير الشهيرة وفي طليعتهم: فرات بن ابراهيم الكوفي، وابو حمزة الثمالي الكوفي[٢].

ومدرسة النجف وان حملت هذا الارث العظيم الا انها لم تكن مكثرة من تراثها التفسيري بعكس ما تركته من تراث عقلي وفقهي، الا انها انجبت نوادر تجلت بثلاثة عناوين نادرة وهي: (الاء الرحمن في تفسير القران) للشيخ محمد جواد البلاغي، وتفسير (البيان في تفسير القرآن) للسيد ابي القاسم الخوئي، و(مواهب الرحمن في تفسير القرآن) للسيد عبد الاعلى السبزواري وجاءت محاولات اخرى فيما بعد.

---

(١) ظ: د. محمد حسين علي الصغير، نظرات معاصرة في القران الكريم:٤٥.

(٢) ظ:د. محمد حسين الصغير، نظرات معاصرة ٥١ وينظر مصادره.

كانت محاولاته عبر محاضراته في تفسير آي من القرآن الكريم وهي خمس محاضرات نشرتها مجلة الرضوان الباكستانية.[١]

وقد قامت ملامح شخصيته التفسيرية على الاختصار والايجاز حيث لم يسهب في شرحه للايات مشيرا الى النكات العلمية فيها، معتمدا على تفسير المفردة القرآنية معتنيا باللفظ، موضحا غموضه ومبهمه، مبينا المعنى القريب المتبادر، معنيا بالنظم والسياق الذي هو يكشف اللفظ الذي يراد فهمه، مركزا وموضحا في سورة الفاتحة وما فيها من احكام مستفادة من السورة.

وثمة ملحظ منهجي آخر وهو انه اعتمد على التفسير الموضوعي في آيات سورة البقرة التي قام بتفسيرها، إلا أن الاتجاه العام الذي يلحظ في تفسيره كان لغويا وبيانيا اكثر من منه أثرياً.

وقد اقترب باتجاهه هذا من اتجاه الزمخشري في تفسيره الكشاف، والطبرسي في مجمع البيان.

٥- صُور شخصية اخرى:

من هذه الصور التي اود الاشارة اليها صورة الوعي الاجتماعي ودراسة التفاعلات الاجتماعية ودراسة السلوك المجتمعي والمتجلية في مذكراته وارائه الصريحة، وتراجمه للشخصيات التي كتب عنها والتي تحتاج الى مزيد من التفصيل والبيان، وصورة شخصيته التاريخية في كتابه السقيفة وما اعتمد عليه من ادوات التحليل التاريخي لقضية تعد مفصلا هاما في تاريخ المسلمين.

---

(١) قامت بتحقيقها مؤخرا الدكتورة امال حسين علوان استاذة الحديث وعلومه في كلية الفقه في جامعة الكوفة.

المبحث الثاني

أسس بناء مناهج العلوم الإسلامية

قبل الولوج لمعرفة اسس بناء المناهج لابد من التعرف على المصطلحات الاتية:-

١-المنهج: والذي يعني -لغة- الطريق الواضح، وانهج الطريق اذا استبان وصار نهجا واضحا بينا.[١]

وفي قوله تعالى:﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.[٢]

اما اصطلاحا فهو ذو عدة معاني

ا- منهج البحث: الذي يعني مجموعة القواعد العامة التي يعتمدها الباحث في تنظيم ما لديه من افكار ومعلومات من اجل ان توصله الى النتيجة المطلوبة.

وباختصار المنهج هو طريقة البحث ومن هنا تنقسم المناهج العامة إلى: المنهج النقلي، المنهج العقلي، المنهج التجريبي و المنهج الوجداني[٣].

ب- المنهج الدراسي: كل الخبرات المخططة التي تقدمها المؤسسة التعليمية خلال عملية التدريس[٤]، والخبرات هنا مفهوم اوسع يشمل المحتوى وغيره من الاسس

---

(١) الطريحي، مجمع البحرين: مادة نهج.

(٢) سورة المائدة: الاية ٤٨.

(٣) ظ:مجلة الموسم، العدد ١٠٧، ٥٤٣.

(٤) عبد الموجود، اساسيات المنهج وتنظيماته، ١٠.

الاساسية للمنهج بمفهومه الواسع[١].

٢-بناء المنهج:العملية التي تقرر او تحدد طبيعة مكونات المنهج وطريقة تنظيم هذه المكونات[٢]، ولذا تجد ان بناء مناهج العلوم الإسلامية -حسبما يقرره خبراء المناهج- يتركز على أسس أربعة:

١- الأسس العقائدية.

٢- الأسس المعرفية.

٣- الأسس الاجتماعية.

٤- الأسس النفسية.

١- الأسس العقائدية:

تعد التربية عملية تغيير يتحقق بها الانتقال بالفرد والمجتمع من الواقع الذي هو عليه إلى المثل الأعلى الذي ينبغي ان يكون عليه، وهذا الوصف للتربية نتجت عنه عدة تربيات سواء اكانت إسلامية ام غير إسلامية.

وتتحدد هوية التربية بتحديد تصورها للمثل الأعلى الذي ينبغي ان يصار اليه سواء في تربية الفرد ام تربية المجتمع، ولكل امة من الأمم رؤيتها الخاصة بها للإنسان الامثل[٣].

والتصور عن الانسان في وضعه الأمثل (فرداً أو مجتمعاً) لا يمكن فصله عن

---

(١) للمنهج الدراسي اطلاقان الاول مضيق والآخر موسع.ظ: اطروحة الدكتوراه للدكتور علي خضير حجي، بناء منهج للحديث النبوي الشريف، ١٣.

(٢) علي خضير حجي، بناء منهج في الحديث النبوي الشريف، ١٣.

(٣) الشدوخي، حاجتنا الى مناهج اسلامية، مجلة البيان، ٢.

التصور عن الكون والوجود والحياة.

إن التصور عن هذه القضايا الكلمة الكبرى يشكل جزءاً من الأسس العقائدية التي يبنى عليها المنهج وتتخذ على أساسها مع بقية الأسس الأخرى، اهدافه ووسائله ومحتواه، وعلى هذا الاعتبار فأنه لا يمكن ان يتصور منهج تعليمي لامة من الأمم دون ان يكون مبنياً على معتقداتها وتصوراتها عن الوجود والكون والانسان والحياه، ومن ثم فأنه لا يمكن أيضاً ان يتصور امكان استعارة أمة من الأمم مناهج تعليمية من أمة أخرى، أو ان تبنى مناهجها أو تطورها وفق مواصفات تحددها أمة أخرى.

إن الانسان في وصفه الأمثل هو الأنسان الذي تحققت فيه غاية وجوده، وهي تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى، يقول الباري عزوجل ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[١].

وعلى هذا الأساس تتحدد رسالة التربية في المجتمع المسلم بأنها العمل على أساس مساعدة الإنسان على ادراك غاية وجوده ومن ثم تحقيقها[٢].

وفي هذا الاطار تفعل التربية في الانسان خصائصه الفكرية والوجدانية والحركية على نحو يجعله قادراً على التعامل مع الأشياء والاحياء بما يحقق هذه الغاية، ويجعله منتجاً في عمارة الأرض وفقاً لمنهج الله، وكل هذا يقتضي اثراء المنهج بالمعارف والخبرات التي من شأنها ان تعرف الطالب بعقائدهِ.

- الأسس المعرفية:

تُعد المعرفة أساس عملية التعليم والتعلم، وترتبط بشروط موضوعية وذاتية

---

(١) الذاريات، الآية ٥٦.

(٢) ظ: علي خضير حجي، بناء منهج في الحديث النبوي الشريف، ٢١.

ضمن سياق عقائدي وثقافي واجتماعي واقتصادي، ويراعى فيها عمر الإنسان وبيئته وميوله[١].

ولا أحد ينكر أهمية المعرفة بالنسبة إلى الفرد و المجتمع، اذ تعد اداة مهمة في تحقيق التقدم والرقي وخطوة أولى نحو المهارة والاتجاه المرغوب فيها، ولا يمكن لشخص ان يكتسب مهارة أو أن يكوّن رأياً بالنسبة إلى موضوع او شيء ما من دون ان تكون له معرفة بأصوله النظرية[٢]؛ إذ إن المعرفة تشكل جانباً مهمًا من محتوى المنهج أو تطوره بتأثير بالمرفق الذي ينطلق منه فيما يتعلق بالمعرفة من حيث غايتها وطبيعتها وموضوعها ومصادرها وحدودها وعلاقتها بالمنهج واحلالها فيه[٣].

أدوات المعرفة:

إن أدوات المعرفة ثلاث هي:-

(الوحي، العقل، الحواس)

وتتكامل أدوات المعرفة الثلاث لبلوغ الغاية الرئيسية وهي معرفة الله تعالى.

فالوحي للعقل بمنزلة الشمس او الضوء للبصر، كما أن العين لا تبصر الأشياء إذا انفردت بالظلمة كذلك العقل لا يبصر الحقائق اذا انفرد في البحث عنها، لذلك سميت آيات الوحي في القرآن «بصائر».

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ

(١) المصدر السابق، ٢١.

(٢) سعادة جودت، تنظيمات المناهج وتخطيطها وتطويرها، ٣٦٢.

(٣) الشدوخي، حاجتنا الى مناهج اسلامية، ٢.

﴿بِحَفِيظٍ﴾[١].

وقد ذكر الفلاسفة المصدر الذي يستقي منها العقل المعرفة اذ اجملوه في اربع مدارس:

١- المدرسة الحسية: وتعد الصورة الحسية المدركة بالحواس هي المعرفة الحقيقية وأنقسمت إلى شطرين:

أ- حسية ساذجة أو واقعية ساذجة.

ب- حسية نقدية أو واقعية نقدية.

٢- المدرسة العقلية: هذه المدرسة رفضت المعرفة الحسية كليا واكدت على ان العقل فقط هو المدرك للحقيقة.

٣- المدرسة النقدية (الانتزاعية): أكدت على ان الصور الحسية والادراك الحسي لابد منه؛ لأن الحواس عبارة عن نوافذ تطل منها على العالم الخارجي، ولكن العقل ينتزع تلك الصور بما يلائم الواقع الحقيقي والموضوعي.

٤- المدرسة الحسية الصوفية: تنادي بأن المعرفة تتم بنور الله في القلب فتكشف العوالم[٢].

واجبات المنهج نحو المعرفة:

يجب التخطيط للمنهج وتنفيذ مراعاة المعرفة باتباع الخطوات الاتية:

١- التأكيد على ان الوحي هو المصدر الأول للعلم والمعرفة وان هذا المصدر يتمثل

---

(١) الانعام، الآية ١٠٤.

(٢) احمد البهادلي، محاضرات في العقيدة الاسلامية، ٩.

في القرآن والسنة المطهرة.

٢- التأكيد على مفهوم التوحيد على أساس انه جوهر العقيدة في الأسلام.

٣- إن تتناول المناهج الكون المشهود بالدراسة والتفكير والتدبير واكتشاف قوانين الله ونواميسه وسننه فيه، وأن يتعلم الإنسان كيفية التلطف في التعامل مع هذا الكون المادي ومع البيئة المادية من حوله واستثمارها لخدمة نفسه ولخدمة البشر جميعاً.

٤- المعرفة عن طريق الوحي أو عن طريق العقل والتجربة يتكاملان ولا يتعارضان، فصريح المعقول لا يتعارض مع صريح المنقول ولذا يجب على المنهج الاهتمام بالمعرفة الدينية والمعرفة العقلية والمعرفة الحسية.

٥- اعتبار المعرفة عاملاً مستدركاً في جميع جوانب الخبرة المباشرة وغير المباشرة.

٦- أن يعمل المنهج على اكساب الطلبة المعلومات المتصلة بفروع المعرفة، وفي الوقت نفسه يجب ان يساعد الطلبة فروع المعرفة المختلفة، فالمحتوى أو المعلومات غير كافية ولا قيمة لها من دون طرق التفكير والبحث التي ساعدت في الوصول إلى هذه المعلومات والمعارف.

٧- تأكيد المنهج على ان الحقائق والمفاهيم نسبية وليست مطلقة، بل هي احتمالات راجحة في افضل الأحوال.

٨- ينبغي على المنهج بمكوناته المختلفة ان يعمل على اكتساب الطالب ثلاث مهارات أساسية، تجعله قادراً على مواجهة التدفق المعرفي الهائل، وهذه المهارات هي:

أ- القدرة على الاختيار والانتقاء من المعارف المتدفقة.

ب- القدرة على إعادة تنظيم المعرفة في نسق علمي ومنطقي.

جـ- القدرة على الاستخدام الأمثل للمعرفة في انتاج الأفكار والاشياء الجديدة.

٩- ينبغي ان تكون المعارف والخبرات التي يضمنها المنهج متجددة ومراعية للتطورات العلمية والتقنية الحديثة.

٢- الأسس الاجتماعية:

إن المنهج هو الاطار العام والاساس في العملية التربوية والتعليمية، وهو أداة الدولة، ومؤسساتها التربوية التي تسعى من خلال المناهج إلى ابراز طاقة الطلبة الكامنة والكشف عن قدراتهم وتنميتها.

وإذا أمنا ان طلاب اليوم هم قادة المستقبل أدركنا أهمية المنهج في إيصال الشعوب الى تحقيق أهدافها ومراميها وليس أدل على أهمية المنهج ما جاء في رأي أحد السياسين في مستقبل الأمة عندما قال:

«ضعوا أمامي مناهجها في الدراسة أنبئكم بمستقبلها»[١].

وتعد الحاجات من الاعتبارات الاساسية في تخطيط وبناء المناهج، ولذلك فان تضمين المواد الدراسية المنهج الدراسي يتماشى مع حاجات الطلبة، وهذا يعني على وجه التحديد أن المنهج يجب ان يكون وثيق الصلة ببيئة الطالب وأن امام الطالب الفرصة لممارسة المبادئ والقيم المتضمنة في ثقافة المجتمع وأن يعكس مقومات الفلسفة الاجتماعية، ويدعوها الى سلوك يمارسه الطلبة بما يتفق ومتطلبات الحياة في المجتمع بجوانبها وأبعادها المختلفة[٢].

وبما ان للأساس الاجتماعي دوراً مهماً في بناء المنهج، فإن من أبرز واجبات المنهج

---

(١) عبد القادر وصديقة احمد، دور الادارة التعليمية في تطوير المناهج، ١٤.

(٢) مصطفى صلاح عبد الحميد، المناهج الدراسية و عناصرها، اسسها، تطبيقاتها، ٩١.

نحو توظيف هذا الأساس ما يأتي:

١- أن يكون محتوى المنهج متماشياً مع التطورات العلمية والتقنية التي لا تخالف الشريعة الإسلامية.

٢- تنقية الثقافة التي تنقيها الاسر للطالب من الشوائب العالقة بها.

٣- تجسيد المنهج الإسلامي، والقيم الإسلامية، السلوك الإسلامي في كل فقرة من الفقرات التي تبثها أجهزة الاعلام بطريقة علمية وفنية غير متكلفة أو مصطنعة[١].

٤- الأسس النفسية:

يتعلق هذا الأساس بمراعاة خصائص نمو المتعلمين ومستويات نضجهم واستعداداتهم الجسمية والعقلية وحاجاتهم ورغباتهم وميولهم وقدراهم المختلفة.

فهذا الاساس يهتم بالركائز ذات العلاقة بالطالب من حيث حاجاته واهتماماته وقدراته واستعداداته وميوله التي ينبغي على مؤلف الكتاب المدرسي مراعاتها في وضعه.

فاختيار المادة العلمية التي تناسب مستوى نضج الطلبة وتنظيمها وصياغتها بشكل يتناسب مع مستواهم امر ضروري، لان الطلبة ينفرون من الكتاب الذي لا يتلاءم مع مستوياتهم وقدراتهم العقلية.

ولذا كان من الاسس النفسية ان يخاطب الكتاب كائنا متكاملا وهذا يعني ان يختار المؤلف ما يسهم في تحقيق النمو المتكامل للطالب جسميا وعقليا ونفسيا واجتماعيا.[٢]

---

(١) سعادة جودت، تنظيمات المناهج وتخطيطها وتطويرها، ١٩٥.

(٢) ظ:علي خضير حجي، بناء منهج في الحديث النبوي الشريف:٣١.

المبحث الثالث

مناهج كلية الفقه

من المعلوم ان الغاية من مناهج المنتدى هي الغاية من الدراسة العامة في معهد النجف الأشرف، وقد أكد المنتدى هذه الغاية تأكيداً شديداً، ولذا وُجِدَ في مناهجه بعض العلوم مما قد يحقق اغراضه الاجتماعية أو العلمية.

فإن هذه الأغراض لا يراد منها غير ان تكون واسطة لتحصيل الغاية الا وهي الغاية الدينية المقصودة بالذات وقد نظم المنتدى مناهجهُ التدريسية على أساس تقديم العلم الاهم على المهم.

وبذلك جمع الطالب الديني دروساً يجعله مطلباً على اهم ما يجب ان يدرس الرجل الديني من بين هذا الحشد الهائل من العلوم.

يقول احد تلامذة المنتدى:

وليس هذا مما يهمنا البحث عنه الان، وانما المهم ان تنظيم المنهج التدريسي في منتدى النشر اساسا يلاحظ فيه الملكة العلمية للطالب، وامتداده لتلقي العلوم وفهمها بصورة صحيحة، وذلك بعد التجارب التي مرّت على واضعي هذا المنهج وما استفادوه من خبرة ودراية في انتقاء المصادر ومواضيعها التي يجب تدريسها.

ويقول ايضا:

ولا اخالكم تجهلون ما هو خارج المنتدى اذ تدرس بعض العلوم بكتب عقيمة

الانتاج عديمة الفائدة نظراً لتفكيك عبارتها وغموض غرضها.

وقد استبدلت هذه الكتب في المنتدى بمؤلفات جديدة تأخذ بيد الطالب إلى ملكته وتجعله يقبل على خبراتها بشوق شديد، وذلك لجمال اسلوبها وعرض مواضيعها بصورة سهلة، تتفق مع الروح التي ابتعدت عن كل ما هو غث العبارة سمج البيان وبهذا ازيل عنا كابوس الجمود تلك الكتب التي اظهر ما فيها انها تقتل موهبة الطالب بأسلوبها المعقد.[١]

كانت تجربة كلية الفقه[٢] (فيما بعد) مصداقاً لما كان يهدف اليه بناء مناهج المنتدى وكليتها العتيدة، فنجد في مقدمات كتبهم التي طبعت بعد ان كانت محاضرات مصداقا حقيقياً لهذه التجربة، فعلى سبيل المثال:-

أولاً: أصول الفقه:

١- أصول الفقه ثلاثة أجزاء الشيخ محمد رضا المظفر.

٢- الأصول العامة للفقه المقارن السيد محمد تقي الحكيم.

٣- الأصول العملية الشيخ محمد كاظم شمشاد.

٤- مفتاح الوصول إلى علم الأصول الشيخ احمد البهادلي.

---

(١) ظ: مجلة البذرة، تنمية الملكة ودراسة المنتدى، ص٤٨٦.

(٢) من الجدير بالذكر ان عمادة كلية الفقه المتمثلة بسماحة العلامة الشيخ احمد البهادلي بقيت ملتزمة بأهداف شيخنا المظفر بالرغم من الظروف العصيبة التي مرت بها العمادة، وقد نقل لنا احد الاساتذة ان السيد عدنان البكاء والشيخ احمد البهادلي بقيا محافظين على مناهجها بالرغم من المجادلات التي حدثت عام ١٩٧٨، بالرغم من الصراع الطائفي الذي كان يسود الاجواء آنذاك، وكذلك استاذنا الدكتور الصغير حول ما جرى في تأليفاته سيما في كتابيه تفسير آيات الاحكام والمبادئ العامة الا انها انتحلت من قبل آخرين.

٥- مختصر المفتاح في اصول الفقه	د. جواد الشيخ احمد البهادلي.
٦- اصول الفقه(الاصول العملية)	الشيخ محمد الكوثراني

ثانياً: الفقه الإسلامي:

١- محاضرات في الفقه الإسلامي (العبادات)	د. عبد العظيم البكاء.
٢- الفقه الإسلامي (الاحوال الشخصية)	د. عبد العظيم البكاء.
٣- الفقه الإسلامي (المعاملات) السنة الثالثة	الشيخ احمد البهادلي.
٤- الفقه الإسلامي (الاستدلالي) السنة الرابعة	الشيخ احمد البهادلي.

ثالثاً: علوم القرآن والتفسير:

١- المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم	أ. د. محمد حسين علي الصغير.
٢- محاضرات في علوم القرآن (السنة الأولى)	د. صباح محمد كلو
٣- محاضرات في علوم القرآن (السنة الأولى)	د. حازم سليمان الحلي.
٤- أصول التلاوة (السنة الأولى)	د. حازم سليمان الحلي.
٥- تاريخ القرآن	أ. د. محمد حسين الصغير.
٦- المستشرقون والدراسات القرآنية	أ. د. محمد حسين الصغير.

رابعاً: تفسير آيات الأحكام.

١- تفسير آيات الاحكام (السنة الثالثة)	أ. د. محمد حسين علي الصغير.
٢- تفسير آيات الأحكام	د. جواد الشيخ احمد البهادلي.

خامساً: الأدب العربي:

١- تمهيد في الادب العربي د. محمد حسين علي الصغير.

٢- تاريخ الادب العربي(السنة الثالثة) د. مجيد ناجي.

٣- العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام السنة الثانية د. عناد غزوان.

سادساً: النقد الادبي:

١- محاضرات في النقد الادبي (السنة الرابعة) أ. د. حسين علي الصغير.

٢- محاضرات في النقد الادبي (السنة الثانية) د. محمود البستاني.

٣- محاضرات في النقد الادبي (السنة الثانية) د. حازم سليمان الحلي.

سابعاً: البلاغة العربية:

١- أصول البيان العربي د. محمد حسين الصغير.

ثامناً: علم العروض:

١- الإيقاع في الشعر العربي من البيت إلى التفعيلة د. مصطفى جمال الدين.

٢- موسيقى الشعر العربي د. حازم الحلي.

تاسعاً: النحو والصرف:

١- دراسات في قواعد اللغة العربية الشيخ عبد المهدي مطر

عاشراً: فقه اللغة:

١- فقه اللغة د. محمد حسين علي الصغير.

حادي عشر:

النظم الإسلامية (السنة الثالثة) د. حسن الحكيم.

ثاني عشر:

حديث الاحكام الشيخ احمد البهادلي.

ثالث عشر: علوم الحديث:

١- دراسات في علوم الدراية الشيخ عبد المهدي مطر.

٢- أصول الحديث المقارن د. محمود المظفر.

٣- محاضرات في علوم الحديث (السنة الأولى) د. حسن الحكيم.

٤- وكتب الدكتور علي خضير حجي المحاضرات الآتية

أ- محاضرات في علم مصطلح الحديث للمرحلة الأولى.

ب- محاضرات في علم الرواية للمرحلة الثانية.

ج- محاضرات في علم الرجال للمرحلة الثالثة.

د- محاضرات في العلل والاسانيد للمرحلة الرابعة.

هـ- محاضرات في مناهج المحدثين للمرحلة الثانية.

اضافة الى كتابه موسوعة الدراسات الحديثية الجامعة التي تعد الآن. [1]

---

(١) اضافة الى تأسيسه قسم علوم الحديث الشريف في عام ٢٠١٣ ووضعه لمناهج دراسته الاولية لمدة اربع سنوات وقد حصلت موافقة وزارة التعليم العالي عليه في صيف عام ٢٠١٣ دون اي تعديل يذكر بعد عرضه على لجان القطاعية.

رابع عشر: التاريخ:

١- التاريخ الإسلامي حتى عصر الخلافة الراشدة د. حسن الحكيم.

٢- التاريخ الإسلامي والعباسي د. حسن الحكيم.

٣- تاريخ العراق المعاصر د. حسن الحكيم.

٤- محاضرات في التاريخ الإسلامي د. عدنان البكاء.

٥- محاضرات في التاريخ الإسلامي محمد مهدي شمس الدين.

٦- محاضرات في التاريخ الحديث د.فاضل حسين.

خامس عشر: علم النفس:

علم النفس د. أحمد حسن الرحيم.

محاضرات في علم النفس الأستاذ عزيز المعمار.

سادس عشر: أصول التدريس وطرائقه:

أصول اللغة العربية والدينية احمد حسن الرحيم.

محاضرات في التربية والتعليم الثانوي والطرق العامة د. عبد الأمير الوكيل.

سابع عشر: الفلسفة

١- الفلسفة الإسلامية الشيخ محمد رضا المظفر

٢- تمهيدات عامة للفلسفة الإسلامية الشيخ محمد كاظم شمشاد.

٣- محاضرات في الفلسفة الحديثة (السنة الثالثة) الشيخ محمد كاظم شمشاد.

٤- الفلسفة الإسلامية جزآن د. نعمة محمد إبراهيم.

٥- الفلسفة الاسلامية الشيخ احمد البهادلي و الشيخ محمد الكوثراني

٦- محاضرات في الفلسفة الاسلامية د.جواد الشيخ احمد البهادلي

ثامن عشر: علم الكلام:

محاضرات في العقيدة الإسلامية الشيخ أحمد البهادلي.

محاضرات في علم الكلام د. نعمة محمد إبراهيم.

تاسع عشر: المدخل:

١- المدخل لدراسة الشريعة والقانون السيد الدسوفي عبد السيد الدسوفي.

٢- المدخل لدراسة الشريعة د. عباس كاشف الغطاء.

عشرين: المنطق

المنطق، ثلاثة أجزاء الشيخ محمد رضا المظفر.

واحداً وعشرين: القانون والالتزام:

مصادر الالتزام الدكتور عبد المجيد الحكيم.

محاضرات في قانون المرافعات الدولية (السنة الرابعة) عبد العباس نايف سلمان.

خصائص القانون وفروعه د. محمود المظفر.

اثنين وعشرين: المكتبة ومنهج البحث:

المكتبة ومنهج البحث: د. محمود البستاني.

أصول البحث والمكتبة د. صباح محمد كريم كلو.

ثلاثاً وعشرين: علم الاجتماع:

محاضرات في علم الاجتماع د. حاتم الكعبي.[1]

محاضرات في علم الاجتماع د.قيس النوري.

هذا موجز للمحاضرات والمقررات المنهجية التي هدفت الى تسهيل المادة العلمية المستوحاة بعضها من الكتب الحوزوية القديمة.

اذن نجد ان الشيخ المظفر استهدف من وضع منهجه التدريسي وتأليف مواده تربية الملكات مع التوفيق بينها وبين العلوم التي تدرس في جميع الصفوف، وقد نبذ الشيخ المظفر المناهج التي يعتمد في تنظيمها على حشو الدماغ بالمعلومات دون الالتفات إلى التوفيق بيْن العلوم والاهتمام بتربية المؤهلات الشخصية.

إذ ان هذه المناهج مما قد تجعل الطالب محدود الفكر لا يستطيع التحليق بفكرهِ إلى الفضاء العلمي الواسع المدى ثم ان الشيخ المظفر قد توخى من مناهجه ان توصل الطالب إلى ابعد الغايات من اقصر الطرق، وبذلك يوفر على الطالب كمية من الزمن بدل بذلها على ما لا فائدة فيه.

ولذا تجد ان وضع المناهج كانت بأسلوب علمي متقن فقد راعى مؤسسو الكلية السير من البسيط إلى المركب في اعتماد المناهج الدراسية، ويوضح الشيخ محمد رضا

---

(١) ظ: د.علي خضير حجي، كلية الفقه تاريخ وتطور: ٣٠.

المظفر أسباب استحداثه لكلية الفقه معقباً على صعوبة الدراسة قائلا:

«فوجدنا ان من الجدير بنا ان نسعى إلى فتح كلية منظمة لنلافي بها كثيراً من النواقص التي يشتكي منها وذلك بتبسيط بعض الكتب وتنظيم المناهج والدروس والامتحانات وهكذا تم لجمعية منتدى النشر ان تفتح (كلية الفقه) لتخريج طلاب لهم الاستعداد الكافي لحضور مجالس دروس كبار المجتهدين بالإضافة إلى القيام بواجب الدعوة إلى الدين الإسلامي وتبليغ مبادئه بمنابرهم واقلامهم وقد اضيف دروس في الاجتماع وعلم النفس والتربية والفلسفة الحديثة والفقه المقارن والادب وتاريخه والتاريخ الإسلامي بالإضافة إلى لغة اجنبية واحدة، وهذه الكلية لا يدرِّس فيها الا حملة اجازات الاجتهاد من كبار المجتهدين أو حملة الشهادات من الجامعات المعترف بها» [1].

اما المناهج التي وضعها الشيخ محمد رضا المظفر للدورة الاولى في كلية الفقه في العام الدراسي١٩٥٨-١٩٥٩فهي:-

المرحلة الاولى		المرحلة الثانية
النحو والصرف		النحو والصرف
الادب العربي		الادب العربي
اللغة الانكليزية		اللغة الانكليزية
الفقه الامامي		الفقه الامامي
اصول الفقه		اصول الفقه
اصول التفسير		اصول التفسير
اصول الحديث		اصول الحديث
الفلسفة الاسلامية		الفلسفة الاسلامية

(١) محمد رضا المظفر، جامعة النجف: ١٢.

علم النفس		علم النفس
علم الاجتماع		علم الاجتماع
التاريخ الاسلامي		التاريخ الاسلامي
المنطق		

المرحلة الثالثة		المرحلة الرابعة
النحو والصرف		
الادب العربي		الادب العربي
اللغة الانكليزية		اللغة الانكليزية
الفقه الامامي		الفقه الامامي
الفقه المقارن		الفقه المقارن
اصول الفقه		اصول الفقه
اصول التفسير		الفلسفة الحديثة
الفلسفة الاسلامية		الفلسفة الاسلامية
علم النفس		علم النفس
علم الاجتماع		التاريخ الحديث
اصول التربية وطرق التدريس		بحث التخرج

المبحث الرابع: نماذج من المناهج

لنأخذ نماذج معينة من الكتب الدراسية التي وضعها الشيخ المظفر ومؤسسو كلية الفقه في دوراتها الاولى سيما الدورة الاولى ومنها:

المقرر الدراسي الاول: كتاب اصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر:

ونستطيع ان نقوم هذا الكتاب من خلال دارسي دورته الاولى في كلية الفقه وسأختار علمين من اعلام كلية الفقه ممن كانوا طلابا درسوا تحت منبر الشيخ المظفر وممن درّسوا المادة نفسها في كلية الفقه وهما العلامة الدكتور عدنان البكاء والعلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي.

العلامة الدكتور عدنان البكاء يقول واصفا شخصية استاذه في كتابه(اصول الفقه):

لقد كانت شخصيته بارزة في دقة ملاحظته وقوة مناقشاته، وهو يقابل الشيخ الانصاري مرة، والشيخ صاحب الكفاية ثانية اخرى، والشيخ النائيني، والاصفهاني ثالثة، او المجموع احيانا ليعطي ما يراه بعدها من راي باعتداد وثقة واصالة.

ولقد اشرت الى مواضع عديدة اثناء تدريسي له اكثر من مرة بانتظار تقديمها حين تتاح الفرصة وفاء للشيخ رحمه الله، ولا مجال هنا الا للاشارة المجملة، وبحدود المثل، فأقرا ان شئت ما كتبه في الاجماع، والدليل العقلي وفي حجية الظواهر وحجية سيرة المتشرعة والشهرة الفتوائية تجد في ذلك امثلة واضحة لتميزه في العرض والمناقشة والاستدلال والراي.

ومن مميزاته حين يحاول تجلية ما ينتهي اليه من رأي في مسألة ما و ان يتتبع البداية التاريخية والاساس لنشأة المسألة ثم ما انتهت اليه بعد ئذ لتقتنع معه ان الخلاف الحاد فيها احيانا يفقد القاعدة قد تكون موضوعها كما هو في مسألتي دليلي الاجماع والعقل.

ويحلل احيانا النفسية والاجتماعية، وما يعطيه مرور الزمن من علاقة بالآراء او العادات بحيث تاخذ طابعا تقديسيا دونما اساس كما في سيرة المتشرعة.

او يحلل نفسية الفرد وموقفه من آراء مشهورة بين البارزين من اهل الاختصاص فهو يتهيب من ان يتجاوزها حتى لو سمح الدليل بذلك كما في الشهرة الفتوائية.

او يكشف الخدعة التي يعطيها تعدد العناوين المعبرة عن واقع قضية واحدة تعددت مواردها فعبروا عنها بعبارة اخذت خصوصية المورد، كحديثه في حجية الظهور وما يتصل بالأصول اللفظية او الوجودية التي يرجع اليها البعض لتعيين الالفاظ او ظهورها، كأصالة عدم الاشتراك، واصالة الحقيقة، واصالة العموم، واصالة الاطلاق واصالة عدم القرينة، واصالة الظهور.[1]

١- العلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي:

صنف شيخنا المظفر كتابه اصول الفقه إلى المباحث الآتية:-

١- مباحث الالفاظ:

استعرض فيه المفردات والتراكيب والاساليب التي هي بمثابة صغريات لكبرى الظهور او قل مصاديق وجزئيات لقاعدة الظهور.

٢- مباحث الملازمات العقلية:

---

(١) الشيخ المظفر عالما ورساليا، مجلة افاق نجفية: ٧/ ٢١٩.

تناول فيه التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع بما يمثل الجزئيات لقاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

٣- عقده لدراسة الظواهر العامة التي هي جزئيات من سيرة العقلاء.

٤- مباحث الحجة:

عرض فيه للادلة الاربعة وما يليها باثبات حجيتها.

والجديد في هذا التصنيف الذي يعد خطوة رائدة في مجال تطوير وتبويب المواد الاصولية هو اضافة الباب الاخير (مباحث الحجة).

فقد كانت الموضوعات التي بحثها في هذا الباب تبحث عن سابقيه ضمن موضوعات اخرى كالقطع والظن كما في كتاب (فرائد الاصول للشيخ الانصاري).

المقرر الثاني: كتاب الاصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقي الحكيم

ونستطيع ان نلتقط ملامحه المنهجية من خلال طلبته في كلية الفقه في دورتها الاولى الا وهو الشيخ محمد مهدي الآصفي فلمح الشيخ الى التفصيل المنهجي لمدرسة النجف الاصولية وقام باستعراض ما صنفه الاصوليون الاوائل حتى وصل الى كتاب استاذه فنراه يعبر ناقلا عن استاذه السيد الحكيم:

والنهج الذي نراه ان يبني الكتاب على اساس ما لهذه الاصول من ترتيب في مقام اعمال المجتهد وظيفته في مجال الاستنباط.

فالمجتهد مسؤول في الدرجة الاولى عن التماس الحكم الواقعي من ادلته الكاشفة لها فان اعياه العثور لجأ الى الواقع التنزيلي لالتماسه من اصوله وقواعده، فان اعياه ذلك لجأ الى التماس الوظيفة الشرعية من ادلتها، فان لم يعثر عليها التجأ الى ما يقرره العقل من

وظائفه فاذا غم عليه مع ذلك كله كان عليه الرجوع الى القرعة على قول.

فبقوله هذا صور لنا الملامح المنهجية التي سلكها السيد الحكيم في كتابه.[1]

اما تلميذه الدكتور عبد الهادي الفضلي

فيقول:

بوّب المؤلف الكتاب تبويبا منهجيا سليما ترابطت فيه موضوعات هذا العلم ترابطا عضويا وترتبت ترتيبا اخذ كل موضوع فيه موضعه الطبيعي من هذا الكتاب، والمنهجية عند استاذنا ميزة تفرد بها في حدود اطلاعي من بين اقرانه عن علماء الحوزة العلمية في النجف الاشرف، ويرجع تقدير ذلك الى عوامل عدة وهي:

١- موهبة التنظيم التي منحها الله اياه.

٢- قراءته الكثيرة والمتنوعة التي نمت عنده هذه الموهبة وصقلها صقلا مميزا اتت ثمارها فيما كتب من بحوث ورسائل وكتب.

٣- بدأ كتابه بالباب التمهيدي الذي عرّف فيه الفقه المقارن واصول الاحتجاج واصول الفقه المقارن، ثم تلاها بمباحث الحكم، وختم الباب بعرضه لمنهج البحث الذي سيسلكه في دراسته هذه.

٤- ثم بحث في الباب الاول بحث ادلة الفقه في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والقياس والاستحسان وفتح الذرائع وسدها والعرف وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي،

والباب الثاني للاستصحاب منفرد او خصص الباب الثالث للاصول العملية

---

(١) مجموعة من الباحثين، السيد محمد تقي الحكيم وحركته الاصلاحية، ١٤٩.

وفي الباب الخامس بحث موضوع القرعة، واخيرا، ختم الكتاب بموضوع الاجتهاد والتقليد.[١]

المقرر الدراسي الثالث: دراسات في علم الدراية للشيخ عبد المهدي مطر

وهو اول مقرر دراسي في علم الحديث لطلبة كلية الفقه حاول الشيخ رحمه الله ان يؤلف هذا المقرر مستمدا مادته العلمية من كتاب الشهيد الثاني (الرعاية في علم الدراية)، حاول ان يؤسس في بدايات محاضراته الحديثية لمنهجاً يبتدأ فيه من السهل إلى الصعب ومن البسيط الى المركب، فقام اولا بالتعريف بالعلم وموضوعه وغايته ومسائله، ثم استعرض المصطلحات الاساسية في تعريف السند والمتن والسنة والخبر والحديث، والمقصد الثاني كان في انقسامات الخبر بعدة لحاظات واستطاع ان يعرف بالخبر الاحاد والخبر المتواتر واستطاع ان يحدد اقسام المتواتر في ذلك معرجا على الامثلة العلمية.

وكان الفصل الاخر من مقرره مختصا بانقسامات اخبار الاحاد، وماله من مدخلية في دراسة العلوم الاسلامية، اذ يشكل معظم التراث الحديثي.

فكانت اخبار الآحاد إلى الصحيح والموثق والحسن والضعيف والمرسل والمضطرب والغريب والمعلول وغيرها.

في حين خصص الفصل الاخير فيمن تقبل روايته مشيرا الى الراوي وشروطه.

---

(١) مجموعة من الباحثين، السيد محمد تقي الحكيم وحركته الاصلاحية:١١٦-١١٧.

الخاتمة ونتائج البحث:

سنعرض ما توصل اليه البحث من نتائج حول البناء المنهجي لكلية الفقه والتي تتلخص في الآتي:

١ - ان الشيخ المظفر يمتلك القدرة الموسوعية الكاملة في العلوم الاسلامية الخمسة التي استطاع بها ان يهيِّئ لقاعدة منهجية لدراسة العلوم الشرعية وبذلك لم يقتحم هذا العمل العلمي الا في اواخر عمره اذا اسس كلية الفقه في نهاية خمسينيات عمره.

٢ - ان المناهج التي صاغها الشيخ المظفر فيها الايجابيات والملاحظات وهي على النحو الاتي:

ا-التكاملية المنهجية بما يتيح لعقلية المتعلم في التدرج من السهل الى الصعب ومن البسيط الى المركب

ب- التركيز على الادب العربي في مراحله الاربع والاقتصار على النحو والصرف في ثلاث مراحل.

ج- الفقه الامامي كان في اربع مراحل في حين كان الفقه المقارن في مرحلتين فقط.

د- هناك ضعف في التركيز على الدراسات الحديثية اذ وضعت مناهجه في مرحلتين فقط.

هـ- هناك تركيز على الدروس المساعدة امثال علم النفس فقد كان في اربع مراحل وان كان هذا يعطي مؤشرا الى تهيئة المخرجات التعليمية التي كان يتوخاها الشيخ وهو اعداد القادة التدريسيين فيما بعد فضلا عن تهيئة المتخرجين لحضور دروس كبار

المجتهدين.

و- خلو المناهج الدراسية من دروس علم الكلام واكتفت الكلية بالاعتماد على درس الفلسفة الاسلامية.

ز- عدم الاعتناء بدرس المنطق اذ وضع لمرحلة واحدة وهو قد لا يكفي لدراسة مبحث التصورات فقط اذ يحتاج الى سنتين على الاقل من الدراسة.

ح- ادخال مادة علم الاجتماع في الدراسات الدينية مؤشر جيد لتنمية ثقافة الطالب بما يحتاجه من اسس اجتماعية لمزاولة التدريس فيما بعد.

٣- تعد المقررات الموضوعة لطلبة الكلية هي الاكثر شمولا والاوسع استيعابا سيما في علم الاصول، اذ لم نجد خلال ستين عاما من استطاع ان يقتحم هذا العلم وينظر له الا محاولة استاذنا الكبير العلامة الشيخ احمد البهادلي في كتابه (مفتاح الوصول الى علم الاصول) والذي عد كمقرر دراسي في الثمانينيات وما زال.

٤- تساوي نسبة العلوم المساعدة مع العلوم الاساسية بنسبة٥٠٪ وهذا مؤشر حسن يدلل على حسن الموازنة في صياغة المنهج.

الى هنا ما سمح به البحث وكان بودنا التوسعة في دراسة الثمار المنهجية للمقررات الدراسية كمقرر المنطق والفسلفة للشيخ المظفر ومقرر التفسير ومقرر دراسات في قواعد اللغة العربية للشيخ عبد المهدي مطر ومحاضرات التاريخ الاسلامي للشيخ شمس الدين، لكن ضيق الوقت حال دون ذلك.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

الباحثان ٥/ ٣/ ٢٠١٦.

المراجع

*-ابراهيم الشبلي، المناهج بناؤها، تقويمها، تنفيذها، تطويرها،ط١، دار الامل،الاردن، ٢٠٠٠م.

*- احمد البهادلي، محاضرات في العقيدة الاسلامية، بغداد،١٩٧٣م.

*- جعفر الدجيلي، موسوعة النجف الاشرف،دار الاضواء،ط١، بيروت،١٩٩٧م.

*-حسن بن الشهيد الثاني(ت١٠١١هـ)،معالم الدين في اوليات اصول الفقه، مطبعة الآداب، الطبعة المحققة الاولى،١٩٧١م.

*- الميرزا حسين النوري (ت١٣٢٠هـ)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ط١، بيروت، ٢٠٠٨.

*- الحر العاملي(ت١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت، ط١، بيروت، ٢٠٠٨م.

*- سعادة جودت احمد، وعبد الله محمد ابراهيم، تنظيمات المناهج وتخطيطها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،٢٠٠٠م.

*-سعد الشدوخي، سعد، حاجتنا الى مناهج اسلامية، مجلة البيان، السنة١٦، العدد ١٧٣، نيسان،٢٠٠٢.

*- عبد القادر، صديقة احمد زكي، دور الادارة التعليمية في تطوير المناهج، دار المريخ للنشر،الرياض، ١٩٨٤م.

*- علي خضير حجي، كلية الفقه تاريخ وتطور، النجف الاشرف، دار الضياء،٢٠٠٧ م.

*علي خضير حجي، بناء منهج في الحديث النبوي الشريف للصف الرابع العام وفقا لطريقة الوحدات، جامعة بغداد، ٢٠٠٤م.

*- آية الله العظمى علي الحسيني السيستاني(دام ظله)، الاجتهاد والتقليد والاحتياط، تقريرات بقلم السيد، محمد علي الرباني، مطبوع، ب.ت.

*-كلية الفقه في النجف الاشرف، تقرير عن فكرتها وفعاليتها وميزانيتها خلال العام ١٩٥٩-

١٩٦٠م، مطبعة النجف،١٩٦٠.

*- ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني(ت٣٢٩هـ)، الكافي، دار الكتب الاسلامية ، طهران، ١٣٨٨هـ.

*-مجلة آفاق نجفية، العدد ٨، السنة ٢، مطبعة النجف الاشرف،٢٠٠٧م.

*- مجلة الموسم، اكاديمية الكوفة، هولندا، العدد ١٠٧، ٢٠١٥.

*-محمد باقر الايرواني، علم الفقه، محاضرات الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية، لندن،ب.ت.

*-محمد جعفر الحكيم، تاريخ وتطور الفقه والاصول في حوزة النجف الاشرف،ط٣،بيروت، ٢٠٠٢.

*-محمد حسين علي الصغير، هكذا رايتهم، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

*-محمد رضا المظفر، شرح كتاب المكاسب للشيخ الانصاري (البيع والخيارات) تحقيق: الشيخ جعفر الكوراني، دار الهادي، ط١بيروت،١٩٩٧م.

*-------،اصول الفقه، منشورات القصير، المطبعة العلمية، النجف،١٩٥٨م.

*----------،نظرات معاصرة في القرآن الكريم،ط١،دار المؤرخ العربي، ط١، بيروت،١٩٩٩.

*- ------، جامعة النجف في جامعة القرويين، كراس قدم له السيد هادي فياض، النجف الاشرف، مطبعة الاداب،١٩٦٩م.

*- صلاح عبد الحميد مصطفى، المناهج الدراسية، عناصرها واسسها تطبيقها، دار المرغ، السعودية، ٢٠٠٠م.

الفكر الإنساني
ومعالجاته عند العلامة الشيخ المظفر
(مجلة النجف أنموذجاً)

د. هاشم حسين ناصر المحنك- العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، أبي القاسم محمد بن عبد الله وعلى آله الأطهار. وبعد.

للفكر توجهاته المبنية على أسس وطبيعة وتراكمات ما يحمله من معلومات وما تعلمه وما خاض من تجارب إيجابية وسلبية، وما تبلور عنه من قيم ومعتقدات.

وللطليعة من المفكرين والعلماء، مكانتهم من الخريطة الفكرية المعطاءة ومستوى وسعة ما يشغلون منها، التي تأثرت وتأثر في مواقعها المتنوعة؛ الأدبية والعلمية والمعرفية.

وربما يقوم الفكر على توجهات دينية ومذهبية وعقائدية، مادية أو غير مادية أو روحية، وربما كان الفكر قائماً على توجهات إنسانية ونبل وقيم وبناء الفكر - الإنسان لتوحد الروح الإنسانية، أو انتهازية لا يهمها إلا المصالح العقيمة والتفرقة بين الناس وزرع الحقد والضغينة والصراع.

والطليعة الفكرية والنخبة الرفيعة والمبادئ والقيم والأخلاقيات، تتعاظم بآثارها، وما تحققه على أرض الواقع وسبل الحياة، ليكون الإنسان واستقراره وتنقية أجوائه البيئية الفكرية، الهدف الأسمى، للتعايش والسلم والمحبة.

ومنه ما يتعلق بوضع الرؤى وإرسال الرسائل المعالجة للموضوعات والمشاكل والأزمات الإنسانية، فربما مسح ضبابية الصور الحياتية ووضوحها أمام الناس، وبناء ثقافة الإدراك لما يجري من تغييرات، والتفاعل الواعي مع معالجاتها، تحقق ما لا يحققه مساعي دول ومؤسسات من معرفة موقع كل إنسان، ويحقق بناء الشخصية للفرد والمجتمع، وبناء تماسك اجتماعي وبناء أخلاقي.

وواحد من المفكرين والعلماء والمجددين للتوجهات الإنسانية، العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (رضوان الله تعالى عنه)، وما وضع من آثار علمية ومعرفية، ومعالجاته الرائعة الموضوعية التي مازال نبضها في الجسد الإنساني.

متمنياً من الخالق عز وجل، أن أكون قد وفيت لمتطلبات جانب من الأثر الثر لهذا الفكر العملاق الجامع بين الحوزة والأكاديمية العلمية. ومن الله التوفيق.

التمهيد

العلامة الشيخ محمد رضا المظفر ولد سنة (١٣٢٣هـ - ١٩٠٤م) في النجف الأشرف في بيئة علمية تتوسط فيها أسرته العلمية، وسبق ولادته، وفاة والده الشيخ محمد بن عبد الله الذي كان من مراجع التقليد وواحداً من علماء عصره.

وبدأ الشيخ المظفر حياته الدراسية سنة (١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م)، وهو ابن اثني عشر عاماً، حيث أخذ مقدمات العلوم عن أخيه الشيخ محمد حسن المظفر والشيخ محمد طه الحويزي وأخيه الشيخ محمد حسين المظفر وأخيه الشيخ عبد النبي المظفر، ودرس مرحلة السطوح على يد السيد محسن الحكيم في القسم الأول من كتاب الكفاية.

وامتدت تطلعاته وآثاره في مجالات أخرى كالجبر والهندسة وعلم العروض، وشملت تطلعاته على ما عاصر من حديث العلم والثقافة، فضلاً عن مراحله المتقدمة في الفقه والأصول والفلسفة، مما أسهم في بلورة قدراته لتطوير واستحداث ما ينفع توجهات المدرسة والدرس الحوزوي العلمي في الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

ومن خلال هذه التطلعات التحديثية والتجديدية والانفتاحية، ركب صهوة العلم لتمتد آثاره مع جمع خير من العلماء الحوزويين المتطلعين للبيئة العلمية المواكبة لكل تطور أكاديمي معاصر تقوده المؤسسة العلمية.

فكانت الأسس والبناء الفلسفي الجديد للعلوم الدينية والمدرسة الحوزوية، أن تداخل بناؤها مع البناء الأكاديمي المتطلع لتواصل الأجيال بشكل مستحدث، ولا

تقف الأجيال عنده، بل تمتد مع امتداد التنمية والتطوير العلمي المستدام والمستمر.

وللرصانة الحوزوية العظيمة، المبنية على أسس التخطيط والتنفيذ بهدى القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة، وامتدادهما أقوال الأئمة المعصومين الأطهار عليهم السلام، التي لم تقف عند عتبة عصر معين، بل امتدت بمضامينها المتنوعة والشاملة ضمن اتجاهات الحياة، لكل العصور المستقبلية والأجيال القادمة.

بمعنى أن لها موقفاً عظيماً في دعم عموميات هذا المشروع التعبوي الجامع بين العمق الحوزوي العلمي والعمق الأكاديمي العلمي، فكانت معالجاتها تواكب امتدادات العصور المقبلة.

وفي خضم هذه البيئة العلمية الواسعة، كان الفضاء الواسع المترامي الأطراف بتطلعاته ومعالجاته وما يقي الأمة من الجمود والتراجع، حيث حملت الأقلام مدادها، لتخط العلوم والمعارف، برؤى ورسائل، وبمخطط لأهداف وغايات نبيلة تخدم العلم والعلماء، والتشجيع على التواصل مع العالم العلمي والمعرفي العالمي، لحماية الدين من ظهور الفجوات بينه وبين كل فكر يظهر على الساحة العالمية، وما افتتحوه من؛ الصرح الثقافي (جمعية منتدى النشر)، ومنه الصرح العالي الأكاديمي (كلية الفقه)، وما أسهمت بشكل واسع في تخريج جمع جليل من العلماء والمفكرين الإسلاميين بتطلعاتهم ومعالجاتهم المعاصرة.

ولم يقف عند هذا الحد، بل توجه العلامة الشيخ محمد رضا المظفر؛ عميد كلية الفقه، مع ما يملكه من فقه وعلم وورع واجتهاد ومنطق وأصول، ليضع جانباً من سطوره النيرة من خلال الصحف والمجلات الصادرة في زمانه، لمعالجة المستجدات ورفد الفكر والعقيدة والدين، ونشرها، لتكون بين يدي كافة الشرائح المجتمعية على

المستوى العربي والإسلامي والعالمي.

ومنه ما ظهر من خلال مجلة (النجف) الصادرة في أربعينيات القرن الماضي في النجف الأشرف التي أصدرها في النجف الأشرف العلامة السيد هادي الفياض، وشارك لفيف من الأقلام المحلية والعراقية والعربية والإسلامية.

ومن بين ما عالج العلامة الشيخ المظفر؛ ما يتعلق بالحرية، والفلسفة، وصناعة الشعر، وصناعة الجدل، وما يتعلق بوحدة المسلمين والوحدة الإنسانية، وأمور شتى، وبشكل يعالج ذلك برؤى حديثة تهتدي بالفكر الإسلامي والفقه الواسع المترامي.

وبهذا التوجه والاتجاه، كان للبحث، تسليط الضوء على جانب من جوانب الآثار الفكرية والعلمية والمعرفية والإصلاحية الدقيقة للعلامة الشيخ المظفر (رحمه الله تعالى)، الذي توفي سنة (١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م)، وما زالت آثاره تنهل منها الأجيال، وتدارسها العقول النيرة من الحوزويين والأكاديميين والمثقفين.

المبحث الأول

الآثار الفكرية للعلامة الشيخ المظفر

لابد أن يشمل هذا المبحث كمدخل لصلب البحث المقتضب على:

أولاً: المدخل والمفاهيم.

ثانياً: الآثار الفكرية والعلمية للشيخ المظفر.

أولاً: المدخل والمفاهيم:

تتعدد اتجاهات الفكر ومعالجاته، بما يملكه من مستوى مواطن القوة والضعف، وما يتوجه به ليأخذ فاعليته ضمن مواقع الفرص، وما يُعيقه من تحديات، وممكن أن يكون مجموع ما يمتلكه الفرد أو المجتمع من نتاجات تعتمد بمكوناتها على الإمكانية والمَلَكة والتحليل والإدراك والاستعداد والدافع، والطابع الموضوعي فيه يغلب على الذاتي، لتكون العاطفة Sentiment منحسرة أو معدومة، واستقلالية الرأي والدقة فيه.

أمّا مصطلح الفكر; Thought Intellect ; thinking أو العقل بمعنى قوته الإدراكية، فهو مجموعة العمليات الإدراكية، مع القدرة على القيام بها، وبالخصوص منها العمليات الفكرية العليا، أو ما يعني التفكير Intellection المتكون من العمليات الإدراكية والمنطقية، أو العمليات الفكرية العليا؛ التصور والمقارنة والتجريد والتعميم والاستنتاج، ومنه المشتمل على النشاط الذهني.

ويكون مستوى فاعلية جانب من التفكير بين؛ وظيفة التفكير Thinking Function الذي يعني واحدة من الوظائف الأربع الأساسية للنفس المساهمة في عملية فهم أهميتنا، وما نعنيه في العالم، وفهمنا للعالم نفسه، والنمط المفكر Thinking Type الذي يعني أحد أنماط الشخصية، ويغلب عليه الاسترشاد بالمعطيات الموضوعية والوقائع الموضوعية والأفكار المعترف بها عالمياً، برأي يونج.

وهو ما يُطالعنا على أهمية الفكر والتفكير والنتاج الفكري؛ المنتج وليس المستهلك، ليكون رافداً لاستثماره في امتدادات فكرية لاحقة، بمكوناتها الزمانية والمكانية والموقفية، وما يدعمها من المواهب والإبداعات البشرية.

وعندما نتطلع لآثار العظماء من المفكرين والمصلحين، يتحقق أمامنا تاريخ بشقيه الممتد بأثره المركون، وأثره المتداول المستدام والمستمر، وهو بذاته يتفاوت بين مستوياته على وفق ما يتجدد بتطلعاته واستقراء الممتد مع تطور الفكر والحياة.

فالتفكير والفكر بمنظوره المستقبلي، يتجسد في فهم ما يمكن فهمه من مضمون النصوص التي لا تنتهي عند زمن ومكان وموقف معين، بل تمتد عبر السبل الإنسانية، كما هو عليه ما يتمثل في النص القرآني المبارك، والأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومنه ما يتمثل في نهج البلاغة، وما تتعدد قراءاته المتجددة مع تجدد السبل والأدوات والثقافات الإنسانية وقويم استمراريتها.

والشخصيات العلمية والمعرفية، وعت ذلك بكل ما امتلكته من قدرات ومواهب وألمعية، لتضع قدراتها في خدمة هذه المضامين المباركة، وتخط من خلالها أروع الآثار العلمية والمعرفية، وواحد منهم مدار بحثنا العلامة الشيخ المظفر رحمه الله.

وفي مجلة (النجف) ومن العدد الأول، الصادر في تشرين الثاني / ١٩٥٦ م، تم نشر

موضوع يسهم في بناء الفكر والعقيدة الإسلامية على أسس الوعي، والذي جاء ضمن موضوع (حرية الفكر والإسلام) للعلامة الكبير الشيخ محمد رضا المظفر، وما بيّنه من أنّ الإسلام جاء على أساس (لا إكراه في الدين) مع نشر الوعي بمنوّع اتجاهاته العلمية، بالتوازي مع بناء مفهوم الحرية في العقيدة ووحدتها في ظل المنظور الإنساني والتعايش السلمي بين مختلف الناس.

ثانياً: الآثار الفكرية والعلمية للشيخ المظفر.

تتعدد اتجاهات وبحوث ودراسات ومعالجات العلامة الشيخ محمد رضا المظفر؛ العلمية والمعرفية، وما يخص الأعلام، فضلاً عن مذكراته التي يمكن إجمالها بالآتي:

- أصول الفقه.
- المنطق.
- رسالة عملية في ضوء المنهج الحديث.
- مجموعة رسائل في علم الكلام.
- تاريخ الإسلام.
- حاشية المكاسب.
- حرية الإنسان وارتباطها بقضاء الله.
- السقيفة.
- على هامش السقيفة.
- عقائد الإمامية.
- الفلسفة الإسلامية.

- فلسفة الإمام علي عليه السلام.
- فلسفة ابن سينا.
- فلسفة الكندي.
- المثل الإفلاطونية عند ابن سينا.
- النجف بعد نصف قرن.
- الزعيم الموهوب السيد أبو الحسن الاصفهاني.
- حياة صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا).
- حياة الشيخ محمد حسن النجفي.
- حياة المولى محمد مهدي النراقي.
- الشيخ الطوسي مؤسس جامع النجف.
- تتمة أحلام اليقظة.
- ديوان شعر.

المبحث الثاني

معالجات العلامة الشيخ المظفر لحرية الفكر

وهو من المحاور المهمة التي تفتح أبواب التوجهات الفكرية للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر، وستكون كالآتي:

أولاً: بين بيئة النجف الأشرف والشيخ المظفر.

ثانياً: الحرية برؤية الشيخ المظفر.

أولاً: بين بيئة النجف الأشرف والشيخ المظفر:

لبيئة النجف الأشرف، تنوع مصادر الفكر والدخل والنمو والتطوير، فهناك المرقد العلوي المقدس، والحوزة العلمية ومؤثراتها؛ الدينية والعلمية والمعرفية، والصروح الأكاديميةَ والتربوية والتعليمية، وجوانب من أنشطة الأسواق والحركة التجارية والعمرانية والصناعية والزراعية.

ونتطلّع من خلال هذه الدراسة إلى بصمات ميدانية واسعة، واستنتاجات لا تقبل الشك على أنّ الريادة والقيادة لهذه المدينة المباركة، ذات طابع حضاري وإنساني وثقافي قويم في الوسط المحلي والوطني والعالمي، فضلاً عما وضعت الصحافة النجفية من بصماتها الخبرية والتوثيقية والإصلاحية والتجديدية ونشر العلم والمعرفة وحرية الرأي، ويكفي الإشارة إلى عنوان دراسة، تم نشرها في المجلة، لرئيس منتدى النشر العلامة الكبير الشيخ محمد رضا المظفر، والموسومة بـ (حرية الفكر والإسلام).

وبالرغم من كل الظروف، إلّا أن المجلة لم تقف عند حدود معينة، بل تخطت كل ما يمكن تخطيه من أجل استمراريتها وإسهاماتها بالعطاء الفكري والثقافي والحضاري، والدليل على ذلك ما ورد في صفحاتها، فهي جمعت بين المعلومة الخبرية كما في نقل خبر بناية منتدى النشر، والاحتفال بالمولد النبوي، وذكرى وفاة المجتهد الشيخ محمد حسن المظفر.

وجمعت اتجاهات موضوعات المجلة من العدد الأول بين مختلف التوجهات والعلاجات ومنها؛ الدراسة التي تمثلت بدراسة إسلامية، تنبع من علاجات معاصرة ألا وهي؛ (حرية الفكر والإسلام)، للعلاّمة الكبير الشيخ محمد رضا المظفر، رئيس منتدى النشر، وهذه الدراسة نراها تواكب كل عصر بالتحديث والتنظير في ضوء الفكر الإسلامي وانطباعات علماء عصره، والأعمق أنه عالج الموضوع بالأسلوب التحليلي الناقد، وهو دليل على مكانة واتجاه النجف الأشرف وصحافتها في الإسهام الإصلاحي الفكري والتحديث والتجديد.

ويرى السيد حسين بركة الشامي بأنّه مكّن الشيخ الوائلي من تبوئ هذه المكانة الرفيعة في عالم الخطابة التي أسهمت في الإصلاح والتجديد، ثلاثة عوامل أساسية:

- تتلمذه على ثلة من العلماء الكبار أبرزهم الشيخ محمد رضا المظفر.
- نشوؤه في بيئة النجف الأشرف المعروفة بثرائها العلمي والأدبي، فكان أديباً لامعاً وشاعراً مرهفاً وكاتباً إسلامياً عقائدياً.
- تحصيله الأكاديمي العالي الذي جعله يجمع بين الدراسة الحوزوية والدراسة الجامعية الحديثة.

ومما يرجع إليه نجاح الاتجاه الإصلاحي والتحديث، الوعي للخطط المدروسة

المجسدة من خلال إنشاء المؤسسات الثقافية والتي أفرزت عنها قيام كلية الفقه، وما انبثقت عنها مدرسة الوائلي، المدرسة الحسينية التي انطلقت من إصلاحات المصلح الفذ الشيخ محمد رضا المظفر، فلقد استقى من معينها الصافي، وكان نتاجها الطيب، كما كان الخطباء الذين جاؤوا بعد الشيخ الوائلي من نفس النتاج.

ويبين الشيخ الوائلي بحماسه وتأييده لحركة الإصلاح التي تبنتها جمعية منتدى النشر، ولاسيما إصلاح اتجاهات المنبر الحسيني، وذلك منذ بداية اتجاهاته الخطابية، وأشار إلى بعض أنصار حركة الإصلاح منهم؛ الشيخ محمد الشريعة والشيخ محمد رضا المظفر والشيخ محمد حسين المظفر والشيخ عبد المهدي مطر والشيخ محمد علي قسام والشيخ جواد قسام والشيخ مسلم الجابري والسيد عبد الحسين الحجار.

ثانياً: الحرية برؤية الشيخ المظفر:

يبدأ الشيخ المظفر مقالته (حرية الفكر والإسلام)، المنشورة في مجلة (النجف)، بالقول:

«كلمة (الحرية) من أروع الكلمات الأخاذة التي لعبت دوراً كبيراً في تاريخ حياة الإنسان الحديث، والسر أن الحرية من أهم ما شغف بحبه الإنسان؛ وكل قيد يحد من حرية تصرفاته يعده كابوساً ثقيلاً على كاهله ينوء بحمله، بل يفقده لذة الحياة نفسها؛ لأن حب الحرية من جملة غرائزه المخلوقة في طبيعته».

ومن مضامينه استقراء للبيئة المجتمعية الانسانية ولواقع الفكر والإدراك اتجاه الحرية؛ كثقافة وأدوار وسلوك، وما يصحبه من مستوى القيود وطبيعتها، وتأثيرها النفسي المتمثل في؛ الكابوس الثقيل، واللذة، والغرائز، والطبيعة.

ولكل التوجهات النسبية، له أهمية بالغة في حماية الفرد والمجتمع وما يحيط بهم، لذا

حذر الشيخ المظفر من مخاطر؛ «إطلاق عنان الحرية لكل فرد من الناس في كل تصرفاته فبين معنى ذلك فتح الباب واسعا للظلم والعدوان والوحشية الكاسرة والهمجية العانية، وبالأخير يفقد كل فرد ولاسيما الضعيف كثيرا من حريته، إذ لابد أن يغتصبها من الأفراد الآخرين الذين مثله أيضا ينشدون الحرية».

وهو ما يعني أهمية التوازن لنيل الحرية بشكل عقلاني يؤدي إلى السلوك القويم، وبخلافه سيمتد بتحدياته؛ «وحينئذ لا تبقى للإنسان دولة ولا بلد ولا مجتمع ولا أسرة، ولأجل هذا اضطر الإنسان إلى الخضوع لسلطان النظام والقانون من دين أو دولة فضحى بقسم من حريته ليحتفظ بالباقي في ظل النظام وليحتفظ بكثير من ملذاته ومقاصده».

وتظهر التضحية بأمور عدة، منها ما يتعلق بجوانب من الحرية، وذلك لاستتباب الأمن عند الخضوع التطوعي للنظام والقانون؛ «وهذا العصر سمي (عصر الحرية). ومن السخف - بل من الفشل الذريع للنظم والشعوب - أن يراد من الحرية الحرية المطلقة للأفراد، كما يريد أن يفهمها عشاق الشهوة، أو كما يريد السياسيون ودعاة الحروب أن يخدعوا بها جنودهم وشعوبهم ولا يزال معنى الحرية يتأرجح في هذا العصر، تأرجحا تلاقي به الأمم العنت والشدائد وتضطرب بها سفينة الحياة في خضم من الحروب والفتن وبلبلة الأفكار والأحوال».

«هذه الحرية التي تكلمنا عنها الحرية في تصرفات الإنسان، أما الحرية الفكرية فهي أسمى من حرية العمل وأبعد منالا عن تقييدها بل هي حق طبيعي لا يمكن أن يحدّه نظام أو أي شيء آخر سوى التربية والتوجيه والتلقين من عهد الطفولة، ولاشك أن كل إنسان مأخوذ بهذا التوجيه مهما بالغ في التخلص منه، والمدنية الحديثة فيما ادعته من اطلاق الحريات دعت إلى إطلاق الحرية الفكرية أيضاً من أثقالها ولكن - في الحقيقة -

لتكبل الحرية بقيود أثقل».

هذا الاستقراء والكشف عن نبض الحرية وتقاطعها الحقيقي المنبثق من واقعها العملي أو التطبيقي، وما يترتب على الحرية بشكل عام، والحرية الفكرية بشكل خاص، ومدى العلاقة بين العمر الزمني والعمر العقلي، وعلم النفس التربوي الذي يبدأ من الأسرة وبناء الشخصية.

ويواصل الشيخ المظفر بناءه الوقائي وعلاجاته في ذات المقال؛ «وإنما استقنا هذا البحث مقدمة لنفهم مدى صلة الدين الإسلامي بالحرية الفكرية وموقفه منها فنقول:

إن من المقررات عند فريق من المسلمين، وخاصة الإمامية، أنه لا يجوز التقليد في أصول العقائد كالتوحيد والنبوة وغيرهما بل إنما يجب على المكلف أن يحصل بنفسه هذه الاعتقادات اجتهادا بلا تقييد لأحد، ومعنى هذا هو الاعتراف بالحرية الفكرية في الدين، فيفتح لنا السبيل للاستقلال في الرأي في هذه الموضوعات التي هي أساس الدين وأركانه فلا يتبع الإنسان فيها غيره مهما كانت قيمة ذلك الغير حتى النبي نفسه؛ لأن اتباعه وتقليده في هذه الأمور يتفرع على الاعتراف بنبوته والمفروض أنه بعد لم يحصل له هذا الاعتراف به؛ فكيف يجب اتباعه؟

وعليه؛ فليس من حق أي دين ولا أي نبي أن يحد من هذه الحرية أو يسلبها كما أنه ليس من سلطانه أن يمنحها لأحد بل هي - كما قلنا - حق طبيعي منحه له سلطان العقل الذي يجب أن يسبق سلطان الدين، ويستدل على هذا الأمر بالآيات القرآنية من نحو ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾(البقرة: ٢٥٦)، ومن نحو ما جاء في ذم تقليد الآباء، وما جاء في الحث على التفكر في الخلق والمخلوقات، وإنما يستدل بها لبيان اعتراف الدين الإسلامي بهذا الحق الطبيعي ولتقرير هذه الحرية، لا لتجعل أدلة على أصل هذا الحق،

وبالتعبير العلمي إن هذه الآيات للإرشاد إلى حكم العقل لا لتشريع حكم شرعي).

وهذا البناء الفكري - الفلسفي الإسلامي المحيط بالتوجه الأخلاقي والإنساني وحماية الفكر من التطرف والانزلاق في هوة التخبط والصراع والضحايا، يدعمه أعظم مبدأ لحقوق الناس في التفكير المتوازن الذي يهتدي به العاقل، ألا وهو ما تحمله جملة من الآية العظيمة؛ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾(البقرة: ٢٥٦).

والدليل على تكامل ما تحمله كامل الآية المباركة؛ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

فيكفي؛ ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، ليكون تحقيق وفاعلية انسيابية هذا الوعي؛ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وهو الذي يجمع الإسلام بالإنسان والبيئة بكل تفاصيلها.

وحذّر العلامة الشيخ المظفر في ذات المقالة من توليد الفجوة المسببة للاختلاف والخلاف والصراع، وعن الزمان الذي عاصره، يقول الشيخ المظفر عند تشخيص المشكلة وأسبابها المؤدية للأزمات: «ولكن هذا العصر (عصر الحرية) لعب الاستعمار لعبته الكبرى فبذر روح الإلحاد في مدارسه التي أنشأها في بعض البلاد الإسلامية، تحطيماً لعقيدة المسلمين؛ لينشأ الطفل على روح التمرد والشك في عقيدة الدين الإسلامي».

وهذا مؤشر على مدى أهمية وعي القائم على المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلام والصحافة للمهام الاستراتيجية في حماية وحدة الناس والعقيدة الإسلامية - الإنسانية، التي تبدأ من البذرة الأولى التي تسهم المدرسة فيها بشكل فاعل وحيوي ومستقبلي للإنسان - الدولة، وبنائه الفلسفي الرصين على أساس الوعي والتوجيه وتشخيص المشكلة ومصدر أسبابها.

وبهذا يتضح مدى الأسبقية بين الحضارات مع عدم إغفال أساليب النشر والتدوين وسماتها والحضارة وآثارها، فترى المتعلقات لها أصولها وخصوصياتها الفكرية وموقع نشرها، فيكون التعرف عليها بالإقدام إليها، فكل له خصائصه وأساليبه وانطباعاته ومدى استمراريته التاريخية والآثارية، وما يضع من بصمات على الواقع الثقافي والحضاري والإنساني لمسيرة سليمة مبنية على الألفة والمحبة.

المبحث الثالث

معالجات العلامة الشيخ المظفر للمعرفة والشعر

أولاً: الشيخ المظفر ونظرية المعرفة عند الإمام علي عليه السلام.

ثانياً: معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه.

ثالثاً: صناعة الشعر ورؤية الشيخ المظفر.

رابعاً: صناعة الجدل والشيخ المظفر.

أولاً: الشيخ المظفر ونظرية المعرفة عند الإمام علي عليه السلام:

ويمكن بيان مضمون من نظرية أو علم المعرفة؛ بأنه فرع من النظرية الفلسفية يبحث في قيمة المعرفة العلمية والإنسانية، بأن ينقدها أو ينقد وسائلها ويُبين أنواعها وقيمة كل وسيلة بالنسبة لموضوعها وقيمتها بعضها بالنسبة للبعض الآخر.

ونرى في محاضرة؛ (نظرية المعرفة عند الإمام علي عليه السلام)، التي ألقاها العلامة الشيخ المظفر في الاحتفال العالمي الذي أقامته جمعية أهلية في كراجي بمناسبة مرور أربعة عشر قرناً على ميلاد أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث أظهرت المحاضرة إلى آثار فلسفة الإمام عليه السلام في الإسلام، حيث تم نشرها في مجلة النجف.

فيبدأ الشيخ المظفر بالقول؛ «إن أول شيء يعرض على تفكير الإنسان بعد معرفة أن ما وراء الطبيعة وجوداً مطلقاً هو إله الكون وخالق الموجودات - هو السؤال عن إمكان معرفة هذا الوجود المطلق وكيف يعلم، وفي الجواب عن هذا السؤال اعتامت

الأفكار على كثير من الجدليين والمفكرين؛ فمنهم من فرط فظن أن تنزيهه تعالى يقضي أن تنفي عنه كل معرفة ولا يجوز أن يعلم بحال، وهذا معناه التعطيل، ومنهم من أفرط فزعم أنه تعالى يرى في الدنيا والآخرة او في الآخرة فقط كالقمر ليلة البدر، وهذا يعني التجسيم والتشبيه. إلى آراء ذهبت أشتاتا وشيعا».

وبهذا الاستعراض المقتضب، يقف ليتحول ويقول الشيخ المظفر: «ولكن البحث العلمي الصحيح الذي عليه المحققون الحكماء والفلاسفة المتأخرون انتهى إلى ما أوجزه الإمام عليه السلام في كثير من كلماته القدسية على النحو الذي تنبه عليه؛ فإن كلامه في هذا الموضوع يمكن تصنيفه في طوائف ثلاث يفسر بعضها بعضا:

- ما نفي فيه نفيا باتا أن يكون المخلوقون يستطيعون معرفته تعالى كقوله: «**عَظُمَ عَنْ أَنْ تَثْبُتَ رُبُوبِيَّتُهُ بِإِحَاطَةِ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ**»، وقوله: «**لا تَنَالُهُ الأَوْهَامُ فَتُقَدِّرَهُ، وَلا تَتَوَهَّمُهُ الفِطَنُ فَتُصَوِّرَهُ**»، وقوله: «**لا يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَلا يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ**»، وقوله: «**لا يُدْرَكُ بِوَهْمٍ، وَلا يُقَدَّرُ بِفَهْمٍ**»، إلى أمثال ذلك في كلماته المبثوثة في نهج البلاغة، وامتدح الملائكة على اعترافهم بالعجز عن معرفته.

- ما جعل المعرفة أول الدين كما في الخطبة الأولى من النهج وما صرح فيه بجواز المعرفة كقوله: «**المُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ، وَالظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ**»، وقوله: «**الظَّاهِرِ لا بِرُؤْيَةٍ**».

- ما جمعت بين النفي والإثبات مثل قوله: «**لا تَسْتَلِمُهُ المَشَاعِرُ، وَلا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ**»، وقوله: «**لا تُدْرِكُهُ العُيُونَ بِمُشَاهَدَةِ العِيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ القُلُوبُ بِحَقَائِقِ الإِيمَانِ**»، وقوله: «**فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ، إلاَّ أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ قَيُّومٌ**»، وقوله: «**لَمْ يُطْلِعِ العُقُولَ عَلى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ**»، بعد أن يقول في هذه

الخطبة: «**فَلا عَيْنٌ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ، وَلا قَلْبُ مَنْ أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ**»، وهنا تكمن الدقة في قوله عليه السلام والالفاتة الرائعة على أدق المعاني العلمية وأسماها تأمل كيف لا تنكره العين وهي لم تره وكيف لم يبصره القلب والمفروض أنه قد أثبته؟

إن هذا الأمر بين الأمرين في نظرية المعرفة الدقيق في مرماه السامي في هدفه لم يهتد إليه الباحثون من الجدليين والمفكرين حتى ظهر للمتأخرين من أقطاب الفلسفة الإسلامية كالمولى صدر الدين الشيرازي العظيم، ومن أقطاب الفلسفة الغربية كالفيلسوف كانت وغيره؛ فاحكموا أركانه وأشادوا بنيانه».

وهو ما يحمل جانباً من الدراسة والتحليل المقتضب، ليقارن بالإشارة، بين الرؤى الإسلامية والغربية، لاعتبارات حضارية وثقافية، ومنها ما يتعلق بالجانب الفلسفي، ويمكن أن يشمل الجانب النفسي المتعلق بعلم النفس المعرفي، وما يتداخل ضمن مفهوم الإدراك بين العيون والقلوب الذي يؤدي منفذه إلى الفكر والنفس والاستجابة والحوافز والدوافع والسلوك، وما حملته الخطب المباركة لأمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام الممتدة بمضامينها إلى استدامة المعرفة واستمراريتها العظيمة، وما يجري من فهم معرفي يجمع الروح الإنسانية من جهة، والخالق والمخلوق من جهة أخرى، تدعم روح الحياة الدنيوية والحياة الأخروية.

ويضيف العلامة الشيخ المظفر: «وقد يظن الظان أن المراد من الوسط في المعرفة الذي يرمي إليه الإمام هو أن المستحيل معرفته بالكنه أما المعرفة الإجمالية بأوصافه التي تعبر عنه والمفاهيم العامة التي تحكي عنه فلا مانع منها؛ وهو الواجب في المعرفة. وقد يستشعر ذلك من قوله عليه السلام: «**فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ، إلاَّ أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ ﴿حَيٌّ قَيُّومٌ، لا تَأْخُذُكَ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾**»، ولكن هذا المعنى بعيد من كلامه إذا أردنا المعرفة التصورية لمفاهيم تحكي إجمالا عن ذات الله وصفاته.».

وهكذا يستمر الشيخ المظفر برؤيته الفلسفية - المعرفية في ضوء المنبع الإسلامي النقي، حتى يقول الشيخ المظفر: «إنا نقول "أولا" أنه تستحيل معرفته تعالى أي بكنهه لأن العلم علمان: علم حصولي وعلم حضوري في اصطلاح الفلاسفة، والعلم الحصولي هو المعروف لدينا من معنى العلم وهو أن تحصل صور الأشياء ومعانيها في أذهاننا، هذا المعنى من العلم يستحيل في حقه تعالى لأنه ليست حقيقته إلا وجوده العيني الخاص به وهو محض الوجود وصرف الوجود الذي لا يتناهى ولا يحد بحد محدود.

أما العلم الحضوري الذي قد يعبر عنه بالوجدان أو الكشف والشهود، فهو كعلمنا بأنفسنا وأفعالنا وآثارنا، فإن علمنا بها لا لأجل أن صورها تستحضرنا كعلمنا بالأشياء الخارجة عن نفوسنا، بل لأجل أنها حاضرة لذواتنا بذواتنا، بل هي ذواتنا حاضرة لذواتنا، لأن كل شيء حاضر لذاته، لأنه من شؤون ذاته، وكل معلول حاضر بنفسه لعلته، فلعلنا بأنفسنا علم إحاطة وحضور أن يكون المعلوم حاضرا بنفسه لا بصورته.

والفرق بين العلمين كالفرق بين من يعرف معنى السرور أو الجوع مثلا وليس مسروراً ولا جائعاً، وبين من هو مسرور فعلاً ويحس بسروره أو من هو جائع فعلا ويحس بجوعه».

وهكذا يتلاحق الشيخ المظفر بصوره المعرفية الرائعة، وما تحمله من نظرية واسعة، تدخل بمفاهيمها الفلسفية العميقة، ومؤثراتها النفسية النابعة من نقاء الفكر العلوي المستمد من القرآن الكريم والمدرسة المحمدية المباركة.

ثانياً: معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه:

البحث الفلسفي الذي استعرض فيه العلامة الشيخ المظفر جانباً من المعجز الفكري والعلمي الذي أودعها الخالق عز وجل لدى أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، التي

ابتدأها من الاستدلال على الخالق تعالى، وشمل على طريقين رئيسين:

- الأول سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على أفعاله.

- الثاني سبيل المتكلمين والطبيعيين وغيرهم الذين يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره كالإمكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم أو غير ذلك، وهي أيضاً دلائل على ذاته وشواهد على صفاته.

وعدّ الشيخ المظفر السبيل الأول أحكم وأشرف وقد أشير إليه في القرآن الكريم، وأن الوجود حقيقة عينية يحكم العقل عليه بأنه موجود لذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه فإن كل شيء ما عداه إنما هو موجود بالوجود أما نفس الوجود فهو موجود بنفسه لا بوجود آخر، فلا يعقل أن تكون العينية الوجودية له مأخوذة مما هو خارج عن ذاته وإلا لما كان موجودا بل كان ذا وجود مثل أن يقال إن البياض أبيض بذاته لا ببياض آخر وإلا كان ذا بياض لا بياضا فكان لا يعقل أن تكون أبيضية البياض من بياض آخر كذلك لا يعقل أن تكون موجودية الوجود من وجود آخر بل هو الموجود بنفسه المستغني بوجوده عما عداه استغناء ذاتيا وكل موجود عداه فإنما موجود به وبسببه.

ومما يبين الشيخ المظفر فيما يكمل الموضوع، وما يعالج موضوع حرية الإرادة، وهي أهم مسائل القضاء والقدر ويصح تسميتها بمسالة السببية، وأصلها ترجع إلى الخلاف الموروث من اليونانيين.

وقد ورد في نهج البلاغة بيان أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام؛ «للسائل الشامي لمّا سأله: أكان مسيرنا إلى الشام بقضاءٍ من الله وقدره؟ بعد كلام طويل هذا مختاره:

وَيْحَكَ! لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لازِماً، وَقَدَراً حَاتِماً! وَلَوْ كَانَ ذلِكَ كَذلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ

وَالعِقَابُ، وَسَقَطَ الوَعْدُ وَالوَعِيدُ. إنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيراً، وَنَهَاهُمْ تَحْذِيراً، وَكَلَّفَ يَسِيراً، وَلَمْ يُكَلِّفْ عَسِيراً، وَأَعْطَى عَلى القَلِيلِ كَثِيراً؛ وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوباً، وَلَمْ يُطَعْ مُكْرَهاً، وَلَمْ يُرْسِلِ الأَنْبِيَاءَ لَعِباً، وَلَمْ يُنْزِلِ الكِتَابَ لِلْعِبَادِ عَبَثاً، وَلا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً: ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ».

وهكذا الثقافة الفلسفية الواضحة، تأخذ توجهاتها في بيان العلة والمعلول، والسبب والنتيجة، ووضع البناء الفكري على أسس رصينة، وما يتطلب من ترسيخ أخلاقية المسؤولية الفكرية والوئام، وهذا جانب من المعجز المستمد من القرآن الكريم والمدرسة النبوية العظيمة.

ثالثاً: صناعة الشعر ورؤية الشيخ المظفر.

وتواصلاً في نشر الفكر الإنساني المنبثق من مدينة النجف الأشرف من خلال الصحافة النجفية، ومنها المتمثلة في مجلة (النجف).

وجانب منها ما كان ضمن دراسة، للشيخ محمد رضا المظفر، رئيس منتدى النشر، يطالعنا برُؤاه الفكرية بعنوان (صناعة الشعر)، وهي الحلقة الأولى، وبه يحمل الصورة المعرفية وأثر النجف في تقديم ما يرفع من المستوى الثقافي والأدبي الموسوعي، وما يتضمنه من تعريف الشعر وفائدته.

ومما شملت عليه الدراسة هو ما تعنيه صناعة الشعر، حيث يبين انها؛ «إحدى الصناعات الخمس التي بحث عنها قدامى المناطقة واسمها في اللغة اليونانية "بيطوريقا" وأهملها المنطقيون في الدورة الإسلامية في أكثر مؤلفاتهم».

و «إن الشعر صناعة لفظية تستعملها جميع الأمم على اختلافها، والغرض الأصيل منها التأثير على النفوس لإثارة عواطفها من سرور وابتهاج، أو حزن وتألم، أو إقدام

وشجاعة، أو خوف وجبن، أو تهويل أمر وتعظيمه، أو تحقير شيء والازدراء به، أو نحو ذلك من انفعالات النفس».

وهنا يمثل ذات الشعر ووصفه وأصوله ووقعه النفسي ورسوخه الفكري، ومستوى التأثير بمستوى المتلقي؛ لذا يقول الشيخ المظفر:

«والركن المقوم للكلام الشعري المؤثر في انفعالات النفس ومشاعرها أن يكون فيه تخييل وتصوير، إذ للتخييل والتصوير أكبر الأثر في ذلك على ما سيأتي بيانه؛ فلذلك قيل أن قدماء المناطقة من اليونانيين جعلوا المادة المقومة للشعر القضايا المتخيلات فقط ولم يعتبروا وزناً ولا قافية.

أما العرب "وتبعتهم الأمم الأخرى التي ارتبطت بهم كالفرس والترك" اعتبروا في الشعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضيين، واعتبروا أيضاً القافية على ما هي معروفة في علم القافية، وما ليس له وزن وقافية لا يسمونه شعراً، وإن اشتمل على القضايا المخلية، ولكن الذي صرح به الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء أن اليونانيين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن في الشعر وذكر أسماء الأوزان عندهم وإن كانوا لم يعتبروا التقفية».

وهكذا يكون الشعر النبض الذي يجمع الإنسانية على توجه وأحاسيس نابعة من ذات الإنسان ومشاعره؛ لكون الشعر (كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية مقفاة)، ولذا تبرز فوائد للشعر، وما يترتب عليه من تأثير على النفوس.

ومواصلة للعدد السابق، يواصل الشيخ محمد رضا المظفر، دراسته (صناعة الشعر)، ومما يقول في هذه الدراسة الموضوعية حول صلة الشعر بالعقل:

«والحق أنّ الشاعر البارع - كالخطيب البارع - يستمد في إبداعه من عقله الباطن

اللاشعوري، فيتدفق الشعر على لسانه كالإلهام من حيث يدري ولا يدري، على اختلاف عظيم الشعراء في هذه الناحية. وليس الشعر كسائر الصناعات الأخرى الذي يبدع فيها الصانع عن روية وتأمل دائماً».

وهنا يظهر الشخص (الإنسان) الشاعر، بكل مكوناته وتفاعلاته، البدنية والفكرية والنفسية والسلوكية، ومحوره المكونات العقلية - الفكرية، ونتاجها هنا الصناعة الشعرية، وربما يتعدى ذلك للوصول إلى مرحلة الإلهام أو كالإلهام، والشاعر البارع يمثل مستوى الجودة في إيصال الفكرة على شكل شعر، له وصفه الخاص، وجمهوره، وربما زمانه وموقعه وموقفه.

ويناقش الشيخ المظفر بموضوعية وحكمة ما يكون عليه الشعر من المشهورات عند شعراء اللغة العربية قولهم: (الشعر أكذبه أعذبه)، وما يراد منه بين الإخبار والمبالغة في استعمالات التخيل والمدح والتحسين والتقبيح، وكون قوام الشعر بثلاثة أمور: الوزن والألفاظ والمعاني المخيلة، وهو لمن أراد اتقان صناعة الشعر، ومنه ما يدخل ضمن مستوى التأثير النفسي، وهو ما ينضوي من المخيلات وتأثيرها، كما جاء لبيد الشاعر مع قومه للانتقام من الربيع الذي كان نديم ملك الحيرة النعمان بن المنذر، فقال مخاطباً للنعمان:

مهلاً أبيت اللعن لا تأكل معه ... إن أسته من برصه ملمعه

وإنه يدخل فيها إصبعه ... يدخلها حتى يواري أشجعه

فرفع النعمان يده من الطعام وتنكر لنديمه هذا وأبى أن يستكشف صدق هذا القول فيه؛ بالرغم على إلحاحه وقال فيما قال له: "قد قيل ذلك إن حقا وإن كذبا" من أبيات.

ولا نغفل ما يفعله الشعر من مستوى البناء والتفاعل الإنساني من خلال الفكر

الإنساني والعواطف والقوة المتوازنة والملائمة لمستوى المتلقي، والاستجابة الإيجابية أو السلبية لمحتواه المحرك للمشاعر، وتبقى الأخلاقية الإنسانية التي تجمع بين الشاعر والمتلقي الحد الفيصل لامتداد واستدامة الإبداع.

رابعاً: صناعة الجدل والشيخ المظفر:

جانب آخر اهتم به العلامة الشيخ المظفر، ألا وهو صناعة الجدل أو آداب المناظرة، والذي استمدته مجلة النجف من كتاب المنطق، وهو الجزء الثالث من المنطق في الصناعات الخمس، وشمل على ثلاثة أبواب: الأول في القواعد والأصول بمصطلحاتها الخاصة، الثاني في المواضيع، الثالث في الوصايا.

ونقل مناطقة العرب الجدل، واستعملوه في الصناعة التي نحن بصددها والتي تسمى باليونانية (طوبيقا)، والجدل أنسب الألفاظ العربية إلى معنى هذه الصناعة، كما استعملت كلمة (المناظرة) في هذه الصناعة أيضاً، فقيل (أدب المناظرة) وألفت بعض المتون بهذا الاسم.

ويمكن الاستفادة في الربط بين الجدل وحرية التفكير السابقة الذكر، حيث يقول: «هذه الحرية التي تكلمنا عنها الحرية في تصرفات الإنسان أما الحرية الفكرية فهي أسمى من حرية العمل وأبعد منالا عن تقييدها بل هي حق طبيعي لا يمكن أن يحده نظام أو أي شيء آخر سوى التربية والتوجيه والتلقين من عهد الطفولة. ولاشك أن كل إنسان مأخوذ بهذا التوجيه مهما بالغ في التخلص منه، والمدنية الحديثة فيما ادعته من اطلاق الحريات دعت إلى إطلاق الحرية الفكرية أيضا في أثقالها ولكن - في الحقيقية - لتكبل الحرية بقيود أثقل».

ويظهر وجه الحاجة للجدل حيث «إن الإنسان لا ينفك عن خلاف ومنازعات

بينه وبين غيره من أبناء جلدته، في عقائده وآرائه من دينية وسياسية واجتماعية ونحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفة تناصره وتحافظ عليه، وأخرى تريد نقضه وهدمه وينجر ذلك على المناظرة والجدال في الكلام، فيلتمس كل فريق الدليل والحجة لتأييد وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور».

ويبرز عند ذلك الآراء والبرهان والجمهور والإدراك والاستدلال، ومستوى قوة الحاجة إلى الجدل، ومواطن قوة وضعف الجدل، وفرص وتحديات البرهان، وما يكون عليه أسلوب الجدل للاستدلال ومرتبته بعد البرهان، وربما كان أسلوب الطروحات منهجاً لنجاح الجدل أو المناظرة.

وضمن الحلقة الثانية من صناعة الجدل – الفوائد، كونها رياضة الأذهان وتقويتها، تحصيل الحق واليقين، التسهيل على المتعلم المبتدئ، الغلبة على الخصوم، والحفاظ على العقائد وإتباعها، والدفاع عن حقوق الناس، وما يتطلب من مبادئ الجدل الأولية من المشهورات والمسلمات، وما يتعلق بمقدمات ومسائل ومطالب الجدل.

وتناوَل الشيخ المظفر لاحقا؛ أدوات هذه الصناعة، ويمكن القول أن عالمنا المعاصر، دخل مرحلة العالم الرقمي وإسهامات الشبكة العنكبوتية الفاعلة والحراك السريع، وما يجري من الجدل الرقمي عبر الانترنت والاتصالات الحديثة، فضلاً عن الجدل بالوسائل والأدوات التقليدية التي يطالعنا عليها الشيخ المظفر من استحضار أصناف المشهورات المطلقة والمحدودة والتمييز بين الحقيقية، والقدرة والقوة على التمييز بين المعاني بما فيها المشتركات والمختلفات، والقدرة والقوة على التمييز بين المتشابهات، والقدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة.

واستكمل الشيخ المظفر بحثه لصناعة الجدل – الوصايا التي تضع تعليمات للسائل

ليحصل على مبتغاه من المجيب على الأسئلة بموضوعية.

وهكذا كانت تغطية دراسة جوانب من الفكر الإنساني، بما فيه من الجوانب العلمية والمعرفية والأدبية للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر، وهو ما يسع البحث ضمن مجلة (النجف) الصادرة في النجف الأشرف، وأول أعدادها كان في ١ تشرين الثاني ١٩٥٦ م، وهي أسبوعية علمية أدبية إسلامية عامة، تصدر مؤقتا نصف شهرية. ومن الله التوفيق.

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة المقتضبة للفكر الإنساني ومعالجاته عند العلامة الشيخ المظفر، لابد من وضع بعض الاستنتاجات التي يتم اختتام مدار الدراسة والبحث، وهي كالآتي:

- ربما يقوم الفكر على توجهات دينية ومذهبية وعقائدية، مادية أو غير مادية أو روحية، وربما كان الفكر قائماً على توجهات إنسانية ونبل وقيم وبناء الفكر - الإنسان لتوحد الروح الإنسانية، أو انتهازية لا يهمها إلا المصالح العقيمة والتفرقة بين الناس وزرع الحقد والضغينة والصراع.

- الطليعة الفكرية والنخبة الرفيعة والمبادئ والقيم والأخلاقيات، تتعاظم بآثارها، وما تحققه على أرض الواقع وسبل الحياة، ليكون الإنسان واستقراره وتنقية أجوائه البيئية الفكرية، الهدف الأسمى، للتعايش والسلم والمحبة.

- من بين ما عالج العلامة الشيخ المظفر ما يتعلق بالحرية، والفلسفة، وصناعة الشعر، وصناعة الجدل، وما يتعلق بوحدة المسلمين والوحدة الإنسانية، وأمور شتى، وبشكل يعالج ذلك برؤى حديثة تهتدي بالفكر الإسلامي والفقه الواسع المترامي.

- لبيئة النجف الأشرف، تنوع مصادر الفكر والدخل والنمو والتطوير، فهناك المرقد العلوي المقدس، والحوزة العلمية ومؤثراتها الدينية والعلمية والمعرفية، والصروح الأكاديمية والتربوية والتعليمية، وجوانب من أنشطة الأسواق والحركة

التجارية والعمرانية والصناعية والزراعية.

- يبين الشيخ الوائلي بحماسه تأييده لحركة الإصلاح التي تبنتها جمعية منتدى النشر، ولاسيما إصلاح اتجاهات المنبر الحسيني، وذلك منذ بداية اتجاهاته الخطابية، وأشار إلى بعض أنصار حركة الإصلاح منهم: الشيخ محمد الشريعة والشيخ محمد رضا المظفر والشيخ محمد حسين المظفر والشيخ عبد المهدي مطر والشيخ محمد علي قسام والشيخ جواد قسام والشيخ مسلم الجابري والسيد عبد الحسين الحجار.

- حذر الشيخ المظفر من مخاطر إطلاق عنان الحرية لكل فرد من الناس في كل تصرفاته معناها فتح الباب واسعا للظلم والعدوان والوحشية الكاسرة والهمجية العانية. وبالأخير يفقد كل فرد ولاسيما الضعيف كثيرا من حريته، إذ لابد أن يغتصبها من الأفراد الآخرين الذين مثله أيضا ينشدون الحرية.

- أهمية التوازن لنيل الحرية بشكل عقلاني يؤدي إلى السلوك القويم.

- أهمية وعي القائم على المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلام والصحافة للمهام الإستراتيجية في حماية وحدة الناس والعقيدة الإسلامية – الإنسانية، التي تبدأ من البذرة الأولى التي تسهم المدرسة فيها بشكل فاعل وحيوي ومستقبلي للإنسان – الدولة، وبنائه الفلسفي الرصين على أساس الوعي والتوجيه وتشخيص المشكلة ومصدر أسبابها.

- يرى الشيخ المظفر القول بأن أول شيء يعرض على تفكير الإنسان بعد معرفة أن ما وراء الطبيعة وجوداً مطلقاً هو إله الكون وخالق الموجودات – هو السؤال عن إمكان معرفة هذا الوجود المطلق وكيف يعلم.

- يبين الشيخ المظفر برؤيته الفلسفية – المعرفية في ضوء المنبع الإسلامي النقي،

العلم علمان: علم حصولي وعلم حضوري في اصطلاح الفلاسفة والعلم الحصولي هو المعروف لدينا من معنى العلم وهو أن تحصل صور الأشياء ومعانيها في أذهاننا. أما العلم الحضوري الذي قد يعبر عنه بالوجدان أو الكشف والشهود، فهو كعلمنا بأنفسنا وأفعالنا وآثارنا، فإن علمنا بها لا لأجل أن صورها تستحضرنا كعلمنا بالأشياء الخارجة عن نفوسنا.

- صناعة الشعر إحدى الصناعات الخمس التي بحث عنها قدامى المناطقة واسمها في اللغة اليونانية (بيطوريقا) وأهملها المنطقيون في الدورة الإسلامية في أكثر مؤلفاتهم.

- لا نغفل ما يفعله الشعر من مستوى البناء والتفاعل الإنساني من خلال الفكر الإنساني والعواطف والقوة المتوازنة والملائمة لمستوى المتلقي، والاستجابة الإيجابية أو السلبية لمحتواه المحرك للمشاعر، وتبقى الأخلاقية الإنسانية التي تجمع بين الشاعر والمتلقي الحد الفيصل لامتداد واستدامة الإبداع.

- اهتم العلامة الشيخ المظفر بصناعة الجدل أو آداب المناظرة، وهو الجزء الثالث من المنطق في الصناعات الخمس؛ وشمل ثلاثة أبواب: الأول في القواعد والأصول بمصطلحاتها الخاصة، الثاني في المواضيع، الثالث في الوصايا.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام/ نهج البلاغة/ ضبط النص والفهارس، د. صبحي الصالح/ دار الكتاب اللبناني/ ط١/ بيروت- لبنان/ ١٩٦٧.

١ - أحمد خورشيد النوره جي/ مفاهيم في الفلسفة والاجتماع/ دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد/ العراق/ ١٩٩٠.

٢ - د. حسن الحكيم/ الشيخ أحمد الوائلي ونجفياته في الشعر والأدب والتاريخ والخطابة/ مطبعة الغري الحديثة/ النجف الأشرف - العراق ٢٠٠٦.

٣ - حسين بركة الشامي/ المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة/ من المكتبة الشاملة على الانترنت.

٤ - حسين جهاد الحساني/ الشيخ المظفر وجهوده في تطوير المناهج الحوزوية/ مجلة ينابيع/ العدد ٨/ تشرين ١ - تشرين ٢/ ٢٠٠٥/ النجف الأشرف - العراق.

٥ - د. صباح نوري المرزوك/ معجم المؤلفين والكتاب العراقيين/ بيت الحكمة/ بغداد - العراق/ ط١/ ٢٠٠٢.

٦ - د. عبد المنعم الحفني/ موسوعة علم النفس والتحليل النفسي/ دار العودة/ بيروت/ ط١/ ١٩٧٨.

٧ - د. فاخر عاقل/ معجم علم النفس/ دار العلم للملايين/ بيروت/ لبنان/ ط٢/ ١٩٧٧.

٨ - مجلة النجف/ السنة الأولى - الجزء الثاني/ ٢٠ تشرين الثاني/ ١٩٥٦.

٩ - مجلة النجف/ السنة الأولى - الجزء الرابع/ ٢٥ نيسان/ ١٩٥٧.

١٠ - محمد رضا المظفر/ أصول الفقه/ مج١ + مج٢/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت - لبنان/ ط٢/ ١٩٩٠.

١١ - محمد رضا المظفر/ حرية الفكر والإسلام/ مجلة النجف/ السنة الأولى/ ١ تشرين الثاني/

١٩٥٦م.

١٢ - محمد رضا المظفر/ صناعة الشعر/ مجلة النجف/ السنة الأولى/ ٢٠ تشرين الثاني ١٩٥٦.

١٣ - محمد رضا المظفر/ صناعة الشعر - ٢/ مجلة النجف/ السنة الأولى/ ٢٠ كانون الأول ١٩٥٦.

١٤ - محمد رضا المظفر/ صناعة الجدل أو آداب المناظرة/ مجلة النجف/ ١٧ تشرين الأول/ ١٩٥٧.

١٥ - محمد رضا المظفر/ نظرية المعرفة عند الإمام علي عليه السلام/ مجلة النجف/ السنة الأولى/ ٢٥ نيسان/ ١٩٥٧.

١٦- محمد رضا المظفر/ المنطق/ دار التعارف للمطبوعات/ بيروت - لبنان/ ٢٠٠٦.-

١٧- محمد رضا المظفر/ معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه / مجلة النجف/ السنة الأولى- الجزآن الثامن والتاسع/ ٢٣ أيار/ ١٩٥٧.

١٨ - محمد رضا المظفر/ صناعة الجدل - فوائد الجدل/ مجلة النجف/ الجزء السادس عشر/ ٥ تشرين الثاني/ ١٩٥٧.

١٩ - محمد رضا المظفر/ صناعة الجدل - أدوات هذه الصناعة/ مجلة النجف/ الجزآن السابع والثامن عشر/ ٣٠ تشرين الثاني/ ١٩٥٧.

٢٠ - محمد رضا المظفر/ صناعة الجدل - الوصايا/ مجلة النجف/ الجزآن التاسع عشر والعشرون/ ٢٩ كانون الأول/ ١٩٥٧.

٢١ - د. محمد عاطف غيث/ قاموس علم الاجتماع/ مطبعة الانتصار/ الإسكندرية/ ١٩٨٩.

٢٢- محمد اليقضان/ عميد المنبر الحسيني الشيخ الدكتور أحمد الوائلي/ مؤسسة البلاغ والإرشاد الإسلامي/ بغداد/ العراق/ ط١/ ٢٠٠٨.

٢٣ - نخبة من الأساتذة المصريين والعرب/ معجم العلوم الاجتماعية/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة/ مصر/ ١٩٧٥.

٢٤ - د. هاشم حسين ناصر المحنك/ أثر النجف الأشرف الإعلامي والصحافي في الإصلاح والتجديد، مجلة (النجف) أنموذجا/ بحث شارك بالمؤتمر العلمي السنوي الثالث للكلية الإسلامية الجامعة في النجف الأشرف للمدة من ٢٢ - ٢٣/ نيسان/ ٢٠١١.

٢٥ - د. هاشم حسين ناصر المحنك/ أثر بيئة النجف الأشرف في بناء شخصية الشيخ الوائلي/

بحث مشارك في المؤتمر العلمي الموسوم بـ (الشيخ الوائلي وأثره الإصلاحي والفكري)/ مركز دراسات الكوفة/ جامعة الكوفة، والكلية الإسلامية الجامعة في النجف الأشرف بتاريخ ٢٩ - ٣٠ نيسان/ ٢٠١٠.

٢٦ - د. هاشم حسين ناصر المحنك/ توظيف الإعلام وفلسفته في وحدة العقيدة الإسلامية - الإنسانية/ مجلتا (العلم) و (النجف) أنموذجاً/ بحث شارك في المؤتمر العلمي الدولي الأول لكلية التربية/ جامعة الكوفة / المنعقد للمدة من ٢٤- ٢٥/ ٤/ ٢٠١٣.

٢٧ - د. هاشم حسين ناصر المحنك/ موسوعة العلوم الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والأعمال التجارية/ مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت - لبنان/ ٢٠٠٧.

التوحيد عند الشيخ المجدد محمد رضا المظفر

أ.م.د كريم شاتي السراجي- العراق

المقدمة

يعد الشيخ المظفر من العلماء المجددين في حوزة النجف الاشرف حيث انه ترك اثارا واضحة على مستوى المشاريع والمناهج، فعلى مستوى المشاريع فكلية الفقه ومنتدى النشر اللذان كانا لهما دور كبير في نشر العلم والثقافة الاسلامية ومواكبة العصر من خلال التعاطي مع المستجدات والحوادث الوافدة الملحة.

اما على مستوى المناهج فان للشيخ المظفر عملا كبيرا وجبارا حيث انه وضع مناهج مهمة لطلبة الحوزة والجامعة، فكتاب المنطق واصول الفقه وعقائد الامامية من المناهج المهمة التي تميزت بروعة المنهج والتنظيم والتبويب والشمول وجزالة الالفاظ ودقة المعنى، فعلى سبيل المثال يعد كتاب عقائد الامامية من الكتب المهمة التي اثرت في الواقع الاسلامي كثيرا وبينت بعبارة واضحة ودقيقة عقيدة الشيعة الامامية بشكل لا لبس فيه، و بذلك استطاع هذا الكتاب ان يوضح حقيقة عقيدة الشيعة الامامية لدى الاخر، وعليه فكثير من المنصفين الذين اطلعوا على هذا الكتاب تأثروا به وغيروا كثيرا من افكارهم تجاه مدرسة اهل البيت عليهم السلام بل البعض منهم تشيع من خلال هذا السفر الرائع.

وفي هذا البحث تناولت التوحيد عند الشيخ المجدد من خلال كتابيه الفلسفة الاسلامية وعقائد الامامية وكان البحث يدور في المحاور التالية:

١- اثبات الصانع.

٢- اثبات توحيده تعالى.

٣- اثبات صفاته.

٤- ابطال الجبر والتفويض.

وقد استعملت فيه المنهج التحليلي من خلال عرض الآراء ومناقشتها.

المحور الاول: اثبات الصانع

قبل الدخول في اثبات الصانع ذكر الشيخ المظفر مجموعة من المقدمات المهمة ذات العلاقة وهي مباحث العلة والمعلول حيث قال: «من اهم المباحث الفلسفية الالهية التي يرتكز عليها اثبات الصانع وما اليه هي مباحث العلة والمعلول»[١]، سوف نتناول هذه المقدمات و نقتصر على المهم منها:

أولاً: العلة والمعلول:

العلة في اللغة: «المرض وصاحبها معتل»[٢].

وفي الاصطلاح: «هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه، وعلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء، وهي قسمان، الاول ما تقوم به الماهية من اجزائها، وتسمى علة الماهية، والثاني ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي وتسمى علة الوجود»[٣].

وللعلل اقسام:

١- العلة المادية، وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة الى السرير.

٢- العلة الصورية، وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل،

(١) الفلسفة الاسلامية / ٤٧.

(٢) الخليل كتاب العين / ٥٧٤.

(٣) الجرجاني، التعريفات/ ١٢٨.

كالشكل والتأليف للسرير.

٣- العلة الفاعلة، وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجدة له كالنجار الذي يصنع السرير.

٤- العلة الغائية، وهي التي يكون وجود الشيء لاجلها كالجلوس على السرير، فهي الغاية التي من اجلها وجد السرير.[١]

ويذهب الشيخ المظفر الى ان مفهوم العلية هو من المفاهيم البديهية التي لا تحتاج الى تعريف، وفائدة التعريف تنحصر في التنبيه على المعنى المقصود منها ولفت النظر اليه[٢]. وهو كلام في غاية الدقة والجودة.

ان اصل العلية هو عبارة عن قضية تدل على حاجة المعلول الى العلة ولازم ذلك ان المعلول لا يتحقق من دون علة، أي كل معلول يحتاج الى علة وعليه يكون وجود المعلول كاشفاً عن وجود العلة.

وهذه القضية من القضايا التحليلية التي يستخرج مفهوم المحمول فيها من مفهوم الموضوع؛ لان مفهوم المعلول عبارة عن موجود يتوقف وجوده على موجود آخر ويحتاج اليه، اذن مفهوم الموضوع (المعلول) يشتمل على معنى التوقف والاحتياج الى العلة وعليه فأصل العلية من البديهيات الاولية المستغنية عن الدليل والبرهان.

ثم ان الشيخ المظفر حدد للعلية معنيين:

الاول: التأثير في الوجود على وجه اذا وجدت العلة وجب وجود المعلول، ويستحيل التخلف عنها، وان انعدمت انعدم المعلول.

---

(١) ظ: جميل صليبا، المعجم الفلسفي٢/ ٩٦.

(٢) ظ:الفلسفة الاسلامية/ ٤٧.

الثاني: مطلق التوقف في الوجود على وجه اذا انعدمت العلة لابد ان ينعدم المعلول.[١]

وعليه فتكون الاولى علة تامة والثانية علة ناقصة.

ثم ان الشيخ بعد هذه المقدمة يحاول ابطال القول بالصدفة والاتفاق بالنسبة الى الوجود حيث يقول: «ان الانسان بفطرته يدرك و ببديهية عقله يعرف ان لكل ممكن سببا، وان الممكن بحاجة في حقيقة ذاته الى من يمده بالوجود ويوجب وجوده، الى ان يقول، هذا ما تدركه فطرة العقول من اولياتها البديهية، فنفس تصور معنى الامكان في الممكن كاف للحكم بحاجته الى العلة في وجوده كتصور معنى الكل والجزء فانه بنفسه يقتضي الحكم بان الكل اعظم من الجزء بلا حاجة الى فرض شيء اخر،وهذه البديهية العقلية متحكمة في مصير الانسان وفي كل شيء من حياته وتفكيره، ولولاها لما عاش هذه القرون الطويلة يفكر ويعمل ويسعى ويكد ويكشف ويؤلف ويختزن علومه، فانه لولا ادراكه الفطري بأن لكل شيء ممكن سببا لوجوده، فإن اعماله كلها كانت باطلة وضربا من العبث، ولترك الامور للصدفة، وكل الابحاث العلمية تبتني في حقيقتها على الشعور العميق المرتكز في النفس بضرورة حاجة الاشياء الممكنة الى العلة»[٢].

يريد ان يقول الشيخ المظفر ان اصل العلية من الامور البديهية التي لا يختلف عليها العقلاء عموما، وعليه فإن اصل العلية من المسائل المهمة التي ينطلق منها الموحد في اثبات وجود الله تعالى؛ لأنها تمثل عاملاً مشتركاً لجميع البشر.

علما ان مفاد اصل العلية: كل معلول له علة و ليس كل موجود له علة؛ لان موضوع اصل العلية ليس هو الموجود بشكل مطلق بل الموجود المعلول ولما ثبت

(١) ظ: الفلسفة الاسلامية / ٤٧.

(٢) ظ: م.ن/ ٤٨-٤٩.

بالدليل والبرهان انه تعالى واجب الوجود لذاته، أي وجوده نابع من ذاته تعالى فلا مناقشة في الدليل المقام لإثبات وجوده تعالى على اساس اصل العلية لأنه تام وسليم من جميع الجهات.

ثانيا: التسلسل:

الدور والتسلسل من المقدمات التي تعتمد عليها ادلة اثبات الصانع، فدليل الامكان ودليل الحدوث ودليل الحركة وادلة اخرى تعتمد في حقيقتها على بطلان الدور والتسلسل، و مع بطلان الدور والتسلسل لابد من ان انتهاء المعلومات الى علة وجودها نابع من ذاتها (واجب الوجود لذاته) فالدور في الاصطلاح: «هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه»[١]، وتوقف الشيء على نفسه معناه وجود الشيء قبل وجوده وهو محال؛ لأنه يؤدي الى اجتماع النقيضين وهو باطل، اما التسلسل: «ترتب امور غير متناهية»[٢] يعني ان جميع افراد السلسلة ممكنة لذاتها ومحتاجة في الوجود الى غيرها، وكثرة الافراد الممكنة لا يقلب الممكنات عن حقيقتها وفقرها كما ان جمع الاصفار لا يوجب انقلابها الى ارقام، فالسلاسل محتاجة في الوجود الى موجود وجوده نابع من ذاته لا من غيره حتى تنتهي السلسلة ويتحقق الوجود.

والشيخ المظفر في هذا الموضوع يستعرض اراء الماديين في هذا المجال ويناقشها ويذكر المغالطات التي ساقوها من اجل اثبات التسلسل ثم يذكر دليلا للفلاسفة وهو دليل التطبيق ولكنه يقول عنه: (برهان مخدوش).[٣]

الا انه يذكر دليلا وبرهانا على بطلان التسلسل والذي يعده من افضل واحسن

---

(١) الجرجاني، التعريفات/ ٨٦.

(٢) م.ن/ ٤٥.

(٣) ظ:الفلسفة الاسلامية/ ٦٩.

الادلة واوضحها الذي يسمى بالبرهان الاسد الاحسن ومفاده: ان كل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات، وعليه فالسلسلة من العلل و المعلولات الممكنة اذا لم تنتهِ الى ما هو علة بالذات،فإن احادها غير المتناهية باسرها يصدق عليها ان وجودها بالعرض؛ لانها كلها ممكنة بحسب الفرض، فلو لم يكن وراء هذه الموجودات غير المتناهية ما هو بالذات استحال وجودها بمقتضى تلك البديهية العقلية الاولية (كل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات) اذن لابد ان تنتهي موجودات الكون الى ما هو علة بذاته وهو واجب الوجود المستغني عن كل شيء بذاته.[1]

وهو دليل يحصر الموجودات حصرا عقليا لا ثالث لهما اما الشيء منير بنفسه و اما منير بغيره،و اما الشيء دسم بنفسه واما دسم بغيره فإذ لم يكن منيرا ودسما بنفسه لابد ان يكون منيرا ودسما بغيره.

وهذه قاعدة عقلية واضحة لا يختلف عليها العقلاء، ولذلك عبر عنها الشيخ المظفر بالبرهان الاسد الاحسن.

ثالثا: ادلة اثبات الصانع:

في مسألة اثبات واجب الوجود يقول الشيخ المظفر هناك طريقتان: «احداهما: طريقة العامة، وهو اثبات واجب الوجود تعالى عن طريق معلولاته، وهو ما يسمى بالدليل الاني»[2]، أي الاستدلال بالمعلول على العلة وبالمخلوق على الخالق وبالمصنوع على الصانع.

«والثانية طريقة الخاصة وهو الدليل اللمّي، وهو الاستدلال على واجب الوجود

---

(١) ظ: الفلسفة الاسلامية/ ٧٠-٧١.

(٢) م.ن / ٨٦.

بنفس البحث عن الوجود»[١]، أي الاستدلال بذاته على ذاته «**يامن دل على ذاته بذاته**»[٢]، وهو دليل الصديقين؛ لأنه استدلال بالعلة على المعلول، وهو اقرب الطرق الى الله تعالى واسدها كما قال مولانا الحسين عليه السلام في دعاء عرفة.

«**الهي ترددي في الاثار يوجب بعد المزار فاجمعني عليك بخدمة توصلني اليك كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك...متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك**»[٣]

يبدأ الشيخ المظفر في استدلاله الخاص على وجود الله تعالى من هذه الكلمة «ان ماهيته انيته»[٤]، اي ان الله تعالى هو محض الوجود أي ليس له ماهية تنتزع كما في باقي الممكنات المحدودات التي هي اشياء ثبت لها الوجود بتحليل العقل.

ثم يقول: «ان ماهيته انيته معناه ان الواجب هو صرف الوجود»[٥]، اي لا يمكن ان يكون ممكنا ولا يوجد بالعرض وانه اول الوجود ولابد ان يفرض في حد ذاته واجب الوجود؛ لانه اذا كان وجوده مستعارا فلابد للمجاز من حقيقة، اذن لابد ان يكون محض الوجُود حتى تتكئ عليه الموجودات الممكنات المجازات والمستعارات ثم ان الشيخ المظفر يعتمد في هذا الدليل على المقدمة التي تقدمت: «كل ما بالعرض لابد ان ينتهي الى ما بالذات»، التي هي مقدمة بديهية عقلية متفق عليها، وعليه فلابد ان تنتهي جميع الاشياء وتصل الى واجب الوجود، حيث يقول: «وهذا لا يحتاج الى برهان، ولكننا نريد اقناع هؤلاء الذين جحدوها و استيقنتها انفسهم، وان ما قالوا بحصوله بالصدفة

(١) م.ن/ ٨٦.
(٢) الشيخ المحمودي، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ٦/ ١٢٨ .
(٣) المجلسي، بحار الانوار٩٥/ ٢٢٥.
(٤) م.ن / ٨٦.
(٥) م.ن / ٨٧.

يرجع في نهاية المطاف الى اعترافهم ضمنيا بواجب الوجود ولكنهم يسلبون عنه العلم والقدرة»،[١] يريد الشيخ ان يقول: ان مسألة رجوع الممكنات وتحققها لابد من فرض وجود موجود يتصف بكونه واجب الوجود والا فلازمه عدم وجود الموجود. وهو باطل ولا ينكره الا السفسطائي المعاند للحقيقة والواقع، واخيرا يقول الشيخ فالدليل اللمي: ان الله تعالى صرف الوجود وانه كامل الوجود وان وجوده ذاتي وانه موجود مطلق فلذلك لاحد له وهو كامل من جميع الجهات.[٢]

وهذا الدليل هو دليل الفلاسفة وقد ورد في كلمات الفارابي وابن سينا بالفاظ مختلفة والذي يعبر عنه بدليل الامكان.

---

(١) ظ: الفلسفة الاسلامية/ ٨٩.

(٢) م.ن/ ٩٠.

المحور الثاني: اثبات توحيده تعالى

بعد ان ثبت انه تعالى صرف الوجود وان ماهيته انيته، أي لا ماهية له يقول الشيخ المظفر: وعليه لابد ان يكون واحدا ؛ لانه صرف الشيء واذا لم يكن واحدا لازمه انه ليس صرف الشيء وهو خلف، وان صرف الشيء لا حد له ومن لا حد له لا يقبل التعدد؛ لان الاشياء انما تتمايز بالحدود.[١]

وهذا دليل بالواقع هو من رحم دليل اثبات الواجب تعالى هو دليل قائم على انه تعالى صرف الوجود، وصرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر؛ لان التكرر والتعدد يعني التحدد والتمايز بحد معين اي احدهم يتميز عن الاخر بحد معين وهذا لا يمكن في حق صرف الوجود الذي لا ماهية له؛ لان التحدد والتميز هو من شأن ذي الماهية وقد ثبت انه تعالى لا ماهية له.

ثم يستدل الشيخ المظفر بدليل اخر مشهور عند المتكلمين وهو دليل التمانع حيث يقول: «لو كان في العالم الهان لفسد العالم وهو مفاد قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(الانبياء: ٢٢) فوحدة واجب الوجود يلزمه وحدة مفيض الوجود، فلا يعقل ان يكون له شريك في الخلق فالتوحيد لا ينحصر في الاعتقاد بوحدة واجب الوجود وانه صرف الوجود بل هو تعالى واحد في خلقه وفيضه، فكل الاشياء من فيضه وتجليات نوره»[٢].

---

(١) م.ن / ٩٢.

(٢) الفلسفة الاسلامية/ ٦٤.

ويقول ايضا في كتابه القيم عقائد الامامية في مسألة التوحيد: «ونعتقد بانه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذات، ونعتقد بأنه واحد في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب توحيده في الصفات، وكذلك يجب توحيده في العبادة فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، وكذا اشراكه في العبادة في اي نوع من انواع العبادة واجبة او غير واجبة.. ومن اشرك في العبادة غيره فهو مشرك».[١]

وهو نص واضح في عقيدة الامامية التوحيدية التنزيهية لله تعالى من كل شريك في الذات والصفات والعبادة والخلق والتدبير على نحو الاستقلال.

الشيء الملفت في روعة ودقة و نباهة الشيخ المظفر انه يربط بين التوحيد الخالص لله تعالى وبين زيارة قبور النبي واله عليهم السلام حيث يجعل زيارتهم نوعاً من التقرب الى الله تعالى و طاعة له جل وعلا وهي كالتقرب الى الله تعالى بعيادة المريض وزيارة الاخوان وتشييع الجنائز التي هي من الاعمال الصالحة التي ندب اليها الشرع حيث قد ورد[٢] في بعض زيارات النبي واله عليهم السلام ان الزائر يكبر الله مئة مرة ويوحده وفي ذلك اشعار النفس بعظمة الله وانه لا شيء اعظم واكبر منه تعالى وان الزيارة ليست الا لعبادة الله وتعظيمه عن طريق الامتثال لاوامره في تعظيم شعائره ومحبة وصلة اهل بيت نبيه قال تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾(الشورى: ٢٣)، علما ان النصوص الواردة في الزيارة عن اهل بيت النبي عليهم السلام مشحونة ومفعمة بالعبارات التوحيدية لله تعالى والدعاء منه تعالى والتذلل اليه جل وعلا وهذا واضح لمن تصفح ادعية اهل البيت عليهم السلام وزياراتهم الواردة عنهم عليهم السلام ولذلك ورد في ادب الزيارة، ان الزائر بعد الانتهاء من زيارته وصلاته يدعو بهذا الدعاء: «**اللهم اني صليت وركعت وسجدت**

---

(١) ظ: عقائد الامامية/ ٣٧.

(٢) ظ:عيون اخبار الرضا، الصدوق٢/ ٣٠٥ حديث ١.

لك وحدك لاشريك لك ؛ لان الصلاة والركوع والسجود لا يكون الا لك؛ لانك انت الله لا اله الا انت، اللهم صل على محمد وال محمد»[1]، فهل في هذا النص شيء من اظهار العبودية لغير الله تعالى؟ وهل فيه عبادة للقبور والشرك بالله تعالى؟!!

وبهذا الصدد يقول الشيخ المظفر: «اما زيارة القبور واقامة المآتم فليست هي من نوع التقرب الى غير الله تعالى في العبادة كما توهمه من يريد الطعن في طريقة الامامية، غفلة عن حقيقة الحال فيها بل هي من نوع التقرب الى الله تعالى بالاعمال الصالحة كالتقرب اليه بعيادة المريض وتشييع الجنائز..»[2].

(١) الشيخ الطوسي، مصباح المجتهد / ٧٢٠.

(٢) عقائد الامامية / ٣٧.

المحور الثالث: اثبات صفاته تعالى:

يذهب الشيخ المظفر الى القول بعدم تحديد الصفات الكمالية و التنزيهية بعدد معين حيث يقول: «لا حاجة الى فرض اي عدد للصفات، انما المهم ان يقال بان الله يجب ان يتصف بأعلى صفات الكمال، فأي صفة كمال للوجود وبما هو موجود لابد ان يتصف بها، وصفات التنزيه كذلك، لانه اذا كان يتصف بكل كمال فلابد ان يتنزه عن كل نقص يتصور وجوده في المخلوقات الممكنة»[١].

ودليل على ذلك، انه تعالى صرف الوجود وانه واحد لا شريك له فلابد ان يكون في اعلى درجات الكمال؛ لانه محض الوجود ولا يمكن كذلك ان يدخل في ذاته شيء من النقص،لان محض الشيء يستحيل ان يدخل في حقيقته نقيضه.[٢]

وهذا القول ودليله في غاية الروعة والتمام لأنه نستطيع من ان نصفه تعالى بكل صفة كمال لا تستلزم النقص لذاته تعالى، فالصفات الكمالية هي كل صفة تشير الى كمال في الموصوف تعالى دون ان تستلزم النقص، كالحي والقادر والمريد والمتكلم والخالق والمصور...فهي تشمل الصفات الذاتية والفعلية.

اما الصفات التنزيهية الجلالية السِّلبية فهي كل صفة تشير الى نقص تنزه عنه الذات الالهية و تسلب كما في ليس بجسم ليس بمركب وليس بصورة...

ان الشيخ المظفر يعتمد في ما ذهب اليه انه تعالى واجب الوجود وصرف الوجود

(١) الفلسفة الاسلامية / ٩٥.
(٢) ظ:م.ن/ ٩٥.

ونفس كونه واجب الوجود ومحض الوجود وصرف الوجود هو تصور كماله بأعلى الدرجات ولا شبه بينها وبين صفات خلقه تعالى عن ذلك؛ لأنه ليس كمثله شيء، وهو العلة الموجدة والعلة الموجدة والمفيضة للوجود والصفات على المخلوقات لابد ان تكون الصفات فيها بنحو اتم واكمل من المفاض عليه؛ لان فاقد الشيء لا يعطيه والذي يعطي لابد ان يكون كاملا وتاما، ثم ان الشيخ المظفر يذهب – كما هو مشهور عند علماء الامامية– الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته و وجوده بل من نفس ذاته و وجوده ولا يمكن ان يكون الوجود المحض مجردا عنها ثم يتحلى بها بل هي عين ذاته فيقول: «الله تعالى حي بالحياة الحقيقية العليا التي ليس فوقها شيء فهو حي بذاته؛ لان الوجود نفسه يقتضي ذلك، فنفس الوجود بما هو وجود يقتضي هذه الصفات، فهو تعالى بما انه حقيقة الوجود، هو القدرة والاختيار وهو العلم، وهو الارادة، بأعلى ما يتصور»[1].

اما عن علاقة الصفات بالذات فإن الشيخ المظفر يذكر آراء المسلمين في هذه المسألة الدقيقة، فقسم ذهب الى زيادة الصفات على الذات ولكنها لازمة لها، وهذا قول الاشاعرة. والكرامية[2] وقسم ذهب الى صفاته بان صفاته زائدة على الذات ولكنها غير لازمة لها ثم ذكر اقوالا اخرى وجميعها باطلة

ان الشيخ المظفر ناقش تلك الاقوال وبين وجه بطلانها؛ لان لازم تلك الاقوال ان تكون له ماهية فيكون مركبا وناقصا ومحدودا، وقد ثبت انه صرف الوجود ومحضه لانه واجب الوجود من جميع الجهات، تعجب الشيخ المظفر من قول الشيخ الصدوق في تفسير الصفات الثبوتية؛ حيث إنه تصور انها ترجع الى امور سلبية عدمية، حيث يقول:

---

(١) الفلسفة الاسلامية/ ٩٧.

(٢) وهم اصحاب ابي عبدالله بن محمد بن كرام، وهو من الصفائية والمشبهة والمجسمة. ظ: الشهرستاني الملل والنحل ١/ ٩٩.

ان معنى الصفات الثبوتية عين الذات، هو باعتبار انها ترجع الى السلب فمعنى الحياة هوعدم الموت ومعنى العلم عدم الجهل ومعنى القدرة عدم العجز[١]، فتبين من كلامه ان الله تعالى هو مجموعة سلوب وعدم.

ثم قال الشيخ المظفر معلقا على كلام الشيخ الصدوق: «نحن نحترم الشيخ الصدوق كمحدث وناقل فاذا تحدث عن مثل هذه الامور فلا نقبل آراءه»[٢].

ثم ان الشيخ المظفر بعد هذا العرض للآراء يبين رأيه في هذه المسألة حيث يقول: «فالفكرة التي نؤمن بها يعرب عنها الفارابي بقوله: هو عالم من حيث قادر وقادر من حيث هو حي، وحي من حيث هو عالم» ثم يعلق المظفر على كلام الفارابي قائلا: «ان هذه الصفات ليس فيها تعدد حقيقي ولا تعدد حيثية؛ لان جهة العلم ليست غير جهة الحياة، فالتعدد الذي نتصوره هو بالمفهوم فقط، ولا نقصد بالمفهوم المعنى الانتزاعي الذي لا يحكي عن حقيقة بل نقصد المفهوم الذي يحكي عن حقيقة، وتعددها عين وحدتها».

ومعنى كلامه ان صفاته تعالى هي عين ذاته أي هي حيثيات واقعية ولكن لا بمعنى ان لها وجودات مستقلة بل بمعنى ان نفس الوجود هو بنفسه العلم وهو بنفسه القدرة؛ لا أن القدرة موجودة بذلك الوجود لتكون حيثية مقابلة لتلك الحيثيات، فهذه الصفات وان كانت حقيقية وواقعية ففي عين تعددها هي واحدة، وتعدد هذه المفاهيم يكشف عن معنى حقيقي، ولكن ليس هناك تعدد حتى بالمعنى، وهذا العمق في هذا القول هو الذي غاب عن افكار اصحاب الاقوال السابقة.[٣]

---

(١) ظ: الشيخ الصدوق، التوحيد / ١٠٤.

(٢) الفلسفة الاسلامية / ١٠١.

(٣) ظ: الفلسفة الاسلامية / ١٠١-١٠٢.

وقد بين الشيخ المظفر هذا المعنى العميق في كتابه عقائد الامامية بكلمة مختصرة حيث قال: «و نعتقد بأنه يجب توحيده في الصفات وذلك بالاعتقاد بان صفاته عين ذاته»[١].

وهذه العقيدة في الصفات مرجعها كلمات سيد الموحدين علي بن ابي طالب عليه السلام حيث قال في خطبة التوحيد: «**اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة...**»[٢].

(١) عقائد الامامية / ٣٧.

(٢) نهج البلاغة / الخطبة رقم (١).

المحور الرابع: ابطال الجبر والتفويض:

في هذا المحور يضع الشيخ المظفر مقدمة مهمة في ابطال الجبر والتفويض وهذه المقدمة تبتني على التمييز بين فاعلين:

١- فاعل ما منه الوجود، وهو الذي يفيض الوجود ويخلقه وهذا منحصر في واجب الوجود.

٢- فاعل ما به الوجود، وهو السبب الطبيعي المباشر لفعل الاشياء سواء كان سببا ذا اختيار و ارادة كالانسان او سببا بالطبع فاقداً للاختيار والارادة كالنار في الاحراق، وهذا القسم الثاني يكون واسطة في فيض الوجود من خالق الوجود الى غيره وهذا منحصر في غير الله تعالى.[1]

ثم يحاول ان يقرب هذه الفكرة من خلال مثال المرآة ونور الشمس، حيث يمثل لفاعل ما منه الوجود بنور الشمس وفاعل ما به الوجود بالمرآة فالنور من الشمس يصل الى المرآة ثم ينعكس النور من المرآة الى شيء آخر في نفس الوقت وهذا النور حقيقة هو نور الشمس لا نور المرآة ولكن لولا المرآة لما اكتسب الشيء الآخر الذي اخذ النور من المرآة هذا النور من الشمس بل الذي انعكس عليه هو نور المرآة حقيقة؛ لانها مستنيرة حقيقة و مضيئة حقيقة الا ان نورها بنفسه هو نور الشمس.

فالمرآة واسطة في الفيض حيث الشمس هي المنيرة التي افاضت بالنور على المرآة،

---

(١) ظ:الفلسفة الاسلامية / ٦١.

وفي نفس الوقت المرآة اصبحت واسطة في اعطاء هذا النور الى شيء آخر. ثم ينقل هذه الفكرة ويطبقها على افاضة الوجود من واجب الوجود الى جميع المخلوقات والموجودات، فهذه الموجودات تنفعل بعلة واجب الوجود ولكن بعضها ينفعل ببعض فيكون البعض واسطة في الفيض والوجود، كما في الكرسي الذي يصنعه النجار فان النجار هو الفاعل المباشر للكرسي ولكن النجار هو مفعول ومعلول لله تعالى وبواسطة الفيض والحول والقوة الالهية استطاع ان يفيض الوجود على الكرسي الذي صنعه، فالنجار من العلل المعدة لافاضة الوجود على معلوله (الكرسي) وعلى هذا التمييز بين الفاعلين يبطل الجبر والتفويض، لان ماله الوجود غير ما به الوجود، ثم ان الشيخ المظفر يحاول ان يلخص المطلب بهذه الكلمات حيث يقول: «ان السبب الطبيعي لما كان وجوده من الله تعالى وفي ذاته الفقر اليه والحاجة فيستحيل ان يكون مستقلا في الايجاد أي خالقاً لوجود مسببه سواء كان مختارا كالانسان او غير مختار كالاسباب الطبيعية الفاعلة بالطبع، والا لكان خارجا عن سلطان الله ولكان خالقا في قبال الله تعالى فيكون شريكا له في الخلق وهو محال –ومن جهة اخرى – لما كان السبب الطبيعي مباشرا للفعل ومصدرا للوجود فأنه يكون فاعلا حقيقة ويستحيل ان يتصف الله تعالى بهذه الفاعلية اي مباشرة الافعال والاعمال والا لكان متحدا مع الممكنات ومحدودا بحدودها وهو لصرافة وجوده منزه عن كل ذلك»[1].

وهذا المعنى هو مضمون حديث الامر بين الامرين الوارد في احاديث الائمة عليهم السلام

«لا جبر ولا تفويض ولكن الامر بين امرين»[2]

وعلى هذا فإن الشيخ المظفر يبطل شبهة الجبر والتفويض في افعال الانسان من

---

(١) الفلسفة الاسلامية / ٦٣.

(٢) الصدوق، التوحيد/ ٢٨٣ ب٥٩ ح ٨.

حيث ان الانسان هو الفاعل الحقيقي والسبب المباشر لافعاله باختباره وارادته، وان الله تعالى هو المفيض عليه بالوجود وبالحول والقوة وبذلك يكون الانسان مسؤولا امام الله تعالى عن افعاله لانه مختار ومن جهة هو تحت رحمة الله تعالى لانه محتاج وفقير الى الله تعالى في كل آن و زمان ويستمد العون والقوة منه تعالى.

وهذا المعنى عليه شواهد كثيرة من القرآن الكريم منها: قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ (الرعد ١١) وقوله تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ (الانفال١٧) وشواهد قرآنية كثيرة.

و يذكر الشيخ المظفر في هذه المسألة شاهدا عن الامام زين العابدين عليه السلام في حواره مع ابن زياد، حيث ان ابن زياد سأل الامام السجاد ما اسمك فقال الامام عليه السلام **علي بن الحسين** فقال ابن زياد أليس قد قتل الله عليا؟ فقال الامام عليه السلام **كان لي اخ اكبر مني قتله الناس!** قال ابن زياد بل الله قتله، قال الامام عليه السلام: **الله يتوفى الانفس حين موتها**،فجريمة القتل صادرة من الناس، ولكن الله يتوفى الانفس،وهذا هو الامر بين الامرين.[1]

واخيرا يقول الشيخ المظفر: «فالامر بين الامرين هو الحق الصريح في تفسير القضاء والقدر كما يقتضيه البرهان الصحيح ونطق به اهل بيت العصمة الذين لم يسبقهم الى التصريح به سابق[2]، وعجز فيه ذوو العقول، وهذا من اعظم الادلة على امامتهم وبلوغهم الغاية في ادراك حقيقة الاشياء» وهو كلام في غاية الروعة حيث يستدل على امامة الائمة عليهم السلام من خلال علمهم و اجاباتهم الشافية في معالجة المسائل العقدية الصعبة التي شرق و غرب بها الآخرون ولم يدركوا الحقيقة والصواب حيث انقسم المسلمون بين مجبر ومفوض.

---

(١) ظ: الفلسفة الاسلامية / ٨٣.

(٢) م.ن / ٦٤.

النتائج

توصل البحث الى مجموعة من النتائج:

١- في اثبات وجوده تعالى اعتمد الشيخ المظفر على مسألة بديهية لا يختلف عليها العقلاء وبذلك يصرح انه تعالى لا يحتاج الى دليل او برهان وهي مرحلة متقدمة في اثبات وجوده تعالى.

٢- في اثبات توحيده تعالى اكتشف الباحث ان الشيخ المظفر وفق في معالجة مجموعة من الشبهات التي اثيرت حول زيارة قبور النبي واهل بيته عليهم السلام وبين بطريقة رائعة ان الزيارة هي معلم من معالم التوحيد.

٣- اعتمد الشيخ المظفر في اثبات توحيده تعالى وصفاته و انها عين ذاته على انه تعالى واجب الوجود ومحض وصرف الوجود.

٤- في ابطال الجبر والتفويض اعتمد الشيخ المظفر على مقدمة مهمة استطاع من خلالها ان يهدم مقولة الجبر والتفويض بطريقة رائعة.

٥- اخيرا امتازت طريقة الشيخ المظفر في اثبات عموم مسائل التوحيد على مجموعة من المقدمات العقلية البديهية التي لا يختلف عليها العقلاء وهي طريقة رائدة ومیسرة في معالجة مسائل التوحيد.

المصادر

- خير ما نبتدئ به القرآن الكريم

١- بحار الانوار، المجلسي،بيروت، دار احياء التراث العربي ط٣١، ١٩٨٣م.

٢- كتاب العين، الخليل الفراهيدي، قم، مؤسسة النشر الاسلامي،ط١ ١٤١٤هـ

٣- التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي ط١، ٢٠٠٣م.

٤- التوحيد، الشيخ الصدوق، بيروت، دار المرتضى ط١، ٢٠٠٨م.

٥- عقائد الامامية، الشيخ محمد رضا المظفر، قم، انتشارات انصاريان، تقديم الدكتور حامد حفني داوود.

٦- عيون اخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٩٩٤م.

٧- الفلسفة الاسلامية، الشيخ محمد رضا المظفر، بيروت، دار الصفوة ط١ ١٩٩٣م.

٨- مصباح المتهجد، الشيخ الطوسي، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة ط١، ١٩٩١م.

٩- المعجم الفلسفي، جميل صلبيا، قم، ذوي القربى ط١، ١٣٨٥م.

١٠- الملل والنحل، عبد الكريم الشهرستاني، بيروت، دار الكتب العلمية ط٨ ٢٠٠٩م

١١- نهج البلاغة، الامام علي بن ابي طالب عليه السلام

١٢- نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، الشيخ المحمودي، بيروت، مؤسسة التضامن الفكري ط١، ١٩٩٦م.

نظريات ورؤى

الشيخ المظفر العلمية

(الفقه واصوله والمنطق)

م م: محمد علي عبود- العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

نحمده على آلائه ونصلي على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين

وبعد،فقد كان النشاط العلمي والكتابة والتأليف يشكل جزءاً مهماً من رسالة الشيخ محمد رضا المظفر ونشاطه، وإذاما ضممنا نشاطه العلمي في التأليف والنشر إلى نشاطه الإصلاحي على الصعيد العام والصعيد الدراسي للمسنا جانبا من هذا الجهد الكبير الذي كان يبذله الشيخ في حياته، وفي كتابات الشيخ نتلمس جمال التعبير وسلامة الأداء وجدة الصوغ وروعة العرض بخصوبة المادة ودقة الفكرة وعمق النظرة وجدة المحتوى، فهو يمتاز بعمق النظر ودقة الالتفاتة وبعد التفكير فيما تلقينا عنه من الفقه والأصول والمنطق، ويتألف منها مزيج من العلم والأدب يشبع العقل ويروي العاطفة فقد كان يجري في الكتابة، كما يجري الماء، من غير أن يظهر عليه شيء من الكلفة أو التصنع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض، من دون أن يعرقل سيره شيء، ولا يتصنع في الكتابة هذه المحسنات البديعية التي تصرف الكاتب عن الانسياق مع الفكرة وتصرف القارئ عن مجاراة الموضوع. والمواضيع التي كان يتناولها بالكتابة والبحث مواضيع علمية كالأصول والمنطق والفقه، يعسر على الأديب أن يصوغها صياغة أدبية أو يفرغها في قالب أدبي من التعبير، وقد وفق الشيخ

إلى أن يضم إلى عمق المادة جمال العرض في كتاباته الفقهية والأصولية والمنطقية ولا أبالغ إذا قلت إن العطاء المعرفي الذي قدمه الشيخ متمثلا في المجالات الثلاثة-الفقه والأصول والمنطق- كان يمثل فتحاً كبيراً في المجالات المعرفية الثلاثة، وتمتاز كتابات الشيخ المظفر بعد ذلك بروعة العرض والتنسيق، حتى أن كل نقطة من البحث تأتي في موضعها الطبيعي ولا تتغير عن مكانها الخاص حتى تختل أطراف البحث ويبدو عليه الاضطراب، ويتجلى توفيق الكاتب في التنسيق في كتاب (المنطق) أكثر من غيره، ففي هذا الكتاب يعرف القارئ كيف تأخذ المواضيع بعضها برقاب بعض، وكيف يترتب كل موضوع على سابقه في تسلسل طبيعي، من غير أن يحيل الطالب إلى موضع آخر في غير هذا الكتاب أو إلى ما يمر عليه فيما بعد، ويعتبر المنطق بالانضمام إلى شقيقيه (الأصول) و(الفقه) تجديدا في كتابة الكتب الدراسية، وفتحا في هذا الباب، وعسى أن يقيض الله من يتابع خطوات الشيخ المظفر في هذا السبيل، ويجد الباحث بعد ذلك في كتب الشيخ المظفر جدة البحث والتفكير التي تطبع كتاباته جميعا، فيجد ملامح هذه الجدة في البحث والتحليل واضحة قوية في كتابه (المنطق) عندما يستعير العلامات المستعملة في الرياضيات للنسب الأربع أو عندما يعرض للقارئ بحث القسمة، أو في غير ذلك مما يزدحم به هذا السفر القيم من تجديد البحث وجمال العرض وترابط الفكرة، (فقد أورث الشيخ محمد رضا المظفر الحوزة العلمية وكلية الفقه والمكتبة الإسلامية جملة من المؤلفات التي عالجت موضوعات مختلفة فلسفية ومنطقية وعقائدية وتاريخية، عدا مصنفاته في الفقه والأصول والتفسير فكانت بعض مؤلفاته مستقلة معروفة وبعضها الآخر مقدمات للكتب أو بحوثاً ومقالات نشرت في المجلات العراقية والعربية)[1]، لذلك يعد كتاب(المنطق)و(الأصول) من المصنفات التي حازت مكانة خاصة عند

(١) الشيخ محمد رضا المظفر دراسة في جهوده وآرائه الإصلاحية_رفعت لفتة كاظم:٥٩ .

أهل العلم، فهما يعدان منذ تأليفهما شاخصين نيرين في أفق العلوم العقلية والنقلية فاستقطبا عناية العلماء والدارسين ثم أصبحا ركنين أساسيين في المقررات الدراسية في الحوزات العلمية وبعض المعاهد والكليات، وحرص الباحث على أن يكون عمله من الكمال بنحو يليق بشأن هذين السفرين المباركين ومؤلفهما،من هنا كان لزاما على الباحث دراسة (المنطق)و(الأصول) وما كتبه في (الفقه) وكان موضوع بحثي له بعنوان {نظريات ورؤى الشيخ المظفر العلمية(الفقه والأصول والمنطق)} ومن دواعي سروري و فخري أن أوفق لكتابة بحث متواضع حول ما أنتجه فيض علمه المبارك، اما بالنظر الى اهمية البحث واسباب اختيار الموضوع فقد كان ناشئا من جملة اسباب وهي:

١-انه بحث عما انتجه فكر الشيخ المظفر من عطاء وقاد ونبوغ في الكتابة الفقهية والاصولية والمنطقية.

٢- ولعي وحبي لشخصية الشيخ المظفر، ويطبعه يميل الإنسان لما يحب ويرغب.

٣- إثراء الشيخ المظفر في كتابية (المنطق و الأصول) بآراء جديدة ومناقشات غير معهودة سابقا، وما هذا إلا باب من أبواب التجديد في مجالي المنطق و الأصول.

٥-أهمية عقد مقارنة بين أراء الشيخ المظفر -الفقهية والأصولية والمنطقية- وباقي علماء الأمة لتظهر أهمية ما كتبه في هذه المجالات وقيمته العلمية المتمثلة بسعة نظره وانتفاعه بكل كلام جميل من جميع علماء المسلمين، الأمر الذي جعل من كتابيه (المنطق والأصول) كتباً مفيدة ونافعة في مجالي البحث والدراسة، وقد قسمت بحثي إلى ثلاثة مباحث،ابتداءً من المبحث الأول وهو(نظريات ورؤى الشيخ المنطقية) والذي تحدثت فيه عن قيمة الكتاب العلمية وعن مميزاته وكيفية كونه من الكتب المقررة في الحوزة العلمية، وعرجت بعد ذلك على ذكر أنموذج من كتابه وهو(قياس البرهان) فبينت فيه

حقيقة البرهان ثم اثبت بعد ذلك ان البرهان قياس واتبعته بتقسيم البرهان إلى لمي وإني، وبعد ذلك ذكرت الطريق الفكري الاساس لتحصيل البرهان وانتهاء ببيان توضيح وتعقيب في اخذ العلل حدودا وسطى، وصولا الى المبحث الثاني وهو: (نظريات ورؤى الشيخ المظفر في الاصول) والذي تكلمت فيه بذكر قيمة كتاب الاصول عند الشيخ مع بيان ميزات هذا الكتاب معرجا على ذكر مسألة ابدع فيها الشيخ وهي المستقلات العقلية، وانتهاء بالمبحث الثالث وهو: (نظريات ورؤى الشيخ المظفر في الفقه) والذي خصصت البحث فيه بذكر انموذجين من تعليقته المباركة على كتاب البيع، ولرب سائل يسال: لمَ اخرت البحث عن الفقه مع انه مقدم اصالة على المجالين الاخرين المتمثلين بـ(المنطق والاصول)؟ ولمَ لم يلتزم الباحث بما تعارف عند اهل العلم من ان المقدم طبعا يقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع كما فعلت اللجنة المحترمة؟ فيكون الجواب: إنما اخرت الحديث عنه من جهة ان دراسة المنطق والاصول تعتبر مقدمة للفقه وطبع المقدمة ان تتقدم على ذيها، ولتكون العناية اكد به فذكرته اخرا.

المبحث الأول: نظريات ورؤى الشيخ المظفر في المنطق

ان كتاب (المنطق) للشيخ المظفر غني عن البيان والتعريف، اذ اودعه صاحبه مسائل الفن وقواعده، تاركا زوائده وفضوله، وذلك باجمل اسلوب وارقى عبارة، واجزل لفظ واقوى حجة، مما جعله المقدم في بابه، والمفضل لدى رواده، فصارت له صدارة التدريس في جل المراكز العلمية الدينية، وبعض الكليات والمعاهد العالية[1]،فكان بحق منهلا صافيا، وينبوعا متدفقا، ومصدرا ثرا للطلاب والمشتغلين في هذا المضمار، لهذا استحق الكتاب من العلماء والباحثين والمؤلفين عناية فائقة، فكان للطالب معينا وللباحث مصدرا وللكاتب مرشدا، ولعل من الضروري بمكان الوقوف هنا عند تعريف موجز عما انتجه الشيخ المظفر في كتابه المنطق ليتسنى لنا معرفة جهوده العلمية اولاً وما ترك كتابه من آثار بين اجيال من طلبة الحوزة العلمية ثانيا، وفيما يلي عرض باختصار حول التعريف بالكتاب وبيان اسلوبه:

كتاب (المنطق): يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء وهو من الكتب المقررة في دراسة مدرسة النجف الاشرف، امتاز الكتاب عن غيره من كتب المنطق التي سبقت صدوره بخطته وأسلوبه ومنهجيته الحديثة[2]، وتتجسد خصائصه من إهدائه الذي يدل على الاهتمام بتربية الشباب حيث ضمنه التمرينات التي تزود الطالب اكتساب المهارة والخبرة وترسيخ المادة العلمية. ومن أبرز مزايا الكتاب اللغة والأسلوب من حيث السلاسة

---

(١) المقرر في توضيح منطق المظفر- رائد الحيدري:٧-٨.

(٢) الفكر الإسلامي (مجلة)، العدد (٣٠)، السنة الثانية، ١٤٢٢هـ، ص١٤٣.

والدقة وجمال العبارة، إضافة الى وجود الأمثلة التي توضح المقصود وتقرب الطالب الى الفهم والتي اختارها المصنف من بيئة الطالب ومحيطه، وقد رتب المؤلف منهجيته وفق تصنيف وترتيب وتبويب ما ترتأي حداثته وعمق تجربته ودقة فكره، وتعامل من خلال عبارته ومنهجه مع نفسية الطالب العلمي لإيجاد عامل الاستقبال والتقبل، وبذلك فإنه يختلف عن مناهج القدماء لغة وأسلوباً وترتيباً هيأ الطالب العلمي الى الركون اليه، فعلم المنطق يهيىء لنا قواعد التعريف وقواعد الاستدلال فمرة تراه يبحث عن المعلوم التصوري وأخرى عن المعلوم التصديقي[١]، ومن هنا يهيء التفكير الانساني وجوداً ذهنياً وحركة بين المعلومات المتوفرة لديه بالانتقال من المجهول الى المعلوم.[٢]

(ومما امتازت به كتابته ما تناوله في امثلته وتمريناته من الوسط البيئي الذي يعيشه طالب العلم لاكتساب المهارة والفكرة)[٣]

واخيرا يمكننا ان نعرج على ما احتواه كتاب المنطق من عناوين مراعيا الاختصار الشديد وعدم الاطالة في سرد الموضوعات

أصول الفقه (ج١)

الشيخ محمد رضا المظفر

العنوان

المدخل

الحاجة إلى المنطق

---

(١) الحاشية على تهذيب المنطق- ملا عبد الله اليزدي: ١٦.

(٢) المنطق – محمد رضا المظفر: ٢٥.

(٣) الشيخ محمد رضا المظفر وجهوده العلمية – حسين كاظم عزيز: ١٥.

- تعريف علم المنطق
- العلم
- التصور والتصديق
- الجهل وأقسامه
- العلم ضروري ونظري

الباب الأول: مباحث الألفاظ

- الحاجة إلى مباحث الألفاظ
- الدلالة

- الدلالة اللفظية

- تقسيمات الألفاظ

الباب الثاني: مباحث الكلي

- الكلي والجزئي
- المتواطئ والمشكك
- المفهوم والمصداق
- النسب الأربع
- الكليات الخمسة
- تنبيهات وتوضيحات

الباب الثالث: المعرف، وتلحق به القسمة

• المقدمة في مطلب ما وأي وهل ولم

• التعريف

• القسمة: تعريفها، فائدتها

الباب الرابع: القضايا وأحكامها

- الفصل الأول: القضايا

• أقسام القضايا

• أقسام القضية باعتبار الموضوع

• تقسيمات الحملية

• تقسيمات الشرطية الأخرى

- الفصل الثاني: في أحكام القضايا أو النسب بينها

• التناقض

• العكوس

• النقض

• البديهة المنطقية

الباب الخامس: الحجة وهيئة تأليفها أو مباحث الاستدلال

• القياس

- أقسام القياس
- الاقتران الحملي
- الأشكال الأربعة
- الاقتراني الشرطي
- القياس الاستثنائي
- القياسات المركبة

• الاستقراء

• التمثيل

الباب السادس

• المقدمة في مبادئ الأقيسة

• أقسام الأقيسة بحسب المادة

• الفصل الأول: صناعة البرهان

• الفصل الثاني: صناعة الجدل أو آداب المناظرة

- المبحث الأول - القواعد والأصول
- المبحث الثاني - المواضع
- المبحث الثالث - الوصايا

• الفصل الثالث: صناعة الخطابة

- المبحث الأول - الأصول والقواعد

- المبحث الثاني - الأنواع

- المبحث الثالث - التوابع

• الفصل الرابع: صناعة الشعر

• الفصل الخامس: صناعة المغالطة

- المبحث الأول - المقدمات

- المبحث الثاني - أجزاء الصناعة الذاتية

- المبحث الثالث - أجزاء الصناعة العرضية

هذا كل ما عرضه الشيخ المظفر في كتابه وقد كان مظفرا فيه بذكر كل التفصيلات الدقيقة والأبعاد المترامية الأطراف. وبما اننا في مقام بيان وذكر نظريات ورؤى الشيخ المظفر في المنطق فلا بأس بعقد مبحث يخص احد الموضوعات الآنفة الذكر تتميما للفائدة، فوقع اختيار الباحث على مبحث (صناعة البرهان) والذي سيكون محور البحث والدراسة والتحليل.

يقسم البحث حول هذه الصناعة إلى احد عشر قسماً في (المنطق) ولكن لضيق المقام اذكر خمسة منها مراعاة للاختصار بالنحو الآتي:

اولا: حقيقة البرهان:

يقول الشيخ المظفر وهو في صدد بيان حقيقة وكُنْه صناعة البرهان: «إن العلوم الحقيقية التي لا يراد بها الا الحق الصراح، لا سبيل لها إلا البرهان؛ لأنه هو وحده يصيب الحق، ويستلزم اليقين بالواقع، والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق

سواء كان سعي الانسان للحق لاجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفة، او لغيره لتعليمه وإرشاده الى الحق، ولذلك يجب على طالب الحقيقة الا يتبع إلا البرهان، وان استلزم قولاً لم يقل به احد قبله»[١].

ثم يتبع كلامه تغمده الله برحمته بذكر تعريف المناطقة لحقيقة البرهان قائلا: وقد عرفوه بانه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا» فيعلق عليه بقوله: «وهو نعم التعريف، سهل واضح مختصر».[٢]

ثانيا: البرهان قياس

عقد الشيخ المظفر هذا المبحث ليكون تتمة لسابقه، وحاصل ما ذكره انه عندما عرف البرهان بانه(قياس) فقد اخرج الاستقراء والتمثيل،إذ انهما ليسا ببرهان،وذكر بعد ذلك السبب في عدم كون الاستقراء والتمثيل من البرهان بقوله:(وعلل بعضهم ذلك بان الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين، ويجب في البرهان ان يفيد اليقين)[٣]،ولكنه تغمده الله برحمته لم يرتض هذا التعليل ولم يقبله باي وجه كان معللا ذلك بان الاستقراء والتمثيل يفيدان اليقين اذا اعتمدا عليه[٤].

ثالثا: البرهان لمي وإني

يقول الشيخ المظفر:«إن العمدة في كل قياس هو الحد الاوسط فيه ؛ لانه هو الذي يؤلف العلاقة بين الاكبر والاصغر، فيوصلنا الى النتيجة؛ وفي البرهان خاصة لابد ان يفرض الحد الاوسط علة لليقين بالنتيجة»[٥]، وعلى هذا يسمى الحد الاوسط

(١) المنطق _ محمد رضا المظفر: ٢٩٨.
(٢) المنطق: ٢٩٨.
(٣) م- ن: ٢٩٩.
(٤) ينظر: م- ن: ٢٩٩.
(٥) م.ن: ٣٠٠.

(واسطة في الاثبات)،من هذه المقدمة انطلق الشيخ المظفر ببيان الفرق بين البرهانين، إذ يقول:«وعليه فالحد الاوسط إما ان يكون- مع كونه واسطة في الاثبات - واسطة في الثبوت ايضا، اي يكون علة لثبوت الاكبر للأصغر، وإما الا يكون واسطة في الثبوت، فإن كان واسطة في الاثبات والثبوت معا فإن البرهان حينئذ يسمى بـ(البرهان اللمي) الذي هو عبارة عن الاستدلال بالعلة على المعلول، وإن كان واسطة في الاثبات فقط ولم يكن واسطة في الثبوت فيسمى بـ(البرهان الإني)».

رابعا: الطريق الاساس الفكري لتحصيل البرهان

قبل الخوض في معرفة كيفية تحصيل البرهان يقدم الشيخ المظفر تمهيدا قصيرا يلج من خلاله الى التحصيل، وحاصل هذا التمهيد هو انه إذا كان عند العقلاء قضيتان اوليتان لا يمكن التشكيك فيهما وفيما إذا شك احد فيهما فهو إما مكابر او مريض العقل على حد تعبيره ﷺ؛ وذلك لان القضيتين الاوليتين تمثلان اساس كل تفكير وحيث لا يتم الاستنباط والبرهان بدونهما، وفي المقدمة اشار المصنف الى هاتين القضيتين او فقل القاعدتين اللتين هما من الوضوح بمكان وهما[1]:

١ـ إن كل ممكن لابد له من علة في وجوده، ويعبر عن هذه القضية بـ (استحالة وجود الممكن بلا علة).

٢- كل معلول يجب وجوده عند وجود علته، ويعبر عن هذه القضية بـ (استحالة تخلف المعلول عن العلة).

ويضيف الشيخ المظفر قائلا:(فلا يحتاج اليقين في مثل هذه القضايا إلى شيء اخر وراء نفس تصور طرفي القضية). [2]

(١) المنطق: ٣٠٢.

(٢) م- ن: ٣٠٣.

ثم يترقى الشيخ المظفر ببيان المطلب وبشكل ملفت للنظر، فيقول:(وهذه العلة إما ان تكون من الداخل ومعنى ذلك ان نفس تصور اجزاء القضية (طرفي النسبة) علة للحكم والعلم بالنسبة، كقولنا: (الكل اعظم من الجزء). وقولنا: (النقيضان لا يجتمعان)، او تكون من الخارج فإذا كانت كذلك فهي على نحوين:

١- أن تكون إحدى الحواس الظاهرة او الباطنة، وذلك في المشاهدات والمتواترات، كقولك: ان هذه النار حارة.

٢- ان تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي.وهذا القياس على نحوين:

١-ان يكون حاضرا لدى العقل فلا يحتاج الى إعمال فكر

٢-الا يكون حاضرا لدى العقل، فلابد للحصول على اليقين من السعي لاستحضاره بالفكر والكسب العلمي.[١]

خامسا: توضيح وتعقيب في اخذ العلل حدودا وسطى

تقدم من الشيخ المظفر في مباحثه السابقة ان البرهان اللمي لكي يكون لمياً، لابد ان يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة، ثم كونه علة هل يكفي كونه من إحدى العلل الاربع الفاعلية والمادية والصورية والغائية؟ او لابد ان يكون علة تامة للنتيجة؟

ان الحد الاوسط لابد ان يكون علة تامة للنتيجة، لا ان يكون جزء علة، ولكن إذا وجدناه في بعض البراهين علة مادية فقط او صورية فقط او غائية فقط، وعلى هذا قد يرد على ما ذكره في العلل الاربع من ان البرهان اللمي يقع بجميعها،اي قد يكون الحد الاوسط علة فاعلية او مادية او صورية او غائية، وكل واحد منها جزء علة تامة وليس تمامها، فكيف يوجد المعلول(النتيجة)؟

---

(١) ينظر:م- ن: ٣٠٤.

وكيف يمكن التوفيق بين ما تقدم من ان الحد الاوسط علة للنتيجة،وبين ما ذكره في معنى العلة في البرهان اللمي من انه يقع بجميع العلل الاربع،كل على انفراد؟

وفي مقام الجواب على هذا التساؤل نجد الشيخ المظفر حاضرا له مجيبا عنه رافعا جميع الاشكاليات والتساؤلات حول ما تقدم اذ يقول:(لا شك ان ما يحصل البرهان على وجه يجب ان يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلة،اذا كانت العلة على وجه إذا حصلت لابد ان يحصل المعلول عندها. ومعنى ذلك ان تكون كاملة تامة السببية،وإلا إذا فرض حصول العلة ولا يحصل عندها المعلول، لا يلزم من العلم بها العلم به).[1]

بمعنى إذا كانت العلة بنحو إذا حصلت لا يحصل المعلول، فهي الناقصة.

ثم يتبع كلامه قائلا:(وعليه يمكن للمتامل ان يعقب على كلامنا السابق- الذي ذكره في معنى العلة في البرهان اللمي- فيقول: إن العلة التامة التي لا يتخلف عنها المعلول هي الملتئمة من العلل الاربع في الكائنات المادية، اما كل واحدة منها فليست بعلة تامة، فكيف صح ان تفرضوا وقوع البرهان اللمي في كل واحدة منها)[2] وهل يعد هذا تهافتا من الشيخ المظفر ام ماذا؟

افاد تثبُّل في مقام الجواب بقوله:(وهذا الكلام صحيح في نفسه، ولكن إنما صح فرض وقوع البرهان اللمي في واحدة من الاربع ففي موضع تكون العلل الباقية مفروضة الوقوع متحققة)[3]، فإن أية علة من هذه العلل - إذا اخذت حدا اوسط - انما تفيد العلم بوجود المعلول (النتيجة)إذا انظمت إليها باقي العلل وإلا فلا يدل العلم

(١) المنطق: ٣٠٧.
(٢) م.ن: ٣٠٨.
(٣) م.ن: ٣٠٨.

بالعلة على العلم بالمعلول.

وهنا تساؤل اخر يطرح في المقام بعد فرض ان العلة لابد ان تكون متقدمة على المعلول، والغاية متأخرة في وجودها الخارجي بعد فرض وجود ذي الغاية، فكيف يمكن التوفيق بين كونها علة وهو يستلزم ان تكون متقدمة على المعلول، وبين كونها متأخرة عن المعلول؟ وهل يمكن ان يكون الشيء متقدما ومتأخرا؟

فمن جهة تقولون: ان المعلول لكي يتحقق لابد من حصول اربع علل، والعلة الغائية من اجزاء العلة، واجزاء العلة متقدمة على المعلول،ومع هذا فقد فرضتم العلة الغائية متأخرة عن وجود المعلول، فيكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا في آن واحد؟

الشيخ تغمده الله برحمته يجيب جوابا مختصرا غاية في الدقة بما حاصله: إن المتقدم هو الصورة العلمية للغاية، والمتأخر هو الوجود الخارجي للغاية، ولا محذور في ان يكون الشيء الواحد بصورته العلمية متقدما وبوجوده الخارجي متأخرا[1].

وبهذا نختم حديثنا عن بيان نظريات ورؤى الشيخ المظفر المنطقية، ومع ان البحث لم يستوف جميع ما ذكره الشيخ تغمده الله برحمته في كتابه (المنطق) لضيق المقام إلا اننا استعرضنا جزءاً بسيطا مما اتحفنا به، وكان هذا الجزء بمثابة تقديم إنموذج علمي رصين مما اثراه فكر الشيخ في (علم المنطق) وبيان مدى استيعابه لجميع المطالب المنطقية واقتداره عليها وتمكنه منها بالإجابة على جميع التساؤلات والاشكالات التي تطرأ عليها.

---

(١) ينظر: المنطق: ٣٠٨.

المبحث الثاني: نظريات ورؤى الشيخ المظفر في الأصول

ولعل من الضروري بمكان الوقوف هنا عند تعريف موجز عما انتجه الشيخ المظفر ليتسنى لنا بناء تصور ما عن طبيعة جهوده العلمية أولاً وما تركته من آثار بين أجيال من طلبة الحوزة العلمية في أقل تقدير ثانياً، وفيما يلي عرض بسيط حول كتابه(الاصول):

- كتاب (أصول الفقه):ألف الشيخ المظفر هذا الكتاب في عام ١٩٥٧م، في ثلاثة أجزاء وهو يدرس في الحوزة العلمية الى يومنا هذا[١]، وقد بين في مقدمة الكتاب الغرض من تأليفه بقوله: «وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين يعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول وبين كتاب كفاية الأصول يجمع بين سهولة العبارة والاختصار وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن»[٢]، ومما قاله السيد الخوئي تغمده في مقدمته بحق المؤلِف والمؤلَف: «وكنت منذ زمن بعيد أرغب في ان يؤلف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الابحاث العالية ويسمى تدريسه على طلاب العلوم الدينية، حتى قدم لي العلامة الحجة الشيخ محمد رضا المظفر - دام تأييده - ما رتبه من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتابه (مبادىء علم الأصول) ترتيباً جميلاً فألفيته -بحمد الله- وافياً بالمقصود وجامعاً للموجز من القواعد والأصول التي تدور عليها رحى الأبحاث في عصرنا الحاضر»[٣]، وأضاف السيد الخوئي قائلًا: «ان الكتب الاصولية

(١) هكذا رايتهم- محمد حسين الصغير: ٥٠.

(٢) اصول الفقه- محمد رضا المظفر: ٤.

(٣) مقدمة كتاب اصول الفقه- السيد الخوئي: ٧٧.

نسخ كثير من مسائلها وأقوالها هي التي بقيت يدرسها الطالب المبتدىء والمتوسط حتى اليوم ولذلك فإن الطالب حتى يصل الى الدرس العالي يجد انه لا علاقة بين ما تعلمه وما يتعلمه الآن»[1].

وقد طبع لاول مرة في النجف بتصدير السيد الخوئي تغمده الله عام(١٩٥٩م) في مجلدين، وقد وضع هذا الكتاب ليسد الفراغ والبون الشاسع بين (معالم الاصول) و(الكفاية)، إذ لا يستطيع الطالب ان يدخل في اجواء (الكفاية) واراء صاحب الكفاية مباشرة بعد إكماله كتاب (المعالم) فحال الامر دون ذلك بان كتب الشيخ المظفر كتابا يكون بمثابة المقدمة للدخول في اعماق (الكفاية) وقد نجح في ذلك ولاقى ترحيبا واسعا من طلبة الحوزة العلمية وبعض المؤسسات الاكاديمية.

واخيرا يمكننا ان نعرج على ما احتواه كتاب أصول الفقه من عناوين مراعيا الاختصار الشديد وعدم الاطالة في سرد الموضوعات:

أصول الفقه (ج١)

الشيخ محمد رضا المظفر

العنوان

- تعريف علم الأصول
- المقدمة (وفيها ١٤ مبحثاً)
- المقصد الأول: مباحث الألفاظ

- الباب الأول: المشتق

---

(١) مقدمة كتاب اصول الفقه: ٧٧.

- الباب الثاني: الأوامر

المبحث الأول: مادة الأمر

المبحث الثاني: صيغة الأمر

الخاتمة في تقسيمات الواجب

- الباب الثالث: النواهي

- الباب الرابع: المفاهيم

- الباب الخامس: العام والخاص

- الباب السادس: المطلق والمقيد

- الباب السابع: المجمل والمبين

• المقصد الثاني: الملازمات العقلية

- تمهيد

- الباب الأول: المستقلات العقلية

تمهيد

المبحث الأول: التحسين والتقبيح العقليان

المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن والقبح

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

- الباب الثاني: غير المستقلات العقلية

المسألةالأولى: الإجزاء

المسألة الثانية: مقدمة الواجب

المسألة الثالثة: مسألة الضد

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

أصول الفقه (ج٢)

الشيخ محمد رضا المظفر

المقصد الثالث: مباحث الحجة

- المقدمة
- الباب الأول - الكتاب العزيز
- الباب الثاني - السنة
- الباب الثالث - الإجماع
- الباب الرابع - الدليل العقلي
- الباب الخامس - حجية الظواهر
- الباب السادس - الشهرة
- الباب السابع - السيرة

• الباب الثامن - القياس

• الباب التاسع - التعادل والتراجيح

المقصد الرابع: مباحث الأصول العملية

• تمهيد

• الاستصحاب

- مقومات الاستصحاب

- أدلة الاستصحاب

- مدى دلالة الأخبار

- تنبيهات الاستصحاب

هذا كل ما عرضه الشيخ المظفر في كتابه وقد كان مظفرا فيه بذكر كل التفصيلات الدقيقة والأبعاد المترامية الأطراف. وبما اننا في مقام بيان وذكر نظريات ورؤى الشيخ المظفر في (الاصول) فلا بأس بعقد مبحث يخص احد الموضوعات الانفة الذكر تتميما للفائدة، فوقع اختيار الباحث على مبحث (المستقلات العقلية) والذي سيكون محور البحث والدراسة والتحليل.

وبما ان البحث ينعقد حول (المستقلات العقلية) تجدر الاشارة الى ما ذكره الشيخ المظفر في (مباحث الحجة) و(الدليل العقلي)، فقد ذكر فيه نشأته مراعيا التسلسل الزمني في طرحه وبين عدم تمييز العلماء السابقين له ومناقشتها والخروج بنتيجة على غرارها، وهي كالاتي:

«ولكن قبل بيان وجه الحجية لا بد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك

القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول: ان علماءنا الأصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم»، ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي مالا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الإخباريين في الأصوليين أنهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه، ومع ذلك فانه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب والسنة وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣هـ في رسالته الأصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وانما ذكر ان أصول الأحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار»، وهذا التصريح كما ترى أجنبي عما نحن في صدده، ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ في كتابه (العدة) الذي هو أول كتاب مبسط في الأصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلا عن ان يشرحه أو يفرد له بحثا. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد ان قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه، وذكر أيضا ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل بعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك، وأول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ

ابن إدريس المتوفى ٥٩٨هـ، فقال في السرائر ص ٢: «فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها»، ولكنه لم يذكر المراد منه. ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ٦٧٦هـ، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه (المعتبر) ص ٦ بما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته، ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ٧٨٦هـ في مقدمة كتابه (الذكرى)، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب. وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتداولة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي، ولم تذكر مصاديقه، الا إشارات عابرة في ثنايا الكلام، ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول يظهر انه لم تتجل فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة، وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة، وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل. والغريب في الأمر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ١٢٣١هـ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلي يوصل به

إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي» وأحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الأصفهاني الذي نسج على منواله، وان كان فيماذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا...»[1]

وما ذكره الشيخ هنا يمثل المسار التاريخي للدليل العقلي وقد ابدع ﷺ في عرض هذا المطلب، لذا فهو يعد اول من تعرض لهذه المسألة وبيان تاريخها وتتبع كلمات الاعلام بجمال العرض وروعة الاسلوب وببيان واف وشاف وتام.

بناء على ما تقدم يمكن للباحث ان يلج في مبحث (المستقلات العقلية) ويدخل في سبر اغوارها مقتنصا مما افاده الشيخ المظفر في خصوص هذا المبحث،والبحث يقوم على مسألة تعرف بـ(التحسين والتقبيح العقليين) التي بحثها الشيخ المظفر في (المقصد الثاني الملازمات العقلية المستقلة) ومع انها مسألة كلامية فمحل بحثها (علم الكلام)، ولكن لانها مقدمة للمسالة الاصولية من جهة ولانها لم توف حقها من البحث حتى في كتب الكلام فضلا عن الكتب الاصولية ولذلك شمر الشيخ المظفر_ وكان مظفرا كعادته_ عن ساعديه وابدع في بحثها ايما إبداع، وهذا ما جعل الباحث يركز على خصوص هذه المسالة دون غيرها من المسائل التي طرحها ﷺ وحيث ان المقام لا يستدعي الاطالة في هذه المسالة، ارتأى الباحث ان يختار إنموذجا مما سطره المؤلف من كلمات رائعة في مسالة (التحسين والتقبيح العقليين) مبينا من خلاله ما يملكه الشيخ من دقة ومهارة فنية وتركيز عال، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

«ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع».

(١) اصول الفقه: ٣/ ١٠٩-١١٠.

اولا: ماذكره من قاعدة حاصلها:ان الاوامر الشرعية الواردة في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لا يمكن - ثبوتا - حملها على المولوية والتاسيس - تفصيا من محذور تحصيل الحاصل، بل لابد من حملها على الارشادية والتاكيد اي الارشاد لحكم العقل، والوجه في الحمل على الارشاد يقع في امرين:

الامر الاول: ان البعث المولوي الشرعي في مورد المستقلات العقلية لغو؛ بإعتبار ان العقل قد استقل بلزوم إلانبعاث فبعث الشارع له لا يكون مفيدا للأثر فهو لغو.

الامر الثاني: إن البعث المولوي في مورد المستقلات العقلية ليس عبثيا فقط بل محال، لانه من تحصيل الحاصل، فإن المكلف قد وجدت في نفسه إرادة الانبعاث فإيجادها مرة اخرى تحصيل للحاصل بل غاية ما في الامر إرشاد وتاكيد ولا تاسيس في البين.

ثم استثنى الشيخ المظفر بعد ذكر هذه القاعدة ثلاث صور غاية في الدقة وهي:

١- لو قلنا بان حكم العقل بحسن العدل - مثلا- غاية ما يفيد ترتب المدح والذم على فعله على وجه لا يكون هنالك دليل على ترتيب الثواب والعقاب من قبل المولى.

٢- او قلنا بالاستلزام وإن مدح العقلاء يستلزم ثواب الشارع لكن لا يدرك ذلك كل احد.

٣- او العينية بمعنى ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه.

يقول تغمده: «ولكن لا يدرك ذلك-الملازمة والعينية-[1] كل أحد، فيمكن الا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافيا لدعوة كل احد إلى الفعل الا للأفذاذ من الناس، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم

(١) زيادة من الباحث يقتضيها المقام.

العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوي»[1]، فلا مانع من حمل الامر الشرعي في مثل هذه الموارد على المولوية لعدم وجود اي لغوية ولا تحصيل للحاصل.

بعدما استثنى الشيخ المظفر ثلاث صور من اصل القاعدة ذكر استثناء في داخل هذا الاستثناء وهو مختص ببعض الاحكام العقلية، إذ يلزم من مولوية امر المولى التسلسل، ومثاله منحصر بوجوب الطاعة ووجوب المعرفة فإن الحكم بوجوب الطاعة والمعرفة لابد ان يكون عقليا، ويستحيل ان يكون شرعيا مولويا، وإلا فلو امر المولى بإطاعته مثلا ننقل الكلام الى نفس امر المولى وانه ما الدليل على لزوم طاعته في امره وهكذا كما تقدم في بيانه، فلابد ان يكون الامر في موردها عقليا، بل لو تنزلنا وغضضنا النظر عن لزوم التسلسل من وجود امر مولوي بالطاعة فانه لا معنى لوجود امر مولوي بها، إذ لا طاعة ولا عصيان مستقل لوجوب الطاعة، بل الطاعة هي طاعة الامر بوجوب الصلاة مثلا والعصيان هو عصيان هذه المصاديق، فلا يوجد في مورد عصيان الصلاة عقابان احدهما على عصيان الصلاة والاخر على عصيان الطاعة، بل عصيان واحد على عدم الاتيان بالصلاة، وقس عليه حال الثواب.

ثانيا: توضيح وتعقيب

ذكر الشيخ المظفر توضيحا وتعقيبا على ما قدمه في المبحث السابق، وحاصل هذه الفكرة:إن القول بالحسن والقبح العقليين مستبطن للالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه بعد ان كان الشارع من جملتهم لا انهما متغايران احدهما مستلزم للآخر، فإن الحسن والقبح العقليين ينشآن عن تطابق اراء جميع العقلاء بما فيهم الشارع، وعليه يقول الشيخ المظفر: نحن في غنى عن البحث عن هذه الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فكل من التزم بالحسن والقبح العقليين لابد له من استكشاف حكم الشارع

(١) ينظر: اصول الفقه:٣/ ٢١٨.

عن طريق الكشف التضمني، فالشيخ المظفر بنى على ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو عين استكشاف الموقف الشرعي لا ان الثاني لازم للاول.

المبحث الثالث: نظريات ورؤى الشيخ المظفر الفقهية

لقد كان الشيخ المظفر ذا إنتاج وفير وعطاء متواصل، فلم تقتصر كتاباته على المنطق والاصول فحسب، بل تعدى ذلك الى الفقه، إذ قام بكتابة حاشية على كتابي (البيع والخيارات) للشيخ الانصاري، وقد وضح فيها اراء الشيخ الانصاري مع عرض لمناقشات الاعلام لاراء الشيخ،وكذلك ابداء رأيه الشريف فيها، والفضل كل الفضل يعود للشيخ جعفر الكوثراني العاملي حيث انجزه واعده للطبع عام ١٤٠٣هـ، وقد ذكر الشيخ جعفر في مقدمة تحقيقه للكتاب تعريفا موجزا للحاشيتين، فيقول:

١- حاشية الخيارات[1]: وهي عبارة عن دفتر من القطع الكبير، قد ذكر اسمه على اول صفحة منه ثم ثبت المحتويات ثم الحاشية وقد عثرت عليها مع جملة من اوراق ودفاتر مخطوطة في مكتبة والدي العلامة حفظه الله، وقد وصلت إليه عبر اولاد الشيخ المؤلف، واوكلوا إليه النظر فيها لنشر ما لم ينشره المرحوم الشيخ، وكان ذلك من ابناء الشيخ لما وجدوه من شدة ملازمة والدي العلامة المرحوم واطلاعه على كثير من خصوصياته، وكثرة عناية الشيخ بوالدي،حتى انه قد اوكل الى والدي تدريس احد ابنائه عسى ويصبح من اهل العلم.

٢- حاشية البيع: وهي مجموعة اوراق غير منسقة تشكل حاشية على قسم وافر من البيع من كتاب الشيخ الانصاري وكان بعضها مسودات لكثرة ما فيها من ضرب بالقلم وحذف، ومن الملاحظ انها لم تعد من جملة تأليفاته واثاره في كتب التراجم

(١) مقدمة تحقيق حاشية المظفر على المكاسب- جعفر الكوثراني: ١٩.

التي تعرضت لشرح احواله، ولكن هناك قرائن ومؤيدات تشير إلى صحة نسبتها إليه:

وهي ان الشيخ رحمه الله قد اشار اليها صراحة في اول حاشية الخيارات عندما كان يفرق بين المصدر واسم المصدر وهذه عبارته هناك قال: (كما اوضحنا ذلك في اول البيع)، وبالفعل فقد ذكر مفصلا الفرق بين المصدر واسم المصدر في تلك الاوراق، وكذا الحال في الخيارات على المعاطاة حيث قال: «وقد تقدم منا في المعاطاة وغيرها» فضلا عن كونها بخطه وفي ضمن اوراقه و بالإضافة الى اتحاد الاسلوب[1] واثرنا نشر هذه الاوراق بعنوان (حاشية على البيع) بالرغم من عدم ترتيبها من قبل المصنف، وكون بعضها كالمسودات، حفاظا عليها، لتدخل في جملة آثاره الخالدة[2].

هذا فيما يخص حاشيته على كتاب المكاسب للشيخ الانصاري قدس سره، اما تأليفاته الاخرى فقد كانت متمثلة بـ:

١- كتاب المواريث(مخطوط).

وقد قدم الشيخ المظفر بقلمه المبارك لكثير من الكتب والموسوعات الفقهية المعتبرة عند الامامية، وتعتبر كل مقدمة دراسة متكاملة في حد ذاتها، منها:

١- كتاب الحج من شرح كتاب القواعد لاخيه الشيخ محمد حسن المظفر.

٢- كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي، حيث طبع الجزء السابع والثامن منه بتحقيق وتصحيح الشيخ قدس سره، والسيد مرتضى الخلخالي، وبنفقة السيد محمد كلانتر.

٣- حاشية المكاسب لشيخه الاصفهاني.

---

(١) ولا يخفى ان القسم الاخير من حاشية البيع الذي يبدأ من شرائط العوضين - وقد كتب في سنة ١٣٦١هـ، وهو متأخر عن كتابة حاشية الخيارات المؤرخة في سنة ١٣٥٢هـ.

(٢) مقدمة تحقيق حاشية المظفر على المكاسب: ١٩-٢٠.

٤- كتاب جواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي.

٥- رسالة الاجارة للشيخ الاصفهاني.

٦- كتاب العقد المنير فيما يتعلق بالدراهم والدنانير، تأليف السيد موسى المازندراني.[١]

وفيما يلي انقل نصا جديرا بالذكر للشيخ محمد مهدي الاصفي يقول فيه:(وقد وجدت للشيخ المظفر في مكتبته الخاصة كتابا قيما.. في التعليق على خيارات المكاسب واخر في المواريث، ومجموعة من المقالات الادبية والعلمية و مذكرات لم تدخل المطبعة بعد).[٢]

ولكي يتجلى إبداع الشيخ المظفر في الجانب الفقهي، سوف يعرض الباحث نماذج من تعليقاته الشريفة على كتاب المكاسب في كتاب البيع تحديدا، فمن ذلك مثلا:

١- قول الشيخ الانصاري: «البيع وهو في الاصل مبادلة مال بمال...».

يعلق الشيخ المظفر على تعريف الشيخ الانصاري قائلا:«ليس هذه التعاريف التي تذكر في مثل المقام الا تعاريف لفظية تقريبا للمفهوم الموضوع له اللفظ»[٣]، و كان الشيخ المظفر اعطى ظابطا كليا لجميع ما ذكر من تعريفات في كتاب البيع وهي كونها لفظية وفي مقام شرح الاسم فقط.

٢- قوله: «والظاهر اختصاص المعوض بالعين، فلا يعم إبدال المنافع بغيرها»،

---

(١) الندوة الفكرية / جامعة الكوفة/ عن الشيخ المظفر ومآثره العلمية/ ١٩٩٧، ولعدد من الباحثين.

(٢) مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها- محمد مهدي الاصفي: ٦٥.

(٣) حاشية الشيخ المظفر على المكاسب: ٢٩.

يوجه الشيخ المظفر كلام الشيخ الانصاري بتوجيه غاية في الدقة، إذ يقول: ليس المراد ظهوره في التعريف، بل من استعمالاتهم في البيع، ولا يبعد هذا الظهور وانصراف المبيع الى العين، فلهذا يقع الاشكال في كثير من اطلاقهم البيع على نقل المنفعة ولابد من حملها على المجاز والتسامح.[1]

(١) م.ن: ٣١.

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذه السياحة في ارجاء ما انتظمته كلمات ومصنفات الشيخ المظفر وما احتوته من قيمة معرفية، على ضوء فرضية مفادها: ضرورة تدوين مستقل لنظريات ورؤى الشيخ المظفر العلمية، خلص البحث الى نتائج ابرزها الاتي:

١- من الملاحظ عند دراسة كتاب الاصول ان روح الخير والتسامح التي يحملها الشيخ تغمّده، فإنه مرارا وتكرارا بعد تحريره للمسائل الخلافية في علم الاصول واختيار ما يراه حقا يحاول توجيه كلام الاخرين بتوجيهات تقرب ما ذكروه إلى ما يراه حقا مقتنصا لبعض عبائرهم ما يساعد على ذلك ليختم حديثه قائلا (فيقع التصالح بين القولين).

٢- يعتبر الشيخ المظفَّر، مؤسِّس كلية الفقه في النجف الأشرف، الرائد الأول في تجديد علم الأصول وتهذيبه، وتتجلى هذه التجربة الرائعة في كتابيه الرائعين(أصول الفقه والمنطق)، الذين يعدان نقلة نوعية بين الكتب الأصولية والمنطقية، وخصوصاً الدراسية منها، وقد تمكن الشيخ المظفر في هذين الكتابين من أن يذيب لغة الأصول والمنطق المعقدة والجافة في قوالب لفظية سهلة سيالة، خفيفة على العقول، عميقة في المعقول. والأهم من ذلك الأسلوب التربوي الذي يُرشّد الطالب ويبنيه علمياً.

٣- المحور الهام في كتاب (المنطق) يبتني على ان علم المنطق هام في الحوار النموذجي بحيث يستطيع المحاور أن يقف على محاور الفكرة و تفنيدها و أعطاء معطياتها و يخرج بنتيجة تفيد كل المحاورين وتقنعهم لأنها قائمة على أسس صحيحة.

٤- يعد الشيخ المظفر من القلائل الذين اغنوا المكتبة النجفية بنتاج فكري ذي الاثر الفعال على مختلف الاصعدة الفكرية والدينية في المجتمع الإسلامي.

٥- اتسمت شخصيته بالزهد والتواضع وكرم النفس، والنتاج الفكري على صعيد الحوزة العلمية، ولهذا جاءت دعوته لإصلاح المنهج العلمي في حوزة النجف والدعوة الى التجديد والتطور لمسايرة العصر، والتجديد والتطور العلمي لاسيما في الجانب التطبيقي، ولا يتم ذلك إلا بفتح الاكاديميات المتخصصة في شتى مناحي الجوانب العلمية، ومن هذا المنطلق افتتح كلية الفقه سنة ١٩٥٨م لإصلاح التعليم الديني وفق أسس عصرية لتحصين المجتمع الاسلامي.

٦- تميزت كتاباته الاصولية بسهولة المضامين وسلاسة العبارة وذات منهجية في التبويب هادفا بجهوده المباركة الى الحداثة الاكاديمية، وكان ﷺ حريصا بآرائه ان يضع الدقة والموازنة في استخلاصها وبيان الحق وثمرة البحث والتوضيح والتعقيب.

٧- لقد كانت تعليقاته على المكاسب من افضل التعليقات واخصرها واجودها من ناحية سبك العبارة ودقة الالفاظ، ومحاكمة ما نص عليه الشيخ في المكاسب ومناقشته مع بيان الصواب والحق في المسالة، وهذا يدل على عمقه وبعد نظره في الفقه وان المطالب مذللة امامه ولا مشكلة لديه.

٨- المشهور ان الشيخ مبدع في جانب المنطق والاصول والفلسفة والعقائد، ولم يعرف عنه ابداعاته الفقهية، ولكن هذه النظرة خاطئة ونابعة من عدم البحث عما انتجه الشيخ في هذا المجال.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

خيرما نبتدئ به القرآن الكريم.

١-أصول الفقه، محمد رضا المظفر(ت١٩٦٣هـ)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

٢- الحاشية على تهذيب المنطق، عبد الله اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط١٢، ١٤٢٥هـ.

٣- حاشية المظفر على المكاسب، محمد رضا المظفر، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، باسدار إسلام، قم - إيران، ط١، ١٤٠٣هـ.

٤- مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، محمد مهدي الاصفي، دار الاضواء، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

٥- المقرر في توضيح منطق المظفر، رائد الحيدري، دار الفقه للطباعة، إيران، ط١، ١٤٢٥هـ.

٦- المنطق - محمد رضا المظفر، منشورات الرضا، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١١م.

الرسائل الجامعية:

١- الشيخ محمد رضا المظفر- دراسة في جهوده وارائه الإصلاحية -، رفعت لفتة كاظم، رسالة ماجستير/ معهد التاريخ العربي - بغداد - ٢٠٠٩.

٢-الشيخ محمد رضا المظفر وجهوده العلمية - حسين كاظم عزيز، رسالة ماجستير/ كلية الدراسات الإسلامية - جامعة الكوفة - ٢٠٠٦.

المجلات والدوريات:

١-مجلة الفكر الإسلامي، العدد الثلاثون، السنة الثانية، ١٤٢٤هـ، من مقال حيدر حب الله.

الحسن والقبح العقليان في أصول المظفر

سماحة السيد منير الخباز- السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

لقد حلق العلامة المظفر في كثير من أبحاث كتابه الأصول، وفي طليعتها بحث الحسن والقبح العقليين.

و في هذا البحث جهات

الجهة الأولى: في تصوير الاتجاهات المختلفة في تحليل حقيقة الحسن والقبح العقليين.

ومحور هذه الاتجاهات المختلفة أن الحسن والقبح هل هما قضية خبرية أم قضية انشائية؟ وعلى فرض أنها قضية خبرية فهل أن موقع تقررها هو عالم نفس الأمر والواقع أم موقع تقررها هو عالم البناء العقلائي أم موقع تقررها هو أفق النفس، وعلى فرض أنها قضية انشائية فهل مصدر الجعل لها هو العقل أم مصدر الجعل لها هو البناء العقلائي أم قوة الضمير لدى الإنسان.

كما وقع البحث في أنها على فرض كونها قضية انشائية هل هي قضية انشائية معللة ام مستقلة؟

فهنا اتجاهات متنوعة تندرج تحت خبرية هذه القضية وانشائيتها.

فالقول بخبريتها يتنوع الى اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: إن الحسن والقبح كالامكان والاستحالة من المدركات المتقررة في نفس الأمر والواقع. فكما أن الذهن يدرك استحالة اجتماع النقيضين وامكان الممكن وموضع تقرر هذين المدركين هما عالم نفس الأمر والواقع لا عالم الوجود الخارجي فكذلك حسن العدل وقبح الظلم مضمون مرتسم في نفس الأمر والواقع لا دور للعقل تجاهه إلا الادراك، وهذا ما قرره السيد الشهيد محمد باقر الصدر في بحوثه الأصولية في الجزء الرابع (ص٤١) عند بحثه حول قبح التجري، ويظهر من عبارة صاحب الكفاية (ج٢ ص٢٣٣) الذي أرجع حكم العقل بقبح مخالفة القطع بحكم المولى الحقيقي إلى أنه من اللوازم الذاتية للقطع.

الاتجاه الثاني: إن الحسن والقبح هو عبارة عن ادراك العقل أن الفعل مما ينبغي أو لا ينبغي لدى العقلاء، فموضع تقرر هاتين القضيتين عالم بناء العقلاء والعقل دوره إدراك ما عليه البناء العقلائي من تطابق العقلاء على البعث نحو العدل والزجر عن الظلم.

الاتجاه الثالث: إن مرجع الحسن والقبح إلى الملاءمة والمنافرة وهو ما قرره الآخوند الخراسانيَ في حاشيته على الرسائل (ص٣٣٩) وتبعه سيد المنتقي - قدس سره - في بحثه حول الحسن والقبح العقليين في الجزء الرابع (ص٢٥) من المنتقى، ومحصله أن للنفس البشرية عدة قوى كالقوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العقلية، فكما أن للقوة الشهوية ملائمات ومنافرات تبتهج ببعضها وتنقبض من البعض الآخر، وللقوة الغضبية ملائمات ومنافرات فللقوة العقلية ملائمات ومنافرات، فالعدل هو العنوان الذي إذا أدركه الذهن ترتب عليه ابتهاج القوة العاقلة والظلم هو العنوان الذي اذا ادركه الذهن ترتب عليه نفور القوة العاقلة، ولا واقع للحسن والقبح إلا نفس هذه الملاءمة والمنافرة الحاصلتين بالوجدان.

و هذه الاتجاهات الثلاثة تشترك في أن الحسن والقبح قضية ذات تقرر لا أنها قضية

جعلية وانشائية.

و هناك اتجاهات ثلاثة أخرى تندرج تحت تصور أن الحسن والقبح قضية جعلية انشائية.

الاتجاه الأول: ما نقله السيد الخوئي – قدس سره – في مصباح الأصول (ص١٤) من أن حسن العدل وقبح الظلم مرجعه إلى بعث العقل العملي وزجره، فالعقل جبل على أن يبعث نحو العدل ويزجر عن الظلم.

الاتجاه الثاني: ما نسبه العلامة المظفر إلى أهل الحكمة في باب الحكمة العملية في كتابيه المنطق (ص٢٧١) والأصول (ص٢٢٢)، وهو مختاره تبعا لشيخه المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ج٣ ص ٣٠، ومحصل هذا الاتجاه أن الحسن والقبح عبارة عن استحقاق المدح والذم العقلائيين، أي ان العدل موضوع لمدح عقلائي وان الظلم موضوع لذم عقلائي ولا واقع لهذا المدح والذم وراء تطابق آراء العقلاء عليه فلهذا يندرج الحسن والقبح في القضايا المشهورة والتأديبات الصلاحية.

الاتجاه الثالث: ما ذكره السيد السيستاني – دام ظله – (في مجلس الدرس ونقله عنه ابنه السيد الباقر في منجزية العلم الاجمالي) من أن الحسن والقبح قضيتان جعليتان أودعتا في قوة فطرية لدى الانسان وهي قوة الضمير، حيث ان لدى الانسان قوة تختلف عن باقي قواه النفسية شأنها البعث نحو العدل والزجر عن الظلم وليستا من الأحكام العقلية، اذ ليس للعقل دور الا دور الادراك لا دور الجعل والانشاء، وربما يؤيد ذلك ببعض النصوص كما في قوله – عز وجل – «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» وما ورد في بعض الروايات الشريفة «فبعث فيهم رسله وواتر اليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسي نعمته وليثيروا دفائن العقول».

و هذه الاتجاهات اختلفت من ناحية أخرى في أن الحسن والقبح قضية معللة أم قضية مستقلة عن التعليل.

حيث يظهر من كلمات المحقق الاصفهاني (ج٣ ص٣٠) والعلامة المظفر (ص٢٢٦) أن الارتكاز العقلائي حيث أدرك أن في العدل مصلحة نوعية وفي الظلم مفسدة نوعية تباني على مدح العادل وذم الظالم أو حيث أدرك العقل أن العدل كمال خلقي والظلم نقص خلقي تبانى العقلاء على مدح العادل وذم الظالم، اذ لا اشكال ان للحسن والقبح جذورا واقعية نحو منشئية العدل للمصالح النوعية ومنشئية الظلم للمفاسد النوعية ونحو كون العدل كمالا للنفس والظلم نقصا لها، الا أن هذين الجذرين الواقعيين ليسا محط البحث في الحسن والقبح العقليين اذ لا نزاع من قبل احد في واقعيتهما وانما البحث في ان الحسن والقبح العقليين هل هما معللان بهذه الجذور الواقعية ام لا.

و هنا أفاد العلمان الاصفهاني والمظفر أنهما معللان، بينما ظاهر تقريرات السيد الشهيد (ج٤ ص٤٦) أن الوجدان يدرك أن العدل مما ينبغي فعله وأن الظلم مما ينبغي تركه ولو لم يكن هناك مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية ولو لم يلتفت العقل – لا تفصيلا ولا ارتكازا – الى وجود خلق وكمال في النفس.

و هناك مسلك توفيقي بين هذه الأنظار المختلفة وهو ارجاع هاتين القضيتين – وهما حسن العدل وقبح الظلم – المعبر عنهما في كلمات أهل الفن بـ (ما ينبغي فعله) و(ما لا ينبغي فعله) إلى أمرين طوليين أحدهما أن العقل النظري يدرك ادراكا ضروريا ان في الفعل خصوصية لزومية تقتضي حسنه او ان فيه خصوصية لزومية تقتضي تركه، ولولا ادراك العقل هذه الخصوصية اللزومية لما بنى الوجدان على الحسن والقبح.

و الأمر الثاني قضاء الفطرة بضرورة العدل ولابديته وضرورة ترك الظلم، ودليل

هذا المسلك هو الوجدان، فعند تحليل هذه القضايا يرى الوجدان أنها ليست قضايا فارغة بل هي متضمنة لعنصرين: الاستناد للمنشأ واحتواؤها على البعث والزجر، حيث يرى بالوجدان أن للفطرة قضاءً بالبعث والزجر نحو الفعل الحسن والقبيح، كما يؤكد الوجدان على أن انبغاء العدل وعدم انبغاء الظلم ليس من قبيل القضايا المرتسمة في نفس الأمر والواقع من دون أن يكون لها منشأ ومستند ترتكز عليه الفطرة في بعثها وزجرها، حيث يرى الفرق الواضح بين القضايا النفس الأمرية التي تكون ضرورتها في نفس تصور طرفيها (الموضوع والمحمول) كاستحالة اجتماع النقيضين وامكان ما كان متساوي الطرفين من حيث الوجود والعدم وبين بناء الوجدان على انبغاء العدل وعدم انبغاء الظلم. حيث لا يرى أن هاتين القضيتين مضمون فارغ عن العلة والمنشأ بل أنهما تشتملان من جهة على منشأ ومستند مستتبع للحسن والقبح، وأن هناك بعثا نحو العدل وزجراً نحو الظلم لا أنهما قضية فارغة عن البعث والزجر.

الجهة الثانية: في عرض الملاحظات على المسلك الذي اختاره العلامة المظفر في حقيقة الحسن والقبح العقليين والملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع وتنقسم هذه الملاحظات إلى قسمين: ملاحظات منهجية وملاحظات مضمونية.

فأما القسم الأول: الملاحظات المنهجية، فهي عديدة نذكر منها:

١) إن مقتضى كون الكتاب مقررا دراسيا عرض المدارس المختلفة في حقيقة الحسن والقبح العقليين - ولو اجمالا - لا عرض مسلك واحد مع عدم الإشارة الى الاختلاف في حقيقة الحسن والقبح العقليين حتى على مستوى الإشعار.

مع أن ما كتبه العلامة المظفر مسبوق بما طرحه كثير من المتكلمين عند بحثهم حول كون العدل أصلا من أصول الدين والاستدلال على ثبوت النبوة بقبح اظهار المعجزة

على يد الكاذب لكونه تغريرا بالجهل، حيث إن ظاهر كلمات الباحثين في هذين المجالين أن الحسن والقبح العقليين من المدركات الثابتة في عالم نفس الأمر والواقع على حد مدركات العقل النظري.

كما أن ما ذكره العلامة المظفر مسبوق بما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل (ص ٣٣٩) من تحليل حقيقة الحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة للقوة العاقلة لا بما أشار إليه العلامة المظفر في ج٢ ص٢١٨ من جعل المعنى الثاني للحسن والقبح هو الملاءمة للنفس والمنافرة لها، وقال بأن هذا راجع في الحقيقة الى تفسير الحسن والقبح باللذة والألم وأن هذا أمر نسبي يختلف باختلاف الاشخاص.

٢) إن ظاهر كلامه في ص٢٢٥ اتفاق أهل الفن - أي علماء المنطق - على ادراج الحسن والقبح في القضايا المشهورة والتأديبات الصلاحية واستشهد على ذلك بكلام الشيخ الرئيس في منطق الإشارات وشارحها الخواجة نصير الدين الطوسي، بينما نرى أستاذه المحقق الاصفهاني في ج٣ من نهاية الدراية ص٣٣٧ ذكر أن هذا هو محل خلاف بين اهل الفن حيث ذهب الحكيم السبزواري في شرح الاسماء ص١٠٧ والحكيم اللاهيجي في بعض رسائله (سرمايه ايمان ص٥٩) الى أن الحسن والقبح من الضروريات ولا مانع من أن يكون العنوان الواحد مصداقا لنوعين من القضايا فهو من جهة من الضروريات ومن جهة أخرى من المقبولات والمشهورات.

٣) إنه في كتابه الأصول في مقام الاستدلال على صحة هذا المسلك اكتفى بما ذكره الشيخ الرئيس في منطق الاشارات (ج١ ص٢١٩-٢٢٠) من أن الإنسان لو خلي وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها لم يقض بها، وهو نحو من المصادرة الوجدانية مقابل من يقولون أنها من القضايا النفس الأمرية.

بينما الملاحظ أن المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية (ج٣ ص٣٠) استدل على المطلب بأن القضايا الضرورية ست وهي: الأوليات والفطريات والحسيات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات. ومن الواضح عدم دخول الحسن والقبح فيما سوى الأوليات والفطريات، واذا رجعنا إلى تعريف الضروريات والفطريات وجدنا أن تعريفهما لا ينطبق على الحسن والقبح باعتبار أن القضية الأولية هي ما كان تصور الموضوع والمحمول كافيا في الحكم بها وهو مما لا ينطبق على قضية الحسن والقبح، كما أن التعريف المذكور للفطريات وهو ما كان اذعان النفس بثبوت المحمول للموضوع لقياس مما لا ينطبق، اذ ليس هناك قياس يعتمد عليه الذهن في حكمه بثبوت الحسن والقبح لعنواني العدل والظلم مثلا.

٤) إنه عند حديثه حول الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع - كما في ص٢٣٦ - استدل على ثبوت الملازمة بقوله «فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم لأنه منهم بل رئيسهم فهو - بما هو عاقل بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون، ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع وهذا خلاف الفرض». وإذا قارنا بين هذا المستوى من العرض وما ذكره شيخه المحقق الاصفهاني في حاشيته (ج٣ ص٣٤٣) نجد أن هذا المقدار لا يكفي في توفية بحث الملازمة، إذ ان المحقق الاصفهاني في المورد المذكور بحث في نقطتين.

النقطة الأولى في أنه هل يعقل أن يحكم الشرع على خلاف ما يحكم به العقلاء أم لا، واذا ثبت عدم معقولية ذلك تصل النوبة الى بحث النقطة الثانية وهي أنه إن لم يعقل أن يحكم على خلاف ما حكموا فهل يجب أن يحكم على وفق ما حكموا - بما هو شارع - لا بما هو عاقل، فالبحث في ضمن هذين الأمرين هو الذي يجلي طريق الوصول إلى النتيجة

من ثبوت الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع أو عدم ثبوتها، لا مجرد أنه إذا تطابق العقلاء على حكم فالشارع - بما هو عاقل - حاكم بذلك فإن هذا لا ينتج الملازمة من أن ما حكم به العقل حكم به الشرع - بما هو شارع -

و أما القسم الثاني وهو الملاحظات المضمونية فمنها:

١) ما ذكره سيد المنتقى - قدس سره - (ج٤ ص٢٥) عند عرضه لمسلك أستاذه المحقق الاصفهاني حيث أفاد بأن الحسن والقبح العقليين لا بد من رجوعهما إلى أمر واقعي وإلا للزم التسلسل. وبيان ذلك:

أنه اذا تطابق آراء العقلاء على أن العدل حسن والظلم قبيح - بمعنى استحقاق المدح واستحقاق الذم - فلابد من مستند لهذا الحكم العقلائي؛ لأن الأحكام العقلائية ليست أحكاما اعتباطية أو تعبدية، وإذا طرح السؤال: ما هو المستند لهذا الحكم العقلائي؟ أجيب بأن المستند أن العدل منشأ للمصلحة النوعية فيأتي السؤال: وما هو الموجب لمراعاة المصلحة النوعية إذا لم تكن مراعاة المصلحة النوعية أمرا حسنا. فلولا حكم العقل في رتبة سابقة بأن حفظ المصلحة النوعية أمر راجح وضروري لما حكم العقلاء بأن العدل موضوع لاستحقاق المدح، ونطرح السؤال مرة أخرى على حكم العقلاء بأن حفظ المصلحة النوعية أمر حسن - بمعنى أنه موضوع لاستحقاق المدح - فيقال بأن حكمهم بأن حفظ المصلحة النوعية حسن لا بد له من مستند والا كان حكما اعتباطيا فما هو مستنده ويرجع السؤال الى ذلك المستند وهكذا فيلزم التسلسل. وبالتالي فلا بد من الانتهاء الى الحسن بمعنى الملاءمة للنفس والقبح بمعنى المنافرة أو الى حكم عقلي واقعي لا الى حكم لا واقع له الا تطابق آراء العقلاء عليه.

و هذه الملاحظة اذا رجعت الى رؤية وجدانية فهي غير بعيدة، واذا رجعت لضرورة

عقلية وهي لزوم رجوع الحسن والقبح - بمعنى مدركات العقل العملي - إلى قضية أولية في هذا الباب نفسه وهو مدركات العقل العملي، فيرد على ذلك أن المفروض أن هذه المدرسة تنكر أصل المبنى حيث ترى أن مرجع مدركات العقل العملي إلى مدركات العقل النظري، وأنه لا يجب رجوع مدركات العقل العملي إلى قضية أولية.

فإذا قمنا -ولذلك نظائر في قضايا العقل العملي - بتحليل حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل - مثلا - بناءً على أنه حكم عقلي لا قضاء فطري - كما هو رأي السيد الخوئي - قدس سره - فإن هذا الحكم - مع أنه من مدركات العقل العملي - إلا أن مرجعه إلى مدرك نظري بمعنى أن العقل النظري إذا أدرك ضررا محتملا استتبع حكما من العقل العملي بلزوم دفعه مع أنه لا يوجد حكم عملي في رتبة سابقة، أي إن العقل لا يحكم لوحده - لو خلي وحده - بضرورة حفظ النفس عن الضرر، ولكن لأن الوجدان يبغض الوقوع في الضرر لكونه هادما لحياته أو استقراره، يحكم العقل بلزوم دفعه في فرض احتماله احتمالا عقلائيا، وكذلك الأمر في المقام فإن نظرية المحقق الاصفهاني تبتنى على أن العقلاء حيث أدركوا بعقلهم النظري أن في العدل حفظا للمصلحة النوعية جرى بناؤهم على استحقاق العدل للمدح لا لأجل أن حفظ المصلحة النوعية مما ينبغي فعله بحيث يندرج تحت مدركات العقل العملي، بل لأن المصلحة النظامية تقتضي أن يبنى على ذلك مسألة استحقاق المدح والذم.

و هذا نظير ما قام به المجتمع العقلائي بمجموعة من الاعتبارات على مستوى الأمارات والأصول كأمارية اليد على الملكية وأصالة الصحة وقاعدة الإقرار والمقاصة النوعية ونحو ذلك من الأمارات والأصول العقلائية التي جرى عليها البناء العقلائي، لا لأجل مدرك من مدركات العقل العملي بل لأن فيها حفظا للنظام بني على مثل هذه الأمارات والأصول لا لأن خلل النظام قبيح، فلا يلزم رجوع مدركات العقل العملي

إلى قضية أولية بل بما أن مدركات العقل العملي ترجع إلى استحقاق المدح واستحقاق الذم، فيكفي في ثبوت هذا الاستحقاق توقي العقلاء من خلل النظام وفساد النوع وإن لم يكن خلل النظام وفساد النوع أمرا قبيحا والا لزم التسلسل عندهم أو أن تركه امر ضروري عندهم، فالإشكال عليهم بأنه لا بد من رجوع قضايا الحسن والقبح إلى قضية أولية خلف مبناهم بأن لا واقع لقضية الحسن والقبح إلا التطابق المعلل بتوقي المجتمع العقلائي من مفسدة خلل النظام وفساد النوع وانقراض الوجود الإنساني عن الأرض.

٢) ما تعرض له السيد الشهيد محمد باقرالصدر – قدس سره – في ص ٤١ من ج ٤ في بحوث في علم الأصول حيث قال: «إن في المقام مطلبين أحدهما حسن الفعل وقبحه والآخر استحقاق العقاب، وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصور أن أحدهما عين الآخر فالقبيح ما يستحق فاعله الذم والحسن ما يستحق عليه المدح إلا أن هذا خطأ، فإن الحسن والقبيح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين من دون جاعل وحينئذ تارة يطبق ذلك على فعل الانسان نفسه فيقال أنه ينبغي أو لا ينبغي وأخرى يطبق على فعل الآخرين وموقفهم تجاه فاعل القبيح فيقال أن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي المدرك على مواقف الآخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحدة.

وملخص كلامه أن الحكم باستحقاق المدح ليس هو التفسير للحسن والقبح بمعنى ما ينبغي وما لا ينبغي وإنما هو مسبوق بالحكم بما ينبغي وما لا ينبغي، بمعنى أنه لولا أن العقل حكم في رتبة سابقة بأن العدل مما ينبغي لما حكم في رتبة لاحقة بأن العدل موضوع لاستحقاق المدح، ولولا أنه حكم في رتبة سابقة بأن الظلم مما لا ينبغي لما حكم في رتب لاحقة بأن الظلم موضوع لاستحقاق الذم، فتفسير الحسن والقبح

بالقضية الثانية الطولية غير سديد.

و لكن هذه الملاحظة كالسابقة إذا رجعت إلى رؤية وجدانية فهي تامة، وإذا رجعت لإشكال برهاني فإنها لا ترد على هذا المسلك في الحسن والقبح العقليين الذي لا يرى عند تحليل هذه القضية إلا أمرين، أحدهما أن في العدل مصلحة نوعية وأن وراء إدراك منشئية العدل للمصلحة النوعية تباني العقلاء على مدح العادل. فعند تحليل الحسن والقبح وتفسيره بهذا النحو لا موجب لافتراض قضية سابقة على تباني العقلاء على استحقاق المدح والذم وراء إدراك العقلاء أن في العدل مصلحة نوعية وأن في الظلم مفسدة نوعية، وإنما تتم هذه الملاحظة على بعض المسالك الأخرى كالمسلك القائل بان الحسن والقبح قضية انشائية من قبل العقل العملي نفسه، فحينئذ يقال إنه لا يتأتى من العقل العملي أن ينشئ استحقاق المدح والذم ما لم يكن مسبوقا بقضية أخرى وهي النظر لوصف العدل في نفسه والظلم في نفسه.

٣) ما يتألف من مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: إن المرئي بالوجدان أن اطباق العقلاء على المدح والذم مسبوق بقضية من قضايا العقل العملي وهي أن الفعل في نفسه مما ينبغي أو لا ينبغي، فلولا أن الظلم مما لا ينبغي في نفسه لما كان هناك إطباق من العقلاء على الذم باعتبار أن إطباق العقلاء على المدح أو الذم أو إطباقهم على استحقاق المدح أو الذم إنما هو حكم جزائي، والحكم الجزائي فرع كون العمل مشتملا على عنصر موجب لترتب هذا الحكم الجزائي، وذلك العنصر هو قبح في نفسه أو حسنه في نفسه.

و هذه المقدمة وجدانية لا من باب أن الحيثيات التعليلية - حيثيات تقييدية في الأحكام العقلية، فإن هذا إنما يتم لو كانت الحيثية التعليلية هي عبارة عن تطبيق الكبرى

على الصغرى كما إذا قال «يقبح شرب الخمر لكونه مسكرا». فإن الحيثية التعليلية هنا حيثية تقييدية بمعنى أن موطن القبح هو شرب المسكر لا شرب الخمر. حيث إن شرب المسكر واسطة في العروض لا واسطة في الثبوت بلحاظ أن شرب المسكر إنما هو كبرى طبقها العقل على المورد، فمتى ما كانت الحيثية التعليلية عبارة عن كبرى وكان المورد من تطبيقاتها وصغرياتها صح القول بأن الحيثية التعليلية حيثية تقييدية.

و أما إذا كانت الحيثية التعليلية من سنخ دليل الإثبات بمعنى أن العلة - من حيث السنخ - أمر أجنبي عن المعلل فلا برهان على رجوع الحيثيات التعليلية إلى الحيثيات التقييدية كي يقال بأن مرجع إطباق العقلاء على استحقاق المدح أو الذم لكون الظلم ذا مفسدة نوعية إلى إدراك العقل أن ايجاد المفسدة النوعية قبيح، بل ربما يرجع التعليل إلى أن المعلل من سنخ قضايا العقل العملي بينما العلة من سنخ قضايا العقل النظري بمعنى إدراك العقلاء أن في الظلم انقراضا للنوع واختلالا للنظام، وحيث أن انقراض النوع واختلال النظام - لا لكونه قبيحا - بل لكونه أمرا مبغوضا عندهم تتنفر منه نفوسهم أوجب ذلك اتفاقهم وبناؤهم على استحقاق العادل للمدح واستحقاق الظالم للذم.

فإطباقهم على الاستحقاق مع كونه من مدركات العقل العملي معلل بعلة أجنبية من حيث السنخ وهي ما كان من مدركات العقل النظري وهو عبارة عن كون الظلم موجبا لأمر مبغوض لديهم وهو انقراض النوع واختلال النظام وإن لم يكن محطا للحسن والقبح، فالاستدلال في هذه المقدمة على رجوع اطباق العقلاء على استحقاق الذم لقضية أخرى من قضايا العقل العملي وهي كون الظلم قبيحا في نفسه من جهة الوجدان لا من جهة البرهان.

المقدمة الثانية: إننا إذا رجعنا إلى ما هو الجذر الذي يصلح أن يكون تعليلا للحكم بالحسن والقبح، حيث ذكرنا فيما سبق بأن الوجدان شاهد بأن الحكم العقلائي إنما هو

من سنخ الجزاء، والجزاء متفرع على اتصاف العمل بالقبح في نفسه واتصاف العمل بالقبح في نفسه كاتصاف الظلم بالقبح بالوجدان معلل بأن مرجع الظلم إلى اختلال القوى النفسية وطغيان قوة على أخرى.

حيث إن النفس مؤلفة من عدة قوى أهمها القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العقلية وطغيان إحدى القوتين على القوة العقلية عن التفات واختيار من الإنسان قبيح، أي إن مرجع اطباق العقلاء على ذم الظلم إلى أن الظلم في نفسه مما لا ينبغي، ومرجع قضاء الفطرة أو أي قوة من القوى بأن الظلم مما لا ينبغي إلى ان الظلم ناشئ عن طغيان قوة على القوة العقلية وهو امر قبيح في نفسه.

المقدمة الثالثة: تبين من المقدمتين السابقتين أن استحقاق الذم فرع كون الظلم مما لا ينبغي، وكون الظلم كذلك لأجل نشوئه عن طغيان القوة الغضبية – مثلا – على العقلية، وحيث إن الاختلال في قوى النفس ذو معرضية لمفسدة لزومية وهي الخطر على النفس أو العرض أو المال كان ذلك مصداقا للقبيح بمعنى ما لا ينبغي، فالجذر الذي يتفرع عليه الحكم بالقبح هو المفسدة اللزومية التي تعني الاختلال المؤدي لمعرضية الخطر، وبذلك يتبين وجه النظر فيما يقال من أن إرجاع حسن العدل وقبح الظلم إلى كون الظلم منشأ لمفسدة نوعية محل تأمل بلحاظ أن المفاسد النوعية تختلف شدة وضعفا، كما وأنها تختلف من حيث اللزوم والرجحان (أي رجحان الترك أو لزوم الترك)، وبالتالي فمجرد أن الظلم منشأ لمفسدة نوعية ليس كافيا في التعليل والتبرير لاطباق العقلاء على ذم الظلم، فلابد من إرجاعه إلى كون الظلم منشأ لمفسدة نوعية لزومية (أي لازمة الترك) أو أن العدل منشأ لمصلحة نوعية لزومية، وحينئذ فيقع التساؤل في أن اللزوم هل هو من مدركات العقل النظري أو من مدركات العقل العملي؟

فان ادعي أنه من مدركات العقل النظري فهذا خلف، إذ لا معنى للزوم العمل

إلا أنه مما ينبغي حصوله أي مما يتعلق به البعث والزجر فهو من قضايا العقل العملي لا من مدركات العقل النظري، وإن ادعي بأن لزوم المصلحة أو لزوم ترك المفسدة من قضايا العقل العملي تعين المطلوب وهو رجوع إطباق العقلاء على ذم الظلم إلى قضية من مدركات العقل العملي التي لو خلي العقل وحده لأدركها من دون نظر إلى التأدب بالقضايا المشهورة أو ما يعبر عنه بالتأديبات الصلاحية، وهو حكمه بأن حفظ المصلحة النوعية الكذائية لازم ومقتضى حكمه بلزومها حكمه بقبح الظلم أو حسن العدل، ومقتضى حكمه بذلك إطباق العقلاء على مدح العادل وذم الظالم.

و وجه النظر ما ذكر سابقا من رجوع قبح الظلم لاختلال قوى النفس المؤدي لمعرضية الخطر لا أن مرجع قبح الظلم لقضية نفس أمرية ولا إلى الملاءمة للنفس والمنافرة لها.

٤) من الملاحظات التي ترد على ما أفاده أنه ذكر أن محل النزاع بين الأشاعرة والعدلية هو الحسن والقبح، بمعنى استحقاق المدح واستحقاق الذم العقلائيين، وذكر ذلك علىٰ نحو الجزم وأرسله إرسال المسلمات مع أنه عند المراجعة للأدلة من الطرفين في هذا البحث والتي تعرض لبعضها هو – قدس سره – يظهر بأنه ليس النزاع هو في المدح والذم العقلائيين.

فمثلا ذكر في ص٢٣١ من الجزء الثاني أنه لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء وحيث إن الفرق بينهما موجود إذن فثبوت نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، ومن الواضح أن هذا الاستدلال الذي ذكره الأشاعرة لنفي كون القبح والحسن عقليين إنما يتلاءم مع معنى أن محل النزاع هو في إدراك العقل لحسن وقبح في نفس الأمر والواقع لا في إطباق العقلاء على المدح والذم، فإن الأشاعرة ربما لا يترددون في أن العقلاء مطبقون

على مدح العادل أو ذم الظالم، وإنما محل كلامهم في أن العقل لو خلي وحده هل يدرك قضية نفس أمرية هي عبارة عن حسن العدل وقبح الظلم كما يدرك - لو خلي ونفسه - قضية نفس أمرية وهي «الكل أعظم من الجزء». فحيث رأوا أن هناك فرقا بين إدراك العقل لكلتا القضيتين استنتجوا من ذلك أن الحسن والقبح ليسا عقليين بل شرعيين، فهذا الاستدلال نفسه كاشف على أن محل النزاع - بنظرهم - ليس ما أفيد.

كما اننا اذا لاحظنا بعض الادلة الاخرى التي ذكروها، وهو انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات في نظر العقل نفسه، فالعقل يرى أن الصدق في بعض الموارد حسن وفي بعض الموارد قبيح وغير ذلك من الأدلة التي يستظهر الإنسان عند مراجعتها أن محل النزاع في إدراك العقل لا في المدح والذم العقلائيين.

٥) استدل على كون الحسن والقبح العقليين في ص٢٣٤ من الجزء الثاني في قوله: «والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر وهو انه من المسلم عند الطرفين وجوب إطاعة الأوامر الشرعية وكذلك وجوب المعرفة، فلو كان هذا الوجوب بأمر من الشارع لقلنا: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان الوجوب عقليا فهو المطلوب وإن كان شرعيا فلابد له من أمر ولابد للأمر من طاعة فننقل الكلام إليه وهكذا نضمي إلى غير النهاية».

و يمكن أن يتخلص الأشاعرة عن هذا الاستدلال، أما بالنسبة إلى وجوب إطاعة المولى - عز وجل - فبأن التسلسل المستحيل إنما هو التسلسل في العلل لأن مقتضاه عدم انتهاء الوجود إلى علة مبدعة وهو محال إذ لازمه عدم الوجود، وأما التسلسل في غير ذلك - خصوصا إذا كان سلسلة من الاعتبارات - فلا مانع منه عقلا، كما أنه يمكن التخلص عن الإشكال في مسألة وجوب المعرفة بأنه ليس هناك وجوب عقلي حتى يشكل بذلك، وإنما هناك قضاء فطري بالتعرف على الباري - عزوجل - لأجل دفع

الضرر المحتمل لا لأن هناك حكما عقليا بقبح عدم التعرف عليه.

و مضافا إلى ذلك يمكن للأشاعرة أن يقولوا بأن قيام الدليل والبرهان على عدم شرعية هذين الوجوبين إذ لازم شرعيتهما التسلسل أو الدور المستحيلان شيء وأن مصدر الحكم بهما هو العقل لو خلي وحده شيء آخر، فينبغي الاستدلال على أن الحسن والقبح عقليان بشواهد ومنبهات كاشفة عن أن مصدر الحسن والقبح هو العقل وحده وأما الاستدلال بموارد لو بني فيها على أن الحسن والقبح شرعيان للزم محذور عقلي فهذا لا يثبت المطلوب وهو أن العقل لو خلي وحده لأذعن بالحسن والقبح للأفعال الاختيارية.

٦) ما ذكره السيد الصدر – قدس سره – في ج٤ ص٤١ من بحوثه بأن ما استدل به أهل الحكمة من أن حسن العدل وقبح الظلم ليس من القضايا اليقينية وذلك بلحاظ أننا نحتمل أن تكون هذه القضايا نتيجة تلقين العقلاء وتأديبهم لنا – كما يشعر بذلك كلام ابن سينا – أو لأن الميزان في القضية الأولية والفطرية لا ينطبق على الحسن والقبح العقليين، فيلاحظ عليه أن اعتبار القضية من القضايا الضرورية ما هو المناط فيه؟ فهل المناط فيه ضرورة الإدراك أم ضرورة المدرك؟

فإن كان المناط فيه هو ضرورة الإدراك بمعنى أن الذهن متى أدرك الموضوع والمحمول أذعن بالنسبة. فيلاحظ عليه أن القضية الأولية النابع إدراكها من الحاق القوة العاقلة لا يلزم فيها تطابق الناس على إدراكها؛ لأن القوة العاقلة لا تكون بدرجة واحدة عند الجميع بل هي ذات مراتب مشككة كما هو الحال في المدركات الحسية، فإنها مع كونها من القضايا اليقينية مع ذلك قد يختلف الناس فيها، فاختلاف درجات الحس من شخص لآخر لا يخرج القضية الحسية عن كونها ضرورية، وبالتالي فإن عدم إذعان الذهن بنسبة الموضوع إلى المحمول بمجرد الالتفات اليهما لدى بعض الاذهان لا ينافي

كون القضية ضرورية بلحاظ ضرورة الادراك.

و أما إن كان المناط هو ضرورة المدرك، بمعنى أن القضية - في نفسها - مما لا خلاف فيها أو مما فيه الخلاف فالصحيح انه لا خلاف في قضايا الحسن والقبح العقليين أبدا. فالضرورة بمعنى ضرورة المدرك وهي عبارة عن عدم الخلاف متحققة في الحسن والقبح، اذ الاختلاف الموجود انما هو في صغريات الحسن والقبح أو في موارد التزاحم بين عدل وظلم أو صدق وكذب أو ما أشبه ذلك.

الجهة الثالثة والأخيرة في هذا البحث:

هو البحث حول محور قضايا الحسن والقبح العقليين، حيث أفاد العلامة المظفر (ص٢٣٢) بأن الأساس والمنطلق لجميع قضايا الحسن والقبح هما حسن العدل وقبح الظلم، حيث إن حسن العدل وقبح الظلم على نحو العلية التامة، أي ان اتصاف العدل بالحسن والظلم بالقبح - بما هما في أنفسهما لا بواسطة عروض عنوان آخر -، ومرجع جميع قضايا العقل العملي كحسن الصدق وقبح الكذب وحسن الأمانة وقبح الخيانة وحسن شكر النعمة وقبح الكفران إلى هاتين القضيتين، فإن الصدق حسن لكونه عدلا وإن الكذب قبيح لكونه ظلما ولذلك لو لم يتصف بهذا العنوان لم يتصف بالحسن أو القبح.

و مقابل هذا المدعى تماما ما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر - قدس سره - (ج٤ ص٤١) من أن حسن العدل وقبح الظلم ما هما إلا قضيتان مشيرتان لقضايا العقل العملي من دون ان تتصفا بالحسن والقبح الحقيقيين. وبيان ذلك:

إننا إذا قمنا بتحليل هذه القضية وهي الظلم قبيح أي الظلم لا ينبغي فعله، فإنها مكونة من محمول وهو القبح وموضوع وهو الظلم، وإذا حللنا هذا الموضوع نفسه

فنجده أنه يرجع الى قضية من قضايا العقل العملي أيضا فإن الظلم هو عبارة عن تجاوز الحد أو سلب ذي الحق حقه، فإذا دققنا فيما هو الحد الذي يعد تجاوزه ظلما ويكون موضوعا للاتصاف بالقبح وجدنا أن الحد هو قضية من قضايا العقل العملي أيضا لأن الحد هو عبارة عما ما لا ينبغي تجاوزه وكذلك الحق هو عبارة عما لا ينبغي سلبه، فإذا كان الحد عبارة عما ما لا ينبغي تجاوزه فهو قضية من قضايا العقل العملي.

و نتيجة ذلك أن هذه القضية وهي أن الظلم لا ينبغي فعله من القضايا الضرورية بشرط المحمول لأن الظلم عبارة عن تجاوز الحد، والحد عبارة عما لا ينبغي تجاوزه، ونتيجة التالي أن تكون القضية هكذا «تجاوز ما لا ينبغي لا ينبغي» وهذه من الضرورة بشرط المحمول، فلاجل ذلك هاتان القضيتان وهما «العدل حسن» و«الظلم قبيح» ليستا من مدركات العقل العملي بالذات لعدم اتصافهما بالحسن والقبح على نحو الإخبار الحقيقي لرجوعهما إلى القضية الضرورية بشرط المحمول. فالصحيح أنهما مجرد مشيرتين إلى قضايا العقل العملي من سنخ الحسن وسنخ القبح.

فبدل أن نقول الصدق حسن وشكر المنعم حسن والأمانة حسن فنعبر عن حسن هذه العناوين بقولنا « العدل حسن». لا أن لكل عنوان من هذه العناوين حدا ووضعه في حده - بمعنى ما ينبغي - هو المشار إليه بقولنا «العدل حسن»، فبدل أن نقول: الصدق ينبغي وشكر المنعم ينبغي والأمانة مما ينبغي نقول العدل (أي هذه القضايا) مما ينبغي، فهذه القضية التي مرجعها إلى الضرورة بشرط المحمول مشيرة إلى هذه الصغريات من مدركات العقل العملي بالحسن أو القبح.

و كلا المسلكين أي مسلك العلامة المظفر ومسلك السيد الشهيد الصدر محل تأمل.

فأما مسلك العلامة المظفر فلأن العقل يدرك حسن الصدق وقبح الكذب ولو لم

يتصف الصدق بالعدل ولم يتصف الكذب بالظلم. بل بما أن الصدق كمال - في نفسه - حسن والكذب - بما هو نقص - قبيح في ذاته مع غض النظر عن وجود مجتمع وعدل وظلم.

كما أن مسلك السيد الشهيد الصدر مبني على ان حقيقة الحد هي مدركات العقل العملي، فإذا قلنا بأن الظلم تجاوز الحد والحد عبارة عما ما لا ينبغي تجاوزه كانت القضية حينئذ ضرورية - بشرط المحمول - وتعين أن تكون مشيرة إلى قضايا القبح من قضايا العقل العملي أو قسم القبح من قضايا العقل العملي، ولكن يمكن القول بأنها من مدركات العقل النظري بمعنى أن العدل هو اعطاء ذي الحق حقه والظلم هو سلب ذي الحق حقه، وأما ما هو الحق فتحديده بكونه من مدركات العقل النظري، فالحق هو عبارة عن السلطنة الاعتبارية المحقق حدوثها لتوازن قوى النفس أو للمصلحة النوعية اللزومية وهذا هو الحد، فعندما يقال « لفلان حق » فالمقصود ليس قضية عملية وانما المراد بالحق قضية نظرية أي أن لفلان سلطنة اعتبارية مؤطرة باطار المصلحة النوعية اللزومية، فاذا تحقق ذلك كان حقا واذا صدق عنوان الحق كان سلبه عن صاحبه ظلما واعطاؤه اياه عدلا، فلذلك تكون قضية حسن العدل وقبح الظلم كقضية حسن الصدق وقبح الكذب وقضية حسن شكر المنعم وقبح الكفران به من مدركات العقل العملي في عرض واحد.

و الحمد لله رب العالمين

و صلى الله على محمد وآله الطاهرين

مفهوم الشرط في مدرسة النجف الأشرف

دراسة مقارنة

بين الشيخ المظفر والسيد الخوئي

أ.م.د / خولة مهدي شاكر الجراح- العراق

مفهوم الشرط في مدرسة النجف الأشرف

دراسة مقارنة بين الشيخ المظفر والسيد الخوئي (قدس سره)

المقدمة

الحمد لله الواحد الأزلي، وصلى الله على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد العربي، صادق القول البار الأمين، وعلى آله وصفوته الميامين.

و بعد...

مما لا شك فيه أن أداة المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية تتمثل بعلم الأصول والتي اتضحت الحاجة إليه كلما ارتقت سعة الإطار الفقهي تبعا لسد حاجات المجتمع البشري وإيجاد الحلول الفقهية لمتطلبات الواقع المعاصرة، فعلم الأصول ليس كما يتوهم بعضهم من أنه ناءٍ عن المجتمع، بل يواكب كل مراحله ومستجداته ومن خلال تلكم الأبحاث ينطلق الفقيه لتلبية تلك المستلزمات.

إلا أنه مع هذه الأهمية كان على مستوى العامة غيره على مستوى الإمامية فكرا وسعة، فمنذ أن أغلقت المذاهب الفقهية السائدة بين المسلمين باب اجتهادها وتقوقعت على ما أدركته وظنا منها أن فيه كفاية جهلت آنذاك أن بهذا إيجاداً لجمود فكري وآثاراً للركود تسبب هذا وذاك في الإخفاق في مواجهة كل ما استجد من مشاكل معاصرة.

وعلى عكس النقيض ترى الفكر الأصولي في مذهب أهل البيت عليهم السلام يرتقي

يوما بعد آخر فكريا وعمليا بعد أن أخذت دائرة التفكير الفقهي بالاتساع وأخذت مناهج الاستدلال الفقهي تتطور، فكانت مرحلة التطور الأولى فيه أن انتقل من مباحث تُطرق في ضمن مسائل علم الفقه إلى علم مستقل له قواعده وأسسه وكتبه الخاصة به، واستمر إطار التوسع فيه حتى وصل الإبداع في التفكير الأصولي على يد زعماء المدرسة الأصولية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين متوجةً بآراء أبزر زعماء التجديد في التفكير الأصولي – بعد عصر الوحيد البهبهاني إلى أوائل القرن الرابع عشر الهجري – الشيخ الأنصاري، حتى بلغ التفكير الأصولي في تاريخه المليء بالتجديد والإبداع في جميع الابحاث الذروة على أيدي أساتذة الفقهاء بعد عصر الآخوند، أمثال:الأصفهاني والنائيني والعراقي استمرارا إلى تلامذتهم.

وتعد مباحث الألفاظ مفصلا مهما في قوام المباحث الأصولية – مباحث الألفاظ والمباحث العقلية ومباحث الحجة ومباحث الأصول العملية – والتي لا يمكن لباحث فضلا عن دارس تجاهلها والاستفادة من غيرها قبل ضبطها وإتقانها كركيزة أساسية له.

ورغبة في التعرف على إحدى مفردات تلك المباحث بشكل أوسع جاء اختيار هذا الموضوع.

و أما مشكلة البحث فهي: اختلاف العلماء في ثبوت المفهوم للجملة الشرطية.

وكان نموذج بحثنا هو الشيخ المظفر تغمده الله برحمته ورأيه في ظهور المفهوم للقضية الشرطية، ونوع الملازمة بين المنطوق والمفهوم وأنواع الجملة الشرطية، ولهذا فقد ذكر البحث رأيه ومناقشاته وقارنه مع آراء السيد الخوئي، فكانت خطة البحث كالآتي:

المبحث الأول: المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكل من (المفهوم، الشرط، مفهوم الشرط).

المبحث الثاني: رأي الشيخ المظفر في الجملة الشرطية وظهور المفهوم فيها.

نتائج البحث.

قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول:

المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكل من (المفهوم، الشرط، مفهوم الشرط)

١ - المفهوم اللغوي لكلمتي (المفهوم، الشرط):

أ- المفهوم اللغوي لكلمة (المفهوم): فهم الشيء بالكسر فهماً، وفهامة أي علمه وفلان فهم واستفهم الشيء فافهمه وفهمه تفهيماً، وتفهم الكلام فهمه شيئاً بعد شيء.

وكذلك الفهم هو العلم والمعرفة بالقلب.

هذا المعنى الذي وضعه صاحب القاموس المحيط للفهم يكون شاملاً ؛ لأنه يشمل كل معرفة وعلم، سواء كان العلم تصوريا أم تصديقياً، وسواء كان حصوله بدلالة أم كان بغير دلالة، وهذه المعرفة الحاصلة بالدلالة سواء أكانت الدلالة فيها عقلية أم طبيعية أم وضعية، والوضعية هذه سواء أكانت لفظية أم غير لفظية كالإشارة والعلامة وغيرهما، واللفظية سواء أكانت مطابقية أم تضمنية أم التزامية، حقيقية أم مجازية، وسواء أكان اللفظ الدال مفرداً أم جملة.

هذا المعنى للمفهوم يكون عاماً،وقد أُطلق معنى للمفهوم أخص من الأول وهو: ما يُفهم من اللفظ فحسب، ولذلك سيكون مختصاً بمداليل الألفاظ فقط، وسواء كانت دلالة اللفظ مطابقية أم تضمنية أم التزامية، حقيقية أم مجازية، دلالة مفرد أم دلالة مركب.

إن هذين المعنيين للمفهوم ليسا هما المراد عند الأصوليين عند إطلاقهم للمفهوم

في مبحث المفاهيم، حيث إنهم يقصدون به عند إطلاقه ما يقابل المنطوق، وهذا المعنى يكون دون ما فهم من الشيء مطلقاً.

ب- المفهوم اللغوي لكلمة (الشرط):

الشرط معروف وجمعه شروط وكذا الشريطة وجمعها شرائط،وقد شرط عليه كذا من باب ضرب ونصر واشترط أيضا، والشرط بفتحتين العلامة، وأشراط الساعة علاماتها، وأشرط فلان نفسه لأمر كذا أي أعلمها له وأعدها.

وفي قوله تعالى:﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ أي جاءت علاماتها التي تدل على قربها، وقد شرط الحاجم شرطا من باب ضرب وقتل، وشرطت عليه كذا شرطا، واشترطت عليه، ومنه حديث بريرة«شرط الله أحق» يريد ما أظهره وما بينه من حكم الله، والشريطة في معنى الشرط، وجمعها شروط.

وهناك تعريف آخر للشرط وهو: الشرط/ شَرْط: مادة في المعاهدة، مادة في العقد، بند وجمعها شروطات أي اتفاقات للعقد.

٢- المفهوم الاصطلاحي: لكل من (المفهوم، الشرط، مفهوم الشرط)

١- المفهوم الاصطلاحي لكلمة (المفهوم):

وجد البحث في حدود تتبعه لبعض المصادر الأصولية، ولبعض تعريفات الأصوليين للمفهوم، أن أغلبهم يعرفونه أو يجعلونه في مقابل المنطوق؛ مما حدا بالبحث أن يتقدم بتعريف المنطوق للتوصل من خلال ذلك إلى المراد من المفهوم.

المنطوق: هو ما دلّ عليه اللفظ إطلاقا أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة، نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.

فمن عرّف المنطوق بأنه حكم مذكور أو حكم لمذكور، عرّف المفهوم بأنه: حكم غير مذكور، أو حكم لغير المذكور، ومن عرّف المنطوق بأنه: حكم دل عليه اللفظ في محل النطق، عرّف المفهوم بأنه: حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

وهكذا فيمكن معرفة تعريف المفهوم عند كل منهم في ضوء معرفة تعريفه للمنطوق.

أما صاحب الكفاية فيقول: «إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لا أنه حكم لغير مذكور كما فسر به» وهو بهذا يناقض بعضهم في تعريف المفهوم، وهذا ما وقع فيه النقض والإبرام بين العلماء.

فتعريف المفهوم عند صاحب الكفاية هو عبارة عن: حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه.

أما تعريف الشيخ النائيني للمفهوم فهو: إن المفهوم هو اللازم البيّن مطلقا أو اللازم البيّن بالمعنى الأخص في مصطلح المناطقة.

وأما تعريف السيد الخوئي فهو: إنه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية المستندة إلى اللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم.

أما تعريف الشيخ المظفر(١٣٨٨هـ) للمفهوم فهو: «اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء أكانت إنشائية أم إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وإن كان من المدلولات الالتزامية».

وذلك قبال تعريفه للمنطوق بأنه: «ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى (منطوقا) تسمية

للمدلول باسم الدال؛ ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينة».

وقد أعطى الشيخ المظفر تعريفين آخرين للمفهوم وهما:

١- المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوي كلمة المدلول سواء كان مدلولا لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولا حقيقيا أو مجازيا.

٢- ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، وإن لم يكن مدلولا للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره.

إلا أنه اختار التعريف الآخر وهو الذي يقابل المنطوق، وهذا ما اختاره أغلب علماء الأصول كما أشار البحث مسبقا.

ومن تعريفات العامة للمفهوم: «ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق» وبعبارة أخرى هو «دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام».

نعود لتعريف الشيخ المظفر: فعنده إن الملازمة بين المفهوم والمنطوق تمتاز عن الملازمة في مباحث الاستلزامات العقلية كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ونحو ذلك في نقطة، وهي:

إن الملازمة بينهما هنا من اللزوم البين بالمعنى الأخص- وهو ما يلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجة إلى توسط شيء آخر- بخلاف الملازمة هناك، فإنها بينة بالمعنى الأعم- وهو ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة - وعلى ضوء هذه النقطة قد خرجت دلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه عن المفهوم؛ حيث إن اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بيّن- وهو ما يقابل البين مطلقا بأن يكون التصديق والجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصور الطرفين والنسبة بينهما بل يحتاج

إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه- فتحتاج إلى ضم مقدمة خارجية، وهذا بخلاف اللزوم في موارد الدلالة على المفهوم، فانه بيّن فلا تحتاج الدلالة عليه إلى ضم مقدمة خارجية.

ولذلك فالمفهوم عند الشيخ يختص بالمدلول الالتزامي.

وقد مثّل له بمثال وهو: «قولهم "إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء" فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات، والمفهوم- على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم- أنه إذا لم يبلغ كراً يتنجس».

وهو بذلك ممن عرفوا المنطوق بأنه: حكم دلّ عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم: حكم دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق كما أشار البحث مسبقا.

ويعقب على من عرفهما بأنهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، أو حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، بأنها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل، وإنما الذي يهون الأمر كونها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريفات.

وبهذا فإن الشيخ المظفر يختلف مع السيد الخوئي في هذه النقطة؛ حيث لم يحدد الثاني نوع الملازمة هنا- بين المنطوق والمفهوم- إنما ذكر هي من اللزوم البين فقط ولم يذكر هل هي بينة بالمعنى الأخص أم بينة بالمعنى الأعم، والملازمة في الاستلزامات العقلية كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وبين وجوب شيء وحرمة ضده ونحوها هي ملازمة غير بينة؛ لأنها تحتاج إلى ضم مقدمة خارجية، فهي ليست من اللزوم بالمعنى الأعم.

في حين قد أشكل السيد الخوئي نفسه على أستاذه -الشيخ النائيني- بأنه قد خلط بين اللزوم البيّن بالمعنى الأعم واللزوم غير البيّن، حيث إن الشيخ النائيني مثل

للأول بدلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه، ويجد السيد الخوئي أن اللزوم فيها غير بيّن لاحتياجها إلى ضم مقدمة خارجية،وهي نقطة الامتياز بين اللزوم البيّن واللزوم غير البيّن عنده مع أن السيد الخوئي يتفق مع الشيخ المظفر في الفرق بين البيّن بالمعنى الأخص والبيّن بالمعنى الأعم، فهو يجد أنه يكفي في اللزوم البين بالمعنى الأخص نفس تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه، وهذا بخلاف اللزوم البين بالمعنى الأعم فإنه لا يكفي فيه ذلك، بل لابد فيه من تصور اللازم والملزوم والنسبة بينهما في الانتقال إليه، وهما يشتركان في نقطة أخرى وهي عدم الحاجة إلى ضم مقدمة خارجية كما هو الحال في اللزوم غير البين.

ومحصلة كلام السيد الخوئي هي: إن في كل مورد لم يحتج لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر إلى ضم مقدمة أخرى فهو من اللزوم البين سواء كان هذا اللزوم بالمعنى الأخص أو الأعم، وفي كل مورد احتاج فيه لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر إلى ضم مقدمة فاللزوم لا يكون بيّنا أصلا.

وبهذا لم يحدد السيد الخوئي فيما لو كانت الملازمة بين المفهوم والمنطوق من نوع اللزوم البيّن بالمعنى الأخص أو البيّن بالمعنى الأعم، في حين نجد أن الشيخ المظفر قد حدد نوع الملازمة بينهما.

ولكي يُفهم ذلك يتطرق البحث لموضوع وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة، كوجوب الوضوء لوجوب الصلاة، وهو عند الشيخ المظفر من اللزوم البيّن بالمعنى الأعم وعند السيد الخوئي من اللزوم غير البيّن.

يقول الشيخ المظفر: «إذا تصورت وجوب الصلاة، وتصورت الوضوء، وتصورت النسبة بينه وبين الصلاة وهي توقف الصلاة الواجبة عليه، حكمت بالملازمة

بين وجوب الصلاة ووجوبه»، وهذه الملازمة لابد فيها من تصور اللازم وتصور النسبة للحكم بالملازمة وكفى، ولا يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة دليل عليه.

على عكس تحديد نوع الجملة إن كانت إخبارية أم إنشائية، فقد فرّق السيد الخوئي بينهما وأيهما يكون له مفهوم، ولم يميز الشيخ المظفر بينهما من هذه الناحية كما جاء في تعريفه للمفهوم أعلاه.

ب- المفهوم الاصطلاحي لكلمة (الشرط):

عُرف الشرط بأنه: ما لا يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم.

وعرف أيضا بأنه: ما يتوقف وجود الشيء على وجوده وكان خارجا عن حقيقته، ولا يلزم من وجوده وجود الشيء ولكن يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء.

ويقرب من هذا التعريف تعريف آخر وهو: ما يتوقف عليه الشيء وجودا أو صفة دون أن يكون جزءا من حقيقته بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود.

كذلك عُرّف بأنه: الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الشيء من غير إفضاء إليه.

ولكن هذا التعريف يفترق عن التعريفين السابقين له؛ حيث إنه خالٍ من قيد (وكان خارجاً عن حقيقته) وبدون هذا القيد يكون التعريف شاملا للشرط والجزء معا.

أمثلة الشرط:

١- شرط الطهارة (الغسل أو الوضوء أو التيمم) في وجوب الصلاة الصحيحة، فان وجود الصلاة الصحيحة يتوقف على وجود الطهارة مع أن (الأخيرة) خارجة عن حقيقة الصلاة وأجزائها، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة، فلرب متطهر لم

يصلِّ، ولكن إذا عدمت الطهارة لم توجد صلاة صحيحة.

٢- شرط حضور شاهدين عادلين لإنشاء صيغة الطلاق، فإن وجود الطلاق الصحيح يتوقف على حضور الشاهدين، مع إن حضور الشاهدين خارج عن حقيقة الطلاق وأركانه، وكذلك لا يلزم من حضور العدلين وجود الطلاق، ولكن إذا عدم حضور الشاهدين العدلين لم يوجد طلاق شرعي.

ج- المفهوم الاصطلاحي لـ(مفهوم الشرط):

قبل الولوج في هذا الموضوع لابد لنا من عرض أقسام المفهوم ومعرفة إلى أي قسم ينتمي مفهوم الشرط، فالمفهوم عند الأصوليين ينقسم إلى قسمين وهما:

١- مفهوم الموافقة: وهو ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، كأن يكون الحكم في المنطوق الوجوب مثلا فهو في المفهوم الوجوب أيضا.

ويمثل له الشيخ المظفر بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ فالحكم بحسب المنطوق للآية هو حرمة التأفف، وبالمفهوم فهو الحرمة أيضا، وبدلالة الأولوية على النهي عن الضرب والشتم للأبوين وغيرها مما هو أشد إهانة.

ولا نزاع في حجية هذا القسم من المفهوم.

٢- مفهوم المخالفة: وهو ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق.

ولهذا القسم من المفهوم موارد كثيرة وقع الكلام فيها ومنها مفهوم الشرط إضافة لمفاهيم أخرى وهي:

- مفهوم الوصف.

- مفهوم الغاية.

- مفهوم الحصر.

- مفهوم العدد.

- مفهوم اللقب.

ومفهوم الشرط: هو دلالة الكلام المتضمن حكما معلقا بشرط، على نقيض سنخ الحكم عند انتفاء الشرط.

كذلك هو: كل جملة مصدّرة بأداة من أدوات الشرط مثل (إن) و(إذا)، فتعليق الأمر – بل مطلق الحكم – على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار أكثر المحققين.

وعُرّف على أنه: دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط على نقيض ذلك عند عدم الشرط.

أو هوَ: انتفاء طبيعي الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط.

أما تعريف السيد الخوئي فهو: أنه عبارة عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط بانتفائه.

تعقيب

الملاحظ من خلال هذه التعريفات المتعددة لمفهوم الشرط، أن التعريف الأول والأخير يشتمل على كلمة (سنخ) والذي يُعنى به (نوع الحكم) وهو مطلق الجواز، وقد ذكر السيد الخوئي هذه الكلمة في التعريف احترازا من أن يفهم الكلام بدون هذه الكلمة شخص الحكم، فإن شخص الحكم ينتفي بانتفاء تغير قيود الموضوع فضلا عن

تغير الموضوع نفسه بلا خلاف أصلا.

وإلى هذا أشار الشيخ المظفر مسبقا في تحرير محل النزاع في دلالة الشرطية بقوله: «وإنما قلنا(نوع الحكم)؛ لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن».

أمثلة على مفهوم الشرط:

١- قوله تعالى:﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا**﴾.

الحكم الشرعي: جواز أن يأكل الزوج ما تعطيه الزوجة له مما آتاها من صداق، ولكن هذا الجواز معلق على شرط وهو: طيب النفس في العطاء.

ويدل هذا التعليق على انتفاء الجواز عند انتفاء الشرط وهو طيب النفس، على القول بحجية المفهوم بعد فرض ظهوره.

٢- قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُن**﴾.

أفادت هذه الآية بالمنطوق على وجوب النفقة على المطلقة إن كانت حاملا وإذا لم تكن حاملا، فهل ينتفي وجوب النفقة أم لا ؟ فمن قال إن للجملة الشرطية مفهوم مخالفة قال تجب النفقة، ومن قال لا، فمعناه أن حكم غير الحامل مسكوت عنه.

المبحث الثاني: رأي الشيخ المظفر(ت:١٣٨٨هـ) في الجملة الشرطية وظهور المفهوم فيها:

لم يختلف الشيخ المظفر عن الآخرين في أن حجية المفهوم هي في وجود الدلالة عليه،أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها، وبعبارة أوضح،النزاع في حصول

المفهوم للجملة لا في حجيته، بعد فرض حصولها. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلا- أن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟

لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته، فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم هذا بعض تعبيرات العلماء، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا، ولكن غرضهم ما ذكرنا، ويقول الشيخ: إنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على المفهوم إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، وإنما النزاع هو في دلالة نوع تلك الجمل كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

لذلك كان لزاما على البحث أن يلقي الضوء على المراد بالجملة الشرطية وأنحائها عند الشيخ المظفر.

١- الجملة الشرطية:

الجملة الشرطية هي الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط مثل (إذا) في قولنا: إذا زالت الشمس فصلِّ، وإذا أحرمت للحج فلا تتطيب.

والجملة الشرطية تختلف في وضيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط مثل جملة (علي إمام) فهي ربط الخبر بالمبتدأ أو ربط الفعل بالفاعل مثل قولنا: (ظهر نور الإسلام) وذلك إن الجملة الشرطية تربط بين جملتين، ففي مثال (إذا زالت الشمس فصلِّ) تعتبر (زالت الشمس) جملة، وتعتبر (صلِّ) جملة أخرى.

وأداة الشرط تربط بين هاتين الجملتين وتجعل الأولى شرطا والثانية مشروطة أو جزاء، ولهذا فالجملة الشرطية تحتوي على شرط ومشروط.

وفي المثال السابق لما كان مدلول (صلّ) بوصفه صيغة أمر هو الوجوب ومدلول

(لا تتطيب) بوصفه صيغة نهي هو الحرمة، فتعرف أن المشروط هو الوجوب أو الحرمة، أي الحكم الشرعي، ومعنى أن الحكم الشرعي مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحج أنه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيد بذلك، والمقيد ينتفي إذا انتفى قيده، وينتج عن ذلك أن أداة الشرط تدل على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط؛ لأن ذلك نتيجة طبيعية لدلالتها على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطا، فيدل قولنا: «إذا أحرمت للحج فلا تتطيب» على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحج، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي. فالايجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ومدلولها السلبي هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويسمى المدلول الايجابي (منطوقا) للجملة، والمدلول السلبي(مفهوما).

وكل جملة لها مدلول سلبي يقال في العرف الأصولي: إن هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

إلا أن الشيخ المظفر لم يكتفِ بذلك، فبعد أن عرّف الجملة الشرطية بأنها: (هي الجملة التي يدل منطوقها- بالوضع- على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير) قام بتقسيمها إلى نحوين، ومن ثم بيّن أي منها جائز أن يكون لها مفهوم، كالآتي:

١- أن تكون الجملة مسوقة لبيان موضوع الحكم.

٢- أن تكون الجملة غير مسوقة لبيان موضوع الحكم.

أما الأولى فهي التي يكون المقدّم أي (الشرط) هو نفس موضوع الحكم(جواب الشرط) ومنوطا به على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه.

فلو قلت: إن رزقت بولد فاختنه، فلا يعقل فرض الحكم وهو(الختان) إلا بعد

فرض وجود الموضوع وهو(وجود الولد).

وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فإنه لا يعقل فرض الإكراه إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

وأما الثانية فهي التي يمكن الإيتاء بجواب الشرط (الحكم) مع توفر الموضوع(الشرط) أو بدونه.

فلو قلت: إن أحسن صديقك فأحسن إليه.

فحكم الإحسان إلى الصديق لا يشترط أو لا يتوقف على فرض صدور الإحسان منه؛ لأنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن، أي مع توفر الشرط بالإحسان منه أو بدونه.

وأما أي من هذين النحوين من الجملة الشرطية يكون جائزا أن يكون له مفهوم، فقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم للجملة الشرطية على النحو الأول؛ لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم يؤدي إلى انتفاء جواب الشرط (الحكم) وانتفاء التالي(الحكم) على تقدير انتفاء المقدم (موضوع الحكم) لا يكون إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم، ولا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: (إن لم ترزق بولد فلا تختنه) ولا يقال: (إن لم يردن تحصنا فاكرهوهن على البغاء).

وأما النحو الثاني من الجملة الشرطية فهو محل النزاع، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق- كالوجوب مثلا- على تقدير انتفاء الشرط.

٢- دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

أما دلالة الجملة الشرطية على المفهوم عند الشيخ المظفر فتتوقف على دلالتها- بالوضع أو بالإطلاق- على أمور ثلاثة ويقصد بها الركائز:

١- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.

٢- دلالتها على أن التالي معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سببا للتالي.

٣- دلالتها على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

ويقول إن توقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح ؛ لأنه لو كانت الجملة اتفاقية، أو لو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه- فإنه من جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.

والذي ينبغي إثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة وضعا أو إطلاقا لتكون حجة في المفهوم.

والظاهر من كلام الشيخ هو ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور وضعا في بعضها وإطلاقا في بعضها الآخر.

مناقشة الرأي:

١- يقول الشيخ المظفر بالنسبة للأمر الأول أو الركيزة الأولى:

إن دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر، ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية، وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية

وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

وهو هنا يربط بين الركيزتين الأولى والثانية عند السيد الخوئي وكذلك يتوافق مع رأي السيد بان رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة، وكذلك يتوافق رأيه مع رأي السيد بأن العلاقة بين الجزاء والشرط هي لزومية وإن استعمالها في موارد الاتفاق لو صح فإنه يحتاج إلى رعاية وعناية وبدونها فالقضية ظاهرة في وجود العلاقة اللزومية بينهما.

٢- أما بالنسبة للأمر الثاني وهو يمثل الركيزة الثالثة عند السيد الخوئي، فيقول الشيخ: إن دلالتها على التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا.

وهو هنا يتفق أيضا مع السيد في أنه أي نحو من أنحاء الترتب سواء كان من ترتب المعلول على العلة، أو من ترتب العلة على المعلول، أو كان من قبيل ترتب احد معلولين لعلة ثالثة على معلول آخر.

ويقول الشيخ إن الجملة الشرطية لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين، وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.

والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الغرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعا أي يتلوه في الحصول، أو إن المتبادر منها لا بدية الجزاء عند فرض حصول الشرط.

ويقول الشيخ: إذا كانت الجملة إنشائية أي إن التالي متضمن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي، فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

أما إذا كانت الجملة خبرية أي إن التالي متضمن الحكاية، فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكي عنه خارجا وفي الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عند قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو غير مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة، أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين في مثل قولنا: إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه.

٣- أما بالنسبة إلى الأمر الثالث:

فيقول الشيخ: إن دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق؛ لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان شرطا للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد أما بالعطف بأو في الصورة الأولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية؛ لأن الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وإنه منحصر لا بديل ولا عدل له، وإلا لوجب على الحكيم بيانه وهو -حسب الفرض- في مقام البيان.

والشيخ بهذا الأمر أو الركيزة إنما يوافق ما ذهب إليه السيد المرتضى(٤١٣هـ) وبعض من وافقه الرأي مثل ابن زهرة وجماعة من العامة- الأحناف- من أن الجملة الشرطية لا تدل على المفهوم إلا بدليل منفصل، وحجتهم أن تأثير الشرط هو تعلق الحكم به، وليس يمتنع أن يتخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن أن يكون شرطا.

وقد استشهد السيد بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾، أي إنه لا تقبل شهادة واحد حتى ينظم إليه الآخر، فإن انضمام الشاهد الثاني إلى الشاهد الأول

هو شرط في القبول، وكذلك ضم امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني، وإن ضم اليمين إلى الواحد يقوم مقام الشاهد الثاني أيضا، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

لذلك اشترط الشيخ المظفر أن يكون الشرط منحصراً بالجزاء وليس ينوب منابه شرطا آخر يجري مجراه.

وإلى هنا فقد تم ما أراد أن يذهب إليه الشيخ المظفر من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

والرأي النهائي للشيخ هو:

إن ظهور الجملة الشرطية في مفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع، ويستشهد الشيخ على ذلك استدلال الإمام الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: **لا تأكل، إن عليا كان يقول:«إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»**، فان استدلال الإمام بقول الإمام علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

نتائج البحث

بعد كتابتنا وتصفحنا للبحث- بعد الكتابة- استطعنا التوصل إلى النتائج الآتية:

١- إن المراد من المفهوم ليس كل معنى يفهم من اللفظ، بل المراد منه حصة خاصة من المعنى في مقابل المنطوق، ويطلق لفظ المفهوم على كل معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية المستندة إلى اللزوم البين بالمعنى الأخص أو الاعم.

٢- تمتاز الملازمة بين المفهوم والمنطوق عن الملازمة في مباحث الالتزامات العقلية كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وبين وجوب شيء وحرمة ضده ونحو ذلك في نقطة- وهي الملازمة بينهما هنا من اللزوم البين بالمعنى الأخص عند الشيخ المظفر بخلاف الملازمة هناك، فإنها بينة، بالمعنى الأعم عنده وهو بهذا يفترق مع السيد الخوئي.

٣- إن محل الكلام ليس في حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، بل إنما هو في أصل وجوده كما هو الحال في جميع مباحث الالفاظ.

٤- إن دلالة القضية الشرطية على المفهوم ترتكز على ركائز وتلك الركائز وإن تم بعضها، ولكن بما أنها لا تتم جميعا فلا دلالة لها على المفهوم لا بالوضع ولا بالاطلاق؛ لذلك يشترط الشيخ المظفر هذه الأمور بأجمعها لظهور المفهوم للجملة الشرطية فإن تمت فلا مانع من ظهور المفهوم للجملة الشرطية.

Abstract

The topics of terms are regarded an important

Aspect in the structure of jurisprudential topics، topics of utterances، mental topics، justification and actual topics،which no researcher or studier can ignore and benefit from other topics before mastering it as a basic subject

To know one of the utterances better I chose this topics as for the problem of the research، it is the difference among the scholars in proving the concept of the conditional sentence.

The example of the study is Al-sayed Al-khu'ei and his opinion in revealing the

Concept of the conditional case. The research has mentioned his opinion and discussion of the opinion of some of those who preceded him with dedecating topics for the opinion of some of those who are from the same time period and some of his student. The plan of the research was as follows:

The first topic: the linguistic and terminological of each of (the concept، the condition and the concept of the condition).

The second topic: the sayings of some of the scholars who preceded al- sayed al- khu'ri and discussing them.

The third topic: the sayings of some of the scholars who preceded and who lived the same periods of al- sayed al- khu'ei and discussing them.

The research reached the the following results:

the intended meaning of the understood meaning is that not all meanings can be understood from the utterance. The intended meaning is a spicail part of the meaning versing the spoking utterance by the obligatory indication based on on necessity of the exact meaning or the general one meaning.

The connection between the understood and the spoked is different from the connection in the topic of the mental connections between the necessity of something and the necessity of its introduction and between the necessity of something and the necessity of leaving it.

The position of the speech is not in the justification of the speech after its absence، but it lies in the origin of its existence as in all of the topic.

The indication of the conditional case is based on bases and those bases connot be foand at the same time، therefore it has no indication for the understood meaning.

المصادر والمراجع

خير ما نبتدئ به القرآن الكريم

١- الآخوند: محمد كاظم الخراساني / كفاية الأصول / تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

٢- البهادلي: أحمد / مفتاح الوصول إلى علم الأصول/ ط١- شركة حسام للطباعة - بغداد / ١٤١٥هـ.

٣- الحكيم: محمد سعيد/ المحكم في أصول الفقه / ط١- جاويد -١٤١٤هـ/ نشر مؤسسة المنار.

٤- الخوئي: أبو القاسم (ت:١٤١٣هـ) / أجود التقريرات: تقريرا لأبحاث الأستاذ الأكبر الميرزا محمد حسين الغروي النائيني / تحقيق:مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام- قم المقدسة / ط١-١٤٩١هـ.

٥- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر / مختار الصحاح / تحقيق احمد شمس الدين / ط١- دار الكتب العلمية - بيروت -١٤١٥هـ.

٦- رينهارت دوزي / تكملة المعاجم العربية / ترجمة محمد سليم النعيمي / مراجعة جمال الخياط/ دار الشؤون الثقافية العامة.

٧- الزلمي: مصطفى إبراهيم/ أصول الفقه في نسيجه الجديد / ط١١- شركة الخنساء - بغداد -٢٠٠٢م.

٨- ابن الشهيد الثاني: أبو منصور جمال الدين الحسن / معالم الدين في أوليات أصول الفقه / تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي البقال / ط١_مطبعة الآداب _النجف / ١٣٩١هـ / نشر: مكتبة كاشف الغطاء.

٩- الصدر: محمد باقر / دروس في علم الأصول / ط٢- دار الكتب اللبنانية - مكتبة المدرسة - لبنان -١٤٠٦هـ.

١٠- الصدر: محمد باقر / المعالم الجديدة للأصول / ط١- مطبعة النعمان - النجف.

١١- الطريحي: فخر الدين / مجمع البحرين / تحقيق احمد الحسيني / ط٢- ١٤٠٨هـ.

١٢- عبد الكريم زيدان / الوجيز في أصول الفقه / ط٦- الدار العربية للطباعة - بغداد

-١٣٩٧هـ.

١٣- فاضل عبد الواحد عبد الرحمن / الأنموذج في أصول الفقه / مطبعة جامعة بغداد / ١٩٨٧م/ نشر دار الحكمة للنشر والترجمة والتوزيع.

١٤- الفياض: محمد إسحاق / محاضرات في أصول الفقه / تقريرا لبحث السيد أبي القاسم الخوئي / مطبعة الآداب / النجف الأشرف - ١٩٧٨م.

١٥- الفيروز آبادي / القاموس المحيط / نشر مؤسسة الحلبي - القاهرة

١٦- محمد صنقور علي / المعجم الأصولي/ طبعة مزيدة ومنقحة / ط٢-١٤٢٦ هـ - عترة - نشر منشورات نقش.

١٧- المظفر: محمد رضا / أصول الفقه / ط١٣- نينوى- نشر اسماعيليان - قم- ١٤٢٥هـ.

١٨- المظفر/ المنطق/ ط١٣- سرور- نشر اسماعيليان- ١٤٢٦هـ.

الاشكاليات الأصولية عرض ومناقشة

عند الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره

في أصول الفقه

د. وفقان خضير محسن- العراق

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين.

وبعد:

سجلت في التاريخ الاسلامي والفكري اشكاليات علمية بين العلماء، وتعبر عن فن من فنون المعرفة، وقد حفظ منها الكثير.

وينتظم البحث في بيان بعض من تلك الافكار الأصولية لعالم من أعلام مدرسة النجف الأشرف، هو الشيخ محمد رضا المظفر(ت:١٣٨٣هـ)تغمده الله مع علماء عصره وأساتذته ومن سبقهم ومن استفاد من علمه من بعده.

في كتابه (أصول الفقه) الذي يمثل أحد الكتب العلمية التي يعتمد عليها في تدريس علم أصول الفقه في الدراسة الانسانية والقانونية.

وهو يجسد علاقة بين المنهج العلمي الأصولي القديم والجديد، فقال المظفر في مقدمته: «وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين، وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم

الأصول[١] وبين كفاية الأصول[٢]، يجمع بين سهولة العبارة والاختصار وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور إليها هذا الفن»[٣].

ويكفي في عظمة وأهمية هذا الكتاب والقواعد التي طرحت فيه كلمات العلماء فيه و تدريسه.

فقال السيد الخوئي تثبُّل: «وكنت منذ زمن بعيد أرغب في أن يؤلف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية، ويعمم تدريسه على طلاب العلوم الدينية.

حتى قدم لي الحجة الشيخ محمد رضا المظفر - دامت تأييداته- بحمد الله ما رتبه من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتابه ترتيبا جميلا.

فألفيته - بحمد الله- وافيا بالمقصود وجامعا بالموجز من القواعد والأصول التي يدور عليها رحى الأبحاث في عصرنا الحاضر، وجدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب ليتهيأ بذلك للانتفاع بالدراسات العالية» [٤].

فقد كانت له صلات علمية أصولية وفقهية وعقدية مع أعلام عصره وله معهم مطارحات في قواعد أصولية متعددة.

وهي أسئلة تتجاوز حد السؤال وتنتج الأخذ والرد والمناقشة والتقويم للعلوم والأفكار بل الاستدلال على ما يريد أن يصل إليه بدليل يخالف من يناقشه معه.

وكل هذا يعطي نتائج عن سعة اطلاعه في العلم وتدبره للدليل وتأمله فيه وفكره

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٦.

(٢) كفاية الأصول: ١٢.

(٣) أصول الفقه: ١/ ١٥.

(٤) أصول الفقه - المقدمة تحقيق الزارعي: ١/ ١٥.

النير وتعمقه في تفهم الأقوال وتحليلها مع التجنب عن اعطاء الرأي القاطع.

وهذه الإشكاليات المتنوعة في القواعد الأصولية هي محل بحث وتأمل بين علماء الأصول، وقد يتأثر بمن سبقه ويستفيد منه، ومن نتاج العلماء ويضيف عليه ويحلله.

وهنا تكمن عظمة مدرسة النجف الأصولية التي يحصل بها الملكة والقوة على استنباط الحكم من أدلته الشرعية.

ونقتصر على التأمل في أثر من آثاره العلمية الذي ما زال بين أيدي العلماء والطلبة على مختلف المستويات في الدرس والتدريس في الحوزات العلمية وفي المعاهد والكليات والجامعات الاكاديمية.

وتعقد الدراسة في متابعة أقوال العلماء في كتاب (أصول الفقه) وهو يمثل الحلقة الموصلة بين القديم والحديث من المنهج الأصولي أي معالم الدين وبين كفاية الأصول.

علما أن القارئ يعرف كون هذا الكتاب هو (أصول الفقه) بأجزائه هو خلاصة افكاره التي القاها على طلبة كلية الفقه في وقته مما يعني التأمل في التدريس والتفكر بها لسنين مختلفة وهي عصارة فكر علمي.

وهذا نهج قويم وطريق مستقيم في عقد الاشكاليات العلمية والفكرية والمناظرات الاحتجاجية، للكشف عن نقاط القوة في الرأي واختيار الراجح منه وبيان الضعف في تلك الأقوال والآراء المتضاربة ومعرفة دليلها، فقال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[1].

وينتظم البحث في موردين مهمين هما:

---

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

- عرض ومناقشة أقوال علماء الأصول القدماء.

- بيان أقوال علماء عصره واساتذته ومناقشتها.

وفي ثنايا البحث تفاصيل مهمة يمكن مراجعتها والاستفادة منها.

الباحث

الدكتور وفقان خضير محسن الكعبي

جامعة الكوفة - كلية الفقه

البحث الأول:

مورده عرض مناقشة أقوال القدماء من علماء الأصول

لقد قدم الشيخ المظفر عدة مناقشات ومطارحات علمية لآراء علماء الأصول السابقين والمتقدمين له يمكن أن ينتظم البحث فيها وعرض هذه الموضوعات في من سبقه من علماء الأصول القدماء.

منهم: محمد بن محمد بن النعمان المفيد(ت:٤١٣هـ)[١].

الطوسي محمد بن الحسن الطوسي(ت: ٤٦٠هـ)[٢].

المرتضى علي بن موسى (ت: ٤٣٦هـ)[٣].

وهناك غيرهم من علماء الأصول ورد بيان آرائهم في ثنايا البحث الأصولي.

الأول: قاعدة حجية خبر الواحد

من القواعد الأصولية التي شغلت مساحة واسعة في البحث في علم الأصول اثبات العمل بخبر الواحد العدل، والقول الآخر انكار العمل به، و اسناد كل إلى قائله وعرض دليله وتقويمه.

ولذا بحث اشكالية هذا الرأي ومناقشته، وهو يرى ما هو المشهور بين علماء

---

(١) التذكرة في أصول الفقه: ١٢.

(٢) عدة الاصول: ١/ ١٠٠/ ١٠٦.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٥٣٠ / ٥٣١.

الأصول من حجية خبر الواحد المفيد للظن بالحكم الذي ثبت الدليل العلمي القطعي على حجيته من ظاهر الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء.

فقال المظفر ناقلا اقوال العلماء ومصادرهم ومناقشاً دليلهم.

«فمن ينكر حجية خبر الواحد - كالسيد المرتضى[١] ومن اتبعه - إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي.

ومن يقول بحجيته - كالطوسي[٢] وباقي العلماء - يرى وجود الدليل القاطع.

ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك:

قال الطوسي في[٣]: «من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم»[٤].

وعرض من يرى صحة هذا الرأي ورجحانه عنده والعمل عليه من القدماء «فمنهم من أنكر حجيته مطلقا، وقد حكي هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس[٥] وادعوا في ذلك الإجماع.

ولكن هذا القول منقطع الآخر، فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا»[٦].

---

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٥٣٠ / ٥٣١.
(٢) عدة الاصول: ١/ ١٠٠/ ١٠٦.
(٣) عدة الأصول: ١ / ٤٤.
(٤) أصول الفقه: ٣/ ٧٣.
(٥) السرائر: ١ / ٤٧.
(٦) أصول الفقه: ٣/ ٧٤

الثاني: قاعدة الدليل العقلي

ومن القواعد الأصولية التي مثلت جانبا من عرض اقوال الاصوليين ومناقشتها والرد عليها هو اثبات الدليل العقلي.

وقد بين المسار التاريخي والتأصيل في الاعتماد على الدليل العقلي بين علماء الأصول، وتابع هذا الدليل معتمدا على الشيخ المفيد.[١].

ثم الشيخ الطوسي[٢] وابن ادريس[٣] والمحقق الحلي[٤]، والشهيد الأول[٥] وهكذا بين التسلسل التاريخي لهذا الدليل والمصادر الاصولية والفقهية عند جماعة آخرين ينهجون هذا المنهج والطريق حتى تكامل بحثا مفيدا ونافعا ومعاصرا عند المعاصرين وعرض الرأي الآخر الذي يناقش الدليل العقلي ولا يعمل بالملازمات العقلية[٦].

الثالث: الدليل على قاعدة الاستصحاب

وعرض المظفر أقوال قدماء الأصوليين ودليلهم في قاعدة الاستصحاب الاصولي ضمن مباحث الأصول العملية.

وإذا قالوا: ثبوت الاجماع على حجية الاستصحاب،وإن كان الدليل الروائي هو الذي يثبت قاعدة الاستصحاب.

قال المظفر تغمده الله: «نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب، منهم صاحب

---

(١) كنز الفوائد: ١٨٦؛ التذكرة بأصول الفقه: ١٥.
(٢) عدة الأصول: ٢/ ٧٥٩.
(٣) السرائر: ١/ ٤٦.
(٤) المعتبر: ١/ ٣١.
(٥) ذكرى الشيعة: ١/ ٥٢.
(٦) أصول الفقه: ٣/ ١٢٧.

المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا»[١].

أقول: إن تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جدا، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق، إلا أنه يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي.

وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي، ألا ترى أن الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك.

ومعلوم أن فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري فلا يكون حكمهم بذلك من جهة "قاعدة اليقين" بل ولا من جهة "قاعدة المقتضي والمانع"[٢].

وهنا حدد قاعدة الاستصحاب وفرق بينها وبين قاعدة اليقين والمقتضي والمانع،وإن كان هذا الاجماع مدركياً وهو الروايات الواردة في هذا الحكم من تيقن الطهارة والشك الاحق لها.

الرابع: قاعدة اجتماع الأمر والنهي

ولا يفوت أن نشير لبيان قواعد أصولية اخرى عرضها وناقشها وحلل القول فيها في قاعدة اجتماع الأمر والنهي عند صاحب المعالم[٣].

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٥١.
(٢) اصول الفقه: ٤/ ٢٩٦.
(٣) أصول الفقه: ٢/ ٣١٧-٣١٩.

وقاعدة انسداد طريق الوصول إلى العلم بالأحكام الشرعية واثبات الروايات والنصوص القطعية أو بالظن المعتبر فيها[١].

وعرض أقوال الشهيد الأول في قاعدة الشهرة وناقشها وقوّمها[٢].

وعرض شبهة إنكار حكم الاباحة وما يسمى عندهم (شبهة الكعبي) وأجاب عنها[٣].

وتعامل المظفر بأمانة علمية مع آراء علماء الجمهور واعتمد على الرد لهم على حجية الإجماع من الآيات على قول الغزالي[٤]. وبين أقوالهم في دليل القياس وغيره.

---

(١) أصول الفقه: ٢/ ٢١١.

(٢) أصول الفقه: ٣/ ١٦٤.

(٣) أصول الفقه: ٢/ ٣٠٠.

(٤) أصول الفقه: ٣/ ١٠٠، ٣/ ١٦٩/ ١٩٨/ ٢٠٦.

البحث الثاني:

مناقشة أقوال علماء الأصول المعاصرين

وانتظم البحث عند المظفر في نقل أقوال علماء عصره وأساتذة علم الأصول ومناقشتها وتحليلها وعرضها بأسلوب علمي ومنهجي مدعوم بالدليل.

أولا: أقوال الانصاري

اعتمد على آراء الانصاري كثيرا وفي قواعد أصولية متعددة وأخذها مصدرا أوليا في يده وأخص بها الأصول العملية وقاعدة الاستصحاب.

ونقل أقوال العلماء في العمل بالعام مع التخصيص بالشبهة المصداقية لو كان المخصص اللبي.

فقال: «فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري قدس سره جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا إذا كان المخصص لبيا[١] وتبعه جماعة من المتأخرين[٢]....»[٣].

ونقل الشيخ المظفر التفصيل في القاعدة من الخراساني[٤] وبينه تفصيلا.

وتتبع رأي المحقق النائيني[٥]، وفي الاخير اختار ورجح قول الأنصاري، ولكن

---

(١) مطارح الأنظار: ١٩٤.

(٢) فوائد الأصول: ٢/ ٥٣٦.

(٣) أصول الفقه: ١/ ١٤٥.

(٤) كفاية الأصول: ٢٥٩.

(٥) فوائد الأصول: ٢/ ٥٣٧.

بعد تحليله وشرحه في بيانه[١].

حجية العلم ذاتية

لو حصل العلم والقطع بالحكم فهو حجة بحكم العقل ولا يحتاج إلى جعل ودليل على مفاده (وجوب متابعة العلم).

فقال المظفر: «ولقد أحسن الشيخ العظيم الأنصاري تغمده مجلي هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع[٢] فإنه بعد أن ذكر أنه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا» علل ذلك بقوله: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، وليست طريقتهُ قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا»...»[٣].

وحلل المظفر هذا النص بأمرين مهمين وهما:

- لزوم متابعة القطع والعمل عليه.

- كون العلم طريقا للواقع.

قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

وهذه القاعدة ثابتة ومن دليلها الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، فقال المظفر: «وعن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله: أن أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل»[٤]. وهو كذلك[٥].

---

(١) أصول الفقه: ١/ ١٤٦.

(٢) فرائد الأصول ١/ ٤.

(٣) أصول الفقه: ٣/ ٢١.

(٤) فرائد الأصول: ١/ ٤٤، الفصول: ٤٠٦ سطر: ٣٦.

(٥) أصول الفقه: ٣/ ٣٣.

ونقل رأي الخراساني الذي يخالف ذلك القول وأن الحكام تتنجز بخصوص العالم بها[١].

المصلحة السلوكية

وللعلماء بحث مفصل في بيان معنى وتحديد هذه المصلحة ولقد ناقش المظفر رأي الأنصاري فيها.

فالمصلحة السلوكية على القول بها «إنما تكون قائمة بالطريق بلحاظ أن سلوك الطريق يكون ذا مصلحة ملزمة، فطريقية الطريق تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكية».[٢]

فقال المظفر: «ذهب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها[٣] - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء[٤].

وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة[٥] والعلامة[٦].

وإنما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقية المحضة، ووجد أيضا أن القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقية المحضة ولا إلى السببية المحضة، وهو أن يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل

---

(١) كفاية الأصول: ٢٧٩.

(٢) نهاية الافكار: ٤ ق٢: ١٨٠.

(٣) راجع: فرائد الأصول: ١ / ٤٢.

(٤) أصول الفقه: ٢/ ٣٠٩.

(٥) عدة الأصول: ١ / ١٠٣.

(٦) نهاية الوصول (مخطوط) الورقة ١٣٦.

على ما أدت إليه.

وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ، فتكون الأمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، ومن ناحية أخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية أن نفس سلوك طريق الأمارة والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمارة الذي هو نوع من التصويب[١].

قال الانصاري ﷺ فيما قال: ومعنى وجوب العمل على طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع[٢].

ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل ؛ لأن الغرض من القول بالمصلحة السلوكية أن تحدث مصلحة في سلوك الأمارة»[٣].

قاعدة اشتراك العالم والجاهل بالحكم

عرض المظفر هذه القاعدة والدليل عليها والإجابة على من أنكر ثبوتها قائلا:

«عن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول ﷺ:

---

(١) فرائد الأصول: ١ / ٤٥.

(٢) راجع: فوائد الأصول: ٣ / ٩٨.

(٣) أصول الفقه: ٢/ ٤٧.

أن أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل[١]، وهو كذلك[٢].

دليل حجية خبر الواحد من السنة

فقد استدل علماء الأصول على ثبوت حجية خبر الواحد بمجموعة من الأخبار بين بعضاً منها المظفر.

فقال: «وقد ذكر الشيخ الأنصاري - قدس الله نفسه الزكية - طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وأن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام....»[٣].

وهناك عناوين اخرى بيّن المظفر فيها رأي الانصاري وعرضه وناقشه و حلله ويمكن مراجعتها في الكتاب.

تعريف الاستصحاب

لقد بين علماء الأصول لقاعدة الاستصحاب عدة تعريفات لبيان شرح اللفظ وتحديد المراد منه وليس تعريفا جامعا مانعا بل تعريف لفظي وكان منها ما جعله المظفر أحسنها وأقربها لمعنى القاعدة هو ما اختاره الشيخ الأنصاري.

فقال: «وكذلك من عرفه بأنه «الحكم ببقاء ما كان» ولذا قال الشيخ الأنصاري عن ذلك التعريف: «والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء» بعد أن قال: إنه أسد التعاريف

---

(١) فرائد الأصول: ١ / ٤٤. وأما صاحب الفصول فما عثرنا عليه من كلامه هو ادعاء تواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام على أن الله تعالى في كل واقعة حكما معينا، راجع الفصول: ٤٠٦ س ٣٨.

(٢) أصول الفقه: ٣/ ٣٦.

(٣) أصول الفقه: ٣/ ٨٢ - ٨٣، فرائد الأصول: ١/ ١٣٧.

وأخصرها»[١]، وله تعاريف اخرى.

الاستصحاب أمارة أو أصل

فلو كان دليل الاستصحاب الأخبار فهو أصل عملي، وإن كان دليله حكم العقل فهو إمارة.

وهذا هو رأي الشيخ الأنصاري «ولكن الشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - فرق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلا، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أمارة.

قال ما نصه: إن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبنياً على استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي، نظير القياس والاستقراء على القول بهما»[٢].

واختار المظفر الأصل العملي وان كان دليله حكماً عقلياً.

أقوال العلماء في الاستصحاب

واعتمد على الشيخ الأنصاري في نقل وتتبع أقوال الفقهاء ودليلها ومناقشتها على الشيخ الأنصاري.

«قد تشعب في الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو، ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري ثقة بتحقيقه، وهو خريت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها، قال ﷺ - بعد أن توسع في نقل

---

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٥٤١

(٢) فرائد الأصول: ٢/ ٥٥٤١، أصول الفقه: ٤/ ٦١١.

الأقوال والتعقيب عليها».[1]

ونقل المظفر تلك الأقوال وقائلها ومصادرها وأضاف عليها قولا آخر لها.

(١) أصول الفقه: ٤/ ٦١٢، فرائد الأصول: ٢/ ٦٥١.

بيان أقوال ومناقشتها لعلماء عصره وأساتذته

ينتظم البحث في بيان قواعد أصولية مهمة عند المعاصرين للمظفر والأساتذة له ومن أخذ منه من تأخر عنه ومن ناقشه منهم إذ توصل إليه من معلومات.

ثانيا: أقوال النائيني

مجرى الأصول العملية مواردها ودليلها وتطبيقها هي قواعد أصولية مهمة.

«وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات وأحسنها فيما يبدو ما أفاد شيخنا النائيني»[١]

ثالثا: صاحب الفصول

المستقلات العقلية: الملازمة العقلية بين حكم الشرع وحكم العقل، فيما يستقل به.

«وهذه هي المسألة الأصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين [٢] وبعض الأصوليين كصاحب الفصول»[٣] [٤].

وأجاب عن دليلهم واختار التوافق بين رأي المنكر للملازمة والقائل بها واعتبر النزاع بينهما لفظيا عنده.

فقال:«وعلى هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاخباريين وصاحب

(١) فوائد الأصول: ٤/ ٣٢٥.
(٢) مطارح الانظار: ٢٣٢.
(٣) الفصول الغروية: ٣٣٧.
(٤) أصول الفقه: ٢/ ٢٧٠.

الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا يأباه بعض كلامهم»[١].

تعريف الواجب النفسي والغيري

فقد بين تعريف من سبقه من علماء الأصول، واعطى فهما علميا له مع التحليل العلمي والتوضيح ليتبين المصطلح.

الواجب النفسي: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر. والواجب الغيري: ما وجب... لواجب آخر.

وهذان التعريفان أسد التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح. فإن قولنا[٢]: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن العبارة تعطي أن معناها أن يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ يستفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور.

ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشيء علة لنفسه؟ ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه «واجب الوجود لذاته» فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته.

وكذلك نقول هنا في الواجب النفسي، فإن معنى «ما وجب لنفسه» أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا

---

(١) أصول الفقه: ٢/ ٢٩٧.

(٢) راجع: الفصول الغروية: ١١٦، مطارح الأنظار: ١٨.

أن وجوبه مستفاد من نفسه[١].

رأي صاحب الفصول في تقسيمات المقدمة الموصلة وغيرها والشرط المتأخر والواجب المعلق.

فقال: «التفصيل بين المقدمة الموصلة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول»[٢].

موضوع علم الأصول

هناك بحث مفصل بين علماء الأصول في تحديد موضوع البحث في علم الأصول وهو الأدلة على الحكم أو بما هي هي دليل على الحكم.

ولكل قول ذهب بعض ودارت المطارحات بين صاحب القوانين وصاحب الفصول في ذلك.

ونقل المظفر كلا القولين وناقش الفصول موافقا لرأي القوانين.

فقال: «وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها ؛ لأن دعواه هذه لابد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة وإن لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه، ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول[٣] - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليليته وإن ثبت بعد البحث أنه ليس بدليل»[٤].

(١) أصول الفقه: ٢/ ٣٢١.
(٢) راجع: الفصول الغروية: ٨٢ - ٨٦.
(٣) الفصول الغروية: ١٢.
(٤) أصول الفقه: ٣/ ١٢.

واختصارا للبحث نبين جدولا علميا لبيان من ذكر رأيه تفصيلا في متن الكتاب من العلماء.

وقد يشير المظفر لأقوال علماء الأصول وتكون الإحالة عليه بغير مباشرة وتعليقاً في هامش الكتاب بالطبعات المحققة من الكتاب.

واعتمد في بحث الأصول العملية وخصوصا الاستصحاب على آراء الشيخ مرتضى الأنصاري وأجاد بها.

وقدم بحث التعادل والترجيح على بحث الاستصحاب وفي المنهج الأصولي يكون آخر البحوث وبعد الأصول العملية[1].

(١) الشيخ محمد رضا المظفر وجهوده العلمية:١٢٣.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أصول الفقه، محمد رضا المظفر (ت: ١٣٨٣هـ) تح: عباس علي الزارعي (دار الباقر- النجف / ط١/ ١٤٣١هـ).

التذكرة بأصول الفقه، محمد بن محمد بن النعمان (ت: ٤٨٣هـ) (موسوعة المفيد).

الذريعة إلى أصول الشريعة، علي بن الحسين الموسوي السيد المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) (مطبعة جامعة - طهران).

ذكرى الشيعة، محمد بن جمال الدين مكي العاملي (ت: ٧٨٦هـ) (مؤسسة آل البيت / قم/ ١٤١٩هـ).

السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ابن ادريس الحلي (مؤسسة النشر الاسلامي-قم / ١٤١٠هـ).

الشيخ محمد رضا المظفر وجهوده العلمية، حسن كاظم عزيز الشمري (كلية العلوم الاسلامية - النجف).

العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ) (مطبعة - ستارة / قم/ ١٣٧٦هـ).

فرائد الأصول (الرسائل)، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت: ١٣٢٨هـ) (مؤسسة النشر الإسلامي- قم/ ١٤١١هـ).

الفصول الغروية في الأصول الفقهية، محمد حسين بن عبد الرحيم (طبعة حجرية).

فوائد الأصول تقريرات المحقق النائيني، محمد علي الكاظمي (مؤسسة النشر الاسلامي- قم/ ١٤١٤هـ).

كفاية الأصول محمد كاظم الخراساني (مؤسسة النشر الاسلامي-قم / ١٤١٤هـ).

مبادئ الوصول، إلى علم الاصول العلامة الحلي (مكتب الاعلام الاسلامي- قم/ ١٤٠٤هـ).

مطارح الأنظار، أبو القسم الكلانتري (مؤسسة آل البيت).

معالم الدين وملاذ المجتهدين، الحسين بن زيد الدين العاملي (مكتبة العلامة / قم/ ١٤٠٣هـ).

المعتبر، المحقق الحلي (بيروت- لبنان).

نهاية الأصول، الحسين علي المنتظري (مؤسسة النشر - قم).

نهاية الوصول إلى علم الاصول، العلامة الحلي (النشر الاسلامي-قم).

الملازمة العقلية

وكشفها للأحكام الشرعية

عند الشيخ المظفر (قدس سره)

الشيخ الدكتور حيدر محمد علي السهلاني- العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

صدق الله العلي العظيم

(سورة العنكبوت ٦٩)

روي عن النبي محمد ﷺ انه قال:

«فضل العالم على الناس كفضلي على أدناهم»

عوائد الأيام: ١٨٦

المقدمة

الحمد لله الأول قبل الانشاء والأحياء والآخر بعد فناء الاشياء، وصلى الله على خاتم الانبياء وأهل بيته الاوصياء..

وبعد:

ابراز الجانب التنظيمي للإنسان على مستوى الفرد أو العلاقات الاجتماعية سواء بين المكلفين أو بين المكلف وخالقه له أثر كبير عند فقهاء المسلمين، وذلك من خلال استنباط الأحكام الشرعية التي توصل الانسان المكلف إلى درجات الكمال بتطبيقه تلك الأحكام المطابقة للواقع.

والفقيه يسعى دائماً إلى فتاويه بما يحصله من الأدلة الشرعية وبما يفهمه من دلالة النصوص اللفظية أو الأصول العملية وغيرها.

وقد كان للعقل حصيلة في فهم الدليل، بعد نزاع بين الفقهاء حول قابليته على ادراك واقع المكلفين ومساحة حدوده، ومناطاته وقياساته وغيرها.

وقد كانت النظرة تتبع النظرة الى ان استقرت دليلية العقل بمنظور معين عند كل فرقة او طائفة من طوائف المسلمين.

وقد أخذت الملازمات العقلية حيزاً كبيراً من المناقشات في بحوث علماء الأصول حول قابلية العقل على ادراك ما هو حسن أو قبيح أو عدم ادراكه، وإذا ادرك العقل ذلك، هل هناك ملازمة ما بين العقل والشرع أي أن ما يحكم به العقل يجب على الشرع

أن يحكم على طبقه أم لا؟

وقد كان للشيخ المظفر والذي تبنى مشهور مدرسة أهل البيت عليهم السلام توضيحات وتجديدات حول ملازمة العقل لكشف الأحكام يستعرض ماهية الملازمة وحدودها ومجالات كشفها للأحكام الشرعية.

وقد جاءت الدراسة بثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تنقيح صغريات المبادئ التصورية لتكوين الملازمة العقلية.

والمبحث الثاني: يتناول اللحاظ الأول للعقل وهو العقل النظري ومدى كشفه لتلك الملازمة وحدودها.

والمبحث الثالث: الكشف لتلك الأحكام عن طريق العقل العملي مع خاتمة وقائمة بالمصادر.

أقدم هذا المبحث المتواضع ضمن بحوث مؤتمر الشيخ المجدد محمد رضا المظفر قدس سره سائلاً الباري سبحانه التوفيق لجميع المشتغلين للعلم والعمل الصالح ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾ (التوبة: ١٠٥).

صدق الله العلي العظيم

المبحث الأول: المبادئ التصورية لتكوين الملازمة العقلية

حظي العقل بمساحة واسعة في بحوث فقهاء الإمامية، بعد أن استقر عندهم أنه أحد الأدلة الأربعة – الكتاب والسنة والإجماع والعقل – في استنباط الأحكام الشرعية، وأن الرجوع إليه بعد نقد الأدلة الثلاثة المتقدمة عليه.

وقد تناول الشيخ محمد رضا المظفر (ت:١٣٧٨هـ) دليل العقل في كتابه اصول الفقه وبحثه بحثاً علمياً موضوعياً متسلسلاً، وفي أمور متعددة يعرض البحث اليها بمقدار الحاجة منها، بعد عرض مبادئ لابد من تصورها لتنقيح القول بالملازمة من عدمها ومنها:

أولاً: العقل:

عرف الشيخ المظفر(رحمه الله) العقل من حيث قابليته التصورية على الوصول للأحكام الشرعية بأنه:

«كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، او كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[1].

وظاهر التعريف أن كل حكم عقلي أو قضية عقلية تتألف من مقدمتين.

وقد تكون المقدمتان عقليتين معاً كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه: صغرى.

وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع: كبرى.

---

(١) المظفر: اصول الفقه: الملازمات العقلية: ٢١٩.

فتعرف أحكام هذه القضية بـ (المستقلات العقلية).

وقد تكون أحدى المقدمتين غير عقلية والأخرى عقلية.

كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها: كبرى عقلية شرعية.

وجوب ذي المقدمة: صغرى شرعية.

وتعرف احكام هذه القضية بـ (المستقلات غير العقلية).

وسميت غير عقلية، وإن كانت إحدى مقدمتيها عقلية، لأن العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في احدى مقدمتي القياس.

ثانياً: مباحث الدليل العقلي:

تناول الشيخ المظفر (رحمه الله) الدليل العقلي والتنظير إليه من أربع جهات:

الأولى: البحث على ان الافعال في الخارج بحد ذاتها حسنة كانت أو قبيحة من دون تدخل الشارع وتصنيفها على ذلك الحسن أو القبح وأسماه (التحسين والتقبيح العقليان).

واثبت فيه على قول العدلية - المعتزلة والإمامية الأصوليين[1] - بوجود تلك الافعال ذاتاً في الخارج وابطل قول الاشاعرة المنكرين لذلك الوجود؛ لأنهم يقولون بأن العقل ليس له القابلية على استقلال ذلك بل ما حسنه الشرع فهو حسن وما قبحه الشرع فهو قبيح.

الثانية: بعد اثبات وجود الافعال الحسنة والقبيحة عقلاً بالخارج هل للعقل قابلية على ادراك ذلك؟ وهو بذلك يشير إلى نزاع بين علماء الإمامية حيث أنكر

---

(١) المظفر: اصول الفقه: ج١: ٢١٩.

الاخباريون[١]عدم جواز الاعتماد على شيء من الادراكات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية ادراكاً، أو ملازمة، أو حجة، بعكس الأصوليين الذين اثبتوا قدرة العقل على ادراك ذلك الحسن والقبح.

الثالثة: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع:

بعد ثبوت وجود الافعال وإدراك العقل، هل يحكم العقل بالملازمة؟

اذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم العقل أن يحكم الشرع على طبقه؟

الرابعة: حجية الدليل العقلي بعد ثبوت الملازمة وكشفها للأحكام:

فالبحث يستغني عن اثبات الأمر الأول لأنه لا نزاع في اثباته عند الإمامية وكذا عن الثاني على القول أن معنى الادراك عند الاخبارية بمعنى انكار الملازمة بعد ثبوت الادراك، وإن كان البحث احياناً يتطلب الرجوع الى المبحث الثاني لإثبات ما ينبغي اثباته وإبراز حكم الملازمة.

وعلى هذا فالبحث معقود في اثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في كبرى القياس؛ لأن علم اصول الفقه: «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي»[٢].

وتلك القواعد ينقحها علم اصول الفقه على صلوحها أن تكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية للتوصل الى الواقع من أحكام الله سبحانه وتعالى أولاً.

وثانياً: يحصل كبريات مسائل الظواهر اللفظية والعقلية ليثبت وجه الملازمة بين

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المظفر: اصول الفقه، العقل: ١٩.

المستقلات العقلية وغير العقلية[١].

ثالثاً: تقسيمات العقل:

إن العقل ينقسم باعتبار ما يتعلق به الادراك إلى العقل النظري والعقل العملي وإن كان العقل واحداً ولكن لما كان الاختلاف بالمدرك قسّم إلى نوعين:

«ليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرَك - بالفتح - مما ينبغي ان يفعل او لا يفعل مثل: (حسن العدل وقبح الظلم) فيسمى ادراكه "عقلاً عملياً" وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل فيسمى ادراكه عقلاً نظرياً».

وعلى اساس هذا المدرك قسمت المدركات الى:

١- مستقلات عقلية

٢- مستقلات غير عقلية

رابعاً: أقسام الحسن والقبيح:

يطلق ويراد من الحسن والقبيح معانٍ ثلاثة[٢]:

الأول: الكمال والنقص:

مثل العلم حسن والجهل قبيح ومثلها الشجاعة والكرم ومحاسن الاخلاق او مساوئها كالجهل والبخل والغضب وكثير من الاخلاق الانسانية التي تقع وصفاً بهذا المعنى.

الثاني: الملائمة للنفس والمنافرة لها:

(١) المصدر نفسه: ٣٤٦.

(٢) المظفر: اصول الفقه: ٢٢٠.

كالقول: (هذا المنظر حسن او هذا الصوت جميل) باعتبار يقع ذلك القول وصفاً بهذا المعنى تلتذ به النفس وتتذوقها لملاءمتها لها، والعكس بالعكس.

الثالث: المدح والذم:

ومعناه أن فاعل الحسن ممدوح ومثاب عليه وفاعل القبح ما استحق عليه الذم والعقاب.

والمعنى الثالث الذي وقع فيه النزاع وهل يصلح ان تكون الملازمة الشرعية مقارنة به.

خامساً: انواع الملازمات[1]:

الملازمة لغة: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء.

والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والشيء الثاني هو المسمى باللازم، كوجود النهار لطلوع الشمس، فإن طلوع الشمس مقتضٍ لوجود النهار، وطلوع الشمس ملزوم، ووجود النهار لازم وتسمى هذه الملازمة بالملازمة المطلقة وهي على انواع:

١. الملازمة العادية: وهي الملازمة التي يمكن للعقل تصور خلاف اللازم فيه، كفساد العالم على تقدير تعدد الآلهة بإمكان الاتفاق.

٢. الملازمة الاتفاقية: وهي القضية التي ينعدم اللزوم بين طرفيها ولكنه يحدث اتفاقاً او عرضاً.

٣. الملازمة العقلية: ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض مادام أبيض[2].

---

(١) الجرجاني: التعريفات: ١١٥.

(٢) ظ: الجرجاني: التعريفات: ١١٦.

سادساً: الملازمات العقلية اصطلاحاً:

الملازمات العقلية: «هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية، كما في المستقلات العقلية او شرعية كما في غير المستقلات العقلية»[1].

كحكم العقل في المستقلات العقلية برد الأمانة وحسن العدل وقبح الظلم وحكمه في المستقلات غير العقلية بالملازمة بالأجزاء، ومقدمة الواجب.

وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم على المهم في موارد التزاحم بين الحكمين وغيرها.

شروط الملازمة العقلية:

١ - ان تكون بينة بالمعنى الأخص لا الملازمة الاتفاقية:

في مباحث التصرف في ملك الغير اعتبر الفقهاء المناط عن طيب النفس هو الإذن الصريح والفحوى والملازمة العقلية ولكن اشترطوا في تلك الملازمة عدم تخلف المأذون فيه وبين ذلك الشيء لتوقفه عليه كالإذن في التوضؤ داخل الدار فإنه أذن في المشي داخل الدار الى أن يصل الى مكان التوضؤ.

لتوقفه عليه عقلاً فهو اللزوم البين بالمعنى الأخص.

أما إذا كانت الملازمة اتفاقية:

كما لو اذن له في التوضؤ من الحب مثلاً وكان واقعاً خارج الدار واتفق نقله الى الداخل، فالتوقف على الدخول لغرض التوضؤ من الحب توقف اتفاقي ففي مثل هذا

---

(١) المظفر: اصول الفقه، ٢٢١.

الاتفاق لا يكفي الإذن السابق[١].

ومثله الإذن بشراء متاع فاتفق عدم وجوده في البلد وتوقف الشراء على السفر الى بلد آخر فالإذن الأول لا يكون كافياً بالإذن بالسفر.

٢- أن تكون بين معلولين لعلة واحدة:

أبعد الفقهاء القول بجواز أن تكون الاجازة الكاشفة لصحة عقد الفضولي مبتنية على الرضا التقديري دون الرضا الفعلي، والرضا التقديري هو: الرضا لو علم بذلك لرضي.

وعليه يكون بمنزلة الكاشف للمعلول عن علته نظير كشف الفعل الاختياري عن الارادة والرضا.

واستبعاد ذلك بل محال تنزيل الرضا الفعلي منزلة الرضا التقديري لأمرين:

الأول: عدم وجود المناسبة بينهما من جهة العلة والمعلولية.

الثاني: عدم وجود المناسبة بينهما من جهة ان احدهما مبدئ للآخر مع ان الرضا التقديري أمر عدمي لا يمكن تعليقه على أمر وجودي فلا يكون كاشفاً ولا منكشفاً.

«وبهذا يتضح الاشكال في دعوى الملازمة بينهما عقلاً، فإن الملازمة العقلية لا تكون إلا بين معلولين لعلة واحدة والمعدوم - حال عدمه - لا يكون معلولاً ولا يمكن وجود الملازمة بينه وبين غيره»[٢].

---

(١) ظ: الخوئي كتاب الصلاة، ج ١٣: ٥٢.

(٢) الخميني: كتاب البيع، ٢: ٢٢.

المبحث الثاني: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في المستقلات العقلية

بعد أن تقدم في المقدمات أن الحسن والقبح المتنازع عليه هو بمعنى المدح والذم اللذين يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية ومحلاً للثواب والعقاب.

وإيجاد تلك الملازمة: بأن ما يحكم به العقلاء بما هم عقلاء على حسن شيء يمدحون عليه أو ذم فعل يذمون عليه عقلاً، تأتي دور الملازمة العقلية الموجبة على الشرع أن ما حسنه العقل يجب الإتيان به ولصاحبه الثواب وأن ما قبحه العقل يوجب على الشرع تحريمه وإيقاع العقاب على فاعله.

تبنى الشيخ المظفر تبعاً للمدرسة التي ينتمي اليها وجود الملازمة بين حكم العقل أي أن ما يحكم به العقل في المستقلات العقلية خاصة يحكم به الشرع فإذا حكم العقل بحسن ردّ الوديعة حكم الشرع بوجوبها.

وإذ حكم العقل بمنع الخيانة مثلاً حكم الشرع بحرمتها، واثبات ذلك رد على ان من أنكر الملازمة واشتبه عليه بأن منشأ مدركات العقل واحدة[1].

الملازمة العقلية ومنشأ صدورها:

استدل الشيخ المظفر على ما تبناه فقهاء الإمامية في الجملة من وجود الملازمة ولكن ثبوت تلك الملازمة ليس على اطلاقه، بل إن الملازمة ثابتة من جهة ولها اسباب وغير ثابتة من جهة ولها اسبابها ايضاً وعدم التفريق بين الاسباب هو الذي اوقع المذاهب

---

(١) المظفر: اصول الفقه: ٢٤٠.

الاسلامية بإنكار وجه الملازمة.

أولاً: منشأ الملازمة من جهة الأسباب (المدْرَك).

ليس كل ما يدركه العقل من الحسن والقبح ومن أي سبب يكون له وجه الملازمة بينه وبين حكم الشرع.

١- فالانفعالات النفسية نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء وغيرها من الأحكام العامة بين الناس وإن كانت حسنة أو قبيحة ولكن أسبابها العاطفة والانفعال وهذه لا تدخل تحت حاكمية العقل العملية مما ينبغي فعله على الشرع.

٢- العادات العامة عند الناس كاحترام القادم وإكرام الضيف وغيرها من العادات المختلفة باختلاف البلدان، فهذه العادات ليست مورداً للملازمة؛ لأنها في عرف المناطقة (العاديات).

والوجه عدم دخول مثل تلك القضايا تحت معاني الحسن والقبح لأن أسباب ادراك الحسن والقبح من هذين السببين لا يحقق الملائمة على نحو كلي أو يحقق مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية يحكم بها العقلاء بما هم عقلاء، بل الحكم فيها بحسب العادة أو الانفعال أو العاطفة وهي تختلف باختلاف العقلاء والازمان والأماكن.

الأسباب الموجبة للملازمة في المستقلات العقلية:

ذكر الشيخ المظفر عدة أسباب تحقق الملازمة منها:

١. ادراك العقل لكماله أو نقصه أن هذا الشيء فيه كمال للنفس أو نقص فيدفعه الادراك للحكم بحسن فعل الشيء أو قبحه.

٢. ادراك العقل بنفسه أو لما فيه نفع عام أو خاص إذا كان فعل الشيء ملاءمة

للنفس ولكن لا يكون بدافع المصلحة الشخصية لأن من شأن العقل ادراك القضايا الكلية وإدراك القضايا الجزئية بدافع الوهم أو الخيال أو الحس وإن كانت تتبع المدح والذم، ولكنه ليس عقلياً بل عاطفياً.

أما القضايا الكلية الملائمة للنفس كالعلم والشجاعة فيحكم الانسان بحسن العقل؛ لأنه كمال للنفس أو لكون فيه مصلحة نوعية لحفظ النوع الإنساني أو بقائه أو لبقاء النوع الانساني.

ومثلها في ادراك العقل لقبح الاشياء المتتبع ذماً من جميع العقلاء، هذه الأحكام العقلية التي اسماها الشيخ المظفر بالآراء (الممدوحة والتأديبات الصلاحية) وهي قسم من المشهورات.

قال الشيخ ابن سينا في الاشارات: «ومن المشهورات التي لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لم يقضِ بها الانسان طاعته لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح، لا ينبغي ان يقدم عليه»[1] وأن الحكم به لا واقع له وراء تطابق آراء العقلاء وسببه شعور الجميع بما في ذلك من مصلحة عامة مثل (الحسن والقبح العقليان) وهناك ما يدركه العقل من قضايا سببها الضروريات.

الأوليات: والتي يصدق العقل بها لذاتها، بدون سبب خارج عن ذاتها، فإذا تصور طرفي القضية مع توجه النفس الى النسبة بينها كان ذلك ثابتاً بالحكم والجزم بصدق القضية مثل (الكل اعظم من الجزء) و (والنقيضان لا يجتمعان).

إن منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لم يميزوا بين المشهورات وبين

---

(١) شرح الاشارات: ١/ ٢٢١.

الضروريات حيث قاسوا قضية الحسن والقبح بالضروريات نحو (الكل اعظم من الجزء) و (النقيضان لا يجتمعان) على المشهورات والأولى لم يقع فيها الخلاف دون الثانية.

الشيخ المظفر (في كتابه المنطق وكتابه أصول الفقه) يميز بين الضروريات(اليقينيات) والمشهورات من جهتين:

الأولى: من جهة الاعتبار:

إن كلاً من القضيتين – الضروريات والمشهورات – تفيد تصديقاً جازماً إلا أن (المعتبر في اليقينيات كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر المعبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها إذ لا واقع لها غير ذلك).

تقدم في تقسيم العقل بلحاظ ادراكه الى نظري وعملي وأن الحاكم في القضايا المشهورة غيره الحاكم في الأولية، وقال الشيخ المظفر – عند كلامه في الفرق بين الأوليات التي يدركها العقل النظري والمشهورات التي يدركها العقل العملي: إن الفارق وجوه ثلاثة:

١- إن الحاكم في القضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري.

٢- إن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء والأوليات لها واقع خارجي.

٣- إن القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلي وطبعه ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها

في الحكم، فإنه لابد ان لا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة[١].

ويترتب على ذلك أن العقل النظري: القوة التي تدرك القضايا الباحثة عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار، شأنها الادراك فقط ولها رأس مال تنطلق منه (البديهيات أو الفطريات) ويصل منها الانسان الى النظريات[٢]، وأنه - أي العقل النظري - الحاكم بالملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي.

بيان ذلك: أن العقل العملي بعد أن يدرك حسن الفعل وقبحه على أنه مما ينبغي أن يفعل، يأتي العقل النظري عقيبه، وقد يكون رأياً كلياً حول علاقة حكم الشرع فيحكم بالتلازم بين حكميهما، وهو لا يحكم بالتلازم إلا في خصوص الآراء المحمودة من القضايا المشهورات والتي اطبق عليها العقلاء فهي وحدها التي يستكشف منها حكم الشارع تعالى[٣].

وعلى هذا تكون العقل النظري ادراك الحسن على أن كمال وإدراك القبح على أنه نقص؛ لأن الكمال والنقص مما ينبغي أن يعلم، وتكون العقل العملي: وظيفة تكميلية بعد ادراك كمال الفعل او نقصه، يدرك أن هذا الفعل مما ينبغي فعله او تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظري فليس مطلق الادراك من العقل النظري.

وبمعنى آخر يكون وظيفة العقل العملي حاكماً بحسن الفعل أو قبحه وليس باعثاً للفعل أو زائداً عنه أو آمراً به أو ناهيا عنه.

قال الشيخ المظفر: «وإذا حصل للعقل العملي هذا الادراك - اي ادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي أن يفعل أو لا - جاء العقل النظري عقيبه فقد يحكم بالملازمة

(١) المظفر: أصول الفقه: ٢٣١-٢٣٣، والمنطق: ج ٣: ٣٢٨.

(٢) محمد السند: العقل العملي: ٩٨.

(٣) ظ: رشدي عليان: العقل عند الشيعة: ١٩٢.

بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم، ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد التحسين والتقبيح العقليين»[١].

بقطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وأن الاحكام المولوية الزامية يستحق فاعلها المدح والذم.

يعلل صاحب القوانين ذلك بقوله: «ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع كما تبين عندنا معاشر الإمامية وفاقاً لأكثر العقلاء من أرباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة، بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة في أن العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى أن الافعال يستحق فاعلها من حيث هو فاعلها المدح، وبعضها يستحق فاعلها الذم، وإن لم يظهر من الشرع خطاب فيه»[٢].

ولهذا -والقول لصاحب القوانين- بعد وجود الضرورة الوجدانية لابد للشرع ان يحكم على طبق ما حكم به العقل: «ان كل ما يدرك العقل قبحه فلابد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه، فلابد ان يكون مما أمر الله به، فإذا استقل العقل بإدراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات، فيحكم بأن الشرع أيضاً حكم به كذلك؛ لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن، بل إنه يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر»[٣].

قال السيد محمد تقي الحكيم: «إن ادراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به ليس هو من

---

(١) القمي: القوانين: ٢٥٨.

(٢) المظفر: أصول الفقه: ٢٣١.

(٣) المحقق القمي: القوانين: ٢٥٨.

القضايا الضرورية، وإنما هو من الآراء الممدوحة والتأديبات الصلاحية، والقضايا التأديبية لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتأدب بقبولها والاعتراف بها بخلاف القضايا الضرورية التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها، ومقتضى ذلك أن الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما، يحتاج إلى تأدب به، ولا يجب ان يحكم به كل عاقل لو خلي ونفسه.»[١].

دور الشرع في تبليغ الأحكام العقلائية:

إذا كان العقل النظري هو الحاكم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والعقل العملي هو الحاكم بالفعل، فما دور الشارع المقدس عندما يصدر أمراً عقلياً، نحو قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٢] فهو الأمر بإطاعة هذا الأمر يكون مولوياً تأسيسياً أم ارشادياً؟

قال الشيخ المظفر: «الحق أنه – أي حكم الشارع – للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف الى الفعل الحسن واندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة الى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل»[٣].

وعلى هذا لو وردت آيات داعية الى اطاعة الحق سبحانه وإطاعة رسوله ﷺ فهذا أمر ارشادي أو أنه تأكيدي.

قال السيد العاملي: «إن الداعي الحادث من ناحية انشاء التكليف الشرعي مؤكد للداعي العقلي الناشئ عن ادراك الحسن والقبح فلا يجتمع داعيان في الدعوة العقلية الى

(١) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٩٠.

(٢) سورة النساء: ٦٩.

(٣) المظفر: أصول الفقه، الملازمات العقلية: ٢٤٥.

فعل شيء واحد»[١].

وقال الشيخ كاشف الغطاء: «إن الحاكم الحقيقي في تلك النظريات هو العقل مستقلاً ولا سبيل لحكم الشرع فيها إلا تأكيداً وارشاداً»[٢].

ثانياً: منشأ الملازمة من جهة المصلحة (الملاك):

أي إن العقل بعد أن كانت له القابلية على ادراك بعض الأسباب المحققة للأمور الكلية لحفظ النوع والموجبة على غرارها ان يحكم الشارع على طبقه لوجود الملازمة بينهما، هل له القابلية على ايجاد الملازمة بينه وبين الشرع على معرفة ملاكات أو مناطات الأحكام الشرعية فيحكم بالملازمة فيه على أثر معرفة تلك المصالح الحسن بالوجوب والقبح بالحرمة لوجود المصلحة بعدما كانت له القابلية على ادراك قبح الشيء وحسنه؟

قال الشيخ المظفر في تقييم المصالح المرسلة: «إن لم ترجع الى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية لا دليل على حجيتها بل هي أظهر افراد الظن المنهي عنه»[٣]، لأن المصلحة أما أن تكون معتبرة من قبل الشرع فيكون العمل بها عملاً بظواهر النصوص، او عن طريق العقل فيكون العمل بها مرده الى العقل وليس الى دليل مستقل في مقابل العقل، فتكون مرفوضة العمل؛ لأنها اشبه بالقياس.

ويعلل الشيخ المظفر(رحمه الله) عدم وجوب حكم العقل بما ادركه ان يحكم الشارع على غراره، وإن ادرك العقل المصلحة في اي شيء والمفسدة في شيء آخر[٤]؛ لأنه لا سبيل للعقل بما هو عقل الى ادراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية، وعدم ادراكه تلك

---

(١) حسين العاملي: عقيدة الشيعة في الامام الصادق عليه السلام: ٣١٤.

(٢) محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها: ١٠٩.

(٣) المظفر: أصول الفقه: ٢٠٥.

(٤) المظفر: اصول الفقه: ٢٤٧.

الملاكات بسبب احتمالين:

الأول: إن هناك مناطاً لحكم الشارع غير ما ادركه الفعل.

الثاني: إن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل.

ولأجل هذا يتحقق القول: إن ليس كل ما حكم به الشارع يجب أن يحكم به العقل على اطلاقه، لأن «**دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة**»[1] كما في قول الامام الصادق عليه السلام وسيتضح الأمر اكثر في المستقلات غير العقلية.

وعلى هذا إذا استقل العقل بالتحسين والتقبيح كمدح المحسن وذم المسيء وليس بالضرورة أن يستقل بالمصالح والمفاسد لذلك الحسن والقبيح؛ لأن العقل أقصر من أن يحيط بمصالح الأمور ومفاسدها ومزاحماتها وموانعها.

قال المحقق الاصفهاني: «أما استتباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي فمحيل القول فيه: ان مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الاحكام ومناطاتها، لا تندرج تحت ضابط، ولا تجب ان تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام، وابقاء النوع، وعليه فلا سبيل للعقل بما هو اليها»[2].

والى ذلك اشار تلميذه الشيخ المظفر: «وعلى هذا فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى ادراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية، فإذا ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن ادراكه مستنداً الى المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء فإنه – أعني العقل – لا سبيل له الى الحكم، بأن هذا المدرك يجب ان يحكم

---

(١) النوري: مستدرك الوسائل، ج ١٧، باب ٦ من أبواب عدم جواز القضاء بالرأي، حديث: ٢٥.

(٢) الاصفهاني: نهاية الدراية: ج ٢: ١٣٠.

به الشارع على طبق حكم العقل»[١].

ويعلل صاحب منتهى الدراية عدم القطع بالعلية التامة في الأوامر المولوية الشرعية: «عدم احاطتنا بملاكات الأحكام التعبدية إلا ببيان العالم بها ولو ادرك العقل احياناً شيئاً من ملاكاتها كان مدركاً لما له دخل في الحكم الشرعي، واما كون ذلك المدرك علة تامة له فمما لا سبيل للعقل الى احرازه»[٢].

فالأحكام الشرعية مبنية على ملاكات خفية لا تصل اليها العقول ولا تحرز الا ببيان من الله سبحانه وتعالى عن طريق أهل البيت عليهم السلام.

ويذكر السيد الخوئي سبباً آخر لعدم ادراك العقل مناط الحكم «مناطات الأحكام التي لا سبيل للعقل إلى ادراكها تنقسم الى قسمين:

فمنها ما لا يرضى الشارع بفواتها حتى عند الجهل كالدماء والفروج والأعراض ومنها ما لا تكون بهذه المثابة من الأهمية وليس فيها اقتضاء اهتمام الشارع بها»[٣].

فإذا كان الشارع لا يرضى حتى مع الجهل بمناط الأحكام كما في القسم الأول فلابد ان يكون هناك لزوم من الشارع يلزمه يجعله متمماً للأحكام حافظاً لأغراضها.

وفي معرض رد الشيخ المظفر على النافين للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

منهم الزركشي (ت:٧٩٤هـ)، وصاحب الوافية، والسيد الصدر، وصاحب الفصول.

فإن امثال هؤلاء العلماء استدلوا على نفي الملازمة، والظاهر أن محل النزاع لم يكن

---

(١) اصول الفقه: ٢٤٠.

(٢) الشوشتري، محمد جعفر: منتهى الدراية، ج ٢: ٣٩٧.

(٣) الخوئي: اجود التقريرات: تقريرات بحث النائيني، ج ٢: ١٢٤.

منقحاً بين المثبتين فضلاً عن النافين، فإذا كان النزاع بين ادراك المصالح والمفاسد عقلاً من جهة وبين الوجوب والحرمة شرعاً من جهة أخرى فإنه لا ملازمة بينهما لما تقدم عدم ادراك العقل لملاكات الأحكام.

فإذا أنكر العلماء هذه الملازمة فالشيخ المظفر يوافقهم على ذلك الإنكار بقوله: «وعلى هذا التقدير - لا سبيل للعقل بما هو عقل إلى ادراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية - فإن كان ما انكره صاحب الفصول والاخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء - بما هم عقلاء - فإن انكارهم في محله وهم على حق فيه»[1].

(١) المظفر: أصول الفقه: ٢٤٧.

المبحث الثالث: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في المستقلات غير العقلية

هناك عدة مسائل يبحثها علم الأصول في الكشف عن أوجه الملازمة بين الحكم الثابت شرعاً او عقلاً وبين حكم شرعي آخر - اذا كانت احدى مقدمات القياس المستنبط شرعية والأخرى عقلية كما في المستقلات غير العقلية، كمسألة الاجزاء ومقدمة الواجب والحكم باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة ومسألة تقدم الأهم على المهم في مورد التزاحم بين الحكمين.

والحقيقة الأصولية في ثبوت الملازمة أو عدمها هي نفس الكلام الذي تقدم في المستقلات العقلية وهي بمنظورين:

الأول: من خلال العقل النظري:

فإن العقل النظري ومن خلال ادراكه أن تلك القضايا مما ينبغي ان تعلم وقد حكم العقلاء بها؛ لأنها من الآراء الممدوحة «فإن هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية يدركها العقل النظري بالبداهة او الكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، او لكونها تنتهي اليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم، وإذا قطع العقل بالملازمة.. فإنه لابد ان يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع»[1].

الثاني: من خلال العقل العملي:

والذي وظيفته مختصرة بإدراك أن هذا الفعل مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته الى الشارع المقدس على أنه واجب أو حرام؛ لأن ادراك ذلك وظيفة

(١) المظفر: أصول الفقه، مباحث الحجة: ٤٧٩.

العقل النظري ولا يحكم العقل النظري بالملازمة إلا وكما تقدم في مواطن التحسين والتقبيح العقليين فقط.

«وإذا حصل للعقل العملي هذا الادراك جاء العقل النظري عقيبه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، وقد لا يحكم، ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقبيح العقليين اي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى بالآراء الممدوحة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء»[١].

فعليه يكون حكم العقل وارداً للإدراك فقط، وأن الملازمة تكون متحققة اذا كان للعقل القابلية على ادراك مقتضى الاحكام الشرعية وعدم وجود المانع.

«إن حكم العقل انما هو بمعنى ادراكه ليس إلا، فتارة يدرك ما هو سلسلة علل الأحكام الشرعية من المصالح والمفاسد، وهذا هو مورد قاعدة الملازمة، اذ العقل لو ادرك مصلحة ملزمة في عمل من الاعمال، وأدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة علم بوجوبه الشرعي لا محالة، بعد كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وكذا لو ادرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم علم بالحرمة الشرعية لا محالة»[٢].

والعقل في مثل هذه المسائل لا يحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد والجهات المزاحمة.

موارد توهم الملازمة العقلية:

١- مستند حجية الاجماع:

حجية الاجماع وكشفه عن الحكم الشرعي له وجه قوة من حيث كشفه عن قول المعصوم عليه السلام إلا انه تعددت اقوال العلماء في مستند كشف ذلك الاجماع - اتفاق جميع

---

(١) المظفر: اصول الفقه، مباحث الحجة: ٤٧٩.

(٢) البهسودي: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي، ج ٢: ٢٦.

العلماء ولو في عصر واحد - هل:

أ- يكون المستند عن طريق وجود الملازمة العقلية لاستكشاف رأي الامام عليه السلام بقاعدة اللطف ويكون في صورة الملازمة العقلية بين ما يحكيه مدعي الاجماع وبين رأيه عليه السلام؟

ب- عن طريق الحدس الناشئ من الملازمة العادية بين اتفاق العلماء في جميع الاعصار - اتفاقاً - وبين موافقة الامام عليه السلام وهو ما ذهب اليه جل العلماء المتأخرين؟

ويترتب على هذا المائز عدم الأخذ بالاجماع المنفي مستنده بالملازمة العقلية بسبب ما يذكره الهمداني في مصابيحه: «وحيث اننا نفينا الملازمة العقلية واعتمدنا على الملازمة العادية لم يجز لنا اتباعهم في الموارد التي لم يحصل لنا القطع بالموافقة بواسطة بعض الأمور المنافية للحدس القطعي كمعلومية مستند المجمعين او العثور على ما يحتمل استنادهم اليه»[1].

٢- التفاهم العرفي:

في بيان الحكم الشرعي لاقتناء الصور المجسمة او يجب كسرها هل النهي الوارد في حرمة التصوير للمجسمات حال تصويرها او بعد استقرار التصوير اي الحرمة للمعنى المصدري او لاسم المصدر فباعتبار تحديد الموضوع يكون للعرف أثر في تشخيصه وليس للملازمة العقلية.

«إن ما يتعلق به الأمر والنهي.. إن كانت من الماهيات التي لها بقاء وثبات في الخارج، فلا ينتقل ذهن العرف والعقلاء من النواهي مثلاً على أن المبغوض صرف هذا المعنى المصدري - وحاصله الايجاد والوجود- بل المتفاهم العرفي من الأوامر والنواهي

(١) الهمداني: مصباح الفقيه (حجري) ج ١، ف ٢، ص ٥٧٨.

المتعلقة بها، إن تلك الماهية القارة بالذات، محبوبة أو مبغوضة له، وإنما أمر بإيجادها لمحبوبيتها بوجودها المستقر المستمر ونهى عنها لمبغوضيتها كذلك.. وعليه يكون المدعى هو التفاهم العرفي لا الملازمة العقلية»[1].

هذه أهم المباحث التي وقفت عليها الدراسة المتواضعة.

والحمد لله رب العالمين.

(١) الخميني، المكاسب المحرمة، ج ١: ١٨٩.

الخاتمة والنتائج

البحث استعرض نزاعاً بين مدراس المسلمين في اثبات الملازمات العقلية وقد توصل الى النتائج التالية:

١. تميزت مدرسة الإمامية بقابلية العقل على ادراك الحسن والقبح العقليين.

٢. وجود الملازمة العقلية دون الاتفاقية أو العادية في كشف الأحكام الشرعية.

٣. تحديد الملازمة بين العقل النظري والحكم الشرعي العقليين والذي مصدره المشهورات والبديهيات.

٤. اشتراط بعض الشروط الواجب توافرها في الملازمة من حيث الاسباب والمدركات.

٥. ليس للعقل النظري او العملي كشف ملاكات الأحكام الشرعية.

هذه أهم النتائج التي أكدها الشيخ المظفر رحمه الله في دليلية العقل وحدود الملازمة بينه وبين الشرع.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين..

أ.م.د حيدر السهلاني

المصادر

خير ما نبدأ به القرآن الكريم.

- المظفر، محمد رضا: اصول الفقه، مؤسسة بوسنان، ط٢ / ١٤٢٤هـ تحقيق الزراعي.
- المظفر، محمد رضا: المنطق، الطبعة الثالثة، مطبعة النعمان.
- الجرجاني: علي بن محمد الشريف: التعريفات، مطبعة مصر ١٣٥٧هـ ، دار الهادي للمطبوعات / بيروت.
- الخوئي، ابو القاسم، كتاب الصلاة.
- الخميني، روح الله، كتاب البيع / مؤسسة إسماعيليان.
- الخميني، روح الله، المكاسب المحرمة / مؤسسة إسماعيليان، ط٣/ ١٤١٠هـ.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات / حجري.
- السند، محمد: العقل العملي، ط١.
- رشدي عليان: العقل عند الشيعة الإمامية / رسالة دكتوراه، ط١ / ١٩٧٣م.
- القمي: ابو القاسم، قوانين الأصول/ طبعة حجرية / ١٢٧٥هـ.
- الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن/ ط١ / ١٩٦٣م.
- العاملي: حسين، عقيدة الشيعة في الامام الصادق عليه السلام.
- كاشف الغطاء، محمد حسين: أصل الشيعة وأصولها.
- النوري، حسين: مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، ط١ / بيروت ١٤٠٨هـ.
- الاصفهاني، محمد حسين: نهاية الدراية في شرح الكفاية.
- الشوشتري، محمد جعفر: منتهى الدراية في شرح الكفاية.
- الخوئي: اجود التقريرات، تقريرات بحث النائيني.
- البهسودي، محمد سرور: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي.
- الهمداني: مصباح الفقيه (حجري).

البحث الدلالي عند الشيخ المظفر

د. حيدر عبد الزهرة رحيم

ثمر حمادي صاحب- العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وبه أستعين والصلاة والسلام على أشرف من مشى تحت أديم السماء سيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

بدأ الشيخ المظفر حياته الدراسية سنة (١٣٣٥هـ / ١٩١٦م)، وهو ابن اثني عشر عاماً، حيث أخذ مقدمات العلوم من أخيه الشيخ محمد حسن المظفر والشيخ محمد طه الحويزي وأخيه الشيخ محمد حسين المظفر وأخيه الشيخ عبد النبي المظفر كما درس في مرحلة السطوح العليا على يد السيد محسن الحكيم في القسم الأول من كتاب الكفاية، ثم واصل الدراسة في المراحل العليا على يد أخيه الشيخ محمد حسن المظفر والمحقق الشيخ ضياء الدين العراقي والشيخ حسين النائيني والشيخ محمد حسين الأصفهاني والسيد حسن البنجوردي و السيد علي القاضي الطباطبائي، حتى بلغ درجة الاجتهاد وحصل على إجازات في ذلك من أخيه الشيخ محمد حسن المظفر وأستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني والمرجع الديني السيد عبد الهادي الشيرازي.

إلى جانب الفقه والأصول، ولع الشيخ المظفَّر بدراسة الرياضيات والفلك والعروض والفلسفة، وكان من مدرّسي أسفار الملا صدرا الفلسفية المعروفين، كما ألَّف كتاباً في العروض في سنة (١٣٤٣هـ-١٩٢٤م).

طلابه تتحرك طبيعة الموروث الثقافي وفق مفردات منهجيته، فعملية البحث فيه حالة من خلق الترابط العلمي لاستئناف حضاري جديد يحتضن ابداع الأمة لفنونها وروادها وفق ما تحتاج اليه المعاصرة من حركةٍ لذلك الموروث.

فكان استذكاراً قد تملك الرابط الفكري مؤسساً مجموعة من الدوافع التي شكلت معتركاً ذهنياً وحالة من حالات التذكر والانشداد الروحي والعلمي... وما بناه صرحاً من العرفان لأجيال قادمة عبر مسالك الحرف والكلمة والفعل.

ومن دواعي اختياري رغبتي في ان أفي ولو بقليل من العرفان لشخصه العلمي فكنت احد طلاب مشروعه الثقافي فحاولت ان ارسم خط التلمذة على مناهجه التي رغبت في دراستها والتطلع اليها، تلك رغبة جامحة لطموحي.

كان رافده العلمي يسري في نفس كل طالب طافت خطاه اروقة مشروعه الثقافي الإصلاحي، فشكل طموحاً تصديقياً ان ادخل ذلك المتراكم المعرفي.

التمهيد

مفهوم الدلالة

أولاً: الدلالة لغة

لقد جاءت الدلالة لغة مشتقة من «دل: يَدلُّ، اذا اهدى، ودل على الشي[١]، دالًا ودلاله، هداه اليه»[٢].

وذكر (الرازي) ان «الدليل أي ما يستدل به، والدليل: الدال وقد دل على الطريق أي يَدله»[٣].

ثانياً: الدلالة اصطلاحاً

يشكّل المعنى الموضوع الرئيس في علم الدلالة، فهو الأساس الّذي يقوم عليه هذا العلم، إذ إنّه يبحث في معنى الكلمة والجملة، فيخضعهما للتحليل الدقيق، على أنّ هذا البحث عن المعنى لم يكن بحثاً عنه بوصفه «كياناً مستقلاً أو كياناً تمتلكه الكلمات، وإنّما هو فهم لماهيّة الكلمات والجمل، أي كيف تكون هذه الكلمات والجمل ذوات معنى.»[٤]

فعلم الدلالة علم واسع يختصّ بدراسة المعنى، أو نظريّته والشروط الواجب توافرها في اللفظ كي يكون قادراً على حمل المعنى[٥]، ويقوم بمعالجة مفاهيم الألفاظ

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، دار صادر، بيروت، ص٢٤٩.
(٢) الزبيدي، تاج العروس، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٤٩.
(٣) الرازي: مختار الصحاح، دار احياء التراث العربي، بيروت، (من دون تاريخ)، ص٢٠٩.
(٤) منهج البحث اللغويّ بين التراث وعلم اللغة الحديث: د. علّي زوين ص ٩١.
(٥) ينظر علم الدلالة: جون لاينز ص٩، وعلم الدلالة: بالمر ص٣، وعلم الدلالة: أحمد مختار

بطرائق منهجيّة، وتحديد علاقاتها بالعالم الخارجيّ، ويقوم بدراسة التطوّر الدلاليّ واتّجاهاته، والعلاقات الدلاليّة بين الألفاظ المفردة من اشتراك و ترادف وتضادّ وتقابل، ويُعنى - كذلك - بالأساليب اللغويّة على اختلاف أنواعها كالأمر والنهي والاستفهام، وما يرتبط بها من دلالات، ويُعنى أيضاً بالتراكيب النحويّة والعلاقات بين أجزاء الجملة من فاعليّة ومفعوليّة وسببيّة، فضلاً عن دراسته السياق وأثره في تحديد الدلالة[١].

وعلى ذلك يكون مصطلح (المعنى) أخصّ من الدلالة الّتي تعدّ أكثر شموليّة واتّساعاً منه[٢].

وقد كشفت الدراسات اللغويّة الحديثة كثيراً من الأصول الدلاليّة في التراث اللغويّ الإسلامي، الّتي جاء بها العلماء العرب القدماء، مع إشارتها إلى وجود خلاف يسير في فهم ماهيّة المصطلح، وتغاير في المدخل أو الأسلوب في معالجة اللغة[٣].

فقد تجلّت المباحث الدلاليّة لدى العلماء العرب من مناطقة ومفكّرين وفقهاء وأصوليّين ولغويّين ونحويّين ونقّاد وبلاغيّين، فكانت موضع عنايتهم، ولا سيّما اللغويّون والنحويّون الّذين اتّخذوا الدلالة وسيلة لفهم الألفاظ والتراكيب اللغويّة، معتمدين في ذلك العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه، أو الدالّ ومدلوله، وعلى الرغم من عدم وجود نظريّة واضحة منظّرة للدلالة على المعنى لديهم، يمكن تلمّس المفاهيم الخاصّة بالمعنى، فيما يسمّى بـ(المعاني النحويّة) و(الأبواب النحويّة)[٤]، ومن هؤلاء

عمر ص ١١.

(١) رؤية جديدة في مفهوم علم الدلالة: د. أحمد نصيف الجنابي ص ٢١٢ (بحث).

(٢) الألسنيّة التوليديّة والتحويليّة (النظريّة اللسانيّة): ميشال زكريّا ص١٤١.

(٣) أضواء على الدراسات اللغويّة المعاصرة: نايف خرما ص٩٥، وينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا في ضوء علم اللغة الحديث (اللسانيّات): مشكور العواديّ ص ٩٥.

(٤) المعجم الفلسفي، صليبيا، دار الفرات، بيروت ١٩٩٠، ص ١٦٥.

العلماء المبرّزين ممّن تناول هذه المباحث ودرسها بشكل مميّز ابن جنّيّ (ت ٣٩٢هـ) الّذي قسّم الدلالة على ثلاثة أقسام هي: لفظيّة، وصناعيّة، ومعنويّة[١].

حظيت قضيّة اللفظ والمعنى بعناية خاصّة من لدن النقّاد والبلاغيّين، فقد استعمل الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) لفظة (البيان) وسيلة من وسائل الوصول إلى الفهم والإفهام منبّهاً على أهمية العلامة والإشارة في توصيل المعاني فضلاً عن دلالة النطق باللفظ، فالدلالات لديه خمسة أصناف هي: اللفظ، والإشارة، والعقد، والخط، والنصبة أو الحال.[٢]

وقد شغلت الدلالة حيّزاً كبيراً، أيضاً، من عناية الفقهاء والأصوليّين، وذلك لما لها من اتّصال وثيق بفهم نصوص كتاب الله عزّ وجلّ وسنّة نبيّه الكريم ﷺ فهماً صحيحاً لغرض استنباط الأحكام الشرعيّة منها، ومن أجل التوصّل إلى هذه الغاية عني الأصوليّون بالدراسات اللغويّة بعامّة، ودراسة المعنى بخاصّة، وتطرّقوا لمسائل على مستوى الألفاظ المفردة والتراكيب والسياقات الّتي لم يسبق إليها غيرهم ...[٣]

وإنّ ادراك الأصوليّين لأهمّيّة الجانب اللغويّ في معرفة طرق دلالات النصوص دفعهم إلى البحث فيما يعينهم على دراسة المعنى بمستوياته الثلاثة (المعنى الحقيقيّ، والاستعماليّ، والوظيفي)، فالحقيقيّ يتمثّل بالمعجميّ، والثاني يتمثل باستعمال اللفظ في غير معناه الأصليّ، وهو المجازيّ، وتمثّل الوظيفيّ بما تؤدّيه اللفظة من وظيفة نحويّة في أثناء تركيبها مع غيرها[٤].

وقد بحثوا في العلاقة بين اللفظ والمعنى من جانبين: نظريّ وتطبيقيّ، شمل الأوّل

---

(١) ينظر: الدلالة اللغويّة عند العرب: د. عبد الكريم مجاهد ص١٨٣-١٨٤.

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ، ج١ / ص٧٦.

(٣) دراسة المعنى عند الأصوليّين: د. طاهر سليمان حمّودة ص٣.

(٤) البحث النحويّ عند الأصوليّين: مصطفى جمال الدين ص ٩.

منهما البحث في أصل اللغة، وجواز القياس فيها وعدمه، ودلالة الأسماء الشرعيّة والدينيّة. أمّا الجانب التطبيقيّ، فقد تمثّل بتفسير الخطاب الشرعيّ الّذي بحثوا فيه أنواع دلالة اللفظ على المعنى[١]، وهي لديهم على أربعة أقسام، هي: عبارة النصّ، وإشارة النصّ، ودلالة النصّ، واقتضاء النصّ[٢].

أمّا المفسّرون فقد أولوا المعنى عناية كبيرة، ولم يكن ذلك مستغرباً، إذ إنّ عملهم التفسيريّ يستلزم هذه العناية، ولمّا كان أبو السعود مفسّراً وبحثنا بصدد تفسيره، فلا بدّ من وقفة عند جهود المفسّرين الدلاليّة أيضاً، إذ كان محور العمل التفسيريّ يقوم على أساس بيان معاني الألفاظ والتراكيب وتحليلها لمعرفة ما يتّصل بها من أحكام شرعيّة وفرائض دينيّة، ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال الاستعانة بوسائل تدلي إلى ذلك البيان وتوصل إليه، وخير معين للمفسّر في إعانته على تبيين الغامض من النصوص القرآنيّة، وتأويل ما أشكل منها هو المعرفة باللغة والإحاطة بأسرارها و قواعدها وأصولها ؛ لذا اعتمد المفسّرون العلوم العربيّة والدلالية من صوت وصرف ونحو وبلاغة وسائل في الوصول إلى المعاني المبتغاة من النصّ الحكيم واستنباط الدلالة، وبذلك زخرت تفاسيرهم بهذه المباحث فضلاً عن العلوم الإسلاميّة والدينيّة.

فلم يكتف المفسّرون بإيضاح المعاني الأوّليّة للألفاظ المفردة، إنّما تعدّوا ذلك إلى محاولة استنباط الدلالات الثانية بالتأويل للكشف عن معانٍ جديدة في النصّ، ثمّ سعوا إلى بيان الدلالات الثلاث الّتي غالباً ما تكون فقهيّة أو عقديّة أو فلسفيّة أو تشريعيّة[٣].

فكانوا - إلى جانب الأصوليّين - أكثر العلماء غوصاً إلى المعاني الثانية؛ إذ إنّهم

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه: محمّد البصريّ ج١ / ص١٣ - ٣٠.

(٢) ينظر: التعريفات: الشريف الجرجانّي ص٢٩، ٣٤، ٨٩، ١٢١.

(٣) ينظر: المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: أحمد خليل ص ٦٤- ٦٧.

«فطنوا منذ زمن سحيق في القدم إلى الفرق بين ظاهر القرآن وباطنه، فكان فهمهم لهذا الفرق تفريقاً منهم بين المعنى المقالي والمعنى المقامي».[١]

أمّا مفهوم الدلالة لدى المحدثين فيعدّ الأساس في الدراسات اللغوية الحديثة لاسيما الغربية، فالدلالة لديهم «عبارة عن العلاقة التي تربط الدال بالمدلول داخل العلامة اللسانية، ومن خواص هذه العلاقة أن يكون بين الدال والدلول كمال الاتصال، وأنّ أحدهما يقتضي الآخر ويؤذن به، فتصوّر كل منهما مرهون بصاحبه، فلا يكون الدال دالاً حتى يكون له مدلول، ولا يتسنّى الكلام على المدلول حتى يكون له دالّ».[٢]

فعرّفها: كون الشيء بحالة اذا علمت بوجوده انتقل ذهنك الى وجود شيء آخر.

---

(١) مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة: د. محمّد بركات ص١١٣.

(٢) علم الدلالة دراسةً وتطبيقاً: د. نور الهدى لوشن ص ٢٧.

المبحث الاول

أقسام الدلالة

الدلالة:

انتهج الشيخ المصنف اسلوباً فيه الإيضاح والدقة فأضاف اليه من منهجية البحث ما عزز به تقسيمات مادته[١]:

عناصرها:

* الدال (طرقة الباب).

* المدلول (الشخص الداعي).

* الدلالة (الصفة التي حصلت للطرقة).

ثم قسمها باعتبار العلاقة الموجودة بين الشيئين والتي سببت رسوخها العلاقة الذهنية وسببها العلم بالملازمة بين الشيئين خارج الذهن ثلاثة أقسام:[٢]

أ. الدلالة العقلية.

ب. الدلالة الطبعية.

---

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج١، طباعة ونشر وتوزيع، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣١.

ينظر: الحلي، العلامة، القواعد الجلية ص١٩٥.اليزدي، عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، ص٢٣و١٨٨ وما بعدها.

(٢) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج١، تعليق: الشيخ غلام رضا الفياضي، ص٤١.

ج. الدلالة الوضعية.

وقسم الدلالة الوضعية قسمين:

١. الدلالة اللفظية.

٢. الدلالة غير اللفظية.

وقال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: «ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ فيما يتلفظ ويراد به المعنى وما فهم منه ذلك المعنى».[١]

يتضح ان كل هذا التقسيم للدلالة إنما هو مقدمة لفهم الدلالة الوضعية اللفظية، وأقسامها:

١. الدلالة المطابقية.

٢. الدلالة التضمنية.

٣. الدلالة الالتزامية.

وأشار الى ان الدلالة التضمنية هي فرع من الدلالة المطابقية؛ لأن الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكل، وكذلك الالتزامية؛ لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى[٢].

كما أشار المصنف إلى شروط الدلالة الالتزامية:

* بأن يكون التلازم بين معنى اللفظ والمعنى الخارج تلازماً ذهنياً.

---

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ص٣١.

(٢) الحلي، العلامة، القواعد الجليلة ص١٩٨.

الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقية، ص٨٥.

* ان يكون التلازم واضحاً بيناً[١].

اولا: الدلالة العقلية:

ويستتبع كلامه في الجزئي والكلي.

فأشار الى الجزئي بأنه: المفهوم الذي يمتنع صدقه على كثيرين ولو بالفرض.

وأما الكلي: فالمفهوم الذي لا يمتنع صدقة على كثيرين ولو بالفرض.[٢]

وان الجزئي والكلي وصفان للمفهوم، اذ المفهوم يقبل الاتصاف بالكلية تارة وبالجزئية اخرى فيكون اتصاف الماهية باعتبار التشخيص وعدم قبول الانطباق على كثيرين اتصافا جزئياً، وانطباق الماهية على جميع افرادها ومصاديقها الخارجية يكون اتصافاً كلياً[٣] ويشير المصنف إلى الجزئي الاضافي بانه مايكون كلياً لما تحته ويكون جزئياً لما فوقه.

ويعرف بأنه «الأخص في شيء أو المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائرة».

وينقسم الكلي قسمين هما: المتواطئ والمشكك، فالمتواطئ الكلي: هو المتوافقة أفراده في مفهومه، والمشكك: هو الكلي الذي تفاوت بين أفراده في صدق المفهوم عليها.

من الآثار التي طبعها المصنف في قارئه حسن التفاتاته والتي هنا يسد فراغاً لولاها قد يحصل هو بيان المفهوم والمصداق ويلفت المصنف بنظرنا إلى تعريفهما:

المفهوم: نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء.

---

(١) الحلي، العلامة، القواعد الجليلة ص١٩٨.
الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقية، ص٨٥.
(٢) للاستزادة ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ص٣٤..
(٣) محمد رضا المظفر، المنطق، ج١، ص٥٧.

أما المصداق: فكل ما ينطبق عليه المفهوم أو أنه حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم).

أما ما حكاه عن العنوان والمعنون يعني (دلالة المفهوم على مصداقه)، فان كان النظر مقصوراً على مفهوم الإنسان وحده ولم يتعد إلى مصاديق أخرى يسمى بـ (الحمل الذاتي الأولي) مثل (الإنسان حيوان ناطق)، وان كان المقصود من الحكم هو الافراد التي يطبق عليها المفهوم فهو محمول بـ (الحمل الشائع الصناعي) مثل: الإنسان كاتب.[1]

ثانيا: الدلالة الطبيعية

ما تقدم من التباين في تقسيمات الألفاظ كان بحسب المفهوم أما في النسب الأربع فالتباين بحسب المصداق.

تنحصر النسب بين المفاهيم الذهنية المختلفة بلحاظ معانيها الخارجية في أربعة أقسام:

أ. نسبة التساوي: وتكون بين المفهومين اللذين يشتركان في تمام أفرادهما، كالإنسان والضاحك (علامة نسبة التساوي =)

ب. نسبة العموم والخصوص مطلقاً: وتكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره كالحيوان والإنسان و المعدن والفضة، ويقال للأول الحيوان أعم مطلقاً وللثاني (الإنسان) أخص مطلقاً.

(علامة العموم والخصوص مطلقاً، الأعم مطلقاً، والأخص مطلقاً).

ج. نسبة العموم والخصوص من وجه: (أي من جانب) وتقع هذه النسبة بين الكليين اللذين ينطبق كل واحد منهما على بعض مصاديق الآخر، ويفترق كل منهما

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج١، ص٦٣.

عن الآخر في مصاديق تخصه، كالطير والأسود فإنهما يجتمعان في الغراب، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام، والأسود عن الطير في الصوف الأسود. (وعلامة العموم والخصوص من وجه)

د. نسبة التباين: وتكون بين المفهومين اللذين لا يجتمع أحدهما مع الآخر في فرد من الأفراد أبداً كالإنسان والحجر. (وعلامة التباين)[1].

حينما نراجع الموضوع في الكتب المنطقية التي تقدمت بفارق زمني على المصنف نجدها أمام ما اختاره المصنف ﷺ من عرض وترتيب يمكّنان القارئ على استيعابه بقدر كبير وهذه خصوصية جهدية انفرد بها بغية الوصول الى الطرح الموضوعي الأفضل الذي يواكب رغبة طالب العلم، فتصرف بكل دقة في التجديد تاركاً الأسلوب التقليدي الموروث وخاصة في الكتب المنطقية القديمة.

نراه بدون المطولات يعرض الكليات الخمس دراسة ويقسم الكلي المحمول على:

أ. الذاتي: هو المحمول المقوّم للموضوع غير الخارج عن ذاته كالإنسان المحمول على أفراده، والحيوان الناطق المحمول على الإنسان.

ب. العرضي: المحمول الخارج عن ذات الموضوع يعرض عليه بعد تقومه بجميع ذاتياته مثل الضاحك المحمول على الإنسان.

ولكل من الذاتي والعرضي أقسام تسمى بـ (الكليات الخمسة).

وينقسم الكلي الذاتي نوعاً وجنساً وفصلاً مع عرض لأمثلة وافية تستعرض الوصول الى التعريف الذي يبغيه المصنف ﷺ.[2]

---

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج١، ص٦٣.

(٢) محمد رضا المظفر، المصدر السابق، ج١، ص٦٩.

١. النوع: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط في جواب (ما هو؟) كالإنسان.

٢. الجنس: هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب (ما هو؟) كالحيوان.

٣. الفصل: هو جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب (أي شيء) هو في ذاته، كالناطق.

* أما العرضي: فهو الكلي الذي يعد وصفاً للحقيقة مثل الضاحك الذي يعد وصفاً للإنسان، ويقسم على:

١. الخاصة: وهو الكلي المختص وصفاً لنوع واحد مثل الضاحك المختص صفة للإنسان.

٢. العرض العام: وهو الكلي العام وصفاً لأنواع مختلفة مثل الماشي العام صفة للإنسان.

وللمصنف جهده في تقسيمه النوع على:

*. حقيقي: أحد الكليات الخمسة.

*. وإضافي: المقصود به الكلي الذي فوقه جنس كالإنسان حيوان، فالإنسان نوع إضافي الى جنس الحيوان.

همُّ ان يوصل المشتغل بالحقائق الى ان يفرغ مفردات مقاصده في قالب سهل من التحديد والشرح، فهو الذي يوفر للدارس السبل الكفيلة برفع الإبهام والإشكال.

والتعريف في تمهيد هو بيان حقيقة الشيء أو إيضاح معناه، وينقسم قسمين:

* الحد

* الرسم

أ. الحد التام: وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرَّف ويقع بالجنس والفصل القريبين، وهو ادق التعريفات كما يقول ارسطو فيه (هو القول الدال على ماهية الشيء[١] مثاله الإنسان حيوان ناطق.

ب. الحد الناقص: التعريف ببعض ذاتيات المعرَّف ويقع بالجنس البعيد والفصل القريب أو الفصل وحده، مثاله: الإنسان جسم نامٍ ناطق، أو الإنسان ناطق.

أما التعريف بالرسم أو التعريف الوصفي: هو الذي يتم فيه ذكر الصفات غير الذاتية أو ذكر بعضها، لذا فهو يدلنا على ما يميزه عن سواه من الأشياء فهو تام وناقص، والمشهور عند المنطقيين أن الرسم اذا أفاد التمييز عن كل ما عداه فهو تام، فيكون بالجنس والخاصة ومثاله (الإنسان: حيوان ضاحك) وان افاد عن بعض ما عداه فهو الرسم الناقص وهو التعريف بالخاصة.

ويشير الى تنبيهاته، ومن الرسم الناقص التعريف بالمثال، وهو من التعريف بالخاصة[٢] كقولنا (الإنسان ضاحك).

وتخطى كل الأساليب التقليدية في الكتب القديمة فوزع شروط التعريف على شكل نقاط وهذا ما يدلل على طرح بياناته التجديدية.

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ص٧٦.

(٢) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج١، ص٩٨.

المبحث الثاني

أقسام الدلالة الوضعية

١ – الدلالة اللفظية: إذا كان الدال الموضوع لفظا.

٢ – الدلالة غير اللفظية: إذا كان الدال الموضوع غير لفظ، كالإشارات والخطوط والنقوش، وما يتصل بها من رموز العلوم واللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتجاه الطريق إلى محل أو بلدة... ونحو ذلك.

الدلالة اللفظية تعريفها: من البيان السابق نعرف أن السبب في دلالة اللفظ على المعنى هو (صفحة ٤٣) العلقة الراسخة في الذهن بين اللفظ والمعنى. وتنشأ هذه العلقة – كما عرفت – من الملازمة الوضعية بينهما عند من يعلم بالملازمة. وعليه يمكننا تعريف الدلالة اللفظية بأنها هي: كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به.[1]

يدل اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينة: الوجه الأول: المطابقة، بأن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ (الكتاب) على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه، لذا انسحبت تلك القداسة وفق تلك المعايير الثابتة على قرارات المتقدمين والمناهج التي اتبعوها في فهم النصوص وتأويلها، الأمر الذي ساهم في إضعاف حركة التطور والتحول والتجديد في الحياة وفي الفكر الإسلامي.

---

(١) المدرسي، محمد تقي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص٥٨٨.

لذا نرى ان الإسلام يهدف إلى تربية الروح العلمية في الإنسان وتحصينه من الخطأ الناجم من تحوير المنهج العلمي، بسبب استباق البحث بتحديد نتيجته سلفاً ومن ثم: جعل البحث في خدمة النظرية المعرفية الاسلامية، وعند قول النبيﷺ نلمس الخط المعرفي المتعامل مع الواقع بقوله: «إن العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلا أرتحل عنه».[١]

أليس العلم هو الكشف الواضح عن الواقع الخارجي، أوليس التفاعل مع هذا الواقع والدخول فيه هو أفضل وسيلة لكشفه وتعميق الوعي، ومن ثم ازدياد العلم به، إذن فالعلم والعمل لا يختلفان.

حينما يدخل الباحث في حرم التجربة مطهراً من دنس الغايات ويستهدف العلم للعلم لا لأية مصلحة ذاتية أو غاية مادية! فهذه هي بالضبط روح البحث التي تحرك جسد المناهج وتحافظ عليه من الآفات[٢].

فهنا يتطلب اجراء موازنة دقيقة لكل المعرفيات المتأتية والدخيلة مع الفحص الكامل لتحديد مسارات ذلك المنهج مما حدا بالرافضين للمنطق اليوناني الى الوقوف بوجه استعمالاته في المعرفة الاسلامية لاعتبار أنه إنتاج لثقافة إلحادية مغايرة[٣].

من هنا يكون التبني للرؤية الفكرية المنطقية الاسلامية من خلال فاعلية المناهج ذات الآليات المستندة إلى ركائز تخص قواعد للفهم لتحديد المشكلة بوعي إسلامي دقيق تنبئ عن فكر منضدٍ تنضيداً دقيقاً يهمش كل الأدوات التي ساعدت على ركوده ردحاً من الزمن.

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٢، ص٣٢.

(٢) المدرسي، محمد تقي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص٣٠٤.

(٣) النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص٣١٤.

تتجسد خصائصه من إهدائه الذي يدل على الاهتمام بتربية الشباب من واجهات الدين والوطنية خدمة لأمتهم وبلدهم، الى كل مزية فيه من مزايا الشيخ المظفر الرائعة في الفكر والمادة العلمية.

الشيخ عبد الهادي الفضلي (خلاصة المنطق)، ودروس في علم المنطق للدكتور جعفر الباقري، والمنطق ومناهج البحث لمجموعة المدرسين في حوزة قم، والكثير من الكتب التي سعت باتباع تخطيطه المنهجي، اضافة الى شرّاحه في الكثير من الحلقات التدريسية.

وتظهر عبارة المصنف أن علم المنطق يقوّم الهيئة دون المادة، وإنه علم صوري وليس مادياً[١].

قد تشترك القضايا في الموضوع أو في المحمول أو فيهما معاً وقد تتباين في ذلك كله أو في بعضه وقد تتقابل القضايا المشتركة في الموضوع والمحمول كيفاً وقد تتقابل كماً وقد تكون متفقة في أحدهما ومختلفة في الأخرى ولهذا دعت الحاجة المصنف ﷺ الى بحث النسب بين القضايا وهي لا تخرج من خلال هذا التقابل عن أربعة أنواع: [٢]

* كل إنسان حيوان (صادقة) نقيض بعض الإنسان ليس حيواناً (كاذبة).

* بعض الحيوان إنسان (كاذبة) نقيض لا شيء من الحيوان بإنسان (كاذبة).[٣]

ولقد عدّ ارسطو كل قضيتين مختلفتين في السلب والإيجاب متقابلتين، ولكن المناطقة بعد ارسطو توسعوا في معنى التقابل وعدّوا التقابل بين أي قضيتين متحدتين

---

(١) المظفر، المنطق، ص١٣.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ص١٣٦.

(٣) بدوي، عبد الرحمن، منطق ارسطو، ص٦٦. وما بعدها.

في الموضوع والمحمول ومختلفتين في الكم أو الكيف أو فيهما معاً[1]. ان ما تقدم بيانه من جهة الاختلاف.

أما من جهة الاتحاد ولتحقق التناقض بين قضيتين فهناك أمور ثمانية تسمى (بالوحدات الثمان) أو شروط التناقض وهي:

أولاً: الموضوع: فلا تناقض بين (العلم نافعٌ) و (الجهل ليس نافعاً) لأن موضوعهما مختلف.

ثانياً: المحمول: فلا تناقض بين (العلم نافع) و (العلم ليس بضار) لأن محمولهما مختلف.

ثالثاً: الزمان: فلا تناقض بين (الشمس مشرقة في النهار) و (الشمس ليست بمشرقة في الليل) فهما صادقتان.

رابعاً: المكان: فلا تناقض بين (الأرض مخصبة أي في الريف) وبين (الأرض ليست بمخصبة أي في البادية) لاختلاف مكان القضيتين فهما صادقتان.

خامساً: القوة والفعل:فلا تناقض بين (محمد ميت) بالقوة و (محمد ليس بميت) أي بالفعل، بل هما صادقتان كل بلحاظه.

سادساً: الكل والجزء: فلا تناقض بين (العراق مخصب) أي بعضه و (العراق ليس بمخصب) أي كله، بل هما صادقتان.

سابعاً: الشرط: فلا تناقض بين (الطالب ناجح آخر السنة) أي ان اجتهد وبين (الطالب غير ناجح) أي اذا لم يجتهد، بل هما صادقتان.

---

(١) عفيفي، ابو العلاء، المنطق التوجيهي، ص٥٧-٥٨.

ثامناً: الإضافة: فلا تناقض بين (الأربعة نصف) أي بالإضافة الى الثمانية، وبين (الأربعة ليست نصفاً) أي بالإضافة الى العشرة فهما صادقتان[١].

الدلالة غير اللفظية

أي ان الباحث لا يحكي عن فكرة توصل إليها من خلال معطيات ومواد علمية فحسب وإنما يتجاوز ذلك ليحكي عن الواقع الذي يراه إلى درجة انه يضارع ويساوي و يكثف بين ما يراه و بين الواقع في عملية انصهار وإذابة واتحاد استدعتها اليقينية الحاسمة التي توصل إليها خلال نتيجة سعيه وبحثه العلمي.[٢]

تبقى إشكالية أي دراسة منهجية قائمة ما لم يعن القائمون وضمن منهجية التعقل والتفكير للوصول إلى قراءات المجهول من المعلوم الفكري بعيدا عن الإشكالات العقيمة التي تحدث لكل علم أو فكر من جراء التعارض والترجيح.[٣]

ومنذ زمن أرسطو وحركة التتبع العلمي في فنون الثقافة المدركة لعملية التفكير للوصول إلى فكرة جديدة يستنتجها من مجموع المعلومات والأفكار التي لديه وضمن الرؤية السليمة لكل عناصر الإمداد الثقافي وفق الكم من التصورات والذي تراكم عبر زمن طويل احتياجاً إلى قوانين لمعايير علمية ثابتة لبلوغ نتائج سليمة في فن التفكير الصحيح[٤].

تحتاج تلك الموسوعة الكبيرة من التصورات والتصديقات وعبر تخطي مساراتها الزمانية والثقافية إلى وضع آليات لتحديد القيمة الفعلية لها.

---

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج٢، ص١٦٣.

(٢) الفكر الإسلامي، مجلة، العدد ٣٠ السنة الثامنة، لسنة ١٤٢٢هـ، ص١٤٣.

(٣) المطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الاسلامية، ص٢٦.

(٤) المصدر نفسه ص٢٧.

وأخذت العلوم الإنسانية طريقها الى الاستقلال فقد كان على أي حال ضرورة تمليها التطورات العملية في العصر الحديث الذي أصبح التخصص من سماته المميزة.

ويغلب الظن أن المنطق من الناحية التأريخية كان مرتبطاً بالنحو، فقد بدأت البذور الأولى في المنطق في أبحاث السوفسطائيين الخاصة باللغة والخطابة والنحو بوجه أخص، فقد أرجعوا التصور (المعنى) إلى اللفظ مما يسَّر لهم أن يجعلوا الجدل وسيلة للانتصار على الخصم[١].

وفن الاقناع هو فن التفكير، ويقال إن أرسطو قد توصل إلى كثير من التصنيفات المنطقية وخاصة المقولات من دراسة اللغة اليونانية، وما يعنيه أن اللغة تخضع للمنطق في تركيبها والعلة في ذلك أن الفاعل في التطور اللغوي هو العقل الإنساني.

ولأن أكثر الخلاف متأتٍ من مؤدى مفهوم اللفظ والعبارة والمصطلح وجعل الأساليب البرهانية (الاستدلالية) وسيلة للتوصل إلى حقيقة الخلاف، ولذا كان الفكر الإنساني ولا يزال بأمس الحاجة إلى معايير موضوعية تمكنه من بلوغ النتائج الصحيحة في عملية التفكير ووقايته من التحليلات والأفكار الخاطئة[٢].

وأشار المصنف الى ان الدلالة التضمنية هي فرع من الدلالة المطابقية، لأن الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكل، وكذلك الالتزامية؛ لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى[٣].

كما أشار المصنف إلى شروط الدلالة الالتزامية:

---

(١) مهران، محمد، المدخل إلى المنطق الصوري والرياضي، ص٢٣-٢٨.

(٢) المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، تعريب الرفاعي، ص٢٧.

(٣) محمد رضا المظفر، المنطق، ص٣١.

* بأن يكون التلازم بين معنى اللفظ والمعنى الخارج تلازماً ذهنياً.

* ان يكون التلازم واضحاً بيناً[١].

فاللفظ المنسوب الى معناه له عدة تقسيمات تارةً ينظر اليه بما هو لفظ واحد وأخرى بما هو متعدد، فأخذ بيد أسماء الأعلام إلى المختص، وتناول المشترك الذي تعدد معناه، ثم تعامل ما بين المنقول والمرتجل وعين اللفظ الحقيقي وما استعمل في غير معناه وهو المجاز واشار المصنف الى ان الاسم المنقول ينقسم على:

* تعييني يكون من ناقل معين باختياره وقصده كمنقولات العلوم والفنون، أي رجوع الدلالة الى القصد في الجعل والتخصيص.

* تعيُّني انه متأت من كثرة الاستعمال إلى حد الشهرة فينقلب اللفظ حقيقة.

ثم تعامل مع اللفظ المترادف والمتباين[٢]، فالمترادف: اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد، أي اذا كان أحد الألفاظ رديفاً للآخر على معنى واحد، ثم يعرِّج المصنف رحمه الله على قسمة الألفاظ المتباينة فيقول:

أ. المثلان: اللذان يشتركان في حقيقة واحدة كزيد وعمر في الإنسانية.

ب. المتخالفان: اللذان يلحظ فيهما جهة التغيير والاختلاف مثل الماء والهواء.

ج. المتقابلان: المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد (الابوة والبنوة) و(الحرارة والبرودة)[٣].

---

(١) الحلي، العلامة، القواعد الجليلة، ص١٩٨.

(٢) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج١/ ص٤٠.

(٣) مرتضى، بسام، دروس في المنطق، ١٤١٣هـ، مؤسسة النعمان، بيروت، ص٣٢.

المبحث الثالث

أقسام اللفظ

اولا: اللفظ بما هو واحد

بذاته لا بوصف كونه ملحوظا كان الحق مع القائل بالجواز عقلا لضرورة عدم محذور عقلي فيه بعد امكان تعلق لحاظ واحد بأمور متعددة مبائن كل واحد مع الاخر واستعمال اللفظ فيها، كما في لحاظك النقاط المتعددة بلحاظ واحد متعلق بالمجموع.

فاللفظ المنسوب الى معناه له عدة تقسيمات تارةً ينظر اليه بما هو لفظ واحد وأخرى بما هو متعدد: فأخذ بيد أسماء الأعلام إلى المختص، وتناول المشترك الذي تعدد معناه، ثم تعامل مابين المنقول والمرتجل وعين اللفظ الحقيقي وما استعمل في غير معناه وهو المجاز واشار المصنف الى ان الاسم المنقول ينقسم على:

* تعييني يكون من ناقل معين باختياره وقصده كمنقولات العلوم والفنون، أي رجوع الدلالة الى القصد في الجعل والتخصيص.

* تعيُّني انه متأت من كثرة الاستعمال إلى حد الشهرة فينقلب اللفظ حقيقة.

ثم تعامل مع اللفظ المترادف والمتباين[1]، فالمترادف: اشتراك الألفاظ المتعددة

---

(١) المظفر، محمد رضا / المنطق/ ج١، ص٤٠.
العلامة الحلي / القواعد الجليلة / ص٢٠٥.
اليزدي/ عبد الله، الحاشية، ص٢١٣.
ينظر: دروس في المنطق / بسام مرتضى / ١٤١٣هـ، مؤسسة النعمان، بيروت، ص٣٢.

في معنى واحد، أي اذا كان أحد الألفاظ رديفاً للآخر على معنى واحد[١]، ثم يعرِّج المصنف ﷺ على قسمة الألفاظ المتباينة فنقول:

أ. المثلان: اللذان يشتركان في حقيقة واحدة كزيد وعمر في الإنسانية.

ب. المتخالفان: اللذان يلحظ فيهما جهة التغيير والاختلاف مثل الماء والهواء.

ج. المتقابلان: المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد (الابوة والبنوة) و(الحرارة والبرودة).

ثانيا: اللفظ بما هو لفظ متعدد

وهي ظاهرة من ظواهر هذه اللغة العظيمة، شغلت حيزاً واضحاً في اللغة، وقد عرف العلماء هذه الظاهرة بأنها «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة» [٢]، والاختلاف في وقوع هذه الظاهرة واضح عند القدماء [٣]، فسيبويه [٤]، وابن فارس[٥] على رأس المجيزين، وابن درستويه على رأس المنكرين [٦]، في حين يذهب أبو علي الفارسي مذهباً متوسطاً بين المذهبين، فهو يرى أن المشترك لا يمكن إنكاره كما فعل ابن درستويه ومن وافقه، كما لا يمكن المغالاة فيه كما فعل الأصمعي والخليل وسيبويه[٧]، وقد وردت في كتاب الغريب للحربي ألفاظ تُعد

---

(١) أشار المصنف إلى الجمع المنطقي ومعناه أكثر من واحد بينما الجمع في اللغة العربية بأكثر من اثنين.

(٢) المزهر، السيوطي، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٩٠، ج١/ ص٦٩.

(٣) ينظر: المزهر:ج ١، ص٣٦٩.

(٤) الكتاب: ج١/ ص٢٤، والمزهر: ج١/ ص٣٨٤.

(٥) الصاحبي: ص٩٦.

(٦) المزهر:ج١/ ص٣٨٤.

(٧) ينظر: دراسات في اللغة، صبحي الصالح.

من المشترك، وقد وردت الإشارة إليها بعدّة صيغ وعلى النحو الآتي:

١. يورد الحربي في الغريب المعاني المشتركة للّفظة، ثم يحدد بعد ذلك المعنى المراد منها في الحديث، ومن ذلك شرحه للفظة (الإصبع) التي وردت في أحاديث ثلاثة، قال: «أخبرني أبو نصر عن الأصمعي: الأصابع: الواحدة إصبع لليد»[١] ثم يقول عن المعنى الآخر: «الإصبع: الأثر الحَسَن من الرجل على عملٍ عَمَلهُ، فأحسن العمل، أو معروفٍ، يقال: ما أحسن إصبع فلانٍ على فلان، وقال أبو عمرو: إنه لَحَسَنُ الإصبع في المال إذا كان حسن القيام عليه... وقال أبو زيد: لِفُلانٍ عليَّ إصبع حسنةٌ، ويدٌ حَسنة...» ثم بعد تبينه للمعاني التي تدل عليها لفظة الإصبع يبين أنّ المعنى المراد في الأحاديث هو إصبع اليد، فيقول «قوله: هل أنت إلاّ إصبع دميت. هي مكسورة الألف منصوبة الباء، والإصبع مؤنثة»[٢].

وأشار المصنف الى أن الجزئي والكلي وصفان للمفهوم، اذ المفهوم يقبل الاتصاف بالكلية تارة وبالجزئية اخرى[٣] فيكون اتصاف الماهية باعتبار التشخيص وعدم قبول الانطباق على كثيرين اتصافا جزئياً، وانطباق الماهية على جميع افرادها ومصاديقها الخارجية يكون اتصافاً كلياً[٤]، ويشير المصنف إلى الجزئي الاضافي بانه ما يكون كلياً لما تحته ويكون جزئياً لما فوقه.

ويعرفه المصنف ﷺ بأنه «الأخص في شيء أو المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائرة».

---

(١) الغريب: ج١/ ص٢٩٩، ٣٠٠.

(٢) الغريب: ١/ ٢٩٩-٣٠٠.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين / شرح نهاية الحكمة / ج١/ ص٣٤٥.
ينظر: المظفر، محمد رضا / المنطق/ ج١ / ص٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ج١ / ص٣٤٥

وينقسم الكلي قسمين هما: المتواطئ والمشكك، فالمتواطئ الكلي: هو المتوافقة أفراده في مفهومه، والمشكك: هو الكلي الذي تفاوت بين أفراده في صدق المفهوم عليها[١].

من الآثار التي طبعها المصنف في قارئه حسن التفاتاته والتي هنا يسد فراغاً لولاها قد يحصل هو بيان المفهوم والمصداق ويلفت المصنف بنظرنا إلى تعريفهما:

المفهوم: نفس المعنى بما هو،أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء.[٢]

أما المصداق: فكل ما ينطبق عليه المفهوم أو أنه حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم).

أما ما حكاه المصنف عن العنوان والمعنون يعني (دلالة المفهوم على مصداقه)، فان كان النظر مقصوراً على مفهوم الإنسان وحده ولم يتعد إلى مصاديق أخرى يسمى بـ(الحمل الذاتي الأولي) مثل (الإنسان حيوان ناطق)، وان كان المقصود من الحكم هو الافراد التي يطبق عليها المفهوم فهو محمول بـ (الحمل الشائع الصناعي) مثل:الإنسان كاتب.

ثالثا: اللفظ المطلق

ضد المقيد. أو: المُرْسَلْ.[٣]

واصطلاحاً: ما دل على الحقيقة بلا قيد؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ (المجادلة ٣)

فخرج بقولنا: (ما دل على الحقيقة) العام؛ لأنه يدل على العموم لا على مطلق

---

(١) المظفر، محمد رضا، ج١/ ص٥٧.

(٢) منشورات كلية اصول الدين/ المنطق ومنهج البحث ط٨/ ١٤٢٥هـ/ قم / ص٢٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، حرف الميم، ص٢١٨.

الحقيقة فقط.

وخرج بقولنا: (بلا قيد) المقيد يجب العمل بالمطلق على إطلاقه إلا بدليل يدل على تقييده؛ لأن العمل بنصوص الكتاب والسنة واجب على ما تقتضيه دلالتها حتى يقوم دليل على خلاف ذلك، وإذا ورد نص مطلق، ونص مقيد وجب تقييد المطلق به إن كان الحكم واحداً، وإلا عمل بكل واحد على ما ورد عليه من إطلاق أو تقييد.

إن فكرة المنهج من الأفكار التي شغلت العقل الإنساني منذ أقدم العصور فكانت الجهود ترسم خطاً بيانياً بين الصعود والنزول وحسب سعة التدوين الذي يشمل مساحة واسعة مرة، ويضيق مرة أخرى حسب متطلبات السياسة والحاكم وقوة البيئة علمياً، وعبر امتدادات زمنية وما عبره جمع الرواية وتتبع الأخبار واستكشاف الحقائق زاد الكشف قيمة في تلك التأملات المنهجية مما أعطاها كماً من الانتماءات المعرفية للوصول إلى منهج يحدد صورة لفهمٍ على وفق متطلبات العصر ويخطط الى رؤية شمولية تستعرض خطوط الأبستمولوجية لتشكل تمرحلاً جديداً يتوافق ومرحلة التطبيق الصحيح لكل فكرة وضعت في حساباتها المنهجية الصحيحة، ويبقى التفكير وعمليته المعقدة هو الصفة الأساسية التي ترّقي الإنسان كما أنها عملية غير مرئية أو مسموعة، وإنما تتجلى من خلال انعكاساتها على الأنشطة البشرية.لقد أعطي العقل الإنساني القابلية على تمييز الأمور ومكّنه من الأدراك والسعة في فهم القضايا، بمعنى أن التفكير وإفراز الأفكار عملية ذهنية تتطور عند الجهد والممارسة الصحيحة.

إن معركة النهوض بالمنهج العربي الذي يحرر الأمة وثقافاتها ودوافعها من التبعية والارتهان ويجدد الحوافز الروحية للأمة ويقوم على اطلاق عناصر الممانعة في شخصيتها استناداً الى مخزونها الحضاري الهائل المتمثل بالإسلام عقيدةً وشريعةً وتأريخاً، بحيث تأتي صياغتها لأطرها الفكرية ثمرة لهذا المنهج وتأتي تفاعلها في واقع نظرياتها شاهداً

على تموضع ثقافاتها ضمن مراحلها الممتدة، يحتاج تصور الأشياء والأفكار لأغراض التقييم أو التقويم إلى معيار تطبيقي لتحديد القيمة الفعلية لأبعاد المعلومات المتصورة ذهنياً والواقعة ضمن منظومة الجزم والاعتقاد ومن ثم تحدد الاتجاه والمسار، وما تدفعه القيمة الفعلية لها من تعميق قدرتها على تحديد أي الأفكار من جنس الحقائق، ولعل أرسطو كان أبرز القدماء الذين فكروا في ابداع اسس ذلك المعيار فرآه انه طريقة في تحليل العلم الى مبادئه وأصوله، ووصفه بأنه مجموعة قواعد وأصول تُمهد من خلال التحليل للوصول الى حقائق الأشياء[١] فجعل ركنيه الأساسيين (مباحث الحد) و (مباحث البرهان) وجعل (مباحث الحد) وسيلة لتحديد المفاهيم[٢]، لذا فان عموم الفكر الإنساني بأمس الحاجة الى معيار موضوعي يُسترشد به للوصول الى كنه الحقيقة.

ونجد أن الشيخ المظفر حاول أن يدفع تلك الموضوعية الراكدة في فترات استحقت أن يكون هناك تموضع في النص والمنهج والأسلوب، فهو لم يخرج عن قوانين التقنين الحضاري الصاعد لكنه استعمل قواعد التأسيس الإصلاحي التي وضعت برامجه «المشاورة» التي حاولت «الإعادة» في هيكلية المناهج وفق المنظور الإسلامي المتجدد فكراً ومنهجاً.

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي/ مطبعة وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٣/ ١٩٧٧م/ ص٨.

(٢) عبد الأمير زاهد، التنظير المنهجي عند السيد محمد تقي الحكيم، ص٣٨.

الخاتمة

١. كان الشيخ المظفَّر أوَّل «من التفت إلى وجوب إيجاد حركة تجديدية في طريقة البحث والاستقراء والاستقصاء عن طريق التأليف والمبادرة إلى إحياء المؤلفات الخطية ونشرها والتعليق عليها بقالب يتماشى مع العصر، وقد سرّه أن وجد له مؤيّدين، وكان معظمهم أكبر منه سناً، وأقدم عهداً بالدرس، كالشيخ عبد الحسين الحلّي، والسيد علي بحر العلوم، والشيخ محمد جواد الحجامي، وأخيه الشيخ محمد حسين المظفر».

٢. ويتحدَّث الشيخ المظفر عن المنطلقات والأهداف التي كانت تحرّكه، فيقول في سياق انتقاده لحالة الجمود الفكريّ في نص أورده الشيخ محمَّد مهدي الآصفي، في كتابه «مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها»: «وهذا هو التفكير الذي يبدو ظاهراً على بعض رجالنا، الذين كانوا يحلمون بإصلاح نواقص الدراسة العلمية في معاهد النجف الأشرف، فإن هذه النواقص، كفقدان نظم التربية والتدريس في الامتحانات والمواد العلمية والأوقات والشهادات، كانت تهدد المفكرين منّا بشلل الحركة العلمية في مستقبل الجامعة القريب أو البعيد، يوم اصطدمت سفينة هذه الجامعة القديمة بتيار العصر الجديد، فهزّتها في بحر متلاطمٍ بالميول...»

٣. ضمن هذه البيئة نشأ الشيخ محمد رضا المظفر فانطبع بطابعها ونهل من معارفها، فنشأ معبأً بهيكلية اتسمت بالروح الدينية، متعاملة مع الكم من التراكمات المعرفية التي اخذت تتفاعل مع القديم بمحصلة افترشت عصرها الحداثة والتنوع الفكري ضمن تمرحل العديد من الايدلوجيات هادفة اصلاحاً وتطويراً.

بتلك المسالك المعرفية وبتلك البيئة التي اعتصمت بالموروث الحضاري الهائل ما كان للشيخ إلا ان يوزع عبر مداراتها جدية ومثابرة وعزماً، فنال حظاً من علوم آلية واستقلالية، تظافرت معها بصيرته وأناته وحركة قلمه المبدع ونشاطه العلمي، لتكوّن صورة ناصعة لنتائج تلك المرحلة التي كانت مخاضاً للعديد من النشاطات الدينية والثقافية والوطنية، فكانت سجلاً حافلاً تضيئه جراحات المتوقدين بقوة الرشد والطموح والوثابة، انه تعامل مع شفافية الحلقة والدرس، وجدته في المنطق آلياً وقرأته في عقائده فيضاً روحياً متسامياً وتبصّرنا في منهجيته اصولاً وفقهاً، والتقيت به في بحثي عالماً ورسالياً يمتد بروحه لكل احاسيس الوطن الكبير عن ألم قد اعتصر ثناياه، فكان رسالة وصوتاً تحتضن محافله تلك الرقة وذلك الابداع وقوة الوطنية، فكان خطاً جبهوياً على صعيد الاصلاح والتجديد.

٤. ساهمت عمليات الاصلاح والتجديد الذي امتد واحد من اسبابها الى المنهج العلمي في المدرسة النجفية العلمية، فكان قائماً على حسابات الدقة الموضوعية محاولاً الحفاظ على اساسيات الهيكلية العلمية القديمة ضمن محاولات التجديد والحداثة، وبموازنة ضامنة مطوّرة، وهذا برنامج عالٍ في دقة المحتوى والتصميم بين ملابسات عديدة وحسب انفتاحها الفكري، وحينما يحس المتتبع ذلك يكون قد تمعن بوجود ارث حضاري كبير في متراكماته يحتاج الى ذهنية متعاملة بتلك المرحلة بحيث اكسبتها خبرة في ميدانية العمل الاصلاحي والنهضوي.

المصادر

(١) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت.

(٢) تاج العروس، الزبيدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨م.

(٣) مختار الصحاح، الرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت، (من دون تاريخ).

(٤) منهج البحث اللغويّ بين التراث وعلم اللغة الحديث، د. عليّ زوين.

(٥) علم الدلالة: جون لاينز، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨.

(٦) رؤية جديدة في مفهوم علم الدلالة: د. أحمد نصيّف الجنابي (بحث).

(٧) الألسنيّة التوليديّة والتحويليّة (النظريّة اللسانيّة): ميشال زكريّا.

(٨) أضواء على الدراسات اللغويّة المعاصرة: نايف خرما.

(٩) البحث الدلاليّ عند ابن سينا في ضوء علم اللغة الحديث (اللسانيّات): مشكور العواديّ.

(١٠) المعجم الفلسفي، صليبيا، دار الفرات، بيروت ١٩٩٠.

(١١) الدلالة اللغويّة عند العرب: د. عبد الكريم مجاهد.

(١٢) البيان والتبيين، الجاحظ.

(١٣) دراسة المعنى عند الأصوليّين: د. طاهر سليمان حمّودة.

(١٤) البحث النحويّ عند الأصوليّين: مصطفى جمال الدين.

(١٥) المعتمد في أصول الفقه: محمّد البصريّ.

(١٦) التعريفات: الشريف الجرجانيّ.

(١٧) المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة: أحمد خليل.

(١٨) مفهوم المعنى بين الأدب والبلاغة: د. محمّد بركات.

(١٩) علم الدلالة دراسةً وتطبيقاً: د. نور الهدى لوشن.

(٢٠) المنطق، محمد رضا المظفر، طباعة ونشر وتوزيع مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٤.

(٢١) المنطق، محمد رضا المظفر، تعليق: الشيخ غلام رضا الفياضي.

(٢٢) العلامة الحلي، القواعد الجليلة.

(٢٣) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي.

(٢٤) تحرير القواعد في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي.

(٢٥) بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي.

(٢٦) المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، محمد تقي المدرسي،.

(٢٧) بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي.

(٢٨) مناهج البحث عند مفكري الاسلام، علي سامي النشار.

(٢٩) المنطق التوجيهي، ابو العلاء عفيفي.

(٣٠) تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، عبد المتعال الصعيدي.

(٣١) الحوزة العلمية، الشيخ المظفر المنهج الجديد في دراسات علم المنطق ط١.

(٣٢) دروس في المنطق،بسام مرتضى،١٤١٣هـ، مؤسسة النعمان، بيروت.

(٣٣) شرح نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي.

(٣٤) منشورات كلية اصول الدين، المنطق ومنهج البحث ط٨، ١٤٢٥هـ، قم.

(٣٥) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، مطبعة وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧م.

(٣٦) التنظير المنهجي عند السيد محمد تقي الحكيم، عبد الأمير زاهد .

الحجاج التعليلي عند الشيخ المظفر

كتاب أصول الفقه انموذجا

ا.م.د هادي شندوخ حميد - العراق

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين.

يعد الشيخ محمد رضا مهدي المظفر احد اعلام الفكر الشيعي المعاصر بلا منازع، فهو من الأسماء اللامعة في مدرسة التجديد الديني على مستوى المنهج والخطاب والرؤية في المصنفات التي ألفها سواء لطلبته او ما كتبه بشكل عام.

تنوع التأليف لديه فلم يدع بابا الا وكتب فيه، فكان التلوين تصنيفا وتحليلا من العقيدة الى التاريخ الى الفقه والأصول ومن ثم الفلسفة وغير ذلك، حتى شهد له بالجدة والابتكار في حقل التأليف من اساتذته وعلماء عصره. حتى قيل انه ما يميز الشيخ المظفر في حقل الفقه والأصول والفلسفة هو تأثره كثيرا بآراء أستاذه الشيخ الأصفهاني فجرى على نهجه في البحث في كتابه (أصول الفقه)، حيث تبع منهجه في تبويب الأصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، متأثرا بمبانيه الخاصة على ما يظهر ذلك من خلال كتابه.

من هنا جاء هذا البحث ليستنطق حجاجية التعليل في كتابه أصول الفقه لدواع تتوقف عند منطلقات ثلاثة، أولها الحجاج بوصف اللغة تحمل في جوهرها تلك الظاهرة، فالخطاب اما ان يكون لتغيير رأي او تقويم فكرة او استمالة مخاطب لاسيما

في المصنفات التي تقوم على الاستدلال والبرهنة، فالحجاج فيها اكثر تمثلا؛ لانها تسعى الى الاقناع والوصول الى منطقة خالية من الاشكال والتعقيد، وهذا ما عكسه أصول الفقه للشيخ المظفر باعتباره حقلا تنظيريا لممارسة التطبيق في الفقه، وثانيها: التعليل وهو أسلوب يعد من اهم اليات الاستدلال في الخطاب، فالقول بالإقناع لا يحقق مطلبه ان لم يكن هناك ما يثبت قوة الترجيح والابانة في التعليل. ومن هنا تتضح الملازمة بين التعليل والحجاج حيث اعتماد الحجة في الخطاب، وصولا الى الاقناع. وثالثها: أصول الفقه دون غيره من مؤلفاته، وهذا له بواعثه أيضا، قيمة المصنف ورجحانه في الرؤية والتحليل مقارنة بغيره من كتب أصول الفقه المعاصرة واحتوائه على مطالب تفصيلية معمقة تكاد تكون شاملة لكل ما يضمه حقل أصول الفقه من موضوعات، فضلا عن التكثيف الوارد في ترجيحاته وتعليلاته لا غلب المسائل الواردة فيه، من هنا فالتكاملية بين الحجاج والتعليل واصول الفقه يجمعها نسق واحد من التداخل والقصد والرؤية سعى الباحث في محاولة لا اقول انها استوت على سوقها بل ازعم انها باب للولوج في دراسة الخطاب الاصولي المعاصر دراسة لسانية حديثة وفق المناهج المناسبة والمنسجمة للتوجه والمحتوى.هذا من جانب ومن جانب آخر بين البحث قيمة الحجاج التعليلي في أصول الفقه للشيخ المظفر لأنه كان مدركا ان قبول الراي مرهون بتقديم الحجج والاستدلالات التعليلية في هذا المسلك او ذاك رغبة في الوصول الى اقناع المتلقي بما طرحه من رؤية تفصيلية استوعبها الكتاب.

لعل مبحث التعليل من المباحث الرئيسة في الفكر المعرفي فلكل شيء في الوجود علة، لهذا درج المعنيون بحقول المعرفة المختلفة من الوقوف على علل الاستعمال ودلالاته في اللغة او الفقه او الأصول او الفلسفة او في غير ذلك، فالعلة في اللغة هي السبب، وعلة الشيء سببه يقال: «وقد اعْتَلَّ الرجلُ وهذا عِلَّة لهذا أَي سبَب.. وقولُهم

على عِلاَّتِه أَي على كل حال»[١].

ومن هذا المدلول اللغوي وقف النحاة عند حدود المفهوم وتفصيلاته فقال الخليل قديما عن فلك العلة وبواعث استعمالها: عندما سُئِل عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: أعن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: «إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، ورفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللتُ أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست، وإن تكن هناك علة له، فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحّت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق، أو بالبراهين الواضحة، والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها، قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا سنحت له، وخطرت بباله محتملة لذلك. فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو أليق مما ذكرته بالمعلول، فليأت بها»[٢].

أو هي كما يعرفها الرماني «بأنها تغيير المعلول عما كان عليه»[٣] أي التنقيب وراء الاستعمال والبواعث في ذلك المسلك دون غيره.

وفي علم الأصول يعني التعليل: تبيين علة الحكم الشرعي، ومقاصده.. او أنه الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل بجعل الشارع[٤]. وكثيرا ما تطلق العلة عند الاصوليين على امور ثلاثة[٥]:

١. الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده جلب منفعة للعباد او دفع مضرة عنهم. واطلق لفظ العلة هنا على الوصف الظاهر؛ لان الشارع

ربط الحكم به وجعله امارة عليه، يوجد بوجوده ويعدم بعدمه، كالقتل علة وجوب القصاص، والزنا علة تشريع الحد.

٢. المعنى المناسب لتشريع الحكم، وهو ما في الفعل من نفع او ضرر، ويسمى الحكمة.

واطلق لفظ العلة عليه لانه العلة على الحقيقة؛ اذ ان الوصف الظاهر لم يجعل علة الا تبعا له،فهو مشتمل عليه وضابط له.مثل ما يترتب على القتل من ضياع النفوس واهدارها،وما يترتب على الزنا من اختلاط الانساب.

٣. ما يترتب على تشريع الحكم وامتثاله من ثمرة ومصلحة هي جلب منفعة او تكميلها او دفع مضرة او تقليلها. ويسمى بالمصلحة او مقصد الشارع من التشريع، وقد يسمى الحكمة ايضا. كحفظ النفوس والانساب الذي يترتب على تحريم القتل والزنا وتشريع الحد والقصاص.

وأصول الفقه كما هو معلوم هي العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية وموضوعه: نصوص القرآن، والسنة النبوية، والإجماع، وما يبنى على ذلك من مراعاة العرف، والمصالح المرسلة، وغيرها[٦].

والأصولي يقنن القواعد أحكاماً عامة، تدل على الأحكام الشرعية إجمالاً، والفقيه يطبقها على جزئيات المسائل. فينظر الأصولي إلى نص قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾ - مثلا- فيذهب إلى استقراء صيغة (إفعل) في اللغة وهي هنا (أقيموا) فيجد دلالتها على مطلق الطلب: ملزماً كالوجوب، أو غير ملزم كالندب، وقد تستعمل مجازاً في التهديد، والإرشاد. فإذا استبعد المجاز - لتوقفه على القرينة - بقي الطلب بقسميه، فإذا استنتج أن العرف الشرعي يريد بها الوجوب؛ لكمال الطلب فيه عند إطلاقه، فدلالتها ظنية؛

لاحتمالها للندب وإن كان مرجوحاً، فهي دلالة ظهور راجح، وليست كالنص الصريح القاطع[٧].

اما الحجاج ففي اللغة: يعني: «حاججته، أُحاجُّه، حِجاجاً، ومُحاجَّةً حتى حَجَجْتُه، أي: غَلَبْتُه بالحُجَجِ التي أَدْلَيْتُ بها..»[٨]، وقد عرّفه بعضهم بوصفه: «عملية لسانية اتصالية الغاية منها الإقناع، الذي يعتمد على رسائل منطقية ولغوية خاصة في غاية الوضوح»[٩] وهو بذلك يعدُّ: «نشاطاً خطابياً غائياً، فهو لا يدرس على وفق المنطق الرياضي، لكنه يدعو إلى منطق طبيعي يركز على الأبعاد الذاتية، ويتعامل مع المقولات البلاغية؛ فيكون بذلك منطلقاً بين المنطق الصوري والبلاغة»[١٠] ملازما لعلاقة وطيدة بينه وبين العلة فالتعليل ان كان يتقصد بيان السبب والبحث عن الدوافع في ذلك المسلك او الحكم او التصور فانه مدخل للحجاج الذي يروم عملية الاقناع والتأثير في المخاطب من خلال استمالته بالدليل والأسلوب المقنع والمؤثر، فأي كلام يرتكز على الأدلة والبيان في المقاصد يكون ذا مقبولية عند متلقيه، لذلك عده بعضهم أي التعليل من أهم آليات الحجاج[١١].

والحجاج هو: فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة[١٢]، فضلا عن ارتكازه على أسس تقوم بها وعليها ومن أهمها التعليل. فقديما لمح النقاد وثاقة الارتباط فالحجة ترتبط بالعلة: «والنزوع الى التعليل سمة اسلوبية واضحة وهي تكشف عن نمط من التفكير يقوم على المنطق والبرهان وهما مظهران من مظاهر النضج الحضاري على نحو ما

نلاحظه عند الأمم القديمة[١٣]، فالغالب في الجدل هو الاختلاف في التبرير والتعليل، والحق والباطل لا يكون الا في الحجة المدعمة بالبرهان والدليل وعليه قالوا: «الشيء لا يكون إلّا لحكمة وعلّة توجبه»[١٤]، وبهذا التوجيه أصبح: «التعليل هو الوظيفة الأساسية للحجج، وماعداه من استعمالات وظائف، ثانوية»[١٥].

والخطاب التعليلي ينسجم مع ماتقول به النظرية الحجاجيّة فيما يخص التاثير والاستمالة في المخاطب؛ لأنه: ليست الأشياء في جوهرها بدالة على شيء وان جعل القول عن بعضها لازما عن بعض الا ان تكون معللة كي يتضح الصدق والكذب فيها[١٦]، وهذا ما يذهب إليه الجرجاني في التعريفات: فالحجاج لا يكون الا لغاية تقرير حقيقة او دفع شبهة خاتمتها في النهاية الاقناع أي: «إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان أو هو دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة»[١٧]، ولذلك يكون الحجاج طريقة في التحليل والتعليل يستخدم فيها المنطق للتاثير في الاخرين[١٨].

ولعلَ تتبع تلك المقولة التعليلية في مساحة الخطاب الاصولي عند الشيخ المظفر ليست بعيدة عن الفاحص والباحث في اصوله، فكثيرا ما يعمد الى التعليل وفي مواضع متنوعة رغبة في التاثير والاقناع الذي هو مقصد النظرية الحجاجية الحديثة، وباسلوب يرتكز على البيان او الاستدلال او البرهنة او الحوار، من ذلك ذهابه الى «ان دلالة الالفاظ على معانيها في اية لغة كانت ليست ذاتية كدلالة الدخان مثلا على وجود النار وان توهم ذلك بعضهم لان لازم هذا الزعم ان يشارك جميع البشر في هذه الدلالة مع ان الفارسي مثلا لايفهم الالفاظ العربية ولاغيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات»[١٩]، فالتعليل بان دلالة الالفاظ ليست ذاتية حجته عند المظفر هو الاستواء والمشاركة في المعنى عند اغلب البشر لو كان متصورا بتلك الطريقة، وهو

فهم وموضوع حدث فيه اخذ ورد ونقاش مفصل عند القدماء والمتاخرين، «في البيئة الأصولية وغيرها. والمحصلة الراجحة من ذلك أنها علاقة عرفية اصطلاحية لا اعتباطية، وليست طبيعية إلا في الكلمات ذات الجرس المعبر، كالقرع والصلصلة - والعرف يختلف حسب الأوضاع-.

وليست تلك العلاقة طبيعية كارتباط تقلص المعدة بمعنى الجوع، ولا منطقية كارتباط رؤية السحابة الداكنة بمعنى توقع سقوط المطر»[٢٠].

والحقيقة انه هذا المشكل في البحث أي قضية دلالة اللفظ على المعنى هو من صلب اهتمام الأصوليين فقد بحثوا: «بقضية الوضع، فبحثوا في: الواضع، والموضوع، والموضوع له، وكيف يعرف الوضع، كما بحثوا سبب الوضع، وتأتي أهمية الوضع من صلته بقضايا دلالية أخرى، كالحقيقة، والمجاز، والاشتراك اللفظي، إذ استند الأصوليون إلى الوضع في تحديد دلالاتها»[٢١].

وقد أكد ابن خلدون قديما حاجة دارس أصول الفقه الى بيان دلالات الالفاظ اذ «يتعين عليه النظر في دلالة الألفاظ؛ وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية: مفردة، ومركبة..... ثم إن هناك إستفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام... فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية»[٢٢].

«واذا كان الحكم على خطاب ما بأنه خطاب حجاجي، يعني أنّ هذا الخطاب يحتوي على ملفوظين اثنين على الأقل...، حيث يقوم أحدهما بتعزيز الآخر، فيسمى الأوّل حجة والثانية نتيجة»[٢٣]، وهذا ماعمد اليه الشيخ المظفر حيث التعليل في التوجيه وصولا الى الاقناع القصدي من وراء الخطاب تعزيزا وتوكيدا للحجج الاقناعية، يقول

في موضوع تقسيم الدلالة الى تصورية وتصديقية ان: «الدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة وان سميت كذلك فانها من باب التشبيه والتجوز لان التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بادنى مناسبة»[٢٤]، والدلالة التصورية هي: «عبارة عن انتقال الذهن إلى معنى اللّفظ بمجرّد سماعه وإن لم يقصده اللافظ، كما إذا سمعه من الساهي أو النائم»[٢٥] فعلة هذا الرفض عند الشيخ المظفر ان الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية أي ان المعنى مراد المتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه اما التصورية فليست دلالة بالمعنى الحقيقي لانها عبارة عن انتقالات ذهنية تصاحب اللفظ قد تكون غير مقصودة عند المتكلم. مثال ذلك. التيار الكهربائي لا يعني مرور موجة غير مرئية في مادة ما، وإنما يعني مجموعة من الوقائع مثل إمكان شحن مولد كهربائي أو أن يدق جرس، وأن تدور الآلة، وإذن فمعنى كهرباء هو ما تفعله، وإذن فالتصورات المختلفة التي تحقق نتيجة عملية واحدة إنما هي تصور واحد أو معنى واحد، والتصورات التي لا ينتج عنها آثار لا معنى لها[٢٦].

وفي مجال الحقيقة والمجاز يقف الشيخ المظفر عند الاطراد وعدمه اذ يحتج على مقولة ان الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز ومعنى الاطراد ان اللفظ لا تختص صحة استعماله في المعنى المشكوك بمقام دون مقام ولابصورة دون صورة كما لا يختص بمصداق دون مصداق والصحيح ان الاطراد ليس علامة الحقيقة، لان صحة، استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء اكان حقيقة ام مجازا فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها [٢٧]. والاطراد هو: «صحة اطلاق اللفظ على المصاديق، أي أن اللفظ إذا صح استعماله في معنى باعتبار كونه فردا من أفراد مفهوم كلي جاز استعماله في كل فرد من أفراد هذا المفهوم الكلي العام، فيكون علامة على كون اللفظ حقيقة في المعنى، ومع عدم صحته علامة على المجاز، فمثلا: لو

أطلقنا لفظ عالم على زيد باعتبار كونه واجدا مبدأ العلم، يصح إطلاقه على كل من كان واجدا له، أي بمعنى كونه مطردا في المصاديق.»[٢٨]، فالتمثيل بلفظ (عالم) واطلاقه على زيد له قيمة حجاجية كما يرى الدرس الحجاجي الحديث: يقول برلمان وزميلته تيتيكاه أنَّ للتمثيل: «قيمة حجاجيّة وتظهر قيمته الحجاجية حين ننظر إليه على أنّه تماثل قائم بين البنى»[٢٩] فضلا عن ان حجاجية التعليل تقوم على ملحظ اساس عند المظفر في تبني تلك القاعدة: هو ان الصحة في الاستعمال معيار لاستلزام الصحة دائما وليس الكثرة، سواء اكان المستعمل حقيقة ام مجازا.

وفي دلالة الامر على الوجوب يعلل الشيخ المظفر ان معنى الوجوب ماخوذ قيدا في الموضوع له لفظ الامر وقيل ماخوذ قيدا في المستعمل فيه ان لم يكن ماخوذا في الموضوع له والحق انه ليس قيدا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لابد للعبد من الطاعة والانبعاث مالم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالي ولكن العقل هو الذي يلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى مالم يصرح المولى بالترخيص ويأذن الترك [٣٠]، فالتعليل هنا يدل على التقبل والقبول كما يقول الزركشي: «النفوس تنبعث الى نقل الاحكام المعللة بخلاف غيرها»[٣١].

وقد تدل الجملة الخبرية على الطلب في الوجوب، يقول الشيخ المظفر: «ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء ان وقوع الامتثال من المكلف مفروغ منه»[٣٢]، ولعل هذا التحول في الدلالة من الخبر الى الانشاء قد سبق به الشيخ المظفر يقول السبكي: فقد ينطق بالخبر لإرادة الامر فينزل المأمور به

منزلة الواقع [٣٣]، ولعل تعليل المظفر راجح في الرؤية، فالتعبير بالأمر ان كان بصيغة الخبر فهو اكثر توكيدا في الوجوب لأنه في حكم الامر المفروغ منه. وفي معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما لايرى الشيخ المظفر رؤية الاشاعرة بانهما أي الحسن والقبح عقليان بل هما يرجعان الى معنى اللذة والالم او فقل الى معنى الملاءمة للنفس وعدمها، يقول المظفر: «يقال في المتعلقات هذا المنظر حسن جميل وهذا الصوت حسن مطرب، ويقال في الأفعال نوم القيلولة حسن والاكل عند الجوع حسن.. وكل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملاءمتها لها»[٣٤]، فورود التعليل يقوم على تصور معنى مغاير لما هو سائد في تصوير فعلي الحسن والقبح من العقل الى النفس عند الشيخ المظفر تحت مساحة الملائم، فالكثير من الأفعال يحكم الى حسنها او قبحها وفقا لمبدا الملائمة من عدمها، كمن «يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم او الجاه او الصحة او المال وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها»[٣٥].

ويعد (قانون الإخبار)، أحد المكونات الأساسية لعملية التواصل، والتواصل كما يحدده (ديكرو) هو تزويد المخاطب بالمعلومات التي لم تسبق له معرفتها[٣٦] مثال ذلك ما اورده الشيخ في ادلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز حيث يستدل الشيخ المظفر على عدم حجية خبر الفاسق في قوله تعالى: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**﴾(الحجرات:٤٩) بوصفها كناية عن لازم المعنى؛ لأنه لو كان حجة لما دعا الى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.[٣٧] فالاستدلال بحجية الخبر القرآني ليس ظنيا بل هو قطعي الدلالة، والمراد هنا هو عدم حجية خبر الفاسق لذلك جاء التأكيد من الحذر منه رغبة في لفت الأنظار الى التروي في قبول أي خبر كان. يقول السيد الطبطائي: «و قد أمضى الله سبحانه في هذه الآية أصل العمل

بالخبر و هو من الأصول العقلائية التي يبتني عليه أساس الحياة الاجتماعية الإنسانية، و أمر بالتبين في خبر الفاسق و هو في معنى النهي عن العمل بخبره، و حقيقته الكشف عن عدم اعتبار حجيته و هذا أيضا كالإمضاء لما بني عليه العقلاء من عدم حجية الخبر الذي لا يوثق بمن يخبر به و عدم ترتيب الأثر على خبره.»[٣٨].

وفي طرق اثبات الظواهر ومنها حجية قول اللغوي يرى الشيخ ان اقوال اللغويين لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الالفاظ؛ لان أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية الا نادرا.[٣٩]، فالقول في عدم تبني حجية قول اللغوي معلل بان أكثر المدونين للغة او جلهم لم يقفوا عند حدود الفروق في الاستعمال بين الحقيقة والمجاز فيما يخص الالفاظ، بل تبعوا المعنى الأكثر استعمالا او شيوعا عند العرب. من جهة ومن جهة أخرى يرى الشيخ: «عدم الرجوع الى اهل الخبرة في اللغة اذ لم يعلم جريان السيرة العقلائية في الاخذ بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعية حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعية»[٤٠]، ولعل بعض الأصوليين يؤيد ذلك يقول صاحب المصباح: «لا يصح الرجوع إلى كتب اللغة؛ لأنها لم توضع لبيان الموضوع له، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً»[٤١]. وغالبا ماتكون الحجج اللغوية ليست متكافئة ولا متماثلة، وتخالف في هذا البراهين المنطقية والرياضية، فالحجة اللغوية لها قوة معينة، وتحتل مرتبة ما من المراتب الحجاجية، فهناك الحجج القوية، والحجج الأقوى، وهناك الحجج الضعيفة والحجج الأضعف»[٤٢]، لهذا لايعول عليها دائما في منطقة الاستدلال.

وفي مورد الدليل على حجية القياس الظني لايعتد الشيخ المظفر في حجية من تمسك بالادلة الأربعة في التوجيه بعض الأحيان، من ذلك اعتماد الدليل في قوله تعالى: ﴿قَالَ

﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٣٦) فقد ذهب الشوكاني في ارشاد الفحول: ان الاية تدل على مساواة النظير للنظير بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر احياء العظام وهي رميم ولو ان القياس ليس حجة لما صح الاستدلال فيها [٤٣]، يعلق الشيخ المظفر على هذا معللا «وفيه ان الاية لاتدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أي جهة كانت كما انها ليست استدلالا بالقياس وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث اذ يتخيلون العجز عن احياء الرميم فأرادت الآية ان تثبت الملازمة بين القدرة على انشاء العظام وايجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على احيائها من جديد بل القدرة على الثاني أولى، واذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم هو القدرة على انشائها اول مرة موجود مسلم فلابد ان يثبت اللازم وهو القدرة على احيائها وهي رميم وأين هذا من القياس؟ فهذا وغيره من الاستدلال اشبه بتشبث الغريق بالطحلب[٤٤]، وتلك صورة من التمثيل قد تنبه لها أهل البلاغة، فالأثر الذي يلحقه (المثل) له انعكاسات في الخطاب الإقناعي والتأثير على المتلقي، ولهذا يُعد دعامة الخطاب الإقناعي[٤٥] ؛ يقول رولان بارت: «كل الخطباء من أجل إنتاج الإقناع، يبرهنون بالأمثلة أو بالقياسات المضمرة وليست هناك وسائل أخرى غير هاتين»[٤٦]، استدل الشيخ بعد تعليله للقياس المغلوط بتلك الصورة من المثل.

فالقائلون بالقياس يرون أن الله عزّ وجل قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مرّة، لإقناع الجاحدين بأن من قدر على بدء خلق الشيء قادر على أن يعيده، بل هذا أهون عليه، فهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال به، وهو قياس في الحسيات، ولكنه يدل على أن النظير ونظيره يتساويان[٤٧]، ولعل ذلك مما رده الشيخ المظفر باعتباره - وان صح من القياس فهو نوع من قياس - الأولوية المقطوعة وأين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجيته وهو الذي يبتنى

على ظن المساواة في العلة[٤٨].

واذا كان التعليل يمتاز بخاصيتين:الأولى: خاصيّة التخطيط: والمراد بها البناء الهندسي للوحدات الصغرى في البناء الكلي، ومقدار توافق هذا البناء في تحقيق الوظيفة الإقناعيّة.

والثانية: الخاصيّة الحوارية أو (التحاورية): وهي جوهرية في تأكيد حجاجيّة النص، وعن طريقها ينكشف بأن الخطاب الحجاجي خطاب لا يمارس العنف، [٤٩]. فاننا نلمح تلك الخاصيتين في تعليلات الشيخ المظفر اذ يقول في شروط التعارض وتحققه: «ان لا يكون احد الدليلين او كل منهما قطعيا؛ لأنه لو كان احدهما قطعيا فانه يعلم منه كذب الاخر والمعلوم كذبه لا يعارض غيره واما القطع بالمتنافيين ففي نفسه امر مستحيل لا يقع»[٥٠] وتلك علة عقلية كثيرا ما ترد عند الشيخ المظفر فالقطع في الدليل يعني كذب الاخر وبه تكون المنافاة في الجمع بينهما.. ولعل ذلك التوجيه يعد من «الحقائق الثابتة المنسجمة مع بنى الواقع التي تكون محل اتفاق لدى الجمهور؛ لهذا تمثل نقطة الانطلاق الصحيحة في الاستدلال وتمثل الوقائع الأكثر أهمية في المقدمات»[٥١].

وفي مسلك التلازم هناك كبرى غير مسلمة وهي: ان حرمة احد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمة الاخر فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لافي الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الاحكام مادام ان مناط الاحكام غير موجود في الملازم الاخر، نعم، القدر المسلم في المتلازمين انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون احدهما واجبا والآخر محرما لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فأما ان يحرم احدهما او يجب الاخر[٥٢] فالتلازم بين امرين لا يعني حرمة الآخر لعلة الاختلاف في الحكم بينهما كما يرى الشيخ المظفر. مثال ذلك الصلاة والأكل فهما متضادان، ففي آخر الوقت اذا صلى ترك الاكل واذا أكل فأنه ترك الصلاة، فالأكل

والصلاة متضادّان، اذاً ضد كل ضد ملازم مع عدم ضده، فاذا صلى يعني انه لم يأكل واذا أكل فيعني انه لم يصل، فيكون كل ضد ملازماً مع عدم ضده الآخر، فالأكل ملازم لترك الصلاة لأن الأكل والصلاة متضادان فأحدهما يلازم عدم الآخر، فحينئذ الأكل ملازم لترك الصلاة.. والمتلازمان حكمهما واحد فحرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمه الآخر، فالمتلازمان حكمهما واحد، فاذا كان احدهما محرماً فالآخر يكون محرماً أيضاً، وقالوا ان ترك الصلاة هنا محرم فيكون الأكل أيضاً حراما؛ لأن الأكل يلازم ترك الصلاة، فان حرمة أحد المتلازمين تستدعي حرمة ملازمه الآخر فالأكل الذي هو ضد خاص للصلاة يكون فعله ملازماً لترك الصلاة[٥٣]، وهذا مما رده المظفر.. وهنا تبرز علاقة عدم الاتفاق أو التناقض التي ربطت الحجج بالنتيجة، وهذه العلاقة ذات خلفية منطقية، إذ تدفع أمرًا بإثبات نقيضه مع نتيجة للخطاب عكسية[٥٤].

وتارة يرد التعليل عند الشيخ المظفر مقرونا بالاستدلال مرة بالنص وأخرى بالنقل كما هو في اشكاله على الدليل من السنة، اذ يرد الشيخ على الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله ﷺ بعث قاضيا الى اليمن وقال له فيما قال: «**بماذا تقضي اذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله**» قال معاذ اجتهد رأيي ولا آلوا فقال ﷺ **الحمد الذي وفق رسول رسول الله بما يرضي رسول الله**».[٥٥] قالوا قد اقر النبي الاجتهاد بالرأي واجتهاد الراي لابد من رده الى اصل والا كان رايا مرسلا والرأي المرسل غير معتبر فانحصر الامر بالقياس، والجواب ان الحديث مرسل لا حجية فيه لان راويه هو الحارث بن عمرو ابن اخي مغيرة بن شعبة رواه عن أناس من اهل حمص... ثم ان الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة، اذ جاء فيه لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم وان اشكل عليك امر فقف حتى تتبينه او تكتب الي[٥٦].

وتارة ترد العلة عند الشيخ المظفر لغاية شرعية او عقلية او لغوية كما هو ملحوظ

في امثلته التي وقف عندها وأورد تلك التبريرات من العلل ومن ذلك ما ورد في دلالة الاقتضاء، والاقتضاء يعني المفهوم: «الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ من حيث لا يمكن كون المتكلم الا صادقا به او من حيث يمتنع الوجود الملفوظ شرعا الا به او حيث يمتنع ثبوته عقلا الا به»[٥٧]، وهو معنى اقترب منه الشيخ المظفر رؤية وتطبيقا، يقول: «وهو ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ويتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او لغة او عادة عليها»[٥٨]، ومثال ذلك: قوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[٥٩] فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والاثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين فيكون النفي للضرر باعتبار نفي اثاره الشرعية واحكامه ومثال آخر قوله ﷺ: «**لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد**»[٦٠] فان صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون المنفي كمال الصلاة لا اصل الصلاة ومثال آخر قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ فان صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ اهل فيكون من باب حذف المضاف او على تقدير معنى اهل فيكون من باب المجاز في الاسناد [٦١] فالمقتضى في الأمثلة الثلاثة تمثل أولا بالمقتضى الشرعي حيث لا ضرر ولا ضرار في الاحكام الشرعية وما يترتب عليها وفي الثاني بالمقتضى اللغوي المتمثل بتقدير محذوف كلمة (كاملة) ليكون المعنى نفي كمال الصلاة لا الصلاة وفي الثالث حكم العقل بمقتضاه حيث ان القرية لا تُسأل بل أهلها وهو ما يشير اليه العقل.

ومن موارد التعليل أيضا ما ذكره في دلالة الإشارة من حيث دلالة وجوب الشيء على مقدمته ورفضه بعدها حجية من حجية الظواهر، يقول الشيخ: «ويشترط في دلالتها ان لا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين او لزوما بينا بالمعنى الاعم سواء استنبط المدلول من

كلام واحد أم من كلامين مثال ذلك دلالة الآيتين على اقل الحمل وهما آية ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ واية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ فانه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة اشهر فيعرف انه اقل الحمل»[٦٢].

اذ يعلق الشيخ ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الاعم؛ ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعيا لا اصليا لأنه ليس مدلولا للكلام بالقصد وانما يفهم بالتبع أي بدلالة الإشارة [٦٣] فحجية التعليل تكمن هنا بان دلالة الإشارة لاتكون بالقصد كما هو مستدل من خلال الاية بل تكون بالتبعية أحيانا اذ المعنى المتحصل من الاية هو من خلال الإشارة لا من خلال الأصل المساق في الكلام.

واما عدم قبوله حجية الإشارة وعدها من باب حجية الظواهر «لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة اذ المفروض انها غير مقصودة والدلالة تابعة للإرادة وحقها ان تسمى إشارة او اشعارا فقط بغير لفظ الدلالة، فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة»[٦٤] وهو تعليل مقبول، فالإشارة امر عارض وليست دلالة تقوم على القصد، فعدها حجة أمر فيه تجوز وتوسع في التعبير والتصور، دون ان ينفي ذلك التعليل احتمالات أخرى يرى فيها المتلقي للنص وجها من القبول والاقناع،فالحجاج بتقنية التعليل كما هو معلوم يحاول ممكنا ان ينتج قولا مقنعا له مساحة في مجال المحتمل عند المخاطب.

الخاتمة ونتائج البحث

كشف البحث بان الحجاج المستعمل في أصول الفقه هو من نوع الحجاج البرهاني الذي يقوم على الاستدلال والتعليل وصولا الى حالة يقينية تمكن من الوصول الى كيفية معرفة الحكم الشرعي او استنباطه.

كثيرا ما اعتمد الشيخ المظفر في اصوله منهجا يعتمد الاعتراض والمحاججة في ادلة الاثبات على موضوع ما وغالبا ما يكون ذلك الاعتراض قائما على التعليل العقلي متقصدا من ذلك استمالة المخاطب بشكل يعتمد العقل رؤية وبحثا.

بين البحث التنوع والمغايرة في استعمال الحجاج التعليلي من موضوع الى اخر في أصول الفقه للمظفر وبتعليلات تختلف من موطن الى اخر حسب ما يناسب المطلب المراد اثباته.

يستعمل الشيخ المظفر في بعض تعليلاته حججا لغوية وتارة عقلية وأخرى شرعية من باب الاكتناز في تنوع الأدلة وهي مقاصد غايتها الاقناع في توضيح الفكرة للمخاطب.

يعتمد الشيخ بعض الأحيان في تعليلاته الاستدلال العرفي وهو مايقوم عليه المألوف في التفكير عند الناس ويتخذه حجة في ترجيح او تعليل رؤيته.

في اغلب تعليلاته لوحظ مناقشة اصل الاستدلال في الفكرة المتناولة فيواجهها تفكيكا وتحليلا ومن ثم التوجيه او الرفض او البناء على الأصل برؤيته التي يعتقدها.

اعتمد التعليل وسيلة حجاجية في توجيه الفهم لمطلب ما من خلال الدليل النقلي بعض الأحيان ومناقشة الناقل والمنقول في استدلاله، رغبة في اليقين ومن ثم الوصول الى رؤية راجحة في التوجيه.

هوامش البحث

١. لسان العرب: ١١/ ٣٧١.

٢. الايضاح في علل النحو:٧٩.

٣. الحدود في النحو: ٤٤.

٤. المستصفى: ٢/ ٣٨٠.

٥. أصول الفقه الإسلامي: ١/ ٢٣٣.

٦. مختصر المنتهى الاصولي: ١/ ١٨.

٧. البحث النحوي عند الأصوليين: ٣٥. ٣٧.

٨. لسان العرب: ٤/ ٣٨.

٩. الحجاج مفهومه ومجالاته: ٣/ ٢٧٠.

١٠. النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية: ٧٩/ ٨٠.

١١. استراتيجيات الخطاب: ٧٩.

١٢. - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٧٨، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط١(٢٠٠٠)..

١٣. في الادب العربي القديم، صالح الشنطي: ١/ ٢٤٢، دار حائل الاندلس ط٢، ١٩٩٧..

١٤. مواهب الفتاح: ٤/ ٣٧٥.

١٥. النظرية الحجاجية: ٦١.

١٦. الاستدلال البلاغي: ٦.

١٧. التعريفات: ١٠١، ١٠٢.

١٨. النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الاقناع: ٤٤.

١٩: أصول الفقه: ٢٥.

٢٠: اللغة بين المعيارية والوصفية: ٢٠٨ / ٢١٠.

٢١. دلالة الالفاظ: ٤٢.

٢٢. المقدمة: ٣٦٠.

٢٣. العوامل الحجاجية في اللغة: ٣٢.

٢٤: أصول الفقه: ٣٧.

٢٥:م.ن: ٣٧.

٢٦. م.ن: ٣٧.

٢٧.م.ن: ٤٤.

٢٨. م.ن:٤٤.

٢٩.الحجاج اطره ومنطلقاته وتقنياته: ٣٣٦.

٣٠. أصول الفقه:.

٣١. البرهان في علوم القرآن: ٣/ ١٠٤.

٣٢: أصول الفقه: ٨٢.

٣٣: الابهاج في شرح المنهاج: ٢/ ١٢.

٣٤: أصول الفقه: ٢٢٧.

٣٥: م.ن: ٢٢٨.

٣٦: البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني: ٢٠١.

٣٧: أصول الفقه: ٤٩٠.

٣٨. الميزان: ١٨/ ١٦٤.

٣٩. أصول الفقه: ٤٩٠.

٤٠. م.ن: ٤٩٢.

٤١. مصباح الأصول: ٢/ ١٣٢.

٤٢. اللغة والحجاج: ٨٨.

٤٣. ارشاد الفحول: ٢٠٢.

٤٤. أصول الفقه: ٥٢٩.

٤٥. في بلاغة الخطاب الاقناعي: ٧١، ٧٢.

٤٦. البلاغة القديمة: ١٠٥.

٤٧. أصول الفقه: ٥٢٦.

٤٨: أصول الفقه: ٥٢٧.

٤٩. استراتيجيات الخطاب: ٤٦٥، ٤٦٦.

٥٠. أصول الفقه: ٥٤٥.

٥١. الحجاج في الخطابة النبوية: ٣٢.

٥٢:أصول الفقه:٣٠٦.

٥٣. م.ن: ٣٠٦.

٥٤.الحجاج في الشعر العربي بنيته واساليبه: ٣٤٤.

٥٥. أصول الفقه: ٥٣٠.

٥٦. أصول الفقه: ٥٣٠.

٥٧. المستصفى: ٢/ ١٨٦.

٥٨. أصول الفقه: ١٤٦.

٥٩.م.ن: ١٤٥.

٦٠.م.ن: ١٤٥.

٦١.م.ن: ١٤٦.

٦٢.م.ن: ١٤٩.

٦٣.م.ن: ١٤٩.

٦٤.م. ن: ١٤٩.

مصادر البحث ومراجعه

الابهاج في شرح المنهاج، السبكي، دراسة وتحقيق، أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤ م.

الاستدلال البلاغي، شكري المبخوت،دار الكتاب الجديدة ط٢، ٢٠١٠

استراتيجيات الخطاب الخطاب مقاربة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ٢٠٠٤م.

أصول الفقه،الشيخ المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

أصول الفقه الإسلامي، الدكتور محمد مصطفى شلبي، ط٤، الدار الجامعية - بيروت ١٩٨٣م.

الايضاح في علل النحو، ابو القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق الدكتور مازن المبارك، ط٤، دار النفائس، بيروت ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

البحث النحوي عند الأصوليين، الدكتور مصطفى جمال الدين، منشورات وزارة الثقافة والاعلام - العراق١٩٨٠م.

البرهان في علوم القران الزَّركشي، خرَّج حديثه وقدَّمه وعلَّق عليه: مصطفى عبدالقادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

البعد التداولي الحجاجي في الخطاب القرآني: د. قدور عمران، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ٢٠١٢م.

البلاغة القديمة، رولان بارت، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، نشر دار الفنك للغة العربية، ١٩٩١م.

التعريفات،الشريف الجرجاني، مصطفى البابي الحلبي بمصر (د.ط)، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

الحجاج اطره ومنطلقاته وتقنياته، عبد الله صوله، ضمن مؤلف اهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من ارسطو الى اليوم، اشراف حمادي صمود، ١٩٩٨م.

الحجاج في الخطابة النبوية: د. عبد الجليل العشراوي، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن،

٢٠١٢م.

الحجاج في الشعر العربي بنيته واساليبه، سامية الدريدي،عالم الكتب الحديث، اربد الأردن، ط٢، ٢٠١١

الحجاج مفهومه ومجالاته، حافظ اسماعيلي عليوي، عالم الكتب الحديث،اربد -الأردن، ط١ ٢٠١٠م

الحدود في النحو (ضمن رسالتين في اللغة)، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق وتعليق وتقديم: ابراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٤م.

دلالة الالفاظ، ابراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة،١٩٨٤م.

العوامل الحجاجية في اللغة العربية، د. عز الدين الناجح، ط١، مكتبة علاء الدين للنشر والتوزيع، صفاقس- تونس، ٢٠١١م.

في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمن، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٧م.

في بلاغة الخطاب الاقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية الخطابة في القرن الأول نموذجاً، محمد العمري، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

في الادب العربي القديم، صالح الشنطي، دار حائل الاندلس، ط٢ ١٩٩٧م.

كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج (رسائله انموذجاً)، د. علي محمد علي سلمان، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.

لسان العرب،ابن منظور الأفريقي المصري، (د-ط)، دار صادر، بيروت، (د-ط).

اللغة بين المعيارية والوصفية، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء

اللغة والحجاج، د. أبو بكر العزاوي، ط١، دار الأحمدية للطباعة، الدار البيضاء-المغرب، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

مختصر المنتهى الاصولي، ابن الحاجب المالكي (ضمن شرح القاضي عضد الملة والدين)، ط١، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق - مصر ١٣١٧هـ.

المستصفى من علم الأصول: أبو حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار العلوم الحديثة، لبنان- بيروت، (د-ت).

مصباح الأصول، تقريرات السيد الخوئي، محمد سرور الواعظ الحسيني البهوي،الناشر:

النجف،تاريخ الطبع: ١٩٨٩م.

المقدمة، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون(ت ٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت ١٩٧٨م.

مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، أبو يعقوب المغربي، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٣

الميزان في تفسير القرآن، الطبطبائي، مؤسسة الاعلمي للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، د. محمد العبد، مجلة فصول، العدد ٦٠، لسنة ٢٠٠٢م.

النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، د. محمد طروس، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

الأبعاد التداولية

في تراث الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

د. جاسم فريح الترابي - العراق

توطئة

يُعدُّ الشيخ محمد رضا المظفر من الشخصيات العلمية في فضاء الفكر الإمامي، ويتمتع بمكانة علمية رفيعة في التّدرج العلمي عند الإمامية، وحوى كتابه (السقيفة) منهجاً جديداً في عرض القضية التاريخية بأسلوب مخالف لما تعارف عليه في عرض مثل هذه القضايا، ففي هذا الكتاب علمٌ غزير واطّلاع واسع، وعمق في البحث والاستنتاج، والحق أنَّ السفر المعلم القيّم في سمو مطالبه وعلّو صاحبه، الجديد في بابه أو موضوعه قد جمع الموارد المتشابكة المتعاضدة على إرساء فكرة واحدة وهي (السقيفة)، فأرانا العلامة المظفر(أعلى الله مقامه) آيات من أسلوبه السهل، كيف ينطق بعضها ببعض توضيحاً وتحديداً حتّى عالج الكثير من الصعاب التي تخطّاها السابق واللاحق عن قصدٍ أو غير قصد، ولا بدعَ أن يتصدى لها المظفر فقد توافرت فيه كلُّ الشروط، وتكاملت كلُّ الصفات التي يتطلبها هذا الميدان الصعب المستصعب.

ويعدُّ كتابه (المنطق) من أبدع الكتب المؤلفة في المنطق في العصر الحديث؛ إذ تميّز بيسر اللغة وسباكة التركيب، ولغته تقترب من التداول العصري للمفردات، وهو بؤرة لقضايا تداولية واضحة.

وكان البُعد التداولي حاضراً في كتابات العلامة المظفر، فقد أسس لمنهج رصين في قراءة الكثير من القضايا المعرفية والتاريخية، وتحاول هذه الدراسة رصد البؤر التداولية في مؤلفات العلامة المظفر ؛ بغيةَ إظهار النمط التداولي في مدونته الإبداعية.

التمهيد في مفهوم التداوليّة

يُراد بالتداولية غالباً ما دراسة استعمال اللغة في سياقٍ معينٍ[١]. وتختص التّداولية بدراسةِ المعنى الذي يقصده المتكلم[٢].

وأبرز حقل أثر في ظهور التداولية هو حقل (الفلسفة التحليلية) التي توصف لدى الكثير بالمنبع الأول الذي انبثقت منه أولى بؤر التداولية[٣].

وتهتم التداولية بدراسة كيفية تفسير الأقوال المستعملة، أو اعتمادها على المعرفة بالعالم الواقعي المحيط بالنص، وتركز على كيفية فهم المتحدثين للأحداث الكلامية[٤]. كما أنَّ التداولية لا تنتمي إلى أي من مستويات الدّرس اللغوي (صوتية كانت أم صرفية أم نحوية أم دلالية)، وتقوم التداولية على دراسة توظيف المعنى اللغوي في الاستعمال الفعلي من حيث هو صيغة مركبة من السلوك الذي يولّد المعنى[٥].

وتتداخل التداولية مع علوم أخرى كـ(علم النحو، وعلم الدلالة،وعلم الأسلوب، ولسانيات النص والبنيوية) [٦].

مرتكزات التداولية

أولاً: الاستلزام الحواري

يُعدُّ العالم اللغوي (جرايس) من القامات اللغوية التي أرست مفاهيم الاستلزام الحواري، الذي أكّد على أنَّ مفهوم التواصل يقوم أساساً على منطلق عام سماه بـ(مبدأ التعاون الحواري)، وهو منطلق مهم في العملية التواصلية، ويؤدي الإخلال به إلى فشل الفعل اللغوي[٧].

ويراد به أنَّ الجماعة اللغوية في إنتاجها للعملية التّخاطبية الحوارية، يمرون بأحد الطريقين الآتيين:

الأول: يقولون ما يقصدون.

الثاني: يقصدون أكثر مما يقولون.

فيرادُ من (الاستلزامِ الحواري): تحقيق وظيفة مفادها هو إيضاح الاختلاف بين(ما يقال)،(وما يقصد)،فما يقال: هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية، وما يُقصد: هو ما يريد المُتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر؛ اعتماداً على أنَّ السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح له من أعراف الاستعمال، ووسائل الاستدلال[٨].

والاستلزام - في ضوء هذا التعريف - قسمان: الأول، استلزام عرفي والثاني، حواري.فأما الاستلزام العرفي، فقائم على ما تعارف عليه أصحاب اللغة من استلزام

بعض الألفاظ دلالات بعينها لا تنفك عنها مهما اختلفت بها السياقات وتغيرت التراكيب. وأما الاستلزام الحواري فهو متغير دائماً بتغير السياقات التي يرد فيها [٩].

ويعتمد الاستلزام على أربعة شروط في تحقيق ما يسمى التعاون الحواري وهذه الشروط هي:

١- مبدأ المناسبة: أن يكون كلامك مناسباً للموضوع.

٢- مبدأ الطريقة: أن يكون كلامك واضحاً محدداً موجزاً متجنباً الغموض واللبس.

٣- مبدأ الكم: أن لا تقول من الكلام ما لا حاجة له.

٤- مبدأ الكيف: أن لا تقول ما ليس عندك دليل عليه[١٠].

ونلمس عنصر الاستلزام الحواري في المدونة المعرفية عند الشّيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أحلام اليقظة) الذي عَرَض بأسلوب متقن آليةِ حوارية مع صدر المتألهين (الفيلسوفَ المشهور)[١١]، وكان أصل تقعيد الحوارية هو استحضار خيال صدر المتألهين في ذهن الشيخ المظفر، وتبدأ حوارية لطيفة بينهما تتخلل بعض المشاكسات الطبعية والمعرفية بينهما، وهي منحى جديد في عرض الأفكار، ويبدو أنَّ اهتمام الشيخ المظفر بصدر المتألهين يرجع حين ألف ترجمةً لصدر المتألهين، وعرض فيه لحياته ومدياته المعرفية وبعض آرائه، والحق أنَّ العلامة المظفر اعتمد تكتيكاً لغوياً مثيراً يجعل القارئ يتابع موضوع القراءة على الرغم من الحوار القائم على الأفكار المعمقة في الفلسفة وعلم الكلام، وهذه الحوارية تفصح عن منحى تفكيري عند الشيخ المظفر، إذ النسق المضمر من هذه الحوارية هو الإعجاب بشخص ملا صدرا بشكل ملفت للنظر، وتبني أفكاره، والدفاع عن أطروحاته الفلسفية، ومن ذلك وصفه بـ(حضرة المولى)[١٢]، و«إنما

جئتك للاستفادة ممّا وهبك الله من العلم والفهم ونور البصيرة والمشاهدة، وكلامي هذا مأخوذ من فلسفتك في الوجود، والعلة والمعلول»[١٣].

ولا يخلو حوار الشيخ المظفر من آليات للمفارقة، فحين يبدأ الحوار بينه وبين ملا صدرا يفتقد لعنصر الكيف ولكن سرعان ما يستدرك لخرقه لهذا العنصر،وذلك حين قال لصدر المتألهين: «ألستُ تلميذك منذ سنوات، وقد تلقّيت منك بعض المعارف؟ فقال - يقصد صدر المتألهين- بنفور، وقد تجهّم وجهه: لا أعهدك تلميذاً ولا أثبتك معرفةً»[١٤]، ثم يستدرك الشيخ المظفر بالقول: «أما أنا فقد صدمتني هذه المجابهة صدمةً قويةً جعلتني أفزع إلى أغوار نفسي لاستنجد بخيالي، وهنا تذكرت أنّي في حلم من الخيال، وأين أنا من زمانه، وقد توفي عام ١٠٥٠هـ، وأنا الآن في عام ١٣٦٥هـ»[١٥].

ويمكن القول أن تلك الحوارية كشفت أنَّ الشيخ المظفر لا يبدو من خلال هذه الرسالة الصغيرة (أحلام اليقظة) معتدا بنفسه أمام الملا صدرا، يبدو كما لو انَّه تلميذٌ صغيرٌ جالس بين يدي احد اساطين العلم والمعرفة، ونجد شخصية الشيخ المظفر مندكةً في شخص الملا صدراَ، حتى انَّه يسمح له بأن يوجه إلى كل العلماء العبارات التي تتهمهم بقلة الفطنة والذكاء بل بالفهم الخاطئ لمراميه ومقاصده، وأكثر من ذلك، انَّه يتحدث عنهم كما لو أنَّهم مجموعة من الطلاب الفاشلين في الدراسة، فيكاد ينصحهم بترك الاشتغال بالحكمة والتوجه إلى عمل آخر، هذا مؤشرٌ واضحٌ على أنَّ الشّيخ المظفر لا يمتلك رؤيةً كلامية أو فلسفية يمكن أن يخالف من خلالها الملا صدرا على الإطلاق، فكلما أراد الباحث أن يتوجه إلى دراسة ما لدى الشّيخ المظفر من آراء كلامية أو فلسفية خاصة، فان عليه أن ينتبه إلى انّه لن يجد في هذا الإطار ما يخالف -قيد أنملة- الاتجاه الفلسفي للملا صدرا، ليس في المسار العام فقط، بل في التفاصيل كذلك.

وقد كان العلامة المظفر من الأوائل الذين وضعوا الأسس للتعاون والاستلزام

الحـواري، وهـذا مـا نجده واضـحاً في كتابه (المنـطق) إذ يعرض إلى أن تتهيأ للمحاور(السائل) جملة من الأمور، ومن تلك الأمور:

الأمر الأول: أنْ لا يسارع المحاور السائل إلى التسليم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه، فهي مدعاة للمجيب أن ينقض ذلك.

الأمر الثاني: وعلى السائل أن يسأل خصمه بسؤال أعم من المطلوب إثباته ؛ حتى يتمكن بإلزامه الحجة، أو أخص من المطلوب إثباته.

الأمر الثالث: أن يتظاهر السائل بأنَّه المستفهم الطالب للحقيقة، حتى يطمئن الخصم المعاند لأفكاره، وهو منهج قرآني[١٦].

كذلك وضع العلامة المظفر آليات للمُجيب حين يطرح السائل أسئلته، ومن تلك الآليات:

الأمر الأول: الالتفات على السائل، وذلك بتحوير الكلام عن منطقة المهاجمة.

الأمر الثاني: إشغال السائل بأمور جانبية تربكه عن القصد الذي يريد.

الأمر الثالث: تنظيم الإجابة بنحو من الدقة واستعمال حيثيات مباغتة[١٧].

وبهذه المبادئ التي وضعها الشيخ المظفر يتم التعاون في فهم آليات إنتاج حوار مثمر، إلا أنَّ الواقع الفعلي يخالف هذه المبادئ ؛ فغالباً ما يخرق السائل أحد هذه المبادئ في حواره ؛ لكي يصل بكلامه إلى مقصده الذي لا يستبين من حقيقة الألفاظ المستعملة فيه، بل لا بدَّ من الاستناد إلى ملابسات الموقف وقرائن السياق، بالإضافة إلى العرف لمعرفة مقصد المتكلم.

٢- الحجاج

يُعدُّ الحجاج أحد عناصر التّداولية المهمة، وهو حيثية تداولية جدلية، يرتبط بعنصر المقام أشد ارتباط، ويستهدف المُحاجج التأثير في المتلقي، فإن تم له ذلك كان خطاباً ناجحاً فعّالاً

وقد أطلق (بيرمان) مصطلح (البلاغة الجديدة) على دراسة الحِجاج، وكان يرى أنّه أسلوب تنظيمي في عرض الحجج وتوجيهها نحو هدف معين[١٨].

والحجاج يمكن تعريفه بأنّه نشاط عقلي ينطلق من مقدمات منهجية أو ترتيب محدد يراد منه قصد الوصول إلى نتائج جديدة، تجعل من حكمنا على شيء ما حكماً مطابقاً للحقيقة لا حكماً اعتباطياً أو تعسفياً.

والحجاج عملية اتصالية مرتكزها الأساس (الحجة المنطقية) تستبطن إقناع الآخرين والتأثير فيهم،ويعتمد الحِجاج على البرهان بوصفه الإجراء الأكثر عملية في إنتاج الإقناع.

مرتكزات الحجاج عند الشيخ المظفر

تكثر المحاججة العقدية عند الشيخ المظفر، ويتجلى ذلك في كتابه (السقيفة)، فقد أحكم الشيخ المظفر معرفته بأساليب الحجة والحجاج، فهو ابن جدتها، وكان نضارةً متظلعاً في العلوم العقلية، حسبك إطلاعك على كتابه (المنطق)، وإحاطته بمعارف الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي حين قدّم لكتابه الفلسفي (الأسفار)، فقد كان قيّماً على كتابه هذا، وقد نفح من تمكنه منه حين أشار إلى ذلك في كتابه أحلام اليقظة[١٩].

وكان من آثار تمكن الشيخ في العلوم العقلية أن سيّج منهجه بالصبغة الحجاجية، وهذا واضح في كتابه (السقيفة) ومن آثار ذلك ما نلمسه في الجهات الآتية:

الجهة الأولى: أنواع الحجاج

ومن أنواع الحجاج التي استعملها الشيخ المظفر حجة الاستشهاد، وكان هدفه تبيان القاعدة للمتلقي وتكثيف حضور الأفكار، وفي الاستشهاد تحويل القاعدة للمتلقي وتكثيف حضور الأفكار، وفي الاستشهاد تحويل القاعدة من مجردة إلى محسوسة، وهذا مما يؤدي إلى ترسيخ الفكرة في الذهن. ولعلَّ القرآن الكريم أهم مصدر لهذه الأشكال الحجاجية، غير أنَّ الاهتمام بالاستشهاد القائم على التمثيل يظل مقيداً بجملة من القيود، ومن أهمها الإيجاز، وعدم الإطناب.

وقد تمثّل الشيخ المظفر بهذا الحجة مستهلاً كتابه السقيفة، وهو يفسرُ آية الانقلاب واصفاً وفاة الرسول الأعظمﷺ: «صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي المجيدة كتبت بأحرف من النور الإلهي. كلها إيمان وصدق، جهاد وتضحية، فخر وقوة، عز ومجد، عدل ورحمة، أخوة وإنسانية، يقلب الدهر هذه الصفحة الناصعة بالخيرات والفضائل، بأفول ذلك النور المقدس من الأرض، فيستقبل بالمسلمين صفحة من كتابه التكويني مشوشة الخط: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾.... قال عنها الكتاب التشريعي لاشك عند من يعترف بالقرآن الكريم وحياً إلهياً لا ينطق صاحبه عن الهوى، في أن هذا الحادث التاريخي العظيم بموت منقذ الإنسانية، كان حدا فاصلا بين عهدين يختلفان كل الاختلاف: ذاك إقبال بالنفس والنفيس على الحق تعالى، وهذا انقلاب عنه على الأعقاب. إذن نحن الآن أمام أمر واقع: مات النبيﷺ»[٢٠].

ثم يستدرك الشيخ المظفر مستفهماً بالقول «لا بدَّ أن يكون المسلمون (كلهم؟ - لا أدري الآن) قد انقلبوا على أعقابهم. ولكن... بأي حادث كان مظهر هذا الانقلاب؟

أعطني من نفسك - أيها القارئ - وفكر بحرية، والتمس لي حادثاً ذا بال وقع بعد وفاة صاحب الرسالة مباشرة، فنضج برذاذه جميع المسلمين، فهل تجد غير حادث

السقيفة ؟

ما أعظمه من حادث وهل تدري أن الشّيعة تفسر الآية الكريمة به؟. فإذا؟ أردنا الآن أن نبحث عن السقيفة)، فإنّما نبحث عن أعم حدث في الإسلام، وأول حوادثه بعد الوفاة، له علاقته الخاصة بالآية الكريمة، أتفسر به أم لا؟»[٢١].

لقد نجحَ الشّيخ المظفُر إلى حد بعيدٍ في استقطاب القارئ من أول وهلة، فظهور النص القرآني في انقلاب المسلمين، والاستفهامات الملزمة التي وضعها لا تجعل القارئ في مناصٍ في عدم قراءة الكتاب إلى النهاية، وهو أسلوب إلزام عقلي متقبّل.

الجهة الثانية: وسائل الحجاج عند الشيخ المظفر

ارتكز الشيخ المظفر على التفسير بوصفه الموضوع الذي يطرح إشكالية أو قضية كما هو الشأن في المناظرة أو الخطبة في انجازه إلى أساليب للتفسير تساهم في توضيح أبعاده ودلالته وتجعل المتكلم قادرا على الشرح والتوضيح لخصمه أو من يناظره لغرض الإقناع وأهم أساليبه التعريف والوصف والمقارنة والسرد.

ولم يغب الإقناع وبواسطته تستخدم الحجج والبراهين للدلالة على صحة الموقف الذي يدافع عنه المتناظرون والخطيب اعتمادا على أدلة ملموسة من الشواهد أو أدلة تعتمد على مبادئ منطقية، وللإقناع ضوابط بدونها لا يحصل التسليم بالرأي.

ومن وسائل الإقناع وسائل لغوية ووسائل منطقية دلالية. الوسائل المنطقية الدلالية وأهم عناصرها القياس المنطقي الذي يعدُّ بنية أساسية في الحجاج ووظيفته الانتقال مما هو مسلم إلى ما هو مشكل. وكذلك من عناصرها الأحاديث النبوية أو الآيات القرآنية أو المقولات الفلسفية أو العلمية وحجج واقعية. الوسائل اللغوية ومن أهمها التوكيد والشرط والنفي والتكرار اللفظي والمعنوي والسجع والتوازن الصوتي

والطباق وغيره.

وقد أبان الشيخ المظفر الأسس الحجاجية في الإقناع وذلك من خلال

١- الاستدراج بحسب المخاطَب

وفي هذا النوع أوضح العلامة المظفر أنَّ من أساسيات استمالة الجمهور وجلب عواطفهم أن يحدث فيهم انفعالاً نفسياً مناسباً للقضية التي يريد أن يصل إلى هدفها، فيستعمل الرّقة والرحمة، أو القوة والغضب، أو يضحكهم بنكتة عابرة لتنفتح نفوسهم للإقبال عليه، مثل أن يشعرهم بأنّهم يتخلقون بأخلاق فاضلة، كالشجاعة والكرم، أو الإنصاف [٢٢].

٢- الاستدراج بحسب القائل

أوضح العلامة المظفر أن لمعرفة شخصية الخطيب الأثر البالغ في سهولة انقياد المستمعين إليه، والإصغاء له، وقبول قوله[٢٣].

٣- الاستدراج حسب القول

أكد الشيخ المظفر أن حسن الصوت، وحسن الإلقاء، والتمكن من التصرف بنبرات الصوت، وتغييره حسب الحاجة، أهم ما يميز الخطيب الناجح[٢٤].

الجهة الثالثة: كشف مكامن المغالطة

رصد العلامة المظفر مكامن المغالطة في كتابه المنطق، واستوفى حيثياتها تعريفاً وتقسيماً وتشقيقات، والمغالطة قياس مركب من مقدمات شبيهة بالحق، ويسمى سفسطة. أو شبيهة بالمقدمات المشهورة ويسمى مشاغبة[٢٥]،وهو فاسدٌ، إمّا من جهةِ الصّورة (التّأليف بين المقدمات) أو من جهة المادة (المقدمات)[٢٦].

أنواع المغالطة عند الشيخ المظفر

فمن جهة الصورة، بأنّ لا يكون القياس على هيأة منتجة لاختلال شرط معتبر فيه، إما من حيث الكم، أو الكيف، أو الجهة ؛ كأن تكون كبرى الشكل الأول جزئية في حين يجب أن تكون كلية: موجبة أو سالبة ؛ أو تكون صغراه سالبة، أو ممكنة، في حين يجب أن تكون سالبة [٢٧].

أمّا من جهة المادة، فبأن يكون المطلوب وبعض مقدماته شيئاً واحداً، لكون الألفاظ مترادفة، وهو: المصادرة على المطلوب [٢٨].

مثال على ذلك

كل إنسان	بشر	مقدمة صغرى
وكل بشر	عاقل	مقدمة كبرى
فكل إنسان	عاقل	نتيجة

مثال آخر:

كل بُرّ	قمح	مقدمة صغرى
وكل قمح	يؤكل	مقدمة كبرى
كل بُرّ	يؤكل	نتيجة

كما تتأتى المغالطة من بعض المقدمات الكاذبة الشبيهة بالصادقة، إما من جهة اللفظ أو من جهة المعنى[٢٩]. مثال على ذلك:

- من جهة اللفظ: كقولنا عن صورة مرسومة في لوحة:

هذه الصورة	حصان	مقدمة صغرى
وكل حصان	صهال	مقدمة كبرى

فهذه الصورة	صهالة	نتيجة

ب-من جهة المعنى مثال على ذلك

كل إنسان وقرد	إنسان	مقدمة صغرى
وكل بشر وقرد	قرد	مقدمة كبرى
فبعض إنسان	قرد	نتيجة

أسباب الغلط اللفظية

أوضح العلامة المظفر أن ثمة أسباباً لفظيةً للغلط تكون من جهة اللفظ المفرد أو من جهة اللفظ المركب:

• اللفظ المفرد: ويمكن أن يقع الغلط فيه من ثلاث جهات، فقد يقع الغلط بسبب الاشتراك في جوهر اللفظ المفرد، بأنْ يكون اللفظ صالحاً للدلالة على أكثر من معنى، كلفظ عين، أو بسبب الاشتراك في هيأة اللفظ المفرد، وهي على قسمين:

أ- هيأة اللفظ الذاتية: فيما إذا تعدد اللفظ من جهة تصريفه، مثل كلمة (المختار) فهي تصلح، لأنّ تكون اسم فاعل واسم مفعول[٣٠].

ب-هيأة اللفظ العرضية: وهي الهيئة العارضة على الحروف، كالحركات والتنقيط على الحروف، فمثلاً في الخبر:(الـمُؤْمِنُ كَيِّسٌ فُطِنٌ)[٣١]، يمكن قراءة كل كيّس مع تشديد الياء أو بدونها، وكلمة فطن بنقطة واحدة في الحرف الأول أو نقطتين[٣٢]

• **اللفظ المركب:**

ويمكن أن يقع الغلط فيه من جهتين:

• أن يعرض الاشتراك للمركب باعتبار التركيب نفسه، وأبرزه،مسألة إرجاع الضمائر، كقول ابن الجوزي(ت٥٩٧هـ) «لَمَّا سُئِلَ عن أقرب الصحابة لرسول الله ﷺ،

قال: من كانت ابنته في بيته»[٣٣]فيحتمل أن يكون الضمير في (ابنته)عائداً إلى الرسول الأعظمﷺ، فيكون معنى القول: الذي بنت رسول الله في بيته، فينطبق على علي أمير المؤمنينعليه السلام، ويحتمل أن يكون الضمير في ابنته عائداً إلى الاسم الموصول(مَنْ)، فيكون معنى القول الذي ابنته في بيت الرّسول، فينطبق على أبي بكر وعمر!!

ب-أن تحصل المغالطة بسبب توهم وجود تأليف، وذلك بأن يكون الكلام صادقاً إذا أخذ مفرداً، وكاذباً إذا أخذ مركباً، كما لو كان زيد إنساناً جيداً، وكان شاعراً كذلك، ولكن شعره رديء، فيمكن أن يقال زيد جيد، وزيد شاعر وكلاهما صحيح، ولكن لو رُكِّب بينهما بأنَّ يقال: زيد شاعر جيد، كان غلطاً[٣٤].

أسباب الغلط المعنوية

ومن ذلك:

أ- إيهام العكس: وهو أن يقع الغلط في التأليف بين جزئي القضية، مثل من يحكم بأن كل أبيض ثلج، باعتبار صحة:(كل ثلج أبيض) [٣٥].

ب-المصادرة على المطلوب: وهو أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنّها عين إحدى المقدمات [٣٦] وهذا يتفق إذا كان الحدّ الأوسط بعينه هو الحد الأصغر أو الحد الأكبر، كقولنا: (الإنسان بشر، وكل بشر ضاحك، فكل إنسان ضاحك)[٣٧].

الخاتمة

أودُّ الإشارة إلى جملة من النتائج والتوصيات المترتبة على هذا البحث:

- يملك الشيخ المظفر أدوات مكنته من السلطنة على معرفة اللغة في سياقاتها المختلفة.

- في كتابه المنطق إشارات مهمة للأبعاد التداولية التي تدلّل على خوضه لمفاهيم لم تترسخ مدياتها إلا في أيامنا هذه.

- بنا حاجة إلى دراسة المنهج التداولي في مؤلفات الشيخ المظفر بنحو أكثر تفصيلاً.

- شَمِل كتابه (السقيفة) و(أحلام اليقظة) على عنصرٍ مهمٍ من عناصر التداولية وهو الاستِلزام الحواري.

الهوامش

١- التداولية، جورج يول: ١٣.

٢- ينظر: اللسانيات العربية الحديثة، مصطفى غلفان: ٢٤٦.

٣- ينظر التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول، وجاك مو شلار: ٢٩.

٤- ينظر: علم لغة النص، د. سعيد حسن بحيري: ١٠٩.

٥- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د. محمود أحمد نحلة: ١٤-١٥.

٦- ينظر: الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، د. نادية رمضان النجار: ٧٥.

٧- ينظر: المصدر نفسه: ٧٩.

٨- ينظر: مدخل إلى الدلالة الحديثة، د. عبد المجيد جحفة: ٣١.

٩- ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د. محمود احمد نحلة:٢٣.

١٠- ينظر المصدر نفسه: ٢٤.

١١- نص هذا الكتاب موجود في مجلة العرفان اللبنانية: العدد ٣٣/ ٦٦-٧١.

١٢- جلة العرفان:٣٣/ ٦٧.

١٣- المصدر نفسه:٣٣/ ٦٨.

١٤- المصدر نفسه:٣٣/ ٦٦.

١٥- المصدر نفسه:٣٣/ ٧٠.

١٦- ينظر المقرر في شرح منطق المظفر: ٣/ ٥٧٦-٥٧٩.

١٧- ينظر المصدر نفسه:٣/ ٥٨٠-٥٨٢.

١٨- الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري:٥٥.

١٩- مجلة العرفان:٣٣/ ٦٧

٢٠- السقيفة، الشيخ المظفر: ١٣.

٢١- المصدر نفسه:١٣.

٢٢- المقرر في شرح منطق المظفر: ٣/ ٥٩٧.

٢٣- المصدر نفسه:٣/ ٥٩٥.

٢٤- المصدر نفسه:٣/ ٥٩٦.

٢٥- الُكليات:أبو البقاء الكفوِيِّ: ٧١٦.

٢٦- ينظر: الشمسية في القواعد المنطقية، نجم الدِّين القزويني: ١٩٥.

٢٧- ينظر: الشمسية في القواعد المنطقية: ١٩٥.

٢٨- ينظر: ميزان الفكر، د. أيمن المصري:١٠٦.

٢٩- ينظر: الشمسية في القواعد المنطقية:١٩٦.

٣٠- ينظر: ميزان الفكر، د. أيمن المصري: ١٠٦.

٣١- مُسند الشهاب: ١/ ١٠٧.

٣٢- ينظر: ميزان الفكر، د. أيمن المصري: ١١٠.

٣٣- وفيات الأعيان: ٣/ ١٤١.

٣٤- ينظر: ميزان الفكر:١٠٧.

٣٥- ينظر: المُقرّر في شرح منطق المظفر: ٣/ ٦٨٨.

٣٦- ينظر: المُقرّر في شرح منطق المظفر: ٣/ ٦٦٩.

٣٧- ينظر: ميزان الفكر: ١٠٧.

المصادر والمراجع

*آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د. محمود احمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة – مصر، ط١، ٢٠٠٢م.

* الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، د. نادية رمضان النجار، مؤسسة حورس الدولية، الاسكندرية – مصر، ط١، ٢٠٠٣م.

* التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك مولار، ترجمة: د. سيف الدين دعفوس، ود. محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت –لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

* التداولية، جورج يول، ترجمة د. قصي العتّابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان– الرباط – المغرب، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

* الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري، الدار البيضاء، الرباط– المغرب، ٢٠١٥م.

* السقيفة، الشيخ المظفر، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٣

* الشّمسية في القواعد المنطقية، نجم الدِّين القزويني (٤٩٣هـ)، تحقيق: د. مهدي فضل الله، ط١، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ١٩٩٨م.

* علم لغة النص – المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة – مصر، ط١، ١٩٩٧م.

*الكُلّيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيّوب بن موسى الحُسيني الكفويّ (ت ١٠٩٤هـ)، ط١، منشورات ذوي القربي، قم إيران، ١٤٣٣هـ.

* مجلة العرفان اللبنانية، العدد ٣٣،، بيروت – لبنان، سنة الطبع ١٩٥٥م.

* مدخل إلى الدلالة الحديثة، د. عبد المجيد جحفة.

*مُسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكمون القضاعي المصري (ت٤٥٤هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان،١٤٠٧هـ

١٩٨٦م.

*المقرّر في شرح منطق المُظفر، السيد رائد الحيدري، سلمان زاده، قم إيران، ١٤٣٣هـ.

*ميزان الفكر، د. أيمن المصري، ط١، الأكاديمية العقلية، قم إيران، ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.

*وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان(ت٦٨١هـ)، تحقيق:د. إحسان عباس، دار صادر بيروت لبنان، ١٩٧١م.

التأديبات الصلاحية

في فكر الشيخ المظفر

عرض وإشكال

سماحة الشيخ نزار سنبل القطيفي- السعودية

تمهيد

(التأديبات الصلاحية) مسألة من المسائل المبحوثة في علم المنطق، وتسمى أيضاً: (الآراء المحمودة)، و(القضايا المشهورة)، و(المحمودات).

بحثها الشيخ المجدد المظفر تغمده الله في كتابه المنطق، كغيره من علماء المنطق، واستفاد منها في أكثر من مورد في كتابه أصول الفقه، وتعتبر تلك الموارد موارد مهمة علماً وعملاً، عقيدة وفكراً، وهذا ما دعانا إلى أن نتناولها في هذه الإلمامة البسيطة والسريعة كي نلقي الضوء على هذه الجهة المهمة من مصادر المعرفة، ومدى دورها في فكر شيخنا الرائد، ويستلزم ذلك أن نبحثها في ضمن عناوين:

مبادئ الأقيسة

من المباحث المذكورة في علم المنطق بحث: (مبادئ الأقيسة)، وهي ثمانية أصناف: يقينيات، ومظنونات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات.

وما يرتبط بهذا البحث، ويهمنا بيانه هو الفقرة الأولى والثالثة، وكل ذلك بشكل مختصر.

اليقينيات

ذكر الشيخ المظفر تغمده الله في كتابه المنطق: أن لليقين معنيين:

١ ـ اليقين بالمعنى الأعم وهو " مطلق الاعتقاد الجازم ".

٢ـ اليقين بالمعنى الأخص وهو "الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض، لا عن تقليد".

والمقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير[١].

ويختلف سبب الاعتقاد من حيث كونه حاضراً لدى العقل أو غائباً عنه، فالأول لا يحتاج إلى كسب، والثاني يحتاج إليه، ولهذا الاختلاف اختلفت القضايا اليقينية إلى:

١ـ قضايا بديهية.

٢ـ قضايا نظرية كسبية.

وتنتهي الثانية إلى البديهيات، ومن هذا صارت البديهيات أصول اليقينيّات.

أقسام اليقينيات

تنقسم اليقينيات إلى ستة أقسام بحكم الاستقراء وهي: الأوليات، والمشاهدات، والتجربيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات.

وما يهمنا منها فعلاً القسم الأول، وهي الأوليات، وعرّفت بأنها:

«قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها»[٢].

ومعنى ذلك: أن تصوّر طرفي القضية مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما يكفي في الحكم والجزم بصدق القضية، مثل "الكل أعظم من الجزء"، و"النقيضان لا يجتمعان".

فالعقل متى ما تصور الكل، وتصور الجزء، وتوجّه إلى النسبة بينهما جزم بأن الكل أعظم من الجزء، من دون حاجة إلى ضم مقدمة أخرى خارجية.

---

(١) المنطق: ٣١٤.

(٢) المنطق: ٣١٥.

المشهورات

وتسمى (الذايعات) أيضاً.

وهي: «قضايا اشتهرت بين الناس، وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم خاصة، أو طائفة خاصة»[١].

وقد ذكر لها الشيخ المظفر تغمده الله معنيين:

المعنى الأول: المشهورات بالمعنى الأعم وهي:

«التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافة، كان لها واقع تطابقه أو لا».

المعنى الثاني: المشهورات بالمعنى الأخص، أو المشهورات الصرفة وهي:

«التي تطابقت عليها آراء العقلاء من دون أن يكون لها واقع تطابقه».

وسميت الأولى بالمشهورات بالمعنى الأعم؛ لأنها تشمل المعنيين؛ فإن الذي يدعو للاعتقاد بها، تارة كونها أولية ضرورية في حدّ نفسها، ولها واقع وراء تطابق آراء العقلاء عليها، فتشمل من هذه الجهة مثل الأوليات والفطريات من قسم اليقينيات.

وتارة لا يكون لها هذا الواقع، وهي المعنى الثاني.

وقد قال الشيخ المظفر تغمده الله عن المعنى الثاني: «وهي أحق بصدق وصف الشهرة عليها؛ لأنها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة، وعموم الاعتراف بها، ولا واقع لها وراء تطابق العقلاء عليها، بل واقعها ذلك، فلو خلي الإنسان وعقله المجرّد وحسّه ووهمه، ولم تحصل له أسباب الشهرة الآتية، فإنه لا يحصل له حكم بهذه القضايا، ولا يقضي عقله أو حسه أو وهمه فيها بشيء...

---

(١) المنطق: ٣٢٧.

وليس كذلك حال حكمه بأن الكل أعظم من الجزء..، فإنه لو خلّي ونفسه كان له هذا الحكم»[١].

فالفرق بين اليقينيات والمشهورات:

«أن المعتبر في الأولى كونها مطابقة لما عليه الواقع ونفس الأمر، المعبر عنه بالحق واليقين، والمعتبر في المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء عليها؛ إذ لا واقع لها غير ذلك»[٢].

أقسام المشهورات

ولها أقسام، والمهم منها في محل البحث قسمان:

١ ـ التأديبات الصلاحية

وقد قال عنها الشيخ المظفر تثبُّل: (هي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها؛ باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع...

وهذا يحتاج إلى التوضيح والبيان، فنقول: إن الإنسان إذا أحسن إليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فإنه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقل مراتبه المدح على فعله.

وإذا أساء إليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية، فإنه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك إلى التشفي منه والانتقام، وأقل مراتبه ذمه على فعله.

وكذلك الإنسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي وبقاء النوع الإنساني، فإنه يدعوه ذلك إلى جزائه، وعلى الأقل يمدحه

---

(١) المنطق: ٣٢٧ - ٣٢٨.

(٢) المنطق: ٣٢٨.

ويثني عليه وإن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، وإنما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه.

وإذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامة ويخل بالنظام وبقاء النوع، فإن ذلك يدعو إلى جزائه بذمه على الأقل وإن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الذام، وإنما ذلك لغرض دفع المفسدة العامة التي يناله ضررها بوجه.

وكل عاقل يحصل له هذا الداعي للمدح والذم لغرض تحصيل تلك الغاية العامة. وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم لأجل تحصيل المصلحة العامة تسمى "الآراء المحمودة" و "التأديبات الصلاحية" وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعا بما في ذلك من مصلحة عامة)[1].

٢ ـــ الخلقيات

وقال عنها: «وتسمى "الآراء المحمودة" أيضاً، وهي - حسب تعريف المنطقيين - ما تطابق عليها آراء العقلاء من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك، كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، وكالحكم بحسن الشجاعة والكرم وقبح الجبن والبخل.

والخلق ملكة في النفس تحصل من تكرر الأفعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فإنه لا يكون خلقاً للإنسان إلا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف»[2].

هذه حصيلة ما أفاده الشيخ المظفر تَغَمَّدَهُ في كتابه المنطق مما يهمنا في البحث، ويتوقف معرفة مبناه الأصولي على معرفته، وبقيت بقية سنشير إليها فيما بعد.

---

(١) المنطق: ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٢) المنطق: ٣٣١.

تنبيه: الفرق بين الأوليات والمشهورات

وقد فرّق الشيخ المظفر قدس سره بين الأوليات والمشهورات بقوله في كتابه أصول الفقه:

«وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس إحداهما على الأخرى.

والفارق من وجوه ثلاثة:

الأول: إن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري.

الثاني: إن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجي.

الثالث: إن القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلي ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني.

وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فإنه لابد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة»[1].

موارد تطبيق الآراء المحمودة

وقد طبقت التأديبات الصلاحية في موارد، وأهمها:

مسألة حسن العدل وقبح الظلم

وهذه المسألة من المسائل التي شغلت علماء الكلام من الشيعة والسنة، ودارت حولها معارك فكرية كبيرة بين الأشاعرة - وهم غالب أهل السنة - من طرف، والشيعة

(١) أصول الفقه ٢: ٢٨٧.

الإمامية والمعتزلة من أهل السنة من طرف آخر، ومحل الخلاف بينهم في أن حسن الأفعال وقبحها هل هما عقليان أو شرعيان؟ أي أن الحاكم بهما هل هو العقل أو الشرع؟

وبعبارة أخرى: هل الحسن والقبح أمران ذاتيان للأفعال، أو أنهما عارضان؟

قالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس هما عائدين إلى أمر حقيقي موجود في الفعل قبل بيان الشارع، بل الحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه، بحيث لو حسن الشارع فعلاً في زمن ثم قبحه في زمن آخر لما كان ممتنعاً، بل يصير القبيح حسناً والحسن قبيحاً[1].

وقالت العدلية: إن الأفعال على أقسام، فمنها ما له قيمة ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فيكون حسناً في نفسه، أو قبيحاً في نفسه، فيدرك العقل حسنه أو قبحه ولو لم يأت بيان من الشارع على أحدهما، ولكن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن، ولا ينهى إلا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن، ولحسنه أمر الله تعالى به، لا

(١) قال التفتازاني في شرح المقاصد ٢: ١٤٩: (وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلاً، ومبنى التعرض للثواب والعقاب على أن الكلام في أفعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع، بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى، بل ما ورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح، من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته، ولا بحسب جهاته واعتباراته، حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس.

وعندهم للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله تعالى، يدركها العقل، بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد.

فإن قيل: فأي فرق بين المذهبين في هذا القسم؟

قلنا: الآمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح، بمعنى أن الفعل أمر به فحسن، ونهي عنه فقبح، وعندهم من مقتضياته، بمعنى أنه حسن فأمر به، أو قبح فنهي عنه، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته).

أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً، بحيث لو لم يأمر به لم يكن حسناً، أو كان قبيحاً، أو لا اقتضاء فيه للحسن والقبح، والكذب في نفسه قبيح، ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً.

ولا مجال للبحث في هذه الجهة؛ لتشعب الكلام فيها، ولكن ما أردنا بيانه أن الشيخ المظفر تغمده الله بعد أن اختار ما اختارته العدلية، من حسن العدل، وقبح الظلم عقلاً، ذهب إلى أن المراد من الحسن والقبح العقليين الذاتيين أنهما من ضمن الآراء المحمودة، فقد قال في كتابه المنطق: «كقضية حسن العدل وقبح الظلم، ومعنى حسن العدل: أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم: أن فاعله مذموم لديهم»[1].

ثم قال بعد قوله المنقول سابقاً في بيان التأديبات الصلاحية:

وهذا هو معنى التحسين والتقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في إثباتهما بين الأشاعرة والعدلية، فنفتهما الفرقة الأولى وأثبتتهما الثانية. فإذ تقول العدلية بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها الآراء، لما فيها من التأديبات الصلاحية، وليس لها واقع وراء تطابق الآراء.

والمراد من "العقل" إذ يقولون: إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه هو "العقل العملي" ويقابله "العقل النظري" والتفاوت بينهما إنما هو بتفاوت المدركات. فإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل يسمى إدراكه "عقلا نظريا" وإن كان المدرك مما ينبغي أن يفعل ويؤتى به أو لا يفعل - مثل حسن العدل وقبح الظلم - يسمى إدراكه "عقلا عمليا".

---

(١) المنطق: ٣٢٩.

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الأمر على من نفى الحسن والقبح في استدلالهم على ذلك بأنه: لو كان الحسن والقبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بأن "الكل أعظم من الجزء"؛ لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت.

ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل. وقد غفلوا في استدلالهم، إذ قاسوا قضية الحسن والقبح على مثل قضية الكل أعظم من الجزء، وكأنهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع أن قضية الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخص ومن قسم المحمودات خاصة، والحاكم بها هو العقل العملي، وقضية "الكل أعظم من الجزء" من الضروريات الأولية والحاكم بها هو العقل النظري، وقد تقدم الفرق بين العقلين، كما تقدم الفرق بين المشهورات والضروريات. فكان قياسهم قياسا مع الفارق العظيم ! والتفاوت واقع بينهما لا محالة. ولا يضر هذا في كون الحسن والقبح عقليين، فإنه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً، كما لم يفرقوا بين المشهورات واليقينيات فحسبوهما شيئاً واحداً، مع أنهما قسمان متقابلان[1].

وقد أكّد هذا المعنى في كتابه أصول الفقه، في مبحث المستقلات العقلية، في حديثه عن الحسن والقبح العقليين الذاتيين؛ حيث قال في معرض بيانه لأسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح:

أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالا للنفس كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني، فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء، وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه

(١) المنطق: ٣٣٠.

فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذما من جميع العقلاء، فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع، وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات، وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة "الآراء المحمودة" و "التأديبات الصلاحية"، وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات، فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم، وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من "المنطق" في مبادئ القياسات، فراجع.

ومن هنا يتضح لكم جيدا أن العدلية إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك، فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل أن فاعله مذموم لديهم[1].

وقد استشهد تأييداً لمدعاه بما نقله عن ابن سينا ونصير الدين الطوسي، وهما من عمالقة المنطق والفلسفة، فقال في ذيل الكلام السابق:

«ويكفينا شاهداً على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: "ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه

(١) أصول الفقه ٢: ٢٨.

وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه..." وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجا نصير الدين الطوسي».

وقد كرر هذا المعنى في موارد من أصول الفقه، منها:

١ـ ما في مبحث حجية العلم وكونها ذاتية:

«وهذه اللابدية لابدية عقلية منشؤها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع وأن نفسه نفس انكشاف الواقع، فالجهتان في جهة واحدة في الحقيقة».

وقد قال في هامش هذه الجملة تعليقاً على كلمة اللابدية:

«هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي ؛ لأنه داخل في "الآراء المحمودة" التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني»[1].

٢ـ قال في مبحث الإجماع:

«نعم، الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب أنا قد قلنا فيما سبق - في الجزء الثاني، وسيأتي - أن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها " الآراء المحمودة " والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي، لأن الشارع من العقلاء - بل رئيسهم وهو خالق العقل - فلابد أن يحكم بحكمهم.

---

(١) أصول الفقه ٣: ٢٥.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والإجماع، وهو من باب التحسين والتقبيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الإجماع.

أما إجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي ؛ لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك، وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها، فإذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع»[1].

٣_ وقال في مبحث الدليل العقلي:

«إننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة».

إلى أن قال:

«..وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

---

(١) أصول الفقه ٣: ١٠٤.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم، ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقبيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى " الآراء المحمودة " والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع ؛ لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة (التي يدركها العقل العملي) إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة (التي يدركها العقل النظري) يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم ؛ لأنه حينئذ يقطع باللازم - وهو الحكم - بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقا: إن المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي إلا فيها، أي أن العقل النظري لا يحكم بالملازمة إلا في هذا المورد خاصة»[1].

٤ـ وقال في مبحث حجية قول اللغوي:

«لأن العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلابد أن يحكم الشارع بذلك أيضا، إذ أن هذا الحكم العقلي من " الآراء المحمودة " التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم، وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر أنا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصة - كالعدالة والذكورة - لدليل خاص، وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي ؛ لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل إلا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو

---

(١) أصول الفقه ٣: ١٣٤ - ١٣٧.

نحوها، كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين.

وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، ولم أجد الآن ما يقدح به».

وبهذا الاستعراض يعرف مراد الشيخ المظفر تغمده الله برحمته من الدليل العقلي، ومن الحسن والقبح العقليين الذاتيين، كما يعرف موارد الاستفادة من هذا المبنى في الأصول وفي الفقه أيضاً.

الخلاصة

ويتلخص كلامه ضمن نقاط:

١ـ إن الشيخ المظفر يرى بأن المراد من الحكم العقلي بالحسن والقبح في المقام هو العقل العملي، لا النظري.

٢ـ إنّ الحسن والقبح العقليين من جملة التأديبات الصلاحية، والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، وليس هناك واقع وراءها تطابقه.

٣ـ يظهر منه نسبة هذا المعنى إلى العدلية قاطبة، وأنه مرادهم من حكم العقل في المقام.

والنقطة الثانية هي المهمة في البحث.

رأي المحقق الأصفهاني

وقد سلك في أصل المبنى مسلك أستاذه المحقق الأصفهاني تغمده الله برحمته، فقد تعرّض لهذا المبحث في عدّة موارد من كتابه نهاية الدراية، غير أنا - كشاهد على ما ندّعي- نقتصر

على نقل ما جاء في مبحث التجرّي؛ حيث قال لبيان استحقاق العقاب عليه بحكم العقل ما لفظه:

«إن العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهي، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة وتفويت، ولا لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو؛ لوجود الكل في صورة الجهل.

بل لكونه هتكاً لحرمة المولى وجرأة عليه؛ إذ مقتضى رسوم العبودية إعظام المولى وعدم الخروج معه عن زي الرقية، فالإقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبودية ومناف لزي الرقية، وهو هتك لحرمته، وظلم عليه، وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء؛ لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع به.

وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم - بمعنى كونه يستحق عليه المدح أو الذم - من القضايا البرهانية.

فالوجه فيه أن مواد البرهانيات، منحصرة في الضروريات الست...

إلى أن قال:

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصور الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

وكذا ليس من الحسيات بمعنييها كما هو واضح ؛ لعدم كون الاستحقاق مشاهداً، ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس.

وكذا ليس من الفطريات ؛ إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبة.

وأما عدم كونه من التجربيات والمتواترات والحدسيات ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة.

وأما حيث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتياً، فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات ؛ لوضوح أن استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم.

وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ؛ لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً، وإلا لكان الإنسان في حد ذاته، إما واجباً أو ممتنعاً.

ومن الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك؛ لأن سلب مال الغير مثلاً، مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف، وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب، وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه، وهو أيضاً خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام وذو مفسدة عامة، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصباً وكونه مخلاً بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً، بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوين فإنها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خلي ونفسه كـ"الصدق والكذب" فإنها مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن، يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت

الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور [في القول] فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم»[1].

وملخص ما أفاده في نقاط وهي:

١ـ إن سبب العقاب على المعصية الواقعية كونها هتكاً لحرمة المولى.

٢ـ حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم.

٣ـ إن حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم بالمعنى المتقدم من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة.

٤ـ عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى من القضايا البرهانية؛ لأن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست، واستحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ليس واحداً منها.

٥ـ المراد بذاتية الحسن والقبح أن العدل بعنوانه، والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر، وليس المراد منه الذاتي في باب الكليات الخمس، ولا في كتاب البرهان.

أتباع ومؤيدون

والذي يبدو أن الشيخ المظفر تغمده الله قد أثر في بعض معاصريه ومن تأخر عنه في هذه الفكرة، ومن الشواهد على ذلك:

---

(١) نهاية الدراية ٣: ٢٩ - ٣٢.

الشاهد الأول: ما نلاحظه من العلامة السيد محمد تقي الحكيم تغمده الله في كتابه الأصول العامة للفقه المقارن، في مبحث ذاتية الحسن حيث قال:

١ ـ التذكير بما سبق أن ذكرناه من أن موضع الخلاف في معنى الحسن والقبح هو المعنى الثالث، وهو إدراك العقل أن هذا الشيء مما ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، ومدح الفاعل أو ذمه على ذلك.

ولازم هذا الإدراك الصادر منه - بما أنه عقل - هو تطابق العقلاء - بما أنهم عقلاء - على ذلك بما فيهم الشارع المقدس.

٢ - «إن إدراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به، ليس هو من القضايا الضرورية، وإنما هو من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية. والقضايا التأديبية لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، بخلاف القضايا الضرورية التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها، ومقتضى ذلك أن الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما، يحتاج إلى تأدب به، ولا يجب ان يحكم به كل عاقل لو خلي ونفسه»[1].

الشاهد الثاني: ما يستفاد من محمد جعفر شمس الدين في كتابه: دراسات في العقيدة الإسلامية؛ حيث قال:

«وما ذلك في الحقيقة، إلا كون الحسن والقبح العقليين من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية التي هي قسم من القضايا المسماة بالمشهورات، والتي يحكم بها العقل العملي ولا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء عليها.

وعليه، فإذا كان العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم بذاتيهما، فلا بد وأن يعمم هذا الحكم العقلي، من دون استثناء بحسب اختلاف الفاعلين، إذ لا تخصيص في حكم

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٩٠.

العقل أبداً»[1].

تقييم وتقويم

الذي يبدو في النظر أن الحسن والقبح أمران واقعيان، كما يظهر من الرجوع إلى المرتكزات العقلية والتأمل فيها؛ فإنه يقضي بأن العقل يدرك حسن الشيء أو قبحه على أنه أمر واقعي كسائر المدركات الواقعية أولاً، ثم يدعو لفعل الحسن، وترك القبيح، بالمعنى المعروف لداعوية العقل، أي بمعنى إدراكه أنه مما ينبغي فعله، أو ينبغي تركه؛ إذ لا شأن للعقل إلا الإدراك، ولهذا نلاحظ أن ما أفاده الشيخ المجدد، ومن قبله أستاذه المحقق الأصفهاني (قدس سرهما) قد وقع محلاً للإشكال من غير واحد من أعلام الأصول.

وقبل أن نبيّن إشكالات الأعلام على أصل الفكرة سنطرح أمرين يرتبطان بكلام الشيخ المجدد:

الأمر الأول: أنه يظهر من كلامه قدس سره أن معنى الحسن والقبح بالمعنى الذي اختاره لهما مما تسالمت عليه العدلية، ولكنه غير صحيح؛ لعدم اتفاقهم على ذلك، وبيان مسيرة هذه المسألة تأريخياً، وذكر من قال بهذا المعنى، ومن قال بالمعنى الآخر يخرجنا عن وضع هذا البحث، فنكتفي بما ذكره الشيخ السبحاني في رسالته في التحسين والتقبيح، فقد قال:

نعم، إن بين المتأخرين من ذهب إلى أن التحسين والتقبيح من اليقينيات، وفي مقدمهم المحقق اللاهيجي في كتابه: «سرمايه ايمان» وبما أن لكلامه من القيمة بمكان آثرنا تعريبه إلى العربية قال:

---

(١) دراسات في العقيدة الإسلامية: ٢١١.

«إعلم أن الحق مذهب العدلية، فإن حسن بعض الأفعال كالعدل والصدق أو قبحها كالظلم والكذب أمر ضروري، والعقل في قضائه هذا غني عن الشرع.

ثم يطرح الإشكال التالي ويقول: قد عدّ الحكماء حسن العدل وقبح الظلم من المقبولات، وذلك لما فيها من المصلحة والمفسدة العامتين، ومن الواضح أن المقبولات مادة للقياس الجدلي لا للقياس البرهاني، فعندئذ كيف يمكن عدها من الضروريات والأوليات التي هي مبدأ للبرهان؟

وأجاب قائلاً: إنه لا مانع من أن تدخل قضية واحدة من جهة تحت اليقينيات، ومن جهة أخرى تحت المقبولات، وحيث إنها من القضايا الضرورية التي لا يشك فيها كل من رجع إليها، مع قطع النظر عن المصلحة أو المفسدة، فهي من الأوليات، إلا أن هذا لا يمنع من اندراجها تحت المقبولات؛ لترتب المصالح والمفاسد العامة عليها».

ووافقه الحكيم السبزواري في «شرح الأسماء الحسنى»، حيث قال: إن منع جزم العقلاء بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مكابرة غير مسموعة، وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأن «العدل حسن» و «الظلم قبيح» بأن الحكماء جعلوها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموعة.

والجواب: أن ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا تقبل الإنكار، بل الحكم ببداهتها أيضا بديهي، غاية الأمر أن هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناء على أن فيها مصالح العامة ومفاسدها، وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الغرض منه إلا التمثيل للمصلحة والمفسدة المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبداهتها ؛ إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات

والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين».

وحصيلة النزاع: أن المنطقيين خصوا اليقينيات بالأوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات، فالبرهان المؤلف من هذه الأمور الستة يفيد اليقين، وخصوا الجدل غير المفيد لليقين بالمشهورات والمسلمات، وأدخلوا حسن العدل وقبح الظلم في المشهورات التي لا تفيد اليقين.

ولو صح ما ذكروه لانهارت الأصول التي بني عليها الكلام الإسلامي، ولكن الحق مع المحقق اللاهيجي والحكيم السبزواري، لأن مسألة الحسن والقبح ذات جهتين: فمن جهة أنها داخلة في الأوليات، ومن جهة أخرى داخلة في المشهورات.

أما الأوليات: فقد عرفوها بقولهم: كل قضية تتضمن أجزاؤها علية الحكم فهي أولية لا يتوقف العقل فيه إلا على تصور الأجزاء، ثم مثلوا بقوله: الكل أعظم من جزئه ؛ فإن هذا التصديق معلول لتصور جزئيه لا غير، ولا يتوقف العقل فيه إلا على تصور مفرديه.

وقولنا: العدل حسن، واجد لتلك الخصيصة، فإن تصور الجزئين كافٍ في الجزم بالقضية.

فإن قلت: إنه يعتبر في القضايا اليقينية وجود المطابق لها في الواقع، كقولنا: الكل أكبر من الجزء وليس لقولنا: العدل حسن أو الظلم قبيح شيء مطابق في الخارج.

والجواب: أنه يكفي في أن يكون للقضية مطابقاً في الخارج، تطابقها مع الفطرة الإنسانية أو البعد الملكوتي ؛ فإن الإنسان حينما يتصور القضية، ويعرضها على البعد الملكوتي والفطرة السليمة يراهما متطابقتين، وللفطرة واقعية عينية في الخارج، وقد ذكر الشيخ في كتاب النجاة معنى للفطرة ربما يكون صالحاً لنقض كلامه به، وقال:

ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه، حصل في الدنيا، دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لم يسمع رأياً ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الخيالات ثم يعرض منها على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك، فهو ما توجبه الفطرة.

فحسن العدل داخل في الأمور الفطرية بهذا المعنى، وقضية (العدل حسن) إذا تصورها الإنسان وتجرد عن كل شيء لا يساوره الشك فيها.

وأما المشهورات فلا شك في تطابق العقلاء على «حسن العدل» لما فيه بقاء النظام، و«قبح الظلم» لما فيه من زواله، فعد تلك القضية من المشهورات لا ينافي كونها من الأوليات، وتخصيص الأوليات بالعقل النظري بعد لم يثبت، فإن منها ما يرجع إلى العقل النظري ومنها ما يرجع إلى العقل العملي[1].

الأمر الثاني: إن ما أفاده الشيخ المجدد في ذيل كلامه المتقدم حول الخلقيات، يصلح جواباً على ما أفاده في مختاره في معنى الحسن والقبح العقليين، ويؤيد بل يثبت أنهما في المقام أمران واقعيان، وينفي أنهما من التأديبات الصلاحية؛ حيث قال فيه - رداً على القائلين بأن الخلق ملكة في النفس تحصل من تكرر الأفعال الصادرة من المرء...-:

«أقول: هكذا عرفوا الخلقيات والخلق، فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى، باعتباره داعياً للعقل العملي إلى إدراك أن هذا مما ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه.

ولكنا إذا وقفنا نجد أن الأخلاق الفاضلة غير عامة عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلى بها، مع أنه لا ينكر أن الخلقيات مشهورة يحكم بها حتى من لم يرزق الخلق

---

(١) رسالة في التحسين والتقبيح: ٤٣.

الفاضل، فإن الجبان يرى حسن الشجاعة ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه إذا رجع إلى نفسه وأصغى إليها، ولكنه يجبن في موضع الحاجة إلى الشجاعة، وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب.

ولو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة، والبخيل بقبح الكرم وحسن الإمساك، والكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب... وهكذا».

ثم قال وهو محل شاهدنا كما سنوضحه فيما بعد:

«والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن الله تعالى خلق في قلب الإنسان حساً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الأفعال ومقابحها، وذلك الحس هو «الضمير» بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمى بـ«القلب» أو «العقل العملي» أو «العقل المستقيم»أو «الحس السليم» عند قدماء الأخلاق، وتشير إليه كتب الأخلاق عندهم.

فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه، ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة ويقر عين فاعل الفضيلة، وهو موجود في قلب كل إنسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الأفعال، فهي تشترك جميعاً في التمييز بين الفضيلة والرذيلة وإن اختلفت في قوة هذا التمييز وضعفه، كسائر قوى النفس، إذ تتفاوت في الأفراد قوة وضعفا.

ولأجل هذا كانت «الخلقيات» من المشهورات وإن كانت الأخلاق الفاضلة ليست عامة بين البشر، بل هي من خاصة الخاصة.

نعم، الإصغاء إلى صوت الضمير والخضوع له لا يسهل على كل إنسان إلا بالانقطاع إلى دخيلة نفسه والتحول عن شهواته وأهوائه، كما أن الخلق عامة لا يحصل

له وإن كان له ذلك الإصغاء إلا بتكرر العمل واتخاذه عادة حتى تتكون عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل، وبالأخص الخلق الفاضل، فإن أفعاله التي تحققه تحتاج إلى مشقة وجهاد ورياضة ؛ لأنها دائما في حرب مع الشهوات والرغبات، وليس الظفر إلا بعد الحرب».

فقوله: «فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه، ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة ويقر عين فاعل الفضيلة، وهو موجود في قلب كل إنسان».

ينادي بأعلى صوته بأن هذا الحس في القلب، هو المدرك لحسن العدل وقبح الظلم وإن لم يوجد نظام ولم يتأدب عليه في مجتمع.

إشكالات الأعلام على تفسير الحسن والقبح بالآراء المحمودة

كما ذكرنا سابقاً بأن رأي المحقق الأصفهاني تثبُّل قد وقع محلاً للإشكال بين الأعلام، والان حان وقت بيانه، فمن ذلك ما أورده المحقق السيد الخوئي تثبُّل في الجهة الثانية من مبحث القطع، في البحث حول منجزيته، فقد أورد عليه إشكالين، فقال:

إشكالات المحقق الخوئي على المحقق الأصفهاني

«ففيه: أولاً: إن حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه»[1].

وتوضيحه: إن دعوى المحقق الأصفهاني والشيخ المظفر تثبُّل مبنية على وجود العقلاء وتطابق آرائهم على فعل شيء أو تركه حفظاً للنظام وإبقاء للنوع، بينما لزوم

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٥.

الحركة على طبق القطع ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلا نظام ولا نوع ليسعى العقلاء لحفظه، فيستكشف من ذلك أن هذا الحكم نابع من صميم العقل بإدراكه أن هذا الفعل حسن وذلك قبيح في ذاتهما.

وهذا الإشكال بعينه يرد فيما نحن فيه؛ إما لأن مرجع كلام المحقق الأصفهاني قدس سره يعود إلى مسألة الحسن والقبح العقليين، وإما لأن قضية حسن العدل وقبح الظلم ثابتتان في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، ولا نوع ولا نظام.

«وثانياً: إن الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فإن أحكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك، والواجبات المالية وإن أمكنت أن تكون كذلك، إلا أن جلاً من العبادات - كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين - لا ربط لها بحفظ النظام أصلا»[1].

وتوضيحه: إن المحقق الأصفهاني قدس سره اعتبر حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء، إبقاءً للنوع، وحفظاً للنظام، فتكون من القضايا المشهورة، فنقض عليه المحقق السيد الخوئي قدس سره بالأوامر الشرعية التي لا دخل لها في حفظ النظام، ككثير من العبادات، وهذا الإشكال يرتبط بما نحن فيه في الجملة.

إشكال المحقق السيد الروحاني على فكرة كون الحسن والقبح من تطابق آراء العقلاء

وأورد السيد المحقق الروحاني قدس سره على المحقق الأصفهاني قدس سره في مبحث حجية القطع بقوله:

«إن بناء العقلاء العملي يمتنع أن يكون عن ارتجال، فان ذلك ينافي مع فرض كونهم

---

(١) مصباح الأصول ٢: ١٥.

عقلاء، بل لا بد أن ينشأ بناؤهم عن أمر راجح، بحيث يكون ما بنوا عليه من مصاديقه أو أسبابه.

وعليه، فإذا فرض أن بناءهم على قبح الظلم ناشئ عن أمر راجح كحفظ النظام مثلاً فننقل الكلام في ذلك الأمر الراجح، فهل يكون رجحانه وحسنه أمراً عقلياً أو عقلائياً؟ فعلى الثاني، ننقل الكلام فيما دعا إليه ويتساءل عن أنه أمر عقلي واقعي أو عقلائي جعلي وهكذا.

وعلى الأول، يلزم أن لا يكون حسن العدل وقبح الظلم أمراً عقلائياً مجعولاً، بل أمراً عقلياً واقعياً؛ لأنه من مصاديق العنوان الراجح، فالعدل حفظ النظام وهو حسن والظلم إخلال به وهو قبيح.

ثم انا نرى أن حسن العدل وقبح الظلم ثابت ولو لم يكن مستلزماً لإخلال النظام، فكيف يقال: إن حسن العدل وقبح الظلم من الأحكام العقلائية ومما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وابقاء للنوع؟»[1].

ويتلخص كلامه هذا في إشكالين:

الإشكال الأول: يبتني على مقدمة مهمة، حاصلها: أن أعمال العقلاء وآراءهم بما هم عقلاء لا تكون تعبدية ولا جزافية، بل لا تنشأ إلا من أسباب راجحة عقلية أو عقلائية.

وعليه، فالفرض أن العقلاء قد بنوا على حسن العدل وقبح الظلم، ولا يخلو ذلك من أحد أمور ثلاثة:

١ـ إنه ناشئ من أمر راجح، وهو حفظ النظام، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر

(١) منتقى الأصول ٤: ٢٥.

الراجح، فإن كان ناشئاً من أمر راجح آخر نقلنا الكلام له وهكذا..، إلى أن نقف على أمر يكون رجحانه بنفسه، ويكون ما نحن فيه مصداقاً له.

٢_ أن يكون ناشئاً من أمر راجح وهو حفظ النظام، بدون أن نمضي في السلسلة، فننقل الكلام لنفس حفظ النظام، والفرض أن رجحانه وحسنه عقلي، فيكون ما نحن فيه مصداقاً له أيضاً.

٣_ أن يكون حسنه ورجحانه عقلياً بنفسه.

وعلى كل التقادير يثبت أن الحسن والقبح عقليان، وينتقض ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره.

الإشكال الثاني: من قوله: «ثم انا نرى أن حسن العدل وقبح الظلم ثابت ولو لم يكن مستلزماً لإخلال النظام..».

وهو يرجع إلى ما أورده المحقق السيد الخوئي قدس سره في إشكاله الأول حسبما بيّناه.

ثم أضاف المحق الروحاني تحقيقه في المقام، وقال:

والتحقيق أن يقال: إن النفس تشتمل على قوى متعددة كالقوة الغضبية والقوة الشهوية، ولكل من هذه القوى ملائمات ومنافرات بالإضافة إليها وبلحاظها، فالانتقام مما يلائم القوة الغضبية وينافرها عدم الانتقام.

ومن قوى النفس القوة العقلية ولها ملائمات ومنافرات أيضاً، فالنفس تدرك أن هذا الامر مما يلائم القوة العقلية وذلك ينافرها.

ولا يخفى أن شأن القوة العاقلة تعديل جميع القوى وتنظيمها بحساب العقل، وعليه فنقول: إن العدل يلائم القوة العقلائية والظلم ينافرها، فمعنى كون حسن العدل وقبح

الظلم أمراً عقلياً، أن العدل يلائم القوة العقلية والظلم ينافرها، فالتحسين والتقبيح يرجعان إلى ملاءمة القوة العاقلة ومنافرتها، فكما أن الانتقام يلائم القوة الغضبية فالعدل يلائم القوة العقلية.

ومما يشهد لذلك: أن نفرة العقل من الظلم ثابتة ولو لم يرتبط بالإنسان أو بالنظام بأي ارتباط، فمثلاً لو سمعنا بأن أحداً مثّل بغيره ولم يمت لنا ذلك الغير بصلة، وكان تمثيله به في مكان بعيد عن الأنظار بحيث لا يوجب الجرأة من الغير، فلا إشكال في حصول التنفر من هذا العمل بحساب العقل لو كان من دون حق وعدم التنفر منه لو كان بحق.

وبالجملة: الذي نلتزم به حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم بمعنى ملاءمة الأول ومنافرة الثاني للقوة العاقلة[1].

أقول: بناء على هذا التحقيق يمكن أن يقال بكون النزاع بينهما لفظياً؛ لأن محل البحث الذي قال به كل من المحقق الأصفهاني والشيخ المجدد قدس سره ما هو الحسن والقبح بمعنى المدح والذم.

وأما بمعنى الملاءمة فقد أخرجوه من محل النزاع بين العدلية والأشاعرة، وإن كانت عبارة الشيخ المظفر قدس سره بالملاءمة للنفس والمنافرة لها، وتعبير السيد الروحاني قدس سره بالملاءمة للقوة العاقلة والمنافرة لها.

ولكن الإنصاف أن النزاع حقيقي؛ فإن مراد السيد الروحاني قدس سره أن العدل يلائم القوة العقلية والظلم ينافرها، وهذا معنى حسن الأول وقبح الثاني، وبعد ثبوت هذه الواقعية لهما يحكم العقل - بمعنى الإدراك - بحسن فعل الأول وترك الثاني، يعني

---

(١) منتقى الأصول ٤: ٢٥ - ٢٦.

يدرك بأن الأول مما ينبغي فعله، وأن الثاني مما ينبغي تركه، من دون حاجة إلى من يؤدبه عليه بالقبول.

إشكال الشيخ الأستاذ والسيد الحكيم

ومن جملة من ناقش المحقق الأصفهاني تغمده الله في مبناه، الشيخ الأستاذ الوحيد الخراساني دام ظله في مجلس درسه، كما أن المرجع المعاصر السيد الحكيم دام ظله ناقش الشيخ المظفر تغمده الله، وهما يشتركان في بعض النقاط، فسوف أقتصر على نقل عبارة السيد من كتابه المحكم، فإنه بعد أن بيّن بأن العقل يدرك أولاً حسن الشيء أو قبحه، ثم يدعو لفعل الحسن وترك القبيح، وبعد أن نقل عبارة الشيخ المظفر في أنه ليس للحسن والقبح واقعية إلا إدراك العقلاء قال:

«ولا مجال للبناء عليه، لوضوح أن مدح العقلاء وذمهم على الفعل ليس اعتباطياً، بل لإدراكهم أمراً فيه يقتضي فعله أو تركه، تكون الداعوية العقلية متفرعة عليه تفرع الحكم على الموضوع، وذلك الامر هو الحسن أو القبح.

فالحسن والقبح أمران واقعيان لا يتوقفان ثبوتاً على إدراك العقلاء، ولا على مدحهم وذمهم، ولذا يصح عرفاً أن يقال: ينبغي للإنسان أن يصدق ولا ينبغي له أن يكذب، لأن الصدق حسن والكذب قبيح.

وعلى هذا يتفرع ما ذكرناه انفا من أن طروء الجهات المزاحمة للحسن والقبح لا يخرج الحسن عن حسنه والقبيح عن قبحه، بل يسقطهما عن الداعوية العقلية لو لم يكونا أهم من المزاحم.

أما لو قيل بأن الحسن والقبح عبارة عن نفس الحكم بأن الشيء مما ينبغي فعله أو لا ينبغي، وأنه يستحق عليه المدح أو الذم الذي هو عبارة عن نفس الداعوية لزم البناء

على تأثير المزاحم في نفس الحسن والقبح ورفعه لهما، بل يخرج عن كونه مزاحماً بل يكون عدمه من قيود الموضوع، كما هو ظاهر...

إلى قوله:

على أنه لو سلم أن مدح العقلاء وذمهم لا يستند إلى إدراكهم حسن الشيء أو قبحه، بل ليس الحسن والقبح الا استحقاق المدح والذم وكون الشيء مما ينبغي فعله أو تركه، إلا أن الظاهر أن كون الشيء مما ينبغي فعله أو تركه مستند للداعوية العقلية التي يستقل كل أحد بها بنفسه، لا بسبب تطابق آراء العقلاء، بحيث لو فرض عدم وجود غير عاقل واحد لحكم عقله بذلك، وليس تطابق آراء العقلاء الا لاشتراكهم في العقل الداعي لذلك.

وبالجملة: لا دخل لتطابق آراء العقلاء في ثبوت الحسن والقبح، ولا في الداعوية لفعل الحسن وترك القبيح، كما تقدم أنه غير دخيل في اثبات التحسين والتقبيح واقرار الانسان بهما»[1].

وهو واضح المراد سلس العبارة، وبهذا المقدار نصل إلى آخر المطاف مما أردنا تحريره وبيانه، ونرجو أنا أوضحنا فكرة الشيخ المظفر تغمده الله في الحسن والقبح العقليين، وما يرد عليها من الإشكالات في نظر الأعلام، وآخر دعوانا:

أن الحمد لله رب العالمين

نزار سنبل القطيفي

مساء يوم الجمعة ٢٤/ جمادى الأولى/ ١٤٣٧هـ

---

(١) المحكم في أصول الفقه ٢: ١٦٩ - ١٧٠.

فكر الشيخ المظفر في دراسة السقيفة

الاستاذ الدكتور شاكر مجيد كاظم

المدرس الدكتور علاء حسن مردان- العراق

المقدمة

ان موضوع السقيفة من المواضيع التاريخية والفكرية المتجددة في اندية المسلمين ومطارحاتهم التاريخية والفكرية والفلسفية، وهذا التجدد راجع لبروز حدثها بعد وفاة رسول الله ﷺ مما جعلها تحتل الصدارة في الرواية التاريخية المبكرة، اذ منها تحددت صورة الخلافة الإسلامية بنظر الكثيرين، فحاولوا تنسيق حدثها وفق معارفهم واهوائهم وميولهم مع طموحهم الشخصي في تأسيس حادثتها على أسس العقيدة والفكر المتطابق لنظام الدولة الإسلامية السياسي والعقائدي، وبهذا فهي مواكبة لحدث له اكثر من مدلول فكري بنظر الفرق الإسلامية فيما يخص العدالة في اختيار من يخلف رسول الله ﷺ في حكم الدولة الإسلامية، ومن هذا جاء البحث كمحاولة لدراسة فكر الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله في توضيح الحدث التاريخي الملم بها في جميع مصادر المسلمين على اختلاف توجهها، محاولا إيجاد نسق يؤسس للرواية التاريخية الأقرب لتفسير حادثة السقيفة من جميع جوانبها مع حرصه في التحليل والاستنتاج المنطقي السليم البعيد عن التعصب والهوى العقائدي، وهي محاولة جديرة بالاهتمام لما اوصلت له من استدلال وسياق تاريخي في فكرته الرصينة المعتدلة.

أولاً: أسرة الشيخ المظفر

أسرة المظفر من الأسر العلمية العريقة والمشهورة في النجف الأشرف، عرفت فيها في أواسط القرن الثاني عشر، وقطن بعض رجالها قضاء الجزائر التابعة للبصرة (قضاء المدينة حالياً)، وكان الفقيه المجتهد الشيخ محمد بن عبد الله والد الفقيه الشيخ محمد

رضا المظفر من علماء النجف ومراجع التقليد فيها (نشأ في النجف وترعرع فيها، وكان في عنفوان شبابه منقطعا إلى الجد والتحصيل، مكبا على العبادة والتدريس، إلى أن برع في الفقه وعرف بجودة التحقيق فيه) وألف موسوعة فقهية جليلة شرح فيها كتاب «شرائع الإسلام» فيها وسماها بـ«توضيح الكلام» وقد استقصى الفقه من مبدئه إلى منتهاه.

اما ولادتـه: ولد الشيخ محمد رضا المظفر في اليوم الخامس من شعبان عام ١٣٢٢هـ، بعد وفاة والده بخمسة أشهر فلم يقدر الله تعالى أن يظفر الطفل الرضيع برؤية والده ولا الوالد أن يظفر برؤية ولده، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ وأولاه من عنايته وعطفه ما أغناه عن عطف الأبوة.

ثانياً: نشأته الفكرية

نشأ الشيخ المظفر في البيئة النجفية، وتقلب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها، وحضر فيها حلقات الدراسة العالية، وتخرج على كبار مراجع التقليد والتدريس، وترعرع في هذا البيت العريق من بيوتات النجف العلمية، وتعهد رعايته وتربيته أخواه العلمان: الشيخ عبد النبي والشيخ محمد حسن، وابتدأ حياته الدراسية بما يتعارف عليه الطالب في العلوم الدينية من حضور الدراسات الأدبية والفقهية والأصولية والعقلية، وتتلمذ على يد الشيخ محمد طه الحويزي في الأدب والأصول كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كله، وتتلمذ على غيره من أساتذة دروس مرحلة السطوح في ذلك الوقت، وبرز الشيخ الفقيه في دراسات تلك العلوم، وبعد أن أنهى هذا الدور تفرغ للدراسات في مرحلة البحث الخارجي في الفقه والأصول والفلسفة، وحضر فيها دروس أخيه الشيخ محمد حسن وكذلك حضر دروس أخيه الآخر الشيخ محمد حسين، كما حضر درس الشيخ آقا ضياء الدين العراقي في الأصول، ودرس الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني في الفقه والأصول، وحضر بصورة خاصة أبحاث الشيخ محمد حسين

الأصفهاني﵀ في الفقه والأصول والفلسفة الإلهية العالية، وانطبع الشيخ المظفر كثيرا بآراء أستاذه الشيخ الأصفهاني في الأصول والفقه والفلسفة وجرى على نهجه في البحث في كتابه « أصول الفقه »، حيث اتبع منهجه في تبويب الأصول، كما يشير هو إلى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصة على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير أصول الفقه وكان يجله إجلالا كبيرا، كلما جرى له ذكر أو أتيح له أن يتحدث عنه، ويخلص له كل الحب والاحترام، ويلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفر عن أستاذه في مقدمات كتبه الفقهية والفلسفية وفي مقدمة الأسفار وغيرها من رسائله ومقالاته.

كان الشيخ المظفر يمتاز بعمق النظر ودقة الالتفاتة وسلامة الذوق وبعد التفكير فيما ذكر عنه من الفقه والأصول والفلسفة، وقد حاول الشيخ في بدء حياته الدراسية أن يلم بعلوم الرياضة والفلك والطبيعة والعروض، فقد اتفق أن وقعت يد الشيخ على طرف من الثقافة العصرية، وهو في بدء شبابه، فتذوقها، وحاول أن يشق طريقا إلى هذا اللون الجديد من الثقافة واتفق مع آخرين ممن كانوا يتذوقون هذا اللون الجديد من الثقافة على أن يراسلوا بعض المجلات العلمية كالمقتطف وبعض دور النشر لتبعث إليهم الصحف والكتب التي تحمل هذا اللون الجديد من الفكر.

ثالثاً: فكر الشيخ محمد رضا المظفر في دراسة احداث السقيفة

إن موضوع سقيفة بني ساعدة من المواضيع التي سبق أن عالجته عشرات الأقلام في مختلف العصور، وكان مسرحا لكثير من عواطف الكتاب، فتلاعبت فيه بأساليبها الخطابية التي لا يراد بها غير تركيز عقيدة أصحابها عن طريق الاساليب الملتوية، ولم يسلم من آفاتها إلا القليل، فحاول الشيخ المظفر معالجة الموضوع، وقد وفق في ذلك الشيخ رحمه الله في نظرته الموضوعية الخالصة عن أية عاطفة أو تحيز، وذلك وفق منهج علمي دقيق يكشف فيه عن ملابسات تلك الحادثة المشهورة في تاريخ الإسلام، يقع

كتاب السقيفة في ٢٠٧ صفحات مع ما اضيف له من هوامش واضافات، طبع بمطابع بهمن في قم-ايران طبعة ثانية عام ١٩٩٤، مع إضافة لما أوضحه المؤلف لمن استفسر منه حول هذا الموضوع تحت عنوان «على هامش السقيفة»، وهذا الامر جاء بناءً على رد الشيخ المظفر على رسالة كتبها اليه السيد عبد الله الملاح الموصلي يذكر فيها بعض الأفكار غير المنسجمة مع مجرى احداث التاريخ حسب وجهة نظره، فرد عليه الشيخ المظفر برسالة تكشف له عن اسئلته التي كتبها في نص رسالته.

اما ما يخص كتاب السقيفة المعني فهو كتاب فكري تاريخي ذو رؤيا معاصرة لفكر العصر الذي عاش فيه الشيخ المظفر، اذ اعتمد في تأليفه على الأدلة التاريخية المشهورة، مبتعدا عن التصنع والهوى فيما كتب، وقد ضُمن كتابه نصوصاً تاريخية و أحاديث نبوية، وهذا الامر عبر عنه في مقدمة الكتاب تحت عنوان تأثير العقيدة على المؤرخ، اذ العمل الموضوعي والبحث العلمي يتطلب سلامة التفكير دون الانحراف او ان يدور صاحب التأليف في دائرة هواه ومن ثم يقع في أخطاء، بل يرى ان اغلب المؤرخين قد وقعوا في خطأ هوى النفس والمعتقد فقال: «أما من يؤرخ لأجل غذاء عقيدته، أو يؤلف إرضاء لنفسه أو محيطه، فاقرأه ألف سلام ! وأرجو من الله تعالى أن يوفقني لئلا أكونه».

ان دراسة موضوع السقيفة من قبل الشيخ المظفر فيه محاولة تجديد تختلف عن الذين تناولوه قديما، لاسيما فيما يخص المنهج والأفكار والرؤى التاريخية، وهذا المنهج يتفق تماما مع أصول منهج البحث التاريخي، كما ان منهجه يقوم على أساس الدراسة الشاملة للأحداث وتحليلها ونقدها ومقارنتها ومعرفة الأسباب التي ادت الى وقوعها، والدراسة الموضوعية للحدث والنظرة الشمولية لها وبذلك تكون دراسته ضمن اطار فلسفة التاريخ.

فمنهج الشيخ المظفر مبني على أسس علمية رصينة، قوامها الموضوعية والتحليل

المنطقي للأحداث ودراستها بتجرد حتى يصل الى نتائج علمية دقيقة ورصينة، مبتعدا في ذلك عن الميول والاهواء والمعتقد، وتعد هذه خطوة متقدمة من قبله كونه رجل دين نشأ في اسرة دينية مشهورة في العراق وفي العالم الإسلامي، وواقع الحال انه ربما تأثر بالبيئة العقائدية لأسرته والذي سينعكس في كتاباته واطروحاته الفكرية والتاريخية، الا انه حاول ان يخرج من ذلك المألوف فيتبع منهجا جديدا في دراسته للأحداث لا يقوم على معرفة النتائج مسبقا، بل يعتمد على أسس دراسته الموضوعية وما تفرزه من نتائج.

والظاهر من حديث الشيخ المظفر انه كان عازما على ترك أثر تاريخي بعيدا عن ميل الهوى، بل حاول جاهدا التأكيد على سلامة التاريخ الاسلامي من الاهواء والمعتقد، اذ لطالما تأثر بها اهل التاريخ منذ أقدم الأزمنة لتاريخ الاسلام وحتى وقت كتابته لكتاب السقيفة، فكانت دراساتهم وكتاباتهم بعيدة عن الحقائق بل بعضها تحتوي تزويرا للحقيقة بعد دس وتحريف النصوص بشكل مغاير لما وقع او حدث، وكان مقصده من ذلك ان يترك فكرة معبرة عن تبعثر الحقيقة والتي غيبت وراء ساتر العقيدة او تحت غطاء الرؤيا التابعة لذوق الكاتب او المؤرخ، ومن ثم هناك فكر يحث على التجرد في نقل المعلومة التاريخية لا على أساس ان تنصر قضية ما او تعطل الحقائق في سبيل ما وصل من اثر عن السلف، بل يجب التجرد من كل المؤثرات في نقل المعلومة وهذا مبدأ الشيخ المظفر في كتابةْ كتابهِ السقيفة.

وينطلق الشيخ المظفر عبر مقدمته الى إثارة نظر القارئ لاضطراب التاريخ بصورة عامة، والسبب يعود الى كثرة الوضاعين والدساسين والمزورين في القرون الأولى من الهجرة النبوية، ومنها قلب الحقائق الى باطل والباطل الى حقيقة، ثم يحدد ثلاث نقاط كأساس لتزوير الحقائق وهي تأييد النزعات والعقائد، وحب الظهور والتفوق، والسبب الثالث دور الامويين وجهودهم في تزوير التاريخ بما يدعم تثبيت سلطتهم.

ونتيجة لهذا الاضطراب والتخبط في قراءة التاريخ الاسلامي ولا سيما في احداثه الأولى ويأتي في مقدمتها حادثة مؤتمر السقيفة كان الشيخ المظفر حائرا تجاه ذلك مما جعله يفكر في بحث هذا الجانب لعله يصيب في تقديم استقراء واقعي له بعيدا عن التعصب المذهبي، وعلل ان ذلك ليس بالأمر السهل اذ لطالما يصعب التجرد للبحث في قضية ما فكيف إذا كانت هذه القضية مهمة ولها أثرها في تاريخ الإسلام! لهذا كان يقول: «ولكني أريد الآن أن أتحرر من عقيدتي وأتمرد على نفسي فأقف حرا على نشز- الارض المرتفعة - من الإنصاف والتروي، وأمسح عن عيني غبار التعصب لأرى تلك الحقيقة الواحدة وهي واحدة في كل شيء، فهل أراني أستطيع علاج ما بي؟ هذا ما أشكه في نفسي وواجب علي ألا أثق بها، فما السبيل إذن؟ ثم ماذا سأصنع في علاج الناحية الأخرى: ناحية التاريخ المظلم؟ إنها لمزلة للقدم، ولها ما بعدها».

فهذا القول له مردود فكري حاول من خلاله المؤلف ان يكشف للآخرين مدى تجرده في احراز المعلومة او اختيارها لتمثل صفحات تلك الاحداث على انها وجه التاريخ أولا وليس تعبيرا لتعصب في نصرة مذهب او معتقد ثانيا، كما فيه إشارة الى محاكاة أصحاب الفكر ان يتنازلوا عن جانب من أفكارهم اذا كانت بعيدة عن الحقيقة وتحصيلها انما كان من هوى او انتصار لرأي دون سواه، وهذا الامر فيه قصد اصلاح حال الكتاب والقراء على حد سواء عله يتمكن من تصحيح مسار الأفكار المتطرفة او غير المنسجمة مع روح البحث العلمي المبني على استقراء اكثر قبولا من الناحية العملية بين المذاهب الإسلامية، وهذا يدل على براعة الشيخ المظفر في اختيار كلماته.اذ كانت هادفة لمقصد اصلاح شان البحث والتأليف في الحوادث التاريخية من خلال التوسط في الرأي بمعنى الرجوع الى مصادر اهل السنة لمحاكمة التاريخ، ونتيجة عمل المؤلف انما كانت حسب قوله: «وكل جهدي أن أضع بين يدي القراء صورة مصغرة مما اهتديت

إليه من أفكار، أرجو أن تكون خالصة من تأثير العواطف والنزعات حرة هي الحق كله أو قريبة من الحق، وبالله التوفيق ومنه التسديد».

يبدأ الشيخ المظفر بمراجعة الأسباب التي ينطبق عليها النص القرآني من قوله تعالى ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (ال عمران: ١٤٤). فهل واقع النص يتفق مع الذين ارتدوا عن الدين الإسلامي كمسيلمة الكذاب، وسجاح التميمية، التي انتهى بها الحال ان اندمجت بمسيلمة المذكور، فلم يكن لهما ذاك الأثر الكبير حتى يغشى منهم على الدين الإسلامي، الامر ذاته ينطبق على الأسود العنسي، الذي قتل في حياة رسول الله ﷺ، وعلقمة بن علاثة، ومثله أم زفل سلمى بنت مالك. اذ ينظر الشيخ المظفر الى ان هؤلاء لا يمكن ان يتقبلهم الفكر او العقل على انهم المقصودون في اية الانقلاب على الاعقاب بعد النبي ﷺ.

وروي عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبيه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن العامة يزعمون أن بيعة أبي بكر حيث اجتمع الناس كانت رضا لله جل ذكره وما كان الله ليفتن أمة محمد ﷺ من بعده؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: **أو ما يقرؤون كتاب الله أو ليس الله يقول: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾**(ال عمران: ١٤٤). قال: فقلت له: إنهم يفسرون على وجه آخر، فقال: **أوليس قد أخبر الله عز وجل عن الذين من قبلهم من الأمم أنهم قد اختلفوا من بعدما جاءتهم البينات حيث قال:**

﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾(البقرة: ٢٥٣)**وفي هذا ما يستدل له على أن أصحاب محمد ﷺ قد اختلفوا من بعده فمنهم من آمن ومنهم من كفر».

والامر يتفق مع مسالمة (مالك بن نويرة) لسجاح اذ كان يرغب بحفظ قومه من المرتدين عن الإسلام في تلك الاصقاع البعيدة عن حاضرة الإسلام المتمثلة آنذاك بالمدينة، وهكذا تبدأ محاكمة مالك وقتله وفق اجتهاد (خالد بن الوليد) فاعتبره أبو بكر مخطئاً دون قصد عفا عنه، بينما عمر بن الخطاب أصر على معاقبته لأنه لم يلتزم بحدود الشريعة، فهذه الصور فكرتها بعيدة عن نسق اية الانقلاب على الاعقاب، وأيضا يرى ان القضية التاريخية التي يرددها البعض اتجاه مانعي الزكاة فهي لا وجود لها، فقط ما حدث كان راجعا لقول أبي بكر: «لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليه». فإنما قالها عندما جاء وفد طليحة المتنبئ المتقدم ذكره يطلبون الموادعة على الصلاة وترك الزكاة، لا في قوم غير المتنبئين. عدا هذا الشيء يرى الشيخ المظفر انه لا التاريخ ذكر أسماء القبائل او رجالها الذين امتنعوا عن دفع الزكاة وبالتالي لا اعتبار من هذه الأفكار وتركها أفضل لدعوى التاريخ والأمور التي ترجح عدم وجودهم.

يبدأ الشيخ المظفر بمناقشة الفصل الأول المعنون (موقف النبي تجاه الخلافة)، ويثير تساؤلا حول علم النبيﷺ بأمر الخلافة من بعده ام لا؟ فيناقش هذا السؤال بذكر العديد من الأدلة التي يراها برهانا على علم النبيﷺ بأمر الاختلاف الذي يحصل بعد وفاته وانقلاب الناس على الاعقاب ورجوعهم عن الدين الإسلامي، حتى يكون يوم الحشر حيث ورد في الحديث عن رسول اللهﷺ: «**فيقال لي: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم**».

ففكرة الشيخ محمد رضا المظفر تحاول احتواء السؤال المثار بشأن الخلافة بعد النبيﷺ اذ عالجها من منطلق الحديث النبوي وهو خير شاهد على علم النبي بما يحدث من بعده، وبالتالي تصبح الأمور أكثر وضوحا لمن يشكل على ان يستدرج الاحداث التاريخية الى غير محلها التاريخي، فيحتوي العاطفة أولا قبل ان يحاكمها، وهنا يكون قد

قتل الحقيقة بميل الهوى النفسي، فيخرج من البحث العلمي المنهج على الأصل في اثبات الحقيقة، لينطلق فكر الشيخ في إتمام الاستقراء كما صوره كنتيجة لما حدث بشان علم النبي بأمر الاختلاف من بعده، وهذا الشيء اثبته وفق احاديث النبي ﷺ مع الفكر المرسوم بصورة مقبولة ومنسقة مع الاحداث التاريخية او التسليم للحجج العرضية التي تكشف عن تدبير النبي ﷺ للأمور التي ستجري بعد وفاته، ويرى ان النبي اذا لم يكن رسولاً يوحى اليه فهو اعظم رجال السياسة الذين اتبعوا منهجا لصلاح الامة الإسلامية من بعده، وهذا يحتم انه اتخذ جملة من التدابير الحازمة والفاعلة في إتمام نهج الحق لا التخبط فيه.

ويبنى فكر الشيخ المظفر في معالجة موضوعة - السقيفة - على فرضيات ينبغي مناقشتها للوصول في النهاية الى حلول لتقاطع أفكار المسلمين وجعلها حلقة واحدة لا متعددة في استقراء حادثة السقيفة، وهنا يشير الى ما اثير من فكر اوجد في سبيل لملمة الموضوع، كترك الامة هي من تختار شخصا حريصا على شأنها، او ما يخص افتراق امتي رحمة، فانه تفريط في حقوق المسلمين بلا مبرر وقال الشيخ المظفر: انه على الرغم من ذلك فان فكرة من يرى صحة عملهم فلا نضايقه، وهنا يبرز دور الشيخ المظفر بعرض جميع وجهات النظر وان كانت مخالفة، الا انه يعرضها ويناقشها وفق منهج البحث العلمي ولا يصدر عليها حكماً منذ الوهلة الاولى، حيث يقول: «ان مهمتنا ان ندرس الاسباب التي دعتهم -اي الانصار- الى عملهم هذا وان ندرس نفسياتهم»، واوضح المظفر ايضاً بان الضعف والهوان بالاصل متقمص في نفوس الانصار منذ حضورهم سقيفة بني ساعدة، وهذا يتجسد في الحوار الذي جرى ما بينهم وكيف انهم اذا طرحوا فكرة توليهم الخلافة على المهاجرين والذين سينازعونهم فيها وسيرفضون ما يطرحونه بشانها، فقال قائلهم عند ذلك نقول لهم: «منا امير ومنكم امير» فقال سعد بن عبادة:

«هذا اول الوهن» وقد اصاب عين الحقيقة واكد ايضا على ظرورة دراسة الجانب النفسي في شخصية الانصار التي كانت ضعيفة ومهزوزة ولم تكن بمستوى الحدث. ويبدو لنا ان نفسية الانصار وما تميزت به من ضعف وميلها الى اللين والدعة والبساطة انها كانت متاثرة بطبيعة البيئة التي يعيشون فيها؛ لان المرء يتاثر بالعوامل البيئية والبايلوجية في تشكيل شخصيته، وكون الانصار يعيشون في بيئة زراعية، وهم اصحاب حرف يدوية فيتطلب ذلك منهم التعامل مع الاخرين باللين والبساطة وعدم التشدد والابتعاد عن الاسلوب الحاد مع المتبضعين، وعدم التعامل معهم بقسوةٍ وخشونة، كما انهم يسكنون في الحواضر وليس في البادية، بعكس المهاجرين اذ كان نسبة عالية منهم من سكان البادية، وماتتصف به طباعهم من القسوة والخشونة في الالفاظ والافعال باثر قسوة البيئة التي يعيشون فيها وشظف العيش. وزاد الطين بلة هو التناحر والتخاصم بين الاوس والخزرج قبل الاسلام فاستغل ذلك الطرف الاخر وتمكن من خلاله تفريق كلمتهم وعبر عن ذلك خير تعبير زعيم الاوس (اسيد بن حضير) بقوله: «لئن وليتموها سعداً عليكم مرةً واحدة، لازالت لهم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم فيها نصيباً ابدا، فقوموا فبايعوا ابا بكر»، ولكن رب سائل يسال: هل جُعل للاوس نصيب بالخلافة بمبايعتهم لابي بكر؟ حسب ما كان يطمع اليه زعيمهم؟ والجواب انه لم يكن لهم أي نصيب فيها ولكنه التنافس والحسد والبغضاء والوقائع والايام التي جرت ما بين الحيين قبل الإسلام كحرب سمير، وحرب كعب بن عمرو المازني، وحرب الحصين ابن الاسلت، وحرب ربيع، ويوم الفجار الاول والثاني، ويوم سحيل، ويوم بعاث.

وذكر الشيخ المظفر بشأن ما قيل عن اجماع الامة على اختيار شخص ما، فقال بان هذا أيضا لم يتحقق الاجماع في سقيفة بني ساعدة، اذ وقع الاختلاف بينهم حول أي الرجال يتولى، وعندما اختير أبو بكر عارضه جماعة، وهنا يصل الشيخ المظفر الى

اختلاف الشيعة واهل السنة في تحديد فكر واضح المعالم للكشف عن صاحب الحق في خلافة رسول الله ﷺ، ليقدم على تقديم عرض لدراسة النصوص المتداولة بحق أبي بكر والامام علي عليه السلام، فيرى ان هناك نصوصاً موضوعة بحق استخلاف ابي بكر، ويناقشها وفق معيار فكري سليم القصد منه رسم الطريق الأكثر تعبدا لمن يرغب بتتبع الحقيقة التاريخية، فيستقر فكر الشيخ المظفر الى ان عائشة هي التي دبرت امر صلاة أبي بكر والنبي ﷺ كان مريضا فوبخها بقوله: «**انكن لأنتن صواحب يوسف**». وذلك تمهيداً له لمنصب الخلافة.

اما النصوص التي ذكرها الشيخ المظفر بحق تولي الامام علي عليه السلام امر الامة بعد النبي ﷺ فيراها الشيخ المظفر انها صحيحة وان الطعن بصحتها انما جاء بناء على هوى المؤرخين، اذ نقلوا بعض الأحاديث عن رواة هم في الأصل أعداء للإمام علي عليه السلام، وبالتالي ذكر الشيخ مواقف الامام في الإسلام وبعض مناقبه، ليستقر فكر الشيخ المظفر في ان النص يرجح كفة الامام علي عليه السلام في خلافة الامة بعد النبي ﷺ.

ينظر الشيخ المظفر الى ان النبي ﷺ كان عازما على تدبير امر تنصيب الامام علي عليه السلام من بعده وهو في مرضه الذي توفي فيه، وهذا التدبير جاءه أولا عن طريق حملة أسامة ابن زيد، وهو اصغر من في ذلك الجيش، اذ لم يبلغ العشرين من عمره، وهذا الاختيار يحمل دلالة على ان السن ليس امرا ظرورياً دائماً في اختيار القائد، ومن ثم يلتفت كبار رجال قريش والصحابة الى هذه النقطة، فاذا كان عمر الامام علي عليه السلام ثلاثين عاما فهذا لا يعارض توليه امر الامة بعد النبي ﷺ، وناقش الشيخ المظفر احداث حملة أسامة مع التأكيد على فارق السن، ويرى أن القوم لو كانوا قد امتثلوا الأمر لأصابوا خيرا كثيرا ولتبدل سير التأريخ ومجرى الحوادث تبدلا قد لا يحيط به حتى الخيال، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ**

وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الاعراف: ٩٦). وفي خلافة عمر بن الخطاب جرى حديث بينه وبين عبد الله بن عباس تذاكرا فيه اسباب عدم تولي الامام علي عليه السلام الخلافة يوم السقيفة فكان من بينها صغر سنه، فرد عليه ابن عباس: ان صغر سن علي لم يمنع الرسول محمداً صلى الله عليه وآله من ان يامره بتبليغ سورة براءة لاهل مكة بعد ان صرفها من ابي بكر وهو شيخ كبير، فهل استصغر الله تعالى سنه؟ فقال عمر: أمسك عَليَ وأكتم فإن سمعتها من غيرك لم أنم بين لابتيها.

إذن هناك محاولة فكرية تحاول ان تعكس صورة التاريخ بكل تفاصيلها ومن ثم يكون هناك استقراء للمحتوى التاريخي بشكل أكثر قبولا بعيدا عن ضيق الهوى وتكون أكثر فاعلية بعيدا عن التضليل او صناعة الشكل المضلل ليسقط فيه الاخرون، ويأتي هذا الفكر في تحليل الحوادث والوقائع التي احاطت بجزئيات الموضوع، لتتشكل في النهاية الصيغة التي تؤسس الوعي الصحيح، وهذا الفكر استدرج به المظفر ليثبت قدرة استقرائه لحادث السقيفة بتجرد او بعيدا عن الهوى والمعتقد، فهذا الربط الجدلي بين التاريخ واستقرائه بفكر متزن يكون اكثر قبولا وممكنا ان يتواصل مع فكر الاخر اذ لم يترك حجة الا وطرقها او كشف وجهتها المروية لمن يقرأ الأفكار المتراكمة بشان الخلافة او التنصيص عليها او على الأشخاص المعنيين بذلك، وهو بذلك حاول جاهدا ان يقدم تلك الرؤيا على ان يبتعد ما امكنه من المعتقد الديني او الدفاع عن علي بن ابي طالب عليه السلام لاعتباره من معتنقي مذهب الامامية، هو حاول فعلا ان لا ينزلق في فكر معتقده ولكن كان تفكيره منطلقاً من تراثه اذ جره معه في استقرائه للنصوص التاريخية، او محاكمته للتاريخ المختص بتوثيق حادثة السقيفة.

ويناقش الشيخ المظفر رزية يوم الخميس التي حالت دون كتابة الكتاب من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله اذ ان المعارضين قالوا: «حسبنا كتاب الله»، وهو قول عمر بن الخطاب،

ويصل استقراء المظفر الى ان عمر رغب بذلك لأنه رغب بالقرآن فقط دون اهل بيت النبي لانه قد سمع حديث النبي ﷺ بشأن الثقلين كتاب الله عز وجل والثقل الاخر اهل البيت عليهم السلام.

اما فيما يخص اجتماع السقيفة فيرى ان الأنصار ونتيجة -لدورهم الكبير في نصرة الإسلام ورسوله- أصبحوا يرون لأنفسهم تلك المكانة العليا في قيادة الامة الإسلامية؛ لأنهم قتلوا كبار رجال قريش أيام معارك الإسلام الأولى، ومن ثم فهم يخشون بعد النبي ﷺ ان تصبح الأمور بيد أبناء اولئك الذين تم قتل ابائهم المشركين، كما حدث ذلك جراء تسلط بني امية، لكنهم كانوا يرغبون في دفع ضرر من يخافون ضرره، فاكتفوا بالشركة التي يحصل بها الغرض من الدفاع، ورغم ذلك يرى الشيخ المظفر ان اجتماعهم في السقيفة خيانة للإسلام. وحتى لما كانوا مجتمعين فانهم لم يكونوا متحدين بل كانوا مختلفين الخزرج برأي والاوس براي اخر، وهذا الامر مرده للحروب التي وقعت بين الحيين قبل الإسلام - والتي سبق ان اشرنا اليها بالبحث - وبالتالي لم يكونوا على حال الاتحاد او ان يصلوا في نهاية الامر الى امر موحد، بهذه الصورة يضعنا الشيخ المظفر كما هو شأن الرواية التاريخية اذ لم يأتِ بالشيء الأكثر عمقا في فكر هذه الاحداث المريبة.

ويطرق الشيخ حدث ساعة وفاة رسول الله ﷺ وما ينبغي ان يكون ساعتها من هم وغم لدى عموم المسلمين، لكن عمر بن الخطاب رفض ان يصدق فكرة موت النبي ﷺ وادعى عدم ذلك، وهذا بحد ذاته يدل على ان فكرة الشيخ المظفر تدل على مسايرته للرواية التاريخية الكلاسيكية دون الخروج عنها، وهو بذلك حاول تغطية الصورة التاريخية كما وردت في مصادرها المختلفة، ويبدو على تغطيته للموضوع وبصورة عامة انه يحاول إثارة عدد من الأسئلة الفكرية المثيرة للدهشة، ومن ثم يضع لها إجابات متفرعة في محاولته لكشف أي شبة او نقطة مريبة بعيدة عن صورة الحقيقة او قريبة منها، كقوله:

لماذا عمر بن الخطاب يهدد الناس بان يضرب بالسيف كل من قال بوفاة الرسول ﷺ، وسؤاله الآخر: من اين علم عمر ان رسول الله ﷺ لا يموت حتى يظهر دينه على الدين كله، ويستفهم الشيخ المظفر على قول عمر برجوع الرسول ﷺ بعد موته او غيبته وهل ستكون غيبته كغيبة موسى عليه السلام، ثم يخلص الشيخ بنتيجة عن الأدوار التي قام بها عمر، أنه كان يخشى ان يحدث القوم مالا يريد لاسيما وان صديقه وخدنه وساعده الأيمن أبا بكر لم يكن في المدينة ساعة وفاة الرسول ﷺ بل كان في منطقة السنح، والطبري ذكر ان ابا بكر وصل للمدينة في اليوم الثالث من وفاة رسول الله ﷺ، وخلال هذه المدة المذكورة من وفاة النبي الى قدوم ابي بكر للمدينة كان عمر بن الخطاب يلعب دورا مهما وهو الهاء الناس واشغالهم وصرف انظارهم عن اختيار خليفة لرسول الله ﷺ، وهو يعلم بانهم لا يجدون الا عليا بديلا للرسول الاكرم محمد ﷺ لذلك عمل على النشر في أوساط المسلمين بان النبي لم يمت وكل من يقول بذلك فانه يعرض نفسه للقتل او قطع يديه وارجله، بان رسول الله ﷺ ذهب للقاء ربه كما فعل النبي موسى عليه السلام، ولا شك ان هدف عمر من وراء هذه الخطة هو لتمكين ابي بكر من الوصول الى المدينة والتعاون معاً في سبيل تنفيذ الخطة التي سبق الاتفاق عليها وهي ابعاد الناس عن مبايعة الامام علي عليه السلام للخلافة وبالتعاون مع اطراف أخرى، ويأتي في مقدمتها ابو عبيدة بن الجراح وسالم مولى ابي حذيفة.

وبهذا لم يبتعد المؤلف عن واقع النص التاريخي بل قدمه باستقراء مناسب وباسلوب مبسط مبتعداً عن الحوار الصعب او المعقد، لهذا كل مفاهيمه الفكرية كانت مستقاة من واقع التراث الإسلامي مبتعدا بذلك عن الاسقاطات الفكرية او الصراع المؤدلج نوعاً ما.

ويبين الشيخ المظفر في دراسته عن السقيفة صورة عن بيت النبي ﷺ ساعة وفاته

ومن كان فيه ومن وصل اليه من الأنصار، ويشير الى ان الامام علياً عليه السلام كان مشغولا بتجهيز النبي صلى الله عليه وآله عندها جرت المحادثات بين الأنصار وعمر بن الخطاب، في سقيفة بني ساعدة، وقد رأوا انه من الأصلح لهم أن يتداركوا الأمر بأنفسهم من دون أن يشيع الخبر ويحققون ما يرغبون في الوصول اليه بعيداً عن انصار ومؤيدي علي عليه السلام. ويرى ان أبا بكر كان اكثر حكمة في اجتماع السقيفة مما ظهر عليه عمر بن الخطاب، اذ كان عمر موقفه شديد تجاه الأنصار وزعيمهم، في حين كان ابو بكر يقول: (الرفق هنا أبلغ). وفي ظل هذه الاجواء المطعمة بالضغوط والتهديد جرى النقاش بين المهاجرين والانصار بأحقية الحكم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وفي النهاية كسب المهاجرون الموقف لصالحهم، ليتم اختيار أبي بكر للخلافة وهذا الاختيار لم يجرِ وفق اسس وقواعد صحيحة وهذا ما اقر به عمر بن الخطاب بذاته وقد ذكرتها المصادر الاسلامية حيث وصف اختيار ابي بكر بانه كان فلتة وقى الله شرها.

في ضوء ما تقدم حاول الشيخ المظفر جاهداً التركيز على دراسة الاحداث التاريخية التي المت بحادثة السقيفة وملابساتها من خلال تطبيق النص القرآني المتعلق بآية الانقلاب على الاعقاب -آية ١٤٤ من سورة آل عمران- فقد توصل الى نتيجة مفادها ان: «الاجتماع كان انقلابا على الأعقاب حتى لو لم نؤمن بالنص من قبل النبي صلى الله عليه وآله على من سيكون خليفة من بعده، لأن الاجتماع من أصله لم يكن مستندا إلى قاعدة إسلامية أو تصريح من الرسول صلى الله عليه وآله وكذلك ما قرره الاجتماع لم يكن إلا قرارا خاطفا تحكمت فيه العواطف في المبدأ والمنتهى، وليس فيه مجال الرجوع إلى النص. وإلى هنا نستطيع أن نرجع إلى ما قلناه في التمهيد أنه كيف تفسر الآية بحوادث السقيفة، وأرجو من القارئ أن يرجع من جديد إلى بحث السقيفة ليأخذ بأطراف الموضوع على ضوء هذه النتيجة».

إذن الفكرة التي شخصها الشيخ المظفر رحمه الله بخصوص السقيفة واجتماعها

انما جاء بناءً على عواطف ورغبة حزب ليس الا، اذ لا وجود للدليل او المنطق السليم في اختيار شخصية أبي بكر، انما النص ينطبق على الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، ولمن يشكك في ذلك عليه ان يقرأ ما تمخض عنه اجتماع السقيفة اولاً ومن ثم يتبين الحالة آنذاك.

وفي دراسة الشيخ المظفر لأحداث السقيفة يثير انتباه الباحثين في التاريخ والفكر الإسلامي الى موضوع ينعته بانه (موضوع بكر)، أي لم يَحظ بدراسة مستفيضة من قبلهم وهو ذهاب ابي بكر وعمر بعد ان ترك الرسول صلى الله عليه وآله مسجى في داره وحوله الامام علي عليه السلام وبنو هاشم، مسرعين الى سقيفة بني ساعدة اذ اجتماع الأنصار، ثم تبعهما أبو عبيدة بن الجراح فتماشى الثلاثة إليهم، ويثير الشيخ المظفر قضية مهمة حول اجتماع هؤلاء الثلاثة بانه لم يكن وليد الصدفة بل انه امر دبر بليل، فهو عن اتفاق مسبق لاستبعاد الامام علي بن ابي طالب عليه السلام عن الخلافة لحقد قريش عليه، وشدته وصلابته في تطبيق الشريعة الإسلامية وإعطاء كل ذي حق حقه، وهذه القيم العلوية -بلا شك- تتعارض مع مبادئ وقيمَ هؤلاء الثلاثة واتباعهم، لذلك عملوا بسرية تامة واسرعوا نحو السقيفة لإتمام الامر لصالحهم قبل ان يعرف الامام علي ومؤيدوه فيفسد عليهم امرهم، اذ يقول الشيخ المظفر عن ذلك: «ليس من السهل الإحاطة بأسرار ذلك التكتم وهذا التخصيص وهو موضوع بكر لم يقرع بابه الباحثون، ولكن اذا علمنا ان الجماعة كانوا يلاحظون في علي تلك الأمور التي ذكرناها في البحث السابق -يقصد بها الشيخ ادعاءهم بان علياً لا يصلح للخلافة لصغر سنه، وحقد قريش عليه، والتي سبق وذكرناها في هذا البحث- فيحذرون ان يستبق الى بيعته مستبق، نجد منفذاً الى خبايا هذا التكتم، وتطمأن الى انهم رأوا الاصلح لهم ان يتداركوا الامر بأنفسهم من دون ان يشيع الخبر وحينئذ يستطيعون ان يهيمنوا على الوضع ولا يقع ما يحذرون اذ يكسبون على الأنصار اجتماعهم السري في

جو هادئ ممن يتحمس لعلي، وهذا التخصيص من عمر يشجعنا على ان ندرك التفاهم السري بينه وبين ابي بكر بل بينهما وبين ابي عبيدة في هذا الشأن».

ثم يضيف الشيخ المظفر رحمه الله شخصية رابعة الى هؤلاء الثلاثة كان قد اشترك معهم في التخطيط السري للانقلاب على الشرعية الا وهو سالم مولى ابي حذيفة، لذلك نجد عمر بن الخطاب يتأسف عندما نزل به الموت الا يكون واحد من هذين- ابي عبيدة، او سالم - حياً حتى يجعل الخلافة فيه من بعده، على الرغم من ان سالماً ليس من قريش، على اعتبار الحديث القائل: (الأئمة من قريش)، وبذلك خالف عمر تعليمات رسول الله صلى الله عليه وآله.

ومما يعزز الراي القائل بوجود اتفاق سري مبرم ما بين هؤلاء الاطراف الثلاثة فمن خلال قراءتنا لاحداث السقيفة وجدنا ان الذين تولوا الخطابة فيها من المهاجرين كانوا هم انفسهم هولاء الثلاثة، حيث تكلم ابو بكر اولاً، ثم عمر ثانياً وعندما انتهى من كلامه طلب من ابي عبيدة ان يتحدث ثالثاً «ثم قال عمر لابي عبيدة: يا ابا عبيدة تكلم».

وبحث الشيخ المظفر حالة الامام علي عليه السلام مع المجتمعين في السقيفة وموقفه من ذلك الاجتماع، وهل كان على علم به ام لا؟ فالامام لم يكن يعلم به، وأيضا انهم لم يخبروه، وبقي عليه السلام مشغولاً في تجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعلم من الامر الا بعد اليوم الثاني من الوفاة، وهذا بحد ذاته مؤامرة أُحيكت خيوطها في الظلام لتأسيس صورة الحكومة الإسلامية بعد النبي صلى الله عليه وآله، وعلى هذا التأسيس تكون الفكرة واضحة المعالم لحادثة السقيفة التي حاولت حزم الامر لمصلحة المجتمعين، الذين كان ظاهر همهم انه سباق مع الزمن ليحسموا مسألة الاختيار تلك، وتدبيرها بعيدا عن علي بن ابي طالب ومؤيديه، اذ لو تأخر المجتمعون في السقيفة فستجري الأمور على غير ما يرغبون، وهذا التفكير جعلهم

يدبرون امر البيعة او الاختيار دون علم الامام علي عليه السلام وانصاره.

اما الامام علي عليه السلام فهو لم يكن راضيا على ذلك، وهذا الامر يستدل عليه من خطبتة المعروفه باسم الشقشقية، او مما قاله لأبي بكر: «انك أفسدت علينا أمرنا ولم تستشر ولم ترع لنا حقا». ويراه الشيخ المظفر انه قول صريح يدل على عدم الرضا اذ ليس الامام علي عليه السلام ممن يداجي أو يخاتل ولا ممن تأخذه في الله لومة لائم. ويستدل على ذلك أكثر من جواب أبي بكر اذ رد على الامام علي قائلاً: «بلى! ولكن خشيت الفتنة». ويرى الشيخ المظفر ان التاريخ لم يذكر شيئاً بخصوص هذه الإجابة من طرف الامام علي عليه السلام، كأنه يوحي للقارئ ان هناك حلقة مفقودة من حلقات الاحداث التي جرت في سياق الحديث الذي دار بين الامام علي عليه السلام وبين أبي بكر، حتى وان سكت الامام علي عليه السلام فهذا لا يعني انه سكت عن حقه او بايع لابي بكر عن رضا فهو وإن بايع بعد ذلك فلم يبايع عن طيبة خاطر واطمئنان إلى الوضع، ويقول الشيخ المظفر: «ثم التأريخ يحدثنا أنه لم يبايع إلا بعد أن صرفت عنه وجوه الناس بموت فاطمة الزهراء عليها السلام، وكم تذمر وتظلم من دفعه عن حقه مثل قوله من كلام له في النهج: «**فوالله ما زلت مدفوعا عن حقي مستأثرا علي منذ قبض نبيه صلى الله عليه وآله حتى يوم الناس هذا**»ويشير بهذا اليوم إلى عصره في خلافته».

إذا فكرة الشيخ المظفر ما هي في الأساس الا محاولة في ترتيب سياق الاحداث التاريخية لجعلها صورة منسقة واضحة لما جرى هناك عندما بدأ الامام علي عليه السلام يبحث عن حقيقة ما جرى، ولماذا حدث ذلك اصلاً، لكن لم يجد سبيلاً الى تصحيح ذلك الخطأ المتعمد من قبل الذين طمعوا بالسلطة، وقد شخص خطأهم لكنه لم يتمكن من تصحيحه اذ لم يتحقق له من يعينه على تصحيح ذلك الخطأ، فتركه لعدم حضور الناصر، وهذا الامر واضح فيما كتبه معاوية بن ابي سفيان للإمام علي، اذ جاء فيه: «فمهما نسيت

فلا أنسى قولك لأبي سفيان لما حركك وهيجك لو وجدت أربعين ذوي عزم منهم لناهضت القوم، فما يوم المسلمين منك بواحد».

ويرى الشيخ المظفر ان الامام علياً عليه السلام رأى في نهاية الامر ان يبايع القوم أفضل من معارضتهم، اذ ان المعارضة ليست في مصلحة الإسلام بشيء، وهذا الامر يستدل عليه من كلامه لعمه العباس وأبي سفيان لما طلبا بيعته، إذ قال لهما: «**أفلح من نهض بجناح أو استسلم فأراح**... ثم قال: **ومجتني الثمرة لغير وقت إيناعها كالزارع بغير أرضه**». ويقول الشيخ المظفر: «حقا، لا ينهض في هذا الموقف إلا من لا يبالي إلا بالحرص على الملك ومطاولة الناس مهما كانت النتائج على الدين والصالح العام، وأمير المؤمنين أحرص على الإسلام من أن يغرر به لأمر يقول عنه: [**إنه ماء آجن ولقمة يغص بها آكلها**]، ولا يساوي عنده نعله التي لا تسوى درهما، إلا إذا كان يقيم حقا أو يدحض باطلا». فالإمام علي عليه السلام كان حريصاً كل الحرص على احياء امر الدين الإسلامي من الذبول والافول في حاضرته، وهذا الامر كشفه قول أبي سفيان للإمام علي، اذ يروى انه قال: «غلبكم على هذا الامر أذل أهل بيت في قريش، أما والله لأملأنها خيلا ورجالا». فكان رد الامام علي عليه السلام: «**إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة وأنك والله طالما بغيت للإسلام شرا لا حاجة لنا في نصيحتك**». وهذا الجواب يدل على نهج الامام عليه السلام الصادق وصراحته في ابتعاده عن المهادنة او التواطؤ مع من يشك بصدقهم واسلامهم، وهذا بحد ذاته يشير الى فكر الشيخ المظفر في معالجة هذه الاحداث اذ جاء بها ليكشف للقارئ ان الامام علياً عليه السلام ابتعد عن المصانعة او التزلف في سبيل تحقيق مصلحة شخصية، بل كان كل توجهه من اجل حماية الإسلام والإبقاء عليه، والا لاستغل ضعفاء العقيدة وجعلهم في صدام مع ابي بكر وانصاره ليصل هو في النهاية الى امر اخر، لكن الامام عليه السلام لم يكن هدفه دنيوياً بقدر ما هو محاولة لهداية الاخرين الى جادة الصواب، وايضاً يعكس للآخرين مبادئه،

اذ ينبغي على المرء ان يكون واضحاً في ظل عقيدته لا ازدواجياً او مرائياً، وهذه من قيم الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث نلمس بعض الأفكار التي جاء بها الشيخ المظفر في سبيل الكشف عن احداث السقيفة وما جرى حينها من امر، ويمكن تحديد ذلك بعدة نقاط وهي:

١-يرى الشيخ محمد رضا المظفر رحمه الله ان آية الانقلاب على الاعقاب انما هي تجسيد لانقلاب الأنصار والمهاجرين بعد وفاة النبيﷺ على الدين الإسلامي، اذ لم يعملوا بوصية رسول اللهﷺ، بل اجتهدوا مقابل الوصية ونصوص القرآن الكريم، وهذا الاجتهاد جر الويلات على الامة الإسلامية حتى يومنا هذا.

٢-ان الانقلاب على الشرعية الإسلامية المتمثلة بالإمام عليعليه السلام، وابعاده عن الخلافة وصرف الناس عنه من قبل ابي بكر وعمر وابي عبيدة بن الجراح وسالم مولى ابي حذيفة وغيرهم من اتباعهم ومؤيديهم انما كان عبارة عن خطة وضعت في سرية تامة وتم الاتفاق فيما بينهم على تنفيذها ساعة وفاة النبي محمدﷺ مباشرة وقبل ان يوارى جثمانه الطاهر الثرى وبدون أي تردد.

٣-ان صورة اجتماع السقيفة جاء بناءً على رغبة البعض، اذ نظروا الى مصالحهم الضيقة لا الى مصلحة الإسلام العامة، وهذا التوجه ينطبق على كثير من الأنصار وفريق من المهاجرين، ويأتي في مقدمتهم أبو بكر وعمر بن الخطاب، اذ كان مسعاهما الرغبة في منع علي بن ابي طالبعليه السلام من الوصول الى حكم الدولة الإسلامية.

٤-ان النبي ﷺ كان يعلم بوقوع الاختلاف من بعده بشأن الحكم، لهذا عمل على تدبير الامر المانع لذلك عن طريق جيش أسامة بن زيد، لكن ذلك لم يتحقق اذ ان الكثير لم يوافقوا على ان يكونوا تحت قيادة أسامة بداعي صغر سنه او بداعي مرض رسول الله ﷺ وفي النهاية لم تتحقق تلك المساعي، وأيضا يرى فيها ان التقدم في السن او الشهرة ليست كافية لاختيار الحاكم وهذا بحد ذاته تمهيد لقبول حكم الامام علي عليه السلام.

٥- ان الامام علياً عليه السلام لم يتخل عن حقه بل طالب به، لكن المانع عدم امتلاكه من ينصره، فلم تتحقق الحجة بذلك، لقعود الناس عن نصرته، وبالتالي ترك الامر كما حدث آنذاك.

منطقُ المُظفَّر

دراسة مقارنة مع حاشية مُلَّا عبد الله

سماحة الشيخ مرتضى فرج- الكويت

هذه الدِّراسةُ تستهدفُ بيانَ مزايا كتاب المَنْطق للشَّيخِ محمَّد رضا المُظفَّر، لتُبرِزَ مظاهِرَ الجِدَّةِ والإبداع، والأسبابَ التي دفعت الكثيرين للاقتناعِ بأنَّه أدقُّ كتابٍ يعرِضُ للمنْطقِ الأرسطي بلُغةٍ حديثة. بيانُ هذا الأمر تمَّ من خلالِ استعراض أهمّ محطَّات ومباحث الكتاب، ومقارنتها بما جاءَ في المنْهجِ التَّقليدي السَّابق المُتمثِّل بـ حاشيةِ مُلَّا عبد الله. ثمَّ تسليط الضَّوء على نقاطٍ من الجديرِ الالتفات إليها لمواكبةِ الجديد في حقلِ المَنْطق، وتتلخَّصُ في الأنماطِ الجديدةِ من المنطق، والمغالطاتِ والتحيُّزاتِ الإدراكية.

تمهيد:

الكتابُ المشْهور بـ منْطقِ المُظفَّر هو كتابُ ألَّفَهُ أحدُ أعلامِ حوزة النَّجف وأفذاذِها؛ المرْحوم الشَّيخ محمَّد رضا المُظفَّر[١] وقد مثَّلَ قفزةً في مجالِ إصلاح المنْهج الدِّراسي في الحوزات العلْمية، وعرَضَ المنْطقَ الأرسطي بطريقةٍ فريدة، وتهافتت عليه الحوزاتُ والجامعاتُ، وأخذَ شيئاً فشيئاً مكانَ الكتاب الذي كانَ أكثرَ كُتُب المنْطق تداولاً في الحوزاتِ العلمية (على مدى عشرات وربَّما مئات السِّنين)[٢] أعني حاشية مُلاَّ عبد

(١) ولد في ٥ شعبان ١٣٢٢هـ/ ١٥ أكتوبر ١٩٠٤م. وتوفي في ١٦ رمضان ١٣٨٣هـ/ ١٣ يناير ١٩٦٤م.

(٢) من الكتب المنطقية القديمة التي ما زالت متداولة في الجامعات الدينية والحوزات، الشفاء/ المنطق، والإشارات والتنبيهات/ المنطق لابن سينا (٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م)، وكتاب البصائر النصيرية لزين الدين عمر بن سهلان الساوي (ت ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م). أيضاً كتاب الرِّسالة الشَّمسية للكاتبي القزويني (٦١٥هـ/ ١٢٧٦م)، وهو من تلاميذ نصير الدين الطوسي، ويمثل مدرسة الشرقيين (مدرسة ابن سينا)، وشروحها المتعددة، منها شرح قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م). أيضاً كتاب مطالع الأنوار للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، وهو يمثل مدرسة الغربيين (مدرسة بغداد: الفارابي)، وشرحه لقطب الدين الرازي أيضاً، الذي جمع بين المدرستين. أيضاً من الكتب المتداولة الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للعلامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلي (ت٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م).

الله[١]، وهو كتابٌ قديمٌ كتبَهُ المُلاَّ عبد الله اليزْدي،[٢] كحاشيةٍ على كتابِ تهذيب المنْطق

---

(١) كتب الشيخ جعفر السبحاني في ترجمة ملا عبد الله اليزدي: "عبد الله بن الحسين (شهاب الدين) اليزدي الشاه آبادي، الملقب بـ "نجم الدين"، صاحب الحاشية على تهذيب المنطق، المعروفة بـ حاشية الملا عبد الله.

تتلمذ على الحكيمين المتكلمين: جمال الدين محمود الشيرازي (تلميذ جلال الدين الدواني)، والسيد غياث الدين منصور بن محمد الدشتكي الشيرازي (ت ٩٤٨هـ). وعكف على المطالعة والبحث والتحقيق، لا سيما في العلوم العقلية، وتخصص بها. وتصدر للتدريس، فمهر به. أثنى عليه محمد أمين المحبي الحنفي، ونعته بـ «صاحب التحقيقات، علامة زمانه»، وقال: «كان مبارك التدريس، ما اشتغل عليه أحد إلا انتفع». وقال عبد الله الأفندي في حقه: «العلامة، المتكلم، الفقيه، المنطقي».

تتلمذ على المترجم في الحكمة والكلام وغيرهما من العلوم العقلية لفيف من كبار العلماء. منهم: بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي، الشهير والحكيم المتكلم السيد ظهير الدين إبراهيم بن الحسين بن عطاء الله الحسني الطباطبائي، والسيد محمد بن علي بن أبي الحسن الموسوي العاملي صاحب «المدارك»، والحسن بن الشهيد الثاني زين الدين العاملي صاحب «المعالم»، وآخرون.

وكان متمكناً من التأليف بعبارات تتصف بالسهولة والإيجاز. حرر بعض مؤلفاته في بلاده إيران، وبعضها الآخر في النجف الأشرف (التي قطنها وأسس بها مدرسة دينية)، وإليك عدداً منها:

حاشية على الحاشية القديمة للدواني على شرح تجريد العقائد لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي.

حاشية على مبحث الجواهر من شرح التجريد.

حاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، وهي مشهورة (أنجزها في النجف الأشرف عام ٩٦٧هـ، وأصبحت معتمد العلماء والمتعلمين في الدراسة الحوزوية لزمن طويل).

حاشية على حاشيتي: الدوَّاني (القديمة) والشريف الجرجاني على شرح المطالع في المنطق لقطب الدين الرازي.

حاشية على الشرح المختصر للتفتازاني على تلخيص المفتاح في المعاني والبيان لجلال الدين محمد ابن عبد الرحمن القزويني.

وحاشية على حاشية نظام الدين عثمان الخطائي على الشرح المختصر المذكور، وغير ذلك. توفي في النجف الأشرف سنة إحدى وثمانين وتسعمائة». راجع: جعفر السبحاني، معجم طبقات المتكلمين، ج٣، ص٣٠٢-٣٠٤.

(٢) ت ٩٨١هـ/ ١٥٧٣م.

والكلام لسعدِ الدِّين التَّفْتازاني.[١]

في كتابِ المَنْطقِ للمُظفَّر يجدُ القارئُ كيفَ تأخُذُ المواضيعُ بعضَها برِقابِ بعض، وكيف يترتَّبُ كلُّ موضوعٍ على سابقِهِ في تسلْسُلٍ طبيعي، من غيرِ أنْ يُحيلَ الطَّالبَ إلى موضوعٍ آخرَ في غيرِ هذا الكتاب، أو إلى ما يمُرُّ عليه فيما بعد».[٢]

ويمكنُ القول أنَّ كتابَ المَنْطق هو مشروعُ الشَّيخ المُظفَّر الدِّراسي الوحيد الذي قُيِّض له الاكتمال،[٣] واستطاعَ بجدارةٍ أنْ يُزيحَ ما سبَقَهُ، دونَ أنْ يأتي

(١) ت ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م.

(٢) الشيخ محمد مهدي الآصفي، الشيخ محمد رضا المظفر: وتطور الحركة الإصلاحية في النجف، سلسلة رواد الإصلاح (٣)، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم المقدسة، ص٦٤.

(٣) أقول الكتاب هو مشروعه الدراسي الوحيد المكتمل، لأنَّ:

كتاب السقيفة وهامش السقيفة وإنْ كان مكتملاً إلا أنَّه ليس كتاباً دراسياً.

كتابُ عقائد الإمامية رغم اكتماله، إلا أنَّه - كما يظهر من مقدِّمةِ مؤلِّفِهِ للطَّبعةِ الأولى - لم يُكتَب ككتابٍ دراسي في علْمِ الكلام، فقد كتب: «كان إملاؤها... بدافعِ إلقائها محاضرات دورية في كلية منتدى النشر الدِّينية، للاستفادةِ منها تمهيداً للأبحاثِ الكلامية العالية.... وما كنت قد أعددْتُها مؤلفاً يُنشَر ويُقرأ، فأُهمِلَت في أوراقٍ مبعثرةٍ شأنُ كثيرٍ من المحاضراتِ والدروس...».

كتابُ الفلسفة الإسلامية، لم يكتمل وإنْ كانت مسوداته دُوِّنَت كمذكرات دراسية.

كتاب شرح كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، ليس كتاباً دراسياً، وغيرُ مكتمل.

كتاب أصول الفقه وإنْ كان كُتِبَ في إطارِ تطوير الكُتُب الدِّراسية، إلا أنَّه لم يكتمل، حيثُ توقَّفَ عند بحثِ الاستصحاب. ورغم محاولة تلميذه المحقِّق ميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني تتميم هذا الكتاب، من خلالِ إضافة بحث أصالة البراءة والاشتغال والتخيير، إلا أنَّ هذه المحاولة لم تأخذ مكانها في الحوزات.

مضافاً لذلك، تعرَّضَ كتابُ أصول الفقه لمنافسٍ قوي، يتمثَّل في دروس في علم الأصول، وهي حلقاتٌ ثلاث كتبها السيِّد محمَّد باقر الصَّدْر، ليستبدلَ بها كلّ كُتُب أصول الفقه التي تُدرَّس في مرحلةِ المُقدِّمات والسُّطوح، وقد كتبَ السيِّدُ الصَّدْر في إطارِ تقييمِهِ النقدي لمحاولاتِ تطوير المناهج (ومن ضمنِها كتاب أصول الفقه للمظفَّر):

صدرت في العقودِ الثلاثة الأخيرة عدَّةُ محاولاتٍ للاستبدالِ والتطوير في الكتبِ الدِّراسية، وكان

من نتاجِ هذه المحاولات كتاب مختصر الفصول كتعويضٍ عن القوانين، وكتابُ الرَّسائل الجديدة اختصاراً لـ الرَّسائل كتعويضٍ عنها، وكتابُ أصول الفقه كحلقةٍ وسيطةٍ بين المعالم وكتابي الرَّسائل والكفاية. وهي محاولاتٌ مشكورة، وتُمثِّلُ جهوداً مخلصة في هذا الطَّريق. وقد يكونُ أكثرُها استقلاليةً وأصالةً هو المحاولة الثالثة (أي أصول الفقه للمظفر) باعتبارِها تصنيفاً مستقلاً، وليس مجرَّد اختصار لكتابٍ سابق، ولكنَّها لا تفي مع ذلك بالحاجةِ لعدَّةِ أسباب:

منها: إنَّها لا يمكن الاقتصارُ عليها في السَّطح، والاكتفاء بها عن جميعِ الكُتُب الدِّراسية الأصولية، وإنما هي مرشَّحة لتكون الحلقة الوسيطة بين المعالم وكتابي الكفاية والرَّسائل على ما يبدو من ظروفِ وضعها. ومن الواضحِ أنَّ هذا أشبه ما يكون بعمليةِ الترقيع؛ فهي وإنْ حرصت على أنْ تعطي للطالب غالباً الأفكار الحديثة في علْمِ الأصول بقدرِ ما أُتيحَ للمؤلِّفِ إدراكُهُ واستيعابُهُ، ولكنَّها تصبحُ قلقةً حين توضعُ في مرحلةٍ وسطى، فيبدأُ الطَّالبُ بـ المعالم، ليقرأ أفكاراً أصولية ومناهج أصولية في البحثِ وفقاً لما كان عليه العلْم قبلَ مئات السِّنين، ثمَّ ينتقلُ من ذلك فجأةً وبقدرةٍ قادر ليلتقي في أصول الفقه أفكاراً أصولية حديثة، مستقاة من مدرسةِ المحقِّق النائيني على الأغلب، ومن تحقيقاتِ المحقِّق الأصفهاني أحياناً. وبعد أنْ يُفترَض أنَّ الطَّالبَ فهم هذه الأفكار، نرجعُ به خطوةً إلى الوراء، ليلتقي في الرَّسائل والكفاية بأفكارٍ أقدم تاريخياً، بعد أنْ نوقش جملة منها في الحلقةِ السَّابقة، واستبدلت جملة منها بأفكار أمتن. وهذا يُشوِّش على الطَّالبِ مسيرَهُ العلْمي في مرحلةِ السَّطْح، ولا يجعله يتحرَّك في الاتِّجاهِ الصَّحيح.

ومنها: إنَّ أصولَ الفقه على الرَّغمِ من أنَّه غيَّر المظهرَ العام لعلْمِ الأصول؛ إذ قسَّمَهُ إلى أربعةِ أقسام بدلاً من قسمين، وأدرجَ مباحثَ الاستلزامات والاقتضاءات في نطاقِ المباحث العقلية، بدلاً عمَّا درَجَ عليه المؤلِّفون من ذكرِها ضمن مباحث الألفاظ، ولكن هذا لم يتجاوز التصرُّف في كيفيةِ تقسيم مجموعة المسائل الأصولية المطروحة في الكُتُبِ السَّابقة إلى مجاميع. فقد صُنِّفت في أربعِ مجاميع - كما أشرنا - بدلاً من مجموعيتن، ولم يمسّ هذا التصرُّف جوهرَ تلك المسائل، ولم يستطع أنْ يكتشف مثلاً في مقدِّماتِ مسألة الملازمة بين وجوبِ الشَّيءِ ووجوبِ مقدِّمتِهِ مسائلَ أصولية لها استحقاقها الفني لأنْ تُعرَض كمسائل أصولية في نطاقِ الأدلَّة العقلية. وهكذا اقتصرَ التغييرُ على المظهرِ، ولم يتجاوزه إلى الجوهر.

ومنها: إنَّ الكتابَ لا تُعبِّر بحوثُهُ عن مستوى واحد من العطاء كيفاً وكماً، أو عن مستوياتٍ متقاربة. بل إنَّ الكتابَ في بعضِ مباحثِهِ يتوسَّعُ ويتعمَّق، بينما يختصرُ ويوجزُ في مباحثَ أخرى. فلاحظ مثلاً ما يشتملُ عليه من تحقيقٍ موسَّعٍ فيما يتصل باعتبارات الماهية في بحثِ المطلق والمقيد، وما يشتملُ عليه من توسُّعٍ وإطنابٍ في مباحث الحُسْن والقُبْح العقليين، وما يشتملُ عليه من توسُّعٍ

ما يُزيحهُ،[1] فهو أفضَلُ عرْضٍ للمنْطقِ الأرسطي، الذي أشادَهُ أرسطو، ونقدَهُ وهذَّبُه وأضافَ عليه فلاسفةُ الإسلام الذين ساروا على دربِهِ، كالفارابي وابنِ سينا ونصيرِ الدِّين الطُّوسي...وغيرِهِم.

عن هذا الكتاب، كتَبَ الشَّيخُ مرتضى آل ياسين (مخاطباً مؤلِّفَهُ المُظفَّر): «ما كِدْتُ أنْ أفرَغَ من مطالعةِ كتابِكَ القيِّم، كتابَ المنْطق، الذي نعمتُ بالاطِّلاعِ عليه أخيراً من حيثُ لا أحتسب، حتى وجدْتني قد امتلأتُ إعجاباً وتقديراً لمؤلِّفِهِ، وإكباراً للجهودِ العظيمةِ الماثلةِ في كلِّ شأنٍ من شؤونِهِ. فقلْتُ إذْ ذاكَ مخاطباً إيَّاكَ كأنِّي أراك: ما أجدرَكَ منذُ اليوم أنْ تُدْعى «المُظفَّر» حقَّاً، إذْ فتَحَ اللهُ على يديكَ هذا الفتْحَ المبين. وعسى أنْ يكونَ لهذا الفتحِ ما بعدَهُ من الفتوحِ في ميادينِ العلْمِ والأدب، حتى يتواصلَ الفتحُ

كذلك في إثباتِ جريان الاستصحاب في مواردِ الشَّكّ في المقتضي. بل الملحوظ في كثيرٍ من بحوثِ الكتاب أنَّه لا تنسيقَ بينها وبين بحوثِ الكفاية التي فُرِضَ منهجياً أنْ تكون بعدَهُ في الخطِّ الدِّراسي. فجملةٌ من المسائلِ تُعرَضُ بنحوٍ أوسع ممَّا في الكفاية وأعمق، لا يُبقي مُبرِّراً لدراسةِ المسألة نفسها من جديد في الكفاية. وجملةٌ أخرى من المسائلِ تُعرَضُ موجزةً أو ساذجةً على نحوٍ يبقى لـ الكفايةِ قدرتها على إعطاءِ المزيد أو التعميق.

وقد رأينا أنَّ الاستبدالَ يجبُ أنْ يتمَّ بصورةٍ كاملة، فيُعوَّض عن مجموعةِ الكُتُب الدِّراسية الأصولية القائمة فعلاً بمجموعةٍ أخرى، مُصمَّمة بروحٍ واحدة، وعلى أسسٍ مشتركة، وعلى ثلاثِ مراحل. وهذا ما قُمْنا به بعونِ الله وتوفيقِهِ...». السيِّد محمد باقر الصَّدْر، دروس في علم الأصول، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٩م، بيروت، مقدمة الكتاب، ص٢٢٣-٢٢٥.

على ضوءِ ما مرّ، نستطيعُ القول أنَّ كتابَ المنْطق هو مشروع الشَّيخ المظفَّر الدِّراسي المكتمل، الذي لعبَ دورَهُ كاملاً في ملءِ الفراغ، وما زالَ هو الأساسُ في بابِهِ.

(١) كتبت كتب كثيرة بعد كتاب المنطق للمظفر، لكنها لم تنجح في منافسته، منها على سبيل المثال: المنطق الإسلامي: أصوله ومناهجه، للسيد محمد تقي المدرسي (١٣٩٧هـ). ومذكرة المنطق، للشيخ عبد الهادي الفضلي (١٤٠٩هـ)، ومقدمات في علم المنطق، لـ د. هادي فضل الله (١٤١٦هـ)، وتهذيب المنطق، لبسام مرتضى (١٤١٩هـ)، والمنطق، للشيخ إبراهيم الأنصاري (١٤١٩هـ)، ودروس في علم المنطق، لـلسيد حسين الصدر (١٤٢٦هـ)،....الخ.

ويتلاحقَ الظَّفَرُ على يديكَ أيُّها البطلُ الفاتحُ المُظفَّر».[١]

نبذة عن المنْطق وتطوُّره:

حتى نأخُذَ جولةً في كتاب المنْطقِ للمُظفَّر، من المناسبِ أنْ نُشيرَ إلى نشأةِ علْم المنْطق وتطوُّرِهِ.

مُؤسِّسُ علْم المنْطق هو الفيلسوفُ اليوناني أرسطو طاليس،[٢] فهو أوَّلُ من هذَّبَ قواعدَهُ في مجموعةِ مُؤلَّفاتِهِ الأُورغانون (الأداة أو الآلة)،[٣] وتضُمُّ الكُتُبَ التالية: المقولات[٤]، العبارة[٥]، التَّحليلات الأولى[٦]، التَّحليلات الثَّانية[٧]، الجدل[٨]، السَّفْسطة.[٩] وأُضيفَ إليها: كتابُ الخطابة[١٠] والشِّعر.[١١]

• من أبرزِ مُترجميهِ إلى العربية: عبدُ الله بن المُقفَّع[١٢] (في عهدِ أبي جعفر المنصور العبَّاسي). وكان للمسيحيِّين السِّرْيان (خصوصاً النَّساطرة) دورٌ كبيرٌ في نقْلِ المنطق

---

(١) في رسالةٍ ملحقة بآخر كتاب المنطق للمظفَّر، ص٤٤٥.

(٢) ٣٨٤-٣٢٢ ق.م.

(٣) Organon.

(٤) هو قاطيغورياس، ويتناول مجموعة أساسية من المفاهيم، وأغلب مباحثه انتقلت عند العرب إلى المجال الفلسفي.

(٥) هو باري أرمنياس، ويعالج تحليل القضايا والأحكام.

(٦) هو أنالوطيقا الأولى، ويتناول نظرية القياس.

(٧) هو أنالوطيقا الثانية، ويتناول نظرية البرهان، أي فن الاستدلال المؤدي إلى اليقين.

(٨) هو طوبيقا، ويعالج فن الاستدلال المؤدي إلى الظن.

(٩) هو سوفسطيقا، ويعالج المغالطات.

(١٠) هو ريطوريقا، ويعالج أقيسة بلاغية مقنعة لعامة الجماهير.

(١١) هو بيوطيقا، ويبحث في القياس الشعري والعوامل المؤدية إلى جودة الشعر.

(١٢) ت ١٤٢هـ.

الأرسطي[١]، ومنهم: يوحنَّا البطْريق،[٢] عبد المسيح بن ناعمة الحِمْصي،[٣] حُنين بن إسحق،[٤] أبو عثمان الدِّمشقي،[٥] أبو بشر متَّى بن يونس،[٦] يحي بن عدي.[٧] وأغلبُ التَّرجمات حصلت في عهدِ المأمون العباسي.

• من أبرزِ مخالفي المنطق الأرسطي في عالمِنا: أبو سعيد السِّيرافي النَّحوي.[٨] ومن المعتزلة: الجبَّائي[٩]، والقاضي عبد الجبَّار.[١٠] ومن الأشاعرة: القاضي أبو بكر الباقلاني[١١]، وجلال الدِّين السُّيوطي[١٢] الذي كتَبَ (صونُ المنْطق والكلام عن فنِّ المنْطق والكلام). ومن الشِّيعة: أبو محمَّد حسن بن موسى النَّوبختي[١٣] ومن الصُّوفية: الشَّيخ أبو سعيد أبو الخير الميهني،[١٤] وله مناظرة مع ابنِ سينا، أشارَ فيها إلى مشكلةِ

---

(١) لمزيد من التفصيل أنظر: نيقولا ريشر، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٥، ص١٢٨ وما بعدها.

(٢) ت ٢١٥هـ.

(٣) ت ٢٢٥هـ.

(٤) ت ٢٦٠هـ.

(٥) ت ٢٩٩هـ.

(٦) ت ٣٢٨هـ.

(٧) ت ٣٦٤هـ.

(٨) الشَّارح لسيبويه، ت ٣٦٨هـ، وتتجلى مخالفته للمنطق الأرسطي في مناظرته مع متَّى بن يونس، التي يذكرها تلميذُهُ أبو حيان التَّوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج١، ص١٠٧-١٢٨.

(٩) ت ٣٢١هـ.

(١٠) ت ٤١٥هـ.

(١١) ت بعد ٤٠٣هـ.

(١٢) ت٩١١هـ.

(١٣) ت بعد ٣٠٠هـ

(١٤) ت ٤٤٠هـ.

الدَّور في قياسِ الشَّكل الأول. ومن السَّلفية: أبو العبَّاس أحمد بن تيمية الدِّمشقي[١] الذي كتَبَ (الرَّدُّ على منْطقِ اليونان والرَّدُّ على المنْطقيين).

أما كلمةُ الفقيه الشَّافعي ابن الصَّلاح الشَّهرزوري:[٢] «من تمنْطَقَ فقد تزَنْدَق» - صاحب الفتوى المشْهورة بحُرْمةِ دراسة وتدريس المنْطق - فقد طارَت في الآفاق.

كذلك قد يعتبرُ من مخالفي المنْطق الأرسطي: ابن خلدون[٣] كما يظهَر في المقدِّمة،[٤] والمُحدِّث الشِّيعي الإخباري محمَّد أمين الاسترابادي[٥] كما يظهر في الفوائد المدنية، حيثُ ذهبَ إلى أنَّ القواعدَ المنطقية إنَّما هي عاصمةٌ عن الخطأِ من جهةِ الصُّورة لا من جهةِ المادَّة.[٦]

• ومن أبرزِ شُرَّاحِهِ أو مُؤيِّديهِ: يعقوب بن إسحق الكِنْدي.[٧] أبو نصْر الفارابي،[٨] وله كتاب الأوسط الكبير. أبو عليّ بن سينا،[٩] وله كتاب الشِّفاء/ المنْطق والإشارات والتَّنبيهات/ المنْطق، والنَّجاة. أبو حامد الغزَّالي،[١٠] وله معيارُ العلْم. عمر بن السَّهلان

(١) ت ٧٢٨هـ.

(٢) تُ ٦٤٣هـ.

(٣) ت ٨٠٦هـ.

(٤) أنظر: مقدمة ابن خلدون، دار العلم للجميع، بيروت، الفصل الثالث عشر (في العلوم العقلية وأصنافها)، الفصل السابع عشر (في علم المنطق)، الفصل الرابع والعشرون (في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها).

(٥) ت ٩١١هـ

(٦) المولى محمد أمين الاسترابادي، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط٢، ١٤٢٦هـ، ص٢٥٦-٢٦٠.

(٧) ت ٢٦٠هـ.

(٨) ت ٣٤٠هـ.

(٩) ت ٤٢٨هـ.

(١٠) ت ٥٠٥هـ.

السَّاوي،[١] وله البصائر النُّصيرية. أبو البركات البغدادي.[٢] السَّهروردي، وله منطق حكمة الإشراق.[٣] ابن رُشْد الأندلسي،[٤] وله تلخيص السَّفْسطة. فخر الدِّين الرَّازي،[٥] وله شرح منطق الإشارات. الكاتبي القزويني،[٦] وله الرِّسالة الشَّمْسية. الخواجة نصير الدِّين الطُّوسي،[٧] وله أساس الاقتباس والجوهر النضيد في منطق التجريد وشرح منطق الإشارات. صلاح الدِّين الصَّفدي،[٨] وله منطق المعتبر والتبصرة، قطْب الدِّين الرَّازي، وله شرح الشَّمسية ولوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار والمحاكمات في المنطق.[٩] سعدُ الدِّين التَّفتازاني،[١٠] وله تهذيب المنطق والكلام. صدْر الدِّين الشِّيرازي،[١١] وله رسالة في التَّصور والتَّصديق. ملا هادي السَّبزواري،[١٢] وله منطق اللآلي المنتظمة.[١٣]

---

(١) ت ٥٤٠هـ.

(٢) ت ٥٦٠هـ.

(٣) ت ٥٨٦هـ.

(٤) ت ٥٩٥هـ

(٥) ت ٦٠٦هـ.

(٦) ت ٦١٥هـ.

(٧) ت ٦٧٢هـ.

(٨) ت ٧٤٦هـ

(٩) ت ٧٦٦هـ.

(١٠) ت ٧٩١هـ.

(١١) ١٠٥٠هـ.

(١٢) ت ١٢٨٩هـ.

(١٣) للتوسُّع أنظر: مصطفى طباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

المسلمون والمنطق الأرسطي:

لم يكتفِ المسْلمون بالانفعالِ بالمنْطقِ الأرسطي، بل كان لهم دورٌ في تطويرِهِ، واكتشافِ مسائل جديدة لم يتطرَّق إليها أرسطو. كتبَ الشَّيخ مرتضى المُطهَّري حول المسائل المنْطقية التي استحدَثَها المفكِّرون المسلمون: «أما في المنطق، فهي:

١. تقسيمُ العلْمِ إلى تصوُّرٍ وتصديق. يبدو أنَّ أوَّلَ من طرَحَ ذلكَ هو الفارابي.

٢. اعتباراتُ القضايا.

٣. تقسيمُ القضية إلى خارجيةٍ وذهنيَّةٍ وحقيقيَّة. وهي من أكثرِ المسائل المنطقية قيمةً، وقد طُرِحَت للمرَّةِ الأولى من قِبَلِ ابنِ سينا.

٤. تكثيرُ المُوجِّهات. وقد تحقَّقَ ذلكَ من خلالِ التعمُّقِ في القضيَّةِ المطْلقة الأرسطية، مثلُ: القضية العُرْفية العامة، التي طرَحَها لأوَّلِ مرَّة فخرُ الدِّين الرَّازي، كما ينقُلُ نصيرُ الدِّين الطُّوسي.

٥. ومن هذا القبيل: تقسيمُ القياس إلى اقترانيٍّ واستثنائي، وكون نقيض القضية المركَّبة الجُزْئية هو الحمْلية الضَّرورية المحمول، بعكسِ ما ذهبَ إليه القُدَماء من أنَّ نقيضَ هذه القضية هو المنفصلة مانعة الخلو، المركَّبة بدورِها من نقيضِ الجُزْأين الأصليَّين.

٦. بيانُ نوعٍ آخر من عكسِ النَّقيض، غير ما هو معروف.

٧. تفكيكُ القضية السَّالبة الطَّرَف عن معدولةِ الطَّرَف.[1]

وعموماً، ما ذكرَهُ المُطهَّري في محلِّه، لكن يبدو أنَّ أرسطو كان قد أشارَ إلى التصوُّرِ والتَّصديقِ في أوَّلِ كتابهِ العبارة، وإنْ لم يذكُر هذين المصْطلحين بالذَّات. فقد كتَبَ:

(١) مرتضى المطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤١٥هـ، ص٥١-٥٢.

«في النَّفْسِ، ربَّما كان الشَّيءُ معقولاً من غيرِ صِدْقٍ ولا كذِب، وربَّما كانَ الشَّيءُ معقولاً قد لزِمَهُ ضرورةً أحدُ هذينِ الأمرين».[1] ومن الواضحِ أنَّه يقصُدُ بالأوَّلِ: التصوُّر، وبالثاني: التَّصديق.

منطقُ المُظفَّر:

انتقلُ الآن إلى الموضوعِ الأساس لهذا البحث. فكتابُ المنطق للشَّيخِ المُظفَّر له مزايا فريدة، فرضَتْهُ ككتابٍ دراسيٍّ لا نظيرَ له في بابِهِ. وأسبابُ ذلك تتمثَّلُ في مظاهرِ الجِدَّةِ في العَرْضِ، والاستيعابِ في المضْمون.

فمن مظاهِرِ الجِدَّةِ على مستوى العرض:

١. تمَّ تزويدُ الكتاب بالأشجارِ والأشكالِ التَّوضيحية كُلَّما دعت الحاجةُ إلى ذلك.[2]

---

(١) منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٩٩-١٠٠.

(٢) أمثلة على ذلك:

شجرة: انقسام العلم إلى تصور وتصديق، وانقسام كل منهما إلى ضروري ونظري.

شجرة: الدلالة وأقسامها، وانقسام الدلالة الوضعية إلى لفظية وغير لفظية، ثم انقسام اللفظية إلى مطابقية وتضمنية والتزامية.

شجرة: انقسام اللفظ الواحد (مختص، مشترك، منقول، مرتجل، حقيقة ومجاز)، ثم انقسام المنقول (تعييني وتعيني).

شجرة: اللفظان (مترادفان ومتباينان)، ثم انقسام المتباينين (متقابلان، متخالفان، متماثلان)، ثم انقسام المتقابلين (نقيضان، عدم وملكة، ضدان، متضايفان).

شجرة: اللفظ (مفرد ومركب)، وانقسام اللفظ المفرد (اسم، كلمة، أداة)، وانقسام اللفظ المركب (تام وناقص)، وانقسام المركب التام (خبر وإنشاء).

شكل توضيحي يشرح الدور المضمر.

في مبحث القسمة، شجرة للكلمة (ما دل على الذات وغيره)، وغيره (ما دل على الزمان وغيره).

أيضاً في مبحث القسمة، شجرة حول الجوهر (قابل للأبعاد وغيره)، والقابل للأبعاد (نام وغيره)،

والنامي (حساس وغيره)، وغير النامي (جامد وغيره)، وغير النامي (صاهل وغيره)، والحساس (ناهق وغيره)، وغير الصاهل (ناهق وغيره).

شجرة: أقسام القضية (موجبة وسالبة)، و(حملية وشرطية). والحملية (محصورة ومهملة وطبعية وشخصية)، والمحصورة (كلية وجزئية). ثم تقسيم الشرطية (متصلة ومنفصلة)، ثم انقسام كل منهما (شخصية ومهملة ومحصورة)، والمحصورة (كلية وجزئية).

شجرة: تقسيمات القضية الحملية إلى ذهنية وخارجية وحقيقية. أيضاً تقسيم القضية الحملية إلى محصلة ومعدولة.

شجرة للموجهات (بسيطة ومركبة)، وأقسام البسيطة (ضرورية ذاتية، مشروطة عامة، دائمة مطلقة، عرفية عامة، مطلقة عامة، حينية مطلقة، ممكنة عامة، حينية ممكنة)، وأقسام المركبة (مشروطة خاصة، عرفية خاصة، وجودية لا ضرورية، وجودية لا دائمة، حينية لا دائمة، ممكنة خاصة).

شجرة تقسيمات أخرى للقضية الشرطية المتصلة (لزومية، اتفاقية)، والقضية الشرطية المنفصلة (عنادية واتفاقية، حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو).

شكل توضيحي يوضح النسب بين القضايا، وهذا الشكل على هيئة مربع مشهور في المنطق حول علاقة القضايا فيما بينها (تناقض، تضاد، تداخل، دخول تحت التضاد).

جدول توضيحي بعنوان «لوح نسب المحصورات»، يبين فيها كل قضية من القضايا الحملية المحصورة الأربع كيف تعكس أو تنقض.

شجرة لتقسيم الحجة إلى قياس وتمثيل واستقراء، ثم انقسام القياس إلى استثنائي واقتراني، ثم انقسام الاقتراني إلى حملي وشرطي.

شجرة: لبيان أقسام الأقيسة بحسب المادة، وهي خمسة: ما أفاد تصديقاً وما لم يفد تصديقاً، والثاني هو الشعر. وما أفاد تصديقاً جازماً، وما لم يفد تصديقاً جازماً، والثاني هو الخطابة. والتصديق الجازم منه ما يعتبر أن يكون حقاً، وما لا يعتبر أن يكون حقاً، والثاني هو الجدل. والتصديق الجازم الذي يعتبر أن يكون حقاً منه ما يكون حقاً واقعاً، ومنه لا يكون حقاً واقعاً، والأول هو البرهان والثاني هو المغالطة.

شجرة لبيان المغالطات اللفظية: في المفرد والمركب، الأول في جوهر اللفظ (باشتراك الاسم)، أو في هيئة اللفظ (في هيئة اللفظ الذاتية، أو في الإعراب والإعجام). والثاني (المركب)، إما باقتضاء نفس التركيب (المماراة)، أو بتوهم وجود التركيب (تركيب المفصل)، أو بتوهم عدم التركيب (تفصيل المركب).

شجرة لبيان المغالطات المعنوية: إما أن يكون في التأليف بين أجزاء القضية (ما يقع بين جزئي

٢. تمَّ تزويدُ الكتابِ بالرُّموزِ الرِّياضيَّةِ الحديثة كلَّما دعت الحاجةُ إلى ذلك. وهذا الأمرُ ساهمَ في إبرازِ الجانب الصُّوري من المنْطق.(١)

٣. تمَّ تقسيمُ الكتابِ إلى أبوابٍ وفصولٍ بنحوٍ تصاعُديٍّ مُتسلسل، بحيث يبْتني كلُّ فصْلٍ على ما سبقَهُ، فلا يشعُرُ القارئُ أو الطَّالبُ المبتدئُ بأيَّةِ قفزة أو فجوة.

٤. تمَّ تمييز المواضيع بعناوين مستقلَّةٍ بنحوٍ دقيق، فلم تختلط فيما بينها.

٥. تمَّ تزويدُ الكتابِ بسلسلةٍ من التَّمرينات في نهايةِ كلِّ بابٍ من أبوابِ الكتاب.

ومن مظاهرِ الاستيعابِ والشُّمولِ على مستوى المضْمون، يمكنُ سرْدُ النُّقاط التالية. وسأقومُ بتذييلِ كلّ نقطةٍ بمقارنةٍ موجزةٍ بما ورَدَ في حاشيةِ مُلَّا عبد الله (الكتاب المُقرَّر الذي سبقَهُ)، حتى تبرُزَ بوضوح الخدْمة التي أسداها كتابُ المنطق:

١. بدأَ المُظفَّر كتابَهُ المنطق بتوضيحِ الحاجة إلى المنطقِ وتعريفِهِ، بدون المرور

القضية: إبهام الانعكاس، وما يقع في جزء واحد: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، سوء اعتبار الحمل)، أو أن يكون في التأليف بين القضايا (فإن كان تأليفاً غير قياسي: جمع المسائل في مسألة واحدة، وإن كان تأليفاً قياسياً في نفس التأليف: سوء التأليف، وإن كان تأليفاً قياسياً باعتبار النتيجة: المصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعلة علة).

(١) أمثلة على ذلك:

رمز التساوي (=)، ورمز أكبر من (>)، ورمز أصغر من (<)، وغيرها من الرموز في شرحه للنسب الأربع، والنسب بين نقيضي الكليين، وشرح أشكال القياس الاقتراني الأربعة وضروب كل واحد منها.

وفي أقسام القضية، استخدام الرموز في القضايا الحملية المحصورة (كل) للموجبة الكلية، و(لا) للسالبة الكلية، و(ع) للموجبة الجزئية، و(س) للسالبة الجزئية. ثم استخدام رموز لموضوع القضية (ب) ولمحمولها (حـ).

استخدام الرموز في بحث العكوس (العكس المستوي، وعكس النقيض)، وملحقات بحث العكوس: النقض (نقض المحمول، النقض التام ونقض الموضوع)، والبديهة المنطقية.

بمقدِّماتٍ لا حاجةَ لها، بعباراتٍ واضحة وأسلوبٍ متميِّز.[١]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، شرَعَ المؤلِّف في البدايةِ بتقسيمِ العلْم إلى تصوُّرٍ وتصديق، ثمَّ انقسامُ كلٍّ منهما إلى ضروريٍّ ونظري، مستهدفاً بذلك تعريف المنطق وبيان الحاجة إليه، فصارَ المدْخلُ مُعقَّداً على الطَّالبِ المبتدئ.[٢]

٢. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى العلْم، فنبَّهَ في الحاشيةِ إلى التَّمييزِ المهم بين العلْمِ الحصولي والعلْمِ الحضوري، والفوارق بينهما، وأنَّ المبحوثَ عنه في المنطقِ هو العلْمُ الحصولي.[٣]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نرى ذِكْراً للعلْمِ الحضوري، فضلاً عن بيانِ الفوارق بينَهُ والعلْمِ الحصولي.

٣. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بيانِ قوى النَّفس الإنسانية الأساسية (الحسِّية، الخيالية، الوهمية، العقلية)،[٤] مُنبِّهاً على أنَّ العقلَ يديرُ دفَّةَ مدركاتِهِ الحسِّية والخيالية والوهمية، ويُميِّزُ الصَّحيح منها من الفاسد، وينتزعُ المعاني الكُلِّية من الجزئيات، ويقيسُ بعضَها على بعض، وينتقلُ من معلومٍ إلى آخر، ويستنتجُ ويحكُم، ويتصرَّفُ ما شاءت له قُدْرتُهُ العقلية،[٥] لينتهي من ذلك إلى تعريفِ العلْم - تعريفاً دقيقاً ينْسجِمُ مع الرُّوحِ الفلْسفيةِ

---

(١) المظفر، المنطق، ص١١-١٢.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٦-٣٥.

(٣) المظفر، المنطق، ص١٣. وهذا ما سيشرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الثالثة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

(٤) تطرق أرسطو إلى هذا الموضوع، راجع: أرسطوطاليس، في النفس، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

(٥) وهذا ما سيشرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الرابعة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

المتأخِّرة - بأنَّه: «حضورُ صورة الشَّيء عند العقل»،[١] الذي ينطلقُ من الإيمانِ بأنَّ «العلوم الحصولية في الحقيقةِ علومٌ حضورية».[٢]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ ذِكْراً لقوى النَّفس الإنسانية الأساسية (الحسِّية، الخيالية، الوهمية، العقلية)، لربْطِ القوَّة العقلية بتحصيلِ العلْم.

٤. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بيانِ انقسام العلْم الحصولي إلى تصوُّرٍ وتصديق،[٣] فقدَّمَ لنا خلاصة آراء المُحقِّقين من الفلاسفةِ (كابنِ سينا ومُلَّا صدرا)، وبماذا يتعلَّق التصوُّر والتصديق، ليعرف القارئ بأنَّ التصديق لا يتعلَّق إلا بالجملةِ الخبرية (القضايا)، بخلافِ التصوُّر الذي يتعلَّق بالمفردِ والنِّسبةِ في الخبرِ والنِّسبةِ في الإنشاءِ والمُركَّبِ الناقص. كما شرحَ لنا أقسامَ التصديق، ليُميِّزَ بين درجاتِهِ المختلفة (يقين، ظنّ، شك، وهم). وبعد أنْ انتهى من بيانِ العلْمِ وأقسامِهِ، انتقلَ إلى الجهلِ وأقسامِهِ،[٤] فتحدَّثَ عن انقسامِ الجهل التصديقي إلى بسيطٍ ومُركَّب، مؤكِّداً في النِّهايةِ على أنَّ الجهلَ المُركَّب ليس من العلْم، فالجهلُ المُركَّب يتخيَّل صاحبُهُ أنَّه من العلْم، ولكنَّه ليس بعلْم.[٥]

(١) المظفر، المنطق، ص١٣-١٥.

(٢) العلامة الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٥٣. والعمق الفلسفي لهذه الأبحاث تجدها فيما شرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الخامسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

(٣) وقد أشار أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٩٩-١٠٠.

(٤) تطرق أرسطو إلى الجهل، وأنَّ من فَقَد حساً فقد فقَدَ علْمًا، وأنَّا إنَّما نتعلَّم إما بالاستقراء أو بالبرهان، وأنَّ العلم لا يكون إلا بالكُلِّي، والكُلِّي لا يستخلص إلا بالاستقراء، والاستقراء لا يتم بدون إحساس. انظر: منطق أرسطو، البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٣٨٥.

(٥) المظفر، المنطق، ص١٦-٢٠. والعمق الفلسفي لهذه الأبحاث تجدها فيما شرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الرابعة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. أيضاً في كتابه بداية الحكمة، في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة. وفي كتابه نهاية الحكمة في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة.

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، تمييزٌ مقتضب بين التصوُّرِ والتصديق، دون ذكر لأغلبِ النُّقاط المتقدِّمة التي سجَّلَها كتابُ المنطق.(١)

٥. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بيانِ انقسام العلْم الحصولي (بكلا قسْميه: التصوُّر والتصديق) إلى ضروريٍّ (بديهي) ونظري (كسْبي).(٢) ولم يكتفِ ببيانِ ذلك، بل أردفَهُ بشرحِ أسباب جهل الإنسان في بعضِ الأحيان بضرورةِ الضَّروري. ثمَّ انتهى إلى تعريفِ الفكر بـ «حركةِ العقل بين المعلومِ والمجهول» من خلالِ تحليلِ حركة العقل بخمسةِ أدوار،(٣) هذه الأدوار الخمسة سيشرْحُها مُفصَّلًا تحت عنوان «خاتمة في لواحقِ القياس» عندما يتحدَّث عن القياسِ المُضْمَر (الضَّمير).(٤)

والجديرُ بالذِّكرِ أنَّ حركةَ العقلِ وفقاً لهذا البيان، ينْسجِمُ مع أحدثِ النَّماذج المقترحة في مجالِ علْم الإدراك والمعرفة (وعلْم النَّفس المعرفي)، المشهور بـ «نموذج معالجة المعلومات».(٥) هذا النَّموذج يُؤكِّد على أنَّ دورةَ معالجة المعلومات في الذِّهن - المرتبطة بالمثيراتِ التي يتفاعلُ معها الإنسانُ - تمرُّ في مرحلةِ التَّرميز(٦) ثمَّ التَّخزين(٧) ثمَّ الاسترجاع.(٨) ويتمُّ تنفيذُ مثل هذه العمليات عبرَ أجهزة الذَّاكرة، وهي المُسجِّلات

---

(١) حاشية ملا عبد الله، ص٢٦-٣٥.

(٢) والعمق الفلسفي لهذه الأبحاث تجدها فيما شرحه العلامة الطباطبائي بالتفصيل في المقالة الخامسة من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. أيضاً في كتابه بداية الحكمة، في الفصل الثامن من المرحلة الحادية عشرة. وفي كتابه نهاية الحكمة في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة.

(٣) المظفر، المنطق، ص٢١-٢٤.

(٤) المظفر، ص٢٥٤-٢٥٧.

(٥) Information Processing Model.

(٦) Encoding.

(٧) Storage.

(٨) Retrieval.

الحسِّية، والذَّاكرة قصيرة المدى، والذَّاكرة طويلة المدى.[١] والفرْقُ بين حركةِ العقل كما شرحَها المُظفَّر، وحركة العقل وفق نموذج معالجة المعلومات، أنَّ حركةَ العقل كما شرحَها المُظفَّر تُفسِّر كسْبَ المعلومات وفقاً للطَّريقةِ القياسية الأرسطية، بخلافِ نموذج معالجة المعلومات الذي لا يحصر نفسَهُ بهذه الطَّريقةِ فقط.

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بيانٌ مقتضبٌ جداً للضَّروري والنَّظري، دون أيّ ذكر لحركةِ العقل وأدوارها الخمسة.[٢]

٦. من خلالِ النِّقاط الماضية، لا يتهيَّأ الطَّالبُ المبتدئ لأبحاثِ المنطق فحسْب، بل يصبحُ مهيَّأً أيضاً لأهمِّ أبحاث علْم أصول الفقه (مباحث الألفاظ)، والفلْسفة (نظرية المعرفة).

مقارنة: الطَّالبُ الدَّارسُ لحاشيةِ مُلَّا عبد الله، الذي لم تمر عليه المطالب المشروحة في كتاب المنطق، يفتقدُ هذا التهيُّؤ. ولهذا أثرٌ كبيرٌ في ترْكِ أو سدِّ ثغرة في ذهنِ طالب أصول الفقه والفلْسفة.

٧. قبلَ أنْ يشْرَعَ المُظفَّرُ بأبحاثِ المنطق، قسَّمَ الأبحاثَ إلى ستَّةٍ (الألفاظُ، الكُلِّي، المُعرِّف، القضايا، الحُجَّة، الصِّناعاتُ الخمس)، مشيراً إلى أنَّ نقطةَ ارتكاز المنطق من حيثُ الصُّورةِ والهيئة يكمُنُ في مبحثي: المُعرِّف الذي يستهدفُ التوصُّلَ إلى العلْمِ بالمجهولِ التصوُّري (ومبحثُ الألفاظ والكُلِّي مقدِّمةٌ له)، والحُجَّةُ الذي يستهدفُ

---

(١) ويعتبر كل من أتكنسون وشيفرن (Atkinson & Shiffrin، 1971) من الأوائل الذين أسهموا في صياغة نموذج معالجة المعلومات. وجرى بعد ذلك تعديل على هذا النموذج في ضوء مساهمات، بادلي (Baddeley، 1982)، وأندرسون (Anderson، 1990)، ولا سيما في مجال الذاكرة العاملة.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٣١-٣٣.

التوصُّلَ إلى العلْمِ بالمجهولِ التَّصديقي (ومبحثُ القضايا مقدِّمةٌ له). في حين أنَّ نقطةَ ارتكاز المنطق من حيثُ المادَّة تكمُنُ في مبحثِ الصِّناعات الخمس، وبالخصوص: صناعةُ البُرْهان.(١)

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، ضمنَ بيان موضوع المنطق، وأنَّه ينقسِمُ إلى مبحثِ المُعرِّفِ والحُجَّة، تمَّ إقحام القارئ أو الطَّالب المبتدئ بمصطلحاتٍ مُعقَّدة، من قبيلِ «العوارضِ الذَّاتية» وتقسيماتِها!(٢)

٨. من أروعِ إبداعات المُظفَّر، إدخالُ مباحث الألفاظ (كبابٍ أوَّل ومدْخلٍ للمنطق). وقد أشارَ في الهامشِ إلى أنَّ «هذا البحثَ إلى آخرِهِ ليس من منهاجِ دراستِنا، ولكنَّا وضعناهُ للطُّلابِ الذين يرغبونَ في التوسُّع، حرْصاً على فائدَتِهم. هو بحثٌ له قيمتُهُ العلْمية، لا سيَّما في مباحثِ أصول الفقه».(٣)

والحقيقةُ أنَّ فائدةَ هذا البحث لا تقتصرُ على مباحثِ أصول الفقه، بل له قيمةٌ منطقية أيضاً؛ لأنَّه يقي المُتلقِّي من المغالطات المنطقية الناشئة عن سوءِ استخدام الألفاظ، والتي سيُشيرُ إلى بعضِها في مبحثِ صناعة المغالطات، تحتَ عنوان «المغالطات اللفظية».(٤)

كما انَّ لهذا البحث قيمةً فلسفية، خصوصاً عندما بدأَ البحثَ بشرْحِ الوجودات الأربعة للأشياء: وجودان حقيقيَّان (الخارجي، والذِّهني)، ووجودان اعتباريان جعْليَّان (اللَّفظي، والكتْبي). فضلاً عن الدَّلالةِ وأقسامِها، وتقسيماتِ الألفاظ. خصوصاً عندما

(١) المظفر، المنطق، ص٢٦-٢٧.
(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٣٥-٣٦.
(٣) المظفر، المنطق، ص٣١.
(٤) المظفر، المنطق، ص٤٢٥-٤٣٠.

شرَحَ التَّرادُفَ والتَّبايُنَ، وأقسام الألفاظ المتباينة (المثلان، المتخالفان، المتقابلان)، ثمَّ شرَحَ أقسامَ التَّقابل (ولهذا البحث بالتَّحديد قيمة منطقية وفلسفية كبيرة جداً).[١] ثمَّ شرَحَ أقسامَ اللَّفظ (مُفرَد ومُركَّب)، وانقسامَ اللَّفظ المُفرَد (اسم، كلمة، أداة)، وانقسامَ اللَّفظ المُركَّب (تام وناقص)، وانقسامَ المُركَّب التام (خبرٌ وإنشاء). كلُّ ذلكَ من أجلِ أنْ يتَّضِحَ للطَّالبِ المبتدئ أنَّ ما يهتمُّ به المنطقي هو الخبرُ بالتَّحديد (القضايا)، وهو لفظٌ مركَّبٌ تامٌّ وليس بإنشاء.[٢]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا أثرَ لهذه الأبحاث، باستثناءِ إشارة مقتضبة إلى أقسامِ الدَّلالة، وأقسام اللَّفظ (مُفرَد ومُركَّب)، وانقسام اللَّفظ المُركَّب (تام وناقص)، وانقسام المركَّب التام (خبرٌ وإنشاء)، وبعض تقسيمات الألفاظ.[٣]

٩. ثمَّ انتقلَ إلى مباحثِ الكُلِّي، وهي المباحث المعروفة بـ «الإيساغوجي» التي نقَّحَها فرفوريوس الصُّوري.[٤] فميَّزَ المُظفَّرُ بين الكُليِّ والجزئي، مع إلفاتِ النَّظَر إلى الجزئي الإضافي، بوصفِهِ كُلِّياً من ناحية وجزئياً من ناحيةٍ أخرى. ثمَّ قسَّمَ الكُلِّي إلى متواطئٍ ومُشكِّك (ولهذا التقسيم أهميةٌ فلسفيةٌ ومنطقية)، ثمَّ قسَّمَ الكُلِّي إلى مفهومٍ ومصداق. ولفَتَ النَّظرَ في هذا التَّقسيم الأخير إلى أنَّ المصداقَ لا يجبُ أنْ يكونَ من الأمورِ الموجودة والحقائقِ العينية، بل المصداقُ هو كلُّ ما ينطبق عليه المفهوم وإنْ كان أمراً عدمياً لا تحقُّقَ له في الأعيان.

---

(١) تعرض أرسطو لأنواع التقابل في كتابه المقولات، أنظر: منطق أرسطو، كتاب المقولات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٦٣-٧٠.

(٢) المظفر، المنطق، ص٢٩-٥٥.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص٤٠-٥١.

(٤) راجع إيساغوجي فرفوريوس الصوري في: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٣، ص١٠٥٥-١١٠٤.

وعلى ضوءِ ذلك، عندما تحدَّثَ عن العنوانِ والمعنون، ودلالة المفهوم على مصداقِهِ، استعرَضَ سلسلةً من المفارقات، ليكشِفَ عن عدمِ وجودِ تناقُض فيها، بفضْلِ التَّمييز بين الحمْلِ الأوَّلي والحمْلِ الشَّايع (وهو من إبداعاتِ ملا صدرا).[١]

ثمَّ استعرَضَ النِّسَبَ الأربع (التَّساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجهٍ، والتَّباين)، والنِّسَب بين نقيضي الكُلِّيين. وأخيراً الكُلِّيات الخمسة (النَّوع، الجِنْس، الفصْل، الخاصَّة، العَرَض العام)، بتعريفاتٍ وأمثلةٍ دقيقة، ستكونُ حجَرَ الأساس في مبحث المُعرِّف.

كما شرَحَ ضمن ذلك، الفرْقَ بين الذَّاتي والعَرَضي (مُوضِّحاً اختلاف معاني الذَّاتي في المنطق). ثمَّ نبَّهَ على بعضِ تقسيمات الحمل (طبْعي ووضعي)، والأهمُّ من ذلك: تقسيمُ الحمْل إلى ذاتيٍّ أوَّليٍّ وشائعٍ صناعي، ثمَّ تقسيمُهُ إلى حمْلِ مواطأةٍ واشتقاق. وانتقلَ إلى تقسيماتِ العَرَضي (اللَّازم والمُفارِق)، ثمَّ تقسيمات الكُلِّي (منطقي، طبيعي، عقلي).[٢]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، إشارةٌ مقتضبةٌ إلى المتواطئِ والمُشكِّك، والكُلِّي والجزئي،[٣] وشْرحٌ مُفصَّلٌ للنِّسَبِ الأربع،[٤] وكذلك الكُلِّيات الخمس،[٥] وخاتمةٌ حولَ مفهوم الكُلِّي وتقسيماته.[٦] لكن لا نجدُ أثراً لبحثِ الحمْل وتقسيماتِهِ.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ج١، ص٢٩٢-٢٩٤. أيضاً ٣٤٥-٣٤٨.

(٢) المظفر، المنطق، ٥٧-٨٨.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص٤٥-٥٤.

(٤) حاشية ملا عبد الله، ص٥٥-٦٤.

(٥) حاشية ملا عبد الله، ص٦٤-٨٤.

(٦) حاشية ملا عبد الله، ص٨٥-٨٨.

١٠. بعد ذلكَ انتقَلَ المُظفَّرُ إلى البحثِ الأوَّلِ الأساس من الجانبِ الصُّوري من المنطقِ الأرسطي، أعني المُعرِّف. في مُقدِّمةِ هذا البحث، ميَّزَ بين التَّعريفِ اللَّفظي والاسْمي والحقيقي (شارحاً الفرْق بين هل البسيطة وهل المُركَّبة...ولهذا التَّمييز أهميةٌ كبيرة في بحوثِ الفلسفة). ثمَّ شرَعَ في مبحثِ التَّعريف، الذي ينقسمُ إلى حدٍّ (تامٍّ وناقص) ورسْمٍ (تامٍّ وناقص).

ثمَّ انتقلَ إلى أنماطٍ أخرى من التَّعريف، كالتَّعريفِ بالمثال (الطَّريقة الاستقرائية)، والتَّعريفِ بالتشبيه. وشرَحَ شروطَ التَّعريف. ثمَّ ختَمَ هذا البحث بـ «القسْمة»، قائلاً في الهامش: «القسْمةُ من المباحثِ التي عني بها المناطقةُ في العصْرِ الحديث، وظُنَّ أنَّها من المباحثِ التي تفتَّقَ عنها الفكرُ الغربي. غيرَ أنَّ فلاسفةَ الإسلام سبقوا إلى التَّنبيهِ عليها. وقد ذكرَها الشيَّخ الطُّوسي العظيم في منطقِ التَّجريد، لتحصيلِ الحدودِ واكتسابِها، وأوضَحَها العلَّامة الحِلِّي في شرحِهِ الجوهر النَّضيد».[١] وبإدخالِ هذا البحث بنحوٍ مفصَّل، يكونُ المُظفَّرُ قد ساهمَ بربطِ المنطق القديم بالحديث، وكشَفَ عن جانبٍ من الكنوزِ المخْفيَّة في تُراثِنا المنطقي.[٢]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بحثُ المُعرِّف مقتضبٌ جدَّاً، لا نرى فيه أثراً للتَّمييزِ بين التَّعريفِ اللَّفظي والاسمي والحقيقي، والتَّعريفِ بالمثالِ والتَّشبيه، ولا أثراً لبحثِ القسْمة.[٣]

١١. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى التَّصديقات، فبدأَ في الفصْلِ الأوَّلِ ببحثِ القضايا وأحكامِها، فعرَّفَ القضيةَ (المُركَّب التام الذي يصحُّ أنْ نصِفَهُ بالصِّدْقِ أو الكذبِ

(١) المظفر، المنطق، ص١٠٦.

(٢) المظفر، المنطق، ص٩١-١٢١.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص٨٩-٩٣.

لذاتِهِ)، مبيِّناً ضرورة إضافة كلمة «لذاتِهِ» حتى تخرُج بعض الإنشاءات التي قد يُتوَّهم أنَّ فيها صدْقا وكذِبا.

ثمَّ شرَحَ أقسامَ القضية (حمْلية وشرْطية)، وتقسيم القضية الشَّرْطية (متَّصلة ومنْفصلة). ثمَّ شرحَ أجزاءَ القضية الحمْلية (موضوع، محمول، رابطة)، وأجزاءَ القضية الشَّرْطية (مُقدَّم، تالي، رابطة). ثمَّ تحدَّثَ عن تقسيمِ القضية الحمْلية باعتبارِ الموضوع (شخصية، طبيعية، مُهْملة، محصورة)، وتقسيمِ القضية الحمْلية المحصورة (كُلِّية وجُزئية)، لتظهرَ لدينا (موجبة كُلِّية، سالبة كُلِّية، موجبة جُزْئية، سالبة جُزْئية). ثمَّ تحدَّثَ عن تقسيمِ القضية الشَّرْطية (شخصية، مُهْملة، محصورة). ثمَّ تقسيمات القضية الحمْلية (ذهنية، خارجية، حقيقية)، و(معدولة ومُحصّلة).[١]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، عرَّفَ القضيةَ وأقسامَها على نحوِ ما فعَلَهُ المُظفَّر، لكن لا نجدُ أثراً لتقسيمِ الحمْلية إلى ذهنيةٍ وخارجيةٍ وحقيقية. ولهذا التقسيمُ أثرٌ كبيرٌ في بحوثِ أصول الفقه والفلْسفة.[٢]

١٢. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر لاستعراضِ مبحث المُوجِّهات[٣] (وهو ما يقرِبُ من منطقِ الجهات السببيَّة الحديث المستخدم في علْمِ الفيزياء)،[٤] فبدأَ بالتَّمييزِ في علاقةِ موضوع القضية بمحمولِها إلى: وجوبٍ وامتناعٍ وإمكان (مع التَّمييزِ بين الإمكانِ الخاصّ والعام). ليبدأ بشرْحِ جهة القضية وأنواع المُوجِّهات (بسيطة ومركبة)، وأقسام البسيطة

(١) المظفر، المنطق، ص١٢٧-١٤٥.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٩٤-١٠٣.

(٣) تعرض أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٠٩-١١٣، وأيضاً ص١٢٢-١٢٩.

(٤) أنظر: د. السيد نفادي، السببية في العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٤١-٢٨١.

(ضرورية ذاتية، مشروطة عامة، دائمة مُطْلقة، عُرْفية عامة، مُطْلقة عامة، حينية مُطْلقة، ممكنة عامة، حينية ممكنة)، وأقسام المُركَّبة (مشروطة خاصَّة، عُرْفية خاصَّة، وجودية لا ضرورية، وجودية لا دائمة، حينية لا دائمة، ممكنة خاصَّة).[١]

مقارنة: لا نجدُ فرْقاً جوهرياً في هذا المبحثِ بين المنْطق للمُظفَّر وحاشية مُلَّا عبد الله، إلا بوضوحِ العبارة وتمايُز العناوين وتوافُر الأمثلة على كلِّ قضيةٍ في الكتاب الأول دون الثاني.[٢]

١٣. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى تقسيماتٍ أخرى للقضيةِ الشَّرْطية المتَّصلة (لُزُومية، اتِّفاقية)، والقضية الشَّرْطية المنْفصلة (عنادية واتِّفاقية، حقيقية ومانعة الجمْع ومانعة الخلو).[٣]

مقارنة: لا نجدُ فرْقاً جوهرياً في هذا المبحثِ بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشية مُلَّا عبد الله، إلا بوضوحِ العبارة وتمايُز العناوين في الأوَّلِ دون الثاني.[٤]

١٤. وفي الفصْلِ الثاني، انتقلَ المُظفَّرُ إلى بحثِ أحكام القضايا أو النِّسَب بينها، فتحدَّثَ عن التَّناقُضِ وشُرُوطِهِ (الوحدات الثَّمان)، ثمَّ نبَّهَ إلى نقطةٍ بالغة الأهمية، وهي أنَّ بعضَ المناطقة يُضيفُ إلى تلكَ الوحدات: «وحدة الحمْل». فيجبُ لتناقُضِ القضيتين أنْ يتَّحِدا في الحمْل، فلو كان الحمْلُ في إحداهما أوَّلياً وفي الأخرى شايعاً، فإنَّه يجوزُ أنْ يصْدُقا معاً. ثمَّ انتقلَ إلى مُلْحقاتِ التَّناقُض (التَّداخُل، والتَّضاد، والدُّخول

(١) المظفر، المنطق، ص١٤٦-١٥٥.
(٢) حاشية ملا عبد الله، ص١٠٤-١١٩.
(٣) المظفر، المنطق، ص١٥٧-١٦٢.
(٤) حاشية ملا عبد الله، ص١١٩-١٢٥.

تحتَ التَّضاد).[١]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أثراً لشرْطِ «وحدة الحمْل» في التَّناقُض (وهو شرْطٌ بالغُ الأهمية، لأنَّه يُبدِّدُ سلسلةً من التناقضاتِ الموهومة الناشئةِ من الاختلافِ في الحمْل)، ولا نجدُ تنبيهاً لمُلْحقاتِ التَّناقُض (التَّداخُل، والتَّضاد، والدُّخول تحتَ التَّضاد).[٢]

١٥. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى بحثِ العُكُوس، وهو استدلالٌ مباشرٌ من قضيةٍ على أخرى، من خلالِ الملازمة بينهما في الصِّدْق. فشرَحَ العكسَ المستوي وقاعدتَهُ وشروطَهُ، وعكسَ النَّقيض (الموافق، والمخالف). ثمَّ انتقلَ إلى مُلْحقات العكوس: النَّقْض (قاعدة نقض المحمول، وقاعدة النَّقض التام ونقض الموضوع). ثمَّ ختَمَ بالبديهةِ المنطقية، وبهذه الخاتمة تظهَر نقطةُ تلاقي المنطق بالعلومِ الرِّياضية.[٣]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، وتبعاً للمتنِ (التَّهذيب)، تمَّ إقحام المُوجِّهات بالعكوس، فصارَ البحثُ مُعقَّداً، كما تمَّ إقحام الطَّالب المبتدئ ببعضِ الخلافاتِ الدَّقيقة بين الفارابي وابن سينا.[٤] بخلافِ المنطق للمُظفَّر، حيثُ نجدُ فيه بحثَ «العكوس» واضحاً، والعناوينُ التي تفصِلُ المواضيعَ بعضَها عن بعضٍ جعلت البحثَ أشدُّ وضوحاً.

١٦. بعد أنْ انتهى المُظفَّر من بحثِ القضايا، انتقلَ إلى مبحثِ الحُجَّة وهيئةِ تأليفِها

---

(١) المظفر، المنطق، ص١٦٥-١٧١. تحدث أرسطو عن تقابل القضايا بالتناقض والتضاد في: منطق أرسطو، في العبارة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٠٥-١٠٨، وأيضاً ص١٢٩-١٣٣.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص١٢٦-١٣١.

(٣) المظفر، المنطق، ص١٧٣-١٩٨.

(٤) حاشية ملا عبد الله، ص١٣٥-١٥٦.

أو مباحثِ الاستدلال. وبدأَ بتقسيمِ طُرُق الاستدلال (أو أقسام الحُجَّة) إلى ثلاثةِ أنواعٍ رئيسية: قياس (انتقالٌ من عامٍّ إلى خاصّ)، وتمثيلٍ (انتقالٌ من خاصٍّ إلى خاصّ)، واستقراء (انتقالٌ من خاصٍّ إلى عامّ).[١]

مقارنة: هذه المُقدِّمة -التي تُمثِّلُ خريطةً لمبحثِ الحُجَّة والاستدلال في المنطقِ الأرسطي- مفقودةٌ في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، فبعدَ أنْ انتهى من بحثِ العُكُوس، انتقلَ المُلَّا عبد الله مباشرةً -تبعاً للماتنِ- إلى القياسِ وتعريفِهِ، دون إعطاء فكرة عامة عن مسارِ مباحث الاستدلال.[٢]وإنَّما أشارَ إلى الاستقراءِ والتَّمثيل - بوصفِهما قسيمين للقياس - ضمْنَ تعريفِهِ للقياس،[٣]ثمَّ أشارَ إلى هذه الأقسامِ الثلاثة في بدايةِ بحث الاستقراء.[٤]والأنسبُ والأوضَحُ للطَّالبِ المبتدئ أنْ يُعرَّفَ بالأقسامِ الثلاثة قبلَ أنْ يتمّ شرْح أيٍّ منها (كما فعلَ المظفَّر).

١٧. ثمَّ بدأَ المُظفَّر بالنَّمطِ الأول من الاستدلال: القياس،[٥] فعرَّفَهُ، وشَرحَ الاصطلاحات العامة فيه (صورة القياس، المُقدِّمة، المطلوب، النتيجة، الحدود). بعد ذلكَ انتقلَ لبيانِ أقسام القياس بحسَبِ مادَّتِهِ وهيئتِهِ، فقسَّمَهُ إلى قياسٍ استثنائي وقياسٍ اقتراني الذي ينقسم بدورِهِ إلى شرْطيٍّ وحمْليّ.[٦]

مقارنة: في القياسِ وأقسامِهِ، لا فرَقَ أساس نجِدُهُ بين المنطق للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٠١-٢٠٢.

(٢) أنظر، حاشية ملا عبد الله، ص١٥٦-١٥٧.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص١٥٨.

(٤) حاشية ملا عبد الله، ص١٩٥.

(٥) تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٣٧-١٤٣.

(٦) المظفر، المنطق، ص٢٠٣-٣٠٨.

عبد الله.[١]

١٨. من أهمِّ أقسام القياس هو القياسُ الاقتراني الحمْلي، الذي له قواعد عامَّة (تكرُّر الحدِّ الأوسط، إيجابُ إحدى المقدمتين، كُلِّية إحدى المُقدِّمتين، النتيجةُ تتْبَعُ أخسّ المُقدِّمتين)، وينقسِمُ بدورِهِ إلى أشكالٍ أربعة، لكُلِّ شكلٍ منها شروطُهُ وضروبُهُ.[٢]

مقارنة: في القياسِ الحمْلي الاقتراني وأشكالِهِ وضروبِهِ، لا فرْقَ أساسي نجِدُهُ بين المنطق للمُظفَّر وحاشية مُلَّا عبد الله، سوى من وضوحِ العبارة وتمايُز العناوين في الأوَّل دون الثاني.[٣]

١٩. يعودُ المُظفَّرُ بعدَ ذلكَ إلى القياسِ الاقتراني الشَّرْطي، ليُعرِّفَهُ ويُبيِّن أقسامَهُ، فتحدَّثَ بنحوٍ مُفصَّلٍ عن القياسِ المُؤلَّفِ من المُتَّصلات، والقياسِ المُؤلَّفِ من المنْفصلات، والقياسِ المُؤلَّفِ من المتَّصلةِ والمنْفصلة، والقياسِ المُؤلَّفِ من الحمْليةِ والمتَّصلة. ثمَّ في الخاتمة قال: «قد أطلْنا في بحثِ الاقترانات الشَّرْطية على خلافِ المعهود

---

(١) حاشية ملا عبد الله، ص١٥٧-١٦٠.

(٢) المظفر، المنطق، ص٢٠٩-٢٣٣. تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٤٧-٢٠٧، بل إلى آخر التحليلات الأولى، مع ملاحظة أن أرسطو تحدث عن الأشكال الثلاثة الأولى فقط، وضروبها.

ويقول ابن رشد عن الطبيب جالينوس أنه هو الذي جعل الشكل الرابع شكلاً قائماً بذاته (وأحياناً يسمى باسمه فيقال «قياس جالينوس»)، يكون الحد الأوسط فيه محمولاً للمقدمة الكبرى، وموضوعاً للمقدمة الصغرى. وقد لقى هذا الشكل من المناطقة كثيراً من الهجوم والدفاع، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين. للتفصيل أنظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦، ١٩٨١، ج١، ص٢٨١-٢٨٦.

وقال المظفر عنه: «هذا الشكل أبعد الجميع عن مقتضى الطبع، غامض الإنتاج عن الذهن، ولذا تركه جماعة من علماء المنطق في مؤلفاتهم واكتفوا بالثلاثة الأولى». المظفر، المنطق، ص٢٣٠.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص١٦٠-١٨٩.

في كُتُبِ المنطق المعتاد تدريسُها، نظراً إلى كثرةِ فائدَتِها والحاجةِ إليها، فإنَّ أكثرَ البراهين العلْمية تبتني على الاقترانات الشَّرْطية، وإنْ كُنَّا تركنا كثيراً من الأبحاثِ التي لا يسَعُها هذا المختصر، واقتصرْنا على أهمِّ الأقسامِ التي هي أشدُّ عُلُوقاً بالطَّبْع».[١]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بحْثُ الاقترانات الشَّرْطية - كما هو الحالُ في أكثرِ كُتُب المنطق الأرسطي - مقتضبٌ.[٢]

٢٠. بعدَ أنْ انتهى المُظفَّرُ من بيانِ القياس الاقتراني بقِسْميهِ الحمْلي والشَّرْطي، انتقلَ إلى القياسِ الاستثنائي، فعرَّفَهُ، وبيَّنَ شُرُوطَهُ. ثمَّ ختمَ كلامَهُ بخاتمةٍ في لواحقِ القياس، فتحدَّثَ عن القياسِ المُضْمَر (الضَّمير)،[٣] ليشرْح بالتَّفصيل حركةَ العقلِ وطريقةَ كسْبِ المعلومات وفق الطَّريقة القياسية والأدوار الخمسة التي تحدَّثَ عنها في بدايةِ كتابِهِ.[٤]

مقارنة: في حاشية مُلَّا عبد الله، لا نجدُ إلا ذكراً موجزاً للقياسِ الاستثنائي، دون أيّ إشارة للقياسِ المُضْمر أو كلام عن حركةِ العقل والأدوار الخمسة.[٥]

٢١. ولم يُغلِق المُظفَّر ملفَّ القياس إلا بعدَ أنْ تحدَّثَ عن القياسِ المُركَّب، وأقسامِهِ (قياسُ الخُلْف،[٦] قياسُ المساواة).[٧]

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٣٥-٢٤٩.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص١٨٩-١٩١.

(٣) تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣١٣-٣١٦.

(٤) المظفر، المنطق، ص٢٥٤-٢٥٧.

(٥) حاشية ملا عبد الله، ص١٩٢-١٩٥.

(٦) تطرق أرسطو لقياس الخلف في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٨٥-٢٨٨.

(٧) المظفر، المنطق، ص٢٥٨-٢٦٣.

مقارنة: أشارَ المُلَّا عبد الله في حاشيتِهِ إلى قياسِ الخُلْف بنحوٍ موجز، دونَ أنْ يتحدَّثَ عن قياسِ المساواة.[١]

٢٢. ثمَّ بدأَ المُظفَّرُ بالنَّمطِ الثاني من الاستدلال: الاستقراء،[٢] فعرَّفَهُ، ثمَّ بيَّنَ أقسامَهُ (استقراءٌ تامّ، استقراءٌ ناقص)، ثمَّ تحت عنوان «شُبْهةٌ مسْتعصية» طرَحَ ما يُعرَفُ في المنطقِ والفلسفةِ بـ«مشكلةِ الاستقراء»،[٣] والتي تتعلَّق بمُبرِّرات التَّعميم من استقراءٍ ناقص، فقدَّمَ حلاً تمثَّلَ في أنَّ الاستقراءَ الناقص يُفيدُ اليقينَ إذا كان مُعلَّلاً، بأنْ يبحَث المُشاهِدُ لبعضِ الجزئيات عن العلَّةِ في ثُبُوتِ الوصف فيعْرِف أنَّ الوصفَ إنَّما ثبتَ لتلكَ الجزئيات المُشاهَدَة لعلَّةٍ أو خاصيَّةٍ موجودةٍ في نوعِها، ولا شُبْهةُ عند العقلِ في أنَّ العلَّةَ لا يتخلَّف عنها معلولُها أبداً.[٤]

هذا الموضوع سيطْرَحُهُ بنحوٍ أعمق بكثير السيِّد محمَّد باقر الصَّدْر، في كتابِهِ الأسس المنطقية للاستقراء، ليُقدِّمَ لنا إجابةً أخرى ترتكزُ على حسابِ الاحتمالات ومنطقِهِ الذَّاتي في توالُدِ المعرفة.

مقارنة: شرَحَ المُلَّا عبد الله الاستقراء - كقسيمٍ للقياسِ والتَّمثيل - وقسَّمَهُ إلى تامٍّ وناقص، وأنَّ الناقِصَ لا يُفيدُ إلا الظَّنّ، إلا أنَّه لم يُشِر إلى مشكلةِ التَّعميم التي تطرَّقَ لها

---

(١) حاشية ملا عبد الله، ص١٩٤-١٩٥.

(٢) تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣٠٦-٣٠٨.

(٣) ويستشهد عادة لبيان مشكلة الاستقراء بقصة الكابتن كوك Captain Cook. فقبل زيارة الكابتن كوك إلى استراليا عام ١٧٧٠م، كان يُعتقد في أوربا أن كل الأوز هو أبيض، لأن كل الأوز الذي تم ملاحظته هناك كان أبيض، لكن ما أن زار كوك منطقة بوتاني باي Botany Bay، حتى رأى أوزاً أسود يسبح في مائها.

(٤) المظفر، المنطق، ص٢٦٤-٢٦٧.

الشَّيخُ المُظفَّر، وقدَّمَ لها حلاًّ ينْسجمُ مع الرُّؤيةِ الأرسطية/ السِّينوية.[١]

٢٣. وأخيراً تحدّثَ المُظفَّر عن النَّمطِ الثالثِ من الاستدلال: التَّمثيل،[٢] فعرَّفَهُ، ثمَّ أكَّدَ - تحتَ عنوان «قيمتُهُ العلْمية» - على أنَّ التَّمثيلَ من الأدلَّةِ التي لا تُفيدُ إلا الاحتمال؛ لأنَّه لا يلزم من تشابُهِ شيئينِ في أمرٍ - بل في عدَّةِ أُمورٍ - أنْ يتشابها من جميعِ الوجوه. نعم إذا قويت وجوهُ الشَّبَه بين الأصْلِ والفرْعِ وكثُرَت، يقوى عندَكَ الاحتمالُ حتى يقرُبَ من اليقين، ويكونُ ظنّاً (والقيافةُ من هذا الباب). ثمَّ أكَّدَ على أنَّ التَّمثيلَ المعلوم فيه الجامع علَّة تامَّة، يكونُ من بابِ القياس البُرْهاني المفيد لليقين، إذ يكونُ فيه الجامعُ حدّاً أوسَطَ والفرْعُ حدّاً أصغرَ والحكمُ حدّاً أكبر. وبهذا يخرُجُ عن اسمِ «التَّمثيل» باصْطلاحِ المناطقة، واسْمِ «القياس» باصْطلاح الفُقهاء الذي كان محلَّ الخلاف عندَهُم.[٣]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، إسهابٌ في تعريفِ التَّمثيل، واقتضابٌ في شرْحِهِ، دون أنْ يتبيَّن للطَّالبِ المبتدئ بنحوٍ واضحٍ قيمتُهُ العلْمية.[٤]

٢٤. بعدَ أنْ انتهى من مبحثِ الحُجَّةِ وهيئةِ تأليفِها أو مباحث الاستدلال، انتقلَ إلى مبحثِ الصِّناعات الخمْس (البُرْهان، الجدَل، الخطابة، الشِّعر، المُغالطة)، وهو مبحثٌ أبدَعَ المُظفَّر في إيضاحِهِ بنحوٍ فريدٍ لم أجِدْهُ في أيٍّ من كُتُبِ المنطق التقليدي، القديمة منها والحديثة، وأهمَلَهُ كثيرٌ من دارسي المنطق المعاصرين.[٥]

---

(١) حاشية ملا عبد الله، ص١٩٥-١٩٨.

(٢) تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣٠٨-٣٠٩.

(٣) المظفر، المنطق، ص٢٦٨-٢٧٠.

(٤) حاشية ملا عبد الله، ص١٩٨-٢٠١.

(٥) المظفر، المنطق، ص٢٧٩-٢٨٠.

مقارنة: لا فرْق جوهريّ بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في التَّمهيدِ لهذا البحث، سوى في وضوحِ العبارة وسلاستِها لصالحِ الأوَّل دون الثاني.(١)

٢٥. ثمَّ بيَّنَ المُظفّر أنَّ مبادئَ الأقيسة وموادَّها على ثمانيةِ أصناف (يقينيات، مظْنونات، مشهْورات، وهميات، مُسلَّمات، مقبولات، مُشبَّهات، مُخيَّلات).(٢)

مقارنة: لا فرْق جوهري بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في بيانِ مبادئ الأقيسة.(٣)

٢٦. ولليقينيات (البديهيات) أهميَّةٌ كبيرة، لأنَّها هي موادُّ صناعة البُرْهان، وهي على ستَّةِ أنواع (أوَّليات، فطْريات، مُشاهَدات، تجْريبيات، حدْسيات، متواترات).(٤) وشرَحَ كلَّ نوعٍ من هذه الأنواع الخمسة بشيءٍ من التَّفصيل.

وركَّزَ المُظفَّر على التَّجريبيات، ليُؤكِّدَ على أنَّ الاستنتاجَ فيها من نوعِ الاستقراء الناقص المبني على التَّعليل، والحكمُ فيها يعتمدُ على قياسينِ خفيَّين: استثنائيٌّ واقتراني يستعمِلُها الإنسانُ في دخيلةِ نفسِهِ وتفكيرِهِ من غيرِ التفاتٍ غالباً. ثمَّ بيَّنَ بقدْرٍ من التَّفصيل أنَّ سرَّ الخطأ في التَّجريبيات يكمُنُ في عدمِ دقَّة ملاحظة الأشياء، فقد يُجرِّبُ الإنسانُ الخشَبَ يطفو على الماءِ في عدَّةِ حوادث مُتكرِّرة، فيعتقدُ أنَّ ذلكَ خاصيَّةٌ في الخشَبِ والماء، فيحكُمُ خطأً أنَّ «كلَّ خشَبٍ يطفو على الماء»، ولكنَّه لو جرَّبَ بعضَ أنواع الخشَب الثَّقيل الوزن لوجَدَ أنَّه لا يطفو على الماءِ العذْب، بل قد يرْسُبُ إلى القعْرِ

(١) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠١-٢٠٢.

(٢) المظفر، المنطق، ص٢٨١.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٤) تطرق ابن سينا لهذا الموضوع في: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، ذخائر العرب، القسم الأول، ط١، دار المعارف، القاهرة، ص٣٤٣-٣٦٤.

أو إلى وسطِ الماء.

ثمَّ ركَّزَ المُظفَّر بعدَ ذلكَ على الحدْسيات، ليُبيِّن بشكلٍ رائعٍ أنَّ الفرْقَ بين المُجرَّبات والحدْسيات أنَّ المُجرَّبات إنَّما يُحكَمُ فيها بوجودِ "سببٍ ما" وأنَّ هذا السَّبَبَ موجودٌ في الشَّيءِ الذي تتَّفق له هذه الظَّاهرة دائماً، لكن من غيرِ تعيينٍ لماهيَّةِ السَّبب. في حين أنَّ الحدْسيات – بالإضافةِ إلى ذلكَ – يُحكَمُ فيها بتعيينِ ماهيَّة السَّبب أنَّه أيُّ شيءٍ هو، وفي الحقيقةِ أنَّ الحدْسيات مُجرَّبات مع إضافةِ شيءٍ، والإضافةُ هي الحدْسُ بماهيَّةِ السَّبَب.

بعدَ ذلك، نبَّهَ المُظفَّر إلى أنَّ المُجرَّبات والمتواترات لا يمكنُ إثباتُها بالمُذاكرةِ والتَّلْقين ما لم يحصل للطَّالِبِ ما حصَلَ للمُجرِّبِ من التَّجربةِ وللمُتيقِّنِ بالخبرِ من التواتر، ولهذا يختلفُ الناسُ في الحدْسيات والمُجرَّبات والمتواترات، وإنْ كانت كُلُّها من أقسامِ البديهيات، وليس كذلك الأوَّليات، فإنَّ الناسَ في اليقينِ بها شرْعٌ سواء، وكذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحي الحواسّ، ومثلُها الفطْريات.[1]

مقارنة: لا فرْقَ جوهري بين المنطقِ للمُظفَّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في بيانِ اليقينيات، سوى في الشَّرْح المُفصَّل لهذه القضايا الهامَّة ووضوح العبارة وسلاستها لصالحِ الأول دون الثاني.[2] وهذا الشَّرْحُ المُفصَّل له أثرٌ كبيرٌ في فهمِ البحث الفلسفي (نظرية المعرفة).[3]

٢٧. أيضاً لـ المشْهورات (الذَّايعات) أهميَّة خاصَّة، حيثُ شرَحَ المُظفَّر أقسامَها (واجباتُ القبول، تأديبات صلاحية، خُلُقيات، انفعاليات، عاديات، استقرائيات).

---

(١) المظفر، المنطق، ص٢٨٢-٢٨٩.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٤-٢٠٤.

(٣) ويتضح ذلك من القسم الثالث من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، حيث يدرس هذه اليقينيات بنحو نقدي، فيتحفظ على الموقف الأرسطي، ويقدم السيد محمد باقر الصدر في هذا القسم نظريته الخاصة في المعرفة.

وركَّزَ على التأْديبات الصَّلاحية (آراء محمودة) التي تتطابقُ عليها الآراءُ من أجلِ قضاءِ المصْلحة العامة للحُكمِ بها باعتبارِ أنَّ بها حفظ النِّظام وبقاء النوع، كقضيةِ حُسْنِ العدْلِ وقُبْحِ الظُّلْم. وهذا هو معنى التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين اللَّذين وقَعَ الخلافُ في إثباتِهما بين الأشاعرةِ والعدْليَّة، فنفَتْهُما الأولى وأثبتَتْهُما الثانية.

موقفُ المُظفَّر هذا يُحاكي موقفَ ابن سينا[1] وأستاذه المُحقِّق الأصفهاني. وفي الهامشِ، يُحيلُ المُظفَّر في موضوعِ التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين إلى كتابِهِ أصول الفقه. وبيَّنَ أنَّ المرادَ من «العقلِ» هنا هو العقلُ العملي في مقابلِ العقل النَّظري، وأنَّ التفاوتَ بينَهُما إنَّما هو بتفاوتِ المُدْركات. ولهذا البحثِ أهميَّةٌ كبيرةٌ كأساسٍ لبحوثٍ مُفصَّلة في أصولِ الفقه والفلْسفة وعلْم الكلام.[2]

مقارنة: لا أثرَ لأقسامِ المشْهورات في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، بل اكتفى بتعريفِها بأنَّها «القضايا التي تطابَقَ فيها آراءُ الكُلّ كحُسْنِ الإحسانِ وقُبْحِ العُدْوانِ، أو آراء طائفة كقُبْحِ ذبح الحيوانات عند أهلِ الهند».[3] ولذا يفقدُ الطَّالبُ المبتدئ مدْخلًا مهما يحتاجُهُ في أصولِ الفقهِ والفلْسفةِ وعلْمِ الكلام.

٢٨. وما أروعَ كلام المُظفَّر وأنفعَهُ عندما تحدَّثَ عن الوهميات ليربطَها بمسألةِ الإيمان بالله تعالى، فقالَ (ممَّا قال): «من أجلِ ذلكَ كان الناسُ – لغلبةِ الوهمِ على نفوسِهِم – بين مُجسِّمٍ ومُلْحد، وقلَّ من يتنوَّر بنورِ العقلِ ويُجرِّد نفسَهُ عن غلبةِ أوهامِها».[4]

---

(١) تطرق ابن سينا لهذا الموضوع في: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح.نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، ذخائر العرب، القسم الأول، ط١، دار المعارف، القاهرة، ص٣٥٠-٣٥٣.

(٢) االمظفر، المنطق، ص٢٩٣-٢٩٩

(٣) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٦.

(٤) المظفر، المنطق، ص٣٠٠-٣٠٢.

مقارنة: لا أثرَ لهذا البحث في حاشيةِ مُلَّا عبد الله.

٢٩. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر لبيانِ أقسام الأقيسة بحسَبِ المادَّة، وهي خمسةٌ: ما أفادَ تصديقاً جازماً وكان المطلوبُ حقَّاً واقعاً (البُرْهان)، وما أفادَ تصديقاً جازماً وقد اعتُبِرَ فيه أنْ يكونَ المطلوبُ حقَّاً ولكنَّهُ ليس بحقٍّ واقعاً (المغالطة)، وما أفادَ تصديقاً جازماً ولكن لم يُعتَبر فيه أنْ يكونَ المطلوبُ حقَّاً بل المُعتبَرُ فيه عمومُ الاعترافِ والتَّسليمِ والغرَضُ منه إفحامَ الخصْم (الجَدَل)، وما أفادَ تصديقاً غير جازم والغرَضُ منه إقناعُ الجمهور (الخطابة)، وما أفادَ غير التَّصديق من التخيُّلِ والتعجُّبِ ونحوِهما والغرَضُ منه حصولُ الانفعالات النَّفسية (الشِّعر).

مقارنة: لا فرْق جوهري بين المنطقِ للمُظفِّر وحاشيةِ مُلَّا عبد الله في التَّمهيدِ لهذا البحث، سوى في وضوحِ العبارةِ وسلاستِها لصالحِ الأوَّل دون الثاني.[1]

٣٠. ثمَّ بدأَ المُظفَّر بأوَّلِ الصِّناعات الخمْس: البُرْهان،[2] الذي هو يقينيٌّ واجبُ القبولِ مادَّةً وصورة، وهو في حقيقتِهِ قياسٌ، وهو إما لِمِّيٌّ (الحدُّ الأوسَطُ فيه يكونُ واسطةً في الإثباتِ والثُّبوت) أو إنِّيٌّ (الحدُّ الأوسَطُ فيه يكونُ واسطةً في الإثباتِ فقط وليس واسطةً في الثُّبوت). ثمَّ تحدَّثَ عن أقسامِ وضوابطِ البُرْهان.

وتحتَ عنوان «الطَّريق الأساس الفكري لتحصيلِ البُرْهان»، أكَّدَ على أنَّ العقلاء عندهم قضيتان أوَّليَّتان لا يشُكُّ فيهما إلا مُكابِرٌ أو مريضُ العقل؛ أُولاهُما: أنَّ «كلَّ ممكنٍ لا بدَّ له من علَّةٍ في وجودِهِ»، وثانيهما: أنَّ «كلَّ معلولٍ يجبُ وجودُهُ عند وجودِ

---

(١) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠١-٢٠٢.

(٢) تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، باقتضاب في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٣٠٩-٣١٠. كما بحثه بالتفصيل في منطق أرسطو، البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٣٢٩-٤٨٥.

علَّتِهِ». ولمَّا كان اليقينُ بالقضيةِ من الحوادثِ الممكنة، فلا بدَّ لهذا اليقينِ من علَّةٍ موجبةٍ لوجودِهِ، وهذه العلَّةُ إما أنْ تكونَ من الدَّاخل (نفس تصوُّر أجزاء القضية علَّةٌ للحُكمِ والعلْمِ بالنِّسبة: الأوَّليات)، أو أنْ تكونَ من الخارج (بالحواسِّ الظَّاهرة أو الباطنة، أو القياس المنْطقي).

وبعد أنْ شرَحَ التفاصيل، ختَمَ بقولِهِ "فاتَّضَحَ من جميعِ ما ذكرنا كيف نحتاجُ إلى البُرْهانِ وسرُّ الحاجةِ إليه، وأنَّهُ يرتكزُ أساسُهُ على هاتينِ البديهتين، اللَّتينِ هما الطَّريقُ الأساس الفكري لتحصيلِ كلّ برهان".[1]

ثمَّ تحدَّثَ عن أقسامِ البُرْهان اللِّمِّي، وأنَّ المرادَ من العلَّةِ فيه هو خصوصُ العلَّة الفاعلية (مع شرْحِ العلَّة الفاعلية، المادِّية، الصُّورية، الغائية)، وشروط مُقدِّمات البُرْهان، ومعنى «الذَّاتي» في كتابِ البُرْهان (مع شرْحِ معانيهِ في بابِ الكُلِّيات ويُقابِلُهُ «العَرَضي»، وفي بابِ الحمْلِ والعُرُوض ويُقابِلُهُ «الغريب»، وفي بابِ الحمْلِ أيضاً ويُقابِلُهُ «المحمولُ بالضَّميمةِ»، وفي بابِ الحمْلِ أيضاً ويُقابِلُهُ «الشَّائعُ الصِّناعي»، وفي بابِ العِلَلِ ويُقابِلُهُ «الاتفاقي»، لينتهي إلى أنَّ مقصودَهُم من «الذَّاتي» في كتابِ البُرْهان ما يعُمُّ المعنى الأول والثاني (ما يُقابِلُ العَرَضي والغريب). ثمَّ ختَمَ بمعنى «الأوَّلي»، ليُؤكِّد على أنَّ المرادَ بـ «الأوَّلي» في كتابِ البُرْهان: «هو المحمولُ لا بتوسُّطِ غيرِهِ، أي لا يحتاجُ إلى واسطةٍ في العُرُوضِ في حمْلِهِ على موضوعِهِ».

ثمَّ قال: «ممَّا يجبُ أنْ يُعلَمَ هنا أنَّ بعضَ كُتُب أصول الفقه المُتأخِّرة، وقَعَ فيها تفسيرُ «الذَّاتي» الذي هو في بابِ موضوع العلْم المقابل له «الغريب»، بمعنى الأوَّلي هنا. فوقعت من أجلِ ذلكَ اشتباهاتٌ كثيرة نستطيعُ التخلُّصَ منها إذا فرَّقْنا بين «الذَّاتي»

---

(١) المظفر، المنطق، ص٣١٩.

و«الأوَّلي»، ولا نخلِط أحدَهُما بالآخر».[١] ومن الواضحِ أنَّه يقصد هنا الكلامَ الطَّويل الذي وقعَ في تحديدِ موضوع علْم أصول الفقه.

مقارنة: كلُّ المطالبِ المُتقدِّمة - التي ذكرها المُظفَّر - لا نجدُ لها أثراً في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، سوى ذِكْر البُرْهان وانقسامُهُ إلى لِمِّيٍّ وإنِّي، وشرْحٌ مقتضبٌ للغايةِ لهذينِ القسمين، في صفحةٍ واحدةٍ تقريباً.[٢]

٣١. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى ثاني الصِّناعات الخمْس: الجدَلَ أو آداب المناظرة،[٣] ويُرادُ بـ «الجدَلِ» القولُ المؤلَّفُ من المشْهوراتِ أو المُسلَّماتِ المُلْزِمُ للغيرِ والجاري على قواعدِ الصِّناعة. فالإنسانُ لا ينفكُّ عن خلافٍ ومنازعاتٍ بينَهُ وبين غيرِهِ من أبناءِ جلْدَتِهِ في عقائدِهِ وآرائِهِ، فتتألَّفُ بالقياسِ إلى كلِّ وضع طائفتان: طائفةٌ تُناصِرُهُ، وأخرى تريدُ نقضَهُ، وينجرُّ ذلكَ إلى الجدال، فيلتمسُ كلُّ فريقٍ الدَّليلَ لتأييدِ وجهةِ نظرِهِ وإفحامِ خصْمِهِ. والبُرْهانُ سبيلٌ قويم، لكن هناكَ من الأسبابِ (وهي أربعةُ أسبابٍ يذكُرُها المُظفَّر) ما يدعو إلى عدمِ الأخذِ بالبُرْهانِ في جُملةٍ من المواقع، واللُّجوءِ إلى سبيلِ الجدل. ثمَّ قارَنَ المُظفَّر بين الجدَلِ والبُرْهان، وتحدَّثَ عن تعريفِ الجدَل وفوائدِهِ ومبادئِهِ ومُقدِّماتِهِ ومسائلِهِ ومطالبِهِ وأدواتِهِ.

ثمَّ انتقلَ إلى مبحثِ المواضع. والموضِعُ هو كلُّ حُكمٍ كُلِّيٍّ تنشعِبُ منه وتتفرَّعُ عليه أحكامٌ كُلِّيةٌ كثيرة، كلُّ واحدٍ منها بمثابةِ الجُزْئي بالإضافةِ إلى ذلكَ الكُلِّي الأصْل لها، وفي عينِ الوقتِ كلُّ واحدٍ من هذه الأحكامِ المُتشعِّبة مشهورٌ في نفسِهِ يصحُّ أنْ يقعَ

---

(١) المظفر، المنطق، ص٣١١-٣٢٨.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٥.

(٣) تطرق أرسطو إلى هذا الموضوع بالتفصيل في: منطق أرسطو، طوبيقا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٤٨٩-٦٩٥. أيضاً ج٣، ص٧١١-٧٦٩.

مُقدِّمةً في القياسِ الجدَلي بسببِ شُهرتِهِ. ثمَّ تحدَّثَ عن فائدةِ الموضع وسرِّ التَّسْمية، وأصنافِ المواضع، ومواضعِ الإثباتِ والإبطال، ومواضعِ الأوْلى والآثَر.

ثمَّ انتقلَ إلى مبحثِ الوصايا، وفيه تعليماتٌ للسَّائلِ الذي يستهدفُ الحصولَ على اعترافِ المُجيبِ في جدَلِهِ، ثمَّ تعليماتٌ للمُجيبِ الذي يُدافِعُ عن مهاجمةِ خصْمِهِ السَّائل، وأخيراً تعليماتٌ مشتركةٌ للسَّائلِ والمُجيب (آدابُ المناظرة).(١)

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذكرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ الجدَل، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...».(٢)

٣٢. ثمَّ انتقَلَ المُظفَّر إلى ثالثِ الصِّناعات الخمْس: الخطابة،(٣) التي تستهدفُ إقناعَ الجمهور فيما يُرادُ منهم تحقيقُهُ. فالجمهورُ لا يخضَعُ للبُرْهانِ ولا يقنَعُ به، كما لا يخضَعُ للطُّرُقِ الجدَلية، والسَّببُ في ذلكَ يعودُ إلى تحكُّم العاطفة بهِ أكثرَ من التعقُّلِ والتبصُّر، بل ليسَ لهُ الصَّبر على التأمُّلِ ومحاكمةِ الأدِلَّة، وإنَّما هو سطْحيُّ التَّفكير فاقدٌ للتَّمييزِ الدَّقيق، تُؤثِّرُ فيه المغريات وتُبهِرُهُ العباراتُ البرَّاقة.

ثمَّ عرَّفَ المُظفَّر الخطابةَ، وتحدَّثَ عن أجزائها: العمود (الحُجَّة الإقناعية) والأعوان (الأقوالُ والأفعالُ والهيئاتُ الخارجيةُ المُعينةُ له على الإقناع). ثمَّ تحدَّثَ عن الاستدراجاتِ بحسَبِ القائلِ (تعريفُ الخطيبِ ومظهرُهُ)، والاستدراجاتِ بحسَبِ القول (أنْ تكونَ لهجةُ كلامِهِ مناسبةً للغرَض، وحُسْن الصَّوت والنَّبرة والإلقاء)،

---

(١) المظفر، المنطق، ص٣٢٩-٣٦٣.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٨.

(٣) تطرق أرسطو لهذا الموضوع بالتفصيل في: أرسطوطاليس، الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

والاستدراجاتِ بحسَبِ المُخاطَب (إثارةُ عواطفِ الجمهور وعدمُ ذمِّهم أو إطالةُ الكلام والتَّكرار المُمِل)، وشهادةِ القول (الاستعانةُ بأقوالِ أنبياءٍ وحُكماءٍ وشُعراء)، وشهادةِ الحال (انطباعُ الجمهور المُسْبَق عن الخطيب)، والفرْقِ بين الخطابةِ والجدَل، وأركانِ الخطابة (الخطيب، الخطاب، المُخاطَب)، وصورِ الخطابة (التَّثبيتُ، الضَّميرُ، التَّفكيرُ، الاعتبارُ، البُرْهانُ، الموضِع)، ثمَّ فصَّلَ القولَ في أصنافِ المُخاطَبات (منافرات، مشاجرات، مشاورات).[١]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذكرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ الخطابة، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكَرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...».[٢]

٣٣. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى رابعِ الصِّناعات الخمْس: الشِّعر،[٣] فمهَّدَ بتعريفِهِ بأنَّه كلامٌ مُخَيَّلٌ مُؤلَّفٌ من أقوالٍ موزونةٍ متساويةٍ مُقفَّاة، ثمَّ تحدَّثَ عن فائدتِهِ في الإثارةِ والتأييدِ وإهاجةِ الانفعالات والاتِّعاظ، وبيَّنَ السَّببَ في تأثيرِهِ على النُّفوس، فالشِّعرُ قوامُهُ التَّخييل، والتَّخييل من أهمِّ الأسبابِ المُؤثِّرة على النُّفوس، لأنَّ التَّخييلَ أساسُهُ التَّصويرُ والمحاكاةُ والتَّمثيلُ لما يُرادُ من التَّعبيرِ عن معنى؛ فالشَّاعرُ كالمُصوِّرِ الفنَّان الذي يرسِمُ بريشتِهِ الصُّوَر المُعبِّرة.

وإجابةً على سؤال: بماذا يكونُ الشِّعرُ شِعْراً؟ أجابَ بثلاثةِ أشياء: الوزْن، والألفاظ، والمعاني. ثمَّ شرَحَ العبارةَ المشْهورة عن الشِّعر: «أكذَبُهُ أعذَبُهُ»، فقالَ أنَّ

---

(١) المظفر، المنطق، ص٣٦٥-٣٩٩.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٨.

(٣) وقد تطرق أرسطو لهذا الموضوع بالتفصيل في: أرسطو، فن الشعر، ترجمة د. إبراهيم حمادة، مكتبة الانجلو المصرية.

التَّخييلَ بالمبالغات - كالمُبالغةِ بالمدْحِ والذَّمِّ والتَّحسينِ والتَّقبيحِ - ليس كذباً في المُرادِ الجدِّي إذا كان وقعُهُ كذلك ولكنَّها كاذبةٌ في المرادِ الاستعمالي. وليس هذا من الكذَبِ القبيحِ المذْموم ما دامَ هو ليس مُراداً جدِّياً يُرادُ الإخبارُ عنه حقيقةً (كتشبيهِ الشُّعراء للخصْرِ الدَّقيق بالشَّعْرةِ الدَّقيقة).

ثمَّ تحدَّثَ عن القضايا المُخيَّلات وتأثيرِها، ليُؤكِّدَ على أنَّ التَّصويرَ والتَّخييل مُؤثِّرٌ في النَّفسِ وإنْ كان كاذِباً، بل كلَّما كانت الصُّورةُ أبعدَ وأغرب، كانت أبلَغ أثراً في إعجابِ النَّفس والتذاذِها.

وإجابةً عن سؤال: من أين تتولَّد ملَكةُ الشِّعر؟ أجابَ بأنَّها موهبةٌ ربَّانيةٌ يختصُّ اللهُ تعالى بها بعضَ عبادِهِ، كموهبةِ حُسْن البيان أو الخطابة أو التَّصوير أو التَّمثيل... وما إلى ذلكَ ممَّا يتعلَّقُ بالفُنونِ الجميلة وغيرِها. ومن أجلِ هذا الاختصاص الربَّاني اعتُبِرَ الشُّعراء نوابغ البشر...لينتهي إلى أنَّ للشِّعرِ صِلة بالعقلِ الباطنِ (اللاشعوري)، فيتدفَّقُ الشِّعرُ على لسانِ الشَّاعرِ كالإلهامِ من حيثُ يدْري ولا يدْري، على اختلافٍ عظيمٍ للشُّعَراءِ والخطباءِ في هذه الناحية، مستشهداً بقولِ الفرزدق: "قد يأتي عليَّ الحينُ وقلْعُ ضِرْسٍ عندي أهونُ من قولِ بيتِ شعر"، مُعترِفاً في الوقتِ ذاتِهِ بأنَّ قوَّةَ الشِّعر إذا كانت موجودةً في نفسِ الفرد، فلا تخرُجُ من حدِّ القوَّة إلى حدِّ الفعلية من دونِ سابق تمرين وممارسة.[1]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذِكْرٍ تفصيليٍّ لصناعةِ الشِّعر، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...».[2]

---

(١) المظفر، المنطق، ص٤٠١-٤١٥.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٨.

٣٤. ثمَّ انتقلَ المُظفَّر إلى خامِسِ وآخِرِ الصِّناعات الخمْس: المغالطة،[١] فعرَّفَها بأنَّها كلُّ قياسٍ نتيجتُهُ تكونُ نقْضاً لوضْعٍ من الأوضاعِ، يُسمَّى باصطلاحِ المنْطقيين «تبكيتاً»، باعتبارِ أنَّه تبكيتٌ لصاحبِ ذلك الوضْع. فإنْ كانت المغالطةُ شبيهةً بالبُرْهانِ، سُمِّيت «سفسطة». وإنْ كانت المغالطةُ شبيهةً بالجدَلِ، سُمِّيت «مشاغبة».

ولولا قلَّةُ التَّمييزِ وضعْفُ الانتباهِ والقصورُ الذِّهني لما تحقَّقت مغالطةٌ ولما تمَّت لها صناعة. ومن سوءِ الحظِّ أنَّ البشَرَ مُرتكِسٌ إلى قمَّةِ رأسِهِ بالمغالطات، بسببِ القُصُور الذِّهني العام الذي لا يكاد يخلو منه إنسانٌ، ولو قليلاً، إلا من خصَّهُ اللهُ تعالى برحمتِهِ من عبادِهِ الصَّالحين.

والمغالطةُ قد تستهدفُ تعمُّدَ تغليط الغير عن قصْدٍ صحيحٍ لمصلحةٍ محمودة، كاختبارِهِ وامتحانِهِ، فتُسمَّى "امتحاناً". وقد تستهدفُ مدافعتَهُ وتعجيزَهُ إذا كان مُبْطلاً، فتُسمَّى "عِناداً". وقد تقعُ عن غرضٍ فاسدٍ، كالرِّياءِ بالعلْمِ والمعرفة، وطلب التفوُّق على غيرِهِ.

وفائدةُ هذه الصِّناعة: التحرُّزُ من الوقوعِ في الغلط، وكشْفُ مغالطات الآخرين. وموضوعُ صناعة المغالطة تتناولُ كلّ ما تتعلَّق به صناعةُ البُرْهان والجدَل. وأجزاؤُها – كالخطابةِ – عمودٌ وأعوان.

وتنقسِمُ إلى قسْمينِ رئيسيَّين: مغالطاتٌ لفْظيةٌ ستّ (باشتراكِ الاسْم، في هيئةِ اللَّفظ الذَّاتية، في الإعرابِ والإعجام، المماراة، تركيب المُفصَّل، تفصيلُ المُركَّب)، ومغالطاتٌ معنويةٌ سبْع (إيهامُ الانعكاس، أخْذُ ما بالعرَضِ مكان ما بالذَّات، سوءُ اعتبار الحمْل، جمْعُ المسائلِ في مسألةٍ واحدة، سوءُ التَّأليف، المصادرةُ على المطلوب، وضْعُ ما ليس بعلَّةٍ

(١) تطرق أرسطو لذلك في: منطق أرسطو، في التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٩٩-٣٠٣. ودرسه بالتفصيل في منطق أرسطو، سوفسطيقا، ج٣، ص٧٧٣-١٠٥٢.

علَّة).[١]

مقارنة: في حاشيةِ مُلَّا عبد الله، لا نجدُ أيَّ ذِكْر تفصيليٍّ لصناعةِ المغالطة، بل اكتفى بالقول: «واعلَم أنَّ ما ذكرَهُ المُتأخِّرونَ في الصِّناعاتِ الخمْس اقتصارٌ مُخِلٌّ، قد أجملوهُ وأهملوهُ، مع كونِهِ من المُهِمَّات...».[٢] لكن يحُسَبُ لمُلاَّ عبد الله أنَّه ختَمَ كتابَهُ ببحثٍ «أجزاء العلوم» والرُّؤوس الثَّمانية (الغرض، المنفعة، السِّمة، المؤلِّف، من أيِّ علْمٍ هو؟ في أيِّ مرتبةٍ هو؟ القسْمة، الأنحاءُ التَّعليمية).[٣]

إلى هنا أكونُ قد انتهيتُ من استعراضِ مباحث كتاب المنطق، ومقارنتِهِ بما جاءَ في حاشيةِ مُلَّا عبد الله. وأنتقلُ الآن إلى ذكْرِ نقاط مهمَّة أختِمُ بها هذا البحث.

حقيقتان لا بُدَّ أنْ يُدْرِكهُما دارسُ المنطق:

دارسُ المنطق، حتى يكونُ مواكباً لأحدَثِ التطوُّرات التي وقعَت بالعالَمِ في الحقْلِ المنطقي، لا بدَّ أنْ يدرك حقيقتين:

الحقيقةُ الأولى تتمثَّلُ في أنَّه قد يتوهَّمُ أنَّ ما ذُكِرَ في كتابِ المنطق، هو كلُّ المنطق، ولا منطِقَ غيرَهُ، وأنَّه قادرٌ لوحدِهِ على تفسيرِ آلية عمل العقل عندما يستنتجُ قضيةً من مُقدِّماتِها.

وهذا وهمٌ كبير، فهذا الكتابُ وإنْ مثَّلَ أروع وأفضل عرْض للمنطقِ الأرسطي، الذي نظَّمَهُ أرسطو وطوَّرَهُ المسلمون، إلا أنَّ هناك أنماطاً أخرى من المنطق ظهرت في القرْنينِ الأخيرين. وعقلُ الإنسانِ أعقدُ بكثيرٍ من أنْ يُحيطَ به منطقٌ واحد، ليُفسِّرَ آلياتِ العقل عند الاستنتاجِ والتفكير.

(١) المظفر، المنطق، ص٤١٧-٤٤٣.

(٢) حاشية ملا عبد الله، ص٢٠٨.

(٣) حاشية ملا عبد الله، ٢٠٩-٢٢٦.

وإليكَ عناوين لتلك الأنماط من المنطق، وعباراتٌ موجزةٌ تُوضِّحُ معالِمَ أنماط المنطق.

١. المنطقُ التَّقليدي القديم: وهو المنطقُ الأرسطي. يُقالُ له في بعضِ الأحيان: «المنطق الصُّوري» أو «الشَّكلي»، وهو قولٌ غيرُ دقيق، لأنَّه ناظرٌ إلى نظريةِ القياس (التي تتناول صورة الاستدلال)، ويتجاهل نظرية البُرْهان (التي تتناول مادَّة الاستدلال).

يقومُ هذا المنطقُ على أساسِ تحليل القضية إلى موضوعٍ ومحمول، واستنباط النتيجة بنحوٍ ضروري من مُقدِّماتِها.

وقد استعرضَ كتابُ المنطق للمُظفَّر هذا النَّمط من المنطقِ بأفضَلِ وجه، كما رأينا في هذا البحث.

٢. المنطقُ الرَّمزي: ويُقالُ له أيضاً «المنطقُ الرِّياضي»، وهو منطقٌ صوريٌّ أو شكليٌّ، يقومُ على أساسِ علاقاتٍ قائمة بين حدود، لذا يُسمَّى أيضاً بـ «منطقِ العلاقات»، وبالتالي يرفضُ هذا المنطقُ الاقتصارَ في تحليلِ القضية إلى موضوعٍ ومحمول.

هذا المنطقُ يتَّفِقُ مع المنطقِ الأرسطي في الجانبِ الصُّوري، لأنَّ النتيجةَ فيه تُستنبطُ من مُقدِّماتِها بالضَّرورة. لكن يختلفُ معَهُ في تحليلِهِ للقضية، فبدلاً من تحليلِها إلى موضوعٍ ومحمول، يُحلِّلُها إلى حدودٍ تربِطُها علاقات.

من أبرز أعلامِ هذا المنطق: الإنجليزي برتراند رَسِل،[١] وقبلهُ الألماني جوتلوب فريجه،[٢] والإيطالي جوزيبه بيانو.[٣]

---

(١) ت ١٩٧٠م. Bertrand Russell

(٢) ت ١٩٣٥م. Gottlob Frege

(٣) ت ١٩٣٢م. Giuseppe Peano

٣. المنطقُ الفَرَضي-الاستنباطي: هذا المنطقُ ينطلقُ من تخمينٍ ما كفرضيةٍ ممكنةٍ لتفسيرِ الظَّواهر، فإنْ لم يظهر من الشَّواهدِ ما يُكذِّبُ ذلكَ التَّخمين، عُزِّزَت الفرَضيةُ وازدادت الثِّقةُ بها، وإنْ ظهرَ من الشَّواهدِ ما يُكذِّبُ ذلكَ التَّخمين، استُبْدِلَت بفرضيةٍ أخرى....وهكذا. لذا قد يُسمَّى هذا المنطق بـ «منطق التَّكذيب»، أو «منطق المحاولة والخطأ».

من أبرز أعلامِ هذا المنطق: النَّمساوي كارل بوبر.(١)

٤. منطقُ الاحتمال: ويُعبَّرُ عنه البعض بـ «المنطقِ الاستقرائي». هذا المنطقُ يُوظِّفُ نظريَّةَ الاحتمال الرِّياضية لتحديدِ درجة الاعتقاد المنْسجمة مع المعطياتِ المتوافرة، من خلال تحديد درجة احتمال وقوع حادثة ما من مجموعة من الحوادثِ الممكنة.

من أبرز أعلامِ هذا المنطق: الألماني رودولف كارناب،(٢) والعِراقي السيِّد محمَّد باقر الصَّدْر.(٣)

٥. المنطقُ الضَّبابي: وقد يُعبَّرُ عنه بـ «منطقِ الغُمُوض». هذا المنطقُ يستهدفُ تكميمَ المعاني الكيفية التي تأتي على درجاتٍ، كالذَّكاءِ والطُّول والحرارة والسُّرعة.... الخ، لاستكشافِ درجة انتماء فرْد ما لذلكَ المفهوم الكيفي (قُرْبُهُ أو بُعدُهُ منه).

من أبرز أعلامِ هذا المنطق: الأذربيجاني لُطْفي زاده.(٤)

وللمنطقِ الرَّمزي ومنطق الاحتمال والمنطق الضَّبابي، دورٌ أساس ومحوري في تطوُّرِ تكنولوجيا المعلومات والذَّكاء الاصْطناعي والأنظمة الخبيرة. فالتطوُّر التكنولوجي

(١) ت ١٩٩٤م. Karl Popper
(٢) ت ١٩٧٠م. Rudolf Carnap
(٣) ت ١٩٨٠م.
(٤) ولد سنة ١٩٢١م، وما زال حياً. Lotfi Zadeh

الهائل الذي طرأ في العقودِ الأخيرة، مدينٌ لهذه الأنماط الثلاثة من المنطق.

الحقيقةُ الثانيةُ التي لا بدَّ أنْ يعرِفَها دارسُ المنطق، هي أنَّ ثمَّةَ تطوُّراً كبيراً قد وقعَ في دراسةِ المغالطات والتحيُّزات التي يتورَّط بها الإنسان، بعضُها منطقيٌّ أو نفسيٌّ، وبعضُها الآخر سببُهُ قصورٌ إدراكيٌّ يتمثَّل بتحيُّزاتٍ إدراكية.(١) والتحيُّزُ الإدراكي هو خطأٌ مُنظَّمٌ ومنهجيٌّ يتكرَّرُ وقوعُهُ في أحيانٍ كثيرةٍ عندما نُصْدِرُ أحكاماً على قضايا أو نتَّخذُ قراراتٍ في مواقف.

فقد نشأَ في العقودِ الأخيرة عِلْمٌ بالِغُ الأهمية أُطْلِقَ عليهِ عِلْمُ الإدراك (أو المعرفة)،(٢) وهو نتيجةُ تداخُلِ سلسلةٍ من المجالاتِ العِلْميةِ المختلفة، أهمُّها الفلسفة (وبالخصوص فلسفة الذِّهْن) وعِلْمُ النَّفْس (وبالخصوص عِلْمُ النَّفْسِ الإدراكي أو المعرفي) والمنطق والذَّكاءُ الاصْطناعي وعِلْمُ الأعصابِ وعِلْمُ اللُّغوياتِ وعِلْمُ الأنثروبولوجيا...وعلومٌ أخرى.

وقد اهتمَّ عِلْمُ الإدراك بدراسةِ ألوان مختلفة من التحيُّزِ الإدراكي. وألوانُ التحيُّز الإدراكي تختلفُ إلى حدٍّ ما عن المُغالطاتِ المَنْطقيَّة(٣) - التي تُدْرَسُ في حقلٍ يُعرَف بـ المَنْطِقِ غير الصُّوري(٤)- وإنْ تداخَلَت معها في جُمْلةٍ من الموارد. والحقيقةُ أنَّ المَنْطِق غيرَ الصُّوري يستمدُّ جُمْلةً من المغالطاتِ التي يدْرُسُها من النتائجِ التي توصَّلَ إليها عُلماءُ النَّفْسِ الإدراكي (أو المعرفي) حولَ ألوانِ التحيُّزِ الإدراكي.(٥)

---

(١) Cognitive Biases.

(٢) Cognitive Science.

(٣) Logical fallacies.

(٤) Informal Logic.

(٥) مرتضى فرج، دور بعض ألوان التحيُّز الإدراكي في أجواء الصرِّاع الاجتماعي، بحث غير منشور.

فمن المغالطاتِ المبحوثة في المنطقِ غير الصُّوري: مغالطةُ مُناشدةِ الشَّفَقة، مغالطةُ المُنْحَدَرِ الزَّلِق، مغالطةِ الرَّجُلِ القش...الخ.(١)

ومن التحيُّزات المبحوثة علْم الإدراك: تحيُّز التوفُّر، تحيُّز التَّفاؤل، وَهْم السَّيْطَرة، القُدْرة على التحكُّم، خطأ النِّسبة الأساسي، وَهْم الشَّفافية، تأثير المِنْحة، البقعة العمياء المُتحيِّزة، تأثير الجوقة الموسيقية، تحيُّز التأييد، تحيُّز التوقُّع...الخ.(٢)

ومن المغالطاتِ التي تلتقي بالتحيُّزات: تحيُّز التأييد، مغالطةُ المُقامِر.

والجديرُ بالذِّكرِ أنَّا لا نجدُ في كُتُبِ المنطق الرَّائجة في الحوزاتِ العربيةِ ما يُواكِبُ هذا الحقل، وإنْ وجدنا مواكبةً بدرجةٍ ما في بعضِ الحوزات الفارسية.(٣)

وخلاصةُ هذا البحث أنَّ كتابَ المنطق للمُظفَّر نجَحَ نجاحاً منقطِعَ النَّظير في تقديمِ بديلٍ شاملٍ يستعرضُ المنطقَ الأرسطي، ويتَّضِحُ هذا النَّجاح بنحوٍ جليٍّ عند مقارنتِهِ بكتابِ حاشية مُلَّا عبد الله، الذي كان يُدْرَسُ من قبْلُ. لكن مع ذلك، كتابُ المنطقِ لا يكفي اليوم لطالبِ المنطق، فلا بدَّ له أنْ يلمَّ - ولو إلماماً بدرجةٍ ما - بأنماطٍ أخرى من المنطق، ويتعرَّف على التطوُّراتِ المهمَّة التي وقعت في حقلِ المغالطات والتحيُّزات، حتى لا يظلّ أسيراً لمنطقٍ واحد، هو المنطقُ الأرسطي.

---

(١) للتوسع أنظر: عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧. أيضاً: بروس إن. والر، التفكير الناقد: ادرس الحكم، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ط١، ٢٠٠٨.

(٢) للتوسع أنظر: دانيال كانمان، التفكير السريع والبطيء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥.

(٣) كنموذج للمواكبة في حقلِ المغالطات، أنظر: عسكري سليماني أميري، منطق پيشرفته، جامعة المصطفى العالمية، ط١، ١٣٨٩ ش، ص١١٧ إلى آخر الكتاب.

المُثُل الأفلاطونيّة عند الشيخ الرئيس

دارسةٌ تَحْليليةٌ نَقدية

لفكرة المُثُل الفَلسفيّة

في منظور الشَّيخ مُحمَّد رضا المُظفّر

أسامة العتابي- العراق

الإهداء

إلى المُظفّر العَالِمِ الَّذي جَدّد في عِلمه، وأجاد في عَرضه، وأبدع في تأليفه، فكان واعياً بقُطبي الجدليّة (الأصالة والمُعاصرة)...

إلى المُظفّر البُرهاني، الذي خاض في أروقةِ الفلسفة، فأتقن صُنعها، فأصبح في آفاق المعرفة نبراساً معرفياً كبيراً...

إلى المُظفّر الذي قاد مَشاريع الإصلاح في الحوزة العلميّة، فكانت نوراً يهتدي بها المُهتدون...

إلى المُظفّر.. ذلك النصّ الذي لم يكتملْ بعد.. ولم تُكتمل قراءته بعد.. ولم يُنصف بعد.. ولم تُتابع تجربته بعد.. ولم يُعاين بجدٍّ بعد..

إلى روحه الطاهرة..

الباحث

المقدمة

المُثُل الإلهيّة، أو المُثُل النُّوريَّة، أو الإفلاطونيّة، أسماءٌ شتَّى، والمسمّى واحد، تُعتبر من أهم المسائل الفلسفية التي أخذت موقعها في التفكير الفلسفي منذُ القِدم، صحيحٌ أنّها تُنسب للحكيم الإلهي افلاطون، بيدَ أنّها كانت قيد التداول قبله، لكنّ إفراط ذلك الحكيم في تبنّيها، وبلورة مَفادها، وتشييد ركائزها، هو الذي كان وراء نسبتها إليه. والفلاسفة المسلمون في الأزمنة الآفلة الساطعة بحِراكهم العقلي، ونشاطهم الفكري أولوا هذه المسألة كما غيرها من مُهمّات وأُمّهات المسائل أهمّيةً، وأحاطوها عنايةً، فأجادوا فيما أفادوا، ردّاً، أو تأييداً، فالكلُّ صاحب كنانةٍ حُبلى بسهام العلم، ونبال المعرفة السّديدة الرشيدة. واحرَّ قلباه على أُولئك الذين لا تجد لهم ذكراً إلّا في المحافل الضيّقة الدائرة، القليلة المهتمّين، بينما تضجُّ منابر الإعلام الحديثة، وخصوصاً الفضائيّات المعاصرة، بأسماء من هنا، وألقاب من هناك، وعناوين من هنالك، يمعن أكثرها في الأُمّة تجهيلًا وتسطيحاً، وبعثاً للعصبيّات، وتأجيجاً للشحناء والبغضاء.

فياليت أنّ فضائيّة يتردّد فيها اسم أولئك العُظماء الكبار، أمثال: الشيخ ابن سينا، والمعلّم الثاني الفارابي، والشيرازي، والكندي، و...و... وصولاً إلى العلّامة الشيخ محمد رضا المظفّر، ووقانا الله الانقباض الذي يَعتصُرنا لدى سماع من عناهم الشاعر بقوله:

وخالتْ نفسَها الورقاءُ صقراً كِلانا طائرٌ وعليه ريشُ

والإنسان يشعر بالمرارة عندما يرى المتلقّي قد صار مصداقاً لقول أبي الطيّب

المتنبّي:

وما انتفاع أخي الدُّنيا بناظره إذا استوت عنده الأنوار والظُّلَمُ

مسألة المُثل ذات خطرٍ عظيم، وأثرٍ جسيم جداً، يتجلّى كلُّ ذلك في مبدأ الخلق ومنتهاه، وهو ما سوف نقف عليه في هذا البحث، من خلال نصٍّ مَعرفي قيّم خَطّته لنا أنامل الشيخ المُجدّد العلّامة المُجتهد محمّد رضا المظفر – رحمه الله – من خِلال مقالاته الفكرية والثقافية والمَعرفية التي أغنى بها المكتبة الإسلامية العامة.

ونشُكر مؤتمركم المبارك، وجُهود القائمين عليه، على إتاحة الفرصة لنا، في الكتابةِ عن علم كبير من أعلام النجف الأشرف، كان له الدور الريادي والتأسيسي في حَركة الإصلاح والتجديد التي واكبت حوزة النجف الأشرف، والذي بذل قُصارى جُهده وأوقف نفسه الغالية لتحقيق ما تصبو إليه المؤسسة الدينية حينذاك في حاضرها والتخطيط لمُستقبل جامعتها العلمية في دراسات الشريعة والعقيدة الإسلامية، ورفد مَسيرة تقدّمها بمختلف اتجاهاتها الواعدة، ومنها دراساتٌ في المنطق وفي الحكمة وفي الفلسفة، فاجتمعت لديه مُقوّمات النجاح في الدرس والتدريس والمُباحثة والتأليف، فانبرى يصدر عن نفسٍ مُطمئنة بخطى واثقة ليضع اللّبِنات الأساسية في كيان معرفي حالم وجاهد بعلمه وعمله، وبقَلمه وخُطاه، متوثباً بقلبٍ شجاع ليتحمل بالصبر والرضا ما يواجهه المُصلحون عادة من أبناء الزمان، متحليّاً برباطة جأشه لإيمانه بأن الإخلاص لله ينمو ويخلد.

ومن دواعي الفخر والاعتزاز أن أكون من المشاركين معكم في إحياء التُراث المُظفّري إن جاز التعبير ضمن محاور مؤتمركم الخاصّة، وكان بحثي بعنوان (المُثُل الأفلاطونيّة عند الشيخ الرئيس – دارسة تحليلية نقدية لفكرة [المُثُل] في منظور الشيخ محمّد رضا المظفّر –) والتي تتضمن رؤية تحليلية – نقدية – للنصّ المعرفي الذي تركه

لنا العلّامة المظفّر بخصوص مَسألةٍ فلسفية كانت وما زالت مَوضعاً للجِدال والنقاش والبحث والتحقيق، وهي مسألة [المُثُل] حيث انبرى العلّامة المُجدّد في تحليل نصّ الشيخ أبي علي بن سينا في كتابه إلهيات الشفاء الخاص بمسألة [المُثُل الأفلاطونيّة] من خلال تلك المقالة التي نُشرت في العدد الأول لمجلة البذرة، التي كانت تصدر في النجف الأشرف، فحاول الشيخ المظفّر أن يُبيّن لنا مُرادات الشيخ الرئيس في هذه المسألة، من خلال عرض الفكرة وتبسيطها وتحليليها وبيان فروعها، وكذلك بيان وجهة نَظَره في المسألة أيضاً، مع رؤيةٍ نقدية لبعض أقوال وآراء الشيخ الرئيس، لنحصل على دراسة نظرية المُثل من وجهين وجه [تحليليّ] والآخر [نقدي] ساقها لنا الشيخ المظفّر – رحمه الله – مع وقفة علمية تعامل بها في الدفاع عن أصل الفكرة الأفلاطونية، بروحٍ مُحايدة قد أبهرنا بها من دون مبالغة أو تجديف كما سوف نلاحظها في طيّات هذا البحث المُرتّب، من تمهيدٍ عَرضْتُ فيه حياة الشيخ المظفّر وجُهدَهُ الفكري في الفلسفة، وثلاثة مباحث وخاتمة، وكانت بتلك العناوين:-

المبحث الأول / المثل الأفلاطونيّة، ما المراد منها وما هي خواصها ووجه تسميتها؟

المبحث الثاني / المثل في الميزان المعرفي عند الشيخ الرئيس.

المبحث الثالث / المثل عند الشيخ الرئيس في منظور العلّامة المظفّر.

وأكرّر شكري وتقديري للقائمين على مؤتمر العلّامة محمد رضا المظفّر، الذي حمل شعار الحوزة العلمية رائدة التجديد فكان – رحمه الله – مصداقاً جليّاً لها، سائلين المولى القدير أن يوفقكم في خدمة تراث العلماء والسعي لإحيائه، واعتذرُ عما شطّ به القلم من الخطأ والسهو، داعياً لكم السداد والإحسان ﴿**وَالبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً وَخَيْرٌ أَمَلاً**﴾[1]، ولله الحمد من قبل ومن بعد.

أسامة العتابي

---

(١) الكهف: ٤٦.

التمهيد

- **محمد رضا المُظفّر (١٣٢٢ - ١٣٨٤ هـ) في بطاقته الشَخصيّة.**

هو الشيخ محمد رضا بن الشيخ محمد بن الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن الشيخ أحمد بن الشيخ مظفر الصيمري الجزائري الشهير بالمظفّر.

ولد في مدينة النجف الأشرف بتاريخ الخامس من شهر شعبان المعظّم عام (١٣٢٢هـ) وتوفي عام (١٣٨٤هـ) إثر مرض عضال كدّر صفو حياته لبضع سنوات[١].

كانت ولادة الشيخ المظفّر في عائلة علمية، عُرفت أواسط القرن الثاني عشر الهجري وأشاد بها الكتّاب والمؤرخون[٢]، وبعد ولادته بخمسة أشهر توفيّ والده، فنشأ وترعرع وتكفّله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي، وكذلك أخوه الشيخ محمد حسن الذي أولاه تربية عالية وغذّاه من نبوغه وفضله من الأدب والأخلاق والعلم بأنجع الطرق وأفضلها، فنشأ في مجالس وحلقات النجف، فقرأ علوم اللغة العربية ثم أخذ المقدمات عن السيّد موسى الجصاني، وقرأ السطوح على أخيه الشيخ محمد حسن، وبعد فراغه منها حضر الأبحاث العالية لكل من الميرزا النائيني والشيخ الأصفهاني الكمباني والشيخ العراقي والسيّد أبي الحسن الأصفهاني وأخيه الشيخ محمد حسن، حتى بلغ درجة سامية

---

(١) المظفر: محمد رضا، أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين، تحقيق وتعليق الدكتور محمد جواد الطريحي، منشورات جمعية منتدى النشر، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩ م، النجف الأشرف - العراق، المظفر في سطور: ٥٩.

(٢) انظر: جعفر محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، منشورات: دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الثانية ١٩٨٦م، ج٣: ٣٦٠.

في الفقه والأصول والفلسفة والأدب، إلاّ أن استفادته العلمية كانت بمواصلته لمسيرة أخيه الشيخ محمد حسن بحُكم الصلة والتفاعل الروحي والأخوي، والذي كانت آثاره واضحة عليه، كما ان الحضور عند الشيخ محمد حسن الأصفهاني في دروس الفلسفة وعلم الأصول أكثر وضوحاً، فقد انسجم مع أفكاره وخواطره وتأثر بها وقد عبّر عن مدى استفادته منه في مقدمته لأُستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني قائلاً: «وكثيراً ما كان يوصي إلينا بالخلوة به من خواطره في سبيل إصلاح الحركة العلمية والمجتمع الروحي» [١]، وكان لحضوره على يد العالم الرباني السيد علي القاضي الطباطبائي الأثر البالغ في حياته وسلوكه، بما يتمتع به السيد القاضي من سيرة حسنة ونزعات روحية سامية المقام وذات أثر بالغ في النفس[٢]، وقد اتصف الشيخ - رحمه الله - بالألمعية والذكاء من بواكير عمره وبسداد الرأي وحصافته ورجاحة العقل ودقة التفكير وكانت شخصيته مفعمة بالحيوية والنشاط يقابل ذلك العفة ونكران الذات والبساطة والتواضع والورع والزهد عما في أيدي الناس، وعرفته الأوساط العلمية والاجتماعية بالسيرة الطيّبة والخلق المرضي تعلو وجهه ابتسامته المنطبعة على شفتيه رغم المحن والمضايقات التي تعم -عادة- حياة المصلحين من روّاد الفكر والنهضة، وكان يمتلك نفساً كبيرة تمتاز بالإيثار والتضحية والصراحة المتناهية، ونجد الدليل بما يمثل ذلك في تعامله مع خصومه فضلاً عن محبيه، خصوصاً وقد وقف بشجاعة وثبات لإنجاز آماله وطموحاته وتنفيذ مشاريعه في الإصلاح والتجديد في إطار المجتمع والحوزة العلمية ومن يقرأ مذكّراته وما سطّره بآرائه الصريحة التي دوّنها يقف موقف الإكبار والتقدير

---

(١) المظفر: محمد رضا، حاشية الشيخ المظفر على المكاسب، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، منشورات: دار حبيب الطبعة: الاولى: المقدمة.

(٢) انظر: مجلة البرهان، مجلة فصلية تعنى بالمعرفة الدينية، تصدر عن معهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف، العدد الثالث، ١٤٣٣هـ، ٢٠١١ م: ٢٧٩.

والإجلال ويعرف الباحث عنه فيها مدى ما تحمّلته نفسه الكريمة حيث يقول: «إن من أصعب الأشياء أن يفكّر الإنسان تفكيراً حرّاً حتى في أبسط الأمور ولو في ساعة الخلوة بنفسه.. فإنّه حينئذ تخالجه من الآراء الموروثة من جهة ومن المخاوف والوساوس من جهة أخرى ما تجعله ينوء بحمل ثقيل لا تقوى عليه نفسه مهما عظمت وشمخت»[1].

ومن سجاياه الكريمة غيرته وتحفّزه لخدمة الدين والمذهب بمستوى وعيه المُبكّر وإحساسه بضرورة الإصلاح والتجديد في المجتمع الروحي الذي تعيشه حاضرة النجف الأشرف العلمية وخاصة ما يتعلق بالمناهج الدراسية وأساليبها واتخاذ الخطوات الجادّة لإقرار نظام تعليمي يتناسب مع المرحلة التي تعيشها الأمة آنذاك[2]. ومما يلمسه الباحث في حياته وآثاره هو إخلاصه وفناؤه في ذات الله وحسن توجهه ونواياه التي لم تشوبها شائبة فلم يَعرف رحمه الله حيناً من الزمن معنى كلمة (الأنا) وقد عانى في سبيل تحقيق ما يصبو إليه من أهداف نبيلة المَشاق والمضايقات والظروف الصعبة، وهو الرجل الخبير بمُحيطه وملابساته بحيث اتخذ الحيطة والحذر من أن يمسّ الناس كُلهم العالم والجاهل والعاقل والأحمق بل كان – طيّب الله ثراه – إنساناً اجتماعياً إلى حدٍ بعيد لا يدع مناسبة أو اجتماعاً إلاّ كان حَاضراً فيه أو مشاركاً ؛ لأنه كان يؤمن بأهمية دور الأمة في النشاط الاجتماعي وحيوية العمل من أجل المبادئ الإسلامية العامّة.

لقد كان الشيخ المظفّر (مظفراً) فيما سعى إليه من خطوات إيجابيه وتوطيد العلاقة الفكرية بين الحوزة والجامعة، وأنه عاش لدينه وفكره الإصلاحي ولأمّته وهمّه لانتصار مبادئ الحق والعقيدة أكثر من همّته وأكتراثه لنفسه وأهله ومصالحه الشخصية، فقد كان حقاً مدرسة للنهضة والإصلاح ورائد السبق في هذا المضمار وفي طليعة أعلام الدين

---

(١) المظفر: محمد رضا، أحلام اليقظة، مصدر سابق: ٦١.

(٢) المظفر: محمد رضا، أحلام اليقظة، مصدر سابق: ٦٢.

المجتهدين الذين ملكوا أزمة التجديد في التطلّع لصياغة الاجتهاد المعاصر في إهابه الجديد، فكان المُجدّد والأديب والعالم والشاعر والفيلسوف والعارف والمُصلح[١].

- **مشاريعه ومؤسساته**

١- مدرسة منتدى النشر قد تكون عالمية في السنة التالية من تأسيس جمعية منتدى النشر أي سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٦ م.

٢- أعلن تأسيس كلية منتدى النشر سنة ١٣٦٣هـ - ١٩٤٣ م، التي استمرت إلى قيام نظيرتها.

٣- تأسيس كلية الوعظ والإرشاد سنة ١٣٦٣هـ.

٤- تأسيس لجنة المجمع الثقافي الديني لمنتدى النشر سنة ١٣٦٣هـ.

٥- تأسيس أول مركز أهلي لمحو الأميّة في العراق سنة ١٣٦٤هـ - ١٩٤٤م.

٦- كلية الفقه التي أسّست سنة ١٣٧٦هـ - ١٩٧٥ م، واستمرت حتى إلغائها من قبل النظام السابق.

٧- فتح دورات زمنية خاصّة مثل دورة مسك الدفاتر التجارية، ودورة قسم من العلوم الرياضية، ودورة ببعض اللغات الأجنبية.

٨- تأسيس وإدارة عدد من المدارس الإعدادية والمتوسطة والابتدائية في النجف والكاظمية والشامية والبصرة والحلّة وكربلاء.

٩- بادر بما أسّسه للتعليم العالي لجعله نواة لقيام (الجامعة الإسلامية) فيكون بذلك رائداً سبّاقاً للنظر في إقامة (جامعة الكوفة) قبل تأسيسها.[٢]

(١) المصدر السابق: ٦٣.

(٢) انظر: مقدمة كتاب (الاعتقاد فيما يتعلق بالاقتصاد) للشيخ الطوسي بقلم الدكتور محمود

- **مؤلفاته ومقالاته**

لقد كان العلّامة المظفّر (مظفّراً) فيما أغنى به المكتبة الإسلامية والعربية من مؤلفات طبعت لمرات كثيرة وترجمت إلى لغات العالم الحيّة، وكتب وشروح وتعليقات، منها:

١- السقيفة: دراسة موضوعية مجرّدة، ألّفه عام ١٣٥٢هـ.

٢- المنطق: في ثلاثة أجزاء.

٣- أصول الفقه: في مجلدين، بتصدير للسيّد الخوئي - قدس سره -.

٤- عقائد الإمامية: طبع في النجف، وطبع بعنوان (عقائد الشيعة) بلغة أجنبية وفارسية.

٥- الفلسفة الإسلامية: محاضرات من إعداد تلميذه السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي.

٦- حاشية على كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري (البيع والخيارات).

٧- أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين.

٨- أضغات أحلام: ما زال مخطوطاً.[1]

٩- مذكّراته: نشرت في مجلة آفاق نجفية.

المظفر الذي أصدرته جمعية المنتدى.

وأنظر: (من أوراق الشيخ المظفر) إعداد وتقديم وتعليق الأستاذ محمد رضا القاموسي، منشورات المكتبة العصرية، شارع المتنبي، بغداد - العراق.

(١) هذا الكتاب سجّل فيه معاناته وآماله في إصلاح الحياة الروحية ومستقبلها، أشار إلى ذلك الشيخ جعفر الكوثراني في تحقيقه لحاشية المظفّر على المكاسب وهي بخط الشيخ المظفر في مكتبة والده المرحوم محمود الكوثراني.

١٠- آراء صريحة: نشرها الأستاذ محمد القاموسي في كتابه من أوراق الشيخ محمد رضا المظفّر، دوّن فيها هواجسه وخواطره الإصلاحية وبعض آرائه في العقيدة والفكر.

١١- أسمعني: مجموعة قطع نثرية نشرت في بعض الصحف والمجلات تتضمن مفاهيم وأفكاراً أخلاقية.

١٢- التفسير: كتبه في مقتبل حياته ونشره في مجلة رضوان الهندية.

١٣- المواريث: كتاب فقهي لم يطبع.

١٤- مقالات علمية وأدبية وفلسفية متعددة غطّت صفحات الدوريات والمجلات النجفية وغيرها، كمجلة الهاتف والنجف في (النجف الأشرف) والكحلاء والهدى في (العمارة) والعرفان في (صيدا- لبنان) والمرشد العربي في (اللاذقية) والفكر في (بغداد) ومجلة الرسالة للزيّات في (مصر) وغيرها[1].

- **العلّامة المظفّر وجُهده المعرفي في المجال الفلسفي.**

من تتبع سيرة العلّامة المظفّر وقرأ سيرته العلمية، يجد أنه قد اتجه منذ بواكير حياته العلمية نحو الاهتمام بدراسة العلوم العقلية والحكمة والفلسفة، وقد تهيأت له فرص البحث والدراسة والوقوف على دقائق هذه العلوم المعقّدة التي تحتاج إلى التأمل والفحص والتروي عند الإحاطة بالأفكار التي تطرحها في مباحثها، ومن حسنات الدهر أنه أحرز خلال حياته الدراسية توفيقاً يتمثل في أصالة المكوّن الذاتي لشخصيّته وهمّته العالية المتجذّرة من الواقع العلمي والتربوي لأسرته الكريمة المنبت، فقد تميّزت دراساته بالجدّة، والإحاطة الموضوعية، والوصول إلى نتائج تنبىء عن إلمام واسع وإطلاع في محصلة الأفكار المطروحة، فقد توصّل - رحمه الله - إلى نتائج في غاية الدقة

(١) انظر: أحلام اليقظة، مصدر سابق، المظفّر في سطور: ٦٥.

والصوابية سواء بما طرحه من أفكار أو تطلع إليه، أو نجح في طموحاته، فهو كان بجدّ رائد التجديد في الفكر والإصلاح للحوزة العلمية الشريفة[١].

ومما يبرز جهده الفلسفي بهذه المتانة والاستيعاب، حضوره الأبحاث العالية في أصول الفقه والفلسفة عند أستاذ الفن الأصولي الفقيه العارف الشيخ محمد حسين الكمباني الأصفهاني، حيث لازمه ملازمة قويّة دامت خمسة عشر عاماً وانطبع بكثير من آرائه في الأصول والفلسفة وكتب الكثير من أبحاثه ودروسه. وهذا ما يلمسه القارئ فيما كتبه العلّامة المظفّر في مقدمات كتبه الفقهية والفلسفية وفي مقدمته لكتاب الأسفار وغير ذلك من رسائله ومقالاته [٢].

وقد اضفى إطلاع المظفّر وتوفّره على الإحاطة بدراسات علم الفلسفة واهتمامه بتدريسه لتلاميذه سواء في جلسات درسه الخاص، الذي كان يعقده لخاصّة طلّابه، أو محاضراته التي ألقاها في أكاديميته العلمية (كلية الفقه في النجف)[٣] وإن هذه الدروس الفلسفية خلت بحد الإمكان عن التعقيدات اللفظية والمبهمات المعنوية التي توجد غالباً في تأليف مَن كتب قبله في هذا الموضوع.[٤]

فقد شغف (المظفّر) بالفلسفة رغم وعورة مسالكها، ولكن كانت لذيذة الحديث لديه، وهي أكثر الرحلات العقلية اجهاداً، فمن خلال تدريسه وتحريره لنصوصها يعيد

---

(١) شعار المؤتمر الذي رفعته مؤسسة بحر العلوم بالتعاون مع العتبة العباسية في إقامة مؤتمر في إحياء فكر العلّامة المظفّر، وكان هذا البحث هو أحد الأبحاث المشاركة فيه.

(٢) انظر: القاموسي: محمد رضا، مقدمة ديوان المظفّر.

(٣) قد طبع منها في أعداد من مجلة النجف، وأُعيد طبعها عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ م، في دار الزهراء في بيروت بعنوان (قطوف دانية): انظر: المظفّر، أحلام اليقظة، مصدر سابق: تعليق محمد جواد الطريحي، ص ٤٧.

(٤) المظفر: أحلام اليقظة، مصدر سابق: ص ٤٩.

المظفّر إلى قاعة الاختبار قدرته الفريدة على الفهم الواضح والإيضاح السلس لالغاز الحكمة، ومخابئ التأمل العقلي، فيجر قارئه طيعاً، ملتذاً في سفره على راحلة المظفّر الذلول، مهما تعرجت شعاب الجادة الحزون بطبعها، وكأن أريحية المظفّر تأبى أن لا يشاركه الآخرون في لذته العقلية[١].

ومن آثاره الفلسفية كتاب شرع في تأليفه بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا باسم (فلسفة ابن سينا) نشر منه مقالات بعنوان: المشاؤون والإشراقيون وابن سينا [٢]. وكذلك المثل الإفلاطونية عند ابن سينا، وفلسفة ابن سينا [٣]، وكذلك بحوثه الرائعة في حرية الإرادة ومسألة القضاء والقدر، ودراسته عن الفيلسوف الكندي، ويُضاف إلى ذلك كتابه عقائد الإمامية الذي هو جزء مما كان يطمح لإنجازه كموسوعة عقائدية للشعية الإمامية الاثني عشرية، وغير ذلك كثير مما نشر أو لم ينشر بعد[٤] سنلاحظ من خلال ماتركه لنا المظفّر في ميدان الدرس الفلسفي من محاضراتٍ ألقاها على طلّاب كلية الفقه، ومقالاتِ يَراعه التي نُشرت في بعض المجلّات، وكتاب بعنوان (أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين) أنه كتبها وهو في شامخ قمّة الوعي، كما أن كتبه في أصول الفقه كانت لمساته الفلسفية واضحة العيان في هويتها الحقيقية، حيث تسربت الحكمة ومُعطيات مدرسة الحكمة المتعالية إلى جلّ أبحاث علم أصول الفقه، ومن ثم على من يُريد الخروج برؤية شاملة لإنتاج المظفّر الفلسفي عليه أن يضع بحوثه الأصولية أيضاً موضوع الاهتمام الجاد.

---

(١) أبو رغيف: السيد عمار، محمد رضا المظفّر هو العنوان، إصدارات معهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف، الإصدار الأول، الطبعة الثانية: ص ٣٦.

(٢) وهو بحث نشر في مجلة العرفان الصادرة في مدينة صور بلبنان.

(٣) وقد نشرا في مجلة البذرة في النجف الأشرف، التي كان يحررها طلاب منتدى النشر.

(٤) المظفر: أحلام اليقظة، مصدر سابق، ص ٥٠.

«ولهذا عُدّ الشيخ المظفّر حلقة من حلقات علماء مدرسة الإمامية في الفقه والكلام الإسلامي، فهو يرتبط تاريخياً وفكرياً بمدرسة العقل الكلامية، التي امتازت بخيارات في ميداني العقل النظري والعملي معاً، فعلى مستوى العقل العملي انحازت إلى خيار (العقل) بوصفه المنبع والمرجع للأحكام العملية التي توجه السلوك وتُحدّد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله من الممارسات والأفعال، فمن المعروف أن المدرسة العدلية القائلة بالعدل أصلاً من أصول الدين قد ذهبت إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين بالضد من مذهب جمهور الأشاعرة الذين ذهبوا إلى القول بأن الشرع مرجع نهائي للأحكام العملية، وقالوا «الحسن ما حسّنه الشارع والقبح ما قبّحه الشارع» وعلى هذا فقد استطاع الحكيم الأصفهاني إقناع تلميذه المظفّر بخيار الحكماء القائلين بأن أحكام العقل العملي بأسرها مشهورات وآراء محمودة يتفق عليها العقلاء وليس ضمن موارد العقل الأولي الخاص أي حكم مدرك من هذه الأحكام، إنما هي قرارات تتخذها الجماعة الإنسانية لحفظ المصالح والمفاسد، وقد تبنّى المظفّر هذا الإتجاه بقوّة، وبسط القول فيه عبر كتابه الموسوم بـ (أصول الفقه).

أما في مستوى العقل النظري فقد عزّز المظفّر انحيازه الكامل لخيار أستاذه الذي هو خيار الحكماء المسلمين، على غرار ما فعله زميله المفسّر والفيلسوف العلّامة الطباطبائي صاحب الميزان، فقد جرح طريقة المتكلمين، ولم يرتض المنهج الكلامي، واختلف معهم في مسائل شتى من مسائل البحث في الإلهيات، خصوصاً في هذا الموضوع الإشكالي بين المتكلمين أنفسهم. وقد امتلك الشيخ المظفّر ابن حوزة الفقه والحديث الجرأة على نقد شيخ الطائفة (الصدوق) رغم إجلاله للرجل، مما يعكس إصرار المظفّر على المنهج الفلسفي الحُرّ في تناول قضايا العقيدة إلى جانب انحيازه التام إلى مدرسة الاجتهاد الفقهي الإمامي. وبهذا يُسجّل المظفّر انحيازاً تاماً إلى منهج أستاذه وخيار

الفلاسفة، الخيار الذي ساقه إلى احتضان اجتهادات صدر الدين الشيرازي، ومدرسة الحكمة المتعالية، بل الى عشق مؤسس المدرسة، وعده أحد الكبار الأربعة الذين أسسوا للحكمة الإسلامية (الفارابي، ابن سينا، نصير الدين الطوسي، صدر المتألهين) وفي وله العشّاق عدّ المظفّر صدر المتألهين صاحب القدح المعلى بين جميع فلاسفة المسلمين، إنحاز كثيراً له في جلّ نظرياته التي تفرّد بها، وانتصر له، ووظّف قدراته البيانية في خدمة أفكار الشيرازي، خدمة لم نستحق أن تكتمل لنا، فقد خطفته يد المنون وهو في علياء عطائه[١].

وعليه فإن مزايا المنهج العلمي الذي التزمه العلّامة المظفّر كان ذا موضوعية في الطرح لدقائق المسائل الهامّة التي تطرّق إلى بحثها فيما تنعكس من خلالها ألمعية شخصيّته الاجتهادية التي اكتسبها بسبب «الخبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقية وبخاصة تلك التي ترتكز عليها الأصول الفقهية بمختلف أشكالها» [٢].

ومن تلك النظريات العلمية التي اختص بها في تفسير (الأمر بين الأمرين) ومسألة (اجتماع الأمر والنهي) وما شاكل ذلك من النظريات التي بحثها في نتاجه المعرفي[٣].

ولهذا فإننا لا نجانب الواقع إذا قلنا أن ما حقّقه العلّامة المظفّر من نجاحات في مضمار نتاجه الفكري على مستوى الفلسفة والمنطق والعقيدة والأصول كان السبب الداعي إليه إيمانه بجدوى المبادرة للبدء بخطاب النهضة الجديد، وترسيخ دعائم الإصلاح الديني، بمختلف الإتجاهات والأساليب التي تحقّقت على يديه ولم يدركها تمام الإدراك جيله الذي عاصره إلا النُخبة الذين يملكون رؤية مستقبلية بعيدة النظرة،

(١) عمار أبو رغيف: محمد رضا المظفّر هو العنوان، مصدر سابق: ٣٧ – ٤٠.

(٢) الحكيم: محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م: ص ٥٧٢.

(٣) انظر: الآصفي: محمد مهدي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، مطبعة النعمان – النجف، بلا: ٦٩.

وتلاميذه ممن لحق بركبه المبارك لإكمال الشوط الذي بدأه أستاذهم المظفّر في أفكاره وخطاه وفي علمه وعمله.

هذا هو القدر المستطاع الذي يمكن تسجيله هنا في خصوص المنجز الفلسفي للعلّامة المظفّر – رضوان الله عليه – [1].

(١) وللمزيد من التفصيل، مراجعة الجُهد الفلسفي في السيرة العلمية للشيخ المظفّر: بحث كتبه الدكتور محمد جواد الطريحي في مقدمته لكتاب أحلام اليقظة للشيخ المظفّر.

المبحث الأول: المُثُل الأفلاطونيّة

- ما المُراد بها؟
- ما هي خواصها؟
- ما وجُه تسميتِها؟

الأمر الأول: ما المُراد بالمُثُل؟

نظرية المُثُل أو عالم المُثل: هي نظرية أتى بها الفيلسوف أفلاطون، ويعني بها عالم ما قبل العالم الحسي أو المادي، يكون فيه الإنسان على علم بجميع العلوم والخفايا، وعند ذهابه إلى العالم الحسي (أي حينما يولد) يكون قد نسي كل هذه العلوم، وما عليه إلا أن يتذكرها في العالم الحسي، «ويعود أصل (فكرة المثل) أو نظرية المثل عند أفلاطون إلى عملية التمييز بين الحقيقة والمظاهر أو الشيء الظاهر، وقد بدأ الجدال في هذا الموضوع في البداية على يد بارماندس ثم فيثاغورس. ويعتقد أفلاطون ان العالم الذي نلمسه، ونختبره من خلال الحواس هو عالم غير حقيقي، بل هو عالم مشابه أو مستنسخ من العالم الحقيقي بصورة غير كاملة. وحسب رأيه ففي هذا العالم تتغير الأشياء، تأتي وتذهب، تبرد وتسخن، لذلك هو عالم الاخطاء الكثيرة. لكنه يرى أن هناك عالماً حقيقياً توجد فيه كل الاشياء الحقيقية التي تتصف بالكمال، ولها مثيلاتها المشابهة لها أو المستنسخة منها في عالمنا المحسوس، ودعا افلاطون هذا العالم بعالم الحقيقة أو الصحيح. هذا العالم مستقل عن كل شيء وغير متأثر بالتغيرات التي تحصل للعالم الذي نختبره عن طريق

الحواس»[١].

ولهذ قبل الغوص في لجّة هذه النظرية وتفاصيلها لا بأس بفهرسة الكلمات التي تُعتبر ركائز أساسية في فهم المراد من المُثُل، والتي جاءت في كلمات صدر المتألهين الشيرازي حيث قال: «قد نُسِبَ إلى (إفلاطونَ) الإلهي أنّه قال في كثيرٍ مِن أقاويلهِ موافقاً لأستاذِه سقراط: إنّ للموجوداتِ صوراً مجرّدةً في عالم الإلهِ وربّما يسمّيها المُثَلَ الإلهيّة، وإنّها لا تدثرُ ولا تفسدُ، ولكنّها باقيةٌ، وإنّ الذي يدثرُ ويفسدُ إنّما هي الموجوداتُ التي هي كائنة»[٢].

ومن هذه العبارة تظهر لنا ست جمل مهمّة في بيان معنى (المُثُل) وهي:

١- إنّ للموجودات صوراً.

٢- صور مجرّدة قائمة بذاتها.

٣- في عالم الإله.

٤- وربما يسمّيها المثل الإلهيّة.

٥- لا تدثر ولا تفسد، وإنّما باقية.

٦- الذي يدثُر ويفسُد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة.

إذن هذه كلمات تمثِّل النصّ الذي يحتوي على فكرة المُثل التي تبنّاها وبشدّة الحكيم

---

(١) انظر: زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون، ترجمته وتحقيقه، منشورات مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى.

(٢) الشيرازي: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدِّين محمّد المعروف بصدر المتألهين، مجدِّد الفلسفة الإسلاميّة، المتوفّى سنة ١٠٥٠هـ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠ م ٢: ٤٦ - ٤٧.

الإلهي أفلاطون موافقاً لأستاذه سقراط، وهي - أي الكلمات الآنفة - تشتمل على أمرين:

١- يشير إلى مفاد هل البسيطة للمثل، وذلك كقوله: إنّ للموجودات صوراً، أي صور موجودة.

٢- يشير إلى مفاد هل المركّبة، فهي صور مجرّدة، أي الصور التي يفترض وجودها مجرّدة، والمجرّد لا يدثر ولا يفسد، بل هو باقٍ أبديّ، وإنّ الذي يدثر ويفسد هو ما لا يكون مجرّداً، أي الطبيعي المادّي، وكذلك ممّا هو مفاد هل المركّبة هو أنّ تلك الصور أو المُثُل في نشأة تسمّى بـ (عالم الإله).

«ولهذا قال الحكيم السبزواري (رحمة الله عليه) مشيراً إلى إنيّة تلك الصور:

وكـلّ فعل ذي نما من جسم ... لديهم من صاحب الطلسم
دهن السِّراج ربّه يجذب له ... شكلًا صنوبريّا أعطى المشعلة
بالربّ للنحل المسدّسات ... وللعناكب المثلّثات

في الأبيات السابقة إشارة إلى أحد الأدلّة التي يؤتى بها لإثبات المُثُل، وهو الدليل الأوّل في إثبات هذه الصور المجرّدة، وهو ما ذهب إليه الشيخ السهروردي الذي يعتقد موافقاً لأفلاطون ومعلّميه وحكماء الفرس بأنّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع المادّية ربٌّ يدبّر شأنها ويخرجها من النقص إلى الكمال، وإلّا فكيف للنحل مثلًا أن يقوم بصنع تلك المسدّسات العجيبة، وكيف للعناكب أن تنجز تلك المثلّثات المدهشة، حتّى ذلك السراج فإنّ له ربّاً يربُّه فيجذب الزيت الذي فيه عبر تلك الفتيلة لتأخذ شعلتُه ذلك الشكل الصنوبريَّ الجميل، إذن الواقف وراء تلك الأفعال العجيبة والآثار

المدهشة التي تترتّب على كلّ نوع من الأنواع المادّية إنّما هو صاحب الطلسم[١] الذي هو ربّ ذلك النوع»[٢].

وقد جاءت المُثُل في كلمات العلّامة الطباطبائي (رحمة الله عليه) في كتابيه: (البداية والنهاية) واضحة صريحة، فقد قال في (البداية): «أثبت الإشراقيّون في الوجود عقولاً عرضيّة، لا علّية ولا معلوليّة بينها، هي بحذاء الأنواع المادّية التي في هذا العالم المادّي، يدبِّر كلٌّ منها ما يُحاذيه من النوع، وتسمّى: (أرباب الأنواع) و (المثل الإفلاطونيّة)؛ لأنّه كان يصرُّ على القول بها... وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها، وأصحّ الأقوال فيها على ما قيل هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادّية فرداً مجرّداً في أوّل الوجود واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع، يعتني بأفراده المادّية، فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركةً جوهريّة بما يتبعها من الحركات العرضيّة»[٣].

الأمر الثاني: ما هي خواص المُثُل؟

لقد ذُكر جملة من العلماء المُحقّقين[٤] أن المُثل قد اختصّت بخواص ذاتية ومجرّدة عن

---

(١) جاء في الوسيط: «طلْسَم: أطرق وعبس. والساحر ونحوه: كتب طِلّسْمًا... ومن كلام الصوفيّة: سرٌّ مُطَلْسَمٌ، وحجاب مُطَلْسَمٌ، وذاتٌ مُطَلْسَمٌ: غامض...، وهو لفظ يونانيّ لكلّ ما هو غامض مُبهم كالألغاز والأحاجي...»، وبالتالي فإنّ الموجودات الكائنة هي رموز تشير إلى معانٍ عالية شريفة هي المُثُل.

(٢) الحيدري: كمال، المثل الإلهية (بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون)، تقرير وتحقيق: عبد الله الأسعد، منشورات: دار فراقد الطبعة: الأولى قم المشرفة - ١٤٣٠هـ. ق: ص ٢٠.

(٣) الطباطبائي: محمد حسين، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم إيران، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ: ص ٢١٧.

(٤) الشيرازي: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٣

المادّة «فقد جاء في النصّ أنّها مجرّدة أي مجرّدة عن المادّة، وأنّها لا تدثر ولا تفسد، وذلك لأنّ الدُّثور والفساد يحتاجان إلى إمكان ذلك فيما يُراد إثباتهما له، وبما إنّ ذلك الإمكان الذي هو الإمكان الاستعدادي أمرٌ خارجيّ، وذلك لاتّصافه بصفات الخارج من شدّة وضعف وقُرب وبُعد، فهو إمّا جوهر أو عرض، وليس هو بالجوهر فيتعيّن أن يكون عرضاً، والعرض متقوّم الوجود بالموضوع، فهو ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، إذن فذلك الإمكان في موضوع، وموضوعه هو المادّة، وبما انّنا فرضنا الصور مجرّدة عن المادّة فلا موضوع للدُّثور والفساد، فلا فساد ولا دثور. إذن فالصور التي للموجودات المادّية الطبيعيّة مجرّدة عن المادّة وبالتالي لا سبيل للدُّثور، والفساد إليها، وبالتالي فهي باقية لا تزول، فهي أبديّة، وبهذا يكون الكلام قد تمَّ في خواصّها أو في صفاتها وأوصافها الثبوتيّة كالبقاء والدوام، والسلبيّة كالدُّثور والفساد»[1].

أما عالم الإله الذي جاء ذكره في نصِّ صدر المتألهين فهو الصقع الذي توجد فيه الصور، أو المثل التي هي محلّ كلامنا، أمّا ما هو ذلك الصقع الذي تقوم فيه تلك الصور، والذي أطلق عليه المصنّف (رحمة الله عليه) عالم الإله؟ «فقد ذهب الحكيم السبزواري (رحمة الله عليه) إلى أنّ المراد من عالم الإله هو عالم الجبروت؛ وذلك لأنّ تلك الصور من صقع الربوبيّة؛ حيث إنّ أحكام الوجوب غالبة عليها، بينما أحكام الإمكان مقهورة مستهلكة مغلوبة، وإلى هذا ذهب الشيخ جوادي (حفظه الله)، بأنّ المراد من عالم الإله هذا هو عالم المجرّدات التامّة والعقول الذي هو معيار علمه تعالى التفصيلي الزائد عن ذاته تعالى[2]. أمّا إذا كان المراد بالصقع الربوبي هو ما فوق مراتب عالم الإمكان فإنّه لا

ص ٤٩.

(١) الحيدري: كمال، المُثل الإلهية، مصدر سابق: ٢١ – ٢٢.

(٢) رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية، بالفارسية) آية الله جوادي آملي، مركز الإسراء، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ م: ج ٦ ص ٢٦٩.

مجال لزيادة ذلك العلم على ذاته عزّ وجلّ؛ حيث إنّ الإشكال الذي يوجّه على القول بأنّه تعالى يعلم بالأشياء قبل الإيجاد من خلال العقل الأوّل هو لزوم زيادة ذلك العلم على الذات، وهو يلزم منه خلوّ الذات من كمال كهذا» [١].

الأمر الثالث: وجه تسمية المُثُل بـ (المثل).

هناك أوجه عدّة تذكر لبيان سبب تسمية تلك الصور المجرّدة بالمثل، وقد ذكرها الشيخ حسن زاده آملي في رسالة له موسومة بـ (دو رسالة مثل ومثال) أي (رسالتا المُثُل والمثال) حيث قال:

«فالوجوه المذكورة في تسمية تلك الصور هي ما يلي:

١- إنّها مثالات وآيات لما فوقها من أسماء الله الحسنى للحقّ تعالى التي هي أرباب الأرباب وصور أسمائه كالإنسان اللاهوتي.

٢- إنّها أمثال للإشراقات العقليّة التي في سلسلة القواهر الأعلين.

٣- إنّها أمثال لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعيّة.

٤- إنّها مثالات للحقّ تعالى وحكايات صفاته.

وقد دريت من كلمات القوم أنّها تسمّى وتوصف بأسام عديدة أيضاً، وهي كما يلي: ١ - الصورة المجرّدة ٢ - المُثُل الإلهيّة ٣ - أرباب الأنواع ٤- المُثُل الافلاطونيّة ٥ - المُثُل النوريّة ٦ - وقد تسمّى بالعقول المتكافئة أيضاً»[٢].

وأمّا وجه تسمية المثل بالصور فـ «باعتبار أنّ شيئيّة الشيء بصورته، ولمّا كانت المثل

---

(١) الحيدري: كمال، المُثل الإلهية، مصدر سابق: ٢٣.

(٢) آملي: حسن زاده، (دو رسالة مثل ومثال) منشورات: طوبى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م: ص ١١٦. عن، الحيدري: كمال، المثل الإلهية، مصدر سابق، ص ٢٣ - ٢٤.

هي جهات وحدة أنواعها وغاياتها وجهات حسنها وبهائها، كما أنّها أربابها ومفارقات نوريّة قائمة بأنفسها أطلقت الصور عليها كأنّها هي الصور الحقيقيّة لا أفراد أنواعها المادّية لاختلاط هذه بغيرها، بخلاف تلك؛ لأنّها مفارقات بحسب ذاتها، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾[١] وهو الحيّ أي: الحيّ الحقيقي الأصيل هو»[٢].

بعبارة أخرى: لماذا يطلق على المثل أنّها صور مع أنّ الأفراد المادّية للماهيّة هي صور أيضاً؟ إنّما يُصار لذلك من باب أشرفيّتها، كيف وهي واسطة الفيض بالنسبة لتلك الأفراد المادّية التي تندرج معها تحت ماهيّة واحدة على حدّ زعم أصحاب هذه النظريّة[٣].

---

(١) العنكبوت: ٦٤.

(٢) الشيخ الرئيس: أبو علي بن سينا، الإلهيّات من كتاب الشّفاء: تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٨: ص ٣١٨.

(٣) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق، ص ٢٤.

المبحث الثاني: المُثُل في الميزان المَعرفي عند الشيخ الرئيس.

- محورية البحث.
- المُثُل في قراءة الشيخ الرئيس.
- أهمية المُثُل عند الشيخ الرئيس.
- تأويل المُثُل عند الشيخ الرئيس.

الأمر الأول: محورية البحث في الموضوع (أين بُحثت المُثُل ولماذا؟).

لقد استعرض لنا الحكيم الإلهي والفيلسوف الربانّي، صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره الأربعة عن محورية البحث في موضوع (المُثُل) وما هي المسائل التي يمكن عرضها في هذه النظرية لكي تكون ذات رؤية موضوعية في تحديد مقام البحث، ولهذا جاء في الفصل التّاسع ختاماً للمرحلة الرابعة من أسفاره الأربعة والتي احتوت من خلال فصولها أبحاث الماهيّة وشؤونها وشجونها، وقد أفرد موضعاً للتحقيق في مسألة المُثل الافلاطونيّة في بحث فعل الواجب تعالى وانقساماته وهو الوجود الفائض منه تعالى، وهو عبارة عن عوالم كلّية ثلاثة: (عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة)، وأنّ عالم العقل يشتمل على عقول طوليّة وعقول عرضيّة متكافئة ليس أحدها علّة للآخر كما هو الحال في العقول الطوليّة، وليس معنى التكافؤ الذي بين العرضيّة المساواة في الشرف الوجودي، كيف والإنسان العقلي الذي هو أحد العقول العرضيّة أشرف من غيره من العقول التي هي أرباب الأنواع المادّية الأخرى كالفرس، والبقر، والطير، وإنّما المراد من

التكافؤ هو ما ذكرناه من أنّ أحدها ليس علّةً للآخر[١].

ولهذا قال صدر المتألّهين (رحمة الله عليه): «لكن هذه العقول العرضيّة الأخيرة التي ليس بعدها عقل آخر، بعضها أشرف من بعض، ولأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعيّة بعضها أشرف؛ لأنّ شرافة العلّة المؤثّرة توجب شرافة المعلول»[٢].

وكذلك بحث العلّامة الطباطبائي مسألة المُثل في كتابيه بداية الحكمة ونهاية الحكمة عندما وصل في بحثه حول الإلهيات بالمعنى الأخصّ في فعله تعالى، حيث قال في تخصيص مورد صدر المتألهين:

«ومن جملة فعله عزّ وجلّ العقول العرضيّة التي يعتقد البعض أنّها المثل، فقد وجد نفسه مضطرّاً لبحثِ موضوعٍ محلّه الإلهيّات بالمعنى الأعمّ وهو اندراج فردين تحت ماهيّة واحدة؛ أحدهما مادّي والآخر مجرّد، والإشكال الفنّي الذي يمكن أن يوجّه لما فعله الرجلان أنّ كلًّا منهما بحث المسألة بتمامها في محلٍّ واحد، مع أنّ حقّ المسألة أن تُبحث من ناحيتين وفي محلّين:

١ - البحث في إمكان أن يكون لماهيّة واحدة ذات أفراد مادّية فرد آخر مجرّد عن المادّة، وهو ما يبحث ضمن أبحاث الماهيّة التي تندرج ضمن أبحاث الإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

٢ - البحث في أنّ العقول العرضيّة التي يثبتها قومٌ هي تلك الأفراد المجرّدة التي للماهيّات ذوات الأفراد المادّية، ومثل هذا البحث يبحث في فعله تعالى، والبحث في فعله تعالى بحثٌ من أبحاث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وهذا ما يؤكّده صدر المتألّهين

---

(١) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ٢٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٢٤٩.

(رحمة الله عليه) في ما ينقله من كلام الحكيم افلاطون: «... ومنها أنّ لكلّ صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها، وهي صورة ذاتها، وماهيّتها، وهي المسمّاة بالمثل الافلاطونيّة...»[1].

إذن الصور المعقولة أو الأفراد المجرّدة هي أفراد تندرج تحت الماهيّة التي لها أفراد مادّية، فالإنسان المعقول هو فرد يندرج تحت الماهيّة الإنسانيّة ذات الأفراد المادّية الكثيرة، وهكذا غيره من الصور المعقولة كالفرس مثلًا. وبالتالي فإنّ الآراء في العقول العرضيّة هي التالية:

١ - قوم أنكروا وجودها وأسندوا ما أُسند إليها من أفعال إلى آخر العقول الطوليّة، وبالتالي فلا مُثُل نوريّة بناءً على هذا الرأي، وهو ما يدين به المشّاؤون.

٢- قوم آمنوا بوجود العقول العرضيّة واعتقدوا باندراجها تحت الماهيّات التي يندرج تحتها أفراد مادّية، وهذا هو مذهب المُثُل النوريّة.

٣- قوم آمنوا بوجود العقول العرْضيّة لكن من دون أن تكون مندرجة تحت الماهيّات، وإنْ كانت تلك الماهيّات صادقة عليها مجرّد صدق، إذ مجرّد صدق كلّي على شيء لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الكلّي، وهذا ما رآه العلّامة الطباطبائي (رحمة الله عليه) في قوله: «... ومجرّد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقةً، كما أنّ كلّ علّة موجودة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن تكون علّة كلّ شيء متّحدة الماهيّة مع معلولها، فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان مثلًا موجوداً لشيء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهيّة الإنسان لمجرّد كونه واجداً لذلك، وبعبارة أُخرى: صدق

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢١٥.

مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نعقله لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانيّة...»[١].

وهذا ما يمكن عدّه من جملة آثار المُثُل، فهي سبب ما نجده في تفاوت موجود بين موجودات نشأة المادّة والطبيعة.

عالم الإله هو عالم المُثُل.

من جملة الأبحاث التي طرحها الفلاسفة والحكماء في مقولاتهم الفلسفية لنظرية المُثُل، هو موضوع عالم الإله الذي هو الصقع الذي تقوم فيه المُثل وهو عالم الجبروت أو عالم العقول، وبالتالي فهو من دائرة عالم الإمكان، وقد نُسب إلى إفلاطون القول بأنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد إنّما هو العقول المجرّدة والمثل الإلهيّة التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلًا، وبما أنّ هذا العالم عالم الإله الذي هو عالم المُثُل في دائرة عالم الإمكان فلا يصلح هذا القول لتفسير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، فهو أي هذا القول «يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي، وهو وجود صرف لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة»[٢].

وأمّا إذا كان عالم الإله هو عالم الصقع الربوبي الذي هو فوق دائرة الإمكان، فلا مجال لخلوّ الذات عن الكمال العلمي، وإلّا فلمَ يضاف هذا العالم إلى الإله فيُقال: عالم الإله، أو المُثل الإلهيّة، أو يعبّر عنها بأنّها أسماء الله تعالى، وهو ما ورد في كلام الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله حيث قال: «ويعبّر عن المُثُل بأرباب الأنواع، وفي الصحف

---

(١) الطباطبائي: العلاّمة السيّد محمّد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٧هـ: ص ٣٨٤.

(٢) الطباطبائي: نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٥٢.

العرفانيّة بأسماء الله»[١].

كما ويُراد بعالم الإله هو «عالم العقول الذي يُقال له أيضاً: عالم الجبروت في قِبال عالم الملكوت أي عالم المثال، وقِبال عالم الناسوت الذي هو عالم المادّة، وهو -أي عالم الإله- منسلك في سلسلة عالم الإمكان، فلماذا ينسب هذا العالم والحال كذلك إلى عالم الإله الذي هو عالم الوجوب والبراءة عن الإمكان؟ الحكيم السبزواري يُجيب قائلًا: «قد عبِّر عن عالم الجبروت بعالم الإله؛ لأنّ العقول من صقع الربوبيّة موجودة بوجود الله لا بإيجاده، ببقاء الله لا بإبقائه، وأحكام الوجود عليها غالبة، وأحكام الإمكان فيها مستهلكة، وكلٌّ منها يقول بلسان حاله من رآني فقد رأى الحقّ تعالى...» [٢]»[٣].

الأمر الثاني: المُثُل في قراءة الشيخ الرئيس (عرض وتقويم).

لقد بحث الشيخ أبو علي بن سينا موضوع (المُثُل) في كتابه الشفاء وأعطى تصويره لهذه الفكرة بأنها غير تامة من الناحية العقلية والفلسفية حيث يقول: «ظنَّ قومٌ أنَّ القسمةَ توجبُ وجودَ شيئينِ في كلِّ شيءٍ، كإنسانينِ في معنَى الإنسانيّةِ: إنسانٍ فاسدٍ محسوسٍ وإنسانٍ معقولٍ مفارقٍ أبديٍّ لا يتغيّر، وجعلوا لكلِّ واحدٍ منهما وجوداً، فسمُّوا الوجودَ المفارقَ وجوداً مثاليّاً، وجعلوا لكلِّ واحد مِنَ الأمورِ الطَّبيعيّةِ صورةً مفارقةً، وإيّاها يتلقّى العقلُ، إذ كان المعقولُ شيئاً لا يفسُدُ، وكلُّ محسوسٍ من هذه فهو فاسدٌ، وجعلوا العلومَ والبراهينَ تنحو نحوَ هذه وإيّاها تتناولُ، وكان المعروفُ

---

(١) صدر المتألهين: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، آية الله حسن زاده الآملي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م: ج ٢، ص ٥٩.

(٢) السبزواري: الحكيم المتفقّه والفيلسوف المتألّه الحاج ملاّهادي السبزواري، تعليقة على الشواهد الربوبيّة، تعليق وتصحيح: السيّد جلال الدِّين أشتياني، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت: ص ٦٠٦.

(٣) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق، ص ٣٠.

بافلاطونَ ومعلّمِه سقراطَ يفرطان في هذا الرأي ويقولانِ أنَّ للإنسانيّةِ معنىً واحداً موجوداً يشتركُ فيه الأشخاصُ ويبقى مع بطلانِها، وليس هو المعنى المحسوسَ المتكثّرَ الفاسدَ، فهو إذن المعنى المعقولُ المفارقُ»[١].

فقد اشتمل هذا النصّ على عرض الشيخ الرئيس لدليلٍ ظنّ أصحابه أنّه يثبت المثل والمفارقات النوريّة، وأشار إلى شأن الوجود المفارق الذي يُراد إثباته، حيث قال الشيخ (رحمة الله عليه): «فظنّ قومٌ أنّ القسمة...» الفاء هنا تفريع على كلام متقدِّم يعين جدّاً على فهم هذا الدليل الذي يُراد منه إثبات ما يُراد إثباته وهو سبب ذلك الظنّ والنصّ السابق هو قوله: «... إنّ كلَّ صناعة فإنّ لها في ابتداء أمرها نشأة تكون فيها نيئة فجّة غير أنّها تنضج بعد حين، ثمّ إنّها تزداد وتكمل بعد حين آخر، ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيّون خُطبيّة، ثمّ خالطها غلط وجدل، وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثمّ أخذوا ينتبهون للتعليمي، ثمّ للإلهي، وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة، وأوّل ما انتقلوا من المحسوس إلى المعقول تشوّشوا، فظنَّ قومٌ أنّ القسمة...»[٢].

ومن خلال جمع النصّين السابقين يمكن عرض الصورة مكتملة وهي[٣]:

١- تطوّر وتكامل الأبحاث الفلسفيّة ولّد قسمةً.

٢- القسمة تكشف إنّاً عن وجود الأقسام.

٣- القسمة التي ولّدها تطوّر البحث الفلسفي هي قسمة الشيء إلى محسوس

---

(١) ابن سينا: الإلهيّات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣١٩.

(٢) ابن سينا: الإلهيّات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣١٩.

(٣) انظر، الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ص ٣٢ - ٣٤. بشيء من التصرف المناسب للبحث.

طبيعيّ، ومجرّد مفارق.

٤- بناءً على ما تقدّم فإنَّ كلًّا من المحسوس والمجرّد موجود، أمّا المحسوس فلا شكّ في وجوده، بل لا سبيل لإقامة البرهان عليه؛ لأنّه جزئيّ والجزئي كما هو معروف لا يكون كاسباً ولا مكسوباً، وإنّما الذي يحتاج إلى مؤونة الإثبات إنّما هو المجرّد المفارق، وهو ما سوف يتمّ عرضه من خلال الضّرْب الأوّل من الشكل الثاني والذي يتألّف من كلّيتين صغراهما موجبة، والذي ينتج سالبة كلّية، مثل:

كلّ إنسان ضاحك

لا شيء من الفرس بضاحك

إذن لا شيء من الإنسان بفرس

وهنا لابد من العودة إلى النقطة الأولى من فهرسة هذه الفكرة لتسليط الضوء عليها أكثر، وذلك لمركزيّتها كما هو واضح، فهي نقطة البدء والانطلاق، فنقول اعتماداً على كلام الشيخ الذي تم إيراده هنا، لما علم من أنّه علّة وسبب ظنّ القوم الذي نسب إليهم الشيخ الدليلَ الذي نحن بصدد بسطه، حيث قال: «... وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها الفلسفة هو القسم الطبيعي، ثمّ أخذوا ينتبهون للتعليمي ثمّ للإلهي...». إذن فالناس يدركون نحوين من الإنسان، أحدهما غير الآخر، فهم يدركون أفراد الإنسان كزيد وعمرو وخالد، ويدركون أنّها أشخاص داثرة غير باقية متغيّرة، وهم يدركون أيضاً معنى آخر للإنسان وهو الإنسان الكلّي مع قطع النظر عن وجود أفراد له وهو باقٍ غير متغيّر، إذن فالإنسان ينقسم إلى: إنسان باقٍ ثابت، وإنسان غير باقٍ وغير ثابت، وغير الباقي غير الباقي، وغير الثابت غير الثابت. وبما أنّ القسمة تكشف إنّاً عن وجود الأقسام، فالإنسان الباقي الثابت موجود، والإنسان الداثر المتغيّر موجود، وذلك الإنسان الباقي هو ربّ النوع الإنساني، وهو الصورة الإنسانيّة التي لا تدثر ولا

تفنى، وهي التي تربي أفراد الإنسان الطبيعيّة المادّية، إذن فالمطلوب ثابت.

وإليك الدليل بصورة القياس المشار إلى شكله وضربه:

كلّ محسوس فاسد

لا شيء من المعقول بفاسد

إذن لا شيء من المحسوس بمعقول.

إذن عندنا أمران متغايران: محسوس ومعقول، فهما قسمان، إذن هما موجودان.

نقد الدليل

رغم أننا خَصَّصنا محوراً كاملاً للمناقشة الفعليّة في كلام الشيخ الرئيس بمنظور العلّامة المظفّر – رحمه الله – في المبحث الثالث، إلّا أننا نُريد أن نُشير إلى نُكتة مهمّة هُنا، وهي: إنّ مدّعى أصحاب نظريّة المثل هو وجود صور للموجودات مستقلّة قائمة بنفسها، لا مطلق وجود الصور المجرّدة حتّى وإن كانت قائمة في النفس الإنسانيّة مثلًا، وإلّا فَلَم يأت هؤلاء بأمر جديد؛ حيث إنّ المشّائين الرافضين لفكرة المثل يقولون بوجود إنسان كلّي معقول لا يفنى ولا يتغيّر لكنّه قائم في نفس الإنسان، وليس له مثل ذلك الدور الذي يُعطى للإنسان الكلّي بحسب منطق أهل المثل النوريّة والصور المفارقة.

إذن فالدليل أعمّ ممّا يدّعيه أهله، حيث يثبت تغايراً بين المحسوس والمعقول، وبناء على الإنيّة التي للقسمة فكلّ منهما موجود، لكنّ المعقول الموجود لا يكشف الدليل عن قيامه بذاته، بل هو أعمّ من ذلك[1].

الأمر الثاني: أهمية المُثُل عند الشيخ الرئيس.

أشار الشيخ (رحمة الله عليه) في النصّ السابق الذي تم إيراده في بداية المبحث،

---

(١) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ص ٣٤.

إلى الأهمّية التي يوليها جماعة أفلاطون للمُثُل الإلهيّة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال أمرين ذكرهما (رحمة الله عليه) في ذلك النصّ:

١- تلقّي العقل تلك الصور، وإدراك الكلّيات. ٢ - ارتكاز العلوم والبراهين عليها.

أما إدراك الكلّيات فقد قال الحكيم السبزواري (رحمة الله عليه): «وفي كيفيّة فيضان الصور العقليّة على النفوس النطقيّة القدسيّة أقوال: أحدها: على سبيل رشح الصور على النفوس عند اتّصالها الرَّوحاني بالعقل الفعّال؛ إذ فيه صور كلّ الحقائق، ويترشّح عليها على حسب استعدادها.

وثانيها: على سبيل الإشراق بأن يشرق نور العقل الفعّال على العقل بالفعل وينعطف منه إلى العقل الفعّال، ويرى ما فيه بقدر استعداده وطلبه. وثالثها: على سبيل الفناء في القُدسي والبقاء به...»[١].

وهو يوضّح المذهب أكثر في موضع آخر حيث يقول: «... وعلى مذاق صدر المتألّهين في إدراك الكلّيات أنّه بمشاهدة النفس للمُثُل النوريّة، ولكن عن بعيد... وعندنا: الكلّيات لمن أمكنه إدراكها على ما هي عليه عنوانات وعكوس من المُثُل في مرآة قلبه، إذ كما أنّ للنفس رَوازِنَ إلى عالم الملك والملكوت، كذلك له روزنة إلى عالم الجبروت، ولها وجودات لأنفسها ووجودات لأنفسنا...»[٢].

إذن ومن خلال ما سمعت تجد أنّ للمثل دوراً هامّاً في إدراك المفاهيم الكلّية

---

(١) السبزواري:: الحكيم المتفقّه والفيلسوف المتألّه الحاج ملاّ هادي السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ «اللآلي المنتظمة» وشرحها، تعليق: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الناشر: ناب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١ م: ج ١، ص ٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٥ ص ٢٩٤.

التي تأخذ حيّزاً ممتدّاً في طول وعرض مساحة المعرفة البشريّة، ومثل هذا المذهب في إدراك الكلّيات يقف في قباله مذهب آخر للمشّاء يبيّن فيه كيفيّة إدراك هذا السنخ من المعقولات، حيث يُقال بالتجريد والانتزاع، «وحقيقة التجريد والانتزاع قائمة على سلب العقل الخصوصيّات والمشخّصات عن الأفراد، واستخراج القدر المشترك بينها. مثلًا: إنّ زيداً وعمراً وبكراً متميّزون في جهات شتّى من الطول والقصر والبياض والسواد وسائر الإضافات، ومع ذلك يدرك العقل أنّ بينها اشتراكاً في أمر يفصلها عن سائر الأنواع، وهو المسمّى بالإنسانيّة، فينتزع هذا المفهوم الكلّي بعد تجريد تلك الأفراد من المشخّصات»[1].

وعلى هذا الأساس فقد رأينا فيما تقدّم أنّ الكلّيات التي هي مفاهيم تصوّرية يعتمد إدراكها على الاعتقاد بوجود المثل النوريّة، وهاهنا ستجد دائرة الاعتماد عليها تتّسع حتّى تشمل الإدراكات التصديقيّة الكلّية التي يُتوصّل إليها من خلال إعداد البرهان.

الأمر الثالث: تأويل المُثُل عند الشيخ الرئيس (قراءة مُفهرسة).

لقد لاقى موضوع (المُثُل) تفسيرات وتأويلات عديدة ومختلفة، والسرُّ في هذا الاختلاف هو أنّ أفلاطون وأمثاله من الأعاظم كانوا يعمدون إلى طرح أفكارهم سيّما الخطيرة من خلال لغة الرمز؛ وذلك صوناً لها من مسِّ من ليس أهلًا، وقد جاءت هذه التأويلات موزّعة بين أهل الحكمة الرائجة المشّائين وبين أهل حكمة الإشراق، رغم رفض أهل الحكمة الأولى لنظريّة المثل، ابتداءً من المعلّم الأوّل أرسطو مروراً بالشيخ الرئيس الذي بالغ في تعنيف صاحب النظريّة أفلاطون. ومن تلك التأويلات (تأويل الشيخ الرئيس، تأويل الخفري، تأويل الميرداماد، تأويل المحقّق الدَّواني، تأويل شيخ

---

(١) نظريّة المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمّد مكّي العاملي، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ: ص ١٤٧.

الإشراق) وغيرها، والذي نتناوله هنا هو تأويل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.

فقد ذهب الشيخ - رحمه الله - [1] إلى أنّ الذي تصدق عليه المُثُل التي يزعم أفلاطون وجودها إنّما هي وجود الطبائع النوعيّة في الخارج، فمثال الإنسان مثلًا هو الإنسان الطبيعي، وهو الماهيّة لا بشرط المقسمي؛ وذلك لأنّه لا يوجد في الخارج إلّا الإنسانُ المحسوس، كزيد وعمرو، والإنسان الطبيعي، فيتعيّن أن يكون مثال الإنسان النُّوري هو الكلّي الطبيعي للإنسان؛ وذلك لأنّه مجرّد كما المثال النوري، وهو باقٍ خلافاً لأفراد الإنسان المحسوسة التي تفنى وتدثر. «فقد أوّلَ الشيخ المُثُل وأرجعها إلى الكلّي الطبيعي، ثمّ راح يورد على هذا التأويل الذي ارتآه هو لا أحد سواه إيرادات تخدش بمكانة صاحب المثل فهو الذي نسب لافلاطون ما شاء له أن ينسب، ثمّ أخذ في تجريمه ومعاقبته على تأويل لا يرضاه افلاطون لا من قريب ولا من بعيد»[2].

وهذه الإيرادات نُفهرسها مُجملاً، ونُوضحها بشكل مختصر:

الإيراد الأوّل: عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو عدم التفرقة ما بين الماهيّة لا بشرط والماهيّة بشرط لا.

الإيراد الثاني: الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود.

الإيراد الثالث: الجهل بأنّ الكلّي الطبيعي، كالإنسان من حيث هو إنسان، لا يصحُّ حمل ما هو خارج عن ذاته كالوحدة والأبديّة عليه.

الإيراد الرابع: الظنّ الخاطئ بأبديّة الكلّي الطبيعي.

إذن أفلاطون ومن يشايعه بقراءة الشيخ الرئيس، لمّا لم يفرّقوا بين الماهيّة لا بشرط

---

(١) النص السابق الذي أوردناه في الأمر الثاني من هذا المبحث.

(٢) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ص ٤٦.

والماهيّة بشرط لا، ولمّا خلطوا بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد، ولمّا جهلوا أنّ الإنسان من حيث هو إنسان، لا يصحُّ حمل ما هو خارج عن حدِّه وذاته عليه، ولمّا ظنّوا خطأً بأبديّة بقاء الكلّي الطبيعي، حكموا بوجود الماهيّات المجرّدة أي الماهيّات بشرط لا، والتي هي المُثُل النوريّة المجرّدة عن المادّة.

الإيراد الأول: عدم التفريق بين الماهية لا بشرط والماهية بشرط لا.

لكي يتّضح هذا الإيراد لا بأس بتقديم مقدّمة تشتمل على مسألةِ اعتبارات الماهيّة الثلاثة، والتي تعدّ من مبتكرات نصير الدِّين الطوسي (رحمة الله عليه)، وهي:

«١- الماهيّة بشرط شيء، وهي التي تسمّى بالماهيّة المخلوطة، كزيد مثلًا.

٢- الماهيّة بشرط لا، وهي التي تسمّى بالماهيّة المجرّدة.

٣- الماهيّة لا بشرط، وهي التي تسمّى بالماهيّة المطلقة.

فالأولى هي الماهيّة التي تُلحظ مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيّات، كالإنسان المأخوذ مع خصوصيّات زيد، وأمّا الثانية فهي التي يشترط أن لا يكون معها شيء غيرها، وأمّا الثالثة: فأن لا يشترط معها شيء، بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها، والمقسم لهذه الأقسام الثلاثة هي الماهيّة لا بشرط وهي الكلّي الطبيعي»[1]، «وإن قلت: إنّ هذه القسمة محالة؛ وذلك لأنها من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى شيء آخر؛ إذ الشيء لا يكون قسماً لنفسه، والذي بين أيدينا هو قسمة الماهيّة لا بشرط إلى أقسام من جملتها الماهيّة لا بشرط، فإنّه يُقال: «.. قد أجاب عنه الحكماء بقولهم: إنّ هنالك قسمين من الماهيّة اللا بشرط، هما:

---

(١) مطهري، مرتضى: شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبّار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسّسة البعثة، قم إيران، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ: ج ٤، ص ٢٤٢.

١- اللابشرط المقسمي.

٢- اللابشرط القسمي.

ويعود الفرق بينهما إلى أنّ اللابشرط القسمي مقيّد باللابشرطيّة، أي إنّه يُعتبر مع اللابشرطيّة، فأنت حين تقول: أنا أحبُّ الكتاب، تعتبر الكتاب هنا مطلقاً، سواء كان فلسفيّاً، أم علميّاً، أم تأريخيّاً،...، أمّا إذا قلت: أنا أحبّ الكتاب الفلسفي، فإنّك تعتبر الكتاب هنا مقيّداً، والكتاب المقيّد ضدّ الكتاب المطلق، وبتعبير آخر: لا يمكن في قضيّة واحدة، موضوعها الكتاب أن نعتبر الكتاب مطلقاً ومقيّداً... والمقيّد إمّا أن يكون مقيّداً بوجود قيد معيّن، أو بعدم وجود قيد معيّن.

من هنا يكون معنى «اللا بشرط بالمعنى المطلق» هو أن نلحظ الماهيّة من دون أيّ قيد، وهو مقابل وقسيم لـ «بشرط شيء، وبشرط لا». أمّا«اللا بشرط المقسمي» فهو المطلق الذي لم يلحظ معه أيّ قيد، حتّى قيد الإطلاق كما في قولنا: كتاب..»[1]»[2].

الذي وقع فيه أصحاب المُثُل والعهدة في ذلك على زعم الشيخ وتأويله أنّهم لم يميّزوا بين اللا بشرط المقسمي الذي هو الكلّي الطبيعي وهو الذي تنطبق عليه مواصفات المُثُل من أنّه مفارق غير داثر، وبين بشرط لا، التي هي الماهيّة المجرّدة، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياسين التاليين:

الماهيّة المطلقة موجودة

الماهيّة المجرّدة ماهيّة مطلقة

إذن الماهيّة المجرّدة موجودة.

---

(١) المصدر السابق: ج٤ ص ٢٤٨.

(٢) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ٤٧ - ٤٨.

ثمّ نأخذ نتيجة هذا القياس لتكون كبرى في القياس التالي:

ربّ النوع ماهيّة مجرّدة

الماهيّة المجرّدة موجودة.

إذن ربّ النوع موجود.

أمّا كبرى القياس الأوّل والتي تتضمّن القول بوجود الماهيّة المطلقة التي هي الكلّي الطبيعي واللا بشرط المقسمي، فإنّها ممّا اعتمده الحكماء، حيث ذهبوا إلى أنّ الكلّي الطبيعي موجود بعين وجود أشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته لا بحال متعلّقهِ كما ذهب إليه جمهور المتكلّمين، وخلافاً للقائلين بأصالة الماهيّة القائلين بانتفائه عن الأعيان رأساً، فهو غير موجود لا بحال ذاته ولا بحال متعلّقه، وأمّا صغرى ذلك القياس فهي التي تشتمل على الخلط المزعوم، وعدم التمييز بين الماهيّة المجرّدة التي هي الماهيّة بشرط لا وبين الماهية المطلقة حتّى عن الإطلاق والتي هي الماهيّة اللا بشرط المقسمي.

وأمّا صغرى القياس الثاني فهي وليدة معنى ربّ النوع الذي هو فرد مفارق في قبال الأفراد المقارنة للمادّة التي يندرج وإيّاها تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، وأمّا كبراه فهي نتيجة القياس الأوّل، كما تعلم [1].

الإيراد الثاني: الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود:

إنّ الذي أدّى بأفلاطون للقول بالمُثُل التي هي الطبائع الكلّية طبعاً حسب تأويل الشيخ هو الخلط ما بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد، الخلط المدّعى كان بين الواحد بالخصوص الذي هو واحد بالعدد وبين الواحد بالعموم المفهومي النوعي، والذي

(١) المصدر السابق: ٥٠.

دفعهم لمثل هذا الخلط هو أنّهم يقولون بوجود إنسان مجرّد واحد بالعدد مثلاً هو ربّ النوع، وهو واجد لكلّ كمالات الأفراد، كيف لا وهو واسطة فيض هذه الأفراد جميعاً[١].

الإيراد الثالث: الجهل بأن الكلّي الطبيعي لا يصحّ حمل ما هو خارج عن ذاته عليه:

لمّا كان مراد هؤلاء من المُثُل هو الكلّي الطبيعي الذي هو الماهيّة من حيث هي والتي ليست إلّا هي لا واحدة ولا كثيرة، فكيف ينسجم هذا مع جعلهم الوحدة داخلة في قوام ربّ النوع الذي هو واحد عندهم حقيقة، فليس يؤول أمرهم هذا إلّا إلى التناقض، وذلك عندما يفترضون أنّ ربَّ النّوع هو الكلّي الطبيعي أي الماهيّة من حيث هي التي ليست بواحدة، ثمّ يقولون أنّ ربّ النوع واحد، أليس في هذا اجتماع للنقيضين على أمر واحد، والنقيضان هما اللا وحدة لأجل الكلّي الطبيعي، والوحدة لأجل أنّ ربّ النّوع لا يكون إلّا واحداً؛ وذلك لأنّ النوع المجرّد منحصر بفرد، وبعبارة أخرى: هذا يؤول إلى أن تكون الماهيّة لا بشرط عين الماهيّة بشرط شيء التي هي الوحدة[٢].

الإيراد الرابع: الظن الخاطئ بأبدية الكلّي الطبيعي:

يمكن عرض هذا الإيراد من خلال لغة القياس التالي:

الأزلي الأبدي من النوع ربّ النوع

الكلّي الطبيعي أزلي أبدي

إذن الكلّي الطبيعي ربّ النوع.

الإيراد يكمن في الصغرى؛ فإنّ أزليّة الكلّي الطبيعي إنّما هي بتعاقب الأفراد، ومثل هذه الأزليّة لا يثبت بها المدّعى وهو أزليّة وأبديّة الفرد الواحد المجرّد الذي لا يدثر ولا

(١) انظر: الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٨٢، الفصل الثاني من المرحلة السابعة.

(٢) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ٥٢.

يفسد، فهو خلط بين الأزليّة التي للنوع والأخرى التي للفرد، وما يتمّ به المدّعى هي الأزليّة الثانية بينما الأولى فهي أجنبيّة عن محلّ الكلام، وبالعودة إلى القياس السابق نجد أنّ الحدّ الأوسط لم يتكرّر بنفسه، وذلك لاختلاف الأزليّتين [1].

إلى هنا ينتهي البحث عن مرادات الشيخ الرئيس وتأويلاته بخصوص فكرة المُثل الأفلاطونيّة، والذي من خلاله سوف ننتقل إلى الرؤية التحليلية والنقدية التي قدّمها لنا العلّامة المظفر بخصوص قراءة الشيخ الرئيس لفكرة المُثُل.

(١) المصدر نفسه.

المبحث الثالث: المُثُل الأفلاطونيّة عند الشيخ الرئيس في منظور العلّامة محمد رضا المظفّر

(عرض وتحليل ونقد)

- تعبير (المُثُل) في السياقات اللُغويّة.
- خلاصة الفكرة الأفلاطونيّة - قراءة عامة -.
- لميّة الفكرة الأفلاطونيّة - قراءة خاصة -.
- نتائج فكرة المُثُل من الناحية العلميّة والعمليّة.
- المُثُل بوصفها صوراً نوريّة.
- هل المُثُل كليات، وهل يختلف المثال مع أفراد نوعه أم لا؟

بعد أن انتهى بنا المطاف إلى أصل البحث ومحوره الأساسي، وهو عرض ودراسة نصّ الشيخ المظفّر - رحمه الله - بخصوص فكرة المُثُل الأفلاطونية عند الشيخ الرئيس والتي أوضحها جليّاً في مقالةٍ له نُشرت في إحدى مجلّات النجف الأشرف آنذاك [1].

وفي بداية ذلك نقدّم مُقدّمة توضيحية بخصوص منهج العلّامة المظفر في هذا التحليل، حيث كان - رحمه الله - برهانياً فيما كتب، ومنحازاً - بشكل لا يدعو للريبة - إلى نظرية البرهان الأرسطية ومتسقاً مع النهج العام للمدرسة العقلية في المعرفة

(١) نُشرت مقالة بعنوان (المُثل الأفلاطونية عند ابن سينا) في العدد الأول من مجلة البذرة، للسنة الثالثة. راجع النص المنشور لدراسة المظفر في: مجلة البرهان، مصدر سابق العدد ٣: ص ٣٣٩.

وتفسيرها، لكن شغفه بصدر المتألهين أخذه بعيداً في نقد جريء لشيخ الحكماء ابن سينا إمام العقليين ورئيس الفلاسفة، منتصراً لأفلاطون الحكيم وشيخ الفلاسفة كما نعته المظفّر [١].

«وإن ما أدلى به المظفّر في دراسته لنظرية (المُثُل الأفلاطونيّة) أكدّ لنا حقائق سقاها في قراءة الرجل، فيما تقدّم من هذه الرحلة الممتعة مع ألمعية ونبوغ وطاقات فذّة اجتمعت في عبقري لم ينصف، وعدم الانصاف هنا ليس شذوذاً عن القاعدة ! وبعد هذا التأكيد فقد استوقفنا ما في درس المظفّر لنظرية المثل الأفلاطونية من ظرافة ودقّة وتحقيق تطلبت منا أن نقف عندها، نفيد منها ما وسعت اذهاننا وما أتيح لنا من أفق ونتعامل معها بروح النقد، الذي لا بد أن يكون محايداً ما وسعنا الحياد مع المظفر الذي أبهرنا دون مبالغة أو تجديف» [٢].

(١) المصدر نفسه: ٣٥١.

(٢) عمار أبو رغيف: المظفّر هو العنوان، مصدر سابق: ص ٧٤.

الأمر الأول: تعبير (المُثُل) في السياقات اللُغويّة:

بدأ الشيخ المظفّر بعرض أثر الفكرة الأفلاطونية في تعابيرنا وسياقاتنا الكلامية، وهي بمثابة مقدمة تمهيدية لبيان معنى (المُثُل) حيث يقول: «يُكثر التعبير عندنا في هذا العصر بكلمة (المثل العليا)، وتذكر خاصة في صدد التعبير عن الأخلاق الفاضلة، و (المُثُل) بضمّتين جمع (مثال)، وإليه يُنسب في تعبيرنا فيقال: (رجل مثالي)، أي من يعمل لوجه الأخلاق الفاضلة، لا لغرض شخصي نفعي، وإذا أردنا أن ندّقق في البحث عن مصدر هذا التعبير (أو هذا الاصطلاح) لم نجد له مصدراً قديماً في اللغة العربية، بل هو على التحقيق من التعبيرات المستحدثة، ودليلنا على ذلك: أن (المثال) معناه في اللغة: الشبه، المقدار، القصاص، الفراش الذي ينام عليه الشيء، وكل واحد من هذه المعاني لا يصلح في بادئ الرأي أن يكون معنى لهذا التعبير، ويبدو لأول وهلة أن المراد منه الصفات العُليا أو الأخلاق العُليا، كما هو معنى قوله تعالى: (وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ)[1] أي الصفة العليا، ولكن كلمة (مُثُل) كما قلنا مفرد كلمة (مثال) وليس من معانيه الصفة أو الخلق، بل (مَثَل) هو الذي يعطي معنى الصفة ولكنه لا يجمع على (مُثُل) ومن الغريب أن يند في كلمات بعض كتّاب هذا العصر التعبير (بالمَثَل الأعلى) ويراد به مفرد (المُثُل العليا)، وعليه، فهذا التعبير (المثل العليا) على الرغم من شدّة ألفة استعماله عندنا وأُنس أذهاننا به لا نفهم منه إلّا معنىً سطحياً فيه معنى الأخلاق الفاضلة، وعند التدقيق فيه يتأرجح معناه، ولا تظهر للذهن منه صورة واضحة دقيقة، لاسيما بعد أن يتضح أنه لا

---

(١) النحل: ٦٠.

يعطي معنى الصفات العليا، غير أن الذي أؤكده في نفسي أن هذا التعبير ينحدر أصله من (الفكرة الأفلاطونيّه) التي ذهب إليها أفلاطون الحكيم، ذو العقل الجبّار، وشيّد أركانها تبعاً لأستاذه سقراط الحكيم، ونحن قد وضعنا هذا البحث لأجل أيضاحها ولتحقيق رأي الشيخ الرئيس ابن سينا فيها »[1].

ومن الواضح في هذا النص أن العلّامة المظفّر يُريد أن يعكس لنا وعياً معرفياً بفكرة تطور اللغة، وعلاقة هذا التطور بالثقافات الوافدة عليه، وكيف يطرأ التحوير والتغيير على اللغة ونموها دون وعي أبنائها للتحوّلات التي ينساقون إليها جراء التلاقح الفكري والثقافي الذي يفرض نفسه دون استئذان، كما هو التغيير الحاصل للفظة المُثُل وأثرها السياقي في التعابير الكلامية، ولهذا فان التحوّلات التي تُلاقيها اللغة تلعب دوراً مهماً في بيان المقصد والمفهوم في أي قضيةٍ من القضايا الفكرية، ولهذا يقول الشيخ المظفّر: «فقد كان أفلاطون يقول ما هو المنقول بوجود صور مجردة لجميع الموجودات المادية في عالم الإله، واصطلح عليها العرب الذين نقلوا فلسفته بعبارة (المُثُل الإلهية)، أو (المُثُل الأفلاطونيّة)، ويريدون به جمع (مثال) بمعنى الشبه باعتبار أن تلك الصور هي مثال للموجودات في هذا العالم المحسوس (عالم الناسوت) وشبه لها، فللنوع الإنساني مثال مجرد هو أعلى أفراده وكل فرد مادي من الإنسان يشبهه في الصورة، وكذا لكل نوع من أنواع الحيوانات والنباتات والجمادات مثال مجرد تشبهه أفراد نوعه المادية الموجودة في عالم الطبيعة، وإذا كان هذا المثال المجرد للإنسان فرداً كاملاً أعلى، فله صفات الإنسانية الكاملة في الأخلاق والجمال وغيرها، وكما أنه مثال أعلى للنوع الإنساني فكذلك صفاته مثل عليا لصفات أفراد هذا النوع، وبهذا العرض المختصر للفكرة الأفلاطونية نجد أنا

---

(١) المظفر، محمد رضا: المثل الأفلاطونية عند ابن سينا - مقالة - راجع النص المنشور في مجلة البرهان، مصدر سابق: ع ٣ ص ٣٤١ - ٣٤٢.

وجدنا ما كنا نبحث عنه، وهو الصورة الذهنيّة للتعبير بكلمة (المثل العليا) الشايعة في هذا العصر وأن هذا التعبير يستقى من هذه الفكرة وإن كان فلاسفة العرب القدامى لم ينحوا بكلمة (المثل العليا) هذا المنحى المتعلّق بخصوص الأخلاق الفاضلة»[١].

وهذا يوضّح لنا أن العلّامة المظفّر حاول أن يستقرئ مفهوم (المثل العليا) في التراث الماضي والحاضر، وربطه باللغة الشائعة من خلال قراءة النصوص الفلسفية القديمة الخاصة بالفكرة الأفلاطونية وكيفية تأثيرها في السياق الكلامي بنحو العموم وعلى لغتنا بنحو الخصوص، وإن لم يشعر بها أهل اللغة، ولهذا تُعتبر هذه القراءة الأوليّة بمثابة مقدّمة للبحث يعرضها لنا الشيخ المظفّر في مقالته، حيث يقول: «وعلى كل حال فقصدنا – في مقدمة البحث – أن نجد في لغتنا الجارية أثراً للفكرة الأفلاطونيّة، وإن لم نكن نشعر بها على التحقيق حينما نقول مثلاً (المثل العليا الإنسانية)، ولاشك أن الفلسفة اليونانية بنحو العموم لها الأثر الكبير على لغتنا وعلى الصور الذهنية للألفاظ في تحويرها وتوجيهها، وإن لم تبلغ احياناً درجة الاصطلاح في اللغة. وكثير من الألفاظ والتعبيرات تنحدر من أفكار فلسفية يونانية لا تشعر بها العامة بل حتى الخاصة على الأكثر إلّا بعد التدقيق والتمحيص»[٢].

ومن هنا يعرض لنا العلّامة المظفّر امثلة في كيفية حصول التغييرات للألفاظ بين معناها اللغوي ومعناها الشائع، مثل «كلمة (الجهل) ويقصد لها ترجيح أحد طرفي القضية مع احتمال الطرف الآخر، بينما هي في اللغة بمعنى التخمين والحدس وأبلغ درجة القطع الجزم، وكذلك كلمة (القطع) المقصود بها الجزم واليقين، وكلمة الإرادة والشوق والشك والوهم ونحو ذلك»[٣].

(١) المصدر السابق: ٣٤٢ – ٣٤٣.
(٢) المصدر السابق: ٣٤٣.
(٣) المصدر نفسه: ٣٤٤.

الأمر الثاني: خلاصة الفكرة الأفلاطونيّة - قراءة عامة -

في كل قراءة نقدية لابد أن تكون هناك خلاصة للفكرة التي يُراد نقدها قبل اجراء عملية النقد عليها، باعتبار أن الأفكار التي تُعرض على مائدة النقد تختلف باختلاف الفهم لها، وعليه فإيضاح الفكرة وتقديمها بصورة تفصيلية أو إجمالية تُساعد - الناقد والقارئ - على الترابط الفكري بين الأصل ونقيضه، حتى يمكن تقديم رؤية جديدة ذات وحدة موضوعية متناسقة، إضافة إلى اختلاف مستويات القرّاء في فهم الفكرة، وهذا ما سار عليه العلّامة المُظفّر في نقد الفكرة الأفلاطونية حيث عرض أولاً أصل الفكرة في المفهوم الفلسفي، ثم عَرَضها في مذاق الشيخ الرئيس ثم نقدها برؤيته الخاصّة، وهذا هو المنهج العلمي في قراءة الأفكار وبحثها وتناسقها بشكل مَوضوعي، ولهذا قال: «لا بد قبل عرض الفكرة بالتفصيل ونقدها في مذاق الشيخ الرئيس أن نخلصها للقارئ ونقربها إلى ذهن المتوسّط من القرّاء»[1].

الفكرة الأفلاطونيّة في تحليل الشيخ المظفّر:

يقول العلّامة المظفّر: «حسبما يبدو أن الفكرة منسوبة إلى شيخ الفلاسفة أفلاطون، وخلاصتها إن هناك فيما وراء عالم الطبيعة في جميع أنواعه عالماً عقلياً، وكل صورة طبيعية في هذا العالم المادي هي موجودة في ذلك العالم العقلي إلّا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وأكمل، إذ إنها هنا متعلقة بالمادة وهي هناك مجردة عن المادة فهناك سماء عقلية وأرض عقليّة ونجوم وشموس وإنسان وحيوانات ونباتات وهواء وماء ونار، ونحو ذلك كلها

(١) المصدر السابق: ٣٤٤.

عقلية بحتة مجردة عن المادة، غير أن كلّ نوع من هذه الأنواع لا توجد منه في ذلك العالم العقلي إلاّ صورة واحدة شخصيّة؛ لأنه لا يمكن أن يوجد من كل نوع إلّا صورة مجردة واحدة، وهذه الصورة الواحدة، هي أكمل وأعلى أفراده الحسيّة، بل هي الأصل والمبدأ والمدبّرة وسائر أفراد النوع الحسيّة فروع ومعلولات وآثار لها، ولذلك اصطلح على هذه الصورة اسم (رب النوع) عند الفرس؛ لأنها المدبّره والعلّة لأفراده الحسيّة، وبالأصح أنها الواسطة في فيض الوجود على الأفراد من الله تعالى، والآلهة عند اليونانيين فكرتها مستقاة من فكرة المثل، إذ يصنعون صنعاً لكلّ واحدٍ من تلك المثل لكي يتقربوا إليه ويعبدوه باعتبار أنه مصدر ذلك المعنى الذي يتمثلونه في الصنم، مثل إله البحر وما إلى ذلك من الآلهة المشهورة في الأدب اليوناني وتاريخهم، وهذه الصورة أو المثل الإلهية أو أرباب الأنواع ما شئت فعبّر عنها، هي عند القائل بها باقية بقاء دهرياً لا زمانياً ولا تندثر ولا تفسد، وإنما الذي يفسد ويندثر هي هذه الموجودات الحسية الموجودة في هذا العالم المادي عالم الكون والفساد »[1].

منهجية البحث:

لم يَكتف العلّامة المظفّر بعرض هذه الصورة الأوليّة بهذا الشكل، إنما أضاف عدّة أسئلة وعدّة شكوك أثارت وحيّرت الكثير من الحكماء والفلاسفة مما أضطروا إلى عرض تأويلاتهم وتطبيقها على قواعدهم الفلسفية، وهذه الأسئلة كانت محوراً أساسياً في بحثه ودراسته لهذه النظرية وهي:

«أولاً: ما الذي يحدو إلى الاعتقاد بالفكرة أي السؤال عن لميّتها؟

ثانياً: ماذا يترتب على الفكرة من آثار في المعرفة وفي عمل الإنسان، وبعبارة أخرى

---

(١) المصدر السابق: ٣٤٤ - ٣٤٥.

أدق ما هي نتائج الفكرة من ناحية علمية ومن ناحية عملية لنا؟

ثالثاً: المقصود من التعبير عنها بالصور ولا ينقطع السؤال عن سر التعبير عنها بالصورة المجردة، بينما هي في الوقت نفسه نفس الماهيات المعقولة التي هي تقبل الصور وتعرض لها لا نفس الصور.

رابعاً: إذا كانت هذه المثل أو الصور جزئيات مشخّصة كيف صح التعبير عنها بالكليات عندهم، وقد وقع في ذلك فعلاً جملة من التعبيرات المنقولة عن أصحاب هذه الفكرة.

خامساً: إذا كان ربّ النوع هو من نفس أفراد النوع، كيف جاز أن يؤثر في أفراده، ويكون علةً لها؟ ؛ لأن المفروض أنه علة في ذاته لأفراد نوعه، وليست العلة مكتسبة من شيء خارج عن ذاته فلابد أن تكون العليّة ذاتية له لا تتخلف ولا تختلف فيجب أن يكون كل فرد من أفراد النوع الأخرى له هذه الصفة، صفة العليّة وإلّا لما كان في حق ذاته علّة.

سادساً: ينسق على الخامس أنه كيف تختلف أفراد حقيقة واحدة في التجرّد وعدمه؛ لأنه إذا كان ذلك من اقتضاء نفس تلك الحقيقة، فإما أن تكون الأفراد كلها مجردةً أو كلها مختلطة بالمادة.

سابعاً: إن هذه المُثُل هل هي خاصة بالأنواع أو تشمل الأجناس أو الأعراض أو المعاني، مثل الخير والعلم والجمال، وشمولها غير الأنواع يثير كثيراً من المشاكل الفلسفية المستعصية، بينما أن المنقول عن أصحاب الفكرة شمولها حتى المعاني، كنظرية الخير المعروفة عند أفلاطون، المستندة إلى نظرية المُثُل والتي شنّع عليها ارسطو الحكيم في

كتبه»[1].

وبالتالي فإن هذه الأسئلة هي محورية البحث الأساسية التي انطلق منها العلّامة المظفّر في وقفته النقدية هذه، والتي سوف نسير على بيانها في هذا البحث كما هي.

(١) المصدر السابق: ٣٤٦ - ٣٤٧.

الأمر الثالث: لميّة الفكرة الأفلاطونيّة - قراءة خاصة -

بعد أن إستعرضنا أصل الفكرة الأفلاطونيّة بقراءة العلّامة المظفّر - رحمه الله - وخاصّة بعد تلك الشكوك والأسئلة التي عرضها وحيّرت كثيراً من حكماء الدورة الإسلامية كالفارابي والشيخ الرئيس وأضرابهما في تأويلها وتطبيقها على قواعدهم الفلسفية، وكلٌ اختار طريقاً للتأويل، نلجأ الآن الى البحث عن الفكرة عند الشيخ الرئيس، ويجب أن ننظر إليها من الكوّة التي نظر إليها نفسه، وسنرى أننا نحوّر كثيراً في التصوير الذي ذكرناه للفكرة، وإنما قدمنا هذا التصوير سواء كان خاطئاً أو مصيباً، فلأنا أردنا أن نضع بين يدي القارئ منهج البحث عن تفكير الشيخ الرئيس فيها ونسير فيه على خطى الأسئلة التي أثرناها.[1]

ينقل لنا العلّامة المظفّر النصّ السابق الذي عرضتهُ في المبحث الثاني للشيخ الرئيس والذي قال فيه: «وأول مَا انتقلوا عن المَحسوسِ إلى المَعقولِ تشوشوا، فظنَّ قومٌ أنَّ القسمةَ توجبُ وجودَ شيئينِ في كلِّ شيءٍ، كإنسانينِ في معنَى الإنسانيّةِ: إنسان فاسد محسوس وانسانٍ معقول مفارق أبديٍّ لا يتغيّر، وجعلوا لكلِّ واحدٍ منهما وجوداً، فسمُّوا الوجودَ المفارقَ وجوداً مثاليّاً، وجعلوا لكلِّ واحد مِنَ الأمورِ الطَّبيعيّةِ صورةً مفارقةً، وإيّاها يتلقّى العقلُ، إذ كان المعقولُ شيئاً لا يفسُدُ، وكلُّ محسوسٍ من هذه فهو فاسدٌ، وجعلوا العلومَ والبراهينَ تنحو نحوَ هذه وإيّاها تتناولُ، وكان المعروفُ بأفلاطونَ ومعلّمِه سقراطَ يفرطان في هذا الرأي ويقولانِ أنَّ للإنسانيّةِ معنىً واحداً

(١) المصدر السابق: ٣٤٧.

موجوداً يشتركُ فيه الأشخاصُ ويبقى مع بطلانِها، وليس هو المعنى المحسوسَ المتكثّرَ الفاسدَ، فهو إذن المعنى المعقولُ المفارقُ»[1].

تحليل النصّ برؤية العلّامة المظفّر:

علّق العلّامة المظفّر على نصّ الشيخ الرئيس قائلاً: «انظر كيف قسا هذا الحكيم[2] على أسلافه فصوّر أن القول بالمثل الإلهية نشأ من عدم نضج الصناعة عندهم، وإنما قالوا بها عندما ابتدؤوا في بحثهم ينتقلون عن المحسوسات إلى المعقولات، فتشوشوا عند ابتداء البحث وخلطوا في تفكيرهم عنها.. واعتقد الشيخ أن السبب الذي دعاهم إلى القول بهذا الرأي الفج حسبما يرى هو أنهم ظنّوا أن القسمة للمعقول والمحسوس تقضي بهذا القول؛ لأنه لا شك إذا كان كل شيء محسوس لابد أن يكون معقولاً أيضاً، فلابد أن تقسّم ماهية الشيء بالقسمة الحاصرة إلى ما هو معقول بمقتضى القسمة لابد ان يقابل المحسوس ولما كان المحسوس، بمقتضى طبيعة كونه محسوساً يجب ان يكون ثابتاً غير متغير، أبدياً لا يفسد مفارقاً للمادة ومجرداً عنها»[3] تظهر لدينا هنا فكرتان قد عزا الشيخ المظفّر توضيحهما لفهم مُراد الشيخ الرئيس ونقده لنظرية المُثُل:-

الأولى: إن الكلي الطبيعي الذي هو الماهية لا بشرط والذي يسمى أيضاً الماهية المجردة أي الماهية من حيث هي هي ويشترك فيه الأشخاص الموجودون، هو المقصود به من المثال الأفلاطوني، وإن أصحاب فكرة المُثل يدعون أنه موجود في عالم العقل أبدي لا يتغير.

---

(١) ابن سينا: الإلهيّات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣١٩.

(٢) يقصد الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا.

(٣) المظفر، محمد رضا: المثل الأفلاطونية عند ابن سينا - مقالة - راجع النص المنشور في مجلة البرهان، مصدر سابق: ع ٣ ص ٣٤٩.

الثانية: إن الكلي الطبيعي المفروض ليس هو المثال الأفلاطوني بل هو مقسم ينقسم إلى المثال المفارق الموجود في عالم العقل فيكون أحد أفراد ذلك الكلي الطبيعي، وإلى المحسوس الموجود في عالم الطبيعة غير أنه لا يمكن أن يوجد من القسم الأول الأفراد واحد، بينما القسم الثاني وهو المحسوس يجوز ان يتكثر إلى ما لا نهاية له؛ لأنه مخلوط بالمادة التي هي مثار الكثرة، فعلى الفكرة الأولى يكون المثال المفارق نفس الكلي الطبيعي وتسمية المثل بالكليات على الحقيقة، وعلى الفكرة الثانية يكون المثال فرداً من الكلي الطبيعي وتسمية المُثُل حينئذٍ بالكليات تكون على نحو المجاز[1].

(١) انظر: المصدر السابق.

اعتراضات الشيخ الرئيس
على القائلين بنظرية المُثُل الأفلاطونيّة في بيانات
وتوضيحات العلّامة المُظفّر (قراءة ونقد).

من خلال عرض الفكرتين السابقتين، يَظهر من كلام الشيخ واعتراضه على نظرية المُثُل بأنه كان يعتقد «أن القائلين بالمُثُل خلطوا بين الفكرتين وظنّوا أن أحداهما هي الأخرى ولم يميّزوا بينهما فعندما أرادوا في بادئ الأمر ان يتصوروا المعنى المعقول للشيء في قبال المحسوس توهّموا أنه يجب ان يكون قسماً من الكلي الطبيعي وموجوداً مستقلاً عن أفراده المحسوسة وفي حين أنه هو نفس الكلي الطبيعية في نظره الذي لا وجود له إلا بوجود أفراده، فليزمهم حينئذٍ ان يقولوا بوجوده وتشخّصه مستقلاً، وبعبارةٍ أخرى حينما أرادوا أن يتصوّروا المعنى المعقول الذي هو نفس الكلي الطبيعي تصوروه موجوداً في عالم المثال وأنه قسم من الكلي الطبيعي»[1]، ويمكن سياق ذلك في مضمون هذه الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أوضح لنا العلّامة المُظفّر بأن الشيخ الرئيس وجّه نقده للقائلين بالمُثُل من حيث أنهم ظنّوا أن الشيء إذا جرّد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجرداً في الوجود عنه كأنه إذا التفت إلى شيء وحده ومعه قرين التفاتاً خلا عن الالتفات إلى قرنه فقد جعل غير مجاورٍ لقرينه، وبالجملة إذا نظر إليه بشرط المُقارنة فقد ظنّ أنه نظر إليه بشرط غير المقارنة حتى أنه إنما صلح أن ينظر فيه لأنه غير مقارن بل مفارق وظنّ

(١) المصدر السابق: ص ٣٥٠.

لهذا أن المعقولات الموجودة في العالم لمّا كان العقل ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها أن العقل ليس ينال إلّا المفارقات منها»[١].

نقد الاعتراض الأول: ان العلّامة المظفر لم يرتضِ من الشيخ الرئيس هذا الفهم وذلك الظنّ الذي وجّهه للقائلين بنظرية المُثل ؛ لأن أولئك الحكماء والفلاسفة «لم تبلغ بهم الغباوة إلى درجة أنهم لم يفرّقوا بين الماهية لا بشرط وهي الكلي الطبيعي أي الماهية من حيث هي هي مجردة عن غيرها وبين الماهيّة بشرط لا [٢]، أي بشرط عدم المقارن فظنّوا أنه عند ملاحظة العقل للماهية مجردة عن المشخصات أنه يلاحظها حينئذٍ بشرط التجرد فتكون مفارقة وهكذا ينالها العقل، ولا شك أن هذا خلط بين الاعتبارين المتبائنين وهو باطل واضح البطلان عند كل من له إلمام بالفلسفة لوضوح الفرق بين السالبة البسيطة ومعدولة المحمول ولا شك أن الأولى لا تستلزم الثانية وإن جاز اجتماعهما وصدقهما على شيء واحد»[٣].

ثم شدّد المظفر لهجته في نقد الشيخ الرئيس ووصف بأن هذا الفهم الذي قدّمه لنقد نظرية (المُثُل) يُمثل «طعناً قاسياً وبعيداً كل البعد عن شيخ الفلاسفة أفلاطون وعن سلفه سقراط الحكيم، بل المأثور عن هولاء أنهم يذهبون إلى (الفكرة الثانية) أي انهم يقولون أن الكلي الطبيعي له فرد معقول هو المثال لأفراده المحسوسة وهو الذي يتلقاه العقل ومن بعده تأتي الدرجة الثانية الأفراد المحسوسة فهم يميّزون بين الشيء لا بشرط، وبينه بشرط لا، والأول يعبّرون عنه بالشيء (مجرداً عن كل قيّد) والثاني يعبّرون عنه بالشيء في حدّ ذاته وهو المثال عندهم»[٤].

(١) المصدر السابق: ص ٣٥١.
(٢) كما اوضحناها بالتفصيل في الأبحاث السابقة.
(٣) المصدر السابق: ٣٥١.
(٤) المصدر نفسه: ٣٥٢.

ولم يترك العلّامة المظفّر قوله بلا حجّة وبلا دليلٍ وشاهد على صدق دعواه، حيث استدل بقول المعلّم الأول أرسطو في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) حيث جاء فيه: «قد يمكن أن يتساءل أيضاً عما هو الشي في حدّ ذاته، وماذا يعني بتطبيق هذا التعبير (في حد ذاته) على كل شيء، بالنسبة للإنسان في ذاته وبالنسبة للإنسان الحدّ هو حدّ واحد بعينه وهو حد الإنسان من جهة ولا من أخرى أي فرق»[١].

ومن خلال هذا النص نفهم «أن أرسطو عندما نقدهم في تفرقتهم بين الاعتبارين لا في عدم تفرقتهم بينهما معتقداً أنه ما به حد الإنسان فلا يوجد فرق بين الاعتبارين، فاعترف أنهم يذهبون إلى الفكرة الأولى أي إنه ليس في واقع الحال إلّا فكرة واحدة هي الأولى وهي أنه ليس هناك إلّا الكلي الطبيعي الذي له الحدّ وهو المشترك بين الأفراد المحسوسة ويفهم منه أن أصحاب المثل يعترفون بأن الكليّ الطبيعي لا وجود له غير وجود أفراده»[٢].

والنتيجة التي خرج بها العلّامة المظفّر في نقده للاعتراض الأول، من أن «أساس القول بنظرية المُثل ليس على البساطة التي تصورها الشيخ الرئيس في حق أصحابها، فإنهم قالوا بها لتصحيح عقل الأشياء وهي معدومة؛ لأن المعدوم المطلق لا يمكن أن يناله العقل بالإدراك فلابد أن يفرض للمعقولات قبل وجوداتها المحسوسة الحادثة وجود أبدي ثابت تنالها العقول وليس ذلك الوجود إلّا في عالم المجردات»[٣].

وبهذا يؤكد لنا المظفر على الترابط الوثيق بين الجانبين المعرفي والميتافيزيقي في نظرية

(١) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، منشورات: دار الكتب المصرية بالقاهرة الطبعة: ١٩٢٤هـ، ج١، ص ١٨٣.

(٢) المظفر، محمد رضا: المثل الأفلاطونية عند ابن سينا - مقالة - راجع النص المنشور في مجلة البرهان، مصدر سابق: ع ٣ ص ٣٥٢.

(٣) المصدر نفسه.

المُثُل، خلافاً لما ذهب إليه الفيلسوف الإنجليزي (برتراند رسل) من عدم ترابط بين هذين المسارين في نظرية المُثُل الأفلاطونيّة، فقد ذهب (رسل) إلى أن نظرية المثل لها جانبان، جانب منطقي والآخر ميتافيزيقي. وذهب إلى أن الحجج المنطقية في نظرية المُثُل معلولة لحلّ إشكالية من اشكاليات العلم الإلهي [١].

استطراد.

انتقل العلّامة المظفر بعد نقده لكلام الشيخ الرئيس في الاعتراض الأول إلى تأويل نصّ المعلّم الأول (أرسطو) الذي استدل به ليكون دليلاً على إثبات مُدَّعاه واتّجاهه صوب تحميل الشيخ الرئيس المسؤولية عن الملاحظات التي سجلها على نظرية المُثل، أمرٌ لا يرتضيه محقّقون ذهبوا إلى القول بأن حجج أرسطو التي اوردها في نقد المثل الأفلاطونية ماهي إلّا تلخيص إجمال وليس هي الحجّة الكاملة، فقال: «إن الحد واحد بعيّنه على كل حال حتى بالنسبة إلى أفراد الشيء الموجودة في عالم الحس ففرد الإنسان الخارجي أيضاً يحمل عليه أنه حيوان ناطق كما يحمل على الإنسان حيوان ناطق وعلى الإنسان في حد ذاته كذلك فهل هذا يدعونا أيضاً إلى عدم التفرقة بين الإنسان الخارجي وبين الإنسان من جهة كونه إنساناً أيّ الكلي الطبيعي؟ فعلى أيّ حال إن نظرية المُثُل سواء كان هناك ما يبررها ام لم يكن لم تطرأ على أصحابها كما حسبه الشيخ الرئيس من الخلط في التفكير وعدم التفرقة بين اعتبارات الماهية بل لها أساس من التفكير العميق يتصل بنظرية المعرفة التي حيّرت الألباب وألجأت قسماً من أهل النظر إلى القول بالماهيّات الثابتة وقسماً آخر إلى القول بالواسطة بين المعدوم والموجود على أن لها خطوطها المقوّمة

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، برتراند رسل، ترجمة د – الشنيطي، ص ٢٠١. نقلاً عن السيد عمار أبو رغيف: محمد رضا المظفر هو العنوان، مصدر سابق، ص ٧٦.

للمذهب الأفلاطوني في الأخلاق وفيما وراء الطبيعة»[١].

وبغض النظر عن هذا اللون من الاعتراضات والملاحظات، نحاول ان نقف على رؤية العلّامة المظفّر لنظرية المُثُل من الزاوية المعرفية والوجودية، فإننا نلاحظ ان العلّامة استخدم مصطلح (نظرية المعرفة) وهذا يدلنا على ان العلّامة المظفّر مقاربٌ لعصره، واقفٌ على فصل نظرية المعرفة عن أبحاث الوجود والميتافيزيقيا، حيث التصنيف الحديث لأبحاث الفلسفة، لكنّنا نريد ان نعرف ماذا يعني المظفّر من الفرق العظيم والأساسي في نظرية المعرفة الذي يتفرع على مذهب (المُثُل)؟

«إن هناك إشكاليتين رئيسيتين على طول تاريخ المعرفة الإنسانية، تنوعت في ضوئهما مذاهب الفكر ومدراس الفلسفة إلى أربعة إتجاهات رئيسية (المذهب العقلي - المذهب التجريبي - المذهب الواقعي - المذهب المثالي) والسؤال عن وجود مبادئ مزوّد بها العقل تكويناً واحيائياً تقوم على هديها وعلى أساسها المعرفة الإنسانية، فذهب فريق إلى القول بوجود هذه المبادئ، وذهب فريق آخر إلى إنكارها والاقتصار على معطيات الحس والتجربة كمُموّن رئيسي للمعرفة الإنسانية، فأضحى لدينا مذهبان مذهبٌ عقلي ومذهب تجريبي، والسؤال عن دور الذات الإنسانية في تشكيل المعرفة وعلاقة الذات بالواقع أفضت إلى مذهبين: مذهب يؤكد دور العقل الإنساني في تشكيل قضايا المعرفة - على إختلاف في حدود هذا الدور بين روّاد هذا المذهب - عُرف بالمذهب المثالي - وكذلك مذهبٌ آخر أكّد على أن صدق قضايا المعرفة منوط بمطابقتها مع الواقع، وان هناك واقعاً موضوعياً خلف الذات الإنسانية تسعى المعرفة لاكتشافه، على الاختلاف أيضاً في حدود الفاهمة وقدرتها على الكشف عن هذا الواقع، فأين تقع نظرية المثل وأي

---

(١) المظفر، محمد رضا: المثل الأفلاطونية عند ابن سينا - مقالة - راجع النص المنشور في مجلة البرهان، مصدر سابق: ع ٣ ص ٣٥٣.

دور تلعبهُ في مثل هذه النزاعات المعرفية؟ وما دام السؤال مطروحاً على شيخنا العلّامة المظفّر فما علينا إلّا أن نخوض في نصّه عسى أن ينير لنا سبيل الجواب»[١].

الاعتراض الثاني: قد نسب الشيخ الرئيس الخلط للقائلين بنظرية المُثُل في مسألة أمر الواحد، «فلو قلنا أن الإنسانية معنى واحد لم يذهب فيه إلى أن عدده معنى واحد وهو بعيّنه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين، بل كآباء لأولاد متفرقين» [٢]، فالخلط الحاصل بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد لزمهم أن يقولوا بأن الإنسانية مثلاً لمّا كانت واحدةً بالمعنى وجبت أن تكون واحدة بالعدد والوجود [٣].

نقد الاعتراض الثاني: يُكرّر العلّامة المظفّر وقفته النقديّة لكلام الشيخ الرئيس، الذي أورده في أدلة القائلين بنظرية المُثُل، من حيث فهمه بأنهم يقولون أن الكلي الطبيعي هو المقصود بالمثال، ولكنهم في الحقيقة لم يخلطوا بين الوحدتين وإنما رأوا أن الكلي الطبيعي فرد مثالي موجود في مقابل الأفراد الحسيّه كما نبهنا عليه فيما سبق[٤].

الاعتراض الثالث: نسب الشيخ الرئيس الجهل إلى القائلين بنظرية المُثُل، لقولهم: إن كذا من حيث هو كذا شيءٌ آخر مباين في الحدِّ له، وهو قولٌ متناقض [٥].

فيُلْزَم القول بذلك التهافت والتناقض في نفسه ؛ «لأنهم قالوا أن الشيء في حد ذاته واحد في نفسه، ومعنى أنه في حد ذاته أنه يلاحظ مقصور النظر على ذاته وذاتيّاته مجرداً عن كل ما عداه حتى عن الوحدة والكثرة والتجرّد وعدمه؛ لأن الوحدة والتجرد

---

(١) أبو رغيف، عمار: محمد رضا المظفر هو العنوان، مصدر سابق: ٨٤ – ٨٥.

(٢) ابن سينا: إلهيات الشفاء، مصدر سابق ٢: ٣١٥، المقالة السابعة، الفصل الثاني.

(٣) المظفر، محمد رضا: مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٥٤.

(٤) في نقده للاعتراض الأول.

(٥) ابن سينا: إلهيات الشفاء، مصدر سابق ٢: ٣١٥، المقالة السابعة، الفصل الثاني.

ليسا داخلين في حد ذاته فكيف يلاحظ مع ذلك أنه واحد في نفسه ومجرد، ومعنى ذلك أن وصف الوحدة والتجرد داخلان وخارجان في آنٍ واحد، وهذا هو التهافت الذي جهلوه وغفلوا عنه»[١].

نقد الاعتراض الثالث: سجّل العلّامة المظفّر ملاحظته النقدية على فهم الشيخ الرئيس لذلك التهافت والتناقض وَرَفَعه بقوله: «إن هذا التهافت يلزم إذا كان أصحاب المثال قائلين بالفكرة الأولى، أي إن الكلي الطبيعي هو نفس المثال المجرد، أما إذا كانوا يذهبون إلى الفكرة الثانية، فإن الماهية من حيث هي هي أي الكلي الطبيعي شيء والماهية الواحدة المجرّدة التي هي المثال شيءٌ آخر فلا تناقض ولا تهافت»[٢].

الاعتراض الرابع: تصوّر الشيخ الرئيس أنه لو قال أن الإنسانيّة توجد دائماً وباقيّة، سوف يفهم القائل بنظرية المُثُل أن هذا القول هو قولنا إنسانيّة واحدة او كثيرة، وإنما يكون هذا لو كان قولنا (الإنسانيّة) وإنسانية واحدة أو كثيرة معنى واحداً، ولذلك لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم ان الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا إنسانية أزليّة[٣].

ويفهم من ذلك أن القائلين بنظرية المُثُل «تخيّلوا أن معنى دوام الإنسانية هو دوام الإنسانية الواحدة بقيد أنها واحدة؛ لأنهم لم يفرّقوا بين الإنسانية وبين الإنسانية الواحدة بقيد أنها واحدة، بينما أن دوام الإنسانية كما يجوز أن يكون بدوام أفرادها الكثيرة لوجودها بوجود أفرادها، يجوز أن يكون بدوام فرد واحد أزلي فما هو الملزم لتعيين الثاني ولم لا

---

(١) المظفر، محمد رضا: المثل الأفلاطونية عند ابن سينا - مقالة - راجع النص المنشور في مجلة البرهان، مصدر سابق: ع ٣ ص ٣٥٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ابن سينا: إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ص ٣١٦.

يجوز أن يكون دوام الإنسانية – على تقدير تسليمه – إنما كان بدوام أفراده الكثيرة»[١].

نقد الاعتراض الرابع: ان الكلام نفس الكلام في النقد السابق، فإن هذا الإشكال يرد إذا كان القائلون بنظرية المُثُل تحوم فكرتهم حول أن الكلي الطبيعي هو نفس المثال المجرد وهي الفكرة الأولى التي تم سابقاً نقدها، أما إذا كانوا يذهبون إلى الفكرة الثانية فلا يلزم وقوع هذا الإشكال[٢].

فذلكة بيانيّة للعلّامة المظفّر.

بعد ان استعرض العلّامة المظفّر اعتراضات الشيخ الرئيس على القائلين بنظرية المُثُل في توضيحاته وبياناته، بصدقها على قدرٍ محدود لنوعيّة المثال، نستخلص ما يلي [٣]:

أولا: إن الشيخ الرئيس يعتقد أنه لو قالوا – أصحاب نظرية المُثُل – إن في معنى الإنسانية إنسانين، إنساناً فاسداً محسوساً، وإنساناً مفارقاً أبدياً معقولاً فهو حق على شريطة أن يراد من المعقول نفس الكلي الطبيعي، إذ كما ان زيداً يصح أن يحمل عليه أنه إنسان، كذلك القدر المشترك بين الأناسي يصح أن يحمل عليه أنه إنسانٌ أيضاً.

ثانياً: إذا قالوا – أصحاب نظرية المُثُل – إنه – المثال – (موجودٌ) فهو حق، ولكن بمعنى أنه الكلي الطبيعي موجود بوجود أفراده، فيكون من قبيل الآباء بالنسبة إلى أبناء متفرقين، لا كالأب الواحد بالنسبة إلى الأبناء.

ثالثاً: إذا قالوا: إنه (واحد) فهو حق، ولكن إذا أريد من الواحد، الواحد بالنوع لا الواحد بالعدد والوجود.

---

(١) المظفر، محمد رضا: المثل الأفلاطونية عند ابن سينا، مصدر سابق: ص ٣٥٥ – ٣٥٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٦ – ٣٥٧.

رابعاً: إذا قالوا: إنه (شخص) فهو حق، بمعنى أنه متشخص في الذهن ؛ لأن كل موجود ذهني فهو جزئي في الذهن، وإن كان كلياً بالقياس إلى أفراده الخارجيّة.

خامساً: إذا قالوا: إنه (مجرد)، فهو حق بمعنى أنه لوحظ من حيث هو هو مجرداً عن خصوصيات الأفراد لا بمعنى ملاحظته بشرط التجرد على وجه يوجد كذلك.

سادساً: إذا قالوا أنه باقٍ أبدي فهو حق، بمعنى أنه باقٍ محفوظ بتعاقب أشخاصه، إنما الدائر الزائل نفس الأشخاص، لا أنه يوجد مجرداً أبدياً دائماً.

وهنا يعطي لنا الشيخ المظفّر خلاصة فكرتة عن مفهوم الشيخ الرئيس لنظرية المُثُل حيث لاحظ أن الأعتراضات التي ذكرها الشيخ الرئيس أجمع ترجع إلى توّهمه بأن أفلاطون ومدرسته خلطوا بين دلالات مفهوم الكلي، من حيث أن كل ما قالوه – أصحاب نظرية المُثُل – هو حقٌ عند الشيخ الرئيس إذا أرادوا من هذا المثال الإلهي والصور النورية – على حد تعبيرهم – نفس النوع الطبيعي أي القدر المشترك بين أفراد النوع المحسوسة الذي ينتزعه الذهن منها، وأُريد من وجوده وتشخّصه ووحدته وتجرّده وأبدِيّته، أما إذا أُريد من الوجود التشخص والأبديّة والتجرد ما يفهم من ظاهر مقالتهم، فالشيخ الرئيس يراه هنا من الخلط وتشويش الفكرة عندهم، وهو لا يشك أنهم يرون هذا الظاهر المفهوم من مقالتهم، ولذلك يعتقد في هذه الفكرة أنها نشأت عندهم من عدم نضج الفلسفة يومئذٍ، وإلّا فما للمفكّر التي تحصّلت له أصول الفلسفة أن يذهب هذا المذهب الفج[1].

وبهذا الكلام نرى شدّة النقد الذي يوجّهه العلّامة المظفر لأحد حكماء وفلاسفة المسلمين عُرف بمنجزه المعرفي والفلسفي العميق، رغم حُسن ظنّه العلمي به؛ لأن

(١) المصدر السابق: ٣٥٧.

التعامل مع الأفكار العلمية المثيرة الصادمة إذا كان عن طريق التأنّي والتروي ومحاولة التماس الوجه السديد لما نراه مفاجئاً من أفكار يكون النقد سليماً وصحيحاً ومنهجياً وعلمياً، وهو حقٌّ مشروع بل لابّد منه وذلك حفاظاً على الحقيقة والواقع، وهذا لمسناه من أدبٍ رفيع، وخُلقٍ كبير، تحلّى به العلّامة المجّدد محمد رضا المظفّر - رضوان الله عليه - وهو في طور ممارسة النقد لأفكار الشيخ الرئيس وتقويمها وتصحيحها وتوجيهها علمياً.

الأمر الرابع: نتائج فكرة المُثُل ولوازمها من الناحية العلمية والعمليّة.

لقد عطف العلّامة المظفر الحديث في جولته مع الشيخ الرئيس على نتائج فكرة المُثل في الجانب العملي والجانب العلمي المعرفي رغم أن الشيخ الرئيس لم يكلّف نفسه عناء البحث عن نتائج الفكرة ولوازمها؛ «لأنه كان يرى ان القول بالمُثُل نشأ عن الغفلة والسهو عن القواعد العقلية الصحيحة، إلّا أنه كما أشرنا لم يعدم إشارته إلى مساس الفكرة بنظرية المعرفة، حيث يقول: (وجعلوا لكلِّ واحد مِنَ الأمورِ الطَّبيعيّةِ صورةً مفارقةً، وإيّاها يتلقّى العقلُ، إذ كان المعقولُ شيئاً لا يفسُدُ، وكلُّ محسوسٍ من هذه فهو فاسدٌ، وجعلوا العلومَ والبراهينَ تنحو نحوَ هذه وإيّاها تتناولُ)[1]. فقد أشرنا إلى السبب اللّمي الذي دعا أصحاب المثل إلى القول بنظريتهم، وهي لتصحيح عقل الأشياء، وهي معدومة، ومسألة علم الله بالمعدومات من أهم مسائل الفلسفة الإلهية التي تورط فيها كثير من عظماء الفلاسفة منهم الشيخ الرئيس نفسه، إذ قال بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وزيادتها عليه إن لم يؤوّل كلامه تأويلاً يرفع منه الغرابة»[2].

الجانب العلمي.

- توجيه مسألة علم الله بالمعدومات.

إن من أهم المسائل الفلسفية الإلهية التي بحثها الفلاسفة والمتكلمون هي مسألة علم الباري تعالى بالجزئيات، وكذلك بالمعدومات واتّحادها بالذات، وقد كانت نظرية

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، مصدر سابق ٢: ٣١١.

(٢) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٥٨.

العلم هذه إحدى الموضوعات الرئيسية للفلاسفة قديماً وحديثاً، ولحلّ المشكلات المثارة حول هذه النظرية من حيث تغيّر الجزئيّات وفنائها مع بقاء الذات الربوبية، ذهب الحكماء الإلهيّون إلى اتجاهات متباينة في مصنّفات الفلسفة التفصيلية.

وقد نضجت هذه المسألة- ككثيرٍ من المسائل الأخرى- بعد أفلاطون وأرسطو، ولعلّ عدم اطلاعنا على كتب قدماء الحضارات القديمة: اليونانية والصينية والفارسية، من أقوى أسباب اندثار مباحث الفلسفة القديمة، على أيّة حال، طرح أفلاطون، وعلى ضوء نظرية المُثُل، نظريّةً خاصّة حول علم الحقّ سبحانه، فقال: إنّ العلم الإلهي يتعلّق بالعقول الواقعة في عالمها متقدّمةً على وجود المادّيات، وفي مقابله حصر أرسطو علم الحقّ بالصور المعقولة؛ لذهابه إلى أنّ المعقول هو الصورة المعقولة للشيء، أمّا المشاؤون في الحكمة الإسلامية فحذوا حذو أرسطو، ورأوا أنّ علم الباري يتعلّق على وجهٍ كلّي بالصور المعقولة.

وتبدو أهميّة هذا البحث في الجبر والتفويض، واتحاد الصفات مع الذات الإلهية، وحكمة الصانع تعالى وغيرها، فالمسألة -على كلّ حال- موضع تضارب الآراء والأفكار، وسنشير إجمالاً إلى بعض الأقوال التي عرضها لنا العلّامة المظفر في نصّه النقدي لنظرية المثل عند الشيخ الرئيس، حيث قال: «إن الله تعالى لابد ان يعلم بالأشياء من الأزل ولما امتنع تحقّق العوالم بأجزائها في الأزل، فيلزم القول بتحقّق العالم بالمعدوم الصرف، وهو محال ؛ لأن العلم يستدعي تعلّقاً بين العالم والمعلوم ونسبة بينهما، ولاشك أن النسبة تستوحي تحقّق الطرفين معاً بوجه من الوجوه، فكيف تتحقّق النسبة بين الله تعالى وهذه المعدومات، بل العلم معناه انكشاف المعلوم عند العالم وتميّزه، والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميّز، وبعبارة أصرح: إن العلم هو انكشاف الواقع، والمعدوم

لا واقع له»[١].

وللتخلّص من هذه العويصة الفلسفية ذهب كل مذهب إلى رأيٍ خاص، وهذه الآراء هي[٢]:

أولاً: التزم بعضهم بأن المعدوم شيء، وأن المعدومات في حال عدمها متميّزة بعضها عن بعض، ويقرب منه قول بعضهم بالماهيات الثابتة.

ثانياً: التزم بعضهم بالواسطة بين المعدوم والموجود وهو المسمى بـ (الحال) عندهم وهو الماهية من حيث هي.

ثالثاً: قال بعضهم إن تلك المعلومات موجودة بوجود عقلي صوري عند الباري من الأزل وهم على قسمين:

القسم الأول: من ذهب إلى أنها موجودات منفصلة عن الواجب تعالى وهم أصحاب المُثُل الأفلاطونيّة على ما يظهر من مقالتهم، إذ يذهبون إلى أنها صور مفارقة ومثل عقلية، وهي العلوم الإلهية، بها يعلم الله الموجودات كلها.

القسم الثاني: ذهب إلى أنها زائدة على ذاته، متصلة بها، مرتسمة فيها، وهو المعروف بمذهب أرسطو، والشيخ الرئيس.

وعليه، فإن العلّامة المظفّر يُبيّن لنا الترابط المعرفي والفكري والآيديولوجي بين المذهب الأفلاطوني وما يذهب إليه الشيخ الرئيس من أفكار ومواقف «فترى ان المذهب الأفلاطوني يستقي من المنبع الذي يستقي منه الشيخ الرئيس ؛ لأنه بعد امتناع تعلّق العلم بالمعدومات فلابد من فرض وجودها بالوجود العقلي لتصحيح العلم بها،

---

(١) المصدر السابق: ٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٩

وعند هذا يلتقي المذهبان ثم يفترقان، فأفلاطون يذهب إلى أنها منفصلة عنه بوجودها وأرسطو والشيخ يذهبان إلى أنها مرتسمة في ذاته لاحقة له، كما ذهبت طائفة ثالثة إلى القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة، إذا لم نقل إن نظرية المُثُل تنحو هذا المنحى، فالمذهب الأفلاطوني بني على أساس تصحيح علم الله تعالى بمخلوقاته المُتجدّدة، كمذهب الشيخ نفسه، ومنه يتفرغ تصحيح إدراكنا للمعقولات، بأن تكون النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً عقلية مجرّدة، ولكن لا بتجرد النفس إيّاها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عند أرسطو والشيخ الرئيس واتباعه، بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل، ثم إلى المعقول، ولذلك كانت المعرفة فطرية عند افلاطون لا مكتسبة تتبع الجزيئات، ولا كما عند أرسطو وأتباعه، وهذا فرقٌ عظيمٌ أساسيٌ في نظرية المعرفة يتفرع عنه كثير من المسائل العلمية، ولعلّه لذلك كان أفلاطون يقول: إن العلم تذكّر، والجهل نسيان، باعتبار ان النفس قبل وجودها متحدة بمثالها، فهي تعلم الحقائق بفطرتها الأولى، ولكن بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة إياها وتلقٍّ كامل لها، فتذهل وتنسى ويذهب عنها ما كانت تعلمه، فإذا تهيأ لها أن تتصل إتصالاً إشراقياً بتلك الصور العقلية من الأنواع المتصلة في عالم الإبداع، فهي تتذكّر وتتعلم من نفسها لنفسها تلك العلوم والمعارف، فتخلق النفس حينئذٍ العقول التفصيلية والعلوم النفسانيّة، ولكن مع ذلك لا تتلقاها على الوجه الكامل لضعف إدارك النفس وكلالها في هذا العالم المادي بواسطة تعلّقها كما قلنا بالجسمانيات الكثيفة الحاجبة لها عن المشاهدة التامة ونظرية الإلهام والحدس تنزع هذا الاتصال الروحي بعالم العقول، وعلى هذا ليس وظيفة المعلّم والمطالعة والبحث إلاّ توجيه النفس لتتعلم من نفسها بنفسها، فليس التعلّم في الحقيقة إلّا من داخل النفس لا من خارجها، والإنسان هو الذي يعلّم نفسه، بتذكّر المعقولات بالدرس والتلقين، أو بقطع علائق النفس

بشهوات البدن وظلماته بالرياضة والمجاهدة لتتمرد من غواشي البدن فتتصل بعالم العقول»[١].

- العلّامة المظفر ومقارنة نظرية العقل الفعّال بنظرية المُثُل في الميزان المعرفي.

إن نظرية المُثُل لها الأثر الكبير في نظرية المعرفة، كما ان الشيخ الرئيس وكذا مرجعه أرسطو الحكيم لا ينكر أكثر لوازم المذهب الأفلاطوني في المعرفة، باعتبار ان الشيخ الرئيس هو الذي أشاد بالقوة القدسية المُسمّاة بـ(العقل الفعّال) [٢] في كتبه بل ذهب إلى أبعد من ذلك لما نفى أن تكون صور العناصر عللاً مطلقة للهيولى ولا آلات متوسطات مطلقة [٣]، فإنه استنتج من ذلك أن يكون هناك سببٌ خارج عنها»[٤]. وهذا يشكف عن طرح سؤالٍ ملِح وهام وهو: هل فرضية العقل الفّعال ونظرية الصور المفارقة عنصر حاسم في تصنيف مدارس ومذاهب المعرفة الإنسانية أم إنه رؤية وجودية تتلاءم من اتّجاه معرفي يضمّ في آفاقه أكثر من رؤية وجودية؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي التنويه بقضية جوهرية ترتبط بعلاقة نظرية المعرفة بنظرية الوجود وهي: «حينما تأملنا في بناء (أرسطو) الفلسفي برمته وجدنا تناغماً وانسجاماً بين نظرية البرهان (التي تمثل جماع رؤية أرسطو المعرفية) وبين نظرته للوجود ونظام التكوين.. وهذا الانسجام تلحظه لدى معظم الأعاظم من رجال الفكر وأساطين المعرفة وفقدانه مؤشر على تهافت يصعب هضمه وتجاوزه. لكن هذاالانسجام المنطقي بين النظرة المعرفية والرؤية الوجودية لا يعني بوجه أن تكون العلاقة حتمية

(١) المصدر السابق: ص ٣٥٩ - ٣٦١.

(٢) انظر: أبوعلي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: النمط الثالث - المسألة السادسة من القسم الثاني.

(٣) المصدر نفسه: المسألة الثامنة من النمط الأول.

(٤) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٦١.

بين النظرتين فمثلاً لو اختار باحث المذهب العقلي في المعرفة فهذا لا يعني لزوم أن يختار رؤية أرسطو الوجودية بالضرورة، تحقيقاً للانسجام المرجو والمتوقع ؛ لذلك إن الخيارات الوجودية التي تنسجم مع المذهب العقلي لا تنحصر برؤية ارسطو الكونيّة، كما هو الحال القائم بالفعل لدى الحكماء العقليين الذين تنوّعت رؤاهم الوجودية، وعامة هناك ترابط وثيق بين الرؤية الكونية وبين الإطار المعرفي الذي يختاره الحكيم، أما السؤال عن العلة الاولى، وهل نظرية المعرفة والإطار المنطقي للفيلسوف والباحث هو الذي يحدد خياره الوجودي أم نظرته الكونيّة وقراءته لعالم الوجود هي التي تحدّد مصير خياراته المعرفية؟ ولهذا فلا قانون حاسم في هذا الميدان، والأرجح ان العلاقة مترابطة ترابطاً جدلياً وثيقاً، يصعب في غالب الأحيان تحديد العلّة الأساسية، إنما يؤثر كلٌ منهما بالآخر، فنظرة الباحث الوجودية تؤثر في نهاية المطاف في خياراته المعرفية، والخيارات المعرفية مؤثرة بدورها في مصير رؤية الباحث الوجودية»[1].

وبعد هذه الوقفة نعود إلى السؤال الذي طرحناه في ظلّ نصّ العلّامة المظفّر حينما اعتبر نظرية (العقل الفعّال) وعليّة عالم العقول في سلسلة الوجود لفعليّة عقل الكائنات وادراكها، حيث اعتبرها لوازم لنظرية المعرفة، واعتقد ان نظرية المثل تؤثر بشكل حاسم على نظرية المعرفة وان فرضية العقل الفعّال وعالم الصور العقلية تحدّد مسار نظرية المعرفة، «وهذا في الحقيقة نفس المذهب الأفلاطوني في المثل إلّا بفرق بسيط، وهو أن هذا المبدأ المفارق للكائنات مثال للنوع وصورة له مجرّدة عند أفلاطون وشيء آخر مباين للنوع عند الشيخ الرئيس، وإذا استطعنا أن نصل إلى هذه المرحلة في تفكير الشيخ الرئيس، فيسهل أن نخطو خطوة واحدة أخرى لإثبات أن المبدأ لا يباين أفراد

(١) أبو رغيف، عمار: محمد رضا المظفر هو العنوان، مصدر سابق: ص ٨٧ – ٨٨.

النوع المحسوسة في الماهيّة»[١].

ولهذا وصف العلّامة المظفّر انتقادات الشيخ الرئيس على المُثل الأفلاطونية بأنها حملات عشوائية لا يستحق أن يشُنّها الشيخ في إلهيات الشفاء، وأضاف «بأنه لو كان يتجلى له ساعتئذ هذا الفرق بين المذهبين، لعلّة أدرك مقاربته لتفكير المثاليين عندما ألّف كتاب الإشارات، فأغفل ذكر المثل فيها بالمرّة لا تأييداً ولا تزييفاً»[٢].

الجانب العملي.

لقد ساق العلّامة المظفّر بحثه حول نتائج المُثُل إلى الجانب العملي في سلوك الإنسان وطبعه وفطرته، وأوضح مدى فاعليّتها في النفس الإنسانيّة موجّهاً نقده للشيخ الرئيس في عدم التفاته إلى أهميّة ذلك، «حيث تقتضي النظرية أن يكون الإنسان مجبولاً بفطرته على حب الخير، كما هو مجبول بفطرته على المعرفة الحقّة، وهو ما ورد في الحديث النبوي المقدّس «**كلّ إنسان يولد على الفطرة وإنما أبواه يهوّدانه أو يُنصّرانه**»[٣]، ولكن الشيخ الرئيس في تصويره لمنشأ ذهاب المثاليين إلى نظريتهم بتشويش أفكارهم عند التفكّر في المعقولات كان أبعد من أن يتابع أفكارهم إلى أقصى ما تتوصل إليه نظريتهم وفي الواقع أنهم كانوا يعنون ما يقولون عندما ذهبوا إلى نظرية المثل، كما رأينا أثرها في نظرية المعرفة، وسنرى أثرها في أخلاق الإنسان، فإنه لاشك عند الحكماء أن الموجودات جميعاً لها حبّ التشبّه بمبدئها، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة علّتها، والحركة نحوها، ونقل عن الشيخ الرئيس أنه صرّح في عدّة مواضع من كتابه التعليقات: «بان القوى الأرضية

(١) المظفر، محمد رضا:: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٦٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٢.

(٣) روى فضيل بن عثمان الأعور عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال: «**ما من مولود يولد إلاّ على الفطرة فأبواه اللّذان يهوّدانه ويُنصّرانه ويمجّسانه**» الشيخ الصدوق: من لا يحظره الفقيه، تصحيح وتعليق على أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين – قم المقدسة: ج ٢: ٤٩.

كالنفوس الفلكية في أن الغاية في أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك اجرامها بلا تفاوت»[1]، وإذا أضفنا إلى هذا نظرية المثل، وفرضنا معهم أن المثال جوهرٌ مجردٌ نوريٌ قائمٌ بنفسه هو مدبّر لأفراد نوعه وعلّة لها وهو الأصل والمبدأ، وسائر أفراد النوع فروعٌ ومعاليل فالأفراد طالبة له، ومشتاقةٌ إليه، ساعية للتشبه به لتحصل على كمالها اللائق بها وإذا خصصنا الحديث في الإنسان فحينئذ يبدو لنا أنه بفطرته السليمة يسعى إلى التخلّق والتشبّه بصاحب نوعه، والمُسمّى بروح القدس وهو عقله الفيّاض عليه، والذي له الكمال الإنساني التام المجرّد عن كل شائبة نقص تلحق الأفراد المقهورة بظلمات المادة، وعلى هذا فكما كان الإنسان – على رأي المثاليين – مفطوراً على المعرفة لا بتكسب فهو على رأيهم أيضاً مفطور على حب الكمال الذاتي، والمحاسن النفسية، والفضائل الأخلاقية لا بتكسب، غير ان النفس الإنسانية من جهة انغماسها بالكثافات الماديّة والملذات الجسمية والشهوات البدنية تعاق عن أن تنهج مقتضى فطرتها، فكما يعوقها ذلك عن إدراك المعقولات الحقّة، كذلك يعوقها عن التخلّق بالأخلاق الفاضلة، ولأجل الوصول إلى كمالها اللائق بها من جهة علميّة وعملية، لابد لها من المجاهدة والرياضة لتخرج من تأثير الشهوات، وسلطان الملذات الحسيّه، وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك وقلنا أن هذه المثل النوريّة أرباب الانواع، هي أيضاً في شوق دائم للتشبّه بمبدئها الأول الذي هو خيرٌ محض، تحصّل لنا أن كل فرد من أفراد الإنسان له تَوَقَان ونزوع إلى الخير لذات الخير من أصل طبعه ؛ لأن الخير هو غاية الغايات وعلّة العلل، وهنا تظهر جلياً خطوط المذهب الأفلاطوني في أخلاق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة – صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق، ج٧: ص٢٧٧.

الإنسان، إذ يعتبره محبّاً للخير ولذات الخير في فطرته وجبلته، وأنه بحصوله على الخير تتحقّق له سعادته الذاتية وعلى هذا الأساس بنى نظرياته الأخلاقيّة، بينما يرى أرسطو الحكيم المفكّر للمثل الإلهية، أن سعادة الإنسان في الحصول على خيره الذاتي الذي يجمع بين الفضيلة والملذات الحسيّة من الثروة والجمال وحب الناس ونحوها، وبعبارة أصرح يرى أرسطو أن غاية الحياة في الإنسان، هي السعادة التي تدخل في تقويمها اللّذات الحسيّة، بينما أن المذهب الأفلاطوني، لا يرى غاية للحياة إلّا الخير المطلق والفضيلة وينشق من هذا الخلاف الأصيل مذهبا: المثالية والواقعية. وقد أورد أرسطو الحكيم في كتابه حول الأخـلاق[1]، كثيراً من الشكوك في المذهب الأفلاطوني عن الخير، ولكن الشكوك كلها على اعتبار ان الخير في حدّ ذاته مثال من المُثل الأفلاطونيّة لأفراد نوع واحد، وهذا يبتني على شمول نظرية المثل للمعاني، وعسى أن نكون في الرأي الأفلاطوني عن مذهبه الأخلاقي وجهنا السبيل لدفع تلك الشكوك، على اعتبار أن نزوع الإنسان في طبعه إلى الخير يأتي من ميله الفطري إلى التشبّه برب نوعه الذي هو ينزع في عشقه إلى الخير تشبّها بالمبدأ الأول فيتم لنا القول بأن الموجودات كلها عاشقة للخير المطلق على حسب استعداد كل موجود منها في فطرته الخاصة، لا أن الخير مثالاً هو ربّ النوع لجميع الخيرات كما يفترض ذلك أرسطو في توجيه شكوكه[2].

وبهذا العرض، قد ألمع العلّامة المظفّر بعض النتائج العلمية والعملية لنظرية المُثل، والتي لم تخطر في ذهن الشيخ الرئيس حتى يتواصل في البحث عنها ضمن قراءته النقدية، اعتقاداً منه بأنها نظريةٌ ذهب إليها أصحابها جزافاً في بادئ الرأي لما تشوشوا في تكفيرهم عن المعقولات بإزاء المحسوسات، وقد تجلّى لنا كيف كان الشيخ بعيداً عن

---

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيّد، ج١، ص ١٨١ - ١٨٨.

(٢) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٦٢ - ٣٦٦.

فهم هذه النظرية، على حقيقتها [١].

كما وأضاف العلّامة المظفّر نتيجة عظيمة وكبيرة وذات بُعدٍ جوهري عميق أفضل مما تقدّم في عرض النتائج العلمية والعملية، وهي ذاتها التي قدّمها مُلهمه ومَعشوقه صدر المتألهين الشيرازي في تقرير بحثه عن الوجود الذهني حيث قال: «واعلم أن لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة، مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني، وكثير من المقاصد الإيمانية»[٢].

الأمر الخامس: المُثُل بوصْفها صوراً نوريّة.

لم يشأ العلّامة المظفّر الذهاب بعيداً في عوالم صدر المتألهين الشيرازي، رغم أنها كانت لصيقة بيقظة أحلامه [٣]، ولعلّ وعورة المسلك وخطورة الطريق، وخوفاً من تحويل مسار السالكين إلى سوق يعتاش عليه المُدكّنون [٤]وراء عزوف المظفر عن ذلك ! فاكتفى المظفّر بالإشارة إلى بحثٍ جديد عرضه في مقالته النقديّة لنظرية المُثُل، وهي أن المثل صورٌ نوريّة وأنها أرباب الأنواع ومصدر الفيض، وأنه الوجود المحيط بسعته الذي تدركه النفس وتشاهده مشاهدة ناقصة ويستحق وصف الكليّة على هذا الأساس، وأن الإبهام الذي وقع فيه الشيخ الرئيس يعالج على أساس أصالة الوجود ومذهب التشكيك الذي قال به مُلهمه صدر المتألهين، إلّا أن المظفّر يشفق على القرّاء

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مع حواشي وتعليقات الملا هادي السبزواري، تقديم وتصحيح وتعليق: الأستاذ السيّد جلال الدين الاشتياني، بوستان كتاب – قم ١٢٨٨هـ ش. ص ١٥٨.

(٣) إشارة إلى كتابه القيّم في رحلته الروحيه والمعرفية مع صدر المتألهين المعروف بـ (أحلام اليقظة).

(٤) أصحاب الدكاكين.

في تكليفهم عناء القراءة في بحوثٍ خارجة عن أصل المطلب، وهو في عجالة العرض والتحقيق، «فالتعبير عن المُثُل الأفلاطونية بأنها صور، وقد يشتبه ذلك على بعض من ليس له الإلمام الكافي باصطلاحات الفلاسفة، فيتوهم أن المثل لا تستحق مثل هذا التعبير؛ لأن الصورة ما تتقوم به المادة، فلا تصدق على المجردات أو لأن هذه المُثل هي نفس الماهيّات المعقولة، والصورة دائماً جزء من الماهيّة لا نفسها، ويؤكد هذا الوهم نفس كلام الشيخ الرئيس في إلهيّات الشفاء، محاولاً فيه تصحيح تسمية المُثُل بالصور، حيث قال: «قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المعقولة صوراً بهذا المعنى» إلى أن يقول: «وقد يقال صورة لما يتقوّم به المادة بالفعل، فلا تكون حينئذٍ الجواهر العقلية والأعراض صوراً» [1]. وعلى هذا فتسمية المثل بالصور باعتبار أنها معقولة، وهو اصطلاح آخر للصورة، غير ماهو المعروف منها الذي هو جزء الماهيّة، وما تتقوّم به المادّة، ولكن الشيخ نفسه في موضعٍ آخر من الشفاء صرح: «أن صورة الجسم الطبيعي هي ماهيّته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الكامل لماهيّته» ثم قال: «وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته، وربما لم يكن، أما في البسائط فإن الطبيعة هي الصورة بعينها»[2]. وفي الحقيقة إذا تأمل الإنسان في جميع موارد استعمالات الصورة، لوجدها متفقة بالذات في معنى واحد هو بأن يكون الشيء هو هو بالفعل، ولذلك تم للشيخ ان يقول: «صورة الشيء هي ماهيّته التي بها هو ماهو» فالصورة في الحقيقة ليست جزءاً من الماهيّة حتى في المركبات فضلاً عن البسائط. والسرّ كلّ السرّ في تسميّة المُثُل بالصور أنها على مذهبهم موجودة في الأعيان مُشخّصة في عالم العقل واحد بالعدد والوجود، فإن حقيقتها حقيقة الصور ؛ لأنها ماهيّات مُتحقّقة موجودة، وليس اطلاق الصورة مقابل المادة إلاّ فيما له مادة كالمركبات، لا أن معنى الصورة دائماً في

(١) ابن سينا: إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ٢: ٢٨٢، المقالة السادسة، الفصل الرابع.

(٢) المصدر نفسه: ٢: ٢٩٠.

مقابل المادّة ؛ كما أن الصورة تكون جزءاً من الماهيّة، إنما ذلك أيضاً في المركبات خاصة، على أنها بالتدقيق هي نفس الماهية حتى في المركبات؛ كما صرح به الشيخ نفسه، في الكلام السابق الذي نقلناه، وتحصيل هذا المعنى للصورة يحتاج إلى فضل بيان نشفق على القرّاء أن نكلّفهم تتبّعه هنا في هذه العجالة»[1].

وهذا يُبيّن لنا شفقة العلّامة المتواضع على موضوعية الطرح أولاً، ومنهجية الكتابة ثانياً، ومراعاة القراءة ثالثا، بعكس ما نُشاهده فيمن ليس له شفقة بالخوض في هذا العالم الظريف الذي لا ينال فيضه إلّا الخاصّة من خواص البشر، ومحاولة تعميمه وفتح دكاكينه مشرعة يديرها طلّاب الدنيا، الذين لا همَّ لهم إلّا متاع الدنُيا المُجلل برذيلة انتهاز الفرص.

الأمر السادس: هل المُثُل كليات؟ وهل يختلف المثال مع أفراد نوعه أم لا؟

لقد ختم العلّامة المظفّر قراءته النقدية لنظرية المُثُل عند الشيخ الرئيس بسؤالين مهمّين، هل المُثُل كُليات؟ وما هو ذلك الكلي؟ وكيف جاز اختلاف المثال مع أفراد نوعه في العلّية والتجرّد؟

السؤال الأول: هل المُثُل كُليات؟

إن قدماء الفلاسفة من إفلاطون، ومن هم قبل أرسطو، يذهبون إلى أنّه لابدّ لكلِّ نوع من الأنواع الجسميّة المادّية من وجود فرد جوهر مجرّد قائم بذاته يدبِّر شؤون الأفراد ويرعاها، وذلك بإخراجها من النقص إلى الكمال، وهذا المعنى هو الكلّي، فالفرد المُجرّد كلّي، وبما أنّ الكلّي مشترك لفظيّ له غير معنى، فقد أراد أن يبيّن المعنى اللائق بهذا الفرد من معاني الكلّي المتعدّدة، كالكلّي الطبيعي، والكلّي المنطقي، والكلّي العقلي، وأنّ واحداً من هذه المعاني ليس مراداً، بل كلّية هذا الفرد الجوهر المجرّد هي الكلّية السِّعيّة، أو الكلّي

---

(١) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٦٧ – ٣٦٨.

العرفاني، وهو الوجود الأوسع دائرة المحيط بما عداه[١]، كما أن تسمية المُثُل بالكليات هي مشهورة على لسان كل من يروي قصّة المُثُل، ولهذا فإن العلّامة المظفّر التمس تأويلاً علمياً لأصحاب المُثُل من نفس نظريتهم ؛ لكي يردّ على الظن الذي حَصل في ذهنيّة الشيخ الرئيس من وصف المثال بالكليّ الطبيعي، واعتبر العلّامة أن ذلك من سوء الظن بالفلاسفة، حيث قال: «وينساق إلى الذهن أن هذه التسميّة هي التي جعلت الشيخ الرئيس يظن في أصحاب المُثُل أنهم أرادوا من نفس المثال الكليّ الطبيعي، ولكن هذا إفراط في سوء الظن بأولئك الفلاسفة العظام وقد يُلتمس التأويل لهذا التعبير من نفس نظريتهم:

أولاً: إنهم يقولون إن ربّ النوع (المثال النوري) له التأثير والتدبير لجميع أفراد نوعه الماديّة، فهو من هذه الجهة يسع جميع الأفراد، ويحيط بها، فيراد من الكلي أي الوسيع المحيط بالأفراد كما يقولون الفلك الكلي ويقصدون به المحيط في سعته.

ثانياً: إن تلك الحقائق النوريّة القائمة بذواتها المتشخصّة بأنفسها لما تتلقاها نفوسنا بالمشاهدة فتدركها، لا تدركها وهي متشخصة إدراكاً كاملاً لما قلناه من ضعف نفوسنا وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلّقها بالجسمانيّات، بل تلاحظها ملاحظةً ناقصةً، وتشاهدها مشاهدةً ضعيفة، كمن يرى شبحاً من بعيد، فيشّك في أنه أي شخصٍ هو، أو من أي نوعٍ فيحتمل المثال النوريّ كذلك عند النفس الكليّة والإبهام والعموم، إلى نحو هذه الصفات التي هي من نتاج ضعف الوجود، فيكون هذا القصور والإبهام الذي يستحق بسببه وصف الكليّة، إنما كان من جانب العقل المُدرك، وهو المثال النوري ! وقد تلتمس تأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها [٢].

---

(١) الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق. ص ١٣٧.

(٢) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

المُثل والتّعليميات.

السؤال الثاني: هل يختلف المثال مع أفراد نوعه أم لا؟ في العليّة والتجرد؟

ختم العلّامة المظفّر وقفته النقديّة مع الشيخ الرئيس بعرض سؤالين يتضمنها محور واحد في نظرية المُثُل، وهما، السؤال اولاً، عن اختلاف مثال النوع مع أفراده في العليّة والمعلوليّة، والسؤال ثانياً، عن اختلافه معها في التجرد وعدمه، وذلك لمناقشة رأي الشيخ الرئيس القائل بإبطال وجود المثل والتعليميات، حيث «ذكر الشيخ في إلهيّات الشفاء لإبطال وجودِ المثلِ والتَّعليميّات هذا القولَ: إنّه إذا كان في التَّعليميّاتِ تعليميٌّ مفارقٌ للتَّعليميِّ المحسوسِ، فإمّا أنْ لا يكونَ في المحسوسِ تعليميٌّ البتّة أو يكونَ، فإنْ لم يكنْ في المحسوسِ تعليميٌّ وجبَ أنْ لا يكونَ مربّعاً ولا مدوَّراً، ولا معدوداً محسوساً، وإذا لم يكنْ شيءٌ من هذا محسوساً فكيفَ السّبيلُ إلى إثباتِ وجودِها، بل إلى مبدأ تخيُّلِها، فإنَّ مبدأَ تخيُّلِنا لذلك مِنَ الموجودِ المحسوسِ حتّى لو توهَّمْنا واحداً لم يحسَّ شيئاً منها لحكَمْنا أنّه لا يَتخيّلُ، بل لا يعقلُ شيئاً منها، على أنّا أثبتْنا وجودَ كثيرٍ منها في المحسوسِ، وإنْ كان طبيعةُ التّعليميّاتِ قد توجدُ أيضاً في المحسوساتِ، فيكونُ لتلكَ الطّبيعةِ لذاتِها اعتبارٌ فتكونُ ذاتها إمّا مطابقةً بالحدِّ والمعنى للمفارِقِ، أو مباينةً له، فإنْ كانت مباينةً له فتكونُ التّعليميَّاتُ المعقولةُ أموراً غيرَ التي نتخيَّلُها أو نتعقّلُها، ونحتاجُ في إثباتِها إلى دليلٍ مستأنَف، ثمَّ نشتغلُ بالنَّظرِ في حالِ مفارقتِها، فلا يكونُ ما عملوا عليه من الإخلادِ إلى الاستغناءِ عن إثباتِها والاشتغالِ بتقديمِ الشّغلِ في بيانِ مفارقتِها عملًا يُستنام إليه. وإنْ كانت مطابقةً مشاركةً له في الحدِّ فلا يخلو إمَّا أنْ تكونَ هذه التي في المحسوساتِ إنّما صارتْ فيها لطبيعتِها وحدِّها، فكيف يفارقُ ما لَهُ حدُّها؟ وإمّا أنْ يكونَ ذلك أمراً يعرِضُ لها بسبب مِنَ الأسبابِ، وتكونَ هي معروضةً لذلك، وحدودُها غيرَ مانعةٍ عَنْ لحوقِ ذلك إيّاها، فيكونَ من شأنِ تلكَ المفارقاتِ أنْ تصيرَ

ماديّةً، ومِن شأنِ هذه المادّيّاتِ أنْ تفارقَ، وهذا هو خلافُ ما عقدوه وبنوا عليه أصلَ رأيهم»[١]. وهذا الأمر ذكره صدر المتألهين في أسفاره، وعبرّ عنه بـ (العقدة) وهي تشتمل على كلام للشيخ الرئيس ذكره في الفصل الثالث من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء، وقد أراد من خلاله إبطال أن يكون للتعليميّات مثل نوريّة، والتعليميّات عبارة عن الكمّ المتّصل، كالدائرة والمربّع والمثلّث، وغيرها من الكمّ المتّصل القارّ، وكذلك الكمّ المنفصل الذي تندرج تحته الأعداد بمراتبها المختلفة. والعقدة هذه يمكن عرضها من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كان للتعليميّات مثل مفارقة للتعليميّ المحسوس فإمّا أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتّة، أو يكون، والتالي بكلا شقّيه باطل، فالمقدّم مثله في البطلان، أمّا الملازمة فواضحة، وإنّما الكلام في بطلان اللازم بشقّيه وهو ما يمكن تناوله من خلال بيان ما يلزم من عدم وجود التعليمي في المحسوس، ثمّ ما يلزم من وجوده فيه، حيث يلزم من كلٍّ منهما لازم باطل، وما يلزم منه باطل ممتنع فهو باطل ممتنع[٢].

فكّ العُقدة وحلّها.

لقد تابع العلّامة المظفر مُلهِمَهُ ومعشوقه صدر المتألهين في الردِّ على إشكالية الشيخ الرئيس في إبطال نظرية المُثُل حيث قال: «إن الشيخ الرئيس قد بالغ في إلهيات الشفاء في أبطال وجود المثل والتعليميات بمثل الحجّة وأطال فيها وخلاصتها: إن الحقيقة الواحدة التي هي ذات حدٍ واحد وماهية واحدة لا يختلف أفرادها في التجرّد والتجسّم والغناء والحاجة إلى المادة، والمعقولية والمحسوسية»[٣]، وهذا عين ما ورد في كلام صدر

---

(١) صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. مصدر سابق: ج ٧، ص٧٣.

(٢) انظر: الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ٢٥١.

(٣) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٧٠.

المتألهين عندما قال «وخلاصةُ حجّتِهِ الأولى أنَّ الحقيقةَ الواحدةَ التي هي ذاتُ حدٍّ واحدٍ، وماهيّةٍ واحدةٍ لا يختلفُ أفرادُها في التّجرّدِ والتّجسُّمِ، والغناءِ والحاجةِ إلى المادّة والمعقوليّةِ والمحسوسيّةِ، ولا شكَّ أنَّ كلامَه إنَّما يكونُ تماماً في المتواطئةِ من الماهيّاتِ دونَ المشكّكةِ، وأيضاً يتوقّفُ على أنَّ الذّاتَ أو الذّاتيَّ بما هي ذاتٌ أو ذاتيٌّ، لا يُتفاوتَ في حقيقتِها، وماهيّتِها، وقد مرَّ حالُ ذلك، كيفَ وهو أوّلُ المسألةِ في هذا المقامِ وبناءُ البحوثِ عليه، وكثيرٌ من قواعدِ المتقدّمينَ مبنيّةٌ على تجويزِ كونِ حقيقةٍ واحدةٍ بنفسِ ذاتِها كاملةً غنيّةً، وناقصةً فقيرةً، لا بجعلِ جاعل يتخلّلُ بينَ ذاتِها وفقرِها، أو غنائِها، بل الغنيُّ منها يكونُ غنيّاً لذاتِه، والفقيرُ فقيراً لذاتِه، فمَن جعلَ ذاتَ الفقيرِ جعلَها بنفسِ ذلكَ الجعلِ فقيراً ومحتاجاً، أي مِن جهةِ حملِ هذا المعنى عليه»[1].

بيان ذلك: أمّا خلاصة الحجّة فهي أنّه لا يعقل أن يكون هناك اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة ذات ماهيّة وطبيعة واحدة، بل لابدّ أن تكون على وتيرة واحدة، ونحو واحد، فهي إمّا أن تكون مجرّدة جميعاً، أو مادّية كذلك، وإن كانت معقولة فهي كذلك كلّها، لا أن يكون بعض أفرادها معقولًا والبعض الآخر محسوساً غير معقول، وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى مجال للقول بنظريّة المثل التي تقوم على القول بوجود نحوين من الأفراد للحقيقة الواحدة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال لغة القياس الحملي الاقتراني التالي:

القول بالمثل يلزمه محال.

كلّ ما يلزمه محال محال.

إذن القول بالمثل محال.

والمقدّمة التي تحتاج إلى بيان هي الصغرى، وهو ما يمكن توضيحه من خلال

(١) صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. مصدر سابق: ج ٧، ص٧٤.

القياس التالي: لو كانت المثل موجودة لاختلفت أفراد الحقيقة الواحدة التي هي ذات حدٍّ واحد، وماهيّة واحدة، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أما نقدها ودحضها فمن خلال أحد الأمرين التاليين اللذين طَرحهما صَدر المتألهين وتابعه العلّامة المظفّر في ذلك، وهما:

١ - إنّما تستقيم هذه الحجّة وتؤتي أُكُلَها في دائرة الماهيّات المتواطئة لا مطلق الماهيّات؛ حيث إنّ من الماهيّات ما هي متواطئة، ومنها ما هي مشكّكة، والكلام الذي ذكره كعقدة إنّما ينسجم مع الماهيّات المتواطئة ليس إلّا، وأمّا الماهيّات المشكّكة فهي في حِلٍّ من هذه العقدة.

٢ - يمكن للقائل بالتشكيك في الماهيّة أن يتملّص من هذه العقدة، حيث تكون مرتبة من مراتب حقيقةٍ ما مجرّدة عن المادّة بينما مرتبة أخرى منها مقارنة لها، ويكون ما به اشتراك هاتين المرتبتين هو الماهيّة، وما به امتياز كلّ منهما عن الأخرى هو الماهيّة أيضاً، وبناءً على هذا فيجوز أن يكون لدينا مرتبة من الوجود فقيرة، وفقرها في وجودها لا في أمر مغاير للوجود، إذ الوجود لا غير له، وكذلك عندما توجد لدينا مرتبة غنيّة منه، فإنّ غناها ليس شيئاً وراء وجودها، وقد مثّلوا لهذه (بحقيقة النور) على ما يتلقّاه الفهم الساذج أنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف، فهناك نور قويّ، ومتوسّط، وضعيف مثلًا، وليست المرتبة القويّة نوراً وشيئاً زائداً على النوريّة، ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً، وإنّما هي النور في مرتبة خاصّة بسيطة لم تتألّف من أجزاء، ولم ينضم إليها ضميمة، وتمتاز عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النوريّة المشتركة، وبالتالي فإنّ المرتبة الواحدة من هذه الحقيقة ذاتُ الخصوصيّة التي تميّزها عن غيرها من مراتب الوجود الأخرى ذات

خاصّيتين:

الأولى: خصوصيّتها ليست أمراً خارجاً عنها، بل هي عينها، وليست معتبرة في أصل الحقيقة.

الثانية: المرتبة المجعولة إنّما هي مجعولة بالجعل البسيط لا المركّب الذي يكون بجعل جاعل يتخلّل بين ذات المرتبة وخصوصيّتها، بل الخصوصيّة ثابتة للمرتبة لذات المرتبة، فالفقر ثابت للمرتبة الفقيرة لذاتها لا لأمر خارج عن ذاتها، وهو ما سوف تجد فيه تفصيلًا في إشارات هذا الفصل[١].

وهذا ما اختصره العلّامة المظفر بقوله في ختام مقالته: «غير أنه بناءً على أصالة الوجود وتشكيكه لا يبقى مجال لهذا الإشكال، فإنه يجوز عليه أن تكون حقيقة واحدة بنفس ذاتها، كاملة غنيّة، وناقصة فقيرة، ولا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها أو غناها، بل الغني يكون غنياً لذاته، والفقير فقيراً لذاته، كاختلاف أفراد حقيقة الوجود، وحقيقة النور»[٢].

وأخيراً: فإن ما أدلى به المظفّر في دراسته لنظرية (المُثُل الأفلاطونيّة) أكدّ لنا حقائق سقاها في قراءة الرجل، فيما تقدّم من هذه الرحلة الممتعة مع ألمعية ونبوغ وطاقات فذّة اجتمعت في عبقري لم ينصف، وعدم الإنصاف هنا ليس شذوذاً عن القاعدة ! وبعد هذا التأكيد فقد استوقفنا ما في درس المظفّر لنظرية المثل الأفلاطونية من ظرافة ودقّة وتحقيق تطلبت منا أن نقف عندها، نفيد منها ما وسعت اذهاننا وما أتيح لنا من أفق ونتعامل معها بروح النقد، الذي لا بد أن يكون محايداً ما وسعنا الحياد مع المظفر الذي أبهرنا دون مبالغة أو تجديف.

---

(١) انظر: الحيدري، كمال: المثل الإلهية، مصدر سابق: ص٣٦٩ - ٣٧١.

(٢) المظفر، محمد رضا: نص مجلة البرهان، مصدر سابق: ص ٣٧٠.

الخاتمة

بعد هذه الجولة المعرفية القيّمه، التي خضناها مع العلّامة المُجدّد – رضوان الله عليه– في نصّه النقدي يعكس لنا وعياً بفكرة المُثُل وقراءتها قراءة واعية، فأتت دراسته – رحمه الله – منذرة بنزال حماسي في نقد ابن سينا، مع بقاء الاحترام لشخصية ذلك الفيلسوف الكبير، فقد دقّ المظفر جرس الإنذار ليقرع مسامع العارفين واتجاهاتهم التأويلية في الحكمة المتعالية، بأن فرضية المُثُل الأفلاطونية تعتبر معلولاً لحلّ إشكالية مهمّة من إشكاليات العلم الإلهي، كما ان العلّامة المظفّر استلهم من ملهمه صدر المتألهين الشيرازي في أغلب وقفاته النقدية وحواراته المعرفية التي سجّلها على ابن سينا في تأويله ونقده لنظرية المثل، ولم يستطع أن يكتم ذلك، فإن العاشق مفضوح، وابن البادية صريح صادق، يذوب في الوفاء حتى إنكار ذاته.

حقاً إنها جولة وتجربة علمية معرفية ذات أثر كبير في الجُهد الفلسفي، على طريق طرح الأسئلة على نهج التأويل والتأويلية، فادرك المظفّر وعورة الطريق الذي سلكه مراده، فتمكّنت رغبته في التعرف على رواية المعركة التي خاضها صدر المتألهين مع الشيخ الرئيس، ورغبته في أن يكون الرواي بطلها نفسه، ليكشف لنا تلقائيا عن جراحه والآمه في تناوله للموضوع. والحمد لله ربّ العالمين.

١٠ / ٢ / ٢٠١٦ م

١ / جمادى الأولى / ١٤٣٧هـ

المصادر

١- أبو رغيف: السيد عمار، محمد رضا المظفّر هو العنوان، إصدارات معهد الدراسات العقلية في النجف الأشرف، الإصدار الأول، الطبعة الثانية.

٢- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، منشورات: دار الكتب المصرية بالقاهرة:١٩٢٤هـ.

٣- الآصفي: محمد مهدي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، مطبعة النعمان - النجف.

٤- جعفر محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، منشورات: دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

٥- الحكيم: محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م.

٦- الحيدري: كمال، المثل الإلهية (بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون)، تقرير وتحقيق: عبد الله الأسعد، منشورات: دار فراقد، الطبعة الأولى قم المشرفة - ١٤٣٠هـ. ق.

٧- رحيق مختوم (شرح الحكمة المتعالية، بالفارسية) آية الله جوادي آملي، مركز الإسراء، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ م.

٨- زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون، ترجمته وتحقيقه، منشورات مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى.

٩- السبزواري: الحكيم المتفقّه والفيلسوف المتألّه الحاج ملّا هادي السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق المسمّى بـ «اللآلي المنتظمة» وشرحها، تعليق: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الناشر: ناب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١ م.

١٠- السبزواري: الحكيم المتفقّه والفيلسوف المتألّه الحاج ملّا هادي السبزواري، تعليقة على الشواهد الربوبيّة، تعليق وتصحيح: السيّد جلال الدِّين الاشتياني، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت.

١١- الشيخ الرئيس: أبو علي بن سينا، الإلهيّات من كتاب الشّفاء: تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في مدينة قم المقدّسة، الطبعة الأولى،

١٤١٨هـ.

١٢-الشيخ الصدوق: من لا يحظره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة.

١٣- الشيرازي: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدِّين محمّد المعروف بصدر المتألهين، مجدِّد الفلسفة الإسلاميّة، المتوفّى سنة ١٠٥٠، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠ م.

١٤- صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مع حواشي وتعليقات الملا هادي السبزواري، تقديم وتصحيح وتعليق: الأستاذ السيّد جلال الدين الاشتياني، بوستان كتاب - قم ١٢٨٨هـ ش.

١٥- صدر المتألهين: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، آية الله حسن زاده الآملي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

١٦- الطباطبائي: محمد حسين، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم إيران، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ.

١٧- الطباطبائي: العلّامة السيّد محمّد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٧هـ.

١٨- القاموسي: من أوراق الشيخ المظفر: إعداد وتقديم وتعليق الأستاذ محمد رضا القاموسي، منشورات المكتبة العصرية، شارع المتنبي، بغداد - العراق.

١٩- مجلة البرهان، مجلة فصلية تعنى بالمعرفة الدينية، تصدر عن معهد الدراسات العقلية في النجف الأشر ١٤٣٣هـ، ٢٠١١ م.

٢٠-مطهري، مرتضى: شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبّار الرفاعي، مركز الطباعة والنشر في مؤسّسة البعثة، قم إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢١- المظفر: محمد رضا، حاشية الشيخ المظفر على المكاسب، تحقيق: الشيخ جعفر الكوثراني، منشورات: دار الحبيب الطبعة الاولى.

٢٢- المظفر: محمد رضا، أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين، تحقيق وتعليق الدكتور محمد جواد الطريحي، منشورات جمعية منتدى النشر، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩ م، النجف الأشرف - العراق.

٢٣- نظريّة المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمّد مكّي العاملي، الناشر: المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

نظرة نقدية في الآراء اللغوية

لشيخنا المظفر في مقدمة مباحث الألفاظ في ضوء علم اللغة التوحيدي

الدكتور محمد علي الحسيني- ايران

الكلمات المفتاحية

مباحث الألفاظ، الوضع، الواضع، رابطة اللفظ بالمعنى، الدلالات اللغوية، علم اللغة التوحيدي: Unithetical linguistics

الماعة لما ورد في مقدمة كتاب اصول الفقه الجزء الأول: «وضع هذا الكتاب لتبسيط اصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين. وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول وبين كفاية الاصول. يجمع بين سهولة العبارة والاختصار، وبين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن».

و هذه العبارة تحكي عن حقيقة المطلب الذي نريد الإلماع اليه وكمثال على مصداقية هذه العبارة تعريفه لعلم أصول الفقه بقوله: «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي» فبقراءة سريعة ومقارنة لكتابي المعالم لنجل الشهيد الثاني والكفاية للآخوند الخراساني تتبين لنا سهولة العبارة والاختصار نسبيّا وأنّه يقع بينهما متوسطا (كماً وكيفاً) وسنبرهن على انتقاء الآراء الحديثة التي تطور إليها هذا الفن بدراسة مقدمة مباحث الألفاظ ولاسيما في موضوع الوضع والواضع ما يندرج تحته من موضوعات تتعلق بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها وقد بحثها في أربعة عشر مبحثاً.

يقول:

«١: حقيقة الوضع:

لاشك ان دلالة الالفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان مثلا على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم، لان لازم هذا الزعم ان يشترك

جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلا لايفهم الالفاظ العربية ولاغيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح وعليه فليست دلالة الالفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الالفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.»[١]

و بدراسة دقيقة لهذه العبارة نرى أنه يقول ليست دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية كذاتية دلالة الدخان مثلا على وجود النار، نعم ليست ذاتية كذاتية دلالة الدخان على النار ولكن لم يتوهم البعض مطلقاً بل اذا قالوا بالذاتية فليست كذاتية دلالة الدخان على وجود النار بل انما يقولون ونحن منهم بأن القوة المودعة من الله تعالى في الإنسان ذاتية تُقدره على وضع الألفاظ على معانيها لوجود ملحظ ذاتي او ما يشبه ذلك وليس اعتباراً[٢] يلحظه الواضع كائنا من كان والا لكان اختيار هذا اللفظ لهذا المعنى ترجيحا بلا مرجح وهذا ما قال به استاذه المحقق النائيني[٣]. والذي يؤيده ما ورد في القرآن الكريم: ﴿الرَّحْمَنُ ۞ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۞ خَلَقَ الإِنْسَانَ ۞ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[٤]

وقد أشار إليه شيخنا المظفر تغمده الله في القسم الثاني من هذه المقدمة تحت عنوان: من الواضع؟ بقوله:

«قيل: ان الواضع لابد ان يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة. وقيل وهو الاقرب إلى الصواب ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان بالالفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظا

---

(١) أصول الفقه، ج١، ص٩

(٢) وهذا ما قال به دوسوسور رائد علم اللغة الحديث واتباع مدرسته، فلابد من وجود نقطة نظر تدفعه إلى التسمية: point of view.

(٣) تنظر مقالتنا بالفارسية في مجلة «قبسات»

(٤) سورة الرحمن ١-٤.

مخصوصا عند ارادة معنى مخصوص كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة».[١]

و هذه الخلاقية اولا عند الصبيان تكون نوعا من تلكم الذاتية التي أشار إليها عالم اللغة المعاصر تشومسكي، وأسماها creativity وهي الخلاقية التوحيدية صوتاً ودلالةً التي يقول بها علم اللغة التوحيدي. وهي أشبه بإصطلاحهم (وكي توكي)walky talky وتعني المشي والتكلم فكما لايتعلم الطفل المشي لايتعلم التكلم، نعم المحيط والعوامل الأخرى تساعد على تفتح القابليات الذاتية وتُسرع في ازدهارها وهذا ما قال به تشومسكي ايضاً أن اللغة تنمو في عقل الانسان كما تنمو الأصابع في يده ولايستطيع أحد إيقاف هكذا نوع من النمو.[٢]

و قد بحث علماء اللغة المعاصرون في موضوع لغة الصبيان فهل هي تعلم؟ (ليرنينك) learning أم امتلاك ذاتي؟ (أكوايرينك) acquiring. ولا نريد هنا الخوض في معترك الآراء في حقيقة الوضع هل هو تعييني أو تعيّني كما بحثه في القسم الثالث مختصرا بقوله:

«ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعيينيا) وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال Usages على درجة من

(١) أصول الفقه، ج١، ص١٠.

(٢) من مقابلة تلفيزيونية مع2.B.B.C . في أواخر الثمانينات2.B.B.C .

الكثرة انه تألفه الاذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذ (تعيُّنيا)»[1]

و نتيجة ذلك أنّنا نقول (بإلهامية اللغة) من الرحمن الذي علّم القرآن بعد أن خلق الإنسان وعلّمه البيان، ولايخفى أن هذا التقديم في الآيات الاولى من سورة الرحمن قد استعمل لغرض بلاغي لأنه هو الهدف الأسمى لتعليمه البيان ولابد هنا أن نشير إلى لفظة «خلق الإنسان» أولا ثم أعطاه ذاتياً (قوة النطق) التي تسمّى في علم اللغة الحديث linguistic competence.

و هذا ما نذهب إليه نحن في نظريتنا اللغوية التوحيدية وقد طبعت في عدة كتب ومقالات ومن أجمعها كتابنا «علم اللغة التوحيدي بين النظرية والتطبيق» و«فقه اللغة العربية وعلم اللغة الحديث» في ضوئها نتعرض لآراء شيخنا المظفر -قدس سره- في مقدمته، والتي تقوم على خمس وحدات توحيدية: وحدة الخالق creator، ووحدة الخليقة creation ووحدة الإنسان (الخليفة) ذي الخلاقية creativity ووحدة البيان creative expression وهي القدرة على ابراز المعاني (توحيديا) وهي قوة النطق الرحمانية المودعة في الإنسان والوحدة الخامسة all creatures وهي سائر (المخلوقات) وهي آلاء الرحمن ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ الآيات المتبقية من سورة الرحمن -ويلاحظ هنا وحدة الوحدات الخمس في المصطلحات المتقدمه صوتاً ودلالةً-.

و خلاصة القول في الباب أن اختيار لفظة الرحمن لسورة عروس القرآن مقصودة وكنّا قد أسمينا نظريتنا هذه أولاً (بالنظرية النونية[2]) أو قل مطايبةً النانونية لدلالة الصوت (نون) على معاني الوحدة والتوحيد في سائر اللغات (كما بحثنا ذلك في كتابنا علم اللغة التوحيدي في الموضوع) وكذلك (فقه اللغة العربية وعلم اللغة الحديث) في

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢) تنظر مقالاتنا الكثيرة في مجلة التوحيد في الثمانينات (الصادرة في طهران).

المقدمات.

ولانريد التفصيل في هذه المقالة المتواضعة بل نودّ اختصاراً أن نتعرض لسائر الموضوعات الأربعة عشر في المقدمة الاصولية المنطقية الدقيقة من الجزء الأول لكتاب "اصول الفقه"،لكننا نختم القول في هذه النقطة بأنّ علماء القرآن خاصةً وعلماء الاسلام عامةً ولاسيما المعنيين بتفسير القرآن الكريم وإعجازه كانوا قد تعرضوا بعلمية فائقة لأصوات القرآن وحروفه المقطّعة ومفردات القرآن وكلماته وآيات القرآن وإعجازه من منظار توحيدى نظمي (unithitical linguistics) وبعد أن بحثوا في أنواع الدلالات وعلم الدلالة semantics -علم السمات توحيديا- فقد تعرضوا إلى شيء لم يتفطن إليه علماء اللغة المعاصرون وقد وردت هذه العبارات على لسان عبد القاهر الجرجاني في كتابَيه الشهيرين: «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» بقوله -ما مضمونه- بعد كل تلك المباحث اللغوية والقرآنية والبلاغية والأدبية والمعرفية: لا يعرف هذا إلّا من اوتي ذوقاً بلاغياً وحساً روحانياً.

وخلاصة الخلاصات في المقام أن كل شيء في الوجود موضوع بميزان ومقدار معين measurement وبالهام من الله سبحانه وتعالى ويقوم على قواعد ذاتية تسبق وجوده اللساني وهي التي تسمى بالنظم القواعدي grammaticality (الأجرمية توحيديا) وهي التي توحّد اللغات في ذهن جميع ابناء البشر وهي التي اشار اليها شيخنا المظفر بقوله: «لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر» ونحن نرى أنّ هذه القواعد مشتركة أصولاً عند الجميع -توحيدياً-.

وفي قوله «والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة»[١] فلا تنافي بين ما نذهب اليه في علم اللغة التوحيدي وما قاله تدّس: «لان لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلا لايفهم الالفاظ العربية ولاغيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح»[٢]؛ غير أن جميع الأقوام تنتهي الى عائلة واحدة صغيرة وهي عائلة آدم عليه السلام ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٣] على مختلف التفاسير الواردة، ثم انتهى الأمر الى آدم الثاني نوح عليه السلام وأولاده الذين تفرقوا في البلاد سام وحام ويافث فكانت الساميات والحاميات واليافثيات وما تفرع عنها الى يوم الناس هذا، وبهذه الحقيقة التاريخية والعلمية نرى أن البشر كانوا عائلة واحدة وتكلموا بلغة واحدة وقد تشعبت وتنوعت عرضيا وليس جوهريا بحسب الظروف الزمكانية والاجتماعية، وفي ضوء ما نرى أيضا أن جميع اللغات كانت وماتزال وستكون واحدة توحيدياً وجذوراً بدلالة تلقين الميت بالعربية ويوم القيامة تكون لغة واحدة على رؤوس الاشهاد، وكذلك في جنات النعيم والذي يؤيد ما نذهب اليه في هذا المقام ان الاختلاف عرضي وليس جوهريا بدليل مجيء «الالسنة» في عداد «الالوان» لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾.[٤]

ومن أراد التوسع في هذا المجال فليرجع الى كتبنا ومقالاتنا اللغوية التوحيدية المبثوثة في سائر الصفحات.

---

(١) اصول الفقه ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٩.

(٣) سورة البقرة الآية ٣١.

(٤) سورة الروم الآية ٢٢.

وسنعرض باختصار الى ما تبقّى من الملاحظات النقدية في هذه المقدمة الاصولية المنطقية الرائعة، وعند تقسيمه للوضع فيقسمه إلى أربعة أقسام وينظر إلى هذا التقسيم من منظار منطقي عقلاني من حيث كون الوضع خاصاً والموضوع له أيضاً خاص والثاني الوضع عاماً والموضوع له عام والثالث الوضع عاماً والموضوع له خاص والرابع الوضع خاصاً والموضوع له عام وينقد استحالة القسم الرابع في المبحث الخامس بشكل منطقي عقلاني بقوله: «إنّ النزاع في امكان ذلك ناشئ من النزاع في امكان أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام وذلك لما تقدم انّ المعنى الموضوع له لابدّ من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول».[1]

بعكس ما عالجه في المبحث السادس من وقوع الموضوع العام والموضوع له الخاص وهو يدقّق في المعنى الحرفي فيقول تغمّده الله برحمته:

«امّا وقوع القسم الثالث فقد قلنا أنّ مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها»[2] ثم يخلص إلى نتيجة تحقيقية، عقلية منطقية بقوله:

«و اما المعاني الحرفية فهي معانٍ غير مستقلة وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي» وهذه النتيجة تحكي عن قاعدة عقلية منطقية، عرفانية فلسفية عنده، ومن هنا قال أهل المعرفة والعرفان بأنّ الوجود في عالم الإمكان جميعه وجود ربطي (أو رابطي) أو معنى حرفي أي غير مستقل بذاته بعكس واجب الوجود المستقل بذاته ويوضّح ذلك في حاشية الكتاب في هذا القسم السادس تحت عنوان (زيادة إيضاح) بقوله:

«ينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة انحاء: موجود في نفسه لنفسه

(١) اصول الفقه ص١٢.

(٢) المصدر نفسه ص١٣.

بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود في نفسه لنفسه وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، وموجود في غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالرابط. فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لاوجود له الا بوجود طرفيه».[1]

و هنا يشير في المتن إلى كلام سيد البلغاء وسيد الأوصياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «**الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره**»[2]. ويوضّح ذلك بقوله دام ظله:

«فأشار إلى أنّ المعاني الاسمية معان استقلالية {وكذلك المعاني الفعلية}، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وانما هي تحدث الربط بين المفردات» ويضيف قائلاً ناقداً للتعاريف السابقة في الموضوع جميعها بقوله: «ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف»

و قد عالجنا هذا الموضوع تحقيقاً في رسالة الدكتوراه ملمعين الى النظرية العالمية في قواعد اللغات بالإنجليزية وما تسمى بـ(universality) وأوردنا هذا النص تحت عنوان "التعليقة"[3] لأمير المؤمنين علي عليه السلام وقد أعطاها لأبي الأسود الدؤلي بقوله الآتي: «**الكلام كلّه اسم وفعل وحرف فالاسم ما أنبأ عن المسمّى والفعل ما أُنبأ به والحرف ما أفاد معنىً**»، ثم قال له: انح هذا النحو ومن هنا سمّى علم قواعد العربية (بالنحو) غير أنّ كلام الإمام -عليه السلام- لم يخصّ العربية وحدها بالنص بل قال «الكلام كلّه اسم وفعل وحرف» الى آخره والتحقيق في المقام بين الروايتين هنا اطلاق إفادة المعنى للحرف

---

(١) المصدر نفسه ص١٧.

(٢) ينظر في المقام الفصول المختارة للشيخ المفيد، ص: ٩١.

(٣) تنظر مقدمة رسالتنا للدكتوراه بالانجليزية. والفصول المختارة للشيخ المفيد في تقسيم أمير المؤمنين عليه السلام للكلمة، ص٩١.

وهناك برواية شيخنا الاستاذ المظفّر: «والحرف ما أوجد المعنى في غيره»[١] ومن هنا رأى أنّ معاني الحروف غير مستقلة في نفسها وانّما تحدث الربط بين المفردات وقد عالج موضوع «الحقيقة والمجاز» في المبحث السابع من المقدمة بقوله:

«استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حقيقة، واستعماله في غيره المناسب له مجاز، وفي غير المناسب غلط. وهذا أمر محل وفاق».[٢]

ويشير بعد ذلك إلى وقوع الخلاف في الاستعمال المجازي وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، ثم يرجّح القول الذي تتسالم عليه كل اللغات المختلفة غالباً في المعنى المجازي بقوله:

«إنّا نجد صحة استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً» ويضيف قائلاً:

«ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالبا في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبّر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد، وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر».[٣]

و نستطيع القول بأنّ هذا النص فيه إلماعٌ للنظر (التوحيدي اللغوي العام) ولاسيّما في المجاز وعلى رأي من قال أنّ اللغة جميعها مجاز وليست حقيقة فهي (توحيدية ذاتية) يهتدي إليها منطق الانسان الملهم من الرحيم الرحمن كما ألمعنا سابقاً الى تعليمه البيان وهي قوة النطق المعطاة له ذاتيا والتي تميزه عن سائر الحيوان، وقد قيل «الانسان حيوان ناطق» ويراد بالنطق هنا فصله المميّز له كما عالجنا ذلك في مقدمة كتابنا "علم اللغة التوحيدي" وبينّا ترابط النطق بالمنطق في مختلف اللغات language and logic وكذلك سائر اللوجيات logies -و الألفاظ logos (اللغويات العلمية التوحيدية)-

(١) اصول الفقه ص١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩.

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ولاسيّما في الفصول الأخيرة والجداول التقابلية فيه -و كذلك في المعجم التوحيدي في آخر كتاب (فقه اللغة العربية وعلم اللغة الحديث) والتحقيق في الدلالة أهي تابعة لإرادة المتكلم أو السامع وعلمه بالوضع، فنجد أنّ شيخنا بعد العرض للقسم الثامن من المقدمة يبحث في الدلالة بشكل منطقي ولغويّ معاً حيث يقسم الدلالة إلى قسمين: تصورية وتصديقية فيعرّف التصورية بقوله:

«وهي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ» الى آخر التعريف المفصل في المقام، ثم يعرض للدلالة التصديقية بقوله: «وهي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه» ويفصّل الأمر في المقام كما يعرض الى الآراء المختلفة فهل هي تابعة لإرادة المتكلم أو تابعة للسامع وعلمه بالوضع؟ ويختار نظر المحقق الفيلسوف الشيخ نصير الدين الطوسي حيث يقول محقّقاً:

«والحق ان الدلالة تابعة للارادة، وأول من تنبَّه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي أعلى الله مقامه» وينتصر لهذا الرأي معلّلاً: «لان الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فانه من باب التشبيه والتجوّز، لان التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه والى غيره».[1]

ثم يكرّر مفسّراً ومدافعاً عن هذا الرأى الى ما بحثه في كتابه الشهير "المنطق" في الجزء الأول في بحث الدلالة هناك بقوله:

«والسر في ذلك ان الدلالة حقيقة كما فسرناها في كتاب (المنطق الجزء الاول بحث الدلالة) هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول،

---

(١) المصدر نفسه ص١٩و٢٠.

سواء كان الدال لفظا أو غير لفظ»[١] وموضوع الدلالة هذا من أدقّ الموضوعات المنطقية واللغوية المعاصرة وقد أخذت الدلالة اللفظية وغيرها مساحة كبيرة من علم اللغة الحديث "modern linguistics" واعتبروا بحث الدلالة هو الغاية من كل أبحاث علم اللغة الحديث العامّ وقسّموه الى أربعة حقول رئيسة:

القسم الأول: مبحث الفونولوجي phonology ويقصدون به الأصوات اللغوية.

القسم الثاني: مبحث المورفولوجي morphology ويقصدون به المفردات اللغوية المتشكلة من تلك الأصوات التي تلعب دوراً في تحديد المعاني.

القسم الثالث: مبحث "الساينكس" syntax وهو الذي يعنى بتراكيب المفردات وهو أقرب إلى مباحث النحو المصطلح في العربية في مقابل مبحث الصرف في دلالات المفردات واشتقاقها وما إلى ذلك واعتبروا باختصار ان هذه المباحث أو الأقسام الثلاثة بكل حقولها المتفرعة كثيرا في خدمة القسم الرابع وهو مبحث "السمانتيكس" semantics أو علم المعاني والدلالات اللغوية وغيرها.

حتى أن دوسوسور رائد علم اللغة الحديث اعتبر اللغة هي الدلالة اللغوية (linguistic sign) التي تربط بين الدال signifier والمدلول signified.

و قد تشعّب علم السمانتكس أو علم المعاني والدلالات إلى حقول شتّى واعتبر هذا القسم من المباحث اللغوية والمنطقية والفلسفية المعاصرة وتوسعوا من هذا العلم إلى نظام العلامات والدلالات واسموه semiotic system أو السميوطيقا عند التعريب أو السيميولوجي semiology الذي يعتبر العلامات بكل أنواعها لغةً دالةً ومنها علامات الطرق traffic signs حيث يرون أن الدلالة واحدة سواءً أشعلت

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠.

الضوء الأحمر أو أشرت باليد أو تلفظت بكلمة (قف) تكون الدلالة واحدة واذا اشعلت الضوء الأخضر أو أشرت باليد أو تلفظت بلفظة (أمرق) فالنتيجة واحدة وهكذا دواليك وهلمّ جرّا في سائر مباحث الدلالات ويتعرض شيخنا المظفر تغمّده الله إلى هذا الموضوع بأسلوب منطقي أصولي لغوي بقوله:

«ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق (١ / ٢٦) بأنها (هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به) ومن هنا سمي المعنى معنى، أي المقصود، من عناه اذا قصده».[١]

ثم يستدل بذلك موضحاً ومشيراً الى ما عرضنا له في مبحث السمانتك بقوله:

«ولاجل ان يتضح هذا الامر جيدا اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على ان الطريق مغلوق مثلا او ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك. فان اللافتة اذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لواضعها»[٢] فهو يعرض لموضوع الدلالة بشكل مستجدّ ومجدّد وان كان هو في صدد اثبات الإرادة من الدلالة من قبل الواضع لا السامع وعلمه بالوضع وهذا الموضوع متشابك وفيه ملابسات كثيرة وتشقيقات متعددة التي تقدمت الإشارة إليها، وأخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الإختصاص عما ابدع في موضع علامات الحقيقة والمجاز بقوله:

«قد يعلم الانسان اما من طريق نص أهل اللغة او لكونه نفسه من أهل اللغة ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لاحد في ذلك فانه من الواضح ان استعمال اللفظ

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١ وكذلك تراجع مقدمة كتابنا (أمالي الهادي).

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز».[١]

كما تعرض لرأي الأصوليين في المقام بقوله:

«وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز أي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع طرقا وعلامات كثيرة»[٢] وأشار إلى (التبادر) على أنه من علامات الحقيقة وعدم صحة السلب وصحته وصحة الحمل وعدمه و(الإطّراد) لكنّه اختار رأياً يخالف المشهور من هذه العلامات حيث اعتبر الإطراد ليس من علامات الحقيقة بالضرورة بقوله:

«والصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة؛ لان صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة أم مجازا».[٣]

فالإطراد في رأيه قدس سره لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامةً لها، كما تعرض ختاماً للأصول اللفظية في القسم الثاني عشر وأشار إلى أهم هذه الأصول اللفظية إلى أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة عدم التقدير وأصالة الظهور كما تعرض لحجية الاصول اللفظية في المقام، وختم هذا القسم بقوله حول رأي (الشارع المقدّس) بقوله:

«فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق»[٤]

ومن هنا نجد تطبيقه لقاعدة ما وافق الشرع وافق العقل وما قاله الشارع عموماً قاله العقلاء والعكس بالعكس.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه ص٣١.

وتعرّض لبحث الترادف والاشتراك واستعمال اللفظ في أكثر من معنى وجواز ذلك بقوله:

«ولاشك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة»[١]

وآخر ما بحثه من القسم الرابع عشر من هذه المقدمة المستوعبة والموعبة "الحقيقة الشرعية" محقّقاً ومدقّقاً بقوله: «لا شك في أنا نحن المسلمين نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية» ويقول قدس سره محقّقاً في المقام: «والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعييني أو التعيني: أما (الاول) فهو مقطوع العدم لانه لو كان لنقل الينا بالتواتر أو بالآحاد على الاقل، لعدم الداعي إلى الاخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبدا، وأما (الثاني) فهو مما لاريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لان اللفظ اذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به لاسيما اذا كان المعنى جديدا يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف اذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية. فلابد اذن من حمل تلك الالفاظ على المعاني المستحدثة فيما اذا تجردت عن القرائن في روايات الائمة عليهم السلام»[٢]

ويختم تحقيقه هذا بموضوع (الصحيح والأعم) ويشير إلى النزاع في ألفاظ العبادات والمعاملات أهي أسامٍ موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة ويخلص بعد العرض لذلك النزاع بقوله (المختار):

«اذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم، والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة كما تقدم».[٣]

---

(١) المصدر نفسه ص٣٢.

(٢) المصدر نفسه ص٣٦.

(٣) المصدر نفسه ص٤٠.

و من هذا العرض السريع للآراء اللغوية والمنطقية لشيخنا المظفر تغمّده الله في مقدمة مباحث الألفاظ وعلى الخصوص في كتابه "أصول الفقه" نرى انّه أبدع وجدّد وفصّل وأجمل في سائر موضوعات الكتاب وهو بحقّ كما قيل عنه الحلقة المفقودة بين كتاب "معالم الأصول"[1] المختصر وبين "كفاية الأصول" ذات الفروع والفصول المتعددة. وقد أصبح كتاباً درسيّاً حوزوياً وجامعياً لجميع مراحل التدريس والدراسة الآكاديميّة والحوزويّة؛ لأنّه جمع بين سهولة العبارة والاختصار نسبيّاً وبين انتقاء الآراء الحديثة والعتيدة، والطارفة والتليدة، التي تطور اليها هذا الفن والعلم الأصيل واذا ما وجدت بعض العبارات التي قد تبدو غامضةً بعض الشيء أو فيها لون من الصعوبة في التعابير فذلك لمقتضى (اصطلاحات الفنّ) والعلم البديع الرفيع واستيعاب المباني الدقيقة بالإجمال والتفصيل، والاختصار والتدليل، فهو بحق كتاب درسي مدرسيّ يفيد منه الدارس والباحث والمحقّق والمدقّق، كلّ حسب تخصّصه واهتمامه وعنايته بالموضوعات المطروحة والمتشعّبة والمتشابكة في هذا الكتاب الجليل الجميل. ومن هنا اختصرنا بحثنا المتواضع هذا واقتصرنا فيه على مقدمة الجزء الأول من كتاب "أصول الفقه" لشيخنا المجدّد والمؤسس لجمعية "منتدى النشر" طاب نشرها، و"كلية الفقه" تضوَّع عطرها، في الحوزات والجامعات المختلفة في العراق وسائر البلدان التي تُعنى بهكذا كتب وموضوعات قيمة وثمينة.

«و آخر دعوانا أن الحمدلله ربِّ العالمين».

---

(١) وعنوانه: «معالم الدين وملاذ المجتهدين» وهو كمقدمة في اصول الفقه. ينظر الذريعة لأغا بزرك الطهراني، ج٦، ص ٢٠٤.

بعض المصادر والمراجع المهمّة:

الكتب العربية:

١- القرآن الكريم

٢- أصول الفقه، الشيخ محمدرضا المظفر، انتشارات المعارف الاسلامية، النجف الأشرف ١٣٨٦هـ.

٣- أمالي الهادي، مباحث فقهية في الإلتزام والمعاملات ومبانٍ أصولية في الأحكام والعبادات، تقريرات سماحة آية الله السيد هادي التبريزي، طهران ١٤٢٧هـ (بقلمنا).

٤- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، أغا بزرك الطهراني، دار الأضواء- بيروت. بلا تأريخ.

٥- علم اللغة التوحيدي بين النظرية والتطبيق، الدكتور محمد على الحسيني، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي ١٤١٧هـ.طهران

٦- كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، مؤسسة إحياء التراث الشيعي- النجف الأشرف

٧- فقه اللغة العربية وعلم اللغة الحديث، الدكتور محمد علي الحسيني، انتشارات سمت، طهران ١٣٩٣هـ.

٨- الفصول المختارة، للشيخ المفيد، قم ١٤١٣هـ

٩- معالم الدين، الشيخ حسن زين الدين، انتشارات علامة، قم المقدسة س١٣٧٧هـ

١٠- المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر

الكتب الأجنبية:

١- زبان شناسي توحيدي،دكتور محمد علي الحسيني، ترجمة سيد حسين سيدي، چاپ دانشگاه فردوسي مشهد ١٣٨٥.

٢- مقدمة رسالة الدكتوراه بالإنجليزية ١٩٧٩م، بالآلة الطابعة، A critical edition of the linguistic dictionary.

٣- Course ingeneral linguistics. de Saussure، Glasgow. 1974

٤- Theology and Islamic studies.Dr. M. A. Al-Hussaini. samt. tehran.2014

٥- The message of wilayah.Dr. Al-Hussaini. book 6

٦- Syntactic structures، mouton، Chomsky. 1957

الدوريات والمجلات:

١- مجلة التوحيد، مقالات متعددة في الموضوع لسنوات كثيرة في الثمانينات.(بقلمنا).

٢- مجلة قبسات بالفارسية، عددان مختصان بمباحث الهرمونوطيقا، الدكتور محمد علي الحسيني، (پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي)- طهران.

٣- مجلة المصباح، العدد ٩، ١٤٣٣هـ (مقالة الدلالة المعنوية للمفردة القرآنية في سياق علم اللغة التوحيدي،الدكتور محمد على الحسيني) - من منشورات العتبة الحسينية-.

الشيخ محمد رضا المظفر

وتعديل قانون الأحوال الشخصية العراقي

ثبوتا وإثباتا

تأليف الشيخ

يحيى السعداوي

مقدمة

الْحَمْدُ لله الَّذِي خلق الإنسان علمه البيان، وَالصَّلاَةُ والسّلامُ على خير الأنام محمَّدٍ، وعترته الكرام.

الله سبحانه وتعالى خلق آدم وقرنه بحواء كأسرة أولى لنشوء البشرية، وأقرّها سبحانه وتعالى في جميع الأديان والتشريعات؛ لما فيه من سعادة البشرية وتنظيمها وتكاثرها وديمومتها؛ لذا بذلت المجتمعات الإنسانية سعيها في تنظيم الأسرة، واختلفت صور السعي وطرقه ومقاديره بين المجتمعات والقوانين والتشريعات الدينية والمدنية.

فالكنيسة جمعت شؤون الأسرة لما تراه من صلاحية التحليل والتحريم من الرب. والإسلام وضع أحكام تنظيم الأسرة من زواج وطلاق وإرث وغيرها، وتسمى بفقه الأسرة، وأما الدول المدنية الحديثة فقد نظمت شؤون الأسرة بقانون يسمى قانون الأحوال الشخصية ابتدعه الفقه الإيطالي، وظهر هذا المصطلح في البلدان الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر على يد الفقيه المصري (محمد قدري باشا)، وصدر القانون الوقتي للمرافعات الشرعية (قانون حقوق العائلة) العثماني؛ والمرجع محمد حسين كاشف الغطاء أعطى رأيه في المادة (١٨٠١) منه، وإنها مخالفة لأحكام المذهب. وفي العراق كانت المحاكم المدنية تعطي حق النظر بقضاء الأحوال الشخصية على وفق المذهب الجعفري والسني، وأجريت محاولات لتوحيد قانون الأحوال الشخصية بين الطائفتين ولم تفلح حتى عام ١٩٥٩م بعد الانقلاب على الحكم الملكي نجح مشروع توحيد القانون بقانون (١٨٨)؛ وأيضا المرجعية الدينية المتمثلة بالسيد محسن

الحكيم تغمده الله بواسع رحمته أبدت رأيها فيه وطالبت بإلغائه؛ لمخالفته الشريعة الإسلامية، وبعد انقلاب ١٤ رمضان، أيضا طالبتهم المرجعية الدينية بإلغاء القانون؛ والشيخ محمد رضا المظفر عميد كلية الفقه تغمده الله طالب بإلغاء القانون من أساسه وإنه لايقبل التعديل بالمذكرة التي رفعها الى حكومة ثورة ١٤/ رمضان، وتميزت مذكرته بثلاثة أمور: الأول: ذكر لهم مايخالف صريح القرآن ويخرج عن إجماع المسلمين ومايخالف بعض المذاهب دون بعض، والثاني: بيّن آثار مخالفة مبدأ تطبيق الشريعة على المجتمع، والثالث: الرد على من تذرع بالتقدمية لصدور القانون ووضح التمييز بين التقدمية بالمفهوم الإسلامي والغربي؛ ولكن الحكومة اكتفت بتعديل قانون المادة الخاصة بالإرث؛ فنحتاج الى دراسة جواز تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قانون، والمذكرة التي رفعها الشيخ المجدد محمد رضا المظفر لإلغاء قانون الأحوال الشخصية العراقي، وإنه لايقبل التعديل؛ للمشاركة في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ محمد رضا المظفر تغمده الله، وهل توجد إمكانية لخلق قانون إسلامي يتلاءم وطبيعة المجتمع المسلم المعاصر، والذي نص الدستور م/ ٢/ إنه مصدر أساسي؟ ولذا شرعت بهذه الدراسة؛ وأسميتها الشيخ محمد رضا المظفر وتعديل قانون الأحوال الشخصية العراقي ثبوتا وإثباتا؛ ورتبته من تمهيد ومبحثين وخاتمة وعلى النحو الآتي:

التمهيد: أسباب نشوء قانون الأحوال الشخصية وتعريفه لغة واصطلاحا.

المبحث الأول: في مطلبين: الأول: تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين ثبوتا.

والثاني: تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين إثباتا.

المبحث الثاني: في مطلبين: الأول: المبررات التي ذكرها الشيخ المظفر لإلغاء

القانون ثبوتا. والثاني: المبررات التي ذكرها الشيخ المظفر لإلغاء القانون إثباتا. والخاتمة: النتائج والمقترحات التي توصلت إليها من البحث. قد بذلنا غاية الوسع فيه؛ لإيجاد الفكرة وإخراجها من القول الى الفعل، هذا والله أسأل أن ينتفع به، ويوفقني للسداد.

الشـــيخ

يحـــيى الســـــــعداوي

٢٨/ ربيع الثاني/ ١٤٣٧هـ

النجـــــف الأشـــــرف

التمهيد

نشوء وتعريف قانون الأحوال الشخصية لغة واصطلاحا.

أولا: أسباب نشوء قانون الأحوال الشخصية في العراق: الأحوال الشخصية مصطلح قانوني ابتدعه الفقه الإيطالي في القرن الثاني عشر[١]؛ و نشأ مصطلح (الأحوال الشخصية) في البلدان الإسلامية، وظهر في آواخر القرن التاسع عشر على يد الفقيه المصري(محمد قدري باشا) توفي ١٣٠٦هـ[٢]، ١٨٨٤م))، وذكر مصطلح (الأحوال الشخصية) في كتب بعض أعيان الشيعة لا في كتب الفقه الإمامي الجعفري -كالأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية(١٩٢١م) للشيخ عبد الكريم الحلي[٣] والسيد أمير علي، ت (١٩٢٨)[٤]. ويوسف العاملي[٥]، وفي العراق ظهرت عبارة (المواد الشخصية) في بيان المحاكم الصادر عام (١٩١٧) م، وترسخت هذه العبارة بتشريع قانون الأحوال الشخصية للأجانب رقم(٧٨/ لسنة ١٩٣١م)[٦] ، وبعد ثورة الرابع عشر من تموز١٩٥٨م شكل مجلس السيادة برئاسة نجيب الربيعي، وألفت وزارة العدل العراقية بتاريخ/ ٧ شباط ١٩٥٩م لجنة لوضع لائحة الأحوال الشخصية، واستطاعت

(١) موسوعة الفقه والقضاء في الأحوال الشخصية / محمد عزمي البكري/ ص١٠.

(٢) هدية العارفين/ إسماعيل باشا البغدادي / ج٢.

(٣) الذريعة الى تصانيف الشيعة/ آغا بزرك الطهراني/ ج١/ ص٢٩٦.

(٤) أعيان الشيعة/ السيد محسن الأمين / ج٣/ ص٤٩٠.

(٥) موسوعة طبقات الفقهاء/ اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام / ج ١٤ق٢/ ص٩٠٢.

(٦) الوسيط / فاروق عبد الله كريم.

اللجنة صياغة مشروع قانون للاحوال الشخصية، والذي عرف بقانون رقم١٨٨ لسنة١٩٥٩م[١]، ولكنه خالف الشريعة الإسلامية ظاهرا في المادة الثامنة وغيرها، وأما المادة الرابعة والسبعون فكانت سبباً للهجوم والمعارضة وهي الخاصة بالمساواة بين الإناث والذكور في الإرث؛ لأنها مخالفة لنص القرآن الكريم الصريح؛ ولذا ابدت المرجعية الدينية المتمثلة بالسيد محسن الحكيمقدس سره رأيها فيه وطالبت بإلغائه؛ لمخالفته الشريعة الإسلامية في عدة مواد.

أتى البعثيون بانقلاب شباط عام١٩٦٣م في ١٤ رمضان، فطالبتهم المرجعية الدينية بإلغاء القانون؛ وكذا الشيخ محمد رضا المظفر وهو من فقهاء وأعلام الفقه الجعفري ومجدد المناهج الحوزوية، ومؤسس منتدى النشر وكلية الفقه في النجف الأشرف، حيث رفع مذكرة الى حكومة الانقلاب بالمبررات الملحة لإلغائه، وإنه لا يقبل التعديل، وبيَّن مبررات طلب الإلغاء؛ وكذا السيد محمد بحر العلومقدس سره يعده مخالفا للدستور المؤقت، وإنه حدد طبيعة القضاء وهي لاتحدد بالقانون، وإنما بالشرع [٢]، فاصدروا التعديل رقم١١ لسنة١٩٦٣م؛ لايقاف العمل بالمواد المتعلقة بالمواريث، وتطبيق فقه المذاهب بدلاً منها؛ ليكون ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، وأن الدستور المؤقت ١٩٦٨م وضع مادة صريحة لطمأنة المؤسسة الدينية ضد القانون (١٨٨)؛ ومع ذلك لم تكتف المرجعية الدينية بأقل من الإلغاء؛ لما جاء في رسالة الحكيم إلى قيادة انقلاب شباط ١٩٦٣: «إرجاع الأمور إلى العهد الذي كانت عليه سيرة المسلمين منذ أيام الخلافة الإسلامية، وإن موقفنا هذا هو نفس الموقف الذي وقفناه منذ صدور القانون حتى يومنا هذا، وإلى أن يتم رفعه»[٣]؛ وهذا مطابق لموقف الإمام مالك حيث أراد ابو جعفر المنصور ومن

(١) لائحة الأسباب الموجبة المرقم١٨٨ لسنة ١٩٥٩.

(٢) أضواء على قانون الأحوال الشخصية / السيد محمد بحر العلوم/ ص١٥.

(٣) المصدر السابق/ ص١٠.

بعده الرشيد أختيار (الموطأ) قانوناً قضائياً للدولة العباسية فنهاهما مالك[١] ، ولعلماء الأزهر حيث جمعهم محمد علي باشا وقال لهم: (... اجتمعوا وضعوا لي قانوناً...قالوا ما وصلنا الى شيء)[٢]. ومع كل ماتقدم من سيرة المسلمين غير المتصلة بالمعصوم، لكن الواقع أننا بحاجة الى وجود قانون عصري موحد لكل العراقيين في مجال الأحوال الشخصية خصوصا، وبشكل يراعى فيه المواثيق والاتفاقيات الدولية؛ لأنه يشكل اساساً لوحدة الشعب العراقي.

ثانيا: تعريف قانون الأحوال الشخصية لغة واصطلاحا:

١- قانون الأحوال الشخصية لغة: الأحوال الشخصية لغة: و حال الشيء يحول حؤولا في معنيين، يكون تغييرا، ويكون تحويلا[٣]. وحال الشخص يحول إذا تحرك[٤]. حالَ الشخصُ إذا تحرّك، وكذلك كل مُتَحَوِّل عن حاله[٥].

النتيجة(١): حال الشخص في اللغة يطلق على زواجه وطلاقه وإرثه وغيره مماذكر في قانون الأحوال الشخصية لسببين: أحدهما: إن الأعزب إذا تزوج تحول عن حالة العزوبية الىٰ حالة الزوجية، وكذا إذا طلق وغيرهما من أحواله؛ فيصدق لغة عليها حال الشخص؛ لأن كل متحول عن حاله يطلق عليه حال الشخص لغة. والآخر: إن الزواج

(١) المدخل الفقهي العام/ مصطفى احمد الزرقاء/ ج١/ ص١٧٨.

(٢) نصر حامد ابو زيد/ هل هناك مفهوم للحكم والسلطة في الفكر الإسلامي؟ مقالة في مجلة الثقافة الجديدة العدد٢٩٥ تموز.

(٣) العين/ الخليل الفراهيدي/ ج٣/ ص٢٩٨.

(٤) معجم مقاييس اللغة / أحمد بن فارس بن زكريا/ ج٢/ ص١٢١ والمخصص/ ابن سيدة/ ج٣ ق٣/ السفر الثاني عشر/ ص١٠٨وأساس البلاغة/ الزمخشري/ ص٢٠٨ والنهاية في غريب الحديث والأثر/ مجد الدين بن الأثير/ ج١/ ص٤٦٢ ولسان العرب/ ابن منظور/ ج١١/ ص١٨٨. وكذا(١٨) ص١٨٩.

(٥) لسان العرب/ ابن منظور/ ج١١/ ص١٨٩.

تغير في نفس الإنسان وكذا الطلاق، وأما الإرث فتغير في قنية الإنسان؛ فيطلق عليها أحوال؛ لما ذكر عن الراغب أن الحال ما يَخْتَصُّ به الإنسانُ وغيرُه من الأمورِ المتغيِّرة، في نَفسِه وبَدَنِه وقُنْيَتِه، والحال بمعنى الشأن، وهو الحال العظيم أبلغ وأدق في إطلاقها على الزواج والطلاق وغيرهما من شؤون ومختصات الإنسان؛ لأنها من أحوال الإنسان العظيمة؛ لوصف القرآن الزواج بالميثاق الغليظ، والشؤون مختصة بالإنسان والأحوال غير مختصة به.

٢- قانون الأحوال الشخصية اصطلاحا: هو مجموعة القواعد القانونية التي تنظم ما يتميز به الإنسان عن غيره من الصفات الطبيعية أو العائلية التي رتب القانون عليها أثرا قانونيا في حياته.الصفات الطبيعية والعائلية ككونه إنسانا، ذكرا أو انثى، وكونه زوجا أو أرمل أو مطلقا... بسبب من أسبابها القانونية.

المبحث الأول:

تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين ثبوتا وإثباتا، في مطلبين

المطلب الأول: تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين ثبوتا: نذكر الأسباب والموانع والمميزات حسب الواقع والحاجة الى ذلك ثبوتا وعقلا وعلى النحو الآتي:

المقصد الأول: أسباب تدوين القوانين: يقول الشيخ السبحاني[1]: ولاية القضاء: فقد كان الخلفاء يختارون القضاة أوّل الأمر من المجتهدين لا من مقلّديهم، ولكنّهم فيما بعد آثروا اختيارهم من المقلّدين، ليقيدوهم بمذهب معين، ويعيّنوا لهم ما يحكمون على أساسه. فالنتيجة(٢): أسباب تدوين القوانين في الدولة الإسلامية:

١-القضاة مقلدون لامجتهدون.

٢-تقييد القضاة بمذهب معين يرتضيه الخليفة.

٣-تشريعات الخلفاء حسب مصالحهم واهوائهم.

المقصد الثاني: تدوين الأحكام الشرعية في قوانين وسلبياته عقلا وواقعا: ويمكن أن أذكر ماستفدته من دراستي للفقه والقانون ومن مطالعاتي للمقالات وما كتب في هذا الموضوع وأصيغها بشكل نقاط وعلى النحو الآتي:

أولا: إن الكتب الفقهية تكفلت بتنظيم كل مايتعلق بالإنسان من عبادات ومعاملات وإيقاعات وحدود وديات ومايستحدث منها؛ بمعنى تنظيم الأحكام

---

(١) موسوعة طبقات الفقهاء المقدمة/ ج٢/ ص٧٨.

الشخصية والمدنية والجنائية للمكلف ومايستحدث منها و باب الاجتهاد يبقى مفتوحا مما يقوي ملكة الاجتهاد والقدرة على الاستنباط، ويواكب العصر؛ فما الداعي لتدوين قوانين اخرى.

ثانيا: إن الكتب الفقهية للمذاهب الإسلامية ذكرت جميع المسائل التي يحتاج إليها القاضي في جميع أبواب الفقه؛ فيلزم القاضي بالحكم بها من دون الحاجة الى الاستعانة بالقوانين الاخرى المستندة الى شرائع اخرى أو أهواء ومصالح الدول والحكام ويساعد القاضي على تحقيق العدل والحكم بالحق حسب ظاهر الشريعة الإسلامية.

ثالثا: إن التدوين خطوة تمهيدية لهجر أحكام الشريعة، والانتقال الى القوانين الوضعية وسلب سلطة فقهاء الأمة. ويؤدي الى إلزام الأمة إما بمذهب فقهي معين، وإما بنص ليس من شرع الله في شيء ومدخلٌ للتبديل والتغيير في أحكام الشريعة بزيادة أو نقصان، أو تبديل أو تعديل وحكم بغير ما أنزل الله.

المقصدالثالث: تدوين الأحكام الشرعية في قوانين وإلزام القضاة بها وإيجابياتها ومميزاتها عقلا وواقعا والرد على الاشكالات التي ذكرت عليها:

أولا: الكتب الفقهية ليست أحكاما باتة نافذة ملزمة كالقانون، وتكتب من طرف أهل العلم، ولا توجد آلية متبعة لكتابة الأحكام المدونة، وأغلبها ليس لها ضابط موضوعي؛ ولذا قالوا لا موضوع لعلم الفقه.

ثانيا: إرجاع القضاة الى أمهات الكتب الفقهية واختلافها في الآراء والأساليب والأدلة يكون سببا لتأخير فض النزاعات التي قد تسبب مشاكل أكبر. ويؤدي الى ترك القاضي واجتهاده؛ فيختلف الحكم في قضية واحدة؛ فتنعدم وحدة الأحكام القضائية؛ فيختل العدل والحكم بالحق، وأما تدوينها فيساهم في وحدة الأحكام القضائية؛

ويتحقق الحكم بالحق والعدل.

ثالثا: تدوين الأحكام الشرعية بخلاصة ما وصل إليه الفقه الإسلامي يجمع بين الأحكام الثابتة، والأحكام المتغيرة ويبقى باب الاجتهاد للمشرع مفتوحا يرجع إليه القاضي عند عدم وجود نص؛ فنحافظ على روح الشريعة الإسلامية، ومقاصدها وعدم الجمود على النص، ويسهل على القاضي تحصيل الحكم الشرعي؛ فيعلم الناس سلفاً ما تخضع له معاملاتهم وعقودهم من الأحكام؛ فيتحقق العدل والحكم بالحق.

رابعا: تدوين الأحكام الشرعية ليس بدعة، ولايعد هجرا للشريعة، بل سنة كما سنثبت، ورجوع الى فقهاء الأمة في التشريع، وعدم سلب سلطتهم خصوصا إذا نص قانون المحكمة الإتحادية بوجود فقهاء الشريعة. ويعد من أركان الدولة المدنية؛ فيواكب التطور من جهة، ويطبق الشريعة الإسلامية والحكم بالحق المأمور به من جهة اخرى.

خامسا: عدم تدوين القانون الموحد يتحول التعدد والتنوع العراقي في المذاهب والاعراق من حالة تمنح القوة والتجدد والتآلف الى حالة تنتج الفرقة، ويضع الفرد والاسرة تحت سلطة السلطات المختلفة ويمنع تجمع العراقيين في اطار بوتقة وطنية واحدة.

سادسا: إن الدفاع عن وجود قانون عصري موحد لكل العراقيين في الأحوال الشخصية، وبشكل يراعى فيه المواثيق والاتفاقيات الدولية، يعد دفاعاً عن قيم الحضارة والتمدن ومفهوم المواطنة؛ لأن هذا القانون يشكل اساساً من أسس وحدة الشعب العراقي.

فالنتيجة(٣): تدوين الأحكام الشرعية أمر راجح عقلا وواقعا.

المطلب الثاني: تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين إثباتا ونقلا.

ونبحثه في مقصدين:

المقصد الأول: الحكم الشرعي لتدوين الأحكام الشرعية بقوانين وأدلته إثباتا:

الفرع الأول: المذهب الجعفري: ابن إدريس الحلي[١] وأبو الصلاح الحلبي[٢] وابن إدريس الحلي[٣] والمحقق الحلي[٤] والشهيد الأول[٥] والمحقق الأردبيلي[٦] والشهيد الثاني[٧] [٨].وغيرهم مع اختلاف عبائرهم بل لاخلاف أجده: لايجوز لمن يتولى الفصل بين المختلفين، والقضاء بينهم، أن يحكم إلا بموجب الحق، ولا يجوز له أن يحكم بمذهب أهل الخلاف، فإن كان قد تولى الحكم من قبل الظالمين بغير اختياره، فليجتهد أيضا في تنفيذ الأحكام على ما تقتضيه شريعة الإسلام، فإن اضطر إلى تنفيذ حكم على مذهب أهل الخلاف..جاز.

الفرع الثاني: المذاهب الأربعة: أجمعوا على عدم جواز تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين وإلزام القضاة بها من مذهب معين أو بالقول الراجح؛ فما هي أدلتهم، وهل يمكن أن نطرح أطروحة حديثة لتدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين؟ آراء المذاهب الأربعة: متفقة على أن المجتهد المطلق «لا يجوز أن يعقد تقلد القضاء على أن يحكم بمذهب بعينه لقوله عز وجل: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ والحق ما دل عليه الدليل، وذلك لا يتعين في مذهب بعينه، وابن الحاجب يقول: لأن

(١) السرائر/ ج٢/ ص٢٦.
(٢) الكافي في الفقه/ ص٤٢٢.
(٣) السرائر/ ج٣/ ص٥٣٧.
(٤) شرائع الإسلام/ ج١/ ص٢٦٠.
(٥) غاية المراد.
(٦) مجمع الفائدة/ ج٧/ ص٥٥٠.
(٧) المسالك / ج٣/ ص١١٢.
(٨) مسالك الإفهام/ ج١٣/ ص٣٣٤.

الحق ليس في شيء معين»[١]. والمقلد فيه خلاف وتفصيل قيل بجواز تقييده بمذهبه وقيل بعدم الجواز وقيل بالتفصيل بين كونه متبحرا؛ فلا يجوز، وغير المتبحر؛ فيجوز تقييده على أن يحكم بمذهبه. وعلى قول الأصوليين: إن المجتهد إذا اجتهد في واقعة بحكم يمتنع عليه تقليد غيره فيها اتفاقا.لما ذكره أعلامهم كالنووي[٢] والماوردي[٣] من الشافعية، وماذكره مالك[٤] وابن الحاجب[٥] [٦] من المالكية، وابن عابدين[٧] وأبو بكر الكاشاني[٨] من الحنفية، وعبد الله بن قدامة: [٩]. والشافعي الصغير[١٠] البهوتي:[١١]... ويحرم عليه إن كان مجتهدا «تقليد غيره وإن كان أعلم منه»[١٢] من الحنابلة.

سؤال: إذا كان الحق ما دل عليه الدليل والحق لا يتعين في مذهب بعينه،فهل يجوز الحكم بمذهب أهل البيت عليهم السلام عندهم أولا ؟

الجواب: الحق في المذاهب الأربعة فقط؛ للإجماع المنقول من قول البهوتي: «لكن في الافصاح أن الإجماع انعقد على تقليد كل من المذاهب الأربعة وأن الحق لا يخرج

---

(١) مواهب الجليل/ الخطاب الرعيني/ ج٨/ ص٨٠.
(٢) المجموع/ ج٢٠/ ص١٢٨.
(٣) أبحاث هيئة كبار العلماء/ م٣/ إصدار١٤٢١هـ-٢٠٠١م/ ص١٣٢.
(٤) المدخل الفقهي العام/ مصطفى احمد الزرقاء/ ج١ / ص١٧٨.
(٥) مواهب الجليل/ الخطاب الرعيني/ ج٨/ ص٨٠.
(٦) مواهب الجليل/ الخطاب الرعيني/ ج٨/ ص٨٠.
(٧) حاشية رد المحتار/ ج١/ ص٦٠.
(٨) بدائع الصنائع/ ج٧/ ص٦.
(٩) المغني/ ج١١/ ص٤٨٢.
(١٠) نهاية المحتاج الى شرح المنهاج/ ج٨/ ص٢٤٢.
(١١) كشف القناع/ ج٦/ ص-٣٧٢-٣٩٩.
(١٢) كشف القناع/ ج٦/ ص٥٦٥ و(٣٧).

عنهم»[١].

الفرع الثالث: السلفية: أجمعوا على عدم جواز تدوين الأحكام الشرعية وصياغتها في قوانين وإلزام القضاة بها من مذهب معين أو بالقول الراجح واستدلوا على حرمة التقنين والإلزام بالراجح بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع، والرد عليهم على نحوين:

النحو الأول: ذكر أدلة السلفية والرد عليها حلا وعلى النحو الآتي:

١- استدلوا من القرآن: قول الله تعالى: ﴿**وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ المائدة(٤٢) ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾[٢].

وآيات اخرى، قال الشافعي: «فأعلَمَ اللهُ نبيَّهُ أنَّ فَرْضاً عليه وعلى مَن قبلَهُ والنَّاسِ إذا حكَمُوا أنْ يَحكُمُوا بالعدلِ، والعدلُ اتباعُ حُكْمِهِ المُنزَّلِ»[٣].

وقال الشيخ عبد الرحمن البراك: «والتقنين إنما هو إلزام بالتقليد، ويكون كثيراً في أقوال مرجوحة».

الرد على هذا الدليل: أقول: هذا الدليل من الآيتين لايصح؛ لأن الآية الأولى خطاب للرسول ﷺ للحكم بين أهل الكتاب وتخيره بين الحكم بينهم، وبين الأعراض عنهم؛ وهو مختص بالحكم لا التشريع، وأما الآية الاخرى: فهي أجنبية عما نحن فيه: لأنها في مقام مفترض الطاعة.

٢- الدليل الثاني من السنة: و قال رسول الله ﷺ: «**القضاةُ ثلاثةٌ، واحدٌ في الجنةِ،**

---

(١) كشف القناع/ البهوتي/ ج٦/ ص٣٧٤.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) احكام القرآن/ ج٧/ ص٩٣.

واثنانِ في النارِ، فأمَّا الذي في الجنةِ: فَرَجُلٌ عَرَفَ الحقَّ فقَضَى به، ورجُلٌ عَرَفَ الحقَّ فجارَ في الحكمِ فَهُوَ في النارِ....».

الرد على هذا الدليل: الرواية مروية عن الأربعة؛ فهي معتبرة عندهم وعندنا مع اختلاف بعض الألفاظ، واستدل بها النووي على أن القاضي لابد أن يكون عالما بالأحكام، وما علاقة تدوين الأحكام بالرواية الواردة في صفات القاضي وحكمه لا للتشريع.

٣- الإجماع: رفض الامام مالك أن يكون كتابه (الموطأ) قانوناً قضائياً[١] وقال ابن تيمية: «وأجمَعَ العلماءُ على تحريم الحكم والفتيا بالهوى، وبقولٍ،..إجماعاً»[٢]..و اعلم: أن تقنين الأحكام الشرعية و إلزام القضاة بالحكم بها هو خلاف ما عليه الإجماع العملي للقرون المفضلة، وقال ابن تيمية[٣] قال الشافعي: «أجمع الناس على ان من استبانت له سُنة رسول الله ﷺ لم يكن له ان يدعها لقول أحد»[٤] وقال ابن تيمية: «إنَّ إلزام النَّاسِ بما لَمْ يُلزِمهُم بهِ اللهُ ورسُولُهُ والحكمُ بهِ باطلٌ بإجماع المسلمينَ»[٥] والخطيب البغدادي: «أنَّ الصحابة أجمعت على جوازِ الأخذِ بكلِّ واحدٍ من القولين، وعلى بُطلانِ ما عدا ذلك»[٦].

الرد على الإجماعات المذكورة: الإجماعات المذكورة على تدوين مذهب معين أو الراجح من الأقوال وأما الأطروحة المقترحة بتدوين الأحكام الشرعية لاتصح دليلا

---

(١) المدخل الفقهي العام/ مصطفى احمد الزرقاء/ ج١/ ص١٧٨.
(٢) الفتاوى الكبرى/ ج٥/ ص٥٥٥.
(٣) مجموع الفتاوى ٣٥-٣٨٥.
(٤) الروح لابن القيم دار ابن تيمية ط٢/ ج ٢/ ص/ ٧٦٩.
(٥) مجموع الفتاوى ج٢٧/ ص٣٠٨.
(٦) الفقيه و المتفقه ١/ ٤٣٥ تحقيق عادل العزازي دار ابن الجوزي ط ٣.

على منعها: أما نهي الإمام مالك؛ لأنهم أرادوا تدوين مذهبه وأجمع العلماء من المذاهب الأربعة أن الحق لايكون في مذهب معين. وأما الإجماع الذي ذكر عن ابن تيمية في الحكم بالهوى، يكون دليلا إن ثبت الإجماع على إلزام القضاة المجتهدين باجتهاد غيرهم، والتدوين إن كان بمذهب معين أيضا، وأما تدوين القوانين من الأحكام الشرعية بالأطروحة الحديثة، وترك القاضي واجتهاده في المسائل الخلافية إن كان مجتهدا لايشمله التحريم المذكور. و أما الإجماع العملي للقرون المفضلة، نعم صحيح وهذا ما أكده الإمام السيد محسن الحكيم في اعتراضه على قانون الأحوال الشخصية العراقي وسماه سيرة المسلمين، ولكن إن كان التدوين بمذهب معين، وإلزام القاضي المجتهد به، وأما إن كان القاضي مقلدا أو عاميا أو التدوين يخص الثابت والمتواتر من الكتاب والسنة والقانون لايخالف حكما شرعيا؛ فلايصح الاستدلال بهذا الإجماع. وأما الإجماع الذي ذكره الشافعي يصح الاستدلال به على أهل الحداثة وتدوين القوانين من الشرائع الاخرى وعلى الأهواء والمصالح، وكذا على القاضي الذي علم بالحكم الشرعي وحكم بغيره، وأما الأطروحة الحديثة من تدوين الأحكام الشرعية؛ فلا يصح دليلا ضدها. وأما الإجماع الذي ذكره الخطيب البغدادي فلا علاقة له بالتدوين، وإنما على أحداث أقوال مقابل مانقل من أقوال الصحابة، وأما الأطروحة المقترحة من تدوين الأحكام الشرعية الثابتة من الصحابة فلا اشكال. وأما إجماع ابن تيمية بقوله: «إنَّ إلزام النَّاسِ بما لَمْ يُلزِمهُم بِهِ اللهُ ورسُولُهُ» فهو للقاضي الذي يحكم بغير ما أنزل الله سبحانه وهذا حرام لا اشكال فيه، ولا علاقة له بالأطروحة الحديثة.

النحو الثاني: الرد على أدلة السلفية نقضا: تقدم الرد على أدلة الحرمة وبيان حقيقتها وعدم ثبوت الإجماعات التي ذكرت ونقضها حلا، والآن نرد عليها نقضا: فنقول: إن تدوين الأحكام الشرعية مما حث الرسول والأئمة عليه، وهو من فعله وفعلهم صلوات

ربي عليه وعليهم؛ فتدوين الأحكام أمر واقع من تدوين القرآن، وروى الثقات من أصحاب الأئمة عليهم السلام عن الصحيفة التي ألفها علي عليه السلام في الفرائض والديات وأرش الخدش ولا ينحصر التدوين بالصحيفة بل كانت هناك صحائف اخرى كما في الروايات:

١- في البصائر عن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الجامعة قال: «**تلك صحيفة**» وعن سليمان بن خالد مثله[١] وعن عمر بن أبان مثله[٢]. وبهذا المضمون روايات كثيرة، رواها الصدوق والكليني والطوسي وغيرهم في كتب الشيعة.

٢- عن صاحب الوسائل[٣] قال: وكيفما كان فقد سمح رسول الله صلى الله عليه وآله لأصحابه بكتابة حديثه في حياته بل كانت له صلى الله عليه وآله صحيفة كتبت بإشرافه المباشر، وهي التي أعطاها صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام فاشتهرت باسم صحيفة علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد روى عنها الشيعة والسنة أحاديث، وهذه الصحيفة صغيرة فيها العقل ومقادير الديات وأحكام فكاك الأسير، وغير ذلك وقد أخرج عنها من العامة: البخاري في صحيحه في كتاب الديات وباب الدية على العاقلة وابن ماجة في[٤] وأحمد في مسنده[٥]، وكتب في عهده صلى الله عليه وآله صحائف اخرى، منها: صحيفة علي بن أبي طالب، أملاها رسول الله صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام، فكتبها علي بخطه، وهو أول كتاب جمع فيه العلم عن رسول الله صلى الله عليه وآله (والروايات كثيرة في ذلك).

٣- وصحف اخرى مدونة منها صحيفة أبي رافع المدني (٣٥هـ) وقال النجاشي:

---

(١) كلاهما في بصائر الدرجات/ محمد بن حسن بن فروخ/ ص١٦٣.
(٢) كلاهما في الكافي/ الكليني/ ج١/ ص٢٣٦.
(٣) وسائل الشيعة/ الحر العاملي/ ج١/ ص٩.
(٤) سنن ابن ماجة/ ج٢ ص٨٨٧ / ح٢٦٥٨.
(٥) مسند أحمد / ج١/ ص٧٩.

لأبي رافع كتاب السنن والأحكام والقضايا[١] ومع ابن عباس ألواح يكتب فيها[٢]، وصحيفة سعد بن عبادة الأنصاري (١٥ هـ)[٣]، ويرى البخاري أن هذه الصحيفة كانت نسخة من صحيفة عبد الله بن أبي أوفى الذي كان يكتب الأحاديث بيده وكان الناس يقرؤون عليه ما جمعه بخطه[٤]، وصحيفة جابر بن عبد الله الأنصاري ذكرها ابن سعد في طبقاته[٥]، وعبد الرزاق في مصنفه[٦]، والذهبي في تذكرته[٧] وروى مسلم في صحيحه أنها كانت في مناسك الحج، ويحتمل أن يكون فيها ذكر حجة الوداع التي القى فيها رسول الله ﷺ خطبته الجامعة، وعين عليا عليه السلام وصيا وخليفة وإماما للناس بعده[٨] [٩]، هذه الصحف وما ورد من إجازة الرسول ﷺ بل أمره بالكتابة لعبد الله بن عمرو وغيره وأحاديثه المتكثرة في ذلك والتي منها: «**اكتبوا ولا حرج وقيدوا العلم بالكتاب..ان عليا قال: ما عندنا كتاب نقرؤه، الا كتاب اللهَّ، غير هذه الصحيفة**». فأخرجها.. وقد أكثر الإمام احمد بن حنبل من الرواية عن هذه الصحيفة في مسنده عن طارق بن شهاب، قال السيوطي في تدريب الراوي: كان بين السلف من الصحابة والتابعين اختلاف كثير في كتابة العلم، فكرهها كثير منهم، وأباحها جماعة وفعلوها، منهم علي وابنه الحسن عليهما السلام. والصواب رجحانها، وكفى دليلا عليه، فعل علي وابنه الحسن[١٠].

(١) رجال النجاشي: ٤ ترجمة ١.
(٢) طبقات ابن سعد / ج٢/ ص٣٧١، والإصابة / ج٢/ ص٣٣٢.
(٣) علوم الحديث/ ص١٣.
(٤) علوم الحديث / ص١٣، والسنة قبل التدوين / ص ٣٤٢.
(٥) طبقات ابن سعد / ج٧/ ص ٢٢٩.
(٦) المصنف / ص ١١ / ح٢٠٢٧٧.
(٧) تذكرة الحفاظ / ج١/ ص١٢٣.
(٨) التاريخ الكبير / ج٧/ ص١٢٥، ٨٢٧.
(٩) تقييد العلم / ص١٠٤.
(١٠) تأريخ الفقه الجعفري/ هاشم معروف الحسني/ ص١٣٢.

النتيجة (٤): إن تدوين الأحكام الشرعية مستحب شرعا؛ لحث رسول الله ﷺ وفعله، وفعل علي وابنه الحسن عليهما السلام ومجموعة من الصحابة؛ ولذا الفقه الجعفري يجوز التدوين من مذهب أهل البيت عليهم السلام وإلزام القضاة غير المجتهدين به؛ لأنه مذهب الحق الذي يجب الحكم به، ويشمل استنباط الأحكام الشرعية من المجتهدين من فقهاء أهل البيت عليهم السلام، وهو الحق الذي يجب التشريع منه والحكم به، كما فعل مشروع قانون الأحوال الجعفري إلا أنه لم يوفق في عدة أمور؛ لأنه لم يدرس التشريع وآثاره كما ينبغي، ولايجوز الحكم بالمذاهب الاخرى إلا في حال الأضطرار والتقية والإكراه، فهل يتعارض استحباب التدوين من رسول الله ﷺ مع إجماع المذاهب الفقهية والسلفية على عدم تجويزه؟ لا تعارض بينهما؛ لأن المستحب الذي حث عليه رسول الله وفعله والأئمة والصحابة هو تدوين الأحكام الشرعية الثابتة من الله ورسوله، وأما الذي لم تجوزه المذاهب الفقهية؛ فهو تدوين الأحكام الشرعية من مذهب معين أو بالقول الراجح وإلزام القضاة المجتهدين به؛ ولذا يكون التعارض بينهم وبين الفقه الجعفري في التدوين بمذهب معين؛ لأن الفقه الجعفري يدعي الحق في مذهبه والمذاهب تدعي الحق لا يخرج عنها؛ فهل يمكن معالجة التعارض والخروج بأطروحة صالحة لتجويز التدوين شرعا؛ ولذا سنبحث ذلك في المقصد الثاني.

المقصد الثاني: البحث في موانع تدوين الأحكام الشرعية إثباتا:

الفرع الأول: المقصود من الحكم بالعدل: لاخلاف بين المسلمين من وجوب الحكم بالحق وما أنزله الله تعالى: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ فالحكم بالعدل ليس إلا الحكم بالحق المأمور به، قد يصدق على الحكم بالواقع وهو حكم بالحق أو بأن الحكم بالعدل أعم مما ذكر، فكل حكم بالحق حكم بالعدل دون العكس، ولكن يمكن أن يقال: إن ما هو الواجب في مقام القضاء هو الحكم بالعدل لا الحكم بالواقع؛ لأنه يحتاج إلى العلم

بالغيب وإعماله ممن كان عنده بإذن الله تعالى، والحكم بالعدل يتحقق بحكم القانون والقواعد القضائية، وبأحكام الله الحقة؛ فالحكم بالواقع حكم بالحق بكلا معنييه، وأما فض النزاعات والخصومات، وتطبيق الحكم بين الناس عمليا يظهر من قوله ﷺ: «**إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان**» إشارة وتوطئة لبيان أنه لا يقضي بعلمه بالواقعيات بل يقضي كغيره بالبينات والإيمان في الموضوعات الخارجية[1]، وإن الحكم بالحق يصدق على ماوصل إليه المجتهدون على حسب الموازين التي قررها النبي وأهل بيته، واختلاف المجتهدين بسبب اختلاف الموازين التي قررها صاحب الشرع.

الفرع الثاني: منصب القاضي شرعا: تتوقف آلية تدوين الأحكام الشرعية بقوانين على معرفة منصب القضاء شرعا؛ لأن المنصب إذا انحصر بالقاضي المجتهد المطلق؛ فلا داعي للتدوين ولا مبرر له، وإن كان منصب القضاء يجوز لمن دون المجتهد المطلق؛ فنحتاج الى تدوين الأحكام الشرعية وهذه الفقرة تتناولها نصوص الدستور، ولكن في هذا البحث أتناول أراء المذاهب الفقهية وتولي الفاسق القضاء لا كنص دستوري، وإنما بمقدار ارتباطها بالبحث والنتائج التي تتوقف عليها وعلى النحو الآتي:

الأمر الأول: آراء المذاهب الفقهية الإسلامية فيمن يجوز له تولي منصب القضاء:

أولا: الفقه الجعفري فيمن يجوز له تولي منصب القضاء: القدر المتيقن منه «المجتهد المطلق» وأما بالنسبة إلى غيره فنقول: تارة يقال بأن حكم الحاكم موضوع للنفوذ ووجوب الامتثال، واخرى يقال بأنه بيان لحكم الإمام عليه السلام؛ فيكون كناقل الحكم، فبناء على الثاني ينفذ حكمه سواء كان مجتهدا مطلقا أو متجزيا أو مقلدا؛ وعلى الأول يكون لحكمه موضوعية؛ فيتوقف جواز الرجوع إلى المقلد والمتجزئ ونفوذ حكمهما على حجة شرعية، ومع الشك فالأصل عدم النفوذ، وآراء فقهاء الأمامية يمكن حصرها في ثلاثة

(١) ثلاث رسائل فقهية/ الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني / ص٤٠.

آراء وأقوال:

القول الأول: مشهور الفقهاء بل ادعى بعضهم الإجماع عليه أن منصب القضاء للمجتهد المطلق الجامع للشرائط، ولايحل لفاقدها أو بعضها تولي القضاء حتى ولو كان مجتهدا متجزئا فضلا عن دونه، وذهب إليه: الشيخ المفيد، وظاهر بن أدريس[١]، والمحقق الحلي[٢]، والمحقق الأردبيلي[٣] [٤] والعلامة في تذكرة الفقهاء[٥]، والشهيد الثاني[٦]، و السيد الخوئي[٧]. والصدر[٨] والسبزواري[٩]، واستدلوا بالروايات والإجماع القطعي، بل الضرورة.، و إجماعا مستفادا من السيرة مفيدا للقطع بالحكم؛ بل إجماع فقهاء الإسلام[١٠].

القول الثاني: الشيخ الأنصاري[١١]: لا فرق بين المجتهدين المطلق والمتجزئ على الأقوى وفاقا للمصنف والشهيدين وغيرهم، أقول: المصنف (العلامة الحلي)[١٢] والشهيدان الأول في الدروس[١٣] وأما الشهيد الثاني لم يثبت لي قوله بالجواز للمتجزئ

(١) السرائر/ ج٣/ ص٥٤٢.
(٢) الشرائع/ ج٤/ ص٨٠.
(٣) المجمع / ج٧/ ص٥٥٢.
(٤) المجمع/ ج١٢/ ص٥.
(٥) ج ١/ ص ٤٥٩.
(٦) المسالك/ ج١٣/ ص٣٢١.
(٧) شرح العروة الوثقى/ تقرير بحث السيد الخوئي التقليد/ ص٢٩٦.
(٨) الفتاوي الواضحة/ ص٣٠.
(٩) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام/ ج٢٧/ ص٤٧.
(١٠) النور الساطع في الفقه النافع/ الشيخ علي كاشف الغطاء/ ج ١/ ص٥٧٧.
(١١) القضاء والشهادات/ الأنصاري/ ص٦٢.
(١٢) قواعد الأحكام/ ج٣/ ص٤٢٣، وتحرير الأحكام/ ج٥/ ص١١١.
(١٣) الدروس/ ج٢/ ص٦٦.

حيث إنه قال في الروضة[١] والاجتهاد.. [٢]؛ فكلامه وإن كان مطلقا؛ فلا نستطيع أن نستظهر شموله للمتجزئ خصوصا بعد تصريحه في المسالك[٣] وأما غيرهم- في كفاية الأحكام[٤] وكيف ما كان فمع تيسرّ المجتهد المطلق لا يكفي المتجزّئ؛ لما دلّ على تقديم قول الأعلم، والعصفور في اللوامع[٥] اعتبر مقام العلماء في عصره من قبيل الاجتهاد المتجزئ؛ ولذا جوزه، وملخص القول: إن الاختلاف في جواز القضاء للمتجزئ يرجع الى أمرين: أحدهما: المقصود بالمتجزئ، وثانيهما: الأدلة الدالة على جواز تولي المتجزئ للقضاء: ويستدل الشيخ الأنصاري قدس سره بالأدلة التالية: الظاهر بل المقطوع أن المنصبين في زمن النبي والأمير صلوات الله عليهما وآلهما لم يكن لبعضهم ملكة استنباط جميع المسائل واطلاق بعض أدلة النصب في حال الغيبة كما سيجيء، والرد على الإجماع المنسوب للشهيد الثاني، ورواية أبي خديجة وهي عمدة الأدلة على تولي المتجزئ للقضاء؛ لعدم ضعف السند: لأنها منجبرة بالشهرة العظيمة لروايتها، وإن المحكى عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها[٦] فالرواية صحيحة، وأما دلالتها فهي دالة على القاضي المنصوب ابتداء لاقاضي التحكيم والرواية دالة على الاجتهاد خلافا للسيد الخوئي...[٧].

أقول: ولكن ذكر الأنصاري(خالفت الشهرة نفس الخبر)[٨] والحال ياشيخنا

---

(١) ج١/ ص٤٨٥.
(٢) الروضة/ ج١/ ص٤٩١.
(٣) ج١٣/ ص٣٢٦.
(٤) ج٢/ ص٦٦٢.
(٥) ج١٤/ ص١١.
(٦) لم أجده في المسالك بل وجدت الشهيد الثاني يقول فيها ضعف.
(٧) مباني تكملة المنهاج/ السيد الخوئي/ ج١/ ص٨ .
(٨) فرائد الأصول/ الشيخ الأنصاري/ ج١/ ص١٧٠.

الأنصاري أن الشهرة مخالفة لإطلاق الخبر، فليتأمل.

القول الثالث: صاحب الجواهر: جواز تولي القضاء لكل مؤمن بشرط الحكم بالحق.

الأدلة التي ساقها صاحب الجواهر: إن المستفاد من الكتاب والسنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن[١]، كقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[٢] والنصوص البالغة بالتعاضد أعلى مراتب القطع الدالة على أن المدار الحكم بالحق الذي هو عند محمد وأهل بيته ﷺ كقول الصادق عليه السلام «**القضاة أربعة...**»، و خبر أبي خديجة عنه: «...**يعلم شيئا من قضايانا**» بناء على إرادة الأعم من المجتهد منه، الرد على أدلته: اطلاق الآيات التي ذكرها، يمنع التمسك باطلاقها؛ لاهمالها و ورودهما في مقام بيان حكم آخر[٣]، وأما الروايات الدالة على أن المدار الحكم بالحق: فالأولى سندها إنها: مرفوعة ودلالة الرواية قاصرة عن المدعى، والثانية بعد القول بحجيتها وتمام سندها ودلالتها ولكن أثبتنا دلالتها على الاجتهاد لا الأعم من الاجتهاد لتشمل أي مؤمن، والثالثة ضعيفة سندا؛ لمجهولية عبد الله بن طلحة، ولو تنزلنا عن ضعف السند؛ فالدلالة غير تامة وأما قوله: قد يقال باندراج من كان عنده أحكامهم بالاجتهاد الصحيح أو التقليد الصحيح، أقول: إن المدار على الحكم بالحق صحيح، ولكن من يستطيع أن يحقق الحكم بالحق خصوصا بين المتنازعين بالأمور المالية؛ وهذا رسول الله ﷺ يقول: «**أحكم بينكم بالبينات**».

مسألة: القضاء من وظائف المجتهد؛ فهل له تفويض أمره إلى المقلد أم لا؟ وعلى

---

(١) جواهر الكلام / ج٤٠/ ص١٥.

(٢) سورة النساء: ٥٨ - ١٣٥.

(٣) القضاء/ حبيب الله الرشتي/ ج١/ ص٢٩.

فرض العدم، فهل له توكيله في أصل القضاء بجميع مقدماته أم لا؟ وجوه واحتمالات: نحتاج مقدمتين: قابلية المقلد للتصدي له، وولاية المجتهد وسلطنته على إعطائه له، وأما السيد الخوئي: فيما إذا لم يتمكن من ذلك، يجري عليه حكم قاضي التحكيم فيحكم طبق رأي نظر مجتهد آخر[١].

ثانيا: آراء المذاهب الفقهية الإسلامية الاخرى فيمن يجوز له تولي منصب القضاء:

المذهب الشافعي: يشترط في القاضي الاجتهاد المطلق وهو القادر على الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة، ولا يجيز تولي غيره للقضاء ممن دونه، نعم قد يفهم من النووي جواز تولي ممن دون المجتهد المطلق[٢] الماوردي، فإن قلد القضاء فحكم بالصواب أو الخطأ كان تقليده باطلا، وحكمه وإن وافق الصواب مردود[٣] والرملي[٤]، وكذا المذهب المالكي لما ذكره الخطاب الرعيني[٥] [٦]، وكذا الحنفي؛ لما ذكره أبو يوسف[٧]، وابن عابدين[٨]، وكذا الفقه الحنبلي: إجماعا عندهم لما ذكره ابن قدامة[٩].

الأمر الثاني: وكيف يمكن تجويز إطلاق القاضي على الفاسق من القضاة في زماننا؟أما من لم يكن مؤمنا ولا مقلدا أو كان فاسقا كما عليه القضاء في الدول الإسلامية في زماننا؛ فلا خلاف ولا اشكال في عدم توليه منصب القضاء بنوعيه القاضي المنصوب

---

(١) صراط النجاة / تقرير جواد التبريزي/ ج / ص٣٥٨.
(٢) المجموع/ ج٢٠/ ص١٢٧.
(٣) أبحاث هيئة كبار العلماء/ م٣/ ص١٣٢.
(٤) أبحاث هيئة كبار العلماء/ م٣/ ص١٢٤.
(٥) مواهب الجليل/ الخطاب الرعيني/ ج٨/ ص٦٩.
(٦)) أبحاث هيئة كبار العلماء/ م٣/ إصدار١٤٢١هـ-٢٠٠١م/ ص١٣١.
(٧) المبسوط/ السرخسي/ ج١٠/ ص١٨٤.
(٨) حاشية رد المحتار/ ج٥/ ص٥٠٥.
(٩) المغني/ عبد الله بن قدامه/ ج١١/ ص٣٨٠-٣٨٣.

وقاضي التحكيم؛ لأنه غير قابل للإمامة ولا تقبل شهادته؛ فلا يسمح له التصدي للقضاء بطريق أولى، فهذا كله خلاف الشريعة المقدسة وتسميته بالقاضي تحكم ظاهر وتجرؤ على الله عصمنا الله وإياكم من منابر أهل الضلال والجور والنار.

النتيجة النهائية في منصب القضاء: المجمع عليه أنه منصب المجتهد المطلق، وجوز بعض الإمامية والمذاهب الأربعة للمجتهد المتجزئ ومجتهد المذهب؛ وكذا المقلد الأمثل الذي هو محتاط عند الإمامية ومجتهد فتوى عند المذاهب خلافا للمشهور، وجوز صاحب الجواهر لكل مؤمن وبعض الحنفية للعامي والجاهل إن نصبه السلطان ذو الشوكة، والذي أفهمه: إن المقلد والعامي لايعد قاضيا، وإنما قاضي تحكيم أو قاضي ضرورة وهو الصحيح.

المبحث الثاني:

دراسة مذكرة الشيخ محمد رضا المظفر، استنادا على المذكرة المستنسخة في مقدمة البحث لإلغاء قانون الأحوال الشخصية وإنه لا يقبل التعديل الذي قام به قادة ثورة ١٤ رمضان، في مطلبين

المطلب الأول: المبررات التي ذكرها الشيخ المظفر لإلغاء قانون الأحوال الشخصية وإنه لا يقبل التعديل ثبوتا وعقلا وواقعا: المذكرة تتضمن عدة أمور يمكن دراستها والاستفادة منها و على النحو الآتي:

الأمر الأول: المذكرة من الشيخ المظفر الى رئيس الوزراء المحترم وسيادة وزير العدل المحترم وسيادة رئيس لجنة النظر في لائحة قانون الأحوال الشخصية الأستاذ السيد محمد شفيق العاني المحترم بتأريخ ٧/ شوال/ ١٣٨٢هـ المصادف ٢١/ شباط/ ١٩٦٣م تقريبا، ويمكن أن نستفيد من هذه الفقرة ما يأتي:

أولا: إن المذكرة رفعت الى أصحاب القرار بعد مطالبة المرجعية الدينية المتمثلة بالسيد محسن الحكيم تغمده الله بالغائها؛ ولذا تعد موقفا داعما لموقف المرجعية الدينية وتأكيده؛ لأن المرجعية خاطبت قيادة الانقلاب كما جاء في رسالة الحكيم إلى قيادة انقلاب شباط ١٩٦٣: «إرجاع الأمور إلى العهد الذي كانت عليه سيرة المسلمين منذ أيام الخلافة الإسلامية».

ثانيا: إن اللجنة أصدرت تعديل القانون في ٢٣/ شوال/ ١٣٨٢هـ أي بعد ستة عشر يوما من المذكرة، وهذا يعني أن الشيخ كان يتوقع عدم الاستجابة للإلغاء وسوف

يتجه الأمر الى التعديل؛ ولذا نبه وقال: ولا تقبل التعديل إلا أنهم لم يستجيبوا.

الأمر الثاني: ذكر الشيخ المظفرتظ إن تشكيل لجنة للنظر في قانون الأحوال الشخصية من قادة ثورة ١٤ رمضان ١٩٦٣م لها أثر في نفوس ابناء بلدة النجف المؤمنة، فالشيخ لم يتكلم بلسان الإمامية وإنما تكلم بلسان ابناء النجف، وأثر تشكيل اللجنة في نفوسهم؛ وهذا يعني:

أولا: إن سماحة الشيخ تكلم بلسان وطني وهو لسان محافظة من محافظات العراق، ولم يتكلم بلسان الطائفة؛ ليكون الاعتراض طائفيا، وإنما اعتراض شريحة من ابناء الشعب العراقي، يطالبون بإلغاء القانون لأسباب مشروعة.

ثانيا: ابراز دور النجف العلمي في أحداث البلد، ومواكبة الأحداث أولا بأول، والتوجيه بما هو خير للجميع.

ثالثا: إن ثقة ابناء النجف في اللجنة بأن تكون دراسة واعية مدركة لتعرف مفارقات هذا القانون التي لا تستند الى دين ولا مصلحة، وإن ابناء النجف يمثلون لسان الأمة المسلمة، وهذا بيان لمقام النجف بمرقد الإمام عليعليه السلام والحوزة العلمية والزعامة الدينية المتمثلة بالمرجعية الدينية؛ لقوله: (لسان الأمة المسلمة) فالبدء بابناء النجف والختم بلسان هذه الأمة المسلمة يبين أن لسان النجف لسان الأمة.

الأمر الثالث: إعطاء الثقة للجنة لتكون لسان الأمة المسلمة في التعبير عن مشاعرها، وهذا الأمر في غاية الأهمية لدعم اللجنة معنويا، وأن لا يكون نظرها برؤية خاصة شخصية أو فئوية أو مناطقية، وإنما يجب عليهم النظر للمسألة أنها تخص الأمة؛ فعليهم التوسع في رؤاهم وإدراك هذا التكليف الذي ألقاه الشيخ على عاتقهم، ويمكن لهذه اللجنة التعبير عن مشاعر الأمة.

الأمر الرابع: ذكر الشيخ المظفر قدس سره أهم الأسباب والمبررات التي دعت الى المطالبة بإلغاء هذا القانون: الأسلوب كان ذوقا رفيعا بقوله: «وقد احببنا أن نضع بين أيديكم مانراه من مبررات ملحة للإلغاء» حيث وضح أن القانون مزيج من أحكام شتى، ولكن مايخص المطالبة بالإلغاء قسّمها الشيخ إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما يخالف صريح القرآن، ويخرج عن إجماع المسلمين. والقسم الثاني: يأخذ بوجهة نظر بعض المذاهب دون بعض، وهذا يعني تقييد النصوص بمذهب معين، وأن المذاهب الأربعة لاتجوز تقييد القاضي بمذهب معين والإمامية لايجوزون بغير مذهبهم، والقسم الثالث: الأحكام التي تجتمع عليها كلمة المذاهب جميعا يعني الأحكام المتفق عليها، والغير خلافية ولكن هذه الأحكام قليلة ولاتحتاج الى تشريع قانوني؛ لأنها واضحة للجميع.

أقول: نعم اتفاق المذاهب الإسلامية جميعها في مسائل قليلة، ولكن اتفاق أغلب المذاهب في مسائل كثيرة، ويمكن أن نبين ماتميز به هذا الأمر وعلى النحو الآتي:

أولا: ذكر الشيخ المظفر قدس سره المبررات لإلغاء القانون ومن أهمها القسم الأول: مخالفة صريح القرآن وتفسيره بإجماع المسلمين؛ وهذا يعد تحديا، ومخالفة القرآن في بلد لا يزال مثال الإيمان بالله تعالى وبشريعته؛ فيحكم الإنسان بقانون يخالف مايعتقد به؛ فالشيخ لم يناقش الحكم فقهيا لوضوحه، ولم يناقش الشبهة التي اعتمدها رئيس مجلس السيادة اللواء نجيب الربيعي التي خالف بها القرآن من أن الآية بلفظة الوصية، ولكن بيَّن لهم الآثار النفسية والاجتماعية التي يسببها مبدأ عدم تطبيق الشريعة.

ثانيا: يبين الشيخ آثار مخالفة صريح القرآن بقوله: (تفتح أمام ابناء هذا البلد مسارب للجريمة والتحلل وتعمل على اماتة الإخلاص فيهم: فالمرأة التي تقدم...الخ)

يضرب مثالا عن المرأة إذا أخذت بحكم القانون حصة مساوية لأخيها بحكم المحكمة خلافا للشريعة، والشيخ بهذا المثال والتحليل يبين تأثير عدم تطبيق الشريعة على من يؤمن بها نفسيا واجتماعيا، وهذا الأمر باعتقادي لم يلتفت إليه في زمن الشيخ تغمده الله أي عالم ديني بل ربما لم تنضج الكتابات في علم الاجتماع أو علم النفس عن هذا الأمر. وهذا يسمى مبدأ تطبيق الشريعة[1] في مجتمع يدين بها ويشعر بها في أعماقه؛ فالشيخ بهذا تميز عن مطالبة المرجعيات الدينية بل تميز عن المفكرين الإسلاميين في هذه الرؤية الثاقبة الى المستقبل في كونه يطرح قضية مبدأ تطبيق الشريعة ضمن مشروع لمجتمع مؤمن ويدين بها؛ فهي في وجدانه وباطنه؛ فالشيخ في رؤيته يربط بين الشريعة والحالة الاجتماعية والنفسية للفرد والأمة؛ فيبين أثر العلاقة بين المجتمع المؤمن ومايدين به، بل حللها وربط بين الرسالة المحمدية والأوضاع الاجتماعية التي خلفتها في المجتمع وانحصار الجرائم بتطبيقها، وهي رؤية عصرية يبحث عنها الكثير من المفكرين في علم الاجتماع والنفس في أسباب السلوك الاجرامي وضعف روح الوطنية عند المجتمع والتحلل العائلي؛ بقوله: «تفتح أمام ابناء هذا البلد مسارب للجريمة» وهذا تفسير السلوك الاجرامي في الرؤية الإسلامية ويعبر عنه بالتفسير التكاملي للجريمة ويعده البعض هو الأصح[2] فالشيخ يحلل مبدأ تطبيق الشريعة وينطلق من إلهية الرسالة من حيث هي وحي من عند الله سبحانه وتعالى، وفطرة الله التي فطر الناس عليها، وتشريع من خالقهم وبارئهم وأعلم بأحوالهم، وما هو خير وصلاح لهم مما هو شر وفساد لهم، وهو يتكلم عن تطبيق الشريعة وعلاقتها بالمسلم المؤمن بها، إن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتحقق دون إيمان الفرد بها، وهو مشروع حضاري للمجتمع الإسلامي أراده الله سبحانه وتعالى لكن حالت دونه ما انكفأت عنه الأمة وهو الدين الذي

(١) فلسفة الصدر/ الدكتور محمد عبد اللاوي الجزائري/ ص٦٢-٦٣.

(٢) مبادئ علمي الإجرام والعقاب/ د.عمار عباس الحسيني/ ص١٢١.

سيظهره الله سبحانه، وهذه الكتابات بهذا النحو لم نجدها في عصر الشيخ المظفر تغمده الله وإنما بعده في كتابات الشهيد محمد باقر الصدر، ولكن لا في رؤية مستقبلية كما حللها الشيخ المظفر تغمده الله، وإنما في رؤية تأريخية للأمة الإسلامية ونقدها[١]، وإن الشيخ المظفر يبين للجنة أن أي حكم مخالف للشريعة الإسلامية يعد باطلا، كما روي عن الإمام علي والأئمة عليهم السلام: أن الحكم حكمان حكم الله وحكم الجاهلية ويقول الشهيد السيد محمد الصدر في مبدأ تطبيق الشريعة وإنه العدل: التشريعي، وهو كون الشريعة عادلة، وهي لا تكون كذلك إلَّا إذا كانت صادرة من مصدر عادل حقيقي وهو العدل الإلهي، أو يكون خاليا من الهوى والمصلحة الشخصية بالمرة، ويطلق العدل على تطبيق الشريعة العادلة، وإطاعتها، ومنه العدالة التي يتصف بها القضاء أو القاضي. أو العدالة التي يتصف بها الفرد العادل[٢].

ثالثا: الشيخ يبين آثار القسم الثاني من أحكام القانون التي تريد أن تفرض حكم مذهب معين، والشيخ لم يناقش هذا القسم فقهيا أيضا، وإنما تحليلا اجتماعيا للرد على لائحة الأسباب الموجبة لصدور القانون فقال: (والمفارقات التي تنشأ عنه لا تقل فضاعة عن تلك المفارقات في القسم الأول) والسبب أن عدم تطبيق الشريعة والآثار التي تنشأ من ذلك؛ للاعتقاد بها والاعتقاد أمر باطني يؤدي الى عدم الاطمئنان، والاعتقاد بالمذهب كذلك؛ ولذا فالتأثير قد يكون أفضع وأعمق على الإنسان ويضرب الشيخ مثالا لذلك؛ ليوضح لهم آثار عدم تطبيق أحكام المذهب على منتحليه والمعتقدين به والملتزمين بأحكامه كالطلاق للمرأة والحكم من المحكمة على خلاف مذهبها، وما يترتب عليه من شعور بالذنب وعدم المسوغ الشرعي لتكوين الأسرة الجديدة؛ ومافائدة

---

(١) بحث حول المهدي وبحث حول الولاية/ الشهيد محمد باقر الصدر.

(٢) ماوراء الفقه/ السيد محمد باقر الصدر/ ج٩/ ص٢٧١.

القانون إذا شعر الناس أنه لا ينفعهم، وطلاقه غير شرعي وحبائل الزوجية باقية، ولا يسوغ لهم بناء اسرة جديدة، وإن الممارسة الجنسية زنا والأولاد منه أولاد حرام وهكذا، فعليهم أن يحصلوا على الطلاق الشرعي على مذهبهم لحل مشكلتهم واستقرارهم؛ فهل تستقر العائلة العراقية بهذا القانون أو يكون سببا في عدم استقرارها وتفككها، وهذا خلاف ماجاء في الأسباب الموجبة لإصدار القانون حيث جاء فيه: ما وجد في تعدد مصادر القضاء واختلاف الأحكام ما يجعل حياة العائلة غير مستقرة وحقوق الفرد غير مضمونة، فكان هذا دافعاً للتفكير بوضع قانون يجمع فيه اهم الأحكام الشرعية المتفق عليها[1]، فالتحليل الذي ذكره الشيخ المظفر ﷺ ردا على على هذه اللائحة التي تدعي أن تطبيق أحكام المذاهب على معتنقيها توجب عدم الاستقرار؛ فالشيخ يحلل ذلك لهم ويجعل عدم الاستقرار بتطبيق قوانينهم؛ لأنه ينشئ صراعا في داخل الإنسان بين تطبيق تشريع مذهبه الذي يعتقد بأحقيته؛ لأنه مستند الى كتاب الله وسنة نبيه، وبين ما فرض عليه من الحكومة ولا يعلم مستنده أو يعلم بمخالفته لله ولرسوله.

الأمر الخامس: رد الشيخ على القياس الذي ارتكز عليه عبد الكريم قاسم واللجنة من تشريع القانون للأراضي الأميرية على الأحوال الشخصية والإرث حيث ذكر الشواف: «جلب عبد الكريم القانون المدني، واطلع على القسم الخاص بانتقال حقوق التصرف في الأراضي الأميرية المفوضة بالطابو، وبما تنطوي عليه من البساطة ومن المنطقية وسهولة الفهم، واقترح وطلب إضافة المواد- كما وضعها السنهوري في القانون المدني- إلى قانون الأحوال الشخصية، لتطبق على المواريث كلها، وبذلك نكون قد أكملنا نقص عدم وجود قسم للميراث في المشروع، علاوة على توحيد أحكام المذهبين السُنِّي والجعفري في هذه المسألة الهامة من مسائل

(١) (لائحة الأسباب الموجبة لصدور قانون الأحوال الشخصية المرقم١٨٨ لسنة ١٩٥٩.

الحياة»[١]، فالشيخ يبين أن هذا القياس مع الفارق الكبير من عدة أمور:

أولا: إن الأراضي الأميرية أمرها بيد ولي الأمر، وليست ملكا للمتصرفين بها، ومن حق ولي الأمر أن يأذن بالتصرف بها مع الشرط، وأما أموال الإرث فهي لأصحابها ملك شخصي، وليس عاما، وولي الأمر لا يملكها؛ فلا يجوز له التصرف بها، نعم لو كان المعصوم يمكن له التصرف بها، وأما ولي الأمر أو الحاكم الشرعي فهو مسلط على المال العام، وولي من لاولي له؛ فلا يجوز التصرف بها شرعا.

ثانيا: إن الإرث يقسم حسب الفريضة التي فرضها الله ولايحق لأصحاب هذه الأموال أن يضعوا شروطا؛ لأنها شروط مخالفة لفريضة الله في كتابه وكل شرط خالف كتاب الله لايكون سائغا فلا يقبل، وسنثبت في المطلب الثاني ما أجمعت عليه الأمة من أن تقسيم الإرث من الله فريضة ولذا سميت بالفرائض، ولا يجوز لأحد تعديلها أو تعديها؛ لأنها من حدود الله.

الأمر السادس: مطالبة الشيخ بإلغاء قانون الأحوال الشخصية من اساسه وإرجاع الأمة الى ماتدين به هو الذي تقتضيه مصلحتها إذا أردنا أن نخلق لها مواطنين صالحين، ومثل هذه اللائحة لاتقبل التعديل.

أولا: بعد الذي قدمه الشيخ من المبررات وإن هذا القانون مخالف لصريح القرآن، وإجماع المسلمين، وإن أحكامه تقيّد المسلمين بمذهب معين خلافا لمذاهبهم، ومخالفة القرآن والمذهب لها آثارها التي فصّلها الشيخ، ووضحها لهم، وبيّن آثارها النفسية والاجتماعية على الفرد والمجتمع، وليس من صالح الدولة أن تفتح مسارب الجريمة والتحلل الخلقي أمام ابناء البلد؛ لأنها تؤدي الى إماتة الاخلاص فيهم، وهذا ماحصل

---

(١) عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون/ الشواف، بيروت: الوراق للنشر ٢٠٠٤/ ص٨٤.

ويحصل في بلدنا من آثار القوانين الوضعية التي أصر قادة الانقلاب على بقائها خلافا للناصحين؛ فلايسع الشيخ المظفر، وكل مخلص وناصح أمين إلا أن يطالب بإلغاء مايكون سببا لتحلل المجتمع وهو قانون الأحوال الشخصية.

ثانيا: الشيخ بقوله: (لاتقبل التعديل) تنبؤ وقراءة صحيحة لما سيفعله قادة الانقلاب من الرد على مطالبة المرجعية بإلغاء القانون ومطالبته، وأنهم نفس النفس السابق ولكن قد يستجاب لهم بالتعديل في القانون لا الغائه؛ ولذا نبه الحكومة أن مثل هذا القانون وما فيه من آثار سيئة على الفرد والمجتمع ومستقبل الأمة والبلد غير قابل للتعديل؛ لما فيه من مفارقات بعيدة كل البعد عن الإصلاح؛ ولذا قال: (ومثل هذه اللائحة لاتقبل التعديل) وبالفعل فإن الحكومة لم تستجب لمطالب المرجعية بالإلغاء ولم تستجب للشيخ بعدم التعديل، واكتفت بالتعديل في مسألة الإرث، واضافة صلاحية القاضي في مسألة تعدد الزوجات، فاصدروا التعديل رقم١١ لسنة١٩٦٣ لايقاف العمل بالمواد المتعلقة بالمواريث، وتطبيق فقه المذاهب بدلاً منها وعدلوا قانون ١٨٨ لعام ١٩٥٩م وعلى وجه الخصوص المادة الخاصة بالإرث، ليكون ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾، كما ذكر السيد محمد بحر العلوم وهو ينتقد الاكتفاء بالتعديل: «وجاء تعديل القانون المذكور في مساء ٢٣/ شوال/ ١٣٨٢هـ ، المصادف ٩/ آذار/ ١٩٦٣م... والظاهر أن حكومة الثورة الموقرة قد اتجهت بالنسبة لهذا القانون الى تعديل أحكام المواريث فقط دون مراعات النقود الكثيرة التي ترد عليه ككل، والتي تشكل بمجموعها أسبابا داعية الى الغائه».[1]

الأمر السابع: الرد على من تذرع بالتقدمية وأن وجود مثل هذا القانون في البلد من التنمية والتقدم حيث دعا رئيس مجلس السيادة نجيب الربيعي لتعزيز التوازن السياسي وتكفل الحريات، والحقوق المدنية وحقوق المرأة والأسرة، والمجتمع المدني؛

(١) أضواء على قانون الأحوال الشخصية/ .

فالشيخ يرد على أن التقدمية بتغيير أحكام الشريعة الى قوانين وضعية ليس تقدما، ويبين لهم مامعنى التقدم بالمفهوم الإسلامي بقوله: (والتقدمية التي تذرع بها مشرعو هذه اللائحة -فيما يقال- ليست بالعبث بمقدرات الناس والتحكم بما يدينون به الله عز وجل، وخلق مسارب جديدة للجريمة أو الشعور بها على الأقل، وإنما التقدمية بالعمل على الاستقرار والطمأنينة ورفع مستويات الشعوب في مختلف مجالاتها العلمية والاقتصادية والثقافية وتركيز قيمها ومثلها الأخلاقية)؛ فالشيخ يريد بيان المفهوم الحقيقي للتقدمية، ويوضح مفهوم التقدم بالرؤية الإسلامية، ويدعوهم الى التمييز بينها وبين التقدمية بالمفهوم الغربي الذي يسعى قادة الثورة الى تطبيقه من خلال ابعاد المسلم عن أحكام الشريعة، وقيمها الأخلاقية، وقد بين في الرد على القسم الأول أثر عدم تطبيق الشريعة على الفرد والمجتمع، وكذا مسألة التقدمية ليست بالطريقة الغربية المادية التي تكون بعزل الإنسان عن تأريخه ودينه وربه وقيمه ومثله الأخلاقية والتحكم به وبمقدراته وفكره وتوجيهه الى الايمان المطلق بفكرة التقدمية وهي رؤية اجتماعية وسياسية لاختزال الكون بالأيديولوجيات التي يريدون الإنسان أن يؤمن بها، فالشيخ المظفر بيّن لقادة الثورة أن التقدمية في الرؤية الإسلامية طرف نقيض للتقدمية الغربية ومفهوم مختلف؛ لأن التقدمية بالمفهوم الإسلامي هي بالعمل على الاستقرار والطمأنينة ورفع مستويات الشعوب في مختلف مجالاتها العلمية، والاقتصادية والثقافية تنطلق من علاقتها وارتباطها بربها وخالقها، وتركيز قيمها ومثلها الأخلاقية، وليست بالعبث بمقدرات الناس والتحكم بما يدينون به الله عز وجل؛ وفرض قوانين الأهواء والمصالح التي حذر القرآن من اتباعها، وهنا يريد الشيخ ربط الحضارة الإسلامية والتقدمية بالله تعالى، وإن ارتباط الأمة بالتأريخ وإيمانها بفكرة التقدمية لا معنى لها خارج علاقة الإنسان بالله تعالى وعلاقة الشهادة بالغيب وهذه الفكرة وإن لم تكن بارزة بهذا المعنى

من الشيخ إلا أن الشهيد محمد باقر الصدر تظهر من كتاباته فكرة تعميق هذا المعنى، ولذا يقول الدكتور محمد عبد اللاوي الجزائري في مفهوم التقدم عند الشهيد محمد باقر الصدر: فإن كان الأساس الذي تقوم عليه النظريات والمذاهب الاجتماعية والسياسية الغربية هو الإيمان المطلق بفكرة التقدم، فإن الفكر الإجتماعي السياسي والإسلامي يقوم على مفهومي وقيمي يستوعب التأريخ ويتجاوزه، فخلافة الإنسان تؤهل الأمة الى الصيرورة نحو المطلق أي الى حركة لانهاية لها، هذا مع العلم إن التقدم بمفهومه الغربي قد اختزل الكون في الماركسية أو في الرأسمالية وهنا يصل الشهيد الصدر الى القول بأنه لا فرق من حيث الأساس بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي فالرؤية المادية الى الكون والإنسان تنفي التناقض بين هذين النظامين، في حين أن علاقة الأمة بالغيب تحتم نظرة اخرى الى مفهوم التقدم، وينعكس ذلك على المساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وهكذا بلور الشهيد مفاهيم إسلامية جديدة على صعيد النظرة الى التأريخ، والى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجابهة الفكر الغربي، والوقوف كحاجز أمامه عن طريق طرح البديل الحضاري[1]، وهذا بالفعل ما يفهم من الشيخ المظفر تغمده الله برحمته وإنه سابق على مابينه السيد محمد باقر الصدر تغمده الله برحمته فالظاهر أنه ليس مفهوما جديدا كما ذكر الدكتور اللاوي، وإنما موجود عند علماء الحوزة العلمية إلا أنه ليس من الوضوح كما عند الشهيد الصدر، ولكن الشيخ المظفر رغم الاختصار وضح الرؤية الإسلامية للتقدم.

الأمر الثامن: تنبيه وتحذير بآيات الله تعالى فبعد أن بيّن مشروعهم في مخالفة الشريعة الإسلامية وصريح القرآن الكريم، وأثره على المجتمع فيذكرهم وينبههم إن الله يرى أعمالهم والرسول والمؤمنون بقوله تعالى: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ**

(١) فلسفة الصدر/ ص٥٨.

﴿وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ ثم يحذرهم أن يكونوا مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ إن الإيمان بهذه الآية الكريمة يحفز الإنسان الى البحث عن أحكام الله، فحق التشريع له وحده؛ فالآية اعظم رائد للخير والصلاح.

الأمر التاسع: ختم المذكرة بعميد كلية الفقه وهذا الأمر يبين مسؤولية الجامعات والكليات المختصة، وتفاعلها مع الواقع السياسي ومايمس حياة الفرد والمجتمع، وتوجيه اصحاب القرار لما فيه التنمية والتقدم، ويحث على أن يكون دور الكليات في اختصاصاتها وأن تأخذ دورها العلمي في ما يصدر في البلد ومايدور فيه وتبدي رأيها العلمي، وتنصح وتوجه وهذا دور الريادة للكليات العلمية، الأمر الذي تلعبه الجامعات العالمية في سير الدول العظمى وتوجهاتها، وهو الدور المفقود للجامعات في دولنا العربية والإسلامية وإن وجدت فهي نادرة.

الأمر العاشر: المذكرة وضعت آية فرائض الإرث والطلاق في مربع وهذا الأمر فيه رد على رئيس اللجنة الذي برر أن مساواة الإرث بين الذكر والأنثى ليس فيه مخالفة للشريعة، واتبعه عبد الكريم قاسم- وإن كان الأستاذ محمد حسين الصغير لم يقبل ذلك ويقول: إن عبد الكريم فرضها على نجيب الربيعي- بإن الآية وردت بصيغة الوصية؛ فالشيخ يذكر الآية بتمامها ليبين إن صدر الآية بالوصية ولكن ذيل الآية قوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1]، وكذا آية الطلاق و إنه من حدود الله التي لا يتجاوزها إلا الظالمون بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[2] وسوف نتطرق الى البحث الفقهي في احدى المسألتين والأدلة الواردة فيهما في المطلب الثاني الذي خصص للأدلة ومناقشتها.

---

(١) النساء: ١١.

(٢) البقرة: ٢٢٩.

المطلب الثاني: المبررات التي ذكرها الشيخ المظفر لإلغاء القانون إثباتا:

المقصد الأول: الاستدلال على مخالفة القانون لصريح القرآن: مخالفة صريح القرآن ويخرج عن إجماع المسلمين – كمسائل في الزواج والإرث وإن مشرعي القانون احتجوا بأن الآية ليس فيها الإلزام؛ لأنها واردة بصيغة الوصية كما ذكرنا في التمهيد: (وأضاف الشواف[1] أن عبد الكريم رفض التحذيرات... «مستنداً إلى رأي أبداه رئيس مجلس السيادة نجيب الربيعي، بأن الإرث، وتحديده قد جاء في القرآن بصيغة الوصية»، جاء في الآية ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[2] ونحن سنبحث هذه الآية على نحو الاستدلال الفقهي: القسم الأول: المخالفة لصريح القرآن: نأخذ ثلاث مسائل من الزواج و الإرث للاختصار وعلى النحو الآتي:

المسألة الأولى: من الزواج: المادة الثالثة: ١- الزواج عقد بين رجل وأمرأة تحل له شرعا غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل، المشرِّع العراقي عرَّف الزواج في قانون الأحوال الشخصية بأنه عقد ولكن لابمصطلح القانون المدني وإنما بالمعنى اللغوي.

أولا: أصل العقد: عقد الشيء بغيره ووصله به، وأصله نقيض الحل.

ثانيا: إن أهل اللغة عبروا عن العقد بالابرام والشد والربط والوصل والوجوب، ولذا أخرج عقد الزواج من القانون المدني الى قانون الأحوال الشخصية؛ حيث عرَّف المشرع العراقي في المادة(٧٢) من القانون المدني العراقي العقد: (بأنه ارتباط الايجاب الصادر من أحد المتعاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه)، فالزواج لايعد عقدا؛ لأنه وإن كان واقعا في نطاق القانون الخاص إلا إنه لايقع في دائرة المعاملات المالية؛ فلا يدخل في القانون المدني العراقي بل يدخل في الأحوال الشخصية.

(١) عبد الكريم قاسم وعراقيون آخرون/ الشواف، ص٨٤.

(٢) النساء: ١١.

ثالثا: المخالفة لظاهر القرآن: لم نجد التعظيم والتقييم لعقد الزواج في تعريف المشرع العراقي للزواج، والمشرع الفرنسي كان أكثر إنصافا لهذا العقد بقوله: اتحاد متين بين رجل وأمرأة)[١]، فالتعريف قاصر عن بيان عمق العلاقة الزوجية وعظمتها وقدسيتها التي أظهرها ربّ العزة والجلال في القرآن الكريم؛ لأن الزواج مبادلة روح بروح كما قيل وهو صحيح: ولذا القرآن الكريم عظَّم هذا العقد بقوله تعالى: ﴿**وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثاقاً غَلِيظاً**﴾، حدد الله سبحانه عقد الزواج بألفاظ ذكرها في كتابه العزيز (لتسكنوا إليها، ولباس لكم، والمودة والرحمة)، وأوجب الوقوف عندها، والتعبد بها تماما كألفاظ العبادة، وأضفى على عقد الزواج من القداسة ما أبعده عن كل العقود، وقال الشيخ محمود شلتوت: «إذا تنبهنا إلى أن كلمة ميثاق لم ترد في القرآن الكريم إلا تعبيرا عما بين الله وعباده من موجبات التوحيد، والتزام الأحكام، وعما بين الدولة والمجتمع من الشؤون العامة الخطيرة علمنا مقدار المكانة التي سما القرآن بعقد الزواج إليها، وإذا تنبهنا مرة اخرى إلى أن وصف الميثاق «بالغليظ» لم يرد في موضع من مواضعه إلا في عقد الزواج تضاعف لدينا سمو هذه المكانة التي رفع القرآن إليها هذه الرابطة السامية عن كل ما أطلق عليه كلمة ميثاق»[٢].

المقترح: إبدال هذا التعريف بما يظهر عمق وعظمة العلاقة الزوجية التي بينها القرآن الكريم، فالأولى في التعريف أن يكون الزواج: ميثاق أو عقد غليظ بين جنسين مختلفين يحل شرعا أحدهما الى الآخر؛ لاستقرارهما وسكونهما بحياة كريمة تنعم بالنسل، باعتبار أن الخنثي الذي يتزوج إما فيه صفات ذكر أو أنثى وأما الخنثى المشكل فهو مشكل.

---

(١) الأحوال الشخصية في القانون الدولي الخاص العراقي/ عبد الواحد كريم/ ص٨.

(٢) الكاشف/ محمد جواد مغنية.

المسألة الثانية: المادة الثالثة / الفقرة(٤): لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلا بإذن القاضي ويشترط لإعطاء الإذن تحقق الشرطين التاليين:

- أن يكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة واحدة.
- أن يكون هناك مصلحة مشروعة.

مخالفة ظاهر القرآن: المشرع العراقي لم يجوز تعدد الزوجات لأكثر من واحدة وأعطى الولاية للقاضي في الجواز واشترط عليه تحقق المبرر للتعدد، وحدد شرطين للإذن بالتعدد وهما الكفاية المالية والمصلحة المشروعة، والجاهلية قبل الإسلام لم تقيد تعدد الزوجات بأي قيد، وأما الشريعة الإسلامية فجوزت تعدد الزوجات ولكن قيدته بنص القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا**﴾[١] وفي هذا النص نكتتان ينبغي توضيحهما قبل الدخول في تفسيره وهما:

أولا: فانكحوا صيغة الأمر هل تدل على وجوب التعدد أو استحبابه فيكون المشرع العراقي خالف الشريعة في ذلك ولم يجوزه؟ وجوابه:

١- عند علماء الشيعة: إن الحكم في الدين الإسلامي هو الحكم بجواز أو استحباب تعدد الزوجات و ليس بوجوبه[٢]، إنّ تعليق الحكم على رغبة المكلّف يعطيها ظهوراً في إباحة الجواز[٣].

٢- عند علماء السنة: وإن كان مخرجه مخرج الأمر، فإنه بمعنى الدلالة على النهي

---

(١) النساء: ٣.

(٢) ماوراء الفقه/ السيد محمد الصدر/ ج٦/ ص١٥٩.

(٣) بحوث في الفقه المعاصر/ الشيخ حسن الجواهري/ ج٦/ ص٣٥٨.

عن نكاح ما خاف الناكح الجور فيه من عدد النساء، لا بمعنى الأمر بالنكاح؛ ولذا المشرع العراقي تبعا لهم قال: (لايجوز) نهى عن تعدد الزوجات، وهو بهذا أخذ بمفهوم النص لابظاهره.

ثانيا: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ بانضمامه الى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ نفي مطلق العدل حتى ينتج إلى إلغاء تعدد الأزواج في الإسلام كما قيل؛ لأن الذيل يدل على أن المنفي هو العدل الحقيقي الواقعي من غير تطرف أصلا بلزوم حاق الوسط حقيقة، وأن المشرع هو العدل التقريبي عملا من غير تحرج، على أن السنة النبوية ورواج الأمر بمرأى ومسمع من النبي ﷺ! والسيرة المتصلة بين المسلمين يدفع هذا التوهم، على أن صرف قوله تعالى في أول آية تعدد الأزواج ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[1] إلى مجرد الفرض العقلي الخالي عن المصداق ليس إلا تعمية يجل عنها كلامه سبحانه، ثم قوله: ﴿وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ تأكيد وترغيب للرجال في الاصلاح عند بروز امارات الكراهة، والخلاف ببيان أنه من التقوى، والتقوى يستتبع المغفرة والرحمة ﴿وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا﴾، تأكيد على تأكيد هذا أولا.

وثالثا: القولان بينهما فرق؛ لما وردفي الكافي، عن الصّادق عليه السلام : «﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾، يعني: في النّفقة. وأما قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ يعني في المودة[2]، واحتج بهذه الرواية أغلب

---

(١) النساء: ٣.

(٢) الكافي/ الكليني/ ج٥/ ص٣٦٣وتهذيب الأحكام/ الطوسي/ ج٧/ ص ٤٢٠ وذكر في عدة من التفاسير كالقمي والمفيد وغيرهما كثير.

المفسرين الشيعة كالقمي.و الراوندي[١] و شبر[٢] والميزان[٣] ومغنية[٤] ، وأما سنده (علي بن إبراهيم صاحب التفسير وأبوه ونوح بن شعيب ومحمد بن الحسن) وهو سند عبر عنه أكثر الفقهاء بالحسن سندا، ومنهم من عبر أنه قوي حسن كالصحيح[٥]، ومنهم قال: في الصحيح أو الحسن[٦]، ومن الفقهاء السيد المرعشي[٧]: لا يجوز في العقد الدائم الزيادة على الأربع، والسيد الخوئي[٨]: باسمه تعالى: الأصل استحباب تعدد الزوجات ولكن من لا يتيسر له الإنفاق على الأزيد فالأولى بل الأحوط الاقتصار على الأقل، والله العالم، وكذا السيد السيستاني[٩][١٠]: أو أزيد فبات عند إحداهن ليلة يجب عليه أن يبيت عند غيرها أيضا، والمشهور.. وإذا كانت عنده زوجات متعددة يجب عليه القسم بينهن في كل أربع ليال، تستحب التسوية بين الزوجات في الانفاق، وأما أقوال علماء السنة أيضا انحصرت في النفقة والقسمة والحب من المفسرين كالضحاك والجصاص وابو الليث السمرقندي[١١]، والراغب الأصفهاني[١٢]، وابن العربي[١٣].

---

(١) فقه القرآن/ قطب الدين الراوندي/ ج٢/ ص١١٦.
(٢) تفسير شبر/ السيد عبد الله شبر/ ص١٠٨.
(٣) تفسير الميزان/ السيد محمد حسين الطباطبائي/ ج٥/ ص١٠٢.
(٤) التفسير الكاشف/ محمد جواد مغنية/ ج٢/ ص٢٤٩.
(٥) محمد تقي المجلسي في روضة المتقين في شرح من لايحضره الفقيه/ ج٨/ ص٢٩٥.
(٦) الشيخ محمد علي الأراكي في كتاب النكاح/ ص٧٣٧.
(٧) منهاج المؤمنين/ ج٢/ ص٢٠٩.
(٨) صراط النجاة تعليقة الميرزا التبريزي/ السيد الخوئي/ ج٦/ ص٢٦٠.
(٩) استفتاءات السيد السيستاني/ ص٣٦٦.
(١٠) منهاج الصالحين/ ج٣/ ص١٠٤-١٠٥.
(١١) تفسير السمرقندي/ أبو الليث السمرقندي/ ج١/ ص٣٠٥.
(١٢) المفردات في غريب القرآن/ الراغب الأصفهاني/ ص٣٢٥.
(١٣) احكام القرآن/ ابن العربي/ ج١/ ص٤١٠.

النتيجة النهائية: اتفق أغلب علماء الشيعة والسنة على جواز التعدد والشرط هو القسم بين الزوجات في الليالي والنفقة والعيلولة هي المدار عندهم في العدالة بين الزوجات على اختلاف الرأي في القسم والنفقة، ولكن الشيعة لا تعده شرطا في الصحة خلافا لعلماء السنة؛ فالزواج مع عدم القدرة المالية صحيح عند الشيعة الإمامية، وأما مخالفة النص لظاهر القرآن فواضح: لأن المشرع العراقي أخذ بمفهوم الآية حسب تفسير بعض علماء السنة ولم يأخذ بظاهرها وهو الجواز؛ ولذا قال: لا يجوز، و لم يحدد العدد المسموح به من النساء والذي حددته الشريعة الإسلامية بالأربع وهذا نقص في النص.وهو خلاف ظاهر القرآن؛ ولذا ذكر الشيخ المظفر مخالفة هذا القانون لنص القرآن.

وخالف الفقه الإسلامي في إعطاء الولاية للقاضي في الموافقة وعدمها، والمفروض للحاكم الشرعي؛ لأنه القاضي حقيقة والمأذون كما اتضح في المطلب الثاني من المبحث الأول بإجماع الأمة، واعطاء الصلاحيات للقاضي إنما يصح إذا كان جامعا لشرائط القاضي شرعا وأما القاضي المنصوب من الجائر الفاقد للشرائط أو بعضها واعطائه الولاية بهذه السعة اتباع للهوى، ودليل على عدم خبرة واحاطة المشرع بما يشرعه والآثار المترتبة عليه، ولذا قال الشيخ المظفر: لا تقبل التعديل).

المقترح: لتعديل النص: يجوز النكاح الدائم بأكثر من واحدة بشروط:

١-ان لايتجاوز الأربع زوجات.

٢-القدرة على العدل بينهن بالانفاق والقسم.

تنبيه: من غرائب نظم الزواج ان في جنوب الهند، وعلى حدوده الشمالية يباح للمرأة

أن تتزوج بأكثر من رجل، ولا يزال هذا النظام متبعا حتى اليوم[١].

المسألة الثالثة: من الإرث: وإن كان هذا البحث لا نحتاج إليه؛ لأن حكومة الانقلاب ألغت النصوص الخاصة بالإرث ولكن نذكره؛ لأن الشيخ المظفر ذكره ولرفع الالتباس وبيان وجوب وإلزام وفرض للذكر مثل حظ الانثيين؛ وإن الآية وردت بلفظ (يوصيكم الله) وقد يفهم منها أنها غير ملزمة؛ لأنها من قبيل الوصية؛ ولذا رئيس مجلس السيادة نجيب الربيعي في المادة الخاصة بالإرث احتج بها لتشريع المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى في القانون تبعا للغرب، وأخذ بها الرئيس قاسم، وهذا جهل عظيم بالآية واتباع الهوى والمصلحة وماتقتضيه السياسة، والرشد والشرع خلافه؛ لأنهم ليسوا من أهل الاختصاص وأرادوا تفسير القرآن بالرأي المنهي عنه؛ لأنه يوجب الهلاك؛ فالأية جاءت بلفظ الوصية للمناسبة بينهما؛ لأنه حكم بعد الموت، والوصية بحسب اللغة تفيد الأمر، والوصية مضافة الى الله توجب الفرض والإلزام؛ ولذا أجمعت الأمة على وجوبها وأنها فريضة من الله ثابتة من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع والعقل؛ وأما من الكتاب والسنة؛ لمعنى اللزوم في الوصية وأما لذيل الآية فريضة من الله، لذا استفاد الفقهاء منها الوجوب والفرض وهذا مايحتاج الى البيان من المفسرين والفقهاء وعلى النحو الآتي: أولا: تفسير الآية: في تفاسير الشيعة: الشيخ الطوسي في التبيان[٢] والطبرسي في جامع الجوامع[٣] ومجمع البيان[٤] معنى: ﴿يُوصِيكُمُ الله﴾ فرض عليكم؛ لان الوصية من الله فرض ﴿فَرِيضَةً مِنَ الله﴾...فرضا مفروضا، وفي تفاسير السنة: ﴿يُوصِيكُمُ الله فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ أي يفرض عليكم فريضة من الله فليس لأحد أن يقسمها

(١) تفسير الكاشف/ محمد جواد مغنية.
(٢) ج٣/ ص١٢٩.
(٣) ج١/ ص٣٧٦.
(٤) ج٣/ ص٢٧.

على غير ما قسمها الله عز وجل عليه: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ﴾ فرض ذلك فريضة من الله ومنهم مقاتل بن سلمان في تفسيره[١] والشافعي في أحكام القرآن[٢]، والنحاس في معاني القرآن[٣] والجصاص في أحكام القرآن[٤]، والآلوسي في تفسيره[٥]، ثانيا: فقه الآية: الفقه الجعفري[٦]؛ لأن الله تعالى سماه به، فقال بعد القسمة: ﴿فَرِيضَةً مِنَ اللهِ﴾، وأما السنة فمتواترة (والإجماع) أجمعت الأمة عليه وإن اختلفوا في آحاد مسائله، وكذا الفقه الشافعي، النووي[٧]، وزكريا الأنصاري[٨]، ومحمد بن أحمد الشربيني[٩]، وكذا الفقه الحنفي، علاء الدين بن عابدين[١٠]، وكذا الفقه المالكي، مالك[١١]، وكذا الفقه الحنبلي: الشافعي الصغير[١٢]، ثالثا: قبولها عقلا: قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[١٣] وأما كون سهم الرجل في الجملة ضعف سهم المرأة فقد اعتبر فيه فضل الرجل على المرأة بحسب تدبير الحياة عقلا وكون الانفاق اللازم على عهدته قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، فأنسب

(١) ج١/ ص٢١٩.
(٢) ج١/ ص١٦٠.
(٣) ج٢/ ص٢٧.
(٤) ج١/ ص٥٢٧.
(٥) ج٤/ ص٢٢٩.
(٦) المهذب البارع / ابن فهد الحلي، والمسالك/ الشهيد الثاني، والسيد عبد الأعلى السبزواري وغيرهم كثير.
(٧) والمجموع/ ج١٦/ ص٥١.
(٨) فتح الوهاب/ ج ٢/ ص٣.
(٩) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع/ ج ٢/ ص١٦.
(١٠) حاشية رد المحتار/ ابن عابدين/ ج١/ ص٣٤٩.
(١١) الموطأ/ ج٢/ ص٥٠٤.
(١٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج/ ج ٦/ ص٣.
(١٣) النساء : ١١.

وأمس بروح التعقل وغلبة العواطف الرقيقة والاحساسات اللطيفة على روح التعقل في المرأة وذلك بالمصرف أمس وألصق فهذا هو السر في الفرق الذي اعتبره الإسلام في باب الإرث والنفقات بين الرجال والنساء[١]، وفي هذا الصدد يقول السيد كلانتر قدس سره في حاشيته على الروضة البهية: هذا أيضا موافق للفطرة ولسنة الاجتماع بلا تحوير قيد شعرة، وذلك للتفصيل الآتي.(المعونة حسب المؤونة)إذا كان قانون (العدالة) تقتضي بتوزيع الثروة بين الناس حسب الحاجة الواقعة، ولذلك كان قانون الإسلام في توزيع الإرث بين الرجال والنساء أثلاثا هو أعدل قانون وصلت إليه البشرية اليوم وهو: «لكل حسب حاجته»، فقانون الإسلام هو القانون الوحيد العادل الصالح لواقع الحياة والاجتماع[٢]، وأما القسم الثاني: القانون أخذ بمذهب معين: إن القانون أخذ بأحكام بعض المذاهب دون بعض أي يكون الحكم بمذهب معين وهو خلاف الإجماع فإنه لايجوز تقييد القاضي حتى لو كان مقلدا.

(١) الميزان في تفسير القرآن/ محمد حسين الطباطبائي/ ج٤/ ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) حاشية الروضة البهية/ للسيد محمد كلانتر.

الخاتمة: النتائج والمقترحات التي توصلت إليها في البحث:

النتيجة(١): قد يقال ابدال قانون الأحوال الشخصية بقانون شؤون الأشخاص أو قانون الشؤون الشخصية ، لا قانون الأحوال الشخصية؛ لأنه أدق في صدقه على مختصات الإنسان من زواج وطلاق وغيرهما، وأحواله العظيمة، ولا يشاركه غيره فيه، ولكن الأحوال أشهر وأكثر انتشارا، والشخصية أنسب؛ لأنها مصدر صناعي؛ فيجوز ذلك وهي صفة الأحوال ولامانع منه.

النتيجة(٢): المدار في القضاء هو الحكم بالحق وهو يتحقق بتطبيق الموازين التي قررها الشارع المقدس للقضاء، والقواعد التي توصل إليها أهل الاجتهاد كل حسب اجتهاده ونظره مما ثبت في كل مذهب من المذاهب على حسب المدارك الثابته في الحكم الكلي وفي الموضوعات الخارجية بالبينات والايمان؛ فالمذهب الذي استنبط قواعد قضائه من النبي ﷺ أو من أهل بيته عليهم السلام، وطبقها على الأحكام القضائية يصدق عليه أنه حكم بالحق والله العالم.

النتيجة(٣): كتب الفقه من الرسائل العملية ونحوها لا تعد قوانين تشريعية، وإن كانت تنظم علاقات الإنسان؛ لعدم ترتب الآثار القانونية من جهة، وعدم الجزاء على المخالفة من جهة اخرى، ومع ترتبها؛ فلا يبقى مانع لجعلها قوانين يستند إليها في الحكم والقضاء، خصوصا مع وجود المقتضي؛ ويمكن بواسطتها تطبيق المادة (٦١) من

الدستور لا بإصدار قوانين متعددة للأحوال الشخصية، وإنما إضافة مادة الى القانون تلزم دائرة التنفيذ بما يصدر من قرارات من المؤسسة الدينية الخاصة بكل مذهب وطائفة؛ وبذلك طبقنا المادة الدستورية وحرية العراقي في الأحوال الشخصية.

النتيجة(٤): إن ماذكره الشيخ محمد رضا المظفر في مذكرته من أن هذا القانون لايقبل التعديل صحيح وواقعي؛ لعدم ارتكازه على رؤية إسلامية متكاملة كما بينا، ولأن مواده كلها تحتاج الى تعديل؛ فالأفضل ألغاؤه وتشريع قانون إسلامي أو عراقي جديد برؤية اسلامية متكاملة وعصرية وهو أمر راجح عقلا وواقعا في زماننا وإذا كتب بالصيغة الشرعية المقترحة؛ فلا يكون هجرا للشريعة الإسلامية ولا سلبا لمقام فقهاء الأمة وسلطتهم بل يحدد السلطة التشريعية والقضائية ويفصل بينهما.

النتيجة(٥): إن تدوين الأحكام الشرعية ثابت شرعا؛ لأنه من السنة وهي فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين علي عليه السلام وأهل بيته المعصومين عليهم السلام والصحابة رضوان الله عليهم، ولا دليل على منعه سوى منع عمر من تدوين الحديث وهو أعم من تدوين الأحكام، وأما ما استدلوا به على حرمة التدوين واستدلوا بالقرآن والسنة والإجماع، وأنه خلاف ما عليه الإجماع العملي للقرون المفضلة غير دقيق وخلاف التحقيق؛ لذا تم الرد عليها حلا ونقضا، وعلى هذا لايبقى دليل على حرمة التدوين وخصوصا تدوين الأحكام الشرعية الثابتة، والمتواترة والمجمع عليها عند المسلمين، نعم المختلف فيها على قولين أو أكثر أيضا لا دليل على حرمة تدوينها إن كانت تستند الى نقل الصحابة، ولكن يجب تدوين القولين أو الأكثر وعدم ترجيح أحدهما أو أحدها، وعدم إلزام المجتهد من القضاة بها؛ فلا خلاف في تدوينها، ولا يجوز الاجتهاد بها؛ لأنه

اجتهاد مقابل النص، وأما تدوين الأحكام الشرعية المختلف فيها وصياغتها بقوانين والتي استنبطت بالاجتهاد بحسب الدليل لم يثبت منعها.

والنتيجة(٧): مقتضى الجمع بين الأدلة والأقوال أن شرعية القضاء في زمن الغيبة للمجتهد المطلق الجامع للشرائط ويجوز تولي المجتهد المتجزئ إما بإذن المجتهد المطلق بوصفه الحاكم الشرعي أو عدم وجوده؛ لصحيحة أبي خديجة في المقام خصوصا على نسخة (قضاؤنا)في الكافي [١] والوسائل [٢] بسند آخر بدل قضايانا؛ لتماميتها سندا ودلالة على تولي المجتهد المتجزئ القضاء إن كان مجتهدا بالمسائل التي تخص القضاء، وأما المقلد مع بعض الشروط وما ذهب إليه صاحب الجواهر من إمكان القول: جواز تولي القضاء لكل مؤمن بشرط الحكم بالحق، هذا ما يحتاجه الواقع ويعالج مشكلة القضاة في زماننا ويعطيه الشرعية، لكن لا يمكن المساعدة عليه؛ لأن الأدلة التي ساقها كلها مدخولة؛ فيجوز له تولي القضاء كقاضي تحكيم أوحسب ما يرى الحاكم الشرعي المصلحة من ذلك.

النتيجة(٩): إن دور الجامعات العراقية في التنمية والتقدم معطل و أطروحات العلماء في التطوير لا يؤخذ بها، وإن خاطبوا أصحاب القرار كما فعل الشيخ المظفر وهذا ما أوصل البلد الى ماهو عليه اليوم؛ لعدم تطبيق قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ وفي زماننا هم أهل الاختصاص، ولا ترتقي الأمة ما لم تأخذ بعلمهم وتطبقه على الواقع والله ولي التوفيق.

النتيجة (١٠):

١- إن القرآن الكريم يعتمد في التشريع أصولا علمية ثابتة لا تفاوت فيها ولا

(١) ج٧/ ص٤١٢

(٢) ج٢٧/ ص١٤وهامش ص١٣

اختلاف ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾؛ وكذا تشريعات الرسول صلى الله عليه وآله وسلوك الأئمة عليهم السلام تطبيق أمين لهذه الأصول؛ ولذا نحتاج الى استكشافها وتحديدها.

٢- إن حق التشريع مختص بالله ويدل عليه وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿فَالْحُكْمُ للهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾[٢])؛ لأنه الخالق الصانع البارئ المدبر العالم بخلقه وفطرتهم وطبيعتهم ومايحيط بهم من الكون وعلاقتهم به؛ فيعرف ماينفعهم وما يضرهم؛ ولذا يصح لكل صانع أن يشرع لمصنوعه؛ فصانع الحاسوب يشرع ما يخص الحاسوب؛ لأنه أعلم من كل أحد به، وكذا صانع السيارة، ويحق لمن أذن الله له أن يشرع ضمن القواعد الكلية والمنهج العام الذي قرره الله سبحانه وهما النبي والوصي ومن أذنا له. ولايحق لغير من أذن الله له، أن يشرع القوانين الإسلامية وما يشرعه غير المأذون من الله يعد من أحكام الجاهلية والحكم بغير ما أنزل الله وإنما يكون ذلك في الأحكام الثابتة لا المتغيرة؛ فالثابت من الأحكام هو المقصود، ولا يجوز مخالفته، ويمكن تقسيم المخالفة لحكم شرعي الى ثلاثة أقسام:

أ- إن المخالفة لحكم شرعي أو لأي أمر ثابت في الدين في صورة العلم بثبوته والرد له توجب الكفر.

ب- وفي صورة العلم بثبوته مع عدم الرد له توجب الفسق.

ج- وفي صورة عدم العلم بثبوته مع الرد له لا توجب كفرا ولا فسقا لكونه قصورا يعذر فيه إلا أن يكون قصر في شيء من مقدماته.

---

(١) الأنعام: ٥٧، ٦٢، ويوسف: ٤٠ و٦٧.

(٢) غافر: ١٢.

وكل يدعي الحق في مذهبه واجتهاده؛ ولذا اقترحنا أطروحتين لتدوين القانون الإسلامي:

الأطروحة الأولى: كل مذهب يدون الأحكام المشهورة فيه ويلزم القضاة والحكام به؛ فيكون مشروع قانون الأحوال الشخصية الجعفري من القوانين الإسلامية المدونة وهكذا بقية المذاهب، وإن كان هذا مايستفاد من الروايات في الفقه الجعفري، ولكن الذي أفهمه من الروايات هو خصوص ماعلمناه من أحكام الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، وليس الأحكام الاجتهادية الظنية؛ وعليه يرد على هذه الأطروحة مايأتي:

١- ترسيخ المذهبية والانقسام االطائفي، ويتحول التعدد والتنوع العراقي في المذاهب والاعراق من حالة تمنح القوة والتجدد والتآلف والتفاعل الى حالة تنتج العزلة والتشرذم والانكفاء، ورفض الآخر.

٢- تقسيم القضاء حسب القوانين المذهبية؛ فيضعف القضاء ويتشتت وتضعف هيبته وهو ركن من أركان الدولة الإسلامية.

٣- إن الدفاع عن وجود قانون عصري موحد لكل العراقيين في مجال الأحوال الشخصية، وبشكل يراعى فيه المواثيق والاتفاقيات الدولية، يعتبر دفاعاً عن قيم الحضارة والتمدن ومفهوم المواطنة.

الأطروحة الثانية: وهي تدوين القانون الإسلامي من الأحكام الثابتة والمتفق عليها بين المذاهب الإسلامية، وأما المختلف فيها فتؤخذ مما ثبت من أحكام أهل البيت عليهم السلام، وأما القضايا المستحدثة مما اختلفت فيه الأمة الإسلامية بمدارسها ومذاهبها واجتهاداتها؛ فيؤخذ مما اتفق عليه مذهبان أو أكثر بضمنهم المذهب الجعفري ممن ظهر دليله من القرآن والسنة، وأما الأحكام المستحدثة التي لم نجد أحكامها؛

فمسؤوليتها ترجع الى أهل الاستنباط من فقهاء المسلمين، ويؤخذ بالرأي الذي يحاكي الواقع ويلاحظ تطور العصر ويحل مشاكل المسلمين العصرية كما فعل المشرع المصري في مسائل الطلاق والغريق وغيرهما فأخذ من الفقه الجعفري وحل مشاكله.

النتيجة النهائية للبحث: ١-إن تدوين الأحكام الشرعية الإسلامية وصياغتها في قوانين أمر راجح عقلا وواقعا.٢-إن قانون الأحوال الشخصية العراقي بل كل قانون يدون من مذهب واحد أو بقول راجح محرم شرعا بإجماع المذاهب الأربعة والسلفية وأما الجعفري فيه تفصيل.٣-لايمكن إجراء تعديل لقانون الأحوال الشخصية؛ لما ذكره الشيخ المظفر وبيناه من مخالفته الشريعة الإسلامية في أغلب مواده، والآثار النفسية والاجتماعية التي خلفها ويخلفها ولعدم صياغته على رؤية إسلامية متكاملة، نعم، يمكن إضافة مواد عليه كما بينا في اعلاه، وتغيير مواد بحسب الأطروحة الثانية التي اقترحتها؛ بناء على رؤية إسلامية متكاملة؛ لجمع العراقيين على قانون واحد يحكمهم من دون مخالفة للشريعة الإسلامية وأسس الديمقراطية كما نص الدستور الدائم في م/ ٢، وتتحقق فيه المميزات المذكورة في المطلب الأول من المبحث الأول، و م/ ٣٩/ التي تخص الأحوال الشخصية من دون إرجاع المجتمع العراقي الى عدة قوانين في الأحوال الشخصية كما فعل أصحاب مشروع قانون الأحوال الشخصية الجعفري.

المقترحات

الأول: إن مذكرة الشيخ المظفر قدس سره: فريدة من نوعها واحاطة تامة بالقانون ودراسة دقيقة وأسلوب علمي حديث ولو أخذ بها لكان بحق مجدد قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، وما طرح من الاشكالات والمخالفات للقرآن والشريعة والرؤى الإسلامية لازالت نافذة في هذا القانون؛ فيجب العمل بملاحظاته وصياغة القانون من جديد بالرؤية العصرية الإسلامية التي طرحها، والنظرية التكاملية في معالجة الجرائم من المفاهيم والنظريات الإسلامية.

الثاني: تشريع قانون للاستفادة من البحوث والدراسات العلمية في جامعاتنا، ووضع آلية لكيفية تنفيذ هذه الدراسات والبحوث بمايخدم مصلحة البلد والأمة؛ لتلعب الجامعات ذات الاختصاص دورا رئيسا في التنمية والتقدم والازدهار.

الثالث: الأحكام الخلافية ليست حجة على المجتهد المطلق من القضاة؛ فالمفروض أضافة فقرة للمادة لاستثناء المجتهد المطلق في الأحكام الخلافية؛ لأن الحق ماوصل إليه بالدليل، وإن كان واقع القضاء يخلو منه.هذا والله سبحانه وتعالى أسأل أن يوفقنا لخدمة الدين الحنيف إنه ولي التوفيق.

انتهيت من كتابته / ٢٠/ جمادى الأولى/ ١٤٣٧هـ ، الموافق/ ٢٩/ شباط/ ٢٠١٦م

المحتويات

الأطر المرجعية للتجديد والتأسيس عند الشيخ محمد رضا المظفَر ٧
الدكتور الشيخ محمد علي بن الشيخ منصور الستري- البحرين

الحسّ الحركيّ عند الشيخ محمّد رضا المظفَر رحمه الله ٥١
الدكتور علي الأسدي - ايران

تجربة الشيخ محمد رضا ﷺ الاصلاحية أمثولة وجهاد ٧٩
سماحة الشيخ جعفر كوثراني- لبنان

دورالشيخ المظفرفي تطويرمناهج الحوزة العلمية كتاب اصول الفقه«نموذجاً» ٩٩
سماحة الشيخ أحمد كاظم البغدادي- ايران

بناء مناهج كلية الفقه في منظور الشيخ المظفر ١٥٣
م.د. امال حسين علوان/ ا.م.د.علي خضير حجي جامعة الكوفة

الفكر الإنساني ومعالجاته عند العلامة الشيخ المظفر (مجلة النجف أنموذجاً) ٣٠٢
د. هاشم حسين ناصر المحنك- العراق

التوحيد عند الشيخ المجدد محمد رضا المظفر ٢٣٩
أ.م.د كريم شاتي السراجي- العراق

نظريات ورؤى الشيخ المظفر العلمية (الفقه واصوله والمنطق) ٢٦٣
م م: محمد علي عبود- العراق

الحسن والقبح العقليان في أصول المظفر ٢٩٩
سماحة السيد منير الخباز- السعودية

مفهوم الشرط في مدرسة النجف الأشرف دراسة مقارنة بين الشيخ المظفر والسيد الخوئي ٣٢١
أ.م.د/ خولة مهدي شاكر الجراح- العراق

الاشكاليات الأصولية عرض ومناقشة عند الشيخ محمد رضا المظفر تغمّد في أصول الفقه ٣٤٩
د. وفقان خضير محسن- العراق

الملازمة العقلية وكشفها للأحكام الشرعية عند الشيخ المظفر (تغمّد) ٣٧٣
الشيخ الدكتور حيدر محمد علي السهلاني- العراق

البحث الدلالي عند الشيخ المظفر ٤٠٣
د. حيدر عبد الزهرة رحيم

الحجاج التعليلي عند الشيخ المظفر كتاب أصول الفقه انموذجا ٤٣٧
ا.م.د هادي شندوخ حميد - العراق

الأبعاد التداولية في تراث الشيخ محمد رضا المظفر(قدس سره) ٤٦٣
د. جاسم فريح الترابي - العراق

التأديبات الصلاحية في فكر الشيخ المظفر عرض وإشكال ٤٨٣
سماحة الشيخ نزار سنبل القطيفي- السعودية

فكر الشيخ المظفر في دراسة السقيفة ٥١٥
الاستاذ الدكتور شاكر مجيد كاظم / المدرس الدكتور علاء حسن مردان- العراق

منطقُ المُظفَّرِ دراسة مقارنة مع حاشية مُلَّا عبد الله ٥٣٩
سماحة الشيخ مرتضى فرج- الكويت

المُثُل الأفلاطونيّة عند الشيخ الرئيس دارسةٌ تَحْليليةٌ نَقدية لفكرة المُثُل الفَلسفيّة... ٥٨٥
أسامة العتابي- العراق

نظرة نقدية في الآراء اللغوية لشيخنا المظفر في مقدمة مباحث ... ٦٦٩
الدكتور محمد علي الحسيني- ايران

الشيخ محمد رضا المظفر وتعديل قانون الأحوال الشخصية العراقي ثبوتا واثباتا ٦٨٩
تأليف الشيخ يحيى السعداوي