تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

مجلة
فصلية علمية
دينية سياسية
تعنى بشؤون حوزتي
النجف الأشرف
وقم المقدسة

الحوزة

مجلة علمية فصلية

تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العدد الخامس والاربعون/ السنة الحادية عشر/ ١٤٤٦ هـ

المشرف العام

السيد قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

هيئة التحرير

حيدر النجار

إبراهيم الأسدي

التصميم والإشراف الفني

أحمد الهاشمي

info@markazalhuda.net

www.markazalhuda.net

دعوة للكتّاب

تود هيئة تحرير مجلة الحوزة ان ترحب بالأخوة والأخوات الباحثين والمتخصصين في الدراسات الدينية الحوزوية والذين يرغبون بنشر بحوثهم ودراساتهم العلمية والاكاديمية في مجلة الحوزة وفق المعايير التالية:

- ❖ أن تتناول البحوث والدراسات الشؤون الحوزوية المعاصرة وكل ما له علاقة بتطوير الحوزة والدفاع عنها وعكس صورتها المثلى
- ❖ تعتمد المجلة الأساليب العملية الراهنة في الكتابة والتوثيق والحيادية والموضوعية والدقة والإشارة إلى المصادر حسب القواعد العلمية المتعارف عليها.
- ❖ أن لا تكون البحوث قد نشرت في مجلات أخرى
- ❖ تقدم البحوث إلى المجلة مطبوعة وعلى (CD) مع موجز خالي من الأخطاء الطباعية.
- ❖ تخضع البحوث والدراسات إلى التحكيم العلمي المتعارف عليه أكاديميا ولا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة الاعتذار عن نشرها
- ❖ تنشر البحوث والدراسات وفق خطة هيئة التحرير والنشر

لا تمثل بالضرورة آراء الباحثين والكتاب رأي مجلة الحوزة

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الامام الخامنئي ظله

أميركا والكيان الصهيوني سيتلقيان رداً قاصماً

❖ **ضرورة الحكومة المتعالية في تراث ملا صدرا والإمام الخميني**ره

شريف لك زايي ١٢

❖ **نطاق صلاحيات الولي الفقيه من منظار الحوكمة الإسلامية**

سيد سجاد ايزدهي ٣٨

❖ **موقف الحوزة الدينية من الغزوات الوهابية**

د. عبدالعال وحيد العيساوي ٦٣

❖ **التفسير الروائي عند الشيعة المزايا والإخفاقات**

الأستاذ علي أكبر بابائي ٧٣

❖ **التاريخ الشيعي في جبل عامل البدايات والتطورات**

الشيخ علي حب الله ١٠٧

❖ **مقاصد العقائد وسبل تحصيلها**

أ. د نور الدين أبو لحية ١٤٢

❖ **القرآن الكريم وعلومه في الموسوعات اليهودية (دراسة نقدية)**

أحمد البهنسي ١٧٩

❖ **السيدة زهراء عليها السلام قراءة في ضوء المناهج المعاصرة**
د. الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي ١٩٧

❖ **الشيخ محمد حسين النائيني دراسة في حياته العلمية والسياسية**
الشيخ عبد الكريم آل نجف ٢١٣

الامام الخامنئي ظِلَّهُ

أميركا والكيان الصهيوني سيتلقيان رداً قاصماً

استقبل الامام الخامنئي، صباح اليوم السبت (٢٠٢٤/ ١١/ ٢) الآلاف من التلامذة والطلبة الجامعيين، وأشار سماحته في كلمته خلال اللقاء الى الأسباب الأساسية لنضال الشعب الإيراني المستمر منذ ٧٠ عاما على الأقل ضد الظلم والتجاوزات التي تمارسها الولايات المتحدة، وأضاف: إن المواجهة الإسلامية والوطنية والعقلانية والحكيمة والإنسانية للشعب الإيراني ضد الاستكبار الأميركي، ستستمر وفق القوانين الدولية، وفق خارطة طريق صحيحة ودون إهمال أو تأخير، وفي هذا الطريق الظافر سيتلقّى الكيان الصهيوني واميركا بالتأكيد ردا قاطعا على أي إجراء ضد الشعب الإيراني.

وأشار سماحة الإمام الخامنئي في بداية كلمته إلى اقتراح أحد الطلاب حول كيفية مواجهة الاستكبار، وقال سماحته: ليعلم الجميع أنه في هذا الصراع سيتم

اتخاذ كل الإجراءات العسكرية والتسليحية والسياسية اللازمة لجهوزية الشعب الايراني، وان المسؤولين يعملون في هذا السياق.

وأضاف سماحته: إن الحراك العام للشعب والمسؤولين في مواجهة الاستكبار العالمي والجهاز الإجرامي الحاكم على النظام العالمي الحالي هو تحرّك منطقي وفق الدين والشريعة والأخلاق والقوانين الدولية، وان الشعب والمسؤولين لن يترددوا ولن يقصروا في هذا الصدد.

ووصف قائد الثورة الإسلامية معركة الشعب الإيراني ضد الاستكبار بأنها قضية دائمة ومستمرة وفي صلب حياة الشعب واضاف: إن تسمية يوم بإسم اليوم الوطني لمحاربة الاستكبار العالمي، هي في الواقع لعدم نسيان هذا النضال التاريخي، خاصة أن هناك أيادي تعمل على إثارة الشكوك حول تحرّك الشعب الشجاع والواعي للوقوف والنضال ضد أميركا وعملائها في المنطقة، ومن ثم إنكار هذه المواجهة.

وأشار سماحته إلى محاولة البعض التشكيك في شرعية السيطرة على وكر التجسس (السفارة الاميركية السابقة في طهران من قبل الطلبة الجامعيين السائرين على نهج اللإمام عام ١٩٧٩)، وقال: البعض يقول إن السفارة الأميركية، مثل سفارات جميع الدول، كانت مكانا للانشطة الدبلوماسية وجمع المعلومات. فلماذا تمت السيطرة عليها؟.

ونفى سماحة الامام الخامنئي هذه الشبهة، مؤكداً: أن السفارة الأميركية في طهران، كما تؤكد الوثائق التي تم الحصول عليها منها، كانت مقر التخطيط للتحريض وتنظيم صفوف المعادين للثورة وحثالات السافاك (أمن) الشاه، وخلق الفتنة، وتحريض المجموعات العرقية، وحياكة الانقلابات وتهديد حياة

الامام الخميني (رض) والقضاء على الثورة، وهذه الحقيقة لا تتغير حتى لو اصبحت هنالك شكوك لدى بعض الذين ساهموا في تلك الحادثة.

واعتبر قائد الثورة الإسلامية المعظم الوثائق التي تم العثور عليها في وكر التجسس بانها كانت كاشفة للحقائق وفي غاية الأهمية وأضاف: على الشباب أن يقرأوا كتب وثائق وكر التجسس وغيرها من الوثائق حتى يدركوا أكثر فأكثر حقيقة تحول السفارة الأميركية إلى مركز لإنشاء الشبكات والتآمر على الثورة.

ووصف سماحته السيطرة على وكر التجسس بأنها كانت نقطة تحوّل وحادثة تاريخية لا تنسى نظرا للكشف عن الطبيعة الحقيقية لعمل السفارة الأميركية «ولهذا أيّد الإمام الخميني تحرّك الطلاب بتلك الرؤية الثاقبة».

وقال سماحة آية الله الخامنئي ردا على سؤال أساسي حول سبب كفاح الشعب الإيراني ضد الاستكبار العالمي: لا شك أن هذه المواجهة سببها الهيمنة الظالمة والوقحة للحكومة الأميركية على شعبنا العزيز وإيران.

وأشار سماحته إلى بعض المؤرخين المغرضين الذين يعتبرون السيطرة على وكر التجسس، نقطة البداية للمواجهة بين الشعب الإيراني والولايات المتحدة، وأضاف: هذا الادعاء كذب، لأن المواجهة تعود إلى ١٩ آب/ اغسطس ١٩٥٣ على الأقل، لأنه في ذلك التاريخ، قام الأميركيون، من خلال خيانة الثقة الساذجة لحكومة مصدّق، بإسقاط تلك الحكومة الوطنية والشعبية بانقلاب دموي وأعادوا حكم الشاه الاستبدادي.

ونصح قائد الثورة الإسلامية المعظم الشباب بدراسة أحداث الحركة الوطنية، وانقلاب ١٩ آب/ أغسطس، ونصح الباحثين بإنتاج أعمال في هذا المجال، وأضاف: هذه هي نقاط التحوّل في تاريخ الشعب الايراني ويجب تبيينها جيدا.

واعتبر سماحته إنشاء جهاز السافاك وتدريب محققيه على أساليب التعذيب الرهيبة، ووجود عشرات الآلاف من المستشارين الأميركيين الطفيليين للتدخل في شؤون الجيش والحكومة، والنفوذ والتجسس، اعتبرها سماحته بأنها كانت من بين أمور أخرى لاجراءات الاميركيين المناهضة لإيران، وقال: كل هذه التصرفات كانت تجري لإذلال الشعب والسيطرة على إيران.

وأشار سماحته إلى دعم النظام البهلوي الخبيث للكيان الصهيوني، وأضاف: ان نظام بهلوي وبتوجيهات من أميركا وتوفير النفط وسائر أشكال الدعم، قد قام بخيانة لا تنسى بدعم الكيان الصهيوني الغاصب، في حين أن معظم حكومات المنطقة كانت قد قطعت علاقاتها مع هذا الكيان.

وقال سماحته: «للأسف، حتى اليوم، تقدّم بعض الحكومات مساعدات اقتصادية وحتى عسكرية لهذا العدو المتعطش للدماء، متجاهلة الجرائم البشعة جدا التي يرتكبها في غزة ولبنان».

واعتبر قائد الثورة الإسلامية المعظم مواجهة الشعب الإيراني للاستكبار بأنها نابعة من تعاليم الإسلام، وتُعد واجباً، وأضاف: إن المواجهة ستستمر ضد هيمنة المتنمرين العالميين الاقتصادية والعسكرية والثقافية المذلّة.

وصرّح قائد الثورة الإسلامية المعظم أنه ليس من الصحيح أن يُشكك البعض في إمكانية المواجهة مع نظام متطور وقوي ومهيمن مثل أميركا، في ضوء التجربة الناجحة للشعب الإيراني خلال الـ ٤٦ عاماً الماضية، وقال: ان الشعب الإيراني بالتأكيد نجح في هذا الصراع حتى اليوم، ومن مؤشراته القدرة على إضعاف قوة الولايات المتحدة التي تخيف الشعوب وتجبرها على التراجع بهيبتها وعربدتها.

ووصف سماحته البيان الصادر عن عدد كبير من الجمعيات الطلابية الجامعية

في اميركا ضد ثقافة وحضارة الغرب وتصرفات الولايات المتحدة، ودفاع تلك الجمعيات عن الدول والشعوب المظلومة، بأنه علامة أخرى على نجاح وتقدم النضال ضد الاستكبار، وقال: ان هذا الصراع سيشتد يوماً بعد يوم، ولا شك أن الشعب الايراني والشعوب المظلومة وجبهة المقاومة سوف تتقدم.

واعتبر سماحة آية الله الخامنئي الجرائم الشنيعة التي يرتكبها الكيان الصهيوني في غزة وقتل ٥٠ ألف شخص، معظمهم من النساء والأطفال، والمآسي الحالية في لبنان، والتي تتم جميعها بدعم ومشاركة عسكرية وسياسية وقحة وصريحة من الولايات المتحدة، بأنها تسببت في فضيحة أدعياء حقوق الإنسان، واضاف: إن الحرب ضد الاستكبار هي معركة عقلانية وحكيمة ومطابقة للمنطق الدولي.

وتابع سماحته منتقدا من يسعون إلى إظهار تحرك الشعب الإيراني ضد الاستكبار بأنه غير عقلاني، وأضاف: نحن لا نتهم هؤلاء بالخيانة، ولكن عندما يصفون هذا التحرك الصحيح والعقلاني والمتوافق مع المنطق الدولي بأنه غير عقلاني، فهو على الأقل ينم عن قصر النظر لدى هؤلاء.

واعتبر قائد الثورة الإسلامية المعظم، الشعبية التي يحظى بها الشعب الإيراني لدى الرأي العام العالمي، رغم الجهود الكبيرة التي تبذلها أجهزة الإعلام التابعة لنظام الهيمنة، دليلا على فعالية النضال الناجح والمنطقي للجمهورية الإسلامية وقال: أنه بعد عملية «الوعد الصادق»، عبّر الناس في شوارع مختلف البلدان عن البهجة والسرور، مما يعني أن حركة الشعب الايراني مقبولة بالمنطق الدولي وبالطبع المنطق الإسلامي والقرآني.

ودعا سماحته إلى استمرار هذه الحركة الأساسية وفق خطة صحيحة، وقال: إن استمرار هذه الحركة يعتمد على التقدم العلمي والتكنولوجي وعلى وجود خارطة

طريق يمكن للشباب الأعزاء في كل أنحاء الوطن أن يدعموها من خلال تعزيز البلاد فكريا وعلميا.

وشدد سماحة آية الله الخامنئي على أن المسؤولين والمعنيين يبذلون قصارى جهدهم بالامكانيات المتاحة ولن يتهاونوا بأي شكل من الأشكال، قائلاً: كونوا على ثقة بأن أي تحرك عدواني سوف لن يمر دون رد، ولن يتم نسيانه من قبل المسؤولين المعنيين، ومن المؤكد أن الاعداء سواء الكيان الصهيوني او اميركا سيتلقون ردا قاصماً على ما يفعلونه تجاه الشعب الإيراني وجبهة المقاومة.

واعتبر سماحته أن الجرائم الحالية التي يرتكبها كيان الاحتلال بمساعدة وتدخل ومشاركة الولايات المتحدة هي تشويه كامل للادعاءات الخادعة حول «حقوق الإنسان الأميركية»، وأضاف: لقد أدرك العالم اليوم أن أدعياء حقوق الإنسان المجرمين الذين يصفون بالارهاب رجالا عظماء مثل السيد نصر الله وهنية وسليماني، هم عصابات إرهابية وإجرامية.

ودعا سماحة آية الله الخامنئي الشعوب إلى خلق حراك شعبي ضد هذا الكم من الإجرام والخداع، موضحاً: عليكم أيها الشباب والطلبة أن توضّحوا لهم الحقائق من خلال الاتصال بشباب الدول الإسلامية والمنطقة وخارجها. ذكّروا أنه يجب أن تكون هناك حركة شعبية وعظيمة ضد الاستكبار.

وختم قائد الثورة الإسلامية المعظم كلمته بالقول: بفضل الله، ومع هذه الحركة الإسلامية والإنسانية، سيجد الشعب الإيراني وجبهة المقاومة مكانهما في العالم وسيهزمان العدو حتماً.

كما وجّه سماحته نصيحة معنوية لجيل الشباب، داعياً إياهم إلى ذكر الله والشكر له، وأضاف: الطريق أمامنا ليس قصيراً وسهلاً، ومن الضروري لكم أيها الشباب

الأعزاء العمل، عبر المناجاة والدعاء والتوسل والأُنس بالقرآن وشكر النعم الالهية ومنها نعمة وجود دولة مقارعة للعصابات الإجرامية الدولية، على تعزيز هممكم ومعرفتكم وجهودكم لأداء الواجبات الكبيرة للسير في هذا الطريق الزاخر بالفخر.

واعتبر سماحته صحوة الشباب واستعدادهم وشعورهم بالقدرة، من نعم الله العظيمة الأخرى، وأضاف: واصلوا هذا الدرب بعون الله والاستلهام من الشهداء الأبرار العظام مثل السيد حسن نصر الله وإسماعيل هنية واللواء سليماني ويحيى السنوار.

شريف لك زايى
أستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

ضرورة الحكومة المتعالية في تراث ملا صدرا والإمام الخميني ﵀

المقدمه

تسعى هذه الدراسة للتطرق إلى موضوع ضرورة الحكومة في تراث ملا صدرا والإمام الخميني الفكري وافترض الباحث أن كلا المفكرين أكدا على ضرورة وجود الحكومة، لكي يتناول بعد ذلك أوجه الإختلاف بين المفكرين والمنطلق الذي انطلق كل منهما لبحث هذا المفهوم؟ فما هي الأدلة التي جاء بها كل منهما وما موقف الملا صدرا والإمام الخميني تجاه ضرورة الحكومة؟ افترض الباحث أن المفكرين، فضلاً عن تأكيدهم على النظرة السائدة حول ضرورة الحكومة ومن بينها ضرورة حفظ الأمن والإستقرار كانت لكل منهما آراء أخرى في هذا الشأن. فمثلاً كان الإمام الخميني يرى أن العدالة والأمن من أبرز ضروريات تأسيس الحكومة، وتناول الضرورات الأخرى في هامش البحث وجعل الأبعاد الأخرى تبعاً لهذا البعد الأساسي. ومن جانب آخر

يبدو أن الملا صدرا تطرق إلى البحث بصورة أشمل وأكد عليه بصورة مسهبة. أما الفكرة الأساسية هي أنّ نظرة كلا المفكرين تجاه ضرورة الحكومة ترسم أمامنا منظومة تحمل بين طياتها السياسة بشقيها الداخلي والخارجي، والثقافة والإقتصاد وهي تقدم لنا نظرة شاملة في ما يتعلق بضرورة الحكومة وهي جديرة بتقديم قراءة حديثة لوظائف الحكومة في العصر الحديث. ربما يمكن القول أنّ هذه المنظومة الفلسفية والتجربة المعاشة المتعلقة بمفهوم الدولة لكلا المفكرين البارزين في الحكمة المتعالية، لم تكن نظرة جزئية وعابرة، بل هي فكرة تضرب بجذورها عميقةً في صلب الفكر السياسي وتحديداً ضرورة الحكومة. وهذا لا يعني التدخل في كل شؤون حياة الفرد، وإنما معناه تبيين ضرورة وجود الحكومة في الحياة البشرية. ومن هذا المنطلق يمكن القول أن ما يُطرح حول مفهوم الحكومة في التراث الفكري لهذين المفكرين البارزين يختلف تماماً ما طرح حول آراءهم في هذا الشأن. ولهذا يمكن أن نفسر هذا الموقف بضرورة الحكومة المتعالية الفاضلة والإسلامية)، والقول أنّ المفكرين يؤكدان على ضرورة هذه الحكومة. وهذا ما لم يحظ باهتمام الباحثين في فلسفة الحكم وتسعى هذه الدراسة لتسليط الضوء عليه.

١. التمهيد

لم تعد مسئلة ضرورة وجود الحكومة موضع اختلاف بين المفكرين، وإنما الإختلاف يكمن في نوعية الحكومة والتأكيد على ضرورتها. لكن مازالت تتصاعد بين الفيئة والأخرى أصوات تطالب بإلغاء مؤسسة الحكم وتزعم عدم ضرورة وجود مثل هذه المؤسسة أو

على الأقل وضع حدود لها وتقليص دورها. لهذا لا يمكن الحديث عن ضرورة الحكومة بصورة مطلقة وإهمال الأصوات المخالفة أو أن نزعم بأنّ هذه القضية لم تعد موضع اختلاف. فعلى الأقل يمكن النظر إلى هذا الموضوع من منظور الفوضويين والماركسيين الذين لا يؤمنون بضرورة هذه المؤسسة. فصحيح أن الحكومة مسؤولة ويجب عليها كمؤسسة القيام بمهامها التي تختلف من مدرسة فكرية إلى أخرى، وأن تحافظ على حقوق المواطنين وحرياتهم؛ لكن بشكل عام قيامها بواجباتها ومسؤولياتها تخلق قيود وتحدّ من حرية الأفراد والجماعات، ولهذا بالتحديد عارضت بعض المدارس الفكرية وجودها وأنكرت ضرورتها. فهذه التيارات تدعي أن الحريات، والأخلاق، والقيم، والمساواة تتحقق فقط في ظل غياب الحكومة. بل تتجاوز أن ذلك لتدعي القيم العليا مثل الأخلاق والحريات، والمساواة لا طريق لتحقيقها إلا بإلغاء مفهوم الحكومة واجتثاثها من الساحة الإجتماعية. ونرى جذور هذه الأفكار في التراث الإسلامي وتحديداً في أفكار الخوارج الذين رفعوا القرآن على الرماح ورفعوا شعار « لا حكم إلّا لله » في إشارة إلى الآية الكريمة « إن الحكم إلا الله »، زاعمين عدم ضرورة الحكم في الإسلام. يبدو أن هذه الجماعة كانت تنظر إلى مجتمع العرب قبل الإسلام وغياب الحكومة في ذلك المجتمع. وقد يعود سبب طرح مثل هذه المزاعم إلى الظلم والإضطهاد الذي عانى منه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول والتمييز بين الجماعات الإسلامية وما شهدته الساحة الإسلامية من حروب داخلية وشقاق بين المسلمين، كل ذلك دفع بهذه الجماعة للمطالبة بإلغاء الحكومة ونفي

ضرورة وجود الدولة، لتقليص دور هذه الحكومات التي حادت عن طريق الحق والتخفيف من حدة الجور والعسف الذي مارسته بعد وفاة الرسول ولكن كما سبق القول غياب الحكومة ومؤسسة الدولة بشكل عام كان السبب الأساس في ظهور هذه الأصوات آنذاك.

٢. خلفية البحث

حسب البحث الذي أجراه مؤلف المقالة، لم تجر حتى الآن دراسة مستقلة حول آراء صدر المتألهين الشيرازي وآراء الإمام الخميني حول ضرورة الحكومة. وعلى الرغم من أن كاتب المقال مختص في مجال الفلسفة السياسة للفيلسوف صدر المتألهين، أنه بيد لم يجد مقالاً أو كتاباً حول هذا الموضوع. وهذا القول يختلف بعض الشيء حول آراء الإمام الخميني بسبب نوع إهتمام الإمام الخميني بمفهوم الحكومة. ففي بعض البحوث المنشورة أشير بصورة عابرة إلى آراء الإمام حول ضرورة الحكومة وهي آراء تختلف عن هدف هذه المقالة لأنها تركز على الفلسفة السياسية. لهذا الجديد الذي أتت به المقالة هو النظر إلى هذه الأفكار باعتبارها منظومة متناسقة تعتني ببحث ضرورة الحكومة في آراء المفكرين الملا صدرا والإمام الخميني ﵀.

٣. آراء صدرالمتألهين الشيرازي

آراء الملاصدرا حول ضرورة الحكومة من منظور شمولها على ضرورة الحكومة تستحق البحث والنقاش فقد تطرق الملا صدرا في المشهد الخامس من رسالة الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية وخلال طرحه بحوث حول هذا الشأن، وبصورة مباشرة وغير مباشرة إلى مسألة ضرورة الحكومة وطرح آراء

وأفكار هامة في هذا الشأن توحي باختلاف آراءه وآراء نظراءه في هذا المجال. فهذه النظرية لا تفصل الدنيا عن الأخرة ولا تميز بين الشأن الدنيوي والأخروي في حياة الإنسان، فالإهتمام الدائم الذي أولاه الملا صدرا بحياة الإنسان من كافة الجوانب والزوايا، أعطت آراءه أهمية بالغة في موضوع الحكومة. فهو في مستهل بحثه يشير إلى أنّ « الدنيا منزل من منازل السائرين في سبيل الله وأنّ نفس الإنسان تسير إلى الله وفي سيرورة دائمة لا تتوقف »، ليمهد لموضوع المراحل والمنازل الذي تمر بها النفس في سيرها إلى الله ويرى أنّ هذه المنازل أو المراتب التي تبدأ بخلق النفس البشرية، تتكون من أربع مراتب وهي: المرتبة الهيولانية، والجسمانية، والنباتية، والحيوانية. وتتكون المرتبة الأخيرة أو الحيوانية من خمسة مراحل هي: الشهوية، والعضبية، والإحساس، والتخيل، والتوهم. وهاتان المرحلتان الأخيرتان أي التخيل والتوهم قد يشار إليها بصورة منفصلة وقد تعتبر مرحلة واحدة في بعض المواضع. لكن في ما يتعلق بموضوع الحكومة يرى الملا صدرا أن التخيل غير التوهم وهو شيء مختلف تماماً. ويرى أن هذه المراتب من ضروريات المرتبة الحيوانية. وهذه المراحل أو المراتب تنتهي بمرحلة سادسة وأخيرة وهي المرتبة الإنسانية. فقد يقول الملا صدرا: « وفي المرتبة الإنسانية، تبدأ من أولى درجات ومراتب الشرف حتى آخر درجاتها ومراتبها، ثم تأتي المرتبة الملكوتية باختلاف طبقاتها في القرب والبعد عن المبدأ والخير الأعلى » (صدر المتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩٣). يؤكد الملا صدرا أنّ السالك إلى الله يجب أن يمر بكل هذه المراتب والمراحل المذكورة لكي يصل

إلى الغاية والمنتهى المطلوب. لكن السؤال الذي يطرح نفسه يتعلّق بطريقة الوصول إلى هذه المراحل. فكيف يمكن للإنسان أن يتجاوز هذه المراتب الستة؟ سوف نتناول هذا البحث في السطور القادمة.

وقد نُقل في موضع من أعمال هذا المفكر أنه ذكر مراحل ومنازل النفس على ترتيبها ويذكر بشكل واضح في آخر فقرة من كتابه أن الإنسان ما لم يتجاوز جميع هذه المراتب، لا يقدر على نيل « المقصود والمطلوب الحقيقي ». لهذا يرى الملا صدرا أن جميع بني البشر يسلكون مسيراً واحداً. لكن هل يصل جميع هؤلاء السالكين إلى الغاية القصوى وهل يسير هؤلاء في مسير صحيح وأنهم لا يعدلون عن طريق الصواب أم أن هناك أحداث تغير سلوك السالك؟ يجيب الملا صدرا أن الإرادة البشرية أو إرادة الإنسان وحريته هي العامل الحاسم في وصول الإنسان من عدمه. فقد يقول: « بعضهم قريب إلى القصد وبعضهم بعيد منه؛ ويتوقف بعض السالكين عن السير والبعض الآخر يعدل عن طريق السلوك إلى الله ويعود إلى الوراء » (الملا صدرا، ٢٠٠٦م، ص ٤٩٣). إذن تجد أنواع مختلفة من الإنسان في قافلة الكينونة. وفي الحقيقة مآل هذا الأمر يعود إلى عنصر الإختيار في الإنسان، فالإنسان يختار طريقه بحرية وهو من يحدد طريقة سلوكه وشكل سيره إلى الله. والجدير بالذكر أنّ الملا صدرا يشير إلى هذه النقطة بقوله:

وبعض الناس سواء في طريق الإقبال إلى الله أو طريق الإدبار عنه، سريع السير، وبعضهم بطيء السير، وهذا الإختلاف في السير سببه الحكمة الإلهية في عالم القضاء والقدر في حق بني البشر (صدر المتألهين، ٢٠٠٦م، صص ٣٩٤-٤٩٣).

وفي هـذا المضـمار يمكـن طـرح موضوع القضاء والقدر، لكن نظراً إلى أن موضوع المقـال لا علاقـة لـه بهـذا الموضوع، فطرحه هنا لـيس ضروريـاً (للمزيد راجع: لـك زايـي، ٢٠٠٧م، صص ١٣٠-١٥٥).

يرى الملا صدرا أنّ مثل هذا السـير لا يمكـن أن يخلـو مـن مخـاطر وهـو بحاجـة إلى تمهيـد وإعـداد يسـاعد الإنسـان عـلى السـير في هـذا الطريـق ويميـز لـه الصـالح عـن الطـالح والصحيح عن الخطأ ويسـير بـه نحـو الغايـة المـثلى بصـورة توصـله إليهـا. فلابـد أن ينظـر الإنسـان إلى معاشـه ومعـاده معـاً ولا ينحـاز لجهـة عـلى حساب أخرى، وهذا التوازن هو أهم قضية أو شرط في السير والسـلوك إلى الله. إذ يجب عـلى السـالك ألا يفضـل واحد على الآخر أو يهمل واحد منهما. ويـرى المـلا صـدرا أن هـذا الإهـتمام بالمعاش والمعاد من واجبـات الحكمـة وشروطها. ولهذا صرح بها في مسـتهل كتاب الأسـفار الأربعـة العقليـة. إذن الإهتمام بموضوع « نظام المعاش »، و « نجـاة المعـاد »، حسـب رأي بعـض المفكرين، كان قد حظـي بـاهتمام مـلا صـدرا البـالغ، لأنـه بنـاء عـلى السـير الستة التي رسمها للإنسـان في السـير إلى الله، يؤكد أن « مسألة المعـاش » لا يمكـن نسـيانه ولا يمكـن أن ينصـب إهـتمام الإنسـان بـالأخرة أو « مسـألة المعاد ». وبناء عـلى هـذا الإسـتدلال، يمهـد المـلا صـدرا الطريـق لطـرح موضـوع ضرورة الحكومـة. فقـد نبـه المـلا صـدرا إلى هـذه القضـية وأشـار إليهـا في مواضـع متعـددة منهـا: « إنّ الأنبياء (صلوات الله علـيهم أجمعـين) هم رؤساء القوافل وأمـراء السـائرين إلى الله وأنّ أبـدان السـائرون مراكـب هؤلاء السائرين ». يشير المـلا صـدرا إلى حيثيـات وتفاصـيل هـذا السـير والسلوك وضروراتـه بكـل صراحـة.

والمحصلة هي أن القضايا الثالث وهي التربية والتأديب، والتهذيب يجب أن تكون موضع الإهتمام. فقد يقول هو: « لابد من تربية، وتأديب، وتهذيب هذه المراكب لإتمام السفر إلى الله » (صدرالمتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩٣).

إذن الإنسان السائر في هذا الطريق الذي يتجاوز مراتب السير والسلوك، بحاجة ماسة إلى « التربية » و « التأديب »، و « التهذيب » وقد ذكرت هذه الشروط الثلاث معاً وعلى نفس الترتيب. صحيح أن الملا صدرا قد أشار إلى رئاسة الإنبياء في هذا المسير، لكن يبدو أنه يرى أنّ وسيلة الوصول إلى الغاية القصوى هي الحكومة؛ ولا يمكن نيل المبتغى إلا في ظل هذه الوسيلة/ الحكومة. بمعنى أنه في ظل غياب سياسة واضحة ووجود مؤسسات لإتخاذ القرار وإدارة شؤون المجتمع لا يمكن إنجاز هذه المراحل الثلاث. لكن هذا الموضوع يجب أن يُوضع موضع الإهتمام في المراحل الأولى في رحلة السير والسلوك وأنّ السائرين في هذه الدنيا لا يمكنهم تجاهل ضرورة هذه الشروط الثلاث؛ لهذا لابد من وجود آلية تقوم بتنظيم هذه المراحل والتمهيد والإعداد لها حتى تتم بصورة صحيحة. ففي الحقيقة الإهتمام بهذه الثلاثية تستوجب الإهتمام المتزامن بالمعاش والمعاد التي ذكرها في مستهل كتاب الأسفار الأربعة العقلية وقال أن واجب الحكمة وسبب وجودها هو تنظيم المعاش والمعاد وإنشاء التوازن بينهما أو إنقاذ المعاد من النسيان. لكن الملاصدرا لم يتطرق في مقدمة المجلد الأول من مجموعة الأسفار الأربعة إلى هذا الموضوع، لكنه تناوله بشكل مسهب في رسالة الشواهد الربوبية وتحدث عنه بالتفاصيل. فقد يقول في

هذه الرسالة:

أمر المعاش في دار الدنيا وهو عبارة عن تعلّق النفس بالجسم من ضرورات أمر المعاد وهو عبارة عن حالة تعلق النفس بالجسم والرجوع إلى الله والسير والصعود الروحي والدخول إلى حريم الكبرياء، وهذا لا يتسنى للإنسان إلا أن يكون جسمه سالم ونسله دائم، ونوعه (محفوظ صدر المتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩٤).

هذا يؤكد لنا أن صدر المتألهين يقول أنّ موضع نظام المعاش ونجاة المعاد الذي أشار إليه، لا يتسنى إلا بسلامة الجسم ودوام نسله وحفظ نوعه. لكن إذا أعدنا طرح السؤال السابق في هذا الشأن عندها يمكن القول أنّ هذه الثلاثية وهي « سلامة الجسم »، و « دوام النسل »، و « حفظ النوع » كيف يمكن أن تتحقق أو ما هي آلية تحقيقها والتلائم بين أجزاءها؟ لاشك أن هذه الثلاثية بسبب أهميتها وتأثيرها على الثلاثية السابقة وهي التربية والتأديب، والتهذيب لدى الملا صدرا ذات قيمة عالية وهذا يوحي بمدى أهمية وضرورة الدولة أو الحكومة في تراث الملا صدرا الفكري:

وهذان الأمران أي أمر المعاش وأمر المعاد لا يتم ويتيسر إلا بتوفّر الأسباب الحافظة لها. تلك الأسباب والشروط التي تحفظ وجودها وتجلب منافعها، وتدفع مضارها وكل ما يؤول إلى فسادها (صدرالمتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩٤).

إذن وظيفة المؤسسة التي تتولّى سلامة الجسم، ودوام النسل، وحفظ النوع، تتمثل في قدرتها على حفظ وجود الإنسان وصيانته، وجلب المنفعة له، ودفع الضرر عنه ودفع كل ما يؤدي إلى إفساده. فمن الطبيعي أن القيام بهذه الثلاثية لا يمكن إلا بوجود قدرة فائقة حسب تعبير ماكس

فيبر. فهذه القدرة الفائقة هي الجديرة بالقيام بمثل هذا الواجب الخطير. ففي واقع الأمر الحكومة بوصفها أساس الأنظمة وقوام المؤسسات الأخرى والمؤسسة الأقوى، قادرة على القيام بهذا الواجب إلى حد بعيد.

ويؤكد الملاصدرا أنّ بعض هذه الأمور قد وضعها الله في كيان الإنسان لكي يستطيع من خلالها ضمان هذه الثلاثية. لهذا يشير إلى ضروريات والحاجات الأولية لحياة الإنسان في هذه الدنيا ويقول:

لقد خلق الله المأكل والمسكن والملبس وسائر الحاجات لبقاء الإنسان ووضع في جسمه الميل والشهوة إلى الأكل والشرب، والسكينة لكي يحفظ بواسطة هذه الحاجات صحته وسلامته (صدر المتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩٤).

لكن السؤال هو هل تتحقق هذه الضروريات من خلال الإنسان بمفرده أم يجب أن يكون مع الجماعة لكي يتسنى له نيل هذا الحاجات والوصول إليها؟ فقد كان جواب الملاصدرا على هذا السؤال واضحاً. إذ يرى أنّ الإنسان غير مكتف بذاته ولا يقدر على سدّ حاجاته بمفرده؛ لهذا إذا أراد سد حاجاته فلابد له من العيش مع الجماعة. فقد يقول:

لا يقدر الإنسان على الإكتفاء بنفسه للبقاء، ولا يستغني عن غيره. لأنّ النوع لا يقتصر عليه دون غيره. لهذا لا يقدر على العيش في دار الدنيا إلا خلال من التمدن والإجتماع، والتعاون. لهذا يستحيل وجوده وبقاءه بمفرده (صدرالمتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩١).

ثم يستطرد قائلا:

لهذا يُخلق من نوعه أفراد عديدون وأحزاب مختلفة، ونتيجة هذا ظهور الضياع، والعقار، والبلاد المختلفة والمتعددة. فيختلط الناس ببعضهم في

المعاملات والمناحكات، والجنايات التي قد يقترفها بعضهم، وعند ذلك سيشعر الناس بالحاجة إلى قانون وناموس يكون ملجأهم وملاذهم والحاكم في ما بينهم في ما اختلفوا فيه. فإن لم يكن هذا الموئل الذي يلوذون إليه في ساعات الشدة أو الصراع، فسوف تعم الفوضى بلادهم وتتضارب أميالهم وحاجاتهم فيعتدي القوي على الضعيف ويستولي ذو القوة على من دونه قوة فيعم الفساد في الجمع وينقطع النسل ويختل النظام ويحدث التغيير في كل شيء. لأنّ غريزة كل فرد تدفعه نحو تحقيق شهواته ومطالبه وأميالـه النفسية وحاجات الحياة والعيش. لهذا يغضب على من يزاحمه في سبيل تحقيق هذه الشهوات ونيلها (صدر المتألهين، ٢٠٠٦م، ص ٤٩١).

المقصود بالتمدن الذي ورد ذكره هو وجود المدنية في الحياة وهي تتجلّى في اجتماع الناس وتعاونهم في ما بينهم. وهي تجلٍ من تجليات ضرورة الحكومة التي يجب أن تكون قادرة على تحديد مسار الإنسان وحركته وتملك القدرة على هدايته إلى الخير والصواب. إذن لا يمكن إنكار أهمية الإجتماع والتعاون أو بتعبير آخر الحكومة، في ظهور التمدن والمدنية والحضارة.

على الرغم من أنّ المباحث الإنتزاعية والإلهيات أخذت حيزاً كبيراً من فلسفة الملاصدرا ومنظومته الفلسفية خاصة في كتابه الأسفار الأربعة العقلية، بيد أن هذا البحث الذي أستقيناه من مشهد الرسالة الخامسة من الشواهد الربوبية، يتحدث بصورة غير مباشرة عن هذا الموضوع ويشير إلى ضرورة الحكومة بكل صراحة. لهذا يحظى هذا الموضوع بأهمية بالغة ويجب إيلاء الإهتمام اللازم به للإشراف على موضوع

ضرورة الحكومة خاصة أن الملاصدرا يصب جل إهتمامه وتأكيده عند الحديث عن ضرورة الحكومة، على الإنسان ويضعه في صلب موضوعه. وعندما يقال أن فلسفة ملاصدرا ترتكز على صيرورة الإنسان وأنّ اللبنة الأساسية لهذه الفلسفة هي صيرورة الإنسان، فإن هذا الصيرورة تبلغ ذروتها في هذا الموضوع. فجل مساعي الملا صدرا في المحافظة على الإنسان وصيرورته وتكامله وتكوينه بصورة مثالية في ظروف مناسبة يجب أن توفّرها الحكومة أو بتعبير آخر الآليات والأسباب التي تؤمنها مؤسسة الدولة. بتعبير آخر لا تتوفر هذه الظروف المناسبة إلا في ظل وجود حكومة. يبدو أن الملا صدرا أدرك وجوب التأكيد على وجود أسباب وظروف مساعدة تتجلى في هيئة حكومة.

٤. آراء الإمام الخميني ﷺ

بعد التطرق إلى آراء صدر المتألهين وتحليلها بشكل موجز، يمكن القول أن الإمام الخميني قدم أكثر الآراء والنظريات شمولاً ودقة حول ضرورة الدولة. ففي الواقع عندما نتحدث عن ضرورة وجود الحكومة بوصفها مؤسسة في المجتمع البشري، فإننا نبحث الأدلة والأسباب القائلة بضرورة الحكومة، لهذا يجب تبيين وإيضاح هذه الضرورة من خلال دراسة هذه الأدلة و الأسباب. فقد تحدث الإمام الخميني عن ضرورة الحكومة في كتاب «البيع»، ونظراً إلى أهمية هذا الكتاب سوف نتناوله في هذا المجال. يرى الإمام أنّ هذه الأدلة عقلية وليست فقهية أو نقلية. لهذا يجب التذكير هنا بأنّ توجه الإمام هو توجه عقلي ويتناول موضوع الحكومة من هذا منظور. وعلى هذ الأساس وبناء على ما صرح به الإمام الخميني،

فـإنّ ضرورة وجـود الحكومـة في المجتمع تعود إلى الأدلة العقلية التالية:

فإنّ لزوم الحكومة لبسط العدالة والتعليم، والتربية، وحفظ النظم، ورفع الظلم، وسد الثغور، والمنع عن تجاوز الأجانب عن واضح أحكام العقول من غير فرق بين العصر (الإمام الخميني، المجلد ٢، ٢٠٠٩م، ص ٦٢٠).

يبدو أنّ ما ذكره الإمام الخميني كأدلة تدلّ على ضرورة وجود الحكومة، ورغم إيمانه بأنّ هذه الأدلة هي أدلة عقلية، ويمكن الإستدلال بها في كل العصور والأزمان، إلا أنه كان يؤمن بنوع من التقييم وتحديد الأولويات؛ وهذا ما يميز آراءه عن الآراء الأخرى التي تؤمن بضرورة وجود الحكومة. ومن هذا المنظور، العدالة هي الركن الأساس لوجود الحكومة أو تأسيسها. ويقف التعليم والتربية في الدرجة الثانية من السلم التراتبي من حيث الأهمية. وهذا عائد إلى الأهمية البالغة التي أعطاها المفكرون المسلمون لمسألة التعليم والتربية وما تؤدي من دور حاسم في المجتمع؛ إذ تشمل العدالة بشكل أو بآخر. كما أن توسيع نطاق التعليم وتربية الأفراد في المجالات المختلفة، يساعد في تثقيف المجتمع. لكن يبدو أنّ الأدلة الأربعة الأخرى المتعلقة بضرورة الحكومة، تقوم على الركنين الأولين؛ بتعبير آخر، حفظ النظم ورفع الظلم يمكن أن يكون نتيجة تحقيق العدالة وبسطها. كما أن بسط العدالة يؤول إلى بسط التعليم والتربية والعكس صحيح. وفضلاً عن ذلك، تساعد على صيانة الحدود والثغور وتحفظها من تجاوز الأجانب. إذن بسط العدالة في المجتمع وليس تحقيقها فحسب، يؤدي دوراً بارزاً في تأسيس الحكومة وهو يحظى بأهمية بالغة في هذا الشأن. فقد قيل منذ

القدم أنّ « العدل أساس الملك ». وهذا يوحي بضرورة العدالة وأهميتها. ومن هنا يمكن فهم قول الإمام علي عليه السلام حين قارن الحكومة بالنعل تارة وبعفطة عنز تارة أخرى. لأنّ الحكومة تكون ذات قيمة عندما تكون قادرة على بسط العدل وإزالة الظلم والعسف، وإن عجزت عن هذا فهي تكون محض مؤسسة تعنى بالنظم والأمن وتنظيم شؤون المجتمع، وإن كانت هذه المهام ذات قيمة كبيرة، إلا أنّ الأهم هو بسط العدل.

التأكيد على أهمية العدالة وبسطها تجلّى في أقوال العظماء بصيغ وعبارات مختلفة، فهذا الإمام موسى الصدر يقول أنّ واجب الحكومة هو إنشاء التوازن في المجتمع (الصدر، ج ١٢، ٢٠١٧م، ص ١٠). فإن قارنّا هذا القول بقول الإمام الخميني فسوف نرى أن إنشاء التوازن في المجتمع قائم على تحقيق العدالة وبسطها. فوجود العدالة وبسطها في المجتمع البشري يؤدي تلقائياً إلى التوازن والتضامن الإجتماعيين. لكن يجب التذكير بأنّ تأكيد الصدر على دور التوازن في مؤسسة الدولة عائد إلى غياب العدالة في تقسيم السلطات في لبنان. بمعنى أن السلطات لم توزّع بصورة عادلة بين الفئات والجماعات والطوائف اللبنانية وتعاني الدولة اللبنانية من ثغرات كبيرة بينها وبين المواطن اللبناني وهناك تمييز صارخ في تمثيل هذه الفئات والجماعات في الحكومة اللبنانية. يبدو أنّ التأكيد على التوزان في قطاع الحكومة أو وجود هذا التوازن في داخل الحكومة كمؤسسة معناه أن تقف الحكومة على مسافة واحدة بين المواطنين وتتحاشى التمييز بينهم على الأساس الطائفي أو العرقي أو غيره. هذا التأكيد على حياد الحكومة في المجتمعات المتنوعة أو المجتمع الذي يتكون من مكونات

بالغة التعدد الثقافي، سببه نفس هذا التعدد والتنوع وهو موضوع هام جداً في الفلسفة السياسية. فقد تظهر أهمية العدالة في هذه المجتمعات أكثر من غيرها.

لكن هذه النظرة لا تقتصر على المجتمع اللبناني وقد تحدث في أي مجتمع فالهدف بشري. فالهدف هو الإشارة إلى أسباب تأكيد الصدر على العدالة. فقد طرح الإمام الخميني هذه الفكرة حيال المجتمع الإيراني والدول الإسلامية الأخرى. فالعدالة فوق عنصر الزمان ولا تقتصر على أزمنة دون أخرى. فهي مطلب عام طالب به البشر في كل المجتمعات والعصور والأزمان. لهذا تحظى بالأهمية القصوى في هذا الشأن، بل هي العامل الأهم في تأسيس الحكومة. فلولا التأكيد على ضرورة العدالة لما شهد الإنسان مؤسسة الدولة أبداً.

إذن، من منطلق هذه القناعة، يمكن القول أن النظم يقف في المرتبة الثانية في سلم أولويات ضرورة الحكومة. ومدلول النظم هنا مدلول موسع ويشتمل على معنى الأمن أيضا. لهذا لا يمكن للحكومة ألا تعتني بالنظم والأمن أو تهمله. فرغم أهمية بسط العدل ومآلات بسط العدالة في المجتمع، إلا أنّ هذا الأمر لا يتسنى من دون النظم والأمن. وفضلاً عن ذلك، لا يمكن تربية المواطن وتهذيبه بصورة صحيحة ومؤثرة، وبهذا يبلغ اللامساواة ذروته في غياب الأمن والنظم. إذن، غياب الأمن سيؤول إلى استفحال اللامساواة ويعمق الفجوة بين صفوف المجتمع. وبهذا سيؤثر غياب الأمن على جميع ضرورات تأسيس الحكومة. فقد كان استتباب الأمن منذ سالف الأزمان من أهم مسؤوليات الحكومة ومن أبرز الأدلة لإثبات ضرورتها. ولهذا يمكن أن تكون له

أولوية قصوى تجلعه فوق الأولويات والضرورات الأخرى.

وعلى الرغم من أهمية الأمن، إلا أنّ مفهوم العدالة سيبقى المفهوم والمعيار الأهم والأبرز لتقييم أداء الحكومات والحكم بفشلها أو نجاحها. فهذا المعيار يمنح موطئ قدم مناسب لنقد التوجهات والتيارات الموجودة في كيان الحكومة ويمكن أن يتخذ كمحك ومقاس لتقييم أداء الحكومات والحكم عليها بالفشل أو النجاح. وبناء على هذا، لا يمكن لأي معيار آخر من بين المعايير الخمسة أن يكون أهم من معيار العدالة لتقييم أداء الحكومة. بل وجود المعايير الأخرى مرهون بمعيار العدالة. فالعدالة هي الركيزة الأساسية للإهتمام بمفهوم الحكومة؛ وغيابها يؤثر سلباً على المسؤوليات والمهام الأخرى المنوطة بالحكومة. فهذه المعايير سوف تظلّ طريقها وتعجز عن أداء مهامها في ظل غياب العدالة، فالعدالة هي البوصلة التي توجه المعايير والضرورات الأخرى ولا يمكن أن تخدم المجتمع. فإن عجزت الحكومة عن بسط العدل، فسوف تعجز بطبيعة الحال عن بسط التعليم، والتربية، وحفظ النظم، واستتباب الأمن، وتعجز عن التصدي للظلم، بل تكون سبباً للظلم والعسف. ولهذا السبب غياب العدالة يمهد الطريق للعدو الأجنبي لإجتياح الحدود والتدخل في شؤون البلاد وفي مثل هذه الحال، تواجه الحكومة تحديات جمة لحماية الحدود والثغور الجغرافية، والحدود الثقافية وتعجز عن صيانة المجالات الإقتصادية والسياسية من الإنهيار والإندثار؛ لأنّ غياب العدالة يؤدي إلى عزوف الشعب عن الحكومة والتمرد على أوامرها فتحدث فجوات بين الشعب والحكومة يصعب ردمها بسهولة وتتزلزل أركان الدولة

فتتكالب الأجانب على احتلال البلاد وتطمع في مواردها وأرضها. ومن جانب آخر، يصبح الإقتصاد في مهب الريح ويقف على حافة الإنهيار وتتسع الفجوة بين طبقات المجتمع. وربما يظهر أفراد من داخل كيان الدولة ومفاصلها يطمعون في مواردها ويستغلون حالة الفوضى لتحقيق مكاسب فردية وفئوية ويفتحون الباب على مصراعيه في وجه كل من هب ودب وتصبح البلاد ساحة مباحة للأجانب فلا يبقى من إستقلال البلاد إلّا إسمه ومن هنا لا يمكن مقارنة العدالة بالمعايير والأدلة الأخرى المذكورة حول ضرورة الدولة ووضع كل هذه المعايير في خانة واحدة. فالعدالة تضع كل المعايير والأدلة تحت عباءتها وجميع هذه الأدلة تدور في فلك العدالة ولا تخرج منها. إذ نرى تأثيرها المباشر على الأدلة الخمسة الأخرى بكل وضوح.

إذن، غياب العدالة وضعف بسطها يؤدي إلى التشرذم والتشتت في المجتمع وتحدث فجوات عميقة بين الشعب والحكومة. فإذا استتب العدل وبسط في كل مفاصل الدولة، عندها لا يمكن إحداث الشقاق بين الشعب والحكومة أو بين أبناء الفئات الإجتماعية المختلفة، فإن تمتع المجتمع بنعمة العدالة فسوف يكون قادراً على تجاوز جميع العقبات والتحديات مهما كبرت. لكن الجدير بالذكر أن التعليم والتربية يمكن أن يكونا عاملين مساعدين. إذ أن التربية والتعليم عنصران مهمان في ترسيخ العدالة وتوطيد أواصرها في المجتمع البشري. وقد سبق لكاتب المقال أن تطرق في كتابه دراسة مقارنة لنظريات ولاية الفقيه« (لك زايي، ٢٠١٨م) إلى آراء القائلين بإقامة الحكومة بعد طرحه الآراء المخالفة لإقامتها، لهذا لا نعيد طرحها في هذا المجال. لكن لا يمكن

القول بأنّ تغيير موضع بسيط، يمكن أن يقرب آراء مخالفي إقامة الحكومة إلى آراء القائلين بإقامتها. فحسب رأي الإمام الخميني إذا عجزت الحكومة عن ردود فعل مؤثرة تجاه المعايير الستة الآنفة الذكر، فهي في الواقع قد سلبت أدلة حضورها وأسقطت الأسباب المقامة على إثباتها من حيز القيمة. من نافل القول أن الحكومة في العصر الحديث أصبحت من أهم مؤسسات المجتمع وأخذت على عاتقها مهام ومسؤوليات لا تعد ولا تحصى، وسمحت لنفسها بالتدخل بصورة مباشرة وغير مباشرة في الكثير من شؤون الحياة، وهذا ما يجعل هذا الموضوع في غاية الأهمية. لكن نظرية تحجيم الدولة قلصت دائرة صلاحيات الحكومات واجتزأت مهام الحكومة باتخاذ السياسات العامة وقزمت مؤسسة الدولة، لصالح القطاع الخاص وغير الحكومي الذي اتسع نطاقه بشكل لا يصدق. في حين أن المجتمعات النامية لاتزال حكوماتها ترزح تحت وطأة القطاع الخاص والعام و مافتئت حكومات هذه المجتمعات تعاني من تضخم حجم الحكومة. ولهذا أمامها طريق حافل بالتحديات والمخاطر في هذا السبيل. ولهذا السبب دراسة هذه المجتمعات وحكوماتها وخاصة في ما يتعلق بالعدالة محفوف بالمخاطر والتحديات وهذا ما جعل موضوع ضرورة الحكومة يقتصر على الحكومات الصغيرة، أي تلك التي فصلت بين القطاع الخاص والعام.

ربما يمكن القول أنّ هناك معيار آخر جدير بإضفاءه على المعايير الست الأخرى وهو معيار الحرية. فالحرية رغم تحدياتها بحاجة إلى المجتمعات. دعم فالحكومات تمتلك الكثير من الإمكانيات والموارد ولهذا قادرة على بسط الحرية والتأسيس لها. ونظراً

لأهمية الحرية في إطلاق المواهب والطاقات الكامنة في المجتمع، فإنها قادرة على إطلاق هذه الطاقات والمواهب أو كبتها. ربما يقول قائل أن الحرية تندرج ضمن إطار العدالة. وهذا القول له جانب من الصحة، لكن نظراً لأهمية للمنهج الذي يمكن أن تعتمده الحرية في المجتمع، فإنها جديرة بأن تكون معياراً مستقلاً له حدوده وأطاره الخاص. خاصة وأن الحرية في التاريخ الإيراني المعاصر وخاصة في الثورتين الكبيرتين الثورة الدستورية والإسلامية، لها مكانة مرموقة في مخيلة المجتمع الإيراني المعاصر؛ فقد أخذت الحرية على عاتقها حيزا كبيراً من المسؤولية في تحرير الشعب، ولهذا السبب كانت أحدى الشعارات الثلاثة في الثورة الإسلامية وهي: « الإستقلال، الحرية، الجمهورية الإسلامية ». وهنا تبدو الحرية أكثر أهمية حتى من العدالة نفسها. ربما يمكن القول أن الجانب الأهم في بسط العدالة ونشرها هو حضورها في المجتمع والإهتمام بها كجانب لا غنى عنه. وقد شهد التاريخ الكثير من الحكومات المستبدة التي سلبت الحريات من شعوبها وأقامت حكومات مضطهدة واستبدادية تنكل بشعبها لديمومة سلطتها، لكن التاريخ يروي لنا مآلات هذه الحكومات وما آلت إليه أوضاعهم وقيام الشعوب عليهم لكبتهم الحرية وكرامة العيش، وهذا يقول لنا أنّ الخطوة الأولى لتحقيق العدالة هي الحرية. لأن حرية المجتمع يضمن لنا تحقيق القطاع الأعظم من العدالة، لذلك يجب توسيع نطاق الحرية لنيل ما تبقى من العدالة.

٥. مقارنة أوجه الإختلاف والإئتلاف

المقارنة بين آراء هذين المفكرين

توحي لنا أنّ الإمام الخميني يؤكد على بسط العدالة بينما يتطرق الملا صدرا إلى هذا البحث بصورة مختلفة ويركز على الإنسان مباشرة. فالإنسان منذ بدء خلقه وتكوينه يحمل على عاتقه الصيرورة والتكامل بكامل إرادته في فضاء القضاء والقدر. فمن خلال هذه النظرة إلى مسألة المعاش وهي حالة تعلق النفس بالجسد، ومسألة المعاد وهي حالة قطع هذا التعلق، يتناول موضوع الإنسان والحرية. فيقدم الملا صدرا أمثلة عينية ملموسة ويتحدث عن ثلاثية سلامة الجسم، ودوام النسل، وحفظ النوع. وهذه الثلاثية هي مزيج يجب على الإنسان إعادة صياغة نفسه وصيرورته فيه والسير ضمن هذا المزيج نحو الغاية المثلى. إذن هذا الإختلاف في طرح الموضوع في تراث الملا صدرا والإمام الخميني مشهود بكل وضوح، لكن ما يوضح لنا واقع الموضوع بصورة أكبر هو أنّ الإمام الخميني كنظيره كان يولي إهتماماً كبيراً بالإنسان؛ فهو يتحدث عن العدالة من منطلق الإنسان وبسببه. ولهذا يمكن اعتبار هذا الإختلاف في وجهة النظر بأنه يكمل بعضه. كما يمكن مشاهدة هذا الإختلاف في موضوع علاقة الشريعة بالسياسة عند هذين المفكرين، إذ طوّر الإمام الخميني هذه الفكرة من خلال إلقاء نظرة شاملة عليها والإرتقاء بها إلى مستوى آخر من ناحية المضمون.

النقطة الثانية هي أنّ الإمام الخميني تطرق بصورة مباشرة إلى الأدلة العقلية المتعلقة بضرورة الحكومة، في حين أن الملا صدرا تناول بصورة ضمنية ولوح إليها من دون تصريح مباشر إلى في نهاية البحث؛ حيث تحدث عن موضوع السياسة والحكومة. فقد اتضح هنا أن قصده من المؤسسة القادرة على ضمان ثلاثية « التربية »، و « التأديب »، و

« التهـذيب » مـن جانـب، وثلاثيـة « صحة الجسم »، و « دوام النسـل »، و « حفظ النوع » من جانب آخر هـي الحكومة ليس إلا. وهـذا مـا يشـير إلى نطـاق حضـور الحكومـة في المجتمـع ودورها الحاسم فيه.

والفرق الآخـر بـين تـراث هـذين المفكرين هو أنّ مباحـث المـلا صـدرا تتبـع إطـار منطقيـاً. مـن ناحيـة الأسـلوب، في حـين مباحـث الإمـام الخمينـي كانـت ترتكـز مـن ناحيـة المضـمون عـلى التقيـيم وتحديـد الأولويات. ربما الفـرق بينهم هـو أنّ المـلا صـدرا تنـاول المباحـث المتعلقـة بالتقييم إلى جانب إهتمامـه بالسـيرورة المنطقيـة لتلـك الأبحـاث، لكـن في الوقت نفسه يمكن القول أن إستدلال الإمام الخميني حول ضرورة الحكومة يقوم على إستراتيجية مسبقة وعامـة لم تتطـرق إلى التفاصـيل. في حـين أن مباحث الملا صدرا حول هذا الشأن لم تستغن عن الخوض في التفاصـيل بـل ذكرت تفاصيل دقيقة حـول صـيرورة الإنسان.

على أيـة حـال نظـراً إلى أنّ ضرورة الحكومة كانت موضع إهـتمام الكثـير مـن التيـارات الفكريـة والمـدراس الفلسـفية، فـإن تحديـد أوجـه الفـرق والتمايـز بـين هـذه التيـارات وبـين فلاسفة الحكمة المتعالية يجب أن يكون موضـع إهـتمام البـاحثين في هـذه الفلسـفة. ربـما النظـر إلى البحـوث السـابقة يمكـن الباحـث مـن تحديـد أوجه التمايـز والفـرق بـين آراء صـدر المتألهين وآراء الإمـام الخمينـي. وثمـة أوجه إخـتلاف أخـرى يجـب ذكرهـا لإكتمال البحث وتمام الفائدة وهي:

فضـلا عـن مـا يقـال عـن ضرورة وجـود الحكومـة يجـب القـول أن الحكومـة المتعاليـة الحكومـة الفاضـلة والإسـلامية القائمـة عـلى الحكمـة المتعاليـة) تتحـدث لنـا عـن أهميـة

مضاعفة حول هذه الضرورة. ولهذا يجب القول أن أولى مهام الحكومة وضرورة وجودها هي توعية الأفراد وتثقيف المواطنين وإخراجهم من ظلمات الجهل إلى نور المعرفة. لهذا يقول الملاصدرا في معرض حديثه عن كبائر الذنوب أن سد باب معرفة الله من كبرى كبائر الذنوب وأشدّها وطأة. إذن يمكن القول أن الحكومة عند هذا الفيلسوف فضلاً عن مهامها الحديثة وهي توفير الصحة، والسلامة، والتعليم، والتربية لكل المواطنين هي تمهيد أرضية لازمة لكل هؤلاء المواطنين لتهذيب النفوس والإرتقاء بمستوى الوعي والفهم، والمعرفة، والإهتمام بالجانب الإنساني والأخلاقي لكل مواطن وإبعادهم عن الرذائل والمعاصي، وحتهم على التمسك بالقيم الإلهية وإيقاد جذوة الإيمان في قلوبهم. إذن، إن تمكنت هذه الدولة القائمة على الحكمة المتعالية أن توفّر هذه الظروف فإنها سوف تستطيع خلق مناخ فكري وعقلي ينتمي مواهب الأفراد وقيمهم الأخلاقية.

الوجه المائز الآخر هو الجانب الأخلاقي وبسط الفضائل الأخلاقية في المجتمع وبين المواطنين. ففي الواقع بسط الفضائل الأخلاقية والقضاء على الرذيلة الأخلاقية في المجتمع هي من أبرز ما يميز الحكومة القائمة على الحكمة المتعالية عن غيرها. وهنا تبرز لنا أهمية الصدق. بمعنى أنّ اللجوء إلى طرق مختلفة للوصول إلى القيم مهمة من هذه الناحية. ولهذا يقول الإمام موسى الصدر أن الغاية لا نبرر الوسيلة ولا يمكن نيل الغايات الشريفة عبر وسائل غير شريفة، وأن وسيلة نيل الغاية لا يمكن أن تتنافى مع نفسها. فهذا الجانب فضلا عن طابعه الترتيبي، يؤدي إلى تعزيز التضامن بين أفراد المجتمع. لا غرو

أن الصدق القائم على الحرية وحضور الفضيلة والقيم فيها تكسب معناها عند حضورها في المجتمع.

فضلا عما ورد أعلاه، القضايا الأخرى التي ذكرت حول أدلة ضرورة الحكومة يمكن أن تكون بمثابة أوجه تمايز واختلاف بين هذه الحكومة وغيرها. خاصة أنه من الضروري إستخدام شتى الطرق والأساليب لتحقيق العدالة. وأنّ العدالة بوصفها عماد هذه الفضائل يجب أن تكون على رأس أولويات الحكومة؛ فهي تؤدي إلى ظهور الفضائل الأخرى في المجتمع. إذن دور الحكومة في تعزيز هذه الفضائل دور محوري ولا يمكن الإستغناء عنه.

والنقطة الهامة التي يجب الإهتمام بها هي أن الحكومة وعمالها لا يمكنهم الإختفاء وراء شعارات مثل الإهتمام بالجانب الروحي للرعية والتموضع وراء شعارات لماعة مثل المعرفة والفضيلة وبسط العدالة، وإهمال حياة الناس والشأن الدنيوي وعدم إيلاء الاهتمام بالجانب المادي للمواطن والتملص من المسؤولية بذريعة الإهتمام بالجانب الروحي. فقد يجب على الحكومة التخطيط وإدارة شؤون الرعية والعمل الجاد والصادق لتوفير جانب من الرفاه والأمن المادي؛ فلا يمكن نتمية الجانب الروحي لا من خلال توفير العيش الكريم للمواطن. بتعبير آخر، رفاه المواطن وتوفير حاجاته المادية يمهد للإهتمام بالجانب الروحي والمعرفي والإهتمام بالفضائل والقيم الأخلاقية.

خلاصة البحث والنتائج

طرح موضوع الحكومة وضرورتها يمكن أن يكون موضوعاً قابلاً للطرح من زوايا مختلفة. بتعبير آخر، يمكن الدفاع عن ضرورتها من مختلف التوجهات والتيارات الفكرية. لكن

لا يمكن القول أنّ هذه الضرورة كانت نتاج التجربة المعاشة لجميع المجتمعات البشرية منذ القدم. لكن يمكن القول أنّ مهمة الحكومة الأساسية هي توفير الأمن. فقد كان توفير الأمن من أبرز وأهم مسؤوليات الحكومات على مرّ العصور والأزمان. وذلك لأنّ الأمن هو شرط الحياة ولا يمكن الحديث عن الحياة من دون الأمن. لكن الحديث عن حثيثيات الأمن وطرق توفير الأمن في المجتمعات، حديث متشعب ويمكن تناوله من مواضع مختلفة. فقد كسب مفهوم الأمن منذ القدم معان مختلفة وتوسعت دلالاته بمرور الزمن وأتسع نطاقه فأصبح يحتوي على مجالات عديدة. إذ لا يمكن توفير الأمن لكل المجالات من خلال الأفراد وحتى من خلال المؤسسات الخاصة من دون اللجوء إلى الحكومة. وهذا ما أظهر مدى ضرورة الحكومة في توفير الأمن لأفراد المجتمع. لكنّ الحكومة يمكن أن تستعين بالمؤسسات الخاصة المعنية بالأمن في هذا الشأن، لكنها لا تستطيع الإكتفاء بها من دون حمل هذه المهمة على عاتقها. ولا يمكن لأي مؤسسة أن تحل محل الحكومة في توفير الأمن.

ونظراً لما تطرّقنا إليه في هذا المقال، ربما يمكن القول أن التجربة المعاشة لمفهوم الحكومة في للتراث الفكري لمفكرين من كبار الفكرين الحكمة المتعالية، لم تكن نظرة إجتزائية تجاه الحكومة، إذ يرى هذان المفكران أن الحكومة يجب تكون حاضرة في كل شؤون الحياة. ولكن هذا لا يعني تدخل الحكومة في الشأن الخاص للمواطن، وإنما معناه تبيين وشرح ضرورة وجود الحكومة. وبناء على ما ورد في البحث، ما كان يحظى بأهمية أساسية عند الإمام الخميني هو بسط العدالة، وأن قضايا مثل التربية

والتعليم والنظم والأمن، ورفع الظلم، وحفظ النظم، والتصدي للأعداء وصيانة الحدود تأتي في الدرجة التالية. فهذا النظم الذي عبارة عن نظرة تقييمية لأبعاد ضرورة الحكومة، لكن يبدو أن الإمام الخميني يرى أنّ تحقيق العدالة في جميع المجالات تؤثر على المجالات الأخرى وتساعد على جعل الأمور في نصابها. ولهذا الأمن لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال هذا الطريق. هذا يعني أن هناك الكثير من الواجبات والمهام الملقاة على عاتق الحكومة، ويجب على الحكومة أن تتناول هذه الضرورات بناء على أهميتها وأن تكون قادرة على تحديد هذه الأولويات لكي تساعد الأفراد على تحقيق مطالبهم.

يمكن الحديث عن تحديد الأولويات بإسهاب، لكن نظراً للظروف السائدة في عالمنا المعاصر وتحديد مهام مختلفة للحكومة، نستطيع القول أن الحكومة باتت من أهم ضرورات المجتمعات المعاصرة. ولهذا نرى الملا صدراء أولى إهتماماً بالغاً لموضوع التربية والتأديب، والتهذيب. فضلا عن ذلك، تطرق بصورة واضحة إلى مسألة المعاش والمعاد بصورة متزامنة ولم يفضل أحدهم على الآخر. ويذكر أنّ صحة الجسم، ودوام النسل، وحفظ النوع كلها أمور تحظى بأهمية بالغة وهي هذه النظرة متأثرة من نظرته تجاه المعاد والمعاد في الواقع تطرق الملا صدرا من هذه الزاوية إلى ضرورة الحكومة وأكد على ضرورة وجود أسباب ووسائل قادرة على تحقيق هذه الثلاثية الحيوية وهي صيانة الإنسان وحفظه، وجلب المنفعة، ودفع المضار عنه.

إذن على الرغم من إختلاف موضع الملا صدرا والإمام الخميني، بيد أنّ كلا مفكري الحكمة المتعالية كانا يؤكدان على ضرورة الحكومة.

ونظراً لأهمية الإنسان هذه الحكمة، فإن هذا التأكيد على ضرورة الحكومة سببه حفظ الإنسان والإرتقاء في عالم الأخلاق والقيم؛ حتى يكون قادراً السير والسلوك إلى الله بطريقة صحيحة ويتجاوز مراحل الإنسانية ودرجاتها ويقترب إلى أعلى درجاتها.

فتربية الإنسان وسيره في طريق الإصلاح والهداية من أهم القضايا المشتركة بين فلاسفة الحكمة المتعالية، لكن الملا صدراء والإمام الخميني طرحا أدق وأعمق البحوث والقضايا في هذا الشأن.

فهرس المصادر

[١] الإمام الخميني. (١٣٨٨ ش). البيع (المجلد ٢، الطبعة الثالثة). طهران: مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني ﷺ.

[٢] الصدر، السيد موسى. (١٣٩٦ش). مصيرة الإمام السيد موسى الصدر: حركة أمل وسياسة والإقتصاد (المجلد ١٢، تأليف: يعقوب ضاهر). طهران: مؤسسة دراسات الإمام موسى الصدر.

[٣] صدرالمتألهين الشيرازي. (١٣٨٥ش). الشواهد الربوبيه في المناهج السلوكية المترجم جواد مصلح). طهران: منشورات سروش.

[٤] صدرالمتألهين الشيرازي. (١٩٨١م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (٩ج). بيروت: دار احياء التراث.

[٥] لك زايي، شريف. (١٣٩٦ش). فلسفه سياسى صدرالمتألهين (الطبعة الثانية). قم: مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية.

[٦] لك زايي شريف. (١٣٩٧ ش) بررسى تطبيقى نظريه هاى ولايت فقيه (الطبعة الرابعة). قم: مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية.

[٧] لك زايي شريف. (١٣٩٩ ش) حكمت سياسى متعاليه. قم: مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية.

سيد سجاد ايزدهى
باحث وكاتب وأكاديمي/ الجمهورية الإسلامية

نطاق صلاحيّات الولي الفقيه من منظار الحوكمة الإسلامية

(البحث عن مقتضى آية «النبي أولى بالمومنين من أنفسهم» نموذجاً)

المقدمة

فقد يقيّد صلاحيّات الحاكم فئتان. حيث ذهب بعض الفقهاء إلى تقيد صلاحيات الحاكم على مستوى رفع حوائج الغيب والقصر والعجائز ولم تفوض إليه الصلاحيات المتعلقة للحاكم الزعيم على تدبير المجتمع. يرجع هذا القول إلى كون الفقيه ليس حاكماً وزعيماً على المجتمع بل يعتبر متصدياً للأمور الحسبية على مستوى الأمور الضيقة المتعلقة بالأفراد لا المجتمع (الخوئي، ١٤١٠هـ، صص ٤١٩ـ ٤٢٥). وقد ذهبت فئة (وهم علماء السياسة) إلى أن الفقيه كحاكم وزعيم لما زادت صلاحياته فوق صلاحيات الحكام والسلاطين فلم تفوض إليه الولاية في شوؤن الناس الشخصية. ففي الحقيقة لم يكن الغرض من الحكومة في هذه النظرية

إلّا إقامة النظم و تحقيق الأمن وحلّ الخلافات والنزاعات في المجتمع و إلا توسع نطاق صلاحيات الحاكم بحيث تخوّله إلى إيصال المجتمع إلى السعادة الشاملة الجامعة لشوؤن الناس الدينية والدنيوية.

وعند الحديث عن هاتين النظريتين تجاه صلاحيات الفقيه الحاكم، يمكن القول بتوسع صلاحياته، فضلاً عن مستوى الشوؤن العامة مثل صلاحيات السلاطين والحكام، على نحو يستطيع الحاكم الإسلامي على التدخل في حالات الناس الشخصية حتى يقودهم إلى السعادة المادية والمعنوية فيدبر أمور المجتمع نحو السعادة عبر الشوؤن التقنينية والتنفيذية. ففي هذه النظرية لا يقيد نطاق صلاحيات الحاكم بإرادة الناس وميولهم بل وظائفه تؤخذ من مبادئ الدين والشريعة وأحكامها. نعم صلاحياته على مستوى الولاية المطلقة تقيد برعاية مصلحة الإسلام أو المسلمين أو المجتمع الإسلامي.

ففي هذه المقالة نعتبر الفقيه الجامع للشرائط كحاكم عرفي يجب الحكم بتوسّع صلاحياته و وظائفه على قدر صلاحيات السلاطين والحكّام. فلا يسمح القول بتقيّد صلاحيّاته بشوؤن ضعاف المؤمنين وتضيّقها بالشؤون الحسبية، فنبحث تالياً في توسع صلاحياته على قدر يسمح له التدخل في بعض أحوال المواطنين الشخصية عند المصلحة، لأنّ الولي الفقيه ليس كسلطان وحاكم مثل سائر سلاطين البلاد. بل نطاق صلاحيّاته يعادل وظائف الإمام عليه السلام وصلاحياته.

وقد أكثر الفقهاء كلامهم في صلاحيّات الحاكم وتوسّع صلاحيّاته إلى ما يعادل وظائف الإمام عليه السلام. وهذا هو الرأي المشهور بين الفقهاء مدى القرون المتمادية وإشتهر نظرهم في صلاحيّات الفقيه في عصر الغيبة

بالولاية العامة أو المطلقة (الأنصاري، ١٤٢٠هـ، ج ٣، صص ٥٥٦-٥٥٧) كما يمكن أن يقال بأن تاريخ هذه النظرية يرجع إلى عهد الفقهاء الأوائل وفي بداية عصر الغيبة كالشيخ المفيد (المفيد، ١٤١٣هـ، صص ٨١٠-٨١١) ويستمر منذ ذلك الحين إلى عصرنا هذا. (الخميني، ١٣٧٨، ج٢٠، ص ٤٥١).

والملفت في هذه النظرية هو تصريح الفقهاء بالولاية العامة وقولهم بتوسع صلاحيات الفقيه الحاكم إلى الشؤون العامة التي تتعلق بأمور المجتمع، بينما أنهم لم يتخيلوا تولي الفقيه على رأس المجتمع، بل غاية ما تصوروا لموقف الفقهاء السياسي في المجتمع، كونهم مراجع علمية وملاذات إجتماعية للناس ولم يتوسع موقفهم في المجتمع فوق الأمور الحسبية.

الأول: بيان محلّ النزاع في صلاحيات الولي الفقيه

قبل البحث عن مقتضى الأدلة على عموم صلاحيات ولاية الفقيه، لابد من إيضاح موقف الخلاف في صلاحيات الحاكم. لأنّ شؤون الناس في المجتمع من جهة إعتبارها من الأمور العامة التي يجب للحاكم توليها أو من حيث إحتسابها من أمثلة الحالات الشخصية للمواطنين فلا يجوز تولّي الولي الفقيه فيها؛ يجوز أن يتصور إدراجها في أحد القضايا الأربعة:

١- إما أن تكون من بعض حالات تتعلّق بشؤون حياة الناس لا يحبون إفشائها بل يكره الناس أن يعلمها الآخرون، كالمسائل المتعلقة بالأزواج والعائلة أو الأجر الشهري أو مقدار الودائع المصرفية أو الزوجة الثانية أو... (موسوى بجنوردي، ١٣٨٣، ج ١، ص ١٣١) (وهذه الأمور يمكن

أن تسمّى بالشؤون الفردية والحالات الشخصية الإختصاصيّة).

٢- إما أن تكون من بعض شؤون حياة الناس على نحو لا يكرهون إعلانها. لكنهم لا يأذنون لأحد التدخل فيها، بل يرون لأنفسهم خياراً تاماً فيها. كما في ركوب نوعٍ معينٍ من السيارة أو لبس ألبسة معيّنة وأكل طعام معين و... (ويمكن أن تسمى هذه الشؤون بالشؤون الشخصية فتندرج ضمن الحالات الشخصيّة).

٣- إمّا أن تكون من مصاديق من شؤون الناس على نحو يكرهون تدخل الآخرين فيها، لكنّه وإن كان القرار فيها على عهدة الأفراد أولاً وباللذات، لكنه يمكن للحاكم أن يتولى تلك الشؤون من خلال بعض القوانين أو القرارات السيادية، كما في تحديد مهور النساء عند الزواج أو المنع عن درج أسماء خاصة في الأمور السجلية أو المنع عن إستهلاك الماء إذا تجاوز عن الحد المجاز أو الحكم بتخريب بناء معين عندما زاحم بقائه مصالح المجتمع أو الحكم بتخريب مسجد إذا وقع في طريق المواطنين أو يؤدي بقائه إلى إختناقات مرورية. (الخميني، ١٣٧٨، ج ٢٠، صص ٤٥١ - ٤٥٢). (ويمكن أن تسمّى هذه الأمور بالساحة الخصوصيّة).

٤- إمّا أن يكون من بعض أمور الناس ممّا تفوّض أمورها إلى المجتمع والحكومة، على نحو ليس للمواطنين نصيب بالمباشرة في التدخل فيها بجعل القوانين أو القرارات العامة. بل الأمور فيها ليس من الأمور الشخصية والفردية كإقامة النظم والأمن والحريات العامة وإقامة العدالة في مستوى المجتمع بأسره. (و يمكن أن تسمّى هذه الأمور بالساحة العامّة)

فكما إن القدر المتيقن من صلاحيات الحاكم هو القسم الرابع

من شؤون الناس أي « الساحة العامة وهو مما تسالمت عليه الحكومات، إنّ المشهور في الحكومات عدم تولّي الحاكم في القسم الأوّل منها أي « الأمور الفردية »، بينما أنّ القسم الثاني أي « الساحة الشخصية » والثالث « الساحة الخصوصيّة » مما يمكن للحكومات التولّي فيهما بالقرار وجعل القانون، لكنّه يمكن للحاكم تولّي هذين القسمين إذا إضطرّت مصالح المجتمع العامة إلى تولي الحكومة في شؤون المجتمع، فالذي يحكم على تضييق سلطة المواطنين على بعض شؤونهم و أموالهم وممتلكاتهم هو مصلحة المجتمع وسعادته.

الثاني: مقتضى ـ الأصل في نطاق صلاحيات الحاكم

عند فقد الدليل على صلاحية الحاكم في مسألة من المسائل، يجب أن يستدلّ في عدم صلاحية الحاكم فيها بأصالة عدم الولاية. لأنّ الأصل عدم ولاية أحد على أحد إلا من ولّاه الله فيما ولاه الله (النراقي، ١٤١٧هـ، ص ٥٢٩). فإذا لم يكن في قضية دليل على ولاية الحاكم عليها فأصالة عدم الولاية حاكمة. فالأصل في القضايا المشكوك في ولاية الحاكم عليها وفيما لم يدل دليل على جواز تصرف الحاكم فيه هو عدم سلطةٍ وولايةٍ للحاكم فيه، فيجب أن نحكم على عدم للحاكم وإنطلاق المواطنين فيها كما لا سلطة لقرارات الحكومة السيادية على المواطنين فيها. ويدلّ عليه ما روى عن أمير المؤمنين: « لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِك وَ قَدْ جَعَلَك الله حُراً » (نهج البلاغة، نامه ٣١).

لكنّه يمكن أن يقال إنّ الأصل ولاية الحاكم فيما يتعلق بسعادة الأفراد أو المجتمع لأنّ الأصل ولاية الله وخليفته على الأشخاص بل المجتمع، إلا أن يدلّ دليل على عدم ولايته فيه،

وتدلّ على هذا الأصل أدلة كثيرة كالآية الشريفة المشهورة « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إيّاه » (يوسف، ٤٠) فكما لا يجوز التخلّف عن أوامر الله، لا يجوز التخلّف عن أوامر خليفته. فما نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام لا يعارض أصالة ولاية الله وخلفاؤه على المجتمع. لأنّ الأصل لا يجعل الناسَ حراً بالنسبة إلى الله وخلفائه، بل المراد من الحريّة حريّتهم فيما لم تثبت ولاية الله و لخلفائه. فالمراد من الرواية المذكورة عدم إلزام لطاعة أحد من آحاد البشر في الأمور غير الإجتماعية. فلا تعمّ الرواية عدم الطاعة بالشؤون الحكومية لا سيّما بالنسبة إلى طاعة الله وخلفائه. ويؤيد هذا المضمون أنّ الرواية صدرت كالوصيةً إلى سبطه الأكبر. حيث إذا كان الإمام عليه السلام في موقف إرادة شرعية الحكومة والحاكم، لا يستخدم في الوصية إلى الإمام الحسن عليه السلام عبارات بمثل « لا تكن عبد غيرك »، لأنّ المواطن ليس عبداً للحاكم. ومن هذا البيان يعلم أن الأصل إنما يجري مع حصول الشك، بينما عند ثبوت ولاية الله وخلفائه على المجتمع والأنفس لم يبق شك في قضية الولاية.

ولعلّه يمكن أن يستدلّ في مثل الأمور الحكومية باصالة الولاية، (ويمكن أن نسميها قاعدة الولاية). والمراد منها هو عموم ولاية الحاكم في كثير من الأبواب والمسائل. يمكن أن يستدل على هذه القاعدة بأدلة كثيرة في عديد من الأبواب ومنها العبادات والمعاملات والسياسات و الحالات الشخصية والقضاء و.... فكثرة الإرجاع إلى الحاكم أي الولي الفقيه في قضايا كثيرة من هذه الأبواب مشعرة بأصالة الولاية في جميع ما يتعلق بسعادة الناس.

الثالث: مقتضى ـ غايات الدين في نطاق صلاحيّات الحاكم

قد تقيّدت صلاحياتُ الحاكم في كلّ حكومة وفي كل مذهب بغايات إقامة الحكومة في تلك المذهب. ولما لم تنحصر غايات الحكومة في الإسلام بتدبير الأمور العامة المتعلقة بالمجتمع، بل تعمّ إرشاد المؤمنين إلى السعادة، فتنبغي للحاكم إقامة ما يسهل لهم الوصول إلى السعادة المادية والمعنوية والمنع عمّا يبعدهم عن السعادة. ومن ثم يعرف الحاكم في مذهب الشيعة بالإمام ولم يعرف بالحاكم أو السلطان. إذ من المعلوم كون الإمام هو الذي يقود الناس إلى كلّ أمر يؤثر في الوصول إلى غايات الدين، بينما أنّ الحاكم العرفي يحكم وفقاً للقوانين الثابتة المشتملة على السلطنة والقضاء. فلا يقيد نطاق صلاحيات الإمام وخليفته بما يرتبط بساحة المجتمع والشؤون العامة، بل يبسط ببسط غايات الدين. ولما كان موقف الإمام في المجتمع تحقيق الغايات فيها، فلابد وأن يفوض إليه مجموعة من صلاحيات يمكنه تحقيقها في المجتمع.

إنّ أكثر صلاحيات الإمام وإن تعلّق بالمجتمع وبتدبير الأمور العامة، لكنه لا يمنع توسع ولاية الإمام إلى ما يهدي إلى سعادة الناس وتربيتهم. فيمكن للإمام التصدي شؤون تعتبر من أحوال الناس الشخصية، فإذا تغير شأنها صارت من الأمور العامة. كما في تحديد حريات المواطن الشخصية عندما يتعلق الأمر بالأمن السياسي والإجتماعى أو سلب ملكية بعض الأشخاص على بيوتهم إذا أدت إلى إختناقات مرورية، أو تحديد المهور عند إمتلاء السجون لعدم قدرة البعول على دفعها. كما يمكن إرجاع كثير من الحدود الشرعية التي اقيمت على مستوى أحوال الناس الشخصية إلى هذه القضية. فاعتبر الشارع بعض

الحدود الشرعية من أمثلة الأمور العامة. فكأنّ الموضوعات الشخصية في هذه القضايا تبدلت إلى الموضوعات العامة. كما الحدود المتعلقة بالأمور الجنسية كالزنا واللواط والسحاق أقيمت لحفظ ثقافة المجتمع وحفظ نظام العائلة وكما أنّ الحدود المتعلقة بالإرتداد إقيمت لحفظ الإسلام ولإحتفاظ المجتمع عن الإلحاد والكفر ولبقاء إيمان المواطنين عن الشكوك والشبهات.

الرابع: مقتضى ـ دلالة آية أولوية النبي بالنسبة إلى المؤمنين

فضلاً عن قاعدة الولاية، فقد تدلّ أدلةٌ كثيرةٌ من العقل وبناء العقلاء والكتاب والسنة على النطاق الواسع من صلاحيات الحاكم في المجتمع ولا يسع هذا المجال ذكرها بالتفصيل. لكنّه يمكن أن يقال بأنّ هذه الأدلة تقدر على ثبوت صلاحيات للحاكم على قدر ما ثبت للسلاطين و الحكام. كما تقدر على ثبوت صلاحيّات للولي الفقيه في بعض حالات واطنين الشخصية فضلاً. عن الشؤون العامة. فنقتصر في هذا المجال بذكر آية « النَّبِي أولى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ » (الأحزاب، ٦) كدليل فيثبت بها النطاق الواسع للصلاحيات للولي الفقيه على النحو التالى:

- « النَّبي أولى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ » (الأحزاب، ٦).

فقد يمكن أن يستدلّ بهذه الآية على النطاق الواسع من الصلاحيات للنبيّ ﷺ كحاكم على المجتمع الإسلامي. إذ لا معنى لكونه ﷺ أولى بالمؤمنين على النحو المطلق، إلا أن تكون له ولاية عليهم في جميع شؤون المؤمنين، سواء كانت في شؤونهم الفردية أو الإجتماعية أو الحكومية والذي يؤيد هذا النطاق من الولاية كون النبي ﷺ أولى بالمؤمنين من

أنفسهم. إذ هذا التعبير يشير إلى عموم نطاق صلاحيات الحاكم في الأمور الشخصية المتعلقة بأحوال المومنين فضلاً عن صلاحياتهم في الأمور العامة.

لا يقال: إنّ هذه الصلاحيات لا تختص بالنبي كحاكم على المجتمع، بل التعبير بـ « النبيّ » يشعر بصلاحيته ﷺ في موقف الإنباء عن الوحي دون موقفه ﷺ الولائي على المجتمع. فعلى هذا لا تدلّ الآية على مدعي شمول نطاق الصلاحيّات.

فإنّه يقال:

أوّلاً: لا يجوز تقييد هذه الصلاحيات بالنبي كنبي ورسول. إذ لا معنى لأولوية النبي بالنسبة إلى المومنين إلّا إذا كانت له ولاية وسلطة وقدرة، بينما أنّ شأن النبي والرسول هو الإنباء و إرسال ما يوحى إليه. بعبارة أخرى تتضمن الآية قرينتين تهديان إلى مضمون مختلف. أما القرينة الأولى وهي « النبي » تشير إلى مواقفه ﷺ الإنبائية، بينما أنّ القرينة الثانية وهي « أولى » تشعر بكون المراد من النبي مواقفه الولائية. ولابد أن نرجّح القرينة الثانية بعد ما لم يمكن تقدّم القرينة الأولى.

ثانياً: قد طبقت الآية فضلاً عن الرسول ﷺ إلى أولي الأمر وأئمة الهداة عليهم السلام بينما أنّهم ليسوا أنبياء بل يعتبرون من مصاديق الأولياء.

ثالثاً: فقد فسّرت الآية في بعض الروايات بالإمارة والحكومة فنشير إلى بعضها بالتالي:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ رَوْحٍ الْقَصِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ « النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ فِي كِتابِ اللهِ »

فِيمَنْ نَزَلَتْ فَقَالَ نَزَلَتْ فِي الْإِمْرَةِ إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ جَرَتْ فِي وُلْدِ الْحُسَيْنِ عليه السلام مِنْ بَعْدِهِ فَنَحْنُ أَوْلَى بِالْأَمْرِ وَ بِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ (الكليني، ١٣٧٥، ج ١، ص ٢٨٨).

ولا بأس بإعتبار سند الرواية حينما كانت رواتها من الثقات الإماميين، ولا يقدح في ذلك حضور عبدالرحيم بن روح القصير في السند، بعد ما وُجدت الرواية في أسناد الكافي وبعد شهادة الكليني بوثاقته على النحو العام، (الكليني، ١٣٧٥، ج ١، ص ٩) كما أنّ بمضمون هذه الرواية نقلت روايات كثيرة و وافقت كثيراً من مضامين المعارف الحقة. كما أنّ دلالة الرواية ممّا لا بأس في إثبات المدّعَى بها.

رابعاً: تقول بعض الروايات أنّ المراد من كونه صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين أنه صلى الله عليه وآله أحق بشؤون الناس وأموالهم وأنفسهم. إذ لا معنى لكونه أحق الناس في كثير يتعلق بشؤونهم إلا كونه ولياً لهم وأنت تعرف أنه لا يتولى مثل هذه الأمور العامة. من كانت شأنه الإنباء والإخبار حسب:

« الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ -إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا قَالَ إِنَّمَا يَعْنِي أَوْلَى بِكُمْ أَيْ أَحَقُّ بِكُمْ وَ بِأُمُورِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ أَمْوَالِكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا يَعْنِي عَلِيّاً وَ أَوْلَادَهُ الْأَئِمَّةَ صلى الله عليه وآله إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » (الكليني، ١٣٧٥، ج ١، ص ٢٨٩).

بعد ما لا بأس بجواز الأخذ بسند الرواية المذكورة بمثل ما قلنا في تصحيح الرواية السابقة، و بعد ما لا بأس بالأخذ بمضمون الرواية ودلالتها على ما ظاهر عبارات

الرواية، فلا منع عن الأخذ بهذه الرواية من حيث مضمونها في تأييد مدّعي توسّع نطاق صلاحيّات الحاكم.

الخامس: الروايات المفسرة للآية الشريفة

وإن كان يمكننا الإقتصار بالآية الشريفة في الإستدلال على مدعي صلاحيات الحاكم على المجتمع، لكنه فقد يمكن أن يستدل على النطاق الواسع من الصلاحيات للحاكم الإسلامي بروايات كثيرة تفسر الآية المذكورة. فنذكر روايتين منها مع شرحهما على النحو التالي:

- الرواية الأولى

ما رواه ثقة الإسلام الكليني في أصول الكافي بسند صحيح عن عبدالله بن مسكان عن عبدالرحيم بن روح القصير عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: « النَّبِيُّ أَولى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى ببعضٍ في كتاب الله في من نزلت؟ » فقال عليه السلام: نزلت في الإمرة، إنّ هذه الآية جرت في ولد الحسين عليه السلام من بعده فنحن أولى بالأمر وبرسول الله صلى الله عليه وآله من المؤمنين والمهاجرين والأنصار، قلت: فولد جعفر لهم فيها نصيب؟ قال: لا، قلت: فلولد العبّاس فيها نصيب؟ فقال: لا، فعدّدت عليه بطون بني عبدالمطلب، كلّ ذلك يقول: لا، قال و نسيت ولد الحسن عليه السلام فدخلت بعد ذلك عليه، فقلت له: هل لولد الحسن عليه السلام فيها نصيب؟ فقال: لا، و الله يا عبدالرحيم ما لمحمديّ فيها نصيب غيرنا (الحسيني البحراني، ١٤١٥هـ، ج ٣، ص ٢٩١).

فقد يمكن أن يستدلّ بهذه الرواية على أمور:

١ - إن المراد من الأولوية المستفادة

من الآية غير مقتصرة بالأمور الشرعية بل المراد منها الأمور المتعلقة بالإمارة والحكومة.

٢- أنّ الأولوية المستفادة من الآية بالنسبة إلى المؤمنين لا يختص بالنبي بل يعم الإمام عليه السلام أيضاً.

٣- فقد تفترق الأولوية المستفادة من الفقرة الثانية من الآية، أي « أُولُوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » عن الفقرة الأولى، أي « النبي أولى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِم ». إذ رغم الفقرة الأولى من الآية التي تختص بالأمور الحكومية لا تتعلّق الفقرة الثانية بالأمور الحكومية. بل تختص بما تلائم بالأرحام وهو مثل الإرث. ولعلّ الفرق بينهما لم يكن من ناحية كلمة « الأولى » بل ثمة قرائن تدل على ذلك كذكر متعلّق الولاية في الفقرتين، أي ذكرت اولوية النبي بالنسبة إلى المؤمنين بينما ذكرت أولوية الأرحام بالنسبة إلى أنفسهم.

٤- إنّ الأولوية المستفادة من الفقرة الثانية مقيّدة بكتاب الله. فلا يستفاد الإطلاق في الأولوية بينما أنّ الفقرة الأولى لا تقيّد بشيء.

٥- إن الغرض من هذه الرواية تعيين الولي والإشارة إلى سائر مصاديق الأولياء بالإسم وإنتفاء الولاية عن بعض آخر. فقد يمكن أن يقال بعدم إطلاق للرواية بالنسبة إلى صلاحيات الأولياء، بعد ما كان المراد منها معرفة الولي ومشروعية ولايته.

٦- المراد من الأولوية في الرواية هو الولاية فيكون المراد من الأولوية بالنسبة إلى المؤمنين هو الولاية عليهم فيما يحتاجون إلى الولي. لإستنتاج الإمام عليه السلام في الرواية بقوله: « فنحن أولى بالأمر وبرسول الله صلى الله عليه وآله من المؤمنين والمهاجرين والأنصار ولعلّ ترادف « المهاجرين والأنصار » بـ « المؤمنين » بالواو العاطفة يشير إلى أن نطاق الولاية يعمّ الأمور العامة لما

في الرواية من ذكر المهاجرين والأنصار اللذين يعدان من مواطني المجتمع الإسلامي. فبالطبع يكون نطاق الولاية بالنسبة إليهما عاماً ويختص بالمواطنين في الأمور العامة. بل نطاق الولاية يعم ما يتعلق بأحوال المؤمنين لما في الرواية من ذكر المؤمنين زائداً عن ذكر المهاجرين والأنصار. وإلا لما وجه ذكر المؤمنين والعطف عليه بذكر المهاجرين و الأنصار.

٧- لا تكتفي الرواية إلى الإشارة بإختصاص الولاية والأولوية بالمعصوم عليه السلام، بل أشار إلى حصر ر الأولوية في بني هاشم من ولد الحسين بالنسبة إلى من لهم شائبة الولاية من أولاد بني عبد المطلب. كأولاد الجعفر والعباس وأولاد السبط الأكبر عليه السلام. فلا تنافي الرواية تعلق الآية بالفقيه.

٨- إن الصلاحيات المتعلقة بالحاكم في هذه الرواية هي الصلاحيات الملائمة لولاية الحاكم، فله عليه السلام الخيار في الشؤون العامة، بل له جميع الخيارات التي تتعلّق بالسلطان في الشؤون العامة كما في أحوالات الناس في أمورهم الراجعة إلى الأمور العامة.

٩- يمكن أن تتوسع صلاحيات الحاكم الإسلامي عن السلطان. لأنّ الصلاحيات فوضت إلى النبي صلى الله عليه وآله بل إلى أولي الأمر، ولو كانت هذه الصلاحيات تعادل صلاحيات السلطان لما كان وجه للتعبير بالأولوية بقوله « أولى بالمؤمنين من أنفسهم ». إذ صلاحيات الحاكم يعرفها جميع المواطنين.

١٠- لعلّ قوله تعالى بأنّ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم يشير إلى تعميم ولاية النبي صلى الله عليه وآله إلى الأمور العرفية، لأنّ طاعته في الشرعيات مفترضةً لكل من المهاجرين والأنصار. ويؤيد هذا أنّ المهاجرين

والأنصار كانوا أطاعوا أوامر الرسول بعد ما لم تستقر ولايته على المجتمع. فكأنّ الناس توقعوا نزول الوحي في الطاعة في الأمور العامة بعد ما كانوا أطاعوا أوامره في الشرعيات وإنتهوا عن نواهيه فيها. ومعلوم إنّ الأمور الشرعية تشمل أحوال الناس الشخصية أيضاً.

- الرواية الثانية

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ -إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا قَالَ إِنَّمَا يَعْنِي أَوْلَى بِكُمْ أَيْ أَحَقُّ بِكُمْ وَ بِأُمُورِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ أَمْوَالِكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا يَعْنِي عَلِيّاً وَ أَوْلَادَهُ الْأَئِمَّةَ صلى الله عليه وآله إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ وَصَفَهُمُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ وَ قَدْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ هُوَ رَاكِعٌ وَ عَلَيْهِ حُلَّةٌ قِيمَتُهَا أَلْفُ دِينَارٍ وَ كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله كَسَاهُ إِيَّاهَا وَ كَانَ النَّجَاشِيُّ أَهْدَاهَا لَهُ فَجَاءَ سَائِلٌ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللهِ وَ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ تَصَدَّقْ عَلَى مِسْكِينٍ فَطَرَحَ الْحُلَّةَ إِلَيْهِ وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَيْهِ أَنِ احْمِلْهَا فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِيهِ هَذِهِ الْآيَةَ وَ صَيَّرَ نِعْمَةَ أَوْلَادِهِ بِنِعْمَتِهِ فَكُلُّ مَنْ بَلَغَ مِنْ أَوْلَادِهِ مَبْلَغَ الْإِمَامَةِ يَكُونُ بِهَذِهِ الصِّفَةِ مِثْلَهُ فَيَتَصَدَّقُونَ وَ هُمْ راكِعُونَ وَ السَّائِلُ الَّذِي سَأَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ الَّذِينَ يَسْأَلُونَ الْأَئِمَّةَ مِنْ أَوْلَادِهِ يَكُونُونَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. (الكليني، ١٣٧٥، ج ١، ص ٢٨٩).

إنّ هذه الرواية وإن كانت بصدد إيضاح المراد من الآية: « إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا ». لكنها يمكن أن يشار فيها إلى القاعدة المشار

إليها في المقام، أي توسع صلاحيات الحاكم إلى شؤون المواطنين الشخصية عندما تدخل هذه الشؤون في الشؤون العامّة، فقد تستفاد من هذه الرواية أمور نشير إليها بالتالي:

١- فقد فسّر المراد من الولاية في قول الله عزّ وجلّ: « إنّما وليّكم الله » بأنّ الله والرسول والأئمة عليهم السلام أَولَى بِالمؤمنين أي أَحَقُّ بهم في أُمُورِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ. إن المراد منها تفسير الولاية بالأولوية والأحقية بالنسبة إلى أنفس المؤمنين وأموالهم وأمورهم. فالمراد من الولاية هو نفس أولوية الله والمعصومين عليهم السلام بالمؤمنين من أنفسهم.

٢- لا تنحصر ولاية النبي صلى الله عليه وآله بالأولوية إلى المؤمنين بل يعم كل معصوم عليه السلام، فالمراد من الأولوية ولاية من يفوّض إليه تدبير شؤون المجتمع وهو الحاكم المشروع.

٣- بعد نزول الوحي بنفس الآية في ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وبعد تصدقه عليه السلام بالخاتم أو الحلة، فقد شاع التعبير عنه عليه السلام بـ « من كان ولي الله وأولى بالمؤمنين بأنفسهم » على نحو سلّم السائل عليه بـ « السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللهِ وَ أَوْلِى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ » فالمراد من الولاية أولوية الإمام عليه السلام بالمؤمنين من أنفسهم.

٤- فقد طبقت الآية الثانية (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) على الآية الأولى (إنما وليكم الله و رسوله) ومنه يعلم ترادف الآيتين في بيان المراد من الأولوية في تدبير أمور المجتمع.

٥- بعد ما يكون المراد من الولاية هو الأولوية بالنسبة إلى أمور المؤمنين وأنفسهم وأموالهم، فقد إتضح المراد من نطاق الولاية. وليس في هذه التعابير ما تقيد ولايته بالأمور العامة، بل التعبير بالأولوية بالأنفس والأموال يشعر بعموم ولايته على الأمور الشخصية للمؤمنين عندما

تزاحم ولاية المواطنين بولاية الحاكم.

فضلاً عن الروايتين المذكورتين فقد يمكن أن يشار إلى بعض الروايات الأخرى (الحسيني البحراني، ١٤١٥هـ، ج ٣، ص ٢٩٤) في توسّع صلاحيّات الحاكم إلى شؤون الناس الشخصية إذا دخلت إلى الأمور العامة، ولا نشير إليها لأنّ هذه المقالة لاتسع ذكر تمام الروايات.

السادس: مناقشة في دلالة الآية على توسّع صلاحيات الحاكم

على الرغم من أن الكثير من الفقهاء قالوا بتوسع صلاحيات النبي ﷺ والإمام عليه السلام في الأخذ بإطلاق الآية، إلا أنّ الآخوند الخراساني إستشكل على الأخذ بالإطلاق هذه الآية قائلاً بتقيد صلاحياتهم ﷺ بما لا يشمل أحوال الناس الشخصية. فيجب أ أن نذكر كلامه والرد عليه بالتالي:

« لا يخفى أنه ليس للفقيه في حال الغيبة، ما ليس للإمام عليه السلام أمّا ما كان له، فثبوته له، محل الإشكال... فإعلم انه لا ريب في ولايته في مهام الأمور الكلية المتعلقة بالسياسة التي تكون وظيفة من له الرئاسة وأما في الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص كبيع دار وغيره من التصرف في أموال الناس ففيه إشكال... واما ما كان من الأحكام المتعلقة بالأشخاص بسبب خاص من زواج وقرابة ونحوهما فلا ريب في عدم عموم الولاية له... بقي الكلام في أنه، هل يجب على الناس إتباع أوامر الإمام عليه السلام والإنتهاء بنواهيه مطلقاً ولو في غير السياسيات وغير الأحكام من الأمور العادية أو يختص بما كان متعلقاً بهما؟! فيه إشكال. والقدر المتيقن. من الآيات والروايات وجوب الإطاعة في خصوص ما صدر منهم من جهة النبوة والإمامة (آخوند خراسانى، ١٤٠٦هـ، صص ٩٣-٩٥).

و فيه:

أولاً: لا بأس في القول بعدم الخيار للفقيه فيما ليس للإمام الخيار فيه. بل لا مناص إلا إليه. إذ لا يمكن القول بصلاحيات أوسع للخليفة بالنسبة إلى المستخلف عنه.

ثانياً: يمكن أن نفرق بين تصرف النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام في أمور الناس لمصلحة أنفسهما عليهما السلام أو مصلحة الناس أو مصلحة المجتمع. حيث بعد ما يعتبر تصرف النبي في أمور الناس لمصلحة نفسه ﷺ إستبداداً وسوء استغلال في المناصب السياسية. ولا يمكن التفوه به لمكان العصمة والحكمة والعدالة فيه ﷺ. فيجوز له التصرف لمصلحة المجتمع، حينما تزاحمت مصلحة مواطن مع مصلحة المجتمع. فمن البديهي ترجيح رعاية مصلحة المجتمع على مصلحة بعض من المواطنين. وعليه بناء الحكومات في جميع الأزمنة والأمكنة ولا يشك فيه أحد. كما أنّ في الحكومات العلمانية أيضاً يجوز التصرف في أمور الناس الشخصية حينما يتبدل الأمر الشخصي إلى الأمر الإجتماعي مثل تضييقات شديدة تقام في شؤون الناس الشخصيّة في في عصرنا هذا عند خوف الأمن من عمليات إنتحارية الإرهابية.

نعم في الحكومات العلمانية والمادية، لا يجوز تصرف الحاكم في شؤون الناس عند ما يرى صلاحهم بعد ما لا تتبدل إلى الأمور النوعية الإجتماعية. وأنّما الكلام في مثل هذه القضية في الحكومة الإسلامية. حيث لا مناص عن جواز التصرف في مثل هذه الأمور بعد ما يرى النبي ﷺ صلاح أحد في قضية معينة. لما دلّ على ضرورة طاعة المعصوم عليه السلام بالإطلاق كما في طاعة الله. وإنما الكلام في صغرى القضية لا الكبرى. إذ بعد القول بحكمته ﷺ وعصمته و علمه

وعدالته لا مناص من القول بضرورة عدم تصرف النبي ﷺ لمصلحة نفسه ﷺ دون التصرف في مصلحة بعض المواطنين. بل غايات الدين تلزم المعصوم عليه السلام بالتدخل في أمور الناس الشخصية عند ما تقيدت سعادتهم إلى تدخل ما. والإكتفاء بالتصرفات التي تتعلق بالأمور العامة يشبه تساوي صلاحيات الحاكم الإسلامي بالحاكم العرفي. وأنت تعرف فرق الحكومتين من ناحية الغاية والهيكل والمشروعية. فلا وجه لما إستشكل الآخوند الخراساني. حيث يتعلق الإشكال بالصغرى.

ثالثاً: فقد نقل عن المعصوم عليه السلام إلزام الناس بما لايرجع إلى الشؤون العامة على التفصيل التالي:

- إن النبي ﷺ قلع شجرة سمرة بعد ما لم يطرء دليل على زوال ملكه وسلطته بالنسبة إلى الشجرة (الكليني، ١٣٧٥، ج ٥، ص ٢٩٤).

- إنّ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ألزم علي بن يقطين على قبول ولاية الجائر ووزارته بل التوضي بمثل ما توضى به العامة لمصلحة حفظ دمه وبقائه في منصب الوزارة (المفيد، ١٤١٣هـ، ج ٢، ص ٢٢٧).

- إنّ الإمام الصادق عليه السلام أمر هارون المكي بالدخول في التنور المشتعل فدخل فيه، بينما أمر سهل الخراساني وامتنع عن الدخول فيه (المجلسى، ١٤٠٣هـ، ج٤٧، صص ١٢٣-١٢٤).

- الزام الإمام عليه السلام صفوان الجمّال بعدم كراء جماله لركوب هارون إلى الحج (الحر العاملي، ١٤٠٩هـ، ج ١٧، ص ١٨٢).

- تزويج رجل عبث بذكره من بيت مال المسلمين من جانب أمير المؤمنين عليه السلام و إطلاقه يشمل ما إذا لم يرض بالزواج (الكليني، ١٣٧٥، ج ٧، ص ٢٦٥).

– أمر الإمام عليه السلام لأبان بن تغلب بالجلوس في المسجد وإفتاء الناس (النجاشي، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ١٠).

ومثل هذه الحالات كثيرة ولا تحصى مع إنها لا تتعلق بالأمور العامة.

رابعاً: إنّ التصرف في أمور الناس الشخصية حينما يتبدل إلى الأمور النوعية مما لا بد منه في الحكومات كما في تزاحم مصلحة الشخص مع مصالح المجتمع. وذكرت أمثلة كثيرة لهذه القضية في كتب الفقهاء كما في مصادرة أموال المحتكرين وتسعير الأجناس والمنع عن التلبس بلباس الشهرة والمنع عن الشائعات و....

وينبغى القول هنا أنّ ولاية أولياء الله لا تقيد بولاية الناس في أمورهم وأموالهم بل بالعكس. كما يمكن أن يتمثل به في ولاية الأب وأولاده. حيث بعد القول بملكية أموال الأولاد لابأس بتقيد ولايته بولاية أبيه. وإنما فوض أمر الولد إلى إبيه وتقدّم ولايته إلى ولاية الولد لما في ولاية الأب من الخبروية والأعلمية والتجربة مع إنضمام رعاية مصلحة الولد. لاسيما مع ما في الأولاد من قلة العلم والخبروية والتجربة في أمور المعاش. ونفس هذه تقتضي تقدم قول الأب بالنسبة إلى البنات في أمر النكاح. وإلى هذا أشار في قول رسول الله: « أنه ومالـه لأبيه » (الكليني، ١٣٧٥، ج ٥، ص ٣٩٥).

السابع: فيما لا يجوز للحاكم التدخّل فيه

ومما لا يجوز للحاكم التدخل فيه هي الأمور العامة التي تعتبر مجال تدخل الحاكم وسلطانه في المجتمع، الأمور التي يتعلّق بالأشخاص وأحوالاهم، وهذان الأمران كما هو ظاهر متمايزان. لأنّ بعض أمور الناس الشخصية لا يجوز لأحد التدخل فيها

بأي وجه كان بل تكرههم معرفةُ الآخرين عنها أو التدخل فيها. كلون الألبسة المكسية وكيفية مراودة الرجل مع زوجته وكمية أجرة عمله في الشهر والإشتغال بالحرف الخاصة ولكن بعضاً منها وإن لم يدخل في الأمور العامة لكنه لا تكرههم معرفة الآخرون عنها، بل التدخّل في مثل هذه الأمور مما لا ينكر كبناء العمارة على قدرٍ ما والمنع عن إزدياد بناء العمارة والمرور من الجهة الخاصة والطريق المعين والمنع عن التدخين في الأماكن العامة للتأكيد على الصحة العامة ومنع حيازة السلاح للتأكيد على الأمن الإجتماعي ومنع بيع المبيع الفلاني لدعم الإنتاج الوطني. إنّ هذين الأمرين وإن كانا واضحين مفهوماً لكنهما مبهمين مصداقاً ويمكن إدراج بعض الأمثلة والموضوعات في القسم الأول أو الآخر.

الجدير بالذكر إنّ أحوال المواطنين الشخصية التي يمكن أن تدخل في الأمور العامة لابد وأن يتدخل الحاكم فيها بسن القوانين واتخاذ القرارات اللازمة، لمصالح يتعلق بالمجتمع أو عامة الناس بل الحكومات في الحقب المختلفة إختلاف مصاديقها تدخل في مثل هذه الأمور بجعل القوانين وهداية المجتمع إلى التثقيف الملائم للمجتمع وبجلب مصالح عامة تتعلق بغالب المواطنين. وإنما الخلاف في القسم الأول من الأمور المتعلقة بأحوال الناس الشخصية. لأن بعض الحكومات تفرط في هذه الأمور كأمراء السعودية والدواعش، لما في حكوماتهم من التدخل في كمية اللحية وكيفية التستر والحجاب والمنع عن بعض الرياضات وبعضاً منها يفرطون فيها كالحكومات المادية الموجودة في العالم المعاصر. إذ يلزم الحكام أنفسهم بعدم التدخل في شؤون يتعلق بأنفس

المواطنين وأحوالهم في العائلة وإن كان فيها صلاح المجتمع و المواطنين. ونحن بصدد أن للحكومة المطلوبة تتصدّى الأمور المتعلقة بصلاح المجتمع حينما يرى الحاكم الحكيم العالم الفقيه إلزامه بالتدخل فيها. فبعد ما كان الأصل في الحكومات المفرطة عدم التدخل في الشؤون الشخصية، لا يمنع مانع عن التدخل في أحوال المواطنين الشخصية في الحكومات المفرطة. والأصل في الحكومة المطلوبة عندنا هو سحب صلاحيات الحاكم على كل ما يتعلق بسعادة المجتمع فيجوز أن يرى الحاكم صلاح المجتمع والمواطن في أمور مختلفة. نعم لا يجوز عموم صلاحيات الحاكم إلى أمورٍ منع الشارع عن التدخل فيها وأكّد على حرية الناس فيها.

بعدما ثبتت صلاحيات الإمام والفقيه بالنسبة إلى الأمور العامة، فقد وقع الكلام في الأمور غير العامة وهي بين أمرين: الأمر الأول ما يقع في أحوال المواطنين الشخصية لكن لما إرتبطت مباحثه إلى الأمور العامة فقد فوّضت الصلاحية فيها إلى الحاكم لما في الحاكم من سن القوانين في مثل هذه الأمور وإعمال السياسة لتدبير المجتمع على النحو المناسب. مثل هذه الأمور تجري في الحكومات بأجمعها وإنما الخلاف في سعتها وضيقها. لأن الحكومات المادية والعلمانية تدخلت في بعض الأمور المتعلقة بالعائلات بل الأمور الشخصية فيما يتعلق بالثقافة الغالبة على مجتمعهم، كما في إلزام النساء إلى عدم التستر في بعض الأماكن أو عدم إعلان الأمور الدينية في بعض آخر وعدم التدخل إلى الأمور الجنسية فيما بين المواطنين من العزاب أو من لهم الأزواج أو الزوجات.

يسعى الحاكم في الحكومة الدينية إلى إقامة المصالح العالية السبعة

(حفظ الدم وحفظ العقل و حفظ النسل وحفظ المال والدين وحفظ العرض وحفظ النظام) بل هذه المصالح أولى من المصالح الشخصية، بينما في الحكومات غير الدينية يحاول الحكام لإقامة بعض هذه المصالح كحفظ المال والدم والعرض والنظام دون المصالح الأخرى.

نعم، يمكن أن يقال بعدم صلاحية للفقيه بل الإمام عليه السلام بالأصل الأولي في التصرف في أمور الناس الشخصية كملكية شيء لشخص معين أو سطلته على مال. فالتصرف في هذه الأمور ينحصر المالكه ولمن يجوز له التصرف فيها بالأدلة الأولية ولكنه يمكن أن يسلب عنه حق التصرف عند ما يعرف الإمام أو الفقيه عدم صلاحيته للتصرف في أمواله، فعندئذ يصبح الإمام ذا حق في التصرف فيها. فإذا رأى الإمام تصرف المالك ذا مفسدة فيمنعه عن التصرف ليثنيه عن الفساد. فتترجّح صلاحية الإمام عند تزاحم الصلاحيتين، لما فيه من العصمة والعدالة و العلم والتجربة التي تهدي إلى تفويض أمر الولاية إليه. كما في ولاية الأب بالنسبة إلى صلاحيات إبنه وكما يمكن أن يتمثل بأمير المعسكر والجندى والحرس، حيث ترتح أمر الأمير عند تزاحم الصلاحيات والسلطات. فحينئذ يجوز (أو فقل يجب في بعض الموارد) تدخّل الحاكم، كما تجوز أو تجب إقامة الولاية من جانب الأب والأمير بالنسبة إلى الأولاد والجنود.

خلاصة البحث والنتائج

إن الحاكم الإسلامي الشرعي سواء كان النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام أو الفقيه الجامع لشرائط الزعامة على المجتمع، مثل سائر الحكام يحتاج إلى صلاحيات تلائم قضية الحوكمة و تدبيره على شؤون

المجتمع. هذه الصلاحيات تمكن الحاكم من تدبير شؤون الناس الإجتماعية. لكنه وقع البحث بين المفكرين في نطاق ولاية الحاكم على المجتمع. هل تتوسع صلاحياته بدرجة يستطيع بفضلها على إقامة العدل وضمان الأمن والحرية الشرعية وتحقيق الرفاهة و رفع النزاعات والقضاء في شؤون الناس المتضاربة؟ أم يمكن أن تمتدّ صلاحيات الحاكم إلى مستوى التدخل في شؤون الناس الشخصية إذا أصبحت من الشؤون النوعية التّي تدخّل الحكام عادةً فيها بالتقنين والقرارات. مثل ثبوت أسماء المواطنين في شهادة الميلاد والمنع عن خيار بعض الأسماء غير المناسبة لشأن المجتمع وثقافته وبناء البنايات على ارتفاع معين والمنع عن دخول السيارات في بعض الطرق والمنع عن سرعتها على حدّ معيّن؟

وقد كثرت الآراء والنظريات إلى هذا القدر من الصلاحيات للحاكم الشرعى، وقد كثر كلام الفقهاء في صلاحيات الحكم على هذا المستوى، وقع البحث في صلاحيات أكثر من هذا المستوى. حيث إنّ الحاكم الإسلامي عند ما يكلف تحقيق غايات الدين والشرع في المجتمع و هداية الناس إلى السعادة الشاملة للدين والدنيا، فله أن يتصرف في شؤون الناس الشخصية عندما إضطرّ الحاكم إلى ذلك. ويدلّ على هذا المستوى من الصلاحيات ادلة كثيرة تركز هذه المقالة على واحد منها وهي آية « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ». إنّ هذه الورقة فضلاً على البحث عن دلالة هذه الآية الشريفة بالنسبة إلى المدعى المذكور إستمدت ببعض الروايات المفسرة لهذه الآية واقتصرت على روايتين. والذى تحصل من مضمون هاتين الروايتين هو أنّ الحاكم الشرعى (سواء كان في عصر حضور المعصوم

أو غيبته فضلاً على الصلاحيات اللازمة لتدبير المجتمع يجوز أن يتصرف في بعض أحوال المؤمنين الشخصية عندما يحتاج تدبير أمور المجتمع إلى هذا المستوى من التصرف. كما أنّ إلزام بعض المؤمنين ببعض الأمور عندما تقيدت سعادتهم إلى هذا الإلزام مما يجب على الأئمة المعصومين و خلفائهم.

إنما يجوز تدخل أهل البيت ﷺ في أمور الناس الشخصية بعد ما يعلم كونهم معصومين و أفضل الناس ويعلمون مصالح الناس بل يراعون في قراراتهم وأعمالهم تلك المصالح وليس ذلك من قبيل الإستبداد بل من باب رجوع المرضى إلى الطبيب وحكمه بما لا يرضى به المريض وفيه صلاحه. بل من باب حكم الأب على ولده بما لايرضى الولد وفيه صلاحه.

والفقيه وإن لم يكن معصوماً لكنه بعد ما يكون أفضل الناس ينظر صلاح الناس في أمور المجتمع وأعمال الناس فيه بل إبتنى أعماله وقراراته على التشاور مع الخواص وأصحاب التخصص لاسيما بعد ما كان من وظائفه إرشاد الخلق وتقريبهم إلى السعادة، فله أيضاً التدخل في أمور الناس الشخصية بعد ما تُناط سعادتهم إليه.

فهرس المصادر

* قرآن كريم

** نهج البلاغة

[١] الآخوند الخراساني، محمد كاظم. (١٤٠٦هـ). حاشية المكاسب (مصحح و تعليق، شمس الدين طهران منشورات وزارة الارشاد الإسلامي.

[٢] الانصاري، شيخ مرتضى. (١٤٢٠هـ). المكاسب المحرمه. قم: مطبعة باقري.

[٣] الحر العاملي، محمد بن الحسن (١٤٠٩هـ). وسائل الشيعه. قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.

[٤] الحسيني البحراني، سيد هاشم (١٤١٥هـ). البرهان في تفسير القرآن. قم: مؤسسة البعثة.

[٥] الخميني، روح الله. (١٣٧٨). صحيفه امام. طهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام خميني.
[٦] الخوئي، ابوالقاسم. (١٤١٠هـ). التنقيح الاجتهاد و التقليد). قم: دار انصاريان للطباعة والنشر.
[٧] الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي. (١٤١٣هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
[٨] الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي. (١٤١٠هـ). المقنعه. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
[٩] الكليني، محمد بن يعقوب. (١٣٧٥). الكافي. طهران: دار الكتب الاسلامية.
[١٠] المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣هـ). بحار الانوار. بيروت: داراحياء التراث العربي.
[١١] موسوى بجنوردى، محمد كاظم. (١٣٨٣). الموسوعة الإسلامية الكبرى. طهران: مركز الموسوعة الإسلامية الكبرى.
[١٢] النجاشي، احمد بن على (١٤١٨هـ). رجال النجاشي. قم: منشورات: اسلامي.
[١٣] النراقي، ملا أحمد (١٤١٧هـ). عوائد الأيام. قم: انتشارات: مكتب تبليغات اسلامي.

د. عبدالعال وحيد العيساوي
باحث وأكاديمي . العراق

موقف الحوزة الدينية من الغزوات الوهابية

حينما كان العراق منشغلاً في مفاوضاته مع الجانب البريطاني لإنهاء الانتداب، شن الوهابيون هجومهم على العشائر العراقية في منطقة أبي غار بقيادة فيصل الدويش في ١١ آذار ١٩٢٢، وقد تكبدت العشائر فيها خسائر كبيرة بالأرواح والممتلكات[١] كما هاجموا بعدها عشائر السماوة ولمرات عدة[٢] أحدثت هذه الغزوات قلقاً شديداً لدى أبناء العشائر العراقية ولاسيما في مناطقه الوسطى والجنوبية، التي جعلتهم يعتقدون أنها مقدمة لمهاجمة العتبات المقدسة في مدينتي النجف وكربلاء، ومما زاد في موجة الرعب والقلق بين الناس الأخبار التي أشارت إلى قوة الوهابيين وشدة ميلهم للنهب والقتل[٣].

وكان الأسوأ عندما أدرك الناس عجز الحكومة العراقية عن حمايتهم، وهذا ما دفع الحكومه إلى تشكيل لجنة تحقيقية تألفت من نوري السعيد ممثلاً عن وزارة الداخلية وداود الحيدري عن وزارة العدليه والرئيس الأول الحاج رمضان عن وزارة الدفاع ومستشار لواء المنتفق الميجر بتس Bets، وقد حمّلت اللجنة الحكومة

العراقية مسؤولية ما حصل لتجاهلها ما أفاد به متصرف اللواء عن قرب وقوع الغزو[٤].

وإزاء موقف الحكومة الضعيف وموجة القلق الشعبي، أخذ رجال الدين في النجف ورؤساء العشائر زمام المبادرة، وعقدت العديد من اللقاءات والاجتماعات مع قادة الرأي وزعماء الحركة الوطنية في النجف، وقد تمخض عن هذه اللقاءات التحرك باتجاه الجماهير لتهيئة مستلزمات الدفاع عن العراق ومواجهة الاعتداءات الوهابية بعد أن عكس موقف الحكومة العراقية عدم الجدية واتخاذها الإجراءات التقليدية التي لا ترقى إلى مستوى الحدث وخطورته، وقد اتخذ رجال الدين من مناسبة قرب زيارة منتصف شعبان التي يحضر فيها عادة الزوار من مختلف مناطق العراق للاحتفال بمولد الإمام المهدي المنتظر (عج) - موعداً لعقد الاجتماع من ٨-١٣ نيسان ١٩٢٢، الذي سيكون بمثابة مؤتمر يحضره كبار رجال الدين وسادات العشائر ورؤسائها وعامة الناس، فضلاً عن دعوة الملك فيصل لحضور المؤتمر ورعايته[٥].

ويذكر علي الوردي أن الملك فيصل كان راغباً بالتوجه إلى كربلاء في ١٢ نيسان، بعد أن وجهت اليه الدعوة من الشيخ محمد مهدي الخالصي، إلا أنه اعتذر عن الحضور تحت ضغط المندوب السامي[٦] وقد أرسل الملك فيصل مدير الشرطة العام نوري السعيد لحضور المؤتمر ورعايته والعمل على حضّ المؤتمرين على تأييد الملك وسياسته الرامية إلى تخفيف الاعتماد على البريطانيين والمطالبة بإنهاء الانتداب البريطاني على العراق[٧]، ويبدو أن الملك فيصل حاول استثمار المناسبة في كربلاء لحصوله على الدعم الشعبي في مطاليبه

بإنهاء الانتداب.

أخذت الخطوات تتسارع لانعقاد المؤتمر في كربلاء حينما أرسل السيد أبوالحسن الأصفهاني والميرزا محمد حسين النايني برقية إلى الشيخ محمد مهدي الخالصي في الكاظمية جاء فيها: (... لا ينبغي الاتكال على وعد السلطة البريطانية في دفع شر الخوارج الوهابيين عن المسلمين فعليه نأمل حضوركم إلى كربلاء قبل الزيارة بأيام وتأمرون رؤساء العشائر كالسيد نور وأمير ربيعه وسائر الرؤساء بعد إبلاغهم سلامنا بالحضور كما أننا نحضر مع من في طرفنا من الرؤساء لأجل المذاكرة في شأنهم إن شاء الله)[٨].

واستناداً إلى ذلك هيأ الخالصي في الحادي من نيسان مائة وخمسين برقية إلى رؤساء العشائر يدعوهم فيها إلى حضور المؤتمر في الثامن من نيسان بما نصه: (بمناسبة تجاوز الوهابيين على حدود العراق تقرر أن يحضر العلماء وجميع رؤساء القبائل في اليوم العاشر من شعبان العظيم فيلزم حضوركم في الموعد المذكور إلى كربلاء)[٩].

اهتمت الحكومة العراقية بهذا الحدث وعملت على إحباطه فأوعزت إلى دائرة البرق بعدم إرسال هذه البرقيات، وحينما علم الخالصي بالإجراء الحكومي أرسل رسله إلى مختلف المناطق وهم يحملون مضمون البرقية، فتراجعت السلطة الرسمية وسمحت بإبراق البرقيات الموقوفه لديها، وأخذت استعداداتها للموقف حيث عززت قواتها في كربلاء[١٠]، بإرسالها فوج موسى الكاظم عليه السلام مع (١٠٠) جندي من الخيالة بقيادة محي الدين أفندي السهروردي، كما أرسلت إلى قضاء النجف رهطاً من المشاة و١٠٠ جندي من الخيالة بحجة تهدئة الأهالي وتأمينهم من الاضطرابات المقلقة التي أصابتهم من

أخبار اعتداءات الوهابيين[١١]

وقد أرسلت وزارة الداخلية تعليماتها المحددة إلى متصرف لواء كربلاء والحلة عكست حرصها على الأمن والاستقرار، فضلاً عن قلقها الشديد من حدوث الاضطرابات، حيث أكدت على منع إدخال السلاح إلى المدن والاجتماعات والمظاهرات في الشوارع والساحات العامة، على أن يأخذ إذناً من أكبر مأمور حكومي في المدينة في حال عقد اجتماع مع اتباع أحكام قانون الاجتماعات في ذلك[١٢]، ولم تكتفِ الحكومة بهذه الإجراءات بل أرسلت وزير الداخليه توفيق الخالدي لحضور المؤتمر والوقوف على مجرياته تفصيلاً.

وفي الكاظمية تألفت لجنة للإشراف على المؤتمر وتنظيم أعماله بإيعاز من الشيخ مهدي الخالصي، وكان أعضاؤها السيد نور الياسري والسيد علوان الياسري والسيد كاظم العوادي والشيخ محمد باقر الشبيبي وعبد الحسين الجلبي، وعقدت اللجنة اجتماعاً وضعت خلاله منهاجاً من ماده كان أهمها ماجاء بالمادة الأولى التي ركزت على المذاكرة في شأن إعتداءات الوهابيين على حدود العراق واتخاذ التدابير لحفظ البلاد وعتباته المقدسة، والثانية، تأييد سياسة الملك فيصل بناءً على ماهو معهود من آراء الأمة العراقية وأفكارها، والعاشرة تعيين مكان الاجتماع في دار المرحوم حجة الإسلام آية الله الشيرازي في كربلاء، وبعد الاجتماع الأول الذي تناول موضوع الغاية من الاجتماع، قرر العلماء والزعماء والرؤساء أتخاذ الإجراءات الكفيلة المناطة بأهداف الاجتماع[١٣].

وقد وصل النجف من الكاظمية كل من الشيخ محمد الخالصي وعبد الحسين الجلبي وأبو طالب الأصفهاني، وبعد اتصالهم بالسيد أبو

الحسن الأصفهاني والمرزا محمد حسين النـاييني غـادروا النجـف إلى كـربلاء باستثناء المـرزا محمـد حسـين النـاييني الذي امتنع عن السفر[١٤]، وكان عدد من رجال الدين وأصحاب الرأي قـد اشتركوا في التحضير للمؤتمر كالسـيد أبي الحسن الأصـفهاني والسـيد محمـد علي بحر العلوم والشيخ عبـد الكـريم الجزائري والشيخ محمد جواد صاحب الجواهر والشيخ عبـد الرضـا الشـيخ راضي والشـيخ محمـد بـاقر الشـبيبي وغيرهم، فضلاً عن سادات ورؤسـاء العشائر، كما شاركت وفود من بغـداد يتقـدمهم عبـد الوهـاب النائـب وإبراهيم الراوي وأحمـد الشـيخ داود وعبد الجليل الجميل ومـن الكاظميـة برئاسة الشيخ مهدي الخالصـي ومـن الموصل برئاسة مولـود مخلـص ومعـه سعيد الحـاج ثابـت وأيـوب عبـد الله وثابـت عبـد النـور وعجيـل اليـاور ومحمد أغا، وقد خول أهـالي تكريـت والشرقاط مولود مخلـص بتمثـيلهم في المؤتمر[١٥]، ومن العمارة برئاسة الشيخ فالح الصـيهود ومحمـد عـلي العريبـي ومجيد الخليفة وعثمان اليـسر وشـواي الفهد ومحمد الحطاب[١٦]، وشـاركت وفود من الناصريـة والسـماوة والحلـة وسـامراء وبعقوبـة[١٧]، فضـلاً عـن سـادات ورؤسـاء العشـائر العراقيـة وأبناء المدن ورجالات الحركة الوطنية وقدر عـدد الحـاضرين في كـربلاء بـما يقارب (٢٠٠ر٠٠٠) نسمة[١٨].

وفي ٩ نيسـان ١٩٢٢، تـم افتتـاح المؤتمر باجتماع تمهيـدي حـضره وزيـر الداخليـة توفيـق الخالـدي[١٩]، وقـد تنـاول المجتمعـون موضـوع الميثـاق الـوطني الـذي سـيتمخض عنـه المـؤتمر[٢٠]، حيـث اسـتمرت الاجتماعـات حتـى صـباح يـوم ١٣ نيسـان ١٩٢٢، في دار الشـيرازي، حضره جميع العلماء وسادات العشـائر ورؤساؤها، وكان عددهم يقارب الـ

(٢٠٠٠) شخص، تلا عليهم جعفر أبو التمن مقررات المؤتمر التي اتفق الجميع عليها وتمت مصادقتها من قبل الجميع، ثم تليت برقية الملك فيصل التي شكرهم فيها على جهودهم ومسعاهم في جمع كلمة العراقيين واتحادهم[٢١]، بعدها نظمت المضابط الخاصة بالمقررات، وقد نظم ١٤ مضبطة وكانت بنسختين حملت تواقيع المؤتمرين، وهي متشابهة في مضمونها تقريباً[٢٢]، إذ أرسلت نسخة منها إلى الملك فيصل وأودعت الثانية لدى العلماء، وقد جاء في المضبطة التي حملت تواقيع المشاركين في المؤتمر، (نحن الموقعون أدناه سادات وزعماء وأشراف مدن العراق أصالة عن أنفسنا ونيابة عن ممثلينا تلبية لدعوة حجيج الإسلام دامت بركاتهم الذين يمثلونا والرأي العام الإسلامي قد حضرنا الاجتماعات المبتدئة من عشرة شعبان والمنتهية بالخامس عشر منه من سنة ألف وثلثمائة وأربعين وبناء على ما أوقعه الخوارج الوهابيين بإخواننا المسلمين من الأعمال الوحشية من القتل والسلب والنهب، فقد اتفقت كلمتنا بحيث لم يتخلف من بيننا أحد في كل ما تقتضيه مصلحة بلادنا عامة وحفظ المشاهد المقدسة وقبور الأولياء خاصة وسلامتها من جميع طوارئ العدوان وعلى الأخص عادية الوهابيين وقررنا معاونة القبائل بكل ما في وسعنا واستطاعتنا لمدافعة الخوارج الوهابيين ومقاتلتهم العائد أمر تدبيرها لإدارة صاحب الجلالة الملك فيصل الأول الساهر على حفظ استقلال بلادنا وبناءً على تعلقنا بعرش السدة الملوكية فإنّنا نطلب من جلالته إسعاف مطلوب الأمة في أمر القتلى والمنهوبات التي أوقعها الخوارج الوهابيين حسب القوانين المرعية)، وكان من جملة الموقعين عليها، السيد أبو الحسن الكاظمي،

كاظم السيد علي، عبد الرزاق شمسه، هادي النقيب، الحاج حسون شربه، سيد عباس الكليدار، السيد مهدي السيد سلمان، عبد المحسن شلاش، جعفر أبو التمن، هادي جوده النجفي، عبد الرسول جودة تويج وغيرهم[٢٣].

موقف الحوزة من أحداث المدينة المنورة وهدم قبورها:

بعد أن وردت أخبار هدم قبور أئمة البقيع عليهم السلام وغيرهم في المدينة المنورة من قبل اتباع عبد العزيز ال سعود الوهابيين، إلى أهالي الكاظمية اجتمع عدد من العلماء كان من ضمنهم السيد حسن الصدر والسيد محمد الصدر في الصحن الشريف في الكاظمية يوم الخميس مساء ٢٠ مايس ١٩٢٦ وقد تليت الرسائل[٢٤] الواردة من سوريا حول هذا الحادث، فبادروا بإجراء احتجاج عليه بوساطة حكومتي أفغانستان وإيران، وأرسلت برقيات إلى النجف وكربلاء، وقد استمر الاجتماع من الساعة السابعة إلى الثامنة مساءً[٢٥]، كما ورد كتاب من الحاج يوسف بيضون في العام نفسه من بيروت حول هدم القبور، وسلم عبد الهادي بن عبد الغني الشماع الكظماوي كتاباً إلى كليدار الكاظمية الشيخ علي بتوقيع (جمعية منتدى الأخلاق) لتشكيل جمعية بهذا الاسم، وطلبوا منه تخصيص مكان لهم وأثاث في الصحن الشريف لإقامتها، وقد استدعى قائممقام الكاظمية عبد الهادي بن عبد الغني وأنذره بعدم إقامة الجمعية مالم تحصل على الموافقات الرسمية[٢٦]، وفي ٢٢ مايس حضر العديد من أهالي الكاظمية في الصحن الشريف وقرأ دعاء من قبل سيد سعيد البحراني وسيد محمد الغاري لهذه المناسبة المؤلمة[٢٧].

وفي الوقت نفسه وصل إلى النجف

الأشرف الحـــاج مهـــدي الأزري والشيخ عبد الرضا والتقيا مع علمائها، وأخذت المعلومات تتناقل عن هدم المراقد في البقيع ومنع الزائرين عنها[٢٨]، وقد صدر نداء من علماء النجف الأشرف خلال شهر مايس من العام نفسه، جاء فيه:

« من الواضح أن القوانين الإسلامية والواجبات الدينية يقضيان على العلماء بإرشاد الأمة... الفرقة الضالة الوهابية التي تلبست بلباس الدين وهي عارية منه وادّعت الإسلام وهي مارقة عنه لهتكها حرمات الدين واستباحتها دماء المسلمين... فيا أهل العراق... ماهذا السكوت بعد علو الصوت... وما هذا التفرق بعد الاجتماع وما هذا التخاذل بعد التعاون... ندعوكم إلى الإتفاق... والتعاضد وضم صوتكم مع أصوات إخوانكم المسلمين في جميع الأقطار وتوحيد حركاتكم لدفع هذه الطامة الكبرى... »[٢٩].

ويبدو أن احداث المدينة المنورة هزت عواطف علماء و رجال الدين كما هزت عواطف ابناء العشائر والقوى السياسية العراقية.

وفي جامع الخالدية في بغداد، القى المفتي يوسف عطا خطابه في الساعة الرابعة بعد أداء صلاة العصر حول فضائح الوهابيين في الأماكن المقدسة وتخريبهم للقبور المقدسة، وكان الحاضرون يسمعونه بكل شوق وحماس، ونتيجة لماسمعوا قرروا تكليف الشيخ أحمد أفندي آل شيخ داود وسيد محمود النقيب لتقديم الاحتجاجات إلى إخوانهم المسلمين في الهند ومصر وسوريا وإيران، وفي هذا السياق، أفاد مدير شرطة العباخانه في تقريره، أنه حضر حسبما وصلت إليه أوامر من جامع الخالدية في الساعة الثالثة بالملابس الرسمية فقد (نظرني البعض منهم بنظر

الاستحقار واعترض الشيخ وبعض العلماء على حضوري... فاسكتهم بلسان مناسب) [٣٠]، وكانت احتجاجات رجال الدين ورؤساء العشائر وحشد الرأي العام العراقي واثارته على ما قام به الوهابيون في المدن الاسلامية بالعراق والحجاز انعكاسه على مناقشات اعمال مجلسي الامه العراقي.

الهوامش:

[١] للتفاصيل ينظر: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ط٧، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٢)؛ ج١، ص٨١.

[٢] عبد الأمير هادي العكام، الحركة الوطنية في العراق ١٩٢١-١٩٣٣، (النجف: مطبعة الآداب، ١٩٧٥)، ص١٠١.

[٣] علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (بغداد: ١٩٧٤)؛ ج٧، ص١٣٢.

[٤] عبد الرزاق الحسني، الوزارات، ص٨٢.

[٥] كان هدف المؤتمرين من حضور الملك فيصل تقديم إنذار باسمه الى الحكومة البريطانيه بإنهاء الانتداب ومنح العراق إستقلاله التام، وفي حال عدم تحقيق مطالبهم، سيعلنون الحرب ويظهر الملك فيصل وكأنه قائدهم، وهي عملية إستدراج حسبما جاء في رسالة المعتمد السامي برسي كوكس الى رئيس الديوان الملكي رستم حيدر؛ للتفاصيل ينظر: الشيخ محمد مهدي الخالصي، في سبيل الله، مذكرات شخصيه محفوظه لدى ولده الشيخ مهدي الخالصي ورقه (٣٧٦)، أقتباساً عن رجاء حسين الخطاب، العراق بين ١٩٢١-١٩٢٧، دراسه في تطور العلاقات العراقية البريطانيه وأثرها في تطور العراق السياسي مع دراسة الرأي العراقي، (بغداد: دار الحريه للطباعه، ١٩٧٦)، ص٢٨٠ -٢٨١.

[٦] علي الوردي، المصدر السابق، ج٧، ص٩٤.

[٧] عبد الرزاق الحسني، الوزارات، ص٩٤.

[٨] محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، (بغداد: مطبعة الفلاح، ١٩٢٤)، ص٣٩١- ٣٩٢.

[٩] عبد الرزاق الحسني، العراق في دوري الإحتلال والانتداب، (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٣٨)، ج١، ص٢٣٨.

[١٠] عبد الرزاق الحسني، الوزارات، ص٩٣.

[١١] د. ك. و، البلاط الملكي، التقرير الشهري للواء كربلاء، للفتره من (١٦ آذار-١٦ نيسان ١٩٢٢) الموجه الى وزارة الداخليه، في ١٨ نيسان١٩٢٢، المرقم ٢٥٨٤.

[١٢] و. د. ع. م. كتاب وزارة الداخلية الى متصرفية لواء الحله ومتصرفية لواء كربلاء، في ٦ نيسان

١٩٢٢، المرقم ٥٢٨٧، ص٩٦.
[١٣] الشيخ محمد مهدي الخالصي، المصدر السابق (منهاج السفر الى كربلاء المشرفة)، إقتباساً من رجاء حسين الخطاب، المصدر السابق، ٣٥٦، ٣٥٨.
[١٤] علي الوردي، المصدر السابق، ج٧، ص١٤٢، ١٤٣.
[١٥] محمد حسين الزبيدي، مولود مخلص باشا ودوره في الثورة العربيه الكبرى وتاريخ العراق المعاصر، (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٩)، ص١٩٨، ٢٠٢.
[١٦] المفيد، (جريدة)، بغداد، العدد (٣)، ١٤ نيسان ١٩٢٢.
[١٧] المصدر نفسه.
[١٨] د. ك. و، البلاط الملكي، التقرير الشهري للواء كربلاء للفترة من (١٦ آذار -١٦ نيسان ١٩٢٢)، الموجه الى وزارة الداخلية، في ١٨ نيسان ١٩٢٢، المرقم ٢٥٨٤.
[١٩] العراق، جريدة، العدد (٥٨٠)، ١٥ نيسان ١٩٢٢.
[٢٠] المفيد، (جريده)، بغداد، العدد (٤)، ١٥ نيسان ١٩٢٢.
[٢١] المصدر نفسه.
[٢٢] د. ك. و، البلاط الملكي، غزوات الإخوان، ملف رقم (٨٧١)، وتحتوي على ١٤ مضبطة التي وقعها المؤتمرون في كربلاء.
[٢٣] د. ك. و، البلاط الملكي، غزوات الإخوان، ملف رقم ٨٧١، و١، ص١.
[٢٤] تليت الرسائل على الحاضرين من قبل السيد حبوب والسيد محمد شديد الروزخوني الكربلائي والسيد محمد حسن الروزخوني الكربلائي و. د.ع. م، كتاب مدير شرطة بغداد الى وزارة الداخلية في ٢٣ مايس ١٩٢٦ المرقم ١٤١، ص١.
[٢٥] المصدر نفسه.
[٢٦] و. د.ع. م. كتاب مأمور مركز شرطة الكاظمية الى معاون مدير شرطة الكرخ في ٤ مايس ١٩٢٦، المرقم ١٧٣٤، التقرير السري، ص١٨.
[٢٧] و. د.ع. م. كتاب قائممقام قضاء الكاظمية الى مدير الشرطة في ٢٣، مايس ١٩٢٦، المرقم ٢٤، ص١٣.
[٢٨] و. د.ع. م. كتاب قامئمقام النجف الى متصرف لواء كربلاء في ٢٣ مايس ١٩٢٦، المرقم ١٥٢١، ص٢٣.
[٢٩] للاطلاع على نص البيان ينظر ملحق رقم (١٢).
[٣٠] و. د.ع. م. تقرير سري مدير شرطة العباخانه الى مدير شرطة لواء بغداد في ٣٠ مايس ١٩٢٦ المرقم ٤١٣٦، ص٢٦.

الأستاذ على أكبر بابائى
باحث إسلامي/ الجمهورية الإسلامية

التفسير الروائي عند الشيعة
المزايا والإخفاقات

تمهيد

من الموضوعات التي شكَّلت محور اهتمام من قِبَل مفسّري الشيعة موضوع التفسير الروائي والروايات التفسيريّة. إلا أنَّهم لم يتبعوا أسلوباً واحداً في التعاطي معها. فاكتفى بعضهم بذكر الروايات المتعلّقة بالآية المفسَّرة، فيما اعتمد آخرون لفهم النص القرآني، على الروايات أكثر من أيِّ شيء آخر، وإن استعانوا بغيرها. وفسّرت طائفة ثالثة الآيات الشريفة بمنهجٍ اجتهاديٍّ جامعٍ الى حدٍ ما، وكانت الروايات أحد مصادرهم الأساسيّة، فيما كانت استعانة آخرين بالروايات محدودة، لكنهم درسوا الروايات التفسيرية وناقشوها بعيداً عن التفسير. وممّا امتاز به التفسير الروائيّ عند الشيعة من التفسير الروائيّ عند أهل السنّة، الاهتمام الكبير للشيعة بروايات أهل البيت (عليهم السلام) ومع ذلك فقد توجد بعض الإخفاقات في مناهج التفسير الروائيّ المتعدّدة عند الشيعة، وهذا ما

سنتناوله في هذه المقالة.

عنوان (الشيعة) لفظ له دلالات متعدِّدة لكن المقصود به، في هذه المقالة، تلك الطائفة الكبيرة من المسلمين التي تعتقد ـ استناداً إلى الآيات والروايات الكثيرة ـ أنَّ الأرض لا تخلو من حجّةٍ لله (وهو الامام المعيَّن من قِبَل الله) وأنَّ الله تعالى بعد رحلة النبيّ الخاتم ﷺ لم يترك الناس هملاً وإنَّما اختار لهم اثني عشر شخصاً مؤهلاً للإمامة بعد النبي الأكرم ﷺ وقد عرّفهم إلى الناس بوساطة النبي ﷺ لكي تتّبعهم الأمّة وأنّهم ـ بعد النبي ﷺ ـ واحداً بعد الآخر، يتولّون هداية الأمّة وقيادتها في كلِّ شؤونها نحو الكمال والقرب الإلهيِّ. وأنَّ أوَّلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وآخرهم الإمام المهدي (عج) وهو الآن حيّ غائب عن الأبصار وسيظهر يوماً فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً. (١)

يُعتبر تفسير القرآن من أقدم وأهمّ العلوم الاسلاميّة؛ لأنَّه يوضح معاني ومقاصد أكثر المصادر الإسلاميّة اعتماداً، بل الأقدم بينها؛ لأنّ هذا العلم ظهر في عصر الرسالة وكان موجوداً في كلِّ الأعصار، وقد تبلور بمناهج مختلفة، يُطلق عليها (المناهج التفسيريّة) وأحد هذه المناهج (التفسير الروائيُّ) الذي يُراد به إظهار معاني الآيات القرآنيّة بالاستعانة بالروايات. وقد بدأ هذا الأسلوب التفسيريّ منذ عصر الصحابة وكان دائماً موضع اهتمام المفسِّرين.

وتتكفل هذه المقالة دراسة مكانة التفسير الروائي وتطوّره عند الشيعة، وبيان مزاياه ونواقصه. ولهذا تتمحور أبحاث المقالة حول تطور التفسير الروائيّ عند الشيعة، وميزات التفسير الروائيّ عندهم، والبحث عن مواطن الضعف فيه.

١ــ مكانة التفسير الروائي عند الشيعة ومراحل تطوّره

لقد كان للشيعة نشاطٌ علميٌّ واسعٌ في كثيرٍ من العلوم الاسلاميّة، ومنها تفسير القرآن الكريم، ولهذا ظهرت لهم مصنَّفات تفسيريّة كثيرة. وبنظرةٍ إلى المؤلّفات التفسيريّة للشيعة يتَّضح أنّه، بالرغم من المنزلة المرموقة للتفسير الروائيِّ عند الشيعة وكونه موضع اهتمامهم دائماً، إلا أنّ رؤية مفسّري الشيعة لم تكن واحدة ولم يكن منهجهم في التفسير الروائيّ واحداً.

فاعتبر بعضهم التفسير الروائي هو وحده المنهج التفسيريّ الصحيح، واكتفوا في تفسير الآيات الكريمة، بذكر الروايات التي تبيّن معانيها، ويمكن أن نسمّي هذا الأسلوب بـ (التفسير الروائي الخالص). وأحد مفسّري الشيعة الذي يُظنّ أنّه سار على هذه النظرية، وعلى أساسها اكتفى في التفسير الذي ألّفه بذكر الروايات في ذيل الآيات القرآنية، هو السيد (هاشم البحراني) مؤلّف (البرهان في تفسير القرآن). ففي مقدّمة تفسيره ـ وضمن ذمّه للدخول مباشرة في عمليّة التفسير وفي ما لم يرو عن أهل بيت العصمة (عليهم السلام) ــ يرى وجوب التوقّف حتى يأتي تأويل القرآن عنهم؛ لأنّ علم التنزيل والتأويل عندهم. فما جاء عنهم فهو النور والهدى، وما جاء عن غيرهم فهو الظلمة والعمى. وبعد أن يُبدي عجبه من علماء المعاني والبيان الذين ظنّوا أنّ معرفة هذين العلمين تكفي للقيام بتأويل القرآن، يرى أنّ معرفة هذين في كتاب الله تحتاج إلى تعليم أهل البيت (عليهم السلام) أيضاً ويقول: « ومن تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء »[٢]. واكتفت بعض التفاسير الشيعيّة الأخرى مثل تفسير العياشي وتفسير فرات الكوفي[٣] وتفسير نور

الثقلين أيضاً بذكر بعض الروايات في ذيل الآيات القرآنية، وإن كان من المتعذر القطع بأنَّ مؤلِّفي هذه التفاسير يعتقدون أنَّ التفسير الروائيّ هو المنهج الوحيد الصحيح في التفسير؛ لأنّه ربما كان غرضهم من تصنيف هذه التفاسير جمع الروايات التفسيريّة والاستعانة بها في تفسير الآيات، لكن لا شكّ أنّهم يعتقدون بدور كبير للروايات في تفسير القرآن ويعتبرون التفسير الروائيّ من أفضل المناهج التفسيريّة.

وهناك طائفةٌ أُخرى من مفسِّري الشيعة علاوة على اعتقادهم بصحَّة الاجتهاد في تفسير القرآن من خلال الرجوع إلى غير الروايات كاللغة وأشعار العرب وغيرها في توضيح معاني الآيات فاستعانوا بغير الروايات في تفسيرهم للقرآن. إلا أنَّهم عند توضيح الآيات القرآنيّة وبيان المراد منها، استفادوا من الروايات التفسيريّة أكثر من أيِّ مصدرٍ آخر، وكان منهجهم الرائج هو التفسير الروائي، ولهذا يمكن تسمية هذا المنهج بـ (التفسير الاجتهادي ـ الروائي، أو الروائي ـ الاجتهادي).

ومن التفاسير التي اتبع مؤلِّفوها هذا المنهج في تفسير القرآن، تفسير القمي؛ لأنّه وإن كان القسم الأعظم من محتوى تفسيره هو الروايات، إلا أنّ مؤلِّفه اجتهد واستند إلى الآيات القرآنية والأشعار العربيّة أيضاً.(٤)

والشخصيّة الأخرى من بين مفسّري الشيعة الذي انتهج أيضاً هذا الأسلوب هو المولى محسن المعروف بالفيض الكاشاني في تفسيره الصافي. وتحتلّ الروايات المساحة الأكبر في هذا التفسير، لكنّه استند في بيان معاني المفردات، إلى المصادر اللغويّة كما استند أيضاً إلى آيات القرآن لرفع الإبهام عن بعض الآيات وقد صرّح بنفسه في مقدِّمة تفسيره بأنّه يأتي

بشاهد من محكمات القرآن لتوضيح الآيات الكريمة، فإن لم يجد آية رجع إلى الروايات. (٥)

وكذلك سار محمد المشهدي على هذا المنهج في كنز الدقائق. فإنّه يوضح المعنى اللغويّ للمفردات والنكات اللغوية في العبارة، ثمَّ يستعين بالروايات لتوضيح المقصود من الآيات القرآنيّة. والطائفة الأخرى من المفسِّرين الشيعة أمثال الشيخ الطوسي وأمين الإسلام الطبرسي، وإن تناولوا الآيات بمنهجٍ اجتهاديٍّ جامع الى حدٍّ ما في التفسير، إلا أنّ إحدى الدعامات الأساس في تفسيرهم هي الروايات، ويظهر التفسير الروائيّ للقرآن عندهم بوضوح. ويمكن تسمية منهج هذه الفئة من المفسِّرين بالنسبة إلى التفسير الروائي (التفسير الروائيّ الضمنيّ)؛ لأنّهم يضمِّنون منهجهم الاجتهاديّ الجامع تقريباً تفسيراً روائياً.

والبعض الآخر من مفسّري الشيعة كالعلامة الطباطبائي، في تفسيره (الميزان) وفي مقابل الرأي الذي يعتقد بالتفسير الروائيّ الخالص، لا يرى أنّ تفسير القرآن متوقّف على الروايات، وأنّ التفسير ممكن بدونها أيضاً، ويعتقد أنّ دور الروايات في التفسير هو تسهيل فهم معاني القرآن ومقاصده، وتفصيل الكليّات والمجملات. (٦) ولهذا السبب فقد كان اعتماده على الروايات في التفسير محدوداً. لكنّه، مع ذلك، اهتمّ بالروايات التفسيريّة ووضعها على مشرحة البحث والتحليل، ونحن نطلق على هذا المنهج عنوان (دراسة وتحليل الروايات التفسيريّة). وعليه يمكن القول إنّ هناك أربعة مناهج من التفسير الروائي عند الشيعة هي كالآتي:

١ـ التفسير الروائي الخالص.

٢ـ التفسير الاجتهاديّ ـ الروائيّ.

٣ـ التفسير الروائي الضمنيّ.

٤ـ دراسة وتحليل الروايات التفسيرية.

ولهذه المناهج الأربعة مزايا مشتركة مقارنةً بالتفسير الروائيّ عند أهل السنّة وفي كلٍّ منها تبدو بعض الإخفاقات أيضاً. سنتعرّض إلى خصائصها المشتركة ونواقص كلٍّ منها على حدة:

٢ـ مزايا التفسير الروائيّ عند الشيعة

التفسير الروائي منهج رائجٌ بين مفسِّري الشيعة والسنّة، ويندر أن نجد مفسِّراً لم يستفد من هذا المنهج على الإطلاق. إلا أنّ استعماله بين الفرق الإسلاميّة وحتَّى بين مفسِّري الفرقة الواحدة كان متفاوتاً. ومن الاختلافات الأساس بين التفسير الروائيِّ الشيعيِّ والتفسير الروائيِّ السنّي، بالإضافة إلى الاعتماد على الروايات التفسيريّة المنقولة عن رسول الله ﷺ عند الشيعة والسنّة، فإنَّ الشيعة يعتمدون كثيراً على الروايات المنقولة عن أهل البيت (الأئمة المعصومين (عليهم السلام) بينما يعتمد أهل السنّة في الغالب على آراء الصحابة والتابعين، ويندر استنادهم إلى روايات أهل بيت النبي ﷺ، ولهذا فإنَّ جزءاً كبيراً من التفاسير الروائيّة لأهل السنّة يتمثّل بآراء الصحابة والتابعين ويندر أن تجد فيها روايةً عن أهل البيت (عليهم السلام)، وفي المقابل تجد أنَّ محتوى التفاسير الروائيّة للشيعة يعتمد على الروايات المنقولة عن رسول الله ﷺ وأهل بيته (عليهم السلام) ويندر أنّ تجد فيها آراء غيرهم من الصحابة والتابعين وأمثالهم.

وقد ثبَت في المصنّفات الكلاميّة والعقيديّة وفي المذاهب التفسيريّة أنَّ أهل بيت النبي ﷺ هم المفسِّرون

العارفون بمعاني كتاب الله الظاهريّة والباطنيّة والمعصومون من الخطأ، وقد ورثوا عن رسول الله ﷺ تفسير ما يَحتاج إلى توضيح وتفسير من معاني القرآن.[٧]

ولهذا فكلُّ ما بيَّنوه من معاني القرآن هو بمنزلة بيان رسول الله ﷺ، وهو حقٌّ ومطابقٌ للواقع والمعنى الذي أراده الله تعالى في كلامه المجيد. أمَّا آراء الصحابة والتابعين فهي كآراء سائر المفسِّرين تحتمل الخطأ والمناقشة[٨]، ونظراً إلى ذلك يتَّضح أنّ التفاوت المذكور من المزايا البارزة للتفسير الروائيّ عند الشيعة مقارنةً بالتفسير الروائيّ عند السنّة؛ لأنّه وطبقاً لما تقدّم، فإنَّ قسماً كبيراً ممّا جُمع في تفاسير أهل السنّة بعنوان الروايات التفسيريّة هو في الحقيقة آراء بشريّة ويختلف جوهرياً عن التفسير الوارد عن رسول الله ﷺ وحتّى لو سلّمنا بصحّة سندها أو حصل لنا الاطمئنان بصدورها عن الصحابة والتابعين من خلال القرائن المتوفرة، فلا يمكن الاعتماد عليها كمعارف وحيانيّة (منزَلة) وإنَّما تبقى آراء يمكن مناقشتها ونقدها، بخلاف ما يرد في تفاسير الشيعة عن أهل بيت النبي ﷺ فإنّه ـ إذا صحّ سنده أو حصل الاطمئنان إلى صدوره ـ كان جديراً بالاعتماد عليه كروايات رسول الله ﷺ.

وأمّا في ما يرتبط بالإخفاقات فحيث كانت إحدى مهام النبي ﷺ وأوصيائه المعصومين (عليهم السلام) تبيين الكتاب الكريم، وكانت الروايات التفسيريّة المنقولة عن هؤلاء المعصومين (عليهم السلام) أحد المصادر المعتبرة للتفسير، وأكثر الطرق وثاقةً في الوصول الى جزءٍ كبيرٍ من معاني القرآن، فلا شكّ أنَّ التفسير الروائيّ واحدٌ من أفضل المناهج التفسيريَّة ويُمكن القول إنَّه من

المناهج الضروريَّة في التفسير؛ لأنَّ فهم بعض معاني القرآن لا يتحقّق بغير هذا الطريق. وبناء على ذلك فلا شكّ في ضرورة التفسير الروائيّ أو في حسنهِ على أقلِّ تقدير. لكن الكلام في كيفيّة الاستفادة من هذا المنهج. ولهذا سنتناول المناهج الأربعة للتفسير الروائيِّ عند الشيعة بالتحليل لكي تتَّضح إخفاقات ونواقص كلِّ واحدٍ من هذه المناهج ثمَّ العمل بالمنهج الذي سَلِم منها.

ألف ـ التفسير الروائيِّ الخالص

يستند هذا المنهج في التفسير إلى نظريّة الذين يعتقدون بأنّ القرآن لا يمكن تفسيره بغير الروايات، وهذه النظرة، وإن وجد من يدافع عنها من السنّة والشيعة[٩] داعماً رأيه هذا ببعض الآيات القرآنيّة والروايات أيضاً[١٠]، ولكن لا أحد يدافع عن هذا الرأي في العصر الراهن، وقد نوقشت أدلّتهم أيضاً واتّضح عدم دلالتها على هذه النظريّة.[١١]

ولهذا يمكن القول إنّ هذا المنهج لا يقوم على أُسس متينة والذين دوّنوا تفاسيرهم معتمدين هذا المنهج أمثال العياشي، فرات الكوفي، السيد هاشم البحراني، وعبد علي بن جمعة الحويزي الذين صنَّفوا (بالترتيب): تفسير العياشي، تفسير فرات الكوفي، والبرهان في تفسير القرآن ونور الثقلين، إذا كانوا يبنون على الاكتفاء بما في الروايات في فهم القرآن وتفسيره، وعلى عدم إمكان فهم شيءٍ من القرآن أو البحث عن تفسيره أكثر ممَّا في الروايات، فهذه النظريّة وهذا المنهج التفسيريّ لا يمكن القبول بهما. أمَّا إذا كان غرضهم جمع الروايات وتوفير مصدر روائيّ للتفسير، كما يُستفاد من كلام الحويزيّ في مقدِّمة نور الثقلين[١٢] فإنَّ مشروعهم هذا يكون مقبولاً ومفيداً بلا اعتراض؛

لأنَّهم لم يكونوا بصدد التفسير حصراً، ولكن هناك نواقص من حيث جمع الروايات التفسيريّة نُشير إلى بعضها:

أولاً: عدم الشموليَّة: إنَّ عدم الشموليّة واضح في تفسيرَي العياشي وتفسير فرات الكوفي، إلا أنّ تفسيرَي البرهان ونور الثقلين اللذين يعدّان من الجوامع التفسيريّة، وتصدّى مؤلِّفاهما لجمع الروايات التفسيريّة فقد جمعا فيهما رواياتٍ كثيرة، ولكن شموليتهما لا تبلغ حداً يغني عن الرجوع إلى الكتب التفسيريّة الأخرى للاطلاع على الروايات التفسيرية. وكشاهد على ذلك، فقد نقل في تفسير نور الثقلين روايات عن سبعة عشر كتاباً[١٣] لم ينقل منها رواية واحدة في تفسير البرهان، ووردت روايات في تفسير نور الثقلين لم ترد في تفسير البرهان.

فقد جمع في تفسير نور الثقلين تسعين رواية حول سورة التوحيد، وما يقرب من أربع وأربعين رواية منها في بيان فضيلة سورة التوحيد وخواصِّها وقراءتها وما يقرب من ست وأربعين رواية حول معنى وتفسير تلك السورة، بينما كان مجموع الروايات التي وردت حول هذه السورة في تفسير البرهان ثلاثاً وأربعين رواية، ثمان وعشرون منها في فضيلة السورة وخواصِّها وخمس عشرة رواية في معناها وتفسيرها. وفي ما يرجع إلى سورة الحمد أيضاً فقد وردت مائة وأربع عشرة رواية في تفسير نور الثقلين، بينما أورد صاحب تفسير البرهان أربعاً وثمانين رواية (أربع وثلاثون رواية في ثواب فضيلة فاتحة الكتاب والبسملة واثنتا عشرة رواية في تفسير آية البسملة، وأربعون رواية في تفسير سائر آيات سورة الحمد).

ونُقل في تفسير فرات روايات أيضاً لم ترد في تفسير البرهان،

وكنموذجٍ على ذلك، فقد جاء في ذيل الآيتين ٢٥ و٢٦ من سورة البقرة، روايتان عن الإمام الباقر عليه السلام ولم ترد أيٌّ من الروايتين في تفسير البرهان في ذيل هاتين الآيتين. وكذلك لم يحتوِ نور الثقلين على كافّة الروايات التفسيريّة، فالروايات التفسيريَّة الموجودة في البرهان وحتَّى في تفسير فرات، لم ترد في تفسير نور الثقلين.[١٤] وقد رُوى في تفسير البرهان عن ما يقرب من ثلاثين كتاباً، لم يُرو في تفسير نور الثقلين عن تلك الكتب.

ثانياً: ذكر الاسرائيليَّات والأخبار غير الصحيحة أو التي لا تخلو من ملاحظات: مثل الروايات التي تتحدَّث عن هبوط هاروت وماروت إلى الأرض وابتلائهما بشرب الخمر والشرك والقتل والزنا وتعذيبهما في الهواء ومسخ المرأة التي ابتلي بها هاروت وماروت الى نجمة الزهرة، والرواية المتضمِّنة لحلّ سراويل النبي يوسف عليه السلام الواردة في تفسير العياشي[١٥]، وخبر أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد سُحِر، والحديث الذي يحكي عن أنّ الأرض على حوت، والحوت على ظهر ثور، والثور على صخرة، والروايات المشعِرَة بحذف كلمةٍ من بعض الآيات، فتلك نماذج من الروايات التي وجدت طريقها إلى تفسير فرات الكوفي[١٦]. والروايات التي لا تتناسب مع عصمة الأنبياء والأوصياء ومقامهم، والروايات الدالّة على القراءات الشاذة ونسخ التلاوة ونوع من التحريف (فقدان آية أو تغيير حرف أو كلمة) الوارد في تفسير البرهان[١٧] ونور الثقلين[١٨].

ثالثاً: حذف السند وتقطيع المتن: وهذا مورد آخر من إخفاقات هذه التفاسير. وهذه الملاحظة لا ترد على تفسير البرهان[١٩]، لكنَّ جميع روايات تفسير العياشي والقسم الأعظم من روايات تفسير فرات وعدداً كبيراً من

روايات نور الثقلين تواجه مشكلة الإرسال وحذف السند والذي أدَّى إلى ضعف اعتبارها، كما أنّ قسماً من روايات نور الثقلين تعترضه مشكلة تقطيع المتن، والذي يلزم الباحث الرجوع إلى المصدر الأصلي لاحتمال تأثير السياق في مفاد الرواية.

رابعاً: عدم تصنيف الروايات وإيرادها مجتمعةً سواء أكانت ناظرةً إلى الظاهر أو الباطن، وسواء أكانت تفسيراً أو تأويلاً، وسواء أتحدّثت عن المفهوم أو المصداق أو القراءة أو ثواب القراءة وغيرها، فهذا نقصٌ آخر في هذا النوع من التفاسير.

ب: التفسير الاجتهادي ـ الروائي

يعتمد هذا المنهج الاجتهاد في العمل التفسيريّ ويسعى إلى فهم الآيات الكريمة من خلال التدبّر في السياق والاستمداد بالآيات الأخرى والاستشهاد بأشعار العرب والقواعد اللغويّة والقضايا التاريخية وأمثالها، وهو بهذا يمتاز من التفسير الروائيِّ الخالص، إلا أنَّه يواجه إخفاقاً من جهتين:

فجهةٌ من حيث إنّ هذا المنهج لا يعطي الأهميّة الكافيَة للأدلّة غير الروائيّة ولا يستفيد منها الاستفادة الممكنة، فمثلاً في تفسير قوله تعالى ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة، ٦) تشكّل الآيات التالية أقوى الأدلّة لبيان معنى الصراط المستقيم: ﴿وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (يس، ٦١)، و ﴿إِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَـذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران، ٥١)، إلا أنّ الفيض الكاشاني وعلى الرغم من أنّه وعد في مقدِّمة تفسيره، بأن يأتي بالشاهد القرآني مع وجود ما يدلّ منه على المراد، في الحالات التي يحتاج التفسير إلى سماع من المعصوم[٢٠]، لكنّه في تفسير (الصراط المستقيم) لم يستند إلى الآيتين

المذكورتين، واتّجه للروايات فقط[٢١]، وكذلك الحال في تفسير القمي[٢٢].

ومن جهةٍ أخرى نلحظ الاعتماد على الروايات دون بحث سندها أو دلالتها، أو البحث عن عدم وجود المعارض لها وغير ذلك من الأمور المهمة في تفسير الآيات. إذ لا بد أولاً من أن يُبحث في كلِّ رواية، عن اعتبار سندها من عدمه؛ وإذا لم يكن لها سند معتبر فيُبحث عن القرائن الدالّة على الاطمئنان بصحة صدورها؛ إذ لا يصحّ الاعتماد على روايةٍ ليس لها سند معتبر، وليست محفوفة بقرائن قطعيّة، أي، كما يُصطلح، لا تتوافر على وثوق مخبريّ ولا وثوق خبريّ. كما لا بدّ ثانياً، من أن تُدرَس دلالتها مع أخذ القرائن المتّصلة والمنفصلة بنظر الاعتبار، لكي تتضح أبعاد دلالتها. ولا بدّ ثالثاً، من دراستها من حيث عدم مخالفتها للقرآن والبرهان العقليّ والضروريات الدينيّة وعدم معارضتها لروايةٍ معتبرة؛ لأن الروايات المعارِضة لأحد الأمور المذكورة، بحيث تكون مخالفةً لها على نحو لا يمكن الجمع العرفي بينهما، يُسقط اعتبارها، ولا يمكن الاعتماد عليها في التفسير. وعلى سبيل المثال، نشير الى رواية عن الامام الصادق عليه السلام تقول إنّ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ﴾ تُقرأ: « صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم » فهذه الرواية حتّى لو كان سندها صحيحاً أيضاً، لا يُمكن الالتزام بظاهرها وتجويز تلك القراءة؛ لإعراض المسلمين سنةً وشيعةً عن مفادها، فتكون غير مشمولةٍ لأدلّة الاعتبار من سيرة العقلاء وغيرها أو على الأقل يُشكُّ في شمول تلك الأدلّة لها. كذلك الرواية التي نقلت قصة النبيّ داود عليه السلام مع زوجة أوريا، فلا يصحّ الاعتماد عليها وإن كان سندها صحيحاً؛ لأنّه أولاً: يتنافى مفادها مع الأدلَّة العقليّة

والنقليّة الدالَّة على عصمة الأنبياء؛ وثانياً: فقد كُذّب مضمونها بشدّة في رواياتٍ أُخرى، لكنّ هاتين الروايتين وردتا في تفسير القمي بدون تمحيص[٢٣]. وكذلك ينقل الفيض الكاشاني في ذيل الآية ﴿آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ (يونس، ٩١) رواية تقول إنّ فرعون عندما قال عند الغرق ﴿آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلـهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ...﴾ (يونس، ٩٠) أخذ جبرئيل طيناً ووضعه في فمه بدون أمر من الله تعالى وقال: ﴿آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ...﴾.[٢٤] وهذه الرواية تعارض الآية الشريفة: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء، ٢٧) ولا تنسجم أيضاً مع ظاهر الآية ﴿آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ...﴾؛ لأنَّ ظاهر الآية أنَّ الجواب من الله تعالى لفرعون، وعلى الرغم مما ورد في الرواية من أنّ جبرائيل قال ذلك بدون وحي من الله تعالى، ولكن الكاشاني لم يقف عند ذلك ولم يبين له وجهاً مقبولاً. وفي المواضع التي لا توجد رواية عن الشيعة يعتمد الكاشاني على روايات أهل السنّة.[٢٥] وهذا إخفاق آخر في منهجه التفسيريّ كما يبدو؛ لأنّ رواياتهم عن النبي ﷺ أو الأئمّة لا سند معتبراً لها، ولا يصح الاعتماد على مثل تلك الرواية وإن لم تكن عن طريق الشيعة أيضاً.

ج ـ التفسير الروائيّ ـ الضمنيّ

تقدَّم أنّ طائفةً من مفسِّري الشيعة، وضمن تفسيرهم الاجتهاديّ الجامع نسبيّاً، تعرَّضوا للتفسير الروائيّ أيضاً، أي إنّهم استعانوا بالروايات في تفسير وتوضيح معاني الآيات. والمقصود بالتفسير الروائيّ الضمنيّ منهج تلك الطائفة من المفسّرين في الاستفادة من الروايات التفسيريّة. وفي هذا المنهج ونظراً لاستفادتهم من الروايات في تفسير

القرآن ضمن اجتهادٍ جامعٍ في تفسير الآيات، ينتفي النقص الأوَّل المذكور في المنهج السابق (التفسير الاجتهاديّ الروائيّ)؛ لأنَّ هذا المنهج التفسيريّ يهتمّ بالأدلَّة الأُخرى غير الروائيَّة. ويَظهر الإخفاق الثاني فيه بدرجةٍ أقلّ أيضاً وتمَّ اجتنابه في بعض الحالات؛ وعلى سبيل المثال، فقد رُفض خبر (حلّ السراويل) من النبيّ يوسف عليه السلام بشكلٍ قاطع في تفسير التبيان للشيخ الطوسي، وتفسير أبي الفتوح الرازيّ، ومجمع البيان للطبرسيّ؛ وذكره الشيخ الطوسيّ بتعبير (ما قاله الجهّال) وبيّن مخالفته لصفات النبي يوسف عليه السلام التي وردت في القرآن.[٢٦]

وذكر أبو الفتوح الرازي هذا الخبر بقوله « أمَّا أصحاب الحديث والحشوية فقالوا... » وبيّن عدم انسجامه مع عصمة الأنبياء بالأدلّة العقليّة والنقليّة[٢٧]. واستعمل الطبرسيّ عبارة: « ما لا يجوز نسبته إلى الأنبياء » في تعليقه على هذا الخبر وتحدّث عن مخالفته لتنزيه الله تعالى للنبيّ يوسف عليه السلام[٢٨]. وقال الطبرسي عن خبر قصة النبي داود عليه السلام مع زوجة أوريا: « لا شبهة في فساده »[٢٩]. واعتبر الشيخ الطوسيّ هذا الخبر من الموضوعات[٣٠]. ومع ذلك يبدو أنَّ استعانة هذا المنهج بالروايات في تفسير القرآن لا تخلو من نقص، فقد ذُكرت الروايات في أكثر المواضع بدون سند، وحتَّى لم يُشَر إلى مصدرها. ولم يُفرَّق بين روايات الشيعة والسنّة، وروايات أهل البيت (عليهم السلام) عن آراء الصحابة والتابعين، ولم يُعتنَ بأسناد الروايات وميزان اعتبارها، ولم يبحث في دلالة الروايات والجمع بين الروايات المتعارضة في الظاهر بالمقدار الكافي، ولم يلجأ هؤلاء إلى الروايات بالحد الممكن، والتفاسير التي كُتبت بهذا الأسلوب تفتقر أيضاً إلى الشموليَّة في

تتبّع الروايات.

د ـ منهج تحليل الرواية بنحوٍ مستقلٍّ عن التفسير:

قام العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، وهو أحد مفسّري الشيعة البارزين في القرن الرابع عشر الهجريّ، بتفسير القرآن بأسلوب جديد، ورفد الفكر الإسلاميّ بتفسيره القيّم (الميزان في تفسير القرآن) وقد تناول العلامة الطباطبائي الروايات التفسيريّة بأسلوبٍ خاص، والعنوان المذكور للبحث يشير إلى منهجه التفسيريّ في تناوله للروايات. ولمَّا كان يتبنى القول بعدم توقّف التفسير على الروايات، ويرى إمكان فهم معاني القرآن ومقاصده بدون الاستعانة بالروايات[٣١]، ولم يستند إلى الروايات إلا في موارد معدودة، لكنَّه بعد تفسيره لآية أو لمجموعةٍ من الآيات يستأنف بحثاً تحت عنوان (بحث روائيّ) ويأتي بالروايات التفسيريّة من مصادر الشيعة والسنّة ويضعها على مشرحة التحليل والنقد. وغالباً ما يحذف[٣٢] سند الروايات، وأحياناً يقطع النصّ أيضاً. وإذا كان هناك إبهام في معنى الرواية أو تعارض ظاهريّ مع روايات أُخرى يُشير إليه ويعمل على رفعه[٣٣]. ويوضح معنى الروايات أحياناً بالاستعانة بالآيات القرآنيّة[٣٤] وتارةً يحلّل ويناقش المعنى الذي ذكره آخرون للرواية[٣٥].

وذكر في تفسيره بعض الروايات المأوَّلة بالأئمّة المعصومين (عليهم السلام) أو أعدائهم وذكر أنّها من قبيل (الجري) والتطبيق على المصداق[٣٦]. وفي بعض الموارد ذكر بعض الروايات الدالّة على المعاني الباطنيّة للآيات. وصرّح في أوَّل موضع ذكر فيه روايات الجري: أنّ هكذا روايات كثيرة وأنّه لا يأتي بأكثرها لأنّها خارجة عن غرض

الكتاب، وإنَّما يذكر بعضها في المورد الذي يتعلَّق به غرض البحث[٣٧].

ولا يختص (الجري) و (الباطن) عنده بهذه الطائفة من الروايات، بل يعمّم ذلك على تلك الروايات التي أُوِّلت بالأئمّة أو أعدائهم أيضاً، من قبيل الجري، وفي بعض المواضع من المعاني الباطنيّة للقرآن.

ومن الأمثلة على ذلك، الرواية التي فسّرت (الصبر) في الآية ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ﴾ (البقرة، ٤٥) بالصيام من قبيل الجري[٣٨] وفي الرواية التي فسّرت (المعاد) بالرجعة في الآية ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ (القصص، ٨٥) قال: ربما كان هذا باطن الآية لا تفسيراً له[٣٩]. وفي دراسته لصحَّة الروايات وسقمها يُشير أحياناً إلى صحّة السند أو ضعفه[٤٠]، ولكن نظره في الغالب إلى معنى الروايات ومحتواها ومطابقتها أو عدم مطابقتها لظاهر سياق الآيات. وبعد نقل الروايات، يجعلها مؤيِّدةً لبيانه وتفسيره للآيات الكريمة. ويقول أحياناً: هذه الروايات مطابقةٌ لما ذكرناه في بيان كلام الله أو استفدناه من الآيات الشريفة[٤١]. وفي كثيرٍ من الحالات ذكر روايات لا تنسجم مع ظاهر الآيات أو السياق واعتبرها غير مقبولة[٤٢]. وحيث كان يرى عدم حجيّة خبر الواحد صحيح السند في غير الأحكام، فإنَّه يحاكم الرواية غير المتواترة، والرواية التي لا توجد قرائن قطعيّة على صدورها ـ وإن كان سندها صحيحاً ـ بمعيار الموافقة والمخالفة لظاهر وسياق الآيات والأصول العامّة المستفادة من القرآن، ويرفض الرواية التي يَعتقد مخالفتها للظاهر أو للسياق. وإنَّما يقبل الرواية التي يكون مفاد الآيات منسجماً معها ومؤيِّداً ومؤكِّداً له[٤٣]. ولهذا السبب، فقد أورد في البحث الروائي للآيات ١ـ ٦

من سورة المجادلة، روايةً بسندٍ صحيحٍ في بيان سبب نزول تلك الآيات عن تفسير القمي، وقال عنها: « الآية بما لها من السياق وخاصّةً ما في آخرها من ذكر العفو والمغفرة، أقرب انطباقاً على ما سيق في هذه الرواية، ولا بأس بها من حيث السند أيضاً، غير أنّها لا تلائم ظاهر ما في الآية من قوله... »[٤٤].

أمَّا عن الروايات المذكورة في كتب أهل السنّة وبعض كتب الشيعة حول هاروت وماروت ونسبة المعصية إلى هذين الملَكين الإلهيّين، فبعد أن يذكر أنّ السيوطي أورد أكثر من عشرين حديثاً في الدرِّ المنثور بهذا المضمون وصرّح جماعة (من علماء السنّة) بصحَّة بعض هذه الروايات، وفي سندها عدّة من الصحابة، قال: « وهذه قصّةٌ خرافيّةٌ تُنسَب إلى الملائكة المكرَّمين الذين نصَّ القرآن على نزاهة ساحتهم وطهارة وجودهم عن الشرك والمعصية أغلظ الشرك وأقبح المعصية »[٤٥]. وأخيراً، اعتبر هذه القصة من الخرافات وهي أشبه بخرافات اليونان حول النجوم؛ لأنَّها لا تنسجم مع تلك الصفات التي ذكرها القرآن للملائكة.

وأحياناً يؤيِّد الروايات بنقل مطالب من التوراة والإنجيل.[٤٦] وأحياناً أُخرى عند مقارنة محتوى الرواية بما ورد في التوراة، يحكم بوضعها، فمثلاً، لا يرى اعتبار الرواية التي تقول إنَّ الشيطان أغوى آدم وحواء بمساعدة الحيّة والطاووس، ويقول: « وفي بعض الأخبار ذكر الحيَّة والطاووس عونين لإبليس في إغوائه إيَّاهما لكنَّها غير معتبرةٍ، أضربنا عن ذكرها وكأنّها من الأخبار الدخيلة، والقصَّة مأخوذة من التوراة » ثمَّ نقل القصة من التوراة كشاهدٍ على كلامه[٤٧].

وقام بتقسيم الروايات من حيث

قبولها وطرحها الى ثلاثة أقسام: طائفة لا بدّ من قبولها، وهي الروايات التي يُقطع بصدورها عن النبي ﷺ والأئمَّة المعصومين (عليهم السلام)، وطائفةٌ يجب طرحها جانباً، وهي الروايات المخالفة للكتاب والسنّة القطعية، وطائفةٌ يجب أن لا تُرفض ولا تُقبل، وهي الروايات التي لم يقم دليل عقليّ على امتناعها، ولا تدل السنّة القطعية على منعها. وأشكل على الذين ردّوا هذه الروايات بسبب عدم صحَّة سندها، بأنَّ عدم صحَّة السند لا يوجب الإعراض عن الروايات التي لا تُخالف العقل ولا النقل الصحيح[٤٨]. وفي بعض الموارد يَستنبط من الروايات قاعدةً تفسيريّةً، وكنموذج على ذلك في البحث الروائي للآيات ١٠٨ ـ ١١٥ من سورة البقرة، فإنّه بعد أن يذكر روايتين (إحداهما عمّن صلى في يوم غيم [في فلاة الأرض] ولا يعرف القبلة حتَّى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا به صلَّى إلى غير القبلة، فأجابه الإمام عليه السلام يعيد ما لم يفت الوقت، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾ (البقرة، ١١٥) والرواية الأخرى التي تقول: « أنزل الله هذه الآية في التطوّع خاصة ») بالقول: « إنَّك إذا تصفَّحت أخبار أئمَّة أهل البيت (عليهم السلام) حقَّ التصفح، في موارد العام والخاص والمطلق والمقيَّد من القرآن، وجدتها كثيراً ما تستفيد من العام حكماً ومن الخاص أعني العام مع المخصص، حكماً آخر، فمن العام مثلاً، الاستحباب كما هو الغالب، ومن الخاص الوجوب، وكذلك الحال في الكراهة والحرمة، وعلى هذا القياس، وهذا أحد أصول مفاتيح التفسير في الأخبار المنقولة عنهم وعليه مدار جمّ غفير من أحاديثم، ومن هنا يُمكنك أن تستخرج منها في المعارف القرآنيَّة

قاعدتين:

إحداهما: أنّ كلَّ جملةٍ وحدها وهي مع كلِّ قيدٍ من قيودها تحكي عن حقيقةٍ ثابتةٍ من الحقائق أو حكمٍ ثابتٍ من الأحكام كقوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام، ٩١) ففيه معانٍ أربعة: الأوَّل: ﴿قُلِ اللهُ﴾، والثاني: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ والثالث: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ﴾، والرابع: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾. واعتبِر نظير ذلك في كلِّ ما يُمكن. و (القاعدة) **الثانية**: أنّ القصتين أو المعنيين إذا اشتركا في جملةٍ أو نحوها، فهما راجعان إلى مرجعٍ واحدٍ. وهذان سرَّان تحتهما أسرار »[٤٩].

تحليل ومناقشة

إنّ من نقاط القوّة في هذا التفسير، جعلَ الروايات عاملاً مساعداً على فهم معنى الآيات والتسليم بالحاجة إلى الروايات، وتوقف فهم بعض المقاصد عليها، وجعل السنّة قرينة الكتاب في الحجيَّة والاعتقاد بأنّ روايات النبي ﷺ والأئمَّة المعصومين (عليهم السلام) حجّةٌ في تفسير الآيات، وعدم حجيّة آراء الصحابة والتابعين وسائر العلماء، وتخطئة الأخذ بالروايات مطلقاً ورفضها مطلقاً[٥٠]. وكذلك من نقاط القوة في هذا التفسير اهتمامه بالروايات التفسيريّة ومناقشة صحَّتها وسقمها بملاك المطابقة أو عدم المطابقة مع مفاد الآيات، وتوضيح معاني الروايات والحديث عن رفع تعارضها الظاهريِّ وتعيين كونها تأويلاً أو جرياً أو تطبيقاً، ومقارنتها بما ورد في التوراة والإنجيل والاستنتاج منها وعدم الخلط بين التفسير وبعض الأبحاث الروائيّة الصرفة. ولكن مع ذلك تبدو فيه بعض الملاحظات والإخفاقات بالنسبة إلى الروايات.

سنفصّل بعضها نظراً لأهميّتها ونكتفي بالإشارة إلى بعضها الآخر:

ألف ـ بالرغم من أنَّ عدم خلط التفسير بالمباحث الروائيَّة الصرفة التي لا تتعلَّق بالتفسير من نقاط قوّة هذا المنهج التفسيريّ، إلا أنّ الإفراط في ذلك حتَّى في تفسير الآيات التي يكون تبيان معناها وانكشاف مرادها منوطين بتبيين النبيّ ﷺ والأئمَّة المعصومين (عليهم السلام)، يُعدّ من الإخفاقات؛ لأنه كما ثبت في (منهج تفسير القرآن) [٥١] من خلال (الأصول العقلائيّة للمحاورة، الدليل القرآني، الدليل الروائيّ) أنَّ الروايات الموثَّقة الواردة عن النبي الأكرم ﷺ وأوصيائه الطاهرين (عليهم السلام) في تفسير الآيات، من القرائن المنفصلة للآيات القرآنيّة، وبحسب قاعدة وجوب الرجوع إلى القرائن لا بدّ من الرجوع إلى تلك الروايات في التفسير أيضاً. وما يُفهم من ظاهر الآيات قبل فحص واستقصاء القرائن المنفصلة في الروايات، يمثِّل المراد الاستعماليِّ للآيات، ولا يمكن اعتباره المراد الجديّ للآيات والمقصود الحقيقيّ لله تعالى؛ لأنّه ربما كان في الروايات مخصّص أو مبيّن أو مقيد أو قرينة للآيات يتغيّر الظهور والمعنى بملاحظته[٥٢].

والحقيقة أنَّ المعنى الذي يبيّنه العلامة، بالاستعانة بالآيات الأخرى، غالباً ما يوفِّق بينه وبين الروايات المرتبطة بتلك الآيات، ولا يبعد أن يكون قد استلهم من الروايات فهم المعنى، أي إنّ الروايات توجِّهه إلى معنى الآيات أولاً ثمّ يصل إلى ذلك المعنى بالتدبّر بسياق الآية والاستعانة بالآيات الأخرى، وربما لو لم تكن الرواية لم ينصرف ذهنه إلى ذلك المعنى. ولكن عندما تكون الرواية قرينةً للآيات وللمراد من كلام الله تعالى، فلا مسوِّغ لعدم الاستناد إلى

الرواية. ومع أنَّ الآيات ليس فيها بمفردها ظهور في المعنى، فقد يُجتَهد في حملها على ذلك المعنى وبقدر المستطاع ممّا يؤدِّي أحياناً إلى الابتعاد عن المعنى الواقعيّ للآية. وكمثالٍ على الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ...﴾ (النساء، ٤٣) والتي لها بمفردها ظهور في أنَّ الجُنب ما لم يغتسل فلا يجوز له الاقتراب من الصلاة إلا إذا كانت الصلاة في السفر. لكن بملاحظة الرواية الواردة في تفسير الآية الكريمة[٥٣] يتّضِح أنَّ ذيل الآية يتعلَّق بالمسجد ومحلّ الصلاة، والمراد أن لا تدخلوا المسجد في حال الجنابة، إلا إذا أردتم العبور منه، وقد فسّر العلامة (رحمه الله) الصلاة في صدر الآية بالمسجد وجعل دليله ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ واعتبر النهي في ﴿لاَ تَقْرَبُواْ﴾ سواء في حال السكر وحال الجنابة متعلّقاً بالمسجد[٥٤]. لكن يبدو أنّه لو لم تخصِّص الرواية جملة ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ﴾ بالمسجد، لا يمكن أن يُفهم أنَّ المقصود بالصلاة فيها هو المسجد؛ لأنَّ استثناء حالة عبور السبيل بالنهي عن الاقتراب للصلاة في حال الجنابة لا يخلو من مناسبةٍ أيضاً. ولولا الرواية لكانت دلالة ذيل الآية مختصة بعدم الاقتراب من الصلاة في حال الجنابة، إلا في حالة عبور السبيل أو في السفر. ولمَّا كان المستند في رفع اليد عن ظهور الآية، وبعبارةٍ أُخرى القرينة الصارفة عن الظهور، هو الرواية ودلالتها تتعلَّق فقط بالمعطوف ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ فإنّ المراد بالصلاة هو المسجد، ولا توجد هكذا دلالة بالنسبة إلى المعطوف عليه ﴿وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ فلا يُمكن حمل الصلاة في الفقرة الأولى على المسجد،

وتفسير النهي عن الاقتراب للصلاة في حال السكر بالنهي عن الاقتراب إلى المسجد في حال السكر؛ لأنّ هذا رفعٌ لليد عن المعنى الحقيقيّ وظهور الكلام بدون دليل، سيما وأنَّ ﴿حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ يتناسب أكثر مع الصلاة نفسها، ولمَّا كان العطف يجعل الفعل المتعلِّق بالمعطوف عليه بمنزلة تكرار المعطوف، فلا مانع أن يكون المراد بالنسبة إلى حال السكر هو الصلاة، وبالنسبة إلى حالة الجنابة المقصود منه المسجد. نظير كون المراد من مرجع الضمير شيئاً ومن الضمير شيئاً آخر، وهو ما يسمّى بـ (الاستخدام) [٥٥]. وبناء على ذلك، فإنَّ تفسير العلامة لهذه الآية بدون استناد إلى الرواية، من حيث المنهج، حملٌ للفظ على المعنى المجازي بدون دليل وقرينة صارفة، ومن حيث المعنى والمحتوى أيضاً وإن كان بالنسبة إلى الفقرة الثانية ﴿وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ...﴾ موافقاً للرواية، لكنّه بالنسبة إلى الفقرة الأولى ﴿لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ لا ينطبق على الرواية؛ وليس السبب فيه عدم وجود روايةٍ تدلُّ على أنّ الصلاة في الفقرة بمعنى المسجد فحسب، بل إنّ بعض الروايات ظاهرة في أنّ المراد بالصلاة في هذه الفقرة الصلاة نفسه[٥٦].

وفي تفسير الآية ﴿وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي﴾ (ص، ٣٥) لا يتّفق تفسير الطباطبائي[٥٧] مع المعنى الذي ذكرته رواية علي بن يقطين[٥٨].

وقد أدَّى هذا المنهج أيضاً في بعض الحالات، إلى أن يمرّ على تفسير الآيات بإجمال، وكمثال على ذلك في تفسيره لآية ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ (النمل، ٨٢) وعذره في ذلك أنّه لا يوجد في الآيات الأخرى ما يفسِّر هذه الآية، فتجاوزها دون أن

يبيِّن ما المقصود بالدَّابة وما هي خصوصيّاتها؟ وكيف تخرج من الأرض وتكلِّم الناس وماذا تقول؟[٥٩] وإن ذكر بعض الروايات في بحثها الروائيّ.

وفي تفسير ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾ (البقرة، ٢٣٨) لم يبين ما المراد بـ ﴿الصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾ وتجاوزها قائلاً إنّ السنّة تفسّره[٦٠]، وقد أوضحها في البحث الروائيّ[٦١].

ب ـ اعتبر أنّ الملاك في مناقشة صحة الروايات وسقمها المطابقة وعدم المطابقة مع النصّ، والظاهر وسياق الآيات الكريمة. فهو يرى الرواية معتبرة وجديرة بالاعتماد إذا شخّص أنها كذلك، وإن لم يكن لها سند صحيح. وإذا كانت الرواية مخالفةً للنصّ اعتبرها مردودة، وإن كان لها سند صحيح[٦٢].

ولا شكّ في أنّ المخالفة لنصِّ الكتاب دليل على عدم صحّة الرواية، والمخالفة لظاهر الكتاب يُمكن أن يُعتبر أيضاً شاهداً على بطلانها ووضعها إذا لم تكن قابلة للجمع العرفي؛ أمَّا إذا كانت مخالفةُ الرواية للكتاب بحيث يمكن معها الجمع العرفيّ ـ كأن تكون الآية عامّة والرواية خاصَّة، أو أن تكون الآية مطلقة والرواية مقيّدة، أو أن تكون الآية ظاهرة والرواية أظهر، بحيث يمكن اعتبار الرواية قرينةً صارفةً عن ظهور الآية، فالمخالفة من هذا القبيل ليست دليلاً على عدم صحّة الرواية. وكذلك إذا كان عدم توافق الرواية مع الآية بحيث تبيِّن الرواية معنىً لا يُفهم من ظاهر الآية، فلا يمكن جعل ذلك دليلاً على عدم صحَّة الرواية ووضعها؛ لأنَّه ربما ذكرت الرواية مطلباً صحيحاً ليس للآية ظهور فيه، أو تكون الآية ساكتة عنه أو تدل عليه في الباطن فتُعدّ الرواية من بطون

الآية؛ وكمثالٍ على ذلك، الرواية التي ينقلها العياشي والكليني والصدوق عن أبي الربيع الشامي: سألت أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام عن قول الله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام، ٥٩) فقال: « الورقة السقط، والحبّة الولد، وظلمات الأرض الأرحام، والرطب ما يحيى، واليابس ما يغيض وكلٌّ ذلك في كتابٍ مبين »، وبعد أن أورد المؤلِّف الرواية قال: « والرواية لا تنطبق على ظاهر الآية »[٦٣]، لكن عدم المطابقة هذه لا تدل على عدم صحّة الرواية؛ لأنَّ العرف وإن لم يفهم هذا المعنى من ظاهر الآية، إلا أنَّه لا يُنافي ظاهرها، وربما كان المعنى المذكور من المعاني الباطنة للقرآن، ومن باب التوسّع في معنى الآية؛ فإذا كان سند الرواية صحيحاً يمكن اعتبار المعاني المذكورة معنى مراداً للآية أيضاً.

وكذلك لا يُمكن اعتبار المخالفة للسياق دليلاً على وضع الرواية، فربما يُراد من سياق الآية معنىً، وهو المعنى الظاهر للآية؛ لأنَّها تدلُّ عليه بالظهور، ويُراد منها بصرف النظر عن السياق معنىً آخر وذاك المعنى باطن الآية؛ لأنَّه وفقاً للأصول العقلائيّة للمحاورة لا يمكن فهم إرادة هكذا معنى وإنَّما الطريق إليه مختصٌّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله وأوصيائه المعصومين. والمؤلِّف (رحمه الله) نفسه اعترف أنّه يعتمد الاستفادة من بعض الروايات، وأنّ بعض الآيات يُمكن أن تدلّ على معنىً من فقرةٍ بمفردها، فيما تدلّ على معنى آخر بملاحظة كلِّ قيد من قيوده[٦٤].

ومن حيث المطابقة أيضاً، إذا بيَّنت الآية عين المعنى المذكور في الآية، فذاك المطلب حقٌّ وجديرٌ بالاعتماد، ولكن لا حاجة حينئذٍ إلى الرواية

ويُكتفى بالآية لفهم ذلك المعنى. وإذا أضافت الرواية مطلباً على ما تدلّ عليه الآية، فذلك المطلب يُمكن القبول به إذا كانت الرواية صحيحة السند، وإن لم تكن صحيحة السند فلا يُمكن القبول بذلك المعنى الإضافيّ، استناداً إلى أنَّ الرواية تُطابق ظاهر الآية في جزءٍ من معناها؛ لأنَّ المطابقة للآية في جزءٍ من المعنى ليست دليلاً على صحَّة صدور الرواية. وربما كان واضع الرواية قد وضعها بحيث يتعدَّى معناها معنى الآية. وبناء على ذلك، إذا كان المقصود من مطابقة الرواية للآية هو العينيَّة والمطابقة مائة بالمائة، فالآية لا تحتاج إلى الرواية وليس للرواية أي أثرٍ، وإذا كان المقصود أنَّ الرواية في نفس اتِّجاه الآية وأعم من المطابقة في جزء المعنى، فحينئذٍ يكون الاعتماد على المعنى الخاص بالرواية مرهوناً بصحَّة السند أو الاطمئنان بصحّة الصدور. وبهذا يتَّضح أنَّ ملاك المطابقة والمخالفة للآيات لا يمكن أن يعيِّن صحّة كافّة الروايات وسقمها؛ وما يمكن الحصول عليه بهذا الملاك، كون الروايات التي تخالف نصوص الآيات وظواهرها مائة بالمائة وتتنافى معها عرفاً مرفوضة؛ لأنه لا شكّ أنّ هكذا روايات لم تصدر عن النبي ﷺ والأئمّة المعصومين (عليهم السلام)؛ إلا أنَّ صحَّة الروايات الأخرى أو سقمها لا يمكن تعيينه بهذا الملاك ولا بدّ من البحث عن طريقٍ آخر مثل دراسة السند وفحص القرائن الدالّة على الصدور.

ج ـ في بعض الموارد لم يبذل الجهد اللازم في نقل الرواية وبيان معناها والاستنباط منها، ومن أمثلة ذلك، في البحث الروائيّ للآية ٤٥ و ٤٦ من سورة البقرة، فقد ذكر الرواية الآتية: في تفسير العياشي عن أبي الحسن عليه السلام في الآية قال: الصبر الصوم، إذا نزلت

بالرجل الشدّة أو النازلة فليصم؛ إنّ الله يقول: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ والخاشع الذليل في صلواته المقبل عليها، يعني رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام. فقال (رحمه الله) في بيانها: « قد استفاد عليه السلام استحباب الصوم والصلاة عند نزول الملمَّات والشدائد، وكذا التوسّل بالنبيّ والولي عندها، وهو تأويل الصوم برسول الله وأمير المؤمنين »[٦٥].

لكن كما أنّ في نقل الرواية نقصاً كذلك المعنى والمطلب الذي استفاده من الرواية موضع تأمّل. أمَّا النقصان في النقل فهو أنّ النص في تفسير العياشي المطبوع مع مقدِّمة العلامة نفسه، وفي متناول اليد، يختلف عمَّا ذكره وليس فيه فقرة « الخاشع الذليل.... الخ »[٦٦]نعم نُقلت الرواية مع هذه الفقرة في بعض طبعات تفسير البرهان نقلاً عن تفسير العياشي[٦٧]، وهنا يُحتمل أمران: ١ــ أن لا تكون هذه الفقرة من الرواية وإنَّما توضيح من مؤلِّف تفسير البرهان لكلمة (الخاشعين)، ٢ــ أن تكون هذه الفقرة موجودة في نسخة تفسير العياشي الذي نَقَلَ عنه مؤلّف تفسير البرهان. ويُحتمل أنّ العلامة الطباطبائي رأى الرواية في تفسير البرهان ونقلها عنه ولم يرجع إلى تفسير العياشي، وحينئذٍ من المناسب، أولاً أن يوردها بعبارة « عن تفسير العياشي » ليُعلم أنّه لم يأخذها عن تفسير العياشي واعتمد على نقل الآخرين. وثانياً: أن يَلفِت إلى احتمال كون هذه الإضافة من مؤلِّف تفسير البرهان ولا ينقلها كجزءٍ من الرواية، أمَّا التأمل في بيان المعنى فهو أنَّ هذه الرواية، حتَّى على فرض كون فقرة (والخاشع الذليل...) منها أيضاً فلا دلالة فيها على أنَّ الإمام أبا الحسن عليه السلام

استفاد من الآية استحباب التوسّل بالنبي ﷺ والإمام عليه السلام؛ لأنّه ليس في صدر الرواية أيُّ كلامٍ عن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام والتوسّل بهما، وفي الفقرة الأخيرة من الرواية أيضاً أُوِّلَ الخاشع في الصلاة برسول الله ﷺ وبأمير المؤمنين عليه السلام، وهذا لا دلالة فيه على استحباب التوسّل بهذين العظيمين. وإنَّما يصحُّ ما ذكره لو كانت الرواية قد أوّلت الصوم والصلاة بهما، وعليه تكون الاستعانة بهما مشمولةً للأمر في الآية، ولكنّ تأويلاً كهذا لم يرد في الرواية. وكذلك يُلاحظ في تفسير بعض الروايات أنَّه بالرغم من عموم الخطاب في الرواية، وعدم وجود أيِّ مخَصِّص ولا مخَصص فيها، فقد خصّها (رحمه الله) بطائفةٍ من الناس، وكمثالٍ على ذلك، في البحث الروائي للآيات ٣٣ ـ ٦٢ من سورة النجم، وبعد نقل بعض الروايات التي تنهى عن التفكّر في الله، قال: « وفي النهي عن التفكُّر في الله سبحانه روايات كثيرة أُخَر مودَعة في جوامع الفريقين، والنهيُ إرشاديٌّ متعلِّقٌ بمن لا يُحسن الورود بالمسائل العقليّة العميقة فيكون خوضه فيها تعرّضاً للهلاك الدائم »[٦٨].

والسؤال هنا، عن وجه اختصاص النهي بهكذا أشخاص؟ فالروايات ظاهرةٌ في أنَّ النهي متوجِّه لعامّة الناس، ولا بدّ من قرينةٍ صارفةٍ لرفع اليد عن هذا الظهور، ولم تُذكر هكذا قرينة. ومن الإخفاقات الأخرى في تفسير الميزان بالنسبة إلى الروايات التفسيريّة عدم ذكر مصدر الروايات، وحذف المتن وتقطيعه في بعضها، وعدم استقصاء جميع الروايات التفسيريّة المتعلِّقة بالآيات؛ ومع ذلك ففي البحوث الروائيّة لهذا التفسير، ما لم يُلحظ حتّى في التفاسير الروائيّة الجامعة، وأيضاً في توضيح معاني الروايات، وتمييز الصحيحة من غير

الصحيحة، واحتوائه على نكات مفيدة قلّما توجد في الكتب الأخرى، ولهذا فالكتب الأخرى والتفاسير لا تغني عن البحوث الروائيّة لهذا التفسير.

الخاتمة

ما نستخلصه من هذه المقالة، أنّ التفسير الروائيّ والروايات التفسيريّة كانت دائماً موضع اهتمام الشيعة، وبالرغم من اختلاف الرؤى والمناهج التفسيريّة لمفسِّري الشيعة، فإنَّ جميعهم اهتمّ بالروايات التفسيريّة طبقاً لرؤيته ومنهجه التفسيري. ولهذا السبب فقد لوحظت أربعة مناهج في التفاسير الروائيّة والبحث عن الروايات التفسيريّة عند الشيعة. ولهذه المناهج المختلفة في التفسير الروائيّ ميزة مشتركة تمتاز بها عن التفسير الروائيّ عند السنّة، وهي الاهتمام الوافر بالروايات التفسيريّة الواردة عن أهل بيت النبي (عليهم السلام)، ولكلٍّ واحد من المناهج الأربعة فوائد ومزايا، ومع ذلك فهناك بعض الإخفاقات في كلٍّ واحدٍ من هذه المناهج، ولذلك لا يمكن اعتبار أيٍّ واحدٍ منها منهجاً متكاملاً في التفسير الروائيّ، والمنهج المتكامل هو الذي يتوافر فيه مزايا ونقاط قوّة المناهج الأربعة ويسلم من إخفاقاتها وذلك يتمُّ بالآتي:

ـ الاهتمام بكافّة الروايات التي ترتبط بنحوٍ ما ببيان المعنى والمصداق والظاهر والباطن لكلِّ آية، ومن خلال الاجتهاد الكامل والشامل لفهم معناها.

ـ دراسة سند ومأخذ الروايات، وتبيين مفادها، وملاحظة موافقتها ومخالفتها لنصوص وظواهر القرآن والسنّة القطعيّة والروايات المعتبرة وضروريّات الدين والمذهب والقواعد العقلية، وبيان ميزان اعتبارها بملاحظة ذلك كلّه، وحذف

الروايات الموضوعة والإسرائيليّات، وتصنيف الروايات من حيث مرتبة اعتبارها وترتيب الأثر على كلّ رواية وفقاً ذلك.

ـ تمييز روايات الفضائل وخواصّ السور والآيات، وروايات القراءات عن الروايات التفسيرية والمتعلّقة بمعنى الآيات ومضمونها، وتبيين دلالة كلِّ روايةٍ من حيث بيان الظاهر والباطن، والمفهوم والمصداق للآيات وتخصيص المعنى وتقييده وتوسيعه وتعميمه ومفاد الآيات.

الهوامش:

[١] للاطلاع على المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ والاستعمالات المختلفة للفظة (شيعة) وفرقها المتعدّدة، راجع أعيان الشيعة، ١: ١٨ ـ ٢٣ (بيروت، دار التعارف)؛ ومقال « شيعة وتشيع، مفهوم شناسي، ماهيت وخاستكاه » فصلية (شيعة شناسي) التخصصية، العدد ١١، ص ١٣٩ ـ ١٥١.

[٢] البحراني، سيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ١: ١٠، بيروت، دار الهادي، ١٤١٢ هـ.

[٣] لا شكّ في تشيّع فرات الكوفي، لكن ثمة كلام في كونه إمامياً؛ وقد احتمل محقّق تفسير فرات أو ظنّ بملاحظة بعض عبارات هذا التفسير أنّه زيديّ ولهذا قال: « وربما كان من الناحية الفكرية والعقائدية زيدياً أو كان متعاطفاً معهم ومخالطاً إياهم ومتمايلاً اليهم... » (تفسير فرات الكوفي، ١١، طهران، ١٤١٠ هـ) لكن يمكن العثور على بعض الشواهد الدالة على كونه إثني عشرياً أيضاً من قبيل: أ ـ جاء في خطبة التفسير: « صلى الله عليه وعلى أهل بيته أوّلهم المرتضى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الذي هو لمدينة علمه (علم نبيه) الباب وآخرهم المهدي (بلا ارتياب) وعلى السبطين السيدين السندين الإمامين الهمامين الحسن والحسين وعلى الأئمة الأبرار الأخيار... » (نفس المصدر: ٤٥). ب ـ وجاء في تفسيره لرواية وردت عن رسول الله صلى الله عليه وآله: « أُسري بي إلى السماء قال لي العزيز... يا محمّد تحبُّ أن تراهم؟ قلت: نعم، يا رب. قال: التفت عن يمين العرش فالتفت فإذا أنا بالأشباح (بأشباح) علي وفاطمة والحسن والحسين والأئمّة كلهم حتى بلغ المهدي صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين... » (نفس المصدر: ٧٤). جـ ـ تلاحظ في هذا التفسير روايات عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) مضمونها أنّ « أصحاب اليمين: هم شيعتنا أهل البيت » و « إن الله خلقنا من نوره وخلق شيعتنا منّا » (راجع: المصدر نفسه: ٥١٣ ـ ٥١٤ و٥٢٩ الأحاديث ٦٧١ ـ ٦٧٢ و٦٨١). د ـ روى في ذيل آية أولي الأمر (النساء: ٥٩) عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه [سئل عن الآية قال أولي الفقه

والعلم، قلنا: أخاص أم عام] قال: « بل خاص لنا » (المصدر نفسه: ١٠٨). [هذه الرواية في المصدر مردّدة في النسخ عن الصادقين (عليهما السلام) ولكن الرواية التي بعدها عن الباقر عليه السلام: أولي الأمر في هذه الآية هم آل محمد (عليهم السلام)]. هـ ـ يُلحظ وجود فرات في أسانيد بعض الروايات التي أوردها الصدوق، والتي أشارت إلى أنّ للنبي صلى الله عليه وآله إثني عشر وصيّاً (علل الشرائع: ٥). و ـ توجد روايات في تفسير القمّي عن فرات (راجع: تفسير القمي ٢: ٢٣٢، تفسير سورة (ق) وص ٤٣٧ تفسير سورة المطففين) ونظراً لقول القمّي في مقدّمة تفسيره: « نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا » (المصدر نفسه ١: ٣٠) يتّضح أنّه شيعة وثقة في رأي المؤلِّف (القمّي). زـ عدّ صاحب أعيان الشيعة فرات من مفسّري الشيعة (راجع: أعيان الشيعة، ١: ١٢٦) وقد ذكرنا تفسير فرات في هذه المقالة في تعداد تفاسير الشيعة بناء على احتمال أنّه شيعيٌّ إثنا عشري.

[٤] راجع: تفسير علي بن إبراهيم القمي، ١: ٥٩ ـ ٦١ و٦٣؛ ٢: ٣٥٥ و٣٩٩ ذيل الآيات ٣ و٨ ـ ٢٥؛ البقرة، ٤٤؛ الرحمن، ٢٤؛ القلم، ١٣، (بيروت، دار السرور، ١٤١١ هـ).

[٥] الفيض الكاشاني، محسن، الصافي، ١: ٧٥، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٢ هـ.

[٦] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦ و٨ ـ ٩ و١١: ٣، ٤٣، ٧٧، قم، منشورات جامعة المدرسين، بلا تاريخ.

[٧] بابائي، علي أكبر، مكاتب تفسيري (المذاهب التفسيريّة): ٦٤ ـ ٧٨، ط: قم مركز أبحاث الحوزة والجامعة وطهران (سمت)، ١٣٨١ هـ ش.

[٨] المصدر نفسه، ١٨٠ـ ١٨٨.

[٩] يقول الراغب: وقد تشدَّد بعضهم في ذلك وقالوا لا يجوز لأيِّ شخصٍ وإن كان عالماً أديباً ومتبَحِّراً في معرفة الأدلّة والفقه ونحو الأخبار والآثار أن يفسِّر شيئاً من القرآن، وإنَّما ينتهي للعارف بروايات الرسول صلى الله عليه وآله والصحابة الذين شهدوا نزول الآيات والتابعين الذين تعلموا منهم. (الراغب، جامع التفاسير: ٩٣، الكويت، دارالدعوة، ١٤٠٥ هـ) (النقل بالمضمون). وقال الشيخ الطوسي (رحمه الله) أيضاً: « واعلم أنّ الرواية ظاهرةٌ في أخبار أصحابنا بأنَّ تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة (عليهم السلام) الذين قولهم حجة كقول النبي صلى الله عليه وآله » (الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ١: ٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ).

[١٠] الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، الفوائد الطوسية: ٦٣ ١٩٥، ١٤٠٣ ق، قم المطبعة العلمية؛ المؤلف نفسه المؤلف، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٦٧ هـ ش.

[١١] بابائي، مكاتب تفسيري: ١، ٢٧٤ ٣١٠.

[١٢] الحويزي، عبد علي بن جمعة، نور الثقلين، ١: ٢، قم، مؤسسة اسماعيليان، ١٤١٢ هـ.

[١٣] وهي الكتب الآتية: ١ـ اعتقادات الإماميّة للصدوق (راجع: الحويزي، عبد علي، نور الثقلين، ٣: ١٩٠؛ ٤: ٧١؛ ٢ ـ كتاب الاستغاثة، لعليّ بن أحمد الكوفي (راجع: المصدر السابق ٤: ١٦٩) ٣ ـ كتاب الإهليلجة المنسوب الى الإمام الصادق عليه السلام (راجع: المصدر السابق ١: ١٤؛ ٤: ١٩٥) ٤ ـ تفسير الثعلبي (راجع: المصدر السابق ٢: ١٥٧)؛ ٥ ـ مقتل الحسين عليه السلام لأبي مخنف (راجع: المصدر السابق ٢: ١٦٠)؛ ٦ـ تلخيص الأقوال في أحوال الرجال (المصدر السابق ٤: ٧١)؛ ٧ـ كتاب الرجال للكشي (المصدر السابق ٤: ٣٣)؛ ٨ ـ طب الأئمة (عليهم السلام) (المصدر السابق ٤: ١٢٨)؛ ٩ـ غوالي اللئالئ (المصدر السابق ٢: ٩٧) ١٠ـ كتاب الغيبة للطوسي (المصدر السابق ١: ٨٠)؛ ١١ـ كشف المحجّة لابن طاووس (المصدر السابق ١: ٣٧٨) ١٢ـ مصابح الكفعمي (المصدر السابق ٢: ٢)؛ ١٣ـ نهج البلاغة (المصدر السابق ١: ١٣، ٤٢، ٤٨، ٦٢، ١١٩ / ٢: ٣، ١٠)؛ ١٤ـ مهج الدعوات (المصدر السابق ١: ٨)؛ ١٥ـ مصباح الزائر لابن طاووس (المصدر السابق ٤: ٤٢١).

[١٤] فعلى سبيل المثال: وردت في تفسير البرهان ذيل الآيات ١٥ ـ ١٧ من سورة آل عمران عشر روايات بينما ذكرت ست روايات في نور الثقلين، وأيضاً في ذيل الآية الثانية من سورة النساء وردت خمس روايات بينما ذكرت روايتان في نور الثقلين، وجاءت روايتان في تفسير فرات ذيل الآية ٢٥ من سورة البقرة لم ينقل أي منهما في نور الثقلين. وجاءت أيضاً روايتان في ذيل الآية ٢٦ من السورة نفسها في تفسير فرات (تفسير فرات الكوفي: ٥٤) لم تذكرا في نور الثقلين.

[١٥] العياشي، مصدر سابق ١: ٥٣ ـ ٥٥، الحديث ٧٥ و ٧٦؛ ٢: ١٧٣، الحديث ١٧.

[١٦] الكوفي، مصدر سابق: ٦١٩ـ٦٢١، الأحاديث ٧٧٤ و ٧٧٥؛ ٤٩٥، الحديث ٦٤٩، ٧٨، الحديث ٥٢.

[١٧] البحراني، مصدر سابق ٢: ٣٧٦.

[١٨] الحويزي، مصدر سابق ٢: ٤١٩ ـ ٤٢١، الأحاديث ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٢؛ ١: ١١٥ الحديث ٣١٢.

[١٩] للاطلاع على نماذج من حذف السند في تفسير نور الثقلين، راجع ٢: ١٥ ـ ١٦ الأحاديث ٤٥، ٤٨ و٢٣٩، الأحاديث ٢٢٧ و ٢٢٨.

[٢٠] الفيض الكاشاني، الصافي ١: ٧٥.

[٢١] المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٦.

[٢٢] القمي ١: ٥٧ ٥٨. القمي، مصدر سابق ١: ٥٨ / ٢: ٢٣٢ ـ ٢٣٥.

[٢٣] الكاشاني، مصدر سابق ٢: ٤١٦.

[٢٤] الكاشاني، مصدر سابق ١: ٧٥.

[٢٥] الطوسي، التبيان ٦: ١٢٣.

[٢٦] الرازي، أبو الفتوح الحسين بن علي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ١١: ٤٧ ٤٨، مشهد مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٨١.

[٢٧] الطبرسي، مجمع البيان ٣: الملزمة ٥، ٣٤٤، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨ هـ.

[٢٨] المصدر السابق ٤: الملزمة ٨، ٢٣٦.

[٢٩] الطوسي، مصدر سابق ٨: ٥٥٤.

[٣٠] الطباطبائي، مصدر سابق ١: ٦ و٩٨ و ١١/ ٣: ٤٣ و٧٧. [هكذا، ولم أقف على تصريح له] (المترجم)

[٣١] وأحياناً يذكر سند الرواية بتمامه، فمثلاً في البحث الروائي للآيات ١ ـ ٦ من سورة المجادلة نقل رواية عن تفسير القمي مع سندها بتمامه. (راجع: المصدر نفسه، ١٩: ٨١).

[٣٢] الطباطبائي، مصدر سابق ١: ١٥٠.

[٣٣] المصدر نفسه: ٢٧٧ ـ ٢٧٨ و٢٨٦.

[٣٤] المصدر نفسه: ١٤٦ و٢٢٤.

[٣٥] المصدر نفسه، ١: ٤١ و٤٦، ٣٣٤ ـ ٣٣٥؛ ٢: ٥٩؛ ٤: ٣٨٤ـ ٣٨٥؛ ٥: ٣٣٣؛ ٩: ٣١٨؛ ١٣: ٣٧٧.

[٣٦] المصدر نفسه، ٢: ٤٢. [ربما الأصح ١: ٤٢ لأن عبارة الطباطبائي في آخر البحث الروائي لسورة الحمد في الجزء الأول ص٤٥ من الطبعة الأولى لدار الأعلمي ١٤١١هـ].

[٣٧] المصدر نفسه، ١: ١٥٣.

[٣٨] المصدر نفسه، ١٦: ٩٥.

[٣٩] المصدر نفسه، ٢: ٣٧٨؛ ٩: ٢٩٦.

[٤٠] المصدر نفسه، ١: ٢٥٠ و ٤٠٩.

[٤١] المصدر نفسه، ٢: ٤٣٨؛ ١١: ١٦٧.

[٤٢] قال (رحمه الله) في البحث الروائيّ للآيات ١٧ ـ ٢٤ من سورة التوبة: « فالذي يهمّ الباحث عن الروايات غير الفقهية أن يبحث عن موافقتها للكتاب فإن وافقتها فهي الملاك لاعتبارها ولو كانت مع ذلك صحيحة السند فإنما هي زينة زينت بها، وإن لم توافق فلا قيمة لها في سوق الاعتبار »، المصدر نفسه، ٩: ٢١٢.

[٤٣] المصدر نفسه، ١٩: ١٨١ ـ ١٨٢.

[٤٤] المصدر نفسه، ١: ٢٣٩.

[٤٥] المصدر نفسه، ٥: ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

[٤٦] المصدر نفسه، ١: ١٤٠ ـ ١٤٢.

[٤٧] المصدر نفسه، ١: ٢٩٣. [عبارة « نه با عقل صحيح » في النص الفارسي خطأ مطبعي، لاحظ الميزان ١: ٢٨٨ من طبعة الأعلمي الأولى] (المترجم).

[٤٨] المصدر نفسه، ١: ٢٦٠.

[٤٩] المصدر نفسه، ٥: ٢١٤، ٣٣٦؛ ١٢: ٢٦١؛ ١: ٢٤٠ و٢٩٣.

[٥٠] كتاب بالفارسيّة عنوانه (روش شناسي تفسير قرآن).

[٥١] بابائي، وآخرون، روششناسي تفسير قرآن: ١٩٦ ٢١٣، قم مركز أبحاث الحوزة والجامعة، ١٣٧٩ش.

[٥٢] روى الصدوق بسند معتبر عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: الحائض والجنب لا يدخلون المسجد إلا مجتازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ البرهان في تفسير القرآن، ٢: ٢٣١.

[٥٣] الطباطبائي، مصدر سابق ٤: ٣٦.

[٥٤] قال صاحب الجواهر في هذه الآية:... لأنا نقول قد يكون المراد من الصلاة نفسها بالنسبة إلى السكران وإلى جنب مواضعها على طريق الاستخدام أو غيره. (الجواهر، ٣: ٥٠).

[٥٥] البحراني، مصدر سابق، ٢: ٢٢٨، الأحاديث ١ ٦.

[٥٦] الطباطبائي، مصدر سابق، ١٧: ٢٠٥.

[٥٧] البحراني، مصدر سابق ٦: ٤٨٠، الحديث ٣.

[٥٨] الطباطبائي، مصدر سابق، ١٥: ٣٩٦.

[٥٩] المصدر نفسه، ٢: ٢٤٦.

[٦٠] المصدر نفسه، ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

[٦١] في عدة مواضع منها تأكيده على هذه النقطة في بحثه الروائي للآيات ١٧ ـ ٢٤ من سورة التوبة. (راجع الميزان، ٩: ٢١٢) وفي البحث الروائي من تفسير الآيات ١ ـ ٦ سورة المجادلة أورد أيضاً روايات في شأن نزولها ومع اعتبار سندها في رأيه إلا أنه ردها بسبب عدم موافقتها للظاهر. (راجع المصدر نفسه، ١٩: ١٨١ ـ ١٨٢).

[٦٢] الطباطبائي، مصدر سابق، ٧: ١٤٨.

[٦٣] المصدر نفسه، ١: ٢٦٠.

[٦٤] المصدر نفسه، ١: ١٥٣.

[٦٥] العبارة في تفسير العياشي هكذا: « عن سليمان الفراء عن أبي الحسن عليه السلام في قول الله: وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِقال: الصبر الصوم؛ إذا نزلت بالرجل الشدة أو النازلة فليصم قال: الله يقول: وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِالصبر الصوم. (تفسير العياشي، ١: ٤٣، الحديث ٤١).

[٦٦] في تفسير البرهان طبعة بيروت، دار الهادي سنة ١٤١٢ هـ نقل الرواية كالآتي: « عن سليمان الفراء عن أبي الحسن عليه السلام في قول اللهوَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِقال: الصبر الصوم؛ إذا نزلت بالرجل الشدة أو النازلة فليصم فإن الله عزّ وجلّ يقول: وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَوالخاشع الذليل في صلاته المقبل عليها؛ يعني رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام (البرهان في تفسير القرآن، ١: ٩٤ الحديث ٦)، لكن في الطبعة الاخيرة لتفسير البرهان والتي كانت بمقدمة وتحقيق وتعليق جمع من العلماء والذي نشرته مؤسسة الأعلمي لا توجد هذه الفقرة في الرواية التي نقلت عن تفسير العياشي بل في الرواية التالية المروية عن مناقب ابن شهر آشوب وردت هذه الفقرة بمفردها على شكل رواية مستقلة في تفسير الآية عن ابن عباس. (راجع: البرهان في تفسير القرآن، ١: ٢١٠ ـ ٢١١، الأحاديث ٦ ـ ٧، طبعة الأعلمي).

[٦٧] الطباطبائي، مصدر سابق، ١٩: ٥٣.

[٦٨] وكنموذج في البحث الروائي الثاني لسورة الحمد ذكر ثلاث روايات عن الكافي ونهج البلاغة وعلل الشرائع والمجالس والخصال في بيان أقسام العبادات من حيث دوافع العباد. (راجع: الميزان ١: ٣٧) لم توجد في أي من التفاسير الروائية الجامعة مثل نور الثقلين والبرهان في تفسير القرآن.

الشيخ على حب الله
باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

التاريخ الشيعي في جبل عامل
البدايات والتطوّرات

المشهور والمعروف أن أبا ذر الغفاري أحد صحابة رسول الله ﷺ، أسلم باكراً وحسن إسلامه، وقد أمره الرسول قبل الهجرة بالعودة إلى قومه (غفار)؛ لذا لم يشهد مع رسول الله ﷺ بدراً ولا أحداً ولا الخندق، ثم لحق برسول الله في المدينة. كما أن المشهور أنه كان من أصحاب أمير المؤمنين وبني هاشم عامة، وكذلك كان مناهضاً لسياسة عثمان بن عفان الخليفة الثالث في سياسته المالية والإدارية حتى نفاه إلى الشام، وكان معاوية بن أبي سفيان والياً عليها، ثم استقدمه عثمان المدينة بعد تبرّم معاوية منه، ثم نفي إلى الربذة، وهي قرية في جوار المدينة المنورة، وتوفي هناك.

من جهة اسمه ونسبه يبدو أن ثمة خلطاً واختلافاً فيه؛ فابن سعد في طبقاته يورد اسمه ونسبه على الشكل التالي: جندب بن جنادة بن كعيب بن صعير بن الوقعة بن حرام بن سفيان بن عبيد بن حرام بن غفار بن مليل بن حمزة بن بكر بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن

مضر[١].

وقد تقلّد أبو ذر مهاماً عديدة زمن النبي ﷺ كما تشير المصادر التاريخية، وشارك في جميع الغزوات والمعارك التي وقعت بعد الخندق على وجه التقريب، وتشير المصادر نفسها إلى تعيينه مسؤولاً عن المدينة أثناء غياب النبي ﷺ في غزوة بني المصطلق وغزوة المريسع، وربما في غيرها حسب هذه المصادر، وبعد وفاة النبي نرى أبا ذر في معسكر أبي عبيدة الجراح أثناء توجه هذا الأخير إلى الشام في السنة الثالثة عشر للهجرة[٢]، وكذلك شارك في الحملة التي وجّهت إلى مصر بقيادة عمرو بن العاص، وفي عهد عثمان ينتقل أبو ذر للعمل تحت إمرة معاوية بن أبي سفيان، فيشارك معه في موقعتين وهما: أرض الروم، وقبرص[٣].

هذا، وقد ورد في مدح أبي ذر جملة من الروايات منها قول النبي ﷺ: « ما أظلّت الخضراء ولا أقلّت الغبراء من ذي لهجة أصدق من أبي ذر »[٤]. وقوله: « أبو ذر في أمتي شبيه عيسى بن مريم في زهده »[٥]. وقوله: « يا أبا ذر! إنك منّا أهل البيت »[٦]. وقوله: « يرحم الله أبا ذر، يمشي وحده، ويموت وحده، ويبعث وحده »[٧].

وكذلك نقل المؤرخون عنه حديثاً جرى بينه وبين الرسول، ووصية أوصاه بها، وكذلك رويت عنه أحاديث في الزهد وذم من يكنز المال. منها قوله: إن لك في مالك شريكين: الحدثان والوارث، فإن استطعت أن لا تكون أبخس الشركاء حظاً فافعل[٨]. وقال له رجل: يا أبا ذر! إذا جلست إلى قوم قاموا وتركوك؟ قال: إني أنهاهم عن الكنوز. وقوله: « ذو الدرهمين أشدّ حساباً من ذي الدرهم »[٩].

وروي أن عثمان نظر إلى عير مقبلة،

فقال لأبي ذر: ما كنت تحسب أن تحمل هذه؟ قال أبو ذر: رجالاً مثل عمر[١٠]. وقال شيخ من أهل الشام: سمعت أبا ذر (رضي الله عنه) يقول: من أراد الجنة فليصمد صمودها[١١].

والناظر في مجموع ما روي عنه وما قيل فيه ـ وهو قليل نسبياً ومحصور، ويمكن الاطلاع على مجموعه من الكتب العديدة المعتبرة ـ لا يجد طبقاً لذلك لا أقلّ في المصادر غير الشيعية في شخصية أبي ذر رجلاً يعيش همّ الدعوة لعلي عليه السلام ولا لأحقيته في الخلافة!!! بل قد روي عنه ما ربما يضادّ ذلك، فقد جاء في مسند أحمد بن حنبل عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: « اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة، فإن الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى »[١٢].

لكن في مقابل ذلك، جاء في الكشي عن أبي ذر: إن كانت بعدي فتنة ـ وهي كائنة ـ فعليكم بكتاب الله والشيخ علي ابن أبي طالب عليه السلام؛ فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: علي أول من آمن بي وصدقني، وهو أول من يصافحن ي يوم القيامة، وهو الصدّيق الأكبر، وهو الفاروق بعدي يفرق بين الحق والباطل، وهو يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الظلمة[١٣].

كان لا بد من الإضاءة على هذه الجوانب المهملة من حياة أبي ذر الغفاري بإبراز جوانب عديدة يمكن استنزافها في بيان النقطة الأهم في البحث حول مقدار أثر الغفاري في تشيع جبل عامل كحقيقة تاريخية، في حين أن الباحثين أسرفوا في الاقتصار على جانب واحد من جوانب حياته، وهو الزهد والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، مضافاً إلى ما في هذا الجانب من انتفاضة ثورية اجتماعية على الأوضاع المالية

والإدارية السائدة في زمانه، كلّ ذلك على حساب طمس آرائه السياسية تجاه موضوع الخلافة، وهو الموضوع الحديث العهد آنذاك.

تاريخ التشيع في جبل عامل

لم يجاف محمد جابر آل صفا الحقيقة عندما قال: « لا أكتم أن البحث في تاريخ جبل عامل بوجه خاص عسير جداً، وعمل شاق، يكتنفه الغموض، ويحيط به الإبهام لقلة المستندات وضياع الوثائق[١٤].

هذا ما هو عليه الأمر فيما يخصّ تاريخ هذا الجبل وهذه المنطقة في العصور المتأخرة والحديثة؛ فما ظنك بحال تاريخه الذي يعود إلى ما يقارب ١٥٥٠ سنة؟ كيف يمكن، والحال كذلك، نسبة تشيع أهل جبل عامل إلى أبي ذر كحقيقة تاريخية؟

تفيد المصادر التاريخية القليلة إلى تواجد أبي ذر في بلاد الشام في الفترة الواقعة بين عامي ٢٣ ـ ٣٠ هجرية، وهي الفترة التي حكم فيها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فتكون إقامته التي قضاها في تلك البلاد سبع سنوات على الأرجح. وإذا كنا لا نعرف عن أبي ذر شيئاً خلال خلافة أبي بكر وعمر، فإن ذلك لا يسوّغ القول بأن فترة مكوثه في الشام تزيد عما ذكرنا. لكن لا يمكن لمجرد أن أبا ذر قضى تلك الفترة من الزمن في تلك المنطقة القول بأنه هو من بذر التشيع فيها.

ويظهر من التتبع في هذا المجال أن ما ذكره الحر العاملي شكّل محوراً لكل ما كتب في هذا الموضوع، أعني موضوع التشيع وتاريخه في جبل عامل، لنورد أولاً ما قاله الحر العاملي في كتابه أمل الآمل في الفائدة الثالثة من مقدمته، قال: وثالثها: أن تشيعهم أقدم من تشيع غيرهم. فقد روي أنه لما مات رسول الله ﷺ لم يكن من

شيعة علي عليه السلام إلا أربعة مخلصون: سليمان، والمقداد، وأبو ذر، وعمار، ثم يتبعهم جماعة قليلون اثني عشر، وكانوا يزيدون ويكثرون بالتدريج حتى بلغوا ألفاً وأكثر ثم في زمن عثمان لما أخرج أبا ذر إلى الشام بقي أياماً فتشيع جماعة كثيرة ثم أخرجه معاوية إلى القرى فوقع في جبل عامل فتشيعوا من ذلك اليوم، ثم لما قتل عثمان وخرج أمير المؤمنين عليه السلام من المدينة إلى البصرة ومنها إلى الكوفة تشيع أكثر أهلها ومن حولها، ولما تفرّقت عماله وشيعته كان كل من دخل منهم بلاداً تشيع كثير من أهل تلك البلاد بسببه، ثم لما خرج الرضا عليه السلام إلى خراسان تشيّع كثير من أهلها، وذلك مذكور في التواريخ والأحاديث.

فظهر أنه لم يسبق أهل جبل عامل إلى التشيع إلا جماعة محصورون من أهل المدينة، وقد كان أيضاً في مكة والطائف واليمن والعراق والعجم شيعة قليلون، وكان أكثر الشيعة في ذلك الوقت أهل جبل عامل[١٥].

لكن لا يغيب عن بالنا أن الحرّ توفي سنة ١١٠٤هـ ولم يذكر مصدر معلوماته، وإذا كانت الوثيقة التاريخية هذا حالها كيف يمكن التعويل عليها؟! وكيف نفسّر النسج على منوالها من قبل المتأخرين؟

هذا، ونزيد على ما سبق، بأن المعلومات القليلة المتوفرة والتي يمكن عدّها مصادر تاريخية، لم تبين نقطة ضوء تساعدنا في فهرست المدن أو القرى التي يقال عن إقامته فيها. ويبدو أن هذا الغموض هو الذي حدا بالسيد محسن الأمين إلى القول: « ثم إن تشيع أهل جبل عامل على يد أبي ذر الغفاري الذي يشير إليه الحر العاملي وإن لم يرد به خبر يعتمد عليه، ولا ذكره مؤرخ، غير أنه يورد أن هذا الخبر، يمكن الاستئناس له بشيوعه بين أهل تلك البلاد، وبرأيه يعود ذلك

إلى وجود مسجدين منسوبين إليه في تلك البلاد، أحدهما في قرية « ميس » والآخر في قرية « الصرفند ». إلى أن يقول: « فإما أن يكون هو قد أنشأ هذين المسجدين عند تجوله في القرى، أو أن يكونوا قد بنوا في محل إقامته مسجداً نسبوه إليه[١٦].

إلاّ أن كلام السيد الأمين لم يفاجئنا بركاكة القيمة التاريخية لما ذكره، وإنما الدهشة فيما أفاده في نفس المصدر بقوله: لا ريب أن معاوية نفاه من دمشق إلى القرى، فجعل ينشر الدعوة لعلي وأهل بيته فيها ضدّ بني أمية، فكتب معاوية إلى عثمان في ذلك، فأعاده إلى المدينة، ثم نفاه إلى الربذة؛ وذلك أن معظم كتب المؤرخين لم تذكر عبارة واحدة عن نشر أبي ذر الدعوة لعلي، وكل ما أشارت إليه هذه المصادر هو جدل أبي ذر مع الخليفة عثمان ووالية حول المسائل المالية والإدارية، وحول تطبيق أحكام القرآن، وخاصة الآيات المتعلقة بالناحية الاجتماعية.

وهكذا يبدو أن مسألة إثبات تواجد أبي ذر الغفاري في منطقة جبل عامل، وإن جاءت تشكو من إثبات دقيق، إلا أنه يمكن الانتصار له بأن تلك المنطقة كانت تعدّ ثغراً من ثغور المسلمين، وهذا ليس غريباً إذا أضفنا إلى معلوماتنا أن أمر المردة والجراجمة بدأ يتفاقم بعد ذلك في تلك المنطقة وصولاً إلى القدس، وهذه نقطة سنعود إليها بعد قليل.

وفي هذا الصدد يمكن الاستعانة بما أشار إليه المؤرخ « كمال الصليبي » حين قال: ولعلّ المسلمين اتخذوا أيضاً من تلك المواقع في جبل بيروت وصيدا وجبل عاملة المتصل بصور مراكز للمرابطة الدينية والعسكرية، تساند الحاميات القائمة في ثغور الساحل[١٧].

فإذا زاوجنا بين هذا الوضع وبين

الجانب الذي تعمّدنا الإشارة إليه في شخصية الغفاري الجهادية والدينية، نصل إلى نتيجة مؤداها: استبعاد عدم مشاركة أبي ذر في المرابطة على هذه الثغور.

إلاّ أن هذا الاتجاه في إحكام الربط بين الوقائع والمستندات التاريخية لا يسوغ بحال الأخذ بمؤداها على غير صراط الاحتمال، وهو إن تمّ، أجنبي جداً عن موضوع التشيع المحتمل في تلك المنطقة على يد أبي ذر، والذي يبدو أن معالجة هذه النقطة وهذا الموضوع الخطير، والذي يعوزه الإسناد التاريخي، سيضعنا أمام اتجاه آخر، ألا وهو البحث عن تاريخ التشيع في المنطقة المذكورة، للخروج بنتيجة تؤدي إلى الطريق الصحيح، وإن بصورة تراجعية تاريخياً.

يبدو أن ما دوّنه الرحالة العرب والأجانب خير تكئة لتنسّم أخبار أهل هذه المنطقة، « فأرنست رينان » أثناء زيارته لتلك البلاد يروي: أنه شاهد عائلة أو عائلتين، وعرف فيهما العنصر الإيراني الكردي الذي جاء بهم صلاح الدين[١٨]. ويأتي « لورتيه » ليقول: إن الشيعة هم من ا لأكراد الذين جاءوا من الحدود الفارسية بعد هجرة كبيرة في القرن الثالث عشر[١٩]. ويذكر « فانديك »: وأما المتاولة، ويقال لهم الشيعة فالظاهر من اعتقادهم وهيئاتهم أنهم من أصل فارسي[٢٠]. وغير خاف، أن مجرد التعويل على الظاهر بحاجة إلى دليل ثابت وبحث أكثر توغلاً في معرفة المصدر، إذ إنه لا تكفي الملاحظة الظاهرة والاستنتاج غير المبني على مصادر تاريخية، وهذا ما دفع « الأب لامنس » بصدد هذا الموضوع إلى القول: وكنت أنا ذاتي قد رأيت هذا الرأي فيما مضى على أنني أقرّ اليوم أنه يظهر مرجوجاً لكونه لا يعتبر الوثائق السابقة عصر الصليبيين كنصوص[٢١].

وتتضافر الوثائق حول هوية أهل جبل عامل، يحدثنا أدوارد روبنسون فيقول: نحن الآن في إقليم يدعى بلاد بشارة، ويضم القريتين يارون ومارون اللتين مررنا بهما ويمتد إلى سهل صور، يحد هذا السهل من الشمال نهر الليطاني، ويشمل ناحية مرجعيون، وبلاد بشارة إقليم كبير، عليه حاكم خاص به مركزه الآن في صور مع أن عاصمته الخاصة هي تبنين، والإقليم يضم عدة قرى عامرة أكثرية سكانها متاولة[٢٢]، إلاّ أنه لم يبين أصلهم وتاريخهم.

وتفيد نصوص الرحالة (ناصر خسرو) الذي تمّت رحلته عام ٤٣٧هـ ودوّن مشاهداته في كتابه الشهير (سفرنامه) الذي جاء فيه أنه شاهد طرابلس وجبيل وبيروت وصور، والتي يقول عنها: وتعرف مدينة صور بين ساحل الشام بالثراء، ومعظم سكّانها شيعة، والقاضي هناك رجل سنّي اسمه ابن أبي عقيل، وهو رجل طيب وثري[٢٣].

إلاّ أن الهوية الشيعية لسكان منطقة صور كانت آنذاك ضمن فسيفساء شيعي تعيشه بلاد الشام قاطبة، لأن التاريخ يدلنا، أنه قبيل الحملات الصليبية، كان أمراء طرابلس من بني عمار يؤمنون بعقائد الإمامية وأنه حتى القرن الثالث عشر الميلادي!، كان مشايخ الحمادية المتاولة يبسطون حكمهم على منطقة جبيل، وأنه كان يوجد في ضواحي بيروت كبرج البراجنة والشياح عدد من الشيعة الذين نالوا اعترافاً بهم من المماليك، وأن صيدا المعروفة اليوم بجبل عامل (وفي الماضي بجبل عاملة) مع ما يتصل بها ضمن الحدود الفلسطينية، كانت منذ عهد المقدسي ولا تزال، إلى عصرنا، أهم مراكز للمتاولة في البلاد السورية[٢٤].

وكما ترى، فإن هذه الأقوال

والآراء لم تبيّن أصل تشيّع هذه المنطقة وابتدائه[٢٥]، وهو ما يجرّك عنوة إلى تلمّس المراجع القديمة.

يذكر البلاذري أن مدينة صور تمّ فتحها على يد الصحابي شرحبيل بن حسنة، وتمكن من فتحها سنة ١٣هـ، ثم قام معاوية بترميمها، واهتم بملء الفراغ السكاني الذي أصابها بعد نزوح الروم عنها، فأتى الفرس وأنزلهم فيها كما فعل بغيرها من المدن الساحلية، وأنه نقل من فرس بعلبك وحمص وأنطاكية إلى سواحل الأردن: صور وعكا وغيرها سنة ٤٢هـ.

وروى هشام بن الليث الصوري عن أشياخه قالوا: نزلنا صور والسواحل وبها جند من العرب وخلق من الروم، ثم نزع إلينا أهل بلدان شتى فنزلوها معنا، وكذلك جميع سواحل الشام[٢٦]. ويتحدث اليعقوبي عن مدينة صور: وكان أهلها أخلاطاً من الناس[٢٧]، ويصر « ابن رسته » على نسبة الشيعة المنتشرين في بلاد الشام إلى الطوارئ الفارسية القديمة، وأن قوماً من الفرس أتى بهم معاوية، ونقلهم إلى تلك البلاد[٢٨]، وقد بنى هؤلاء الفرس في صور مسجداً عرف بمسجد الفرس[٢٩].

إلى الآن، نصل إلى النتيجة التالية: إن المصادر المتوفرة عن تاريخ منطقة جبل عامل لا تساعد على معرفة بداية للتشيع فيها. لكن لماذا قد نزعج أنفسنا بتتبع مصادر متأخرة وبين أيدينا مصدر يعود إلى ما بين (٣٧٥ هـ و٣٨٠ هـ) وهي الفترة التي جاء فيها المقدسي (٣٨٠ هـ) إلى جبل عامل، فقد صرّح في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم بأن أهل هذه المنطقة وما يجاورها شيعة، يقول: واليوم أكثر العمل على المذهب الفاطمي، ويقول أيضاً: ومذاهبهم مستقيمة أهل جماعة وسنّة، وأهل طبرية ونصف نابلس وقَدَسْ وأكثر عمان شيعة[٣٠]،

والمقدسي بهذا النص، يشير إلى نقطة مهمة وهي أن التشيع في هذه المنطقة كان على المذهب الفاطمي، وهو ما يعني أننا إلى الآن لا نعرف بدايات التشيع وفق المذهب الإمامي الإثني عشري.

لا يهمّ، ولنجعل ذلك بين قوسين، إذا كان العمل ما بين سنة ٣٧٥ ـ ٣٨٠هـ وفق المذهب الفاطمي غالباً، فهو يعني أنه يمكن السير مع العدّ التنازلي في شيوع هذا المذهب وانتشاره إلى بدايات الفتح الفاطمي لبلاد الشام عام (٣٥٨هـ)، والفترة التي تحدّث المقدسي عن استقرار المذهب الفاطمي فيها كانت تحت حكم العزيز بالله (٣٦٥ ـ ٣٨٦ هـ) الذي يعتبر عهده عهد يسر ورخاء وتسامح ديني وثقافي إلا مع السنّة، فإنه قد اتبع معهم سياسة قاسية كان لها أثرها في تحويل كثير من السنيّين إلى المذهب الشيعي[٣١].

وعلى الظاهر، لا توجد مصادر يمكن أن يفهم منها وجود التشيع في هذه المنطقة قبل هذا التاريخ. لكن يمكن النظر إلى المسألة من جانب آخر وهو أنه وفقاً للأحداث السابقة على هذا التاريخ، هل يمكن القول بوجود التشيع بين أهل هذه المنطقة؟ وهو نظر بالعقد السلبي للقضية حسب اصطلاح المناطقة، ونتائج هذا النظر لا تقل أهمية من الناحية العلمية والتاريخية عن النظر بالعقد الإيجابي للقضية. وفي سبيل ذلك، نحن مضطرّون للعودة إلى عصر أبي ذر ثم القيام بمسح تصاعدي وصولاً إلى سنة ٣٥٨هـ.

ثمة ما يدل على أن صور ومنطقتها ـ وهي قلب جبل عامل ـ كانت من أهم ثغور الشام عند المرابطين للجهاد والغزو، وأن هذا الأمر تم من وقت فتح تلك البلاد إلى زمن الأوزاعي (١٥٨هـ) الذي كان يفضل الإقامة

والرباط فيها على بيروت، وهذا ما صرّح به لحسان بن سليمان الساحلي: عليك بصور فإنها مباركة مدفوع عنها الفتن، يصبح فيها الشرّ فلا يمسي، ويمسي فيها فلا يصبح، قبر نبي في أعلاها، ولو أنني استقبلت من أمري ما استدبرت ما عدلت بها بلداً[٣٢]، وهو ما يدل على أن المرابطة في تلك المنطقة استوعب العصر الأموي بل يزيد عليه قليلاً لما رواه فرج مولى الزاهد المرابط، إبراهيم بن أدهم كما في حلية الأولياء. قال: كان إبراهيم بن أدهم رأى في المنام كأنّ الجنة فتحت له، فإذا فيها مدينتان، إحداهما ياقوتة بيضاء، والأخرى من ياقوتة حمراء، فقيل له: أسكن هاتين المدينتين فإنهما في الدنيا، فقال: ما اسمهما؟ قيل: اطلبهما فإنّك تراهما كما أوريتهما في الجنة، فركب يطلبهما، فرأى رباطات خراسان، فقال: يا فرج ما أراهما! ثم جاء إلى قزوين، ثم ذهب إلى المصيصة والثغور، حتى أتى الساحل في ناحية صور، فلما صار النواقير ـ وهي نواقير نقرها سليمان بن داود على جبل على البحر ـ فلما صعد عليها رأى صور، فقال: يا فرج! هذه إحدى المدينتين، فجاء حتى نزلها، فكان يغزو مع أحمد بن معيوف، فإذا رجع نزل يَمْنَةَ المسجد، فغزا غزوة فمات في الجزيرة، فحمل إلى صور، فدُفن في موضع يقال له « مدفلة ». فأهل صور يذكرونه في تشبيب أشعارهم، ولا يرثون ميتاً إلا بدؤوا بإبراهيم بن أدهم. قال القاسم بن عبد السلام: قد رأيت قبره بصور، والمدينة الأخرى عسقلان.

ومن الأمراء والمرابطين والغزاة الذين نزلوا بها ووصلتنا أسماؤهم في هذه الحقبة: الأسود بن بلال أمير البحر، وخالد بن حسفان الفارسي، وأبو علي حسان بن سليمان الساحلي الذي رابط فيها، وروى عنه أبو

حفص عمر بن الوليد الصوري[٣٣].

يُضاف إليه أن منطقة صور أصبحت داراً للصناعة الحربية، فتروي المصادر أن عبد الملك بن مروان أو في عهده على الأقل، جرى ترميم وتجديد بنائها بعد أن كانت خربة، والمظنون أن ذلك بفعل المردة والجراجمة الذين امتد أذاهم من بيت المقدس إلى الشمال السوري كما سيأتي، وقد ارتفع شأن منطقة صور بعد أن نقل إليها هشام بن عبد الملك دار الصناعة الحربية من عكا[٣٤].

وكان في صور أيضاً أمير البحر « الأسود بن بلال المحاربي » الذي عيّنه هشام بدل « يزيد بن أبي مريم » بعد عزله. قام «الأسود» بغزوة إلى قبرص سنة (١٢١هـ) ثم بغزوة إلى جزيرة أقريطش في السنة التالية، أو التي بعدها[٣٥].

ونخلص إلى أن منطقة جبل عامل قد حظيت بثلاث خصال مع ساحل الشام عامة: أنها ثغر من ثغور المرابطة وأنها دار الصناعة البحرية، وأن إمارة البحر فيها، مما يدل على أنها منطقة مواجهة واضطراب، وهو ما يشكّل أهمية كبيرة في حماية الدولة الأموية في مواجهة البيزنطيين، وهو ما يفسر أيضاً الاهتمام الأموي الكبير بهذه المنطقة. وهو ما يخبرنا بالقضية التالية: يستحيل أيّ وجود شيعي في هذه المنطقة طوال فترة الحكم الأموي، وحتى تنجلي هذه النقطة أكثر، نتعرض لجملة مواضيع ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: توجيه النظر التاريخي إلى النصف الثاني من العقد الرابع للقرن الأول الهجري وهي فترة تسلم الإمام علي عليه السلام الخلافة بعد مقتل عثمان إلى زمن استشهاده في مسجد الكوفة. وفي هذه الفترة خاض الإمام عليه السلام ثلاثة حروب: الجمل، وصفين، والنهروان، وسنقصر النظر

على معركة صفين وبالذات على المدد العسكري بالمقاتلين عند معاوية، وسنحاول استنطاق المصادر التاريخية حول هذا الموضوع.

تفيد هذه المصادر أن القدس والرملة كانتا موقعين لجند فلسطين، وتجمع الروايات أن عمر بن الخطاب قد قسَّم فلسطين نصفين، وجعل على كل قسم أميراً، ويروي الطبري عن سيف بن عمر فيقول: وفرق فلسطين على رجلين، فجعل علقمة بن حكيم على نصفها وأنزله الرملة، وعلقمة ابن مجزز وأنزله إلياء، فنزل كل واحد منهما في عمله في الجنود التي معه[٣٦] وبقيت فلسطين وخاصة القدس عاصمة لجند فلسطين في أيام عثمان حتى بعد أن وحّدت أجناد الشام تحت إمارة معاوية، واحتفظت فلسطين بهذه الهوية التي لم يزدها الصراع على الخلافة بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية إلا رسوخاً، حيث صارت فلسطين مسرحاً وحيداً للتحرك السياسي والعسكري للطرف الأموي في هذا الصراع، مع الأخذ بعين الاعتبار التداخل الجغرافي الإقليمي والتشابك الديموغرافي بين جندي الأردن وفلسطين ولبنان وجنوبه على الأقل.

كانت القوة العسكرية للطرفين المتنازعين تعتمد على ديوان الجند الذي يشكل المقاتلون من أبناء القبائل العربية غالبية جنده، إن لم يكونوا كل المقاتلين في هذه المؤسّسة، وكانت القبائل العربية في جند فلسطين ـ ووفقاً للخارطة الديموغرافية في ذلك الوقت ـ تشكّل حزاماً عسكرياً يمتد من غزة وضواحيها وعلى طول امتداد الحدود بين فلسطين ومصر وحتى مدينة آيلة عبر البحر الأحمر، ثم يستمر شرقاً حتى دومة الجندل شرقي عمان ليفصل بين الحجاز وبين مشارف الشام الجنوبية، ثم يمتد من مشارف

الشام شمالي تبوك عبر جبال الشراة وعلى امتداد الغور والبلقاء حتى مشارف دمشق، ومن هذه النقطة في الجولان يمتد غرباً ليغطي منطقة الجليل الشرقي والغربي والبقاع اللبناني لينتهي بمدينتي صور وعكا[٣٧]، وكان معاوية يدرك الأهمية الإستراتيجية والعسكرية لهذه القبائل في الدفاع عن أرض الشام من الخطر المحتمل الذي يهدّد جانبه الأيمن فيما لو وقعت مصر بأيدي الإمام علي عليه السلام، وكذلك مدى ما يمكن أن تساهم به في الدفاع عن بلاد الشام الجنوبية من أيّ خطر يتهدّدها من الشرق، وقد استطاع معاوية خلال ولايته على الشام أن يضمن ولاء هذه القبائل ويستند إلى قوة المحاربين من أبنائها، وقد تحقّق ذلك بالفعل عندما شكلت القبائل الفلسطينية والأردنية القوة الرئيسية في جيش معاوية أثناء المواجهة العسكرية في صفين[٣٨]، إلى جانب قوى أخرى منهم الفرس الذين جلبهم معاوية وأسكنهم ساحل الشام، ومنهم أيضاً تلك الأخلاط من الناس التي سكنت منطقة صور كما ذكر اليعقوبي.

إذن، كانت منطقة جبل عامل الداخلة في جند فلسطين منجماً للمقاتلين في جيش معاوية، وقد وجد بنو أمية الأمن والأمان بين أهل هذه المنطقة، فقد اختطّت مدينة الرملة (وهي منطقة اللد في شمال فلسطين الآن أو قريب منها) في أيام ولاية سليمان بن عبد الملك على فلسطين في خلافة أخيه الوليد بن عبد الملك. وبنى فيها قصراً وداراً صارت تعرف بعد ذلك بدار الصباغين، كما اختط للمسجد. لكن لم يتم بناؤه إلا في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز[٣٩].

وإزاء كل ذلك، كيف يمكن الحديث عن وجود شيعي في تلك المنطقة كدعوة سياسية؟!!

النقطة الثانية: توجيه النظر التاريخي إلى الحقبة الممتدة من سنة (٤٩هـ) إلى سنة (٦٦هـ)؛ ففي بداية هذه الحقبة شهد جبل عامل دخول قوات المردة والجراجمة إلى لبنان، وهي القوات التي ساندت البيزنطيين بعد انهيار دولتهم في سورية وما يليها من بلدان المشرق.

ووفقاً للمؤرخ البيزنطي « توافانس » وهو أول من أشار إلى المردة قال: في سنة ٦٦٩ للمسيح دخل المردة لبنان واحتلوا كل ما يقع بين الجبل الأسود والمدينة المقدسة، وانضم إليهم كثير من أبناء البلاد والعبيد والأسرى، فبلغ عددهم في مدة وجيزة عدة آلاف(٤٠).

وعن أهل هذا الشعب يتحدث البلاذري فيقول: حدثني مشايخ من أهل أنطاكية أن الجراجمة من مدينة على جبل اللكام عند معدن الزاج، فيما بين بياس وبوقا، يقال لها: الجرجومة. وإن أمرهم كان في أيام استيلاء الروم على الشام وأنطاكية إلى بطرق أنطاكية ووواليها، فلما قدم أبو عبيدة أنطاكية وفتحها لزموا مدينتهم وهمّوا باللحاق بالروم؛ إذ خافوا على أنفسهم فلم ينتبه المسلمون لهم ولم ينبهوا عليهم. ثم إن أهل أنطاكية نقضوا وغدروا فوجّه إليهم أبو عبيدة من فتحها ثانية، وولاها بعد فتحها حبيب بن مسلمة الفهري. فغزا الجرجومة فلم يقاتله أهلها ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح. فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام وأن لا يؤاخذوا بالجزية وأن ينقلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً في مغازيهم. ودخل من كان في مدينتهم من تاجر وأجير وتابع من الأنباط وغيرهم وأهل القرى في هذا الصلح.. فكان الجراجمة يستقيمون للولاة مرّة ويعوجون أخرى فيكاتبون

الروم ويمالئونهم. فلما كانت أيام ابن الزبير وموت مروان بن الحكم وطلب عبد الملك الخلافة بعده لتوليته إياه عهده واستعداده للشخوص إلى العراق لمحاربة مصعب بن الزبير، خرجت خيل للروم إلى جبل اللكام وعليها قائد من قوادهم ثم صارت إلى لبنان وقد ضوت إليها جماعة كثيرة من الجراجمة وأنباط وعبيد أباق من عبيد المسلمين. فاضطر عبد الملك إلى أن صالحهم على ألف دينار في كل جمعة، وصالح طاغية الروم على مال يؤديه إليه لشغله عن محاربته وتخوّفه أن يخرج إلى الشام فيغلب عليه، واقتدى في صلحه بمعاوية[٤١].

وفي نصّ للإصفهاني: بنو الأحرار الذين عناهم أمية بن أبي الصلت في شعره هم الفرس الذين قدموا مع سيف بن ذي يزن، وهم إلى الآن يسمون بني الأحرار بصنعاء، ويسمون باليمن الأبناء، وبالكوفة الأحامرة، وبالبصرة الأساورة، وبالجزيرة الخضارمة، وبالشام الجراجمة[٤٢].

المهم أن المردة أو الجراجمة قد سيطروا على المنطقة الممتدّة من الجبل الأسود ـ وهو القسم الشمالي من جبال العلويين المشرف على مدينة السويدية ـ إلى المدينة المقدسة أي أورشليم القدس، وهو ما يعني أن منطقة جبل عامل كانت داخلة تحت سيطرتهم، وأن جبال فلسطين وجبال لبنان مركز لشنّ الغارات على الدولة الأموية، وهكذا أنشأوا دولة مستقلّة ممتدة من شمال سوريا حتى جنوب فلسطين وجعلوا من لبنان قلب هذه الدولة المستقلة ومعقلها الأكبر، وضايقوا الدولة الأموية حتى اضطر معاوية إلى عقد الصلح معهم ومع الملك البيزنطي قسطنطين الرابع (بوغانات) وكذلك صالحهم عبد الملك بن مروان على ألف دينار كل جمعة.. واقتدى في صلحه بمعاوية حين شغل بحرب العراق فإنه

صالحهم على أن يؤدي إليهم مالاً، وبقيت سيطرة المردة على المنطقة المذكورة إلى زمن نكبتهم سنة (٦٦هـ) زمن الوليد بن عبد الملك إثر اتفاق له مع ملك الروم في قصة معروفة[٤٣].

وكان من نتائج سطوة المردة أن استقدم معاوية قبائل من بلاد فارس وأقامها في مدن الشاطئ اللبناني، ومع ذلك استطاعوا مع البيزنطيين من الاستيلاء على هذا الشاطئ عام (٥٩هـ) إلى أن عقد معاوية الهدنة مع الإمبراطور.

والإجراء نفسه اتخذه أبو جعفر المنصور سنة (١٤١هـ)؛ فأسكن بعض العشائر في البلاد الخالية المجاورة لبلاد المردة فجلا الأمير فند بن مالك وأخوه الأمير إرسلان بجماعة من عشيرتهما من بلاد المعرة فنزلوا في وادي التيم في الحصن المعروف بحصن أبي الجيش، ثم تفرّقوا في جبل لبنان وعمّروا الخالي من أرضه[٤٤] وهو يدل على أن خطرهم امتد إلى بداية العصر العباسي.

وكما ترى، فإن المشهد السياسي والعسكري للمنطقة في هذه الحقبة والتي بعدها لا يساعد على القول بتواجد شيعي فيها.

النقطة الثالثة: الشخصيات العاملية في العصر الأموي؛ حيث برزت في العصر الأموي شخصية عاملية مرموقة هي الشاعر عدي بن الرقاع العاملي من بلدة شقراء أو قريب منها، توفي ودفن في دمشق عام (٩٥هـ)، كان عدي مقدماً عند بني أمية مدّاحاً لهم، خاصة الوليد بن عبد الملك، ويظهر أنه كان مقدّماً عنده على جرير، وقد جرت مهاجاة بينهما في محضر الوليد، ومن مشهور شعره قصيدته الهائية وتبلغ ثلاثة وأربعين بيتاً يمدح بها الوليد بن عبد الملك[٤٥].

ومن الشخصيات العاملية التي برزت في العصر الأموي الأسود بن بلال المحاربي (١١١هـ) وقد تقدّم ذكره،

وبركة بن يزيد العاملي ومعن بن سالم العاملي، وكلاهما من أمراء البحر. وثعلبة بن سلامة العاملي (١٣٢هـ) وكان من الشخصيات العاملية التي وصلت إلى مركز الإمارة في الأردن والأندلس في عهد الدولة الأموية. يقول الطبري: مرّ مروان بالأردن فشخص معه ثعلبة بن سلامة العاملي وكان عاملاً عليها، وتركها ليس عليها والٍ حتى قدم عبد الله بن علي فولى عليها وقتل ثعلبة مع مروان سنة (١٣٢هـ) على نهر أبي فطرس على حدود جبل عامل الجنوبية[٤٦].

ومن الشخصيات ثوابة بن سلامة العاملي، وكان أميراً على الأندلس في رجب سنة ١٢٧هـ[٤٧]. ومنها: همام بن معقل العاملي (بعد ٦٠هـ) وهو من أشراف عاملة ملازماً لمسلمة بن عبد الملك[٤٨].

هذا، ولم يذكر المؤرخون أن قام العامليون بثورة ضدّ الأمويين باسم أهل البيت أو للثأر من قتلة الحسين وغير ذلك.

النقطة الرابعة: يوجد ما يدلّ على أنه في زمن معاوية لم تكن الشيعة قد كوّنت فرقة دينية مستقلة؛ لأن مصطلح العثمانية والعلوية وما قاربها يشير إلى الخلاف السياسي القائم. حتى أنه لا يعرف للتشيع بداية عند مؤرخي الفرق الإسلامية، وأن سبب الاختلاف في معرفة نشوء حركة التشيع بشكل عام، يعود إلى كثرة الأحداث التاريخية التي كان لها أثرها في هذا المذهب، من هنا، اختلف الباحثون في مدى أهمية كل منها، وعدّها نقطة البداية في نشأة المذهب، ولعلّ أهم هذه الأحداث التي اتصلت بنشأة التشيع هي:

ـ وفاة النبي واجتماع السقيفة، وتخلّف علي عليه السلام عن البيعة.

ب ـ الفتنة زمن عثمان والتي بلغت الذروة بمقتله.

ت ـ موقعة صفين والتحكيم.

ج ـ مصرع الحسين عليه السلام.

د ـ الجهود العلمية للإمام جعفر الصادق عليه السلام.

والمرجّح أن السبب الأخير لعب أكبر الأثر في بذر نشؤ التشيع كفرقة دينية.

نخلص مما مضى إلى استبعاد بل استحالة أن يكون ثمة وجود شيعي في منطقة جبل عامل، بل والشام عامة طوال فترة الخلافة الأموية، أي حتى سنة (١٣٢هـ) وهو زمن سقوط الخلافة الأموية وبداية العصر العباسي.

جبل عامل من بداية العصر العباسي حتى سنة (٣٥٨هـ)

ما أن استتبّ الأمر للعباسيين في البلاد حتى كان أهل جبل عامل والبقاع والجولان والأردن وقوداً للفتنة التي حدثت بين القيسية واليمنية، وقد كانت العصبية فيها على أشدّها في ساحل الشام. وفي سنة (١٩٥هـ) ظهرت الحركة السفيانية بزعامة علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية السفياني المعروف « بأبي العميطر » خرج معلناً أنه هو المهدي المنتظر، انطلاقاً من الفكرة التي شاعت وتردّدت عند سقوط الدولة الأموية من أن رجلاً من بني سفيان سيخرج ويعيد الملك للأمويين، وقد كانت صور ومنطقتها مساندة لحركة أبي العميطر، يحدثنا ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق بأنه عند خروج أبي العميطر طلب المأمون من عمرو بن عيسى أن يقوم أحد الموالين لبني العباس بمواجهته، فتولّى هذه المهمة الحارث ابن عيسى الذي خرج إلى صور حينها كان أبو العميطر على دمشق فضبطها (صور) ودعا للمأمون[٤٩].

وفي سنة ١٩٥هـ وهي السنة التي

خرج فيها أبو العميطر، تغلّب على صيدا الخطاب بن وجه الفلس مولى بني أمية، وأعان أبا العميطر في خروجه[٥٠]، وكانت نهاية حركة أبي العميطر في المعركة التي جرت في منطقة شبعا من وادي التيم كان فيها العامليون إلى جانب أبي العميطر.

وفي سنة ٢٢٧هـ ثار تميم اللخمي الملقب بالمبرقع في لخم وجذام وعاملة وبلقين ضدّ العباسيين وصار إلى كورة الأردن، فوجّه إليه رجاء بن أيوب الحضاري، فسار إلى فلسطين، فأوقع بتميم اللخمي وأسره[٥١].

وفي سنة ٢٦٤هـ أعلن أحمد بن طولون استقلال حكم مصر عن الخلافة العباسية وضم بلاد الشام إليه، وتفقد ساحل الشام ودخل صور التي أعجب ببنائها، واستعمل على دمشق أحمد بن وصيف حام جاء به من صور[٥٢].

وزار صور في تلك الفترة قبل ٢٧٧هـ خيثمة (٣٤٣هـ) الأطرابلسي الذي أخذ الحديث عن علماء في طرابلس وصيدا، وحدّث في صور وسمع منه جماعة من أهلها، ولا تذكر المصادر أنهم من علماء الشيعة.

ومن مشاهير العلماء محمد بن إبراهيم الصوري (قبل ٢٨٠هـ) قصد مصر، وحدّث بالفسطاط، وانتقل إلى أنطاكية، وقرأ عليه فيها، ثم حدّث ببغداد سنة (٢٧٣هـ) روى عنه كثيرون، وآخر من روى عنه بالإجازة الإمام الطبراني ذكره البيهقي (٤٥٨هـ)، ومن الإمامية الطوسي (٤٦٥هـ)، والعسقلاني (٨٥٢هـ) وذكرت كتب التراجم أربعة من المحدّثين من أقاربه[٥٣].

نعم، تذكر بعض المصادر تهمة التشيّع إلى خيثمة، يقول الأرمنازي الصوري: سألت أبا بكر الخطيب عن خيثمة بن سليمان فقال: ثقة، ثقة، قلت: يقال إنه كان يتشيّع، فقال: ما

أدري غير أنه قد جمع فضائل الصحابة لم يخصّ واحداً عن الآخر[٥٤].

وتعود جبل عامل إلى السلطة العباسية أواخر القرن الثالث للهجرة، لأن بين أيدينا خبراً يقول: إنّ العباسيين سيّروا القاضي محمد بن العباس بن الحرث الجمحي إلى ثغر صور، فقام بقيادة المراكب الحربية، وغزا في البحر غزاة انتصر فيها على الروم[٥٥] وكذلك تولّى أسطول صور البحري العباسي شخصية مشهورة عرفت « بدميان الصوري » الذي كان مقرباً من الخليفة العباسي « المكتفي »[٥٦].

ثمة قائمة بأعلام عامليين روت عن مشايخ السنّة، أو تقلّدت مناصب في الدولة العباسية، منها:

١ ـ إبراهيم بن أبي كريمة الصيداوي (قبل ١٦٦هـ) روى عن هشام الكناني، وروى عنه صدقة بن عبد السمين[٥٧].

٢ ـ الحكم بن عبد الله حُطّاف، أبو سلمة العاملي، روى عن عبادة بن نسي، والزهري[٥٨].

٣ ـ سعيد بن خالد بن أبي الطويل، من أهل صيدا، روى عن أنس بن مالك (٩٣هـ) ووائلة بن الأسقع (٨٣هـ)، وروى عنه محمد بن شعيب الأموي (٩٨هـ)[٥٩].

٤ ـ عبد الله بن هارون، أبو إبراهيم الصوري، حدّث عن الأوزاعي (١٥٨هـ)[٦٠].

٥ ـ هشام بن الغاز بين ربيعة بن عمرو الجرشي الصيداوي، كان على بيت المال لأبي جعفر المنصور (١٥٩هـ)[٦١].

٦ ـ واصل بن أبي جميل، أبو بكر السلاماني، من أهل الجليل من أعمال صيدا حدّث عن مجاهد ومكحول (١١٨هـ) وعطاء وطاووس، والحسن البصري، وروى عنه الأوزاعي[٦٢].

٧ ـ إبراهيم بن سليمان بن داوود الأسدي، ولد في صور، وهو من الحفاظ المجودين (٢٧٢هـ) [٦٣].

٨ ـ محمد بن أحمد بن عبد الواحد بن عبدوس بن جرير الصوري (٣٠٠هـ) حدّث بصور [٦٤].

٩ ـ محمد بن راشد الصوري (قبل ٢٨٠هـ) روى عنه الطبراني [٦٥].

١٠ - هارون بن محمد بن بكار بن بلال العاملي، حدث بدمشق (قبل ٢٥٠هـ) [٦٦].

١١ ـ المسيب بن واضح بن سرحان، ليس عاملياً لكنه زار صور، وروى عنه بقي بن مخلد الأندلسي وسمع منه بها (٢٤٦هـ) [٦٧].

والقائمة تطول، وعليك بمراجعة المصادر السابقة، وكلها تدل على أن الملامح الثقافية والعلمية والاتجاهات الدينية بعيدة عن التشيع إلى زمن دخول جيوش المعز لدين الله الفاطمي بلاد الشام وعاملة سنة (٣٥٨هـ).

ولا يضرّ بهذه النتيجة وجود بعض الأشخاص الذين عرفوا بالتشيع من عاملة، لكنها لا ترفع الصبغة العامة عنها أمثال: خليد بن أوفى، أبو الربيع العاملي الشامي من أصحاب الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) [٦٨] وعبد الله بن أيوب الجزيني من المنقطعين للإمام الرضا عليه السلام [٦٩] وحبيب بن أوس الطائي (أبو تمام) (٢٣١هـ)، لكن أول من قال بنسبة هذا الأخير إلى قبيلة عاملة، هو الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) [٧٠].

والنتيجة، أنه يمكن القول بكل ثقة واطمئنان، أن التشيع ابتدأ وجوده في جبل عامل سنة (٣٥٨هـ) على وجه التحديد، مع احتمال وجود بذور جنينية له قبل ذلك بجهود الدعاة الفاطميين النشطين.

التشيع (الإمامي) في جبل عامل

مهلاً.. إن التشيع الذي قلنا ببدايته

سنة (٣٥٨هـ) هو التشيع وفق المذهب الفاطمي، وينبغي استئناف النظر لمعرفة تاريخ بدء التشيع وفق المذهب الإمامي الجعفري الإثني عشري. وقبل ذلك يجب إيراد الأدلة على المدعى، وأولها ما ذكره المقدسي الذي دخل جبل عامل بين سنتي (٣٧٥ ـ ٣٨٠هـ) حيث صرّح بأن مذهب أهل هذا الإقليم وما يجاوره هو التشيّع يقول: واليوم أكثر العمل على المذهب الفاطمي[٧١].

وبرز في هذه الفترة شعراء مدحوا الدولة الفاطمية، منهم الشاعر عبد المحسن الصوري (٣٣٩ ـ ٤١٩هـ) وقصائده في مدح العزيز بالله والحاكم بأمر الله وجماعة من وزراء الدولة الفاطمية مثبتة في ديوانه، وكذلك شعره في مدح أهل البيت عليهم السلام، وكذلك مَدَحَ أهل البيت محمد بن كشاجم الرملي الصيداوي (حياً ٣٩١هـ). ومن الشعراء أيضاً محمد بن علي بن محمد بن جناب الصوري (٤٦٣هـ) كان شيعياً إسماعيلياً[٧٢].

وأهم هذه الشخصيات هو محمد بن علي بن الحسن الصوري (٤٨٧هـ) كان داعياً للفاطميين وللمذهب الشيعي الإسماعيلي، ومن أهم كتبه: «القصيدة الصورية» كتبها لبيان عقائد الإسماعيلية[٧٣]. وثمة ما يدل على وجود الإسماعيليين في جبل عامل حتى بعد سقوطه بيد الصليبيين عام ٤٩٣هـ، فقد كتب وليم أسقف صور وصفاً مختصراً لهذه الفرقة في تاريخه عن الدويلات الصليبية فقال: يوجد في إقليم صور، أو بمعنى آخر فينيقيا، وفي دوقية تورتوز أناس يملكون عشرة قلاع قوية مع ما يتصل بها من القرى، وعددهم كما سمعنا مراراً حوالي ستين ألفاً أو يزيد، ومن عاداتهم أن يختاروا رئيسهم ليس بحقّ الوراثة، وإنما باعتباره الأفضل الذي يستحق الرئاسة، وهم يكرهون أن

يخلعوا عليه أيّ لقب من ألقاب التبجيل، ويكتفون بتسميته « الأكبر »، ورابطة الولاء والطاعة التي تربط بين هؤلاء الناس ورئيسهم من القوة بحيث إنه لا يوجد أيّ عمل شاق أو صعب أو خطر يكلّفهم به إلا وأقدموا على أدائه بحماسة بالغة بمجرد أن يأمر به الرئيس، فإذا كان هناك مثلاً أمير يكرهه هؤلاء الناس أو لا يثقون فيه، فإن رئيسهم يعطي خنجراً لواحد أو أكثر من رعاياه، وبمجرد أن يتلقى أحدهم الأمر يخرج لأداء مهمته دون اعتبار لنتائج فعلته أو إمكانية الهرب بعد أدائها، وربما تأخذه حماسته لإنهاء مهمته إلى العمل والكدح فترة طويلة حتى تسنح له الفرصة لتنفيذ أوامر رئيسه. ونحن والعرب نسمّيهم الحشاشين، ولكننا لا نعرف أصل هذه التسمية[٧٤].

كُتب هذا النص بين سنة (٥٧٤ و٥٨٠هـ)، ويؤيد هذه المقولة ما جاء في تاج العروس للزبيدي حين تحدث عن قلعة « أبي الحسن » وأن تاريخ عمارتها هو سنة (٥٧٧هـ) عمرها أبو الحسن محمد بن الحسين بن نزار بن الحاكم بأمر الله، صاحب الدعوة الإسماعيلية، وكانت حماية طريق صيدا ودمشق تتم بواسطتها وبواسطة قلعة شقيف تيرون وجزين[٧٥].

ويجب أن نفرض ضعف الإسماعيليين بسقوط الدولة الفاطمية في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي (٥٨٩هـ)، وكذلك بسقوط قلاعهم الحصينة في بلاد فارس، وخاصة قلعة آلموت المطلة على بحر قزوين على يد جيوش المغول. وهذا ما يحدونا إلى القول بأن منطقة جبل عامل كانت داخلة في الحظيرة السنّية، خاصة بعد تزعم حسام الدين بشارة العاملي الذي كان والده أسد الدين العاملي وإخوته من المقربين إلى الملك العادل الأيوبي في مصر، فيما كان ابنه في خدمة

الملك الظاهر بن صلاح الدين سنة ٥٨٢هـ، وبعد معركة حطين سنة ٥٨٣هـ والتي شارك فيها حسام الدين بشارة العاملي كوفيء بولاية عكا سنة ٥٨٥هـ من صلاح الدين[٧٦]. وكذلك ولي إمارة بانياس سنة ٥٨٦ إلى ٥٨٨هـ.

وأمامنا وثيقة هي رسالة لابن تيمية بعث بها إلى الملك الناصر محمد بن قلاوون الثاني (٦٩٨ ـ ٧٠٨هـ) بعد ما يعرف بمذابح كسروان والتي كان أهلها شيعة اتهموا بمعاملة الجنود المماليك الهاربين من أيدي القوات المغولية بعد سيطرة السلطان المغولي غازان خان على بلاد الشام معاملةً سيئة، وقد سبقها محاولتان فاشلتان، الأولى قادها نائب السلطان الأمير بدر الدين بيدرا سنة ٦٩١هـ والثانية سنة ٦٩٩هـ، وكانت المذابح عام ٧٠٥هـ هي الشاهد.

يميّز ابن تيمية في هذه الرسالة تمييزاً واعياً بين الشيعة الإمامية الإثني عشرية؛ حيث ذكر أن من عقائدهم إيمانهم بالمهدي المنتظر، «.. وهذا (المنتظر) صبي عمره سنتان أو ثلاث أو خمس، يزعمون أنه دخل السرداب بسامرا من أكثر من أربعمائة سنة، وهو يعلم كل شيء، وهو حجة الله على أهل الأرض، فمن لم يؤمن به فهو ـ عندهم ـ كافر، وهو شيء لا حقيقة له، ولم يكن هذا في الوجود قط[٧٧]. وفي آخرها يقول: وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرّون بصلاة، ولا صيام، ولا حج، ولا عمرة، ولا يحرمون الميتة والدم ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنّة والنار، من جنس الإسماعيليين والنصيرية والحاكمية والباطنية، وهم كفّار أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين.

ومن هذا النص نعرف أن الوجود الإسماعيلي في لبنان قد انتهى فعلاً سنة ٧٠٥هـ؛ ليتم بعدها فرز تلقائي إلى

شيعة إمامية، ودروز ـ الباطنية ـ وإسماعيليين، وغيرهم حيث قطن الإمامية في جبل عامل، والدروز في جبل لبنان، وهاجر الباقي إلى شمال سوريا.

الدول الشيعية في العصر العباسي

إذا ألقينا نظرة شاملة إلى حال العالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، نجد ازدهار الدول الشيعية، فقد حكم البويهيون العراق وإيران، والحمدانيون سوريا، والفاطميون مصر وشمال إفريقيا، والزيديّون اليمن وشمال إيران، ومع أنها دول شيعية، كان الخلاف بينها على أشدّه، فقد انتهى حكم الحمدانيين على يد دولة شيعية أخرى هي دولة العقيليين الذين حكموا الموصل سنة ٣٨٠ ـ ٤٨٩هـ، هذا في شمال العراق، أما في سوريا فقد تسلّم الأمراء الشيعة المرداسيون الحكم في حلب بعد سقوط الحمدانيين، وبقوا فيها حتى سقوطهم على يد العقيليين أمراء الموصل سنة ٤٨٢هـ إلى أن قضى عليهم السلاجقة السئة سنة ٤٧٨هـ، لكنّ التشيع بقي فيها إلى زمن نور الدين زنكي، حين اتخذ المذهب الحنفي سنة ٥٤١هـ.

وشهدت طرابلس حكم أمراء من الشيعة، هم بنو عمار حتى سقوطها على يد الصليبيين سنة ٥٠٣هـ، وقد امتدّ سلطانهم إلى تخوم بيروت جنوباً وأنطاكية شمالاً، والهرمل شرقاً.

وشيوخ بني عقيل أسرة ترجع إلى قبيلة كتامة المغربية، وكان شيوخ هذه القبيلة ممّن لهم الصدارة في المؤسّسات العسكرية والإدارية في الدولة الفاطمية، نذكر منهم الحسن بن عمار الذي كان من أبرز رجال الخليفة الفاطمي العزيز بالله، شغلت هذه الأسرة القضاء في طرابلس إلى أن استقلّوا بها سنة ٤٦٤هـ، إلا أن

وجودهم فيها بدأ من سنة ٣٨٦هـ على الظاهر، أو بعده بقليل.

كانت طرابلس تحت حكم بني عمار الشيعية مركزاً اقتصادياً مهماً يصلح معه القول: إنها حلقة الوصل الاقتصادي بين أوروبا والشرق عامة، وليست هذه المنقبة الوحيدة لبني عمار، فقد قام أمين الدولة الحسن بن عمار بتأسيس دار العلم، وجلب لها الكتب النفيسة، وكان فيها مائة وثمانون ناسخاً، حتى بلغ مجموع ما فيها من الكتب ثلاثة ملايين كتاب، وإلى جانب دار العلم، أنشئت دار الحكمة، فقدم إليها الكثير من طلاب العلم حتى أصبحت طرابلس من أعظم المراكز العلمية في العصر الوسيط، يفد إليها طلاب العلوم والفنون من فقه، وحديث، ولغة، وأدب، وفلسفة، وطب، وهندسة، وفلك.

وإلى جانب الطلاب كان يفد إليها كبار العلماء لمراجعة المؤلفات، وكانت تعقد حلقات كبيرة لكبار العلماء. ويتحدث ستيفن نسيمان عن المكتبة فيقول: إنها أصبحت أروع مكتبة في العالم(٧٨).

الكراجكي (٤٤٩هـ) والتشيع

في هذه الأثناء، وفد إلى طرابلس عالم كبير من علماء الشيعة الإمامية هو أبو الفتح الكراجكي (٤٤٩هـ) الذين يعتبر من الشخصيات التي أثمرتها الحركة العلمية في العراق وبالذات في بغداد والحلّة والنجف. كان الكراجكي من أبرز علماء الشيعة وفقهائهم ومتكلّميهم ورئيس المذهب، وكان عالماً بعلم النحو واللغة، والنجوم، والفقه، والطب، وعلم الكلام، ومن حملة الإجازات الكثيرة من علماء أهل السنّة.

تتلمذ الكراجكي على يد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) والسيد المرتضى (٤١٣هـ)

وسلاّر والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) وابن شاذان القمي. ترجم له السنّة فوصفوه بأنه رأس الشيعة، رحل في طلب العلم وتجول في البلاد، ولقي المشايخ، وأدرك الكبار ممن عددناهم، مكث في بغداد، والقاهرة، وحلب، وطبرية، وطرابلس، وصيدا، وصور، وبها توفي، وأكثر مكوثه في طرابلس وصور[٧٩]. وقد صنّف لأمراء بني عمار كتباً عديدة، وأكثر مكوثه كان بالديار المصرية.

من جهة أخرى، نقرأ من مؤلفات السيد المرتضى جملة من الكتب عبارة عن أجوبة لمسائل كانت ترد إليه من مناطق شتى، يمكن تصنيفها على الشكل التالي: الحجاز، التبانيات (تبنين) جرجان، حلب، الرس، الرملة، صيدا، طبرية، طرابلس، طوس، مصر، الموصل، ميافارقين. وبعضها رسائل متعدّدة: الطرابلسية الأولى والطرابلسية الثانية.

كيف نفسّر هذه الظاهرة في مؤلفات زعيم الإمامية آنذاك؟ مع وجود فرق شيعية عديدة في تلك البلاد، تكمن الإجابة في الخصوصية التي انفرد بها التشيع الإمامي آنذاك. وهي فتح باب الاجتهاد، فيما انكفأت الفرق الشيعية الأخرى في اتجاهات إما إلى إلغاء الفروع رأساً كما هو الحال مع الموحدين الدروز والنصيرية وغيرهما من الفرق التي سادت فيها الاتجاهات الباطنية والغلو. وإما إلى الجمود على بعض المصنّفات كما حصل الأمر في الدولة الفاطمية مع كتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان.

هذا، ولا نعرف تاريخ الرسائل الواردة من جبل عامل خاصة أو بلاد الشام عامة، لكن المظنون أن ثمة بذور للتشيع الإمامي قبل مجيء أبي الفتح الكراجكي، فرضه الرغبة والإقبال على طلب العلم والسياحة في البحث عنه، وللأسباب أعلاه انفردت

الإماميـة في إشـباع هـذه الرغبـات والميول العلميـة. لـذا وجـدنا الشـيخ المفيـد والسـيد المرتـضى والشـيخ الطـوسي يبعثـون بـالعلماء إلى تلـك المناطق كما حصل مع ابن زهـرة وابـن البراج، غـير أن بعضـهم عـلى جلالـة قدرهم وسـعة علمهـم، لم يكونـوا في منـأى عـن التـأثر بالتيـارات الفقهيـة والفكريـة للمـذاهب السـنّية، حيـث يحدثنا التاريخ تأثر بعضـهم في العمـل بالقياس المذموم عند الشيعة. وفي هذا الإطار؛ ولأن هناك صلات وثيقة بـين فقهاء بغداد وشيعة هذه البلـدان، تـم إرسال أبي الفـتح الكراجكـي لرعايـة الوجود الشيعي في بلاد الشـام ومنهـا جبل عامل والحفاظ عليه، فكان ممـثلاً للشيخ المفيد في مدينة صور.

وإذا كنـا قـد عرفنـا سـابقاً أن الكراجكي كان مـن حملـة الإجـازات العلميـة مـن كثـير مـن علـماء السـنّة، أمكننا الاستنتاج أن مهمة الكراجكـي هـي مواجهـة الفكـر الإسـماعيلي وفقهائـه، مـن أجـل ذلـك ذهـب إلى مصر، ورأيناه يختـصر كتـاب الـدعائم للقاضي النعمان وهو مـن جملـة فقهـاء « الحضرة » ويؤلف كتـاب: الاختيـار مـن الأخبـار، وهـو اختصـار كتـاب الأخبار للنعمان، يجري مجرى اختصار الدعائم، وكتاب: الإيضاح في أحكـام النكـاح في الخـلاف بـين الإماميـة والإسماعيلية، وغيرها من الكتب التي ترنـو إلى هـدف واحـد وهـو ترسـيخ الفكر الإمـامي في مواجهـة التيـارات الأخرى.

الاستنتاج نفسه وجدته في المقدمـة التـي وضـعها الشـيخ عبـد الله نعمـة لكتـاب الكراجكـي كنـز الفوائـد، قال:... قدر له أن يعيش في هذا الثغـر الشامي وفي السـاحل اللبنـاني، ليقـوم بترسيخ العقيدة الإسلامية، والحدّ من النزعة الإسماعيلية يوم كانت فلسطين ولبنان تحت النفوذ الفاطمي.. واختار

طرابلس قاعدة لانطلاقه لأن بني عمار شيعة.

انطلق الكراجكي يناظر ويجادل ويعلم بكل ما يملك من طاقة علمية وفكرية وصمد في وجه الموجة الإسماعيلية، واستطاع أن يحدّ من نشاطها حتى انحسرت عن أكثر هذه المنطقة، وحل محلّها الفكر الشيعي الإمامي، وأصبح مذهب الأكثرية لسكان الساحل.

نجح الكراجكي إذاً في نشر التشيع الإمامي في جبل عامل، وهو ما يفرض هجرة عاملية إلى مدن العلم في العراق طلباً للعلم، وثمة بعض الأسماء غير المشهورة، وقد شارفت حركة الكراجكي على النجاح لولا سقوط منطقة جبل عامل في أيدي الصليبيين سنة ٤٩٣هـ وما أعقبها من سقوط الدولة الفاطمية وبداية الاضطهاد السنّي للشيعة في المنطقة وأبرزها مذابح كسروان، عندها قدّر للتشيع الإمامي أن يدخل مرحلة الجمود البارد حتى ظهور الشهيد الأول (٧٨٦هـ) الذي يمكن معه القول ببداية التشيع الإمامي في جبل عامل خاصّة وبلاد الشام عامة بصورة فعلية وجادّة.

الخاتمة

إنّ هذه النتيجة حول بداية التشيع عامة والتشيع الإمامي خاصّة في جبل عامل، يخالف بلا شك كل الآراء التي ذكرت حول هذا الموضوع، عدا ما تنبّه إليه السيد محسن الأمين، من أن تشيع أهل جبل عامل على يد أبي ذر، لم يرد به خبر يعتمد عليه، ولا ذكره مؤرخ، إلا تناقل الخلف له عن السلف، ويوجد مسجدين منسوبين إليه في تلك البلاد أحدهما في قرية ميس، والآخر في قرية الصرفند، إلى أن يقول: توفي أبو ذر بالربذة، فنسبة المشهد إليه غلط[٨٠].

ولا يوجد تفسير لما ذكره الحر العاملي (١١٠٤هـ) من نسبة التشيع في جبل عامل إلى أبي ذر، ولنسج المتأخرين على منواله في هذه الدعوى، سوى هذا الحرص، وهذا الميل النفسي إلى أن يكون المقدّس وجلائل الأمور شأناً ابتدأ بأمر مقدّس وجليل.

الهوامش:

[١] ابن سعد، الطبقات الكبرى ٤: ٢١٩، دار بيروت، ١٩٥٧م؛ وبين المؤرّخين ـ كما قلنا ـ اختلاف، راجع حول هذه النقطة ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة ١: ٣٠١، المكتبة الإسلامية طهران، وكذلك ٥: ١٨٦ وما بعدها؛ وأيضاً الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين في الحديث ٣: ٣٣٨ طبعة أولى، حيدر أباد الدكن، ١٣٤١هـ؛ وابن حزم، جمهرة أنساب العرب: ١٨٦، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م؛ وابن عبد البر، الاستيعاب، القسم الأول: ٢٥٢ طبع مصر؛ وابن حجر العسقلاني، الإصابة ٤: ٦٠ وما بعدها.

[٢] الواقدي، فتوح الشام ١: ٦٠ طبع مصر؛ مونتغمري واط، محمد في المدينة: ١٥٨ المكتبة العصرية، صيدا.

[٣] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣٠: ٧٧؛ البلاذري، فتوح البلدان: ١٥٨.

[٤] الطبقات الكبرى ٤: ٢٢٨؛ المستدرك على الصحيحين ٣: ٣٤٢.

[٥] الاستيعاب ١: ٢٥٥.

[٦] الشيرازي، الدرجات الرفيعة: ٢٣١.

[٧] الواقدي، المغازي ٢: ١٠٠.

[٨] ابن عبد البر، العقد الفريد ١: ٢٦٥.

[٩] الحديثان أوردهما أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء ١: ١٦٢ ـ ١٦٤.

[١٠] الجاحظ، البيان والتبيين ٣: ١٧٧ طبعة أولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٤٩.

[١١] حلية الأولياء: ١٦٤.

[١٢] مسند أحمد ٥: ١٤٥.

[١٣] رجال الكشي: ٩، مؤسسة الأعلمي، كربلاء.

[١٤] محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل: ١٥، دار النهار، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨١.

[١٥] الحر العاملي، أمل الآمل: ١٣، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.

[١٦] محسن الأمين، خطط جبل عامل ١: ٦٦، مطبعة الانصاف، بيروت، ١٩٦٠.
[١٧] كمال الصليبي، منطلق تاريخ لبنان (٦٤٣ ـ ١٥١٦م): ٤٧، بيروت، ١٩٧٩.
[١٨] لامنس، مجلة المشرق، مقال بعنوان العناصر الفارسية في لبنان عدد ٣٠ سنة ١٩٣٢ ص٧٧٢.
[١٩] المصدر السابق.
[٢٠] فانديك كورتيليوس، المرآة الوضية في الكرة الأرضية: ١٣٢، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٣٩؛ والملاحظة نفسها يذكرها محمد كاظم مكي بقوله ـ في هذا المجال ـ: « لعل الباحثين والمؤرخين يعزون السكان في هذا الجبل إلى العنصر الفارسي، لما يلاحظونه من وحدة المعتقد بين أهله والشيعة في إيران. راجع: الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ١٣٠، دار الأندلس، بيروت، طبعة أولى، ١٩٦٣.
[٢١] الأب لامنس، العناصر الفارسية في لبنان، مصدر سابق: ٧٧٣.
[٢٢] أدوارد روبنسون، يوميات في لبنان تاريخ وجغرافية ١: ١٨، وهي مذكرات دوّنت سنة ١٨٣٨ وطبعتها وزارة التربية الوطنية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٤٩م.
[٢٣] ناصر خسرو، سفرنامه: ٤٨، ترجمة يحيى خشاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٠.
[٢٤] صالح بن يحيى، تاريخ بيروت: ١٨٢، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٢٧م؛ وحسن الأمين، دولة بني عمار في طرابلس، مجلّة المنهاج، العدد الأول.
[٢٥] لا يخرج عن إطار ما سبق ما ذكره الشيخ أحمد رضا في مقالة له في مجلة العرفان مج ٢: ٢٣٩. وكذلك ما ذهب إليه الأمير شكيب أرسلان في مجلة المقتطف ونقلته مجلة العرفان مج ٢: ٤٤٨ والأمر نفسه عند الشيخ سليمان الظاهر، العرفان، مج٣٠، ج ١ ـ ٢، تحت عنوان (أغلاط الأعلام)؛ وراجع الغدير ٨: ٢٨٧ – ٣٤٢؛ وأعيان الشيعة، ترجمة جندب بن جنادة.
[٢٦] البلاذري، فتوح البلدان ١: ١٣٩ ـ ١٤٠ ـ ١٧٥، ابن قدامة، الخراج وصناعة الكتابة ٢٩٠. وفي رأي آخر للبلاذري أنها فتحت على يد يزيد بن أبي سفيان أخو معاوية، وعمرو بن العاص.
[٢٧] البلدان: ٣٢٧.
[٢٨] الأعلاق النفيسة: ٣٢٧، طبعة ليدن بريل؛ الأب لامنس، العناصر الفارسية: ٧٧٥.
[٢٩] تاريخ دمشق لابن عساكر (مخطوطة المكتبة التيمورية تاريخ ١٠٤١) مج ٤، ورقة ١٣٦ و ٢٦/ ورقة ١١٥ وكان إمامه: إبراهيم بن إسحاق بن أحمد المقرئ، عن كتاب: صور من العهد الفينيقي إلى القرن العشرين، وثائق المؤتمر الأول لتاريخ مدينة صور: ١٣٢، عام ١٩٩٦، إعداد منتدى صور الثقافي، برعاية: وزارة الثقافة والتعليم العالي، مقال للدكتور عمر عبد السلام تدمري؛ وعن فتوح البلدان أنّ معاوية عام ٤٩هـ استقدم قوماً من زطّ البصرة ٣٦٥.
[٣٠] المقدسي، أحسن التقاسيم: ١٥٣، وما بعدها. وفي تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٤٠٦ « وفي هذه السنة

ـ ٢٦٤ هـ ـ وبعدها، غلا الرفض وفار بمصر والمشرق والمغرب.

[٣١] الخطط المقريزية ٢: ٢٨٦؛ وتاريخ الدولة الفاطمية: ٢٨.

[٣٢] تهذيب تاريخ دمشق ٤: ١٤٠.

[٣٣] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٨/ ٩ ـ ٦/ ٣٦٩؛ تاريخ دمشق ٨/ ورقة ٣٦٦؛ تهذيب تاريخ دمشق ٤: ١٤٠.

[٣٤] فتوح البلدان ١: ١٤٠ ـ ١٧٠.

[٣٥] تاريخ الطبري ٧: ٦٧؛ تاريخ ابن الأثير ٥: ٥١٨، طبعة صادر، تاريخ دمشق، مصدر سابق: ٦، ورقة ١ـ ١٨. تهذيب تاريخ مدينة دمشق ٣: ٤٣.

[٣٦] الطبري ١: ٤٠٧؛ المنتظم ٤: ١٩٣؛ تاريخ ابن خلدون ٢: ١٠٦، الكامل ٢: ٣٤٩.

[٣٧] حسين عطوان، الجغرافية التاريخية لبلاد الشام في العصر الأموي: ٨٤ ـ ٩٠، بيروت، ١٩٨٧.

[٣٨] انظر تفصيلاً بأسماء الوحدات المقاتلة لجنوبي الأردن وفلسطين، وقعة صفين لنصر بن مزاحم: ٢٠٦؛ تاريخ خليفة بن الخياط ١: ٢٢٢.

[٣٩] فتوح البلدان: ١٧٠؛ أحسن التقاسيم: ١٦٥. وعن مبلغ عناية الأمويين بفلسطين وبلاد الشام ومنها جبل عامل، راجع: مجلة الأبحاث الصادرة عن كلية الآداب والعلوم ـ الجامعة الأمريكية بيروت، السنة ٤٥، مقال خليل عثامنة، أستاذ التاريخ في بير زيت، فلسطين، بعنوان الوجه السياسي لمدينة القدس في صدر الإسلام ودولة بني أمية، سنة ١٩٩٧.

[٤٠] بطرس ضو، تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري ١: ٢٨١، دار النهار، بيروت، ١٩٧٠.

[٤١] فتوح البلدان، نشر صلاح الدين المنجد، القاهرة ١٩٥٧، القسم الأول: ١٨٩.

[٤٢] الأغاني ١٦: ٧٣، طبعة بولاق.

[٤٣] فتوح البلدان: ١٦٠ ـ ١٨٩ ـ ١٩١.

[٤٤] المنتخب من تاريخ المنبجي: ٧٢، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار المنصور، طرابلس ١٩٨٦، ومحمد الجندي، تاريخ معرة النعمان ١: ١٠٥، دمشق، ١٦٦٣، وكرد علي، خطط الشام ١: ٦٨.

[٤٥] الجمحي، طبقات الشعراء: ٨٩؛ الأغاني ٩: ٣٥٥؛ تاريخ دمشق المطبوع ٤٠: ١٣٣؛ ديوان عدي الرقاعي: ٣٣.

[٤٦] الطبري ٦: ٣٨٤.

[٤٧] حسين مونس، فجر الأندلس: ٢٢٧، وما بعدها.

[٤٨] خطط جبل عامل: ٥٢؛ العقد الفريد ٣: ٣٦٧.

[٤٩] تاريخ مدينة دمشق ٥٥: ٣١.

[٥٠] ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ١١٢.
[٥١] اليعقوبي ٢: ٤٨٠.
[٥٢] تاريخ دمشق ٦: ٦١.
[٥٣] الذهبي، تاريخ الإسلام ٢٥٢؛ تاريخ بغداد ١: ٣٩٦؛ البيهقي، السنن الكبرى ٣: ٤٢١ ـ ١٠/ ٢٥٢ الطوسي، الأمالي: ٣٨٩؛ العسقلاني، لسان الميزان ٥: ٢٣؛ ابن ماكولا، الإكمال ٦: ٢٧؛ تاريخ دمشق ٥١: ١٥٣ و ٥٦: ١٣٠.
[٥٤] غيث بن علي الأرمنازي (٥٠٩هـ) المجموع من المنتخب المنثور في أخبار الشيوخ عن تاريخ دمشق وصور: ١١٥، المكتبة العصرية؛ تاريخ دمشق ١٧: ٧٢.
[٥٥] تاريخ دمشق ٥٣: ٣٠٥.
[٥٦] الكامل ٥: ٤٢، عمر عبد السلام تدمري، لبنان من قيام الدولة العباسية حتى سقوط الدولة الأخشيدية: ٨٨، جروس برس، طرابلس.
[٥٧] تاريخ دمشق ٧: ٩٥.
[٥٨] تاريخ دمشق ١٥: ١١؛ تاريخ الإسلام: ٩٠ ـ ٤١٦؛ ميزان الاعتدال ٢: ٣٣٧؛ تهذيب التهذيب ١٢: ١١٨.
[٥٩] تاريخ دمشق ٢١: ٤٧؛ تهذيب التهذيب ٤: ١٩.
[٦٠] تاريخ دمشق ٣٣: ٣٤١؛ لسان الميزان ٣: ٣٦٩.
[٦١] الجرح والتعديل ٩: ٦٧؛ تاريخ بغداد ١٤: ٣٢.
[٦٢] تاريخ دمشق ٦٢: ٣٧٢.
[٦٣] تاريخ الإسلام: ٦١؛ شذرات الذهب ٢: ١٦٢.
[٦٤] تاريخ دمشق ٥١: ٧٣، تاريخ الإسلام: ٢٥١؛ والطبراني، المعجم الصغير: ٣١٩.
[٦٥] تاريخ الإسلام: ٤٤٥.
[٦٦] تهذيب التهذيب ١١: ١٠؛ الجرح والتعديل ٩: ٩٧.
[٦٧] تاريخ دمشق ٥٨: ٢٠١.
[٦٨] رجال النجاشي: ١٥٣؛ الفهرست: ١٨٦؛ التستري؛ قاموس الرجال ٤: ١٩٩؛ رياض العلماء ٢: ٢٥٧؛ أمل الآمل ١: ٨٢؛ أعيان الشيعة ٦: ٢٨٥ ـ ٣٤٨.
[٦٩] معالم العلماء: ١٥٢؛ أمل الآمل ١: ١١١؛ رياض العلماء ٣: ١٨٤.
[٧٠] أمل الآمل ١: ٥٠، وتبعه الخوانساري، روضات الجنات ٣: ٧؛ والإصفهاني، نفحات الروضات: ١٨٦.

[٧١] المقدسي، أحسن التقاسيم: ١٥٤.

[٧٢] تاريخ دمشق ٤٥: ٣٩١؛ النجوم الزاهرة ٥: ٨٩.

[٧٣] الداعي الإسماعيلي محمد بن علي بن حسن الصوري، تحقيق عارف تامر، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٥٥.

[٧٤] نقلاً عن برنارد لويس، الحشاشون: ١٥، ترجمة محمد العزب موسى، بيروت.

[٧٥] خطط جبل عامل: ٣٣٧؛ نقلاً عن تاج العروس؛ وحسن رضا، الصليبيون وآثارهم في جبل عامل: ١٤٠، بيروت، ١٩٨٧.

[٧٦] النوادر السلطانية لابن شداد (٦٣٢هـ): ٧٣، مصر؛ والنجوم الزاهرة ٦: ١٠٩؛ الفتح القسي، عماد الدين الأصفهاني: ٢٧٦.

[٧٧] حول أحداث هذه المرحلة راجع: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ١: ٧٧٩ (مصر ١٩٣٩م)، وتجد نصّ رسالة ابن تيمية في مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨: ٣٩٨، الرياض.

[٧٨] حول إنجازات بني عمار في طرابلس، راجع مجلة المنهاج، العدد الأول، مقال حسن الأمين: ١٦٣.

[٧٩] سير أعلام النبلاء ١٨: ١٢١ ـ ٦١؛ ومرآة الجنان ٣: ٧٠؛ لسان الميزان ٥: ٣٠٠؛ شذرات الذهب ٣: ٢٨٣؛ العبر ٢: ٤٩٢؛ الزركلي، الأعلام ٦: ٢٧٦ ـ ٨٥٧؛ معالم العلماء: ١٨؛ تاريخ الإسلام وفيات سنة (٤٤٩هـ): ٢٣٦؛ تذكرة الحفاظ ٣: ١١٢٧؛ الوافي بالوفيات ٤: ١٣٠؛ اليافعي، مرآة الجنان ٣: ٧٠؛ جامع الرواة ٢: ١٥٦؛ روضات الجنات ٦: ٢٠٩؛ معجم رجال الحديث ١٧: ٣٥٧؛ مستدرك الوسائل ٣: ٤٩٧.

[٨٠] الأمين، خطط جبل عامل: ٣٠٣، بيروت، ١٩٨٣.

أ. د نور الدين أبو لحية
كاتب وأستاذ جامعي، من الجزائر

مقاصد العقائد وسبل تحصيلها

إنَّ المقصد الأعلى للإسلام بشريعته وعقيدته هو الوصول بالإنسان إلى مرتبة (أحسن تقويم)، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين، ٤). وهذه المرتبة العالية تستدعي تقويم جميع أركان الإنسان ولطائفه، لأنَّه لا يمكن أن يكمل وفيه نقصٌ من ناحيةٍ من النواحي. ذلك أنَّ هذا النقص يجعل صاحبه كالأعوج والأعرج الذي يتمتّع ببعض الجوارح، ويتألَّم بفقد بعضها.

ولهذا أمر الله تعالى بالدخول في السلم كافَّة كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة، ٢٠٨).

وبتحليل الإنسان نجد أنَّه مجموعةُ معارف ذهنيَّة، ومجموعة عواطف وجدانيّة، ومجموعة سلوكات ظاهريّة.

وبتحليل الأحكام الشرعيَّة التي هي مظنَّة تحقيق الكمال الإنسانيِّ نجد أنَّ الأحكام الفقهيَّة منها لا تستطيع وحدها أن تلبِّي حاجات الإنسان في جميع النواحي، ذلك أنَّ اختصاصها الأعظم هو بالأعمال الظاهرة

للإنسان، والأعمال الظاهرة وحدها لا تكفي لتحقيق حاجات الكمال الإنسانيّ.

وقد شهد بهذا العجز السلف والخلف. وقد ذكر أبو حامد الغزاليّ الكثير من

الآثار عن السلف الدَّالة على ذلك، ثمَّ علَّل ذلك بأنَّ الفقه يقتصر نظره ــ حسب استعمال الفقهاء له ــ على الظواهر والدنيا. وهو بذلك لا يكفي لصناعة الإنسان الكامل.

يقول في ذلك: « فإن قلت لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا، فاعلم أنَّ الله عز وجل أخرج آدم عليه السلام من التراب، وأخرج ذريَّته من سلالةٍ من طين، ومن ماءٍ دافق، فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام ومنها إلى الدنيا ثمَّ إلى القبر ثمَّ إلى العرض ثمّ إلى الجنّة أو إلى النار فهذا مبدؤهم وهذه غايتهم وهذه منازلهم، وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزوّد، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطَّل الفقهاء، ولكنَّهم تناولوها بالشهوات، فتولَّدت منها الخصومات، فمسَّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلِّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنَّه متعلِّق أيضاً بالدّين لكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإنَّ الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتمّ الدّين إلا بالدنيا، والملك والدِّين توأمان فالدِّين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع ولا يتمّ الملك والضبط إلا بالسلطان وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه »[1].

وعقَّب على من يتصوَّر أنَّ هذا

خـاصٌّ بأحكـام الجراحـات والحـدود والغرامـات وفصـل الخصـومات، وأنَّ الحكم بهذا لا يستقيم فيما يشـتمل عليـه نظـر الفقيـه في أحكـام العبـادات أو في أحكام العادات من المعـاملات، فقـال: « اعلم أنَّ أقرب ما يتكلَّم الفقيه فيه مـن الأعمال التي هـي أعـمال الآخـرة ثلاثـة الإسـلام والصـلاة والزكـاة والحـلال والحرام، فإذا تأمَّلت منتهى نظـر الفقيـه فيها علمت أنَّه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة، وإذا عرفت هذا في هذه الثلاثـة فهو في غيرها أظهر »[٢].

ثمَّ فصَّل وجوه قصور نظـر الفقيـه في هذه النواحي، فقال: « أمَّا الإسلام فيتكلَّم الفقيه فيما يصحُّ منه وفيما يفسد وفي شروطه وليس يلتفـت فيـه إلا إلى اللسان، وأمَّا القلب فخارج عن ولاية الفقيـه لعـزل رسـول الله ﷺ أربـاب السيوف والسـلطنة عنـه حيـث قـال: (هلا شققت عن قلبه) [٣] للـذي قتـل من تكلَّم بكلمة الإسلام معتـذراً بأنَّـه قال ذلك من خوف السيف، بل يحكم الفقيـه بصـحّة الإسـلام تحـت ظـلال السـيوف مـع أنّـه يعلـم أنَّ السـيف لم يكشف له عن نيّته، ولم يدفع عن قلبـه غشاوة الجهل والحيرة... وأمَّا الآخـرة فـلا تنفـع فيهـا الأمـوال بـل أنـوار القلوب وأسرارها وإخلاصها ولـيس ذلك من الفقه وإن خاض الفقيـه فيـه كان كما لو خاض في الكـلام والطـبّ وكان خارجاً عن فنِّه »[٤].

وهكـذا الأمـر في كـلام الفقيـه في الصـلاة « فالفقيـه يفتـي بالصـحَّة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غـافلاً في جميـع صـلاته مـن أوَّلها إلى آخرها، مشـغولاً بـالتفكير في حساب معاملاتـه في السـوق إلا عنـد التكبـير، وهـذه الصـلاة لا تنفـع في الآخـرة كـما أنَّ القـول باللسـان في الإسلام لا ينفع، ولكـنَّ الفقيـه يُفتـي بالصـحّة أي أنَّ مـا فعلـه حصـل بـه امتثال صـيغة الأمـر وانقطـع بـه عنـه

القتل والتعزير، فأمَّا الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرّض له الفقيه، ولو تعرّض له لكان خارجاً عن فنِّه »[٥].

وهكذا سائر الأعمال، فإنَّ الفقه فيها مع حرمته وأهميّته وضرورته لا يستطيع أن يفي بتحقيق الكمال الإنسانيّ الذي هو الغرض الأكبر للشارع.

ولهذا، فإنَّ من القصور الكبير اعتقاد أنَّ مقاصد الشريعة خاصَّة بالفقه وحده. ذلك أنَّ هذا الاعتقاد يتولَّد عنه تصوّر اختصار الدّين في الفقه، مع أنَّ الدِّين أعمق وأوسع من أن يُختصر في الفقه.

ويتولَّد عنه كذلك تصوّر أنَّ الأبواب الأخرى من الدِّين كالعقائد والأخلاق لا علاقة لها بالمقاصديّة، وهو خطأ كذلك، ذلك أنَّ كلَّ بابٍ من أبواب الدِّين لم تراع مقاصد الشارع فيه لن يؤدِّي بحالٍ من الأحوال إلى حقيقة الكمال الإنسانيّ التي هي مراد الشارع كما ذكرنا.

وكمثالٍ على ذلك، فإنَّ الله تعالى عندما ذكر غايته من خلق السموات والأرض وما فيهما من العجائب علَّل ذلك بتحصيل نوعٍ من المعرفة الإيمانيَّة، قال تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق، ١٢).

فلو لم يؤدِّ ما ذكره الله تعالى من هذه الأمور إلى هذه المعرفة، فإنَّ المقصد الشرعيَّ لم يتحقَّق.

وهكذا في باب الأخلاق والتعبديّات، فقد ذكر الله تعالى أنَّ الرهبانيَّة انحرفت بأصحابها من النصارى عندما لم يراعوها حقَّ رعايتها، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً

ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد، ٢٧).

ولذلك فإنَّ التأمّل في جميع ما كُتِبَ في أبواب الدِّين من الفقه والعقائد والأخلاق يدلُّ على أنَّ دخناً كثيراً أصابها نتيجة عدم مراعاة مقاصد الشارع منها. ولهذا صارت عاجزةً عن تحقيق ما أراده الشارع من الإنسان.

وبما أنَّ حديثنا عن العقائد، فإنَّ ما أصابها ربما يتجاوز ما أصاب غيرها. ذلك أنَّه تولَّى البحث فيها أو عرضها في بعض الأحيان أو في كثير من الأحيان من لا يعي مقاصد الشرع منها، فحوَّل من حقائق الإيمان جدلاً فارغاً أو خرافات لا تنتج إلا إنساناً مشوَّشاً مملوءاً بالانحرافات.

وهذا ما يدعو إلى ضرورة البحث في كلِّ بابٍ من أبواب العقائد والنظر إلى مقاصد الشارع منه، بل والاهتمام به بقدر ما اهتمَّ به الشارع من غير أن نزيد على ذلك أو ننقص.

انطلاقا من هذا نحاول أن نبيِّن في هذا البحث مقاصد الشارع من مسائل العقائد المختلفة، وقد وجدنا من خلال الاستقراء أنَّها ثلاثة: مقاصد عرفانيّة، ومقاصد وجدانيّة. ومقاصد سلوكيّة. والقرآن الكريم ــ كما سنرى ـ يُشير إليها جميعاً.

وقد أشار الغزاليّ في كتابه (المقصد الأسنى) إلى هذه المقاصد الثلاثة عند بيانه لكيفيَّة إحصاء أسماء الله الحسنى، وبيّن صلتها بتحقيق الكمال الإنسانيّ الذي هو المقصود الأعظم للشارع، فقال: « اعلم أنَّ من لم يكن له حظٌّ من معاني أسماء الله عزّ وجل إلا بأن يسمع لفظه ويفهم في اللغة معنى تفسيره ووضعه ويعتقد بالقلب وجود معناه في الله تعالى فهو مبخوس الحظِّ نازل الدرجة، ليس يحسن به أن يتبجَّح بما ناله، فإنَّ سماع اللفظ لا

يستدعي إلا سلامة حاسَّة السمع التي بها تُدرَك الأصوات، وهذه رتبة تشارك البهيمة فيها... وأمَّا فهم وضعه في اللغة، فلا يستدعي إلا معرفة العربيّة، وهذه رتبة يُشارك فيها الأديب اللغويّ، بل الغبيّ اللغويّ البدويّ... وأمَّا اعتقاد ثبوت معناه لله سبحانه وتعالى من غير كشفٍ فلا يستدعي إلا فهم معاني الألفاظ والتصديق بها، وهذه رتبة يُشارك فيها العاميّ بل الصبيّ، فإنَّه بعد فهم الكلام إذا أُلقي إليه هذه المعاني تلقَّاها وتلقَّنها واعتقدها بقلبه وصمّم عليها... وهذه درجات أكثر العلماء فضلاً عن غيرهم. ولا ينكر فضل هؤلاء بالإضافة إلى من لم يشاركهم في هذه الدرجات الثلاث، ولكنّه نقص ظاهر بالإضافة إلى ذروة الكمال، فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين »[٦].

ثم بيَّن أنَّ حظوظ المقرَّبين الذين فهموا مقاصد العقائد من معاني أسماء الله تعالى ثلاثة: « الحظُّ الأول: معرفة هذه المعاني على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتَّى يتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتِّصاف الله عزَّ وجل بها انكشافاً يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة التي يُدركها بمشاهدة باطنه لا بإحساس ظاهر... الحظّ

الثاني من حظوظهم استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجهٍ ينبعث من الاستعظام ما يشوِّقهم إلى الاتِّصاف بما يمكِّنهم من تلك الصفات ليقرَبوا بها من الحقِّ قرباً بالصفة لا بالمكان، فيأخذوا من الاتِّصاف بها شبهاً بالملائكة المقرّبين عند الله عزّ وجل.. الحظُّ الثالث السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلّق بها والتحلي بمحاسنها، وبه يصير العبد ربانيًّا، أي قريباً من الرب تعالى »[٧].

انطلاقاً من هذا، فقد قسَّمت البحث إلى ثلاثة مباحث، كلٌّ مبحث يختصّ بمقصدٍ من المقاصد، نذكره، ونذكر معه كيفيّة تحصيله:

المبحث الأول: المقاصد العرفانيَّة

وهذا المقصد هو أوَّل المقاصد وأهمُّها باعتبار أنَّ جميع المقاصد تنطلق منه، فالإنسان كما يقال (ابن أفكاره)... ولهذا، فإنَّ القرآن الكريم يذكر من وظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام وظيفة التعليم والبيان، ويؤسِّس عليها سائر الوظائف، قال تعالى: ﴿كَما اَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا ويُزَكيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ ويُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، ١٥١). وقد جاء هذا المعنى في كلٍّ من الآيات (١٢٩) من سورة البقرة و (١٦٤) من سورة آل عمران و (٢) من سورة الجمعة.

وهكذا فإنَّ القرآن الكريم حينما يذكر الحقائق العقَديَّة يذكرها بصيغة الأمر بالعلم، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أنَّ اللهَ عَزيزٌ حَكيمٌ﴾ (البقرة، ٢٠٩)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيء عَليمٌ﴾ (البقرة، ٢٣١)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا اَنَّ اللهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ﴾ (البقرة، ٢٣٣)، وقال: ﴿اِعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يُحْيي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها﴾ (الحديد، ١٧)، وقال: ﴿وَاعْلَمُوا اَنكُمْ اِلَيْهِ تُحْشَرونَ﴾ (البقرة: ٢٠٣)، وقال: ﴿فَاعْلَمُوا اَنَّما عَلى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبين﴾ (المائدة، ٩٢)، وقال: ﴿اِعْلَمُوا اَنَّما الْحَياةُ الدُّنيا لَعِبٌ﴾ ﴿وَلَهْوٌ﴾ (الحديد، ٢٠).

والقرآن الكريم يذكر أنَّ العلم الحقيقيَّ الكامل هو منبع الإيمان، قال تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذينَ اُوتُوا الْعِلْمَ اَلذي اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدي اِلى صِراطِ الْعِزيزِ الْحَميد﴾ (سبأ، ٦)

وهو منبع الخشوع والخضوع لله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّ الذين أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذا يُتْلى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقانِ سُجَّداً * وَيَقُولُونَ سُبْحانَ رَبِّنا إِنْ كانَ وَعْدُ رَبِنا لَمَفعولا﴾ (الإسراء، ١٠٧ ـــ ١٠٨)، وقال: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قالُوا آمَنّا بِرَبِّ هارُونَ وَمُوسى﴾ (طه، ٧٠)، وقال: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ﴾ (الحج، ٥٤)

بل إنَّ القرآن الكريم يذكر أنَّ المرء كلَّما ازداد رسوخه في العلم والمعرفة كلَّما ازداد إيمانه وتذكّره، قال تعالى: ﴿والراسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِنا وَما يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُوا الأَلْبابِ﴾ (آل عمران، ٧)، فالآية الكريمة تنصُّ على الصِّلة العظمى بين العلم والإيمان، بل تصرّح بأنَّ الأوعى والأعلم هو الأرسخ في الإيمان والتسليم.

والعلم والمعرفة بحسب النصِّ القرآنيّ هو منبع التقوى والخشية من الله والتي يتولَّد عنها بعد ذلك كلُّ خيرٍ، قال تعالى: ﴿إِنَّما يَخْشى اللهَ مِن عِبادِهِ الْعُلَماءُ﴾ (فاطر، ٢٨).

ولهذا فإنَّ القرآن الكريم يذكر من مقاصد البيان تحصيل التقوى، قال تعالى: ﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آياتِهِ لِلناسِ لَعَلَّهُم يَتَّقُونَ﴾ (البقرة، ١٨٧). فهذه الآية تدلُّ بوضوح على أنَّ الله يبيّن الآيات كمقدمة لإثارة عقول وقلوب الناس، والإثارة سبيل إلى التقوى.

والقرآن الكريم يبين أن المعرفة الإيمانية هي منشأ الزهد الذي هو مقام أعلى

من مقام التقوى، قال تعالى: ﴿وَقالَ الَّذينَ أُوتوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوابُ اللهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صالِحاً وَلا يُلَقّاها إِلاّ الصابِرُونَ﴾ (القصص، ٨٠)

وهكذا بتأمُّل القرآن نجد أنَّه يعتبر

المعرفة هي المنطلق الذي يبدأ به الإيمان، بل يذكر أنَّه كلَّما ازدادت هذه المعرفة ورسخت كلَّما ازداد صاحبها إيماناً وصلاحاً ورقيّاً في سلَّم الكمال الإنسانيّ.

وهذا بمفرده يدلُّ على خطورة المقولة القائلة إنَّنا نحتاج إلى العمل أكثر من حاجتنا إلى العلم؛ ذلك أنَّ العلم قد يؤدِّي في عالم النفس والوجدان، بل في عالم الواقع الخارجي ما يعجز العمل الظاهر وحده أن يؤديه، ولهذا فضّل عليه السلام العالم على العابد، فقال: « فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي »[٨].

وهذا التفضيل أساسه أنَّ العابد منشغلٌ بالأعمال الظاهرة، قاصر عن طلب المقامات العالية، والتي لا يؤدِّي إليها إلا العلم والمعرفة.

انطلاقاً من هذه الحقائق القرآنيَّة حول دور المعرفة الإيمانيَّة في تحصيل ثمار الإيمان نتساءل عن ضوابط هذه المعرفة؛ لأنَّه لا يمكن أن تؤتي المعرفة ثمارها الصحيحة إلا إذا كانت مؤسَّسة على المنهج العلميِّ الصحيح.

وانطلاقاً من القرآن الكريم نجد أنَّ للمعرفة الصحيحة شرطين: اليقين والصدق.

فاليقين وحده لا يكفي دون صدق، فقد يتيقّن المرء في عقائد منحرفة. وصدق المعرفة وحدها لا يكفي ما لم يتيقَّن صاحبها فيها؛ لأنَّها تتحوَّل إلى مجرَّد كلمات يقولها بلسانه دون أن يكون لها وجود في كيانه.

١ـ اليقين

والمراد به ـ في الاصطلاح الشرعي ـ العلم الجازم بحقائق الإيمان، بحيث لا يتطرَّق إلى العارف أدنى شك في المعرَّف، بل تكون معرفته به أشدّ من معرفته بنفسه التي بين جنبيه.

وقد كان البحث في هذا الجانب هو

ما دفع المتكلِّمين إلى البحث التفصيلي في الشبهات وأنواع الاعتراضات للردِّ عليها، ونصرة الحق، ولا ضرر فيها من هذا الجانب لمن احتاج إلى ذلك.

ولكنّ الضرر على من تصوّر أنّه لا يعرف الله إلا بعد الخوض فيما خاض فيه المتكلِّمون من أدلّة؛ لأنّه سيتيه بالدليل عن المدلول، بل قد يلتزم بالدليل ما لا يصحّ التزامه، كما وقع في ذلك الكثير من متكلّمي المسلمين.

والأخطر من ذلك كله أن يتحوّل الإيمان بالله جدلاً لسانيّاً فارغاً لا روحاً تبعث الحياة في وجدان صاحبها وسلوكه.

ولهذا اشتدّ تحذير السلف الصالح من صناعة المتكلّمين، واشتدّ فيه فقهاء الإسلام الكبار في النهي عنه لما رأوا من آثاره الاجتماعيّة.

والسرّ في ذلك أنَّ أكثره جدل لا يعمِّق الإيمان في النفس، ولهذا قال الغزاليّ عن علم الكلام بعدما طلب البحث فيه عن الحقيقة: « فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي »[٩].

فهو وافٍ بمقصودهم من حيث حراسة الدِّين من الشُّبَه، ولكنَّه غير وافٍ بمقصود من طلب حقيقة الإيمان.

وهو لهذا التحديد الوظيفيّ لعلم الكلام يرى أنَّ المرتبة الإيمانيّة للمتكلِّمين لا تختلف عن مراتب العوامّ، ولهذا ينصح المتكلِّم بقوله: « فليعلم المتكلِّم حدَّه من الدين، وأنَّ موقعه منه موقع الحارس في طريق الحجّ، فإذا تجرَّد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلِّم إذا تجرَّد للمناظرة والمدافعة، ولم يسلك طريق الآخرة لم يكن من جملة علماء الدّين أصلا »، ثم يعقِّب على ذلك بقوله: « وليس عند المتكلِّم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وإنَّما يتميَّز عن العامي بسرعة المجادلة

والحراسة »[١٠].

ولذلك ينتقد الغزالي الطريقة التعميمية في عرض مسائل العقيدة بالمناهج الكلاميّة لما تُثيره من شبهات وتشكيكات، ويرى أن يُقتصر على البلاد التي تقلّ فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب على العقائد المعروفة دون التعرّض للأدلّة إلى أن تقع الشبهة، وحينذاك تذكر الأدلّة بقدر الحاجة، فإن كانت البدعة شائعة، وخيف على العوام أن يخدعوا بها، فلا بأس من عرض الأدلة وتعميم العلم بها بحسب الحاجة إلى ذلك[١١]، أمَّا في غير تلك المواضع فإنَّ الغزالي يرى حرمة خوض العوامّ في علم الكلام[١٢].

ولهذا، فإنَّ البديل الذي يرسمه الغزالي للعامّة وللنشء هو ما عبَّر عنه بقوله ـ بعد ذكره لعقيدة مختصرة ـ: « اعلم أنّ ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدَّم إلى الصبي في أوّل نشوءه ليحفظه حفظاً ثمّ لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً؛ فابتداؤه الحفظ ثمّ الفهم ثمّ الاعتقاد والإيقان والتصديق به، وذلك ممّا يحصل في الصبي بغير برهان »[١٣].

فالطريق ـ كما يرسمه الغزالي ـ هو التلقين، فالحفظ وحده كافٍ في تقرير كثيرٍ من الأمور من غير حاجة إلى تفاصيل الأدلَّة العقليّة، والتي قد لا تزيد المتعلِّق بها غير المزيد من الشبهات.

وقد علَّل الغزالي هذا، فقال: « فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أوّل نشوه للإيمان من غير حاجة إلى حجّةٍ وبرهان »

وبعد التلقين ـ والذي هو بمثابة البذر ـ ينصح الغزالي بتعهده بالسقي والتقوية، قال: « نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرّد التقليد غير خالٍ عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى

أنّه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقي إليه فلا بدّ من تقويته وإثباته في نفس الصبيّ والعامّي حتَّى يترسَّخ ولا يتزلزل »[١٤].

والطريق إلى ذلك ليس بالجدل، قال: « وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام ».

وإنّما بأنوار العبادة، قال: « بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه. ويشتغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلّة القرآن وحججه وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسري إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسيماهم وسماعهم وهيئاتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه ».

ولهذا نشأ ما يسمى بـ (المعرفة)، وهي مصطلح يعني العلم بالله لا عن طريق الاستدلال العقلي، وإنَّما عن طريق اليقين الإيماني، الذي يستشهد بالله على الله، ويبرهن بالله على الله. وهنا يتجلّى الفرق العظيم بين إيمان من عاش يبحث عن البراهين على الله، وبين الذي بدأ حياته مع الله.

ولهذا « أجمع العارفون على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله ».

وقد سمَّى الغزالي هذا اليقين (علم المكاشفة) وعرَّفه بأنَّه عبارة نورٌ يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة.

وهذا هو الفرق الأساس بين علم الكلام والمعرفة أو علم الإيمان، فالعلم بحث واستدلال، والمعرفة شهود وعيان، والعلم مكابدة وشك، والمعرفة راحة ويقين.

العارف يرى ما يؤمن به ويعيشه، أمَّا العالم أو طالب العلم فيكتفي بأن يبحث عن أدلّةِ ما يسمع عنه، وقد يحجب بالأدلة عن المدلول، وبالطريق عن الغاية.

وفي الوقت الذي يقلب فيه العالم صفحات الكون ليستدلّ به على ربِّه،

ينطلق العارف من ربِّه ليستدلَّ به على الكون، قال ابن عطاء الله: « الكونُ كلُّه ظُلْمةٌ، وإنَّما أنارَهُ ظهورُ الحقِّ فيه، فمن رأى الكونَ ولم يشهدْهُ فيه أو عنده أو قَبْلَه أو بَعْدَه فقد أَعْوَزَهُ وجودُ الأنوارِ، وحُجبَتْ عنه شموسُ المعارفِ بسُحُبِ الآثار ».

٢.الصدق

ونريد به مطابقة العقيدة لما جاءت به النصوص؛ لأنَّ مصدر العقيدة الأوَّل ـ كما ذكرنا سابقاً ـ هو الوحي، أمَّا العقل فهو مدعِّم للوحي وأداة من أدواته.

ولهذا، فإنَّ كل من يحاول أن ينافس الوحي في تقرير العقائد يُردُّ قوله، فالغيب لا يعلمه إلا من كشف الله له حجبه، وليس ذلك لغير المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم. ولهذا، فإنَّ الكثير من العقائد ـ وفي الأبواب المختلفة منها ـ يحتاج إلى زيادة تمحيص لتحقيق الحقّ منها وتمييزه عن الباطل.

وهذا يستدعي زيادة على ما ذكرنا من حفظ النصوص من التحريف الذي يُخرجها عمَّا سيقت له إلى التثبّت في النقول المختلفة سواء ما ورد منها منسوباً إلى رسول الله ﷺ أو ما ورد منسوباً للصحابة أو التابعين ومن بعدهم؛ لأنَّ التساهل في النقول هو الذي أدّى إلى إلزام الناس بعقائد لا دليل يؤيِّدها، بل إنَّها في أحسن أحوالها أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات يزداد معتقدها باعتقادها جهلاً لا علماً.

وقد طال التلفيق النصوص الظنيّة،

فوضعت الأحاديث لتساهم في تأكيد ما قرَّره العقل أو الذوق من تحريف لمعاني العقيدة في الله وفي عوالم الله.

ولا بأس من إيراد مثال على هذا في هذا الجانب نرى من الوجوب التحذير منه ومن أشباهه، وهو كتاب (إبطال التأويلات)، وهو نموذج عن الكتب التي تحاول وصف الله، كما يصف أحدنا أيّ شخص من البشر[١٥].

وصاحبه لا يتورَّع عن إيراد الموضوعات في كتابه مع أنّه خصّصه لصفات الله تعالى، وهي من أعظم أبواب الاعتقاد، وسنذكر أمثلةً عنها في محلها من هذا المبحث.

فصاحب الكتاب ــ مثلاً ينفق صفحات كثيرة من الكتاب[١٦] ليثبت هذه الأوصاف لله تعالى: (شاب، أمرد، أجعد، في حلة حمراء، عليه تاج، ونعلان من ذهب، وعلى وجهه فَرَاش من ذهب).

وقد شحنها بالروايات الموضوعة، وينصُّ على أنَّ من لم يؤمن بهذه الصفات العظيمة فهو (زنديق)، (معتزلي)، (جهمي)، (لا تقبل شهادته)، (لا يسلم عليه)، (لا يعاد)، ثم يقول: « وليس في قوله: شاب وأمرد وجعد وقطط وموفور إثبات تشبيه؛ لأنّنا نثبت ذلك تسمية كما جاء الخبر لا نعقل معناها، كما أثبتنا ذاتاً ونفساً؛ ولأنّه ليس في إثبات الفَرَاش والنعلين والتاج وأخضر أكثر من تقريب المحدث من القديم، وهذا غير ممتنع كما لم يمتنع وصفه بالجلوس على العرش.. »[١٧].

وهو ينطلق من قوله عليه السلام: « إنّ الله خلق آدم على صورته »، يصف الله تعالى كما يصف أي بشر من البشر.

ويرجع إلى أهل الكتاب في ذلك، فينقل عن كعب الأحبار أنّه قال: « إنّ الله تعالى نظر إلى الأرض فقال: إنّي واطٍ على بعضك، فانتسفت إليه الجبال فتضعضعت الصخرة فشكر الله لها ذلك فوضع عليها قدمه »[١٨]،

ثمّ يعتبر هذا الإفك حقيقةً عقديّةً، يدلِّل لها بالرواية الواهية التالية: « آخر وطأة وطئها ربّ العالمين بوَجّ »، ثمّ يذكر قول كعب الأحبار: « وَجّ مقدس، منه عَرَجَ الرب إلى السماء يوم قضى خلق الأرض ».

ويعلِّق على هذه الترهات بقوله: « اعلم أنّه غير ممتنع على أصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره، وأنّ ذلك على معنى يليق بالذات دون الفعل ».

وينقل عنه أنَّه قال لمن سأله أين ربنا: « هو على العرش العظيم متكئ واضع إحدى رجليه على الأخرى »، ثمّ يعلِّق عليها بقوله: « اعلم أنّ هذا الخبر يفيد أشياء: منها جواز إطلاق الاستلقاء عليه، لا على وجه الاستراحة بل على صفة لا نعقل معناها، وأنّ له رجلين كما له يدان، وأنّه يضع إحداهما على الأخرى على صفة لا نعقلها ». ويدلِّل على هذا بهذه الرواية الموضوعة: « إنّ الله لمّا فرغ من خلقه استوى على عرشه واستلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى وقال: إنّها لا تصلح لبشر ».

ومن الجانب الآخر ــ جانب الانحراف الوجدانيّ ـ نجد الأحاديث المدعِّمة للشرك بكلِّ صوره، ومن ذلك هذا الحديث الباطل: « لو اعتقد أحدكم بحجر لنفعه »[١٩].

فهذا الهراء الباطل ــ المشتهر بين العامّة ــ يفتح باب الشرك على مصراعيه فيجعل ميزان الاعتقاد هو النفع، فكلُّ من اعتقد في شيء وظنّه نافعاً حتّى لو كان حجراً جعله الله كذلك، وكلُّ من أتاه نفع من عقيدة ما كان هذا اعتقاداً صحيحاً.

ويعزل حديث آخر أهل العلم من الحديث في الدّين ليحلَّ بدلهم العجائز، فينسب إلى رسول الله ﷺ: « عليكم بدين العجائز »[٢٠].

وفي مقابل هؤلاء: الوضَّاعون الذين أرادوا شَيْن النبي ﷺ، فوضعوا

الأحاديث التي تحيله ﷺ طبَّاخاً أو طبيب أعشاب يصف من الدواء ما يصح وما لا يصحّ، ومن ذلك: (ربيع أمتي العنب والبطيخ)، ومنه (ومن أكل فوله بقشرها أخرج الله منه من الداء مثلها)، و (الباذنجان شفاء من كلِّ داء)، و (الباذنجان لما أكل له)، و (أكل السمك يذهب الجسد) [٢١].

وهذه الأحاديث هي التي يستغلها الطاعنون في رسالة رسول الله ﷺ. والكتب التبشيرية مملوءة بمثل هذه السخافات.

أمَّا عوالم الغيب، العوالم التي يصوِّرها القرآن الكريم، وتصوِّرها السنَّة الصحيحة تصويراً جميلاً يجعل القلب يهفو متطلِّعاً إليها، فتنحرف بها هذه النصوص الباطلة انحرافاً عظيماً.

وقد دخل للأسف الكثير من الخرافات إلى باب الغيبيّات تحت مظلَّة النقل من أهل الكتاب إحساناً للظنِّ بهم، أو تحت مظلة الأحاديث المنكرة والمعلولة والموضوعة، أو تحت مظلَّة العقل الذي تعدَّى طوره وحقيقته ووظيفته، أو تحت مظلَّة الكشف الذي يختلط فيه الوهم بالحقيقة، أو تحت مظلات أخرى كثيرة ليس بينها مصدر معصوم.

فلذلك، يُمكن اعتبار كلّ ما لحق هذا العالم الغيبي من غير أدلّةٍ معصومة ضرباً من الخرافة لا يصح أن يمتلئ به عقل المؤمن ولا ضميره.

والأمثلة على دخول الخرافة هذه العوالم الغيبيّة كثيرة، منها ــ مثلاً ــ الخرافات التي نُسجت حول الملائكة الموكلين بالعرش، والتي تلبّست بلباس الحديث الشريف، فذكرت أنّهم (ثمانية أملاك على صورة الأوعال)، وأنَّ (لكل ملك منهم أربعة أوجه وجه رجل ووجه أسد ووجه ثور ووجه نسر وكل وجه منها يسأل الله الرزق لذلك الجنس)، و (أنّ فوق السماء السابعة ثمانية أوعال بين

أظلافهن وركبهن مثل ما بين سماء إلى سماء وفوق ظهورهن العرش).

وقد رويت هذه الأساطير ـــ للأسف ـ في كتب التفسير المعتمدة، وهي مما يحرص العامة على مثله، وهي خرافات لا حظَّ لها من العلم، ولا حظ لراويها وملفقها من الذوق.

المبحث الثاني: المقاصد الوجدانية

ونريد بها مقصداً مهمّاً من مقاصد الشارع من المعارف العقديَّة، وهو تحوّلها من عالم الذهن إلى عالم الوجدان والنفس... فتنفعل النفس بالمعارف العقديَّة وتتلَوَّن بألوانها.

ويُشير إلى هذه الناحية من مقاصد العقائد قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد، ٢٨). ففي هذه الآية الكريمة إشارة إلى أنّ المعارف الإيمانية تجعل القلب مطمئناً مرتاحاً سعيداً.

ففي المرحلة الأولى تبدأ المعرفة بمعانٍ عقليّة لها وجود ذهنيّ فقط، أمّا في هذه المرحلة فتتحوَّل المعارف إلى كيانٍ نفسيٍّ له تأثيره بعد ذلك في جميع مناحي الحياة.

ويُمكن تقسيم المقاصد المرتبطة بهذه الناحية إلى ناحيتين:

الناحية النفسيّة: وهي دور العقائد في تشكّل النفسيّة السوِية الممتلئة بالطمأنينة والسلام.

الناحية الذوقيَّة: وهي درجة أعلى، ونعني بها تذوّق الحقائق الإيمانيّة والعروج من خلالها في سلّم المعرفة بالله.

وسنحاول أن نعرض باختصار لهاتين الناحيتين في هذا المبحث:

١ـ الناحية النفسيّة:

ويُشير إليها بوضوح موعظة رسول الله ﷺ لابن عباس والتي يقول فيها: « يا غلام إنِّي أعلمك كلمات:

احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعِنْ بالله، واعلم أنَّ الأمَّة لو اجتمعت عَلَى أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا عَلَى أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام وجفَّت الصحف »[٢٢]. ففي هذه الموعظة إشارة لكلِّ ما يملأ النفس طمأنينةً وسلاماً.

ولهذا يخبرنا القرآن الكريم أنَّه لا يشعر بالأمن الحقيقيّ إلا المؤمن الذي شغل قلبه بالله، ولم يشتَّت قلبه بين الشركاء، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام، ٨٢)، وفي ذلك إشارة إلى أنَّ مصدر المخاوف هو الشرك، واشتغال القلب بغير الله.

وكلَّما اشتدَّ الشرك وعظم عظمت المخاوف، وكلَّما نقص الشرك أو تلاشى نقصت المخاوف أو تلاشت، فمعرفة الله والتوجّه إليه هو برّ الأمان.

والإيمان هو كهف الله الذي يقي من يلجأ إليه من كلِّ معارف الرعب التي ينفخها الشيطان في صدره.

وقد أخبر تعالى في آيةٍ أخرى أنَّ الشرك هو مصدر الرعب، وأنّه عقوبة إلهيّة تقتضيها طبيعة الكفر، فقال تعالى: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران، ١٥١)، فقد أخبر تعالى أنَّ مصدر خوفهم هو شركهم بالله.

وفي مقابل ذلك ذكر الله تعالى مواقف المؤمنين الصادقين الذين ملأوا قلوبهم بالله، فرزقهم الأمن التام، والسكينة المطلقة، فهذا إبراهيم عليه السلام وحده في الأرض يوحِّد الله، ووحده في الأرض يعبد الله، وتدعوه غيرته على أن يُعبَدَ غير الله،

ورأفته على الجاهلين بالله، فيتحدّى قومه، ويتحدّى الأرض معهم، فيحطِّم الأصنام من غير خوفٍ ولا وجل، وهو يدرك المصير الذي يتعرَّض له من يحطِّم تلك الأوثان.

ولكن إبراهيم عليه السلام انشغل بالله، وبجوار الله عن كلِّ المخاوف التي يتذرّع بها الخلق، وعندما خوفه قومه من آلهتهم التي دعا إلى نبذها، قال متعجباً: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام، ٨١).

فإبراهيم عليه السلام في ذلك الموقف كان يقارن بين القوَّة الوهميّة التي يستند إليها قومه، والقوَّة الوهميّة التي كانوا يتصوّرون أنّهم يملكونها، وبين قوَّة الله تعالى فأخبر أنّ قومه أولى بالخوف منه.

وقد عقَّب الله تعالى على قول إبراهيم عليه السلام مقرِّراً هذه الحقيقة المطلقة، ومقنِّناً هذه السنّة الإلهيّة التي لا تتخلَّف، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام، ٨٢)

وعلى خطى إبراهيم عليه السلام سار أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران، ١٧٣).

وسنحاول هنا ـ باختصار ـ تبيان دور الإيمان في الوقاية من ثلاث مخاوف كبرى، هي في أصلها أمّ المخاوف ومنبعها:

أ ـ الموت

فالموت هو الشبح الأكبر الذي يملأ القلب بالمخاوف، فيتوزَّع منه الخوف لنفس الإنسان وسلوكه ومواقفه، شعر بذلك أو لم يشعر.

ولا يقي من أذى هذا الشبح، بل لا يقتله إلا الإيمان بالله المحيي المميت، وبحقائق الآخرة، التي تجعل الموت رحلةً سعيدةً ينتقل بها الإنسان إلى عوالم أكمل وأجمل.

أمَّا العلم الأوّل، فيخلِّص الإنسان من عبوديّة المخاوف لكلِّ القوى التي مثَّلها النمرود عندما قال: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ (البقرة، ٢٥٨)، وحينها ينطق المؤمن بما نطق به سعيد بن جبير عندما هدده الحجاج بالقتل فقال له: « لو علمت أنّ الموت والحياة في يدك ما عبدت إلهاً غيرك ».

أمّا العلم الثاني، فيلطف من العلم الأوّل؛ لأنَّه يُحيل الموت باباً من أبواب السعادة، أو هو ــ بتعبير النورسي ــ بمثابة التقاعد الذي يناله الإنسان بعد أن تستنفذ جميع قواه العمليّة. يقول بديع الزمان: « إنَّ الموت ليس عدماً، ولا إعداماً، ولا فناءً، ولا لعبة العبث، ولا انقراضاً بالذّات من غير فاعل، بل هو تسريح من العمل، من لدن فاعل حكيم، وهو استبدال مكان بمكان، وتبديل جسم بجسم، وانتهاءٌ من وظيفة، وانطلاق من سجن الجسم، وخلق منتظم جديد وِفقَ الحكمة الإلهيّة »[٢٣].

أمّا ما بعد الموت، فهو المحل الذي يلقى المؤمنَ فيه كلُّ ما هفت إليه نفسه في الدنيا وقصرت عنه يداه، فهو الباب الذي تنفتح من كوَّته الأماني، وتتحقّق الرغبات، فهو قدوم على الله، ومن لا يحب القدوم على الله؟

ب ـ الرزق:

وهو الشبح الثاني من أشباح الخوف، وهو الذي يحوِّل من يعبده أو يشرِكُ بالله فيه إلى عبدٍ لكلِّ من يملك ديناراً أو درهماً، فلا يهنأ له عيش، ولا يستقرّ له سكن، بل يصير محلاً لتنزّلات الشياطين، يقول الغزالي: « وذلك لأنّ الشيطان يعده الفقر

ويأمره بالفحشاء ويقول إن لم تحرص على الجمع والادِّخار فربما تمرض وربما تعجز وتحتاج إلى احتمال الذل في السؤال فلا يزال طول العمر يتعبه في الطلب خوفاً من الفقر ويضحك عليه في احتماله التعب نقداً مع الغفلة عن الله لتوهم تعب في ثاني الحال وربما لا يكون وفي مثله قيل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافه فقر فالذي فعل الفقر »[٢٤].

أمّا المؤمن، فقد وقي من هذا الخوف، ووقي من نتائجه، لأنه يعلم أن الله هو الرزاق ذو القوّة المتين، فكلُّ رزق هو رزقه، قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ﴾ (يونس، ٥٩).

وهذا الأمن النفسيُّ الذي يستشعره من علم أنّ الرزق بيد الله هو الذي يجعل يديه لا تمتدّان بالرغبة إلا إلى الله.

ج ـ تقلّبات المقادير:

الشبح الثالث من أشباح الخوف، هو التقلّبات التي تُصيب الحياة، فتملؤها زهواً وسروراً، أو كدراً وأحزاناً، وهي تقلّبات ينسبها أكثر الناس للزمن كما

ينسبون تقلّبات الشتاء والصيف للشمس والأرض والكواكب، وكما ينسبون جميع الأشياء لأربابها الوهميين، الأسماء التي لا مسميات لها.

لكنّ المؤمن يرى في هذه التقلّبات رسائل ربّانية يتعرّف من خلالها إلى ربِّه، فيجعل من الكون وما يجري فيه من أنواع التدابير محراباً من محاريب الخشوع لله.

ونرى القرآن الكريم ينسب الأيام لله، قال تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الجاثية، ١٤)

ولهذه المعرفة قيمة كبيرة في التخفيف من وقع البلاء، فمن عرف أنَّ البلايا من مولاه وسيده الذي هو أرحم به من والدته ووالده، كيف يستثقل البلاء أم كيف يخافه؟!

٢ـ الناحية الذوقيّة:

ويُشير إليها قوله عليه السلام، وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ..﴾ (الزمر، ٢٢) فقال: « إنّ النور إذا دخل في القلب اتّسع وانفسح »[٢٥].

فالقلب ـ كما ينصّ هذا الحديث ـ يتّسع وينفسح وينشرح بنور الإيمان، كما يضيق وينكمش بظلمة الإلحاد والشك والنفاق، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام، ١٢٥).

وهذا الاتّساع والانفساح علامة على استقرار الإيمان في القلب، وعروج صاحبه في معارج المعرفة بالله، وقد أخبر عليه السلام عن علامات ذلك فقال: « ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً »[٢٦].

وفي هذا الحديث إشارةٌ إلى أنَّ المعاني الإيمانيّة في مرحلتها الوجدانيّة تتحوَّل إلى طعام وشراب يذوقه صاحبه ويتنعَّم به. وقد ورد هذا بصيغٍ مختلفة منها قوله عليه السلام: « ثلاثٌ من كنَّ فيه وجد بهنَّ حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحبُّ إليه ممّا سواهما، ومن كان يحبُّ المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار »[٢٧].

بل إنّ الحديث يُشير إلى أنّ هذه المعاني الذوقيّة الإيمانيّة قد يستغني بها

صاحبها عن كثيرٍ من الطعام والشراب، ففي الحديث لمَّا نهى عليه السلام أصحابه عن الوصال، وقالوا: إنّك تواصل، قال: « إنّي لست كهيئتكم إنّي أُطعم وأُسقى »، وفي لفظ: « إنّي أظلّ عند ربي يطعمني ويسقيني »، وفي لفظٍ: « إنّ لي مطعماً يطعمني وساقياً يسقيني »[٢٨].

وقد عقَّب ابن القيم على هذا الحديث بقوله: « وقد غلط حجاب من ظنَّ أنَّ هذا طعامٌ وشرابٌ حسيّ للفم، ولو كان كما ظنّه هذا الظانّ لما كان صائماً، فضلاً عن أن يكون مواصلاً، ولما صحَّ جوابه بقوله: « إنّي لست كهيئتكم » فأجاب بالفرق بينه وبينهم، ولو كان يأكل ويشرب بفيه الكريم حساً لكان الجواب أن يقول: « وأنا لست أواصل أيضاً »، فلمَّا أقرَّهم على قولهم (إنّك تواصل) عُلم أنّه كان يمسك عن الطعام والشراب، ويكتفي بذلك الطعام والشراب العالي الروحاني الذي يغني عن الطعام والشراب المشترك الحسيّ »[٢٩].

وهذا المعنى المقاصديّ من العقيدة يقتضي منهجاً خاصاً يختلف عن المنهج الذي يحقّق المقاصد العرفانيّة، فهذا المنهج يعتمد على كثرة ذكر الله.. كما قال رسول الله عليه السلام مشيراً إلى ذلك: « يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم وإن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذرعاً وإن تقرب إلي ذرعاً تقربت منه باعاً وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة »[٣٠].

ففي هذا الحديث إشارة إلى دور الذكر في رحلة العروج والتقرب إلى الله.

المبحث الثالث ـ المقاصد السلوكيّة

ونريد بها تحوّل الإيمان من معانٍ عقليّة وأذواقٍ وجدانيّة إلى حياةٍ عمليّة

تظهر على الجوارح في عالم الفرد والمجتمع.

ولهذا، فإنّ القرآن الكريم عندما يذكر الأخلاق العالية يربطها بالمؤمنين، كما قال تعالى في أوّل سورة المؤمنون: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (المؤمنون، ١١)

فالسورة الكريمة تبدأ بتقرير الفلاح للمؤمنين، ثمّ تصفهم بعد ذلك بما تصفهم به من صفات تشمل جميع العلاقات، مع الله، ومع النفس، ومع الخلق.. وكأنّها تقول: إنّ الأساس في صلاح هذه العلاقات جميعاً هو ذلك الإيمان العميق بالله.

وهذا من الحقائق البديهيّة، فالإيمان المقيّد بضوابط الشرع المراعي لمقاصده هو المدرسة التربويّة الكبرى التي تجعل الإنسان غير محتاجٍ إلى أيِّ رقابةٍ غير رقابته الإيمانيّة.

وقد نبّه جمال الدّين الأفغاني إلى هذا الأثر الإيماني مشيراً إلى قصور القانون عن توفير الحصانة الأخلاقيّة، فقال: « ليس بخافٍ أنَّ قوَّة الحكومة إنَّما تأتي على كفِّ العدوان الظاهر، ورفع الظلم البيّن، أمّا الاختلاس والزور المموّه والباطل المزيّن والفساد الملوّن بصبغ من الصلاح، ونحو ذلك ممّا يرتكبه أرباب

الشهوات، فمن أين للحكومة أن تستطيع دفعه؟ وأنّى يكون لها الاطِّلاع على خفيات الحيل، وكامنات

الدسائس ومطويّات الخيانة ومستورات الغدر حتّى تقوم بدفع ضرره؟

على أنَّ الحاكم وأعوانه قد يكونون، بل كثيراً ما كانوا ويكونون، ممّن تملكهم الشهوات، فأيُّ وازع يأخذ على أيدي أصحاب السلطة، ويمنعهم من مطاوعة شهواتهم المتسلّطة على عقولهم؟ وأي غوث ينقذ ضعفاء الرعايا وذوي المسكنة منهم من شره أولئك المتسلطين وحرصهم؟ »[٣١].

وفلسف الدكتور محمد عبد الله درّاز ذلك وعلّل له، فقال: « لا قيام للحياة في الجماعة إلا بالتعاون بين أعضائها، وهذا التعاون إنَّما يتم بقانون ينظّم علاقاته، ويحدد حقوقه وواجباته. وهذا القانون لا غنى له عن سلطان نازع وازع، يكفل مهابته في النفوس، ويمنع انتهاك حرماته.

ونقرّر أنّه ليس على وجه الأرض قوّة تكافئ قوّة التديّن، أو تدانيها في كفالة احترام القانون وضمان تماسك المجتمع، واستقرار نظامه، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيه.

والسرّ في ذلك أنّ الإنسان يمتاز عن سائر الحيوانات الحيّة بأنّ حركاته وتصرّفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمعه ولا بصره، ولا يوضع في يده ولا في عنقه، ولا يجري في دمه ولا في عضلاته ولا في أعصابه، وإنّما هو معنىً إنسانيّ روحانيّ اسمه الفكرة والعقيدة. ولقد ضلَّ قوم قلبوا هذا الوضع، وحسبوا أنّ الفكر والضمير لا يؤثِّران في الحياة المادية والاقتصادية بل يتأثران بها »[٣٢].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة عندما ذكر تأثير الإيمان في الردع عن القتل في الوقت الذي لم يكن هناك شرطة ولا سجون ولا إعدام، فقال تعالى ذاكراً قصة ابني آدم

بالحق: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ﴾ ﴿مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (المائدة: ٢٧ ـ ٢٨).

وسنحاول هنا باختصار عرض الأركان الكبرى للعقائد، وبيان كيفيَّة عرضها لتُحقِّقَ هذا الركن من أركان المقاصد العقديّة.

وهذه الأركان هي ما وردت الدلالة عليه في مواضع من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ (البقرة: من الآية ١٧٧)، وقوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة، ٢٨٥)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا بَعِيدا﴾ (النساء، ١٣٦)

وقد ذكر عليه السلام الأركان الأساس للإيمان، فقال: « الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالجنة والنار والميزان وتؤمن بالبعث بعد الموت وتؤمن بالقدر خيره وشره »[٣٣].

وانطلاقاً من هذا، قسَّم علماء التوحيد قضايا الإيمان إلى ثلاثة أركان هي الإلهيَّات، والنبوَّات، والسمعيَّات، أو هي الإيمان بالله، وبالرسل ــ صلوات الله وسلامه

عليهم ـ وبعالم الغيب.

ولهذا التقسيم أهميّة كبرى بسبب اختلاف مناهج التعامل مع كلِّ ركنٍ من هذه الأركان.

وسنحاول في هذا المبحث تبيان أهمّ ما ينبغي تعليمه من هذه الأركان لتؤدِّي العقائد مقاصدها الشرعيّة.

١ـ الإيمان بالله

وهو أوّل عنصر من العناصر التي تتشكَّل منها الشخصيَّة السوية؛ لأنَّ هذا الإيمان هو الذي يوجِّه السلوك، ويحصِّنُ الاعتقادات، ويضبط نوازع النفس.

ولهذا قال رسول الله ﷺ معلِّماً لابن عباس، وقد كان حينها لا يزال طفلاً صغيراً: « يا غلام إنّي أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك؛ احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله ».

والقرآن الكريم نصَّ على رعاية هذا الجانب ابتداء من مرحلة الطفولة، فقال تعالى حاكياً عن التربية النموذجيّة للقمان عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾.

والتربية الإيمانيَّة في هذا الجانب تركِّز على أمرين أساسين كلاهما مما وردت النصوص بالتركيز عليه، باعتبارهما أساس العقائد، هما:

التوحيد:

لأن أساس كل العقائد هو التوحيد، كما أن منبع كل الانحرافات هو الشرك. ولهذا كانت الدعوة للتوحيد ـ بمعناه العميق الشامل ـ هي أساس دعوة الرسل ـ عليهم السلام ـ، كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ (الزخرف: ٤٥)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا

إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥).

أسماء الله الحسنى:

وهي المعرفة الثانية بعد التوحيد، وإن كان التوحيد في حقيقته جزء منها، ولكنّه لأهميّته، ولما تعرّض له من تحريف، أُفرِدَ بتلك الأهميّة الخاصة.

وأسماء الله تعالى هي المعارف التي أذن الله تعالى فيها لوسائل إدراكنا البسيطة أن تتعرَّف بها إلى كمالات الألوهيّة، وهي لذلك من الأهميّة بحيث لا يمكن مقارنتها بأيِّ معرفةٍ من المعارف الأخرى؛ لأنَّ كلَّ ما في الكون أثر من آثار أسماء الله.

وهي لذلك أبواب علاقتنا بالله؛ لأنّ لكلِّ اسم من أسماء الله دلالته الخاصة التي تتطلّب عبوديّتها الخاصّة.

ولهذا علَّمنا تعالى أن ندعوه بأسمائه الحسنى، مستشفعين بها إليه، ومتوسطين بها لديه، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف، ١٨٠).

وذلك لأنّ الدعاء ــ في أصله ــ مقتضىً من مقتضيات المعرفة بالله، فالمعرفة بأسماء الله وصفاته العليا هي التي تدعو إلى الثقة فيه، وهي التي تدعو إلى سؤاله.

وقد اهتمّ الغزالي في كتابه الجليل (المقصد الأسنى) بالبعد التربويّ لأسماء الله الحسنى، فكان يذكر عند نهاية شرح كلِّ اسمٍ حظَّ العبد السلوكيِّ منه، فهو يعتبر لكلِّ صفةٍ من صفات الله تعالى أو اسم من أسمائه أثره الخاص به، والذي لا يمكن للإنسان الحصول عليه إذا لم يستولِ على قلبه معنى ذلك الاسم أو تلك الصفة، وهو معنى الإحصاء الذي ورد في قوله ﷺ: « إنّ لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة »[٣٤].

٢.الإيمان بالنبوَّات

وهو العنصر الثاني من الأركان الأساس للإيمان، ولذلك امتلأت آيات القرآن الكريم بالثناء عليهم وذكر قصصهم وأحوالهم لتملأ القلوب محبّةً لهم وإجلالاً، وتشحن الطاقات قدوة وسلوكاً، فيعيش المؤمن في صحبة النماذج الطاهرة الرفيعة، فيترفع من خلالها إلى الآفاق العليا من الكمال الإنساني.

وخير مصدر ــ بل يكاد يكون المصدر الوحيد للتعرّف إلى حقيقة الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ هو القرآن الكريم، فهو الكتاب المؤرِّخ لحياتهم المرشد لكمالهم المصحح للأخطاء الكثيرة والتحريفات العظيمة التي لحقتهم.

انطلاقاً من هذا سنذكر هنا بعض الآثار التربويّة للإيمان بالرسل، وما يستدعيه من طرق التعريف بهم، وما ينبغي احترازه من ذلك:

القدوة:

ويُشير إلى هذه الناحية المهمَّة الناتجة عن الإيمان الصحيح بالرسل ــ صلوات الله وسلامه عليهم ــ قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (الأنعام، ٩٠)، فالغرض الأوَّل من الإيمان بالرسل إيماناً يولِّد المحبَّة في قلوب أصحابه هو اتِّخاذهم نماذج يُقتدى بها، وأنواراً يُهتدى بهديها.

وذلك لأنَّ المعارف تظلّ أرواحاً مجرَّدة قد لا تجد من يلتفت إليها حتَّى تجد الأجساد الطاهرة التي تمثِّلها، فتخرج من عالم المثال إلى عالم الواقع.

وكمثالٍ على ذلك تمثيل الرسل ــ صلوات الله وسلامه عليهم ــ لدور التجرُّد والإخلاص في التعامل مع الله، وهذا ما تبرهن عليه خطبهم لأقوامهم في القرآن الكريم، والتي يحرص القرآن الكريم على ذكرها وتكرارها لتصبح محلَّ نظر المقتدي، فلا يتيه بالحوادث عن

مواضع القدوة، قال تعالى على ألسنتهم: ﴿يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (هود، ٥١)، وقال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لا يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (يس، ٢١)، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس، ٧٢).

ولهذا كان رسول الله ﷺ يستحضر مواقف الأنبياء ليُعيد إحياءها من جديد، فكان يستحضر في المواقف المختلفة ما حصل لإخوانه من الأنبياء. عن عبد الله

بن مسعود قال: قسَّم رسول الله ﷺ ذات يوم قسماً فقال رجل من الأنصار: إنَّ هذه القسمة ما أريد بها وجه الله، قال، فقلت: يا عدو الله أما لأخبرنَّ رسول الله ﷺ بما قلت، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فاحمرّ وجهه ثمّ قال: « رحمة الله على موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر »[٣٥].

وفي موقف آخر قال ﷺ: « أقول كما قال أخي يوسف: ﴿لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ » (يوسف، ٩٢) [٣٦].

وهكذا يصبح الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ مصابيح تضيء للمهتدين، وتبصِّرهم الطريق الصحيح، وهذه الصفة تقتضي عصمة الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ وتقتضي اقتصار المربِّي على هذه العصمة، وذلك لأنَّ تصوير الإثم في تصرُّفات الأنبياء ـ كما تفعل بعض كتب التفسير والمواعظ ـ ينزع منهم الثقة، ويجعلهم محلاً للنقد، وهو ما قد يُتذرَّع به لسلوك سبيل المعصية بحجَّة أنَّ الأنبياء مع مكانتهم الرفيعة وقع منهم الخطأ.

٣ـ الإيمان بعالم الغيب

عوالم الغيب ـ في أصلها ـ هي العوالم التي خفيت على المؤمن، أو التي

لا تستطيع وسائل الإدراك العاديّة التعرّف إليها، أو التي جاءت النصوص المعصومة بالدلالة عليها، وهي بذلك تشمل كلَّ قضايا الإيمان، كما قال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة، ٣).

وأخبر أنَّ المؤمنين الصادقين لا يحول بينهم وبين الخوف من الله أو التعامل الإيمانيّ معه كونه غيباً عن حواسهم، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ﴾

﴿بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة، ٩٤)، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾ (الأنبياء، ٤٩)، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾ (يس، ١١).

وهذا لأنَّ أصل التكليف يقتضي الغيب، فلو أنَّ قضايا الإيمان كان دليلها الحس ووسائل الإدراك العاديَّة لما كان هناك أيُّ تكليفٍ بالإيمان بها.

ولكن عالم الغيب أو السمعيَّات ــ كمصطلح ـ قُصِرَ على ما لا يُمكن الاستدلال عليه بالعقل المجرَّد، وما كان في نفس الوقت في حيِّز الإمكان، فتخرج أبواب الألوهيّة والنبوّات لانسجام العقل مع النصوص في الدلالة عليها.

فلذلك يُكتفى في مثل هذه المسائل بالأدلّة المعصومة، ويُعزل العقل عن البتّ فيها بقول أو بدليل إلا دليل الإمكان، ولهذا قال تعالى بعد ذكر كثيرٍ من الأخبار والقصص: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران، ٤٤)، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا

أَنْتَ وَلا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَـذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود، ٤٩)، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢).

ولهذا الإيمان تأثيره النفسيّ والتربويّ الكبير على الإنسان، بل إنَّه ينقله من عالم البهيميّة الذي تُلقيه فيه غرائزه وأهواؤه إلى عالم الإنسانيّة الرفيع، يقول سيد قطب: « والإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يُدرِك إلا ما تدركه حواسّه، إلى مرتبة الإنسان الذي يُدرِك أنَّ الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيِّز الصغير المحدَّد الذي تدركه الحواس ــ أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس ــ وهي نقلة بعيدة الأثر في تصوّر الإنسان لحقيقة الوجود

كله ولحقيقة وجوده الذاتيّ، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرةٍ وتدبير. كما أنَّها بعيدة الأثر في حياته على الأرض؛ فليس من يعيش في الحيِّز الصغير الذي تدركه حواسّه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهته وبصيرته؛ ويتلقَّى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر أنَّ مداه أوسع في الزمان والمكان من كلِّ ما يدركه وعيه في عمره القصير المحدود »[٣٧].

ويردّ على المفكِّرين المعاصرين الذين يتصوَّرون الإيمان بعوالم الغيب نوعاً من الهروب من الواقع، فيقول: « لقد كان الإيمان بالغيب هو مفرق الطريق في ارتقاء الإنسان عن عالم البهيمة. ولكنّ جماعة المادّيين في هذا الزمان، كجماعة المادّيين في كلِّ زمان، يريدون أن يعودوا بالإنسان القهقرى.. إلى عالم البهيمة الذي لا وجود فيه لغير المحسوس! ويسمون هذا (تقدّمية) وهو النكسة التي وقى الله المؤمنين إيّاها، فجعل

صفتهم المميزة، صفة: الذين يؤمنون بالغيب »[٣٨].

وبعد هذا، فإنَّ الآثار العظيمة للإيمان بالغيب لا تتحقَّق إلا إذا لقيت طرحاً سليماً من المربي. ونرى أنّنا خصوصاً في هذا العصر بحاجة إلى طرح مثل هذه القضايا طرحاً علمياً؛ لأنّ العقليَّة المعاصرة لا تسلِّم للشيء من غير أن تجد ما يبرهن عليه.

نعم إنّ قضايا الإيمان بالغيب لا يمكن إدراكها بالحسِّ المجرَّد، ولا بوسائل الإدراك العاديّة، ومع ذلك، فإنّ للعقل مجالاً فيها، إمَّا في التعرّف إلى إمكانيّة وجودها، أو في تصوُّر ما يحمله الإيمان بالغيب من حقائق.

أما مجال التعقّل، فالقرآن الكريم يُبرهن على الغيب بالأدلّة العقليّة الكثيرة، فيبرهن على البعث والقيامة بما يريه في الإنسان والأرض من آثار تدلّ على قدرة الله المطلقة بإعادة الحياة، فالله هو المبدئ المعيد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ﴾

﴿مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مَنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج، ٥)

فالله تعالى يستدلّ بقدرته المطلقة على نقل الإنسان من طورٍ إلى طور على قدرته على البعث الذي هو في حقيقته لا يعدو أن يكون طورا من أطوار حياة الإنسان الممتدّة.

ومثل ذلك عالم الملائكة وغيره من العوالم الغيبيّة التي خلقها الله، كما خلق الإنسان. يقول سيد قطب: « ونسأل: ماذا عند أدعياء العقليّة العلميّة، من علمهم ذاته، يحتم عليهم نفي هذا الخلق

المسمَّى بالملائكة، وإبعاده عن دائرة التصوّر والتصديق؟ ماذا لديهم من علم يوجب عليهم ذلك؟

إنَّ علمهم لا يملك أن ينفي وجود حياةٍ من نوعٍ آخر غير الحياة المعروفة في الأرض في أجرام أخرى، يختلف تركيب جوِّها وتختلف طبيعتها وظروفها عن جو الأرض وظروفها... فلماذا يجزمون بنفي هذه العوالم، وهم لا يملكون دليلاً واحداً على نفي وجودها؟

إنّنا لا نحاكمهم إلى عقيدتنا، ولا إلى قول الله سبحانه! إنّما نحاكمهم إلى علمهم الذي يتَّخذونه إلهاً... فلا نجد إلا أنَّ المكابرة وحدها ــ من غير أيِّ دليلٍ من هذا العلم ـ هي التي تقودهم إلى هذا الإنكار غير العلميّ! لمجرَّد أنَّ هذه العوالم غيب. لقد نرى حين نناقش هذه القضيّة أنّ الغيب الذي ينكرونه هو الحقيقة الوحيدة التي يجزم هذا العلم اليوم بوجودها؛ حتّى في عالم الشهادة الذي تلمسه الأيدي وتراه العيون »[٣٩].

ويقول النورسيّ مبيِّناً علميَّة الإيمان بالملائكة: « إنَّ الكرة الأرضيَّة وهي واحدة من الأجرام السماويّة، على كثافتها وضآلة حجمها، قد أصبحت موطناً لِمَا

لا يُحدّ من الأحياء وذوي المشاعر، حتّى لقد أصبحت أقذر وأخسّ الأماكن فيها منابع ومواطن لكثير من الأحياء، ومحشراً ومعرضاً للكائنات الدقيقة. فالضرورة والبداهة والحدس الصادق واليقين القاطع جميعاً تدلّ وتشهد بل تعلن أنّ هذا الفضاء الواسع والسموات ذات البروج والأنجم والكواكب كلها مليئة بالأحياء وبذوي الادراك والشعور »[٤٠].

وهكذا، فإنَّ المربِّي الصادق لا يكتفي بتقرير الحقائق الغيبيّة مجرّدةً، يكلِّف بها عقل المتلقّي تكليفاً، بل

يحاول أن يلطِّفها ويقوِّي رسوخها بما يبثّه من أدلّة، فإنَّ إبراهيم عليه السلام مع علمه بقدرة الله المطلقة على الإحياء طلب من الله ما يزيد هذه الطمأنينة قوّةً ورسوخاً، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة، ٢٦٠)

أمّا مجال التصوّر، فإنَّ الكثير من قضايا الإيمان الغيبيّ يُمكن قياسه على ما خلق الله في الأرض من ظواهر، من باب تقريب عالم الغيب من عالم الحس، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة، ٢٥) أي يشبه الشكل الشكل، ولكن الطعم غير الطعم، ومثل ذلك قوله عليه السلام في ذكر سدرة المنتهى: « فإذا ورقها كآذان الفيلة ونبقها مثل قلال هجر »[٤١].

الهوامش:

[١] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٧، دار المعرفة، بيروت.
[٢] م. ن، ج ١، ص ١٨.
[٣] مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٠٠، حديث ٢٢٠٨٨، مؤسسة قرطبة، القاهرة؛ صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٨٣، حديث ٤٢٦٩، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، الطبعة الثانية؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٧، حديث ١٩٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
[٤] إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٨.
[٥] م. ن.
[٦] المقصد الأسنى، الجفان والجابي، ص ٤٥، قبرص، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧.
[٧] م. ن.

[٨] سنن الترمذي، دار الغرب الإسلاميّ، الحديث رقم ٢٦٨٥، بيروت، سنة النشر ١٩٩٨م، قال الترمذي: حديث غريب.
[٩] الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافيّة، بيروت، تحقيق: محمد محمد جابر، ص٨٧
[١٠] الغزالي، الإحياء، ج ١، ص٢٣.
[١١] الغزالي، الإحياء، ج١، ٩٨.
[١٢] الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص١٧٣، ١٧٤.
[١٣] الإحياء، ج ١، ص٩٤.
[١٤] الإحياء، ج١، ص٩٤.
[١٥] لم نكن لنهتم بالتنبيه إلى ما في هذا الكتاب من مخاطر على العقيدة الإسلاميّة لولا انتشاره من جديد، بعد أن كاد يندثر بسبب مبالغة العلماء في جميع العصور في التحذير منه. وقد صنَّف أبو يعلى كتابه هذا في أوائل القرن الخامس الهجري في بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، لكن الكتاب ما شاع وذاع خبره إلا سنة (٤٢٩هـ) لما ضجّ علماء بغداد لظهور هذا الكتاب ولافتتان بعض الجهال بما فيه، وقد سجل ابن الأثير في الكامل في التاريخ) ٨/ ١٦ (هذه الواقعة في أحداث سنة (٤٢٩هـ) فقال: «وفيها أنكر العلماء على أبي يعلى بن الفراء الحنبلي ما ضمنه كتابه من صفات الله سبحانه وتعالى المشعرة بأنّه يعتقد التجسيم، وحضر أبو الحسن القزويني الزاهد بجامع المنصور، وتكلم في ذلك تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ». ثمّ قال في أحداث سنة (٤٥٩هـ) حيث كانت وفاة أبي يعلى: «وفي شهر رمضان منها توفي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، ومولده سنة ثمانين وثلاثمائة، وعنه انتشر مذهب أحمد، وكان إليه قضاء الحريم ببغداد بدار الخلافة، وهو مصنّف كتاب الصفات أتى فيه بكل عجيبة، وترتيب أبوابه يدل على التجسيم المحض، تعالى الله عن ذلك ». وقد ذكر الذهبي الحادثة في سير أعلام النبلاء) ١٨/ ٩٠ (في ترجمة أبي يعلى فقال: «وجمع كتاب (إبطال تأويل الصفات) فقاموا عليه لما فيه من الواهي والموضوع ». وقد نبَّه العلماء إلى خطر هذا الكتاب، فقال فيه معاصره أبو محمد رزق الله الحنبلي شيخ الحنابلة ورئيسهم في بغداد: «لقد شان المذهب شيناً قبيحاً لا يُغسل إلى يوم القيامة »، انظر: دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص١٠. وقد ألّف بعض المعاصرين كتاباً في التحذير منه سماه (التَّحْذِيْرَات مِنْ كِتَاب إِبْطَالِ التَّأْوِيْلَات).
[١٦] القاضي أبو يعلى الفراء، إبطال التأويلات، ج ١، ص ١٣٣، دار إيلاف الدولية، الكويت.
[١٧] م. ن، ج ١، ص ١٤٦.
[١٨] م. ن، ج ١، ص ٢٠٢.
[١٩] قال ابن تيمية: موضوع، وقال الشيخ علي القاري: قال ابن القيم: «هو من كلام عباد الأصنام الذين يحسنون ظنهم بالأحجار » وقال ابن حجر العسقلاني: «لا أصل له ونحو من بلغه عن الله شيء فيه فضيلة فأخذ به إيماناً به ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك » انظر تعليق ناصر الدين السلسلة الضعيفة، ج ١، ص ٦٧، مكتبة المعارف، الرياض.

[٢٠] ذكره الشيخ علي القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص ٢٤٨، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، ١٣٩١ هـ، ١٩٧١م. وقال بعده: قال السخاوي: لا أصل له بهذا اللفظ، وقال الزركشي: رواه الديلمي عن ابن عمر بلفظ «إذا كان آخر الزمان واختلف الأهواء فعليكم بدين البادية » وسنده واه بل قال الصنعاني موضوع.

[٢١] انظر تنزيه الشريعة، ص ٢٣٥ـ ٢٦٧، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨١.

[٢٢] مسند أحمد، ج ١، ص ٢٩٣، حديث ٢٦٦٩، وج ١، ص ٣٠٣، حديث٢٧٦٣، وسنن الترمذي حديث ٢٥١٦، وقال: حديث حسن صحيح.

[٢٣] المكتوبات، دار الآفاق الجديدة، بيروت، المكتوب العشرون، الكلمة السابعة.

[٢٤] الغزالي، الإحياء، ج ٣، ص٢٤٣.

[٢٥] سنن سعيد بن منصور، ج٥، ص٨٨.

[٢٦] مسند أحمد، ج ١، ص ٢٠٨، حديث ١٧٧٨، صحيح مسلم، ج ١، ص ٤٦، حديث٦٠.

[٢٧] مسند أحمد، ج ٣، ص١٠٣، حديث ١٢٠٢٥، صحيح البخاري، ج ١، ص١٠، ص١٦، وفي ج ٩، ص ٢٥، حديث ٦٩٤١.

[٢٨] مسند أحمد، ج ٣، ص ٨، حديث ١١٠٧٠؛ وفي ج ٣، ص ٨٧، حديث ١١٨٤٤، وصحيح البخاري، ج ٣، ص ٤٨، حديث ١٩٦٣، وفي ج ٣، ص ٤٩، حديث ١٩٦٧.

[٢٩] مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج ٣، ص ٨٨.

[٣٠] صحيح البخاري، حديث ٧٤٠٥؛ صحيح مسلم حديث ٦٩٠٢.

[٣١] رسالة الرد على الدهريين، ص٧٢.

[٣٢] من كتاب (الدين) للدكتور محمد عبد الله دراز.

[٣٣] مسند أحمد، ج ١، ص٢٧، حديث١٨٤؛ وصحيح مسلم، ج ١، ص ٢٩ حديث٣.

[٣٤] مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٥٨، حديث٧٤٩٣. وصحيح البخاري، حديث ٢٧٣٦ و٧٣٩٢؛ وصحيح مسلم، حديث ٦٩٠٦.

[٣٥] مسند أحمد، ج ١، ص ٤٣٦ حديث ٤١٤٨.

[٣٦] النسائي، السنن الكبرى: ج٦، ص٣٨٢، حديث ١١٢٩٨.

[٣٧] سيد قطب، في ظلال القرآن، ج١، ص ٣٩.

[٣٨] م. ن، ج١، ص٤٠.

[٣٩] م. ن، ١٠٤٤.

[٤٠] الكلمات، الكلمة التاسعة والعشرون.

[٤١] مسند أحمد، ج ٣، ص١٤٨، حديث١٢٥٣٣؛ وج٣، ص١٥٣، حديث ١٢٥٨٦؛ وصحيح مسلم، ج١، ص ٩٩، حديث٣٣٠.

أحمد البهنسى
باحث مصري مختص بالاستشراق الإسرائيلي والدراسات الدينية اليهودية.

القرآن الكريم وعلومه في الموسوعات اليهودية (دراسة نقدية)

مقدمة:

يعود تاريخ الاهتمام اليهودي بالإسلامِ ومصادرِه الأساسيّة وفي مقدمتها القرآنُ الكريمُ، إلى زمن ظهور الاسلام نفسه، وهو ما سجله القرآن الكريم في ورود بعض الآيات التي تردُّ على بعض التساؤلات التي طرحها اليهودُ على الرسولِ ﷺ بهدف تحدّيه والجدل معه وإظهارِ ضَعفِه، وكان منها الآيات ٩-٢٦ من سورة الكهف.

أمّا في العصور الوسْطى التي شهدت احتكاكًا وتعايشًا قويًا بين المسلمين واليهود في عدّة مراكزَ وبقاعٍ، منها العراقُ واليمنُ والأندلسُ، فقد تَبدَّى الاهتمام اليهودي بالقرآن الكريم على شكل إعداد ترجماتٍ عبرية جزئية لبعض آي القرآن الكريم، لم تكن أمينةً، وامتلأت بالتحريفات والتشويهات، وقد ظهرت أيامُ حُكْمِ المسلمين للأندلس، وقام بهذه الترجمات الفيلسوفُ اليهوديُّ « سعديا الفيومي »،

والشاعرُ اليهوديُّ « سليمان بن جبيرول ».

كما كان الاهتمامُ اليهوديُّ بالدراسات الإسلامية - ولاسيّما القرآنِ الكريم في العصر الحديث - اهتمامًا كبيرًا، فقد ظهرت وتكونت ما يمكن تسميتَه بـ « المدرسة اليهودية في الاستشراق »، التي كان من أهمِّ مجالاتها: الدراساتُ الدينيةُ المقارِنةُ بين اليهودية والإسلام، والتي هدفت إلى ردِّ القرآن الكريم إلى العهد القديم، وكان من أبرز المؤلفات في هذا الصدد: كتابُ الحَبْر اليهودي الألماني الشهير أبراهام جايجر « ماذا أخذ محمدٌ عن اليهودية »؟

«Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen»?

فضلاً عن ذلك، فإن المستشرقين اليهودَ و « الإسرائيليين »، قاموا بنشر أفكارهم وأيديولُوجيَّاتِهم الاستشراقيّةِ عن القرآن الكريم في مؤلفاتٍ ومجلداتٍ ضخْمة، إضافةً إلى نشرِها في موسوعات ودوائر معارف كبيرة، منها: ما كُتب بالإنجليزية، ومنها: ما كتب بالعِبْرِيَّة، ومنها: ما كان مطبوعًا، ومنها: ما تم نشره إلكترونيًا، ومنها: الموسوعاتُ العامة، ومنها: الموسوعات المُتخصّصة.

في ضوء ما سبق، يأتي الكتاب الماثل للعرض، والذي يقدم دراسة نقدية شاملة الجوانب للمقالات التي وردت عن « القرآن الكريم » في جميع الموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، اضافة إلى احتوائه على ملحق يشتمل على النصوص الاصلية لهذه المقالات الموسوعية بلغاتها الأصلية (العبرية، الانجليزية)، وترجمتها إلى اللغة العربية.

ويتم استعراض أهم محاور الكتاب على النحو الآتي:

مادة الدراسة ومنهجها:

تَشْمُلُ مادةُ الدراسة جميعَ المقالات عن القرآن الكريم في الموسوعات اليهودية، سواءً المتخصصة أو العامة، وسواء بالعبرية أو الإنجليزية، وسواء المطبوعة ورقيًّا أو المنشورة إلكترونيا. ويمكن تقسيمُها على النحو التالي:

● **أولا: موسوعاتٌ مطبوعةٌ:**

١- بالإنجليزية:

الموسوعة اليهودية:

-The Jewish Encyclopedia، Vol. VII، Funk and Wagnalls Company: New York & London، 1916.

موسوعة جودايكا:

- Encyclopaedia Judaica، Jerusalem: Vol. 10، (1972)، Encyclopaedia Judaica، 2007.

الموسوعةُ اليهوديّة العالميّة:

-The Universal Jewish Encyclopedia، New York: University Jewish Encyclopedia، 1944.

٢- بالعِبْرِية:

الموسوعةُ العبرية العامة لليهودية وأرض إسرائيل:

- האנציקלופדיה העברית כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאת אנציקלופדיות، ירושלים ١٩٧٤.

- אוצר ישראל، אינצקלופדיה לכל מקצועות תורת ישראל ספרותו ודברי ימיו، נויארק، 1910.

« كَنْزُ إسرائيل، موسوعةٌ لكل مجالات توراة إسرائيل وآدابها وتاريخها ».

● **ثانيا: موسوعاتٌ إلكترونيةٌ:**

١- بالإنجليزية:

-Jewish Encyclopedia ، http: //www. jewishencyclopedia. com/

هي نسخةٌ إلكترونيةٌ من موسوعة (Jewish Encyclopedia The) « الموسوعة اليهودية » الانجليزية الورقية.

٢- بالعِبْرِيَّة:

- ויקיפדיה،

http: //he. wikipedia. org/wiki/

« ويكيبيديا »: هي موسوعةٌ الكترونيةٌ حُرَّةٌ بالعبرية على الإنترنت.

موسوعة المعرفة الموثوقة:

- אינצקלופדיה، ידע עם אחריות،

http: //www. ynet. co. il/yaan

وهي موسوعة يهودية تابعة لصحيفة يديعوت أحرونوت، التي تعد أشهر الصحف الإسرائيلية وأكثرها توزيعا داخل إسرائيل.

الموسوعة اليهودية:

- אינצקלופדיה יהודית،

http: //www. daat. ac. il/encyclopedia

أمّا عن منهج الدراسة، فهو المنهج « الوصفي- النقدي »؛ إذ يتمُّ حصرُ ووصفُ وتصنيفُ الفرضيات والمطاعن المتعلقة بالقرآن الكريم الواردة في المقالات الموسوعية ثم نقدها بشكل علمي وموضوعي.

يعتمد منهجُ « النقد » الذي استخدمته الدراسة على عدة أدوات أساسية بغية الوصول إلى النقد الموضوعي العلمي غيرِ المُتَحَيَّز للفرضيات الاستشراقية الواردة بهذه المقالات الموسوعية حول القرآن الكريم. وذلك من خلال الخطوات

الآتية:

- استعراض ووصف الفرضية الواردة في الموسوعة اليهودية حول القرآن الكريم.

- عرض النصوص، النص القرآني، والنصوص اليهودي أو النصراني أو الوثني، المردود له النص القرآني.

- المقارنة بين النَّصَّيْن: النص القرآني والنص اليهودي أو النصراني أو الوثني المردود له النص القرآني بغية الوقوف على أوجه التشابه والخلاف، ومعرفة إذا كان هذا التشابه حقيقيًّا وكاملا ويتعلق بالمضمون، أم أنه تشابهٌ ظاهري وسطحي ومنقوص، وتَكْمُنُ أهميةُ ذلك في أنّ معظمَ الكتابات الاستشراقية حول القرآن الكريم تعتمد على وجود تشابه بين القرآن الكريم ومصادر دينية يهودية ونصرانية ووثنية، كأساس لما يعتبرونه تأثيرا وتأثُّرًا أو اقتباسا قرآنيا من هذه المصادر الدينية غير الأصيلة (اليهودية، النصرانية، الوثنية).

- المقارنة بين السياق الوارد فيه النص القرآني والسياق الوارد فيه النص المرود له (اليهودي، النصراني، الوثني).

- التأصيل لمصدر النص (اليهودي، النصراني، الوثني) المردود له النصُّ القرآني، وذلك للتثبت من صحة المصدر ومدى أصالته.

- الاستعانة بالأدلة والشواهد التاريخية والعلمية، إضافة إلى الآراء العلمية لعدد من المستشرقين الذين يمكن وصفهم بـ« الموضوعيين » أو « العلميين » أو « المنصفين ».

- اعتماد وتفعيل نظرية « الفهم » الخاصة بعلم تاريخ الأديان التي يتجاهل المستشرقون استخدامها، في حين يطبقونها في دراسة أديان الشرق الأقصى (البوذية، الكونفوشيوسية، البراهمية.... الخ)، والتي تقضي بضرورة فهم الدين (الإسلام) داخليا أي: كما يفهمه أصحابه، وليس فهمًا

استشراقيا منفصلا عن الواقع ومتأثرا بايديولوجيات متحيزة غير موضوعية.

أمَّا فيما يتعلق بالفرضيات اللغوية حول رَدِّ عدد من الألفاظ القرآنية لألفاظ تنتمي للديانة اليهودية (العبرية، الآرامية -اليهودية)، فإن الدراسة اعتمدت منهجَ تأصيلِ اللفظة القرآنية مباشرة وتأصيل وجودها أو شبيه لها في لغات أخرى لاسيما اللغاتِ السامية (تشترك مع العربية في نفس الأسرة اللغوية « اللغات السامية »)، لمعرفة إذا كانت اللفظة القرآنية، التي ردتها الفرضية الاستشراقية إلى لغة غير العربية، لفظةً عربيةً أصيلةً، أم لفظةً ساميةً مشتركة، أم لفظةً أعجمية دخيلة.

« تاريخية » القرآن الكريم:

اهتم المستشرقون عامه واليهود منهم خاصة بما بات يعرف في الدراسات الاستشراقية بقضية « تأريخية القرآن الكريم » أي وضع النص القرآني في اطار تاريخي من حيث نزوله أو مراحل جمعه وتدوين، اضافة إلى ترتيب الآيات والأجزاء القرآنية. وكذا تقسيم سوره إلى « مدنية ومكية ». وهو ما تعرضت له المقالات بالموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، من خلال طرحها للفرضيات المتعلقة بـ « تعريف القرآن الكريم وجمع وترتيب آياته ».

في هذا الصدد، طرحت الموسوعات اليهودية فرضيتين أساسيتين الأولى: هي أن محمدا ﷺ هو من ألف القرآن الكريم، والثانية: هي أن القرآن الكريم نتاج وَثَنِيٌّ بَشَرِيٌّ نشأ إما في سوريا أو الجزيرة العربية فيما بعد محمد ﷺ.

فندت الدراسة الماثلة للعرض هاتين الفرضيتين السابق ذكرهما، بالاشارة إلى أنه بالنسبة للفرضية الأولى فان إثبات « أُمِّيَّةِ » محمد ﷺ

تُـدْحِضُ بـما لا يـدع مجـالا للشـك إمكانيـةَ أن يـأتيَ محمـد ﷺ « النبـي الأمي » بمثل هذا القرآن، بـما يحتـوي عليه مـن بنـاء أدبي وفكـري ومعـرفي معجـز وشـديد البلاغـة، تلـك « الأميـة » التـي شـكّكت فيهـا الدراسـات الاستـشراقية مـن أجـل إثبات أن القرآن الكريم هو مـن نتـاج محمـد ﷺ، وكـان مـن بـين هـؤلاء وأبرزهم المستشرق الفرنـسي بلاشـير وكـذلك المستـشرق الإنجليـزي منتجمري واط.

كـما أن جميـعَ وسـائل البحـث التاريخية والعلمية حول حياة محمد ﷺ سواء العادية أو حياته في فترة الرسـالة سواء في مسقط رأسة بمكة، أو موطنه الأخير المدينة المنورة « يَثْـرِبَ »، أو في رحلاتـه واتصـالاته، عجـزت عـن تقديم تفسير كاف يثبت أن محمـدا ﷺ على أميته هو من جاء بالقرآن الكـريم بما يحتويه من بناء شـامخ مـن العلـوم الواسـعة والمفصـلة التـي تُقـدم مـن خلال القرآن الكريم في مجالات الدين والتـاريخ والأخـلاق والقـانون والكون... الخ.

أما الفرضية الثانيـة التـي طرحتهـا الموسـوعات اليهوديـة، فهـي تقـول بفكرة أن القرآن الكريم لم يكتمـل ولم يُـدَوَّنْ في عهـد البعثـة النبويـة، وأنـه تكون فيما بعـد وفـاة محمـد ﷺ إمـا في الجزيـرة العربيـة أو سـوريا، وهـو مـا يعرف في الدراسـات الاستـشراقية لا سيما المهتمـة بدراسـة تـاريخ الأديـان بنظريـة « النشـأة والتطـور » والتـي حاول المستـشرقون إلصـاقها بـالقرآن الكريم وتطبيقها عليه.

وقـد ردت الدراسـة عـلى هـذه الفرضية، بـالقول إن نظريـة « النشـأة والتطـور » لايمكـن تطبيقهـا عـلى الإسلام والقرآن الكريم، فـإذا نظرنـا إلى عمـر الـوحي أو القـرآن الكـريم، فنجـده هـو عمـر البعثـة النبويـة

المحمدية، والذي لا يتجاوز ٢٣ عامًا، تبدأ منذ أن بُعث محمد ﷺ في الأربعين من عمره وحتى وفاته في الـ٦٣ من عمره ﷺ وفق ما استقرت عليه كتب السيرة والتاريخ، وهي فترة لا تعطي نشأة وتطورا لا سيما أنه لا يوجد للإسلام تاريخ سابق على نزول القرآن الكريم وليس له تاريخ لاحق على نزول القرآن الكريم على عكس أديان العالم الأخرى التي غَطَّتْ نشأتها وتطورها ونسخ كتابها وتدوينه عشرات القرون.

واضافت الدراسة أنه لم يحدث في تاريخ الأديان أن نشأ دين واكتمل في عصر مؤسسه وهو محمد ﷺ مثلما حدث في الإسلام، فرؤية الواضع أو المؤسس في الأديان الأخرى تأتي بعدها عشرات الرُّؤَى المُفَسِّرَةِ لرؤية المؤسس والتي تقترب منها أو تبتعد حسب درجة الفهم والاستيعاب للرؤية الأصلية، وهو ما لم يحدث في الإسلام، الذي مَثّل « الاستثناء » الوحيد لقاعدة النشأة والتطور في تاريخ الأديان فقد ظهر ببداية الوحي واكتمل بنهاية الوحي.

مصادر غير أصلية:

ردت المقالات الواردة بالموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، عددا من القصص القرآني اضافة إلى عدد من الآيات الوراد بها عقائد وشرائع إلى مصادر غير أصلية، تلك المصادر التي انقسمت إلى مصادر يهودية ونصرانية ووثنية.

بالنسبة لقصص القرآن، فقد نهجت المقالات الموسوعية اليهودية نهجين مختلفين في رده لمصادر غير أصلية، الأول: ردُّ القصص القرآني « بشكل عام » لهذه المصادر دون تحديد موضع أو نص معين في المصدر اليهودي أو النصراني أو الوثني المردودة له القصص القرآني، والثاني:

ردُّ بعض قصص القرآن الكريم الى هذه المصادر مع « تحديد موضع أو نص معين بها ».

من ابرز الأمثلة على النهج الأول، هو ما أشار إليه كل من مقال القرآن في אינציקלופדיה יהודית الموسوعة اليهودية الإلكترونية بالعبرية على الإنترنت، ومقال موسوعة אוצר ישראל كنز إسرائيل، تحت عنوان « ماذا تعلم محمد من توراة اليهود؟ » من « أن محمدا لم يكن يعرف القراءة والكتابة، كما ذكر هو بنفسه (سورة ٤٧/ ٢٢، محمد ٢٢)، لذلك اضطر إلى أن يتعلم من أحد اليهود، الذين قالوا له قصصًا من حياة الأنبياء وأساطير من أعمال الآباء، وكان أستاذه اليهودي هو عبد الله بن سلام ».

أما النهج الثاني، فكانت من أبرز امثلته، واردة في أن ردت كل من الموسوعة اليهودية بالعبرية على الإنترنت:

http: //www. daat. ac. il /encyclopedia

وموسوعة (אוצר ישראל) كنز اسرائيل، قصة « ذي القرنين » القرآنية، إلى سفر دانيال، وذلك ضمن تعليقها على الآية ٢٥٩ من سورة البقرة.

وقد اجملت الدراسة تفنيد هذه الفرضية التي طرحتها الموسوعات اليهودية حول القصص القرآني، في انه من المعروف أن هناك الكثيرَ من الشخصيات التي وردت قصصُها في القرآن الكريم وردت على أنهم « أنبياء أو رسل يوحى لهم من رب العالمين » على عكس ما وردوا عليه في العهد القديم، ومنهم على سبيل المثال سليمان وداوود اللذين وردا في المصادر الدينية اليهودية على أنهما « مَلِكَان » ونُسبت إليهما كثير من الآثام، في حين أنهما في القرآن الكريم

نبيان وملكان في آن واحد، ما يعني وجود اختلاف كبير بين القصص القرآني والتوراتي في التصور والمضمون حول كثير من الشخصيات التي أطلق عليها الفكر الاستشراقي اليهودي والإسرائيلي مصطلح « الأنبياء المشتركون بين اليهودية والاسلام »، وهو مصطلح لا يتسم بالدقة والموضوعية؛ إذ إن كثيراً من الشخصيات المقرائية (أي الواردة في العهد القديم) والقرآنية، وردت كأنبياء في القرآن الكريم ولم تَرِدْ كذلك في العهد القديم، كما وردت أسماء لأشخاص على أنهم أنبياء في العهد القديم ولم يرد ذكر لهم في القرآن الكريم، مثال (اشعياء، وارميا، وهوشع،.... الخ).

اضافت الدراسة كذلك، انه توجد اختلافاتٌ كبيرة بين القصص في القرآن الكريم سواء من حيث المفهوم أو العناصر أو السمات عن القصص في العهد القديم والمصادر اليهودية سواء في العناصر أو الأغراض.

فيلاحظ أن القصص القرآني يتسم ويتميز وينفرد عن القصة التوراتية بأن القصة القرآنية تمتزج بموضوعات السورة التي ترد فيها امتزاج عضوي لا مجال فيها للفصل بينها وبين غيرها من موضوعات السورة، بحيث لو حذفنا القصة من موقعها الوارد في السورة لاختل المعنى، لأن القصة تسهم في بيان مضمون النص وإيضاحه للقارئ، فلو حذفنا على سبيل المثال، قصة الغراب التي وردت أثناء الحديث عن قصة ابني آدم (قابيل وهابيل) لما استقام المعنى، لأن الغرض من ذكر الغراب كان لحكمة إلهية لبيان حكمة دفن الموتى.

وأبرز ما تَتَّصِفُ به القصة القرآنية ويميزها عن القصة التوراتية أيضا، أن القصة القرآنية « تَتَنَاسَب مع غايات » التنزيل الإلهي وهي غايات كثيرة

لكنها تتلخص في إثبات الوحي الإلهي ووحدانية الله وقدرته، في حين أن القصص في التوراة جاءت لِتُبْرِزَ أنماط حياة الآباء اليهود وسلوكياتهم وأخلاقياتهم، حتى يقتدي بها اليهود.

كما توجد اختلافاتٌ كبيرة بين القصة في القرآن الكريم وبين القصة في كل من الأناجيل والتراث الوثني القصصي القديم؛ إذ أن هناك اختلافًا من حيث الأنواع والأغراض والأهداف؛ فالقصة في الأناجيل إما تاريخية أو تعليمية وذلك من حيث « الغرض »، أما من حيث « النوع » فهي تنقسم إلى نوعين « القصة » و « المثل ». وهو ما لايوجد في القصة القرآنية.

أما القصة في تراث الشرق الأدني القديم (الوثني)، فعبارة عن « أسطورة » تخضع لمقاييس ذهنية وأساليب فنية وأجناس أدبية وقواعد وضوابط تخضع للتراث الحضاري النابعة منه سواء في بلاد النَّهْرين أو في جنوب شبه الجزيرة العربية؛ فالأسطورة عادة ليست من نتاج شخص أو فرد معين، بل هي في الغالب مجهولة المؤلف وتبناها مجتمع ما فصارت نتاجا له. وهذا النوع القصصي الاسطوري لا أثر له في القرآن الكريم.

بالنسبة لرد المقالات الموسوعية اليهودية لبعض الآيات القرآنية الوراد بها عدد من « العقائد والشرائع » الإسلامية، فقد كان من أبرز أمثلته ما ذكرته موسوعة Encyclopaedia Judaica جودايكا، عن شريعة الصوم في القرآن الكريم، حيث أوردت « أنه في البداية أمر محمد بصوم يوم يماثل يوم الغفران اليهودي، ويدوم يومًا واحدا بالعربية « عاشوراء » وفي العبرية עשור (اللاويين ٢٣/ ٢٧). ثم أحل محله صومًا يبدأ من شروق الشمس حتى غروبها، طوال شهر

كامل هو شهر رمضان، ويعظم محمد نفسه هذا الصوم لأن ذكرى نزول القرآن تقع في هذا الشهر، وهذا يجب أن يقارن بالتصور اليهودي ليوم الغفران بوصفه يوم منح اللوحات الثانية للشريعة، وتفاصيل النظم المتعلقة بالصوم (البقرة ٢/ ١٨٣ - ١٨٥) تُظهر تأثيرًا يهوديًا على نحو متكرر ».

كان من أهم ما استعانت به الدراسة لتفنيد هذه الفرضية، هو أنه بالمقارنة بين النص التوراتي الذي ذكرته الموسوعة اليهودية (اللاويين ٢٣/ ٢٧) « אַךְ בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפֻּרִים הוּא, מִקְרָא-קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, וְעִנִּיתֶם, אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם; וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה, לַיהוָה » « וַיְכֻפַּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם » « وَيَكُونُ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ السَّابِعِ يَوْمَ كَفَّارَةٍ، تَحْتَفِلُونَ فِيهِ احْتِفَالاً مُقَدَّساً، وَتُذَلِّلُونَ نُفُوسَكُمْ، وَتُقَرِّبُونَ مُحْرَقَاتٍ لِلرَّبِّ »، وبين النص القرآني الذي استشهدت به الموسوعة أيضًا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ * يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة ٢/ ١٨٣-١٨٥)، تتضح لنا اختلافات جوهرية عدّة، منها أن النص التوراتي لم يتحدث عن « صيام » ولكن عن « يوم احتفال وتوقف عن العمل » و « تذليل

للنفس »، أما النص القرآني فقد تحدث صراحة وبوضوح عن « صيام » في أيام معدودات وشهر محدد وهو (شهر رمضان).

كما يذكر أنه لم يرد في سفر اللاويين- الذي استعانت به الموسوعة اليهودية- أو غيره من أسفار التوراة الخمسة (التكوين، الخروج، العدد، اللاويين، التثنية)، « الصيام » على أنه فريضة يتعبد بها وكل ما ورد نصوص قليلة تتحدث عن « تذليل النفس » أي قهرها، مثال (وَيَكُونُ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ السَّابِعِ يَوْمَ كَفَّارَةٍ، تَحْتَفِلُونَ فِيهِ احْتِفَالاً مُقَدَّساً، وَتُذَلِّلُونَ نُفُوسَكُمْ، وَتُقَرِّبُونَ مُحْرَقَاتٍ لِلرَّبِّ) (اللاويين ٢٣/ ٢٧)، أما في الإسلام فهو فريضة بل ركن ركين من أركان الإسلام الخمسة.

أضافت الدراسة كذلك، أنه من أبرز الخلافات المتعلقة بالصيام عامة فيما بين اليهودية والإسلام، أن الصيام في الإسلام كانت له رُخَصٌ في حالات معينة مثل المريض والمسافر (البقرة، ١٨٥). أما في اليهودية فلا يوجد بها هذه الرخصُ المتعلقة بالصيام، بل إنها جعلت عقاب المفطر هو القتل، وهو ما لا يوجد في الإسلام، كما أن هذا العقاب في غاية الشدة، بشكل يدفع الناس لادعاء التدين والصوم والتعبد كذبًا، خوفًا من العقاب وهو أمر باطل في مجال العبادة.

الألفاظ الأعجمية:

تعرضت المقالات حول القرآن الكريم بالموسوعات اليهودية لتلك القضية المعروفة في الدراسات الإسلامية والاستشراقية بقضية « الألفاظ الأعجمية بالقرآن الكريم ». فقد ردت الموسوعات اليهودية عددا من الألفاظ القرآنية (٦ ألفاظ) إلى اللغة العبرية، التي تُعَدُّ

اللغة الأكثر تعبيرًا وارتباطًا باليهودية؛ إذ كانت اللغة الأساسية التي كُتب بها كل من العهد القديم والتلمود. إضافة إلى ردها أصول لفظ قرآني واحد إلى اللغة أو اللهجة الآرامية -اليهودية، وهي من اللغات أو اللهجات « الخليطية »، وكُتب بها التلمود وأقدم المدارشيم، كما كُتب بها أيضًا תרגומים الترجوميم وهي الترجمات الآرامية للعهد القديم. بالتالي فقد ارتبطت هذه اللغة أو اللهجة أيضا بالديانة اليهودية ارتباطًا وثيقاً.

من ابرز الامثلة على ذلك، ما ذكرته موسوعة אוצר ישראל كنز إسرائيل، أن محمدا حاول التقرب من اليهود واستمالتهم عن طريق استخدام بعض الكلمات الخاصة مثل שכינה سكينة (وردت على سبيل المثال في سورة البقرة ٢٤٨. والآية ٢٦ من سورة التوبة) والتي عكست توجهه بأن يُظهر لهم معرفته بالتوراة.

ردت الدراسة الماثلة للعرض على هذه الفرضية بالاشارة إلى أن معنى كلمة « سكينة » في العربية هو السكون والهدوء والطمأنينة وهي من الألفاظ التي صيغت بصياغة دينية بعد ظهور الإسلام، أما في العبرية שכינה فجاءت بمعنى الروح القدس أو الوحي الإلهي، وهو ما يدل بوضوح على وجود فارق كبير في المعنى للفظة بين العربية والعبرية رغم وجود تشابه في اللفظ الذي على الأرجح من الممكن أن يكون عائدا لظاهرة الإبدال الشائعة بين الساميات. بشكل دفع بعض المستشرقين إلى اعتبار أن (سكينة) مأخوذة من (שכינה) لتشابه المبنى رغم اختلاف المعنى.

واضافت الدراسة ان الدراسات اللغوية التأصيلية المقارنة، أثبتت ان لفظة (سكينة) لفظةٌ عربية الأصل وهي تنسب للألفاظ العربية الشمالية.

وليست من الالفاظ الدخيلة او المعربة. بما ينفي تماما فرضية ان تكون ذات أصول عبرية.

الموقف من اليهودية والنصرانية:

ناقشت الدراسة الماثلة للعرض كذلك، ما ذكرته الموسوعات اليهودية من أن القرآن الكريم وردت به آيات جدليه كثيرة مع اليهود وتتهمهم بتحريف كتابهم المقدس وبالكفر، ومن ذلك ما ورد في האנציקלופדיה העברית الموسوعة العبرية العامة « أنه توجد الكثير من الآيات الجدلية مع اليهود والنصارى، والذين قليلا منهم يُعَدُّون مؤمنين بالله ويستحقون على ذلك الأجر (آل عمران، ١٩٩، الأعراف، ١٥٩)، لكن معظم اليهود متهمون بتحريف التوراة، وإنكارهم لنبوة محمد وانضمامهم لأعداءه لحقدهم عليه (النساء، ٤٤ والمائدة ٤٣-٤٤) كما اتهم اليهود بقتل الأنبياء (البقرة، ٨٧، آل عمران ١١٣) ».

في هذا الصدد أكدت الدراسة على أن هناك موقفاً ومنهجاً قرآنياً واضحاً فيما يتعلق بعلاقة الإسلام باليهودية وحتى النصرانية، ذلك الموقف أو المنهج الذي أطلق عليه المفسرون وعلماء تاريخ الأديان مفهوم « الهَيْمَنَة » وهو مفهوم قرآني مُسْتَمَدٌّ من الآيات (المائدة ٤٨-٥٠) ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ

يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾، وهو يشير إلى هَيْمَنَةِ الإسلام على الأديان التوحيدية السابقة له (اليهودية، النصرانية) بهدف العودة إلى الدين الواحد للبشرية دين التوحيد، واعتباره (مهيمنا) على الأديان فما وافق الإسلام في هذه الأديان فهو حق وما خالفه فهو باطل.

وشددت الدراسة على أن هذا المفهوم القرآني، لا يُعَدُّ مفهوما ذاتيًّا أو غير موضوعي، بل إنه يحتوي على عناصر الموضوعية والحِيَادِيَّة بشكل دفع المستشرق الألماني هربرت بوسه، وهو من أكثر المستشرقين موضوعية وعلمية، إلى الاعتراف بهذا المفهوم، ففي إطار شرحه لعلاقة الإسلام وموقفه ممن عرفوا بـ « أهل الكتاب »، أوضح « بوسه » أن الإسلام يعترف بوحدة الأديان وبوحدة مصدرها الإلهي، وأن القرآن يُمَثِّل نموذجًا للوحدة الدينية؛ إذ يشير القرآن في نصوصه إلى « إله واحد ونص أصلي واحد أخذت عنه كل نصوص وكتابات الوحي ».

وهو ما يُوَضِّح أن الموقف القرآني تجاه اليهودية واضح في أصله ويقضي بالاعتراف باليهودية والنصرانية وفي الوقت نفسه رفضه ونقده لما شابهما من انحراف وتشويهات وتحريفات، وهو ما وضح في أن مفهوم الهَيْمَنَةِ يقصد به أن القرآن الكريم حافظ على الكتب السابقة له مبينا للباطل فيها دالا على الصحيح منها، وهو ما فسره المستشرق « بوسه » بأنه « موقف قرآني متسق » يجمع ما بين الاعتراف بالديانة اليهودية كديانة سماوية، في نفس الوقت توجيه انتقادات مباشرة للتحريفات التي شابتها، تلك الانتقادات التي أخذت ثلاثة أشكال

في القرآن.

نتائج الدراسة:

توصلت الدراسة لعدد غير قليل من النتائج حول الفرضيات التي طرحتها المقالات الواردة بالموسوعات اليهودية المختلفة عن القرآن الكريم وما يتعلق به، ويمكن حصر أهم هذه النتائج فيما يأتي:

- عدم التزام الموسوعات اليهودية في مقالاتها عن القرآن الكريم بـ« الوصف » و« السرد المعلوماتي » المحايد الذي من المفترض أن تلتزم به الموسوعات ودوائر المعارف؛ إذ تَمَّ استخدام مناهج استشراقية نقدية « التأثير والتأثر والإسقاط ». وذلك بشكل « متعسف » وغير موضوعي.

- وجود اختلافات في الجوهر والمضمون والمقاصد بين المادة القرآنية والمصادر الدينية اليهودية المردودة لها من جانب الموسوعات اليهودية، تلك الاختلافات التي تمنع إمكانية الاقتباس أو التأثر القرآني من مصادر دينية يهودية. فضلاً عن أنّ التحليل المنطقي والعلمي الدقيق والمدعوم بآراء وأقوال ما يمكنهم وصفهم بـ« المنصفين والموضوعيين » من المستشرقين يدحض الفرضيات التي طرحتها الموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم.

ـ لجوء الموسوعات اليهودية في مقالاتها عن القرآن الكريم لمصادر دينية يهودية « متأخرة » (الآجادا) لرد المادة القرآنية إليها، وهو ما يعبر عن « عجز » الموسوعات اليهودية عن إيجاد شبيه للمادة القرآنية في المصادر الدينية اليهودية الأساسية (العهد القديم). وهو ما عكس من جانب آخر « خطأ منهجيا »؛ إذ يظهر تناقضاً مع المنهجية الاستشراقية التي ردت القرآن الكريم إلى العهدين القديم والجديد، على أساس رد « اللاحق »

إلى « السابق » على وفق نظرية التأثير والتأثير في حين أن الموسوعات اليهودية تَرُدُّ القرآن الكريم الذي هو « سابق » للأجادا التي هي « لاحقة » عليه في التاريخ والتدوين، بل إن هناك عددا من الأدلة الموضوعية المتعلقة بالتحليل الفيلولوجي للآجادا تثبت أنها هي التي تأثرت بالقرآن الكريم لاسيما على مستوى القصص وليس العكس.

- وجود قرائن علمية ولغوية تُدْحِضُ فرضية الموسوعات اليهودية بوجود ألفاظ ذات أصول لغوية يهودية (عبرية، الآرامية- اليهودية) بالقرآن الكريم.

- بروز أَزْمَةِ « الفهم » من خلال الفرضيات التي طرحتْها الموسوعات اليهودية حول القرآن الكريم، مُتَمَثِّلَةً في سيطرة إيديولوجية استشراقية يهودية على تلك الفرضيات، وتجاهل الرؤية الإسلامية « القرآنية » عن المادة القرآنية.

د. الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي
باحث إسلامي وأكاديمي/ العراق

السيدة زهراء عليها السلام
قراءة في ضوء المناهج المعاصرة

المقدمة

ان دراسة الشخصية دراسة تفصيلية من جوانب عدّة تكشف عن جملة من الكوامن غير الظاهرة في السرد الذاتي المتعارف عليه وذلك لأثارة حالة التأثر في النزعات الانسانية والانثربولوجية الثقافية والاجتماعية، ان النظر والتأمل في سيرة الزهراء عليها السلام نظرة إرجاعيه استهلاكية لا تكاد تنفع الناظر والمنظر ولا السامع والملتقي، وتبدو مملة غير ذات نفع جديد إلا السماع مرة بعد أخرى بلا تفاعل، في حين ان الابتكار والتأصيل يستوجب استنطاق المرويات السردية للخروج برؤية معاصرة متجددة تواكب الثقافة الجديدة والاليات المعرفية المتطورة، لذلك فكرنا بمنهج المعاصرة وادواتها المعرفية في دراسة تراث الزهراء عليها السلام وقد رجحنا في دراستنا هذه منهجين هما المنهج الانساني ونزعته بالمفهوم الإسلامي لا الغربي آثار هذه الشخصية وحركتها الفعلية في

فضاءات وجودها، ثم النزعة الانثربولوجية في الثقافة والاجتماع ونتاجات نصية مدونة في الفكر الإسلامي، ما تريده هذه الدراسة هي فتح آفاق البحث العلمي الرصين حول الشخصيات المؤثرة في التراث الإسلامي لقراءة ذلك بمنهج فكري ومعرفي ذي تأثير واقعي تتبناه المؤسسة الفكرية والعلمية التربوية، ان النظرة الكلية غير المجزئة تعطي رؤية ابعد مما نتصور في تفكيك الحدث التاريخي ونقله كأحداث وقعت لا ينفع في الربط والاتصال مع ذلك الحدث ولا فعالية مؤثرة في ديمومته، والذي اريد قوله ان ندرس تراث الزهراء كظاهرة قد تقع في الازمنة والامكنة اللاحقة ولمعالجة الاهداف والاغراض والمقاصد من التصدي الحضاري كمفاهيم ليست هي وليدة عصرها وتنتهي بل هي أصول معرفية في حوزة الفكر الإسلامي النابع من منابع القيم التأسيسية الأولى بل طالما حرص الرسول ﷺ ايصال تلك المفاهيم وتحديدها إلى سمع الزهراء عليها السلام مع معاناتها بعده، ان بيان العلاقة الرفيعة مع الرسالة وصاحبها لهي العلاقة بين الفكر ومصدره الوحياني.

قسمنا البحث إلى مبحثين الأول: تناول المنهج الانساني في ابعاده المختلفة على وفق المقاربة الاسلامية، والثاني: تناول المنهج الانثروبولوجي الثقافي والاجتماعي في النزعة التعليمية والارشادية لقيمة المنجز الحضاري والخوف من مصادرة تلك الجهود التأسيسية لصاحب الرسالة وصحابته فينتج الفرقة والاختلاف عن المسار المرسوم وتفاديا لظاهرة الانقلاب برفض الطاعة والانقياد لخط الرسالة المعصومية، هذا ما جاد به القلم من عونه ورحمته وسداده سبحانه وتعالى هو العلي العظيم والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: الزهراء عليها السلام في ضوء المنهج الانساني

حاولت الحداثة بمفاهيمها ابعاد مفهوم الانسانية عن التعاليم الالهية واعطت تلك السمة للعقلانية وحدها وفيما يبدو ان طغيان الفعل المعاكس لتعاليم الكنيسة قد سبب القطيعة التراثية معها لامع التراث اليوناني والروماني، وقد انطلت على بعض المفكرين من دعاة المقاطعة مع التراث كعبد الله العروي والطيب تزيني وسلامة موسى ومحمد اركون وغيرهم الذين قرروا بان كل فكر يقدس التراث يقود إلى اخفاق في فهم الحداثة[1]، ويبدو ان التراث يقصد منه الديني، ثم ذكر العودات بان الحداثة الاوروبية لها معاييرها ومفاهيمها ومكوناتها وتطبيقها وعلى رأسها القطيعة مع التراث بمعنى تحييده جانبا ونزع صفة القدسية منه[2]، وهذا الكلام غير دقيق وبعيد عن الفهم العميق لمرامي السياسة الغربية في ابعاد آثار التصرف الكنسي آنذاك في نصب الاباطرة والملوك والتدخل الكبير في ذلك مع تنامي طبقة البرجوازية الصاعدة التي تقف الكنيسة حجر عثرة أمام هذا الصعود فظهرت مثل تلك المدارس والتيارات الفكرية التي انصبت على التراث الروحي لتفرغه من تفكير الإنسان الحداثي، فكانت القطيعة ومحاولة تصدير ذلك للشعوب المستعمرة مع أنها لم تقطع صلتها بالتراث اليوناني والروماني إذ بعثت الفكر القديم قبل المسيحية بقوة.

امتلكت الانسانوية اهميتها القصوى منذ القرن السادس عشر ومع تتبع المفهوم وتطوره لا يقل صعوبة عن تعريفه إلا انه يمكن القول ان المفردة تحيل من الناحية التاريخية والثقافية إلى النهضة الاوربية التي بدأت في ايطاليا وانتشرت فيما بعد إلى

بقية مناطق القارة كـإنجلترا، وكانـت في بدايتها تركز عـلى الآداب والفنـون لكنها امتدت إلى حقول الدين والتربية والتعليم فكانت سببا رئيسا في حركـة الإصلاح إذ كانـت هـذه الاهتمامـات محرمـة عـلى المسـيحيين منـذ اعتنـاق قسطنطين للنصرانية، وهو ممـا اخـاف الكنيسة مـن هـذا المفهـوم إذ ان هـذه الحركـة كشـفت عـن ميـول طبقيـة ارسـتقراطية غالـت في تأليـه العقـل لدرجة استبعدت معهـا مـا سـواه وفي تأليه الفردانية لدرجة اسـتبعادها روح الجماعـة وافـرزت حقـدا مغاليـا عـلى الموروث المسيحي بأكمله[٣].

وهذا المفهوم هو ليس من اكتشاف الفكـر الغـربي كـما يـدعون إذ هـم يرجعوه إلى الفكر اليوناني فهو أمر قـد عرفـه النـاس وآمنـوا بـه منـذ آلاف السنين ويكشف ذلك علم التاريخ[٤]، فإذا كان قد عرفه الناس وآمنوا بـه إذاً الحضـارة الإسـلامية قـد آمنـت بـه باعتباره أمراً عقلياً مجمعاً عليـه، بـل ركزتـه في مصـادر معرفتهـا الرئيسـة، القرآن والسـنة، قـال تعـالى في اعـلاء شأن الإنسـان جملـة مـن الآيـات بـل منحـــه مـــا في الكـــون بالتخويـــل والتسـخير والتـصريف اكرامـا لهـذا الكائن الانساني لما يمتلـك مـن قـوى كامنة عقليـة وروحيـة تتفجـر بـأعمال الوسائل العقلية، فد ورد لفظ الإنسان «٥٩» مرة في القرآن الكـريم بمفهـوم هذا الكائن المعـرفي الاخلاقـي الـذي يريد به خالقه الايمان والعمل الصالح والسير على الحق والدفاع عنه والصبر فإنها صفة هذا الكـائن إن اراد المعرفـة والأخـلاق فعليـه بالصـبر لنيلهـا[٥]، وقـد علمـه مـالم يعلـم[٦]، وخلقـه في احسن تقويم[٧]، ثم أكرمه[٨] وجعلـه سميعا بصيرا[٩]، وبـصره بنفسـه[١٠]، وعلمه البيان[١١]، وكان التكريم لهـذا الكائن الانساني على أشده في نصوص القـرآن الكـريم قـال تعـالى: ﴿وَلَقَـدْ

كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[١٢]، وبهذا النص الموجود في المدونة الوحيدة في العالم والتي وصلت الينا كاملة بالتدوين لحظة انطلاق النص تعطي لهذا الكائن الانساني الكرامة واعلاء الشأن، ومن اوصل لنا هذا الكلام هو ابو الزهراء الرسول الاكرم ﷺ فهو الواسطة بين المتكلم والمخاطب وبكل امانة وإخلاص يصف الإنسان بهذا الشكل المتميز ويشهد بذلك كل متتبع للتاريخ الإسلامي بالصبغة الانسانية أو العمق الانساني[١٣].

ولابد من معرفة هذا الإنسان المطلق في النص القرآني بما يصدر منه أو يحصل له من يقيمه تقييماً حقيقيا أو ظاهريا، فالأول من المطلع اطلاعه حقيقة والثاني من الظاهر المعاملاتي الاخلاقي والاجتماعي يمكن ان يقوم هذا الكائن، وقد قومت فاطمة الزهراء من خالقها ورسوله فقد جاءت نصوص تؤيد الذات الفاطمية باجلى مراحل الانسانية وصورها، ذكر عبد الله السبيتي في كتابه (المباهلة) بقوله: (كانت فاطمة بنت محمد ٨.. قد تجمع في نسويتها نواميس روحية وكمالات نفسية رفعتها في الانسانية إلى أسمى الدرجات..) [١٤] وربما يرجع الباحث إلى آية المباهلة ليرى المعاني والمفردات التي تحتاج إلى وقفات وتأملات طويلة لمعرفة البعد الانساني لشخصية الزهراء وهي تقف مع اهل البيت- مصطلح قرآني – في الحوار الحضاري الخاضع للحجة والدليل والبرهان حتى لايكون الكلام ادعاء أو مغامرة فالرؤية الانسانية المتمثلة بتصرف شخص الرسول ﷺ مع ان الغلبة معه والقوة والحكم بيده، لذا كانت الزهراء مع الجانب القيمي للإنسان سواء في آية

المباهلة أو آية التطهير أو آية هل أتى وغيرهما.

كانت الزهراء تتحرك في فضاء الاسرة بالروح الانسانية المساهمة في هذا البناء والعمل بيديها، ولما دمعت عينا الرسول ﷺ وتكلم معها اجابته بكل ثقة: (يا رسول الله الحمد لله على نعمائه والشكر لله على آلائه) [١٥]، وهذا النص يؤيد الروح الانسانية بالرضا والصبر والعمل وهي صفات المؤمنين بدرجة عالية جدا في فهم هذا الوجود ومآله.

ويبدو ان التصرف السلوكي القولي والفعلي هو علامة وسمة من السمات المعبرة عن الشخصية الانسانية فلو تأملنا بخطبة الزهراء التي نقلها الثقات في مصنفاتهم التاريخية فقد عبرت عن النزعة الانسانية عندها بأجمل ما يكون لرد الحق إلى أهله بالحجة والدليل المقنعين لمن يريد ان يقتنع ويغلب العامل الانساني والحقوق فهي تربية ابيها فقد قدمت قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [١٦]، لقد طالبت بحقها من الارث والنحلة وامر الخلافة لأمير المؤمنين عليه السلام، ان تغليب العامل الانساني العاطفي يهيئ المسامع لتلقي الخطاب بشكل افضل لذلك قالت عليها السلام: (فاسمعوا بأسماع واعية وقلوب راعية) [١٧]، ولما لم يُلبَّ طلبها غضبت على مثل هذه التصرفات وماتت وهي غضبى [١٨] تتألم من الوضع الاجتماعي بعد وفاة رسول الله ﷺ إذ الخذلان والتخلي عن امير المؤمنين عليه السلام في ازمة السقيفة وقد صرحت في كلامها لنساء المهاجرين والانصار بقولها: (ما الذي نقموا من أبي الحسن، نقموا والله نكير سيفه، وشدة وطأته، ونكال وقعته، وتنمره في ذات الله) وفي موضع آخر اشارت إلى نتائج اختيار الإمام: ﴿لَفَتَحْنَا

عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾[١٩]، هذه النصوص الخطابية ذات الاشارات الواضحة هي بيان حقيقة الأمر آنذاك وما آلت اليه الأمور والاحداث بعد السقيفة وفدك فقد حذرت الزهراء من تردي الاحوال وزيادة الفتن على أمة الإسلام فقالت: (ويعرف التالون غب ما أسّس الاولون.. وابشروا بسيف صارم، وخرج شامل واستبداد من الظالمين يدع فيكم زهيدا وجمعكم حصيداً فيا حسرة عليكم...)[٢٠].

يستشف الباحث جملة امور من خطابها الانساني الذي يؤكد على قضية جدا خطيرة في وضع الأمة في المستقبل الذي يتحول تدريجيا إلى غير أهله إذا فقد أهله اول مرة وهو ما آلت اليه الأمور إلى من هم استسلموا يوم فتح مكة سنة ٨ هـ وكان جلهم من المنافقين إذ دفع اليهم رسول الله ﷺ سهم المؤلفة قلوبهم لرد كيدهم للإسلام فكيف بهم إذا وصلوا الحكم على الأمة، وهو ما حذرت منه بقولها متحسرة: (وابشروا بسيف صارم وخرج شامل واستبداد من الظالمين يدع فيكم زهيدا وجمعكم حصيدا فيا حسرة عليكم).

ولا يشك احد في ان الزهراء عليها السلام كانت تنطلق من منطلقات انسانية وهمها الفكر الانساني الإسلامي واثر ذلك عليه من الاتجاهات السياسية التي قد تصل بالفكر الإسلامي للأمة بثقافة السطحيات الشكلية وذوبان المحتوى والمضمون القرآنيين، وفعلا قد تكونت ثقافة جديدة بعد وصول الملك العضوض إلى السلطة فنشأت عند الأمة ثقافة الخوف والركون في أغلب الحقب التاريخية التي مر بها التاريخ الإسلامي ومجد هذا التاريخ السلطة في تدوينه وضاعت كثير من الحقوق وتراكم السخط من قبل الجماعات المسلمة مما كان يؤدي إلى

كثرة الثورات ضد هذا التأسيس ولكنها لم تكن عدوانية وإنما كانت غالبا ذات أهداف اجتماعية وانسانية[٢١].

ذكر بعض الباحثين المعاصرين انتقال السلطة من الاخوانيات من المؤمنين إلى ايدي قريش التي حاربتهم في فكرة الدولة[٢٢] وهذه الانتقالة قد حذرت منها الزهراء عليها السلام في خطبتها فان الدولة الاموية قد استولت على مقاليد الأمور السياسية بيد من حديد، شاع فيه الظلم والقسوة وانعدام الانسانية.

المبحث الثاني: الزهراء عليها السلام في ضوء المنهج الانثروبولوجي

نشطت الدراسات الانثربولوجية بشكل كبير في العصر الحديث وتطورت كثيرا في عصرنا واتخذت جوانب عدّة واتجاهات وأقسام منها الانثربولوجيا الثقافية والاجتماعية في دراسات فكرية انسانية وميدانية وحتى استعمارية لغرض السيطرة على شعوب بدائية في تطورها الحضاري، فقد درست شعوب العالم الثالث دراسات انثربولوجية اجتماعية لمعرفة العادات والتقاليد والسلوكيات لغرض التمييز بين الشعوب والمدن والثقافات ليسهل التعامل معهم عند الاحتكاك بهم، في حين ظلت الدراسات فقيرة في عالمنا ومحيطنا بشكل ملفت للنظر.

إن كلمة Anthropology عرفها كنت kant بانها مذهب في معرفة الإنسان وقد ايد هيدجر كنت في نظرته بانها النظر في احوال الإنسان البدنية والبيولوجية والنفسية وهي اليوم تسعى إلى تحديد ماهية الحقيقة بوجه عام[٢٣].

إذا كانت الانثربولوجيا هي النظر في احوال الإنسان وتصرفاته وسلوكياته فالأولى في الدراسات

الفكرية الإسلامية دراسة الإنسان المتكامل إذ نحن نحتاج ديمومة النماذج وانتاجها في كل جيل للمحافظة على السمات الانسانية في الاجيال اللاحقة، وهو بناء فلسفي للحياة تتبناها المؤسسات التعليمية في الدرجة الأولى لصياغة نظرية تعليمية على وفق نظرية الاسوة في القرآن الكريم أو نظرية النمذجة التي تقاربها في طرائق التدريس المعاصرة.

ولابد من التخلص من الخطاب الانثربولوجي الغربي المتهاون مع الاستعمار في دراسته للإسلام لذلك عد الوريث الاساسي للاستشراق[٢٤]، يرى بعض الباحثين التأكيد على البعد التاريخي في المجتمعات الإسلامية كدراسة الإسلام في صورته المثالية[٢٥]، فقد عد عصر النبوة هو النموذج الذي يجب ان يحتذى[٢٦] ولدراسة هذه الظاهرة أو التجربة لابد من دراسات للشخصيات التي صنعت الاحداث وأثرها في صناعة الاجيال وذلك لأصالتها وسيرتها وسلوكها ومنها السيدة الزهراء عليها السلام العنصر القريب والاقرب من نهج الرسالة وحضارتها بل ان كنيتها (أم ابيها) تدلّ على ذلك وهي كنية يفهمها العربي المنزلة السامية والرفيعة بمدى القرب من الاب ولها القاب أخرى ذات مضامين رفيعة جدا[٢٧]، وقد أعطاها الله عز وجل كرامة العصمة والطهارة لمؤهلاتها الشخصية المتميزة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٢٨]، ولا خلاف في انّ الزهراء من أهل البيت ذاك المصطلح الخاص الشرعي وقد فسرته السنة الشريفة فلا حاجة للرجوع إلى اللغة أو العرف مثلاً.

ان لدراسة العلاقة الصميمية مع الرسول صلى الله عليه وآله يكشف عن التفاعل

الروحي مع البناء الحضاري لمجتمع الجزيرة في عصر التأسيس والبناء أي المشاركة الفعلية في الالام والآمال لتكوين امة الإسلام حاولت الدراسات الاستشراقية التقليل من شأن الزهراء كدراسة لا منس[٢٩]، فله كتاب (فاطمة وبنات محمد) نشر في روما ١٩١٢ م باللغة الفرنسية، وهناك دراسة أخرى بعنوان (فاطمة بنت الرسول) كتبها لويس ماسنيون باللغة الفرنسية[٣٠].

ان اغلب الدراسات الاستشراقية تحتاج إلى اعادة قراءة وتقويم من ناحية الاحالات إلى المصادر فان الاعتماد على الروايات الصحيحة يفند جملة من اقوالهم المبنية على الروايات الضعيفة أو القدح بالشخصيات الإسلامية لهدف وغرض واضحين ولكن يتضح ذلك من معرفة احالاتهم وكشفها ثم نقدها نقدا موضوعيا لاكتشاف الحقيقة التاريخية واغراض واهداف الدراسات الغربية.

اشارت الروايات التاريخية إلى العلاقة بين الزهراء والرسول ﷺ وهي اسمى من ان تكون علاقة نسبية فالباحث المنصف يرى أنها اكبر من ذلك الاهتمام لوجود عناصر الامتداد الرسالي والمشاركة في بناء حضارة الإسلام واكتشاف البعد المستقبلي لهذه الحضارة، وكذلك يقرأ التاريخ كعلم نتجاوز به الماضي واحداثه للحاضر والمستقبل، وتشير دراسات معاصرة الآن إلى دراسات تاريخية ينظر فيها البعد التطوري لعلوم متداخلة مع التاريخ ذات علاقة به فالمعرفة التاريخية قد تداخلت فعلا مع مناهج العلوم الاجتماعية والانسانية من رصد منهج التطور وهو حقل للتواصل بين هذه العلوم[٣١]، ان تصرف الزهراء عليها السلام بعد وفاة الرسول ﷺ يستكشف منه حرصها على الديمومة الحضارية لفكر الإسلام

وخوفها من التحول الخطير فكانت خطبتها التي عبرت بها عن هذا التخوف وقد حصل، فقد اشارت إلى اهمية المنجز التحولي الذي قام به الرسول ﷺ لأنه انار الظلماء آنذاك واقام الهداية وانقذ من الغواية وبصر من العماية[٣٢]، قالت الزهراء عليها السلام حول هذا المنجز الحضاري الكبير الذي حول حياة المسلمين بانتقالة ثقافية إلى فكرة الدولة والنظام والتنظيم (الفكرة القانونية) بعدما كانوا ابعد منها واقرب إلى الفوضى في ابسط الأمور الحياتية: (فأنار الله بمحمد ﷺ ظلمها، وفرج عن القلوب بهمها، وجلى عن الابصار عممها، وعن الانفس غممها) [٣٣]، هذا المنجز الحضاري الذي انار الظلمات في قلب الجزيرة العربية وحول التخلف إلى حضارة كان من صنع النبي وسيرته وسلوكه فيكم فلا يضيع ولا يصادر وهي اشارة إلى التمسك بنور الرسالة الإسلامية والمنجز الحضاري بأسسه واصوله وقواعده.

كان هذا النص الصادر من الزهراء عليها السلام يشير اشارة واضحة إلى الانارة بالشريعة التي بها يكمل الإنسان ويتكامل بها، يقول الوحيد الخراساني: (ان الشريعة التي يكمل بها الإنسان وتصان بها العقول والنفوس والاعراض والاموال وتضمن بها الحقوق وتحفظ بها المصلحة العامة وتدعو إلى الايمان والعدل والتنزيه والتزكية والعز والعفة، وتسوق المجتمع إلى احسن نظام بإمامة الافضل في العلم والأخلاق والاعمال انما هي شريعة الإسلام) [٣٤].

ورد النص الفاطمي بتفاوت في بعض الكلمات بين المؤرخين ويمكن عقد مقارنة بين هذه النصوص، فقد ذكره الجوهري (ت ٣٢٣هـ) بعبارة: (فأنار الله بأبي ﷺ ظلمها..) [٣٥]،

وذكره ابن طيفور (ت ٣٨٠هـ) بعبارة: (فأنار الله عز وجل بمحمد ﷺ ظلمها وفرج عن القلوب...) [٣٦]، وذكره الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) بعبارة: (كشف عن القلوب..) [٣٧]، ويمكن الجمع بين هذه الخطب في دراسة الالفاظ وموضع الاختلاف فيها في دراسة مستقلة، لأن كلامنا هو عن الفعل الانثربولوجي الاجتماعي والثقافي في هذه الخطبة وجملة حياتها الشريفة، إذ ان النقطة الاساسية في حياتها الفعل والافعال الصادرة بعد فقدان النبي ﷺ وقد اشارت إلى خطورة المرحلة التاريخية اللاحقة بتأسيس ثقافة الإسلام الشكلي المنزوع والخاوي جوهريا، لذا قالت: (طاعتنا نظاما للملة وإمامتنا لمًّا للفرقة) [٣٨].

ومفهوم هذا الكلام الفوضى والاضطراب والفرقة والاختلاف في الصد عنهم وهو ما وقع في التاريخ الإسلامي اليوم فعنوان التوحد والاعتصام هو الطاعة والود والمودة مع الامامة لا مع المخالفة لهم وهو مشروع التوحد الإسلامي في ضوء التمسك بهذا المنهج الإسلامي وهو النظام في الطاعة والوحدة في الامامة ولكن الذي حصل ان الأمة افترقت، قال الإمام علي عليه السلام: (إلا ان هذه الأمة لا بد متفرقة كما افترقت الامم قبلهم فنعوذ بالله من شر ما هو كائن) [٣٩]، انما افترقت لعلة وسبب هو ظاهرة الانقلاب التي اشار اليها النص القرآني وقول الزهراء عليها السلام وخطبتها لأوائل المسلمين وقد بينت خطورة المرحلة آنذاك باعتبارها مرحلة تأسيس لما بعد النبوة ونص امير المؤمنين عليه السلام لما حدث في الواقع مع ان الاشارة القرآنية محذرة من الانقسام والفرقة وظاهرة الانقلاب لعدم الطاعة وترك النظام، وقد بين الرسول

بنصه النازل والشارح آثار الانقسام وأوصى بل أمر في التمسك بالطريق من بعده وبينه حفظا للامة من الاختلاف ولكنهم مع هذا اختلفوا وتصارعوا بالأقوال والافعال وتأسست ثقافة الشكلية الطقوسية، لذا قال امير المؤمنين عليه السلام: (إذا انبرى لنا قومنا فغصبونا سلطان نبينا فصارت الامرة لغيرنا وصرنا سوقة يطمع فينا الضعيف، ويتعزز علينا الذليل..) [٤٠] وقال الإمام الحسين عليه السلام: (ونحن اهل البيت اولى بولاية هذا الأمر عليكم..) [٤١].

ان دراسة هذه الظواهر التاريخية المعبرة عن منهج في رسم الإسلام النظري والعلمي على وفق الانثربولوجيا الثقافية والحضارية والاجتماعية بما يلائم الاسس والخطوط القرآنية ينتج بالفعل الواقع الحقيقي للمجتمع الإسلامي الموحد وخاصة ونحن نحاول رسم الصورة التأسيسية الأولى من قلب النبوة فاطمة الزهراء عليها السلام من خلال احوالها واقوالها وافعالها وسلوكها واهدافها وغاياتها من دون التركيز على الجزئيات الحدثية بل غاية الزهراء عليها السلام تذكير وتحذير الأمة من أهوال الفرقة والانقسام عن الطاعة والقيادة لأئمة الهدى:، فقد اهتمت الزهراء في خطابها بالنزعة التعليمية التي تروم تقديم نموذج جدير بالاقتداء، وهذه الابعاد ممكن أخذها من السرد الذاتي للشخصية كما ذكر ذلك في معجم السرديات في دراسة الشخصيات دراسة ذاتية[٤٢]، ولكن بتحليل واستنتاج.

الخلاصة

بعد هذه الجولة في المنهج الانساني والانثربولوجي كآليات معاصرة للكشف عن جملة امور عامة في احوال الزهراء عليها السلام توصلنا لما يأتي:

العامل الانساني هو المحرك للسيدة الزهراء عليها السلام في ارشاد الأمة لأصالة النظرية الإسلامية ووعي مرحلة ما بعد النبوة.

بينت الزهراء عليها السلام عمق المنجز الحضاري والثقافي الانثربولوجي محذرة من مصادرة الجهد النبوي وأئمته لصالح من كانوا يكيدون له.

والحمد لله رب العالمين..

الهوامش:

[١] العودات، حسين، النهضة والحداثة بين الارتباك والاخفاق (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١م) ص ١٥٤، ص ١٥٨.

[٢] المرجع نفسه، ص ١٥٥.

[٣] معجم مصطلحات الحداثة ونقدها، اعداد: قسم التراث والمعاصرة، موسوعة غير منشورة، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٩٠.

[٤] جو تشلك، لويس، كيف نفهم التاريخ، تر: عائدة سليمان عارف واحمد مصطفى ابو حاكمة (بيروت: دار الكتاب العربي، بلا) ص ٤٣.

[٥] قال تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ سورة العصر/ ٢ – ٣.

[٦] قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ سورة العلق / ٥.

[٧] قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ سورة التين / ٤.

[٨] قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾ سورة الفجر/ ١٥.

[٩] قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ سورة الإنسان/ ٢.

[١٠] قال تعالى: ﴿بَلْ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ سورة القيامة / ١٤.

[١١] قال تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ سورة الرحمن / ٣ – ٤.

[١٢] سورة الاسراء / ٧٠.

[١٣] زكار، سهيل، ندوة نشرتها مجلة المنهاج في حقل منتدى المنهاج حول التاريخ، العدد ٢/ السنة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦ م، يصدرها مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ص ٣٠٤.

[١٤] السبيتي، عبد الله، المباهلة (طهران: مكتبة النجاح، ١٣٦٦ هـ) ص ٧٥.
[١٥] الاسكافي، محمد بن همام، كتاب التمحيص، تحقق: مدرسة الإمام المهدي (قم: مدرسة الإمام المهدي، بلا) ص ٦.
[١٦] سورة التوبة / ١٢٨.
[١٧] الجوهري، ابو بكر احمد بن عبد العزيز برواية عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي، السقيفة وفدك، تحقق: محمد هادي الاميني (بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر، ١٤١٣ هـ) ص ١٠١.
[١٨] المصدر نفسه، ص ١١٨.
[١٩] الجوهري، السقيفة وفدك، ص ١٢٠.
[٢٠] المصدر نفسه، ص ١٢١.
[٢١] شمس الدين، محمد مهدي، محاضرات في التاريخ الإسلامي (السيرة النبوية) تحقق: حسن كريم الربيعي، غي منشورة، ص ٨.
[٢٢] اريك وولف، التنظيم الاجتماعي في مكة وأصول الإسلام، اعداد: ابو بكر احمد باقادر (بيروت: دار الهاوي، ١٤٢٦ هـ) ص ٢٢٧.
[٢٣] للمزيد ينظر: معجم مصطلحات الحداثة ونقدها، اعداد مركز الفكر الإسلامي المعاصر، قسم التراث والمعاصرة، غير منشورة، ص ٢٥٨.
[٢٤] باقادر، ابو بكر، الإسلام والانثروبولوجيا (بيروت: دار الهادي، ص ١٤٢٥ هـ) ص١٢٧.
[٢٥] المرجع نفسه، ص ١٣٠، دراسة عند اكبر احمد في ستة نماذج مثالية للمجتمع الإسلامي.
[٢٦] المرجع نفسه، نفس الصفحة.
[٢٧] الحكيم، حسن عيسى، فاطمة الزهراء شهاب النبوة الثاقب (قم: شريعة، ١٤٣٠ هـ) ص ٣٣.
[٢٨] الاحزاب / ٣٣.
[٢٩] الحكيم، الزهراء، ص ٢٨.
[٣٠] المرجع نفسه، ص ٤٢.
[٣١] وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ اتجاهات مدارس مناهج، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢ م) ص ٣٨٦.
[٣٢] الحكيم، الزهراء، ص ٢٤٢.
[٣٣] ابن رستم، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري الصغير، دلائل الامامة، تحقق: قسم الدراسات

الإسلامية (قم: بعثة، ١٤١٣ هـ) ص ١١٢.
[٣٤] الخراساني، وحيد، منهاج الصالحين، تعليقة الوحيد الخراساني على منهاج الصالحين للسيد الخوئي، ص ٢٩٧.
[٣٥] الجوهري، السقيفة وفدك، ص ١٤١.
[٣٦] ابن طيفور، ابو الفضل بن أبي طاهر، كتاب بلاغات النساء (قم: مكتبة بصيرتي، بلا) ص١٥.
[٣٧] الطبرسي، ابو منصور احمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، تحقق: محمد باقر الخرسان، النجف الاشرف: مطبعة النعمان، ١٣٨٦ هـ) ص ١٣٣.
[٣٨] الاربلي، ابو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الائمة (بيروت: دار الاضواء، بلا) ص ١٠٩.
[٣٩] صفوت، احمد زكي جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة، مراجعة: محمد جاسم الحديثي (بغداد: بيت الحكمة، ١٩٩٩م) ص١٦٨.
[٤٠] صفوت، جمهرة خطب العرب، ص ١٧٧.
[٤١] المرجع نفسه، ص ١٩٩.
[٤٢] مجموعة باحثين، معجم السرديات، اشراف: محمد القاضي، (بيروت: الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، ٢٠١٠ م) ص ٢٥٨.

الشيخ عبد الكريم آل نجف
باحث إسلامي/ العراق

الشَّيخ محمَّد حسين النَّائيني
دراسة في حياته العلميَّة والسِّياسيَّة

ولادته ونشأته

ولد الشَّيخ محمَّد حسين النَّائيني في سنة ١٢٧٣هـ (١٨٥٧م) [١] في مدينة نائين التَّابعة إلى أصفهان، وفي أُسرة دينية معروفة؛ حيث كان والده الشيخ عبد الرحيم ـ وكذلك آباؤه من قبله ـ يتمتَّع بلقب شيخ الإسلام في أصفهان، وهو يعادل لقب المفتي في البلاد العربية، ويمثِّل منصباً دينياً؛ حيث كان السلطان القاجاري يقوم بتعيين علماء في المدن الرئيسية في هذا المنصب، ويخلع على كلِّ واحدٍ منهم لقب شيخ الإسلام. وبعد والده أصبح أخوه الأصغر منه شيخاً للإسلام في أصفهان، أمّا الشيخ محمد حسين النائيني فقد أصبح في ما بعد شيخ الإسلام في البلاد الشيعية كافّة من دون أن يحتاج في ذلك إلى فرمان سلطاني.

نشأ في نائين، وتعلَّم عند أساتذتها المقدِّمات والمبادى الأوَّليَّة، ثم هاجر إلى أصفهان لإكمال دراسته هناك، وذلك في سنة ١٢٩٣هـ أو ١٢٩٥هـ

(١٨٧٦ أو ١٨٧٨م)، فـدرس عنـد الشيخ محمَّد باقر نجـل الشَّـيخ محمـد تقـي صـاحب « حاشـية المعـالم »، والشَّيخ محمد حسن المعـروف بـالهزار جريبـي، وأبي المعـالي الكلبـاسي، والشَّيخ جهـانكير القشـقائي الشـهير بتضلّعه بالحكمة والكـلام. ويتحـدّث الشـيخ النـائيني عـن تلـك المرحلـة الدِّراسية من حياته، فيذكر أنّه لم يـترك درس الشّيخ محمـد بـاقر طـوال المـدَّة التي قضـاها في أصـفهان، وأنّـه كـان يدرس عنـده كتـاب « نجـاة العبـاد » للشـيخ محمـد حسـن صـاحب « الجواهر ». ويذكر أيضاً أنّه في تلـك الآونة كانت تربطه علاقـة حميمـة مـع السـيد جمـال الـدين الأسـد آبـادي المعروف بالأفغاني[٢].

وبعد أن استوعب الشَّيخ النَّـائيني المعطيات العلميَّـة المتـوافرة في مدينـة أصفهان، لم يعد يجد فيها شـيئاً يشـفي غليله العلمي، فوجّه نظره إلى العراق، وكانت المرجعية يومئذٍ للمجدِّد السيِّد محمد حسن الشيرازي، فقصد الشَّـيخ النَّـائيني سـامرَّاء ووصـلها في سـنة ١٣٠٣هـ (١٨٨٤م)، وبـدأ يحـضر دروس السيِّد إسماعيل الصدر والسيِّد محمد الأصفهاني.

وبعـد مـدَّةٍ، حـضر دروس السـيِّد محمد حسـن الشـيرازي، وأخَـذَ يثـير قضايا علميّة دقيقة لفتت نظـر السـيّد الشيرازي إليه، فسأله عن مصدر هذه القضايا، فأجابه الشـيخ النـائيني بـأنّ أُستاذه في أصفهان درّسه كتاب « نجاة العباد » في الفقه، وكـان يُشـكِل أثنـاء الدرس على حاشية السـيِّد الشـيرازي عليه، ثم يجيب عن هذه الإشـكالات، وهذا هو مصدر تلك القضايا، فتركت هذه الحادثة وقعاً خاصَّاً في قلب السيِّد المجدِّد الشيرازي، وجعلت لـه مكانـة خاصَّة لديه، ما جعلـه يشـير إلى أحـد العلماء المقرَّبين لديه، وهو السيد محمد الأصفهاني، بأن يهتمّ بالشَّيخ النَّـائيني

ويقوِّي علاقته به[٣].

واصل الشَّيخ النَّائيني حضور درس المجدِّد السيِّد محمد حسن الشيرازي حتى وفاته في عام ١٣١٢هـ (١٨٩٥م). وصار في أواخر أيَّامه كاتباً ومحرِّراً خاصّاً له.

كما واصل الحضور في درس السيِّد محمد الأصفهاني، ولازم بحث السيِّد إسماعيل الصَّدر إلى عام ١٣١٤هـ (١٨٩٧م)، وهاجر معه إلى كربلاء في تلك السنة، وبقي معه عدة سنين فيها، ثم هاجر إلى النجف الأشرف المقرّ الأخير له، منهياً بذلك دورة التحصيل ومبتدئاً دورة العطاء العلمي.

وهناك كان اسم الشيخ محمد كاظم الخراساني يتألَّق في سماء الحوزة والمرجعية الدينية، وبخاصَّةٍ بعد وفاة السيِّد المجدِّد الشيرازي، وكانت مكانته العلمية الرفيعة تجذب إليه عدداً كبيراً ونوعياً من الطلاّب. وفي ظلِّ هذا الظرف العلمي لم يشأ الشيخ النائيني الشروع بالتَّدريس، مفضِّلاً في هذه الآونة التعاون العلمي والسياسي مع الشيخ الخراساني؛ حيث كان الشيخ الخراساني يعقد في داره مجلساً خاصّاً يحضره كبار العلماء للمداولة في المسائل العلمية المعضلة، فكان الشيخ النائيني وجهاً بارزاً في هذا المجلس.

وسنجده النصير الأكبر للشيخ الخراساني في القضية الدستورية التي قادها لإصلاح الحياة السِّياسيَّة في إيران.

مكانته العلميَّة ومرجعيَّته

يتميَّز الشَّيخ محمد حسين النَّائيني عن أقرانه وعلماء عصره بمكانته العلمية الخاصَّة بينهم. فلم يكن حلقة كباقي الحلقات التي يقتصر دورها على ربط الماضي بالحاضر ونقل نتاج الماضين إلى المعاصرين، وإنما كان حلقة مشعَّة، ما زال شعاعها متواصلاً ومتوهِّجاً في الدِّراسة الحوزوية التخصُّصيَّة منذ ٦٠

عامـاً وحتـى الآن، ولا تـزال آراؤه ونظرياتـه تتـداولها الأوسـاط العلميـة وتهيمن بقـوة عـلى الفكـر الأصـولي في مرحلتـه المعـاصرة، ويعـبّر عنهـا باسـم « مدرسة النَّائيني »؛ بحيث يُعدُّ التطرُّق لـرأي الشـيخ النـائيني في مسـألة مـا ومعالجته سلباً أو إيجاباً ضرورة علميـة. ولم يكـن المحقّـق الشـيخ آغـا بـزرك الطهراني مبالغاً حينما قال فيـه: «... أمّـا هو في الأُصول فأمر عظيم، لأنه أحـاط بكلّياتـه ودقّقـه تـدقيقاً مدهشـاً وأتقنـه إتقانـاً غريبـاً. وقـد رنّ الفضـاء بأقوالـه ونظرياته العميقة، كـما انطبعـت أفكـار أكثر المعاصرين بطابع خاصّ من آرائـه، حتى عُدّ مجدّداً في هذا العلم كـما عُـدَّت نظريّاتـه مماثلـة لنظريـات شـيخنا الخراساني، صاحب « الكفاية »، وكـان لبحثـه ميـزة خاصَّـة لدقَّـة مسـلكه وغموض تحقيقاته، فلا يحـضره إلاّ ذوو الكفاءة من أهـل النَّظـر، ولا مجـال فيـه للنَّاشـئة والمتوسِّـطين لقصـورهم عـن الاستفادة منه »[٤].

وقـد انعكـس هـذا الواقـع عـلى مسـتوى تلامذتـه الـذين تسـنَّموا المرجعيَّة والرِّيـادة العلميـة مـدَّة تربـو على نصف قـرن، أمثـال السـيِّد جمـال الـدين الكلبايكـاني، والسـيِّد محمـود الشهرودي، والسـيِّد محسـن الحكـيم، والسيِّد أبي القاسم الخوئي، والعلاَّمـة الطباطبـائي، والشـيخ حسـين الحـلي، والشيخ محمد تقي الآملي، وغيرهم.

أمّا آثاره العلميّة، فلـه تعليقـة عـلى « العروة الـوثقى »، إضـافة إلى كتابـه الشهير « تنبيـه الأُمَّـة وتنزيـه الملّـة »، وهناك تقريرات ومخطوطات؛ أشهرها « فوائد الأُصول » بقلم الشيخ محمـد عـلي الكـاظمي الخراسـاني، و « مُنيـة الطالـب في شرح المكاسـب » بقلـم الشـيخ مـوسى النجفـي، و « أجـود التقريـرات » بقلـم آيـة الله السـيِّد أبي القاسم الخوئي.

وعلى صعيد المرجعية الدينيـة بـرز

اسم الشيخ النَّائيني مرجعاً دينياً في الفتوى والتقليد، بعد وفاة شيخ الشريعة الأصفهاني، وذلك إلى جانب السيِّد أبي الحسن الأصفهاني الذي كان أشهر من زميله عند العامَّة، فيما كان النائيني أشهر منه عند الخاصَّة[٥].

الشَّيخ النَّائيني والثَّورة الدُّستورية في إيران

وجدنا، في ما سبق، أنّ الشيخ النائيني كانت تربطه علاقة وطيدة بالسيِّد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني منذ أيام دراسته في أصفهان عندما كان في العشرينات من عمره، ويؤكِّد الشيخ النائيني نفسه أنّ هذه العلاقة تواصلت في ما بعد، فيقول: ففي أيام اندلاع ثورة التنباك سنة ١٣٠٩هـ (١٨٩١م)، قدم السيِّد جمال الدين إلى العراق ووصل سامرَّاء، « وقصدني إلى غرفتي فالتقيته، وطلب منِّي أن أُرتِّب له لقاءً خاصَّاً بالسيِّد المجدِّد الشيرازي لمدّة نصف ساعة، فامتثلت، طلبه لكن اللقاء لم يتمّ »[٦].

وهذه العلاقة التي يبدو التجاوب فيها بين الرجلين واضحاً تكشف بشكل أوّلي عن تطلُّع قديم وعميق إلى السياسة والإصلاح السياسي في شخصية الشيخ النائيني، وهو ما سيتعزَّز أكثر من خلال علاقة التلمذة ـ وما انطوت عليه من خصوصيات ـ مع السيِّد المجدِّد الشيرازي، وعلاقة التعاون السياسي والعلمي مع الشيخ محمد كاظم الخراساني. فممَّا لا شكّ فيه أنّ العلاقة التي ربطت بينه وبين أقطاب الإصلاح هؤلاء لم تنطلق من فراغ، ولم تمرّ من دون أثر تتركه في حياة الشيخ النائيني، ومن هنا نجد أنّ التطلُّع نحو السياسة والإصلاح الذي بدأه الشيخ النائيني منذ العشرينات من عمره، قد بلغ ذروته عندما أصبح في الخمسينات من عمره، وذلك من

خلال المشاركة الفعَّالة في الحركة الدستورية الإيرانية.

فقد كان أحد أعضاء هيئة العلماء التي شُكِّلت لتوجيه الحركة وقيادتها تحت إشراف الشيخ الخراساني[٧].

ويُعتَقَد أنَّ اسم « ميرزا محمد »، الوارد في بعض المصادر والوثائق بأنّه كان سكرتيراً للشيخ الخراساني، هو نفسه الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني، فقد ذكر أحد تلامذته، وهو آية الله الشيخ ميرزا هاشم الآملي، أنّ الشيخ النائيني هو الذي كان يتولّى كتابة البرقيات والبيانات التي كانت تصدر باسم الشيخ الخراساني[٨].

وقد واصل الشيخ النائيني دوره الرئيس في الحركة حتى أيامه الأخيرة؛ حيث ذكر الأخ الأصغر للشيخ النائيني، أنَّ أخاه كان في جملة العازمين على الرحيل مع الشيخ الخراساني إلى إيران من أجل صدّ الهجوم الروسي على شمال إيران وتوجيه الحركة الدستورية من داخل الساحة الإيرانيّة نحو الاتّجاه المطلوب الذي انحرفت عنه أخيراً[٩]، لكنَّ ذلك الرَّحيل لم يتم بسبب الوفاة المفاجئة للشيخ الخراساني. ويتمثَّل الجهد الأكبر الذي بذله الشيخ النائيني والدَّور الأعظم الذي أدَّاه، في هذا الاتّجاه، في تأليف كتاب « تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة » الذي يُعَدُّ زبور الحركة الدستورية؛ حيث قام الشيخ النائيني من خلاله بدور المنظّر الفكري وواضع الأُسس الفقهية لها.

مع الجهاد في إيران والعراق

في اليوم السابع من شهر محرَّم الحرام عام ١٣٣٠هـ (كانون الثاني ١٩١٢م)، وصلت برقيَّات إلى النجف الأشرف تتحدَّث عن جرائم بشعة ارتكبها الروس في المناطق التي احتلّوها في شمال إيران، فقرّر علماء الدين التوجّه للجهاد بعد توقّف المحاولة الأولى لهم التي كانت قبل هذا التأريخ بثلاثة أسابيع إثر الوفاة

المفاجئة للشيخ الخراساني، واستعدّوا للسفر هذه المرّة أيضاً، وانتُخِبَت هيئة من العلماء للإشراف على حركة الجهاد برئاسة الشيخ عبدالله المازندراني، كما تقرَّر الاجتماع في الكاظمية لاتّخاذ القرار النهائي هناك. وكان الشيخ محمد حسين النائيني أحد العلماء المشاركين في هذا التحرُّك الجهادي[١٠]، وبعد اجتماعهم في الكاظمية قرَّر العلماء ترك المبادرة العسكرية في مثل هذه المسألة بيد الدولة الإيرانية واتِّباع رأيها في مسألة الذهاب إلى الجبهات، ولمّا استطلعوا رأيها تبيّن لهم عدم الحاجة إلى ذلك.

وعندما أعلن الجهاد ضدّ الاحتلال الانجليزي في العراق عام ١٣٣٣هـ (١٩١٤م)، كان الشيخ محمد حسين النائيني من جملة العلماء المشاركين فيه، ويروي آية الله السيد شهاب الدين المرعشي أنّه يتذكَّر جيداً دور الشيخ النائيني المؤثر في الجهاد والجبهات[١١].

قيادة الحركة الاستقلالية في العراق

بعد مشاركته في الجهاد ضدّ الاحتلال البريطاني للعراق عام ١٩١٤م، لم يعد للشيخ محمد حسين النائيني نشاط سياسي، طوال السنوات الست الممتدّة من ذلك التاريخ وحتى آب ١٩٢٠م؛ حيث ذُكِرَ أنه كان بعد هذا التأريخ إلى جنب شيخ الشريعة الأصفهاني في مدَّة مرجعيته القصيرة التي امتدّت عدّة أشهر من أواخر عام ١٩٢٠م، والتي كانت مليئة بأحداث ثورة العشرين. وهنا ينبغي التوقُّف للإشارة إلى أنّ ثورة العشرين استمدّت فكرها السياسي من الحركة الدستورية الإيرانية إلى حدٍ ما، وأنّ القائمين عليها من العلماء والمراجع كانوا من تيّار هذه الحركة، وأنها تمحورت حول المطالبة بملك مقيّد بدستور ومجلس نيابي، إلاّ أنها لم تطالب بإشراف المجتهدين على أعمال المجلس النيابي كما فعلت الحركة

الدستورية. وربما يعود السبب في ذلك إلى وجود أبناء السنّة الذين يمثلون نسبة مؤثرة في العراق.

والمسألة التي قد تنطوي على دلالات مهمَّة هي أنّ الشيخ النائيني بدأ دوره في هذه الثورة عندما بلغت نهايتها، وسنجده عما قليل أحد القادة الثلاثة للحركة الاستقلالية العراقية، التي انبثقت في عام ١٩٢١ وتواصلت حتى عام ١٩٢٤م.

والتفسير الذي يترجح الاعتقاد به هو أنّ اختيار الشيخ النائيني للقيام بهذا الدور لم يكن عفوياً، وإنّما كان قائماً على أساس اختزان دروس الحركة الدّستورية ووعيها، فإنّ ثورة العشرين واجهت في أواخر عام ١٩٢٠م المأزق نفسه الذي واجهته الحركة الدستورية في أواخره، وهو الوقوع في الفخ البريطاني. ومن هنا انطلق الشيخ النائيني يذود عن ثورة العشرين في المرحلة الأخيرة منها.

ففي ١٢ آذار ١٩٢١م، حسم مؤتمر القاهرة القضية العراقية بتسمية الأمير فيصل بن الشريف حسين مرشّحاً وحيداً لعرش العراق. وهنا وقف الشيخ محمد حسين النائيني ــ ومعه السيد أبو الحسن الأصفهاني ــ ضدّ فكرة الترشيح لعرش العراق، سواء كان المرشّح فيصلاً أم غيره، ما لم يُضمن استقلال العراق ويتمّ إنهاء الانتداب البريطاني له أولاً وقبل أي شيء آخر، معتبراً استقلال العراق وتشكيل الحكومة المستقلّة فيه المنفصلة عن الأجنبي والمقيّدة بدستور ومجلس نيابي هدفاً مقدّماً على مسألة العرش، فيما وافق الشيخ مهدي الخالصي على فكرة الترشيح من دون ذلك الشرط، واختار بدلاً عنه أن يشترط على فيصل أن يكون منفصلاً عن الأجنبي مقيّداً بدستور ومجلس نيابي، فوافق فيصل على هذا الشرط، وأقسم عليه أمام الشيخ الخالصي

الذي بايعه على هذا الأساس. ثم ما لبث أن سحب بيعته منه بعدما تبيّن له عدم التزام فيصل بالشرط المذكور.

وأخيراً توافق الزعماء الثلاثة على معارضة الانتداب والمعاهدة البريطانية العراقية، وترشيح الأمير فيصل لعرش العراق، وعلى المطالبة بحكومة عراقية مستقلّة ومقيِّدة بدستور ومجلس نيابي، وواصلوا معارضتهم التي انتهت بتسفيرهم مع عدد آخر من العلماء المحيطين بهم إلى إيران، فأقاموا هناك عدّة أشهر جرت بعدها مفاوضات بينهم وبين الحكومة العراقية، انتهت بموافقة الحكومة العراقية على عودة العلماء شريطة عدم التدخّل في الشؤون السياسية[١٢].

عودة إلى السَّاحة الإيرانيَّة

في نهاية حزيران ١٩٢٣م، قامت الحكومة العراقية بتسفير العلماء المعارضين للانتداب البريطاني والمحتجِّين على نفي الشيخ محمد مهدي الخالصي إلى خارج العراق. وفي مدّة إقامتهم في إيران، الممتدّة من ذلك التأريخ حتى نيسان ١٩٢٤م، جرت أحداث رئيسة في إيران، شارك فيها هؤلاء العلماء بشكل عام، وآية الله النائيني منهم بشكل خاص، بدور رأى بعض المؤرّخين والكتّاب أنَّه كان سلبياً وموجباً للانتقاد.

ففي تلك الآونة كانت الساحة الإيرانية يتجاذبها اتّجاهان سيَّاسيان أساسيَّان هما:

١ - الاتّجاه الرافض للنفوذ البريطاني، وهو الاتّجاه الشعبي الذي يحظى بقيادة العلماء وتجاوب أحمد شاه معه.

٢ - الاتّجاه المؤيِّد للانجليز والسَّائر في ركابهم، وعلى رأسه رضا خان الذي كان وزيراً للحربية آنذاك.

وبعد مدَّة من وصول العلماء إلى إيران، وتحديداً في ٢٧ تشرين الأوّل ١٩٢٣م، تمَّ تعيين رضا خان رئيساً

للوزراء تحت ضغط الانجليز وتأثيرهم، ما جعل أحمد شاه يشعر بالريبة وينظر بالشك إزاء مستقبله، فصمّم على الخروج من إيران إلى أوروبا، وطلب من الوزير المفوّض البريطاني « لورن » أن يأخذ تعهُّداً من رضا خان بتأمين سلامة ولي عهده. ومن أجل أن تخلو الساحة له سارع رضا خان إلى تقديم هذا التعهُّد.

وفي ١ تشرين الثاني ١٩٢٣م، عشية سفره الأخير ـ الذي انتهى به مصيره السياسي ـ إلى أوروبا، توجَّه أحمد شاه إلى مدينة قم، وذلك لتوديع العلماء الثلاثة: آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري، وآية الله السيِّد أبي الحسن الأصفهاني، وآية الله الشيخ محمد حسين النائيني.

وفي أثناء غياب أحمد شاه عن الساحة، بدأ رضا خان الدعوة إلى تأسيس نظام جمهوري في إيران، طامحاً من وراء ذلك إلى التخلُّص من الأُسرة القاجارية وتأسيس نظام جديد يكون بزعامته، واستطاع أن يعبِّئ لصالح هذه الفكرة، التي لم تكن جديدة على الساحة الإيرانية، بعض الفئات، لكن الرأي العام، وبزعامة القيادة الإسلامية، تمسّك برفض هذه الفكرة التي تعني عملياً تحكّم الانجليز بكل شيء وإن كانت من الناحية النظرية تقدّم صورة أفضل من الحكم الوراثي؛ حيث اجتمع العلماء الثلاثة في قم واتّفقوا على ضرورة إقناع رئيس الوزراء بأن أحمد شاه لا يمثّل خطراً على البلاد، وبالتالي لا مسوّغ لطرح فكرة الجمهورية، خصوصاً وأنّ الدستور يحدّ من صلاحيات الشاه.

وقد نجح العلماء، أخيراً، في تحقيق هذا الهدف وإنقاذ البلاد من مأزق خطير. ففي عشية عودة آية الله السيد أبي الحسن الأصفهاني وآية الله الشيخ محمد حسين النائيني إلى العراق، وتحديداً في آذار ١٩٢٤م.، قدم رضا

خان إلى قم لتوديع العلماء، فتباحثوا معه وأقنعوه بضرورة التخلّي عن فكرة الجمهورية، وأصدروا بياناً يعلنون فيه للشعب الإيراني تخلِّي رضا خان عن فكرة الجمهورية، وانتهاء الأزمة السياسية في البلاد، وأعلن رضا خان ذلك أيضاً بنفسه في بيان مستقل موجّه إلى الشعب الإيراني.

وبهذا الموقف استطاع رضا خان أن يعزّز مكانته لدى العلماء، ويوجد لديهم الثقة به بوصفه سياسياً يحترم الإسلام والعلماء ويحتكم إلى رأيهم في اللحظات الحرجة، وسيقوم بتوظيف هذه النتيجة لصالحه في المعركة مع أحمد شاه؛ فلئن أخفقت فكرة الجمهورية بوصفها وسيلة لإقصاء أحمد شاه من العرش، فإنّ رئيس الوزراء كان لا يزال يملك الوسائل البديلة التي تحقّق له ذلك.

وعلى صعيد القيادة الإسلامية ظهر اتّجاهان بشأن الموقف من رضا خان:

١ - الاتّجاه الرافض لرضا خان رفضاً قاطعاً بسبب علاقاته المشبوهة بالانجليز، ويمثّل هذا الاتّجاه آية الله الشهيد السيِّد حسن المدرس.

٢ - الاتّجاه الواثق به بوصفه سياسيّاً مطيعاً للعلماء؛ ويمثِّل هذا الاتّجاه بالدرجة الأولى آية الله الشيخ النائيني وبعده آية الله السيِّد أبو الحسن الأصفهاني. ويبدو أنّ الأساس الذي انطلق منه هذا الاتّجاه يتمثّل باليأس من عودة أحمد شاه إلى السلطة، وبالتالي عدم إمكانية الرهان عليه. وقد أبدى رضا خان طوال المدَّة السابقة احتراماً كبيراً للعلماء حتى أنَّه طلب ذات مرّة من آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري رسالته العملية ليقلِّده على أساسها. من هنا وثق به آية الله الشيخ النائيني وآية الله السيِّد أبو الحسن الأصفهاني باعتباره بديلاً مناسباً لأحمد شاه.

والواقع أنَّ تجربة الشيخ النائيني، في

الحركة الدستورية، أكسبته حساسيّة شديدة تجاه الاستعمار، وقد وجدنا ذلك بوضوح في زعامته للحركة الاستقلالية في العراق، فمن غير المعقول الاعتقاد بأنّ الشيخ النائيني قد غضّ الطرف عن عمالة رضا خان للانجليز، أو تهاون في مقاومتهم. ومهما تكن نتائج البحث في صحّة موقفه الواثق برضا خان أو عدم صحّته، ومدى إمكانية القول بأنه كرّر خطأ الشيخ محمد مهدي الخالصي في مبايعته للملك فيصل، فإنّ زعيماً دينياً قضى شطراً من عمره في مقاومة الاستعمار وتنقّل بين عدة خنادق وجبهات إيرانية وعراقية، لا يمكننا أن نفسّر ذلك الموقف منه بالتهاون أو المهادنة.

ويبدو من بعض الوثائق أنَّ الشيخ النائيني، في الأيام الأخيرة من وجوده في إيران، سعى إلى إقناع آية الله السيِّد حسن المدرس بالتخفيف من معارضته لرضا خان[١٣]، لكنه أخفق في ذلك، وتواصلت الأحداث حتى جاء عام ١٩٢٥م؛ حيث قام رضا خان بزيارة سريّة إلى العراق، وتوجَّه إلى النَّجف الأشرف ليلتقي العلماء، وليحسم قضية العرش في إيران. ويروي الشيخ محمد حرز الدين أنّ موثوقاً عنده روى له، في عام ١٣٤٥هـ (١٩٢٥م)، بأنّ آية الله السيِّد أبا الحسن الأصفهاني وآية الله الشيخ النائيني وآخرين اجتمعوا مع رضا خان في النجف الأشرف في حرم أمير المؤمنين عليه السلام ليلاً قبل الفجر بساعتين، وكان الراوي حاضراً ضمن حاشية أحد العلماء الحاضرين، وتداول العلماء معه الحديث حول شؤون إيران، وأخذوا عليه العهود والمواثيق والأيمان أن يسير برأي العلماء، وأن يكون هناك مجلس شورى يشرف عليه خمسة من المجتهدين، وشروطاً أخرى، ولم تنصّ الرواية على المطلب الذي جاء رضا خان من أجله. لكن السياق يوضح بأنّ مطلبه كان تأييده في إنهاء حكم الأسرة

القاجارية وتسنّمه العرش بدلاً منها[١٤].

وفي مقابل التعهُّدات والأيمان التي أُخذت منه، أصدر الزعيمان الدينيان السيد أبو الحسن الأصفهاني والشيخ محمد حسين النائيني فتوى مشتركة، حرّما فيها وبشدّة جميع أشكال المعارضة لحكم رضا خان[١٥]. وينبغي التوضيح هنا أنّ تحريم المعارضة لا يعني أنَّ الزعيمين الدينيين نظرا إلى حكم رضا خان على أنّه حكم إسلامي، وإنّما يعني وجود المصلحة فيه على فرض التزامه بتعهُّداته المذكورة، وحينئذٍ فالمعارضة ستكون لتلك المصلحة ولموقف المرجعية الدينية. ومن هنا تأخذ الفتوى زخمها الشرعي.

وهكذا استتبّ الأمر لرضا خان، وبادر فوراً إلى خلع أحمد شاه والجلوس بدلاً منه على عرش إيران، وتأسيس حكم الأُسرة البهلوية الذي أسقط عام ١٩٧٩م على يد الإمام الخميني ﵀.

ولكنّه، وبعد أن استقرّ به المقام على العرش، واطمأنّ إلى مصيره ومستقبله، قلب للعلماء ظهر المجن، واتّخذ أتاتورك قدوة له في الحكم والسياسة.

إنّ هذه الفتوى كانت آخر نشاط سياسي للشيخ النائيني، وبها ختم حياته السياسية، وتفرَّغ للدَّرس والبحث وشؤون المرجعية الدينية، مخلّفاً وراءه ثلاث تجارب سياسية في الإصلاح والمقاومة، انتهت جميعاً بمصير واحد هو خروج الاستعمار من الباب وعودته إلى الدار من الشباك، وتجاربه هذه كانت مع الحركة الدستورية الإيرانية، الحركة الاستقلالية العراقية، الحكم البهلوي في إيران.

لقد قسّم الباحث الإيراني عبد الهادي الحائري حياة الشيخ النائيني إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة التحرُّك ضدّ الاستبداد، ومرحلة قيادة الحركة

الاستقلالية في العراق، وأخيراً مرحلة الصداقة مع الأنظمة الحاكمة في إيران والعراق[١٦]، متّخذاً من تأييد الشيخ النائيني لحكم رضا خان مثالاً للمرحلة الثالثة التي نجد في تسميتها بالصَّداقة استعجالاً واضحاً.

لقد كانت أواسط العشرينات آونةً حاسمة على صعيد العالم الإسلامي ككل، ففي العراق قُضي على الحركة الاستقلالية، وفي إيران أُنهي الحكم القاجاري، وفي تركيا أقيمت الجمهورية وتمّ إسقاط آخر رموز الدولة العثمانية، وفي الجزيرة العربية ومصر والشام تمكّنت أُوروبا من فرض هيمنتها عبر معاهدات مذلّة وأنظمة هزيلة، وهكذا لم تكن المسألة القائمة في العالم الإسلامي آنذاك مسألة عميل هنا وحاكم هناك، بقدر ما هي مسألة الأمّة التي تحتاج إلى بناء جديد يمكّنها من الوقوف على قدميها أمام الهجمة الأوروبية الشاملة، وهي مسألة ترتبط بالجذور أكثر ممّا ترتبط بالسياسة التي أصبحت أهميّتها ثانوية، ومن هنا جاءت موافقة المرجعية الدينية على اشتراط عدم التدخُّل في السياسة عندما طلب منها ذلك مقابل العودة إلى النجف الأشرف، فإعادة البناء من جديد كانت أهمّ من السياسة ومعطياتها.

سجاياه الرُّوحيَّة

تمتّع الشَّيخ محمَّد حسين النَّائيني بخصائص روحية فريدة، فقد ذكر الشيخ آغا بزرك الطهراني أنّ الشيخ النائيني « كان إذا وقف للصَّلاة ارتعدت فرائصه وابتلّت لحيته من دموع عينيه »[١٧].

ويذكر آية الله السيِّد الحسيني الهمداني، نقلاً عن أبيه، أنَّ آية الله النائيني كان يجلس عند باب الحرم العلوي قبل أن يُفتح وقبل أذان الصبح بساعة، فينشغل بالصلاة

والتهجُّد عند الباب حتى يفتح ويدخل وقت صلاة الصبح، وفي آخر حياته كان ينهض قبل الصلاة بساعتين للتهجُّد والعبادة، وفي إحدى الليالي الأخيرة من حياته كان المرض مستولياً عليه وفي حالة من الإغماء فجاءه الطبيب واتّخذ بعض الإجراءات، ثم قال: إنّه سيفيق بعد ربع ساعة وتتحسَّن حالته، وكانت الساعة الثالثة بعد منتصف الليل، فقلت للحاضرين فوالكلام لوالد السيِّد الهمداني الذي كان تلميذاً للشيخ ف: إنّ الشيخ إذا أفاق ونظر إلى الساعة ووجدها في الثالثة سينهض لصلاة الليل وتسوء حالته، ولا بدّ لنا من تنظيم الساعات الموجودة وإرجاعها إلى الواحدة، فلما انتبه نظر إلى السماء وقال: الساعة الآن هي الثالثة بعد منتصف الليل، فقلت له: هذه الساعات جميعها تشير إلى أنّ الساعة هي الواحدة، قال: أنا أعرف الوقت من السماء. ثم طلب ماءً، فأتينا به، وتوضّأ وصلّى[١٨].

ويتحدّث الشيخ علي الشرقي عن شخصيَّته، فيقول:

« كان إماماً في الأدب الفارسي، وكان لأسلوبه شخصيَّة أدبية يتحداها الكتّاب من الفرس، وكان على جانب عظيم من الأدب العربي العالي، ولم يتناول من بيت المال وحقوق المسلمين درهماً واحداً طيلة حياته، وقد كانت له تركة من آبائه عقاريَّة وغير عقاريَّة، كانت مصدر تغذيته وصرفه أيام كان في إيران والنجف وسامرّاء ثم النجف »[١٩].

وفاته ﵀

في عام ١٩٢٧م.، دخل آية الله الشَّيخ النَّائيني إحدى مستشفيات بغداد للعلاج فيها، وفي عام ١٩٣٣م.، دخل المستشفى مرة ثانية، وفي أواخر أيامه، أصيب بمرض لم

يمهله طويلاً فتوفي على أثره ﷺ، وكان ذلك في ٢٦ جمادى الأُولى ١٣٥٥هـ (آب ١٩٣٦م.)، وشُيِّع جثمانه تشييعاً مهيباً، وأُقيمت مجالس الفاتحة على روحه الطاهرة بشكل واسع، وأبّنه العلماء والشعراء.

الهوامش:

[١] العاملي، السيِّد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ٦/ ٥٤، في ما ذكر الشيخ آغا بزرك الطهراني في نقباء البشر: ٢/ ٥٩٣ أن ولادة الشيخ النائيني كانت في سنة ١٢٧٧هـ (١٨٦٠م).

[٢] مجلة حوزة، العدد ٣٠، ص ٤٠ و٤١. من مقابلة مع آية الله السيِّد محمد الهمداني، نقلاً عن أبيه الذي كان أحد تلامذة الشيخ النائيني.

[٣] المصدر نفسه.

[٤] الطهراني، آغا بزرك، نقباء البشر، ٢/ ٥٩٥.

[٥] العاملي، السيِّد محسن الأمين، المصدر السابق، ٦/ ٥٤.

[٦] مجلة حوزة، العدد ٣٠، مصدر سابق.

[٧] الخاقاني، علي، شعراء الغري، ١٠/ ٨٨.

[٨] الحائري، عبد الهادي، « تشيع ومشروطيت »، ص ١٥٦، بالفارسية.

[٩] الحائري، عبد الهادي، مصدر سابق، ص ١٦٠.

[١٠] شبر، السيِّد حسن، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ٢/ ١٢٥.

[١١] الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٦٩.

[١٢] بحث محقّق الكتاب سير الحركة الاستقلالية العراقية وتطوّراتها والأسباب التي دعت العلماء إلى الموافقة على اشتراط الحكومة العراقية بعدم التدخّل في الشؤون السياسية، ضمن دراسته لحياة السيِّد أبي الحسن الأصفهاني وحياة الشيخ محمد مهدي الخالصي، وذلك في كتابه « من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية ».

[١٣] الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٩١.

[١٤] حرز الدين، الشيخ محمد، معارف الرجال، ١/ ٤٨ و٤٩.

[١٥] الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٩٣، بالفارسية. انظر الفتوى.

[١٦] الحائري، عبد الهادي، المصدر السابق، ص ١٩٤ و١٩٥.

[١٧] الطهراني، آغا بزرك، المصدر السابق، ٢/ ٥٩٤.

[١٨] مجلة حوزة، المصدر السابق، ص ٥٠، باللغة الفارسية.

[١٩] مجلة الموسم، العدد الخامس، ص ٤٩.