

الجمعية الإسلامية للخرمات الثقافية
الكاظمية - العراق

البلاغ

مجلة فكرية جامعة

العدد الثالث - السنة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ❀ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ❀
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ❀ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ❀ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَلَمْ ❀

• مَسْرُوعُ الْقُرْآنِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ •

١٠
الهيئة الإدارية للجمعية لسنة ١٩٦٧ م :

الرئيس : الشيخ محمد حسن آل ياسين نائب الرئيس : الدكتور طالب الاستاذ بادي
أمين العام : الدكتور محمد علي آل ياسين أمين الصندوق : السيد عبد الصاحب خديري
الأعضاء : السيد عبد الكريم الشايط ونحاي ناجي مهدي السعيد والدكتور محسن جمال الدين

كلمة التحرير



علمت « الجمعية الاسلامية للخدمات الثقافية » ان المجلس الاعلى للجامعات قد رفع الى مجلس الوزراء مسودة قانون التعليم الجامعي الاهلي لفرض تشريعه ، من دون ان يعنى ذلك « المجلس الاعلى » بما تسلمه من اعتراض بعض الجمعيات الثقافية على هذه الفكرة ؛ وبما بلغه من الاستنكار العام الذي قوبل به هذا المشروع في اوساط المثقفين .

ان حرية العلم وضرورة اشاعته بديهية لا مجال فيها لمناقشة ، وبخاصة في بلد متأخر كالعراق ؛ يرغب شبابه في اكمال تحصيلهم العالي ؛ وتضيق الجامعات الرسمية عن تحقيق هذه الرغبة الطموح ، فلا يجد مثقفوه بداً من الاهتمام بتهيئة الكليات والمعاهد الاهلية لاستيعاب اولئك الراغبين ، ثم تجيء مسودة هذا القانون لتحول دون ذلك !!

ومن حق كل مثقف ان يتساءل ويقول :
لماذا هذا القانون ؟ ولمصلحة من ؟!



ان « الجمعية الاسلامية للخدمات الثقافية » تعلن بوضوح : انه لا يحق للحكومة ان تمنع مؤسسة علمية من القيام ؛ وأن تحرم معهدا عالياً من الاجازة ؛ الا في حالة عدم توفر المستوى العلمي الجامعي المطلوب . أما هندسة البنايات ونوعية الكراسي والرحلات وما شاكل ذلك من



الشؤون الشكلية فلا يمكن أن تكون عقبة تحول دون حصول المشروع الثقافي على الاجازة الاصولية . واما التدخل في شؤون هذه المؤسسات بتعيين عمدائها والاشراف على ميزانيتها والتحكم في كل اختصاصاتها الادارية والمالية فهو ما لم يكن متوقفاً من اولئك المشرفين على المجلس الاعلى للجامعات .

والغريب الملفت للنظر ان طلباً لهذه الجمعية بشأن تأسيس « كلية اهل البيت - ع - » ما يزال راقداً في اضاير الجامعة منذ اكثر من سنة ونصف السنة ، من دون ان يحظى بأي جواب وأي تعليق ، في الوقت الذي يعلم فيه الجميع ان الروتين يفرض على كل دائرة رسمية ان تجيب على مطالب المواطنين بالرفض أو الموافقة ولا يبيح الاهمال والسكوت ، ولعل المجلس الاعلى سيحاول بعد تشريع هذا القانون ان يرجع به التهقري فيخضع طلبنا السابق لشروطه واحكامه ؛ من دون أي مبرر قانوني أو اصولي لمثل ذلك .

ورغبة من « البلاغ » في المشاركة في توضيح الامر للمسؤولين فانها ستقوم باستفتاء رجال الفكر في العراق في موضوع تقنين التعليم الجامعي الاهلي ، وستنشر الاجوبة على صفحاتها في عدد أو أكثر من أعدادها القادمة . والله من وراء القصد .

روح الملاحظة العلمية عند الإمام علي عليه السلام

بسم: الدكتور محمد جواد زهنا

لست أدري اذا كان حديثي هذا سيدخل في باب البحث أو النظرية في « روح الملاحظة العلمية عند الامام علي عليه السلام » . فهو على نسب من كل اولئك ، ثم هو ليس بواحد منها في وقت معا ، اذ هو غير مستكمل من شروط احدها ما يجعله به ، ولكنه إن يقصر أن يكون مقدمة لها أو لكل منها . أو هو بكلمة أوضح مقدمة في فلسفة العلم عند الامام . ولست اريد بكلمة العلم هنا غير معناها الاختباري الذي تمخضت عنه الحركة العلمية المعاصرة ؛ والذي أصبح يعني في جملة ما يعنيه طريقة معينة لاكتشاف الحقائق العلمية وتحسين طرق البحث معتمدة على الملاحظة وصوغ الفرضيات ، ثم فلسفة كاملة ونظرة جديدة الى الانسان ؛ نظرة اتفق بمقتضاها على أن الاحداث الطبيعية تتخذ في الحدوث طريقا منتظمة يمكن اكتشافها بالحواس وقياسها بدقة كما يمكن التعبير عنها كيميا . بعبارة اخرى اريد بكلمة العلم هنا جملة القوانين الثابتة في الطبيعة التي تعطىها شكلها وتحدد غايتها ووجهتها .

ان فكرة القانون الطبيعي ، أو القانون في الطبيعة ، أي فكرة وجود مقياس للانتظام والثبات في الحدوث يمثل عنصرا جوهريا في عملية حفز الانسان الى التماس المعرفة التقنية والطريقة العلمية والتأمل . فمن دون قدر معين من التناسق والتناغم والرفق في طبيعة الانبياء ان تكون هناك معرفة حقيقية ولا أية طريقة نافعة في طلب الحقيقة كما يفقد الغرض الذكي من العلم . ومتى ما فقد القانون في فهم الطبيعة فلن يظل بين أيدينا

غير خليط من التفاصيل المتبورة المتبورة السبب بالتفاصيل المائلة المنحدرة من الماضي أو المتوفرة في الحاضر . على أن التعبير عن القانون الطبيعي بدقة واحترام مناسين لما هو مفترض أساسا في الاغراض الانسانية هو أمر غاية في العسر والزلوم ، وبهذا دخلت فكرة القانون الطبيعي الى كل ميادين المعرفة الانسانية الحديثة والمعاصرة .

على ان التطلع الى ادراك القوانين الطبيعية يغور عميقا في ضمير الانسان وفي خبراته على هذه الارض . ولقد يقرر علماء الاجناس ان البدايات المبكرة لالتماس القانون الطبيعي ارتبطت بالطقوس القبلية ازاء تعاقب الفصول السنوية وبصورة خاصة فصل الربيع وفصل الحصاد وأواسط الشتاء ؛ وان هذه الطقوس انطوت على اشارة الى الزراعة وأهميتها في حياة الانسان . وتمثل الزراعة حتما الخطوة الحاسمة الاولى في تقدم الانسان نحو الحضارة . ويرمز اكتشاف الزراعة الى بلوغ الانسان درجة عالية من التأمل في الحدث الطبيعي ، أي في حدوث الظواهر الطبيعية وتعاقبها ، ذلك انها أي الزراعة تتطلب قوة على التنبؤ بمجرى الاحداث الطبيعية لأشهر قادمة . كذلك يلاحظ علماء الاجناس ان الاختلاف بين الفصول يفرض اختلافا في سلوك الكائنات الحية من النباتات والدواب الى أرقى الكائنات الحية على حد سواء وان تحفيز الكائن الحي الى تبديل سلوكه وعاداته طبقا لتبدل المواسم كان دائما يترجم عن نفسه في قلق واضطراب عقلي وعاطفي لدى تلك الكائنات . كذلك يقرر علم الاجناس ان الحضارة لم تبدأ بمقد اجتماعي يقرر انماط السلوك لافراد الهيئة الاجتماعية ، بل ان جهود الافراد المبكرة تركزت في التقدم البطيء للافكار التفسيرية لانماط السلوك والتقلبات العاطفية التي كانت قد هيمنت على سلوكهم فعلا وليس من ريب في ان هذه الافكار التفسيرية قد حورت سلوكهم أيضا وتلك ظاهرة ثابتة في تطور الانسان . الفعل يسبق الفكرة

والفكرة تعنى في الغالب بتبرير الاوضاع أو الاحوال القائمة مسبقا أو
نحويرها . وعلى هذا يمكننا القول ان عادات الكائنات الحية مبنية عموما
على أساس الحدوث التكرار للفصول السنوية وما تحمله لها من الحرارة
والصقيع ، من المطر والمحل ، من الليل والنهار . وقد رافقت ذلك فى
البداية أسئلة ساذجة سرعان ما مهدت السيل أمام الاسئلة العنيفة التي
استطاعت أن تحرك قلق العقول الممانزة للاجابة عليها وكان ذلك بداية
جهاد الانسان من أجل المعرفة . ومحمتم جدا أن تكون عدة أسباب قد
اجتمعت فى البداية لتحقيق هذه الاثارة غير أن الزراعة فيما يبدو ظلت
تحتل المكان الاسمى بينها وذلك لمفاعليتها فى العجيل بعملية التطور وزيادة
زخمها . فهي أولا أثارت اهتمام الانسان بالرياح وجعلتها مركز تفكيره
كما انها أثارت تفكيره بعملية التوالدوالكثرة . واذا كانت زراعةالخضروات تعتمد
فى نموها على الفصول فانها دفعت بالانسان الاول الى النزول من الرضا
اللا ابالي بالملاحظات العامة الى الغوص فى تفاصيل الاشياء ودفعت به الى
الاجراءات الوقائية التي تطلب اكتشافها تفهم جوانب اخرى من الطبيعة .
ومعنى هذا كله ان الحياة قد بلغت الآن مرحلة تحدث فيها مشاكل
واضحة للعقول الاكثر نشاطا حيثما وجدت تلك العقول . وقد تركت لنا
تلك العقول النشطة الفعالة خلاصة تجاربها فى أساطيرها ، الاساطير - التي
مهما كان حكمنا عليها - فإن جوهرها يندى الى استيعاب الانسان الاول
حقيقة ان العلم والتقنية - بغض النظر عن درجتهما من التعقيد - مبنيان على
القانون . فما هو معنى القانون فى الطبيعة ؟

فى الوقت الحاضر هناك اتفاق على أربعة أنواع من قوانين الطبيعة هي
(١) قانون التلازم أو الثبات (٢) القانون المفروض (٣) القانون كنظام
ملحوظ للمحدوث والتعاقب الذى يقول بأن الظواهر الطبيعية تقع بشكل
منتظم ، و (٤) القانون العرفي ، القانون المستمد من الاتفاق .

وبقدر ما يتعلق الامر بهذا الحديث فانا سنقف عند القانون الثالث وهو القانون الايجابي في تفسير الحدوث الطبيعي • ويؤكد هذا القانون على الثبات النمطي الملحوظ في تعاقب الظواهر الطبيعية • انه يفترض مسبقا ان لنا لغة قديمة بتعاقب الحدوث ، وان هذه الالفة قابلة للتحليل في سلسلة من تعاقب الاشياء ولكن معرفتنا المباشرة هذه ليست مجرد ملاحظات متميزة بالتعاقب وحسب ولكنها تشمل أيضا معرفة مقارنة بالملاحظات المتعاقبة نفسها ، وهذا التميز يعطي المعرفة الانسانية طبيعة تراكمية ومقارنة في وقت معا • وبهذا فليس القانون شيئا آخر غير الانماط الثابتة من الحدوث خلال ملاحظات مقارنة • بعبارة اخرى ان القانون الطبيعي يحدثنا عن الاشياء الملحوظة فقط • وهكذا يكون العلم معنيا بتقاريرات بسيطة تفسر تأثيراتها المشتركة كل شيء ذي أهمية يتعلق بالحدوث التكرار • ان هذا القانون يطالبنا أن نتمسك بالاشياء الملاحظة وان نضعها في أبسط ما يمكن من المبارات وهذا هو كل ما نستطيع معرفته •

القوانين في الطبيعة اذن هي الحقائق الملاحظة ، الحقائق الملاحظة في التجارب الانسانية الواضحة التي تؤلف امورا قابلة للفهم وليست شيئا آخر • وقد لخص فرانسيس بيكون هذا القانون بقوله : لاحظ نم لاحظ حتى تقع على نظام في التعاقب والاشتقاق للحدوث الطبيعي •

- ٢ -

بهذا المعنى من معاني العلم أود أن أقارب النزعة التأملية عند الامام عليه السلام وهي نزعة فيما يبدو لي قلما تأت لرجل من رجال السياسة في التاريخ الاسلامي كله حتى لقد بخيل اليّ انه لو لم يخلق الامام للقيادة الدينية والسياسية والحربية لكان قد خلق للمختبر والحقل التجريبي • والامام يبهز دارسيه بالتفان علمية عز نظيرها على غيره من

رجال الاسلام ، بل عز نظيرها على كثير من المشتغلين بالعلوم فى التاريخ الاسلامي • ويحفل نهج البلاغة بنماذج فريدة من التقرير العلمي الدقيق. الناجم عن الملاحظة المباشرة المستدقة والمفرغة فى قوالب لغوية هي غاية فى الاحكام والبساطة والوضوح • والامام هنا يهر دارسيه بتجره فى تسجيل دقائق أوصاف بعض المخلوقات وملاحظة عجيب أطوارها وتركيب ألوانها وأنماط سلوكها وفنونها فى اكتساب عيشها وحفظ نوعها • وقد شمخت بين نماذجه الفريدة هذه أوصافه للمخفاش والجرادة والنملة والغاوس ساجزى، بها تمثيلا عما ينطوي عليه النهج من نماذج كثيرة اخرى فى وصف الكون والانسان والمجتمع ، واقتناعا بروح العلم المهيمن على هذا العصر الذى تعيش فيه وتفاعلها مع مسؤوليات الجامعة المعاصرة التي تتحمل مسؤولية تربية مجتمع المستقبل على هذه الروح العلمية التي يقف ازامها المجتمع مخيرا بين القبول بالعلم أساسا لبناء الحياة وبين التخلف والانقراض شأن كل المخلوقات والمؤسسات الاجتماعية التي انقرضت لانها عجزت عن تحقيق درجة عالية من الملاءمة بين انماط حياتها وبين متطلبات التبدل فى الظروف المحيطة بها •

ويكشف الامام فى هذا الصدد عن اهتمام عظيم بالظواهر الطبيعية التي يلاحظها ويدرسها ويصفها من دون تفريق بينها على أساس من ضآلتها أو خطرها وبهذا يسلك سلوك العالم الاصيل الذى يلتبس معرفة القانون الطبيعي الذى ينظم حياتها كلها ويفسر وجودها مجتمعا ، تفسيراً لا تشذ فيه قضية عن قاعدة • فهو اذ يستوقفه الكون المهيب الجليل بأسراره وخفاياه وعظمته ، الكون الذى جعله الله يسا جامدا من ماء البحر الزاخر المراكم » ثم فطر منه طبقا ففتتها سبع سموات بعد ارتفافها فاستمسكت بأمره وقامت على حده ، وارضى أرضا يحملها الاخضر الشنجر والقمام المسخر • و « جبل جلاميدها ونشوز متونها وأطوارها فأرسلها فى مراسيلها

والزرها قرارتها فمضت رؤوسها في الهواء ودرست اصولها في الماء ، فأنهد
جبالها عن سهولها وأساخت قواعدها في متون أقطارها ومواضع انصابتها ، ،
وهو اذ يرسل أفكاره في مغامرة لتفسير هذا الوجود العظيم لا تفوته الكائنات
الضعيفة الضئيلة الهينة الشأن والخطر كالخفافيش فيتقصى حياتها وتركيبها
بنفس الحرص والاهتمام الذي يدرس به الكون المحيط فيقول في وصفها
« ومن لطائف صنعته وعجيب خلقته ما أرانا من غوامض الحكمة في هذه
الخفافيش التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيء ويبسطها الظلام القبيص
لكل حي وكيف عثيت أعينها عن أن تستمد من الشمس المضيئة نورا
تهدي به في مذاهبها وتتصل بعلاية برهان الشمس الى معارفها • وردعها
بتألول ضيائها عن المضي في سبحات اشراقها • واكنها في مكانها عن الذهاب
في بلج أنثاقها • فهي مسدلة الجفون بالنهار على حدائقها ، وجاعلة الليل
سراجا تستدل به في التماس أرزاقها • فلا يرد أبصارها اسداف ظلمته
ولا تمتع من المضي فيه لغسق دجنته • فاذا لقت الشمس قناعها وبدت
أوضح نهارها ، ودخل من اشراق نورها على الضباب (جمع ضب) في
وجارها أطبقت الاجفان على مآقيها وتبلغت بما اكتسبته من المعاش في ظلم
ليالها • فسبحان من جعل الليل لها نهارا ومعاشا ، والنهار سكنا وقرارا
وجعل لها أجنحة من لحمها تخرج بها عند الحاجة الى الطيران كأنها شطايا
الأذان غير ذوات ريش ولا قصب الا انك ترى مواضع العروق بينه اعلاما
لها جناحان لما يرقا فينشقا ولم يغلظا فينقلا • »

على ان أروع ملاحظات الامام العلمية التي تركها لنا تتمثل في وصفه
الدقيق للطاووس ، وانا اريد أن أتخطي الجراة والنملة لاصل الى وصفه
عليه السلام لهذا الكائن الجميل العجيب الذي أثبتته الامام بعين ميكروسكوبية
لا تفوتها فائنة من ألوانه وهبته وسميه الى اثاء وموافقته ، وخيالاته وزهوه
بنعسه الى انكساره وألمه لقيح ساقيه ونشوزهما عن جماله العام حتى لقد

يرتفع عنده هذا الاحساس بالالم والانكسار الى درجة المخيبة النفسية المريرة .
ومن خلال ذلك كله يفند الامام بعض النظريات الخاطئة التي وضعت
لتفسير بعض جوانب حياة هذا الطائر • حقا اني ما قرأت وصفه له الا
شعرت بمباهج الفلسفة تعمري احساسا وانفعالا اريدكم أن تشاركوني .
فيهما بأن نلقي جميعا نظرة فاحصة الى تفاصيل هذه الصورة الهائلة •
قال عليه السلام :

« ومن أعجبها خلقا الطاووس الذي أقامه في أحكم تعديل ، ونضد
ألوانه في أحسن تنضيد بجناح أشرج قصبه وذنب أطال مسجبه • اذا درج
الى الانسى نشره من طيه وسما به مطلاً على رأسه كأنه قلع داريّ عنجه
نويه • يخال بالوانه ويميس بزيافانه • يفضي كافضاء الديكة ويؤر
بملاقحة أرّ الفحول المغتلمة في الضراب • احيلك من ذلك على معانضة
لا كمن يحيل على ضعيف اسناده ولو كان كزعم من يزعم انه يلقيح بدمعة
تسفحها مدامعه فتقف في ضفتي جفونه وان اثناء تطعم ذلك ثم تبيض لا من
لقاح فحل سوى الدمع المنبجس لما كان ذلك بأعجب من مطاعمة الغراب •
فاذا فرغ من تفنيد هذا القول اللاعلمي عاد يستكمل صورة طائره المحجب :
« تخال قصبه مداريٍّ من فضة وما انبت عليها من عجيب داراته
ونموسه خالص العقيان وفلذ الزبرجد • فان شبهته بما انبت الارض
قلت جنّيّ جنّي من زهرة كل ربيع • وان ضاهيته بالملابس فهو كموشى
الحلل أو كمونق عصب اليمن • وان شاكلته بالحلي فهو كفصوص ذات
ألوان قد نطقت بالمجيين المكمل » •

ثم يعرج على تأمل سلوكه النفسي وما يعليه عليه جماله من زهو بنفسه .
وما يعقب ذلك من مرادة الخيبة بقبح قوائمه ونكر منظر ساقه •
« يمشي مشي المرح المختال • ويتصفح ذنبه وجناحيه فيقهته ضاحكا ،

لجمال سرباله وأصابغ وشاحه • فاذا رمى بصره الى قوائمه زقا معولاً
يصوت يكاد يبين عن استغاثته ويشهد بصادق توجهه لان قوائمه حمش
كقوائم الديكة الخلاسية وقد نجمت من ظنبوب ساقه صيصية خفية •

غير ان الله من نكر ساقه وحمش قوائمه سرعان ما تغطي عليه أفانين
الجمال المتناثرة في بقية أجزاء جسده فله • في موضع العرف قنزعة خضراء
موشاة • ومخرج عنقه كالابريق • ومفرزها الى حيث بطنه كصبغ الوسمة
اليمانية أو كحريرة ملبسة مرآة ذات صقال وكأنه متلفع بمعجر أسحم الا
انه يخيل لكثرة مائه وشدة بريقه ان الخضرة الذخرة ممتزجة به • ومع
فتق سمعه خط كمستدق القلم في لون الافحوان • أبيض يقق • فهو
بياضه في سواد ما هنالك يأتلق • • وأحسبنا مدعوين الى الوقوف قليلا هنا
الى امعان النظر في تفاصيل هذا الجانب من الصورة فهي مؤثرة حقاً •
فتق هذا الطائر كالابريق وهي سوداء كالوسمة اليمانية وسواد عنقه
كالمعجر الاسحم أي كالرداء الاسود الفاحم الذي تضع المرأة طرفه على
رأسها وتمر بالطرف الآخر منه تحت ذقنها حتى ترده الى الطرف الاول
فيفطي رأسها وعنقها وعاتقها وبعض صدرها • غير ان معجر الطاووس
أحلى وأبهى فهو لكثرة مائه وشدة بريقه يخيل لمن يراه ان الخضرة الناضرة
ممتزجة به • وعند اذنه التي يعبر عنها الامام هذا التعبير الجميل • فتق سمعه •
خط كمستدق القلم في لون الافحوان أبيض يقق أي هو في حالة تعارض كلي
مع لون العنق الاسود وهذا ما يضاعف من جماله فهو بياضه في سواد
ما هنالك يأتلق •

على أن هذا الجمال الباذخ في هذا الطير الانيق انما هو جرء من
قانون طبيعي مرسوم يقضي بتجدهه أبداً لان التجدد الدائم هو سر الحياة
وقوتها الدافعه الرئيسة •

« وقد ينحسر من ريشه ويعمرى من لباسه فيسقط تترى وينبت تباعا ،
فينحت من قصبه انحات أوراق الاغصان ثم يتلاحق ناميا حتى يعود كهيشه
قبل سقوطه لا يخالف سالف ألوانه ولا يقع لون في غير مكانه » •

وهكذا يتم الامام صفة الطاووس بأن يثبت القانون الطبيعي القائم
خلف وجوده ، قانون التجدد الدائم كما تقول الفلسفة أو قانون التجدد
والاندثار كما يقول العلم •• وتلك هي روح العلم العظمى وهو روح
الامسام •

الاجتماع

في ضوء اصول الفقه الاسلامي

بقلم: السيد محمد صادق الصدر

— ٢ —

مستند حجية الاجماع

الاجماع حجة كما عرفنا عند المسلمين ولكن ما هو مدرك هذه الحجة في آرائهم ؟ ؟

لقد اهتم علماء الاصول كل الاهتمام في ذكر المستند من الكتاب والسنة ، وعرضوا لكل ما يمكن أن يكون مدركا لها من قريب أو بعيد . ونحن اذ تناقش هذه المستندات فلسنا في ريب من حجية الاجماع سواء كانت هذه المدارك قد نهضت بالدلالة على الحجة أم قصرت عنها ولنبدا في ذكر المستندات التي تعرضوا لها في كتب المذاهب الاربعة .

مستند المذاهب الاربعة من الكتاب :

- ١- قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » .
- ٢- وقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس »
- ٣- وقوله تعالى : « ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون »
- ٤- وقوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا »
- ٥- وقوله تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله »
- ٦- وقوله تعالى : « وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول »
- ٧- وقوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا »

ذكر الغزالي هذه الآيات الكريمة في مستصفاه ثم عقب عليها وقال :
 « فهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الظواهر
 وأقواها قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
 غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » فان ذلك
 يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي ، وقد أطنبنا في كتاب
 (تهذيب الاصول) في توجيه الاسئلة على الآية ودفعها ، والذي نراه أن
 الآية ليست نصاً في الغرض بل الظاهر ان المراد بها أن من يقاتل الرسول
 ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايخته ونصرته ، ودفع الاعداء عنه
 نوله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين
 في نصرتهم والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى . وهذا هو الظاهر
 السابق الى الفهم فان لم يكن ظاهراً فهو محتمل ، ولو فسر رسول الله (ص)
 الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص الخ ١٥ [٣٠] المستصفي
 ص ١١١ الجزء الاول . »

وهذا جلال الدين السيوطي في تفسيره يقول (ومن يشاقق) يخالف
 (الرسول) فيما جاء به من الحق (من بعد ما تبين له الهدى) ظهر له
 الحق بالمعجزات (ويتبع) طريقاً (غير سبيل المؤمنين) أي طريقهم الذي
 هم عليه من الدين ، فان يكفر (نوله ما تولى) نجعله والياً لما تولاه من
 الضلال بأن نخلي بينه وبينه في الدنيا (ونصله) ندخله في الآخرة (جهنم)
 فيحترق فيها (وساءت مصيراً) مرجأ هي ، [٣١] تفسير الجلالين ص ٦٨
 الجزء الاول « وأنت ترى انه لم يفهم من الآية ما فهمه الشافعي من وجوب
 اتباع سبيل المؤمنين لذلك فسر النص بدون أن يشير الى المفهوم .

وهذا عالم ثالث من أعلامهم الكبار وهو محمد بن علي الشوكاني
 المصر الاصولي يقول في تفسيره (فتح القدير) ما نصه « ومن يشاقق
 الرسول من بعد ما تبين له الهدى » المشاققة المعاداة والمخالفة . وتبين الهدى

ظهوره بأن يعلم صحة الرسالة بالبراهين الدالة على ذلك ثم يفعل المشاقفة « ويتبع غير سبيل المؤمنين » أي غير طريقهم وهم ما عليه من دين الاسلام والتمسك بأحكامه « نوله ما تولى » أي نجعله والياً لمن يتولاه من الضلال « ونصله جهنم » قرأ عاصم وحزمة وأبو عمرو نوله ونصله بسكون الهاء في الموضعين ، وقرأ الباقون بكسرهما وهما لفتان وقرىء ونصله بفتح الثون من صلاه وقد تقدم بيان ذلك » •

وقد عقب على هذا التفسير برأيه الخاص فيما شاع من استدلال كثير من علماء الاصول بها على حجية الاجماع فقال : « وقد استدل جماعة من أهل العلم بهذه الآية على حجية الاجماع لقوله « ويتبع غير سبيل المؤمنين » ولا حجية في ذلك عندي لان المراد بنير سبيل المؤمنين هذا هو الخروج من دين الاسلام الى غيره كما يفيد اللفظ • ويشهد به السبب فلا يصدق على عالم من علماء هذه الملة الاسلامية اجتهد في بعض مسائل دين الاسلام فأداه اجتهاده الى مخالفة من بعصره من المجتهدين فانه انما رام السلوك في سبيل المؤمنين وهو الدين القويم ، والملة الحنيفة ولم يتبع غير سبيلهم [٣٢] فتح التقدير الجزء الاول ص ٥١٥ »

ويقصد الشوكاني بقوله « ويشهد السبب » أي السبب الذي دفع الى نزول هذه الآية الكريمة ، وهو يعطينا ضوء كافياً عن كل ما أحاط القضية من ظروف بعيدة كل البعد عن روح الاسلام • وصدور الاحكام فقد صرح الفخر الرازي في تفسيره فقال : « اعلم ان هذه الآية بما قبلها هو ما روي ان (طعمة) بن ابرق لما رأى أن الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الآية » [٣٣] تفسير الرازي ص ٤٢ الجزء الحادي عشر •

وقال الفخر الرازي أيضاً « روي أن الشافعي رضي الله عنه سئل

عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الاجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية تقرر الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا » [٣٤] تفسير الرازي ص ٤٣ الجزء الحادي عشر .

وكذلك ذكر صاحب تفسير الخازن أن الامام الشافعي قرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى استخرج هذه الآية [٣٥] تفسير الخازن ص ٤٩٧]

ونحن اذا لاحظنا السبب المذكور استحالة تطبيق الآية على الاجماع اذ لا يمكن تشبيه المجتهد ان خالف الاجماع بطمسة التي خرج عن الاسلام ، وسلك طريق الكافرين لان المجتهد كان - ولا يزال على عقيدته - يتبع سبيل المؤمنين وان خالفهم في طريقة الوصول الى الحق ، ولكن الامام الشافعي رضوان الله عليه قد غرض النظر - فيما أعقد - عن سبب النزول ، أو انه لم يطلع عليه ، وحمل لفظ المؤمنين على المسلمين ، واعتبر الاجماع اجماع الامة لذلك قرر ان عدم اتباع سبيل المؤمنين حرام فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا ولكن قد عرفت أن منطوق الآية ، وسبب النزول لا يساعدان الامام الشافعي على تطبيق هذا المفهوم .

وهناك تصريح للاستاذ رشيد رضا يفرغ فيه عن رأيه ورأي استاذ علامه مصر الشيخ محمد عبده فيقول : « ومن مباحث الاصول في هذه الآية استدلال بعضهم على حجية الاجماع لان مخالفه متبع غير سبيل المؤمنين . وعبر بعضهم في بيان حجتيه بأنه هو سبيل المؤمنين .

وقد علمت أن الاجماع الذي يعنونه هو اتفاق مجتهدي هذه الامة بعد وفاة نبيها في أي عصر على أي أمر . والآية انما نزلت في سبيل المؤمنين في عصره لا بعد عصره ، وأتذكر اني بينت عدم اتجاه الاستدلال بالآية على حجية الاجماع في (المنار) ، وكذلك رده الاستاذ الامام ، والامام

الشوكاني في ارشاد الفحول ١هـ [٣٩] تفسير المنار ص ٤١٧ الجزء الخامس [

وآراء هؤلاء الاعلام هي آراء الشيعة الامامية في هذه الآية ، وهم يرون انها لا تدل على الاجماع بحال من الاحوال فليرجع كل من أراد المزيد من البحث الى التبيان [٣٧] ص ٣٢٨ المجلد الثالث »

والى (المدة في الاصول) [٣٨] ص ٦٥ لمؤلفهما شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي « والى (مجمع البيان) [٣٩] الشيخ الطبرسي ص ١١٠ والى غير ذلك من التفاسير » .

مستند المذاهب الاربعة من السنة :

- ١- « لا تجتمع امتي على الخطأ »
- ٢- « لا تجتمع امتي على الضلالة »
- ٣- « ولم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة »
- ٤- « وسألت الله أن لا يجمع امتي على الضلالة » .
- ٥- « ومن سره أن يسكن بجحوة الجنة فليزِم الجماعة »
- « وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد »
- ٦- « يد الله مع الجماعة ، ولا يبالى الله بشذوذ من شذ »
- ٧- « ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه »

- ٨- « ومن فارق الجماعة ومات فميته جاهلية »
- ٩- « ولا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم »

ان الغزالي ذكر هذه الاحاديث في المستصفى بعد أن فرغ من ذكر الآيات المتقدمة وقرب دلائلها على حجية الاجماع فقال : « المسلك الثاني وهو الأقوى - التمسك بقوله (ص) « لا تجتمع امتي على الخطأ » وهذا من

حيث اللفظ قوي وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كالكتاب ، والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقدير الدليل أن نقول : تظاهرت الرواية عن رسول الله (ص) بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والتقات من الصحابة كمرو ابن مسعود وأبي سعيد وأنس بن مالك وابن عمرو ابى هريره وحذيفة اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله (ص) « لا تجتمع امتي على الضلالة » [٤٠] المستصفي ص ١١١ الجزء الاول .

وها نحن نشرح الاحاديث المتقدمة لنرى مدى دلالتها على الحجية المدعاة .

(١) = « لا تجتمع امتي على الخطأ »

يمكن أن نلاحظ في الاستدلال به على الحجية عدة امور :

- ١- انه خبر واحد ولم يدع تواتره واذا كان الخبر ظنيّاً فكيف يستدل به على أمر قطعي ، على أن هذا الخبر لم يصح من طرقاً .
- ٢- يتبادر من الخبر اجماع الامة قاطبة، وقد وقع مثل هذا الاجماع كاجماعهم على وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وما شاكل ذلك ولكن هذا الاجماع ليس بحجة اذ الحكم في هذه الواجبات لم يكن بسبب الاجماع وانما كان مصدره الكتاب والسنة .

- ٣- كما يمكن أن تكون (لا) للنفي يمكن أن تكون للنهي وقد ذكر ذلك شيخ الطائفة ابو جعفر الطوسي واذا كان هذا محتملاً يسقط الاحتجاج به على حد تعبيره [٤١] العدة ص ٧٥ .

وبفرب هذا المعنى ما ورد من النواهي في القرآن والسنة موجهة الى الامة مثل قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقوله تعالى « ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون » ومثل قوله صلى الله عليه وآله « لا ترجعوا

بمدي كفارا • واذا كان الحديث للنهي فلا يدل على عصمة الامة من الخطأ
كما هو واضح •

٤- ان «لا» بظاهرها للنفي ولكنها متضمنة للجزم كقوله تعالى.
« فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » •

٥- ان ال في الخطأ يمكن أن تكون للمهد أي الخطأ المعهود.
المرفوع بالحديث المشهور « رفع عن امتي الخطأ والنسيان الخ فكأنه
صلى الله عليه وآله قال : ان امتي تتجنب الاخطاء التي سبق ان عرفتها
ورفعت عنها ، والحديث انما يدل على حجية الاجماع اذا كانت ال
للاستفراق لا للمهد كما هو واضح •

٦- ان ظاهر الحديث « لا تجتمع امتي على الخطأ » ان امته تهدف
الى الصواب وتتجنب أن تحضر مجتمعا فيه الخطأ فهو اذن ينفي الاجتماع
على الخطأ لا الخطأ • هذه احتمالات قد تكون مقصودة وقد لا تكون ولكنها
في كل حال لا تخرج عن الاحتمال ، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.
كما يقولون •

(٢) = « لا تجتمع امتي على الضلال » •

هذا من الاحاديث المشهورة المستفيضة ، وحسبك دليلا على صحة
الحديث استشهاد الامام علي الهادي عليه السلام به في رسالته السابقة.
المرسلة الى شيعته ولكن هذا الحديث اشريف لا يكون دليلا على حجية
الاجماع وذلك ان الضلال يقابل الحق كما هو صريح القرآن الكريم قال
تعالى « فبماذا بعد الحق الا الضلال » لان من امته الطائفة التي عنها بقوله
صلى الله عليه وآله « ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يظهر أمر الله »
[٤٢] منتهى السؤل للامدى ص ٥٠ • •

وإذا كان الضلال غير الخطأ فلا يدل الحديث على عصمة الأمة فيسقط
حينئذٍ عن الاحتجاج به .

على أن الحديث المقصود منه هو اجتماع الأمة قاطبة فلا يحتج به على
اجتماع المجتهدين في عصر من العصور ، كما أن الحديث يرمز للعقيدة
لا للحكم الشرعي ، والأمور التي تتعلق بالعقيدة ليس مرجعها الاجماع بل
حكمها يعرف من القرآن أو السنة قبل تحقق الاجماع ووقوعه .

وأما الحديث الثالث والرابع فحالهما حال الحديث الثاني .

على أن متن الحديثين غير مستقيم إذ ليس من الممكن أن يطلب
الرسول الأعظم من الله تعالى أن لا يجمع أمته على الضلال لأن الله عز وجل
قد أرشد الناس جميعا . وأوضح لهم طريق الهدى والضلال فليس من
الممكن أن يجمع أمة النبي (ص) أو أمة غيره من الأنبياء على الضلال سواء
طلب الرسول ذلك أو لم يطلب لأنه أمر لا يستحسن صدوره من العبد
فكيف يصدر من الخالق عز شأنه .

[٥] = « ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليزِم الجماعة »

فإن هذا الحديث والأحاديث التالية له وهي السادسة والسابعة والثامنة
كلها تحت على الالفة واتحاد الكلمة وليست ناظرة للحكم الشرعي لتكون
من أدلة حجية الاجماع كما هو ظاهر .

والذي يعطينا ضوءاً على هذه الأحاديث ويوضح قصد الالفة منها
ما رواه عبدالله بن مسعود من قوله (ص) « يا أيها الناس عليكم بالطاعة
والجماعة فإنها حبلى بالله عز وجل الذي أمر به ، وما تكرهون في الجماعة
خير مما تحبون في الفرقة » (٣٣٤) الشريعة لأبي بكر الأجرى ص ١٣ .

وأما الحديث التاسع وهو قوله (ص) « لا تزال طائفة من أمتي
ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم » فهو يرد الغزالي ولا يؤيد

مدعاه لان الحديث صريح بأن طائفة من امته على الحق لا الامة بأجمعها وهو يدعم نظر الامامية التي تخص اجماع أهل البيت بالحجة •
ومما قدمناه يتضح ان هذه الاحاديث كانت مختلفة في اللفظ وفي المعنى. فلا تصلح دليلاً على ما ادعاه الغزالي •

والغريب ان تلقى هذه الاحاديث المنسوبة للرسول الكريم صلى الله عليه وآله مثل هذا الاهتمام من الغزالي فيرى قوة دلالتها على الحجية وتواتر معناها ، وأغرب من ذلك أن يقول عنها : « ان هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتسكون بها في اثبات الاجماع ، ولا يظهر أحد فيها خلافاً وانكاراً الى زمن النظام ، ويستحيل في مستقر العادة توافي الامم في اعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع ، وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول » [٤٤] المستصفي ص ١١٢ الجزء الاول •

يقول ذلك مع العلم ان الشيعة - وهم نصف المسلمين - قد أظهروا الخلاف وأبدوا الانكار لهذه الاحاديث منذ احتدم النزاع في موضوع الاجماع مع الفارق بينهم وبين النظام فانه ينكر أصل الاجماع والشيعة يقولون بوجوده وتحققه وحجيته الا انهم يناقشون هذه الاخبار فلا يرونها صالحة للاستدلال كما سبق ان وافق الغزالي آراءهم في عدم الاستدلال بالآيات التي أجمع أصحاب المذاهب الاربعة عليها وفهموا منها ما فهموه من هذه الاحاديث •

مستند الحجية عند الامامية :

لقد عرفنا مما تقدم رأي المذاهب الاربعة في أن الامة معصومة لا تخطأ حتى قال الغزالي فيما قال « انما يجوز الخطأ في اجتهاد ينفراد به الاحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله (ص)

وقياسه فانه لا يجوز خلافه لتبوت عصمته فكذا عصمة الامة من غير فرق
[٤٥] المستصفى ص ١٢٣ الجزء الاول .

والامامية ترى ان « أهل البيت » هم مركز الثقل وان دخولهم في
الاجماع هو الذي جعل في الامة منعة بعدها عن الزيف ، وعصمة تدفعها
عن الخطأ والامني كانت الكثرة مناطا للاحكام ، وعصمة للانام ؟

إن عصمة هذه الامة استمدت من (أهل العصمة) فبدخولهم مع
الامة كانت على صواب (وبآل النبي) كان اجماعها على الحق وهم الذين
عناهم الله تعالى في محكم كتابه حيث يقول : « انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً »

والاجماع حيث يعقد بشرائطه يكشف عن المصوم في رأي الامامية ،
ولهم في الكشف عنه سلام الله عليه طرق ثلاثة في أدوار ثلاثة .

١- الطريق الاول قول أصحابنا القدماء وهم يرون أن علماء الامة
ان أجمعوا على حكم شرعي كان رأيه عليه السلام لانه منهم وهو سيدهم ،
ويكون كشفه عن طريق دخوله في المجتمعين ، وبحسب الدلالة التضمنية
لان الامام عليه السلام في مثل هذه الصورة موجود وحاضر يرى ويسمع
ويجتمع .

فالاجماع يمكن أن يكشف عن دخوله فيهم بطريق الحس فولا أو
فعلا أو تقريراً أو تركاً فالاول كما لو علم شخص بدخول المصوم في
مجلس حضاره جماعة المسلمين ثم سأل أحدهم عن نجاسة الماء القليل
بملاقاة النجاسة فأجاب الجميع بالإيجاب ففي مثل هذا يتحقق دخوله عليه
السلام وقوله بنجاسة الماء القليل الملاقي لها .

والثاني كما لو شك باباحة التدخين ثم رأى استعماله من قبل حضار
المجلس فان قوله عليه السلام بالاباحة يكون تمثلاً في تعميم هذا التدخين .

والثالث كما لو قام بعمل في ذلك المجلس وقرره مع اطلاعهم •
والرابع كما لو شك في وجوب القنوت في صلاة الظهر ورأى ترك
أهل المجلس له فإن رأي الامام بالجواز متمثل في هذا الترك •

ومما تقدم يظهر لنا امكان معرفة قول الامام فلا مجال اذن لقول
صاحب (الفصول) « ان العلم بقول المعصوم بعيد وقوعه زمن الظهور »
[٤٦] خلاصة الفصول ص ٢ الجزء الثاني •

والذي ينبغي ملاحظته ان الاجماع على رأي المتقدمين يكون حجة على
رأي المذاهب الاسلامية كافة ، فهو حجة عندنا لانه كشف عن رأي
المعصوم ، وحجة في المذاهب الاربعة لان الاجماع من كافة الامة وهي
لا تخطأ •

ان قول القدماء من أصحابنا يتمثل في الدور الاول يوم كان الائمة
سلام الله عليهم يحضرون المجتمعات الخاصة والعامة يسألهم الناس
ويجيئون • وهذا الدور يبدأ من عهد أبي الائمة أمير المؤمنين ، وينتهي
بخاتمهم امام العصر (المهدي) سلام الله عليهم أجمعين • فقد كانت شيعة
آبائه تعرف آراءه عن طريق « سفراته الاربعة » الذين كانوا واسطة بينه
وبين الناس طيلة الغيبة الصغرى وبانتهائها انتهت كل علاقة وكل واسطة
كما هو معروف ومتفق عليه عند كافة الامامية •

٢- الطريق الثاني وقد عرف برأي شيخ الطائفة أبي جعفر محمد
ابن الحسن الطوسي وهو « ان الامة اذا اتفقت على حكم - ولم يكن في
الكتاب أو السنة المقطوع بها - ما يدل على خلافه تعين أن يكون حقا والا
وجب على الامام أن يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق
الى الامة • ولا بد أن يكون معه معجزة تدل على صدقه ليتمكن التعويل
على دعوته [٤٧] خلاصة الفصول ص ٤ الجزء الثاني •

وهذا القول يكون بالتزامية عقلية بضميمة قاعدة اللطف فان الشيخ رحمه الله يرى ان قاعدة اللطف التي أوجبت نصب الامام لحفظ قواعد الاسلام كما هو متفق عليه بين الامامية هي نفسها تفرض على الامام أن يعلن رأيه الصريح اذا حصل الاجماع بين العلماء وكانوا قد جانبوا الحق. في المسألة فان لم يظهر له رأي فيها علم انهم على صواب وان رأيه من رأيهم •

ويظهر ان قول الشيخ كان موضع أخذ ورد بينه وبين اساتذه علم الهدى السيد المرتضى رضوان الله عليهما يقول الشيخ في (العدة) « وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه أخيراً انه يجوز أن قد أتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستار لظهر واتقنا وأدى إلينا الحق الذي عنده ، وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى أن لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلاً لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا باعتبار الذي بينا ١هـ [٤٨] عدة الاصول ص ٧٧ طبع الهند •

والذي يبدو لي ترجيح رأي السيد لان قاعدة اللطف لا مجال لجريانها هنا كما انه لا دليل عليها في مثل هذا المورد •

والامام انما يقوم ببيان الاحكام اذا لم يمنعه مانع - وان المانع الذي أدى الى استتاره طوال مئات الاعوام هو نفسه يمنعه أن يقوم بتبليغ الاحكام •

على أن الاسس الاسلامية موضحة ومفهومة بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية وليس على الامام أن يبدي رأيه في كل مسألة من المسائل الشرعية. اذا خالف اجتهاد المجتهدين للواقع حتى في زمن حضوره فكيف اذا كان غائباً وكانت غيبته ليست من نفسه ولا بسببه •

أما قول الشيخ « وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى أن لا يصح

الاحتجاج باجماع الطائفة أصلاً . فغير مسلم لان السيد المرتضى قد اختار
 سبيلاً آخر لاستكشاف رأي المعصوم من اجماع الطائفة وحاصله كما ذكره
 انا اذا علمنا بكثرة التسبع وطول الاستقراء مذاهب الطائفة حتى علمنا ان
 ذلك مذهبا ودينها الذي تدين الله به فلا ريب انا نعلم ان الامام على ذلك
 أيضا لانه واحد منهم .

٣- الطريق الثالث قد جاء في الدور الاخير في عهد علمائنا المتأخرين
 وهو طريق الحدس البالغ الى حد القطع بما عليه الرئيس وذلك ان
 أصحابنا قالوا انه متى حصل العلم باتفاق الفرقة على حكم علم ان أمامها
 ومعلمها على ذلك وهذا كما ترى الحنفية والشافعية متفقين على حكم اتفاقا
 ظاهرا فتعلم بديهة ان صاحبهم على ذلك من حيث انهم يقتفون أثره فما
 ظلك بأصحابنا الذين لا يأخذون برأي ولا يعملون على قياس بل ان لم
 يعشروا على نص بالخصوص فأقصى أمرهم ان يرجعوا الى العموم وكلاهما
 قوله كما أفاد ذلك آية الله المرحوم السيد المحسن الاعرجي الكاظمي [٤٩]
 الوسائل ص ٢٢ .

ويذهب الى مثل هذا الرأي المحقق القمي في (قوانينه) فيقول :
 « فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه أو مع
 انضمام بعض القرائن الاخرى على رضا المعصوم عليه السلام بالحكم ويكون
 كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ، ولا يشترط فيه وجود مجهول
 النسب ، ولا العلم بدخول شخص الامام (ع) فيهم ولا قوله فيهم ، ولا
 يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ، ويعلم من ذلك انه لا يشترط
 وحدة العصر في تعريفهم الاجماع أيضا بل يجوز انضمام عصر آخر في
 افادة المطلوب » [٥٠] القوانين ص ٣٥٦ الجزء الاول .

وقد اختار هذا الرأي من المعاصرين الحجة السيد الخميني حيث

قال مقرر بحثه ما نصه « ان القوم ذكروا لاستكشاف قول الامام طرقاتاً أوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المؤسسين على شيء ورضا الرئيس به . وهذا أمر قريب جداً ولاجل ذلك لو قدم غريب الى بلادنا وشاهد اجراء قانون العسكرية يحدد قطعاً ان هذا القانون قد صوب في مجلس النواب واستقر عليه رأي من يده رتب الامور وفقها ١١ هـ » [٥١] تهذيب الاصول. ص ١٦٨ الجزء الثاني .

ويصرح استاذنا في الاصول المرحوم الحجة الشيخ محمد علي الكاظمي في (فوائد الاصول) وهي تقاريرات بحث استاذ آية الله المرحوم المرزا محمد حسين النائيني بما نصه « وقيل ان الوجه في حجته انما هو لاجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجتمعين ولعل هذا الاخير هو اقرب المسالك لان مسلك الدخول لا سبيل اليه عادة في زمن الغيبة بل ينحصر ذلك في زمن الحضور الذي كان الامام عليه السلام يجالس الناس ، ويجتمع معهم في المجالس فيمكن أن يكون الامام أحد المجتمعين ١١ هـ » [٥٢] التقاريرات ص ٥٢ الجزء الثالث .

ويتضح لنا ان الطريق الثالث الذي يمثل رأي المتأخرين فيه رجوع عن الرأي بكشف الاجماع عن دخول الامام بشخصه أو قوله ، وقولهم ان اجماعهم يمثل رضا الامام ما هو الا كرمز تقديس عن فكرة وجوده ونسبوا عطفه سلام الله عليه .

أما القول الذي اختاره استاذنا « الكاظمي » فرجوع عن الفكرة بصورة لا تقبل التمسك ويبدو لي ترجيح هذا الرأي ، ولم أجد أي ضرورة للمقول بكشف الاجماع عن رأي المعصوم في زمن غيبته ، ولا يوجد على هذا أي دليل سوى قاعدة اللطف التي قال بها الشيخ وأنكرها عليه كل من تأخر عنه ، وناقض صحتها حتى استاذ السيد المرتضى كما تقدم ذكره.

ذلك وان كنا نفهم من عبارة الشيخ (أخيراً) عند استعراض نقد السيد لرأيه .
انهما كانا على وفاق في المسألة ثم بان للسيد الخطأ فعدل عن رأيه .

ولم يكن الشيخ بمفرده يرى هذا الرأي بل كان على رأيه جماعة
عرفنا في مقدمتهم المحقق الداماد كما ذكر ذلك الحجة المرحوم الشيخ
عبدالحسين الرشتي [٥٣] شرح الكفاية ص ٦٦ الجزء الثاني .

واني أرى عدم دلالة الاجماع زمن الغيبة على الكشف عن دخول
المعصوم بشخصه أو قوله ، وتأيداً لذلك اذكر الامور التالية :

١- ان الاجماع السكوتي ليس بحجة عند أصحابنا لانهم قالوا :
لا ينسب الى ساكت قول ، واذا كان الامر كذلك فكيف يقولون بان
الاجماع قد كشف عن قول الامام في حين أنه لم يحضر ولم يتكلم .

٢- لا يطلب من المجتهد عند اصداره الحكم الا الحكم بحسب
الظاهر ، والواقع علمه عند الله . ومن المسلم انه ان اصاب فعأجور ، وان
أخطأ في حكمه فمعذور . فلماذا اذن نطلب من (جماعة المجتهدين) ان
اجتهدوا وأجمعوا الرأي على حكم شرعي ما لا نطلبه من المجتهد بمفرده .
نطلب منهم ان اجمعوا أن يكشفوا عن قول المعصوم ورأيه ليصبح
الاجماع حجة في حين ان عدالتهم تأبى أن يجمعوا على باطل - وعلمهم
يأبى عليهم أن يصدروا الحكم بدون مستند قوي يمكن الاعتماد عليه .

٣- في الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت سلام الله عليهم
ما هو صريح بأن الامام قد يسأل فلا يجيب ، يقول الامام زين العابدين
عليه السلام « على الأئمة ما ليس على شيعتهم ، وعلى شيعتنا ما ليس علينا ،
أمرهم الله عزوجل أن يسألونا فقال فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »
وليس علينا الجواب ان شئنا أحبنا وان شئنا أمسكنا ، وقد روى زرارة عن
الامام أبي جعفر الصادق عليه السلام في قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر

ان كنتم لا تعلمون، قال : قلت من عنى بذلك قال نحن قلت فانتم المسؤولون قال نعم ، قلت ونحن السائلون قال نعم، قلت فعلينا أن نسألكم قال نعم ، قلت وعليكم أن تجيبونا قال لا : ذاك البنا ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل ثم قال : • هذا عطاؤنا فامنن أو امسك بغير حساب • ومثل ذلك رواية الوشاعن الامام الرضا عليه السلام [٥٤] الهداية ص ٨٦ •

واذا كان الامر كذلك فكيف اذن يقال انه يجب على الامام أن يظهر الحق مع عدم السؤال ووجود المانع من البيان •

واذا كانت الآيات والروايات السابقة لا تنهض دليلا على حجية الاجماع وكان دخول الامام في المجتمعين لا دليل عليه في زمن الغيبة فما هو اذن دليل الحجية ومستندها في الاجماع؟؟ •

هذا سؤال يرد على الذهن وعلينا أن نجيب على قدر ما يصل اليه فكري القاصر • ان جماعة المجتهدين ان أجمعوا على رأي في أي عصر من العصور يدلنا بوضوح على أن رأيهم المجمع عليه كان لمستند قوي استدعى ان تجتمع كلمة الاعلام بسببه على ذلك الرأي والا لاختلفت كلمتهم وذهب كل فريق الى رأي غير رأي الآخر كما يتفق هذا في كثير من المسائل وقد يحصل في الاجماع نفسه فيكون في المسألة قولان وعلى كل قول اجماع •

واذا حصل الاجماع من كافة المجتهدين كان المستند حيثنذر للحكم هو سبب الحجية لانا نعلم انهم لا يصدر عن حكمهم بغير مستند • ولا يجمعون على باطل نظرا لورعهم وكفائهم العلمية المتأزة •

ويساعدني على هذا الرأي قول الامام (الصادق) عليه السلام في منبولة ابن حنظلة المتقدمة • فان المجمع عليه لا ريب فيه • واذا كان الامام الصادق (ع) ينفي الريب عن الرأي المجمع عليه فهل يبقى شك في حجية

وهناك أمر لابد أن نتعرض له وهو أن كثيراً من الأصوليين يرون أن هذه الرواية هي دليل مقتصر على حجية الشهرة في الخبر وإذا تم لهم ذلك فلا تكون المقبولة دليلاً على ما نذهب اليه ولكن نظرة دقيقة على «المقبولة» نجعلنا قريئين من المهدف الذي يرمي اليه الامام الصادق عليه السلام .

لقد قرر الامام في هذه المقبولة ثلاثة مبادئ مهمة من مبادئ الاجتهاد .
الاول - عرفنا المجتهد الذي يرجع اليه في الاحكام فقال بعد توجيه السؤال اليه سلام الله عليه « ينظر من كان منكم ممن قد روى حديثنا . ونظر في حالنا وحرماننا . وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله . وعلينا رد . والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله » .

الثاني - بعد أن عرفنا سلام الله عليه حقيقة المجتهد أخذ في تعريف (المجتهد الاكبر) وهو العالم الافقه فقال سلام الله عليه « المحكم ما حكم به أعدائهما ، وأفقيهما ، وأصدقهما في الحديث ، وأورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر . » .

الثالث - بعد أن بين الامام الصادق الاخذ بحكم الاعلم - وهو الافقه - عرفنا (بجماعة المجتهدين) الذين يجمعون على حكم واحد على ضوء الحديث الصحيح من أحاديث أهل البيت فحكم بأن اجماعهم هو المتبع .
وانه لا يعتريه الريب سواء كان من حيث المجمع عليه أو من حيث المجمعين فقال سلام الله عليه « ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكمنا به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من « حكمهما » ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه » .

فهو هذا التدرج في معرفة مراتب المجتهد كان تمهيداً لمعرفة الخبر؟؟

كلا : ان ذلك كله لبيان معرفة الاحكام وكيفية اصدارها من أهلها الذين
نظروا في أخبار أهل البيت نظرة اجتهد • وعرفوا منها - عن دليل -
الحلال والحرام واصدار الاحكام •

ولو كان القصد من المجمع عليه هو الخبر لا الحكم لما قال عليه
السلام « فيؤخذ به من حكمهما » بل كان الاجدر أن يقول يؤخذ بالخبر
الشهور ويترك الشاذ فان المجمع عليه لا ريب فيه • وأما قول الامام
أبي جعفر عليه السلام « ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه من أصحابك فانه أمر ضروري لانه ذكر لسند
الحكم ، وان سند الاحكام الكتاب والسنة ومن جملتها أخبار أهل البيت
عليهم السلام ، والحكم الذي يخلو من هذين السنتين العظيمين حكمه
البطلان بالاجماع •

أما استظهار من استظهر ان «المقبولة» مخصوصة بالشهرة لا بالاحكام
لانها قد ختمت بقوله عليه السلام • انما الامور ثلاثة أمر بين " رصده فيتبع ،
وأمر بين " غيه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله الخ »
فلا دليل على هذا الاستظهار لان هذه الامور الثلاثة أعم من أن تكون في
الاخبار أو الاحكام لذلك عبر عنها سلام الله عليه بالامور لتكون شاملة لكل
من تنطبق عليه هذه الصفات المذكورة ، على انه ان تعرض الامام للخبر فهو
في صلب الموضوع وليس بخارج عن الصدد لان الاخبار كما قلنا سابقا من
مستندات الاحكام الشرعية فلا بد اذن للمجتهد من معرفتها • والوقوف عليها
وعلى هذا فمقبولة ابن حنظلة أكثر انطباقا على حجية الاجماع ، كما ان
مرفوعة زرارة الشهيرة متجهة كل الاتجاه للاستدلال على حجية الشهرة
خاصة •

هذا ما أراه في تحليل « المقبولة » وقد أكون فيما ذهبت اليه غير بعيد
عن الصواب ان شاء الله •

السيد حسين الرضوي

بقام : الاستاذ حميد مجيد الهدو

زخر القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) بجمهرة كبيرة من الشعراء الذين أسهموا في الحركة الادبية أثناء تلك الفترة وتناقلت أخبارهم وأشعارهم كتب السير والتراجم والادب ، ولكن ما يؤسف له أن معظم النتاج الشعري لتلك الفترة لم يكتب له الحفظ في البقاء والخلود كثيره من النتاج الادبي والفكري ؛ لأسباب عدة معروفة منها : تفشي الجهل والامية وعدم وجود المطابع والاضطرابات المتوالية والفن وما الى ذلك ، وما وصلنا من شعر تلك الحقبة نزر يسير اذا ما قيس بانتاج شعراء ذلك العصر .

ومن شعراء هذا القرن وأعلامه شاعرنا المرحوم السيد مير حسين بن السيد مير رشيد بن قاسم الحسيني النقوي الرضوي الحائري المنتهي نسبه الى الامام علي الهادي عليه السلام ، ولكننا لم نمر على سلسلة نسبه الكامل في الكتب التي ترجمته أو تعرضت له .

هاجر شاعرنا من الهند الى العراق اشتيقاً لطلب العلم والمعرفة وحلّ في النجف الاشرف حيث المنهل العذب ، ثم غادرها بعد فترة الى كربلاء حيث اتصل بالمرحوم السيد نصرالله الحائري وتلقى على يديه كثيراً من العلوم ، وبعد أن مكث هناك مدة من الزمن عاد الى النجف ثانية وراح يختلف على مجالسها الادبية العامرة ، وله مساجلات ومناظرات مع ادباء النجف في تلك الآونة ذكرتها بعض كتب الادب ، وأخذ يرتشف من منابها العلوم العقلية والنقلية على يد الفحول من الاساتيد والعلماء كالمرحوم

السيد صدر الدين القمي شارح وافية التوني والشيخ أحمد النحوي^(١) .

ذكره الشيخ محمد علي بشارة آل موحى الخافاني في كتابه المخطوط:
(نشوة السلافة ومحل الاضافة) بقوله : « الاديب السيد حسين بن رشيد
الحسيني الرضوي ، حاز الأدب على صغر سنه ، وأدرك غوره بعلمه
لا بظنه ، فهو الشاعر الذي عزّ له المائل ، وقصر عن مباراته المناضل »
انتهى .

وأطراد المرحوم الشيخ محمد السماوي في كتابه المخطوط (الطليعة)
بقوله : « وكان شاعراً أديباً رقيق النظم منسججه ، سهله ممتعه ، له ديوان
صغير » انتهى .

عاصر شاعرنا طائفة كبيرة من الفطاحل والاساطين كالمرحوم السيد
مهدي بحر العلوم الطباطبائي المتوفى سنة ١٢١٢ هـ الذي ازدهرت على
عهده الحركة العلمية والفكرية في التجف الاشرف أيما ازدهار ، وكذلك
عاصر المرحوم الشيخ جعفر صاحب (كشف الغطاء) المتوفى سنة ١٢٢٨ هـ
وغيرهما من أعلام الفقه والاصول والحديث ، وفي هذه الاثناء كان
رحمه الله يدرس ويدرس في آن واحد شأنه شأن المحصلين الآخرين .
والحقيقة ان معظم الذين ترجموه لم يذكروا لنا أكثر مما ذكرنا .

شاعريته : -

والرضوي كغيره من شعراء الفترة المظلمة ممن اقتفوا آثار القدامى
في العناية بالشكل والاعراض عن المضمون ، فاعتناؤه بالصناعة اللفظية
ومحاكاته للشعراء الذين سبقوه في هذا الفن لم يأت عفويا بل هو سنة
سار عليها جمهور شعراء الفترة المظلمة .

طرق شاعرنا شتى أبواب القريض فشَبَّ وفخر ، وتشوق الى
الاخوان ، ومدح ورثى ، ووصف وهجا ، ونظم في الحكم والمواعظ وفي

الالغاز والاحاجي والمعميات الى غير ذلك من الفنون الشعرية المعروفة .

ان شاعرنا في معظم أشعاره التي وصلتنا لم يجدد أو يتكرر أي معنى من المعاني الجديدة بل ان ألفاظه برمتها ما هي الا اجترار وتكرار لما قاله القدامى ممن سبقوه . وهذا التكرار الذي نلمحه في كثير من قصائده يجعله يسف في كثير من الاحيان ويهبط للدخيل ، ولكن ليس معنى ذلك انه لم يرتفع الى آفاق عالية في بعض قصائده التي كان يقولها عن عاطفة صادقة أو نابعة عن تجربة شعورية كما يعبر النقاد المعاصرون .

ديوانه : -

من خلال استقصائي وبحثي المتواصل عن شعره استطعت أن أحصل على جميع شعره المدون ؛ سواء المجموع في الديوان الذي كان يحتفظ يعقوب سر كيس بنسخة منه ؛ أو المنشور في المراجع الخطية أو المجلات ، واني الآن بسيل طبعه بعد التحقيق الدقيق وقد ذكر المرحوم العالمي في أعيان الشيعة ٤٦/٣٦ بخصوص ديوان الرضوي رحمه الله : ان « ديوانه الشعري يزيد على أربعة آلاف بيت » ، وذكر الشيخ البجاة أغا بزرك الطهراني في الذريعة ٢٤٨، ٩ ان السماوي استنسخ ديوانه المسمى ذخيرة المال ، ولكنني رغم البحث لم أعر على نسخة السماوي وربما فقدت مع ما تبشر وضاع من كتبه بعد وفاته . أما النسخة التي اعتمدت عليها في تحقيق الديوان فهي نسخة يعقوب سر كيس ، ولكنها مع الاسف ناقصة ومليئة بالأخطاء الاملائية والنحوية ، والظاهر ان ناسخها رجل امي يجهل اصول الخط والاملاء والنحو .

نماذج شعرية له : -

قال (ره) يمدح رسول الله (ص) بعد أن ودع في كل بيت من أبيات هذه القصيدة الطويلة التي جاوزت الـ ١٤٢ بيتا نوعا من أنواع البديع والتي نظمها على وزن وافية البردة للبوصيري وعلى غرار بديعية صفى الدين.

الحلي (٢) ، ولكن مديحه بارد من حيث العواطف والانفعالات وخاصة
عندما يتعرض لآل البيت عليهم السلام فلا نحس فيه حرارة التشيع المتولة
بحب آل بيت الرسول عليهم السلام .

قال (ره) (من البسيط) :

حيى الحيا عهد أحباب بذى سلم وملعب الحي بين البان والعلم
وجاد أعلام جمع والعقيق فكس فرقن جمع هموم باجتماعهم

(جناس تام)

يا صاح عج بي قليلا في معاهدكم تشفي غليل محب ذاب من ألم
(اللاحق)

ومنها يقول :

لغنبهم همت في وادي الاسى فرحا من الصدود ومن يقوى لغنبهم
(رد الصدر على العجز)

جار الزمان فلم يسمح بوصلهم ومن حمت عزه الأقدار لم يرم
(ارسال المثل)

وخال ما بيننا دهر جفا وعتا يا دهر حسبك من صلتى بيتهم
(الاتفاق)

وله من قصيدة يمدح استاذة السيد نصر الله الحائري ويشرح ما حل
فيه من فاقة وفقر مصورا تلك الحالة المزرية أصدق تصوير ، يقول (من
الطويل) :

اليك اتصالي وانقطاعي ورحلتي ومنك اتعاشي والنهي والمنافع
ومنك اتنبت العز والعلم والعلی فلم يستطع ادراك شأوي المصاقع
ولولا ورودي بحر جودك لم تفر بدر مديح من نظامي السامع
ولي حاجة أرجو لديك نجاحها ومثلك من ترجى لديه الصنايع
فخذ بيدي فضلا أقم لك شاكرا فقوئك مسموع وجاهك واسع

فلا أقبل الجدوى وغيرك باذل ولا أظهر الشكوى وغيرك سامع
بقيت حليف العز ربمك عامر وراجيك سرور وضدك ضارع

★ ★ ★

أما غزله فهو لا يختلف في قليل أو كثير عن غزل شعراء الفترة
المظلمة ، فالعاطفة مدومة والاستعمالات هي نفسها جاهلية خشنه يمجها :
الذوق السليم ، فمن شعره في هذا الباب قوله (من الخفيف) :

فاض دمعي مترجماً أشواقني لكم يا ذخائر الأعلاق
واغتندى القلب هائماً بهواكم في بوادي الهيام والاشتياق
فرعى الله طيب عيش قضينا ه حبيداً فمرح حلوا المذاق
وحبيبي منا دمي وزمان الأنس طوع النسي حليف الوفاق
ومنها :

يا نديمي وللمنديم حقوق قل لحبّ أطال ذل فراقني
قول صبّ قد كان قبل حبيباً مخجل النفس بالقدود الرشاقي
ثالث الفرقدين بعد مرام ضره النيرين في الاشراف
وله أيضاً في الغزل :

بعيشك لا تعذبني بعبء فقلبي لا يقوم على البعاد
وهبك هجرتني ومنعت عني طروقاً من خيالك في الرقاد
كفاني انني بهواك صبّ واني فيك مسلوب الفؤاد^(٣)
أما وصفه فقد أجاد فيه أيما اجادة ، فله في وصف الخال (من السريع) :

انظر لخالٍ بان في جانب من وجنة تهرأ بالشمع
يصلى بجمر لاح من خده كأنه مُسْتَرْقِ السمع

وقال كذلك في مسبحة سوداء (من السريع) :

وسبحة سوداء قد فصلت بلؤلؤ يا حسن جاته

قد بهرت في حسنها اذ حكت تغور من أهوى وشماته
وله الشيء الكثير في الألفاظ والاحاجي والمعيات مما لا يتسع المجال
لذكرها بل سنتبها كلها عند طبعنا لديوانه ان شاء الله .

أما بشأن وفاته (ره) : فيؤرخوا الادب وكتاب السير والتراجم
ذهبوا مذاهب شتى في تحديد سنتها ، فالعالملي في أعيان الشيعة ٢٦/٤٦
قال ان وفاته سنة ١١٥٦ هـ وكذلك السمعاني في الطليعة ، والطهراني في
الذريعة ٩/٢٤٨ ذكر سنة ١١٧٠ وكذلك مجبوبة في ماضي النجف ص
٢٠ و ٤٧ .

أما المرحوم الشيخ محمد رضا الشيباني ويعقوب سرخس فذهب الى
أن وفاته لم تكن في سنة ١١٥٦ بل كانت بعد ذلك بمدة لا تزيد على ثلاث
سنوات لانه لم يبلغ الستين بعد المائة والألف (انظر مجلة الاعتدال النجفية
للاستاذ البلاغي السنة السادسة ص ١٩٠) .

رحم الله شاعرنا الفذ وأسبغ عليه شأبيب رحمته انه سميع الدعاء .

(١) أعيان الشيعة للعالملي ج ٢٦ ص ٤٦ - ٤٩ .

(٢) في مقدمة ديوان السيد نصرالله الحائري استاذ الشاعر ، ذكر
الفاضل عباس الكرماني ناشر الديوان أن بديعية السيد الرضوي خالية من
تسمية الانواع البديعية في حين ان النسخة التي اعتمدها في تحقيقه
للدیوان وردت فيها الاساليب البلاغية وهي مدونة جنب كل بيت من
القصيدة ، ثم ان عدد أبيانها في نسختي بلغت ١٤٢ بيتا بينما ذكر الكرماني
١٥٠ ، معتمدا على أعيان الشيعة . انظر (ديوان الحائري عند ترجمة جامع
الديوان السيد الرضوي) .

(٣) من مجموعة استاذنا الدكتور حسين محفوظ الخطية .

دُخَانٌ

للسّاعرة: طالب الحيدري

تطايّر الدخان من «مبخرة» في مائهم
تطير أيام حياتي عذماً في عدم
تجف أكوابي وقد تطافحت بالنفسم
وتتلفي زهرة عمر في ابتسام الموسم
ماذا جئت من زماني غير مرّ الألم ؟
أحرق أوراقى - وفيها نروتي - وقلبي

★ ★ ★

عشرت في مسيرتي وأسلمتني قدّمي
يا ليتني لم أرتعش لم أبك لم أبتسم
لم أمش في الدرب الطويل لم أقبل لم أخدم
لبمدي الفارق في الظلام أنعمت دمي
أعطيت ما تعطي يدا الطيب والمعلم
ينعم كل تافه وأنا في جهنم
كفرت بالافكار إن تطامنت كالسُّلّم
أو أصبحت وسيلة للحكم والتحكم

★ ★ ★

يا نفس عهدي أنك الحرة بنت التيسم
ترفعني عن القمم - ترمى - لبعض «الخدم»
وحاذري «التيار» لا يأخذك في المزدحم
الموت خير لك من أن تخني لـ «صنم»

أصول "منطق الطير"

بقلم الدكتور أحمد ناجي القيسي

— ٢ —

المبحث الثاني

العروج والسلوك والسفر

(١) ارداويرافنامه :

كان ارداويراف أحد موابدة الزرادشتيين وكان عبدا زاهدا بعيدا عن الانام ، وقع عليه الاختيار بالاقتراع يطوف في ارجاء العالم الآخر • ويأتي بالخبر اليقين عن أرواح الموتى ، وقد فعل ذلك ، بحضور جماعة من كبار رجال الدين أمام باب بيت النار فرنبغ • وسقي ثلاث كؤوس من شراب المنك الكشتاسي ، فتلا الاوراد الخاصة ، وغاب عن وعيه ونام مدة سبعة أيام بلياليها ، واستيقظ في اليوم السابع فقدم له الطعام والشراب فتناولهما ، ثم طلب كتابا علما عاقلا ليملى عليه أخبار ما رأى في المنام ؛ قال : انه طاف به ملكان فعبّر الصراط ، ثم صعدا به الى موضع رأى فيه أرواح الذين تعادلت حسناتهم وسيئاتهم ، ثم صعدا به الى موضع سماء (مرتبة الكوكب) ، رأى فيه أرواح الذين لم يولوا ظهورهم الى الدنيا ولم يقرءوا الكتاب المقدس ، ثم صعدا به الى مرتبة القمر فرأى هناك أرواح جماعة أكثر من سابقهم حسنات ، ثم صعدا به الى مرتبة الشمس فرأى أرواح الذين أحسنوا الملك والقيادة ، ثم صعدا به الى مرتبة الجلال الالهي ، موضع السعادة التامة • ثم صعدا به الى حيث رأى فيه الملك يهمن ثم صعدا به الى حيث اهورامزدا والملائكة الاخرى وزرادشت ثم عرضت عليه أرواح الصالحين والمحسنين ، ثم عبّرا به الصراط ثانية فرأى أرواح الطالحين والمسيئين ورأى كلا منهم يتعذب نوعا من العذاب • ثم أرجعاه الى حيث

اهورامزدا فقال له صف للناس ما رأيت بصدق فرأى نورا عظيما ولم ير جسما ولكن سمع صوتا ، فأخذ يصلي ، فنزل به الملكان الى فراشه.....^(١) لست أقول ان العطار متأثر بهذا الكتاب ، بل أقول ليس بمستبعد أن يكون العطار قد سمع حكاية ارداويراف شفاها وهو صغير ، فاستفاد من فكرتها وهو كبير

(٢) سير العباد الى المعاد :

وهو مثنوى صغير في سبع مائة وخمسين بيتا^(٢) ، للسنائي الغزنوي المتوفى سنة ٥٤٥هـ/م. يبدو - بلا تحميد - بمناجاة الريح ، ثم يتحدث في تركيب الصورة الانسانية وصفة الروح النامية^(٣) ، وينتقل بعد هذا الى وصف الروح الحيواني والطبيعي والنفس واختلاط العقل بها ، ثم يتخيل السنائي شيئا لطيفا نورانيا يصحبه في رحلته فيمر معه بمراحل ومنازل عديدة مخيفة يرى فيها مخلوقات عجيبة ، ويجتازان بحرا ، وحين يصلان الى الشاطئ ، يتقدم العالم أمامه فيمرجان الى الفضاء ، ويمران بملك القمر ، ويريان قلعة من ماء ونار ، ويصلان الى جزيرة خضراء فيها سحرة غريبو الخلقة ثم يمران بوديان ، وبجبال من نار ، ثم بآبار فيها عالم عجيب في فلك النجوم ، فيصلان الى حيث لازمان ، ثم يمران بمنازل ومراحل عديدة يصف في كل منها ذوى مرتبة من مراتب الانسان : أرباب التقليد ، وأهل الطبائع ، أهل البساطة ، أرباب الظن ، المرائين ، المعجبين . فيقول له شيخه أنت الآن في الجنة ، فيتوجهان الى حضرة الملك ، وهنا يتحدث سنائي عن النفس الكلية فمراتب العقل الكلبي وبين ان للملك حجابا تحت كل منها دنيا من الدراويش ، فيحدثنا عن أرباب التوحيد فسالكى الطريقة ، فالمتعبدين المنزوين فأهل الرضا والتسليم وينهى رحلته بالتخلص الى مدح قاضي سرخس^(٤) .

وبعد ، أفلا يمكن أن يكون معراج السنائي هذا قد أثر في العطار تأثيراً ، ولو غير مباشر - بأن نبهه الى فكرة مراحل الطريق وما فيها من عقبات ومخاوف ؟

(٣) الشاهنامه :

ويلمح عبدالحسين زرین كوب شعباً بين مراحل السلوك السبع عند العطار و « هفتخوان » رستم واسفنديار عند الفردوسي ، ويقول : ان منطلق الطير في الواقع نوع من الحماسة العرفانية يشمل مخاطرة روح السالك ومهالكها ، تلك الروح التي عبر عنها القدماء ، بحسب العادة المتداولة ، بالطير ... (والفرق فقط) هو ان الـ « هفتخوان الروحاني » ليس مسلكاً لبطل عديم النظر ... (٥)

أ - هفتخوان رستم :

... ودخل رستم المدينة فسهل رخشه كصوت الرعد ، فسمع كيكائوس صوته وعرف بذلك قدوم رستم ، نبشّر بذلك أصحابه ، فدخل رستم في الحال عليه ، وخر ساجداً بين يديه ، ... ثم قال له كيكائوس : اهتبل غرة سيد ديو واهجم عليه قبل أن ينهي اليه الخبر بقتل ارزنگ فيحشد جنوده ويجمع جيوشه فلا تطيق مقاومته ، وان قدامك في الطريق اليه سبع جبال شواحق ، وعلى كل مرصد خلق من عساكره وجنوده ، فاذا جاوزت الكل انتهيت الى مغارة عميقة هائلة مظلمة قد حفت مراصدها بالشياطين ، وقمر هذه المغارة مستقر سرير سيد ديو ، ولعل السعادة تظفرك به فتقتله . » (٦)

ب - هفتخوان اسفنديار : (٧)

وهو شبيه بهفتخوان رستم ، بل محاكاة له - كما يرى عزام (٨) ... « فكلا البطلين يعدل عن الطريق البعيدة الى طريق قصيرة

مملوءة بالخوف ... وكلاهما يستدل أسيراً يهديه الطريق وان كان
رستم يستدل الأسير بعد اجتيازه العقبات السبع^(٩) ، ثم تخلص اسفنديار
اختيه من الأسر وقتله ارجاسب يقابل تخلص رستم كيكائوس وقتله
سيد ديو ...

وقد مر بنا ان العطار قد ذكر الفردوسي في شعره غير مرة ، فاهتمامه
به يدل على أنه كان يقرأ شعره ويعجب به ، ولاشك ان مما كان يقرأ في
شعره - أى الشاهنامه - ما ورد عن رستم وما ورد عن اسفنديار . أفلا
يدعونا هذا الشبه الكبير بين الهفتخوان والوديان السبعة الى تصديق رأى
زرين كوب ؟

(٤) معراج بايزيد البسطامي :

أما معراج الرسول عليه الصلاة والسلام ، فلا أجدني محتاجا الى
بيان أثره في العطار ولفت ذهنه وتوجيه نظره الى فكرة العروج والسلوك ،
لان العطار نفسه تحدث عن المعراج هذا في الهي نامه : ^(١٠) بل نظم نسخة
اخرى من المعراج لهذا الكتاب^(١١) ، وينسب اليه مثوى صغير في هذا
الباب^(١٢) .

أما أبو يزيد البسطامي ، فيقول : رأيت في المنام كأنني عرجت الى
السموات فلما آتيت الى السماء الدنيا فاذا أنا بطير أخضر فنشر جناحا من
أجنحته فحملني عليه وطار بي حتى انتهى بي انتهائي الى صفوف
الملائكة ... ثم رأيت كأنني عرجت الى السماء الثانية ... فأتتهى بي الى
روضة خضرة فيها نهر يجري حولها ملائكة طيارة ... ثم رأيت كأنني
عرجت الى السماء الثالثة فاذا جميع ملائكة الله تعالى بصفاتهم ونعوتهم قد
جاءوني ... ثم رأيت كأنني عرجت الى السماء الرابعة ، فاذا جميع الملائكة
بصفاتهم ... ثم رأيت كأنني عرجت الى السماء الخامسة فاذا أنا بملائكة

قيام في السماء ... ثم رأيت كأني عرجت الى السماء السادسة فاذا أنا
 بالملائكة المشتاقين جاءوني يسلمون عليّ ... ثم رأيت كأني عرجت الى
 السماء السابعة فاذا بمائة الف صف من الملائكة استقبلني ... فاذا نادى
 ينادى يا أبايزيد قف فف فانك وصلت الى المنتهى ... وكنت اقول :
 يا عزيزى مرادى غير ما تعرض عليّ ، فلما علم الله تعالى صدق الارادة
 في القصد اليه صيرني طيراً ... فلم أزل أطير في الملكوت ... وأقطع
 مملكة بعد مملكة وحجياً بعد حجب ... حتى انتهيت الى الكرسي ...
 فلم أزل أطير حتى انتهيت الى بحر من نور ... فلم أزل أسبح فيه حتى
 رأيت ما من العرش الى الثرى ... ثم قال تعالى : يا صفى ادن منى ...
 واجلس على بساط قدسى ... فكنت أذوب عند ذلك كما يذوب
 الرصاص ... ثم قربني منه حتى حسرت أقرب منه من الروح الى
 الجسد ... ثم استقبلني روح محمد ... ثم سلم عليّ ... ثم لم أزل
 مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين ... (١٣)

وقد روى العطار هذا المعراج في سيرة بابيزيد من تذكرة الاولياء ،
 فليس من سبيل اذن الى انكار تأثيره في تكوين فكرة العروج والسفر
 والوديان السبعة في منطق الطير لديه .

أما تسمية العطار لكل مرحلة من مراحل السفر بالوادي فأغلب
 الظن أنها مأخوذة من أبى اسماعيل عبدالله بن محمد الانصارى الهروى (١٤)
 المتوفى سنة ٤٨١هـ / ١٠٨٨م . فانه قد جعل مقامات السلوك في كتابه « منازل
 السائرين » مائة مقام وجعل لكل عشرة منها اسماً ، وسمى العشرة السادسة
 منها بالاوذية . قال : وأما قسم الاودية فهو عشرة أبواب ، وهي الاحسان
 والعلم والحكمة ... الخ ولست أعرف مؤلفاً صوفياً أقدم من
 الهروى قد أطلق اسم « الوديان » على مقامات السلوك .

- (۱) ارداویر افنامه یا بهشت و دوزخ در آئین مزدیسنی - لرحیم عقیفی ص ۲۲ - ۷۴ ، و ترجمه رشید یاسمی ص ۱ - ۴۰ .
- (۲) هذا فی طبعة نفیسی منه وتختلف نسخه فی عدد الایات .
يقول فروزان فرهو فی حدود خمس مائة بیت انظر سخن وسخنوران ج ۱ ص ۲۷۲ ، وانظر مقدمة مدرس رضوی علی دیوان سنائی ص (ق)
- (۳) سیر العباد الی المعاد طبعة نفیسی مطبعة آفتاب تهران ۱۳۱۶ ص ۵
- (۴) معراج سنائی فی سیر العباد یبدأ فی ص ۳۴ وينتهي ص ۷۶
- (۵) با کاروان حلة ، مطبعة بهمن . طهران ۱۳۴۳ ش ، ص ۱۸۷
- (۶) الشاهنامه ترجمة الفتح بن علی البنداری تصحيح عبدالوهاب عزام ، مطبعة دار الكتب المصرية ۱۹۳۲ ج ۱ ص ۱۱۳ ، وانظر شاهنامه للفردوسی ، مطبعة بروخیم - طهران ۱۳۱۳ ش ج ۲ ص ۳۳۵-۳۵۶ .
- (۷) ترجمة الشاهنامه للبنداری ج ۱ ص ۳۴۱ ، شاهنامه للفردوسی ج ۶ ص ۱۵۸۶-۱۶۰۷ .
- (۸) البنداری ج ۱ ص ۳۱۴ (حاشية عزام) .
- (۹) فی المنزل الاول يقتل اسفندیار ذئبین ، وفي الثاني اسدين ، وفي الثالث تینینا ، وفي الرابع ساحرة ، وفي الخامس العنقاء ، ويجتاز فی السادس الثلج ، ويعبر فی السابع النهر ويقتل گرگسار ، ثم يذهب الی زوئین دز (القلعة النحاسية) فی زی تاجر . الشاهنامه ترجمة البنداری ج ۱ ص ۳۴۳ (حاشية عزام) .
- (۱۰) ص ۱۱ .
- (۱۱) ص ۳۱۷ - ۳۲۰ .
- (۱۲) انظر معراج ابی یزید ملحقا بكتاب المعراج للقشیری ص ۱۲۹-۱۳۵ ، وهو منقول عن كتاب « القصد الی الله لابی القاسم العارف » وكذلك تذكرة الاولیاء ج ۱ ص ۱۷۲ - ۱۷۶ .
- (۱۳) نفحات الانس ص ۳۳۱ ، تاریخ ادبیات در ایران لذبیح الله صفا ج ۲ ص ۹۱۱ ، راهنمای ادبیات فارسی ص ۲۶۰ .
- (۱۴) شرح منازل السائرین لعبدالمعطی اللخمی الاسکندری تصحيح الاب س.دی لوجیه دی بورکی الدومنتکی ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ۱۹۵۴ ص ۱۲۶ وكذلك شرح منازل السائرین للفركاوی - نشره المصحح نفسه ۱۹۵۳ ص ۸۲ .

الشعر في جبل عامل

للأستاذ محمد الأمين

— ٢ —

نماذج من القرن التاسع

سنعرض نماذج مما سلم من الشعر العاملي في مختلف عصوره نرينا صدق ما قلناه من أن الشعر ظل هنا سليما قويا على مدى الأيام .

فمن ذلك ان قرية (عيناتا) كانت في أواسط القرن التاسع الهجري أى منذ خمسمائة وخمسين سنة مقرا لاعلى الدراسات الاسلامية والعربية ، وكان الطلاب يفدون اليها لا من الجبل وحده ، بل من أقصى البلاد العربية ، فجاءها فيمن جاء ناصر بن ابراهيم البومهي ، وعكف على تلقي العلم فيها ، وحدث يوما أن حصل من استاذ العاملي ظهير الدين بن الحسام ما ظنه الطالب اهمالا له فقال متظلما من أبيات :

أشاقك ربع بالشقر عاطل فظلت تهاداك الهوم النوازل
فأصبحت تستمرى من العين ماءها وهيئات قد عزت عليك الوسائل
تذكرت من تهوى فأبكاك ذكره وأنت (بعيناتا) على المر نازل
ويبدو ان استاذهم لم يكن شاعرا ، أو أنه لم يشأ أن يجيبه بنفسه ، فتولى الجواب الشيخ حسن أخو الاستاذ فقال :

لمعرك ما عزت عليك الوسائل ولا أجدت منا لديك المناهل
ولا زلت منظورا بعين جميلة ولو نظرت شذرا اليك القبائل
فتحن أناس لا يضم نزيلنا عزيز علينا أن تطانا الجحافل
لنا منهل جم الفضائل ورده تقل لديه في الزمان المناهل

ندافع عن أحسابنا ومضيفنا ولو نهلت منا الطبى والنوابل.
 تخوض اليه الناس في كل مجلس اذا أشكلت بين الرجال المسائل.
 لئن ضنت الدنيا علينا بثروة تفاضلها أشرارها والفواضل
 هذه القطعة الصغيرة الجميلة خير مثال على نضارة الشعر العالمي في
 ذلك العصر ، فهي في صدقها وصفائها وترقرق ألفاظها وجمال أسلوبها ،
 وما اشتملت عليه من تمدح متواضع بالفضائل الاصيلية من عزة وكرم وإباء
 وشجاعة وحفظ للجوار مع اعتراف بالفقر هي في كل ما تضمنته ترفع
 الشعر العالمي بنظرنا وتحبيه ألياً •

والشيخ حسن ناظمها هو واحد من عشرات أمثاله كانت تنص بهم
 شعاب عينايا ودروبها ومنازلها ومدارسها ، ولكن آثارهم ضاعت وأشعارهم
 فقدت وبقيت هذه القطعة دليلاً على دوام الاصاله في الشعر العالمي •
 ويجب أن لا ننسى أن شعر ناسر البويهى نفسه هو حصيلة عامليه ،
 فذا علمنا أنه هبط عينايا شاباً حدثاً ، وإن مواهبه تفتحت في جبل عامل على
 أيدي أساتذة عاملين أدركنا ان شعره هو أيضاً شعر عاملي بحت •

ومن القرن العاشر

وفي القرن العاشر الهجري خرج الشيخ محمد الحياني من قرية
 (بني حيان) القرية البسيطة الصغيرة ، ذات البيوت المحدودة والعدد القليل ،
 والقابعة فوق تلة مشرفة على الشايب والعقاب والادوية ، هناك في أقصى جنوب
 جبل عامل •

ان قرية (بني حيان) التي ظلت حتى اليوم غير معروفة لجمهرة
 العاملين أنفسهم فكيف نغير العاملين ، والتي لا يد لك من الوصول اليها من
 ان تمتطي دابة أو أن تسير على قدميك ، ان كنت لا تزال ممن يستطيع
 صعود الجبال مشياً على الاقدام •

من هذه القرية التي لا تزال اليوم كما كانت في القرن العاشر لم يتحسن فيها شيء خرج الشيخ محمد الحياني الى النجف اما طلبا للعلم على الارجح ، أو ضجرا من حياة القرية الرتيبة المملة . وهناك في النجف ملكه الحنين الى (بني حيان) الى مراتع صباه ومدارج شبابه ، الى مغارس السنديان ومنابت الملول ، فأخذ يرسل الشعر رقفا قائلا أمثال هذا الفول :

إذا ما بدا من جانب الشام معرف عساه لقلبي بالوصول يبشر
وان هب من أرض (النحارير) نسمة تسمت روح الوصل فيها فاذا كسر
رعى الله أياها تقضت وأعصرها مضت في (بني حيان) والفصل أخضر
وإذا كنا قد عرفنا (بني حيان) لأنها لا تزال قائمة ، فإن (النحارير) حيرت كل من قرأ هذه القصيدة ، فما هي هذه النحارير التي يتمنى الحياني أن تهب عليه نسمة من نسوماتها ؟ يقول بعضهم انها ربما كانت (وادي النحارير) القريب من بني حيان ، ويقول آخرون : انها أرض موقوفة على العلماء النحارير ويقول غيرهم غير ذلك وانها قرية (طلوسة) القريبة من بني حيان . وأيا كانت النحارير فحسبها انها كانت ملء خاطر هذا الشاعر النازح .

وبني حيان المتواضعة البسيطة ظلت موضع اعتزاز هذا العالمي الوفي فقال في نهاية إحدى قصائده واصفا للقصيدة :

عربية الالفاظ «حيانية» يغزو لمعنى حسنها حنان

وحسب القصيدة فخرا عند أن تكون عربية الالفاظ عروبة صافية لم يخالطها عجمة ، ولم تمنسها لكنه ، وان تكون الى ذلك (حيانية) منبتها بني حيان .

ويظل خيال (بني حيان) يفعم نفس هذا الشاعر العالم ، وتظل

صورة (النحارير) أمام عينيه فيكرر ذكرهما ويبعد التفني بهما فيقول من
قصيدة اخرى مادحا علي بن أبي طالب عليه السلام مؤكدا ان جواره وحده
هو الذي يحمله على البقاء بعيداً عنهما :

ولولا ضريح "أنت فيه" مؤسد لما اخترت غير الشام أرضي من بدل
ولا كنت عن أرض (النحارير) نائيا ولا عن (بني حيان) ما ساعد الاجل
ويظل في حنينه ووجده لا الى جبل عامل وحده ، ولا الى بني حيان
وحدها ، بل الى بلاد الشام كلها ، فهو يحييها من ذلك المنتأى البعيد ، ولكن
التحية الكبرى لبني حيان تارة وللنحارير تارة اخرى :

حييت يا شام من شام ومن سكن ولا تعداك جيون المزن يا وطني
وان أكن قاطنا أرض العراق ففي أرض النحارير لي قلب بلا بدن
ويقول في ختام قصيدة معتزا بالشام كلها وبالنحارير منها بخاصة :

محمد الحيان ناظم درهما لها الشام ورد والنحارير مصدر

ومن حق بني حيان ان نقول انها لم تخرج الشيخ محمد الحياتي
وحده ، بل أخرجت في أوائل القرن الحادي عشر علما شاعرا آخر اسمه
أيضا الشيخ محمد ، ولكنه لم ينا بعيدا عن بني حيان ، وكان أقصى مكان
رحل اليه في اغترابه هو بعلبك لذلك لم ينظم شيئا في بني حيان ، بل حفظت
له بعض المجاميع مثل قوله :

آل بيت النبي يا عنصر المجد وشمس الفخار والانساب
يا كرام النفوس والاصل والفرع وبیض الوجوه والاحساب

ومن القرن الحادي عشر

وفي القرن الحادي عشر يطلع جبل عامل شاعرا عبقريا محلقا ،
لا عيب فيه الا ان شعره فقد فلم يصلنا منه بقايا ، هذا الشاعر هو محمد

محمود المشغري هذا الذي لو أدرك عصور العرب الزاهية لكان في تاريخها
نظيرا لا كفاً الشعراء وأكثرهم اجادة وتفوقا .

هذا الشاعر يقول مثلا :

أرقت وصحبي في الغلاة هجود	وقد مدّ جنح للظلام وجيد
وأبعدت في المرمى فقال لي الهوى	رويدك يا شامي أين تريد
أهذا ولما يعد العهد يننا	بلى كل شيء لا ينال بعيد
أراقوا دمي وما دمي بمحلل	إذا لم ترقه أعين وخدود

ويقول :

قف بالنازل حيث أوقفك الهوى	وكل البكاء الى الحمام العيف
اني غسلت من الدموع أناملني	ونفضت من أثر البكاء كفوفي
وقفت بي الوجناء بين طولهم	لولا مكان الريب طال وقوفي
ارتاد في عرصاتها فكأنتي	طيف ألم بناظر مطروف
فصمتن حتى ما يجبن مسألني	وعمين حتى ما يرين عكوفي

ويقول :

واستضحك الدهر قد طال العبوس به

فقام والسكر يعطو في مفاصله	لا يضحك الدهر حتى يضحك القدح
	يكاد يقطر من أعطافه المرح

ويقول :

ولم أر مثل الفيد أعصى على الهوى	ولا مثل لبي للصباية أطوعا
خليلي مالي كلما هب بارق	تكاد حصاة القلب أن تصدعا
طوى الهجر أسباب المودة يننا	فلم يبق في قوس التصبر منزعا
الا حبذا الطيف الذي قصر الدجى	وان كان لا يلقاك الا توجما

ألم كسرب الطير صادف منهلاً فأزعجه داعي الصباح فأسرعا
 قسمت صفايا الولد بيني وبينه سواء ولكني حفظت وضيعما
 وقد اضطر هذا الشاعر لأن يهجر الجبل بحثاً عن العيش ، فمضى
 حتى حط به السير في رباع الحجاز في ظلال البيت العتيق بمكة حيث احتضنه
 أشرفها فعاش فيهم وسكن بينهم بعيداً عن أهله ووطنه وفي ذلك يقول مبرراً
 هجره الوطن :

وجدب كأن العيس فيه اذا خطوا يسابق ظلاً أو يسابقه الظل
 اذا عرضت لي من بلادي بليّة فأيسر شيء عندي الوخد والرمل
 وليس اعتساف اليد عن مربع الاذى بذل ولكن المقام هو السذل
 وما أنا ممن ان جهلت خلاله أقامت به القامات والاعين النجل
 وكل رياض جثتها لي مرتع وكل اناس أكرموني هم الاهل
 وهكذا يقرر ان علاج البلايا التي تصيبه في بلاده هو الرحيل من
 تلك البلاد ، وان الذل ليس في الزوج وقطع الفياقي ، بل الذل هو المقام
 حيث الفقر والهوان ، وانه حين يهجر القفر الى الروض فسيرتع في هذا
 الروض أياً كان مكانه ، وان أهله هم الناس الذين يلقي بينهم الكرامة
 والاكرام أياً كانوا هؤلاء الناس .

وفي بقية الايات المتقدمة نرى مثالا من مدحه ، فقد كانت تلك الايات
 تمهيدا للمدح فقال :

ولي باعتمادي أبيض الوجه راشدا عن الشغل في آثار هذا الورى شغل
 طيب هياج ما عين جفونيه من الكحل الا والمعاج له كحل
 اذا لم يكن فعل الكريم كأهله كريما فما تقني المناسب والاصل
 من الثفر البيض الذين تأنفوا مدى الدهر أن يأتي ديارهم البخل
 ليوث اذا راموا غيوث اذا هموا بحور اذا جادوا سيوف اذا سلوا

وان خطبوا مجدا فان سيوفهم مهور وأطراف القنا لهم رسل
وهكذا نرى أنه في مدائحهم معقول غير متهاف ولا متطرف، وماذا
نصنع اذا كان المدح مفروضا على الشعراء العرب في كل عصورهم ، واذا
كان الحكام منذ العهد الاموى قد احتكروا المال وجعلوا في يدهم ارزاق
الناس وأقواتهم يحرمون من شأوا ويعطون من شأوا ، فلا ينال العطاء الا
المتزلفين المنافقين .

من القرن الثاني عشر الى القرن الثالث عشر

وفي أواخر القرن الثاني عشر الى أوائل القرن الثالث عشر تكون
النهضة الشعرية في جبل عامل قد تكاملت فتفتحت عن مجموعة من الشعراء
الافذاذ عاشوا أحداث بلادهم بشعرهم وشعورهم فكانوا لسانها الناطق
وضميرها الحي وذهنها الموقاد .

الشيخ ابراهيم الحاربي

وحسبنا منهم ابن قرية حاربيص ، الشيخ ابراهيم الحاربي الذي
كان أحد أعلام ذلك العهد ، وقد أصر في احدى قصائده على أن يشير الى
قرية الحبيبة الى القرية الاخرى التي درس فيها فقال هذا البيت من
قصيدة :

فتى (حاربيص) مغناء ولكن تلقى العلم وفرا من (جويّا)
وفي شعره تلمح الحكمة والمثل ، كما نرى وصفا للوقائع العسكرية
التي خاضها العالميون كقوله :

شوس تمد من السيوف قصارها يوم الوغى ومن الرماح طوالها
تجفو لدى كسب القنا أرواحها وتعاف في نيل المنى أموالها
تهوى بها نحو الطراد سوابق تخذت غبار الدارعين جلالها

ما أطلقت في غارة ثم انتت الا وبلغت المنى أبطالها
 وافى بها في يوم (تريخا) وقد جاست خيول الدارعين خلالها
 طافوا عليها بالصوارم والقنا فكأنهم قطع الغمام حياها
 جافت جفون كماتنا طيب الكرى فيها وعافت عذبا وزلالها
 ألفت على (ابن العظم) كل عظمة فرأى أشد نكاية ما نالها

ومن هذه الوقائع ومن تلك الروح العسكرية التي كانت تهيم على
 البلاد في تلك العهود يستمد حكمته الآتية :

بالسيف يفتح كل باب موحد وبه من العليا بلوغ المقصد
 من لم يكن بين الورى ذا صارم فهو البعيد عن الفخار السرمد
 فاذا بدت لك حاجة فاستقضها بفرار ماضي الشفرين مهند
 ومن ذلك قوله في مطلع قصيدة :

جرّد من العزم سيفاً واركب الحذرا واجعل فؤادك في يوم الوغى حجرا
 ويمضي على هذا النحو في قصيدته غير رفيق ولا مشفق ، داعيا الى
 القوة مبشرا بالسلاح محذرا من الضعف واللين :

وغالب الخصم لا تشفق عليه ولا تركن اليه فلا يعفو اذا قدرا
 من لا حسام له لا يرتقي شرفا وليس يدرك فى حاجاته وطرا
 ونحن حين ندرس الظروف التي نظم فيها هذا الشعر ندرك العوامل
 التي أوحى للشاعر بما أوحى ، فقد كان العامليون في ذلك الحين على
 سلاحهم ليلاً ونهارهم ، لا يعرفون متى تدعمهم النوازل وتحقق بهم
 الكوارث ولقد خاضوا يومذاك أشد معاركهم عنفا وأروعها نتائج . وهكذا
 رأينا الشيخ ابراهيم الحارثي يخرج عما ألفه الشعراء التقليديون من
 افتتاح قصائدهم دائما بالفرل ، يخرج في الكثير من قصائده على ذلك

الاسلوب فيفتح بمثل ما رأينا في قصيدته الدالية المتقدم بعضها ، وفي قصيدته الرائية هذه ، وكذلك في غيرها .

ومن خصائصه ما نظم في بعض مواقع بلاده كقلعة الشقيف التي كان يحكمها ممدوحه الشيخ علي الفارس :

ما الشقيف الصلد الا جنة ولنا قصر بأعلاء استار
ليس يدنو منه في عظم البناء قصر غمدان ولا عظم الجدار
تنظر المرأة فيه فترى فوقك النهر تراءى بانحدار
ما رأينا قبل هذا جدولا فوق قصر شامخ في الجوطار

الشيخ ابراهيم يحيى

ويأتي بعده بين أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر الشيخ ابراهيم يحيى ابن قرية الطيبة وتكون البلاد على ما هي عليه من روح عسكرية حماسية ، ويكون هو كما كان الحاريسي وثيق الصلة بأمراء البلاد وله كالحاريسي فيهم المدائح العديدة ، ولكننا لا نلمح في أكثر مطالع قصائده ما لمناه في شعر الحاريسي من العنفوان العسكري الصلب ، على أن مدائحه تنصب في مضمونها على ما لمدوحيه من معارك ووقائع :

فلست ترى الا سلاحا على الثرى وخيلا بها فقر الى كل راكب
وأعجب شيء أن خمسين فارسا تمزق ألفي فارس بالقواضب
وهكذا يقول أيضا :

فثار اليه الجيش من كل جانب فلست ترى الا سيوفا عواريا
ولست ترى الا قبلا وهارب ومنجدلا يشكو الجراح وعنينا
وبينما هو على هذه الحال اذ تقع المحنة الكبرى بمباغثة أحمد باشا
الجزار لجيل عامل وأخذ على حين غرة قبل أن تجتمع جموعه فيكون

بذلك القضاء المبرم على قوة الجبل وحيويته وهنا يعود الشيخ ابراهيم يحيى
شاعر تلك النكبة ، نكبة البلاد بعامة ، ونكبة هو بخاصة فنسمع منه شعر
الرناء والحنين والتوجع :

غرام وتشتيت وشوق مريح فله ما يلقي الفؤاد المقرح
فيا أيها الناؤون عني عليكم سلام يمسي حكيم ويصبح
حجة مشتاق يكني عن الهوى حياء ولكن الدموع تصرح
ويقول :

سمى الله هاتيك البلاد وأهلها ملك الغواوى من لجين وعسجد
ورد الى أوطانه كل شاعر يكابد ذلا بعد عز موطنه
ويقول في العراق :

أسيم بروق الشام شوقا اليكم وهيئات من (دار السلام) شام
ويقول :

اكفكف دمع العين وهو غزير واكنم نار القلب وهي تفور
وانتشق الارواح من نحو (عامل)
وفيهما لمثلي سلوة وسرور
منازل أحباب اذا ما ذكرتهم
شرقت بماء المزن وهو نمير
حليلي ان الظلم طال ظلامه
فهل من تبشير الصباح بشير
ويقول :

مضى ما مضى والدمر يؤس وانعم وصبر الفتى ان مسه الضر أحزم
يعز علينا أن نروح ومصرنا لفرعون مضى يصطفيه ومقتم
ويقول :

غريب يمد الطرف نحو بلاد فيرجع بالحرمان وهو همول
وهكذا يقدر الشيخ ابراهيم يحيى أن يكون شعره صورة الحياة
العالمية في تلك الايام بكل ما فيها من ازاء وفواجع ودموع .

ولا يفوتنا أن نشير الى ان هذا الشاعر المجيد هو واحد من مئات
تخرجوا من معاهد قرية شقرا ، أيام كانت معاهدها جامعة كبرى يتخرج
منها كبار العلماء وفحول الشعراء ، وقد كان وفيا لشقرا ولاساتذته فيها ،
فانه بعد تخرجه منها ظل وثيق الصلة بها ، فقد مدح استاذہ السيد أبو
الحسن الامين بقصيدة أرسلها اليه قال فيها :

وليس يزول الخطب الا برحلة الى بلد فيه (الشريف) خطيب
والبلد الذى يقصده هو شقرا ، والشريف هو استاذہ . وفي مسجد
شقرا أثر خالد لهذا الشاعر فحين بناه استاذہ أرتخ بناءه بقطعة شعرية
جاء بيت التاريخ فيها :

يقول في تاريخه آمرا يا أيها الناس اتقوا ربكم

الشيخ محمد علي خاتون

ومن شعراء أواخر القرن الثالث عشر نذكر ابن قرية جوياء الشيخ محمد
علي خاتون ، ويكفي هذا الشاعر انه استوحى طبيعة بلاده في قصيدة
جاءت كما نعبّر عنه في هذا العصر ونطلبه من الشعراء وهو (ذات وحدة في
الموضوع) . والواقع اننا نلمس تقصيرا بارزا في الشعراء العاملين في
مختلف العصور - هذا التقصير هو ان طبيعة الجبل لم تكن مصدرا لالهامهم
فلم يخص واحد منهم واديا من الاودية الجميلة ولا ذروة من الذروات
الشاهقة ولا ثنية من التاياء البديعة ، ولا شيئا في هذا الجبل من زهر
وشجر وورد ونبع ونهر ، لم يخص واحد منهم شيئا من هذا بقصيدة أو
مقطوعة . والذين وصفوا قلعة الشقيف مثلا انما وصفوها عرضا وهم
يسدحون امراءها .

ولكن الشيخ محمد علي خاتون تميز بأن وادى الحجير الجميل
ونبعه وجدوله اوحى له بقطعة شعرية لم يدخل فيها الا وصف وادى
الحجير ونبعه وجدوله فقال :

هذا الحجر فرو منه غليلا واجبس ركابك في رباه طويلا
نهر يزول صدى القلوب بمائه فاق الفرات محاسنا واليلا
واد غدت فوق النضون بدوحه تشدو البلال بكرة وأصيلا
ان ضل قاصده الغداة طريقه كان الاريح به عليه دليلا
واد سقته المعصرات وأمطرت فيه الهتان المرزمات سيولا
فلكم أقمنا للشباب بظلمه اودا وكم فيه اتخذت مقيلا
والروض باسمه هناك تنوره جر اثدا من فوقهن ذيولا

اننا نرى في هذه الايات دليلا على تحسس الشاعر بما حبا الله بلاده من جمال طبيعي ، واذا عرفنا ان نهر الحجر هو جدول يجرى شتاء ويستمر حتى أواخر الربيع ثم ينضب ، اذا عرفنا ذلك عرفنا شغف الشاعر ببلاده الى حد جعل عنده شبه النهر فيها يفوق بمحاسنه الفرات والنيل .

على ان من أصدق ما في القطعة قوله في هذا البيت :

واد سقته المعصرات وأمطرت فيه الهتان المرزمات سيولا
فندفق وادى الحجر انما يكون اذا سقته المعصرات ، وأمطرت فيه المرزمات .

والشيخ محمد علي خاتون هو مع غيره حصيلة النهضة الشعرية الجديدة التي تمخضت عنها البلاد بعد انجلاء غمة الجزار وزوال ذاك الكابوس المخيف الذي لم يبق ولم يذر ، والذي قضى على المدارس والمعاهد وعطل فيما عطل الدراسات وشرد العلماء وغير العلماء .

ولما بدأ الجيل يسترد حياته ويعاود سيرته ، تجمعت الحلقات من جديد وعمرت المعاهد وحفلت المدارس ، فتألق الشعر ورأينا من المجيدين في أواخر القرن الثالث عشر أمثال الشيخ ابراهيم صادق والسيد كاظم الامين والشيخ علي مروءة والشيخ حبيب الكاظمي وعلي بك الاسعد وغيرهم .

الكتيب الجنسية العراقية

من قبل المولود من أب أجنبي في العراق

بقلم: الدكتور حسن الهادي

تمكن بعض الدول الاجنبى المولود في اقليمها من الحصول على جنسيتها لتحقيق مصلحتين احدهما تعود على الاجنبى وثانيتهما تعود على الدولة ذاتها .

ذلك أنه قد يكون من مصلحة الاجنبى المولود في اقليم دولة من الدول أن يكتسب جنسيتها ، اذ كثيرا ما تكون له مصالح وروابط متينة وعلاقات مختلفة مع أهالي البلاد التي ولد فيها ، وتزداد هذه الروابط في حالة اقامته فيها مما يجعله لا يختلف في تعلقه المادى أو ارتباطه الروحي بتلك الدولة عن أهاليها ، لا سيما ان كان ينتمى الى اسرة قد توطنت في هذه الدولة واندمجت في مجتمعها .

كما أنه قد يكون من مصلحة الدولة أن تسهل على هذا الاجنبى أمر دخوله في جنسيتها لتفادى بذلك تزايد عدد الاجانب من جهة ولتزيد عدد رعاياها من جهة اخرى .

ومع ذلك فان مكان الولادة ، ان لم يقرن بعناصر اخرى تدعسه ، لا يكفي وحده للاستدلال على ارتباط المولود بالدولة التي ولد فيها ، فقد تكون الولادة وليدة الصدفة وبصورة عرضية ، فلا المولود ولا عائلته يرتبطان بالدولة بأية رابطة تدل على التواطن والاستقرار أو الاندماج في المجتمع الذى ولد فيه الاجنبى . فمجرد الولادة في اقليم الدولة لا تكفل خلق شعور مشترك بين الاجنبى وأبناء البلاد ، وبالتالي فمنح هذا المولود

جنسية الدولة التي ولد فيها قد لا يتفق مع مصلحتها •

وهناك شيء آخر وهو ان مثل هذا التنظيم القانوني الذي يمكن الاجنبي من اكتساب جنسية الدولة التي ولد فيها قد يتعارض مع المصلحة الدولية في تنظيم الجنسية والتي تقضي بأن يكون لكل شخص جنسية واحدة لا أكثر • بينما قد يؤدي مثل هذا التنظيم الى اكتساب المولود جنسية البلد الذي ولد فيه وبالوقت ذاته يعتبر في نظر قانون الدولة التي ينتمي اليها أصلاً من رعاياها فينشأ عن ذلك ازدواج في الجنسيات وهي حالة معيبة يدعو الفقهاء دائماً الى تحاشيها لتؤدي الجنسية وظيفتها كأداة لتوزيع الافراد دولياً بصورة دقيقة •

ولهذا فان الدول لم تجمع على الاخذ بمجرد الولادة كسبب مكسب للجنسية • فتارة تغلب في نظر المشرع مساوىء الاخذ بها وتارة اخرى ترجح في نظره منافعها على مساوئها •

أما موقف القانون العراقي من هذا الموضوع فقد كان عرضة لتغيرات جوهرية في هذا الشأن اختلف معها المركز القانوني للمولود في العراق من أب أجنبي • اذ كان يصبح عراقياً بقوة القانون بمجرد اختياره للجنسية العراقية ، ثم أصبح أمر دخوله في الجنسية العراقية موقوفاً على موافقة وزير الداخلية • فالوزير هو الذي يملك حق اتخاذ القرار اللازم لاعتباره عراقياً • وأخيراً لم يعد في مقدور هذا الاجنبي الدخول في الجنسية العراقية عن طريق اختياره لها كما لم يعد في مقدور وزير الداخلية اسباغ هذه الصفة عليه •

ولغرض تحديد كل دور من هذه المراحل التي مر التشريع العراقي بها وتحديد الفترة الزمنية لها وبالتالي الصفة الوطنية أو الاجنبية للمولود في العراق من أب أجنبي ، يلزمنا دراسة هذا الموضوع دراسة تفصيلية في قوانين الجنسية العراقية المتعاقبة •

صدر بعد قانون الجنسية العثماني ، الذي طبق في العراق ، قانون الجنسية العراقية رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ ونفذ ابتداء من ٦ آب سنة ١٩٢٤ وقد النى في ١٩-٦-١٩٦٣ بمقتضى قانون رقم ٤٣ سنة ١٩٦٣ والمعدل في ١٣-١-١٩٦٥ بقانون رقم ٢٠٦ سنة ١٩٦٤ . وتضمنت القوانين الثلاثة أحكاماً خاصة في موضوع الولادة في العراق من أب أجنبي . ظهرت فيها سياسة المشرع واختلاف هذه السياسة بين قانون وآخر . ولتوضيح ذلك نرجع الى النص المنظم لهذا الموضوع في كل قانون بصورة منفردة وتفصيلية، وكما يأتي :-

قانون رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ :-

نفذ قانون الجنسية رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ في ٦ آب سنة ١٩٢٤ معالجا «موضوع الولادة في العراق من أب أجنبي في المادة التاسعة منه حيث نصت على ما يأتي :

« كل من ولد في العراق من أب أجنبي له في ظرف سنة من بلوغه من الرشد أن يصرح في بيان يقدمه على المنوال الآتي برغبته في التجنس بالجنسية العراقية ويصبح عراقياً عند ذلك بشرط أن لا يكون قد اكتسب جنسية أجنبية عند اقامته خارج العراق وأن لا يكون في قوانين الدولة التي أقام بها ما يمنعه من اعطاء التصريح المذكور . »

ويتبين لنا من نص المادة التاسعة بأن الشروط اللازمة لتوفرها لاكتساب الجنسية العراقية هي :

- ١ - أن يكون الشخص الاجنبي مولوداً في العراق من أب أجنبي وبهذا يخرج من هذا الحكم الاجنبي المولود في العراق من أم أجنبية .
- ٢ - أن لا يكون قد اكتسب جنسية أجنبية عند اقامته خارج العراق .
- ٣ - أن لا يكون في قوانين الدولة التي أقام فيها (ويذهب الشراح

الى القول بأن المقصود هو الدولة التي يتبعها الاجنبي لا الدولة التي أقام فيها) هذا الاجنبي ما يمنعه من اعطاء التصريح باختيار الجنسية العراقية .

٤ - أن يصرح الاجنبي المولود في العراق برغبته في اختيار الجنسية العراقية خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد (في بيان يقدمه على النوال الآتي ٠٠٠) وقد عهدت المادة العشرون الى وزير الداخلية تعيين هذا النوال أي (الطريقة) وذلك عن طريق اصدار التعليمات التي تسهل تطبيق قانون الجنسية . وقد أصدر وزير الداخلية فعلا النوال الذي بموجبه يقدم التصريح وذلك في المادة الرابعة من تعليمات عدد ٥٣٤٠ وتاريخ ٣١-٣-١٩٥٦ فقد حدد فيها الجهات التي يقدم اليها والاعجراءات التي تتبع شأنه فاشتترط تقديم التصريح باختيار الجنسية العراقية على استمارة رقم (٤) ترفع الى القنصل العراقي أو من يقوم مقامه اذا كان المصرح مقيما خارج العراق والى مدير الشرطة اذا كان المصرح مقيما في العراق .

ويوضح لنا هذا جليا بأن اختيار الاجنبي للجنسية العراقية يجب أن يعبر عنه صراحة لا لبس فيها ، وبالإضافة الى ذلك قد اشترط تقديمه بشكلية معينة .

وعند دراستنا حالات تطبيق هذا النص نجد بأن الجهة المختصة قد تجاوزت هذه الشكلية ويتوضح ذلك من الامثلة الآتية :-

عملت وزارة الداخلية باجتهد المحاكم الواضح من بعض القرارات كقرار محكمة بداءة بغداد في الدعوى ١٣٥٠/١٩٥٦ وقرار محكمة السيز عدد م ج ١٤٤٥٩ تاريخ ٩-٥-١٩٥٩ حيث ذهبت المحاكم الى اعتبار اداء الاجنبي المولود في العراق لخدمة العلم خلال سنة من تاريخ بلوغه سن الرشد يقوم مقام التصريح اللازم تقديمه لاكتساب الجنسية العراقية حسب المادة التاسعة السالفة الذكر .

وارادت المحاكم من اجتهداها هذا ان الاداء الفعلي لخدمة العلم
الالزامية يعتبر دليلا قاطعا على ارتباط من أداها بهذه الدولة والتفاني في
سبيلها ، ذلك انه لم يجد أى فرق بينه وبين أي عراقي آخر ، مستعد لبذل
دمه وحياته في سبيل هذا الوطن . وعمل كهذا هو أبلغ الف مرة من تقديم
التصريح في اختيار الجنسية العراقية ، ولهذا فنن اهماله تقديم التصريح
خلال السنة المحددة له لا يفقده حق اكتساب الجنسية العراقية .

وقد توسعت وزارة الداخلية في تطبيق هذا الاجتهاد فاعتبرت حضور
الاجنبي أمام اللجان المختصة أكثر من مرة خلال سنة من بلوغه سن الرشد،
وتأجيل سوقه للخدمة لاسباب خارجة عن ارادته بمثابة اداء خدمة العلم
خلال سنة من بلوغه سن الرشد ويعتبر في نظرها انه قد اختار الجنسية
العراقية بمقتضى المادة التاسعة من قانون الجنسية اذ ينوب هذا عن تقديم
التصريح ، والسبب في هذا التوسع هو ان المكلف في هذه الحالة قد أدى
الخدمة فعلا بعد تأجيله ، وبعد السنة اللاحقة لبلوغه سن الرشد ،
بينما رفضت الوزارة المذكورة قبول التمسك بالاعذار المشروعة كالأعالة
واعتبارها تقوم مقام التصريح وذلك في حالة استدعاء الاجنبي أمام اللجان
المختصة تمهيدا لسوقه لخدمة العلم ، وعدم اعلان هذا الاجنبي نصفته
الاجنبية كوسيلة للتمسك بها وللتخلص من أداء الخدمة ، وانما تمسك
أمام هذه اللجان بالاعذار المشروعة التي يتمسك بها العراقيون بموجب
القانون لتأجيل خدمتهم ، وهذا معناه ان هذا الشخص قد افترض نفسه
كبنية المواطنين ، عراقيا يسري عليه ما يسري عليهم ولهذا فتمسك بما
يتمسكون به دون اظهار وتمسك بصفته الاجنبية الكفيلة باعفائه لو تمسك
بها ، الا ان وزارة الداخلية قد رفضت هذا الاحتجاج باحلال التمسك
الآنف الذكر محل تقديم التصريح المطلوب .

الا انها جعلت انتساب الاجنبي الموالود في العراق الى مسلك الشرطة

بعد بلوغه سن الرشد مباشرة كأداء خدمة العلم واعتبار خدمته في المسلك المذكور بمثابة تصريح باختيار الجنسية العراقية وفقا للمادة التاسعة من القانون .

ان التطبيقات السالفة الذكر لم تكن في واقعها تطبيقا لنص قانوني ، بل مجرد اجتهاد وتوسع في فهم هذا النص . وما دام الامر كذلك فمن حقنا التعليق عليها بابداء الملاحظات الآتية :

أ - لا يمكن أن نعتبر الاختيار الضمني للجنسية العراقية عن طريق خدمة العلم أبلغ من تقديم التصريح اللازم قانونا لذلك ، ذلك ان القانون باسقاطه شكلية معينة خاصة قد قصد تنبيه الاجنبي الى أهمية وخطورة الاجراء الذي يقدم عليه مستلزما منه الافصاح عن ارادته في الحصول على الجنسية العراقية وبشكل معين ، ولهذا فنعتقد أن التصريح الضمني يتعارض مع صراحة القانون وقصد المشرع ، كما انه لا يستبعد أن تتصور حالة شخص يؤدي خدمة العلم لكونه لا يدري حقيقة تبعيته وانتسابه لآب يعتبر أجنبيا ، ذلك انه عاش ودرج في البلد وفقد أبويه دون أن يعرف عنهما شيئا من حيث التبعية ، وربما لو كان له علم بذلك لتمسك بصفته الاجنبية هذه ، وتخلص من اداء خدمة العلم .

ب - حقا ان قوات الشرطة تعتبر جزءا من القوات المسلحة والانتساب اليها هو انتساب الى القوات المسلحة ولكن مع هذا فلا يمكن تشبيهها بخدمة العلم الالزامية المجانية لانها تؤدي باجر والاجنبي بقبوله الانتساب اليها يفقد من ذلك اتخذها مهنة يعيش من وراثتها وهذا لا يشجع على القول بأن مجرد الانتساب اليها يقوم مقام التصريح والاعراب عن الارادة في اختيار الجنسية العراقية عملا باجتهاد المحاكم المنصب على اداء خدمة العلم الفعلية .

ح - ان اتجاه المحاكم وبالتالي وزارة الداخلية الى اعتبار اداء خدمة العلم أبلغ من تقديم التصريح اللازم لاختيار الجنسية العراقية بمقتضى القانون ، أساسه ان قبول اداء خدمة العلم من هذا الاجنبي ما هو الا تضحية في سبيل هذا البلد وهذه التضحية لا تصدر ممن لا يدين بالحب والولاء له . حقا ان هذه التضحية لا تصدر أساسا الا ممن يعتبر نفسه جزءا من المجموعة التي يصحى من أجلها ، وعلى هذا الاساس قبلت هذه التضحية واحلت محل تقديم التصريح . ونحن اذا أردنا التسليم بهذا المبدأ يلزمنا العمل به في كل ميدان يتوفر فيه نفس الشعور ولا نقصره على خدمة العلم . فلو قدم الاجنبي المولود في العراق خلال السنة المتبدأة من بلوغه سن الرشد اختراعا مهما الى الحكومة العراقية أو اشترك خلال هذه السنة بمكافحة وباء خطير أو الى غير ذلك من الاعمال التي تظهر لنا تطوع الاجنبي وتبرز فيه روح التضحية والتفاني في سبيل الشعب العراقي ، ففي جميع هذه الاحوال يجب أن نعم تطبيق وزارة الداخلية واجتهاد المحاكم ومعتبر تصرف الاجنبي فيها يقوم مقام التصريح ويدل على اختياره للجنسية العراقية ، اذ لا يجوز أن نقصر هذا الاجتهاد على خدمة العلم دون غيرها .

وبعد ابداء ملاحظتنا السابقة نعود فنقول انه قد تم بالمفهوم المتقدم تطبيق المادة التاسعة من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ واعتبر كل من ولد في العراق من أب اجنبي تتوفر فيه شروط المادة التاسعة عراقي الجنسية بحكم القانون من يوم تقديم التصريح أو ما يقوم مقامه كأداء خدمة العلم الفعلية ، واستمر الامر بهذا الشكل حتى نفاذ قانون رقم ٤٣ سنة ١٩٦٣ في ١٩-٦-١٩٦٣ حيث ألغى قانون رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ بموجب المادة الثانية والعشرين وهذا نصها :

« يلغى قانون الجنسية رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ وتعديلاته »

وبالطبع ان الغاء قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ لا يعنى حتما الغاء المراكز

القانونية التي اكتسبت بمقتضاه ما لم يرد نص بهذا المعنى في صلب القانون
اللاحق . ولهذا فيفترض ان من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من
القانون القديم وحصل على الجنسية العراقية انه قد بقي على جنسيته وهذا
ما قرره ايضا المادة الثانية من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ بقولها :

• يعتبر عراقي الجنسية كل من حصل على الجنسية العراقية بموجب
أحكام القانون رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ وتعديلاته ، ويوضح لنا هذا النص ان
من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ يعتبر عراقي
الجنسية ولا يمكن منازعته في هذه الصفة التي حصل عليها بمقتضى قانون
معمول به في حينه .

ومع ان هذه النتيجة حتمية تملئها القواعد العامة وتحتمها المادة الثانية
من القانون اللاحق للقانون السابق ، فاننا سنرى من دراستنا لهذا
الموضوع في قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ خروجاً على هذه النتيجة المنطقية
القانونية .

قانون رقم ٤٣ سنة ١٩٦٣ :-

تمرست لموضوع الولادة في العراق من أب أجنبي المادة السابعة من
قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ حيث جاء فيها ما يلي :

• (١) للوزير أن يمنح الجنسية العراقية لكل من ولد في العراق
من أب أجنبي غير مولود فيه بالشروط التالية :

أ - أن يكون مقيماً في العراق بصورة معتادة .

ب - أن يقدم طلباً وهو مقيم في العراق خلال مدة سنة من بلوغه سن
الرشد يعلن فيه رغبته باختيار الجنسية العراقية ، ويعتبر أداء الخدمة
العسكرية بمثابة تقديم هذا الطلب .

ج - ان يكون سالماً من الامراض المعدية والمخات الجسمية والعقلية،

د - ان يكون حسن السلوك والسمعة ولم يحكم عليه بجناية أو جنحة مخلة بالشرف .

هـ - ان يكون ملماً باللغة العربية أو بأية لغة محلية معترف بها قانوناً .

لقد تطلب المشرع بهذا النص شروطاً إضافية ، فلم يجعل اكتساب الجنسية العراقية من قبل ابن الاجنبي المولود في العراق يتم بمجرد تقديمه التصريح خلال سنة من بلوغه سن الرشد ، بل علق هذا الاكتساب على موافقة وزير الداخلية ، ومنح القانون الوزير سلطة تقديرية في الموافقة على منح من توفرت فيه شروط هذه المادة ، الجنسية العراقية أو عدم منحه ايها .

ويمتاز هذا النص على النص القديم باشتراطه اقتران الولادة بعناصر اخرى يستدل منها على ارتباط الاجنبي المولود في العراق بالمجتمع العراقي ، فقد اشترط أن يكون الاجنبي مقيماً في العراق بصورة معتادة ، والزمه تقديم الطلب وهو مقيم في العراق ، بينما أجاز النص القديم تقديم التصريح داخل أو خارج العراق ومن شخص مقيم أو غير مقيم في العراق . ويضاف الى ذلك اشتراط هذا القانون الانتماء بلغة محلية معترف بها قانوناً . ولا يخفى ما لهذا الشرط من أهمية لتقدير اندماج هذا الاجنبي في المجتمع العراقي فمعرفة بلغة محلية ، تدل على مدى ارتباطه بالبلد سواء بالاقامة أو بالتردد والارتباط بالوطنين .

وقد تأثر المشرع في هذا القانون باجتهادات المحاكم وتطبيقات وزارة الداخلية بشأن اداء الخدمة العسكرية فنص عليها صراحة في هذا القانون واعتبر اداء الخدمة العسكرية بمثابة تقديم الطلب اللازم لاكتساب الجنسية العراقية . وبهذا فلم يعد هناك مجال للاختلاف في صلاحية اداء الخدمة للانابة عن التعبير الصريح . وأصبح من يؤديها من الاجانب خلال السنة اللاحقة لبلوغه سن الرشد يكون كمن قدم طلباً لوزير الداخلية يعلن فيه

رغبته في اختيار الجنسية العراقية .

ورغم نجاح المشرع في ازالة الخلاف بشأن الخدمة العسكرية واعطائها الصفة التشريعية الا اننا لا نعتقد بأنه كان موفقا في هذا الحكم تمام التوفيق وذلك :

لانه اعتبر اداء الخدمة العسكرية وبصورة عامة تقوم مقام الطلب ، علما بأن الخدمة العسكرية قد تكون الزامية وقد تكون عن طريق التطوع ، والقضاء بقراراته السابقة اراد أن يضمن تأدية الاجنبي للخدمة الالزامية فقط فجعلها تقوم مقام التصريح في اختيار الجنسية العراقية ، ولم يعمم هذا الاجتهاد على جميع أنواع الخدمات العسكرية كالتطوع الذي قد يقصد منه الريح المادي لا التضحية في سبيل البلاد .

وان اكتسابه الجنسية في هذه الحالة وبموجب النص الجديد ، أصبح يتوقف على موافقة الوزير . فتقديم الطلب صراحة أو ضمنا ، عن طريق اداء الخدمة العسكرية ، لا يكسب الاجنبي المولود في العراق الجنسية العراقية ، بل يبقى أمر اكتسابها موقوفا على موافقة وزير الداخلية ، وموافقة الوزير لا تصدر بالطبع الا بعد سوق الاجنبي الى خدمة العلم ، وقد ينهي الاجنبي هذه الخدمة ولا يوافق الوزير على منحه الجنسية العراقية ، لان ادائها بمثابة الطلب فقط . وبهذا نجد التعارض بين هذا القانون وأحكام قانون الدفاع الوطني رقم ٤٠ سنة ١٩٣٨ والذي قصر خدمة العلم على العراقيين وذلك في المادة الاولى التي أوجبت هذه الخدمة على كل عراقي أكمل التاسعة عشرة من عمره . وان ما ذهب اليه المحاكم من اعتبار اداء خدمة العلم يقوم مقام التصريح اللازم وفقا لما تتطلبه المادة التاسعة من القانون القديم لا يؤدي الى تعارض مع ما ورد في قانون الدفاع الوطني ذلك لان الاجنبي بمجرد اختياره الجنسية العراقية بشكل صريح أو بشكل ضمني عن طريق اداء خدمة العلم وفي نفس اللحظة وبقوة القانون يصبح عراقيا .

ولا يتطلب الأمر الى صدور قرار بهذا الشأن من الوزير ، بينما بالنسبة للقانون الجديد فإنه لا اكتسب الجنسية العراقية لا بالطلب الصريح ولا بالطلب الضمني بل بموافقة وزير الداخلية . فالشرع بهذا النص اراد ان يعالج موضوع الخدمة الالزامية والخلاف المحتمل الوقوع بالنسبة اليها فأقرها ونص عليها وجعلها توب مناب الطلب ولكن قد فاته ان أحكام المادة السابعة من هذا القانون تختلف عن أحكام المادة التاسعة من القانون القديم وان ما ينسجم مع ذلك النص قد لا ينسجم مع النص الجديد .

وأخيرا فتوضح سياسة المشرع من الفقرة الاولى من المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ بأنها قد مالت نحو التشدد في قبول دخول الاجنبي المولود في العراق في الجنسية العراقية فقد اشترط تحقق شروط اضافية وأهمها موافقة وزير الداخلية ، كما أسلفنا . وبالطبع ان من اكتسب الجنسية العراقية وفقا لاحكام القانون القديم يبقى عليها ، وفقا للمبادئ والقواعد القانونية العامة المسلم بها في كل مكان ، حيث أن الشروط الإضافية والتي وردت في المادة السابعة من القانون الجديد انما تسري على الوقائع اللاحقة لصدوره ، اللهم الا اذا كان هناك نص صريح بخلاف ذلك ، ولو رجعنا الى القانون الجديد ، الفقرة الثانية من هذه المادة موضوعة البحث وهي المادة السابعة لوجدنا انها لم تكتف بوضع شروط اضافية للمستقبل ، وانما فرضت هذه الشروط على حالات سابقة لصدور القانون الجديد حيث نصت على ما يلي :

« يسري حكم الفقرة (١) على من لم يحصل على شهادة الجنسية العراقية قبل نفاذ القانون وفق المادة التاسعة من قانون رقم ٤٣ سنة ١٩٦٤ »

ويتضح لنا من هذا النص بأن المشرع قد أعطى للحكم الجديد في

هذا النص (وهو موافقة الوزير) أثرا رجما يسري على كل من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من القانون القديم ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية . فكل من ولد في العراق من أب أجنبي وتوفرت فيه شروط المادة التاسعة من القانون القديم وقت نفاذه ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية ، ألزمته الفقرة الثانية من المادة السابعة من القانون الجديد ٤٣ سنة ١٩٦٣ استكمال الشروط الإضافية ومنها الحصول على موافقة وزير الداخلية بسنحه الجنسية العراقية . علما بأن من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من القانون رقم ٤٢ سنة ١٩٢٤ وقت نفاذه اعتبره القانون عراقي الجنسية بمجرد تقديم التصريح ، ولا فرق في هذا ان كان قد حصل على شهادة الجنسية العراقية أم لم يحصل عليها ، والشهادة ليست بشرط من شروط اكتساب الجنسية بل انها وسيلة من وسائل الاثبات والحصول عليها أو عدمه لا يؤثر على صفة الشخص بكونه عراقي الجنسية . الا ان الاثر الرجعي لهذا النص الجديد وسجبه على كل من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من القانون القديم (٤٢ سنة ١٩٢٤) ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية ان دل على شيء فانما يدل على ان المشرع قد سلب الجنسية العراقية عن هؤلاء الاشخاص . ونستخلص من هذا ما يلي :-

ان كل أجنبي توفرت فيه شروط المادة التاسعة من القانون القديم وأصبح عراقيا بحكم ذلك القانون الا انه في ١٩-٦-١٩٦٣ وهو تاريخ نفاذ قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ اعتبر من لم يحصل منهم على شهادة الجنسية العراقية أجنبيا وعلق أمر عودته هؤلاء الى الجنسية العراقية على موافقة وزير الداخلية بمقتضى القانون الجديد الذي أناط بوزير الداخلية هذه السلطة التقديرية ، وهكذا تمتد سلطة وزير الداخلية على الحالات الآتية :

١ - من اكتسب الجنسية العراقية بموجب المادة التاسعة من القانون

التقديم ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية في حينه • كما مر شرحه •
٢ - من تتوفر فيه شروط المادة السابعة من قانون رقم ٤٣ سنة ١٩٦٣ •

والآن نريد أن نتساءل • هل لا تزال سلطة وزير الداخلية في اعتبار
المولود في العراق من أب أجنبي عراقياً قائمة حتى الآن ؟
وللاجابة على ذلك فلا بد لنا أن تنتقل الى قانون جديد ، وهو قانون
تعديل قانون الجنسية رقم ٢٠٦ سنة ١٩٦٤ •
قانون رقم ٢٠٦ سنة ١٩٦٤ :-

لقد طرأ على قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ تعديل بمقتضى قانون رقم ٢٠٦
سنة ١٩٦٤ النافذ في ١٣-١-١٩٦٥ • وقد تضمن هذا التعديل نصاً يتعلق
في موضوع بحثنا تناولته المادة الرابعة والتي جاء فيها ما يلي :-
« تلغى المادة السابعة من القانون • »

اذن ففي ١٣-١-١٩٦٥ ألغيت المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة
١٩٦٣ التي سبق وان خولت وزير الداخلية سلطة منح الجنسية العراقية
للمولود في العراق من أب أجنبي ، وبالفاء هذا النص زالت سلطة الوزير
في هذا الموضوع ولم يعد وزير الداخلية يملك حق اعتبار مثل هذا
المولود عراقياً الجنسية •

ونستطيع الآن تحديد الفترة الزمنية التي خول بها الوزير هذه
السلطة بالمدة الواقعة بين ظهور هذه السلطة في ١٩-٦-١٩٦٣ وهو
تاريخ نفاذ قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ و ١٣-١-١٩٦٥ وهو تاريخ نفاذ النص
الذي بموجبه ألغى هذا الاختصاص • وهذا يعني ان وزير الداخلية كان
يملك بين هذين التاريخين حق اعتبار من توفرت فيه شروط المادة التاسعة
من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية ، وكذلك

من توفرت فيه شروط المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ عراقيا وهو
لا يملك منح هذه الصفة بعد ١٣-١-١٩٦٥ .

ومع ذلك فيلاحظ ان وزارة الداخلية ، ورغم اعتراضات مديرية
الجنسية ، قررت في ١٣-٥-١٩٦٧ خلاف ما توصلنا اليه من استتاج
فانوني حيث جاء في قرارها ما يلي :

« لوحظ ان المستدعي مولود في العراق وقد راجع دوائر التجنيد
خلال سنة من بلوغه سن الرشد في ظل قانون الجنسية العراقية رقم ٤٢
سنة ٩٢٤ وحصل على دفتر الخدمة العسكرية واجل لعذر الدراسة ، وقد
أدى الخدمة العسكرية فعلا بعد زوال عذره وعليه فانه يعتبر مكتسبا الجنسية
العراقية وفقا لاحكام المادة التاسعة من القانون المذكور » .

ونفهم من كتاب وزارة الداخلية المرقم حقوقية ٨٨١٧ والمؤرخ
١٩-١١-١٩٦٧ الموجه لوزارة العدل بأنها تعتمد في اصدار هذا القرار على
الحجة الآتية .

عندما نفذ قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ أصبح اختيار الجنسية العراقية يخضع
لموافقة الوزير وذلك تطبيقا للفقرة (٢) من المادة السابعة منه ، ولكن بالفاء
المادة السابعة بقانون ٢٠٦ سنة ١٩٦٤ أصبح هذا الحكم معطلا وجاز بالتالي
تطبيق حكم المادة التاسعة من قانون الجنسية الملغى على الحالات التي تمت
في ظلها .

وقد أيد ديوان التدوين القانوني في قراره المؤرخ ١١-١٢-١٩٦٧
اتجاه الداخلية هذا ، فهو يرى وجوب الاعتراف بالحق المكتسب وهو
صيورة الشخص المستفسر عنه عراقيا بحكم القانون المعمول به في وقته
ولا يحتاج الى اذن .

ولابد لنا أن نعلق على اجتهاد وزارة الداخلية أولا ثم نتقل الى

التعليق على قرار ديوان التدوين القانوني . ولهذا فنحن نسلّم بما قرره وزارة الداخلية من أن قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ أخضع اختيار الجنسية العراقية للمولود في العراق من أب اجنبي لموافقة وزير الداخلية بمقتضى الفقرة الثانية من المادة السابعة . فبعد أن كان الاكساب بموجب القانون القديم يتم بمجرد الاختيار لم يعد فى هذا القانون مقبولا الا بعد اقراران ذلك بموافقة وزير الداخلية . وقد اعطي ، كما سبق وان قلنا ، لهذا الحكم أثر رجعي شمل كل من اكتسب الجنسية العراقية بمقتضى القانون القديم ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية ، فقد أصبح بمجرد صدور قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ أجنبيا وفقد بهذا الجنسية العراقية ، ولو لم يكن الامر كذلك فكيف يمكن لوزير الداخلية أن يمنحه الجنسية العراقية لان الجنسية العراقية لا تمنح لعراقي ، وانما تمنح للاجانب . فهذا الاجنبي اذا شاء وزير الداخلية حسب السلطة الممنوحة اليه في المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ منحه الجنسية العراقية يعود عراقيا ، ووزير الداخلية انما يستند في هذه السلطة الى نص المادة السابعة ، فبالغاء المادة السابعة فقد وزير الداخلية سلطته وبالتالي لا يستطيع الاجنبي أن يعود الى الجنسية العراقية التي جردها القانون عنه . .

ولا يمكن القول بأن الغاء المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ وتمثيلها يجوز تطبيق حكم المادة التاسعة من قانون الجنسية العراقية (الملقى) . لان المادة التاسعة ملغية بالغاء قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ بالاضافة الى الغاء بعض آثارها بمقتضى الفقرة الثانية من المادة السابعة التي جردت كل من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية ، كهذا الشخص ، والآن فان الغاء المادة السابعة لا يعني جواز تطبيق قانون ملفى سابقا وهو (قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤)

والتمسك بمراكز قانونية سابقة قد ألغيت بدورها بقانون لاحق للقانون الملغى ، وهذا واضح لكل ملم بالقانون ، لان قانون الجنسية قانون عوام يشى قواعد موضوعية غير شخصية لا تشرع لتكسب أفرادا بالذات حقوقا حتى يمكنهم التمسك بقائها أو بحقوق اكتسبت في ظلها . على العكس فما دامت قواعد من القانون العام فيجوز للمشرع تعديلها وتعديل الآثار التي تترتب عليها .

وقد فات ديوان التدوين القانوني هذا التفريق فاستند على فكرة الحقوق المكتسبة للاعتراف لهذا الاجنبي المولود في العراق بالجنسية العراقية وفقا للمادة التاسعة من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ الملغى رغم كون أن هذا الاجنبي لم يحصل حتى انتهاء العمل بهذا القانون على شهادة الجنسية العراقية ، والذي نعرفه ان مهام ديوان التدوين القانوني هي ابداء الرأي في التطبيق القانوني السليم وابداء الملاحظات التدوينية عند اعداد اللوائح التشريعية ، ولا ندري أين نضع قراره هذا بالنسبة لهذين الامرين .

فان كان الامر يتعلق بملاحظات تدوينية على لائحة تشريعية فكان يقع على عاتق ديوان التدوين القانوني ان يدعو الى وجوب احترام الحقوق المكتسبة في ظل قوانين معمول بها صادرة من سلطة مختصة ، وان يعمل جاهدا بأن لا يجعل لاحكام القانون الجديد أي أثر بالنسبة للماضي وان يتمسك بالحقوق المكتسبة ويقصر آثاره على الوقائع اللاحقة لنفاذه عند نظره في اعداد اللائحة من حيث الصياغة والرأي . أقول كان يلزم على ديوان التدوين القانوني عند دراسته قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ ان يعارض في تشريع الفقرة الثانية من المادة السابعة التي أزالته الجنسية العراقية عن كل شخص توفرت فيه شروط المادة التاسعة من القانون القديم ولم يحصل على شهادة الجنسية .

ولكن وبعد تشريع هذا النص لم يعد الامر يتعلق بابداء ملاحظات تدوينية وانما بتطبيق أحكام قانونية وهنا لم يطلب من التدوين غير بيان وجهة نظره في التطبيق السليم لقانون مشرع . ولهذا فلا مجال للتمسك بفكرة الحقوق المكتسبة فهي لم تعد موضوع بحث اطلاقا ولا يمكن اللجوء اليها ، لان قواعد الجنسية من القانون العام لا من القانون الخاص . وتختلف قواعد القانون الخاص عن قواعد القانون العام بإمكانية التمسك بفكرة الحقوق المكتسبة في الاولى وعدم امكانية التمسك بها في الثانية .

والجنسية مركز قانوني ينشؤه ويحدده قانون عام وهو قابل للتعديل بدور ، فمن كان في ظل قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ عراقيا بمقتضى المادة التاسعة لم يعد كذلك اذ ألغت عنه المادة السابعة هذه الصفة بمجرد كونه لم يحصل على شهادة الجنسية العراقية . ومن زالت عنه هذه الصفة لا يعود اليها ولا يكسبها الا بنص قانوني ، وخلو القانون من مثل هذا النص لا يجوز العودة الى القانون القديم وبعث الحياة فيه وتطبيقه . ان التشريع الجديد يلغي التشريع السابق له أو يعدله ويكون لهذا الجديد أثر مباشر يقضي بانقطاع العمل بالتشريع السابق من وقت الفائه ، ولهذا فعودة وزارة الداخلية وبعد الغاء المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ الى تطبيق المادة التاسعة من القانون الملغى غير واردة وهو تطبيق تنقصه الدقة القانونية .

وخلاصة القول وصفوته في هذا الموضوع :

١ - المولود من أب أجنبي في العراق يعتبر عراقيا اذا تمت فيه شروط المادة التاسعة من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ وكان ذلك في ظل قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤ المنتهي في ١٩-٦-١٩٦٣ وكان أيضا حاصلا على شهادة الجنسية العراقية .

٢ - من توفرت فيه شروط المادة التاسعة من قانون ٤٢ سنة ١٩٢٤

ولم يحصل على شهادة الجنسية العراقية وكذلك من توفرت فيه شروط
المادة السابعة من قانون ٤٣ سنة ١٩٦٣ وحصل على موافقة وزير الداخلية ،
خلال الفترة الواقعة بين ١٩-٦-١٩٦٣ و ١٣-١-١٩٦٥ يعتبر عراقياً من
تاريخ الموافقة •

٣ - وما عدا هاتين الحالتين فلم يعد يُعتمد بولادة الاجنبي في العراق ،
ولا يقول عليها في اكتساب الجنسية العراقية اذ ألغي العمل بها اعتباراً من
١٣-١-١٩٦٥ ، وعليه فان قرار وزارة الداخلية ورأي ديوان التدوين
المشار اليهما أعلاه لا سند لهما من القانون ولا يمكننا اعتبار الشخص المشار
اليه في هذه القضية عراقياً •

لَا أُكْفَى وَلَا أُعْفَى

للسامرة عبدة الأمير الورود

أُصاحبُ من دنيايَ سائلةً ألفاً
تمد بأصناف المآسى موائداً
فإن غصّ منها بالتاريخ طاعمٌ
وان ضجّ منها ذو الأبا بطشت به

تغادرني نقلاً وقد جثتها خفياً
وترغمُ كرهاً أن أعيث بها قصفا
سقته من الأحزان ما شفه شفا
وسامته محسولاً على رأيها خسفا



سل الجرح لو يقوى على ردّ سائل
ولو يملك المخنوق ارسال آهة
سل الجرح كم سدّ الصديد نداه
وذرت به شوكةً ضماداً بنائهما

ومن حوله الثيلان ترهقه خوفاً
لأردى بها أعداءه اكلاً عصفا
وكم عانت البلوى بأعماقه سيفاً
ونامت عليه افعوأناً قد التفتا

يمص من الاعراق ما يشتهي دماً
ويلفظه فيها اذا ما اكتفى حتفاً



ثلاثون ، كل "مقرب" بمصائب
يعزّ على "الصدّيق" تأويل حلمها

وأنتى ولم يلق "العزير" لها وصفاً
مررت بها قلباً تصوّر غيرة

ملائكة كالثلج غيلانها الغدفا
اذا وثبت نوى تراقص نشوة

وقطع بالأيقاع أوتاره عزفاً
وان بشتت عن مطعم خال طيبة

بأن لها عن مطعم خاففاً عففاً



«سُئِلَ تكاليف الحياة ومن يعيش»
سريت بها مثل الغريق بمائج
أمر على الدنيا وأجزع انى
حملت دجى أمسى كأنى مُلْكٌ
وأسأل خطأ محملى أو تمكنا
ولولا هدى أرجو به الله انى
لاوقفت تبارى وقطعت أعرفى

أخا راحة عيشى فقد خرق العرفا
يضيق به ذرعاً فيلفظه قدفاً
أرى حاضراً يقنى ومستقبلاً يخفى
عليها غدى أسعى بها نحووه زفا
عليه فلا اكفى اقتداراً ولا أعفى
على عجل ادعى لرحمته خِفَا
وقطرت روحى من مقاطعها رغفا

مَعَ الْأَمَامِ عَلِيٍّ ٤

بقلم : الأستاذ مفيد آل ياسين

بويج علي (ع) بالخلافة بعد مقتل عثمان فقد جاءه الناس يهرعون وهم يقولون أمير المؤمنين^(١) ، حيث بايعه الانصار والمهاجرون ومن كان موجوداً في المدينة من رؤساء الامصار .^(٢)

وكان الامام (ع) كارهاً للبيعة في بداية الامر ولكنه قبلها نتيجة الحاح الصحابة عليه حيث يقول الطبري « سأل علياً أصحاب رسول الله أن يتقلد لهم وللمسلمين فأبى عليهم فلما أبوا عليه وطلبوا اليه تقلد ذلك لهم .^(٣) - يصف لنا الامام نفسه بيعته بالخلافة بقوله « وبسطتم يدي فكففتها ومددتُموها فقبضتُها ثم تداكتم عليّ تذاكَّ الأبل الهيم على حياضها يوم وردها حتى انقطعت النمل وسقطت الرداء ووطي الضعيف وبلغ من سرور الناس بيعتهم إياي أن ابتهج بها الصغير وهدج اليها الكبير وتحامل نحوها العليل وحسرت اليها الكعاب »^(٤) كما يخاطب الناس مبنياً منهجه اللاحق في تطبيق العدالة الحققة ومشيراً الى بيعته بقوله « لم تكن بيعتكم اياي فلتة » . وليس أمري وأمركم واحداً اني اريدكم لله واتسم تريدونني لانفسكم . أيها الناس أعينوني على أنفسكم وایسم الله لأُصَفِّن المظلوم من ظالمه ولأُؤدِّن الظالم بخزائمه حتى اوردّه منهل الحق وان كان كارها .^(٥)

رسم الامام (ع) منهجه في الحكم على الاسس الاسلامية القويمة انصحيحة حتى ليعتبره الباحثون والمشتشرقون المثل الصحيح للتيار الاسلامي في فترة غفوان التيار القبلي الذي طفئ في زمن خلافة عثمان بن عفان ، ولابتعاد العهد عن فترة الرسالة المحمدية .

ولقد كان مجي، الامام الى الحكم في فترة مرهقة مرتبكة ، في فترة انقسام قريش وتجزؤ الامصار وخرق حرمة المدينة والخلافة بدخول القبائل المتذمرين الذين قتلوا الخليفة عثمان بن عفان^(٦) . ومع هذا فلم يدار الامام النزاعات والمصيبات القبلية وانما حاول صهرها فى قلبه الاسلامي المبني على السير بهدى القرآن وسيرة الرسول (ص) .

نشأ علي بن أبي طالب منذ نعومة أظفاره في أحضان الرسالة المحمدية فكان عليه السلام أول صاعد برسالة الله المتمثلة برسالة محمد (ص) حيث شاركه في وضع اللبنات الاولى للكيان الاسلامي منذ ولادته وسار معه في طريق الدعوة الوعر الشاق متحملا مع النبي (ص) أعباء الرسالة ومسؤولياتها الجسام منذ نزلت الآية المباركة « وانذر عشيرتک الاقربين » حتى يوم بيعة العقبة الاولى وحتى في الهجرة حيث فدى علي بنفسه صاحب الرسالة عندما تحالفت على قتله مختلف القبائل الكافرة فبات في فراش رسول الله مفدياً رسالة الله .

وهكذا كان الامام (ع) بطل الاسلام الثاني فسيفه انتصرت رسالة محمد يوم بدر وأحد والخندق وخير ويوم فتح مكة وواقعة حنين . وبفكره وبيانه وسيrote ضرب أعظم الامثال للانسان الكامل من خلق عظيم ومرؤة فذة وشهامة نادرة وعدل سام وعفة ونبل لا يجاريان وزهد قصر عنه الزاهدون وتواضع لم يعرفه حتى الضعفاء والمساكين وشجاعة لم يسجل التاريخ أروع من صفحتها وصلابة في العقيدة لم يستطع أحد أن يبلتها أو يأتي على كنهها وعلم زخار حير العقول والالباب منذ يومه والى يوم الدين فأى مثل للانسانية الكاملة في القول والفعل أنت يا ابن أبي طالب .

وعلي بن أبي طالب هو الذي اختاره الله ليكون أخاً لرسوله وخيرته من خلقه حينما قارن النبي النظير بالنظير والمهاجر بالنصير . وهو الذي

رفعه النبي في حجة الوداع وولاه عهده وأمره على المؤمنين وأخذ له البيعة من المسلمين حين قال (ص) « من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله... الخ » (٧) وهو الذي قال له النبي « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » (٨) وهو الذي قال فيه النبي يوم برز في واقعة الخندق لفارس العرب عمرو بن عبد ود « برز الایمان كله الى الشرك كله » (٩) وهو الذي قال فيه النبي يوم خيبر « لاعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كراة غير فرار » (١٠) .

فأي شخصية عملاقة فذة نادرة شخصيتك يا علي يحبك الله ، ويحبك رسوله ويحبك ويواليك من يحب الله ورسوله . فلعمري أنت تجسيد حي واقعي واضح صريح للعقيدة الحقة العميقة والعدل الاسلامي والحق الالهي والمروءة والمساواة المؤمنة بالله المعتمدة عليه المستمدة منه .

أبعد علي (ع) عن حقه في خلافة رسول الله وشاءت فئة من المسلمين أن يولوها لغيره فكانت خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ثم أجمع المسلمون بعد مقتل الأخير على بيعته فبويع في أواخر ذي الحجة من سنة خمس وثلاثين للهجرة . (١١) ولقد وضح الامام ذلك في احدى خطبه بقوله : « ان الله لما قبض نبيه ، استأثرت علينا قريش بالامر ودفعنا عن حق نحن أحق به من الناس كافة فرأيت ان الصبر على ذلك أفضل من تفريق كلمة المسلمين وسفك دمائهم والناس حديثوا عهد بالاسلام والدين يُسَخَّضُ مخض الوطى يفسده أدنى وهن ويعكسه أول خلف فولي الامر قوم لم يألوا في أمرهم اجتهاداً ثم انتقلوا الى دار الجزاء والله ولي تمحيص سيئاتهم والعمو عن مفواتهم... » (١٢) .

وأخذ الامام يجهد نفسه ويعمل فكره لاعادة الامور الى مواضعها

شؤون دولته ، فاتبع سياسة رائعة فذة في مجابهة المشاكل المعقدة المويضة وارجاع الحقوق الى نصابها والتمسك بتعاليم الاسلام وتطبيقه على مختلف المهرقة التي برزت امامه منذ يوم مبايعته بالخلافة • ولقد شاءت أحقاد المفرضين من أعدائه وقصر نظر من يعتبر نفسه من الموضوعيين في كتاباته أن ينعتوا علياً بكونه رجلاً شجاعاً ولكن لا علم له بخدع الحرب والسياسة • في حين ان مواقفه في الحرب والسياسة تظهر انه كن قمة عالية في الدهاء الحربي والسياسي وحلوله للمشاكل المعقدة التي جابهته في أيام خلافته تبين بكل وضوح انها الحلول الوحيدة الصالحة لحل تلك المشاكل بل انه في اسلوبه العلاجي لظروقه الخاصة آنذاك أعطى دروساً بالغة لمن يجعل الله بين عينيه ولمن يحاول أن يتطلع الى الخلق الاسلامي والدهاء الملتزم بالعقيدة فيتعظ بالرجال العظام الافذاذ من أمثاله عليه السلام •

وأهم ما نموا عليه من المآخذ في هذا الشأن هي :

- ١ - عزله لولاء عثمان ومعاوية بن أبي سفيان بصورة خاصة •
- ٢ - خروجه لطلحة والزبير وعائشة •
- ٣ - قبوله للتحكيم في صفين •

فأما عزله لولاء عثمان ومعاوية بوجه خاص فكيف لا يعزلهم وهو امام الحق والعقيدة والهدى ؟ وكيف يقرهم وهم الخارجون على تعاليم الاسلام ! وهل يتصور من آخذه على ذلك بأنه اتخذ هذا الموقف دون دراسة أو بصيرة أو تعمق ، بل على العكس تماماً حيث يحدثنا المؤرخون^(١٢) بما عرضه عليه المغيرة بن شعبة وهو المعروف بالدهاء والحيلة حيث قال للإمام بقصد النصيحة والمشورة « اقرر معاوية على عمله واقرب العمال على أعمالهم حتى اذا أتت طاعتهم وبيعة الجنود استبدلت أو تركت » فأبى عليه السلام وقال « لا اداهن في ديني ولا اعطي الدنيا في أمري » فقال له

المغيرة « فان كنت أبيت عليّ فانزع من شئت واترك معاوية فان في معاوية جرأة وهو في أهل الشام يستمع له ، ولك حجة في اثباته اذ كان عمر قد ولاء الشام » فقال عليه السلام « لا والله لا استعمل معاوية يومين » وقال عبدالله بن عباس للامام (ع) لما علم برأي المغيرة : انه نصحتك ، فقال عليه السلام ولمّ نصحتني ، قل ابن عباس « لانك تعلم ان معاوية وأصحابه أهل دنيا » ولكن الامام لم يسمع دهاء المغيرة ولا ابن عباس بل اعمل دهاء بعدم المداينة في الدين وعدم اعطاء الدية في الامر .

ولو كان علي بن أبي طالب قد سمع رأي المغيرة وعمل به لما كان عليّ المقر معاوية علياً الذي يعوي معاوية عليه ، ونقيل فيه كما يقال في أي طالب حكم غرضه الوصول الى بغيته . ثم ان الامام علياً كان وصحبه يؤخذون عثمان على اقراره معاوية فيعتذر عثمان عن اقراره بأنه من ولادة عمر بن الخطاب ، فلا يقبل الامام هذا العذر منه ، فكيف يقر هو معاوية . كما ان معاوية ذاته لم يكن يحسب نفسه والياً على الشام فحسب وانما كان يعتبر الشام مهداً ومركزاً للسلطان الاموي منذ أن وليّ الخليفة الاول أبو بكر يزيد بن أبي سفيان شقيق معاوية على الشام ثم جاءت تولية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لمعاوية بن أبي سفيان عليها مؤكدة في نظر معاوية فكرة افامة الكيان الاموي في الشام فسمى في سبيل ذلك ما وسعه السمي من اصطناع المؤيدين والاعوان وشراء الذمم والضمانر واحاطة نفسه بالقوة والثراء ثم جاءت الآن فرصة المطالبة بدم عثمان ضد علي فهل يضيئها من يديه حجة لافامة كيان الاموية الذي خطط في سبيله ما شاء له فكره من التخطيط . وهل من الحنكة والدهاء اقرار مثل هذا الرجل على ولايته الى حين ! ثم عزله عنها ، ومن يضمن من معاوية بن ابي سفيان الطاعة والامتثال لعلي بن ابي طالب . ثم الا يفسر اقراره على ولايته ولو لبعض الوقت تفسيراً لصالح معاوية وتزكية له ولاعماله . فكان اذن موقف الامام

علي من معاوية هو الموقف السياسي الصائب الذي يدل على سمو الفكر .
وبعد النظر والدهاء منسجماً مع الخط الاسلامي الصحيح الذي سار عليه .
الامام حيث أكد تمسكه بكونه خليفة للمسلمين وليس حاكماً يهيمه الكسب .
السياسي . فحسب •

اما عن موضوع طلحة والزبير فلقد كان موقف الامام منه موقفاً
حازماً يدل دلالة واضحة على سمة الافق والعمق في الدهاء الحربي .
والسياسي حيث كان رأيه في الموضوع ارجح الآراء الاخرى التي عرضت
عليه من قبل الساسة والدهاة ممن حوله فلقد كنن رأي بعضهم ان يولي
الامام طلحة والزبير اليمن والبحرين أو الكوفة والبصرة فأنكر الامام هذا
ان رأي معللاً ذلك بأن « العراقيين بهما الرجال والاموال ومتى تملكنا رقاب
الناس يستميلا السفه بالطمع ويضربا الضعيف بالبلاء ويقويوا على القوي
بالسلطان^(١٠) » ثم يخرجان من طاعته وهما أقوى مما لو كانا بغير ولاية .
كما يستفيدان من توليتهما تركية لهما من الامام وحجة يثيرانها بين اصحابه
وانصاره •

وكان رأي البعض الآخر أن يسمى للفرقة بينهما ولا يجعلهما
يتفان على عمل لينجحا فيه وذلك بتولية أحدهما ومنع الولاية عن الثاني
فلم يوافق الامام على هذا الرأي ايضاً لأنه من يضمن اليه عدم انقلاب من
يولييه منهما كما من يأمن جانب من حرم الولاية •

وكان الرأي الثالث أن يعتقلهما ولا يسمح لهما بالخروج من المدينة
الى مكة حين طلبا اليه الاذن بذلك^(١٥) ، ثم خرجا الى البصرة ليثيراها
ضد الامام • وكان الامام يعرف نواياهما جيداً حيث قال عن خروجهما :
« والله ما أرادا العمرة ولكنهما أرادا القدرة^(١٦) » • ولم يأخذ الامام
بالرأي الثالث ايضاً لأنه سبق لامثالهما أن تركوا المدينة دون اذن من الامام
وتسللوا الى مكة والشام ، كما ان في اعتقالهما اثارة لعواطف بعض الناس

خاصة وان الامام لا يزال في بداية حكمه وان العثمانية جادة في العمل
بمكة ناهيك عن البصرة .

فكان رأي الامام في مسألة طلحة والزبير وخروجه لهما وقد انخرطت
الى جانبهما عائشة بجملها في واقعة الجمل اضمن وأجدي من غيره من
الآراء حيث خرج منه وهو الغالب على طلحة والزبير وعائشة وعلى الحجاز
والعراق .

أما عن مهزلة التحكيم فلقد تناسى من آخذه عليه انه عليه الصلاة
والسلام لم يقبله الا بعد أن أحجم جنده عن القتال في صفين ، بل كادوا أن
يقتلوا بينهم بين مؤبدين له وخارجين عنه . وان المؤاخذ تناسى أيضا ان
الامام لم يقبل التحكيم الا بعد أن شك كثير من خيرة جنده بوجوب حرب
حملة المصاحف بل ذهب بعضهم الى تحريم حربهم . وانه عليه السلام لم
يقبل التحكيم الا بعد أن توعدده العديد منهم بقتله كقتلة عثمان واجتمعوا
حوله يلحون عليه باستدعاء مالك الاشر من ساحة الحرب ومالك على
وشك النصر والظفر . ويلحق فلهاوزن على ذلك بقوله « كانت لمعركة
صفين نتائج بالغة الخطورة ، تلك المعركة التي خدع فيها الظافر عن
ظفره ... فحينما لاح خطر الهزيمة رفع أهل الشام المصاحف ...
فأحدثوا في أهل العراق الاثر المطلوب ... حقا ان عليا قد أدرك الحيلة ،
بيد انه لم يستطع أن يبدد مفعولها بل هدد شخصيا لما حاول ذلك (١٧) » .

وتناسى من آخذه على قبوله بابي موسى الاشعري نائبا عنه بأن
الاشعري كان مفروضاً عليه كما فرض عليه التحكيم في وقت واحد .
ولقد فات على مؤاخذيه بأن الامام لو أناب بدل الاشعري مالك الاشر أو
عبدالله بن عباس لم يغير ذلك من الامر شيئا فان عمرو بن العاص نائب
معاوية بن ابي سفيان في التحكيم لم يكن الرجل الذي يخلف معاوية ويقر
علياً وانما سيؤدي الامر الى افتراق الحكمين وكل منهما يؤيد صاحبه دون

حل واضح يهدي الثورة ويزيل الاضطراب والقلق الشائع في الجسد ..
 وحتى لو افترضنا استطاعة الاشر او ابن عباس كسب عمرو بن العاص ..
 فلم يكن معاوية بالرجل المستكين الذي لا يعمل جهده وهو القوي في.
 انصاره من أهل الشام الى اتخاذ أية حجة من الحجج للخروج على الامام.
 ونقض ما أبرمه الحكمان المتفقان • وليس أدل على ذلك من أن النبي كان.
 يقول عن عمار بن ياسر انه « تقتله الفئة الباغية » (١٨) • فلما قتله فئة معاوية.
 في صفين وانتشر خبره وخبر الحديث الشريف في جيش معاوية قال قائل.
 الاموية انما قتله من جاء به الى الحرب فانتشر هذا التفسير الغريب المعجب.
 في جيش معاوية وقبلوه جميعاً • افلا يمكن لهؤلاء أن يقبلوا أي تفسير أو
 حجة أخرى من معاوية في سبيل الخروج على علي لو اتفق الحكمان على.
 مبايعة الامام • فكان اذن موقف الامام من موضوع التحكيم وهو مكره عليه.
 الحل الوحيد للازمة في وقتها •

ولابد لي اخيراً أن أشير الى حرب الامام للخوارج في النهروان.
 وانتصاره عليهم انتصاراً رائعاً زرع الحقد والكرامية والثأر في نفوس.
 بقيةهم المبعثرة في البلاد مما حدا بعد الرحمن بن ملجم الخارجي الى أن.
 يقوم بأشنع فعله عرفها تاريخ الاغتيال الفاجر الدامي في الانسانية فضرب.
 الامام بسيفه تلك الضربة الآتمة النكراء اللعينة التي أدت الى استشهاده
 عليه السلام • فسلام الله عليه يوم ولد في الكعبة وسلام الله عليه يوم حطم.
 أصنام الكعبة وسلام الله عليه يوم رفع دعائم الاسلام ونشر العدل والفكر.
 الاسلاميين وسلام الله عليه يوم استشهد وسلام الله عليه يوم بيعت حياً •

- (١) البلاذري : انساب الاشراف ٧٠/٥ .
- (٢) اليعقوبي : التاريخ ١٦٧/٢ .
- (٣) الطبري : التاريخ ٤٥٠/٣ .
- (٤) ابن ابي الحديد : شرح النهج تحقيق ابو الفضل ٣/١٣ .
- (٥) نفسه : ٣١/٩ .
- (٦) الدوري : مقدمة فى تاريخ صدر الاسلام ص ٦٨ .
- (٧) المسعودي : مروج الذهب ٤٣٧/٢ والبكري : معجم ما استعجم ٣٦٨/٢ وانظر الجزء الاول من كتاب الغدير للشيخ الاميني للامام بمختلف مظان وطرق رواية حديث الغدير .
- (٨) المسعودي : ٤٣٧/٢ وقال الكنجي فى كفاية الطالب بعد ذكر طريقه هذا حديث متفق على صحته رواه الائمة الحفاظ كالبخاري ومسلم وابن داود والترمذي والنسائي وابن ماجه .
- (٩) العلامة الحلبي : كشف اليقين فى فضائل امير المؤمنين ص ٤٧ .
- (١٠) اليعقوبي ٤٦/٢ .
- (١١) نفسه ١٦٧/٢ .
- (١٢) ابن ابي الحديد : شرح النهج ٣٠٩/١ .
- (١٣) الطبري ٤٦١/٣ والمسعودي ٣٦٤-٣٦٣/٢ .
- (١٤) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ٦٢/١ .
- (١٥) انظر فى ذلك اليعقوبي ١٦٩/٢ والمسعودي ٣٦٣/٢ و ٣٨٢ .
- (١٦) اليعقوبي ١٦٩/٢ .
- (١٧) فلهاوزن : الخوارج والشيعة ص ٣ .
- (١٨) اليعقوبي : ١٧٧/٢ .

لَرَبِّ بْنِ الْفَلَيْسَةِ وَالْعِلْمِ

بسم : الأستاذ عبد الأمير الأعسم

ليس أساس مدخلنا ، هنا ، البحث عن معنى « الدين » وتطوره ، او ابتناق الفكر الفلسفي وتاريخه ، ولا بحث أصول العلم وتطوره ، بل اننا بحاجة لاطهار التلازم ، بين هذه الثلاثة .

ويقوم اساس فهمنا لهذا التلازم بادراكنا التام لمسألة الخلاف بين اثنايفيزيقي والمؤمن .. وهي قضية تتفرع الى ثلاثة فروع :

الاول : العلاقة بين الفلسفة والدين .

الثاني : العلاقة بين الفلسفة والعلم .

الثالث : العلاقة بين الدين والعلم .

وقبل الدخول الى مجالات العلائق بينها ، نرى أن نفهم كل أصل ، ولو أن عامل الحصر يقتضي السرعة في العرض .

ف « المعنى الحقيقي للفلسفة » هو البحث في جوهر الاشياء ^(١) ، وهي ذات « الحكمة » التي رآها « سقراط » (ت ٣٩٩ ق ٠ م) صورةً للكمال ، فادعى انه من محبيها ^(٢) ، وقال عنها « ابن سينا » (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م) أنها « صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتساعد للسمادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية ^(٣) » .

ولقد أدرك « ابن مسكويه » (ت ٤٢٩ هـ / ١٠٣٠ م) ان الحكمة فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي أن تعلم ادوجودات كلها من حيث هي موجودة ... ^(٤) .

فمثلما أيقن « ابن سينا » ان الحكمة هي العلم ، وان التميز بينهما معدوم^(٥) ، أدرك « ابن مسكويه » مع اخضاعه لها اطلاقا لوجودها - تلك الموجودات التي تدرج في أصل العلم ، وهذا لا يبعدنا عن فهم « كانط » (ت ١٨٠٤ م) لها عندما رأى أن أصل الحكمة « معرفة الخير الاسمي وموافقة الارادة له^(٦) » لأجل أن « تتحقق فيها النظرة الشاملة التي يفتر فيها الادراك الحسي كل شيء . واذا كان من وظيفة الفلسفة أن تخلع على الحياة معنى يقلل من قيمة الموت ، فستبين الحكمة ان الفساد انما يصيب الجزء ، وان الحياة نفسها لا تموت حين نموت^(٧) » .

ولكي ندرك تماما أن الفلسفة هي محبة الحكمة^(٨) ، أو السبيل الروحي الى العلم الكامل واكتساب النظرة الشاملة .. لابد لـ « طالب الحكمة (أو الفيلسوف) أن يكتسب لنفسه المعاني الفلسفية حتى يكون دماغه ظرفا لافكاره لا لافاظ تلبس افكار الغير ..^(٩) » فاذا تكونت ظروف الافكار ، اندلعت تبحث عن « جوهر ما وراء الاحداث المتغيرة التي تحدث في الكون ..^(١٠) » وعندئذ تكون الوسائل الموصلة الى اليقين مختلفة بين المجرد والمحسوس ومدى علاقة كل منهما بالحقيقة الموضوعية^(١١) ، ومن هنا ، فقط ، كان الخلاف دائما في الافكار يبدأ من الخارج وينتهي الى « النواة » حيث يكون الانشطار^(١٢) ومن هنا ايضا كان « جمال الفلسفة ، أنك لا تجد فيها شيئا يقينيا ، ولذلك لا يقتل الفلاسفة أحدهم الآخر^(١٣) » بل انهم اعتمدوا بعضهم في مسعاهم من أجل أن يظاوا مختلفين .

لقد كان ظهور المذاهب الفلسفية ، على مدى التاريخ ، في صور احتوت النزعات الخاصة والعامة على القدر المقابل لعملية التأسيس المذهبي التي يكتسب فيما يكتسب ملامح شخصية المؤسس المميزة له^(١٤) ، ولعل

هذا يجعلنا دائما عرضةً لأن نلقى « صعوبة تصنيف المذاهب تصنيفاً دقيقاً^(١٤) » ، وهي وسيلة أخرى للشعور بأن الفلسفة يجب أن يكون منهجها غير الذي سارت فيه على مدى ثلاثة آلاف عام ، مع علمنا التام ، ان الفلاسفة دائماً وبشكل شمولي عام مهما كانت مذاهبهم ينظرون الى الأمور نظرة واسعة^(١٥) .

ومن اختلافات الفلاسفة المربعة ، انهم انقسموا في صفة الوجود ما بين المادة والعقل او كليهما معا^(١٦) . ولعل الاشارة هنا الى اختلاف الفلاسفة في « الغاية » و « العلة » و « ميكانيك الطبيعة » و « الحقيقة الازلية »^(١٧) ، كلها اختلافات ترجع الى اصول الافكار التي اندلعت من ظروفها في بدايات الفكر الانساني .. وبدهي الاعتقاد بان الحقيقة الموضوعية لاصول الافكار هي المعضلة الاولى الشامخة في وجه كل مفكر . ولعل « ديكارت » على حق عندما رأى « ان 'حسن استعمال العقل في ارشاد حياتنا هو ان نبحث عن قيمة جميع الكمالات التي يمكن اكتسابها بسعينا سواء كانت جسمانية او روحانية »^(١٨) وعلى عكسه ، فقد اخطأ « سينوزا » (ت ١٦٧٧ م) عندما جعل « الفكر والمادة صفتين لجوهر الهى واحد »^(١٩) و « سينوزا » بهذا يكون قد افسد الحقيقة التاريخية التي ورثها الفكر عن طالبي الحكمة الحقيقيين امثال « ارسطو » (ت ٣٢٢ ق م) « الفارابي » (ت ٩٣٩/٩٥٠ م) و « ابن رشد » (ت ٥٩٥/١١٩٨ م) و « ديكارت » ، وتلك خطيئة لا تقل عن خطيئة « لوك » (ت ١٧٠٤ م) عندما خالف اصول الافكار عند « ليبنتز » (ت ١٧١٦ م) فلقد رأى « لوك » : « ان نصيينا من المعرفة هو على قدر نظرنا في الحقيقة والعقل وتحصلنا عليها .. »^(٢٠)

لكن ما يمكن الاستقرار عليه هو ان المعرفة تكاد تكون على مدى تاريخ الفكر الانساني ، « البحث عما اذا كان في امكان العقل الانساني

معرفة أي شيء معرفة حقيقية على سبيل اليقين ، (٢١)

.. ومن هنا جاء مفهوم « الادري » و « اللادري » ، فالاول ادرك
انه يستطيع ان يدرك « الحقيقة » ، والثاني اعتبر عدم امكان المعرفة أمراً
لازماً له . (٢٢)

ومن أجل ذلك ، يكون البحث الفلسفي في ذاته غير ممكن ، مهما
اخلصنا فيه ، وغير قادر على ان يحل مسائل الفلسفة نفسها « او تفسرها
تفسيراً يجمع عليه عامة الفلاسفة » (٢٣) ، ولو انهم جميعاً اتفقوا من حيث
المبدأ : ان هناك حقيقة مطلقة (٢٤) وراء طبيعة الاشياء .. فكانت في آخر
العقل والشعور ، والمادة ، والطاقة ، والروح ، والنفس ، أي بعبارة أخرى
كان تهشما على صخرة الجواهر او معضله ، فكان من هذه المفارقات
مذاهب :

١ - وحدة الجواهر

٢ - اثنية الجواهر

٣ - تعدد الجواهر (٢٥)

ومن المدهش ان نرى « كونت » (ت ١٨٥٧م) بعد ذلك كله ،
يعتقد ان كل ما تركه التاريخ لنا في تطوره ، كقانون ثلاث مراحل (٢٦)
فقط هي التي حققت لنا الحكمة او المعرفة او العلم ، وهي :

المرحلة الاولى : مرحلة الدين وخضوع الانسان لافكار غيبية .

المرحلة الثانية : مرحلة الميتافيزيقا ومحاولة ارجاع الظواهر لاصول الافكار .

المرحلة الثالثة : مرحلة العلم ، ومحاولة السيطرة على كل الظواهر وتفسيرها

واعتماد الدين مرحلة سابقة على الفلسفة يوحى للم تأمل : ان الفلسفة

هي اساس التاريخ ، وانه « لولا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن

الوقائع .. » (٢٧) والتاريخ في حقيقته تاريخ السلوك البشري العام ،

وسجل حافل للوقائع المختلفة ، خضع فى مداه للوقائع الدينية بشكل يدعو الى دقة تأمل ونظر جدير بهما الفكر الديني نفسه كجدارة الفكر الفلسفي .

فسقراط « اترح ديانة توحيدية .. وقد كانت فلسفة افلاطون (ت ٣٤٧ ق ٠ م) عنصراً دينياً عميقاً » (٢٨) ، ولقد افاد ارسطو من ذلك ، لكنه حاول فى الاخسير ان يجعل إلهه كمالاً استغرق فى ذاته ، وهي رؤيا اقام على اساسها « أبيقور » (ت ٢٧٠ ق ٠ م) إلهه من دمي . (٢٩)

ويبدو لنا من هذه المعجالة ان الفكر الاغريقي الفلسفي الاول ، من سقراط حتى أبيقور ، امتزج بالدين فكان « أعظم قوة فى التاريخ هذبت توحش الانسان » (٣٠) الاغريقى ، ولو ان أبيقور شاء فى النهاية ان يفسد هذا الانسان ويرجعه الى توحشه الى ما قبل الدين والفلسفة ، وكأن أبيقور ، ومن سار على سيرته من بعده ، لم يدركوا جميعاً ان الدين مسألة معنوية لا بد لها من أثر فى الحياة ، فلا بد من وجودها بسبب الحياة . (٣١)

نفسها . ولقد برزت فى الدين وظائف لها خطورتها فى تقرير السلوك الانساني ، مثل :

- ١ . التعاليم الخلقية .
- ٢ . وحدة التقاليد .
- ٣ . البحث عن الحقيقة ضمن أطر الواقع .
- ٤ . الطمأنينة والسعادة . (٣٢)

ولعلنا على حق اذا قلنا : ان كان الدين قوام المدنية فهو يموت فى ذروتها ، وان يرثه احد غير الفلسفة ، فهي الكفيلة بايصال تلك المدنية الى اللحد معها (٣٣) ، لان الفلسفة فى أساسها تعتمد « العقل » ، وهو منطلقها ، بينما الدين يعتمد « الوحي » ، وبعبارة اخرى : الدين يعتمد حالة تلقى الروح العلم من العالم اللدني ، وحيث اتجه الدين نحو العقل فسد (٣٤) لان تعاليمه فوق العقل .

اما بالنسبة للفلاسفة المحدثين الذين يخلطون بين دراسة الدين والفلسفة يكون « من الطبيعي ان تحسن العلاقات وتتوثق بسين الفلسفة والدين » (٣٥) .

وبهذا نجد حصر العلاقة بين الفلسفة والدين هي في خمس نقاط :

النقطة الاولى : ان كلا منهما يخضع السلوك البشري لطبيعته .

النقطة الثانية : ان لكل منهما طريقته في اعتماده على مصدره في المعرفة فالفلسفة اعتمدت « العقل » ، وهو انساني محض والدين اعتمد « الوحي » ، وهو إلهي محض .

النقطة الثالثة : ان الفلسفة تتلقى العقلانية من أطر ذاتية ، والدين نهائي في افكاره غير مفسر لطبيعة هذه الموضوعية .

النقطة الرابعة : ان كلاهما يعنى بالحقائق المطلقة ، مع فارق الاستقصاء في الفلسفة ، والتسليم في الدين لهذه الحقيقة .

النقطة الخامسة : ان ظروف الافكار الفلسفية بين الدماغ ونوازع ذاتية وميراث عن النفس قبل أن تكون — كما رأى افلاطون في استذكاره — ، اما الدين فهو تقرير إلهي خارجي لا قوة ولا حيلة للانسان في ادراك الكنه فيه .

★ ★ ★

ثم يأتي الكشف العلمي ليقول لنا : « ان العالم بأسره يرد في نهاية التحلل الى الفكر او انه هو الفكر » (٣٦) نفسه .

ولقد قال الفلاسفة قبل هذا الكشف الخطير ، بأن كل موجود انما هو الظاهر وليس المادة نفسها ، وان ما تحسسه هو الظواهر وليس المادة (في حقيقتها الموضوعية) التي نحن بصدها . فالكون كله ظواهر مادة هي في الحقيقة الحقيقة ذاتها (٣٧) ولو اننا موقنون أن أمثال هذه الافكار لم تقم الا في اذهان المحدثين من الفلاسفة ، والمعاصرين بوجه خاص (٣٨) .

ومن هنا نشأ التفاوت فى فهم العلاقة بين الدين والفلسفة من جهة ،
والفلسفة والعلم من جهة ثانية ، تجيء مرحلة التفاوت فى فهم علاقة
الدين بالعلم من جهة ثالثة •

ويبدو ان اتحاد العلم بالفلسفة لن يكون ، طالما ان الفلسفة آمنت
بالاسلوب النظرى فى بحثها ، وقد اخضع العلم كل اساليبه للتجربة ،
فكان منبع معرفة الفيلسوف نظريته ، ومنبع العالم تجربته ، وعليه فالعلاقة
بين الفلسفة والعلم يمكن حصرها فى اربع نقاط :

النقطة الاولى : ان الفلسفة والعلم يخضعان التجربة لباحثهما ،
ولو ان الفلسفة أميل الى الجانب النظرى المحض الذى لا مفر من الاعتقاد
بأنه المرحلة السابقة للتجربة فى النطاق العلمى •

النقطة الثانية : ان الفلسفة لها جانبها النظرى فى ما وراء الطبيعة
وتقديره على اسس عقلية عامة •

النقطة الثالثة : ان العلم اعتمد التجربة ، فلم يع العالم
الروحي فيما وراء المادة •

النقطة الرابعة : ان الفلسفة والعلم يلتقيان فى كونهما ينشدان
السعادة للانسانية وتقدمها (٣٩) •

ولربما فهم الدين فى علاقته بالعلم لتلاحمه فى اصول الثانى تلاحماً
طاعناً فى القدم ، فى مراحل اربع :

- ١ (الاعتقاد العاطفى •
- ٢ (الاعتقاد الميتافيزيقى •
- ٣ (التجرد المطلق •
- ٤ (الادراك الذوقى (٤٠) •

فكون مشكلة المشاكل بين الدين والعلم ان الدين يتمسك بضرورة

التجربة الواقعية في الحياة الدينية ، قبل ان يتعلم العلم ان يصنع ذلك بزم من طويل وانما خلافهما بسبب الخطأ في ادراك ان الاثنين يشرحان نفس الواقعية التي هي موضوع التجربة . ونحن نسى ان الدين يقصد الى الوصول الى المعنى الحقيقي لنوع معين من التجربة» (٤١)

* * *

ومن هنا نرى ان حصر الملائق بين الدين والعلم في ثلاث نقاط :

النقطة الاولى : ان كليهما يخضع التجربة في بحثه .

النقطة الثانية : ان التجربة الدينية اكثر اصالة في عمقها الروحي .

النقطة الثالثة : ان التجربة العلمية اصيلة في مدى كشفها للجديد

المفسر لنظريات الدين .

وعليه ، فخلاصة مبحثنا هنا يمكن حصرها في ثلاث نقاط :

النقطة الاولى : ان الدين قد ساعد الفلسفة على النمو والظهور ،

وانه كان العامل الرئيسي في تبلور الفكر الفلسفي مطلقاً (٤٢) .

النقطة الثانية : ان الدين والعلم كانا في سيرهما على مدى التاريخ

يكادان لا يفرقان ابداً ، بل ولقد كانا متلازمين ، ولو ان كلا منهما سلك

سبيلاً معينة تختلف في الشكل من اجل الكشف التجريبي ، ومدى

انطباق هذا الكشف على الحقيقة الموضوعية (٤٣) .

النقطة الثالثة : ان العلم يتفق مع الفلسفة مثلما اتفق مع الدين (٤٤)

في انهما متلازمان في اصول البحث ولو اختلفا في الفروع .

وفي الاخير ان هذه الاصول التقت في النهاية من اجل سعادة

الانسان (٤٥) .

(١) ديوي ، جون : الخبرة والتربية - ترجمة احمد رفعت رمضان.
ونجيب اسكندر ، ط ادارة الترجمة ، القاهرة/١٩٥٤ م ص ٣ (مقدمة
الترجمين) .

(٢) جلارزا ، الكونت دي : الفلسفة العامة وتاريخها ، ط الهلال
١٩٢٠ م ، المقدمة ٠٠

(٣) ابن سينا ، مجموعة الرسائل (رسالة في أقسام العلوم
العقلية) ط القاهرة ، ١٣٢٨ هـ ص ٢٧٧ .

(٤) ابن مسكويه : تهذيب الاخلاق ، ط ١ القاهرة ١٣٢٢ هـ
ص ٧ .

(٥) جلارزا : الفلسفة العربية ط الهلال ١٩٢٠ ص ١٠ .

(٦) جلارزا - الفلسفة العامة ص ٣ - وجلارزا - علم الاخلاق ،
ط الهلال ١٩٢٠ م ص ٣ .

(٧) ديورانت ، ول : مباهج الفلسفة - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد
الاهواني ، القاهرة/١٩٥٦ مج ٢ ج ٩ ف ٢٤ ص ٣٠٥ .

(٧ب) القفطي : أخبار الحكماء ، ط مصر ١٣٢٦/١٩٠٨ ، ص ١٢ .

(٨) جلارزا - الفلسفة العامة ص ٧ .

(٩) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة الدكتور ابو
الملا عفيفي ، القاهرة/١٩٣٦ ص ١٠ .

(١٠) جلارزا - الفلسفة العامة ص ٥ .

(١١) الآصفي محمد مهدي ، الامامة في التشريع الاسلامي -
ط النجف - ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣ م ص ١ .

(١٢) ديورانت - مباهج الفلسفة مج ٢ ج ٨ ص ٢٣٩ .

(١٤) (أ - ب) - وولف/ن . م . ، ف ٢ ص ٣١-٣٢ .

(١٥) ديورانت : مباهج الفلسفة مج ٢ ج ٦ ف ١٤ ص ٥٢ .

(١٦) ، (١٧) وولف : ن . م . ، ف ٢ ص ١٣ ، ١٤ ، ١٦ .

(١٨) (١٩) جلارزا : الفلسفة العامة ص ٥ ، ٦ .

(٢٠) جلارزا : الفلسفة العامة ص ٧ .

عن لوك ، البحث في العقل الانساني ، ك ١ ، ف ٣ ، فقرة ٢٤ .

(٢١) وولف ، ف ٢ ص ١٩ .

- (٢٢) أيضا ، ف ٢ ص ٢٠ ، ٢١ .
- (٢٣) أيضا ، ف ١٠ ص ٢٢٣ .
- (٢٤) أيضا ، ف ٢ ص ١١ - ١٣ .
- (٢٥) أيضا ، ف ٢ ص ١١ .
- (٢٦) ديورانت : مباحث الفلسفة مج ٢ ج ٦ ف ١٥ ص ٦٦ .
- (٢٧) أيضا مج ٢ ج ٦ ف ١٤ ص ٩ .
- (٢٨) أيضا ص ٢٢٠ .
- (٢٩) أيضا ص ٢٢٠ .
- (٣٠) أيضا ص ٢٧٦ .
- (٣١) أيضا ص ٢٧٧ .
- (٣٢) ديورانت - أيضا ص ٢٣٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ .
- (٣٣) أيضا ص ٢٧٨ .
- (٣٤) أيضا ص ٢٤٩ .
- (٣٥) وولف ص ٢٣٣ .
- (٣٦) أيضا ص ٢٨٨ - ٢٢٩ .
- (٣٧) ديورانت ن.م. ، ص ١٩٨ .
- (٣٨) وولف : ن.م. ، مقدمة الدكتور عفيفي ، ص هـ .
- (٣٩) ديورانت - مباحث ص ٢٧٤ .
- (٤٠) البهي ، الدكتور محمد : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ط ٣ ، القاهرة ص ٤٤٤ .
- (٤١) اقبال ، الدكتور محمد : تجديد الفكر الديني في الاسلام - ترجمة عباس محمود ، ط القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٣٤ .
- (٤٢) البهي - الفكر الاسلامي الحديث ص ٤١٥ - ٤١٦ .
- (٤٣) موريسون كويس : العلم يدعو للايمان - ترجمة ، محمود صالح الفلكي ، ط ٣ ، القاهرة/١٩٥٨ ص ١٥ - ١٦ .
- (٤٤) وولف - المصدر السابق ص ٢٢١ - ٢٣٤ .
- (٤٥) البهي - الفكر الاسلامي الحديث ص ٤٤٤ .



يسر « البلاغ » في عامها الجديد ان
تخطو خطوة جديدة نحو هذا الحقل فتعلن
لقرائها الافاضل فكرة تطويره بالمشاركة
الفعلية في الرد على الاسئلة التي ترد تباعا
منهم .

كما انها - حسب ما اعتادت - ستقتطف
من ثمار اغراسهم ونتاجهم ما يصلح لهذا
الحقل الذي خصصته (البلاغ) لاقلامهم .

● من الاستاذ السيد جواد شبر الخطيب من النجف الاشرف :
رسالة جاء فيها :

« سلام عليكم قدر تقديري اياكم ، وتحيات تستمد من الطافكم
ومواهبكم (الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احدا الا الله
وكفى بالله حسيبا) اهنتكم بهذه الاذواق المرنه والخطي المتزنة وكيف
لا يكون بلاغكم بهذا المستوى ... أرجو أن تقبلوا مني حواله بريديه
هدية متواضعة مشفوعة بالاخلاص والولاء ووافر الدعاء » .

و « البلاغ » بدورها تشكر لفضيلة الصديق كريم عواطفه ، راجية
من الله تعالى أن تكون عند حسن ظن الجميع .

● من الاستاذ مهدي حمودي الانصاري من الكاظمية : رسالة
جاء فيها :

« بمناسبة اجتياز مجلة البلاغ الموقرة عامها الاول المديد بعونه تعالى ،
يسرني بل يبهجني بأن اهنيء المشرفين عليها .. هذه المجلة الحافلة بكل
جديد وقيم من الموضوعات الجديرة بالاطلاع والاثبات والاكبار . اهنيء

وأبارك لكل من خط حرفاً بقلمه على صفحاتها المشرقة ، ولست بمستطيع
بقلمي الهش أن أشير وأعدد وأحدد تقييم المجلة وكتابها ٠٠٠ عاشت الكلمة
الطيبة مصدراً للخير والبركة والاقبال على صفحات البلاغ الزاهرة ، ومرحى
لكتابها وشعرائها ، وطوبى لقرائها الأكرمين .

وليس لدى «البلاغ» إلا أن تقول : شكراً والف شكر .

● إلى الأخ القساريء عمر احسونة من اداة المحاكم والنيابات
بينغازي في ليبيا ، وإلى الأخ القاريء عدنان الغابوري في الكاظمة .
أرسلنا لكم المجلة حسب طلبكم .

● من الاستاذ خليل اسماعيل محمد المدرس في ثانوية المقدادية :
رسالة جاء فيها :

« كما أتقدم كذلك بشعوري العميق بالبلاغ الفراء وما حققته من نجاح
وتقدم في ميدان الثقافة والعلم ، فلقد كان « البلاغ » أملاً يساور نفوسنا
وأمنية تختلج في قلوبنا حتى قيضه الله لنا ، فحقق ثقافة اسلامية واعية .
دمتم ودامت جهودكم في العمل الاسلامي الثمر ٠٠ الخ » .
و « البلاغ » بلورها تشكر للاستاذ الصديق نبيل احاسيسه .

● من الشاعر مصطفى حسين البلدي من الحبي : قصيدة بعنوان
« جهاد وكبرياء » جاء فيها :

سوف تبقى بأرضنا الكبرياء	وعلى تربها سينمو الأبناء
انما نحن أمة قد تباهى	بعلاها الابناء والآباء
قد ترامت حدودها وتعالى	فوق كل البقاع منها لواء
نحن سدنا على البلاد فطابت	واستقرت وعم فيها الرخاء
ومضينا الى الجهاد بعزم	وصمدنا فهاينا الأعداء
أصبح أن اليهود استحلوا	واستباحوا ديارنا يا سماء !
ونرى القدس تستباح انتقاماً	وبسبنا يحكم السفهاء
قد لبسنا من المذلة ثوباً	ومن العار قد كسانا رداء
اطردوهم فانهم جبناء	واستعدوا فانتقم الأقوياء
اطلبوا النار للدماء انتقاماً	واذكروا كيف عومل الأبرياء ؟

● من الشاعر طارق الطاهري من البصرة : قصيدة طويلة بعنوان
« مؤامرة استعمارية لازهاق الحق » جاء فيها : -

لقد أرقنتني يا سعاد نوازل دعتنا فقلبي اليوم حيران ، ذاهل
فهذي الوف المسلمين تشردت وتلك دماء الابرياء ٠٠٠ جداول !

★ ★ ★

أيذبح طفل يا الهي ؟! بشاعة أيقتل شيخ عاجز ؟! ان هذه
أيستمر العرب الغطاريف جهرة يهود تسوم المسلمين مذلة !!
فسحقا لأمريكا ، وسحقا لنذلها ومن عجب عن عارنا نتفافل !!
ومجرمها (جنسن) لما هو فاعل ووحشية منها تنصل قاتل
جرائم لم يقسم عليها الاسافل صهانية ؟! ان الحياة مهازل

★ ★ ★

وفي مصر والاردن قامت مجازر مجازر قد شاب الوليد لوقعها
لقد ذبحوا الاطفال شلت أكفهم وفيها دماء هادرات كأنها
قوى البغي والعدوان ضعف لانها وما جرد البتار كالحق ٠٠٠ كفه
اذا صال يوما فالقلوب رواجف سيخذلكم بطلانكم فهو ظالم
لنا قوة الله التي تقهر العسدي وشتان بين القوتين فحاذروا
وفي ارض سوريا دم يتهاطل ! وهزت من الخطب الجليل المنازل
وقد روعت في دورهن العقائل من الثورة العصماء تغلي مراجل
يسلحها البطلان فهي زوائل ففي شفرتيه الصاعقات الهواطل
ومن هوله تبكي الحثى ، والمفاصل وينصرنا الحق الذي هو عادل
وقوتكم ما اخرجته المعامل سيأتكم منها من النار وابل

★ ★ ★

اليكم فاننا امة عربية اليكم فاننا امة عربية
غدرتم بنا والغدر شيمة سافل نذالتكم معروفة ، واكفكم
وفي دمها يجري الابا والشمال وتخفون اجراماً وتأبى الدلائل
ملوثة بالعار ، والعار هائل ٠٠٠

★ ★ ★

نجنس من ارواحنا ، ودمائنا ، قنابلكم لا تزحق الحق فاخلجوا
وأموالنا الجيش الذي لا يطاول وهل تزحق الحق القوي القنابل؟!

● من الشاعر مظفر بشير من بغداد : قصيدة بعنوان « بني قومي »
جاء فيها :

وقد ركب السها النوم العميق	ألا شط الكسرى يا مستفيق
فبينهما الفداة مدى سحيق	فلا تأمل جفونك بعد غمضا
للدعوتك السلو ولا يفيق	ولا تدع السلو فليس يصغي
وبالاحرار قد عاث الرقيق؟	وكيف ينام حر مله جفن
الى الأذقان في حمأ غريق	وبالأوطان صال ربيب سحت
إذا غال الحمى وغد صفيق	وكيف يقر قلب في ضلوع
عروبتنا وهان دم عريق	إذا ديست كرامتنا ونيلت
وعز لنصرة العرب الصديق	إذا انقلب اليهود دعاة حق
واخطار اليهود بنا تحيق؟	إذا كنا تجاه الخصم شتى

★ ★ ★

له أثر الرجيق ولا رجيق	فيا قومي ولذ نداء قومي
وأحزانا بها صدرى يضيق	بني قومي لكم اشكو هموما
ففى أكبادنا جرح عميق	بني قومي ولا تشفى دموع
فان الحر ضيما لا يطيق	بني قومي لأخذ الثأر هبرا
ويأبى الله والبيت العتيق	باولى القبيلتين عدا غشوم
وأن نحمي عروبتها حقيق	حقيق أن نصون الدين فيها
يشمر للجهاد ويستفيق	بني قومي وهل عذر لمن لا

- ١ - المقالات ترتب لاعتبارات فنية لا دخل لمنزلة الكاتب بها .
- ٢ - لا تعاد المقالات والقصائد لاصحابها نشرت ام لم تنشر .
- ٣ - قد يتأخر نشر المقال او القصيدة لفترة طويلة او قصيرة تبعاً لجموعة المواد الادبية المتوفرة للمجلة ، فعلى الكاتب او الشاعر عدم نشر نتاجه فى صحيفة اخرى الا بعد التأكد من « البلاغ » بعدم نشره .
- ٤ - افكار بحوث المجلة ومقالاتها وقصائدها تبين وجهة نظر منشئها وكاتبها .

● أنهت مجلة « النجف » الفراء التي تصدرها كلية الفقه فى النجف الاشرف سنتها الثانية ، وقد صدر العدد الاول من السنة الثالثة حافلاً كالمعتاد بالبحوث الاختصاصية القيمة .

● صدر للدكتور محمد جواد رضا كتاب جديد باسم « قادة الفكر التربوى فى الاسلام » تضمن محاضرتين احدهما بعنوان « المذهب التربوى عند اخوان الصفا » والثانية بعنوان « قادة الفكر التربوى فى الاسلام » ، والكتاب مطبوع على الرونيو .

● من منشورات دار التبليغ الاسلامي بقسم - ايران تسلمت « البلاغ » نسخة من العدد الرابع من النشرة الفارسية ونسخة من العدد الاول من النشرة الانكليزية .

● أهدى الاستاذ عبدالحميد الكنين للبلاغ نسخة من كراسه الجديد المعنون « فى يوم اربعين علي محمود الشيخ علي » .

● من سلسلة « هذه عقيدتنا » التي يقسوم باصدارها الاستاذ

الشيخ عبدالواحد الانصارى صدر القسم الاول من الحلقة الثانية ، وهو بعنوان « مع الانبياء والمرسلين فى القرآن » .

● تسلمت « البلاغ » من لجنة الثقافة الدينية بكرىلاء مجموعة من أعداد سلسلة « أجوبة المسائل الدينية » فى سنتها الحادية عشرة .

● أقامت رابطة النشر الاسلامي بكرىلاء حفلة تكريمية على شرف الشاعر العلوى السورى صالح عضيمة القيت فيها بعض الكلمات والقصائد الترحيبية .

● صدر حديثا الجزء الاول من « ديوان بحر العلوم » لشاعر الشعب محمد صالح بحر العلوم وقد رتب فيه الشعر ترتيبا زمنيا ، وأخرج اخراجا رائعا .

● أصدرت مكتبة آية الله الشيرازى العامة فى النجف الاشرف عددا جديدا من كراساتها المتسلسلة ، وهو بعنوان « الاسلام ومدرسة أهل البيت -ع- » .

● تسلمت « البلاغ » من غرفة تجارة النجف نسخة من العدد الاول من النشرة الشهرية التى قررت الفسرفة اصدارها باشراف لجنة النشر والدعاية فيها .

● دفع الشاعر صادق آل طعمة ديوانه الى المطبعة وسيصدر قريبا ان شاء الله .

المحتوى

٥	كلمة التحرير	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠
٧	روح الملاحظة العلمية عند الامام علي (ع)	٠٠	للدكتور محمد جواد رضا					
١٦	الاجماع في ضوء اصول الفقه الاسلامي	٠٠	للسيد محمد صادق الصدر					
٣٤	من شعراء القرن الثامن عشر	٠٠	للاستاذ حميد مجيد الهدوي					
٤٠	دخان - شعر -	٠٠	للساعر طالب الحيدري					
٤١	اصول منطق الطير - التتمة -	٠٠	للدكتور احمد ناجي القيسي					
٤٧	الشعر في جبل عامل - التتمة -	٠٠	للاستاذ حسن الامين					
٥٩	اكتساب الجنسية العراقية	٠٠	للدكتور حسن الهداوي					
٧٧	لا اكفي ولا اغني - شعر -	٠٠	للساعر عبدالامير الورد					
٧٩	مع الامام علي - ع -	٠٠	للاستاذ مفيد آل ياسين					
٨٨	الدين بين الفلسفة والعلم	٠٠	للاستاذ عبدالامير الاعسم					
٩٨	مع القراء	٠٠						
١٠٢	انباء ادبية	٠٠						