مِرَاس
Meras scientific journal
مجلة علمية محكمة نصف سنوية

١

مجلة مِراس

مجلة
علمية
محكمة
نصف سنوية

مجلة مِراس / السنة الأولى
ربيع الثاني ١٤٤٣هـ / تشرين الثاني ٢٠٢١م

مجلة مِراس 2021
Meras scientific journal

ISSN: 2707-6245

أسباب الفساد وعلاجه
في ضوء الشريعة الاسلامية

م. د. آيات عبد الوهاب عبد الرزاق جامعة اهل البيت / كلية العلوم الاسلامية

الملخص

يعد الفساد من الظواهر غير الاخلاقية التي ترتبط بالمصلحة الشخصية استجابة للشهوة والغريزة وهو ممنوع بكل اشكاله وصوره لتأثيره الهدام على المجتمعات.

والاسلام باعتباره دين الهداية وصلاح هو خير نظام سلط الضوء على تلك الظاهرة بين الناس، فالمجتمع الانساني منذ الازل يعاني من الفساد، لذلك نجده قد شخص تلك المشكلة بشكل جلي فضلاً عن بيانه لطرق الخلاص من ويلاتها، فنجد في نصوص القرآن الكريم بيان حقيقة الفساد وقد ضرب نماذج كثيرة تدل على فتكه بالمجتمعات على مدار التاريخ لبيان الغرض من البحث وبيان المشكلة وايجاد الحلول.

وعلى هذا فان الفساد يعد منظومة تخريبية تسبب المزيد من التأخر في عملية البناء والتقدم على كل المستويات والاصعدة، منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

لذلك اصبحت مشكلة الفساد تهدد مسيرة المجتمع الانساني وتطال كل مقومات الحياة وعموم ابناء المجتمع.

الكلمات المفتاحية:

الفساد – اسباب الفساد – اثار الفساد

Abstract

Corruption is one of the immoral phenomena that are linked to personal interest in response to lust and instinct.

Islam, as a religion of guidance and righteousness, is

the best system that sheds light on this phenomenon among people. Human society has been suffering from corruption since time immemorial. Therefore, we find that Islam has clearly identified this problem, in addition to its explanation of the ways of salvation from its scourge, so we find in the texts of the Holy Qur'an a statement of the reality of corruption It has struck many models indicating its lethality in societies throughout history to explain the purpose of the research, clarify the problem and find solutions.

Accordingly, corruption is a subversive system that causes further delays in the process of construction and progress at all levels, including political, social and economic ones.

Therefore, the problem of corruption has become a threat to the course of human society and affects all aspects of life and the general population.

key words:

Corruption - causes of corruption - effects of corruption

المقدمة

الحمد لله رب العالمين الصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين.

هناك العديد من المشكلات التي تواجه الدولة والمجتمع والفرد وقد تؤثر على المرء من بعيد او من قريب، فواحدة من هذه المشكلات هي افة الفساد.

فان الفساد يعد من الظواهر غير الاخلاقية التي ترتبط بالمصلحة الشخصية استجابة للشهوة والغريزة وهو ممنوع بكل اشكاله وصوره لتأثيره الهدام على المجتمعات.

والاسلام باعتباره دين الهداية والصلاح هو خير نظام سلط الضوء على تلك الظاهرة بين الناس، فالمجتمع الانساني منذ الازل يعاني من الفساد، لذلك نجد ان الاسلام قد شخص تلك المشكلة بشكل جلي فضلاً عن بيانه لطرق الخلاص من ويلاتها، فنجد في نصوص القرآن الكريم بيان حقيقة الفساد وقد ضرب نماذج كثيرة

تدل على فتكه بالمجتمعات على مدار التاريخ لبيان الغرض من البحث وبيان المشكلة وايجاد الحلول.

وعلى هذا فان الفساد يعد منظومة تخريبية تسبب المزيد من التأخر في عملية البناء والتقدم على كل المستويات والاصعدة، منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي فضلاً عن المستوى الثقافي ناهيك عن مؤسسات الدولة ودوائر الخدمة العامة ذات العلاقة المباشرة واليومية بحياة الناس.

لذلك اصبحت مشكلة الفساد تهدد مسيرة المجتمع الانساني وتطال كل مقومات الحياة وعموم ابناء المجتمع.

وعلى هذا فقد قسم البحث على مقدمة وثلاث مباحث، فكان المبحث الاول يتحدث على مفهوم الفساد، فيما كان المبحث الثاني يتحدث عن الاسباب الى تؤدي الى الفساد، والمبحث الثالث كان يتناول اثار الفساد وعلاجه وفق المنظور الشرعي، ومن ثم تعرضت الى خاتمة ذكرت فيها اهم النتائج التي توصلت اليها، وقائمة بأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في البحث.

المبحث الأول
مفهوم الفساد

أولاً: معنى الفساد في اللغة

الفساد واصلة من الثلاثي فسد وهو أصل يدل على الخروج[1]، يقال: فسد يفسُدُ ويفسِدُ. وفسُدَ: فسادا وُفسُودا، وتفاسد القوم: تدابروا، والمفسدة: خلاف المصلحة، والاستفساد: خلاف الاستصلاح[2].

والفساد لفظ يطلق تارة على الطعام، فيقال: فسد اللحم أو اللبن: أنتن وعطب، وعلى العهود، فيقال: فسد العقد: بطل، وعلى الرجال، فيقال: فسد الرجل: جاوز الصواب والحكمة، وهذا اللفظ يدل عموما على أحد المعاني الاتية:

١ - التلف والعطب.

٢ - الاضطراب والخلل.

٣ - الجدب والقحط.

ويستعمل في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة[٣] والفساد يقابله الصلاح، والإفساد يقابله الإصلاح.

ثانياً: معنى الفساد اصطلاحا

بالرجوع الى المصادر نلاحظ ان هناك تباين بالتعريف الاصطلاحي فيعرفه البعض بأنه: (إقناع شخص مسؤول عن طريق وسائل خاطئة كالرشوة بانتهاك الواجب الملقى علية) [٤]،

والبعض يرى بأنه (سلوك ينحرف عن الواجبات الرسمية لدور عام بسبب مكاسب خاصة أو سلوك يخرق القانون عن طريق ممارسة بعض أنواع السلوك الذي يراعي المصلحة الخاصة[٥] أو هو مجاوزة الحد في الظلم وأخذ حقوق الآخرين ظلما ومنعهم مما يستحقونه) [٦].

ولعل تعريف الزمخشري من أجمع التعريفات حين قال: (هو خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعا به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة) [٧].

ومعنى الخروج هو خروج على مصالح الآخرين -باعتبار ان الفساد يخص سلوك الانسان- وهو تعريف يضم جميع أنواع الفساد وهو الارجح.

ثالثا: الفساد في الاصطلاح القرآني

وردت مادة فسد وما اشتق منها اكثر من اربعين مرة في القران الكريم، أما الآيات التي حدثتنا عن الفساد فهي كثيرة، وعادة ما يكون الفساد متعلقا بسلوك الإنسان، سواء أكان كشفا عن حقيقته أم كان في وضع طرق العلاج للتخلص منه أم في عرض نماذج لمفسدين وآخرين في مقابل مصلحون. وأن مصطلح الفساد في نصوص القرآن واسع وشامل، ويطلق على معنيين:

الاول: الفساد التكويني كما قوله تعالى: ((لَوْ كانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يصِفُونَ)) [٨]، ويراد بالفساد الكوني: التلف والعطب وهو الذي يشير إليه المعنى اللغوي. بحيث لو فرض وجود الهين لفسدت السماوات والارض[٩].

الثاني: الفساد التشريعي وهو ما يقابل الصلاح الذي ينشا عن نقص في حكم شرعي، وعلى هذا المعنى أغلب النصوص التي تحدثنا عن الفساد. لذلك فان الله تعالى انما شرع ما شرعه من الدين ليصلح به اعمال عباده فيصلح اخلاقهم وملكات نفوسهم فيعتدل بلك حال الانسانية والجامعة البشرية[١٠].

وعند استقراء النصوص يمكن ملاحظة ما يلي:

١ – هناك تلازم بين لفظي الفساد والأرض في مواضع كثيرة، فالأرض من أهم معالم الحياة الدنيا وفيه إشارة إلى كون الفساد مختصا بالحياة الدنيا ولا مكان له في الآخرة، ولعل قولة تعالى يؤكد هذا المعنى: ((تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا)) [١١]، كما أن قصة خروج آدم من الجنة تؤكد هذا، فآدم- عليه السلام -لم يخرج من الجنة إلا بحدوث الفساد وهو الأكل من الشجرة، فكان الأمر الرباني: (اهبطوا منها جميعا) [١٢] كما يلاحظ ان الإشارة إلى دونية الفساد وخسته فهو لصيق الأرض وهو عمل ارضي[١٣].

وارتباط ذكر الارض مع الفساد في اكثر من اية اشارة الى العموم وسعة ما يشمله موضوع الفساد، اذ ان الفساد ليس ظاهرة فردية، بل هي ظاهرة اجتماعية[١٤].

٢ – يرتبط لفظ الفساد مع لفظ السعي دون المشي أو غيره، وفي هذا الاختصاص دلالة على سرعة انتشاره وتفشيه في المجتمعات، فالسعي فيه معنى السرعة والخفة، وقد يكون فيه تعريض بأهل الحق بكونهم أجدر من أهل الباطل في هذا السعي والحرص[١٥]. وفي قوله تعالى: ((والله لا يحب الفساد))، أي إذا تولى هذا المنافق الشديد الخصومة أمر الناس؛ سعى في الأرض ليفسد فيها أو بمعنى الإعراض عن المخاطبة والمواجهة، فهذا الإنسان مرائي أمام الناس ما يظهره هو طلب الصلاح والخير ويضمر في نفسه السعي في الأرض لأجل الفساد والإفساد[١٦].

٣ – ويعبر في النهي عن الفساد ايضا لفظ ولا تعثوا، والعثي اشد الفساد والخراب[١٧]، والاصل على ما قيل: من قولهم: (ضبع ثعواء) إذا كثر الشعر على وجهها وكذلك الرجل ونقل ابن منظور عن الأزهري قوله: العيث: الإسراع في الفساد[١٨].

٤ – ان الاصلاح وحده لا يكفي للقضاء على الفساد، القضية بحاجة الى النهي عن الفساد قال تعالى: ((فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ)) [١٩]. ومعنى ذلك ان العذاب وقع على الذين تعدوا على اوامر الله عز وجل وأنجى الله تعالى الفرقة الناهية عن المنكر[٢٠].

لذلك قال الامام امير المؤمنين (ع): ((ايها المؤمنون انه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم وبرئ ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل من صاحبه، ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى فذلك الذي اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين)) [٢١].

المبحث الثاني
الاسباب المباشرة للفساد

المطلب الأول
اراء العلماء في اسباب الفساد

ان تحليل ظاهرة الفساد، والنظر في اسبابه لدى المختصين يقودنا الى رأيين:

الاول: أن الفساد يعود إلى عوامل أخلاقية وايديولوجية ودينية وشخصية ناتجة عن انحلال النخبة وضعف إيمانها الديني أو العقائدي أو السياسي.

الثاني: ينسب الفساد إلى خصائص النظام السائد سواء أكان شموليًا أو ديموقراطيًا، اما المدرسة الليبرالية الجديدة تنظر للفساد على انه أحد الآثار المترتبة على وجود السوق السوداء، التي نشأت بسبب اتباع سياسة التدخل الحكومي في الشؤون الاقتصادية، وتدخل التشريعات التي

تصدر عنها مما يؤدي إلى زيادة فرص الممارسات البيروقراطية، وبالتالي زيادة المخاطرات التي يقوم بها الأفراد بإقدامهم على اتخاذ إجراءات سوق موازية أو خفية، وعلى سلوكيات غير قانونية للتغلب على هذه البيروقراطية ويبدو أن الفساد يشبه كرة الثلج الضخمة لا يظهر منها إلا القمة، أي ما يكتشف، أما ما خفي فأعظم بكثير[٢٢].

وتشير إحدى الدراسات لاستطلاع الرأي العام في كل من إيطاليا وفرنسا واليابان أن غالبية الناخبين مقتنعون بفساد جميع السياسيين[٢٣].

أما نظرة الإسلام في تفسير ظاهرة الفساد، فهي تنبثق من نظرته الشاملة للإنسان والحياة والكون، فالله سبحانه خلق الإنسان وأودع فيه دوافع الخير والشر لقوله تعالى)): ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها)) [٢٤]، وقوله تعالى: ((وهديناه النجدين)) [٢٥].

أي أن الله تعالى خلق الإنسان ومدّه بالعقل الذي يميز بين الخير والشر كما أنه سبحانه وتعالى أفهم الإنسان أن بعض الأمور حسن وبعضها قبيح[٢٦].

كما أن الإنسان مستخلف في هذه الأرض قال تعالى: ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)) [٢٧].

والخليفة يجب عليه أن يطيع من استخلفه وهذا ما أُخلق له الإنسان فإذا لم يطع الله اعتبر خارجًا عن خلافته وطاعته...

وانه سبحانه لم ينف عن خليفة الأرض الفساد وسفك الدماء، ولا كذب الملائكة في دعويهم التسبيح والتقديس، وقررهم على ما ادعوا، بل إنما أبدى شيئا آخر وهو أن هناك أمرا لا يقدر الملائكة على حمله ولا تتحمله ويتحمله هذا الخليفة الأرضي فإنه يحكي عن الله سبحانه أمرا ويتحمل منه سرا ليس في وسع الملائكة، ولا محالة يتدارك بذلك أمر الفساد وسفك الدماء[٢٨].

وتتعدد بواعث أو عوامل الانحراف نحو الفساد للإنسان من وجهة نظر الإسلام وتتنوع مصادرها فمنها ما ينبع من ذات الإنسان ومنها ما يكون خارجًا عنها[٢٩].

وفيما يلي تعداد لهذه العوامل دون التوسع في شرحها ومن أراد التفصيل فعليه الرجوع إلى المراجع والمصادر التي توسعت في شرحها.

المطلب الثاني
العوامل والأسباب المرتبطة بالنفس الانسانية

هناك عوامل عدة ترتبط بالذات الانسانية لها تأثير مباشر على ظهور الفساد وهي كالاتي:

١- ان استجابة الانسان لشهواته وغرائزه ومصالحه الشخصية التي اودعها الله تعالى فيه من دون الالتزام بالضوابط الشرعية التي من شأنها تربية النفس وتزكيتها يؤدي الى إنعدام الوازع الديني وضعفه في النفس الإنسانية: فمن أعرض عن طاعة الله تعالى تشتت في السعي لإرضاء هواه وشهواته فانغمس في الفساد بأنواعه دون رادع يردعه من إيمان بالله وخوف منه تعالى[٣٠]، لقوله تعالى: ((**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**)) [٣١].

وواقع الفساد اليوم المتمثل في الإباحية المطلقة لإشباع غرائزها وشهواتها لهو خير دليل على تلك العلاقة المباشرة بين الغريزة والجريمة والفساد... فلتلبية شهوة حب المال وجمعه يدفع الإنسان للحصول على المال بشتى الوسائل والطرق حتى لو من طريق حرام أو ممنوع إذا لم يكون هناك رادع يردعه، يساعد على ذلك وسوسة الشيطان، قال تعالى: ((إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوًا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير)) [٣٢] فالشيطان يدعو أصحابه إلى المعاصي وارتكاب أنواع الفساد المختلفة ليسوقهم إلى النار، فالعدو هو الشخص الذي بينه وبينك مشاحنة او خلاف وفي الاغلب لا يطلق الا على الذي يريد الضرر[٣٣].

٢. التكبر: ومن الوسائل المساعدة على الفساد واهم اسبابه الكبر والعجب بالنفس

الذي يمثل انحرافًا خلقيًا يؤدي بالإنسان عن سبيل الحق، وهيمنة التكبر على كيان الإنسان واستيلائه على عقله وإرادته يسوقه بعنف شديد وتمرد لئيم إلى غمط الحق وطمس معالمه، فينسى مصالح الآخرين وينسى حقوق الآخرين وينسى قوانين الصلاح في علاقات الناس بعضهم مع بعض، وينسى قوانين الصلاح التي أقامها الله في المكونات التي من حوله، ومن خلال هذا الاستكبار تقوم الدنيا وتقعد اليوم بهذه الفتن الصاخبة والفساد المستشري في بقاع كثيرة من العالم.

٣. الحقد: كما يعد الحقد من الدوافع المؤدية إلى الفساد وجحود الحق ورفض أتباعه، والحقد هو العداوة الدفينة في القلب، والعداوة هي كراهية يصاحبها رغبة بالانتقام من الشخص المكروه إلى حد إفنائه وإلغائه من الوجود، وكم دفع الحقد كثيرًا من الأفراد والأمم إلى جحود الحق والتمرد على الاعتراف به أو اتباعه[٣٤].

٤. الحسد: الذي يعد من اسباب الفساد، وهو من الرذائل الخلقية ذات النتائج النفسية والاجتماعية السيئة جدًا على الأفراد وعلى الجماعات وهو داء إذا أصاب النفس الإنسانية أضناها وأشقاها وجعلها مصدر أذى للاخرين الذين امتحنهم الله بفضائل من نعمه ومزيد من عطائه قال (ص): ((دب إليكم داء الأمم قبلكم الحسد والبغضاء هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين)) [٣٥]

المطلب الثالث
العوامل والاسباب الخارجية

في المطلب السابق تم التطرق لاهم الاسباب الداخلية التي من شأنها ان تؤثر مباشرة على ظهور الفساد، وهناك اسباب خارجية تؤثر على ظهور الفساد اهمها:

١ – رفاق السوء، فيقول تعالى: ((الإخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين)) [٣٦]، فيقول سبحانه: ((وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ

فُلَانًا خَلِيلًا*لَّقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولًا))[٣٧] بمعنى إن الذين تخالوا وتواصلوا في الدنيا، يكون بعضهم أعداء لبعض، وهم الذين تخالوا على الكفر والمعصية، ومخالفة النبي لما يرى كل واحد منهم من العذاب بسبب تلك المصادقة[٣٨].

وأثبتت التجارب، واتفاق جميع علماء الأخلاق والتربية والتعليم، على تأثير الأصدقاء والعشرة فاذا كان الصّديق فاسداً ومنحرفاً، في دائرة السّلوك الأخلاقي، فسيؤثّر على صديقه السليم، من موقع الانحراف كذلك[٣٩].

٢ -الاضطراب في التربية ان الانحراف في سلوك أحد أفراد الأسرة ولا سيما الوالدين، أو جهل الأبوين بأصول التربية، أو عن طريق انفصال الوالدين بالطلاق من الاسباب التي تجعل من البيئة الأسرية سببًا من أسباب الفساد، كما ان اعتماد بعض الاسر اسلوب العقوبة الجسدية او اللفظية الذي يجعل الفرد لا يطيع الا بالقوة وهذا النوع لا يربي ضمائر، بل يربي على اساس التملق والنفاق والتظاهر بالطاعة وعند غياب الاهل يعود الفرد الى السلوكيات السلبية.

كما ان اسلوب التساهل المستخدم في التربية وعدم العدالة والتفرقة بين الابناء تدفع الفرد منذ البداية الى عدم احترام القوانين وتخلق منه فردا متمردا على المجتمع[٤٠]

٣ - الاضطراب الاقتصادي: قد يكون الاضطراب الاقتصادي الذي يكون الفرد سببًا في انحرافه واتباعه سبيل المفسدين، فان التخلف والتدهور الاقتصادي الذي يعيشه الفرد قد يدفع بصاحبه إلى البحث عن إشباع حاجته الأساسية أو لرفع مستوى أسرته بطريق غير مشروع فيكون اكل بدون وجه حق لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ))[٤١]، أو يدفعه إلى الجريمة ويكون الباعث على ارتكابها ما يشعر به الفرد من الحرمان

مما يشعر به من تفاوت في توزيع الثروات فيؤدي به ذلك إلى الحقد والحسد والبغضاء والأمراض النفسية التي تؤثر في سلوكه.

٤- تخلخل الاوضاع السياسية: اذ ان النظام السياسي اذا كان بعيداً عن القوانين الالهية ويتبنى أفكاراً باطلة، جعلت من الفرد تربة خصبة لأي سلوك شاذ، مما يؤدي الى افساد عقيدته وفكره حتى يجنح إلى الفساد بجميع أنواعه، من كفر وإلحاد وردة وقتل وسرقة وزنا ورذيلة ومخدرات، ويقوم بأعمال التخريب والاختطاف والتهديد والخروج على الأمن الجماعي والسلم الاجتماعي. فضلا عن أن النظام السياسي الجائر ينتج طبقة عاطلة من الشعب وهي أكثر الأفراد إثارة للشغب والفوضى والسرقة، كما أنه يبث الفرقة بين الأفراد بما يمارسه من تمييز ومحسوبية فيعلم الناس على السلوك المنحرف لإشباع حاجاتهم، ويخلق ظروفًا تشجع على الإجرام والفساد أو يفشل في تهيئة الظروف التي من شأنها منع الانحراف[٤٢].

المبحث الثالث
الاثار المترتبة على انتشار الفساد وطرق علاجها

المطلب الأول
الاثار المترتبة على انتشار الفساد

إن استفحال الفساد والإفساد في العالم يؤدي إلى مساوئ وآثار سلبية كبيرة ومتنوعة. وسأكتفي بتعدادها في النقاط التالية وإلا فإن شرحها يطول في البحث كثيرًا:

أولاً: آثار فردية:

بين القرآن الكريم في كثير من نصوصه انحراف المفسدين ويرد به ميل المفسد في سلوكه عن منهج الاسلام والعمل فيما نهى الله عنه وتضييع ما امر الله بحفظه وله اثار عديدة منها ادعائهم الاصلاح[٤٣] كما في قوله تعالى: ((وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ))[٤٤].

ومن الاثار ايضاً فساد العقيدة الذي يؤدي الى الانحراف وسوء الادب مع الله

تعالى، كما في قوله تعالى: ((وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)) (٤٥).

ومن اثاره سفك الدماء واستباحة الحرمات كما في انحراف فرعون وفساده وطغيانه في الارض لقوله تعالى: ((إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ))(٤٦).

فضلاً عن الامتناع عن فعل لخير والصلاح لقوله تعالى: ((الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ)) (٤٧) باعتبار ان من فسدت نفسه واعلن الكفر والضلال لا يحصل منه صلاح ابداً، بل يصد عن سبيل الله ويتوعد الصالحين ويعبر القرآن الكريم عن ذلك على لسان شعيب بما نصه: ((وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ)) (٤٨). أي انهم يتبعون كل منهج مقتدين بالشيطان ويجلسون على الطرق ويقولون لمن مر بها: ان شعيباً كذاب فلا يفتكم عن دينكم كما كان يفعل مشركي مكة يصفون سبيل الله للناس بأنها معوجة وفي هذا صد عن سبيل الله(٤٩).

وليس ذلك فقط بل توعدهم الله تعالى بالخسران والعذاب الاليم يوم القيامة لقوله تعالى: ((إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)) (٥٠).

٢- اثار الفساد على المجتمع

ان المجتمع الذي يشيع فيه الفساد والجرأة على الله تعالى وحدوده يفسد كل شيء، كالخلق والسلوك والروابط بين الناس والمعاملات فلا يراعى حرمة لمال ولا لعرض ولا لدم ويتدنى الى تلك الدرجة الوضيعة من الفساد في الاعتداء على كل شيء وهذا يوصل المجتمع الى نتيجة مرعبة وهي شيوع القتل وسفك الدماء(٥١).

ولا يمكن ان تبلغ هذه النتيجة من الفساد الا لبيان شناعته وعظيم جرمه، اذ عدّ الزمخشري الفساد في الارض تهييج للحروب والفتن[٥٢] لقوله تعالى: ((وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)) [٥٣].

ومن اثار الفساد على المجتمع، قطع العلاقات التي امر الله ان توصل، فالانسان اجتماعي بطبعه وفطرته واهم تلك العلاقات الارحام التي الزم بضرورة وصلها حيث قرن الله تعالى بين الفساد وقطع الارحام لقوله تعالى: ((فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ)) [٥٤] أي اذا توليتم ان يقطع بعضكم رحم بعض ويقتل بعضكم بعضاً وقيل الاعراض عن كتاب الله والعمل بما يوجب القتل وهو الافساد في الارض بعمل المعاصي وقطع صلة الارحام فانه تعالى يتوعد بالعذاب الاليم[٥٥]

كما يزرع الفساد بذور التفرقة والعداوة والبغضاء بين الناس ويحطم كيان الأسر، وتتفاقم المشكلات الأسرية، وفيه إهدار لكرامة وعرض الفرد، ويهدد النوع البشري كما هو حاصل في انتشار الزنا، وينهار التماسك الاجتماعي وتنحط الأخلاق به، وينتشر الابتزاز والقتل ويتزعزع الأمن الاجتماعي داخل المجتمع[٥٦].

فالقيم الاجتماعية العرفية مبنية على مبدأ التعاون في اغلب الاحيان خصوصاً بين العائلة الواحدة فتكون المصالح العامة مقدمة على المصالح الشخصية، لذا يجب على العامل ان يكون موحداً للولاء[٥٧].

واذا سرى هذا الفساد فانه سيؤدي الى انهيار كبير في المجتمع خصوصاً اذا تقبله المجتمع وبدوره سيؤدي الى اشاعة روح اليأس بين ابناء المجتمع[٥٨].

٣ -الآثار الاقتصادية

يتملك الاسلام نظاماً اقتصادياً يريد بالمجتمع الرقي الحضاري ويمنع من الفساد الاقتصادي بكل مظاهره كالرشوة

والاحتكار وخيانة الامانة التي تجلب الفقر والتخلف، وعلى هذا يترتب على الفساد مضار كثيرة: فإنه يؤدي إلى إهدار المال العام، ويعود على الدولة بالخسارة المالية، ويقف دون التقدم الاقتصادي، وفيه تحطيم لنشاط الأفراد المالي والاقتصادي، ويفسد الذمم، ويجلب الفقر والتخلف للبلاد والعباد، ويرفع تكلفة المعاملات بسبب الرشاوى والاحتكار... وأضرار اقتصادية أخرى كثيرة[٥٩].

والقرآن وصف كل من يتعامل بهكذا نوع من الفساد بأنهم يحبون المال حباً جماً كما في قوله تعالى: ((وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا * وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا)) [٦٠]. ومعنى ذلك انهم يحبون المال حباً شديداً ويأكلوه دون السؤال عن مصدره سواء له او لغيره[٦١].

٤- الآثار السياسية:

من الاسباب الرئيسة في الفساد هي الاسباب السياسية وهو عن طريق اشاعة الفوضى السياسية والتوافقات الحزبية وحماية كل حزب لمرشحه في البرلمان، بحيث لم يحاسب اذا افسد[٦٢].

مما يؤدي الى اضعاف اداء السلطات التي تمثل سياسة الدولة وبالاخص الاجهزة الرقابية في الدولة[٦٣].

وقد صرح القرآن الكريم بهذه الاسباب، فقد اشار الى مسالة الحكم والحاكم كما هو الحال في قصة موسى (ع) في قوله تعالى: ((**وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ**)) [٦٤].

وفي غمار هذا كله يفقد القانون هيبته في المجتمع لأن المفسدين يملكون تعطيل القانون وقتل القرارات التنظيمية في المهد، وإذا ما تأكد للمواطن العادي، المرة تلو المرة، أن القانون في سبات عميق، وأن الجزاءات واللوائح لا تطبق ضد المخالفات الصريحة والصارخة لأمن المجتمع الاقتصادي والاجتماعي، فلا بد للمواطن العادي من أن يفقد ثقته في هيبة القانون وسلطانه في المجتمع، وتصبح مخالفة القانون هي الأصل واحترام القانون هو الاستثناء[٦٥]

المطلب الثاني
المنهج القراني في اصلاح الفساد

ان أي عملية تغيير او اصلاح في المجتمع للانتقال من الواقع المنحرف والفاسد الى واقع اكثر استقرار تحتاج الى القضاء على اسباب ذلك الانحراف والفساد، فهذا الوجود مبني على نظام السببية، لقوله تعالى: ((إِنَّ اللهَّ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللهُّ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ)) [٦٦].

والقران الكريم عرض كثير من النماذج التي ظهر فيها بعض جوانب الفساد واسبابه التي تم الحديث عنها، لذا يقتصر الحديث على ذكر طرق الإصلاح القرآني والذي ظهر في العديد من النصوص ومنها:

التطبيق الأول: قصة النبي يوسف (ع) في علاج الفساد

ظهرت في قصة يوسف إصلاحات عدة:

منها: ولاية النبي يوسف (ع) على الخزائن، اذ توفرت فيه خصال اهلته للمنصب لقوله تعالى ((قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ)) [٦٧]، وصفاً لنفسه بالامانة والكفائة فهما طلبة الملوك وانما قال ذلك ليتوصل الى امضاء احكام الله وإقامة الحق وبسط العدل[٦٨] عن ابي عبد الله (ع) ((قال حفيظ بما تحت يدي عليم بكل عليم بكل لسان)) [٦٩] وكأن العبارة تشير إلى أبرز صفتين ينبغي أن تؤخذا بعين الاعتبار عند تعيين الإداريين: الحفظ والعلم، فالحفظ عنوان الأمانة والإداري محتاج إليها، والعلم عنوان الخبرة، ولا يخفى حاجة الإداري له، والعلم عنوان الخبرة، ولا يخفى حاجة الإداري لها كذلك، وكأن هذا التلازم هو عنوان وسر النجاح الذي يمكن اتباعه في التعيين للقضاء على سبل الفساد، كما أن العلم ضروري لوضع الخطط المناسبة ومتابعتها، والأمانة هي المطلوبة للقضاء على فساد كان سببه غيابها عن الساحة.

فالأمانة لا تنحصر بكون الرجل اميناً فقط لحفظ الاموال، بل الأمانة لكل مقام

ومنصب، وبناءً على هذا فالامين هو الذي يحافظ على اسرار مؤسسته والتشكيلات التي تحت يديه[٧٠]. وكيفية امضاءه للاحكام الشرعية واقامة الحدود وسط العدل ودفع الظلم وبالجملة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧١].

فيكون مرد الأمانة عدم التفريط في شؤون ما ولي عليه ومراقبة الله وخشيته والخضوع لشريعته.

ومنها كيفية الحفظ على الامانة الموكولة له لامتلاكه الخبرة الكافية لحفظ الخزائن والاموال وصرفها في مصارفها اللازمة[٧٢].

لذلك قال الراوندي: (طلب ذلك إليه ليحفظه عمن لا يستحقه ويوصله إلى الوجوه التي يجب صرف الأموال إليها، ولذلك رغب إلى الملك فيه، لان الأنبياء لا يجوز أن يرغبوا في جمع أموال الدنيا الا لما قلناه، فقوله " حفيظ " أي حافظ للمال عمن لا يستحقه عليهم بالوجوه التي يجب صرفه إليها) [٧٣]

وهذا لم يكن الا للحرص على صلاح اهل مصر في ذلك العصر واراد بها صلاح الدين والمجتمع[٧٤].

التطبيق الثاني (النبي سليمان مع ملكة سبأ)

من القصص القراني الذي ينبه على اهم انواع الفساد وهو الفساد الاداري لدى العاملين الذين يتهربون من مهامهم ووظائفهم بحجة انشغالهم بخصوصياتهم كما في قوله تعالى: ((وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ)) [٧٥]، فهو عنده الآن متهم إلا أن يبرهن غير ذلك: ((لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ)) [٧٦].

وعلى هذا فان الموظف يجب عليه ان يلتزم باداء جميع الواجبات التي انيطت له وان يعملها على اكمل واتم وجه في كل اوقات الدوام الرسمي بناء على الايفاء بالعقد المبرم بينه وبين الدولة[٧٧].

وتهديد سليمان -عليه السلام -للهدهد يدل على المتابعة والصرامة في مواجهة ما

يمكن أن يفضي إلى تهاون في المهام، ولم يكتف بالتهديد بل اتبعه بالتثبت والتحقق مما قال: ((قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ)) [٧٨]، فلا تساهل ولا هوادة في الأمر، إنها الجدية، فهذا الكلام يثبت بصورة جيدة انه يجب الاهتمام في المسائل المصيرية المهمة وان يعجل في التحقيقات اللازمة[٧٩].

ولمكافحة الفساد، لابد من عدم الضعف أمام المغريات المالية، وقبول الهدية، فملكة سبأ حين قالت ((وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ)) [٨٠]. فكان ردّ سليمان عليه ((أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ)) [٨١]

والمعنى هو امداد الموظف بالاموال والهدايا لاجل تمشية الامور الجائزة وغير الجائزة، فجاء في الاية الكريمة التوبيخ بفرحهم بهديتهم وهو قبيح[٨٢].

وهنا يكون التنبيه على خطورة الرشاوى والهدايا ودورهما في نشر الفساد، علما أن هذا اللون هو أبرز ألوان الفساد الذي تعاني منه الأفراد والجماعات والدول على حدّ سواء، وإن كان لهذا الأمر من دلاله فدلالته أن هذا اللون من أبرز أنواع الفساد وأكثرها في هذا الزمان.

التطبيق الثالث: (طالوت وجالوت ومكافحة الإفساد)

في قصة طالوت وجالوت التي ذكرت في القرآن اشارت إلى مسألة مهمة فيما يخص علاج الفساد والقضاء عليه وهي: أن الجهاد أفضل وأقوى السبل التي يواجه بها الفساد، قال سبحانه: **((فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ))** [٨٣]. فيسلط الله عز وجل اهل الصلاح على من يفسد في الارض ليقطعوا جذور الفساد ولا يختص بزمان دون زمان[٨٤].

الخاتمة ونتائج البحث

بعد الانتهاء من بحثنا هذا توصلنا الى عدة نتائج اهمها:

١- مما تقدم إلى أن الفساد عمل مقنن مقصود من قبل فئات معينة تحرص على بقائه تسعى إليه بأقصى ما أوتيت من طاقات وتحرص على أن يكون هو السمة الغالبة، وأنه على الرغم من

هذا كله فالإصلاح رسالة الأنبياء جميعا في كل زمان وهو رسالة القرآن، ويحمل لواءه كل من

تبع الرسالة، على الرغم من قلة أتباع الحق وأنصاره بالنسبة إلى أهل الباطل.

٢- ان الفساد امر مرفوض ومستهجن وجدانا، فان النفس لا تميل اليه ولا تسعى له، لذا نجد المرء يرفض صفة الفساد في الاشياء ويسعى الى اصلاحها ان امكنه.

٣- هناك عدة اسباب تؤدي الى تفشي الفساد، واهم هذه الاسباب ماكان على المستوى الفردي والاجتماعي.

٤- نجد ان القرآن الكريم قد عالج الفساد بكل تفاصيله من خلال قصص الانبياء وكذلك نشر ثقافات الامم السابقة.

الهوامش

١. المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، دار المعرفة – بيروت، ط ٣، ٢٠٠١ م، ص ٣٨١.

٢. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر –بيروت، ط ١، ١٩٩٠ م، ١ / ٣٣٥.

٣. المفردات: في غريب القرآن، الراغب، ص ٣٧٩

٤. السيطرة على الفساد، كيلتجارد روبارت، ترجمة: علي حجاج، دار النشر، عمان، الاردن، ١٩٩٤، ص٤٤.

٥. السيطرة على الفساد: ص ٤٦.

6. King, Andrea Kennedy (2003) The Link between Foreign Direct Investment and Corruption in Transitional Economies, The Norman Paterson School of International Affairs, Ottawa, Ontario: Carleton University

٧. الكشاف: الزمخشري ١ / ١٧٩.

٨. سورة الانبياء، الاية ٢٢.

٩. الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد، محمد حسن المرتضوي، ٢/ ٢٦٧.

١٠. الميزان في تفسير القرأن، الطباطبائي، ٢/ ٩٧.
١١. سورة القصص، الاية ٨٣.
١٢. سورة البقرة، الاية ٣٨.
١٣. تفسير الصراط المستقيم، حسن البروجردي، ٣/ ٥٧٧.
١٤. الفساد، همام حمودي، ص١٥.
١٥. مفردات الفاظ غريب القران، الراغب الاصفهاني، ص٢٣٨.
١٦. الميزان في تفسير القرآن/ العلامة الطباطبائي٢/ ٩٩.
١٧. تفسير مجمع البيان، الطبرسي، ٧/ ٣٥٠. ينظر: زبدة التفاسير، فتح الله الكاشاني، ٢/ ٥٥٠.
١٨. لسان العرب، ابن منظور، ٢/ ١٧٠.
١٩. سورة الاعراف، الاية ١٦٥.
٢٠. التفسير الكبير، الرازي، ١٥/ ٣٩.
٢١. وسائل الشيعة، الحر العاملي، ١٦/ ١٣٣.
٢٢. عولمة الفساد رؤية غربية، جريدة الوطن ٨ / ٦ / ٢٠٠١ م
٢٣. المصدر نفسه.
٢٤. سورة الشمس، الايتين ٧-٨.
٢٥. سورة البلد، الاية ١٠.
٢٦. شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني، ٢/ ١٩٨.
٢٧. سورة البقرة، الاية ٣٠.
٢٨. الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ٤/ ١٤٢.
٢٩. منهج القرآن في حماية المجتمع من الجريمة: روضة محمد بن ياسين ١ / ١٥١
٣٠. التفسير الوسيط، وهبة الزحيلي، ١/ ٤٨٥.
٣١. سورة ال عمران الاية ١٤.
٣٢. سورة فاطر، الاية ٦.
٣٣. ما وراء الفقه، محمد محمد صادق الصدر، ٩/ ٢٧١.
٣٤. الأخلاق الإسلامية: عبد الرحمن الميداني ١ / ٧٨٥.
٣٥. مسند احمد، ١/ ١٦٤.
٣٦. سورة الزخرف، الاية ٧.
٣٧. سورة الفرقان، الايات ٢٧-٢٩.
٣٨. مجمع البيان، الطبرسي، ٩/ ٩٣.
٣٩. دور الاصدقاء والعشرة في الاخلاق، شبكة لمعارف الالكترونية.
٤٠. دور التربية في مواجهة الفساد – الاسباب والمعالجات، حاتم جاسم، جامعة ديالى، ٢٠١٤.
٤١. سورة النساء، الاية ٢٩.
٤٢. مكافحة الفساد من منظور الاسلامي، عبد الحق حمد، المؤتمر العربي الدولي لمكافحة الفساد، الرياض.
٤٣. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، ١/ ٧٦.
٤٤. سورة البقرة، الاية ١١.

٤٥. سورة المائدة، الاية ٦٤.
٤٦. سورة القصص، الاية ٤.
٤٧. سورة الشعراء، الاية ١٥٢.
٤٨. سورة الاعراف، الاية ١٨٦.
٤٩. التفسير الاصفى، الكاشاني، ١/ ٣٨٥.
٥٠. سوة المائدة، الاية ٣٣.
٥١. مجلة جامعة الازهر، مجلد ١٠، عدد ١، ص٢٦٤.
٥٢. الكشاف، الزمخشري، ١/ ١٧٩.
٥٣. سورة البقر، الاية ٣٠.
٥٤. سورة محمد، الاية ٢٢.
٥٥. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، ٩/ ٣٠٢.
٥٦. الفساد الاداري من منظور اسلامي، هناء يماني، ص٥.
٥٧. الولاء المهني في المؤسسة التربوية، رياض كريم، ص٤٦.
٥٨. مدخل مقترح لمكافحة الفساد في الوطن العربي، عطا الله خليل، ص٣٣.
٥٩. الفساد الاداري والمالي في العراق، صبيح حسن العكيلي، مجلة دراسات سياسية، ع١٤، ٢٠١١، ص٣١.
٦٠. سورة الفجر، الايتان، ١٨-١٩.
٦١. التفسير الكبير، الرازي، ٣١/ ١٧٣. جامع البيان، الطبري، ٢٤/ ٤١٥.
٦٢. اخلاقيات مهنة العمل الاداري، سعيد جاسم، ص٢٢٣.
٦٣. ظاهرة الفساد، احمد هاشم، ص٦٧.
٦٤. سورة يونس، الاية ٨٣.
٦٥. الفساد وتداعياته في الوطن العربي: محمود عبد الفضيل، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٤٣ مايو ١٩٩٩ ص٧.
٦٦. سورة الرعد، الاية ١١.
٦٧. سورة يوسف، الاية ٥٥.
٦٨. الكشاف، الزمخشري: ٢/ ٣٢٨
٦٩. علل الشرائع، الصدوق: ١/ ١٢٥
٧٠. الإدارة والقيادة في الإسلام، ناصر مكارم الشيرازي، ص١١٩.
٧١. زبدة البيان، الاردبيلي، ص٤٠٠.
٧٢. نظام الحكم في الاسلام، منتظري، ص١١٦.
٧٣. فقه القرآن، قطب الدين الراوندي، ٢/ ٢٥.
٧٤. دراسات في ولاية الفقيه، منتظري، ١/ ٣٣٢.
٧٥. سورة النمل، الاية ٢٠.
٧٦. سورة النمل، الاية ٢١.
٧٧. الخلاف، الشيخ الطوسي، ٣/ ٤٨٩.
٧٨. سورة النمل، الاية ٢٧.
٧٩. تفسير الامثل، ناصر مكارم الشيرازي، ١٢/ ٥٥.
٨٠. سورة النمل، الاية ٣٥.
٨١. سورة النمل، الاية ٣٦.
٨٢. تفسير الميزان، الطباطبائي، ١٥/ ٣٦١.

٨٣. سورة البقرة، الاية ٢٥١.

٨٤. دراسات في ولاية الفقيه، المنتظري، ١/ ٥٩٦.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الأخلاق الإسلامية: عبد الرحمن الميداني، دار القلم للطباعة، بيروت.

٢. اخلاقيات مهنة العمل الاداري، سعيد جاسم، شركة الغدير للطباعة، البصرة، ط١، ٢٠١٢م.

٣. الإدارة والقيادة في الإسلام، ناصر مكارم الشيرازي، مطبعة سليمان زادة، ط١، ١٤٣٠هـ.

٤. التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، تح: احمد حبيب العاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، ط١، ١٤٠٩ه.

٥. التفسير الاصفى، الفيض الكاشاني، مكتبة الاعلام الاسلامي، قم، ط١، ١٤١٨ه.

٦. تفسير الامثل، ناصر مكارم الشيرازي، مطبعة شنا، قم، ايران، ط١.

٧. تفسير الصراط المستقيم، حسن البروجردي، دار الفكر للطباعة، ط١.

٨. التفسير الكبير، الرازي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.

٩. التفسير الوسيط، وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر والنشر، دمشق، ط١.

١٠. تفسير مجمع البيان، الطبرسي، دار العلوم للتحقيق والطباعة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

١١. تفسير مقتنيات الدرر، مير سيد علي الحائري، دار الكتاب الاسلامي، قم، ط١، ٢٠١٢م.

١٢. جامع البيان، الطبري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٣. الجامع لاحكام القرآن، القرطبي، دار الشعب، القاهرة.

١٤. الخلاف، الشيخ الطوسي، تح: مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٧هـ

١٥. الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد، محمد حسن المرتضوي، المطبعة العلمية، قم، ط١، ١٤١٢هـ.

١٦. دراسات في ولاية الفقيه، منتظري، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ط١، ١٤٠٨ه.

١٧. دور التربية في مواجهة الفساد – الاسباب والمعالجات، حاتم جاسم، جامعة ديالى، ٢٠١٤.

١٨. زبدة البيان، الاردبيلي، تح: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لاحياء الاثار الجعفرية، طهران.

١٩. السيطرة على الفساد، كيلتجارد روبارت، ترجمة: علي حجاج، دار النشر، عمان، الاردن، ١٩٩٤.

٢٠. شرح نهج البلاغة، ابن ميثم البحراني، دار الثقلين للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٩م.

٢١. عولمة الفساد رؤية غربية: د. محسن خضر، جريدة الوطن ٨/ ٦/ ٢٠٠١

٢٢. الفساد، همام حمودي، المكتب الاعلامي للشيخ همام حمودي، ط١، ٢٠١٠م.

٢٣. الفساد الاداري والمالي في العراق، صبيح حسن العكيلي، مجلة دراسات سياسية، ع١٤، ٢٠١١

٢٤. الفساد وتداعياته في الوطن العربي: محمود عبد الفضيل، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٤٣ مايو ١٩٩٩

٢٥. فقه القرآن، قطب الدين الراوندي، تح: احمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي، ط٢، ١٤٠٥ه.

٢٦. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل، جار الزمخشري، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٧. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر -بيروت، ط ١، ١٩٩٠ م

٢٨. ما وراء الفقه، محمد محمد صادق الصدر، مطبعة اميران، قم، ط١، ١٤٢٥م.

٢٩. مدخل مقترح لمكافحة الفساد في الوطن العربي، عطا الله خليل،

٣٠. مسند احمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٣١. المغني، عبد الله بن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.

٣٢. مفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، دار المعرفة – بيروت، ط ٣، ٢٠٠١ م

٣٣. منهج القرآن في حماية المجتمع من الجريمة: روضة محمد بن ياسين، رسالة ماجستير، كلية التربية للبنات مكة المكرمة.

٣٤. الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، منشورات جماعة المدرسين، قم.

وسائل الشيعة، الحر العاملي، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.

جامعة الأنبار
Meras scientific journal
مِـرَاس
مجلة علمية محكمة نصف سنوية

تعريف المعرفة الحضورية
دراسة تحليلية نقدية

م. د. إبراهيم جاسم كاظم جعفر الموسوي
جامعة وارث الأنبياء / كلية العلوم الاسلامية

ملخص البحث

موضوع هذه الدراسة هو تحليل وفهم حقيقة العلم الحضوري، في قبال العلم الحصولي، وهو موضوع جدير بالأهمية من طريق اهمية هذا التحليل في فهم وتحليل مكانة العلم الحضوري في تكوين اليقين المعرفي، وهو ما سعت الفلسفة الاسلامية المعاصرة من الاعتماد عليه.

ما توصلت له الدراسة ان العلم الحضوري يقتضي ضرورة توسعة مفهوم الواسطة المنفية فيه الى الواسطة المفهومية، والواسطة الوجودية؛ وهي توسعة اعتمدت على الراي القائل ان دائرة العلم الحصولي شاملة لبعض مراتب العلم الالهي كما هو في العلم بالأجسام المادية بعد الايجاد.

وان وحدة الوجود العلمي والخارجي المفترضة في هذا العلم ليست حقيقية، وانما ناظرة لنفي وجود واسطة مفهومية، والا فان العلم الحضوري له اركان ثلاث، لا ركنين، كما هو الحال في العلم الحصولي، وركناه بلحاظ وجود الشي الخارجي المعلوم، هما الوجود الحاضر عند العالم ضمن ظهور خاص، والوجود الواقعي الخارجي في حد ذاته، مما يعطي وجود نوع من الاختلاف بين المعلوم والوجود في حد ذاته.

المنهج في هذه الدراسة هو المنهج التوصيفي والتحليلي النقدي.

الكلمات المفتاحية:

العلم الحضوري، العلم الحصولي

Abstract

The subject of this study is the analysis and understanding of the reality of direct science, as opposed to indirect science, which is a topic worthy of importance due to the importance of this analysis in understanding and analyzing the position of direct science in the formation of cognitive certainty, which contemporary Islamic philosophy has sought to rely on .

What the study found is that direct knowledge requires the need to expand the concept of the negated wasta in it to the conceptual wasta, and the existential wasta; It is an expansion that relied on the view that the circle of indirect knowledge includes some levels of divine knowledge, as it is in the knowledge of material bodies after creation .

And that the unity of scientific and external existence assumed in this science is not real, but rather looks at the negation of the existence of a conceptual mediator. Otherwise, direct knowledge has three pillars, not two pillars, as is the case in indirect knowledge .

And the outskirts of direct knowledge by noting the existence of the known external thing, they are the present existence with the world within a special appearance, and the actual external existence in itself, which gives the existence of a kind of difference between the known and the existence in itself .

The method in this study is the descriptive and analytical method .

Keywords:

direct knowledge, indirect knowledge

المقدمة

من ميزات الفلسفة الاسلامية المعاصرة، قياسا على الفلسفة عند المتقدمين، التوجه لأهمية العلم الحضوري في بناء نظرية المعرفة؛ وهو توجه لغاية معرفية سامية، وهي ايجاد أساس يقيني محكم للمعرفة

البشرية عموما او الفلسفة الالهية؛ لان ترددات موجات الشك وهجماته قد وصلت الى اغلب مفاصل المعرفة؛ فاضحت مهددة بالسفسطة والشك، مما جعل الفلسفة الاسلامية ساعية نحو وقاية للفلسفة ومباحث الالهيات من هذه الهجمات، وباحثة عن اساس محكم يقيني، وسرّ التوجه للعلم الحضوري من بين اقسام العلم؛ عائد للفوارق المعرفية بين المعرفة الحضورية والمعرفة الحصولية عند حكماء المسلمين.

المعرفة الحصولية معرفة غير مباشرة، تنتابها وسائط بين العالم والمعلوم الخارجي، وسائط اوقعتها في معرض الشك، والاخطاء، كما ان البناء السفسطائي تاريخيا معتمد في اساساته على ضعف هذه المعرفة؛ خصوصا بلحاظ ان اساس المعرفة الحصولية يبتدأ بالمعرفة الحسية، وهي اضعف المعارف بنية عند عموم الحكماء. اما العلم الحضوري بلحاظ قيمته المعرفية-حسب رؤية الفلاسفة المسلمين المتأخرين والمعاصرين- يقع في مقابل المعرفة الحصولية؛ فهو علم ومعرفة بمنأى عن الشك والخطأ، كما ان البناء السفسطائي لم يعتمده كأساس للشك، والسبب عدم اكتشاف هذا القسم من المعرفة مسبقا، لذلك فان الركون والاعتماد على هذا النوع من المعارف، عُدّ اعتمادا على أساس محكم وقوي، ولا يعني هذا أنّ الفلسفة عند المتقدمين مبنية على اساس من الضعف؛ وذلك لان المعرفة الحضورية وان لم تعرف في فلسفتهم الا ان بعض اقسامها وجدت في كلماتهم، اضافة لانتخابهم طريقا اخر وهو المعارف البديهية، وانما الفرق بين المرحلتين المتقدمة والمعاصرة، يكمن في التأسيس للبناء المعرفي اليقيني، تأسيس ناظرا لواقع شبهات الشك والسفسطة، اضافة لاهتمام الفلسفة المعاصرة الاسلامية خصوصا فلسفة العلامة محمد حسين الطباطبائي، بهذا القسم المعرفي، ولكن مع هذا الاهتمام؛ فان كثيرا من الدراسات التحليلية في حقيقة العلم الحضوري واقسامه وخصائصه؛ لا زالت ناقصة، ولم تنال ابعاده التحقيقاتُ الوافية.

غاية الدراسة

تسليط الضوء على تحليل العلم الحضوري، وبيان حقيقته من خلال تحليل بعض التعاريف المتداولة في بيان الفرق بينه وبين العلم الحصولي، ومن ثم دراسته دراسة نقدية، من اجل مراجعة ادلة حقانيته والاشكاليات المثارة حولها.

فرضية الدراسة:

ان تعريف العلم الحضوري المختار وهو التعريف من خلال وجود الواسطة في تحقق هذا السنخ من المعرفة، فيقال هو علم من دون واسطة، هو تعريف يحتاج للتحليل وتوسعة مفهوم الواسطة فيه، حتى يشمل علم الواجب الحصولي والعقول المجردة؛ بناء على القول بشمولية العلم الحصولي لها، كذلك تحليل خاصية وحدة الوجود العلمي والعيني، لأثبات ان العلم الحضوري مشتمل على ثلاثية شبيهة بثلاثية العلم الحصولي؛ مما يترتب عليها امكانية تحقق الخطأ، والغفلة، والاختلاف وغيرها من خصائص اخرى.

دراسات سابقة

دُوّنت في العلم الحضوري جملة من الكتب والدراسات، ولعل من اهمها كتاب (العلم الحضوري) للأستاذ محمد تقي فعالي (معاصر)، وكتاب (العلم الحضوري) للأستاذ محمد حسين زاده (معاصر)، اضافة لدراسات عدة سلطت الضوء على بعض خصائصه ومميزاته، وهي كتابات اخذت منحى شرح رؤية العلم الحضوري وبيان اقسامه، حسب رؤية الفلسفة المعاصرة ـ ولم تبحث تحليل هذه المعرفة من خلال تسليط الضوء على تعاريفها المشهورة وتحليلها المعرفي كما بحثناه في دراستنا هذه؛ ومن هنا انتهت دراستنا هذه الى بعض النتائج الجديدة.

منهج الدراسة

المنهج المعتمد في هذه الدراسة هو المنهج التوصيفي للعلم الحضوري، وهو ما يعتمد على مراجعة واستقراء نصوص الحكماء المعاصرين، والمنهج الفلسفي التحليلي والمنهج النقدي.

المطلب الأول
بحث العلم واختلاف حيثياته

موضوع العلم من المواضيع الاساسية التي تبحث في كثير من العلوم الانسانية، وهو بحث يتناول من جهات وحيثيات مختلفة، فالفلسفة تبحثه من جهة كيفية وجود العلم وحقيقته، مثل هل هو كيفية نفسانية مجردة او مادية معقدة، وما هي علاقته مع الذات المدرِكة، مثل علاقة الاتحاد او الوحدة او التغاير وهكذا، اما علم المعرفة يبحثه بلحاظ اقسامه، وحكايته للواقع، ومدى مطابقة المعلوم فيه للواقع وغير ذلك من ابحاث هامة. كما ان العلوم التجربية والدينية تدرسه بلحاظ حيثيات معرفية اخرى متنوعة تتناسب مع غاياتها البحثية.

لا ينبغي النظر لبحث العلم في هذه العلوم من زاوية واحدة؛ باعتبار وحدة كلمة العلم او مفهومه المطروح فيها؛ لان اختلاف الموضوع ينبع هنا من تعدد الحيثيات والغايات في دراسته وبحثه؛ وكما قيل في فن الحكمة (لولا الحيثيات لبطلت الحكمة). [1]

وهو موضوع جدير بالدراسة والبحث؛ لان العلم للإنسان تعبير اخر عن العقل، وهو بمرتبة اخرى تجلي العقل وظهوره، والعلاقة بينهما علاقة مطردة من الطرفين، لولا العلم لبقي العقل امكانية محضة، تتنزل في الضعف والفتور، فالعلم اداة قوة العقل واشتداده، كما ان العلم اداة العقل في فهم الواقع، ونيله؛ كذلك العقل هو اداة العلم في تحققه الفعلي، ولولا العقل لبقي الانسان على فطرته الاولى دون اكتساب بحثي معرفي، ولأصبح ادراكه مقتصرا على الاحساس والخيال البسيط كما هي الأنعام في ادراكها، وكلاهما العلم والعقل معا اساس حياة الانسان، والمائز الرئيس في وجوده عما سواه.

قال فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦ م): ((العقل هو الانسان، والمعرفة هي العقل، وليس الانسان الا ما يعرف)) [2]

المطلب الثاني
تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي

للعلم تقسيمات عدة، متنوعة بحسب نوع الاختلاف الملاحظ في التقسيم ومعاييره، او اختلاف نوع المتعلق، او اختلاف الجهة والغاية فيها وغير ذلك؛ لان تعدد قسمة الشي نابع من اختلاف اساس القسمة ومعيارها، فكلما تعدد تعددت قسمة الشي. وهي اقسام تعددت كذلك بحسب اختلاف العلوم من منطقية ومعرفية وفلسفية وتجريبية وغيرها.

من أهم الاقسام التي طرحت في الفلسفة الاسلامية للعلم، تقسيم العلم الى العلم الحضوري والحصولي، وسبب اهميته يرجع للفرق المعرفي بين العلمين، والا فالفرق بلحاظ البُعد الفلسفي غير ذي اهمية بين القسمين، لان الفلسفة بحثها عن وجود القسمين وهما لا يختلفان اختلافا كثيرا ذا اثر هامّ، اما الفرق المعرفي بينهما، فهو ما يتجلى من طريق خصوصية اليقين وعدم الخطأ المُفترضة في قسم العلم الحضوري، بخلاف العلم الحصولي، فان الخطأ ممكن التحقق فيه؛ وهذا ما اقتضى ضرورة اعتماد العلم الحضوري في بناء نظرية المعرفة عند الفلسفة الاسلامية المعاصرة.

قال محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠٢ه): ((والمطابقة واللامطابقة من خواص العلم الحصولي دون الحضوري)) [٣]

البداية التاريخية لبحث العلم الحضوري وبيان حقيقته واهميته وتوسعته الى دائرة واسعة، ترجع الى المدرسة الاشراقية، وفيلسوفها شيخ الاشراق السهروردي (٥٤٩- ٥٨٦ ه)، فهو مبتكر هذا البحث الهامّ، اذ لا نجد ما قبل مدرسة شيخ الاشراق نصا شارحا للعلم الحضوري او بيان خصائصه واقسامه، وقد اكّد شيخ الاشراق على ضرورة عطف البحث الفلسفي اتجاه هذا القسم من العلم الذي هو فرع من فروع المنهج الاشراقي المعتمد على اشراقات القلب؛ لو ارادت الفلسفة التخلص من مسار الشك والسفسطة[٤].

التوجه الاشراقي للعلم الحضوري يعدّ جزءا اساسيا في تحويل شهاب الدين

السهروردي من فيلسوف سائر على مباني المشاء، الى صاحب مدرسة فلسفية كبرى، ولولا هذا الاكتشاف وغيره لبقيت فلسفة الاشراق في مجال العلم واقسامه وفروعه، تسير في مسارها وفق مباني الفلسفة المشائية واراء الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠-٤٢٧ه) لا يختلف بحث العلم فيها عما سبق في فلسفة المشاء.

قال صدر المتألهين (٩٨٠- ١٠٥٠ه ق (: ((فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من أتى بعده))[٥]

والواقع ان بحث العلم الحضوري احدث تغييرا جوهريا في ابحاث نظرية المعرفة عند الفلاسفة بعد شيخ الاشراق، وغيّر في كثير من توجهاتها وادلتها؛ لان بناء علم المعرفة في الفلسفة الاسلامية المعاصرة الان كما تمت الاشارة له في المقدمة، يعتمد على قسم العلم الحضوري منه؛ كأساس فلسفي لتحصيل اليقين؛ بخلافه عند ما قبل شيخ الاشراق؛ فان البناء المعرفي كان معتمدا على العلم الحصولي وعلى قضايا البديهيات منه.[٦]

ولعل مقارنة بسيطة بين ابحاث العلم بين المدرسة المشائية والاشراقية والحكمة المتعالية، تدل بصورة واضحة وتكشف حجم التغييرات التي حدثت جراء التوجه للعلم الحضوري.

والجميل ان بداية اكتشاف شيخ الاشراق لهذا الابداع المعرفي يرجع الى الهامات ارسطو المعلم الاول له (٣٨٤ ق. م -٣٢٢ق. م) الهامات يسجلها شيخ الاشراق من طريق ما حصل من مكاشفة معرفية وفلسفية رائعة؛ بين ارسطو وبين الحكيم شيخ الاشراق، وهي ما ذكرها في كتاب التلويحات.

قال شيخ الاشراق: واجود ما يعتمده فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الاشراق الطريقة التى ذكرناها فى التلويحات- ممّا جرى بينى وبين الحكيم امام الباحثين ارسطاطاليس فى مقام «جابرص» حين تكلّم معى شبحه- وهو ان يبحث

الانسان اوّلا فى علمه بذاته، ثمّ يرتقى الى ما هو أعلى.. فلا بدّ وان يكون للنفس علم اشراقىّ حضوريّ ليس بصورة..)) [٧]

قال شيخ الاشراق: ((حكاية ومنام وكنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علىّ مسألة العلم وما ذكر فى الكتب لم يتنقّح لى فوقعت ليلة من الليالى خلسة فى شبه نوم لى فاذا أنا بلذّة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعانى مع تمثّل شبح انسانى فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلّم الاول على هيئة اعجبتني وابّهة ادهشتني فتلقّاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتى وتبدّلت بالانس وحشتى فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة فقال لى ارجع الى نفسك فتنحلّ لك،..))[٨]

وهي مكاشفة معرفية تتعلق بجملة من ابحاث العلم الحضوري، واقسامه، مع تعليم طريقة الاستدلال فيه، فَتحت للمدرسة الاشراقية الحقيقةَ في كثير من ابواب الفلسفة.

كما ان نسبتنا هذا الموضوع للمدرسة الاشراقية، لا يعني غياب هذا الموضوع التام عن مدرسة المشائية بكل تفاصيله، بل العلم بالذات حضورا يعدّ من المشتركات بين مدرستي المشاء والاشراق،[٩] كما أننا بالإمكان ان نظفر عند الفلاسفة المشائين، باصطلاح قريب من اصطلاح العلم الحضوري، وهو اصطلاح الشعور الطبعي، في قبال الشعور بالاكتساب، فان عند مقارنة هذا القسم، وبلحاظ علم النفس بذاتها، مع مميزات علم النفس الحضوري بذاتها، نجد تقاربا واضحا بين القسمين.

قال ابن سينا: ((النفس الإنسانية مطبوعة على أن تشعر بالموجودات، فبعضها يشعر بها بالطبع وبعضها تقوى على أن تشعر بها بالاكتساب. فالذي بالطبع؛ فهو حاصل لها بالفعل دائما، فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها فهو لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها بأنها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب ولذلك قد لا يعلم

أنها شعرت بذاتها، وكذلك سائر ما يقوى على أن يشعر بها، وذلك ما هو غير حاصل له ويحتاج إلى استحصاله.)) [١٠]

وهذا البيان للعلم الطبعي بالنسبة للنفس، يتوافق مع العلم الحضوري للنفس بذاتها، من خلال مميزاته، وهي:

١ـ شعور دائمي لم يزل لها. ٢ـ من مقومات النفس. ٣ـ شعور لها بالفعل لا بالقوة. وهي نفس خصائص العلم الحضوري للنفس بذاتها، عند الحكماء القائلين بالعلم الحضوري، كما ان العلم بهذا العلم وهو ما عبّر عنه بقوله (شعورها بانها تشعر بذاتها) علم حصولي حاصل من طريق الاكتساب، وهو فاقد للخصائص السابقة، لان الإنسان قد يغفل عن ذاته، كما يغفل بصورة طبيعية عن كثير من اقسام العلم الحضوري، وهو قول ابن سينا (ولذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها). بناءً على هذا لو تمَّ هذا التقريب بين القسمين، نظفر باصطلاح قديم للعلمين، وهما الشعور الطبعي والشعور الاكتسابي، ونعرف من طريقه ان الاصطلاح الجديد وان غاب بعض الشيء عن المتقدمين، لكن بعض مميزات هذا العلم في حدود ما موجودة في كلماتهم السابقة.

المطلب الثالث
العلم الشهودي، والاضافة الاشراقية

من الاصطلاحات والتسميات القريبة من اصطلاح العلم الحضوري، اصطلاح العلم الشهودي او المعرفة الشهودية، وهو اصطلاح عام ليس من مرادفات العلم الحضوري، بل يستخدم استخداما اوسع منه، فيطلق تارة على العلم الحضوري المعروف، باعتبار ان وجود المعلوم مشهود للعالم من دون واسطة،[١١] كما يطلق كذلك على كل معرفة تختص بالمعارف القلبية من قبيل الالهامات او رؤية الحقائق الملكوتية بعين القلب.

قال صدر المتألهين – في تفسير قول منسوب للنبي محمد (ص) وهو (رب أرني

الأشياء كما هي) -: ((المراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذلك دعاء الخليل ع كما حكى الله عنه في قوله رب أرني كيف تحيى الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل وليس في حد الجسم ومشاعره ان يرى رب الأرباب ومسبب الأسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله..)) [١٢]

كذلك من الاصطلاحات القريبة الاطلاق جدا من اصطلاح العلم الحضوري، خصوصا عند مدرسة الاشراق، اصطلاحي الاضافة الاشراقية، والاضافة الظهورية، وهى اصطلاحات تطلق بوضوح عند بيان اقسام العلم الحضوري ومصاديقه، كتعبير اخر عن تحقق العلم الحضوري، او تعبيرا عن تحقق مقدمة العلم الحضوري. [١٣]

قال شيخ الإشراق: ((وأما العلوم الإشراقيّة المذكورة، فإذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرك شيء ما لم يكن: وهو الإضافة الإشراقيّة لا غير، ولا يحتاج إلى المطابقة)) [١٤]

المطلب الرابع
تعريف العلم الحضوري والحصولي

للعِلمينِ في كلمات الحكماء المتأخرين والمعاصرين، تعاريف متعددة، ابتداءً من شيخ الاشراق السهروردي امام المدرسة الاشراقية وانتهاءً الى المعاصرين، وهي تعاريف متقاربة المضمون، ومن بينها، المعنى المشهور لهما، وهو ان الحضوري علم بنفس وجود الشي، أما الحصولي او ما يطلق عليه العلم الانطباعي، علم بالشيء من خلال صورته،[١٥] أو علم بالشيء من خلال مفهوم حاك له،[١٦] أو علم به من خلال ماهيته الذهنية. [١٧] وهذا الترديد في تعريف العلم الحصولي مرجعه الى اختلاف تعريف العلم الحصولي في كلمات الحكماء، هو اختلاف راجع لحقيقة الموجود الذهني في بحث الوجود الذهني، واختلاف الحكماء في بيانه. [١٨]

قال المحقق الداماد (٩٦٠- ١٠٤١ه): ((كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيء موجود بالفعل بالظهور لديه والمثول بين يديه أما بجوهر هويّته الموجودة بعينها وأما

بصورة مساوية إيّاها في نفس الماهيّة منطبعة في ذاته، الاول: هو العلم الشروقي الحضوري... والثاني: هو العلم الصوري الحصولي)) [١٩]

وهو تعريف صريح ان العلم الحضوري في حقيقته عبارة عن مثول وظهور وجود المعلوم ـ بجوهر هويته الموجودة بعينها- للعالم، والعلم الحصولي مثول وظهور وجود المعلوم من خلال صورته المساوية للماهية، للعالم.

وكلا العلمين راجعان الى ظهور المعلوم للعالم، مما ينتج ان العلم ظهور المعلوم، وانما الاختلاف في متعلق هذا الظهور والمثول، فان كان وجود الشي فهو حضوري، وان كان صورة وجود المعلوم، فهو ظهور حصولي، اما مع عدم ظهور شيء للمدرِك، فالعلم منتف كما ان وصف العالمية منتف كذلك بلحاظ هذا الادراك والعلم، اما توصيف الصورة في العلم الحصولي بالمساوية للمعلوم، هو اشارة الى راي مشهور الحكماء في بحث الوجود الذهني من مطابقة ومساواة الوجودين، وبداهة المطابقة وتسليمها.

قال صدر المتالهين: ((فالعلم على ثلاثة أقسام: الاول: حصول شيء بنفس هويته العينية لأمر مستقل الوجود حصولا حقيقيا... الثاني: حصول شيء بهويته لأمر مستقل الوجود حصولا حكميا، كعلم الذات المجردة بذاته، وكل من هذين النحوين علم حضوري. الثالث: حصول شيء بصورته لا بنفس هويته العينية...)) [٢٠]

وهو بيان للعلمين من خلال اقسام ثلاث، العلم الحضوري له قسمان كليان، هما الحضور الحقيقي، مثل علم العلة بمعلولها، والحضور الحكمي مثل علم المجرد بذاته، في قبال العلم الحصولي، وهو العلم بالشيء من خلال صورته.

والتعبير بالقسمة الثلاثية في هذا النص لا يراد منه اثبات ثلاثية قسمة ثلاثية حقيقية؛ في قبال الراي المعروف القائل ان قسمي العلم هما اثنان لا ثلاث؛ وانما هو تنبيه على قسمي العلم الحضوري؛ بدليل ان

كلا القسمين الاوليين هما من العلم حضوري، وليسا قسيما له.

ومن تعاريفهما كذلك، التعريف الناظر لاتحاد الوجود العلمي والعيني للمعلوم واختلافهما.

قال صدر المتألهين: ((العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية، وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسماء والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك ويقال له العلم الحادث والعلم الحصولي الانفعالي.)) [٢١]

فالوجود العلمي والعيني في العلم الحضوري متحدان، وفي الحصولي مختلفان، وهو تعريف انتج ان العلم الحضوري له ركنان فقط، وجود العالم ووجود المعلوم بالذات، اما العلم الحصولي له ثلاثة اركان، العالم، والمعلوم بالذات، وهو الوجود الحاضر عند العالم، وما يطلق عليه بالواسطة، والثالث هو المعلوم بالعرض وهو الوجود المحكي من خلال المعلوم بالذات.

اما التعريف المختار والافضل عند كثير من الفلاسفة والمحققين المعاصرين، هو التعريف من خلال وجود الواسطة وعدمها، يعرّف العلم الحضوري علم بالمعلوم من دون واسطة حاكية، ويعرّف الحصولي هو العلم مع الواسطة. [٢٢]

الفرع الأول
معيار التعريف الافضل

من اهم معايير افضلية تعريف على غيره، عند المنطقيين، هو معيار الجامع المانع، وهو شرط هام من شروط التعريف المنطقي،[٢٣] وتطبيقا لهذا الشرط في بحث تعريف العلمين، يرى الفلاسفة المسلمين، ان التعريف الاخير هو الافضل باعتبار تحقق هذا المعيار فيه، بخلاف التعريفات السابقة.

والمراد بالجامعية هنا شمولية التعريف لكل اقسام العلمين، ومصاديقهما، وجامعية للنظريات والاختلافات الفلسفية ايضا في بعض المباني الفلسفية؛ مثل الاختلاف في بحث اصالة الوجود او الماهية؛ وكأن الجامعية هنا عملية ارضاء لكل الحكماء على اختلاف مبانيهم!

ومن هنا يُعُدّ التعريف الاخير افضل؛ لان ذكر الواسطة فيه واطلاق اللفظ فيها دون تعيينها وتقييدها، هو اطلاق جامع لكل الاختلافات الفكرية المطروحة بين الحكماء في العلم الحضوري والحصولي، وهي الاختلافات التي تطرح في مسالة الوجود الذهني، اختلافات في حقيقة المعلوم الحاضر عند العالم، فمفهوم الواسطة شامل لها جميعا، وشامل كذلك لمصاديق العلم الحصولي، مثل العلم بالماهيات الخارجية، كما هي معارفنا بالموجودات الطبيعية حولنا، والعلم بالواجب تعالى، والعلم بالمعقولات الثانية، كالعلم والمعرفة بالمفاهيم والمعاني التجردية، مثل مفهوم العدم، والمفاهيم التركيبية والاعتبارية، وشامل للاختلاف في طريقة تصوير المعلوم الحاضر عند النفس فيها جميعا، كما ان عدم الواسطة يشمل قسمي العلم الحضوري السابقين الذين اشار لهما صدر المتألهين في تعريفه السابق؛ فان عدم الواسطة متحقق في القسمين معا.

كذلك مفهوم الواسطة شامل لكلا المبنيين في الاختلاف بين اصالة الوجود او الماهية، وهو اختلاف مؤثر في فهم وجودات الاشياء وماهياتها، تأسست عليه بعض من اختلافات الحكماء السابقة في فهم المعلوم الحضوري والحصولي؛ وسبب هذه الشمولية بهذا الحد الواسع؛ هو أن مفهوم الواسطة مفهوم لا بشرط، لا يؤكد في على تعيين ماهية هذه الواسطة، ولا تعيين حقيقة المحكي فيها؛ مما يعطي للكلمة قابلية الانطباق على الجميع؛ بخلاف التعاريف السابقة؛ فان في كل واحد منها اشكاليات عند الحكماء بلحاظ هذه المسائل. (٢٤)

الفرع الثاني
الواسطة المفهومية والواسطة الوجودية

الواسطة في العلم الحصولي، طبق راي الحكماء المتداول والمشهور، وهو ما يرى ان دائرة انطباق العلم الحصولي هي النفس الانسانية،[٢٥] هي تعبير عن الواسطة المفهومية او الصورية او الماهوية، وهي موضع الجدل في بحث الوجود الذهني كما تقدم.

قال مصباح اليزدي (١٩٣٥-٢٠٢١): ((بخلاف موارد العلم الحصولي فان المفاهيم والصور الذهنية تودي فيها دور الواسطة وقد لا تطابق بشكل كامل مع الأشخاص والأشياء الخارجية)) [٢٦]

لكن مع توسعة دائرة العلم الحصولي للموجودات المجردة التامة، مثل واجب الوجود او عالم العقول باصطلاح الفلاسفة، فان هذا النوع من الواسطة لا يمكن ان يصدق فيها؛ لكمالية علم هذه الموجودات، وتمامية المطابقة واليقين فيها؛ بخلاف الصور والمفاهيم فى مجال النفس الانسانية، فانه اضافة لعدم امكانية فرضها بالنسبة للواجب تعالى؛ لبساطة الواجب، فان حكاية هذه الصور الذهنية عن المعلوم الخارجي حكاية ناقصة.

انطباق العلم الحصولي على الواجب، كما هو نظرية مدرسة الحكمة المتعالية كما سيأتي بيان ذلك، يقتضي ضرورة اضافة قسم اخر للواسطة، وهي الواسطة الوجودية، وهي عبارة عن مراتب وجودية عليا، او موجودات مثالية حاكية ومطابقة بتمام كمالاتها للوجودات المادية، المعلومة بواسطتها. [٢٧]

من الاراء التي اختلفت فيها مدرسة الحكمة المتعالية عن مدرسة الاشراق، هو الخلاف بين المدرستين، في تعلق العلم الحضوري بالماديات بعد الايجاد، رأي مدرسة الاشراق ان علم الواجب والعقول المجردة والنفس الانسانية حضوري، وراي مدرسة الحكمة المتعالية، ان علم الواجب والعقول المجردة والنفس الانسانية بالماديات الخارجية بعد ايجادها لا يمكن ان يكون من اقسام العلم الحضوري؛ وهو نفي

استند له صدر المتألهين وجملة من اتباع مدرسته على قاعدة فلسفية، اسس صدر المتألهين لها، مضمونها ان الماديات لا يمكن العلم الحضوري بها من طريق وجودها المادي؛ لانها فاقدة لامكانية الحضور عند الموجود العالم والمدرِك لها؛ وهو مما يحتم ضرورة ادراج علم تلك الموجودات بالماديات ضمن العلوم الحصولي.

قال صدر المتالهين: ((ثم ما أشد في السخافة قول من زعم أن هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد... صورا علمية حاضرة عنده تعالى حضورا علميا.. نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها هي أيضا معلومة بالعرض لكان موجها..)) (٢٨)

قال محمد حسين الطباطبائي- في نقد راي شيخ الاشراق القائل بالعلم الحضوري-: ((الخامس ما نسب إلى شيخ الإشراق- وتبعه جمع من المحققين- أن الأشياء بأسرها- من المجردات والماديات حاضرة بوجودها عنده تعالى- غير غائبة عنه وهو علمه التفصيلي بالأشياء-. وفيه أن المادية لا تجامع الحضور- كما تقدم في مباحث العلم والمعلوم..)) (٢٩)

الموجودات المادية في فلسفة الحكمة المتعالية، خارجة عن دائرة تعلق العلم الحضوري، فهي معلومات حصولية، ومعلومات بالعرض، لا بالذات، وان الواسطة فيها لتحقق هذا العلم بالقياس للواجب تعالى، مغايرة للواسطة بلحاظ النفس الانسانية. (٣٠)

قال صدر المتألهين- في بيان القاعدة-: ((لكن أكثر الأقوام ذاهلون عما حققناه من أن لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ولا انكشاف لها عند مباديها إلّا بوسيلة أنوار علمية متصلة بها- هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها)) (٣١)

الواسطة في هذا العلم الحصولي بالنسبة الى الواجب تعالى، والعقول المجردة، عبارة عن موجودات نورية، تحكي بوجودها موجودات عالم المادة والطبيعة، يعتبر وجودها كمالا بلحاظ الموجود المادي،

وليست مفاهيما وصورا ذهنية مماثلة، كما هو الحال بالنسبة للنفس الانسانية. وهى مسالة قائمة على مبنى وحدة الوجود وتعدد مراتبه، فالوجود عوالم ثلاث، عالم العقل وعالم المثال وعالم الطبيعة، وهي رغم ثلاثيتها، واحدة من حيث وجودها، تختلف من حيث شدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه، فالوجود العقلي حاك لكمال الوجود المثالي، والمثالي حاك لجميع كمالات الوجود المادي،[٣٢] وهو مبنى فلسفي اعطى ركيزة في توجيه العلم بالماديات الحصولي عن طريق الوجود الاعلى المماثل له. [٣٣]

قال ملا هادي السبزواري (١٢١٢-١٢٨٩ه): ((أن تلك الأنوار التي هي علوم حضورية ومعلومات بالذات تمام حقائق تلك الأصنام، فحضورها حضورها كحضور كامل الشيء المستلزم لحضور ناقصة الوجودي، وحضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصلة بها، فليست هي كالصور الارتسامية في أذهاننا من ذوات الصور...)) [٣٤]

توسعة مفهوم الواسطة لما ذكرناه، لم يلتفت لها كثير من المحققين في تعريف العلم الحضوري والحصولي، او عند بيانهم للواسطة المتصورة في العلم الحصولي، وظنوا ان العلم الحصولي مختص بالنفس الانسانية فقط، مع ان العلم الحصولي للواجب صريح عبارات مدرسة الحكمة المتعالية المتقدمة. وهي توسعة تقتضي ضرورة شموليتها للموجودات المثالية النورية، كما ضرورة ادخال علم الواجب الحصولي في التنظير للعلم الحصولي وبيان حقيقته.

الفرع الثالث
الواسطة مصطلح فلسفي معرفي

مفهوم الواسطة في التعريف السابق، مصطلح فلسفي معرفي؛ ولا ينبغي ان يفهم ضمن المعنى اللغوي للواسطة، اي بمعنى مطلق ما يتوسط، ويقع في طريق تحقق الادراك، ووجوده؛ ولو بعنوان منشأ الإدراك، او واسطة ثبوتية أي علة وجودية في تحقق الادراك، كما هو الوجود الالهي والعقول المجردة طبق نظرية الفلاسفة

الالهيين[٣٥] او واسطة اثباتية له، أي الدليل المثبت للوجود المعرفي، او واسطة في التوجه والالتفات من باب تداعي المعاني، كما هو في تصورين يكون احدهما سبب للآخر، او قضيتين تكون احداهما منشأ لأخرى، كما ليس المراد الوسائط الاعدادية، والمادية، مما يتوقف عليها تحقق الادراك، مثل ضرورة توسط الضوء والهواء في تحقق الاحساس، فان هذه جميعها مع كونها وسائط في الادراك، خارجة عن المعنى المقصود في بحث تعريف العلم الحضوري وخصائصه.

المراد بالواسطة هو المعنى المعرفي، وهو الواسطة الحاكية، أي الكاشفة عن المعلوم، مما تقتضي ان المحكي عنه، وهو المعلوم الخارجي معلوم بالعرض لها، والواسطة معلومة بالذات، وان حكاية المعلوم بالعرض والعلم به ما كان تتمُّ لولا هذه الحكاية وكاشفية المعلوم بالذات.[٣٦]

من هنا يتبين ضعف الاشكال الذي طرحه الفيلسوف جوادي آملي (معاصر)، على اثبات عدم تمامية خاصية نفي وجود الواسطة في العلم الحضوري، وانها معيار غير تام؛ لان هذه الخاصية كما يراها جوادي آملي غير مانعة للأغيار او خاصية نسبية؛ بدليل ان بعض التصورات والقضايا قد تحكي تصورات او قضايا اخرى، فيكون الاول واسطة في ادراك الثاني، مع ان كلا التصورين معلومين بالعلم الحضوري حسب الفرض.[٣٧]

ووجه الضعف فيه، يتبين مما اشرنا له، فان هذه الواسطة التي ذكرها جوادي آملي، هي واسطة في الالتفات وتداعي المعاني، لا واسطة في الحكاية والادراك، مما تقتضي كون المحكي فيها غائبا ومعلوما بالعرض.

من الضروري التفريق بين وجود الواسطة في الادراك، وبين كون المعلوم بالواسطة معلوما بالعرض؛ لان الواسطة في العلم الحصولي حسب التعريف المختار، تقتضي ان المعلوم المحكي هو معلوم بالعرض، وهو غير حاضر عند النفس حتى بعد الحكاية عن وجوده، وانما ادراكه تمّ من

خلال واسطة، اما التصور الحاكي والمحكي بين المعلومات الحضورية، وهو ما تمسك به جوادي آملي، فانه لما كان الاثنين حاضران عند النفس، فان هذه الواسطة هي واسطة تداعي معاني والتفات، نعم التصور الحاكي معلوم بالذات بنفسه، والتصور المحكي معلوم بالذات بعد حكايته؛ لان فرض وجوده وحضوره في افق النفس؛ هو نفي كونه معلوما بالعرض بعد حكايته؛ واما سبب تحقق هذه الوسائط في الادراك، هو التوجه الذهني وغفلة الذهن وشروده، كما ان للعلاقة العلمية وتداعي المعاني دورا واضحا في دلالة بعض القضايا والتصورات على بعضها الاخر.

ومن هنا ان نفي الواسطة الحكائية في العلم الحضوري، لا يدل على انتفاء كل واسطة في الادراك ولو كانت من باب المقدمات الاعدادية، والامور المادية، او ما تقدم الاشارة لها، وانما غاية دلالة هذا النفي، نفي الواسطة في حكاية المعلوم، والا فان وجود جملة من الوسائط السابقة من ضروريات بعض انواع الادراك ومقدماته الاعدادية.

الفرع الرابع
سوحدة الوجود العلمي والعيني

من التعاريف التي تقدم ذكرها للعلم الحضوري، والتي تستدعي التحليل المنطقي والمعرفي، هو التعريف المعتمد على خاصية وحدة الوجود العلمي والعيني للعلم الحضوري، في قبال العلم الحصولي، فان هذه الوحدة متحققة في الاول، ومنتفية عن الثاني؛ وهي ما تستدعي كما اشرنا الى انتفاء المعلوم بالعرض في العلم الحضوري، ووجوده في العلم الحصولي؛ لان حقيقة العلم الحصولي هي في معلومية المعلوم بالعرض، وهو المحكي الخارجي، لا وجود المعلوم بالذات وهي الصورة الذهنية، والا فهي معلوم حضوري من خلال نفس وجود الصورة. وهذا التعريف هو قريب في ماهيته من تعريف اخر مشهور، وهو ان الحضوري علم بوجود الشي، والحصولي علم بالشيء من

خلال صورة مثلا، او بتعبير اخر الحضوري حضور الشيء نفسه له. [٣٨]

تعدُّ وحدة الوجود العلمي والعيني، بالنسبة للعلم الحضوري منطلقا لاهم خاصية معرفية فيه؛ وهي المطابقة وعدم وقوع الاخطاء؛ وهذا ما يعطيها اهمية تستحق ان نقف عليها بالتحليل.

العلاقة بين هذه الخاصية مع خاصية نفي الواسطة، علاقة اللازم والملزوم؛ ومن الممكن ملاحظتها من كلا الطرفين، لأن عدم وجود الواسطة الحاكية في العلم الحضوري؛ معناه الالتزامي ان المعلوم منكشف للعالم بنفس وجوده، مما يعطي وحدة الوجودين، كما ان فرض وحدة الوجود العلمي والعيني للمعلوم لازمها فقدان الواسطة، وفي المقابل فرض الواسطة الحاكية في العلم الحصولي، لازمه ان معلومية الشيء غير حاصلة من طريق وجود الشيء نفسه، بل وجود حاكي له؛ وهو يقتضي المغايرة.

قال غياث الدين الدشتكي (وفاته٩٤٨ هـ ق):

((والصورة العلمية في العلم الحضوري، هو بعينه الصورة العينية، فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات، هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها.)) [٣٩]

وحدة الوجودين في كلمات الحكماء الاسلاميين لم تعط التحليل الكافي، بل فسِّرت بالشكل البسيط السابق، أي من طريق ملازمتها مع نفي الواسطة، أي انه لما كان نفس وجود الشيء الحاضر معلوم لنا، وليس صورة وواسطة تحكيه، فان هذه المعلومية قاضية بوحدة العلم والمعلوم؛ لان العلم هو انكشاف وحضور، والحاضر والمنكشف هو وجود الشي. [٤٠]

وواضح ان هذا البيان الكلي لم يوضح نوعية هذه الوحدة؛ وهل انها وحدة حقيقية بين العلم والمعلوم في نفسه ام لا؟ وهل مجرد عدم الواسطة المفهومية كاف في اثبات عدم وجود أي تغاير ما بين العلم والمعلوم في نفسه، تغاير يعكس وجود نوع من اثنينية وتعددية اخرى بين العلم ووجود المعلوم في نفسه. اجابة هذه التساؤلات تتطلب تحليل

وتفكيك هذه الوحدة المدعاة. وهو مما نشير له عبر جملة من النقاط.

أولاً: ان العلم الحضوري ليس وصفا لنفس وجود الشيء في ذاته؛ وهو ذات المعلوم في الواقع، ولا وصف للوجود الحاضر للنفس، بل هو وصف لعملية الانكشاف الحاصلة للذات العالمة؛ الحاضر عندها وجود المعلوم، والمراد بالعلم الحضوري، ان العلم والانكشاف تعلق بالوجود الحاضر ونتج عنه، في قبال العلم الحصولي الذي هو علم نتج من انكشاف تمّ عبر حصول صورة عند العالم؛ لان مجرد وجود الشيء في نفسه ليس بعلم حضوري، كما ان الذات في نفسها الفاقدة للانكشاف لا توصف بالعالمة حضورا؛ ما دام لم يحصل لها شيء.

ثانيا: ان من الواضح والجلي، ان العلم الحضوري لا يتعلق في كل مراتبه بكُنه المعلوم تفصيلا، والا لعُرِف في كل علم حضوري وانكشفت حقائق الاشياء وتفاصيلها؛ وهو غير حاصل لنا؛ وانما التعلق بالكُنه، هو خصوصية بعض اقسام العلم الحضوري وبعض مرابته، وهي مرتبة العلم الحضوري الاكتناهي، في قبال العلم الحضوري الوجهي، أي ان المعلوم في الاكتناهي يدرك حضوره بما هو في كنه وجوده.[٤١]

ونقول ان فرض اختيار الاتحاد الحقيقي المطلق للوجودين (العلمي والعيني) لازمه تحقق العلم الحضوري الاكتناهي، لان كُنهَ وجود الشي ليس وجودا اخر يغاير وجود الشي في نفسه؛ بل هو نفسه؛ ولما يكن وجود المعلوم حاضر بنفس وجوده الواقعي حسب فرضية الوحدة الحقيقية؛ فان كنهه لابد حاضر ومنكشف للعالم؛ ولما لم يكن الكُنه معلوما كما هو واضح؛ نستنتج ان كنه الشي وتمام وجوده في نفسه غير منكشف للعالم؛ والا لأصبح معلوما.

وهذا ما ينتج وجود ثنائية تقتضي ضرورة التفريق بين الوجود العلمي ووجود المعلوم الواقعي في نفسه، فالوجود العلمي هو عبارة عن الظهور المنكشف

للعالم من وجود المعلوم، والذي يغيب فيه كنه المعلوم، واما الوجود العيني هو الوجود الواقعي للشيء في حد نفسه، وهو ما يكون كنهه عين وجوده؛ وهو مما ينتج تعددية واضحة بينهما من جهة المعنى والمرتبة، لاختلاف معناهما (الوجود العلمي والواقعي) وتعدد مرتبتهما. ومما يزيد هذه المسالة وضوحا، اختلاف مراتب العلم الحضوري، وامكانية وقوع الخطأ في تشخيص الوجود الحاضر، وهما حقيقتان مسلمتان عند الحكماء، لا يمكن تفسيرهما طبق عينية الوجودين الحقيقية، وان العلم الحضوري غير قابل للخطأ، والحل ان تفسيرهما هو من طريق التعددية والثنائية، فان تعلق العلم بالوجه الحاضر من وجود المعلوم؛ قابل للتغير في انكشافه؛ من ضعف الى شدة، او من خطأ الى صواب او العكس؛ وسبب ذلك ضعف توجه العالم للمعلوم الحاضر، او ضعف انكشاف المعلوم او غفلة العالم، او فقدان التوجه الكامل لها. [٤٢]

ومثال على ذلك، ان الادراك الحضوري للذات الحاضرة، وهي (الانا المدركة) يختلف بين من ينكر برهانيا وجود النفس المجردة، وبين من يؤمن بداهة بالنفس المجردة، فان الاول يرى ان هذه الذات المكشوفة له هي البدن مثلا، ويدع ان المعلم حضورا هو البدن، واما الثاني فانه يراها النفس الروحانية، وعند ثالث ان الذات الحاضرة هي جسم لطيف.

كما ان من يرى مجسمة حيوان من بعيد، فان الرائي له من بعيد يقول المرئي لي شبح، ومن يراه من مكان اقرب منه يقول هو حيوان ما، ومن يراه من مكان قريب جدا يقول هو نحت حيوان.

والسؤال: هل ان هذا المرئي في الواقع، وفي حد ذاته، جامع للصور الثلاث فهو شبح، وحيوان ما ونحت حيوان؛ ولذلك صورته تعددت بلحاظ كل واحد منهما، أو ان ذلك الوجود في الواقع شيء مشخص، وانما وجهه الحاضر للرائي الآن والمنكشف له، مختلف بين الشبحية وغيرها؟

والجواب: ان الوجود الواقعي المرئي ذو

حقيقة واحدة متعينة، فهو ليس بشبح، ولا حيوان ما، كما ان الوجود الواقعي ليس ماثلا ومعلوما ومنكشفا بصورته الواقعية للعالم، والا لما كان شبحا في مشاهدة الاول، او حيوان ما في مشاهدة الثاني، بل انما الوجود الواقعي له وجه حاضر وظهور منكشف للعالم، هو ما يختلف بلحاظ الشرائط المختلفة في ادراكه؛ كما ان مثوله وانكشافه يتبدل باستمرار، حسب تغير حال العالم والمعلوم من قربه أو بعده وتغير الشرائط والاوضاع؛ لذلك فانّ من يُنكِر المجردات تماما، ويحصرها بالوجود الواجب، فان شعوره الحضوري بذاته شعور بالنفس المادية، او شعور بالبدن، واما من يؤمن بإمكان وجود مجرد غير الواجب، وان النفس مجردة فعلا، فان شعوره بذاته المدركة، هو شعور بالوجود الروحاني للانا المدركة.

قال المحقق الداماد: ((كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيء موجود بالفعل بالظهور لديه والمثول بين يديه... هو العلم الشروقي الحضوري)) (٤٣)

وهو بيان دال ان للمعلوم وجه ماثل وظاهر، والمعلوم من الشيء، هو الوجه الماثل والظاهر، لا الواقعي في حد نفسه؛ مما يعطي الاثنينية التى قررناها، وبطبيعة الحال ان الظهور يتغير حسب الشرائط المختلفة للعالم والمعلوم.

قال صدر المتالهين- في المشاهدة الحضورية للجواهر العقلية-: ((الّا انها لمّا كانت عالية بعيدة السمك عن عالم النفس الانسانية المتعلقة بالغواشي المادية، لم يكن للنفس ان تنالها كما هي عليها من شدة التحصيل وكمال الوجود بل على وجه الابهام واحتمال الشركة بين كثيرين- كساير المعاني الذهنية- فان ضعف الادراك ربما يوجب تطرق الابهام والاشتراك في المدرك بحسب اعتقاد المدرك وان كان هو في نفسه امرا متعينا شخصيا..)) (٤٤)

قال مصباح اليزدي: ((بينما الذي يدركه بالعلم الحضوري إنما هو امر بسيط عار عن أي صورة أو مفهوم)) (٤٥)

خلو الوجود الحاضر عن الصورة

والمفهوم، ليس ناظرا للوجود الواقعي للمعلوم في الواقع؛ لأنه ذو صورة واقعية في نفسه، ولا ناظر لمرتبة الوجه الماثل والظاهر للعالم؛ لان هذا الادراك عبارة عن حضور ضمن وجه ماثل ومنكشف، وانما المراد ان الوجود الحاضر مسلوب عنه في مرتبة ذاته الحاضرة، لا مرتبة واقعه ولا مرتبة مثوله بما هو مثول متحقق فعلي، فهو في هذا الاعتبار مسلوب عنه كل صورة ومفهوم؛ لأن هذه الصور تمثل مراتب انكشافاته المتغيرة على طول الزمن والشرائط وغيرها؛ وهي الاوجه الماثلة والظاهرة للعالم.

وهذا يثبت ان في العلم الحضوري تعددية ذو اطراف، الوجود الواقعي، وهو الموجود في نفسه في الواقع، ومرتبة الوجود الحاضر للعالم بما هي ذات حاضرة، ومرتبة الظهور والمثول المتغير.

والعلاقة بينها، ان المرتبة الثانية، مطابقة للأولى، لأنها مرتبة وجودية ثانية، تقررها الوجودي هو في حضورها الادراكي للعالم، واما المرتبة الثالثة فهي امر آخر؛ قد لا تطابق الاولين تماما؛ لان تعينها الوجودي تابع لمعرفة العالم في ظرف مسبق، وقوة حضور المعلوم وضعفه وكثير من الشرائط الاخرى.

وهذه التعددية الثلاثية ترجع الى ثنائية واقعية، وهما الوجود الواقعي والوجه المنكشف، وطرف ثالث اعتباري ناشئ من لحاظ العقل، وهي تعددية مفروضة يقتضيها التحليل السابق، وكذلك الجمع المعرفي بين مجموعة من الامور البديهية، مثل مسالة عدم تحقق إدراك كنه الشيء الحاضر كما تقدم، ومسالة تغير المعرفة الحضورية بنحو الاشتداد والتكامل، ومسالة قبول الخطأ في معرفة الوجود الحاضر المتشخص؛ فان سرّ هذه الامور يتبين من خلال مرتبة الوجه الماثل المتغير، والا مع انكار هذه التعددية، ننتهي الى الوقوع في جملة من الالغاز المعرفية، وهي عبارة عن عدم ادراك كنه المعلوم، وقبول الخطأ في تشخيص المعلوم الحاضر، وقبول الاختلافات الكثيرة في بعض اقسام العلم الحضوري،

مع ان وحدة الوجود العلمي والعيني منافية لها تماما.

واما ادعاء ان الوجه المنكشف والظاهر والماثل، هو حصولي لا حضوري؛ فهو ادعاء غير تام؛ ذلك ان العلم الحضوري كما تقتضي وجود شيء حاضر، فهو يقتضي ان للمعلوم نوع انكشاف للعالم ايضا، وهو انكشاف مدرَك دون واسطة مفهومية، كما ان هذا الادعاء افراغ للعلم الحضوري من مضمونه؛ لان تمام حقيقة هذا الادعاء، ان المعلوم حضورا وجود شيء صامت، خال من كل ظهور مُعيِّن لوجهه، عار من كل مثول، فيتحول كل ظهور ومثول الى اعتباره علما حصوليا قابلا للخطأ؛ مما ينتهي لعدم الجدوى من الاستناد للعلم الحضوري في البناء المعرفي؛ لإفراغه التام، مع ان يقينية المعرفة تقتضي ارجاع المعرفة الى شيء مُعيَّن ظاهر يقيني، لا شيء صامت عار من كل ظهور ومثول.

كما ان لازم هذا الادعاء ان كثيرا مما نظنه علما حضوريا، وهي الاقسام المطروحة بين الحكماء؛ تتحول الى علوم حصولية؛ لأنها عبارة عن تعيين وانكشاف لشيء خاص؛ فننتهي الى الوقوع في مجموعة من الاخطاء البيانية والتقريرية للعلم الحضوري.

ويتبين لنا ان لا مناص من ضرورة القول بالتعددية السابقة، وان العلم الحضوري هو العلم بالوجه الماثل والمنكشف من وجود المعلوم. واما وحدة الوجود العلمي والعيني الواردة في كلمات الحكماء، هي وحدة غير حقيقية، وانما ناظرة الى كون العلم لم يتعلق بالمعلوم عن طريق واسطة مفهومية حاكية له؛ بل تعلق بوجوده؛ واما كيفية تعلقه فهو ما بيناه من طريق الوجه الماثل.

كما يتبين ان تعريف العلم الحضوري بالعلم بنفس وجود الشي؛ هو تعريف تسامحي ان اريد به وجود الشي في حد ذاته بلحاظ عالم الواقع، فان هذا الوجود غير حاضر وماثل للعالم في كل علم حضوري، وانما مختص بالعلوم الحضورية الاكتناهية،

وهي علوم بعيدة عن منال الانسان ومحدودية وجوده، وهذا هو واحد من فوارق العلم الحضوري بين الانسان والواجب تعالى؛ فعلم الواجب اكتناهي، وعلم الانسان وجهي محدود. (٤٦)

ومن هنا نصل الى اثبات الفرضية التي طرحناها ابتداءً، فان العلم الحضوري يشتمل على ما يشابه العلم الحصولي بلحاظ وجود الواسطة فيه، ووجود ثنائية ادراكية، فان الثنائية الحقيقية فيه متوفرة، كما هو الحصولي، غاية الامر في الحصولي يطلق عليها بالمعلوم بالذات والعرض، وفي الحضوري يطلق عليها بالوجود الحاضر المنكشف، والوجود الواقعي للمعلوم في حد نفسه، وان الظهور الماثل هو واسطة في ادراك الوجود الواقعي، وهي واسطة قد تطابق الوجود الواقعي وقد تخالفه، لان مثول المعلوم يتغير ويتأثر طبق الشرائط المختلفة الكثيرة، ولا ضرورة في ان يكون كل مثول وظهور لهذا الوجود هو الواقع في حد نفسه.

والحمد لله رب العالمين

النتائج

١: ان بحث العلم الحضوري من ابداعات وابتكارات المدرسة الاشراقية في الفلسفة، على يد رئيسها وهو شهاب الدين السهروردي شيخ الاشراق.

٢: يعتبر تقسيم العلم الحصولي والحضوري هو الاساس المهم لنظرية المعرفة عند الفلسفة المعاصرة، والسبب هو اهمية العلم الحضوري في بناء اليقين المعرفي.

٣: ان التعريف المختار والمفضل للعلم الحضوري والحصولي عند الحكماء المعاصرين، هو التعريف من طريق وجود الواسطة المفهومية وعدمها.

٤: تعريف العلم الحضوري والحصولي بوجود الواسطة المفهومية وعدمها، تعريف غير شامل للعلم الحصولي للمجردات التامة والواجب بالنسبة للموجودات المادية، طبق نظرية مدرسة الحكمة المتعالية.

٥: الصحيح في تعريف العلمين للخروج من اشكالية النقطة السابقة؛ هو توسعة مفهوم الواسطة للمفهومية

والوجودية، كما هي المراتب النورية المثالية بالقياس للماديات، مما يجعل العلم الحضوري علم مباشر بوجود المعلوم، فاقد للواسطة الحاكية مطلقا، والحصولي علم مشتمل على الواسطة الحاكية. وشامل للنفس الانسانية وغيرها بناءً على تعميم العلم الحصولي لها.

٦: مفهوم الواسطة مفهوم فلسفي معرفي، ولا ينبغي تفسيره بالمعنى للغوي او مطلق وجود الواسطة.

٧: وحدة الوجود العلمي والعيني في العلم الحضوري، تعتبر عند الحكماء من خصائص العلم الحضوري المهمة، وهي اهمية تنبع من بحث المطابقة واليقين.

٨: تحليلنا لوحدة الوجود العلمي والعيني ينتهي الى عدم صحة القول بالوحدة الحقيقية من تمام الجهات بينهما، وانما غاية ما تثبته، ان العلم لم يتعلق بالمعلوم من خلال الواسطة الحاكية، وانما تعلق بالوجه الماثل والمنكشف من الوجود الواقعي.

٩: المعلوم الحضوري للمدرَك، ليس هو وجود المعلوم الواقعي في حد نفسه، وانما الوجود الحاضر ضمن انكشاف خاص، وهو انكشاف ومثول يتأثر بجملة من الشرائط، تكون مدعاة للاختلاف والتغير والانكار. وهو ينتهي لضرورة التعدد والتغاير بين المعلوم الحاضر المنكشف وبين الوجود الواقعي.

١٠: التحليل السابق ينتهي للفرق بين العلم الحضوري عند الانسان وغيره من المجردات التامة، وهو ان علم الانسان الحضوري وجهي محدود، واما علم غيره فهو علم حضوري اكتناهي.

١١: ان العلم الحضوري مشابه للعلم الحصولي من طريق وجود ثنائية ادراكية ولكن بشكل اخر، فالحصولي معلوم بالذات والعرض، والحضوري الوجود الظاهر والمنكشف والمتأثر بحسب شرائط المدرِك، والوجود الواقعي في حد نفسه بلحاظ الواقع.

الهوامش

١. انظر: روح الله الخميني، مصباح الهداية، ص٣٥، مؤسسة حفظ تراث السيد الخميني، الطبعة التاسعة، طهران، السنة، ١٣٩٢ه ش، صدر المتألهين، ايقاظ النائمين، ص٣١.

٢. ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص١٤٣.

٣. صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، (حاشية الطباطبائي) ج٦، ٢٥٧، ١٦٠.

٤. شهاب الدين السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج٢، ص ١٣.

٥. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج٦، ص٢٥٣، انظر: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص ٤٨٩، صدر المتالهين، المبدأ والمعاد، ص١١٠.

٦. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٨٤-٨٥.

٧. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج١، ص ٤٨٣. مقام (جابرص) كما جاء في شرح حكمة الاشراق يراد به اسم مدينة من اسماء مدن في عالم المثال. وهو اقرب ما يكون الى اسم رمزي يطلق على مقامات العارف وتنقلاته بحسب العوالم المثالية. راجع: شمس الدين الشهرزوري، شرح حكمة الاشراق، ص٥٩٤.

٨. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، (التلويحات) ج١، ص ٧٠.

٩. انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٥٤ نهاية الحكمة، ص٢٦٠.

١٠. ابن سينا، التعليقات، ص ٣٠، وانظر: ص ١٦٠.

١١. انظر: كمال الحيدري، الفلسفة، ج١، ص٢١٠، ميرزا أحمد الآشتياني، لوامع الحقائق في أصول العقائد، ص١٣.

١٢. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج٩، ص٣٠٦، انظر: محمد داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص ٤٤٠.

١٣. انظر: مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص ٤٨٩، شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الالهية، ص٥٠١، صدر المتألهين، العرشية، ص٢٣٧، المبدأ والمعاد، ص١١٠، الحكمة المتعالية، ج٦، ص٢٥٢، ٢٥٣.

١٤. شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص ٤٨٩، صدر المتالهين، المبدأ والمعاد، ص١١٠.

١٥. انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص٦٧، مير محمد باقر الداماد، تقويم الايمان، ص٣٣٥، حسن حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس، ص٥٢٠، محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة، (تعليقات

المطهري) ج١، ص١٠٢-١٠٣، محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص٢٣٢-٢٣٣.

١٦. انظر: عبد الله جوادي آملي، شناخت شناسي در قرآن، ص٤٥

١٧. انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٣٩، نهاية الحكمة، ص٢٣٧، دومين ياد نامه علامه طباطبائي، ص٧٤.

١٨. انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص٢٩-٣٠، نهاية الحكمة، ص٣٤-٣٥، غلام رضا الفياضى، نهاية الحكمة، ج٤، ص٩٢٠.

١٩. مير محمد باقر الداماد، تقويم الايمان، ص٣٣٥.

٢٠. صدر المتالهين، مفاتيح الغيب، ص١٠٨، محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة والمذهب الواقعي، (تعليقات مرتضى المطهري) ج١، ص١٠٢.

٢١. صدر المتالهين، التصور والتصديق، ص٣٠٧، انظر: محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة، ص١٠٢-١٠٣، عبد الله جوادي آملي، شناخت شناسي در قرآن، ص١١٨، محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص ١٧١-١٧٢.

٢٢. محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٧١-١٧٢، تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٥١، محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة، ج٢، ص ٤٨-٤٩، شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص٤٨٤-٤٨٥، غلام رضا الفياضي، نهاية الحكمة، ج٤، ص٩٢١.

٢٣. انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ج١، ص١٢٣.

٢٤. انظر: غلام رضا الفياضي، نهاية الحكمة، ج٤، ص٩٢٠-٩٢١.

٢٥. محمد حسين الطباطبايى، بداية الحكمة، ص ١٦٦.

٢٦. مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٧٤، ١٧٥.

٢٧. انظر: صدر المتالهين، العرشية، ص٢٢٥-٢٢٦، الحكمة المتعالية، ج٦، ١٦٣-١٦٤، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتالهين، ص٢٩٩، محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٥٣.

٢٨. صدر المتالهين، العرشية، ص٢٢٥-٢٢٦، انظر: الحكمة المتعالية، ج٦، ١٦٣-١٦٤، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتالهين، ص٢٩٩، محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٥٣.

٢٩. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص ١٦٥، نهاية الحكمة، ص٢٩١.

٣٠. انظر: صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٨، ص١٨٢.

٣١. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية،، ج٦، ١٦٣-١٦٤.

٣٢. انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٧٢.

٣٣. انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٤٦، بداية الحكمة، ص١٤٢.

٣٤. صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، (حاشية السبزواري) ج٦، ص١٦٤.

٣٥. انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٤٥، نهية الحكمة، ص٢٤٩.

٣٦. انظر: حسن حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس، ص٥٢٠.

٣٧. انظر: عبد الله جوادي آملي، شناخت شناسي در قران، ص٤٥.

٣٨. انظر: ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج٢، ص٤٨٨، الجرجاني، كتاب التعريفات، ص٦٧.

٣٩. غياث الدين دشتكي شيرازي، اشراق هياكل النور، ص٩٤.

٤٠. صدر المتالهين، المبدأ والمعاد، ص٧٧، غياث الدين دشتكي شيرازي، اشراق هياكل النور، ص٩٤.

٤١. انظر: صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، (حاشية السبزواري) ج٦، ص١٧١، ملا هادي السبزواري، تعليقات على الشواهد الربوبية، ص٥٩١. محمد حسين الطباطبائي، ١٤٠٨ق، ج٢، ص٨١.

٤٢. انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٧٨-١٧٩، صدر المتالهين، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ٢٩٥-٢٩٦.

٤٣. مير محمد باقر الداماد، تقويم الايمان، ص٣٣٥.

٤٤. صدر المتالهين، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتالهين، ٢٩٥-٢٩٦.

٤٥. محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٧٧.

٤٦. ملا هادي السبزواري، التعليقات على الشواهد الربوبية، ص٥٩١.

المصادر والمراجع

١_ ابن سينا، التعليقات، مكتبة الاعلام الاسلامي، بيروت، السنة ١٤٠٤ق.

٢_ حسن حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس،، طهران، الناشر امير كبير، الطبعة الثانية، السنة ١٤٢٧ق.

٣_ روح الله الخميني، مصباح الهداية، مؤسسة حفظ تراث السيد الخميني، الطبعة التاسعة، طهران، السنة، ١٣٩٢ه ش.

٤_ شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الالهية، مؤسسة حكمت وفلسفه ايران. ١٣٨٣ ش.

٥_ شمس الدين الشهرزوري، شرح حكمة الاشراق، الطبعة الاولى. مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، السنة ١٣٧٢ ش.

٦_ شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، الطبعة الثانية، السنة ١٣٧٥ش.

٧_ عبد الله جوادي آملي، شناخت شناسي در قران، الطبعة الثانية، نشر اسراء، قم المقدسة، السنة ١٣٨٧ ش.

٨_ عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، انتشارات الزهراء، الطبعة الاولى، السنة ١٣٧٢ش.

٩ _ غلام رضا الفياضي، نهاية الحكمة، الطبعة الرابعة، مركز نشر مؤسسة الامام الخميني للتعليم والبحث، قم المقدسة، السنة ١٤٢٨ق.

١٠_ غياث الدين دشتكي شيرازي، اشراق هياكل النور، نشر ميراث مكتوب، طهران ايران، الطبعة الاولى، ١٣٨٢ه.

١١_ كمال الحيدري، الفلسفة، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، السنة ٢٠٠٨.

١٢_ محمد باقر الصدر، فلسفتنا، الطبعة الاولى. مركز الابحاث والدراسات التخصيصية للشهيد الصدر، قم المقدسة، السنة ١٤٢٤ ق.

١٣ _ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، الطبعة الثالثة. دار احياء التراث، بيروت، ١٩٨١م.

١٤_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين) العرشية، انتشارات مولى، طهران، السنة ١٣٦١ ش.

١٥_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الطبعة الثانية. المركز الجامعي للنشر، ايران، مشهد، السنة ١٣٦٠ش.

١٦_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين)، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتالهين، انتشارات حكمت، الطبعة الاولى، السنة ١٣٧٥ ش.

١٧__ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين)، التصور والتصديق، قم المقدسة، انتشارات بيدار، الطبعة الخامسة. السنة١٣٧١ش

١٨_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين)، مفاتيح الغيب، طهران، موسسه تحقيقات فرهنگى، الطبعة الاولى، السنة ١٣٦٣ش.

١٩_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين)،، المبدأ والمعاد، طهران، انجمن حكمت وفلسفه ايران، السنة ١٣٥٤ش.

٢٠_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين) شرح الهداية الاثيرية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت الطبعة الاولى، ١٤٢٢.

٢١_ محمد بن ابراهيم (صدر المتألهين) ايقاظ النائمين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران.

٢٢_ محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الطبعة الاولى. دفتر انتشارات اسلامي، قم المقدسة، السنة ١٤٠٧ق.

٢٣_ محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، الطبعة الاولى. مؤسسة في طريق الحق، قم المقدسة، السنة، ١٤٠٥ ق.

٢٤_ محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، السنة ١٤١٤ ق.

٢٥_ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، السنة ١٤١٦ هـ. ق.

٢٦_ محمد حسين الطباطبائي، دومين يادنامه علامه طباطبائى، الطبعة الاولى،

انجمن اسلامي حكمت وفلسفه اسلامي، طهران، السنة ١٤٠٤ق.

٢٧_ محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، (ترجمة الخاقاني) الطبعة الاولى، دار التعارف، بيروت، السنة ١٤٠٨ق.

٢٨_ محمد داوود قيصري رومي، شرح فصوص الحكم، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الاولى، ١٣٧٥ ش.

٢٩_ محمد رضا المظفر، المنطق، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين.

٣٠_ ملا هادي السبزواري، تعليقات على الشواهد الربوبية، المركز الجامعي للنشر، الطبعة الثانية، السنة ١٣٦٠ش.

٣١_ ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، نشر ناب، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٧٩ش.

٢٩_ مير محمد باقر (المحقق الداماد)، تقويم الايمان، طهران، مؤسسة مطالعات اسلامي، الطبعة الاولى، السنة ١٣٧٦ش.

٣٢_ ميرزا أحمد الآشتياني، لوامع الحقائق في أصول العقائد، دار التعارف للمطبوعات - بيروت - لبنان، السنة ١٩٧٩ م.

٣٣_ ول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م.

الاتحادات القبلية في وسط وجنوب العراق وموقف الحكم العثماني منها ١٥٣٤ – ١٨٣١م

م. م. ياسمين سلمان عبد عون الطرفي كلية العلوم الإسلامية/جامعة وارث الانبياء

الملخص:

احتفظت العشائر العراقية بتنظيم خاص يرتكز الى وحدة النسب والعصبية وتعد العشيرة في المجتمع القبلي الاساس المهم الذي ينضوي تحت لوائه الافراد القاطنون في ديرتهم والديرة تعد منطقة السيادة والنفوذ لهم.

ادت الانتفاضات التي قامت بها الاتحادات القبلية العراقية الى فقدان الدولة العثمانية بسببها الكثير من المال والرجال كان من الممكن ان تستخدم في جبهات اخرى كذلك ابقت هذه التمردات الفوضى مستمرة في وسط وجنوب العراق وساهمت في سوء الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للسكان. كذلك اظهرت الدراسة ان الولاة المماليك عند توليهم الحكم وجدوا قوة قبلية متنفذة في العراق فحاولوا الحد من نفوذها بواسطة العمليات العسكرية المستمرة ولكنهم لم يتمكنوا من فرض سلطتهم على القبائل الا بعد الاستعانة بدعم قبلي ولاسيما من العشائر المؤيدة لهم والتي وثقوا صلاتهم بها وكذلك عملوا على توظيف القبائل عسكرياً بسبب نقص القوات العسكرية النظامية اللازمة الا ان هذه الاساليب لم تجدي نفعاً مع العشائر فعندما تدرك ان الفرصة مناسبة للخروج على سلطة الولاة كانت لا تترد عن استقلالها على كل فترات الولاة سواء العثمانيين او المماليك فلم تهدأ العشائر تجاه سياستهم.

الكلمات المفتاحية:

القبيلة، الاتحاد، العثمانيين، الانتفاضات، رئيس القبيلة

Abstract:

The Iraqi clans maintained a special organization based on the unity of lineage and affiliation. The clan in the tribal society is the important basis under which the individuals residing in their monastery fall under its banner.

The uprisings carried out by the Iraqi tribal confederations led to the Ottoman Empire losing a lot of money and men that could have been used on other fronts. These rebellions also kept chaos going in central and southern Iraq and contributed to the poor economic and social conditions of the population. The study also showed that the Mamluk governors when they assumed power found an influential tribal force in Iraq, so they tried to limit its influence through continuous military operations, but they were not able to impose their authority on the tribes except after seeking the help of tribal support, especially from the clans supporting them and which they trusted their ties with, as well as working on the employment of the tribes Militarily, due to the lack of the necessary regular military forces, however, these methods did not work with the clans. When they realized that the opportunity was appropriate to break the authority of the rulers, they did not hesitate from their independence over all the periods of the rulers, whether the Ottomans or the Mamluks, and the clans did not calm down towards their policy.

Keywords:

the tribe, the union, the Ottomans, the uprisings, the head of the tribe.

المقدمة:

سيطر العثمانيون على العراق في النصف الاول من القرن السادس عشر الميلادي وقد اداروا العراق بطريقة غير مناسبة لهذا البلد ولاسيما منطقة الجنوب والفرات الاوسط الذي يشكل الطابع العشائري جل المجتمع فيه ويتكون من تحالفات صعبة

المراس لم تألف الخضوع لسلطة سياسية امثال المنتفق، والخزاعل وغيرهم وبالتالي كان من الطبيعي ان تصطدم بولاة الدولة العثمانية في البصرة وبغداد خاصة وان هؤلاء الولاة كانوا يجمعون الضرائب الباهضة ليملؤا خزائنهم ويرضوا الباب العالي حتى يبقوا في مناصبهم فكانت الولاية تؤخذ في اغلب الاحيان على شكل مقاولة ان صح التعبير لذلك لم يكن همهم تطوير اقتصاد او مجتمع العراق فمثلاً كان جنوب العراق طيلة اربعة قرون صرحاً لعمليات مسلحة بين الدولة العثمانية والقبائل العربية خسر فيها الطرفين اموالاً ورجالاً كان من الممكن ان تستثمر في مواطن اخرى، كذلك خاض المماليك خلال فترة حكمهم على العراق سلسلة من الحملات العسكرية لاخماد الحركات العشائرية المتكررة ضدهم.

في ظل انحطاط الاوضاع العامة وترديها لم تعد هناك سلطة حاكمة تضمن الحماية للافراد وممتلكاتهم بصورة حقيقية فتعززت التجمعات القبلية واصبحت القبيلة صورة مصغرة للدولة توفر لافرادها قدر من الحماية وتكونت من اجتماع عشائر عدة تحت سلطة قبيلة معينة تولى شيخها السلطة العليا لهذا التكتل القبلي وهي بالفعل مرحلة متطورة تعددت نطاق القبيلة الواحدة الى قيام اتحاد كبير تركزت في المنطقتين الوسطى والجنوبية على الرغم من ان ظاهرة التكتلات والاتحادات القبلية تكونت في فترة سبقت العهد العثماني. من هنا جاءت اهمية الموضوع.

اقتضت الدراسة تقسيمها الى خمسة مباحث، الاول كان بعنوان مفهوم القبيلة والعوامل المؤثرة في اتحادها. وبين المبحث الثاني اتحادات القبائل في وسط وجنوب العراق ومصادر دخلها، ووضح المبحث الثالث سياسة الدولة العثمانية تجاه الاتحادات القبلية، والمبحث الرابع لموقف الحكومة العثمانية من انتفاضات القبائل، والمبحث الخامس شرح الادارة والجيش والقبائل ١٧٥٠ – ١٨٣١م

المبحث الأول
مفهوم القبيلة والعوامل المؤثرة في قوة اتحادها.

أولاً: مفهوم القبيلة واصلها

حدد اللغويين العرب مفهوم القبيلة بانها جمع من الناس ينتمون الى اب واحد وهي اصغر من الشعب ويليه في الصغر البطن ثم الفخذ، اما عشيرة الرجل فهم بنو ابيه حيث تنقسم القبيلة الى عشائر وهذه تنقسم الى افخاذ يتألف من مجموعة من اسر ويطلق على بيت الرئاسة العشائرية كلمة الحمولة اي البيت ذي المكانة الاجتماعية المتميزة[١].

ويعرف عباس العزاوي القبيلة: بانها تتألف من عشائر عدة تكتسب ضخامة واسعة في تكوينها ولا تفترق عن العشيرة الا في الرئاسة العامة بأن يكون رؤساء العشائر منقادين لرئيس القبيلة وقد يصح التعبير اذا قلنا ان القبيلة عشيرة موسعة وبالغة حداً كبيراً من التفرع والتشعب وهي لا تختلف في حكمها عن العشيرة وحينئذٍ تكون الكلمة واحدة وان كانت كل عشيرة تدار داخلياً من رئيسها فالرؤساء هنا بمنزلة رؤساء الافخاذ في العشيرة[٢].

وتعرف الامارة او الاتحاد: بانه اتحاد قبائل عدة مختلفة وغالباً ما يتخذ الاتحاد الجديد اسم احدى القبائل المكونة له او اسم الاسرة التي يترأسه وتكون القيادة بيد اسرة واحدة[٣].

كانت شبه الجزيرة العربية هي المصدر الذي يمد العراق منذ القدم بالقبائل اذ كنت لقبائلها صلات بالعراق منذ الالف الثالث ق. م وقد تطورت هذه الصلات مع مرور الزمن حتى استقرت بعض القبائل على حدوده وقد اصبح لبعض رؤسائها اقطاعات زراعية في المنطقة الجنوبية منه خاصة في الفترة التي سبقت الاسلام فلما جاءت حركة الفتح الاسلامي بعد ذلك تدفقت على العراق جموع القبائل في شبه الجزيرة العربية واستوطنت في الامصار الجديدة وهي الكوفة والبصرة وانتشرت بعد ذلك. حيث ان هذه القبائل لم تتوقف بعد الدعوة الاسلامية بل استمرت بين آونة

واخرى خاصة في فترات الفوضى والحروب او حين تكون الحكومة والسلطة ضعيفة لا تقوى على رد موجات تلك القبائل وعلى هذا فأن الوجود القبلي في العراق وخلال تلك المدة اصبح كثيفاً، ويتم على شكل موجات دورية متنقلة تمر هذه الفترة برحلة التحول من حالة التنقل الى حياة الاستقرار الزراعي مع تمسكهم بالنظام القبلي[٤].

كانت الدولة العثمانية بطبيعة الحال تسعى جاهدة لبسط نفوذها على كل ارجاء العراق واخضاع قبائله التي كانت في طول البلاد وعرضها الا ان القبائل كانت بطبيعتها البدوية تنتقل من مكان لاخر اضافة لكره هذه العشائر للتسلط الاجنبي لذلك اتبع العثمانيين سياسات عديدة ومتنوعة لاخضاعها[٥].

ثانياً: طبيعة البناء العشائري والعوامل المؤثرة في قوة الاتحاد القبلي.

كان محور الزعامة العشائرية يمثله رئيس اعلى يعرف بالشيخ بالنسبة للقبيلة الواحدة وشيخ المشايخ للاتحاد العشائري لانه رئيس قبيلته اولاً ومن ثم رئيس الشيوخ المنضمين تحت زعامته ثانياً[٦].

تعتمد قوة الاتحاد او ضعفه على علاقات العشائر بالحكومة القائمة كما ان الصراع والتنافس يؤثر عليه اذا كان المجتمع العشائري يعيش نزاعاً مستمراً بسبب فقدان الكثير من الرجال ولعب هذا دوراً مهماً في تقليص القوة العشائرية القديمة وبروز اخرى جديدة محله[٧].

استمر نزوح قبائل نجد وسوريا الى العراق الذي انعكس تأثيره على الوضع القبلي في العراق فالهجرات المستمرة كانت تعيد رسم الخارطة القبلية له من حيث الاصطدام بين العشائر كذلك التدخلات الخارجية وتفاعلها مع السياسة الحكومية التي اثرت في قوة الاتحاد القبلي اذ عدت مشاكل العشائر الحدودية من المسائل المهمة واثارت مسألة تبعيتها خلافاً بين الجانبين العثماني والفارسي

وتعد اسباب عدم الاستقرار وتنقلاتها عبر الحدود جوهر المشكلة[٨].

ترتبط قوة الاتحاد بأعداد العشائر المنظمة اليه حتى يصبح شبه امارة مستقلة لا يربطها مع الحكومة المركزية في بغداد الا ارتباط ضعيف وهو الالتزام بالضريبة والحكومة لا تبالي بما يفعل الاتحاد، ويعود السبب في بروز الاتحاد القبلي داخل المجتمع العشائري هو الوضع السياسي المضرب في البلاد من جراء تحركات العشائر القادمة من نجد وسوريا الى العراق باتجاه المناطق الغربية والجنوبية منه فدعت الحاجة الى ايجاد قوة عسكرية تعمل على حماية مناطق النفوذ العشائري ومن هنا كان التضامن وتوحيد الجهد القبلي المشترك للمحافظة على بقائها وديمومتها فانبثقت اتحادات القبائل في العراق[٩].

وتتحد العشائر لاسباب اخرى منها تقوية نفوذها لمواجهة سياسة السلطات العثمانية المتمثلة بفرض ضرائب مالية ثقيلة على العشائر فمن المعروف ان العشائر العراقية كانت تمتلك ثروة مالية ضخمة تمثلت بقطعان كبيرة من المواشي والجمال والخيول هذا بالنسبة للقبائل البدوية بينما كانت الاراضي الزراعية تنتج مقادير هائلة من الحبوب كالحنطة والشعير وغيرها من المنتجات الزراعية بسبب سعة الاراضي وخصوبتها ووفرة المياه وسهولة السقي في الجنوب العراقي ففتحت هذه الثروات الطبيعية بعوائدها المالية عيون الولاة العثمانيين فأخذوا يسعون جاهدين لملأ جيوبهم منها، الامر الذي دفع العشائر للتكتل والاتحاد[١٠].

كذلك ان بعض الاتحادات العشائرية تشكلت لمواجهة السياسة العثمانية التي فرضت على العشائر التجنيد الالزامي واخذ ابناء العشائر الى جبهات القتال البعيدة بالقوة[١١]. فضلاً عن ان كل عشيرة صغيرة تدرك انها غير قادرة على البقاء بقوة سلاحها فلابد لها ان تنضم الى اتحاد ما لكي تتقوى به[١٢].

المبحث الثاني
اتحادات القبائل في وسط وجنوب العراق ومصادر دخلها

أولاً: اتحادات القبائل في وسط وجنوب العراق.

ظهرت في مناطق وسط العراق وجنوبه اربعة اتحادات قبلية وهي: اتحاد قشعم وابي ريشة وبني اللام والمنتفق[١٣]. حيث قامت هذه الاتحادات في القرن السابع عشر وان اتحاد قشعم وابي ريشة لم يحتفظا بقوتهما على عكس اتحاد بني اللام والمنتفق اللذين امتد نفوذهما لمناطق واسعة وبقيا كقوة قبيلة لها وزنها ومكانتها حتى القرن التاسع عشر[١٤].

اتحاد قشعم:

تشكل هذا الاتحاد في بداية القرن السابع عشر وبسط نفوذه على رقعة كبيرة تبدأ من حوض نهر الفرات مروراً بالحلة الى النجف في حين جعلت كربلاء قاعدة لحكمه وكان مستقل عن سيطرة الدولة العثمانية وكثيراً ما وقع صدام عسكري بينهما وكان ذلك لابد من حدوثه لطالما ان هذا الاتحاد استحوذ على معظم المنطقتين الجنوبية والوسطى في العراق التي ارادت الدولة العثمانية تأكيد سلطتها في جنوب العراق[١٥].

اتحاد ابي ريشة (امارة طي): [١٦].

ضم اتحاد ابي ريشة بعض فروع عنزة والجبور وقد عرف عن هذا الاتحاد قوته وهيبته وسطوته التي لا حدود لها مثلتها زعامته المعروفة بأبي ريشة[١٧]. وكان مركزه في مدينة عانة (الواقعة شمال مدينة الرمادي) واضطر العثمانيون الى مسايرته لعدم مقدرتهم على الوقوف بوجهه فأقروا بسيادته في المناطق التي كان يحكمها وشملت من هيت والى الحدود السورية ثم انهار هذا الاتحاد العشائري في القرن الثامن عشر[١٨].

اتحاد بني اللام[١٩].

من العشائر العربية التي سكنت العراق حيث حلت فيه في حدود القرن الرابع عشر الميلادي وبسطت نفوذها من القرنة وحتى الشاطئ الشرقي من نهر ديالى قرب حدود بغداد[٢٠]. وانزلوا رحالهم عند

المشعشعين (امارة عربية في الاحواز) [٢١]، الذين رحبوا بهم واكرمهم شيخهم براك بن مفرج بن سلطان واعطوا ولده حافظ قسماً من الاراضي في ميسان بوصفه ممثلاً عنهم فيها، فأصبح جاراً غير مرغوب فيه لقبيلة ربيعة في هذه المنطقة. وقد ادرك الشيخ حافظ هذه العقبة وان توسعه سوف يصطدم بمقاومة شديدة منهم ولأنه لا يستطيع ان يقف وحده امامهم لذا بدأ بتوثيق العلاقة مع العشائر المجاورة له مشكلاً منهم حلف ضم عشائر الصقور والصرخة والخزرج وكنانة التي ساندته مساندة قوية في نزاعه مع ربيعة. وبهؤلاء المناصرين بدأ حربه ضد منافسيه ملحقاً بهم هزيمة ساحقة على اثرها تحولت مناطق الطيب والدويريج الواقعتين في العمارة الى ملكية بني لام بعد ان ابعد ربيعة الى مناطق الكوت. تحرك بعد ذلك الشيخ حافظ ضد المشعشعين مستقطباً عدداً من الشيوخ التابعين لهم فتوسع بذلك تحالفه، وأثر على الامارة المشعشعية التي جردت من معظم اتباعها وفي عام ١٥٨٨م تحقق النصر للشيخ حافظ على حملة سيقت اليه بعد خسائر كبيرة ومثلت انتكاسة للمشعشعين في حربهم ضده[٢٢].

وحينما بدأ يدب الضعف في امارة المشعشعين انفسح الطريق امام بني اللام لترسيخ نفوذهم وتوصل المشعشعين الى نتيجة حتمية مفادها ان ليس بمقدورهم وضع حد لهذه القوة القبلية المتنامية اذ انهارت قبيلة ربيعة تحت ضرباتهم مما ادى الى قلب موازين القوى في المنطقة، فصارت قبائل الجزء الشرقي من الطيب والدويريج تدفع ضرائبها لهم، متخذين من الكوت مركزاً لاتحادهم العشائري الذي امتد على طرف دجلة الايسر من مصب نهر ديالى الى نهاية حدود ميسان بالاضافة الى بني سعيد والاجود وبني مالك[٢٣].

اتحاد المنتفق:

اطلق مصطلح المنتفق على اتحاد ثلاث عشائر وهي بني مالك والاجود وبني سعيد اذ وصلت العشائر الثلاث الى منتفق

بني عامر بن صعصعة الذي يتصل بنزار بن معد بن عدنان وان هذا الرأي اكثر قبولاً لأن الاتفاق تم بين القبائل الثلاثة وعلى الرغم من اختلاف الاراء حول اصل التسمية الا ان اسم المنتفق ظهر الى الوجود مع بروز نفوذ ال سعدون في المنطقة[٢٤].

واختلف المؤرخون حول تاريخ قيام هذا الاتحاد فالبعض ارجعه الى القرن الرابع عشر او السادس عشر والبعض جعله في القرن السابع عشر وقد انضوت تحت لواء المنتفق عشائر كثيرة مؤلفة تجمعاً عشائرياً قوياً امتد من الكوت شمالاً الى البصرة جنوباً على ضفتي الفرات من التقاءه بدجلة الى السماوة حيث حدود الخزاعل اما العشائر التي انضمت الى الاتحاد فقدرت بـ ٢٧ عشيرة ابرزها بني ركاب، وخفاجة، والطريفات، والشويلات، والطوكية، والبدور، والشريفات، والجميعات، والبو ماجد والبو صالح، والزميرية، وبني سكين، وبني تميم والبراجع وال غزي والدراج[٢٥].

ادى التنافس الداخلي بين اسرة ال شبيب على الزعامة بعد مقتل الامير ثامر بن سعدون شكلاً حاداً بعد نزاعات عدة وخلافات طويلة الى الاتفاق على انتخاب شيخ مشترك واحد ووقع الاختيار على اسرة ال شبيب التي نزح جدها من الحجاز.

وان تسمية المنتفق مأخوذة من الكلمة العربية متفق واضيف اليها حرف النون فأصبحت منتفق، فيما يرجع بعض الباحثين الى ان سبب التسمية بهذا الاسم الى كلمة انتفق ومعناها دخول الشخص في النفق وذلك لان الجد الاكبر لبني المنتفق كان يقيم في نفق شبه مغارة لشدة الحر فقيل لجماعته المنتفقة في حين يذكر اخرون تعود التسمية الى انسابهم[٢٦] بني الاجود[٢٧].

وفي ظل السيادة القبلية لبني اللام شرقاً والمنتفق غرباً تحددت الخارطة للمنطقة بين القبائل القاطنة والوافدة اليها في الوقت نفسه شهد منتصف القرن السابع والقرن الثامن عشر صراعاً دامياً بين هاتين الزعماتين القبليتين[٢٨]. حيث اشتبكت

المنتفق مع بني اللام في حروب عديدة استطاعت التغلب عليها واقتطاع اراضي واسعة من قضاء قلعة صالح التي كانت السيادة عليها لبني اللام واعطيت تلك الاراضي للعشائر الاخرى لتكون حاجزاً بين المنتفق وبين عشائر بني اللام[٢٩].

بدت سياسة المنتفق تسير في خط ثابت يهدف الى استمالة العشائر المهاجرة لتطويق خصومهم اللاميين بواسطة اسكانهم في اراضي تعطى لهم لتشجيعهم للانقضاض على اللاميين، كما لم يمانع شيوخ المنتفق من ادخال البو دراج في اتحادهم منذ القرن السادس عشر واقتطاعهم الاراضي في كميت واعتمد عليهم لمواجهة عشائر بني اللام، كذلك شجع المنتفق البهادل واسكنوهم عام ١٨٠٢م جنوب غرب العمارة وتمكنوا من تثبيت وجودهم في عام ١٨١٢م. لكن الصراعات الاسرية كانت من اكثر الاسباب التي ادت الى سقوط الامارة عسكرياً في عام ١٨٨٢م[٣٠].

اتحاد الخزاعل:

قادت هذه القبيلة تحالفاً عظيماً عرف باتحاد الخزاعل وقد تألف هذا الاتحاد فضلاً عن خزاعة ال شبل العزالات، وعشائر جبشة بالاضافة الى وجود عشائر يرجع اصلها الى خزاعل مثل ال حمودة في سوق الشيوخ، وال هلال، وال يعقوب، والبو حربشة وهؤلاء يقنطون في الجبايش والعمارة والناصرية. وكان اول ظهور لها حسب ما نقله المؤرخون في عهد الاحتلال الصفوي الثاني ١٦٢٣ – ١٦٣٨م حيث قرب الشاه عباس الاول شيخ الخزاعل مهنا بن علي وانعم عليه بلقب خان وجعله رئيساً عاماً على الفرات الاوسط حتى بعد عودة السيطرة العثمانية[٣١].

ومن الاتحادات الاخرى اتحاد قبيلة كعب وهي قبيلة عربية لها فروع كثيرة وافخاذ متعددة معظمها في الاحواز وفي العراق استقرت في الفرات الاوسط. ومنذ بداية القرن الثامن عشر بدأت كعب نشاطها العسكري حيث تصدت

لمحاولات نادر شاه الرامية الى اخضاع المنطقة لسيطرته وان نجاح امارة كعب في ان تكون قوة متنفذة في منطقة شط العرب وافشال المشاريع التوسعية للقوى الطامعة دفع الفرس والدولة العثمانية بعد ان فشلوا بالضغط عليها سياسياً الى استخدام القوة العسكرية في محاولة كسر شوكتها، وشهدت امارة كعب غزواً فارسياً في عام ١٧٥٧م قاده كريم خان الزند غير انهم تمكنوا من مجابهة العدو. وان مكانة امارة كعب جعلها باستمرار هدفاً للعدوان الفارسي العثماني بالاضافة الى البريطاني[٣٢].

ثانياً: مصادر الدخل للاتحادات القبلية.

كانت الاتحادات القبلية تفرض على المسافرين والتجار المارين في مناطقها مبالغ معينة اما نقدية او عينية (الخاوة) فالقوافل التجارية التي سلكت الطرق البرية والنهرية الممتدة عبر اراضيهم تدفع لهم رسوم ضريبية كما ان السفن المتنقلة بين بغداد والبصرة والتي لا يسمح لها بالمرور الا بعد دفع تلك الضريبة[٣٣].

كان ابرز القوى العشائرية المسيطرة على الطرق المائية هم اتحاد المنتفق وبني اللام ثم دخلت عشائر الخزاعل منذ منتصف القرن الثامن عشر كقوة عشائرية متنفذة ومثلت العرجاء (نهر متفرع من الفرات عرفت به المنطقة التي يمر منها) والسماوة والرماحية (قصبة تابعة الى ناحية الشنافية الواقعة غرب مدينة الحمزة في محافظة الديوانية) نقاط كمركية لهذه العشائر ومثلها نهر عنتر (نهر يقع ضمن حدود البصرة القريبة من القرنة) معقل زعماء اتحاد عشائر المنتفق وفيه تجبى الضرائب على كل السفن التي تسير فيه. وهناك ضرائب اخرى منها ان العشائر المنضوية تحت لواء الاتحاد القبلي تؤدي الى الرئيس الاعلى منها مبالغ مالية وكذلك تفرض ضريبة على كل فرد بلغ سن الرشد عشرون شامياً وهي (عملة عثمانية ضربت في عهد السلطان عبد الحميد الاول ١٧٧٣- ١٧٨٨م) سنوياً فضلاً عن الاراضي التي يأخذها شيوخ العشائر من رئيسهم كملتزمين منها واموال اخرى تأتي

عن طريق الدية المتعلقة بالقتل والغنائم التي تعد مصدراً مهماً لموارد دخلها[٣٤].

وتميز الانتاج الزراعي بأنه متروك الى اقل العشائر منزلة في الاتحاد القبلي فقبيلة البو محمد النازلة عند بني مالك تكيفت مع حياتها الجديدة عندما تحول ابناؤها الى مزارعين ومربين للجاموس وسار على خطاهم ايضاً قبيلتي البهادل والازيرج، وبتوجه عشائر اخرى كالبو حمدان والجحش الى المنطقة الجنوبية والوسطى ظهرت قبائل مرتبطة بالريف وتمارس الزراعة. ان وجود عشائر تعمل بالارض جاء نتيجة لتفكيك اتحادهم وانهياره اذ فقدوا القوة اللازمة لرد الاعتداء عنهم وحماية اراضيهم وصار الزاماً عليهم قبول احد الخيارين اما البقاء في مكانهم او النزوح الى مناطق اخرى ولكن كلا الحالتين مشروط بدخولهم نطاق التبعية لزعامة عشائرية جديدة قادرة على حمايتهم وعملوا كفلاحين في الارض مقابل جزء من انتاجهم يمنح الى احدى المشيخات القوية لقاء حمايتهم من تطاول قبائل اخرى عليهم. ولما كان اهالي البصرة يتوجسون الشر من القبائل البدوية فقد اتفقوا على ان تأخذ المنتفق نصف نتاجهم الزراعي مقابل ضمان حمايتهم وليست هذه الحالة بالغريبة بل هي دلت على ضعف الحكم العثماني الى الحد الذي وضعت فيه بعض المدن حمايتها تحت سند قبلي[٣٥].

وعلى الرغم من خصوبة الاراضي الخاضعة الى بني اللام فلم يزرعوها بل تركوا هذا العمل الى بعض القبائل الذي يسكنون الى جوارهم ليأخذوا على عاتقهم زراعتها، وقد اوجد هذا الوضع نوعاً من المصلحة المتبادلة بين هؤلاء المحتاجين للحماية للممارسة نشاطهم الزراعي وبين العشائر البدوية التي تنفر من زراعة اراضيها وهنا قامت شراكة بين الطرفين الاول يزرعها مقابل جزء معين من الانتاج والاخر يوفر الحماية له مع استفادته من الانتاج ايضاً وكانت اوضاع هؤلاء الفلاحين متردية من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية[٣٦].

جاء هذا النمط الحياتي الذي مارسته هذه العشائر في حياتها الاقتصادية نتيجة لطبيعة المنطقة التي عاشوا فيها كونها منطقة اهوار ومستنقعات ملائمة لهذا النوع من الحياة واذا احترفت عشائر الازريج والفرطوس والبو محمد هذا النمط من المعيشة ثم توسعت هذه الظاهرة الى قبائل الهندية وبعض القبائل في البصرة[٣٧].

المبحث الثالث
سياسة الدولة العثمانية تجاه الاتحادات القبلية

كانت الدولة العثمانية بطبيعة الحال تسعى جاهدة لبسط نفوذها على كل ارجاء العراق واخضاع قبائله التي كانت في طول البلاد وعرضها الا ان القبائل بطبيعتها البدوية تنتقل من مكان لاخر اضافة لكره هذه العشائر للتسلط الاجنبي لذلك اتبع العثمانيون سياسات عديدة ومتنوعة[٣٨].

عند دخول السلطان سليمان القانوني بغداد عام ١٥٣٤م تفهم الوضع القبلي الذي كان سائداً في العراق لذلك ترك لشيوخ القبائل حكم ديارهم ومناطقهم ويبدو ان الذي شجع السلطان على تلك الخطوة الاولى في بداية حكمه للعراق هو ان تلك القبائل لم تبد مقاومة عنيفة لهذا الحاكم الجديد الذي لم تظهر سياسته بعد بل انها قدمت له خضوعها وطاعتها ماعدا بعض تلك القبائل في العراق ويبدو ان هذه الطاعة والولاء الذي ساد لفترة لم يدم طويلاً بل ان الخصام قد ثار من جديد بين القبائل التي تكره طبيعتها الخضوع لاية حكومة مهما كانت وبين الحكومة العثمانية التي كانت تريد ممارسة حكمها المباشر على رعاياها. لذلك ادار العثمانيون العراق وبالاخص الجنوب بطريقة غير مناسبة حيث كان يشكل الطابع العشائري جل المجتمع فيه ويتكون من تحالفات قوية وصعبة المراس لم تألف الخضوع لسلطة سياسية امثال (المنتفق، الخزاعل...) وبالتالي كان من الطبيعي ان تصطدم بولاة الدولة العثمانية في البصرة وبغداد وغيرها[٣٩].

كان هم الولاة العثمانيون هو اخضاع هذه العشائر والسيطرة عليها وعندما وجدت صعوبة في ذلك تركت ادارة شؤونها بيد شيوخها الا انها اخذت تعزل وتعين الشيوخ وفق فرمانات اغلبها على شكل (مقاولة) عندما يعزل شيخ يعين اخر في نفس المنولة كأن يكون اخيه او ابن اخيه كما وضعت دفاتر خاصة لعشائر كل ولاية تسمى (دفتر الوسات) [٤٠].

كانت كل القبائل العربية في جنوب العراق غير ملتزمة بدبرة بل تتحرك باستمرار فمثلاً البصرة كانت ذات طابع عشائري يحكمها ال راشد ولها سطوة على العمارة والجزائر والاهوار والفرات الادنى حتى بادية الشامية والجنوب بأكمله كان يعاني من مشاكل اقتصادية خلال تلك المدة وقد توزعت لهذا القبائل بين الاستيطان الدائم على مجرى النهرين او التنقل ولا سيما في البوادي والاهوار وكانت الغزوات وقوة العشيرة وسطوتها تحدد مداخيلها الاقتصادية. وقد قامت الدولة العثمانية باتباع العديد من السياسات المتنوعة وخصوصاً مع هذه القبائل التي تختلف معها في المذهب لغرض الهيمنة عليها ومن جملة هذه الاساليب والسياسات هي:

١- فرض الضرائب المالية الثقيلة على العشائر

كانت العشائر العراقية تمتلك ثروة مالية ضخمة تتمثل بقطعان كبيرة من المواشي والخيول والجمال بالنسبة للقبائل البدوية بينما كانت الاراضي الزراعية تنتج مقادير هائلة من الحبوب كالحنطة والشعير وغيرها من المنتجات الزراعية بسبب سعة الاراضي وخصوبتها ووفرة المياه وسهولة السقي في الجنوب العراقي ففتحت هذه الثروات الطبيعية بعوائدها المالية الضخمة شهية الولاة العثمانيين[٤١].

سعت الدولة العثمانية لملأ جيوبهم من هذه الخيرات من جهة ودفع ما تبقى الى مركز الخلافة العثمانية في اسطنبول حيث كان بقاء الوالي كحاكم في العراق مرتبطاً بمقدار ما يدفع من اموال الى مركز الخلافة وبتعبير مختصر (البقاء لمن يدفع اكثر) حيث

ان هذا التأمين للاحوال لا يتحقق الا بفرض ضرائب مجحفة على الافراد والعشائر العراقية وقد تنوعت هذه الضرائب في مسمياتها ففرضت ضريبة على الانتاج الزراعي وهي القانون في العشر بينما كان الولاة العثمانيون يستوفون خمس الانتاج وتتعدى ذلك احياناً الى تقاسم الدولة المزارعين انتاجهم مناصفة وربما اخذت ثلثي الانتاج احياناً[٤٢].

لم يكتف العثمانيون بهذا النهب المنظم للثروة العراقية فكانوا يلجئون احياناً اخرى لاحصاء الاشجار ووسائل الري وفلاحي المنطقة لتقدير تلك الضريبة او يتم التقدير على اساس المساومة على مبالغ مقطوعة وكانت خطورة هذه الضرائب تكمن في كونها اعتباطية تخضع لمزاجيات المخمنين فقد كانت الدولة العثمانية ترسل شخصين او ثلاثة لتخمين مقدار الحاصل الزراعي المنتج من هذه الارض ثم تضع المنطقة الزراعية في عهدة شيخ عشيرة يلتزم بدفع مبالغ مالية بمقدار المال المخمن مقابل تعينه شيخاً للعشيرة[٤٣]، وعرف ذلك بمبدأ الالتزام[٤٤]، وهذا يعني ان ظلماً فاحشاً كان يقع على الفلاحين فربما لا يفي الحاصل المنتج مع مقدار الحاصل المخمن مما يضطر الفلاح الى شراء محاصيل من مناطق اخرى للخروج عما بعهدته للالتزام وبالتالي يعمل طوال السنة في الاراضي ليخرج بعدها مطلوباً للحكومة العثمانية مثلاً بلغ التزام منطقة الهندية جنوب كربلاء عام ١٨٨٤م (١٧٨٠٠ ليرة) ولم يشبع هذا المبلغ الولاة العثمانيين فعهد التزام المنطقة في السنة التالية الى شيخ زبيدة على مبلغ قدره (١٠٥٠٠٠ ليرة) [٤٥].

كذلك كانت الدولة العثمانية اضافة الى الضريبة الزراعية تتقاضى من القبائل ضرائب اخرى منها ضريبة (البيتية) حيث تستوفي بموجبها خمسون قرشاً ذهبياً سنوياً عن كل بيت او كوخ تسكنه عائلة واحدة ويتضاعف المبلغ حين يستغل اكثر من عائلتين كما تستوفي ضريبة على المواشي مقدارها النصف في السنة عن كل رأس من الجمال والخيل والبقر والجاموس[٤٦].

وكان الغرض من هذه الضرائب الثقيلة على العشائر العراقية هو:

- ملأ جيوب الولاة العثمانيين وموظفي دولتهم وضمان بقاء الوالي في السلطة بقدر سخاء يده مع السلطان العثماني وما يقدمه للسلطان من هدايا.

- اضعاف العشائر اقتصادياً لشغلها عن مقاومة الاحتلال العثماني بالكدح سعياً وراء لقمة العيش.

- محاولة دفع العشائر خارج حدود العراق الى البلدان المجاورة للتخلص من العنصر الشيعي في جنوب العراق.

- اتخاذها كوسيلة وذريعة لضرب القبائل وتدميرها عسكرياً لقتل ابناءها وتحطيم امكانياتهم البشرية والاقتصادية حتى لا يشكل خطراً على السلطة العثمانية في العراق ومن شواهد ذلك غزا الوالي العثماني على بغداد عشائر بني لام لانها لم تذعن بالطاعة ولا ادت التكاليف المطلوبة وهي من اقوى العشائر شكيمة وتشكل حجر عثرة في الطريق بين بغداد والبصرة ومن ايام سليمان القانوني الى هذا الوقت لم تذعن للولاة (اي انها لم تذعن للاحتلال العثماني منذ دخول العثمانيين الى العراق) ولما قصدهم الوالي اوقع بهم وقعة قتل منهم الكثير ونهب اموالهم[٤٧].

٢- تحطيم المكانة الروحية لشيوخ العشائر.

يعد شيخ العشيرة الركن الاهم فيها لان افرادها يردون ويصدرون عن امره ويمثل الشيخ الى يومنا هذا مرجعية اجتماعية للعشيرة في حل الخلافات وتوجيه سلوك العشيرة الاجتماعي والسياسي وقد انتهج العثمانيون سياسة خبيثة تجاه شيوخ العشائر نظراً لحساسية دورهم ومكانتهم الروحية والمعنوية في نفوس ابناء قبائلهم فسعوا الى اضعاف تلك المكانة التي يتمتع بها الشيوخ حيث تدخلوا في تعين شيخ العشيرة وكذلك وسعت السلطات العثمانية الى تدمير القيم والتقاليد العشائرية المتبعة عند العرب فدأبت على تعين الشيخ الاكثر خدمة لمخططاتها[٤٨].

ان هذه السياسة التي كان يتبعها الولاة العثمانيين قد ادت الى ان تصبح مشيخة العشيرة تباع في المزاد العلني ولهذه السياسة سلبيات عدة نتج منها وصول شخصيات فاقدة للكفاءة الى سدة المشيخة وهذا ادى بدوره الى اضعاف دور العشيرة السياسي والاجتماعي كذلك اثارت الشحناء والبغضاء بين الاشخاص الطامعين بزعامة العشيرة. وكانت سياسة الحكومة متجهة الى تمكين النزاع بين امراء العشائر ولم تترك احدهم بلا ضد او رقيب اضافة الى تيار الشيوخ الطامعين في الزعامات لارضاء ولاة المحتل الاجنبي مما افقدهم الروح الوطنية حيث فضل بعض الشيوخ مصالحهم الشخصية على مصلحة ابناء العشيرة وابناء وطنه خصوصاً في الحالات التي كان يضع شيخ العشيرة عشيرته تحت تصرف المحتل العثماني لضرب ثورة عشائرية او قمع حركة تحررية[٤٩].

٣- تعين الشيخ موظفاً لدى الدولة.

قامت الدولة العثمانية في بدايات احتلالها للاراضي العربية بتنظيم قسم من العشائر خاصة الكبيرة تحت تنظيم خاص اطلق عليه اسم امارة العشيرة وسمي من يتولى الامارة فيها امير العشيرة وقد وجهت امارات العشائر الى بعض الشيوخ مقابل خضوعهم للدولة ومشاركتهم بعشائرهم في الحملات العسكرية التي يقودها الباشوات العثمانية على القبائل الاخرى وادوات لقمع الثورات التي تشتعل هنا او هناك ثم تطور هذا الامر حتى وصل الى تقليد شيخ العشيرة الوظائف المدنية فعين الشيخ قائمقام ومتصرف (محافظ) كما حدث ذلك لشيخ عشيرة المنتفق من ال السعدون فعين منصور السعدون عضو من اعضاء المجلس الكبير ببغداد. وكان الهدف من تعين الشيوخ في الوظائف الحكومية هو:

- ابعاد شيخ العشيرة عن هموم ابناء عشيرته ومشاكلهم وما يعانونه من الفاقة والفقر عن طريق اتخامه بالمال فخصصت لهؤلاء رواتب كبيرة وسجلت باسمائهم اراضي واسعة لتزداد ثروتهم وكلما تضخمت ثروة شيخ العشيرة ضعفت