

في تربية الأولاد، وشيوع الزنا والخيانة، فالذي أفادته التجربة خلاف ذلك فإن هذا الحكم جرى في صدر الإسلام، وليس في وسع أحد من أهل الخبرة بالتاريخ أن يدعي حصول وقفة في أمر المجتمع من جهته، بل كان الأمر بالعكس.

على أن هذه النساء اللاتي يتزوج بهن على الزوجة الأولى في المجتمع الإسلامي، وسائر المجتمعات التي ترى ذلك أعني الزوجة الثانية والثالثة والرابعة إنما يتزوج بهن عن رضا ورغبة منهن وهن من نساء هذه المجتمعات، ولم يسترققهن الرجال من مجتمعات أخرى، ولا جلبوهن للنكاح من غير هذه الدنيا وإنما رغبن في مثل هذا الزواج لعل اجتماعية، فطباع جنس المرأة لا يمتنع عن مسألة تعدد الزوجات، ولا قلوبهن تتألم منها بل لو كان شيء من ذلك فهو من لوازم أو عوارض الزوجية الأولى، أعني أن المرأة إذا توحدت للرجل لا تحب أن ترد عليها وعلى بيتها أخرى لخوفها أن تميل عنها بعلها أو تترأس عليها غيرها أو يختلف الأولاد ونحو ذلك، فعدم الرضاء والتألم فيما كان إنما منشأه حالة عرضية (التوحد بالبعل) لا غريزة طبيعية^(١).

والجواب عن الثاني: إن الاستدلال بتسوية الطبيعة بين الرجال والنساء في العدد مختل من وجوه.

«منها أن أمر الزواج لا يتكي على هذا الذي ذكره فحسب، بل هناك عوامل وشرائط أخرى لهذا الأمر، فأولاً الرشد الفكري والتّهيؤ لأمر النكاح أسرع إلى النساء منها إلى الرجال، فالنساء وخاصة في المناطق الحارة إذا جزن التسع صلحن للنكاح، والرجال لا يتهيئون

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٣.

لذلك غالباً قبل الست عشرة من السنين (وهو الذي اعتبره الإسلام للنكاح).

ومن الدليل على ذلك السنة الجارية في فتيات الأمم المتمدنة، فمن الشاذ النادر أن تبقى فتاة على بكارتها إلى سن البلوغ القانوني، فليس إلا أن الطبيعة هيأتها للنكاح قبل تهيئتها الرجال لذلك.

ولازم هذه الخاصة، أن لو اعتبرنا مواليد ست عشرة سنة من قوم (والفرض تساوي عدد الذكور والإناث فيهم)، كان الصالح للنكاح في السنة السادسة عشر من الرجال وهي سنة أول الصلوح مواليد سنة واحدة وهم مواليد السنة الأولى المفروضة، والصالحة للنكاح من النساء مواليد سبع سنين وهي مواليد السنة الأولى إلى السابعة، ولو اعتبرنا مواليد خمسة وعشرين سنة وهي سن بلوغ الأشد من الرجال حصل في السنة الخامسة والعشرين على الصلوح من الرجال مواليد عشرة سنين، ومن النساء مواليد خمس عشرة سنة، وإذا أخذنا بالنسبة الوسطى حصل لكل واحد من الرجال اثنتان من النساء بعمل الطبيعة.

وثانياً: أن الإحصاء كما ذكره يبين أن النساء أطول عمراً من الرجال، ولازمه أن تهين سنة الوفاة والموت عدداً من النساء ليس بحذائهن رجال.

وثالثاً: أن خاصة النسل والتوليد تدوم في الرجال أكثر من النساء، فالأغلب على النساء أن يؤسن من الحمل في سن الخمسين ويمكن ذلك في الرجال سنين عديدة بعد ذلك، وربما بقي قابلية التوليد في الرجال إلى تمام العمر الطبيعي وهي مائة سنة، فيكون عمر صلاحية الرجال للتوليد وهو ثمانون سنة تقريباً ضعفه في المرأة وهو أربعون تقريباً، وإذا ضم هذا الوجه إلى الوجه السابق أنتج أن الطبيعة والخلقة

أباح للرجال التعدي من الزوجة الواحدة إلى غيرها ، فلا معنى لتهيئة قوة التوليد والمنع عن الإستيلاد من محل شأنه ذلك ، فإن ذلك مما تأباه سنة العلل والأسباب الجارية .

ورابعاً : أن الحوادث المبيدة لأفراد المجتمع من الحروب والمقاتل وغيرهما ، تحل بالرجال وتفنيهم أكثر منها بالنساء بما لا يقاس كما تقدم أنه كان أقوى العوامل لشيوع تعدد الزوجات في القبائل ، فهذه الأراامل والنساء العزل لا محيص لهن عن قبول التعدد أو الزنا أو خيبة القوة المودعة في طبائعهن وبطلانها .

ومما تتأيد به هذه الحقيقة ما وقع في ألمانيا الغربية قبل فترة من كتابة هذه الأوراق ؛ أظهرت جمعية النساء العزل تخرجها من فقدان البعولة وسألت الحكومة أن يسمح لهن بسنة تعدد الزوجات الإسلامية حتى يتزوج من شاء من الرجال بأزيد من واحدة ، وترتفع بذلك غائلة الحرمان ، غير أن الحكومة لم تجبهن في ذلك وامتنعت الكنيسة من قبوله ، ورضيت بفشوالزنا وشیوعه وفساد النسل به .

ومنها ، أن الإستدلال بتسوية الطبيعة النوعية بين الرجال والنساء في العدد مع الغرض ، عما تقدم ، إنما يستقيم فيما لو فرض أن يتزوج كل رجل في المجتمع بأكثر من الواحدة إلى أربع من النساء ، لكن الطبيعة لا تسمح بإعداد جميع الرجال لذلك ، ولا يسع ذلك بالطبع إلا لبعضهم دون جميعهم والإسلام لم يشرع تعدد الزوجات بنحو الفرض والوجوب على الرجال ، بل إنما أباح ذلك لمن استطاع أن يقيم القسط منهم ، ومن أوضح الدليل على عدم استلزام هذا التشريع حرجاً ولا فساداً أن سير هذه السنة بين المسلمين وكذا بين سائر الأمم الذين يرون ذلك ، لم يستلزم حرجاً من قحط النساء وإعوازهن على الرجال ، بل بالعكس من

ذلك أعد تحريم التعدد في البلاد التي فيها ذلك ألوفاً من النساء حرمن الأزواج والإجماع المنزلي (الأسرة) واكتفين بالزنا.

ومنها، أن الاستدلال المذكور مع الإغماض عن ما سبق، إنما يستقيم لولم يصلح هذا الحكم ولم يعدل بتقييده بقيود ترتفع بها المحاذير المتهمة، فقد شرط الإسلام على من يريد من الرجال التعدد أن يقيم العدل في معاشرتهم بالمعروف، وفي القسم والفراش وفرض عليهم نفقتهم ثم نفقة أولادهن ولا يتيسر الإنفاق على أربع نسوة مثلاً، ومن يلدنه من الأولاد مع شريطة العدل في المعاشرة وغير ذلك، إلا لبعض أولي الطول والسعة من الناس لا لجميعهم.

على أن هناك طرقاً دينية شرعية يمكن أن تستريح إليها المرأة، فتلزم الزوج على الاقتصار عليها والإغماض عن التكاثر^(١).

والجواب عن الثالث: «أنه مبني على عدم التدبر في نحو التربية الإسلامية ومقاصد هذه الشريعة، فإن التربية الدينية للنساء في المجتمع الإسلامي الذي يرتضيه الدين بالستر والعفاف والحياء وعدم الخرق، تنمي المرأة شهوة النكاح فيها أقل منها في الرجال (على الرغم مما شاع أن شهوة النكاح فيها أزيد وأكثر واستدل عليه بتولعها المفرط بالزينة والجمال طبعاً)، وهذا أمر لا يكاد يشك فيه رجال المسلمين ممن تزوج بالنساء الناشئات على التربية الدينية، فشهوة النكاح في المتوسط من الرجال تعادل ما في أكثر من امرأة واحدة بل والمرأتين والثلاث.

ومن جهة أخرى، من عناية هذا الدين أن يرتفع الحرمان في

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٤.

الواجب من مقتضيات الطبع ومشتبهات النفس، فاعتبر أن لا تختزن الشهوة في الرجل ولا يحرم منها، فيدعوه ذلك إلى التعدي إلى الفجور والفحشاء والمرأة الواحدة ربما اعتذرت فيما يقرب من ثلث أوقات المعاشرة والمصاحبة، كأيام العادة وبعض أيام الحمل والوضع والرضاع ونحو ذلك، والإسراع في رفع هذه الحاجة الغريزية هو لازم ما تكرر منا في المباحث السابقة، أن الإسلام يبني المجتمع على أساس الحياة العقلية دون الحياة الإحساسية، فبقاء الإنسان على حالة الإحساس الداعية إلى الإسترسال في الأهواء والخواطر السوء كحال التعزب ونحوه من أعظم المخاطر في نظر الإسلام.

ومن جهة أخرى، من أهم المقاصد عند شارع الإسلام تكثير نسل المسلمين وعمارة الأرض بيد مجتمع مسلم عمارة صالحة ترفع الشرك والفساد.

فهذه الجهات وأمثالها هي التي اهتم بها الإسلام في تشريع تعدد الزوجات دون ترويج أمر الشهوة وترغيب الناس إلى الإنكباب عليها، ولو أنصف هؤلاء المستشكلون كانت هذه السنن الاجتماعية المعروفة بين هؤلاء البانين للإجتماع على أساس التمتع المادي أولى بالرمي بترويج الفحشاء والترغيب إلى الشره من الإسلام الباني للإجتماع على أساس السعادة الدينية^(١).

على أن في تجويز تعدد الزوجات تسكين الثورة الحرص «التي هي من لوازم الحرمان فكل محروم حريص، ولا هم للممنوع المحبوس إلا أن يهتك حجاب المنع والحبس، فالمسلم وإن كان ذا زوجة واحدة فإنه على سكن وطيب نفس من أنه ليس بممنوع عن التوسع في قضاء شهوته

(١) المرأة في القرآن، م.م، ص ٢٦٥.

لو تخرجت نفسه يوماً إليه، وهذا نوع تسكين لطيش النفس، وإحصان لها عن الميل إلى الفحشاء وهتك الأعراض المحرّمة.

وقد أنصف بعض الباحثين من الغربيين، حيث قال: لم يعمل في إشاعة الزنا والفحشاء بين الملل المسيحية عامل أقوى من تحريم الكنيسة تعدّد الزوجات»^(١).

والجواب عن الرابع: «أنه ممنوع، فقد بيّنا في بعض المباحث السابقة عند الكلام في حقوق المرأة في الإسلام؛ أنه لم يحترم النساء، ولم يراع حقوقهن كل المراعاة أي سنة من السنن الدينية أو الدنيوية، من قديمها وحديثها، بمثل ما احترمن الإسلام.

وأما تجويز تعدّد الزوجات للرجل فليس مبنيّ على ما ذكر من إبطال الوزن الاجتماعي وإماتة حقوقهنّ والإستخفاف بموقفهنّ في الحياة، وإنما هو مبنيّ على جهات من المصالح تقدم بيان بعضها.

وقد اعترف بحسن هذا التشريع الإسلامي، وما في منعه من المفساد الاجتماعية والمحاذير الحيوية جمع من باحثي الغرب من الرجال والنساء من أرادوه، فليراجع إلى مظانه.

وأقوى ما تشبّث به مخالفو سنة التعدد من علماء الغرب وزوقوه في أعين الناظرين ما هو مشهود في بيوت المسلمين، تلك البيوت المشتملة على زوجات عديدة لا يسود بينهنّ الهناء والسعادة»^(٢).

وعليه، وبعد انتهائه من الرد على التساؤلات والإشكاليات التي أثّرت وتثار في كلّ حين حول هذه المسألة، قام العلامة الطباطبائي

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص١٩٥.

(٢) م.ن، ج٤، ص١٩٨.

بإيراد مطالعة عامة سطر فيها الرأي الإسلامي بشكل عام ورأيه الشخصي حول هذه القضية، فقال:

«وأما الإسلام فلم يشرع تعدد الزوجات على نحو الإيجاب والفرض على كل رجل، وإنما نظر في طبيعة الأفراد وما ربما يعرضهم من العوارض الحادثة، واعتبر الصلاح القاطع في ذلك (كما مرّ تفصيله) ثم استقصى مفسدات التكثير ومحاذيره وأحصاها، فأباح عند ذلك التعدد حفظاً لمصلحة المجتمع الإنساني، وقيده بما يرتفع معه جميع هذه المفسدات الشنيعة وهو وثوق الرجل بأنه سيقسط بينهم ويعدل، فمن وثق من نفسه بذلك ووفق له فهو الذي أباح له الدين تعدد الزوجات، وأما هؤلاء الذين لا عناية لهم بسعادة أنفسهم وأهليهم وأولادهم ولا كرامة عندهم إلا ترضية بطونهم وفروجهم، ولا مفهوم للمرأة عندهم إلا أنها مخلوقة في سبيل شهوة الرجل ولذته فلا شأن للإسلام فيهم، ولا يجوز لهم إلا الزواج بواحدة لوجاز لهم ذلك والحال هذه.

على أنّ في أصل الإشكال خلطاً بين جهتين مفترقتين في الإسلام، وهما جهتا التشريع والولاية.

توضيح ذلك؛ إن المدار في القضاء بالصلاح والفساد في القوانين الموضوعية والسنن الجارية عند الباحثين اليوم، هو الآثار والنتائج المرضية أو غير المرضية الحاصلة من جريانها في الجوامع وقبول الجوامع لها بفعاليتها الموجودة وعدم قبولها، وما أظن أنهم على غفلة من أن المجتمع ربما اشتمل على بعض سنن وعادات وعوارض لا تلائم الحكم المبحوث عنه، وأنه يجب تجهيز المجتمع بما لا ينافي الحكم أو السنة المذكورة حتى يرى إلى ما يصير أمره؟ وما ذا يبقى من الأثر خيراً أو شراً أو نفعاً أو ضرراً؟ إلا أنهم يعتبرون في القوانين

الموضوعة ما يريد ويستدعيه المجتمع بحاضر إرادته وظاهر فكرته
كيفما كان، فما وافق إرادتهم ومستدعياتهم فهو القانون الصالح، وما
خالف ذلك فهو القانون غير الصالح.

ولذلك لما رأوا المسلمين تائهين في أودية الغي فاسدين في معاشهم
ومعادهم، نسبوا ما يشاهدونه منهم من الكذب والخيانة والخنا وهضم
الحقوق وفشوا البغي وفساد البيوت واختلال الاجتماع إلى القوانين الدينية
الدائرة بينهم زعماً منهم، أن السنة الإسلامية في جريانها بين الناس
وتأثيرها أثرها كسائر السنن الاجتماعية التي تحمل على الناس عن
إحساسات متراكمة بينهم، ويستنتجون من ذلك أن الإسلام هو المولد لهذه
المفاسد الاجتماعية ومنه ينشأ هذا البغي والفساد (وفيهم أبغى البغي
وأخنى الخنا، وكل الصيد في جوف الفراء)، ولو كان ديناً واقعياً وكانت
القوانين الموضوعة فيه جيدة متضمنة لصالح الناس وسعادتهم لأثرت
فيهم الآثار المسعدة الجميلة، ولم ينقلب وبالاً عليهم.

ولكنهم خلطوا بين طبيعة الحكم الصالحة المصلحة، وبين طبيعة
الناس الفاسدة المفسدة، والإسلام مجموع معارف أصلية وأخلاقية
وقوانين عملية متناسبة الأطراف مرتبطة الأجزاء، إذا أفسد بعض
أجزائها أوجب ذلك فساد الجميع وانحرافها في التأثير كالأدوية
والمعاجين المركبة التي تحتاج في تأثيرها الصحي إلى سلامة أجزائها
وإلى محل معد مهياً لورودها وعملها، ولو أفسد بعض أجزائها أو لم
يعتبر في الإنسان المستعمل لها شرائط الإستعمال بطل عنها وصف
التأثير، وربما أثرت ما يضاد أثرها المترقب منها^(١).

(١) تفسير الميزان، م.م، ج٤، ص ١٩٩ - ٢٠١.

ويضيف ؛ «هب أن السنة الإسلامية لم تقو على إصلاح الناس ومحق الذمائم والردائل العامة لضعف مبانيها التقنية، فما بال السنة الديمقراطية لا تنجح في بلادنا الشرقية أثرها في البلاد الأوربية؟ وما بالناس كلما أمعنا في السير والكدح بالغنا في الرجوع على أعقابنا القهقري، ولا يشك شك أن الذمائم والردائل اليوم أشد تصلباً وتعرقاً فينا ونحن مدنيون متنورون منها قبل نصف قرن ونحن همجيون، وليس لنا حظ من العدل الاجتماعي وحياة الحقوق البشرية والمعارف العامة العالية، وكل سعادة اجتماعية إلا أسماء نسميها وألفاظاً نسمعها.

فهل يمكن لمعتذر عن ذلك إلا بأن هذه السنن المرضية إنما لم تؤثر أثرها لأنكم لا تعملون بها، ولا تهتمون بإجرائها فما بال هذا العذر يجري فيها وينجح ولا يجري في الإسلام ولا ينجح؟.

وهب أن الإسلام لو همن أساسها (والعياذ بالله) عجز عن التمكن في قلوب الناس والنفوذ الكامل في أعماق المجتمع، فلم تدم حكومته ولم يقدر على حفظ حياته في المجتمع الإسلامي فلم يلبث دون أن عاد مهجوراً فما بال السنة الديمقراطية وكانت سنة مرضية عالمية ارتحلت بعد الحرب العالمية الكبرى الأولى عن روسيا وانمحت آثارها وخلفتها السنة الشيوعية؟، وما بالها انقلبت إلى السنة الشيوعية بعد الحرب العالمية الكبرى الثانية في ممالك الصين ولتوني وإستوني وليتوانيا ورومانيا والمجر ويوغوسلافيا وغيرها، وهي تهدد سائر الممالك وقد نفذت فيها نفوذاً؟.

وما بال السنة الشيوعية بعد ما عمرت ما يقرب من أربعين سنة، وانبسطت وحكمت فيما يقرب من نصف المجتمع الإنساني ولم يزل دعائها وأوليائها يتباهون في فضيلتها أنها المشرعة الصافية الوحيدة التي

لا يشوبها تحكم الاستبداد ولا استثمار الديمقراطية، وأن البلاد التي تعرقت فيها هي الجنة الموعودة ثم لم يلبث هؤلاء الدعاة والأولياء أنفسهم دون أن انتهضوا قبل سنتين على تقبيح حكومة قائدها الوحيد ستالين الذي كان يتولى إمامتها وقيادتها منذ ثلاثين سنة، وأوضحوا أن حكومته كانت حكومة تحكم واستبداد واستعباد في صورة الشيوعية، ولا محالة كان له التأثير العظيم في وضع القوانين الدائرة وإجراءاتها وسائر ما يتعلق بذلك، فلم ينتش شيء من ذلك إلا عن إرادة مستبدة مستعبدة وحكومة فردية تحيي ألوفاً وتميت ألوفاً وتسعد أقواماً وتشقي آخرين.

والله يعلم من الذي يأتي بعد هؤلاء، ويقضي عليهم بمثل ما قضا به على من كان قبلهم.

والسنن والآداب والرسوم الدائرة في المجتمعات (أعم من الصحيحة والفاصلة)، ثم المرحلة عنها لعوامل متفرقة أقواها خيانة أوليائها وضعف إرادة الأفراد بها كثيرة يعثر عليها من راجع كتب التواريخ.

فليت شعري ما الفارق بين الإسلام من حيث إنها سنة إجتماعية وبين هذه السنن المتقلبة المتبدلة حيث يقبل العذر فيها ولا يقبل في الإسلام؟، نعم كلمة الحق اليوم واقعة بين قدرة هائلة غربية وجهالة تقليد شرقية، فلا سماء تظلمها ولا أرض تقلها وعلى أي حال يجب أن يتنبه مما فصلناه أن تأثير سنة من السنن أثرها في الناس وعدمه، وكذا بقاؤها بين الناس وارتحالها لا يرتبط كل الارتباط بصحتها وفسادها حتى يستدل عليه بذلك، بل لسائر العلل والأسباب تأثير في ذلك، فما من سنة من السنن الدائرة بين الناس في جميع الأطوار والعهود إلا وهي

تنتج يوماً وتعقم آخر، وتقيم بين الناس برهة من الزمان وترتحل عنهم في أخرى، لعوامل مختلفة تعمل فيها: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءً﴾^(١).

وبالجملة، القوانين الإسلامية والأحكام التي فيها، تخالف بحسب المبنى والمشرب سائر القوانين الاجتماعية الدائرة بين الناس، فإن القوانين الاجتماعية التي لهم تختلف باختلاف الأعصار وتتبدل بتبدل المصالح، لكن القوانين الإسلامية لا تحتمل الاختلاف والتبدل من واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه أو مباح، غير أن الأفعال التي للفرد من المجتمع أن يفعلها أو يتركها وكل تصرف له أن يتصرف به أو يدعه، فلولي الأمر أن يأمر الناس بها أو ينهاهم عنها ويتصرف في ذلك كأن المجتمع فرد والوالي نفسه المتفكرة المريدة - الذي يشخص المصلحة المطلوبة -.

فلو كان للإسلام والى أمكنه أن يمنع الناس عن هذه المظالم التي يرتكبونها باسم تعدد الزوجات وغير ذلك من غير أن يتغير الحكم الإلهي بإباحته، وإنما هو عزيمة إجرائية عامة لمصلحة نظير عزم الفرد الواحد على ترك تعدد الزوجات لمصلحة يراها لا لتغيير في الحكم، بل لأنه حكم إباحي له أن يعزم على تركه»^(٢).

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٤٠.

(٢) تفسير الميزان، م.م، ج ٤، ص ١٩٧ - ٢٠١. راجع أيضاً: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، م.م، ص ٤١٢ - ٤٣٨. وأيضاً: المرأة في القرآن، م.م، ص ٢٤٠ - ٢٧٥.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة، وعند ملاحظة الآراء التي تبناها العلامة الطباطبائي، وطرق الوصول إلى تلك الآراء، نجده لا يبتعد كثيراً عن طرق مدرسة الحكمة المتعالية والتي هي محاولة للتوفيق بين النقل والعقل والكشف والشهود، وهذه المدرسة التي أسسها وأنشأها ملا صدرا، تبلورت وتمظهرت بشكلٍ أوضح عند العلامة نتيجة المنهجية والمنهج الذين اتبعهما في مقاربتة للمسائل والأفكار، كذلك الإبداعات الفكرية والإضافات العلمية الهامة التي ضمّنها أبحاثه ونشاطه الفكري والعملية وحتى السلوكي.

وبسبب عناية العلامة الشديدة بالعقائد والمعارف الإسلامية، حاول أن يجعل ويكوّن منظومة عقائدية متكاملة مبتدئة من القرآن ومنتية فيه، وجاء اهتمامه هذا بسبب ما أصاب هذه العلوم المهمة من الركود وقلة الاهتمام والإهمال، فكانت هجرته إلى مدينة قم هي التلبية الذاتية الأولى وتبني مباشر للإضطلاع بهذه المسؤولية، وقد ترجم العلامة هذا الأمر من خلال القيام بتصحيح عقائد الطلبة، ومكافحة العقائدة الباطلة للماديين وغيرهم.

وتبتدئ هذه المنظومة عند العلامة من مؤلفه العقائدي الأول والأضخم بين المؤلفات، وهو تفسير الميزان حيث بيّن فيه الأسس العقائدية التي اتفق عليها المسلمون ونصّ عليها القرآن الكريم والسنة

الشريفة وأقرها العقل ولم يدعُ إلى خلافها، كتوحيد الله تعالى والإعتقاد بعدله سبحانه، والإمامية كغيرهم من الفرق الإسلامية كانت لهم نظرات في هذه الأصول الإعتقادية اختلفوا ببعض موارد مع غيرهم من الفرق الإسلامية، والعلامة الطباطبائي لم يخرج على أصل من أصول الإمامية بل دافع عنها جميعها مخالفاً بسبب ذلك بعض المفسرين في بعض المسائل الإعتقادية كالتوحيد والعدل الإلهيين.

وقد صرح العلامة بأن تفسير الميزان كتاب عقائدي في أكثر من مورد، وأنه حاول أن يؤسس فيه منظومة توحيدية متكاملة تبدأ بالتوحيد وتنتهي به، وترجع جميع المعارف إلى التوحيد على اعتبار أن القرآن على سعته العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرع من الفروع، من أخلاق وأحكام في العبادات والمعاملات والسياسات والاجتهادات ووعد ووعيد وقصص، يرجع جمل بيانها إلى التوحيد والنبوة والمعاد وفروعها وإلى هداية العباد وإلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم.

وبناءً على ما تقدّم، نجد أن كتاب العلامة تفسير الميزان كتاب عقائدي، وهو بداية المنظومة العقائدية المتكوّنة من الفلسفة وعلم الكلام وهناك كتب أخرى ألّفت بمجموعها هذه المنظومة، ومن أبرز الكتب العقائدية بالإضافة إلى تفسير الميزان كتاب بداية الحكمة وكتاب نهاية الحكمة، وأسس الفلسفة، والرسائل التوحيدية، والرسائل السبعة، وغيرها من المصادر التي استعنا بها أو أشرنا إليها أثناء البحث.

وعلى اعتبار أن كتاب الميزان هو تفسير للقرآن، فالقرآن كتاب العقيدة الأولى، وتفسيره تفسير للعقيدة، وركيزته الأساسية الأولى هي التوحيد فجميع المعارف وأصول المعارف الإسلامية ترجع إليها من غير شك.

وأنّ المنظومة العقائدية هذه، يجب أن تستند بالدرجة الأساس على العقل والمنهج العقلي في الوصول إلى النتائج حيث اعتمد العلامة على أنّ الحجّة القطعية هي للقرآن فقط، فهو الأساس ثم يدلّنا القرآن ويرشدنا إلى الأخذ بالسنة النبوية واعتماد العقل والمنطق الصريح في بيان تلك الحجّة، إذ لا تعارض بينها (القرآن والسنة والعقل) وقد عبّر عن ذلك في أكثر من مناسبة بما يتوافق مع معتقده حيث ذهب إلى أنّ الشيعة، وباستنادهم إلى تعاليم أهل البيت عليهم السلام - وهم شرّاح تعاليم القرآن - لا يعتمدون على شيء باستثناء حجّة الكتاب والسنة القطعية، والعقل الصريح؛ ومرجع هذه الثلاثة كما سبق الإشارة هو الوحي الإلهي الذي يشكل الرؤية الخاصة للدين الإسلامي والأديان السماوية.

كما برزت للعلامة عدّة مشاريع وحدوية في الفلسفة ابتداءً من اتباعه لمدرسة الحكمة المتعالية، وانتهاءً بنظرياته وآرائه في مؤلفاته المختلفة، ومن هذه المشاريع التي يمكن ذكرها في النقاط الآتية ما يلي:

١ - المشروع التوحيدي بين المدارس الفلسفية، حيث حاول العلامة أن يوفق بين المدرسة المشائية والمدرسة العرفانية والمدرسة الكلامية من خلال التوفيق بين النقل والعقل والكشف والشهود، وكان هذا ناشئاً من إعجابه بصدر المتألّهين لجمعه بين الفلسفة الفكرية والذهنية مع الإشراق الباطني والشهود القلبي وجمعه هذين مع الشرع وتأليفه بينهما وبينه، ولكن على الرغم من إقراره بهذه الطرق المختلفة واتباعه لها، إلا أنه كان حريصاً على التفكيك بين حيثيّات البحث، لذلك لم يكن يعرض في درس الفلسفة، لا نكات ذوقية وعرفانية ولا آيات قرآنية أو روايات، فكان في البحوث الفلسفية يستند إلى

الإستدلالات العقلية فقط ويتحاشى خلط المباحث العقلية هذه بالنقلية والعرفانية، وعلى الرغم من هذا الفصل والتمييز، لم ينفِ العلامة أنه يمكن الحصول على نتيجة واحدة لقضية ما إذا درست بأكثر من منهج فلا تعارض بين المناهج، فلو درسنا قضية أو مسألة معينة بالمنهج العقلي وتوصلنا إلى نتيجة، فإنه يمكن أن نصل إلى نفس النتيجة فيما لو درسنا بالمنهج النقلي أو بالكشف، فلا مانع أن يكون لعلمين أو منهجين نتائج مشتركة.

٢ - المشروع التوحيدي في مسألة وحدة الوجود حيث قال بالتشكيك في الوجود، وهو جمع لكل الأقوال، أي وحدة الوجود وتعدددهما، ووحدة الوجود وتعدد الموجود لأن الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة فالوجود حقيقة واحدة مشككة، وما به الإشتراك يرجع إلى ما به الإمتياز وما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك وهو الوجود.

٣ - مشروع التوحيد بين فلسفتي الشرق والغرب حيث أن العلامة حاول جاهداً التوحيد بين فلسفة الشرق والغرب، ومبدأ التوحيد هذا جاء في كتابه أسس الفلسفة؛ فالعلامة كان يرى أنه إذا اعتمدنا الطريق البرهاني العقلي فلا يقع خلاف بين الفلسفة الشرقيّة والغربيّة أو أي اتجاه آخر.

حيث عدّ أن الفلسفة الشرقيّة هي ميتافيزيقية وعقلية وأنّ الفلسفة الغربية تجريبية علميّة، فحاول أن يثبت أنّ المفاهيم الميتافيزيقية لها قيمة علمية وأنها ذات منشأ سليم، إلا أنها لم ترد من الحدس مباشرة، وقام أيضاً بإثبات معيار صحة وسقم القضايا التي لا تنحصر بالتجربة والخبرة العلمية، وذلك من خلال بيان أنّ نفس التجريبيين يعتقدون بمجموعة قضايا فكريّة غافلين عن عدم خضوعها للأختبار التجريبي، وأيضاً أن

الإنسان لا يستطيع الإيمان بأية قضية تجريبية إذا لم يؤمن من قبل ذلك بمجموعة قضايا غير تجريبية. إذاً، فمن خلال نظرية المعرفة حاول العلامة إيجاد القاسم المشترك بين الفلسفتين.

وفي المسائل الكلامية، استعمل العلامة الطباطبائي المنهج النقلي والمنهج العقلي، حيث استدلل على التوحيد والنبوة وغيرها بالدليل العقلي، وبرهن عليها في كتبه الفلسفية بالإستدلال العقلي.

وأما في البحوث المتعلقة بإعجاز القرآن ومسألة الجنة والنار والغيبيات وغيرها من البحوث، فقد استدلل عليها بالأدلة النقلية^(١).

كما أنّ العلامة الطباطبائي أصرّ على تمييز علم الكلام وعدم خلطه بالفلسفة، فلذا أشكل على بعض المستشرقين قولهم أنّ علم الكلام نابع وتابع للفلسفة، وفي المقابل رفض الاتجاه الآخر القائل بمنافاة علم الكلام للفلسفة.

وعليه، فالعلامة استعمل منهجاً تكاملياً في علم الكلام مركب من الدليل النقلي والدليل العقلي.

ولكون العلامة الطباطبائي ينتمي إلى المدرسة الإسلامية (الشيعة)، وجاءت آراؤه الكلامية متطابقة ومذهبه كما ظهر ذلك عند الحديث عن العصمة والإمامة.

كما كان للعلامة الطباطبائي إرهاصات فكرية متميزة، فهو وإن كان ملتزماً بآراء مدرسة الحكمة المتعالية وأفكارها إلا أنّ له لمسات متميزة

(١) راجع على سبيل المثال: المباحث الكلامية في تفسير الميزان حيث تعرض الطباطبائي إلى كثير من هذه المسائل التي لم نستعرضها كلها لاقتصار بحثنا على بعض العناوين.

عن تلك المدرسة تجعل منه رائداً في مجاله فعلى يديه اكتملت هذه المدرسة، أما أهم ما يميز العلامة عن غيره من أفكار ونظريات والتي هي من إبداعات العلامة، فيمكن أن نشير إليها بالنقاط الآتية:

١ - بيان برهان الصديقين بصورة مغايرة وجديدة حيث خالف فيه بيان كل من ابن سينا وملا صدرا، وخلاصته الإشتهاد بالله تعالى على وجوده تعالى، فأصبحت مسألة إثبات الباري تعالى هي الأولى في تسلسل مسائل الحكمة الإلهية لدى العلامة بينما كانت الرابعة عند ملا صدرا، فقد سبقها أصالة الوجود ووحدته وبساطته لديه^(١).

٢ - التفريق بين الإدراكات الحقيقية والإعتبارية بعدما كانت متداخلة فيما بينها ومشوشة عند كثير من الفلاسفة، فلا يفرقون بينها ولهذا السبب كانت تقع الإشكالات والأخطاء والإشتباه والإلتباس في غير واحد من العلوم الإسلامية، ونذكر أن التفريق لم يبدأ مع العلامة بل سبقه ابن سينا وغيره إلا أن التكامل والدقة والوضوح في التمييز جاء على يد العلامة^(٢).

٣ - توصل العلامة إلى مجموعة من النتائج التي تأتي من القول بالحركة الجوهرية التي هي من إبداعات صدر المتألهين والحكمة المتعالية، ومن هذه النتائج^(٣):

أ/ التوصل إلى وجود بعد رابع وهو البعد الزماني للجسم.

(١) راجع مباحث الوجود/ الفصل الرابع من هذه الدراسة، كذلك الفصل الخامس، مسألة إثبات الوحدانية.

(٢) راجع: نظرية المعرفة، الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(٣) راجع: الحركة الجوهرية، الفصل الرابع من هذه الدراسة.

ب/ التوصل إلى أنّ عالم المادة والطبيعة حادث زمانياً فضلاً عن الحدوث الذاتي.

ج/ وجود الحركة في الحركة.

د/ التغير دفعي وتدرجي ولا يتم إلا بحركة.

هـ/ العالم المادي عالم متحرك سيال متوجه نحو الثبات والتجرد.

و/ إن مسائل الحركة من الفلسفة الإلهية وليس الطبيعية.

ز/ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وهناك صلة بين النفس والحركة الجوهرية للبدن.

ح/ بيان ارتباط المتغير بالثابت على أساس الحركة الجوهرية، وكذلك ارتباط الحادث بالقديم.

ط/ أثبت أنّ موضوع الحركة الجوهرية هو نفس الحركة، فهي حركة ومتحركة في الوقت ذاته.

٤ - ترتيب المباحث الخاصة بنظرية المعرفة وجعلها نظرية متكاملة بجمع شتاتها من مواضع متفرقة، ومحاولة التوفيق بين فلسفتي الشرق والغرب في هذا الخصوص.

٥ - بما أن حصر المقولات بعشر ليس عقلياً بل استقرايياً فلا مانع من دمج بعض المقولات مع بعض، وهذا ما فعله العلامة حيث رفض أن تكون مقولة الأين من المقولات المستقلة، بل إنها تعود إلى مقولة الوضع.

٦ - اعتقاده أنّ الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد هما قسم واحد، وإن وجد فرق بينهما فهو بالإعتبار.

٧ - يذهب العلامة إلى أنّ الإرادة في الفواعل الإرادية ليست بمعزولة عن العلم بالضرورة العلمية.

٨ - الإرادة الذاتية للواجب تعالى لا ترجع عند العلامة إلى العلم بل هي صفة مستقلة.

٩ - إثبات التوحيد الربوبي بصورة جديدة ومبتكرة عبّر عنها: بالوحدة بالصرافة.

أمّا لجهة المنهج بشكلٍ عام، فقد تبلور المنهج البحثي عند العلامة الطباطبائي في كافة المسائل التي اشتغل عليها، فهو كان يدعو إلى الفصل المنهجي بين العلوم، وكان يعتقد أنّ الخلط بين عدة مناهج في معالجة أي مسألة يضعفها ولا يخرجها عن دائرة النقد والخذش، لذا ظهر وبشكلٍ واضح كيف تجلّى هذا الأمر في المسائل التي بحثها، والتي يمكن اختصارها على الشكل التالي:

١ - الإستناد إلى البرهان في البحث الفلسفي:

حيث اعتمد العلامة الطباطبائي بشكلٍ أساس في بحثه الفلسفي على الأسلوب والمنهج البرهاني العقلي في عملية الإستدلال، ولم يستعن بشيءٍ آخر، واستعمل البراهين الآنية في البحث، وبهذا توصل إلى أنه لا يمكن إثبات المسائل الفلسفية إلا عن طريق البرهان المعتمد على مقدمات يقينية فقط لأنها أعلى من دائرة الإحساس وأبعد من حدود الإستقراء، وأوسع من ساحة التجربة وأسمى من حكاية الآراء ونقل الأقوال، وأفضل من الركون إلى الإجماع وباقي الأدلة الظنية التي عليها مدار العلوم التجريبية والمعارفة النقلية.

٢ - التمييز بين الإدراكات الحقيقية والأعتبارية وعدم الخلط بينهما، لأنّ الخلط يوجب الأضطراب والألتباس في المسائل، فكان