

مَجَلَّةُ الْمَسَدِيِّ

مجلة فصلية علمية ثقافية

السنة الخامسة عشر / العدد الستون / لسنة ١٤٤٥ هـ



مركز الهدى للدراسات الإسلامية والحضارية

العراق . النجف الأشرف

مركز الهدى للدراسات

مؤسسة فكرية تنشط في ميدان البحث والمساهمة في تطوير الفكر الإسلامي المعاصر؛ إيماناً منها بقدرة الإسلام ومدرسة أهل البيت عليه السلام على تقديم البديل الحضاري للإنسان، وتُعنى بالدراسات الفكرية والسياسية والتاريخية لحوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة؛ رغبةً منها في ترسيخ الثوابت، والوقوف بوجه الفكر الدخيل.

مَجَلَّةُ الْمَسْدُودِ

مجلة فصلية علمية ثقافية

السنة الخامسة عشر / العدد الستون / لسنة ١٤٤٥ هـ

الإشرافُ العام
قاسم هاشم مولى
رئيس التحرير
أ. عباس النوري
التنسيق والتابعة
محمد حميد الهاشمي
عصام الساعدي
مُعَمِّلُ التَّرْجَمَةِ الفَارْسِيَّةِ
حسن علي مطر

هَيْئَةُ التَّحْرِيرِ

- أ. سمير العطاوي
أ. هادي بدر الكبي
أ. ضياء كاظم الهاشمي
أ. عمّار الولائي
أ. حيدر آل وشاح
أ. إبراهيم الأسدي

الهيئة الاستشارية

- السيد يوسف المحلو
• أستاذ حوزة النجف الأشرف
الدكتور علاء محسن الكناني
• جامعة بغداد
الدكتور سلام خسرو
• جامعة المستنصرية
الشيخ حسين السعدي
• أستاذ في الحوزة العلمية
الدكتور علي عبد الأمير
• جامعة بغداد
الدكتور سميح الأسدي
• جامعة بابل
الدكتور علي فياض
• جامعة طهران
الدكتور صفاء السويدي
الدكتور باسم الكناني
الإخراج الفني

المسود



مجلة الهدى

العدد الستون/ السنة الخامسة عشر / ١٤٤٥

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ٢٤×١٧ سم

عدد الصفحات: ٣٢٩ صفحة

التصميم والخراج الفني: أحمد الهاشمي

سنة الطبع: ٢٠٢٤ - ١٤٤٥ هـ

❖ البحوث الواردة في مجلة المنهج تعبر عن رأي كاتبها.
❖ ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنيّة

هَوِيَّةُ الْمَجَلَّةِ:

مجلة [الهدى] فصلية علمية ثقافية، تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية، تعنى بالفكر الإسلامي المستنير وما يتصل به من المجالات والتخصصات، في الشريعة والتاريخ والقانون والفلسفة وعلم الكلام الجديد والعلوم الإنسانية المختلفة، مضافاً للفكري الحوزوي وتاريخ المرجعية والفكر المقاوم.

شُرُوطُ الْكِتَابَةِ:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠ - ٢٥) صفحةً بحجم (A4).
٢. ينضد البحث على قرصٍ مدمجٍ (CD)، أما التصحيح اللغوي فتتكفل به المجلة.
٣. يجب أن لا تكون البحوث منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.
٤. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتاب الاعتراض على تأخير نشر المادة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٥. تُقبل البحوث والدراسات المكتوبة بلغةٍ ثقافية مميزة، أما البحوث الضعيفة فتهمل ولا تعاد إلى أصحابها.
٦. المجلة ليست ملزمةً بإرجاع المواد إلى أصحابها، سواءً نشرت أم لم تنشر.
٧. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.
٨. تكون الهوامش متسلسلة في الصفحة نفسها لا في نهاية البحث.

كلمة الإمام الخامنئي	٩
البراءة من الكيان الصهيوني وأمريكا	
يجب أن تتخطى موسم الحج إلى المسلمين جميعاً	
طوفان الأقصى وإعادة رسم محور المقاومة لموازين القوى	١٢
أ. عدنان رائد الربيعي	
المحور: الشيخ البلاغي رائد التفسير وفلسفة الدين	٢٨
الملاح العامة لمنهج الشيخ البلاغي في نقد الفكر الديني	٢٨
أ. م. د. ثائر عباس هويدي النصراوي	
التفسير الروائي عند الشيخ البلاغي	٥٩
د. علي الأوسي	
الأسس القرآنية في الأسلوب الحوارية للعلامة البلاغي	٧٥
أ. د. الشيخ صاحب محمد حسين نصار	
على ضفاف النهضة الحسينية	١٠٧
الإمام الحسين والقيم الإيمانية	١٠٧
أ. د. نور الدين بولحية	
المنطومة القيمة للنهضة الحسينية	١٨٨
أ. م. د. راغدة محمد المصري	

مطارحات فكرية	٢٠٤
حقوق الإنسان بين فلسفة الحداثة والدين	٢٠٤
السيد منير الخباز	
الهدف من الخلق	٢٢٣
قراءة في فكر الشهيدين مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر	
الشيخ د. حيدر خماس الساعدي	
الطب الإسلامي	٢٤٥
المفهوم، والتطور، ونقاش الشرعية، وطروحات حديثة	
حيدر حب الله	
آيات القصاص في القرآن الكريم دراسة تفسيرية	٣٠٤
د. رائد الموسوي	

الإمام الخامنئي:

البراءة من الكيان الصهيوني وأمريكا يجب أن تتخطى موسم الحج إلى المسلمين جميعاً

وجّه قائد الثورة الإسلامية المعظم سماحة آية الله السيد علي الخامنئي بياناً إلى حجاج بيت الله الحرام بمناسبة موسم الحج العظيم والمجيد، وصفاً «النطاق الإنساني» و«قوة الفاعل الروحي للإسلام» بأنها جانبان من فريضة الحج، وأشار سماحته إلى المآسي التي تشهدها غزة والتي لم يسبق لها مثيل في التاريخ المعاصر، مؤكداً: أن البراءة من الكيان الصهيوني وداعميه، وخاصة أمريكا، يجب أن تستمر هذا العام إلى ما بعد موسم الحج والميقات، في الدول والمدن التي يسكنها المسلمون، في جميع أنحاء العالم.

وأكد سماحته أن الكيان الصهيوني آيل إلى الزوال بالتأكيد وأن فجائع غزة المنقطعة النظير في تاريخنا المعاصر لم تدع مجالاً للتهاون والمماشة لدى أي فرد أو حزب أو حكومة أو فرقة مسلمة.

وفيا يلي النص الكامل للنداء الذي وجهه قائد الثورة الإسلامية المعظم ساحة
آية الله الخامنّي إلى حجاج بيت الله الحرام بتاريخ ١١/٠٦/٢٠٢٤.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير البريّة، سيّدنا محمّد
المصطفى وآله الطيّين، وصحبه المتّجبن، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.
إنّ النداء الإبراهيميّ الرّخيم، الذي يدعو على مدى العصور، وبأمر من الله،
جميع النّاس إلى الكعبة في موسم الحجّ، قد جذب هذا العام أيضًا قلوب جموع من
المسلمين حول العالم إلى معقل التوحيد والوحدة هذا، وأفضى إلى هذه الحشود
الشعبية العظيمة والمتنوّعة، مستعرضًا امتداد الإسلام البشريّ وقوّة عنصره
المعنويّ أمام العدو والصّديق.

ومتى ما جرى النظر بعين التدبّر إلى اجتماع الحجّ العظيم ومناسكه المفصّلة، يبيّث
رباطة الجأش في المسلم، ويمنحه الطمأنينة، وينشر الرعب والرّهبة في العدو
والمبغض.

ولا عجب إنّ استهداف الأعداء والمتربّصون سوءًا بالأمة الإسلامية هذين
الجانين من فريضة الحجّ بهجمات التشويه والتشكيك، سواء عبر إبراز التباينات
المذهبية والسياسية، أو من خلال تهميش الجوانب القدسيّة والمعنوية.

يقدم القرآن الحجّ مظهرًا للعبوديّة والذكر والخشوع، وتجسيدًا لكرامة البشر
المتساوية وانتظام حياتهم الماديّة والمعنوية، وتجلّيًا للبركة والهداية والسكينة الأخلاقيّة
والوفاق العملي بين الإخوة، ومشهدًا لبُعض الأعداء ومجاهتهم باقتدار.

إنّ التدبّر في الآيات المرتبطة بالحجّ، والتمعّن في أعمال هذه الفريضة، التي لا
نظير لها، وفي مناسكها، يعرضان لنا، من خلال التركيبة العميقة للحجّ، هذه
الأمر وأسرارًا ومكنونات من قبيلها.

إنكم، أيها الإخوة والأخوات الحبيج، تفقون الآن في ساحة التدرّب على هذه الحقائق والتعاليم الساطعة. فلتدّونا منها فكركم وعملكم أكثر فأكثر، ولتعودوا إلى دياركم بهذه الهوية المصقولة والمزوجة بالمفاهيم السامية؛ هذه هي الهدية القيّمة والحقيقيّة لرحلة حجّكم.

قضيّة البراءة، هذا العام، هي أبرز من أيّ زمنٍ مضى، ففجائع غزّة المنقطعة النظر في تاريخنا المعاصر، وعنجهيّة الكيان الصهيوني عديم الرحمة وهو مظهر القسوة والعُتوّ والآيل إلى الزوال بالتأكيد، لم تدع مجالاً للتهاون والمالأة لدى أيّ فرد أو حزب أو حكومة أو فرقة مسلمة. يجب أن تتواصل البراءة هذا العام بنحو يتخطّى موسم الحجّ وميقاته، إلى الدول والمدن التي يقطنها المسلمون في أرجاء العالم كلّ، وتتعدّى الحجاج إلى كلّ فردٍ من الناس.

إنّ هذه البراءة من الكيان الصهيوني وداعميه، ولا سيّما الإدارة في الولايات المتحدة الأمريكيّة، ينبغي أن تتجلّى قولاً وعملاً لدى الحكومات والشعوب، فتضيق الخناق على الجلّادين.

يجب، وبكلّ الطرق، مساندة المقاومة الفولاذيّة لفلسطين، ودعم أهالي غزّة الصابرين المظلومين، الذين دفعت عظمة صبرهم ومقاومتهم العالم إلى الإشادة بهم وتبجيلهم.

أسأل الله لهم نصراً تامّاً وعاجلاً، ولكم - أيها الحجاج الكرام - حجّاً مقبولاً. وليكن دعاء بقية الله (روحي فداه) المستجاب سنداً لكم. والسلام عليكم ورحمة الله

السيد علي الخامنئي

٤ ذي الحجة ١٤٤٥

١١ حزيران / يونيو ٢٠٢٤

أ. عدنان رائد الربيعي
باحث وأكاديمي من العراق

طوفان الأقصى وإعادة رسم محور المقاومة لموازين القوى

المقدمة:

اشترك في تنفيذ هذا الهجوم المدبر قواتها البرية، والبحرية، والجوية، والصاروخية في هجوم هو الاضخم والأكبر منذ عام ١٩٤٨م، من حيث نتائجه العسكرية على المستوى الاستراتيجي، والعملياتي، والتكتيكي، بعد أن استخدمت في هجومها أسلوب المناورة بالخرق، حيث تم خرق الموضع الدفاعي المعادي بهجوم بري أستهدف مواقع الجيش الإسرائيلي في منطقة غلاف

لقد استيقظ العالم في السابع من أكتوبر/ تشرين الأول عام ٢٠٢٣م، على نبأ كبير وخطير تمثل بقيام كتائب «عزالدين القسام» الجناح العسكري لحركة «حماس» بتنفيذ عملية عسكرية هجومية أطلق عليها تسمية «طوفان الأقصى»، والتي كانت عملية نوعية بامتياز، حيث شنت «كتائب عزالدين القسام» هجوماً تعرضياً مباغتاً استخدمت فيه جميع الأسلحة المتوفرة في تنسيق عالي وغير مسبوق، حيث

رسائل كثيرة، جلية، وواضحة للمحتل الصهيوني مفادها بأن استمرار الاحتلال للأراضي الفلسطينية سيكون ثمنه باهضاً عليكم مهما طال الزمن وعظمت التضحيات، وإن هذه العملية قد جاءت ردّاً على الكثير من جرائم الاحتلال الصهيوني المستمرة بحق الشعب الفلسطيني الذي يتعرض للظلم والاضطهاد والتجويع والاذلال، كما أنها جاءت لوقف هرولة الأنظمة العربية نحو التطبيع وأخرها المملكة العربية السعودية التي تنوي التطبيع من الكيان الصهيوني الأمر الذي سيضر بالقضية الفلسطينية لما لها من ثقل عربي وإسلامي، ولكي نكون دقيقين نقول بأنها جاءت للرد على الأنظمة العربية الحاكمة التي طبعت مع الكيان الصهيوني في الفترة الماضية الأمر الذي هدد بتصفية القضية الفلسطينية وأضر بحقوقها المشروعة.

كما أنها جاءت لتشكيل ردّاً حاسماً على الاعتداءات المتكررة لقوات

مدينة غزة، وقد تزامن الهجوم مع أنزال جوي وقصف صاروخي طال الكثير من المطارات والمدن الصهيونية، بالإضافة إلى دفع كتيبة الضفادع البشرية لتنفيذ عمليات خاصة ونوعية على مواقع عسكرية بحرية صهيونية، حيث سيطرت القوات المهاجمة على عددٍ من المواقع ونقاط المراقبة المنتشرة على حدود قطاع غزة، الأمر الذي أدى إلى انهيار المنظومة الدفاعية الصهيونية في القيادة الجنوبية، حيث تمت السيطرة على «قاعدة رعيم» العسكرية، التي تعتبر مقر قيادة فرقة غزة في الجيش الصهيوني، بعد أن سقطت نظرية الامن الصهيوني، وبعد أن فشلت الأجهزة الأمنية والوكالات الاستخبارية على معرفة أي معلومات استخبارية تبين نوايا فصائل المقاومة الفلسطينية في غزة قبل بدأ الهجوم.

الدوافع والأسباب:

إن عملية «طوفان الأقصى» حملت

الاحتلال الصهيوني والتي تمثلت بعمليات الدهم والاعتقال والاحتجاز والاقتحامات التي تنفذها القوات الصهيونية ضد الكثير من البلدات والمدن الفلسطينية، وخاصةً في منطقة «جنين» وبقية المناطق الأخرى في الضفة الغربية، خصوصاً وإن وزير المالية الصهيوني قد شكلت ميليشيا تابعة له أطلق عليها تسمي «فتيان التلال» هدفها السيطرة على الضفة الغربية ومضاعفة عدد المستوطنين وطرد الفلسطينيين من أراضيهم، بالإضافة الى استمراره في بناء المستوطنات من خلال توطين أكثر من مليوني يهودي في الضفة الغربية باحتلال وابتلاع المزيد من الأراضي، يضاف الى ذلك بأنها جاءت للرد على الحصار البري والجوي والبحري المفروض على قطاع غزة منذ سنوات طويلة والذي حولها لسجن كبير.

يضاف الى ذلك بأنها جاءت رداً على التجاوزات المستمرة للمتشددين اليهود على المسجد الأقصى، والتي تتم

بحماية الأجهزة الأمنية الصهيونية والأحزاب اليمينية المتطرفة، والتي تعمل على تهويد القدس، وهدم المسجد الأقصى، وبناء هيكل سليمان، بتهجير الفلسطينيين والاستيلاء على منازلهم بالقوة من خلال جهاز عسكري يتبع لـ «وزير الأمن الداخلي بن غفير» أطلق عليه «الحرس الوطني» هدفه تهجير الفلسطيني من شرق مدينة القدس، يضاف لذلك بأنها جاءت لتخليص السجناء الفلسطينيين الذين يعانون في سجون الاحتلال من أمراض قاتلة، ويعيشون ظروف صعبة بسبب سياسية الإهمال المتعمدة من قبل الاحتلال، وخاصةً لكبار السن وأصحاب الأمراض المزمنة الذين منعوا من الدواء والعلاج، جميع هذه الأسباب دفعت المقاومة للقيام بهذه العملية العسكرية لكي تعود القضية الفلسطينية الى واجهة الاحداث السياسية والأمنية باعتبارها القضية المركزية للعرب والمسلمين.

عملية طوفان الأقصى- في الميزان العسكري:

لا شك بأن عملية «طوفان الأقصى» تكتسب أهمية استراتيجية كبيرة على المستوى الاستراتيجي والعملي، والتكتيكي لأنها غيرت موازين القوى على الأرض بعملية هجومية خاطفة، استطاعت من خلالها كتائب عز الدين القسام ذات القدرات العسكرية البسيطة من ناحية العدد والعدة والعتاد أن تلحق هزيمة عسكرية مدوية بقوة غاشمة تمتلك قوات مدربة بشكل جيد، ولديها أسلحة حديثة، وقوة جوية وبحرية استخبارية متطورة ومتقدمة عالمياً، كما أنها تتلقى دعماً دولياً وإقليمياً وعربياً، ومع هذا فشلت في مواجهة فصائل حماس في مدينة غزة التي أحدثت صدمة كبيرة لقادة الكيان الصهيوني السياسية والعسكري من حيث توقعها وسريتها وتناجها.

لقد بدأت هذه العملية المباغتة

والمفاجأة للعدو بهجوم صاروخي كبير وواسع النطاق، بدأ من الساعات الأولى ليوم السابع من أكتوبر/ تشرين الأول الماضي، حيث أطلقت القوة الصاروخية التابعة لكتائب عز الدين القسام أكثر من (٥٠٠٠) صاروخ كقصف تمهيدي، طال الكثير من المدن والمطارات داخل الأراضي المحتلة، وخاصة المستوطنات في غلاف مدينة غزة، الأمر الذي أدى إلى ارتباك كبير في المنظومة الدفاعية الصهيونية التي فشلت في صد الهجوم، كما فشلت في احتوائه أو حصره، بعد أن فقد العدو القدرة على الرد والمواجهة، الأمر الذي شل حركته وأرباك قطعاته العسكرية، مما أدى إلى انهيار منظومته الدفاعية.

لقد نجحت قطعات الصفحة الأولى في دفع مجاميع قتالية مدربة بشكل جيد قامت باختراق الجدار الأمني وعبره لعمق المستوطنات الصهيونية التي تقع في منطقة غلاف مدينة غزة، بعد أن نجحت الطائرات

المسيرة «الزواري» في تدمير كاميرات وأبراج المراقبة، كما نجح الجهد الهندسي في إزالة وفتح وتدمير السياج الحدودي خلال الساعات الأولى من الهجوم لتصل وتسيطر قطعات الصولة الأولى والثانية إلى أكثر من (٢٠) مستوطنة صهيونية، وأكثر من (١١) موقع عسكري صهيوني، بما في ذلك مقر القيادة العسكرية لفرقة غزة المسؤولة عن الجبهة الجنوبية والتي تم أسر قائدها.

لقد أدت قطعات الصولة التابعة لكتائب «عزالدين القسام» في هجومها التعرضي الخاطف أداءً عسكرياً كبيراً ومذهلاً، تميز بتغير أساليب الحرب ووسائلها وتكتيكاتها، ومنها انتقالها من الدفاع إلى الهجوم، ومن ردة الفعل إلى الفعل العسكري المباشر المدعوم بتخطيط عسكري دقيق وبحنكة قيادية واضحة في وضع خطة الهجوم التي استندت على معلومات استخباراتية دقيقة، وسرية

تامة، وكتهان غير مسبوق، وتدريب عالي، واستخدام راقى للأرض والأسلحة، كما تمتع المقاتلون بمعنويات عالية جعلت الشباب يتسابقون لتنفيذ الواجب ونيل الشهادة، كما استخدمت «كتائب القسام» الأنزال الجوي بقدرات بسيطة من خلال الانزال بالطائرات الشراعية متجاوزة نقاط الرصد والمراقبة والتحصينات ونقاط التفتيش إلى مواقع خلف خطوط العدو الأمر الذي أربك العدو وأفقدته توازنه وجعله يتخبط من هول الصدمة.

لقد استطاعت كتائب عز الدين القسام من أسر الكثير من القيادات العسكرية والأمنية والإدارية منذ الساعات الأولى للهجوم، وحصلت على الكثير من الأسلحة والمعدات والليات العسكرية المتطورة، بالإضافة إلى حصولها على الكثير من المعلومات العسكرية والأمنية وأجهزة الحاسوب التي تحتوي على معلومات

العراق العربي الفلسطيني، كما أنها ستشكل نقلة نوعية في الصراع المسلح الذي بدأ يأخذ أبعاد متعددة، خصوصاً وإن هذه العملية هي الأولى التي تنفذها فصائل المقاومة الفلسطينية داخل الأراضي المحتلة وهي محاصرة بصورة تامة من الجو والبر والبحر، ومع هذا فقد نجحت المقاومة في بناء قدراتها البرية والجوية والبحرية والصاروخية بصورة متدرجة، بما فيها تصنيع الطائرات المسيرة، والقوة الصاروخية، كما اثبتت بأنها قادرة على صنع أجيال من المقاتلين يتمتعون بقدرات بدنية وعسكرية عالية ومتطورة، خصوصاً وأنها استطاعت أن تنتقل الصراع من خانة ردة الفعل الى الفعل العسكري المباشر، حيث نفذت العملية العسكرية الفلسطينية بفعل وتخطيط دقيق أجبرت العدو الصهيوني على التحول الى الدفاع والى ردة الفعل المحسوبة من قبل الفصائل الفلسطينية، التي تدرجت في نضالها

عسكرية وأمنية خطيرة تابعة لجهاز المخابرات «الشاباك» وجهاز الاستخبارات «أمان»، والتي تمثل كنز استخباري كبير لما تحتويه من معلومات عسكرية سرية تتضمن أسماء العملاء والجواسيس في مدينة غزة والضفة الغربية، وكذلك الخطط العسكرية التي تتضمن معلومات سرية مهمة بما فيه خطط اجتياح مدينة غزة.

لقد كشفت عملية «طوفان الأقصى» استراتيجية توحيد الجبهات ومحور المقاومة، بعد أن وقفت الجمهورية الاسلامية ومحور المقاومة الممتد في العراق وسوريا ولبنان واليمن بأخذ خطوات حقيقية لتخفيف الضغط على غزة، بتقديم الأموال والمساعدات الإنسانية والطبية والغذائية، ناهيك عن الجبهات المتلاحقة المفتوحة مع الكيان وحلفاءه في لبنان والعراق، اليمن.

لا شك بأن عملية «طوفان الأقصى» ستشكل نقطة تحول كبيرة في

وخاصةً السياسية والعسكرية والاقتصادية، حيث قامت واشنطن باستخدام الفيتو ضد المشروع الروسي الذي يدعو لوقف إطلاق النار وإدخال المساعدات الطبية والغذائية ولأكثر من مرة، الأمر الذي منح الكيان الصهيوني الضوء الأخضر والغطاء اللازم لمواصلة ارتكاب المجازر بحق النساء والأطفال، خصوصاً وإن وزير الخارجية الأمريكي «بليكن» يقول بأنه جاء الى زيارة دول المنطقة بصفة يهودي!، كما إن دعوة الرئيس الفرنسي «ماكرون» الى توسيع التحالف الدولي الذي يقاتل داعش ليشمل مقاتلة حماس يبين بشكل قاطع الاصطفاف الفرنسي في هذه المعركة، يضاف الى ذلك نزول رئيس الوزراء البريطاني «ريشي سوناك» من طائرة شحن عسكرية بريطانية تحمل أسلحة وعتاد وصواريخ لدعم الكيان الصهيوني في المجازر التي يرتكبها في غزة وهذا

من الحجارة الى السكاكين ثم الى عمليات الدهس والتفجير ثم العمل الفردي المسلح الى انتقلت الى القوة الصاروخية والطائرات المسييرة وهذه نقلة نوعية كبيرة في المواجهة بين البلدين رغم الاختلال الكبير في موازين القوى، كما أنها انتقلت من الدفاع الى الهجوم، يضاف الى ذلك بأنها نجحت في نقل الصراع الى داخل الأراضي المحتلة، كما أنها تمكنت من خرق المنظومة الأمنية والاستخبارية عندما حصلت على هذه المنظومة بكافة أجهزتها، لذا فادوات ووسائل وامكانيات وقدرات المقاومة في المواجهة قد اختلفت عن السابق وهذه نقطة تحول كبير وخطيرة سيترتب عليها الكثير من التغيرات السياسية والعسكرية.

إن اصطفاف الولايات المتحدة الامريكية والغرب في هذه المعركة مع الكيان الصهيوني كان منذ البداية واضحاً وجلياً على جميع المستويات

دليل تورط هذه الدول في جميع الجرائم التي ارتكبتها الجيش الصهيوني والتي ترقى لجرائم حرب.

عملية طوفان الأقصى- فضحت الشعارات الغربية:

لقد فضحت الحرب في غزة الدجل الغربي، كما فضحت القيادات الغربية التي تخلت عن أنسانياتها وعن شعاراتها الزائفة الكاذبة فيما يخص حرية التعبير وحقوق الإنسان!!، كما عرت الغرب الذي يتبنى معايير مزدوجة، ويتبنى سياسية الكيل بمكيالين وخاصة في القضايا العربية وقضايا حقوق الانسان، لذا فالكثير من الدول الغربية التي دعمت وساندت وقدمت الأسلحة والاعتدة والدعم السياسي للكيان الصهيوني هي مشاركة في قتل الأطفال والنساء في غزة ويجب أن يقدموا للمحاكم الدولية كونها مشاركة في مجازر الإبادة الجماعية والتي ترتقى لجرائم حرب، خصوصاً وإن الكيان الغاصب قتل البشر، ودمر الحجر

والمستشفيات، والمدارس، والكنائس، وقطع الماء والكهرباء، ومنع إدخال المساعدات الطبية والغذائية، وقصف الإسعافات، وقتل الأطباء، ثم يتكلمون لنا عن حقوق الإنسان والرفق بالحيوان!!، لذا، واشنطن ولندن وفرنسا هي رأس الحربة في الهجوم على غزة، كيف لا!، وهي تمنع مجلس الأمن من إدانة جرائم الإبادة الجماعية، وتمنع مجلس الأمن من إصدار قرار لوقف إطلاق النار وإدخال المساعدات الطبية والانسانية، وهي تقوم بأرسال القوات والأسلحة والذخائر للمشاركة في هذه الحرب التي يشنها الكيان على كل شيء في غزة، علماً بأن واشنطن حذرت الكيان الصهيوني على لسان رئيسها «بايدن» من التصرف بشكل متهور حيث قال بأنه يجب عدم «الانسحاق للغضب على نحو أعمى»، كما ذكر الموقع الأمريكي «أكسيوس» بأن «بايدن» يريد الهجوم الصهيوني على غرار ما حدث في مدينة

الموصل عام ٢٠١٦ وليس الفلوجة عام ٢٠٠٤، لذلك أرسل الجنرال «جيس غلين» لتقديم المشورة فيما يخص التخطيط العسكري للهجوم البري، وهذه وزارة الدفاع البتاغون تقول بأنها لا تؤيد وقف إطلاق النار بين الكيان الصهيوني وحركة حماس في قطاع غزة.

عقبات وتحديات أمام الكيان الصهيوني:

يواجه الكيان الصهيوني الكثير من العقبات التي تتعلق بتدني الروح القتالية لجيشهم المهزوم الذي فقد القدرة على القتال، كما إن هناك خلافات كبيرة داخل الأروقة السياسية والعسكرية بين رئيس الحكومة من جهة وبين قادة الأجهزة الأمنية والاستخبارية من جهة أخرى، خصوصاً وإن رئيس الوزراء الصهيوني «نتنياهو» حمل قادة الأجهزة الأمنية (الاستخبارات) و(المخابرات) المسؤولية الكاملة عما جرى في السابع

من أكتوبر الماضي بعد أن فشلت في معرفة نوايا حماس، كما أنهم على دراية كاملة بأن العملية البرية لاجتياح مدينة غزة هذه المرة تختلف عن جميع الحروب السابقة مع حماس لتنامي قدراتها العسكرية، فدخل القطاع برياً سيكبد الجيش الصهيوني خسائر فادحة في الأرواح والمعدات قد لا تتحملها حكومة «نتنياهو»، خصوصاً وإن قوات المشاة في الجيش الصهيوني غير مدربة لخوض حرب برية وحرب عصابات وقتالات خاصة، لا سيما وأنها لم تدخل حرب منذ عام ١٩٧٣.

الأمر الآخر بأن أغلب قوات الجيش الصهيوني تقوم بواجب الشرطة ليس ألا!، على غرار ما يجري في الضفة الغربية من اعتقالات، لذا فهي غير مدربة وتنقصها الخبرة القتالية، خصوصاً وأنها تواجه قوات مدربة وذات قدرات بدنية وتدريبية عالية، ورأينا في السابع من أكتوبر الماضي فعل هذه القوات، ناهيك عن

وتفخيخ المنازل، وكذلك وجود الانفاق، وجميع هذه العقبات ستشكل تحدي كبير للجيش الصهيوني الذي يجب عليه أن يعلم بأنه ليس في نزهة، خصوصاً مع وجود عدد كبير من الاسرى الصهاينة والذين يضغطون بشكل كبير على القيادة الصهيونية لوقف القتال وتبادل الاسرى واطلاق سراح أبنائهم.

الحشد الأمريكي في المنطقة:

إن قيام الولايات المتحدة الأمريكية بتحريك حامله الطائرات «جيرالد فورود»، وتحريك حامله طائرات «أيزنهاور»، الى شرق المتوسط بالقرب من شواطئ غزة، بالإضافة الى إرسال الكثير من الطائرات المقاتلة الى القواعد الامريكية في اليونان وخاصة قاعدة «إليوسيس» الجوية بالقرب من «أثينا»، وقاعدة أخرى في مدينة «سودا» على جزيرة «كريت»، والتي أصبحت مكتظة بالمقاتلات الامريكية حيث تتواجد هناك أكثر من (٣٠) مقاتلة،

وجود شبكة من الأنفاق المعقدة تحت مدينة غزة تؤمن القتال والاختراق الى خلف خطوط العدو مما يعني بأن المعركة ستكون ضارية وخاصة في المناطق المبنية التي ستحيد الكثير من الأسلحة وخاصة القصف الجوي والمدفعي وكذلك تحدد عمل القطعات الالية والمدرعة، كما القدرات العسكرية لدى حماس اختلفت عن الحروب السابقة، وهناك قدرات جديدة في هذه المواجهة المحتدمة ومنها: الصواريخ الموجهة بمديات مختلفة، وصواريخ الياسين (١٠٥) و(١٠٧) وصواريخ كورنيت، وصواريخ بحرية «طوربيد العاصف»، وكذلك قنابل العمل الفدائي (العبوات الناسفة)، ومنظومة صواريخ قصيرة المدى «رجوم»، وصاروخ أرض-جو «متبر ١»، ناهيك عن الأسلحة الخفيفة والمتوسطة والثقيلة، والعبوات الناسفة، والقنص، وحقول الألغام،

بالإضافة الى (٧) طائرات للتزود بالوقود، و(١٠) طائرات شحن ضخمة، وطائرة من نوع كيه سي (١٣٥) وعدد كبير من جنود البحرية، يضاف الى ذلك بأن واشنطن أنشأت جسر جوي تضمن إرسال أكثر من (٦٨) طائرة شحن أمريكية محملة بالأسلحة والذخائر والمعدات المتطورة الى يومنا هذا، مع تحريك ونشر سفن حربية أخرى، وهذا يعني بأن واشنطن تنخرط بشكل مباشر في العمليات العسكرية ضد كتائب القسام في غزة، وهي تساند وتدعم الكيان بكل ما يحتاجه من الأسلحة والذخائر والمستشارين، على الرغم من تصريحاتها التي تقول بأن هذه القوات هي لمنع التصعيد، ومواجهة أي تدخل عسكري ضد الكيان الصهيوني، أي أنها قوات للردع!

يضاف الى الحشد العسكري أعلاه قامت الولايات المتحدة الأمريكية بإرسال الجنرال «جيمس غلين» القائد

السابق لقيادة العمليات الخاصة للقوات البحرية مع مجموعة من المستشارين العسكريين للمشاركة في التخطيط العسكري للاجتياح البري ولمنع قادة الكيان من الاندفاع العسكري والتوغل المتسرع برأ، كما أرسلت (٢٠٠٠) جندي من قوات «دلتا فورس»، المختصة بتحرير الرهائن، وجمع المعلومات الاستخبارية، والقيام بعمليات إنزال خاصة، بالإضافة لمشاركتهم في وضع خطط الهجوم البري على غزة، وتقديم الاستشارة العسكرية كونهم مطلعين على الكثير الدروس التي خاضوها مع المقاومة العراقية في مدينة الفلوجة عام ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، بالإضافة الى خبرتهم في محاربة تنظيم الدولة في مدينة الموصل عام ٢٠١٧، كما صرح وزير الدفاع الأمريكي قائلاً سنعزز القوات الامريكية المتواجدة في الشرق الأوسط بنشر (١٢) منظومة دفاع جوي صاروخية نوع «ثاد»

و«باتريوت»، يضاف لهذا كله قيام بريطانيا أيضاً بتحريك سفن حربية الى منطقة المتوسط للمشاركة في العمل العسكري ضد مدينة غزة.

الموقف العربي:

كان وما زال الموقف العربي ضعيف ومنقسم من القضية الفلسطينية، فقد حاول أعداء الإسلام أن يقزموا القضية الفلسطينية ويجعلوا منها قضية عربية وليس إسلامية بعد تجريدتها من بعدها الديني والعقدي، ثم حاول اليهود العرب أن يقولوا بأن القضية الفلسطينية تخص الشعب الفلسطيني، ثم اضافوا لها دول الطوق أو دول المواجهة والتي تشمل مصر والأردن وسوريا ولبنان فقط لتقزيم القضية الفلسطينية، ثم ذهبوا الى أبعد من ذلك عندما قالوا بأنها تخص الشعب الفلسطيني وما يرضى به الشعب الفلسطيني المغلوب على أمره سنرضى به في تخلي واضح عن تحمل المسؤولية في دعم القضية الفلسطينية

ونصرة شعبها المظلوم لتحرير أرضه وتحرير بيت المقدس، علماً بأن القضية الفلسطينية هي قضية العرب والمسلمين وهي أمانة في رقاب الجميع، وهي لا تسقط بالتقادم والتخاذل والتطبيع، بل هي تحيا في نفوسنا مهما طال الزمن، لا سيما وأن فيها بعد ديني وعقدي كونها تضم بين أكنافها المسجد الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين ومسرى النبي الكريم سيدنا محمد ﷺ.

لقد جاء الموقف العربي ضعيفاً ومتخاذلاً ومتناقضاً من قضية الحرب على غزة، خصوصاً وإن الكيان الصهيوني ومعه الولايات المتحدة الامريكية طرحت قضية تهجير أهالي غزة من البداية الى دول الجوار التي رفضت الفكرة، وخاصة الأردن الذي أكد ملكها «عبدالله» على «ضرورة عدم ترحيل الازمة الى دول الجوار»، بينما وافقت مصر على التهجير من حيث المبدأ، ولكن ليكون في صحراء

«النقب»، بدلاً من صحراء سيناء في مصر، علماً بأن الرئيس المصري قال «بأنه لا يمكن السماح بالتهجير القسري للفلسطينيين» وأكد «بأنه لا يقبل بأي حال من الأحوال تصفية القضية الفلسطينية»، وبنفس الوقت وصف المقاومة في غزة بالجماعات المسلحة، كما رفض وزير خارجية المملكة العربية السعودية دعوات التهجير وطالب بالوقف الفوري لأطلاق النار، ورفع الحصار، وضمان دخول المساعدات الطبية والإنسانية والغذائية الى القطاع.

لقد فشل مؤتمر القاهرة للسلام في بلورة موقف عربي وإسلامي قوي وواضح يضع حداً للعدوان الصهيوني أو للدول الغربية المساندة للعدوان على مدينة غزة، بل إن الدول العربية وخاصةً التي طبعت مع الكيان الصهيوني لم تتخذ أي إجراء للضغط على الكيان الصهيوني وداعميه بما في ذلك سحب السفراء وتجميد التطبيع،

لذا نرى بأن البيان الختامي للمؤتمر كان خجولاً واقتصر على المطالبة بإدخال المساعدات الإنسانية، علماً بأن الغريب في هذا المؤتمر هو حضور الكثير من المسؤولين الغربيين بما فيهم سفيرة واشنطن في القاهرة ووزراء خارجية كل من دول ألمانيا وفرنسا وبريطانيا التي تدعم الكيان الصهيوني دون الالتفات الى أحد بما فيها المنظمات الدولية لحقوق الإنسان والقانون الدولي واتفاقيات جنيف، ومع هذا كله فقد أخفق الجميع في إدخال المساعدات الى غزة عبر معبر رفح الذي تسيطر عليه مصر العربية فكيف لهم إن ينجحوا في إصدار بيان يتضمن الضغط على الكيان الصهيوني وحلفائه لوقف إطلاق النار.

لقد جاء مواقف الأنظمة العربية الحاكمة متطابق الى حد بعيد من حيث قبولها بالعمل العسكري البري الذي ينوي الجيش الصهيوني القيام به ضد فصائل المقاومة الفلسطينية في قطاع

لنظام العربي الذي وقف يتفرج على قتل شعب اعزل كونه ينادي بحقوقه المشروعة بعد أن تخلوا عن دينهم وعقيدتهم وحتى انسانياتهم، ولو وقفوا لوقفت شعوبهم معهم ولكنهم أخلدوا للأرض.

الخاتمة

لقد كانت عملية «طوفان الأقصى» عملية هجومية مدبرة ناجحة شنت من البر والبحر والجو بأسناد صاروخي كبير، حيث استطاعت أن تحقق أهدافها وتسيطر على المستوطنات في منطقة غلاف غزة بما في ذلك قيادة المنطقة الجنوبية المسؤولة عن غلاف غزة، الأمر الذي أدى إلى أسر الكثير من القيادات العسكرية والمدنية، بعد أن فقد العدو توازنه، وأختل ميزانه العسكري، الأمر الذي أدى إلى انهيار جيشه، بعد أن فقد قدرته وإرادته على القتال، ومع هذا فقد بدأ جيش الصهيويني عملياته البرية مدعوماً من الغرب بالقصف الجوي

غزة ولكنهم يرفضون التهجير، وهذا الرأي مخالف لموقف الشعب العربي الذي يرى بأن الأنظمة العربية تخاذلت عن دعم المقاومة الفلسطينية والشعب الفلسطيني وهم يرون الغرب كيف اصطف لدعم الكيان الصهيوني سياسياً وعسكرياً، في الوقت الذي وقفت فيه الأنظمة العربية تفرج على قتل الشعب الفلسطيني في غزة بدم بارد دون أن تذرف لهم دمعة، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما حددوا موعداً لعقد مؤتمر القمة العربية في الحادي عشر من هذا الشهر!!، وكأن لسان حالهم يقول للصهاينة اقتلوا مزيداً من الأطفال والنساء وقصفوا كل شيء من مستشفيات ومدارس وكنائس ومنازل كما تشاءون لهذا التاريخ وبعد ذلك يكون لنا موقف آخر، لأن الأمر لو كان يهمهم لعقد هذه القمة في أقرب تأريخ!، علماً بأن التاريخ سيكتب ويسجل هذه الموقف المخزية

والصاروخي والمدفعي بعد إن أعلن الحرب على قطاع غزة، حيث ارتكب الاحتلال جرائم إبادة جماعية، وهي جرائم حرب تتمثل بقتل المدنيين الأبرياء من الأطفال والنساء وتدمير المدارس والمستشفيات والكنائس والمنازل على رؤوس ساكنيها في محاولة منه لتهجير أهالي غزة وتأليبهم على حماس، ولاستعادة هبة جيشهم الذي مرغت كرامته بالأرض، بعد أن فشلوا في مواجهة فصائل المقاومة الفلسطينية في مسرح العمليات، لذا فالشعب الفلسطيني يتعرض لواحدة من أفظع أعمال القتل الجماعي وحملات الإبادة والتطهير العرقي وما يجري هو جريمة ضد الإنسانية لا يمكن التستر عليها.

يحاول الجيش الصهيوني الدخول الى مدينة غزة من خلال تدمير المدينة باستخدام سياسية الأرض المحروقة، ومحاولاً قتل أكبر عدد ممكن من المدنيين، حيث تدور الآن رحى معركة برية قاسية للتقدم الى داخل المناطق

المبنية من خلال محاور هجوم رئيسية وأخرى ثانوية أو تثبيتية، أو تطليلية، بينما تقوم فصائل المقاومة بصدده ومنعه من التقدم، وهناك خسائر كبيرة في صفوف الجيش الصهيوني، حيث نجحت قواته الصهيونية في التقدم من ثلاث محاور رئيسية هي المحور الجنوبي من تقاطع صلاح الدين باتجاه وادي غزة وصولاً الى شارع الرشيد، وهذا المحور يحاول العدو من خلاله فصل شمال القطاع عن جنوبه، بينما يتقدم العدو بمحورين رئيسيين من الشمال الغربي (بيت لاهيا-العطاطرة) والشمال الشرقي في بيت حنون محاولاً التقدم الى داخل المدينة للوصول الى الانفاق والأسرى معاً، علماً بأن العدو أعلن بأنه أحكم تطويق شمال قطاع غزة، ولكن الحقيقة تقول بأن هناك خسائر كبيرة تكبدتها قواتهم المهاجمة، كما إن هناك ضغط كبير من أهالي الاسرى، وهناك ضغط عربي واسلامي كبير بدأ يضغط على

ضغوط داخلية تتمثل بعائلات الأسرى التي تنادي بأطلاق سراح أبنائها، وكذلك تعاني من ضغط الأحزاب اليسارية التي تحمل نتيها هو المسؤولية الكاملة عما جاء في ٧ أكتوبر/ تشرين الأول، كما إن هناك خلافات كبيرة بين القيادة السياسية للكيان والقيادات العسكرية، الأمر الذي أجبر نتيها هو على حذف تغريدته التي يحمل فيها قادة الأجهزة الأمنية والاستخبارية مسؤولية الهزيمة، يضاف الى ذلك هناك ضغوطات خارجية تتمثل بالدول العربية والإسلامية والمجتمع الدولي والمنظمات الإنسانية التي تضغط لوقف القتال وفتح المعابر ودخول المساعدات الإنسانية والغذائية، لذا فحكومة نتيها هو وبن غفير سوف يتم الإطاحة بها عاجلاً أو آجلاً.

الولايات المتحدة الامريكية، الأمر الذي يجعل جميع الخيارات مفتوحة بما فيها وقف القتال وتبادل الاسرى بضمانات دولية، ومنها استمرار الحرب بتكلفة باهظة لن يتحملها الكيان الصهيوني اقتصادياً وداخلياً واقليمياً وعالمياً، خصوصاً وإن قادة الكيان يقولون بأنها ستكون حرب طويلة. إن هذا القصف الذي يقوم به العدو الصهيوني لتدمير المستشفيات والمدارس والكنائس والمنازل على أهلها جاء بعد أن فشل الاحتلال في مواجهة فصائل المقاومة في ميدان القتال، لذا فهذا القتل والتدمير هو جزء من الانتقام لرد الاعتبار لجيشهم، ولتهجير أهالي غزة، حيث يصف «نتيها هو» الحرب بأنها قضية حياة أو موت، كما أنه يحاول التسويق لشرق أوسط جديد، لذا فهو يعاني من

المحور: الشيخ البلاغي رائد التفسير وفلسفة الدين

أ. م. د ثائر عباس هويدي النصراوي
جامعة الكوفة - كلية الآداب

الملاح العامة لمنهج الشيخ البلاغي في نقد الفكر الديني

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين. وبعد:

إن أول ما يطالعنا في هذا البحث هو عنوانه «منهج الشيخ البلاغي في نقد الفكر الديني» وليس «في النقد الديني» أو «في نقد الأديان». وذلك أننا كمسلمين - نعترف بأن الأديان السابقة للإسلام - اليهودية والمسيحية - قد أنزلها الله سبحانه وتعالى على أنبيائه الذين اصطفاهم واختارهم وبعثهم بالكتب المنزلة من قبله تعالى، ولكن هذه الكتب والأديان لم تبق على حالها الأول، بل تعرّضت إلى التحريف والتزييف، وهذا ما سنعرض له باختصار.

لقد حُرِّفَت الكتب السماوية المنزلة - التوراة والإنجيل - وكتبت بأقلام حاخامات اليهود ورهبان المسيح بما

يلائم مصالحتهم الشخصية وأهواءهم، لذلك أصبحت هذه الكتب عبارة عن مؤلفات عادية يمكن نسبتها الى أصحابها، فهي فكر لأشخاص معيّنين.

لذلك فقد أختص البحث بنقد هذه الأديان على اعتبار أنها فكر لأشخاص وليس هي الكتب السماوية المنزلة من قبل الله تعالى. وهذا هو السبب الذي دعاني لاختيار عنوان البحث.

وخير من تصدّى لهذا الفكر الدخيل الشيخ محمد جواد البلاغي الذي يُعدّ من الرواد الأوائل في مجال نقد الأديان في العصر الحديث، حيث تصدّى لتيار التبشير المسيحي والأفكار الهدامة التي صاحبتّه، ومنذ بدايات القرن العشرين واجهه الشيخ ﷺ هذه الأفكار بأسلوب علمي رصين، يعتمد المنهج السليم والرأي السديد للوصول الى الحقيقة.

وقد اختصّ البحث بمنهج الشيخ

البلاغي في نقد الفكر الديني المنحرف، وإيضاح ما يدور في خلد الشيخ البلاغي من منهجية عقلانية لمجاهدته حيث استشرى في زمانه، خصوصاً في بداية الحركة الصهيونية التي اصطبغت بصبغة الدين اليهودي، فحاول الشيخ البلاغي توضيح الأبعاد الخطيرة لهذا التيار الصهيوني والتبشيري، فوضع عدة كتب في مجال مقارنة الأديان.

والبحث يحاول استنطاق ماجاء من أصول منهجية ضمن مؤلفات الشيخ التي أختصت بمقارنة الأديان، والتي تعبّر عن فكر الشيخ بشكل واضح، لأن معرفة الشخص تتم من خلال ما قام به من إنتاج معرفي.

هذا بالإضافة الى أهمية هذا العالم الجليل ضمن محيطه العلمي المتمثل بعاصمة العلم والعلماء «النجف الأشرف» ودوره الريادي في رفد الوعي الثقافي بما هو جديد ومفيد، وذلك من خلال التجديد في المواضيع

اعتمد عليه الشيخ البلاغي في كثير من مؤلفاته، وطالب بالرجوع اليه في بعض الموارد. إنَّ هذا الاهتمام لدى الشيخ البلاغي نابع بالضرورة من بيئته، وينعكس كذلك من خلال الساحة العلمية المحيطة به، لذلك فإنَّ هناك حالة من التأثيرات والتأثر في هذا المجال.

٢- نظراً لما يشكله هذا التراث الفكري من اهمية متميزة تركت أثرها العميق في الدراسات التي جاءت بعدها - وان كانت قليلة - فإنَّ هذه الدراسة تفتح باباً للنقاش الفكري الديني للوصول الى الحقيقة بعيداً عن الأهواء والتعصبات، وهذا النقاش مبني على أساس فهم عقلائي معاصر للنصوص القديمة المتمثلة بالتوراة والأنجيل (الرائجة) حسب تسمية الشيخ البلاغي لها - ومقارنتها بالنص القرآني الكريم، وذلك لبيان وجه الصواب فيها.

والبحث يتألف من مقدّمة وتمهيد،

المطروحة على الساحة الفكرية والعلمية، والابتعاد عن النمطية المعروفة في التدريس، والسعي فيه مصلحة الأمة، من خلال مواجهة الأخطار التي تحيط بها، وأهتها الخطر الصهيوني والتبشيري.

والبحت يصل في مداه من خلال الآليات التي اعتمدها الشيخ البلاغي للخوض في هذا الميدان.

ومن هنا نستخلص أهمية البحث المتمثلة بنقطتين هما:

١ - يسعى البحث الى بلورة الهوية الفكرية للشيعه الإمامية متمثلة بالشيخ البلاغي، والذي يعد - بحق - الرائد الأول في مجال مقارنة الأديان في العصر الحديث. حيث إنَّ هذه الريادة تكون من خلال تأسيسه لفكرة التأليف في هذه المواضيع، وأثره على من جاء بعده من الباحثين حيث إنَّ الباحث لم يسبق له أن اطلع على كتاب في مقارنة الأديان في العصر الحديث، سوى كتاب إظهار الحق^(١)، والذي

(٤)

سلوكه.

وهذا المعنى لكلمة المنهج نجده في مضمون الآية الكريمة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(٥). والمنهج هو ترجمة للكلمة الفرنسية (methode) وهي كلمة يستعملها أفلاطون بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، وعند أرسطو يستخدمها بمعنى «بحث»^(٦) ولكن المنهج لم يأخذ معناه هذا إلا في بداية عصر النهضة الأوروبية.^(٧)

ثانياً: المنهج في الاصطلاح

اتخذ المنهج صوراً متعددة حتى وصل إلى ما هو عليه اليوم، فكان عند أرسطو اتباع قواعد المنطق الصوري^(٨). وبعد ذلك جاء فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (ت ١٦٢٦م) وافتتح العصر الحديث بمنهج التجريبي، وذلك في كتابه الاورغانون الجديد^(٩). أمّا ديكارت (Descartes) (ت ١٦٥٠م)، فيرى

يتبعها مبحثان، تناول التمهيد معنى المنهج في اللغة والأصطلاح، والمبحث الأول اختص ببيان الإسهامات الفكرية للشيخ البلاغي ومنها النشاطات الفكرية والاجتماعية، فضلاً عن اهتمامه بعلم مقارنة الأديان، ثم مؤلفاته التي ضمّنها آرائه وأفكاره.

أمّا المبحث الثاني فقد خصص لبيان الملامح العامة لمنهج الشيخ البلاغي، إذ تضمّن الخطوات العامة للمنهج ثم أسلوبه في الكتابة.

أما الخاتمة فقد تضمنت أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث.

التمهيد: المنهج في اللغة والاصطلاح

أولاً: المنهج في اللغة

المنهج من النهج وهو الطريق والمنهاج الطريق وطريق نهج أي بيّن واضح^(٢). والمنهج بوزن المذهب^(٣) والمنهاج الطريق الواضح، ونهج الطريق أبانه وأوضحه، ونهجه أيضاً

المنهج «بأنه الترتيب الصحيح والإحصاء الدقيق لجميع ظروف الشيء المبحوث عنه»^(١٠)، أمّا الدكتور «عبدالرحمن بدوي» فيرى المنهج بأنّه «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة والعلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»^(١١). وهناك من يقول: «من مجموع هذه التعريفات يكون القاسم المشترك الذي يجمع بينها في حدها للمنهج، ويتمثل في نقطتين هما:

١ - استحضار المعنى اللغوي الذي يعني المنهج فيه الطريق المستقيم الواضح.

٢ - النظام الذي يربط بين العلاقات أو الأشياء المختلفة للوصول إلى غاية هي تحصيل المعرفة الصحيحة»^(١٢). ومن هنا فإنّ المعرفة الصحيحة يمكن استنتاجها عن طريق اتباع خطوات محدّدت توصلنا إليها. وهناك نوعان من المناهج؛ الأول

يكون بطريقة غير تأملية بحيث يكون نوعاً من السير الطبيعي للعقل لم تحدد أصوله سابقاً، حيث أن الإنسان في تفكيره ينظم أفكاره ويرتبها فيما بينها حتى يصل إلى المطلوب بأسر الطرق، فهذا منهج تلقائي.^(١٣)

وأما إذا تأملنا في المنهج الذي سرنا عليه في تحصيلنا لمعارفنا العلمية وكونا من هذا التأمل طائفة من القواعد العامة الكلية التي تخضع لها في المستقبل طرائق بحثاء فإن هذا يكون منهجاً تأملياً.^(١٤)

وهذا هو النوع الثاني للمنهج ينقسم بدوره الى قسمين رئيسين هما:^(١٥)

أ - المناهج العامة: وتعرف بالمناهج المنطقية.

ب - المناهج الخاصة: وتعرف بالمناهج الفنية.

والذي يهمنّا هنا هو «المناهج العامة» والتي تعرف «بأنها تلكم القواعد المنهجية العامة التي يُرجع

هذه الشخصية على غير دين الإسلام، فإنّ الشيخ البلاغي يستعمل الحجج العقلية بالإضافة إلى النقل من نصوص ذلك الدين. وأيضاً مقارنة الحجّة بالحجّة كمنهج جدلي يقابل به أصحاب المذاهب العقلية. وأخيراً فإنّ الشيخ البلاغي يستعمل المنهج المقارن كوسيلة لتوضيح الصورة الحقيقية ما بين الكتب السماوية، بحيث يرجع إلى التوراة والإنجيل والقرآن الكريم في آن واحد كي يستخلص الصواب المبني على أساس عقلي.

المبحث الأول: الإسـهـامـات الفكرية للشيخ البلاغي أولاً: النشاط الفكري والاجتماعي عند الشيخ البلاغي

لقد كانت الدراسات العلمية في مدينة النجف آنذاك - وغيرها من ن العراق الأخرى - رج من نطاق الفقه وأصوله، باستثناء جهود بعض الرموز من العلماء الذين يشكل البلاغي أحدى الحلقات المهمة في هذه

اليها عند البحث في أي حقل من حقول المعرفة^(١٦) وهي بدورها تنقسم إلى^(١٧):

أ - المنهج النقلي.

ب - المنهج العقلي.

ج - المنهج التجريبي.

د - المنهج الوجداني.

وهناك مناهج أخرى تُعدّ ضمن المناهج العامة ألا وهي المنهج التكاملي والمنهج المقارن والمنهج الجدلي^(١٨). والشيخ محمدجواد البلاغي استعمل معظم هذه المناهج وخصوصاً المنهج العقلي والنقلي فضلاً عن المنهج المقارن. إذ نجد هذه المناهج واضحة في معظم كتبه والتي سوف نشير إليها في مواضعها من البحث. وقد استعملها للوصول إلى غاياته وهي أفحام الخصم والردّ عليه بأي وسيلة من هذه الوسائل أو المناهج المختلفة، وذلك حسب طبيعة الموضوع المطروح للنقاش، أو حسب الشخصية التي يناظرها. فإن كانت

السلسلة الذهبيه من تاريخ الحوزه العلميه.^(١٩)

إذ كان صاحب مدرسة في التجديد لها سماتها البارزة في المجالات كافة، ولها تأثيرها الكبير في المحيط العلمي ولا سيما تلامذته اللذين حملوا لواء هذه المدرسة الإصلاحية والتجديدية، فالحوزه العلمية في النجف الأشرف آنذاك لم تكن تعهد مثل هذه التحولات النادرة على صعيد الابتكار والإصلاح الذي أدخله الشيخ إليها، حيث تكاد الدراسات العلمية تقتصر على بعض العلوم، فكان البلاغي سابقاً في إدخال المزيد من العلوم التي تتسم بطابع المعاصرة والتجديد والابتكار، وذلك لوعيه التام بما يجري حوله من مؤامرات لهدم عقيدة الإسلام الخالدة من الداخل والخارج، ولإدراكه عمق التأثير الذي ستركه التيارات الفكرية والعقائدية الوافدة من الخارج، والتي استهدفت العقول والأفكار، ولإدراكه البدع المغرضة

التي نشأت في داخل الكيان الإسلامي مستهدفة تشويه عقيدة الإسلام وسلبها من صدور أبنائها، فدرسها جميعاً بعمق وتصدى لها، ودحضها بالحجة البينة والبرهان القاطع القائم على أساس علمي متين.^(٢٠)

وهذا الاهتمام جاء نتيجة للظروف والانحرافات التي وجدت في عصرها، إذ شهدت المنطقة الإسلامية حملة تبشيرية مسعورة، وصراعاً فكرياً شديداً، والعراق ضمن هذا التآمر التبشيري فكانت عناية البلاغي شديدة في معالجة الانحرافات والشبهات الفكرية والعقائدية الواردة في العهدين، أو في كتب المبشرين.^(٢١)

حيث وقف بكل بأس وقوة ضد التبشير المسيحي، وأمام تيار الغرب الجارف الذي استشرى في العالم الإسلامي.^(٢٢)

ولذلك أصبح الشيخ من الرواد الأوائل الذين تصدوا لهذه الحركات التبشيرية في العراق، وغيرها من

- بلدان العالم الإسلامي. (٢٣)
- ٢- الردّ على من يقول إنّ السعي من أعمال المشركين.
- ٣- التحذير من نشاط الجمعيات التبشيرية اليسوعية ومن إلقتها على الإسلام.
- ٤- ضرورة نشر الكتب الإسلامية وطباعتها.
- ٥- الإشارة إلى انتشار الشبهات الإلحادية في الصحف المعاصرة.
- ٦ - محاولة إعادة الثقة للمسلمين بدورهم.
- ٧- التحذير من الانبهار بالطريقة الغربية ولا سيما في العلوم الطبيعية.
- ٨- إبراز دور الإسلام ومواق من العقيدة والتنزيه الإلهي.
- ٩- الردّ على شبهة تعدّد الزوجات عند المسلمين وكيفية العدل بينهن.
- ١٠- التحذير من أثر المطبوعات الأجنبية الضالة ومن انتشارها.
- ١١- نقد التشريعات البشرية، ومحاولة الرجوع بالناس إلى سيف.
- فكان له اليد البيضاء والفضل العظيم على الأمة الإسلامية بما كتب وألّف في الردّ على اليهود والنصارى وأهل الملل وله مجاهدات كثيرة في إعلاء كلمة الإسلام. (٢٤)
- ولم تقتصر إسهاماته في الرد على أهل الكتاب، بل تصدى للفرق المنحرفة والهدامة كالقاديانية والبايية والوهابية والإلحادية. (٢٥)
- حيث كتب رسالة في الردّ على القاديانية، وأخرى على البايية، ورسالتين في الردّ على الوهابية. (٢٦)
- فكتب هذه الرسائل لدحض أباطيلهم وردّ شبهاتهم، وأبطل فيها كلّ دليل تمسّكوا به، وأسقط كلّ برهان اعتمدوه. (٢٧)
- أما إسهامات الشيخ الفكرية فإنّها تنصبّ في المجالات التالية: (٢٨)
- ١- الردّ على شبهة أنّ الإسلام دين سيف.

التشريعات الإلهية.

١٢ - الرجوع إلى العقل والفطرة السليمة.

١٣ - بيان قدرة الله وعلمه الواسع على كل شيء وتذكير الناس بذلك.

١٤ - التذكير بمدى أهمية الرسل للناس.

١٥ - تصديّه للحركات التبشيرية وكُتُبها، والكتب السيئة الطاعة في مقدّسات الشريعة الإسلامية.

١٦ - محاولة علاج الشبهات والأفكار العقائدية في كتب الديانات الأخرى.

١٧ - فضح التلاعب والتحريف بالكتب المقدسة للأديان من قبل المبشرين والأخبار والرهبان.

١٨ - كشف ما وراء هذا التحريف من أهداف سياسية ونفعية ومصلحية.

وهذه النشاطات يمكّن حصرها أو تحديدها في أربعة محاور^(٢٩):

المحور الأول: مناقشة كلّ

الديانات السابقة للإسلام، ولا سيما اليهودية والمسيحية، مناقشة علمية متينة، مبيناً التناقض والتحريف والتشويه في «كتبهم المقدّسة» كاشفاً عن مفترياتهم التي نسبوها إلى الإسلام وإلى دياناتهم وعقائدهم، مظهراً الحقّ من خلال الدفاع عن قدس الإسلام وكتابه الكريم ورسوله العظيم، وقدس أنبياء الله وكتبه ورسله.

المحور الثاني: الردّ على تخرصات

وشبهات المستشرقين، والوقوف في وجه حملات التبشير الاستعمارية التي بذلت جهوداً مكثفة لزعة عقائد الشباب المسلم، وزرع الشكوك في عقائدهم وتعاليم دينهم.

المحور الثالث: الردّ على البدع

والضلالات التي ظهرت في داخل الكيان الإسلامي كالبابية والقاديانية والبهائية والوهابية، وفضح أباطيلهم.

المحور الرابع: تفنيد آراء الماديين

بغداد، وإقامة الدعوى في المحاكم لمنع تصرفهم في الملك الذي استولوا عليه في محلة الشيخ بشّار في الكرخ، حيث اتخذوه محفلاً لإقامة شعائهم، فقضت المحاكم بنزعه منهم واتخذ مسجداً لأهل البيت (عليه السلام) ^(٣٤).

ثانياً: اهتمام الشيخ البلاغي بعلم مقارنة الأديان

بعد التحوّلات التي طرأت على أوروبا إثر الثورة الصناعية، وازدياد التعلق بالحياة المادية في الغرب، ونتيجة لابتعادهم عن الحياة الدينية إثر بعض النظريات الفلسفية، فأصبحت أوروبا وأمريكا ملاذاً للماديين والملحدين بعد أن كانتا زاهيتين بالديانة دأنّ التدين بالإلهية والوحدانية على الحقيقة والحجة القويمة هو المهم والأولى، وأما التدين بالنبوات الخصوصية، فهو أمر ثانوي ^(٣٥)، ولهذا السبب فقد تصدى علماء الإسلام لصدّ هذا التيار الإلحادي الذي بدأ ينحدر نحو العالم الإسلامي، عدد من وكذلك ضد الحملات

والطبعيين والدهريين، وإثبات عقيدة التوحيد الخالدة، من خلال بحثه في فلسفة الوجود، وقد تجلّى ذلك في كتابه أنوار الهدى في إبطال بعض شبهات الملحدين ^(٣٠) وغيرها من الكتب.

ولم تأت هذه النشاطات عن فراغ، وأنّما كان نابعاً من إدراك عميق لدور رجل الدين في تلك المرحلة الحساسة والظرف العصيب، فعندما كان الناس يختلفون عليه لا يجدونه الا وهو يجيب عن سؤال، أو يحرّر رسالة يكشف فيها ما التبس على المرسل من شك. ^(٣١)

أما أبرز نشاطاته الاجتماعية فتتمثل في إقامته لصلاة الجماعة في المسجد القريب من داره، فيأتم به أفاضل الناس، وبعد الفراغ من الصلاة كان يُدرّس كتابه آلاء الرحمن في تفسير القرآن ^(٣٢)، ومن نشاطاته أيضاً إقامة المآتم الحسينية في يوم عاشوراء في كربلاء. ^(٣٣)

وكذلك تحريض علماء الدين وإثارة الرأي العام ضد البهائية في

التبشيرية التي بدأت وكأنها قوافل لإفساد العقول والقلوب وتشويه عقيدة الإسلام، أو سلبها من صدور الشباب، كما قال أحد المستشرقين الفرنسيين: «إننا إن أخفقنا في تنصير شباب المسلمين فحسبنا زرع بذور الشكوك في عقيدتهم وإفساد قلوبهم نحو القرآن»^(٣٦).

فكان في مقدمة الذين نذروا أنفسهم لصدد هذه التيارات ضد الإسلام، دولة المصلح المرحوم جمال الدين الأفغاني، وتلاميذه الأحرار وعلى رأسهم مفتي الديار المصرية العلامة المجاهد الشيخ محمد عبده ومن تخرج عليه من أفذاذ رجال العلم والمفكرين كالسيد رشيد رضا والسيد عبدالرحمن الكواكبي وأضرابها من الغيارى^(٣٧).

ومن آثار السيّد الأفغاني في مكافحة الإلحاد كتابه المشهور في الردّ على الدهريين وتبعه تلميذه الشيخ محمد عبده في صدّه هجوم المستشرقين وحملاتهم على رسول الإسلام ﷺ

وشريعة القرآن الكريم في كتابه الإسلام والردّ على منتقديه، وكتابته العروة الوثقى^(٣٨).

أمّا في العراق فقد أنفرد بالكفاح ضد المبشرين الشيخ محمد جواد البلاغي، ح يقول في هذا المجال: «فلاني في هذه السنين وجدت جد المبشرين من النص واجتهادهم بالدعوة، ونشر الكتب في جميع النواحي، مستمدّين من نشاط أمتهم في بذل الأموال الطائلة في هذا السبيل، فحداني حبّ العلم إلى النظر في هذه الدعوة، وهذه الكتب المثورة كقطر المطر، لكي أرى قيمتها في هذا الجد وذاك النشاط»^(٣٩).

وهذا هو الذي دفعه إلى الكتابة لإزالة آثار الكفر والإلحاد، بعد أن عين الداء، وهو ما موجود في الديانتين اليهودية والمسيحية من مغالطات أدت إلى ابتعاد الناس عنها والالتجاء إلى مذاهب إلحادية غير دينية^(٤٠)، فشجّع ذلك الشيخ البلاغي على عرض ما هو

مخالف للعقل، وجعله الميزان الفصل، وجعل الإنصاف وسلامة التحقيق والاستقامة هو السبيل المرشد إلى الهدى، حيث يقول: «وحصل لي من كتب المبشرين كتاب الهداية، بمجلداته الأربعة المطبوعة في مصر، بمعرفة المرسلين الأمريكان كما هو مكتوب عليها، وكتاب هاشم العربي، وكتاب رحلة الغريب بن العجيب، وكتاب ثمرة الأمانى، وحصل لي معها كتب العهدين، وهي كتب العهد القديم والعهد الجديد التي ينسبها اليهود والنصارى إلى الوحي الإلهي والنبوات فأخذت بكلتا يدي التحقيق والإنصاف، فتصفحنت كتب المبشرين وأمعنت النظر في كتب العهدين مرة بعد مرة، فاعترضني من ذلك مواقف موحشة، ومناظر مدهشة، فبعثني حبّ الخير للبشر، والتشرف بخدمة الهدى والاستقامة، على أن أجرد من تلك المواقف والمناظر كتباً، خدمة لطالبي الاطلاع».^(٤١)

ويقول أيضاً: «فإنّي وقفت على كتاب عربي، طبعه بسنة ألف وثمانمائة وأحدى وتسعين ميلادي، ولم تذكر كما هو المعتاد - مطبعة ولا محلها ولا صاحبها، عنوانه أنه تعريب هاشم العربي، نزيل بلاد الأفرنج حالياً، عن اللغة الأنكليزية لمقالة في الإسلام لرجل ترجمه المعرب بأنه «جرجيس صال الانكليزي» مولداً ومنشأ... ثمّ وقفت على كتاب آخر استعير له أسم الهداية، قد تكلف فيه الرد على كتابي إظهار الحق والسيف الحميدي، فوجدت الكتابين الأولين - أي الهداية وكتاب تعريب هاشم العربي - على طريقة ينكرها شرع التحقيق في البحث والأدب، في الكلام والأمانة في البيان، ولا يرتضيها خدام المعارف، المحافظون على فضلهم ورواج بضاعتهم، المتحدرون من وبال الانتقاد ووصمة ظهور الزيف والزيف».^(٤٢)

وهكذا فإن الشيخ فعل كلّ ما فعل، وقام بما قام طلباً لمرضاة الله تعالى،

«وقد أحببت أن أشير إلى بعض ما فيها - أي الكتب - مما حاد عن الأمانة أو تاه في الغفلة، خدمة منّي للمعارف، وإحقاقاً للحق، وانتقاداً للزيف، ليشي من يريد الكتابة من جماح تعصّبه، ويأخذ من مزال الأقدام وعشرات الأقلام بيد قلمه، وقد آثرت أن أجعل ذلك من خلال ما هو الأمثل بنا، بل الواجب علينا من الإرشاد إلى سبيل الهدى ودين الحق وخالص الإيمان وحقيقة العرفان»^(٤٦).

فالشيخ البلاغي دافع خدمة للدين ولإعلاء كلمة الحق، لا لمصلحة شخصية أو منفعة مادية، وهذه سمة العلماء.

المبحث الثاني: الملاح العامة لمنهج الشيخ البلاغي أولاً: الخطوات العامة للمنهج

إنّ الخطوات الأساسية التي يمكن اكتشافها عند الشيخ البلاغي، والتي جعلها منهجاً لنقد الفكر الديني، يمكن حصرها في ثلاث نقاط:

وخدمة لدينه ومبدئه المقدس، فرأى سبل الدعايات من كل حذب وصوب، تتدفق إلى البلاد الإسلامية، وتجرف الشباب الذين ضعفت فيهم روح الإيمان بالله تعالى، وقواهم منهارة أمام المستعمرين الذين عملوا على إبعاد الإسلام ومفاهيمه العالية عن المسلمين، فأصبح المسلمون هم أنفسهم ينظرون إلى دينهم شزراً، معتقدين - والعياذ بالله - أنّ كلّ شرّ هو من وراء إسلامهم، وكلّ خير من وراء المبادئ التي يريدها الاستعمار الكافر.^(٤٣)

لذا نذر البلاغي نفسه وحياته للدفاع عن المقدسات الإسلامية وصد الكافرين عن النفوذ في صفوف المسلمين^(٤٤)، ومن كان يقوم بهذه الأعمال فلا يهيمه إذا مدحه الناس أو ذمّوه، ولم يلتفت إلى هذه الأشياء ذات المظاهر الفارغة، التي لا قيمة لها أمام ثواب الله.^(٤٥)

لذا يقول - بعد ذكر الزيف الذي جاء في كتب أصحاب الأديان الأخرى -

والقدرة على ترجمة النص بصورته الصحيحة، واكتشاف مواقع الخلل والزيف والتحريف فيها.

وقد ذكر الشيخ ذلك بنفسه، وكان عدد النسخ الموجودة لديه من كتاب التوراة (عشر نسخ) وباللغات المختلفة المذكورة^(٤٧). وهذه عوامل ساعدته، وجعلته ذا حصيلة فكرية وثقافية تؤهله لنقد الفكر الديني اليهودي والمسيحي.

أمّا ما يخصّ الفقرة الثانية وهي الوسائل، فإنّ الشيخ قد اعتمد على المسلمات قبل الموروثات والمعتقدات، وهذا ينفع في مخاطبة غير المعتقدين من أصحاب الديانات الأخرى.^(٤٨)

والى جانب ذلك كان الشيخ البلاغي متعبداً بالدليل، متمسكاً بالبرهان وبيان الحجة في حوارهِ ومناظراتهِ مع أهل الكتاب وغيرهم، وقد اعتمد في استدلالاته على جملة من الأسس في مناقشة وترجيح الأقوال والروايات وغيرها.^(٤٩)

١ - الطابع الفكري الخاص للشيخ البلاغي وثقافته الموسوعية، مما كون حصيلة تؤهله لنقد الفكر الديني.

٢ - الوسائل البارزة التي اعتمدها الشيخ البلاغي في هذا النقد.

٣ - المرجعيات الأساسية التي يرجع إليها الشيخ في نقد الفكر الديني.

أمّا الفقرة الأولى المتعلقة بالطابع الفكري فإنّ الشيخ يُعدُّ مدرسةً أو كياناً موسوعياً. وهذا يؤهله لنقد أيّ فكر كان، وخصوصاً الفكر الديني، وذلك لمعرفته باللغة العبرية التي تعد اللغة الأصلية للتوراة والإنجيل، وعنّها ترجمت التوراة والإنجيل إلى اللغات الأخرى، وهذا ما يعزّز لديه القدرة على نقد الفكر الديني المنحرف.

فضلاً عن معرفته باللغة الأنكليزية والفارسية والعربية، والتي جعلته يطلع على عدد كبير من النسخ المترجمة للكتاب المقدس، مما أعطاه مساحة واسعة للمقارنة بين النصوص،

ويرى البلاغي أنّ من الضروري أن يكون النقد جامعاً من كل الجهات، ولا يمكن الاعتماد على قول البعض الحكم على الديانة كلّها.^(٥٠)

وفي هذا الصدد يقول الشيخ البلاغي: «لا يخفى على كل ذي رشد ومعرفة بطريق البحث والمباحثه، أن مباحثه أهل الدين والاعتراض على جامعته وأصل دينهم، إنما يحسن ولا يُعدّ خطأً ومراوغة عن الحق، إذا كان البرهان عليهم بالمقدمات المنتهية إلى بدهة العقل المسلّمة عند عمومهم، وإذا كان الجدل والإلزام لهم بما يعلم أنه من الدين الذي عكفوا عليه، والقدر الجامع بينهم، لا بما كان رأياً أو رواية يختص به واحد أو آحاد من أهل ذلك الدين، لا يفيد علماً ولا يدعن عموم أهل الدين بصحته، أو أنه من دينهم، فإن تشبث خصمهم بمثل هذا في الاحتجاج على جامعته كان ذلك منه حياداً عن الحق لضعف الحجّة وضيق الخناق، ولأجل هذا لم أعتمد في

البرهان إلا على ما هو حقّه من المقدمات البديهية لدى العقل والعقلاء، ولم أجادل عموم النصاري وألزمهم في جامعة دينهم والنصرانية التي عندهم إلا بما تسالموا على إلهاميته وصدوره عن الوحي، وهي كتب العهدين وهم متفقون على نسبتها إلى الوحي والإلهام. ولم اباحثهم خطأً بآراء آحاد مفسّريهم وعلمائهم، أو آحاد تقاليدهم التي لا توجب في دينهم علماء أو يأبى صحتها أغلبهم.^(٥١)

ومن هذا يتّضح أنّ الشيخ البلاغي اعتمد في مناقشته على ما اجتمع عليه أهل الكتاب من آراء مسلّمة لديهم، ولم يأخذ بآراء آحادهم كما يفعلون هم في مناظراتهم ضد المسلمين.^(٥٢) حيث أنّ أهل الكتاب اعتمدوا في حجّتهم - على المسلمين - على قطبين فاسدين - كما يقول الشيخ - في شرع البحث وأدب الكاتب.^(٥٣)

أحدهما:

اعتمادهم - أي أهل الكتاب - في

٣- أن لا يكون بعضها شاهداً على بعضها بالتحريف.

٤- أن لا تكون - بنفسها - شاهدة على أن نسختها الوحيدة - في بعض الأزمنة - كانت كتابة جاهل لا يعرف

الكتابة ومواقع الحروف، بل يقوم ويقع في الغلط الذي يمسح المعاني مسخاً واضحاً، يظهر عليه زيادة الحرف المغيّر للمعنى ونقصانه، وتبادل الحروف وزيادة الكلمات ونقصانها، وقد فضحها بذلك متبعوها، حرصاً على تدارك توالي الأيام وتقلبات الأحوال بالتلاعب فيها، فأكرموا وحدتها بأن تداولوها على صورتها المشوّهة وغلطها الفاضح، وصاروا يصححون في حاشيتها ما يتضح غلطه فيها، ثم جاء المترجمون وأعرضوا عن صورتها، واتبعوا في تراجمهم تصحيح الحواشي، والذي أوضحت القرائن القطعية - من جميع أنواع هذه الأغلاط - ما يزيد على الستين مورداً.^(٥٦)

البرهان لدعائهم في قبال الإسلام على كتب العهدين التي يدعون إلهاميتها وصدورها عن الوحي، وهذا ما لا يمكن إثباته.

ثانيهما:

أنهم تشبثوا في مقام الجدل لدين الإسلام - وإلزام عموم المسلمين في جامعة دينهم - بآراء بعض مفسّريهم وروايات آحادهم، مما لا يقبله عمومهم ولا يذعنون بصحّته، ولا يعتمدون عليه في جامعته الإسلامية.^(٥٤)

إنّ احتجاج أهل الكتاب بكتبهم على المسلمين لا يصحّ إلا إذا توفّرت فيها صفات معيّنة - كما يقول الشيخ - وأهم هذه الصفات:^(٥٥)

١ - كونها - أي الكتب - معلومة النسبة لمصدرها الذي تدعيّ به.

٢ - كونها سالمة من تلاعب التحريف والتبديل، ومداومة الأيام والأهواء على إكرامها وتحسينها بالزيادة والنقصان.

٥ - أن تكون دلالتها على المُدَّعى المعين جارية ولو على أضعف الدلالات المتبعة عند أهل المعرفة واللسان.

٦ - أن لا تكون صراحته المتكررة تناقض المدعى.

٧ - أن لا يكون أئمة النحلة - اليهودية والمسيحية - القدوة من سلفهم بين من جعل علامة الشك على المدعى، أو عدم وجوده في أقدم النسخ وأصحها، وبين من جاهر بزيادتها على الكتاب وأسقطها منه.

٨ - وبعد كل ذلك فيجب أن يكون المتصدّي للمناظرة من العارفين بلسان الكتاب الأصلي، وأوضاع لغاتها، ووضع محاوراتها.

فإذا توفرت هذه الصفات في كتب أهل الكتاب - فحينئذ - يصح الاحتجاج بها على المسلمين.

أمّا حجّة أهل الإسلام على الكتّابين فنباعة من أنّه لا يتمكّن أحد من معرفة رسالة الأنبياء السابقين،

وتعين كتبهم الصادرة عن الوحي معرفة يقينية إلا بسبب إخبار رسول الله محمد ﷺ خاتم المرسلين، وعن طريق القرآن الكريم الذي هو كلام الله بواسطة دلالة العقل على صدق رسول الله محمد ﷺ بدعواه الرسالة، وأنّ القرآن الكريم هو كلام الله العظيم، فلو شكّكنا - والعياذ بالله - بالرسول والقرآن - كما يريدون - لم تبق لنا معرفة بنبي مرسل ولا اسم كتاب إلهامي، فإنّ كتب العهدين بنفسها، ووجوه مضامينها، هي التي تصد عن الإذعان باتصال سندها وصحة تواترها، وصدورها عن الوحي والإلهام.^(٥٧)

وأيضاً فإنّ القرآن الكريم والعقل السليم يدلان بأنّ في هذه الكتب شيئاً كثيراً ليس من الإلهام والوحي أصلاً، لمخالفتها لهما في أمور كثيرة مخالفة لا تقبل التأويل. ولذلك فتسقط حجّة اعتبارهما على المسلمين، بينما يبقى القرآن دليلاً وحجّة عليهم.^(٥٨)

بدلالتّي - أي العقل - عُرفت النبوّات، والأنبياء وصدقهم، وما يجوز عليهم وما لا يجوز^(٦١) والعقل يهدي إلى الحرية والعبودية الصحيحة، حيث يقول الشيخ البلاغي في هذه المحاورّة: «إنّ الاهتداء بهدي العقل والخضوع لسلطانه، هو ناموس الحرية وإنّ اتباع الهوى ومكابرة العقل هي العبودية الخسيّة، ولو أنّك اهتديت بأوليات العقل وبديهيّاته، فضلاً عن نظريّاته، توضح لك الحقّ اليقين، وسلكت في جادة الصواب، وأوصلك الجهاد في الله إلى حقيقة العرفان»^(٦٢) وكذلك يهدي إلى الدين الحقّ وهو الإسلام، دين التوحيد، حيث يقول الشيخ في نفس هذه الرسالة: «وإنّك لا تفوز ببركة هذا الإقرار - أي إقرار التوحيد - وفضيلة هذا العرفان - أي المعرفة الإلهية - وتدين بتوحيد الله وتقديسه، وتنزيه أنبيائه عن رذائل القبائح، إلّا إذا أسلست قيادك للعقل واتبعت أثره

أما الفقرة الثالثة وهي المرجعيّات الأساسيّة التي كان يرجع إليها الشيخ فهي تتمثل بالعقل والقرآن الكريم والسنة الشريفة متمثلة بالحديث النبوي وأقوال الأئمة المعصومين من آل البيت عليهم السلام فضلاً عن التفسير الموضوعي للتاريخ^(٥٩)، حيث أنّ للعقل عند الشيخ البلاغي مكانة كبيرة، وأنّ له وظائف وغايات توصله إلى الهداية إلى الله ومعرفة الإنسان بربه، والهداية إلى الصواب، والاستدلال على الوحي والأنبياء.

ومن وظائف العقل التي صاغها الشيخ البلاغي - وبشكل محاورّة - رداً على رسالة جاءته من نواحي سوريا «وإنّي - أي العقل - وإن لم أصل إلى كنه الحقيقة الإلهية... ولكن ألت أنا الطريق إلى الله والمفزع في معرفة صفاته جلّ شأنه، والمميّز لما يجوز عليه وما لا يجوز»^(٦٠).

وكذلك في معرفة الأنبياء، حيث يقول في نفس المحاورّة: «أوليس

ليهديك بعون الله وتوفيقه - إلى النور الساطع، دين الإسلام، الجامع لحقائق المعارف، وأسباب النجاة، والسعادة في الدنيا والآخرة^(٦٣).

وبعد أن أستعرض الشيخ البلاغي مهمات العقل من الإيصال إلى التوحيد والأيمان بالرسول.... الخ نجده يقول، وبلسان العقل، وهو يحاور صاحب الرسالة: «فهل وصلت إلى هذه الحقيقة، وعرجت إلى هذه الرفعة باضطراب الأهواء أو هوسات الأضاليل أو عماية التقليد؟ فإن زعمت أن مرشدك في دينك ومعتمدك في اعتقادك إنما هي الكتب المنسوبة إلى الوحي، فمن ذا الذي عرفك الوحي والموحي والموحي إليه، ومن ذا الذي ميز لك حق ذلك من باطله، وصادقه من كاذبه، أفبالجامع المضطربة عرفت ذلك، أم بكثرة الأتباع؟ إذا فلماذا تركت تعاليم «بوذا» و«برهما» مع أنها أكثر أتباعاً ومجامعاً، أفعندك - هداك الله - ما أجيب به

العقل في هذا العتاب المخجل والتقريع المؤلم؟ خصوصاً إذا شرح حاله معك، وجاهر بتظلمه منك، وقال: إن هذا الرجل لم يزل ولا يزال يرجع إليّ في أمور دنياه فيتعرّف منّي الحسن ويستتر شذني إلى الأصلح، ولكن السلف والهوى والألفة، لما علموا أن من أوائل قضايای وأساسيات أحكامي أي لا أو إيتهم على شيء من هذه الأمور، وقد فصلت القضاء فيها للامتناع، فلذلك كان المركز السياسي لهم أن يقاوموا سلطاني في أمر الدين^(٦٤)».

وبهذا التحليل لوظيفة العقل يتضح الدور الذي يقوم به العقل عند الشيخ البلاغي في عملية النقد، وهو يعد المرجع الأساسي له.

أمّا المرجع الثاني فهو القرآن الكريم، والذي جعل منه مرجعاً عقلياً - أي يتفق مع البديهيات العقلية - للقضايا المطروحة للنقاش فالشيخ يرجع إلى دليل العقل أولاً، القرآن الكريم، وأمثلة

(٦٦)

خلال هذه القصة بالذات.

أما في القصة التي تذكرها التوراة، من صعود موسى وهارون وسبعين من شيوخ إسرائيل، ورؤية الله وتحت رجليه شبه من العقيق، إلى آخر القصة.^(٦٧)

فردّ الشيخ بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم التي تلائم التنزيه عن مقام الجسمية والرؤية وما إلى ذلك، حيث جاء قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾^(٦٨)، وكذلك في مسائل أخرى كثيرة مثل القصص غير العادل بالنسبة للمعتدي، كما أن التوراة لم تشر إلى فضيلة العفو، بينما القرآن الكريم حاز الفضيلة في هذا المقام - كما يقول الشيخ - فقد شرع القصص وأبان حكمته الفائقة في المدنية والاجتماع، وندب فضيلة العفو والصبر بالنحو الصالح^(٦٩)، حيث

هذه الحالة لإفحام الخصم، ثم يؤيد ذلك بما يجده من نصو عند الشيخ البلاغي كثيرة، منها:

ما ورد في التوراة من تناقض حول قصة آدم عليه السلام بالجنة، وأكله من الشجرة، والقصة مع إبليس، وما إلى ذلك، فنجد الشيخ يقول: «فإنك إذا تتبعت قصص القرآن الكريم التي، العهدين، لوجدت يقول اليهود والنصارى إن محمداً عليه السلام أخذها من التوراة وباقي مخالفة المعقول قصص القرآن وكأنها تصحيح لأغلاط قصص العهدين، وتهذيب لها. وتصفية لها من الخرافات، والقرآن الكريم الذي هو كلام الله، والوحيد في موافقة العقل والاستقامة»^(٦٥)، وكذلك في قصة إبراهيم عليه السلام عندما سأل الله أن يحيي الموتى له، فقال له خذ الطيور وقطعها... الخ، فحاول الشيخ المقابلة بين ما جاء بالقرآن الكريم وما جاء بالعهدين حول هذه القصة، وإظهار مجد القرآن الكريم من

(٧٣)

أحاد المسلمين.

ولأجل هذا ترى المسلمين لم يأخذوا بكل ما جاء عن الرسول والأئمة عليهم السلام ولم يسلموا بها جميعاً، ولم يطمسوا الحقائق بالإعراض عنها رأساً، بل تصدّوا لذلك من قدم الزمان إلى الوقت الحاضر، وصنفوا الكتب الكثيرة لمحض البحث والتنقيب في أحوال الرواة، وجرحهم وتعديلهم وضبطهم وحفظهم، وحسن سماعهم وأمانتهم، وسلامة عقيدتهم، واتّصال السند وانقطاعه، كل ذلك ليميزوا منها المتواتر باللفظ أو بالمعنى، فتكون لهم الحجّة، والذي لا يبلغ التواتر بحثوا فيه عن سند الرواية وشهرتها، وقبلوا أساطين العلم لها، وعدم اضطرابها أو مخالفتها (٧٤) للعقل أو الكتاب.

إنّ الشيخ البلاغي كان يعتمد هذا المنهج حين يناقش هذه الأحاديث والروايات الواردة عن الرسول وأئمة أهل البيت عليهم السلام، والصحابة والتابعين،

قال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ (٧٠). وقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٧١).

فهو يرجع إلى القرآن الكريم لتصحيح ما يقع به أهل الكتاب في كتبهم حول قصص الأنبياء وما ينسب إليهم، أو حول المواضيع العامّة الأخرى، فيجعل القرآن الكريم هو المصحّح أو المرجع الأساسي.

أمّا المرجع الثالث فهو السنّة الشريفة، التي يحتج بها الشيخ البلاغي على الخصوم، حيث أن السنّة الشريفة شارحة لما في القرآن الكريم ومكمّلة لأحكامه، حيث أنّ المسلمين يعتقدون أنّ النص القرآني مقدّم على السنّة، ولكن يبقى للسنّة غير الضعيفة، أو المؤيدة بالمعطيات القرآنية، حاكمية على أقوال الخصم (٧٢)، والسنّة يجب أن تكون متواترة وقطعية السند - كما يقول الشيخ - فلا يمكن الأخذ بأخبار

وفهم أبعاده، ولو أراد أحد أن يسلم النص عن خلفياته فلا يجد إلا المتاهة تنأى به بعيداً عن النتائج الطبيعية (٧٧) لحركة النص.

فمثلاً في حادثة اكتشاف الكاهن «حلقيا» لسفر الشريعة، وعرضه على «شافان» الكاتب، وقرائه أمام الملك «يوشيا»، فلما سمع الملك كلام الشريعة مزق ثيابه، وأمر جماعة من خواصه قائلاً: اذهبوا فاسألوا الرب من أجلي وأجل من بقي من يهوذا وإسرائيل، عن كلام السفر الذي وجد، لأنه عظيم... الخ^(٧٨)، فإن الشيخ يذكر الحادثة ثم يذكر ما سبقها من حوادث، وما وقع على بني إسرائيل من سيرتهم في الكفر، وتخريب المعبد عدة مرّات، وضياح الكتاب المقدس... الخ من الأحداث.^(٧٩)

فصل بعد ترجيحات وتحليلات كثيرة بأن هذه الواقعة تعتمد أساساً على أمانة الكاهن حلقيا، وهذا مما يجعل صاحب الرشد والفهم يرتاب،

ولا يقبلها على علّاتها، وقد كانت جهوده واضحة في «السند والمتن» للروايات التي يذكرها، حيث أنّه كان يتّبع القواعد المقرّرة في تقديم النصوص في علم الحديث، فتعرّض لصفات الرواة وطرق الإسناد، بالإضافة إلى مبدأ عرض الرواية على القرآن الكريم، ومدى انسجامها مع معطيات النص القرآني^(٧٥). وبهذا جعل السنّة الشريفة مرجعاً يرجع إليها في الكثير من المواضيع التي ناقش بها أصحاب العهدين.^(٧٦)

أمّا المرجع الأخير الذي اعتمده الشيخ البلاغي فهو التفسير الموضوعي للتاريخ، أو التحليل التاريخي للحادثة موضوع النقاش، فكان يقارن بين الحوادث التاريخية، وبين الأزمان والشخوص التاريخية، ليصل إلى أفضل تفسير للحادثة، فإنّ أي شخص حين يطمئن إلى ملابسات حادثة معينة أو ظروف واقعة من الوقائع فإن ذلك يُعين على بيان النصّ

على القارئ. وهذا يدل على أسلوب علمي رصين، وإمكانية عالية في تحليل الموضوع، وقدرة فائقة في التوصيل.

ثانياً: أسلوبه في الكتابة

أمّا أسلوبه فكان في جميع مؤلفاته يمتاز بعمق البحث، وسلاسة التعبير، وسهولة البيان، وحسن العرض، حيث أنّه لا يتحدّث عن موضوع إلّا بعد أن يدرسه درساً يلمّ بجميع جوانبه، حتى لا يدع مجالاً لناقد أو معترض^(٨٢)، ومنهج الفلقة لديه أكبر دليل على هذا، حيث أنه يتوقّع الأسئلة التي يمكن أن يطرحها الخصم، فيقوم هو بافتراض السؤال الذي قد يُطرح عليه، ثم يقوم بالردّ على هذا السؤال، بعد أن يتابع ويستقصي المعلومة بصورة مفصّلة، وإنّ هذه المتابعة والبحث والاستقصاء جاءت عنده لتثيت الحقائق وفقاً لنتائج المتابعات والأبحاث، وهذا يدلّ بالتأكيد على الأمانة العلمية في نقل المعلومات،

بل ينبغي عليه أن يرتاب، في هذه الواقعة وفي مضمونها.^(٨٠)

وهكذا فإنّ الشيخ كان يعتمد هذه المراجع الأربعة التي ذكرناها في إسناده ضدّ الخصم حتى توصله إلى الصواب في نقاشه معهم. والشيخ كان يتّبع منهجية علمية لإيضاح غرضه، وذلك من خلال تبويب علمي لبحوثه ورسائله التي ناقش بها الفكر الديني، حيث أنّه قسّم بحوثه على أبواب وفصول ومقدّمات، حسب ما يقتضيه بحثه، فهذا كتابه أنوار الهدى قال فيه: «... وقد رتبنا الجواب على مقدّمة، فيها نظرات تمهيدية ومقاصد، وذكرنا كلام المكاتب - أي الخصم - في ضمن الفصول».^(٨١)

وأغلب كتبه اتّبع فيها نفس الأسلوب، وهذا يدلّ على مدى ما يمتاز به من تعمّق وتوسّع، بحيث أنه يحاول تفصيل الموضوع المطروح للنقاش إلى أبسط صورة، وإيصاله عبر فصول ومقاصد، حتى لا يلتبس الأمر

حديثه تنفع ذوي العقول المبتدئة والبعيدة عن الاصطلاحات والشبهات^(٨٦). وقد كتب كتبه بأسلوب تصويري، حيث كتب رسالة في الرضاع بصيغة فقهية على أصول المذاهب الخمسة، ولو تيسر الاستمرار في التأليف على هذا الأسلوب لتمكّن الفقه الشيعي من أن يشق طريقه في العالم الإسلامي، ليصل إلى كل الناس^(٨٧)، ولكي لا تُواجه الآراء والفتاوى الشيعية في القضايا الفقهية بالاعتراض من قبل أهل السنة؛ لذا نجده يقوم بتصنيف كتاب في هذا الباب استدل على صحّة وقوة الفتاوى الشيعية بواسطة الاعتماد على أحاديث أهل السنة، لكنّه لم يتمكن من إكماله، فقد صنف أجزاء الطهارة، وجزءاً من الصلاة منه^(٨٨).

والحاشية التي كتبها على العروة الوثقى امتازت أيضاً بنفس ذلك المنهج المذكور، حيث اتسمت بصياغة حديثة وأسلوب مبتكر وجديد، أي أنّ الحاشية

والدقة في عرضها، وبالتالي الوصول إلى الحقائق العلمية الصحيحة.^(٨٣)

والأمانة العلمية في نقل المعلومات والدقة في عرضها تهدف إلى تثبيت الحقائق المعرفية والكشف عنها.^(٨٤)

وقد تجلّى ذلك في معظم مصنّفاتهِ وبحوثهِ، حتى المعنية منها بالرد على الكتاب المسلمين، واتضح ذلك أيضاً من خلال المراسلات التي جرت بينه وبين العلامة محسن الأمين، صاحب كتاب أعيان الشيعة والتي دارت حول مواضيع متنوعة ومختلفة، منها الفقهية والكلامية، إضافة إلى بعض الأشعار، وما إلى ذلك^(٨٥) ممّا حفلت به تلك المراسلات من الردود التي أوردها الشيخ البلاغي على العلامة الأمين ليصحّح بعض المعلومات الهامة.

وإنّه في أغلب مؤلفاته يتبع أسلوباً مبتكراً إلى حد ما، فمثلاً كتب رسالة في أصول الدين وسمّاها البلاغ المبين حيث يقول عنها العلامة آغا بزرك الطهراني: «إنّ هذه الرسالة صنفت بصياغة

أفحام اليهود للسموأل بن يحيى المغربي
(المتوفى سنة ٥٧٠هـ).^(٩١)

أمّا كتابه الرحلة المدرسية فقد اتبع فيه طريقة مبتكرة، في علم المناظرة، والحوار والمحاورة، وهو الكلام الذي يقع بين الأديب ونفسه، إذ أخرج هذه الرؤية من المعنى الأدبي إلى المحاوره الدينية أو العقائدية، إذ لا شك أنّها نالت إعجاب القراء آنذاك وهذا هو سبب شهرة هذا الكتاب - وأخذت بأيديهم إلى حقائق ناصعة؛ إذ توضح بعض ما وقع في التوراة والإنجيل من تحريف وتبديل، وذلك اعتماداً على استدلالات مستمدة من القرآن الكريم، كما يبيّن الكتاب ويرد على افتراءات ومغالطات عدد من المبشرين المشوّهين للحقائق.^(٩٢)

ولقد اعتمد بعض الفلاسفة القدامى هذا الأسلوب - الأسلوب الحوارى - ومنهم الفيلسوف سقراط إذ اعتمد في تثقيف طلابه أسلوب الحوار، فكان يطرح عليهم الأسئلة ويستمع إلى

التي كتبها على هذا الكتاب كانت مدعمة بالإسناد وخلاصة الدلالات، ومن البديهي ان استخدام مثل هذه الصيغ في الكتابة يمثل وثيقة بالإضافة إلى أنها تكون بياناً واضحاً للأخ بشكل تلميح وإشارة، وفي الوقت نفسه يمثل ابتعاداً عن التكرار الذي يحدث عند كتابة دورة مفصلة في الفقه.^(٨٩)

ومن مبتكراته أيضاً الرسائل التي كتبها حول بعض القواعد الفقهية، ومع أنّ السمة المميّزة لهذه الرسالة هي الإيجاز، إلّا أنّها في الوقت نفسه جامعة لكلّ الجوانب، وتتميّز بالأبحاث والتحقيقات.^(٩٠)

أمّا كتابه الهدى إلى دين المصطفى فقد اتّبع الشيخ فيه منهجاً مبتكراً أيضاً، وهو ما يسمّى «بالفلقلة»، وهي بشكل محاورة بين الشخص ونفسه، وكأنّها مع الخصم، حيث أنّ الشيخ أثبتّها، وهي بمعنى: «إذا قالوا كذا.... قلنا كذا....» وهكذا، وهذه الطريقة موجودة في التراث الإسلامي وخصوصاً كتاب

الخاتمة

يُعدّ الشيخ البلاغي علماً من أعلام الفكر الشيعي بوجه خاص، والإسلامي بوجه عام، والرائد الأوّل في مقارنة الأديان في العصر الحديث، وذلك من خلال إنتاجه الفكري الغزير، المعتمد على المناهج العقلية والنقلية في نقد جميع الأفكار التي كانت سائدة في عصره، ومنها الفكر الديني الذي هو موضوع البحث.

لذلك فإنّ اكتشاف هذه المناهج والطرق التي اعتمدها الشيخ البلاغي، يسهل على الباحث والمتتبع الاطلاع على العطاء الفكري للشيخ البلاغي، وما قدمه للتراث الإسلامي والإنساني من عطاءٍ ثري يساهم في تطوير الحركة العلمية المعاصرة، فضلاً عن الاعتزاز به لما حالفه من نجاح متميّز، ولهذا يتوجّب تفعيل هذا العطاء الفكري من خلال اعتماده في المناهج الدراسية للدراسات الأكاديمية في مراحلها المختلفة، من

أجوبتهم، ويصحح الفساد، ويستدرجهم من مرحلة إلى أخرى، حتى ينتهي بهم إلى الغاية التي يريدونها.^(٩٣)

وهذا الأسلوب كان موجوداً عند الكتّاب العرب القدماء، وخاصة عند الجاحظ في كتابه الحيوان، وأبي حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة؛ لذا فإنّ امتلاك ناحية الحكمة والأسلوب، والحوار والمحاورة، ورسم البيئة وما إلى ذلك من عناصر كتابة المحاوراة والقصة، يخلق بنفسه محاوراة عظيمة.^(٩٤)

وبهذا يتّضح الأسلوب البياني عند الشيخ البلاغي، والذي يعتمد أساساً على الأسلوب الحوارية المقنع، والموصل إلى النتيجة القطعية بأيسر الطرق وأسهلها، بعيداً عن البراهين المنطقية والفلسفية المعقّدة، وهذه هي أهم الملامح العامّة للمنهج عند الشيخ البلاغي.

اعتمده الشيخ البلاغي من خلال ما طرحه في ميدان النزال الفكري، والصراع المحتدم بين الحقّ والباطل، بكلّ عفوية ووضوح، ودون تردد، خدمة للدين والعلم والإنسانية.

خلال إبراز رموز هذا الفكر بشكل واضح، وبالاعتماد على طرح الفكرة دون تردد. لأنّ هذه الطريقة سوف تعطي حيوية للفكر، وتجعله في تطور مستمر، فلا يكون حكرًا على فئة معيّنة أو طائفة معيّنة، وهذا هو عين ما

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
١. ابن منظور، جمال الدين بن مكرم (ت ٥٧١١ هـ / ١٣١١ م)، لسان العرب، دار صادر، لبنان، بيروت، ١٩٥٦ م.
٢. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار المعارف للطبوعات، لبنان، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٠ م.
٣. بدوي، عبدالرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٧ م.
٤. البلاغي، محمد جواد (ت ١٣٢٥ هـ / ١٩٣٣ م)، أعاجيب الأكاذيب، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط ١، بدون تاريخ.
٥. -----، أنوار الهدى تقديم محمد مهدي الآصفي، دار الأضواء للنشر، مطبعة القضاء، النجف الأشرف، بدون تاريخ.
٦. -----، التوحيد والتثليث، دار المؤرخ العربي، لبنان، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢ م.
٧. -----، الرحلة المدرسية، تقديم: أحمد الحسيني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات الحديثة، كربلاء / مطبعة
- النجف الأشرف، ١٩٦٣ م.
٨. -----، مسألة في البداء، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م.
٩. -----، نصائح الهدى والدين، تصحيح وأعداد، محمد علي الحكيم، منشورات (دليل ما)، إيران، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
١٠. -----، الهدى إلى دين المصطفى، تقديم توفيق الفكيكي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥ م.
١١. الحكيم، محمد علي، أربع رسائل للشيخ البلاغي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات الحديثة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥ م.
١٢. الخاقاني، علي، شعراء الغري، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م.
١٣. الخوئي، ابوالقاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، مطبعة العمال المركزية، بغداد، ١٩٨٩ م.
١٤. -----، نفحات الإعجاز في ردّ كتاب حسن الإيجاز، مطبعة؟؟؟؟؟، النجف الأشرف، بدون تاريخ.
١٥. ديكارت (ت ١٦٥٠ م)، مقالة الطريق لحسن

الرسائل الجامعية:

١. الأعرجي، ستار جبر، منهج المتكلمين في فهم النص القرآني، رسالة دكتوراة، غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة الكوفة، قسم الفلسفة، إشراف، د. نعمة محمد إبراهيم، ٢٠٠٠ م.
٢. المشوح، فليح حسن، عبدالرزاق الحسني مؤرخاً، رسالة دكتوراة، غير منشورة، مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة الكوفة، قسم التاريخ، إشراف، د. كمال مظهر أحمد، ١٩٩٩ م.

المجلات:

١. استادي، رضا، «جوانب من حياة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي»، مجلة دراسات وبحوث، العدد (٧)، رجب ١٤٠٣ هـ، إيران، طهران.
٢. الأوسي، علي، «معالم المشروع الاصلاحى عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، العدد (٥)، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م، إيران، قم.
٣. الحساني، حسين جهاد، «مع رحلة الشيخ البلاغي في حوار مع مع الأديان»، مجلة النبايع، العدد (٧)، آب، أيلول، ٢٠٠٥ م، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، النجف الأشرف.
٤. رمضان، علي، «منهج التفسير عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، العدد (٢)، ١٩٩٥ م، إيران، قم.
٥. الصافي، عبدالوهاب، «حياة الشيخ البلاغي ونسبه»، مجلة الاعتدال، العدد (١)، السنة الثانية، ربيع الأول، ١٣٥٣ هـ، النجف.
٦. نصار، صاحب محمد حسين. «الإمام أبو

- قيادة العقل للبحث عن الحقيقة، ترجمة، جميل صليبا، لبنان، بيروت، ١٩٧٠ م.
١٦. الرازي، محمد بن أبي بكر (ت ٦٦٦ هـ / ١٢٦٧ م)، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٩٨٣ م.
١٧. شبر، عبد الله، تفسير القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، ط ٣، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م.
١٨. الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، طهران، ١٤١٤ هـ.
١٩. العراقي، محسن، الصحوة الإسلامية المعاصرة أذوارها وروادها ودور جامعة النجف فيها، ضمن كتاب (النجف الأشرف إسهامات في الحضارة الإنسانية)، المركز الإسلامي في لندن، ط ١، ٢٠٠٠ م.
٢٠. الفضلي، عبدالهادي، أصول البحث، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، إيران، قم، بدون تاريخ.
٢١. الكتاب المقدس، العهد القديم والعهد الجديد، دار المشرق، لبنان، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٤ م.
٢٢. محبوبية، جعفر، ماضي النجف وحاضرها، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٥٧ م.
٢٣. المغربي، السموأل بن يحيى بن عباس (ت ٧٠٥ / ١١٧٤ م)، إفعام اليهود، تحقيق: د. محمد عبدالله الشرفاوي، دار الجيل، لبنان، بيروت، ط ٣، ١٩٩٠ م.
٢٤. مهاجراني، عباس، النجف والتقريب بين المذاهب، ضمن كتاب النجف الأشرف إسهامات في الحضارة الإنسانية).
٢٥. النشار، علي سامي، المنطق الصوري، المكتبة التجارية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٩٥٠ م.

القاسم الخوئي موسوعياً»، (مجلة المبتن)،

العدد (١)، نيسان، ٢٠٠٥ م. النجف الأشرف.

الهوامش:

- [١] رحمة الله الهندي، إظهار الحق.
- [٢] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم لسان العرب، ج ١٢، ص ١٤٣.
- [٣] الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٩٨٣ م، ص ٦٨١.
- [٤] المصدر نفسه، ص ٦٨١.
- [٥] المائدة: ٤٨.
- [٦] عبدالرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص ٣.
- [٧] المصدر نفسه، ص ٣.
- [٨] علي سامي النشار، المنطق الصوري، ص ٥.
- [٩] عبدالرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص ٤.
- [١٠] ديكرت، مقالة الطريق لحسن قيادة العقل للبحث عن الحقيقة، ترجمة: جميل صليبا، بيروت، لبنان، ١٩٧٠ م، ص ١٠.
- [١١] عبدالرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص ٥.
- [١٢] ستار الأعرجي، منهج المتكلمين في فهم النص القرآني، رسالة دكتوراة، ص ٣.
- [١٣] عبدالرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص ٥.
- [١٤] المصدر نفسه، ص ٥ - ٦.
- [١٥] عبدالهادي الفضلي، أصول البحث، ص ٥١.
- [١٦] المصدر نفسه، ص ٥٢.
- [١٧] المصدر نفسه، ص ٥٢.
- [١٨] عبدالهادي الفضلي، أصول البحث، ص ٦١.
- [١٩] علي الأوسي، «معالم المشروع الإصلاحي عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ٤٤٠.
- [٢٠] المصدر نفسه، ص ٤٤١.
- [٢١] المصدر نفسه، ص ٤٥٢.
- [٢٢] محمد علي الحكيم، أربع رسائل للشيخ البلاغي، ص ١٠.
- [٢٣] محسن العراقي، الصحو الإسلامية المعاصرة أدوارها وروادها ودور جامعة النجف فيها، ضمن كتاب النجف الأشرف إسهامات في الحضارة الإنسانية، ج ١، ص ٣٠٤.
- [٢٤] عباس مهجاراني، النجف والتقريب بين المذاهب، ضمن كتاب النجف الأشرف إسهامات في الحضارة الإنسانية، ج ١، ص ٤٢٩.
- [٢٥] محمد علي الحكيم، أربع رسائل للشيخ البلاغي، ص ١٠.
- [٢٦] محمد جواد البلاغي، نصائح الهدى والدين إلى من كان مسلماً وصار بايياً، تصحيح وإعداد: محمد علي الحكيم، ص ١٩ - ٢٠.
- [٢٧] محمد علي الحكيم، أربع الرسائل للشيخ البلاغي، ص ١٠ - ١١.
- [٢٨] علي الأوسي، «معالم المشروع الإصلاحي عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ٤٤٤ - ٤٥٣.
- [٢٩] علي الأوسي، «معالم المشروع الإصلاحي عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ٤٤٢ - ٤٤٣.
- [٣٠] ينظر: محمد جواد البلاغي، أنوار الهدى، تقديم محمد مهدي الآصفي، ص ٩ فما بعدها.

- [٤٩] علي الأوسي، «معالم المشروع الإصلاحي عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ٤٥٢.
- [٥٠] المصدر نفسه، ص ٤٥٢.
- [٥١] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٧٤.
- [٥٢] المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.
- [٥٣] المصدر نفسه، ص ٧٤.
- [٥٤] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٧٥.
- [٥٥] محمد جواد البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٤٥-٤٦.
- [٥٦] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ٢، ص ٨٦ فما بعدها؛ محمد جواد البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٤٦.
- [٥٧] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٦٨-٦٩.
- [٥٨] المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.
- [٥٩] علي رمضان، «منهج التفسير عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، قم، ايران، العدد الثاني، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ص ١٧٨-١٨٢.
- [٦٠] محمد جواد البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٢٩.
- [٦١] المصدر نفسه، ص ٢٩.
- [٦٢] محمد جواد البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٣٠.
- [٦٣] المصدر نفسه، ص ٢٥.
- [٦٤] المصدر نفسه، ص ٢٨.
- [٦٥] محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ٤٨.
- [٦٦] ينظر، المصدر نفسه، ص ٤٨.
- [٣١] علي الخاقاني، شعراء الغري، ج ٢، ص ٤٣٨.
- [٣٢] المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٨-٤٣٩؛ محمد علي الحكيم، أربع رسائل للشيخ البلاغي، ص ١٢.
- [٣٣] جعفر محبوبية، ماضي النجف وحاضرها، ج ٢، ص ٦٢.
- [٣٤] المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٢-٦٣.
- [٣٥] محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، تقديم: احمد الحسيني، ج ١، ص ١٧.
- [٣٦] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٦.
- [٣٧] المصدر نفسه، ج ١، ص ٧.
- [٣٨] المصدر نفسه.
- [٣٩] محمد جواد البلاغي، أعاجيب الأكاذيب، ص ٢.
- [٤٠] المصدر نفسه، ص ٢.
- [٤١] محمد جواد البلاغي، أعاجيب الأكاذيب، ص ٢-٣.
- [٤٢] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٣١-٣٢.
- [٤٣] محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ١٢-١٣.
- [٤٤] المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.
- [٤٥] المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.
- [٤٦] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٣٢.
- [٤٧] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٣٩-٤٠.
- [٤٨] علي الأوسي، «معالم المشروع الإصلاحي عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ٤٥٢.

- [٦٧] الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الخروج ٢٤: ٩-١١.
- [٦٨] النساء: ١٥٣. ينظر: البقرة: ٥١-٥١ وغيرها.
- [٦٩] محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ١٥٦.
- [٧٠] النحل: ١٢٦.
- [٧١] البقرة: ١٧٩. ينظر: البقرة ١٧٨ وغيرها كثير.
- [٧٢] علي رمضان، «منهج التفسير عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ١٨٠.
- [٧٣] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٧٥.
- [٧٤] المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.
- [٧٥] علي رمضان، «منهج التفسير عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ١٧٨-١٧٩.
- [٧٦] ينظر: محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ٣٨-٣٩؛ محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ١٢٤-١٢٨.
- [٧٧] علي رمضان، «منهج التفسير عند الشيخ البلاغي»، مجلة قضايا إسلامية، ص ١٨١.
- [٧٨] الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الملوك الثاني: ٢٢ و ٢٣؛ الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر الأخبار الثاني: ٢٤.
- [٧٩] محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى، ج ١، ص ٨٥.
- [٨٠] المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩-٦١.
- [٨١] محمد جواد البلاغي، أنوار الهدى، ص ٢.
- [٨٢] محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، ص ٨.
- [٨٣] فليح حسن المشوح، عبدالرزاق الحسني مؤرخاً، رسالة دكتوراة غير منشورة، ص ٩٩.
- [٨٤] المصدر نفسه، ص ٩٨.
- [٨٥] محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٣٦٦.
- [٨٦] اغابزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٣، ص ١٤٠.
- [٨٧] رضا استادي، «جوانب من حياة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي»، مجلة دراسات وبحوث، ص ١٤٤.
- [٨٨] المصدر نفسه، ص ١٤٤.
- [٨٩] رضا استادي، «جوانب من حياة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي»، مجلة دراسات وبحوث، ص ١٤٤.
- [٩٠] المصدر نفسه، ص ١٤.
- [٩١] السموأل بن يحيى المغربي، أفحام اليهود، تحقيق: محمد بن عبدالله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، طبعة ٣، ١٩٩٠م.
- [٩٢] حسين جهاد الحساني، «مع رحلة الشيخ البلاغي في حوار مع الأديان»، مجلة بناييع، السنة الثانية، العدد (١٧)، أب / أيلول ٢٠٠٥م، مؤسسة الحكمة الثقافية الإسلامية، النجف، ص ٥١-٥٢.
- [٩٣] المصدر نفسه، ص ٥٠.
- [٩٤] المصدر نفسه، ص ٥٠.

د. علي الأوسى

باحث وأكاديمي / العراق

إحياء لذكرى الباحث الذي صرف عمره في خدمة التفسير والقرآن،

وكانت له اسهامات كبيرة في هذا المجال

التفسير الروائي عند الشيخ البلاغي

من هو الشيخ البلاغي؟

البلاغي: هو الشيخ محمد جواد، أحد أجداده الشيخ حسن صاحب تنقيح المقال في كيفية الاستدلال ولد في النجف الأشرف سنة ١٣٨٢ هـ. ق وقد توفي وعمره سبعون سنة.

فارتوى من معين هذه العلوم منتهياً من مرحلة المقدمات، ثم عاد إلى النجف الأشرف بعد أن أمضى ست سنوات فواظب على الدرس لدى أساطين الاجتهاد والعلم والتقوى

منهم:

- ١ - الشيخ ملا كاظم الخراساني.
- ٢ - الشيخ محمد طه نجف.
- ٣ - الشيخ آقا رضا الهمداني.
- ٤ - السيد حسن الصدر وغيرهم.

نشأ في بيت معروف بالفضيلة والدين والتقوى، والعلم والأدب والنجابة، فهو وليد سلسلة من العلماء الأتقياء ما إن أتم دراسته التمهيدية في النجف الأشرف حتّى شد الرحال إلى الكاظمية وذلك سنة ١٣٠٦ هـ

وتعلم إلى جانب اللغة العربية
الفارسية والإنكليزية والعبرية.
وهاجر سنة ١٣٢٦ هـ إلى سامراء،
وتتلمذ هناك على الشيخ محمد تقى
الشيرازي القائد الروحي لثورة
الشعب العراقي الكبرى عام ١٩٢٠
م، وعاد ثانية إلى الكاظمية ومارس
دوره الجهادي في قيادة الحركة
الإسلامية الجهادية ضد المحتل
البريطاني جنباً إلى جنب الإمام الشيخ
مهدي الخالصي ت ١٣٤٣ هـ.

وقد حرص على طلب الاستقلال
وشارك في الدعاية للثورة العراقية،
وبعد سني الهجرة عاد إلى النجف
الأشرف متصدياً للاجتهد والتأليف
وكان من تلاميذ الشيخ البلاغي:

المرجع السيد أبو القاسم
الخوئي رحمه الله. والسيد شهاب الدين
المرعشي النجفي والعلامة السيد محمد
حسين الطباطبائي صاحب تفسير
الميزان والمرجع الكبير السيد محمد
هادي الميلاني.

وللبلاغي رحمه الله آثار علمية جاوزت
الأربعين أثراً في العقائد والفقه، وفي
رد البدع والانحرافات، وفي مواجهة
التيار المادي والإلحادي لا سيما آثاره
في تصديه لانحرافات أهل الكتاب
ومروحي أكاذيبهم، وكان في التفسير
القرآني أثره الشهير الموسوم بـ (آلاء
الرحمان) الذي توجه بمقدمة في تفسير
القرآن وعلومه وكان في رأس
مواضيع هذه المقدمة دفاعه عن القرآن
ورفضه للتحريف رفضاً باتاً.

كما للبلاغي قصائد شعرية رائعة لا
سيما في مدح ورثاء أهل البيت عليه السلام
وسيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام.

وقد توفي الشيخ البلاغي في يوم
الاثنين ٢٢ شعبان سنة ١٣٥٢ هـ. ق
في النجف الأشرف التي دفن فيها.

**أثر الفترة التي عاشها البلاغي في
شخصيته:**

عاش البلاغي بين عامي ١٢٨٢
هـ. ق - ١٣٥٢ هـ. ق أي ما يصادف

المتوفى سنة ١٩٣٨ م إضافة إلى بروز الحركة الاحمدية للسيد أحمد خان والحركة السنوسية في شمال إفريقيا والحركة المهديّة في السودان وحركة المنار والشبان المسلمين في مصر، إضافة إلى أحداث الحرب العالمية الأولى والاحتلال الإنكليزي للعراق في ١٩١٤ م، والاحتلال الأجنبي لبلدان العالم الإسلامي وكذلك ثورة الدستور في إيران عام ١٩٠٥ م كلّ ذلك وغيره كان له الأثر الكبير في تحديد معالم شخصيته في الفكر والجهاد والتأليف.

موقفه من الروايات والأحاديث:

تعد السنة شارحة ومبينة لكتاب الله تعالى، فقول المعصوم وفعله وتقريره عند الإمامية هو الشارح والمبين لآيات القرآن الكريم^(١)، وقد فسر البلاغي الطاعة ولا سيما طاعة الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات...﴾^(٢). بالعمل بهذه الأحكام على حدودها وما

١٨٦٠ م - ١٩٣٠ م فهذه الفترة من تاريخ العراق الحديث بشكل خاص وما رافقها من نهضة وتحرك في أهم بقاع العالم الإسلامي لابد أن تكون قد تركت أثرها في موقف البلاغي وحركة تأليفه وعطاءه الفكري فمدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري التجديدية والمتوفى سنة ١٣٨١ هـ. ق ومن قبله صاحب الجواهر ت ١٣٦٦ هـ. ق ثم الميرزا الشيرازي صاحب ثورة التباك ت ١٣١٢ هـ. ق والاخوند المحقق الخراساني المتوفى ١٣٢٩ هـ. ق والميرزا النائيني والشيخ عبدالله الحائري المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ. ق وعبد الحسين شرف الدين ت ١٣٧٧ هـ والميرزا الشيرازي صاحب ثورة العشرين ت ١٣٣٨ هـ من جهة أخرى جمال الدين الأفغاني المتوفى ١٨٧٩ م، ومن بعده محمد عبده المتوفى ١٩٠٥ م والكواكبي المتوفى ١٩٩٠ م ثم والفيلسوف المجدد إقبال اللاهوري

جاء في السنة في بيانها تفسيراً أو تخصيصاً أو تقييداً^(٣)، وبهذا يصرح المفسر بالمبدأ الذي أشرنا إليه أعلاه، وقد أمر الله بطاعته (أي إطاعة الرسول ﷺ ونوه بفضلها في القرآن الكريم في أكثر من عشرين مورداً وقد أورد وأشار البلاغي في هذا المضمون إلى أحاديث عن رسول الله ﷺ من طرق الجمهور، ثم يذكر أن هذه الأحاديث الموصوفة بالصحة والمستفيضة عن أربعة من الصحابة متفقة المضمون في اتباع الرسول ﷺ في أمره ونهيه، وأنه ليس لأحد أن يرد ذلك ويقول في ذلك حسبنا كتاب الله^(٤). فضلاً عن الروايات المستفيضة من طرق الإمامية.

ويشير المفسر إلى أن الكثير من كلامه ﷺ لم يصل إلينا لما جناه تداول الأيام واختلاف الأحوال^(٥).

الرواية أحد مصادر التفسير عند البلاغي:

وبناء على ذلك فقد جاء المفسر

بنص المعصوم شاهداً أو مبيناً كما تبينه الصور أدناه لذا فالرواية أحد مصادر التفسير عند البلاغي.

فقد فسر كثيراً من المفردات من خلال الأحاديث والروايات حين لا يكون في النص القرآني متسع لبيانها مثل: «فومها»^(٦) في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام، ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره والسيوطي في الدر المنثور عن ابن عباس أنها (الحنطة)^(٧). وفي معنى (الفرقان والكتاب)، في مطلع سورة آل عمران ذكر عن الصادق عليه السلام في تفسير القمي: أن الفرقان كل أمر محكم والكتاب: هو جملة القرآن الذي يصدقه من كان قبله من الأنبياء ونحوه عن تفسير العياشي وفي الكافي عنه عليه السلام القرآن: جملة الكتاب، والفرقان: المحكم الواجب العمل به، ونحوه عن تفسير العياشي^(٨).

كذلك اعتمد الروايات في بيان وشرح الآيات وفي تدعيم النتائج القرآنية التي يتوصل إليها.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾^(٩)، نقل رواية عن ابن بابويه في العيون عن الرضا عليه السلام أن بني إسرائيل قالوا لموسى: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ بِأَنْ اللَّهَ أَرْسَلَكَ وَكَلَمَكَ، حَتَّى نَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهَ فَاخْتَارَ مِنْهُمْ سَبْعِينَ رَجُلًا فَلَمَّا سَمِعُوا كَلَامَ اللَّهَ مِنَ الْجِهَاتِ السَّتِ قَالُوا: لَنْ نُؤْمِنَ بِأَنَّهُ كَلَامَ اللَّهَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ فَمَاتُوا^(١٠).

وفي معنى قوله تعالى: ﴿أَنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^(١١). أي: إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ شَيْئًا يُجْرِهِمْ إِلَى النَّارِ، فَاَلْمَأْكُولُ بِاعْتِبَارِ هَذِهِ الْغَايَةِ الْمَهُولَةِ وَاسْتِحْقَارِ الْغَايَاتِ مِنَ الْأَكْلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا كَأَنَّهَا نَارٌ مُحْضَةٌ، وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ جَاءَ الْحَصْرُ بِكَلِمَةِ (إِنَّمَا)، ثُمَّ أَسْنَدَ هَذَا الْمَعْنَى بِمُرْسَلَةِ الْكَافِي عَنْ الْبَاقِرِ عليه السلام: إِنَّ أَكْلَ مَالِ الْيَتِيمِ يُجِئُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

وَالنَّارُ تَلْتَهُبُ فِي بَطْنِهِ حَتَّى يُخْرِجَ لَهْبَهَا مِنْ فِيهِ يَعْرِفُهُ أَهْلُ الْجَمْعِ بِأَنَّهُ أَكَلَ مَالَ الْيَتِيمِ، وَنَحْوَهُ مَا فِي الدَّرِ الْمَشْهُورِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَفِي تَفْسِيرِ الْقَمِي عَنْ الصَّادِقِ عليه السلام^(١٢) كَذَلِكَ يُورَدُ بَعْضُ الرِّوَايَاتِ لِبَيَانِ الْقِصَّةِ فِي الْآيَةِ، فَهُوَ يَعْتَمِدُ الرِّوَايَةَ فِي الْقِصَّةِ حِينَ يَحْتَسِبُ النِّصْ الْقُرْآنِي عَنْ تَفَاصِيلِهَا أَوْ بَيَانِ جَوَانِبِهَا، إِذْ فِي الْوَاقِعِ لَيْسَ لَهُ طَرِيقٌ لَذَلِكَ غَيْرَ الرِّوَايَةِ فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى (وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ)^(١٣). يَقُولُ الْبَلَاغِي: أَنَّ حِمَارَهُ قَدْ أَفْتَنَهُ السَّنِينَ وَبَادَتْ أَجْزَاؤُهُ وَتَفَرَّقَتْ عِظَامُهُ كَمَا صَرَّحَتْ بِهِ الرِّوَايَاتُ الْمَشَارِ إِلَيْهَا^(١٤).

اعتماده الرواية من مصادر الفريقين من رؤية نقدية:

ينقل البلاغي روايات من الفريقين فقد امتثلأ تفسيره بمصادر الفريقين الحديثية والروائية فمثلا: جاء بعدة روايات من الفريقين لإثبات معنى (إيمانكم)

في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ

ليضيع أيمانكم ﴿^(١٥)﴾ بأنها الصلاة ^(١٦) .
 لكنه غالباً ما يتعرض لهذه
 المرويات بالنقد والتمحيص فلا يقبلها
 قبول المسلمات، بل يتفحص ويناقش
 ويرد أو يقبل حسب ما توصله نتائج
 بحثه، ولا فرق لديه في ذلك سواء
 أكانت الرواية من طرق أهل السنة أو
 الشيعة ^(١٧) . وهذا يجعل البلاغي على
 درجة عالية من الموضوعية حين يكون
 هدفه الحقيقة والعلم بعيداً عن
 الانسياقات المذهبية الضيقة ونورد هنا
 جانباً من هذه الردود مشيرين لكثير
 منها فائناء إفادته من الرواية يقوم
 البلاغي أحياناً بتقويم السند أو المتن
 وكثيراً ما يصف الراوي بالصحة أو
 الوضع، أو القوة أو الضعف ^(١٨) .
 إضافة إلى مناقشته لمتون كثير منها.

مثال: فقد ابطال نسبة التفسير
 المنسوب للإمام الحسن العسكري
 ويقول فيه: فقد أوضحنا في رسالة
 منفردة في شأنه أنه مكذوب موضوع،
 وما يدل على ذلك نفس ما في التفسير

من التناقض والتهافت في كلام
 الراويين وما يزعمان انه رواية، وما فيه
 من مخالفة الكتاب المجيد ومعلوم
 التاريخ، كما أشار إليه العلامة في
 (الخلاصة) وغيره ^(١٩) .

وفي قوله تعالى: ﴿أَن اللّٰهُ أَصْطَفٰى
 آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ
 عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ ^(٢٠) رد رواية في تفسير
 القمي وآمالي الشيخ الطوسي وتفسير
 العياشي منسوبة إلى الصادقين عليه السلام
 وإلى ابن عباس: أن (آل محمد) مكان
 (آل عمران) وكان رد البلاغي
 واضحاً وصريحاً بعد استناده إلى
 المسلمات ومبادئ الترجيح لديه فقال:
 إن هذه الرواية معارضة بما يرجح
 عليها مما دل على ثبوت آل عمران في
 القرآن، كذلك تعارضها رواية
 العياشي عن الباقر عليه السلام إذ قال عليه السلام:
 نحن منهم ونحن بقية تلك العترة
 وكذلك احتجاج الباقر والرضا عليه السلام
 بالآية كما مرسومة في المصاحف،
 وتلاوة رسول الله ﷺ لها كما في

المصحف، ثم علق البلاغي على ذلك فقال: وهذه الروايات أصح سنداً من الأولى وأسلم من التعارض والتدافع فيما بينها وأولى بالترجيح، ويمكن الجمع بأن آل محمد ﷺ كانوا مقصودين في التنزيل من آل إبراهيم بنص الوحي على الرسول في ذلك، وربما أثبت في مصحف علي أمير المؤمنين عليه السلام، ومصحف ابن مسعود بعنوان التأويل المقصود عند التنزيل^(٢١).

فالبلاغي يرد ويناقش الرواية سنداً أو متناً من طرق الفريقين على حد سواء، فقد دفع رواية في تفسير القمي بأن قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا﴾^(٢٢) نزلت في عبد الله بن أبي وقوم من أصحابه اتبعوا رأيه في القعود عن نصره رسول الله ﷺ مبيناً أن عبد الله وأصحابه قد فشلوا وقعدوا وناقضوا، بينما تذكر الآية ﴿وَاللَّهُ وَلِيْهَآ﴾^(٢٣) وفي ذلك دلالة على أن الله عصمهما عما همتا به

وذكر البلاغي لذلك ما جاء في الدر المنثور عن جماعة منهم البخاري أخرجوا عن جابر الطائفتين هم بنو سلمة وبنو حارثة من الأنصار، وأخرجه كذلك

ابن جرير عن ابن عباس^(٢٤) كما وصف عدداً من الروايات في الدر المنثور في معنى (القناطير المقنطرة)^(٢٥) بأنها روايات متعددة متعارضة^(٢٦).

وفي معرض تأكيده على العناية بتناول الرواية حذر المفسر من قصاص الرواة، فهم قد نسبوا لقدس رسول الله ﷺ في مناكير رواياتهم ما هو أشد من السكر والعريضة الذي نسبوه لعلي أمير المؤمنين، فقد نسبوا له أنه ﷺ قرأ في مكة بمحضر قريش سورة النجم، ولما تلا ﴿أَفْرَأَيْتُمْ﴾ اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى^(٢٧) قال على الأثر: تلك الغرائق العلي منها الشفاعة ترجى، ولم تترك بعض الروايات قدس رسول الله ﷺ بدون أن تلوثه بالخمير^(٢٨).

قيمة الرواية عنده ﷺ واهتمامه بتوجيهها:

وغالبا ما يشير البلاغي إلى قيمة الرواية إذا لم يرد تفصيل النقاش فيها فيصفها بالمرفوعة أو المرسلة، أو المسندة أو الصحيحة^(٢٩) أو فيها اضطراب وتعارض مثلا، أو أنها مخالفة للكتاب والسنة والعقل وغيرها^(٣٠).

لكنه يهتم من جهة أخرى بتوجيه الرواية حين لا تعارض حقيقياً^(٣١). أو لغموض، فهو يشير إلى ذلك^(٣٢)، ففي رواية عن الصادق عليه السلام: (من استطاع ولم يحج حتى مات فليمت يهودياً أو نصرانياً) علق البلاغي: أنها تدل بسوقها - هذه العبارة - على أنها للتغليظ في سوء العاقبة وخسران التارك، ومثل هذا التوجيه يناسب مقام الرواية فقد لا تقبل إذا لم تؤخذ بعنوان التغليظ، من جهة أخرى لم يقف البلاغي على ضعف فيها سوى^(٣٣) انه قام بتقريبها للذهن أكثر.

وبشأن روايات في مورد واحد تعالج موضوعاً ما من جوانب متعددة نراه يعلق ويقول: أن مفاد الآية الكريمة بالنظر إلى مفرداتها وجملتها وكرامة حجتها في تمثيلها المجيد هو أعم مما ذكر^(٣٤). أو أنها مصاديق^(٣٥).
و حين يكون الموضوع على جانب من الحساسية سواء في الأمور العملية أو الاعتقادية أو غيرها نراه يحشد الكثير من الروايات أو يشير لها، وذلك زيادة في البحث والبيان والمناقشة، ففي قوله تعالى ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله﴾^(٣٦) ففي تفضيل رسول الله ﷺ ذكر البلاغي انه ورد مستفيضاً عن الصادق عليه السلام أن التغير الذي يعتريه ﷺ عند الوحي إنما هو عند تكليم الله له بدون توسط جبرائيل كما روى مسنداً في محاسن البرقي وعلل الشرائع، وتوحيد الصدوق وإكمال الدين وأمالي الشيخ، بل أن أحاديث المعراج عن رسول الله ﷺ ناطقة بأن

النص القرآني ساكتاً عن التفاصيل العملية.

الرواية عن الصحابة والتابعين:

وبخصوص ما تنقله الروايات عن الصحابة والتابعين فهو يتعامل معها كنصوص خاضعة لنقد والنظر العلميين وان الصحابة يمتازون بالمعاصرة ومعايشة عصر النزول، لكنهم أحدثوا بعد رسول الله ﷺ: فينقل البلاغي الحديث المستفيض المروي في صحاح أهل السنة وغيرها عن رسول الله ﷺ انه يؤخذ ببعض أصحابه يوم القيامة ذات اليمين وذات الشمال فيقول: أصحابي أصحابي، فيقال له: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»^(٤٠).

لكنه في سياق عرضه للمصادر الحديثية والروائية التي ينقل عنها يقول البلاغي: (وان الدر المنثور أجمع من غيره للمأثور في التفسير باعتبار الأحاديث ورواتها ومخرجها في

الله كلمه وناجاه وناداه كما في تفسير القمي وبصائر

الدرجات وعلل الشرائع وأمالى الصدوق وأمالى الشيخ بأسانيدهم عن الكاظم والصادق والباقر وأمير المؤمنين وابن عباس كما روى أهل السنة ذلك في المعراج^(٣٧).

لكنه يسلك الاختصار منهجاً في البيان والرواية والتفسير، وهذا مارسه لنفسه في مقدمته فهو غالباً ما يكتفي بالإشارة إلى الرواية في المصادر الحديثية والروائية، وقد يكون للموضوع علاقة بالأحكام والجوانب الفقهية فيترك أمرها إلى كتب وأبواب المطالب الفقهية. فهو يحيل موضوع (الصوم في السفر) إلى السنة فيقول: وبيان السفر ومقداره موكول إلى السنة^(٣٨)، كذلك في حديثه عن الفجر الكاذب والصادق يقول: وقد جمع شطر منها (الروايات) في الوسائل والدر المنثور^(٣٩) أي: عند الفريقين وهذا من مسلمات التفسير حين يكون

كتبهم، فلذا كانت إحالتي في الغالب عليه وأن أخرج الحديث عن صحاحهم التي هي أعلا منه سمعة، وقد أنقل عنها ما لم يذكره وإنما أذكر عنه ما اسنده عن الرسول الأكرم ﷺ أو عن الصحابة الكرام (رضي الله عنهم) وأما ما يرويه موقوفاً على التابعين ومن بعدهم فلا حاجة لي فيه^(٤١)، وهنا يبرز المفسر اهتماماً بمرويات الصحابة لكن عبارته لا تساعد على أنه يأخذها أخذ المسلمات، فهو على ما رسمه لنفسه يخضع هذه النصوص للنظر القرآني في ضوء القواعد العلمية في تقويم النصوص وقد ذكرنا نماذج لذلك وأشرنا إلى كثير منها في الهوامش وعلى الرغم من استفادته مما روي عن ابن عباس لكنه رد قسمًا منها في ضوء هذه الاعتبارات العلمية^(٤٢) ولقد تحدث البلاغي عن جملة من التابعين الذين يعدون أعمدة تفسيرية وركائز واضحة في كتب المفسرين فهو لا يرفض أقوالهم، بل

يخضعها للنقد والبحث ولاهمية هذا الكلام ثبته من مقدمة المفسر لعلاقته الشديدة والمباشرة في هذا المورد: (وإما الرجوع في التفسير وأسباب النزول إلى أمثال عكرمة ومجاهد وعطاء والضحاك - كما ملئت كتب التفسير بأقوالهم المرسلة - فهو مما لا يعذر فيه المسلم في أمر دينه فيما بينه وبين الله، ولا تقوم به الحجة، لأن تلك الأقوال أن كانت روايات فهي مراسيل مقطوعة، ولا يكون حجة من المسانيد إلا ما ابتنى على قواعد العلم الديني الرصينة ولو لم يكن من الصوارف عنهم إلا ما ذكر في كتب الرجال لأهل السنة لكفى، وإن الجرح مقدم على التعديل إذا تعارضاً أما عكرمة فقد كثر فيه الطعن بأنه كذاب غير ثقة، ويرى رأي الخوارج وغير ذلك^(٤٣). وقيل للأعمش: ما بال تفسير مجاهد مخالف أو شيء نحوه. قال: أخذه من أهل الكتاب «مما جاء عن مجاهد من المنكرات في قوله تعالى

الذي يوافق كتبهم^(٥٠). وأما مقاتل بن حيان فعن وكيع: انه ينسب إلى الكذب وعن ابن معين: ضعيف. وعن أحمد بن حنبل: لا يعبأ بمقاتل بن حيان، ولا بأبن سليمان^(٥١) فأنظر إلى ميزان الذهبى من كتب الرجال أقلاً، ودع عنك أن أصول العلم عندنا تأبى عن الركون إلى رواياتهم، فضلاً عن أقوالهم ألا في مقام الجدل أو التأييد، أو حصول الاستفاضة والتوافق في الحديث^(٥٢).

مصادره في آلاء الرحمان:

أن الوقوف على مصادر (آلاء الرحمان) تكشف عن جوانب ذات شأن في تشخيص معالم منهجه التفسيري فالبلاغي اعتمد على كثير من مصادر ومراجع الفريقين وبهذا يسجل نتيجة علمية ودليلاً على موضوعيته واعتداله المذهبي، فهو يقوده الدليل ويهديه النص الموثق مهما كان مصدره، وإيضاحاً لهذا التطلع العلمي والمعتدل لدى البلاغي

﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾^(٤٤) قال يجلسه معه على العرش^(٤٥). وأما عطاء فقد قال أحمد: ليس في المراسيل اضعف من مراسيل الحسن وعطاء، كانا يأخذان عن كل أحد وقال يحيى بن القطان: مرسلات مجاهد أحب إلي من مرسلات عطاء بكثير، كان يأخذ من كل ضرب، وروي أنه تركه ابن جريج وقيس بن سعد^(٤٦) وأما الحسن البصري فقد قيل: انه يدلّس^(٤٧) وسمعت كلام أحمد فيه وفي عطاء وأما الضحاك بن مزاحم المفسر، فعن يحيى بن سعيد قوله: الضحاك ضعيف عندنا، وكان يروي عن ابن عباس وأنكر ملاقاته له حتى قيل: انه ما رآه قط^(٤٨) وأما قتاده فقد ذكروا انه مدلس^(٤٩). وأما مقاتل بن سليمان فقد قال فيه وكيع: كان كذاباً وقال النسائي: كان مقاتل يكذب وعن يحيى قال: حديثه ليس بشيء، وقال ابن حيان: كان يأخذ من اليهود والنصارى من علم القرآن

وجدت لزماً علي أن أثبت الخاتمة التي كتبها في مقدمة تفسيره «آلاء الرحمن» حول استفادته من المصادر التي اعتمدها في هذا التفسير، وكان بحق وفيما لما رسمه لنفسه من طريقة في الاعتماد على هذه المصادر يقول البلاغي:

من جملة ما يحضرنى عند كتابتي لهذا التفسير من كتب الشيعة في التفسير وانقل عنه: تفسير القمي علي بن إبراهيم، والجزء الخامس من كتاب حقائق التأويل في متشابهات التنزيل للسيد الرضي رحمته الله، وكتاب مختصر التبيان للشيخ الطوسي، وكتاب البرهان للسيد هاشم البحريني وهو تفسير بالحديث، وهو مع الوسائل واسطتي إلى تفسير العياشي وأما التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام فقد أوضحنا في رسالة منفردة في شأنه أنه مكذوب موضوع وما يدل على ذلك نفس ما في التفسير من التناقض والتهافت في كلام

الراويين وما يزعمان أنه رواية، وما فيه من مخالفة الكتاب المجيد ومعلوم التاريخ.

ومن كتب آيات الأحكام كنز العرفان للمقداد، وزبدة البيان للأردبيلي، والقلائد للجزائري، ومن كتب الحديث: الكافي، والفاقي، والتهذيبان، والوسائل، وعدة من كتب الصدوق وغيرها، ومن كتب أهل السنة في التفسير تفسير الطبري، والكشاف، والدر المنثور في التفسير المأثور للسيوطي، ومن كتب الحديث جوامعهم الستة، وموطأ مالك، ومسند أحمد ومستدرک الحاكم، وكنز العمال، ومختصره، وأن الدر المنثور أجمع من غيره للمأثور في التفسير باعتبار الأحاديث ورواتها ومخرجها في كتبهم، فلذا كانت إحالتي في الغالب عليه وان أخرج الحديث عن صحاحهم التي هي أعلا منه سمعة وقد انقل عنها ما لم يذكره وإنما أذكر عنه ما اسند عن الرسول الأكرم صلوات الله عليه

أو عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم وأما ما يرويه موقوفاً على التابعين ومن بعدهم فلا حاجة لي فيه والله الموفق والمعين».

وقد رتبنا قائمة بأسماء المصادر التي رجع إليها البلاغي في (آلاء الرحمان)، وذلك على الترتيب الهجائي للحروف بعد تدقيق لهذه المصادر وقد وقفت على الجهد التحقيقي لمؤسسة البعثة في قم المقدسة والذي حققوا فيه هذه المتون وأشاروا إلى المصادر التي اعتمدها البلاغي، أو التي أشار إليها أحياناً، ولكننا من خلال المتابعة الدقيقة لتناول البلاغي واعتماده على الهوامش:

- [١] الأصول العامة للفقهاء المقارن - محمد تقي الحكيم ص ١٤٧ - ١٨٩.
- [٢] سورة النساء: ١٣.
- [٣] آلاء ٢: ٥٥.
- [٤] آلاء ١: ٢٧٥، وانظر سنن ابن ماجه ٦: ٩ - سنن أبي داود ٤ / ٢٠٠، ٣ / ١٧٠، سنن الترمذي ٥: ٣٧، الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان ١: ١٠٧ / ١٣، مسند أحمد ٦ / ٨، ٤ / ١٣٢.
- [٥] آلاء ٢ / ١٠٠.

هذه المصادر

وجدنا أن نسبة اعتماده على هذه المصادر كانت متفاوتة وذلك لما يتطلبه البحث التفسيري، علماً أن هذه المصادر كانت متنوعة في مختلف العلوم مثل: كتب التفسير وعلوم القرآن والحديث، والرواية واللغة، والفقه والأصول، والعقائد والشعر، والتاريخ والسيرة^(٥٤) كما كشفت هذه المصادر عن مدى اهتمامه بالمصادر القديمة التي تتقارب كثيراً مع بدايات تاريخ التدوين للسنة وعلوم الدين إلى جانب ذلك فهو يعتمد أيضاً على كتب المحدثين حين تكون ثمة مناسبة لذلك.

- [٦] انظر سورة البقرة: ٦١.
- [٧] آلاء ١ - ٩٦، وانظر مجمع البيان ١ - ٢٥٢، تفسير الطبري ٢٤٧، الدر المنثور ١ - ١٧٧.
- [٨] آلاء ١: ٢٥٣ - ٢٥٤، وانظر تفسير القمي ١ - ٦٩، تفسير العياشي ١ - ١٦٢، ٩ - الكافي ٢ - ٤٦١، كذلك انظر آلاء ١ - ٢٨٦ في تسمية الحواريين ١ / ٨٦، ١٩٤ وكذلك ١ - ٣١٣.
- [٩] سورة البقرة: ٥٥.
- [١٠] آلاء ١: ٩٤، وانظر عيون أخبار الرضا ١ - ٢٠٠.
- [١١] سورة النساء: ١٠.

- [١٢] آلاء: ٢٢ - ٢٣، أنظر الكافي ٢ - ٢٧،
أمالي المرتضى ١ - ٢٠١، الدر المنثور ٢ - ٤٤٣،
مسند أبي يعلى ١٢ - ٤٣٤، مجمع الزوائد ٧ -
٢، تفسير القمي ٢ - ١٣٢.
[١٣] سورة البقرة: ٢٥٩.
- [١٤] آلاء: ١٤٢٢، أنظر تفسير القمي ١ - ٩٠،
الاحتجاج ٢ - ٣٤٤، تفسير البرهان ١ - ٢٤٩،
الدر المنثور ٢ - ٢٦ - ٢٧، الكشف ١ - ٣٠٦،
تفسير المنار ٣ - ٤٩ - ٥٠ كذلك أنظر آلاء ١ -
٢٣٣ بشأن عدد الجبال في قوله تعالى في
سورة البقرة ٢٥٩ "ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءاً" وكذلك آلاء ١ - ٢٣٢ بشأن
عظام أهل القرية فلم يعرف أحيائها فهو
يكتفي بالرواية حين تصمت هي الأخرى ولم
تذكر الأحياء لأهل القرية. وللمزيد من
الاطلاع راجع آلاء ١ - ١٣٥، ٢٣٦، ٢٤٦،
٢٧٢، ٣٧٣، ٢٣١، ٢٣٢، ١٦٧، ١٥٦، ٢١٥،
٢٠٢، ٢٠٣، ٤٢٣، ٢٤٩.
- [١٥] سورة البقرة: ١٤٣.
- [١٦] آلاء ١ - ١٣٥، أنظر التهذيب ٢: ٤٣، الكافي
٢: ٢٨، من لا يحضره الفقيه ١ - ١٧٨،
تفسير العياشي ١ - ٦٣، الدر المنثور ١ - ٣٥٣
مستدرک الحاكم ٢ - ٢٦٩، كذلك أنظر آلاء
١ - ١١٢، ١١٩، ١٣٣، ١٦٩ - ١٧٠.
- [١٧] آلاء ١ - ٢٦٨، وأنظر الدر المنثور ٢ - ١٧٠،
مجمع البيان ٢ - ٧٢٢.
- [١٨] آلاء ١ - ١٦٣ - ١٦٥، وأنظر آلاء ١ - ١٦٨.
- [١٩] آلاء ١ - ٤٩، وأنظر الخلاصة ص: ٢٥٦،
جامع الرواة ٢ - ١٨٤، مجمع الرجال ٦ - ٢٥،
وأنظر آلاء ١ - ٢٨٨.
- [٢٠] سورة آل عمران: ٣٣.
- [٢١] آلاء ١ - ٢٧٦ - ٢٧٧، وأنظر مجمع البيان ٢
- ٧٢
- ٧٣٤ - الدر المنثور ٢ - ١٧٩ - ١٨٠، تفسير
التبيان ٢ - ١٨٠، مجمع البيان ٢ - ٧٣٥،
أمالي الشيخ ١ - ٣٠٦، تفسير القمي ١ - ١٠٠،
تفسير العياشي ١ - ١٦٨ - ١٦٩، غيبة
النعماني ص: ٢٨١، عيون أخبار الرضا ١ -
٢٣٠.
- [٢٢] سورة آل عمران: ١٢٢.
- [٢٣] سورة آل عمران: ١٢٢.
- [٢٤] آلاء ١ - ٣٣٧ - ٣٣٨، أنظر الدر المنثور ٢ -
٣٠٥، صحيح البخاري ٦ - ٧٧، تفسير
الطبري ٤ - ٤٨، مجمع البيان ٢ - ٨٢٤،
تفسير القمي ١ - ١١٠.
- [٢٥] سورة آل عمران: ١٤.
- [٢٦] آلاء ١ - ٢٦٢، أنظر تفسير التبيان ٢ - ٤١١،
مجمع البيان ٢ - ٧١٢، مجمع البحرين ٣ -
٤٦١، الدر المنثور ٢ - ١٦١ - ١٦٢، لمزيد من
الوقوف على مناقشات البلاغي للروايات
يمكن مراجعة آلاء ١٤، ٨٠ - ٨١، ١٠٧،
٣٥٤، ١١٢، ٢٢٠، ٢٨٧، ٢٩٨، ٣٦٣، ٣٦٤،
٣٦٧، ٤٥، ٤٦ - ٤٩، ٢٢٢، ٣١٧، ٢٥١، ١٣٥،
١٢٦ - ١٠٠، ١٨٤، ٨٦، ٢٧٨، ٢٦٨، ٢١٦،
٢٠٤، ١٥٠، وأنظر الهدى ١ - ٤٢.
- [٢٧] سورة النجم: ١٩ - ٢٠.
- [٢٨] آلاء ٢ - ١١٨، وأنظر تفسير الطبري ١٨ -
١٣١، الكشف ٣ - ١٦٤، الدر المنثور ٦ - ٦٥.
- [٢٩] آلاء ١ - ٦٣ - ١٦٨، وأنظر آلاء ١ - ٨٥، ٢١٦.
- [٣٠] الهدى: ١ - ٤٢، وآلاء ١ - ٣٣٧، ١١٠، ١٢٥ -
٣١٨، ٢٥١، ١٢٦.
- [٣١] آلاء ١ - ٢٣٠.
- [٣٢] آلاء ١ - ١٨٩، ١٩٢، ٣٢٣.
- [٣٣] آلاء ١ - ٣١٨، أنظر الكافي ٤ - ٢٦٨،
القنعة ص: ٦١، المحاسن ص: ٨٨، عقاب

- [٤٠] آلاء: ١٨٩، وانظر صحيح البخاري ٦ -
١٧٩، صحيح مسلم ٤ - ٢١٩٤.
- [٤١] آلاء ١ - ٤٩.
- [٤٢] آلاء ١ - ٣٨١، ٢٤٦، ٣٦٣، ٢ - ٢٦.
- [٤٣] ميزان الاعتدال: ٣ - ٩٣.
- [٤٤] سورة الإسراء: ٧٩.
- [٤٥] ميزان الاعتدال: ٣ - ٤٣٩.
- [٤٦] المصدر السابق: ٣ - ٧٠.
- [٤٧] المصدر السابق: ١ - ٥٢٧.
- [٤٨] المصدر السابق: ٣ - ٣٢٥.
- [٤٩] المصدر السابق: ٣ - ٣٨٥.
- [٥٠] المصدر السابق: ٤ - ١٧٣.
- [٥١] المصدر السابق: ٤ - ١٧٣.
- [٥٢] آلاء ١ - ٤٥ - ٤٦.
- [٥٣] لقد وقفت على تحقيق مؤسسة البعثة في قم المقدسة لتفسير (آلاء الرحمان) وأشارت إلى جانب من هذا الجهد التحقيقي الموفق في هوامش هذه الدراسة.
- [٥٤] نشير هنا إلى المصادر التي كان لها حظ وافر في (آلاء الرحمان) بادئين بالمصادر التي حظيت بنسبة أوفر حسب نسبة ورودها، فبعض المصادر ربما اعتمدها لأكثر من مئتين وأربعين مرة كالدرد المنثور، أو لمرة واحدة مثلاً كجامع الأصول لأحاديث الرسول لابن الأثير الجزري.
- وهنا نذكر جانباً من هذه المصادر مراعين إلى حد كبير نسبة ورودها في (آلاء الرحمان):
- ١ - الدرد المنثور للسيوطي ٢ - الكافي للكليني ٣ - تفسير التبيان للطوسي ٤ - تفسير مجمع البيان للطبرسي ٥ - الكشاف للزمخشري ٦ - مسند أحمد بن حنبل ٧ - الأعمال ص: ٢٣٦، المعبر ٢ - ٧٥٥.
- [٣٤] آلاء ٢ - ٢١ - ٢٤٦.
- [٣٥] آلاء ١ - ٢٦٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٩٩، ٨٧، ١٦٤، ٩٨ - ١٠٠ - ١٣٨.
- [٣٦] سورة البقرة: ٢٥٣.
- [٣٧] آلاء ١ - ٢٢٦، انظر المحاسن ص: ٣٣٨، التوحيد ص: ١١٥، كمال الدين وتمام النعمة ص: ٨٥، أمالي الطوسي ٢ - ٢٧٦، تفسير القمي ١ - ٩٥، بصائر الدرجات ص: ٢١٠، علل الشرائع ص: ١٣٢، أمالي الصدوق ص: ٣٨٧، أمالي الطوسي ١ - ١٠٢، صحيح البخاري ٥ - ١٤٦، صحيح مسلم ١ - ١٤٥، الدر المنثور ٥ - ١٨٣، ١٩٨، وانظر آلاء ٢ - ٢٣ (موضوع الولد يشمل من تولد من الإنسان ولو بواسطة أو وسائل) وآلاء ١ - ٣٤٨ - ٣٥١ (موضوع في الإمامة واثبات فضيلة علي أمير المؤمنين). آلاء ١ - ٣١٣ (موضوع أهمية مكة أكثر من بيت المقدس)، آلاء ١ - ٢٩١ (موضوع آية المباهلة)، آلاء ١: ٢٨٢ (موضوع فاطمة الزهراء عليها السلام سيدة نساء العالمين). آلاء ١ - ١٣١ (موضوع أن الصبغة هو الإسلام وهو ملة إبراهيم)، آلاء ١ - ١٣٢ - ١٣٦ (موضوع تحويل القبلة وانها هي الكعبة المشرفة)، آلاء ١ - ١٢٥ (موضوع تاريخ مقام إبراهيم)، آلاء ١ - ٣٧٤ - ٣٧٥ (موضوع أن البخل يمنع الزكاة)، آلاء ١ - ٨٠ - ٨١ (موضوع الزواج المؤقت).
- [٣٨] آلاء ١ - ١٥٧.
- [٣٩] آلاء ١ - ١٦٣، انظر وسائل الشيعة ٧ - ٧٨ - ٨٠، ٨٧، ٩٠، الدر المنثور ١ - ٤٨٠ - ٤٨١ وكذلك انظر آلاء ١ - ١٥٦، ٢٨٣، ٨٦، ٨٨، ١٣٧.

- التهذيب للطوسي ٨ - تفسير العياشي ٩ -
تفسير القمي - ١٠ - صحيح مسلم ١١ - تفسير
الطبري ١٢ - سنن البيهقي ١٣ - الفقيه
للصديق ١٤ - تفسير البرهان ١٥ - سنن
الترمذي ١٦ - سنن أبي داود ١٧ - كنز العمال
ومنتخبه ١٨ - صحيح البخاري ١٩ - سنن
النسائي ٢٠ - تفسير الرازي ١٦ - سنن أبي
داود ١٧ - كنز العمال ومنتخبه ١٨ - صحيح
البخاري ١٩ - سنن النسائي ٢٠ - تفسير
الرازي ٢١ - مستدرک الحاكم ٢٢ - تفسير
المنار ٢٣ - الجامع الكبير للصنعاني ٢٤ -
المصباح المنير للفيومي ٢٥ - القاموس
المحيط ٢٦ وسائل الشيعة ٢٧ - نهاية
- الأصول للطوسي ٢٨ - علل الشرائع ٢٩ -
الامالي ٣٠ - تفسير الثعلبي ٣١ - المحاسن
للبرقي ٣٢ - بداية المجتهد ٣٣ - عيون أخبار
الرضا ٣٤ - سنن سعيد بن منصور ٣٥ -
الموطأ لمالك بن أنس ٣٦ - التفسير الكبير
للطبراني ٣٧ - حقائق التأويل للسيد الرضي
٣٨ - الهدى إلى دين المصطفى ٣٩ -
المبسوط للطوسي ٤٠ - معاني الأخبار
للصديق ٤١ - الصواعق المحرقة.
وهكذا نكون قد بينا جانباً من هذا المنحنى
الذي يبين مقدار اعتماده وأخذه من هذه
المصادر.

الأستاذ المتمرس د. الشيخ صاحب محمد حسين نصّار
باحث واكاديمي، النجف الأشرف، كلية الفقه الجامعة

الأسس القرآنية في الأسلوب الحواري للعلامة البلاغي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد: يهدف البحث الى بيان الأسس القرآنية التي ارتكزت عليها أساليب الخطاب الإسلامي وبرزت كمعلم واضح من معالم الحضارة الإسلامية، ومن ثم بيان الأسلوب الحواري للعلامة البلاغي المرتكز عليها، والتسليية ان مولانا ساله لقد دعت الآيات الكريمة الإنسان الى سلوك المنحى أو الطريق والأسلوب العقلي، بغية اكتساب المعرفة الصحيحة وتهذيب النفس والذات والارتقاء بها والاستجابة لدعوة الحق بفكر واع ونظر ثاقب، تاركاً المنحى الآخر، منحى الأهواء والعواطف. ومن جهة أخرى فقد رى فقد بلورت النصوص القرآنية الكريمة مبدأ الحوار، ومهدت منه سبلاً للوصول الى الحق ولم يك هناك طريق أسلم تتبلور فيه الحقائق وتتنظم فيه الأمور من الحوار، ويكفي الحوار فخراً بأنّ رسالات السماء جعلت منه وسيلة للأنبياء والرسل في ابلاغ

رسالات السماء، وهذان الأساسان - وأعني العقل والحوار - هما منطق الانسانية الحققة في فكرها وسلوكها المتمثل في الانسان الواعي المدرك.

في البدء أود أن أورد مذكره المفكر الإسلامي الفرنسي روجيه غارودي: «الغرب حادث عارض، ثقافته مسخ، لقد بترت من أبعاد جوهرية»^(١).

ومن الجدير بالبيان أن ما طرح هو لمفكر غربي عاش ثقافة الغرب وفلسفته وأدرك أن من خصائص هذه الثقافة نفى الآخر، بل وتغييبه فلقد ارادت هذه الثقافة أن تبدو منقطعة الجذور، فقالت إن الفلسفة اليونانية معجزة العقل البشري، وأغفلت، بل وهتشت ما سبق هذه الفلسفة من حضارات العراق القديم، ومصر القديمة، والهند والصين، بينما أثبتت الدراسات والبحوث في مجال تاريخ الفكر أن الفلسفة اليونانية مدينة للفكر الشرقي القديم بأشياء كثيرة^(٢). يذكر الدكتور الشكعة بشأن

اسلوب ومنهج المسلمين بالحوار والمناقشة ما نصه: اذا ناقشوا ففي الجوهر دون العرض والقشور، واذا جادلوا فبالتي هي أحسن، إنها التعاليم التي درجوا على اتباعها من منطلق عقيدتهم، والآداب العقلية التي اتبعوها من روح كتابهم»^(٣).

إن من الخصائص التي عرفت بها الثقافة الغربية هي «نفى الآخر» وفي تاريخنا المعاصر أخذت هذه الظاهرة تبدو واضحة وصريحة، وذلك من خلال اظهار نفسها إنها المركز والأساس، وما عداها أطراف وهوامش وجعلت من نفسها الوصية على ادارة شؤون الآخرين، وسوّغت من خلالها حركة الاستعمار في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر والقرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، وليست فكرة العولمة إلا وجه من وجوه الفكرة القديمة وهي الصورة الحالية لنفى الآخر، بحلة، من أجل كسب السيادة

نرى أن تنتظم الدراسة على مبحثين
كما يأتي:

المبحث الأول: الأسس القرآنية في الخطاب والحوار

إنّ ممّا يفيد الثقافة العالمية على وجه
العموم، والغريبة على وجه
الخصوص، هو قراءة النصوص
الجليلة للقرآن العظيم قراءة معمّقة
وواعية، بعيداً عن التعصب، بانفتاح
وتعقل، فقد جاء الكتاب العزيز
ليخرج الناس من الظلمات الى النور
وليبيّن أمة تحمل رسالة سماوية خاتمة
شاملة عامة، وقد تحقق ذلك فعلاً من
خلال الخطاب القرآني الذي أمتلك
خصائص في النفوس مما جعله خالداً
على مدى الدهور.

وأحاول الآن دراسة الأساسين
منفصلين على الرغم من أنهما ملتحمان
في السياق القرآني، شأنهما في ذلك شأن
بقية خصائص هذا الخطاب العظيم
في الهدف والغاية، وكذلك في
الأساليب والوسائل وكما يأتي:

للمعسكر الغربي، والذي بدا واضحاً
لكلّ إنسان.

لذا فقد برزت معالم الفكر
الإسلامي شاحخة في أسلوبها الحضاري
والمناهض للثقافة الغربية، من أجل
الارتقاء بالإنسان فكراً وسلوكاً، فقد
اضطلع مفكرو الأمة الإسلامية
بالدور الريادي، فكانت جهودهم
متميزة بما استلهموه من الشريعة
الإسلامية في أن يكون الحوار مع
الآخر بديلاً من نفيه، فقد التزم روجيه
غارودي - على سبيل المثال - مشروع
حوار حضاري أسماه حوار
الحضارات والف فيه عدة كتب،
وكذلك دعا الرئيس الإيراني الأسبق
محمد خاتمي الى اعلان «عام حوار
الحضارات» في الامم المتحدة.

وكان للعلامة البلاغي صاحب
الذكرى «أسلوبه الخاص في الحوار مع
الآخراء معتمداً الكتاب العزيز أساساً
له في ذلك.

ولغرض الاحاطة بهذا الموضوع،

الأساس الأول: المنحى العقلي (الروية العقلية)

لم يبلغ الاهتمام بالجانب العقلي مبلغاً ومكانة متميزة، كما بلغ في الإسلام ومن أهم العوامل التي لها أثر في ذلك هو كونه رسالة سماوية مرتكزة على العقل والتفكير واعمال النظر، من خلال الكتاب العزيز والسنة الشريفة «لقد أكبر القرآن العقل وأجلّه أي اجلال، وأعتبره أساساً للتفكير بخلق الإنسان والسموات والأرض، ودليلاً للإيمان بالله وكتبه ورسله»^(٤).

والعقل بكل ما يرتبط به ويفرزه من معان ونتائج لا يكاد يخرج عن عنوان حسن التدبر والتفكير، واعمال النظر في معالجة الوقائع والأحداث والمسائل، وسلامة الربط بين الأسباب والنتائج، وكذلك أثره الفاعل في ملك زمام النفس والمضي بها في طريق الرشاد والصلاح والخير دنيا وآخرة، وتشترك جميع المعاني التي أوردناها

وغيرها على معنيين كبيرين هما:

١. المعنى العلمي: والذي يختص بتحصيل المعرفة وتوسيع آفاق الذهن والفكر والرؤى.

٢. المعنى الأخلاقي: يختص برعاية النفس وتقويمها ومحاسبتها وجهادها بغية وضعها على طريق الحق والصراط المستقيم.

وكلا المعنيين مما كرّسه القرآن الكريم ودعا اليه، بل حبّب العمل به لفوز الانسان ونجاته في الدنيا والآخرة، وهذه من خصائص ومميزات شريعتنا الغراء وهو ما يعرف بالجزء الثنائي.

لقد تبلور هذا الأثر والرؤية العقلية في الحضارة الإسلامية وصار طابعاً غالباً عليها بفضل القرآن العظيم، فكلّ مسارب الحضارة والمدنية الحقّة انما يتغلغل في أسسها هذا الطابع العقلي القرآني، ويبدو ذلك واضحاً وجلياً من خلال تشريعاته ولغته وأدائه البياني الثري، وهو ما

يسمى بالنسق القرآني وهو (نسيج وحده).

والعقل حكم تحتكم اليه الكثير من الآيات القرآنية وهي في سياق المحاجج والمجادلة لأنه نور الله في داخل الانسان.

ولبيان وتوضيح التحصيل المعرفي، وتقويم النفس وتهذيبها، من خلال العقل، بصورة أوسع وأشمل، تنتظم الدراسة على محورين مهمين وهما:

المحور الأول: العقل والتحصيل المعرفي

العقل هو الأساس في اكتساب العلم والمعرفة وتحصيلها، والاداة المهمة في تهيئة سبل النجاة، وكان أول ما تلقى الرسول الاكرم ﷺ من الله العلي القدير (اقرأ) لقوله عزّ من قائل ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٥).

والقراءة هي مفتاح العلم، ونافذة من نوافذ العقل، ومن خلالها - أي القراءة - تتفتح أبواب المعارف - للعقل - فيقوم ببلورتها وتنظيمها، ومنها للانسان والمجتمع. من الواضح أن الدين السماوي الذي أولى مبادئه القراءة، هو دين يمنح العقل البعد والمكانة العليا المتميزة. وترتبط معاني القراءة بمعاني الابداع والفكر والاستنتاج، كما ترتبط ارتباطاً مهماً بمعاني العلم، فكأن العلم خلق آخر، والعلم لا يكون من دون عقل مدرك متفتح، يعي ويحسن تلقي المعارف، وترتيبها في أسلوب وطريق صحيح واضح، يؤدي الى الهداية والنجاة، فالمعرفة التي تستحق اسمها لا بد أن تؤدي بالانسان الى سبل الرشاد، والقراءة اعادة نظر، وجدة في التأمل، واستئناف رؤى، وكأن الكتاب العظيم بدعوته للقراءة يدعو الى هذه المعاني كلها؛ اذ لا بد منها من أجل عدم الانصياع الى سلطة التقليد، وأن

المُكذِّبِينَ ﴿٨﴾.

د - ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾. ^(٩)

وغيرها من الآيات الكثيرة التي تدعو الى التفكير واعمال النظر والتدبر في رؤية النتائج، وذكر القرآن لها ليس على سبيل الحكاية المجردة وانما هي دروس وموعظة لقوله تعالى ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾. ^(١٠) فعلى الانسان الواعي أن ينظر ويدقق في الوقائع ليكون على معرفة واحاطة تامة وصحيحة بأسباب التدهور والانهار والسقوط، ومن الواضح أن استقراء وقائع التاريخ الإنساني انا هو أسلوب عقلي متحضر، يربط بين أجزاء التاريخ الإنساني على مر العصور والزمان لكي لا يبقى الانسان أسير محيط ضيق آني، ورهين زمنه المعاش.

إن هذا الأسلوب العقلي في قراءة التاريخ يهدف الى مسألتين مهمتين:
المسألة الأولى: توثيق وتركيز

لا يكون أسيراً للعادة، بل يستشرف المستقبل. وبهذه الصيغ والأساليب يؤسس دعوة واضحة وصریحة من أجل اعمال الفكر وتعميق النظر، ومما يجعل الفكر متجدداً، مرتبطاً بواقع الحياة، برؤية موضوعية علمية رفيعة، كل ذلك من خلال القراءة.

وبذلك تتوسع مفاهيم القراءة لتضم وقائع الحياة ومستجداتها، فضلاً عن استقراء الماضي، لفهم ودراسة ما جرى على الأمم السابقة، وبقيت آثاره وملاحمه شاهداً عليه، وفي ذلك عبرة وعظة ومعرفة، الغرض منها تربية النفس، ووضعها في مسارها الصحيح نحو الهداية والصلاح. قال تعالى:

أ - ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾. ^(٦)

ب - ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾. ^(٧)

ج - ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

والتعقل، ليكون صورة حية لما
استلهمه من تلك الآيات الكريمة،
ومترجماً لها وعاء منها؛ فلا تناقض بين
فكره وسلوكه، ليكون مثلاً يحتذى
ونموذجاً يرتجى، قال تعالى:
﴿اتَّأَمُّرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ
أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا
تَعْقِلُونَ﴾^(١١).

وليس من المعقول مطلقاً أن يأمر
الناس بفعل الخير والحسني والعمل
الصالح، ولا يلتزم به، فيكون بذلك
مصدقاً لـ «وعاظ السلاطين»؛ لأنَّ
المنهج العقلي في القرآن يلزمه أن
ينتظم، ويهذب ذاته قبل أن يوجه
الآخرين ويأمرهم بالعمل الصالح؛
لأن الخطاب القرآني عام للفرد
والجماعة، دون استثناء أو تجزئة،
فالأمة التي تمتلك حق أن تأمر غيرها
بالبر، عليها أن تنظم نفسها قبل أن
تأمر الآخرين، لذا كان الإيمان
الحقيقي مقروناً بالعمل الصالح؛
لقوله تعالى:

الجانب الإيماني في قلب المسلم، بل
المؤمن؛ لأنه من خلال ذلك يرى ما
آل إليه الكفر والظلم فلا ينخدع
بمظاهر الغرور والكبرياء، ويصل به
الأمر إلى تأليه الظالمين، ويرى بعقله
الواعي المدرك أن كل ذلك سراب
زائل وأن الشرف الحقيقي هو الإيمان
بالله تعالى الذي يؤدي في نهاية الأمر
إلى الجزاء الثنائي، لذا نرى المؤمن
قوي العقيدة واثقاً بخطاه، ثابتاً
بفؤاده، قوياً بعزيمته.

المسألة الثانية: الاحاطة والتعرف
على ما حصل للانسانية بتاريخها
العريق من صور ووقائع تجعل من
الإنسان المؤمن مدركاً لما مرت به
البشرية من ويلات لتكون له درساً
وزاداً معرفياً.

مما تقدّم وغيره يجد الانسان العاقل
المستقرىء لوقائع التاريخ الإنساني من
خلال آيات الكتاب العزيز - يجد نفسه
ملزماً على العمل وفق ضوابط
حضارية، على غاية من النضوج

المحور الثاني: العقل وتقويم النفس وتهذيب الذات

بالتحصيل المعرفي من خلال العقل، مؤصلاً ومركزاً بطرق حصولها، وتنميتها، وخزن نتائجها وما يستفاد منها، فبذلك يكون استثمارها وتفعيلها من خلال سياسة النفس وتقويمها فكلما كان الانسان واعياً ومدرکاً حصل الفهم والاستيعاب، والسمو بالنفس عن الجهل والغواية وبذلك يتم تحصيل المعرفة وتقويم النفس في آن واحد، وعليه فإن العقل هو الذي يعول عليه وهو الذي يقود النفس ويضعها في الطريق الصحيح، والمنهج السليم هو الذي يأخذها لما يرضي الله جلّت قدرته فقد ورد عن امام المتقين وسيد البلغاء بهذا الخصوص في دعاء الصباح:

«... إلهي هذه أزمة نفسي قد عقلتها بعقال مشيئتک، فاجعل اللهم صباحي هذا نازلاً عليّ بضياء الهدى،

أ. ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾. ^(١٢)

ب. ﴿... إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ...﴾. ^(١٣)

ج. ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾. ^(١٤)

د. ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾. ^(١٥)

فإيمان بلا عمل يكون كجسد بلا روح، ومن هنا ينبغي الاستفادة من هذا المنبع العظيم في ميادين التدبر والتفكير، والتعقل والتأمل، والقراءة الواعية، ففي الكتاب العظيم أكثر من ثلاثمائة آية تدعو الى التفكير.

ومن هنا نعلم بأن القرآن جعل للحقائق وجوداً موضوعياً وفكرياً، مستقلاً عن وعى الانسان، وأن تكون هذه الحقائق قابلة للادراك والفهم، فذلك هو أساس العلم، ومنطلق المنهج العلمي - العقلي - في التفكير.

والسلامة في الدين والدنيا»^(١٦).

ويقول الجاحظ في سياق الثناء على من ألقى بأزمة نفسه الى العقل: «حكمت وكيل الله عندك - وهو عقلك - على هواك، والقيت اليه أزمة أمرك، فسلك بك طريق السلامة، وأسلمك الى العافية المحموده»^(١٧).

وما ورد في كلام سيد البلغاء مستقى ومستفاد من الكتاب العظيم، وكذلك قول الجاحظ. لأن معاني الكتاب زاد الكتاب في العصور كافة الى هذه اللحظة والى يوم يبعثون، يستقون منه ويفرعون على أصله الـ يمنح أقوالهم وكلماتهم بركة نوره وعظمة معانيه، وهنا يكمن الاعجاز.

إنّ الانسان الذي يسلم زمام سلوكه وتصرفه، وعامة أفعاله الى العقل، بعيداً عن الاهواء والعواطف، يكون في مأمن من التشتت والضياع وبخلاف ذلك من تسيطر عليه الاهواء فيصير عبداً لها، لذا كانت مجاهدة النفس من أشد أنواع الجهاد،

وكما قال الامام الصادق عليه السلام: «إنّ مجاهدة النفوس هي أشد من مجاهدة السيوف».

وقد بينت الآيات الكريمة هذا المعنى:

أ. ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(١٨).

ب. ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾^(١٩).

ج. ﴿وَلَمَّا اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^(٢٠).

وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي قرنت بين الهوى والضلال، كما قرنت آيات آخر بين العقل والهداية والرشاد.

الأساس الثاني: لغة الحوار القرآني

إنّ الطابع الحوارى هو الميزة الأساسية والسمة الأصلية في الخطاب القرآني، فالخطاب القرآني في الحقيقة

من عباده، فبذلك يقر شرعة الحوار خلقه ويجعلها منهاج الحياة واسلوب تفاهم؛ لذا كان ابراهيم قوى الحجة، بين الدليل في حوار، قال تعالى: ﴿لَمْ تَر إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ (٢٢).

من هنا يتضح إن للحوار شكلاً ومحتوى، فشكله أن يجري على واللين وحسن الخطاب، ومحتواه أن يكون قوي المنطق، واضح الحجة، يأتي برهانه وكأنه فلق الصبح، وكان الحوار نهج موسى عليه السلام أيضاً وقد أدبه ربه فزكاه وأطلق لسانه حتى سمي كلیم الله، قال تعالى مخاطباً موسى عليه السلام واخاه هارون: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (٢٣).

يستفاد من الآية الكريمة أن القول اللين من تمام الدعوة الى الله، وقد قال رسول الانسانية محمد بن عبدالله ﷺ:

ليس الا حواراً، يبدأ بحوار النفس وينتهي بحوار الأمة، فالنبي ابراهيم عليه السلام يحاور نفسه أولاً حتى اذا امتلك اليقين شرع يحاور أباه ومن ثم صار الى حوار القوم بالحجة والبرهان العقلين، بل أن سيرة ابراهيم عليه السلام حوار متصل، مرة مع الذات ومرة مع الآخرين، وفي كل مرة يزيد الحوار من اليقين والثبات، ويهيء من سبل المعرفة، حتى صار هذا الحوار عنده وسيلة في المعرفة وطلب اليقين لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢١).

من خلال ما تقدم نرى الاسلوب الحواري الجميل، واعطاء فسحة لابراهيم للخوض في كل مديات الحوار، وهى تربية الهية للمصطفين

«بشّروا ولا تنفّروا».

وقد ورد في الكتاب العزيز ثناء على النبي الأكرم، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٢٤).

لقد نزلت رسالات السماء الى البشرية بحسن المحاوره، التي من أسسها أن تتفهم الآخر فيما يفكر به، وفي ما يسعى اليه، وفيما يخشى منه، وفيما يثقل كاهله، ولا تكون محاوره صحيحة بغير هذا، بل إن الحوار لا يؤتي ثمرته في انكشاف الحقائق، وزوال عماية الجهالة الا اذا جرت المحاوره على شروطها من تفهم الآخر، ومجانبة نفيه وتغييبه وتهميشه.

وكانت الذروة، وأروع ما بلغه الحوار الحضاري والتلاقح الثقافي، في النص القرآني: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٢٥).

لقد جرت الرسل في تبليغ

رسالات الله على الحكمة - في الحوار - والموعظة الحسنة حتى اذا جاء النبي - خاتم الرسل ﷺ، اكتمل المنهج في مداه الأوسع، فكان. الكريم مثالا في الصبر، على لأواء الدعوة، وعنت المشركين، وجدل أصحاب الكتاب، وكان (عليه أفضل الصلاة والسلام، يأتي لكل قوم من مداخلهم ويلقي اليهم بالحجة التي يدركونها، ويسعى الى أن يجد عناصر يلتقي بها معهم، ولم يهدر حق أحد في أن يقول ما يريد، وكان هذا ديدن أهل بيته الكرام ﷺ وصحابته الاجلاء المنتجبين (رض)، وبذلك انطبعت الحضارة الإسلامية والعربية عامة بطابع الحوار فلم تلغ أحداً ولم تسكت صوتاً، فكان التسامح شعارها، وكل ذلك انما ينبعث من روح القرآن، برسالته السمحاء.

لقد ورد في الكتاب العزيز أروع تعبير بشأن الحرية الفكرية التي هي أعظم الحريات لأنها تعني وجود

المسار الأول: جدال في الحق

غايته وهدفه استكمال شرائط المعرفة وتشخيص الحق، باتباع طرائق وأساليب الاستدلال المتاحة والنزيهة.

المسار الثاني: الجدل في الباطل

غايته وهدفه اخفاء الحق واشاعة الضلال والفوضى ونشر الرذيلة.

لقد أوضح القرآن الكريم المسار الأول من الجدل وأثنى عليه وذكره في مواضع كثيرة بينما ذم وحذر من نتائج وعواقب النمط الآخر، فقد أوضحت الآيات الكريمة الأنفة الذكر وغيرها الكثير من شرائط المجادلة الصحيحة وبينت أساليبها، ووضعت أسسها وحدودها، التي ينبغي أن يُتَوَقَّفَ عندها.

فالدعوة الى سبيل الله لا تكون الا بالحكمة والموعظة الحسنة، لأن الخير لا يكون الا من سبيل الخير، ولأن الحق لا تفضى الا الى الحق فالغاية والهدف من ناحية، والوسيلة من

وكيان الانسان الحقيقي من خلال فكره ورأيه من دون فرض أو اجبار وانما عن قناعة وفهم وروية، ورؤية مستقلة، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢٦).

وفي الوقت نفسه كانت قدرة الانسان واضحة في الجدل والجدال، بل جبل عليها، قال عزّ من قائل: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(٢٧)، ولكن عَقَّبَ على ذلك في موضع مبارك آخر بقوله: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢٨)، ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(٢٩). لذا

يستشف ويفهم من هذا وغيره الكثير، وأهم ما في الأمر هو أن لا يُلغى الآخر، ولا ينكر، وانما يقوم ويهذب، ويستدرج الى الصواب وطريق الحق كي ينتفع منه، ويصبح عنصراً فاعلاً، بفكره ورأيه، ليكون عضواً صالحاً في المجتمع. ويجب أن نعلم أن الجدل يكون على مسارين: جدال في الحق، وجدال في الباطل، وهما كما يأتي:

تأثيره ومعناه ويكون حاجة لا تفصح
عن الحق.

من كل ما تقدم يظهر أن هذا
الأسلوب الحوارى ليس بجديد في
شريعة الإسلام، لأن دأب الإسلام
وهدفه هو البناء الفكرى الإيمانى
والاخلاقى قبل التكليف بالعبادة،
لكى تكون العبادة عن وعى وإدراك
وحقيقى للمطالب العليا، وأن لا
تكون جوفاء فارغة عن المحتوى
الروحى.

**المبحث الثانى: العلامة البلاغى
وأسلوبه الحوارى**

**توطئة (موجز السيرة الذاتية
والعلمية للعلامة المجدد البلاغى)**

تميز فقهاء الإمامية وعلماءها
بعطائهم الثرى، فى جميع الصعد
والمجالات الفقهية والتشريعية،
فضلاً عن المجالات الأخرى التى لها
مساس بها، فهذا دليل على
موسوعيتهم، وابداعهم ونبوغهم فى
شتى المجالات، مما أعطى أبعاداً

ناحية أخرى، وكلاهما متحدتان
مرتبطتان فى شريعة الإسلام.

واللين فى الخطاب شىء لا ضير
فيه، بل على العكس؛ الخير كل الخير
فيه.

وأساس الحوار هو الأسلوب
الصحيح والرؤية العقلية، فى بيان
الحقائق، وبيان كل ما كان خافياً
وإزالة الضبابية عن نظر الطرف الآخر
لكى ينظر بعين البصر والبصيرة، لأن
الإسلام، بشريته الغراء، هدفه
الأسمى هو إصلاح الإنسان، فى فكره
وسلوكة، وفى كل مفاصل حياته، ففيه
صلاح المجتمع عامة، قال عزّ من
قائل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً
لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣٠). وفى الوقت نفسه لا
تغفل الشريعة عمّن لا تيسر له
القناعة بعد المحاورة، قال تعالى: ﴿إِنَّ
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ
وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٣١).

والمراد من ذلك كله إن للجدال
حداً ينبغى أن يقف عنده لكى لا يفقد

شمولية للمدرسة الإمامية.

فقد برز فيها فقهاء أثروا المكتبة الإسلامية والعربية بشتى العلوم والمعارف؛ كالمهندسة والطب والترجمة والاقتصاد والفلسفة وغير ذلك، فضلاً عن اختصاصهم الدقيق في علوم الشريعة.

وكان للدراسة العلمية الدينية، في مدرسة النجف الأشرف، منهجاً وأسلوباً خاصاً يمتاز بالرصانة والبعد المعرفي الشامل، وقد أنتجت رجالاً أفذاذاً منهم العلامة البلاغي فقد كان مجدداً بحق في المجالات التي تعرّض لها، والتي كان في طليعتها خطاب وحوار أهل الكتاب، فضلاً عن التصدي للفرق المنحرفة والضالة؛ كالبهائية والوهابية والبابية والقاديانية والالحادية.

يعد العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي من المجاهدين المتميّزين بالقلم والذود والدفاع عن حياض العقيدة بمؤلفاته الكثيرة القيّمة،

وجهاده الدؤوب، وكفاحه ونضاله في سبيل الإسلام وشريعته الغراء.

وجهاد القلم واللسان هو مكمل لجهاد السيف والبنديقة ويحضرني قول الرسول الأكرم ﷺ عندما رجع جعفر بن أبي طالب من الحبشة، وكان الناطق الرسمي باسم المهاجرين الأوائل: «بأيها أسرّ بقدم جعفر أم بفتح خير» فجعل قدوم جعفر من الحبشة كفتح حصن خير على يد حيدرة الكرار؛ عليّ الشجاعة والبطولة والشمم.

وهذا دليل على المكانة السامية للقلم واللسان في الذود عن عقيدة الإسلام والدفاع بالكلمة الصادقة، فكان قلم البلاغي وأسلوبه المتميز، وجهوده الفكرية والبحثية وتعلم لغة الآخر، سداً منيعاً في وجه المبشرين والمستشرقين، وأهل الكتاب والملحدين، وأصحاب الأفكار الضالة والهدامة، ولا نغالي إذا قلنا انه انفرد بهذا الميدان بأسلوبه الوبه

آلى على نفسه تعلم هذه اللغات الصعبة رغم الظروف القاسية، والامكانات المالية والتقنية غير المتوفرة، بل المعدومة، لكن هذا لا يقف بوجه الارادة الصلبة (وقد تعلم - كما حدثنا الكثير من الفضلاء من طلابه - اللغة العبرية في سامراء على يد تاجر يهودي، حتى أجادها وأتقنها، وأخذ يكتب بها ويتكلم، ولما أن وقف الحاخام على ذلك منع التاجر من الحديث معه، لكن الشيخ البلاغي رحمته الله كان قد برع وأتقنها حتى لم يعد بحاجة اليه بعد.

وأكمل دراسته في اللغة العبرية، بعد ذلك، في الكاظمية، وأخذ يطلع بعد ذلك على الكتب اليهودية والمسيحية والعهدين القديم والجديد بصورة خاصة، ويناقشها وينقدها، ويظهر ما فيها من سخف وخرافة^(٣٤).

نشأ العلامة البلاغي في فترة من أحلك الفترات، حيث تميزت ببروز

التميز، ويعد مجدداً في هذا المجال، وهذا ليس بجديد، ولا بكثير أيضاً، على مدرسة النجف الأشرف الفكرية في أن تخرج هكذا أفذاذ، فقد تربى البلاغي على مصادر الشريعة الإسلامية: الكتاب العزيز والسنة الشريفة، فكان نموذجاً فريداً ومثالياً، صادق العقيدة، مؤسس المدرسة السيارة للهداية والارشاد وازالة الضبابية والشكوك وازاحة الحجب والأوهام، وتنقية الأفكار وتهذيبها، روماً^(٣٣) للحق والحقيقة، كما أطلق عليه داعي دعاة الفضيلة.

كل هذا لا يتأتى من فراغ وانما تولد من فطرة سليمة، وسلامة عقيدة وعفة نفس وتواضع فضلاً عن سمو الأخلاق والسماحة، وهذا ديدن علماء الإمامية ومفكرهم وهم كما قال الامام الرضا عليه السلام: «كونوا دعاة صامتين» ومما تميّزت به جهوده الجبارة وعزمه الأكيد، تعلم اللغات الأخرى كالفارسية والعبرية والانكليزية، وقد

التيارات الفكرية، والاتجاهات المعقدة المنحرفة وما على شاكلتها، أما على الصعيد الخارجي فكانت ضراوة الاستشراق تستشري في البلاد الإسلامية والعربية، بأساليب وطرق متعددة، فكانت الحركات التبشيرية بأشكال متعددة ثقافية ودينية واجتماعية وغيرها، ولكن هدفها واحد، هو النيل من الإسلام والعرب لأنهم مادة الإسلام.

فقد تبلورت وتوضحت معالم تلك التيارات الداخلية والخارجية، في أواخر القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين.

تصدى ﷺ بكل ما يملك من طاقات علمية وأدوات معرفية، وقد امتاز بأسلوب وفن وطريقة متميزة في الحوار والنقاش والجدال والمناظرة، فضلاً عن البحث والكتابة وبفضل عزمته وقوة شكيمة، وعمق الايمان وقوة الارادة والاخلاص، مما يسر عليه تجاوز كل الصعاب والعوائق،

كل ذلك إثر الانقطاع في انجاز أعماله الفكرية والعلمية، وبالفعل فقد منح المكتبة العربية والإسلامية الآثار القيمة بالكم المعرفي والأثر الخالد والعطاء العلمي المتميز، بمخاطبة أهل الكتاب والفرق الضالة وأهل الأهواء وكانت أعظم مؤلفاته أثراً هي العقائدية، والأبحاث الكلامية ذات الطابع الفكري الفلسفي، وتمتاز بالشمول والعموم، لذا ترجمت لأكثر من لغة، لمعالجتها لفكرة التوحيد، وابطال عقيدة الثالوث، وتنفيذ آراء الماديين والدهريين والملاحدة ومن على شاكلتهم، فضلاً عن الرد على الحاقدين والمغرضين بتسفيه أفكارهم الفاسدة، من دون انتقاص أو بخس، أو تقليل من شأن الآخر، وبيان أصول الدين الصحيحة من دون لبس أو إيهام.

فلو استعرضنا آثاره العلمية، ونتاجاته المعرفية، المطبوعة والمخطوطة، لكانت كما يلي:

القسم الأول: الآثار المطبوعة
وتنظم على ثلاثة محاور:
المحور الأول: الآثار العقائدية،
والدعوة الى الإسلام والتوحيد،
ونبذ الافكار الالحادية والهدامة
وهي:

١. الهدى الى دين المصطفى ﷺ،
طبع عدة مرات في العراق وبغروت
وايران.

٢. نور الهدى.

٣. أنوار الهدى، طبع في بيروت
والنجف الأشرف الأشرف، وترجم
الى الفارسية والهندية (الأوردية).

٤. نصائح الهدى، طبع في بغداد،
وترجم الى الفارسية عدة مرات.

٥. مصابيح الهدى، طبع قسم منه
انظر الرد على الوهابية (للبلاغي) ص
٢٩، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء
التراث.

٦. دعوة الهدى الى الورع في
الأفعال والفتوى، طبع في النجف
الاشرف، ١٣٤٤هـ.

٧. رسالة نسبات الهدى.

٨. رسالة في البداء، طبع في بغداد
عام ١٣٧٤ هـ ونشرها الشيخ محمد
حسن آل ياسين، ضمن نفائس
المخطوطات.

٩. رسالة في التوحيد والتثليث،
ترجم إلى الفارسية.

١٠. رسالة في الاستدلال على
صحّة مذهب الإمامية عن طريق
غيرهم.

١١. رسالة في دارون وأصحابه.

١٢. الرسالة الأولى في نقض
الوهابيين بهدم القبور المقدسة في مكة
المكرمة والمدينة المنورة.

١٣. الرسالة الثانية في تفنيد
فتواهم.

١٤. البلاغ المبين في الالهيات، طبع
في بغداد عام ١٣٤٨ هـ.

١٥. أعاجيب الأكاذيب، مترجم
الى الفارسية، وطبع مرة باسم
مستعار.

١٦. الرحلة المدرسية (المدرسة النجف، ١٣٤٣ هـ).
١٧. السيرة).
١٨. أجوبة المسائل البغدادية في أصول الدين.
١٩. المسح والأناجيل، طبع بتمامه في مجلة الهدى، العمارة - العراق.
- المحور الثاني: في القرآن العظيم وتفسيره**
١. آلاء الرحمن في تفسير القرآن.
٢. الوجيز في معرفة الكتاب العزيز (وهو مقدمة لكتاب آلاء الرحمن) وقد طبعت كمقدمة لتفسير السيد عبدالله شبر.
٣. رسالة في تكذيب التفسير المنسوب إلى الامام العسكري (عليه السلام)، تحقيق رضا استادي، ونشر في قم عام ١٤٠٦ هـ.
- المحور الثالث: الفقه وأصوله**
١. تعليقة على مباحث البيع (في مكاسب الشيخ الانصاري)، طبع
٢. رسالة في وضوء الإمامية وصلااتهم وصومهم (طبعت باللغة الانكليزية)، ولم يطبع الأصل العربي.
٣. رسالة في حرمة حلق اللحية، طبعت ضمن ١٤ رسالة.
٤. رسالة في الزامهم بما ألزموا به أنفسهم (في أصول الفقه)، طبع ايران، تحقيق على أكبر غفاري، عام ١٣٧٨ هـ.
- القسم الثاني: الآثار العلمية المخطوطة^(٣٥): وهي على محورين:**
- المحور الأول: الآثار العقائدية، والرد على الأديان والمذاهب الأخرى**
١. داعي الإسلام وداعي النصارى.
٢. رسالة في الرد على كتاب تعاليم العلماء.
٣. رسالة في الرد على كتاب ينابيع

- الكلام، لبعض المسيحيين.
٤. كتاب الشهاب، في الردّ على
كتاب حياة المسيح ﷺ.
٥. عثمانوئيل في محاكمة مع بني
إسرائيل.

المحور الثاني: الفقه وأصوله:

١. أجوبة المسائل التبريزيّة، في
الطلاق، وتعدد الزوجات،
والحجاب، وبعض المسائل الأخرى.
٢. تعليقة على كتاب الشفعة (من
كتاب جواهر الكلام للشيخ محمد
حسن النجفي).
٣. تعليقة على كتاب العروة
الوثقى.
٤. رسالة في وضوء الإمامية،
وصلاتهم وصومهم (الأصل العربي)؛
لأنّ النسخة المترجمة طبعت
بالانكليزية.
٥. رسالة في القبلة، وتعيين مواقع
بعض البلدان المهمة في العالم من مكة
المكرّمة.
٦. رسالة في الأوامر (في الفقه).
٧. رسالة في التقليد (في الفقه).
٨. رسالة في الخيارات (في الفقه).
٩. رسالة في إبطال العول
والتعصيب (في أصول الفقه).
١٠. رسالة في صلاة الجمعة لمن
سافر بعد الزوال.
١١. رسالة في اللباس المشكوك.
١٢. رسالة في منجزات المريض.
١٣. رسالة في اقرار المريض.
١٤. رسالة في الرضاع.
١٥. رساله في فروع الرضاع.
١٦. رسالة في مواقيت الإحرام.
١٧. رسالة في ذبائح أهل الكتاب.
١٨. رسالة في المتمّم كرّاً.
١٩. رسالة في الغسالة.
٢٠. رسالة في حرمة مسّ
المصحف الشريف على المحدث.
- وكان الى جانب هذا التراث
الضخم والأثر الكبير، والعلم الجم،

أسلوبه في كتاباته وحواره مع الآخر، بالأسس القرآنية، والتزامه العقلانية ومبدأ الحوار، وفهم الآخر، كي تكون آثاره مصداقاً لما استلهمه من الشريعة الغراء بمبادئها العظيمة وتعاليمها السمحة في عدم الغاء الآخر وتهميشه، وهذا ما نلمسه ونراه واضحاً من خلال عرض نماذج تطبيقية من ذلك كما يلي:

أولاً: المنحى العقلي في أسلوب البلاغي الحواري

كان العلامة البلاغي رحمه الله يعتمد في مناظراته وحواراته، المسلمات العقلية في محاكاة العقول، قبل بيان وعرض المعتقد والموروث، ومن الطبيعي أن هذا له الأثر الفاعل في حوار وخطاب غير المعتقدين، فضلاً عن تمسكه بالأدلة والبراهين والحجج، في حوارهم، من اليهود والنصارى وغيرهم، وكان جلّ اعتماده في الاستدلال ومناظراته مع الآخر، م على أسس وضوابط في عرض ومناقشة وترجيح

والكم المعرفي المتميز، نراه شاعراً وأديباً، وهذا ليس بجديد على فقهاء ومفكري وعلماء الإمامية، فهم كيان متدفق من الشاعر والأحاسيس، والعواطف الجياشة، فضلاً عن تعمقهم في الفكر والفقه، وكل علوم الشريعة، ولربما كانت البيئة الأسرية لها أثرها في شاعريّة البلاغي، فخاله صاحب الكوثريّة؛ السيد رضا الهندي.

فنرى - تاريخياً - السيّد الشريفين الرضي والمرتضى، والسيد محمد سعيد الحبوبي، والسيد محمد جمال الهاشمي، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ عبد المنعم الفرطوسي، والسيد مصطفى جمال الدين، والشيخ محمد جواد الجزائري، والشيخ عبد الحميد السماوي وأضرابهم من فحول الشعراء والأدباء، وكانت لهم جميعاً دواوين شعرية مطبوعة، فضلاً عن آثارهم الفقهية والأصولية.

لقد انطبع العلامة البلاغي، وتميز

«لا يخفى على كل ذي رشد ومعرفة، بطريقة البحث، أن مباحثة أهل الدين والاعتراض على جامعتهم، وأصل، إنما يحسن، ولا يعد خطباً ومراوغة عن الحق، إذا كان البرهان عليهم بالمقدمات المنتهية الى بدهة العقل»^(٣٨)، فلو استعرضنا كتب العهدين نراها مليئة بالخرافات التي تتنافى وأبسط القواعد، فعلى سبيل المثال والتطبيق ما ورد في الإنجيل المحرّف - عن المسيح: «لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن، فحوّل له خدك الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فترك له الرداء أيضاً»^(٣٩).

وقد عقب البلاغي على ذلك ما نصّه:

«إنّ هذا الافراط المضرّ بالاجتماع، الذي لا ينتظم مع تمام الخضوع للشر والأشرار، بل لا يستغنى حسن الاجماع عن شيء من مدافعة الشرّ والأشرار، وإرهابهم بقانون

الأقوال أو الروايات، وغير ذلك، فقد عرض نصوص العهدين، ومؤلّفات أهل الكتاب وما ورد من أقوال علمائهم، على العقل^(٣٦) والمنطق، وشرع يناقشه بأسلوب عقلاني، وبين مخالفتهم للضوابط العقلية وعدم اعمالهم لفكر ونظر؛ لأن أساس الدين هو العقل، وهو في نفس الوقت يدعو الى التفكير والتأمل، حتى أورد الاستاذ العقاد أكثر من ثلاثمائة آية قرآنية تدعو الى التفكير وعدم الجمود والامثال، من دون فهم وروية وتدبر، في كتابه التفكير فريضة اسلامية.

قال عزّ من قائل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣٧)

وهذا يعني أن الاعتقاد والايان لا يكون باكراه أو اجبار وفرض، بل يكون بالوعي والفهم، والإدراك والتعقل، وذلك من أسس الإيانه ومعالمه الرئيسة، فقد أوضح البلاغي ذلك، من خلال كتابه الذي يدعو فيه الى الهدى الى دين المصطفى ما نصه:

والتثليث، ليدوا ذلك واضحاً، فقد ذكر ما نصه:

«فأما تشبّثك في احتجاجك على التثليث، بدعوى قول التوراة: في البدء: خلق الآلهة، ودعا الآلهة، الى آخره، حيث جاء لفظه في الأصل العبراني «الهيم»، فانه تشبّث قد سمعنا غفلته، في أوائل الرسالة المنسوبة لعبد المسيح».

وانا لو أعرضنا عمّا ذكرناه في التوراة الرائجة، من وجوه الوهن والغلط، لقلنا: - يكفي في شطط هذا التشبّث كونه ناشئاً عن جهل باللسان العبراني، أما ما يكون علامة الجمع - وهو الميم بعد الباء، في آخر الكلمة، قد يجيء في أواخر الأعلام المفردة نحو «موفيم» «حوفيم» ولدا «بنيامين» و«حوشيم» ابن «دان» و«شليم» ابن «نفتالي» و«شحریم» و«حوشيم» امرأته.

وقد يجيء في أواخر أسماء الأجناس، كما جاء في - شعير «شعريم»، وفي العدس «عدسيم»،

القصاص، والتأديب مع الوصية بفضيلة العفو وملاطفة العواطف بحيث يعطي كل مقام حقه من صالح الدفاع والسياسة وفضيلة العفو، وجميل الصبر، فلا يصح في القانون الأساسي، في النبوة العامة أن يُعمل بمحض الصرامة والشدة، في أعمال القصاص، بدون إشارة الى فضيلة العفو؛ كما جرى في التوراة الرائجة، حيث عملت بالقصاص ولم تشر الى العفو ولا الى فضيلته»^(٤٠).

ومن الجدير بالبيان والذكر، أن تعلمه وفهمه لغة الآخر، كالعبرية والانكليزية وغيرهما، قد مكنته من التفوق بالحوار، والمجادلة بالتي هي أحسن، وبعقلانية مستوعبة للآخر، فقد تعلم اللغة العبرية بكل ما يرتبط بها من حركات لفظية دقيقة، مما منحه عقلية واعية، وقدرة على استيعاب الآخر بل احتواءه.

ولو استعرضنا - على سبيل المثال والتوثيق - ما أورده في التوحيد

والعقلانية نوضح ذلك فيما أورده على الوهابية، ومناقشتهم بطريق العقل، بشأن الذبائح والنذور، بما نصه:

«اعلم أن من المسائل المسلمة الواضحة الضرورية عند طوائف المسلمين؛ اختصاص الذبح والتقرب بالقربان به سبحانه، فلا يصح الذبح الا لله...».

وهكذا أمر النذر، فمن المؤكد المتفق عليه من طوائف المسلمين، أن النذر لا يصح الا لله؛ ولذا يذكر في صيغته: لله عليّ كذا.

أمّا الذبح عن الأموات، فلا بد أن يكون لله وحده وإن كان عن الميت، وكم بين الذبح عن الميت والذبح له، والمنوع هو الثاني لا الأول.^(٤٢)

ونسعرض الآن ما كتبه ﷺ في «المقدمة ونظيراتها التمهيدية» عما يرد من أهمية للعقل، فقد ذكر في «النظرة الاولى» في ما يخص العقل، وما يترتب عليه من حل الاشكالات الاعتقادية والفكرية من خلال الأسلوب

وفي الكرسة «كوسميم»، وفي الماء «ميم»، وفي العنب «عنبيم»، وفي الرمان «رمنيم»... الى غير ذلك مما يطول المقام ذكره.

فلماذا لا يكون لفظ «الهيم»، في الموارد التي تذكرها، علماً مفرداً، هو الله جل شأنه وان وقعت الميم في آخره، كما وقعت الميم في أواخر الأعلام التي ذكرناها؟

وإنّ كلّ ما رأيناه من التراجع، قد ترجمت هذه اللفظة، بما هو اسم مفرد علم لم الله تبارك اسمه في لغة ترجمته، ولم يطرق سمعي ترجمته قبلك - بالآلهة - الا من المنسوب لعبد المسيح، وفي الكتاب المستعار له اسم الهداية، الى آخر التوضيح.^(٤١)

من هذا النصّ نرى البلاغي في حوارهِ ومناظرته، مع أهل الكتاب - الصهبانية والمبشرين - قد وظف الاعتبار العلمية والعقلية، في حلّ جل الاشكالات العقائدية والفكرية، وتأكيذاً لاستعماله الأسلوب العقلي

الحواري:

«لا يخفى أن كل ادراك - مما عدا التصورات الجزئية الناشئة من المشاعر - لا غنى له عن العقل، وكل علم مدون انما هو تدريب على السلوك في جادة العقل، ليستفاد منه الادراك الكلّي والجزئي بواسطة كبراه التي هي معقول صرف، وصغراه التي تضم اليها بالحمل أو الاستثناء، محسوسة أو معقولة، فضلاً عن ترتيب القياس، وانتاجه من المعقول الصرف أيضاً. الاترى أن أقرب العلوم الى الحس - كالهندسة والحساب - لا يجدي الحس في كبراه العلمية، ما لم تتكفل بها مقدمة عقلية صرفة...»^(٤٣)

وكذلك أورد البلاغي مقدمة رائعة في كتابه التوحيد والتثليث بشأن العقل، وبيان مدى دوره وقيّمته، وأهميته وفاعليته في التحرر من الجمود، والتحجر على آراء بالية، فقد أوضح:

«إن إعمال العقل والتفكير، والنظر العلمي، بعيداً عن العواطف والغواية

والأهواء، يؤدي بالانسان الى طريق الحق والصواب والهداية، وإنّ العقل هو الهادي والدليل للانسان الواعي المدرك، ولا يخدعه كما تخدعه نفسه الأمارّة بالسوء، والأهواء والعواطف؛ فبالعقل يثاب الانسان ويعاقب، وبه يعرف الله جلت قدرته، وبه يستدل اد الطبيعي على المعبود، وبه تعرف كل مفردات الايمان؛ كالنبوة والإمامة التي هي الامتداد الطبيعي لها، والمعاد وما يرتبط بها، وبه يعرف الحق من الباطل والصادق من الكاذب، ومن المعلوم أن الإيمان والاعتقاد بالله سبحانه وتعالى، لا يكون إلا عن عقل ونظر، وفكر ثاقب، وفهم وقناعة ذاتية، غير خاضع الى قناعة وإيمان الآخرين، وبالعقل تعرف النفس وحقيقتها ومن خلال ذلك تتم المعرفة الأخرى، المبنية على أساس رصين، وكما ورد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وإن اتباع الهوى ومكابرة العقل، هي العبودية^(٤٤) الخسيسة».

ثانياً: المنحى الحوارى (فى أسلوب البلاغى وكتاباتة)

لم يكتف العلامة البلاغى رحمته الله باعتماد على الجانب العقلى والرؤية العقلية، بل اتكأ واعتمد الدليل، وتمسك بالبراهين وتأكيد الحجة فى حوارة، ومناظراته مع أهل الكتاب وغيرهم، من أصحاب العقائد الضالة، والفرق المنحرفة عن جادة الصواب، وذلك بتوثيق وترصين ما يعرضه ويحاور به، فقد اعتمد فى استدلالاته على جملة من الأسس فى مناقشة وترجيح الأقوال والروايات وغيرها، وهذا دليل واضح على وعيه وادراكه، وموسوعيته العقلية (٤٥) والنقلية.

والمنحى الحوارى لديه ينتظم على أسس سليمة ومتكافئة، من حيث لا يصح توجيه الاتهامات بدون أدلة، كما لايه لا يصح الخوض فى قضايا العقائد بوجهة نظر مسبقة، متعصبة، غير قائمة على أسس منطقية (٤٦). وبهذا يكون قد فهم الآخر،

واعترف بوجوده دون تهميش أو تغييب، وما الى ذلك من أساليب الجهل والعناد، حيث كان من أدبه رحمته الله فى الحوار أن لا يعتبر مالىديه من المسائل العقائدية والفكرية من المسلمات مسبقاً.

فقد كان واضح الأسلوب فى حوارة، الذى يحاكي العقل والقلب معاً، يفهمه أبسط الناس علماً وثقافة، وكذلك حوارة مع الشرائع المثقفة والمتعمقة فكراً (٤٧).

وهذا لم يتأت من فراغ، كما أسلفنا فى المبحث الأول؛ لأنه درس وتعمق، وتفهم وقرأ وعمل بأخلاق الإسلام وأهل البيت، فمتأسياً بأخلاق رسول الانسانية محمد بن عبدالله الذى يخاطبه تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (٤٨).

فقد كان رحمته الله متميزاً بأسلوبه الهادىء، ونقاشه الذى لم يُلغ الآخر، وقد وظف فى نقاشه وحواره كل مفردات الشريعة الغراء العقائدية

«فالتوراة أوجبت على كل ذكور بني إسرائيل، أن يقصدوا في كل أعيادهم، في كل سنة، ثلاث مرّات، إلى المحل الذي يختاره الرب، ويحملوا معهم عشورهم وأبكار غنمهم وبقرهم، ولا يخفى أن الإحرام ومناسك الحج عندنا، أقل حكمها وفوائدها من أهوائها وجبروتها، فيتجرد العبد بذلك إلى محاربة الهوى والشيطان، وإن العليم الحكيم ليعلم أن الإنسان لا تقاد روحه إلى النواميس الصالحة إلا النفس عن الحميدة، حبس إذا أدبته الشريعة الإلهية بريضة نواميسها»^(٤٩).

وكان من الصفات المميزة لمناظراته وحواراته، ورده - إجاباته - على الآخر، إنكاره للتقليد، ورفضه للتعصب، فكان قمة في اللغة الحوارية الهادئة الهادفة ويورد ذلك بما نصه: «أنا في ميدان البحث وطلب الحق، لا في حفيرة التقليد وعمى التعصب»^(٥٠).

ويؤكد في موضع آخر: «بأن الانصاف من الآخرين جمال الإنسان

والأخلاقية والعبادية، في سبيل إيصال الحقيقة، وكان يحترم الرأي الآخر مجسداً للمقولة: «الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية» ولكن بشرائط وأساليب وطرق المناقشة العلمية، حيث لم يتوقف في نقاشه وحواره ومساجلاته بالرد والنقض، على عقائد وآراء الآخرين، بل كان يوضح لهم المفهوم الإسلامي، ويعرض لهم الرؤية الإسلامية الحقّة، كبديل وعلاج، ووصفة ناجعة للأفكار الضالة والمنحرفة.

عرض نماذج تطبيقية

ففي عرضه لفريضة الحج، بكل أبعادها التربوية وآثارها الروحية، واعتبارها مؤتمراً عالمياً للمسلمين، بالحضور المنظم، وفق تعاليم شريعة. ماء، فضلاً عن الاستفادة مما ورد عن كتب أهل الكتاب كالتوراة والإنجيل (الغير محرّفة)، على ردّ دعوى من يعرض بالحج إلى بيت الله الحرام وكما قيل: «من فمك أدينك»:

وشرفه».^(٥١)

ذلك مواقف موحشة، ومناظر مدهشة، فبعثني حبّ الخير للبشر، والتشرف بخدمة الهدى والاستقامة على أن أجرد من كل صنف من تلك المواقف والمناظر كتيباً صغيراً، أقدمه لطالبي الاطلاع على أعمال البشر، والنظر في الأمور التاريخية وأحوال الانسان».^(٥٣)

والصفة المميزة لحواره أنّه كان يركز على أسس سليمة متكافئة، بين طرفيه، وكان ﷺ لا يوجه الاتهامات بدون أدلة، كما لا يصحح النقاش في مسائل العقائد برؤية مسبقة، ووجهة نظر متعصبة، غير مرتكزة على أسس منطقية، بل البعض يعتبرها من المسلّمات.^(٥٤)

وكان هدفه وغرضه من الحوار والمحاورة هو نجاة المحاور والمخاطب، ومحاكاة الوجدان... ولو استعرضنا على سبيل المثال كنموذج - مناقشيتة مسائل عديدة وصلت اليه، لم تكن تحمل توقيعاً من أحد، جاءته من سوريا فنراه لم يترك الامور على عواهنها بل ناقشها بالتفصيل، وبكل

وقد دعا العلامة البلاغي ﷺ في مواقف عديدة الى ترك ونبذ التعصب، وطلب الحقيقة، والتحرر من العصبية، وفهم الآخر، وعبر عن ذلك بما نصّه:

«... فلتزلّ ممّا بيننا معثرة التعصب، ونعط الحق حقه. من النصفة، فنفرع الى الله في طلب التوفيق والهدى الى سبيله».^(٥٢)

قال البلاغي ﷺ، يوضح أسلوبه الذي اختطه في حوارهِ مع الآخر، بعد أن حصل على مجموعة من كتبهم، وتعلّم لغتهم في كتابه رسالة أعاجيب الأكاذيب:

«وحداني حبّ العلم الى النظر في دعوة المبشرين من النصارى واجتهادهم في نشر الكتب في جميع النواحي، لكي أرى قيمتها... فأخذت بكلتا يدي التحقيق والانصاف، ومشيت بينهما جنباً بجنب، فتصفحت كتب المبشرين، وأمعت النظر في كتب العهدين، مرة بعد مرة، فاعترضني في

يطغى عليه المنحي القرآني، في احتجاجه ومناظرته الهادئة من أجل إيصال الحقيقة لتشمل كل المعمورة مدعمة ومرصنة بالأدلة والبراهين العقلية، مشحونة بالتدبر وأعمال الفكر.

ولتعرض الان لأسلوبه الحواري الرصين، من خلال ردّه على الوهابية، وما يقومون به من أعمال بعيدة عن الإسلام كما أنّ الإسلام منها براء، من خلال هذه المقتطفات:

«فرايت أن أتكلّم معهم بكلمات وجيزة جارية في نهج الانصاف، خالية عن الجور والتعصب والاعتساف، سالكاً سبيل الرفق والاعتدال، ناكباً عن طريق الخرق والجدال، فما المقصود الا هداية العباد، والله ولي الرشاد»^(٥٦).

ويتوضح أسلوبه الحواري - المرتكز على النصوص القرآنية - أكثر من خلال النص الآتي، في مخاطبة الوهابية، والرد عليهم:

«اعلم أن من ضروريات الدين، والمتفق عليه بين جميع طبقات المسلمين،

وضوح، وكأن السائل معروف، وفي نفس الوقت كان في خطابه وحواره محافظاً على العواطف البشرية، والعلاقة المشتركة ودافعه في ذلك نصرة الحق، والعمل في سبيل الله واجابة السائل رغم. عدم معرفة شخصه، بل يتابع. معه اكمال الجواب واتمام المراسلة، وبهذا العمل والأسلوب الهادف - وكأنه على علم ودراية بصاحب هذه الرسالة المجهولة - يجسّد الفضيلة، بالتفاني في ارشاد الضال الى جادة الصواب والهداية الالهية، بعد أن يفنّد ما في ذهنه من عقائد ورؤى، وتصورات باطلة.^(٥٥)

وكان ﷺ في الوقت نفسه يقوم بعرض الفجوات والمتناقضات، في آراء ومعتقدات أهل الكتاب، بعد أن حرّفوا الكتب المقدسة - التوراة والانجيل ومن ثمّ يتصدّى الى كشفها، والرد عليها، بأسلوبه المعهود المنضبط بالتزام الحوار واحترام الآخر.

إن أسلوبه الحواري - في الواقع -

والركوع، ووضع الخد على التراب والرماد تواضعاً، وأشبه ذلك، كما يفعله عباد الأصنام لأصنامهم، وأما زيارة القبور، والتمسح بها وتقبيلها، والتبرك بها، فليس من ذلك في شيء، كما هو واضح، بل ليس فيها شيء من الخضوع، فضلاً عن كونها غاية الخضوع، مع أن مطلق الخضوع كما عرفت - ليس بعبادة، والا جميع الناس مشركين حتى الوهابيين! فإنهم يخضعون للرؤساء والكبراء بعض الخضوع، ويخضع الأبناء للآباء....

وقال عزّ من قائل ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ ^(٦٢) أترى الله حين أمر بالخضوع للوالدين أمر بعبادتهما، أليس هذا خضوعاً وتواضعاً. ^(٦٣)

الخاتمة

وكم يجدر بنا نحن المسلمين اليوم - اذ نعيش الارهاب والقتل والدمار والتهجير وعدم فهم الآخر والغاء، بل هو الالغاء والاستباحة والقتل

بل من أعظم أركان أصول الدين، اختصاص العبادة بالله ربّ العالمين.

فلا يستحقّها غيره، ولا يجوز ايقاعها لغيره، ومن عبد غيره فهو كافر مشرك، سواء عبد الأصنام، أو عبد أشرف الملائكة، أو أفضل الأنام، وهذا لا يرتاب فيه أحد من عرف دين الإسلام، وكيف يرتاب؟! وهو يقرأ في كل يوم عشر مرات: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ نَسْتَعِينُ ^(٥٧) ويقرأ: لَا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ^(٥٨).

ويقرأ في سورة يوسف: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ ^(٥٩) ويقرأ: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي﴾ ^(٦٠) وغيرها الكثير، لا يسع المجال لسردها.

وفي آخر الحديث يقول... الى غير ذلك من الآيات القرآنية، والأحاديث المتواترة. ^(٦١)

لكن العبادة؛ كما هو المفسر على لسان المفسرين وأهل العربية، وعلماء الإسلام: غاية الخضوع، كالسجود

بالأخ المسلم، لا شيء سوى انه
يختلف معنا في الرأي.

وكم يجدر بنا أن نشيع في خطابنا
المعاصر - مع من يعيش مأساة الجهل
المركب الفادح - لغة العقلانية والحوار
والتفهم، ونوسع الإطار الفكري
لاستيعاب الآخر بإدراك ووعي.

وحرّي بثقافة العالم اليوم أن تسعى
إلى ذلك، فقد دعا علماء ومفكر
والمسلمين إلى التعقل والحوار، وجعلهما
الأساس في بناء مجتمع واع، يرفل بالخير
والمحبة والسعادة والألفة، بعيداً عن
الجهل والجهالة، فقد كان شيخنا
صاحب الذكرى، العلامة البلاغي رحمه الله
انموذجاً إسلامياً للحوار الحضاري
للعالم أجمع، بكل دياناته وأطيافه
ومذاهبه، بعيداً عن التعصب وبخس
حق الآخر وتهميشه وقد يصل الأمر
أحياناً إلى القضاء عليه وانهاؤه، وهذا هو
الذي تم الاتفاق عليه حديثاً ضمن
مفهوم «الحداثة» و«حوار الحضارات»
وكذا «حوار الثقافات».

لمجرد الانتماء - أن نعي ونفهم،
وندرك الأسس القرآنية، وتعاليم
الشريعة الإسلامية السمحة التي من
مرتكزاتها الأساسية - الحوار واعمال
الفكر لاستيعاب الآخر من دون
تغيب أو تجاهل، فعلينا مجابهة غياب
العقل عند الآخر بالعقلانية حتى
نقترب منه شيئاً فشيئاً كما ورد في
الحديث: «لكل شيء دعامة ودعامة
المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون
عبادته» أي تفهمه ووعيه وإدراكه،
ومجابهة قوى الكفر والضلال من
التكفيريين والظالمين، بمبدأ التعقل
ولغة الحوار وفهم الآخر، حتى نكبح
من جماحها ونردها إلى جادة الصواب،
وهو الإسلام الحنيف الذي هو طريق
الحق والسماحة كما قال سيد
الكائنات ﷺ: «جئكم بالشريعة
السمحاء» والسماحة نقيض الالتواء
والتعصب وضيق الأفق، والمصارعة
في تكفير من يختلف معنا، وبالتالي
نلجأ إلى التفخيخ والتفجير والتهجير،
والقتل وسفك الدماء، والتمثيل

المصادر والمراجع

- [١] الآلوسي، حسام، من الميثولوجيا الى الفلسفة.
- [٢] البلاغي، محمدجواد، آلاء الرحمن.
- [٣] -----، التوحيد والتثليث.
- [٤] -----، التوحيد والتثليث.
- [٥] -----، الرحلة المدرسية.
- [٦] -----، الرد على الوهابية، تحقيق السيد محمد على الحكيم نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، عام ١٩٨٢، بيروت.
- [٧] -----، الهدى الى دين المصطفى، قم، ط ١، عام ١٣٧٩هـ.
- [٨] -----، أعاجيب الأكاذيب.
- [٩] -----، آلاء الرحمن.
- [١٠] -----، أنوار الهدى، مطبعة القضاء
- [١١] الجاحظ، رسائل الجاحظ.
- [١٢] الجوهرجي صالح، ضياء الصالحين، منشورات لقاء، طهران.
- [١٣] الحكيمي، محمدرضا، القرآن والعلوم الكونية.
- [١٤] سفر التثنية، الاصحاح الرابع عشر.
- [١٥] سفر التكوين الاصحاح الثاني والثلاثون.
- [١٦] الشكعة، مصطفى معالم الحضارة الإسلامية.
- [١٧] غارودي، روجية، وعود الإسلام.
- [١٨] الكتاب المقدس، انجيل متى.
- [١٩] الكتاب المقدس، كتب الشريعة الخمسة.
- [٢٠] الكليني، الكافي.

الهوامش:

- [١] روجية غارودي، وعود الإسلام، ص ١٥.
- [٢] د. حسام الآلوسي، من الميثولوجيا الى الفلسفة، ص ٦٣.
- [٣] مصطفى الشكعة معالم الحضارة الإسلامية، ص ١٠٩.
- [٤] محمدرضا الحكيمي، القرآن والعلوم الكونية، ص ٧.
- [٥] العلق: ١- ٥.
- [٦] النمل: ٦٩.
- [٧] العنكبوت: ٢٠.
- [٨] الأنعام: ١١.
- [٩] الحج: ٤٦.
- [١٠] آل عمران، آية ٦٢.
- [١١] البقرة: ٤٤.
- [١٢] الكهف: ٨٨.
- [١٣] سبأ: ٣٧.
- [١٤] الطلاق: ١١.
- [١٥] التغابن: ٩.
- [١٦] صالح الجوهرجي، ضياء الصالحين، ص ٢٤٧.
- [١٧] الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٩٢.
- [١٨] القصص: ٥٠.
- [١٩] الفرقان: ٤٣.
- [٢٠] البقرة: ١٢٠.
- [٢١] البقرة: ٢٦٠.
- [٢٢] البقرة: ٢٥٨.
- [٢٣] طه: ٤٣ و ٤٤.
- [٢٤] آل عمران: ١٥٩.
- [٢٥] سبأ: ٢٤.
- [٢٦] بقره: ٢٥٦.
- [٢٧] الكهف: ٥٤.
- [٢٨] النحل: ١٢٥.

- [٢٩] النحل: ١٢٥.
- [٣٠] الأنبياء: ١٠٧.
- [٣١] النحل: ١٢٥.
- [٣٢] قام جعفر مدافعاً عن الإسلام والمهاجرين في سبيله أمام النجاشي ملك الحبشة بتنفيذ ما ذكره أعداء الإسلام المرسلين من مكة وكان لدفاعه واسلوبه المقنع لأنه نابع من الإيمان وماله الاثر الفاعل على النجاشي حيث اعتنق الإسلام ودافع عن المهاجرين وتمسك بهم ورد كيد الاعداء الى نحورهم.
- [٣٣] رام الشيء طلبه المرام الطلب، ينظر مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص ٢٦٤.
- [٣٤] البلاغي، أنوار الهدى، ص ٦ (مقدمة للشيخ محمد مهدي الآصفي)
- [٣٥] هناك الكثير من المخطوطات قيد التحقيق والدراسة والبعض منها تحت الطبع.
- [٣٦] البلاغي، آلاء الرحمن، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩؛ البلاغي، التوحيد والتثليث في أغلب مباحثه.
- [٣٧] البقرة: ٢٥٦.
- [٣٨] البلاغي، الهدى الى دين المصطفى، ج ١، ص ٧٤.
- [٣٩] انظر الكتاب المقدس، كتب الشريعة الخمسة، ص ١١٨ - ١١٩؛ سفر التكوين الاصحاح الثاني والثلاثون؛ الكتاب المقدس انجيل متى، ج ٢٠، ص ٩.
- [٤٠] البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ١٤٩: التوحيد والتثليث، ص ٢٨.
- [٤١] البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٤٦-٥١.
- [٤٢] البلاغي، الرد على الوهابية، ص ١٦٠.
- [٤٣] البلاغي، أنوار الهدى، ص ٩.
- [٤٤] البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٢٣ - ٣١. بتصرف.
- [٤٥] انظر: البلاغي، آلاء الرحمن، ج ١، ص ١٥٨ و١٥٩: التوحيد والتثليث (وقد طغى على جل مباحثه).
- [٤٦] البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ٢، ص ٣.
- [٤٧] م، ن، ج ٣، ص ٢ - ٣.
- [٤٨] القلم: ٤.
- [٤٩] البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٨٢ - ٨٧. انظر: الكتاب المقدس، ج ١، ص ٢٥٤: سفر التثنية الاصحاح الرابع عشر، ص ٢٢ - ٢٧: الكتاب المقدس، ج ١، ص ٢٥٦: سفر التثنية الاصحاح السادس عشر ص ١٦ - ١٨.
- [٥٠] البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ٨ و ج ٢، ص ٣.
- [٥١] البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ١، ص ٧٧.
- [٥٢] البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٨٨.
- [٥٣] البلاغي، أعاجيب الأكاذيب، ص ٥٨ - ٥٩.
- [٥٤] البلاغي، الرحلة المدرسية، ج ٢، ص ٣.
- [٥٥] البلاغي، التوحيد والتثليث، ص ٨٨ - ٨٩.
- [٥٦] البلاغي، الرد على الوهابية، تحقيق السيد محمد علي الحكيم، ص ٤٤.
- [٥٧] الفاتحة: ٥.
- [٥٨] الكافرون: ١-٢.
- [٥٩] يوسف: ٤٠.
- [٦٠] الزمر: ١٤.
- [٦١] ينظر الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٧ - ١٢٧، كتاب التوحيد.
- [٦٢] الاسراء: ٢٤.
- [٦٣] البلاغي، الرد على الوهابية، ص ٥٠.

✍ على ضفاف النهضة الحسينية

أ. د نور الدين بولحية

باحث اسلامي / الجزائر

الإمام الحسين والقيم الإيمانية

تحولت إليها اليهودية والمسيحية وكل الأديان السماوية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]

وقد عبر الإمام الحسين عن أهمية هذا النوع من القيم، وكونه الهدف الأكبر من حركته وحركة أبيه وأخيه وسائر الأئمة الراشدين بقوله - لمن سأله عن قول الله عز وجل: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]: (نحن وبنو أمية اختصمنا في الله عز وجل، قلنا، صدق الله وقالوا: كذب الله، فنحن وإياهم

تعتبر القيم الإيمانية الأساس الذي تبنى عليه جميع القيم الروحية والأخلاقية والرسالية، وغيرها، ذلك أنها تشكل التصورات المرتبطة بالوجود والكون والحياة، ومنها تتشكل التصورات المرتبطة بسائر القيم.

ولهذا لم تكن الحركة الحسينية في كربلاء وقبلها، متوجهة للثورة على الظلم والاستبداد فقط، وإنما كانت متوجهة قبل ذلك للحفاظ على القيم الإيمانية التي أراد بنو أمية تحريفها، وتحويل الإسلام إلى الوثنية التي

الخصمان يوم القيامة^(١)

وذلك أن هدف الدين الأساسي هو تعريف الخلق بالله، وعبادتهم له، والتي لا يمكن أن تتحقق من دون معرفة صحيحة، وقد روي أن الإمام الحسين خرج ذات يوم على أصحابه؛ فقال بعد حمد الله تعالى، والصلاة على رسوله ﷺ: (يا أيها الناس إن الله - والله - ما خلق العباد إلا ليعرفوه؛ فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه)^(٢)

وهكذا عبر سائر الأئمة عن هذا المعنى؛ فكلهم متفقون على أن الهدف الأكبر من الدين هو التعرف على الله، والتواصل الروحي معه، وأن كل ما عد ذلك وسائل وأساليب لتحقيق هذا المقصد العظيم؛ فعن الإمام الصادق أنه قال: (لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله عز وجل ما مدوا أعينهم إلى ما متع الله به الأعداء من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم مما يطوونه

بأرجلهم، ولنعْمُوا بمعرفة الله عز وجل وتلذذوا بها تلذذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله)^(٣)

ثم فصل بعض آثار ذلك بقوله: (إن معرفة الله عز وجل أنس من كل وحشة، وصاحب من كل وحدة، ونور من كل ظلمة، وقوة من كل ضعف، وشفاء من كل سقم)^(٤)

وقال قبله الإمام علي: (أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيدُه، وكمال توحيدِه الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة)^(٥)

وهكذا وردت الروايات الكثيرة عن سائر الأئمة تدعو إلى الاهتمام بالبحث الجاد عن المعرفة الإلهية من سبلها الصحيحة المعصومة، حتى لا يخيّب هذه الأمة ما حاق بغيرها من الأمم.

حرصهم على الرؤية الجهرية الحسية لله، حتى عوقبوا على ذلك^(٦)، ومع ذلك لم تنههم تلك العقوبة عن البحث عن إله حسي يمكنهم أن يروه ويلمسوه، ولذلك بمجرد أن غاب موسى صنعوا إلهًا من ذهب، وصاروا يعبدونه غير مراعين لتلك التوجيهات التي كان هارون يقوم بها مع الثلة القليلة الذين معه.

وما حصل في بني إسرائيل حصل مثله - للأسف - في هذه الأمة، حين ضيعت وصية نبيها ﷺ في البعد عن كل ما يمكن أن يحرف هذا الدين، ويشوه جمال عقائده، ولهذا دخلت الكثير من التحريفات في القيم الإيمانية، بعد تقريب السلطة الأموية لليهود الذين أسلموا، وإفساح المجال لهم لتعليم الناس قيم الدين، بل أفسح المجال لهم لتفسير القرآن الكريم، ولهذا كان من الأدوار الكبرى التي قام بها الأئمة - بمن فيهم الإمام الحسين - مواجهة تلك التحريفات لتبقى

ذلك أن من عادة الشيطان - كما يخبر القرآن الكريم - أن يبدأ بالسعي في تشويه هذه المعرفة في حياة الأنبياء، أو بعدهم؛ فإن تمكن من ذلك لا يبالي بعدها بشيء، لأنه بتشويه القيم الإيمانية، والحقائق العقائدية، تشوه كل القيم، وكل الحقائق، وتشوه بعدها كل السلوكات الشخصية والاجتماعية.

وقد أخبر القرآن الكريم عن نموذج لذلك، وهو ما حصل لبني إسرائيل بمجرد خروجهم من مصر؛ فقد كان أول ما طلبوه - بغواية من الشيطان ووسوته - أن يجعل لهم موسى إلهًا كالآلهة التي تعبدوها الأمم من حولهم، لأنه عز عليهم أن يعبدوا إلهًا لا يتمكنون من رؤيته، قال تعالى مشيرًا إلى ذلك: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]

وهكذا ذكر القرآن الكريم

العقيدة الإسلامية صافية بعيدة عن كل ما يشوهها.

بناء على هذا نحاول في هذا الفصل التعريف بدور الإمام الحسين في مواجهة التحريف الذي حصل للقيم الإيمانية، والتي صنفها علماء الكلام إلى قسمين:

١. قيم التنزيه: وهي تلك القيم التي تحفظ عقيدة المؤمن من أن يتسرب إليها ما لا تتناسب مع جلال الله وعظمته، كالتشبيه والتجسيم والتعدد والحدوث والعجز ونحوها، ويطلق على الصفات المرتبطة بها (صفات سلبية)، أو (جلالية)

٢. قيم الكمال: وهي القيم التي تتضمن صفات الكمال والجمال لله، والتي يطلق عليها (الصفات الثبوتية الذاتية)، أو (الصفات الجمالية)، مثل كون الله حيا قادرا سميعا بصيرا له الأسماء الحسنى.

وقد أشار إلى كلا القسمين قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ

وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨]، (فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلّت^(٧))؛ فلذلك يوصف الله بالكمال، وينزّه بالجلال.

وسنحاول - من خلال هذين النوعين من القيم - بيان كيف دعا الإمام الحسين إلى هذين الأصلين من أصول القيم، وكيف واجه تلك التحريفات التي حاولت أن تنحرف بالعقيدة الإسلامية إلى ما انحرفت إليه سائر الأديان السماوية، وسنرى كذلك مدى صلة ما طرحه بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وما ذكره الأئمة قبله وبعده، لنين من خلال ذلك كله مدى انسجام هذه المصادر المقدسة في تعبيرها القيم الإيمانية وحقائق العقيدة الإسلامية، مقارنة بتلك التحريفات التي حاول الشيطان أن يحدثها في هذه الأمة، والتي لا يزال لها وجود بينها للأسف.

أولاً - الإمام الحسين وقيم التنزيه [الجلال الإلهي]:

عند التأمل في القرآن الكريم والسنة المطهرة وأحاديث أئمة أهل البيت نجد تركيزاً شديداً على التنزيه، وكل ما يرتبط به، ذلك أنه لا يمكن أن تتحقق معرفة الله لمن سقط في أوهام التشبيه والتجسيم والشرك، أو وصف الله بما لا يليق به، ذلك أن وصفاً واحداً من تلك الأوصاف، يمكنه أن يحطم كل الكمالات، ويزرع الشك في جميع العقول.

ولهذا اعتبر القرآن الكريم نسبة الولد لله، كما يدعي النصاري وغيرهم، شيئاً عظيماً، ينهد له كل شيء، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي

الرَّحْمَنِ عَبْدًا (٩٣)﴾ [مريم: ٨٨ - ٩٣]

وقد رد في الحديث أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ، فقال يا رسول الله: علمني من غرائب العلم؟ فقال له رسول الله ﷺ: (ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟)، فقال الأعرابي: ما رأس العلم يا رسول الله؟ فقال ﷺ: (معرفة الله حق معرفته)، فقال الأعرابي: وما معرفة الله حق معرفته؟، فقال ﷺ: (تعرفه بلا مثل، ولا شبه، ولا ند، وأنه واحد أحد، ظاهر باطن، أول آخر، لا كفو له ولا نظير، فذلك حق معرفته)^(٨)

ولهذا نجد في الروايات الواردة عن الإمام الحسين اهتماماً كبيراً بقيم التنزيه، والرد على ظاهرة التجسيم والتشبيه التي اهتم بها بنو أمية، ووفروا الدعاة لها، من أمثال كعب الأحمار ووهب بن منبه وغيرهما. وقد روي عنه نضال مهملان جداً، يؤسسان لقيم التنزيه، ويعطيان

القواعد المرتبطة بذلك، والتأمل فيهما وحده كاف للرد على كل تلك المدارس التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، والتي شوهت العقيدة الإسلامية، وسربت إليها الكثير مما حصل لعقائد الأمم السابقة، حتى وصل الأمر إلى إدخال كل صور التشبيه والتجسيم والوثنية في العقائد الإسلامية.

أما النص الأول، فقولُه - في خطاب له يشير به إلى تلك الظاهرة التي وفر لها بنو أمية كل أسباب الرعاية: (أيها الناس! اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبهون الله بأنفسهم، يضاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار، وهو اللطيف الخبير، استخلص الوحداية والجبروت، وأمضى المشيئة والإرادة والقدرة والعلم بما هو كائن، لا منازع له في شيء من أمره، ولا كفو له يعادله، ولا

ضد له ينازعه، ولا سمي له يشابهه، ولا مثل له يشاكله، لا تتداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث، ولا يقدر الواصفون كنه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته؛ لأنه ليس له في الأشياء عدل، ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق إيقانا بالغيب؛ لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد، ما تصور في الأوهام فهو خلافه. ليس برب من طرح تحت البلاغ، ومعبود من وجد في هواء أو غير هواء، هو في الأشياء كائن لا كينونة محطور بها عليه، ومن الأشياء بائن لا بينونة غائب عنها، ليس بقادر من قارنه ضد أو ساواه ند، ليس عن الدهر قدمه، ولا بالناحية أمه، احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمن في السماء احتجابه كمن في الأرض، قربه كرامته وبعده إهانته، لا يحله (في)، ولا توقته (إذا)،

من وضع دينه على القياس لم يزل
الدهر في الارتماس، مائلا عن المنهاج،
ظاعنا في الاعوجاج، ضالا عن
السبيل، قائلا غير الجميل. يا ابن
الأزرق، أصف إلهي بما وصف به
نفسه، وأعرفه بما عرف به نفسه؛ لا
يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس،
فهو قريب غير ملتصق، وبعيد غير
منتقص، يوحد ولا يبعض، معروف
بالآيات، موصوف بالعلامات، لا إله
إلا هو الكبير المتعال^(١١)

وانطلاقا من تحليل هذين النصين،
نحاول في هذا المبحث بيان مقتضيات
التنزيه - كما يصفها الإمام الحسين -
ودورها في مواجهة الانحرافات
العقدية، وقد رأينا أنه يمكن جمعها في
نوعين:

تنزيه الله عن الإدراك والحدود.

تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم.

وستتناول قيمة هذه المعاني،
ودورها في حفظ العقيدة الإسلامية
من التحريف والتبديل والوقوع في

ولا تؤامره (إن)، علوه من غير
توقل^(٩)، ومجيئه من غير تنقل، يوجد
المفقود ويفقد الموجود، ولا تجتمع
لغيره الصفتان في وقت، يصيب الفكر
منه الإيمان به موجودا، ووجود
الإيمان، لا وجود صفة، به توصف
الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف
المعارف لا بها يعرف، فذلك الله لا
سمي له، سبحانه ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير^(١٠)

وأما النص الثاني، فهو ما روي أنه
بينما كان ابن عباس يحدث، إذ قام إليه
نافع بن الأزرق، فقال: يا ابن عباس!
تفتي في النملة والقملة؟! صف لنا
إلهك الذي تعبد. فأطرق ابن عباس
إعظاما لله عز وجل، وكان الحسين بن
علي جالسا ناحية، فقال: (إلي يا ابن
الأزرق)، فقال: لست إياك أسأل.
فقال ابن عباس: يا ابن الأزرق، إنه
من أهل بيت النبوة، وهم ورثة العلم.
فأقبل نافع بن الأزرق نحو الحسين،
فقال له الإمام الحسين: (يا نافع، إن



الوثينة والشرك من خلال ذينك النصين، وغيرهما من كلماته.

١ - تنزيهه الله عن الإدراك والحدود:

وهو ما أشار إليه الإمام الحسين بقوله: (ولا يقدر الواصفون كنهه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته؛ لأنه ليس له في الأشياء عديل، ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق إيقانا بالغيب؛ لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد، ما تصور في الأوهام فهو خلافه. ليس برب من طرح تحت البلاغ، ومعبود من وجد في هواء أو غير هواء) (١٢)

وقوله في نفس الحديث: (احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمن في السماء احتجابه كمن في الأرض)

وقوله: (يصيب الفكر منه الإيمان

به موجودا، ووجود الإيمان، لا وجود صفة، به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف، فذلك الله لا سمي له، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله في حديثه مع ابن الأزرق: (يا نافع، إن من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس، مائلا عن المنهاج، ظاعنا في الاعوجاج، ضالا عن السبيل، قائلا غير الجميل. يا ابن الأزرق، أصف إلهي بما وصف به نفسه، وأعرفه بما عرف به نفسه؛ لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس) (١٣)

وهذه نصوص عظيمة تؤصل لقيم التنزيه، وكان يمكنها - لو أعطيت الأهمية التي تستحقها - أن تحمي العقائد الإسلامية من كل تلك التشويهات والتحريفات التي حصلت لها، والتي لا نزال نعيش آثارها إلى اليوم.

وسنحاول هنا - باختصار - أن

الخلق محدود فقد جهل الخالق
المعبود^(١٦)، وقال: (من حدّه [تعالى]
فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل
أزله)^(١٧)

وهكذا نص جميع أئمة أهل البيت
على استحالة محدودية الله؛ فقد روي
أن بعض الناس طلب من الإمام علي
بن موسى الرضا أن يحدّ الله تعالى له،
فقال له الإمام: لا حدّ له. قال الرجل:
ولم؟ قال الإمام: (لأنّ كلّ محدود متناه
إلى حدّ، وإذا احتمل التحديد احتمل
الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل
النقصان. فهو غير محدود ولا متزايد
ولا متناقص ولا متجزّء)^(١٨)

وفي مقابل هذه النظرة التنزيهية
التي نص عليها أئمة أهل البيت، نجد
نظرة أخرى مختلفة تماما، وهي تلك
التي تبنتها السلطة الأموية، ونشرتها،
ولا تزال تبناها إلى اليوم المدرسة
السلفية، والتي تقوم عقيدتها على
محدودية الله تعالى، والتي اعتبروها من
العقائد الأساسية التي يكفر جاحدها

نذكر بعض المعاني المرتبطة بها، والتي
لها أهميتها في حماية القيم الإيمانية من
التحريف والتبديل.

أ- تنزيه الله تعالى عن الحدود:

وهي من المعاني التي لا يمكن قيام
التنزيه إلا عليها؛ فالمحدود محاط به،
والمحدود معدود، والمحدود قاصر،
وهكذا يمكن من خلال النظر في
الالتزامات العقلية للحد أن ننفي كل
كمال للمحدود، وأن نلصق به كل
نقص، وقد أشار الإمام الحسين إلى
تنزيه الله عن الحدود بقوله: (ولا يقدر
الواصفون كنه عظمته، ولا يخطر على
القلوب مبلغ جبروته؛ لأنه ليس له في
الأشياء عدل، ولا تدركه العلماء
بألبابها، ولا أهل التفكير
بتفكيرهم)^(١٤)

وأشار إليه قبله والده الإمام علي
في وصف الله تعالى بقوله: (ليس له
[سبحانه وتعالى] حدّ ينتهي إلى
حدّه)^(١٥)، وقال: (من زعم أنّ إله



بتهمة التجهم.

ومن الكتب المؤلفة في هذا ما كتبه الحافظ محمود الدشتي بعنوان [إثبات الحد لله عز وجل، وبأنه قاعد وجالس على عرشه]، والذي لقي العناية الكبيرة من السلفية الحديثة تحقيقاً وطبعاً ونشراً.

وقد نقل ابن تيمية في كتابه [بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية] الكثير من الروايات عن سلفه من العصر الأموي، فمن بعدهم، والتي تدل على اعتبار الحد لله من العقائد الأساسية التي يقتضيها الإيمان، ومن تلك النقول ما نقله عن الدارمي - مقراً له - في كتابه (نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله تعالى في التوحيد) قال فيه: (باب الحد والعرش: وادعى المعارض أيضاً أنه ليس له حد ولا غاية ولا نهاية، قال: وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته واشتق منه أغلوطاته،

وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحدٌ من العالمين، فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك أيها الأعجمي، تعني أن الله تعالى لا شيء، لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبداً موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك لا حد له تعني أنه لا شيء^(١٩))

وهكذا نقل عن الخلال وعن أبي يعلى وغيرهم ممن يسميهم أهل السنة^(٢٠) النقول الكثيرة التي تنص على أن من ضروريات المعرفة الإلهية إثبات الحد لله، ومن تلك الروايات ما رواه الخلال عن محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك - وقيل له: كيف نعرف ربنا؟ - قال: في السماء السابعة على عرشه بحد. فقال أحمد: هكذا هو عندنا^(٢١)

له حد، وما لا حد له لا يباين
المخلوقات ولا يكون فوق العالم لأن
ذلك مستلزم للحد^(٢٣)

وبناء على هذا الذي ذكره ابن تيمية
وغيره من السلف، فإن البناء المعرفي
عند السلفية في هذا الجانب ينطلق من
اعتقاد تحديد الله، ولهذا أولوا هذا

الأمر أهمية كبرى، واعتبروه من
أصول العقائد التي تفرق بين السني
والبدعي، بل بين المؤمن والكافر؛
فالمؤمن عندهم والسني هو الذي
يقول بمحدودية الله، والكافر
والبدعي هو من يقول بعدم محدوديته.

وابن تيمية وغيره من السلفية
يستندون في هذا لتلك الروايات التي
أسس لها كعب الأخبار وغيره من
اليهود، والذين كان يجلس إليهم
الكثير من الصحابة والتابعين، ثم
يخلطون رواياتهم بأحاديث رسول
الله ﷺ، في نفس الوقت الذي
يعرضون فيه عن الإمام الحسين،
وجميع أئمة أهل البيت الذين أوصى

ومنها ما رروه عن حرب بن
إسماعيل قال: قلت لإسحاق بن
راهويه: هو على العرش بحد؟ قال:
نعم بحد.

ومنها ما رروه عن ابن المبارك أنه
قال: (هو على عرشه بائن من خلقه
بحد)^(٢٢)

وقد علق ابن تيمية على هذه
الروايات بقوله: (ولما كان الجهمية
يقولون ما مضمونه إن الخالق لا يتميز
عن الخلق فيجحدون صفاته التي تميز
بها، ويحددون قدره؛ حتى يقول
المعتزلة إذا عرفوا أنه حي، عالم، قدير:
قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون
إنه لا يباين غيره. بل إما أن يصفوه
بصفة المعدوم؛ فيقولوا: لا داخل
العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا.
أو يجعلوه حالاً في المخلوقات أو
وجوده وجود المخلوقات، فبين ابن
المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على
عرشه مبين لخلقه منفصل عنه، وذكر
الحد. لأن الجهمية كانوا يقولون ليس

رسول الله ﷺ باعتبارهم مرجعا وسفينة نجاة.

وذلك الفكر الممتلئ بالتجسيم والتشبيه ووصف الله بالمحدودية والقصور هو الذي وصف الإمام الحسين أهله بقوله: (أيها الناس! اتقوا هؤلاء المارقة الذين يشبهون الله بأنفسهم، يضاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب) ^(٢٤)

ب - تنزيه الله تعالى عن الرؤية:

وهو التنزيه الذي أشار إليه الإمام الحسين بقوله: (احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وعمن في السماء احتجابه كمن في الأرض) ^(٢٥)

وقوله في دعاء قنوت الوتر: (اللهم إنك ترى ولا تُرى، وأنت بالمنظر الأعلى، وإن إليك الرجعى، وإن لك الآخرة والأولى، اللهم إنا نعوذ بك من أن نذل ونخزى) ^(٢٦)

وقوله في بعض تسييحاته: (سبحان الرفيع الأعلى، سبحان

العظيم الأعظم، سبحان من هو هكذا ولا يكون هكذا غيره، ولا يقدر أحد قدرته سبحان من أوله علم لا يوصف وآخره علم لا يبيد، سبحان من علا فوق البريات بالإلهية فلا عين تدركه ولا عقل يمثله، ولا وهم يصوره، ولا لسان يصفه بغاية ماله من الوصف، سبحان الملك المقتدر، سبحان الملك القدوس، سبحان الباقي الدائم) ^(٢٧)

وهي العقيدة التي دل عليها العقل والنقل، فالله تعالى يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وهي آية تقرر أن الله تعالى أعظم من أن يدرك بأي مدرك من المدارك الحسية والمعنوية، لأن الإدراك - كما قال علماء اللغة - (هو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه) ^(٢٨)، كما قال تعالى: ﴿بَلِ إِذَا دَارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ [النمل: ٦٦] أي أن علمهم أدرّكهم في الآخرة حين لم ينفعهم.

ولهذا قال تعالى قبل الآية الكريمة التي قررت استحالة إدراك الله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، فكما أنه لا يمكن إدراك كل شيء، وهو مخلوق محصور محدود، فكيف يمكن إدراك غير المحدود والمحصور؟

ولهذا أخبر الله تعالى موسى أنه يستحيل أن يراه، وقد ذكر ذلك بصيغة النفي المؤبد، وعلق إمكانية الرؤية على شيء مستحيل لم يتحقق، فدل على أن رؤية الله التي تحيط به مستحيلة استحالة مطلقة، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]

والإشارة القرآنية في مسارعة

موسى إلى التسبيح والتزنيه بعد الإفاقة^(٢٩) هو علمه أن الرؤية لا تنفك عن الجهة والجسمية وغيرهما من النقائص، ولهذا نزه الله سبحانه وتعالى عنها.

بل إن الله تعالى يذكر في القرآن الكريم غضبه الشديد على من طلب الرؤية الحسية، فقال: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنْظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]

وبذلك تصبح هذه الآيات محكمة يرد إليها كل ما تشابه من النصوص، وخاصة ذلك النص القرآني الذي يستدل به السلفية، مع أنهم يقولون بتأويله، وهو قوله تعالى: ﴿وَجُودُهُ يُؤْمِنُ نَاضِرَةً﴾ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً ﴿[القيامة: ٢٢، ٢٣]، فالنظر هنا لا يعني الرؤية الحسية، بدليل أنه ذكر الوجه، والإنسان يرى بعينه لا بوجهه.. وبدليل أن الآية الكريمة تذكر موقف الانتظار في الآخرة قبل

دخول الجنة.. وبأدلة أخرى كثيرة ذكرها أهل اللغة الذين هم أعرف الناس بألفاظ القرآن الكريم.

وقد ذكر الزمخشري الوجه الصحيح لذلك وهو أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء. كما روي أن امرأة سمعت مستجدية بمكة تقول: (عيتنى نويطرة إلى الله وإليك)، والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه^(٣٠)

بالإضافة إلى ذلك، فإن في الرؤية الحسية مستلزمات كثيرة خطيرة منها: أن الرؤية في منطق العلم والعقل لا تتحقق إلا إذا كان الشيء مقابلاً، أو حالاً في المقابل من غير فرق بين تفسيرها حسب رأي القدماء، أو حسب العلم الحديث^(٣١)، وذلك مما يستحيل على الله على الله تعالى لأنه ليس بجسم ولا في جهة، والرؤية فرع

كون الشيء في جهة خاصة، وما شأنه هذا لا يتعلق إلا بالمحسوس لا بالمجرد.

وبهذا أجاب الإمام الصادق من سأله: هل يرى الله في المعاد؟ فقال: (سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، إن الأبصار لا تدرك إلا ما له لون وكيفيّة، والله خالق الألوان والكيفيّة)^(٣٢)

وسئل الإمام الرضا: جعلت فداك، أخبرني عما اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال: (من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد أعظم الفرية على الله، قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]^(٣٣)

أما ما ورد في القطعة المنسوبة للإمام الحسين في دعاء يوم عرفة، وقوله فيها: (عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً)^(٣٤)؛ فليس

المقصود منها الرؤية الحسية، وإنما المقصود الرؤية القلبية، والتي اتفق جميع أئمة أهل البيت على أنها الرؤية الوحيدة الممكنة، لأنها رؤية تتوجه إلى المعاني لا إلى الحس، وإلى اللطائف لا إلى الكثافات.

ولهذا أجاب الإمام علي الخبر الذي سأله: هل رأيت ربك حين عبدته؟ فقال: (ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره)، قال: وكيف رأيته؟ فقال: (ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان)^(٣٥)

وهكذا فسر الإمام الصادق الرؤية التي اتخذها المجسمة دليلاً على التجسيم، فعن هشام بن سالم، قال: كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام إذ دخل عليه معاوية بن وهب وعبد الملك بن أعين، فقال له معاوية بن وهب: يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روي أن رسول الله صلى الله عليه وآله رأى ربه، على أي صورة رآه؟ وعن

الحديث الذي روي أن المؤمنين يرون ربه في الجنة، على أي صورة يرونه؟ فتبسم ثم قال: (يا معاوية ما أقبح بالرجل يأني عليه سبعون سنة أو ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه، ثم لا يعرف الله حق معرفته)! ثم قال: (يا معاوية إن محمداً صلى الله عليه وآله لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان، وإن الرؤية على وجهين، رؤية القلب، ورؤية البصر، فمن عنى برؤية القلب فهو مصيب، ومن عنى برؤية البصر فقد كفر بالله وبآياته، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: (من شبه الله بخلقه فقد كفر) ولقد حدثني أبي عن أبيه عن الحسين بن علي قال: سئل أمير المؤمنين فقيل له: يا أخا رسول الله هل رأيت ربك؟ فقال: (وكيف أعبد من لم أره، لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان)، وإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر فإن كل من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق، ولا بد

للمخلوق من الخالق، فقد جعلته إذا
محدثا مخلوقا، ومن شبهه بخلقه فقد
اتخذ مع الله شريكا^(٣٦)

هذا موقف أهل بيت النبوة من
الرؤية، ورفض الحسي منها لمخالفته
الصريحة لما ورد في القرآن الكريم، وما
دل عليه العقل من اقتضاء الرؤية
للتجسيم، أما موقف المناوئين لهم،
والذين تبنا المنهج الأموي، فقد
بالغوا في الرؤية الحسية لدرجة
جعلتهم يقعون في التشبيه المحض
المخالف لكل أدلة النقل والعقل.

ومن الأمثلة على ذلك ما يحرص
السلفية على روايته كل حين من أن
سعيد بن المسيب، لقي أبا هريرة، فقال
أبو هريرة: أسأل الله أن يجمع بيني
وبينك في سوق الجنة. فقال سعيد: أو
فيها سوق؟ قال: نعم. أخبرني رسول
الله ﷺ: أن أهل الجنة إذا دخلوها
نزلوها بفضل أعمالهم، فيؤذن لهم في
مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا،
فيزورون الله في روضة من رياض

الجنة، فتوضع لهم منابر من نور،
ومنابر من لؤلؤ، ومنابر من زبرجد،
ومنابر من ياقوت، ومنابر من ذهب،
ومنابر من فضة، ويجلس أدناهم، وما
فيهم ديني، على كئبان المسك والكافور،
وما يرون أن أصحاب الكراسي
بأفضل منهم مجلسا)، قال أبو هريرة:
فقلت: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم
القيامة؟ قال: (نعم، هل تمارون في
رؤية الشمس والقمر ليلة البدر؟)
قلنا: لا. قال: فكذلك لا تمارون في
رؤية ربكم تبارك وتعالى، ولا يبقى في
ذلك المجلس أحد إلا حاضره الله
محاضرة، حتى يقول: يا فلان بن فلان
بن فلان أتذكر يوم فعلت كذا وكذا،
فيذكره بعض غدراته في الدنيا،
فيقول: بلى. فيقول: يا رب أفلم تغفر
لي؟ فيقول: بلى، فبمغفرتي بلغت
منزلتك هذه. قال: فبينما هم على ذلك
غشيتهم سحابة من فوقهم، فأمرت
عليهم طيما لم يجدوا مثل ريحه شيئا
قط، ثم يقول ربنا تبارك وتعالى: قوموا

نورٌ فرفعوا رؤوسهم، فإذا الربُّ قد أشرف عليهم من فوقهم فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة، قال: وذلك قول الله تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]، قال: فينظر إليهم وينظرون إليه، فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ما داموا ينظرون إليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نورُهُ وبركته عليهم في ديارهم^(٣٨)

هذه بعض المشاهد التي يحرص السلفية على ذكرها في كل محل، وهي لا تختلف كثيرا عن المشاهد التي نقرأها في كتب التاريخ والأساطير عن مجالس الملوك والأمراء، حيث يقربون ندمانهم، ثم يصلونهم بأنواع الصلات، وهي علاقة مادية صرفة لا مجال فيها للمشاعر السامية، ولا للعواطف الجياشة التي نجدها عند المنزهة.

ومن العجب الذي نراه في أمثال هذه الرويات هو إسكانهم لله سبحانه وتعالى خالق هذا الكون جميعا في دار

إلى ما أعددت لكم من الكرامة، فخذوا ما اشتهيتم، قال: فيأتون سوقا قد حفت بها الملائكة، فيه ما لم تنظر العيون إلى مثله، ولم تسمع الأذان، ولم تخطر على القلوب. قال: فيحمل لنا ما اشتهيناه، ليس يباع فيه شيء ولا يشتري، في ذلك السوق يلقي أهل الجنة بعضهم بعضا. قال: فيقبل ذو البزة المرتفعة، فيلقى من هو دونه، وما فيهم دني، فيروعه ما يرى عليه من اللباس والهئية، فما ينقضي آخر حديثه حتى يتمثل عليه أحسن منه، وذلك أنه لا ينبغي لأحد أن يحزن فيها. قال: ثم ننصرف إلى منازلنا فيلقانا أزواجنا فيقلن: مرحبا وأهلا بحبنا، لقد جئت وإن بك من الجمال والطيب أفضل مما فارقتنا عليه، فيقول: (إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار تبارك وتعالى، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا)^(٣٧)

ومن الروايات التي يوردونها في هذا ما يروونه أن رسول الله ﷺ قال: (بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم



المزيد فرحاً تكاد تطير له القلوب^(٣٩)

وهو في هذا الكلام الذي يشبه كلام العارفين في ألفاظه، إلا أنه لا يرقى إلى مقاصدهم؛ فالجمال عنده هو جمال صورة الله الحسية التي لم يتصوروا إمكانية معرفة الله من دونها.

ج - تنزيه الله تعالى عن القياس:

وهو ما أشار إليه الإمام الحسين في حديثه مع ابن الأزرق، وقوله له: (يا نافع، إن من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس، مائلاً عن المنهاج، ظاعناً في الاعوجاج، ضالاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل. يا ابن الأزرق، أصف إلهي بما وصف به نفسه، وأعرفه بما عرف به نفسه؛ لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس^(٤٠))

فهذا المقطع العظيم يؤصل لقواعد عظيمة في تنزيه الله تعالى لو أن المتكلمين في العقائد، وخصوصاً السلفية منهم، عملوا بها لأخلوا

من دور الجنة ليجاورهم، ويصلهم، وتزداد صورهم حسناً بذلك، وكأن الله تعالى لم يخلق سواهم، ولا له تدبير لغيرهم.

ومن العجب الأكبر هو أحاديثهم عن جمال الله تعالى، وهي أحاديث عن الجمال الحسي، لا عن الجمال العظيم الذي لا يمكن الإحاطة به، ومن أمثلة ذلك ما قاله الهَرَّاس، فقد قال: (أما جمال الذات؛ فهو ما لا يمكن لمخلوق أن يعبر عن شيء منه أو يبلغ بعض كنهه، وحسبك أن أهل الجنة مع ما هم فيه من النعيم المقيم وأفانين اللذات والسرور التي لا يقدر قدرها، إذا رأوا ربهم، وتمتعوا بجماله؛ نسوا كل ما هم فيه، واضمحل عندهم هذا النعيم، وودوا لو تدوم لهم هذه الحال، ولم يكن شيء أحب إليهم من الاستغراق في شهود هذا الجمال، واكتسبوا من جماله ونوره سبحانه جمالاً إلى جمالهم، وبقوا في شوق دائم إلى رؤيته، حتى إنهم يفرحون بيوم

وما ذكره الشيخ من أن الكيفية غير معلومة لنا نوع من الاحتيال لأن كتبهم العقدية الكثيرة صورت ذلك تصويراً لا يحتاج الخيال إلى غيره ليرسم صورة الاستواء أو غيره مما يعتبرونه من صفات الله تعالى، أو كما عبر عن ذلك الزمخشري بقوله (٤٢) عنهم :

جماعة سموها هواهم سنة
وجماعة حمر لعمرى موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا
شنع الورى فتستروا بالبلكفة

ومثل الشيخ ابن عثيمين أبو عمر ابن عبد البر الذي اعتبر الأمة كلها - ما عدا أهل الحديث - نافين للمعبود، فقال: (وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلُّها والخوارج، فكلُّهم يُنكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أنَّ من أقرَّ بها مشبهٌ، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود) (٤٣)

وقد علق عليه الذهبي بقوله:

عقائدهم من كل صنوف التشبيه والتجسيم والوثنية التي أوقعوا أنفسهم فيها.

فهم يخضعون العقائد في الله لتصوراتهم المبنية على التجسيم، ويتصورون أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود لخلاف تلك التصورات، وبذلك يقعون في القياس المحض.

وقد قال الشيخ ابن العثيمين، وهو من علمائهم المعاصرين الكبار - مبيناً استحالة معرفة الله من دون كيفية ولا قياس: (السلف لا ينفون كيف مطلقاً، لأن نفي كيف مطلقاً نفي للوجود، وما من موجود إلا وله كيفية لكنها قد تكون معلومة وقد تكون مجهولة، وكيفية ذات الله تعالى وصفاته مجهولة لنا.. وعلى هذا فتثبت له كيفية لا نعلمها.. ونفي الكيفية عن الاستواء مطلقاً هو تعطيل محض لهذه الصفة لأننا إذا أثبتنا الاستواء حقيقة لزم أن يكون له كيفية وهكذا في بقية الصفات) (٤١)

النصوص التي يوردونها عن سلفهم - لا ينفون حقيقة التجسيم ومعناه، وإنما ينفون فقط إطلاق اسم الجسم على الله، أو اعتبار الجسم صفة من صفات الله، لكون التسمية والوصف توقيفية.. أما حقيقة التجسيم التي تعني الحيز والحدود والمكان والجهة والتركيب والوزن والحجم وغير ذلك.. فهم لا ينكرون اتصاف الله بذلك.

وكمثال على ذلك ما أورد ابن تيمية في كتبه العقدية المختلفة من النصوص الدالة على عدم الخرج في وصف الله بكونه جسماً من الأجسام، بناء على المعنى، لا على اللفظ..

فعندما راح يبين سبب عدم إطلاق السلف لفظ الجسم لا نفياً ولا إثباتاً لله تعالى لم يذكر أن ذلك لتناقضه مع العقل أو مع القرآن، وإنما ذكر لذلك وجهين: (أحدهما: أنه ليس مأثوراً لا في كتاب ولا سنة، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان،

(صدق والله! فإن من تأوّل سائر الصفات وحمل ما ورد منها على مجاز الكلام، أدّاه ذلك السلب إلى تعطيل الربّ، وأن يشابه المعدوم، كما نُقل عن حماد بن زيد أنّه قال: مثل الجهمية كقوم قالوا: في دارنا نخلة، قيل: لها سَعَف؟ قالوا: لا، قيل: فلها كَرَب؟ قالوا: لا، قيل: لها رُطَب وقنو؟ قالوا: لا، قيل: فلها ساق؟ قالوا: لا، قيل: فما في داركم نخلة!)^(٤٤)

وهكذا أصبح الله - بعظمته وقدسيته وجلاله - عند السلفيين مثل النخلة لا يمكن معرفتها إلا بعد معرفة سعفها وكربها ورطبها، ولهذا فإن أعرف العارفين عندهم من جمع أكبر قدر من روايات التجسيم والتشبيه ليرسم صورة أكثر دقة عن ربه سبحانه وتعالى.

ولهذا فإن ما ينتصر به المعاصرون منهم لأنفسهم من نفي تهمة التجسيم عنهم نوع من الاحتيال والمصادرة على المطلوب، ذلك أنهم - من خلال

ولا قول أحد من سلف الأُمَّة وأئمتها
إطلاق لفظ (الجسم) في صفات الله
تعالى، لا نفياً ولا إثباتاً^(٤٦)

فقد عرّف الله في هذا النص بأنه
يُشار إليه.. وأَنَّهُ يُرى كما ترى
الأجسام.. وأَنَّهُ تقوم به الصفات
فيكون مركّباً.. وأنّ له مكاناً وجهة،
بدليل رفع الناس أيديهم عند الدعاء
إلى الأعلى.. فالإله بهذا المعنى عنده
ثابت بصحيح المنقول وصريح
المعقول..

بل إن ابن تيمية يحاول بكل ما أوتي
من قوة المنطق أن يبرهن على ضرورة
أن يكون الله جسماً حتى يكون
موجوداً.. فالوجود عنده يقتضي
الجسمية، يقول في ذلك: (فالمثبتة
يعلمون بصريح العقل امتناع أن يكون
موجوداً معيناً مخصوصاً قائماً بنفسه
ويكون مع ذلك لا داخل العالم ولا
خارجه، وأنه في اصطلاحهم لا جسم
ولا عرض ولا جسم ولا متحيز، كما
يعلمون أنه يمتنع أن يقال إنه لا قائم

ولا غيرهم من أئمة المسلمين، فصار
من البدع المذمومة.. الثاني: أن معناه
يدخل فيه حق وباطل، فالذين أثبتوه
أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو
باطل، والذين نفوه أدخلوا فيه من
التعطيل والتحريف ما هو باطل^(٤٥)

ومراد ابن تيمية من التعطيل
والتحريف - في هذا النص - هو تنزيه
الله عن لوازم الجسمية كالحيز والحدود
ونحوها.. أو كما أشار إلى ذلك في
قوله في كتابه (منهاج السنّة): (وقد
يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى،
أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى
يُرى في الآخرة وتقوم به الصفات
ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم
وقلوبهم ووجوههم وأعينهم.. فإن
أراد بقوله: (ليس بجسم) هذا المعنى
قليل له: هذا المعنى - الذي قصدت
نفيه بهذا اللفظ - معنى ثابت بصحيح
المنقول وصريح المعقول وأنت لم تقم
دليلاً على نفيه.. وأمّا اللفظ فبدعة نفياً
وإثباتاً، فليس في الكتاب ولا السنّة،

بنفسه ولا قائم بغيره.. فإنك إذا استفسرتهم عن معنى التحيز ومعنى الجسم فسروه بما يعلم أنه الموصوف بأنه القائم بنفسه. ولهذا لا يعقل أحد ما هو قائم بنفسه إلا ما يقولون هو متحيز وجسم.. فدعوى المدعين وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز أو جسم مثل دعواهم وجود موجود ليس قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره.. ومن قيل له هل تعقل شيئاً قائماً بنفسه ليس في محل وهو مع هذا ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ومع هذا إنه لا يجوز أن يكون فوق غيره ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا أمامه ولا ورائه وأنه لا يكون مجامعاً له ولا مفارقاً له ولا قريباً منه ولا بعيداً عنه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ولا مماساً له ولا محايثاً له وأنه لا يشار إليه بأنه هنا أو هناك ولا يشار إلى شيء منه دون شيء ولا يرى منه شيء دون شيء ونحو ذلك من الأوصاف السلبية

التي يجب أن يوصف بها ما يقال إنه ليس بجسم ولا متحيز لقال حاكماً بصريح عقله هذه صفة المعدوم لا الموجود^(٤٧)

وهكذا يضعنا ابن تيمية وأصحابه من أعلام المدرسة السلفية بين أمرين: إما أن نجسم الله، أو نقول بعدمه.. فالوجود عندهم قاصر على الأجسام.. وهو نفس ما قاله فرعون والملاحدة واليهود.

بل إن ابن تيمية يطبق جميع أوصاف الأجسام على كل الموجودات، لا يفرق في ذلك بين الله سبحانه وتعالى واجب الوجود، وبين الممكنات التي خلقها، فيقول: (الوجه السادس أن يقال ما علم به أن الموجود الممكن والمحدث لا يكون إلا جسماً أو عرضاً أو لا يكون إلا جوهرًا أو جسماً أو عرضاً أو لا يكون إلا متحيزاً أو قائماً بمتحيز أو لا يكون إلا موصوفاً أو لا يكون إلا قائماً بنفسه أو بغيره يُعلم به أن الموجود لا يكون إلا

تعالى ينطلقون من النظرة التجسيمية الحسية المادية؛ فهم يرون أن الله سبحانه وتعالى ما دام قد أعطى لعباده بعض الكمالات الحسية، فهو أولى أن يتصف بها، قال ابن تيمية يوضح ذلك: (كل ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه لأنه أكمل منه ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال، فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه... وعلى هذا فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب أحق بها لأن وجوده أكمل ولأنه هو الواهب لها فهو أحق باتصافه بها)^(٥٠)

وإلى هنا فإن المعنى مقبول عند جميع المسلمين، فالله سبحانه وتعالى أولى بصفات الكمال من عباده، ولكن ابن تيمية لا يقصد ذلك فقط، بل يقصد التجسيم وما يقتضيه التجسيم، فقد قال بعد ذلك الكلام المقبول بانيا عليه: (وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن كون الموجود قائماً بنفسه أو

كذلك.. فإن الفطرة العقلية التي حكمت بذلك لم تفرق فيه بين موجود وموجود ولكن لما اعتقدت أن الموجود الواجب القديم يمتنع فيه هذا أخرجته من التقسيم لأن الفطرة السليمة والعقل الصريح مما يخرج ذلك ونحن لم نتكلم فيما دل على نفي ذلك عن الباري فإن هذا من باب المعارض وستكلم عليه وإنما المقصود هنا بيان أن ما به يعلم هذا التقسيم في الممكن والمحدث هو بعينه يعلم به التقسيم في الموجود مطلقاً)^(٤٨)

وهو لا يكتفي بهذه التصريحات فقط، بل إنه في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) يكاد يدافع عن لفظ (الجسم) بعينه، فيقول: (وليس في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم، وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً)^(٤٩)

بل إن ابن تيمية وأعلام المدرسة السلفية عند حديثهم عن كمال الله

الوقت الذي أقبلوا فيه على كل من
راح ينشر قيم التجسيم والتشبيه.

٢- تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم:

وهو ما أشار إليه الإمام الحسين
بقوله: (أيها الناس! اتقوا هؤلاء المارقة
الذين يشبهون الله بأنفسهم، يضاهئون
قول الذين كفروا من أهل الكتاب،
بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو
السميع البصير، لا تدركه الأبصار،
وهو اللطيف الخبير)^(٥٢)

وقوله في نفي الافتقار إلى المحل:
(هو في الأشياء كائن لا كينونة محذور
بها عليه، ومن الأشياء بائن لا بينونة
غائب عنها)، وقوله: (قربه كرامته
وبعده إهانتة)، و(هو قريب غير
ملتصق، وبعيد غير منتقص)، و(لا
تداوله الأمور، ولا تجري عليه
الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث)،
و(ليس عن الدهر قدمه، ولا بالناحية
أمه)، و(لا يحله (في)، ولا توقته (إذا)،
ولا تؤامره (إن)، علوه من غير توقل،

موصوفاً أو أن له من الحقيقة والصفة
والقدر ما استحق به إلا يكون بحيث
غيره وأن لا يكون معدوماً بل ما
أوجب أن يكون قائماً بنفسه مبايياً
لغيره وأمثال ذلك هو من الأمور
الوجودية باعتبار الغائب فيها بالشاهد
صار على هذا الصراط المستقيم، فكل
ما كان أقرب إلى الوجود كان إليه
أقرب وكلما كان أقرب إلى المعدوم
فهو عنه أبعد^(٥١))

وبذلك فإن ابن تيمية يقع في
التشبيه المحض، لأنه يتصور أن الكمال
في احتياج الذات إلى حيز ومقدار
وأعضاء وغير ذلك مع أن الكمال
الحقيقي لا يقتضي ذلك..

وكل ما وقع فيه ابن تيمية ومن
قبله ومن بعده من السلفية وغيرهم
من هذه الانحرافات ناتج عن
موقفهم من أئمة أهل البيت،
وتصورهم أنهم مثل غيرهم يؤخذ
منهم ويرد؛ فلذلك سارعوا لرد كل ما
ورد عنهم من قيم التنزيه، في نفس

ومجيئه من غير تنقل)

ومنها ما روي أن أهل البصرة كتبوا إليه يسألونه عن الصمد، فكتب إليهم: (بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، ولا تتكلموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدي رسول الله ﷺ يقول: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار، وأنه سبحانه قد فسر الصمد، فقال: ﴿الله﴾ أحد (١) الله الصمد ﴿الإخلاص: ١، ٢﴾، ثم فسره فقال: (لم يلد): لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا يتشعب منه البداوات، كالسنة والنوم، والخطرة والهيم، والحزن والبهجة، والضحك والبكاء، والخوف والرجاء والرغبة والسأمة، والجوع والشبع، تعالى أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف، و(لم يولد): لم يتولد منه شيء،

ولم يخرج من شيء، كما يخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء، والدابة من الدابة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الاذن، والشم من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنار من الحجر، لابل هو الله الصمد الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء وخالقها، ومنشئ الأشياء. بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئة، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه، فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال، ولم يكن له كفوا أحد^(٥٣)

وكل هذه النصوص ترد على تلك الظاهرة التي انتشرت في ذلك الحين برعاية السلطة الأموية، وعلماء السلاطين التابعين لها، والذين راحوا

يصفون الله سبحانه وتعالى بكل صفات المخلوقين؛ فوقعوا في كل ما وقعت فيه الديانات المحرفة من التشبيه والتجسيم.

وقد أشار إلى بعض مظاهر هذه الظاهرة ومصدرها الإمام الباقر حين قال - مخاطباً جابر بن يزيد الجعفي: (يا جابر ما أعظم فرية أهل الشام على الله عز وجل، يزعمون أن الله تبارك وتعالى حيث صعد إلى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على حجر فأمرنا الله تبارك وتعالى أن نتخذَه مصلى، يا جابر إن الله تبارك وتعالى لا نظير له ولا شبيه، تعالى عن صفة الواصفين، وجل عن أوهام المتوهمين، واحتجب عن أعين الناظرين، لا يزول مع الزائلين، ولا يأفل مع الأفلين، ليس كمثله شئ وهو السميع العليم^(٥٤))

وليس مقصود الإمام الباقر بأهل الشام المنطقة الجغرافية فقط، بل

المقصود منها تلك الرعاية الأموية للمشبهة والمجسمة، والذين أتيحت لهم كل المنابر العلمية والإعلامية والروائية، حتى صاروا مصدراً للتفسير والحديث والفقه والعقائد وكل العلوم الدينية.

بناء على هذا سنحاول هنا باختصار بيان بعض مقتضيات هذه القيمة الإيمانية من خلال النصوص التي أوردناها عن الإمام الحسين، وهي أربع مقتضيات كبرى:

أ - تنزيه الله عن الجهة والمكان:

وهو التنزيه الذي أشار إليه الإمام الحسين بقوله: (هو في الأشياء كائن لا كينونة محذور بها عليه، ومن الأشياء بائن لا بينونة غائب عنها)، وقوله: (قربه كرامته، وبعده إهانتة)، وقوله: (هو قريب غير ملتصق، وبعيد غير منتقص)، وقوله: (لا تتداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث)، وقوله: (ليس عن

المحدودية والتقدير، ومن ذلك قول الإمام علي: (إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ أَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا أَيْنَ لَهُ، وَجَلَّ عَنْ أَنْ يَحْوِيَهُ مَكَانٌ...) ^(٥٧)، وقال: (كَانَ اللَّهُ وَلَا مَكَانٌ) ^(٥٨)

وروي عن الإمام الصادق قوله: (وَلَا يُوصَفُ [عَزَّ وَجَلَّ] بِكَيْفٍ وَلَا أَيْنَ.. وَكَيْفَ أَصْفَهُ بِأَيْنَ، وَهُوَ الَّذِي أَيْنَ الْأَيْنِ حَتَّى صَارَ أَيْنًا، فَعَرَفْتُ الْأَيْنَ بِمَا أَئِنُهُ لَنَا مِنَ الْأَيْنِ) ^(٥٩)

وسئل الإمام الكاظم: لَأَيِّ عِلَّةٍ عَرَجَ اللَّهُ بَنِيهِ ﷺ إِلَى السَّمَاءِ، وَمِنْهَا إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَمِنْهَا إِلَى حَجَبِ النُّورِ، وَخَاطَبَهُ وَنَاجَاهُ هُنَاكَ، وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ؟ فَقَالَ: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ، وَلَا يُجْرَى عَلَيْهِ زَمَانٌ، وَلَكِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَرَادَ أَنْ يَشْرَفَ بِهِ مَلَائِكَتُهُ وَسُكَّانُ سَمَاوَاتِهِ وَيَكْرَمُهُمْ بِمُشَاهَدَتِهِ، وَيُرِيَهُ مِنْ عَجَائِبِ عَظَمَتِهِ مَا يُخْبِرُ بِهِ بَعْدَ هَبْوِطِهِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يَقُولُ الْمَشْبُهُونَ، سَبَّحَانَ اللَّهَ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرَكُونَ) ^(٦٠)

الدهر قدمه، ولا بالناحية أمه)، وقوله: (لَا يَحِلُّهُ (فِي)، وَلَا تَوَقُّتُهُ (إِذَا)، وَلَا تَوَاطُّرُهُ (إِنْ)، عُلُوهُ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّلٍ، وَمُجِئُهُ مِنْ غَيْرِ تَنْقُلٍ) ^(٥٥)

وقوله في تفسير الصمد: (بَلْ هُوَ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ، وَلَا فِي شَيْءٍ، وَلَا عَلَى شَيْءٍ) ^(٥٦)

وكل هذه الكلمات البليغة تعني أن الله تعالى أعظم من أن يشار إليه، أو أن تكون له جهة تحصره، أو مكان يحده؛ فالله أعظم وأجل وأقدس من ذلك كله، ذلك أن مجرد اعتباره في جهة حد لعظمته، وتقييد لإطلاقه، وحبس له في عالم الحدود والقيود والجسمية، ومجرد اعتباره في مكان حصر له، بل قول بإمكانية تعدده؛ فمن حدد فقد عدد.

ولهذا نجد اهتماما كبيرا من جميع أئمة أهل بيت النبوة بالرد على تلك الظاهرة التي وفر لها الأمويون كل صنوف الرعاية؛ فراحَت تَزْعُمُ اللَّهُ الْجَهَةَ وَالْمَكَانَ، كَمَا زَعَمَتْ لَهُ



يفرقون بين المخلوق والخالق^(٦١)

والله تعالى يذكر في آيات كثيرة أن له معية وحضوراً مع كل شيء، وهو ما يكفي لنفي الجهة والمكان عن الله، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله: ﴿يَسْتَحْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَحْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ [النساء ١٠٨]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد ٤]، وقوله: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة ٤٠]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ

وكل هذه النصوص مقتبسة من محكمات القرآن الكريم؛ فالله تعالى ينفي الجهة عنه؛ فيقول: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥]، فهذه الآية الكريمة كافية في الدلالة على استحالة الجهة على الله، وهي تحصن الأمة من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم قبلها من التجسيم، وقد نقل الفخر الرازي عن بعضهم قوله في مناسبة نزولها لتغيير القبلة: (.. لأن اليهود والنصارى كل واحد منهم قال: إن الجنة له لا لغيره، فرد الله عليهم بهذه الآية لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى صعد السماء من الصخرة، والنصارى استقبلوا المشرق لأن عيسى إنما ولد هناك على ما حكى الله ذلك.. فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الأماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا

العرش على الكون عليه، والتزموا فضائح لا يبيء بها عاقل، وإن حملوا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل^(٦٢)

وهكذا نجد الأحاديث الصحيحة الموافقة للمعقول والمنقول، والتي لم تتلطح بتشويهاات المجسمة والمحرفة تنص على هذا، ففي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال للصحابه لما رأى رفعهم لأصواتهم بالذكر: (أيها الناس! أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته)^(٦٣)

وهكذا نرى اتفاق العقل والنقل والروايات على ما ذكره الإمام الحسين وجميع أئمة أهل البيت من تنزيه الله عن الجهة والمكان والمحل، وكون ذلك من مقتضيات الجسمية، والتعدد والشرك.

ولو أن السلفية الذين يزعمون

أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [ق ١٦]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ [الزخرف ٨٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام ٣].

وقد كانت هذه الآيات وأمثالها من الآيات التي يستعملها المتكلمون المنزهة لإيقاع المجسمة في الحرج، لأنهم إما أن يقولوا بمقتضياتها، فينفوا الجهة عن الله، وينفوا معها الجسمية ومقتضياتها، وإما أن يصرفوها عن ظاهرها، وحينها يتخلون عن اعتبارهم التأويل تعطيلًا.

يقول إمام الحرمين الجويني: (ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع. فمما يعارضون به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلوا عقدة إصرارهم في حمل الاستواء على

لأنفسهم اتباع السنة تمسكوا بما قاله الإمام الحسين في المسألة، وتركوا ما قاله كعب الأحبار وغيره، لما أوقعوا أنفسهم في ذلك التدنيس للذات الإلهية بحصرها في المكان والجهة.

وخطورة الموقف السلفي ليس فيما يعتقدونه من عقائد فقط، وإنما في موقفهم من المخالف لهم في هذا المسألة، والذي لو طبقناه على مقولات الإمام الحسين المرتبطة بنفي الجهة والمكان، لكانوا من أول المكفرين له، ولأبيه ولجميع الأئمة؛ فقد قال ابن خزيمة (ت ٣١١ هـ) - والذي يعتبرونه إمام أئمتهم: (من لم يقل بأن الله فوق سمواته، وأنه على عرشه، بائن من خلقه، وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ثم ألقى على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة)، وقال: (من لم يقر بأن الله على عرشه قد استوى، فوق سبع سمواته فهو كافر حلال الدم، وكان ماله فيئا)^(٦٤)

وقد نقل ابن تيمية الإجماع على ما قاله ابن خزيمة، حيث قال في (درء تعارض العقل والنقل): (وجواب هذا أن يقال القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة.. ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك، لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين)^(٦٥)

ولست أدري كيف يذكر هؤلاء عن أنفسهم أنهم يحترمون أئمة أهل البيت ويجلونهم، ويعتبرون أنفسهم أبعد الناس عن النصب والعداوة لهم، ومع ذلك يلغونهم إلغاء تاما وفي أخطر المسائل العقديّة؛ فلا يعتبرون أقوالهم، ولا يعتبرونهم من سلفهم الذين يمكنهم الرجوع إليهم، في نفس الوقت الذي يقربون فيه كل من حكموا عليه بالكذب والتحريف مثل كعب الأحبار وغيره.

ب - تنزيه الله عن التنقل والحركة:

وهو التنزيه الذي أشار إليه الإمام الحسين بقوله: (ليس عن الدهر قدمه، ولا بالناحية أمه)، و(لا يحله (في)، ولا توقته (إذا)، ولا تؤامره (إن)، علوه من غير توقل، ومحيئه من غير تنقل)^(٦٦)

وهو نص صريح في نفي حاجة الله تعالى وافتقاره للحركة والتنقل، لأن ذلك من دلائل العجز والافتقار، وهو من مقتضيات المحدودية والحاجة للمحل، والله تعالى ليس محدوداً، ولا محتاجاً إلى محل.

وما ذكره الإمام الحسين في تنزيه الله تعالى عن ذلك هو نفس ما ذكره جميع أئمة أهل البيت، فعن الإمام علي أنه قال: (لا تجري عليه [تعالى] الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، أو يعود إليه ما هو ابتدأه، إذا لتفاوتت ذاته، ولتجزأ كنهه، ولا متنع من الأزل معناه)^(٦٧)

وسئل الإمام الصادق: لم يزل الله متحرّكاً؟ فقال: (تعالى الله عن ذلك، إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل)^(٦٨)، وقال: (إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان، ولا حركة ولا انتقال ولا سكون، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً)^(٦٩)

وقال الإمام الكاظم: (كلّ متحرّك محتاج إلى من يحركه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون هلك)^(٧٠)

وهذا المعنى المتفق عليه عند أئمة أهل البيت من المعاني التي صرح بذكرها القرآن الكريم، واعتبرها من عقائد التنزيه الأساسية، ذلك أن كل النصوص الواردة في نفي نسبة المحل إلى الله تنفي نسبة التنقل إليه، لأن التنقل هو انتقال من محل إلى محل.

وقد أشار القرآن الكريم في قصة سليمان مع أصحابه إلى أن الحركة والانتقال شأن الضعفاء، أما القادر



فهو الذي يقضي مصالحه في طرفه عين من غير معاناة حركة ولا حمل، ولا أي شيء، قال تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (٣٨) قَالَ عَفَرْتُ مِنْ الْجَنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٍّ أَمِينٍ (٣٩) قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (٤٠)﴾ [النمل: ٣٨ - ٤٠]، فإذا كان هذا شأن العبد الذي أوتي بعض الكتاب.. فكيف بشأن الرب سبحانه وتعالى؟

ولهذا، فإن الله تعالى يذكر قربه من كل شيء، من غير حاجة إلى تنقل؛ فإله تعالى أقرب إلى خلقه من أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ وَنَعَلَّمْ مَا تَوْسَّوْسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]

بل إن الله تعالى يخبر عن حضرة المطلق مع كل شيء، بل عن تصريحه لكل شيء، بل عن كونه هو الفاعل الوحيد لكل حركة أو سكونة في الوجود، فيقول: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (٦٣) أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (٦٤) لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (٦٥) إِنَّا لَمُعْرِضُونَ (٦٦) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (٦٧) أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (٦٨) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (٦٩) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (٧٠) أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (٧١) أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ (٧٢) نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ (٧٣)﴾ [الواقعة: ٦٣ - ٧٤]

ولهذا؛ فإن القرب والدنو - كما يذكر القرآن الكريم - لا يعني القرب

الحسي، وإنما يعني قرب المعرفة والمحبة والتواصل مع الله، كما قال تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩]، فالسجود بكل الكيان لله هو أقرب طريق للقرب الإلهي، كما قال ﷺ: (أقرب ما يكون العبد من ربه في سجوده) (٧١)

ونفى القرآن الكريم ذلك القرب الوهمي الذي يخطر على المستغرقين في الدنيا، فقال: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ هُم جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾ [سبأ: ٣٧]

وقد عبر الإمام الحسين عن هذا المعنى بعبارة جامعة مختصر؛ فقال: (قربه كرامته، وبعده إهانته) (٧٢)

وهي العبارة التي أعاد صياغتها بعد ذلك كل المنزهة، ومن جميع المدارس الإسلامية، حيث قال الشيخ عبد الغني النابلسي موضحاً معنى القرب الإلهي: (إن قرب الكائنات منه

تعالى قرب أثر من مؤثر، وقرب معلوم من عالم به لا يعزب عن علمه شيء، وبعد الكائنات منه تعالى عدم مناسبتها له وعدم مشابقتها له ولا بوجه من الوجوه) (٧٣)

وقال الشيخ أحمد زروق: (قرب المسافات والنسب والمدانة: وهو قرب الأجسام، وسائر المحدثات، فلا يليق بالحق سبحانه، ولا يجوز عليه) (٧٤)

وقال الغزالي: (القرب منه ليس بالمكان، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان. وأن كمال النفس بالعلم والعمل، والاطلاع على حقائق الأمور، مع حسن الأخلاق) (٧٥)

وقال ابن عطاء الله: (ما احتجب الحق عن العباد إلا بعظيم ظهوره، ولا منع الأبصار أن تشهده إلا قهارية نوره فعظيم القرب هو الذي غيب عنك شهود القرب) (٧٦)

وغيرها من التقريرات التي تعبر عن تنزيه الله تعالى عن الجسمية وكل



مقتضياتها، وهي ناتجة عن ذلك التمسك بمحبة أئمة أهل البيت والرجوع إليهم، على اختلاف درجاتهم في ذلك الرجوع، لكن الذين والوا أعداءهم من بني أمية سقطوا في مستنقع التشبيه والتجسيم؛ فلذلك راحوا ينسبون إلى الله تعالى ما لا يليق به من الحركة والتنقل والنزول والصعود والجري والهرولة وغيرها من الأوصاف التي لا تليق بجلال الله، ولا تنسجم مع ضرورات العقل والنقل.

ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره ابن القيم في تقريره لعقائد الاتجاه السلفي صاحب الهوى الأموي، والذي يعتبر تنزيه الله تعالى عن الحركة والانتقال حكماً عليه بالإعدام، حيث قال: (وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يجيء يوم القيامة، وينزل لفصل القضاء بين عباده، ويأتي في ظلل من الغمام والملائكة، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وينزل عشية

عرفة، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة، وينزل إلى أهل الجنة.. وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأمكنة فلا يجوز فيها عنه بنفي الحركة والنقلة المختصة بالمخلوقين، فإنها ليست من لوازم أفعاله المختصة به، فما كان من لوازم أفعاله لم يجوز نفيه عنه، وما كان من خصائص الخلق لم يجوز إثباته له، وحركة الحي من لوازم ذاته، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور، فكل حي متحرك بالإرادة وله شعور فنفي الحركة عنه كنفي الشعور، وذلك يستلزم نفي الحياة^(٧٧))

وهكذا راح ابن تيمية يستعمل القياس مع الله، ليثبت أن على الله تعالى أن يتحرك ويتنقل حتى يحصل على الكمال، وإلا كان خلقه المتحرك أكمل منه، يقول: (وهكذا يقال لهم في أنواع الفعل القائم به كالإتيان والمجيء والنزول وجنس الحركة: إما أن يقبل ذلك وإما أن لا يقبله: فإن لم يقبله

ما جاء في الحديث القدسي الشريف على ما يليق به قال تعالى: (إذا تقرب إلي العبد شبراً تقربت إليه ذراعاً وإذا تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً وإذا أتاني ما شيئاً أتيتُه هرولة) رواه البخاري ومسلم^(٨٠)

وقد أثبتتها كل السلفية المعاصرين من أمثال عبدالرزاق عفيفي وابن عثيمين وابن غديان وابن قعود وغيره؛ فقد سئل ابن عثيمين عن عن صفة الهرولة، فأجاب بقوله: (صفة الهرولة ثابتة لله تعالى كما في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم، فذكر الحديث وفيه: (وإن أتاني يمشي أتيتُه هرولة)، وهذه الهرولة صفة من صفات أفعاله التي يجب علينا الإيمان بها من غير تكيف ولا تمثيل، لأنه أخبر بها عن نفسه وهو أعلم بنفسه فوجب علينا قبولها بدون تكيف^(٨١))

وقال محمد ناصر الدين الألباني: (لكن الهرولة، الهرولة كالمجيء

كانت الأجسام التي تقبل الحركة ولم تتحرك أكمل منه، وإن قبل ذلك ولم يفعله كان ما يتحرك أكمل منه؛ فإن الحركة كمال للمتحرك، ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك وما يقبل الحركة أكمل ممن لا يقبلها)^(٧٨)

وقد استمر هذا القول إلى الآن باعتباره من العقائد الكبرى المقررة في المدارس السلفية، يقول ابن عثيمين: (النصوص في إثبات الفعل والمجيء والاستواء والنزول إلى السماء الدنيا إن كانت تستلزم الحركة لله؛ فالحركة له حق ثابت بمقتضى هذه النصوص ولازمها، وإن كنا لا نعقل كيفية هذه الحركة)^(٧٩)

بل إن الغلو في التجسيم والتشبيه وصل بهم إلى حد اعتبار [الهرولة] صفة من صفات الله تعالى، وقد سئلت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية عنها، فأجابت: (نعم صفة الهرولة على نحو

والنزول صفات ليس يوجد عندنا ما ينفيها إذا خصصناها بالله عز وجل؛ لأن هذه الصفات ليست صفة نقص حتى نبادر رأساً إلى نفيها^(٨٢)

ج - تنزيه الله عن التركيب والأعضاء:

وهو ما أشار إليه الإمام الحسين بقوله في تفسير سورة الإخلاص: (تعالى أن يخرج منه شيء، وأن يتولد منه شيء كثيف أو لطيف، و(لم يولد): لم يتولد منه شيء، ولم يخرج من شيء، كما يخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء، والدابة من الدابة، والنبات من الأرض، والماء من الينابيع، والثمار من الأشجار، ولا كما تخرج الأشياء اللطيفة من مراكزها، كالبصر من العين، والسمع من الأذن، والشم من الأنف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتمييز من القلب، وكالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء^(٨٣))

وهو ما ذكره كل أئمة أهل البيت ومنهم الإمام الصادق الذي سئل: كيف هو الله واحد؟ فأجاب بقوله: (واحد في ذاته، فلا واحد كواحد؛ لأن ما سواه من الواحد متجزئ، وهو تبارك وتعالى واحد لا يتجزئ، ولا يقع عليه العد^(٨٤))

وسئل الإمام الرضا: (الله واحد والإنسان واحد، فليس قد تشابهت الوجدانية؟)، فقال: (إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة على المسمى، والإنسان نفسه ليس بواحد؛ لأن أعضاءه مختلفة، وألوانه مختلفة غير واحدة، وهو أجزاء مجزأة، فالإنسان واحد في الاسم، لا واحد في المعنى، والله جلّ جلاله واحد لا واحد غيره^(٨٥))

وقبلهم قال إمام الأئمة الإمام علي في تفسير معنى واحدية الله تعالى: (إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجلّ، ووجهان يثبتان فيه، فأما

إلى أجزائه، وغنى الله تعالى المطلق
يحيل عليه كل أنواع الافتقار.

ثم إنه لو افتقرت الذات الإلهية إلى
التركيب، فإنّ الأجزاء التي ستركب
منها لا تخلو من أن تكون أجزاء
قديمة، فيلزم تعدّد القدماء، وهذا
باطل، أو أن تكون أجزاء حادثة،
فيلزم تركيب الواجب من أجزاء غير
واجبة، وهذا باطل.

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن
المركّب بحاجة إلى من يركّبه، وهو
منفي عن الذات الإلهية، لأنها بذلك
لن تبقى ذاتاً إلهية..

ثم إن الكل المركب من أجزاء لا بد
أن يكون كل جزء من أجزائه عالماً
خاص، ويكون مختلفاً عن سائر
الأجزاء اختلافاً كلياً، وهو بذلك
يكون منعماً عن الأجزاء الأخرى،
ويكون بجوانبه الأخرى منعماً عن
هذا الجانب؛ فيلزم هذا الأمر النقص
في جميع الجوانب، وبالتالي يستوجب
هذا الأمر النقص والقصور في الذات

اللذان لا يجوز أن عليه: فقول القائل:
واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما
لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في
باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من
قال: ثالث ثلاثة.. وقول القائل: هو
واحد من الناس، يريد به النوع من
الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه؛ لأنّه
تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى..
وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه: فقول
القائل: هو واحد ليس له في الأشياء
شبه، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّهُ عزّ
وجلّ أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا
ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم،
كذلك ربّنا عزّ وجلّ^(٨٦)

وهو من مقتضيات تقديس الله
تعالى عن الحدود والمقادير وما يلزم
عنهما، ويرتبط بهما، لأن التركيب
تعدد، والتعدد شرك، والمركب فقير،
والله غني.

فالجزء في التركيب مقدّم على
الكل، وكلّ جزء من المركّب مغاير
لغيره، وبذلك يكون المركّب مفتقراً

الإلهية، وهذا باطل.

ثم إنه لو كان الله تعالى مركباً من الأجزاء لكان علمه وقدرته ثابتة لكل واحدة من أجزائه المتغايرة، فيكون كل جزء من الله عالماً قادراً، فتتعدد الآلهة، وهذا باطل^(٨٧).

هذه بعض الوجوه العقلية البديهة التي تدل على استحالة التركيب على الله، وهي ما أشار إليها قوله تعالى مخبراً عن تنزهه وغناه المطلق: ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَאַنتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقد قال الفخر الرازي في وجه دلالتها على هذا النوع من التنزيه: (احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا لو كان جسماً لكان

مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ويمكن إيراد هذه الحجة على وجه آخر، فيقال إما أن يكون المراد ليس كمثل شيء في ماهيات الذات، أو أن يكون المراد ليس كمثل شيء في الصفات شيء، والثاني باطل، لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله تعالى يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية، فلو كان الله تعالى جسماً، لكان كونه جسماً ذاتاً لا صفة، فإذا كان سائر الأجسام مساوية له في الجسمية، أعني في كونها متحيزة طويلة عريضة عميقة، فحينئذ تكون سائر الأجسام ماثلة لذات الله تعالى في كونه ذاتاً، والنص ينفي ذلك

فوجب أن لا يكون جسماً^(٨٨)

والتشبيه والوثنية.

ويدل عليه دلالة خاصة قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) [الإخلاص: ١، ٢]، فاسم الله الأحد يشير إلى الوحدة المطلقة لله في جميع جوانبها.

بالإضافة إلى هذا، فإن الرؤية التنزيهية لله تنزه الله تعالى عن الحاجة إلى الجارحة أو أي آلة، فهو يسمع من غير حاجة إلى أذن، ويبصر من غير حاجة إلى عين، وهكذا يفعل كل شيء من غير حاجة لأي شيء، لأنه الغني بذاته عن كل شيء، فلا يحتاج إلى شيء.

لكن هذه العقيدة البديهة الواضحة التي دل عليها القرآن الكريم، ودلت عليها كل البراهين العقلية، خالفها المدارس التي لم تعتبر أئمة أهل البيت مراجع لها، فلذلك راحت تتلقى عقائدها من أعدائهم من علماء السلطة الأموية، والذين زجوا بهم في متاهة التجسيم

ومن الأمثلة على ذلك تلك الرواية التي يستندون إليها في جواز التركيب على الله، وهي ما روه عن عكرمة قال: (إن الله عز وجل إذا أراد أن يخوف عباده أبدى عن بعضه إلى الأرض فعند ذلك تزلزل، وإذا أراد أن تدمدم على قوم تجلى لها)^(٨٩)

وقد صرح ابن القيم بصحة هذه الرواية، بل اعتبر ما ورد فيها من العقائد التي أثبتتها في نونيته المشهورة التي لا يزال السلفيون يحفظونها، ويحرصون عليها، فقد جاء فيها^(٩٠):

وزعمت أن الله أبدى بعضه

للطور حتى عاد كالكتبان

لما تجلى يوم تكليم الرضى

موسى الكليم مكلم الرحمن

وقد استشهد ابن تيمية بهذه الرواية على صحة إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف - وهو يريد في الحقيقة بأن العضو بعض الجسم -

فيقول: (وأما إطلاق القول بأن الصفة بعض الموصوف وأنها ليست غيره، فقد قال ذلك طوائف من أئمة أهل الكلام وفرسائهم. وإذا حُقق الأمر في كثير من هذه المنازعات لم يجد العاقل السليم العقل ما يخالف ضرورة العقل لغير غرض، بل كثير من المنازعات يكون لفظياً أو اعتبارياً، فمن قال إن الأعراض بعض الجسم أو أنها ليست غيره، ومن قال إنها غيره يعود النزاع بين محققيهم إلى لفظٍ واعتبار واختلافٍ اصطلاحٍ في مسمى (بعض) و(غير) كما قد أوضحنا ذلك في بيان تلبيس الجهمية الذي وضعه أبو عبد الله الرازي في نفى الصفات الخيرية وبنى ذلك على أن ثبوتهما يستلزم افتقار الرب تعالى إلى غيره وتركيبه من الأبعاد وبيننا ما في ذلك من الألفاظ المشتركة المجملة.. فهذا إن كان أحد أطلق البعض على الذات وغيره من الصفات وقال إنه بعض الله وأنكر ذلك عليه لأن الصفة ليست

غير الموصوف مطلقاً. وإن كان الإنكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم ذاكرين وآثرين^(٩١)

ثم نقل الرواية التي ذكرناها، ثم قال: (وقد جاء في الأحاديث المرفوعة في تجليه سبحانه للجبل والتي فيها أنه ما تجلى منه إلا مثل الخنصر، وفي قصة داود: قال: يدينه حتى يمس بعضه. وهذا متواتر عن هؤلاء^(٩٢))

مع العلم أن راوي هذه الرواية، أو ملفقها هو عكرمة الذي اتفق أكثر علماء الجرح والتعديل على تجريجه في عقيدته واتهامه في سلوكه؛ فقد ذكر المترجمون له أنه كان من أشد فرق الخوارج تشدداً وتكفيراً^(٩٣)، وقد روي أنه وقف على باب المسجد، فقال: ما فيه إلا كافر^(٩٤) بناء على قول الخوارج بتكفير المسلمين.

وروى مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح عن معن بن عبد الرحمن،

بسنده، قال: حدث عكرمة بحديث، فقال: سمعت ابن عباس يقول كذا وكذا، قال: فقلت يا غلام هات الدواة والقرطاس؟ فقال: أعجبك؟ قلت: نعم. قال: تريد أن تكتبته؟ قلت: نعم. قال: إنما قلته برأيي^(٩٥).

وهكذا روي عن مالك بن أنس؛ فقد قال إسحاق بن عيسى ابن الطباع: سألت مالك بن أنس، قلت: أبلغك أن ابن عمر، قال لنافع: لا تكذب علي كما كذب عكرمة على عبد الله بن عباس؟ قال: لا، ولكن بلغني أن سعيد بن المسيّب قال ذلك لبرد مولاه^(٩٦).

وبناء على تلك الروايات المنقولة من عكرمة ومقاتل بن سليمان وكعب الأحماس، وغيرهم، راحوا يصفون الله تعالى بكونه مركباً من أعضاء لا تختلف عن الأعضاء التي يتركب منها الإنسان، وليس من فرق بينها إلا أننا نرى أعضاء الإنسان، بينما لا نرى أعضاء الله تعالى عما يقولون علواً

كبيراً.

ولهذا نرى ما يسمى بكتب التوحيد والسنة والصفات مشحونة بالتجسيم المحض، ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه أحد أعلامهم الكبار، وهو القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ) صاحب كتاب [إبطال التأويلات لأخبار الصفات]، وهو مطبوع ومحقق ومنتشر على النت بكثرة، ومن ضمن العناوين الرئيسية الواردة فيه: (فصل في إطلاق القول بأنه خلق آدم على صورته وأن الهاء راجعة على الرحمن.. فصل في إثبات رؤيته لله سبحانه في تلك الليلة.. فصل وضع الكف بين كتفيه.. فصل جواز إطلاق تسمية الصورة عليه.. فصل إثبات صفة الساق لربنا سبحانه.. فصل إثبات صفة الشخص والغيرة لربنا جل شأنه.. فصل إثبات صفة اليد واليمين والقبض لله تعالى.. فصل إثبات الرجل والقدم لربنا جل

شأنه.. فصل إثبات صفة الضحك
 لرَبنا، تبارك وتعالى.. فصل صفة العلو
 لرَبنا، تبارك وتعالى.. فصل إثبات
 صفة الفرح لرَبنا جل شأنه.. فصل
 إثبات صفة العجب لرَبنا، تبارك
 وتعالى.. فصل إثبات صفة النزول
 لرَبنا، تبارك وتعالى.. فصل بيان أن الله
 تعالى حجابُه النور أو النار.. فصل
 إثبات رؤية المؤمنين لربهم جل وعز
 في الآخرة.. فصل إثبات صفة الكف
 للرحمن جل شأنه.. فصل إثبات صفة
 الأصابع للرحمن سبحانه.. فصل
 إثبات صفة القبض والبسط لرَبنا
 تعالى.. فصل إثبات السمع والبصر لله
 تعالى.. فصل إثبات صفة العينين لرَبنا
 جل شأنه.. فصل إثبات صفة الحياء
 لرَبنا جل شأنه.. فصل إثبات صفة
 النفس لرَبنا جل شأنه.. فصل في المقام
 المحمود لبنينا ﷺ

وحتى لا يتصور القارئ أن
 الفصل الأخير لا علاقة له بالتجسيم،
 وأنه يذكر فقط مكانة رسول الله ﷺ

والمقام المحمود الذي خصه به، نذكر
 الروايات التي أوردها المؤلف في هذا
 الفصل لنعلم من خلالها أن التجسيم
 والوثنية السلفية دخلت في كل محل..
 فمن الروايات التي أوردها ما رواه
 عن ابن عمر، عن النبي ﷺ في قوله
 تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا
 مَحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] قال: (يجلسه
 معه على السرير) (٩٧)

وروى عن عائشة قالت: سألت
 رسول الله ﷺ عن المقام المحمود
 فقال: (وعدني ربي القعود على
 العرش) (٩٨)

وروى عن عبد الله بن سلام
 أنه قال: (إذا كان يوم القيامة جيء
 بنبيكم ﷺ فأقعد بين يدي الله تعالى
 على كرسيه)، قال: فقلت: يا أبا
 مسعود إذا كان على كرسيه أليس هو
 معه؟ قال: (ويلكم هذا أقر حديث في
 الدنيا لعيني)، قال حجاج في حديثه:
 (إذا كان يوم القيامة نزل الجبار جل
 اسمه على عرشه، وقدماه على

(اطلعت على ما كتبه صاحب الفضيلة الشيخ حمود بن عبدالله التويجري وفقه الله وبارك في أعماله فيما ورد من الأحاديث في خلق آدم على صورة الرحمن.. فألفيته كتاباً قيماً كثير الفائدة قد ذكر فيه الأحاديث الصحيحة الواردة في خلق آدم على صورة الرحمن، وفيما يتعلق بمجيء الرحمن يوم القيامة على صورته، وقد أجاد وأفاد، وأوضح ما هو الحق في هذه المسألة، وهو أن الضمير في الحديث الصحيح في خلق آدم على صورته يعود إلى الله عز وجل، وهو موافق لما جاء في حديث ابن عمر أن الله خلق آدم على صورة الرحمن، وقد صححه الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه والآجري وشيخ الإسلام ابن تيمية وآخرون من الأئمة رحمة الله عليهم جميعاً، وقد بين كثير من الأئمة خطأ الإمام ابن خزيمة رحمه الله في إنكار عود الضمير إلى الله سبحانه في حديث ابن عمر والصواب ما قاله الأئمة

الكرسي، ويؤتي بنبيكم ﷺ، فيقعد بين يديه على الكرسي، فقالوا للحسن: إذا كان على الكرسي هو معه؟ قال: نعم، ويلكم هو معه هو معه^(٩٩)

وقد علق الشيخ أبو يعلى على هذه الروايات وغيرها بقوله: (اعلم أنه غير ممتنع حمل هذا الخبر على ظاهره، وأنه يجلسه معه على عرشه وسريره بمعنى يدينه من ذاته ويقربه منها)^(١٠٠)

ومن خلال كل هذه الروايات وغيرها كثير رسم السلفية لإلههم صورة لا تختلف عن صورة البشر، بل إنهم يصرحون بذلك، بل يصرحون بكونه شاباً أمرد، وقد كتب في ذلك بعض علمائهم المعاصرين، وهو الشيخ حمود بن عبدالله بن حمود التويجري كتاباً سماه [عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن]، وهو منتشر كثيراً، واعتنى به السلفية المعاصرون، بل قدم له شيخهم الكبير عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، وقال في تقديمه له:

بل يؤولونه بمختلف صنوف التأويلات.

د - تنزيه الله عن الانفعالات:

وهو ما أشار إليه الإمام الحسين بقوله: (لا تتداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث)^(١٠٣)، وقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ [الإخلاص: ٣]: (لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين، ولا شيء لطيف كالنفس، ولا يتشعب منه البداوات، كالسنة والنوم، والخطرة والهَم، والحزن والبهجة، والضحك والبكاء، والخوف والرجاء والرغبة والسامة، والجوع والشبع)^(١٠٤)

وهذه المعاني التي لا تتناسب مع جلال الله وعظمته، وقع في أكثرها كل الذين أعرضوا عن أخذ الدين عنه وعن سائر الأئمة من أهل البيت، وراحوا إلى أعدائهم من اليهود وغيرهم، ليأخذوا منهم قيمهم

المذكورون وغيرهم في عود الضمير إلى الله عز وجل بلا كيف ولا تمثيل، بل صورة الله سبحانه تليق به وتناسبه كسائر صفاته ولا يشابهه فيها شيء من خلقه سبحانه وتعالى)^(١٠١)

وقد ذكر التوحيدي الدوافع لتأليفه، وهي دوافع لا تختلف كثيرا عن تلك الدوافع التي كان ينطلق منها الدارمي وابن خزيمة وابن تيمية، فقال: (ولا يزال القول بمذهب الجهمية مستمرا إلى زماننا. وقد رأيت ذلك في بعض مؤلفات المعاصرين وتعليقاتهم الخاطئة. وذكر لي عن بعض المتتبعين إلى العلم أنه ألقى ذلك على الطلبة في بعض المعاهد الكبار في مدينة الرياض. ولما ذكر له بعض الطلبة قول أهل السنة أعرض عنه وأصر على قول الجهمية. عافانا الله وسائر المسلمين مما ابتلاه به)^(١٠٢)

وهو يقصد بالجهمية هنا كل منزهة الأمة، لأنهم جميعا، حتى مع تصحيح الحديث لا يقولون بمقتضاه الظاهر،

يثبت ضحك الله، بل وجميع الانفعالات التي تجري على الإنسان، ومن الروايات التي أوردها في ذلك: (ينظر إليكم الرب قنطين، فيظل يضحك، يعلم أن فَرَجَكُمْ قريب)، فقال له أبو رَزِين العُقَيْلي: يا رسول الله، أو يضحك الرب؟! قال: نعم، قال: (لن نعدم من رب يضحك خيراً^(١٠٦))

وقد علق ابن تيمية على الرواية بقوله: (فجعل الأعرابي العاقل بصحة فطرته ضحكه دليلاً على إحسانه وإنعامه؛ فدل على أن هذا الوصف مقرون بالإحسان المحمود، وأنه من صفات الكمال، والشخص العبّوس الذي لا يضحك قط هو مذموم بذلك، وقد قيل في اليوم الشديد العذاب إنه ﴿يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠]^(١٠٧))

ولتتصور مبلغ ذلك التشويه لرحمة الله تعالى التي شملت كل شيء، وكيف حولها السلفية إلى نوع من

الإيمانية؛ فوقعوا في التشبيه المحض. ومن الأمثلة على ذلك اعتبار السلفية لـ [العجب والضحك] ونحوهما صفات كمال لا يجوز أن يخلو الله عنها، ولذلك نراهم يتنافسون في إثباتها، مثل مسارعتهم في إثبات مختلف أنواع الانفعالات لله، بل نراهم يصورونها تصويراً تشبيهاً تجسيمياً محضاً.

ومن ذلك ما ورد في (الرسالة الأكملية) لابن تيمية، حيث قال: (وقول القائل: إن الضحك خفة روح، ليس بصحيح، وإن كان ذلك قد يقارنه.. ثم قول القائل: (خفة الروح) إن أراد به وصفاً مذموماً فهذا يكون لما لا ينبغي أن يضحك منه، وإلا فالضحك في موضعه المناسب له صفة مدح وكمال، وإذا قدر حيان؛ أحدهما: يضحك مما يُضحك منه، والآخر: لا يضحك قط، كان الأول أكمل من الثاني)^(١٠٥)

وبهذا المنطق حاول ابن تيمية أن

(ذات) (١٠٨)

ولو طبقنا هذا المقياس الذي ذكره ابن تيمية على الله، لسوينا الله بعباده، ولجعلنا كمالنا الوهمية كماله.

وما ذكره ابن تيمية هو نفس ما ذكره المتقدمون والمتأخرون من السلفية الذين اعتبروا ضحك الله صفة من صفاته، يقول ابن خزيمة: (باب: ذكر إثبات ضحك ربنا عز وجل: بلا صفة تصف ضحكه جل ثناؤه، لا ولا يشبه ضحكه بضحك المخلوقين، وضحكهم كذلك، بل نؤمن بأنه يضحك؛ كما أعلم النبي ﷺ، ونسكت عن صفة ضحكه جل وعلا، إذ الله عز وجل استأثر بصفة ضحكه، لم يطلعنا على ذلك؛ فنحن قائلون بما قال النبي ﷺ، مصدقون بذلك، بقلوبنا منصتون عمّا لم يبين لنا مما استأثر الله بعلمه) (١٠٩)

ومثله قال أبو بكر الآجري: (باب الإيمان بأن الله عز وجل يضحك: اعلّموا - وفقنا الله وإياكم للرشاد من

السخرية؟ فالرواية التي أعجب بها ابن تيمية، تصور الله، وهو يضحك على معاناة خلقه واكتئابهم؟.. وهي صورة تدل على تأثر من صورها بصورة أولئك الملوك الجبارين الظلمة الذين ركن لهم السلفية وأحبوهم، وباعوا كل شيء من أجلهم.

ومما أورده ابن تيمية من الأدلة على ما يسميه صفة الضحك لله تعالى قوله: (والإنسان حيوان ناطق ضاحك، وما يميز الإنسان عن البهيمة صفة كمال، فكما أن النطق صفة كمال، فكذلك الضحك صفة كمال، فمن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يضحك أكمل ممن لا يضحك، وإذا كان الضحك فينا مستلزمًا لشيء من النقص فالله منزّه عن ذلك، وذلك الأكثر مختص لا عام، فليس حقيقة الضحك مطلقًا مقرونة بالنقص، كما أن ذواتنا وصفاتنا مقرونة بالنقص، ووجودنا مقرون بالنقص، ولا يلزم أن يكون الرب موجدًا وألا تكون له

تَعَجَّبَ رَبُّنا مِنْ بعض ما يصنع عباده
مما يتقرب به إليه.. لأن العَجَب مَن
يعلم ما لم يكن يعلم، واحتج مثبت
هذه الصفة بالحديث، وبقراءة أهل
الكوفة: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾؛
على أنه إخبار من الله عَزَّ وَجَلَّ عن
نفسه^(١١٢)

وهكذا قالوا في الصفة التي
سموها صفة [البشاشة]، فقد رووا
فيها حديثا عن أبي هريرة؛ أَنَّ النبي ﷺ
قال: (ما توطن رجل مسلم المساجد
للصلاة والذكر؛ إلا تبشش الله له كما
يتبشش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم
عليهم)^(١١٣)

قال أبو يعلى الفراء عند ذكره
لإثبات صفة الفرح لله تعالى:
(وكذلك القول في البشاشة؛ لأن معناه
يقارب معنى الفرح، والعرب تقول:
رأيت لفلان بشاشة وهشاشة وفرحاً،
ويقولون: فلان هش بش فرح، إذا
كان منطلقاً، فيجوز إطلاق ذلك كما
جاز إطلاق الفرح)^(١١٤)

القول والعمل - أَنَّ أهل الحق يصفون
الله عَزَّ وَجَلَّ بما وصف به نفسه عَزَّ
وَجَلَّ، وبما وصفه به رسوله ﷺ، وبما
وصفه به الصحابة رضي الله عنهم.
وهذا مذهب العلماء مَن اتَّبَعَ ولم
يبتدع، ولا يقال فيه: كيف؟ بل
التسليم له، والإيمان به؛ أَنَّ الله عَزَّ
وَجَلَّ يضحك، كذا روي عن
النبي ﷺ وعن صحابته؛ فلا ينكر هذا
إلا من لا يحمد حاله عند أهل
الحق^(١١٠)

وهكذا قالوا في الصفة التي نسبوها
لله [صفة العجب]، فقد قال قوَّام
السُّنَّة الأصبهاني: (وقال قوم: لا
يوصف الله بأنه يَعَجَّبُ: (وقال قوم:
لا يوصف الله بأنه يَعَجَّبُ؛ لأن
العَجَب مَن يعلم ما لم يكن يعلم،
واحتج مثبت هذه الصفة بالحديث،
وبقراءة أهل الكوفة: ﴿بَلْ عَجِبْتَ
وَيَسْخَرُونَ﴾؛ على أنه إخبار من الله عَزَّ
وَجَلَّ عن نفسه)^(١١١)

وقال ابن أبي عاصم: (باب: في

وقال الدارمي: (وبلغنا أن بعض أصحاب المريسي قال له: كيف تصنع بهذه الأسانيد الجياد التي يحتجون بها علينا في رد مذهبنا مما لا يمكن التكذيب بها؛ مثل: سفيان عن منصور عن الزهري، والزهري عن سالم، وأيوب بن عوف عن ابن سيرين، وعمرو بن دينار عن جابر عن النبي ﷺ.. وما أشبهها؟) قال: ((فقال المريسي: لا تردوه تفتضحوا، ولكن؛ غالطوهم بالتأويل؛ فتكونوا قد رددموها بلطف؛ إذ لم يمكنكم ردها بعنف؛ كما فعل هذا المعارض سواء.. وسنقل بعض ما روي في هذه الأبواب من الحب والبغض والسخط والكراهية وما أشبهه.. (ثم ذكر أحاديث في صفة الحب ثم البغض ثم السخط ثم الكره ثم العجب ثم الفرح، ثم حديث أبي هريرة السابق في البشاشة، ثم قال) وفي هذه الأبواب روايات كثيرة أكثر مما ذكر، لم نأت بها مخافة التطويل^(١١٥))

وهكذا قالوا فيما يسمونها صفة [الفرح]، والتي رويوا فيها حديثاً عن أبي هريرة وغيره يرفعه إلى رسول الله ﷺ، جاء فيه: (لله أفرح بتوبة عبده)، وفي رواية: (أشد فرحاً)^(١١٦) وقد قال ابن القيم ساخراً من الذي أولوا هذا الحديث من باب تنزيه الله تعالى عن الانفعالات الدالة على القصور والعجز: (وأيضاً فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (لله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم ضل راحلته)، قالوا: وهذا أعظم ما يكون من الفرح وأكملة، فإن صاحب هذه الراحلة كان عليها مادة حياته من الطعام والشراب، وهى مركبه الذى يقطع به مسافة سفره، فلو عدمه لانتقطع في طريقه فكيف إذا عدم مع مركبه طعامه وشرابه.. فأى فرحة تعدل فرحة هذا؟ ولو كان في الوجود فرح أعظم من هذا لمثل به النبي ﷺ، ومع هذا ففرح الله بتوبة عبده إذ تاب إليه أعظم من فرح هذا براحلته، وتحت

هذا سر عظيم يختص الله بفهمه من يشاء، فإن كنت ممن غلظ حجابيه وكثفت نفسه وطباعه، فعليك بوادى الخفا، وهو وادى المحرّفين للكلم عن مواضعه، الواضعين له على غير المراد منه، فهو واد قد سلكه خلق وتفرقوا في شعابه وطرقه ومتاهاته ولم تستقر لهم فيه قدم ولا لجؤوا منه إلى ركن وثيق، بل هم كحاطب الليل وحاطم السيل^(١١٧)

وهكذا أصبح منزله الله - في معيار السلفيين - محرفاً، وأصبح المجسم معظماً ومنزهاً.

ومثله قال الشيخ محمد خليل الهراس - وهو من كبار المعاصرين المتبنين لهذا المنهج التجسيمي - عند شرحه للحديث السابق، فقد قال: (وفي هذا الحديث إثبات صفة الفرح لله عزّ وجلّ، والكلام فيه كالكلام في غيره من الصفات؛ أنه صفة حقيقية لله عزّ وجلّ، على ما يليق به، وهو من صفات الفعل التابعة لمشيئته تعالى

وقدرته، فيحدث له هذا المعنى المعبر عنه بالفرح عندما يحدث عبده التوبة والإنابة إليه، وهو مستلزم لرضاه عن عبده التائب، وقبوله توبته، وإذا كان الفرح في المخلوق على أنواع؛ فقد يكون فرح خفة وسرور وطرب وقد يكون فرح أشر وبطر؛ فالله عزّ وجلّ مُنَزَّه عن ذلك كله، وفرحه لا يشبه فرح أحد من خلقه؛ لا في ذاته، ولا في أسبابه، ولا في غاياته؛ فسيبه كمال رحمته وإحسانه التي يحب من عباده أن يتعرّضوا لها، وغايته إتمام نعمته على التائبين المنيين، وأما تفسير الفرح بلازمه، وهو الرضى، وتفسير الرضى بإرادة الثواب؛ فكل ذلك نفى وتعطيل لفرحه ورضاه سبحانه، أوجبه سوء ظنّ هؤلاء المعطّلة برهيم، حيث توهموا أن هذه المعاني تكون فيه كما هي في المخلوق، تعالى الله عن تشبيههم وتعطيلهم^(١١٨)

هذه مجرد أمثلة عن نسبة السلفية الانفعالات لله، وهو ما لا يليق

بجلال الله وقده، وما تدل الأدلة العقلية والنقلية على استحالته، ولكن بسبب إعراضهم عن كلمات بيت أهل النبوة وقعوا فيما وقعوا فيه.

ثانيا - الإمام الحسين وقيم الكمال [الجمال الإلهي]:

لا تقتصر القيم الإيمانية على قيم التنزيه، ذلك أنها - مع أهميتها - لا تفعل سوى أن تنفي عن الله ما لا يتناسب مع جلاله وعظمته، بالإضافة إلى كونها قيما يمكن للعقل المجرد إثباتها، بل إن الكثير من الفلاسفة استطاعوا أن يتوصلوا إليها من غير اعتماد على أي مصدر نقلي، ولهذا نرى المتكلمين لا يقتصرون في البرهنة عليها على المصادر النقلية، بل يضيفون إليها المصادر العقلية أيضا.

ولهذا يدعو القرآن الكريم إلى استعمال العقل المجرد لتنزيه الله عن الشريك، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]

أما ما وقع فيه المخالفون لها من هذه الأمة أو غيرها، فهو ناتج عن عزل العقل في التأمل فيها، ولذلك راحوا يقيسون الله على أنفسهم، ويتصورون أن الكمال هو ما يتصفون به؛ فوصفوا الله بما يتصورون أنه كمال مع كونه عين النقص.

ولذلك كان الاهتمام بالتنزيه مقدمة أساسية لإثبات كمال الله وجماله وعظمته التي لا تحد، ذلك أنه لا يمكن إثبات الكمال لعقل ممتلىء بالتشبيه والتدنيس، وإلا أصبح الكمال نفسه نقصا، لاختلاطه مع التشبيه والتجسيم، وهو ما وقعت فيه المدارس التي عزلت أئمة أهل البيت، حيث أصبح الكمال عندها مشوبا بالتجسيم والتشبيه والنقص الذي لا يليق بجلال الله وعظمته.

ومن الأمثلة على ذلك أنهم يوردون عند بيان قدرة الله المطلقة هذه الرواية التي أوردها أبو الشيخ في العظمة يرفعها إلى رسول الله ﷺ:

(يأخذ الجبار سمواته وأرضه، وقبض بيده وجعل يقبضها ويبسطها ويقول: أنا الرحمن، أنا الملك، أنا القدوس، أنا السلام، أنا المؤمن، أنا المهيمن، أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً، أنا الذي أعدتها، أين المتكبرون؟ أين الجبارون؟) ^(١٢١)

والعجب أنهم - بما يروونه من خرافات وأساطير - صاروا يعتقدون أن الأرض تساوي السماوات في ضخامتها، ولهذا تجدهم يصححون الروايات التي تصور أن الله يضع الأرض في يد والسموات بما فيها من نجوم وكواكب وغيرها في يد أخرى، لقد قال ابن القيم يشرح ذلك، أو يصوره: (إذا كانت السموات السبع في يده كالحردلة في يد أحدنا، والأرضون السبع في يده الأخرى كذلك فكيف يقدره حق قدره من أنكر أن يكون له يدان فضلاً عن أن يقبض بهما شيئاً، فلا يد عند المعطلة

(يطوي الله عز وجل السموات السبع بما فيهن من الخلائق والأرضين بما فيهن من الخلائق يطوي كل ذلك بيمينه فلا يرى من عند الإبهام شيء ولا يرى من عند الخنصر شيء فيكون ذلك كله في كفه بمنزلة خردلة) ^(١١٩)

ومنها ما ذكره ابن تيمية في (الرسالة العرشية)، حيث قال: (والحديث مروي في الصحيح والمسانيد وغيرها بألفاظ يصدق بعضها بعضها وفي بعض ألفاظه قال: قرأ ﷻ على المنبر: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، ثم قال: (مطوية في كفه يرمى بها كما يرمى الغلام بالكرة). وفي لفظ (يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده فيجعلها في كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان بالكرة: أنا الله الواحد)، وقال ابن عباس: يقبض الله عليهما، فما ترى طرفاهما بيده) ^(١٢٠)

وقال: (وفي لفظ قال: رأيت رسول الله ﷺ على المنبر وهو يقول:

ولا قبض في الحقيقة وإنما ذلك مجاز لا حقيقة له، وللجهمية والمعطلة من هذا الذم أوفر نصيب^(١٢٢)

هذا مثال عن تصور السلفيين لقدرة الله، والتي أثر فيها التجسيم والتشبيه، وحوّلها إلى عجز محض، وهكذا نراهم عندما يتحدثون عن عظمة العرش، فهم لا يتحدثون عنه باعتباره آية من آيات قدرة الله، وإنما باعتباره محلاً لجلوس الله تعالى، وبقدر الجالس يكون الكرسي، وبقدر الراكب يكون المركب، ولها نراهم يبالغون في وصف عظمة العرش، ويؤلفون فيه الرسائل والكتب، لا ليثبتوا قدرة الله، وإنما ليثبتوا عظمة حجم الذي يقعد عليه.

مع العلم أن تلك الأرقام التي يوردونها لا تساوي شيئاً أمام ما اكتشفه العلم الحديث من عظمة الكون، بل هي لا تكاد تتجاوز المجموعة الشمسية في أحسن أحوالها، ولهذا نراهم يبغضون العلوم الحديثة،

وخصوصاً [علم الفلك الحديث] وفي مقابل الاتجاه السلفي التجسيمي نرى كذلك سائر المدارس الإسلامية من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة وغيرهم، بالغوا في التنزيه على حساب قيم الكمال؛ فلذلك راحوا يقيّدون صفات الكمال، ويحصرونها في عدد محدود؛ وهو وإن كان من مقتضيات التصنيف العلمي إلا أنه أحدث آثاراً سلبية على قيم الكمال، بالإضافة إلى مخالفته للمنهج القرآني.

وفي هذا الإطار تظهر قيمة أطروحات أئمة أهل البيت، والتي تبنت المنهج القرآني في الدعوة للعقيدة الإسلامية، وما يرتبط بها من قيم، والتي تجنبت أسلوب التصنيف الكلامي الممتلئ بالقصور والعجز، والذي قد يغلب العقل المجرد القاصر، وإنما تبنت التعريف بالحقائق على الطريقة القرآنية.

ولهذا نجد المعارف العظيمة لهم

كمثله شيء، وهو السميع البصير، اللطيف الخبير، وهو على كل شيء قدير) نرى الكثير من المعارف المتعلقة بالكمال الإلهي، والمصاغة بطريقة لا يمكن أن نجد مثلها في المتون، ولا كتب العقائد التي صاغها المتكلمون والمتمثلة بالجفاف.

فهو يذكر إرادة الله وقضائه الذي لا يمكن لأحد أن يدفعه: (الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع)، وهو يرد بذلك على كل التيارات التي حدت من إرادة الله، أو تصورت إمكانية معارضتها.

وهو يذكر جود الله وكرمه المنبني على قدرته المطلقة: (ولا لعطائه مانع)، (وهو الجواد الواسع)

وهو يذكر قدرة الله وإبداعه في صنعه: (ولا كصنعه صنع صانع.. فطر أجناس البدائع، وأتقن بحكمته الصنائع)

وهو يذكر رقابة الله وسمعه وبصره وحضوره مع كل شيء، وعدم غياب

مضمنة في أدعيتهم؛ فهي تشمل حقائق الجلال والجمال الإلهي، وبأحسن عبارة، وأدق إشارة، وبلغه جميلة بسيطة يفهمها العامة والخاصة، كل بحسبه، بالإضافة إلى كونها معراجا يتواصل المؤمن من خلاله مع الله تعالى، ولا يكتفي بوصفه وصفا مجردا عن المشاعر.

ومن أجمل تلك الأدعية، وأكثرها اهتماما بمعارف الكمال الإلهي دعاء الإمام الحسين يوم عرفة، فهو وحده مدرسة عقديّة كاملة، لو أن الأمة اهتمت بها بدل اهتمامها بتلك المتون العقدية، لبنت علاقة إيمانية مع الله، تختلف عن ذلك الجدل والتحريف الذي وقعت فيه.

ومن الأمثلة على ذلك أنه عند مطالعة المقطع الأول من الدعاء، والذي يبدأ بقول الإمام الحسين: (الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع، ولا لعطائه مانع، ولا كصنعه صنع صانع^(١٢٣))، وينتهي بقوله: (وليس



شيء عنه: (لا يخفى عليه الطلائع)

وهو يذكر خلق الله تعالى للخلق ورحمته ورأفته بهم وهدايته لهم: (وهو للخلقة صانع، وهو المستعان على الفجائع، جازي كل صانع، ورائش كل قانع، وراحم كل ضارع، ومنزل المنافع والكتاب الجامع بالنور الساطع)

وهو يذكر أفعال الله المرتبطة بخلقه، وسماحه لأدعيتهم، ورفعهم لكرباتهم، ومجازاته للمسيئين منهم: (وهو للدعوات سامع، وللدرجات رافع، وللكربات دافع، وللجبابرة قانع، وراحم عبدة كل ضارع، ودافع ضرة كل ضارع)

وهكذا لو تأملنا هذا المقطع وحده وجدنا فيه الكثير من المعارف الإلهية المرتبطة بالأسماء الحسنى، والتي تدل على مدى حضور المنهج القرآني في عرض القيم الإيمانية في أدعية الإمام الحسين، مثله مثل سائر أدعية الأئمة. بناء على هذا، وبناء على صعوبة

تصنيف ما ورد في الدعاء من كمالات الله من خلال مقاطعه وفقراته؛ فسنكتفي هنا بذكر بعض ما ورد فيه من معارف إلهية على سبيل الاختصار:

١- حياة الله:

وهي من أول صفات كمال الله، وقد أشار إليها الإمام الحسين في دعاء عرفة بقوله: (يَا حَيًّا حِينَ لَا حَيٍّ)، وهي الصفة التي رتب عليها القرآن الكريم كل صفات الكمال، ذلك أنه لا يمكن لأي صفة كمال أن تكون بدونها، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٥]، وقال: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]

وقد أشار إلى هذه الصفة، وأهميتها في معرفة الله تعالى كل أئمة أهل البيت، فقد قال الإمام الباقر: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرَهُ.. حَيًّا لَا مَوْتَ فِيهِ، وكذلك هو اليوم،

وكذلك لا يزال أبداً^(١٢٤)، وقال:
(كان حياً بلا كون موصوف)^(١٢٥)

وكلهم نص على أن حياة الله عين ذاته، فعن الإمام علي قال: (كان إلهاً حياً بلا حياة)^(١٢٦)، وقال: (اللهم إنك.. حيّ لم ترث الحياة من حي)^(١٢٧)، وقال الإمام الباقر: (لم يزل حياً بلا حياة)^(١٢٨)، وقال: (كان حياً بلا حياة حادثة)^(١٢٩)

٢ - علم الله:

وهو من صفات الكمال الكبرى التي تترتب عليها الكثير من الكمالات، وقد أشار الإمام الحسين في دعاء عرفة إلى سعة علم الله، وارتباطه بأدق التفاصيل، وكأنه يرد بذلك على الفلاسفة الذين قصرُوا علم الله على الكليات دون التفاصيل، فقد قال في دعائه - عند عده لنعم الله تعالى عليه: (وأنا اشهدك يا إلهي بحقيقة إيماني، وعقد عزمات يقيني، وخالص صريح توحيدِي، وباطن مكنون ضميري،

وعلائق مجاري نور بصري، وأسارير صفحة جبیني، وخرق مسارب نفسي، وخذاري مارن عرنيني، ومسارب صماخ سمعي، وما ضمت وأطبقت عليه شفتاي، وحركات لفظ لساني، ومغرز حنك فمي وفكي، ومنابت أضراسي، وبلوغ حبائل بارع عنقي، ومساغ مطعمي ومشربي، وحماله أم رأسي، وجمل حمائل حبل وتيني، وما اشتمل عليه تامور صدري، ونياط حجاب قلبي، وأفلاذ حواشي كبدي، وما حوته شراسيف أضلاعي، وحقاق مفاصلي، وأطراف أنامي، وقبض عواملي، ودمي وشعري، وبشري وعصبي، وقصبي وعظامي، ونخي وعروقي، وجميع جوارحي، وما انتسج على ذلك أيام رضاعي، وما أقلت الأرض مني، ونومي ويقظتي، وسكوني وحركتي، وحركات ركوعي وسجودي)^(١٣٠)

فهذه القطعة من الدعاء تشير إلى معان كثيرة جداً كلها تترتب على علم

الله الواسع والمحيط بأدق التفاصيل؛ فهي تشير إلى قدرة الله المطلقة، وتصميمه البديع، وعنايته بعباده، ورحمته بهم، وكل هذه المعاني مترتبة على علم الله.

وكان الإمام الحسين يرد على الفلاسفة الذين يقصرون علم الله على الكليات دون الجزئيات، بقوله: (إن هذه النعم التي نراها، ونوقن بأن الله خلقها، لم تكن لتوجد لولا قدرة الله المرتبطة بعلمه، فعلمه بالحاجة إليها هو الذي دعا القدرة لإخراجها من العدم إلى الوجود)

والمنهج الذي استعمله الإمام الحسين في إبراز هذه الحقيقة هو نفس المنهج القرآني الذي يعتمد ذكر الأمثلة والنماذج التي يعبر عنها بالآيات، كما قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾

[الأنعام: ٥٩]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يُرْدُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا أَدْذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٧)، وقال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾ (سبأ: ٢)، وقال: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (يونس: ٦١)، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(المجادلة: ٧)

الأرض ولا في السماء) (١٣٤)

وقال الإمام الرضا: (إنما سمي الله عالماً؛ لأنه لا يجهل شيئاً) (١٣٥)

وقال الإمام الجواد: (قولك عن الله عالم، إنما نفيت بالكلمة الجهل، وجعلت الجهل سواه) (١٣٦)

٣ - إرادة الله:

وهي من صفات كمال الله، والتي وقع الخلاف في كونها من الصفات الذاتية أو من صفات الأفعال، كما وقعت خلافات كثيرة في علاقتها بالعلم والقدرة، ونحن لا يعيننا هنا كل تلك الخلافات، وإنما يعيننا منهج الإمام الحسين في التعريف بها وطرحها، فقد أشار إليها في دعاء عرفة في مواضع منه، ومنها قوله في بداية الدعاء: (الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع)

وقوله عند بيانه لنعم الله على عباده: (سبحانك لا إله إلا أنت، اللهم إنك تجيب المضطر، وتكشف

وغيرها من الآيات الكريمة الكثيرة التي يذكر الله تعالى فيها علمه الواسع المحيط بكل شيء، وبأدق التفاصيل، وهو نفس المنهج الذي استعمله كل أئمة أهل البيت؛ فالإمام علي يقول في وصف الله تعالى: (لا يعزب عنه عدد قطر السماء، ولا نجومها ولا سوا في الريح في الهواء، ولا ديبب النمل على الصفا، ولا مقيل الذر في الليلة الظلماء، يعلم مساقط الأوراق، وخفي الأحداق) (١٣١)، ويقول: (الحمد لله الذي يعلم عجيج الوحوش في الفلوات، ومعاصي العباد في الخلوات، واختلاف النينان في البحار الغامرات، وتلاطم الماء بالرياح العاصفات) (١٣٢)، ويقول: (قد علم السرائر، وخبر الضمائر، له الإحاطة بكل شيء) (١٣٣)

وقال الإمام الصادق: (إنما سمي الله تعالى علياً لأنه لا يجهل شيئاً من الأشياء، لا تخفى عليه خافية في



السوء، وتغيث المكروب، وتشفي السقيم، وتغني الفقير، وتجبر الكسير، وترحم الصغير، وتعين الكبير، وليس دونك ظهير، ولا فوقك قدير، وانت العلي الكبير)، فكل هذه الأفعال الإلهية تفتقر إلى الإرادة مثل افتقارها إلى القدرة.

وقال في دعاء القنوت: (اللهم منك البداء ولك المشيئة، ولك الحول، ولك القوة، وأنت الله الذي لا إله إلا أنت، جعلت قلوب أوليائك مسكناً لمشيئتكم وممكناً لإرادتك، وجعلت عقولهم مناصب أوامرك ونواهيك. فأنت إذا شئت ما تشاء حرّكت من أسرارهم كوامن ما ابطنت فيهم، وأبدأت من إرادتك على ألسنتهم ما أفهمتهم به عنك في عقودهم بعقول تدعوك، وتدعو اليك بحقائق ما منحتهم وإنّي لأعلم مما علمتني من أنّك أنت، المشكور على ما منه أريتني وإليه آويتني. اللهم واني مع ذلك كله عائد بك، لائذ بحولك وقوتك راض

بحكمك الذي سقته إليّ في علمك جار بحيث أجريتني، قاصد مما امتني غير ضنين بنفسي فيما يرضيك عني إذ به قد رضيتني ولا قاصر بجهدني عما إليه ندبتني، مسارع لما عرفتني، شارع فيما أشرعتني، مستبصر ما بصرتني، مراع ما أوعيتني، ولا تخلني من رعايتك، ولا تخرجني من عنايتك ولا تقعدني عن حولك، ولا تخرجني عن مقصد أنال به إرادتك، واجعل على البصيرة مدرجي، وعلى الهداية مهجتي، وعلى الرشاد مسلكي، حتى تنيلني وتنيل بي أمنيّتي، وتحل بي على ما به أردتني وله خلقتني وإليه أويت بي، وأعد أوليائك من الافتتان بي، وفتنهم برحمتك لرحمتك في نعمتك تفتين الاجتباء والاستخلاص بسلوك طريقتي، واتباع مهجتي، والحقني بالصالحين من آبائي، وذوي لحمتي^(١٣٧)

وهكذا قال في القطعة المنسوبة إليه في دعاء عرفة: (إلهي قد علمتُ

باختلاف الآثار، وتنقلات الأطوار،
أن مرادك منّي أن تتعرّف إليّ في كلّ
شيء؛ حتّى لا أجهلك في شيء، وهو
نص يبين أن مراد الله من عباده هو
التعرف عليه وعبادته، كما قال تعالى:
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا
لِيَعْبُدُونِ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ
وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا﴾ [الذاريات:
٥٦، ٥٧]

وهو ما نص عليه الحديث القدسي
الذي يذكر فيه الله تعالى الهدف والغاية
من خلق الموجودات، وهي معرفته
تعالى، ففيه: (كنت كنزاً مخفياً، فأحببت
أن أعرف، فخلقت الخلق لكي
أعرف) ^(١٣٨)

ومن المسائل التي ثار حولها الجدل
الكثير في عهد الإمام الحسين علاقة
إرادة الله بإرادة الإنسان، وهل إرادة
الله تلغي إرادة الإنسان، أم أن إرادة
الإنسان تلغي إرادة الله، وقد أجاب
على هذا الإشكال الإمام الحسين في
رسالة أرسل بها إلى الحسن البصري

يحييه فيها عن سؤال حول القدر، ومما
جاء فيها: (فاتبع ما شرحت لك في
القَدَر ممّا أُفْضي إلينا أهل البيت، فإنه
من لم يؤمن بالقَدَر خيره وشره فقد
كفر، ومن حمل المعاصي على الله عز
وجل فقد افترى على الله افتراءً عظيماً،
إنَّ الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه،
ولا يُعصى بغلبة ولا يُهمل العباد في
الهلكة، لكنه المالك لما ملكهم، والقادر
لما عليه أقدرهم. فإن ائتمروا بالطاعة،
لم يكن الله صَادّاً عنها مبطّأً، وإن
اُئتمروا بالمعصية فشاء أن يُثَنَّ عليهم
فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل.
وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها
قسراً، ولا كلفهم جبراً بل بتمكينه
إياهم بعد إعداده وإنذاره لهم
واحتجاجه عليهم، طوقهم ومكنهم
وجعل لهم السبيل إلى أخذ ما إليه
دعاهم، وترك ما عنه نهاهم جعلهم
مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شيء
غير آخذه. ولترك ما نهاهم عنه من
شيء غير تاركه، الحمد لله الذي جعل

عباده أقوياء لما أمرهم به ينالون بتلك القوة، وما نهاهم عنه. وجعل العذر لمن يجعل له السبيل حمداً متقبلاً فأنا على ذلك أذهب وبه أقول. والله وأنا وأصحابي أيضاً عليه وله الحمد^(١٣٩)

وفي هذه الرسالة توضيح جلي لمسألة القضاء والقدر، وعلاقتها بعلم الله وإرادته وقدرته، وعلاقتها كذلك بسلوك الإنسان، والتكليف المناط به.

وهي حل لتلك الإشكالات التي وقعت فيها بعض المدارس الإسلامية بسبب مواقفها من القضاء والقدر، نتيجة سوء فهمها لعلم الله وإرادته وقدرته، حيث نجد فريقين متنازعين، كلاهما أخطأ الطريق المستقيم بسبب هجره لحقائق القرآن الكريم والممثلين لها.

أما أولهما: فغلب التوحيد على العدل، فاعتقد أن الله تعالى أجبر عباده على ما يفعلون، ثم يحاسبهم على ذلك، لأنه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وهو

المذهب الذي اعتبره القرآن الكريم مذهب المشركين؛ فقال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقال: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وقال: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠]

وأما الفريق الثاني؛ فذهب إلى عكس ذلك، فتوهم أن العباد يتصرفون خلافا لما أراد الله تعالى، وبذلك يكون الله عنده مكرها وجأهلا وعاجزا، ولهذا قال الإمام الحسين: (إنَّ الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه، ولا يُعصى بغلبة ولا يُهمَل

العباد في الهلكة)

وهذا الذي ذكره الإمام الحسين وعالج به أخطر القضايا العقدية، وأكثرها تأثيراً في الواقع هو الذي اتفق عليه جميع أئمة أهل البيت، فقد روى الأصبغ بن نباتة أن الإمام علي عَدَل من حائط مائل إلى حائط آخر؛ ف قيل له: يا أمير المؤمنين أتقرّ من قضاء الله؟ قال: (أقرّ من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل) (١٤٠)

وروي أنه لما انصرف من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام، أبقضاء الله وقدره؟ فقال: أجل يا شيخ، ما علوتم من تلعة ولا هبطتم من واد إلاّ بقضاء من الله وقدر؛ فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال أمير المؤمنين: مه يا شيخ! فوالله لقد عَظُم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم

تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطري؛. فقال الشيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؛ فقال أمير المؤمنين: أو تظن أنّه كان قضاءً حتماً، وقدراً لازماً؟ إنّهُ لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي، والزجر من الله تعالى، وسقط معنى (الوعد والوعيد) ولم تكن لأئمة للمذنب، ولا لمحَمَّدةٌ للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكن المحسن أولى بالعقوبة من المذنب.. وتلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمان، وحزب الشيطان، وقَدَرِيَّة هذه الأمة ومجوسها، وإنّ الله كلف تخييراً ونهى تحذيراً وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعَصَّ مغلوباً ولم يُطْعَ مكرهاً، ولم يملك مفوّضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين

عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل
للذين كفروا من النار^(١٤١)

وقال: (لا تقولوا وكلهم الله إلى
أنفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا أجبرهم
على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا
الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله،
وكلّ سابق في علم الله)^(١٤٢)

وقال الإمام الصادق: (كما أنّ
بادئ النعم من الله عز وجل وقد
نحلكموه، كذلك الشرّ من أنفسكم
وإن جرى به قدره)^(١٤٣)

وقال الإمام الرضا: (لا يجوز في
قضية، الخلق إلى ما علم منقادون،
وعلى ما سطر في كتابه ماضون، لا
يعملون خلاف ما علم منهم، ولا
غيره يريدون)^(١٤٤)

وهكذا جمعت هذه المقولات بين
الإيمان بتوحيد الله وعظمته وإرادته
المطلقة وقدرته النافذة في كل شيء،
مع الحرية الإنسانية التي يقتضيها
التكليف.

وهي كلها مستنبطة ومتوافقة

ومتناسقة مع ما ورد في القرآن
الكريم، حيث نجده يعقب على أفعال
العباد المكتسبة بأنها لم تحصل خارجة
عن مشيئة الله، بل هي في إطار مشيئته،
ليجمع القلب على التوحيد بعد
تذكيرهم بمسؤوليتهم في عالم
الأسباب.

ومن ذلك قوله تعالى في إثبات
ضرر السحر الذي هو فعل المكلف:
﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ
الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ (البقرة: ١٠٢)، ثم
تعقيبه بعدها بأن هذا الضرر لا يحصل
إلا بإذن الله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ
أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٠٢)

ومن ذلك قوله تعالى إثبات كسب
المخالفين والمعادين لرسول الله ﷺ:
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا
شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ
إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾
(الأنعام: ١١٢)، ثم قوله بعدها في
إثبات التوحيد: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا
فَعَلُوهُ﴾ (الأنعام: ١١٢)

الله رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿التكوير: ٢٩﴾

ومن ذلك قوله تعالى في إثبات كسب العبد ومشئته في السلوك إلى الله: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (الانسان: ٢٩)، ثم تعقيب ذلك بإرجاع المشيئة إلى الله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الانسان: ٣٠)

ومن ذلك قوله تعالى في إثبات كسب العباد في التذكر بالقرآن الكريم: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ﴾ (٥٤) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿٥٥﴾ (المدثر)، ثم تعقيقه على ذلك بإرجاع المشيئة إلى الله إثباتا للتوحيد: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (المدثر: ٥٦)

وهكذا نرى مدى التوافق بين القرآن الكريم وكلمات أئمة أهل البيت، ذلك أنه يستحيل أن يختلف الثقلان في أي مسألة، وكيف يختلفان، وقد أخبر رسول الله ﷺ أنها لا يفرقان حتى يردا عليه الحوض.

ومن ذلك قوله تعالى في إثبات كسب المشركين من قتل أولادهم التشيع عليهم بذلك: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُزْذَوْهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٣٧)، ثم التعقيب على ذلك بالرد إلى التوحيد: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ (الأنعام: ١٣٧) (الأنعام: ٦: ١٣٧)

ومن ذلك قوله تعالى في إثبات وقوع الشرك من المشركين بنسبتهم إلى الشرك: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦)، ثم قوله بعدها في إثبات أن شركهم لا يخرج عن مشيئة الله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ (الأنعام: ١٠٧)

ومن ذلك قوله تعالى في إثبات كسب العبد لمشيئة الاستقامة: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (التكوير: ٢٨)، ثم تعقيقه بعدها بما يقتضيه التوحيد من إرجاع مشيئة العبد إلى مشيئة الله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ

٤ - قدرة الله :

تتسع لكل شيء، فالله تعالى يعدد آيات قدرته، ليبرهن بها على كون القدرة صفة من صفاته الذاتية، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]

ومن الأمثلة على ذلك قوله عند بيانه لقدرته على البعث: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَمُوتُ وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]

وهو دليل واضح على أن من قدر

وهي التي أشار إليها الإمام الحسين في مواضع كثيرة من دعاء يوم عرفة، ومنها قوله: (ولا كصنعه صنع صانع)، وقوله: (فطر أجناس البدائع^(١٤٥))، وأنقن بحكمته الصنائع)، وقوله: (وهو على كل شيء قدير^(١٤٦))

وقوله عند ذكر بعض تفاصيل القدرة المرتبطة بخلقه: (ابتدأتني بنعمتك قبل ان أكون شيئا مذكورا، وخلقتني من التراب، ثم اسكتني الأصلاب.. فابتدعت خلقي من منى يمنى، وأسكتني في ظلمات ثلاث، بين لحم ودم وجلد^(١٤٧))، وغيرها من المقاطع التي ذكر فيها نعم الله تعالى عليه؛ فكلها نعم دالة على قدر الله تعالى.

ونلاحظ فيها مثلما لاحظناه سابقا من استخدام المنهج القرآني في التعريف بقدرة الله، وهو منهج يعتمد الآيات الدالة على القدرة، وكونها

وقوله: (فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها ولاءم بقدرته بين متضادها) ^(١٥١) ، وقوله: (وأقام من شواهد البينات على لطيف صنعته وعظيم قدرته) ^(١٥٢)

وهكذا قال الإمام الصادق في جواب بعض الملاحدة: (كيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك) ^(١٥٣)

٥ - عدل الله:

وهو الذي أشار إليه الإمام الحسين في قوله في دعاء عرفة: (وأنت الحكم العدل الذي لا يجور، وعدلك مهلكي، ومن كل عدلك مهربي، فإن تعذبني فبذنوبي يا مولاي بعد حجتك علي، وإن تعف عني، فبحلمك وجودك وكرمك) ^(١٥٤)

وهذه القطعة من الدعاء - بالإضافة إلى احتوائها على قيم العبودية الخالصة لله والمملتة بالأدب الرفيع والشفافية الروحية العالية -

على كل هذه الآيات البديعة قادر على غيرها؛ قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٧٨ - ٨٢]

وهذا المنهج هو الذي اعتمده أئمة أهل البيت في الدلالة على قدرة الله، والرد على تلك المقولات والتشكيكات التي تحاول أن تبحث في محدودية قدرته تعالى ^(١٤٨) ، ومن ذلك قول الإمام علي: (فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه) ^(١٤٩) ، وقوله: (وإرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطق به آثار حكمته) ^(١٥٠) ،

تدل كذلك على أن من صفات كمال الله عدله المطلق الذي لا حدود له، وهو من المفاهيم التي وقعت فيها الكثير من الأخطاء في المدارس الإسلامية، ولهذا نجد في الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت تصحيح تلك المفاهيم التي انحرفت عن المعاني القرآنية.

وأول من أشار ذلك الإمام علي عندما طرحت المسألة في عصره؛ فسئل عن التوحيد والعدل؛ فأجاب بعبارة جامعة بقوله: (التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه)^(١٥٥)، وهي عبارة تلخص الكثير من القيم الإيمانية التي حرص أئمة أهل البيت على الدعوة إليها.

وقد أشار ابن أبي الحديد إلى قيمة تلك العبارة الجامعة، ومدى تأثيرها في عقائد المعتزلة، على عكس ما يشاع من تأثر الإمامية بالمعتزلة؛ فقال: (هذان الركنان هما ركنا علم الكلام، وهما شعار أصحابنا المعتزلة لنفهم

المعاني القديمة التي يشبها الأشعري وأصحابه، ولتنزيهم الباري سبحانه عن فعل القبيح، ومعنى قوله: (أن لا تتوهمه): أن لا تتوهمه جسماً أو صورة أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات، كما ذهب إليه قوم، أو نوراً من الأنوار، أو قوة سارية في جميع العالم كما قاله قوم، أو من جنس الأعراض التي تحل الحال أو تحل المَحَل وليس بعرض، كما قاله النصارى، أو تحله المعاني والأعراض فمتى تُؤهم على شيء من هذا فقد خولف التوحيد.. وأما الركن الثاني فهو (أن لا تتهمه): أي أن لا تتهمه في أنه أجبرك على القبيح ويعاقبك عليه، حاشاه من ذلك ولا تتهمه في أنه مكن الكذابين من المعجزات فأضل بهم الناس، ولا تتهمه في أنه كلّفك ما لا تطيقه وغير ذلك من مسائل العدل التي يذكرها أصحابنا مفصلة في كتبهم، كالعوض عن الألم فإنه لا بدّ منه، والثواب على فعل الواجب فإنه

اقترانا ضروريا لا انفصال لأحدهما
عن الآخر؛ فالعدل يقتضي التوحيد،
والتوحيد يقتضي العدل.

أما اقتضاء العدل للتوحيد، فإن
الشخص إن كلف تكاليف مختلفة من
جهات متعددة، ثم حوكم في محاكم
مختلفة من قضاة متناقضين كان ذلك
منتهى الجور، ولكن العدل الإلهي
مستند إلى التوحيد الإلهي، فالعبد لا
يكلف إلا من رب واحد، وهو الذي
يتولى جزاءه، فلا يخاف ظلما ولا
هضما.

أما اقتضاء التوحيد للعدل، فإن
من أعظم أسباب الجور فقر الجائر لمن
جار له بأي نوع من أنواع الافتقار، أو
بغضه للمجور لعله من العلل، والله
تعالى الغني عن عبادته، لا يفتقر لأحد
منهم، وينزهه عن العلل التي يقع
بسببها الجور والظلم.

ولهذا ورد في النصوص الجمع بين
التوحيد والعدل، ومن ذلك قوله
تعالى حاكيا قول هود عليه السلام لقومه: ﴿إِنِّي

لا بد منه، وصدق وعده ووعيده فإنه
لا بد منه﴾ (١٥٦)

ثم ذكر مدى تأثير الروايات
الواردة عن أئمة أهل البيت في مفهوم
العدل وما يرتبط به من مفهوم الحسن
والقبح وغيرهما في عقائد المعتزلة؛
فقال: (وجملة الأمر أن مذهب
أصحابنا في العدل والتوحيد مأخوذ
عن أمير المؤمنين وهذا الموضع من
المواضع التي قد صرح فيها بمذهب
أصحابنا بعينه وفي فرض كلامه من
هذا النمط ما لا يحصى) (١٥٧)

وهكذا روي عن الإمام الصادق
الجمع بين التوحيد والعدل، حيث
قال: (أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى
رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ، وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ
لَا تُنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكُنْ
عَلَيْهِ) (١٥٨)

وكل هذه الروايات التي يجتمع
فيها العدل مع التوحيد، نجدها
مستنبطة ومتفقة مع القرآن الكريم
الذي يعتبر اقتران العدل بالتوحيد



تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿هـود: ٥٦﴾، فهذه الآية الكريمة تجمع بين العدل والتوحيد، بل تسند أحدهما للآخر:

أما التوحيد الذي هو أساس التوكل كما أنه أساس العدل، فقد عبر عنه بقوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا﴾ أي لا يخرج أي شيء عن قهره وسلطانه.

وأما العدل، والذي جاء مستدركا لما قد يفهم خطأ من التوحيد، فقد عبر عنه بقوله: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ أي هو الحاكم العادل الذي لا يجور في حكمه، فإنه على صراط مستقيم.

وهكذا نرى النصوص القرآنية الكثيرة التي توضح معنى العدل، وأنه امتناع الظلم عن الله، كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٢)، وقال تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ

ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١)، وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس: ٤٤)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٠)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ (طه: ١١٢)، والهضم أن ينقص من جزاء حسنة، والظلم أن يعاقب بذنوب غيره، وكلاهما مما يتنافى مع العدل.

وكل تلك الآيات الكريمة، ومثلها الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت تدل على أن المراد من العدل والظلم هو نفس ما نفهمه في تعابيرنا العادية من معانيهما؛ فالعدل أن توضع الأشياء في مواضعها المناسبة لها، والظلم أن توضع في غير مواضعها.

الخطيرة لهذا القول.

وفي مقابل هؤلاء من وضعوا قانونا للعدالة أرادوا فرضه على الله، واعتقدوا التعارض بين عدل الله وتوحيده، فنفوا التوحيد لأجل العدل، كما نفى من قبلهم العدل لأجل التوحيد؛ فكلا الطرفين ابتعد عن الحق بقدر ابتعاده عن النصوص المعصومة أو تغليب بعضها على بعضها، أو إعمال بعضها وإهمال الآخر.

٦ - رحمة الله:

وهي التي أشار إليها الإمام الحسين في مواضع كثيرة من دعاء عرفة وغيره، ومنها قوله في دعاء عرفة: (تقدست وتعاليت، من رب عظيم كريم رحيم، لا تحصى آلاؤك، ولا يبلغ ثنائوك، ولا تكافئ نعمائوك) (١٦١)

وقوله في الجمع بين القدرة والرحمة الإلهية: (اللهم إنك تجيب دعوة

أما من حرف هذا المعنى، ففسر العدل بالممكن، واعتبر أن كل ما يمكن فعله بالعبد فهو عندهم عدل، وفسروا الظلم بأنه التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وأحالوا بذلك - عقلا - إمكانية الظلم على الله تعالى باعتباره ممتنعا لذاته، فلا يدخل تحت القدرة، فلا يقدر الرب تعالى على ما يسمى (ظلمًا) حتى يقال ترك الظلم وفعل العدل (١٥٩).

فهذا لا يتناسب مع ما يفهم من ظواهر النصوص القرآنية والنبوية والروايات الواردة عن أئمة أهل البيت، وعلى قولهم ذلك لا يمدح الله بالعدل، ولا يحمد على ترك الظلم، لأنه لا يحمد على ترك المستحيل لذاته.

بل إن القول بهذا، وخاصة ما يشاع ترده بأن من عدالة الله أن يدخل التقي المؤمن جهنم، ويدخل العاصي الكافر الجنة (١٦٠) نوع من أنواع الجراءة على الله والمناقضة لما ورد في النصوص، زيادة على الآثار العملية

شَيْءٍ ﴿(الأعراف: من: ١٥٦)، وقال: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٧)

فالآيتان الكريمتان صريحتان في سعة الرحمة الإلهية وشمولها لكل شيء، ولم يرد في القرآن الكريم اقتران السعة بشيء من صفات الله إلا في صفتي الرحمة والعلم.

٧ - حكمة الله :

وهي التي أشار إليها الإمام الحسين في مواضع من دعاء عرفة، ومنها قوله عند تعداد بعض مظاهر الرحمة الخاصة به، والممتلئة بكل أنواع الحكمة: (لم تخرجني لرأفتك بي، ولطفك لي، وإحسانك إلي، في دولة أئمة الكفر الذين نقضوا عهدك، وكذبوا رسلك، لكنك أخرجتني للذي سبق لي من الهدى، الذي له يسرني، وفيه أنشأتني، ومن قبل رؤفت بي بجميل صنعك، وسوابغ

المضطر إذا دعاك، وتكشف السوء، وتغيث المكروب، وتشفي السقيم، وتغني الفقير، وتجبر الكسير، وترحم الصغير، وتعين الكبير، وليس دونك ظهير، ولا فوقك قدير، وأنت العلي الكبير، يا مطلق المكبل الأسير، يا رازق الطفل الصغير، يا عصمة الخائف المستجير، يا من لا شريك له ولا وزير^(١٦٢))

وقوله في الجمع بين العلم والرحمة الإلهية: (يا خير من سئل، ويا أرحم من استرحم، يا من لا يخفى عليه إغماض الجفون، ولا لحظ العيون، ولا ما استقر في المكنون، ولا ما انطوت عليه مضمرات القلوب، الا كل ذلك قد أحصاه علمك، ووسعه حلمك)^(١٦٣)

بل إنه يمكن قراءة جميع الدعاء من نافذة هذه الصفة العظيمة من صفات الله تعالى، فكل شيء في الكون نابع من الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، كما قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ

أجناس البدائع، واتقن بحكمته
الصنائع^(١٦٥)

ومنها كون كل الأفعال الإلهية في
منتهى اللطف، وأنه يستحيل عليها
العبثية، وقد قال الإمام الحسين معبرا
عن هذا المعنى في الدعاء: (يا مقيض
الركب ليوسف في البلد القفر ومخرجه
من الحب، وجاعله بعد العبودية
ملكا، يا راد يوسف على يعقوب بعد
أن ابضت عيناه من الحزن، فهو
كظيم، يا كاشف الضر والبلاء عن
أيوب، يا ممسك يد إبراهيم عن ذبح
ابنه بعد أن كبر سنه وفنى عمره، يا من
استجاب لذكريا فوهب له يحيى ولم
يدعه فردا وحيدا، يا من أخرج يونس
من بطن الحوت، يا من فلق البحر
لبنى إسرائيل فأنجاهم وجعل فرعون
وجنوده من المغرقين، يا من أرسل
الرياح مبشرات بين يدي رحمته، يا من
لا يعجل على من عصاه من خلقه، يا
من استنقذ السحرة من بعد طول
الجحود وقد غدوا في نعمته يأكلون

نعمك، فابتدعت خلقي من منى
يمنى، وأسكتني في ظلمات ثلاث بين
لحم ودم وجلد، لم تشهدني خلقي، ولم
تجعل إلي شيئا من أمري، ثم أخرجتني
للذي سبق لي من الهدى إلى الدنيا تأما
سويا، وحفظتني في المهد طفلا صبيا،
ورزقتني من الغذاء لبنا مريا،
وعطفت على قلوب الحواضن،
وكفلتني الأمهات الرواحم، وكألتني
من طوارق الجآن، وسلمتني من
الزيادة والنقصان، فتعاليت يا رحيم يا
رحمن، حتى إذا استهللت ناطقا
بالكلام، أتممت على سوايغ الأنعام،
وربيتني أيذا في كل عام^(١٦٤)

وفي هذا النص وغيره نرى الكثير
من المعاني التي توضح مفهوم الحكمة
الإلهية، وتصحح تلك التحريفات
التي وقعت حولها؛ فالحكمة تطلق
على الإتقان والإحكام في الصنعة،
وهي التي وردت في القطعة التي
ذكرناها كما وردت في مقاطع أخرى،
منها قوله في بداية الدعاء: (فطر

رزقه ويعبدون غيره وقد حادوه ونادوه وكذبوا رسله^(١٦٦)

وأول الثمار التي يجنيها المؤمن من هذه القيمة - كما يظهر في دعاء الإمام الحسين - هو ذلك الرضا عن الله في جميع أفعاله؛ ذلك أنه يعلم أن كل ما في الكون مؤسس على حكمة الله وقائم بها وقائم عليها، فلا ينكر فعلا من أفعال الله، بل يستدل بأفعال الله على الله.

وبهذا يعيش المؤمن بصحبة الله الحكيم الذي يضع الأمور دقيقتها وجليلها في موضعه الذي يليق به، فلا فطور في الكون ولا نشاز، بل كل شيء ينطق بالحكمة، ويخبر عن دقة الصنع وإتقانه.

ولهذا نجد في القرآن الكريم اقتران اسم الله (الحكيم) بخلق الله وأمره، لينبها إلى أن مصدر هذا الخلق أو ذاك الأمر هو حكمة الله وتدبيره العجيب، لا العشوائية أو الصدفة:

فتصوير الإنسان في الأرحام،

وتوفير كل ما يحتاجه صادر من حكمة الله، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ٦)

وإحياء الموتى كبدء الحياة كلاهما صادران من حكمة الله، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمَنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٠)

ولهذا تقترن أسماء الله المرتبطة بالخلق بحكمة الله، كما قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٤)

ولهذا أيضا يقترن اسم الله (العزیز) باسم الله (الحكيم)، فالعزة تعني كمال القدرة والتصرف، والحكمة تعني

وضع ذلك في موضعه المناسب.

ولهذا كان من أدب المسيح عليه السلام قوله في ختم إجابته لربه: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨)، فلم يقل (فإنك أنت الغفور الرحيم) لأن المقام يقتضي عزة الرب وحكمته لا مغفرته ورحمته.

الهوامش:

- [١] الخصال: ٤٣ ح ٣٥، بحار الأنوار: ج ٣١ ص ٥١٧.
- [٢] علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ط ١٣٨٦، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف: ٩ ح ١، كنز الفوائد، الشيخ القاضي أبي الفتح محمد بن علي الكراجكي، المحقق: عبد الله نعمة، دار الذخائر، ١٤١٠ (ص ١٥١)، بحار الأنوار: (٥ / ٣١٢ ح ١، و ٢٣ / ٨٣ ح ٢٢).

[٣] الكافي: ٢٤٧/٨.

[٤] المرجع السابق: ٢٤٧/٨.

- [٥] نهج البلاغة، الإمام علي، الشريف الرضي، مركز البحوث الإسلامية، ١٣٩٥ هـ قم، ١٤/١.

[٦] وقد ورد في الكتاب المقدس ما يشير إلى هذه النزعة التجسيمية، ففي سفر الخروج [الإصحاح ١٠، ٢٢]: (ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون وقالوا له قم اصنع لنا

هذه نماذج عن بعض القيم الإيمانية التي يمكن استنباطها من أقوال الإمام الحسين وأدعيته، وهي وحدها كافية لصد كل تلك التحريفات التي وقعت في العقائد، بسبب الإعراض عن الإمام الحسين وغيره من أئمة أهل البيت.

آلهة تسير أمامنا)، وفيه [١٣/٢٠، ١]: (وارتحلوا من سكوت ونزلوا في طرف البرية وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحب ليهديهم الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم..)، وفي [سفر الخروج ٢٤/٩-١١]: (صعد موسى وهارون.. وسبعون من شيوخ إسرائيل ورأوا إله إسرائيل وتحت رجله شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف.. لكنه لم يمد يده إلى أشرف بني إسرائيل فرأوا الله وأكلوا وشربوا)، إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

- [٧] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الملا صدرا صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الرابعة ١٩٩٠م، ج ٦، ص ١١٨.

[٨] بحار الأنوار، ٣ / ٢٦٩.

[٩] توقل في الجبل: صعد فيه.

- [١٠] تحف العقول، ابن شعبة الحراني، ط الثانية عام ١٤٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم،

- (ص ١٧٣)، بحار الأنوار: (٤/ ٣٠١ ح ٢٩)
- [١١] التوحيد: ٧٩ ح ٣٥، بحار الأنوار: ٤/ ٢٩٧ ح ٢٤، ٢/ ٣٠٢، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، الطبع الجديد، المحدث النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ مشهد، ١٧/ ٢٦١ ح ٢١٢٨٧.
- [١٢] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤/ ٣٠١ ح ٢٩.
- [١٣] التوحيد: ٧٩ ح ٣٥، بحار الأنوار: ٤/ ٢٩٧ ح ٢٤، ٢/ ٣٠٢، مستدرک الوسائل: ١٧/ ٢٦١ ح ٢١٢٨٧.
- [١٤] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤/ ٣٠١ ح ٢٩.
- [١٥] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٣٥.
- [١٦] المرجع السابق، ص ٧٧.
- [١٧] نهج البلاغة، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.
- [١٨] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٢٤٦.
- [١٩] بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ، (٢/ ٦٠٥).
- [٢٠] المرجع السابق، (٢/ ٦١٢).
- [٢١] إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، المحقق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية - الكويت، (١/ ١٥١)، وأورده ابن تيمية في نقض تأسيس الجهمية (١/ ٤٢٨).
- [٢٢] نقض تأسيس الجهمية (٢/ ٣٤).
- [٢٣] المرجع السابق (١/ ٤٤٢-٤٤٣).
- [٢٤] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤/ ٣٠١ ح ٢٩.
- [٢٥] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤/ ٣٠١ ح ٢٩.
- [٢٦] كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهانفوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ هـ، (٨/ ٨٢ حديث ٢١٩٩٢).
- [٢٧] الدعوات، سعيد بن هبة الله (قطب الدين) الراوندي، قم، مدرسة الإمام المهدي، ١٤٠٧ هـ، (٩٢ ضمن الحديث ٢٢٨).
- [٢٨] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، (٢/ ٣٦٦).
- [٢٩] بناء على القول بتزيه الأنبياء عليه السلام وعصمتهم المطلقة، فإنني أميل في هذه المسألة إلى ما ذكره الزمخشري في قوله عن موسى: (ما كان طلب الرؤية إلا ليكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا. وتبرأ من فعلهم، وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: لا بدّ، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله (لَنْ تَرَانِي) ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ.

(١٥٣ / ٢)

[٣٠] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/

٦٦٢

[٣١] القدماء كانوا يفسرون الرؤية على اعتبار

خروج الشعاع من العين وسقوطه على

الأشياء، ثم انعكاسه عن الأشياء ورجوعه

إلى العين لكي تتحقق الرؤية، لكن العلم

الحديث كشف بطلان هذا التفسير وقال:

إنها صدور الأشعة من الأشياء ودخولها إلى

العين عن طريق عدستها وسقوطها على

شبكة العين فتحقق الرؤية، وعلى كل

تقدير فالضرورة قاضية على أن الإبصار

بالعين متوقف على حصول المقابلة بين العين

والمرئي أو حكم المقابلة، كما في رؤية الصور

في المرأة، وهذا أمر تحكم به الضرورة

وإنكاره مكابرة واضحة، فإذا كانت

ماهية الرؤية هي ما ذكرناه فلا يمكن

تحققها فيما إذا تنزه الشيء عن المقابلة أو

الحلول في المقابل، انظر: رؤية الله في ضوء

الكتاب والسنة والعقل الصريح، الشيخ

جعفر السبحاني، دار مشعر، الطبعة:

الأولى، ص ٣٤.

[٣٢] بحار الأنوار، ٣١/٤.

[٣٣] المرجع السابق، ٥٣/٤.

[٣٤] دعاء عرفة في [البلد الأمين] يبدأ بفقرة

(الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع، ولا

لعطائه مانع، ولا كصنعه صنع صانع)،

وينتهي بـ (وكان يكرر قوله يا رب وشغل من

حضر ممن كان حوله عن الدعاء لأنفسهم

وأقبلوا على الاستماع له والتأمين على دعائه،

ثم علت أصواتهم بالبكاء معه وغربت

الشمس وأفاض الناس معه)، وزاد السيد

ابن طاووس في الإقبال بعدها هذه الزيادة:

(إلهي أنا الفقير في غناي فكيف لا أكون

فقيراً في فقري) إلى قوله: (كيف تخفى وانت

الظاهر، أم كيف تغيب وانت الرقيب

الحاضر، أنك على كل شيء قدير، والحمد

لله وحده)، وقد علق العلامة المجلسي عليها

بقوله: (لم يوجد هذه الورقة في بعض النسخ

العتيقة من الإقبال أيضاً، وعبارات هذه

الورقة لا تلائم سياق أدعية السادة

المعصومين أيضاً وإنما هي على وفق مذاق

الصوفية، ولذلك قد مال بعض الأفاضل إلى

كون هذه الورقة من مزيدات بعض مشايخ

الصوفية ومن إلحاقاته وإدخالاته. وبالجمل

هذه الزيادة إما وقعت من بعضهم، أولاً في

بعض الكتب، وأخذ ابن طاووس عنه في

الإقبال غفلة عن حقيقة الحال، أو وقعت

ثانياً من بعضهم في نفس كتاب الإقبال،

ولعل الثاني أظهر... والله أعلم بحقائق

الأحوال [بحار الأنوار، ٢٢٧/٩٥]

[٣٥] أصول الكافي، ٩٨، ١.

[٣٦] بحار الأنوار، ٤٠٦/٣٦.

[٣٧] السنة، أبو بكر بن أبي عاصم الشيباني،

حققه محمد ناصر الدين الألباني، المكتب

الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠،

(٢٥٨/١).

[٣٨] رواه ابن ماجه، رقم (١٨٤)

[٣٩] شرح القصيدة النونية المسماة «الكافية

الشافية في الانتصار للفرقة الناجية»،

الدكتور محمد خليل هراس، دار الكتب

العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية / ١٤١٥ هـ،

(٦٤/٢)

[٤٠] التوحيد: ٧٩ ح ٣٥، بحار الأنوار: ٤ / ٢٩٧

مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر، طه،
١٤١٢ هـ (٥/ ٧١١ ح ٧٠ و ٧١٣ ح ٧٦)، البرهان
في تفسير القرآن، البحراني، هاشم بن
سليمان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،
بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م (٤):
٥٢٥ ح ٩، بحار الأنوار ٣: ٢٢٣ ح ١٤.

[٥٤] الصدوق في التوحيد: ١٧٩، تفسير
العياشي، العياشي، محمد بن مسعود،
تحقيق: السيد هاشم الرسولي، طهران،
إيران، طبع ونشر السيد محمود الكتاجي
وأولاده، د. ت (١/ ٥٩)، وبحار الأنوار: ١٠٢ /
٢٧٠.

[٥٥] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤ / ٣٠١.
[٥٦] التوحيد: ٩٠ ح ٥، بحار الأنوار ٣: ٢٢٣.
[٥٧] بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٨٣.
[٥٨] الإرشاد، الشيخ المفيد، قم، مؤسسة آل
البيت (عليه السلام)، ١٤١٣ هـ، ج ١، ص ٢٠١.
[٥٩] الكافي، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٤. التوحيد،
الشيخ الصدوق: ص ١١١ - ١١٢.
[٦٠] التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ١٧٠.

[٦١] مفاتيح الغيب (تفسير الرازي، التفسير
الكبير)، الفخر الرازي، محمد بن عمر،
بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر
والتوزيع، ط١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، (٤/ ١٩)
[٦٢] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول
الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي
الجويني، التحقيق: الدكتور محمد يوسف
موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة
الخانجي - مصر، مطبعة السعادة - مصر،
١٩٥٠، ص ١٦٦.

[٦٣] رواه البخاري: ١٣/ ٣٧٢.
[٦٤] نقلا عن: درء تعارض العقل والنقل، تقي

ح ٢٤، ٢/ ٣٠٢، مستدرک الوسائل: ١٧ /
٢٦١ ح ٢١٢٨٧.

[٤١] مجموع فتاوى ابن عثيمين ١/ ١٩٤ وانظر
المحاضرات السنوية لابن عثيمين ١/ ٢٣٢
[٤٢] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٢/
١٥٦)

[٤٣] التمهيد (٧/ ١٤٥).

[٤٤] العلو للعلی الغفار في إيضاح صحيح الأخبار
وسقيمتها، شمس الدين أبو عبد الله محمد
بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي،
المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود،
مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة:
الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، (ص ٢٥٠)

[٤٥] منهج السنة النبوية في نقض كلام
الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس
أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني
الحنبلي الدمشقي، المحقق: محمد رشاد
سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦
م، ٢/ ٢٢٥.

[٤٦] المرجع السابق، ١/ ١٨٠.

[٤٧] بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم
الكلامية (٢/ ٣٦٤)

[٤٨] المرجع السابق، (٢/ ٣٧٠)

[٤٩] المرجع السابق، ١/ ١٠١.

[٥٠] المرجع السابق، (٢/ ٣٥٠)

[٥١] المرجع السابق (٢/ ٣٢٧)

[٥٢] التوحيد: ٧٩ ح ٣٥، بحار الأنوار: ٤ / ٢٩٧
ح ٢٤، ٢/ ٣٠٢، مستدرک الوسائل: ١٧ /
٢٦١ ح ٢١٢٨٧.

[٥٣] التوحيد: ٩٠ ح ٥، تفسير نور الثقلين،
الحويزي، عبد علي بن جمعة، قم، إيران،

الجوزية، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلبي شمس الدين، ابن الموصلي، المحقق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة — مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص ٤٧٣.

[٧٨] مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ٢٣ / ٨.

[٧٩] إزالة الستار عن الجواب المختار لهداية المحتار، محمد بن صالح العثيمين، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢، (ص ٣٢)

[٨٠] فتاوى اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض، (٣ / ١٤٢).

[٨١] مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، ١٤١٣ هـ، ١ / ١٨٢.

[٨٢] سلسلة الهدى والنور شريط رقم (١ / ٧٥٦).

[٨٣] التوحيد، ص ٩٠.

[٨٤] الاحتجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، النجف الأشرف: مكتبة النعمان، ١٣٨٦ م. ج ٢، ص ٢١٧.

[٨٥] التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٦١.

[٨٦] التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ٨١.

[٨٧] انظر في الردود على التركيب معظم كتب

الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ٢٦٤ / ٦.

[٦٥] المرجع السابق، (٢٧ / ٧)

[٦٦] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤ / ٣٠١.

[٦٧] التوحيد، الصدوق: ص ٤١.

[٦٨] الكافي، الكليني: ج ١، ص ١٠٧.

[٦٩] بحار الأنوار: ج ٣، ص ٣٣٠.

[٧٠] الكافي، ص ١٢٥.

[٧١] رواه الترمذي رقم (٣٥٧٤)

[٧٢] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤ / ٣٠١ ج ٢٩.

[٧٣] شرح ديوان ابن الفارض، بدر الدين حسن البوريني، وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي، جمعه: رشيد بن غالب اللبباني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٠٣ م، ج ١ ص ٢٢٨.

[٧٤] شرح الحكم العطائية، الشيخ أحمد زروق، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص ٣١٩.

[٧٥] ميزان العمل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة: الأولى، ١٩٦٤ هـ، ص ٢٩٣.

[٧٦] لطائف المنن في مناقب سيدي الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشيخ أبي الحسن، أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري، المكتبة الأزهرية، ج ١ ص ٤٤.

[٧٧] مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر ابن قيم

- [٩٩] المرجع السابق (ص: ٤٧٧)
- [١٠٠] المرجع السابق (ص: ٤٧٩)
- [١٠١] عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ص ٧.
- [١٠٢] المرجع السابق، ص ٦.
- [١٠٣] تحف العقول: ١٧٣، بحار الأنوار: ٤ / ٣٠١.
- [١٠٤] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٩٠.
- [١٠٥] الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، القاهرة، مصر، الطبعة: ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، ص: ٥٥.
- [١٠٦] رواه ابن ماجه (١٨١)، وأحمد (١٦١٨٧)
- [١٠٧] الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال (ص: ٥٥)
- [١٠٨] المرجع السابق (ص: ٥٦).
- [١٠٩] كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد - السعودية - الرياض، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، (٢/ ٥٦٣)
- [١١٠] الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرئي البغدادى، حققه الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، (ص ٢٧٧)
- الكلام، ومنها: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، تعليق: حسن زاده الآملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٤، ١٤٣٣ هـ: ص ٤٠٥، وغيره من كتب العقائد.
- [٨٨] مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٧ / ٥٨٢)
- [٨٩] الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلمي الهمداني، المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، (١/ ٢٤٨) (٩٦١) وعزاه ابن تيمية في الفتاوى الكبرى ٨٧/٥ إلى الطبراني في كتاب السنة.
- [٩٠] متن القصيدة النونية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤١٧ هـ، ص ٣٠.
- [٩١] الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، (٥/ ٨٥-٩٢) وانظر كلام الفراء في إبطال التأويلات ٢/ ٣٤٠.
- [٩٢] الفتاوى الكبرى، ٨٥/٥ - ٩٢.
- [٩٣] ميزان الاعتدال ٣ / ٩٥.
- [٩٤] المرجع السابق ٣ / ٩٥.
- [٩٥] تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (٢٠ / ٢٨٦)
- [٩٦] المرجع السابق، (٢٠ / ٢٨٠).
- [٩٧] إبطال التأويلات (ص: ٤٧٦)
- [٩٨] المرجع السابق (ص: ٤٧٦)

الشيخ الأصهباني، حققه رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨، ٤٤٥/٢ (١٣٦)

[١٢٠] الرسالة العرشية، تقي الدين أبو القباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ، (ص: ١٨)

[١٢١] المرجع السابق، (ص: ١٧)

[١٢٢] الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٣٦٤/٤

[١٢٣] انظر الدعاء كاملاً في: البلد الامين والدرع الحصين، الشيخ تقي الدين ابراهيم بن علي بن الحسن بن محمد العاملي الكفعمي، قدم له وعلق عليه: علاء الدين الاعلمي، الناشر: منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الطبعة: الاولى ١٩٩٧، ص ٢٥١، بحار الأنوار: ٢١٧/٩٥.

[١٢٤] الكافي: ١، ٨٨، ح ٣.

[١٢٥] المرجع السابق: ١، ٨٩، ح ٣.

[١٢٦] المرجع السابق: ٨، ٣١، ح ٥.

[١٢٧] مهج الدعوات ومنهج العبادات، علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسيني، قدم له وعلق عليه: الشيخ حسين الاعلمي، الناشر: منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الطبعة: الاولى المصححة ١٩٩٤، ص ١٤٢.

[١١١] الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الملقب بقوام السنة، المحقق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية - السعودية / الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ٤٥٧/٢.

[١١٢] المرجع السابق: ٢/٤٥٧.

[١١٣] رواه ابن ماجه (صحيح سنن ابن ماجه ٦٥٢). وأحمد (٨٣٣٢)، والحاكم (٢١٣/١). ابن خزيمة (١٥٠٣)

[١١٤] إبطال التأويلات: ١/٢٤٣.

[١١٥] نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، حققه وضبط نصه: أبو عاصم الشوامي الأثري، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ٢٠٠.

[١١٦] رواه البخاري (٦٣٠٨ - ٦٣٠٩)، ومسلم (٤٩٢٧ - ٤٩٣٣)

[١١٧] طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: دار السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٤هـ، (ص: ٢٣٤).

[١١٨] شرح العقيدة الواسطية، محمد بن خليل حسن هزاس، ضبط نصه وخرَّج أحاديثه ووضع الملحق: علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الخبر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥هـ، (ص ١٦٦)

[١١٩] العظمة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبي

- [١٢٨] الكافي: ١: ٨٩، ح ٣.
- [١٢٩] المرجع السابق: ١: ٨٩، ح ٣.
- [١٣٠] البلد الأمين ص ٢٥١، زاد المعاد ص ١٤٦.
- [١٣١] نهج البلاغة، خطبة ١٧٨.
- [١٣٢] المرجع السابق، خطبة ١٩٨.
- [١٣٣] نهج البلاغة، خطبة ٨٦.
- [١٣٤] بحار الأنوار، ج ٣، ب ٥، ص ١٩٤.
- [١٣٥] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ١٨٣.
- [١٣٦] المرجع السابق، ص ١٨٨.
- [١٣٧] مهج الدعوات: ٤٨، بحار الأنوار ٨٥ / ٢١٤.
- [١٣٨] بحار الأنوار، ٨٧: ١٩٩.
- [١٣٩] الفقه المنسوب للإمام الرضا، المحقق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، المؤتمر العالمي للإمام الرضا. ٤٠٨ ح ١١٨، بحار الأنوار: ٥ / ١٢٣.
- [١٤٠] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٣٦٩.
- [١٤١] المرجع السابق، ص ٣٨٠.
- [١٤٢] بحار الأنوار، ١٥/ ١١٤.
- [١٤٣] المرجع السابق.
- [١٤٤] المرجع السابق.
- [١٤٥] أصناف المخلوقات.
- [١٤٦] البلد الأمين، ص ٢٥.
- [١٤٧] المرجع السابق، ص ٢٥.
- [١٤٨] من ذلك قول إبراهيم النَّظَّام (ت ٢٣١ هـ): (إنَّه تعالى لا يقدر على التَّبْيِيع)، وقال عَبَّاد بن سليمان الصَّيْمُري (ت ٣١٧ هـ): (لا يقدر على خلاف معلومه)، وقال أبو القاسم الكُميبي (ت ٣١٧ هـ): (لا يقدر على مثَل مقدور عبده)، وقال الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب (ت ٣٠٣ هـ)، وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد (ت ٣٢١ هـ): (لا يقدر
- على عَيْن مقدور العبد)
- [١٤٩] الاحتجاج للطبرسي: ١ / ١٩٩، نهج البلاغة، ص ٤٠.
- [١٥٠] نهج البلاغة، ص ١٨٤.
- [١٥١] المرجع السابق، ص ١٨٦.
- [١٥٢] المرجع السابق، ص ٣٦٠.
- [١٥٣] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٩١.
- [١٥٤] البلد الأمين، ص ٢٥٦.
- [١٥٥] نهج البلاغة، ص ٨٩٢.
- [١٥٦] شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ هـ، بيروت، ج ٢٠، ص ٢٢٧.
- [١٥٧] المرجع السابق، ج ٢٠، ص ٢٢٧.
- [١٥٨] التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ٩٦.
- [١٥٩] القائلون بذلك هم الأشاعرة، فقد عرفوا الظلم بأنه: إما أنه التصرف في ملك الغير، أو أنه مخالفة الأمر الذي تجب طاعته، ولهذا يعتقدون بأن الظلم بالنسبة لله تعالى غير ممكن الوجود، بل كل ممكن إذا قدر وجوده فإنه عدل، والظلم منه ممتنع غير مقدور، وهو محال لذاته كالجمع بين الضدين، وكون الشيء موجودا معدوما وبناء على هذا يقولون: لو عذب الله المطيعين ونعم العاصين لم يكن ظلما، لأن الظلم إنما هو التصرف في ملك الغير، والله تعالى مالك الملك، فأَي فعل فعله ولو كان تعذيب أنبيائه وملائكته وأهل طاعته، وتكريم أعدائه من الكفار والشياطين لم يكن ظلما، لأنه لم يتصرف إلا في ملكه، وكذلك فليس هناك أمر فوقه حتى يخالفه. وهذا قول جمهور الأشاعرة، وهو قول كثير

مذهب أهل السنة في أنه يجوز في حق الله تعالى أن يثيب الكافر الشقي وينعمه، ويعذب الطائع التقى؛ لأن الكل عبيده (انظر: درر المعرفة من تفسير الإمام ابن عرفة، ج ١/ ص ١١٠).

- [١٦١] البلد الأمين، ص ٢٥٧.
- [١٦٢] المرجع السابق، ص ٢٥٧.
- [١٦٣] المرجع السابق، ص ٢٥٧.
- [١٦٤] المرجع السابق، ص ٢٥٢.
- [١٦٥] المرجع السابق، ص ٢٥١.
- [١٦٦] المرجع السابق، ص ٢٥٤.

من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي يعلى، وأتباعه، وأبي المعالي الجويني وأتباعه، وأبي الوليد الباجي وأتباعه وغيرهم، انظر: (منهاج السنة: ١/ ٢٠٩، ٢/ ٢٣٢).

[١٦٠] من الأمثلة على ذلك قول أبي عبد الله محمد بن عرفة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٠]: (هذا من قبيل: الحائط لا يتصر، أي: لا يقبل الإبصار؛ لأن الظلم: هو التصرف في ملك الغير جبراً، والكل ملك لله تعالى، فيستحيل عليه وصف الظلم. وبهذا نفهم

أ. م. د. راغدة محمد المصري
الجامعة اللبنانية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية

المنظومة القيمية للنهضة الحسينية

شهد العالم تحولات كبيرة في منظومته القيمية (Value System) مع الحداثة وما بعد الحداثة، فالحداثة همّشت الدين وما وراء المادة، وما بعد الحداثة ألغت الاعتبار الدينية والغيبية، ولا وجود عندها لحقيقة واحدة، إنّها حقائق متعدّدة يصوغها الإنسان نفسه، وفق منظومة لا تخضع إلى معايير ثابتة من احترام الثقافات والديانات، مؤطرة في حدود النفعية، جُلّ اهتماماتها مادية مطلقة.

من التحوّلات على مستوى المعايير الاجتماعية (Social Norms)، والأنماط الحياتية، إضافةً إلى تغييرات محسوسة في بنية العلاقات الفردية والاجتماعية؛ ممّا جعلها إحدى عوامل صياغة الوعي الفردي والجمعي للمجتمع المعاصر (Contemporary Society).

وتُطرح إشكالية منظومة القيم (Value System) كوسيلة لتعزيز القيم وترقيتها في الممارسة وعلى مستوى البنية الاجتماعية (Social Structure)؛ للحفاظ وصون وحدة

وأحدث الانفتاح عبر وسائط الإعلام الجديد (New Media) جملة

الحلقات، تقوم على أركان ثابتة من القرآن الكريم، وسنة الرسول ﷺ وأهل بيته ، تجسدت تطبيقات عملية في سلوك الإنسان، مما جعلها تمثل النموذج الأمثل كمنتج معرفي، وعقدي حضاري متجذر في الإرث الثقافي الإسلامي، فهي ليست مجرد حادثة تاريخية، بل نهضة حيّة متجددة تعبئ نسقاً من القيم للأجيال عبر العصور.

أركان المنظومة القيمية الحسينية

المنظومة القيمية الحسينية منظومة عقدية تشريعية مشبعة بالإيمان المرتبط بالله تعالى، المتمثل بطاعته وإقامة حدوده، من أجل الإنسان الذي استخلفه واستعمره في الأرض، وقد تجلّى البعد الديني في عدد من المؤشرات:

المؤشر الأول: الارتباط بالله تعالى، المتمثل بطاعة الله وإقامة حدوده

حدّد الإمام الحسين  أسباب حراكه: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا

المجتمع من الصراعات والتفكّكات، وتظهر قوة القيمة (Value) في التفاعل مع الآخر وما تطرحه، والتغيرات على مستوى المجتمعات والشعوب، التي تعيش فراغاً نتج عنه ثقافات متعدّدة متباينة، هدّدت النسيج الاجتماعي، واتّجهت به نحو العدمية العابثة؛ فانتشر العنف، والإرهاب، والتطرّف، والفوضى الخلاقة، والتعصّب.

وبات من الضروري اليوم التوافق على منظومة قيمية حضارية عالمية، بعد أن طُرحت القيم بإشكاليات ومباحث متعدّدة؛ لتشكّل مرجعية ثابتة ومرشدة للحراك الإنساني والتعايش السلمي.

فما هي المنظومة القيمية القادرة على معالجة إشكاليات المرحلة دون المسّ بالخصوصيات العقدية والثقافية؟

شكّلت المنظومة القيمية الحسينية بامتدادها الزماني والمكاني، منظومة متكاملة محكمة النسيج، مترابطة

المؤشر الثاني: العبادة

أعطت المظاهر العبادية والروحية دلالات واضحة لدرجة الإيمان والارتباط المطلق بالله، وصلت إلى حدّ العرفان والعشق، وتجلّت بوضوح من خلال:

١ - الصلاة: إنّ إقامة الصلاة في كربلاء، تُعطي دلالة واضحة على الإيمان والصلاح والحرص على حقن الدماء على أكمل وجه، حيث تجسّد الإصلاح فيها؛ لتنتهي عن الفحشاء والمنكر بكل أشكالها، فقد عمل الإمام الحسين (عليه السلام) ليلة العاشر من المحرم على تأجيل القتال عندما بدأ جيش العدو يزحف باتجاه معسكره، فأرسل أخاه العباس بن علي عليهما السلام، ليتفاوض مع القوم حتى يرجئوا القتال إلى الغد، فقد قال لأخيه العباس (عليه السلام): «ارجع إليهم، فإن استطعت أن تؤخرهم إلى الغد وتُدفعهم عنّا العشية؛ لعلنا نصلي لربنا الليلة»^(٢). كما صلي صلاة الخوف قصرًا يوم العاشر،

مُسْتَحِلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُحَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ يَفْعَلْ وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ، أَلَا وَإِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرَكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ، وَأَظْهَرُوا الْفَسَادَ، وَعَظَّلُوا الْحُدُودَ، وَاسْتَأْثَرُوا بِالْفِيءِ، وَأَحْلَوْا حَرَامَ اللَّهِ، وَحَرَّمُوا حَلَالَهُ، وَأَنَا أَحَقُّ مَنْ غَيَّرَ»^(١).

هذا النصّ خطابٌ عام وليس خاصاً بعهدده، بل في كلّ زمان ومكان: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا»، وحدّد أفعال الحاكم الظالم وأعدائه:

يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان.

أظهروا الفساد.

وعظّلوا الحدود، أي: القوانين.

واستأثروا بالفيء، بما يفيء به الله على المسلمين وعلى الناس.

رغبة^(٤) .

وسهام الأعداء تهوي عليه بالرغم من استمهاله إياهم^(٣) .

المؤشر الثالث: العدل - القسط

ركّز الإمام الحسين عليه السلام على دعم سيادة القانون لتحقيق العدالة^(٥) ، وذكر معايير جعلها مقياساً لقيمة الحاكم، ففي جوابه عليه السلام لأهل الكوفة: «فلعمري، ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله»^(٦) .

«العامل بالكتاب»: فهو يعمل وفق ما جاء في كتاب الله عز وجل، وأمره ونواهيه.

«الآخذ بالقسط»: القسط: هو إقامة العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

«الحابس نفسه على ذات الله»: القادر على ضبط نوازعه الذاتية، وربطها بمشيئة الله.

المؤشر الرابع: الإصلاح

حدّد الإمام عليه السلام الهدف من خروجه، إصلاح المجتمع في أمة جدّه، بقوله:

٢ - القرآن الناطق: كان الإمام الحسين عليه السلام ومنذ بداية تحرّكه يكثر قراءة القرآن، ويجادل ويحاجج به، وعمل على تشخيص مصاديق بشرية تنطبق عليها آياته.

٣ - المناجاة: بقي الإمام الحسين عليه السلام يلهج لسانه بذكر الله والدعاء والاستغفار حتى لفظ آخر أنفاسه الكريمة، ومناجاته المستمرة لم تنقطع في الرّخاء والشدة إلى أن استشهد، ولم يشغله ألم الجراح عنها حيث يقول: «اللّهم، أنت ثقتي في كلّ كرب، ورجائي في كلّ شدة، وأنت لي في كلّ أمر نزل بي ثقة وعدّة، كم من همّ يضعفُ فيه الفؤاد، وتقلُّ فيه الحيلة، ويخذلُ فيه الصديق، ويشمتُ فيه العدو، أنزلته بك وشكوته إليك؛ رغبة منّي إليك عمّن سواك، ففرّجته وكشفته، وأنت وليّ كلّ نعمة، وصاحبُ كلّ حسنة، ومنتهى كلّ

الصبر إلى أن يقضي الله بينه
وبينهم.

والمعيار الأساسي: الحق، «فَمَنْ
قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق».

جاءت النهضة الحسينية كضرورة
حتمية، في وقت انحرف الحكم
الأموي بالرسالة، فعمل الإمام
الحسين عليه السلام على إعادة التوجيه إلى
الخط المحمدي بافعال صدمة قوية
تقوم على تنبيهه من الغفلة، وجعل
الشهادة وسيلةً لتركيز مفهوم الامتداد
والبقاء الفعلي للرسالة المحمدية،
وكانت تطبيقاً لقول الرسول ﷺ:
«حسين منّي وأنا من حسين» ^(٨).

شهدت حادثة كربلاء اهتماماً من
قبل كبار المفكرين والعلماء والأدباء
والشعراء والمؤرخين، فلا تكاد تجد
مؤرخاً يهتم بالتاريخ الإسلامي أهمل
فاجعة كربلاء، كما تناولها العديد من
الباحثين الغربيين؛ لتأثيرها المباشر على
(الثورات الشعبية)، بعد أن رسّخت
مبادئ أساسية تُعنى بالإنسانية في كلّ

«وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا
مُفسِداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب
الإصلاح في أمة جدي ﷺ، أريد أن آمرَ
بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسيرَ
بِسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب،
فَمَنْ قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق،
وَمَنْ ردّ عليّ أصبر حتى يقضي الله بيني
وبين القوم بالحق» ^(٧).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
يشمل الجوانب:

الاجتماعية: لمحاربة الفساد والظلم
وتحقيق الأمن الاجتماعي.

الاقتصادية: الفيء الذي يُعبر عن
ميزانية الدولة الإسلامية.

الحقوقية: إقامة القضاء ومعرفة
الحقوق.

الإرشادية الإصلاحية للعودة إلى
الدين: فهم أحلّوا حرام الله، وحرّموا
حلاله.

أما الوسيلة التي سيعتمدها:
السلم.

وكفى... وليست ثورة إسلامية
جامعة عامة وكفى... إنها ثورة
إنسانية شاملة مطلقة، تعني كلفة
الإنسان، جوهرًا وروحًا وقيماً، كياناً
وكينونةً في كلِّ آنٍ ومكانٍ، إنها ثورة
ترسم هداية الطريق البشري في
منطلقاته وأبعاده مثلاً عالمياً للأزمنة
والأجيال، هكذا الدعوات
والرسالات، بالتضحية تتصر
وبالشهادة تنتشر^(٩).

استمدَّ الحراك الحسيني بُعده
الزمني بعنصري الاستمرار والتجدد؛
لما حواه من قيم عالية منذ لحظة
وقوعه، فهو نهضة مستمرة في كلِّ
مكان تُنتهك فيه الحقوق وتُهدر القيم،
فهو مبعث المعرفة في إطار حركة
المجتمع، ومحرك الأفراد والجماعات،
من خلال الوعي بمفهوم الحرية
والظلم والعدوان والمقاومة، والمدخل
الصحيح لفهم كيفية مواجهة
الاستبداد والإرهاب، ومسعى الفرد
الواعي بذاته وبالآخر، وهذا ما أعطاه

زمان ومكان، من التوايين وصولاً إلى
الثورة الإسلامية المعاصرة وحركات
التحرر التي تزايد نشاطها في العقود
الأخيرة، وجاء كلُّ ما عندها من
كربلاء، مشحذة الهمم وموقظة
الضمائر التي خنفها الإرهاب، بمناقبية
عالية، وروحٍ نضالية، من أجل الحرية
والكرامة، تحت شعار: (كلُّ أرضٍ
كربلاء، وكلُّ يومٍ عاشوراء)؛ لتتلاقى
صيحات المقاومة والحشد الشعبي:
(هيهات منّا الذلة)، ويتحطَّم جبروت
الاستكبار الصهيوني، وينهزم المشروع
التكفيري الحاقد.

القيم الإنسانية الحضارية

حملت المنظومة الحسينية معطيات
فكرية وأخلاقية، استهوت القلوب
والضمائر الحرّة، في أمكنة وأزمنة
مختلفة، بعيداً عن أي صبغة مذهبية أو
دينية، «إنَّ ثورة الحسين ليست صرخة
اعتراضية على حالة تاريخية محدّدة،
مكتفية بأهدافها ومكانها وزمانها...
وليست ثورة حسينية شيعية حصريّة

الحسين عليه السلام، عنوان الكتاب (الإمام الحسين في حلة البرفير)، والبرفير أو الأرجوان، هو الأحمر الزاهي الذي تضرّجت به جبة الحسين عليه السلام، وهو يخوض غمار المعركة الواسعة التي نقلته من خشية حزينه رُسمت لمسرح كربلائي، إلى امتداد ملحمةٍ يحى فيه أبطال الملاحم، من دون أن تمسّهم لا هفوات المكان ولا لهوات الزمان، بل تنشرهم إلى علاء أبهة الفضاء وصفوة الضياء^(١٤). امتلكت النهضة الحسينية قدرةً على الاستقطاب الجماهيري وقوة الجذب في الخطاب العاشورائي لما تحمله من قيم.

المؤشر الأول: النزعة الإنسانية

إنّها ثورة الإيمان من أجل الإنسان، حركة بعيدة عن القومية والعنصرية، فهو الذي صيغ معسكر الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ شارك في كربلاء مجموعة متنوعة في مذاهبها وأعراقها، من تنوع ديني ومذهبي وقومي، وتحطّمت فوارق الطبقات الاجتماعية

صبغته العالمية لحركات ثورية متعدّدة، كتجربة غاندي الذي يقول: «تعلّمت من الحسين كيف أكون مظلوماً فانتصر»^(١٠). ويخاطب شعب الهند قائلاً: «على الهند إذا أرادت أن تنتصر، أن تقتدي بالإمام الحسين»^(١١).

و(ماوتسي تونغ) زعيم الثورة الصينية خاطب الرئيس ياسر عرفات بقوله: «عندكم تجربة ثورية قائدها الحسين وهي تجربة إنسانية فذة، وتأتون إلينا لتأخذوا التجارب»^(١٢).

والقائد الفيتنامي (هو شي منه Ò Chí Minh)، وهو يخاطب جنوده: «وأنتم في خنادقكم انظروا إلى ذلك الرجل الشرقي، الحسين العظيم، الذي زلزل الأرض تحت أقدام الطغاة»^(١٣).

كذلك الحال لسليمان كتاني وهو يقول: «أفتخر بالإشارة إليه، أحرز الجائزة الأولى في مضمار التأليف عن الإمام الحسين عليه السلام، ليس لأنّه انخط بحرف من حروفي الأدبية؛ بل لأنّه ازدان بلون الصدق المطرّز بالإمام

ومعه، الحر والعبد. وقف (جون بن حويّ النّوبي) - المعروف بـ (جون مولى أبي ذر) - وهو عبد أسود اللون، أمام الإمام الحسين عليه السلام يستأذنه في القتال، فلمّا استشهد نظر إليه الإمام الحسين عليه السلام، وقال: «اللّهم، بيّض وجهه، وطيب ريحه، واحشره مع الأبرار، وعرف بينه وبين محمد وآل محمد ﷺ»^(١٥).

وكان هناك تكامل في الأدوار والمهمّات: الطفل، الشيخ، الشاب، والمرأة، شركاء في النهضة الحسينية ومسيرة الحركة الإصلاحية، وتمثّل السيّدة زينب سلام الله عليها نموذجاً للمرأة المسلمة ودورها في الحراك السياسي الاجتماعي، خاصّةً وأنّه من خلالها استمرّت حركة الإمام الحسين عليه السلام إلى ما بعد العاشر من محرم، تردّد صدى كلماتها على مدى الزمن.

المؤشّر الثاني: نبذ العنف ومنع سفك الدماء

أكّد الإسلام على مسألة السلم

١ - خروجه من المدينة ومكة كي لا تُستباح حرمتها، وكان يقول لمن طلب منه الالتجاء إلى مكة: «إنّ أبي حدّثني أنّ لها كِبشاً به تُستحلّ حرمتها، فما أحبّ أن أكون أنا ذلك الكِبش»^(١٦).

٢ - وقال لعبد الله بن الزبير: «يا بن الزبير، لأنّ أَدفن بشاطئ الفرات أحبّ إليّ من أن أَدفن بفناء الكعبة»^(١٧).

ورفض الإمام الحسين عليه السلام البدء بالقتال في أكثر من مكان:

في طريقه إلى كربلاء، كان قوله عليه السلام: «ما كنت لأبدأهم بالقتال»^(١٨).

عندما التقى بأحد الألوية وكانوا عطاشى مع خيولهم، أمر أتباعه بسقي

ركز بين اثنتين، بين السلّة والذلة،
وهيهات منا الذلة»^(٢٢). وقال ﷺ: «لا
والله، لا أُعطيهم بيدي إعطاء الذليل،
ولا أفر فرار العبيد»^(٢٣).

كما طلب من أعدائه أن يعيشوا
أحراراً بقوله: «إن لم يكن لكم دين،
وكنتم لا تخافون المعاد، فكونوا أحراراً
في دنياكم»^(٢٤).

فتح الحراك الحسيني آفاقاً جديدة
في فهم حقوق وواجبات الفرد داخل
الدولة؛ إذ برز فيها عدم فرض قيود
على الآخرين، ممّا يُتيح تحوّل الأفراد
والمجموعات لمزيد من التمدّن
ويؤصل من قيمة الحرية.

أرادها نهضة برضى الناس
وقناعتهم، دون فرض أو إكراه، ثمّ
فهي من أجل الناس، وتحقيق
مصالحهم الدينية والدنيوية، فبالرغم
من سلطته الزمنية والروحية، كان
يحثّ الناس على المشاركة السياسية
والانتقاد، ويشجعهم على الاعتراض
الذي ينطلق من أساس الحق بشرطه؛

الجيش والخيول، وقال لهم: «اسقوا
القوم واروهم من الماء، ورشّفوا الخيل
ترشيفاً»^(١٩)، سقى الإمام الحسين ﷺ
بنفسه ابن طعان المحاربي^(٢٠).

وقف شمر أمام معسكر
الحسين ﷺ في عاشوراء وبدأ يكيل
السباب والشتم للإمام ﷺ، فأراد
مسلم بن عوسجة أن يرميه بسهم،
فقال له الإمام ﷺ: «لا ترمه؛ فإنّي
أكره أن أبدأهم»^(٢١).

٣- إقامة الصلاة في عاشوراء.

المؤشّر الثالث: الحرية

الحرية ذات تأصيل فقهي وعقدي
في الإسلام، تظهر جلياً في العلاقة
التكاملية التي تربط مسألتَي التوحيد
والحرية، فالحرية وعدم إهدار الكرامة
من القيم العليا اللتين تستحقّان
السعي إليهما، وإن كانت التضحية من
أجلهما بالنفس.

رفض الإمام الحسين ﷺ حياة الذلّ
قائلاً: «ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد

ليكون له الأثر البالغ:

الأول: الإصلاح.

الثاني: حسن التشخيص.

فقد تجسّد ذلك على أرض الواقع بمواقف أبرزها:

١ - رفض التوريث السياسي، وعدم الاعتراف بشرعية يزيد بن معاوية في الخلافة.

٢ - المشاركة في القرار السياسي، فقد طلب أهل العراق من خلال رسائلهم له، وقد قصدهم بناءً عليها.

٣ - ترك حرية الاختيار لأصحابه أكثر من مرّة، مثلاً عندما سمع باستشهاد مسلم قال ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ الانصراف فليصرف غير حرج»^(٢٥). وفي ليلة عاشوراء، قال ﷺ: «وإني قد أذنت لكم جميعاً فانطلقوا في حلّ ليس عليكم مني ذمام... فإنّ القوم يطلبونني»^(٢٦).

المؤشّر الرابع: الحوار

اعتمد الإمام الحسين ﷺ الحوار

والمنطق والحجّة والنصيحة، كأداة سلمية لعلاقته مع الآخر، في مواقف عدّة، منها:

موقفه مع رجال السلطة الأموية، كخطاب الإمام الحسين ﷺ إلى والي المدينة: «إنّا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، وبنا فتح الله، وبنا ختم الله، ويزيد رجلٌ فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحترمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله، ولكن نصبح وتصبحون، وننظر وتنظرون أيّنا أحقّ بالخلافة والبيعة»^(٢٧).

التذكير بالكتب المرسلة والعهود التي قُطعت له بالنصرة، منها: رسائل أهل الكوفة ورسولهم، حتى أنّ الإمام احتجّ بها عندما واجه الحرب بن يزيد الرياحي وعمر بن سعد عندما سألاه عن سرّ مجيئه إلى العراق، فقال: «كتب إليّ أهل مصر كم هذا أن أقدم»^(٢٨).

طلب من أصحابه التزام الحوار، كحال العباس ﷺ وإخوته عندما

الجنّاحين عمّي؟ أو لم يبلغكم قولٌ
مستفيضٌ فيكم: إنّ رسول الله ﷺ قال
لي ولأخي: هذان سيّدا شباب أهل
الجنة؟! فإن صدّقتُموني بما أقول -
وهو الحقّ - فو الله، ما تعمّدت كذباً
مذ علمت أنّ الله يمقت عليه أهله،
ويضرب به من اختلقه، وإن كذّبتُموني
فإنّ فيكم من إن سألتموه عن ذلك
أخبركم... أفما في هذا حاجزٌ لكم عن
سفك دمّي؟!» (٣٣)

سعى الإمام ﷺ على تأكيد القيم
الإنسانية من خلال الحوار واحترام
الآخر، وتعزيز قيم التسامح
والوسطية والاعتدال، وتعميق
التفاهم ومعالجة الاختلافات
بأسلوبٍ سلمي ينشر المحبة، ويؤمّن
بالحقّ، ويعترف بالآخر ولا يلغيه،
وتوضيح المواقف وكشف الشبهات
لتأليف القلوب.

المؤشّر الخامس: الرحمة

عمل الإمام ﷺ على ترسيخ مبدأ
الرحمة حتى وإن اتّضحت جلياً نوايا

ناداهم الشمر قبل المعركة، فقال
لهم ﷺ: «أجيبوه وإن كان فاسقاً» (٢٩).

وعظّمهم قبل بدء المعركة: «أيّها
الناس، اسمعوا قولي ولا تعجلوني
حتى أعظّمكم بما يجب لكم عليّ، وحتى
أعتذر إليكم من مقدمي عليكم، فإن
قبلتم عذري وصدّقتُم قولي
وأنصفتُموني كنتم بذلك أسعد، ولم
يكن لكم عليّ سبيل، وإن لم تقبلوا
مني العذر... فَأَجْعُوا أَمْرَكُمْ
وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ
غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ» (٣٠)،
وَلِيَّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى
الصَّالِحِينَ» (٣١) (٣٢).

تعريف الآخرين بنفسه: «أمّا بعد،
فانسبوني فانظروا من أنا؟! ثم ارجعوا
إلى أنفسكم وعاتبوها، فانظروا هل
يحلّ لكم قتلي وانتهاك حرمتي؟!
ألست ابن بنت نبيكم ﷺ، وابن
وصيّته، وابن عمّه، وأوّل المؤمنين بالله،
والمصدّق لرسوله بما جاء به من عند
ربّه؟! أو ليس حمزة سيّد الشهداء عمّ
أبي؟ أو ليس جعفر الشهيد الطيّار ذو

الآخر في الاعتداء، وتجلّت هذه الصفة في طريقه إلى كربلاء، عندما التقى بأحد ألوية جيش ابن زياد، وكانوا ألف مقاتل مع خيولهم، وكانوا عطاشي، فأمر أتباعه بسقي الجيش والخيّل، كما ذكرناه سابقاً.

كان الإمام الحسين عليه السلام يُشفق على أعدائه، ولَهْدَايُهُ واحدٍ منهم أحبّ إليه من أن يموت على يديه، وكان يخاف عليهم من جرأتهم عليه وإقدامهم على قتله، فقد وقف أحدهم على الحسين عليه السلام، فقال عليه السلام: «معنا أنت أم علينا؟ فقلت: يا بن رسول الله، لا معك ولا عليك، تركت أهلي وولدي، أخاف عليهم من ابن زياد. فقال الحسين عليه السلام: فولّ هرباً حتى لا ترى لنا مقتولاً، فوالذي نفس محمد بيده، لا يرى مقتلنا اليوم رجل ولا يغشنا إلاّ أدخله الله النار»^(٣٤).

وكذلك قوله لعبيد الله بن الحر الذي فرّ من الكوفة حتى لا يلتقي بالحسين عليه السلام، إلاّ أنّه التقى به في الطريق،

طلب منه الإمام عليه السلام نصرته والانضمام إليه، لكنّه اعتذر، فقال له الحسين عليه السلام: «فإن لم تنصرنا فاتّق الله أن تكون ممّن يقاتلنا، والله، لا يسمع واعيتنا أحدٌ ثمّ لا ينصرنا إلّا هلك»^(٣٥).

وحرص الإمام الحسين عليه السلام على صيانة المرأة في كربلاء، منها حين أرجع أمّ وهب حينما أرادت أن تقاتل، وأمّ عمر بن جنادة بعد أن أصابت رجلين^(٣٦).

كما عمل الإمام على مراعاة مشاعر الأمومة، فقد رفض السماح لعمر بن جنادة بالقتال بعد أن استشهد أبوه، إلى أن علم أنّ أمّه هي التي أذنت له ودفعته للقتال.

إنّ لجم القوة والتسلّط لدى الفرد، والتفكير بطريقة متعايشة محبة متفتّحة على الآخرين، يدعو لمزيد من تشذيب سلوكياتنا نحو الحقوق والواجبات التي تؤطّر حياتنا، وينطوي على صناعة وتأصيل وعي متزايد، يشكّل خلفية ثقافية ناهضة تقبل على قراءة ما



يتبنّاه الآخر.

الحسن المجتبي ﷺ ولم يقم بأي تحرّك
إلا بعد أن نقض معاوية الصلح.

وقى الإمام الحسين ﷺ بعهدته مع
الحر بن يزيد الرياحي، على أن لا يعود
إلى المدينة ولا يدخل الكوفة، وطلب
منه الطرماح بن عدي أن ينزل قبيلة
طي ليلتحق به عشرون ألف طائي،
فقال له الإمام ﷺ: «إنّه كان بيننا وبين
هؤلاء القوم قولٌ لسنا نقدر معه على
الانصراف»^(٣٨). مع أنّ هذا الأمر قد
أفقده عشرين ألف ناصر له وهو
بحاجة إلى ناصر.

وكذلك الحال حصل مع
الأشخاص الأربعة الذين حضروا مع
الطرماح لنصرة الإمام الحسين ﷺ،
فأقبل إليهم الحر بن يزيد قائلاً: «إنّ
هؤلاء النفر الذين من أهل الكوفة لي
سواء ممّن أقبل معك وأنا حابسهم أو
راّدهم. قال له الإمام الحسين ﷺ:
لأمنعنهم ممّا أمنع منه نفسي، إنّما
هؤلاء أنصاري وأعواني، وقد كنت
أعطيتني ألا تعرض لي بشيء حتى

إنّ تعزيز التسامح بالمعرفة والانفتاح
والاتصال وحرّية الفكر والضمير
والمعتقد، يدفع إلى الوئام في سياق
الاختلاف، وهو ليس واجباً أخلاقياً
فحسب، وإنّما هو واجب سياسي
وقانوني أيضاً، وهو الفضيلة التي تُسهّل
قيام السلام، ويُسهّم في إحلال ثقافة
السلام عن ثقافة الحرب^(٣٧).

بيد أنّه لا يجوز أن يفهم هذا
التسامح الإنساني - الذي جعله
الإسلام أساساً راسخاً لعلاقة المسلم
مع غير المسلم - على أنّه انفلات أو
استعداد للذوبان في أيّ كيان من
الكيانات التي لا تتفق مع جوهر هذا
الدين، فهذا التسامح لا يلغي الفارق
والاختلاف.

الوفاء بالعهود والمواثيق

السلم والتعايش والمحبة قيمة،
كذلك الحال بالنسبة لاحترام العهود
والمواثيق المبرمة مع العدو أيضاً،
فالإمام الحسين ﷺ في عهد الإمام

ويُحدث موجة من التلاقح الفكري والحيوي الثقافي.

التوصيات

في وقتٍ تواجه الأمة طرق شتى لعزلها عن أصولها وتاريخها، وتتعرض للتشويه والتضليل، بعد أن انتحل التطرف والإرهاب صفة الإسلام؛ لنشر الفساد وسفك الدماء، واستباحة الأعراض، بات من الضروري إعادة إحياء النهج الحسيني.

وأما أبرز التوصيات فهي:

١ - العمل على إعادة بناء الأمة من خلال نماذجها التاريخية، وإنتاج قيمها من موروثها الثقافي والعقدي.

٢ - التأكيد على أهمية القيم الإسلامية في تحقيق كرامة الإنسان وإقامة العدل، ونبذ العنف والتطرف والإرهاب.

٣ - تحقيق التعايش الآمن بين المجتمعات البشرية من الكوارث، والفقر، والجهل والتدهور الأخلاقي.

٤ - وضع استراتيجية بعيدة المدى

يأتيك كتاب من ابن زياد. فقال: أجل، لكن لم يأتوا معك. قال ﷺ: هم أصحابي وهم بمنزلة من جاء معي، فإن تمت علي ما كان بيني وبينك وإلا ناجزتك. قال [الراوي]: فكف عنهم الحر^(٣٩). وطلب من أعدائه قبل المعركة الوفاء بالعهود والمواثيق والرسائل التي أرسلت إليه.

عمل الإمام الحسين ﷺ على بناء القيم في كل مجالاتها النفسية والاجتماعية والخلقية والفكرية والسلوكية؛ لأنّ لجم القوة والتسلط لدى الفرد، والتفكير بطريقة متعايشة محبة للآخرين يدعو لمزيد من تشذيب السلوكيات وتقنينها - أخلاقياً - نحو الحقوق والواجبات التي تؤطر حياتنا. إنّ التبادل الأخلاقي مع الآخرين وفكرهم، ينطوي على صناعة وتأصيل الوعي المتزايد، ويشكل خلفية ثقافية ناهضة تُقبل على قراءة وتفحص ما يتبنّاها الآخر المختلف، كما يتفحص الآخرون فكرنا، ممّا يُثري الساحة،

في الختام، أنوّه بالجهد للقيّمين على أعمال المؤتمر، هذا العمل الإبداعي المثمر، الأمانة العامة للعتبة الحسينية، وكلية التربية/ جامعة الكوفة، لما فيه من التطوّر والتعامل مع النهضة الحسينية، من كونها حدثاً تاريخياً إلى محاولة جادة لنقل عنصر التجدد في قيمها وفق منهج أكاديمي، على أمل التوصل لصياغة بنية فكرية ثقافية، تهدف إلى إنتاج قيّم من موروثنا الثقافي؛ لنلتقي حولها من جديد توحد صفوفنا وتحرّر أنفسنا وأوطاننا ومقدّستنا، ونعيد قراءة التاريخ الإسلامي وصياغته من جديد، بعيداً عن المذهبية والعصبية.

لتفعيل القيم الحسينية، وتعميمها باستخدام معطيات التقنية الحديثة؛ لتدعيم هذه الثقافة وتشجيع مجالات الترجمة في هذا الخصوص.

٥ - قراءة منهجية عقلية بنائية ونقدية وتبيان الترابط القيمي المكاني والزمني للنهضة الحسينية.

٦ - تكثيف اللقاءات والمؤتمرات والندوات ومعارض الكتب؛ لنشر المنظومة القيمة الحسينية.

٧ - دعم العلماء والباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحوث.

٨ - تحديث مفهوم التاريخ العاشوريّ بانتهاج أساليب ووسائل جديدة.

الهوامش:

- [٥] الحديد: آية ٢٥.
[٦] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٣٩.
[٧] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٤٤، ص ٣٢٩.
[٨] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ١٢٧.
[٩] الهاشم، جوزيف، أبعاد الاستشهاد في ثورة

- [١] الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: ج ٣، ص ٣٠٧.
[٢] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٩١٩.
[٣] أنظر: ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص ٦٦.
[٤] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٩٦.

- الحسين، محاضرة أقيمت في محرم (١٤١٥هـ) في مركز الإمام الخميني الثقافي، لبنان.
- [١٠] قصة تجاربي مع الحقيقة، وأنظر أيضاً: كتاب: هاشمي نژاد، شهيد عبد الكريم، درسي كه حسين عليه السلام به إنسانها آموخت (الدرس الذي علمه الحسين للإنسانية): ص ٤٤.
- [١١] المنتقي، عبد الله عدنان، الثورة الحسينية في الفكر العالمي، مجلة الثقافة الإسلامية، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، عدد تموز/آب ١٩٩٣ م: ص ٤٤.
- [١٢] جريدة النهار الكويتية، ٧/يناير/٢٠٠٩ م.
- [١٣] شبكة النبأ المعلوماتية، ١٧/كانون الثاني/٢٠٠٩ م.
- [١٤] كتاني، سليمان، الحسين عليه السلام مدرسة الأحرار، محاضرة أقيمت في محرم (١٤١٥هـ)، في مركز الإمام الخميني الثقافي، لبنان.
- [١٥] المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار: ج ٤٥، ص ٢٣.
- [١٦] ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٣٨.
- [١٧] المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار: ج ٤٤، ص ٣٦٤.
- [١٨] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٨٤.
- [١٩] المصدر السابق: ص ٧٨.
- [٢٠] أنظر: المصدر السابق.
- [٢١] المصدر السابق: ص ٩٦.
- [٢٢] ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص ١٥٦.
- [٢٣] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٩٨. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ص ٦٣٦١.
- [٢٤] ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص ١٧١.
- [٢٥] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٧٥.
- [٢٦] ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٥٧-٥٨. أبو الفرج الإصفهاني، علي بن الحسين، مقاتل الطالبين: ص ١١٢.
- [٢٧] ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص ١٧.
- [٢٨] الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: ج ٣، ص ٣١١.
- [٢٩] ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف: ص ٥٤.
- [٣٠] يونس: آية ٧١.
- [٣١] الأعراف: آية ١٩٦.
- [٣٢] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٩٧. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٦١٦٠.
- [٣٣] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٩٨. وأنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: ج ٤، ص ٣٢٢.
- [٣٤] ابن مزاحم، نصر، وقعة صفين: ج ١، ص ١٤.
- [٣٥] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ص ٨١.
- [٣٦] أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٤٥، ص ١٧.
- [٣٧] أنظر: مايور، فيدركو، مدير عام اليونسكو، صحيفة الاتحاد الإماراتية، ١١/٤/١٩٩٧ م.
- [٣٨] أبو مخنف، لوط بن يحيى، مقتل الحسين عليه السلام: ص ٨٨-٨٩.
- [٣٩] المصدر السابق: ص ٨٨٨٧.

✍️ مطارحات فكرية

من محاضرات آية الله السيد منير الخباز

حقوق الإنسان بين فلسفة الحداثة والدين

**العنوان الأول: المسار التاريخي
لمفهوم حقوق الإنسان.**

كيف تولدت عبر التاريخ هذه
الفكرة، فكرة حقوق الإنسان؟ فكرة
حقوق الإنسان نتجت عبر تجربتين:
تجربة الواقع وتجربة الفكر. تجربة الواقع
عبارة عن الصراع المير ضد الحكم
المطلق للكنيسة في أوروبا، إلى أن انتصر
هذا الصراع وتحررت المجتمعات من
حكم الكنيسة، وتحررت الولايات
المتحدة وأبرمت الوثيقة المشهورة فيما
بينها في القرن السابع عشر، هذا صراع

حديثنا حول حقوق الإنسان
يتموضع في محورين:

- * المسار التكاملي لحقوق الإنسان.
- * وحقوق الإنسان برؤية قرآنية.

**المحور الأول: المسار التكاملي
لحقوق الإنسان.**

هنا لا بدّ أن نفرّق بين عناوين
ثلاثة: المسار التاريخي لمفهوم حقوق
الإنسان، والجذور الفكرية لللائحة
حقوق الإنسان، والأصول الفلسفية
لحقوق الإنسان.

خارجي على الأرض.

أما تجربة الفكر: فهناك دراسات واكبت هذا الصراع، منذ أيام الإغريق والرومان إلى أن جاء الإسلام، دراسات كُتِبَتْ مواكبة لهذا الصراع، إلى أن جاءت الحداثة ثم قادت مجموعة عبّروا عنهم بفلسفة الأنوار هذه المسيرة التكاملية نحو حقوق الإنسان، وتوصّلت إلى هذه المفردات المهمة التي اعتبرت البذرة لمفهوم حقوق الإنسان، ما هي هذه المفردات؟ هناك مفردات ثلاثة تعتبر البذرة لمفهوم حقوق الإنسان.

المفردة الأولى: المركزية للإنسان، المحورية للإنسان، الإنسان له المحورية والمركزية في إدارة الحياة الاجتماعية، فهو الفاعل في التاريخ، وهو الفاعل في الطبيعة، وهو الفاعل في الفكر، فهو صاحب المركزية والمحورية، منه وإليه.

المفردة الثانية: أن المعرفة البشرية تحوّلت من معرفة تأملية قيمية إلى معرفة

علمية أداتية تقنية، فالطبيعة التي نحن نعيش فيها كيف كانت تقرأ قبل القرون وكيف تقرأ الآن؟ كانت الطبيعة تقرأ قراءة فلسفية روحية تأملية، وقد تحوّلت القراءة للطبيعة إلى قراءة كمية تعتمد الكمّ والمقدار الذي يمكن ضبطه، فتحوّلت القراءة من قراءة فلسفية إلى قراءة كمية، حتى «دليليو» العالم الإيطالي: إنّ الطبيعة كُتِبَتْ بلغة الرياضيات، أي أنّ قراءة الطبيعة أصبحت قراءة كمية عبر هذه المعادلات.

المفردة الثالثة: أنّ التاريخ أصبح بالمنظور الحداثي هو حقل تفاعل بين الأسباب الحتمية، وبين السنن الاجتماعية، وبين الفواعل الإرادية، أي: حركة الإنسان في مسيرة التاريخ، وهو ما يعبر عنه بالنزعة التاريخية، هذا هو المسار التاريخي لفكرة حقوق الإنسان.

العنوان الثاني: الجذور الفكرية لحقوق الإنسان.

والجذور هي المنطلقات، فاللائحة

العالمية التي أبرمتها الأمم المتحدة لحقوق الإنسان اعتمدت على منطلقات، فما هي هذه المنطلقات؟

المنطلق الأول: الإنسان مستقل عن الوجود الاجتماعي، لويس دامونت - من المنظرين في هذا المجال - قال: كانت النظرية السائدة هي النظرية الكلاسيكية، أي أن القيمة للمجتمع وليست للفرد، القيمة لكل لا للجزء، القيمة للجسم الاجتماعي لا للإنسان الفرد، الإنسان الفرد مجرد أداة لخدمة المجتمع، تحولت هذه النظرية التي كانت سائدة بعد الحداثة إلى نظرية أخرى، أن القيمة للفرد، القيمة للإنسان الفرد، المجتمع مجرد مظهر لإرادة الفرد وحرّيته ليس إلا، القيمة للفرد وليست القيمة للجسم الاجتماعي. إذن، صار هناك تحول وتغيّر من هذه النظرة إلى هذه النظرة.

المنطلق الثاني: أن الحقوق ترجمة للطبيعة، من أين تأتي الحقوق؟ الإنسان له حقوق، ما هو مصدر

الحقوق؟ ما هو مصدر حقوق الإنسان؟ هل هو الطبيعة الكونية؟ هل هو الإله؟ أم أن مصدر حقوق الإنسان هو الإنسان نفسه؟ هذا معنى أن الحق تحول من موضوعي إلى ذاتي، كان الحق في الرومان ونظرية أرسطو أن الحقوق منتزعة من النظام الكسملوجي للكون، الكون هكذا قرأه أرسطو، قرأه قوى مختلفة، كل قوة أعظم من القوة الأخرى، ثم صاغ حقوق الإنسان على طبق نظريته ورؤيته للطبيعة الكونية، هذا يسمّى نظاماً كسملوجياً، هذه نظرية بادت.

النظرية الأخرى أن مصدر الحقوق هو الإله، إله الكنيسة هو الذي شرّع الحقوق، وهو الذي قنّنها. الحداثة جاءت بنظرية ثالثة: مصدر الحقوق ليس هو الطبيعة الكونية، وليس هو الإله، بل مصدر الحقوق هو الإنسان نفسه، أي أن الحقوق ترجمة للإنسان بما هو إنسان، الإنسان وُلِد وهو حرّ، وُلِد وهو يتساوى مع غيره من بني الإنسانية، وُلِد وهو مستقل، إذن

بين تفاصيلها وأجزائها، وهذه القواسم المشتركة يعبر عنها بالأصول الفلسفية، فما هي الأصول الفلسفية للائحة حقوق الإنسان؟ أصول ثلاثة:

الأصل الأول: الحرية.

الحرية أم الحقوق، روسو يقول: إذا تخلى الإنسان عن حرّيته تخلى عن إنسانيته، الحرية هي أمّه، هي قوامه، إنّما الحرية لو جُعِلت حرّية مطلقة لصارعت حرّية الآخرين، الحرية المطلقة إلغاء الحرية الآخر، مصادرة حرية الآخر، إذن لا بد من التوفيق بين الحريات، لا بد من قانون ينظّم تفاعل وتلاقي هذه الحريات، بحيث لا يكون بينها اصطدام، لذلك الفيلسوف الألماني هيغل قال: الحرية لا تعطى للفرد إلا في إطار الدولة، إذا كانت هناك دولة تنظّم الحقوق والحريات فحينئذ يمكن للفرد أن يكتسب الحرية، وإلا لا يمكن أن يكتسب الحرية في مجتمع فوضوي أو غوغائي، لا بدّ من وجود دولة تحمل

نصوغ الحقوق على طبق ما وُلِد عليه الإنسان، إذن الإنسان له حق الحياة وحق الحرية وحق الأمن وحق المساواة وحق الاستقلال، لأنّه وُلِد وهو بهذه الصفات، فصفاته هي حقوقه، هذا معنى تحوّل الحق من حقّ موضوعيّ إلى حقّ ذاتيّ ينطلق من طبيعة الإنسان.

المنطلق الثالث: أنّ هذه الحقوق كانت دراسات مبعثرة ثم أصبحت قانوناً، منذ عام ١٩٤٨ م عندما أعلنت لائحة حقوق الإنسان أصبح الإنسان شخصية قانونية، يخضع لقانون مرسوم وضعي، وهكذا انتهت البعثرة والفوضى، حيث تحوّلت الحقوق إلى قانون وتحوّل الإنسان إلى شخصية قانونية.

العنوان الثالث: الأصول الفلسفية.

أنت عندما تقرّ لائحة حقوق الإنسان، ماذا تكتشف من وراءها؟ تكتشف وراءها جوامع مشتركة تجمع



حرّية وتقوم بتنظيمها.

الأصل الثاني: العقد الاجتماعي.

روسو هو من طوّر هذه الفكرة، قبله كان هناك علماء قالوا بها، لكن هو من قام بتطويرها، فكرة العقد الاجتماعي يعني الانتخاب، المجتمع ينتخب سلطته وإدارته، العقد الاجتماعي رغم أنّ دوركايم - مؤسس علم الاجتماع - قال: هذه الفكرة ليست عملية، لكنها كانت مؤثرة في مسيرة تاريخ حقوق الإنسان، العقد الاجتماعي نقل المجتمع البشري من مجتمع الكنيسة وسلطانها إلى مجتمع السلطة الإرادية، العقد الاجتماعي نقل المجتمع البشري من الفوضى والاستقلال إلى مجتمع مدني يخضع لسيادة القانون، القانون هو السائد، لغة القانون هي السائدة، لذلك العقد الاجتماعي هو مظهر لحرية الإنسان وإرادته.

٢٠٨

فينا عام ١٩٩٣ مابين هاتين التاريخين تحوّلت الحقوق إلى قوانين وأصبحت الفصول الأولى من لائحة حقوق الإنسان هي الحقوق الذاتية، حق الإنسان في الحرية والأمن والمساواة، هذه الحقوق وُلدت مع الإنسان، سبقت المجتمع، سبقت السلطة، فلا يمكن إلغاؤها، بل على المجتمع والسلطة تعزيزها وحمايتها.

المحور الثاني: حقوق الإنسان برؤية قرآنية.

المسلمون ماذا يقولون في هذا المجال؟ غيرهم تكلم وبحث وكتب، وصار لكتابات ودراساته آثار عملية على الأرض، المسلمون ماذا يقولون في هذا المجال، مجال حقوق الإنسان؟ طبعاً هناك اتجاهات بين المفكرين الإسلاميين:

الاتجاه الأول: الاتجاه التقليدي.

وهو الذي يقول: لائحة حقوق الإنسان فكر غربي لا قيمة له، لأنه لا

الأصل الثالث: الحق الطبيعي.

منذ إعلان فرجينيا عام ١٧٧٦ إلى

الغربية، إذا تقرأ كتاب «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» للباحث التونسي راشد الغنوشي فهو من هذا الاتجاه، هو يقول: أصول حقوق الإنسان جاء بها القرآن، وأما التفاصيل فهي تؤخذ من اللائحة العالمية لحقوق الإنسان، لأنها تتابع المستجدات الحضارية في كلّ جيل بحسبه، فنحن نأخذ الحقوق المستجدة، مما يعتمد الفكر الإنساني المتجدد، نعم أصول الحقوق نأخذها من القرآن.

مثلاً: هناك بحث قانوني عند علماء القانون، وبما يصل هذا القانون للدولة العربية بعد فترة، هل من حق المرأة ألا تنجب؟ زوجة تقول لزوجها من أول يوم لا أريد الإنجاب! ربما يقول قائل: نعم، من حقها، إذا رأت الزوجة أنّ الإنجاب يصنع لها ألمًا، ألم الحمل وألم الولادة وما يترتب عليه من بعد الولادة، فمن حقّ الزوجة أن تطالب بأن يكون الإنجاب ضمن الأبواب

يستند إلى مصدر ديني، بل إنّه معادٍ للفكر الديني، خصوصاً في أحكام المرأة وقانون العقوبات، إذن هذه اللائحة لا قيمة لها.

الاتجاه الثاني: الاتجاه العلماني.

وهو الاتجاه المعاكس تماماً للاتجاه الأول، هناك مجموعة من المفكرين عاشوا في الغرب وتأثروا بالعلمنة الغربية، وطرحوا أيضاً تصور للحقوق في الفكر الإسلامي، فقالوا: ليست الثقافة الإسلامية ثقافة حقوق، بل هي ثقافة واجبات، الإسلام لم يأت بحقوق، بل أتى بواجبات، واجب، حرام، حلال، ليست هناك ثقافة حقوقية في الإسلام، إذن نحن نقتنص الحقوق من اللائحة العالمية لحقوق الإنسان ونعتمد عليها.

الاتجاه الثالث: الاتجاه التوفيقي أو المثالي.

هذا الاتجاه يحاول أن يوفق بين الرؤيتين، الرؤية الإسلامية والرؤية

الأخرى، تخصيب الحويمن المنوي مع البويضة في المختبر ثم وضعها في الحواضن إلى أن ينمو هذا الطفل في الحاضنة، ويخرج من الحاضنة، الأم لا تتعرض إلى حمل ولا إلى ولادة، ساهمت في وجود هذا الطفل بالبويضة، كما ساهم الرجل، يعني فقط الرجل لا يحمل والمرأة تحمل؟! هذا الرجل شغله فقط يعطي الحويمن المنوي، والحمل والولادة والإرضاع والتربية كلها على كاهل هذه المسكينة!! فهذه المرأة المسكينة تقول: كما أن دوره ليس سوى حويمن، دور المرأة أيضاً مجرد بويضة، ويتم التخصيب في المختبر ويتم نمو هذا الطفل وولادته عبر الحواضن وانتهت المشكلة! من حقها ألا تنجب ولا تتحمل أي ألم. هذا حقٌ مستجد قد تفرضه الظروف الحضارية التي تمرّ بالإنسان.

الاتجاه الرابع: الاتجاه الفلسفي.

الجابري عنده كتاب اسمه

«الديمقراطية وحقوق الإنسان في القرآن الكريم»، يقوم بمقارنة فلسفية بين أصول حقوق الإنسان في القرآن وأصول حقوق الإنسان في الرؤية الغربية، ونتيجة هذه المقارنة يقول: هناك ثوابت مشتركة بين الرؤيتين، وإنّما الاختلاف في دخالة الفوارق الحضارية، فمثلاً: قبل ١٤٠٠ سنة شرّعت أحكام المرأة، شهادتها نصف شهادة الرجل، تراث نصف سهم بينما الرجل يرث سهماً كاملاً، القوامة للرجل وليست للمرأة، وهكذا. وهذه ليست مجرد فتاوى، بل القرآن نطق بهذه الأحكام، فهل هذه الأحكام تخضع للظرف الحضاري آنذاك؟ فإذا كانت تخضع للظرف الحضاري، إذن هي ليست أحكاماً دائمة، وإذا قلنا الظروف الحضارية مهما تغيّرت فهذه الأحكام تبقى بمقتضى إطلاق الآيات القرآنية، إذن هنا ستفترق الرؤية الغربية عن الرؤية القرآنية، فالفرق بين الرؤيتين لا في القواسم المشتركة،

في الأصول والأسس، هناك ثلاث ركائز أساسية تبتني عليها فلسفة حقوق الإنسان، ولا بد أن نبحث هذه الركائز الثلاث.

الركيزة الأولى: هل الأصالة في الوجود للإنسان أم لله؟

المفردة الأولى التي وصلت إليها الحداثة أن الأصالة للإنسان، المركزية للإنسان، المحورية للإنسان، منه وإليه، أنت كإنسان مسلم تدين بالقرآن، ما هي الأصالة في القرآن؟ لمن؟ هل الأصالة للإنسان؟ أم الأصالة لله؟ من الطبيعي أن الأصالة في الوجود لله، الله هو الأصل في الوجود بمقتضى الإيمان بخالقيته، ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، والأصالة في الوجود لقدرته تبارك وتعالى، نافذ القدرة، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ

وإنما الفرق بينهما في أن الظروف الحضارية هل تؤثر على الحق أم لا أثر لها.

نحن بعد أن استعرضنا هذه الاتجاهات نأتي معكم إلى القرآن الكريم، ونتساءل: هل أن هناك فرقاً جوهرياً بين الرؤية القرآنية لحقوق الإنسان وبين الرؤية الغربية لحقوق الإنسان؟ نحن لا نريد أن ندخل في التفاصيل، بل نذهب إلى الأسس والأصول، أنت عندما تبحث بين فلسفتين لا بد أن تذهب إلى الأصول، لا أن تذهب إلى التفاصيل، إذ التفاصيل مجرد تعبير، إذا أردت أن تتبين الفرق الجذري بين الفلسفتين - الفلسفة القرآنية والفلسفة الغربية - ما هي الفوارق الجوهرية في الأسس بين الفلسفتين؟ من خلالها يتبين الفرق بين حقوق الإنسان برؤية غربية وحقوق الإنسان برؤية قرآنية.

نقول: نعم، هناك فوارق جوهرية لا يمكن التعمامي ولا التغاضي عنها

إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، فالأصالة في الوجود لله، والأصالة في القدرة لله، ولكن الأصالة في الحياة الاجتماعية لمن؟ من يدير الحياة الاجتماعية؟ هل يديرها الإنسان بأصالة؟ يقول: أنا لا علاقة لي بالله، أنا الآن الموجود أدير الحياة الاجتماعية، أم الأصالة لله حتى في إدارة الحياة الاجتماعية؟ هذه ركيزة، خلاف مركزي، الأصالة في إدارة الحياة الاجتماعية لله أم للإنسان؟ أنت ترى مفكراً إسلامياً الباحث الإيراني شبستري يقول: السيادة للإنسان، أنا باحث إسلامي لكني أرى السيادة للإنسان لا لله، لماذا؟ يقول: الحق هو صياغة تنظيمية بين طرفين من أطراف الحياة الاجتماعية، أحدهما حق والآخر محقوق، فمثلاً: الإنسان له حق الحياة، معنى ذلك هناك محق وهو الإنسان، وهناك محقوق وهو الإنسان الآخر، ليس للإنسان الآخر أن يعتدي على الإنسان الأول، فهناك شخص محق وهناك

شخص محقوق، وكلاهما طرفان في الحياة الاجتماعية، ولكن عندما تقول السيادة لله فالله ليس طرفاً في الحياة الاجتماعية، الله ليس له وجود في الحياة الاجتماعية، الله قوة برأت الطبيعة وفجّرتها، الله ليس طرفاً في إدارة الحياة الاجتماعية حتى يكون له حق السيادة، كيف تقول الله محق وغيره محقوق؟! الله ليس له وجود في الحياة الاجتماعية كما للإنسان، فكيف يكون لله حق السيادة وإدارة الحياة الاجتماعية؟! الله الخالق الرازق ولكن ليس له وجود وفاعلية في الحياة الاجتماعية حتى يكون طرفاً للحق. هذا التفكير تفكير خاطئ، لأنك عندما تبحث عن وجود الله، تقول: هل الله له وجود في الحياة الاجتماعية أم لا؟ وجوده بوجود تشريعاته، ليس من اللازم أن يكون الوجود محسوساً وإلا ليس له وجود! وجود الله في الحياة الاجتماعية بتشريعاته وقوانينه وبما أنزل، وإن لم يكن له وجود

محسوس، لا يعتبر في صاحب الحق أن يكون له وجود محسوس في الحياة الاجتماعية، يكفي وجوده بوجود تشريعاته وقوانينه، وهذا ما نطق به القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، يعني منا القانون ومنا الميزان، إذن السيادة في إدارة الحياة الاجتماعية لله، وهذه نقطة أساسية في الفرق بين الرؤيتين.

هذا البند في لائحة حقوق الإنسان يقول: إنَّ التعرف على الحيثية الذاتية لكل أعضاء العائلة البشرية أساسٌ للحرية والعدالة والسلام في العالم. الحيثية الذاتية يعني الحيثية المشتركة بين كل الإنسان، هي أساس للحرية والعدالة والسلام، ما هي هذه الحيثية المشتركة؟ العقل والإرادة والرغبة، هذه هي الحيثية الذاتية المشتركة بين بني الإنسان، وهي أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

القرآن يقول: هناك نزعات أصيلة في الإنسان أنتم لم تذكروها، لا تختص النزعات الأصيلة التي تتكوّن منها شخصية الإنسان بالحرية والإرادة والعقل، بل هناك نزعات أصيلة في شخصية الإنسان تحتاج إلى تربية وتعليم، كالنزعة القيمية والنزعة الروحية، من النزعات الأصيلة في الإنسان النزعة القيمية، الإنسان بطبعه يميل إلى القيم، يميل إلى العدالة والصدق والأمانة والإحساس، هذه نزعة متأصلة في شخصية الإنسان تحتاج إلى تربية ورعاية، كما يحتاج عقله وإرادته وحرته إلى أن يكون له سمة في القانون، أيضًا النزعة القيمية تحتاج أن يكون لها بندٌ في القانون، في قانون حقوق الإنسان، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، ﴿وَالْكَافِرِينَ الْغِيَظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

الأمر الثاني هو النزعة الروحية، وستعرض لها في الليلة الثامنة عندما

النزعتين، النزعة الذاتية، وهي غريزة حب الذات، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾، ﴿أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى﴾، ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ دائماً يحرص على لذاته وغريزته، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ لغريزة حب الذات، هذه نزعة ذاتية موجودة في الإنسان.

وأيضاً لديه نزعة اجتماعية، كل إنسان يميل إلى المجتمع، كل إنسان يميل إلى التعرف والتعاون، القرآن الكريم يشير إلى هذه النزعة الاجتماعية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، إذن عندنا نزعة فردية وعندنا نزعة اجتماعية، ولا يمكن بناء هيكلية لحقوق الإنسان إلا بمراعاة هاتين النزعتين، وهذا فرق أساسي بين الرؤية الغربية والرؤية القرآنية.

لذلك أذكر لك الآن ثلاثة حقوق

نتحدث عن العبادة، العبادة نزعة أصيلة في الإنسان، العلم يثبت ذلك، هناك نزعة أصيلة لدى الإنسان وهي نزعته نحو الكمال المطلق، نحو الجمال المطلق، نحو المدد المطلق، هذه النزعة الروحية تحتاج إلى تربية ورعاية، أن تعطى فرصة في لائحة حقوق الإنسان، لا أنها تُهمَل كأنها ليست نزعة دخيلة في تأصيل شخصية الإنسان، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

الركيزة الثانية: هل الأولوية للفرد أم للمجتمع؟

قرأنا كلمات المفكرين الغربيين، قالوا: نحن وصلنا إلى أن الأولوية للفرد، والمجتمع مجرد مظهر. نحن كمسلمين نقتنص من القرآن مفاهيمنا، الأولوية في القرآن لمن؟ هل الأولوية للفرد أم للمجتمع؟ هذه نقطة أساسية. نحن نقول: نستفيد من القرآن الكريم أن الإنسان لديه كلتا

أنت عندما تعطي الفقير سهماً من أموالك فلست متفضلاً متكرماً كريماً! الفقير شريك معك في الثروة، شريك معك في الأموال والأموال، القرآن يقول: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾، شريك معك، جزء من ثروتك هو له لا لك أنت، أنت تسلم شريكك حقه، هذا ليس تفضلاً، هذه شركة.

وستحدث غداً عن حقوق الإنسان برؤية علوية تنطلق من أمير المؤمنين عليه السلام، الإمام أمير المؤمنين ينص على الشركة في الثروة: «ما جاع فقير إلا بما مُتَّع به غني»، ويقول أمير المؤمنين: «ما رأيت نعمة موفورة إلا وإلى جانبها حق مضيع»، الثروة مشتركة.

الحق الثاني: حق الأرحام.

ليس موجوداً في لائحة حقوق الإنسان أن للأرحام حقاً، الإسلام يقول: الرحم له حق، الإسلام يدعو إلى الحضارة مثلما الغرب يدعو إلى الحضارة، القرآن أيضاً يقول: ﴿هُوَ

لم تنص عليها لائحة حقوق الإنسان، ونص عليها الإسلام انطلاقاً من وجود نزعة أصيلة في شخصية الإنسان ألا وهي النزعة الاجتماعية.

الحق الأول: أن التكافل الاجتماعي شركة.

أنت عندما تقرأ المجتمع الأمريكي، المجتمع الأمريكي متدين أكثر من المجتمع الأوروبي، عنده أصول دينية ما زالت مهيمنة ومؤثرة، المجتمع الأمريكي فيه آلاف الجمعيات الخيرية، ربما أضعاف ما عند المسلمين، قد يقرأ شخص المجتمع الأمريكي ويقول هذا نعم المجتمع، مجتمع يتكافل بعضه ببعض، مبدأ التكافل الاجتماعي مبدأ منتشر في المجتمع الأمريكي، فما هي ميزة الإسلام والقرآن في هذا المجال؟ التكافل الاجتماعي في الرؤية الغربية هو عطاء إنساني، تفضل، أنت عندما تعطي الفقير فأنت متفضل عليه، بينما التكافل الاجتماعي في القرآن حق، شركة، الفقير شريك معك، ولست متفضلاً عليه،

أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾، استعمركم يعني طلب منكم إعمار الأرض، طلب منكم إقامة حضارة، لكن إعمار الأرض على أي أساس؟ على أساس أخوي، على أساس إنساني تواصل، اليوم الإنسان في الغرب آلة ميكانيكية يكدح ليلاً ونهاراً في بناء الحضارة، لكن لا يوجد تواصل اجتماعي ولا ترابط اجتماعي، القرآن يدعو لإقامة حضارة لكن على أساس أخوي، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، على أساس تواصل بشري، عندما يقول: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾، انطلاقاً من هذا الأساس - وهو أساس التواصل البشري - وضع للأرحام حقاً، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾، وقال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾، للرحم حق.

الحق الثالث: حق الكسب المشروع.

أنت عندما تقرأ الآية المباركة:

﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، لماذا حرّم الربا؟ لأنه كسبٌ بدون جهد، أنا أقرضك مئة ألف ريال بمئة وخمسة، هذه الخمسة تصلني بدون جهد ولا تعب، هذا كسبٌ بدون تعب، فيمنعه الإسلام، من حق المجتمع ألا تكتسب ثرواته إلا بجهد وتعب، ﴿كَيِّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾.

إذن هذه حقوق اجتماعية لم تنص عليها لائحة الحقوق العالمية، نصّ عليها القرآن انطلاقاً من رؤيته أنّ النزعة الاجتماعية نزعة أصيلة في بناء الإنسان، فلا بدّ من بناء هيكلية الحقوق على هذه النزعة.

الركيزة الثالثة: مسألة الحرية والكرامة.

ذكرنا أنّ الرؤية الغربية ترى الحرية أمّ الحقوق، الحرية هدفٌ مركزيّ، الحرية منصبٌ حقوقيّ، الحرية لا بدّ أن تنال، هكذا الرؤية الغربية ترى الحرية، بينما القرآن يرى الهدف

عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ؟، فما هو الفرق بين الكرامتين؟

هناك فرق بين الكرامة القانونية والكرامة الجزائية، تارة الكرامة تكون جزاء للإنسان، وتارة الكرامة قانون شرّعه السماء للإنسان، الكرامة الجزائية هي الكرامة المترتبة على التقوى، إذا أردت الكرامة الجزائية الأخروية فهي مترتبة على التقوى، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾، هذه كرامة جزائية منوطة بالعمل، وأما الكرامة القانونية - أي: حرمة الدم والعرض والمال - فهي لكل إنسان، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، ما دام إنساناً مسالماً إذن له الكرامة، يعني له الحرمة في دمه وعرضه وماله، هذه كرامة قانونية.

البند الثاني: حق الإنسان قبل ولوج الروح وبعد موته.

وزراء خارجية الدول الإسلامية في اجتماعهم في القاهرة عام ١٩٩٠م قرّروا عدّة حقوق لم تنص عليها

المركزي والمحوري للكرامة وليس للحرية، ما هو الفرق بينهما؟ أشرح لك الفرق بينهما بعدة بنود.

البند الأول: عموم الكرامة التشريعية لجميع بني آدم.

القرآن الكريم عندما يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، مقتضى إطلاق هذه المادة - كما يقول علماء الأصول - شمولها للكرامة التكوينية والكرامة التشريعية، أي كما أعطي الإنسان كرامة تكوينية - عقلاً وإرادة وحرية - أعطي أيضاً كرامة تشريعية قانونية، أي أن للإنسان حرمة في أمواله ودمه وعرضه وسمعته، لا يجوز الاعتداء على ماله ولا دمه ولا عرضه ولا سمعته، هذه حرمة تشريعية، هذه هي الكرامة، ما هو الفرق بين هذه الآية وبين ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾؟ يعني غير المتقي لا يسوى فلساً! ليست له أي كرامة! هنا يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، وهنا يقول: لا، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

لائحة حقوق الإنسان العالمية، لكنهم نصّوا على عدّة حقوق في لائحة حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية، هذه الحقوق التي نصّوا عليها تنطلق من مبدأ الكرامة للإنسان، ما هي؟ حق الجنين في عدم الإجهاض، الجنين هو إنسان منذ أن يكون نطفة، أول ما يكون الإنسان نطفة، ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾، الجنين في أول ١٢ أسبوعاً لا روح فيه، ينمو كما ينمو النبات، حتى قبل أن تلجه الروح هو إنسان له كرامة، لا يجوز إجهاضه، إذا أجهضته الأم أو يجهضه الطبيب يدفع دية لوالده، دية لإجهاضه وقتله، هذا حقٌ يترتب على كرامة الإنسان.

الحق الثاني: حق الإنسان حتى بعد موته، الإنسان بعد موته يصبح جثة لا قيمة لها!! لا، له قيمة، إذا اللائحة العالمية لم تنص فإن الإسلام ينصّ، ورد عن الرسول محمد ﷺ: «إِنَّ حُرْمَتَهُ مِثْلُ حُرْمَتِهِ حَيًّا»، هو جنازة

لكنه يستحق التكريم والصيانة والاحترام، هذا كله متفرّع على كرامة الإنسان.

حق الطفل في الحضانة، من حق الطفل أن يحصل على حضانة والديه، لا حضانة في دور الحضانة، بل حضانة والديه، لأنّ القرآن يرى أن بذرة الحضارة هي الأسرة، الأسرة السليمة بذرة الحضارة الإنسانية، لذلك لا بدّ أن يتمتع الطفل بحق الحضانة عند والديه، ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾. كذلك حق الإنسان في سمعته حتى بعد موته، هذه كلها حقوق تترتب على الكرامة.

البند الثالث: هل للإنسان الحرية على حساب كرامته، أم أنّ الكرامة هي المقدّمة؟

هذه نقطة خلاف أساسية بين الرؤيتين الغربية والقرآنية، الرؤية القرآنية تقول: الحرية ليست هدفاً، وإنما هي مجرد وسيلة لا أكثر، الهدف

﴿أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُم ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾.

الحد الثاني: منع ما يخلّ بطبيعة الإنسان.

هل يسمح القانون الدولي بترويج المخدرات؟ القانون الدولي يمنع ترويج المخدرات، لماذا؟ مع أنّ الإنسان حرّاً! القانون الدولي يقول: ليس للإنسان بذريعة الحرية أن يمارس ترويج المخدرات، لأنها تفتك بسلامة الطبيعة البشرية، فالإنسان ليس حرّاً في أن يفتك بطبيعته البشرية. القانون الدولي هل يسمح بمعاداة السامية؟ القانون الدولي هل يسمح بترويج الشوفينية؟ لا يسمح بذلك، لأنه يرى أنّ الترويج لهذه الأفكار بذريعة الحرية الإعلامية يسهم في انطفاء الأمن لدى المجتمع البشري، نفس المنطق هو المنطق الإسلامي، الإسلام والقرآن لا يسمح بالشذوذ الجنسي، حتى لو قال الإنسان أنا حرّ! الإسلام لا يسمح بالشذوذ الجنسي ولا

هو الكرامة، أن تكون ذا كرامة هذا هو الهدف، وأما الحرية فهي مجرد وسيلة، ولأجل ذلك لا يضحي بالكرامة من أجل الحرية، وإنّما يضحي بالحرية من أجل الكرامة، لأنّ الكرامة هدفٌ والحرية مجرد وسيلة، ولذلك عندنا عدّة حدود للحرية، أذكر لك بعضها، الحدود لحرية الإنسان حفاظاً على كرامته وعزّته.

الحد الأول: منع العبادة التي تخدش كرامة الإنسان.

ليس للإنسان أن يعبد صنماً، وليس للإنسان أن يعبد حيواناً، لأنّ هذه العبادة تهدر كرامته، الإنسان أسمى المخلوقات فكيف يخضع خضوع العبودية لمن هو أدنى منه شأنًا وحظًا في الوجود، إذن الإسلام حفاظاً على كرامة الإنسان ينهى ويمنع عن مثل هذه العبادة، أنت لست حرّاً في أن تهدر كرامتك بعبادة ما لا يناسب كرامتك، ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وقال في آية أخرى:

بذريعة الحرية لأنه يفتك بسلامة الاعتدال والطبيعة البشرية، الطبيعة البشرية هي اتجاه الجنس تجاه الجنس الآخر، ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾، يمنع الإنسان من الشذوذ حفاظاً على اعتدال الطبيعة البشرية، نفس المنطلق الذي يمنع منه القانون الدولي من نشر المخدرات.

الحد الثالث: الحفاظ على النسيج الاجتماعي.

في العواصم الغربية، نيويورك، واشنطن، طوكيو، لا يسمح ببناء المساجد في الـDowntown، لماذا؟ يقولون: هذا يخلّ بالنسيج الاجتماعي، نحن مسؤولون عن النسيج الاجتماعي، النسيج الاجتماعي لهذا المجتمع نسيج مسيحي، بمختلف مذاهب المسيحية، أنت تأتي في السنتر وتبني مسجداً أو ترفع صوت أذان! هذا يخلّ بالنسيج الاجتماعي، حفاظاً على النسيج

الاجتماعي ممنوع، إذن أين الحرية؟! الحرية ليست مطلقة، لست حراً في أن تهدم النسيج الاجتماعي. نفس المنطق الإسلام يمارسه، الإسلام يقول: انطلاقاً من الحفاظ على النسيج الاجتماعي ليس من حقّ الإنسان في وسط المجتمع المسلم أن يعلن الارتداد، إعلان الارتداد في وسط المجتمع المسلم خرقٌ للنسيج الاجتماعي، ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.

إذن، هناك حدود للحرية، أو مثلاً ثقافة المجون، ترويج ثقافة المجون، ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾.

الحد الرابع: الحفاظ على المصالح العامة.

أضرب لك مثلاً حياً قريباً من هذه الأيام، شركة فيسبوك أزال من منصتها بعض المحتويات التي تتضمن أنشطة تهتك سياسة التباعد

في دولة مسيطرة قوية تفرض النظام وتحافظ على صحّة البيئة وسلامتها وتحمي الحقوق، عندما تجد تعاوناً بين الوزارات ومنها وزارة الصحّة وتجد هذه الجهود الجبّارة من أبنائنا وبناتنا الأطباء والطبيبات والممرضين والممرضات والموظفين والموظفات حتى الموظفين في الطب البيطري حتى في مناطق أخرى ومواطن أخرى يعملون ليلاً نهاراً بروح تعاونية خلّاقة صادقة من أجل سلامة البيئة، من أجل صحّة البيئة، من أجل صحّة الإنسان وسلامته، هذا شيء ضروري.

الحدّ الخامس: أن تحافظ على كرامتك وعزّتك.

لاحظ ما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾، لا يصحّ لك بذريعة الحرية أن تقتل كرامتك وعزّتك، الرسول الأعظم ﷺ يقول: «إنّ الله فوّض إلى المؤمن كلّ شيء ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه»، ليس من حقك أن

الاجتماعي، وأزالت من منصّتها دعوات لتنظيم احتجاجات مناهضة للحجر الصحيّ في كاليفورنيا، وهذا أثار غضب، هذه منصّة تواصل، فلماذا تحذف هذه المحتويات؟! لماذا تواجه الحرية الإعلامية؟! هذه أثارت غضب، حتى نجل الرئيس الأمريكي ترامب ممّن احتجّ، قال: هذا يتنافى مع حرّية التعبير، لكن الشركة تستند إلى بند قانوني، الشركة استعانت بحكومات محليّة، قالت: حذف هذه المحتويات من منصّة فيسبوك هو ضرورة، لماذا؟ للحفاظ على سلامة البيئة وصحّتها، هؤلاء يدعون إلى خرق سلامة البيئة، لذلك ليس من حرّية التعبير أن تهتك سلامة البيئة.

ولهذا هنا نقطة ينبغي ملاحظتها، نحن الآن نعيش ظروفًا صحيّة خانقة، ينبغي التقيّد التامّ، هذا يأمر به العقل ويأمر به الشرع، التحفّظ التامّ على الاحترازات والشروط الصحيّة الوقائية، من النعم أنّ الإنسان يعيش

تذلّ نفسك، بذريعة التواضع ولا
بذريعة الحرّية، أنت لست حرّاً في أن
تذلّ نفسك، الإذلال يتنافى مع
كرامتك التي منحك الله إياها، ليس
من حقّك خدش كرامتك.

ولأجل ذلك هذا المنطلق - منطلق
العزّة والكرامة والإباء - هو المنطلق
مشى عليه أئمتنا، مشى عليه نجوم
ديننا وشموس مسيرتنا، مشوا على
منطق الكرامة، منطق العزّة، الإمام
أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عندما يقول

لأصحابه عندما استولى الجيش
الأموي على الفرات ومنعوا جيش
الإمام علي من الماء، حرّكهم نحو
السيطرة على الماء، قال: «إنّ الموت في
حياتكم مقهورين وإنّ الحياة في
موتكم قاهرين»، حافظوا على عزّتكم
وكرامتكم. ومن هذا المنطلق انطلق
الحسين بن علي، انطلق سيّد الشهداء
من منطق العزّة والكرامة، «والله لا
أعطيكُم بيدي إعطاء الذليل، ولا أقرّر
إقرار العبيد».



الشيخ د. حيدر خماس الساعدي
باحث اسلامي / العراق

الهدف من الخلق

قراءة في فكر الشهيد

مرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر

المقدمة

الضوء على معرفة الجواب الحقيقي من خلال تُراثي المفكرين والشهيد العظمين الشيخ مرتضى مطهري والسيد محمد باقر الصدر.

ضرورة البحث عن هدف الخلقة من أوضاع الأمور التي يعيشها الإنسان - وقد تكون غير شعورية في بعض الأحيان - هي مسألة الغاية من فعل الشيء؛ إذ إن الإنسان العاقل يفكر في الهدف الذي يطلبه من وراء

يُعدُّ السؤال عن الهدف من الخلق أحد أهمّ الأسئلة التي شغلت الفكر البشري منذ أمد بعيد، وهو سؤال كثيراً ما يراود الإنسان في حياته وخصوصاً الشباب، ويمثّل هذا الاستفهام منعطفاً أساسياً في الحياة؛ إذ تترتب على معرفة جوابه بالشكل الصحيح نتائج إيجابية مهمّة، وعلى جهله عواقب وخيمة.

وفي هذا المقال نحاول أن نسلط

غريزة حبّ الاطلاع تجربنا على تكرار السؤال المتقدّم.

وعلى جميع التقادير، فإنّ هذا السؤال سؤال مركزي في الحياة الإنسانية والجواب عنه هو الذي يحدّد هوية الفرد ووجهته؛ ولهذا يقول الشهيد مطهري: «إنّ هذه المسألة هي إحدى المسائل التي ينبغي أن يركّز عليها الفكر الإنساني»^(١).

تحرير محل البحث

في الواقع إنّ السؤال المتقدّم له جنتان:

الأولى: ما هو الهدف الذي يتوخّاه الله جلّ وعلا لنفسه من وراء الخلق؟

الثانية: ما هو الهدف الذي رسمه الله تعالى للخلق؟

وهناك فرق واضح بين الجنتين؛ إذ إنّ الهدف في الجنبّة الأولى يرجع إلى الله تعالى، وهو سؤال خاطئ ينمّ عن عدم معرفة سائله بحقيقة الله، والهدف في الثانية يرجع إلى الإنسان نفسه.

أيّ فعلٍ يفعله، وحتى الأطفال الناهين تراهم يسألون عن الغاية من وراء كثير من الأفعال.

وعلى هذا الأساس؛ كثيراً ما تردّد سؤال في ذهن الإنسان: ما الحكمة من خلق الكون؟ لماذا خلق الله تعالى الإنسان؟ ما الهدف الذي تطلبه الإنسانية؟

وربما ساعدت بعض الظروف الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية أو غيرها على إعادة السؤال دوماً في بعض الأذهان.

ومع تزايد الأزمات التي يعيشها البشر في بعض الأحيان تشتدّ وتيرة الاستفهام، وتبقى الحياة حينئذٍ وكأثّها عبارة عن مأسٍ وآلام ومصائب، فيرجع السؤال، إذّاً لماذا خلقني الله؟ وما هي الحكمة من ذلك؟

وتبلغ الأزمة ذروتها إذا رافق تلك الأزمات فشلٌ حالٌ دون بلوغ الأهداف التي يُراد تحقيقها.

وإذا كنّا بعيدين عن كلّ ذلك، فإنّ

هدفاً أعلى للإنسان»^(٤).

فالبحث إذاً عن الهدف الذي رسمه الله تعالى للإنسان حتى يسير عليه، لا الهدف الذي استهدفه الله لنفسه.

وقد نُعبرُ عن السؤال بتعابير مختلفة فنقول: ما هو الهدف من الخلق؟ أو ما هي الحكمة من الخلق؟ أو ماهي الغاية من الخلق؟ وهو أمر لا يُغيّر في المعادلة شيئاً.

وقد نبّه على ذلك الشهيد مطهري، حيث يقول: «قد نُعبرُ عن السؤال (ما هي الغاية من خلق الإنسان؟) بالحكمة من خلق الإنسان، وعلى هذا؛ فلا داعي لأن نبحث بشكل مستقلّ عن غاية الخلق الإنسانية وهدفها»^(٥).

ونقطة مهمّة أخرى يؤكّدها المطهري في هذا الصدد بقوله: «ولا مجال للبحث في ماهية الهدف الحياتي لكل فرد من الزاوية الفرديّة، فإنّ هدفنا الحياتي هو حسب ما يمكننا أن نكون، وحسب الاستعدادات المتوفّرة

ومحل بحثنا هو في الجنبّة الثانية، ولا معنى لأن نقول: بأنّ هناك هدفاً كمالياً فضلاً عن غيره، استهدفه المولى جلّ وعلا لنفسه؛ لأنّ ذلك يُتصور في الناقص الذي يريد الوصول إلى الكمال لا في الحقّ المطلق.

فالهدف الكمال إنّما هو للإنسان، وقد أشار الشهيد مطهري إلى هذا الأمر في قوله: «ومثل هذا الاستهداف إنّما يُتصور في الفاعلين بالقوّة والمخلوقات، أمّا في الخالق فهو غير متصوّر، إنّ مثل هذا الاستهداف يرجع إلى الاستكمال، بمعنى أنّ الفاعل يسعى عبّر عمله هذا للوصول إلى شيء يفقده»^(٦).

وهذا التحديد نفسه نراه واضحاً في بحوث الشهيد الصدر التي تناولت هذا الموضوع من قريب أو بعيد، فمثلاً في مجال الاستفادة من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٣)، يقول: «هذه الآية الكريمة تضع الله سبحانه وتعالى



في وجودنا، والتي نستطيع أن نوصلها إلى مرحلة الفعلية^(٦). فإنه يؤكد على عدم الحاجة إلى البحث عن الهدف المنشود لكل فرد على حدة.

ولا بدّ أن نُشير إلى أنّ البحث ليس بحثاً مقارناً بين الشهيدين، بل هو بحث استكشافي يسعى لأن يجد الجواب الواقعي للسؤال من هذين العَلَمين دون مقارنة بين الآراء، كما سيّضح.

بين عبثية الخلق وإلهية المرجع

إنّ البحث عن الهدف المرسوم للإنسانية يتقدّمه سؤال رئيس، ألا وهو: هل هناك هدف لهذه المخلوقات حتى نبحت عن تعيين الهدف وماهيته؟ حيث آمن البعض بأنّه لا توجد غاية وهدف لهذا الخلق، وما الخلق إلّا نتيجة للعبثية، وعلى هذا الأساس؛ فسّروا الحياة تفسيراً لا يتناسب مع مستوى الإنسانية، بل جُرّدت من محتواها الواقعي.

والواقع أنّ هكذا تصوّر يرفضه

العقل السليم رفضاً قاطعاً، وحتى الذين تبوّأ العبثية يناقضون أنفسهم؛ إذ تراهم يطلبون لأبسط الأفعال غايات وأهدافاً، فكيف بهذا العالم المليء بالعجائب؟! إنّ تفكيراً كهذا هو مدعاة للسخرية حقّاً.

وهكذا يرفض القرآن هذا النمط من التفكير، ويؤكد على هدفية الخلق في عدّة آيات: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٧)، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ^(٨)، ويصف القرآن الكريم ذوي الألباب بـ: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٩).

إذاً؛ بعد أن آمنّا بهدفية الخلق يأتي السؤال حينئذٍ: ما هي حقيقة هذا الهدف؟

مقدمات ذات صلة

هناك عدّة مقدمات ترتبط بتفسير الهدف من الخلق، نرى من المناسب بسط الكلام فيها قبل الولوج في صلب البحث:

المقدمة الأولى: إنّ تشخيص الهدف عند أيّ مدرسة فكريّة لا بدّ أن يكون معه ربط واضح بين الهدف والإنسان، بل إنّ أيّ مذهب فكريّ سويّ لا نستطيع أن نسمّيه مذهباً ما لم يحصل هناك ربط بين القيم المعنويّة والمبادئ الإيمانية لهذا المذهب مع الإنسان؛ ليسير في مراحل الإيمان، فلا بدّ إذن من امتلاك عنصر الربط، ومعنى ذلك: «أنّ يمتلك المذهب القدرة على إيجاد الحبّ والعلائق القليبيّة الحارّة بين أتباعه وأهدافه والهدف الأسمى الذي يفوق أيّ مصلحةٍ فرديّة وشخصيّة»^(١٠).

وعلى هذا الأساس؛ لا يمكننا قبول بعض الاتجاهات الماديّة في تفسير الحياة وعلاقتها الاجتماعية، كالتّي تؤمن بأنّ الأخلاق هي في الواقع نوع

من التعاقد يقوم به الأفراد من أجل حفظ المنافع الفردية، وأنّ الأخلاق لا أساس اجتماعيّ لها، أو كالتّي تؤمن - بعد أن لزم من المذهب الفردي الظلم والاستغلال - بأنّه لا بدّ من إقامة مجتمع خالٍ من الدوافع نحو الظلم؛ وذلك بقلع جذور الملكية من الأساس؛ ليعود الأفراد جميعاً بمستوى واحد، وتكون هناك أهداف مشتركة للجميع وهي الحياة الماديّة، ويعود المجتمع شركة واحدة واقعية لا يستطيع أحد التحكّم بها، أو كالتّي تبنت مبدأ المسؤولية، وأنّ الإنسان هو المسؤول عن نفسه، وأنّ عمله يُعتبر نموذجاً يُحتذى به من قبل الآخرين، وفسّروا مركز هذه المسؤولية بـ (الوجدان) أو النفس الإنسانية.

ففي الواقع لا يمكننا قبول هكذا نوع من التفكير؛ إذ إنّ لا يقدّم لنا مثلاً علياً ولا نظماً تعالج قضايا الروح والمادّة، ولا نوعاً من المعنويات التي يرتبط الإنسان بها؛ لكي يوازن بين

مطالب الروح والمادة.

فليس كل شيء يمكن أن يُحلّ
بالمنافع المادّية المشتركة، فالجندي الذي
يدخل المعركة ويواجه الموت تنتهي
عنده تلك المنافع، ولا بدّ حينئذٍ من أن
تلعب المبادئ الحقيقية دورها في
توجيه عمله، وكيف يمكن ذلك
لأتجاه خالٍ عن المبادئ الحقيقية، ولا
يؤمن بها وراء المادة؟!

ثم إن تلك الوجدانيات المطروحة
ليست من القوّة بمكان بحيث يمكن
بناء منهج تربوي عليها، فكما لا
يُضحّي الإنسان بنفسه من أجل باقة
زهور، كذلك هذه الأمور التي ادّعى
لها الوجدانية^(١١).

وهكذا نرى أنهم لم يقدّموا لنا شيئاً
يتناسب مع مستوى الإنسانية.

«أمّا النظرة الكونيّة التوحيدية،
فهي لهذا السبب تقدّم المثل السامي،
وتزرع المسؤولية، وهي بعد هذا
هادية، بمعنى أنّها ترسم الطريق أمام
الإنسان، وتوضّح أسلوب الوصول

إلى الأهداف، وهي بالتالي تبعث
الحماس وتطمئن القلوب، وتبعث
نحو التضحية والفداء^(١٢).

وكلّما تأصّلت العقيدة الإيمانية في
نفس المسلم، «وتركّزت نظرتَه
التوحيدية إلى الله... تسامت نفسه
وتعمّق إحساسه بكرامته وحرّيته،
وتصلّبت إرادته في وجه الطغيان
والبغي واستعباد الآخرين...»^(١٣).

المقدّمة الثانية: إنّ جميع المخلوقات
إنّما وُجدت لخدمة الإنسان وسُخّرت
لغاياته، فهي في الواقع أداة في يد
الإنسان، وقد نصّت على ذلك مجموعة
من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا
أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا
فِي الْأَرْضِ﴾^(١٤).

يقول الشهيد مطهري: «إنّه يُلقِي
المسؤولية على كلّ ذرّة، ويرى أنّ كلّ
شيءٍ في الخلقة خُلِق لسبيل خاصّ،
وكُلُّ مسؤولٍ عن عمل، فالشمس لها
عمل ومسؤولية، وهي تقوم بعملها،
والسحاب المتحرّك يقوم بأداء واجبه،

٣ - التكامل الاجتماعي: وهو نوع ثالث من التكامل، لا تدخل فيه الطبيعة البشرية، بل هو تكامل اكتسابي، يحصل عليه الإنسان بنفسه وينقله جيلاً بعد جيل بواسطة التعليم والتعلم، بخلاف التكامل الطبيعي الذي ينتقل عن طريق التوارث^(١٧).

المقدمة الرابعة: إنّ المنبع الأصلي للجواب عن السؤال الذي طرحناه في بداية البحث هو القرآن الكريم، وحينئذٍ لا بدّ أن نعود إلى القرآن ليحدّثنا بشكل أكثر تفصيلاً، «إنّنا في الغالب نتحدّث عن المفهوم العام، فنقول: إنّ الإنسان خُلِقَ للسعادة، وإنّ الله لا هدف له من خلق الإنسان، ولا يصله نفع من ذلك، وإنّما خلقه ليصل إلى سعادته، منتهى الأمر أنّ الإنسان يقف في مرتبة من الوجود وموضع يجب معه أن يختار سبيله بكل حرية... وهذا أمر صحيح بلا ريب، ولكن أين يشخّص القرآن هذه السعادة الإنسانية؟»^(١٨).

فحركته تعني القيام بمسؤوليته، وحركة الهواء تعني القيام بواجبه، وكذلك أن تقوم الشجرة بالأثمار^(١٥).

كلّ هذه المسؤوليات وإن توجّهت لكلّ ذرّة، لكنّ نفعها يعود في صالح الإنسان، فكما لها في قيامها بمسؤولية خاصّة تعود إلى الإنسان، وهذا هو مفهوم التسخير.

المقدمة الثالثة: إنّ تكامل الإنسان يمكن أن يتصور على ثلاثة أنحاء:

١ - التكامل الطبيعي والمادي: حيث يرى العلماء أنّ للإنسان تكاملاً طبيعياً... ويقولون: إنّ هذا النوع من التكامل أمر طبيعي يحصل من دون تدخل الإنسان فيه، وهو من هذه الجهة لا يختلف عن الحيوان^(١٦).

٢ - التكامل الروحي والمعنوي: وهو تكامل من نوع آخر، وهو بمعنى نمو الملكات الأخلاقية في الإنسان؛ حتى تصل إلى مراحل عالية من التكامل بالتدريج.

الرؤية الصحيحة كما يقرؤها الشهيدان

تعددت الآراء وتنوعت المذاهب في تفسير الهدف من الخلق، وكلُّ ذهب في واد، فبين من لا يرون هدفاً للخلق، وبين مَنْ يؤمنون بوجود الهدف غير أنهم مختلفون في تفسيره، فيرى العُرفاء أنَّ الهدف هو الفناء في ذات الله والوصول إلى مراتب التجلي، ويرى الفلاسفة أنَّ العالم خُلق لأكمل موجود وهو الإنسان، وخُلق الإنسان لكي يستفيد من هذه الإمكانيات في الوجود من أجل الوصول إلى الكمال^(١٩)، وكمال الإنسان هو في الحكمة سواء العملية أو النظرية^(٢٠)، في حين يرى البعض أنَّ الله تعالى خلق الإنسان من أجل أن يعلم ويقدر «فالله تعالى خلق الإنسان للعلم والمعرفة، وكماله في معرفته الأكثر، كما خلقه للقدرة ليحقق ما يريد، فتقوى إرادته ويصبح قادراً على تحقيق ما يشاء»^(٢١).

وهناك مَنْ يرى أنَّ الهدف هو الالتذاذ والاستفادة ممَّا حوله في هذه الدنيا، أو أنَّ الإنسان خُلق ليحقق العدالة الاجتماعية^(٢٢).

وهكذا نرى بوناً شاسعاً بين هذه الآراء، كما ونلاحظ إمكان قبول بعضها دون الآخر. وعلى أيِّ الأحوال: نريد أن نرى - في هذا المقال - كيف يقرأ الشهيدان مرتضى مطهري، ومحمد باقر الصدر الرؤية الصحيحة في تفسير الهدف من الخلق؟

الرابطة بين الخالق والمخلوق

نرى في القرآن الكريم - وبشكل واضح - التأكيد على رابطة الإنسان بالله تعالى وشده إليه، فنجد الآيات تصرّح في بعض الأحيان بأنّه لولا الرجوع إلى الله تعالى لكان الخلق عبثاً، كما في قوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمِ الْيَنَّا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٢٣)، وفي آية أخرى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ
الْمُشْرِكِينَ ﴿٢٤﴾ ، ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي
وَنُفْسِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٢٥﴾ ، حيث نرى أن نبي الله
إبراهيم عليه السلام متوجه بكل كيانه نحو
الحق تعالى، وجعله هو الهدف لا غير،
ونرى في آية أخرى أن الهدف هو ربط
الإنسان بالله تعالى عن طريق العبودية:
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا
لِيَعْبُدُونِ﴾ ﴿٢٦﴾ ؛ حيث إن الهدف هنا
هو المعبود، وما العبادة إلا طريق لهذا
الهدف، فالعبادة هي الطريق الذي إذا
سلكه الإنسان بالشكل الصحيح
وصل إلى معبوده، فتكون العبادة
حينئذ ذات مغزى مهم في حياة
الإنسان، وليست العبادة في معناها
الواقعي قنطرة تؤدي بنا إلى مشترياتنا
المادية، وإننا لو فكرنا كذلك لم نرق
بالإنسان والإنسانية إلى المستوى
والهدف الذي أراده الله تعالى له؛ لأنه
حينئذ يكون حيواناً يريد أن يُديم
حياته في العالم الآخر، ولم نُعطه كمالاً

خاصاً به.

إن العبادة في منطق الأحرار ليست
وسيلة إلى التمتع المادي أو الخوف من
العقاب، وإنما هي كما عبّر سيد
العارفين والعبادين الإمام أمير
المؤمنين عليه السلام: «إن قوماً عبدوا الله
رغبةً، فتلك عبادة التجار، وإن قوماً
عبدوا الله رهبةً، فتلك عبادة العبيد،
وإن قوماً عبدوا الله شكراً، فتلك
عبادة الأحرار» ﴿٢٧﴾ .

إننا إذا نظرنا إلى العبادة من هذه
الزاوية فإن الأمر يرجع إلى أن كمال
الإنسان فوق المشتريات الحيوانية،
وهناك يكون للعبادة مفهوم يساوي
مفهوم العشق للحقيقة، فيكون الله
بنفسه مطلوباً حقيقياً، كما في قول أمير
المؤمنين عليه السلام في دعاء كميل: «يا ولي
المؤمنين، يا غاية آمال العارفين، ويا
غياث المستغيثين، يا حبيب قلوب
الصادقين» ﴿٢٨﴾ ، وحينئذ تكتسب
العبادة موضوعية لنفسها؛ لما ورد
عنه عليه السلام: «ما عبدتُك خوفاً من نارك،

هو عليه بعض الاتجاهات الباطنية المنحرفة.

دعوة الإسلام

إن الإسلام يدعو إلى الإيمان والعبادة؛ حيث يمتلك الإيمان التحاماً إدراكياً مع الحقيقة، وتلتحم العبادة التحاماً عملياً مع الحقيقة^(٣١).

إذا؛ في منطق القرآن والإسلام الهدف واحد، وهو السير نحو الله تبارك وتعالى، وما أجمل تعبير المطهري في هذا المجال، حيث يقول: «إننا نرى أن القرآن يرفض أي نوع من الشرك وبأي معنى كان، إنه كتاب توحيد بكل معنى الكلمة، توحيد بمعنى أنه يرفض وجود أي مثل لله، التوحيد الذاتي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وهو توحيد بمعنى أنه يصف الله بكل الصفات التي تُعطي الحد الأعلى من الكمال له ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، والأمثال العليا ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾. إنه كتاب توحيد بمعنى أنه يرفض أي

ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(٢٩).

إذن؛ يبقى المركز والهدف الأساس هو المعبود جلّ وعلا، نعم هناك ميزة للعبادة في المستويات النازلة إذا ما قورنت بعدمها، فالعبادة بالنسبة لعدمها تُعدّ كما لا؛ لأن عدمها إخلاد إلى الأرض والمادة.

ومع كلّ ذلك يبقى الهدف هو تلك المرتبة المركزية التي ترى أنّ عبادة الله لأجل أنّه مستحق للعبادة، وبهذا يكون تفسير (ليعبدون):^(٣٠)، وهي تلك الدرجة من المعرفة الكاملة الشهودية، فالعبادة في الواقع ترجع إلى نظرية الإيمان، والإيمان يرجع إلى الحقّ تعالى؛ فلا بدّ من العمل له تعالى لأجل بلوغ الكمال والمعرفة الحقّة، ولا طريق لذلك إلاّ بالاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان والقول باللسان، فتحصل حقيقة العبادة الموصلة إلى الله تعالى، ولا يمكن الاكتفاء بالقلب بلا عمل، كما

فاعل في قبال الله، ويرى أنّ أيّ فاعل، يأتي بعد الله وفي طوله، وهذا هو معنى (لا حول ولا قوة إلا بالله). وهو كتاب التوحيد بمعنى أنّه لا يرى للكائنات هدفاً أساسياً مستقلاً ونهائياً إلا الله.. وخلال كلّ ذلك؛ فهو لا يرى للإنسان - سواء في حركته التكوينية أو حركته التكليفية والتشريعية - هدفاً غير الله»^(٣٢).

«إنّ إنسان القرآن موجود لا يستطيع تأمين سعادته أحدٌ إلا الله، بمعنى أنّ الإنسان موجود لا يروي ظمأه إلى السعادة، ولا يؤمّن له سد الخلاء، ولا يحقق رضاه الكامل، ولا يقوده في مسيرته الحقيقية إلا الذات الإلهية ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾»^(٣٣).

ويقول الشهيد الصدر: - في بيان أنّ الإيمان بالله تعالى هو الهدف المطلق -: «قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا

فَمُلَاقِيهِ﴾، هذه الآية الكريمة تضع الله سبحانه وتعالى هدفاً أعلى للإنسانية، والإنسان هنا بمعنى الإنسانية ككلّ، فالإنسانية بمجموعها تكدح نحو الله سبحانه وتعالى»^(٣٤).

«والله سبحانه وتعالى هو نهاية هذا الطريق، ولكنّه ليس نهاية جغرافية، ليس نهاية على نمط النهايات الجغرافية للطرق الممتدة مكانياً... الله سبحانه وتعالى هو المطلق، هو المثل الأعلى، أي المطلق الحقيقي العيني، وبحكم كونه هو المطلق، إذن هو موجود على طول الطريق أيضاً، ليس هناك فراغ منه، ليس هناك انحسار عنه، ليس هناك حدّ له... وبقدر زخم الطريق وبقدر التقدّم في الطريق يجد الإنسان مثله الأعلى، يلقي الله سبحانه وتعالى أينما توقّف بحجم السيرة، وبحجم تقدّمه على هذا الطريق.

وبحكم أنّ الله سبحانه وتعالى هو المطلق، إذن؛ الطريق أيضاً لا ينتهي، هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله،



الْقُلُوبُ ﴿٣٧﴾ .

وهذا ما أكدته بعض التقارير العلمية الحديثة، من أن الإنسان يعيش حالة من الطمأنينة حينما يذكر الله تعالى، وليس هذا الأمر مختصاً بالذين يؤمنون بالله تعالى، بل حتى أولئك الذين لا يعرفون الله، ولا يستطيعون التلفّظ بكلمة لفظة الجلالة (الله) لكنهم حينما لقّنوا طريقة التلفّظ عاشوا تلك الحالة.

إذاً؛ فهمية وحقيقة التكامل في نظر القرآن الكريم - كما يقرأها الشهيديان - هي الله تعالى، فالإنسان يتكامل في سيره نحو الحقّ تبارك وتعالى.

وأما الأمور الأخرى، كتحقيق العدالة الاجتماعية وبقية الأمور التكاملية، فهي من لوازم ذلك الهدف أو مقدّماته.

التكامل الفردي والتكامل الاجتماعي

ويمكننا أن نلاحظ السير نحو الله

هو اقتراب مستمر بقدر التقدّم الحقيقي نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق من دون أن يجتاز هذا الطريق؛ لأنّ المحدود لا يصل إلى المطلق، الكائن المتناهي لا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي، فالفسحة الممتدة بين الإنسان وبين المثل الأعلى هنا فسحة لا متناهية، أي أنّه ترك له مجال الإبداع إلى اللانهاية، مجال التطور والتكامل إلى اللانهاية، باعتبار أنّ الطريق الممتدّ طريق لا نهائي^(٣٥) .

وكأنّ الكدح والسير نحو المطلق مسألة عُجِنَتْ في داخل هذا الإنسان وفطرته، ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٣٦) .

وعلى هذا الأساس؛ نرى القرآن الكريم يؤكّد على أن الإنسان غير محدود الطلبات، ولا يرضى بالشيء المحدود أبداً، فدائماً يطلب الكمال المطلق، ولا يقف في حدٍّ إلّا في الله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ

تبارك وتعالى على مستويين: المستوى الفردي، والمستوى الاجتماعي؛ فيكون التكامل تكاملاً فردياً، وتكاملاً اجتماعياً.

التكامل الفردي

إننا حينما نقرأ السير نحو المطلق تعالى وأن الله هو أُمْنِيَةُ الْإِنْسَانِيَةِ؛ فهذا يعني تفعيل كل ما أودعه الله تعالى في هذا المستخلف من كمالات للسير نحوه جل وعلا؛ ذلك أننا قلنا: إن الهدف هو الله عز اسمه أولاً وآخرًا، وبما أن هذا الإنسان مستخلف من قبل الله تعالى، كما أشار القرآن في آيات عديدة، كقوله: ﴿... جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ...﴾^(٣٨)، و﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ...﴾^(٣٩)؛ إذاً لا بدّ له من أن يُطبّق كلّ ما أودعه المستخلف فيه لتنفيذه على الأرض؛ حتى يصل إلى الله تعالى على مستواه الفردي.

فنحن حين نقول: إن الهدف هو المولى جلّ وعلا، ليس معنى ذلك الانزواء والاهتمام بالنفس في جانب

ارتباطها بالله تعالى، من دون الالتفات إلى الجوانب الأخرى، كارتباطه بالناس أو ما تفرضه عليه الحياة الاجتماعية، فليس المقصود أن الإنسان يسعى نحو الحقّ تعالى بواسطة الطقوس العبادية المحضة، التي تعزله عن المجتمع وعمّا يدور حوله، فإنّ ذلك وإن كان مطلوباً؛ لما تخلّفه من الأثر الفعّال في النفس الإنسانية، لكن لا يصحّ الاقتصار عليه، ولا بدّ من التوجّه إلى الجوانب الأخرى أيضاً.

فكما أنّ الجانب العبادي مطلوب ومقرّب، كذلك الجانب الاجتماعي أو العبادة الاجتماعية مطلوبة ومقرّبة، بل قد تكون أحياناً أكثر قُرْبَةً، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإرشاد الديني وغيرها، بل لا تدبّر ولا تقرب حقيقي وكامل إلاّ بالجانبين، فإنّ كلّ فعلٍ خيرٍ يعود نفعه على الفرد أو المجتمع فهو عبادة وطاعة، بشرط قصده لله تبارك وتعالى، وهذا ما يمكن تعميمه على المعاملات الفردية والاجتماعية أيضاً:

يمكن أن يُتقَرَّب بالأشياء الضارّة
بالإنسانية والمدمّرة لها.

نعم، هكذا خصوصية لا تتوفر في
الأنظمة الغريبة الحديثة، التي جرّت
بالولايات على شعوب العالم من
تكنلوجيتها المدمّرة للإنسان.

فالنمو الحقيقي للفرد هو «أن يجسّد
المبادئ التي يؤمن بتوحّدها في الله تعالى
من العدل و.. فهذه هي الأهداف
للإنسان الخليفة، وقد ورد في الحديث
الشريف: تخلّقوا بأخلاق الله»^(٤١).

وبطبيعة الحال، أنّ هذه القيم
الإلهية غير محدودة، والإنسان كيان
محدّد بحدّ ذاته، فمن الطبيعي أن
تتجسّد عملية تحقيق تلك القيم إنسانياً
في حركة مستمرة نحو المطلق، وكلّما
استطاع الإنسان أن يتقدّم شوطاً في
تحقيق وتجسيد ذلك فقد تقدّم وسجّل
انتصاراً في مقاييس الخلافة الربّانية،
التي لا تنتهي إلّا بانتهاء شوط الخلافة
في الأرض ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ
إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٤٢).

كالبيع، والنكاح وغيرهما، إذا قُصِدَ
فيها وجه الله، ولها عظيم الثواب.

وبما أنّ الله تعالى مطلق لا حدّ له ولا
زمان ولا مكان، فلا يختصّ السير نحوه
في جهة دون أخرى، ولا يقف في زمان
من الأزمان، فيبقى الإنسان الهادف
ذلك الإنسان المتجدد يوماً بعد يوم،
وإلّا كان مصداقاً للحديث القائل: «مَنْ
اعتدل يوماه فهو مغبون»^(٤٠).

والواقع أنّ النظرة الإسلامية
تشتمل على خصوصية لا تتوفر عليها
أيّ من المذاهب الفكرية الأخرى،
وهي أنّ هذا التكامل إنّما هو أحد
الأمر الملقاة على هذا الخليفة كفرد،
وهو أحد أركان العبادة.

وحينئذٍ؛ فالتكامل بشتّى أنواعه لا
يكون مضاداً لله تعالى أو في سخطه؛
لأنّه لا بدّ أن يكون في عين الله تعالى وفي
طريقه، فلا يكون التطوّر والتكنلوجيا
في الإسلام ضارّة بالإنسانية بأيّ نحو
من الأنحاء؛ لأنّها غير منفكة عن عين
الله تعالى، وهي وسائل تقرب، فلا

التكامل الاجتماعي

بالإضافة إلى التكامل الذي ستكسبه الإنسانية على مستوى الأفراد في السير نحو ذلك الهدف، هناك تكامل اجتماعي منقطع النظير سوف يحصل على مستوى المجتمع بشكل عام، فكما أنّ المقصود بالتكامل على مستوى الفرد تطبيق الأخلاقية الإلهية في الجانب الفردي، كذلك التكامل الاجتماعي يكون تطبيقاً للأخلاقية الإلهية، لكن على مستوى المجتمع والجماعة.

وبتعبير آخر: إن المجتمع يعيش همّاً واحداً، ويكون هو الله تعالى وتطبيق الصفات الإلهية التي ينبغي للمجتمع - كمجتمع - أن يتحلّى بها، كالعدل الإلهي الذي يضمن حقوق الجميع تحت راية واحدة؛ ولهذا «لم يكن من الصدفة أن يكون العدل ثاني صفات الله تبارك وتعالى، ويُميّز عن سائر الصفات الإلهية، بل للتأكيد على الدور العملي الذي يلعبه في توجيه مسيرة

الأُمَّة؛ لأنّ قيام المسيرة الإنسانية على العدل والقسط يُنمّي كلّ القيم الخيرة الأخرى، وبدون العدل يفقد المجتمع المناخ الضروري لتحرك تلك القيم وبروز الإمكانيات الخيرة»^(٤٣). بل إنّ طبيعة الإنسانية - بما هي مجموع - قد مُنحت الخلافة عن الله تبارك وتعالى في الأرض؛ إذاً فلا بدّ أن تُراعي وتُطبّق ما منحها الله بما هي جماعة ومجتمع.

يقول الشهيد الصدر: «ولمّا كانت الجماعة البشرية هي التي مُنحت - متمثلة في آدم - هذه الخلافة؛ فهي إذاً مكلفة برعاية الكون والسير بالإنسان على طريق الحقّ المرسوم للخلافة الربّانية، وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون وإعمارها اجتماعياً وطبيعياً؛ وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم

نفسها بوصفها خليفة عن الله»^(٤٤).

وكما قلنا في التكامل الفردي للإنسان وأن يسير - بها هو فرد - نحو الكامل المطلق، كذلك في التكامل الاجتماعي يسير في حركة متجددة يومياً نحو الله تعالى، إلا أن الحركة هنا على مستوى المجتمع ككل، وسيكون التكامل الذي يتميز به المجتمع تميزاً نوعياً لا تحظى به المذاهب الوضعية.

شروط الوصول إلى الكمال المنشود لا بدّ للإنسانية التي تريد الوصول إلى الكمال المنشود من أن تضع الله تعالى هدفاً لها، وتكون مثلها العليا منحصرة في الله تبارك وتعالى، غير أن الوصول إلى هذه المرتبة لا بدّ له من شروط تُحقّق الأرضية المناسبة، وتضع الإنسانية في ساحة التخلّق بتلك المثل العليا.

ويحدد الشهيد الصدر هذه الشروط في أربع نقاط:

أولاً: «الرؤية الواضحة فكرياً وإيديولوجياً لهذا المثل الأعلى، وهذه

الرؤية الواضحة لهذا المثل الأعلى هي عقيدة التوحيد على مرّ التاريخ، عقيدة التوحيد التي تنطوي على الإيمان بالله سبحانه وتعالى، التي توحد بين كلّ المثل، بين كلّ الغايات، كلّ الطموحات، كلّ التطلعات البشرية، توحد بينها في هذا المثل الأعلى.

هذا المثل الأعلى تعطينا عقيدة التوحيد رؤية واضحة له، تعلّمنا على أن نتعامل مع صفات الله وأخلاق الله، لا بوصفها حقائق عينية منفصلة عنّا، كما يتعامل فلاسفة الإغريق، وإنّما نتعامل مع هذه الصفات والأخلاق بوصفها رائداً عملياً، بوصفها هدفاً لمسيرتنا العملية، بوصفها مؤشّرات على الطريق الطويل للإنسان نحو الله سبحانه»^(٤٥).

ثانياً: «لا بدّ من طاقة روحية مستمدّة من هذا المثل الأعلى لكي تكون هذه الطاقة الروحية رصيдаً ووقوداً مستمراً للإرادة البشرية على مرّ التاريخ، هذه الطاقة الروحية، هذا

الأول والشرط الثاني بأمر الله سبحانه وتعالى، بين رؤية إيديولوجية واضحة للمثل الأعلى وطاقة روحية مستمدة من الإيمان بيوم القيامة، يركب بين هذين العنصرين، ثم يجسد بدور النبوة، الصلة بين المثل الأعلى والبشرية؛ ليحمل هذا المركب إلى البشرية بشيراً ونذيراً^(٤٧).

رابعاً: «البشرية بعد أن تدخل مرحلة يسميها القرآن بمرحلة الاختلاف... سوف لن يكفي مجيء البشير النذير وحده، لا يكفي؛ لأنّ مرحلة الاختلاف تعني مرحلة انتصاب تلك المثل المنخفضة أو التكرارية، تعني وجود تلك الآلهة المزورة على الطريق، وجود تلك الحواجب والعوائق عن الله سبحانه وتعالى.

إذن؛ لا بدّ للبشرية من أن تخوض معركة ضد الآلهة المصطنعة، ضد تلك الطواغيت والمثل المنخفضة التي تنصب من نفسها قِيماً على البشرية،

الوقود الذي يُستمدّ من الله سبحانه وتعالى يتمثل في عقيدة يوم القيامة، في عقيدة الحشر والامتداد، عقيدة يوم القيامة تعلّم الإنسان أنّ هذه الساحة التاريخية الصغيرة التي يلعب عليها الإنسان مرتبطة ارتباطاً مصيرياً بساحات برزخية وبساحات حشرية في عالم البرزخ والحشر^(٤٦).

ثالثاً: إنّ المثل الأعلى الإلهي يختلف عن غيره من المثل المنخفضة، لأنّ المثل العليا ليست من صنع الإنسان؛ لهذا فهي منفصلة عنه و«هذا الانفصال يفرض وجود صلة موضوعية بين الإنسان وهذا المثل الأعلى. لا بدّ من صلة موضوعية بين هذا الإنسان وبين ذلك المثل الأعلى، بينما المثل الأخرى السابقة كانت إنسانية، كانت إفرازاً بشرياً لا حاجة إلى افتراض صلة موضوعية...

وهذه الصلة الموضوعية تتجسد في النبي، في دورة النبوة، فالنبي هو ذلك الإنسان الذي يركب بين الشرط



في أصول الدين:

«الأصل الأول: التوحيد، هو الذي يعطي الشرط الأوّل، هو الذي يعطي الرؤية الواضحة فكرباً وإيديولوجياً، هو الذي يجمع ويعبئ كلّ الطموحات وكلّ الغايات في مثل أعلى واحد، وهو الله سبحانه وتعالى»^(٤٩).

«الأصل الثاني: العدل، العدل هو جانب من التوحيد، ولكن إنّما... أبرز العدل هنا كأصل ثانٍ من أصول الدين باعتبار المدلول التوجيهي، باعتبار المدلول التربوي لهذه الصفة.

ألسنا قلنا: بأنّ صفات الله وأخلاق الله، علّمنا الإسلام على أن لا نتعامل معها كحقائق عينية ميتافيزيقية فوقنا لا صلة لنا بها، وإنّما نتعامل معه كمؤشّرات وكمناورات على الطريق؟ إذن؛ من هنا كان العدل له مدلوله الأكبر بالنسبة إلى توجيه المسيرة البشرية، ولأجل ذلك أفرز، وإلاّ العدل في الحقيقة هو داخل في إطار

وحاجزاً وقاطع طريق بالنسبة إلى المسيرة التاريخية، لا بدّ من معركة ضد هذه الآلهة، ولا بدّ من قيادة تتبنّى هذه المعركة، وهذه القيادة هي الإمامة، هي دور الإمامة.

الإمام هو القائد الذي يتولّى هذه المعركة، ودور الإمامة يندمج مع دور النبوة في مرحلة من النبوة يتحدّث عنها القرآن... ولكنّه يمتدّ أيضاً حتى بعد النبي، إذا ترك النبي الساحة وبعُد لا تزال المعركة قائمة، ولا تزال الرسالة بحاجة إلى مواصلة هذه المعركة من أجل القضاء على تلك الآلهة، حينئذٍ يمتدّ دور الإمامة بعد انتهاء النبي»^(٤٨).

تفعيل أصول الدين للمسيرة البشرية

إذا كيف وفّر الإسلام هذه الشروط حتى تدوم المسيرة البشرية بسيرها نحو الحقّ تعالى بشكل فعّال؟ يرى الشهيد الصدر أنّ ذلك يتمثّل

التوحيد العام، في إطار المثل الأعلى^(٥٠).

«الأصل الثالث: النبوة، النبوة هي التي توفر الصلة الموضوعية بين الإنسان وما بين المثل الأعلى.

المسيرة البشرية كما قلنا حينما تبنّت المثل الأعلى - الحق المنفصل عنها الذي هو ليس من إفرازها ومن إنتاجها المنخفض - كانت بحاجة إلى صلة موضوعية، هذه الصلة الموضوعية يجسدها النبي ﷺ على مرّ التاريخ. الأنبياء صلوات الله عليهم هم الذين يجسّدون هذه الصلة الموضوعية^(٥١).

«الأصل الرابع: الإمامة، الإمامة هي في الحقيقة تلك القيادة التي تندمج مع دور النبوة. النبي إمام أيضاً. النبي نبي، والنبي إمام، ولكن الإمامة لا تنتهي بانتهاء النبي إذا كانت المعركة قائمة، وإذا ما كانت الرسالة لا تزال بحاجة إلى قائد يواصل المعركة. إذن؛ سوف يستمرّ هذا الجانب من دور

النبي من خلال الإمامة؛ فالإمامة هو الأصل الرابع من أصول الدين^(٥٢).

«الأصل الخامس: هو الإيمان بيوم القيامة، هو الذي يوفر الشرط الثاني من الشروط الأربعة التي تقدّمت، هو الذي يعطي تلك الطاقة الروحية، ذلك الوقود الربّاني الذي يجدّد دائماً إرادة الإنسان وقدرة الإنسان، ويوفّر الشعور بالمسؤولية والضمانات الموضوعية.

إذن؛ أصول الدين - في الحقيقة وبالتعبير التحليلي على ضوء ما ذكرناه - هي كلّها عناصر تساهم في تركيب هذا المثل الأعلى وفي إعطاء تلك العلاقة الاجتماعية بصيغتها القرآنية^(٥٣).

استخلاص ونتائج

بعد جولة مباركة في رحاب فكريّ الشهيدين يمكن أن نستخلص عدّة نتائج:
أولاً: إنّ مسألة الهدف من الخلق

مسألة أساسية ومركزية في الفكر البشري.

ثانياً: إنّ الأهداف التي تُذكر في هذا المجال أغلبها لا تُعبر عن رؤية ناضجة في أذهان متبنيها.

ثالثاً: إنّ التشخيص الدقيق للرؤية الإسلامية الصحيحة يتم عن طريق التفحص الدقيق والتأمل العميق في آيات الذكر الحكيم.

رابعاً: الرؤية القرآنية في هذا المجال تقول: بأنّ الهدف المرسوم للإنسانية هو السير نحو الحق المطلق تعالى بالبيان الذي قدّمناه.

خامساً: إنّ أصول الدين هي المُفعّل للمسيرة الإنسانية نحو الله جلّ وعلا.

سادساً: تميّزت الرؤية الإسلامية في نظرتها للهدف المرسوم بخصائص لا تحتويها بقية الأنظمة الوضعية، ويمكن أن نذكر منها بعض الخصوصيات:

الخصوصية الأولى: إنّ الهدف

المرسوم يتناغم مع ألحان الفطرة.

الخصوصية الثانية: إنّ الهدف المرسوم يعتمد على أسس منطقية رصينة منسجمة؛ ولهذا فإنّ الرؤية الإسلامية تُحدث ارتباطاً بين الإنسان وتلك المبادئ.

الخصوصية الثالثة: إنّ الهدف معلوم ومشخّص، إلّا أنّ منطقة التكامل مفتوحة أمام البشرية، ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾^(٥٤).

الخصوصية الرابعة: إنّ السير وفق الرؤية الإسلامية يُحدث تغييراً كمياً ونوعياً في الحياة البشرية:

التغيير الكمي: وهو أنّ الطريق إلى المثل الأعلى يكون طريقاً غير متناهٍ، أي: إنّ مجال التطوّر والإبداع والنمو قائم أبداً ودائماً، ومفتوح للإنسان باستمرار من دون توقّف.

التغيير الكيفي: وهو إعطاء الحلّ الموضوعي الوحيد للجدل الإنساني، للتناقض الإنساني، إعطاء الشعور بالمسؤولية الموضوعية لدى الإنسان.

مكملاً للآخر، فأكد كل من الشهيدين على جوانب خاصّة في البحث، وبضم بعضها إلى البعض الآخر نخرج برؤية واضحة، وعلى هذا النمط سرنا في رحاب فكرهما النير. والحمد لله رب العالمين.

سابعاً: فيما يخصّ الإنتاج العلمي لكل من الشهيدين في مجال الإجابة عن هذا السؤال، نرى الدقّة والموضوعيّة هي السمة الغالبة التي طغت على إجابتهما.

وفي حدود تقديرنا: أنّ ما قدّمه الشهيدان في هذا المجال كان أحدهما الهوامش:

- [١٨] مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ١٠٩.
- [١٩] أنظر: إبراهيميان، سيد حسين، معرفة الإنسان: ص ١١٣.
- [٢٠] أنظر: مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل: ص ١١٩.
- [٢١] مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ١١٧.
- [٢٢] أنظر: المصدر السابق.
- [٢٣] المؤمنون: آية ١١٥.
- [٢٤] الأنعام: آية ٧٩.
- [٢٥] الأنعام: آية ١٦٢.
- [٢٦] الذاريات: آية ٥٦.
- [٢٧] نهج البلاغة: الحكمة ٢٣٧.
- [٢٨] ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ج ٣، ص ٣٣٥.
- [٢٩] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٦٧، ص ١٨٦.
- [٣٠] نصّت مجموعة من التفاسير على هذا المعنى. أنظر: الفيض الكاشاني، التفسير

- [١] مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ٧.
- [٢] المصدر السابق.
- [٣] الإنشاق: آية ٦.
- [٤] الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية: ص ١٤١.
- [٥] مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ٩.
- [٦] المصدر السابق.
- [٧] الأنبياء: آية ١٦.
- [٨] المؤمنون: آية ١١٥.
- [٩] آل عمران: آية ١٩١.
- [١٠] مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ٣٩.
- [١١] أنظر: المصدر السابق: ص ١٩ فما بعد.
- [١٢] المصدر السابق: ص ٤٦.
- [١٣] الصدر، محمد باقر، المدرسة الإسلامية: ص ٨٣.
- [١٤] سورة لقمان: آية ٢٠.
- [١٥] مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ٣٧.
- [١٦] أنظر: مطهري، مرتضى، التكامل الاجتماعي للإنسان: ص ١٠٩.
- [١٧] أنظر: المصدر السابق.



الهدف من الخلق

- الصافي: ج ٥، ص ٧٥. مقاتل بن سلمان، تفسير مقاتل: ج ٣، ص ٢٨٠. وغير ذلك من التفاسير.
- [٣١] أنظر: مطهري، مرتضى، الهدف السامي: ص ٧٣.
- [٣٢] المصدر السابق: ص ١٨.
- [٣٣] المصدر السابق: ص ١٩.
- [٣٤] الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية: ص ١٤١.
- [٣٥] المصدر السابق: ص ١٤٤، ١٤٣.
- [٣٦] الروم: آية ٣.
- [٣٧] الرعد: آية ٢٨.
- [٣٨] الأنعام: آية ١٦٥.
- [٣٩] يونس: آية ١٤.
- [٤٠] الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي: ص ٤٣٥. والرواية عن الإمام علي عليه السلام.
- [٤١] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٥٨، ص ١٢٩.
- [٤٢] الصدر، محمد باقر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ص ١٣٣.
- [٤٣] المصدر السابق: ص ١٣٣.
- [٤٤] المصدر السابق.
- [٤٥] الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية: ص ١٥١.
- [٤٦] المصدر السابق: ص ١٥١.
- [٤٧] المصدر السابق: ص ١٥٢.
- [٤٨] المصدر السابق: ص ١٥٣، ١٥٢.
- [٤٩] المصدر السابق: ص ١٥٣.
- [٥٠] المصدر السابق: ص ١٥٤.
- [٥١] المصدر السابق: ص ١٥٤.
- [٥٢] المصدر السابق: ص ١٥٥، ١٥٤.
- [٥٣] المصدر السابق: ص ١٥٥.
- [٥٤] المطففين: آية ٢٦.

حيدر حبّ الله
أستاذ بحث الخارج في حوزة قم المقدسة
تحرير وتقرير بقلم: السيّد أيمن عبد الزهرا الموسوي

الطبّ الإسلامي

المفهوم، والتطور، ونقاش الشرعيّة، وطروحات حديثة

تمهيد في تبين الموضوع ومساره في العصر الراهن

أخذ موضوع «الطبّ الإسلامي» في العقود الأخيرة حيّزاً من الاهتمام في الأوساط الدينيّة، وبخاصّة الشيعيّة، ليس فقط تحت تأثير أسلمة العلوم بشكل عام، وهو بالمناسبة من نوع أسلمة العلوم الطبيعيّة، بل أيضاً لخصوصيّات ترجع للموضوع نفسه. وقد صاحب ذلك ظهور حركة مستجدّة للطبّ التقليدي (الطبّ العربي/ طبّ سنّي/ الطبّ اليوناني..). وعودة لهذا الطبّ، فقد تمّ توجيه الدولة في إيران - على سبيل المثال - من قبل شخصيّات من الدرجة الأولى للاهتمام مجدّداً بهذا النوع من الطبّ (الطبّ التقليدي)، وتمّ إنشاء فروع وتشكيلات متعدّدة داخل الدولة معنيّة بهذا الأمر، وقد ساهمت هذه الحركة في تحقيق وتصحيح ونشر وترجمة الكثير من التراث الطبي - بالمعنى العام - في التراث الإسلامي والعربي والإيراني عامّة، وصار هناك اهتمام أكبر بطبّ الأعشاب ومحاولة استثمار هذه الثروة في غير مجال. العودة - بمعنى من المعاني - للطبّ

مطلع الألفية الثالثة والاتجاه نحو بلوغ الانقسام حول الطب الإسلامي ذروته

الانقسام الحادّ حول هذا الموضوع تجلّى أكثر - في مطلع الألفية الثالثة - ب بروز شخصيّة جديد، وهو الشيخ عباس تبريزيان المولود عام ١٩٦٢م، وهو عراقي إيراني معاً، وُلد في النجف، ثم انتقل إلى قم، ثم إلى مشهد التي أصبحت محلاً لاستقراره منذ عام ١٩٨٠م. والذي يصفه أنصاره - وربما هو نفسه - بأنّه أب الطب الإسلامي تارةً، ومحبي الطب الإسلامي أخرى، كما يُطلقون عليه لقب آية الله. فقد اعتبر تبريزيان - يوافقه في ذلك غير واحد من أنصار الطب الإسلامي - أنّ الطب الحديث ليس إلا أكذوبة أو خدعة، بل هو مؤامرة صهيونية أمريكية استكباريّة لإبادة المسلمين، وأنّ الوصول إلى المعرفة الطبيّة لا يكون - على الأقلّ غالباً - إلا عبر السمع، أي عبر

التقليدي أو التراثي أمرٌ يمكن أن يقوم بتقويمه المعنيّون والمختصّون، لكن ما يهّمنا هنا هو مقولة «الطب الإسلامي» التي تحوّلت إلى مادّة للجدل، بل وللتنازع في الوسط الديني، أو جب تدخل شخصيّات دينيّة وصولاً إلى مرجعيّات دينيّة كبيرة. وانقسم المشهد بين مؤيّد ومعارض: مؤيّد يرى أنّ لدينا موروثاً دينيّاً معنيّاً بالطبّ وقضايا السلامة ومسائل الصّحة بمختلف ألوانها وعلينا أن نحافظ على هذا الموروث ونشتغل على العمل به؛ ومعارض يعتبر أنّ ما يُعرف بظواهر التركيب بين الدين والعلم - أي تركيب شيء مع الدين، عبر وضع كلمة «الإسلامي» أو «الديني» بعده - ليس سوى وهم، ومن ذلك مركّب «الطب الإسلامي»، إضافة إلى أنّ الموروث الديني المزعوم أنّه معنيّ بالطبّ تحوم حوله الكثير من الشبهات والمشاكل وعلامات الاستفهام.

الكتاب والسنة، وأن المطلوب هو فتح «بحث خارج» في الطب الإسلامي، وهذا ما فعله هو بالفعل. وأن زمن العودة للطب الإسلامي قد حان. ورغم أنه لا يملك أي شهادة رسمية في الطب - مثله مثل أكثر مشاهير الطب الإسلامي اليوم - غير أنه يمارس الطبابة «الإسلامية» ومعه فريق من تلامذته وأتباعه ومريديه.

لقد تحولت شخصية تبريزيان إلى شخصية مثيرة للجدل، وهو جدل بلغ أوجه بعد إحراقه كتاب هاريسون (طبيب أمريكي مشهور توفي عام ١٩٧٨م) في الطب، والذي يمثل رمزاً للطب التعليمي الحديث، ونشره فيديو الإحراق على مختلف قنوات التواصل ومواقع الأنترنت، وذلك عام ٢٠٢٠م، معلناً أثناء الإحراق أن هذا تعبير رمزي عن انتهاء عصر الطب الكيميائي، وسط صلوات على محمد وآله من قبل الحاضرين في المجلس. كان إحراق الكتاب سبباً في

موجة عارمة من النقد بدأت من السلطات الصحية الرسمية، وصولاً للجامعيين والخوزويين. الأمر الذي عزز أكثر فأكثر المطالبات الجادة بملاحقته قضائياً، حتى أن وزير الصحة في حينها اعتبر ذلك شبيهاً بما تقوم به طالبان. كما تسبب ظهوره في جدل وانقسام بدا وكأنه صراع بين الأجهزة الطبية في إيران ومنافس من نوع مختلف بعدما تبين أن هناك نوعاً من إقبال الناس على هذا اللون من الطب سواء عند تبريزيان أم غيره، حتى أن تبريزيان يكاد يكون لديه ممثلين في مختلف المناطق الإيرانية وغيرها، فيما يراه النقاد أنه بسبب فارق التكلفة المالية التي يدفعها المريض، هذا الفارق في التكلفة يدفع الكثير من متوسطي الدخل ومعدوميه إلى أن يذهبوا إلى هذا الخيار باعتباره أفضل لهم من الخيارات الأكثر كلفة.

في عام ٢٠١٥م، أعلن تبريزيان أنه يعالج يومياً ما يقرب من ١٥٠ شخصاً

وأنّ فيها موادّ سوف تجري تغييرات عميقة على بنية الإنسان كلّها بما سوف يسبّب زوال الأخلاق والشرف والإيمان من النفوس، والميل نحو الانحرافات الأخلاقيّة كالمثليّة والشذوذ.

ويرى بعض الباحثين الاجتماعيين أنّه في فترة انتشار الكورونا عزّز الطبّ الإسلامي وجوده مستغلاً عدم وضوح الصورة العلميّة حول كورونا في العالم وضعف العلم عن تقديم لقاحات تحسم الموقف، مما أعطى مجالاً قوياً لظهور تيّارات الطبّ الإسلامي بقوة تارةً عبر التشكيك في وجود فيروس كورونا أصلاً، وأخرى عبر التشكيك في العلاجات، وثالثة عبر تقديم علاجات إسلاميّة لمشكلة كورونا، ورابعة مشاركتهم في أنشطة الدولة الصحيّة واللقاءات العلميّة التي تساهم في اتخاذ القرارات على مستوى بعض المناطق والمحافظات، ورفع مستوى الدورات واللقاءات التعليميّة

وصفت حالتهم بالمستعصية وعجزت الطبابة الحديثة عن علاجها بما في ذلك أمراض السرطان وغيرها. كما أعلن في العام نفسه أن العلاجات الكيميائيّة هي أكبر الأمراض والأدواء التي لحقت بالبشريّة، وهو المسبّب الأكبر للكثير من الأمراض اليوم. ولهذا أيضاً عارض تبريزيان - ومعه كثير من رموز الطبّ الإسلامي - فكرة اللقاحات كلّها. وفي فترة انتشار الكورونا رفض هؤلاء كلّ ما قيل عن علاجات ومحاولات وما شابه ذلك، واعتبروا أنّ استخدام العسل والحبة السوداء وأمثال ذلك على مواضع من الجسد - مما لا يناسب قوله هنا - كافٍ في معالجة هذا المرض. ونظّم أنصار الطبّ الإسلامي عموماً في تلك الفترة بعض التجمّعات التي اعترضوا فيها على اللقاحات وترك توجيهات أهل البيت في هذا الصدد! ولاحقاً أعلن تبريزيان أنّ لقاحات كورونا سوف تفضي إلى حدوث تغييرات في البنية الإنسانيّة،

في مجال الطبّ الإسلاميّ خامسة.

يصنّف رجال تيار الطبّ الإسلاميّ - ومنهم تبريزيان وأنصاره - أنفسهم في عداد المظلومين الذين تعرّضوا للكثير من الظلم، فيما يتهمهم المعارضون على أنّهم تجار لا يفقهون في الطبّ شيئاً. وقد أدّى الضغط المتزايد باستمرار على جماعات الطبّ الإسلاميّ - ومنهم تبريزيان وجماعته - والمطالبة بملاحقات قانونيّة، إلى ترك تبريزيان إيران وعودته للنجف كما أعلن. نقّاد تبريزيان يعتبرون أنّ السلطات الرسميّة لم تقم بما فيه الكفاية للحدّ من هذه المهزلة، فيما يعتبر أنصاره أنّه تعرّض لضغوط كبيرة جداً دفعته للهجرة مجدّداً، وبخاصّة أنّ السلطة القضائيّة وجّهت طلباً للسلطات الرسميّة بإغلاق تمام أنشطته الطبيّة المزعومة، حيث تمّ اعتبار مشاريعه بمثابة تهديد للسلامة العامّة.

وقد ذكر النقاد العديد من العيّنات التي حصلت مع تجارب الطبّ

الإسلامي، وليس آخرها المرجع الديني الراحل السيد محمود الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م) نفسه حسب إعلان ولده السيد علاء الهاشمي، حيث ذكر بعد وفاته في حوار مصوّر أنّ والده وقع ضحيّة جماعة الطبّ الإسلاميّ وأنّه ظنّ أنّ العلاج عندهم، وكان يمكن تفادي ما حصل لو تدارك الأمر في بدايات إصابته بالسرطان.

يدّعي بعض المختصّين في هذا المضمار أنّ هناك ما بين عشرة آلاف وخمسة عشر ألف رجل دين (شيوعي) مشغولين بقضايا الطبّ الإسلاميّ اليوم، درسوه أو أجروا دورات فيه أو مارسوه أو طبّقوه. وهذا رقم كبير جداً في الوسط الحوزويّ حتى لو كان نصفه غير دقيق. ويدلّ على حضور فاعل وقوي لمشروع الطبّ الإسلاميّ في اللحظة الحاضرة.

لقد شاركت الكثير من الشخصيّات الدينيّة في نقد حركة

الطبّ الإسلامي المعاصرة، ومن بينهم وأبرزهم: الشيخ رسول جعفریان، والسيد محمد علي آيازي، والشيخ أحمد مبلّغي نقداً شاملاً أو جزئياً.

كما تحدّث المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في عام ٢٠١٨م عن الموضوع معتبراً أنّه لا يوجد لدينا شيء بعنوان «الطب الإسلامي»، بوصفه منظومة طبيّة جامعة، بل مجموعة توجيهات لها علاقة بالسلامة البدنيّة والصحيّة والوقاية من الأمراض والعلل وبعض العلاجات، في الوقت الذي أكّد فيه موقفه الإيجابي من الطبّ التقليدي وضرورة عدم تجاهله بالكلية، معتبراً أنّه جرى كالعادة تحريف كلامه في هذه القضية خاصّة وأنّ لديه كتباً في النصوص الحديثية الطيبة وأنّه من دعاة إحياء الطبّ الإسلامي بهذا المعنى وبهذا الحجم، لكنّها غير قادرة على أن تكون نظاماً كاملاً، كما أنّها ليست بديلاً عن الطبّ القائم. وبهذا

حاول أن يتوازن هنا، فدعا إلى طبّ إسلامي لكنّ بمعنى مضيق نسبياً عمّا يطرحه أنصار الطبّ الإسلامي، الذين يتحدثون عن طبّ شامل جامع وبديل عن الطبّ القائم.

كما اعتبر المرجع الديني المعاصر الشيخ حسين النوري الهمداني أنّ رفض فكرة الطبّ الإسلامي غير صحيح، إلّا أنّ بعض الناس يسيؤون استخدام هذا الأمر لمصالحهم ويجب مواجهة هؤلاء، وهذا ما أكّده مكارم الشيرازي أيضاً. لكنّ عبارات الشيخ حسين النوري الهمداني تبدو أكثر محافظةً، ولا يبدو عليه الوضوح في مواجهته لمشروع الطبّ الإسلامي القائم بالفعل، بقدر ما يبدو عليه أنّه يتحفّظ على بعض الناس الذين يشتغلون على قضايا الطبّ الإسلامي.

كما ساهم الشيخ عبد الله جوادي الأملي والشيخ جعفر السبحاني، والسيد موسى الشيرازي الزنجاني، عبر تصريحات ولقاءات مختلفة في

ظهر المدّ الديني في الطبّ خلال العقود الأخيرة بقوة وبخاصّة في الوسط الإمامي، سواء فرضناه ظهر للمرّة الأولى في التاريخ أو كان له وجود قبل ذلك؟

ثمّة أسباب متعدّدة، ليس لديّ المجال الكافي لعرضها وتحليلها، لكن يمكن الإشارة إلى بعضها:

١ - الرغبة العامّة في الوسط الديني في العودة للهويّة والحفاظ على الذات، في مقابل هيمنة الفكر الحديث على كلّ شيء وتأثيرات العولمة السلبية، وفي مقابل علّمنة كلّ جوانب الحياة.

٢ - عودة المدّ الإخباري - بالمعنى العام للكلمة - بقوة خلال العقود الثلاثة الأخيرة إلى الحوزات الدينيّة ومؤسّساتها والتيّارات الدينيّة عموماً، عبر إعادة تعزيز موقع الروايات والحديث بقوة والعودة إليها في كلّ التفاصيل، وتقليل مستويات النقد الحديثي، والحذر من عدم منحها الأصالة والمرجعيّة الأولى في الحياة،

الموضوع، رافضين وجود منظومة طبيّة شاملة بديلة في الإسلام، داعين في الوقت نفسه للاهتمام بالتراث الطيّب الإسلامي والتراث الطبي القديم.

هذه التصريحات من بعض الفقهاء والمرجعيات العليا تشي بتحفظ بعضهم عن رفض فكرة الطبّ الإسلامي، وربما هذا يساعد على شرح الانقسام الذي حصل على المستوى السياسي بين الحكومة الإيرانيّة وبعض أعضاء مجلس النواب، مما لا داعي للحديث عنه هنا.

سوف نتكلّم لاحقاً بحول الله عن الحركة المعارضة للطبّ الإسلامي ومستوياتها المختلفة، فمن المعارضة الجذريّة التامّة إلى المعارضة الجزئيّة، لهذا لا نريد الإطالة الآن.

لماذا ظهر المدّ الديني في مجال الطبّ في الفترة المتأخّرة؟

الموضوع الأخير الذي أودّ طرحه قبل الشروع في المحور الأوّل هو: لماذا

الإسلامي»، التاريخ والمبررات والمنطلقات

يرى أنصار الطب الإسلامي أن لدينا ما يزيد عن أحد عشر ألف رواية طبية (وقيل: ثلاثة عشر ألف) في مجموع المصادر الحديثية الإسلامية، وأن هذا العدد الهائل من النصوص الطبية لم يأت عبثاً، فلا بد من أن الطب وعلاج الأبدان كان جزءاً من المشروع النبوي، الأمر الذي أفضى إلى ظهور المهمة النبوية على شكل هذا الكم الهائل من النصوص عن النبي وأهل بيته الكرام. وإذا لم يكن المشروع الطبي جزءاً من البرنامج النبوي الوحياني فما هو مبرر كل هذه النصوص الهائلة في موضوع لا علاقة له بالدين أساساً؟!

على خط آخر، يرى بعض هؤلاء أن كمال الدين وشموليته وخاتمته تستدعي أن يهتم بكل تفاصيل حياة الإنسان، ومن أهم التفاصيل التي تؤثر على حياته هو البدن، فكمال الدين

وسوف نرى أن عمدة الطب الإسلامي هي الروايات.

٣- وجود رغبة دينية - سياسية لدى بعض في تقوية مشاريع الأسلمة عموماً، الأمر الذي يعطي تيارات من هذا النوع جرعة إضافية ترغّبهم في أسلمة العلوم الطبيعية.

وغير ذلك من الأسباب. وأخيراً أشير إلى أن معركة الطب الإسلامي اليوم ليست فقط في أصل وجوده، بل في ادعاء أنه طب بديل بحيث يتم دعوة الناس إليه في الوقت الذي يتم دعوتهم لترك الطب القائم أو غالبه على الأقل، فيرجى الانتباه.

بعد هذا التمهيد أودّ الحديث عن هذه القضية باختصار شديد جداً من خلال محورين: المحور الأول نعرض فيه وجهة نظر أنصار الطب الإسلامي، والمحور الثاني نرى فيه وجهة نظر الرافضين أو الناقدين أو الذين لديهم تعليقات جزئية أساسية.

المحور الأول: مشروع «الطب

بالذهاب إلى الغرب ومستشفيات
الطب الحديث تاركين وراءهم كل
هذه النصوص الدينية!

لهذا يرى أنصار الطب الإسلامي
أن تلاشي الثقة بالطب الإسلامي هو
أكبر مشكلة يواجهها هذا الطب،
وهذا هو المشروع الاستكباري برأيهم،
فانهيار أوجه الثقة مع التراث ظاهرة
تتسع يوماً بعد آخر، لهذا فحتى يُعطي
الطب الإسلامي نتائجها علينا نشر
حالة الثقة في المجتمع، لكي تبدأ رحلة
جديدة من العمل الطبي بمفاهيم طبية
جديدة هذه المرة.

والمؤسف - من وجهة نظرهم - أن
الدعاية المضادة قائمة على قدم وساق،
فإذا فشل الطب الإسلامي في موضع
أقاموا الدنيا، وكأننا ندعي أنه يغير
القضاء، في حين مئات وآلاف
الحالات التي تذهب نحو الطب
الحديث لا ينقذها هذا الطب، بل
ينتهي بها الأمر للموت ولا أحد
يعترض! وفي الرواية عن محمد بن

يستوعب تغطية الإسلام للقضايا
الطبية والصحية والبدنية من وجهة
نظرهم.

ويرى هؤلاء أن العلماء في الماضي
كانوا يولون أهمية للطب الإسلامي،
وقد صنفت فيه كتب ومصنفات،
لكن عوامل متعددة أدت لتراجع هذا
المشروع الضروري، ومنها:

١ - الشائعات والدعايات الكثيرة
التي صوّروا من خلالها أن الطب
الإسلامي مضر ومتخلف.

٢ - إيهام الناس بأن التطور
الصناعي في العالم يعني أن تطور
الأدوية هو أمر صحيح، فالناس
تصوّرت أن الدواء ذا الطعم الحلو
والمصنع كيميائياً هو مثل الطائرات
والسيارات التي خدمت الإنسانية،
فتمّ قياس هذا على هذا وهما وخيالاً،
وهو غير صحيح.

٣ - قصور وتقصير علماء الإسلام
الذين تجاهلوا كل هذا الموروث الطبي
الهائل وأخذوا لكي يعالجوا أنفسهم

وأنّ مشاريع العَلَمَة هي التي قامت بإخراجه عن هويّته الدينيّة إلى هويّة أخرى، كما نرى في كلّ يوم سحب سلطة أو مساحة من الحياة من يد المشروع الإلهي وجعله علمانيّاً.

النقد الفقهي لأنصار الطب الإسلامي ضدّ الطب الحديث

يتخطّى المدافعون عن الطبّ الإسلامي ذلك لوضع إشكالاتٍ فقهية في المنظومات الدوائية الحديثة، فيرون أنّ الكثير من العناصر الكيميائية التي تساهم في صناعة الدواء مأخوذة من التراب، وأكل الطين حرامٌ في الإسلام، فهل من سبيل لتحليل هذه الأدوية بعد ذلك؟! ليس هذا فحسب، بل إنّ الكثير من الأدوية أو أغلفتها تصنّع من الخنزير، فكيف لا نواجه هذه الظاهرة التي تسري فينا دون أن نُبدي أيّ معارضة؟! إلى غير ذلك كالبول والمسكرات والمخدرات وغيره. وهذه من نقاط اختلاف أنصار الطبّ

إِسْحَاقَ، قَالَ: كَانَ لِي ابْنٌ وَكَانَ نُصَيْبُهُ الْخُصَاةُ، فَقِيلَ لِي: لَيْسَ لَهُ عِلَاجٌ إِلَّا أَنْ تَبْطِئَهُ فَبَطَطْتُهُ^(١)، فَمَاتَ، فَقَالَتِ الشَّيْخَةُ: شَرَكْتَ فِي دَمِ ابْنِكَ. قَالَ: فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عليه السلام، فَوَقَّعَ: «يَا أَحْمَدُ، لَيْسَ عَلَيْكَ فِيمَا فَعَلْتَ شَيْءٌ، إِنَّمَا التَّمَسْتَ الدَّوَاءَ، وَكَانَ أَجَلُهُ فِيمَا فَعَلْتَ»^(٢).

عبر هذه العملية يُجري أنصار الطبّ الإسلامي مقارنةً بينه وبين الطبّ الحديث، فيرون أنّ الطبّ الإسلامي جاء من المعصومين، فمكانته يفترض أن تكون - قهراً - أعلى من أيّ مكانةٍ أخرى، فشرافة مصدر هذا الطبّ وعصمته تفترض اللجوء إليه بدل اللجوء إلى غيره.

هذه الفكرة لها - كما سوف نرى - تاريخٌ طويل بين علماء الإسلام، حيث ذهب بعضهم - مثل الشيخ المفيد - إلى أنّ علوم الطبّ سمعية وليست عقلية، من هنا يعتبر أنصار الطبّ الإسلامي أنّ علم الطب في الأصل علمٌ ديني،

بل يذهب بعض أنصار الطب الإسلامي إلى ما هو أبعد من ذلك، فيرون أنّ تأسيس المستشفيات ظاهرة غربيّة، في حين أنّ الطبّ الإسلامي وقيمه البديلة لا تعرف شيئاً من هذا القبيل. ولهذا لم يكن للمستشفيات وجودٌ في عصر النبي ﷺ، والنصوص الدينية ترجّح أن يأتي الطبيب إلى منزل المريض، فالمستشفى الإسلامي هي ثقافة وحالة يعيشها المريض ولو في بيته، وليست مكاناً له بهدف أخذ المزيد من الأموال وإنعاش الثقافة الرأسماليّة.

المنظومات القيمية عند أنصار الطب الإسلامي

واضحٌ جداً لمن يقرأ لدعاة الطبّ الإسلامي اليوم أنّهم يركّزون كثيراً على منظومات قيم وأفكار، ويعتبرون أنّها غابت بفعل الثقافة المعاصرة، ويرون أنّ منظومات القيم هذه تشكّل أساساً في مشروع الطبّ الإسلامي، فيما يعتبر نقّادهم أنّهم يمارسون

الإسلامي مع الطبّ التقليدي القديم نفسه أيضاً؛ لأنّ هذا الطبّ القديم يعتمد النجاسات في العلاج، ولهذا ينتقدون ابن سينا في هذا الأمر.

هنا يثير أنصار الطبّ الإسلامي تساؤلاً: أنتم تطلبون منّا رخصة عمل لكي نروجّ الطبّ الإسلامي مع أنّ المطلوب منكم أن تحصلوا أنتم على رخصة من الحوزة العلميّة، لكي تروجّوا الأدوية المشتمة على المحرّمات، والناشرة أكثر فأكثر للأمراض في المجتمع؟!!

إنّ الطب الإسلامي يعتقد بأنّ الطبّ الحديث الذي ركّز على تسكين الآلام واعتماد على الكيماويات في معالجة الأمراض والأدواء ساهم بدرجة كبيرة في ظهور أنواع كثيرة جديدة من الأمراض في العالم، وأدّى لتدهور بنية الإنسان الجسديّة وتراجع حالته، والمطلوب هو نقد هذه التجربة نقداً جاداً وعدم الاستسلام لها.

رومانسيّة، ويقدمون لغة عاطفيّة تجتذب الجماهير المؤمنة وتدغدغ مشاعرهم.

أ - ومن هذه القيم أنّ الشفاء من الله، وهي قيمة غائبة تماماً عن الثقافة الطبيّة الحديثة، جاء في الرواية عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان يُسمّى الطبيب المعالج، فقال موسى بن عمران: يا ربّ ممن الداء؟ قال: منّي، قال: ممن الدواء؟ قال: منّي. قال: فما يصنع الناس بالمعالج؟ قال: يطبّ بذلك أنفسهم، فسَمّي الطبيب لذلك»^(٣).

ب - ومن هذه القيم الاعتقاد بالله وبأنّ النبيّ وأهل بيته أطباء، ومعنى ذلك أنّ درجة اعتقاد المريض لها دور كبير في شفائه بوسائل الطبّ الإسلامي، وهذا أمرٌ أشارت إليه العديد من الروايات، ومنها روايات في مجال طلب الشفاء بالتربة الحسينيّة.

ج - ومن القيم التي يؤمن بها

القائلون هنا قيمة الاعتقاد بدوائيّة أيّ شيء، فالاعتقاد بنفسه معالج وطبيب، وهذا يعني أنّ مشروع الطب والمستشفى الإسلامي لا بدّ له أن يشتغل على الاعتقادات. ويرى هؤلاء أنّ هذا الأمر لا يختصّ بالطبّ الإسلامي، بل نجده في الطبّ الحديث أيضاً، فكثيراً ما تُبنى العلاجات على أوهام المرضى لا أكثر.

د - ومن المعايير التي تختلف بين الطبّ الحديث والطبّ الإسلامي عندهم هو مبنى العجلة في الشفاء، ففي الطبّ الحديث العجلة معيار تفوّق، فيما في الطبّ الإسلامي ليس الأمر كذلك.

لا أريد أن أطيل في نقد أنصار الطبّ الإسلامي للطبّ الحديث، فنقد الطبّ الحديث لا يُثبت مقولة: الطبّ الإسلامي، خلافاً لما يصوّره أنصار الطبّ الإسلامي؛ لأنّ الثلائيّة القائمة بالفعل - فضلاً عن رباعيّات وخماسيّات محتملة - تقول: الطب

بالطبيب أعلى بالآلاف المرات من ثقتها بالله سبحانه وأنبيائه وكتبه.

يَحْيَلُ لي أَنْ مشروع الطب الإسلامي هو مشروع أيديولوجي قبل أن يكون مشروع معالجة بدنية - مجردة، له خلفية فلسفية - اعتقادية - أيديولوجية - كلامية.

ولعلّه من نافلة القول أن يتخذ بعض أنصار الطب الإسلامي موقفاً من جعل العلم الطبي الحديث معياراً في تقويم التراث الحديثي الطبي، وهي العملية التي مارسها غير واحد من العلماء بمن فيهم بعض الذين وافقوا على فكرة الطب الإسلامي، إنّ هذه العملية تجعل الطب الإسلامي تحت رحمة الطب الحديث ونتوقع أن يرفضها القائلون بالطب الإسلامي أو يرفضوا أغلب تطبيقاتها، ولهذا يعتبر نقاد الطب الإسلامي أنّ إضافة «الإسلامي» إلى الطب - كإضافة «الإسلامي» لعلوم كثيرة أخرى أو لظواهر اجتماعية أو سياسية - وجعل

الإسلامي، والطب التقليدي، والطب الحديث، فمجرد نقد الطب الحديث لا يعني ثبوت الطب الإسلامي بمعناه الخاص. والمهم هنا أن نسلط الضوء أكثر على مشروع الطب الإسلامي نفسه.

عندما نسأل أنصار الطب الإسلامي عنه فهم يقسمونه إلى قسمين: الطب القائم على الأدوية، والطب القائم على الدعاء والصدقة والاستعاذة أو التعويذ والصلاة والحوقة والرقية والتمائم والقرآن وأمثال ذلك. فقسم كبير من كتاب طب الأئمة لابني بسطام النيسابوريين هو في طب الدعاء وأمثاله فراجع. وبهذا يُبدون جدية عالية في التعامل الحقيقي مع ظواهر شفاء الصدقة وشفاء الدعاء وغير ذلك، ويرون أنّ سبب غياب الشفاء بسبب هذه الظواهر هو ضعف الإيمان وغياب هذه الظواهر بوجودها الحقيقي في حياة البشر، فالناس صارت ثقتها

المرجعية عبارة عن نصوص دينية.. هدفه التعالي عن النقد والتحرر من الضوابط العلمية والمعايير العالمية في ممارسة الطب، وجعل أي نقاش في دائرة علم منتم بطبعه للتجربيات نقاشاً في الدين نفسه واعتراضاً على الله ورسوله. بينما أنصار الطب الإسلامي لا يرون أي مشكلة في ذلك فهذا وضع طبيعي؛ لأنّ المفروض أنّ المصدر المعرفي الحقيقي هو النبي وأهل بيته، وهذا المصدر هو الذي تُعرض عليه المعطيات التجريبية.

من خلال مجمل ما تقدّم يتضح أنّ تعريف الطب الإسلامي هو الطب الذي يعتمد المصادر الإسلامية من الكتاب والسنة مرجعاً له، ويدّعي أنّه عبارة عن منظومة شاملة وبديلة.

لكن قد نجد تعريفات أخرى للطب الإسلامي، ليست محلّ اهتمامنا هنا، تسعى - مثلاً - لإعادة فهم مفردة «الإسلامي» هنا، فهو يرى أنّ الإسلامي هو بالمعنى الأعم من كونه

مأخوذاً عن النبي وأهل بيته والصحابة والتابعين، وكونه مأخوذاً من تاريخ التجربة الإسلامية وحكماؤها مثل ابن سينا والرازي وغيرهما. ومفردة «الإسلامي» بالمعنى الثاني ناشئة من كون رجالات هذا الطب وفضاء ولادته هو الفضاء الإسلامي لا غير. ولا شأن لنا بخلع صفة «الإسلامي» بهذه الطريقة إن لم نقل بأنّها موهمة هنا في محلّ بحثنا. علماً أنّ شبيه هذا النزاع موجود في توصيف الفلسفة بأنّها فلسفة إسلامية، فراجع.

هل علم الطب الإسلامي مفهوم حديث؟

يرى بعض الباحثين المعاصرين - ومن بينهم السيد محمد كاظم الطباطبائي، رئيس كلية علوم الحديث الشريف ومعارفه - أنّ مقولة الطب الإسلامي لا وجود لها إطلاقاً في التاريخ وأنّ أول ظهور لها هو ما نراه في العقود الأخيرة فقط، وما سوى

ذلك ليس إلا توجيهات لها سمات خاصة سوف نأتي على ذكرها.

ولنترك هذه الفكرة الآن لننظر أكثر في التاريخ الإسلامي، فعندما نراجع التاريخ الإسلامي الأوّل، نرى وجوداً للروايات المتصلة بالطب والسلامة في ثنايا الأحاديث المنقولة عن النبي والصحابة وأهل البيت، وبظهور القرن الثالث الهجري تبدأ هذه المجموعات من الأحاديث تأخذ باباً مستقلاً لها داخل المدونات الحديثية والموسوعات الحديثية الجديدة، مثل باب الطبّ أو كتاب الطبّ، وتُجمع في هذه الأبواب نصوص ذات صلة - فيما فهموه - بالطبّ. وهذا ما نجده - على سبيل المثال - في بعض كتب الصحاح والمسانيد السنية في القرن الثالث، مثل صحيح البخاري، بل نجد كتاب الطبّ باباً من أبواب كتاب المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي الإمامي الذي توفي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.

لكن وبظهور القرن الهجري الرابع نشهد ظاهرة انفصال هذه النصوص عن الكتب الحديثية، لتأخذ لنفسها تصنيفاً مستقلاً تحت عنوان طبّ النبي لأبي العباس جعفر بن محمد المستغفري (٤٣٢هـ) وهو كتاب أخذ منه المحدث النوري الكثير من الروايات ووضعها في كتاب «مستدرک الوسائل» وصارت رائجة أكثر اليوم بين الشيعة الإمامية، وكذلك طبّ النبي لأبي نُعيم الإصفهاني (٤٣٠هـ)، والطبّ النبوي أو طبّ سيدنا محمد كما هو كتاب أحمد بن محمد بن إسحاق الدّينوري (٣٦٤هـ)، وكتاب طبّ الأئمة لابني بسطام النيسابوريين (ق ٤هـ) وهكذا.

وعبر هذا الانفصال تتحرّر المدونة الطبية الإسلامية من علمي الحديث والفقه معاً، فالفقه يتناول في كثير من بحوثه قضايا تتصل بالتداوي والطبابة وغيرها، لكن هذه المرة

هذا المشهد يعتبره القائلون بالطب الإسلامي تأكيداً على أن المسلمين كانوا يريدون إنشاء علم الطب على أساس ديني من الأول، وكانت هذه هي الفكرة الأساسية لديهم بتأثير من الحجم الهائل للنصوص الطبيّة الموجودة بين ظهرانيهم.

بل حاول بعض توظيف بعض الروايات ليقول بأنها تدلّ على إسلاميّة الطبّ، ومنها رواية الربيع صاحب المنصور، قال: حضر أبو عبد الله عليه السلام، مجلس المنصور يوماً وعنده رجلٌ من الهند يقرأ كتب الطبّ فجعل أبو عبد الله ينصت لقراءته، فلما فرغ الهنديّ، قال له: يا أبا عبد الله، أتريد مما معي شيئاً. قال: «لا، فإنّ معي ما هو خير مما معك» قال: وما هو؟ قال: «أداوي الحارّ بالبارد والبارد بالحارّ والرطب باليابس واليابس بالرطب، وأردّ الأمر كلّه إلى الله عزّ وجل واستعمل ما قاله رسول الله عليه السلام، وأعلم أنّ المعدة بيت الداء وأنّ الحمية هي الدواء وأعود

انفصلت بحوث الطبّ تماماً وتُركت مباحثُ فقه الطبّ للفقهاء يشتغلون بها.. لكنّ هذا الانفصال لم يلغ وجود أبواب الطبّ من الكتب الحديثيّة ولو تحت مسمّيات أخرى، فكتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان (٣٦٣هـ) ظلّ - على سبيل المثال - كتاب الطبّ حاضرّاً فيه، وهو الكتاب الذي يرى بعض الباحثين أنّه شكّل الدستور والمرجع القانوني للدولة الفاطميّة الإسماعيليّة.

عندما نراجع كتب الفهارس والمصنّفات والتراجم، فنحن نجد كتاب الطبّ منسوباً للعديد من الشخصيات في الفضاء الشيعي في القرون الثالث والرابع والخامس، مثل أحمد بن محمّد بن دُؤل القمي، وأحمد بن محمد بن سيار، وعبد الله بن جعفر الحميري، وعلي بن الحسن بن فضال، ومحمّد بن مسعود العيّاشي، وموسى بن الحسن الأشعري القمي، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وغيرهم.

البدن ما اعتاد». فقال الهندي: وهل الطبّ إلا هذا؟ فقال الصادق: «أفتراني من كتب الطبّ أخذت» قال: نعم، قال: «لا والله ما أخذت إلا عن الله سبحانه..» فقال الهندي: من أين لك هذا العلم؟ فقال: «أخذته عن آبائي عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، عن جبرئيل عليه السلام عن ربّ العالمين جلّ جلاله الذي خلق الأجساد والأرواح». فقال الهندي: صدقت وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله وعبد، وأنك أعلم أهل زمانك ^(٤).

لكنّ المشهد لا يحوي صورة التأييد فقط للطبّ الإسلامي بل نجد تنوعاً يبدأ، ولكي نفهم المشهد عند العلماء في القرون الثمانية الأولى، لابد لنا أن نلاحظ في البداية نصّ القاضي النعمان المغربي في هذا الكتاب إذ يلفت نظرنا حيث يقول: «روينا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى الأئمة من ذريته آثاراً في العلاج والتداوي، وما يحلّ

من ذلك وما يحرم منه، وفيما جاء عنهم صلوات الله عليهم، لمن تلقاه بالقبول وأخذه بالتصديق بركة وشفاء إن شاء الله، لا لمن لم يصدّق ذلك، وأخذه على وجه التجربة» ^(٥).

هذا النصّ يشي بوجود من كانت لديه اعتراضات على التعامل الديني مع علم الطبّ، لكن القاضي النعمان ينتصر للوجه الديني للطبّ.

نكتشف بمراجعة مسار التاريخ الطبّي في العصر الإسلامي أنّنا - كما يقول رسول جعفریان - أمام مدرستين كبيرتين: الطبّ التجريبي المستقي من الطبّ اليوناني والعربي القديم وغير ذلك، والطبّ الديني المأخوذ من النصوص الدينيّة. ويزداد هذا الانقسام يوماً بعد آخر، فتظهر لدينا تيارات متعدّدة في التعامل مع هذا الموضوع، وتهدف هذه التيارات للجواب عن السؤال الآتي: هل الطبّ علمٌ سمعي وحيي أو أنّه علمٌ تجريبي بشري؟ بعيداً عن فكرة الشيخ

جوادي آملي من أن كل علم يقيني مبرهن وحق فهو إلهي، بناء على نظرية خاصة عنده بفكرة العلم الديني.

انقسام العلماء المسلمين في وحيية وتجريبية علم الطب

لقد انقسم العلماء تجاه هذه القضية إلى ثلاثة تيارات:

التيار الأول: وهو القائل بوحيية الطب النبوي. ومن أبرز الرموز هنا:

أ - الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، حيث يقول: «الطب صحيح، والعلم به ثابت، وطريقه الوحي، وإنما أخذه العلماء به عن الأنبياء ﷺ؛ وذلك أنه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع، ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلا بالتوقيف، فثبت أن طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيات تعالى»^(٦).

وبصرف النظر عن ذلك ولكي نحلل وجهة نظر هذا التيار أكثر فهو يرجع في حقيقته للاعتقاد بعدم تجريبية

العلوم الطبية، وهو ما اعتبره النقاد لاحقاً أحد الأسباب التي جرّت لتراجع غير واحد من العلوم الطبيعية في الحضارة الإسلامية، لأن هيمنة المرجعية النصية على بعض العلوم الطبيعية مثل الطب سوف ينتج عنه ممارسة زهد بالعلوم التجريبية، في المقابل يرى آخرون أن هذه المرجعية الحديثة للطب لم تنعكس في حياة المسلمين كثيراً، فالمسلمون ظلوا يرجعون للأطباء وظل علم الطب التجريبي ينمو في أوساطهم فيما ظلت فكرة الطب الإسلامي حبيسة بعض الأوساط الدينية لا غير، إلى أن شهدت عودة في العقود الأخيرة.

ب - ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، حيث قال: «وليس طبّه ﷺ كطب الأطباء، فإن طب النبي ﷺ متيقن قطعي إلهي صادر عن الوحي، ومشكاة النبوة، وكمال العقل. وطب غيره أكثره حدس وظنون وتجارب، ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوة، فإنه

الأنام عليهم الصلاة والسلام، وما خطر في بعض الأوهام الفاسدة وعرض لأرباب الأفهام الكاسدة من أن الوارد عنهم عليهم السلام في ذلك لو كان حقاً لما تخلف، مع أنه كثيراً ما يتخلف، حتى أولوا الأخبار في ذلك بتأويلات بعيدة، وحملوه على محامل غير سديدة، فهو جهلٌ محض ومحض الجهل، لا يخفى على من له أدنى فهم وعقل..»^(٨).

هذا الذي ينتقده السيد شبر بقوة هنا هو بعينه إحدى وجهات النظر المطروحة اليوم في سياق النزاع حول قضية الطب الإسلامي، وذلك أن بعض الاتجاهات ذهب إلى أن علينا أن نسمح للطب الإسلامي أن يقوم بفعالياته تحت إشراف الدولة، ونضعه تحت الاختبار، فإذا استطاع أن يحقق نتائج تجريبية ولو بنسبة غالبة، دون مضاعفات سلبية أكبر، فنرحب به، وإلا فيجب وضع حد لهذا المشروع الذي أثبت فشله عملياً. يبدو أن

إنما ينتفع به من تلقاه بالقبول واعتقاد الشفاء له، وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان. فهذا القرآن الذي هو شفاء لما في الصدور، إن لم يُتلق هذا التلقي لم يحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المنافقين إلا رجساً إلى رجسهم، ومرضاً إلى مرضهم. وأين يقع طب الأبدان منه؟! فطب النبوة لا يناسب إلا الأبدان الطيبة، كما أن شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيبة، والقلوب الحية. فإعراض الناس عن طب النبوة كإعراضهم عن الاستشفاء بالقرآن الذي هو الشفاء النافع. وليس ذلك لقصور في الدواء، ولكن لخبث الطبيعة، وفساد المحل وعدم قبوله»^(٧).

ج - السيد عبد الله شبر (١٢٤٢ هـ)، حيث يقول بعد حديثه عن روايات الطب النبوي وأمثالها: «والعجب من اعتناء جمع من العلماء الأعلام والفضلاء الكرام بالكتب الطبية، والرجوع إليها والتعويل عليها، وعدم الاعتناء بما ورد عن أئمة

السيد شبر لن يقبل بهذا، بل يُتَوَقَّع أن أكثر المناصرين للطب الإسلامي - ولو بشكل جزئي - لن يقبلوا بهذا العرض؛ لأنه يضع النصوص الدينيّة أمام محكّ الاختبار الدنيوي والتجربة، وهي قضية تحتوي بشكل عام على قدر عالٍ من المخاطرة بالنسبة إليهم أو لأكثرهم فيما نخمّن.

التيار الثاني: وهم القائلون بالأصول البشريّة للطبّ النبوي، وأنّ النبيّ حصل على هذه العلوم من ثقافة عصره.

ومن أبرز القائلين بهذا القول ابنُ خلدون (٨٠٨هـ)، حيث يقول: «وللبادية من أهل العمران طبٌّ يبنونه في غالب الأمر على تجربةٍ قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحيّ وعجائزه، وربما يصحّ منه البعض، إلاّ أنّه ليس على قانونٍ طبيعيّ ولا على موافقة المزاج، وكان عند العرب من هذا الطبّ كثيرٌ، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن

كَلَدَة وغيره. والطبُّ المنقول في الشرعيّات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنّما هو أمرٌ كان عادياً للعرب (عند العرب)»^(٩).

هذا التيار يقضي تماماً على فكرة وجود طبّ إسلامي وينهي القضية برمتها بضربة واحدة؛ لأنّ الروايات نفسها التي تعتقدون أنّها حجر الزاوية والأساس التحتي لبناء الطبّ الإسلامي ليست حياً.

التيار الثالث: وهو التيار الذي يحاول التوفيق بين الرأيين السابقين، فيرى أنّ نصوص الطبّ النبويّ على نوعين: ما هو وحي، وما هو تجارب بشريّة.

ومن أنصار هذا التيار الشيخ أبو سليمان الخطابي الشافعي (٣٨٨هـ)، والذي يقول: «الطبّ على نوعين: الطبّ القياسي، وهو طبّ اليونانيّين الذي يستعمله أكثر الناس في واسطة (أوسط) بلدان أقاليم الأرض، وطبّ العرب والهند، وهو الطبّ التجاري..

الإسلامي فهو أمر مشكوك جداً، وتاريخ علم الطبّ في الحضارة الإسلامية يؤكّد هذا الأمر، بل سوف يأتي الحديث عن الروايات نفسها وعن مدى كون النبي وأهل البيت ممن كان يُقصد للاستشفاء في تلك العصور أو لا.

ويبقى السؤال: لماذا لم يتمّ اعتماد التراث الحديثي أساساً في تكوين علم طبّ إسلامي بوصفه منظومة صحيّة وعلاجيّة في تاريخ المسلمين؟ هل ثمة مشكلة في المسلمين أنفسهم بحيث كانوا مقصّرين - كما يُستوحى من كلمات بعض رموز الطبّ الإسلامي اليوم وقبل اليوم - أو أنّ السبب يرجع إلى أنّ هذا الكمّ الكبير من الروايات يعاني كلّ من مشاكل أو أوضاع لا تسمح أساساً بافتراض كونه مشروعاً لطبّ إسلامي بديل. هذا ما سنتحدّث عنه قريباً إن شاء الله.

المحور الثاني: القراءات النقدية لـ «الطبّ الإسلامي»

إذا تأملت أكثر ما يصفه النبي ﷺ من الداء فإنّها هو على مذهب العرب، إلا ما خُصّ به من العلم النبويّ الذي طريقه الوحي، فإنّ ذلك فوق كلّ ما يدركه الأطباء أو يحيط (به) بحُكمه الحكماء والألباء، وقد يكون بعض تلك الأشفية من ناحية التبرّك بدعائه وتعويذه ونفثه، وكلّ ما قاله من ذلك وفعله صوابٌ وحسنٌ (جميل)، بعصمة الله إيّاه أن يقول إلا صدقاً وأن يفعل إلا حقّاً^(١٠).

ونستخلص من مجمل ما تقدّم أنّ تيار الطبّ الإسلامي الذي يفترض أنّ الطب الإسلامي ظاهرة قائمة منذ قديم الأيام، ليس بيده دليل تاريخي واضح - غير الروايات الطبيّة نفسها - يؤكّد أنّ هذا الطب كان حقيقة قائمة، وسيرة جارية في حياة المسلمين، كلّ ما يمكن تأكيده هو وجود من يعمل بهذه الروايات هنا أو هناك أو ببعضها، أمّا أنّ المسلمين اعتمدوا على الطبّ النبوي في بناء الطبّ في التاريخ

قبل أن نشرع في عرض بعض القراءات النقدية أو نماذج منها، لا بأس بإعادة التذكير بالمفهوم المحدد الذي ندرسه هنا حول «الطب الإسلامي»، فهناك مجموعة تصوّرات أو تعاريف، أبرزها:

١ - الطب الإسلامي بوصفه الطب الذي عرفه تاريخ المسلمين، أي الطب بقراءة تاريخية ضمن السياق الإسلامي، فكل طب عرفته الحياة الإسلامية أو كان هو عنوانها في عصور الازدهار الذهبي للمسلمين فهو المعني بالطب الإسلامي، مثل طب ابن سينا وطب الرازي، وليس هذا هو محل النزاع.

٢ - الطب الإسلامي بوصفه معادلاً للطب التقليدي، بمعنى أن منهج الطب القديم هو منهج صحيح بمباركة من النصوص الدينية، والمستند الأساس لهذا هو الاشتراك الهائل في الاصطلاحات والمفاهيم والأفكار بين نصوص الطب

الإسلامي في الروايات ونصوص الطب التقليدي. فكأن الطب الإسلامي باستخدامه أدوات الطب القديم في نصوصه الحديثية أعطى مساحة من الشرعية للطب القديم. وهذا المعنى أيضاً لا علاقة له ببحثنا.

٣ - الطب الإسلامي هو مجموعة محدودة من الإرشادات والتوصيات السلوكية ونحوها والتي تترك تأثيرات على الحياة الصحية للإنسان. وهذا هو مفهوم الطب الإسلامي بحده الأدنى أو المحدود. وهذا المعنى قد اختاره العديد من العلماء في العصر الحاضر، ويبدو أنه هو الذي كان مشهوراً بين العلماء سابقاً، وأعتقد أن كثيرين يقبلون بهذا المقدار من الطب الإسلامي، وأيضاً ليس هذا هو محل التنازع.

٤ - الطب الإسلامي بوصفه مدرسة طبية مستقلة تماماً، تعبّر عن منظومة شاملة (أو شبه شاملة) وبديلة (ليست مكّملة) عن مدارس الطب

خطأ ومغالطة وقعوا فيها فأوصلتهم إلى ما وصلوا إليه.

القائمة اليوم، مصدرها الأساس هو القرآن والسنة.

١- النقد الفلسفي المنهجي لـ «الطب الإسلامي»

تتنوع أيضاً أشكال النقد الفلسفي والمنهجي للطب الإسلامي، وسوف أذكر منها الآتي:

١-١- النقد على أساس نوع العلاقة بين العلم والدين

تعتبر مسألة العلاقة بين العلم والدين من أكثر القضايا الإشكالية في القراءات الفلسفية الدينية في العصر الحديث، وقد كُتب فيها الكثير، ومن أبرز من كتب في هذا المضمار المفكر الأمريكي إيان بربور (٢٠١٣م) في كتبه المتعددة، ومن أشهرها على هذا الصعيد: Science and Religion الذي صدر عام ١٩٦٨م.

ومن زاوية الإيمان بالفصل التام بين العلم والدين، ظهرت انتقادات وجهت للطب الإسلامي، حيث

وقد اتضح مما تقدّم أنّ مصبّ نظرنا هنا هو المفهوم الرابع من مفاهيم الطب الإسلامي، وعلى أساسه سوف يؤخذ بعين الاعتبار ما سنقدّمه من قراءات نقدية، وإن كانت بعض الانتقادات تشمل غير التفسير الرابع، فيرجى الانتباه.

على هذا الأساس، تتنوع القراءات النقدية لموضوعه الطب الإسلامي، بين ما هو ذو طابع فلسفي ومنهجي، وهو الأعمق والأكثر جذرية في إلغاء مشروع الطب الإسلامي، وما هو ذو طابع تراثي وحديثي قائم على مراجعة المصادر والأسانيد وتقويم تلك الروايات، وما هو ذو طابع هرمنوطيقي بمعنى مناهج فهم التراث الطبي الإسلامي وتفسيره، ويهتم بكيفية تفسير النصوص الحديثية الطبية وأنّ هذا التفسير الذي اختاره أنصار الطب الإسلامي كان عبارة عن

اعتبر النقاد أنّ طريق العلم منفصلٌ تماماً عن طريق الدين، من حيث انفصال موضوعهما وغاياتهما، فالدين يريد معرفة الله والارتباط به ورفع المستوى الروحي والخلقي للبشر، بينما العلم يريد معرفة الطبيعة وتسخيرها بهدف خدمة الحياة الماديّة للبشر؛ لهذا فالحديث عن قضايا علميّة في الدين هو مفهوم متناقض، بل سوف يسبّب تصادماً حاداً بين الاثنين.

ويُنسب للعلامة الطباطبائي أنّه يرى أنّ الأصل في الدين هو البُعد المعنوي، لكنّ ذلك لا يمنع بما تقتضيه الحاجة أن يتوسّل الدين بطرح قضايا علميّة أو يتعرّض لقضايا غير معنويّة في سياق تحقيق الهدف الأصل الذي جاء لأجله.

على هذا الأساس ينتقد هذا الفريق - من منطلق فلسفي - دعاوى شموليّة الدين بحدّها الأعلى، وأنّ القرآن الكريم فيه جميع العلوم والفنون وتحت كلّ حرفٍ منه علم، ومن ثمّ

فلدينا علم فيزياء إسلامي وعلم كيمياء إسلامي وعلم طبّ إسلامي وهكذا! إنّ النقاد يعتبرون هذا كلاماً طوبواوياً لا يتعدّى الكلمات فقط، ولا يحوي أيّ محتوى حقيقي، وأنّ أصحابه يكرّرونه دائماً دون أن يقدموا بجديّة علم كيمياء إسلامي متكامل ولا غيره. ويرون أكبر دليل على ذلك هو مشاريع أسلمة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة التي أطلقت منذ عقود وصرفت عليها أرقام ماليّة هائلة، ولكنّها ما تزال تناقش في أصل الفكرة إلى يومنا هذا وتحلّلها وتفلسفها، دون أن تتمكّن من تقديم عيّنات متكاملة لعلومٍ بديلةٍ منطلقة من الدين.

بل يرى النقاد أنّ فكرة التركيب بين العلم والدين هي فكرة متناقضة (تحتوي تناقضاً داخلياً)، تترك تأثيراً على الدين والعلم معاً:

أ- فتأثيرها السلبي على الدين أنّها تحمّله مسؤوليّات أكبر بكثير مما يتحمّل، ومن ثمّ تنقض ظهره وتكسر

فالعلم بسلب روح التجريب والقراءة العقلانية منه القائمة على الدحض والإبطال المتواصلين، وإرجاعه إلى قراءات هرمنوطيقية تأويلية لنصوص دينية محدودة، سوف يتوقف ولن يتمكن من تقديم المزيد للإنسانية.

إنّ الانشغال بقضايا التركيب بين الدين والعلم هو مؤشر تخلّف العالم الإسلامي اليوم؛ لأنّه يشغلنا بأمور تافهة، فيما العالم يتقدّم كلّ يوم نحو مزيد من الكشف العلميّة والابتكارات التكنولوجيّة. إنّ وظيفة المؤسّسة الدينية في العصر الجديد أن تُثبت أنّ الدين موجودٌ مع العلم قويّ وراسخ، لا أنّ الدين يتدخّل بقضايا العلم ليُدعي كونه بديلاً عنه هنا أو هناك.

إنّ النقاد يرون هنا أنّنا قليلو الاعتبار بالتاريخ، ولا نقرأ التجارب؛ لهذا نجتزّ أنفسنا دائماً، فمشكلة الطّب الإسلامي لها سابقة تاريخيّة شبيهة في العصر الصفوي، حيث تمّ تأسيس

قوّته؛ لأنّ حجم المتوقّع منه سوف يصبح هائلاً، في حين أنّ الواقع الديني لا يمكنه أن يلبي حاجات هذه التوقّعات، الأمر الذي يُلحق الضرر بالدين نفسه وبمصداقيّته، وبخاصّة لو فشلت المخرجات التي تحمل مسمّيات الفيزياء الإسلاميّة والطبّ الإسلامي والرياضيّات الإسلاميّة وغير ذلك (مشروع نظام الكمبيوتر التوحيدي)، ولعلّنا نفرد موضوعاً خاصاً لقضيّة الأسلمة واتجاهاتها. لهذا يتحفّظ بعض النقاد المعتدلين هنا عبر القول بأنّ مآل علم الطّب الإسلامي إلى دخول رجال الدين مجال علم الطّب، وهذا أمرٌ فيه مخاطرة كبيرة قد تُسقط الثقة والقيمة المعرفيّة التي تملكها المؤسّسة الدينية تماماً؛ لأنّ الفشل سيكون على مرأى الناس ومسمع، كما سيكون في ذلك تشويهُ للإسلام اليوم.

ب - وتأثيرها السلبي على العلم
ليس بأقلّ من تأثيرها على الدين؛

علم النجوم والهيئة الإسلامي الذي كان مدعوماً من قبل أعلى السلطات الصفوية، وبعد مدة طويلة لم ينتج عن ذلك سوى الفشل التام، ولم نقدر على تقديم أي إضافة تُذكر في مجال هذه العلوم قياساً بما حصل في الغرب^(١١).

في هذا السياق، تظهر سلسلة نظريات تمّ تداولها خلال العقود الأخيرة في الوسط الديني، وليس المجال مجال الحديث عنها هنا، من نوع ما طرحه المهندس مهدي بازركان (١٩٩٥م)، من أنّ الدين لم يأت بمشاريع دنيوية، بل لمشاريع أخروية ترك تأثيراً على دنيا الناس، ونحن ليس لدينا في القرآن الكريم مشاريع علوم طبيّة ولا طبّ إسلامي، بل لدينا طبّ الأرواح (وهذا ما يعرف بنظرية الله والآخرة هما الغاية من الدين).

ومن هذه الأطروحات ما طرحه الدكتور عبد الكريم سروش، حول فكرة الذاتي والعرضي في الدين،

فالذاتيّ منه هو البعد المعنوي أمّا غيره فهو عرضيّ طارئ فرضته ظروف أو ملابسات، والمطلوب منّا أخذ الذاتي من الدين وترك العرضي؛ لأنّ العرضي ليس جزءاً من رسالة الدين. ومن هذا العرضيّ هو تعرّض الدين لقضايا متصلة بالطبيعيّات، ومنها الطبّ الإسلامي.

ومن أهمّ النظريات التي طرحت في هذا السياق وتعتبر بمثابة نقد بنيوي فلسفي على مشاريع الطبّ الإسلامي وأمثالها، هي نظرية توقّعات البشر من الدين، والتي طرحها أمثال محمد مجتهد الشبستري وعبد الكريم سروش وغيرهما، وهي ترى أنّ الإنسان يوجّه أسئلته للدين فيما يعجز عن إيجاد حلّ له في حياته، فالدين هو العالم الذي نسأله لأننا نعجز عن معرفة الجواب بما مُنحنا من إمكانيات، لهذا فهو يحدّثنا عن الغيب والآخرة والله، أمّا ما نعرف جوابه فلا نسأل الدين عنه أساساً، مثل الطبّ الذي

لفلسفة معيّنة، بهدف استخراج كلّ شيء منها أو إعادة إنتاج كلّ شيء منها، هو - برأي الناقلين - مقتل الفكر الديني المعاصر الذي سيظلّ بهذه الطريقة يدور حول نفسه، فهناك من يطرح اليوم نظريات من نوع «الأمن المتعالي»، و«الطبّ المتعالي» و«السياسة المتعالية» وغير ذلك، وهذه أمثلة واقعية حاول أنصارها استخراج مشاريع رؤية أمنيّة وسياسيّة وطبيّة من خلال فلسفة الحكمة المتعاليّة لصدر الدين الشيرازي! فهذا الرجوع الدائم للوراء لحلّ مشكلات مستجدة في حياة البشر هو نقطة فشل العقل الديني المعاصر من وجهة نظر هؤلاء النقاد.

هذا وقد سبق أن بحثت حول هذه النظريات بشكل كليّ (بازركان - شبستري - سروش - علي عبد الرازق وغيرها)، ووافقت على بعض مضمونها، وناقشت في بعضها الآخر،^(١٢) فراجع .

هو علم بشري يحصل باستمرار على أجوبة، والبشر لديهم المؤهلات لمعرفة الأجوبة منه عن الأسئلة الطبية ولو بمرور الزمن؛ لأنّ العدة المعرفيّة موجودة لديهم والمطلوب منهم البحث والتقصّي والتجريب، أمّا الغيب والله والآخرة ونحو ذلك فهذا ما لا مجال لنا لمعرفته إلا بالرجوع للوحي، فأنت لا تذهب للطبيب لتسأله عن علم التاريخ!

وهذه النظريّة ربما تكون على النقيض من القول: كلّ ما يواجهك في الحياة فارجع فيه إلى القرآن واسأله، بينما هذه النظريات تقول بأنّ ما لا تملك تجهيزات معرفته بحسب بنيتك وفطرتك واستعدادك هو الشيء الذي تسأل عنه القرآن، أمّا سؤال القرآن عن كلّ شيء فهو في نفسه خطأ، وهو الذي يسبّب خلل الدمج بين العلم والدين، ويقدم تصوّراً عن شموليّة الدين وسعته وتدخّله في كلّ شيء.

هذا الرجوع للنص الديني أو حتى

١-٢- الهوية التجريبية لعلم الطب (معايير المحاكمة)

يعتبر هذا الفريق أن العلوم لها مناهج وهويات خاصة لا يمكن فصلها عنها، وعلم الطب من العلوم المبنية على التجريب والدحض والإبطال المتواصلين بهدف الارتقاء بالمعرفة المرتبطة بالأبدان. وهذا يعني أن التفكير في الطب بطريقة النص الديني الآتي من السماء أمر غير منتج، فهذه النصوص يجب إخضاعها لمحك التجارب، فإذا أنتجت فائدة فيمكن الأخذ بها في سياقها الذي تنتج فيه فائدة ضمن القواعد والمعايير المثبتة علمياً وفلسفياً، وإلا فيجب تركها أو على الأقل عدم العمل بها.

هذه هي الدعوة التي أطلقها بعض نقاد الطب الإسلامي لإخضاع هذا الطب للتجريب، بوصف التجربة شاهداً صارخاً ومعيار محاكمة في الصحة والبطلان، ولا يمكن القول بأن التجريب غير قادر على البت في

هذا المضمار؛ لأنه لا يحكم على الوحي الإلهي؛ وذلك أنه إذا أدخلنا مثل هذه المفاهيم، فلن يمكننا إنتاج علم طب له غاية محدّدة وهي السلامة البدنية، بل كلّ نتيجة ولو كانت فاشلة للطب الإسلامي سوف نقوم بعملية تبرير أيديولوجي لها.

إن إدخال العلوم الطبيعية في المجال الرمزي والأسراري والغيبى هو حكمٌ بنهايتها عملياً، فعلم الطب هدفه محدّد، وهو سلامة الأبدان، فيمكن محاكمته في سياق قدرته على تحقيق هدفه أو عدم تحقيقه، وإلا فسوف نقحم أنفسنا في مخاطرة اللعب بحياة الناس وصحتّها، كما هو أحد إشكالات نقاد الطب الإسلامي من حيث احتواؤه على عنصر المخاطرة.

يُضاف إلى ذلك أن كون الوحي من مصادر الطب شيء وكونه المصدر الحصري الذي تعرض عليه بقيّة الأمور شيء آخر، وعملية الانتقال من أحد هذين الأمرين للآخر غير

صحيحة منطقياً ومنهجياً.

الطبّ الإسلامي بمثابة «شبه العلم»

ولهذا يسمّي العديد من نقّاد الطبّ الإسلامي هذه الحالة اليوم بظاهرة «شبه العلم»؛ لأنّ هذه العلوم غير قادرة على إثبات صحّة نفسها، وإذا فشلت أو كلت الأمر لله ومشيّته، وإذا نجحت في مكان استعملت النجاح لإثبات نفسها، فإذا كان النجاح التجريبي دليلاً على صحّة الطبّ الإسلامي في موضعٍ فالفشل التجريبي يجب أن يكون دليلاً على بطلان الطبّ الإسلامي أيضاً على وفق وحدة المنهج ومنطقيّته. وبهذا يعتبر النقّاد أنّ شبه العلم هو نمط من الفرضيّات والغيبيات غير المبرهنة والتي تأبى وضع منهاج محدّد لمحاكمتها. من هنا قال النقّاد بأنّ علم الطبّ الإسلامي إمّا أن يحاكم من خلال التجريب أو من خلال قواعد النقد الحديثي والرجالي، وعلى كلا

المقلّين فهذا العلم لا يحظى بقدرة صمود.

يضيف النقّاد هنا بأنّ بناء الطبّ الإسلامي على العقيدة الدينيّة، كما يقول بعض أنصاره مثل ابن قيم الجوزيّة وكثير من المعاصرين، اعتماداً على بعض الروايات^(١٣). إنّ بناء الطبّ الإسلامي على ذلك يعني أنّه لن يمكن إنتاج علم طبّ عامّ قابل للمحاكمة؛ إذ كلّما فشل قالوا بأنّ هذا بسبب ضعف إيمان صاحبه المريض، أو أنّه بسبب المشيئة الإلهيّة حيث أراد الله موت المريض عبر العلاج.. فكيف يمكن إنتاج علم طبّ في هذه الحال؟! بل كيف يمكن إجراء حوار مع مدرسة الطبّ الإسلامي؟! إنّ مثل هذه المحاولات تعبّر عن إجهاض لمجال محاكمة الأفكار عبر التلاعب، وهذا يشبه الإشكال الذي ينسبه بعض علماء الملل والنحل لسليمان بن جرير الرقيّ الزيدي - زعيم فرقة السليمانية أو الجريرية الزيدية - حين قال ناقداً

الشيعية الإمامية بأنهم إذا قالوا شيئاً سيقع فإن أصاب احتجّوا به، وإن أخطأ تعلّلوا تارة بأنّه صدر تقيّة فراراً من الكذب، وأخرى بالبداء فراراً من الفشل والخطأ، فكيف يمكن التعامل مع دعاوى من هذا النوع؟!

بالعودة إلى رفض جماعات الطبّ الإسلامي محاكمة النصوص الحديثية بالعلم الحديث لتقدّم الوحي على الظنون البشرية، فإنّ النقاد هنا يعتبرون أنّ هذه المحاولة فيها مغالطة؛ لأنّ قدسيّة الحديث إنّما تثبت للسنة الواقعيّة، وكذلك للسنة المحكيّة المعتمدة. والذين يناقشون في صحّة الحديث الطّبي من زاوية بطلانه العلمي بالعلم الحديث، إنّما يقولون بأنّ هذه الرواية أو تلك لا يمكن فرض صحّتها أو إطلاقها؛ لمعارضتها للواقع الثابت بالعلم، فهنا لا يوجد تقدّم للعلم البشري على الوحي الإلهي المعصوم والمقدّس، بل هو تقدّم للعلم البشري الطبيعي على العلوم

التاريخيّة والتفسيريّة البشريّة في إثبات صدور الأحاديث أو في تفسيرها.

هل تجريبية الطبّ يمكن أن تسري للقول بتجريبية الفقه؟!

يبقى أمراً إشكالي يمكن أن يثار هنا، وهو أنّ مسألة تجريبية الطبّ يمكن أن تسري للقول بتجريبية الإدارة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، ففي الغرب اليوم تخضع جميع هذه العلوم للتجربة، والمشاريع الاقتصاديّة والنظريّات السياسيّة يتمّ وضعها تحت مجهر النقد التجريبي، فإذا فشلت في التجربة تمّ استبدالها، ومن ثمّ يأتي سؤال: إذا كانت علوم الطبّ تجريبية، وبهذا نخضع النصّ الطّبيّ الإسلامي للتجربة، فإنّ الكثير من القضايا المرتبطة بالفقه يجب تصنيفها تجريبية أيضاً بمعنى من المعاني، فهلى سيقبل الفقهاء بإخضاعها للتجربة؟ هل الفقه علم تجريبي؟ هل سيقبلون أن نخضع القوانين الجنائيّة والجزائيّة الإسلاميّة للتجربة، لنرى هل تفعل فعلها في

الشيخ محمد باقر البهبودي، وكذلك السيد أحمد المدي فيما يخص الرسالة الذهبية - شكك في صحة الروايات انطلاقاً من عنصر المقارنات هذا، واعتبر أن بعض الناس كان لديهم مزاج في تلك العصور يرغبون فيه بالصاق كل شيء بالأنبياء والأئمة، وهذا المزاج كان واسع الانتشار لدى بعض أوساط نقلة الحديث في تلك العصور. وهذه الظاهرة هو ما يمكن أن أسميه شخصياً بأنه نوع من مشاريع أسلمة العلوم في نسختها القديمة آنذاك.

ولهذا كله يرفض الكثير من أنصار الطب القديم اليوم مشروع الطب الإسلامي، ويعتبرونه تخريباً لمشروع الطب القديم، فهو نسخة من الطب القديم، لكنه نسخة لا تتطور، كما أنه محاولة لمصادرة الطب القديم من يد أهله ليصبح مشروعاً دينياً لا يمكن النقاش معه!

ولعل هذه المقارنات بين الطب

الحديث من الجريمة أو أننا عند فشلها ونجاح صيغ بديلة - كما يقال عن تجارب بعض الدول الاسكندنافية - نحاول التأويل، ونعمل كما يعمل القائلون بالطب الإسلامي الذين يتم نقدهم هنا؟ أليس هناك ازدواجية في التعامل مع نصوص الطب الإسلامي من نقاده المؤمنين بالسرعة والنص الديني؟! سؤال ليس لدينا المجال الكافي للحديث عنه هنا.

١- ٣ - المقارنات العامة بين الطب الإسلامي والطب التقليدي

يرى فريق آخر من النقاد أن إجراء مقارنات عامة بين الطب الإسلامي - في مقولاته وأفكاره ومنهجه وبنياته وكل شيء يتصل به - وبين الطب التقليدي الهندي والفارسي واليوناني والعربي وغير ذلك، يؤكد أنه لا يوجد مدرسة طبية إسلامية، بل هذا المسمى بالطب الإسلامي ليس سوى نسخة عن تجربة الطب في تلك العصور لا غير، حتى أن بعض العلماء - مثل

الإسلامي والطب القديم اليوناني والعربي وأمثاله هي التي جعلت أمثال ابن خلدون يعتقدون بأن النصوص النبوية في موضوع الطب ليست تعبيراً عن وحي إلهي، بل هي تعبير عن علوم زمانهم فهي أمور قالها النبي من موقع علوم الزمان الظاهرية، لا من منطلق علومه الوحيدة اللدنية، وهذا مثل قضاء النبي بين الناس، فهو لا ينطلق فيه من الوحي، بل يقضي على الظاهر مستخدماً معرفته بوصفه قاضياً بشرياً، لا بوصفه عالماً بالغيب لو سُلم علمه بالغيب. وهذا النمط من التفكير يحافظ على نبوية النصوص الطبية وفي الوقت عينه يقرأها بطريقة تفصلها عن السياق الوحيي، تماماً مثل حديث تأبير النخل الوارد عند أهل السنة والذي يقول بأنكم أعلم بأمور دنياكم، فتكون شؤون الطب والبدن من أمور الدنيا التي يصرح الرسول بأنكم أعلم بها.

فالفرق بين ابن خلدون وبين

النمط الأول من نقد الطب الإسلامي على أساس المقارنات، أن النمط الأول كأنه يريد أن يقول بأنه لا مشروع في الطب الإسلامي غير مشروع الطب القديم نفسه، فلا داعي لخلق صفة الإسلامية عليه، في حين ابن خلدون يريد الحفاظ أكثر على نبوية النصوص، غير أنه يسلبها الطابع الوحيي الحامل للقداسة.

وأختم هذا الجانب المنهجي الفلسفي بالتعليق النقدي الذي يركّز عليه العديد من النقاد هنا، وهو أن مشروع الطب الإسلامي يحاول إثبات نفسه بمغالطة الثنائيات، فهو في الوقت الذي يسجل ملاحظات نقدية على الطب الكيميائي الحديث، يعتبر أن هذا الطب إذا تمت تصفيته أو تشكيك الناس به وسلب ثقتهم، فهذا معناه صحة الطب الإسلامي، فيما يقول النقاد هنا بأن نقد الطب الكيميائي يجب أن يكون من خلال العبور منه، لا من خلال المرور

العصريّة بوصفها معلماً من معالم الثقافة الغربيّة، ثمّ قبولهم بها بعد ذلك إلا النادر جدّاً منهم. إنّ نقد الطبّ الحديث لا يكون إلا بدخوله، ثمّ العبور منه، لا بحذف سلسلة من قرون التطوّر المعرفي وكأنّها ليست موجودة، وإعادة الاتصال بالعصور القديمة، بما يُشبه الانحياز غير المبرّر الذي قام به معارضو الكنيسة بحذفهم حقبة القرون الوسطى، حتى أنّهم لم يسمحوا بإطلاق اسمٍ عليها، فعبروا عنها بـ «القرون الوسطى» في حين أثبتت الدراسات أنّ فترة القرون الوسطى كان لها دور كبير معرفياً وفلسفياً وعلمياً في ولادة العصر الحديث في أوروبا.

الاعتراف بحق الجميع في ممارسة نقد الطبّ الحديث ومنظومته المعرفيّة الحافّة

إنّنا لا ننكر حقّ الجميع في ممارسة نقد على ما وصل إليه علم الطب عند البشر اليوم، وأيّ علم آخر، وفقاً

بجانبه ونقده من الخارج، فما بعد الطبّ الحديث لا يعني العودة لما قبله، بل يعني خوض تحدّي تقديم طبّ منافس يبنى على ما توصّل إليه الطبّ الحديث - ومعه منظومة العلوم الطبيعيّة المساعدة والمتواشجة معه - من مسلّمات بات يعرفها الصغير والكبير.

العديد من النقاد يعتبرون أنّ جماعات الطبّ الإسلامي حاولت تصوير محاربتها للعلم الحديث على أساس أنّها محاربة للثقافة الغربيّة، وهذه مغالطة أخرى وقعوا فيها، فالنقد الأخلاقي للطبّ الحديث ونقد الثقافة الغربيّة، وممارسة قراءة فلسفيّة للبنيات التحتية التي يبنى عليها الطبّ الحديث كلّ أمر مشروع، غير أنّ إدخال هذه القضايا التخصصيّة في سياق خطاب شعبي أيديولوجي هو تشويش كبير، يشبه محاولات العديد من علماء الدين في بدايات القرن العشرين محاربة تأسيس المدرسة

لقواعد النقد الصحيحة، وهذا النقد قد يكون معرفياً يطال البنية الفلسفية والمنهجية لهذه العلوم، بل الغرب نفسه ما زال يواصل عمليّات النقد في هذا السياق، ولا مانع أيضاً أن يرجّح شخص الطبّ الوقائي على غيره، كما لا مانع من توجيه نقد أخلاقي للعلم الحديث عموماً بما فيه الطبّ. واليوم هناك صراع واضح وجليّ بين العلوم والتكنولوجيا من جهة وبين المدارس الأخلاقية في العالم من جهة ثانية، من حيث هل يجب ممارسة رقابة أخلاقية على العلم أو التكنولوجيا أو أنّ هذا الأمر غير صحيح؟ وهل الفلاسفة وعلماء الأخلاق والقانون يجلسون ليفكّروا في حلول بعد أن يضرب العلم والتكنولوجيا ضربتهما وتنتشر بسببها المشاكل الأخلاقية أو أنّ لهم أصالة وشخصية مستقلة مسبقة؟ هذا كلّه سوّالات مشروعة وضروريّ أن نبحث فيها بعقل مستقلّ غير مستقيل، وبإبداع لا اتّباع، لكنّ كلامنا ليس

هنا، بل في أنّ ما يسمّى بالطبّ الإسلامي هل له وجود أصلاً؟ وعلى تقدير وجوده فهل هو قادر على أن يكون بديلاً عن الطبّ الحديث يمكنه الجواب عن الأسئلة والتحدّيات التي يجب عنها الطبّ الحديث أو لا؟ هذا هو السؤال. وإلا فلا نقاش في وجود مساحة مهمّة للسلامة والصحة والوقاية في النصوص الإسلامية، وقد يوافق كثيرون أيضاً على أنّ النصوص الدينية في الكتاب والسنة فيها قضايا علمية قد تتصل بمسائل متعلّقة بالطبّ والصحة، مثل ما يقولونه في قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (الكهف: ١١)، لكنّ هذا شيء مختلف عن وجود نظام طبي، ولهذا يلاحظ النقاد - شاهداً على ادّعائهم - أنّ الطبّ الإسلامي ليس فيه نظام تشخيص الأمراض، الذي هو جزء أساس من علم الطبّ، والأطباء الإسلاميون لا يدلّوننا على منهج قدّمه النبي ﷺ لنعرف هل

فلان لديه مرض السرطان أو
السكري مثلاً؟ وأين نستطيع معرفة
ذلك؟ وكيف؟

إنّ الإسلام بتوجيهاته السلوكيّة
يترك تأثيرات على السلامة البدنيّة
والعامّة، مثله مثل أكثر الأنظمة
الأيدولوجية والدينية التي تتدخل في
نمط عيش مناصريها، لكنّ هذا غير
وجود طبّ إسلامي مبنيّ على علوم
تمثل البناء التحتي، ثمّ تشخيص
أمراض، ثمّ علاجات. إنّ نظام النوم
واليقظة أو الصيام أو نظام الذكر
والعبادة والعلاقة الروحيّة مع الله أو
الدعاء أو البكاء.. كلّها قضايا لها
تأثيرات على الصّحّة والبدن، لا يشكّ
أحد في هذا، لكنّ هذا ليس علم طبّ
بالمفهوم المتنازع عليه، وعلينا تجنّب
الوقوع ضحايا ألعاب لفظيّة.

٢ - النقد التراثي - الحديثي

نترك النقد ذا الطابع الفلسفي أو
المنهجي العام، لندخل إلى عمق البنية

التي يبنى الطبّ الإسلامي مشروعه
عليها، وهو التراث الحديثي، بعد قلّة
وجود نصوص قرآنية منفصلة عن
نصّ الحديث في هذا الصدد. ولاعتقاد
الطبّ الإسلامي على النصّ الحديثي
كثيراً ما يُطلق عليه عنوان: الطبّ
الروائي، أو الطبّ النبوي، أو طبّ
الرضا، أو طبّ الصادق، أو طبّ
الأئمة.. حتى أنّهم أحياناً يسمّون دواءً
معيناً بمثل اسم: دواء الإمام الرضا،
وينشرونه بهذا الاسم.

نقاط تمهيدية

وتمهيداً لعرض المشهد النقدي
هنا، نشير:
أولاً: بعض أهمّ الكتب في الطبّ
الروائي

١ - طبّ الرضا أو ما يُعرف
بالرسالة الذهبية، وهي التي يقال بأنّ
الإمام الرضا كتبها للمأمون العباسي
بطلب منه، وقد كُتبت العديد من
الكتب مبنيةً على هذه الرسالة.

٢ - طبّ الأئمة، لابني بسطام - عبد

٨ - طب الأئمة، للسيد عبد الله

شبر (١٢٤٢هـ).

٩ - موسوعة الأحاديث الطبية،

التي أصدرتها مؤسسة دار الحديث في

إيران، بإشراف الشيخ محمدي

الريشهري (٢٠٢٢م). وتعتبر من

المراجع الشاملة والواسعة في

استقصائها للنصوص الطبية عند

السنة والشيعه معاً.

١٠ - دانشنامه طب أهل البيت،

لمحمد رسول دريائي، اعتمد فيه على

ما قدمه السيد عبد الله شبر.

١١ - دائرة المعارف بزرگ طب

اسلامي، لمصطفى نوراني، في خمسة

مجلدات، وهي موسوعة شاملة تجمع

بين الطب القديم والطب الإسلامي،

رغم أن عنوانها يوحي بأنها خاصة

بالطب الإسلامي.

١٢ - دراسة في طب الرسول

المصطفى، للشيخ عباس تبريزيان، في

أربعة مجلدات.

١٣ - أبواب الطب من بحار

الله وحسين - النيسابوريين (ق ٤هـ).

٣ - الطب النبوي أو طب سيدنا

محمد، لأحمد بن محمد بن إسحاق

الدينوري (٣٦٤هـ).

٤ - طب النبي، لأبي نعيم

الإصفهاني (٤٣٠هـ).

٥ - طب النبي، لأبي العباس

جعفر بن محمد المستغفري (٤٣٢هـ).

وفيه ما يزيد عن مائة وخمسين رواية،

لا أسانيد فيها في العادة.

٦ - الطب النبوي، لابن قيم

الجوزية (٧٥١هـ)، وهو مأخوذ من

كتابه الموسوعي: «زاد المعاد في هدي

خير العباد».

٧ - شفاء الآلام في طب أهل

الإسلام، لأبي المظفر يوسف بن محمد

السرمري البغدادي الحنبلي (٧٧٦هـ)،

وهو كتاب تم الجمع فيه بين الطب

النبوي والتجريبي، حسبما شرحه

الكاتبون عنه في بعض مقالاتهم، وهو

من أنصار ابن تيمية، ويُنسب له كتاب

في الدفاع عنه.

اشتملت هنا وهناك على روايات طبية. وهذه نقطة تستحقّ التوقّف عندها، فلماذا لم يختَر بعض المحدثين المتقدّمين طرح عنوان من هذا النوع؟!

ثانياً: تقسيم الروايات الطبيّة

يكاد يكون من الأمور الواضحة عند كثيرين أنّ مراجعة الروايات الطبيّة في التراث الإسلامي يدفعنا لتصنيفها على الشكل الآتي غالباً:

١ - النصوص التي تحاول تبين جوانب إعجازيّة للأنبياء والأئمّة وأمثالهم في معالجة الأمراض، مثل النبي عيسى عليه السلام.

٢ - النصوص التي تدور حول الوقاية من الأمراض، فأكل الشيء الفلاني يقي من المرض الفلاني، وترك أكل الشيء الفلاني يقي من المرض الفلاني، وهكذا.

٣ - النصوص الواردة في كيفيّة معالجة بعض الأمراض، وهذه النصوص هي التي تنقسم إلى:

الأنوار، للعلامة المجلسي (١١١١هـ)، وهي موجودة في المجلّد التاسع والخمسين من البحار، وفيه أورد المجلسي الرسالة الذهبية للرضا، والتي انتشرت بقوة منذ ذلك الزمان، وبه يمكن اعتبار المجلسي أحد الإخباريين الذين ساهموا في عودة النصوص الطبيّة للحياة في الوسط الإمامي.

إلى غيرها من الكتب الكثيرة.

طبعاً نحن هنا نركّز على الكتب الروائيّة الطبيّة بوصفها مصادر أو مراجع أساسية، وإلا فإنّ الكتب ذات الصلة بشكل أو بآخر بالطبّ الإسلامي كثيرة، كما فيما كتبه السيد جعفر مرتضى العاملي (٢٠١٩م)، تحت عنوان «الآداب الطبيّة في الإسلام».

وأيضاً يجب أن أشير إلى أنّ العديد من كتب الحديث القديمة والمتأخّرة - أي المصادر والمراجع - لم تعقد باباً للطبّ بهذا العنوان إطلاقاً، حتى لو

بأغلب الروايات الطبيّة - ولو الصحيحة - التي لا ترقى إلى مستوى اليقين بالصدور، فالروايات الطبيّة في الأعم الأغلب منها رواياتٌ آحاديةٌ ظنيّة، تخضع في حجّيتها واعتبارها لقانون حجّة خبر الواحد الذي نظر له علماء أصول الفقه الإسلامي، لكنّ حجّة خبر الواحد الظنّي خضعت لمناقشات حقيقيّة على مستوى الرواية التي لا ترتبط بالفقه ولا بالسلوك، بمعنى ليست عبارة عن توجيه أخلاقي أو فقهي شرعي، مثل الروايات التكوينيّة المتحدّثة عن خواصّ الأشياء والروايات العقائديّة والروايات التاريخيّة والروايات المستقبلية كوقائع يوم القيامة أو أشراف الساعة، أو ما قبل وعند وبعد ظهور المهدي وآخر الزمان، والروايات التفسيرية لغير آيات الأحكام، وكثير من الروايات الطبيّة وأمثال ذلك، فهل هذه الروايات حجّة أو لا؟ بمعنى هل يمكن ترتيب

أ - المعالجة عبر الدعاء والصدقة والقرآن والرقية والتعويد وغيره.

ب - المعالجة عبر دواء مادي معيّن ومحدّد^(١٤).

بعد هذا التمهيد سوف أضع بعض القراءات النقديّة الداخليّة (داخل - حديثيّة) ضمن الترتيب الآتي:

١ - ملاحظات منهجيّة عامّة على مستوى مديات مرجعيّة نصوص الطب الحديثيّة.

٢ - ملاحظات هرمنوطيقيّة تفسيرية عامّة للنصّ الحديثي الطبيّ.

٣ - وقفة مع عينات من المصادر الأصليّة الطبيّة، مثل الرسالة الذهبيّة وطبّ الأئمة.

٢-١ - ملاحظات منهجيّة عامّة في أصل مرجعيّة (حجيّة) النصّ الحديثي الطبيّ

ليست هذه الملاحظة معنيّة بمدى صحّة سند هذه الرواية الطبيّة أو تلك، بل هي معنية جملةً واحدة

إخبارياً يرى حجّة جميع الأخبار الواردة في الكتب؛ لأنّ المشكلة ليست في اعتبار النصوص، ولو من خلال قاعدة التسامح، بل في وجود قيمة لهذا الاعتبار. فلا بدّ أن تكون إخبارياً - مؤمناً بالطبّ الإسلامي - من النوع الذي يرى يقينيّة صدور جميع أو أغلب هذه الروايات.

وهذا بحث طويل لا نريد الخوض فيه الساعة، ويوجد فيه انقسام في الرأي بين العلماء، فليراجع^(١٥).

٢-٢ - ملاحظات هرمنوطيقية تفسيرية عامّة في النصّ الحديثي الطبي

المقصود بهذا العنوان هو هل نجح أنصار الطب الإسلامي في وضع نظرية هرمنوطيقية وتفسيرية صحيحة في فهم نصوص الطبّ الإسلامي أو لا؟ هل فهموا الروايات بشكل صحيح أو أنّ الروايات فيها حقائق وملاسات وسياقات تمنع عن فهمهم الذي استخرجوه منها؟

أثر عليها إذا لم تبلغ مرحلة التواتر مثلاً أو لا؟

ذهب بعض العلماء إلى القول بحجّة هذه الروايات وإمكان التعامل معها، لكنّ بعضهم الآخر رفض ذلك وقال بأنّ حجّة الخبر تعني مفهوماً مرتبطاً بالتنجيز والتعذير، وهما لا معنى لهما خارج سياق الفقه والأخلاق، ولهذا لا معنى لحجّة أيّ رواية تقع خارج سياق التوجيهات العمليّة، وحيث إنّ الكثير من نصوص الطب عبارة عن نصوص إرشادية كالعلاقة بين هذا الطعام وهذه النتيجة على البدن، وليست نصوصاً مولويّة، فلا معنى للحديث عن وجود قيمة واعتبار لها ما لم تبلغ درجة اليقين بالصدور.

هذا المنطلق اعتبره بعض نقّاد الطبّ الإسلامي بمثابة مشكلة منهجيّة في تعامل علماء الطبّ الإسلامي مع الموروث الحديثي، وفي هذه الحال لا يكفي أن يكون الإنسان

يعتبر النقّاد هنا أنّ طريقة تعامل أنصار الطبّ الإسلامي مع الروايات الطبيّة تقع في أخطاء تفسيرية حقيقيّة، ومن أبرز ملاحظاتهم هنا هو الآتي:

٢-٢-١- النصوص الطبيّة بين طاقة التعميم والحالات الخاصّة

يعتبر بعض النقّاد أنّ العلاجات الواردة في النصوص الطبيّة ليس فيها تعميمات حتى نستنتج منها قوانين عامّة وكليّة، فرجلٌ أتى للنبيّ فسأله عن علاج شيء، فأجابه: خذ كذا وكذا، لا يصلح للتعميم؛ لأنّ الأجسام تختلف، والحالات المرضيّة تختلف رغم وجود بعض التشابهات بينها في بعض العوارض، كما أنّ المناخات تختلف، والأمور لا تظّل على وزان واحد. فالتعامل مع نصوصٍ علاجيةٍ مورديةٍ في سؤالٍ وجهه هنا أو هناك دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصيّات حالة هذا المريض أو ذاك، يعتبر خطأً أساسياً وقع فيه أنصار الطبّ الإسلامي.

يعزّز هذا النقد ما قاله الشيخ الصدوق - وتبدو موافقته من الشيخ المفيد أيضاً - حيث يشرّح فيه بنوع من التفصيل الروايات الطبيّة، فيقول تحت عنوان: «باب الاعتقاد في الأخبار الواردة في الطبّ»، وهو عنوان يضعه في قسم الاعتقادات -: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ أنها على وجوه: منها: ما قيل على هواء مكّة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية. ومنها: ما أخبر به العالم عليه السلام على ما عرف من طبع الرسائل (السائل) ولم يتعدّ موضعه (ولم يعتبر بوصفه)، إذ كان أعرف بطبعه منه ^(١٦). ومنها: ما دلّسه المخالفون في الكتب لتقبيح صورة المذهب عند الناس. ومنها: ما وقع فيه سهو من ناقله. ومنها: ما حفظ بعضه ونسي بعضه. وما روي في العسل أنّه شفاء من كلّ داء فهو صحيح، ومعناه أنّه شفاء من كلّ داء بارد. وما روي في الاستنجاء بالماء البارد لصاحب

الطبيّة وما يتصل بها في ذلك الزمان، أو أنّ الأمر أخذه من نوع من القراءة التفسيرية والقرائن الدلالية الموجودة في النصوص نفسها وهو ما نستبعده مبدئياً؟ هذا ما لم يقتحمه الشيخ الصدوق هنا.

كما أنّ اللافت أنّ الصدوق يعتبر أنّ بعض النصوص الطبيّة أو شبهها مما دسّه المخالفون لتشويه صورة المذهب الشيعي، وهذا أمر آخر يستحقّ التوقّف عنده بدقّة، ولعلّه يقصد بعض الروايات التي تميّز الحيوانات والنباتات والأشياء على أساس الانتماءات المذهبيّة، كمثّل البطيخ الموالي والبطيخ الناصبي على أساس اختلاف طعمه - وهو ما كان انتقده السيد المرتضى - وأيضاً الباذنجان موالي لأهل البيت، والوزغ عثمانيّ مرواني وليس شيعيّاً، وحمرة الشفق في السماء جاءت بعد شهادة الحسين بن عليّ، وغير ذلك.

لكنّ هذا الأمر الذي يطرحه

البواسير فإنّ ذلك إذا كان بواسيره من حرارة. وما روي في الباذنجان من الشفاء فإنّه في وقت إدراك الرطب لمن يأكل الرطب، دون غيره من سائر الأوقات. وأمّا أدوية العلل الصحيحة عن الأئمة (عليهم السلام) فهي آيات القرآن وسوره والأدعية على حسب ما وردت به الآثار بالأسانيد القويّة والطرق الصحيحة..^(١٧)

إنّ الصدوق هنا يميّز بين النصوص بعيداً عن ملاحظاته على متونها وأسانيدها، فبعضها جاء لمناخ معيّن وآخر جاء لسائل بعينه، لكنّ السؤال: كيف نميّز بين العلاج أو الوصفة الطبيّة التي تحمل طاقة التعميم عن تلك التي هي خاصّة بمناخ معيّن أو بشخص معيّن؟ وهل توصّل الصدوق إلى هذه النتيجة عندما رأى بالتجربة عدم فاعليّة بعض الوصفات العلاجيّة الموجودة في النصوص بحيث ثمة من انتقد هذه النصوص اعتماداً على التجربة والعلوم

الصدوق هنا، ويغلب على ظني أنه طرحه فراراً من إشكالات أو سخریات الآخرين، يفتح على مشاكل في النصوص الشرعية نفسها، فالنصوص الشرعية الحديثية غالبها أسئلة وجهها أشخاص معيّنون. والمشكلة هنا هو النظرية الهرمونية التي يمكنها أن تميز بين الرواية الطبية والرواية السلوكية حيث قد يدعى أيضاً أنّ السلوك الأفضل لإدارة الاقتصاد بما فيه الصالح العام ليس منحصر بالروايات، بل هي واردة مورد الأمر الجزئي المناسب مع البنية الاجتماعية الكدائية - قبلية أو غيره - أو الاقتصاد الزراعي والحيواني أو غير ذلك، فما الفرق؟! وهل سيقوم الصدوق بخطوة مشابهة في النصوص الفقهية الحديثية مثلاً؟!

أمّا الشيخ المفيد، فعلق على كلام الصدوق بالقول: «وقد ينجع في بعض أهل البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعمله

لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة. وكان الصادقون عليهم السلام يأمرّون بعض أصحاب الأمراض باستعمال ما يضرّ بمن كان به (فيه هذا) المرض فلا يضرّهم، وذلك لعلمهم عليهم السلام بانقطاع سبب المرض، فإذا استعمل الإنسان ما يستعمله كان مستعملاً له مع الصحة من حيث لا يشعر بذلك، وكان علمهم بذلك من قبل الله تعالى على سبيل المعجز لهم والبرهان لتخصيصهم به وخرق العادة بمعناه، فظنّ قوم أنّ ذلك الاستعمال إذا حصل مع مادة المرض نفع، فغلطوا فيه واستضرّوا به. وهذا قسم لم يورده أبو جعفر، وهو معتمد (المعتمد) في هذا الباب، والوجه التي ذكرها من بعد فهي على ما ذكره، والأحاديث محتملة لما وصفه حسب ما ذكرناه»^(١٨).

إنّ كلام المفيد يمكنه أن يطيح

بمرجعية الكثير من الروايات الطبية، والسبب في ذلك أنّ المفيد يعتبر أنّ الإمام عليه السلام قد يصف شيئاً لمريض وهذا الشيء لو أخذه المريض فهو يتضرر به، لكنّ الإمام بحكم علمه من الله سبحانه يصف له هذا الشيء لعلمه بأنّ سبب المرض قد انقطع من هذا المريض، ولكنّه بحسب الظاهر لم ينقطع، فيأخذ المريض الدواء المفترض أن يكون مضرّاً له في حالته هذه، ولكنّه لا يتضرر به، بل قد ينتفع. وإقحام المفيد فرضيّة العلم والإعجاز ونحو ذلك يعطل إمكانيّة الأخذ بالنصوص الطّبيّة في كثيرٍ من الحالات على الأقلّ. وغالب الظنّ أنّ المفيد يريد أيضاً - كالصدوق - أن يبرّر لماذا بعض أدوية أهل البيت عندما يأخذها المريض يتضرر بها؟ فتأوّل الأمر إلى أنّ وصف الإمام له هذا الدواء لعلمه الخاصّ بزوال سبب المرض من جسده، فالدواء لا يصلح للمريض أصلاً، وهنا خطأ الذين استعملوا

المرويات الطبية بلا فهمٍ صحيح لها، فألحقوا الضرر بالناس. أمّا العلامة المجلسي، فكانت له محاولة أخرى حول بعض النصوص الطّبيّة، حيث قال: «يحتمل بعضها وجهاً آخر، وهو أن يكون ذكر بعض الأدوية التي لا مناسبة لها بالمرض على سبيل الافتتان والامتحان؛ ليمتاز المؤمن المخلص القويّ الإيمان من المتحلّ أو ضعيف الإيقان، فإذا استعمله الأوّل انتفع به لا لخاصيته وطبعه، بل لتوسّله بمن صدر عنه، وبقينه وخلوص متابعته، كالانتفاع بتربة الحسين عليه السلام وبالعوذات والأدعية. ويؤيد ذلك أنّ ألفينا جماعة من الشيعة المخلصين كان مدار علمهم ومعالجتهم على الأخبار المروية عنهم عليه السلام ولم يكونوا يرجعون إلى طبيب، وكانوا أصحّ أبداناً وأطول أعماراً من الذين يرجعون إلى الأطباء والمعالجين»^(١٩).

إنّ هذا التأويل لبعض النصوص

وجدنا ملايين الناس من الذي أدمنوا التدخين وعاشوا بسلامة عالية وبعمر أطول من غير المدخنين! إنَّ مسار التثبُّت العلمي لا يجري بهذه الطريقة البسيطة. ولعلَّ مثل هذه الأمور هي التي دفعت السيد أحمد المددي للقول بأنَّ المجلسي كان عالماً بعلوم النجوم، لكنَّه كان فاقداً للخبرة في مجال الطب والصحة والسلامة.

د- إنَّ محاولة المجلسي والصدوق والمفيد وأمثالهم ترجع في الحقيقة لمحاولة تعطيل أو شلَّ حركة النقد المتني للروايات الطيبة، فقد اكتشف هؤلاء العلماء أنَّ الكثير من هذه الروايات لا يقدِّم حلولاً، وأنَّه باطل في محتواه على وفق التجربة، فانبروا لتبرير هذه الظاهرة. ولو لاحظنا تبريراتهم فهي من جهة تنفع في نقد مشروع الطب الإسلامي اليوم، لكنَّها من جهة أخرى تعطلَّ مجال ممارسة نقد متني على قواعد التجريب، وهذا بعكس مشاريع من نوع مشروع

الطبيَّة معناه انتهاء العلاقة بين الداء والدواء تكوينياً، وعدم إمكان إنتاج علم طبِّ إسلاميٍّ عام من خلال هذه النصوص. واللافت أنَّ المجلسي يعتبر أنَّ التربة الحسينيَّة في نفسها لا شفاء فيها، بل قوَّة الإيمان بها هو سبب الشفاء، وقد بحثتُ حول هذا الموضوع في كتابي: «فقه الأطعمة والأشربة». أمَّا طريقة استدلال المجلسي فإنَّها تفيدنا:

أ- إنَّ جمهور الإماميَّة كان على الرجوع للأطباء، ولهذا اعتبر أنَّ الراجعين لغير الأطباء «جماعة».

ب- إنَّ حركة الرجوع للطبِّ الإسلامي بشكلٍ منحصر كان لها وجود في العصر الصفوي - الإخباري.

ج- إنَّ طريقة استدلال المجلسي تكشف عن مقاربة بدائيَّة، فهو يعتمد على عيَّة صغيرة من الناس في زمانه للتثبُّت من استنتاج يحمل ادِّعاءً كبيراً. فهذا أشبه بمن يقول اليوم: إنَّ التتن والتبناك وغيره لا يضرُّ؛ بدليل أنَّنا

الشيخ الريشهري والفريق العامل معه الذين قالوا بأنهم ألفوا موسوعتهم الطبية للمختصين، بهدف بدء رحلة إخضاع النصوص للتجربة.

٢-٢-٢- النصوص الطبية بين نظامي: المقتضي والعلّة التامة

سأضع هذه المداخله النقديّة تحت عنوان «المقتضي والعلّة التامة» بمعنى أنّ هناك وجهة نظر تنتقد الطب الإسلامي المعاصر وفي الوقت عينه تحافظ على الروايات الطبية قدر المستطاع، ولا تختص وجهة النظر هذه بالروايات الطبية بل قد تتعدّى غيرها أحياناً، وخلاصة هذه الرؤية أنّ النص الحديثي عندما يقول: إنّ أكل اللبن كل يوم صباحاً مثلاً يذهب بداء كذا وكذا، ثم نلاحظ أنّ التجربة لا تسعفنا في إثبات

شيء من هذا القبيل، فإنّ بإمكاننا تفسير هذه النصوص على أنها تشرح ما هو في مقام المقتضي لا في مقام العلة التامة، فاللبن يقتضي الشفاء من هذا المرض لكنّه ليس علّة تامّة بحيث عندما نشربه

يرتفع المرض، بل هو بحاجة لمجموعة عناصر مساعدة أيضاً، ولا يتحقق الشفاء بسبب عدم وجود هذه العناصر.

هذا التفسير الذي يرتبط كثيراً بما يعرف بخواص النباتات والأعشاب والأطعمة والأشربة هو - في تقديري - محاولة لحماية النصّ الطبي الحديثي وفي الوقت عينه التوقّف عن اعتباره نسخة طبّيّة نهائيّة يمكن إجراؤها، فهي أقرب إلى توجيه الناس نحو نظام تغذية صالح أكثر من علاجات لديها قدرات قريبة الوقوع في معاليلها. ومن هذا القبيل الطب الدّعائي وما يلحقه فهو طلب للدعاء لكن دون الاقتصار عليه، مثل الأمر بالدعاء لطلب الرزق مع ضرورة أن تسعى في طلب الرزق عملاً لتحقيق المطلوب.

٢-٢-٣- إشكاليّة القفز من متناثرات الطب الروائي نحو تكوين منظومة طبيّة

هذه من الملاحظات التي طرحها كثيرون هنا، حيث اعتبروا أنّ وجود

روايات طبيّة في قضايا هنا وهناك شيءٌ وقدرة هذه المتناثرات على تكوين منظومة طبيّة وما يتصل بها - بحيث ندعي أنّنا طبّ بديل وشامل - شيءٌ آخر، فنصوص الطبّ تعطي معطيات متفرقة، لا يمكنها لو ضمّت لبعضها أن تمنحنا نظاماً علمياً وطيباً. والنفخ في هذه الروايات لتحويلها إلى نظام، والمبالغة في تأولها، هو أمرٌ يفتقد إلى نظريّة تفسيرية معقولة، وهو ما لم يقدمه أنصار الطبّ الإسلامي.

هذا النقد يرى أنّ أغلب ما يسمّى بالروايات الطبيّة هو طبّ وقائي (أنظمة تغذية) أو أدعية وأمثالها، كما سنرى - على سبيل المثال - عند الحديث عن كتاب «طبّ الأئمة»، ولا علاقة له بالطبّ العلاجي أو بالعلوم التي تنبني الطبابة عليها مثل الفسيولوجيا والتشريح والكيمياء وغيرها. ولهذا فإنّ مقارنة الطبّ القديم بروايات الطب الإسلامي تؤكّد أنّ حجم الموضوعات الطبيّة

التي تناولتها الروايات أقلّ بكثير من الموضوعات الطبية المبحوثة عند الأطباء، مما يؤكّد أنّ النبي وأهل بيته لم يكونوا بصدد تولّي مهمّة من هذا النوع.

٢-٢-٤ - نقد فكرة أنّ الأنبياء والأئمة أطباء

هذه الملاحظة تمثل تأكيداً للملاحظات السابقة، وتتمركز حول الفكرة الجوهرية التي طرحها أنصار الطبّ الإسلامي، في اعتبار الأنبياء والأئمة أطباء، وأنّ الطبابة وما يرتبط بها من علوم ومهارات جزءٌ من مشروعهما الإلهي، والنقد هنا يقول: لو صحّ هذا تصوّر لرأينا ظاهرة متشرّعية إسلامية أو شيعية، ترجع للنبيّ والأئمة في قضايا الصّحة والسلامة، كونها قضايا يبحث الناس عن المعالجين الأفضل فيها، ومن هو أفضل من المعصوم؟! ومع ذلك لا يوجد عين ولا أثر لقصاص يرجع فيها الناس للعلاج إلى الأئمة أو إلى

إلى طلب الأطباء واستدعائهم لمعالجة الإمام نفسه، مثل ما حصل مع الإمام عليّ عليه السلام عندما أتوا له بعد الضربة بأثير - بضم الهمزة وقيل بفتحها - بن عمرو السكوني (أثير بن عمرياً) أحد أكبر أطباء الكوفة في عصره، في حين لم يداوه الإمام الحسن ولا الإمام الحسين!

إذن، لا توجد سيرة متشرّعية على الرجوع لاهل البيت في العلاجات والطبابة، بل السيرة على العكس، ولم يفتحوا عيادة، ولم يُسألوا أن يأتوا لبيت أحدٍ لمعالجته. ولم يرد أيّ نهي عن الرجوع لأطباء الطب التجريبي بما في ذلك الأطباء غير المسلمين.

وما يقوّي هذا كلّهُ هو السؤال الآتي: لماذا هجر علماء المسلمين الروايات الطبيّة، وهم المعروفون بالتشددّ في أخذ الحديث؟ فحتى التيارات الحديثيّة والإخباريّة عند السنّة والشيعة لم تقم بذلك عبر التاريخ، ولم تُعلن وجود نظام طبّي

أشخاص يمثلون أطباء إسلاميين منصوبين من قبل الأئمة مثلاً، أو أنّ الإمام كان يذهب لبيت مريضٍ فيعالجه أو يفتح عيادة طبيّة مثلاً أو غير ذلك، إلا في حالات نادرة جداً لو صحّت تلك الروايات. بل بعض الروايات يجري فيه الحوار بين الإمام والسائل بالعرَض، فيخبر السائل الإمام بمشكلته الصحيّة فيخبره الإمام بالعلاج، دون أن يقصده السائل. وبعض هؤلاء السائلين من كبار الرواة. كما أنّ العادة القائمة في تلك الأزمنة تشير إلى رجوع الناس للأطباء الموجودين، وليس لهذا النبيّ أو ذاك، ولهذا الإمام أو ذاك، فهذا تصوّر المتشرّعي الذي استمرّ لقرون ثلاثة، يكشف لنا أنّ النبيّ وأهل بيته وصحابته لم يقدّموا أنفسهم للناس على أنّهم أطباء إطلاقاً، وهذا خير دليل على بطلان البناء التحتي الذي بنى عليه أنصار الطبّ الإسلامي. بل بعض الروايات التاريخيّة تشير

ورغبة في تصوير التحقّق السندي على أنّه بضاعة كاسدة، بل هو بحث في حقيقته عن مصادر المعلومات التي يقدّمها الكتاب الأصليّون في الطبّ الإسلامي في القرون الأولى. والبحث عن مصادر المعلومات أمرٌ عقلائي ومنطقي وبخاصّة في قضايا تتصل بصحّة الناس وحياتها.

ب - إنّ ما سنذكره من نقودٍ على بعض أهمّ الكتب الأصليّة في الطبّ الروائي لا يعني نقد روايات الطبّ كلّها؛ لأنّ الكثير من روايات الطبّ موجود أيضاً - ولو بشكل مبعثر - في المصادر الحديثيّة الأصليّة المعتمدة نوعاً، مثل الكتب الأربعة وصحّحي: البخاري ومسلم. لكن نقد الكتب تظلّ له أهميّة؛ لأنّ هذه الكتب تمثّل العمود الفقري للطبّ الإسلامي عند أنصاره.

ج - إنّ الرقم الذي يقدّمه القائلون بالطبّ الإسلامي لعدد الروايات مبالغٌ فيه (أحد عشر أو ثلاثة عشر

قائم وبديل ينتمي للإسلام، عدا مواقف لبعض العلماء هنا وهناك فقط، أليس هذا خير دليل على أنّهم لم يفهموا من هذه الروايات شيئاً باسم الطبّ الإسلامي الكامل والبديل؟! بل لماذا قلّت الروايات الطيّبة المنقولة عن كبار الرواة الشيعة مثل محمّد بن مسلم ووزارة بن أعين وغيرهما؟!

٢-٣ - ملاحظات تاريخيّة وحديثيّة على التراث الطيّب من حيث الصدور والمصادقيّة

نتقل هنا إلى المحور الأخير من حديثنا وهو حول قيمة هذه المرويّات الطيّبة المنقولة، فهل يمكن إثبات نسبتها للنبيّ وأهل بيته أو لا؟ وهل تتمتع بصدقيّة تاريخيّة أو لا؟

قبل كلّ شيء لا بدّ من ذكر أمور أربعة:

أ - البحث عن السند والكتب الأصليّة هنا ليس عبادةً للسند كما يحاول بعض الناس أن يصوّر، فراراً من الاحتكام للتثبت التاريخي أحياناً،

هما من بين الكتب الأشهر، بوصفهما عينات للحديث هنا، وباختصار شديد:

٢- ٣- ١- الرسالة الذهبية (المذهبة) أو طب الإمام الرضا

الرسالة الذهبية أو الرسالة المذهبة هي رسالة كتبها الإمام علي بن موسى الرضا إلى الخليفة العباسي المأمون بطلب من الأخير، وأطلق عليها تعبير الذهبية لأمر المأمون لما وصلته أن تكتب بالذهب^(٢٠)، وهو تعبير عن شدة الاهتمام بها والعناية، وعن قيمتها العالية.

أ- قصة تدوين الرسالة ومعلومات عامة حولها

وقد جاء في السياق الذي كتبت فيه هذه الرسالة: «كان المأمون بنيسابور، وفي مجلسه سيدي أبو الحسن الرضا عليه السلام وجماعة من المتطهين والفلاسفة، مثل يوحنا بن ماسويه، وجبرئيل بن بختيشوع، وصالح بن

ألفاً من الروايات عند جميع المسلمين)، وبتعبير أدق يخلط النصوص الطبية بمطلق ما له علاقة بالصحة والسلامة، وهذا ما سوف نلاحظه قريباً.

د- لنفرض أن جميع الروايات الطبية ضعيف المصدر والإسناد، فهل يمكن - كما حاول بعض أنصار الطب الإسلامي - الاعتماد على قاعدة التسامح في أدلة السنن لمنحها جميعاً الاعتبار والحجية أو لا؟

يجيب بعض الناقدين هنا بأن هذا غير معقول؛ لأن الموضوع فيه مخاطرة صحة الناس وسلامتها، فاحتمال المصلحة قائم لكن في مقابله يوجد احتمال المفسدة، وفي مثل هذه الحال لا تجري قاعدة التسامح. ولعل القول بجريانها يكشف عن المشاكل التي يمكن أن توصلنا إليها قاعدة التسامح ونحن لا ندري.

وعلى أية حال، فسوف أتحدث - فقط - عن كتابين في الطب الروائي،

بهلة (سألهمة/ بلهمة) الهندي، وغيرهم من منتحلي العلوم وذوي البحث والنظر، فجرى ذكر الطب وما فيه صلاح الأجسام وقوامها، فأغرق المأمون ومن بحضرته في الكلام وتغلغلوا في علم ذلك.. قال: وأبو الحسن عليه السلام ساكتٌ لا يتكلم في شيء من ذلك. فقال له المأمون: ما تقول يا أبا الحسن في هذا الأمر الذي نحن فيه هذا اليوم، والذي لا بدّ منه من معرفة هذه الأشياء والأغذية، النافع منها والضارّ. وتدبير الجسد؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: عندي من ذلك ما جرّبته وعرفت صحّته بالاختبار ومرور الأيام، مع ما وقفني عليه من مضى من السلف، مما لا يسع الإنسان جهله، ولا يعذر في تركه، فأنا أجمع ذلك مع ما يقاربه مما يحتاج إلى معرفته. قال: وعاجل المأمون الخروج إلى بلخ، وتخلّف عنه أبو الحسن عليه السلام، وكتب المأمون إليه كتاباً يتنجزه ما كان ذكره مما يحتاج إلى معرفته من جهته على ما

سمعه منه وجرّبه من الأطعمة والأشربة وأخذ الأدوية والفصد والحجامة والسواك والحمام والنورة والتدبير في ذلك. فكتب الرضا عليه السلام إليه كتاباً نسخته..^(٢١)

عندما نراجع المعلومات المتوفرة عن الرسالة الذهبية أو طبّ الرضا، نلاحظ أنّ الشيخ الطوسي قال في ترجمة محمد بن الحسن بن جمهور العمي البصري: «له كتب جماعة، منها كتاب الملاحم، وكتاب الواحدة، وكتاب صاحب الزمان عليه السلام، وله الرسالة الذهبية عن الرضا عليه السلام، وله كتاب وقت خروج القائم عليه السلام. أخبرنا بروايته وكتبه كلّها - إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط - جماعة..»^(٢٢)، كما ذكرها ابن شهر آشوب في ترجمته للعمي نفسه^(٢٣)، غير أنّ النجاشي لم يشر لكتاب من هذا النوع من تأليف محمد بن جمهور العمي رغم ترجمته له، مع ذكره طرقه لجميع كتبه حسب تعبيره^(٢٤).

أخبار الرضا». كما وبعد ذكره مقدّمة حولها يستتج المجلسي: «فظهر أنّ الرسالة كانت من المشهورات بين علمائنا، ولهم إليه (إليها) طرق وأسانيد»^(٢٧).

ب - أقدم النسخ المخطوطة للرسالة

عندما نراجع أقدم النسخ المخطوطة المتوفرة اليوم للرسالة نجدها:

١ - نسخة مكتبة الفاتح في تركيا، وهي بالفارسية مترجمة عن العربية، وترجع لعام ٦١٤ هـ.

٢ - نسخة مكتبة السيّد الحكيم في العراق، وهي أقدم نسخة عربيّة، وترجع لعام ٧١٥ هـ.

٣ - نسخة مكتبة الإسكوريال في أسبانيا، وليس عليها تاريخ دقيق، لكن يقول الباحثون المتخصّصون بأنّها ترجع للقرن السابع أو الثامن الهجري.

كما يضع العلامة المجلسي هذه الرسالة ضمن مصادره في بحار الأنوار، فيقول - وهو يعدّد مصادر كتابه -: «وكتاب طبّ الرضا عليه السلام، كتبه للمأمون، وهو معروف بالرسالة الذهبية»^(٢٥)، وبعد صفحات يقول المجلسي: «وكذا كتاب طبّ الرضا من الكتب المعروفة. وذكر الشيخ منتجب الدين في الفهرست أنّ السيد فضل الله بن علي الراوندي كتب عليه شرحاً سماه ترجمة العلوي للطبّ الرضوي.. وسنورده بتمامه في كتاب السماء والعالم في أبواب الطبّ»^(٢٦).

المجلسي هنا يضع الكتاب في قائمة الكتب المعروفة، وسنرى ماذا يقصد، وينقلها بتمامها مع بعض التوضيحات والشروح منه في الجزء التاسع والخمسين من البحار، لكنّ كتاب السيد فضل الله الراوندي لا دليل يؤكّد أنّه ترجمة للرسالة الذهبية، فلعلّه جمع لنصوص طبيّة متفرقة عن الرضا، كما فعل الصدوق في كتاب «عيون

وأما النسخة التي اعتمد عليها المجلسي، فهي بخط المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، إذ هي أفضل النسخ حيث يشار إلى أن بين النسخ المتوفرة لدى المجلسي اختلافاً فاحشاً^(٢٨). وبعد المجلسي صارت النسخ المتوفرة لهذه الرسالة كثيرة.

ج - نقد الرسالة الذهبية صدوراً ومضموناً

يمارس النقاد هنا نقدهم على الرسالة فيقولون بأن الاسم الأصلي أو الراوي الأصلي للرسالة - كما هو واضح للجميع - شخصٌ يسمى محمد بن جمهور العمي البصري، وهذا الشخص متهم بالغلو ومضعف في الحديث، قال فيه النجاشي: «محمد بن جمهور أبو عبد الله العمي»^(٢٩)، ضعيف في الحديث، فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء الله أعلم بها من عظمها. روى عن الرضا عليه السلام^(٣٠)، وقال الطوسي: «محمد بن جمهور العمي عربي، بصري، غال»^(٣١)، وقد تقدم أن

الطوسي يشير في الفهرست لروايات له غالية أو فيها تخليط. وقال ابن الغضائري عنه: «غال، فاسد الحديث، لا يكتب حديثه، رأيت له شعراً محلّ فيه محرّمات الله عزّ وجلّ»^(٣٢). يضيف النقاد هنا بأن الرجل الأصلي الذي يعتبر المصدر الأصلي الوحيد لهذه الرسالة هو بهذه المثابة ولم نعثر على توثيق له عدا وقوعه في أسناد علي بن إبراهيم في التفسير وهو رأي غير صحيح، خلافاً للسيد الخوئي.

وبهذا نفهم لماذا يرى السيد المدي - على طريقته في التعبير - أن الرسالة الذهبية جاءتنا عبر الغلو البصري أو مدرسة الغلاة البصرية؟ لأنّ محمد بن جمهور العمي بصري.

وليست المشكلة في الرجل الأصلي فقط، بل كلّ الطرق التي توصلنا بهذا الرجل فيها سقط في الإسناد، فكُلّها مرسلة أو فاقدة للسند أو تعتمد الوجدادة أو نحو ذلك. وهناك تفاصيل هنا لا داعي للإطالة بها تعتمد نظرية

التعويض السندي.

عندما نترك الإسناد والمصدر لنذهب نحو المتن، يلاحظ النقاد هنا سلسلة من الأمور:

١ - إنّ شبيه هذه الرسالة موجود في عصر المأمون نفسه وبُعَيْدَه، فالمقارنة التفصيليّة بين هذه الرسالة وكتب من نوع «الرسالة الهارونيّة» لمسيح (عيسى) بن حكم الدمشقي (٢٥٥هـ)، و«التذكرة المأمونيّة» لجبرئيل بن بُخْتِشُوع (٢١٣هـ)، و«رسالة بختيشوع» - يوحنا بن بختيشوع (٢٥٦هـ) - للمأمون العباسي في تدبير البدن، تكشف عن شبه تطابق بين الرسالة وما في هذه الكتب، وقد قام الباحثون بالكشف التفصيلي عن هذا التطابق في مواضع عديدة، ولعلّه لهذا يذهب أمثال السيّد المددي إلى أنّ هذه الرسالة كتبها طبيبٌ، ثمّ نسبت للإمام الرضا بهدف ترويج الأفكار الطيّبة لهذا الطبيب أو ذاك.

٢ - إنّ القصّة تقول بأنّ جبرئيل بن بختيشوع كان حاضراً مجلس المأمون الذي نقلناه قبل قليل، في حين أنّ المرويّات التاريخيّة تقول بأنّ هذا الرجل كان في السجن في تلك الفترة، والتي هي ما بين ٢٠١ و٢٠٢هـ، وهي الفترة التي كان فيها الرضا في خراسان بعد استدعائه من المدينة، وأنّ جبرئيل لم يخرج السجن إلا عام ٢٠٥هـ، وقيل ٢٠٢ أو ٢٠٣هـ أي بعد وفاة الإمام الرضا، وعلى الأقلّ لم يرجع للبلاط العباسي قبل عام ٢٠٥هـ.

٣ - إنّ أحداً من محدّثين والفقهاء والعلماء عبر التاريخ وإلى زمن المجلسي لم يعتمد على هذه الرسالة إطلاقاً، حتّى أنّ الصدوق الذي خصّص كتاباً تحت عنوان «عيون أخبار الرضا» ويعتبر أحد أكثر الكتب جامعيّة للروايات حول الرضا وعنه، لكنّه لم يُشر لا من قريب ولا من بعيد للرسالة الذهبيّة، كما أنّ العديد من

الموضوعات المتصلة بالفقه ترتبط بهذه الرسالة، ومع ذلك لا نجد لهذه الرسالة حضوراً في الكتب الحديثية ولا الكتب الأربعة ولا في كتب الفقهاء. أما بعد المجلسي فنجد حضور هذه الرسالة حتى في المدونات الاستدلالية الفقهية لفقهاء كبار مثل الشيخ يوسف البحراني والشيخ أحمد النراقي والشيخ محمد حسن النجفي وغيرهم إلى يومنا هذا.

هذا كله فضلاً عن مناقشات تفصيلية جزئية داخل بعض فقرات هذه الرسالة، مما لا يسمح به المجال هنا والمبني على الاختصار.

بهذا يتبين قدر من تساهل المجلسي أنّ الرسالة كانت من المشهورات بين علمائنا، والأغرب قوله بأنّه كان لها طرق وأسانيد، وهو ما يذكرنا بقوله نقلاً عن والده في الصحيفة السجادية بأنّها ألف ألف سند وأنّ تواترها كتواتر القرآن وأنها عند الزيدية متواترة!

هذا، وبعضهم شكك في اعتقاد المجلسي نفسه بصحة الرسالة الذهبية وعقد لذلك مقالة مستقلة، وهي مشتركة بين أحمد عابدي وجعفر نكوّنام وهادي نصيري^(٣٣).

٢- ٣- ٢- كتاب «طب الأئمة» لابن بسطام النيسابوريين

كتاب «طب الأئمة» من تأليف عبد الله وحسين ابني بسطام النيسابوريين، أحد الكتب المشهورة في مجال الطب الإسلامي، وهو يحتوي على أربعمئة وثلاث وعشرين رواية، مؤلفة من:

١٦٠ رواية في التعويذات

١٤٠ رواية تقدّم دواء

٤١ رواية تتكلّم عن خواصّ الأغذية

٩ روايات حول الحجامة والفصد

٩ روايات حول آداب المعالجة

٢٢ رواية حول حفظ الصحة والسلامة

٤٢ رواية متفرقة، كثير منها في قضايا ترتبط بالأدعية وثواب المرض وتلقين الميت وغير ذلك.

قال عنه النجاشي: «.. له ولأخيه أبي عتاب كتاب جمعه في الطب كثير الفوائد والمنافع على طريق (طريقة) الطب في الأطعمة ومنافعها والرقى والعود (العود)»^(٣٤).

وقد تناول النقاد هذا الكتاب من خلال مجموعة من الجهات والعناصر، ويمكنني ذكر أبرز الملاحظات هنا:

١ - مؤلف الكتاب: المؤلف هنا هما شخصان: عبد الله بن بسطام وحسين بن بسطام، وهذان المؤلفان لم يترجمهما أحد من علماء التراجم والرجال إلا النجاشي^(٣٥)، ولم يذكر لهما أي توثيق، بل إن كتاب الطب هذا الذي تفرّد النجاشي بالحديث عنه نقله هو عن ابن عيَّاش، وهو شخص قال النجاشي نفسه في موضع آخر أنه تركه؛ لأنّ الأصحاب غمزوا فيه وضعّفوه، قال النجاشي: «.. رأيت هذا الشيخ

[يقصد أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عيَّاش بن أيّوب الجوهري] وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعّفونه، فلم أرو عنه وتجنّبته...»^(٣٦).

٢ - نسخ الكتاب: إنّ أقدم النسخ المتوفّرة لهذا الكتاب ترجع للقرن العاشر الهجري، أي بعد ستة قرون من حياة المؤلّفين، وهي نسخة كليّة الإلهيات في مشهد بإيران، والتي يرجع تاريخها لعام ٩٧٢هـ، وتوجد حوالي عشرين نسخة أخرى للكتاب كلّها تقع بعد هذا التاريخ. وهذا يعني أنّ كتاباً غير مشهور لا يمكن الوثوق بنسخته التي فصلها هذه القرون عن عصر المؤلّف؛ لقوّة احتمال الدس والتحريف والتصحيف والتزوير فيه، وبخاصّة أنّ النسخ المخطوطة للكتاب لا تحتوي على أيّ عنصر يفيد اهتمام العلماء والمهتمّين بها، من بلاغات وإملاءات ومقارنات وقراءة وسماع العلماء وأمثال ذلك، مما يشي بأنّها

نسخ غير قابلة للوثوق في العادة.

٣ - الرواة الغلاة: يعتبر بعض النقاد - مثل الدكتور حسن الأنصاري والشيخ محمد باقر ملكيان - أنّ هذا الكتاب مستقى من موروث الغلاة؛ حيث نجد في الأسانيد بشكل متكرر جداً أسماء العديد من الأشخاص المعروفين بالغلو أو المتهمين به، يقارب عددهم الخمس والثمانين رجلاً، حتى أنّه لا يكاد يسلم سندٌ من راوٍ مغال أو متهم بالغلو، مثل: محمد بن سنان، والمفضل بن عمر، وجابر بن يزيد الجعفي، ويونس بن ظبيان، ومحمد بن إسماعيل بن أبي زينب (أبو الخطاب)، ومحمد بن سليمان، ومحمد بن يحيى الأرمني، وأحمد السيارى، ومحمد بن جمهور العمى البصري، وداود الرقي، وغيرهم.

٤ - الرواة المجاهيل تماماً: يرى النقاد أنّ هذا الكتاب يميّز بوجود عدد معتدّ به من أسماء الرواة من الذين لا نكاد نجد اسمهم في التراث

الحديثي الشيعي، وهذا مؤشر ضعف عند علماء الحديث والرجال، مثل: محمد بن خلف، وسهل بن أحمد، وعلي بن إبراهيم الواسطي، وعلي بن عروة الأهوازي، وتميم بن أحمد السيرافي، وعبد الله بن مسعود اليماني، ومحمد بن إبراهيم سراج، وحنان بن جابر الفلسطيني، وغيرهم ممّن لا نكاد نجد لاسمهم وجوداً في الموروث الإمامي.

٥ - ضعف الأسانيد: حقّق بعض الباحثين المتّبّعين الخبراء في مجال علم الرجال - وهو الشيخ محمد باقر ملكيان - جميع روايات هذا الكتاب كما حقّق الكتاب نفسه، وطبع تحقيقه في إيران عام ٢٠١٧م، وأجرى دراسة لكلّ الأسانيد على المباني السائدة في علم الرجال ونقد الحديث تقريباً، وتوصّل بالأرقام إلى أنّه لم يصحّ حتى حديث واحد من أحاديث هذا الكتاب إطلاقاً. بل إنّ بعض الروايات تتعدّد جهات الضعف

السندي فيها ولا تقتصر على ناحية واحدة.

يشار إلى أنّ السيد المددي في دروسه يعبر بأن معظم أحاديث هذا الكتاب ضعيف ولا يقول: جميعها.

٦ - عدم معروفيّة الكتاب:
فالكتاب لا عين له ولا أثر ولا ذكر ولا أهميّة - رغم أنّ فيه بعض القضايا الفقهيّة - عند جميع العلماء تقريباً في القرون العشرة الهجرية الأولى، سوى ما نقله النجاشي كما قلنا، وكذا ما نقله الطبرسي (حوالي عشرين رواية فقط) في القرن السادس الهجري في «مكارم الأخلاق» عن كتاب طبّ الأئمة، ولعلّه يقصد هذا الكتاب، رغم أنّ أغلبية الروايات التي نقلها لا وجود لها اليوم في هذا الكتاب اليوم. ثم جاء في القرن التاسع الكفعمي ونقل عنه شيئاً قليلاً في المصباح، ومع ذلك فقد اعتمد عليه الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، واعتبره من مصادر كتابه، ومن الكتب التي قامت القرائن على صحتها ونحو

ذلك^(٣٧)، واهتمام المحدثين الإخباريين - مثل الحرّ العاملي في الوسائل، والمحدث النوري في المستدرک، والعلامة المجلسي في البحار - بهذا الكتاب أدّى في العصر الحديث لشيوع رواياته وانتشارها، ورأينا لها حضوراً في الكتب الفقهيّة والاستدلالية، وبخاصّة منذ المحدث البحراني (١١٨٦هـ).

من خلال مثل هذه العيّنات نكشف ما قاله بعض الناقدين هنا من أنّ عدد الروايات المسماة بالطبيّة مما يمكن تصنيفه صحيحاً لا يتعدّى الخمسة في المائة، وغالب هذا الصحيح هو في فوائد بعض الأطعمة وقضايا الصحة والسلامة العامّة لا غير.

خاتمة

إنّني أعتقد أنّ مشاريع من نوع الطب الإسلامي تفتقد لأساسيّات القراءة الفلسفية والتاريخية والحديثية،

جزئياً بالصحة والسلامة أو يكون لها تأثير عليهما، وكذلك بعض القضايا الصحية.

لهذا لا أقنع إطلاقاً بشيء اسمه «الطب الإسلامي»، بوصفه منظومة، مع الاحتفاظ بشيء اسمه مجموعة القيم والتوجيهات الدينية التي تتصل

الهوامش:

- [١٢] شمول الشريعة: ٤٤٩ - ٦٨٣.
- [١٣] توجد روايات في التربة الحسينية - مثلاً - تنتقد من يرى عدم تأثير التربة الحسينية في العلاج، وترى سبب ذلك هو ضعف الإيمان. وقد بحثت حول روايات التربة الحسينية والاستشفاء بها في كتابي: فقه الأطعمة والأشربة ٢: ٣٤٢ - ٣٨٨.
- [١٤] راجع الريشهري، موسوعة الأحاديث الطبية ١: ٢٠ - ٢١.
- [١٥] يمكن - لمزيد اطلاع في هذا المضمار - مراجعة كتابي: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٦٨١ - ٧١٢؛ والحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ١٨٧ - ٢٩٧.
- [١٦] يقصد هنا أنه في بعض الحالات الإمام لا يأخذ بما سمعه من السائل، وإنما بما يعرفه من طبع هذا السائل، بحيث السائل نفسه لا يستطيع التعبير عن مشكلته أو تعبيره عنها يكون خاطئاً، هذا يعني أن الدواء الذي وصفه الإمام كان متناسباً مع تشخيصه للمشكلة، لا مع سؤال السائل، ومعنى هذا أن العلاقة بين السؤال والجواب قد انهارت، وعليه فلا يمكن استنتاج قاعدة في العلاقة بين السؤال والجواب، فربما هنالك شيء آخر رآه الإمام في طبع السائل، ولأنه أعرف

- [١] البطل: يعني الجراحة، والبطاط: الجراح.
- [٢] الكافي ٦: ٥٣.
- [٣] علل الشرائع ٢: ٥٢٥.
- [٤] المصدر نفسه ١: ٩٨ - ١٠١.
- [٥] دعائم الإسلام ٢: ١٣٥.
- [٦] تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤.
- [٧] الطب النبوي: ٢٧ - ٢٨.
- [٨] طب الأئمة: ١٧ - ١٨.
- [٩] المقدمة (تاريخ ابن خلدون ١): ٤٩٣.
- [١٠] أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ٤: ٢١٠٧ - ٢١٠٨ (باب الدواء بالعسل)؛ ونقله عنه أيضاً - باختلاف بسيط - المجلسي في بحار الأنوار ٥٩: ١٣٧.
- [١١] بهذا الصدد يؤكد رسول جعفریان - كما هي طريقته في المقارنات - على أننا لا نقرأ ولا نتعلم من التجارب التاريخية، ولهذا دائماً نعيد إنتاج أنفسنا بطريقة اجترارية، فمثلاً نجد - كما يقول هو - فكرة ربط دولة معينة بظهور الإمام المهدي هي فكرة كانت موجودة في العصر الصفوي، وكان العلماء لأكثر من قرنين مؤمنين إيماناً تاماً بأن الإمام المهدي يخرج ويسلمه الصفويون الراية. وهذه العملية نفسها - كما يرى جعفریان - تتكرر في كل الأزمنة وعبر الأجيال اللاحقة إلى يومنا هذا.

الاشتباه: ٩١، و خلاصة الأقوال: ٥٥؛ فيما

ابن داود الحلبي قرأها: العمّي، فانظر له:

رجال ابن داود: ٣٥.

[٣٠] الفهرست: ٣٣٧.

[٣١] الرجال: ٣٦٤.

[٣٢] المصدر نفسه: ٩٢.

[٣٣] تحت عنوان «ترديد هاي آشكار و پنهان

علامة مجلسي در باره اعتبار رساله ذهبيه»،

و المنشورة في العدد ٣٣ من مجلة پژوهش

ديني، لعام ٢٠١١ م.

[٣٤] الفهرست: ٣٩.

[٣٥] المصدر نفسه.

[٣٦] المصدر نفسه: ٨٦.

[٣٧] انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٣،

١٥٧.

بطبعه منه أعطاه الجواب على طبعه لا على

وصفه.

[١٧] الاعتقادات في دين الإمامية: ١١٥ - ١١٦.

[١٨] تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤ - ١٤٥.

[١٩] بحار الأنوار: ٥٩: ٧٦.

[٢٠] المصدر نفسه: ٥٩: ٣٥٦.

[٢١] المصدر نفسه: ٥٩: ٣٠٧ - ٣٠٨.

[٢٢] الفهرست: ٢٢٣.

[٢٣] معالم العلماء: ١٣٨ - ١٣٩.

[٢٤] الفهرست: ٣٣٧.

[٢٥] بحار الأنوار: ١١.

[٢٦] المصدر نفسه: ٣٠: ١.

[٢٧] المصدر نفسه: ٥٩: ٣٠٩.

[٢٨] المصدر نفسه.

[٢٩] حركها هكذا العلامة الحلي في إيضاح

د. رائد الموسوي
باحث اسلامي / العراق

آيات القصاص في القرآن الكريم

دراسة تفسيرية

المقدمة

والكرامة والأموال والأعراض، الأمر الذي أغاض أعداء الإسلام وراحوا يطعنون بهذا الدين؛ بإثارة الشُّبه حوله من قبيل أن القصاص لا يراعي ظروف المجرم، وأنه يولّد الانتقام، ويورث الهمجية في المجتمع، الأمر الذي شكّل عند الباحث الداعي والسبب لاختيار هذا الموضوع ليبيّن مفهوم القصاص في القرآن والوقوف على الشبه المثار حوله والردّ عليها ببحثه الموسوم (القصاص في القرآن)

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين وبعده..
إنّ الحكمة الإلهية والرحمة بالعباد كانت حاضرة في كل أحكام الشريعة الإسلامية، ومثل القصاص أوضح صورة لذلك، لا سيّما بعد النظر لغايته والهدف المتوخّى منه والذي أعرب عنه ربّ العزة في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁾، ففيه حفظ للنفس

الأوّل: مخصصاً لدراسة الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ القصاص، هي أربعة آيات، عرضت خلال كل آية أهم الأنظار التفسيرية المرتبط بها، وخصوصية الأحكام المستفادة منها.

الثاني: فقد كان للإجابة عن أهم الشبهات التي تطرّقت لحكم القصاص في القرآن وخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

المبحث الأوّل: القصاص
وخصائص العقوبات في الإسلام
المطلب الأوّل: مفهوم القصاص
والمفاهيم ذات الصلة
أولاً: القصاص لغةً واصطلاحاً
أ - القصاص لغة:

القصاص لغة، القصاص بالكسر^(٢) القاف والصاد أصل صحيح يدل على تتبّع الشيء. ومن ذلك قولهم: اقتصصت الأثر، إذا تتبّعته. ومن ذلك اشتقاق القصاص في الجراح، وقصاص مصدر قاصّ:

وبناءً على ذلك فقد قُسمَ البحث إلى مقدّمة ومبحثين ومشفوعاً بخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

وأما المبحث الأوّل فقد وسمته بـ:
القصاص وخصائص العقوبات في الإسلام

وقد تكوّن من مطلبين، كان المطلب الأوّل لدراسة مفهوم القصاص والمفاهيم ذات الصلة به وبالتحديد التعزيز والحدود وبيان الفوارق بينهما.

فيما كان المطلب الثاني: خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية، لبيان السمات الرئيسة لنظام العقوبة في الإسلام، وأنّه يتميّز بأربعة خصائص مهمّة، وهي: الرحمة، والعدل المساواة بين الجريمة والعقوبة حماية كرامة الإنسان.

وأما المبحث الثاني: فكان:
القصاص في القرآن أحكامه ودفع الشبهات عنه

وكذلك فقد تكوّن من مطلبين:

القيود وهو القتل بالقتل أو الجرح بالجرح؛ أن يوقع على الجاني مثل ما جنى^(٣).

هو اسم لاستيفاء الجناية من قتل أو قطع، أو ضرب، أو جرح، وأصله اقتفاء الأثر، يقال: قص أثره إذا تبعه، فكأنَّ المقتص، يتبع أثر الجاني فيفعل مثل فعله^(٤). والقصاص هو فعال من قصَّ أثره أي: تبعه. والمراد به هنا القيود؛ لأنه يتبع أثر الجاني، فيعمل به مثل فعله^(٥).

ب - اصطلاحاً

اما في الاصطلاح: فهو مأخوذ من القصاص في اللغة، أي أن المجني عليه أو وليه يتتبع أثر الجاني ليفعل به مثل فعله، فهو: (استيفاء اثر الجناية من قتل، او قطع، او ضرب او جرح)^(٦)، وعرفه الجرجاني (ان يفعل بالفاعل مثل ما فعل)^(٧).

فالقصاص عقوبة مقدرة شرعاً تتمثل في معاقبة الجاني بمثل ما فعل،

فمن قتل يقتل، ومن قطع أذن غيره مثلاً تقطع أذنه، ومن جرح يجرح من نفس المكان الذي جرح غيره منه^(٨).

ثانياً: الألفاظ والمفاهيم ذات الصلة

١ - الحدود

الحدود لغة كلمة أصلها حدّ، الحاء والذال أصلان: الأول المنع، والثاني طرف الشيء^(٩). فالحدّ: الحاجز بين الشيئين. ويقال للبواب حدّاد، لمنعه الناس من الدخول، وحدود الله: الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها، وأمر أن لا يتعدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها^(١٠)، بدليل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١١).

والحدود في الاصطلاح الشرعي هي: العقوبات التي رتبها الشارع على أنواع مخصوصة من الجرائم أي عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالى؛ فإنها شرعت ليمنع الجاني من المعاودة

الذنب.^(١٥)

والتعزير في الاصطلاح الشرعي هو العقوبة على كل معصية لم تشع فيها عقوبة مقدرة أو لا حدّ فيها ولا كفارة. وقد جرت الشريعة الإسلامية على عدم تحديد عقوبة كل جريمة تعزيرية، بل تركت للقاضي أن يختار العقوبة الملائمة في كل جريمة تعزيرية من حيث ظروف الجريمة وظروف المجرم.^(١٦)

ووقاية غيره من الوقوع في مثله^(١٢). ومعنى أنها عقوبة مقدرة أن الله عيّن نوعها وحدّد مقدارها، فإذا لم تكن لها حدّ أدنى ولا حدّ أعلى وليس للقاضي ولا لغيره أن يزيدها أو ينقصها. فالحدود تتعلق بمصلحة العامة وهي دفع الفساد عن الناس وتحقيق السلامة لهم، ولا تقبل الإسقاط من الأفراد أو الجماعة.^(١٣)

٢- التعزير

التعزير لغة كلمة أصلها عزّر، العين والزاء والراء كلمتان: إحداهما التعظيم والنصر، والكلمة الأخرى جنس من الضرب. فالأولى النصر والتوقير، والأصل الآخر التعزير وهو الضرب دون الحدّ، كقوله تعالى: ﴿وَتَعَزَّزُوهُ وَتُقَرِّوهُ﴾^(١٤) عزّر القاضي المذنب: عاقبه بما دون الحد الشرعيّ، أدّبه. ومعنى عزّره أي أعانه وقواه ونصره بالسيف ثم اشتهر معنى التعزير في التأديب والإهانة دون الحدّ؛ لأنه يمنع الجاني من معاودة

١- من حيث التقدير.

إن القصاص والحدود عقوبة مقدرة من قبل الشارع للجرائم المقدرة المنصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية، وليس للقاضي السلطة في تقديرها. وأما التعزير فعقوبة غير

مقدرة، مفوض أمرها إلى القاضي لأن يختار العقوبة حسب ظروف الجريمة وأثار فسادها.

٢ - من حيث العفو.

في جريمة القصاص العفو جائز من المجنى عليه، فإذا عفا ترتب أثره للمجنى عليه أن يقبل الدية، وليس للرئيس الأعلى للدولة أن يعفو عن العقوبة. وفي جريمة الحدود لا يجوز فيها العفو مطلقا سواء من المجنى عليه أو الرئيس الأعلى للدولة، فإذا عفا أحدهما كان عفوه باطلا. أما في جريمة التعزير فيجوز لولي الأمر حق العفو عن الجريمة وحق العفو عن العقوبة.

٣ من حيث وجوب التنفيذ

الحدود عقوبة خالصة وهي حق لله تعالى وواجبة التنفيذ من ولاية الأمر فليس فيها شفاعاة لإسقاطها، بخلاف القصاص إذا وُجد عفو من ولي الدم انتقل إلى الدية؛ فذلك تخفيف ورحمة.

ولكن إذا لم يكن هناك عفو من ولي الدم فيجب التنفيذ. وأما التعزير فغير واجب على ولاية الأمر إن شاء أقامه وإن شاء تركه.^(١٧)

المطلب الثاني: خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية

إنّ من محاسن الشريعة الإسلامية أنها قد جعلت العقوبات لرعاية مصالح الناس ودرء المفاصد عنهم، والعقوبات في الشريعة الإسلامية ليس المقصود بها الهلاك والانتقام، وإنما هي زجر الجاني والردع المجتمع، منعا لوقوع الجريمة. وقد اختصت العقوبة في الشريعة الإسلامية بعدة أمور التي لا تشاركها فيها أي تشريعات أخرى في العالم، فمن مميزات لخصائص العقوبة الجنائية في الشريعة الإسلامية ما يلي:

أولاً: الرحمة

الرحمة تعني إرادة الخير والنفع أو المصلحة لمن يريد رحمته، ودفع الضرر

العقوبة كفارات للآثام وتغسل أثرها وتمحو ذنبها وتجعل الجاني نكالا لمن يريد أن يفعل مثل فعله. فالرحمة هنا بمنزلة وصف الدواء المر الكريه للمريض، ولكن وراء وصفه إرادة الصحة للمريض. ومن الرحمة أيضا أن الشريعة الإسلامية قد تراعي أصلا صحة الجاني عند إقامة العقوبة عليه، وذلك بأن لا يقع الضرب على عضو واحد من أعضاء الجسم وبتفادي أعضاء الجسم التي تفضي إلى الهلاك أي تمزق للجلد؛ لأن العقوبة شرعت زجرا وليس مهلكا. وقد أمر الشارع بتأجيل تنفيذ العقوبة على الجاني إما بسبب المرض أو الحمل؛ وذلك لكي لا يجمع على الجاني بين ألم المرض وألم العقوبة معا^(٢٠).

ثانيا: العدالة

العدالة من إحدى المزايا التي تعدّ من خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية. هذه الخاصية تقتضيها موازين العقوبات العامة، ويوجبها

والشرّ عنه. فالرحمة المرعية في العقوبة هي الرحمة العامة بالجماعة لا قيد فيها ولا استثناء عنها، وهذا ينظر إلى المصلحة العامة المتعلقة بكل أفراد المجتمع، بقطع النظر عن مصلحة كل شخصية بعينها.^(١٨) ومن المعلوم أن العقوبة بكل صورها وأشكالها تلحق الألم أو الأذى بالجاني، ولكن في أثرها رحمة أو مصلحة، سواء كان للجاني أو المجتمع عامة، أما الألم أو الأذى الذي يظهر في العقوبة فيكون وسيلة إيجابية تمنع كل إنسان من ارتكاب الجريمة، إذن محل الامتناع فيه مصلحة ظاهرة. لو ارتكب شخص جريمة ثم عوقب ففي هذا العقاب رحمة مؤكدة للمجتمع بإزالة الفساد وقطع العضو الفاسد فيه، ومن ثم يترتب اطمئنان المجتمع على حياتهم بإخافة من تحدّثه نفسه بارتكاب الجريمة.^(١٩)

وبالنسبة إلى الجاني فالرحمة تتجلى في مغفرة الله ورحمته التي تحوطه بعد إقامة العقوبة عليه، ولهذا قد تكون



والمحكوم عليه. فتطبيق العقوبة على جميع أفراد المجتمع يحقق العدالة؛ لأن كل فرد يعتبر متساوياً أمام التشريع الإسلامي أو القانون الإلهي وليس لإنسان على آخر فضل إلا بالتقوى والعمل الصالح، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٢٤).

ثالثاً: المساواة بين الجريمة والعقوبة ويقصد بخاصية المساواة بين الجريمة والعقوبة أن العقوبة بقدر الجريمة أي تكون من جنس عمل الجاني، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٢٥).

والعقوبة في الحقيقة شرعت للضرورة تعني ضرورة لإصلاح الأفراد ودرء المفسد عن المجتمع، ولهذا فإن الضرورات تقدر بقدرها فلا يتوسّع فيها. والمساواة هنا ليست مساواة بين أوزان الأشياء المادية المحسوسة؛ وإنما هي مساواة بين كمية المعصية والضرر الناتج الذي تحمله الجريمة وبين

إلزام السلطة الحاكمة بالعدل؛ حتى لا يكون اضطراب الموازين؛ ولئلا يتجرأ المفسدون في الأرض على متابعة فسادهم، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۚ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾^(٢١). وفي الشريعة الإسلامية

أن كل إنسان مجزي بعمله، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، ولهذا فإن العقوبة لا تصيب إلا من يرتكب الجريمة التي تستوجب هذه العقوبة^(٢٢)، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٢٣).

جاءت الشريعة الإسلامية في هذا العالم تحقيقاً لإقامة العدالة بين الناس. وإقامة العدالة في العقوبة تطبق على جميع مرتكبيها مادامت شروط وجوب العقوبة متحققة فيهم؛ ولذلك فلا يوجد فرق بين الأغنياء والضعفاء أو بين الشريف والوضيع أو بين أحمر وأسود أو بين الحاكم

العقوبة المقدرة لها. (٢٦)

رابعاً: حماية كرامة الإنسان

إن حماية كرامة الإنسان من خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية. لقد حافظت الشريعة على كرامة الإنسان التي منحها له الخالق الذي استخلفه في الأرض، ولما كانت الإنسانية مكرمة عند الله تعالى ترتب على ذلك تحريم الاعتداء عليها، سواء كان على النفس والعقل والعرض، وقد سوى القرآن الكريم قتل النفس واحدة بقتل الناس جميعاً، كما سوى إنقاذها وإحياءها بإحياء البشرية قاطبة، قال الله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (٢٩).

رغم أن العقوبات في الشريعة الإسلامية في أغلبها عقوبات بدنية، فإنها لا تعني أن مقدار العقوبة تكون مساوية في جميع الأحوال مع مقدار الضرر الذي ينزل بالمجنى عليه، بل قد يزيد مقدار الألم الناتج من العقوبة عن مقدار الجريمة. والمثال الواضح على ذلك هو العقوبة التي قررها الشارع لجريمة قطع الطريق لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ هُم خَزَىٰ فِي الدُّنْيَا ۖ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٢٧).

وبيّن من ذلك أن الحراة هي إحدى الجرائم الخطيرة وأعظمها ضرراً، ولذلك اتجهت الشريعة الإسلامية إلى حماية الجماعة منها فشرع الله لها عقوبة شديدة تتناسب مع ما يترتب عليها من آثار. (٢٨)

المبحث الثاني: القصاص في القرآن وأحكامه ودفع الشبهات

لم يكن القصاص تشريع استحدثه الإسلام؛ بل يرجع إلى (زمن قبل ظهور الإسلام، فإنه قد قنن وشرع في

الأدلة كون المدار الذي يدور عليه البحث، إذ سنقوم بعرض الآيات القرآنية التي استدلت من خلالها على مشروعية القصاص ثم سنفصل القول فيها ومن هذه الآيات، ونعرض بعد ذلك لجملة من الإشكالات التي وردت على تشريع القصاص والإجابة عنها.

المطلب الأول: آيات القصاص في القرآن

ورد القصاص في القرآن الكريم في أربع آيات، وهي:

أَوَّلًا قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٣١).

قبل الخوض بتفسير هذه الآية لا

الأمم السالفة والقرون البالية والأديان السابقة والشرائع الماضية طوال أحقاب متهادية، في صيغ مختلفة وأحكام متفاوتة، فليس من تأسيس الإسلام ومخترعاته، إنما الإسلام أمضاه وأكد مشروعيته مع شرائط جديدة وأحكام خاصة، تتلائم مع جبلة الإنسان وطبيعته وتمدنه ومجتمعة المتكامل عبر العصور والأجيال إلى يوم القيامة، فإن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة (٣٠).

كما وقد ثبت تشريع القصاص في الإسلام بأدلة رصينة تمثلت بآيات كريمة وروايات شريفة كثيرة، وكذا سيرة الرسول الأكرم محمد ﷺ وأمير المؤمنين (عليه السلام)؛ حيث روي أنهما صلوات الله عليهما قد أجريا في عصرهما القصاص وفي ظل حكومتها.

وبعد هذه الأدلة لا يبقى مكان للشك في مشروعية القصاص، ولكن سنكتفي بالدليل القرآني دون غيره من

بد من بيان سبب نزولها؛ لما لذلك من أهمية في فهمها، وقد ذكر المفسرون أكثر من رأي في سبب نزولها، ومن هذه الآراء:

١- أنها نزلت (في حين من العرب لأحدهما طول على الآخر وكانوا يتزوجون نساءهم بغير مهور وأقسموا لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وجعلوا جراحاتهم على الضعف من جراح أولئك حتى جاء الإسلام فأنزل الله هذه الآية) ^(٣٢).

٢- أنها مثلت (إزالة الأحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد ﷺ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط، وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل، وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظفرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين، أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى، فالأشرف كانوا

يقولون: لنقتلن بالعبد منا الحر منهم، وبالمراة منا الرجل منهم، وبالرجل منا الرجلين منهم، وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحداً قتل إنساناً من الأشراف، فاجتمع أقارب القتيل عند واليد المقتول، وقالوا: ماذا تريد؟ فقال إحدى ثلاثٍ قالوا: وما هي؟

قال: إما تُحيون ولدي، أو تملأون داري من نجوم السماء، أو تدفعوا إليّ جملة قومكم حتى أقتلهم، ثم لا أرى أنني أخذت عوضاً، وأما الظلم في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس، فلما بعث الله تعالى محمداً ﷺ أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الآية) ^(٣٣).

أما تفسيرها فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ﴾، جاء (في توجيهه

الخطاب إلى المؤمنين خاصة؛ إشارة إلى كون الحكم خاصاً بالمسلمين، وأمّا غيرهم من أهل الذمة وغيرهم فالآية ساكتة عن ذلك^(٣٤).

أمّا ﴿الْقِصَاصُ﴾ فهو (عبارة عن المساواة وأصله من قص أثره واقتضه إذا اتبعه ومنه القاص؛ لأنّه يتبع الآثار والأخبار)^(٣٥)، وتسميته بالقصاص (لما فيه من متابعة الجاني في جنايته فيوقع عليه مثل ما أوقعه على غيره)^(٣٦).

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾، (المراد بالموصول القاتل، والعفو للقاتل إنما يكون في حق القصاص فالمراد بالشيء هو الحق، وفي تنكيره تعميم للحكم أي أي حق كان سواء كان تمام الحق أو بعضه كما إذا تعدد أولياء الدم فعفى بعضهم حقه للقاتل فلا قصاص حيثنذ بل الدية، وفي التعبير عن ولي الدم بالأخ إشارة لحس المحبة والرافة وتلويح إلى أن العفو أحب)^(٣٧).

قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾، (مبتدأ خبره محذوف أي فعليه أن يتبع القاتل في مطالبة الدية بمصاحبة المعروف، من الاتباع وعلى القاتل أن يؤدي الدية إلى أخيه ولي الدم بالإحسان من غير مماطلة فيها إيذاؤه)^(٣٨).

قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾، معناه (أنّه جعل لكم القصاص أو الدية أو العفو وخيركم بينها وكان لأهل التّوراة القصاص أو العفو ولأهل الإنجيل العفو أو الدية)^(٣٩).

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، أي: (بأن قتل بعد قبول الدية أو العفو عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﷺ، وقيل بأن قتل غير قاتله أو طلب أكثر ممّا وجب له من الدية، وقيل بأن جاوز الحدّ بعد ما بيّن له كيفية القصاص، قال القاضي: ويجب

المالي الذي يصيب عائلة الرجل القاتل بعد قتله^(٤٣)، ويمكن التوضيح أكثر بالقول أنّ (الرجال يتحمّلون غالباً مسؤوليات إعالة الأسرة، ويؤمنون نفقاتها الاقتصادية، ولا يخفى الفرق بين أثر غياب الرجل وغياب المرأة على العائلة اقتصادياً، ولو لم يراع هذا الفرق لأصبحت عائلة المقتص منه بأضرار مالية ولوقعت في حرج اقتصادي، ودفع نصف الدية يحول دون تزلزل تلك العائلة اقتصادياً)^(٤٤).

ثانياً: قول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٤٥).

قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾، أي: (وفي شرع القصاص لكم - وهو قتل القاتل - حكمة عظيمة لكم، وهي بقاء المهج وصونها؛ لأنه إذا علم القاتل أنه يُقتل انكف عن صنيعه، فكان في ذلك حياة النفوس)^(٤٦). وقد تعلق السيد الطبطبائي على التعليل في الآية

حمله على الجميع لعموم اللفظ، ﴿فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ في الآخرة^(٤٧)، وعن قتادة: العذاب أليم أن يقتل لا محالة ولا يقبل منه دية، لقوله ﷺ: «لا أعافى أحداً قتل بعد أخذه الدية»^(٤٨).

وقد أثرت شبهة حول هذه الآية تمثلت بظن البعض (أنّ قانون القصاص الإسلامي قد انتقص المرأة حين قرر أنّ الرجل لا يقتل بالمرأة، أي إن الرجل - قاتل المرأة - لا يقتص منه)^(٤٩).

ويمكن الإجابة عن ذلك بأنّ الأمر ليس كما يبدو لهم؛ فمفهوم الآية (لا يعني عدم جواز قتل الرجل بالمرأة، بل - كما هو مبين في كتب الفقه - يجوز لأولياء المقتولة أن يطلبوا القصاص من الرجل القاتل، بشرط أن يدفعوا نصف ديته، بعبارة أخرى: المقصود من عدم قصاص الرجل بالمرأة، هو القصاص دون شرط، أما إذا دفعت نصف ديته فيجوز قتله، واضح أنّ دفع نصف دية الرجل القاتل، لا يعني إنتقاص الإسلام للمرأة، بل يعني جبران الضرر

(لعلكم تتقون) بقوله: (إشارة إلى حكمة التشريع، ودفع ما ربما يتوهم من تشريع العفو والدية وبيان المزية والمصلحة التي في العفو وهو نشر الرحمة وإيثار الرأفة ان العفو أقرب إلى مصلحة الناس، وحاصله أن العفو ولو كان فيه ما فيه من التخفيف والرحمة، لكن المصلحة العامة قائمة بالقصاص فإن الحياة لا يضمنها إلا القصاص دون العفو والدية ولا كل شئ مما عداهما، يحكم بذلك الانسان إذا كان ذا لب وقوله لعلكم تتقون، أي القتل وهو بمنزلة التعليل لتشريع القصاص) (٤٧).

ويشير في تفسير الأمثل إلى أن تشريع القصاص له أثران مهمّان؛ على الفرد وعلى المجتمع: (إنه يضمن حياة المجتمع، إذ لو انعدم حكم القصاص، وتشجع القتلة القساة على تعريض أرواح الناس للخطر - كما هو الحال في البلدان التي ألغت حكم القصاص - لارتفعت إحصائيات القتل والجريمة

بسرعة. وهو من جهة أخرى، يصون حياة القاتل، بعد أن يصده إلى حد كبير عن ارتكاب جريمته. كما أنه يصون المجتمع بجعله قانون المماثلة من الانتقام والإسراف في القتل على طريقة التقاليد الجاهلية التي تبيح قتل الكثير مقابل فرد واحد. وهو بذلك يصون حياة المجتمع) (٤٨).

وقد توقّف كثير من علماء البيان وأهل التفسير على قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾؛ لما دلّت من بلاغة وإعجاز في المعنى وإيجاز في اللفظ، وفي ذلك يقول الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ): (اتَّفَقَ عُلَمَاءُ الْبَيَانِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ فِي الْإِيجَازِ مَعَ جَمْعِ الْمَعَانِي بِاللُّغَةِ بِالْغَةِ إِلَى أَعْلَى الدَّرَجَاتِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَرَبَ عَبَّرُوا عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِالْفَظِّ كَثِيرٍ، كَقَوْلِهِمْ: قَتَلَ الْبَعْضُ إِحْيَاءً لِلْجَمِيعِ، وَقَوْلُ آخَرِينَ: أَكْثَرُوا الْقَتْلَ لِيَقْلَ الْقَتْلُ، وَأَجَوَدُ الْأَلْفَافِ الْمَنْقُولَةِ عَنْهُمْ فِي هَذَا الْبَابِ قَوْلُهُمْ: الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ، ثُمَّ إِنَّ

لَفْظَ الْقُرْآنِ أَفْصَحُ مِنْ هَذَا^(٤٩)، ثُمَّ
يَبَيِّنُ التَّفَاوُتَ الْحَاصِلَ بَيْنَ فَصَاحَةِ
الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ - بِخُصُوصِ هَذِهِ الْآيَةِ
- وَكَلَامِ الْعَرَبِ مِنْ وَجْهِ عِدَّةٍ قَائِلًا:
(وَيَبَيِّنُ التَّفَاوُتَ مِنْ وَجْهِهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَلَكُمْ فِي
الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ أَخْصَرَ مِنَ الْكُلِّ،
لِأَنَّ قَوْلَهُ: وَلَكُمْ لَا يَدْخُلُ فِي هَذَا
الْبَابِ، إِذْ لَا بُدَّ فِي الْجُمُيعِ مِنْ تَقْدِيرِ
ذَلِكَ، لِأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: قَتَلَ الْبَعْضِ
إِحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَقْدِيرِ
مِثْلِهِ، وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِهِمْ: الْقَتْلُ أَنْفَى
لِلْقَتْلِ فَإِذَا تَأَمَّلْتَ عَلِمْتَ أَنَّ قَوْلَهُ: فِي
الْقِصَاصِ حَيَاةٌ أَشَدُّ اخْتِصَارًا مِنْ
قَوْلِهِمْ: الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُمْ: الْقَتْلُ أَنْفَى
لِلْقَتْلِ ظَاهِرُهُ يَقْتَضِي كَوْنَ الشَّيْءِ سَبَبًا
لِإِنْفَاءِ نَفْسِهِ وَهُوَ مُحَالٌ، وَقَوْلُهُ: فِي
الْقِصَاصِ حَيَاةٌ لَيْسَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ
الْمَذْكُورَ هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْقَتْلِ وَهُوَ
الْقِصَاصُ، ثُمَّ مَا جَعَلَهُ سَبَبًا لِمُطْلَقِ
الْحَيَاةِ لِأَنَّهُ ذَكَرَ الْحَيَاةَ مُنْكَرَةً، بَلْ جَعَلَهُ

سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَيَاةِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ قَوْلَهُمْ الْقَتْلُ أَنْفَى
لِلْقَتْلِ، فِيهِ تَكَرُّرٌ لِلْفِظِ الْقَتْلِ وَلَيْسَ
قَوْلُهُ: فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ كَذَلِكَ.
وَرَابِعُهَا: أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: الْقَتْلُ أَنْفَى
لِلْقَتْلِ، لَا يُفِيدُ إِلَّا الرَّدْعَ عَنِ الْقَتْلِ،
وَقَوْلُهُ: فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يُفِيدُ الرَّدْعَ
عَنِ الْقَتْلِ وَعَنِ الْجُرْحِ وَغَيْرِهِمَا فَهُوَ
أَجْمَعُ لِلْفَوَائِدِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ نَفْيَ الْقَتْلِ مَطْلُوبٌ
تَبَعًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَنْضَمُّنُ حُصُولَ
الْحَيَاةِ، وَأَمَّا الْآيَةُ فَإِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى
حُصُولِ الْحَيَاةِ وَهُوَ مَقْصُودُ أَصْلِيٍّ،
فَكَانَ هَذَا أَوَّلَى.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ الْقَتْلَ ظُلْمًا قَتْلٌ، مَعَ
أَنَّهُ لَا يَكُونُ نَافِيًا لِلْقَتْلِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ
لِزِيَادَةِ الْقَتْلِ، إِنَّمَا النَّافِي لَوُقُوعِ الْقَتْلِ
هُوَ الْقَتْلُ الْمَخْصُوصُ وَهُوَ
الْقِصَاصُ، فَظَاهِرُ قَوْلِهِمْ بَاطِلٌ، أَمَّا
الْآيَةُ فَفِيهِ صَحِيحَةٌ ظَاهِرًا وَتَقْدِيرًا،
فَظَهَرَ التَّفَاوُتُ بَيْنَ الْآيَةِ وَبَيْنَ كَلَامِ
الْعَرَبِ^(٥٠).

أما قوله تعالى: ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، فمعناه (يا ذوي العقول؛ لأنهم الذين يعرفون العواقب ويتصورون ذلك فلذلك خصهم) ^(٥١).

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ قد رأى الطبرسي أن في (لعل) هنا ثلاث أقول: (أحدها: أنه بمعنى اللام أي: لتتقوا، والثاني: أنه للرجاء والطمع كأنه قال على رجائكم وطمعكم في التقوى، والثالث: على معنى التعرض أي على تعرضكم للتقوى، وفي ﴿تَتَّقُونَ﴾ قولان: أحدهما: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ القتل بالخوف من القصاص عن ابن عباس والحسن وابن زيد، والثاني: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ربكم باجتناب معاصيه وهذا أعم) ^(٥٢).

ثالثاً: قال تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالْشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ ^(٥٣).

وجاء في سبب نزولها ما (رُوي

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَفَتَادَةٍ وَمُجَاهِدٍ وَمِقْسَمٍ وَالسُّدِّيِّ وَالرَّبِيعِ وَالصَّحَّاحِ وَغَيْرِهِمْ قَالُوا: نَزَلَتْ فِي عُمْرَةِ الْقَضِيَّةِ وَعَامِ الْحُدَيْبِيَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ مُعْتَمِراً حَتَّى بَلَغَ الْحُدَيْبِيَّةَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ سَنَةِ سِتٍّ، فَصَدَّهُ الْمُشْرِكُونَ كُفَّارُ قُرَيْشٍ عَنِ الْبَيْتِ فَأَنْصَرَفَ، وَوَعَدَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَنَّهُ سَيَدْخُلُهَا، فَدَخَلَهَا سَنَةَ سَبْعٍ وَقَضَى نُسُكَهُ، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ^(٥٤).

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالْشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾، بعد أن قاتل المشركون المسلمين (عام الحديبية في ذي القعدة واتفق خروجهم لعمره القضاء فيه، وكرهوا أن يقاتلوهم فيه لحرمة فقيل لهم هذا الشهر بذاك وهتكه بهتكه فلا تبالوا به) ^(٥٥)، أي: (إِنْ أَقْدَمُوا عَلَى مُقَاتَلَتِكُمْ فَقَاتِلُوهُمْ أَنْتُمْ أَيُّضًا، قَالَ الزَّجَّاجُ: وَعَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَنْتَهِكُوا هَذِهِ الْحُرُمَاتِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْتِدَاءِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْقِصَاصِ، وَهَذَا الْقَوْلُ أَشْبَهُ بِمَا قَبْلَ

فلا تعتدوا إلى ما لم يرخص لكم،
﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾
(٥٩) فيحرسهم ويصلح شأنهم).

رابعاً: قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ
فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذْنِ وَالسِّنَّ
بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ
بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ
اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٦٠).

وجاء في سبب نزولها أنّ في قوله
تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ
بِالنَّفْسِ﴾، (بَيَّنَّ تَعَالَى أَنَّهُ سَوَى بَيْنَ
النَّفْسِ وَالنَّفْسِ فِي التَّوْرَةِ فَخَالَفُوا
ذَلِكَ، فَضَلُّوا، فَكَانَتْ دِيَّةُ النَّضِيرِيِّ
أَكْثَرَ، وَكَانَ النَّضِيرِيُّ لَا يُقْتَلُ بِالْقَرْطِيِّ،
وَيُقْتَلُ بِهِ الْقَرْطِيُّ فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ
رَاجَعَ بَنُو قُرَيْظَةَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِيهِ،
فَحَكَمَ بِالْإِسْتِوَاءِ، فَقَالَتْ بَنُو النَّضِيرِ:
قَدْ حَطَطْتَ مِنَّا، فَتَرَكْتَ هَذِهِ الْآيَةَ) (٦١).

وقبل الخوض في تفسير هذه الآية
لا بد من الإشارة إلى أنها منسوخة،
وفي ذلك يقول علي بن إبراهيم

هَذِهِ الْآيَةُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ
عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ
فِيهِ﴾ (٥٦)، وَبِمَا بَعْدَهَا وَهُوَ قَوْلُهُ:
﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ
بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (٥٧).

﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾،
(احتجاج عليه، أي كل حرمة وهو ما
يجب أن يحافظ عليها يجري فيها
القصاص، فلما هتكوا حرمة شهركم
بالصدّ فافعلوا بهم مثله، وادخلوا
عليهم عنوة واقتلوههم إن
قاتلوكم) (٥٨)، ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ
فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى
عَلَيْكُمْ﴾، (فذلك تأكيد لما سبق في
التهذيب «عن الصادق عليه السلام في رجل
قتل رجلاً في الحرم وسرق في الحرم
فقال: يقام عليه الحدّ وصغار له؛ لأنّه
لم ير حرمة للحرم وقد قال الله تعالى:
﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ
بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، يعني في
الحرم، وقال فلا عدوان إلّا على
الظالمين»، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في الانتصار

القمي: (وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، ثم نُسخت هذه الآية بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾^(٦٢)، فمسخت قوله: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ إلى قوله: ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾، ولم ينسخ قوله: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فنصف الآية منسوخة ونصفها متروكة^(٦٣).

وهناك من لم يرها منسوخة الأمر الذي ساقه إلى القول بجواز القصاص بين الرجل والمرأة ومنهم أبو يوسف إذ ينقل رأيه الجصاص قائلًا: (وَقَدْ اسْتَدَلَّ أَبُو يُوسُفَ بِظَاهِرِ هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى إِجَابِ الْقِصَاصِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ فِي النَّفْسِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مِنْ مَذْهَبِهِ أَنَّ شَرَائِعَ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا حُكْمُهَا ثَابِتٌ إِلَى أَنْ يَرِدَ نَسْخُهَا عَلَى لِسَانِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَقَوْلُهُ

فِي نَسَقِ الْآيَةِ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ دَلِيلٌ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ فِي وَقْتِ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ ذَلِكَ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ شَيْءٍ مِنَ الْأَزْمَانِ فَهُوَ ثَابِتٌ فِي كُلِّ الْأَزْمَانِ إِلَى أَنْ يَرِدَ نَسْخُهُ، والثاني معلوم أنهم استحقوا اسمة الظلم والفسق في وقت نزول الآية لِتَرْكِهِمُ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ وَقْتَ نُزُولِ الْآيَةِ إِمَّا جُحُودًا لَهُ أَوْ تَرْكًا لِفِعْلِهِ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ وَهَذَا يَقْتَضِي وَجُوبَ الْقِصَاصِ فِي سَائِرِ النُّفُوسِ مَا لَمْ تَقُمْ دَلَالَةٌ نَسْخِهِ أَوْ تَخْصِيصِهِ^(٦٤)، والواقع أنه لم يقل بنسخها.

أمّا تفسيرها فقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا﴾، (أي: فرضنا)، ﴿عَلَيْهِمْ﴾، يعني اليهود الذين تقدّم ذكرهم، ﴿فِيهَا﴾، يعني في التوراة، ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، ومعناه إذا قتلت نفس نفساً أخرى متعمداً أنه يستحق عليها (القود)^(٦٥).

ولكن لا بد من توفر شروط حتى يتحقق هذا الحكم وتتمثل هذه الشروط بكون (القاتل عاقلاً مميزاً، وكان المقتول مكافياً للقاتل، أما بأن يكونا مسلمين حرين أو كافرين أو مملوكين) ^(٦٦).

أما في حال كون القاتل مسلماً حراً والمقتول مملوكاً أو كافراً ففيه خلاف؛ فمنهم من قال لا يقتل وهو رأي الإمامية ^(٦٧)، فيما ذهب غيرهم إلى خلافه، وفي ذلك يقول الجصاص: (اقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة إلا ما خصه الدليل سواء كان المقتول عبداً أو ذمياً ذكراً أو أنثى لشمول لفظ القتل للجميع وليس توجيه الخطاب إلى المؤمنين بإيجاب القصاص عليهم في القتل بموجب أن يكون القتل مؤمناً؛ لأن علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تنم دلالة الخصوص وليس في الآية ما يوجب خصوص الحكم في بعض القتل دون بعض) ^(٦٨).

أما (إن كان القاتل مملوكاً أو كافراً أو المقتول مثله أو فوقه فإنه يقتل به - بلاخلاف) ^(٦٩).

وقوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فيراعى (في قصاص الأعضاء ما يراعى في قصاص النفس من التكافؤ، ومتى لم يكونا متكافئين فلا قصاص على الترتيب الذي رتبناه في النفس سواء) ^(٧٠)، وفيه أيضاً خلاف، وهذا الخلاف لا داعي للتفصل فيه بعد أن ناقشنا منشأه ونقصد الخلاف في قتل المسلم بالكافر والحر بالمملوك والرجل بالأنثى.

ويراعى كذلك (في الأعضاء التساوي أيضاً، فلا يقلع العين اليمنى باليسرى، ولا يقطع اليمنى باليسار، ولا يقطع الناقصة بالكاملة) ^(٧١)، وفي ذلك يقول الجصاص: (فدلل ذلك على أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ إلى آخر الآية استيفاء مثله مما

يُقَابِلُهُ مِنَ الْجَانِي فَغَيْرُ جَائِزٍ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ أَنْ يَعْتَدِيَ إِلَى غَيْرِهِ سَوَاءٌ كَانَ مِثْلُهُ مَوْجُودًا مِنَ الْجَانِي أَوْ مَعْدُومًا أَلَا تَرَى أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَعْدُوَ الْيَدَ إِلَى الرَّجُلِ لَمْ يَخْتَلِفْ حُكْمُهُ تَكُونَ يَدُ الْجَانِي مَوْجُودَةً أَوْ مَعْدُومَةً فِي امْتِنَاعِ تَعَدِّيهِ إِلَى الرَّجُلِ وَأَيْضًا فَإِنَّ الْقَصَاصَ اسْتِيفَاءَ الْمِثْلِ وَلَيْسَتْ هَذِهِ الْأَعْضَاءُ مُمَآئِلَةً فَغَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَسْتَوْعِبَهَا^(٧٢).

(وَلَمْ يَخْتَلِفُوا أَنَّ الْيَدَ الصَّحِيحَةَ لَا تُؤْخَذُ بِالشَّلَاءِ وَأَنَّ الشَّلَاءَ تُؤْخَذُ بِالصَّحِيحَةِ وَذَلِكَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ وَفِي اخْتِزَافِ الصَّحِيحَةِ بِالشَّلَاءِ اسْتِيفَاءً أَكْثَرُ مِمَّا قَطَعَ وَأَمَّا اخْتِزَافُ الشَّلَاءِ بِالصَّحِيحَةِ فَهُوَ جَائِزٌ؛ لِأَنَّهُ رَضِيَ بِدُونِ حَقِّهِ^(٧٣).

(وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾، الهاء في ﴿كَفَّارَةٌ لَهُ﴾، يحتمل عودها إلى أحد أمرين: أحدهما - وهو الأقوى - ما قاله عبد الله بن عمر والحسن وقتادة وابن زيد وإبراهيم - على خلاف عنه - والشعبي بخلاف

عنه: إنها عائدة على المتصدق من المجروح أو ولي المقتول؛ لأنه إذا تصدق بذلك على الجراح لوجه الله كفر الله عنه بذلك عقوبة ما مضى من معاصيه، والثاني على المتصدق عليه؛ لأنه يقوم مقام أخذ الحق عنه ذهب إليه ابن عباس ومجاهد، وإنهما رجحنا الأول؛ لأن العائد يجب أن يرجع إلى مذكور، وهو من تصدق، والمتصدق عليه لم يجز له ذكر، ومعنى ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ﴾ به عفا عن الحق واسقط^(٧٤).

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ هناك (من قال ذلك يختص باليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله في التوراة من القود والرجم، ويمكن أن يحمل على عمومهم في كل من لم يحكم بما أنزل الله وحكم بخلافه بأنه يكون ظالماً لنفسه بارتكاب المعصية الموجبة للعقاب^(٧٥))، فيما شدد بعضهم فقال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ جاحداً به فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم به

فهو ظالم فاسق^(٧٦).

المطلب الثاني: شبهات وردود حول القصاص

أثيرت شبهات واعتراضات كثيرة
حول مسألة القصاص وجّهت
للإسلام يمكن إجمالها فيما يأتي:

(١) الجريمة لا تزيد على قتل
إنسان واحد، والقصاص يؤدي إلى
تكرار هذا العمل الشنيع.

٢- القصاص ينم عن روح
الانتقام والتشفي والقسوة، ويجب
إزالة هذه الروح عن طريق التربية،
بينما يعمق القصاص هذه الروح.

٣- القتل لا يصدر عن إنسان
سالم، لابد أن يكون القاتل مصاباً
بمرض نفسي، ويجب علاجه،
والقصاص ليس بعلاج.

٤- قوانين النظام الاجتماعي يجب
أن تتطور مع تطور المجتمع، ولا
يمكن لقانون سن قبل أربعة عشر قرناً
أن يطبق اليوم.

٥- من الأفضل الاستفادة من
القاتل بتشغيله في معسكرات العمل
الإجباري، وبذلك نستفيد من طاقاته
ونصون المجتمع من شروره^(٧٧).

ومن خلال الوقوف على آيات
القصاص وامعان النظر فيها يمكن
الإجابة على هذه الاعتراضات وبما
يأتي:

أما الاعتراض الأوّل فيجيب عنه
بأنّ (أولئك الذين يرون في
الاقتصاص من القاتل قتلاً لشخص
آخر، ينظرون إلى المسألة من منظور
فردّي، ولو أخذوا بنظر الاعتبار
مصلحة المجتمع، وعلموا ما في
القصاص من دور في حفظ سائر أفراد
المجتمع وتربيتهم، لأعادوا النظر في
أقوالهم، إزالة مثل هؤلاء الأفراد
الخطيرين المضرين من المجتمع، كقطع
العضو الفاسد من جسد الإنسان،
وكقطع الغصن المضر من الشجرة،
ولا أحد يعترض على قطع ذلك
العضو وهذا الغصن)^(٧٨).



ويجاء على الاعتراض الثاني من خلال (الالتفات إلى أن تشريع القصاص لا ارتباط له بمسألة الانتقام؛ لأنّ الهدف من الانتقام إطفاء نار الغضب المتأججة لمسألة شخصية، بينما القصاص يستهدف الحيلولة دون استمرار الظلم في المجتمع، وحماية سائر الأبرياء).

وبخصوص الاعتراض الثالث الذي افترض أن يكون القاتل مريضاً نفسياً؛ كون هذه الجريمة لا تصدر عن إنسان طبيعي فيمكن الإجابة عن ذلك بأن نقول: (هذا الكلام صحيح في بعض المواضع، والإسلام لم يشترع حكم القصاص للقاتل المجنون وأمثاله، ولكن لا يمكن اعتبار الممرض عذراً لكل قاتل؛ إذ لا يخفي ما يجر إليه ذلك من فساد، ومن تشجيع القتل على ارتكاب جرائمهم، ولو صحّ هذا الاستدلال بالنسبة للقاتل لصحّ أيضاً بشأن جميع المعتدين على حقوق الآخرين؛ لأنّ الإنسان العاقل المعتدل لا يعتدي إطلاقاً على الآخرين،

وبذلك يجب حذف كل القوانين الجزائية، ويجب إرسال المعتدين والمجرمين إلى مستشفيات الأمراض النفسية بدل السجون).

وأما الإشكال الرابع الذي تمثّل أما ادعاء عدم إمكان قبول قانون القصاص اليوم بسبب تطور المجتمع، وبسبب قدم هذا القانون، فمردود أمام إحصائيات الجرائم الفظيعة إلى ترتكب في عصرنا الراهن، وأمام التجاوزات الوحشية التي تنتشر في بقاع مختلفة من عالمنا بسبب الحروب وغير الحروب، ولو أتيح للبشرية أن تقيم مجتمعاً إنسانياً متطوراً تطورا حقيقياً، فإن مثل هذا المجتمع يستطيع أن يلجأ إلى العفو بدل القصاص، فقد أقر الإسلام ذلك، ومن المؤكد أن المجتمع المتطور في آفاقه الإنسانية سيفضل عفو القاتل، أما في مجتمعاتنا المعاصرة حيث ترتكب فيها أفظع الجرائم تحت عناوين مختلفة، فإن إلغاء قانون القصاص لا يزيد في جرائم المجتمع إلّا اتساعاً وضراوة)

١- أن مفهوم القصاص في الاصطلاح يعني عقوبة مقدرة شرعاً تتمثل في معاقبة الجاني بمثل ما فعل.

٢- الحدود تتعلق بمصلحة العامة تتمثل بدفع الفساد عن الناس وتحقيق السلامة لهم، لذا لا تقبل الإسقاط من الأفراد أو الجماعة.

٣- ليس المقصود بالعقوبات في الشريعة الإسلامية الهلاك والانتقام كما توهم البعض، بل أنها جعلت لرعاية مصالح الناس ودرء المفسد عنهم.

٤- اشترطت الشريعة الإسلامية المساواة بين الجريمة والعقوبة، ويعني ذلك أن تكون العقوبة بقدر الجريمة، أي تكون من جنس عمل الجاني.

٥- أن دفع نصف دية الرجل القاتل للمرأة، ليس فيه ما يدل على انتقاص الإسلام للمرأة، ولكن يمثل جبران الضرر المالي الذي سيصيب عائلة الرجل القاتل بعد قتله.

٦- اختلف فقهاء المذاهب

أما الاعتراض الأخير والتي يدور حول حفظ القتلة في السجون والاستفادة منهم فيجاب عنه بأن (هذه العملية لا تحقق هدف الإسلام من القصاص؛ فالقصاص - كما ذكرنا - يستهدف حفظ حياة المجتمع، والحيلولة دون تكرار القتل والجريمة. السجون وأمثالها لا تستطيع أن تحقق هذا الهدف (خاصة السجون الحالية التي هي أفضل من أكثر بيوت المجرمين)، ولا أدل على ذلك من ارتفاع إحصائيات جرائم القتل خلال فترة قصيرة، في البلدان التي ألغت حكم الإعدام، ولو كانت أحكام السجن عريضة للتقلص بسبب أحكام العفو - كما هو سائد اليوم - فإن المجرمين يعمدون إلى ارتكاب جرائمهم دون خوف أو تردد^(٧٩).

خاتمة ونتائج البحث

بعد أن وصل البحث إلى نهايته ظهرت للباحث مجموعة من النتائج منها:

الإسلامية في القصاص في حال كون القتال مسلماً حرّاً والمقتول مملوكاً أو كافراً، فمنهم قال لا يقتل وهو رأي الإمامية، فيما أجاز فقهاء الجمهور قتله.

ومتى لم يكونا متكافئين فلا قصاص على الترتيب، وفيه أيضاً خلاف، لا نرى داعي للخوض في تفصيله بعد مناقشة منشأ أعلاه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

٧- يراعى في قصاص الأعضاء ما يراعى في قصاص النفس من التكافؤ،

قائمة المصادر والمراجع

- [١] محمد محسن بن مرتضى بن محمود، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
- [٧] تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير): ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، نشر دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
- [٨] تفسير القمي: القمي: علي بن إبراهيم، تحقيق: طيب الموسوي الجزائري، نشر مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- [٩] الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): القرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، نشر دار الكتب المصرية، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.
- [١٠] الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، (د. د. ط.)، (د. ت.).

- [١] أحكام القرآن: الجصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د. ط.)، (د. ط.)، ١٤٠٥هـ.
- [٢] أحكام القرآن: ابن عربي: محمد بن عبد الله أبو بكر الأشبيلي المالكي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
- [٣] أصول الشريعة الإسلامية مضمونها وخصائصها، علي جريشة، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط١، ١٣٩٩هـ.
- [٤] أنوار التنزيل وأسرار التأويل: البيضاوي: ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- [٥] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. أبي بكر الكاساني، المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (د. ت).
- [٦] التفسير الصافي: الفيض الكاشاني:

عمرو بن أحمد، نشر دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

[٢٠] الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي): الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

[٢١] لسان العرب، ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد، بيروت، دار صادر، (د. ت).

[٢٢] مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

[٢٣] مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي): النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تحقيق: يوسف علي بدوي، نشر دار الكلم الطيب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

[٢٤] مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، زين الدين علي بن أحمد الشهيد الثاني، مؤسسة العارف الإسلامية، إيران، ط١، ١٤١٦هـ.

[٢٥] معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، دار النفائس، عمان، ط٢، ١٤٠٨هـ.

[٢٦] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، (د. ط)

[٢٧] مفاتيح الغيب (تفسير الرازي): الرازي: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عامر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

[١١] الحدود والتعزيرات عند الإمامية دراسة فقهية معاصرة، علي الكرعاوي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة كربلاء، كلية العلوم الإسلامية، ٢٠٢٢م.

[١٢] شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، جعفر بن الحسن المحقق الحلبي، تح: السيد صادق الشيرازي، مطبعة أمير، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

[١٣] الفقه الإسلامي وأدلته، وهبه الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١. ١٤٢٨هـ.

[١٤] الفقه الجنائي المقارن في التشريع الإسلامي، نصر فريد واصل، مكتبة الصفا، القاهرة، (د. ط)، ١٤٢٠هـ.

[١٥] فقه القرآن: الراوندي: قطب الدين سعيد بن هبة الله، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

[١٦] الفقه على المذاهب الأربعة تأليف عبد الرحمن الجزيري ومذهب أهل البيت (عليه السلام) تأليف: السيد محمد الغروي - الشيخ ياسر مزاح، دار الثقلين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

[١٧] القاموس المحيط. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ.

[١٨] القصاص على ضوء القرآن والسنة: شهاب الدين المرعشي النجفي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، مطبعة حافظ، قم - إيران، (د. ط)، ١٤١٥هـ.

[١٩] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن

الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجامعة المدرسين، قم - إيران، (د.
ط)، (ت. ت).

[٢٨] المقاصد الشرعية للعقوبات في الإسلام،
حسني الجندي، دار النهضة العربية،
القاهرة، (د. ط)، ١٤٢٥هـ.

[٢٩] الميزان في تفسير الميزان: محمد حسين

الهوامش:

مسالك الأفهام، الشهيد الثاني، ج١٤، ص
٣٢٧.

[١٧] ينظر: الفقه على المذاهب الأربعة، ومذهب
أهل البيت (عليه السلام)، مازح الجزيري، ج٥، ص٩.
الفقه الجنائي المقارن في التشريع
الإسلامي، ص٢١-٢٣.

[١٨] الفقه الإسلامي وأدلته، وهبه الزحيلي، ج٧.
ص٥٣١٥.

[١٩] الجريمة والعقوبة، أبوزهرة، ص١١.
[٢٠] المقاصد الشرعية للعقوبات، الجندي،
ص١٩٠.

[٢١] سورة الحديد: ٥٧/٢٥.
[٢٢] أصول الشريعة الإسلامية مضمونها
وخصائصها، علي جريشة، ص٩٣-٩٥.

[٢٣] سورة الأنعام: ١٦٤/٦.

[٢٤] سورة النساء: ٥٨/٤.

[٢٥] سورة الشورى: ٤٢/٤٠.

[٢٦] ينظر: الجريمة والعقوبة، أبوزهرة، ص
١٦.

[٢٧] سورة المائدة: ٣٣/٥.

[٢٨] ينظر: المقاصد الشرعية للعقوبات،
الجندي، ص٩٠-٩١.

[٢٩] سورة المائدة: ٣٢/٥.

[٣٠] القصاص على ضوء القرآن والسنة، شهاب
الدين المرعشي، ج١، ص٣١.

[٣١] سورة البقرة: الآية ١٧٨.

[٣٢] مجمع البيان: الطبرسي، ج١، ص٤٨٩،

[١] سورة البقرة: الآية ١٧٩.

[٢] معجم لغة الفقهاء، محمد قلنجي، ص٣٦٤.

[٣] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥، ص١١.

[٤] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٥، ص١١.

ينظر: المصباح المنير، الفيومي، ج٣، ص
٥٥٥. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ج١،
ص٦٢٨.

[٥] لسان العرب، ابن منظور، ج٣، ص٣٧٢.

[٦] جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن
النجفي، ج١٢، ص٤٢.

[٧] مجمع البحرين، الطريحي، ج٤، ص١٧٩.

[٨] الحدود والتعزيرات عند الإمامية دراسة
فقهيّة معاصرة، علي الكرعاوي، ص٩٦.

[٩] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢، ص
٤٢.

[١٠] لسان العرب، ابن منظور، ج٣، ص١٤٠.

القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص٢٧٦.

[١١] سورة البقرة: ٢/٢٢٩.

[١٢] الحدود والتعزيرات، السيد محمد رضا

الكليكان، ج١، ص٣.

[١٣] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبي بكر
الكاساني، ج٧، ص٣٣.

[١٤] سورة الفتح: ٩/٤٨.

[١٥] لسان العرب، ابن منظور، ج٤، ص٥٦١ -
٥٦٢.

[١٦] ينظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال

والحرام، المحقق الحلي، ج٤، ص٩٢٣.

- [٥٧] مفاتيح الغيب: الرازي، ج٥، ص٢٩٣.
- [٥٨] أنوار التنزيل: البيضاوي، ج١، ص١٢٨.
- [٥٩] التفسير الصافي: الفيض الكاشاني، ج١، ص٢٣٠.
- [٦٠] سورة المائدة: الآية ٤٥.
- [٦١] تفسير القرطبي: القرطبي، ج٦، ص١٩١.
- [٦٢] سورة البقرة: الآية ١٧٨.
- [٦٣] تفسير القمّي: علي بن إبراهيم، ج١، ص١٣.
- [٦٤] أحكام القرآن: الجصاص، ج٤، ص٩٤.
- [٦٥] تفسير التبيان: الطوسي، ج٣، ص٥٣٥.
- [٦٦] المصدر نفسه: ج٣، ص٥٣٥-٥٣٦.
- [٦٧] ينظر: المصدر نفسه: ج٣، ص٥٣٥-٥٣٦، مجمع البيان: الطبرسي، ج٣، ص٣٤٤، فقه القرآن: الراوندي، ج٢، ص٤١٦.
- [٦٨] أحكام القرآن: الجصاص، ج١، ص١٦٦، وانظر: أحكام القرآن: ابن عربي، ج٢، ص١٢٨.
- [٦٩] تفسير التبيان: الطوسي، ج٣، ص٥٣٥.
- [٧٠] فقه القرآن: الراوندي، ج٢، ص٤١٦.
- [٧١] فقه القرآن: الراوندي، ج٢، ص٤١٦.
- [٧٢] أحكام القرآن: الجصاص، ج٤، ص٩٦.
- [٧٣] المصدر نفسه: ج٢، ص٤١٦، وانظر: فقه القرآن: الراوندي، ج٢، ص٤١٦.
- [٧٤] تفسير التبيان: الطوسي، ج٣، ص٥٣٨.
- [٧٥] تفسير التبيان: الطوسي، ج٣، ص٥٤٠.
- [٧٦] الكشف والبيان: الثعلبي، ج٤، ص٧٠.
- [٧٧] تفسير الأمل: ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص٥٥٠.
- [٧٨] المصدر نفسه: ج١، ص٥٠٦.
- [٧٩] المصدر السابق: ج١، ص٥٠٧.
- وانظر: أنوار التنزيل: البيضاوي، ج١، ص١٢٢-١٢٣.
- [٣٣] مفاتيح الغيب: الرازي، ج٥، ص٢٢١.
- [٣٤] تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي، ج١، ص٤٣٢.
- [٣٥] مدارك التنزيل، النسفي، ج١، ص١٥٤-١٥٥.
- [٣٦] تفسير الميزان: الطباطبائي، ج١، ص٤٣٢.
- [٣٧] المصدر نفسه، ج١، ص٤٣٢.
- [٣٨] المصدر نفسه، ج١، ص٤٣٢.
- [٣٩] مجمع البيان، الطبرسي، ج١، ص٤٩١.
- [٤٠] المصدر نفسه: ج١، ص٤٩١.
- [٤١] الكشاف: الزمخشري، ج١، ص٢٢٢.
- [٤٢] تفسير الأمل: ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص٥٠٨.
- [٤٣] تفسير الأمل: ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص٥٠٨.
- [٤٤] المصدر نفسه، ج١، ص٥٠٨.
- [٤٥] سورة البقرة: الآية ١٧٩.
- [٤٦] تفسير ابن كثير: ابن كثير، ج١، ص٤٩٢.
- [٤٧] الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج١، ص٤٣٣.
- [٤٨] تفسير الأمل: ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص٥٠٤.
- [٤٩] مفاتيح الغيب: الرازي، ج٥، ص٢٢٩.
- [٥٠] مفاتيح الغيب: الرازي، ج٥، ص٢٢٩-٢٣٠.
- [٥١] مجمع البيان: الطبرسي، ج١، ص٤٩٢.
- [٥٢] المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٢.
- [٥٣] سورة البقرة: الآية ١٩٤.
- [٥٤] تفسير القرطبي: القرطبي، ج٢، ص٣٥٤، وانظر: التفسير الصافي، الفيض الكاشاني، ج١، ص٢٢٩.
- [٥٥] أنوار التنزيل: البيضاوي، ج١، ص١٢٨.
- [٥٦] سورة البقرة: الآية ٩١.