مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية ثقافية

السنة الخامسة عشر / العدد الثاني والستون / لسنة ١٤٤٦هـ

مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العراق . النجف الأشرف

مركز الهدى للدراسات

مؤسسة فكريّةٌ تنشطُ في ميدانِ البحثِ والمساهمةِ في تطوير الفكر الإسلامي المعاصر؛ إيماناً منها بقدرة الإسلام ومدرسة أهل البيت عليهم السلام على تقديم البديل الحضاري للإنسان، وتُعنى بالدّراسات الفكريّة والسياسية والتاريخية لحوزتي النجف الأشرف وقم المقدّسة؛ رغبةً منها في ترسيخ الثوابت، والوقوف بوجه الفكر الدّخيل.

مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية ثقافية

السنة الخامسة عشر / العدد الثاني والستون / لسنة ١٤٤٦ هـ

الهيئة الإستشارية

◄ السيد يوسف الحلو
• أستاذ حوزة النجف الأشرف

◄ الدكتور علاء محسن الكناني
• جامعة بغداد

◄ الدكتور سلام خسرو
• جامعة المستنصرية

◄ الشيخ حسين السعيدي
• أستاذ في الحوزة العلمية

◄ الدكتور علي عبد الأمير
• جامعة بغداد

◄ الدكتور سمير الأسدي
• جامعة بابل

◄ الدكتور علي فياض
• جامعة طهران

◄ الدكتور صفاء السويعدي

◄ الدكتور باسم الكناني

الإخراج الفني

أحمد الهاشمي
Ahmed Al-hashemi

الإشراف العام
قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير
أ. عباس النوري

التنسيق والمتابعة
محمد حميد الهاشمي
عصام الساعدي

معد الترجمة الفارسية
حسن علي مطر

هيئة التحرير

◄ أ. سمير العطواني
◄ أ. هادي بدر الكعبي
◄ أ. ضياء كاظم الهاشمي
◄ أ. عمار الولائي
◄ أ. حيدر آل وشاح
◄ أ. إبراهيم الأسدي

مجلة الهدى

العدد الثاني والستون / السنة الخامسة عشر / ١٤٤٦

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ١٧×٢٤سم

عدد الصفحات: ٢٧٥ صفحة

التصميم والاخراج الفني: أحمد الهاشمي

سنة الطبع: ٢٠٢٥ - ١٤٤٦هـ

❖ البحوث الواردة في مجلة المنهج تعبّر عن رأي كاتبها.

❖ ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنيَّة

هَوِيَّةُ المَجَلَّة:

مجلَّــة [الهدى] فصلية علمية ثقافيــة، تصدرُ عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية، تعنى بالفكر الإسلاميِّ المستنير وما يتَّصل به من المجالاتِ والتخصُّصات، في الشريعةِ والتأريخِ والقانونِ والفلسفةِ وعلم الكلام الجديدِ والعلوم الإنســانيَّة المختلفة، مضافاً للفكري الحوزوي وتاريخ المرجعية والفكر المقاوم.

شُرُوطُ الكِتَابَة:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠ ـ ٢٥) صفحةً بحجم (A4).
٢. ينضَّــد البحثُ على قرصٍ مدمــجٍ (CD)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفَّل به المجلَّة.
٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشــره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.
٤. تخضع البحوث لتسلســلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتّاب الإعتراضُ على تأخير نشر المادَّة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٥. تُقبل البحوثُ والدراساتُ المكتوبة بلغةٍ ثقافية مميزة، أما البحوث الضعيفةُ فتهمل ولا تعادُ إلى أصحابها.
٦. المجلَّة ليســت ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أم لم تنشر.
٧. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.
٨. تكون الهوامش متسلسلة في الصفحة نفسها لا في نهاية البحث.

المحتويات

٩ **كلمة الإمام الخامنئي**

إنّ الدفاع عن الحرمات المقدّسة

كان من المبادئ النضاليّة للشهيد سليماني

١٩ **الصمود والثبات والأستقامة**

في فكر الامام الخامنئي والسيد حسن نصر الله

د. محمد صادق الهاشمي

٤٦ **علماء الحَوزة العلميّة وصناعة التاريخ**

فتاوى الجهاد تُسقط التآمر على العباد والبلاد

د. محمد أمين الكوراني

٧٧ **قرءة في كتاب اجتماعيات الدين والتديُّن**

دراسة في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة

ابراهيم منصور

٩٤ **الإسرائيليَّات النشأة والجذور**

الأستاذ محمد كاظم شاكر

١٢٥ **الأقلّيات وإشكاليَّات المواطنة**

نظرة في الفكر السياسي للإمام علي عليه السلام

الشيخ عباس علي عميد الزنجاني

١٣٧ **علاقة المعرفة بالمجتمع وجهة نظر الشهيد الصدر**

السيد رضا كلوري

١٦٢ **المباني المعرفيَّة لعلم الكلام**

عند السيِّد عبد الحسين شرف الدِّين

السيد علي عباس الموسوي

١٨٧ دراسات معرفية

١٨٧ مدرسة قمّ الكلاميّة
السيد حسن الطالقاني

٢٢٥ حركة الاستشراق الروسي وترجمة معاني الفاظ القران الكريم
د. محمد عبدعلي حسين القزاز

٢٤٠ حديث أنا مدينة العلم
(دراسة نقديّة لآراء ابن تيمية والمعلمي)
د. يحيى عبد الحسن الدوخي

الإمام الخامنئي:

إنّ الدفاع عن الحرمات المقدّسة كان من المبادئ النضاليّة للشهيد سليماني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ربّ العالمين والصّلاةُ والسّلام على سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم المصطفى محمّد وعلى آله الأطيبين الأطهرين المنتجبين، [ولا] سيّما بقيّة الله في الأرضين.

أهلاً وسهلاً بكم، أيها الإخوة الأعزاء والأخوات العزيزات.[1] نحن على أعتاب شهر رجب، شهر الدعاء والعبادة والتوسّل إلى الله. فلنصل قلوبنا وأرواحنا ونيّاتنا بالبحر اللامتناهي للرحمة الإلهيّة، ولنستغلّ فرصة هذا الشهر. مقاليد الأمور بيد الله، فلنطلب من الله الهمّة والقدرة والتوفيق للعبادة. أدعية شهر رجب مفعمة بالمضامين والمفاهيم السامية والمعارف الإلهية والإسلامية الرفيعة، فاطلبوا من الله العافية والتوفيق والنصر.

يُعقد اجتماع اليوم في مناسبة الذكرى السنوية لاستشهاد شهيدنا العزيز، الشهيد سليماني، والذكرى السنوية لاستشهاد مجموعة من زوار مرقد الشهيد سليماني في العام الماضي، إذْ يحضر بعض من عائلاتهم هنا. كما إن مجموعة من الإخوة والأخوات اللبنانيين – سواء من الجرحى في أحداث لبنان أو غيرهم – يحضرون في هذا الجمع أيضاً. إنه جمع شهادة وجمع الإخلاص، وأجواء الحسينية تزدان نوراً بحضوركم وبحضور هذه الجموع النورانية.

لقد أثبت الله المتعالي أنّ العزّة بيده. إنّها عزّةٌ طبعاً، حين ينطلق الناس من المسافات البعيدة، ومن الدول الأخرى أحياناً في الذكرى السنويّة لاستشهاد سليماني، حتى يصلوا إلى مقبرته ومرقده، فيزورونه ويقرؤون له سورة الفاتحة. أليست هذه عزّة؟ العزّة هي أنّكم حين تعملون لله، فإنّ الله يردّ على هذا النحو أيضاً. [طبعاً] هذا في ما يخصّ الدنيا، وليس في مقدورنا تصوّر مقاماته الآن في عالم الرحمة والنعمة الإلهيّتين، ولكن ثوابه الدنيوي هو هذا الذي تلاحظونه: فهذا مرقده، حيث تنطلق الألوف المؤلّفة من الناس وتتجه إليه لتزوره. هذه العزّة يمنحها الله حين نعمل بإخلاص. يلجأ بعض الأشخاص، ابتغاءً للعزة، إلى الأدوات والوسائل الخطأ.

يقول الله في القرآن: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ﴾. يذهبون إلى الكفّار والأفراد المنافقين لكي يستجدوا العزّة! ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾. العزّة بيد الله ومِلكُه وهي في تصرّفه. كانت هذه الآية من سورة النساء. الآية الأخرى في سورة فاطر: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً﴾. العزّة بيد الله، وهذا ما ينبغي فهمه في نمط العيش وتوجّهه، ولنجعل هذه المعارف والمعلومات مؤثّرة فيهما وحاضرة أيضاً. إذا كنا نسعى وراء العزّة، [فلنعرف] أين هي العزّة وأين معدنها.

أودّ أن أعرض بعض النقاط، إحداها هي عن الشهيد قاسم سليماني. لقد

تُحُدِّث كثيراً عن الشهيد سليماني وعن خصائصه، وأُلّفَت كتبٌ عن أحواله وأُنتِجت أعمال فنية، وتحدّث عنه المتحدثون كثيراً. أنا أيضاً قد طرحت بعض المواضيع بشأنه في السابق مراراً[٢]. اليوم سأعرض بعض النقاط الموجزة عن الشهيد سليماني لكي نتعلّم ونتذكّر حتى نسير نحن أيضاً في هذا الاتجاه.

الموضوع الأول هو أنه منذ بداية العقد الأول من الألفية الجديدة، عندما بدأت الشرور العسكرية لأمريكا في منطقتنا – في أفغانستان والعراق – ودخلت الميدان رسمياً وارتكبت الشرور حقاً، منذ ذلك الحين دخل الشهيد قاسم سليماني الميدان ولم يفكر في الخطر ولا في هيبة العدو. طبعاً كان الهدف الرئيسي لهم هو إيران؛ الهجوم على أفغانستان شرق إيران، والهجوم على العراق غرب إيران، كلٌ منهما بذريعة معينة. كان هذا ظاهر القضية، ولكن الجوهر كان بأن تُحاصر إيران الإسلامية والشعب الإيراني من الجهتين؛ كان هذا هو الهدف. عندما أُحبِط الهجومان، لم يحقق العدو هدفه بطبيعة الحال. دخل الشهيد قاسم سليماني الميدان منذ البداية. كان دور هذا الرجل الشريف والصادق في هذا الجهاد دوراً مصيرياً. طبعاً لم يكن يتكلّم عنها ولا يكتبها، ولا أظن أن أحداً آخر قد تمكن من كتابة هذه الخصائص وهذه التفاصيل الدقيقة لتظل محفوظة، وهو ما يعدّ من الأمور المؤسفة. طبعاً هناك كثير من المعلومات، لدينا كثير من المعلومات في هذا المجال، وكذلك لدى الآخرين، ولكن يجب أن تُحفظ هذه المعلومات ضمن المعارف السياسية للبلاد وأن تُوثَّق لكي تفهمها الأجيال اللاحقة.

في بداية هجوم القوات الأجنبية على مدن العراق، النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد وغيرها، كان هناك مجموعة صغيرة ومعدودة من الشباب في النجف قد تحصّنوا في الصحن المطهّر لأمير المؤمنين عليه السلام وكانوا خالي الوفاض؛ لا سلاح ولا طعام مناسبين، عندها شعر سليماني بالتكليف. بدأ في التواصل معهم وساعدهم

وأنقذهم. طبعاً كانت هناك حركة مهمة وفعّالة جداً أدّتها المرجعية في ذلك الحين، وكانت مهمة جداً ومؤثرة، ولكن سليماني هو من دخل الميدان أولاً.

لم تكن أمريكا قد أتت إلى العراق من أجل إسقاط صدام ثم الرحيل، بل جاؤوا ليزيحوا صدام ويجلسوا مكانه. في البداية، نصّبوا حاكماً عسكرياً، جنرالاً عسكرياً[٣]، على العراق. بعد أن وجدوا أن ذلك لم يكن لائقاً، نحُّوه ونصّبوا مكانه شخصاً سياسياً اسمه بريمر[٤]. أمّا مَن كان وراء إزاحة هذا الشخص الثاني، وفي عملية معقدة وطويلة وساعد في إعادة العراق إلى يد العراقيين ليختاروا حكامهم بأنفسهم في تلك المرحلة الحاسمة، هو الشهيد سليماني من خلال الأعمال التي أنجزها. شنَّ حرباً مركّبة؛ حرباً ثقافيّة وحرباً عسكريّة وحرباً دعائيّة وحرباً سياسيّة. هذه كلّها فعلها الحاج قاسم؛ كان هذا في ذلك الزمن.

بعد مدة، جاء دور «داعش»، فبعد أن اكتشف الأمريكيون أنهم لا يستطيعون التدخل مباشرة في العراق والمناطق الأخرى، صنعوا «داعش». طبعاً لقد اعترف الأمريكيون أنفسهم بأنهم هم من صنع «داعش». كان مَن دخل الميدان ووقف ضد «داعش» الشهيد سليماني أيضاً. سأعرض نقطة في هذا السياق لاحقاً. لقد تألّق الشباب العراقيون، لقد تألقوا في هذه القضية بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ ولكن دور الشهيد سليماني كان حاسماً. لو لم يكن هو، لما أَمكَن ذلك. أي أن يدخل شخص الميدان في حادثةٍ إقليمية مهمة، وكانت حياة المنطقة وموتها مرتهنة به، على هذا النحو من المبادرة والشجاعة والقوة وهو يحمل روحه على كفه. في هذه السنوات، حدثت أمور غريبة في هذه المواجهات التي تم الحديث عنها. هذا الموضوع الأول.

الموضوع الثاني، ماذا يعني أن تتمثل الإستراتيجية الدائمة للشهيد سليماني في أنشطته الجهادية لإحياء جبهة المقاومة؟ يعني أن يوظف الطاقات والشباب المستعدّين للعمل في تلك البلاد نفسها، وقد أجاد فعل ذلك على أكمل وجه

وأحسنه. كان يُعبّئ القوى الوطنيّة في كلّ بلد يدخل إليه – العراق بطريقة معيّنة، وفي سوريا بطريقة أخرى، وفي لبنان بطريقة مختلفة. حسناً، في العراق مثلاً، أصدرت المرجعيّة فتوى أو أطلقت حكماً بأنّه على الشباب والناس أن يأتوا ويقفوا في وجه «داعش». حسناً، انطلق الآلاف من الشباب، ولكن ما الذي كان في مقدور الآلاف من الشباب فعله من دون تنظيم ومن دون سلاح وتدريب؟ مَن الذي نظّم هؤلاء؟ مَن أعطاهم السلاح؟ مَن أجرى لهم دورات تدريبيّة قصيرة؟ الشهيد سليماني بالتعاون مع الأصدقاء العراقيّين، [مثل] الشهيد أبي مهدي. لا تستخفوا بالشهيد أبي مهدي، فقد كان رجلاً عظيماً جدّاً وكان إنساناً ذا قيمة كبيرة، وكان إلى جانب الشهيد سليماني مع الآخرين، وبحمد الله، بعضهم لا يزال حيّاً، وآخرون منهم استُشهدوا. الشهيد سليماني هو مَن جمع هذه القوات وسط الميدان. هذه واحدة من خصائص هذا الشهيد أيضاً. هذه دروس، أي الاستفادة القصوى من الإمكانات المتاحة من أجل عمل عظيم ومعرفة كيفية فعله والتفاني في إنجازه؛ هذا كان عمل الشهيد سليماني.

الموضوع الآخر الذي ينبغي أن أتطرق إليه عن الشهيد هو أنه في مراحل هذا النضال العظيم كلها الذي خاضه أخونا العزيز وصديقنا الصدوق والعزيز، وفي المراحل كافة، كان الدّفاع عن الحُرمات المقدّسة مبدأً بالنسبة إليه. كان عليه أن يدافع عن العتبات المقدّسة، وكان ينبغي له الدفاع عن حرم السيدة زينب عليها السلام وعن مراقد صحابة أمير المؤمنين عليه السلام المدفون بعضهم في الشام وبعضهم في العراق، وكان عليه أن يدافع عن المسجد الأقصى، فالمسجد الأقصى لكونه حرَماً عظيماً للعالم الإسلامي، وهذا ما جعل الفلسطينيّين وذاك القائد الفلسطيني الذي حضر في صلاة الجمعة يعبّرون عن الشهيد سليماني بـ «شهيد القدس»[٥]، إذ كان يدافع عن ذاك الحَرم. كان يطلق على إيران وصف الحرم أيضاً، وكان يدافع عن

إيران بصفتها حرماً. التفتوا! منطق الدفاع عن الحرمات المقدسة وعن العتبات المقدسة هو منطق مهم جداً. هذه واحدة من خصائص هذا الرجل العظيم أيضاً.

الخصوصيّة الأخرى هي أنّ نظرة الشهيد سليماني إلى قضايا البلاد لم تكن نظرة ضيّقة أو محدودة، وهذا أمرٌ مهمٌّ جدّاً. كان ينظر إلى قضايا البلاد ويقيّمها من منظورٍ عالمي ودولي؛ ما الذي يعنيه هذا؟ أي إنّه كان يعتقد أنّ كلّ حادثة مهمّة تحدث في المنطقة، بل في العالم أيضاً، لها انعكاس داخل البلاد وتؤثّر في قضاياها. في قضايا البلاد، ذاك القدر الذي كان معنيّاً به – بعض الأمور لم يكن معنيّاً بها، فلم يكن الشهيد سليماني معنيّاً بالقضايا الاقتصاديّة – كان يرى تأثير الأحداث العالميّة ويعرفها ويحسبها ويتعامل معها.

كان يحدّد الخطر من خارج الحدود ويفكّر في العلاج. هذه هي تعاليم الإسلام، بأن يحدّد الإنسان الخطر مسبقاً. يقول أمير المؤمنين عليه السلام [بما معناه] إنّني لا أسهو وأغفو بواسطة هدهدة العدو.(٦) هكذا كان، وهذه إحدى خصائصه أيضاً. هذه بعض خصائص هذا الشهيد العزيز.

نعم، هذه الخصائص كانت متوافرة لدى الشهيد سليماني، ولكن ليس بصفته شخصاً فقط. الشهيد سليماني، على مستواه الشخصي وبوصفه إنساناً، موجود في الدرجة التالية. ما هو مهمّ هو أنّه كان عضواً في مدرسةٍ معيّنة، وكان سائراً في مسارٍ معيّن باتجاه هدفٍ محدّد. كان الشهيد سليماني يتمتّع بهذه الخصائص بصفته مدرسة، وكان يتابع الأمور ويشعر بالمسؤوليّة، ونحن اليوم نعبّر بالقول «مدرسة سليماني» وهي مدرسة الإسلام ومدرسة القرآن [ذاتها]، وهو كان متمسّكاً بهذه المدرسة ويطبّق تعاليمها. لقد غدا مؤشّراً ومحوراً ومركزاً. إذا امتلكنا هذا الإيمان نفسه وهذا العمل نفسه وهذا العمل الصالح نفسه، سنصبح سليماني. إذا كان كلّ واحدٍ منّا يملك هذا التمسّك بهذا النّهج، فسوف نُشمل باللطف الإلهي نفسه

نحن أيضاً. حسناً، هذه كانت النقطة الأولى بشأن الشهيد سليماني.

النقطة التالية تتعلّق بمسألة «الدفاع عن العتبات المقدّسة». «الدفاع عن العتبات المقدّسة» عنوانٌ أصبح راسخاً في إيران وبين شعبنا ومجتمعنا، وترسّخ لدرجة أنّ أفضل أنفسنا أبدت استعدادها للانطلاق والتضحية من أجلها. سُفكت دماءٌ طاهرة وفاضت أرواحٌ عزيزة في سبيل هذا الدفاع عن العتبات المقدّسة. بعض الأشخاص – لا أرغب في استخدام تعبير سيّئ – نتيجة غياب امتلاكهم تحليلاً صحيحاً وانعدام فهمهم على نحو صحيح وعدم امتلاك المعرفة اللازمة تجاه القضايا، يتصوّرون ويعبّرون وقد يروّجون بأنّه بعد الأحداث الأخيرة في المنطقة، ذهبت الدماء التي سُفِكَت في سبيل الدفاع عن العتبات المقدّسة سدى! يرتكب هؤلاء هذا الخطأ الكبير والفادح. [كلا] لم تذهب الدماء سدى.

لو أنّ هذه الأنفس لم تذهب، ولو لم تُخض هذه المواجهة، ولو لم يتحرّك الحاج قاسم سليماني بتلك الشهامة في جبال هذه المنطقة وصحاريها ولو لم يجعل [المدافعين] يلتحقون به، ما كان ليكون هناك أيّ أثرٍ اليوم لهذه العتبات المقدّسة. ثقوا بهذا الأمر. لم يكن ليقتصر الأمر على حرم السيّدة زينب عليها السلام فحسب، بل لم يكن ليكون هناك وجودٌ لكربلاء والنجف أيضاً. ما الدليل على ذلك؟ في ما يرتبط بسامراء حدث نوعٌ من الغفلة، ولاحظتم كيف أنّهم دمّروا قبّة العسكريّين عليهما السلام وكيف حطّموا ضريحيهما؛ من؟ أولئك التكفيريّون نفسهم بدعمٍ من الأمريكيّين. كان سيحدث الأمر ذاته في كلّ مكان. لو أنّ هذا الدفاع لم يحدث، كان سيكون هذا مصير هذه العتبات المقدّسة وهذه القِبَل لقلوب المسلمين، وكان سيكون المصير ذاته الذي أصاب القبّة المدمّرة للعسكريّين عليهما السلام. هؤلاء ذهبوا وبذلوا الجهود والمساعي وعملوا ووقفوا في وجه العدوّ وألقموه صفعة على وجهه واستطاعوا الدفاع عن حقيقة عظيمة. هذه الحقيقة العظيمة ليست مجرّد

مكانٍ مقدّس، بل صاحب المكان والمدرسة التي ينتمي إليها ذاك الإمام العظيم.

لنعلم أيضاً أنّه في القرآن أساساً وفي الثقافة القرآنيّة، كلّ دمٍ يُسفكُ في سبيل الله يُسفك في محلّه، ولا يذهب سدىً. لا يُهدرُ أيّ دم، حتى وإن لم يتحقّق النّصر، لا يذهب هذا الدم المسفوك سدىً؛ دمُ جناب حمزة سُفكَ في أُحد، فهل ذهب سدىً؟ كلّا، بل أكثر من ذلك كلّه، سُفك دم سيّد الشهداء (سلام الله عليه) في كربلاء، فهل ذهب سدىً؟ كلّا. لا يذهب سدىً الدم الذي يُسفك في سبيل الحق؛ والقرآن ينطق بهذا المعنى أيضاً إذ يقول: ﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ (النساء، ٧٤).

لا فرق، إذاً، إن انتصرتم أو قُتلتم، وإن انتصرتم أو هُزمتم، ذلك بأن هذه الحركة نفسها لها قيمتها عند الله. هذا الجهاد له قيمته عند الله المتعالي، والنصر حتميٌّ طبعاً. لا تنظروا إلى هذه الجولة الباطلة، فهؤلاء الذين يجولون اليوم ويصولون، سوف يُسحقون تحت أقدام المؤمنين في يومٍ من الأيّام.

النقطة التالية هي النقطة المرتبطة بالثورة الإسلاميّة، وذات الصّلة بالجمهوريّة الإسلاميّة. أحداث هذه الأعوام التي كان الشهيد سليماني ورفاقه وأصدقاؤه نشطين فيها، وقد برزوا، ومنها أحداث الدفاع عن العتبات المقدّسة، التي أثبتت أنّ الثورة الإسلاميّة والجمهوريّة الإسلاميّة حيّتان ومزدهرتان، وهي شجرة مثمرة؛ ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ (إبراهيم، ٢٥). لقد أثبت هذا الأمر. خاض الشاب المولود في العقدين الأوّل والثاني من القرن الحالي الميدانَ كما فعل الشاب المولود في الثمانينات، وناضل وبذل روحه وضحّى بها. تماماً كما كان بعض الشباب في الثمانينات يترجّون آباءهم وأمهاتهم حتى يسمحوا لهم بالذهاب إلى الجبهة، كان بعض الشباب في العقدين الأولين من القرن الحالي يترجّون آباءهم وأمهاتهم أيضاً.

كان الشهيد حججي يقبّل قدم أمّه حتّى تسمح لـه بالـذهاب إلى الجبهـة، وأن يذهب ليقاتل ويدافع عن الحرم. هـذا يُثبـت أنّ الثـورة الإسـلاميّة حيّـة. تنطلـق حركـات اجتماعيّـة كثـيرة في العـالم، وبـدايتها تكـون مفعمـة بالنشـاط والحيويّـة والتحرّك، ثمّ تتحوّل إلى كآبة وتنتهي. الجمهوريّة الإسلاميّة حيّة اليوم بعد أربعـة وأربعين عاماً. لقد نهض اليوم شابُّنا العزيز هـذا أيضـاً، وهكـذا هـو حـتماً حـال الملايين من الشباب الذين يقولون إنّه لو استدعى الأمر ذلـك ولـو كانـت هنـاك حاجة إلى الدفاع عن الإسلام في وجه العدو، فإنّنا مستعدّون للتضحية بأرواحنا.

لقد أثبت المدافعون عن العتبات المقدّسة أنّ راية المقاومة لا تزال رفرافـة، وأنّ العدوّ طوال هذه الأعوام ومع هذه الاستثمارات والأثـمان كلّهـا التـي تحمّلهـا، لم يستطع إنزال رايـة المقاومـة، إن كـان في لبنـان أو في فلسـطين أو في سـوريا أو في العراق أو في إيران. لم ولن يستطيع ذلك.

لقد دوّنتُ هنا نقطة مهمّة، وهي أنّ أنواع الصمود هذه وهذا الاقتدار الوطني في أيّ بلد لها عوامل معينة يجب أن تُصان. من الأخطاء الجسيمة في بعض البلـدان أنّها تستبعد عوامل الاستقرار والاقتدار عن الساحة والميـدان. مجموعـة الشـباب المؤمنين المستعدّين للتضحية بأرواحهم، هـؤلاء أهـمّ عوامـل الاقتـدار لـدى أيّ شعب، ويجب تجنّب إخراجهم من الميدان. هذا درسٌ لنا أيضاً. حسناً، بحمد الله، هذا الأمر متوافرٌ هنا إلى حدّ كبير، وعلى بعض الدول الأخرى أن تلتفت إلى هـذه النقطة أيضاً. يجب أن يعلموا ما هي عوامل استقرارهم، التي إذا مـا اسـتبعدوها، حدث هذا الأمر كما في بعض الدول. يستبعدون عوامل الاسـتقرار والاقتـدار في المنطقة، فيتحوّل الأمر إلى فوضى، كما حدث في سوريا، ويحتل الأجانـب الأراضي السوريّة، فتدخل أمريكا من جهة والكيان الصـهيوني مـن جهـة وبعـض الـدول المعتدية مـن جهـة. طبعـاً هـؤلاء لا يسـتطيعون البقـاء، فسـوريا ملـكٌ للشـعب

السوري، وأولئك الذين اعتدوا على أراضي الشعب السوري سيُجبرون على التراجع يوماً ما أمام قوّة الشباب السوريّين الغيارى. سيحدث هذا الأمر من دون شك. على المعتدي أن يخرج بنفسه من الأرض التي تخصّ شعباً آخر، وإلا فإنّه (الشعب) سيطرده. يبني الأمريكيّون في سوريا اليوم القاعدة تلو الأخرى، وسوف تُسحق هذه القواعد حتماً تحت أقدام الشباب السوريّين، لا شكّ في ذلك. لبنان رمزُ المقاومة. تعرّض لبنان لضربة، ولكنّه لم ينكسر ولم يركع. هؤلاء يوجّهون ضرباتهم، والعدوّ يوجّه ضرباته، ولكن ﴿فإنّهم يألمون كما تألمون﴾ (النساء، ١٠٤). هو يتلقّى الضربات أيضاً، والمنتصر في نهاية المطاف قوة الإيمان وأصحاب الإيمان. لبنان رمزُ المقاومة وسينتصر. اليمن رمز المقاومة وسينتصر أيضاً. سيُجبَر الأعداء والمعتدون، وعلى رأسهم أمريكا الجشِعة والمجرمة، على كفّ أيديهم عن شعوب المنطقة وعلى الخروج منها مذلولين، إن شاء الله.

والسّلامُ عليكم ورحمةُ الله وبركاته.

الهوامش:

[١] عائلة الشهيد سليماني، وعدد من عائلات شهداء مدافعي الحرم وشهداء المقاومة وضحايا الحادث الإرهابي في روضة شهداء كرمان عام ٢٠٢٣، وشهداء مراسم تشييع جثمان الشهيد سليماني عام ٢٠١٩، بالإضافة إلى عدد من عائلات الجرحى وشهداء الأحداث الأخيرة في لبنان، حضروا هذا اللقاء.

[٢] من جملتها كلمته في لقاء أهالي قم، ٢٠٢٠/١/٨.

[٣] الجنرال جاي مونتغامري غارنر.

[٤] بول بريمر.

[٥] في إشارة إلى خطاب الشهيد إسماعيل هنية (رئيس المكتب السياسي لحركة «حماس») في مراسم الصلاة على جثمان الشهيد قاسم سليماني.

[٦] نهج البلاغة، الخطبة ٦؛ «وَاللهِ لا أكونُ كالضَّبُعِ تَنامُ عَلى طولِ اللَدم».

محمد صادق الهاشمي
باحث واكاديمي من العراق

الصمود والثبات والأستقامة
في فكر الامام الخامنئي والسيد حسن نصر الله

المقدمة:

عندما يعبر قائد الثورة الأسلامية عن الجيش الصهيوني المتشدق بوصف نفسه بـ (الجيش الذي لا يقهر) على أنه (الجيش الذي لن يذوق طعم الأنتصار) يشدونا الأمل لنصر بتنا نراه اليوم أقرب من أي وقت مضى. تجدر الإشارة إلى أن النصر الحقيقي لا يعني الانتصار في معركة واحدة فقط، بل هو انتصار جبهة المقاومة ككل. ولأن تحقق النصر مشروط بتحقق أسبابه، نقف عند بعض أسبابه، فنراه يتكئ على عصا الصمود ـ كل أشكال الصمود، إضافة الى شروط أخرى تحقق المأرب الأساس، كالمحافظة على البنية القيادية والعقائدية.

هذا الكتيب يحتوي على العديد من كلمات الإمام الخامنئي (دام ظله) وسماحة الشهيد السيد حسن نصر الله (رضوان الله عليه) حول حتميات وشروط تحقق النصر، بدءاً من أهمية الصمود كقيمة جوهرية لا غنى عنها،

مروراً بالمنطلقات التي تشعل جذوة هذه القيمة، وصولاً للنتائج المترتبة على تفعيلها في الأمة، مع أستعراض نماذج تجلت فيها هذه القيمة حتى باتت شهاباً قبساً يصطلي به سالكو طريق الانتصارات، حتى كانت أقرب التجليات: معركة الصمود.

هذا مما آنسناه من كلام قادتنا نأتيكم به، عساه يكون جذوة من نار معنوياتهم تستدفئ بها قلوبنا والأرواح...

أهمية الصمود:

١ـ الشرط الأول للانتصارت

من كلمة الإمام الخامنئ في لقاء حشد من أهالي قم المقدسة وعلماء الحوزة ٩/ ١/ ٢٠١٢:

إن الصمود هو الشرط الأول. فعلى الشعوب التي تبدأ السير أن تستقيم، ﴿**فلذلك فادع واستقم كما أمرت**﴾ نجد في القرآن الكريم أن الأمر المتوجه إلى نبي الإسلام المكرم بالاستقامة قد ورد في أماكن متعددة، وسره هو هذا الأمر: يجب الثبات، والعمل عليه، وعدم إضاعة الطريق، ولاتوجه دوماً نحو الهدف، والمواظبة على التقدم. فلو حصلت هذه الأمور، ستتوالى الانتصارات... يجب علينا أن نقوي عامل هذا الصمود وهذه البصيرة في أنفسنا.

٢ـ شرط إعادة فلسطين

من كلمة الإمام الخامنئي في لقاء المشاركين في ملتقى غزة ٢٧/ ٢/ ٢٠١٠:

بعض الناس ينظر إلى المشهد وإلى ما تمتلكه أمريكا من قدرة وإلى دعم الغرب للصهاينة وإلى قدرات الشبكة المالية للصهاينة في أمريكا وسائر أنحاء العالم وإلى قدراتهم الإعلامية والدعائية، فيخطر له أن إعادة فلسطين للفلسطينين أمر مستحيل. لكنني أقول: لا، **هذا الأمر غير الممكن سيتحقق** بشرط الصمود والاستقامة.

٣ـ قيمة وثروة ثقافية

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء القائمين على قوافل النور ٦/ ٣/ ٢٠١٧:

الإيمان بالصمود في وجه المتسلط قيمة ثقافية. الاعتقاد بأننا لو صمدنا وثبتنا، فإننا في نهاية المطاف سوف ننتصر على العدو لا محالة، **قيمة ثقافية وثروة ثقافية**.

٤ـ نقطة القوة الأولى

كلمة السيد حسن نصر الله في احتفال يوم الجريح ١٣/ ٢/ ٢٠٢٤:

هنا نقطة القوة الأولى، وبعدها تأتي نقاط القوة الأخرى، ونحن نستند على هذه **الجبال الراسية من الإرادات الصلبة**، من العزائم القوية للرجال والنساء والصغار والكبار وهذا ليس جديداً على أهلنا في الجنوب ولا في البقاع ولا في لبنان، وهذا شهدناه طوال أيام المقاومة في مواجهة الاحتلال وبشكل أوضح في حرب تموز ٢٠٠٦، وفي الحقيقة هذه المقاومة بهذه التضحيات وهؤلاء الأهل بهذا الصمود هم أيضاً الذين يدافعون عن كل لبنان، وإلا إسرائيل كانت تستبيح كل لبنان.

٥ـ من أهم عناصر القوة

كلمة السيد حسن نصر الله في الاحتفال التكريمي للعلامة الشيخ علي الكوراني ١٩/ ٦/ ٢٠٢٤:

البيئة الحاضنة نحن نعتبرها من اهم عناصر القوة في تجربة المقاومة. من قبل ال ٨٢ وبعد ٨٢ وبال ٢٠٠٠ وبال ٢٠٠٦. واليوم... **هذه البيئة صامدة وصابرة وتحتضن المقاومة وتحتضن مقاتلي المقاومة**، يعني هل يوجد أحد أراد أن يدخل إلى بيت فقام أهل البيت بطرده؟ بالعكس يقدمون بيوتهم ويقدمون أموالهم ويقدمون أرزاقهم، يفتخرون بالمقاومين، يقدمون شهداء من أولادهم. يعني الشهداء، الجرحى،

المقاتلون هم من أين؟ هل هم مرتزقة؟ أم أتينا بهم من لا أعرف من أين؟ هؤلاء أولاد هؤلاء الناس، هذه القرى، هذه العائلات، تهدم البيوت، يقتل الأحبة والأعزة يصابون بالجراح من الرجال والنساء، في جناتا سيدتان عزيزتان كريمتان استشهدتا، رأينا الأهل ماهو منطقهم؟ هكذا كل عوائل الشهداء، شهداء المقاومة والشهداء المدنيين، في كل القوى السياسية حزب الله، حركة امل، بقية القوى، بقية الأحزاب، هذه هي البيئة الحاضنة. هذه البيئة مازلت صامدة وقوية، وصوتها مرتفع وعالي وهي موضع افتخارنا واعتزازنا.

٦.حركة الأنبياء

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء مسؤولي الدولة وسفراء وممثلي البلدان الإسلامية ١٨/ ٦/ ٢٠١٢:

طبعاً لا يمكن الانتصار من دون جهاد وتحرك وتقبل للأخطار لم يعد الله تعالى أحداً بالنصر من دون تحرك. ولا يكفي لذلك مجرد أن يكون المرء مؤمناً متديناً، بل لا بد من الجهاد والصبر ﴿ولنصبرن على ما آذيتمونا﴾ هذا كلام الأنبياء لمعارضيهم... إننا نصمد ونقاوم، لقد صمد الأنبياء والرسل عليهم السلام، ومنطق الانبياء اليوم رغم كل ماتعرضوها له من القمع هو المنطق الشائع في العالم. **لقد انتشر كلام الأنبياء ولم ينتشر منطلق الفراعنة**. وهذه المسيرة وهذه التوجهات سوف تزداد يوماً بعد يوم. لابد من الصبر والصمود.

٧.من ثمار تضحيات الشهداء

كلمة السيد حسن نصر الله في ذكرى استشهاد الحاج قاسم ٣/ ١/ ٢٠٢٤:

ما نراه اليوم في غزة وفي كل ساحات وميادين المقاومة يحضر معنا الحاج قاسم سليماني صورة واسماً وروحاً ونهجاً وعنفواناً وحماساً وحضوراً أقوى،

الشـهداء اليـوم في كرمـان يـذكروننـي أيضاً بكلمة للإمام الخامنئي يقول فيهـا: يبدو أن الشـهيد قاسـم سـليماني، يعنـي قاسم سليماني الحي. اليوم قاسم سليماني الشـهيد نـراه ولـذلك يلاحقونـه حتـى ضريحـه يقتلـون زواره، قاسـم سـليماني الشهيد الذي **بشهادته أصبحت حياتـه اقوى وافعل واشد واكثر حضوراً**، نـراه في كل ساحتنا وجبهاتنا ووجـوه قادتنـا ومقاتلينـــا وشـــهدائنا، في بنادقنـــا وصورايخنا وقذائفنا وعبواتنا، في دمـوع الأطفال في صبرالنساء في هذا الصـمود الأسطوري اليوم قاسم سليماني حـاضر في هذه المعركة بقوة وما نـراه اليـوم هـو من ثمار تضحيات هذا القائـد الجهـادي الكبـير، تضـحياته بالحـد الأدنـى عـلى مدى عشرين عاماً منذ ان تولى قيادة قوة القدس في حرس الثـورة الإسـلامية في إيـران، والتـي تتـولى والتـي تتحمـل مسؤولية التواصل مـع حركـة المقاومـة وساحات المقاومة من قبـل الجمهوريـة الإسلامية في إيران.

٨ـ من ثمار تضحيات الشهداء

كلمة السيد حسن نصر الله في اليـوم الخـــامس مـــن شـــهر محـــرم ١١/ ٧/ ٢٠٢٤:

ثقافة الحياة لا تأتي من أمريكا بل تأتي مـن أمريكـا ثقافـة المـوت مـاذا فعلت في أفغانستان؟ وماذا فعلت في العراق؟ وماذا فعلت في الصـومال؟ مبـــاشرة القـــوات الأمريكيـــة، في فلسطين عهندما أتـوا لنـا بإسرائيـل والكيـان. مجمـوع مـن قتـل في هـذه المنطقة في عقود من الـزمن ملايـين. مـــن قـــتلهم؟ الأمريكيـــون والإسرائيليون، هل هؤلاء هم الذين سينـشرون ثقافـة الحيـاة عنـدنا وفي منطقتنا؟! واليـوم الـذي يعـبر عـن ثقافة الحياة هو من يدافع، من يقاوم، مـــن يضـــحي، مـــن يقاتـــل، مـــن يستشهد، من يصـمد، مـن يقـف في وجـه العـدو والاحـتلال والهيمنـة والتســـلط والمـــشروع الأمريكـــي الإسرائيلي في بلدنا وفي منطقتنا. هذه

هي الحقيقة وهذه هي الثقافة التي ندعو إليها، على الإطلاق الناس تريد أن تعيش بسعادة، لا بأس، فلتعش بيوتها وتزيد أموالها فلتزد أموالها وتتأجر وتزرع وتصنع، لا مشكلة في هذا الموضوع، لكن المهم كيف يمكن أن تشكل الحاجز المتين والقوي الذي يحمي شعبك وناسك، والذي يحمي أرواحهم، ودماءهم، وأعراضهم، أموالهم، خيراتهم، كرامتهم، حريتهم، هذا جزء من ثقافة الحياة التي تعلمناها في كربلاء ولذلك شهداؤنا كانوا كشهداء كربلاء صناع حياة وصناع نصر، وشهداء اليوم في غزة وفي لبنان وفي اليمن وفي سورية وفي العراق وفي فلسطين وفي إيران وفي كل منطقة، هم أيضاً **صناع نصر وصناع حياة**، والذي ينشر الدمار والموت في هذه المنطقة هو أميركا وربيبتها وأداتها ومعسكرها المتقدم إسرائيل، بل هذه هي فكرتنا وهذه هي ثقافتنا.

العوامل والمنطلقات

١ـ الإيمان

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء الشعراء والمداحين ٣/ ٦/ ٢٠١٠:

الأعداء اليوم هم بصدد إفراغ شعب إيران من محتواه النهضوي الذي هو الإيمان الواضح المستدل. ويستعملون لأجل ذلك أنواع الأساليب ويروجون بالباطل ويخلقون الملاهي، سواءً الملاهي الفكرية أو الشهوانية أو السياسية ويشعلون الفتن، فكل هذه نابعة عن السياسة مقابل هؤلاء ما العمل؟ ينبغي تقوية هذه الإيمان الذي هو **منطلق القيام والثبات والصمود** لشعب إيران.

٢ـ الالتزام القوي بالإسلام

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء عوائل الشهداء ٢٤/ ٥/ ٢٠٠٩:

ينبغي أخذ رضى الله بعين الاعتبار، وأخذ رضى الأولياء بعين

الاعتبار. يجب أن نجعل **معيار الأحكام**، ما يكرس صمود الشعب وقوتته وصلابته، ويزيده صبراً واستقامة؛ وهو الالتزام القوي بالإسلام.

٣ـ التواصل بالصبر

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء أعضاء الاتحادات الطلابية الإسلامية ٢٠/ ٤/ ٢٠١٦:

كونوا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾، وحافظوا على بعظكم بعضاً، كمتسلقي الجبال في المناطق الخطرة الذين يربطون ظهورهم بالحبال، لئلا يسقط الى السفح من تزل قدمه، لأنهم قد ربطوا بعضهم ببعض وشدوا أنفسهم بالحبال، وإن زل أحدهم، سيمسك به الآخرون الذين لم تزل أقدامهم ويرفعونه إلى الأعلى... هكذا يكون التواصي والتواصل. ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ تواصوا بمواصلة طريق الحق من جانب، وبالصبر من جانب آخر. **الصبر هو الاستقامة والصمود والثبات**، وعدم الانزلاق والخوف والتردد حيال الأحداث المؤلمة.

٤ـ البصيرة

كلمة الإمام الخامنئي في ذكرى ولادة الصديقة فاطمة الزهراء ٢٤/ ٥/ ٢٠١١:

إشاعة البصيرة أمرجيد، وهي تعطي الوعي. شعبنا اليوم وعلى أثر البصيرة تمكن من أن يصمد. شعبنا اليوم يعلم ماهي المؤامرات التي تحاك ضده ومن هم المتآمرون وما هي أهدافهم، وأي شيء يزعج شعب إيران. هذه الأشياء يعرفها شعبنا شعب إيران يعلم أن روحية الإيمان، والإسلام، والحرية، والاستقلال، والثبات على الطريق الصحيح تغضب العدو. إن شعبنا يعرف عدوه. وقد تعرفنا جميعاً إلى أساليبه يوما بعد يوم،

وأدركنا ماهي هـذه الأسـاليب. هـذه البصيرة أمر قيم جداً. **لو لم تكـن هـذه البصيرة لما تمكن شعبنا مـن الصـمود.** إن الدعايات التي يـروج لهـا الأعـداء سواء كانت من قبلهم بصورة مباشرة أم عبر الأبواق المأجورة، هي كلها من أجل انتزاع هذه البصـيرة مـن شـعبنا؛ وجعل الأمر ملتبساً عليه، ومن أجـل إبعاد هذا الشعب عن إيمانه وإسـلامه واستقامته وصموده على هذا الطريـق وعـن معرفتـه الصـحيحة للأحـداث التي تجري في الحياة. حسناً، يمكـن أن يخصص برنامج في مجالس المدائح لهذا القسم.

٥ـ التقوى

كلمة الإمام الخامنئي في لقـاء جمـع مـن طـلاب الجامعـات والاتحـادات الطلابية ٢/ ٧/ ٢٠١٦:

إذا أردنا الصمود والاستقامة أمـام جبهة الاستكبار، فإننـا بحاجـة إلى أن **نـدق في سـلوكياتنا الشخصـية الدقـة الكافية**، وأن نحافظ على التقوى. هذه هي حاجتنا.

٦ـ ورود الميدان بدرع فولاذية

كلمـة الإمـام الخـامنئي في لقـاء حشـود مـن مختلـف شرائـح الشـعب ١٥/ ٥/ ٢٠١٣:

... أن يكـون أهـل سـتقامة، أهـل صمود؛ أن يلبسوا درعاً فولاذيـة مـن **ذكر الله والتوكل عليه**، ويردوا الميدان.

٧ـ التيار الثقافي المؤمن

كلمـة الإمـام الخـامنئي في لقـاء أعضـاء مجلـس خـبراء القيـادة ٦/ ٣/ ٢٠١٤:

أن مسألة الثقافة هي مسألة مهمـة. أساس هذا الصمود وهذه الحركة وفي النهاية الانتصار، إن شاء الله، قائم على حفـظ الثقافـة الإسـلامية والثقافـة الثورية، وتقوية التيـار الثقـافي المـؤمن **وتقوية هـذه الشـتلات** التـي نمـت في الحقل الثقافي.

٨ـ البيئة المساعدة

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء تعبوي محافظة خراسان الشمالية ١٥/ ١٠/ ٢٠١٢:

عندما تحضرون في بيئة مساعدة فإن **وسائل بناء الذات** هذه تعينكم بنحو أفضل وأكثر. وعندما يصبح الأمر كذلك، فإن قدراتكم الروحية سوف تزداد وكذلك استقامتكم وصمودكم وصبركم وأبداعكم وفوارنكم الباطني، كل هذه معاً.

٩ـ الإيمان بالقضية والاستعداد للتضحية

كلمة السيد حسن نصر الله خلال مراسم تشييع السيد محسن ١/ ٨/ ٢٠٢٤:

يجب أن نؤكد أننا نعطل أي هدف اغتيال. بالنهاية الشهيد نال ما أحب، لكن نحن نعطل الهدف. عادةً الهدف من اغتيال القادة، سواءً كانوا فيها قادة عسكريين، أمنيين، سياسيين، جهاديين، فكريين، إلى آخره.... المس بالجماعة التي ينتمي إليها هذا القائد، المس بإرادتها، المس بعزمها، المس بقرارها وتصميمها، الهدف هو إخافتها، ضعضتها لتتراجع، لتتوقف، لتضعف، لتستسلم، لتخضع، هذا عادةً هو هدف عندما يقتلون قادتنا أو قادة حركات المقاومة أو ما شاكل. هذا حزب الله، قتلوا قادتنا وقتلوا أميننا العام وقتلوا قائدنا الجهادي الكبير الحاج عماد مغنية، وقتلوا وقتلوا وقتلوا، كيف هو خطنا البياني؟ **خط تصاعدي**.

إذا التجربة تقول أن هذا الهدف لن يتحقق، **لماذا لن يتحقق**؟ لأن هذه الجماعة المستهدفة هي جماعة مؤمنة بالله وباليوم الآخر وبقضيتها وبخطها ورسالتها ومستعدة للتضحية بأغلى ما لديها وتنتمي إلى عقيدة وإلى إرث ثقافي وتاريخي ووجداني هائل يزودها بطاقة روحية ومعنوية هائلة وقدرة هائلة على تحمل المصاعب والمصائب

والتضحيات والآلام، وإلأ ماهو تفسير صبر عوائل الشهداء، ماهو تفسير هذا الصمود الأسطوري لأهل غزة ولأهل جنوب لبنان ولشعوب منطقتنا منذ ٧٦ عاماً؟ هذا التفسير. بالنسبة لنا ذات الشيء، كما قلت، نعم، لقد آلمنا كثيراً استشهاد السيد فؤاد ولكن هذا لن يمس بإرادتنا ولا بعزمنا ولا بقرارنا ولا بتصميمنا ولا بمواصلتنا للطريق، بالعكس هذا سيزيدنا دائماً كما كنا نقول مع القادة الشهداء سابقاً، سيزيدنا عزماً وتصميماً وإرادةً ومضياً ولن يبدل شيئاً على الإطلاق، بالعكس هذا يجعلنا نتمسك أكثربصوابية الخيار والقرار الذي اتخذناه.

١٠. عدم الغفلة

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء جمع من طلاب الجامعات والاتحادات الطلبة ٢/ ٧/ ٢٠١٦:

هذا في مقابل تلك الآية القرآنية التي تلوتها لدى لقائي بمسؤولي النظام في أوائل شهر رمضانك ﴿إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ماكسبوا﴾ **ففي معركة أحد لم يتمكن بعض من الصمود والاستقامة، وتركوا الساحة، وبدلوا النصر الى هزيمة**، حيث كان المسلمون قد انتصروا في هذه الغزوة، لكن غفلة عدد قليل منهم أو خيانتهم أو انشدادهم إلى الدنيا وقصر نظرتهم، أدى الى أن يتبدل ذلك الانتصار إلى هزيمة وانكسار. ويقول الله: إن أولئك الذين تسببوا في وقوع هذا الحدث، ﴿إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا﴾، وتعرضوا لهذا المزلق بسبب أعمال كانوا قد اقترفوها من قبل.

أعزائي! هذه هي نتيجة اقتراف الذنوب، والغفلة عن الذات، وعدم مراعات التقوى. إذا اردنا الصمود والاستقامة أمام جبهة الاستكبار،

وأن نصل إلى تلك العزة، وذلك الشرف والاقتدار الذي يليق بالجمهورية الإسلامية، والذي وعدتنا به الثورة الإسلامية، فإننا **بحاجة إلى أن ندقق في سلوكياتنا الشخصية** الدقة الكافية، وأن نحافظ على التقوى. هذه هي حاجتنا.

١١ـ الأنس بالقرآن

كلمة الأمام الخامنئي في جلسة الأنس بالقرآن ٢٩/ ٦/ ٢٠١٤:

فلتعلموا أيها الأخوة الأعزاء، أن النظام الإسلامي والمجتمع الإسلامي يظهران من خلال الأنس المتزايد بالقرآن، استحكاما ومتانة داخلية؛ وهذه المتانة الداخلية هي التي تمكن المجتمعات من التقدم في سبلها وحركتها المنشودة وتمنحها القوة في مواجهة التحديات. **بنغي الثبات من الداخل؛ ويحصل ذلك ببركة الأنس بالقرآن**. يقوي الأنس بالقرآن عرى الإيمان، ويضاعف التوكل على الله، ويزيدي من الثقة بالوعد الإلهي ويقلل من الخوف من المشاكل المادية عند الإنسان، وإن الأنس بالقرآن يقوي الناس روحياً ومعنوياً، ويقوي الثقة بالنفس؛ ويبين أمام الإنسان سبل التقرب إلى الله. وإن منافع الأنس بالقرآن وفوائدها في هذا القسم هي هذه.

١٢ـ الأسباب المعنوية

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء مسؤولي النظام والعاملي في ٧/ ٧/ ٢٠١٤:

وهنا أؤكد: من الأخطاء في الحسابات أن نبقى أسرى العوامل (الأسباب) الحسية الملموسة والمادية المحدودة فحسب؛ أي أن نغفل عن الأشياء والأمور التي لا ترى بالعين. هذا أحد الأخطاء الكبيرة في الحسابات. يقول تعالى: ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ فهل هناك أوضح من هذا؟ إذا نفرتم في

سبيل الله ونصرتم دين الله فسينصركم الله؛ هذه سنة إلهية لا تقبل التغيير: ولن تجد لسنة الله تبديلا، إذا ما تحركتم في سبيل إحياء الدين الإلهي وحافظتم على هذا الوجهة، سينصركم الله! هذا ما ذكره القرآن صراحة، بأنه الوعد الإلهي. وقد جربنا ذلك عملياً. اعلموا أن هذه البرهة من تاريخ الثورة، التي ستكون موضع بحث وتحليل على طول التاريخ الممتد إلى الأجيال اللاحقة، لهي من أبرز مقاطع التاريخ تألقاً. أن يقوم نظام على أساس الإسلام، في عالم مادي، عالم تهيمن عليه القوى الكبرى، عالم يواجه فيه الإسلام ومعارف الإسلام والقيم الإسلامية هجمة شاملة متعددة الإبعاد، بالتحديد في منطقة تخضع لتأثير تلك القوى الضالة أكثر من أي مكان آخر في العالم، لهو أمر مدهش؛ وقد اعتدنا عليه، أنا وأنتم. أنه: ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾؛ فلا تصبحوا عرضة للتزلزل، كما لم نقع به. لم يتزلزل الشعب الإيراني؛ بالزغم من كل هذا الضغط، والمؤامرات، والأذى، والتخاذل؛ ولم يخل الساح. هذه إحدى السنن الإلهية. تقول الآية القرآنية الشريفة ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها﴾ الكلمة الطيبة، العمل الصحيح، الطاهر، هكذا هو العمل في سبيل الله؛ وهو الذي يبقى، تمتدى جذورة في الأرض ويثبت ويؤتي أكله وثماره. لقد أصبح نظام الجمهورية الإسلامية، تلك الكلمة الطيبة، أكثر قوة وثباتاً، كشجرة طيبة. إن نظام الجمهورية الإسلامية اليوم، كنظام وحكومة ومجموعة سياسية، لا يقارن على مستوى الثبات مع ما كان الوضع عليه خلال السنوات الثلاثين الماضية. يقول الله تعالى في الآيتين التاليتين ﴿**يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت**

في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾، يتكرر هذا التثبيت مجدداً. فينبغي رؤية هذه العوامل؛ يجب أن تدخل هذه العوامل في حساباتنا. لا يمكن لنا أن نحد كل عوامل (أسباب) السعادة والشقاء، والتقدم والتخلف، والنجاح وعدمه، في إطار العوامل المادية المعروفة التي تهواها قلوب أهل المادة وأصحاب المحسوسات؛ فهذه العوامل موجودة إلى جانبها.

١٣ـ زوال الأعاصير الحتمي

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء كبار قادة القوات المسلحة ١١/ ٤/ ٢٠١٠:

لا شك بأن مواجهة هذا الظلم والجور المقنع وغير المقنع وبكل أشكاله لا ينحصر بالاستعدادات العسكرية، فما هو أهم من الجهوزية العكسرة الجهوزية المعنوية، الجهوزية الروحية، قوة العزم الشعبية، قدرة صمود شعب قادر على أن يقف مقابل هذه الأعاصير. فالإعصار يأتي ويذهب مهما كانت قوته، إنه يأتي وينتهي، المهم هو هل يوجد قدرة أم لا في مواجهة الإعاصر. إن مشكلة الأبنية التي تنهار، هي أنها لا تتمكن من الثبات حيث **إن الإعصار لايدوم.** فلو شد شعب ما عضده وأعطى لنفسه قوة الصمود وثبت قدمه في الأرض، فإن هذه الإعاصير لن تفعل شيئاً، وهي تقبل وتدبر.

النتائج:

١ـ هزيمة الباطل الحتمية والتقدم إلى الإمام

كلمة الإمام الخامنئي في ذكرى ١ بهمن ٢٦/ ١/ ٢٠١٠:

حينما يشتبك الحق مع الباطل، إذا كان أصحاب الحق صادقين فيصمودهم على الحق، فإن الباطل **سيهزم لا محالة**... أينما تجدوا تراجعاً أو إخفاقاً فما ذلك إلا لأن صمودنا قد تضعضع. وأينما صمدنا تقدمنا إلى الأمام.

٢ـ حراسة قيم الإسلام

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء جمع من منتسبي القوة الجوية في الجيش ٨/ ٢/ ٢٠١١:

الثبات على المبادئ يعد فخر لأي شعب أو جماعة المبادئ أمور يجب الصمود والثبات عليها. ينبغي حراسة القيم وحمايتها. **والقيمة الأهم التي كانت لشعبنا ولا تزال وستبقى إلى الأبد هي الإسلام**. فالاستقلال موجود في الإسلام، والحرية في الإسلام، والتقدم المادي في الإسلام، والوحدة الوطنية في الإسلام، وتفتح الاستعدادات في الإسلام... كل هذه متضمنة وموجودة في الإسلام.

٣ـ عزة وسعادة المجتمع

كلمة الإمام الخامنئي في ذكرى المولد النبوي ١٠/ ٢/ ٢٠١٢:

إننا اليوم بحاجة إلى الاطمئنان بالله تعالى، والثقة به وبمواعيده. فقد وعدنا الله تعالى وقال إنكم إذا جاهدتم وسعيتم، فإنه تعالى سيوصلكم الأهداف والمقاصد، في ظل الصمود واثبات. ففي مقابل الشهوات الدنيوية، لا ينبغي أن نضعف ونتراجع، وفي مقابل المال والمنصب والوساوس النفسانية المختلفة لا ينبغي أن نشعر بالضعف، بل نصمد. هذه هي الأشياء التي توصل البشر الى **اوج الكمال**، وتمنح أي شعب عزته وأي مجتمع سعادته الواقعية.

٤ـ الوصول للحضارة الإسلامية

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء جمع من الهيئات الطلابية في ذكرى اربعين الإمام الحسين ٩/ ١١/ ٢٠١٧:

وردت كلمة (استقم) في القرآن الكريم في موضعين. **الاستقامة بمعنى الثبات في هذا الطريق**، وعدم الوقوع تحت تأثير العوامل الأخرى. فالطرق ليست معبدة؛ طريق الله طريق السعي والعمل في سبيل الله، طريق إقامة الحق والعدل، والوصول إلى الحضارة الإسلامية والنظام الإسلامي الحقيقي

والمجتمع الإسلامي، هو طريق صعب؛ الطريق الذي سلكه أنبياء الله ـ سبحانه ـ بمشقة، وساروا فيه قدما. اليوم، وبحمد الله، عندما ينظر الشعب الإيراني خلفه، يرى النجاحات الكثيرة، وهكذا هو الأمر بالنسبة للمستقبل. المستقبل أيضاً فيه الأمل التام والعاقبة الحسنة، لا شك في ذلك، غاية الأمر أن الطرق ليست مستوية ومعبدة، بل هي وعرة ومعوجة، طريق قد تقلل ـ بسبب مواجهة العوامل غير المساعدة ـ من عزيمة بعض الناس وإرادتهم. **ليكن سعيكم لأن لا يقل عزمكم وإرادتكم في هذا السبيل، وأن تزدادوا ثباتاً إن شاء الله**، يوماً بعد آخر.

٥ـ المستقبل المشرق

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء المشاركين في المؤتمر العالمي للشباب والصحوة الإسلامية ٣/ ١/ ٢٠١٢:

احذروا من أن يوقف العدو حركتكم. يخاطب الله تعالى رسوله في موضعين من القرآن الكريم فيقول: ﴿فاستقم كما أمرت﴾، ﴿واستقم كما أمرت﴾ **والاستقامة هي الصمود والمواصلة**، ومتابعة الطريق وعدم التوقف. هذا هو سر العمل. يجب أن نسير إلى الأمام. هذه الحركة حركة ناجحة، لأن لها آفاقاً مشرقة، الآفاق مشرقة وجلية، المستقبل مستقبل مشرق جداً.

٦ـ ثوابت الآخرة والدنيا

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء قادة التعبئة وأفرادها بمناسبة أسبوع التعبئة ٢٢/ ١١/ ٢٠١٧:

هذه الآيات الكريمة التي تليت في بداية اللقاء: ﴿ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين﴾ أولئك الذين صمدوا، المقاتلون البواسل، وأبطال ساحات المقاومة، الذين وقفوا مع الأنبياء، واستمدوا العون من الله،

وتحركوا، قد كافأهم الله على صمودهم وثباتهم؛ ﴿فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة﴾ وليس الأمر بأنكم إن جاهدتم في سبيل الله، فإنه ـ تعالى ـ سيعطيكم الجنة فقط، كلا، ليس ثواب الآخرة فقط، بل ثواب الدنيا أيضاً. ماهو ثواب الدنيا؟ **ثواب الدنيا هو العزة، الاقتدار، التقدم، عنفوان شعب، وافتخار بلاد..**

٧ـ المدد الإلهي

كلمة الإمام الخامنئي في حفل تخريج عدد من الضباط في كلية الإمام الحسين ٣٠/ ٦/ ٢٠١٨:

بعضهم يصف وصفات ويقول: استسلموا حتى لا يمارس العدو إيذاءه ضدنا. هؤلاء لايعلمون أن تكلفة الاستسلام أكبر بكثير من تكلفة المقاومة والثبات. نعم، قد تكون للصمود تكلفة، لكن له نتائج كبيرة جداً ذات أهمية بالنسبة للشعوب، تفوق مئات المرات تلك التكلفة.

بينما الاستسلام مقابل العدو المعاند والوقح والخبيث، لن يكون له من أثر سوى الانسحاق والذلة وانعدام الهوية. هذا ما يجب على الجميع معرفته. هذه سنة إلهية لا تقبل الخلف، حيث قال تعالى: ﴿**فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم**﴾ لا تتراخوا، ولا تدعوا إلى الاستسلام مقابل العدو؛ فقد جعلكم الله تعالى عالين متفوقين، (ولن يتركم) أي لن ينقصكم. الله تعالى لن يترككم، ولن يقصر معكم مقابل الجهاد الذي قمتم به، وسوف يوفيكم أجر هذا الجهاد بشكل كامل.

٨ـ شاطئ للنصر

كلمة الإمام الخامنئي في الذكرى ٢٢ لرحيل الإمام الخميني ٤/ ٦/ ٢٠١١:

أن أعداء الشعوب الإسلامية أي نظام الهيمنة الشيطاني الأكبر أمريكا،

والصهيونية الغدارة الوحشية مشغولون ويبذلون المساعي؛ وهم لايريدون أن تتحول هذه الانتصارات الى طعم عذب في ذائقة الشعوب، وبالمعنى الواقعي للكلمة أي أن تصل إلى النصر النهائي. ولكن لو أننا نحن الشعوب الإسلامية استيقظنا وأصغينا لنداء القرآن الذي يأمرنا بالصبر والاستقامة والثبات ويبث فينا الأمل ولم نسئ الظن بربنا ورجونا وعده وسعينا في سبيله، **فلا شك أن هذه الشعوب ستصل إلى شاطئ النصر**. هناك واستقامة، والنتيجة هي **الانتصار**.

٩ـ التحرير والاستقلال

كلمة السيد حسن نصر الله في الاحتفال التكريمي للعلامة الشيخ علي الكوراني ٣١/ ٥/ ٢٠٢٤:

لذلك نحن في جبهتنا مصرون صامدون نواصل العمل ومعنا هذا الجمهور الكبير الوفي، هذه **البيئة الوفية والصادقة والمخلصة والصابرة**، التي تحملت عبء وجود هذا الكيان منذ ١٩٤٨، لأنه يبدو نحن محتاجين دائماً أنا وأخواني ان نذكر لأن في ناس في لبنان يعتبرون ان اسرائييل لم تفعل شيء في لبنان منذ ال ٤٨ حتى السبعين عندما جاء الفلسطينيون من الأردن، وإلا سلم وسلام وسمن وعسل بين لبنان وهذا الكيان، هؤلاء ماذا نقول عنهم؟ على كل من ال ٤٨ هناك تحمل لأعباء لغزوات لإحتلالات لحروب لعدوان هذا الكيان على لبنان، وما زالت هذه البيئة حاضرة ووفية ومخلصة وصادقة، وببركة صمودها كان التحرير في ٢٥ أيار ٢٠٠٠ وكان الانتصار في تموز ٢٠٠٦.

١٠ـ هزيمة العدو

كلمة السيد حسن نصر الله في افتتاح الأمسيات القرآنية الرمضانية ١٤/ ٣/ ٢٠٢٤:

المزيد من الصبر والمزيد من مواصلة العمل، والمزيد من الثبات، والمزيد من الصمود، سيفرض على العدو في نهاية

المطاف أن يوقف عدوانه وأن يهزم وأن يعترف بفشله، ومع ذلك قبله وبعده ومعه العون الإلهي، واللطف الإلهي، والرحمة الإلهية، الله سبحانه وتعالى بالوعد القرآني وبتجارب التاريخ مع الأنبياء وأيضاً بتجربتنا، لا يترك عباده المخلصين المجاهدين المضحين الصابرين الثابتين المتوكلين المحتسبين، يجعل لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبوا. هو يقدر الأمور بقدر، **ولكن الله غالب على أمره.** الله سبحانه وتعالى هو الذي يفتح هذه الأبواب عندما ستكون حكمته تقتضي أن يفتح هذا الباب. حتى ذلك الحين، نحن وظيفتنا جميعاً مسؤوليتنا جميعاً، المثابرة، الصمود، محور المقاومة وفصائل المقاومة في موقع القوة العدو في موضع الضعف.

١١ـ إنقاذ فلسطين

كلمة الإمام الخامنئي في مؤتمر الدفاع عن فلسطين ٤/ ٢/ ٢٠١٠:

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء المشاركين في ملتقى غزة ٢٧/ ٢/ ٢٠١٠:

إن إنقاذ فلسطين لن يتحقق من خلال الاستجداء من الأمم المتحدة، أو القوى المسيطرة، ولا من الكيان الغاصب البتة. إنما السبيل إلى الإنقاذ، هو الصمود والمقاومة؛ وذلك من خلال توحيد كلمة الفلسطينيين **وبالاستعانة بكلمة التوحيد،** التي تشكل رصيداً لا ينضب للحركة الجهادية. تقدم المقاومة ومتانة المواقف الفلسطينية ما كان متاحاً لولا هذا الصمود **العظيم الذي سجله الشعب الفلسطيني...**

١٢ـ إقامة دولة فلسطين وترسيخها في ذاكرة الشعوب

كلمة السيد حسن نصر الله في ذكرى استشهاد السيد مصطفى بدر الدين ١٣/ ٥/ ٢٠٢٤:

اليوم العالم كله يتكلم عن دولة فلسطينية، ودولة للفلسطينين وأنه لا حل بالمنطقة إلا بإقامة الدولة

الفلسطينية، هذا الموقف اليوم في العالم يرعب أول شيئ نتنياهو وبن غفير وسيموتريتش وحكومة العدو وكل الصهاينة، لأن الصهاينة أجمعين يجمعون على رفض دولة فلسطينية، ويعتبرونها تهديداً وجودياً لكيانهم وهذا ماكانوا لا يريدون أن يسمعوه أصلاً، ٧تشرين، **طوفان الأقصى وصمود الفلسطينيين إلى اليوم أجبر العالم كله ليتحدث عن دولة فلسطينية**، وأجبر الولايات المتحدة الأمريكية المنافقة والكاذبة أن تتحدث عن دولة فلسطينية، وأجبر العالم كله أن يعترف أنه لا يمكن نسيان فلسطين ولا تجاهل الشعب الفلسطيني ولا مسح الحقوق الفلسطينية والقضية الفلسطينية، وأن الحل الوحيد في المنطقة كما يقولون هم هو إقامة دولة لهذا الشعب دولة حقيقية، هذا هو الإنتصار الحقيقي، هذا انتصار كبير.

١٣ـ هزيمة الكيان الإسرائيلي

كلمة الإمام الخامنئي في المؤتمر الدولي السادس لدعم الانتفاضة الفلسطينية ٢١/ ٢/ ٢٠١٧:

هذا الكيان أضعف من أن يتستطيع الصمود أمام **إرادة شعب**.

١٤ـ تقديم صورة إسرائيل الحقيقية

كلمة السيد حسن نصر الله في ذكرى استشهاد السيد مصطفى بدر الدين ١٣/ ٥/ ٢٠٢٤:

بالمقابل صورة إسرائيل في العالم، اليوم إسرائيل دولة ديمقراطية، دولة القانون، الدولة التي تحترم القانون الدولي وتراعي الضوابط، الدولة التي تريد أن تعيش بسلام مع جيرانها، الدولة المحبة للسلام، جاء طوفان الأقصى والأشهر الثمانية والصمود في الأشهر الثمانية، ودماء الأطفال والنساء في غزة وفلسطين، وجنوب لبنان وكل منطقة لتقدم الصورة الحقيقة لإسرائيل أمام العالم. إسرائيل قاتلة الأطفال، قاتلة النساء، إسرائيل المستكبرة على

المجتمع الدولي، على القرارات الدولية، على القوانين الدولية، على القيم الأنسانية، على القيم الأخلاقية، على كل ماهو خير وصحيح وحسن في هذا العالم هذه اليوم صورة إسرائيل في العالم. إسرائيل الكاذبة، المنافقة، المدعية، القاتلة، المجرمة، المتوحشة، هذه النتيجة السياسية، الآن ننقل لأهداف العدو، هذه النتيجة السياسية الإعلامية الإستراتيجية ما كانت لتتحقق من خلال العمل الدبلوماسي والسياسي والإعلامي والعلاقات الدولية وجهود الفلسطينين ومعهم كل العرب لوكان العرب موجودين، وكل الدول الإسلامية لو كانت مشاركة ماكانت هذه النتائج التي تحدثت عنها قبل قليل لتتحقق بعشرات السنين ولن أقول بمئات السنين، ولكن تحققت بفعل المقاومة والصمود والفداء، هذا أحد أوجه أنتصار الدم على السيف، **أنتصار الدم الفلسطيني على السيف الصهيوني والأمريكي.**

١٥ـ نتيجة عدم الاستقامة

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء أهالي مدينة قم المقدسة بمناسبة انتفاضة ١٩ دي ٩/ ١/ ٢٠١٤:

إن العمل الصالح يكون على أساس الإيمان الراسخ هو الإيمان الصحيح. الإيمان مع البصيرة، والمواظبة والاستقامة. فإذا كان الأمر كذلك كان النصر حتمياً. إن **هؤلاء الذين لا ينتصرون**، يفتقدون أمراً من هذه الأمور: إمام أنهم لا إيمان لديهم، أو أن إيمانهم ليس إيماناً صحيحاً، أو أنهم **ليس لديهم الاستقامة**، أو ليس لديهم البصيرة، فيضعون حملهم في منتنصف الطريق، وطبعاً لن يصلوا إلى أي نتيجة.

التجليات والنماذج

١ـ مناصرة الحق ومواجهة الباطل بكل الأشكال الممكنة

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء جمع من رواد الشعر والأدب

١/ ٧/ ٢٠١٥:

إذا دارالصراع بين الحق والباطل، **فلا معنى لاتخاذ الموقف الحيادي**؛ بل لابد من مناصرة الحق ومواجهة الباطل. قد يتيسر الثبات والصمود للبعض بأسلوب عسكري، ولآخر بأسلوب سياسي، وبأشكال مختلفة، ويصمد آخر عبراللغة والبيان والفكر، لكن يجب الصمود والاستقامة. لا يمكن للشاعر أن يكون محايداً في المعركة بين الحق والباطل، فلو وقف الشاعروالفنان محايداً في المعركة بين الحق والباطل، فلو وقف الشاعر والفنان محايداً، فقد ضيع نعمة الله، وإن وقف مناصراً للباطل لا سمح الله، فقد ارتكب خيانة وجريمة، فالكلام هنا ليس عن الإهمال وإنما عن الجريمة.

٢.النبي موسى عليه السلام

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء مسؤوليي النظام الإسلامي وضيوف مؤتمر الوحدة الإسلامية ٦/ ١٢/ ٢٠١٧:

ثمة اليوم مؤامرات كبرى يحكيها جبابرة العالم؛ لمواجهة الأمة الإسلامية إلا أنه باستطاعتنا الوقوف أمام هذه المؤامرات وإحباطها. النبي موسى (على نبينا وآله وعليه السلام) قال مخاطباً ربه: ﴿ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينةً وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾، ودعا عليهم؛ حيث كان فرعون في مقابل موسى قوة فائقة تملك الزينة والمال والإمكانات والسلاح وكل شيء، وكان موسى وحيداً، فسأل الله ـ تعالى ـ واستغاث به، فقال الله في جوابه: ﴿قد أجيبت دعوتكما﴾ ياموسى وهارون، ولكن بشرط: ﴿فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون﴾ علماً بأن الأستقامة في ساحة الحرب العسكرية

شيء، وفي ساحة الحرب السياسية شيء، وفي ساحة حرب الإرادات شيء، وهي ضرورية في هذه الساحات كلها. **فإن لم تغفل الشعوب والصفوة والنخبة عن الاستقامة، سيكون النصر حليفها لا محالة.**

٣ـ التعبئة

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء حشد من التعبويين ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٩:

حينما ينظر إلى التعبئة بحقيقة معناها، فإنها رمز الصمود والبقاء ويدخلون الى أي ساحة يحتاجهم فيها البلد والنظام. يضعون كل طاقاتهم على أكفهم، ويقدمونها في الساحة، من دون المطالبة بأجر أو ثمن، ومن دون أن يحقق لهم ذلك عنواناً أو شهرة. هذا شيئ على جانب كبير من الأهمية. لقد تعودنا على هذا الشيء، ككثير من الاشياء المهمة التي يتعود عليها الإنسان، ولا يلتفت لأهميتها. لا يوجد مثل هذا الشيء في مكان آخر.

٤ـ عوائل الشهداء

كلمة السيد حسن نصر الله في الاحتفال التكريمي لشهداء طريق القدس ٣/ ١١/ ٢٠٢٣:

نتوجه إلى عوائل الشهداء، أيضاً لنفخر بهم، لنعتز بهم، لقد سمع العالم وسمعنا مواقفهم وكلماتهم التي تعبر عن الصمود والثبات واليقين والتسليم والرضا بمشيئة الله واختيار الله واصطفاء الله لأعزائهم شهداء، وهذه هي **قوتنا الحقيقة قبل السلاح**، قوتنا الحقيقية في هذا الإيمان، في هذه البصيرة، في هذا الوعي في هذا الالتزام العميق بالقضية، في هذا الاستعداد العظيم للتضحية، في هذا الصبر الذي لاحدود له، الذي يعبر عنه آباء وأمهات وزوجات وأبناء وبنات وعوائل الشهداء.

٥ـ أهل غزة

كلمة السيد حسن نصر الله في يوم العاشر من شهر محرم

١٧/ ٧/ ٢٠٢٤:

كلمة السيد حسن نصر الله في الاحتفال التكريمي لشهداء طريق القدس ٣/ ١١/ ٢٠٢٣:

السلام على أهل غزة، على غزة وأهلها الصابرين الصامدين أمثولة هذا الزمان بالصبر والصمود، السلام على رجالها ونسائها وأطفالها، السلام على شهدائها وجراحاها واسراها، السلام على مقاتليها الشجعان، أولي البئس الشديد، الأبطال، الفوارس، السلام على جوعها وعطشها، السلام على دمائها وأشلائها، السلام على بيوتها المهدمة، والسلام أيضاً على شموخها وإبائها، والسلام على بطولاتها ومعجزاتها وكراماتها. وأيضاً التحية كل التحية للشعب الأسطوري، **للشعب الذي لا نظير له في هذا العالم**، لأهل غزة وشعب غزة الذين شاهدناهم على شاشات التلفزيون كيف يخرج الرجل أو المرأة أو الطفل من تحت الأنقاض، وقد دمر بيته واستشهدت عائلته ويصرخ ان كل ما قدمه هو فداء للمقاومة، فداء للأقصى، فداء لفلسطين، هنا القوة الحقيقية وهنا الشعب الذي يعجز اللسان والبيان عن التعبير عن عظمته وعن جبروته وعن إيمانه وعن صموده وعن صبره، وكذلك ما نشهده في الضفة الغربية من تضحيات وصمود وصلابة وشمخوخ وصبر وفي كل الساحات.

معالم معركة الصمود:

١ـ الانتصار بالنقاط

كلمة السيد حسن نصر الله في الاحتفال التكريمي لشهداء طريق القدس ٣/ ١١/ ٢٠٢٣:

أيها الإخوة والأخوات، في الأفق أقول لشعبنا الفلسطيني ولأهلنا في غزة ولكل المقاومين الشرفاء في فلسطين وفي منطقتنا، في الأفق نحن جميعا منذ قيام المقاومة بعد قيام الكيان نخوض معركة صمود

معركتنا لم تصل إلى مرحلة الانتصار بالضربة القاضية، مازلنا نحتاج الى وقت، **حتى نكون واقعيين**، ولكننا ننتصر بالنقاط، ننتصر ونغلب بالنقاط، هكذا انتصرت المقاومة في لبنان عام ١٩٨٥ وفي عام ٢٠٠٠ وفي عام ٢٠٠٦، وهكذا انتصرت المقاومة في غزة وهكذا حققت المقاومة في الضفة إنجازات وهكذا انتصرت المقاومة في العراق وهكذا انتصرت أفغانستان، بالصمود، بالصبر، بالقدرة على التحمل، هذا ما لا يملكه العدو، ويخرج الناس من تحت الأنقاض في غزة ويقولون فداء للمقاومة، في حرب تموز تدمرالبيوت ويخرج الناس ويقولون فداء للمقاومة، هل تجدون في هذا الشعب الذي جيء به من كل أنحاء العالم من يقول أن بيتي وأبني وزوجي فداء لإسرائيل؟ لم نسمع شيئاً من هذا حتى الآن.

٢ـ إفشال أهداف العدو

كلمة السيد حسن نصرالله في الاحتفال التكريمي لشهداء طريق القدس ٣/ ١١/ ٢٠٢٣:

المعركة إذاً هي معركة الصمود والصبر والتحمل وتحقيق الإنجازات وتراكم الإنجازات وإفشال العدو ومنع العدو من تحقيق أهدافه وهكذا سننتصر....

وأنا أقول لكم أولاً إيماناً بالوعد الإلهي الذي وعد المؤمنين الصادقين الصابرين المجاهدين بالنصر، هذا وعد الله ولم يخلف الله معنا في يوم من الأيام وعده، عندما وجدنا حقاً وحقيقة صابرين صامدين ثابتين نقاتل في سبيله مهما بغلت التضحيات، **التضحيات هي دليل الصدق والإخلاص الذي يستجلب النصر الإلهي**، هكذا كنا في كل الحروب السابقة.

٣ـ في سبيل الله

كلمة السيد حسن نصر الله في الاحتفال التكريمي لشهداء طريق القدس ٣/ ١١/ ٢٠٢٣:

أنا أُقول لأهلنا في غزة بالرغم من كل الجراح لأهلنا في الضفة لكل الشعب الفلسطيني لكل الشعوب المقاومة في المنطقة لكل الذين تخفق قلوبهم للأطفال والنساء والمظلومين في فلسطين وفي غزة، أقول لهم: إن تحملنا المسؤولية وصمودنا جميعاً وصبرنا واحتسابنا ما يجري وما نقدمه من دماء وتضحيات في عين الله وفي سبيل الله سيكون نتيجته النصر الأكيد إن شاء الله، ونحن وإياكم وإن كنا اليوم نحتفي ونكرم ونحتفل بشهدائنا الأعزاء الأطهار **سنلتقي قريباً للاحتفال إن شاء الله بانتصار غزة** وشعب غزة ومقاومة غزة.

٤ـ التضحيات المتواصلة وإخضاع العدو

كلمة السيد حسن نصر الله في يوم الشهيد ١١/ ١١/ ٢٠٢٣:

إذا أردنا أن نجمع هذا المشهد العام الذي بدأناه من غزة إلى الضفة، إلى اليمن، إلى العراق، إلى إيران، إلى سوريا، إلى لبنان، نعود لنقول نحن في معركة المقاومة، في معركة الصمود، معركة الصبر، معركة تراكم الإنجازات، والنقاط، معركة الوقت، دائماً الوقت هو حاجة لحركات المقاومة وشعوب المقاومة، الوقت هو الذي يساعد على إلحاق الهزيمة بالغزاة والطغاة والعتاة، وهكذا كان الأمر طوال التاريخ. عندما تحدثنا عن حركات المقاومة طوال التاريخ، نحن لا نتحدث عن صراع دول وصراع جيوش، كل الشعوب وحركات المقاومة التي قاتلت الغزاة المحتلين احتاجت دائماً إلى سنوات طويلة، إلى

تراكم إنجازات وإلى فعل تضحيات متواصل حتى أوصلت العدو إلى النقطة التي يصبح فيها مجبراً على القبول بالهزيمة والاعتراف بالهزيمة وممارسة فعل الهزيمة، هكذا حصل في كل الصراع مع المحتلين والغزاة طوال التاريخ، وفي منطقتنا أيضاً وفي لبنان وفي فلسطين وفي غزة.

اليوم هنا في هذه المعركة عندما تتكامل هذه الضغوط صموداً وصبراً وفعلاً وميداناً وسياسةً وحضوراً عالمياً وحضوراً شعبياً وما شاكل العدو مجبر على التراجع وعلى التخبط، وهذا التخبط واضح.

مسك الختام

إذا لابد، من مقابل قمة الإجرام، من التمسك بأعلى درجات الصمود والثبات وهذا ديدن الأمة التي يأبى الله لها الذل ورسوله والمؤمنون وحجور طابت وطهرت، وأنوف حمية، ونفوس أبية. هذه الأمة التي لم تر إلا الجميل في كل مرة رددت فيها جبال الجنوب صدى (هيهات من الذلة) الصادح في صحراء نينوى.

منذ ذلك الحين، ومن قبله، لطالما كانت المعركة بين جبهتي الحق والباطل محتدمة، وهي قائمة إلى اليوم، ومستمرة حتى وإن تغيرت الجبهات وأختلف الميدان. هنا ندرك حاجتنا الماسة للتمسك بحيثيات النصر، وكلنا يقين بنصر كبير نحياه حتى قبل أن يتحقق، إيماناً بوعد الله الذي لم يخلفه يوماً ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾.

بيت الدعاء

كلمة الإمام الخامنئي في لقاء تجمع من الهيئات الطلابية في ذكرى أربعين الإمام الحسين ٩/ ١١/ ٢٠١٧:

ورد في الدعاء: (اللهم ارزقني... علماً نافعاً... وعزماً ثاقباً). فليكن لديكم العزم القوي والإرادة الراسخة في هذا الطريق فالطريق طويل

صحيح، والهدف هدف سام جداً، وإقدام شبابنا اليوم، وشعبنا اليوم، وإخواتنا وأخوتنا، في الحركة في هذا الطريق، طريق الثورة والنظام الإسلامي المبارك، لهي حركة محبوبة من الله ـ تعالى ـ إن شاء الله، ومرضية من قبله. غاية الأمر أن ماهو مهم ويجب ان نجعله نصب أعيننا ونضعه في حسباننا، هو الثبات في هذا الطريق، الثبات في هذا الطريق.

د. محمد أمين الكورانى
متخصص في التاريخ الإسلامي / لبنان.

علماء الحَوزة العلميّة وصناعة التاريخ

فتاوى الجهاد تُسقط التآمر على العباد والبلاد

الحَوزة العلميّة دورٌ كبيرٌ في الدفاع عن بيضة الإسلام، وفي قيادة مشروع حركة التغيير المعاصرة، وهي الأساس في تحريك السواكن في داخل المناخ الاجتماعيّ والسياسيّ، وتجسّد هذا الدور العظيم في كثيرٍ من المواقف وأهمها، تحشيد الحشود الجماهيريّة وتوفير السلاح لهم ضدّ الوهابية، وفتوى الجهاد لطرد الغزاة الإيطاليين عن ليبيا، والجهاد ضد القوات الروسية الغازية عند قصفهم حرم الإمام الرضا عليه السلام، وفتوى مقاومة الاحتلال الإنكليزي للعراق واشتراكهم ضدّه في ثورة النجف ١٩١٨م، وثورة العشرين ١٩٢٠م، ومطالبتهم في تشكيل دولةٍ وحكومةٍ عربيّةٍ، ووقوفهم بوجه المدّ الشيوعي، ورفضهم قتل الأكراد، والإفتاء بحرمة مقاتلتهم.

وتناول هذا البحثُ العديدَ من القضايا المرتبطة بهذا الشأن، وأهمّها دور المؤسّسة الدينيّة في نهاية الحكم

العثماني وبدايات الاحتلال الأجنبيّ، ورسمها معالم ثورة العشرين الكبرى في العراق، ودورها في عصرنا الحاضر في دعم العمل المقاوم للاحتلال الصهيوني في فلسطين.

الكلمات المفتاحية: الحوزة العلميّة، محمّد كاظم الخراساني، الجهاد، التنباك، مقاومة الاحتلال، ثورة العشرين.

تعدّ الحَوزة العلميّة وريثة الرسالة المحمدية، وحلقة وصل بين أئمّة أهل البيت وعلومهم، والمؤمنين بهم وسائر المسلمين. وقد جرى التأصيل الشرعي لها في نصوص الأئمة عليهم السلام الموثوقة، وسيرتهم العلميّة، فامتدّ تأريخ عطائها من عصرهم إلى عصرنا الحاضر.

اختار الشيخ الطوسيّ مدينة النجف الأشرف دارًا لهجرته عندما خرج من بغداد إثر حوادث السلاجقة في تتبع الشيعة فيها بالتنكيل والتقتيل. فجاور مرقد الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام؛ ولأنّ الشيخ الطوسي كان مرجع الشيعة في بغداد بعد وفاة أستاذه الشريف المرتضى، فحين اضطر إلى هذه الهجرة القسريّة، انتقل مركز المرجعيّة معه، وحلَّ أرضَ النجف المقدسة طلاّبُه ومريدو فضله، والتفّ حوله مَن فيها من الفقهاء والطلّاب، ووفد إليها آخرون من حواليها وأطرافها، والبقاع القريبة منها والنائية عنها.

وغدت الجامعة الكبرى للشيعة الإمامية وعاصمة المذهب الجعفري، يتخرّج فيها المئات من المجتهدين والعلماء في كلّ جيلٍ طيلة الألف عام، ومرّت بظروفٍ مختلفةٍ قوّةً وضعفًا؛ لكنّها حافظت على محوريّتها في الحركة الفقهية الحوزوية والجهادية عند الشيعة. غير أنّ الحوزة العلمية في النجف لم تتوقف عن العطاء حتى مع بزوغ نجم حوزة الحلّة، واستمرت في رفد الميدان العلمي عند الشيعة بالعديد من العلماء المرموقين.

من خلال قراءتنا للتاريخ السياسي للعراق والمنطقة، نجد أنّ المؤسّسة الدينية الشيعيّة وعلى رأسها المرجعيّة،

هي الأساس في تحريك السواكن داخل المناخ السياسي والاجتماعي، بالشكل الذي يحقّق الاعتدال والإصلاح في المجتمع، وهذا ما نجده من خلال تتبعنا للدور المتميز لهذه المؤسّسة منذ نهايات الحكم العثماني، وبدايات الاحتلال الأجنبي وصولًا إلى دورها في رسم أحداث ثورة العشرين الكبرى كحلقةٍ تتبعها حلقات أُخر، وإلى يومنا هذا في إصدار فتوى صادعةٍ وتاريخيةٍ بمواجهة الفكر التكفيري وقوات الظلام التي هاجمت مدينة الموصل العراقية وما تبعها من تجاوزات على الأهالي الآمنين في مختلف مناطق العراق.

كانت السلطة العثمانيّة في بغداد تحسب للمرجعية في النجف الأشرف ألف حساب؛ كونها كانت تتمتع بمقامٍ دينيّ وسياسيّ كبير ذي قاعدةٍ جماهيريّةٍ واسعة، ويحظى بتأييد رموزٍ إسلاميةٍ عالميةٍ معروفة؛ ولذلك انتهجت حكومة الأتراك سياسة التّغاضي والتّجاهل بنحوٍ عامّ اتّجاه السياسة العامّة للسلطة الدينيّة في النجف الأشرف[1].

وقد عاش الشيعة في العراق في العصر العثماني حالةً من الاستقلال النّسبي، ناشئة من ارتباطهم بالمرجعية الدينية، بما تشكّله من استقطابٍ ثقافيّ وروحي وإدارةٍ ماليّةٍ مستقلّة، تؤدّي وظائفها على خلفية مفهوم صلب للشرعية. ومن جهةٍ أخرى كان تواجد القبائل العربية الشيعيّة على طول نهر الفرات، ضمن تنظيماتٍ عشائريةٍ تقليديّة، سندًا للقيادة الدينية بقوّة السلاح. ومن هنا كانت المدن المقدّسة وما يحيط بها من قبائل ترفض الخضوع للحكم العثماني.

ولا شك في أنّ الصّراع التاريخي على العراق بين العثمانيين والدولة الصّفويّة، ثم بين العثمانيين والدولة القاجارية في إيران، قد ركّز هذا الواقع الخاصّ للعراق. ولمّا بدأت المرجعيّة مسيرتها الجهادية في أوائل القرن التاسع عشر ضدّ الاحتلال العثماني

للعراق، كانت قد ورثت إرثًا ثقيلًا من التخلّف والاستبداد. هذا الإرث دفع المرجعيّة إلى قيادة مشروع حركة التغيير المعاصرة بهدف اللّحاق بركب الحضارة الإنسانية المتوثّبة، وقد تحدّد شعار الحركة الإسلامية والوطنية في محاربة المحتل ونيل الاستقلال. ولا شك في أنّ هذه المقاومة ذات النهج الحسيني الأصيل كان لها الحق المشروع للدفاع عن الدين والوطن والنفس، وأنّها انطلقت ضد النهج القاسي للمحتل الهادف إلى تفكيك المجتمع العراقي طائفيًا وعنصريًا وتغريبه عن لغته وتراثه؛ ليتسنى له السيطرة الكاملة على مقدراته وثرواته بعد التحطيم الكامل لكيانه العتيد. ولا ينسى العراقيون مجزرة كربلاء في زمن الوالي العثماني المملوكي سليمان باشا عام ١٨٠٢ عندما هجم الوهابيون على المدينة بصورةٍ فجائيةٍ وقتلوا الناس في الشوارع وفي داخل البيوت، وخرّبوا قبة الإمام الحسين عليه السلام وسرقوا خزائن المرقد ومجوهراته، ولم يتركوا المدينة إلّا بعد أنْ عاثوا فيها الفساد والدمار[٢].

وفي عام ١٨٠٨ شهدت الزيارة الأربعينية في كربلاء مظاهراتٍ جماهيريةً صاخبةً من عموم سكّان العراق، يتقدّمها رجال الدين الأجلّاء الذين قَدِموا من الحوزة العلميّة في النجف الأشرف؛ احتجاجًا على السلطات العثمانية لتقاعسها في صدّ الغزوات الوهابية المتكرّرة على مدن العراق. كما هزّت هذه الاعتداءات حماس الغيارى من أبناء الشعب العراقي، وأجّجت مشاعر الاستياء لأقطاب المرجعية الدينية الذين شدّوا العزم، وأرسلوا أعدادًا كبيرةً من الشباب خريجي المدارس الدينية إلى المناطق الوسطى والجنوبية من العراق بهدف تذكير أفراد العشائر بمعاناة الشعب من جور الاحتلال، وإثارة روح الحماس الوطني في نفوسهم وتحريضهم على التمرّد والعصيان[٣].

من جهةٍ أخرى، كان تواجد القبائل العربية الشيعية على طول نهر الفرات، ضمن تنظيمات عشائريةٍ تقليدية، سندًا للقيادة الدينية بقوة السّلاح. ومن هنا كانت المدن المقدّسة وما يحيط بها من قبائل ترفض الخضوع للحكم العثماني... ولا شك في أنّ الصراع التاريخي على العراق بين العثمانيين والدّولة الصّفويّة، ثم بينهم وبين الدولة القاجارية في إيران.. قد ركّز هذا الواقع للعراق... وإزاء التّغيرات التي حدثت في الحرب العالمية الأولى، اكتسحت المنطقة تلك الغزوة الاستعمارية العسكرية، حيث راح الإنكليز يخطّطون لتكوين إمبراطوريةٍ بريطانيةٍ تمتدّ من الهند إلى مصر إلى ممتلكاتهم في شرق أفريقيا. وكان العراق ضمن هذا المخطّط الإنكليزي[٤].

إنّ الوعي السياسي الجديد في العراق أخذ يتجسّد عبر مواقف سياسيةٍ جريئةٍ تتواتر على رؤية واضحةٍ للموقف المتّخذ، وأصبحت محاربة الاستبداد مبدأً متكاملًا لدى علماء الدين في الحوزة العلمية الشريفة في النجف الأشرف؛ الأمر الذي دفعهم للتعاون مع حزب (الاتحاد والترقي) التركي ضدّ استبداد السلطان عبد الحميد الثاني، واستمر علاقة التعاون بينهم لمدة ثلاث سنواتٍ «انهارت وانتهت مع بروز سياسة التتريك (الطورانية) التي شرع الاتّحاديون بانتهاجها»[٥].

إنّ البدايات الأولى في الوعي السياسي لهذه المؤسّسة ظهر في نهاية القرن التاسع عشر، إذ كان هناك سببٌ أساسٌ لهذا النمو متمثّلًا بالفتوى التي أصدرها السيّد محمد حسن الشيرازي في مدينة سامراء بتحريم منح امتياز زراعة التبغ وبيعه للشركة البريطانيّة في إيران عام (١٨٩١)، والتي جاءت لتمثّل تيارًا مضادًّا للنفوذ الأجنبي في إيران، إذ مثّل هذا التصدّي الدور الأساس في

التخلّص من الأزمة وتحقيق النصر ضّد المطامح البريطانية[٦].

وبناءً على هذه السياسات البريطانية الهادفة إلى الإنقضاض على العراق، وانتزاعه من السيطرة العثمانية، حاول الإنكليز مرارًا التواصل مع الشيعة في العراق بوصفهم أقليّةً في الوسط العثماني السنّي بغية استغلال ضعفهم والظلم الواقع عليهم، لاستمالتهم ناحية مشروعهم الاستعماري. وإحدى هذه المحاولات كانت عام١٩٠٠، ففي أحد أزقّة سامرّاء أصيب الإمام محمد حسن الشيرازي بحجرٍ طائش ـ وهو صاحب فتوى تحريم التبغ ــ وعندما علم القنصل البريطاني ببغداد بالخبر توجّه إلى سامرّاء لمقابلة الإمام الشيرازي، فرفض مقابلته، وعندما أبلغه القنصل بأنّه مستعدٌ للاقتصاص ممّن أساء له ولو أدّى ذلك إلى إرسال إنذارٍ للحكومة العثمانية، فرفض السيّد الشيرازي عرضه قائلًا: إنّه لا يعتقد بوجود عداء بينه وبين أهل سامرّاء، وإنّ ما حدث كان نتيجة الصّدفة، ولا يرى حاجةً لدسّ أنف بريطانيا في هذا الأمر الذي لا يعنيها، لأنّه والحكومة العثمانية على دينٍ واحدٍ وقِبلةٍ واحدةٍ وقرآنٍ واحد. ولم يسمح الإمام الشيرازي لأزمة الشيعة في ظلّ الدّولة العثمانية أنْ تتحوّل إلى خنجرٍ بريطانيّ يشرخ الوحدة[٧]. ولاحقًا وقف الشيعة إلى جانب العثمانيين في خندقٍ واحدٍ للدفاع عن البلاد عندما بدأ الاجتياح الإنكليزي خلال الحرب العالمية الأولى.

لقد أثبت التاريخ ومنذ قرنٍ من الزمن على الأقل وفي تاريخ العراق الحديث أنّ من أهم أولويات المرجعية الدينية، الدفاع عن الوطن، وهو تاريخٌ حافلٌ بهذه المسؤوليات، ومن خلال قراءتنا للتاريخ السياسي للعراق والمنطقة، لا تطالعنا أيّة شائبةٍ في أنّ المؤسسة الدينية الشيعيّة وعلى رأسها المرجعيّة، كانت الأساس دائمًا

في تحريك السّواكن داخل المناخ السّياسي والاجتماعي بهدف الإصلاح في المجتمع منذ بدايات العهد العثماني إلى بدايات الاحتلال الأجنبي، مرورًا برسم أحداث ثورة العشرين كحلقةٍ أولى تبعتها حلقاتٌ أُخر، إلى يومنا هذا في إصدار فتوى صادعةٍ وتاريخيّةٍ لمواجهة الفكر التّكفيري وقوّات الظلام التي عبثت بسوريا والعراق وأقطارٍ أخرى.

وتقول المصادر التاريخية إنّه: لمّا بلغ أهل النجف نبأ توجّه الوهّابيين الغزاة عام ١٨٠٢ نحو مدينتهم أعدّ الزعيم الديني الشيخ جعفر كاشف الغطاء بمساعدة العلماء قوّةً جماهيريةً هيّأ لها السّلاح وما يحتاجون من عدّة الدّفاع عن الأرض، ودفع الغزاة عن النجف، فتمكّن الشيخ جعفر وثلّة من العلماء من دفع القوّة الغازية ودحرها[٨]. وقد أصدر المراجع العظام فتوى الدّفاع عن ليبيا عندما غزاها الإيطاليون عام ١٩١١م، وفيها يشحذون الهمم، ويستنفرون المسلمين في كلّ البقاع وخصوصًا مسلمي العراق للدفاع والجهاد وردع المعتدي نقتطف منها ما يلي: «... عليكم أيّها المحامون والمدافعون عن الدين والحافظون لبيضة الإسلام ألا يخفى عليكم أنّ الجهاد لدفع هجوم الكفّار على بلاد الإسلام وثغوره ممّا قام إجماع المسلمين وضرورة الدين على وجوبه.... هذه كفرة إيطاليا قد هجموا على طرابلس الغرب التي هي من أعظم الممالك الإسلامية وأهمها، فخرّبوا عامرها وأبادوا أبنيتها، وقتلوا رجالها ونساءها وأطفالها. مالكم تبلغكم دعوة الإسلام فلا تجيبون؟! وتوافيكم صرخة المسلمين فلا تغيثون؟! أتنتظرون أنْ يزحف الكفّار إلى بيت الله الحرام، وحرم النبيّ والأئمّة عليهم السلام، ويمحوا الديانة الإسلامية عن شرق الأرض وغربها، وتكونوا معشر المسلمين أذلّ من قوم سبأ.... فبادروا إلى ما افترضه الله

عليكم من الجهاد في سبيله، واتّفقوا ولا تفرقوا، واجمعوا كلمتكم، وابذلوا أموالكم، وخذوا حذركم، وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم؛ لئلا يفوت وقت الدفاع وأنتم غافلون، وينقضي زمن الجهاد وأنتم متثاقلون. ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾».

وقد وقّعها من المراجع العظام والفضلاء والوجهاء في النجف كلٌّ من: محمد كاظم الخراساني، وعبدالله المازندراني، وشيخ الشريعة الأصفهاني، وعلي رفيش، ومحمد حسين القمشة، وخدّام الشريعة الغراء: حسن بن المرحوم صاحب الجواهر، والسيد علي التبريزي، ومصطفى الحسيني الكاشاني، ومحمد آل الشيخ صاحب الجواهر، ومحمد جواد الشيخ مشكور، وجعفر ابن المرحوم الشيخ عبد الحسن، ومحمد سعيد الحبوبي[٩].

«... ومع بداية القرن العشرين بدأ علماء الشيعة يشعرون مدى حاجتهم إلى العديد من التصورات والأفكار التي تؤمّن تعاملهم مع مشاكل العصر، التي بدأت تواجه المجتمعات الإسلامية، وخاصّة دول الجوار، وحفزت النقاشات والسجالات حول طبيعة هذه الأحداث والتعامل معها»[١٠].

وقد مثّل اندحار العثمانيين في العراق ودخول قوات الحلفاء تجدّدَ المشروع الشيعي بقصد استثمار هذه المرحلة، وبناء دولةٍ مستقلّةٍ، وعلى هذا فقد كان الوعي الشيعي حاضرًا في صناعة الواقع العراقي، وصياغة مستقلة حتى تجلّى بظهور العديد من الندوات[١١].

كما أنّ موقف المؤسّسة الدينية لم يكن مقتصرًا على تحريك الأحداث السياسية العراقية الداخلية إبّان تلك المدة، بل تعدّى إلى المساندة الإقليمية في الأحداث التي تتعرّض لها المنطقة

بأسرها، خصوصًا في عام ١٩١١م، عندما اجتاحت القوّات الروسية شمال إيران إثر الخلاف المائي الحاصل بينهما، وقيام القوات البريطانية باحتلال جنوب إيران، حين برّرت تلك الدولتان بأنّ الهجوم على إيران جاء استنادًا إلى اتفاقية عام ١٩٠٧م[١٢]، كما وعمدت القوات الروسية إلى قتل علماء الدين في تبريز وإشاعة الرعب في صفوف الناس[١٣]، وعندها أعلن علماء الدين في العراق وخاصّةً في النجف الأشرف الجهادَ ضدّ القوات الروسية الغازية، ومنهم الأخوند الخرساني الذي أوعز بنصب الخيام خارج مدينة النجف لتعبئة الجماهير استعدادًا لمواصلة الجهاد ضد الغزاة.

وعندما قصفت القوات الروسية مرقد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام اجتمع علماء الدين في مدينة الكاظمية، وهم السيد مهدي الحيدري، والشيخ مهدي الخالصي، والسيد إسماعيل الصدر، والسيد عبد الله المازندراني، والشيخ فتح الله الأصفهاني، والشيخ محمد حسين النائيني، والسيد علي الداماد، والسيد مصطفى الكاشاني، والسيد محمد تقي الشيرازي المقيم في سامراء[١٤].

هذه المواقف المشرّفة للمؤسّسة الدينية وخاصّةً المواقف السياسية لم تأتِ من فراغ، بل كانت بداياتها متمثلةً بنمو الحركة الإسلامية في المدن الشيعية المقدسة، إذ شكّلت هذه المدن الاتجاه الفكري السياسي والرئيس خلال المدة الممتدة بين أوائل القرن العشرين حتى الاحتلال الإنكليزي للعراق عام ١٩١٤م، حيث تمثّل ذلك النمو بعددٍ من المظاهر السياسية والفكرية للتيارات التي تولّدت عنها، وكانت النجف وكربلاء وعلى الرغم من أهميّة المدن الشيعية الأخرى قد شكّلتا المركز القيادي الأساسي للحركة الإسلامية ومظاهرها الفكرية وتياراتها.

وفي هذا الوقت قام كبار علماء المسلمين الشيعة بإصدار فتوى تدعو إلى الجهاد ومقاومة الاحتلال الإنكليزي، وتأييد العثمانيين في الحرب على الرغم من أنّهم كانوا على يقين بأنّ العثمانيين لا يمثّلون الوجه الإسلامي الصحيح إلّا أنّ شرّهم أهون عليهم من خطر الإنكليز الكفّار[١٥]، حيث قاموا بتعبئة سكّان المدن والعشائر، وحثّهم على الجهاد، وتنظيم تطوّع المجاهدين وقيادتهم إلى جبهة الحرب[١٦].

وعبر هذين التطوّرين المهمّين دخلت المؤسّسة الدينية حقبةً جديدةً ومفصليّةً من تطوّرها السياسي والفكري الذي امتدّ نحو عقدٍ من الزمن كانت المواجهة المسلّحة هي السمة البارزة لهذه الحقبة. وقد سجّل المؤرّخون مواقف علماء الشيعة، والمراجع العظام في الدفاع عن الدولة العثمانية رغم قناعتهم بطائفيّتها الحمقاء، وعنجهيّتها القومية، لكنّهم أمام الغازي الأجنبي أعلنوا الجهاد المقدّس، وتوجّهت الجموع الزاحفة إلى البصرة للدفاع عن الوطن، وشاركت القيادة المرجعية في المسيرة، وكان في طليعتهم العلماء الأعلام من النجف.. وكان لهم موقفٌ مشرّفٌ في الدفاع عن الوطن[١٧].

كانت بريطانيا تدرك مسبقًا أنّها ستواجه مشكلةً كبيرةً في العراق، هي موقف علماء الشيعة من احتلال العراق؛ إذ إنّها كانت تدرك أنّ علماء الشيعة لا يمكن أنْ يتقبلوا الاحتلال البريطاني، وذلك من خلال المواقف التي تبنّوها إزاء الاحتلال الاستعماري للأقاليم الإسلامية، وتصدّيهم لأيّ محاولةٍ استعماريّةٍ تستهدف كيان المسلمين السياسي[١٨].

كان للفتوى التي أصدرها السيّد الشيرازي في ٢٣/ ١/ ١٩١٩ الأثر العميق في نفوس الأوساط الشيعية وأوساط المعارضين للاحتلال الأجنبي، وقد تطابقت مع عددٍ من

الآيات القرآنيّة التي نصتّ على أنْ يطيع المسلمون أولي الأمر منهم، وتعدُّ هذه الفتوى هي الأولى خلال السيطرة البريطانية الفعلية على العراق، إذ أعطى فيها السيّد الشيرازي رأيًا علنيًا ضدّ البريطانيين الأمر الذي أضفى على الحكم الوطني مباركةً دينية، وكان لهذه الفتوى انعكاسٌ ايجابيٌّ كبيرٌ في نفوس الناس، وبذلك توازن موقف العلّامة الشيرازي في كربلاء مع مواقف رجال الدين في النجف[١٩].

وكانت أولى المواجهات المسلّحة هي التي قادها واشترك فيها رجال الدين والعلماء الشيعة ضدّ الاحتلال، والتي شكّلت تجربةً مهمةً ومتقدّمةً لمواجهتينِ مسلّحتينِ هما ثورة النجف عام ١٩١٨م، وثورة العشرين عام ١٩٢٠م، وجدّد السيد اليزدي دعوته للجهاد في خطبة ألقاها في صحن الإمام علي عليه السلام حرّض فيها الناس على الدفاع عن البلاد الإسلامية، وأكّد وجوب ذلك حتى على الفتى العاجز بدنًا[٢٠].

لقد كانت مدينة كربلاء في مقدّمة المدن العراقية التي استجابت لحركة الجهاد التي قادها العلماء الأعلام حيث إنّ اجتماعًا كبيرا عُقد في المدينة حضره كبار رجال الدين، كان في مقدّمتهم السيّد إسماعيل الصدر الذي سار بالحاضرين إلى صحن الإمام الحسين عليه السلام.

أمّا في مدينة الكاظمية فقد كان لها الموقف المشرّف بالوقفة الأصيلة في الدفاع عن بيضة الإسلام والمسلمين، إذ برز فيها مجتهدان كبيران هما السيّد مهدي الحيدري والشيخ مهدي الخالصي قادا الدعوة للجهاد، وأشرفا على تطوّع المجاهدين، فقد بادر الأول بعد احتلال الفاو إلى إرسال برقياتٍ إلى النجف وكربلاء وسامراء عبّر فيها عن رغبته في الاجتماع بهم، ويقصد رجال الدين لبحث أمر الاحتلال فضلًا عن مساهمته الفعّالة في حثّ

الناس على الجهاد من خلال المنبر في الصحن الكاظمي الشريف[٢١].

أمّا الشيخ مهدي الخالصي فقد أصدر حكمًا شرعيًا أوجب فيه على المسلمين (صرف جميع أموالهم في الجهاد، حتى تزول غائلة الكفر، ومن امتنع عن بذله وجب أخذه كرها)[٢٢]. هذا فضلًا عن أنّه أصدر رسالةً عنوانها: (السيف البتّار في جهاد الكفّار)، تعرّض فيها إلى مسألة الجهاد في الإسلام وما يترتّب على الأمّة الإسلامية للقيام بشروطه وقواعده وأركانه[٢٣].

وقد لقت فتاوى العلماء استجابةً واضحةً وكبيرةً من قبل عامة الناس في العراق، حيث انضمّ العديد من الأهالي إلى صفوف المجاهدين، وهذا الأمر يدلّل على عمق الترابط بين الناس ومقلّديهم داخل المؤسّسة الدينية التي كانت الموجِّه الأوّل للأحداث والقائد الأوحد للعمليات الجهادية. هذا فضلًا عن أنّ الصرخة الجهادية لم تنطلق من كربلاء أو النجف وحدهما بوصفهما مركزًا للمؤسسة الدينية، بل إنّ الصرخة كانت في وقتٍ واحدٍ بجميع مدن العراق ذات النفَس الشيعي، وإنْ دلّ هذا الأمر على شيء فإنّه يدلّ على عمق الترابط الروحي والعقائدي بين رجال الدين والعلماء وطلبتهم، خاصةً أنهم أكثر الناس إدراكا لعظم المسألة التي تحيط بأفكارها وطموحاتها الاستعمارية في جسم العراق وأهله.

ولم تكن مدينة سامراء بعيدةً هي الأخرى عن الروح الجهادية التي اكتنفت مدن العراق من النجف وكربلاء والكاظمية إذ كان لها دورها المشارك والفعّال الذي جاء على لسان السيّد محمد تقي الشيرازي الذي أوجب محاربة الكفّار الإنكليز، وأرسل نيابةً عنه نجله محمد رضا إلى الكاظمية للانضمام إلى المجاهدين.

وعلى أيّ حالٍ نجد أنّ مشاركة رجال الدين والعلماء تمثّل وجهين

الأول المشاركة المباشرة في أغلب المعارك التي شنّها المجاهدون ضد الجيش البريطاني. أما الوجه الثاني تمثّل بالوجه الإرشادي والتوجيهي لزعماء العشائر الذين يقودون المجاهدين في عشائرهم[٢٤].

ولبيان الدور الأساس لرجال الدين والمؤسسة الدينية إبّان ثورة النجف لا بدّ من الرجوع قليلًا للأسباب والدواعي التي أوجبت على المؤسّسة الدينية اعتناق ذلك الدور، إذ شكّلت النجف ومنذ بداية الاحتلال الأجنبي للعراق مركزًا أساسيًا لحركة الجهاد، حيث أقام زعماؤها المحلّيون إدارةً ذاتيةً لتسيير شؤون المدينة، وهي إدارةٌ كانت أشبه بحكومةٍ مؤقّتةٍ، وخلال تلك السنتين الأخيرتين التي تمتّعت بها المدينة بوضعٍ مستقل[٢٥].

قام السيّد الشيرازي بتعزيز القيادة الدينية في معارضة المشاريع الإنكليزية ومقاومة الاحتلال، وحلّ بعض المشاكل التي تواجهها حركة المقاومة الإسلامية، وذلك قبل أنْ يتّخذ موقفًا حازمًا وحاسمًا للبدء بمواجهةٍ شاملةٍ ومسلّحةٍ ضدّ الاحتلال، حتى يتمكّن من تحقيق وإنجاح جميع السبل القادرة على تحقيق النجاح في الحالة الثورية، كما جعل بشكلٍ أكبر من المؤسسة الدينية عامل جذبٍ لجميع أنظار أبناء الشعب، وتمكّن من حلّ المسألة المهمّة الخاصّة بالتناحر والصراع بين العشائر، عن طريق خلق التآلف والتقارب في الوجهات المختلفة بالشكل الذي يمكّن من خلال ذلك الاستفادة منهم في مقاومة المحتل.

إنّ التحوّل في موازين التأثير الذي حدث كان من خلال علماء الشيعة ومؤيّديهم من رؤساء العشائر في العراق. وفي الوقت نفسه، ثمّة صلة لا انفكاك عنها مع العالم العربي المتّسع إلى ما وراء حدود العراق؛ جعلت هذه الصّلة ما يحدث في العراق أمرًا يهمّ العرب إلى حدٍّ كبير، وما يحدث

للأقطار العربية مصدرًا لإلهام العراقيين[٢٦].

وعلى الطرف الآخر للعراق، وبالمقابل في لبنان وسوريا، كان هناك علّامتان مجتهدان كبيران من أساطين العلم والاجتهاد خرجا من رحِم الحوزات العلمية في النجف وكربلاء وغيرهما: المجتهد العلّامة الكبير السيّد عبد الحسين شرف الدين في جبل عامل بلبنان، والمجتهد العلّامة الكبير السيّد محسن الأمين في سوريا. فقد أعلن السيّد شرف الدين يعلن الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي بقوله: «.. وكان استقبالنا للاحتلال الفرنسي استقبالًا صاخبًا محتجّا يواجهها بالرفض والمصارحة والميل عنها ميلًا لا هوادة فيه ولا لين»[٢٧]. كان السيّد شرف الدين راسخ اليقين، دائب الحركة يدور مع المحتلين مدافعًا أو مطاردًا، وعندما أفتى بالجهاد ضدّهم حكموا عليه بالإعدام وطاردوه، ولم يتزحزح عن مواقفه المبدئية قيد شعرة. وكان يردّد دائمًا أينما حلّ: «الهاشمي لا تعصب سلماته ولا تقرع جنباته... فكيف يلين الهاشمي لحادث، أو يلبس لباس الخوف، حاشا حفّاظ بني الحسين»[٢٨]. تزامن انفجار الثورة في جبل عامل سنة ١٩٢٠م، ضدّ الاحتلال الفرنسي مع انفجار الثورة في العراق في العام نفسه ضدّ الإنكليز. وما أنْ اندلعت الثورة في جبل عامل حتى تزامن أيضًا إصدار الفتاوى في النجف الأشرف من المراجع الكبار بضرورة التصدّي للاستعمار الإنكليزي في العراق[٢٩]. ثم اندفع المستعمر الفرنسي بحقده، وحكم على السيد شرف الدين بالإعدام، ثم خفّفه إلى النفي وأحرق داريه ومكتبته العامرة بنفائس المخطوطات والكتب.

أمّا في سوريا فإنّ المجتهد الكبير السيّد محسن الأمين العاملي قد تصدّى في العام نفسه ١٩٢٠م. لقيادة الحركة السياسية الكبيرة في سوريا، التي كان لها الأثر البالغ في توطيد عرى الوحدة

الوطنية في مقاومة الاحتلال الفرنسي، وقد استطاع من خلال ذلك أنْ يجسّد صورة القائد الإسلامي الذي يحمل هموم الأمة، ويدافع عن قضاياها، ويعيش مضحيًا من أجلها، فغدا رمزًا من رموز التحرير في العالم الإسلامي، كما اشتهر بمواقفه الوطنية والإسلامية المشرّفة، ودفاعه عن القضايا العربية في وجه الانتدابين الإنكليزي والفرنسي[٣٠].

وكما كافح في سبيل استقلال سوريا فإنّه لم ينسَ فلسطين حين أطلق فتواه الجهادية يستصرخ الأمة قائلًا: «... أيّها العرب، أيّها المسلمون: إنّ لكم في فلسطين تراثًا، وإنّ لكم في كلّ غورٍ وحزَنٍ دمًا عُجن به ترابها، واختلط به ماؤها ونباتها، وإنّ أربعة عشر قرنًا زاخرًا بالمفاخر والمآثر تحدق بكم اليوم، وأمجادًا من عليا معدٍّ ونِزار، ترفرف أرواحٌ في آفاقكم تستفزّ عزائمكم، وتستصرخ نجدتكم»[٣١].

ومن فتاواه التي أصدرها في سنة ١٩٢٨ م، كتابًا تحت عنوان: (التنزيه لأعمال الشبيه) حول الممارسات العنيفة والدموية في أيام عاشوراء يستنكر فيه تلك الممارسات، وأيّده عددٌ من العلماء في النجف، ولكن الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وقف في مواجهة قرار الحكومة العراقية بحظر الشعائر الحسينية، ودافع عنها قائلا: «إنّها أعظم رموز المذهب الشيعي، وإنّها ضروريةٌ لوجوده، وحذّر من أنْ تقييدها سيؤدّي إلى اختفاء التشيع كله»[٣٢].

يبدو من خلال المطالعات للتأريخ السياسي وما تتناقله كتب المؤرّخين ومقالات الباحثين أهميّة ثورة العشرين التي قادها جهابذة العلماء في مدينتي النجف الأشرف وكربلاء حيث نزل إلى ميدان الجهاد معظم عشائر الجنوب، بقيادة العلماء، واستمرّ هذا العطاء بثوراتٍ وحركاتٍ لم يهدأ العراق معها حتى يومنا هذا.

فالدستور الإنكليزي الاستعماري

لثـــورة ١٩٢٠م، وإبعـــاد الغالبيـــة السـكانية، لا يُبعـد النجـف الأشرف عن القيادة الثورية، ولا يُطفئ شعلتها الجهاديـــة، وســـتبقى النجـــف قبلـــة المســـلمين، ومحـطّ المراجـع العظـام والعلماء، والشـعب الثـائر مهـما جـار عليهـا الـزمن؛ لأنّ حمايتهـا بحاميهـا وهو سيّد الوصيين وإمام المتقين أمـير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالـب عليه السلام، فهـو حـامي بيتـه ومَـن يلـوذ بـه والله المعين.

وحول مواقف النجف السياسـية: فإنّ المرجع الأعلى الميرزا محمد حسـن الشيرازي قاد الحركة الوطنية في إيران من مقرّه في سامراء ـ العـراق، وأفتـى تلـك الفتـــوى المشـــهورة بتحـــريم استعمال التنباك.

وكـذلك في بدايـة الحـرب العالميـة الأولى، رأى مجتهدو النجـف الأشرف في هجوم الإنكليز على العراق تـدخّلًا سـافرًا عـلى وطـنهم، فـأفتوا بالجهـاد فـانخرط الشـعب في أثـرهم بقيـادة المجتهـد العـالم السـيد محمّـد سـعيد الحبوبي ومعه كتائب العلـماء وطـلّاب النجف وساروا مدجّجين بالسلاح إلى ساحات القتـال في معركـة (الشـعيبة) وغيرهـا، ملبـيّن نـداء الجهـاد ضـد البريطانيين.. وقد جاء النّداء بعد فترةٍ وجيزةٍ من اعتداء الأتراك عـلى بيـوت شيوخ بارزين كانوا يقبعون في سجون الأتراك.. لكن هؤلاء استُبِقوا بفـرض الجهاد ضدّ البريطانيين؛ لكونهم قواتٍ غير مسـلمةٍ يقـاتلون ضـد العثمانيـين المسلمين، وإنْ كانوا ظَلَمَة[٣٣].

وبعد الاحتلال الإنكليزي للعراق وإعلان الانتداب، دعا المرجع الأعـلى الشيخ ميرزا محمد تقي الشيرازي ـ من مقـرّه في كـربلاء ـ الشـعب العراقـي لمقاومـــة الاحـــتلال والثـــورة عـــلى الانتـــداب، فهـــبّ الشـــعب حـــاملًا سـلاحه، فكانـت الثـورة العراقيـة الكـبرى التـي أرغمـت المحتلـين الإنكليز على إعلان الحكـم الـوطني، وقد أكّدت هذه الثورة عـلى الـتلاحم

الجماهيري الديني والعشائري (القبائل)، ممّا أوجد تفاعلًا قويًّا شدّ هذه الجبهة ضدّ الاستعمار، وتصميمًا صادقًا على محاربة العدو مهما كانت قوته، وقد أفتى السيد الشيرازي بأنّ «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم في ضمن مطالبتهم رعاية الأمن والسلم، ويجوز لهم التوسّل بالقوة الدّفاعية إذا امتنع الإنكليز عن مطاليبهم». وطلب بتشكيل حكمٍ عربيّ إسلاميّ دستوريّ متحرّرٍ من الاستعمار في العراق، وأصبحت الثورة رمز البطولة الوطنية العراقية في سبيل الدفاع عن الأمة والأرض من أجل غزوٍ أجنبيّ محتل[٣٤]. وتوفّي الشيخ الشيرازي فقاد الثورة خلفه الشيخ فتح الله النمازي المعروف. بشيخ الشريعة، وقد كانت العشائر في العراق تقف مع صوت المرجعية، وكان هذا العامل من جملة العوامل التي جعلت ثورة العشرين تنجح في دحر الاستعمار البريطاني حيث كان لفتوى المرجع الديني الميرزا محمد تقي الشيرازي أثرٌ كبيرٌ في ابن العشيرة وشيخها حيث يعدّها واجبًا مقدّسًا يلتزم به، وبهذا الترابط القوي بين الشعب والمرجع تفجّرت الثورة، وتألّقت تقدمًا، وأنزلت ضرباتها على المستعمر الذي حاول بمخططاته وضع كثيرٍ من الحواجز بينهما، وبذل الأموال لشراء ضمائر بعض ذوي النفوس الضعيفة واستدراجها إليه.

وأصبحت مدينة النجف الأشرف ـ حينذاك ـ غرفة عمليات الثورة، جهادًا ومصدرًا للبطولة والفداء حتى سرت الثورة إلى جميع محافظات العراق، والجنوبية بالذات.

وللدين الدّور الأساس في قيام الثورة؛ لأنّ بذور التشيّع في فكرة التحرّك الثوري مدعاةً لتكون الانطلاقة شيعية، وإنْ انضمّ إليها شخصياتٌ سياسيةٌ ودينيةٌ غير شيعيةٍ لما فيها من أصالةٍ عقائدية، وصدقيّةٍ في المسيرة. وممّا يدلّل على ذلك صدقية الثورة،

ونبل الأخلاق العالية واتّباع التعاليم الإسلامية وفتاوى المراجع والعلماء، حُسْن معاملة أسرى الحرب البريطانيين بفتوى من المجتهد البارز شيخ الشّريعة إلى حرّاسهم، مبيّنا أنّ المعاملة الحسنة للأسرى (واجب دينيّ ومدنيّ وإنسانيّ). وقد استُخدمت هذه الفتوى لدحض خطاب آرنولد ويلسون في ٣٠ آب ١٩٢٠م، إلى شيخ الشريعة[٣٥].

كان لدور العلماء ــ كما أشرنا ــ في تعبئة الجماهير للثورة أثره الكبير في الإستجابة لهم فالشيخ مهدي الخالصي والسيد هبة الدين الشهرستاني، كانا حلقة الوصل بين القيادة وبين علماء الدين في الكاظمية وجماهيرها، كما أنّ السيّد أبا القاسم الكاشاني كان حلقة الوصل بين القيادة وإيران، والميرزا أحمد الخراساني كان الحلقة بين القيادة وجماهير وعشائر النجف الأشرف، والأخيران كانا حلقة الوصل مع عشائر الفرات الأوسط.

إنّ منهج الإمام الشيرازي في القيادة كان يعتمد على الشورى، ومن هنا فقد شكّل في البداية مجلس شورى للعلماء، كما شكّل فيما بعد وعلى أثر فتواه بجواز حمل السلاح ضدّ الإنكليز مجلسًا لإدارة الحرب ضدّ القوات الإنكليزية، يتشكّل من رؤساء العشائر الثائرة، ومن الوجهاء وكبار زعماء الثورة[٣٦]، كما كان منهج الإمام الشيرازي في الثورة قد تميّز بما تميّزت به الحركة الثورية الإسلامية في ذلك الوقت من المبادئ الثلاثة:

الرفض المطلق للاستعمار، ولمهادنته.

الوحدة الإسلامية.

الاعتماد على الفكر الإسلامي في الحركة.

كما كان الإمام الشيرازي منذ توليه الزعامة الدينية والسياسية، قد سعى عبر توجيهاته ووكلائه، ورسله، إلى تهيئة الأرضية الشعبية لتفجير الثورة بوجه الإنكليز، وقد أصدر عدة فتاوى حدّد فيها واجب الشعب في

قضيّة الاستفتاء وفي حرمة التعاون مع السلطات المحتلة. ولم يكن الإمام الشيرازي تنقصه الشجاعة في إصدار فتوى يُلزم فيها الشعب بوجوب حمل السلاح، إنّما كانت حكمته تقتضي أنْ يجعل الفتوى كفّ مسلّط على رأس الإنكليز دون استخدامه. إلاَّ في الحالات التي تُفقد فيها جميع الآمال والحلول[٣٧]. وانتشرت الفتوى على نطاقٍ واسعٍ في كلّ مكانٍ مع مبعوثين خصوصيين من علماء الدين لتحريض الجماهير على حمل السلاح ومقاومة القوات الإنكليزية بالقوة، وكان بعض العلماء والخطباء والشخصيات الدينيّة من أقدر الناس على تعبئة الجماهير من أمثال أبو القاسم الكاشاني، والسيد صالح الحلي، والسيّد محمد الصدر[٣٨].

ويلاحظ أنّه من الأمور المعروفة أنّ الزعامة الدينية الشيعية في العراق التي أدّت دورًا خطيرًا في تفجير وتأجيج ثورة ١٩٢٠م الوطنية، كانت تنطلق في تفكيرها السياسي من منطلقٍ دينيّ إسلاميّ عامٍ لا يختصّ بطائفةٍ مذهبيةٍ معينة، شيعية أو سنية، ولا بفئةٍ إثنيةٍ دون أخرى، عربية أو كردية أو تركية أو غيرها.

لقد ذهب علماء الدين الشيعة، العرب منهم والإيرانيون على رأس قوافل المجاهدين إلى ساحات القتال في الشعيبة، وغيرها لمحاربة القوات البريطانية[٣٩].

يقول الأستاذ عبد الحليم الرهيمي: «في مدينة النجف قام عددٌ كبيرٌ من العلماء بأدوارٍ مهمّةٍ في حركة الجهاد، وكان أبرزهم المجتهد محمد سعيد الحبوبي، وأنّ السيد الحبوبي قام بدور رئيسي في الثورة، حيث كان أول من بادر إلى قيادة مجموعات المجاهدين والتوجّه بهم إلى الجبهة، وقد التفّ حوله عددٌ من العلماء في النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية الذين قاموا بدورٍ فعّالٍ في تعبئة عشائر الفرات الأوسط وحثّها على الجهاد»[٤٠].

أمّا ما يخصّ موقف علماء الدين، فإنّ من أسباب الثورة واندلاع لهبها في نظر الكثير من الباحثين والمؤرّخين هو مواقف رجال الدين. ولا يخفى أنّ المجتهدين من علماء الشيعة الإمامية، هم مرجع جميع أبناء هذه الطائفة في تلقّي الفتاوى والأحكام الدينية، وهم يعتقدون أنّ علماءهم نوّاب أئمتهم فلا يخالفون لهم أمرًا، ولا فتوى، ولا حكمًا من الأحكام الشرعية[٤١].

والنجف أوّل مدينةٍ عراقيةٍ فكّرت بالتخلّص من الاستعمار البريطاني، بالنظر لما قد تشبّعت من روح الحرية والنزوع إلى الديمقراطية، بسبب ما كانت تتلقاه من دروسٍ متواصلةٍ عن فلسفة نهضة الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي عليه السلام، وبسبب كونها مهد العلماء ومركز الروحانية؛ ولذا فقد اهتمّ بها الحاكم الملكي العام اهتمامًا عظيمًا[٤٢]. ولثورة العشرين أهمية خاصّة، إذ إنّ ١٣٠م، ألف ثائرٍ من الفلّاحين والبدو وسكّان المدن، شهروا السلاح في وجه أقوى دولةٍ إمبرياليةٍ في ذلك الحين، وقاتلوا قواتها المتفوقة عددًا وعدّةً لأكثر من خمسة أشهرٍ بشجاعةٍ لم يسبق لها مثيل[٤٣].

بعد ثورة العشرين كانت من مطالب مراجع الدين وزعماء الثورة تأسيس دولةٍ عربيةٍ وحكومةٍ عربية، لكن السياسة البريطانية حاولت أنْ تتلاعب بهذه الإرادة العراقية، عن طريق تمرير معاهدة انتدابٍ تُبقي العراق تحت الانتداب البريطاني... وتنبّه المجتهد الأكبر الشيخ مهدي الخالصي إلى هذه اللعبة الخطيرة؛ فأصدر فتواه الشهيرة بتحريم المشاركة في الانتخابات، وجاء فيها: (من دخل أو تداخل أو ساعد فيه فقد حادَّ الله ورسوله، ومن يحادَّ الله ورسوله فإنّ له نار جهنم خالدًا فيها، ذلك الخزي العظيم). وأيّد هذه الفتوى مرجعان دينيّان من مراجع الدين في النجف الأشرف، هما: السيّد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني، والشيخ ميرزا

محمد حسين الغروي النائيني، وقد كان لهذا الموقف السلبي من الانتخابات أثره الكبير في إحجام الجماهير عن المشاركة، وكان ردّ الفعل البريطاني نفي العلماء المعارضين لسياستهم إلى خارج العراق[٤٤].

إنّ الانتفاضات التي قام بها الشعب العراقي، كانت انطلاقتها من المدن المقدسة ابتداءً من النجف الأشرف. وللنجف دورٌ خاصٌّ في ثورة العشرين حيث دفعت بسريانها ضدّ الاستعمار البريطاني خلال ١٩٢٠ و١٩٢٤ و١٩٢٦ و١٩٢٧ و١٩٢٨م والانتفاضة الجبارة التي حدثت خلال الأعوام ١٩٣٥ ــ ١٩٣٨م والتي سجّلت أحداثًا مجيدةً في تاريخ النضال التحرري للشعب العراقي[٤٥].

بعد أنْ أظهرت ثورة العشرين كوامن المجتمع العراقي، ارتأت الإدارة الاستعمارية البريطانية تشكيل حكومةٍ وطنية الشكل، يمكنها اكتساب بعض التأييد الشعبي لتخفيف حدّة المعارضة العراقية، وسحب البساط من تحت أقدام الوطنيين والاستقلاليين الشيعة. وإذا كانت ثورة العشرين مشروعًا سياسيًا بأدواتٍ عسكريةٍ غير منظّمةٍ وغير مدروسة لم تعطِ ثمارها، رغم الإنجازات التكتيكية الكبيرة والضربة القوية التي وجّهتها للوجود البريطاني، وفي العموم، كانت حركةً قصيرة الأجل لم تصل إلى حدّ الاستثمار السياسي بالنسبة للشيعة، رغم تأثيرها العميق في مستقبل العراق الموحّد[٤٦].

لم يختلف موقف علماء الدين من حركة مارس/ آذار عام ١٩٤١م التي قام بها رشيد عالي الكيلاني، ففي هذه الحركة أصدرت حكومة الثورة في عام ١٩٤١م كراسًا حوى صور فتاوى علماء النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد ومعظمها بخطوطهم الشريفة، دعت أبناء العراق إلى نصرة حركة مارس/ آذار والرفض للنفوذ

البريطاني[٤٧]. ولاشك في أنّ الأحداث الجسام التي مرّت بها المرجعية منذ حرب الجهاد وحتى ثورة النجف وثورة العشرين، قد جعلها تركز على مهمتها الرئيسة، وهي المهمة العلمية والشرعية التي من أجلها قامت واستمرت عبر القرون، ولم يكن ذلك بسبب الضغط السياسي الذي مورس عليها من قبل الحكومات الحليفة لبريطانيا؛ لأنّنا نجد لها حضورًا سياسيًا في ثورة العشائر في الفرات وسوق الشيوخ سنة ١٩٣٥ وثورة مارس/ آذار سنة ١٩٤١[٤٨] م.

ولم تغفل الحوزة العلمية عن قضايا الأمة، وقد رافقت كلّ االقضايا والمحن التي مرّت بها الأمة الإسلامية فناصرتها بما يمليه الشرع والواجب كالقضية الفلسطينية، فمنذ عام ١٩٣١م، حينما حضر الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء مؤتمر القدس، وحتى نكبة ١٩٤٨م وما تلاها من حروب قامت مع الكيان الصهيوني الغاصب. واستمرّ العراق بعطائه حتى كانت اتفاقية بورتسموث ١٩٤٨م، التي أحبطها الشعب بثورته ومزّق اتفاقيتها[٤٩].

وامتدّت أعوام الجهاد حتى عام ١٩٥٦م، عندما قام العدوان الثلاثي البريطاني والفرنسي والإسرائيلي، على مصر، فكان الشعب العراقي يقف بالمرصاد لحكومة العراق فتظاهر مستنكرًا، وسقط الضحايا في رصاص نوري السعيد، وكان للنجف موقفٌ مشرّفٌ بشجب هذا الإعتداء، فخرجت تظاهرات في الشوارع والأسواق، واستمرّ الإضراب في النجف أسبوعًا كاملًا اتخذ العنف طابعًا له، فعمدت السلطة إلى القوة، وأطلقت النار على بعض المتظاهرين في مرقد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، فقُتل اثنان، ولم تتوقّف إلّا بعد سقوط النظام الملكي في ١٤ تموز ١٩٥٨م، إضافةً لتأييدها لحركات التحرر العربية في ليبيا والجزائر والمغرب العربي وغيرها[٥٠].

وها هو طودٌ شامخٌ من رجالات الحوزة العلمية في الجانب الآخر، في لبنان، إنّه السيّد عبد الحسين شرف الدين يطلق صرخاته للجهاد والاستشهاد على أرض فلسطين للملوك وللرؤساء العرب. وها هو يهيب بملوك العرب المجتمعين في عمّان قبل النكبة بقليلٍ بنداء، بل بفتوى مدوية: «... الآن، وقد أسفر الصبح لكلّ ذي عين، وأعلن الطائرون إلى الظلّ والماء، تردّدهم في خوض المحنة ودفع الكارثة، أروا الأمّة ما عودتموها عليه ـ بني هاشم ـ من هبوبكم للأخذ بكظمها كلّما ارجحنّت الخطوب، وابتسموا لها في ثنايا ليلها الفاجع على مفترق الدروب. وليس ذهاب فلسطين فاجعًا، لولا أنّه ذهابٌ لريح العرب وعزّ الإسلام، وكرامة الإنسان المُسترَقّ في غد هذا الشرق القريب»[٥١]. ثم أعقب النداء ببرقية إلى الملك عبد الله ملك الأردن في اليوم الذي أعلن اليهود فيه قيام دولة إسرائيل وذلك على أثر انعقاد مؤتمر عمّان لإنقاذ فلسطين: «كرامة العرب الجريحة تنظر إلى مؤتمركم من مأساةٍ لاموضع فيها للصبر. تنَمُّرُ الصهاينة يتحدّى رسالة القرآن. انبعثوا على بركة الله بذات محمد. الشعب العربي يجيش بثورةٍ ضارية، فكونوا من وراء تضحيته، يكفكم الله عدوان شُذّاذ الآفاق»[٥٢].

ثم راح السيّد شرف الدين يطلق الفتوى تلوى الأخرى يحثّ الأمة على القتال والإستشهاد من أجل فلسطين: «أيّها العرب، أيّها المسلمون: هذا شهر المحرم الدّامي الذي انتصرت فيه عقيدةٌ وبُعث فيه مبدأ. ألا إنّ قتلة الحسين عليه السلام، بِكْر في القتلات، فلتكن قدوتنا فيه بِكرًا في القدوات. ولنكن نحن من فلسطين مكان سيّد الشهداء من قضيته. ليكون لنا ولفلسطين ما كان له ولقضيته من مجدٍ وخلود. أيّها العرب أيها المسلمون: لقد حُمَّ الأجل

وموعدنا فلسطين. عليها نحيا وفيها نموت. والسلام عليكم يوم تموتون شهداء، ويوم تبعثون أحياء»[٥٣]. وفي أواخر أيامه كان السيّد شرف الدين قد شارف على التسعين من عمره وقد وقع العدوان الثلاثي على مصر فأطلق فتواه من إذاعة الشرق الأوسط في القاهرة مدوية، إلى علماء الدين في العالم الإسلامي، جاء فيها: «... أناشد إخواني في الله تعالى علماء الدين في كلّ مكانْ أنْ يقولوا كلمتهم، فتدوي صارخةً توقظ النائمين، وتدفع الواقفين إلى الدفاع عن معقلٍ هو أعزّ معاقلنا تحت راية الحق... وأهيب بالجميع... إلى الاشتراك في معركة المصير هذه، وإعلان الحرب على الاستعمار.... ألا وإنّ الاستعمار الغربي يغزونا في عقر دارنا، معتديًا غاشمًا. ألا ومن مات دون حفنةٍ من تراب وطنه مات شهيدًا»[٥٤].

مرت المنطقة والعراق بالذات بعد نكبة فلسطين بمتقلباتٍ كثيرةٍ سادتها انعطافاتٌ سياسيةٌ واجتماعيةٌ عديدة، وما رافقه من موقف المرجعية في الدفاع عن الوطن وإبعاد يد الأجنبي عنها، كذلك حرمة الاقتتال الداخلي بين المسلمين وأبناء الوطن الواحد، كالفتوى التي أصدرها السيّد المرجع الحكيم في حرمة مقاتلة الأكراد، وحرمة غزو البلدان المجاورة مثل الكويت.

وفي عام ١٩٥٩م، وعندما كان المدّ الشيوعي في العراق قد تفاقمت تصرفاته، امتدت الهجمة الشيوعية لتطال التيار الديني والمرجعية في النجف، وبدأت حالةٌ من المواجهة في النجف بعد وضع علامة (لا) على دُور علماء الدين بغية مهاجمتها ليلًا[٥٥].

إنّ هذه النماذج من المواقف التي وقفتها النجف الأشرف بمراجعها العظام وعلمائها الأعلام وشعبها المتفاني، جعلتها تكون غرفة عمليات للمجاهدين للانطلاقة الأولى للثورة

ابتداءً من سنة ١٩١٧م، بِدء الحركة الجماهيرية ضدّ الاستعمار الإنكليزي، وامتدادًا إلى جميع الأحداث والانتفاضات والحركات التي مرّت على العراق الأبي حتى يومنا هذا.

وفي قمّة صعود المدّ (الماركسي) في العراق، وما شهده من انتهاكاتٍ فاضحةٍ للقيم الدينية والأخلاقية، انبرت المرجعية الدينية بفتوى شجاعة بأنّ «الشيوعية كفرٌ وإلحاد»، رافقتها مواقف في كربلاء المقدسة، من لدن المرجع الديني الراحل الميرزا السيد مهدي الشيرازي بمواجهة الإلحاد وتبيين معالم الرموز المقدسة والنماذج العظيمة، عبر إطلاق مشروع الاحتفال العالمي بذكرى مولد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الثالث عشر من شهر رجب، وتكرار البرنامج كلّ عام، ودعوة الأدباء والشعراء والشخصيات الدينية والسياسية لحضور هذا المهرجان الكبير في كربلاء المقدسة. وكانت أول تجربةٍ ناجحةٍ لهذا المهرجان عام ١٩٦٠[٥٦] م.

وفي مرحلة الستينيات من القرن الماضي، امتازت المرجعية بإرادتها القويّة؛ إذ وقفت ضدّ كلّ المؤامرات، فعمد آية الله السيّد محسن الحكيم المرجع الأعلى الشروع بزيارة العتبات المقدّسة، واستمرت زيارته شهرًا كاملًا، وقد شعرت دوائر الاستكبار، بمغزى هذه الزيارة وعرفت قوة تأثير المرجعية في أوساط المجتمع العراقي، وفي عام ١٩٦٤م عُقد مؤتمرٌ بدعوةٍ من عبد السلام عارف للحصول على فتوى شرعيةٍ تسوّغ مقاتلة الأكراد، وقد وجّهت دعوةٌ إلى علماء النجف للحضور فيه إلا أنّهم قاطعوه، وحضر المؤتمر من غير العراقيين شيخ الأزهر آن ذاك، وأصدروا فتاوى مفادها أنّ الأكراد بغاةٌ يجوز قتالهم، وردًّا على ذلك دعا السيّد الحكيم إلى عقد مؤتمرٍ في كربلاء، أعلن فيه فتواه التي حرّم بها قتال الإخوة الأكراد، كان ذلك

أواخر ١٩٦٤م، فقد زرعت هذه الفتوى حبًّا بين الأكراد والعرب لموقف المرجعية النبيل والشجاع الذي حفظ به دماء المسلمين دون النظر إلى نوعية المكوّن المذهبي، كما أصدر فتاوى تاريخيةً وسياسيةً منها حرمة الإنتماء إلى الحزب الشيوعي، وعند وصول البعثيين إلى السلطة عام ١٩٦٨م كانت هنالك مواجهاتٌ مع مرجعية السيّد الحكيم، وقد تجنّب حزب البعث الاحتكاك المباشر مع المرجعية، وخاصّة أنّ المرجعية كان لها تأثيرٌ واضحٌ وقويٌّ على إرادة الجماهير، فعمد الحزب لتشويهٍ في سيناريو مملوء بالكذب والأباطيل هو اتهامه أحد أولاد المرجع الكبير السيّد الحكيم وهو السيّد الشهيد يوسف الحكيم بالجاسوسية لزعزعة الثقة بين أوساط الجماهير وعزل المرجعية عنها[٥٧].

وأصدر السيّد محسن الحكيم فتاوى بدعم العمل المقاوم لليهود في فلسطين والدفاع عن المقدّسات الإسلامية في القدس، وموقف الإمام الخميني في هذه القضية كان مبكّرًا منذ بدايات تحرّكه السياسي في الحوزة (١٩٦٣م)، وكان موقفًا مميزًا بين أقرانه المراجع والمجتهدين، وتجاوز التعاطف مع القضية ليصل إلى مساندة المجاهدين ماليًا من خلال الحقوق الشرعية.

وفي الختام: إنّ النجف الأشرف شارك بجامعته العلمية وحوزته الدينية، وبكلّ ثقله وإمكاناته الفكرية، شعوبنا العربية الإسلامية المحنَ التي مرّت بها، وسجّل في كلّ قضيةٍ مصيريةٍ لهذه الأمة، طوال العقود المنصرمة موقفًا مشرفًا أملاه عليه الواجب الأخوي، والغيرة العربية، بدايةً من القضية الفلسطينية، ومرورًا بالجزائرية، والتونسية، والمغربية، والسورية، والمصرية، وأخيرًا الكويتية. وسجّل ذلك كلّه ـ بكلّ فخرٍ واعتزاز ـ في صفحات تاريخ هذا البلد العربي العراقي جهادًا، وفكرًا.

إنّ الشيعة عندما ثاروا قبل ثورة

العشرين واستمروا في ثورة العشرين وما بعدها، وطردوا المستعمر الانكليزي شرّ طردةٍ من بلاد الرافدين فاشترك الشعب مع قيادته العلمائية المتمثلة بالمرجعية الرشيدة... دفعوا ثمن ذلك العمل البطولي؛ حيث نفذ ما سنّه الإنكليز من دستورٍ طائفيّ بغيضٍ مدركين أنّ كلّ حاكمٍ يستلم زمام الحكم في العراق يسارع إلى تطبيق الدستور ليتجاهل الأغلبية السكانية في الوقت الذي يصرّح الملك فيصل الأول مؤسّس الدولة العراقية في مذكراته التي أصبحت وصيةً بعده بقوله: «إنّ الضرائب على الشيعي، والموت على الشيعي، والمناصب للسُنّي، ما الذي هو للشيعي؟»[٥٨].

المرجعيّة العليا للشيعة في العالم، تلك المؤسّسة الدينية والعلمية المستمرة بالقرب من ضريح الامام علي عليه السلام منذ نحو ألف عام، والتي ارتبط حضورها بتاريخ العراق الحديث وبالتحديد منذ الحرب العالمية الأولى ارتباطًا وثيقًا حتى أنّه لا يمكن لأيّ باحثٍ في هذا التاريخ إلّا أنْ يجعلها قطب الرحى في كلّ ما عاشه العراق ودول عدة، وبالتحديد إيران، من أحداث وتطورات. والحديث عن دور النجف التاريخي وارتباط الشيعة الروحي والسياسي بها يحتاج بطبيعة الحال إلى أنْ يُفرد له فصلٌ خاصّ، ولكن لا بدّ من الإشارة ولو لِمامًا، إلى أنّ هذه المرجعية، التي أجبرت عام ١٨٩٦م شاه إيران على إلغاء امتياز التنباك مع الإنكليز بعد الفتوى الشهيرة للمرجع الميرزا حسن الشيرازي، والتي أيّدت نظام (المشروطة) في إيران عام ١٩٠٧م (أي اقامة ملكية دستورية)، وقادت عام ١٩١٥م الحرب ضد القوات البريطانية إلى جانب الأمبراطورية العثمانية، والتي فجّرت عام ١٩٢٠م الثورة المشهودة ضد الإحتلال البريطاني، هي اليوم في واقع لا يسمح له بالاضطلاع بأدوارٍ كبرى تضاهي أدوارها التاريخية هذه. والمعلوم أنّ المراجع أنفسهم هم الذين كانوا

يرسمون أدوار مرجعية النجف ويمسكون بيد واحدةٍ المرجعية الروحية والزعامة السياسية. ولعلّ آخر هذه المراجع التي توفّر لها أداء هذا الدور كان السيّد محسن الحكيم (توفي عام ١٩٧٠م)، فهو منذ أنْ ثُنيت له وسادة المرجعية أواخر عقد الخمسينات، بعد وفاة المرجع الشهروردي، دخل في سجالٍ حادٍّ مع العهود التي تعاقبت على حكم العراق، وآخرها عهد حكم البعث. وقد بلغت درجة صدامه معه أنْ أفتى في أواخر أيامه بتحريم الإنتساب إلى هذا الحزب، أو التعامل معه. وقد كان هذا العداء، الذي سبقته سلسلة صداماتٍ داميةٍ سببًا في اندفاع حزب البعث العراقي لاحقًا إلى محاصرة المرجعية الشيعية والقضاء على دورها وحضورها، والذي بلغ ذروته عام ١٩٨٠م بإعدام المرجع الشيعي السيّد محمد باقر الصدر وبعده مئات العلماء. وأيًّا كان الأمر، فبعد عام ١٩٨٠م تركّزت فاعلية المرجع السيّد الخوئي الذي خلف السيّد الحكيم، في سدّة المرجعية على الصمود لإبقاء ما تيسّر من الحوزة العلمية، على أساس أنّه خيرٌ من زوالها.

المراجع والمصادر

[١] المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين - الناشر: المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق ١٩٩٢.

[٢] الأسدي، صادق غانم -المشروع السياسي والجهادي للحوزة العلمية في العراق.

[٣] الأزري، عبد الكريم - مشكلة الحكم في العراق، ط لندن ١٩٩١.

[٤] بحر العلوم، السيد محمد - النجف الأشرف والمرجعية الدينية - مجموعة بحوث ومقالات.

[٥] الجبوري، كامل سلمان - النجف الأشرف وحركة الجهاد - مؤسسة العارف للمطبوعات - بيروت - ط١-٢٠٠٢.

[٦] الغرباوي، ماجد - الشيخ محمد حسين النائيني (منظّر الحركة الدستورية) - مؤسسة الأعراف للنشر - ط١ - ١٩٩٩.

[٧] الحسني، عبد الرزاق - الثورة العراقية الكبرى - بيروت - ١٩٧٨ - ط٤.

[٨] الرهيمي، عبد الحليم - تاريخ الحركة الإسلامية في العراق (١٩٠٠-١٩٢٤) - ط١_الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٨٥.

[٩] الساعدي، كريم محمد حاتم - الغزوات الوهابية على الأضرحة المقدسة في كربلاء والنجف خلال القرن التاسع عشر الميلادي - موقع موسسة النور للثقافة والأعلام -

٢٩/١٠/٢٠١٤.
[١٠] السراج، عدنان ابراهيم - الإمام محسن الحكيم - دار الزهراء - بيروت ١٩٩٣.
[١١] السيد شرف الدين، عبد الحسين - بغية الراغبين - الدار الإسلامية - بيروت ط١.
[١٢] بغية الراغبين المخطوط.
[١٣] الشريفي، أحمد باقر علوان - كربلاء بين الحربين العالميتين - رسالة ماجستير - معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا - بغداد ٢٠٠٤
[١٤] صاغية، حازم - صراع السلام والبترول في إيران - بيروت - دار الطليعة - ط١ - ١٩٧٨.
[١٥] الطريحي، محمد سعيد - المرجعية الدينية وقضايا العالم الإسلامي: الغزو الإيطالي للقطر الليبي وحرب طرابلس سنة ١٩١١
[١٦] عودة، جهاد - تقدير الأزمة الاستراتيجية في العالم العربي - الناشر: المكتب العربي للمعارف.
[١٧] العلوي، حسن - الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤ - ١٩٩٠ - دار الثقافة للطباعة والنشر - قم، إيران. ٢٩.
[١٨] عبد الدراجي، عبد الرزاق - جعفر ابو التمن ودوره في الحركة الوطنية في العراق - (بغداد ١٩٧٨)، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة بغداد
[١٩] الغرباوي، ماجد - الشيخ محمد حسين النّائيني (منظّر الحركة الدستوريّة) - ط١ - مؤسسة الأعراف للنشر ١٩٩٩
[٢٠] الكركولي - دراسات في عشائر العراق - ١٩٩٥.
[٢١] كاظم، عباس محمد - ثورة ١٩٢٠ - دار التنوير - ط١ بيروت.
[٢٢] كوراني، محمد أمين - الجذور التاريخية للمقاومة الإسلامية في جبل عامل - دار الهادي - بيروت - ط٢ - ٢٠٠٥
[٢٣] كاشف الغطاء النجفي، الشيخ محمد الحسين - الآيات البينات في قمع البدع والضلالات - دار المرتضى، بيروت - لبنان
[٢٤] كمال الدين، محمد علي (تقديم علي الخاقاني) - معلومات ومشاهدات من الثورة العراقية لسنة ١٩٢٠ - ط العراق ١٩٧١.
[٢٥] ل. ن كونلوف (ترجمة عبد الواحد كرم) - ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق - دار الحرية للطباعة - بغداد - ١٩٧١.
[٢٦] الكاتب، أحمد - المرجعية الدينية الشيعية - .. آفاق وتطور - ط ٢/ العراق ٢٠٠٧ - ص ١١ - ١٢.
[٢٧] محبوبة، جعفر - ماضي النجف وحاضرها - دار الأضواء - ط٢ - ١٩٨٦
[٢٨] النفيسي، عبدالله - دور الشيعة السياسي في تطور العراق الحديث - ترجمة دار النهار، بيروت ١٩٧٣.
[٢٩] الوردي، علي - لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث - قم - انتشارات الشريف الرضي - ١٤١٣هـ - ط١.
[٣٠] موقع وكالة أنباء براثا - ثورة العشرين في العراق والمرجعية الدينية فيها.
[٣١] مجلة كلية التربية الساسية للعلوم التربوية والإنسانية - العدد/ ٢٢ / جامعة بابل آب/ ٢٠١٥م ص ٥٢٧.
[٣٢] مجلة الموسم - العدد السادس - بيروت - ١٩٩٠ - ص ٣٨١ - ٣٨٢.
[٣٣] مجلة العلم النجفيه - المجلد السابع - الجزء السادس - تشرين الثاني ١٩١١ - ص ٢٤٩.
[٣٤] ثورة العشرين (عباس محمد كاظم): سلسلة نحو حضارة إسلامية - عدد ١٨/ ١٩٨٤
[٣٥] مجلة الهدى الشهرية، ١١/٩/٢٠١٤. - ٣٠ -

الهوامش:

[١] النفيسي، عبدالله. دور الشيعة السياسي في تطورالعراق الحديث. ترجمة دار النهار. بيروت ١٩٧٣. الكتاب هو رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة كمبردج ١٩٧٢. (الصفحات الأولى من الكتاب ـ بتصرّف ـ).

[٢] الساعدي، كريم محمد حاتم ـ الغزوات الوهابية على الأضرحة المقدسة في كربلاء والنجف خلال القرن التاسع عشر الميلادي. موقع موسسة النور للثقافة و الأعلام. ٢٩/١٠/٢٠١٤.

[٣] الكركولي. دراسات في عشائر العراق. ١٩٩٥.

[٤] كاظم، عباس محمد. ثورة العشرين: سلسلة نحو حضارة إسلامية ـ عدد ١٨/ ١٩٨٤ ص: ١٢٠.

[٥] ماجد الغرباوي، الشيخ محمد حسين النائيني (منظّر الحركة الدستورية)، ص: ٦٣.

[٦] صاغية، حازم. صراع السلام والبترول في إيران، ص: ٨٥ـ٨٦.

[٧] الرهيمي، عبد الحليم. تاريخ الحركة الإسلامية في العراق ـ ص: ١٢٨ عن علي البازركان. الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية.

[٨] محبوبة، جعفر. ماضي النجف وحاضرها، ج١، ص: ٣٢٦.

[٩] (العدد/٢٢ مجلة كلية التربية الساسية للعلوم التربوية والإنسانية / جامعة بابل آب/٢٠١٥م، ص: ٥٢٧ (محمد سعيد الطريحي، المرجعية الدينية وقضايا العالم الإسلامي: الغزو الإيطالي للقطر الليبي وحرب طرابلس سنة ١٩١١. مجلة الموسم. العدد السادس. بيروت. ١٩٩٠ ـ ص: ٣٨١. ٣٨٢؛ مجلة العلم النجفيه. المجلد السابع. الجزء السادس. تشرين الثاني ١٩١١. ص: ٢٤٩.

[١٠] عودة، جهاد. تقدير الأزمة الاستراتيجية في العالم العربي، ص: ١٤٧.

[١١] م. ن. ص: ١٤٨.

[١٢] الشيخ محمد حسين النّائيني (منظّر الحركة الدستوريّة). م. ن. ص: ٤٧.

[١٣] الوردي، علي. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٤. ص: ٥٧ـ٥٩.

[١٤] الشيخ محمد حسين النّائيني (منظّر الحركةالدستوريّة)، م. ن، ص: ٦٥.

[١٥] الرهيمي، عبد الحليم. تاريخ الحركة الإسلامية في العراق (١٩٠٠ـ١٩٢٤)، ص: ١٦٣.

[١٦] م. ن. ص: ١٦٤.

[١٧] لمحات من تاريخ العراق. م. ن ـ ج٤. ص: ١٤٧ـ١٤٨.

[١٨] الجبوري، كامل سلمان. النجف الأشرف وحركة الجهاد، ص ٨.

[١٩] الشريفي، أحمد باقر علوان. كربلاء بين الحربين العالميتين، ص ٤٨.

[٢٠] لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. م. ن. ج٤. ص١٢٨ـ١٣١.

[٢١] عبد الدراجي، عبد الرزاق. جعفر ابو التمن ودوره في الحركة الوطنية في العراق. (بغداد ١٩٧٨)، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة بغداد. ص٤٠ـ٤٢.

[٢٢] م. ن. ص ٤١.

[٢٣] تاريخ الحركة الإسلامية في العراق (١٩٠٠ ـ ١٩٢٤). م. ن. ص ١٦٧.

[٢٤] الحسني، عبد الرزاق. الثورة العراقية الكبرى،

ص ٥٥.

[٢٥] دور الشيعة السياسي في تطوّر العراق الحديث -م. ن. ص ٦٣-١٣٠.

[٢٦] ثورة ١٩٢٠. م. ن، ص ٤٩.

[٢٧] شرف الدين، السيد عبد الحسين. بغية الراغبين المخطوط. ص ٦٢.

[٢٨] من مخطوطات السيد شرف الدين، ص ٥ (نسخها ونقلها ولده المرحوم السيد جعفر شرف الدين).

[٢٩] كوراني، محمد أمين (صاحب البحث) - الجذور التاريخية للمقاومة الإسلامية في جبل عامل، ص ١٤٨.

[٣٠] المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين، ص ١٦٧

[٣١] م. ن. ص ١٧٠.

[٣٢] كاشف الغطاء النجفي، الشيخ محمد الحسين. الآيات البينات في قمع البدع والضلالات، ص ١٠. ١١.

[٣٣] ثورة ١٩٢٠. م. ن. ص ١٦١.

[٣٤] العلوي، حسن. الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤ ١٩٩٠، ص ٩٧.

[٣٥] ثورة ١٩٢٠. م. ن. ص ١٩٠.

[٣٦] كمال الدين، محمد علي (تقديم علي الخاقاني). معلومات ومشاهدات من الثورة العراقية لسنة ١٩٢٠م، ص ١٠٠.

[٣٧] م. ن. ص ٢٨٤.

[٣٨] م. ن. ص ٢٨٧.

[٣٩] م. ن. ص ٢٩٩.

[٤٠] الرهيمي، عبد الرحيم. تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص ١٦٥.

[٤١] م. ن ص ١٦٥.

[٤٢] م. ن. ص ٤٠.

[٤٣] ل. ن كونلوف (ترجمة عبد الواحد كرم). ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ص ٢٦٧.

[٤٤] بحر العلوم، السيد محمد. النجف الأشرف والمرجعية الدينية. مجموعة بحوث ومقالات، ص ٩٠.

[٤٥] ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق. مصد رسابق. ص ٢٧٠.

[٤٦] م. ن ص ٢٧٠.

[٤٧] الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤. ١٩٩٠. م. ن ص ١٨٩-١٩٠.

[٤٨] م. ن. ص ٢٠٣.

[٤٩] موقع وكالة أنباء براثا. ثورة العشرين في العراق والمرجعية الدينية فيها.

[٥٠] السراج، عدنان ابراهيم. الإمام محسن الحكيم، ص ٢٠٣.

[٥١] السيد شرف الدين. بغية الراغبين، ص ٤٦١.

[٥٢] م. ن. ص ٤٦١.

[٥٣] السيد شرف الدين. مخطوطة بخط ولده السيد جعفر شرف الدين. ص ٣١.

[٥٤] بغية الراغبين. م. ن، ص ٣٢٢.

[٥٥] الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤. ١٩٩٠. م. ن. ص: ٢١٩.

[٥٦] مجلة الهدى الشهرية، ٢٠١٤/٩/١١.

[٥٧] الأسدي، صادق غانم -المشروع السياسي والجهادي للحوزة العلمية في العراق. ص ٣.

[٥٨] الأزري، عبد الكريم. مشكلة الحكم في العراق، ص ٤.

ابراهيم منصور
كاتب وعضو اتّحاد الكتّاب اللبنانيين، من لبنان.

قراءة في كتاب اجتماعيات الدين والتديّن

دراسة في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة

الكتاب: اجتماعيّات الدين والتديّن، تأليف الشيخ حسين أحمد شحادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ٤١٦ صفحة

يتألف هذا الكتاب من مدخل وستة فصول.

المدخل: في التأسيسات الإسلامية لعلم الاجتماع

يرى العلامة الطباطبائي في تفسيره (الميزان)، أنّ السنن التاريخيّة تختلف باختلاف الاعتقادات الدينيّة؛ فالمؤمن بمخلوقيَّة الكون والإنسان يبني فلسفة أعماله على هذا الإيمان، وذلك بضبط سلوكه وفق رؤية مفتوحة على طلب الدار الآخرة. كذلك الأمر في الملحد الذي قطع صلة وجوده بالله واليوم الآخر؛ فهو يبني أعماله كلّها على أساس التمتّع بملذَّات الدنيا المحدودة بموته، وانقطاعه عن الحياة[1].

بهذا الكلام للعلامة الطباطبائي يفتتح الشيخ حسين شحادة كتابه (اجتماعيّات الدّين والتديُّن)، ويستنتج أنَّ الدين - وفق هذا المنظور - هو مصدر من مصادر الوعي بالسُّنن الحياتيّة، ويغذِّي دوافعها تغذيةً تعبِّر عن فلسفة هذا الدين أو ذاك من الحياة.

ويستدرك الشيخ المؤلِّف أنّ المجتمع الإنساني لن ينعم بتقنين أموره من دون هداية من الله سبحانه، تضيء له وشائج الصلة بين عالم الشهادة وعالم الغيب؛ لنظم دنياه نظماً يربط بين منظومة القوانين والغاية المرتجاة من تشريعها بملاحظة أنَّ الكتب السماويَّة هي كتب هداية توقظ في الإنسان معنى الوعي بذاته مبتدأ ومنتهى، وتؤسِّس مفهوم السعادة الإنسانيّة على قواعد المعرفة بتوحيد الله تعالى، وتجلّياتها في اختبارات الواقع.

ويرى الكاتب أنَّ في قصص الأنبياء القرآنيّة أهمّ التأسيسات الأولى لثقافة هذا الوعي المحكوم بالسُّنن التاريخيّة الموصولة بسنّة الله في عباده، على مدى تفاعلاتها في جدل التأثير المتبادل بين عقيدة الإنسان الدينيّة، ومنتوجاتها الاجتماعيّة الناظمة لعلائق وجوده ومصيره[٢].

من هنا - يتابع المؤلّف بسط آرائه في التأسيسات الإسلاميّة لعلم الاجتماع - كان سؤال الإسلام والتسليم ضرورةً منهجيّةً لدراسة الظاهرة المجتمعيّة - الدينيّة، في ضوء منابعها ومرجعيَّاتها العليا، وتفهُّم أبعادها؛ حتَّى يصير المقدَّس دنيويّاً ودينيّاً في آن، فتكتسب بذلك مشروعيّة دراستها سوسيولوجياً

ويؤكّد المؤلّف أنّ الإسلام لم يألُ جهداً في إلغاء جميع أسباب استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، من حرب أو مغالبة، فأسَّس مفهوم الحرية المسؤولة بصريح الآية الكريمة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ

وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام، ١٦٤).

ثمَّ يلاحق المؤلِّف فكرته معتبراً أن ذلك لن يتيسَّر إلا بشريعة تُقيم العدل الاجتماعيّ، وترتقي بالأخلاق الإنسانيّة إلى كمالاته[٣].

الفصل الأوَّل:

يطرح فيه الكاتب ستة مواضيع هي على التوالي: التجديد الديني بوصفه شرطاً للنهضة - في علم اجتماع المعرفة - في أنساق المعرفة الدينيّة - أدوات المعرفة وتحدِّيات التديُّن السياسيّ - الدين والعقل وإنتاج المعرفة - تديُّن التعارف وسؤال الوجود.

ففي مطلع الموضوع الأوَّل يطرح المؤلِّف سؤالاً مركّباً: هناك عوامل أزمة في العقل الدينيّ المعاصر وموروثاته.. فهل الأزمة ناجمة عن نقص معرفة الخطاب الدينيّ بثقافته الإسلاميّة النقيّة؟ أم أنّها أزمة ناشئة عن نقص معرفة هذا الخطاب بثقافة عصره؟ ويصل المؤلّف إلى نتيجة هي أنّه تصعب معرفة الجواب عن هذا السؤال المركّب بسبب افتقار التجربة الإسلاميّة المعاصرة إلى برنامج عمل للتجديد، ينطلق من تأصيل مفهوم الحوار، ومفهوم ثقافة الحقّ بالاختلاف[٤].

ويستنتج المؤلّف أنّ الحلقة المفقودة من مهمّات تجديد الخطاب الإسلاميّ وبرنامجه تكاد تنحصر في مسألة مقدرة هذا الخطاب على تحصين هويَّته ووحدته من الفتن والانقسامات. كما يستنتج أنّ دعوة التجديد تهدف إلى ردِّ الاعتبار لمعنى (إسلاميّة خطابنا الإسلاميّ) بروحٍ إسلاميّة بعيدة عن الانغلاق المذهبيِّ في مواجهة استحقاقات معركة الهوية، ومواجهة الحملة الإعلاميّة والثقافيّة التي تقودها الإدارة الأميركيّة ضدَّ الإسلام[٥].

ويطرح الكاتب مسألةً في غاية الأهميّة، هي مسألة التوفيق بين

الموروث الإسلاميّ والمعاصرة، فيعتبر أنَّنا إذا كنّا لا نزعم بأنّ موروثنا الإسلاميّ هو النموذج النهائيّ الأعلى للإسلام، إلا أنَّنا ندعو إلى إعادة صياغة هذا الموروث، وإنتاجه إنتاجاً معرفيّاً في ضوء قواعد اجتهادنا الإسلاميّ وضوابطه، ما يؤدّي إلى صيغة المزاوجة المفقودة بين الأصالة والمعاصرة. ولن يعيب خطابنا الإسلاميّ المتّهم بنزعته التاريخيّة، فيما لو قُدِّر له أن ينجح في فتح نوافذ التاريخ على أبواب الحاضر والمستقبل، فالقرآن الكريم يجري في الزمان والإنسان مجرى الشمس والقمر، على حدِّ تعبير الإمام الباقر عليه السلام[٦]، ما يفتح تجديد الخطاب الإسلاميّ على تجديد مناهج التفكير ومناهج التطبيق في آن.

ويثور هاجس المعاصرة في ذهن المؤلِّف، فينادي بضرورة إيقاظ حسّ المعاصرة هذه في تفكيرنا وخطابنا؛ بأن نعيش منحى العصر، لا أن نسقط أمام العصر، أي بوعينا لتطوّر الزمن فينا. في حديث الإمام علي عليه السلام: «لا تخلِّقوا أولادكم بأخلاقكم، فإنَّهم قد خُلقوا لزمان غير زمانكم». ويستدرك المؤلِّف قائلاً: فليس المراد بالأخلاق - هنا - الأخلاق الأصيلة من فضائل الصدق والفقه والأمانة والاستقامة... بل الأخلاق المتحرِّكة في تطوُّر الوسائل[٧].

وقد أُعجب جبران خليل جبران بهذه الحكمة التعليميّة - التربويّة للإمام علي عليه السلام فأخذها - كما أخذ غيرها من نهج البلاغة -، فقال: «إنّ أولادكم ليسوا أولاداً لكم. إنّهم أبناء وبنات الحياة.. لا تقدرون أن تغرسوا فيهم أفكاركم؛ لأنَّ لهم أفكاراً خاصّة بهم.. ونفوسهم لا تقطن في مساكنكم، فهي تقطن في مسكن الغد»[٨].

وفي هذا الموضوع، موضوع الحداثة والتطوُّر - مع الحفاظ على الأصالة - يتخذ الشيخ حسين شحادة موقفاً جريئاً فيقول ضمن هذا المنهج: إنَّنا مع الحداثة التي لا تمسُّ الجوهر.. نتطلَّع إلى

تجديد خطابنا الإسلاميِّ وتطويره، وإزاحة ما يُعيق ذلك الخطاب من عراقيل وعقبات، ومن الجهل والتخلّف والذهنيَّة المقفلة غير المستعدّة للانفتاح على مواقع التحدّي التي يُوجِّهها أعداء الإسلام إلى الإسلام، في المسألة الثقافيّة والفكريّة. وكأنَّ شعارنا الذي نصرُّ على اجتراره بذهنية الجاهلية الأولى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف، ٢٣).

إنّ الإسلام لا ينمو في التخلُّف ولا ينمو في الجهل، إنَّه يملك قوَّة الحقِّ الناصع؛ بحيث يمكن أن ننتقد كلَّ التراث الموروث، ويبقى الجوهر الثابت من الإسلام أصيلاً.

إنَّ الشيخ شحادة، بهذا الكلام، يميِّز بين التراث والموروث، فما كلُّ الموروث تراثاً؛ إذ التراث هو ما غربلته أصابع الزمن وبقي خالداً على مرّ العصور. أمَّا الموروث ففيه تقاليد بالية وأفكار جامدة رجعيّة، هي التي تقف حجر عثرة في طريق التطوّر والمعاصرة. وهذا المفهوم للتراث والموروث هو ما أخذ به الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي)[٩].

وفي خطوةٍ جريئةٍ ثانية يدعو المؤلِّف إلى التجديد، بل أن يُصبِحَ التجديد نفسُه علماً يبحث في علاقة الدين بالزمن، وفق ضوابط الشريعة وثوابته[١٠].

وفي الموضوع الثاني – تحت عنوان: في علم اجتماع المعرفة – يعقد الكاتب مقارنةً بين علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع التديُّن، ويلحظ الصلة الاندماجيّة بينهما انطلاقاً من كون الأوّل يتعامل مع منظومة الإنتاج الثقافيّ الكامل للمجتمع، أفكاراً وعقائد. كما يَلحظ افتراق هذين العلمين عن بعضهما بعضاً انطلاقاً من موقفهما من أزمة الحضارة الإنسانيّة، حيث يلجأ علم اجتماع المعرفة إلى الدِّراسات العلميّة البحثيّة؛ لمعالجة

تلك المشكلات، في حين يلجأ علم اجتماع التديُّن – من دون إهمال القيمة العلميّة لتلك الدِّراسات – إلى مرجعيّة النصوص الدينيّة الأولى، وعلومها البحثيّة.

ويأمل الكاتب التوصُّل – من خلال تلك الدِّراسات المقارنة – إلى صياغات تُعيد النظر في مباني العلاقة بين الدين والعلم، أو بين الوحي والعقل، في ضوء المراجعات النقديّة للتراث الدينيّ، من جهة، والحقائق الجديدة لمنجزات المعلوماتيّة والاتِّصال، من جهةٍ ثانيةٍ[١١].

أمّا الموضوع الثالث (في أنساق المعرفة الدينيّة) فيرى فيه المؤلِّف أنَّ مصادر الثقافات الإنسانيّة – حتّى البدائيّة منها – إذا فهمناها على حقيقتها، تنطوي على قِيَم ومبادئ وقواعد خلقيّة ودينيّة وفكريّة، لا تقلُّ سموّاً وعمقاً عن ثقافات الغرب وفلسفاته. بل إنَّها قد تكشف أبعاداً وأعماقاً لم يصل إليها الفكر الغربيّ[١٢].

وعلى هذا الصعيد الفكريّ يتّفق الشيخ حسين شحادة مع المفكّر الإسلامي روجيه غارودي، في كتابه (حوار الحضارات)[١٣].

وأمَّا في بداية الموضوع الرابع – أدوات المعرفة وتحدّيات التديّن السياسيّ – فيحذِّر المؤلِّف من تلك الأصابع التي تعمل على بتر علم الاجتماع الإسلاميّ عن واقعه المباشر، وإلحاقه بالمنظور الاستراتيجيّ الغربيّ. ويتساءل: ما معنى أن يعمد الباحث الغربيّ، الذي نادراً ما يهتم بقضايا الأسرة الإسلاميّة، إلى تشويه صورتها وتقاليدها، خصوصاً فيما يتعلَّق بالحجاب؟ وما معنى القلق من الصحوة الإسلاميّة، أو الانفجار الديموغرافيّ وعلاقته بالصراع العربيّ الإسرائيليّ؟ وكيف نفهم تصوُّر أو افتعال تعارضات بين العروبة والإسلام؟ كيف نفهم كلُّ ذلك؟ أوَليس لكي يظلّ الأجنبيّ هو الصانع الرئيسيّ لكامل صورتنا الاجتماعيّة

الدينيّة، وفق منظورٍ سياسيٍّ لا علاقة له بالحقيقة العلميّة التي يوليها القرآن الكريم كلَّ الأهميَّة في تشكيل المعرفة بالتراث وبالآخر؟

ويَلْفِتنا المؤلّف، إلى أنّ العقل هو إحدى أدوات المعرفة القرآنيّة، فصاحبُ العقل هو صاحب العلم، ولمَّا كان العلم موصولاً بالمنهج السليم كان العقل مصباحاً لأحكامه في مبادئ الحقّ والعدل[١٤]، فيما يظهر من كثيرٍ من الآيات، منها مثلاً: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (المؤمنون، ٨٠).

أمَّا الحسّ فهو الأداة الثانية للمعرفة - بحسب القرآن المجيد - فقد جاءت المعرفة العقليّة متعاونة مع الحسّ، وهذا ما نجده - مثالاً لا حصراً - في حديث أهل النار، يقرُّون فيه نادمين بما يأتي[١٥]: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك، ١٠). هنا اعتُبر السمعُ - أي الاستماع إلى ما هو حقٌّ وتفهُّمه - على أنّه قد يكون نداً للعقل، أو مصاحباً له. فالأسماع والبصائر بمعنى الحجج والبراهين، والإبصار والعمى بمنزلة التعقّل والجهل.

وأما المعرفة الثالثة القرآنيّة - يتابع الشيخ - فهي مستوى الوحي والإلهام والبصيرة والإيمان، أي ما فوق العقل والحس. وهي أداة أكثر أهميّةً للمعرفة من الوسيلتين السابقتين؛ وذلك لأنَّ العلم الحقيقيّ - في نظر القرآن - هو العلم بعالم الغيب، بينما العقل والحسّ يُنبئان عن عالم الشهادة فقط.

الفصل الثاني:

في الفصل الثاني (في التدين الاجتماعيّ ومعضلات التغيير) يعالج الكاتب سبع مسائل، هي على التوالي: مصادر التغيُّر الاجتماعيّ - التديُّن في حدود التجربة الدينيّة - جدل التدين والعلمنة - التغيُّر.. ما هو؟ وعلائقه بالشروط العامّة لعوامل التطوّر - أولويّات التغيير والمنظور الإسلاميّ -

نحو قراءة إحصائيّة للظاهرة الاجتماعيّة والتديُّن الاجتماعيّ - التدين الإسلامي وسُنن الهداية.

ويُثير المؤلِّف - تحت عنوان «جدل التديّن والعلمنة» - مسألةً بالغة الأهميّة؛ وينطلق في مبحث هذه المسألة، من مقولة إنّ الدين المسيحيّ يفصل بين السلطتين الزمنيّة والدينيّة، ارتكازاً على قول السيد المسيح عليه السلام: «أدُّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». وبالتالي فإنّ العلمانيّة التي هي في أهمِّ وجوهها استقلاليّة الشأنين: الزمنيّ والدينيّ، أحدهما عن الآخر، هي أكثر ملاءمةً للدّين المسيحيّ[١٦].

وقيل، في المقابل، إنّ الإسلام «دين ودنيا»، أي أنّه دين يستند إلى الوحي الإلهيّ لينظِّم شؤون العقيدة، وما يتعلّق بالله والآخرة، إضافةً إلى شؤون الحياة الزمنيّة، الفرديّة والجماعيّة، وفق ما يقتضيه الشرع.

ويصل المؤلِّف إلى تفنيد المقارنة بين المجتمعات الغربيّة المعلمنة، والتي حصدَتْ، جرَّاء ذلك - كما يُقال - قيَماً هي ركائز المجتمعات الحديثة، مثل الحرية والديمقراطيّة والتعدديّة الدينيّة والعقلانيّة والمساواة.. وبَيْنَ ما يُقال ويُشاع عن عجز المجتمعات الإسلاميّة - بسبب الدين الإسلاميّ الذي يأبى فصل السلطة الدينيّة عن السلطة الزمنيّة - عن أن تدخل في الحداثة وتواكب التطوّر والتنمية.

ويكشف المؤلِّف زيف هذه المقارنة الجائرة معتبراً أنَّ هذه الصورة لا تتطابق كلياً مع الواقع، وهي مبنيَّة على ثنائيَّات مبسّطة ومشوَّهة للواقع، عدا عن أنَّها من رسم الغرب بشكلٍ أساسيّ. فإنّ هذا الأخير - إبان حملاته الاستعماريّة، لبناء رأسماليَّته ثمَّ إمبرياليّته - راح مستعيناً بمستشرقيه يقسِّم العالم إلى قسمين متعارضين؛ ومن هنا كانت تلك المقارنة الجائرة والثنائيّة المشوّهة: عالٍ يتطوّر ارتكازاً على حضارته المسيحيّة التي لا تُعارض القِيَم العلمانيَّة المذكورة أعلاه، وعالم

سُمِّي متخلِّفاً، أو نامياً تلطيفاً ـ.

ويعتبر الشيخ حسين شحادة أنَّ الواقع هو غير ذلك تماماً. الواقع أنَّ العلمنة الغربيّة مسيرة متعارضة مع المسيحيّة كدين، وأنّ مسار العلمنة لم يتحقّق بهذه البساطة، فالحروب الدينيّة والمذهبيّة مزَّقت أوصال المجتمعات الغربيّة لسنين طويلة - كحرب المائة سنة مثلاً - وما زالت نيوب الطائفيّة منغرزة في قلب هذه المجتمعات الغربيَّة المسمّاة علمانيّة[١٧].

الفصل الثالث:

في الفصل الثالث من كتاب اجتماعيَّات الدين والتديُّن، يعالج المؤلّف أربعة مواضيع هي: علم الاجتماع الدينيّ من منظور غربيّ - رؤية غربيّة للدين والتديُّن الطائفيّ - الدين وتحدّيات الضبط الاجتماعيّ - التدين الأعمى وحريّة المعتقد الدينيّ.

يبدأ الشيخ شحادة معالجته لمسألة التدين الأعمى وحرية المعتقد الديني، بآية كريمة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة، ٢٥٦). وهو يعتبر أنّ (لا) في هذه الآية، نافية (لا ناهية)، وهذا الاعتبار هو أبلغ في الدلالة على بلورة الرؤية القرآنيّة من مسألتي الدين والحرية. ويرى الشيخ أنّ الدين - في منهج القرآن - من أجل الإنسان. ومن هنا تمحورت تعاليمه على نقد المعتقدات الدينيّة كلّما انحرفت عن مسارات العقل والمعرفة والتوحيد، فلا يمكننا تصوّر الحريّة - من منظورٍ قرآنيٍّ - إلاّ إنساناً بخصائص وصفات تحدِّد معناه الإنسانيّ[١٨]. ثمَّ يطرح السؤال: كيف نشأت إشكالات الحريّة في تراثنا الدينيّ لتغدو مصدراً من مصادر أزمات نهوضنا العربيّ في الفكر والسياسة والثقافة والاجتماع؟ ويقف المؤلِّف متسائلاً: ما فائدة الحريّة من غير تجلّياتها في أرض الواقع؟ وما فائدتها من غير عقل؟ وما جدواها من غير تربة تخصب بأزاهيرها المشتهاة؟ وكأنَّا بعلي عليه السلام

يهتف، من وراء ألفٍ وأربعمائة عام: «ربِّ مَنْ أعطيته العقل فماذا حرمته؟ ومن حرمته العقل فماذا أعطيته؟»[١٩].

ثمَّ يجيب الكاتب عن تلك التساؤلات بقوله: «بالرغم من أخطاء بعض الحركات الإسلاميّة التي لم تسلَمْ من محاكم التفتيش التي شهدتها أوروبا في القرون الوسطى، إلا أنَّ الرؤية القرآنية لمفهوم الحريّة لا يمكن فصلها إطلاقاً عن قيمة التقوى»[٢٠]. ثمَّ إذا به يُقرِّر: ولقد تعلّمنا من أساتذتنا الكبار أنّ الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبوديَّة الأصنام على أساس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريّته والانغماس في عبوديَّات الأرض وأصنامها.

ويحتجّ الكاتب لإثبات فكرته هذه بأنَّ الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصيّ خاص، بل هي القاعدة المعياريّة لكيانه الحضاريِّ كله.

ويصل المؤلِّف – في مسألة الحريّة والعبوديّة – إلى مقارنةٍ جميلةٍ هي: ولئن كانت الحريَّة في الحضارات العربيّة تبدأ من التحرُّر لتنتهي إلى أنواع من العبودية والأغلال، فإنّ الحريّة – من منظورٍ قرآنيّ – تبدأ من العبوديّة المخلصة لله وطلب رضوانه، لتنتهي إلى التحرّر من كلِّ أشكال العبوديّات المُهينة لجوهر حريّته وكرامته، وبلغة المتصوّفة: مَنْ لم تمُتْ في صدره العوالم فهو محجوب، فإن وصل إلى ها هنا فهو حُرّ. والعبوديّة فوق هذا المقام، وبها يتحقَّق الانعتاق[٢١].

ومن هنا – يؤكِّد الشيخ المؤلِّف – على أن لا قيمة لإيمان المكرَه على الدين؛ لأنّ إيمان الحريّة الواعية هو الذي يُحقِّق رسالة الحرية في بناء الإنسان والحضارة، بملاحظة أنّ الإكراه على الدين سيُنتج إسلاماً طقوسياً يتقيَّح بعصبيّات التطرُّف والعنف والانغلاق.

ويرى المؤلِّف أنَّ لنا في الآيات القرآنيّة خير دليل على حرية التديُّن، منها: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً

وَإِمَّا كَفُوراً﴾ (الإنسان، ٣)، و ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف، ٢٩)، و ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، ٩٩).

الفصل الرابع:

أمَّا الفصل الرابع، وعنوانه: «في الاجتماع الإنسانيِّ وفلسفة التاريخ»، فيُثير فيه الكاتب النقاش في أربع نقاط، هي: أثر القرآن في التحوّل الاجتماعيّ - في الرؤية القرآنيّة لفلسفة التاريخ - التعليل التاريخيّ والإيضاح القرآنيّ - القرآن وعقد الإخاء الإنساني.

في الموضوع الأخير يعتبر المؤلّف أنَّ الإسلام يرتفع بالروابط الإنسانيّة إلى منزلة الأخوَّة المأخوذة من وحدة النسب ووحدة الدين فيكسب الإخاء حقوقاً يستوثقها الأخ على أخيه، من مكنونات الإنسانيّة وعهود الدين. والمسلِم القرآنيّ مسؤول عن صيانة الإخاء صيانةً لتعاليم القرآن وسنة الرسول ﷺ. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات، ١٠).

ويتابع المؤلِّف قائلاً: إنّ ظلم المؤمن للمؤمن أشدُّ إيلاماً من أيِّ ظلم؛ لأنَّه يتعدَّى ظلم الجسد إلى ظلم الروح، فيما يظهر من حديث الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد، إذا اشتكى شيئاً منه وجد ألمَ ذلك في سائر جسده، وأرواحهما من روح واحدة»[٢٢].

وفي الحديث النبويِّ الشريف: «للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً، لا براءة له منها إلا بالأداء أو العفو.. (منها) أن ينصره ظالماً أو مظلوماً؛ فأمَّا نصرته ظالماً فيردُّه عن ظلمه، وأمَّا نصرته مظلوماً فيعينُه على أخذ حقِّه، ولا يسلمه، ولا يخذله. ويحبُّ له من

الخير ما يحبُّ لنفسه، ويكره له من الشر ما يكره لنفسه»[٢٣].

وقد نهى القرآن الكريم مجتمع الإيمان عن الاندفاع نحو أية فتنة تفكّك بنيان وحدته أو تخطفُ روح العدل والتقوى من بنيان وجوده.

ويرى الكاتب أنَّ المبدأ العام الذي تعمل عليه هداية القرآن، هو ألاّ ينتهي الاختلاف بين الناس إلى اختلاف على الدين، وفي الدين. فإن اختلفت فئتان من المسلمين فليس إلا إصلاح ذات البين، وإلا فقتال الفئة الباغية واجب شرعي ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات، ٩). وينهي الكاتب هذا الفصل بتأكيده أنّ القرآن يحرص أشدّ الحرص على تأكيد نواظم الأمن الاجتماعي بعقد الإخاء بمفهوم إنساني يربط كل الناس بوحدة النشأة الأولى[٢٤]: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ (النساء، ١).

الفصل الخامس:

وأمَّا في الفصل الخامس «في اجتماعيات التديُّن وتحدّياته» فيطرح المؤلِّف – على بساط البحث – البنود الأربعة الآتية: التديّن المسيحيّ الإسلاميّ وأضغاث الهويّة – التنمية من منظور قرآنيّ – القرآن وفكرة التقدّم الاجتماعيّ – في القرآن والمسألة العلميّة.

في موضوع «القرآن وفكرة التقدّم» يُرجِع الشيخ المؤلِّف فكرة التقدّم هذه – من حيث أصولها الأولى – إلى آراء بيكون وديكارت عالِمَي النهضة العلميّة في الغرب. ويستدرك قائلاً:

ولكنَّ الفكرة ازدادت انتشاراً في أواخر القرن السابع عشر حين اشتدَّ الجدل بين أنصار القديم وأنصار الحديث من النقّاد والأدباء، فقد اضطرّ أنصار الحديث - دفاعاً عن موقعهم - إلى اتِّهام دعاة القديم بأنّهم قد وقعوا في وَهْم قياس خاص؛ وذلك حين نظروا إلى مَنْ سبقهم من القدماء - بوصفهم أقدم عهداً - فظنّوا أنهم لا بدّ أن يكونوا أرجح عقلاً. ولكنّ الإنسان كما يكبر سناً فتزداد حكمته مع الأيَّام نضجاً وأصالة، فكذلك تمضي الإنسانيّة مع الزمن نحو التقدُّم. فإذا كان للقديم فضل السبق فإنّ للاحق فضل الكمال.

ويُشير المؤلِّف - هنا - إلى أنّ باسكال يُعالج إشكالات الجدل بين القديم والحديث، فيُشبِّه أطوار الحياة البشريَّة على الأرض بحياة إنسانٍ واحدٍ، قُدِّر له أن يظلّ حياً منذ فجر البشريّة مضيفاً إلى معارفه كلّ جديد[٢٥]. «فليس الإنسان وحده هو الذي يتقدَّم في معارفه العلميّة يوماً بعد يوم، بل إنّ البشر مجتمعين يحقّقون تقدّماً مستمراً في معارفهم، كلّما ازداد العالم قدماً»[٢٦].

بينما يرى الشيخ حسين شحادة أنّ القرآن الكريم يطرح فكرة التقدّم الاجتماعيّ من خلال مصطلحات الخير والمنفعة، والبحث عن الأحسن والأفضل والأجمل من الأفكار والقِيَم.. وما يُطلِق عليه القرآن أنّه الأقرب إلى التقوى، بوصفها المشكاة الثابتة لتنوير العقل والقلب، وبها الاستنارة لتبديد ما يطرأ على الحياة الإنسانية من مصاعب وأزمات: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ (الطلاق، ٢).

وبكلمةٍ - يقول الشيخ - فإنّ كلَّ نشاط فرديّ أو جماعيّ، يحقِّق الغايات النبيلة لرسالة القرآن في الاجتماع الإنسانيّ وعلائقه الوجوديَّة، هو تقدُّم. كما أنَّ القرآن يحمل على كلِّ ركود علميّ أو سياسيّ أو اقتصاديّ؛ يشكّل

حركة التقدّم نحو إحقاق الوعي بحقائق الإيمان، ونحو إحقاق الحقّ من جميع جوانبه وقضاياه؛ ليبني نموذجه الخاص في معنى الاستقرار الاجتماعيّ ومسؤوليّاته. ويؤكّد المؤلِّف أنّ من أعظم ثمرات هذا التصوُّر أنّه ينفي جميع الحواجز المصطنعة بين فئات المجتمع؛ لكنّ الجميع منصرف بكليَّته، بآماله وأمانيه، نحو هدف أعلى تعمل من أجله كلّ القوى المحرِّكة للمجتمع، وذلك بعقيدةٍ ترى أنّ أحلام التقدّم يجب أن تشمل الإنسانيَّة كلها، ودون أيِّ احتكار لمنابع التطوّر، ومقوِّمات التقدُّم.

بهذا فالتقدّم فلسفة متفائلة، ترى أنّ الكمال البشريّ غير محدود، وأنّ تاريخ البشريّة يمرُّ في مسار تقدّمي تتطوّر خلاله معرفة الإنسان، وتقترب شيئاً فشيئاً نحو الهدف النهائيّ للمجتمع البشريّ والذي هو تحقيق الحريّة والكمال[٢٧].

أمّا الموضوع الرابع من مواضيع هذا الفصل، أي (القرآن والمسألة العلميّة)، فمن بين ما بحثَه الشيخ المؤلّف سؤال جوهري: هل ثمَّة أكثر دلالة على ارتباط المسلم بالأرض، من تسمية سورةٍ كاملةٍ باسم الحديد، وهو من أهمّ الخامات وأخطرها؟ والذي يقرأ كتاب الله - يجيب الشيخ - يتمعَّن في محاولة الإلمام بطبيعة موقفه من العلم، فيجد نفسه أمام حشدٍ من الآيات توازي المسألة العلميّة في اتِّجاهاتها كافّة.

لقد دعا القرآن الناس إلى التبصّر عن طريق النظر الحسيّ إلى ما حولهم، ابتداءً من مواقع أقدامهم، وانتهاءً بآفاق النفس والكون. وأعطى للحواسّ مسؤوليّتها الخطيرة عن كلِّ خطوةٍ يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر، والتأمُّل والمعرفة، والتجريب فقال له: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء، ٣٦). وناداه أن يمعن النظر

إلى ما حوله وإلى خلْفَه: ﴿فَلْيَنظُرْ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (الطارق، ٥). وإلى خلق الله: ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية، ١٧). ولفَتَ إلى الطبيعة وهي تنبعث من قلب الفناء برحمة من الله ومقدرته: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الروم، ٥٠). وإلى الحياة الأولى كيف بدأت، وكيف تمَّت وارتقت،: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت، ٢٠).

ويتابع الشيخ المؤلِّف معالجته لموضوع (في القرآن والمسألة العلميّة)، مؤكِّداً أنّ القرآن انتقل إلى خطوةٍ أُخرى سائلاً الناس أن يحرِّكوا (بصائرهم) تلك التي تستقبل، في كلِّ لحظةٍ، مدركات حسيَّة سمعيّة وبصريّة لا حصر لها. ومن ثمَّ تتحمّل البصيرة مسؤوليّاتها في تنسيق هذه المدرَكات وتمحيصها وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلى الحقّ الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخليقة. ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (الأنعام، ١٠٤).

الفصل السادس:

في الفصل السادس والأخير – وهو بعنوان (في أزمات الاجتماع الدينيّ) – يُعالج مؤلِّف كتاب (اجتماعيات الدّين والتديّن)، المواضيع الأربعة الآتية: الإنسان وأزمة الحضارة – التقدّم العلميّ وأزمة التديُّن – التدين بعد الحرب وصعود الأصوليّة المسيحيّة – التديُّن الإسلاميّ وإشكالات النهوض.

يختم الشيخ حسين شحادة كتابه القيِّم بموضوعٍ مهم وحسّاس وخطير، وهو (التديُّن الإسلاميّ وإشكالات النهوض). فعن إشكالات التأخّر والبحث عن التقدّم في الفكر الإسلاميّ الحديث يقول الشيخ المؤلِّف: لقد شهدت النهضة

الثقافيّة في العالم الإسلاميّ - في العصر الحديث - توسُّعاً واضحاً، وذلك ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر. وكان من نتائج هذا التوسّع إثارة التفكير النقديِّ لدى العديد من المفكِّرين المسلمين في الحالة العامة لمجتمعاتهم في عالمٍ يموج بالمتغيِّرات. وكانت جهود هؤلاء المفكِّرين تنصبُّ في تقييم الواقع الإسلاميّ وإمكاناته، في جميع المجالات بالمقارنة مع متطلّبات العصر الحديث.. فقد كانت هذه القضيّة تشكّل أحد المحاور الكبرى والثابتة في مجلة (العروة الوثقى) التي كان ينشرها - في باريس - السيّد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده.

وقد حاول محمّد عبده - عندما كان مفتياً لمصر - أن يُحدِّد الأسباب المسؤولة عن ضعف العالم الإسلاميّ، فوجد أنّ أهمَّ هذه الأسباب يكمن في المجهود الاجتماعيّ والسياسيّ الذي أصاب المسلمين، وفي عيوب طبقة علماء المسلمين، وفي الجهل والخرافات الشعبيّة، وفي أُمِّيّة النساء وعدم تعليمهنَّ، وفي إهمال علوم الطبيعة في الوسط الإسلاميّ. وقد حمَّل محمد عبده النظام العثمانيّ بعض المسؤولية أيضاً؛ بسبب استخدامه الدين في خدمة السلطة السياسيّة، وعدم تشجيعه نشر العلم والمعرفة، وتقييده الحريّات العامّة.

وفي السياق نفسه - أسباب تأخّر المسلمين - يذكر الشيخ حسين شحادة جزءاً من أطروحة أرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) التي ألقاها في السوربون (٢٩ آذار ١٨٨٢م) عن الإسلام والعلم: «يستطيع أيُّ شخصٍ محدود الاطلاع على شؤون عصرنا الراهن، أن يرى بوضوح الحالة المتردّية والدونيّة التي تشهدها البلاد الإسلاميّة في الوقت الراهن، وأن يُلاحظ انحطاط الدول الإسلاميّة، وانعدام الكفاءة الفكريّة للأعراق التي تستند في ثقافتها وتربيتها إلى الدّين

الإسلاميّ فقط»[٢٨].

كما جاء في أطروحة رينان، بالنسبة إلى الثقافة التي ظهرت في بلاد الإسلام، وإلى الدين الإسلاميّ بشكل عام: «إنّ الحركة الفكريّة الممتازة التي عُرفت في التاريخ الإسلاميّ هي بشكل كامل من نتاج الفرس والنصارى واليهود،

الهوامش:

[١] العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، المجلد الثامن.
[٢] اجتماعيات الدين والتدين، ص ١١-١٢.
[٣] ص ١٣.
[٤] ص ٣٣.
[٥] ص ٣٤.
[٦] ص ٣٥.
[٧] ص ٣٦.
[٨] موسوعة جبران خليل جبران الكاملة المعرّبة، كتاب النبي، ص ١٤.
[٩] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، ط١ (بيروت دار الطليعة، ١٩٨٤) ج١.
[١٠] ص ٣٨.
[١١] ص ٤٦ – ٤٧.
[١٢] ص ٥٥.
[١٣] روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة الدكتور عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت – باريس.
[١٤] ص ٦٤ – ٦٥.
[١٥] ص ٦٦.
[١٦] رياض جرجور، مجلة المعراج، العدد ٥٨، ٢٠٠٥م/ ١٤٢٥هـ.
[١٧] ص ١٢٢ – ١٢٣.
[١٨] ص ٢٠٨.
[١٩] ص ٢٠٩.
[٢٠] ص ٢١٠.
[٢١] ص ٢١٠ – ٢١١.
[٢٢] الكليني، أصول الكافي، باب (أخوة المؤمنين بعضهم لبعض).
[٢٣] العلامة المجلسي، بحار الأنوار، الجزء ٧٤.
[٢٤] ص ٢٨٦.
[٢٥] ص ٣١٣.
[٢٦] الدكتور عفيف الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ص ١٧٤.
[٢٧] ص ٣١٤ – ٣١٥.
[٢٨] الأعمال الكاملة، ج١، ص ٩٤٦.

الأستاذ محمد كاظم شاكر
أستاذ وباحث في جامعة قم، من إيران.

الإسرائيليَّات النشأة والجذور

تمهيد

تضمنّت بعض المصادر التفسيريّة الشيعيّة والسنيّة، لا سيَّما التفاسير الروائيّة منها، مرويَّات تاريخيَّة ترتبط بتاريخ أنبياء الله عزَّ وجل وسيرتهم، وبعض الاعتقادات والمعارف الدينيّة التي لا تخلو من ملاحظات وإشكالات. ومصدر نفوذ غالب هذه الحكايات والروايات إلى الثقافة الإسلاميّة هو علماء أهل الكتاب لا سيَّما اليهود منهم. وهذه المرويَّات هي التي يُطلق عليها في الاصطلاح (الإسرائيليّات). ويرى الذهبي أنّ المتقدِّمين لم يتعرَّضوا للحديث عن الإسرائيليات[1]، مع أنّ ابن تيميّة (م ٧٢٨ ق)، خصَّص فصلاً من كتابه لهذا البحث[2]، كما نجد هذا المصطلح مستخدَماً من قبل ابن كثير (م ٧٧٤ ق) في تفسيره[3]، وكذلك ابن خلدون (م ٨٠٦ أو ٨٠٨ ق) في مقدِّمة العِبَر. ويذكر ابن خلدون أنَّ أوَّل من نَظَرَ إلى الإسرائيليات بعين النقد، المفسِّر الأندلسيّ عبد الحقّ بن عطية (م٥٤٢ق)[4]. ولا بدَّ لنا، عند استعراض تاريخ المسألة، من أن نشهد بأنَّ الكتب والدِّراسات المتوافرة تدلّ

عـلى أنَّ موضـوع الإسرائيليـات هـذا كان محل اهتمام بالبحـث والتمحـيص عنه من قِبَل العلماء والباحثين من أهل السنة[٥]. وما تجده لدى البـاحثين مـن الشـيعة لا يعـدو بعـض المقـالات المحـدودة والموزَّعـة، ولم يصـدر عـن أحد منهم مصنّفٌ مستقلٌّ يتناول هـذا الموضوع.

النقطة الأولى: الإسرائيليَّات

المعنـى اللغـويّ والاصـطلاحيّ إسرائيليات» جمع ومفـرده إسرائيليّـة، وقد يُطلق في الاصطلاح أحياناً بمعنًى خاص على تلك الطائفة من الروايات ذات الصبغة اليهوديّة[٦]. وقـد يُطلـق أحيانـاً بمعنًـى أوسـع فيُطلـق عـلى الروايات اليهوديّـة والمسيحيّة. وقـد يتّسـع ثالثـةً أكثـر فيشـمل المـوردين السابقين، يُضاف إليهما كـلُّ روايـةٍ أو حكايةٍ نَفَذَت إلى المصـادر الإسـلاميّة ولم يكـن مصـدرها إسـلاميّاً[٧]. وقـد تُطلق مفردة إسرائيليَّـات ويُـراد منهـا الأخبـار والوقـائع التـي جـرت مـع اليهـود وبنـي إسرائيـل، كـما تعـرَّض لـــذلك كتـــاب إسرائيليّـــات القـرآن[٨] حيـث عـالج الحـوادث التاريخيّـة التـي جـرت مـع اليهـود وتعرّض فيه لتاريخهم.

النقطـة الثانيـة: الإسـرائيليّات وبداية نفوذها إلى عالم التفسير

يـرى بعـض البـاحثين أنَّ عهـد الصـحابة هـو عهـد بدايـة نفـوذ الإسرائيليّـات إلى تفسـير الـنصّ القرآني، فقد عدَّ أهل الكتـاب واحـداً من المصادر التفسيريّة. ويذكر الذهبي الآتي: «... الصـحابة كـانوا يسـألون علماء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام... عـن تفاصـيل لـبعض القصـص والأخبار الماضية»[٩].

والذي يبدو لنـا أنَّـه وبسـبب نهـي النبي ﷺ نهياً واضحاً عن الرجـوع إلى أهـل الكتـاب واستنسـاخ شيءٍ مـن كتبهم، فإنَّ أحداً من الصـحابة لم يُجِـز

لنفسه أن يرجع في زمان حياة رسول الله ﷺ إلى أهل الكتاب ليقتبس منهم شيئاً أو ينقل عنهم رأياً[١٠]. وإن كان رأي غالب المؤرِّخين والمفسِّرين أنَّ عصر الصحابة هو عصر ظهور الإسرائيليّات ونفوذها في التفسير والحديث، لا سيما في التاريخ، بل كانت التوراة وأخبار أهل الكتاب المرجع الأساس، بل الوحيد لدى العرب في ذلك الزمان لمعرفة أحوال الأمم السابقة وأنبياء الله. ولكنَّ هذا الرأي ليس صحيحاً، وذلك لأنَّ من كان يرجع من الصحابة إلى أهل الكتاب إنَّما الضعيف منهم الذي لا يملك إلا بضاعةً قليلةً من العلم، فقد كان يتأثّر بهم من كان كذلك وينخدع بحديثهم. ويذكر العلامة السيد مرتضى العسكري كلاماً حول تميم الداري ورواياته الموضوعة فيقول: إنّ أفراداً من الصحابة ممّن لا يملك الكثير من المعرفة بهذا الدين كأبي هريرة وأنس وعبد الله بن عمر وكذلك من التابعين أرادوا أن يتعلَّموا الإسلام من لسان تميم، فأخذوا من حديث هذا الراهب النصرانيّ الحديث العهد بالإسلام، روايةً تُنقل للأجيال القادمة، وبهذا وجِدَ في الحديث سلسلةٌ من الروايات عُرِفَت في ما بعد باسم الإسرائيليّات. أي قصص بني إسرائيل وما في التوارة والإنجيل المحرَّفين من العهد العتيق. وبقي ذلك التراث يحمل عنوان التفسير والحديث والتاريخ الإسلاميّ[١١].

وممّن وقف من الصحابة في مواجهة ذلك الغزو الثقافيّ والفكريّ أمير المؤمنين علي عليه السلام وابن مسعود وأبو ذر الغفاريّ وحذيفة بن اليمان والخبّاب[١٢].

ويذكر الذهبيّ أنَّ من جملة خصائص التفسير في عهد الصحابة أنَّ بعضهم استند في تفسيره إلى علوم أهل الكتاب، كما تعرّض ـ وإلى حدٍّ ما ـ إلى العامل النفسيّ والاجتماعيّ الذي دفع الناس إلى الأخذ والاقتباس من

علماء اليهود والنصارى، وإلى تقييم أهميّة التعاليم التي كانوا يبثّونها، ولكنه ختاماً، سعى لتبرئة ساحة الصحابة من اتّهامهم بالتأثّر بالأفكار المنحرفة لأهل الكتاب[١٣]. وفي موضعٍ آخر من كتابه وعندما تعرَّض للحديث عن خصائص تفسير عهد التابعين، يعترف صراحةً بأنَّ هذه المرحلة شهدت نفوذاً واسعاً للإسرائيليّات والنصرانيّات في ساحة التفسير، ويُرجِعُ ذلك إلى سببٍ خارجيّ هو كثرة من دخل من أهل الكتاب في الإسلام[١٤].

ويذكر الدكتور رمزي نعناعة ضمن بيانه لخصائص تفسير عهد التابعين: «خُلط التفسير بالإسرائيليّات، وذلك لكثرة من دخل من أهل الكتاب في الإسلام، وكان لا يزال عالقاً بأذهانهم من الأخبار ما لا يتَّصل بالأحكام الشرعيّة، كأخبار بدء الخليقة، وأسرار الوجود، وبدء الكائنات، وكثيرٍ من القصص، وكانت النفوس ميّالة إلى سماع التفاصيل عمّا يُشير إليه القرآن من أحداث يهوديّة أو نصرانيّة، فتساهل التابعون، فزجّوا في التفسير بكثيرٍ من الإسرائيليّات بدون تحرٍّ ونقد، وأكثر من رُوي عنه في ذلك من مسلمي أهل الكتاب كعب الأحبار، ووهب بن منبه»[١٥].

وذكر العلامة الطباطبائي في مقدِّمة تفسيره الميزان مبيّناً خصائص التفسير في عهد التابعين، ما يأتي: «فإنّهم) التابعين (لم يزيدوا على طريقة سلفهم من مفسِّري الصحابة شيئاً غير أنَّهم زادوا من التفسير بالروايات، (وبينها روايات دسّها اليهود أو غيرهم)، فأوردوها في القصص والمعارف الراجعة إلى الخلقة كابتداء السماوات وتكوين الأرض والبحار وإرم شداد وعثرات الأنبياء وتحريف الكتاب وأشياء أخر من هذا النوع، وقد كان يوجد بعض ذلك في المأثور عن الصحابة من التفسير»[١٦].

النقطة الثالثة: أسباب وظروف ظهور الإسرائيليَّات وانتشارها

ثمَّة أسباب وعوامل عديدة لظهور الإسرائيليّات وانتشارها، وقد تنوَّعت الأسباب التي ذكرها الباحثون، ومن البديهيِّ أن لا يكون تأثير هذه الأسباب ودورها وأهميّتها بمستوًى واحد، ومن هذه الأسباب: هجرة اليهود والنصارى إلى جزيرة العرب وارتباطهم بالمسلمين بحكم المجاورة؛ التاريخ العريق للمعتقدات اليهوديّة والهيمنة العلميّة لأهل الكتاب على العرب؛ الجهل والأميَّة وعدم الاطِّلاع الذي كان حاكماً على المجتمع العربيِّ آنذاك حيث كانت البداوة غالبةً على حياتهم، ولم يكونوا بمستوًى يمكِّنُهم من الوقوف أمام أهل الكتاب؛ التداخل الواسع للنصوص اليهوديّة مع التعاليم الإسلاميّة؛ إيجاز واختصار القَصص القرآنيّ والإطناب والتطويل في قصص أهل الكتاب؛ حرص المسلمين وولعهم بسماع خرافات اليهود بما كانوا يتَّصفون به من تكبّر ونظرة استعلاء إلى أنفسهم على أنَّهم أفضل من العرب؛ ميل العوام إلى القصص العجيبة وفضولهم وحرصهم على معرفة تفاصيل القصص والحوادث التاريخيّة؛ بساطة بعض رواة الحديث وحسن ظنّ بعض العلماء بأهل الكتاب؛ التساهل وعدم الدقّة وعدم الاحتياط في أسناد الروايات التفسيريّة؛ افتقاد حلقة التواصل مع مركز العالم الإسلاميّ؛ تظاهر بعض الرواة بالإسلام مع ما هم عليه من سوء النيّة والمقاصد الشيطانيّة؛ منع تدوين الحديث والسنة النبويّة والانغلاق الثقافيّ وممارسة الضغط على المجتمع من قِبَل حكَّام ذلك الزمان؛ فتح المجال من قِبَل الخلفاء، لا سيَّما من معاوية، أمام نشر الإسرائيليّات خصوصاً في ظلِّ الحكومة الأمويّة بغرض إلهاء الناس عن القضايا المهمّة السياسيّة والاجتماعيّة ومَلْء أذهانهم

بالإسرائيليّات؛ عدم امتلاك الصحابة القدرة على الإجابة عن أسئلة الناس التي يحتاجون إليها؛ نفوذ النصرانيَّة في جهاز الخلافة الأمويّة وسعيهم لمحاصرة أهل بيت النبي ﷺ وعزلهم وإبعادهم عن الساحة السياسيَّة وما كانوا يتصدّون له من مواجهة أهل الكتاب وثقافتهم المنحرفة. وسوف نتعرَّض في هذه الدراسة لأهمِّ الأسباب الموجبة لهذا الانتشار الواسع للإسرائيليّات.

من بين الأسباب المتقدِّمة الذكر، يمكننا أن نحدِّد ثمانيةً من هذه الأسباب ذات دور أساسٍ ومهمٍّ في ظهور الإسرائيليّات وانتشارها، وهذه الأسباب الثمانية هي التي سنتعرض لها بالحديث:

١ـ العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب

شكَّلت هجرة اليهود والنصارى إلى جزيرة العرب وإقامتهم إلى جوار المسلمين في المدينة بيئةً لظهور الإسرائيليَّات ونفوذها، وكذلك نفوذ أفكار أهل الكتاب، لا سيَّما اليهود منهم، في المجتمع الإسلاميِّ وفي الثقافة الإسلاميّة. لقد مرَّ اليهود قبل هجرتهم إلى المدينة، بتاريخٍ من المصاعب والمشاقّ وصعوبات الحياة والظلم وحالة التشرّد والعبوديّة. ففي ما يتعلّق بتاريخ اليهود، ورد في سورة يوسف ذكر بداياتهم مع هجرتهم في عهد النبيّ يعقوب عليه السلام إلى مصر حيث كان يوسف عليه السلام عزيزاً لمصر آنذاك[١٧]، وقد أعطى ملك مصر لبني إسرائيل أرضاً وافرة النعم إكراماً منه ليوسف، وقد أقام نسل يعقوب هناك لمدّةٍ طويلة، ولكنّ الفراعنة بعد ذلك مارسوا عليهم الظلم والاستبداد وألحقوا بهم الأذى، وأساؤوا معاملتهم، فقتلوا أبناءهم واستحيَوْا نساءهم، إلى أن بعث الله عزّ وجل إليهم نبيَّه موسى عليه السلام من بينهم لكي يخلِّصهم ممّا هم فيه من الظلم

والعبوديّة ويُعيدهم إلى بلادهم أي إلى فلسطين، وقد أمرهم بقتال عدوهم وتحرير أرضهم ووعدهم بأن يكون النصر من عند الله عزّ وجل حليفاً لهم، ولكنّهم آثروا القعود على القتال خوفاً منهم وحرصاً على حياتهم، فحكم عليهم الله عزّ وجل بالتيه في الصحراء أربعين عاماً، عقوبةً لهم لتخلُّفهم عن الامتثال لأمر نبيهم ورسول الله عزّ وجل إليهم. وفي فترة التيه هذه توفّي هارون ثمّ من بعده توفي موسى وورث موسى وصيُّه وابن أخته يوشع بن نون. وقد تمكَّن في القرن الثالث عشر قبل الميلاد من استعادة فلسطين بعد حرب خاضها فهجَّر من كان فيها أو استرقّهم، وبهذا عاد بنو إسرائيل إلى فلسطين[١٨]. وقد واتر الله عزّ وجل إليهم رسله وأنبياءه، وفي عام ٥٩٦ قبل الميلاد هاجم ملك بابل بختنصر بلاد فلسطين وتمكَّن من احتلالها بعد أن قتل كثيراً من أهلها واسترقَّ الكثير منهم أيضاً. واستمرَّ حكم بختنصر عليهم حتَّى عام ٥٣٨ قبل الميلاد إلى أن انتصر ملك الفرس على بختنصر وتمكَّن اليهود من أن يعيشوا حالةً من الاستقرار، واستمرَّ حكم الفرس عليهم لمائتي عام. ثمَّ خضعوا لحكم خلفاء الإسكندر الكبير ثمَّ الروم. وفي سنة ١٣٥ قبل الميلاد ثار اليهود على الروم ولكن ثورتهم هذه باءت بالفشل، وتمكَّن الروم من إحباط ثورتهم، ثمَّ قاموا بإخراجهم من فلسطين، وبهذا تشتَّت اليهود في مختلف البلاد من الشرق والغرب... فجماعةٌ منهم لجأوا إلى مصر، وجماعةٌ إلى لبنان وسوريا، وجماعةٌ هاجروا إلى العراق، واختار جماعةٌ منهم الحجاز مكاناً لإقامتهم. وأمَّا بلاد اليمن فقد كانت محلَّ أنسهم وذلك لأنَّهم كانوا يألفون السفر إليها في عهد النبيّ سليمان عليه السلام للتجارة[١٩]. وهجرة اليهود إلى جزيرة العرب بدأت في العام سبعين بعد الميلاد بسبب ما

لحقهم من الأذى من ملك الروم تيتوس[٢٠]، وبهجرتهم هذه فُتح الباب أمام نفوذ ثقافة اليهود في بلاد الجزيرة العربيّة. كما أنَّ سفر العرب في زمان الجاهليّة في رحلتين ـ هما رحلة الشتاء إلى بلاد اليمن ورحلة الصيف إلى بلاد الشام ـ واجتماعهم في أسفارهم هذه مع أهل الكتاب (اليهود) في الشام واليمن، شكل بيئة مساعدة للتأثير الثقافي من قبلهم.

كانت المدينة في صدر الإسلام عاصمة الإسلام، وكان المسلمون يجتمعون برسول الله ﷺ في مسجد المدينة ويتلقَّون منه تعاليم الإسلام، فيما كانت قبائل اليهود تُقيم في الأطراف كبني قينقاع، وبني قريظة، وبني النضير، ويهود خيبر، وتيماء وفدك. وهذه الجيرة في الإقامة وفي السكن ترافقت مع تبادل العلم والمعرفة. وكان النبيّ ﷺ يجتمع باليهود، بل كانوا يختارونه حكماً في بعض نزاعاتهم، كما كانوا يوجِّهون إليه أسئلتهم، ويطالبونه بالدليل على صدق رسالته. وقد تعرَّض القرآن الكريم للكثير من أسئلتهم التي كانوا يُثيرونها بوجه النبي ﷺ[٢١]. وقد اعتنق الكثير من علماء اليهود الإسلام، كعبد الله بن سلام، وعبد الله بن صوريا، وكعب الأحبار وغيرهم من ذوي الثقافة اليهوديّة الواسعة. وقد تمكَّن هؤلاء من أن ينالوا مكانةً بين المسلمين، وبهذا قامت حالة من الترابط الواسع المدى بين التعاليم الإسلاميّة والتعاليم اليهوديّة[٢٢].

ويذكر الأستاذ أحمد أمين ذلك موضحاً هذا الارتباط بين العرب وجيرانهم وبين سائر الناس: (من عوامل نشر الثقافة الأجنبيّة في جزيرة العرب انتشار اليهوديّة والنصرانية... كان في القرون الأولى للميلاد مستعمرات يهوديّة: في تيماء، وفي فدك، وفي خيبر، وفي وادي القرى، وفي يثرب وهي أهمّها. وكان يهود يثرب ثلاث قبائل: بني النضير، وبني

قينقاع، وبني قريظة. وقد اشتهر اليهود في جزيرة العرب، حيث حلّوا، بمهارتهم في الزراعة، كما اشتهروا في يثرب أيضاً بصناعاتهم المعدنيّة كالحدادة والصياغة وصناعة الأسلحة... عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبي الجزيرة، حيث تهوّد كثيرٌ من قبائل اليمن... نشر اليهود في البلاد التي نزلوها في جزيرة العرب تعاليم التوراة وما جاء فيها: من تاريخ خلق الدنيا، ومن بعثٍ وحسابٍ وميزانٍ، ونشروا تفاسير المفسِّرين للتوراة وما أحاط بها من أساطير وخرافات كالتي أدخلها ـ بعدُ ـ من أسلم من اليهود، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وأضرابهما. وكذلك كان لليهود أثر كبير في اللغة العربيّة، فقد أدخلوا عليها كلمات كثيرة لم يكن يعرفها العرب، ومصطلحات دينيّة لم يكن لهم بها علم، مثل جهنم والشيطان وإبليس ونحو ذلك»[٢٣].

٢ـ الهيمنة العلميّة لأهل الكتاب على العرب

لقد كان العرب ينظرون إلى اليهود والنصارى (أهل الكتاب)[٢٤] بعين العظمة، وكان لهم مهابة في نفوس العرب بسبب المخزون العلميّ والثقافيّ الذي كان متوافراً لدى أهل الكتاب، ومفقوداً لدى عرب الجاهليّة. فالاطِّلاع الواسع لليهود والنصارى على التاريخ، وإحاطتهم بالقصص العجيبة كانا سببين مهمَّين في ما كانوا يرونه من فضلٍ لهم قياساً على عرب الجاهليّة[٢٥]. ويذكر ابن خلدون عند بيانه للسبب الذي أدّى إلى نقل الإسرائيليّات ونفوذها في الثقافة الإسلاميّة: «والسبب في ذلك أنَّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنّما غلبت عليهم البداوة والأميّة، وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء ممَّا تتشوّق إليه النفوس البشريّة في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنَّما يسألون عنه أهل

الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذٍ باديةٌ مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامّة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حِمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية فلمَّا أسلموا بقوا على ما كان عندهم ممَّا لا تعلُّق له بالأحكام الشرعيّة التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم»[٢٦].

وقال الأستاذ محمود أبو رية: «واليهود بما لهم من كتاب، وما فيهم من علماء، كانوا يُعتبرون أساتذة العرب فيما يجهلون من أمور الأديان السابقة»[٢٧].

ويقول السيد جعفر مرتضى: «وكانوا يعتمدون في معارفهم ولا سيما فيما يرتبط بالنبوّات، والأنبياء وتواريخهم، وتواريخ الأمم، على أهل الكتاب بصورة رئيسيّة، وكانوا مبهورين بالأحبار والرهبان بصورةٍ قويَّة وظاهرة، ويعتبرونهم أهمّ مصدر للمعرفة لهم. بل هم ينظرون إليهم نظر التلميذ إلى معلِّمه بكلِّ ما لهذه الكلمة من معنى. وقد رأينا: أنَّ قريشاً ترسل رسولاً إلى أحبار يهود المدينة، للسؤال عن أمر النبي ﷺ، باعتبار أنّهم أهل الكتاب الأوّل، وعندهم من علم الأنبياء ما ليس عند قريش»[٢٨].

وفي السنة الخامسة من الهجرة بعد أن أخرج النبي ﷺ يهود بني النضير من المدينة، لجأوا إلى خيبر، وقد اجتمعوا إلى قريش وحثّوها على محاربة النبي ﷺ ووعدوهم بتقديم العون والنصرة لهم، وروي أنَّ قريشاً قالت لبعض يهود بني النضير، وهم: سلام بن أبي الحقيق وحيي بن أخطب وكنانة بن الربيع، حين ذهبوا إلى مكّة ليحرِّضوا الأحزاب على حرب المسلمين، قالت لهم قريش: يا معشر يهود، إنّكم أهل الكتاب الأوّل، والعلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمّد، أفديننا خير أم دينه؟ قالوا: بل

دينكم خيرٌ من دينه، وأنتم أولى بالحقّ منه، فلمَّا قالوا ذلك لقريش سرَّهم، ونشطوا لما دعوهم إليه[٢٩].

وبملاحظة غلبة الأميّة على عرب الجاهليّة[٣٠]، بل ما كانوا يرونه من كون القراءة والكتابة عيباً[٣١]، فقد كان لليهود والنصارى الهيمنة الفكريّة والعلميّة على عرب الجاهليَّة في ذلك الزمان، ولذا كان سعي قريش للاستفادة من نفوذ اليهود وما لهم من منزلةٍ علميّةٍ خاصّة لما فيه نفعها والوصول إلى مآربه[٣٢]. وقد استمرَّت هذه الهيمنة بعد ذلك، وتجلَّت برجوعهم إلى اليهود والنصارى للاستماع إلى قصص التوراة والإنجيل. وقد ورد أنَّ بعض المسلمين كان يقوم بتدوين بعض ما يسمعه من اليهود، حتَّى قال لهم النبي ﷺ: إنَّ أحمق الحمق وأضلّ الضلالة قوم رغبوا عمّا جاء به نبيهم ﷺ إلى نبيٍّ غير نبيِّهم وإلى أمّةٍ غير أمَّتهم[٣٣]. ثمَّ نزلت الآية: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (العنكبوت، ٥١).

٣. وجوه الاشتراك بين النصوص الدينيّة اليهوديّة والقرآن الكريم

من الممكن أن تكون وجوه الاشتراك بين النصوص الدينيَّة وبين القرآن الكريم، سبباً واضحاً لقيام بيئةٍ موجبةٍ لرجوع المسلمين إلى أهل الكتاب. فقد تعرَّض القرآن الكريم ــ كما هو الحال في التوراة ــ للكثير من تاريخ الأنبياء والأمم السابقة. كما نجد مشابهةً في موارد بين القرآن والإنجيل لا سيما في ما يرتبط بالنبيّ عيسى عليه السلام، ولكن الأسلوب القرآنيّ بُني على استنطاق القصص ونقل التاريخ بدون تعرّض لتفاصيل الأحداث، والاكتفاء بالتعرّض لما يرتبط بالهدف المقصود، ولذا يذكر الذهبيّ عند بيانه للمصدر الرابع من مصادر التفسير التالي: «إنّ القرآن

الكريم يتّفق مع التوراة في بعض المسائل... غير أنَّ القرآن الكريم اتّخذ منهجاً يُخالف منهج التوراة والإنجيل، فلم يتعرَّض لتفاصيل جزئيَّات المسائل، ولم يستوفِ القصَّة من جميع نواحيها، بل اقتصر من ذلك على موضع العبرة»[٣٤].

ويرى غولدتسيهر في هذا الأمر علّةً وسبباً لميل المسلمين إلى القصص والخرافات في تفسير القرآن فيقول: «وفي تفسير القرآن بدا هذا النزوع إلى القصص والأساطير في دائرة خاصة. كان هناك ما ورد في الكتب السابقة من مختلف القصص، التي أجملها محمّد ﷺ نفسه بمنتهى الإيجاز، وأحياناً على وجه متداخل»[٣٥].

ويذكر العلامة الطباطبائي، في ذيل قصَّة أصحاب الكهف، عند بيانه للسبب الأساس في تنوّع الأحاديث، مضافاً إلى مسألة الوضع والدسّ في الحديث، أمرين:

أحدهما: أنّ القصة ممّا اعتنى به أهل الكتاب كما يُستفاد من رواياتهم أنّ قريشاً تلقَّتها عنهم... ثمّ إنَّ المسلمين بالغوا في أخذ الرواية وضبطها، وتوسَّعوا فيه وأخذوا ما عند غيرهم كما أخذوا ما عند أنفسهم، خاصة وقد اختلط بهم قوم من علماء أهل الكتاب دخلوا في الإسلام كوهب بن منبّه وكعب الأحبار، وأخذ عنهم الصحابة والتابعون كثيراً من أخبار السابقين، ثمّ أخذ الخلف عن السلف وتعاملوا مع رواياتهم معاملة الأخبار الموقوفة عن النبي ﷺ فكانت بلوى.

وثانيهما: أنَّ دأب كلامه تعالى في ما يورده من القصص أن يقتصر على مختارات من نكاتها المهمّة المؤثّرة في إيفاء الغرض، من غير أن يبسط القول بذكر متنها بالاستيفاء والتعرّض لجميع جهاتها والأوضاع والأحوال المقارنة لها، فما كتاب الله بكتاب تاريخ وإنَّما هو كتاب هدى... ثمَّ إنَّ المفسِّرين من السلف، لمَّا أخذوا في البحث عن آيات القصص راموا بيان اتِّصال

الآيات بضمِّ المتروك من أطراف القصص إلى المختار المأخوذ منها، لتُصاغ بذلك قصةً كاملةَ الأجزاء مستوفاةَ الأطراف، فأدَّى اختلاف أنظارهم إلى اختلافٍ يُشابه اختلاف النقل فآل الأمر إلى ما نشاهده[٣٦].

٤ـ النزعة الأسطوريّة وحسُّ الفضول عند المسلمين

وكما تقدّم مكرّراً، فإنّ رغبة العرب بمعرفة علل الظواهر الكونيّة وسرِّ الوجود والخليقة وحلّ مبهمات القرآن الكريم، شكَّل بيئةً مناسبةً لعلماء أهل الكتاب لبثّ الكثير من أساطيرهم وخرافاتهم وأفكارهم الباطلة التي لا أساس لها في أذهان البسطاء من الناس. ولذا ذكر بعض الباحثين أنَّ أحد أسباب نفوذ الإسرائيليّات في الثقافة الإسلاميَّة، هو تلك البيئة المتوافرة في أذهان المسلمين لسماع تلك الخرافات والأساطير من اليهود[٣٧].

ويذكر أحمد أمين في بيانه لسبب انتشار حجم الإسرائيليّات واتّساعها في عهد التابعين، ما يأتي: «وفي هذا العصر ـ أعني عصر التابعين ـ تضخَّم التفسير بالإسرائيليّات، والنصرانيّات لكثرة من دخل منهم في الإسلام، وميل النفوس لسماع التفاصيل عمّا يُشير إليه القرآن من أحداث يهوديّة ونصرانيّة»[٣٨].

وكمثالٍ على ذلك، نتعرَّض لإحدى الخرافات التي نقلها البخاريّ ومسلم عن أبي هريرة بأنّ الله أرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام، فلما جاءه صكَّه فرجع إلى ربّه فقال أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فردَّ الله عزَّ وجل عليه عينه، وقال: ارجع فقل له يضع يده على متن ثور فله بكلِّ ما غطَّت به يده بكلِّ شعرةٍ سنةً، قال: أي ربِّ ثمَّ ماذا؟ قال: ثم الموت، قال: فالآن. فسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدّسة رمية بحجر، قال: قال رسول الله ﷺ فلو كنت ثمّ لأريتكم قبره إلى جانب الطريق عند الكثيب الأحمر[٣٩].

وكما هو ملاحظٌ بوضوح فإنَّ هذا الحديث يمثِّل خرافةً قديمةً ومن الكذب الذي كان معروفاً بين الناس، ولا يتوقّف إبطاله على دليل، ومتن الحديث فيه دليل واضح على كونه موضوعاً.

٥ـ حذف أسناد الروايات وحسن الظنّ بأهل الكتاب

يُطلق اصطلاح الحديث في علم الحديث والدراية، على السند والمتن. ولذا عند البحث عن صحّة حديثٍ ما أو سقمه لا بدّ، مضافاً إلى البحث عن مضمون الحديث ضمن معايير فقه الحديث، من البحث في سند الحديث ومدى اعتباره ووثاقة رواته بشكلٍ دقيق. ومن الواضح والبديهيّ أنَّه لا يصحُّ التسامح في أيِّ شيءٍ من القسمين، وكم هي النتائج السلبيّة المترتبة على الغفلة أو التسامح في ذلك. والجهد الذي بذله المحدّثون والفقهاء في نقل الروايات وذكر سلسلة السند بتمامها إنّما كان لأجل المنع من وقوع الجعل والتحريف في النصوص الدينيّة. وفي رواية عن الامام الصادق عليه السلام أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا حُدِّثتم بحديثٍ فأسندوه إلى الذي حدَّثكم، فإن كان حقاً فلكم، وإن كان كذباً فعليه»[٤٠].

ويذكر ابن خلدون، ضمن حديثه عن آفات التفسير النقليّ ونقاط الضعف فيه، مسألة نفوذ الروايات الإسرائيليَّة في التفاسير، فيذكر أنّ ما نُقِلَ عن اليهود وأهل الكتاب حديثي الإسلام لمَّا لم يكن ممَّا يرتبط بالأحكام الشرعيَّة ممّا يحتاطون به فعمدوا إلى التسامح في نقل ذلك في كتبهم التفسيريّة[٤١].

ويعلّق الذهبيّ بعد نقله لكلام ابن خلدون هذا بقوله: «ومن هذه المقالة يتَّضح لنا أنّ ابن خلدون أرجع الأمر إلى اعتبارات اجتماعيَّة وأخرى دينيّة، فعدَّ من الاعتبارات الاجتماعيَّة، غلبة البداوة والأميَّة على العرب، وتشوّقهم لمعرفة ما تتشوّق إليه النفوس البشريّة

من أسباب المكوِّنات وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، وهم إنَّما يسألون في ذلك أهل الكتاب قبلهم. وعدّ من الاعتبارات الدينيّة التي سوّغت لهم تلقِّي المرويَّات في تساهل وعدم تحرٍّ للصحّة: أنَّ مثل هذه المنقولات ليست ممَّا يُرجع إلى الأحكام فيُتحرَّى فيها الصحّة التي يجب بها العمل»[٤٢].

كما يذكر عند تعرُّضه بالحديث لخصائص الروايات التفسيريّة في عهد ما بعد الصحابة والتابعين، ما يأتي: «دخل في هذا النوع من التفسير كثيرٌ من القصص الخياليِّ المخترَع... وذهبوا بكثيرٍ من الأخبار الصحيحة بجانب ما رووه من قصص مكذوبٍ وأخبار لا تصحّ»[٤٣].

وينقل الذهبيُّ روايةً من مقدِّمة صحيح مسلم عن ابن سيرين قال: لم يكونوا يسألون) في عصر الصحابة (عن الأسناد، فلمَّا وقعت الفتنة، قالوا: سمُّوا لنا رجالكم[٤٤].

ويذكر الدكتور أحمد خليل في هذا المجال، أنَّ إكثار المفسّرين من الاعتماد على نقل الروايات، مع عدم إخضاعها للنقد والتقييم، كان له تأثيره الكبير في نفوذ الروايات الصحيحة وغير الصحيحة. وأوَّل حركةٍ باتِّجاه تفسير القرآن الكريم كانت تعتمد على النقل فقط، ولم يكن يُبذَل فيه جهد في البحث عنها نفياً أو إثباتاً، بل كان يرجع الأمر في التفسير إلى الرواية فقط[٤٥].

ويقول جلال الدّين السيوطي في هذا الصدد أيضاً: «ثمَّ ألّف في التفسير خلائق فاختصروا الأسانيد ونقلوا الأقوال بتراً فدخل من هنا الدخيل والتبس الصحيح بالعليل»[٤٦].

وذكر العلامة الطباطبائي عند بيانه للمنهج التفسيريِّ لدى أهل السنّة حول جماعةٍ من مفسِّريهم، الآتي: «الطبقة الخامسة، المفسِّرون الذين نقلوا الأحاديث في تفاسيرهم بحذف الأسانيد واكتفوا بنقل الأقوال والآراء. قال السيوطي: فدخل من

هنا الدخيل والتبس الصحيح بالعليل. إلا أنَّ المتدبِّر في الأحاديث المسنَدة يرى أيضاً كثيراً من الوضع والدسِّ، ويُشاهد الأقوال المتناقضة تُنسب إلى صحابيٍّ واحدٍ»[٤٧].

ويرى أنَّ من عِلَل انتشار الروايات الإسرائيليّة التساهل وعدم الدقَّة من قِبَل بعض المفسّرين، والاعتماد كثيراً على الروايات والقبول بها بدون معيار، ولذا كانت الدعوة إلى الجميع للتأمّل في مضامين الروايات وعرضها على الفكر الخالص والكتاب الإلهيّ[٤٨].

من أهمِّ الآثار السلبيَّة التي ترتَّبت على حذف الأسانيد وإسقاطها، أنَّ باب البحث في مصدر هذه المنقولات قد انسدَّ[٤٩]. وقد ذكر الكبار من أهل السنة توجيهاً منهم لعمل الصحابة والتابعين هذا، بأنَّ تلك الروايات التي أخذوها من علماء اليهود لم تكن ترتبط بالأحكام الشرعيَّة فلم يلجأوا إلى الاحتياط فيه[٥٠]. وفي هذا غفلةٌ عن أنَّ التسامح الدينيِّ قد ألحق الضرر الكبير بالتعاليم الإسلاميّة ولا زال كذلك. كما يُلحَظ في كلامهم هذا اعترافٌ ضمنيٌّ بتساهل بعض الرواة وأهل التفسير وحسن ظنِّهم وبساطتهم[٥١].

إنَّ المهمّ في هذا المجال هو ضرورة التدقيق في النصِّ القرآنيِّ قبل الرجوع إلى هذه المرويَّات المنقولة، وقبول ما كان منسجماً منها مع الآيات مع الاحتياط التام، وردِّ المخالف منها للآيات. وهذه قاعدة عامَّة وردت عن أهل البيت (عليهم السلام) لبيان كيفيّة معرفة الحديث الصحيح من السقيم. ولا فرق في هذا بين الروايات الواردة عن الصحابة أو التابعين، أو روايات الكتب المعتبَرة[٥٢].

والاعتراض على كبار المفسِّرين ليس في عدم إعمالهم للبحث السنديّ في بعض الروايات التفسيريّة أو حذفهم لأسنادها بل إلى اعتمادهم عليها بشكل يفوق الحدّ وعدم قيامهم

بتقييمها لجهة انسجامها مع آيات كتاب الله عزَّ وجل، أو مخالفتها لها، ولا مع دليل العقل؛ لأنَّ قيمة (الأخبار والآحاد) التفسيريّة والتاريخيّة واعتبارها هما بلحاظ مضمونها لا سندها؛ ولا معنى للتعبّد في التفسير والتاريخ، وذلك خلافاً لما في الفقه، لأنَّ الهدف من هذه الروايات تحصيل العلم والمعرفة، وهو لا يتحقَّق بخبر الواحد. ويذكر الشيخ محمد هادي معرفة ذلك فيقول: «قيمة الخبر الواحد في باب التفسير والتاريخ إنَّما هي بملاحظة المتن الوارد فيه، دون مجرَّد السند. فإن كان مضمون الخبر ـ وهو محتوى الحديث الوارد ـ ما يُعالج دفع مشكلة إبهامٍ في الأمر، فنفس المتن شاهد على صدقه، وإلا فلا دليل على التعبّد به»[٥٣].

٦ـ حقد اليهود وخبث أهدافهم

يُمكننا أن نتّهم كافَّة علماء أهل الكتاب ورواة الروايات الإسرائيليّة ممن التحق بالإسلام، بالكذب وسوء النيّة والدسيسة على الإسلام، ولكن يمكن لنا أن نجد من بين صفحات التاريخ، العديد من القرائن والشواهد على عداوة بعضهم للإسلام. وقد وصف القرآن الكريم اليهود بأنَّهم أشدُّ الناس عداوةً للذين آمنوا، كما حذَّر المؤمنين من الوقوع في حبالهم وشركهم ومكرهم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (المائدة، ٨٢). مضافاً إلى ما تقدّم، لا بدّ من أن نذكر كيف كان لليهود قبل ظهور الإسلام مكانةٌ في المدينة والدور الاجتماعيّ والاقتصادي الذي يقومون به، وكيف شعر هؤلاء بالخطر بعد هجرة النبيّ ﷺ إلى المدينة وإقامته فيها، فقد فقدوا الدور الذي كان لهم. وهذا هو سبب سعيهم للمكر بالمسلمين والتآمر عليهم، وقد أقاموا حلفاً مع المشركين في سبيل ذلك[٥٤]. ولذا كانت حالة المسلمين على الدوام الحذر والترقّب اتجاههم، إذ في كلِّ آن من الماضي وإلى

الآن نجد أنّهم يحيكون المؤامرات. ويرى الأستاذ محمود أبو رية أنّ أحد الأسباب الأساس لظهور الإسرائيليّات يعود إلى مكر اليهود وتآمر علماء اليهود والنصارى وتظاهرهم بالإسلام، يقول: «لمَّا كان أشدُّ الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود؛ لأنّهم بزعمهم شعب الله المختار، فلا يعترفون لأحدٍ غيرهم بفضل، ولا يقرّون لنبيٍّ بعد موسى برسالةٍ، فإنّ رهبانهم وأحبارهم لم يجدوا بدّاً ــ وبخاصَّة بعد أن غُلِبوا على أمرهم وأُخرِجوا من ديارهم ــ من أن يستعينوا بالمكر، ويتوسَّلوا بالدهاء، لكي يصلوا إلى ما يبتغون، فهداهم المكر اليهوديّ إلى أن يتظاهروا بالإسلام ويطووا نفوسهم على دينهم، حتَّى يخفى كيدهم، ويجوز على المسلمين مكرهم، وقد كان أقوى هؤلاء الكهَّان دهاءً وأشدَّهم مكراً، كعب الأحبار ووهب بن منبِّه، وعبد الله بن سلام. ولمَّا وجدوا أنَّ حيلهم قد راجت بما أظهروه من كاذب الورع والتقوى، وأنّ المسلمين قد سكنوا إليهم، واغترّوا بهم، جعلوا أوَّل همِّهم أن يضربوا المسلمين في صميم دينهم، وذلك بأن يدسّوا إلى أصوله التي قام عليها ما يريدون من أساطير وخرافات، وأوهام وترّهات لكي تهيئ هذه الأصول وتضعف»[٥٥].

وضمن هذه الرؤية التي يتبنَّاها محمّد رشيد رضا يوجِّه نقده لابن تيميّة وموقفه من نقل الروايات الإسرائيليّة وقبوله بها فيقول: «وصرّح) ابن تيمية (في هذا المقام بروايات كعب الأحبار ووهب بن منبّه مع أنّ قدماء رجال الجرح والتعديل اغتروا بهما فكيف لو تبين له ما تبيّن لنا من كذب كعب ووهب»[٥٦].

بعد أن يقوم الأستاذ مصطفى حسين باستعراض كلام ابن خلدون حول سبب ظهور الإسرائيليّات ونفوذها إلى الثقافة الدينيّة للمسلمين،

يقول عن كعب الأحبار وأمثاله: إنَّ نقل الإسرائيليَّات من هؤلاء لم يصدر عن سوء نيَّة، بل كان أمراً مبنيًّا على أسئلةٍ كانت توجَّه إليهم وإرضاءً لذلك الدَّافع الطبيعيِّ لدى العرب في سماع القصص. ثمّ يُضيف إلى ذلك أنّه لا يُستفاد من كلام ابن خلدون، على ما يَظهر، أيُّ اتِّهام بسوء النية لمن أسلم من أهل الكتاب؛ وإن ذهب غالب الباحثين المعاصرين إلى اتِّهامهم بسوء النيّة، وعدّوا الإسرائيليّات من جملة دسائس اليهود على الإسلام. ومن هؤلاء الباحثين يمكن ذكر الأسماء الآتية: جواد علي، رشيد رضا، أحمد أمين ومحمد أبو رية؛ وبناءً عليه فقد كان المسلمون من أهل الكتاب محلَّ اعتمادٍ لدى القدماء، وإن أمكن أن نتّهمهم بالغفلة[٥٧]. ولكنّنا لا يمكننا اتِّهامهم بالعمد وسوء النيّة إلا من قِبَل بعض المعاصرين[٥٨].

كما أنَّ الذهبيَّ وبعد أن استعرض كلام أحمد أمين ومحمد رشيد رضا ومحمود أبو رية الذين وجّهوا فيه أسهم الاتّهام إلى كعب الأحبار بالتآمر والكذب، فإنَّه يسعى، وبتكلُّفٍ واضحٍ وبأيِّ وسيلةٍ ممكنةٍ، لكي يبرِّئ ساحة كعب الأحبار[٥٩].

وكما نلاحظ هنا فإنّ بعضهم، وفي مقام تبرئة علماء أهل الكتاب الحديثي الإسلام وتسويغ عمله، يسعى لتطهير ساحتهم من سوء النيّة والكذب العمديّ؛ على الرغم من أنَّ بعضاً وافراً من الروايات في مورد كعب الأحبار، لا أقلّ، تتَّهمه بالكذب صراحةً أو تلميحاً. فإنَّ الذي يبدو من كلام ابن عباس، والإمام علي عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام، والإمام الباقر عليه السلام، وأبي ذر الغفاري وغيرهم أنَّ ما كان ينقله كعب الأحبار من قَصَص وأحاديث موضوعة من قِبَل بعض أهل الكتاب، كان عن سوء نيّةٍ وخبث سريرةٍ، وكمثالٍ على ذلك نلحظ الموارد الآتية:

١ـ سعيد بن جبير، قال: قلت لابن

عباس: إنّ نوفاً يزعم أنّ الخضر ليس بصاحب موسى، فقال: كذب عدو الله[٦٠].

٢ـ ينقل ابن جرير الطبري روايةً حول كون إسماعيل هو الذبيح، عن ابن عباس، ومضمون الرواية اتّهام اليهود بالكذب في هذه الرواية[٦١].

٣ـ عِكرمة قال: بينا ابن عباس ذات يوم جالس إذ جاءه رجل فقال يا ابن عباس، سمعت العجَب من كعب الحبر يذكر في الشمس والقمر، قال: وكان متكئاً فاحتفز، ثمَّ قال وما ذاك؟ قال: زعم أنّه يُجاء بالشمس و القمر يوم القيامة كأنَّهما ثوران عقيران فيُقذفان في جهنم، قال عكرمة فطارت من ابن عباس شفة ووقعت أُخرى غضباً، ثمَّ قال: كذب كعب كذب كعب كذب، ثلاث مرات، بل هذه يهوديّة يُريد إدخالها في الإسلام[٦٢].

٤ـ ورد أنّه حضر في مجلس عمر بن الخطاب يوماً وعنده كعب الأحبار، إذ قال عمر: يا كعب أحافظٌ أنت للتوراة؟ فقال كعب: إنّي لأحفظ منها كثيراً. فقال رجل من جنبه في المجلس: يا أمير المؤمنين، سله أين كان الله جلَّ جلاله قبل أن يخلق عرشه، ومِمَّ خلق الماء الذي جعل عرشه عليه؟ فقال عمر: يا كعب هل عندك من هذا علم؟ فقال كعب: نعم يا أمير المؤمنين، نجد في الأصل الحكيم أنَّ الله تبارك وتعالى كان قديماً قبل خلق العرش، وكان على صخرة بيت المقدس في الهواء، فلمَّا أراد أن يخلق عرشه تفل تفلةً كانت منها البحار الغامرة واللجج الدائرة، فهناك خلق عرشه من بعض الصخرة التي كانت تحته، وأخَّر ما بقي منها لمسجد قدسِه. قال ابن عباس: وكان علي بن أبي طالب عليه السلام حاضراً فعظَّم عليٌّ ربَّه وقام على قدميه ونفض ثيابه، فأقسم عمر عليه لمَا عاد إلى مجلسه ففعل. قال عمر: غص علينا يا غوّاص ما يقول أبو الحسن؟ فما علمتك إلا

مفرِّجاً للغمّ. فالتفت علي عليه السلام إلى كعب فقال: غلط أصحابك وحرَّفوا كتب الله وفتحوا الفِرية عليه، يا كعب ويحك إنّ الصخرة التي زعمت لا تحوي جلاله ولا تسع عظمته، والهواء الذي ذكرت لا يحوز أقطاره[٦٣].

٥ـ عن الإمام الصادق عليه السلام: «من العلماء من يطلب أحاديث اليهود والنصارى ليغزر به ويُكثر به حديثه فذاك في الدرك الخامس من النار»[٦٤].

٦ـ ورد في روايةٍ عن زرارة قال: كنت قاعداً إلى جنب أبي جعفر عليه السلام وهو محتبٍ مستقبل الكعبة، فقال: أما إنَّ النظر إليها عبادة، فجاءه رجل من بجيلة يقال له عاصم بن عمر، فقال لأبي جعفر عليه السلام: إنَّ كعب الأحبار كان يقول: إنّ الكعبة تسجد لبيت المقدس في كلِّ غداةٍ، فقال أبو جعفر عليه السلام: فما تقول في ما قال كعب؟ فقال: صدق، القول ما قال كعب. فقال أبو جعفر عليه السلام: كذبت وكذب كعب الأحبار معك، وغضب[٦٥].

٧ـ ورد أنّ عثمان قال يوماً: أيجوز للإمام أن يأخذ من المال، فإذا أيسر قضى؟ فقال كعب الأحبار: لا بأس بذلك، فقال له أبو ذر: يا بن اليهوديّيَن، أتعلِّمَنا ديننا! فقال عثمان: قد كثر أذاك لي وتولّعك بأصحابي، إلحق بالشام. فأخرجه إليه[٦٦].

٧ـ المنع من تدوين الحديث وروايته

من الأحداث الأليمة التي وقعت في صدر الإسلام المنع من تدوين الحديث ومن الرواية عن النبيِّ الأكرم صلى الله عليه وآله وهو ما قام به الخلفاء لا سيما الخليفة الثاني. وقد أدَّى هذا المنع من تدوين الحديث إلى فتح الباب واسعاً أمام الإسرائيليّات للانتشار، وليختلط الصحيح من الحديث بالموضوع والمكذوب. وبمرور الأيَّام أصبح الفصل بين الحديث الصحيح والسقيم في غاية الإشكال. وقد تعرَّض الأستاذ أبو رية تفصيلاً

للبحث في هذا الموضوع وأبان عن المخاطر والمضارِّ التي نجمت عن نفوذ الفكر اليهوديّ إلى الثقافة الإسلاميّة[٦٧]. وذكر السيّد مرتضى العسكري أنّ: «مدرسة الخلفاء حين أغلقت على المسلمين باب التحديث عن رسول الله ﷺ كما أشرنا إليه في ما مضى، فتحت لهم باب الأحاديث الإسرائيليّة على مصراعيه. وذلك بالسماح لأمثال تميم الدّاري الراهب النصرانيّ، وكعب أحبار اليهود، وكانا قد أظهرا الإسلام بعد انتشار الإسلام، وتقرَّبا إلى الخلفاء بعد الرسول، ففسحت مدرسة الخلفاء لهما ولأمثالهما المجال أن يبُثُّوا الأحاديث الإسرائيليّة بين المسلمين كما يشاؤون»[٦٨].

كما يذكر الشيخ جعفر السبحاني: «إنَّ الرزية الكبرى أن يُمنَع التحدُّث بحديث رسوله وكتابته وتدوينه ويحلّ محلّه التحدّث عن العهد القديم والجديد وعن الأحاديث الإسرائيليّة والمسيحيّة والمجوسيّة، فتمتلئ الأذهان والصدور بالقصَص الخرافيّة التي لا تمتّ إلى الإسلام بصلة ولا يصدِّقها العقل والمنطق، كما سيمرّ عليك شرح تلك الفاجعة العظمى التي ألمَّت بالإسلام والمسلمين[٦٩].

وذكر بعض الباحثين أنَّ قرار الخليفة الثاني بالمنع من تدوين حديث رسول الله ﷺ كان اتِّباعاً منه لأهل الكتاب[٧٠]. وورد عن عروة بن الزبير أنّ عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله ﷺ فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً، ثمّ أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: إنّي كنت أردت أن أكتب السنن، وإنّي ذكَرت قوماً كانوا قبلكم، كتبوا كتباً، فأكبّوا عليها وتركوا كتاب الله، وإنّي والله لا أُلبِسُ كتاب الله بشيء أبداً[٧١].

وفي روايةٍ أخرى أنّ عمر بن الخطاب بلغه أنَّه قد ظهر في أيدي

الناس كتب فاستنكرها وكرهها، وقال: أيُّها الناس إنّه قد بلغني أنَّه قد ظهرت في أيديكم كتب، فأحبُّها أعدلها وأقومها، فلا يُبقينَّ أحدٌ عنده كتاباً إلا أتاني به، فأرى فيه رأيي، قال: فظنّوا أنّه يريد أن ينظر فيها ويقوِّمها على أمرٍ لا يكون فيه اختلاف، فأتوه بكتبهم فأحرقها بالنار، ثمَّ قال: أمنيةٌ كأمنية أهل الكتاب (وفي الطبقات: لا مثناة كمثناة أهل الكتاب)[٧٢].

وعلى الرغم من المنع الرسميِّ من تدوين الحديث فإنّ الكثير من علماء أهل الكتاب (الأحبار والرهبان) كانوا مأذونين من قِبَل الخليفة بنقل الإسرائيليّات وروايتها، فكانوا ينشرون مكذوباتهم وموضوعاتهم[٧٣].

٨ ـ جهاز الخلافة والقصَّاصون

من الأسباب الأساس والعوامل الرئيسة في انتشار الإسرائيليات، والأحاديث الموضوعة بين الناس، انتشار القصص بين الناس، وحريّة القصَّاصين في العمل في جهاز الخلافة، لا سيَّما في الدولة الأموية. فقد كانت الحريّة متاحةً للقصّاصين في الوقت الذي كان المنع قائماً أمام رواية الحديث وسنة النبي ﷺ من قِبَل الخلفاء لا سيما بعد قرار المنع الرسميِّ من قِبَل الخليفة الثاني. ففي عهد الصحابة والتابعين وما بعدهما كان الناقل لحوادث التاريخ وقصص الأنبياء وبدء الخليقة ونحوها يوردها بدون أن يُسنِدَها إلى النبيّ الأكرم ﷺ، وكانت هذه الأحاديث تتشابه مع القصَص القرآنيِّ ظاهراً وقد اشتهر هؤلاء بالقُصّاص[٧٤]. والمصدر الأساس لهؤلاء القُصّاص كان التوراة والنقل الشَّفويّ المنتشر بين علماء اليهود والنصارى. ولجأ أصحاب القصص إلى سرد قصصهم على الناس في أوقات الصلاة. وقد قيل إنّ القَصص لم يكن معروفاً في زمان رسول الله ﷺ وفي زمان الخليفة الأوّل، ولكنَّ ذلك بدأ في زمن

الخليفة الثاني بعد أن أذِنَ بذلك[٧٥]. واستمرَّ الأمر تدريجيّاً. لقد راج أمر القصص في الوقت الذي كان يَنظر فيه القصّاصون إلى الدين وإلى التعاليم الدينية على أنّها رأسمال تجارتهم، فكان الحديث وسيلةً لكسب عيشهم، وإنفاذاً لإرادة السلطة، ولذا قاموا بنقل الكثير من الأساطير والخرافات التي كانت في الأمم السابقة لا سيَّما القصص التاريخيّة الدينيّة لليهود، على أنّها من تفسير القرآن. وبغرض تحريف عقائد الناس قاموا ببثِّ أخبارهم هذه ضمن التعاليم الإسلاميّة وفي التفاسير القرآنيّة. وقد اتَّسعت حركة القصاصين بمرور الأيَّام واستخدمهم أصحاب السلطة وسيلةً لترويج ما يريدونه. وذكر بعضهم أنّ من هؤلاء القصاصين الأوائل: عبد الله بن رواحة، وذكر بعضهم الآخر اسم تميم الداري، وذكر بعضهم اسم عبيد بن عمير؛ ولكنّ أشهرهم على الإطلاق هو تميم بن أوس الداري[٧٦]. وقد أجاز الخليفة الثاني له أن يتحدّث إلى الناس قبل أن يخطب فيهم الجمعة، كما أجاز له عثمان ذلك في يومين من كلِّ أسبوع[٧٧]. كما أنّ عبيد بن عمير كان مأذوناً له من قبل عمر بذكر القصص للناس.

وقد ذكروا أنَّ الكثير من القضاة كانوا يعملون بأمرٍ من السلطة على تحديث الناس بالقصَص، مضافاً إلى اشتغالهم بمنصب القضاء. وأوَّل من باشر في مصر بتحديث الناس بالقصص سليمان بن عتر التجيبي وذلك سنة ٣٨ هجرية. وكان معاوية قد جعله قاضياً ومحدِّثاً للناس بالقصص، ثمَّ عزله عن القضاء وجعله موظفاً في تحديث الناس بالقصص فقط[٧٨]. وبهذا يبدو بوضوح كيف أنّ مسألة قصّ الأحاديث على الناس كان أمراً مخطَّطاً له من السلطة وكان الخليفة يستخدم لذلك من يراه مناسب[٧٩].

وأوّل من استخدم القصص للوصول إلى أهدافه السياسيّة كان معاوية بن أبي سفيان. فقد أمر معاوية أن يقوم الرجل في المصلِّين بعد صلاة الصبح ويحدِّثهم بالقصص، فكان هذا الرجل يقف كلَّ يومٍ فيذكر الله عزَّ وجل ويُثني على رسول الله ﷺ ثمَّ يدعو للخليفة وللأسرة الحاكمة وللجيش وللأعوان والوزراء والأتباع ويلعن أعداء الخليفة[٨٠]. وقد كان كلٌّ من عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار ووهب ابن منبه من الذين قاموا بدورٍ مهمٍّ في تحديث الناس بقصَص الأنبياء وأساطير الأمم السالفة، وشيئاً فشيئاً بدأت تظهر آثار ذلك في الروايات التفسيريّة. ويذكر ابن كثيرٍ في حديثه عن كعب الأحبار، الآتي: «إنّه لمَّا أسلمَ في الدولة العمريّة جعل يحدِّث عمر عن كتبه قديماً فربما استمع له عمر عنه فترخَّص الناس في استماع ما عنده ونقلوا ما عنده عنه غثّها وسمينها وليس لهذه الأمّة والله أعلم حاجة إلى حرفٍ واحدٍ ممَّا عنده»[٨١].

ويبدو ممَّا تقدَّم أنَّ الخليفة الثاني ومعاوية بن أبي سفيان هما أكثر من مال إلى الاستماع لكلام أهل الكتاب حديثي الإسلام، وقد تركا لهؤلاء حريَّة نقل القصص التاريخيّة في التوارة والأساطير التي لديهم؛ بل في زمن معاوية كان جعل الحديث في فضل الحكَّام أكثر شيءٍ انتشاراً فيما منع الحديث إذا كان في فضل أهل بيت النبيّ الأكرم ﷺ، بل إنَّ وسيلة الحكم الأمويِّ في صرف الناس عن الاهتمام بالقضايا السياسيّة كانت مَلْء أذهانهم بهذه القصص والأساطير الموضوعة من علماء اليهود والنصارى. ونشير هنا، لأجل إيضاح حقيقة ما جرى، إلى أمرين:

الأوّل: رجوع الخليفة الثاني إلى المصادر الدينيّة لدى أهل الكتاب: فقد تقدَّمت الإشارة إلى أنّ أهل الكتاب كانوا يفترقون عن مشركي الجزيرة بما لديهم من كتبٍ وتاريخٍ قديم، وهذا هو

السبب في نظرة التقدير والاحترام من قِبَل مشركي العرب إليهم، بل كانوا يرجعون إليهم في معرفة بعض مسائل دينهم. وهذه الهيمنة الكاذبة لم يقتصر تأثيرها على عوامّ الناس، في صدر الإسلام، بل كان لها تأثيرها في بعض الخواصّ منهم[٨٢].

الثاني: انتشار مسألة وضع الحديث في أيّام معاوية، فوضع الحديث وإن كان يرجع تاريخه إلى حياة رسول الله ﷺ وقد صرَّح ﷺ بهذه الحقيقة المرّة[٨٣]، ولكن غالب الروايات الموضوعة ترجع إلى عهد معاوية، يقول أبو رية: «علا موج هذا الوضع السياسي وطغى ماؤه في عهد معاوية الذي أعان عليه وساعده بنفوذه وماله»[٨٤].

وقد كثرت في زمن معاوية تلك الروايات التي تمدح الشام وبيت المقدس مقابل مكّة والمدينة، وهي من موضوعات كعب الأحبار. وينقل ابن عساكر في تاريخه عن كعب الأحبار أنَّه قال: أحبُّ البلاد إلى الله تعالى الشام، وأحبُّ الشام إلى الله تعالى القدس[٨٥]. كما أنّه كان يحدِّث تزلفاً منه لمعاوية بأنَّ الشام هي عاصمة دولة النبيّ ﷺ[٨٦]؛ لأنّ معاوية وفَّر كافّة وسائل السلطة في الشام. وهذا المضمون ورد في حديث أبي هريرة: (الخلافة بالمدينة والملك بالشام)[٨٧]. والشام قبل زمن معاوية كانت عاصمةَ الروم النصارى وهي ذات حضارة قديمةٍ[٨٨]. ولم تكن رواسب المسيحيّة قد زالت تماماً من تلك المنطقة. كما يُنقَل عن كعب الأحبار قوله: إنّ الكعبة تسجد لبيت المقدس في كلِّ صباح[٨٩]. وعن كعب الأحبار: لا تقوم الساعة حتّى يُزفَّ البيت الحرام إلى بيت المقدس، فينقادا إلى الجنّة وفيهما أهلهما والعرض والحساب ببيت المقدس[٩٠]. ويظهر كيف كانت هذه الروايات تهدفُ إلى جعل تعاليم الإسلام ومقدَّساته في درجة الخضوع لتعاليم اليهود ومقدّساتهم[٩١].

الهوامش:

[١] محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسّرون، القاهرة، دارالكتب الحديثة، ١٣٨١ق، ج٨، ص١٦٥.

[٢] تقي‌الدين بن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، بيروت، دارالقرآن الكريم، ١٣٩١ق، ص٥٦ـ٥٨.

[٣] سماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن الكريم، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٧ ق، ج١، ص٨٠.

[٤] عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد پروين گنابادي، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٦ش، ج٢، ص١٤٠.

[٥] أهم المؤلّفات في هذا المجال الآتي: ـ الإسرائيليّات وأثرها في كتب التفسير، رمزي نعناعة. ـ الإسرائيليّات في التفسير والحديث، محمد حسين الذهبي. ـ الإسرائيليّات والموضوعات في كتب التفسير، محمد بن محمد أبو شهبه. ـ الإسرائيليّات في التراث الإسلامي، مصطفي حسين. ـ البدايات الأولى للإسرائيليّات في الإسلام، حسن يوسف الأطير. ـ السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات في عهد بني أميّة، فان فلوتن ـ أضواء على السنة المحمديّة، محمود أبو ريّة.

[٦] راجع، دائرة المعارف بزرگ اسلامي (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، بإشراف كاظم موسوي بجنوردي، الطبعة الثانية، طهران، مركز نشر دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ١٣٦٩ش، ج١١، ص١٣٥.

[٧] راجع، محمد حسين الذهبي: مصدر سابق، ج١١، ص١٦٥؛ دائرة المعارف تشيّع (دائرة المعارف الشيعيّة)، بإشراف أحمد صدر حاج سيد جوادي، كامران فاني و بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الثانية، طهران، بنياد خيريه و فرهنگي شطّ، ١٣٧٢ش، ج٢، ص١٣٩.

[٨] محمد جواد مغنية، الإسرائيليّات والقرآن. بيروت، دارالجواد، ١٤٠٤.

[٩] الذهبي، مصدر سابق، ج١. ص٦١-٦٢.

[١٠] راجع، محمد تقي دياري، پژوهشي در باب إسرائيليات در تفاسير قرآن (دراسة عن الإسرائيليات في التفاسير). دفتر پژوهش و نشر سهروردي. ١٣٧٩ش. ص١٥٥ـ١٧٦.

[١١] السيد مرتضى العسكري: نقش أئمه دراحياي دين (دور الأئمة في إحياء الدين)، تنظيم محمد علي جاويدان، طهران، موسسة أهل البيت. ١٣٦١ش، ج٦، ص٩٨.

[١٢] را، محمد تقي دياري، مصدر سابق، ص ١٨٦ـ١٩٤.

[١٣] راجع، محمد حسين الذهبي، المصدر السابق، ج١، ص٦١ـ٦٢.

[١٤] المصدر نفسه، ج١، ص١٣٠.

[١٥] رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، دمشق، دارالقلم، بلا تاريخ، ص١٨.

[١٦] محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٣٩٣ق، ج١، ص٤ـ٥.

[١٧] يوسف، ٩٩ وما بعدها، وراجع أيضاً، جان بي ناس، تاريخ جامع أديان، ترجمه علي أصغر حكمت، الطبعة الخامسة، طهران انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ١٣٧٢ش، ص ٤٨٨.

[١٨] جان. بي. ناس: پيشين، ص ٤٩٩ وجريدة يوشع، باب ١٩.
[١٩] محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٤١ و ٤٢.
[٢٠] جان ناس، مصدر سابق، ص ٥٥٤.
[٢١] ابن هشام، مصدر سابق، ج١، ص٣٠٠ وما بعدها، وج٢، ص٥٤٣ و ٥٤٩ وما بعدها.
[٢٢] محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ٢٢-٢٥.
[٢٣] أحمد أمين، فجر الإسلام، الطبعة العاشرة، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٩٤٤م، ص٢٣.
[٢٤] عبَّر القرآن الكريم عن اليهود والنصارى بأهل الكتاب، وتكرر ذلك في ٣١ موضعاً.
[٢٥] رسول جعفريان، مصدر سابق، ج١، ص١٥٠.
[٢٦] ابن خلدون، مقدّمة العِبَر، ص٤٣٩ و ٤٤٠؛ عمر لطفي العالم: المستشرقون والقرآن، مركز دارسات العالم الإسلاميّ، ص١٠٨ و ١٠٩.
[٢٧] محمود أبورية، أضواء على السنّة المحمدية، الطبعة الثانية، مصر، دارالمعارف (أفست قم، دارالكتب العلمية)، ص ١٤٦.
[٢٨] جعفر مرتضى-العاملي، مصدر سابق، ج١، ص١٧٥.
[٢٩] ابن هشام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٢٥ و جعفر مرتضى العاملي، مصدر سابق، ص١٧٦.
[٣٠] الشهيد مرتضى-مطهري، پيامبرامي (النبي الأمي)، قم، دفترانتشارات اسلامي، ص ٥١ و ٥٢.
[٣١] ابن قتيبه الدينوري، الشعر والشعراء (طبقات الشعراء)، لَيدن، ١٩٠٢م، ص٢٣٤ و جعفر مرتضى-العاملي، مصدر سابق، ج١، ص٤٩.
[٣٢] ابن هشام، مصدر سابق، ج١، ص٣٠٠.
[٣٣] رسول جعفريان، مصدر سابق، ج١، ص١٥١؛ الواحدي النيشابوري وجلال الدين سيوطي، شأن نزول آيات، ترجمة دكترمحمد جعفر إسلامي، الطبعة الثانية، جام، ١٣٧١ش، ص٤٣٤.
[٣٤] محمد حسين الذهبي، التفسيروالمفسرون، ج١، ص١٦٩.
[٣٥] جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبدالحليم النجار، القاهرة، مكتبه الخانجي، ١٣٧٦ق، ص٧٥.
[٣٦] محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٩١ و ٢٩٢ بتلخيص.
[٣٧] سيد علي كمالي دزفولي، قانون تفسير، طهران، كتابخاني صدر، ١٣٩٦ ق، ص٤٦٦ ومحمد واعظ زاده خراساني، مكاتب وروشهاي تفسيري (جزوة تدريسيّة، محفوظة في مكتبة تخصصي-مركز فرهنگ و معارف قرآن قم). ص٣٧ و ٣٨ وابن خلدون، مصدر سابق، ص٤٣٩.
[٣٨] أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٠٥ ومحمد حسين الذهبي، الإسرائيليات، ص ٢٤.
[٣٩] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دارالفكر (أفست دارالطباعة العامرة باسطنبول)، ج٢، ص٩٢.
[٤٠] محمد بن يعقب الكليني، الأصول من الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، الطبعة الخامسة، طهران، دارالكتب الاسلامية، ١٣٦٣ ش، ج١، ص٥٢.
[٤١] ابن خلدون، مصدر سابق، ص٤٣٩ و ٤٤٠.
[٤٢] محمد حسين الذهبي، مصدر سابق، ج، ص١٠٨ ومحمد حسين الذهبي، الإسرائيليات، ص٣٢ و ٣٣.
[٤٣] محمد حسين الذهبي، التفسيروالمفسّرون

ج١، ص٢٠٢.

[٤٤] الذهبي، الإسرائيليات، ص٢٧ نقلاً عن صحيح مسلم، ج١، ص١١٢.

[٤٥] أحمد خليل، نشأة التفسير في الكتب المقدَّسة والقرآن، ص٣٥.

[٤٦] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، قم، منشورات الشريف الرضي، ج٤، ص٢٤٢.

[٤٧] محمد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام، الطبعة الخامسة، قم، دفترانتشارات اسلامي، ١٣٧٢ش، ص٥٥.

[٤٨] محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج١٩، ص١٣٣ و١٣٤.

[٤٩] محمد واعظ زاده الخراساني، مصدر سابق، ص٣٨.

[٥٠] ورد ذلك في كلمات ابن تيمية، ابن خلدون، الذهبي وغيرهم، وأصل هذا الكلام يرجع إلى ابن خلدون.

[٥١] ابن خلدون، مصدر سابق، ص٤٣٩ وأحمد أمين، مصدر سابق، ص٢٠١.

[٥٢] نقلاً عن محمد واعظ زاده خراساني، المصدر السابق، ص٤٠.

[٥٣] محمد هادي معرفت، التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب، ط١، مشهد، الجامعه الرضوية للعلوم الإسلامية، ١٤١٩ق، ج٢، ص٣٢.

[٥٤] محمد جواد مغنية، المصدر السابق، ص٤٢ و ٤٣ و محمد عزه دروزه، المصدر السابق، ص٤٥٥.

[٥٥] محمود أبو رية، المصدر السابق، ص١٤٥.

[٥٦] محمد رشيد رضا: تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، الطبعة الثانية، بيروت، دارالمعرفة، بلا تاريخ، ج١، ص٩.

[٥٧] يصف ابن كثير بعض من أسلم من أهل الكتاب بالجهل، راجع، ابن كثير، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٢.

[٥٨] مصطفي حسين، الاسرائيليّات في الثراث الاسلاميّ، ص٩٦-٩٨.

[٥٩] محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، ج١، ص١٨٩-١٩٤ وله أيضا: الإسرائيليات، ص ٦٥-١٠٤.

[٦٠] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تاويل آي القرآن (تفسير الطبري)، الطبعة الأولى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٢ق، ج٢٣، ص٥٣ نقلاً عن محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات، ص١٠٠.

[٦١] محمد بن جرير الطبري: تاريخ الامم و الملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، ١٣٨٧ق، ج١، ص٢٦٨، والسيد جعفر مرتضى العاملي، الإسرائيليات در تاريخ طبري، مجلة كيهان انديشه (نشريهيا موسسهيا كيهان درقم)، العدد ٢٥.

[٦٢] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص٦٥ ولمزيد تفصيل حول كذب كعب راجع، محمود أبو رية، المصدر السابق، ص١٥٨، ١٦٠. ١٦٤، ١٦٥، ١٧٤؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، قم، منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق، ج٤، ص٧٧.

[٦٣] السيد مرتضى-العسكري، المصدر السابق، ج٤، ص٢٣٩.

[٦٤] الشيخ الصدوق، كتاب الخصال، تصحيح علي أكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ق، ج١، ص٣٥٢، باب السبعة، حديث ٣٣.

[٦٥] محمد بن يعقوب الكليني، المصدر السابق، ج٣، ص٥٤.
[٦٦] ابن أبي الحديد، المصدر السابق، ج٣، ص٥٤.
[٦٧] المصدر نفسه، ص١٤٥-١٤٧.
[٦٨] السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ط٦، قم، كلية أصول الدين والمجمع العلمي الإسلامي، ١٤١٦ق، ج٢، ص ٥٧.
[٦٩] جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، الطبعة الثانية، قم، مركز مديريت حوزه علميه، ١٤٠٨ق، ج١، ص٦٥.
[٧٠] السيد مهدي الحسيني الروحاني، بحوث مع أهل السنة والسلفية، الطبعة الأولى، قم، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٩ق، ص٩٧.
[٧١] الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تعليق يوسف الغش، ط٢، دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٤م، ص٥٠.
[٧٢] الأمنية هي التمني والخيال، وهو الكتاب الذي جعله أهل الكتاب بعد موسى إلى جانب التوراة، راجع، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث و الأثر، الطبعة الرابعة، قم، اسماعيليان، ١٣٦٤ش، ج٥، ص٢٥٥؛ الخطيب البغدادي، ص ٥٢؛ محمود أبورية، المصدر السابق، ص٤٧.
[٧٣] رسول جعفريان، المصدر السابق، ج٢، ص٩٧.
[٧٤] السيد مرتضى العسكري، نقش أئمة دراحياي دين، ج٦٠، ص٨٣.
[٧٥] رسول جعفريان، المصدر السابق، ج٢، ص٩٨؛ عبدالرحمن بن الجوزي، القصاص والمذكرون، تحقيق أبي هاجر محمد سعيد زغلول، الطبعة الأولى، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٠٦ ق، ص٤٠.
[٧٦] عبدالرحمن بن الجوزي، المصدر السابق، ص٤٠ و ٤١.
[٧٧] عبدالرزاق، المصنف، ج٣، ص٤١٩.
[٧٨] أحمد أمين، المصدر السابق، ص١٦٠.
[٧٩] عبدالرحمن بن الجوزي، المصدر السابق، ص٢٥.
[٨٠] عبدالرزاق، المصدر السابق، ج٣، ص٤١٩.
[٨١] ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج٤، ص١٨ وجعفر السبحاني، المصدر السابق، ج١، ص٧٤.
[٨٢] ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد بجاوي، الطبعة الأولى، بيروت، دارالجيل، ١٤١٢ق، ج٣، ص٤٣٧؛ محمود أبورية، المصدر السابق، ص١٥٢.
[٨٣] محمد بن يعقوب الكليني، المصدر السابق، ج١، ص٥٠.
[٨٤] محمود أبورية، المصدر السابق، ص١٢٦.
[٨٥] تاريخ مدينة دمشق، ج١، ص١١٠ نقلاً عن السيد مرتضى العسكري؛ نقش ائمه دراحياي دين، ج٦، ص١٠٥.
[٨٦] جعفر السبحاني، المصدر السابق، ج، ص٧٧.
[٨٧] المتقي الهندي، المصدر السابق، ج٦، ص٨٨.
[٨٨] السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ج٢، ص٦٠.
[٨٩] محمد بن يعقوب الكليني، المصدر السابق، ج٤. ص٢٤٠.
[٩٠] جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، ج١، ص٣٢٩.
[٩١] السيد مرتضى العسكري، نقش ائمه دراحياي دين، ج٦، ص١٠٧ و ١٠٨. عن زرارة قال: كنت قاعداً إلى جنب أبي جعفر عليه السلام وهو محتبٍ مستقبل الكعبة، فقال: أما إن النظر إليها عبادة

فجاءه رجل من بجيلة يقال له: عاصم بن عمر فقال لأبي جعفر عليه السلام: إن كعب الأحبار كان يقول: إنّ الكعبة تسجد لبيت المقدس في كل غداة، فقال أبو جعفر عليه السلام: فما تقول في ما قال كعب؟ فقال: صدق، القول ما قال كعب فقال أبو جعفر عليه السلام: كذبت وكذب كعب الأحبار معك وغضب ؛ قال زرارة ما رأيته استقبل أحداً بقول كذبت غيره ثم قال: ما خلق الله عز وجل بقعة في الأرض أحب إليه منها ثم أومأ بيده نحو الكعبة ولا أكرم على الله عز وجل منها.

الشيخ عباس على عميد الزنجانى
باحث من إيران،
ترجمة: السّيد علي الموسوي

الأقلِّيات وإشكاليَّات المواطنة
نظرة في الفكر السياسي للإمام علي عليه السلام

تمثل النُّصوص الواردة عن الإمام علي عليه السلام وسيرته المصدر الأساس للبحث في حقوق الأقليات الدِّينية، كما تتجلَّى في فكره السياسي، الذي يعد تفسيراً ناطقاً لتعاليم الإسلام، ويوفِّر إطلالة جديدة من العلم والوعي والفضيلة على الأفق الإسلامي الرحيب، لأنه فكر مستقى من الوحي وسيرة النبي صلى الله عليه وآله.

الأخوَّة الإنسانية

«فإنهم صنفان، إمّا أخ لك في الدِّين، أو نظير لك في الخلق»[1].

يرى الإمام علي عليه السلام أن ليس لأحد الحق، أيّاً كان، في أن يستصغر الآخرين أو أن يستهين بهم ﴿لا يسخر قوم من قوم﴾ [الحجرات/ ٢].

فلا ميزان للتفاوت والتفاضل عنده سوى التقوى، فالتمايز المبدئي بين الأفراد على أساس التقوى يمثل معياراً لتوزيع الواجبات بينهم، ووسيلة لتحقيق الأهداف الإنسانية السامية، وليس عاملًا للتمييز على المستوى

المادي، كما أشار إلى ذلك النبي ﷺ في قوله: ﴿أيها الناس، إنَّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وليس لعربي على عجمي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر، فضل إلَّا بالتقوى»[٢].

وهذا الكلام ينطلق من مبدأ قرآني يرى أن جميع أفراد الإنسان مخلوقون من أب وأم مهما اختلفت انتماءاتهم وتباينت خصوصياتهم: ﴿الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالًا كثيراً ونساء﴾ [النساء/ ١].

العواطف الإنسانية

«ولا تحقرن لطفاً تعاهدتم به وإن قل،... فلا تغدرنّ بذمتك،... ولا تخيسنّ بعهدك»[٣].

إنّ الحديث بشكل مطلق عن علاقة ود، أو عداء، بين أديان يرجع تاريخها إلى قرون متمادية لقول فج، كما أن اعتماد حالات اضطهاد الأقليات التي شهدها التاريخ في بعض مقاطعه، أو التمسك بأقوال ذات صبغة تعسفية تجاه الأقليات، لو كان وسيلة لتكوين تصور عن التاريخ، هو تصور سيكون قابلًا للانطباق على جميع أقليات التاريخ من دون استثناء، وليس بعيداً عن الصواب تقييم ما يقوم به الغرب من التأكيد على حقوق الإنسان بأنه محاولة للتخلُّص من الشعور بالذنب، وترميم صورته المشوَّهة التي يحتفظ بها التاريخ له.

من الأمور التي يمكن ذكرها بوصفها نتائج للعلاقة الإيجابية البنَّاءة بين الإسلام والأقليات، هو ملاحظة مدى تأثير الثقافة والحضارة الإسلاميَّتين في بناء الحضارة والثقافة الغربيتين، سواء على المستوى العلمي أم الفني، أم السياسي، أم الاجتماعي. إننا نتحدث عن علاقات الإسلام بالغرب في زمن كان قد انقضى فيه الازدهار العلمي والثقافي للمسلمين

في ساحة الكفاح، وبقي للمسلمين شرف الإسهام في بناء حضارة ثائرة. ذلك اليوم الذي لم يكن المسلمون فيه مجرد حاملي حضارة وثقافة بل دعاة تعايش مع الأمم.

الأزمة العالميَّة للأقليات

لا بد من النَّظر إلى أزمة الأقليات بوصفها أزمة عالمية، إنها أزمة ترتبط بالماضي والحاضر والمستقبل، فاليوم، وبالمقدار نفسه الذي يُطْلب فيه أن تتحلى الأقليات المسيحية واليهودية وسائر الأقليات الدينية في البلاد الإسلامية بحقوق إنسانية لائقة، لا بدَّ من أن تستوفى للمسلمين في المقابل حقوقهم في البلاد غير الإسلامية، لا سيما الغربية منها.

وهنا أتذكر قصة أحد المثقفين الإيرانيين المقيمين في السويد؛ حيث منحه راديو السويد، وبناء على طلبه، فرصة خمس دقائق (في الأسبوع) لبيان حقيقة ما يجري في إيران في ما يتعلق بحقوق الأقليات، فكان هذا الرجل يشعر بأن مواجهة هذا الكم الهائل من الشائعات في هذه القضية عبر برنامج إذاعي من خمس دقائق، أشبه بمواجهة فرد عادي لجيش منظَّم.

التقارب بين الأديان السَّماويَّة

«واعلم أن الرعيَّة طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض،... منها أهل الجزية والخراج من أهل الذمَّة ومُسلِمة النَّاس... وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة، أو ألبسته منك ذمة، فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة،... فتعصبوا لخلال الحمد من الحفظ والجوار والوفاء بالذمام»[٤].

يبدو، لدى دراسة حالات التقارب بين الأديان التوحيدية، أن مبدأ التقارب كان يعدّ مبدأ أساسياً لا يتوقع من أحد مخالفته، فأي إنكار لضرورة التقارب بين الأديان يمكن أن ينتهي إلى نفي جميع الأديان أو أحدها، لينتهي الأمر أخيراً إلى

الانصراف عن الحوار بين الأديان، أي إلى إلغاء الموضوع من الأساس.

لكن التقارب بين الأديان، في المجال السياسي وتطبيق مبدأ التقارب، سواء على مستوى الثقافة السياسية أم على مستوى المبادى، بحاجة إلى مجموعة أسس وعوامل تمهيدية، نصطلح عليها باسم بؤر التقارب.

ولكن ليست جميع بؤر التقارب في مستوى واحد، لا سيما ما يرتبط منها بالتقارب النظري في مجال الفكر السياسي، مقارنة بما يرتبط منها بالمجال العملي وتحديد مبادئه العامة. فالقراءات المتعدِّدة لأصول الأديان وتعاليمها تخلق عقبات أمام التوصل إلى ثقافة مشتركة، لأنها تستتبع موضوعات غير سياسية، لبعدها النظري، وتستدعي المصير إلى نوع من التقارب، بدلًا من المثالية خلال المماحكات الكلامية والتحدِّيات المستمرة.

ومثالًا على ذلك، يمكن ذكر العلمانية، فإن مما لا شك فيه أننا إذا أردنا أن نستقرى رأي الأديان في هذا الأمر، فلا بد لنا من مراجعة جملة من البنى الفلسفية والكلامية، والتمعن فيها لمعرفة رأي الأديان في العلمانية سلباً أو إيجاباً، في حين أن التقارب ممكن لدى جميع الأديان على المستوى السياسي، وتوحيد المسيرة، وذلك لوجود عنصر المصلحة والعقلانية أو الصلاحيات. وعلى أي حال، يمكن تلخيص بؤر التقارب بين الأديان السماوية في المجال السياسي بالموارد الآتية:

١ ـ إعادة بناء الفكر العالمي وإحياء ثقافة الوطن العالمي، لإعطاء الأديان السماوية دورها المؤثر في الساحة الدولية.

٢ ـ إمكان بناء سبل لتمتين العلاقة المعنوية بين الإنسان وربه، وتقديم خطط مبدئية لمواجهة العناصر المناهضة للدين بطريقة إيجابية (إزالة أسباب العداء لله وللدين)، لأجل تنقية الساحة السياسية من الفكر الإلحادي.

٣ ــ ترويج منطق التسامح والتساهل في الحوار بين الأديان، وجعله معياراً في السَّاحة السياسية.

٤ ـ اتخاذ خطط مشتركة ومنطقية في مواجهة عناصر العداء للدِّين على المستوى الدولي، وترتيب سبل للمقابلة بالمثل.

وفي تاريخ الإسلام، نماذج مختلفة من علاقة المجتمع الإسلامي بالأقلِّيات، وبإمكاننا أن نحصل على أنموذج إسلامي متكامل يطابق تعاليم الإسلام الأصيلة في طريقة تعامل الإمام علي عليه السلام مع الأقليات الدينية. في حين أن تعامل المسيحيين مع المسلمين طوال القرون الوسطى، وكذلك في مرحلة الاستعمار في القرون الأخيرة، لم يكن مقبولًا على الإطلاق، وهكذا الشأن في مقابل ذلك بالنسبة لحالات الإساءة التي بدت من المسلمين تجاه المسيحيين في بعض المقاطع من التاريخ خلافاً لتوصيات القرآن والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

لقد زامن سقوط الحكم الأموي في مشرق العالم الإسلامي قيام دولة أموية في أسبانيا حكمت جزءاً من أوروبا مدة تزيد على القرنين والنصف، وعلى الرغم من بلوغ الحضارة الإسلامية عصرها الذهبي في سنة ١٠٠٠ ميلادية، إلا أنها بدأت بالانهيار منذ سنة ١٠٠٨، ولم تنجح محاولات المرابطين الذين أقاموا حكم البربر في شمال أفريقيا سنة ١٠٨٥ في إعادة الحكم للمسلمين. وقد ألقت هذه الصراعات بظلالها على العلاقة بين الإسلام والمسيحية، فالصراعات المستمرة في أثناء الحرب الصليبية، ومقتل حجَّاج بيت الله الحرام في البحر الأحمر على أيدي بعض المسيحيين المتطرفين، كانت له آثار سيئة على العلاقات بين الطرفين، ثم إن الفتوحات العثمانية في أوروبا من جهة، واحتلال الصهاينة لفلسطين والمسجد الأقصى من جهة أخرى، قد حوّلت الصورة التاريخية إلى جراحات

قديمة.

فالمسيحي أو المسلم الذي تتبلور مشاعره في إطار هذه الخلفية التاريخية، تجده يعيش قلقاً من مستقبل يراه معتماً. فهي تخلق جواً يساعد على التوتر في عصرنا الراهن. ولكن على الرغم من هذه الخلفية التاريخية، فإن ظروف هذا العصر، لا سيما ونحن في مطلع الألفية الثالثة، جعلت استبدال التخاصم بالتعاون بين الإسلام والأقليات أمراً ضرورياً لا محيص عنه. فتحقيق الأمن والسلام، وإقرار نظام دولي عادل، والرغبة في التبادل التجاري والتقني لتنمية التكنولوجيا الحديثة، يتطلب تعاوناً متبادلًا، وهو ما لا يمكن تحقيقه من دون احترام متبادل بين الطرفين.

ومع أن المستشرقين عملوا على تفعيل الأزمة الناشئة من التعاطي التاريخي والصورة الحاصلة من الماضي، بدلًا من معالجة الجراح وتسكين المشاعر، إلا أننا نجد العالم الإسلامي اليوم يعيش صحوة عامة، حثت مفكريه ومثقفيه على السعي إلى إحياء الإسلام وتجديده، وما الثورة الإسلامية في إيران المنبثقة من فكر الإمام الخميني (قده) في الربع الأخير من القرن العشرين، إلا تعبير عملي عن هذه الصحوة، ولا شك في أن هذه الصحوة شملت في جانب منها علاقة الإسلام بسائر الأقليات.

ومنذ فجر الإسلام وبداية تكوّن المجتمع المسلم، كانت هناك جاليات من سائر الأديان، تعيش إلى جانب المسلمين في دولة الإسلام مع بقائها على دينها، وقد فضَّلت بقاءها بين المسلمين على الهجرة وعلى اعتناق الإسلام. لكن هذه الجاليات لم تتوسع بشكل ملحوظ، رغم وصول الإسلام إلى مختلف شعوب العالم، والنمو الهائل للأمة الإسلامية، واتساع رقعة بلاد الإسلام، ورغم تمتعها بالحرية الدينية والحياة اللائقة، فمنها من اعتنق الإسلام، ومنها من فقد الباعث

والقدرة على مواصلة نشاطاته الدينية والرغبة في ذلك.

وقد لا نعثر، طوال تاريخ الإسلام، ولا سيما إبَّان الحكم العلوي، على حالة صراع أو ثورة لجأت إليها الأقليات الدينية للمطالبة بحقوقها وبحريتها في الدولة الإسلامية، وما نراه من حالات نادرة جداً، هو أحداث ترتبط بظروف سياسية خاصة لا شأن لها بالأسس الإسلامية.

إن بقاء الأقليات الدينية داخل المجتمعات الإسلامية، وفي دولة الإسلام، على الرغم من توسع الفكر الإسلامي، كان مثاراً للدهشة والتساؤل، لكنه في الحقيقة راجع إلى نفي الإكراه في الدين وروح التعايش والسلام، ومنح الحقوق والحريات الواسعة، وكذلك جاذبية الإسلام وأساليب الدعوة المنطقية. وذلك كله إما أنه كان محجوباً عن الغرب، أو أن الغرب لم تكن لديه الجرأة على الاعتراف به، فكان لا بد لهم من أن يفسروا الإسلام تفسيراً مغلوطاً؛ وذلك باتهامه بالعنف والإكراه.

٤ـ الإقرار بالحق

«ولكن الله، سبحانه، أراد أن يكون الإتباعُ لرسله والتصديقُ بكتبه»[٥].

يبيّن الإمام ﷺ في كلامه المستوحى من الآية الكريمة: ﴿نزّل عليك الكتاب مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾ [آل عمران/ ٣ و٤] مبدأ احترام عقائد الأقلّيات الدينية، والتصديق بكتبهم السماوية الأصلية. والإمام ﷺ في كلامه هذا لم يقتصر على التعبير عن احترامه للمعتقدات والكتب السماوية التي يؤمن بها هؤلاء، بل يرى أن من حق أهل الكتاب أن يدخلوا في حوارات عقدية مع المسلمين، وأن يناقشوهم في عقائدهم ويدافعوا عن معتقداتهم في

إطار العقل والبرهان، بحرية وبعيداً عن التعصُّب.

ولقد كان النَّبي ﷺ يحترم علماء سائر الأديان الذين كانوا يأتون إلى المدينة، ويأذن لهم ببيان ما لديهم من قضايا وإشكالات، ويدخل معهم في الحوار معتمداً منهج الاستدلال وإقامة البرهان، حتى يثبت لهم صحة رسالة الإسلام السماوية وأحقيتها. وكذلك الإمام علي عليه السلام، إذ استطاع في مواقف كثيرة أن يقنع أشخاصاً كثيرين بالدخول في الإسلام، من خلال منهجه المنطقي في النقاش. وهكذا في عصر سائر الأئمة، فقد كان كبار علماء أهل الكتاب يخوضون الحوار مع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وما أكثر الحلقات التي عُقدت في حضور خلفاء زمانهم وأئمة المذاهب الأخرى، فكان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام يشتركون أحياناً بأنفسهم في مناظرة كبار علماء اليهود والنصارى، أو يأمرون في أحيان أخرى بعض أصحابهم للقيام بذلك[٦].

واعتماد أسلوب الحوار المنطقي في التعاطي مع الأقليات الدينية مستوحى من الأمر القرآني الذي يبين وبشكل صريح: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل/ ١٢٥]، ويوصي في شأن الأقليات الدينية بقوله: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [العنكبوت/ ٤٦][٧].

إن منشأ مشروعية الحوار بين الأديان التوحيدية، واحترام عقائدها، والالتزام بأسلوب الحوار العقلاني معها، هو كون الإسلام قد جاء مصدِّقاً بالكتب السماوية لأهل الكتاب: ﴿نزل عليك الكتاب مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل، من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾ [آل عمران/ ٣ و٤]، ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقاً لما بين يديه﴾ [فاطر/ ٣١]، وبملاحظة أسلوب الدعوة هذا يمكن القول: إن

أهل الكتاب هم استمرار لطريق الأنبياء: ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم﴾ [النساء/ ٤٧].

إن دراسة الآيات الواردة في هذا الشأن ترفدنا بمجموعة إرشادات، تتصف كل مفردة منها بأهمية كبيرة، كقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة/ ١٣٦]، وقوله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة/ ٢٨٥]، وفي بعض الآيات يجعل ما جرى على الأنبياء السابقين قدوة لنبي الإسلام وسبباً لثبات قلبه: ﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾ [هود/ ١٢٠]، ويوصي القرآن نبي الإسلام باتباع طريقة الأنبياء السابقين والتأسي بهم: ﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾ [الأحقاف/ ٣٥]، ﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾ [فاطر/ ٤]، ويصفه في بعض الآيات لدى بيان صفاته البارزة بأنه النبي المصدق للأنبياء والتعاليم والكتب السابقة: ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان﴾ [آل عمران/ ٣ و٤]، وقوله تعالى: ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقاً لما بين يديه﴾ [فاطر/ ٣١]، ونقرأ في آية أخرى: ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾، وفي الآية (١١١) من سورة التوبة يجعل القرآن والتوراة والإنجيل في مستوى واحد: ﴿وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن﴾.

٥ ـ الجنسية المكتسبة للأقلّيات الدينية

«لا ينقضون عهدهم لمعتبة عاتب»[٨].

والأقليات الدينية الملتزمة، في نظر الإمام، ليست أجنبية أو مسلوبة الإرادة في تعيين حقوقها وتقرير مصيرها، ولا وجود عنده في المجتمع الإسلامي لأقلية دينية عرقية أو لغوية أو غير ذلك من العناصر المادية (التي تتقوم بها الجنسية في القوانين المعاصرة)، فهذه عناصر لا دور لها في تحديد الجنسية في نظر الإمام عليه السلام، بل الجنسية مبدأ قانوني منبثق من الاختيار، ومرتبط بعقيدة الأفراد وإرادتهم. فكل فرد يصبح عضواً في المجتمع الإسلامي وجزءاً منه بمجرد دخوله في الإسلام، فتزول في هذه النظرة الاختلافات المادية والشكلية، فالشريف والوضيع، والفقير والغني، والكبير والصغير، والأبيض والأسود، والأحمر والأصفر، والآري والسامي، والعربي والعجمي، والآسيوي والأوروبي والأمريكي والإفريقي، جميعهم أخوة وأفراد في المجتمع الإسلامي[٩]، والقرآن استعمل كلمة «أمة» بدل كلمة شعب، لأنه يرى المجتمع المتنوِّع في مظاهره المادية أمة واحدة[١٠].

ويلخِّص الإمام علي عليه السلام هذا المبدأ الإسلامي ببيان قصير وعميق في جوابه على الذين جاؤوا يطالبونه بامتيازات على أساس الشرف في الدم والعرق بقوله: «من استقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، وآمن بنبيِّنا وشهد شهادتنا، ودخل في ديننا، أجرينا عليه حكم القرآن وحدود الإسلام، ليس لأحد على أحد فضل إلا بالتقوى»[١١].

فبإمكان الأقليات الدينية، في هذا النظام، أن تحصل على الجنسية المكتسبة بشروط خاصة، لتلحق بالأمة الإسلامية بشكل رسمي، وتكتسب جنسية تعاقدية من خلال معاهدة ثنائية، وهو ما يطلق عليه في الفقه اصطلاحاً

«الذمَّة»، ويقال لمن يمضي مع المسلمين مثل هذه المعاهدة بأنه ذمِّي. ويمكن لكل من اليهودي والمسيحي والمجوسي الدخول في هذه المعاهدة، للحصول على عضوية المجتمع الإسلامي، وتابعية عقد الأمة ـ الإسلامية، والتمتع بالحرية والأمن والحقوق الاجتماعية، بوصفهم معاهدين في الدولة الإسلامية. ويعد عهد النبي الأكرم ﷺ مع يهود المدينة الذي عقده في الأيام الأولى لهجرته، أنموذجاً بارزاً لهذا النوع من المعاهدات.

فقد وحّد النبي الأكرم ﷺ بعقده لهذا العهد بين القبائل المختلفة في المدينة، وجعل من المسلمين واليهود والعرب أمة واحدة؛ حيث صرحت المعاهدة بأن المتعاهدين يشكلون أمة تضم طيفاً متعدِّد الألوان، للمسلمين فيها دينهم ولليهود دينهم، وما اختلف فيه يرد حكمه إلى الله عز وجل ولرسوله، أي أن الكلمة الفصل للقانون الإسلامي[١٢].

وعلى هذا الأساس لا يعامل من يعيش داخل نطاق الدولة الإسلامية، من أتباع سائر الديانات الأخرى، معاملة الأجانب والغرباء، فيتبدل عنوان الأجنبي في الفقه والقانون الإسلامي إلى «معاهد»، الأمر الذي يحمل صورة أكثر إنسانية، وحيث أن عقد «الذمة» يتم بشكل ثنائي متبادل واختياري، فإن ذلك يضفي عليه روح الوحدة والانسجام والتلاحم المعنوي النابع من الإرادة والاختيار، ويلقي روح التراحم والعدل والإنصاف والتعاون على علاقات المسلمين بمعاهديهم.

وسنشير، عند البحث في عقد الذمة، إلى الحقوق والامتيازات المقنَّنة في هذا العقد للمعاهدين من أهل الذمة. ولكن هناك في الحقيقة طريقان للدخول في عداد الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي، بإمكان كل منهما أن يشكل معياراً عملياً في النظام الإسلامي

الهوامش:

[١] نهج البلاغة، عهد الإمام إلى مالك الأشتر، الكتاب ٥٣.

[٢] من كلام النبي في حجة الوداع، انظر: تحف العقول، ابن شعبة الحراني، ص ٢٩.

[٣] نهج البلاغة، عهد مالك الأشتر، الكتاب ٥٣.

[٤] المصدر نفسه، الخطبة ١٩٢.

[٥] المصدر نفسه.

[٦] ينقل الشيخ الطبرسي في كتابه الاحتجاج نماذج عديدة من الجدال الذي دار بين النبي الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام مع مخالفي الإسلام وأهل الكتاب ومطالعة ذلك تغني هذا البحث.

[٧] ففي: الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي، ج١، ص ١٤، إن الإمام الصادق قال في تفسير هذه الآية الكريمة: «أما الجدل بغير التي هي أحسن، فأن تجادل به مبطلًا فيورد عليك باطلًا فلا ترده بحجة قد نصبها الله ولكن تجحد قوله أو تجحد حقاً يريد بذلك المبطل أن يعين به باطله، فتجحد ذلك الحق مخافة أن يكون له عليك فيه حجة، لأنك لا تدري كيف المخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا لأنك مثله، جحد هو حقاً وجحدت أنت حقاً آخر».

[٨] نهج البلاغة، الكتاب ٧٤.

[٩] وهو ما أكد عليه نبي الإسلام ﷺ تأكيداً بليغاً في خطابه التاريخي في حجة الوداع: «يا أيها الذين آمنوا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى، ألا بلّغت، اللهم فاشهد فليبلغ الشاهد منك الغائب». وروى العلامة المجلسي- في كتابه: بحار الأنوار، ج١٤، ص ١٣٧: «أن امرأتين أتتا علياً عليه السلام إحداهما من العرب والأخرى من الموالي فسألتاه، فدفع إليهما دراهم وطعاماً بالسواء، فقالت إحداهما: إني امرأة من العرب وهذه من العجم، فقال: إني والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلًا على بني إسحاق».

[١٠] إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون [الأنبياء/٩٢]، إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون [آل عمران/١١٠].

[١١] محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٨، ص ٣٦٠.

[١٢] راجع كتاب: سيرة ابن هشام، ج٢، ص ٣٤٨ - ٣٩٤.

السيد رضا كلوري
باحث وكاتب، من إيران.

علاقة المعرفة بالمجتمع
من وجهة نظر الشهيد الصدر

تمهيد

يعتبر (ماكس شيلر) أوَّل من أطلق مصطلح (علم اجتماع المعرفة). وقد ذكر أنَّ موضوع هذا العلم هو البحث عن العلاقة بين أنماط الحياة الاجتماعيَّة ومختلف أنواع المعرفة.

وعلى الرغم من هذا التعريف الذي قدّمه (ماكس شيلر) لعلم اجتماع المعرفة، يمكننا القول إنَّ هذا العلم وخلافاً للكثير من فروع علم الاجتماع ليس له تعريفٌ معيَّن ولا دائرة محدَّدة. ويرى بعض الباحثين أنَّ من غير الممكن جعل هذا العلم فرعاً من فروع علم الاجتماع، بل غاية ما يصل إليه أن يكون أشبه ببرنامجٍ علميّ[1].

وهذا الاصطلاح ينظر إلى الاختلاف الواقع حول العلاقة بين الظروف الاجتماعيَّة[2] أو بين العوامل غير الماديَّة. فقد تعرَّض العديد من الدِّراسات في علم الاجتماع لهذه المسألة وظهرت نظريَّات مختلفة في هذا المجال وهي التي يُطلق عليها تسمية (نتائج علم اجتماع المعرفة)[3].

إنَّ الأبعاد الاجتماعيَّة للحياة الإنسانيَّة واسعةٌ جداً، فهي تشمل مختلف مجالات الحياة الإنسانيَّة بنحوٍ لا يبقي تأثيراً مهماً للأبعاد الفرديَّة. وأهميَّة التعرُّض لهذا البعد الأساس واضحة للغاية ونحن نشهد في كلِّ يومٍ نزعةً للميول الفرديَّة نحو الحياة الاجتماعيَّة.

ويلتزم فقهاء الإسلام بمقولة أنَّ الفقه يملك الإجابة عن كافَّة المتطلَّبات الإنسانيَّة في كافَّة أبعادها ومختلف شؤونها. وبعبارةٍ أُخرى، الفقه علم يبحث عن العلاقة بين الوجه الماديّ وغير الماديّ للحياة الإنسانيَّة اكتشافاً أو إنشاءً واستيلاداً. ولكن ما يظهر للعيان وبملاحظة الماضي البعيد فإنَّ نظر العديد من الفقهاء إلى الفقه كانت تتَّجه للناحية الفرديَّة ولغة الفقه كانت كذلك أيضاً. وكما يذكر الشهيد الصدر فإنَّ هذه النظرة كانت نِتاج ظروفٍ اجتماعيَّة ـ تاريخيَّة محيطةٍ بهذا العلم (الفقه) وهو في طور التكوين والتكامل. وعلى الرغم من ذلك ـ وكما تقدّم ذكره ـ فإنَّه وتدريجيّاً ونتيجةَ الدور الخاص والأهميَّة التي تمتلكها الأبعاد الاجتماعيَّة، فإنَّ جماعةً من الفقهاء لم يكن لهم بدّ إلا أن يقوموا بتغيير أسلوبهم ولغتهم. وقد خطا الفقه خطوةً أساسيَّةً في هذا المجال. نعم لا ينبغي أن نَغفل عن ذكر أمرٍ وهو أنَّ الدِّراسات والأبحاث الفقهيَّة ومؤلَّفات الفقهاء مليئةٌ بالتعرُّض للموضوعات والقضايا الاجتماعيَّة، وقد لاحظها الفقهاء، ولكن لغة ومنهج هذا العلم لم يصطبغا بهذا النحو.

وللشهيد آية الله السيِّد محمَّد باقر الصدر العديد من الدِّراسات والأبحاث والكتابات المختلفة، وهي تمتاز بالعمق الذي جعل بعض الأكابر يعترف له بالنبوغ.

وقد أثار مؤلّفه القيّم (الأسس المنطقيَّة للاستقراء) إعجاب العلماء وتمَّ التعامل معه ككتابٍ تدريسيّ في

العديد من المؤسَّسات العلميَّة. كما أنَّ إبداعاته في مجال علم أصول الفقه تشهد بذلك. وأبسط شاهدٍ على ذلك أنَّ كتبَه التي حوت جديده في علم أصول الفقه تدرَّس الآن في الحوزات العلميَّة من قِبَل أعلام الحوزة وفقهائها. ومن الأبعاد التي امتاز بها الشهيد الصدر اهتمامه بالأبعاد الاجتماعيَّة وسعيه للكشف عن دورها وبيان ذلك الدور.

نسعى في هذه الدِّراسة ــ وباختصار ــ لمعالجة بعض الآراء الاجتماعيَّة التي كان يتبنَّاها الشهيد الصدر فيما يتعلَّق بعلاقة المجتمع بالمعرفة والعلم. وسوف نقسِّم البحث في هذه الدِّراسة إلى قسمين: القسم الأوَّل نتعرَّض فيه للمباني العقليَّة والمنطقيَّة في موضوع المعرفة، ومن ذلك مباحث نظريَّة المعرفة؛ والقسم الثاني نتعرَّض فيه للاجتهاد والفقه وعلاقة الفهم الاجتماعيّ للفقه فيما يرتبط بمسائل علم اجتماع المعرفة.

تبنّي المعارف العقليَّة القبليَّة

من القضايا التي لها دور أساس في بحث علم اجتماع المعرفة موضوع المعارف العقليَّة القبليَّة، فهل من الصحيح وجود مثل هذه المعارف أو الصحيح نفي ذلك؟ وأهميَّة هذا الموضوع تبرز في أنَّنا مع تبنِّي هذا النوع من المعارف فإنَّ ذلك سوف يشكِّل سداً حائلا لعلم اجتماع المعرفة ومهده أي ما يسمَّى بـ (ما بعد الحداثة). وبناء عليه لا يُمكن تبنّي سوى الشيء اليسير من علم اجتماع المعرفة في الفكر والمعرفة؛ وذلك لأنَّنا مع القبول بأصل وجود معارف قبليّة فإنَّ مجالاً مستقلاً للعقل البشريّ سوف يكون ثابتاً، ولن تجد النسبيَّة لها طريقاً إلا في بعض المعارف.

وثمَّة اختلافٍ أساس في مصدر المعرفة بين المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ. وهذا الاختلاف هو من أهمِّ الاختلافات الفلسفيّة. فالمذهب العقليّ يتبنَّى القولَ بأنَّ المعرفة البشريّة

لها أساس عقليّ وهي ذات جنبةٍ قبليَّة في الإنسان بنحوٍ يصل إليها الإنسان بشكلٍ مستقلٍّ عن الحسِّ والتجربة. وأمَّا المذهب التجريبيّ فيرى أنّ التجربة هي الأساس العامّ لكافَّة أنواع المعارف المخزونة في الفكر البشريّ، ولا وجود لأيِّ معرفةٍ إنسانيَّةٍ سابقةٍ أو مستقلَّةٍ عن التجربة. حتَّى تلك المعارف التي يبدو أنَّها في أعلى درجات الأصالة في النفس البشريَّة ومنها القضايا الرياضيَّة والمنطقيَّة مثل: ١ + ١ = ٢ ترجع بالتحليل إلى التجربة التي توصَّل إليها الإنسان في حياته[٤].

في هذه النقطة بالتحديد للشهيد الصدر بيانٌ يمكن من خلاله الموازنة بين هذين المذهبين والوصول إلى موقفٍ محدّد من موضوع علم اجتماع المعرفة. فيذكر الشهيد الصدر أنَّ من أهمِّ النتائج المترتِّبة على المذهب التجريبيّ هو أنَّ كافَّة المعارف البشريَّة الأوليَّة هي جزئيَّة؛ لأنَّ الحسَّ هو بداية المعرفة، ووظيفة الحسِّ إدراك الجزئيَّات. وبناءً عليه لا يقين لنا بأيِّ قضيَّةٍ كليَّةٍ خارجةٍ عن المدرَكات الحسيَّة، وهذا يقع على طرف النقيض من المذهب العقليّ الذي يرى وجود قضايا كليَّة يقينيَّة خارج الحسِّ والتجربة، وهو الأساس في تفسير المعارف المسبَقة التي نملكه[٥].

المقايسة بين الاتِّجاهين

يعتمد الشهيد الصدر في توضيحه لهذه المقايسة على النظر إلى القضايا التي تكون ملاكاً لتقييم كلا المذهبين (المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ) ومنه نصل إلى أنَّه ممن يتبنَّى المذهب العقليّ: «وحينما ندرس المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ، ونقارن بينهما، يجب أن نتّخذ مقياساً نقيّم في ضوئه هذين المذهبين. وهذا المقياس يتكوّن من الحدّ الأدنى المعترَف به عموماً من درجات التصديق بقضايا العلوم الطبيعيَّة وقضايا المنطق والرياضة.

فهناك حدٌّ أدنى من درجات التصديق بهذه القضايا متّفق عليه ـ عادةً ـ بين العقليِّين والتجريبيِّين، فأيّ مذهبٍ لا يستطيع أن يبرّر ذلك الحدّ الأدنى الذي يتوجّب رفضه، وأيّ اتِّجاه ينسجم مع ذلك الحدّ الأدنى من التصديق على الأقل فهو اتِّجاه معقولٌ في تفسير المعرفة البشريَّة.

وعلى أساس هذا المقياس سوف نقارن بين المذهبين:

أولاً: في ضوء الحدِّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا العلوم الطبيعيَّة.

ثانياً: في ضوء الحدِّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا المنطق والرياضة»[٦].

ضرورة وجود نقطة بداية للمعارف

المعارف البشريَّة سواء توصَّل إليها الإنسان عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء لا بدَّ لها من نقطة بداية لا تكون المعرفة فيها نتاجاً لمعرفةٍ أُخرى؛ لأنَّ عدم وجود نقطة بدايةٍ كهذه تعني أنْ نواجه سلسلةً لا متناهية، وتوقُّف الوصول إلى أيِّ معرفةٍ على سلسلةٍ غير متناهيةٍ من المعارف، وهذا ما يؤدِّي إلى أن تكون أصل المعرفة مستحيلة[٧].

ويمكننا القول بشكلٍ حاسم إنَّ الشهيد الصدر يتبنَّى القول بوجود دائرة من المعرفة (المعرفة الأوليّة) في الإنسان لا ترتبط بأيِّ وجهٍ بالحسِّ والتجربة. ويَنتج من ذلك أنَّ هذه المعارف لم يتمّ تلقيها من المجتمع وليس للمجتمع أيُّ تأثيرٍ فيها. وبهذا يظهر أنَّ جزءاً من المعرفة الإنسانيَّة يكون مستقلاً ومنفصلاً عن المجتمع والاجتماع.

مصادر المعرفة

يرى آية الله السيِّد الصدر في بعض المواطن من كتابه فلسفتن[٨] أنَّ جميع المعارف لا تُبتنى على الحسِّ والتجربة،

بل للعقل الإنسانيّ مساحةٌ من المعرفة المستقلَّة، وبهذا يظهر أنَّ بعض المعارف والإدراكات الأوليّة للعقل البشريّ قد تكون مستقلّةً تماماً عن المجتمع. وخلافاً لما يتبنَّاه (دوركهايم) من أنَّ المقولات العشر مستقاة من المجتمع ومن التجربة الاجتماعيَّة يرى آية الله الصدر التالي: «إنَّ المعارف البشريَّة لا ترتكز كلّها على الحسِّ والتجربة، لأنَّ المذهب العقليّ... يقرِّر وجود معارفَ أوليَّة ضروريَّة للعقل البشريّ، وهذه المعارف الضروريَّة لم تنشأ من الحسِّ ولا يبدو فيها شيء من التناقضات مطلقاً، فلا يُمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تُثار على الحسِّ والإدراكات الحسيَّة، وما دمنا نملك معارف في منجاة عن العاصفة فمن الميسور أن نُقيمَ على أساسها معرفةً موضوعيَّةً صحيحةً»[٩].

ومن الواضح أنَّ السيد الصدر يرى وجود سلسلةٍ من المعارف الضروريَّة لدى العقل البشريّ، وضرورته تعني مقارنتها للعقل بقطع النظر عن الارتباط بالمجتمع أو عدم الارتباط به. وثانياً، إنَّ هذه المعارف الضروريَّة ونظراً لكونها مصونةً عن الخطأ الناشئ من المعرفة الحسيّة والتجريبية، يُمكن أن تشكِّل أساساً ومستنداً للمعرفة الصحيحة والواقعيَّة. وبناء عليه فالكلام المذكور قد يتلاءم مع علم اجتماع المعرفة بنظرةٍ أولى وفي طور التكوّن، ولكنه لا ينسجم مع الصورة المفرِطة من علم اجتماع المعرفة حتماً، أي حيث تكون النسبيَّة حاكمة على أكثر المعارف البشريّة.

استقلال منطق التفكير

من الكتب المهمَّة والمعروفة للشهيد الصدر كتاب (الأسس المنطقيَّة للاستقراء). والموضوع المحوريّ في هذا الكتاب التعرّض لمسألة أنَّ في الفكر البشريّ نمطين من الاستدلال لهما الأصالة من بين أنماط

الاستدلال البشريّ:

١- الاستدلال عن طريق الاستنباط (القياس المنطقيّ).

٢- الاستدلال عن طريق الاستقراء.

إنَّ ما يتعرّض له الشهيد الصدر في كتابه هذا هو بيان دعوى أنَّ طريق الاستدلال الاستنباطيّ هو طريقٌ منطقيّ وأنَّ جذر هذا الاستدلال يرجع إلى نفي التناقض. وذلك خلافاً للاستدلال عن طريق الاستقراء، ففي هذا الاستدلال لا تناقض بين المقدّمات وكذب النتيجة، وهذا الذي جعل الدليل الاستقرائيّ ينتقل من حكم الخاص إلى حكم العام (من المقدّمات الجزئيَّة إلى النتيجة الكليَّة) وأمَّا في بُنيان الاستدلال المنطقيّ فلا مجال ولا مفرَّ من الاعتماد على مبدأ عدم التناقض[١٠].

نعم لا يرتضي الشهيد الصدر الاستقراء طبقاً لقواعد المذهب التجريبيّ، بل يرى لهذا الطريق أُسساً وقواعدَ خاصَّة وينظر إليه كمصدرٍ علميّ. ويسعى في كتابه هذا لبيان منطقٍ وطريقٍ صحيحٍ للاستدلال من قِبَل الذهن. وطريقة الاستدلال هذه تعتمد في الأساس على أصلٍ بديهيّ عقليّ سابقٍ (سابق على التجربة)؛ أي على أكثر القضايا بداهةً وهو أصل (استحالة التناقض) أي استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. وهذا الاتِّجاه يعني القول باستقلال منطق التفكير لا أقل في مستوىً من مستويات التفكير البشريّ. إذاً في دائرةِ العقل البشريّ ثمَّة مجالٍ لمعارف مستقلَّةٍ تماماً عن المجتمع، وهذا هو الدليل والمستند الوحيد لصحَّة الاستدلال البشريّ.

نعم لا نجد في كلمات الشهيد الصدر تعرّضاً للبُعد الميتافيزيقيّ من المعرفة، ولكن النقطة الرئيس التي نجدها في هذا الكتاب هو أنَّ كافَّة إمكانات المعرفة لا يمكن حصرها بالمحسوسات (الحسّ والتجربة)؛ أي

في كلام الشهيد الصدر لا نجد أيّ إشارة إلى أنَّ هذه المعارف القبليَّة لدى العقل لها بُعد ميتافيزيقيّ أو أنَّ أساسها ذهن الإنسان وهي من صنعه؛ أي هذا الاختلاف الذي شكَّل بداية ظهور البحث حول علم اجتماع المعرفة. والشهيد الصدر وإن لم يشر إلى هذا الأمر ولكنّه لا يرى أنَّ كافَّة إمكانات المعرفة تنحصر بالحس، وخلافاً لهيوم وأمثاله الذين ذهبوا إلى أنَّ أيَّ نوعٍ من المعرفة لا يخرج عن التجربة ـ بل هو يُثبت ذلك ـ وهذا يشكِّل دليلاً واضحاً على أنَّه وإن التزم في دراساته الفقهيّة والأصولية بأنَّ للمجتمع وللشؤون الاجتماعيَّة لدى الإنسان دوراً مهماً في فهم وتفسير النصوص، ولكن بملاحظة ما يتبنّاه من قواعد منطقيَّة وفلسفيَّة؛ أيّ مع ملاحظة رأيه في استقلال منطق الذهن وقبوله للدائرة المستقلَّة لدى العقل والمختصَّة به، يرى أنّ للمجتمع دوراً في المعرفة.

والأمر الآخر هو أنَّه وإن كان يرى أنَّ لعنصرَي الزمان والمكان تأثيراً على عمليَّة الاستنباط من الفقيه، ولكنَّه يتبنَّى أيضاً المعايير غير التاريخيَّة؛ أي لا يرتضي العقل التاريخيّ. ويرى أنَّ للبنية الاجتماعيَّة تأثيرها على العلوم والمعارف، وأنَّ لها تأثيرها على فهم الفقيه، وأنَّها تؤدّي إلى نوعٍ من الفهم الاجتماعي لديه (نعم مع فرض التفات الفقيه وقصده لذلك)، ولكن لا إلى الحدِّ الذي يَلتزم فيه بوجود علمٍ مناسب في كلِّ عصرٍ للبنيَة الاجتماعيَّة القائمة في ذلك العصر؛ لأنَّ مبانيه المنطقية ـ الفلسفية تمنع من تبنّيه لمثل هذا الرأي.

الهدف من حركة الاجتهاد

يرى آية الله الشهيد الصدر في دراسته التي حملت عنوان: (الاتِّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد) أنَّ الهدف من حركة الاجتهاد تمكين المسلم من تطبيق

النظريَّة الإسلاميَّة للحياة. ويذكر في صدد بيان ذلك أنَّ إدراك أبعاد الهدف بوضوح يتوقَّف على التمييز بين مجالين لتطبيق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة أحدهما تطبيق النظريَّة في المجال الفرديّ، والآخر تطبيق النظريَّة في المجال الاجتماعيّ. إذاً، في هذا القسم نجد نوعاً من النظر إلى الموضوع الذي نعالجه في دراستنا هذه أي بحث (علم اجتماع المعرفة) وإن كان ارتباطه بعلم اجتماع العلم أكثر. ويذكر الشهيد الصدر أنَّ: «حركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظريّة وإن كانت تستهدف كلا مجالَي التطبيق... ولكنَّها في خطّها التاريخيّ الذي عاشته على الصعيد الشيعيّ كانت تتَّجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب، فالمجتهد ــ خلال عمليَّة الاستنباط ــ يتمثَّل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يُريد أن يطبِّق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة على سلوكه، ولا يتمثَّل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن يُنشِئَ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام. وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعيَّة وملابساته التاريخيَّة، فإنَّ حركة الاجتهاد عند الإماميَّة تأسَّست منذ ولدت ـ تقريباً ـ عزلاً سياسيَّاً عن المجالات الاجتماعيَّة للفقه الإسلاميّ نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلاميَّة المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنّة، وهذا العزل السياسيّ أدّى تدريجيّاً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإماميَّة لحسابه، وتعمَّق على الزمان شعورها بأنَّ مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفرديّ»[11].

من الواضح بملاحظة هذا النصّ أنَّ الشهيد الصدر يرى دوراً للتاريخ وللمجرَيَات الاجتماعيَّة ـ التاريخيَّة في نوع الميل، وأنَّ تأثيره بالغ الأهميَّة في غلبة نوعٍ من الميل في الاجتهاد الفقهيّ

لدى الشيعة، وهذا هو سبب تلك النزعة الفرديَّة في حركة الاجتهاد هذه. إذاً، من وجهة نظره فإنَّ للتاريخ والظروف التاريخيّة تأثيرها في غلبة ميلٍ خاص في تفكير المجتهد أو حتَّى في بعض الموضوعات. ويذكر الشهيد الصدر لإثبات هذه الدعوى المتمثِّلة بوجود نوعٍ من النزعة الفرديَّة أمثلةً من المسائل التي عالجها الفقهاء والأصوليّون، فيرى في البحث الذي خاضه الأصوليّون حول (دليل الانسداد) أي انسداد باب العلم شاهداً على دعواه، فيقول: «إنَّنا ما دمنا نعلم بأنَّ في الشريعة تكاليفَ ولا يُمكننا معرفتها بصورة قطعيَّة، فيجب أن يكون المتّبع في معرفتها هو الظنّ. إنَّ هذه الفكرة يُناقشها الأصوليّون قائلين: لماذا لا يُمكن أن نفترض أنَّ الواجب على المكلف هو الاحتياط في كلِّ واقعةٍ بدلاً عن اتِّخاذ الظنِّ مقياساً؟ وإذا أدّى التوسّع في الاحتياط إلى الحرج فيُسمح لكلِّ مكلّف بأن يقلّل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدّي إلى الحرج. انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفرديَّة إلى الشريعة، فإنَّ الشريعة إنَّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، وأمَّا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يُمكن ذلك بشأنها لأنَّ هذا الفرد أو ذاك قد يتمّ سلوكه على أساس الاحتياط، وأمَّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تُقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والتجاريَّة والسياسيَّة على أساس الاحتياط»[١٢].

وفي بعض عبارات الشهيد الصدر حول النزعة الفرديَّة لدى فقهاء الشيعة ثمَّة موضوعات ذات أهميَّةٍ بالغةٍ: «وقد امتدّ أثر الانكماش وترسّخ النظرة الفرديَّة للشريعة إلى طريقة فهم النصِّ الشرعيّ أيضاً، فمن ناحيةٍ أهملت في فهم النصوص

شخصيَّة النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبيّ ﷺ مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو إمَّا في نهي تحريمٍ أو نهي كراهةٍ عندهم مع أنَّه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبيّ ﷺ بوصفه رئيساً للدولة فلا يُستفاد منه الحكم الشرعيّ العام.

ومن ناحيةٍ أخرى لم تُعالَج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتّخاذ قاعدةٍ منه، ولهذا سوَّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفةٍ له»[١٣].

يوضح هذا الكلام أنَّ الظروف التاريخيَّة ـ الاجتماعيَّة قد تلقي بظلّها على غالب الفقهاء؛ كما سيطرت النزعة الفرديَّة على ذهن جماعة الفقهاء الشيعة.

والشهيد الصدر هو من الفقهاء الذين يرون لعنصرَي الزمان والمكان تأثيراً مهماً للغاية ودوراً رئيساً. ويظهر الشهيد الصدر اهتماماً بموضوع المجتمع وارتباط الموضوعات الفقهيَّة بالمجتمع (كما هو الملاحظ في كلماته). ويرى أهميَّة ملاحظة الجنبة الاجتماعيَّة في الموضوعات حتّى في فهم النصوص الدينيّة من خلال ارتباطها بالظروف الاجتماعيّة المحيطة: «سوف يتحوَّل فهم النصوص وتؤخذ فيه كلُّ جوانب شخصيَّة النبي ﷺ والإمام بعين الاعتبار، كما سترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس بل على أساس فهم ارتكاز اجتماعيّ للنصّ... فإنّ للنص بمفهومه الاجتماعيّ مدلولاً أوسع من مدلوله اللغويّ في كثيرٍ من الأحيان»[١٤].

وطبقاً لهذا البيان فإنّ للمفاهيم الواردة في النصوص مضافاً إلى مفهومها اللغويّ (الظهور البدويّ) وبلحاظ بعض المفاهيم الأخرى وفي غالب الأحيان معنىً أوسع من المعنى اللغويّ والسطحيّ. ومن الطبيعيّ أنّنا ومن خلال فهم وتصوّر هذه المفاهيم

الثانويّة (الاجتماعيّة) سوف يتبدَّل اتِّجاه نظرة الفقيه إلى الحكم. إذاً، للظروف الاجتماعيّة دور مهم وبنَّاءٌ في حركة الفقيه.

وفي تتمَّةِ بحثه حول الاتِّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد يُشير الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر إلى بدايات التطوّر أو التوسّع في الهدف فيقول: «وبعد أن سقط الحكم الإسلاميّ على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإماميّة بالخصوص، بل لقد شملت عمليَّة العزل السياسيّ التي تمخض عنها الغزو الكافر الإسلام ككلّ والفقه الإسلاميّ بشتّى مذاهبه، وأقيمت بدلاً عن الإسلام قواعد فكريَّة أُخرى لإنشاء الحياة الاجتماعيَّة على أساسها واستبدال الفقه الإسلاميّ بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكريّة.

وقد كان لهذا التحوَّل الأساسيّ في وضع الأمَّة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإماميَّة؛ لأنَّ هذه الحركة أحسَّت بكلِّ وضوحٍ بالخطر الحقيقيّ على كيان الإسلام ونفوذه السياسيّ والعسكريّ وقواعده الفكريّة الجديدة، وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجةٍ استطاع أن يجعلها تتمثَّل الكيان الاجتماعيّ للأمَّة الإسلاميَّة... وهذا ما نَلحظ بداياته بوضوحٍ في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإماميَّة وما تمخَّض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصاديّ في الإسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعيّ في الإسلام»[١٥].

وفي هذا الكلام نجد أنَّ الشهيد الصدر ومن خلال ملاحظته للدور الخاص والمهمّ للظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة يُثبت كيف أنّ للظروف الخاصة السياسيّة والثقافيّة المعاصرة للفقهاء تأثيرها على الهدف المنشود من قِبَلِهم، وتأثير ذلك تبعاً على

موضوعات علم الفقه ومسائله. وبناءً عليه فإنّ ذهنيَّة الفقيه وتأثير هذه الذهنيَّة على آرائه واجتهاده ترتبط بالظروف التاريخيّة والأوضاع الاجتماعيَّة الخاصّة، وهذا هو معنى تأثير المجتمع على العلم وعلى المعرفة أيضاً. نعم لا نُغفل هنا ذكر أمرٍ وهو أنّه وبالنظر إلى المباني الفلسفيّة المتبنَّاة من قِبَل الشهيد الصدر فإنَّه يتبنَّى القول بوجود الحقيقة المطلَقة، العامّة، النفس أمريَّة، ولا يرتضي النسبيّة، ومن يُدرِك المباني الفلسفيَّة للشهيد الصدر سوف يصل بوضوح إلى أنَّه لا يلتزم القول بوجود نوع من النسبيّة في الفقه الشيعيّ[١٦].

تأثير شخصيَّة المجتهد على عمليَّة الاجتهاد

المسألة المهمَّة والرئيسة في اكتشاف أيِّ نظامٍ (كالنظام الاقتصاديّ في الإسلام) هو خطر تأثير شخصيَّة المجتهد على عمليَّة الاجتهاد؛ وذلك لأنَّ عمليَّة الاكتشاف كلَّما ابتعدت عن الذاتيَّة من قِبَل المجتهد والمكتَشِف كانت أقرب إلى الموضوعيَّة، وكانت أدقّ في الاكتشاف، وكان نصيبها التوفيق في الاكتشاف. ويشتدّ الخطر ويتفاقم، عندما تَفصل بين الشخص المُمارِس والنصوص التي يُمارسها فواصل تاريخيَّة وواقعيَّة كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش المُمارس واقعاً مخالفاً كلَّ المخالفة لطريقة النصوص في علاجها، كالنصوص التشريعيَّة والمفهوميَّة المرتبطة بالجوانب الاجتماعيَّة من حياة الإنسان. ولأجل هذا كان خطر الذاتيَّة على عمليّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكام أُخرى فرديّة (كوجوب التوبة على المذنب)[١٧]. وبناء عليه يرى الشهيد الصدر أنَّ الاجتهاد هو نوعٌ من المعرفة المتطوِّرة، وأنَّها متى ارتبطت بالموضوعات والمسائل الاجتماعيّة فإنّ احتمال خطأ

المجتهد أقوى بمراحل.

ومن جهةٍ أُخرى، لو أنَّنا تمكنّا من أن نجد في كلمات الشهيد الصدر ما يدلّ على كون الشخصيّة هي مقولة اجتماعيّة، وأنَّها أمرٌ اجتماعيّ وليست مقولةً نفسيّةً فقط، فإنّ بإمكاننا حينئذ أن ننسب شيئاً من الاعتقاد بعلم اجتماع المعرفة للشهيد الصدر. ولكنَّ الشهيد الصدر لم يتعرَّض لهذا الأمر بشكلٍ مباشر. فمعرفة موقف الشهيد الصدر من هذا الأمر تتوقَّف على معرفة نظرته إلى الشخصيَّة وأنَّها هل تُبتنى أساساً على المجتمع أو تتأثَّر بالمجتمع وبالعلاقات الاجتماعيّة كحدٍّ أدنى؟ وبهذا يُمكننا أن نحدِّد تبنّيه لنوعٍ من علم اجتماع المعرفة.

وكلام الشهيد الصدر المتلخّص في العبارة التالية: «خطر الذاتيّة على عمليَّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكام أُخرى فرديَّة»، ومن خلال التفسير الخاص لكلامه يُمكننا أن نستكشف موافقته على تأثير الاجتماعيَّات في المعرفة؛ وبيان ذلك أنَّ اختلاف العصور والحياة المتبدِّلة للإنسان سوف تؤدِّي إلى وجود فهمٍ عصريٍّ لدى الإنسان، والإنسان لا بدّ وأن يَخضع لهذا التأثير في عمليَّة الفهم والتفسير للنصوص المتعلّقة بالماضي. إذاً، للتاريخ الناظر إلى المتغيّرات الاجتماعيَّة تأثيره في فهم الإنسان وفي معرفته، ويترتَّب على ذلك أنَّ للمجتمع تأثيره على المعرفة. ويُشير الشهيد الصدر في بحثَي (الاجتهاد) و (تأثير شخصيَّة المجتهد) ضمن بيانه للعوامل المؤثِّرة إلى عواملَ أربعة، وبعض هذه العوامل يرتبط ببحثنا الفعليّ. وهذه العوامل عبارة عن:

أ ـ تبرير الواقع.

ب ـ دمج النصّ ضمن إطار خاص.

ج ـ تجريد الدليل الشرعيّ من ظروفه وشروطه.

د ـ اتِّخاذ موقفٍ معيَّن بصورة

مسبَقةٍ تجاه النصّ[١٨].

وفي معرض حديثه عن العامل الأوَّل أي (تبرير الواقع) فإنَّ ما يذكره الشهيد الصدر يرتبط إلى حدٍّ ما وبنحو المطابقة بموضوع بحثنا. ويَذكر في هذا المجال التالي: «إنَّ عمليّة تبرير الواقع هي: المحاولة التي يَندفع فيها الممارس ـ بقصدٍ أو بدون قصدٍ ـ إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرِّر الواقع الفاسد الذي يَعيشه المُمارس، ويعتبره ضرورةً واقعةً لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكِّرين المسلمين، ممَّن استسلم للواقع الاجتماعيّ الذي يَعيشه، وحاول أن يُخضع النصَّ للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ، فتأوَّل أدلَّة حرمة الربا والفائدة وخرج من ذلك بنتيجةٍ تواكب الواقع الفاسد، وهي: إنَّ الإسلام يَسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفةً، وإنَّما يَنهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً، يتعدَّى الحدود المعقولة كما في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾»[١٩].

ويُجيب الشهيد الصدر عن هذا الاتِّجاه بقوله: «الحدود التي أَلِفَها هذا المتأوِّل من واقعه في حياته ومجتمعه. وقد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة»[٢٠].

وبناءً عليه فإنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّ العلاقات الاجتماعيَّة من الممكن أن يكون لها تأثيرها بنحوٍ لا شعوريّ على فهم ومعرفة المجتهد. نعم يَظهر من كلماته أنَّ بالإمكان الحذر من الوقوع في هذا الأمر، والتوصّل بعيداً عن الظروف الاجتماعيَّة إلى فهمٍ مستقلٍّ (كما توصَّل هو إلى هذا الفهم من خلال موقفه كناظرٍ من الخارج إلى هذا الموضوع): «ولو أراد هذا المتأوِّل أن يعيش القرآن خالصاً، وبعيداً عن إيحاءات الواقع المُعاش وإغرائه، لقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ

رُءُوسُ أَمْـوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُـونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾»[٢١].

وأمَّا فيما يرتبط بالعامل الثاني أي (دمج النصّ ضمن إطارٍ خاصّ) فيذكر التالي: «دراسة النصِّ في إطارٍ فكريٍّ غير إسلاميّ. وهذا الإطار قد يكون منبثِقاً عن الواقع المُعاش، وقد لا يكون. فيُحاولُ المُمارس أن يَفهم النصّ ضمن ذلك الإطار المعيّن، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره، أو لا تصطدم به على أقلّ تقدير»[٢٢].

والمثال المُلفِت الذي يذكره في هذا المجال هو التالي: «وقد كتب فقيهٌ، معلِّقاً على النصِّ القائل: بأنَّ الأرض إذا لم يعمِّرها صاحبها أخذها منه وليّ الأمر واستثمرها لحساب الأمّة: إنَّ الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية، فإنَّها تخالف الأصول والأدلَّة العقليَّة. وهو يعني بالأدلة العقليَّة: الأفكار التي تؤكِّد قدسيَّة الملكيَّة».

ويرى الشهيد الصدر أنَّ هذا الاستنباط يخضع لإطارٍ فكريّ مستعارٍ، وإلا فلا دليلَ عقليّاً على قدسيَّة الملكيّة الفرديّة، بل الملكيّة الفرديّة ليست سوى علاقة اجتماعيَّة بين المال والفرد، والعلاقة الاجتماعيَّة ليست إلا مجرَّد فرضٍ واعتبار[٢٣].

إذاً، طبقاً لرأي الشهيد الصدر فإنَّ المفاهيم الاجتماعيَّة تُبتنى على المجتمع الفرضيَّات المسبَقة والأُطر النظريَّة المتبنَّاة من قبل الباحث والمجتهد. نعم الباحث والمجتهد لا مفرَّ له من الخضوع إلى أن تكون عمليَّة الفهم ضمن هذا الإطار، وهذا هو السبب الموجب للخطأ في الفهم. وبناءً عليه فإنَّ ههنا نوعاً آخر من التأثير للذهنيَّة المسبَقة المبنيّة على أساس الفهم الاجتماعيّ على فهم الباحث والفقيه.

ومن جملة الأمور التي لها تأثيرها على عملية الاستنباط ما يطلق عليه تسمية (الإطار اللغويّ). نعم هذه المسألة تَندرج تحت العامل الثاني أي (دمج النصّ ضمن إطارٍ خاص). ويرى الشهيد الصدر هنا الحالة التالية:

«إذا كانت الكلمة الأساسيَّة في النصِّ لفظاً مشحوناً بالتاريخ أي ممتدّاً ومتطوِّراً عبر الزمن... فمن الطبيعيّ أن يُبادر المُمارس بصورة عفويَّة إلى فهم الكلمة، كما تدلّ عليه في واقعها، لا في تاريخها البعيد. وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمر الكلمة، ونِتَاجاً لغويّاً لمذهبٍ جديد، أو حضارةٍ ناشئة. ولأجل ذلك يجب عند تحديد معنى النصّ الانتباه الشديد إلى عدم الاندماج في إطار لغويٍّ حادث، لم يعش مع النصّ منذ ولادته»[٢٤].

إذاً، وكما نُلاحظ، فإنَّ المكوِّنات اللغويَّة (ومن ذلك المعنى اللغويّ للكلمات) يتأثَّر بالمتغيّرات الاجتماعيَّة، وكم تغلب المعاني الثانويَّة للكلمات والمتأثِّرة بالتاريخ على المعاني اللغويَّة. وحيث كانت هذه المكوّنات تشكِّل عناصر أساسيَّة في عمليَّة الاستنباط وتفسير النصّ، فإنّ هذا يعني أنَّ للمجتمع تأثيره في المعرفة الإنسانيَّة. ولكن ما ينبغي أن نُلفِتَ النظر إليه هنا هو أنَّ الشهيد الصدر يَسعى في هذه المسألة إلى جعل مثل هذا التأثير غير ضروريّ ولا جبريّ؛ أي إنّ المجتمع والفهم المعاصر والمرتبط بالتاريخ وبالمتغيِّرات وإن كان له تأثيره على الاستنباط من قبل الفقيه، ولكنَّه يشكِّل جزءاً ونوعاً من الخطأ الذي يقع فيه الذهن خلال ممارسة الفهم، وهو في الوقت نفسه يشكِّل منطقاً للفهم المستقلّ والاجتناب عنه أمرٌ ممكنٌ. وأحدُ الأدلَّة على هذه الدعوى هو أنَّ الشهيد الصدر يقوم بالبحث عن العوامل الذاتيَّة المؤثِّرة على الاجتهاد، ليجعلَ منها طريقاً لمنع نفوذ الخطأ عند الالتفات إليها، والاحتراز عنها بعد التعرُّف إليها. والشاهد على ذلك ملاحظة جزءٍ من كلامه يقول فيه: «لأنَّ النصوص لا تبرز ـ في الغالب ـ مضمونها التشريعي أو المفهوميّ ـ الحكم أو المفهوم ـ إبرازاً صريحاً محدَّداً، لا يقبل الشكَّ في أيِّ جهةٍ من جهاته، بل كثيراً ما ينطمس المضمون أو تبدو

المضامين مختلفة وغير متَّسقة... نريد في هذا الضوء أن نقرِّر حقيقةً عن المذهب الاقتصاديّ، ونحذر من خطرٍ قد يقع خلال عمليَّة الاكتشاف»[٢٥].

وأمَّا العامل الثالث أي (تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه) فيذكر الشهيد الصدر في تحديده لهذا العامل من عوامل الخطأ التي يقع فيها المجتهد في عمليَّة الاستنباط مستفيداً من الدليل الشرعيّ المعروف بـ (التقرير) التالي: «في بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوكٍ اقتصاديٍّ معيَّن، ويحسُّ بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه، إلى درجةٍ يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده، والظروف المؤقَّتة التي مهَّدت له. فيخيَّل له أن هذا السلوك أصيل، حادثة، أو من الممكن أن يكون كذلك على أقل تقدير. ولنذكر لذلك على سبيل المثال: الإنتاج الرأسمالي في الأعمال والصناعات الاستخراجيّة، فإنَّ الواقع اليوم يغصّ بهذا اللون من الإنتاج، الذي يتمثَّل في عمل أجراء يستخرجون الموادَّ المعدنيَّة من ملح أو نفط، ورأسماليّ يدفع إليهم الأجور... ويؤمنون على أساس هذا التصوّر: بأنَّ هذا النوع من الإجارة كان موجوداً في عصر التشريع... إنّ هؤلاء الذين يستدلّون بدليل التقرير على صحَّة تلك الإجارة ومقتضياتها لم يعيشوا عصر التشريع، ليتأكَّدوا من تداول هذا النوع من الإجارة في ذلك العصر»[٢٦].

إذاً، في عمليَّة الاستنباط يحمل المجتهد نوعاً من المعرفة المرتبطة بمجالٍ خاصٍ يرى فيه أنَّ نوعاً من الظروف الاجتماعيّة والعلاقات الاجتماعيّة في عصره لها الأصالة، ولعلَّه يَصل بها إلى عصر التشريع، ثمَّ يستفيد من دليل السنّة (التقرير) نوعاً من العلاقة المنسوبة إلى الشرع. وكما هو الملاحظ فإنَّ هذا النوع من الخطأ في الفهم يرجع إلى المجتمع، ولكنَّ الشهيد الصدر يرى في الوقت ذاته أنّ

بإمكان المجتهد الاحتراز عنه، أي إنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّه لا وجود لعلاقة جبريَّة بين المجتمع والمعرفة.

وأمَّا العامل الرابع أي (اتِّخاذ موقفٍ معيَّنٍ بصورةٍ مسبَقةٍ تجاه النصّ) وهو العامل المرتبط بالاتِّجاه النفسيّ المسبَق لدى المجتهد عن النصّ فإنَّ هذا العامل هو أيضاً من العوامل التي تشكِّل خطراً على عمليَّة الاستنباط. والمراد من هذا العامل أن يتَّجه المجتهد إلى النصِّ من خلال الذهنيَّة الخاصَّة التي يمتلكها. والأمر المهم في هذا المجال هو أنَّه قد يصل الأمر إلى أنَّنا لا يُمكننا الحديث عن الصحّة القطعيَّة للنصِّ، يقول: «حتَّى لو تأكَّدنا أحياناً من صحّة النصّ، وصدوره من النبيّ أو الإمام، فإنَّنا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوّه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تُلقي عليه ضوءاً»[٢٧].

وكلام الشهيد الصدر هذا يَقترب بشكلٍ كبيرٍ من مباحث الهرمنيوطيقيا. ولعلَّ بالإمكان أن ننسب إليه القول بوجود نوعٍ من الفهم العصريّ اعتماداً على هذا الكلام. والمُستفاد من هذا الكلام أنَّ فهمنا ومعرفتنا عن نصٍّ ما يَبقى محدوداً بمقتضيات زماننا، وهذه المقتضيات لا تخرج عن المجتمع وعن العلاقات الاجتماعيّة الحاكمة في عصرنا. إذاً، بهذا اللحاظ فإنَّ فهمنا ومعرفتنا تخضع لتأثير الظروف الاجتماعيَّة المهيمنة، بل إنّ ذلك يتمُّ بنحوٍ جبريّ.

نعم هذه التعابير قد تكون محكومة لنوعٍ من الجبر؛ أيّ إنَّ هذه التأثيرات حتميَّة في مستويات من الفهم البشريّ، بمعنى أنَّ أيَّ مجتهدٍ وباحثٍ لا يمكنه أن يخرج عن الأفق الذهنيّ المتعلِّق بالمحيط الاجتماعيّ الذي يعيش فيه، وهذا هو عين علاقة المجتمع بالمعرفة، بل ليس هذا سوى تبنٍّ للحد الأدنى من علم اجتماع المعرفة. وبناء عليه نجد شواهد على

أنَّ الشهيد الصدر يتبنَّى وإلى حدٍّ ما علم اجتماع المعرفة، إلا أنَّ يكون مراده من المحيط الذهنيّ ودائرة معرفة اللغة ما يكون غير مرتبطٍ بالخارج ولا بالاجتماعيَّات ولكن هذا ما لم يذكره، فالاحتمال الأوَّل هو الأقوى.

ملاحظة الأبعاد الاجتماعيّة للنصّ

في معرض حديثه عن أحد الفقهاء يُلفِت الشهيد الصدر النظر إلى مسألةٍ يرى أنَّ غالب الفقهاء قد غَفِلوا عنها. وهذه المسألة تتمثَّل في إثبات أنَّ المدلول الاجتماعيّ للنصّ شيءٌ مختلفٌ ومتمايزٌ عن المفهوم اللغويّ واللفظيّ للنصِّ الشرعيّ، وأنَّ الفهم والتفسير الاجتماعيّ للنصِّ الدينيّ هو عنصرٌ أساس في عمليّة الاجتهاد. ويذكر في هذا المجال التالي: «هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائيّ له بكلِّ حدوده وأبعاده، إذا أحصى الدلالات اللفظيّة من وضعيَّة وسياقيَّة، واستوعب المُعطَى اللغويّ للنصّ؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أنَّ هذا الشخص الذي يُحاول فهم النصِّ الشرعيّ إنسانٌ لغويٌّ فحسب، أي إنسان تلقَّن اللغة وحياً وإلهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعيَّة والسياقيَّة وليست له أيُّ خبرةٍ من نوعٍ آخر، فإنَّ هذا الإنسان اللغويّ الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغويَّة سوف يَنتهي عمله في فهم النصِّ عند جمع الدلالات الوضعيَّة والسياقيَّة وتحديد الظهور اللفظي على أساسها.

والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يُحاول فهم النصّ قد عاش الحياة الاجتماعيَّة مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتيَّة، فإنَّ الأفراد الذين يَعيشون حياةً اجتماعيّةً من هذا القبيل تتكوَّن

لديهم خبرة مشتركة، وذهنيَّة موحَّدة، إلى جانب ما يتميّز به كلُّ فردٍ من خُبرات، واتِّجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنيَّة الموحَّدة تشكِّل أساساً لمرتكزاتٍ عامَّة وذوقٍ مشترَك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني، والمرتكَزات العامَّة والذوق المشترك في المجال التشريعيّ والتقنينيّ هو ما يُطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع.

فيقولون مثلا: إنَّ الدليل إذا دلّ على أنَّ من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه، نفهم منه أنّ كلّ من حاز شيئاً من الثروات الطبيعيّة الخام ملكه، دون فرق في ذلك بين الماء والخشب وغيرها؛ لأنَّ مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب. مثالٌ آخر: إذا جاءت الرواية في ثوبٍ أصابه ماءٌ تنجَّس وأُمرت بغسل الثوب أو شيءٍ آخر؛ لأنَّ مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنيَّة العرفيَّة العامَّة لا تقبل أن تنجيس الماء المتنجِّس خاصٌّ بالثوب، فالثوب يُعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد.

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر عن ذهنيَّةٍ موحَّدة، وارتكازٍ تشريعيّ عامٍ، على ضوئه يَحكم الفقيه بأنَّ الشيء الذي يُناسب أن يكون موضوعاً للتملُّك بالحيازة أو للتنجّس بالماء أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظيَّة، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعيّ للنصّ.

وهكذا نعرف أنَّ الفهم الاجتماعيّ للنصِّ معناه فهم النصِّ على ضوء ارتكازٍ عام يَشترك فيه الأفراد نتيجةً لخبرةٍ عامَّة وذوقٍ موحّد، وهو لذلك يَختلف عن الفهم اللفظيّ واللغويّ للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعيَّة والسياقيَّة للكلام.

ويأتي دور الفهم الاجتماعيّ للنصّ حين ينتهي دور الفهم اللفظيّ واللغويّ له. فإنَّ الفقيه في الدرجة الأولى يحدِّد المُعطَى اللغويّ واللفظيّ للنصّ، ثمَّ بعد أن يعرف معنى اللفظ يُسلِّط عليه الارتكاز الاجتماعيّ ويدرس المعنى بالذهنيَّة الاجتماعيَّة المشتركة، (مناسبات الحكم والموضوع) فيظهر له من النص أشياء جديدة»[٢٨].

من الواضح بناءً على هذا الكلام أنَّ الذهنيَّة المشتركة التي تحصل لدى الإنسان بسبب الحياة الاجتماعيَّة ـ والتي يراها الشهيد الصدر أمراً عرفيّاً ـ لها دورٌ أساسٌ في فهم النصّ وفي العمليَّات العلميَّة للفقيه. بل إنَّ ملاحظة هذه الجنبة الاجتماعيّة وإدارك هذا النوع من الإدراك المشترك هو الذي يجعل الفقيه متمكناً من الوصول إلى الرأي الصحيح والمراد الواقعيّ للنصّ. ومن هنا يمكن الحكم بأنَّ الشهيد الصدر يرى أنَّ بعض أبعاد الحياة الاجتماعيّة (المعارف المشتركة والارتكاز العام) لها تأثيرها على معرفة الإنسان (الفقيه والباحث) وفهمه. وهذا الأمر يُمكن استكشافه بوضوحٍ من النصِّ التالي للشهيد الصدر: «الخبرة المشتركة والذهنيَّة الموحَّدة تشكِّل أساساً لمرتكزاتٍ عامّةٍ وذوقٍ مشتركٍ في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعيّ والتقنينيّ»[٢٩].

بل إنَّ المستفاد من كلامه أنَّ خصوصيَّة الذهنيَّة المشتركة ليست خصيصة العقل البشريّ، بل هي نتاج الحياة الاجتماعيَّة؛ أي إنَّ هذا النوع من التلقِّي لم ينشأ من المنطق المستقلِّ للعقل، بل هو فهم يحصل لدى العقل بسبب العلاقات الاجتماعيَّة. وعلى فرض صحَّة هذا النوع من الاستظهار من كلمات الشهيد الصدر فإنَّه لا شكَّ في أنَّ هذا الرأي فضلاً عن كونه لا يتنافى مع علم اجتماع المعرفة في صورته المعدَّلة كحدٍّ أدنى، فهو ينسجم تماماً مع هذا الشكل المعدَّل من علم اجتماع المعرفة.

دائرة الفهم الاجتماعيّ المستفاد من النصوص

يرى الشهيد الصدر أنَّ (الشيخ محمَّد جواد مغنيّة) هو أوَّل من بنى في الفقه أوسع نظريَّة لعنصر الفهم الاجتماعيّ للنصّ، يُعالج فيها بدقَّةٍ وعمق الفرق بين المدلول اللغويّ ــ اللفظيّ للنصِّ، والمدلول الاجتماعيّ ويحدّد للمدلول الاجتماعيّ حدوده المشروعة[٣٠].

ويَنقل الشهيد الصدر عن كتاب فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام للشيخ محمَّد جواد مغنيَّة قاعدةً تعيّن حدود الفهم الاجتماعيّ للنصِّ الذي يجوز الاعتماد عليه في استنباط الحكم من النصّ، وتتلخَّص القاعدة فيما يلي: إذا كان النصُّ مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس لغويٍّ ولفظيٍّ فقط، ولا يجوز أن يُفهم على أساس ارتكازٍ اجتماعيّ مسبَق؛ لأنَّ نظام العبادات نظام غيبيّ لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعيّة ولا صِلَة لها به، وأمَّا إذا كان النصُّ مرتبطاً بمجالٍ حياتيّ اجتماعيّ من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم الاجتماعيّ للنصّ؛ لأنَّ للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيَّتهم التي حدَّدتها الخبرة والتعايش[٣١].

إرجاع الفهم الاجتماعيّ لأصل حجيَّة الظهور

يوجّه الشهيد الصدر هذا النوع من الفهم الاجتماعيّ للنصوص من خلال إرجاعه إلى أصل حجيَّة الظهور، والتي هي أمر عقلائيّ ثابتٌ ومستدَلٌّ عليه. ويذكر الشهيد الصدر في بيانه لذلك التالي: «أمَّا المبرِّر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعيّ في فهم النصِّ فهو نفس مبدأ حجيّة الظهور؛ لأنّ هذا الارتكاز يُكسِبُ النصَّ ظهوراً في المعنى الذي يتّفق معه، وهذا الظهور حجّة لدى العقلاء كالظهور اللغويّ؛ لأنّ المتكلّم بوصفه فرداً لغوياً يُفهم

كلامه فهماً لغوياً، وبوصفه فرداً اجتماعيّاً يُفهم كلامه فهماً اجتماعيّاً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم»[٣٢].

والملاحظ في كلام الشهيد الصدر أنَّ هذا الفهم الاجتماعيّ الذي نجده متداولاً في كلمات الكثير من الفقهاء والأصوليِّين تحت عنوان (العرف وارتكاز العقلاء) ونحو ذلك، هو نوع من الدلالة ــ إلى جانب الدلالة الوضعيَّة والسياقيَّة ـ يَظهر من النصّ ومن الكلام. وأصل حجيَّة الظهور الذي هو المستمسك لإثبات سائر الدلالات والاعتماد عليها هو الدليل على إثبات هذا النوع من الدلالة أيضاً وهي تتساوى مع سائر الدلالات ولها نوع ارتباطٍ بها. ولذا لعلَّ بالإمكان توضيح رأي الشهيد الصدر بالنحو التالي: للمجتمع والعلاقات الاجتماعيَّة الحاكمة نفوذ عن طريق اللغة في المعرفة واستظهار الإنسان. وبناء عليه فإنَّ للمجتمع تأثيراً

الهوامش:

[١] علي زاده، عبد الرضا، حسين اژدری زاده و مجيد كافی، جامعه شناسی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٣، ص ٢٥.

[٢] milieu social condition

[٣] Ideal or spritual factors

[٤] الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٥٤٧، طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر، ١٤٢٦ هـ. ق.

[٥] لمزيد تفصيل راجع، المصدر، نفسه، ص ٥٤٨.

[٦] م. ن، ٥٤٨.

[٧] م. ن. ٥١٥.

[٨] لم يتعرض السيد الصدر في كتابه فلسفتنا لمسائل علم اجتماع المعرفة. نعم هذا الكتاب يشتمل على مطالب ترتبط بنظرية المعرفة كالتصور والتصديق، الفلسفة الماركسية، التجربة، التشكيك، النسبيّة، نسبيّة كانت، النسبية الذاتية. نعم لا يتعرض في هذا الكتاب لعوامل وأسباب المعرفة، ليكون منشأ للقول بتبنّيه لعلم اجتماع المعرفة، فهذه الكتاب تُبتنى أسسه على المباني المنطقية، ولا وجود لعلم اجتماع المعرفة طبقاً للحداثويين.

[٩] الصدر، السيد محمّد باقر، فلسفتنا، ص ٧، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠.

[١٠] الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء.

[١١] الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد محمد الحسيني، مقالة الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ص ١٥٦.

[١٢] م. ن، ص ١٥٧

[١٣] م. ن، ص١٥٧-١٥٨.
[١٤] م. ن، ص ١٥٩
[١٥] م. ن، ص ١٥٥
[١٦] رعاية للاختصار نرجع القراء إلى كتب الشهيد الفلسفية.
[١٧] الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، ص ٣٨٤، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٢ هـ. ق.
[١٨] م. ن.
[١٩] الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، ص ٣٨٤.
[٢٠] م. ن.
[٢١] م. ن.
[٢٢] م. ن، ٣٨٥.
[٢٣] م. ن.
[٢٤] م. ن، ص ٣٨٧
[٢٥] م. ن، ص ٣٨٣
[٢٦] م. ن، ص ٣٩١
[٢٧] م. ن، ص ٣٩٦
[٢٨] الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد السيد محمد الحسيني، مقالة الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ص١٦٢-١٦٤.
[٢٩] م. ن، ص ١٦٣.
[٣٠] م. ن، مقالة الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، ص ١٦٠.
[٣١] م. ن، ص ١٦٤.
[٣٢] م. ن، ص ١٦٥.

السيد على عباس الموسوي
باحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

المباني المعرفيَّة لعلم الكلام

عند السيِّد عبد الحسين شرف الدِّين

تمهيد

شكّلت كتب الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مرجعاً مهماً للحوار المذهبي، ولا سيّما كتابه "المراجعات"، وإن كان غالب كتبه، إن لم نقل جميع ما وصل إلينا منها، يتناول مسائل الخلاف المذهبي بنقد موضوعي، وأسلوب رصين، ولغة أدبية امتاز بها السيد شرف الدين خصوصاً وعائلة شرف الدين الموسوي عموماً.

وحيث إن المسائل المذهبية الخلافية كانت تشتمل على الأُصول والفروع، فإن كتب السيد شرف الدين تناولت كلا الأمرين من دون فصل بينهما. والقيام بقراءة لكتب السيد شرف الدين، كما يمكن أن يكون لملاحظة أسلوبه الحواري ومنهجه في الحوار المذهبي، يمكن أن يكون لملاحظة المباني المعرفية التي يبني عليها وعلى أساسها كان ما خطه يراعه، وهذه المباني قد نجدها في المسائل الفقهية،

وقد نجدها في المسائل التاريخية، وقد نجدها في المسائل الكلامية، وقد يحصل التداخل بين هذه الثلاث. وما يهمنا هنا هو ملاحظة المباني المعرفية لعلم الكلام عند السيد شرف الدين.

ومما لا شك فيه أن مؤلفات السيد شرف الدين قد تمحورت في قضايا الخلاف المذهبي، وضمن إطار الحوار المذهبي، وهذا من الطبيعي أن يفرض نفسه على آلية البحث هنا، أي إن ما سنحاول استكشافه من كتب السيد شرف الدين حول مبانيه المعرفية، سوف يبقى محكوماً، للإطار الذي كان يتعاطى معه بما يفرضه من أسلوب ومنهج.

تقسيم البحث

لن نخرج، في تقسيم البحث، عن المعروف من كون الأدلة الأربعة هي أهم عناصر إثبات البحث الكلامي، وتقسيمنا سوف يكون ضمن الترتيب المتعارف عليه: الكتاب، فالسنة، فالإجماع، فالعقل.

النقطة الأولى: الكتاب الكريم

لقد بحث السيد عبد الحسين شرف الدين في مرجعية القرآن الكريم بوصفه نصّاً إلهيّاً ضمن أمور منها:

الأول: إن الخصوصية التي يملكها القرآن، في الحوار المذهبي، هي كونه نصّاً قطعياً متفقاً عليه بين الفريقين، ولكن هذا الاتفاق لم يسلم من محاولة بعضهم "الخدشة" به عبر رمي الشيعة بالقول بالتحريف، وأن القرآن قد سقطت منه آيات. ومن هنا يتصدى السيد شرف الدين للردّ على مقولة هؤلاء، مثبتاً قطعية هذا النص الإلهي، مفنِّداً القول بتحريفه. ولإثبات هذه القضية تمسّك السيد شرف الدين بطرق متعددة هي:

١ - التواتر

يتحدث السيد شرف الدين عن وجود تواتر على صحة النص القرآني الموجود بتمامه، بحروفه وكلماته وحركاته وسكناته، وهذا التواتر الذي

يصفه بأنه قطعي يرى أنه ورد بطرق الإمامية، وعن أئمة الهدى، وذلك يدحض دعوى المدَّعي، فإن الشيعة تتبع الأئمة من آل رسول الله ﷺ الذين رفعوا هذا النص الإلهي عن جدهم الرسول ﷺ عن المولى عزّ وجلّ[1].

ولعل شدَّة هذه التهمة على الشيعة ووضوح بطلانها، يدفعان السيد شرف الدين إلى أن يكون شديد اللهجة في النكير على الاتهام بالتحريف، إذ يقول: "وكل من نسب إليهم – الشيعة – تحريف القرآن فإنه مفتر عليهم ظالم لهم؛ لأن قداسة القرآن الحكيم من ضروريات دينهم الإسلامي ومذهبهم الإمامي، ومن شك فيها من المسلمين فهو مرتد بإجماع الإمامية، فإذا ثبت عليه ذلك قتل، ثم لا يغسل ولا يكفن ولا يصلَّى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين.

وظواهر القرآن، فضلاً عن نصوصه، من أبلغ حجج الله تعالى، وأقوى أدلة أهل الحق بحكم البداهة الأولية من مذهب الإمامية، ولذلك تراهم يضربون بظواهر الأحاديث المخالفة للقرآن عرض الجدار، ولا يأبهون بها وإن كانت صحيحة، وتلك كتبهم في الحديث والفقه والأُصول صريحة بما نقول.

والقرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إنما هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس لا يزيد حرفاً ولا ينقص حرفاً، ولا تبديل فيه لكلمة بكلمة، ولا لحرف بحرف، وكل حرف من حروفه متواتر في كل جيل تواتراً قطعياً إلى عهد الوحي والنبوَّة، وكان مجموعاً على ذلك العهد الأقدس، مؤلفاً على ما هو عليه الآن.

وكان جبرائيل عليه السلام يعارض رسول الله ﷺ بالقرآن في كل عام مرة، وقد عارضه به عام وفاته مرتين. والصحابة كانوا يعرضونه ويتلونه على النبي ﷺ حتى ختموه عليه مراراً

عديدة، وهذا كله من الأُمور المعلومة الضرورية لدى المحققين من علماء الإمامية، ولا عبرة بالحشوية فإنهم لا يفقهون"[٢].

٢ - الظواهر القرآنية

يسلك السيد شرف الدين طريقاً آخر لإثبات إيمان الشيعة بعدم تحريف القرآن، ألا وهو التزامهم بحجية ظواهره فضلاً عن نصوصه، وتمسّكهم بهذه الظواهر واعتبارهم لها من الأدلَّة والحجج، بل من أقواها. بل، إن ذلك يعدّ من ضروريات مذهب الإمامية، والشاهد عليه عرضهم الروايات على القرآن، وضربهم بعرض الحائط كل ما يخالف قول الله عزّ وجلّ، ولا يخفى مدى ارتباط الالتزام بهذا مع الالتزام بعدم تحريف القرآن؛ لأن الإسقاط في القرآن الكريم لو كان موجوداً، وكانت الشيعة ممن يؤمن به، لما عملت بظواهره، ولا التزمت بنصوصه، ولا قامت باعتباره مرجعاً لعرض روايات أئمتها عليه[٣]. إن هذا الجواب هو ما أجاب به الأُصوليون رداً على طائفة الأخباريين الذين منعوا من العمل بالظاهر القرآني.

هذا، والنصوص التي أمرت بالرجوع إلى ظاهر الكتاب هي على طوائف كثيرة: فطائفة دلّت على وجوب التمسك بالقرآن؛ لأنه عدل للعترة الطاهرة، وطائفة دلّت على عرض الشرط في المعاملات ونحوه على كتاب الله، وطائفة ثالثة دلّت على عرض الروايات الصادرة عنهم على الكتاب الكريم، وطائفة دلّت على ممارسة الأئمة لهذا الأمر واستشهاد الإمام بآيات من كتاب الله[٤].

٣ - إيجاب السورة في الصلاة

مما انفردت به الإمامية إيجابهم سورة كاملة في الصلاة بعد الفاتحة في الركعتين الأُولى والثانية، ولا يجوز التبعيض في السور. وهذا القول هو

مـن أدلَّـة ثبـوت هـذا القـرآن عنـد الشيعة، وعدم التـزامهم بـالتحريف، وإلاّ لمـا كـان لهـذا الحكـم معنـى ولا أمكن قيام الدليل عليه[٥].

٤ – دليل العقل

إن ملاحظـة خصوصـية النبـي الأكرم ﷺ، في حكمته البالغـة ونبوتـه الخاتمـة، وملاحظـة مبلـغ نظـره في العواقـب، واحتياطـه عـلى أمتـه في مستقبلها، يدل على أنَّه من المحال عليه أن يترك القرآن منثوراً مبثوثاً.

٥ – نص القرآن

إن من آيات القرآن مـا يـدلنا عـلى عدم إمكـان تحريفـه، ولإثبـات ذلـك يذكر السـيد شرف الـدين آيتـين مـن القرآن، قوله تعالى: ﴿إِنَّـا نَحْـنُ نَزَّلْنَـا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر/ ٩]، وهذه الآية هي التي نتمسَّك بها لرّد ما ورد من الروايات التي تتحـدث عـن التحريـف. وقولـه تعـالى: ﴿ذَلِـكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُـدًى لِلْمُتَّقِـينَ﴾ [البقرة/ ٢]، حيث أطلق القرآن كلمة الكتاب، وهي إنما تطلـق عـلى الـشيء المـدوَّن المكتـوب، وإلاّ فـإن ألفـاظ القرآن لو كانت محفوظة غير مكتوبة لم يصح إطلاق الكتاب عليها.

وقد يثار هنا الإشكال على ذلك بما ورد على لسان يحيي بن زكريا في قوله: ﴿يَا يَحْيَـى خُـذْ الْكِتَـابَ بِقُـوَّةٍ وَآتَيْنَـاهُ الْحُكْـمَ صَـبِيّاً﴾ [مـريم/ ١٢]، وعـلى لسان عيسى بن مريم في قوله: ﴿آتَـانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ [مـريم/ ٣٠]. ولعل هذا الإشـكال هـو الـذي دفـع السيد شرف الدين إلى اعتبـار أن هـذه الآية إنما هي إشعار بما ذكره، وهو أقل مراتب الظهور.

الثاني: من الأمور التي يواجـه بهـا الاستدلال بـالقرآن والاحتجـاج بـه، مسـائل الظهـور والـنص. وهاهنـا أبحاث ترتبط بهذا الظهور لا بـد مـن حسـم الأمـر فيهـا، وهـي: السـياق، التأويل، الروايات التفسـيرية، النسـخ وفهم النص.

١ ـ السياق القرآني

هل يشكل السياق القرآني حجَّةً يعتمد عليها في تحديد الظهور؟ وهل يكون السياق مانعاً أحياناً من التمسك بظهور ما للآيات؟

لقد استخدم القرآن حجَّةً من قبل الفريق الآخر لنفي الاستدلال ببعض الآيات على ما يتمسك به الإمامية؛ وهذه الآيات تتمثل في:

ـ قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، حيث استدل الخصم بأن هذه الآية إنما وردت في سياق قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [المائدة/ ٣]، ومن هنا فإن الآية تتحدث عن تمام النعمة وإكمال الدين من جهة التشريع، ولا ربط لها بحادثة الغدير وإعلان ولاية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

ب ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، حيث إن الآية وردت في سياق الحديث عن نساء النبي؛ لقوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنْ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاَةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب/ ٣٢ و٣٣].

فقد استدل عكرمة ومقاتل على أن هذه الآية إنما وردت في نساء النبي؛ لأن السياق كذلك؛ حيث كان

الخطاب مع نساء النبي في ما سبقها من آيات.

ج - قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة/ ٥٥]، فإن المراد من الولي في هذه الآية، وإن وردت في تصدُّق عليّ عليه السلام بخاتمه أثناء الصلاة، الناصر والمحب؛ وذلك لأن السياق في الآية هو النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى الناصر والمحب.

أما موقف السيد شرف الدين من مسألة التمسك بالسياق، فقد كان ضمن اتجاهات:

الاتجاه الأول: نفي وحدة السياق القرآني من أساسه، وذلك لأننا نعلم أن القرآن الحكيم لم يرتَّب في الجمع على حسب ترتيبه في النزول، وإذا كان كذلك فلا يبعد أن تكون الآية الأُولى التي تتحدث عن كمال الدين وتمام النعمة قد زُجّت ضمن آيات التحريم لغرض ما أو لجهل أو لغير ذلك[٦].

ويتمسك السيد شرف الدين لإثبات ذلك من جهة بالإجماع لدى كل المسلمين، بل له قول واحد لا ثاني له. ومن جهة أخرى بملاحظة آيات القرآن وسوره نفسها، فإن الأغلب من أواخره مكي، والأكثر من أوائله مدني[٧].

هنا تشكل نقطة الإشكال على السياق، وهي نفيه موضوعياً بسبب أمر خارجي، وهي أن القرآن لم يكن مرتباً بحسب النزول حتى يكون ذا سياق واحد.

الاتجاه الثاني: إن السياق إنما يصح التمسك به مع فرض إحرازنا عدم خروج المتكلم عنه إلى سياق آخر، وهذا ما تمّ في الآية التالية، وإن السياق وإن كان في مقام ذم اتخاذ المشركين أولياء بمعنى اتخاذهم أنصاراً ومحبين، فإن الآية خرجت عن سياق الذم إلى الثناء على أمير المؤمنين وترسيخه للزعامة بتهديد المرتدين؛ لأن الآية التي قبلها بلا فصل هي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ

مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة/ ٥٤]، وهذا نفي الوحدة في السياق[٨] من جهة ملاحظة لغة القرآن وطريقته في تناول الموضوع، وانحلاله إلى البحث عن قضيتين لا عن قضية واحدة.

الاتجاه الثالث: إن وحدة السياق إنما تكون متبعة مع عدم ورود الدليل النافي لها، ولذا يقول السيد شرف الدين: "إن المسلمين متفقون على أن الأدلة إذا عارضت السياق فهي المرجحة على السياق"، والبعد التحليلي لهذا الترجيح عند السيد شرف الدين يرتبط بعدم الوثوق، مع ورود الدليل المعارض لوحدة السياق بنزول الآية فيه[٩]. وإضافةً إلى ذلك فإن الإخلال بالسياق لا يخل بالإعجاز ولا يضر بالبلاغة، فلا بد من المصير إليه مع دلالة الأدلة عليه[١٠].

٢ - التأويل

تشكّل مسألة التأويل أساساً في البحث عن مرجعية القرآن المعرفية، كيف وقد كان التأويل عاملاً أساسياً في كل الصراعات التي حفل بها التاريخ الإسلامي. ومنذ البداية حيث حصل ما حصل بعد وفاة النبي ﷺ، وأمام ما قام به الصحابة من إرساء قواعد الخلافة لغير أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، كان لا بد من اللجوء إلى التأويل لما ورد من النص على عليّ عليه السلام، ولعل الداعي إلى ذلك دحض حجة من يتمسك بتلك الآيات، أو تبرئة ساحة الصحابة من اتهامهم بمخالفة النص الصريح. لقد تمّ اعتبار قاعدة لزوم حمل عمل الصحابة على الصحة دليلاً على لزوم تأويل الكتاب، ولكن السيد شرف الدين يرفض فكرة التأويل هذه ضمن أمرين:

الأول: إن التأويل، لكي يتم

ويكون صحيحاً ومقبولاً، لا بد من أن يكون النص المراد تأويله قابلاً لذلك، والنصوص الواردة من آية كمال الدين أو الوصية لا تقبل ذلك.

والثاني: هل يصح أن يكون عمل الصحابة عاملاً صحيحاً لتأويل النص؟ يناقش السيد شرف الدين في ذلك من جهة أن عمل الصحابة هذا لا يصح أن يكون مستنداً للتأويل؛ لعدم عصمتهم عن الذنب أو عن الخطأ من جهة؛ ولأننا نستطيع أن نجد وجوهاً أخرى نحمل عليها عمل الصحابة مما ورد على ألسنتهم هم، من قبيل أنهم إنما كانوا يلتزمون ويتعبدون بالنص في ما يرد بأمر عبادي من دون الأُمور التدبيرية من جهة أخرى، قال السيد شرف الدين: «أما الخلفاء الثلاثة وأولياؤهم، فقد تأولوا النص عليه بالخلافة للأسباب التي قدمناها، ولا عجب منهم في ذلك بعد الذي نبهناك إليه من تأولهم واجتهادهم في كل ما كان من نصوصه ﷺ، متعلقاً بالسياسات والتأميرات، وتدبير قواعد الدولة، وتقرير شؤون المملكة، ولعلهم لم يعتبروها كأمور دينية، فهان عليهم مخالفته فيها»[11].

٣ - في التفسير الروائي

اعتمد السيد شرف الدين، في العديد من المواطن، على التفسير الروائي، أي على ما ورد في تفسير آيات الكتاب من أمور مذهبية لا سيما ما ورد منها في إمامة عليّ، والروايات التفسيرية هذه منها ما ورد بطرق الفريقين، ومنها ما ورد بطرق الإمامية. كما في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران/ ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة/ ١١٩]، وغيرها من الآيات[12].

٤ - في النسخ

مسألة النسخ في القرآن من أهم ما يمكن أن يكون إثارة للجدل في

الأبحاث الكلامية، وخصوصية المعرفة الحقيقية بالقرآن تتمثل بمعرفة الناسخ من المنسوخ. يشير السيد، في طيّات أبحاثه في كتبه، إلى أن مسألة النسخ لا يصح اللجوء إليها إذا كان التنافي الدلالي بين الآيتين مرفوعاً لوجه من وجوه الجمع، أو لوضوح عدم التنافي.

ففي معرض ردّ السيد شرف الدين على من ادعى أن قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سبأ/ ٤٧]، ناسخ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى/ ٢٣]..

يقول السيد: إن النسخ حتى يتم لا بدّ من أن يكون هناك تناف بين الآيتين، وهو هنا غير موجود، فإن معنى آية الشورى: ما سألتكم على أداء رسالتي شيء من الأجر إلاّ مودة قرابتي. ومعنى آية سبأ: إني ما سألتكم على رسالتي شيئاً من عرض الدنيا، والذي طلبته منكم في سورة الشورى إنما هو لكم لا لي؛ لأن قرابتي حجج الله البالغة لديكم[١٣].

كما يشير السيد شرف الدين إلى أمر آخر، وهو أن النسخ يتوقف أيضاً على ملاحظة المتقدم والمتأخر، فإن الناسخ لا بد من أن يتأخر عن المنسوخ، ولذا فإن المكي لا ينسخ المدني، وهذا أمر ذكره السيد شرف الدين[١٤] في مسألة دعوى أن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون/ ٥ و٦]، ناسخ لآية المتعة، وهي قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء/ ٢٤]. وهذه المسألة وإن لم تكن كلامية، بل هي فرعية، ولكنها ترتبط بوضوح ببحث النسخ في القرآن.

٥ ـ في فهم النص القرآني

إن القرآن ورد بلغة العرب، وفي

أساليب تلك اللغة، وما تحدّى العرب إلاّ على طرائقهم في مجازاتهم وحقائقهم، ولذا كان لا بد من ملاحظة خصوصيات النص القرآني، وهذه الخصوصيات تتمثل في أمرين:

أحدهما: ملاحظة الخصوصية البيانية للغة العربية، فإن اللغة العربية تحمل أسلوب التصوير والتمثيل، وقد ورد العديد من الآيات القرآنية بهذه اللغة، وقد ذكر السيد شرف الدين العديد من هذه الآيات، وأهمها آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف/ ١٧٢]، حيث يقول: "ظاهر الآية أنها جاءت على سبيل التمثيل والتصوير، فمعناها: واذكر يا محمد ما قد واثقوا الله عليه بلسان حالهم التكويني من الإيمان والشهادة له بالربوبية".

وكذلك من تلك الآيات التي وردت على ذلك الأُسلوب قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب/ ٧٢]، قال: «لأن عرضها على السماوات والأرض والجبال لم يكن إلاّ على سبيل التمثيل والتصوير تقريباً للأذهان، وتعظيماً لأمر الأمانة، وإكباراً لشأنها»[١٥].

ثانيهما: ملاحظة خصوصية الظروف المحيطة التي نزل في إطارها النص القرآني، فإن خلود النص القرآني لا يمنع من وروده ملاحظاً الخصوصيات التي رافقت نزوله. ومن هنا، فإن اللغة المستخدمة فيه ترد بنحو معين مراعاة لهذه الظروف، وهذا ما قدّمه السيد شرف الدين في معرض ردّه على اعتراض المعترض على ورود قوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة...﴾

[المائدة/ ٥٥]، بأن هذه الآية كيف تكون نزلت في عليّ عليه السلام وهو مفرد، والآية إنما وردت بصيغة الجمع.

وجواب السيد شرف الدين هو أنه "إنما جاء بعبارة الجمع من دون عبارة المفرد بقياً منه تعالى على كثير من الناس، فإن شانئي عليّ، وأعداء بني هاشم، وسائر المنافقين، وأهل الحسد والتنافس لا يطيقون أن يسمعوها بصيغة المفرد، إذ لا يبقى لهم حينئذٍ مطمع في تمويه"، إلى أن يقول: "ولو كانت الآية بالعبارة المختصة بالمفرد، لجعلوا أصابعهم في آذانهم، واستغشوا ثيابهم، وأصروا واستكبروا استكباراً، وهذه الحكمة مطّردة في كل ما جاء في القرآن الحكيم من آيات فضل أمير المؤمنين وأهل بيته الطاهرين كما لا يخفى، وقد أوضحنا هذه الجمل، وأقمنا عليها الشواهد القاطعة، والبراهين الساطعة في كتابينا: سبيل المؤمنين، وتنزيل الآيات»[١٦].

إن منهج القرآن سار على هذا النحو من ملاحظة تلك الظروف المحيطة، ولكن عدم توافر كتابي السيد المذكورين هو مدعاة للأسف؛ لأن ملاحظة منهج السيد شرف الدين في هذا الأمر يثري البحث القرآني - الكلامي.

النقطة الثانية: السنة الشريفة

المصدر الثاني، بحسب الترتيب المعروف، هو السنة النبوية، وضمن هذه السنة أبحاث:

الأول: في إثبات السنة الشريفة

١ - التواتر

لا يخفى كون التواتر من أهم طرق الإثبات للسنة النبوية أو ما ورد عن الأئمة، بل هو من أعلاها درجة؛ لأنه مثبت لها بنحو علمي لا ظني، وهذا التواتر كما يكون لفظياً يكون معنوياً. وفي التواتر يبحث السيد شرف الدين عن حديث الغدير، محاجّة منه لمن أنكر تواتره من طرق الفريق الآخر، وذلك عبر إدخال عامل كيفي وهو

من جهة ملاحظة العوامل الخارجية، فإن حديث الغدير قد أُلقي بمنظر ومسمع من الأُلوف المجتمعة من أماكن شتى، و هذا يجعل النواميس الطبيعية تقضي بتواتره وتناقله على الألسن كافة، ومن جهة أخرى فإن هذا الحديث قد نزلت في شأنه آية من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة/ ٦٧]، وذلك من جهة أن اهتمام المسلمين بالقرآن ترتيلاً وتفسيراً، وملاحظتهم لأسباب النزول، يقضي بأن يكون هذا الحديث متواتراً[١٧].

٢ - خبر الواحد

ما هي قيمة خبر الواحد في علم الكلام أو في الاعتقاديات، هذا هو أول سؤال يمكن أن نطرحه هنا، والسيد شرف الدين يؤكد أن خبر الواحد مع صحته إنما يكون حجة في الفروع لا في العقائد، وهذا أمر معروف في أصول الفقه مفروغ عنه. وهذا ما طرحه السيد شرف الدين لرفض بعض الروايات الواردة في كتب الفريق الآخر عن رؤية الله عزّ وجلّ. قال: "على أن هذين الحديثين وسائر الأحاديث التي تشبث بها القائلون بالرؤية، لو فرض صحتها متناً وسنداً، لا تخرج بالصحة عن كونها من الآحاد، وخبر الواحد مع صحته إنما يكون حجة في الفروع لا في العقائد"[١٨].

ولكن هذا لا يعني إسقاط الخبر من أساسه، فالخبر إذا كان ورد لتفسير آيات الكتاب الكريم - أو إذا كان من المتواتر الذي يخرج عن خبر الواحد فإنه يكون عنصر إثبات في الاعتقاديات، ولكن هل المدار على العدالة أو لا بد من وحدة المذهب، أو أن الوثاقة تكفي للقبول بالخبر، ينص السيد شرف الدين على الاكتفاء بالوثاقة عند دفع إشكال من يرفض

الاستدلال بروايات ورد في طريقها من هو من الشيعة[١٩]، فإن الكذب من الكبائر عند الشيعة، ورجال الشيعة الثقات لا يمكن صدور الكذب منهم، فالاعتماد على إخباراتهم مما لا محيص منه.

نعم للسيد شرف الدين موقف من نوعين من أنواع الحديث:

أولاً: يبحث السيد شرف الدين عن العلاقة بين الحديث والعقل، فلا يعني ورود الحديث، حتى لو كان في الكتب المعتبرة أو في الصحاح المعروفة لدى الفريق الآخر، اعتباره إذا كان مما يستحيل عقلاً، ومثالاً على ذلك يذكر السيد شرف الدين ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما، والإمام أحمد في مسنده وغيرهم في فضائل النبي موسى عليه السلام، عن أبي هريرة مرفوعاً قال: «كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة، ينظر بعضهم إلى سوأة بعض، وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده. فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلاّ أنه آدر أي عظيم الخصيتين - قال: فذهب مرة يغتسل، فوضع ثوبه على حجر، ففر الحجر بثوبه. قال: فجمح موسى بأثره يقول: ثوبي حجر! ثوبي حجر! حتى نظرت بنو إسرائيل إلى سوأة موسى. فقالوا: والله! ما بموسى من بأس.

فقام الحجر بَعدُ، حتى نُظِر إليه. قال: فأخذ موسى ثوبه فطفق بالحجر ضرباً».

قال أبو هريرة: والله! إنه بالحجر ندبٌ ستة أو سبعة... الحديث[٢٠].

ويقف السيد أمام هذه الرواية قائلاً: «وأنت ترى ما في هذا الحديث من المحال الممتنع عقلاً، فإنه لا يجوز تشهير كليم الله بإبداء سوأته على رؤوس الأشهاد من قومه؛ لأن ذلك ينقصه ويسقط من مقامه»[٢١].

وهذا الموقف من قبل السيد شرف الدين لا يقتصر على خبر الواحد حتى يقال إنه مرفوض لعدم كونه عنصر إثبات في الاعتقاديات، بل إن هذا يأتي

حتى في الخبر المتواتر الذي يملك قيمة إثباتية في الاعتقاديات، ولذا يتحدث السيد شرف الدين في بحث الرؤية عن الروايات التي تتحدث عن إمكانية رؤية الواجب تعالى، حيث يقول: "إن التواتر لو فرض حصوله لوجب تأويله أو رد العلم بالمراد منه إلى الله تعالى"[٢٢].

ثانياً: يرفض السيد شرف الدين الروايات الواردة من قبل من يسميهم غلاة المفوضة، ومثاله موقفه من الروايات الواردة في نزول آيات من القرآن في كفر فلان وفلان، ويتمسك لردّ ذلك بآيات من القرآن فيقول: "ومن تدبَّر آيات المنافقين في الذكر الحكيم وجدها تعطفهم على الكفار تارة نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدْ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة/ ٧٣]، وتعطف الكفار عليهم تارة أخرى، نحو قوله عزّ اسمه: ﴿وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها﴾ [التوبة/ ٦٨]، وهذا يشعر بتغايرهما، فالقرآن إذن لا يكفر المنافقين مع ما كانوا عليه من الإيذاء لرسول الله، والسعي في إطفاء نور الله، وقد صدع بذمهم ولعنهم ووعيدهم، ومع هذا كله فقد فتح لهم باباً إلى رحمته الواسعة، إذ قال عزّ من قائل: ﴿ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إن الله كان غفورا رحيما﴾ [الأحزاب/ ٢٤][٢٣].

والموقف نفسه نجده لدى السيد شرف الدين في الروايات الواردة بأن علياً طلق فلانة، ويتمسك لإثبات عدم اعتبار مثل هذه الأخبار بالإجماع على عدم اعتبارها[٢٤].

الثاني: في دلالة الحديث

للبحث في دلالة الحديث جهات متعددة، ومن الجهات التي تعرَّض لها السيد شرف الدين في طيات أبحاثه:

١ - عموم الروايات

العموم في الرواية يثبت عادة بحسب أهل اللسان والعرف، وهذا ما تمسك به السيد شرف الدين قبال من ادعى عدم العموم في حديث المنزلة، وهو قول النبي ﷺ لعليّ عليه السلام: "أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي"، فإن العموم في هذا الحديث مما يعرفه كل أهل الضاد، وذلك من جهتين: عموم اسم الجنس المضاف واستفادة العرف ذلك منه؛ والاستثناء للنبوة حيث إنه لم يستثن من جميع المنازل إلاّ النبوة[٢٥].

٢ - المورد لا يخصص الوارد

فقد حاول بعضهم دفع الاستدلال بحديث المنزلة بأنه إنما نزل في خصوص غزوة تبوك، ولكن السيد يدفع ذلك بالقاعدة المؤسسة في محلها من كون المورد لا يخصص الوارد، ويحيل هذه القاعدة إلى وجدان الإنسان، ممثلاً لذلك بما لو رأيت الجنب يمس آية الكرسي فقلت له: لا يمسنّ القرآن محدث. أيكون هذا خاصاً بمورده أم عاماً شاملاً لجميع آيات القرآن ولكل محدث؟ وهكذا العرف فإنه أيضاً يقضي بعدم تخصيص الكلام بمورده. ومن الشواهد الخاصة التي يوردها السيد شرف الدين على عدم تخصيص الحديث بمورد نزوله، هو أن حديث المنزلة قد صدر من النبي ﷺ في وقائع مختلفة، ولم يختص بغزوة تبوك[٢٦].

الثالث: النسخ في الرواية

تعدّ مسألة النسخ من أكثر القضايا جدلاً في الحوارات المذهبية، ومن عوامل اللجوء إلى النسخ ذلك التصادم الذي حصل بين الروايات وبين عمل الصحابة، فإذا كان حديث الدار نصاً في مسألة الإمامة والولاية لعليّ عليه السلام من بعد النبي ﷺ، وإذا كان الصحابة قد أعرضوا عن هذا الحديث

عمداً بعد وفاة النبي ﷺ، فلا بد من أن يكون هذا الحديث منسوخاً. ولكن السيد شرف الدين يثبت استحالة النسخ في هذه الرواية عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً، فلأن النسخ قبل حضور وقت العمل مستحيل. وأما شرعاً، فلعدم ثبوت إعراض النبي ﷺ عن هذا الحديث، بل إن ما ورد عن النبي ﷺ بعد هذا من أحاديث يؤيد ذلك، وإعراض الصحابة عنه لا يوجب نسخه[٢٧].

الرابع: الدلالات العرفية والعقلية

إذا كانت السنة حجة في مدلولها المطابقي، فهي حجة في مدلولها الالتزامي أيضاً، وذلك في المدلول الالتزامي اللازم بالمعنى الأخص. وإذا كانت النصوص الواردة في إمامة الإمام عليّ عليه السلام قد وردت بالمطابقة، فهي أيضاً قد وردت بالالتزام، مثل قوله: "علي مع القرآن والقرآن مع عليَّ لن يفترقا حتى يردا علي الحوض"، فإن هذه الرواية وأمثالها قد أعطت عليّاً من المنازل المتعالية ما لا يجوز على الله تعالى وأنبيائه ورسله إعطاؤها إلاّ لخلفائهم وأمنائهم على الدين وأهله[٢٨].

الخامس: تأويل الروايات

لقد تمت مواجهة النصوص الروائية الواردة بالإمامة والولاية لعليّ عليه السلام بأساليب شتى، ولعل من هذه الأساليب تأويل هذه النصوص، فإن في التأويل طريقاً للفرار من مشكلة مخالفة النص، وهذا الأمر كما حدث بالنسبة لبعض الآيات، حدث بالنسبة للنصوص الروائية. فقد تم اللجوء إلى التأويل لأغراض معينة، فإن العرب لم ترض أن تكون الإمامة والخلافة حصراً في بيت واحد. وهذا هو الدافع الأساسي لأُولئك الذين قاموا بعملية الرفض لهذه النصوص بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، فيما قام من لحقهم من المسلمين بتأويل هذه النصوص بدافع تسويغ فعل المتقدمين.

فإذا كان رفض العمل بهذه الروايات قد تمّ من قبل الصحابة، فإن أصلاً آخر يحكم على عقلية التابعين، ألا وهو حمل عمل الصحابة على الصحة. وإذا كان السبب الذي دفع الأوائل إلى رفض تلك النصوص هو مصالح أو مطامع ارتأوها، فإن الذي دفع اللاحقين لهم تصحيح عمل أولئك.

ومن هنا يرفض السيد شرف الدين عملية التأويل هذه، وعوامل الرفض هذه تشترك في كل حديث يتم العمل على تأويله، فلا بد من الوقوف موقف الرافض لذلك، وهذه بعض الأُمور التي ذكرها السيد شرف الدين لرفض التأويل:

١ - السياق الروائي

إن تأويل الرواية حتى يكون صحيحاً لا بد من أن يتلاءم مع سياق الرواية. ومن هنا، فإن الجواب عمن حاول تأويل المراد من كلمة "مولى" في حديث الغدير إلى معنى المحب والناصر، هو بعدم انسجام ذلك مع سياق الرواية، ويكفي لذلك التدبر باللغة والأُسلوب الذي وردت فيه الرواية، فنعي النبي ﷺ نفسه من جهة «يوشك أن أدعى فأجيب»، وطلب النبي ﷺ من القوم الشهادة بأصول الدين من الشهادتين والقيامة[٢٩].

وكذلك يشهد السياق مرة أخرى على نفي أي تأويل للرواية، فإن من التأويلات التي قدمت لحديث الغدير هو الاعتراف والإقرار بأن الرواية أرادت أن تجعل الولاية لعليّ عليه السلام، ولكنها لم ترد أن تجعل ذلك فعلاً، بل الولاية هنا هي الولاية المآلية؛ أي أن الولاية سترجع إلى عليّ عليه السلام، ولكن بعد ولاية الخلفاء الثلاثة.

وهنا يتمسك السيد شرف الدين بعموم الحديث لمنع هذا التأويل؛ لأن عموم الحديث يفيد أن عليّاً له الولاية حتى على الثلاثة، فإذا أردنا أن نلتزم بهذا التأويل، فهذا يعني الخروج عن العموم الوارد في الحديث[٣٠].

٢ ـ خصوصيات الرواية

إننا لأجل تأويل الرواية لا بد من أن نلحظ الخصوصيات التي وردت فيها، أي القرائن الخارجية التي احتفت بصدور الرواية، فلا يمكن إغفال تلك القرائن والذهاب بعيداً في التأويل، ولذا يرفض السيد شرف الدين مقولة من ذهب إلى تأويل كلمة "المولى" في حديث الغدير إلى معنى الناصر والمحب؛ لأن القرائن الخارجية تأبى ذلك، وهي منع النبي ﷺ الأُلوف من المسير، وحبسهم في رمضاء الهجير، وإرجاع من تقدم، وإلحاق من تأخر من غير كلأ ولا ماء، فإن هذا كله لا ينسجم مع مقولة: إن مراده أن يقول لهم إن عليّاً عليه السلام هو المحب والناصر له فقط[٣١].

السادس: فقه الحديث

إن فهم النص الديني الوارد عن النبي ﷺ يحتاج إلى وجود إلمام لدى القارئ لهذا النص بخصوصياته، وهذه الخصوصيات يمكن الحديث عنها ضمن تصنيفين:

التصنيف الأول: خصوصيات اللغة العربية، فإن اللغة التصويرية المستخدمة في اللغة العربية قد استخدمت في لسان الروايات؛ لأن الروايات وردت بلغة العرب بكل ما تحمله هذه اللغة من أساليب ووسائل. ومن هنا، فإن الاستغراب أو التوقف في بعض النصوص قد يكون نتيجة عدم ملاحظة هذه الأساليب، ومثال ذلك العديد من الصحاح الصريحة ببكاء الأرض والسماء على سيد الشهداء، وخامس أصحاب الكساء، إذ بكته الشمس بحمرتها، والآفاق بعبرتها، وطبقات الأرض بزلزالها، والطير في أجوائها، وحجارة بيت المقدس بدمائها، وقارورة أمّ سلمة بحصياتها..

يقول السيد شرف الدين: وأنت تعلم أن بكاء تلك الأجرام لم يكن على ظاهره، وإنما كان مجازاً على سبيل

التمثيل، إكباراً لتلك الفجائع، وإنكاراً على مرتكبيها وتمثيلاً لها[٣٢].

التصنيف الثاني: ملاحظة تاريخ الرواية، أي الظروف المحيطة بالنص والتي يكون لها نوع من الحكومة على هذا النص، وعلى اللغة المستخدمة فيه.

النقطة الثالثة: العقل

إن ترك الإيمان بالعقل، كما فعل الأشاعرة، مبالغة منهم في الإيمان بالشرع سوف يستلزم أن لا يقوم الدليل على ثبوت الشرع. فالعقل هو العنصر المثبت للشرع، ولا يملك الشرع إثباتاً ذاتياً، ولذا كانت معرفة الله وعبادته موقوفة على العقل ولولا العقل، لما حصلتا.

والعقل فطرة إلهية فطر الله بها عباده، وجعله وسيلة لمعرفة حقائق الأشياء[٣٣]، هذا هو العقل الذي يتحدث عنه السيد شرف الدين مبدياً أهميته.

أوّلاً - رؤية الله

يعدّ العقل أصلاً أساسياً في علم الكلام، ولعلنا نجد الكثير من المفردات التي دار حولها الجدل الكلامي، والتي كان العقل فيها المستمسك الأقوى لدى الإمامية لردّ مقولات مخالفيهم، ومن هذه المقولات مسألة رؤية الله. والإمامية ذهبت إلى استحالة الرؤية بالمعنى الذي يحمل عليه أهل الظاهر الآيات الواردة في الرؤية، وأن المراد من ذلك الرؤية البصرية. ويتحدث السيد شرف الدين في رسالة عقدها لذلك، على أن الرؤية البصرية لا يمكن وقوعها إلاّ أن يكون الرائي في جهة ومكان ومسافة خاصة بينه وبين رائيه، ولا بد من أن يكون مقابلاً لعين الرائي، ذلك كلّه ممتنع على الله تعالى، مستحيل بإجماع أهل التنزيه من أشاعرة وغيرها[٣٤].

إذن، الاستحالة من جهتين: تتمثل الأُولى منهما باستلزام الرؤية لكون الله عزّ وجلّ بحاجة إلى مكان، والله هو الغني؛ وتتمثل الثانية بأن الرؤية تستلزم

خلـو الله مـن مكـان؛ لأن وجـوده في مقابل الرائي يعني عدم كونـه في الجهـة المخالفة، والله لا يخلو منه مكان.

ثانيًا - الحسن والقبح العقليين

إن قضية حسن العدل وقـبح الظلـم ثابتة بما لا مجال للإنكار، وإذا أراد بعضٌ الاحتجاج على عـدم صـحتها بـذهاب الأشاعرة إلى نفيهـا، فـإن السـيد شرف الدين يثبت هذه القضية بأمرين:

١ - البداهة والضرورة، فـإن هـذه القضية ليست أقل من جـزم العقـلاء بأن الواحد نصف الاثنين.

٢ - إن منكري الـشرائع يحكمـون بهـذه القضـية، ويرتبـون عـلى العـدل الثناء وعلى الظلم الذم، ومستندهم في ذلك هو العقل من دون غيره[٣٥].

ثالثـاً - العقـل لإثبـات الإمامـة وتواتر القرآن

يشكل العقـل دلـيلاً عـلى ضرورة الإمامة، فإن الوصية من قبل النبي ﷺ بالشريعة، وبقيم تتم لله بها الحجـة ممـا يحكـم بـه عقـل الإنسـان ووجدانـه. وكـذلك يحيـل هـذا العقـل أن يـترك النبي ﷺ القرآن مبثوثاً منثوراً من دون أن يجمعه بنحو يتم به حفظه.

إن حكـم العقـل هـذا ينبثـق مـن ملاحظة خصوصية النبـي الأكـرم ﷺ الذي حفـظ الـشريعة التـي جـاء بهـا وجاهد من أجلهـا. وحفظهـا يقتـضي بحكـم العقـل مجموعـة مـن الأُمـور، ويتمثل اثنين منها في الوصية بالإمامـة وجمع القرآن.

النقطة الرابعة: الإجماع والسيرة

شكّل الإجماع عنـصراً اسـتند إليـه السـيد شرف الـدين في العديـد مـن الموارد، لا سيّما في إثبات نزول بعـض الآيات في عليّ عليه السلام، كآية الولايـة، و في أهـل البيـت (علـيهم السـلام) كآيـة التطهير. ولا شك في أن الإجماع الذي اسـتدل بـه السـيد هـو إجمـاع ملـزم للخصم؛ لأنه إجماع من قبلهم، ولعـل

الإجماع في الموارد التي استدل بها لا يعدو عن كونه احتجاجياً؛ لأن القضايا التي يستدل بها السيد شرف الدين للإجماع فيها نصوص متواترة عن العترة الطاهرة، وذلك كما في نزول آية الولاية في عليّ عليه السلام، فإن تواتر النصوص يمنع من حجية مثل هذا الإجماع على مسلك الشيعة، إذ يكون مثل هذا الإجماع مدركياً.

ولذا فإن السيد شرف الدين يذكر تواتر روايات الشيعة في المسألة قبل الإجماع؛ لأنه المدرك الأولى بالاعتماد من الإجماع، ولكن الإجماع حيث كان يملك قيمة إثبات كبرى عند الخصم يذكره السيد في كلامه احتجاجاً.

وهذا الاحتجاج المذهبي نشهده بوضوح في ردّ السيد شرف الدين على من تمسك بالإجماع لإثبات صحة خلافة الخليفة الأول، والسرّ في ذلك هو أن الإجماع لا يثبت الإمامة والولاية إطلاقاً عند الشيعة، بل الإمامة عندهم إنما تثبت بالنص خاصة، ولكن السيد شرف الدين يبتعد عن النقاش مبنائياً، ليناقش بنائياً فيخدش في دعوى الإجماع هذه من جهتين:

الأولى: إثبات عدم انعقاد مثل هذا الإجماع، سواء عبر إثبات مخالفة بعض الأنصار أو بني هاشم أم من خلال النصوص الواردة عن أصحاب القضية، والتي تدل على أن مسألة البيعة والخلافة لم تكن إجماعاً بقدر ما كانت فجأة وارتجالاً[٣٦].

الثانية: إن هذا الاتفاق إن فرض التسليم بانعقاده بعد مدة، ولكن لا بد من ملاحظة جهات الفعل من قبل المجمعين، أو فقل معقد الإجماع. فهل كان إجماعاً على عقد الخلافة أو أنه كان إجماعاً على التسليم للواقع لأجل حفظ أمّة الإسلام من الضياع؟

يقول السيد: «فإن لعليّ عليه السلام والأئمة المعصومين من بنيه مذهباً في مؤازرة أهل السلطة الإسلامية

معروفاً، وهو الذي ندين الله به... وحاصله أن من رأيهم أن الأُمّة الإسلامية لا مجد لها إلاّ بدولة تلم شعثها، وترأب صدعها، وتحفظ ثغورها، وتراقب أمورها، وهذه الدولة لا تقوم إلاّ برعايا تؤازرها بأنفسها وأموالها، فإن أمكن أن تكون الدولة في يد صاحبها الشرعي وهو النائب في حكمه عن رسول الله ﷺ نيابة صحيحة - فهو المتعين لا غير. وإن تعذر ذلك، فاستولى على سلطان المسلمين غيره، وجبت على الأُمّة مؤازرته في كل أمر يتوقف عليه عزّ الإسلام ومنعته، وحماية ثغوره وحفظ بيضته، ولا يجوز شق عصا المسلمين، وتفريق جماعتهم بمقاومته، بل يجب على الأُمّة أن تعامله - وإن كان عبداً مجدع الأطراف - معاملة الخلفاء بالحق، فتعطيه خراج الأرض ومقاسمتها، وزكاة الأنعام وغيرها، ولها أن تأخذ منه ذلك بالبيع والشراء، وسائر أسباب الانتقال، كالصلات والهبات ونحوها، بل لا إشكال في براءة ذمة المتقبل منه بدفع القبالة إليه، كما لو دفعها إلى إمام الصدق، والخليفة بالحق، هذا مذهب عليّ والأئمة الطاهرين من بنيه»[٣٧].

نعم، استخدم السيد شرف الدين الإجماع عنصراً لتحديد المراد من بعض آيات القرآن، فمثلاً في آية التطهير يقول السيد: إن إجماع أهل القبلة على أن الآية نزلت في الخمسة أصحاب الكساء[٣٨].

وأما السيرة فإن النقاش الأساسي للسيد شرف الدين فيها يرتكز على ملاحظة هذه السيرة من جهة أنها متى تشكل عنصر إثبات؟ لأن السيرة التي يُستدل بها، هي سيرة السلف الصالح، وهنا يأتي السؤال بأن الخلف الصالح هم نصف المسلمين[٣٩]، فمخالفتهم ألا تضر بانعقاد مثل هذه السيرة؟

الهوامش:

[١] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، أجوبة مسائل موسى جار الله، مجلة العرفان، صيدا ١٣٧٣هـ، ص. ٣٤.

[٢] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، الفصول المهمة في تأليف الأُمّة، ص ١٧٥، مؤسسة البعثة.

[٣] أجوبة مسائل موسى جار الله، مصدر سابق، ص. ٣٥.

[٤] لمزيد تفصيل لهذه الطوائف يرجع إلى بحث حجية الظواهر في علم الأُصول، الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأُصول، ج. ٤، ص. ٢٨٨.

[٥] أجوبة مسائل موسى جار الله، مصدر سابق، ص. ٣٥.

[٦] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، فلسفة الميثاق والولاية، ص ١١، المطبوع بضميمة كلمة حول الرؤية، دار النعمان ١٩٦٧.

[٧] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، مودة أهل البيت فريضة، مجلة العرفان، مجلد ٥، جزء٥، ص. ٨٩

[٨] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، آية الولاية، مجلة العرفان، مجلد ٥، جزء ٥ ص. ١٦٧

[٩] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، آية الولاية، مصدر سابق؛ المراجعات، ص. ١٩٧ مراجعة ٤٤، ط ١٨ دار التعارف ١٩٧٨.

[١٠] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص ١٩٧ مراجعة ٤٤، مصدر سابق.

[١١] المصدر نفسه، ص. ٣٠٠ مراجعة ٨٤.

[١٢] المصدر نفسه، ص. ٦٥ مراجعة ١٢.

[١٣] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء، ص ٥٠، دار الزهراء.

[١٤] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، أجوبة مسائل موسى جار الله، ص ١١٤، مصدر سابق.

[١٥] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، فلسفة الميثاق والولاية، ص ٢، مصدر سابق.

[١٦] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص ١٩٥ مراجعة ٤٢، مصدر سابق.

[١٧] المصدر نفسه، ص. ٢٢١ مراجعة ٥٦.

[١٨] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، كلمة حول الرؤية، ص. ٦٦، مصدر سابق.

[١٩] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص. ٨٠، مراجعة ١٤.

[٢٠] صحيح البخاري، ج. ٣، ص. ١٢٤٩، ح٣٢٢٣ كتاب الأنبياء؛ صحيح مسلم، ج. ٤، ص. ٥٢٠، ح. ١٥٥ (٣٣٩) كتاب الفضائل، واللفظ له؛ مسند أحمد، ج٢، ص٦٠٦ من مسند أبي هريرة. (المنهاج).

[٢١] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، إلى المجمع العربي بدمشق، ص ٦٩.

[٢٢] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، كلمة حول الرؤية، ص ٦٦.

[٢٣] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، أجوبة مسائل موسى جار الله، ص. ٧٧، مصدر سابق، والآية من سورة الأحزاب: ٢٤.

[٢٤] المصدر نفسه، ص ٨٧.

[٢٥] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص. ١٦٣، ١٦٩.

[٢٦] المصدر نفسه، ص ١٧٠ مراجعة ٣٠.
[٢٧] المصدر نفسه، ص ١٦٠ مراجعة ٢٤.
[٢٨] المصدر السابق، ص ٢١٢ مراجعة ٥٠.
[٢٩] المصدر نفسه، ص. ٢٣٢، مراجعة ٥٨.
[٣٠] المصدر نفسه، ص. ٢٣٤، مراجعة ٦٠
[٣١] المصدر نفسه، ص. ٢٣١، مراجعة ٥٨
[٣٢] الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، فلسفة الميثاق والولاية، ص. ٥
[٣٣] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص. ٢٧٨، مراجعة ٧٦.
[٣٤] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، كلمة حول الرؤية.
[٣٥] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص. ٢٧٨ مراجعة ٧٦
[٣٦] المصدر نفسه، ص. ٢٨٧ مراجعة ٨٠.
[٣٧] المصدر نفسه، ص. ٢٩١ مراجعة ٨٢.
[٣٨] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء، ص. ٢٠، مصدر سابق.
[٣٩] شرف الدين الموسوي، السيد عبد الحسين، المراجعات، ص٤٢ مراجعة ٤.

السيد حسن الطالقانى
باحث اسلامي/ العراق

مدرسة قمّ الكلاميّة

إنّ من بين المدارس الفكرية الشيعيّة الأولى التي تمّ تأسيسها في السنوات المبكرة من القرن الثاني ومنذ عصر إمامة الإمام الباقر عليه السلام، مدرسة الكوفة[1]. لا شكّ في أنّ هذه المدرسة من أكثر المدارس تأثيراً في مراحل تاريخ كلام الإمامية ومعقلاً أصلياً لتبلور التفكير الشيعي عبر التاريخ؛ ففي هذه المدرسة كان أن انتشرت المعارف الاعتقادية لأهل البيت عليهم السلام، وتمّ بيانها ضمن إطار من النظريات الكلامية، وبذلك تبلور «الكلام» بمعناه المصطلح.

في هذه المرحلة التي كانت متزامنة مع عصر حضور أئمة أهل البيت عليهم السلام، عمل جميع أصحاب الإمامية ـ في ضوء إيمانهم بالمرجعية العلمية للأئمة، ولغرض معرفة حقائق الدين على أساس تعاليم أهل البيت عليهم السلام ـ على نقل الروايات والحفاظ على التراث الحديثي؛ ومن هنا فإن عنوان «المُحدِّث» عنوان واسع وشامل يستوعب مختلف التيارات والانتماءات الفكرية. وفي هذا البين كانت هناك جماعة من العلماء قد اقتصر جهدها على رواية الحديث وإبداع مجموعات

روائيـة وحديثيـة، واشـتهروا باسـم «المحـدّثين». ولكـن كـان هنـاك في الوقت نفسه مجموعة أخرى من كبار علماء الإمامية في هـذه المرحلـة، وقـد كان هـؤلاء بالإضـافة إلى كـونهم مـن المحـدّثين، قـد عُرفـوا بوصـفهم مـن «المتكلّمين» أيضاً. لقد اكتسب الكلام بوصفه علماً تعريفـات متنوّعـة، وتـمّ التعريف به في مختلف المراحل بمعايير متنوّعة، ومـع ذلـك يمكـن التعريـف بخصائص للمتكلمين، فمن ذلـك أنّ المتكلمين يتلقون المعرفة الدينية ضمن إطار من النظام المعرفي؛ ومن هنا فإنّهم ــ خلافـاً للمحـدّثين ـ ملتفتـين إلى التناقضـات الداخليـة للنصـوص، ويعملون لذلك عـلى الـشرح والبيـان مـن أجـل إيضـاح المفـاهيم وإظهـار النظام المعرفي داخل الـنصّ المقـدّس. ومن ناحية أخرى فإنّ المتكلم يلتفـت إلى الأسئلة الخارجية أيضاً، ويعمل في المواجهـة مـع الأفكـار المخالفـة عـلى النقد والمناظرة وكتابة الردود.

بالنظر إلى هذه الخصـائص يمكـن القول: إنّ هناك في الكوفة ـ بالإضـافة إلى تيار المحـدّثين الـذي كـان يكتفـي بمجرّد نقل روايات أهل البيـت عليهم السلام، ويُحجم عن الدخول في دائـرة الـشرح والتفسير الكلامي ـ تيـارين كلاميـين مُهمّـين في الحـدّ الأدنـى، وإنّ هـذين التيارين على الرغم مـن أنـواع الشـبه الكثيرة الموجودة بينهما، كانـا يختلفـان من بعـض الجهـات أيضـاً. إنّ هـذين التيارين اللذين يتم التعريف بهما باسم «التيار الكلامي» و «التيار الروائـي / الكلامي»، كانا في اتجاه مشـترك ـ كـما هو أسلوب جميع أصحاب الإمامية في ذلك العصر ـ يريان نفسـيهما ملـزَمين بالسـؤال في حقـل المسـائل الفكريـة والاعتقادية من أئمة أهل البيـت عليهم السلام، وكذلك نقلها إلى الآخرين. والشـاهد على هذا المدّعى أن جميـع الأشـخاص المنتسبين إلى هاتين الجماعتـين يُعـدّون ضمن الـرواة الكبـار لأخبـار الأئمـة الأطهار عليهم السلام. بيـد أنّ اخـتلاف هـاتين

الجماعتين كان يكمن في أنّ الاتجاه الكلامي الساعي إلى إعادة قراءة المعارف المأثورة عن مدرسة أهل البيت وبيانها بشكل عقلي والدفاع عنها في مواجهة التيارات الفكرية المنافسة، وبأدبيات جديدة. وفي المقابل فإن الاتجاه الروائي ـ بالنظر إلى اعتقاده بأن التراث الروائي المأثور عن أهل البيت عليهم السلام بما ينطوي عليه من الأطر والأدبيات ـ كافياً لتلبية حاجة المجتمع الإسلامي والإجابة عنها ـ كان بصدد السعي إلى الفهم الدقيق لذات المعارف والتعاليم وعرضها على مجتمع المؤمنين، وكان لذلك يُحجم عن الدخول في دائرة التنظير والبيان من خارج أطر النصوص المأثورة. إنّ هذا التيار الذي كان يعمل على بيان المباني الاعتقادية للشيعة في إطار نقل التراث الروائي، وإنْ لم يكن يخرج عن إطار النص ـ خلافاً للمتكلمين ـ ولم يكن بصدد الشرح والبيان من خارج النص، كان له نظرة منظمة إلى المضامين الاعتقادية للروايات، وكان ـ مثل المتكلمين ـ يسعى إلى بيان وشرح هذا النظام المعرفي. إنّ الذهن الباحث والتحليلي لهؤلاء الأشخاص، لم يكن يطالب بكلام الإمام المعصوم عليه السلام عن تعبّد، بل يطالب به بوصفه مرشداً وهادياً إلى معطى عقلاني ومنظم.

إن مجهود تيار المحدّثين المتكلمين وإنْ كان مختلفاً عن أسلوب المتكلمين في إطار نقل التراث الروائي والحديثي وفي المنهج، ولكن يبدو أنه لا يختلف في أصوله وجذوره عن التيار الكلامي بشكل جوهري، ويمكن في الواقع عُد هذا التيار الفكري جزءاً من التيار الكلامي. لقد كان هذا التيار في الكوفة يُعدّ هو التيار الغالب، ويمكن أنْ نذكر له الكثير من المصاديق. إنّ زرارة بن أعين، والمحدّثين الكبار من أسرته، وأبا بصير، ومحمد بن مسلم، وابن أبي عمير، وغيرهم، من الأمثلة والنماذج الواضحة على هذا الاتجاه الفكري.

إنّ هـذين التيـارين الفكـريين / الكلاميـين، بعـد اجتيازهمـا مرحلـة التأسيس والدخول في العصر الـذهبي لكلام الإمامية في القرن الثاني، وصلا إلى مصير مختلف. إنّ التيـار الكلامـي الذي كان يعمد إلى التنظير على أساس النصوص الدينية، ويقوم بالتفسير مـا وراء النصّي، ويـدعم الكـلام العقـلي والحقل الدفاعي، قد تعـرّض في نهايـة القـرن الثـاني للهجـرة إلى التوقّـف والركود، ويعود السبب في ذلـك ـ إلى حدّ مـا بطبيعـة الحـال ـ إلى الضـغوط السياسية وأجـواء التقيـة التـي كانـت تحكـم تلـك الفـترة. إلا أن التيـار الروائي / الكلامي قد أنجز مهمته في إطار حفظ التراث الروائـي ونقلـه إلى نهايـة مرحلـة نشـاط مدرسـة الكوفـة (منتصف القرن الثالـث للهجـرة). في ذات هذه الفترة الزمنية حيث شهدت المدرسة الكلامية في الكوفة فـترة مـن الضـعف والركـود في التنظـيرات الكلامـي، وتتجـه نحـو الأفـول والانطفاء، كانت هناك حاضرة أخرى تشهد ـ من خلال الاستفادة من تراث الكوفـة ـ تأسـيس مدرسـة فكريـة أخرى، سرعان ما حلّت محـلّ الكوفـة وأصـبحت معقـلاً لتواجـد علـماء الشيعة، وأضحت محوراً لفكر التشيّع. ولم يكـن هـذا المعقـل الجديـد سـوى مدينة قم.

تأسيس مدرسة قم

لقد تمّ تأسيس مدينة قم في أواخـر القـرن الهجـري الأول، بعـد هجـرة العـرب الأشـاعرة مـن الكوفـة، لتكتسب بذلك مدينة قم هوية عربيـة / شـيعية[٢]، وسرعـان مـا تحوّلـت ـ بفعل مجيء رجال من تلـك الأصـقاع من رواة حديث أهل البيت عليهم السلام ـ إلى مدرسة روائية. وبعد مضيّ عدّة عقود، ارتفع عدد المحـدّثين ورواة أحاديـث أهل البيت عليهم السلام في قم، وتمّ جمـع عـدد من الأحاديث في هذه المدرسة. ولكن حتى نهاية القرن الثاني للهجرة لم يكـن

هنـاك ظهـور لمدرسـة قـم في قبـال المدرسة الروائيـة للكوفـة، وكـان لهـا حجم أقل مـن الـتراث الروائـي. ثـم بالتـدريج وبعـد مـضي مـا يقـلّ عـن نصف قرن، في أوائـل القـرن الثالـث للهجرة، إثر انتقـال الـتراث الروائـي مـن الكوفـة إلى قـم، دخلـت هـذه المدرسة الروائية مرحلـة جديـدة مـن الازدهار والتطوّر المعرفي. وقبل هـذه المرحلـة الزمنيـة كـان هنـاك ارتبـاط روائي بين قم والكوفة أيضـاً، بيـد أنّ هذا الارتباط كان في الغالـب محـدوداً ولا يتجـاوز الشـكل الشـفوي. وإنّ الـذي كـان جديـداً في هـذه المرحلـة الزمنية، وصار هو السبب في التحوّل، هو الانتقال الواسع للتراث المكتـوب في الكوفة، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مجموع آثار مئة راو للحديث، إنّما هو مجرّد جانب من التراث المنقول من راوٍ واحد في هذه المرحلة[٣].

إنّ أسباب انتقـال الـتراث الروائـي مـن الكوفـة إلى قـم، والشخصـيات المـؤثرة في هـذا الانتقـال للـتراث الروائي، قصّة مستقلة تحتاج إلى متسع ومجـال أكـبر في مقالـة أخـرى، ولكـن يمكن القول ـ عـلى نحـو الإجمـال ـ إنّ الجزء الأكبر مـن الـتراث المكتـوب في الكوفـة قـد انتقـل حتـى نهايـة القـرن الثالث للهجرة إلى قـم، بهمّـة وجهـود رجال في كلتا المدرسـتين الـروائيتين في قـم والكوفـة. إنّ انتقـال هـذا الحجـم الكبـير مـن الآثـار الروائيـة بشـكل مكتوب، وفي قالب القواعد والأصول المعتـبرة بنقـل الحـديث، بوسـاطة رواة بارزين وممتازين، قد شكل نقطة تحـوّل وانطلاقـة في هـذه المدرسـة الروائيـة، وبطبيعة الحال فإنّ الأوضاع السياسـية والاجتماعية المستقرة والاتحاد والتناغم المذهبي في قم، كان لـه دور واضـح في التأسيس لهذه المدرسة الروائيـة. وربـما أمكن القول إنّ نقطـة بدايـة التأسـيس لمدرسة قم كانت قد انطلقت في العقود الأولى مـن القـرن الثالـث للهجـرة وانتقال التراث الروائي الكـوفي إليهـا،

بيد أنّ قم سرعان ما تحوّلت قبل انقضاء القرن الهجري الثالث إلى أكبر معقل روائي للشيعة، حيث ظهرت بوصفها مدرسة فكرية، وحلّت محلّ مدرسة الكوفة.

إنّ الاتجاه الأصلي في قم كان اتجاهاً روائياً، ولا شك في أن تبلور أكبر المدارس الروائية للشيعة إنّما كان في مدينة قم، ولكن يمكن الإشارة إلى وجود مدرسة كلامية في أحشاء هذه المدرسة الروائية؛ وقد مثّلت هذه المدرسة الكلامية ـ بالنظر إلى جذورها وخلفياتها في الكوفة ـ تياراً مستمرّاً ومؤثراً في تاريخ كلام الإمامية.

في مسار نقل التراث، لا محالة تنتقل الأفكار والمعتقدات الكلامية بشكل طبيعي وتلقائي أيضاً، وإنّ المدرسة التي تستقبل هذا التراث تتخذ مبنى لها على أساس من الأساليب والملاكات المقبولة لديها، وتعمل في ضوء ذلك على إنتاج تراث جديد، بيد أن هذا المسار لا يقتصر على انتقال المعتقدات فقط، بل تنتقل معه المناهج والأساليب أيضاً. سبق أنْ أشرنا إلى أنّ قم كانت تحتوي ـ في الحدّ الأدنى ـ على اتجاهين رئيسين في الأبحاث الكلامية، وهما: الاتجاه الروائي / الكلامي الذي كان متمسّكاً ببيان وشرح المسائل العقائدية في إطار النص، والاتجاه الآخر هو الاتجاه الكلامي البحت، الذي كان يعمل على تقديم الشروح والبيانات من خارج النصّ، ويقوم بإنتاج النظريات الكلامية بأدبيات جديدة وممتازة، من أجل الدفاع عن المفاهين الاعتقادية. وحيث كان الاتجاه الفكري الغالب في قم هو الاتجاه الروائي في إطار المعايير الدقيقة والمتشدّدة في قبول الأحاديث، لم تكن هناك في مدينة قم تلك المكانة والموقعية للتنظيرات الكلامية المستندة إلى المعطيات العقلية والتفسيرات والشروح من خارج النصوص الروائية، وفي المجموع لم يكن أغلب

مشـايخ قـم ينظـرون إلى التيـارات الكلامية بإيجابيـة أو تفـاؤل. وكانـت هناك بعض الروايات التي تعزز هـذه النظرة السلبية إلى التيارات الكلاميـة. وكان مشايخ قم يعملـون عـلى روايـة هذه الطائفة مـن الأحاديـث المشـتملة على نقد بعض المتكلمين أو النهي عـن بعـض الأسـاليب أو الأبحـاث الكلامية، بل وكانوا في بعض الأحيان يعملـون عـلى جمعهـا ضـمن مجموعـة تهـدف إلى نقـد التيـار الكلامـي[٤]. ويمكن بحث وتقرير مواجهـة بعـض مشايخ قم لشخص هشام بـن الحكـم وتلاميذه وأفكاره الكلامية ضمن هذا الإطـار[٥]. طبقـاً لهـذه الرؤيـة، عـلى الرغم من انتقال تراث الخط الكلامي من الكوفة إلى قـم، فأنّـه لم يُقبـل منـه سوى ذلك الجانب الذي تبقى في إطار نقـل روايـات أهـل البيـت ومعـارفهم عليهم السلام، وأمـا أسـاليب الكـوفيين في التفسـيرات العقليـة والنظريـات الكلاميـة، فكـان يـتمّ نقدها، ولا تنقل إلا قليلاً[٦].

وفي الحقيقـة فـإنّ التيـار الكلامـي الرئيس في الكوفة الذي كان له التـأثير الأكـبر في قـم هـو تيـار المحـدّثين المتكلمـين أو الخـط الروائـي / الكلامي، الذي كان يشتمل ـ بطبيعـة الحال ـ على الجزء الأهم مـن الـدقائق الكلامية للكوفـة، وكـان مـن خـلال تنظيم تنظيم روايات أهـل البيـت عليهم السلام ومجمعنا روايـات أهـل البيـت عليهم السلام قـد أبدع وألف الكثير من الأعمال والآ ثار الكلامية. ويبدو أنّ تراث هذا التيار لم ينتقل وحده إلى قم فقط، وإنّما انتقلت معه حتى الأساليب الكلامية له أيضـاً ولكن ضمن حاضنة جديـدة وبـذات الملاكات المعرفية، ومن هنا نجد بعض الشخصيات البارزة في قـم تنتمـي إلى هذا التيار الفكري.

وبهذا البيان فإنه على الرغم مـن أنّ التيار الكلامي للكوفـة لم يجـد لنفسـه موطناً في قم، وكان الاتجاه الأصـلي في هذه المدرسة قائماً عـلى نقـل الحـديث،

ولا شك في أنّه قد أسس بذلك لأكبر مدرسة روائية في عالم التشيّع، إلا أنّ هناك بعض الشواهد التي تدل على أن هذه المدرسة الروائية، لم تكن مجرّد تيار لنقل الأحاديث والروايات فقط، بل وكانت بالإضافة إلى ذلك تحتوي على نشاط فكري / معرفي أيضاً، وإن نشاطها الروائي كان يتمّ ضمن إطار نظري وكلامي تابع لمنهج علمي محدّد. وكانت نتيجة هذه الهواجس والاتجاهات الكلامية، هي نقد الأحاديث وتنقيتها وتنظيم الآثار على أساس المحاور الكلامي التي أدّت إلى ظهور مدرسة قم الكلامية. إنّ نظرة على الشهادة العملية لمدرسة قم تثبت ــ في الكثير من الموارد ـ أن تعاطي مشايخ قم مع التراث الواصل إلى هذه المدرسة، وقبول أو رفض هذا التراث، لم يكن يقوم على مجرّد الأساليب المقبولة في الرواية فقط، بل وفي الوقت نفسه على أساس قيَم الجوهر الاعتقادي لهذا التيار أيضاً. وكذلك لا بدّ من الالتفات إلى أنّ تنظيم وتبويب الروايات الاعتقادية وترتيب هذه الروايات على أساس الأطر المعرفية، إنما تحقق للمرّة الأولى في مدينة قم.

إنّ هذا النوع من المواجهة والتعاطي مع الحديث يعكس التصوّرات المعرفية والكلامية لمشايخ قم، وأنّهم مثل أسلافهم في الكوفة كانوا يسعون إلى بيان المعارف الاعتقادية من خلال نقل الروايات الواصلة من أهل البيت عليهم السلام، وتقديم منظومة معرفية واضحة ومتناغمة. وبطبيعة الحال يجب أن لا نغفل عن حقيقة أنّ الأسلوب الكلامي لهذه المدرسة، هو أسلوب نقلي وقائم على النصوص، وكما كانت خصيصة هذا التيار في الكوفة، فإنّ هذه الطائفة من المتكلمين في قم لم تكن تسعى إلى البيان والشرح من خارج المنظومة الروائية والمواجهة مع الأفكار المنافسة، بل كانت تسعى

إلى فهم المنظومة المعرفية داخل الروايات، وتقديم هذا النظام المعرفي إلى مجتمع المؤمنين. وبطبيعة الحال، حيث كان هذا التيار ملتفتاً أيضاً إلى التساؤلات الخارجية، فإنّه حيثما توفّرت الأرضية للمواجهة الخارجية، فإنه كان يتقيّد بذات المنظومة المعرفية، ويبادر إلى الإجابة عن تلك الأسئلة على أساس ذات المبنى.

وحيث إنّ الفضاء في مدينة قم كان متناغماً ويخلو من الأفكار المخالفة؛ فإنّه قلما كانت تبرز هناك المشاحنات والمواجهات مع الشبهات والتساؤلات الخارجية، وكانت أغلب الجهود الكلامية لهذه المدرسة تصبّ في حقل بيان المعارف الاعتقادية. ومن ناحية أخرى حيث إنّ تيار المحدّثين المتكلمين يتمحور حول النص، ويعمل على بيان المعتقدات ضمن إطار النصّ المقدّس؛ كانت أكثر الآثار التي تمّ إنتاجها في مدرسة قم ـ في إطار الآثار الروائية ـ تعمل على تقديم نظام وبيان لمفاهيم النصّ. وعلى الرغم من ذلك كله فإنّ وجود بعض الاختلافات الداخلية بين الأصحاب، وكذلك قرب مدينة قم من مدينة الريّ التي كانت في تلك المرحلة موئلاً لمختلف الأفكار والفرق المذهبية ـ من قبيل: المعتزلة، وأصحاب الحديث، والزيدية، والإسماعيلية من القرامطة، وكان هذا الأمر يعكر صفو الهدوء الذي تنعم به مدينة قم ـ يخلق أرضية خصبة للمواجهة الخارجية بالنسبة إلى بعض مشايخ قم، ويمكن مشاهدة الكلام الدفاعي والإثبات العقلاني للمعارف في هذه المواجهة مع الأفكار المنافسة، الأمر الذي يشكل في حدّ ذاته شاهداً آخر على وجود تيار كلامي مهم في مدينة قم.

إنّ المدرسة الكلامية في قم بما لها من خصائص تيار المحدّثين المتكلمين، تيار متواصل منذ بداية تأسيس هذه المدرسة، والذي يختتم في نهاية المطاف بالشيخ الكليني والشيخ الصدوق،

ويمكن اعتبار الكليني والصدوق من نتائج وثمار هذه المدرسة الكلامية. وبالنظر إلى أهمية هاتين الشخصيتين، وكذلك هامش الوصول الأكبر لآثارهما وأفكارهما؛ سوف نعمل أولاً على بحث خصائص التكلم والنشاط الكلامي في آثار الشيخ الكليني والشيخ الصدوق، لننتقل بعد ذلك إلى سائر الشخصيات الأخرى في هذا التيار الفكري.

الشيخ الكليني والشيخ الصدوق نموذج التفكير الكلامي في قم

إنّ أبا جعفر محمد بن يعقوب الكليني محُدِّث كبير في عصر ازدهار مدرسة قم؛ ويمكن الادعاء بأنّه كان قريباً من جميع التراث الروائي الواصل إلى قم والريّ عبر الطرق المعتبرة. لقد ولد الشيخ الكليني في منطقة كُلين من توابع مدينة الريّ، وبدأ يدرس العلم ويأخذ أحاديث أهل البيت عليهم السلام في الريّ، وقد تأثر ـ بطبيعة الحال ـ بالفضاء الاجتماعي والثقافي لمدينة الريّ. ومع ذلك كله فإنّه قد حصل على الفائدة العظمى من روايات الشيعة في قم وكبار مشايخ قم، وهذا ما تكشفه أسانيد كتاب الكافي بوضوح. وعلى هذا الأساس يجب اعتباره من ثمار مدرسة قم. إنّ الشخصية الروائية والاعتبار الروائي للشيخ الكليني مقبولة من قبل الجميع، ولكن لا ينبغي أنْ نغفل عن أنّ الشيخ الكليني كان في الوقت نفسه متكلماً كبيراً من قسم المحدّثين المتكلمين؛ فهو في الوقت الذي يعلن عن وفائه للنص وبقائه ضمن إطار الروايات، يعمل على بيان المعارف الدينية، بل والدفاع عنها أيضاً. سبق أنْ أشرنا إلى أنّ المحدِّثين المتكلمين من خلال الاتجاه الناظر إلى المضامين الاعتقادية للروايات بشكل منتظم، يسعون إلى فهم وبيانه هذا النظام المعرفي.

وعلى هذا الأساس فقد ذهب

الشيخ الكليني ـ عندما رأى انحراف أهل زمانه، وكذلك مطالبته بتأليف كتاب جامع لتحصيل علم الدين ـ إلى تأليف أثر بديع مثل كتاب الكافي على أساس ذات النظام المعرفي المقتبس من الروايات[٧]. إنّ دراسة كتاب الكافي تظهر أنّ هذا الكتاب ليس مجرد مجموعة روائية فقط، بل إنّ ترتيب وتنظيمها الروايات فيه تحكي عن نظام فكري يظهر من وراء هذه المجموعة. إن الكليني في مقدمة هذا الكتاب يتحدّث عن المنزلة السامية للعقل ويشبّهه بالمحور الذي يدور التكليف مداره، ويكون معياراً لتشخيص الحق من الباطل، وملاكاً لتحديد الثواب والعقاب[٨]. إنّه من خلال تقديم «كتاب العقل» وذكر ستٍّ وثلاثين رواية بشأن أهمية وموقعه العقل في نظام المعرفة الدينية، يؤكد هذه المسألة وهي أن نقل الروايات لا يعني التعبّد والتقبل المجرّد من الفهم والتعقّل، بل يتمّ تقديم مضامين الروايات بوصفها تراثاً عقلياً وفي نظام معقول. إنّ الترتيب المنطقي والمنسجم للروايات في الكتب والأبواب وحتى بين الروايات الموجودة في كل باب، يعمل على إظهار هذا النظام بشكل واضح.

وبالإضافة إلى الترتيب المنظّم للروايات، فإنّ الشروح التي يضيفها الشيخ الكليني على هامش بعض الروايات[٩]، تمثل نموذجاً آخر عن النشاط الكلامي له، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الشروح ـ كما هو مقتضى أسلوب المحدّثين المتكلّمين ـ يتمّ تقديمها في أغلب الموارد في إطار وأدبيات الروايات. وعلى الرغم من ذلك نجده في بعض الموارد ـ من أجل بيان المعارف الكامنة في الأحاديث ـ يتماهى مع التيار الكلامي، وقد يصل هذا التماهي في بعض الموارد إلى حدّ نقل كلمات هشام بن الحكم إلى جانب ذكر الروايات أيضاً[١٠].

سبق أنْ أشرنا إلى أنّ المحدّثين

المتكلمين، وإنْ كانوا في الظروف العادية نصيّين، ويذهبون إلى الاعتقاد بأنّه لا ينبغي تجاوز أدبيات النص، إلا أنهم عند ظهور بوادر المواجهات الخارجية، يتجهون إلى اتخاذ موقف الدفاع عن نظامهم المعرفي. وقد أدّى اتساع رقعة النفوذ السلبي والتخريبي للقرامطة في الريّ، إلى أنْ يتصدّى الشيخ الكليني لتأليف كتاب (الردّ على القرامطة) في الردّ على آرائهم ومواقفهم.

كما نشاهد هذه الخصائص بوضوح في أداء الشيخ الصدوق أيضاً؛ ولكنّه حيث كان له حضور في البلاط البويهي، وكانت له أسفار متعدّدة ولا سيّما في حوزة الشرق الإسلامي، فقد التقى بمختلف الجماعات من المتكلمين والمخالفين لهم. ومن هنا فإننا نلاحظ دخوله إلى الأندية الكلامية والمواجهات الخارجية حتى في إطار المناظرة بشكل أكبر.

وعند مراجعتنا لفهرسة آثار الشيخ الصدوق نرى ما يزيد على الثلاثين كتاباً في إثبات وشرحها المفاهيم الكلامية والدفاع عنها[١١]. وأنّ بعض هذه الآثار ـ من قبيل كتاب (التوحيد) ـ قد تمّ تأليفها لغاية الدفاع عن عقائد الشيعة، حيث عمد إلى توضيح وبيان الأحاديث بأسلوب استدلالي والاستفادة من الأدلة العقلية. إنّ كلام الشيخ الصدوق في تضاعيف الروايات وتوظيفه للبراهين العقلية وحتى الأدلة الكلامية المشهورة، يعكس هذه الخصائص بوضوح[١٢]. إنّ كتاب (كمال الدين وتمام النعمة) بدوره في موضوع الإمامة والمهدوية، من بين المؤلفات الأخرى للشيخ الصدوق التي تحمل هذه الخصائص؛ فقد عمد الشيخ الصدوق في هذا الكتاب أولاً إلى إقامة الأدلة العقلية لإثبات ضرورة ووجوب الإمامة، ثم انتقل بعد ذلك إلى إثبات إمامة الإمام الثاني عشر، وأقام الدليل على طول عمره. إنّ رسالة الاعتقادات وكتاب

الهداية للشيخ الصدوق بدورها مجموعات منظمة من المعارف الشيعية التي تمّ تنظيمها على أساس التعاليم الروائية، ويعمل في الكثير من الموارد حتى على الاستفادة من ألفاظ الروايات، وفي الوقت نفسه قدّم فيها منظومة معرفية. إنّ هذه الرسائل تعدّ من أوائل الجهود الإمامية في إطار تدوين فهرست جامع ورسمي لمعتقدات الإمامية.

إنّ من بين أبرز الأنشطة الكلامة لشخص من المتكلمين، هو التحاور مع المخالفين في باب الموضوعات الكلامية، من أجل إثبات الرأي الحق والردّ على نظريات المخالفين. وعلى هذا الأساس فإنّ الشيخ الصدوق لم يكن يخالف المناظرة والاحتجاج مع المخالف، بل وكان يرى ذلك متطابقاً مع السيرة العملية لأهل البيت عليهم السلام. وبطبيعة الحال فإنّه لم يكن يجيز الاحتجاج والمناظرة لجميع الأشخاص، وإنّما يرى أنّ المختصّين في علم الكلام هم وحدهم الذين يجوز لهم المناظرة مع الخصوم والاحتجاج عليهم، وذلك شريطة أنْ يتقيّدوا في احتجاجهم بكلمات أو مضامين كلام أهل البيت عليهم السلام[١٣]. وهو لا يكتفي بمجرّد نقل وتقرير مناظرات الأئمة وبعض المتكلمين في عصر الحضور مع الجماعات المخالفة في جميع آثاره فقط[١٤]، بل قام بنفسه بالعديد من المناظرات المتعدّدة مع أصحاب الآراء المخالفة. وقد ورد بيان بعض هذه المناظرات وشرحها ـ التي كانت تنعقد بحضور ركن الدولة الديلمي ـ في كتاب (كمال الدين وتمام النعمة)[١٥]. وقد ذكر النجاشي في فهرسة آثار الشيخ الصدوق، خمسة كتب في شرح مناظرة الشيخ الصدوق مع المخالفين بحضور ركن الدولة الديلمي[١٦]. كما عمد بعض تلاميذ الشيخ الصدوق إلى جمع بعض مناظراته وتنظيمها، ومن بينهم الشيخ جعفر الدوريستي الذي أعدّ نسخة

من مناظرات الشيخ الصدوق، وقد عمد القاضي نور الله التستري إلى النقل من تلك النسخة في كتاب (مجالس المؤمنين)[١٧].

إنّ توظيف أدلة وبياناتهم المتكلمين التي تمّت الإشارة إليها في البحث بشأن الشيخ الكليني، له مصاديق كثيرة في آثار الشيخ الصدوق أيضاً. إذ أنه يعمد في بعض الأحيان إلى إدراج فصل كامل من كتاب لأحد المتكلمين مع ذكر اسم الكاتب وعنوان الكتاب، وأحياناً أخرى يستفيد من أدلة بعض المتكلمين وينقل عنهم دون ذكر الأسماء[١٨]، ويعمل في بعض الموارد على توظيف إجابات المتكلمين عن شبهات وتساؤلات المخالفين[١٩]. إن هذا النقل للأقوال وإدراج أجزاء من كتب وأفكار تيار الكلام العقلي، يمثل شاهداً آخر على الاتجاه الكلامي للشيخ الصدوق، وتيار المحدّثين / المتكلمين بطبيعة الحال. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه والمنهج لدى الكثير من مشايخ قم. إن الهاجس المشترك بين جميع هؤلاء الأشخاص ـ كما أشرنا إلى ذلك بالنسبة إلى الشيخ الكليني والشيخ الصدوق ـ هو بيانه فهم النظام المعرفي من داخل الروايات، وبطبيعة الحال فإنهم في بعض الموارد حيث تحتدم المواجهة الخارجية، فإن ضرورة البيانات من خارج المنظومة تستوجب البيان والدفاع العقلاني من داخل المنظومة مع التقيّد بذات النظام المعرفي بطبيعة الحال.

وفيما يلي نشير إلى بعض هؤلاء المشايخ منذ عصر انتقال تراث الكوفة، وتبلور مدرسة قم إلى نهاية نشاط هذه المدرسة. وبطبيعة الحال حيث إن هذه المدرسة تحتوي في أحشائها على مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية؛ سوف نسعى في رؤية ابتدائية إلى التعريف بهذه التيارات من خلال الفصل والتفكيك فيما بينها.

الخطوط الفكرية لتيار المُحدِّثين / المتكلمين في قم

إنّ من بين أهم الشخصيات التي لعبت دوراً في انتقال تراث الكوفة إلى قم، هم: إبراهيم بن هاشم القمّي، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وحسين بن سعيد الأهوازي، ومحمد بن خالد البرقي، ونجله أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن عبد الجبار، وسهل بن زياد الآدمي، ومحمد بن علي أبو سمينة، وابن أرومة وغيرهم. وعلى الرغم من أن أغلب هؤلاء قد استفادوا ـ من خلال انتمائهم إلى مشايخ مشتركين ـ من تيار فكري واحد، فإنّ الاختلاف في بعض المعتقدات أو المناهج والأساليب يكون منشأ لظهور خطوط فكرية متمايزة في تيار واحد؛ لذا يمكن الفصل والتفكيك بين تيار المحدّثين / المتكلمين في قم ـ ضمن رؤية دقيقة ـ وتقسيمهم إلى خطوط متمايزة.

الاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري

إنّ من بين الأفرد الذين كان لهم دور في انتقال تراث الكوفة إلى قم، هو أحمد بن محمد بن عيسى، حيث كان له الحظ الأوفر في نقل هذا التراث إلى مدينة قم[٢٠]، وربما كان هو الشخصية الأكثر تأثيراً وحضوراً في هذه الطبقة. لقد كان الشيخ أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري[٢١]، من أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، والإمام محمد الجواد عليه السلام، والإمام علي الهادي عليه السلام، وكان شيخ القمّيين وفقيههم، وكانت له الرئاسة عليهم ويتمتع في قم بمنزلة اجتماعية رفيعة[٢٢]. وقد عمد في أخذ الحديث إلى شدّ الرحال إلى الكوفة، وحصل على الروايات من كبار مشايخ الكوفة وبغداد وحمل عنهم تراثهم الروائي. وقد كان الكثير من مشايخه في هذا الشأن من المنتمين إلى تيار المحدّثين / المتكلمين في الكوفة.

إنّ أحمد بن محمد بن عيسى بالإضافة إلى نقل تراث الكوفة المكتوب، كان له بعض المؤلفات أيضاً، ويبدو أنّ كتاب التوحيد، وفضل النبي، والأظلّة من أعماله الكلامية. وإن من بين خصائص أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، جهوده الواسعة في مواجهة تيار الغلو، والحدّ من انتشار تراث التيارات المنحرفة في قم[٢٣]، الأمر الذي يشكل في حدّ ذاته نموذجاً بارزاً لجهوده الكلامية. وقد كان له الكثير من التلاميذ الذين شكلوا كوكبة من المحدّثين / المتكلمين، وواصلوا منهجه الفكري حتى الفترة الأخيرة من مدرسة قم. وقد كان لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري التأثير الأكبر على الطبقة الثانية من مشايخ مدرسة قم. ومن بين أفراد هذه الطبقة، كان لسعد بن عبد الله، ومحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن يحيى العطار، ومحمد بن علي بن محبوب، وعبد الله بن جعفر الحميري، النصيب الأوفر من الرواية عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وكانوا هم الأكثر قرباً من تفكيره، بحيث يمكن اعتبار أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري مؤسساً لمنعطف فكري في قم، تواصل في جيل من تلاميذه.

وقد كان لسعد بن عبد الله الأشعري، الشخصية المؤثرة في هذه الطبقة ـ وهو من سلالة الأشاعرة في قم ـ القرب الأكبر من أستاذه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. إن الكمّ الكبير من روايات سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد الأشعري، وكذلك حضور اسمه في طرق الفهارس بعد اسم أحمد من محمد بن عيسى الأشعري في أكثر الطرق؛ يثبت هذا التأثر بوضوح. وبالنظر إلى آثار سعد بن عبد الله ـ سواء في الكلام التفسيري أم في الكلام الدفاعي ـ يمكن اعتباره من المنتمين إلى تيار المحدّثين / المتكلمين بوضوح. وقد كان سعد بن عبد الله في النقد

والمناظرة وكتابة الردود واسع النشاط، وكان شديداً في المواجهة مع الخط الكلامي والتنظيري لمدرسة الكوفة بطبيعة الحال. وعلى هذا الأساس فقد ألف كتاباً في بيان عيوب ومثالب هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن[٢٤]، كما عمد في الردّ على كتاب لعلي بن إبراهيم حول واحدة من أفكار هشام بن الحكم إلى تأليف كتاب عنوانه (الردّ على علي بن إبراهيم في معنى هشام ويونس بن عبد الرحمن). إنّ هذه الآثار بالإضافة إلى الاتجاه الكلامي لسعد بن عبد الله الأشعري، تحكي عن انتشار وشيوع هذا النوع من الأبحاث الكلامية في الفضاء الفكري لمدرسة قم. ومن بين المؤلفات الكلامية الأخرى لسعد بن عبد الله في الردّ على التيارات المنحرفة، يمكن الإشارة إلى كتاب (الضياء في الردّ على المحمدية والجعفرية)، وكتاب (الردّ على الغلاة)، وكتاب (الردّ على المجبّرة). وربما أمكن تقييم تأليف وكتابة هذه الردود والمواجهات الكلامية لسعد بن عبد الله الأشعري، كنتيجة لارتباطه مع بغداد، وكذلك الأندية الروائية لأهل السنة.

ومن بين أعماله ومؤلفاته في حقل الكلام التفسيري والبياني، كتاب (بصائر الدرجات)، و (الاستطاعة)، و (مناقب الشيعة)، و (احتجاج الشيعة على زيد بن ثابت في الفرائض)[٢٥]. ومن بين هذه الكتب يتناول كتاب (الاستطاعة) البحث بوضوح عن مسألة كلامية شائعة في الحقل الكلامي، ولا يمكن اعتباره مجرّد كتاب روائي يخلو من الاختلافات الكلامية.

والشخصية الأخرى التي كانت قريبة جداً من الناحية الفكرية إلى أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري مع سعد بن عبد الله، ويعدّ ـ بطبيعة الحال ـ من الشخصيات البارزة في تيار المحدّثين / المتكلمين، هو أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري. إنّ الروايات

المتوفّرة عن الحميرية ليست كثيرة بالقياس إلى أقرانه، ولكن هذا المقدار الواصل منها يكفي لإثبات قربه الفكري من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. كما أنّ حضوره في طرق نقل التراث المكتوب والمنعكس في كتب الفهارس، يثبت دوره الفاعل في انتقال التراث[٢٦]. لقد ألف الحميري الكثير من الآثار الهامّة في حقل الكلام، حيث تشتمل على أهم المسائل والموضوعات الكلامية في ذلك العصر، وهي آثار من قبيل: كتاب (الإمامة)، وكتاب (الدلائل)، وكتاب (العظمة والتوحيد)، وكتاب (الغيبة والحيرة)، وكتاب (التوحيد والبداء والإرادة والاستطاعة والمعرفة)، وكتاب (ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم)، وكتاب (القياس، والأرواح، والجنة والنار، والحديثين المختلفين)[٢٧]. وإنّ بعض هذه المؤلفات، من قبيل كتاب (الغيبة والحيرة)، ناظر إلى الأسئلة الخارجية والمسائل المطروحة في المجتمع الشيعي في تلك الفترة، حيث كان يتمّ تهديد حياة المجتمع الشيعي من خلال طرح هذا النوع من الشبهات، ويأتي هذا الكتاب في سياق الجهود المبذولة من أجل البيان الصحيح في دفع هذه الشبهات. كما أنّ الخوض في اختلافات الهشامين[٢٨]، يحكي عن الهواجس الكلامية التي كانت تشغل حيزاً كبيراً من اهتمام مشايخ قم، ومن بينهم عبد الله بن جعفر الحميري. إنّ العناوين الآخرى لكتب الحميري تؤيّد بدورها هذه النقطة، وهي أنّ أشخاصاً من أمثال الحميري، وإن كانوا يسعون إلى حفظ التراث الروائي بوصفهم من المحدّثين، إلا أنّ هذا الاتجاه لم يشكل مانعاً دون إبراز هواجسهم الكلامية، وإنهم كذلك كانوا يبذلون كل ما بوسعهم من الجهود الفكرية والعلمية في جميع المسائل التي تشغل اهتمام المتكلمين، ولا سيّما منها المسائل الخاصة بحقل

الاعتقاد، وكانوا بطبيعة الحال ينظرون إلى اختلافات وأفكار المتكلمين أيضاً.

وكان أبو جعفر محمد بن الحسن بن فرّوخ الصفار ـ من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام والإمام الحسن العسكري عليه السلام ـ صاحب كتاب (بصائر الدرجات)، بدوره من مشايخ قم الكبار، ومن الجيل الثاني في هذه المدرسة أيضاً. وحيث كان تلميذاً لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وإبراهيم بن هاشم، وأحمد البرقي، فقد كان له دور في انتقال جانب من تراث الكوفيين، وقد نقل ـ بطبيعة الحال ـ أكثر الروايات من طريق أحمد الأشعري. وبطبيعة الحال قد يكون هناك بعض الاختلاف اليسير بينه وبين أحمد بن محمد الأشعري في المسائل الاعتقادية، ولكن حتى في كتاب بصائر الدرجات نجد الحظ الأوفر لروايات أحمد الأشعري، الأمر الذي يحكي عن القرب الفكري بين الصفار وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. ومن بين الآثار المتبقية عن الصفار نجد كتابه (بصائر الدرجات) معرّفاً عن واحد من الآراء المعرفية لمدرسة قم، وهو بطبيعة الحال من أهم المصادر في حقل معرفة الإمام.

إنّ ترتيب الروايات والمنطق الداخلي لهذا الكتاب يكشف عن طرح عام لمنهج الوصول إلى المعارف الدينية. وبالإضافة إلى بصائر الدرجات، نجد من بين أعماله كتاب (الردّ على الغلاة)، وكتاب (المناقب)، وكتاب (المثالب) من بين تراثه الكلامي أيضاً.

الشخصية البارزة الأخرى في هذه الطبقة، هو محمد بن يحيى العطار. وقد تمّ التعريف به بوصفه «كثير الرواية». وقد نقل أكثر الروايات عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. كما نقل الكثير من الروايات عن محمد بن يحيى بن عمران، ومحمد بن الحسن بن أبي الخطاب، وكذلك نقل في طرق نقل التراث المكتوب بواساطة الحميري

والصفّار تراثاً متعدداً، وبطبيعة الحال فإنّ الراوي الوحيد لكتاب (بصائر الدرجات) للصفار، هو محمد بن يحيى العطار أيضاً. إنّ عدم روايته عن إبراهيم بن هاشم وأحمد البرقي - اللذين ستأتي الإشارة إلى تيارهما الفكري في هذه المقالة لاحقاً - يمكن أن يكون ذا مغزى، ويؤيّد تقابل الخط الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري مع الخطوط المقابلة. ولم ينقل له سوى كتاب (مقتل الحسين)، و (النوادر). بيد أنّ لرواياته في المصادر الروائية - ولا سيّما منها كتاب (الكافي) - ظهور خاص، وهي تشتمل على مختلف الأبواب الفقهية والاعتقادية.

وبعد هذه الطبقة، يرد ذكر أشهر شخصيات مدرسة قم، وهم: ابن الوليد، وابن بابويه، والشيخ الكليني. ومن بين هؤلاء يمكن اعتبار ابن الوليد وابن بابويه ضمن الخط الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري.

إنّ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وإنْ لم يكن قمّياً في الأصل[٢٩]، إلا أنه يُعدّ في هذه المرحلة شيخ القمّيين، والخلف الصالح والممثل الفكري لخط سعد بن عبد الله الأشعري، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. وله أكثر الروايات عن سعد بن عبد الله، والصفّار، وأحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيى العطار، والحسين بن الحسن بن أبان. وفي المقابل لم يرو أيّ رواية عن علي بن إبراهيم. فعلى الرغم من أن ابن الوليد في طبقة تلاميذ علي بن إبراهيم، وله طريق إليه في طرق الفهارس، وحتى في الموارد التي ينقل فيها ابن الوليد رواية عن إبراهيم بن هاشم، إنما يروي بواسطة سعد بن عبد الله أو غيره من مشايخه، وليس من طريق علي بن إبراهيم، الأمر الذي من شأنه أنْ يُشير إلى نوع من التقابل والاختلاف والانتماء إلى مسارين فكريين متفاوتين.

ومن بين مؤلفاته (تفسير القرآن) وكتاب (الجامع)، ويبدو أنّه كان في مختلف أبواب الفقه. وقد وصلتنا تقارير تفيد أن الآراء الكلامية لابن الوليد كانت قريبة من آراء أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ويبدو أنّه كان مثله في شدّة الحذر والاحتياط والتشدّة في قبول الأخبار. وإنّ انتقاء واستثناء الروايات في الكتب الواصلة إليه، يمثل نموذجاً من هذا التشدّد والاحتياط في التعاطي مع الروايات.

يمكن تتبّع آثار وآراء وأفكار ابن الوليد بوساطة تلميذه الشيخ الصدوق. فقد كان الشيخ الصدوق ـ في أكثر أفكاره ـ تابعاً لأستاذه ابن الوليد. إنّ هذا الأمر بالإضافة إلى بعض إشارات الشيخ الصدوق نفسه، يتم تأييده بالنظر إلى الحجم الكبير من روايات ابن الوليد في آثار الشيخ الصدوق. وأما عدم دخول ابن الوليد في حقل الكلام الدفاعي وإنتاج الآثار وتأليف الكتب في هذا الحقل، فيجب أنْ يكون معلولاً لحضوره في قم. وإنّ الشيخ الصدوق لم يدخل في هذه المواجهات والنزاعات الخارجية إلا بسبب هجرته إلى الريّ، حيث كانت هناك ضرورة لدخوله في حقل الكلام الدفاعي، وأما ابن الوليد فلم يكن في مدينة قم يواجه مثل هذا الفضاء. ومع ذلك فإنّ موقفه في مواجهة تيار الغلو الذي كان على أعتاب الدخول إلى قم، كان مشهوراً وذائع الصيت تتناقله الأفواه ويجري على ألسن الناس، وإن نقده لهذا التيار في حدّ ذاته يُعدّ نوعاً من النشاط الكلامي، ويُعتبر من خصائص هذا التيار.

والشخص الآخر الذي كان معاصراً لابن الوليد، وكان إلى حدّ ما يشاطره في التفكير، وكان فاعلاً ومؤثراً في هذه المرحلة، فهو والد الشيخ الصدوق علي بن بابويه. كان أبو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه (م: ٣٢٩ هـ) من كبار الفقهاء والمحدّثين الشيعة، ومرجعاً في

الأحكام لأهالي مدينة قم وضواحيها[٣٠]. ويبدو أنّه كان إيراني الأصل، ولم يكن من القبائل العربية أو الأسر الأشعرية الأصيلة في قم. وقد حصل ابن بابويه على الفائدة القصوى من سعد بن عبد الله الأشعري. وبعد سعد كان عبد الله بن جعفر الحميري، وعلي بن إبراهيم، وأحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيى العطار، من أهم مشايخه في الرواية والحديث. وكما يبدو من الروايات الواصلة إلينا منه، فقد كان لسعد بن عبد الله الأشعري الحظ الأوفر من رواياته، ويمكن العثور على اتجاهه الفكري القريب من ابن الوليد وسائر تلاميذ سعد بن عبد الله أيضاً. بيد أنّ اهتمامه بروايات علي بن إبراهيم والخط الفكري لإبراهيم بن هاشم، يجعله إلى حدّ ما مختلفاً عن ابن الوليد. كان علي بن بابويه كثير التأليف، حتى ورد في بعض التقارير أنه قد ألف مئتي كتاب[٣١]. ومن بين آثاره في حقل الكلام كتاب (التوحيد)، وكتاب (الإمامة والتبصرة من الحيرة). ومن بين هذه الكتب يُشير كتاب (الإمامة والتبصرة من الحيرة) إلى اهتمامه بالتساؤلات والاحتياجات العقائدية لأبناء عصره. ولم يصلنا من آثاره سوى هذا الكتاب[٣٢]. بيد أنّ هناك كمّ كبير من رواياته قد انعكس بشكل خاص في آثار نجله الشيخ الصدوق. لا توجد في كتب الفهارس شواهد عن دوره في نقل التراث المكتوب، ولكن يمكن لنا أنْ نحدس من طرق الشيخ الصدوق في (المشيخة) أنّ علي بن بابويه، قد روى قسماً كبيراً من التراث المكتوب في الكوفة وقم. وقد كان لابن بابويه مناظرات ومواجهات مع بعض الأشخاص من أصحاب العقائد الفاسدة أيضاً، ومن بين ذلك يمكن الإشارة إلى مواجهته مع الحلاج[٣٣]، ومناظرته مع محمد بن مقاتل الرازي[٣٤].

وقد واصل الشيخ الصدوق هذا الاتجاه الفكري بعد ابن الوليد وبعد

والده علي بن بابويه. وبطبيعة الحال فإنّ الشيخ الصدوق قد ابتعد عن هذا الاتجاه الفكري إلى حدّ ما بفعل تأثره بالاتجاهات الفكرية الأخرى، ولكن يمكن في المجموع تقييم خطه الفكري في مسار الاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. لقد سبق أنْ أشرنا إلى الاتجاه والجهود الكلامية للشيخ الصدوق، وأما هنا فسوف نكتفي بالتأكيد على هذه النقطة، وهي أنّ دراسة أفكار وتوجّهات الشخصيات المذكورة من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري في نقطة بداية مدرسة قم، إلى الشيخ الصدوق ـ الذي يقع في نهاية النشاط الفكري لمدرسة قم ـ ترسم لنا خطاً فكرياً مترابط الحلقات. في هذا التيار وإنْ كان المحدّثون / المتكلمون يعملون على أساس الأسلوب النقلي / الروائي، إلا أنّهم يتمتعون بخصائص المتكلمين، ويقدّمون جهوداً كلامية جديرة بالملاحظة.

الاتجاه الفكري لإبراهيم بن هاشم

بالإضافة إلى هذا الاتجاه الفكري ـ الذي ربما يكون هو الاتجاه الأهم والأكثر تأثيراً في قم، وكان له الكثير من الأتباع والأنصار في كل جيل ـ يمكن التعريف باتجاهات فكرية أخرى أيضاً، وهي تختلف في بعض الجهات عن الاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري.

وإنّ من بين تلك الاتجاهات الفكرية الموازية في نشاطها للاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري في قم ـ وليس على تلك السعة بطبيعة الحال ـ هو الاتجاه الذي تسلل إلى قم بوساطة إبراهيم بن هاشم. لقد كان أبو إسحاق إبراهيم بن هاشم القمّي كوفي المنشأ، وقد سبق له أن ترعرع في الكوفة[٣٥]، ولكنه اشتهر لاحقاً بـ «القمي» بسبب إقامته وسكناه في مدينة قم، والدور البالغ الأهمية الذي لعبه في انتقال الحديث إلى هذه المدينة. لقد سبق

لإبراهيم بن هاشم أنْ تربّى في مدرسة الكوفة الروائية، وأخذ العلم من كبار المحدّثين في ذلك العصر في كل من الكوفة وبغداد، ونقل تراثاً كبيراً ـ يمكن اعتباره هو التراث الروائي لمدينة الكوفة، ويشتمل على حجم كبير من التراث الروائي ونسخ متعددة من كتب مشايخ الكوفة ـ إلى مدينة قم. ويقال إنه كان أول شخص ينشر حديث الكوفيين في قم[٣٦].

وقد بلغ عدد مشايخ إبراهيم بن هاشم في مدرسة الكوفة الروائية مئة وستين شيخاً[٣٧]. وقد روى جميع كتب وروايات بعض مشايخه الكبار، من أمثال: محمد بن أبي عمير[٣٨]، ونعلم أنّ ابن أبي عمير كان من أكبر المحدّثين المتكلمين في المدرسة الكلامية في الكوفة، الذي كان يجالس مشاهير المتكلمين في الكوفة، من أمثال: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم لفترة طويلة، بل ودرس على يدهم أيضاً[٣٩].

ليس هناك أدلة أو مؤشرات واضحة تدل على انتماء إبراهيم بن هاشم إلى تيار المتكلمين في الكوفة، ولكنْ لا شك في أنّه من أهم وسائط انتقال أفكار المدرسة الكلامية لهشام بن الحكم، إلى مدينة قم. إن الكثير من روايات ومناظراته هشام بن الحكم قد انتقلت إلى قم من طريق إبراهيم بن هاشم. وعلاوة على ذلك فقد تمّ التعريف به بوصفه تلميذاً ليونس بن عبد الرحمن ـ وهو من كبار متكلمي الكوفة وكان تلميذاً لهشام بن الحكم[٤٠] ـ وكان إبراهيم بن هاشم واسطة في انتقال تراث وأفكار يونس بن عبد الرحمن إلى قم.

وبعد إبراهيم بن هاشم، يُعدّ نجله علي بن إبراهيم الشخصية البارزة الأخرى في الطبقة الثانية من المحدّثين في قم، من طبقة سعد بن عبد الله والصفّار، ويبدو أنّه ينتمي إلى الاتجاه الفكري لإبراهيم بن هاشم. وعلى الرغم من نقل علي بن إبراهيم الكثير

من الروايات عن سائر المشايخ الكبار في مدينة قم، من أمثال: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن عيسى بن عبيد أيضاً، يمكن اعتباره وارثاً لتراث أبيه الذي روى جميع التراث الذي تركه إبراهيم بن هاشم. وكان علي بن إبراهيم يروي من طريق أبيه ومحمد بن عيسى بن عبيد، تراث يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم، وكان هو بنفسه يميل إلى أفكار مدرسة هشام بن الحكم. وقد ألف في هذا الإطار رسالة تحت عنوان (رسالة في معنى هشام ويونس). ونعلم جيداً أنّ نظرية المعنى عند هشام بن الحكم كانت تمثّل واحدة من أهم نظرياته في إطار حلّ المسائل الإلهية[٤١]، التي كانت تتعرّض إلى النقد في الكوفة، ويبدو أن علي بن إبراهيم قد تصدّى للدفاع عن هذه النظرية. وبطبيعة الحال فإن هذا الكتاب لعلي بن إبراهيم ونقده من قبل سعد بن عبد الله الأشعري ـ بالإضافة إلى الانتماء الكلامي لعلي بن إبراهيم للخط الفكري لهشام بن الحكم ـ يثبت انتشار هذا النوع من المسائل الكلامية بين مشايخ قم. ومن بين الآثار الكلامية الأخرى لعلي بن إبراهيم، يمكن لنا أن نذكر كتاب (التوحيد والشرك)، وكتاب (الأنبياء)، وكتاب (فضائل أمير المؤمنين عليه السلام). وبطبيعة الحال فإن تفسيره زاخر بالروايات الاعتقادية، ولا سيّما منها ما يرتبط بحقل المسائل المرتبطة بالإمامة. وفي المجموع فإن اهتمام علي بن إبراهيم بالتراث الفكري لهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن، ونقله لمناظراتهما وتراثهما، يضعه في اتجاه كلامي مختلف عن الاتجاه الكلامي لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. وإن عدم نقله عن ابن الوليد ـ على ما سبقت الإشارة إلى ذلك، وتقابل سعد بن عبد الله معه ـ

من الروايات عن سائر المشايخ الكبار في مدينة قم، من أمثال: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن عيسى بن عبيد أيضاً، يمكن اعتباره وارثاً لتراث أبيه الذي روى جميع التراث الذي تركه إبراهيم بن هاشم. وكان علي بن إبراهيم يروي من طريق أبيه ومحمد بن عيسى بن عبيد، تراث يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم، وكان هو بنفسه يميل إلى أفكار مدرسة هشام بن الحكم. وقد ألف في هذا الإطار رسالة تحت عنوان (رسالة في معنى هشام ويونس). ونعلم جيداً أنّ نظرية المعنى عند هشام بن الحكم كانت تمثّل واحدة من أهم نظرياته في إطار حلّ المسائل الإلهية[٤١]، التي كانت تتعرّض إلى النقد في الكوفة، ويبدو أن علي بن إبراهيم قد تصدّى للدفاع عن هذه النظرية. وبطبيعة الحال فإن هذا الكتاب قد تعرّض للنقد من قبل سعد بن عبد الله[٤٢]. إنّ هذا الكتاب لعلي بن إبراهيم ونقده من قبل سعد بن عبد الله الأشعري ـ بالإضافة إلى الانتماء الكلامي لعلي بن إبراهيم للخط الفكري لهشام بن الحكم ـ يثبت انتشار هذا النوع من المسائل الكلامية بين مشايخ قم. ومن بين الآثار الكلامية الأخرى لعلي بن إبراهيم، يمكن لنا أن نذكر كتاب (التوحيد والشرك)، وكتاب (الأنبياء)، وكتاب (فضائل أمير المؤمنين عليه السلام). وبطبيعة الحال فإن تفسيره زاخر بالروايات الاعتقادية، ولا سيّما منها ما يرتبط بحقل المسائل المرتبطة بالإمامة. وفي المجموع فإن اهتمام علي بن إبراهيم بالتراث الفكري لهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن، ونقله لمناظراتهما وتراثهما، يضعه في اتجاه كلامي مختلف عن الاتجاه الكلامي لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري. وإن عدم نقله عن ابن الوليد ـ على ما سبقت الإشارة إلى ذلك، وتقابل سعد بن عبد الله معه ـ

يؤيّد هذا الاختلاف في الاتجاهين.

وبعد علي بن إبراهيم، يمكن عدُّ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، وارثاً لهذا الاتجاه الفكري[٤٣]. وقد سبق أنْ تحدّثنا بشأن الشيخ الكليني واتجاهه الكلامي. وعلى الرغم من انتماء الشيخ الكليني ـ مثل سائر مشايخ قم ـ إلى تيار المحدّثين / المتكلمين، فإنّ ارتباطه الفكري بتيار أحمد بن محمد بن عيسى ـ الذين كان هو الاتجاه الفكري الأكثر تأصلاً في مدينة قم ـ قليل. إنّ دراسة أسانيد كتاب الكافي، تثبت أن الشيخ الكليني ـ خلافاً لابن الوليد وابن بابويه ـ كان متأثراً بعلي بن إبراهيم والاتجاه الفكري لإبراهيم بن هاشم بشكل أكبر، وفي المقابل كانت استفادته من تراث سعد بن عبد الله الأشعري قليلة جداً. إن اسناد الكافي يحكي عن أنّ ما يقرب من ثلث رواياته قد رويت من طريق علي بن إبراهيم. وعلى الرغم من أنّ الشيخ الكليني قد روى عن سائر الاتجاهات الفكرية في مدينة قم والري، فإنّ دراسة الأسانيد والمضامين المنقولة في الكافي، تشير إلى قربه الفكري من علي بن إبراهيم، ومن طريقه إلى تيار المتكلمين في الكوفة.

الاتجاه الفكري لمحمد بن خالد البرقي

بالإضافة إلى الاتجاه الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وإبراهيم بن هاشم، ربما أمكن عدّ محمد بن خالد البرقي وابنه أحمد بداية منهج فكري آخر في قم، يمتاز من تيار أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، في أسلوب الرواية والارتباط مع التيارات الفكرية الأخرى في الغالب. إنّ الصفة المشتركة بين هذا الأب ونجله، تكمن في النقل عن الضعفاء والمجاهيل، والاعتماد على الأخبار المرسلة. وربما كان الارتباط الروائي مع بعض الرواة المتهمين بالغلوّ يأتي في

هذا السياق أيضاً. وعلى الرغم من ذلك فإنّ معتقدات هذا التيار الفكري في بعض المسائل الكلامية لم تكن تختلف كثيراً عن تيار أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وفي الطبقات اللاحقة كان هناك الكثير من الرواة المشتركين بين هذين التيارين.

كان محمد بن خالد البرقي[٤٤] ـ من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، والإمام الرضا عليه السلام، والإمام الجواد عليه السلام ـ من وسائط انتقال تراث الكوفة إلى قم. يعود نسبه إلى برقة رود من المناطق الواقعة في ضواحي مدينة قم[٤٥]. وقد عمد النجاشي إلى التعريف به بوصفه أديباً وعالماً بأخبار العرب وعلومهم، وذكر له بعض الكتب ولا سيّما في تاريخ العرب[٤٦]، وقد رواها نجله أحمد، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري[٤٧]. ومن بين آثاره الكلامية كتاب في علم الله. إنّ البرقي بالإضافة إلى مؤلفاته، قام من خلال سفره إلى الكوفة بنقل جزء من تراثها الروائي إلى مدينة قم. وربما كان هو أول شخص يعمل على نقل هذا الحجم من تراث الكوفة إلى قم. وطبقاً لتقرير الشيخ الطوسي، فإنّ محمد بن خالد البرقي قد روى ما يقرب من خمسين كتاباً، أكثرها عن مشايخ الكوفة. وقد ذكر النجاشي بدوره اسم محمد بن خالد في ٣٨ طريقاً. ومن بين هذه الروايات ـ وأكثرها من طريق نجله أحمد البرقي وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ـ هناك الكثير منها يتعلق بالأبحاث الكلامية، وعن تيار المحدثين / المتكلمين.

وقد كان لنجله أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي ـ بدوره ـ دور في هذا الانتقال. وهو من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، والإمام الهادي عليه السلام. وقد ذكروا أنّ تاريخ وفاته كان في عام ٢٧٤ أو ٢٨٠ للهجرة[٤٨]. وبطبيعة الحال فقد ـ كان مثل أبيه ـ يروي عن الضعاف، ويعتمد على الأخبار المرسلة، ولهذا السبب فقد ورد الطعن

فيه وتضعيفه من قبل بعض المشايخ[٤٩]. وهو لم يكتف بمجرّد نقل ورواية التراث الذي جاء به والده من الكوفة إلى قم، وقام بنشره في هذه المدينة فقط، بل عمد من خلال السفر إلى الكوفة وبغداد إلى الاستماع إلى قسم من تراث الكوفة من مشايخ الحديث، ونقله بنفسه إلى قم. وقد كان لأحمد البرقي بدوره العديد من الكتب، وقد عُرفت مجموعة منها بعنوان (المحاسن). وفي الأجزاء الواصلة إلينا من هذا الكتاب، يمكن لنا أن نقف على اهتمامه بالعقل وبعض الأبحاث الكلامية، على طريقة المحدّثين / المتكلمين[٥٠].

وبعد أحمد البرقي، كان علي بن الحسين السعدآبادي وارث هذا التيار الفكري. ويبدو أنّه كان يروي مجرّد تراث أحمد بن محمد بن خالد فقط، وقد ورد ذكر اسمه في طرق الفهارس، وتمّ ذكره في إسناد الروايات بعد اسم أحمد بن محمد بن خالد أيضاً. وإنّ رواياته الكلامية مبثوثة في آثار الشيخ الصدوق والشيخ الكليني.

وكان محمد بن أبي القاسم عبيد الله عمران الجنابي المعروف بـ «ماجيلويه» من رواة هذه الطبقة أيضاً. وكان صهر أحمد البرقي وتلميذه، ومن أهم حلقات الاتصال ونقل تراث أبي سمينة بطبيعة الحال[٥١]. وقد ورد تقرير بآثاره في مختلف الموضوعات أيضاً.

الاتجاه الفكري للمتهمين بالغلوّ

إنّ الاتجاه الفكري الآخر الذي كان له دور في نقطة تبلور هذه المدرسة وانتقال تراث الكوفة ـ وربما اكتسب بعض الاختلافات عن سائر الخطوط الفكرية داخل المدرسة ـ هو التيار الذي اتهمه بعض مشايخ قم بالغلوّ. على الرغم من تأثير وتحوّل هذا الخط الفكري إلى تيار فعّال في قم يحتاج إلى المزيد من الدراسات، ويمكن القبول

بالحضور الفكري لهذا التيار في بداية تأسيس هذه المدرسة وتأثيره الإجمالي.

وكان أبو جعفر محمد بن علي بن إبراهيم بن موسى الصيرفي الملقّب (أو المكنى) بـ «أبي سمينة» من الذين قاموا في هذه المرحلة بنقل قسم من تراث الكوفة إلى قم[٥٢]. وهو رجل كوفي، وقد ورد ذكر اسمه في جملة أصحاب الإمام الرضا عليه السلام[٥٣]. وقد حكم جميع الرجاليين بضعفه وفساد عقيدته. وقد كان لأبي سمينة الكثير من الكتب، وقيل: إن كتبه (في العدد) مثل كتب حسين بن سعيد[٥٤]. وقد ذكر النجاشي أسماء خمسة من كتبه، وهي: كتاب (الدلائل)، وكتاب (الوصايا)، كتاب (العتق)، وكتاب (تفسير عمّ يتساءلون)، وكتاب (الآداب). وقد عمد أبو سمينة ـ بالإضافة إلى كتبه ـ إلى نقل قسم من تراث مشايخ الكوفة إلى قم[٥٥].

لقد كان أبو سمينة قبل مجيئه إلى مدينة قم، متهماً في الكوفة بالغلوّ والكذب. وقد وصل إلى قم ونزل لمدّة من الزمن ضيفاً على أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، حتى اشتهر في قم بالغلوّ أيضاً، فقام أحمد بن محمد بطرده من قم[٥٦]. إن اتهام أبي سمينة بالغلوّ يُشير إلى اهتمامه بالأبحاث العقائدية. وفي مدّة أقامته في قم، استمع بعض مشايخ قم إلى كتبه ورواياته. ومن بين أهم الأشخاص الذين رووا عنه: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن أبي القاسم ماجيلويه. لقد عمد مشايخ قم إلى رواية كتبه وأحاديث التي تخلو من الغلوّ والتخليط أو تلك التي انفرد فيها[٥٧]؛ بحيث وردت في كتاب الكافي ٢٨٢ رواية من طريق أبي سمينة.

وكان أبو جعفر بن أورمة القمّي من رواة تراث الكوفة في مدينة قم أيضاً. وقد عُدّ في عداد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام[٥٨]، كما أدرك إمامة الإمام الهادي عليه السلام أيضاً[٥٩]. وقد تمّ اتهام ابن أورمة بالغلوّ من قبل القمّيين، حتى

أنهم عقدوا العزم على قتله[٦٠]. وقد أدّى هذا الاتهام في الطبقات اللاحقة بأشخاص من أمثال ابن الوليد والشيخ الصدوق إلى الانتقاء من بين الروايات، واستثناء رواياته ورفض ما انفرد بروايته[٦١]. وربما لذلك على الرغم من تأليفه العديد من الكتب، لم يصل إلينا سوى القليل من الروايات المنقولة عنه[٦٢]. وقد وردت هذه المجموعة من روايات ابن أورمة في الغالب في آثار الشيخ الكليني والشيخ الصدوق. والملفت للانتباه أنّ ابن أورمة نفسه قد ألّف كتاباً في الردّ على الغلاة. ومن بين مؤلفاته الأخرى في حقل الكلام، كتاب (مال نزل في القرآن في أمير المؤمنين)، وكتاب (المناقب)، وكتاب (المثالب).

وكان أبو سعيد سهل بن زياد الآدمي ـ وهو من أصحاب الإمام محمد الجواد عليه السلام، والإمام علي الهادي عليه السلام، والإمام الحسن العسكري عليه السلام ـ من الأشخاص الذين أسهموا في انتقال التراث المكتوب من الكوفة إلى قم، بيد أن حضوره في قم لم يستمرّ طويلاً؛ إذ تمّ اتهامه من قبل أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري بالغلوّ والكذب، وعمد إلى إخراجه من مدينة قم[٦٣]. إنّ سهل بن زياد بعد إخراجه من قد، كان له نشاط روائي في الريّ، وقد انتقل قسم كبير من تراثه الروائي إلى الشيخ الكليني بوساطة رواة حديثه، وقد تمّ تدوينها لتصل إلينا عبر كتاب الكافي. إنّ مجموع الروايات الواصلة عن سهل بن زياد، تثبت اهتمامه بحقل العقائد والأبحاث الكلامية. وقد ألّف في موضوع الإلهيات كتاب (التوحيد) وكان هذا الكتاب مشهوراً بين الأصحاب من الإمامية، ورووا عنه كثيراً[٦٤].

وكان حسين بن عبيد الله المحرّر بدوره من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، ومن الرواة المثيرين للجدل في قم. وقد اتهمه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري بالغلوّ أيضاً وأخرجه من

قم[٦٥]. وقد ورد ذكر اتهامه بالغلوّ في جميع المصادر، بيد أنّ النجاشي ـ يشير في الوقت نفسه ـ إلى أنّ كتبه صحيحة الحديث[٦٦]. ومن بين آثاره الكلامية التي رواها عنه ـ في الغالب ـ محمد بن يحيى العطار، كتاب (الإيمان)، وكتاب (التوحيد)، وكتاب (الإمامة)

بالإضافة إلى هؤلاء الأشخاص الذين كانوا وسطاء في انتقال التراث الروائي من الكوفة إلى قم، كان هناك شخصيات أخرى مارست في مدينة قم نشاطاً كلامياً في هذه الزمنية، ولكننا ـ بسبب المعلومات الشحيحة المتوفّرة عنهم ـ لا نستطيع أنْ ننسبهم إلى واحد من الاتجاهات الفكرية المذكورة. ولكن مع ذلك فإنّ اتجاههم نحو التيار الروائي الكلامي من الوضوح بحيث لا يمكن إنكاره، وهذا الأمر يكفي لتحقيق غايتنا المتمثلة في إثبات وجود مدرسة كلامية في قم. ومن بين هؤلاء الأشخاص أحمد بن أبي زاهر الأشعري القمّي. وهو من الشخصيات البارزة والمعروفة في مدينة قم، وكان معاصراً لحلقات انتقال التراث الروائي للكوفة، من أمثال أحمد بن محمد بن عيسى. وعلى الرغم من تشكيك علماء الرجال في إتقان رواياته[٦٧]، فإن بعض كبار المحدثين في قم، من أمثال أحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيى العطار قد أخذوا عنه الحديث إلى الحد الذي تمّ معه التعريف بمحمد بن يحيى العطار بوصفه من خاصّة أصحاب أحمد بن أبي زاهر. إنّ أحمد بن أبي زاهر كما يبدو من عناوين مؤلفاته كان يحمل هواجس كلامية، وقد ألّف الكتب في أهم العناوين الكلامية موضع البحث والاختلاف. ومن بين آثاره كتاب (البداء)، وكتاب (صفة الرسل والأنبياء والصالحين)، وكتاب (الجبر والتفويض)، وكتاب (ما يفعل الناس حين يفقدون الإمام). وأما الروايات الواصلة عنه فهي غالباً ما تخصّ حقل الإمامة، وقد

تمّ نقلها في كتاب (بصائر الدرجات) للصفار، وبعضها أيضاً في كتاب (الكافي) من طريق محمد بن يحيى العطار. إنّ صلة العطار الوثيقة به يمكن أن تبيّن توجهاته الفكرية إلى حدّ ما.

وكان محمد بن (أبي) إسحاق القمّي، بدوره راوياً آخر، وقد تمّ التعريف به بوصفه من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، وكان له مؤلفات في الكلام، وقد رواها عنه أحمد بن محمد بن خالد[٦٨].

أفول المدرسة الكلامية في قم

في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة ـ وبالتزامن مع ارتفاع شأن الكلام العقلي في بغداد، وانتقال التراث الفكري للإمامية إلى هذه الحاضرة الفكرية ـ أخذت مدرسة قم تفقد رونقها وبريقها بالتدريج. وتفاقمت هذه المسألة على نحو خاص بالنظر إلى التقابل والتضاد الذي اكتسبته مدرسة بغداد من الناحية المنهجية والأسلوبية في مواجهة مدرسة قم. إنّ اتساع رقعة الكلام العقلي في بغداد، وارتفاع حدّة الاعتراضات في مدرسة بغداد على المدرسة الفكرية في قم من جهة، وزيادة المواجهات الخارجية في دولة آل بويه ـ التي كانت بحاجة أكثر إلى الحوار من خارج النص والعقل ـ من جهة أخرى؛ مهّد الأرضية إلى أفول مدرسة قم، ولم نعد بعد الشيخ الصدوق ـ الذي مثّل نقطة الذروة في هذه المدرسة الفكرية ـ نشهد تياراً كلامياً متواصل الحلقات في قم، وهكذا يمكن لنا أن نعدّ رحيل الشيخ الصدوق نهاية لنشاط مدرسة قم.

بيد أنّ الذي يضفي على مدرسة قم أهمية مضاعفة، هو أنّها قد تمكنت من إيجاد تيار تاريخي له أنصاره في مختلف مراحل تاريخ التفكير الإمامي. من ذلك أنّ تيار المحدّثين / المتكلمين وإنْ كان يمتدّ بجذوره في الكوفة، إلا أنه لم

يتحوّل إلى نظام معرفي إلا في مدينة قم، وقدّم خطّة ومنهجاً لأخذ المعارف الدينية، وعلى أساسه تمّ إبداع الجوامع والمصادر الروائية والاعتقادية. إلا أنّ هذا المنهج والأسلوب لم يضمحل بأفول مدرسة قم، وإنّما كان له أنصاره وأتباعه في المدارس الأخرى أيضاً.

وقد شهدت المدارس الفكرية في الري والحلة وفي نهاية المطاف في إصفهان، ظهور شخصيات كبار من أمثال: القطب الراوندي، وابن طاوس، والشهيد الثاني، والعلامة المجلسي وغيرهم، من الذين حافظوا على وفائهم لمنهج مدرسة قم، ومثلوا امتداداً تاريخياً لهذه المدرسة. وفي النقطة المقابلة، يمكن لظهور التيارات المخالفة لمدرسة قم أن تعكس بدورها أهمية هذه المدرسة في تاريخ تفكير الإمامية. فما نجده في بغداد وكذلك في المدارس الشيعية الأخرى من اتخاذ المواقف الجادّة، وتأليفهم الكتب تجاه مشايخ قم وأساليبهم في الأبحاث الكلامية، يدلّ في حدّ ذاته على أهمية هذه الحاضنة الفكرية.

المصادر

[١] ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٢] ابن النديم، محمد بن إسحاق، فهرست ابن النديم، إعداد: رضا تجدد، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

[٣] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.

[٤] الأفندي، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، إعداد: السيد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي-النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٣ هـ.

[٥] البرقي، أحمد بن محمد، طبقات الرجال، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ ش.

[٦] البرقي، أحمد بن محمد، تصحيح: جلال الدين المحدّث، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٧١ هـ.

[٧] التستري، القاضي السيد نور الله، مجالس المؤمنين، كتاب فروشي إسلامية، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

[٨] الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، الاعتقادات، مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤٣٠ هـ.
[٩] الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٥ هـ.
[١٠] الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣١٤ هـ.
[١١] الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، إعداد: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
[١٢] الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، إعداد: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٦٣ هـ.ش.
[١٣] الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، انتشارات الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨١هـ.
[١٤] الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، نشر ستارة، قم، ١٤٢٠ هـ.
[١٥] الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، إعداد: عباد الله الطهراني، دار المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١ هـ.
[١٦] القمي، محمد بن الحسن، تاريخ قم، إعداد: محمد رضا أنصاري قمي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٨٥ هـ.ش.
[١٧] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث، قم، ١٤٢٩ هـ.
[١٨] الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، مركز نشر آثار الشيعة، قم، ١٤١٣ هـ.
[١٩] النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.

الهوامش:

[١] لمعرفة المزيد عن هذه المدرسة، انظر: أقوام كرياسي، أكبر، «مدرسه كلامي كوفه» (مدرسة الكوفة الكلامية)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٥، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: القمي، محمد بن الحسن، تاريخ قم، إعداد: محمد رضا أنصاري قمي، ص ٦٨٨، مكتبة آية الله المرعشي-النجفي، قم، ١٣٨٥ هـ ش.

[٣] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٢١٨، نشر ستارة، قم، ١٤٢٠ هـ.

[٤] انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق أبو جعفر (ابن بابويه)، محمد بن علي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الكلام والجدال والمراء في الله عزّ وجل؛ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الاعتقادات، باب الاعتقاد في التناهي عن الجدال والمراء في الله عزّ وجل وفي دينه.

[٥] لقد كان أحمد بن محمد بن عيسى-يسيء الظن بيونس بن عبد الرحمن (انظر: الكشي، رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٨٧). وقد ألف سعد بن عبد الله كتاباً في مثالب هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن (انظر: النجاشي، أحمد

بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٧٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ). وكان البرقي يعرّف هشام بن الحكم بوصفه من القائلين بالتجسيم (انظر: البرقي، أحمد بن محمد، طبقات الرجال، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ.ش).

[٦] الشاهد على هذا المدّعى أن النجاشي والشيخ الطوسي ليس لهما من طريق إلا لـ«أصل هشام بن الحكم» ـ والذي هو كتاب روائي صرف يخلو من النظريات الكلامية ـ وليس لهما طريق متصل إلى آثاره الكلامية الأخرى. وعليه يمكن لهذه النقطة أن تكون شاهداً على أن القمّيين لم يرووا الآثار الكلامية لهشام بن الحكم، كي تصل بهذه الطريقة إلى بغداد.

[٧] انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٩، دار الحديث، قم، ١٤٢٩هـ.

[٨] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٩.

[٩] انظر على سبيل المثال: بيان الشيخ الكليني في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل في ذيل باب «الإرادة أنها من صفات الفعل» (انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣).

[١٠] انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٢٤٥، ١٤٢٩ هـ.

[١١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٨٩، ١٤٠٧ هـ.

[١٢] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، إعداد: السيد هاشم الحسيني الطهراني، ص ٢٩، وص ١٢٩، وص ١٣٣، وص ١٤٣، وص ٢١٧، وص ٢٩١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم. وهناك نماذج متعددة لذلك في كتاب: كمال الدين وتمام النعمة، ومعاني الأخبار، وعلل الشرائع، أيضاً.

[١٣] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، الاعتقادات، ص ٤٣، مؤسسة الإمام الهادي، قم، ١٤٣٠ هـ.

[١٤] انظر على سبيل المثال: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، الفصل الخامس والستين، والسادس والستين.

[١٥] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، أبو جعفر محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، ص ٨٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٥ هـ.

[١٦] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٩٢، ١٤٠٧ هـ.

[١٧] انظر: التستري، القاضي السيد نور الله، مجالس المؤمنين، ج ١، ص ٤٦٣، كتاب فروشي إسلامية، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.

[١٨] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الاعتقادات، ص ٦٣ ـ ٦٥، ١٤٣٠ هـ.

[١٩] من بين الأمثلة على ذلك: شبهات علي بن أحمد بن بشار، وأجوبة ابن قبة عنها (الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٥١)، وجزء من كتاب الاشهاد لأبي زيد العلوي، وردّ ابن قبة عليه (الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٩٤)، وأجزاء من كتاب التنبيه لأبي سهل النوبختي (الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٨٨).

[٢٠] طبقاً لتقريرات الفهارس المتوفرة، ورد ذكر اسم أحمد بن محمد بن عيسى في أكثر طرق القمّيين

إلى تراث الكوفة. فقد ذكر الشيخ الطوسي اسمه في طريقه إلى تراث ١٣٥ شخصاً من الأصحاب، كما ذكر النجاشي بدوره اسمه في طريقه إلى تراث ١١٠ شخص من رواة الحديث عنه أيضاً.

[٢١] انظر بشأنه: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣٥١، وص ٣٧٣، وص ٣٨٣، ١٤٢٠ هـ؛ النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٨٢، ١٤٠٧ هـ.

[٢٢] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٦٠، ١٤٢٠ هـ؛ النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٨١،، ١٤٠٧ هـ.

[٢٣] يأتي طرد أبي سمينة، وسهل بن زياد، وحسين بن عبيد الله من مدينة قم، في هذا السياق.

[٢٤] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٧٧، ١٤٠٧ هـ.

[٢٥] انظر: المصدر أعلاه.

[٢٦] طبقاً لمعطيات كتاب الفهرست للشيخ الطوسي والنجاشي، يقع الحميري في طريق نقل آثار ٧٨ شخصاً من الرواة.

[٢٧] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٤١٩، ١٤٠٧ هـ.

[٢٨] هشام بن الحكم، وهشام بن سالم. (المعرّب).

[٢٩] انظر بشأن ابن الوليد: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٨٣، ١٤٠٧ هـ.

[٣٠] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٢٦١، ١٤٠٧ هـ؛ ابن النديم، محمد بن إسحاق، فهرست ابن النديم، إعداد: رضا تجدد، ص ٢٤٦، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٦ هـ.ش.

[٣١] انظر: ابن النديم، محمد بن إسحاق، فهرست ابن النديم، ص ٢٤٦، ١٣٦٦ هـ.ش.

[٣٢] وبطبيعة الحال هناك من يرى أن كتاب (فقه الرضا) هو ذات كتاب (الشرائع) لعلي بن بابويه، وكذلك النسخة المنسوبة إلى الشيخ الصدوق باسم (مصادقة الإخوان)، قيل إنها هي كتاب (الإخوان) لابن بابويه أيضاً.

[٣٣] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٢٤٧، ١٤٢٠ هـ.

[٣٤] انظر: الأفندي، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، إعداد: السيد محمود المرعشي، ج ٦، ص ٤، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٣ هـ.

[٣٥] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٦، ١٤٠٧ هـ؛ انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ١١، ١٤٢٠ هـ.

[٣٦] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٦، ١٤٠٧ هـ.

[٣٧] انظر: الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٣١٧، مركز نشر آثار الشيعة، قم، ١٤١٣ هـ.

[٣٨] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٢٧، ١٤٠٧ هـ؛ انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤٠٥، ١٤٢٠ هـ.

[٣٩] انظر: الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٣٥٥، ١٤٢٩ هـ.

[٤٠] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٦، ١٤٠٧ هـ.

[٤١] انظر: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٢، ص ٥٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.

[٤٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ١٧٧، ١٤٠٧ هـ.

[٤٣] انظر في هذا الشأن: رضائي، محمد جعفر، «امتداد جريان فكري هشام بن حكم تا مدرسه كلامي بغداد» (امتداد التيار الفكري لهشام بن الحكم إلى المدرسة الكلامية في بغداد)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٥، ص ٣١، عام ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤٤] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٣٥، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، إعداد: السيد مهدي الرجائي، ص ٦٤٠، مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٦٣ هـ ش؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، ص ٣٤٣ ـ ٣٦٣، وص ٣٧٧، انتشارات الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ؛ ابن الغضائري، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٩٣، دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ؛ البرقي، أحمد بن محمد، طبقات الرجال، ص ٥٠، وص ٥٤، وص ٥٥، ١٣٤٢ هـ ش.

[٤٥] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٣٥، ١٤٠٧ هـ.

[٤٦] لقد تحدّث النجاشي عن هذه الكتب، وهي: كتاب العلل، وكتاب في علم الباري، وكتاب الخطب. وقد ذكر له الشيخ الطوسي كتاباً بعنوان النوادر.

[٤٧] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٣٣٥، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤٦٠، ١٤٢٠ هـ.

[٤٨] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، ص ٧٧، ١٤٠٧ هـ.

[٤٩] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٧٦، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٥٢، ١٤٢٠ هـ؛ ابن الغضائري، الرجال، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٣٩، ١٤٢٢ هـ.

[٥٠] انظر: البرقي، أحمد بن محمد، تصحيح: جلال الدين المحدّث، المحاسن، دار الكتب

الإسلامية، قم، ١٣٧١ هـ؛ وانظر أيضاً: كتاب (الصفوة والنور والرحمة)، وكتاب (مصابيح الظُلَم).

[٥١] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤١٢، ١٤٢٠ هـ.

[٥٢] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٣٣٢، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤١٢، ١٤٢٠ هـ.

[٥٣] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣١٤، ١٤٢٠ هـ.

[٥٤] انظر: المصدر أعلاه.

[٥٥] لقد ورد ذكر اسمه في ثلاثة عشر طريقاً من طرق النجاشي إلى تراث الرواة الكوفيين، وقد روى عنه الشيخ الطوسي في خمسة طرق بواسطته.

[٥٦] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٣٣٢، ١٤٢٠ هـ؛ ابن الغضائري، الرجال، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٩٤، ١٤٢٢ هـ.

[٥٧] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤١٢، ١٤٢٠ هـ.

[٥٨] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، ص ٣٦٧، ١٣٨١ هـ.

[٥٩] وبذلك يكون من أصحاب الإمام محمد الجواد عليه السلام أو أدرك زمانه -في الحد الأدنى- أيضاً. (المعرّب).

[٦٠] وقد تحدّث النجاشي عن هذا الأمر، بقوله: «محمد بن أورمة أبو جعفر القمّي، ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالغلوّ، حتى دسّ عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره؛ فتوقفوا عنه». وقد تحدّث ابن الغضائري عن ذلك بقوله: «وقد حدّثني الحسن بن محمد بن بندار القمّي -رحمه الله- قال: سمعت مشايخي يقولون: إن محمد بن أورمة لما طعن عليه بالغلوّ (اتفقت) الأشاعرة ليقتلوه، فوجدوه يُصلي الليل من أوله إلى آخره ليالي عديدة، فتوقفوا عن اعتقادهم».

[٦١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٣٢٩، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٢٢٠، ١٤٢٠ هـ.

[٦٢] في المجموع لا يتجاوز عدد الروايات المنقولة عنه الخمسين رواية

[٦٣] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ١٨٥، ١٤٠٧ هـ؛ ابن الغضائري، الرجال، أحمد بن الحسين، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، ص ٦٦، ١٤٢٢ هـ.

[٦٤] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ١٨٥، ١٤٠٧ هـ.

[٦٥] انظر: الكشي، رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٩٩.

[٦٦] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص ٤٢، ١٤٠٧ هـ.

[٦٧] انظر: المصدر أعلاه، ص ٨٨.

[٦٨] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة، إعداد: السيد عبد العزيز الطباطبائي، ص ٤٣٧، ١٤٢٠ هـ.

د. محمد عبدعلى حسين القزاز
جامعة الكوفة. العراق

حركة الاستشراق الروسي وترجمة معاني الفاظ القران الكريم

المقدّمة

الحمد لله والحمد كما يستحقه حمداً كثيراً والصلاة والسلام على أشرف أنبياء الله أبي القاسم محمد ﷺ الأخيار المصطفين الأبرار.

مما لا شكّ فيه أنّ ترجمة معاني القرآن الكريم تعدّ من أصعب المحاولات التي تمّت في مجال الترجمة على الإطلاق؛ وذلك لأنّ نقل معنى الآيات القدسية المحكمة إلى لغة أخرى غير العربية ليس بالأمر السهل، إلى جانب عجز لغة الترجمة عن نقل التركيب البلاغي للآيات وما تحمله من معانٍ ومدلولات لا تظهرها إلا لغةُ القرآن التي نزل بها.

الإسلام كرسالة والقرآن ككتاب، جاء ليتحدّى استكبار وجبروت وظلم وغطرسة وعنصرية ومادية الإنسان، ويلقي في وجه الظلم حقيقة العدل الإلهي ويصارعه ليغلبه وينتصر عليه، ومن ثم يُظهر ضعفه وقلّة شأنه وإن تظاهر بالقوة والبطش. من هنا

جاء الاهتمام بهذا البحث المتواضع، ليعكس مدى أهمية هذا الموضوع. حيث إنّ معظم الدراسات في علوم القرآن الكريم في روسيا حالياً، متأثرة إلى حدّ بعيد بتقاليد مدرسة الاستشراق، إلا إن النشاط الدعوي التعليمي للعلماء المسلمين يجبر المستشرقين على الاهتمام بكتب الحديث والتاريخ، والامتناع ولو أحياناً عن التأويلات الفاسدة لنصوص القرآن الكريم. قد لاقت تلك الترجمات قبولاً ملحوظًا لدى الشعوب الإسلامية الناطقة بالروسية، والتي كانت متعطشة إلى معرفة معاني ألفاظ القرآن الكريم.

كانت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم للّغة الروسية هي ترجمة الدكتورة (سمية عفيفي) أستاذة اللغة الروسية بقسم اللغات السلافية بكلية الألسن جامعة عين شمس بالقاهرة، حيث بدأت الترجمة عام ١٩٩٥م وانتهت منها عام ٢٠٠٠م بإشراف لجنة من الأزهر الشريف. وقد لاقت تلك الترجمة قبولاً ملحوظًا لدى الشعوب الإسلامية الناطقة بالروسية والتي كانت متعطشة إلى معرفة معاني القرآن الكريم. إنّ البداية العلمية النظامية للاستشراق هناك ترجع إلى ما قبل قرنين من الزمان تقريباً.

وتتأكّد أهمية موضوع هذا البحث إذا أخذنا في الاعتبار جِدّته ومحدودية انتشار الاستشراق الروسي خارج حدوده، بسبب عوامل عدة حدَّت من انتشاره، وعدم وجود دراسات كثيرة في هذا الشأن.

تطوّر نشوء حركة الاستشراق الروسي ودورها في تطوّر ترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم

تعتبر اللغة الروسية واحدة من اللغات الحية التي ترجم إليها القرآن الكريم حيث ارتبطت تطور مراحل ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الروسية بتطور مراحل الاستشراق الروسي،

ولعب الدين الإسلامي والمسلمين دوراً كبيراً وبالغاً في تاريخ روسيا، وذلك منذ نشأتها مروراً بالإمارات السلافية الأولى، ثم بالإمبراطورية الروسية والاتحاد السوفيتي، ثم المؤثرات الحضارية العربية الإسلامية الأولى على حياة الروس.

وبداية الاستشراق الروسي في عهد (بطرس الأول) وعهد (كاترين الثانية) الذي عرف بداية الاهتمام الفعلي بالثقافة العربية، حين ظهرت العديد من المجلات الثقافية الروسية متضمنة أخبار العلوم والفلسفة والحِكَم والطرائف العربية وقواميس لغوية، حيث أدرجت اللغة العربية كإحدى اللغات الرئيسية إلى جانب الفرنسية والانجليزية والألمانية في روسيا، كان هذا في الربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي، في عهد (بطرس الأول) (١٧٢٥م)، الذي تمّ في عهده عدد من الإصلاحات والخطوات الجذرية، وكان لها أثر كبير في مستقبل روسيا وبنائها من جديد، وهذا النوع من الاهتمام الاستشراقي لـ (بطرس) نابع من سياسته الشرقية، وما اقتضته مصالح روسيا، وحاجاتها المتزايدة إلى التعرف على جيرانها الذين دخلت معهم في صراعات مريرة[1].

تذكر المصادر التاريخية بعد قرن كامل من ظهور الإمارات الروسية في النصف الأخير من القرن العاشر الميلادي، بدأت هذه الدولة الجديدة تبحث لنفسها عن دين من بين الديانات السماوية التي اعتنقتها جل الشعوب المجاورة. وهكذا طلب أميرها فلاديمير (Vladimir) ملوك عدد من البلدان وأمرائها أن يبعثوا إليه برسل ليحدثوه عن دينهم حتى يتمكن مع باقي الأمراء الروس من اختيار أحد هذه الأديان؛ ليتخذه ديناً رسمياً للبلاد قصد توحيدها أكثر وتعزيز شرعية الحكم بها. إلاّ أنّ الروس والسافيين الشرقيين عموماً لم يكونوا يجهلون تماماً أهم تعاليم هذه

الديانات. فهم كانوا على اتصال مستمر مع الخزر اليهود، كما أنّهم كانوا على اطلاع على مضمون الدين المسيحي الأرثودوكسي في بيزنطة، والكاثوليكي عند جيرانهم في الغرب. أما الدين الإسلامي فقد تعرفوا بعض تعاليمه، وربما سمعوا بكتاب يسمّى (القرآن) من خلال البلغار المسلمين الذين كانوا يقطنون الأراضي الممتدة على طول ضفتي نهر (الفولكا) (Volga) والتي تشكل حاليا موطن أحفادهم التتار المعروف الآن تحت اسم (جمهورية تتارستان) ذات الاستقلال الذاتي الموجودة ضمن الجمهورية الفيدرالية الروسية[٢].

لفهم جوهر التصور العام للإسلام السائد آنذاك عند الروسيين، لابدّ من التذكير بأنّ هناك مصدراً أساسياً مدوناً كان الروس يستقون منه معلوماتهم. ويتعلّق الأمر باللاهوت والمراجع التاريخية اليونانية ـ البيزنطية التي بدأت تظهر في روسيا منذ القرن الحادي عشر. وهكذا تكوّنت عند الروسيين صورة خيالية عن الإسلام والمسلمين لا علاقة لها بتاتاً بالواقع. وهذه الصورة المشوّهة هي الصورة نفسها التي نجدها عند باقي الشعوب المسيحية في بلدان أوربا الغربية في ذلك العصر[٣].

يجب الاعتراف بأنّه ظهر في مرحلة لاحقة نوع أخر من الكتابات التي حاولت الاقتراب شيئا ما من الحقيقة وسعت إلى تغليب المنطق في تناولها لهذه الموضوعات. وكان ينتمي بعض مؤلفيها إلى فئة قليلة من المفكرين الروس الذين سبق لهم أن عاشوا فترة من الزمن داخل العالم الإسلامي. ونذكر من بين هؤلاء المفكرين (بيريسفييتوف) (Ivachko Peresvetov) وكذلك (كوسوي) (Feodosi Kosoy) الذي عاش في القرن السادس عشر والذي دافع في كتاباته عن المساواة بين جميع الناس وبين جميع الديانات واللغات. ولقد

لقيت أفكاره إقبالا في بعض الأوساط الروسية المثقفة.

وبعد حوالي مائة سنة تقريباً، أي في القرن السابع عشر، كتب (بوسوشكوف) (Posochkov) مؤلفه (الفقر والثراء) الذي سار فيه على نهج (بيريسفييتوف) وأوصى بأن يؤخذ من التشريع الإسلامي ما قد يفيد المجتمع الروسي. وللمفكر (أندري كوربسكي) (Andriey Kurbskiy) مكانة خاصة في معالجة هذه المواضيع. فهو بالرغم من معارضته للإسلام، يضع عدداً من تعاليمه في مرتبة أعلى من الكثير من تعاليم المسيحية[٤].

قوى الاهتمام بالاستشراق في روسيا في بداية القرن التاسع عشر حينما أنشأت بعض الجامعات الروسية كراس باللغة العربية عن الإسلام، ومن هذه الجامعات جامعة قازان، وجامعة موسكو، وجامعة بطرس برغ، وكلية لازاريف وغيرها، حيث شجّعت الحكومات الروسية في العهود المختلفة دراسة التراث العربي الإسلامي، وخاصة ذلك الذي يتعلّق بالأقاليم الإسلامية الواقعة تحت سيطرة روسيا لتوسيع المعرفة بالشعوب الإسلامية.

إنّ بدء العمل الرسمي والمنظم في الدراسات الاستشراقية العربية الإسلامية، كان قد بدأ مع عهد القيصر بطرس الأكبر، عندما تمّت أول ترجمة للقرآن الكريم عام ١٧١٦م إلى اللغة الروسية، وقد قام بها الدكتور) بيتر بوستينكوف) عن الترجمة الفرنسية للمستشرق الفرنسي (ديوري) عام ١٦٤٣م، تلا ذلك ترجمة أخرى عام ١٧٧٦م، ولكن أول ترجمة للقرآن من اللغة العربية مباشرة إلى اللغة الروسية كانت في عام ١٨٧٨م، والتي قام بها المستعرب (سابلوكوف) ١٨٥٤م -١٨٨٠م، والذي كان يتقن العربية إتقاناً جيداً، وقد تكررت طباعة هذه الترجمة في أعوام ١٨٧٩م-١٨٩٨م. وقام

المستعرب (موخلينسكي) ١٨٠٨م - ١٨٧٧م بترجمة وتفسير القرآن إلى اللغة البيلاروسية والبولندية من أجل التتار المسلمين الذين كانوا على حدود بيلاروسيا وبولندا وليتوانيا. ومع نهاية القرن الثامن عشر، وبتشجيع من (كاتيرنا) الثانية التي كانت (تود نشر القرآن الكريم بين السكان المسلمين في روسيا، وتأمل في الاعتماد عليه في أهدافها السياسية وحروبها مع تركيا). ومن المعلوم أنه عندما تتدخل مصالح الدولة في شأن الترجمة، وفي مجال الاستشراق، تصبح التوجهات والأهداف والنتائج منوطة بالسياسيين لا بالمترجمين أو المستشرقين[٥].

في عام ١٧٧٨م تم إدخال الحرف العربي بشكل واسع في الطباعة. وطبع في السنة نفسها في العاصمة (سان بيترسبورغ) المصحف الكريم بحروف عربية جميلة. ويقول (كراتشكوفسكي) إن هذه الحروف انتقلت فيما بعد إلى مدينة قازان التتارية، ثم إلى القرم وتركيا فمصر. وقد تكون بعض النسخ من هذه الطبعة دخلت المغرب. ونعتمد في هذا الافتراض على العلاقات الجيدة التي كانت تربط السلطان (سيدي محمد بن عبدالله) بالإمبراطورة (كاتيرينا الثانية). ومعلوم أنه جرى بينهما تبادل هدايا ورسائل ودية جداً؛ وأي هدية أغلى من الطبعة الروسية للقرآن الكريم ستجد الإمبراطورة لإرسالها إلى السلطان المغربي المسلم[٦].

لقد أعيد طبع المصحف الكريم بهذه الحروف الخمس مرات في الفترة ما بين ١٧٨٩م، ١٧٩٨م وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى الدور الكبير الذي لعبته فيما بعد مطبعة (قازان) الإسلامية التي أحدثت عام ١٨٠٢م، والتي طبعت، خلال القرن التاسع عشر، عشرات الآلف من نسخ القرآن، وعدداً كبيراً من المؤلفات الإسلامية الأخرى[٧].

صدرت ترجمتان اثنتان للمصحف الكريم إلى اللغة الروسية أنجزتا انطلاقا من الفرنسية والإنكليزية. قام بالأولى (فيريو فكين) (Veryovkin) سنة ١٧٩٠م عن الترجمة الفرنسية القديمة ل (دي رييي) (A. Du Ruyer) وأنجز الثانية سنة ١٧٩٢م (كولماكوف) (Kolmakov. Sal) عن ترجمة (سالي) (G e) الإنكليزية. وكانت هاتان الترجمتان في مستوى حسن بالمقارنة مع ما سبقتها من ترجمات. وقد ألهمت إحداهن، فيما بعد، أمير الشعر الروسي (بوشكن (A. puchkin) لنظم سلسلة قصائده المشهورة (قبسات من القرآن) التي عالج فيها شعريا نصوصا مقتبسة من ثلاث وثلاثين سورة قرآنية. ويعترف الشاعر «بأن القرآن كان الكتاب الديني الأول الذي أذهل مخيلته، وقد أفلح (بوشكن) في إعطاء صورة دقيقة المعالم عن مضمون القرآن الفلسفي والديني؛ كما أن هذه القصائد أعطت لأول مرة في الأدب الروسي مفتاح الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وساعدت إلى درجة كبيرة على استمرار نموّ الاهتمام به عند أوسع أوساط القراء الروس»[٨].

إنّ اهتمام الشاعر الروسي الكبير (بوشكن) بالإسلام وبالقرآن الكريم، لم ينبع من «فراغ أو كنتيجة لشطحات الخيال الإبداعية؛ بل أتى كثمرة لقراءاته المتعمقة في تاريخ الشرق العربي وحضارته وآثاره الأدبية والقرآنية، فضلاً عن الجذور الشرقية الإسلامية التي ربطت بين الشاعر والشرق الإسلامي. تجدر الإشارة إلى أن أحد أجداد (بوشكن) لأمه، وهو إبراهيم (المشهور) في مختلف الكتابات الأدبية الروسية، كان ينتمي إلى أسرة إفريقية مسلمة. هذا ما جعل الشاعر يبحث عن جذوره المسلمة، ويحاول التعمّق في معرفة دين أجداده وكتابهم المقدس القرآن الكريم»[٩].

مثّلت الترجمة أهمّ جسور تواصل

الاستشراق الروسي، وشكّلت ترجمة معاني القرآن الكريم مكان الصدارة من بين صنوف الترجمات الروسية. وكانت الترجمات الأولية لمعاني القرآن الكريم تتمّ من خلال لغات أوربية وسيطة، ومن ثم أمكن ترجمة معانيه من الأصل العربي بعد تكوين مترجمين روس درسوا العربية، فأصبح القرآن الكريم عاملاً حيوياً هاماً لفَهْم مراحل العلاقات بين روسيا والإتحاد السوفيتي، والعالم الإسلامي[١٠].

ظهرت ترجمتان جديدتان لمعاني القرآن الكريم بالروسية، وحازتا تقدير (كراتشكوفسكي) الذي رأي فيهما حدثاً تاريخياً بالغ الأهمية في تاريخ الثقافة الروسية، ومستوى أعلى من الترجمات السابقة. ولقد حفزت الترجمات الروسية لمعاني القرآن الكريم في صدور مؤلفات تتناول شرح القرآن الكريم، ومن أبرزها كتاب المترجم (بوجدانيفيتش) بعنوان (محمد والقرآن) وقد لاقى نجاحا كبيرا، وأعيد طبعه مرات عديدة[١١].

شيخ المستشرقين (كراتشكوفسكي) ١٨٨٣م ـ ١٩٥١م الذي اقترن اسمه الروسي طوال النصف الأول من القرن العشرين، حيث اعتبر بحق شيخ المدرسة الاستعرابية الروسية خلال هذه الفترة، وذلك للمجهودات التي بذلها في ميداني التعليم والبحث العلمي، امتازت كتاباته بالموضوعية في إنصافه لشخصية الرسول محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) والإسلام والقرآن الكريم. إنّ (كراتشكوفسكي) يعكس صورة الشرق المعاصر المهتم بالفكر والأدب والثقافة اهتماماً رسمياً ودينياً وشخصياً، وصورة الشرقي المنفتح على الآخر، ذو الاهتمامات العلمية. (إنّ النهضة الحديثة للشرق العربي المسلم تظهر بوادرها في كل مكان، وفي الصيف عندما غادرت بيروت ورحلت إلى أماكن أخرى، فهناك كان معلّمو القرى وصحفيو المدن

الصغيرة، ومراسلو الجرائد، وأطباء القرى، كل هؤلاء قابلوني هناك بود وترحاب، وكان الحوار بيننا يستغرق عدة ساعات بعد أول لقاء بهم، وكانوا جميعاً يتأججون والثورة تتقد في نفوسهم، وفي خيالهم حلم بالتحرر الوطني)[١٢].

في سنة (١٨٥٩م) ظهر كتابه الفهرس الكامل للقرآن أو مدخل إلى كلماته وعباراته، وهو عبارة عن دليل لدراسة مبادئ القرآن الكريم الدينية والشرعية والتاريخية والأدبية. وكان من أهم عيوبه أنّه لم يعتمد نص القرآن الكريم، بل اعتمد على مصحف المستشرق الألماني (جوستاف فليوجل). أشرف المترجم (نيقولاييف) عام ١٨٦٤م، على ترجمة معاني القرآن، وكانت مأخوذة عن الترجمة الفرنسية للمستشرق (بيبيرشتين كازميرسكي). وقد تكررت طباعة ترجمة (نيقولاييف) في موسكو خمس مرات، وفي سنة ٢٠٠١م أعيدت طباعتها في دار (إليبرون كلاسيكس). يعتقد بعض النقّاد أنّ وضع النقد الترجمي سيّئ، لاسيما إذا عرفنا انّه لايوجد اتفاق مشترك عام على معايير النقد الترجمي والتقويم وأنّ للنقد الترجمي علاقة واضحة بالأدب[١٣].

كثيراً من المختصين والمستشرقين الروس قد انتقدوا منهجَ (سابلوكوف) وترجمته لمعاني القرآن، فقد أشار المستشرق (كريمسكي) في كتابه (تاريخ الإسلام) إن ترجمة (سابلوكوف) ترجمة حرفية ميتة، ولا يمكن فهمها في كثير من المواضع؛ إلا بعد الرجوع إلى الأصل العربي، فضلاً عن أنّها تحتوي على عدد كبير من الأخطاء التي لا مراء فيها. انتقدها أيضاً المستشرقان (بيلايف وجريزنيفيتش) ومع مرور الزمن تظهر سلبيات هذه الترجمة لكل من يرجع إليها، فأمّا المستشرق المتخصص في اللغة العربية فيجد فيها أخطاء

كثيرة، وأما غير المتخصص فلا يفهم أحياناً خصائص نص الترجمة المليئة بالكلمات القديمة والعبارات المبهمة، التي منعت من فهم المعنى الظاهر لها. كما يسأل القارئ نفسه: هل فهم المترجم ماذا أراد بهذا الكلام؟ كما وُجِد في ترجمته كلمات خاصة تستخدم عند ترجمة التوراة والإنجيل إلى اللغة الروسية، وبسبب هذه الكلمات يكون القارئ العامي قد أخذ فكرة خاطئة عن العقيدة الإسلامية والمعنى الحقيقي لهذا الأثر.

وعلى الرغم من ذلك فقد أشبعت ترجمة (سابلوكوف) لمعاني القرآن حاجة الكثيرين في المجتمع الروسي على مدى مائة عام، وعُدت من أهم المراجع عن الدين الإسلامي. واستحق صاحبها مدح كثيرين منهم (كراتشكوفسكي) بقوله: «لم يتمكن أحد في أكاديمية قازان من تأسيس منهج للاستعراب ودراسة الإسلام إلا (جوردي سابلوكوف)». من الجدير بالذكر يجب الإشارة إلى أنّ بدايات الترجمة تعود إلى العصر البابلي القديم، حيث كان لديهم جهاز مركزي مثابر من النُسَاخ المتخصصين بعدد من اللغات الذين يبثون الرسائل الرسمية المبلغة على الرقم الطينية، بخطوط مسمارية إلى الأرجاء البعيدة من المملكة[١٤].

إنّ الأخطاء في ترجمة المعاني لدى (سابلكوف) أقلّ مما في التراجم المذكورة بالإضافة إلى دقة الترجمة وسلاسة اللغة بغية تقريبها إلى القارئ غير المسلم. وفي عام ١٨٧٩م أصدر (سابلوكوف) ملاحق للترجمة، وأعقبها بإصدار دراستين كبيرتين بعنوان (معلومات حول القرآن الكريم ١٨٨٤م). كما أصدر دراسة بعنوان (مقارنة أسماء الله الحسنى في الإسلام وفي الديانة المسيحية) ١٨٧٣م. وكان الهدف من الترجمة والدراسات أكاديمياً محضاً ولم يتطرّق المؤلف إلى الجوانب العقائدية في الإسلام.

كانت آخر ترجمة تنجز عن طريق لغة وسيطة هي ترجمة (نيكولاييف). حيث بدأ المستعربون الروس يعدون لنقل المصحف الكريم مباشرة من الأصل العربي. وهكذا أنجزت في الوقت نفسه تقريباً ترجمتان: كانت الأولى عام ١٨٧١م للجنرال (بوكوسلافسكي) (D. N. Boguslavski) الذي نال تحصيلاً جيداً في علم الاستعراب في الكلية الشرقية بجامعة بطرسبورغ، وقضى سنوات طويلة في العمل مترجماً للسفارة الروسية في الآستانة. وكانت ترجمته التي أتمها خلال فترة مكوثه في الشرق تمتاز بالدقة العالية وبالمزايا الأدبية الفريدة، مما جعلها وقتذاك تحظى بتقدير نقاد مرهفي الحس والقلم، أمثال (روزين) و (كراتشكوفسكي)، لكن هذه الترجمة بقيت مجرد مخطوطة، لأنّ صاحبها لما رجع من الشرق علم بصدور ترجمة أخرى نقلت عن النص العربي كذلك في مدينة (قازان). فتخلّى (بوكوسلافيسكي) عن طبع عمله[١٥].

بعد الازدهار الكبير الذي عرفته الدراسات الاستعرابية في بداية القرن العشرين، لم تعد ترجمة (سابلوكوف) تتجاوب ومتطلبات العلوم العصرية. لذا بدأ التفكير في إنجاز عمل جديد يكون في مستوى طموحات المدرسة الاستشراقية الروسية الجديدة. فقام العالم الأوكراني (كريمسكي) (Krymski) في مطلع القرن بإصدار ترجمة لعدد من السور القرآنية مصحوبة بالشروح ضمن سلسلته المشهورة (محاضرات حول القرآن). غير أنّ هذه المحاولة توقّفت ولم يتمم صاحبها مشروعه هذا. فأخذ العالم (كراتشكوفسكي) على عاتقه هذه المهمة التي تطلّبت منه وقتاً طويلاً وجهداً جباراً. وبما أننا نعتبر أن مستوى العمل الذي قام به هذا العالم الكبير يفوق جميع الترجمات الروسية

من جهة، والعديد من الترجمات الأوربية من جهة أخرى، فإننا سوف نتوقف قليلاً عند مميزات هذا العمل وبعض المراحل التي مر منها. فيمكن القول بأنّ اهتمام (كراتشكوفسكي) بهذا الموضوع ظهر مع بداية خطواته الأولى في عالم الاستشراق، ولم ينصرف عنه طوال حياته كلها. غير أنّ العالم لم يتمكن من رؤية عمله مطبوعاً، إذ توفي عام ١٩٥١م، ولم تصدر ترجمته إلا سنة ١٩٦٣م. إنّ العمل الذي استغرق أربعين سنة كاملة، مرّ بعدة مراحل. فقد كان الاهتمام بموضوعه أولاً، والتمهيد للخوض في غماره، ثم البحث المستمر لإنجازه تدريجياً[١٦].

إنّ (كراتشكوفسكي)، وهو العالم المتمكن من اللغة العربية، والعارف بأسرارها وكنوزها، أدرك تمام الإدراك، وذلك منذ شروعه في عمله، أنّ أسلوب القرآن الكريم هو أسلوب خاص فريد من نوعه، ولا نجد له مثيلاً في الكتابات العربية الأخرى. لذلك حاول جهد المستطاع الاقتراب من هذا الأسلوب العربي في النص الروسي لترجمته حتى يمكن القارئ من الاقتراب أكثر من كتاب الله شكلاً ومضموناً. وقد جاء أسلوبه سهلاً في متناول مختلف شرائح القراء. غير أنّ بعض النقّاد لم يفهموا مغزى هذه المقاربة، واعتقدوا أن العالم اعتمد النقل الحرفي في عمله.

ويعلم المختصّون في فنون الترجمة أنّ نقل المعنى والأسلوب معاً إلى لغة أخرى يشكّل المبتغى الأسمى لكل مترجم، غير أنّ مثل هذا الإنجاز لا يتأتّى إلا نادراً ولاينجح في تحقيقه إلاّ ذووا الباع الطويل في علوم اللغة وفنونها من جهة، وعلوم الترجمة من جهة أخرى. ويمكن القول: إنّ (كراتشكوفسكي) قد وفّق إلى حد بعيد في مهمته، وإنّ عمله يعتبر حالياً أجود ترجمة روسية لمعاني القرآن الكريم وإحدى أجود الترجمات

العالمية. وبالرغم من هذا كله، فإنّ عمله لا يخلو بالطبع من الهفوات المتفاوتة[١٧].

السيدة الروسية (السفيراتشكو فسكايا) ط ١٨٨٤م، زوجة المستشرق الروسي (كراتشكوفسكي)، بحثت بأصالة عن نوادر مخطوطات القرآن من القرن السادس عشر. كتب الأستاذ (أمين الخولي) عن هذا الجهد: «قدمت السيدة (كراتشكوفسكي) بحثاً عن نوادر مخطوطات القرآن الكريم في القرن السادس عشر الميلادي، وإنّي أشكّ في أن كثيرين من أئمة المسلمين يعرفون شيئاً عن هذه المخطوطات، وأظن أن هذه مسألة لا يمكن التساهل في تقديرها»[١٨].

بعد زوال الدولة السوفييتية، زاد الاهتمام بشكل كبير بموضوع ترجمة معاني القرآن الكريم من قبل جمهوريات الاتحاد السوفييتي عموماً وجمهورية روسيا الفدرالية خصوصاً. وقد أدّى هذا الإقبال الكبير على قراءة كتاب الله والتأمّل في معانيه إلى إعادة طبع ترجمتي كلّ من (سابلوكوف) و (كراتشكوفسكي) عدة مرات، كما طبعت ترجمة (بوكوسلافسكي) التي سبق أن أشرنا إليها، والتي بقيت مخطوطة حتى هذا العهد. وظهرت في السنوات القليلة الأخيرة بعد ١٩٩١م ترجمتان جديدتان: الأولى للأستاذة (بوروخافو) (V. OPorokhova)، والثانية للأستاذ (عصمانوف) المعروف في ساحة الدراسات الشرقية بصفته اختصاصياً في اللغة الفارسية[١٩].

يمكن القول بأنّ ترجمة معاني القرآن الكريم علم قائم بذاته، له قواعده وأحكامه، وهو يستوجب من المترجم الصدق والأمانة والإلمام الواسع بلغتين على الأقل ـ المترجم منها والمترجم إليها ـ ويستحب أن تكون له دراية بلغات أخرى وعلومها حتى يتمكّن من الاستفادة من ترجمات أخرى بمقارنة عمله بها.

وعلى المترجم، إذا تعلّق الأمر بالقرآن الكريم، أن يكون على اطلاع بعلوم القرآن والحديث، وأن يكون على صلة مستمرة بعلماء الدين، على اختلاف مذاهبهم، قصد استشارتهم والاستفادة من عملهم، وفضلاً عن هذا وذاك، فهو ملزم بأن يكون على علم كامل بالأخطاء الواردة في الترجمات السابقة، وذلك لتجنّب الوقوع فيها من جديد.

الخاتمة

كان هدفنا في هذه الصفحات البحثية القليلة التعريف ببعض مراحل تطوّر ترجمة معاني القرآن الكريم في روسيا وانتشاره بها، وكذلك إبراز مسيرة عملية ترجمة معانيه في هذا البلد. لذا فقد توصّل الباحث إلى عدة استنتاجات هي:

١ ـ إنّ الترجمات الأوروبية للقرآن الكريم، سواء الروسية منها أو غيرها كانت من قبل مترجمين يحسنون اللغة التي ترجموا إليها أكثر من اللغة العربية أو العكس، ولذلك كانت تلك الترجمات الأوروبية معرضة للخلل والنواقص الكثيرة.

٢ ـ على المترجم إذا تعلّق الأمر بالقرآن الكريم، أن يكون على اطلاع بعلوم القرآن والحديث، وأن يكون على صلة مستمرة بعلماء الدين، على اختلاف مشاربهم، قصد استشارتهم والاستفادة من عملهم، وفضلاً عن هذا وذاك، فهو ملزم بأن يكون على علم كامل بالأخطاء الواردة في الترجمات السابقة، وذلك لتجنّب الوقوع فيها من جديد.

٣ ـ إنّ ترجمة القرآن من اللغة العربية إلى الروسية ترجمة حرفية مستحيلة. فإنّه يستحيل أن يترجم القرآن بألفاظ أخرى غير عربية تقوم مقام ألفاظه، وتعبّر عن نفس معانيه ومقاصده.

٤ ـ ظلّ القرآن الكريم مثار دهشة

الغربيين من مستعربين ومستشرقين، بما أحدثه من تغيير شامل في المجتمع العربي والإسلامي، وما أضافه إلى الحضارات الإنسانية من زخم وحياة، وما قدّمه للثقافة من تطوّر وتجديد. فحدبوا على دراسته بمثابرة، وتتبعوا نصوصه بإمعان، فرآه البعض مادّة للأبحاث الموضوعية فدرسه بهذا المنظور، واشتد على البعض الآخر وقعه فأثار عنده الحقد الدفين، ومن هذا وذاك طغت على السطح الأكاديمي دراسات الاستشراق القرآنية.

الهوامش:

[١] جهود الاستشراق الروسي في مجال السنة والسيرة (دراسة ببليوغرافية)، د. سليمان بن محمد الجار الله: ٤.

[٢] حول الجمهوريات الإسلامية ذات الاستقلال الذاتي في روسيا، عبد الرحيم العطاوي: ٢١٨- ٢١٩.

[٣] دراسات في تاريخ الاستعراب الروسي، إغناطيوس. كراتشكوفسكي: ٢٠.

[٤] المصدر نفسه: ٢٥.

[٥] المصدر نفسه: ٢٦.

[٦] العلاقات الروسية المغربية في القرن التاسع عشر، ت. موساتوفا، تعريب عبد الرحيم العطاوي: ٢٥ - ٣١.

[٧] ترجمة معاني القرآن الكريم، اغناطيوس كراتشكوفسكي: ١٦.

[٨] القرآن في روسيا، بافل. غغريزنييفتش: ٢٤٩- ٢٥٩.

[٩] مؤثرات عربية إسلامية في الأدب الروسي، مكارم الغمري،: ١٧٠.

[١٠] قصائد شرقية، الكسندر بوشكن، ترجمة: طارق مردود: ٧٧.

[١١] مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، مكارم الغمري: ١٤٨.

[١٢] مع المخطوطات العربية، اغناطيوس كراتشكوفسكي: ٣٢.

[١٣] اتجاهات الترجمة المعاصرة، النقد الترجمي المقارن، محمد عبد الواحد: ٧.

[١٤] فن الترجمة، ريكول بول: ١٩- ٣٧.

[١٥] القرآن في ترجمة بوكوسلافيسكي، اغناطيوس كراتشكوفسكي: ٢٩٣- ٣٠١.

[١٦] الدراسات العربية في روسيا، عبد الرحيم العطاوي: ١٣١ - ١٤٠.

[١٧] حول الترجمات الروسية للقرآن، علاء الدين فرحات: ٦٧.

[١٨] الإسلام والمسلمين، أمين الخولي: ١٦.

[١٩] حول الترجمات الروسية للقرآن، علاء الدين فرحات: ٢٩ - ٣٠.

د. يحيى عبد الحسن الدوخي
باحث واستاذ من العراق

حديث أنا مدينة العلم

(دراسة نقديّة لآراء ابن تيمية والمعلمي)

المقدمة

إن فضيلة العلم تُعدّ القمّة والهرم والأساس لجميع الفضائل، وعليّ عليه السلام هو مَن يملك هذه الفضيلة ولا يُباريه فيها أحدٌ بعد النبي على الإطلاق، وهذا ما نطق به خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، من خلال أحاديث كثيرة بهذا المضمون، وأحد هذه الأحاديث المهمّة هو حديث: «أنا مدينةُ العلم وعليٌّ بابُها»، فعليٌّ هو الباب لعلم رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا الباب ينفتح منه ألف باب، وهذا الأمر ممّا لا يمكن استغرابه؛ لأن علياً مسدّد القلب واللسان بدعاء النبي صلى الله عليه وآله، وعليٌّ ذو قلب عقول ولسان سؤول، كما صرَّحت به الروايات، والتي سيأتي بيانها.

ولكننا نجد أن هذا الحديث قد ضُعّف من قِبَل بعض مَن يدّعي العلم كابن تيمية والمعلمي بلا وجه حقّ؛ فمِن هنا جاء هذا البحث لبيان ومناقشة هذه الآراء للوصول إلى الحقّ الذي يبتغيه كلُّ باحث ومنصف؛

لنبين أنّ هذا الحديث في غاية الصحّة، وذلك من خلال مناقشتنا لآرائهم، وبياننا لطرق هذا الحديث في السنّة النبوية، وكثرة متابعاته وشواهده، وكذلك شهادة علماء أهل السنّة بصحته، مع ذِكْر ترجمةٍ وتوثيق لهؤلاء العلماء الذين قالوا بصحّته ووثاقته.

سابقة البحث والجديد فيه

لا يخفى على طالب الحقيقة أنّ هذا الحديث قد طرقه الباحثون والمحقّقون بنوع من التفصيل، كالشيخ العلاّمة الأميني في موسوعته الغدير، والعلامة التستري في كتابه إحقاق الحقّ، والعلاّمة السيّد النقوي في خلاصة عبقات الأنوار ـ التي شرحها السيّد الميلاني ـ وكذلك المحدِّث البارع المحقق السيّد أحمد الغماري في كتابه فتح الملك العلي.

وما كتبوه رضوان الله عليهم قد استوفى البحث، ولكننا قد نجد مِن البعض ـ لا سيما في عصرنا الحاضر ـ مَن يناقش في بعض جوانب هذا الحديث، طاعناً فيه، وهو الشيخ عبد الرحمن المعلمي، الذي يُعتبر مِن السلفيين المعاصرين، وقد أغدق عليه حواريوه ألقاباً كثيرة، منها: أنه شيخ الإسلام؛ تشبيهاً بابن تيمية، وذهبيّ العصر أو الذهبيّ الصغير؛ تشبيهاً بالذهبيّ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، صاحب الكتب الشهيرة، والتي منها سير أعلام النبلاء، وتاريخ الإسلام، وتذكرة الحفّاظ، وغيرها.

فجديد بحثنا هو مناقشتنا للشيخ المعلمي ذهبي العصر كما يُدعى، الذي نظّر بشكل جديد ـ جديد بظاهره قديم بواقعه ـ للطعن في هذا الحديث. وبالتبع سيتضح للقارئ وهن كلام ابن تيمية الذي لم ينصف في حكمه بضعف هذا الحديث، معتمداً في ذلك على ابن الجوزي، الذي ادّعى أنّ طرقه كلها ضعيفة؛ لذا سيكون بياننا لطرق هذا الحديث هو ردّ على ابن تيمية وابن الجوزي أيضاً.

فخطة البحث ستكون في أربعة مباحث، وهي كما يلي:

المبحث الأول: علم عليّ عليه السلام في السنّة

المبحث الثاني: الرد على مدّعيات ابن تيمية والمعلمي.

المبحث الثالث: بيان طرق الحديث ومتابعاته وشواهده.

المبحث الرابع: تصحيح علماء أهل السنّة للحديث وتوثيق هؤلاء الإعلام من خلال كتب التراجم.

المبحث الأول: علم عليّ عليه السلام في السنّة

لا يشكّ إنسان حرّ ـ طليق الفكر ـ في ما لعليٍّ عليه السلام مِن غزارة علم ونور وحكمة، وهذا العلم امتلأ به قلب عليّ وفاض إلى جميع جوارحه، ومَن تأمّل ـ بإنصاف ـ السنّةَ النبويّة وما جاء في كتب العلماء مِن مدرسة الخلفاء، يجد فضائله قد ملأت الخافقين؛ فقد أخرج الحاكم النيسابوري في مستدركه، بسنده عن محمد بن منصور الطوسي، يقول: «سمعت أحمد بن حنبل، يقول: ما جاء لأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله من الفضائل ما جاء لعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه»[1]. كما روي هذا المعنى أيضاً في الاستيعاب لابن عبد البر[2]، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي[3].

وكيف لا يكون كذلك وقد قال عليه السلام عن نفسه: «كنت أدخل على رسول الله ليلاً ونهاراً، وكنت إذا سألته أجابني، وإن سكتُّ ابتدأني، وما نزلت آية إلاّ قرأتها، وعلمت تفسيرها وتأويلها، ودعا الله لي ألاّ أنسى شيئاً علَّمني إياه، فما نسيت مِن حرام ولا حلال، وأمرٍ ونهي، وطاعة ومعصية، ولقد وضع يده على صدري وقال: اللهم، املأ قلبه علماً وفهماً، وحكماً ونوراً. ثمّ قال لي: أخبرني ربي عزّ وجلّ أنّه قد استجاب لي فيك»[4]. كما أنه صلى الله عليه وآله دعا له بقوله: «اللهم، اهدِ

قلبه وسدد لسانه..»[٥].

وقد ورد عن معاوية بن أبي سفيان ـ والذي يُعَدّ من ألَدّ أعداء علي عليه السلام ـ أنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغرّ علياً بالعلم غرّاً»[٦]، كما قال أيضاً عنه عليه السلام حين بلغه قتله: «ذهب ـ والله ـ العلم والفقه بموت ابن أبي طالب»[٧].

وروى ابن حجر العسقلاني وابن عبد البرّ والسيوطي، عن أبي الطفيل، قوله عليه السلام: «سلوني، فو الله، لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم، سلوني عن كتاب الله، فو الله، ما من آية إلا وأنا أعلم بليل نزلت أم نهار، أم في سهل أم في جبل»[٨].

وقد روي في كثير من كتب الحفّاظ وأئمة الحديث عنه عليه السلام قوله: «والله، ما نزلت آية إلاّ وقد علمت فيمَ أُنزلت! وأين أُنزلت! إنّ ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً»[٩].

وقد شهد له عمر بن الخطاب بعلمه في مواضع كثيرة، فعن عطاء، قال: «كان عمر يقول: عليّ أقضانا للقضاء»[١٠]، وعن أبي سعيد الخدري: أنه سمع عمر يقول لعليٍّ، وسأله عن شيء فأجابه، فقال له عمر: «نعوذ بالله من أن أعيش في قوم لست فيهم يا أبا حسن»[١١]، وعن سعيد بن المسيّب، قال: «كان عمر بن الخطاب يتعوّذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن»[١٢].

كما شهد عبد الله بن مسعودبأن عليّ بن أبي طالب عليه السلام عنده علم الظاهر والباطن[١٣]، وشهد عبد الله بن عباس ـ حبر الأُمّة ـ بغزارة علمه عليه السلام، وأن علم سائر الصحابة بالنسبة إلى علمه عليه السلام كقطرة في سبعة أبحر[١٤].

ونختم الكلام في مبحثنا هذا بقول ابن الأثير في أُسد الغابة ـ بعد إيراده جملة من علمه عليه السلام ـ قال: «ولو ذكرنا ما سأله الصحابة مثل عمر وغيره لأطلنا»[١٥].

إذن؛ نستجلي من هذه الأحاديث الأُمور التالية:

١ـ عليّ عليه السلام مسدد اللسان والقلب، وقلبه مملوء بالفهم والعلم والنور والحكمة.

٢ـ عليّ عليه السلام أعلم الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله بكتاب الله؛ لأنّ الله وهب له قلباً عقولاً ولساناً سؤولاً.

٣ـ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يغرّه بالعلم غرّاً.

٤ـ عمر يشهد بأنّ علياً أقضاهم.

٥ـ كان عمر يتعوّذ أن يعيش في قوم ليس فيهم الإمام علي عليه السلام؛ إشارة إلى حَلّه للمعضلات العلميّة، التي يفتقدها عمر أو يصعب عليه فهمها.

٦ـ عليّ عليه السلام عنده علم الظاهر والباطن.

٧ـ علمه من علم النبي صلى الله عليه وآله، وعلم النبي صلى الله عليه وآله من الله؛ فيكون علمه عليه السلام من الله تعالى.

٨ـ لم يكن علم الصحابة في علم عليّ عليه السلام إلاّ كقطرة في سبعة أبحر.

فقهاء الإسلام ينهلون من علم علي عليه السلام

أجمع الناس كافة على أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان أعلم أهل زمانه، وسائر العلماء راجعون إليه ولو بالواسطة.

أمّا الشيعة، فرجوعهم إليه واضح؛ إذ إنّهم لا يأخذون إلاَّ عنه.

وأمّا علماء الكلام من غير الشيعة كالمعتزلة: فأوّلهم وشيخهم أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفيّة، وهو تلميذ أبيه محمد ومحمد بن الحنفيّة تلميذ أبيه عليّ عليه السلام.

وأمّا فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم، فكلهم يرجعون إليه؛ لأن فقهاء الحنفيّة: مثل أبي يوسف ومحمد ينتمون إلى أبي حنيفة النعمان بن ثابت، والأخير تلميذ أبي عبد الله الصادق عليه السلام، ولا نزاع في أنّ علم الإمام أبي عبد الله الصادق صلى الله عليه وآله إنما

ورثه بواسطة أبيه، عن جده علي بن الحسين عليه السلام، عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وأما الشافعيّة، فإنّهم ينتمون إلى محمد بن إدريس الشافعي، وهو تلميذ محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة، وقد تقدّم معنا أنّ أبا حنيفة تتلمذ على يد الإمام الصادق عليه السلام.

وأمّا الحنابلة، فإلى أحمد بن حنبل، وهو تلميذ الشافعي؛ فيرجع ما عنده مِن علم إليه.

وأمّا المالكيّة، فإلى أنس بن مالك صاحب كتاب الموطّأ المدني، وهو تلميذ ربيعة، وربيعة تلميذ عكرمة، وعكرمة تلميذ ابن عباس، وابن عباس تلميذ عليّ عليه السلام بالاتّفاق.

وأمّا أهل السلوك والطريقة، فإلى عليّ عليه السلام ينتهون، كما صرّح به الشبلي، والجنيد، والسري، وأبو زيد البسطامي، ومعروف الكرخي وغيرهم من الصوفيّة.

وأمّا علم العربية، فيرجع إليه أيضاً؛ لأنه الواضع والمؤسّس لعلم العربية، وقد اتّفق أهل النقل على ذلك، فهو الذي أملى على أبي الأسود الدؤلي جوامعه[١٦]. فهل نستغرب بعد ذلك أن يكون علي عليه السلام هو رأس الفضائل كلّها، كما صرّح أحمد بن حنبل وغيره؟!

إذن؛ فلا غرو أن يكون عليّ هو الباب لمدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله.

المبحث الثاني: الرد على مدّعيات الشيخ ابن تيمية والمعلمي

ذكرنا في مقدمة بحثنا أنّ هناك مَن يُشكّك في منقبة من مناقب أمير المؤمنين عليه السلام طالما ردّدها رسول الله صلى الله عليه وآله على مسامع المسلمين، ألا وهي فضيلة كون عليٍّ عليه السلام هو باب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله الذي ينفتح منه ألف باب من العلم والمعرفة، فقد ذكر ابن تيمية في خصوص ذلك ما نصه: «وحديث أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها،

أضعف وأوهى؛ ولهذا إنّما يعدّ في الموضوعات، وإن رواه الترمذي. وذكره ابن الجوزي وبيَّن أن سائر طرقه موضوعة»[١٧].

ثمّ جاء المعلمي[١٨] مقتفياً أثر أشياخه ليُتحفنا بفتح جديد، وهو: إعادة النظر والتدّبر في هذا الحديث، بعد أن كان يعتقد بقوته، وبعد طول تدبّر وصل إلى نتيجة مؤدّاها تضعيف هذا الحديث!

قال في كتاب الفوائد المجموعة: «كنت مِن قَبل أميل إلى اعتقاد قوّة هذا الخبر حتى تدبّرته، وله لفظان:

الأول: أنا مدينة العلم وعليّ بابها.

والثاني: أنا دار الحكمة وعليٌّ بابها، ولا داعي للنظر في الطرق التي لا نزاع في سقوطها، وأنظر فيما عدا ذلك على ثلاثة مقامات:

المقام الأول: سند الخبر الأول إلى أبي معاوية، والثاني إلى شريك، روى الأول عن أبي معاوية، أبو الصلت عبد السلام بن صالح، وقد تقدّم حال أبي الصلت..

المقام الثاني: على فرض أنّ أبا معاوية حدَّث بذاك. وشريكاً حدَّث بهذا، فإنّما جاء ذاك، عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد.. وأبو معاوية، والأعمش، وشريك، كلهم مدلّسون متشيّعون.

فإن قيل: إنّما ذُكروا في الطبقة الثانية، من طبقات المدلسين، وهي طبقة مَن احتمل الأُمّة تدليسه، وأخرجوا له في الصحيح.

قلت: ليس معنى هذا أنّ المذكورين في الطبقة الثانية تُقبل عنعنتهم مطلقاً، كمَن ليس بمدلّس البتّة، إنّما المعنى أنّ الشيخين انتقيا في المتابعات ونحوها في معنعناتهم، ما غلب على ظنهما أنّه سماع، أو أنّ الساقط منه ثقة، أو كان ثابتاً من طريق أُخرى، ونحو ذلك كشأنهما فيمَن أخرجا له ممَّن فيه ضعف، وقد قرّر

ابن حجر ـ في نخبته ومقدمة اللسان وغيرهما ـ أنّ مَن نوّثقه، ونقبل خبره من المبتدعة، يختصّ ذلك بما لا يؤيّد بدعته، فأمّا ما يؤيّد بدعته، فلا يقبل منه البتّة.

المقام الثالث: النظر في متن الخبر، كلّ مَن تأمّل منطوق الخبر، ثمّ عرضه على الواقع، عرف حقيقة الحال، والله المستعان»[19].

سوف نضع كلام المعلمي على طاولة النقاش العلمي والموضوعي، وبالردّ عليه يتّضح الردّ على ابن تيمية؛ لذا سوف نأخذ عيّنات من كلماته ونردّ عليها:

* أما قوله: «ولا داعي للنظر في الطرق التي لا نزاع في سقوطها...».

الجواب: الحديث يتقوَّى بتعدُّد الطرق والمتابعات

من الأُمور التي تجعل الحديث معتبراً في نظر العلماء هو كونه متعدد الطرق والمتابعات، والحديث الذي ذكرناه من صغريات هذه القاعدة، إلاّ أنّالشيخ أغمض عينيه عن مجموع الطرق الكثيرة التي بلغت من الكثرة؛ بحيث نستطيع القول: إنّ هذا الحديث متواتر تواتراً إجمالياً، فقد ذكره جمع من الصحابة، كأمير المؤمنين، والإمام الحسن، والإمام الحسين عليهم السلام وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعمرو بن العاص، وحذيفة بن اليمان، وأنس بن مالك، ومتابعاته وشواهده كثيرة جداً.. وسيأتي الكلام مفصّلاً حول تلك الطرق؛ فليس الحديث ـ كما يدّعي ـ ساقطاً عن الاعتبار؛ بل صحّحه أعلام أهل السنّة، كالحاكم النيسابوري، وابن حجر، والسيوطي.. فالحُكْم بسقوط تلك الطرق ليس علميّاً.

ونعتقد أنّ الشيخ يؤمن بذلك؛ لأنّ منشأ اعتقاده وميله ـ إلى قوّته كما يدّعي ـ كان بحسب تعدّد الطرق لهذا الحديث، والمفترض أنه ملمّاً بهذا

الأمر، ولا يخفى على أمثاله.

قال ابن حجر ـ في حديث مشابه لهذا الحديث[٢٠] الذي ضعَّفه ابن الجوزي ـ: «قول ابن الجوزي في هذا الحديث باطل، وأنّه موضوع. دعوى لم يستدلّ عليها... وهذا إقدام على ردّ الأحاديث الصحيحة بمجرّد التوهّم، ولا ينبغي الإقدام على الحُكم بالوضع، إلاّ عند عدم إمكان الجمع، ولا يلزم من تعذُّر الجمع في الحال، أنّه لا يمكن بعد ذلك؛ لأن فوق كلّ ذي علم عليم».

ثمّ قال: «وهذا الحديث من هذا الباب: هو حديث مشهور له طرق متعددة، كلّ طريق منها على انفراده لا يقصر عن رتبة الحسن، ومجموعها ممّا يقطع بصحته، على طريقة كثير من أهل الحديث»[٢١].

لذا؛ عندما سُئل الحافظ ابن حجر عن هذا الحديث ـ مدينة العلم ـ قال: «إنّ تلك الأحاديث التي أُدعي وضعُها ـ ومنها حديث الباب ـ لم يتبيّن أنّ فيها حديثاً واحداً يتأتّى الحكم عليه بالوضع»[٢٢].

وكذلك نجد أنّ ابن تيمية ـ شيخ المعلمي ـ يقرّر القاعدة القائلة: إنّ الحديث لو لم يصل ويثبت عند المجتهد ـ سواء كان هذا الحديث في سنده مجهول، أو قطع، أو متّهم، بل لو كان سيء الحفظ ـ وكانت هناك طرق أُخرى له؛ فيصح الحديث بالمتابعات والشواهد، حيث قال: «السبب الثاني: أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده، إمّا لأن محدِّثه أو محدِّث محدِّثه أو غيره من رجال الإسناد مجهول عنده، أو متّهم، أو سيء الحفظ، وإمّا لأنّه لم يبلغه مسنداً بل منقطعاً، أو لم يضبط لفظ الحديث، مع أنّ ذلك الحديث قد رواه الثقات لغيره بإسناد متّصل، بأن يكون غيره يعلم من المجهول عنده الثقةَ، أو يكون قد رواه غير أُولئك المجروحين عنده، أو قد اتّصل من غير الجهة المنقطعة، وقد ضبط ألفاظ

الحديث بعض المحدِّثين الحفّاظ، أو لتلك الرواية من الشواهد والمتابعات ما يُبيّن صحتها... فإنّ الأحاديث كانت قد انتشرت واشتُهرت، لكن كانت تبلغ كثيراً من العلماء من طرق ضعيفة، وقد بلغت غيرهم من طرق صحيحة غير تلك الطرق؛ فتكون حجة من هذا الوجه»[٢٣].

إذن؛ نستنتج أنّ طريقة أهل الحديث والمحدِّثين ـ فيما لو تعددت الطرق والمتابعات ـ هي أنّ الحديث يرقى إلى الصحيح أو الحسن لغيره ـ وسنأتي على تعدُّد هذا الحديث ومتابعاته وشواهده لاحقاً ـ فكلام المعلمي مجرّد وهم، وخالٍ من الدليل والبرهان.

أما قوله: «المقام الأول: سند الخبر الأول إلى أبي معاوية، والثاني: إلى شريك، روى الأول عن أبي معاوية، أبو الصلت عبد السلام بن صالح، وقد تقدّم حال أبي الصلت..»

الجواب: أبو الصلت الهروي بين التوثيق والتضعيف

قد حكم المعلمي بضعف أبي الصلت الهروي، ولكن قبل أن نُبدي رأينا فيه لا بدّ أن نخوض البحث بطريقة علميّة، فنضع الرجل في مقصّ ورقيب ومجهر علماء الجرح والتعديل، بمجموع مَن وثّقه ومَن جرحه، ونناقش أو نحاكم تلكم الأقوال وفق الضوابط والمباني الرجاليّة التي يؤمن بها الشيخ المعلمي نفسه. ولا نقع في عين الخطأ الذي فعله، بحيث نجد أنّه حكم بضعفه، ولم ينقل كلام أساطين الفنّ الذين وثّقوه، كابن معين، وابن حجر، وغيرهما.. وهذا عيب ظاهر.

وللعلاّمة اللكنوي كلام دقيق، وفي الوقت نفسه شديد على مَن تمسَّك بالجرح وترك التعديل؛ حيث إنّه بعد إيراده كلاماً للذهبي، قال: «وقال الذهبي في ميزانه في ترجمة أبان بن يزيد العطّار: قد أورده أيضاً العلاّمة ابن الجوزي في الضعفاء، ولم يذكر فيه أقوال مَن وثّقه، وهذا من عيوب

كتابه، يسرد الجرح ويسكت عن التوثيق [انتهى كلام الذهبي].

قلت [أي اللكنوي]: هذه النصوص لعلّها لم تقرع صماخ أفاضل عصرنا وأماثل دهرنا، فإنّ شيمتهم أنّهم حين قصدهم بيان ضعف روايةٍ، ينقلون ـ من كتب الجرح والتعديل ـ الجرحَ دون التعديل، فيوقعون العوام في المغلطة؛ لظنهم أنّ هذا الراوي عار عن تعديل الأجلّة. والواجب عليهم أن ينقلوا الجرح والتعديل كليهما، ثمّ يرجّحوا حسبما يلوح لهم أحدهما. ولعمري، تلك شيمة محرّمة وخصلة مخرمة»[٢٤].

إذن؛ لنأخذ نماذج ممَّن قالوا بتوثيقه وتضعيفه، ومن ثَمَّ نناقشها.

الموثِقون:

١ـ ابن معين، وهو من أكابر علماء الجرح والتعديل: «قال ابن محرز: سألت يحيى بن معين عن أبي الصلت، فقال: ليس ممَّن يكذب. وقال عباس: سمعت ابن معين يوثِّق أبا الصلت»[٢٥].

٢ـ الحاكم النيسابوري، قال: «وأبو الصلت ثقة مأمون؛ فإني سمعت أبا العباس محمد بن يعقوب في التاريخ يقول: سمعت العباس بن محمد الدوري يقول: سألت يحيى بن معين عن أبي الصلت الهروي، فقال: ثقة. فقلت: أليس قد حدَّث عن أبي معاوية عن الأعمش: أنا مدينة العلم؟ فقال: قد حدَّث به محمد بن جعفر الفيدي، وهو ثقة مأمون»[٢٦].

٣ـ الخطيب البغدادي، قال: «وكان صاحب قشاف، وهو من آحاد المعدودين في الزهد..».

وقال أيضاً: «أخبرني عبيد الله بن عمر الواعظ.. حدَّثنا عمر بن الحسن بن علي بن مالك، قال: سمعت أبي يقول: سألت يحيى بن معين عن أبي الصلت الهروي، فقال: ثقة صدوق، إلا أنّه يتشيّع»[٢٧].

فالخطيب يميل إلى توثيقه؛ تبعاً لتوثيق ابن معين.

٤ـ ابن حجر العسقلاني، قال: «عبد

السلام بن صالح بن سليمان، أبو الصلت الهروي مولى قريش، نزل نيسابور، صدوق له مناكير، وكان يتشيّع، وأفرط العقيلي فقال: كذّاب»[٢٨].

فإذاً؛ ابن حجر يرى حُسنه.

المضعِّفون:

أما المضعِّفون لأبي الصلت، فقد أحصاهم المزّي في موسوعته تهذيب الكمال، وهم كما يلي:

١ـ النسائي: «ليس بثقة. وقال عبد الرحمان بن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: لم يكن عندي بصدوق، وهو ضعيف، ولم يحدثني عنه».

٢ـ أبو زرعة: «فأمر أن يُضرب على حديث أبي الصلت، وقال: لا أُحدّث عنه ولا أرضاه».

٣ـ إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: «كان أبو الصلت الهروي زائغاً عن الحقّ مائلاً عن القصد».

٤ـ الدارقطني: «... قال أبو بكر البرقاني عن أبي الحسن الدار قطني، كان رافضيّاً خبيثاً»[٢٩].

٥ـ الذهبي: «الشيخ العالم العابد، شيخ الشيعة، أبو الصلت عبد السلام بن صالح الهروي، ثمّ النيسابوري مولى قريش، له فضل وجلالة، فيا ليته ثقة!»[٣٠].

فالذهبي يقرّ بكونه شيخاً عابداً، وله فضل وجلالة، ولكن يتمنّى أن يكون ثقة.

أقول: ألا يكفي في صدق هذه الأمنية التي تمنَّاها الذهبي كونه رضوان الله عليه عابداً، وفي بعض التراجم من المعدودين في الزهد ـ كما تقدم في كلام الخطيب البغدادي ـ أم أنّ هناك سبباً آخر يمنعه من توثيقه؟! وسوف نناقش هذا الأمر بإنصاف وحكمة، ونضع الأُمور في نصابها الصحيح.

مناقشة المضعِّفين لأبي الصلت الهروي

بعدما تقدم من ذكرنا لتضعيف

أبي الصلت، لا بدّ أن نضع أيدينا على بعض الأُسس والقواعد التي ارتآها أرباب الجرح والتعديل في قبول أو ردّ تلكم الأقوال.

القاعدة الأولى: التضعيف والتوثيق للرواة أمر اجتهادي

من القواعد التي قرّرها علماء هذا الفنّ: هي أن التوثيق أمر اجتهادي نسبي؛ فقد يكون رجل ثقةً عند عالم ضعيفاً عند غيره، وكما قال التهانوي: «إنّ تضعيف الرجال وتوثيقهم وتصحيح الأحاديث وتحسينها أمر اجتهادي ولكلٍّ وجهة، فيجوز أن يكون راو ضعيفاً عند واحد ثقةً عند غيره؛ وهذا يدلّ عليه قول العلاّمة ابن تيمية في كتابه رفع الملام: ومعرفة الرجال علم واسع، وللعلماء بالرجال وأحوالهم في ذلك من الإجماع والاختلاف مثل ما لغيرهم من سائر أهل العلم في علومهم»[٣١].

وقال أيضاً ـ معقّباً على كلام ابن جرير الذي صحَّح حديث مدينة العلم ـ: «وقال ابن جرير: هذا خبر صحيح سنده، وقد يجب أن يكون عند الآخرين سقيماً. قلت: دلّ كلام ابن جرير على اختلافهم في شروط صحّة الحديث وتوثيق الرجال»[٣٢].

إذن؛ نفهم من ذلك أنّه ليس بالضرورة أن يكون الحديث ضعيفاً، فقد توجد شروط صحيحة للحديث فيتمّ تصحيحه، والعكس صحيح أيضاً، وخير مثال ما نحن فيه، فحديث الباب قد صحّحه كبار الأئمة، كابن جرير وابن معين وغيرهم؛ وذلك طبقاً لاجتهادهم الذي أوصلهم إلى هذه النتيجة، وأمّا إذا حكمنا بضعف هذا الحديث إطلاقاً، فهو كلام غير دقيق وبعيد عن الصحة.

القاعدة الثانية: الجرح لا يُقبل إلا مفسَّراً

إنّ الجرح للرواة لا بدّ أن يُذكر فيه السبب، وأن يُفسَّر تفسيراً صريحاً

واضحاً في ذلك، مثلاً إذا قيل عن راوٍ: إنّه يكذب. فلا بدّ من بيان ذلك، فلا يُكتفى بهذا التعبير، بل لا بدّ من بيان ماهية الكذب وأنّه سمعه، وأن يقيم الدليل على ذلك، بحيث يُطمأن بمصداقية الجارح للراوي، وهناك جملة من الشروط لخّصها العلاّمة أحمد بن الصديق المغربي بقوله: «الجرح المفسَّر يُقبل من الجارح ما هو جرح حقيقة، كقوله: فلان كذّاب؛ لأنّه حدَّث عن فلان وادّعى السماع منه، وقد مات قبل ولادته أو قبل دخوله لبلده، أو سُئل الشيخ عن الحديث فأنكره، وأبدى دليلاً على عدم سماعه له، أو أقرّ على نفسه بالكذب، أو زاد في النسخة، أو أدخل نفسه في الطباق، أو كان يترك الصلاة، ويقيم الدليل على ذلك كما فعل بعضهم مع بعض الحفّاظ.. ويطرح ما ليس بجرح؛ لهذا فلا يُقبل خصوصاً مع معارضه التعديل، وعلى هذا استقر صنيع جميعهم، وصرّح به أكثرهم في أُصول الفقه والحديث كما هو معروف»[٣٣].

وهذه القاعدة مشهورة على لسان المحدِّثين؛ فلا نطيل الكلام فيها.

فلو تتبعنا كلمات الجارحين ـ كما تقدّم ـ لم نجدهم يبيّنون لنا ماهية هذا الجرح سوى تهمته بأنّه رافضيّ خبيث أو بالتشيّع وكونه جلداً، كما قال الذهبي[٣٤]. وهذا لا يعدّ جرحاً مفسَّراً؛ لأنّه من خلال متابعتنا لكلمات الذهبي يتّضح معنى الشيعي الجلد؛ وذلك من خلال ترجمته لأبان بن تغلب، قال: «أبان بن تغلب الكوفي، شيعي جلد، لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته»[٣٥]. فالشيعي الجلد صاحب بدعة، والبدعة لها أقسام، كما يفسّرها الذهبي.

ثمّ يتساءل الذهبي قائلاً: «فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وحدُّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً مَن هو صاحب بدعة؟

وجوابه: إنّ البدعة على ضربين: فبدعة صغرى، كغلو التشيّع، أو

كالتشيّع بلا غلو ولا تحريف، فهذا كثيراً في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق، فلو رُدّ حديث هؤلاء؛ لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بينة.

ثمّ بدعة كبرى، كالرفض الكامل والغلو فيه، والحطّ على أبي بكر وعمر، والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتجّ بهم ولا كرامة... ولم يكن أبان بن تغلب يعرض للشيخين أصلاً، بل قد يعتقد علياً أفضل منهما»[٣٦].

فيرى الذهبي أن أبان بن تغلب صاحب بدعة صغرى، ومعيار البدعة الصغرى هو:

١ـ الغلو في التشيّع.

٢ـ عدم الحطّ على الشيخين.

٣ـ اعتقاد أنّ علياً هو الأفضل ممَّن سبقه.

فأبان مع بدعته حاله كحال التابعين وتابعي التابعين مع الدين والصدق، ولو ردّ حديثه لذهب وسقطت جملة كبيرة من الأحاديث النبوية، ولازم ذلك هو الفساد الواضح؛ لذا وثّقه.

مناقشة الذهبي:

لو سألنا الإمام الذهبي، وقلنا له: إنّ أبا الصلت الهروي لا يختلف عن أبان في حاله الذي ذُكر؛ حيث نُقل عن ابن معين بأنّه لا يكذب: «قال: ليس ممَّن يكذب»[٣٧]، فلماذا تضعّفه؟!

بل إنّ أبا الصلت: «الشيخ العالم العابد... له فضل وجلالة»[٣٨]. فهو عالم عابد. وهو أيضاً كما روى الذهبي: «كان يردّ على أهل الأهواء من الجهمية المرجئة والقدرية.. ورأيته يقدّم أبا بكر، ولا يذكر الصحابة إلاّ بالجميل»[٣٩].

فلو طبقنا ذلك المعيار الذي ذكره لوجدنا تهافتاً واضحاً، فأبو الصلت لم يتعرض للشيخين؛ بل على مبناه أنّه يقدم أبا بكر ويذكر الصحابة

بالجميل، فلماذا لم يقل: فلنا صدقه وعليه بدعته؟!

لذا؛ نجد أنّ السيد ابن عقيل الشافعي ـ في كتابه العتب الجميل ـ يُسجِّل استغرابه على هذا التناقض، بقوله: «وأقول: من الغريب أنّ حبّه وتقديمه لأبي بكر وعمر لم يشفع له عند الطاعنين فيه لتشيّعه، وكأنّهم لا يرضيهم إلاَّ لعن عليٍّ وذمَّه وذمّ أهل البيت، وتكذيب ما ورد فيهم من المناقب»[٤٠].

وبطبيعة الحال؛ فإنّ العصبية أخذت مأخذها من الذهبي؛ بحيث صدّته عن الصدع بكلمة الحقّ، ورحم الله السيد محسن الأمين حينما خاطبه قائلاً: «إذا كان الذهبي يعدّ ولاء أهل البيت وتفضيلهم وتقديمهم على غيرهم، وأخذ أحكام الدين عنهم ـ وهم أحد الثقلين، ومثل باب حطَّة، وسفينة نوح ـ بدعة، ويُسمّيه غلواً ورفضاً كاملاً، ويرد الرواية لأجله، فهذه هي البدعة والنصب الكامل والغلو فيه، وحاشا أن يكون في ذلك بدعة صغرى أو كبرى، وإنّما أخذوا دينهم وأحكامهم عن أئمة أهل البيت الطاهر، واقتدوا بهم وهم أعلم بسنّة جدهم ﷺ من الذهبي وغيره»[٤١].

القاعدة الثالثة: العبرة في الرواية بصدق الراوي وصيانة كلامه عن الكذب

تقدَّم في كلمات الذهبي أنّ أبا الصلت صادق في الكلام، لا يحدِّث إلاّ بصدق، كما أنّ المزي يروي ذلك في تهذيبه بقوله: «عن إبراهيم بن عبد الله الجنيد، قال: سمعت يحيى وذكر أبا الصلت الهروي، فقال: لم يكن أبو الصلت عندنا من أهل الكذب»[٤٢].

لذا؛ فعلماء الجرح والتعديل قرروا قاعدة مفادها: أنّ المحور في قبول الروايات والأحاديث هو كون مَن يرويها صادقاً لا يكذب؛ ولذلك نجد في كلمات الأعلام أنّ مَن قال بتبديع بعض الرواة لا يُلتفت إليه؛ لأن المعيار

في قبولها هو الصدق والأمانة في النقل.

قال العلاّمة أحمد محمد شاكر، معقِّباً على مَن تكلّم في روايات المبتدع نفياً وإثباتاً: «وهذه الأقوال كلها نظرية، والعبرة في الرواية بصدق الراوي، وأمانته والثقة بدينه وخُلقه، والمتتبع لأحوال الرواة يرى كثيراً من أهل البدع موضعاً للثقة والاطمئنان، وإن رووا ما يوافق رأيهم»[٤٣].

فيرى هذا المُحقّق أنّ صاحب البدعة ـ على فرض كونها بدعة ـ لو روى ما يوافق ويتلاءم مع رأيه، تُقبل رواياته أيضاً؛ لصدقه وأمانته فيما ينقل ويحدِّث.

فالمراد بالعدالة ـ حقيقة ـ: هو صدق الراوي وتجنبه للكذب في حديث رسول الله ﷺ خاصّة، لا لمطلق الكذب ولا لغيره من المعاصي[٤٤].

ولعل أحداً يدّعيأنّ هذا الناقل لهذه الروايات ليس عادلاً؛ لأنّه يعتقد بخلاف ما نعتقد به!

إلاّ أنّ هذا الكلام أجاب عنه الإمام مالك الذي كان يتشدّد في قبول الرواية عن المبتدعة، وينهى عنها، لكنه يروي عن جماعة عُرفوا بخلافهم العقائدي، كثور بن زيد الديلي، وداود بن الحصين، وثور بن يزيد الشامي، وهم خوارج قدرية، وعدي بن ثابت، وهو شيعي، بل قالوا فيه: رافضي.. وغيرهم، فعندما سُئل: كيف رويت عن داود بن الحصين، وثور بن زيد، وكانوا يرمون بالقدر؟ قال في جوابه عن ذلك: إنّهم كانوا لأن يخرّوا من السماء إلى الأرض أسهل عليهم من أن يكذبوا كذبة[٤٥].

وتعبير الإمام مالك فيه نكتة دقيقة، وهي أنّ هؤلاء الرواة لو خُيّروا أن يسقطوا من السماء إلى الأرض على أن يكذبوا ما كذبوا، وهذا دليل على صدق رواة الشيعة، وأنّ ديدنهم هو الأمانة في النقل، ويدعم هذه الحقيقة كلام الشافعي؛ حيث قال: «إبراهيم بن يحيى الشيعي، وقيل فيه أيضاً:

رافضي. لمّا سُئل عن الرواية عنه، قال: لأن يخرّ إبراهيم من جبل أحبّ إليه من أن يكذب، وكان ثقة في الحديث؛ ولهذا كان يقول: حدَّثنا الثقة في حديثه المتهم في دينه»[٤٦].

إذن؛ الملاك في التوثيق هو الصدق والأمانة وعدم الكذب، بغضّ النظر عمّا يُدّعى في حقّ الرواة من كلام.

القاعدة الرابعة: التوقف في قول الجارح إذا كان بسبب العقيدة

قد اتّضح من كلمات الأعلام في القاعدة الثالثة أنّ للصدق في النقل محورية في قبول الرواية، ولو كان شيعيّاً أو رافضيّاً ـ كما يعبرون ويدّعون ـ والشيعي يعتنق مذهباً يخالف الجارح أو المعدِّل، أو بتعبير آخر يخالف مَن يقيّمه في كونه ثقةً أو غير ثقة؛ من هنا قرّر علماء هذا الفنّ أنّ للعقيدة مدخليّة في القبول والردّ؛ فعالِم الجرح والتعديل لا بدّ أن يقف موقف المحايد، فدائرة هذا العلم يجب أن تقف موقفاً مغايراً لما قد يشوبه من تحيّز، بحيث لا يمكن ولا يصحّ أن يجرح الراوي خلافاً لما هو ثابت من كونه صادقاً فيما يرويه، وإن كان مخالفاً لعقيدة الجارح.

من هنا؛ نجد أقوال العلماء في هذا الشأن قد شدّدت النكير على مَن جرح الرجال لهذه العلّة. قال ابن حجر: «وممَّن ينبغي أن يتوقّف في قبول قوله في الجرح، مَن كان بينه وبين مَن جرحه عداوة سببها الاختلاف في الاعتقاد»[٤٧].

وقال السبكي: «وممّا ينبغي أن يُتفقَّد عند الجرح: حال العقائد واختلافها بالنسبة إلى الجارح والمجروح، فربما خالف الجارحُ المجروحَ في العقيدة فجرحه بذلك. وإليه أشار الرافعي بقوله: وينبغي أن يكون المزكّون برآء من الشحناء والعصبية في المذاهب؛ خوفاً من أن يحملهم على جرح عدلٍ أو تزكية فاسقٍ، وقد وقع هذا لكثير من الأئمة،

جرحوا بناءً على معتقدهم، وهم المخطئون والمجروح مصيب»[٤٨].

وقال الشيخ حسن بن فرحان المالكي: «ولعل أبرز آثار العقيدة على الجرح والتعديل عند الحنابلة تضعيف ثقات المخالفين وتوثيق ضعفاء الموافقين، ومن ذلك: تضعيف ثقات الشيعة، وخاصّة فيما يروونه في فضائل عليّ»[٤٩].

ومعلوم أنّ أبا الصلت الهروي هو من رواة فضائل أهل البيت عليهم السلام، لا سيما هذا الحديث الذي نحن بصدده، وهو أيضاً من خواصّ أصحاب الإمام الرضا عليه السلام.

إذن؛ وفقاً لهذه القاعدة لا نحكم بقبول الجارح الذي بنى فيه على الاختلاف العقائدي، بل جرحه مردود، سيما إذا ضممنا إليها كونه ليس من أهل الكذب، فهو ذلك الرجل الأمين والصادق.

القاعدة الخامسة: التشدّد والتعنّت في الجرح يُسقط قول الجارح في الرواة

تقرّر عند علماء الجرح والتعديل أن الجارح المتشدد يردّ جرحه، ولا بدّ أن ينظر هل وافقه غيره فيه ذلك أو لا؟

قال الذهبي في تصنيفه للناقدين: «منهم متعنّت في الجرح متثبّت في التعديل، يغمز الراوي بالغلطتين والثلاث؛ فهذا إذا وثّق شخصاً فعضّ على قوله بنواجذك وتمسّك بتوثيقه، وإذا ضعّف رجلاً فأُنظر: هل وافقه غيره على تضعيفه؟»[٥٠].

ووفقاً لهذه القاعدة؛ فلو أسقطنا هذا الكلام على واقع أبي الصلت لوجدنا أنه ناشئ من تعصّب وتعنّت وتحامل، فكلّ ما ابتُلي به من هذا التضعيف هو نقله لهذه الفضيلة لعليٍّ عليه السلام؛ لذا نجد بعض الضمائر المنصفة نطقت بهذه الحقيقة، قائلةً: «... وهو منهم تحامُل لا دليل عليه ولا موجب له سوى موالاته لأهل البيت كعادتهم مع غيره»[٥١].

ولهذا نرى أنّ يحيى بن معين ضاق ذرعاً بمَن قال بضعفه؛ بحيث قال:

«ما تريدون من هذا المسكين؟! أليس قد حدّث به محمد بن جعفر الفيدي»[٥٢]. ومعلوم أنّ الفيدي ثقة.

فتضعيف الجوزجاني والنسائي لا عبرة به، فكلاهما من المتشدّدين، لا سيما إذا لاحظنا توثيق البعض لأبي الصلت، كابن معين والخطيب وابن حجر وغيرهم، وأيضاً تصريحهم بكونه من الرواة الصادقين في النقل، بل وصل الحال بالجوزجاني الانحراف عن عليٍّ عليه السلام، ووصفه بعض الحفّاظ بالنصب، قال الحافظ ابن حجر: «وكتابه في الضعفاء يوضّح مقالته، ورأيت في نسخة من كتاب ابن حبان: حريزي المذهب ـ وهو بفتح الحاء المهملة وكسر الراء وبعد الياء زاي ـ نسبةً إلى حريز بن عثمان المعروف بالنصب، وكلام ابن عدي يؤيد هذا»[٥٣].

وقال أيضاً: «فإنّ الحاذق إذا تأمّل ثلْبَ أبي إسحاق الجوزجاني لأهل الكوفة رأى العجب؛ وذلك لشدّة انحرافه في النصب، وشهرة أهلها بالتشيّع، فتراه لا يتوقف في جرح مَن ذكره منهم بلسان ذلقة وعبارة طلقة، حتى أنّه أخذ يلين مثل الأعمش وأبي نُعيم وعبيد الله بن موسى وأساطين الحديث وأركان الرواية»[٥٤].

إذن؛ كيف يمكن الوثوق والاطمئنان بالجارح إذا كان متشدّداً؛ بل وكان فيه انحراف عن عليٍّ عليه السلام؛ فالنتيجة الطبيعية أن يكون منطلق كلامه وتقييمه للرواة ناشئاً من تعصّب وتجنّ، وليس تحرّياً وتدقيقاً لطلب الحقّ.

القاعدة السادسة: إذا اختلف في التوثيق والتضعيف ولم يكن الجرح مفسَّراً فيُقدم التعديل

قرّر العلماء قاعدة مفادها: «أنّ التعديل مقدّم على الجرح، إلاّ إذا كان مفسَّراً، فإذا اختُلف في التوثيق والتضعيف ولم يكن الجرح مفسَّراً، فالراوي ثقة، عند الأكثرين»[٥٥].

ولعل الحافظ ابن دقيق والمنذري

وابن حجر استندوا لهذه القاعدة، في توثيق المختلَف فيه.

قال ابن دقيق العيد في نصب الراية: «وسنان بن ربيعة أخرج له البخاري، وهو وإن كان ليّن الحديث، فقد قال ابن عدي: أرجو أن يكون لا بأس به. وقال ابن معين: ليس بالقوي، فالحديث عندنا حسن»[٥٦].

وقال المنذري في مقدمة الترغيب والترهيب في حكم ما يرويه محمد بن إسحاق بن يسار: «وبالجملة؛ فهو ممَّن اختُلف فيه، وهو حسن الحديث»[٥٧].

وقال ابن حجر العسقلاني في القول المسدّد عن قزعة بن سويد بن حجير الباهلي البصري: «قال فيه ابن معين مرّة ضعيف، ومرّة ثقة. وقال أبو حاتم: محله الصدق وليس بالمتين، يُكتب حديثه ولا يُحتج به. وقال ابن عدي: أرجو أنّه لا بأس به. وقال البزار: ليس بالقوي. وقال العجلي: لا بأس به، وفيه ضعف»[٥٨]. ومع كلّ هذا الاختلاف، فقد حكم عليه ابن حجر أنّ حديثه في مرتبة الحسن.

وقال أيضاً في تهذيب التهذيب في ترجمة عبد الله بن صالح كاتب الليث: «عن ابن القطان قوله فيه: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يُسقط حديثه؛ إلاّ أنّه مختلَف فيه، فحديثه حسن»[٥٩].

فلو تنزّلنا عن كلّ ما سبق، فإنّ أبا الصلت الهروي قد اختُلف في توثيقه وتضعيفه، وقد تقدّمت المناقشة لأقوال المضعِّفين، وتبيّن أيضاً أنّ الجرح الذي اتُّهم به لم يكن مفسَّراً، كما تقدّم في القاعدة الثانية، فالحقّ أن يكون أبو الصلت ثقة؛ فيُقدّم قول الموثِّقين له.

النتيجة:

إذن؛ من خلال ما تقرّر من القواعد الآنفة الذكر قد تبيّن أنّ التُّهم الموجَّهة لأبي الصلت لا ترتقي إلى الاعتبار، وبلحاظ هذه القواعد الستّ ـ مع ما تقدم من توثيقه ـ نحكم بوثاقته وصدق مروياته.

وأما قوله: «المقام الثاني: على فرض أنّ أبا معاوية حدَّث بذاك. وشريكاً حدَّث بهذا، فإنّما جاء ذاك عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد.. وأبو معاوية والأعمش وشريك، كلّهم مدلِّسون متشيعون».

الجواب: القول بالتدليس دعوى بلا دليل

أما ما ادّعاه من التدليس، فيرد عليه:

أولاً: إنّ الخطيب البغدادي قد روى ما يُفهم منه الإجابة عن هذا التساؤل بقوله: «قال القاسم: سألت يحيى بن معين عن هذا الحديث [أي مدينة العلم] فقال: هو صحيح. قلت: أراد أنّه صحيح من حديث أبي معاوية وليس بباطل؛ إذ قد رواه غير واحد عنه»[٦٠]. فهنا ركّز على تأكيد الراوي بقوله: «أراد أنّه صحيح من حديث أبي معاوية»، وما يؤكده أيضاً رواية غير واحد عنه أي عن أبي معاوية، وفيه إشارة للمتابعات لهذا الحديث.

ثانياً: أبو معاوية من الطبقة التاسعة، كما صنّفه مَن روى له من أصحاب الصحاح الستّة، كالبخاري، ومسلم و... ونقلُ هؤلاء الأعلام عنه يؤكّد صحّة رواياته وخلوها من شائبة التدليس عندهم، فأبو معاوية ثقة، كما يصرّح ابن حجر: «ثقة أحفظ الناس لحديث الأعمش»[٦١]. وقال الذهبي: «ثبت في الأعمش»[٦٢]. فالرجل حافظ وثبت لحديث الأعمش؛ فيكون مقبولاً، وردّه مكابرة، ولا يضر عدم تصريحه بالسماع. وما يقال في أبي معاوية يقال في الأعمش بالنسبة للتدليس، إذا كانوا يروون عن ثقة، فلا يضر تدليسهم، كما سيأتي.

وأما قوله: «فإن قيل: إنّما ذكروا في الطبقة الثانية، من طبقات المدلّسين، وهي طبقة مَن احتمل الأئمة تدليسه، وأخرجوا له في الصحيح.

قلت: ليس معنى هذا أنّ المذكورين في الطبقة الثانية تقبل

عنعنتهم مطلقاً، كمَن ليس بمدلّس البتّة، إنّما المعنى أنّ الشيخين انتقيا في المتابعات ونحوها من معنعناتهم، ما غلب على ظنّهما أنّه سماع».

الجواب:

هذا الكلام مردود بثلاثة أُمور:

الأول: قد صرّح الأعلام بعدم الحاجة للتصريح بالسماع، وإن كان مدلّساً، ولكن بشرط روايته عن الثقة، وهذا ما أكده العلائي في كلامه حول طبقات المدلّسين، فقال: «ثانيها مَن احتمل الأئمة تدليسه وخرّجوا له في الصحيح وإن لم يصرّح بالسماع؛ وذلك إمّا لإمامته؛ أو لقلّة تدليسه في جنب ما روى، أو لأنّه لا يدلس إلاّ عن ثقة، وذلك كالزهري وسليمان الأعمش.. ففي الصحيحين وغيرهما لهؤلاء الحديث الكثير ما ليس فيه التصريح بالسماع»[٦٣].

وقال التهانوي: «فأمّا التدليس، فقد ذكر جماعة من الحفّاظ أنّ البخاري كان لا يخرّج إلاّ ما صرح فيه بالتحديث»[٦٤].

إذن؛ سواء صرّح أو لم يُصرّح بالسماع، وسواء كانت متابعات أو معنعنات، فإنها تُقبل بشكل مطلق، وهذا الذي دعا البخاري لانتقاء أحاديثهم.

الثاني: البخاري نفسه يُصرّح بأنّ الأعمش سمع من مجاهد مباشرةً، وكأنّ هذا التصريح قد خفي على المعلمي. وهذا ما نقله الترمذي، كما يرويه ابن عبد البر في التمهيد، قال: «قال أبو عيسى: قلت لمحمد بن إسماعيل البخاري: لم يسمع الأعمش من مجاهد إلاّ أربعة أحاديث. قال: ريح ليس بشيء، لقد عددت له أحاديث كثيرة، نحواً من ثلاثين أو أقل أو أكثر، يقول فيها: حدَّثنا مجاهد»[٦٥].

الثالث: لو سلّمنا بقول المعلمي، وقلنا بردّ عنعنة الطبقة الثانية؛ للزم من ذلك خروج كثير من الأعيان الذين ذكرهم ابن حجر وغيره في هذه

الطبقة، والذين هم محل قبول عند كبار القوم، فأين يقف المعلمي من هؤلاء الأعلام؟! كسفيان الثوري، وابن عُيينة، والزهري، وابن جريج، وأبي داوود الطيالسي و..

إذن؛ نعتقد أنّ كلام المعلمي غير دقيق تماماً، وفيه استعجال أوقعه في الإشكال.

وأما قوله: «وقد قرّر ابن حجر ـ في نخبته ومقدمة اللسان، وغيرهما ـ أنّ مَن نوثّقه، ونقبل خبره من المبتدعة، يختصّ ذلك بما لا يؤيد بدعته، فأمّا ما يؤيد بدعته، فلا يُقبل منه البتّة».

الجواب:

الظاهر أنّ المعلمي يقصد بدعة أبي الصلت الهروي، وقد تقدّم الكلام في القاعدة الثالثة أنّ الملاك والمعيار في قبول الروايات هو الصدق وعدم الكذب في نقل الرواية، كما قال أحمد شاكر: «وهذه الأقوال كلها نظرية، والعبرة في الرواية بصدق الراوي، وأمانته والثقة بدينه وخلقه، والمتتبع لأحوال الرواة يرى كثيراً من أهل البدع موضعاً للثقة والاطمئنان، وإن رووا ما يوافق رأيهم»[٦٦].

ثمّ لو سألنا المعلمي عن بدعة أبي الصلت ما هي؟

فإننا نقطع بأنّها ما نُقل عنه في قوله: «كلب للعلويّة خير من بني أُمية، قيل له: فيهم عثمان، قال: فيهم عثمان»[٦٧].

ولكن هذا الكلام يمكن أن يُجاب عنه بما يلي:

أولاً: قد تقدّم من نقل الذهبي أنّ أبا الصلت يقدّم الصحابة ويذكرهم بالجميل حسب ما نُقل عنه.

ثانياً: إنّه إن صح عنه، فهو مبالغة، لا تدلّ على ضعف حديثه، وربما استخرجها بعضهم منه في حال الجدال والمناظرة، وما يحصل في المناظرات والجدال قد يتعدّى هذه الكلمات عند الغضب.

ثالثاً: ثمّ أين هو من حريز بن

عثمان الذي كان يلعن علياً عليه السلام سبعين مرّة في الصباح، وسبعين مرّة في المساء، وعرفوا منه هذا وتحققوه، ثمّ قالوا عنه: إنّه من أوثق الثقات، فما أُجيب به عن حريز، فهو الجواب عن عبد السلام[٦٨].

وأما قوله: «المقام الثالث: النظر في متن الخبر. كلّ مَن تأمّل منطوق الخبر، ثمّ عرضه على الواقع، عرف حقيقة الحال، والله المستعان».

الجواب:

هو النصب والعياذ بالله تعالى ـ وأقولها بمرارة وحزن؛ لأنّه ليس من منهجنا أن نتفوّه بهذه المفردات ـ وقد تقدّم الكلام عن علم علي عليه السلام في السنّة، وأشبعناه تفصيلاً هناك، وأُضيف إلى ذلك قول ابن أبي الحديد في فضل علمه عليه السلام: «وأمّا الفصاحة: فهو عليه السلام إمام الفصحاء، وسيّد البلغاء، وفي كلامه قيل: دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوقين. ومنه تعلّم الناس الخطابة والكتابة، قال عبد الحميد بن يحيى: حفظت سبعين خطبة من خطب الأصلع، ففاضت ثمّ فاضت. وقال ابن نباتة: حفظت من الخطابة كنزاً لا يزيده الإنفاق إلاّ سعة وكثرة، حفظت مائة فصل من مواعظ عليّ بن أبي طالب. ولمّا قال محفن بن أبي محفن لمعاوية: جئتك من عند أعيا الناس. قال له: ويحك! كيف يكون أعيا الناس؟! فو الله، ما سنّ الفصاحة لقريش غيره. ويكفي هذا الكتاب الذي نحن شارحوه دلالة على أنّه لا يجارى في الفصاحة، ولا يبارى في البلاغة. وحسبك أنّه لم يُدوّن لأحد من فصحاء الصحابة العشر، ولا نصف العشر مما دون له»[٦٩].

المبحث الثالث: طرق الحديث ومتابعاته وشواهده

قبل أن نلج في بيان طرق هذا الحديث، ننقل نصّه ولفظه: «عن الحاكم النيسابوري، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمَن أراد المدينة

فليأتِ الباب»[٧٠].

أما طرقه، فهي كالتالي:

١ـ عن علي عليه السلام بطرق مختلفة

أ عن عاصم بن ضمرة، عن علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «.. أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمَن أراد المدينة فليأتها من بابها»[٧١].

وقد علّق الشيخ منصور علي ناصف في غاية المأمول في شرح تاج الأُصول: «فهذه منقبة لعليٍّ لم يُشاركه فيها غيره رضي الله عنه»[٧٢].

ب عن حذيفة، عن عليٍّ عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، ولا تُؤتى البيوت إلاّ من أبوابها»[٧٣].

٢ـ عن ابن عباس

عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمَن أراد العلم فليأتِ الباب»[٧٤].

وقد علّق المناوي في فيض القدير على هذا الحديث قائلاً: «فإنّ المصطفى صلى الله عليه وآله المدينة الجامعة لمعاني الديانات كلّها أوَ لا بدّ للمدينة من باب؟! فأخبر أنّ بابها هو عليّ كرم الله وجهه، فمَن أخذ طريقه دخل المدينة، ومَن أخطأه أخطأ طريق الهدى، وقد شهد له بالأعلميّة الموافق والمخالف والمعادي والمحالف، خرّج الكلاباذي: أنّ رجلاً سأل معاوية عن مسألة فقال: سل علياً هو أعلم منّي. فقال: أُريد جوابك. قال: ويحك! كرهت رجلاً كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعزه بالعلم عزا، وقد كان أكابر الصحب يعترفون له بذلك، وكان عمر يسأله عما أشكل عليه، جاءه رجل فسأله فقال: ههنا عليّ. فاسأله. فقال: أُريد أسمع منك يا أمير المؤمنين. قال: أقام الله رجليك. ومحى اسمه من الديوان»[٧٥].

٣ـ عن سعيد بن جبير

عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «يا عليُّ، أنا مدينة العلم وأنت بابها، ولن تؤتى المدينة إلاّ من قِبَل الباب»[٧٦].

٤ـ جابر بن عبد الله

قال: «سمعت رسول الله ﷺ يوم الحديبية ـ وهو آخذ بيد عليٍّ ـ يقول: هذا أمير البررة، وقاتل الفجرة، منصور مَن نصره، مخذول مَن خذله، ثمَّ مدَّ بها صوته، فقال: أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمَن أراد العلم فليأتِ الباب»[٧٧].

المتابعات والشواهد:

وأكتفي بذكر الأحاديث التي حملت نفس مضمون الحديث المتقدم التي دلّت على هذه الحقيقة التي لا مناص ولا فرار منها، ولا يمكن إنكارها أو الالتفاف عليها، وهي كالتالي:

١ ـ أنا دار الحكمة وعليّ بابها.

٢ ـ أنا دار العلم وعليّ بابها.

٣ ـ أنا ميزان العلم وعليّ كفتاه.

٤ ـ أنا ميزان الحكمة وعليّ لسانه.

٥ ـ أنا المدينة وأنت الباب، ولا يُؤتى المدينة إلاّ من بابها.

٦ ـ عليّ أخي ومني وأنا من عليٍّ، فهو باب علمي ووصيي.

٧ـ عليّ باب علمي ومبيّن لأُمّتي ـ ما أُرسلتُ به ـ من بعدي.

٨ ـ أنت باب علمي.

٩ـ عن الأصبغ بن نباتة، عن عليٍّ عليه السلام، قال: «قال رسول الله: أنا مدينة الجنّة وأنت بابها يا عليّ، كذب مَن زعم أنّه يدخلها من غير بابها»[٧٨].

١٠ـ ما روته أُمّ سلمة بألفاظ متعدّدة عن رسول الله ﷺ: «يا أمّ سلمة، اشهدي واسمعي! هذا عليّ أمير المؤمنين، وسيد المسلمين، وعيبة علمي وبابي الذي أُوتى منه»[٧٩]. وغيرها من الأحاديث في هذا المضمون.

المبحث الرابع: تصحيح علماء السنّة للحديث وتوثيقهم من خلال كتب التراجم

وأذكر أقوال بعض الحفّاظ الكبار الذين لهم اليد الطولى في علم الجرح والتعديل، ولهم من الاستقراء في نقد الرجال، وأقوالهم تعدّ حجّة ولا

يمكن تجاوزها بحال، مع ذكرنا لتراجمهم التي تشرح وثاقتهم وما هم عليه من العلم بمعرفة الحديث سنداً ومتناً.

١ـ يحيى بن معين

روى الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد بسنده، قال: «.. حدَّثنا أبو الصلت الهروي، حدَّثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، فمَن أراد العلم فليأتِ بابه. قال القاسم: سألت يحيى بن معين عن هذا الحديث، فقال: هو صحيح»[٨٠]. فالحديث عند يحيى بن معين صحيح ولا غبار عليه.

ترجمة يحيى بن معين:

هو يحيى بن معين بن عون، أبو زكريا البغدادي الحافظ، مولى غطفان، من كبار الآخذين عن تبع الأتباع. روى له: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه.

قال أحمد: كان ابن معين أعلمنا بالرجال، وحكى ابن المدني عن أبي سعيد الحدّاد يقول: الناس كلهم عيال على يحيى بن معين.

وقال الخطيب: كان إماماً ربّانياً عالماً حافظاً ثبتاً متقناً. وقال العجلي: ما خلق الله تعالى أحداً كان أعرف بالحديث من يحيى بن معين.

وقال أحمد بن حنبل: كل حديث لا يعرفه ابن معين فليس هو بحديث، وفي رواية: فليس هو ثابتاً.

وقال عليّ بن أحمد بن النضر عن ابن المديني: انتهى العلم إلى يحيى بن آدم وبعده إلى يحيى بن معين. وفي رواية عنه: انتهى العلم إلى ابن المبارك وبعده إلى ابن معين.

وقال صالح جزرة: سمعت ابن المديني يقول: انتهى العلم إلى ابن معين. وقال أبو زرعة الرازي وغيره عن عليّ: دار حديث الثقات على ستّة. ثمّ قال: ما شذّ عن هؤلاء يصير إلى اثني عشر، ثمّ صار حديث هؤلاء

كلهم إلى ابن معين.

وقال أبو الحسن ابن البراء: سمعت علياً يقول: لا نعلم أحداً من لدن آدم كتب من الحديث ما كتب يحيى بن معين[٨١].

إذن؛ بعد هذه الترجمة المختصرة لعَلَم من أعلام الجرح والتعديل، والذي شهد بصحة هذا الحديث؛ فلا نستطيع إلاّ أن نُذعن بما قال.

٢ـ الحاكم النيسابوري

روى هذا الحديث في المستدرك على الصحيحين بثلاثة أسانيد، وصححه:

السند الأول: قال: «حدَّثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدَّثنا محمد بن عبد الرحيم الهروي بالرملة، حدَّثنا أبو الصلت عبد السلام بن صالح، حدَّثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: أنا مدينة العلم وعليّ بابها؛ فمَن أراد المدينة فليأتِ الباب».

ثمّ علّق عليه قائلاً: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأبو الصلت ثقة مأمون؛ فإني سمعت أبا العباس محمد بن يعقوب في التاريخ يقول: سمعت العباس بن محمد الدوري يقول: سألت يحيى بن معين عن أبي الصلت الهروي، فقال: ثقة. فقلت: أليس قد حدَّث عن أبي معاوية عن الأعمش أنا مدينة العلم؟ فقال: قد حدَّث به محمد بن جعفر الفيدي، وهو ثقة مأمون. سمعت أبا نصر أحمد بن سهل الفقيه القباني إمام عصره ببخارى يقول: سمعت صالح بن محمد بن حبيب الحافظ يقول: وسُئل عن أبي الصلت الهروي، فقال: دخل يحيى بن معين ونحن معه على أبي الصلت فسلّم عليه، فلمّا خرج تبعته فقلت له: ما تقول ـ رحمك الله ـ في أبي الصلت؟ فقال: هو صدوق. فقلت له: إنّه يروي حديث الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس، عن النبي ﷺ:

أنا مدينة العلم وعليّ بابها؛ فمَن أراد العلم فليأتِها من بابها. فقال: قد روى هذا ذاك الفيدي عن أبي معاوية عن الأعمش، كما رواه أبو الصلت»[٨٢].

السند الثاني: قال: «حدَّثنا بصحة ما ذكره الإمام أبو زكريا، حدَّثنا يحيى بن معين، حدَّثنا أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم القنطري، حدَّثنا الحسين بن فهم، حدَّثنا محمد بن يحيى بن الضريس، حدَّثنا محمد بن جعفر الفيدي، حدَّثنا أبو معاوية عن الأعمش عن مجاهد عن بن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: أنا مدينة العلم وعليّ بابها؛ فمَن أراد المدينة فليأتِ الباب. قال الحسين بن فهم: حدَّثناه أبو الصلت الهروي عن أبي معاوية، قال الحاكم: ليعلم المستفيد لهذا العلم أنّ الحسين بن فهم بن عبد الرحمن ثقة مأمون حافظ، ولهذا الحديث شاهد من حديث سفيان الثوري بإسناد صحيح»[٨٣].

السند الثالث: قال: «حدثني أبو بكر محمد بن عليّ الفقيه الإمام الشاشي القفال ببخارى وأنا سألته، حدَّثني النعمان بن الهارون البلدي ببلد من أصل كتابه، حدَّثنا أحمد بن عبد الله بن يزيد الحراني، حدَّثنا عبد الرزاق، حدَّثنا سفيان الثوري، عن عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي، قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أنا مدينة العلم وعليّ بابها؛ فمَن أراد العلم فليأتِ الباب»[٨٤]. فالحديث عند الحاكم صحيح وعلى شرط الشيخين.

ترجمة الحاكم النيسابوري

وثَّقه الذهبي بألفاظ قلّ نظيرها، نذكر بعضاً منها: «الحافظ الكبير، إمام المحدِّثين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم الضبي الطهماني النيسابوري، المعروف بابن البيع، صاحب التصانيف.. جال في خراسان وما وراء النهر، وسمع

بالبلاد من ألفَي شيخ أو نحو ذلك... ناظر الدارقطني فرضيه، وهو ثقة واسع العلم بلغت تصانيفه قريباً من خمس مائة جزء. قال الخطيب أبو بكر: أبو عبد الله الحاكم كان ثقة، يميل إلى التشيّع، فحدَّثني إبراهيم بن محمد الأرموي وكان صالحاً عالماً. قال عبد الغافر بن إسماعيل: أبو عبد الله الحاكم هو إمام أهل الحديث في عصره العارف به حقّ معرفته...

واتفق له من التصانيف ما لعله يبلغ قريباً من ألف جزء من تخريج الصحيحين، والعلل، والتراجم، والأبواب، والشيوخ، ثمّ المجموعات مثل معرفة علوم الحديث ومستدرك الصحيحين... ولقد سمعت مشايخنا يذكرون أيامه ويحكون أنّ مقدمي عصره ـ مثل الصعلوكي والإمام ابن فورك وسائر الأئمة ـ يقدمونه على أنفسهم، ويراعون حقّ فضله ويعرفون له الحرمة الأكيدة. ثمّ أطنب في تعظيمه وقال: هذه جمل يسيرة، وهو غيض من فيض سيره وأحواله، ومَن تأمّل كلامه في تصانيفه وتصرفه في أماليه، ونظره في طرق الحديث، أذعن بفضله واعترف له بالمزيّة على مَن تقدّمه وإتعابه مَن بعده وتعجيزه اللاحقين عن بلوغ شأوه، عاش حميداً ولم يُخلف في وقته مثله. قال أبو عبد الرحمن السلمي: سألت الدارقطني، أيهما أفضل، ابن منده أو ابن البيع؟ فقال: ابن البيع أتقن حفظاً»[٨٥].

والذي نستنتجه من كلمات الذهبي ـ وهو الرجل الخبير في تقييم الرجال ـ أنّ الحاكم هو إمام المحدِّثين والعارف به حقّ معرفته وأن سائر الأئمة يقدّمونه على أنفسهم؛ حرمة لعلمه وإذعاناً لفضله، لا سيما في ميدان الحديث وطرقه. والحاكم قد صحح هذا الحديث، فقوله يكون حجّة بهذا اللحاظ.

٣ـ محمد بن جرير الطبري

في كتابه تهذيب الآثار، قال: «حدَّثني إسماعيل بن موسى السدي،

قال: أخبرنا محمد بن عمر الرومي، عن شريك، عن سلمة بن كهيل، عن سويد بن غفلة، عن الصنابحي، عن عليّ: أنّ النبي ﷺ قال: أنا دار الحكمة وعليٌّ بابها» ثمّ علّق عليه قائلاً: «هذا خبر صحيح سنده»[٨٦].

وهذا الخبر وإن اختلفت بعض مفرداته، ولكن هذا لا يضر؛ لأنّ كلامنا هو أنّ علياً باب علم رسول الله ﷺ، والحديث مفاده ومؤداه ذلك.

ترجمة ابن جرير الطبري:

ترجم له الخطيب البغدادي والذهبي، والكلام للثاني، قال: «محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، الإمام العلَم الفرد الحافظ، أبو جعفر الطبري، أحد الأعلام وصاحب التصانيف من أهل آمل طبرستان، قال الخطيب: كان ابن جرير أحد الأئمة يُحكم بقوله ويُرجع إلى رأيه؛ لمعرفته وفضله. جمع من العلوم ما لم يُشاركه فيه أحد من أهل عصره، فكان حافظاً لكتاب الله بصيراً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها...»[٨٧].

من خلال هذه الترجمة والتي صرّح بها الذهبي وكذلك الخطيب البغدادي؛ فإن لابن جرير خبرة وعلماً بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها، وهو العَلم الفرد الحافظ، والرجل صرّح بصحّة هذا الحديث؛ فيلزم من ذلك التصديق بأقواله، وهي حجّة بلا نزاع بينهم.

٤ـ الحافظ أبو سعيد العلائي الشافعي

قال مستنكراً على مَن ضعّف هذا الحديث: «وأي استحالة في أن يقول النبي ﷺ مثل هذا في حقّ عليٍّ كرم الله وجهه، ولم يأتِ كلّ مَن تكلّم في هذا الحديث وجزم بوضعه بجواب عن هذه الروايات الصحيحة عن ابن معين، ومع ذلك فله شاهد»[٨٨].

وقال أيضاً: «مَن حكم بوضعه فقد

أخطأ، والصواب أنه حسن باعتبار طرقه، لا صحيح ولا ضعيف، فضلاً عن أن يكون موضوعاً، وليس هو من الألفاظ المنكرة التي تأباها العقول»[٨٩].

ترجمة العلائي الشافعي:

قال السيوطي: «هو الشيخ الإمام العلاّمة الحافظ الفقيه ذو الفنون، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كليدي الشافعي، عالم بيت المقدس وبرع في الفنون، وكان إماماً محدِّثاً حافظاً متقناً جليلاً فقيهاً أُصولياً نحوياً. وقال الذهبي: حافظ يستحضر الرجال والعلل، وتقدّم في هذا الشأن مع صحّة الذهن وسرعة الفهم. وقال الأسنوي: كان حافظ زمانه، إماماً في الفقه وغيره ذكياً نظاراً. وقال الحسيني: كان إماماً في الفقه والأُصول والنحو، متفنّناً في علوم الحديث وفنونه، علاّمة فيه، عارفاً في الرجال، علاّمة في المتون والأسانيد، ولم يخلف بعده مثله»[٩٠].

٥ـ جلال الدين السيوطي

قال المتقي الهندي نقلاً عن السيوطي بعد أن كان الأخير يذهب إلى مقالة ابن حجر العسقلاني، وأن الحديث من قسم الحسن، قال: «وقد كنت أُجيب بهذا الجواب [أي إنّه من قسم الحسن] دهراً إلى أن وقفت على تصحيح ابن جرير لحديث عليّ في تهذيب الآثار مع تصحيح لحديث ابن عباس، فاستخرت الله وجزمت بارتقاء الحديث من مرتبة الحسن إلى مرتبة الصحّة، والله أعلم»[٩١].

٦ـ أبو الفيض الغماري

قال في كتابه المداوي: «بل الحديث صحيح لا شك في صحته، بل هو أصح من كثير من الأحاديث التي حكموا بصحتها، كما ذلك في جزء مفرد سميته فتح الملك العليّ بصحّة حديث باب مدينة العلم عليّ»[٩٢].

وقد أجاد في هذا الكتاب فتح الملك العلي وردَّ كل الأقوال التي

تضمّنت تضعيف هذا الحديث، ووثق أبا الصلت الهروي بأُسلوب قلّ نظيره، وذكر المتابعات والشواهد لهذا الحديث، ثمّ حكم بصحّته.

وننصح كلّ باحث منصف بمراجعة هذا الكتاب؛ ففيه الغاية والمطلوب.

نتيجة البحث:

من خلال ما تقدم معنا يثبت اعتبار هذا الحديث، بالإضافة إلى تصريح كبار المحدِّثين بصحّته واعتباره.

إذن؛ فالحديث في غاية الاعتبار، ولا عبرة بتضعيف ابن الجوزي وابن تيمية والمعلمي ومن نسج على منوالهم.

الهوامش:

[١] الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٠٧.

[٢] انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ج٣، ص١١١٥.

[٣] انظر: ابن الجوزي الحنبلي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل: ص٢٢٠.

[٤] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ج٤٢، ص٣٨٦.

[٥] ابن أبي شيبة، المصنف: ج٧، ص٤٩٥.

[٦] المصدر السابق: ج٤٢، ص١٧١.

[٧] ابن الدمشقي، جواهر المطالب: ج١، ص٢٩٧.

[٨] ابن حجر، تهذيب التهذيب: ج٧، ص٢٩٧. ابن عبد البر، الاستيعاب: ج٣، ص١١٠٧. السيوطي، الإتقان في علوم القران: ج٢، ص٤٩٣. المزي، تهذيب الكمال: ج٢٠، ص٤٨٧.

[٩] ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج٢، ص٣٣٨. والحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل: ج١، ص٣٣. والأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء: ج١، ص٦٨. والخوارزمي، المناقب: ص ٤٦.

والكنجي الشافعي، كفاية الطالب: ص٢٠٨. ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة: ص٨٦.

[١٠] ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج٢، ص٣٤٠.

[١١] السيوطي، الدر المنثور: ج٣، ص١٤٤.

[١٢] ابن عبد البر، الاستيعاب: ج٣، ص١١٠٢-١١٠٣.

[١٣] الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء: ج١، ص٦٥.

[١٤] القندوزي، ينابيع المودة: ج١، ص٢١٥.

[١٥] ابن الأثير، أُسد الغابة: ج٤، ص٢٣.

[١٦] انظر: جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء: ج١، ص١٤.

[١٧] ابن تيمية الحراني، منهاج السنة: ج٧، ص٥١٥.

[١٨] «هو عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي (١٣١٣ هـ - ١٣٨٦ هـ): فقيه من العلماء، نسبته إلى (بني المعلم) من بلاد عتمة، باليمن. ولد ونشأ في عتمة، وتردّد إلى بلاد الحجرية (وراء تعز) وتعلّم بها، تولّى رئاسة القضاة ولُقّب بشيخ الإسلام... عاد إلى مكة (١٣٧١) فعُيّن أمينًا لمكتبة الحرم المكي (١٣٧٢)

إلى أن شوهد فيها منكباً على بعض الكتب وقد فارق الحياة. وقيل: بل تُوفّي على سريره. ودُفن بمكة. له تصانيف منها (طليعة التنكيل) وهو مقدمة كتابه (التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل) و (الأنوار الكاشفة) في الردّ على كتاب (أضواء على السنّة) لمحمود أبي رية، و (محاضرة في كتب الرجال)». اُنظر: الزركلي، الأعلام: ج٣، ص٣٤٢.

[١٩] المعلمي، الفوائد المجموعة: ص٣٥٢.

[٢٠] هو حديث (سدّ الأبواب إلاّ باب عليٍّ عليه السلام)، وهذا الحديث ضعّفه جملة من علماء أهل السنّة، ولكن تأبى بعض الأقلام والعقول إلا أن تنطق بالحقّ، وابن حجر انطلق من قاعدة: أنّ كثرة الطرق والمتابعات تقوّي الحديث وترتقي به إلى الحسن والاعتبار.

[٢١] ابن حجر العسقلاني، القول المسدّد في الذبّ عن أحمد: ص٤٦-٤٧.

[٢٢] أجوبة ابن حجر عن أحاديث المصابيح، المطبوع ضمن كتاب مشكاة المصابيح: ج٢، ص٥٥٥.

[٢٣] ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ج٢٠، ص٢٣٩-٢٤٠.

[٢٤] اللكنوي، الرفع والتكميل: ص٦٦.

[٢٥] الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج١١، ص ٤٤٧.

[٢٦] الحاكم النيسابوري، المستدرك: ج٣، ص١٢٦-١٢٧.

[٢٧] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ج١١، ص٤٨-٥٠.

[٢٨] ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب: ج١، ص٦٠٠.

[٢٩] المزي، تهذيب الكمال: ج ١٨، ص٨٠.

[٣٠] الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج١١، ص٤٤٦.

[٣١] التهانوي، قواعد في علوم الحديث: ص٤٩.

[٣٢] المصدر السابق: ص٥٢.

[٣٣] فتح الملك العلي: ص١٤٧.

[٣٤] اُنظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: ج٢، ص٦١٦.

[٣٥] المصدر السابق: ج١، ص٥.

[٣٦] المصدر السابق: ج١، ص٦.

[٣٧] الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج١١، ص٤٤٧.

[٣٨] المصدر السابق: ج١١، ص٤٤٦.

[٣٩] المصدر السابق: ج١١، ص٤٤٧.

[٤٠] العلوي، محمد بن عقيل، العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل: ص٦٨.

[٤١] محسن الأمين، أعيان الشيعة: ج٢، ص٩٨.

[٤٢] المزي، تهذيب الكمال: ج١٨، ص٧٨.

[٤٣] الباعث الحثيث: ص١٠٢.

[٤٤] انظر: أحمد بن الصديق الغماري، فتح الملك العلي: ص٨٣.

[٤٥] انظر: المصدر السابق: ص١٠٤-١٠٥. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: ج٢، ص٢٩.

[٤٦] المصدر السابق: ص١٠٥.

[٤٧] ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: ج١، ص١٦.

[٤٨] السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى: ج٢، ص١٢.

[٤٩] المالكي، حسن بن فرحان، قراءة في كتب العقائد: ص١٣٢.

[٥٠] السخاوي، فتح المغيث: ج٣، ص٣٥٨.

[٥١] الغماري، فتح الملك العلي: ص١٢٨.

[٥٢] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ج١١، ص٥١.

[٥٣] ابن حجر، تهذيب التهذيب: ج١، ص١٥٩.

[٥٤] ابن حجر، لسان الميزان: ج١، ص١٦.

[٥٥] التهانوي، قواعد في علوم الحديث: ص٣٤٧.

[٥٦] الزيلعي، نصب الراية: ج١، ص٧١.

[٥٧] المصدر السابق: ج٦، ص٤٥٨.

[٥٨] ابن حجر العسقلاني، القول المسدّد في مسند

أحمد: ص٥٠.

[٥٩] ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: ج٥، ص٢٢٨.

[٦٠] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ج١١، ص٥٠-٥١.

[٦١] ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب: ج٢، ص٧٠.

[٦٢] الذهبي، الكاشف في معرفة مَن له رواية في الكتب الستّة: ج٢، ص١٦٧.

[٦٣] سبط ابن العجمي، التبيين لأسماء المدلسين: ص٦٥.

[٦٤] التهانوي، قواعد في علوم الحديث: ص٤١٣.

[٦٥] ابن عبد البر، التمهيد: ج١، ص٣٥.

[٦٦] الباعث الحثيث: ص١٠٢.

[٦٧] الذهبي، ميزان الاعتدال: ج٢، ص٦١٦.

[٦٨] انظر: الغماري، فتح الملك العلي: ص١٥٣.

[٦٩] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج١، ص٢٤-٢٥.

[٧٠] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٢٦-١٢٧.

[٧١] ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان: ج٦، ص٢٤٣.

[٧٢] منصور علي ناصف، غاية المأمول في شرح التاج الجامع للأُصول: ج٣، ص٣٣٧.

[٧٣] ابن المغازلي، نقلاً عن القندوزي الحنفي، ينابيع المودة: ج١، ص٢٢٠.

[٧٤] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٣٧.

[٧٥] المناوي، فيض القدير: ج٣، ص٦١.

[٧٦] القندوزي الحنفي، ينابيع المودة: ج١، ص٩٥.

[٧٧] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ج٣، ص١٨١. المتقي الهندي، كنز العمال: ج١١، ص٦٠٢.

[٧٨] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ج٤٢، ص٣٧٨.

[٧٩] رواه أبو نعيم الأصبهاني في منقبة المطهرين أهل بيت محمد سيد الأوّلين والآخرين - مخطوط.

[٨٠] الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ج١١، ص٥٠.

[٨١] أُنظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب: ج١١، ص٢٤٨.

[٨٢] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٢٦-١٢٧.

[٨٣] المصدر السابق: ج٣، ص١٢٧.

[٨٤] المصدر السابق: ج٣، ص١٢٨.

[٨٥] الذهبي، تذكرة الحفّاظ: ج٣، ص١٠٣٩-١٠٤٤.

[٨٦] محمد بن جرير الطبري، تهذيب الآثار: ج٣، ص١٠٤.

[٨٧] أُنظر: الذهبي، تذكرة الحفّاظ: ج٢ ص٧١٠-٧١١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ج٢، ص١٦٣.

[٨٨] نقلاً عن اللآلئ المصنوعة: ج١، ص٣٢٩.

[٨٩] انظر: فيض القدير، المناوي: ج٣، ص٦١.

[٩٠] أُنظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة: ج٢، ص١٧٩. وأبو المحاسن، النجوم الزاهرة: ج١٠، ص٣٣٧. والسبكي، طبقات الشافعية: ج٢، ص١٠٤.

[٩١] المتقي الهندي، كنز العمال: ج١٣، ص١٤٩.

[٩٢] أبو الفيض الغماري، المداوي: ج٣، ص٧٠، ح٢٧٠٥.