



الحوزة

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

تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية



دعوة للكتاب

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

❖ أن تتناول البحوث والدراسات الشؤون الحوزوية المعاصرة وكل ما له علاقة بتطوير الحوزة والدفاع عنها وعكس صورتها المثلى

❖ تعتمد المجلة الأساليب العملية الراهنة في الكتابة والتوثيق والحيادية والموضوعية والدقة والإشارة إلى المصادر حسب القواعد العلمية المتعارف عليها.

❖ أن لا تكون البحوث قد نشرت في مجلات أخرى

❖ تقدم البحوث إلى المجلة مطبوعة وعلى (CD) مع موجز خالي من الأخطاء الطباعية.

❖ تخضع البحوث والدراسات إلى التحكيم العلمي المتعارف عليه أكاديميا ولا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة الاعتذار عن نشرها

❖ تنشر البحوث والدراسات وفق خطة هيئة التحرير والنشر

مجلة
علمية
فصلية

المجلة الحوزية

تصدر عن مركز الكندي للدراسات الحوزوية

العدد السادس والأربعون/ السنة الحادية عشر/ ١٤٤٦ هـ

المشرف العام

السيد قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

هيئة التحرير

حيدر النجار

إبراهيم الأسدي

التصميم والإشراف الفني

أحمد الهاشمي

أحمد الهاشمي

info@markazalhuda.net

www.markazalhuda.net

لا تمثل بالضرورة آراء الباحثين والكتاب رأي مجلة الحوزة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجلدات

الامام الخامنئي عليه السلام

المفاوضات مع أمريكا لا تحلّ المشكلات ، أنّ أيّ اعتداء من أمريكا على أمن إيران سيّتبعه اعتداء من إيران على أمن الولايات المتحدة الأمريكية

✍ على ضفاف النهضة الحسينية والاربعين

❖ رؤية الامام الخامنئي عليه السلام عن حركة الضيافة في مواكب الاربعية في العراق
وجهاد التبیین . القسم الأول .

محمد صادق الهاشمي ١٤

❖ النهضة الحسينية ودورها في تفسير بعض الآيات القرآنية - سورة العاديات
أنموذجا.

عادل حاتم جبر ٥٧

❖ البعد السندي والدلالي في زيارة الناحية المقدسة

د. السيّد زين العابدين المقدّس الغريفي ٨٦

✍ دراسات فقهية

❖ الحجاب الإسلامي بين رؤى الانغلاق الفكري وفاعلية التأثير المجتمعي . السيدة
فاطمة الزهراء عليها السلام أنموذجا.

أ.م.د انتصار عدنان العواد ١٢٨

❖ الجنوسة بين الإسلام وحداثة الغرب

١٦١ مجتبى عطا زاده

❖ العجز الأخلاقي في الإلحاد

٢٠٣ مصطفى أسعد رسول

❖ مزالق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

٢٣٢ محمود علي سرائب

✍ دراسات معرفية

❖ مباحث ألسنية في علم الأصول عند الإمامية - مقارنة تداولية -

٢٨٠ أ. م. د حسين مزهر حمادي السعد

❖ مدرسة الري الكلامية

٣٠٩ السيد جمال الدين الموسوي

الامام الخامنئي دامت ظلته المفاوضات مع أمريكا لا تحلّ المشكلات ، أنّ أيّ اعتداء من أمريكا على أمن إيران سيّتبعه اعتداء من إيران على أمن الولايات المتحدة الأمريكية

النص الكامل لكلمة الإمام الخامنئي بتاريخ ٠٧ / ٠٢ / ٢٠٢٥ خلال لقاء مع جمع من قادة القوّة الجوّية والدفاع الجوّي في الجيش وضباطهما في مناسبة ذكرى « ١٩ بهمن » في حسينيّة الإمام الخميني عليه السلام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا، أبي القاسم المصطفى محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين، [ولا] سيما بقية الله في الأرضين. أيها الإخوة الأعزاء من القوة الجوية والدفاع الجوي في جيش جمهورية إيران الإسلامية، أهلاً وسهلاً بكم. ^(١)

تتجدد اليوم ذكرى التاسع عشر من بهمن لعام ١٣٥٧ هـ.ش. (٨ / ٢ / ١٩٧٨)، تلك الذكرى المباركة والمجيدة. تكمن أهمية يوم التاسع عشر

من بهمن في أنه شهد رفع علم جديد ووضع الأسس التي حددت مسار الجيش الجديد. لقد سلك جيش الجمهورية الإسلامية الطريق نفسه الذي سار عليه أولئك الشباب الذين وصلوا إلى مدرسة «علوي» وصنعوا تلك الملحمة الشجاعة. في الحقيقة، يجب أن يُعدّ التاسع عشر من بهمن يوم ولادة الجيش الإيراني الجديد. ربما يمكن القول إن ذلك العامل الذي جذب عددًا من الأفراد والشخصيات البارزة من داخل الجيش إلى ساحة الثورة كان هو تحرك هؤلاء الشباب في التاسع عشر من بهمن. قد كان هناك عدد من الشخصيات داخل الجيش، من مختلف الرتب، من المنتسبين والرتباء إلى الرتب الأعلى والضباط، الذين كانت قلوبهم مع الناس ومع الثورة، ولكنهم لم يجدوا القدرة والفرصة والمجال للتعبير عن ذلك وإظهاره من داخل الجيش. لكن العامل الذي دفعهم إلى الظهور والوصول إلى هذه المكانة الرفيعة كان تلك الحركة الشجاعة. شخصيات مثل الشهيد نامجو والشهيد صياد والشهيد بابائي والشهيد ستاري والشهيد كلاهدوز والشهيد فلاحي وغيرهم من الشهداء العظماء الذين يُعدّ بعضهم من أبرز شهداء الجمهورية الإسلامية عبر التاريخ؛ جميعهم خرجوا من قلب الجيش ووقفوا أمام الأنظار وأدّوا دورهم البطولي. ليس مستبعدًا أن العامل الذي جعلهم يدخلون الساحة على ذلك النحو، كان حركة هؤلاء الشباب قبل ثلاثة أيام من انتصار الثورة، فقد أدّى هؤلاء الشباب في القوة الجوية هذه الحركة، في خضم الخطر المحدق، قبل ثلاثة أيام فقط من انتصار الثورة.

هناك بعض الخصائص التي أؤكد لها دائمًا في حديثي، وقد كانت كلّها حاضرة في هذه الحركة. أحدها، «شجاعة» الحركة؛ فالشجاعة أمر بالغ الأهمية. أن يمتلك الإنسان الجرأة لدخول ساحة صعبة، فهذا أمر بالغ الأهمية. لقد كانت هذه الحركة حركة شجاعة. لم يكن أحد يعلم في ذلك اليوم أن النظام، النظام البهلوي،

سيسقط بعد ثلاثة أيام. لم يكن أحد يعلم ذلك. كان من الممكن أن يُحكم عليهم جميعاً بالإعدام، ولكنهم أظهرُوا شجاعة [استثنائية].

الأخرى، «التوقيت المناسب» للحركة. بعض الحركات قد تكون جيدة وشجاعة، ولكنها قد لا تحدث في الوقت المطلوب. على سبيل المثال، كانت حركة التوابين في الكوفة بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام حركة جيّدة، ولكنها لم تكن في الوقت المطلوب. في اليوم الذي كان عليهم أن يهبوا فيه لنصرة الإمام الحسين لم يلبّوا، ثم ندموا بعد ذلك، فجاءوا وتحركوا، وقتلوا جميعاً، وكان الميدان ميداناً صعباً، لكن ما الفائدة؟ يجب الدخول في الوقت المطلوب، يجب التحرك في الوقت المطلوب وفي لحظتها. حركة هؤلاء الشباب كانت في الوقت المطلوب، وفي لحظتها. ما أقوله هنا ليس فقط من باب الإشادة بمجموعة معيّنة، بل لأننا اليوم أيضاً بحاجة إلى هذه الخصائص.

خاصية أخرى كانت في هذه الحركة، وهي قيمة جداً، هي أنها كانت «مدرسة وعقلانية». كانت مدرسة، فقد جلسوا وخططوا بعناية ونفذوا. كان واضحاً من نوع الحركة أنها لم تكن قراراً لحظياً أو اندفاعياً، بل كانت مدرسة ومخططاً لها. كان ذلك واضحاً، ونحن الذين شاهدنا الحادثة، كنا ندرك جيداً أنهم قد أجروا الحسابات لها. الحركة الثورية تحتاج ذلك. بعض الأشخاص يتصورون أن الحركات الثورية تحدث من دون حسابات وأنها النقطة المعاكسة للعقلانية؛ هذا الاعتقاد خطأ! الحركة الثورية تحتاج إلى الحسابات والعقلانية أكثر من أي حركة أخرى. حسناً، هذه خاصية.

خاصية أخرى هي أنهم «استفادوا من غفلة العدو». أي لو أن أجهزة الأمن الوقائي يومذاك، أو كبار قادة جيش الشاه، حاولوا أن يتوقعوا حدوث حركة داخل الجيش لمصلحة الثورة، كان آخر مكان سيخطر في بالهم هو أن تكون القوة

الجوية هي ذاك المكان، لأنهم كانوا يهتمون بالقوة الجوية، ولم يكونوا ليتوقعوا [الحركة منهم]. ﴿فَاتَّاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ (الحشر، ٢)؛ تلقوا الضربة من المكان الذي لم يتوقعوه. إختوتنا هؤلاء، هؤلاء الشباب في ذلك اليوم، استفادوا من غفلة العدو وأقدموا على هذه الحركة.

طبعاً، أعتقد على نحو راسخ، أنّ هذه الحركة قد أعطت الجيش الإيراني هوية. في عهد ذلك النظام [البائد]، كانت الخطة العامة هي في جعل الجيش الإيراني جزءاً من الجهاز العسكري الأمريكي؛ لم يكن هناك [أي] استقلال. كان التنظيم والسلاح أمريكيين، وكان الوصول إلى الأسلحة مقيداً بإذن أمريكا. على سبيل المثال، لقد زدودونا بطائرات «إف ١٤»، ولكن أين يمكن استخدامها؟ أمريكا تعطي الإذن. أو أين يجب إصلاح الطائرات المتطورة؟ وأين تُستبدل القطع؟ هذا لم يكن في يد العناصر التقنية الإيرانية، بل كان في يد الأمريكيين. قلتُ في مثل هذه الجلسة^(٢) من قبل إنهم كانوا يضعون القطعة التالفة في الطائرة وينقلونها إلى أمريكا، فيبدلونها بقطعة جديدة ثم يعيدونها إلى إيران؛ لم يسمحوا بأن تُصلح القطعة هنا. بمعنى أن الجيش كان لا بدّ أن يُعرّف حقاً تحت التبعية للجيش الأمريكي والمؤسسة العسكرية الأمريكية. التعيينات المهمة؛ أمريكية. الأسلحة؛ أمريكية. التدريب؛ أمريكي. مكان استخدام هذا الجيش؛ أمريكي. حتى لم يأخذوا إذنًا من المسؤولين في البلاد! قرأتُ في مكان ما أن محمد رضا قال إن الأمريكيين جاؤوا وأخذوا الجيش واستخدموه، ولم يخبروني بذلك! لا أنهم لم يأخذوا إذنًا فقط، بل - أصلاً - لم يخبروا الشاه بأننا أخذنا هذا الجزء من الجيش واستخدمناه. هذا ما كانت عليه [مكانة] الجيش.

كان أحد اعتراضات الإمام [الخميني] (رضوان الله عليه) في خطبته التي ألقاها في عام ١٣٤٣ (١٩٦٤)، اعتراضاً على «الكابيتولاسيون»، هو هذا الأمر،

بأنّ الجيش يُهان. (٣)

أي إن «الكابيتولاسيون» كان حقاً على هذا النحو. هذا معنى الكابيتولاسيون: عندما توقع حكومة ما أو دولة ما مع دولة أخرى اتفاقية «الكابيتولاسيون»، فإن معنى ذلك هو أنه إذا ارتكب [شخص] عسكري أو شخصية من تلك الحكومة جريمة في ذاك البلد، فيجب ألا يُحاكم هناك؛ وهذا ما فرضه الأمريكيون على النظام الملكي في ذلك اليوم! وقّع هؤلاء العناصر الضعفاء جميعهم، من الشاه إلى عضو مجلس الشيوخ إلى عضو مجلس الشورى الوطني آنذاك إلى الشخصيات الحكومية البارزة أمثال [أسد الله] عَلم و[عباس] هويدا وغيرهم، على أن الشخص الأمريكي - كائناً مَنْ يكن - إذا ارتكب جريمة في إيران، فيجب ألا يُحاكم هنا. كان معنى ذلك أنه إذا صفعَ عريف أمريكي ضابطاً إيرانياً كبيراً، إذا صفعَ عقيداً مثلاً، فإن ذلك العقيد ليس له الحق في الرد بالمثل! ليس هذا فقط، بل حتى إن ذاك العريف لا تجوز محاكمته هنا؛ إنما يجب أن يُنقل إلى أمريكا ليُحاكم هناك وتُقرر المحكمة إذا كان قد ارتكب تصرفاً سيئاً أم جيداً! هل هناك مذلة أكبر من ذلك؟ هذا ما اعترض عليه الإمام.

اعترض الإمام في ذلك الخطاب على هيمنة أمريكا المهينة على جيش إيران وحكومتها وبلدها. جاءت الثورة الإسلامية لتمنح الجيش هوية؛ فأظهر الجيش جدارته وأصبح جيشاً مرفوع الرأس ومستقلاً. فجأة، نشأت تجربة الدفاع المقدس، وشارك الجيش في الصفوف الأمامية لهذا الدفاع؛ قدم الشهداء وقاتل وشارك في النشاطات التي نقلت عنها كثيراً من الذكريات في خطابي. اليوم، تتألق آلاف النجوم اللامعة من قبيل صياد وبابائي وستاري وغيرهم في تاريخ بلادنا؛ هؤلاء هم الشخصيات البارزة.

ما الذي ينبغي أن يفعله الجيش اليوم؟ أنا أطرح هذا السؤال: ما هي أهمّ

مسؤولية للجيش اليوم؟ الجواب هو أن أهم مسؤولية للجيش اليوم، هي تقوية نفسه. تقوية النفس، هذه أهم مسؤولية للجيش. يجب أن يعزز الجيش قوته على مستوى الموارد البشرية وعلى مستوى الأسلحة وفي مجال التدريب، ومن ناحية التأهب للقتال والاستعداد للدفاع. في ذاك اليوم الذي لا يكون فيه صراع، تكون أهم مسؤولية للمؤسسات العسكرية: أن يمعنوا النظر ويعثروا على نقاط الضعف ومكامن النفوذ ومواضع الضرر التي تكون موجودة أحياناً ضمن المؤسسة، ويعملوا على إصلاح هذه الأمور ويعززوا قوتهم. يجب أن يعزز الجيش قوته يوماً بعد يوم. نهضة الإبداع هذه، والصناعة الإبداعية التي انطلقت منذ أعوام عدة - إن كان في وزارة الدفاع، أو في الجيش، أو في حرس الثورة الإسلامية - ينبغي أن تستمر. لحسن الحظ، أثبتت مؤسساتنا العسكرية وكذلك الصناعة العسكرية لدينا كفاءتها، وأثبتوا أنهم قادرون على إنجاز أعمال عظيمة. يمكنكم تأدية أعمال أعظم من تلك الأعمال العظيمة التي أنجزتموها حتى الآن. يجب أن يكون الدفاع عن البلاد على رأس مطالبكم، وهذا لا يكون ممكناً إلا بتعزيز مؤسسات الجيش. عليكم أن تتقدموا في ساحة تقوية جيش الجمهورية الإسلامية، إن شاء الله، وأن تتابعوا الأعمال بالروحانية والشجاعة والشهامة والابتكار والحسابات الصحيحة نفسها التي علمتنا إياها [حركة] التاسع عشر من شهر بهمن.

أما بشأن موضوع التفاوض، فأنتم تسمعون منذ مدة في الصحف وفي الساحة الافتراضية وفي تصريحات هذا وذاك أنه تُناقش مفاوضات الحكومة. حسناً، ما يُناقشه هؤلاء المناقشون - إن كان في الداخل أو الخارج - هو المفاوضات مع أمريكا. يذكرون اسم المفاوضات ويقولون أن «يا أخي! التفاوض أمرٌ حسن»، كأنها يعارض أحدٌ كون المفاوضات أمراً حسناً! وزارة خارجية جمهورية إيران الإسلامية اليوم هي واحدة من أكثر الوزارات الخارجية انهماكاً في العمل. هذه

مسؤوليتها بطبيعة الحال؛ تُفاوض دول العالم - الشرقية والغربية وأنواع الدول كلها -، ويتدردون إلى هنا وهناك، ويجرون المحادثات، ويرمون الاتفاقيات. الاستثناء القائم هو أمريكا. طبعاً، لا أذكر اسم الكيان الصهيوني، لأنّه ليس حكومة. الكيان الصهيوني عصابةٌ مجرمةٌ جاؤوا إلى أرضٍ وغصبوها، وهم يمارسون الجرائم. ليس هو موضع الكلام. الاستثناء هو أمريكا.

ما الذي يجعلها استثناء؟ ما السبب؟ أولاً، المفاوضات مع أمريكا لا تأثير لها أبداً في حلّ مشكلات البلاد، ويجب أن نعي هذا الأمر جيّداً. ينبغي أن لا يُوحى إلينا بأنه إذا جلسنا إلى طاولة المفاوضات مع تلك الحكومة، فإنّ المشكلة الفلانية والمشكلة الفلانية الأخرى ستُحلّ. كلا، لا تُحلّ أيّ مشكلة بالمفاوضات مع أمريكا. ما الدليل؟ التجربة! لقد جلسنا مع أمريكا في العقد المنصرم وتفاوضنا، وأبرم اتفاق استمر قرابة العامين. لم تكن أمريكا وحدها في المفاوضات، بل حضرت بضع دول أخرى أيضاً، ولكنّ أمريكا كانت المحور والأساس. جلست حكومتنا آنذاك وتفاوضت، ذهبوا و جاؤوا، جلسوا وقاموا، تفاوضوا، أجروا المحادثات، ضحكوا، صافحوا، تصادقوا، وفعلوا كلّ شيء، فأبرم اتفاق معيّن^(٤).

في هذا الاتفاق، قدّم الطرف الإيراني سخاءً كبيراً وامتيازات جمة للطرف المقابل. مع ذلك، لم يلتزم الأمريكيون بالاتفاق! الشخص نفسه الذي يتولّى زمام الأمور اليوم،^(٥) مزّق ذاك الاتفاق. قال إنه سيمزّقه وفعل، ولم يُطبّقه. قبله أيضاً، لم يلتزم به أولئك الذين أبرم الاتفاق معهم. كان الهدف من الاتفاق رفع الحظر الأمريكي، ولكنّه لم يُرفع! بل إنهم، في ما يتعلّق بالأمم المتحدة، وضعوا العراقيل وأبقوا التهديد قائماً ضدّ إيران^(٦)، كما كان الحال دائماً. كان هذا الاتفاق ثمرة مفاوضات استمرّت لعامين، أو أقلّ أو أكثر. حسناً، هذه تجربة واضحة، فلنستفد منها! قدّمنا الامتيازات، تفاوضنا، تنازلنا، ولكننا لم نحصد النتيجة التي كانت

غايتنا. الطرف المقابل، مع هذه النواقص كلها التي كانت تشوب هذا الاتفاق، نكته ومزقه.

ينبغي انعدام التفاوض مع مثل هذه الحكومة؛ فالتفاوض معها ليس عقلاً بل ولا خطوة ذكية ولا موقفاً شريفاً. طبعاً، لدينا مشكلات في الداخل، ولا يُنكر أحد وجود المشكلات، توجد مشكلات كثيرة في معيشة الناس، والجميع، بل تقريباً غالبية فئات الناس تواجه بعض الابتلاءات ولديها بعض المشكلات، ولكن ما يحلّ هذه المشكلات هو العنصر الداخلي. العنصر الداخلي هو عزيمة المسؤولين المخلصين، ومؤازرة الشعب الموحد. هذا يعني ما سوف تلاحظونه، إن شاء الله، في المسيرات، [ستلاحظون] اتحاد الناس. مسيرات ذكرى انتصار الثورة الإسلامية في كلّ عام هي تجسيدُ الاتحاد الوطني في بلدنا. الشعب البصير والمسؤولون الذين لا يعرفون الكلل؛ هذا ما سوف يحلّ مشكلاتنا. المسؤولون منشغلون بحمد الله، وهم ينجزون بعض الأعمال، وأنا يحدوني الأمل كثيراً أن يتمكنوا - على الأقل - في هذه الحكومة الموقرة من تقليص المشكلات المعيشية للناس، وأن يُنْهوا المصاعب.

جلس الأمريكيون، وراحوا يُغيرون خريطة العالم على الورق. طبعاً، على الورق فقط، فذلك ليس حقيقةً على أرض الواقع أبداً. إنهم يُعبّرون عن آرائهم بشأننا أيضاً، ويتحدثون ويبدون وجهات نظرهم ويهددون. نحن سنهددهم إذا هددونا. إذا نفذوا هذا التهديد، فسننفذ التهديد نحن أيضاً. إذا اعتدوا على أمن شعبنا، فسنعتدي على أمنهم بلا تردد. هذا السلوك مُستلهم من القرآن، وهو ما يأمر به الإسلام، وهذه هي المسؤولية التي نحملها على عاتقنا، ونأمل أن يوفقنا الله المتعالي في النهوض بمسؤولياتنا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش:

- [١] في بداية هذا اللقاء، الذي عُقد في ذكرى البيعة التاريخية لعناصر القوة الجوية في الجيش مع الإمام الخميني رحمته الله في التاسع عشر من بهمن ١٣٥٧ هـ. ش. (٨ شباط/فبراير ١٩٧٩)، قدّم العميد حميد واحدي (قائد القوة الجوية التابعة لجيش جمهورية إيران الإسلامية) تقريراً.
- [٢] منها، في لقائه مع جمع من قادة وعناصر القوة الجوية التابعة للجيش، ٨/٢/٢٠٠٤.
- [٣] «صحيفة النور» (النسخة الفارسية)، ج. ١، ص. ٤١٥، خطابه مع الناس، ٢٦/١٠/١٩٦٤.
- [٤] الاتفاق الذي يحمل اسم «الاتفاق النووي».
- [٥] دونالد ترامب (رئيس الولايات المتحدة الأمريكية).
- [٦] إشارة إلى «آلية حل النزاعات» أو «آلية الزناد» التي بموجبها، تُفعل كلّ العقوبات الدوليّة وكل قرارات مجلس الأمن ضدّ جمهوريّة إيران الإسلاميّة بنحو تلقائي، وستصبح ملزمة للدول الأعضاء في المنظمة، في حال تقديم أحد أطراف الاتفاق النووي شكوى إلى الأمم المتحدة بشأن نقض التعهدات.

✍ على ضفاف النهضة الحسينية والاربعين

محمد صادق الهاشمي
باحث واكاديمي من العراق

رؤية الامام الخامنئي عن حركة الضيافة في مواكب الاربعية في العراق وجهاد التبیین القسم الأول

حدث الأربعين له أبعاد متعددة وعميقة تتصل بالتاريخ والجهاد والمقاومة، وتنطلق من يوم عاشوراء وساحة كربلاء إلى يومنا، ويراد لها أن تمتدَّ إلى أعماق الزمن القادم للشعب العراقي وعموم الشعوب الاسلامية؛ لتكون رافعة للجهاد والنهوض، ويكفي في البين أن يقال: إن التجمع في الزيارة الاربعية يعد أكبر تجمع ديني رساليّ عقائديّ في غرب آسيا، وربما على مستوى العالم. وكم حاول الآخرون ان ينظروا اليه نظرة مجردة من المحتوى العميق والفلسفة الرسالية واعتبارها مجرد تجمع طقسي لا يؤثر في سلوك الامة ورسالتها ومصيرها واخلاقها ومختلف الابعاد بيد ان الواقع يوشح ان ثمة ميلاد امة بكل حمولتها النضالية من دماء الشهداء وجهاد المجاهدين وجهود الانبياء والمرسلين والمعصومين والمراجع وكل قادة الاسلام المحمدي الاصيل.

يكونَ لولا وجود إسناد وتطوُّع وعطاء كبير من الشعب العراقي واهتمام وترحيب منقطع النظر بضيوفهم يتجسد من خلال كرمهم؛ كونه كرمًا يوفر كل الاسناد والعطاء والضيافة لأعدادٍ تصل إلى الملايين من الزوار القادمين من مختلف المدن والبلدان وفي أيامٍ معدودةٍ جدا، ولا يختص هذا الكرم بمدينة دون اخرى بل هو ظاهرة تتجسد على امتداد العراق، فلا يمكن اعتبار هذا الأمر عادياً، بل هو من الفعاليات التي لا يمكن حصولها في أي جزء من العالم ولا في المجتمعات البشرية سابقا وحاضراً؛ ولهذا قال الإمام الخامنئي: «ليس مزحة أن يتمّ إطعام اثنين وعشرين مليوناً، ولأيّامٍ متعددة»، وقال: «إننا ومن صميم القلب نشكر الشعب العراقي على كرمه، وعلى ما يقدمه من خدمات تصل إلى تدليك أرجل الزائرين، وتوفير كلّ المستلزمات والخدمات، وإنّها ظاهرة

الاربعين اصبحت هوية الامة بكل تفاصيلها والمظهر الكاشف عن هويتها وانتائها وعقيدتها وجوهرها واهدافها ومقاومتها فتلك المواكب امتداد الموكب الحسيني الزينبي الخالد وترسيخ المسيرة والولاء للدفاع عن الدين ومواجهة الطغيان والاستكبار والغطرسة الصهيونية.

الاربعين محطة الانسانية الكبرى لتشرح جهاد الشيعة وتاريخهم ورسالتهم وقيمهم وصمودهم وانتصاراتهم وطموحاتهم وآلامهم وامالهم فهي تجمع بين حركة التاريخ والسير نحو المستقبل الحضاري للامة الاسلامية.

الاربعين بمواكبها وجمهورها وكرمها وضيافتها وعشقها هي حركة الوعي والضمير الانساني المقاوم لكل مظاهر الاستبداد مستلهمين من الحسين (عليه السلام) كل العبر والقيم لمواجهة التحديات.

ولأنّ هذا التجمّع ما كان له أن

فريدة لم تحصل في العالم»، لذا اخترنا في هذا العدد عنوان «هلا بزوار الحسين»، وهي الكلمة التي ترتسم على وجه العراقي في موكبه وفي بيته وهو يستقبل الزوار، ويرحب بهم، ويطعمهم، ويكرمهم ويوفر لهم كل الخدمات اللازمة.

فهي كلمة «هلا بزوار الحسين» بمختلف جوانبها المعنوية والمادية والقيمية والدينية تمثل أساساً وعنصراً مهماً لإنجاح الزيارة، لذا حمل هذا الكتاب هذه العبارة الحسينية، عنوان الكتاب الذي يتناول أبعاداً مهمة من الزيارة والمواكب التي تحتضن الزوار بكرم حقيقي جسّد حقيقة الكرم الحسيني الأربعيني لدى الشعب العراقي، والذي أسهم في انجاح ملحمة الزيارة، مهما كثر العدد، ومهما كانت الظروف الامنية والاقتصادية والطقسية ويعكس هذا الكرم عمق الشعب العراقي الحضاري، وتبرز خصائصه وعاداته وقيمه وتراثه وقوة

تلاحمه مع دينه، وكيفية تكون ملامح شخصيته، وهو يردد «هلا بزوار الحسين».

«هلا بزوار الحسين» تعني الترحيب بكل الزوار دون فرق بين زائر وآخر مهما كانت جنسيته وقوميته وجغرافيته وبلده فانها عبارة وعي تلغي الجغرافيا والانتفاء القومي وتوحد الشعوب الاسلامية في جغرافيا سياسية جديدة وجيوليتيك اسلامي جديد يتوحد في عقيدة وايدولوجية غاية في الثبات والولاء.

«هلا بزوار الحسين» تعني في تاريخ القاموس الحضاري للعراقيين وعاداتهم، أنهم يُنزلون الزائر منزلة الأهل، وأنه ربّ المنزل، أو أحد أفرادهِ، وهو تعبير واقعي مختصر عن عمق الكرم، وعظيم العطاء، وتجسيد لثقافة العراقي العربي الحسيني في تعامله مع ضيفه.

«هلا بزوار الحسين» أصبحت السمة أو ما يقال عنها (ماركة) الكرم

العراقيّ الأربعينيّ فهي الكلمة التي
تردد على الأفواه وترسمها الوجوه
وتجسّدُها الأفعال للعراقيين كباراً
وصغاراً، ورجالاً ونساء.

«هلا بزوّار الحسين» تنقل الكرم
العراقيّ من إرث حضاريّ وعادات
وتقاليد متوارثة إلى الكرم العقائدي
الذي يستمدّ منهجه وأخلاقه من
منهج الحسين وكرمه العظيم وجوده
بدمه في سبيل الله وعلى حبّ الحسين
وآل بيته الأطهار، وتحوّله من موروث
قبليّ وعادات عشائرية وطبائع شعوب
وتفاخر أقوام إلى منهج مبدئيّ ولائي
ونهضة ثورية موالية للمقاومة، وسبل
ناعمة لتحقيق الرسالية الإسلامية في
توحيد المجتمعات الإسلامية، وتوفير
فرص اللقاء، والتجمّع الدينيّ الأكبر،
لذا فإنّ مقولة «هلا بزوّار الحسين»
التي يرفعها الشيعيّ العراقيّ أفشلت
مؤامرات كبيرة، وحققت انتصارات
كبيرة، وأنتجت وحدة الشعوب
والقلوب تحت حبّ الحسين عليه السلام، وهي

ركن من أركان النهضة الحضارية
الإسلاميّة والية لانتاج الامة.

«هلا بزوّار الحسين» أصبحت
سهم في قلوب الأعداء بما يرافقها من
مفردات «جاي أبو علي»، و«تفضل
يزاير»، و«أفديلك روعي من تامر».

«هلا بزوّار الحسين» أعادت
صياغة المجتمع الشيعيّ في غرب آسيا،
وأظهرت القوّة البشرية الولائيّة
المتحدة استعداداً للنهوض، وظهور
الإمام المهديّ عليه السلام.

«هلا بزوّار الحسين» غيّرت سطح
الكرة الأرضية، فجعلت سكّانها
ومظهرها ووجودها وحقيقتها حسيّة
بلا إشكال، وهي تمتدّ بالجماهير من
أعمق نقطة في العراق وصولاً إلى
كربلاء، فتشكّل خريطةً سكانيةً
عقائديّةً جديدةً. ومن هنا كان الكتاب
«هلا بزوّار الحسين».

(أهلاً وسهلاً): هما كلمتان
عريبتان الاصل فيهما هو (حللت
أهلاً) أي نزلت بين أهلك، ونحن

نحبك كما يحبك أهلك، أما كلمة (سهلاً) اي (نزلت في مكانٍ كله خير وعطاء ويكون أقامتك فيها محلّ بركة)، على عكس من كلمة الصحراء أو الأرض الوعرة التي لا يوجد فيها الماء والغذاء.

وغالباً ما يحبّ العرب السكن في المناطق السهلة؛ لوفرة المياه والزرع والأشجار لذا نجد أغلب سكان العالم العربيّ والعراق يسكنون السهول.

وأهلاً وسهلاً منصوبة على المفعولين (في معجم المعاني الجامع) أي وجدت أهلاً ونزلت مكاناً سهلاً وليس وعراً.

ويوم كسوتها وهج المصلّى
تناديها المنى أهلاً وسهلاً

وفي بيت آخر

ولك الله ان عرضت عليه
حاجتي أن يقول أهلاً وسهلاً
وفي «مجمع البحرين»: أهْلُ الرجل:

آله. وهم أشياعه وأتباعه وأهل ملته. ثم كثر استعمال الأهل والآل حتّى سُمّي بهما أهل بيت الرجل لأنهم أكثر من يتبعه. وأهْلُ كل نبي: أُمَّتُه. قيل ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُمَرُّ أَهْلِكَ بِالصَّلَاةِ﴾... وفلان أهْلٌ لكذا أو يَسْتَأْهِلُ لكذا أي حقيق به. وأهْلُ البيت: سكّانه. وكذا أهْلُ الماء. ومنه الحديث "إِنَّ لِلْمَاءِ أَهْلًا. أي سكّاناً يسكنونه. وأهْلُ الإسلام: من يدين به. و«أهلاً وسهلاً» أي أتيت أهلاً لا غرباء، وأرضاً سهلاً لا حَزَنًا.

المدخل:

تُعْتَبَرُ زيارةُ الإمام الحسين عليه السلام، من الدلائل الأكيدة على محبّته والولاء له والوفاء لثورته ومبادئها وغاياتها، وكذلك للشهداء معه من بنيه وإخوته وبني إخوته وبني عمومته وأصحابه. وهي دليلٌ جليٌّ على مواساة جدّه النبي الأكرم وجدّته خديجة الكبرى وأبيه أمير المؤمنين وأمه الصديقة الكبرى

فاطمة بنت محمد وأخيه الحسن
المجتبى وأبنائه الأئمة المعصومين عليهم السلام،
خصوصاً صاحب العصر والزمان
مهدي هذه الأمة.

وقد نَدَبَت الشريعة الغراء إلى
زيارته، وبيّنت ما في ذلك من الفضل،
وما يلحق الزائر من الثواب والأجر؛
ففي الرواية عن بشير الدّهان، عن أبي
عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «إِنَّ الرَّجُلَ
لَيُخْرِجُ إِلَى قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَلَهُ إِذَا خَرَجَ
مِنْ أَهْلِهِ بِأَوَّلِ خُطْوَةٍ مَغْفِرَةٌ لِدُنُوبِهِ، ثُمَّ
لَمْ يَزَلْ يُقَدِّسُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَتَّى يَأْتِيَهُ،
فَإِذَا أَتَاهُ نَاجَاهُ اللَّهُ فَقَالَ: عَبْدِي سَلْنِي
أُعْطِكَ، ادْعُنِي أُجِبْكَ، اطْلُبْ مِنِّي
أُعْطِكَ، سَلْنِي حَاجَتَكَ أَقْضِهَا لَكَ.
قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَحَقُّ عَلَى اللَّهِ
أَنْ يُعْطِيَ مَا بَدَلَ».

على أن هناك طرقاً وأساليب
لتحقيق الزيارة، ولكل واحد منها
فضله وثوابه الذي تكفل الأئمة
المعصومون، بشرحه وبيانه. وأحد
هذه الأساليب الجليلة الزيارة مشياً

على الأقدام، لما في ذلك من المواسة
والتأسي بموكب السبايا الزينبي، الذي
ذَرَعَ آلاف الأميال في الليل والنهار،
تحت هجير الشمس اللاهبة، من
كربلاء إلى الكوفة إلى الشام، ثم إلى
كربلاء، ومن بعدها إلى مدينة
الرسول، ففي الرواية عن الحسين بن
ثوير بن أبي فاختة قال: قَالَ أَبُو عَبْدِ
اللَّهِ عليه السلام يَا حُسَيْنُ مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ
يُرِيدُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام إِنْ
كَانَ مَا شِئاً كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ
حَسَنَةً، وَحَمَى عَنْهُ سَيِّئَةً، حَتَّى إِذَا صَارَ
فِي الْحَائِرِ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْمُصْلِحِينَ
الْمُتَجَبِّينَ حَتَّى إِذَا قَضَى مَنَاسِكَهُ كَتَبَهُ
اللَّهُ مِنَ الْفَائِزِينَ، حَتَّى إِذَا أَرَادَ
الْإِنْصِرَافَ أَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ
اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم يُقْرِؤُكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ لَكَ:
اسْتَأْنِفِ الْعَمَلَ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا
مَضَى».

وقد كان للزيارة في العشرين من
شهر صفر خصوصية كبيرة، ودلالة
مميّزة، حيث إنه يكون قد مضى أربعون

يوماً على استشهاد الحسين عليه السلام ومن معه.

وأول من قام بهذه الزيارة هو الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري، حيث التقى هناك بموكب السبايا الذين كانوا عائدين من الشام إلى المدينة المنورة، حيث ذكر الشيخ أبو جعفر الطوسي أنه حصل في يوم العشرين صفر رجوع حرم أبي عبد الله الحسين عليه السلام من الشام إلى مدينة الرسول صلى الله عليه وآله، وورود جابر بن عبد الله الأنصاري إلى كربلاء لزيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام فكان أول من زاره من الناس، وهي زيارة الأربعين.

ثم روى الشيخ الطوسي حديث الإمام الحسن العسكري عليه السلام: «عَلِمَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْسٌ: صَلَاةُ الْخُمْسِينَ، وَزِيَارَةُ الْأَرْبَعِينَ، وَالتَّخْتُمُ فِي الْيَمِينِ، وَتَغْفِيرُ الْجَبِينِ، وَالْجَهْرُ بِـ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)».

وكان من الحوادث التي رافقت وفود موكب السبايا على كربلاء في

ذلك اليوم، عودة الرأس الشريف للإمام الحسين عليه السلام وإلقائه بالجثمان المطهر في قبره.

قال أبو ريجان البيروني: في العشرين من صفر، رد الرأس الشريف إلى جثته فدفن معها، وفيه زيارة الأربعين، ومجيء حرمه بعد انصرافهم من الشام.

فهو اليوم الذي تجددت فيه الأحزان، وهبت فيه رياح الأسى تُسفي على النفوس العاشقة، كما كانت تُسفي على موكب أبناء الرسالة المحمدية، سنة إحدى وستين، وكانت تُسفي على الجثامين الطاهرة للحسين وصحبه من الشهداء، ثلاثة أيام في صعيد نينوى، قبل دفنها.

المحور الأول: أبعاد الزيارة الأربعينية

أولاً: البعد الديني:

قد تحولت مسيرة الأربعين مع تمادي السنين والقرون إلى ظاهرة لا

بحفظهما في رصيد الزائرين والعاملين ومن أراد مزيد اطلاع فيمكنه مراجعة كتاب «كامل الزيارات»، وكتاب «ثواب الأعمال» وكثير من المصادر الأخرى، وأبرز ما ورد من روايات في هذا الصدد هي:

١. عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ ثَوِيرِ بْنِ أَبِي فَاخِتَةَ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «يَا حُسَيْنُ مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنْزِلِهِ يُرِيدُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام إِنْ كَانَ مَاشِيًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةً، وَحَيَّ عَنْهُ سَيِّئَةً، حَتَّى إِذَا صَارَ فِي الْحَائِرِ كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْمُصْلِحِينَ الْمُتَجَبِّينَ، حَتَّى إِذَا قَضَى مَنَاسِكَه كَتَبَهُ اللَّهُ مِنَ الْفَائِزِينَ، حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْإِنْصِرَافَ أَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَقْرُوكَ السَّلَامَ وَيَقُولُ لَكَ: اسْتَأْنِفِ الْعَمَلَ ؛ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا مَضَى».

٢. عَنْ بَشِيرِ الدَّهَّانِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَخْرُجُ إِلَى قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَلَهُ إِذَا خَرَجَ مِنْ أَهْلِهِ بِأَوَّلِ خُطْوَةٍ مَغْفِرَةٌ ذُنُوبِهِ، ثُمَّ لَمْ يَزَلْ

نَظِيرَ لَهَا. وَفِي هَذَا الْعَصْرِ، إِذَا صَارَ لَشَعِيرَةٍ زِيَارَةٌ وَمَسِيرَةٌ الْأَرْبَعِينَ دَلَالَاتٌ وَأَبْعَادٌ مُتَجَدِّدَةٌ يُمْكِنُ إِبْرَارُ مَجْمُوعَةٍ مِنْ هَذِهِ الْأَبْعَادِ، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ الْبُعْدُ الدِّينِي: حَيْثُ إِنَّ مَوْقِعَ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عليه السلام، وَأَبَى الْفَضْلِ الْعَبَّاسِ، وَالْأَكْبَرِ، وَالْقَاسِمِ، وَزَيْنَبَ، وَزَيْنَ الْعَابِدِينَ، مِنَ النَّبِيِّ وَخَدِيجَةَ وَعَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَمَنْ أُمَّةٌ أَلْهَدَى، مِنَ الرِّسَالَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ هِيَ مِمَّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ.

وَمِمَّا يُضِيفُ إِلَى هَذَا الْبُعْدِ مِنَ الْمَغَازِي وَالْمَعَانِي، هُوَ ذَلِكَ التَّشْوِيقُ وَالْحَثُّ الْوَارِدُ فِي الرِّوَايَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الَّتِي تَزَخَّرُ بِهَا كُتُبُ الْمُسْلِمِينَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، وَعَنْ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ وَالْأُمَّةِ الْمُعْصُومِينَ، بِالإِضَافَةِ إِلَى مَا تَضَمَّنَتْهُ تِلْكَ الْأَحَادِيثُ، مِنْ اعْتِبَارِ هَذَا الْفِعْلِ شَعِيرَةً وَعِبَادَةً يُتَقَرَّبُ بِهَا إِلَى اللَّهِ، وَكَذَلِكَ مَا أَظْهَرَتْ فِيهِ مِنَ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ الَّذِينَ يَتَكَفَّلُ اللَّهُ تَعَالَى،

يُقَدَّسُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَتَّى يَأْتِيَهُ، فَإِذَا أَتَاهُ نَاجَاهُ اللَّهُ تَعَالَى فَقَالَ: عَبْدِي سَلْنِي أُعْطِكَ، اذْعُنِي أُجِبْكَ، اطْلُبْ مِنِّي أُعْطِكَ، سَلْنِي حَاجَةً أَقْضِيهَا لَكَ، قَالَ: وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَحَقُّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْطِيَ مَا بَدَلَ.

٣. وَعَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ، قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَاءَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَشِيعَتِهِ، وَإِنْ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ، وَحُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةَ قُبُورِهِمْ، فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ، وَتَصَدِيقًا بِمَا رَغِبُوا فِيهِ كَانَ أَيْمَتُهُمْ شُفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

٤. وَعَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «وَكَّلَ اللَّهُ تَعَالَى بِقَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ شُعْنًا غُبْرًا يَبْكُونَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، يُصَلُّونَ عِنْدَهُ الصَّلَاةَ الْوَاحِدَةَ مِنْ صَلَاةٍ أَحَدُهُمْ تَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ مِنْ صَلَاةِ الْأَدَمِيِّينَ، يَكُونُ ثَوَابُ صَلَاتِهِمْ وَأَجْرُ ذَلِكَ لِمَنْ زَارَ قَبْرَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ».

٥. وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ

حَنَانٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «زُورُوا الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَا تَجْفُوهُ؛ فَإِنَّهُ سَيِّدُ شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ مِنَ الْخَلْقِ، وَسَيِّدُ الشُّهَدَاءِ».

٦. وَعَنْ مُثَنَّى الْحَنَاطِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ أَتَى الْحُسَيْنَ عَارِفًا بِحَقِّهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ».

٧. وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا أَذْنَى مَا لِزَائِرِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ فَقَالَ لِي: يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنَّ أَذْنَى مَا يَكُونُ لَهُ أَنَّ اللَّهَ يَخْفِظُهُ فِي نَفْسِهِ وَأَهْلِهِ حَتَّى يَرُدَّهُ إِلَى أَهْلِهِ، فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَانَ اللَّهُ الْحَافِظَ لَهُ».

٨. وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ الطَّحَّانِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ وَهُوَ يَقُولُ: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهُوَ يَتَمَنَّى أَنَّهُ مِنْ زُورِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لِمَا يَرَى مِمَّا يُصْنَعُ بِزُورِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ كَرَامَتِهِمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى».

٩. عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ، قَالَ: قَالَ

١٣. وَعَنْ مُثْنَى الْحَنَاطِ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ أَتَى الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَارِفًا بِحَقِّهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ».

١٤. وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ آتِي قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ قَالَ: «نَعَمْ يَا أَبَا سَعِيدٍ، إِنَّ قَبْرَ ابْنِ رَسُولِ اللَّهِ أَطْيَبَ الطِّيِّبِينَ، وَأَطْهَرَ الطَّاهِرِينَ، وَأَبْرَّ الْأَبْرَارِ، فَإِذَا زُرْتَهُ كُتِبَ لَكَ اثْنَتَانِ وَعِشْرُونَ عُمْرَةً».

١٥. وَعَنْ صَالِحِ النَّيْلِ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَتَى قَبْرَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَارِفًا بِحَقِّهِ، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَجْرَ مَنْ أَعْتَقَ أَلْفَ نَسَمَةٍ، وَكَمَنْ حَمَلَ عَلَى أَلْفِ فَرَسٍ مُسْرِجَةً مُلْجَمَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ».

١٦. وَعَنْ أَبِي الْجَارُودِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لِي: «كَمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟» قُلْتُ: يَوْمٌ لِلرَّاكِبِ، وَيَوْمٌ وَبَعْضٌ لِلْمَاشِي. قَالَ: «أَفْتَأْتِيهِ

أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنْ أَرْبَعَةَ آلَافٍ مَلِكٍ عِنْدَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ شُعْتُ غُبْرًا يَكُونُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، رَئِيسُهُمْ مَلِكٌ يُقَالُ لَهُ مَنْصُورٌ، فَلَا يَزُورُهُ زَائِرٌ إِلَّا اسْتَقْبَلُوهُ، وَلَا يُودِّعُهُ مُودِّعٌ إِلَّا شَيَّعُوهُ، وَلَا مَرَضٌ إِلَّا عَادُوهُ، وَلَا يَمُوتُ إِلَّا صَلَّى عَلَى جَنَازَتِهِ وَاسْتَغْفَرُوا لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ».

١٠. وَعَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ لِي: «يَا مُعَاوِيَةُ، لَا تَدْعُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَخَوْفٍ؛ فَإِنْ مَنْ تَرَكَ زِيَارَتَهُ رَأَى مِنْ الْحُسْرَةِ مَا يَتَمَنَّى أَنْ قَبْرُهُ كَانَ عِنْدَهُ، أَمَا تُحِبُّ أَنْ يَرَى اللَّهُ شَخْصَكَ وَسَوَادَكَ فِيمَنْ يَدْعُو لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالْأَئِمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ».

١١. وَعَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ ﷺ تَحْضُرُ لَزُورِ قَبْرِ ابْنِهَا الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَسْتَغْفِرُ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ».

١٢. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ أَتَى الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَارِفًا بِحَقِّهِ، كَتَبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَعْلَى عِلِّيِّينَ».

كُلَّ جُمُعَةٍ؟». قُلْتُ: لَا، مَا آتِيهِ إِلَّا فِي الْجُمُعَتَيْنِ. قَالَ: «مَا أَجْفَاكَ، أَمَا لَوْ كَانَ قَرِيبًا مِنَّا لَا تَخْذَنَاهُ هِجْرَةً أَيْ مُهَاجِرُ إِلَيْهِ».

١٧. وَعَنْ أَبِي النَّمِيرِ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِنْ وَلَايَتَنَا عُرِضَتْ عَلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ فَلَمْ يَقْبَلْهَا قَبُولَ أَهْلِ الْكُوفَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ قَبْرَ عَلِيٍّ عليه السلام فِيهَا، وَأَنَّ إِلَى لُزْقِهِ لَقَبْرًا آخَرَ يَغْنِي قَبْرَ الْحُسَيْنِ عليه السلام، فَمَا مِنْ آتٍ يَأْتِيهِ فَيُصَلِّي عَنْدَهُ رَكَعَتَيْنِ أَوْ أَرْبَعَةً ثُمَّ يَسْأَلُ اللَّهَ حَاجَتَهُ إِلَّا قَضَاهَا لَهُ، وَإِنَّهُ لَيَحْفُ بِهِ كُلَّ يَوْمٍ أَلْفُ مَلَكٍ».

١٨. عَنْ بَشِيرِ الدَّهَّانِ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ زَارَ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام عَارِفًا بِحَقِّهِ فِي غَيْرِ يَوْمٍ عِيدٍ كُتِبَتْ لَهُ عَشْرُونَ حِجَّةً، وَعَشْرُونَ عُمْرَةً مَبْرُورَاتٍ مُتَقَبَّلَاتٍ، وَعَشْرُونَ غَزْوَةً مَعَ نَبِيِّ مُرْسَلٍ أَوْ إِمَامٍ عَادِلٍ».

١٩. وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ: جُعِلَتْ

فِدَاكَ، مَا أَذْنَى مَا لَزَائِرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام؟ فَقَالَ لِي: «يَا عَبْدَ اللَّهِ، إِنْ أَذْنَى مَا يَكُونُ لَهُ أَنَّ اللَّهَ يَحْفَظُهُ فِي نَفْسِهِ وَمَالِهِ حَتَّى يَرُدَّهُ إِلَى أَهْلِهِ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ كَانَ اللَّهُ أَحْفَظَ لَهُ».

٢٠. وَعَنْ زَيْدِ الشَّحَّامِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «زِيَارَةُ قَبْرِ الْحُسَيْنِ عليه السلام تَعْدِلُ عِنْدَ اللَّهِ عَشْرِينَ حِجَّةً، وَأَفْضَلُ مِنْ عَشْرِينَ حِجَّةً».

٢١. وَعَنْ صَالِحِ النَّيْلِيِّ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَنْ أَتَى قَبْرَ الْحُسَيْنِ عليه السلام عَارِفًا بِحَقِّهِ كَانَ كَمَنْ حَجَّ مِائَةَ حِجَّةٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله».

٢٢. وَعَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ لِمَوْضِعِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام حُرْمَةً مَعْلُومَةً، مَنْ عَرَفَهَا وَاسْتَجَارَ بِهَا أَجِيرٌ». قُلْتُ: فَصِفْ لِي مَوْضِعَهَا جُعِلَتْ فِدَاكَ. قَالَ: «أَمْسَحْ مِنْ مَوْضِعِ قَبْرِهِ الْيَوْمَ فَاْمَسَحْ خَمْسَةَ وَعَشْرِينَ ذِرَاعًا مِنْ نَاحِيَةِ رِجْلَيْهِ، وَخَمْسَةَ وَعَشْرِينَ ذِرَاعًا مِمَّا يَلِي وَجْهَهُ، وَخَمْسَةَ

وَعِشْرِينَ ذِرَاعاً مِنْ خَلْفِهِ، وَخَمْسَةَ
وَعِشْرِينَ ذِرَاعاً مِنْ نَاحِيَةِ رَأْسِهِ،
وَمَوْضِعُ قَبْرِهِ مِنْذُ يَوْمِ دُفِنَ رَوْضَةً مِنْ
رِياضِ الْجَنَّةِ، وَمِنْهُ مِعْرَاجٌ يُعْرَجُ فِيهِ
بِأَعْمَالِ زُورِهِ إِلَى السَّمَاءِ، فَلَيْسَ مَلَكٌ،
وَلَا نَبِيٌّ فِي السَّمَاوَاتِ إِلَّا وَهُمْ يَسْأَلُونَ
اللَّهَ أَنْ يَأْذَنَ لَهُمْ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ
الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَفَوْجٌ يَنْزِلُ، وَفَوْجٌ يُعْرَجُ».

٢٣. وَعَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ، عَنْ
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ
عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَا قَتِيلُ الْعَبْرَةِ، قُتِلْتُ
مَكْرُوباً، وَحَقِيقٌ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يَأْتِيَنِي
مَكْرُوبٌ إِلَّا أَرَدَهُ وَأَقْلَبَهُ إِلَى أَهْلِهِ
مَسْرُوراً».

٢٤. وَعَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ، قَالَ:
دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ فِي
مُصَلَّاهُ، فَجَلَسْتُ حَتَّى قَضَى صَلَاتَهُ،
فَسَمِعْتُهُ، وَهُوَ يُنَاجِي رَبَّهُ، فَيَقُولُ: يَا
مَنْ خَصَّنَا بِالْكَرَامَةِ، وَوَعَدَنَا الشَّفَاعَةَ،
وَحَمَلَنَا الرِّسَالَةَ، وَجَعَلَنَا وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ،
وَحَتَمَ بِنَا الْأُمَمِ السَّالِفَةِ، وَخَصَّنَا
بِالْوَصِيَّةِ، وَأَعْطَانَا عِلْماً مَا مَضَى، وَعِلْماً

مَا بَقِيَ، وَجَعَلَ أَفْنَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي
إِلَيْنَا، اغْفِرْ لِي وَلَا خَوَانِي، وَزُورَ قَبْرِ أَبِي
عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِينَ
أَنْفَقُوا أَمْوَالَهُمْ، وَأَشْخَصُوا أَبْدَانَهُمْ
رَغْبَةً فِي بَرِّنَا، وَرَجَاءً لِمَا عِنْدَكَ فِي
صَلَاتِنَا، وَسُرُوراً أَذْخَلُوهُ عَلَى نَبِيِّكَ
مُحَمَّدٍ ﷺ، وَإِجَابَةً مِنْهُمْ لِأَمْرِنَا، وَغَيْظاً
أَذْخَلُوهُ عَلَى عَدُوِّنَا، أَرَادُوا بِذَلِكَ
رِضْوَانَكَ، فَكَافَاهُمْ عَنَّا بِالرِّضْوَانِ،
وَكَأَلَاهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَاخْلَفَ عَلَى
أَهْلِيهِمْ، وَأَوْلَا دِهِمُ الَّذِينَ خَلَفُوا
بِأَحْسَنِ الْخَلْفِ، وَأَصْحَبَهُمْ وَانْكَبَهُمْ
شَرَّ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ، وَكُلِّ ضَعِيفٍ مِنْ
خَلْقِكَ وَشَدِيدٍ، وَشَرِّ شَيَاطِينِ الْإِنْسِ
وَالْجِنِّ، وَأَعْطَاهُمْ أَفْضَلَ مَا أَمَّلُوا مِنْكَ
فِي غُرَبَتِهِمْ عَنْ أَوْطَانِهِمْ، وَمَا أَثَرُوا عَلَى
أَبْنَائِهِمْ وَأَبْدَانِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَقَرَابَاتِهِمْ.

اللَّهُمَّ إِنَّ أَعْدَاءَنَا أَعَابُوا عَلَيْهِمْ
خُرُوجَهُمْ فَلَمْ يَنْهَهُمْ ذَلِكَ عَنْ
النُّهُوضِ وَالشُّخُوصِ إِلَيْنَا خِلَافاً
عَلَيْهِمْ، فَارْحَمْ تِلْكَ الْوُجُوهَ الَّتِي
غَيَّرَتْهَا الشَّمْسُ، وَارْحَمْ تِلْكَ الْخُدُودَ

الَّتِي تَقَلَّبَتْ عَلَى قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَارْحَمَ تِلْكَ الْعُيُونَ الَّتِي
جَرَتْ دُمُوعُهَا رَحْمَةً لَنَا، وَارْحَمَ تِلْكَ
الْقُلُوبَ الَّتِي جَزَعَتْ وَاحْتَرَقَتْ لَنَا،
وَارْحَمَ تِلْكَ الصَّرَاخَةَ الَّتِي كَانَتْ لَنَا.
اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَوْدِعُكَ تِلْكَ الْأَنْفُسَ
وَتِلْكَ الْأَبْدَانِ حَتَّى تُرَوِّيهُمْ مِنَ
الْحَوْضِ يَوْمَ الْعَطَشِ...».

ثانيا: البُعدُ الولائي:

يمتاز يوم الأربعاء بغلبةِ دوافع
المواساة لرسول الإنسانية وآله الكرام،
ولصاحب العصر والزمان. وكذلك،
فإنَّ دافعَ التأثُّبِ بالسبايا ومسيرتهم من
خلال المشي على الأقدام صوب
كربلاء المقدَّسة، حيث مرَّ قد
الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ والشهداء معه. ولعمري،
فإنَّ هذا الفعلَ الصادحَ بالولاء هو
تأكيدٌ للولاء إلى الله ورسوله والمؤمنين
﴿الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾، إنَّ الزيارة
الأربعينية ومواكبها هي حركة ولاء

كبرى من خلالها يعلن الشيعة عن
عقائدهم وتلاحمهم مع آل البيت
النبوي. وقد قال الامام الخميني في هذا
الصدد «ان المهم في المجالس والثناء
والمواكل هو البعد السياسي لهذه
الادعية وهذا التوجه الى الله وتتركز
انظار الناس الى نقطة واحدة وهدف
واحد وهذا هو الذي يعبيء الشعب
باتجاه واحد وغاية اسلامية فمجلس
الغزاء لا يهدف الى تحقيق البكاء على
سيد الشهداء والحصول على الاجر
وطبعا هذا حاصل وقائم ولكن الاهم
هو البعد السياسي للامر» وقال الامام
الخميني «لو كان هؤلاء يعلمون
حقيقة الامر ويدركون اهمية هذه
المجالس والمواكب لما قالوا عنا الشعب
البكاء» وقال الامام الخميني «لو لم
تكن عاشوراء ولولا توضيحات ال
الرسول لتمكن طواغيت ذلك العصر
من تضييع اثار بعثة النبي الاكرم
 وجهوده الشاقة

ثالثاً: البُعدُ الوجدانيُّ:

مراسمُ الأربعين ليست فقط إظهاراً للحزن، إنّما هي انفجارٌ للأسى، وجريانٌ لأنهار الدموع، وحالةٌ فريدةٌ من تَفَطَّر القلوب التي تَغْلِبُ على المشاركين، بحيثُ تَمْنَعُ عليهم الكلامَ والنَّظَرُ في الوجوه. ويكفي أنْ يحضر معنى الذكرى حتّى يهيمَ المشاركون على وجوههم، غيرَ قادرين على التماسُكِ وامتلاكِ النَّفسِ عن التصرّفات البريئة الصادقة الناضجة بالحزن والأسى. بل أكثر من ذلك، يكفي أنْ تُلقِي نظرةً على المجاميع الموالية لآل بيت النبيّ في أقطار الأرض، لتُدركَ أنّ مشاعرَ الأسى على الحسين عليه السلام تُهيمنُ على جميع الشرائح والأعمار، ممزوجةٌ بمشاعر الحسرة على عدم التمكن من الالتحاق بركب «المشاية».

هي أكبر ظاهرة للتعبير عن الوجدان الشيعيِّ، وتلك المواكب التي تجسّد الولاء، وتعكس القدرة

والاستعداد على التضحية والعطاء والبيعة لآل البيت عليه السلام، ففي الأربعين يظهر الشيعي العراقي وجدانه الطوعي بإفناق ماله وما يملكه وبيته لأجل الحسين عليه السلام بحبّ عالٍ، وهم يرددون «هلا بزوّار الحسين». ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾.

وابرز الاثار الوجدانية للزيارة هي ١ - لقد وجه النبي والائمة نحو احياء الزيارات بكل الطرق المشروعة لانها تعمق الفكر السياسي والاجتماعي وهذا ما نجده في المسيرة الربانية التي تقام من قبل المواكب وقد قال العلامة محمد مهدي شمس الدين في هذا الصدد «لقد وجه ائمة اهل البيت شيعتهم نحو الزيارة للنبي وللائمة السابقين عليهم لخدمة هدف كبير هو ابقاء الصلة بين الاسلام الحي وبين الانسان الشيعي لئلا يتحول الاسلام في ذهنه الى مجرد ممارسات طقسية وفقه ميت» وقال

ومبينين لهذه الخصال السامية وهم
ينادون «هلا بزوار الحسين».

خامساً: البُعد الاجتماعي:

خَرَجَ الحسينُ إلى كربلاء وكانت
نواة رُكْبِه أسرته وأبناءؤه وإخوته
وأُسْرُهُم، وكذلك بنو عمومته،
وبعضُ الأصحاب كان مع عائلاتهم.
فكانت الأسرة كلها منخرطةً في
المواجهة، لكل فردٍ وظيفته، وكلُّ قام
بدوره وأدّى وظيفته، ومواكب
الزائرين صار ينضوي فيها أفرادُ
الأسرة، وحتى العشائر وأبناء القرى
والمُدن، وبإمكانك ملاحظة ذلك من
خلال قراءة أسماء المواكب التي تَفُقدُ
على الحضرة الشريفة والهيئات المقيمة
للعزاء والمضائف المنتشرة على جوانب
طُرُقِ «المشاية».

ومن طريف ما يمكن الإشارة إليه
إلى وجود الكشّافين الذين يكمنون
لمواكب المشاية من أجل اصطیاد
بعضهم، لكن لغرض اصطحابهم إلى

شمس الدين «ان أئمة اهل البيت حين
جعلوا من الزيارة مؤسسة فكرية -
سياسية - اجتماعية ارادوا ان يجعلوا
الانسان الشيعي على صلة حية ومباشرة
بمنابع اسلامه في الفكر والنظرية في
التطبيق والممارسة» وقال «ان زيارة
الاربعةين مظهر لثورة الحسين في
الوجدان الشيعي»

رابعاً - البُعد القيمي:

إنَّ ثورة الحسين كانت ثورة
الإصلاح على الانحراف والفساد،
والعدالة على الظلم، والعبودية لله
وحده على عبودية الجاه والمال
والسلطان والولادة والحكام والمستبدّين
الظالمين، ثورة الإيثار على الاستئثار،
والعطاء على المنع والحرمان، ثورة
الوفاء والالتزام على الخذلان والغدر،
ثورة الاستقامة والثبات على
الانحراف والتنقل من خندقٍ إلى
خندق... وأهل الأربعين هم الذين
برزوا إلى المشهد، متسلّحين بهذه
القيم، ومترجمين لهذه الفضائل،

اليوتهم ومضاربهم لتمكّن العائلة من خدمتهم بما يليق بمعاني العشق والحبّ. ومع ذلك، فإنّهم لا يتوقّفون عن إبداء الاعتذارات عن تقصيراتهم، وإظهار خوفهم من ألا يكونوا لائقين أو ليسوا بمستوى «مسؤوليّة هذه الخدمة». ومّا ينبغي بيانه، هو أنّ الكثير من العائلات الموالية من أنحاء العراق وإيران ولبنان والبحرين وغيرها، صاروا يحجزون لأنفسهم دوراً في التجنّد لخدمة الزوّار، وفتح المضائف، وبذل الأموال وتخصيص الميزانيات في سبيل نيل شيء من هذا الشرف.

سادساً - البعد السياسي:

لا يخفى أنّ حركة الحسين (عليه السلام) في سبيل الإصلاح في أمة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كانت ثورةً كبيرةً وانعطافاً مهماً ونهضةً حاسمةً في وجه السلطة القاهرة المستبدّة الظالمة، وقد انتهت إلى ما لا مناصّ منه من المآلات التي تصير إليها الثورات، من تقويض دعائم

وهذا البعد لأهميته وأثره في ترسيخ ثقافة المنهج الثوريّ في التشيع ورفضهم الظلم ومحاربتهم الانحراف وتصلبهم في الدفاع عن العقيدة فقد حاول الغرب وعبر التاريخ أن يحارب الشعائر الحسينيّة، وحاولوا بشتّى الطرق ثني الشيعة في العراق والعالم عن التلاحم مع المنهج الثوريّ من خلال المنع والتشويه للشعائر،

وبدون أدنى جهد يمكن أن نفهم
أنَّ الحركةَ الحسينيةَ هي حركةٌ سياسيَّةٌ
بكامل ميزاتها، من رفض البيعة... إلى
عودة الموكب الإلهي الحسيني إلى
المدينة، مروراً باللمحة الكربلائية، إلى
موكب السبايا في الطريق والمحطّات،
إلى الخطبِ الزينبيَّة والسَّجَّادِيَّة
القاصعة في قصور الظالمين في الكوفة
والشام.

وما يفيض بالدلالات السياسيَّة
اليوم هو مناسبة الأربعين، وما يحضُرُ
فيها من الرايات الموالية للحقِّ، والتي
تفرز الولاءات والعداوات، وتصنّف
الجهات والكيانات الفاعلة في عالم
اليوم. من الحشد الشعبي المقدّس
وفصائله وقادته، إلى الجمهوريّة
الإسلاميّة والولي الفقيه والقادة، إلى
المقاومة الإسلاميّة في لبنان وراياتها
وقائدها الأمين وشهادتها، إلى رايات
اليمن والبحرين وفلسطين وأفغانستان.
وأكثر من ذلك، فللرائي للمشايّة في
طريق يا حسين أن يرى صورَ شهداء

وإدخال العادات السلبيّة، وإثارة
الفتن، وإدخال ما ليس من الدين فيه.
أما يكفي في علمنا اليوم أن المنهج
الثوريّ الحسيني كان له الدور في إنتاج
ثورة الإمام الخميني وصدور فتوى
الجهاد الكفائي، وتأسيس الحشد
الشعبيّ، يوم انطلقت رايات الحسين عليه السلام
مكتوب عليها وعلى الخناجر الشيعة
«هيهات منّا الذلّة»، وانطلقت معها
المواكب الحسينيّة ساندة وداعمة على
طول الخطّ الجهاديّ.

أما يكفي أن شيعة اليوم لهم
جغرافية سياسية تمتدّ من إيران إلى
العراق وسورية ولبنان واليمن، تغيّر
في المعادلات والموازنات، وتجعل من
الشيعة قطباً مهماً يقف بكلّ قوّة ضدّ
القطبية الأحادية التي تتحكم بالعالم
وتفرض هيمنتها.

هذا المنهج حرر الشيعة من الظلم
والاضطهاد والتهميش ومصادرة
الحقوق وقتل علمائهم ورجالاتهم
ومحاربة عقيدتهم.

ساحات محور المقاومة على الأعمدة
المرقمة على جوانب الطرقات، ويمكن
قراءة اللافتات المنصوبة ومضامينها،
لنعرف إلى أيّ مستوى بلغ التماهي بين
المناسبة وبين السياسة.

الثّوار، وأيقونة الأطهار... كان كذلك
وما زال ولسوف يبقى كذلك، إلى أن
يأذن الله لحفيده بالخروج ليملاً الأرض
كلّها بـ «يا لثارات الحسين» قسطاً
وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

وإذا أضفنا الفعاليات والأنشطة
التي تواكب المناسبة، من الندوات
والمحاضرات والمسابقات والمؤتمرات،
ومن ضمنها مؤتمر نداء الأقصى،
لأدركنا مدى ما للسياسة والقضايا
الناعمة والمحورية من حضور في هذه
التظاهرة السنوية.

في الأربعين، اليوم، ترى كلّ شيعة
الحسين (عليه السلام) من جميع أقطار الأرض
وجهات العالم، ترى المرجعيّات
المتنوعة والتيّارات المختلفة، وأبناء
المدارس والألوان واللغات على تباينها
منصوبة في مناسبة الأربعين.

وترى، كذلك، أبناء العراق على
اختلافهم، من عرب وكُرد وآشوريين
وايزيديين وتُركمان، شيعةً وسنةً
ومسيحيين وغيرهم متلاحمين في خدمة
الوافدين لزيارة المولى أبي عبد الله (عليه السلام).

وأيضاً تجدد تلاوين الضيوف
والزوّار والمشاركين من جميع الأقطار،
من الأحرار المسلمين، على اختلاف
مذاهبهم، وغير المسلمين، من قارّات
العالم منصهرين في مسيرة الحسين (عليه السلام)،
وذائبين في المعاني الحسينية.

سابعاً - لُبْعُدُ الْوَحْدِيُّ:

إنّ الحسينَ هو رمز الإنسانية ورائد
قيمها النبيلة، وكانت ثورته من أجل
تحقيق أهدافها السامية، وبذلك نفسه
وأبناءه وصحبه في سبيل تجسيد
معانيها النقيّة الصافية، وكانت ثمرة
نهوضه تحقيقاً لمُثلها العليا.

ولم يكن الحسين محدوداً بإطار ضيق
أبدأ، إنّما هو نبراس الأحرار، وقدوة

الهائل هو المهديّ ﷺ، وبوصلة هذا المسير هو الإسلام المَحْمَدِيّ الحُسَيْنِيّ المَهْدَوِيّ «الإسلام المَحْمَدِيّ الأصيل»، ووجهته إلى الله، وخلاصته «لا إله إلا الله ولا نعبدُ إلاَّ إِيَّاه»... حتَّى تُسَلِّمَ رايةَ الحسين، راية العدل الإلهي، إلى حفيده المهديّ ﷺ.

كلّ تلك القيم التي تتضمَّنُها الزيارة لا يمكن أن يكتب لها النجاح لولا المواكب والمضائف والكرم العراقيّ، وهم يفتحون قلوبهم قبل بيوتهم بكلمة: «هلا بزوار الحسين».

المحور الثاني: - نبذة عن تاريخ المواكب في العراق:

منذ أن سقط دم الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه على غبراء كربلاء، وهم يرفعون راية الرفض بوجه الظالمين أصبحت كربلاء قبلةً للثوار، وعاشوراء مشعلاً ينير دروب الثائرين.

ومنذ ذلك اليوم انطلقت الشعائر

بل حتَّى الأنشطة والفعاليّات المُرافقة للمناسبة، التي تعني قضايا الشعوب، لا سيَّما الشعب الفلسطينيّ المظلوم، فعاليّات مواجهة الحرب على القرآن الكريم كتدنيسه وتحقيره وحرقه، وعلى القيم، كمحاولات تفكيك الأسرة والشذوذ والرذيلة والإباحية، ترى فعاليات طرح وسبل مواجهات هذه التحدّيات العالميّة في صلب هذه التظاهرة العظيمة.

ثامناً: - بُعدُ القوّة:

إنّ مسيرة الأربعين هي تجمع بشريّ تاريخيّ هائل، ليس له نظير، وهو لا يحصل لمرة يمتية، إنّما يتكرّر في كلّ عام، بل هو يتعاضد قوّة بزيادة المشاركين، واتّساع رقعة التنوّع، واشتداد فعاليّات المناسبة، وسعة التغطية الإعلاميّة والدعائيّة والخبريّة والتوثيقية والبحثية.

إنّ سيّد هذه المناسبة هو الحسين بن عليّ عليه السلام، وقائد هذا المحيط البشريّ

الثورة التي تهدد الطغاة والمتسلطين، فسعوا جاهدين لطمس كل أثرٍ يمت بصلة لها، وفي كل محاولة كان ذلك الصوت الهادر يزداد رسوخاً في قلوب الجماهير، ويهدد عروش الطغاة (هيئات منّا الذلة).

نعم لقد أبى الله لهذا الصوت إلا علواً، كما قالت الحوراء زينب: «... وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ أَنَاسٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، لَا تَعْرِفُهُمْ فَرَاغَةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَهُمْ مَعْرُوفُونَ فِي أَهْلِ السَّمَاوَاتِ أَنَّهُمْ يَجْمَعُونَ هَذِهِ الْأَعْضَاءَ الْمُتَفَرِّقَةَ فَيَوَارِثُونَهَا، وَهَذِهِ الْجُسُومَ الْمُضَرَّجَةَ، وَيَنْصِبُونَ لِهَذَا الطِّفِّ عِلْماً لِقَبْرِ أَبِيكَ سَيِّدِ الشُّهَدَاءِ، لَا يَدْرُسُ أَثَرُهُ، وَلَا يَعْفُو رَسْمُهُ عَلَى كُرُورِ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ، وَلَيَكْتَهِدَنَّ أَيْمَةُ الْكُفْرِ وَأَشْيَاعُ الضَّلَالَةِ فِي مَحْوِهِ وَتَطْمِيسِهِ، فَلَا يَزْدَادُ أَثَرُهُ إِلَّا ظُهُوراً، وَأَمْرُهُ إِلَّا عُلُوّاً».

أولاً: فلسفة الثورة:

احتلت ثورة الحسين عليه السلام الذروة في

الولائية التي مثلت انعكاساً لهذا الرفض، وامتداداً لتلك الثورة، وبقيت دفقات الولاء التي تطلقها هذه الروح هي التي تعطي للثورة روح التواصل بينها وبين الأجيال، وتصوّر المفاهيم التي ثار من أجلها الإمام الحسين عليه السلام، وصارت الجماهير على امتداد التاريخ تزحف يوم عاشوراء إلى كربلاء لتجدد البيعة للإمام الحسين عليه السلام؛ لأنها وجدت فيه أباً للأحرار، ورمزاً للثوار.

لقد ترسخت ثورة الإمام الحسين عليه السلام في قلوب وعقول الجماهير جيلاً بعد جيل، وبقيت مثلاً لأسمى آيات الكرامة والإباء، ولا زالت وستبقى الخطر الأكبر الذي يرعب الطواغيت في كل العصور، ويقض مضاجعهم؛ لأن منبع هذه الثورة وأساسها هو تجسيد كرامة الإنسان في الأرض، وإقامة العدل والانتصاف من الطغاة والمتجبرين، وإرساء مبادئ الدين الإسلامي الحنيف.

فكان من الطبيعي أن تُحارب هذه

ثانياً: النبي 'يقيم أول ماتم على الحسين:

تقول المصادر التاريخية: إن أول من أقام مأتماً على الإمام الحسين عليه السلام هو جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد أحصى العلامة الأميني عشرين مأتماً أقامها النبي صلى الله عليه وآله على سيّد الشهداء أبي عبد الله عليه السلام، وقد وثّق كلّ ماتم بأسانيد عديدة من كتب الصحاح والأحاديث لأهل السنّة باسطاً البحث عن صحّة أسانيدھا من كتب الجرح والتعديل لديهم، منها ستة ماتم في دار أم سلمة، وثلاثة ماتم في دار عائشة، وماتم في دار زينب بنت جحش، ومأتمين في حشد من الصحابة، وماتم في داره صلى الله عليه وآله وماتم في دار أمير المؤمنين عليه السلام.

إذن فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله أول من بكى على سبطه الإمام الحسين عليه السلام، وحضّ على ذلك، وكذلك الأئمّة الهداة عليه السلام ابتداءً بأمر المؤمنين عليه السلام وحتى الإمام المهدي عليه السلام، ولهم لأجله أحاديث كثيرة في فضل زيارة

ذاكرة التاريخ وعقول الأجيال، وأصبحت مثلاً للتضحية والفداء؛ لمصداقيتها وشرعيتها، يقول «عبّاس محمود العقّاد»: (مثل - أي الحسين عليه السلام - في حلّة من النور تخشع لها الأبصار، وباء بالفخر الذي لا فخر مثله في تواريخ بني الإنسان، وحسبه أنه وحده في تاريخ الدنيا الشهيد ابن الشهيد في مئات السنين).

إن خروج الحسين عليه السلام داعياً بحقيقة هدفه بعد أن نكص أغلب المسلمين خوفاً يسجّل أول تحدٍ للطغاة، وأول إنموذج ثوريّ في تاريخ المسلمين، فتحول مقتله إلى شهادة، وشهادته إلى شعلة غرست وجداً مستمراً من النضال والتضحية في سبيل المبدأ، وكونت غضباً ثورياً لا يخمد أواره، ولا تخفت فورته، وقد تجلّى في الثورات التي تعاقبت بعد ثورة الحسين عليه السلام والشعائر التي انبثقت منها وتطوّرت بموجها، واستمدّت منها مقوماتها واستمراريتها.

رابعاً: المختار:

كان المختار بن أبي عبيد الثقفي قائد الثورة ضدّ الأمويين يعقد المآتم في داره بالكوفة على الإمام الحسين عليه السلام فيقام الندب، وتتحرك المشاعر التي تتحول إلى غضب يدفعهم ويخصهم على الأخذ بثأر الحسين عليه السلام من قاتليه، وكان الشيعة الأوائل يجتمعون حول قبر الحسين عليه السلام ويظهرون الأسى والندم ويقدمون العزاء والسلوى لأهل البيت عليه السلام

فكانت هذه المراسم هي شرارة الثورات والانتفاضات ضدّ الظلم والانحراف، وقد استمدت منها قوتها وحيويتها، وتوالت المجالس الحسينية، فكان الشيعة في تلك السنوات يجتمعون في شهر محرم من كل عام في بيت من بيوت الأئمة عليه السلام أو في بيت واحد من أنصارهم للبكاء على الحسين عليه السلام واستذكار يومه الدامي، حيث ينشد أحد الشعراء قصيدة في رثاء الحسين وتقديم عزاء لأهل

الحسين عليه السلام والبكاء عليه، والدعاء لزوّاره، والحض على إقامة المآتم من خلال وصاياهم عليه السلام لأصحابهم. ولا يمكن ذكرها هنا لكثرتها فمن أرادها فليراجعها من مصادرها في ذلك.

ثالثاً: التوابون:

أمّا أصداء ثورة الحسين عليه السلام وإقامة الشعائر الحسينية من قبل الجماهير فإنّ المصادر التاريخية تفيد بأنّ التوابين الذين قاموا بأول حركة ثورية ضدّ الحكم الأموي بعد ثورة الحسين عليه السلام كان شعارهم (يا لثارات الحسين)، فأصبح هذا الشعار هتافاً جماهيرياً تطلقه آلاف الحناجر بوجه السلطنة الأموية، وأخذ يكبر يوماً بعد يوم، فشكّل أول نواة لإطلاق هذه الشعائر، ولم تنفع أساليب القمع التي استخدمتها الأمويون لإبادة هذه الثورة في إسكات هذا الشعار الذي صار شعاراً للعديد من الثورات التي تلت ثورة التوابين.

البيت عليه السلام ثم أخذت هذه المجالس بالاتساع.

خامساً: أوّل المقاتل في المآتم الحسينية

في القرن السابع للهجرة دخلت قراءة مقتل الحسين عليه السلام لابن نما الحلي، ثم السيد ابن طاووس ضمن منهاج المجالس، وهذان المقتلان هما من أوائل المقاتل التي تتحدث تفصيلاً عن المآسي الدامية لواقعة كربلاء، وكان القراء يقرؤون المقتل بصوت شجي يستدرّ دموع المستمعين.

سادساً: الشعائر في العصرين الأموي والعباسي:

مرّت المجالس الحسينية بأدوار شتى على امتداد تاريخها، وتعرّضت لظروف قاسية؛ نتيجة السياسات المتعاقبة، فكانت السلطات الأموية تمارس أقصى أساليب القمع والاضطهاد ضدّ مقيمي هذه المجالس

مما اضطر الشيعة لإقامتها خفية خوفاً من القتل أو الاعتقال.

وعندما قام العباسيون كانوا قد روجوا لدعوتهم على أساس الأخذ بالثأر للإمام الحسين عليه السلام من بني أمية، وكانت دعوتهم للرضا من آل محمد عليه السلام فاستغلّوا نقمة المسلمين، وسخطهم على الأمويين، نتيجة التنكيل والاضطهاد الذي مُورس ضدّهم وما إن اعتلوا العروش حتّى نكصوا على أعقابهم؛ لأنهم وجدوا أنّ ثورة الحسين عليه السلام لم تكن ضدّ الأمويين فحسب، وإنّما كانت ضدّ كلّ الظالمين، وفي كلّ العصور فأصبح اسم الحسين عليه السلام يقضّ مضاجعهم، ويهدد مصالحهم بصورة مباشرة، وبنفس الأسلوب الذي هدد به مصالح بني أمية، فعمدوا إلى محاربة هذا الاسم، ومداهمة أيّ بيت أو مجلس يذكر فيه هذا الاسم، والتنكيل بمن فيه، فمرّت هذه الشعائر بأقصى من الظروف السابقة، وكانت حقبة المتوكّل العباسي

أقسى فترة مرّت بها الشعائر الحسينية؛ حيث أمر بهدم قبر الحسين (عليه السلام) والتنكيل بزوّاره، وممارسة أشدّ العقوبات بحقّهم.

سابعاً: في عصر البويهيين:

وإذا كان الشيعة في تلك العصور لم يستطيعوا أن يعبروا عن حزنهم العميق بمأساة كربلاء تعبيراً كاملاً فإن الظروف اختلفت عليهم، ومال ميزان القوى لصالحهم فيما بعد، فقد أهلك الله تلك الحكومات، واستطاع الشيعة لأول مرة من إقامة العزاء الحسيني بشكل كامل وعلمي في بغداد، حيث خرج الناس إلى الشوارع، وأغلقت الأسواق، ونصبت المآتم، ونظّمت المواكب، ولُبس السواد، ووضعت الجرار لسقي الماء، ثمّ سار الناس حفاة الأقدام، حاسري الرؤوس إلى كربلاء لزيارة قبر الإمام الحسين (عليه السلام)، وكذلك فعل أهالي كربلاء حتّى التقوا عند قبر سيّد الشهداء (عليه السلام).

فأقاموا مواكب العزاء بشكل كامل وعلمي، وكان ذلك في يوم عاشوراء من عام (٣٥٣هـ / ٩٦٣م) في أيّام معزّ الدولة البويهية الذي كان أوّل من جعل مراسم العزاء الحسيني عادةً تتبع سنوياً في بغداد.

وكانت هذه الفترة من أهمّ الفترات في تاريخ نشوء وتطوّر الشعائر الحسينية؛ لأنها أقيمت لأول مرة بشكل علمي، فقد أصبح الطريق معبداً أمام الشيعة لإعلان شعائرهم بدون رقيب، حيث كانت تمارس قبل ذلك بشكل سرّي ومحدود.

ثامناً: تنوع الأدوار:

ما إن جاء السلاجقة الأتراك حتّى أعلنوا الحرب على هذه الشعائر، وصار الشيعة يتخذون احتياطاتهم لإقامة العزاء الحسيني، غير أنّ الوضع تغيّر عند مجيء الصفويين إلى السلطة؛ إذ أعطوا للشيعة مطلق الحرية في ممارسة شعائرهم، ولكن ما إن جاء

ووضعت الجرار لسقي الماء، ثمّ سار الناس حفاة الأقدام، حاسري الرؤوس إلى كربلاء لزيارة قبر الإمام الحسين (عليه السلام)، وكذلك فعل أهالي كربلاء حتّى التقوا عند قبر سيّد الشهداء (عليه السلام).

العثمانيون واستلموا مقاليد الحكم حتى أصدرُوا أوامرهم بمنع إقامة العزاء الحسيني فاضطر الشيعة إلى إقامة مجالس العزاء في البيوت بصورة سرّية بالرغم من المنع الذي فرضته السلطات العثمانية، والعقاب الشديد الذي ينتظرهم جرّاء إقامتهم لهذا العزاء.

تاسعاً: غزو الوهابيين:

وحينما غزا الوهابيون مدينة كربلاء ذلك الغزو البربري الوحشي عام (١٨٠٢م) واستباحوها قتلاً ونهباً وتدميراً، وأحرقوا المرقد المقدّس بعد أن سرقوا كلّ ما فيه من كنوز ونفائس، وقتلوا كلّ من وجدوه فيه، حتّى وصل عدد القتلى إلى أكثر من خمسمائة شخص، كانت صدور الشيعة موهرة جرّاء المظالم التي يتعرّضون لها، والتكتم الشديد على إقامة شعائهم، فزاد ذلك الحادث الأليم الذي أعاد مأساة كربلاء عليهم مرّة ثانية من

حزنهم وغضبهم وتمسّكهم بالشعائر الحسينية، فأفرغوا فيها ما اعتمل في صدورهم من غضبٍ في خطبهم وقصائدهم ومراثيهم التي امتزجت بشعائر العزاء الحسيني فألهبت حماس الأهالي في الدفاع عن أرضهم ومقدّساتهم، وما إن أعاد الوهابيون الكُرّة عام (١٨٠٧م) حتّى تصدّى لهم أهالي كربلاء وطرّدوهم بعد أن تحصّنوا تحصيناً منيعاً ردّوا به هجمات الوهابيين، واستبسلوا في الدفاع عن أرضهم المقدّسة.

عاشراً: داود باشا:

كان الوالي العثماني على العراق داود باشا والذي حكم من (١٨١٧ - ١٨٣١) من أشدّ الولاة تضييقاً على الشيعة، وقد شدد من منعه إقامة العزاء الحسيني، وقد اضطر الشيعة آنذاك إلى إقامة مجالس التعزية في السرايب بعيداً عن العيون والأسماع، وقد عرف في ذلك الوقت الشاعر

الخطيب محمد نصّار النجفيّ الذي نظم كثيراً من قصائد الندب والرثاء التي ألّقاها وأنشدّها بنفسه في المجالس الحسينيّة، وقد بقيت قصائده التي كتبها بالفصحى والعامية تتداول في مجالس العزاء الحسينيّ من قبل القراء والخطباء إلى الآن.

الحادي عشر: بعد المماليك:

بعد الاطاحة بالمماليك وسقوط داود باشا تولّى الحكم علي رضا الذي تطلبت سياسته في ذلك الوقت استمالة الشيعة بعد عهود القهر والتسلط التي مارسها من سبقه عليهم، فكانت هناك فسحة لإقامة الشعائر الحسينيّة، ممّا أعطى دافعاً قوياً لتطوّرّها وانتشارها فامتدّت إقامة المجالس الحسينيّة بعد ذلك إلى المساجد والمدارس الدينيّة وأضرحة الأئمّة عليهم السلام، وفي ذلك الوقت نشأت مواكب المسيرات الشعبية (اللطم)، وكان أوّل موكب هو للشيخ محمد باقر أسد الله المتوفّي سنة

(١٨٤٠) في الكاظمية. أمّا في كربلاء فإنّ أوّل من أقام موكباً (للطم) كان بأشراف آية الله الشيخ محمد جواد البلاغيّ، وعنه أخذت وتوسّعت إلى ما هي عليه الآن.

واستمرّت مجالس العزاء والمواكب، وبقيت الشعائر الحسينيّة تمارس بعد حكم الوالي علي رضا، إذ كان الولاة بعده على خطّه حتّى جاء مدحت باشا الذي حاول منع هذه الشعائر، ولكن محاولته باءت بالفشل، فقد ترسّخت هذه الشعائر، وأخذت طابعاً جماهيرياً، وخاصّة في المدن المقدّسة (النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية) فإلى جانب مجالس التعزية، أقيمت مواكب اللطم وضرب الزنجيل والتشييه - أي التمثيل واقعة الطف ومقتل الإمام الحسين عليه السلام.

الثاني عشر: أوّل حسينيّة:

في عام (١٨٧٦م) بُنيت أوّل حسينيّة في الكاظمية، وهي الحسينيّة

الحيدرية، وفي كربلاء تمّ بناء أوّل
حسينيّة عام (١٩٠٦م)، ثمّ تعددت
الحسينيات في المدن المقدّسة،
واستمرّت مواكب العزاء الحسينيّة
خلال الاحتلال الإنكليزيّ للعراق،
وبعد تأسيس المملكة العراقيّة عام
(١٩٢١) أعلنت الحكومة العراقيّة يوم
عاشوراء عطلة رسمية في عموم
العراق لأوّل مرّة، وسمحت بإقامة
مجالس العزاء والشعائر الباقية.

ولكنّ مع بداية كلّ محرّم كانت
الانفعالات تشتدّ مع اشتداد مراسيم
العزاء الحسينيّ الذي يتحوّل إلى
تظاهرة ضدّ الظلم، فكانت السلطات
بدورها تحاول السيطرة على مواكب
العزاء ومنع البعض منها، واتخاذ
إجراءات صارمة ضدّ خطباء المجالس
الحسينيّة الذين يرفعون أصواتهم
منددين بالظلم.

الثالث عشر: محاولة وفشل:

في عام (١٩٢٨) في العهد البريطانيّ

حاولت السلطات منع الشعائر
الحسينيّة لكنّ الجماهير التي تعودت
حناجرها على الهتاف يا حسين كسرت
طوق المنع وخرجت الجماهير
والمواكب لتؤكد أنّ ثورة الحسين (عليه السلام) لم
تكن مجرد معركة بين فئتين في انعزال
عن المجتمع، بل إنها كانت تمثّل رفضاً
قاطعاً وتحدياً لكلّ أنواع الظلم
والاستبداد، وموقفاً ثورياً أعاد إلى
الإنسان كرامته المهذورة، فكانت هذه
الشعائر تزيد مبادئ الثورة رسوخاً في
الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ.

وبعد سلسلة من المحاولات
اليائسة في العهد الملكيّ للتضييق على
الشعائر الحسينيّة عادت مواكب العزاء
عام (١٩٥٨)، وفي عام (١٩٦٨)
أظهرت السلطات تسامحاً تجاه العزاء
الحسينيّ في محاولة لاستمالة الجماهير
واحتواء مشاعرهم، لكنّهم بعدها بدأوا
يضيقون الخناق تدريجياً في محاولات
دنيئة لطمس الشعائر الحسينيّة، وتقيد
حركتها، ومراقبتها، وتحديد مدّة اللطم

في المواكب، وكذلك تحديد مكبرات الصوت التي تنصب في الحسينيات ومواكب العزاء، كما كانت هناك محاولات لتمرير شعاراتهم البغيضة من خلال الشعائر الحسينية.

الرابع عشر: في عهد الحكم الصادمي:

وفي عام (١٩٧٥) منعت السلطات البعثية جميع المواكب الحسينية من القيام بشعائرها غير أنّ المواكب في النجف الأشرف ضربت القرار البعثي عرض الحائط وخرجت بعد منتصف الليل من ليلة العاشر من المحرم إلى الصحن الحيدري الشريف لإداء مراسيم العزاء، فحصلت مواجهات مع السلطة، تمّ خلالها اعتقال عدد من الأشخاص، وفي العشرين من شهر صفر من العام التالي قامت السلطة البعثية بمنع مسيرة السير على الأقدام من النجف الأشرف إلى كربلاء المقدسة لزيارة الأربعين غير أنّ

الجماهير تحدّت السلطة فخرج الآلاف وواصلوا مسيرهم إلى كربلاء وهي تهتف يا حسين.. يا حسين..

وتكرر المنع في العام التالي، ولكن الجماهير أبت إلا أن تقيم هذه الشعيرة المقدسة، فخرجت تظاهرة عارمة من مدينة النجف الأشرف وهي تهتف: «لو قطعوا أرجلنا واليدين نأتيك زحفاً سيدي يا حسين»، وقد أحيطت هذه التظاهرة بالجنود والدبابات وأفراد من الجيش الشعبي، وعندما وصلت إلى منطقة خان النصّ على طريق كربلاء اصطدمت بمجموعة من الجنود التي حاولت أن تمنع التظاهرة من مواصلة مسيرتها، وقد سقط عدد من القتلى والجرحى، وتمّ اعتقال مئات من الأشخاص، وصدرت بحق عدد كثير منهم عقوبات بالإعدام، كما تمّ قتل بعض المعتقلين تحت التعذيب.

وبالرغم من الاصطدامات الدموية تلك فقد نزلت مواكب النجف

الأشرف مرة أخرى إلى صحن الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، وقامت بمراسيم العزاء، وفي السنوات التالية اتخذت السلطة البعثية إجراءات صارمة وقمعية مشددة لمنع الموكب والضغط عليها وتقييد حريتها في الحركة، حتى تم منع جميع أنواع الشعائر التي تقام عادة في شهر محرم وصفر في كل عام سنة (١٩٨٠) وبدأت السلطة باعتقال عدد كبير من مقيمي الموكب والخطباء والشعراء والرواديد، وإعدام الكثير منهم كما قامت بإغلاق الحسينيات والمدارس الدينية.

الخامس عشر: فجر الموكب

أخيراً انتهت هذه الفترة المظلمة التي كانت أشد فترة عاشتها الشعائر الحسينية على امتداد تاريخها عام (٢٠٠٣) بسقوط الصنم الصدامي البعثي فعاتت الحناجر العاشقة والقلوب الواهية التي عشقت الحسين عليه السلام تهتف باسمه لتؤكد للتاريخ أن هذه الشعائر التي استمدت

من ثورة سيد الشهداء عليه السلام ديمومتها واستمراريتها لن تموت أبداً ما دام فيها ذكره وسيتوارثها الموالون جيلاً بعد جيل.

لقد بقيت الثورة الحسينية رغم مضي أربعة عشر قرناً، وستبقى أبد الدهر شمساً للحرية تنير درب الثائرين والمقهورين الذين وجدوا فيها خير معبر عن آلامهم وآمالهم في إقامة العدل ورفع الظلم، وقد اتخذوا من الشعائر الحسينية أفضل وسيلة للرفض والتحدي والمقاومة، وجسراً للتعبير عن الذات والوجود، واستماتوا في الدفاع عنها وحمايتها مستمدين من هذه الثورة المباركة قوتهم واستبسالهم فهي النبع الصافي الذي تستقي منه الثورات على طول التاريخ رفضها للظلم والاستبداد لتؤكد أن كل زمان ومكان يحملان حسناً ويزيداً، وهما في صراع أزلي بين الحق والباطل.

المحور الثالث: كلمات الإمام ال خامنئي عن حركة الأربعين والمواكب الحسينية

لم يترك الإمام الخامنئي هذه المناسبة إلا وقد تحدّث بفيض كلماته النورانية العميقة عن تلك الحركة المهمة والمؤثرة في وجدان الشعوب، فنجده يمنحها رؤيته وفكره ويوجهها بالاتجاه الروحي العرفاني والجهادي والولائي، ويحث الشعوب على الاستمرار، وفهم الأدوار، ويشني على الشعب العراقي ويصفهم بارقي الأوصاف ويشكرهم من عماق قلبه الطاهر، وهنا بعض من أقوال الإمام الخامنئي:

أولاً: أحد خطب الإمام مُرجباً بأصحاب المواكب العراقية:

أعرب قائد الثورة الإسلامية المعظم سماحة آية الله الخامنئي صباح يوم الأربعاء ١٨ / ٩ / ٢٠٢٩ م، خلال مراسم تكريم الخدمات التي تقدّمها المواكب العراقية وخدام

الحسين (عليه السلام) في مسيرة الأربعين، عن شكره وتقديره العميق لكرم الضيافة الذي يتحلّى به الشعب العراقي، معتبراً أنّ مسيرة الأربعين قضية لا مثيل لها، وهي حدث عالمي، وقاعدة لتوسيع المعارف الحسينية، وبناء حضارة إسلامية جديدة فقال سماحته: «إنّ مسيرة الأربعين العظيمة هي آية من آيات الله الكبرى ومؤشر على إرادة الله في نصر الأمة الإسلامية».

وأشار قائد الثورة الإسلامية المعظم إلى أنّ السلوك والكرم الإسلامي العربي الذي يتحلّى به أهل العراق في استقبال زوّار الأربعين، أمر لا نظير له؛ لأنّه قائم على حبّ الحسين (عليه السلام).

وخاطب سماحته أصحاب المواكب الحسينية العراقية بالقول: «من صميم قلبي ونيابة عن شعب إيران أتقدّم بالشكر والتقدير إليكم جميعاً، يا أصحاب المواكب الحسينية، يامن تجسّدون أسمى آيات الكرم والمودة». كما شكر جميع أبناء الشعب العراقي

الكبير والمسؤولين الحكوميين الذين يهئون الأرضية لهذا التحرك العظيم من خلال توفير الأمن شكر المراجع العظام، فقال: «كما أتقدم بالشكر لعلماء العراق ومراجعة العظام».

وفي جانب آخر من حديثه قال سماحة آية الله السيّد علي الخامنئي: «إنّ التوفيق لخدمة زوّار الإمام الحسين عليه السلام نعمة ورحمة إلهية، ينبغي معرفة قيمتها، موضّحاً أنّ حبّ الحسين عليه السلام أمر استثنائي لا نظير له على طول التاريخ، ولن يكون له نظير في المستقبل، وأنّ التجمّع الحاشد، والتحرك الكبير الذي يحدث كلّ عام في العراق بمناسبة الأربعين، وخاصّة على طريق النجف - كربلاء أصبحت له اليوم أبعاد عالمية، وصار الإمام الحسين عليه السلام والمعارف الحسينيّة شأنًا عالميًا».

وأضاف سماحته: «إنّ عالم اليوم المليء بالظلم والفساد بحاجة ماسّة إلى معرفة الحرية الحسينيّة، وإذا تمّ تعريف وإظهار الإمام الحسين عليه السلام بالشكل

الصحيح فذلك يعني بالحقيقة تعريف وإظهار الإسلام والقرآن».

وأكد قائد الثورة الإسلاميّة المعظم علي: «إنّ منطق ورسالة الإمام الحسين عليه السلام سيكون منقذ العالم من هيمنة جبهة الكفر والاستكبار».

وأضاف: «إنّ منطق الإمام الحسين عليه السلام هو منطق الدفاع عن الحقّ، ومنطق الصمود بوجه الظلم والطغيان والضياع والاستكبار، وأنّ شباب العالم والأمم المحايدة هي اليوم عطشى لهذا المنطق، وبالتالي فإنّ بإمكان مسيرات الأربعين الكبرى إيصال المعارف والمنطق الحسينيّ إلى العالم».

وفي أشارته إلى أنّ مسيرات الأربعين ستأخذ صفة عالمية بمرور الزمن، قال سماحته: «إنّ هذه المسيرة الكبرى دليل على أنّ دماء الإمام الحسين عليه السلام لن تبرد، وهي تجسيدٌ لرسالة عاشوراء بعد ١٤٠٠ عام».

وأضاف سماحته: «في الوقت الذي يستخدم فيه أعداء الإسلام كلّ

مع بعضها بعضا وتجسدت على أرض الواقع فحينها سيربز المعنى الحقيقي للعزة الإلهية والحضارة الإسلامية العظيمة للعالم».

وأشار سماحته إلى صحوة الشعوب الإسلامية، ووصف الشعب العراقي بـ «العظيم»، وبأنه يحظى بالعزة والثقافة والعزم والإرادة العالية. وأضاف: «إنّ الشباب العراقيّ قد أظهر قدراته خلال قضايا الأعوام الأخيرة، وتمكّن في ظل فتوى المرجعية المعظمة في العراق من إجهاض مؤامرة داعش والتكفيريين الكبرى، وهم يحرسون بلادهم من مواجهة المؤامرة العالمية المتمثلة بإثارة الحرب الأهلية».

ووصف قائد الثورة الإسلامية المعظم الشيعين الإيراني والعراقيّ بأنهما شعبان متلاحمان ومتأصران قلباً ووجوداً وأضاف: «إنّ الأعداء حاولوا كثيراً إثارة التفرقة بين الشيعين، لكنّهم وبعناية الباري تعالى لم يفلحوا في مسعاهم، وسوف لن

الأدوات والوسائل والإمكانات المالية والمادية لمواجهة الأئمة الإسلامية، فقد جعل الباري تعالى فجأة مسيرة الأربعين بهذه العظمة والروعة، وجعلها في الواقع آيةً عظيمة، ومؤشراً كبيراً للانتصار النهائي لجبهة النهضة الحسينية ضدّ جبهة الكفر والاستكبار».

وأكد سماحته على ضرورة الإثراء المعنوي والثقافي لمسيرة الأربعين، ودعا أصحاب الفكر والثقافة للتخطيط لهذه النهضة العظيمة، وأضاف: «إنّ مسيرة الأربعين يمكنها توفير الأرضية لتحقيق الهدف النهائي للأئمة الإسلامية»، أي أنّ تأسيس الحضارة الإسلامية الحديثة والعظيمة، وبناء عليه لابدّ من ترسيخ الأواصر في هذه المسيرة بين المسلمين من السنة والشيعة، والشعوب والقوميات المختلفة.

وأكد سماحته على: «أنه لو تضافرت الطاقات الهائلة للشعوب الإسلامية في غرب آسيا وشمال أفريقيا

يفلحوا مستقبلاً أيضاً؛ لأنّ العنصر الأساس الرابط بين الشعيين هو: الايمان بالله تعالى، ومحبّة أهل البيت (عليه السلام)، وعشق الإمام الحسين (عليه السلام).

وأشار سماحة آية الله الخامنئي إلى ٤٠ عاماً من التآمر والتهديد والحظر من قبل أمريكا وأتباعها وعملائها ضدّ الشعب الإيرانيّ وأضاف: «إنّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومع كلّ هذه المؤامرات ورغم أنف الأعداء قد تحوّلت من غرس رفيع إلى دوحه عظيمه تتوسّع ثمارها يوماً بعد يوم.

وأكد سماحته في الإشارة إلى إطلاق الحضور شعارات: «الموت لأمريكا»، و«الموت للكيان الصهيوني»، «إنّه وبفضل الباري تعالى ستتحقق هذه الشعارات في المستقبل غير البعيد، وستتصر الأُمّة الإسلاميّة على أعدائها».

وقبل كلمة سماحة قائد الثورة الإسلاميّة المعظم تحدّث سادن الروضة الرضوية المقدّسة حجّة

الإسلام مروي عن مسيرة الأربعين، واعتبر أصحاب المواكب الحسينيّة بأنهم حاملو مشاعل أعظم تجمّع بشريّ، وأضاف: إنّ مراسم أربعين الإمام الحسين (عليه السلام) العظيمة ترسم الحدود بين الإسلام المحمّديّ الأصيل والإسلام الأمويّ والأميركي المزيّف. وأشار إلى ملتقى أصحاب المواكب العراقيّة الذي عقد في مدينة مشهد وقال: لقد شارك في هذا الملتقى فضلاً عن أصحاب المواكب العراقيّة، والناشطون الثقافيون العراقيّون، وأصحاب المواكب من أهل السنّة، والمسيحيون والصوفيون والكرد.

ثانياً - جانب آخر من ترحيب الإمام بالضيوف العراقيين:

«شكراً للعراقيين شعباً وحكومةً من أعماق قلبي، فإنّي أرى من اللازم عليّ أن أوجّه الشكر إلى الشعب العراقيّ على استضافتهم واهتمامهم القيمّ بالضيوف في قضية الأربعين،

وفي كلّ ما يقدمونه من ضيافة وغذاء واحترام».

وقال: ليس مزاحاً أن يستضيف الشعب العراقيّ ٢٢ مليون زائر بين النجف وكربلاء والكاظمين لعدّة أيام، وخلاها يقدم الشعب العراقيّ كلّ غالٍ ونفيس، هذا العمل يستحقّ الشكر والتقدير.

وقال: «إني أشكر الأخوة والأخوات العراقيّين من أعماق قلبي، وكذلك أشكر المسؤولين العراقيّين، وخصوصاً الحشد الشعبيّ، وأيضاً قوى الأمن، وأشكر الحكومة العراقيّة التي استطاعت إرساء الأمن، لقد أنجزوا شيئاً عظيماً».

وقال: «وأشكر قوّات الشرطة لدينا من أعماق القلب ففي قضية الذهب والإياب والحدود فقد بذلت قوّاتنا - للإنصاف - جهوداً كبيرة، وأتعبوا فكرهم، ولم يعرفوا الليل من النهار، وهذه أعمال ذات قيمة عالية وكبيرة. وأشكر الشباب في مختلف القطاعات».

ثالثاً - الإمام يعبر عن الأربعين بأنّها مؤتمر عالمي:

يقول الامام الخامنئي: كان الشيعة بحاجة إلى مؤتمر عالمي يرون فيه بعضهم بعضاً، وقد حدد الأئمة الأطهار هذا اليوم ليكون مؤتمراً عالمياً، والموعد هو يوم الأربعين من كلّ عام، وأرض الملتقى هي كربلاء؛ لأنّ روح الشيعة كربلائية، ونبض يوم عاشوراء مشهود في أجسادهم.

رابعاً - الإمام يصف الأربعين بأنه مظهر القوّة الإسلاميّة:

فيقول الإمام الخامنئي: «إنّ حركة الملايين نحو كربلاء هي نوع من العدّة والاستعداد مستشهداً بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ فقال إنّ أصدق مصاديق القوّة التي تشاهدونها ويشاهدها العالم الإسلاميّ هي مسيرة الأربعين؛ فإنّ مسيرة الأربعين هي قوّة الإسلام،

على تقدّم داعية الإسلام والتوجه الإسلامي».

وقال أيضاً: «إنّ الله المتعالى يرفع راية الإسلام، وراية أهل البيت (عليه السلام) يوماً بعد يوم، وهذه دلالة على أنّ الطريق الذي أماننا طريق جليّ وواضح، ويمكن طيّبه إن شاء الله تعالى إنها يد الله، والأربعين يد الله».

سادساً: الروايات تعتبر أيام الزائر في الأربعين ليس من العمر:

قال الإمام الخامنّي في إشارة إلى رواية عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ، قَالَ سَمِعْنَاهُ يَقُولُ: «مَنْ أَتَى عَلَيْهِ حَوْلٌ لَمْ يَأْتِ قَبْرَ الْحُسَيْنِ (عليه السلام) أَنْقَصَ اللَّهُ مِنْ عُمُرِهِ حَوْلًا، وَلَوْ قُلْتُ: إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَمُوتُ قَبْلَ أَجَلِهِ بِثَلَاثِينَ سَنَةً لَكُنْتُ صَادِقًا، وَذَلِكَ لِأَنَّكُمْ تَتَرَكُونَ زِيَارَةَ الْحُسَيْنِ (عليه السلام)، فَلَا تَدْعُوا زِيَارَتَهُ، يَمُدُّ اللَّهُ فِي أَعْمَارِكُمْ، وَيَزِيدُ فِي أَرْزَاقِكُمْ، وَإِذَا تَرَكْتُمْ زِيَارَتَهُ نَقَصَ اللَّهُ مِنْ أَعْمَارِكُمْ وَأَرْزَاقِكُمْ، فَتَنَافَسُوا فِي زِيَارَتِهِ وَلَا

وقوّة الحقيقة، وقوّة لجهة المقاومة الإسلامية، إذ تنطلق هذه الحشود المليونية نحو كربلاء نحو الحسين (عليه السلام)، ومنذ اليوم الأوّل لظهور الأربعين كانت مهمّة بهذه الدرجة، فهي قوّة إعلامية لصالح عاشوراء».

خامساً - الأربعين يد الله:

قال الإمام الخامنّي: «الأربعين هي الراية الشاخحة للحسين بن علي (عليه السلام) لقد أقيمت مراسم الأربعين هذا العام على نحو أكثر إجلالاً وعظمة من السنوات السابقة وفترات التاريخ كلّها».

وقال أيضاً: «حقاً وإنصافاً يجب القول: إنّ حادثة مسيرة الأربعين، والحضور المليوني للمسلمين ظاهرة إعجازية، فهي ليست أمراً طبيعياً، فلا يمكن أن تتحقق هذه الحادثة بأيّ تخطيط وتدبير بشريّ، بدون سياسة وتدبير إلهي، إنها يد الله تعالى شأنه».

وقال أيضاً: «هذه بشرى لي ولكم أنّه من الواضح أنّ يد الله المتعالى تعمل

تَدْعُوا ذَلِكَ؛ فَإِنَّ الْحُسَيْنَ شَاهِدٌ لَكُمْ فِي ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ وَعِنْدَ فَاطِمَةَ وَعِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ: «هذه الأيام أنتم في ذهاب وإياب إلى قبر المولى أبي عبد الله الإمام الحسين عليه السلام، وهي أيام تزيد من العمر، هذه هي الهبة العظيمة من الله، ووفقكم واختاركم لزيارته عليه السلام في الأربعين».

سابعاً - المقاومة والأربعين:

قال الإمام الخامنئي مخاطباً وفداً من الشباب: «إذا قاومتهم فإنكم سوف تصلون إلى القِمة، وسوف تنجزون العمل الذي لم ينجز بعد رسول الله صلى الله عليه وآله حتى اليوم، والقِمة هي حاكمية الدين، وهي حاكمية الدين والحق والعدالة، ستبلغون هذه القِمة وهذه هي مهمتكم».

وأضاف سماحته: «أنتم شباب اليوم في مقدوركم أن تكونوا مدعاة للأمل، وأنتم فعلاً كذلك، وكل واحد منكم قادر اليوم أن يكون مشعلاً

نورانياً على طريق المحيط الاجتماعي والبنية المحيطة به».

وقال أيضاً: «حاولوا البقاء على هذه الحالة، واسعوا للاستمرار على طريق الاستقامة، ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، وأنتم قادرون على انجاز هذا العمل وستنجزونه إن شاء الله ببركة التوجه إلى الحسين عليه السلام، والتوسل به، وإني أمل أن يمن الله عليكم بالتوفيق، وتعيشون شباباً حسيين».

ثامناً - الإمام الخامنئي يستقبل أصحاب المواكب العراقية:

أرحبُ بكم كثيراً أيها الأخوة الأعزاء.

هذه الجلسة بالنسبة لي جلسة لن تبارح الذاكرة في هذه الجلسة وما أُلقي من أشعار وكلام ومراثي كل واحدة منها علامة بليغة على عظمة حادثة كربلاء، وعظمة الإمام الحسين بن

علي عليه السلام ولقد استفدنا كثيراً. نتمنى أن

تقظوا أوقاتاً سعيدة في هذه الزيارة إلى
إيران.

وأبين لكم أنني وإخوانكم نتقدم
مجدداً بشكري لكم، وأقول لكم: إنَّ
الشعب الإيراني يشكركم - أيها
الأخوة العراقيين الأعزاء - خصوصاً
أصحاب مواكب الأربعين والهيئات
الحسينية».

وقال أيضاً: «أنتم من منطلق
العشق والمودة للإمام الحسين عليه السلام
تغسلون أقدام زائري الإمام
الحسين عليه السلام، وتدلّكون أجسامهم التي
أضناها التعب، وتطعمونهم وتؤوونهم
وتوفّرون لهم مكان المبيت، لأنهم زوّار
الحسين عليه السلام، هذا هو حبّ الحسين عليه السلام،
هو حالة استثنائية، ولم نعرف ولن
نعرف نظيراً لهذا الشيء في أيّ مكانٍ،
وأيّ زمانٍ، ونسأل الله تعالى أن يزيد
هذا الحبّ في قلوبكم وقلوبنا يوماً بعد
يوم. طبعاً هذا التوفيق الذي أحرزتموه
في هذا المجال هو بحدّ ذاته رحمة من

الله لكم».

وقال أيضاً: «أصبح حادث
الأربعين ظاهرةً عالميةً - بهذه الحركة
والمسيرة السنوية، تسمّرت لها أعين
الناس في العالم، وأصبح الإمام
الحسين عليه السلام، والمعرفة الحسينية حالة
دولية وعالمية، بفضل هذا الحراك
الشعبي العظيم، إذا أنت أكرمت
الكريم ملكته».

وقال أيضاً: «أتقدم من صميم
القلب أنا وبالنيابة عن شعب إيران
الكبير لكم أنتم أصحاب المواكب
والهيئات الذين بلغتم بالكرم والرحمة
والمودة في أيام الأربعين ذروتها،
وأشكر كذلك الشعب العراقيّ
الكبير، وكذلك المسؤولين في الحكومة
العراقية الذين وفّروا الأمن والأجواء
والأرضية اللازمة. كما أشكر على
الخصوص العلماء الأجلاء ومراجع
الدين العظام في العراق الذين وفّروا
مناخ الزيارة وأجواء الأخوة بين كلّ
الناس وبين الشعبين الإيراني والعراقيّ

حقيقة هذا أمر لا بدّ من أن نشكره. إننا نشكركم من صميم القلب».

المحور الرابع: القيم التي أكّدها الإمام الخامنئي في كلماته عن المواكب والزيارة:

بعد أن استعرضنا قسماً من أقوال الإمام الخامنئي الرائعة، والقيم التي ثبّتها، والمفاهيم التي طرحها، نوجز أهمّ ما أكّد عليه الإمام الخامنئي في كلماته وهي:

أولاً: أنه اعتبر الزيارة الأربعينية وجهاً من وجوه العزّة والكرامة ووجهاً من وجوه الجهاد والمقاومة، واعتبر الامام التجمّع الأربعينيّ المليونيّ مصدر قوّة للإسلام والمسلمين، وواكد أن أساس القوّة هو التجمّع على عقيدة الولاء للإسلام والأئمّة الطاهرين، وترسيخ أهداف الثورة الحسينيّة ومبادئها، ومنها يتمّ الانطلاق لمواجهة الاستكبار ومخططاته ومشاريعه التي لا تتوقّف.

كيف لا يكون هذا التجمّع عزّة وقوّة وولاءً ونهوضاً وثورةً وهو منطلق من صميم الإسلام والدفاع عن الدين الحقّ الذي جسّدته ثورة الإمام الحسين (عليه السلام)، فمن الطبيعيّ أن نجد الغرب والأعداء والوهابية يحاربون تلك الشعيرة عبر التاريخ، وفي هجوم الوهابية مطلع القرن العشرين على المراقد المقدّسة خير دليل على أنّهم لا يريدون لتلك الحركة أن تنتشر لأنّ انتشارها وسيلة لانتشار التشيع وعزّته وقوّته ونفس التفسير في موقف داعش والقاعدة والعناصر الارهابية في العراق منذ عام ٢٠٠٣ الى الان وقبلها في زمن صدام حسين الذي كان يدفع الزوار وهم احياء.

ثانياً: أشار الإمام الخامنئي أيضاً إلى: (جهاد التبيين) واعتبر التجمّع المليونيّ، وحركة المواكب والهيئات فرصةً لإيضاح الحقّ الإسلاميّ والمعارف والثقافة الإسلامية وقيم الدين وهوية المسلمين والردّ على

فان مخططات امريكا في العراق وخارجه ومنذ الحرب العالمية الثانية الى الان قد تنوعت اساليبها في تدمير الثقافة الاسلامية وتعددت طرقهم الناعمة والخبثية والحرب المعرفية والنفسية وغيرها مما يذكر وايضا بذلت امريكا جهودا لفصل الشيعي المسلم عن دينه وعقائده قيمه واخلاقه ولكن تلك الشعيرة تثبت اصالة الشيعي العراقي وهذا ما اشار اليه الامام الخامني في مدحه للشعب العراقي.

ثالثاً: أشار الإمام الخامني إلى أن الاستكبار بذل جهوداً كبيرة لفصل الشعب العراقي عن الشعب الإيراني وزرع الكراهية والبغضاء واثارة الفتن والخلافات إلا أن الزيارة الأربعينية أظهرت الوحدة والتلاحم بين الشعبين، وادت الى إفشال المؤامرات التي تفرّق بين الشعبين.

إنّ من يراجع تاريخ الحركة العلمانية القومية والبعثية والسلفية يجد المنهج واضحاً في محاربة التشيع

مخططات الأعداء. وأكّد أيضاً على قضية العدد، فكلّما كثر العدد، واستمرّت الزيارة والعطاء والإخاء كلّما انتصر الإسلام على مشاريع الأعداء ولهذا يمكن اعتبار هذا التجمع المليونى الكبير وهذه الجموع التي تهتف باسم الامام الحسين (عليه السلام) هو نوع من جهاد التبيين لايضاح الشعائر والدفاع عنها وترسيخ هوية الامة الاسلامية.

وأشار أيضاً إلى: أن المتعارف من مخططات الأعداء بأنهم يبذلون الجهود الكبيرة لتحريف الإسلام، وتحطيم الثقافة الإسلامية، ونشر الانحلال والشذوذ والعمل على الترويج للأفكار العلمانية المنحرفة ابتغاء فصل الشباب في العالم الإسلامي والأجيال الجديدة والقادمة عن الثقافة والفكر والعقائد الإسلامية، لكن الأربعين وأيام محرّم وصفر تعيد إنتاج المجتمع الشيعي بنحو أكثر تلاصقا مع القيم الإسلامية، وأكثر رفضاً للمناهج الغربية.

(١٠) مجلّدات، جمع فيها كلّ الكتب والمؤلّفات والتقارير والبحوث التي صدرت في العراق خلال تلك الحقبة فقد وجدنا فيها نسبة كبيرة من الإصدارات والمقالات والكتب وبحوث المؤتمرات والندوات، وما يكتبه صدام بخط يده والمقرّبون منه تعمل على ترسيخ ثقافة الكراهية في ثقافة الشعب العراقي ضدّ الشعب الإيراني، ولكن بحمد الله أصبح الشعبان متلاحمين تحت خيمة الحسين، فالعراقيّ يفتح قلبه قبل أن يفتح بيته موكبا للزائر الإيراني، وهو يقول: «هلا بزوّار الحسين».

رابعاً: أشار الامام الخامنئي أيضاً إلى: أنّ الخدمات التي يقدّمها الشعب العراقي لا نظير لها في العالم، وهي تكشف عن وعي وثقافة الشعب العراقي واستعداده للتضحية، ويكرر الامام الخامنئي أنّ ما يقدّمه الشعب العراقي من خدمات تصل إلى غسل ملابس وأقدام الزوّار، وتدليك

وتفكيكه، ووصف الشيعة في العراق من قبل العلمانيين والأعداء بالخوارج والصفويين وأعداء العروبة، وصولاً إلى مرحلة صدام التي كرّسها لترسيخ النزعة العدوانية بين شيعة العراق وشيعة إيران، وأخذ المنهج البعثي الغربي يروّج لفكرة خطيرة تخدم الصهيونية مفادها أنّ شيعة إيران أعداء العراق، وأنّ شيعة إيران بعيدون عن الإسلام، وأتهم مجوس، وكان أطفال المدارس صباحاً - في عهد صدام كما جرت العادة حينما يدخل الاستاذ أن يقول مراقب الصفّ: «قيام» فيقول الطلاب: «يعيش القائد بابا صدام»، وحينما يقول مراقب الصفّ: «جلوس» يقولون: «يسقط الفرس المجوس».

هذه هي القيم الخطيرة التي أراد أن يزرعها حزب البعث في ثقافة الأجيال لتمزيق الوحدة، وخلق الكراهيات بين الشعبين، وخير دليل هي: «موسوعة المرزوقي» والتي تتكوّن من

القوة الإسلامية، وانتصار القيم، وإظهار الثورة الحسينية وقيمها.

سادساً: - اعتبر أيضاً: أن الزيارة الأربعينية وسيلة لإظهار ثقافة الشعوب الإسلامية، وفرصة لنشر الثقافة الإسلامية، وثقافة آل النبي ﷺ والرد على مخططات الأعداء لفصل الشباب والأمة عن قيمها الإسلامية.

سابعاً: أشار الإمام الخامني إلى: أن الزيارة بذاتها معجزة من الله؛ فإن التنظيم الكبير لهذا العدد المليون لا يكون إلا برعاية الله تعالى، وأطلق عليها: «يد الله»، ويعني قدرته في تنظيم تلك الزيارة.

فان الجميع يعلم قدرة العراق ومدينة كربلاء والنجف ومحدودية البنى التحتية من طرق ومستشفيات وخلل في توفير الكهرباء والغاز وغيره من الأمور التفصيلية التي يحتاجها الزائر ونجد ان هناك زخم عدي يفوق الخيال وفي ايام محددة ويجد مختلف الاعمار والاجناس والقوميات

أجسادهم وتقديم الضيافة والإطعام والإسكان لهم تعد هذه الأمور والخدمات بحجمها ونوعها لا مثيل لها في حركة وثقافة الشعوب.

فمن يريد ان يعدد الخدمات ونوعها فانه عليه ان يحسب حسابات الخدمات بحجمها الحقيقي من الخدمات الغذائية والمعنوية والإسكان والتوسل بالزائر وتقديم الامان له واحترامه وياخذ بنظر الاعتبار الخدمة النفسية والاخلاقية والروحية وكل شي فيجد الزائر وكما اشار الامام الخامني انه امام عراقي مجاهد وليس مجرد رجل كريم ومحب لال البيت ﷺ.

خامساً: يمتدح الإمام الخامني الشعب العراقي والحشد الشعبي والأجهزة الأمنية وعلى رأسها المراجع والعلماء والحكومة وكل المؤسسات التي تساهم في إنجاح الزيارة، ويدعو سماحته من الأعماق أن تستمر تلك الحركة التي لا نظير لها في العالم حسب تعبيره، وهي تمثل وجهها من وجوه

ويجد قلة وسائل النقل قياسا الى العدد الكبير مع هذا نجد ان الزيارة تجري بكل نجاح وتوفيق من هنا يعتبر الامام الخامنئي ان هذا الامر هو نوع من الاعجاز الرباني.

ثامناً: أشار الإمام الخامنئي إلى: أنّ التفاعل مع هذه الزيارة، وظاهرة المواكب والهيئات التي رعت وسهرت وقدّمت للزوّار ناشيء من كونها تؤدّي إلى بناء الحضارة الإسلاميّة، ومن أنّها مؤثّر على نهضة الأمّة الإسلاميّة وارتباطها بالإسلام والقيم وإحياء المنهج الثوريّ الحسينيّ.

وكثير هو حديث الامام الخامنئي عن الحضارة الاسلامية واهمية ان يسير المومنين والشيعه نحو الهدف الاسمي وهو تحقيق الحضارة الاسلامية وان لا تبقى الشعوب الاسلامية في حالة تخلف وعليها ايضا تطوير ادواتها الفكرية والعلمية والروحية والاخلاقية والاجتماعية بما يجعلها في مقدمة الشعوب من خلال التطور في

مختلف المجالات نعم هذا هو منهج الامام الخامنئي واحداً لاهتماماته للامة الاسلامية ويعتقد الامام ان الزيارة الاربعينية هي احد الادوات للنهضة الحضارية للامة الاسلامية.

تاسعاً: اعتبر سماحته أنّ هذا التجمّع وجهاً من وجوه المقاومة؛ لأنّ أسس المقاومة تقوم على وحدة المسلمين وحضورهم الكبير، ووجود المنهج والعقيدة، واستمرار العمل، وكلّ هذه العناصر متوفرة في ثورة الأربعين.

والمقاومة هنا لا تنحصر بحمل السلاح وهو ضروري بقدر ما تعني من ترسيخ القيم والوقوف بوجه الاعداء ونشر الفضيلة وتطوير قدرات المسلمين وخلق بينهم اواصر المودة والالفة والوعي.

عاشراً: أشار أيضاً إلى: أنّ الحضارة الإسلاميّة ستكون في جوهر حركتها قائمة على أساس الحبّ والولاء لآل البيت (عليهم السلام)، وسيكون الشيعة هم رواد

المعركةُ الإسلامَ وجوهه ووحدة المسلمين، وتسعى القوى الغربية لمنع نهوض المسلمين، إلا أن حركة الأربعين هي معركتنا التي فيها ننتصر، ونحقق الهدف الأكبر؛ لأنَّ الأربعين هو التجمُّع الرباني، وهي مؤتمر اختاره الله وآل البيت عليهم السلام، ليكون فرصة لتجمُّع المسلمين من كلِّ المذاهب للردِّ على الاستكبار، والسير على نهج الإمام الحسين عليه السلام، وثورته الداعية إلى التحرر والاستقلال.

النهضة الإسلاميَّة، وبناء الحضارة، ومن هنا تكون هذه الحركة تمهِّد لظهور الإمام المهدي عليه السلام.

الحادي عشر: دعا ساحتَه الشباب المسلم في العراق وإيران والعالم الإسلاميَّ إلى بذل مزيد من الجهود لإحياء الزيارة الأربعينية، وأكد أنَّ الآمالَ معقودةٌ على الشباب الحسينيِّ.

الثاني عشر: يعتبر ساحتَه أنَّ هناك معركةً قائمةً مفروضةً على المسلمين في كلِّ جوانبها الثقافية والأمنيَّة والاجتماعية والسياسيَّة تستهدف هذه

عادل حاتم جبر
باحث من العراق

النهضة الحسينية ودورها في تفسير بعض الآيات القرآنية سورة العاديات أنموذجاً

مقدمة

﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَنْزَلَ بِهِ نَقْعًا * فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا * إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ * أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ * وَخُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ * إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾^(١).

لم يكن القرآن الكريم بدعاً من الكتب السماوية الأخرى التي أخبرت بحوادث سوف تقع في مستقبل الأيام، وخاصة فيما يتعلق بما سيتعرض له أتباع الرسل من محن وابتلاءات، أو أحداث ومعارك يخوضونها، كقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾^(٢)، وقد تحققت هذه النبوءة بعد عدة سنوات عندما انتصرت الروم على الفرس.

أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا ﴿٣﴾.

ومنها ما أخبر عن المُلْك العظيم الذي اذخره الله تعالى لآل محمد ﷺ في آخر الزمان بعد التهميش والتضييق والقتل الذي تعرّضوا له، قال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (٤).

ومّا يؤيّد هذا المعنى ما رواه أبو حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام في مقام تفسير الآية أعلاه، فقد قال عليه السلام: «نحن والله الناس الذين قال الله تعالى، ونحن والله المحسودون، ونحن أهل هذا الملك الذي يعود إلينا» (٥).

هذا، وقد وردت الإشارة إلى الإمام الحسين عليه السلام صراحة في بعض الآيات كما في آية المباهلة: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى

وقد ألّفت كتب في تنبؤات الإنجيل والتوراة وما تحقّق منها، بل ألف بعض كتباً عمّا جاءت به الكتب السماوية بشأن مأساة كربلاء، وظهور صاحب الأمر ﷺ في آخر الزمان.

والسؤال الذي يطرح نفسه على بساط البحث هو: هل من الممكن أن يغفل القرآن الكريم عن الإشارة إلى ما سيتعرّض له نبي آخر الزمان وأوصياؤه ومستقبل الرسالة الإلهية في حين قد أشارت لها الكتب السابقة؟

والجواب: إنّ القرآن الكريم قد أشار إلى ما سيتعرّض له هؤلاء المقدّسون من محن وابتلاءات وما سيؤول إليه مصير الأُمّة في مستقبلها القريب والبعيد، وبعضها آيات واضحة لا تحتاج إلّا إلى يسير من التدبّر لإدراك معانيها، منها ما أخبر به عن مقتل رسول الله ﷺ وانقلاب الأُمّة بعده عن ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَلِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى

الْكَافِرِينَ ﴿٦﴾. وقد تضافرت الأخبار أنّ رسول الله ﷺ قد خرج للمباهلة مصطحباً معه علياً وفاطمة والحسن والحسين ﷺ. (٧)

كما ورد ذكره ﷺ تلميحاً في مواضع متعددة من القرآن الكريم، منها - على سبيل المثال - ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا...﴾ (٨)، فقد روي عن أهل البيت ﷺ أنّها نزلت في الحسين ﷺ. (٩)

هذا، وأن الآيات المشار إليها قد أخبرت عنها نصوص مروية عن العترة الطاهرة ﷺ أنّها نزلت في الحسين ﷺ، إلا أنه ثمة آيات أخرى نزلت فيه ﷺ، ولكن لم يصل إلينا فيها نصّ عنهم ﷺ، بل ولم يرد فيها قول لمفسّر بأنّها نزلت فيه ﷺ. وهنا محطّ البحث ومعتك الآراء، ليكون هذا البحث مصداقاً للعنوان المقترح في دور النهضة الحسينية في فهم بعض

الآيات والسور القرآنية، وإدراك معانيها الحقيقية، والمراد من ذلك أنّ الحوادث الواقعة في معركة الطفّ كان لها الدور البارز في الكشف عن مداليل بعض الآيات الكريمة ومقاصدها التي بقيت غائبة عن فهم المسلمين وإدراكهم؛ بسبب التضليل الذي مارسه المدارس الفكرية المنحرفة، التي كانت تكرّس التفاسير الداعمة لبقاء السلاطين الغاصبين للخلافة النبوية على حكم المسلمين، وتحاول إبعاد وتسفيه أيّ تفسير للآيات التي تُشير إلى ولاية من اختارهم الله تبارك وتعالى خلفاء على الأرض مهما كان جلياً وواضحاً.

وستتناول في هذا البحث تفسير سورة العاديات على وفق الأحداث التي جرت في واقعة الطفّ الأليمة، جاعلين ذلك مستنداً للوصول إلى فهم صحيح للمراد الإلهي من آيات هذه السورة المباركة.

نظرة عامّة حول سورة العاديات أولاً: هل السورة مدنية أو مكّية؟

اختلف المفسّرون اختلافاً كبيراً في أنّ سورة العاديات هل هي سورة مكّية أو مدنية؟ بل إنّ بعض المفسّرين كالفيض الكاشاني قال في تفسيره (الأصفى): إنّها مكّية^(١٠)، وقال في تفسيره (الصافي): إنّها مدنية^(١١)؛ ولعلّ ذلك سهو منه أو تحقّق لديه في كتابه الثاني أنّ سبب النزول هو خلاف ما قاله في كتابه الأول.

وقد رجّح السيّد الطباطبائي أنّها نزلت في المدينة بالنظر إلى مضامينها ومحتوياتها^(١٢).

كما رجّح الشيخ مكارم الشيرازي أنّها مدنية بعد أن ذكر قرائن تدلّ على أنّها مكّية^(١٣).

وعلى كلّ حال، فإنّ الأنسب لمقام البحث أن تكون السورة مدنية؛ لأنّها تتحدّث عن موضوع يتعلّق بمستقبل الرسالة بعد الفراغ من تثبيت أركانها

العقائدية وتشديد معالم دولتها وكيانها السياسي.

ثانياً: أهمية سورة العاديات

وردت بعض الأخبار التي تبين أهميّة هذه السورة المباركة، وتعكس مدى رغبة الشارع المقدّس في الإلفات إلى معانيها من خلال تشريع استحباب تلاوتها مطلقاً، أو في بعض المناسبات العبادية، نذكر رواية واحدة منها على سبيل المثال:

ذكر الشيخ الصدوق رحمته الله بإسناده عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «مَن قرأ سورة العاديات وأدمن قراءتها بعثه الله (عز وجل) مع أمير المؤمنين عليه السلام يوم القيامة خاصّة، وكان في حجره ورفقائه»^(١٤).

ثالثاً: سبب نزول السورة

ذكر المفسّرون أسباباً عدّة لنزول هذه السورة الكريمة، فقد جاء في التفاسير الشيعية أنّها:

رابعاً: علاقة سبب النزول بتفسير الآيات

إنّ القرآن الكريم باعتباراه الكتاب السماوي الخالد الذي يسعى إلى تلبية احتياجات الإنسان وما يتعلّق به في جميع العصور، لا يمكن تقييد مضامين آياته بزمان نزولها ومكانه، فقد رُوي عن الفضيل بن يسار أنّه قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن. فقال (عليه السلام): ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر...» ^(٢٠).

وعليه؛ فلا توجد علاقة على نحو العلّية والمعلولية بين النصوص القرآنية وبين أسباب نزولها، وإنّما يختار الله سبحانه وتعالى الحدث الأقرب والأكثر تعلّقاً بها وقتاً لنزولها، أضف إلى ذلك فإنّ كثرة الروايات المتعارضة بشأن أسباب النزول يُضعف اعتمادها كأسباب واقعية لنزول الآيات، ويجعلها مجرد مناسبات وظروف

١- نزلت بعد غزوة ذات السلاسل ^(١٥).

٢- نزلت في الغزوة على بني سليم ^(١٦).

٣- نزلت في الغزوة على خثعم ^(١٧).
والظاهر أنّ الروايات التي أشارت إلى الغزوات الثلاثة أعلاه ذات مضمون متقارب، ولعلّها غزوة واحدة عبّر عنها بألفاظ مختلفة لاختلاف رواتها، أو لعلّها نزلت في هذه المناسبات جميعاً لحكمة يريد منها الباري (عز وجل) التأكيد على هذه السورة المباركة.

كان هذا ما ذُكر في تفاسير الشيعة، وأمّا التفاسير الأخرى فقد ذكرت سببين آخرين لهذه السورة، هما:

١- أنّها نزلت في إبل الحجيح. وقد ذكر سبب النزول هذا جلّ مفسّريهم ^(١٨).

٢- أنّها نزلت في غزوة على حي من بني كنانة ^(١٩).

لنزولها. وفي هذا الصدد قال العلامة الطباطبائي: «إنَّ ما ذكره من أسباب النزول - كلّها أو جلّها - نظرية، بمعنى أنّهم يروون غالباً الحوادث التاريخية، ثمّ يشفعونها بما يقبل الانطباق عليها من الآيات الكريمة فيعدّونها أسباب النزول»^(٢١).

تبيين معاني مفردات السورة

قبل الخوض في تحديد المداليل الاستعمالية لمفردات السورة المباركة التي تُعدّ مفتاحاً لفهم المراد الجدّي منها، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ كلمات اللغويين - في حدّ نفسها - ليست حجة في هذا المضمار؛ وذلك لتعدّدها واختلافهم في تحديد معاني المفردات القرآنية وفقاً لما ينسجم مع ما هم عليه من عقائد وميول؛ ولهذا سنعمد بشكل أساسي - عند اختلاف معاني اللفظ الواحد عندهم - على كلام اللغوي الذي يعتمد منهجاً علمياً في استنباط المعاني كابن فارس في كتابه

(معجم مقاييس اللغة).

وبعد هذه الملاحظة فلنشرع ببيان معاني مفردات السورة:

العاديّات: جمع العادية، والمراد بها الخيل حين تعدو^(٢٢)، أو الخيل المغيرة^(٢٣). وذهب بعضهم إلى أنّ من معانيها أيضاً: الإبل^(٢٤).

وقال ابن فارس: «تقول: عدا يعدو عدواً وهو عاد... والعادي الذي يعدو على الناس ظملاً وعدواناً»^(٢٥).

وعليه؛ يكون معنى العاديّات هي الخيول التي تسرع في عدوها وهي معتدية ظالمة نحو من تريد الاعتداء عليه، فإنّه تعالى لو أراد الخيل فقط، أو الخيل في حال السير أو الهرولة أو الجري لعبّر عنها بالألفاظ المناسبة لها في لغة العرب.

ضبحاً: الضبح صوت الثعلب، ثمّ استعير للصوت الذي تخرجه الخيل مع أنفاسها حين ترهق من شدّة التعب والإعياء عندما تعدو بسرعة^(٢٦).

الموريات قدحاً: المراد بها: «الخیل
توري النار سنا بكها إذا وقعت على
الحجارة»^(٢٧).

نقعا: قال ابن فارس: «نقع: النون
والقاف والعين أصلان صحيحان،
أحدهما: يدل على استقرار شيء،
كالمائع في قراره، والآخر: على صوت
من الأصوات»^(٣٥).

المغيرات: الخيل المغيرة، قال ابن
فارس: «غور: الغين والواو والراء
أصلان صحيحان، أحدهما خفوض
في الشيء وانحطاط وتطامن، والأصل
الآخر إقدام على أخذ مال قهراً أو
حرباً... الإغارة، يقال: أغار بنو فلان
على بني فلان إغارة وغارة»^(٢٨).

وقال ابن منظور: «ويقال: سمّ
ناقع، أي: بالغ قاتل، وقد نَقَعَه، أي:
قَتَلَهُ... ودم ناقع، أي: طري»^(٣٦).
لكنود: الكنود هو: الكفور
للنعمة»^(٣٧).

وهو يستبطن معنى السرعة عند
الهجوم، قال ابن منظور: «وأغار
الفرس إغارة وغارة: اشتدّ عدوه
وأسرع في الغارة وغيرها»^(٢٩).

لشَهِيد: من مادة (شهد) التي تدلّ
على حضور وعلم وإعلام»^(٣٨).
الخير: وهو خلاف الشرّ، ومن
معانيه أيضاً الكرم»^(٣٩).

صبحاً: الصبح أوّل النهار»^(٣٠)،
وهو الفجر»^(٣١).

لشدّيد: من مادة (شدّ)، التي تدلّ
«على قوّة في الشيء... ومن الباب
الشدّيد والمتشدّد: البخیل»^(٤٠).

فأثرن: بتخفيف الثاء إمّا من مادة
(ثور)، بمعنى: انبعث الشيء، أو جنس
من الحيوان»^(٣٢). وإمّا من مادة (أثر)،
بمعنى: تقديم الشيء، أو ذكر الشيء، أو
رسم الشيء الباقي»^(٣٣). وورد أيضاً: أثر
السيف بمعنى ضربته»^(٣٤).

بعثر: قال الجوهري «يُقال: بعثر
الرجل متاعه وبحثره إذا فَرَّقَه وبدّده
وقلب بعضه على بعض. ويُقال:
بعثرت الشيء وبحثرته إذا استخرجته
وكشفتة»^(٤١).

الطروحات في تفسير آيات سورة العاديات

ذُكرت لآيات هذه السورة المباركة عدة تفسيرات مختلفة فيما بينها، يُشَمَّ منها دخالة الولاءات الفكرية والسياسية التي طالما لعبت دوراً خطيراً في تشويه الصورة الناصعة للقرآن الكريم، من خلال تحريف معانيه وإبعادها عن الوجهة الحقيقية التي أنزلها الله تبارك وتعالى لهداية الناس، أضف إلى ذلك فإنه نظراً لتعدد التفسيرات لكل مفردة من مفرداتها وتناقضها، فإن المتابع لها يجد صعوبة بالغة في تكوين أطروحة متكاملة ومترابطة في تفسير هذه السورة؛ مما يجعلنا مضطرين إلى إيراد هذه التفسيرات تحت كل آية من هذه السورة المباركة، والتي هي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾

ذكر المفسرون له ثلاثة معانٍ:

الأول: تفسير العاديات بإبل الحجيح، وأن السورة جاءت لتتنقل لنا صوراً من أعمال حجاج بيت الله الحرام وهم يؤدّون مناسكهم؛ تأكيداً على أهمية فريضة الحج وترغيباً للمسلمين بها. وقد نسبوا هذا التفسير لأمر المؤمنين عليه السلام، ونسبه بعضهم إلى عبد الله بن مسعود (٤٢).

ورده بعضهم وبين ضعفه، وذكر أنه خلاف الظاهر (٤٣)، وذهب آخرون إلى ضعف الرواية ونسبتها إلى الإمام علي عليه السلام بعد أن وجد أن ذلك لا يمكن أن يقوله عليه السلام لفرط ضعفه وهشاشته (٤٤).

الثاني: تفسير العاديات بخيل المجاهدين، وهو التفسير الذي تبناه أغلب المفسرين من الفريقين (٤٥)، ويتلخص بتفسير العاديات بخيل المجاهدين، وهي تغزو في سبيل الله. وقد نطق بهذا التفسير قدماء المفسرين وتبعهم من جاء بعدهم اتباع الفصيل أثر أمه، ولكن الملاحظ أن قدماء المفسرين فسروا العاديات بمطلق

الخيّل من غير تخصيص لها بخيل المجاهدين.

الثالث: تفسير العاديات بالنفوس^(٤٦)، وهذا التفسير طرحه الصوفية على طريقتهم في تبين معاني القرآن على خلاف ظاهره؛ لتناغم مع خطّهم الفكري العام الهادف إلى تركية النفس وتهذيب الروح. وهي مجرد تخيّلات صرفة لا تقوم على أساس علمي صحيح، وإن كانت غايتها نبيلة.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿فَالْمُورِيَّاتِ قَدْحًا﴾

اختلف المفسّرون في هذه الآية الكريمة إلى ستّة أقوال، كما نقلها الطبري، وهي:

- ١- الخيل توري النار بحوافرها.
- ٢- الخيل هجن الحرب بين أصحابهن وركبانهن.
- ٣- الذين يورون النار بعد انصرافهم من الحرب.
- ٤- مكر الرجال.

٥- الألسنة.

٦- الإبل حين تسير تنسف بمناسمها الحصى^(٤٧).

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾

اختلف المفسّرون في تحديد المراد من هذه الآية، فهل هو الخيل التي تغير على عدوّها في الصباح، أو الإبل التي تحمل ركبائها من جمع يوم النحر إلى منى؟ وقد نقل الطبري صفة زائدة للمغيرات وهي الإغارة علانية^(٤٨)، بينما أضاف الطباطبائي والآلوسي للخيّل المغيرة صفة المباغتة في الهجوم^(٤٩).

رابعاً: قوله تعالى: ﴿فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا﴾

أطبق المفسّرون على تفسير النقع بالغبار؛ لأنّه التفسير الوحيد الذي يتلائم مع طروحاتهم في تفسير السورة المباركة، وأهمّلوا المعنى الأصلي لكلمة النقع.

قال الشوكاني: «النقع: الغبار الذي

أثرته في وجه العدو عند الغزو...
وقال أبو عبيدة: النقع: رفع
الصوت... والمعروف عند جمهور أهل
اللغة والمفسرين أنّ النقع الغبار، ومنه
قول الشاعر:

يخرجن من مستطار النقع دامية
كأنّ أذنابها أطراف أقلام
وقول عبد الله بن رواحة:
عدمنا خيلنا إن لم تروها
تثير النقع من كنفي كداء
وقول آخر:

كأنّ مثار النقع فوق رؤوسنا
وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه
وهذا هو المناسب لمعنى الآية. وليس
لتفسير النقع بالصوت كثير معنى^(٥٠).

ومن الغريب أن يأتي الشوكاني
وغيره من المفسرين بمثل هذه الآيات
الشعرية كشاهد على أنّ المراد من النقع
هو الغبار، مع أنّ اصطلاح مثار النقع
ومستطار النقع تداوله الشعراء قديماً
وحديثاً وأرادوا به قطرات الدم المتطايرة

عندما تهوي السيوف على الرؤوس!
ففي البيت الأوّل تخرج السيوف
من مستطار النقع دامية، ولو كان المراد
من النقع هو الغبار فكيف تخرج
السيوف من الغبار وهو محيط بها
ويعلوها بأمتار في جو المعركة؟!
وكذلك البيت الثاني سيخلو من أيّ
معنى للتفاخر إذا كان معنى قوله (تثير
النقع) هو مجرد إثارة الغبار وتطايره
من جهتي (كداء) وهو جبل من جبال
مكة. وكذلك معنى (مثار النقع) في
البيت الثالث، فهو أشدّ وضوحاً، فإنّ
الشاعر شبه قطرات الدم المتطاير من
الرؤوس عندما تتهاوى عليها السيوف
بالنجوم التي تهوي إلى الأسفل أثناء
الليل وقد علاها ذنب مضيء.

**خامساً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ
لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾**

اتّفق المفسّرون على أنّ المعنى
المشهور لمفردة (كنود) هو كفور، ومع
ذلك فقد ذكروا أنّ له معنى آخر وهو

وختلفوا في الشاهد مَنْ هو؟ فقال بعضهم: إنّ الإنسان شاهد على نفسه في كنوده لربّه^(٥٦). بيننا نسب الثعلبي إلى أكثر المفسّرين قولهم: إنّ الله تعالى شاهد على الإنسان في كنوده وصنائه^(٥٧). وهناك مَنْ بيّن أنّ شهيد في الآية من الشهود بمعنى العلم الحضور^(٥٨).

سابعاً: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾

أطبق المفسّرون على أنّ المراد بالخير في الآية الكريمة هو المال، وخصّه بعضهم بالمال الكثير^(٥٩) نعم، نقل بعضهم كالطبري عن ابن زيد أنّ المراد بالخير الدنيا^(٦٠) ونسب الشنقيطي إلى مجاهد وغيره أنّ المراد به في الآية العمل الصالح^(٦١)، ونقل الطوسي عن المبرّد والربيع أنّ معنى الخير في الآية المال أو الملك^(٦٢).

وقال الطباطبائي: «ولا يبعد أن يكون المراد بالخير مطلقه، ويكون المراد أنّ حبّ الخير فطري للإنسان، ثمّ إنّّه

البخيل، ومنه كذلك الأرض الكنود وهي التي لا تنبت بالزرع، وذكروا له أيضاً معانٍ أخرى كثيرة، ومن هذا القبيل ما ذكره الطبري تحت هذه الآية، فهو بعدما قال أنّ معناها هو: «إنّ الإنسان لكفور لنعم ربّه»^(٥١)، نقل تفاسير عدّة عن الصحابة والتابعين لهذه اللفظة، من قبيل ما أورده عن الحسن البصري: «إنّ الانسان لربه لكنود قال: هو الكفور الذي يعدّ المصائب، وينسى نعم ربّه»^(٥٢)، وعن الحسن: إنّّه «لَوَامٌ لربه يعدّ المصائب»^(٥٣)، وعن أبي أمامة عن رسول الله ﷺ أنّه قال في معنى الآية: «الكفور، الذي يأكل وحده، ويضرب عبده، ويمنع رफده»^(٥٤)، إلى غير ذلك من كلمات المفسّرين^(٥٥) التي لا تنسجم مع الطروحات التي تبوّها في تفسير سائر آيات هذه السورة.

سادساً: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾

اتّفق المفسّرون على أنّ معنى شهيد في الآية الكريمة: الشاهد، من الشهادة.

يرى عرض الدنيا وزينتها خيراً،
فتنجذب إليه نفسه ويُنسيه ذلك ربّه أن
يشكره»^(٦٣).

تقييم الطروحات التفسيرية المتقدمة

لقد واجهت التفاسير المتقدمة
لآيات سورة العاديات المباركة تهاثراً
كبيراً واعتراضات لم تستطع الإجابة
عنها، وتركت الميدان مخلفة وراءها
مجموعة من الاحتمالات لكل مفردة
ولكل ضمير ولكل فقرة ولكل آية من
غير أن تحسم موقفها بتفسير واضح
منسجم مع بعضه. هذا، ويمكن بيان
التهافت المذكور على المستويات الآتية:

١- معاني المفردات: فقد اتضح
للقارئ الكريم جلياً من خلال ما
نقلناه له من كلمات المفسرين بأن
أكثرهم لم يصلوا إلى المعنى المختار،
ويحسموا أمرهم بشأنه استناداً إلى دليل
علمي أو مرجح منطقي، كما أنهم لم
يركضوا إلى تفسير واحد لكل مفردة من

مفردات هذه السورة ينسجم مع معاني
المفردات الأخرى المذكورة فيها.

٢- إرجاع الضمائر: فقد اضطرب
المفسرون بهذا الشأن اضطراباً كبيراً،
ومن ذلك على سبيل المثال: اختلاف
أقوالهم في مرجع ضمير (الهاء) في قوله
تعالى: ﴿فَأَثَرُنَ بِهِ نَقْعًا﴾، فقد ذهب
بعضهم إلى أنه المكان الذي وقعت فيه
الإغارة^(٦٤)، بينما ذهب بعض آخر إلى
أنه الزمان الذي وقعت فيه الغارة، وهو
وقت الصبح^(٦٥)، وكذلك هناك من
ذهب إلى أنه العدو - أي: الركض -
الذي دلّ عليه لفظ العاديات في صدر
السورة^(٦٦). وهكذا دواليك بالنسبة إلى
الضمير نفسه في الآيات اللاحقة التي
هي: ﴿فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا * إِنَّ الْإِنْسَانَ
لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾.

٣- الربط بين القسم^(٦٧) وجواب
القسم: لم يتعرّض أكثر المفسرين لهذا
العنوان بعد أن لم يجدوا الربط
والعلاقة الصحيحة بين القسم
وجوابه^(٦٨)؛ ولذلك توجد محاولتان

ليبيان هذه العلاقة:

أولاهما: ما ذهب إليه السبحاني من أنَّ هذه السورة جاءت لتهديد أولئك الناس الذين لا يصغون إلى قوَّة المنطق، التي دعا إليها الأنبياء عليهم السلام في دعواتهم الرسالية، ويسعون في أحيان كثيرة إلى وضع العراقيل أمام هذه الدعاوى، فهؤلاء يحتاجون - بحسب رأي السبحاني - إلى منطق القوَّة؛ ومن هنا جاء القسم الإلهي في هذه السورة لتأكيد هذا الأمر^(٦٩).

وأهم ما يرد على هذه المحاولة هو أنَّه قسَّم الناس إلى فئتين: أحدهما تقبل بمنطق العقل، والثانية لا تقبل إلا بمنطق القوَّة، بينما السورة الكريمة استعملت لفظ الإنسان الذي يشمل الفئتين معاً. كما أنَّه استند في محاولته هذه إلى الرواية المذكورة في سبب النزول، مع أنَّنا أسلفنا فيما تقدَّم بأنَّه لا توجد علاقة على نحو العلّية والمعلولية بين النصوص القرآنية وأسباب نزولها، وإنَّما تكون الأسباب - على الأكثر -

ظروفاً لتلك النصوص وأوقاتاً لنزولها.

ثانيهما: ما ذهب إليه الشيخ مكارم الشيرازي حيث يرى أنَّ القسم وإن تعلّق بالخليل، إلاَّ أنَّه في الحقيقة قسم بجهاد المجاهدين؛ وعليه تكون العلاقة بينه وبين جوابه عبارة عن أنَّ «ثمة أفراد من بني الإنسان يضخّون على طريق الجهاد ويبذلون النفس والنفس في سبيل الله، فكيف والحال هذه يستولي على بعض الناس البخل والكفران، فلا يؤدّون فريضة شكر النعم، ولا يبذلون في سبيل الله؟!»^(٧٠).

ولا يخفى ما في هذه المحاولة من تكلف ظاهر، فهي قائمة على تنزيل القسم بخيل المجاهدين منزلة القسم بالمجاهدين أنفسهم.

الأسطورة المقترحة لتفسير السورة

إنَّ من الواضحات - بل المسلّمات - وحدة الموضوع في السور القصار،

وهذا يستلزم طرح الوجوه والتفاسير لمفرداتها وآياتها التي لا تتناسب مع وحدة موضوعها، فمثلاً: سورة الكوثر باعتبارها أقصر سورة في القرآن الكريم تتحدث عن موضوع اتهام النبي ﷺ بأنه أتر، أي: ليس له ولد ذكر، فوعده الله (عز وجل) بأنه سيُعطيهِ الكثير جداً من الذرية الذكور من نسل ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام. وحينئذٍ ستكون التفاسير الأخرى للكوثر بأنه - مثلاً - نهر في الجنة، أو هو الخير الكثير المتمثل بالنبوة، غير صحيحة وينبغي أن تُطرح جانباً؛ وذلك لأنها لا تتناسب مع وحدة الموضوع في السورة الكريمة.

وسورة العاديات هي أيضاً من السور القصار التي تتميز بوحدة الموضوع الذي تتحدث عنه، وحينئذٍ ستُطرح كل التفاسير الأخرى التي لا تتناسب مع موضوع هذه السورة المباركة.

وحينئذٍ لا بد من البحث عن

الموضوع الذي تتحدث عنه هذه السورة. وقد اعترف جميع المفسرين بأن السورة تتألف من قسم وجواب القسم، أي: إن لها موضوعاً واحداً، وحتى على القول: بأن السورة تتألف من ثلاثة مقاطع، وأن قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ﴾ إلى آخر السورة غير داخل في جواب القسم فلا شك بارتباطه الوثيق بمعطيات القسم وجوابه، بحكم استعمال الاستفهام الاستنكاري في الآية أعلاه الذي يدل على ارتباط الكلام بسابقه.

إننا أمام مشهد فريد يقسم به الله تبارك وتعالى، إذ القسم في السورة ليس في العاديات والموريات والمغيرات؛ لأنه لو أراد ذلك لكان العطف بينها بالواو وليس بالفاء، بل بالخيل العادية فالمورية فالمغيرة، الذي يدل على تتابع حركة هذه الخيل نحو هدف محدد، فهي تتسابق مع الريح وتجهد نفسها للوصول إليه بسرعة

فائقة قبل أن يفلت منها.

إنّها معركة حاسمة، وصيد ثمين يُحشى فواته، إنّ هذه العاديات قد حدّدت مكان فريستها، وهي تريد الوصول إليه بسرعة والانقضاض عليه قبل أن تحول الأقدار بينها وبينه، وهي توحى بأنّها أمسكت به بعد عناء طويل، كلّ ذلك تفسّره الفاءات العاطفة في الآيات الأربعة المتتالية، وقد أشار بعض المفسّرين إلى هذا المعنى، مستدلّين به على كون المقسم به واحداً غير متعدّد، وهو قوله تعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ...﴾^(٧١)، ولكنّ الصحيح أنّه قسم بالمشهد الفريد الذي صوّرته الآيات الخمس بتصوير إعجازي بليغ.

وذلك المشهد العظيم الذي يستحقّ أن يقسم به الخالق جلّ جلاله هو خيل تعدو مسرعة جدّاً، وهي تصبح وتتعالى أصوات أنفاسها من شدّة الجري لتصل إلى هدفها بأقصى ما تستطيع، وهي من شدّة عدوها تنقذ

من سنانبكها شرر النيران عندما تصطدم بالخصى والصخور، وعندما يكتمل تجمعها واستعدادها في الليل تقوم بالإغارة على خصومها صباحاً، فتفتك بهم فتكاً شديداً، ولا يرى في ميدان المعركة بعد أن أشرفت على الانتهاء سوى الدم المتطاير من هامة رجل بقي صامداً لوحده لساعات عديدة، وهو النقيعة التي لم يستطع هذا الجيش العرمرم أن يتوسّطه ويطوّقه ويحيط به، إلّا بعد أن أثختته الجراحات، وسقط على الأرض ولم يستطع الحركة، هنالك فقط اجتمعوا بكلّ جمعهم حوله من كلّ ناحية ينظرون إليه.

ونذكر في المقام ما نقلته كتب التواريخ عن هذا المشهد الفريد الذي لم يكن له نظير في تأريخ البشرية، مشهد مصرع الإمام الحسين عليه السلام حينما بقي وحيداً في ميدان القتال أمام عشرات الألوف من المقاتلين الأشداء، الذين امتلأوا حقداً وحنقاً عليه؛ لما

فعله أبوه بآبائهم ببدر وحنين والنهروان.

نقل الطبري وابن الأثير وابن كثير عن أبي مخنف عن حميد بن مسلم - مراسل البلاط الأموي الذي يدوّن أحداث المعارك ويرسلها إليه - أنه قال: «ومكث الحسين [عليه السلام] طويلاً من النهار كلما انتهى إليه رجل من الناس انصرف عنه وكره أن يتولّى قتله وعظيم إثمه عليه... [إلى أن يقول:]

فشدّ عليه رجالة ممّن عن يمينه وشماله، فحمل على مَنْ عن يمينه حتّى ابذعروا، وعلى مَنْ عن شماله حتّى ابذعروا... قال: ولقد مكث طويلاً من النهار ولو شاء الناس أن يقتلوه لفعلوا، ولكنهم كان يتّقي بعضهم

ببعض ويحبّ هؤلاء أن يكفيهم هؤلاء. قال: فنادى شمر في الناس: ويحكم ماذا تنظرون بالرجل؟! اقتلوه ثكلتكم أمّهاتكم. قال: فحمل عليه من كلّ جانب، فضربت كتفه اليسرى ضربةً، ضربها زرعة بن شريك

التميمي، وضرب على عاتقه، ثمّ انصرفوا وهو ينوء ويكبو. قال: وحمل عليه في تلك الحال سنان بن أنس بن عمرو النخعي، فطعنه بالرمح فوقع، ثمّ قال خولي بن يزيد الأصبحي: احتز رأسه. فأراد أن يفعل فضعف فأرعد. فقال له سنان بن أنس: فتّ الله عضديك وأبان يديك. فنزل إليه فذبحه واحتز رأسه، ثمّ دفع إلى خولي بن يزيد» (٧٢).

ورواه الشيخ المفيد والفتّال النيسابوري بالفاظ قريبة من الرواية المتقدّمة (٧٣).

الأدلة والقرائن على صحّة هذه الأطروحة

هنالك مجموعة من الأدلة والشواهد على صحّة هذا التفسير نُجملها فيما يلي:

أولاً: تهافت الأطاريح الأخرى في تفسير السورة المباركة، كما مرّ في البحوث السابقة.

ثانياً: انسجام وتلاؤم هذا التفسير مع المعاني اللغوية لألفاظ السورة المباركة، كما مرّ في البحث اللغوي لمفردات السورة الكريمة، فمثلاً مفردة (كنود) الواردة في جواب القسم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾، فقد واجه المفسرون معضلة في مجال تفسيرها بعد أن اتفقوا على أنّ المعنى اللغوي المشهور لها هو (كفور)؛ وذلك لأنهم واجهوا مشكلة في بيان سعة وضيق أفراد الإنسان - المذكور في الآية نفسها - في حال المصير إلى هذا المعنى بالشكل الذي ينسجم مع التناسب المذكور بين القسم وجوابه، فقد ذهب بعضٌ منهم إلى أنّ المراد بالإنسان فرد بعينه، وذهب آخرون إلى أنّ المراد به بعض أفراد الإنسان وهو الكافر، واعترف قسم ثالث بأنّ المراد به جنس الإنسان، ولكنهم لم يتطرقوا إلى هذه المعضلة وجوابها.

أمّا على التفسير المقترح فإنّ هذه المعضلة سوف تتلاشى؛ وذلك من

خلال المصير إلى الرأي القائل: بأنّ الآية تُشير إلى جنس الإنسان، وأنّ صفة (الكنود) الواردة فيها هي جزء من طبيعته وأنّه مجبول عليها. وقد استُشهد على ذلك بجملة من الآيات التي تشير في حقيقتها إلى فشل هذا المخلوق في اختيار القيم النبيلة وترجيحه لاختيار طريق الانحراف والشرّ، قال تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (٧٤).

هذا، وأنّ كون الإنسان مجبولاً على بعض الصفات السلبية لا يمنع من توجه التكليف إليه، وكونه محاسباً على ارتكاب الموبقات يوم القيامة؛ وذلك لأنّ الله (عز وجل) قد جعل الالتزام بالطاعات الشرعية والعقائد السليمة والأخلاق الفاضلة طريقاً إلى تركية النفس، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ *

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ *
لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ * وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ
بِیَوْمِ الدِّينِ * وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ
رَّبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ ﴿٧٥﴾ .

ثالثاً: إنّ دلالة استعمال الفاء في
الآيات الأربع المتتالية على التعاقب كما
مرّت الإشارة إليه، يجعل تفسيرنا
المقترح منفرداً في إيجاد المطابقة بين
قوله تعالى: ﴿فَوَسَّطُنَا بِهِ جَمْعًا﴾ وبين
الواقع التاريخي لمذبحة كربلاء؛ إذ لم
يُنقل في أيّ غزوة أو معركة أنّ
الإحاطة بالعدو وقعت بعد انتهاء
المعركة إلّا في هذه المذبحة المروّعة، كما
دلّت النصوص التاريخية التي نقلناها
فيما سبق؛ ممّا يجعلها المصدق الوحيد
للآية أعلاه.

رابعاً: التناسب الأمثل بين القسم
بالمشهد الدموي المقدّس وبين التهديد
والوعيد الذي تضمّنه جواب القسم،
وهو ما عجزت عنه التفاسير السابقة
التي جمعت بين البشارة التي يحملها
القسم بخيل المجاهدين وبين التهديد

والوعيد الذي تضمّنه جواب القسم.
خامساً: تناسق إرجاع الضمائر في
السورة المباركة على هذه الأطروحة،
بينما لاحظنا سابقاً الاضطراب الشديد
في الطروحات السابقة فيما يتعلّق بهذه
القضية، فعلى الأطروحة الصحيحة
ترجع الهاء في تركيب (به) — الذي
اشتملت عليه آيات القسم — إلى
شخص بعينه وهو سيّد الشهداء عليه السلام،
وترجع الهاء في (وأنّه) — الذي
اشتملت عليه آيات جواب القسم —
إلى جنس الإنسان المذكور في قوله
تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾؛
وحينئذٍ سيكون فهم السورة جلياً
وواضحاً، لا لبس فيه ولا غموض.

سادساً: إنّ هذه الأطروحة تحافظ
على المحور الواحد الذي تتحدّث عنه
سورة العاديات، فجواب القسم
بالمشهد المروّع بذبح الإمام الحسين عليه السلام
هو أنّ الإنسان مخلوق كنود لربه، أي:
قاطع لحبل مودّة العترة الطاهرة
لرسول الله ﷺ، والذي دلّ عليه قوله

تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٧٦)، فقد استفاضت أحاديث الفريقين بأن المراد بالقربى هنا آل محمد ﷺ.

ثم إن الإنسان شهيد على هذا القطع لحبل المودة بقتله الحسين عليه السلام، وأن هذا الإنسان بسبب شدة حبه للمال قد أقدم على ارتكاب هذا العمل الشنيع، وهو يعلم بعظم منزلة هذا الإمام عليه السلام عند الله ورسوله، وأنه من المفروض عليه مودته ونصرته.

سابعاً: ورود الإشارة إلى وجود رابطة بين الإمام الحسين عليه السلام وبين بعض السور القرآنية كالعاديات مثلاً، في بعض النصوص التي تُنسب إلى الإمام صاحب الزمان عليه السلام، والتي هي من قبيل دعاء النذبة الصادر من الناحية المقدسة: «يابن يس والذاريات، يابن الطور والعاديات»^(٧٧).

ثامناً: فهم بعض الأدباء لسورة العاديات بأنها سورة مصيبة وحزن

ولوعة، وتضمنهم إيّاها في أشعارهم، منها: ما ذكره الموصلي في إحدى موشحاته:^(٧٨)

جفا الرقاد جفوني

وبالسهاد ولوعي

والعاديات شجوني

والنازعات ضلوعي

والذاريات شؤوني

والمرسلات دموعي

تاسعاً: إن مفردة العاديات - كما تقدّم في البحث اللغوي - تتضمن معنى العداء، كما تتضمن معنى العدو. ولزيادة الإيضاح نقل ما ذكره الفراهيدي، قال: «العدو: الحضر. عدا يعدو عدواً وعدواً - مثقلة - وهو التعدي في الأمر، وتجاوز ما ينبغي له أن يقتصر عليه... والعدوة عدوة اللص أو المغير. عدا عليه فأخذ ماله، وعدا عليه بسيفه فضربه، ولا يريد عدواً على الرجلين، ولكن من الظلم»^(٧٩). وفي الآية الشريفة يريد هما

معاً: العدو والاعتداء؛ لأنه لا يمكن أن نختار معنى للفظ دون معنى آخر بلا مرجح أو قرينة تدلّ عليه، وهذا المعنى ينسجم مع تفسيرنا، فإنّ الخيل سوف تتّصف بكلا الصفتين من دون أيّ إشكال يرد على ذلك.

وأما الاعتراض على صحّة القسم بخيل المعتدين، فإنّّه يجاب عنه بأنّ الخيل لا خصوصية لكونها خيلاً للمجاهدين أو للكافرين؛ وذلك لأنّها لا تُثاب ولا تُعاقب، مع أنّنا أسلفنا بأنّ القسم ليس بها، بل إنّ الله تبارك وتعالى أقسم بالمشهد الذي تستعرضه الآيات الخمس في صدر السورة، وليست هي أقسام خمسة كما توهمه بعض؛ لمكان الفاء في الآيات الأربعة المتتالية. ولو كان التعبير بالواو بدل الفاء لصحّ كلامهم.

عاشراً: وهذا الوجه وإن لم يُشكّل دليلاً قطعياً على المدعى إلّا أنّه يمكن أن يكون شاهداً قوياً يعضد الأدلة المتقدمة، فقد روى السيوطي في

تفسيره قائلاً: «وأخرج ابن عساكر من طريق البخاري بن عبيد عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله، ما العاديات ضبحاً؟ فأعرض عنه، ثمّ رجع إليه من الغد فقال: ما الموريات قدحاً؟ فأعرض عنه، ثمّ رجع إليه الثالثة فقال: ما المغيرات ضبحاً؟ فرفع العمامة والقلنسوة عن رأسه بمخصرته فوجده مقرعاً رأسه، فقال: لو وجدتكَ حالقاً رأسك لوضعت الذي فيه عيناك. ففزع الملاء من قوله، فقالوا: يا نبي الله، ولم؟ قال: إنّهُ سيكون أناس من أُمّتي يضربون القرآن بعضه ببعض ليطلوه، ويتبعون ما تشابه، ويزعمون أنّ لهم في أمر ربهم سبيلاً، ولكلّ دين مجوس، وهم مجوس أُمّتي وكلاب النار»^(٨٠).

واحتمال الوضع أو التلاعب في هذا الحديث قوي جداً، فإنّ السائل كان غرضه الاستفهام عن معنى الآيات الثلاثة الأولى من سورة العاديات، ومن الواضح أنّ هذه

الآيات لم تكن تُشكّل أرضية لوجود التضادّ الظاهري في القرآن، حتّى يُحتمل أنّ السائل كان يهدف من وراء سؤاله إلى ضرب القرآن بعرضه ببعض؛ ومن هنا يقوى لدينا أنّ المعاني الحقيقية للسورة المباركة قد وصلت إلى بعض الساعين إلى طمس الحقائق المتعلقة بأهل البيت (عليه السلام)، ولكنهم أخفوها لما فيها من فضيحة لهم. والجدير بالذكر أنّ جميع المفسّرين والمحدّثين قد أعرضوا عن ذكر هذا الحديث عدا من ذكرنا.

نتائج البحث

توصّلنا من خلال البحث إلى النتائج الآتية:

أولاً: إنّ مفردة العاديات ومفردات السورة الأخرى المتعلقة بها - بحسب الاستقراء لأغلب كتب المفسّرين - تارة تُفسّر بخيل الجهاد، وأخرى بإبل الحجيح، وثالثة بالنفس الإنسانية وما يرتبط بتزكيتها.

ثانياً: بطلان كلّ التفسيرات المطروحة لهذه السورة، وخاصّة فشلها الذريع في تقديم الربط الواضح والصحيح بين القسم وجواب القسم.

ثالثاً: إنّ التفسير الصحيح للسورة ينبغي أن يكون منسجماً مع المعاني اللغوية الصحيحة لمفرداتها، ومدعوماً بالأدلة والشواهد اللغوية والأدبية، وموجداً للربط المنطقي الواضح بين صدر السورة وذيلها، أي: بين المقسم به والمقسم له، وهذا ما توافرت عليه بالفعل أطروحتنا التفسيرية لهذه السورة المباركة.

رابعاً: توصّل البحث إلى أنّ المشهد الذي تحدّث عنه السورة لا يوجد له إلّا مصداق خارجي واحد يستحقّ أن يفرد له الله تبارك وتعالى سورة كاملة ويكرّر القسم به، إلّا مشهد مصرع الإمام الحسين (عليه السلام) في واقعة الطفّ المأساوية.

المصادر والمراجع

- * القرآن الكريم.
١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربي.
 ٢. الإرشاد، محمد بن محمد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لتحقيق التراث، نشر: دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
 ٣. أسباب نزول الآيات، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، نشر: مؤسسة الحلبي وأولاده، القاهرة - مصر، ١٣٨٨هـ.
 ٤. الأصفى في تفسير القرآن، محمد بن مرتضى المدعو بمحسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
 ٥. أضواء البيان في إيضاح القرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ.
 ٦. إقبال الأعمال، علي بن موسى بن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
 ٧. الأقسام في القرآن الكريم، جعفر السبحاني.
 ٨. الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مدرسة الإمام الصادق، قم - إيران، طبعة جديدة منقحة مع إضافات.
 ٩. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البضاوي (ت ٦٨٢هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت - لبنان.
 ١٠. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت ١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
 ١١. البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
 ١٢. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (ت ٢٩٠هـ)، نشر: دار الأعلمي، طهران - إيران، ١٤٠٤هـ.
 ١٣. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ.
 ١٤. تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، نشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ.
 ١٥. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، نشر: مكتبة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٦. التسهيل لعلوم التنزيل، القاسم بن أحمد الغرناطي الكلبلي (ت ٧٤٦هـ)، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ.
١٧. تفسير ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي بن عربي الطائي (ت ٦٣٨هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٨. تفسير البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٩. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد التميمي (ت ٣٢٧هـ)، نشر: المكتبة العصرية، صيدا - لبنان.
٢٠. تفسير القرآن، عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢١. تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩هـ)، مؤسسة دار الكتاب، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٢٢. تفسير فوات الكوفي، فوات بن إبراهيم الكوفي (ت ٣٥٢هـ)، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، طهران - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٣. تفسير مجاهد، مجاهد بن جبر المخزومي (ت ١٠٤هـ)، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد - باكستان.
٢٤. تفسير مجمع البيان، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، نشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٥. تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٦. تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان الأزدي (ت ١٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ.
٢٨. جوامع الجامع، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٩. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، نشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٣٠. دعائم الإسلام، النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد المغربي (ت ٣٦٣هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، نشر: دار المعارف، القاهرة - مصر، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
٣١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، محمود بن عبدالله الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، قرص مكتبة أهل البيت (عليه السلام).

٣٢. روضة الواعظين، محمد بن الفتال النيسابوري (ت ٥٠٨هـ)، تحقيق وتقديم: السيّد محمد مهدي السيّد حسن الخراسان، نشر: منشورات الشريف الرضي، قم - إيران.
٣٣. الصافي في تفسير القرآن، محمد بن مرتضى المدعو بمحسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، مؤسسة الهادي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٣٤. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.
٣٥. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين بن أحمد الأميني (ت ١٣٩٠هـ)، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٩٧هـ.
٣٦. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، محمد بن علي ابن محمد الشوكاني (ت ١٢٥هـ)، نشر: عالم الكتب.
٣٧. القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، تعريب: السيّد أحمد الحسيني، قرص مكتبة أهل البيت (عليه السلام).
٣٨. الكامل في التاريخ، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، نشر: دار صادر، بيروت - لبنان، ١٣٨٦هـ.
٣٩. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، نشر: دار الهجرة، قم - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٤٠. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جاز الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، نشر: شركة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة - مصر، ١٣٨٥هـ.
٤١. الكشف والبيان في تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي (ت ٤٢٧هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
٤٢. كنز العمال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٠٩هـ.
٤٣. لسان العرب، محمد بن منظور (ت ٧١١هـ)، نشر: أدب الحوزة، قم - إيران، ١٤٠٥هـ.
٤٤. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، نشر: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
٤٥. مدارك التنزيل، عبد الله بن أحمد النسفي (ت ٥٣٧هـ)، قرص مكتبة أهل البيت (عليه السلام).
٤٦. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ١٤٠٤هـ.
٤٧. مفاتيح الغيب، محمد بن عمر الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، الطبعة الثانية، قرص مكتبة أهل البيت (عليه السلام).
٤٨. مفردات غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، نشر: دفتر نشر الكتاب، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٤٩. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤١٢هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم - إيران.
٥٠. النهاية في غريب الحديث، المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (ت ٦٠٦هـ)، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤ ش.
٥١. الوافي بالوفيات، خليل بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٠هـ.

الهوامش:

- [١] العاديات: آية ١-١١.
- [٢] الروم: آية ٢-٣.
- [٣] آل عمران: آية ١٤٤.
- [٤] النساء: آية ٥٤.
- [٥] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٢٣، ص ٢٨٨.
- [٦] آل عمران: آية ٦١.
- [٧] أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٢١، ص ٢٧٦.
- [٨] الأحقاف: آية ١٥.
- [٩] أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٢٣، ص ٢٧٢، ج ٤٣، ص ٢٤٦.
- [١٠] أنظر: الفيض الكاشاني، محمد محسن، التفسير الأصفي: ج ٢، ص ١٤١٩.
- [١١] أنظر: المصدر السابق: ج ٥، ص ٣٦٠.
- [١٢] أنظر: الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام: ص ١٣٢.
- [١٣] أنظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج ٢٠، ص ٢٨٩.
- [١٤] الصدوق، محمد بن علي، ثواب الأعمال: ص ١٢٥. ومن أراد الاطلاع أكثر على الروايات التي بينت أهمية سورة العاديات وفضلها واستحباب قراءتها في الصلوات اليومية، وبعض الصلوات المندوبة، فليراجع: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدرّ المشور: ج ٦، ص ٣٨٣. القاضي المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام: ج ١، ص ١٦٠. ابن طاووس، علي بن موسى، جمال الأسبوع: ص ٩٢.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ٣، ص ٤٦٦.
- [١٥] أنظر: القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي: ج ٢، ص ٤٣٤-٤٣٩. الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي: ص ٥٩١. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٢١.
- [١٦] أنظر: الكوفي، فرات بن إبراهيم، تفسير فرات: ص ٥٩٢.

- [١٧] أنظر: المصدر السابق: ص ٥٩٣.
- [١٨] أنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣، ص ٣٤٥. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم: ج ١٠، ص ٣٤٥٧. الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن: ج ١٠، ص ٢٦٩.
- [١٩] أنظر: الواحدي النيسابوري، علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن: ص ٣٠٥.
- [٢٠] الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات: ص ٢١٦.
- [٢١] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٤، ص ٧٤.
- [٢٢] أنظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث: ج ٣، ص ١٩٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ١٥، ص ٣٢.
- [٢٣] أنظر: الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس: ج ١٩، ص ٦٦٤.
- [٢٤] أنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: ج ٦١، ص ٢٤٢٢.
- [٢٥] ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٢٤٩.
- [٢٦] أنظر: المصدر السابق ج ٣، ص ٣٨٥. ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث: ج ٣، ص ٧١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٢، ص ٥٢٣.
- [٢٧] الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٦١.
- [٢٨] ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج ٤، ص ٤٠١.
- [٢٩] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٥، ص ٣٦.
- [٣٠] أنظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين: ج ٣، ص ١٢٦.
- [٣١] أنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: ج ١، ص ٣٧٩.
- [٣٢] أنظر: ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج ١، ص ٣٩٥.
- [٣٣] أنظر: المصدر السابق: ص ٥٣.
- [٣٤] أنظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين: ج ٨، ص ٢٣٦-٢٣٧.
- [٣٥] ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ٤٧١.
- [٣٦] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج ٨، ص ٣٦٠.
- [٣٧] أنظر: ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ١٤٠.
- [٣٨] أنظر: المصدر السابق: ج ٣، ص ٢٢١.
- [٣٩] أنظر: المصدر السابق: ج ٢، ص ٢٣٢.
- [٤٠] المصدر السابق: ج ٣، ص ١٧٩.
- [٤١] الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: ج ٢، ص ٥٩٣.
- [٤٢] هذا، وقد استفاض نقل المفسرين للروايات الداعمة لهذا الطرح في كتبهم التفسيرية. أنظر:

- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن: ج ٣، ص ٣٩٠. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣، ص ٣٤٧. الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: ج ٣٢، ص ٦٤-٦٣. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ج ٢٠، ص ٣٩٣. ومن الجدير بالذكر أنَّ مجاهد (ت ١٠٤ هـ) لم يذكر هذا الرأي في تفسيره.
- [٤٣] أنظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٣٤٥.
- [٤٤] أنظر: الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ٣٠، ص ٢١٧.
- [٤٥] أنظر: المخزومي، مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد: ج ٢، ص ٧٧٦. الأزدي، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل: ج ٣، ص ٥١١. الثعلبي، أحمد بن محمد، تفسير الكشف والبيان: ج ١٠، ص ٢٦٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٢١. الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط: ج ٨، ص ٥٠٠. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير: ج ٥، ص ٤٨٢. الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ٣٠، ص ٢١٥.
- [٤٦] أنظر: ابن عربي، محمد بن علي، تفسير ابن عربي: ج ٢، ص ٤٢٢.
- [٤٧] أنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣٠، ص ٣٤٨-٣٤٩.
- [٤٨] أنظر: المصدر السابق: ص ٣٥٠-٣٤٩.
- [٤٩] أنظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٣٤٦. الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ٣٠، ص ٢١٥.
- [٥٠] الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير: ج ٥، ص ٤٨٢.
- [٥١] الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣٠، ص ٣٥٣.
- [٥٢] المصدر السابق: ص ٣٥٣-٣٥٤.
- [٥٣] المصدر السابق: ص ٣٥٤.
- [٥٤] المصدر السابق.
- [٥٥] أنظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: ج ٣٢، ص ٦٧. الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان في تفسير القرآن: ج ١٠، ص ٢٧١. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٢٤٦.
- [٥٦] أنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٢٠، ص ٢٥٥. الغرناطي الكلي، القاسم بن أحمد، التسهيل في علوم التنزيل: ج ٤، ص ٢١٤. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط: ج ٨، ص ٥٠٢. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٢٤٦.
- [٥٧] أنظر: الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان في تفسير القرآن: ج ١٠، ص ٢٧٢.
- [٥٨] أنظر: الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ٣٠، ص ٢١٨.

- [٥٩] أنظر: الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن: ص ١٦٠. الآلوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: ج ٣٠، ص ٢١٨.
- [٦٠] أنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣٠، ص ٣٥٥.
- [٦١] أنظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان: ج ٢، ص ٤٦.
- [٦٢] أنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: ج ١٠، ص ٣٩٧.
- [٦٣] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٣٤٧.
- [٦٤] أنظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣٠، ص ٣٥١. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان: ج ١٠، ص ٥٢٤.
- [٦٥] أنظر: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: ج ٤، ص ٢٧٨. النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ج ٤، ص ٣٥٣. البضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ج ٥، ص ٥٢٠.
- [٦٦] أنظر: الأزدي، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل: ج ٣، ص ٥١٠. الفخر الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: ج ٣٢، ص ٦٣. الطباطبائي، محمد بن حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٢٤٦.
- [٦٧] القسم هو: أسلوب قرآني مألوف ورد في عشرين سورة قرآنية ابتدأت بالقسم، وجلّها من السور المكيّة، وهو أسلوب يلفت الانتباه لتأكيد حقائق ما أقسم عليه، وقد صرح الله تبارك وتعالى بعظمة ودقّة القسم الإلهي الذي يذكره في كتابه الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾، الواقعة: آية ٧٥-٧٦. بالإضافة إلى ذلك لا بدّ من وجود علاقة ومناسبة بين القسم والمقسم به، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾، العصر: آية ١-٢، فالعصر هو آخر وقت من أوقات النهار، وعمر الإنسان هو مجموع ساعات الليل والنهار التي تتعاقب عليه منذ ولادته إلى حين وفاته، فهو في حالة خسران - أي: نقصان - مستمر لعمره.
- [٦٨] اختلف المفسرون في تحديد متعلّق القسم في سورة العاديات، فمنهم من ذهب إلى أنّه الآيات الثلاث الأولى، وبعض آخر ذهب إلى أنّه الآيات الخمس الأولى منها. أمّا جواب القسم فلم يتطرّق المفسرون إلى نهايته بعدما اتّفقوا على بدايته، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾.
- [٦٩] أنظر: السبحاني، جعفر، الأقسام في القرآن الكريم: ص ١٨٩ - ١٩٠.
- [٧٠] الشيرازي، ناصر مكارم، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ج ٢٠، ص ٤٠١.
- [٧١] أنظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان: ج ١، ص ٢٢٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج ٢٠، ص ٣٤٤. أبو السعود العمادي، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ج ٩، ص ١٩٠. أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط: ج ٨، ص ٥٠١.
- [٧٢] الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: ج ٤، ص ٣٤٢-٣٤٦. أنظر: ابن الأثير، علي بن أبي

- الكرم، الكامل في التاريخ: ج ٤، ص ٧٥-٧٨. ابن كثير، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية: ج ٨، ص ٢٠٢-٢٠٤.
- [٧٣] أنظر: المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ١١٠-١١٢. النيسابوري، محمد بن الفتال، روضة الواعظين: ص ١٨٨-١٨٩.
- [٧٤] البقرة: آية ٨٧.
- [٧٥] المعارج: آية ١٩-٢٧.
- [٧٦] الشورى: آية ٢٣.
- [٧٧] ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ج ١، ص ٥١٠.
- [٧٨] الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات: ج ٦، ص ٢٠٢.
- [٧٩] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين: ج ٢، ص ٢١٢-٢١٣.
- [٨٠] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: ج ٦، ص ٣٨٥. أنظر: المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال: ج ١، ص ٣٦٣.

د. السيّد زين العابدين المقدّس الغريفي
باحث واكاديمي - كلية الفقه / من العراق.

البُعد السندّي والدلاليّ في زيارة الناحية المقدّسة

مقدمة

تمتلك زيارة الناحية المقدّسة خصوصيات جعلت منها محطّ اهتمام العلماء ومبتغى أنظار النقاد، بلحاظ كونها وثيقة تاريخية تنقل لنا أحداث الطفّ بطريقة مفاجئة، تُثير إحساس الإنسان وشعوره، وتحرك وجدانه وضميره، بيد أنّ ألفاظها لم تخلُ من إشكالات أدّت بطائفة من الأعلام إلى إنكار نسبتها إلى المعصوم عليه السلام؛ وعليه يلزم البحث عنها سنداً ودلالةً، وذكر الوجوه الممكنة لدفع الإشكاليات الواردة حولها وردّها قدر الإمكان. فجدوى البحث متحقّقة، فلو ثبت صدورها أمكن الاستناد إليها في مقام البحث التاريخي لإثبات حدث، أو الفقهي لإثبات حكم، أو العقدي لإثبات قضية، على اختلافٍ في درجات الوثوق المطلوبة في كلّ مورد شدةً وضعفاً، واختلاف المنهج المتبع في الاستدلال عليها.

ولا يخفى أنّها إحدى الزيارات التي يُزار بها الإمام الحسين عليه السلام، وإنّما سُمّيت بزيارة الناحية واشتهرت بذلك من باب إطلاق السبب وإرادة المسبّب؛ إذ إنّها مروية عن الناحية المقدّسة.

الناحية المقدّسة

الراهب. وتقدّس: تطهّر»^(٢).

فصفة القداسة للناحية يمكن أن تُحمّل على الحقيقة، فيقال: المقصد المقدّس بلحاظ أنّ المعصوم عليه السلام هو الذي يقصده الناس ويتوجّهون إليه ليتعلّموا منه أحكام الدين وتعاليمه، أو على المجاز فيُراد منها الشخص الذي يكون في الجهة، فيأخذ المكان وصف القداسة بوجود المكين.

والناحية المقدّسة اصطلاح مختصّ بالشيعية الإمامية (أعلى الله شأنهم)، يراد منه الإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام؛ لورود الأمر بعدم تسميته وتكنيته في نصوص متضافرة^(٣)، إذ يظهر منها حرمة التصريح باسمه عليه السلام، وهي محمولة على وقت مخصوص بالغيبة الصغرى - جمعاً بينها وبين الأخبار المصرّحة باسمه - بسبب الظرف الأمني الصعب الذي يقتضي التخفي والتستر عن السلطات العباسية، التي تحاول الظفر بأيّ معلومة توصل إلى الحجّة المنتظر عليه السلام، فكان يُستعاض عن اسمه الشريف بالألقاب

الناحية المقدّسة عبارة عن وصف وموصوف، ولأجل بيان حقيقتها يلزم البحث عن مقطعين:

الأول: (الناحية) وهي الجانب والجهة والمقصد^(١)، تقول: اتّجه ناحية المدينة، أي: جانبها، وتقول: اذهب من هذه الناحية، أي: من هذه الوجهة، وتقول: بحثت الفقه من ناحية استدلالية، أي: قصدت بيان الدليل على الحكم الشرعي.

الثاني: (المقدّسة) وهي المباركة والمطهّرة والمنزّهة عن المعائب والنقائص، يقول الفيروز آبادي: «القدس، بالضم وبضمتين: الطهر، اسم، ومصدر، وجبل عظيم بنجد، والبيت المقدّس، وجبريل، كروح القدس... والقدّوس: من أسماء الله تعالى، ويُفتح، أي: الطاهر، أو المبارك... والتّقدس: التطهير، ومنه الأرض المقدّسة، وبيت المقدّس، كمجلس ومعظم. وكمحدّث:

عموماً والإمامية خصوصاً، فقد كُتبت بعض الزيارات على يد بعض الأتقياء والصالحين؛ بُغية تحقيق الأهداف المنشودة من الزيارة، وأهمّها: تحصيل الأجر والثواب الأخروي، أو الوصول إلى المعصوم والارتباط به، أو غير ذلك، ولعلّ (زيارة الناحية المقدّسة) من الزيارات التي وقع اللغظ حولها؛ إذ نسبها بعض الأعلام إلى الإمام الحجة (عليه السلام)، في حين استبعد آخرون كالمجلسي^(٥) ذلك.

ومن هنا لا بدّ من عرض موجز وسريع لمصادر هذه الزيارة، وهي كالآتي:

الأوّل: نسبها المجلسي - إلى الشيخ المفيد في مزاره

فقال المجلسي: «قال الشيخ المفيد (عليه السلام) في كتاب المزار بعد إيراد الزيارة التي نقلناها من المصباح ما هذا لفظه: ...»^(٦)، ثمّ أورد الزيارة. وعند الرجوع إلى كتاب المزار

والأوصاف والعناوين العامّة، كالسيد، والعالم، والصاحب، والغريم، وصاحب الدار، وولي الأمر، والناحية؛ لأجل إيهام السلطات وإبعاد الخطر عنه (عليه السلام) وعن شيعته. وعليه؛ لا يكون للوصف إطلاق يسري إلى جميع الأزمان بعد انتهاء الغيبة الصغرى؛ ولذا لا تُوصف الرواية بالإضمار^(٤) لمعلومية شخص المراد بالناحية.

وقد قسّم البحث على مطالب أربعة تبعاً للإشكاليات المطروحة حول الزيارة الشريفة:

المطلب الأوّل: مصادر الزيارة وقيمتها العلمية

إنّ أوّل ما يلزم التعرّض إليه في الأبحاث الفقهية هو معرفة مصدر الرواية وقيمتها العلمية؛ ليمكن بعدها دراسة الرواية على المستوى السنّدي والدلالي، وهي أولى طرق تمييز المعتمد من المكذوب والمُدسّوس؛ ولأنّ الزيارات تحتلّ مكانة خاصّة عند الشيعة

المطبوع لا نجد للزيارة ذكراً، وهذا يرجع إلى أحد احتمالين: إمّا أن يكون قد حصل له الخطأ والاشتباه في النقل، أو يكون للمفيد كتاب آخر يحمل عنوان المزار لم يصل إلينا.

كما أنّ العبارة المنسوبة إلى المفيد ليس فيها ما يدلّ على صدور الزيارة عن الإمام الحجّة ﷺ تصرّيحاً أو تلميحاً: ممّا يؤلّد احتمال اختراع هذه الزيارة من المفيد أو أحد أعلامنا المتقدّمين (قدّس الله أسرارهم).

الثاني: نسبها ابن طاووس إلى السيّد المرتضى

قال السيّد ابن طاووس: «زيارة ثانية بالفاظ شافية نذكر منها بعض مصائب يوم الطفّ، يُزار بها الحسين (صلوات الله عليه وسلامه)، زار بها المرتضى علم الهدى (رضوان الله عليه)، وسأذكرها على الوصف الذي أشار هو إليه...»^(٧).

يبدّ أنّه ليس لها ذكر في مصنّفات

السيّد المرتضى، ولعلّ الأمر يرجع في واقعه إلى أنّ المرتضى قد زار بها فنُقلت عنه شفاهاً أو كُتبت عنه، وهذه طريقة متداولة عند الأعلام؛ فإنّهم ينقلون رواية أو خبر من كتاب آخر دون تدوينه في مصنّفاتهم؛ لعدم المناسبة، أو الغفلة أثناء التصنيف، أو غير ذلك من الأسباب.

ونلاحظ أيضاً عدم نسبتها إلى الإمام الحجّة ﷺ، فغاية ما يقال: إنّ عدم وجود الدليل على النسبة يقف مانعاً أمام رفعها إلى المعصوم ﷺ.

الثالث: محمد بن جعفر المشهدي

في مزاره

قال: «ومّا خرج من الناحية ﷺ إلى أحد الأبواب، قال: تقف عليه ﷺ وتقول: السلام على آدم صفوة الله من خليقته، السلام على شيث ولي الله وخيرته...»^(٨).

والظاهر أنّه أوّل مَنْ نسبها إلى الناحية المقدّسة.

الرابع: رضي الدين بن طاووس

وقد تقدّم أنّه نقلها عن المرتضى في مصباحه دون نسبتها إلى الحجة بن الحسن عليه السلام.

وعليه؛ يدور الأمر بين أن تكون صادرة عن المعصوم عليه السلام ولا يوجد مصدر يؤكّد ذلك - غير ابن المشهدي - وبين عدمه.

ولذا؛ لا بدّ من بيان حال ابن المشهدي والقيمة العلمية لكتابه، فقد وقع الخلاف في شخصية المؤلّف على أقوال عدّة أهمّها:

القول الأول: إنّهُ أبو البركات ناصح الدين محمد بن إسماعيل المشهدي الثقة الجليل، وهو ما استظهره المحدث المجلسي ^(٩).

وقال عنه الشيخ منتجب الدين: «فقيه محدّث ثقة، قرأ على الشيخ الإمام محيي الدين الحسين بن المظفر الحمداني» ^(١٠).

القول الثاني: أنّه محمد بن جعفر

المشهدى، وهو الذي ذهب إليه المحدث النوري ^(١١).

وهو من علمائنا الأجلاء، فقد قال عنه الحرّ العاملي: «كان فاضلاً محدّثاً صدوقاً، له كُتب، يروي عن شاذان بن جبرئيل القمي» ^(١٢).

القول الثالث: إنّهُ مجهول الحال، فيسري الحكم إلى كتابه ورواياته بالجهالة، وقد ذهب إلى ذلك السيّد الخوئي رحمته الله بقوله: «إنّهُ لم يظهر اعتبار هذا الكتاب في نفسه، فإنّ محمد بن المشهدي لم يظهر حاله، بل لم يُعلم شخصه وإنّ أصرّ المحدث النوري على أنّه محمد بن جعفر بن علي بن جعفر... فإنّ ما ذكره في وجه ذلك لا يورث إلّا الظن» ^(١٣).

ولكن القول الأوّل مستبعد لقريبتين، أحدهما أنّه معروف بكنيته ولقبه، فيقال: حدّثنا أبو البركات المشهدي، بخلاف صاحب المزار، والأخرى أنّه لم يُذكر له كتاب بعنوان المزار.

فيدور الأمر حينئذٍ بين القولين الثاني والثالث، فالذي استدلّ به

وهذا الأمر جارٍ في عموم الأدعية والزيارات، فهي إمّا أن ترد بسند صحيح أو معتبر، أو بسند ضعيف، فيكون احتمال صدورها أضعف، أو لا سند لها أصلاً وقد رُفعت إلى المعصوم عليه السلام، أو لم تؤثر عن المعصوم عليه السلام أصلاً كدعاء العديلة الذي كتبه بعض العلماء ^(١٤).

فأمّا ما رُويت بسند معتبر، فيُحكم بصحة صدورها وإن لم توجد ملازمة بين صحة السند وصحة المتن، فلربما يكون السند صحيحاً والمتن منكراً؛ لاشتماله على ما يُقطع بكذبه، أو ما كان مخالفاً للكتاب والسنة وبديهي العقل.

وأما ما رُوي بسند ضعيف، فإن احتمال صدوره يكون أضعف، ويمكن الرجوع فيه إلى القرائن والشواهد التي تجبر ضعف سنده، فإن لم توجد يرجع فيه إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن على اختلاف في تفسير مؤدّاها بين الأعلام، فلا يخرج الدعاء أو الزيارة عن دائرة المقبولة.

المحدّث النوري هو اطلاع على نسخة عتيقة ومقارنته للأسانيد، وإطلاعه على الإجازات التي تُظهر أنّ صاحب المزار من طبقة الطبرسي صاحب الاحتجاج ومقارب لعصره، فإن تمّ ما ذكره أمكن رفع الجهالة عن صاحب الكتاب والاعتماد عليه، وإلا يكون رأي السيّد الخوئي رحمته الله هو الراجح.

المطلب الثاني: البحث السُندي

لا يخفى أنّ معرفة الإسناد من الجهات الضرورية في معرفة الحديث ودرجته؛ لتوقّف صحة الصدور عليه غالباً، فلا يمكن الاستناد عليه في إثبات قضية عقدية أو فقهية ما لم تُنقح جهة الصدور. نعم، قد يُتساهل في أسانيد الأدعية والزيارات، فلا تُشترط صحة السند فيها وذلك لمجرّد التعبّد بقراءتها، إمّا من جهة التسامح في أدلة السنن، وأما لعموم أدلة الأدعية والزيارات، لكن بشرط عدم قصد الورود؛ لأجل عدم حصول الكذب عند عدم صحة النسبة.

وأما ما لم يؤثر عن المعصوم عليه السلام، فلا تصحّ قراءته بقصد الورود؛ لكون رفع الرواية إلى المعصوم عليه السلام وإسنادها إليه من دون دليل يعدّ كذباً عليه، فتقلب العبادة حينئذٍ إلى معصية، ولا يطاع الله من حيث يعصى.

نعم، يمكن قراءته لا بقصد الورود؛ ليحصل القارئ على الأجر والثواب، وإن كان التعبّد بقراءة المأثور أولى وأفضل.

وبعد هذه المقدّمة الموجزة نرجع إلى البحث عن أسانيد (زيارة الناحية المقدّسة)؛ إذ إنّ تتبّع المصادر يُظهر أنّه عنوان لزيارتين مختلفتين، أحدهما مشهورة - وهي مورد بحثنا - والأخرى غير مشهورة وقد تُسمّى بزيارة الشهداء وهي تختلف عنها موضوعاً ومضموناً؛ ولذا سوف يُقسّم البحث على نقطتين:

الأولى: الزيارة المشهورة

وقد تقدّم أن مصادرها على قسمين:

١ - ما لم يسند نصّ الزيارة إلى المعصوم عليه السلام، بل نسب النصّ إلى الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، ويظهر من السيّد ابن طاووس ذلك.

ولأجل ذلك حكم العلامة المجلسي بعدم صحة نسبتها إلى الناحية المقدّسة بقوله: «والظاهر أنّ هذه الزيارة من مؤلّفات السيّد والمفيد»، ولعلّه وصل إليهما خبر في كيفية الصلاة؛ فإنّ الاختراع فيها غير جائز^(١٥)، وتابعه على ذلك غير واحد.

ولا مانع من قراءتها وزيارة الإمام الحسين عليه السلام بها؛ لأنّ المنع الوارد في النصوص الشرعية إنّما يختصّ بالأدعية ولا قرينة لتعميمه على الزيارات.

٢ - ما يرفع الزيارة إلى الناحية المقدّسة، وهو ما ذكره ابن المشهدي. وعند مراجعة مزاره^(١٦) نجده قد أرسل ذلك من دون ذكر سلسلة السند التي توصله بالناحية المقدّسة، فيحكم نتيجة لذلك بضعف الزيارة بالإرسال.

محاولات تصحيح السند

هناك محاولات عديدة لإثبات صحة الزيارة يمكن بيان أهمّها ومناقشتها:

المحاولة الأولى: توثيق ابن المشهدي لرجال كتابه

قد يقال: بأنّ ابن المشهدي صرّح في مقدّمة كتابه بأنّه قد نقل هذه الزيارات عن الثقات من أصحابنا بقوله: «فإنّي قد جمعت في كتابي هذا من فنون الزيارات للمشاهد المشرّفات، وما ورد في الترغيب في المساجد المباركات والأدعية المختارات، وما يُدعى به عقيب الصلوات، وما يُناجى به القديم تعالى من لذيذ الدعوات في الخلوات، وما يُلجأ إليه من الأدعية عند المهمّات، ممّا اتّصلت به من ثقات الرواة إلى السادات»^(١٧)، وبهذه العبارة تعهّد المصنّف في إيراد ما اتّصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بنقل الثقات من

الأصحاب دون غيرهم، فالسند وإن كان مجهولاً لدينا إلّا أنّه معلوم لديه، وهم ثقات بشهادته، فيحكم نتيجة لذلك بصحة السند.

مناقشة المحاولة الأولى

ويمكن مناقشة هذه المحاولة بأنّ الاعتماد على هذه الشهادة تتوقف على إثبات مقدّمتين:

الأولى: وثاقة المؤلّف ومعرفة طريقته في التوثيق والتضعيف، وقد تقدّم أنّه غير معلوم الحال، إلّا إذا بنينا على ما استظهره المحدث النوري من كونه محمد بن جعفر المشهدي الثقة الجليل.

الثانية: أن تكون توثيقاته مبنية على الحسّ لا الحدس والاجتهاد؛ ولذا صرّح السيّد الخوئي رحمه الله بقوله: «إنّ محمد ابن المشهدي من المتأخرين، وقد مرّ أنّه لا عبرة بتوثيقاتهم لغير مَنْ يقرب عصرهم من عصره، فإنّا قد ذكرنا أنّ هذه التوثيقات مبنية على النظر والحدس، فلا يترتّب عليها أثر»^(١٨).

مناقشة المحاولة الثانية

ويمكن مناقشتها - أيضاً - بأنّها دعوى لم يقم عليها دليل واضح؛ إذ لم تُذكر الزيارة في أغلب كتب الزيارات حتّى يقال: بقبولهم لها؛ ولذا قد تُعكس الدعوى، فيقال: إنّ عدم ذكرهم لها كاشف عن رفضهم لها. وهذه الدعوى غير تامّة أيضاً؛ لأنّ عدم الذكر لازم أعمّ من الرفض، فقد يكون منشأ الغفلة والذهول.

ثمّ إنّ التلقّي بالقبول إنّ كان المراد منه هو جواز قراءتها ومشروعية الزيارة بألفاظها، فهو ممّا لا إشكال فيه، وإن كان المراد منه كونها دليلاً على مطلب فقهي أو عقدي، فهذا ممّا لا تفي الأدلة بإثباته؛ لاشتراط حصول الوثوق والاطمئنان بطريق الخبر وهو مفقود في المقام.

المحاولة الثالثة: التصحيح

المضموني للزيارة

إذ إنّ المتنبّع لألفاظ الزيارة

نعم، تكون حجّة فيما لو أفادت عبارته المتقدّمة الاطمئنان، وهو بعيد. ولذا؛ تراه ينقل بعض الزيارات بإسناد متصل، وبعضها ينقلها عن المعصوم عليه السلام بدون سند، وأخرى لا يرفعها إلى المعصوم أصلاً، وهذا الاختلاف يرفع الوثوق والاطمئنان حيثُذ بنقل جميع الزيارات بطريقة واحدة؛ وبالتالي يُحكم بضعفها، إلّا أنّ هذا لا يمنع من قراءتها تمسّكاً بالعمومات والاطلاقات القاضية بجواز قراءة جميع الأدعية والزيارات ما لم تتضمّن مضموناً مخالفاً للكتاب والسنة.

المحاولة الثانية: دعوى تلقّي

العلماء لها بالقبول

فقد تقدّمت زيارة المفيد والمرضى للإمام للحسين عليه السلام بها، مضافاً إلى عدم ورود الطعن عليها من أحد على طول التاريخ الإمامي؛ ممّا يكشف عن تلقّيها بالقبول يدّاً بيد عن المعصوم عليه السلام.

الثانية: الزيارة غير المشهورة

وتبتدأ بقوله: «السلام عليك يا
أول قتيل من نسل خير سليل من
سلالة إبراهيم الخليل...».
وقد رُويت في أكثر من مصدر
أهمّها:

ومقاطعها يُدرك بوضوح صحتها
ودقّة نقل مضامينها؛ لموافقتها
لمحكّمات الكتاب والسنة والنقل
التاريخي العام، وعدم مخالفتها لما هو
معروف عند المذهب، فيحصل حينئذٍ
الثوق والاطمئنان بصدورها.

مناقشة المحاولة الثالثة

الأول: ما رواه ابن طاووس

روى ابن طاووس بإسناده إلى جدّه
أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عليه السلام
قال: «حدّثنا الشيخ أبو عبد الله محمد
بن أحمد بن عياش، قال: حدّثني
الشيخ الصالح أبو منصور بن عبد
المنعم بن النعمان البغدادي عليه السلام، قال:
خرج من الناحية سنة اثنتين وخمسين
ومائتين على يد الشيخ محمد بن غالب
الأصفهاني حين وفاة أبي عليه السلام، وكنت
حدّث السنّ، وكتبت أستأذن في زيارة
مولاي أبي عبد الله عليه السلام وزيارة الشهداء
(رضوان الله عليهم)، فخرج إليّ
منه...» (١٩).

وقد تُناقش من جهة الصغرى
والكبرى، فأما الصغرى، فإنّه قد ورد
في الزيارة ألفاظ مشكلة توجب التوقّف
في قبولها؛ ولذا فإنّ أمكن تأويلها فيها،
وإلا فالحمل على ظاهرها يوجب القطع
بعدم صدورها لمخالفتها لنصوص
صریحة من السنة الشريفة.

وأما الكبرى، فلا دليل على أنّ كلّ
موافق للكتاب يحكم بصدوره عن
المعصوم عليه السلام؛ إذ الموافقة أعمّ؛ إذ يمكن
أن يخرع أحد العلماء نصّاً ويؤلفه من
خلال معرفته بأخبار أهل البيت عليهم السلام
تتبع معانيها، فلا يخرج في فهمه عن
دائرة القبول.

الثاني: ما رواه ابن المشهدي

المناقشة السندية للمصدرين

روى ابن المشهدي بقوله: «أخبرني الشريف الجليل العالم أبو الفتح محمد بن محمد الجعفرية (أدام الله عزّه)، قال: أخبرني الشيخ الفقيه عماد الدين محمد بن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ أبي علي الحسن بن محمد الطوسي. وأخبرني عالياً الشيخ الفقيه أبو عبد الله الحسين بن هبة الله بن رطبة (رضي الله عنه)، قال: أخبرني شيعي المفيد الحسن ابن محمد الطوسي، عن الشيخ أبي جعفر محمد الطوسي، قال: حدّثنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عياش عليه السلام، حدّثني الشيخ الصالح أبو ميسور بن عبد المنعم بن النعمان المعادي عليه السلام، قال: خرج من الناحية سنة اثنتين وخمسين ومائتين إلى على يد الشيخ محمد بن غالب الأصفهاني حين وفاة أبي عليه السلام، وكنت حدّث السنّ، فكنت أستأذن في زيارة مولاي أبي عبد الله عليه السلام وزيارة الشهداء (رضوان الله عليهم) ...» (٢٠).

إنّ في هذين السندين مواطن للضعف منها:

١- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عياش؛ إذ لم يُنصّ عليه سلباً أو إيجاباً سوى قول الطوسي والنجاشي في حقّه: «كان سمع الحديث وأكثر، واختلّ في آخر عمره» (٢١)، وقول الطوسي في رجاله: «أحمد بن محمد بن عياش، يكنّى أبا عبد الله، كثير الرواية، إلّا أنّه اختلّ في آخر عمره» (٢٢)، فإنّ كثرة الحديث قد تدلّ على حسن روايته في زمان عدم اختلاله.

والشيخ لم يرو عنه مباشرة كما هو ظاهر السند، وإنّما روى عنه بالواسطة كما ذكر ذلك بالفهرست بقوله: «أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا» (٢٣).

٢- أبو منصور بن عبد المنعم بن النعمان، فإنّه مجهول الحال، وترحم الأعلام كابن المشهدي وابن طاووس لا يكشف عن حسنه فضلاً عن وثاقته.

٣- محمد بن طالب الأصفهاني، فإنّه مجهول الحال أيضاً.

٤- إنّ الرواية تصرّح بصدور الزيارة عن الناحية المقدّسة عام (٢٥٢هـ)، أي: قبل مولد القائم المنتظر عليه السلام بثلاث أو أربع سنين، فيلزم حملها إمّا على الإمام الهادي أو العسكري عليه السلام، وإمّا أن يقال: بوقوع التصحيف فيها وكون الصحيح هو (٢٦٢هـ) أو نحوه، والحمل الثاني بعيد لا سيّما بعد اتفاق أكثر من مصدر على نقل التاريخ، وكون الخطأ منفي بأصالة عدم العقلانية.

وقد التفت إلى ذلك العلامة المجلسي عند ذكره لهذه الزيارة بقوله: «واعلم أنّ في تاريخ الخبر إشكالاً لتقدّمها على ولادة القائم عليه السلام بأربع سنين، لعلّها كانت اثنتين وستين ومأتين، ويُحتمل أن يكون خروجه عن أبي محمد العسكري عليه السلام» (٢٤).

وعلى العموم فإنّ مورد بحثنا هو الزيارة المشهورة، وإنّما أوردنا ذكرها

وناقشنا سندها حتّى لا يشتبه الأمر على بعض القرّاء فيتصوّرهما زيارة واحدة.

المطلب الثالث: المضمون العام للزيارة

تبتدأ الزيارة كغيرها من الزيارات بالسلام على الأنبياء والمرسلين مع ذكر أبرز أوصافهم ومقاماتهم، ثمّ السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته الكرام عليهم السلام وصولاً إلى الحسين عليه السلام، لتبدأ حينئذٍ ببيان بعض مقاماته وفضائله وخصائصه كمقدّمة لبيان بعض أحداث فاجعة الطفّ الأليمة، بأسلوب بلاغي وسجعي منظم، يغلب عليه الجانب العاطفي الذي يتناسب وعظم المأساة والرزية التي حدثت لأهل البيت عليهم السلام، ثمّ تذكر تأثر جميع الموجودات بهذا المصاب وبكاء أهل السماء والأرض عليه، وأخيراً التوسّل إلى الله تعالى بأهل البيت عليهم السلام لقضاء الحوائج ورفع الهمّ،

والغمّ، وغفران الذنب، بما لهم من
المقام المحمود الذي ارتضاه لهم
وخصّهم به.

فأغراض الزيارة ترجع إلى محاور

ثلاثة:

الأول: ذكر الخصائص الذاتية
للأنبياء والأئمة عليهم السلام عموماً
والحسين عليه السلام خصوصاً؛ لأجل تحقيق
معرفة حقيقة المعصوم عليه السلام امثالاً
لحكم العقل بضرورة معرفة الطريق
الموصل إلى المعارف الإلهية، الطريق
الذي أرشد إليه النبي صلى الله عليه وآله عبر قوله:
«مَنْ مات وليس له إمام فميتته ميتة
جاهلية» (٢٥).

الثاني: ذكر السلوك العام

للحسين عليه السلام في علاقته مع ربّه ومع
الناس؛ لأجل اقتداء الناس به، أو من
باب مخاطبة الحسين عليه السلام وإرادة الشيعة،
أي: من باب (يَاكَ أَعْنِي) واسمعي يا
جارية؛ إذ إنّ إقامة الصلاة - على سبيل
المثال - فعل مفروغ منه عند
المعصوم عليه السلام، فلا بدّ أن يكون الهدف

من ذكرها في الزيارة هو تذكير الشيعة
بهذه الواجبات وتربيتهم على ذلك،
ومن أهمّ هذه الوسائل هي الأدعية
والزيارات.

الثالث: ذكر المصائب التي جرت

على الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته عليهم السلام
بطريقة مُفجّعة؛ لأجل استدرار العبرة
وإثارة الشعور بالأسى والحزن عليهم،
كونها أحد أهمّ طرق الجذب نحو
تحقيق أهداف الدعوة الحسينية في
كربلاء.

ومن هذا المنطلق يمكن بيان أهمّ
هذه النقاط بشيء من التفصيل:

النقطة الأولى: تصدير الزيارة

بالسلام

هذه الزيارة كغيرها من الزيارات
تتصدّر بالسلام على الأنبياء والأوصياء،
فالسلام يمثلّ أساس الزيارة وعمادها؛
لأنّ الغرض من الزيارة هو الوصول إلى
صاحب المقام ومخاطبته بما يحبّه ويرضاه،
ولا يوجد أفضل من السلام؛ لكونه تحية

مزيد تعظيم وتبجيل لهم، بمعنى الطلب من الله تعالى أن يحفظ لهم مقامهم ومنازلهم التي أنعم بها عليهم في الدنيا والآخرة.

وقد قدّم فيها السلام على الأنبياء والأوصياء للتنبيه على أن الحسين عليه السلام هو الامتداد الطبيعي لذلك النهج الإلهي، فقد اجتمع فيه وفي دعوته جميع الأوصاف والخصائص التي اختصّ بها من سبقه؛ ولهذا استحق بجدارة أن يكون وارث الأنبياء.

إشكال ودفع

وهنا إشكال قد يقدح في الذهن بأن المخاطبين في الزيارات موتى، والميّت لا يسمع بنص القرآن الكريم: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾^(٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾^(٢٩)، فيكون السلام عليهم

الإسلام وأحد الشعارات التي يتميَّز بها المسلم عن غيره. ومعناه بشكل عام طلب الزائر من الله تعالى السلامة — للشخص الذي يزوره — من الآفات والعيوب، والأمان من الخطر وموجبات الذعر، وإنزال الرحمة والبركة عليه في الدنيا والآخرة، وأن يرزقه الجنة التي يتوفّر فيها جميع ذلك حقيقة؛ ولذا سُمّيَت (دار السلام).

فقد روى الصدوق: أن رجلاً سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى قول الإمام: (السلام عليكم)؟ فقال: «إنَّ الإمام يُترجم عن الله (عز وجل) ويقول في ترجمته لأهل الجماعة: أمان لكم من عذاب الله يوم القيامة»^(٢٦).

والسلام اسم من أسماء الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٢٧)، أي: المنزه حقيقة عن كلّ العيوب والنقائص.

ومخاطبة أهل البيت عليه السلام

لغواً وعبثاً لعدم وجود أثر له، ويترتب على ذلك أنّ السلام عليهم والتوسّل بهم والاستغاثة وطلب الحوائج منهم شرك وضلال، كما ذهب إلى ذلك الوهابية تبعاً للمنهج الذي رسمه ابن تيمية في كتبه ورسائله.

والجواب عنه يكون بنقاط عدّة:

الأولى: إنّ الميت يسمع ويرى كلّ من حوله، وإنّ الموت عبارة عن حالة انتقال من حال إلى حال أخرى، فيكون المقتضي للخطاب بالسلام موجود، وهناك نصوص كثيرة تدلّ على هذا المعنى، ومنها:

١- ما أخرجه البخاري بسنده عن نافع، أنّ ابن عمر أخبره، قال: «أطلع النبي ﷺ على أهل القليب، فقال: وجدتم ما وعد ربكم حقّاً؟ فقليل له: تدعو أمواتاً؟ فقال: ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يجيبون» (٣٠).

٢- ما أخرجه مسلم النيسابوري بسنده عن أنس بن مالك أنّه قال: «إنّ رسول الله ﷺ ترك قتلى بدر ثلاثاً، ثمّ

أتاهم فقام عليهم فناداهم، فقال: يا أبا جهل بن هشام، يا أمية بن خلف، يا عتبة بن ربيعة، يا شيبه بن ربيعة، أليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقّاً؟ فإني قد وجدت ما وعدني ربّي حقّاً. فسمع عمر قول النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، كيف يسمعون وأنّي يُجيبون، وقد جفوا؟! قال: والذي نفسي بيده، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنهم لا يقدرّون أن يجيبوا. ثمّ أمر بهم فُسحبوا فألقوا في قليب بدر» (٣١).

ونحوها من النصوص الصريحة في إثبات سماع الميت لمن حوله، فيتنفى إشكال لغوية الخطاب بالسلام في الأدعية والزيارات.

الثانية: إنّ الرسول ﷺ قد اختصّ برد سلام كلّ من يُسلم عليه، فقد روى أبو داود بسنده عن أبي هريرة: أنّ رسول الله ﷺ قال: «ما من أحد يُسلم عليّ إلّا ردّ الله عليّ رuchi حتّى أردّه» (٣٢).

وهذا المقام ثابت لأهل بيته بلحاظ

كونهم نفساً واحدة والامتداد الطبيعي له، إلّا فيما اختصّ به ﷺ دون غيره بدليل خاص.

الثالثة: إنّ الأعمال تُعرض على رسول الله ﷺ وأهل بيته ﷺ، فيكونون مُطلّعين على أحوال الناس وأفعالهم؛ لقوله تعالى ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾^(٣٣)، فقد دلّت على أنّ هناك مَنْ يطلّع على الأعمال ويراقبها ممّا يوجّد الداعي إلى اتخاذ أفضل الطرق وأحسنها في إيقاع الأعمال وأداء الواجبات، فيُعطي الله تعالى القدرة للرسول ﷺ والمؤمنين - الذي يمثّل أهل البيت ﷺ المصدق الأبرز لهم - على الاطّلاع على أعمال الناس ومراقبتها.

وقد أكّدت السُنّة ذلك بأخبار مستفيضة عند العامّة والخاصّة^(٣٤).

بل إنّ السُنّة دلّت على عرض أعمال أقارب الميّت وعشيرته على الميّت^(٣٥).

ومجموع هذه الأخبار وأمثالها تُورث الاطمئنان، بل القطع بسماع الميّت لمنّ حوله، واطّلاع

الرسول ﷺ وأهل بيته ﷺ على أحوال الخلق وأفعالهم، فيحصل حينئذٍ التعارض البدوي بين الكتاب والسُنّة.

وجوابه: إنّ النصّ القرآني ناظر إلى الأجساد، فهي ليس لها القابلية على السماع والردّ؛ لكونها جماداً شأنها في ذلك شأن الأصنام والأوثان؛ ولذا شبّهها القرآن بالمتوتّي؛ إذ لا يمكنها السماع، أو النظر، أو الحركة، فيقول الله تعالى في حقهم: ﴿أَنَّهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ أَمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ أَمْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ اذْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظِرُون﴾^(٣٦)، بخلاف السُنّة فإنّها ناظرة إلى الأرواح؛ إذ تُثبت لها السماع والردّ والحياة بعد موت الجسد وفنائها.

فالسّلام ليس موجهً إلى أجسادهم الطاهرة ﷺ، وإنّما إلى الأرواح الزاكية، فإنّها حيّة تُرزق عند ربّها، تسمع السّلام وتردّ الجواب، وتدعوا لمنّ يطلب منها.

ولذا؛ فإنّ قراءة الزيارة من أيّ

الحسين عليه السلام بإرادته، وإنّما اصطفاه الله تعالى بها، من قبيل النسب الشريف لأبويه ولرسول الله صلى الله عليه وآله، وهذا الشرف لم ينله إلّا هو وإخوته عليهم السلام.

فإنّ الله تعالى قد علم منذ الأزل أنّ أشرف من في الوجود هو محمد صلى الله عليه وآله بكلّ خصائصه وشمائله؛ فاصطفاه لختم الرسالة، ويليّه في الفضل علي عليه السلام، فاصطفاه ليكون وصياً وخليفة له من بعده، وكفوّاً لفاطمة عليها السلام، ولم يجد من يخلفهما أفضل من الحسين عليه السلام وسائر الأئمة عليهم السلام الواحد تلو الآخر، فلو وجد من هو أفضل لعدل إليه؛ ولهذا شملتهم الإرادة التكوينية بالتطهير وإذهاب الرّجس بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (٣٨).

فإنّ هذا الانتساب فضل وشرف قد علم الله تعالى بأهلية الحسين عليه السلام له؛ لما يمتلكه من قدرات ذاتية ومواهب خاصّة يفوق بها نظائره من بني البشر،

مكان يصل إلى صاحبها؛ لكونه يسمع ويرى، وإنّما يُستحبّ قراءتها عند القبر الشريف؛ لكي يحصل الزائر على البركات والفيوضات الإلهية؛ لكون قبورهم عليهم السلام - لا سيّما قبر الحسين عليه السلام - موضع للعناية الإلهية. مضافاً إلى استذكار مآثرهم وفضائلهم التي ينبغي على المؤمن الاقتداء والتأسي بها، فإنّها الغاية من الولاية والإمامة الإلهية، قال تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (٣٧).

النقطة الثانية: المقامات الإلهية للحسين عليه السلام

عند إمعان النظر في الزيارة نجد أنّها ذكرت مقامات وفضائل وخصائص كثيرة ومتعدّدة للإمام الحسين عليه السلام، بحيث يمكن تقسيمها إلى حيثيات كثيرة، إلّا أنّنا نقتصر على قسمين:

الأول: المقامات الذاتية

وهي الخارجة عن الإرادة والاختيار، أي: لم يكن قد اختارها

اكتسبها بعلمه وتقواه وعبادته.

تربة الحسين عليه السلام بمقدار الحمصة؛
لأجل التبرُّك والاستشفاء.

الثاني: المقامات المكتسبة

هي تلك المقامات التي حاز عليها
باختياره، وهي كثيرة، بعضها يتّحد بها
مع سائر الأئمة عليهم السلام: كالعلم،
والعصمة، وأخرى أُختصّ بها وهي
ثلاثة، وقد وردت في هذه الزيارة:
«السلام على مَنْ جُعل الشفاء في تربته،
السلام على مَنْ الإجابة تحت قبته،
السلام على مَنْ الأئمة من ذريته».

٣- إنّ الأئمة من ذريته، فقد جعل
الله تسعة من ذريته أئمة، وأمتاز بذلك
عن سائر إخوته وأهل بيته عليهم السلام.

كما ورد ذكر هذه الخصائص في
نصوص أخرى، نحو ما رواه الطوسي
بسنده عن محمد بن مسلم قال:
سمعت أبا جعفر وجعفر بن
محمد عليهما السلام يقولان: «إنّ الله تعالى
عوّض الحسين عليه السلام من قتله أن جعل
الإمامة في ذريته، والشفاء في تربته،
وإجابة الدعاء عند قبره»^(٣٩).

فهذه خصائص ثلاثة:

١- استجابة الدعاء تحت قبته عليه السلام،
وهذا من رحمة الله تعالى بالمؤمنين، فقد
جعل بعض الأماكن والبقاع مورداً
لهبوط الرحمة الإلهية واستجابة
الدعاء، وأفضلها على الإطلاق هي
قبة الحسين عليه السلام فقد ورد أنّ الدعاء
تحتها لا يُردّ.

النقطة الثالثة: السلوك الطبيعي للحسين عليه السلام في حياته العامّة

لا شكّ في أنّ الحياة العامّة
للمعصوم عليه السلام تختلف عن غيره بلحاظ
علمه اللدنيّ وعدم وقوعه في الخطأ
والاشتباه؛ لمعرفته وإطلاعه بحقائق
الأشياء وعللها الواقعية بتسديد من
الله تعالى؛ ولذا وجب الاقتداء به

٢- الشفاء في تربته، فمن المعلوم في
الفقه الإسلامي أنّ أكل التراب محرّم،
ولكن يُستثنى من ذلك أكل القليل من

والأخذ بأقواله وأفعاله لكونها سنّة
تمثّل الأحكام الواقعية للدين
الإسلامي.

وعند إجراء قراءة سريعة للزيارة
الشريفة فإنّها تُعطي تصوّراً عامّاً
لسلوك الحسين عليه السلام وطبيعة علاقته مع
ربّه ومع الناس.

فأمّا ما يتعلّق بعلاقته مع ربّه، فقد
كان مثلاً حقيقياً للعبد بين يدي ربّه،
بأداء العبادة، والتزامه بحدودها
وشرائطها التامّة، وامتناله للأحكام
من قبيل إقامة الصلاة بخضوع مطلق،
وإيتاء الزكاة، وتطبيقه لجميع أوامر الله
تعالى، وإحيائها وإظهارها في المجتمع.

وأمّا ما يتعلّق بعلاقته مع الناس،
فإنّه لم يترك مناسبة إلّا ودعاهم إلى
الحقّ، وأمرهم بالمعروف ونهاهم عن
المنكر، تبعاً لوظائف الإمامة المجعولة
له من الله تعالى، من غير خوف ولا
وجل، فلا يبغي بذلك إلّا وجه ربّه
الكريم؛ ولذا أثر في المجتمع الإسلامي
بتعديل المسار بعد اعوجاجه، وتنبية

الأُمّة إلى خطر حاكمية الفساق على
الأُمّة بانحرافهم عن الإسلام الرسالي
الأصيل.

النقطة الرابعة: بيان أحداث واقعة الطف

تمثّل هذه الزيارة مقتلاً مصغراً
متكاملاً قد حوى بين طيّاته أكثر
الحوادث بأسلوب سجع بلاغي
عالٍ، عبّر عن واقع ما جرى بعبارات
موجزة قد لا تجدّها في سائر المقاتل،
ومن هنا أخذت هذه الزيارة أهميّة
كبيرة في الساحة الشيعية، وأثرت
بشكل كبير في التفكير الجمعي للعقل
الشيعي، وأخذت عباراتها جهداً من
الباحثين عند تفسيرها وبيان مدلولها.

ولذا؛ سوف أقصر على ذكر نقاط
أربعة ممّا ورد بنحو موجز:

١- ذكر الغاية من خروج الإمام
الحسين عليه السلام في دعوته

إذ إنّ هذا ممّا امتازت به هذه الزيارة
واختصّت بذكر الهدف الصريح، فقد

ورد فيها: «حتى إذا الجور مدّ باعه،
وأسفر الظلم قناعه، ودعا الغي
أتباعه... ثمّ اقتضاك العلم للإنكار،
ولزمتك أن تجاهد الفجّار، فسرت في
أولادك وأهاليك، وشييعتك
ومواليك...»^(٤٠).

فليس الهدف من هذا الخروج إلّا
تصحيح المسار الذي وصلت إليه
الأمة؛ بسبب السياسات الخاطئة - بعد
رحيل النبي ﷺ - التي تراكمت حتّى
أنتجت حكماً يبتني على الظلم والجور
وحاكماً مثل يزيد، فأدّى ذلك إلى
انتقال الحسين ﷺ من حالة التقية إلى
حالة إعلان المعارضة بالوسائل
المشروعة كافة؛ لأجل إعادة الحقّ إلى
أهله ورفع الظلم عن الرعية.

٢- سلوك الإمام الحسين ﷺ مع أعدائه

لم يبدأ الإمام الحسين ﷺ أحداً
بحرب رغم إمكانية ذلك في بادئ
الأمر، فقد كانت له من العدة والعدد

ما يكفي لمواجهة جيش الأمويين الذي
كان يقوده الحرّ بن يزيد الرياحي، بل
سار معهم بالنصح والوعظ والإرشاد
عسى أن يرجعوا عن غيّه، ويعرفوا
قبح أفعالهم، ونتيجة صنيعهم، إلّا أنّهم
واجهوه بأذان صمّاء وعيون عمياء لم
ترَ نور الحقّ وضياءه، واختارت
الباطل عن علم وعمد، فقاتلوا
الحسين ﷺ ظلماً وعدواناً حتّى أضطّرّ
حينئذٍ إلى القتال والمواجهة، فورد في
الزيارة: «فجاهدتم بعد الإيعاظ لهم،
وتأكيد الحجّة عليهم، فنكثوا ذمامك
وبيعتك»^(٤١)، وهذه صورة جليّة
تُعطي درساً ينتفع منه العقلاء في
التعامل النبيل مع العدو على اختلاف
مشاربهم واتجاهاتهم الفكرية
والعقدية.

٣- سلوك العدو مع الإمام الحسين ﷺ

فقد اجتمع لمواجهة الحسين ﷺ
جيشٌ عظيم العدد بآلاف مؤلّفة من

عن النبي ﷺ الدعوة إلى دفن أجساد القتلى من الطرفين، إلّا أنّهم تركوا الحسين عليه السلام ومن معه مطروحين على الأرض بلا دفن ولا تكفين لثلاثة أيام، حتّى تمّ دفنهم على يد بني أسد في حادثة معروفة بأمر وتوجيه من الإمام السجاد عليه السلام، وقد أُشير إلى ذلك في متن الزيارة: «السلام على من تولّى دفنَه أهلُ القرى»^(٤٢).

٤- الآثار التكوينية المترتبة على مقتل الإمام الحسين عليه السلام

إنّ الإمام الحسين عليه السلام حجة الله على أهل الأرض؛ إذ لولاه لساخت بأهلها، وببركة وجوده ينزل الله تعالى الغيث وينشر الخيرات، فهو خليفة الله على أرضه والمُبيّن لكتابته وأحكامه؛ ولذا كان قتله هدماً للدين وأركانه، فلا قيمة للصلاة والصيام إذا لم تأت عن طريق صحيح؛ لأنّ الاعتقاد مُقدّم على العمل وهو الذي يرفعه، فلو قضى الإنسان أيام حياته بالصلاة والصيام

بلدان متعددة وأقوام مختلفة، قاموا بمحاصرته عليه السلام في كربلاء، ومنعوا عنه الماء والغذاء، ونصبوا له جميع وجوه الغدر والأذى؛ لأجل أن يرضخ لغايتهم وينزل عند رغبة أميرهم، وهي بيعه يزيد، فواجههم برباطة جأش وثبات عزيمة، رغم علمه بأنّ نتيجة ذلك هي استشهاده وأهل بيته وأصحابه وسبي نسائه وذرائه.

وبقراءة سريعة للزيارة يظهر لنا بوضوح مدى خسّة ونذالة أعداء الحسين عليه السلام في تعاملهم الوحشي الذي يذمّه جميع العقلاء؛ لكونه تعاملاً يولّد العار والشنار لفاعله ومرتكبه، فقد منعوا الماء عن قافلة الحسين عليه السلام، وقتلوه بأبشع الوسائل والطرق، ثمّ نهبوا رحله، وسلبوا ثيابه، ومثّلوا بجثته بقطع رأسه وبتر إصبعه، وداسوا على جسده الشريف بحوافر الخيل، وسبوا نساءه وأهل بيته.

وإنّ النتيجة الطبيعية بعد انقضاء أيّ معركة هي دفن الأجساد، فقد ورد

وبكت السماء وسكَّانها، والجنان
وخزَّانها، والهضاب وأقطارها،
والأرض وأقطارها، والبحار
وحيطانها، ومكة وبنيانها، والجنان
وولدانها، والبيت والمقام، والمشعر
الحرام، والحلُّ والإحرام»^(٤٤).

النقطة الخامسة: فضل البكاء على الحسين عليه السلام والغرض منه

إنَّ نصرته المعصوم عليه السلام واجبة على
كلِّ مؤمن، وهي تارة تكون فعلية فيما
إذا كان الإمام موجوداً حاضراً،
وأخرى تكون بتحقيق الأهداف التي
خرج من أجلها.

والبكاء هو أحد السُّبل الناجعة
لنصرة سيِّد الشهداء عليه السلام؛ باعتباره
يذكر الناس وينبِّههم بعظم الأهداف
التي ضحَّى الحسين عليه السلام بدمه وأهله
وصحبه من أجلها؛ ولذا ورد في متن
الزيارة: «فلئن أخرتني الدهور،
وعاقني عن نصرتك المقدور، ولم أكن
لَمَن حاربك محارباً، ولمَن نصب

بغير إمام حجة يتَّبعه كان كَمَن يمشي
في الطريق الخاطيء، فلا تزيده كثرة
المشي إلَّا بُعداً، وهذا هو معنى: «لقد
قتلوا بقتلك الإسلام، وعطلوا الصلاة
والصيام، ونقضوا السنن والأحكام،
وهدموا قواعد الإيمان»^(٤٣)، فإنَّ قتل
المؤمن العادي يُوجب غضب الجبار،
فكيف بقتل سيِّد شباب أهل الجنة، بل
الحجة التي نصبَّها الله تعالى لعباده؟!
فإنَّه من الطبيعي أن تموج الأرض
بأهلها؛ ولذا ظهرت آثار غريبة
كاحمرار السماء، وبكائها دماً، وكسوف
الشمس، ونوح الجنِّ، وما رُفِع حجر
إلَّا وُجد تحته دمٌ عبيطٌ، وغيرها ممَّا
تناقلته العامة والخاصة.

وقد أُشير إلى ذكر بعضها في الزيارة
بقوله: «فانزعج الرسول وبكى قلبه
المهول، وعزَّاه بك الملائكة والأنبياء،
وفُجعت بك أُمك الزهراء، واختلفت
جنود الملائكة المقرَّبين، تعزِّي أباك أمير
المؤمنين، وأقيمت لك المآتم في أعلا
عليين، ولطمت عليك الحور العين،

التي من أجلها خرج الإمام
الحسين عليه السلام.

المطلب الرابع: الإشكالات الواردة على متن الزيارة

إنّ مَنْ يقرأ بتفحّص وتمعّن الزيارة
الشريفة يجد فيها أكثر من موطن يرد
عليه الإشكال، سواء في قضية تاريخية
أم عقديّة؛ ممّا يوجب التشكيك في
صدور أصل الزيارة أو بعضها،
ويسلب الوثوق بنسبتها إلى
المعصوم عليه السلام؛ ولذا لا بدّ من دراسة
هذه الفقرات وبيان الأوجه الراجعة
في تفسيرها وتأويلها، ومن أهمّ هذه
الإشكالات ما يلي:

الإشكال الأول: ذبح الحسين عليه السلام على يد الشمر (لعنه الله)

ورد في متن الزيارة: «والشمر
جالس على صدرك، مُولغ سيفه على
نحرك، قابض على شيتك بيده، ذابح
لك بمهنده، قد سكنت حواسك،

لك العداوة مناصباً، فلا تُدبّنك صباحاً
ومساءً، ولا بُكين عليك بدل الدموع
دماً، حسرة عليك، وتأسفاً على ما
دهاك وتلهّفاً، حتّى أموت بلوعة
المصاب وغصّة الاكتئاب» (٤٥).

وهذا النصّ ظاهر في استمرار
البكاء وكثرته على الإمام الحسين عليه السلام،
فقد تضمّن النصّ مؤكّدات عديدة من
سبق الفعل باللام وإلحاقه بالنون،
لعدم إمكان النصرة الفعلية له عليه السلام في
واقعة الطفّ، فكان البكاء هو البديل
لتحقيق ذلك؛ إذ يكون منبّهاً ومرشداً
ومذكّراً بالأهداف الواقعية التي خرج
الإمام الحسين عليه السلام من أجلها.

وفيه - أيضاً - كناية عن شدة ما
يُصاب به عليه السلام من الفاجعة والحزن عند
ذكر مظلومية الحسين عليه السلام وما جرى
عليه، فإنّ احمرار العين والموت بغصّة
الاكتئاب هي غاية ما يُصاب به
الإنسان عندما تحلّ به رزية عظيمة.

ولأجل ذلك لا ينقضي هذا الحزن
حتّى يأخذ بثأره، ويحقّق الأهداف

وخفيت أنفاسك، ورفع على القنا رأسك»^(٤٦)، في حين أنَّ الثابت تاريخياً أنَّ مَنْ حَزَّ رأس الحسين عليه السلام هو سنان بن أنس (لعنه الله).

جواب الإشكال

إنَّ تتبُّع كتب التاريخ والسِّير والمقاتل يظهر لنا أنَّ جريمة القتل كانت جماعية، واشترك فيها أكثر من شخص، فيصحَّ حينئذٍ نسبة القتل إليهم جميعاً أو إلى بعضهم بالتحديد، بيدَ أنَّ الخلاف في تحديد مَنْ قام بحزِّ النحر الشريف على أقوال ثلاثة:

القول الأول: خولي بن يزيد الأصبحي، وهو ما ذهب إليه القاضي النعمان المغربي^(٤٧)، وبعض مؤرّخي العامّة كابن عساكر^(٤٨) والبلاذري، وغيرهم^(٤٩).

القول الثاني: الشمر بن ذي الجوشن الضبابي، ذكره المفيد^(٥٠)، وتابعه الطبرسي^(٥١).

وذكر القندوزي الحنفي رواية تدلُّ على ذلك^(٥٢).

القول الثالث: سنان بن أنس النخعي، وهو ما رواه الطبري عن أبي مخنف^(٥٣)، واختاره المسعودي^(٥٤)، وابن عنبه^(٥٥) وغيرهم. وهو موافق لما رواه الصدوق بسنده عن عبد الله بن منصور، سأل الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين عليه السلام، عن مقتل الإمام الحسين عليه السلام: فقال: «... فنزل سنان بن أنس الأيادي (لعنه الله) وأخذ بلحية الحسين عليه السلام... وهو يقول: والله، إنِّي لأحتزُّ رأسك، وأنا أعلم أنَّك ابن رسول الله ﷺ وخير الناس أباً وأماً»^(٥٦).

والذي يبدو من مجموع الأقوال أنَّ جريمة القتل كانت جماعية، اشترك فيها أكثر من شخص، وقد يتحقّق القتل من أحدهم وحزَّ الرأس من آخر، فلا مانع من القول بأنَّ الشمر هو الذي قتل الحسين عليه السلام وباشر بحزِّ رأسه، ثُمَّ أكمل ذلك سنان أو خولي، وقد يكون عكس ذلك لاختلاف الروايات.

وهذه العبارة ظاهرة في خروج النساء من الخيام بعد مقتل الإمام الحسين عليه السلام في حالة من الجزع والهلع، سافرات الوجوه، كاشفات عن شعر رأسهن، وهذا السلوك يتنافى مع وجوب الحجاب وحرمة كشف الشعر أمام الأجنبي، فلا تفعله عوام المؤمنات فكيف بنساء الرسالة وربيات بيت الوحي؟!

فالإشكال يكمن في لفظين:

الأول: (ناشرات الشعور)، فقد نسبت هذا الفعل إلى نساء أهل البيت عليهم السلام بعد خروجهن من الخيام. **الثاني:** (سافرات)، وهو ظاهر في كشف مفاتن المرأة وبروزها بلا حجاب.

جواب الإشكال

إنَّ التأمل في ألفاظ الزيارة الشريفة وسياقها، يكشف عن دخول السجع البلاغي والمحسنات البديعية وكثرة المجاز والاستعارة فيها، ممَّا يمنع من الأخذ بظاهر العبارة بدوًّا وبدون

والظاهر أنَّ أغلب النقولات جاءت عن طريق جيش العدو، وهناك عوامل دفعت لوقوع الاختلاف، منها: اضطراب الجوّ الذي يمنع من التأكد من تحديد الفاعل، وادّعاء كلِّ شخص ذلك لتحصيل مغانم مادية ومعنوية، وأمَّا الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فمختلفة يدور الأمر فيها بين الشمر وسنان.

والذي يهمنَّا أنَّ المسألة ليست محسومة، ليُحكم بمخالفة الزيارة لقضية تاريخية مسلَّمة، فتأمل.

الإشكال الثاني: خروج نساء بيت النبوة حاسرات بلا حجاب

ورد في الزيارة: «فلما رأين النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملوياً، برزنَ من الخدود، ناشرات الشعور على الخدود، لاطمات الوجوه، سافرات، وبالعويل داعيات، وبعد العزِّ مذللات، وإلى مصرعك مبادرات» ^(٥٧).

فحص وتحقيق، لا سيّما إذا كان ظاهر اللفظ مخالفاً للعقل والنصّ، ولأجل ذلك ظهرت محاولات عدّة للتخلص من الإشكال:

وجود القرينة القطعية على عدم مخالفة نساء أهل البيت عليهم السلام للأوامر الإلهية المعتضد بالنقل التاريخي على دوام عفّتهنّ ومحافظتهنّ على الحجاب.

المحاولة الأولى

المحاولة الثانية

نشر الشعر بمعنى فكّه، أي: إرساله بعدما كان مربوطاً على شكل من أشكال الزينة كالصفائر مثلاً، فنشر الشعر لا يستلزم كشفه، فيمكن أن يُنشر الشعر تحت الحجاب؛ فيكون معنى العبارة: (برزن من الخيام ناشرات الشعر تحت الحجاب). فغاية ما يقال: إنّ الثكلي من النساء كانت تفكّ صفائر شعرها دلالة على عظم المصاب وجلله، أو لا تقوم بتمشيّطه وتعديله لكونها مدهولة عن نفسها بما جرى عليها، وهذا التصرف قد يحصل بلا حجاب وقد يحصل تحت الحجاب^(٥٨).

إذاً؛ استفادة نشر الشعر بلا حجاب من النصّ المذكور بعيدة، لا سيّما مع

خروج النساء من خيامهنّ بلا حجاب لا يلازم عقلاً أو عرفاً ظهورهنّ أمام الأجنبي؛ لأنّ الخيام كانت معزولة عن أرض المعركة ومحوطة بخندق، كما أنّ الخيام كانت فارغة من الرجال سوى الإمام زين العابدين عليه السلام. وعليه؛ فخروجهنّ بهذه الحالة لا يؤدي إلى الفعل المحرّم؛ إذ العدو بعيد والحاجب موجود.

ومما يؤكّد هذا المعنى ما ذكره المفيد: «ثمّ خرج إلى أصحابه فأمرهم أن يقرب بعضهم بيوتهم من بعض، وأن يدخلوا الأطناب بعضها في بعض، وأن يكونوا بين البيوت، فيستقبلون القوم من وجه واحد، والبيوت من ورائهم وعن أيّانهم وعن

المحاولة الرابعة

إنّ مفردة (الشعور) قد يُراد منها (شعر الرأس) وقد يراد منها (الإحساس)، وبحمل المفردة على المعنى الثاني ينتفي الإشكال، فقد يكون المعنى هو خروج النساء مظهرات للحزن ومبديات للأسى على مقتل الحسين عليه السلام، فالنشر يتواءم مع الإظهار والكشف والإذاعة والإعلان.

فالشعور مشترك لغوي بين أمر مادي وهو شعر الجسد وأمر معنوي وهو الإحساس والإدراك؛ ولذا تقول: شعرت بكذا، أي: أحسست به، وتقول: فلان عديم الشعور، أي: فاقد الإحساس.

المحاولة الخامسة

إنّ هذا اللفظ لمّا كان مشكلاً في تفسيره، بل منكراً؛ لزم الوقوف عنده وتأويله بما يرفع الشبهة عنه؛ ومن هنا احتمل بعضهم وقوع التصحيف أو

شماثلهم قد حفّت بهم، إلّا الوجه الذي يأتيهم منه عدوهم»^(٥٩).

فلا شاهد على أنّهم برزن أمام الأعداء في ساحة المعركة سوى التصرّو البدوي المرفوض.

المحاولة الثالثة

إنّ النساء قد خرجن بهذه الحالة بعدما أظلم الكون وكسفت الشمس، فيمنع العدو حينئذٍ من النظر والمشاهدة؛ إذ إنّ الظلام يكون ساتراً لهنّ، وبالتالي لا يكون في هذا الفعل أيّ محرّم.

وأما الحجّة التي استند عليها أصحاب هذا الرأي، فهو ما أخرجه البيهقي والطبراني بسند حسن عن أبي قبيل قال: «لَمَّا قُتِلَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام انكسفت الشمس كسفةً [حتى] بدت الكواكب نصف النهار حتى ظننا أنّها هي»^(٦٠)، أي: يوم القيامة.

التحريف غير المتعمَّد من قبل النَّساخ في مفردات الزيارة؛ نتيجة للنقل بالمعنى أو الاشتباه في النقل أو الخطأ في التدوين أو غير ذلك، ويدلُّ عليه الاختلاف بين نقل ابن طاووس وابن المشهدي في بعض ألفاظ الزيارة، فيحتمل أن يُراد منه (فاقدات)؛ ليتلائم حينئذٍ مع المحاولة السابقة في المعنى والمدلول.

المحاولة السادسة

إنَّ استعمال هذه الألفاظ لا تدلُّ بالضرورة على معناها الحقيقي، بل قد يُراد منها الكناية عن معنى آخر، فكما تقول: (فلان طويل النجاد)، للدلالة عن طول قامته، أو (فلان كثير الرماد) للدلالة على شدَّة كرمه وأنَّ الضيف لا يفارق بيته. فكذلك الحال في المقام؛ إذ إنَّ التعبير عن شدَّة المُصيبة وعِظم الرزية تارةً يكون بقول: (النساء حزنٌ على فقد الحسين عليه السلام)، وأخرى بذكر آثار الحزن من نشر الشعر ولطم الوجه

والصراخ والعيول ونحو ذلك، بيد أنَّه لا يراد منها إلا حصول الحزن، أي: ذكر الأثر وإرادة السبب.

وخلاصة المطاف: إنَّ ثبوت أيِّ واحدةٍ من المحاولات المتقدِّمة - وإن كان بعضها مستبعداً - ينفي الشبهة عن عقَّة نسوة أهل البيت عليهم السلام وطهارتهنَّ وكمال إيمانهنَّ والتزامهنَّ بالفرائض الشرعية، لا سيَّما السيِّدة زينب وأمَّ كلثوم عليهما السلام؛ لجلالة قدرهنَّ وعلو مقامهنَّ وعلمهنَّ الذي لا يناسب هكذا تصرف، ومَّا يؤكد ذلك وصية الحسين عليه السلام لأخته العفيفة فُييل استشهاده بعدم شقِّ الجيب ^(٦١).

كما أنَّه لا مانع من انصراف العبارة عنهما عليهما السلام، فالجمع لا يُراد منه الشمول دائماً، بل قد يُقصد منه التغليب مع قيام القرينة على خروج بعض الأفراد منه، فتأمل.

وأما لفظ (سافرات) فأضعف دلالة؛ إذ لم يقل: سافرات الشعر، أي: مظهرات شعر رأسهنَّ، فالسفور معناه

من حصول نهش الذئب للأجساد الطاهرة:

الاحتمال الأول: أن يُحمل على الحقيقة، وهو الأصل في الخطاب، فيُراد منه أكل الذئب والوحوش المفترسة للأجساد المطروحة على صحراء كربلاء. والذي يساعد عليه السياق؛ إذ إنّه وقع بعد استشهاد الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه وطرحت أجسادهم في الفلوات.

الاحتمال الثاني: أن يُحمل على المجاز، فيُراد من الذئب في النصّ هم الأعداء؛ إذ وُصفوا بذلك لشدة بعدهم عن المبادئ الإنسانية. ويدلّ عليه أمران:

الأمر الأول: امتناع الاحتمال الأول

فقد دلّت عليه قريتان خارجيتان:

القريّة الأولى: إنّ لحومهم عليهم السلام محرّمة

على السباع؛ فقد ورد في خبر المرأة التي زعمت أنّها زينب بنت علي بن أبي طالب عليه السلام «فأحضرها المتوكّل

الإظهار والإبراز، ومنه قول العرب: سفرت الشمس، أي: طلعت وأشرفت، وسفر وجهه، أي: أشرق، وسفرت المرأة، أي: أظهرت وجهها؛ وبذلك يمكن أن يُراد من لفظ (سافرات) إبراز النساء لوجههنّ غير مُقنّعات بنقاب، وهو ليس بمستقبح، أو يُراد منه خروجهنّ من الخيام وبروزهنّ أمام الأعداء، وهذا لا ينافي كمال حجابهنّ، أو يُراد منه كناية عن عِظم المُصاب وجلل الرزية التي وقعت على نساء بيت النبوة.

الإشكال الثالث: أكل السباع للأجساد الطاهرة

ورد في الزيارة: «السلام على الأجسام العارية في الفلوات، تنهشها الذئب العاديات، وتختلف إليها السباع الضاريات»^(٦٢).

جواب الإشكال

وهذا النصّ من المشكلات؛ إذ يُظهر للقارئ للوهلة الأولى احتمالان

وقال: أذكرني نسبك؟ فقالت: أنا زينب بنت علي عليه السلام... فقال لها المتوكل: إنَّ زينب بنت علي قديمة، وأنت شابة؟ فقالت: لحقتني دعوة رسول الله بأن يردَّ شبابي في كلِّ خمسين سنة. فدعا المتوكل وجوه آل أبي طالب، فقال: كيف يعلم كذبها؟ فقال الفتح: لا يُخبرك بهذا إلاَّ ابن الرضا عليه السلام. فأمر بإحضاره وسأله فقال عليه السلام: إنَّ في ولد علي عليه السلام علامة. قال: وما هي؟ قال: لا تعرض لهم السباع، فألقها إلى السباع، فإن لم تعرض لها فهي صادقة. فقالت: يا أمير المؤمنين، الله الله فيَّ، فإنَّما أَراد قتلي، وركبت الحمار وجعلت تنادي: ألاَّ إنَّني زينب الكذَّابة... فقال علي بن الجهم: جرُّب هذا على قائله، فأجيعت السباع ثلاثة أيَّام، ثمَّ دعا بالإمام عليه السلام وأخرجت السباع، فلمَّا رآته لاذت به وتبصبت بأذنانها، فلم يلتفت الإمام إليها، وصعد السقف وجلس عند المتوكل، ثمَّ نزل من عنده، والسباع تلوذ به، وتبصبص حتَّى خرج، وقال: قال النبي: حُرِّم لحوم أولادي على السباع» ^(٦٣).

القرينة الثانية: إنَّ المروي عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام هو بكاء الوحوش والحيوانات على الحسين عليه السلام، فكيف تقوم بنهش الأجساد؟! ومنها ما رواه ابن قولويه بسنده عن الحارث الأعور قال: قال علي عليه السلام: «بأبي وأُمِّي الحسين المقتول بظهر الكوفة، والله، كأنَّني أنظر إلى الوحوش مادةً أعناقها على قبره من أنواع الوحش، يكونه ويرثونه ليلاً حتَّى الصباح» ^(٦٤)، وما رواه أيضاً بسنده عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بكت الأنس والجنَّ والطير والوحش على الحسين بن علي عليه السلام حتَّى ذرفت دموعها» ^(٦٥).

الأمر الثاني: النصوص الدالة على إرادة المجاز

وجود نصوص عدَّة تقارب هذا المضمون واضحة في الحمل على المجاز؛ لتكون قرينة على إرادة المجاز، وأمَّا السياق فإنَّه وإن كان ظاهراً في الحقيقة إلاَّ أنَّه ينبغي رفع اليد عنه بقيام

والأكل منها.

الإشكال الرابع: رضّ الخيل لصدر الحسين عليه السلام

دلّ نصّ الزيارة على حدوث هذه الفاجعة بقوله: «حتى نكسوك عن جوادك، فهويت إلى الأرض جريماً، تطوّك الخيول بحوافرها، وتعلوك الطغاة بيواترها، قدرشح للموت جبينك، واختلفت بالانقباض والانبساط شمالك ويمينك، تدبر طرفاً خفياً إلى رحلك وبينك، وقد شغلت بنفسك عن ولدك وأهلك، وأسرع فرسك شاردًا، وإلى خيامك قاصداً»^(٦٨).

وقد أُورد على هذا المقطع إشكالين: الأول: إنّ النقل التاريخي قد اتّفق على حصول الرضّ بعد استشهاد عليّ عليه السلام، في حين أنّ ظاهر الزيارة وقوع ذلك قبل مقتله عليه السلام.

الثاني: إنكار وقوع الرضّ أصلاً والتشكيك في كلّ النقولات الواردة في إثبات ذلك، فتكون هذه الزيارة صغرى

القرينة الخارجية على امتناع وقوع ذلك، فيكون المراد منه تشبيهاً لأعداء الحسين عليه السلام من الجيش الأموي بالذئاب والسباع من الوحوش، ولا يُراد منه حقيقة حصول النهش، وهو تعبير متداول عند العرب، وله شواهد عديدة من الاستعمالات الواردة على لسان المعصوم^(٦٦).

وخلاصة الكلام: إنّ التعبير بنهش الذئاب ممتنع عن الأجساد الطاهرة، فيُحمل على أعدائهم تشبيهاً لهم بالذئاب، وأمّا اختلاف السباع في قوله: «وتختلف إليها السباع الضاريات»، فيمكن حمله على الحقيقة بلحاظ أنّ الاختلاف هو القصد الذي قد يكون لأجل الزيارة والبكاء كما ورد في النصّ الشريف: «والله، كأني أنظر إلى الوحوش مائة أعناقها على قبره من أنواع الوحش، يبيكونه ويرثونه ليلاً حتّى الصباح...»^(٦٧)، أو حمله على المجاز إذا كان المراد من الاختلاف هو الاعتداء على الأجسام

لذلك التشكيك؛ إذ ذهب إلى منع وقوع الحادثة العلامة المجلسي بقوله: «إنَّ ما ذكره الخاصّة والعامة من وقوع هذا الأمر الفظيع لا أصل له»^(٦٩).

جواب الإشكال

أمّا الإشكال الأوّل، فيرتفع بأحد وجهين:

الأوّل: إنّ الزيارة قد نُقلت بالمعنى، فيمكن أن يحصل فيها التقديم والتأخير غير المتعمّد، ممّا لا يؤثّر على أصل وقوع حادثة الرضّ على الجسد الشريف.

الثاني: لا مانع من حصول الرضّ مرّتين، إحداهما قبل استشهاده عليه السلام وقد أشارت إليه الزيارة، والأخرى بعد استشهاده عليه السلام وقد أشارت إليه بعض الأخبار؛ إذ إنّ إمكان وقوع تلك الفاجعة على الجسد الشريف وامتناعها لا يختلف بين الحالين.

وأمّا الإشكال الثاني، فإنّ عمدة ما يُستدلّ به على نفي حدوث الرضّ للجسد الشريف روايتان:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني بسنده عن إدريس بن عبد الله الأودي قال: «لَمَّا قُتِلَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَادَ الْقَوْمُ أَنْ يُوْطِئُوهُ الْخَيْلَ، فَقَالَتْ فَضَّةُ لَزِينَبَ: يَا سَيِّدَتِي، إِنَّ سَفِينَةَ^(٧٠) كُسِرَ بِهِ فِي الْبَحْرِ فَخَرَجَ إِلَى جَزِيرَةٍ فَإِذَا هُوَ بِأَسَدٍ. فَقَالَ: يَا أَبَا الْحَارِثِ، أَنَا مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَهَمَّ بِمِنْ يَدَيْهِ حَتَّى وَقَفَهُ عَلَى الطَّرِيقِ وَالْأَسَدُ رَابِضٌ فِي نَاحِيَةٍ، فَدَعَانِي أَمْضِي إِلَيْهِ وَأَعْلَمَهُ مَا هُمْ صَانِعُونَ غَدًا، قَالَ: فَامْضَتْ إِلَيْهِ فَقَالَتْ: يَا أَبَا الْحَارِثِ. فَرَفَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ قَالَتْ: أَتَدْرِي مَا يُرِيدُونَ أَنْ يَعْمَلُوا غَدًا. بِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ يُرِيدُونَ أَنْ يُوْطِئُوا الْخَيْلَ ظَهْرَهُ. قَالَ: فَامْشَى حَتَّى وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى جَسَدِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَأَقْبَلَتِ الْخَيْلَ، فَلَمَّا نَظَرُوا إِلَيْهِ قَالَ لَهُمْ عَمْرُ بْنُ سَعْدٍ - لَعَنَهُ اللَّهُ -: فَتَنَةٌ لَا تُثِيرُوهَا، أَنْصَرَفُوا. فَانْصَرَفُوا»^(٧١).

ويمكن مناقشته: بأنّ الخبر مخدوش سنداً ودلالة. فأما من جهة السند، فيحتوي على جملة من المجاهيل كأبي

المفترض الطاعة؟ ولماذا لم تعلم بوجوده زينب عليها السلام؟ وهل لفظة القدرة على مخاطبة الحيوانات والتحدث معها؟ ونحوها مما يمتنع معها القبول بهذه القصة.

ولو سلمنا جدلاً بقبولها، فيحصل حينئذ التعارض بينها وبين ما اشتهر نقله وتسالم بين المؤرخين، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الرض على العاشر من محرم وحضور الأسد على الحادي عشر؛ بلحاظ ظهور الخبر المزبور في قصد العدو لتكرار الفعل الشنيع في اليوم التالي بعبارة فظة: «وأعلمه ما هم صانعون غداً»، أو نحو ذلك من التوجيهات التي لا تؤدي إلى إنكار التسالم التاريخي بوقوع الرض.

الرواية الثانية: ما رواه المجلسي عن المنتخب للطريحي، قال: «حكى عن رجل أسدي، قال: كنت زارعاً على نهر العلقمي بعد ارتحال العسكر - عسكر بني أمية - فرأيت عجائب لا أقدر أحكي إلا بعضها... وعند غروب

كريب، وأبي سعيد الأشج، وعبد الله بن إدريس، وأبيه، مضافاً إلى الإرسال بين إدريس بن عبد الله - وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام» (٧٢) -

وفظة، بل إن وجود فظة ضمن نسوة كربلاء مستبعد؛ إذ لم يُذكر لها أثر في غير هذا الخبر، فالرواية ساقطة سنداً لأكثر من سبب، إضافة إلى أن الرواية منقولة عن غير المعصوم عليه السلام مما لا يكون كلامه حجة مطلقاً.

وأما دلالة، فهي ظاهرة بإطاعة الحيوانات لغير المعصوم عليه السلام وتحديثها معهم، ولا دليل عليه، ومثل هذه الدعوى لو وجدت لكثرة نقلها واستفاض لكثرة الشهود عليها من الطرفين.

ثم إن هذا الخبر يشوبه الكثير من الاستفهامات المقلقة، منها: لماذا لم يعرف بوجود هذا الأسد سوى فظة مع وجود الآلاف المؤلفة في ساحة المعركة؟ ولو كان موجوداً فعلاً فلماذا لم يدافع عن الحسين عليه السلام وهو الإمام

الشمس يُقبل أسدٌ من القبلة فأولي عنه إلى منزلي، فإذا أصبح وطلعت الشمس وذهبت من منزلي أراه مستقبل القبلة ذاهباً، فقلت في نفسي: إنَّ هؤلاء خوارج قد خرجوا على عبيد الله بن زياد فأمر بقتلهم وأرى منهم ما لم أره من سائر القتلى، فوالله هذه الليلة لا بدَّ من المساهرة لأبصر هذا الأسد يأكل من هذه الجثث أم لا؟ فلمَّا صار عند غروب الشمس وإذا به أقبل فحقَّقه وإذا هو هائل المنظر فارتعدت منه، وخطر ببالي: إن كان مراده لحوم بني آدم فهو يقصدني، وأنا أحاكي نفسي بهذا فمثلته وهو يتخطى القتلى حتَّى وقف على جسد كأنَّه الشمس إذا طلعت فبرك عليه، فقلت: يأكل منه! وإذا به يمرِّغ وجهه عليه، وهو يُهمهم ويُدِّمدم، فقلت: الله أكبر، ما هذه إلَّا أعجوبة! فجعلت أحرصه حتَّى اعتكر الظلام وإذا بشموع معلَّقة ملأت الأرض، وإذا ببكاء ونحيب ولطم مفجع، فقصدت تلك الأصوات فإذا

هي تحت الأرض ففهمت من ناع فيهم يقول: وا حسيناه، وإماماه. فاقشعر جلدي فقربت من الباكي وأقسمت عليه بالله وبرسوله مَنْ تكون؟ فقال: إنَّا نساء من الجنِّ. فقلت: وما شأنكنَّ؟ فقلنَّ: في كلِّ يوم وليلة هذا عزائنا على الحسين الذبيح العطشان. فقلت: هذا الحسين الذي يجلس عنده الأسد؟ قلنَّ: نعم، أتعرف هذا الأسد؟ قلت: لا. قلنَّ: هذا أبوه علي بن أبي طالب، فرجعت ودموعي تجري على خدي» (٧٣).

إنَّ هذه القصة مجعولة موضوعة، وأمارات الكذب بادية عليها، مضافاً إلى تضمُّنها معانٍ منكرة، تتناسب وحكايات الفلكلور الشعبي والقبليات الثقافية والموروث الاجتماعي الخاطيء.

أمَّا من حيث السند فهي رسالة عن راوٍ مجهول، ولم تُنقل في أيِّ مصدرٍ قديمٍ يطمأنُّ لصحَّته، وأمَّا كتاب المنتخب للطريحي فأقلُّ ما يمكن أن

دون رجالهم، مع أن الأخبار والروايات تنقل نوح مطلق الجنّ دون تخصيص أو تقييد؟!

٤- إن تجسّد المعصوم عليه السلام بهيئة حيوان يوجب الإساءة له، فإذا أمكنه الرجوع إلى الدنيا، فما الذي يمنعه من الظهور بهيئته المعروفة؟! ولماذا لم يخرج لنصرة ولده في ساحة المعركة؟! كل هذه التساؤلات وغيرها توجب الجزم بكذب الحادثة.

إذا؛ الروايتان لا تصلحان للاستدلال على نفي ما قام به الأعداء من رضى الجسد الشريف بحوافر الخيل، فهما - إضافة إلى ما تقدّم - لا تصمدان أمام ما تسالت عليه كتب السيرة والتاريخ من حصول هذا الفعل الشنيع ^(٧٤).

الخاتمة

وقد تحصّل ممّا تقدّم مجموعة من النتائج التي تمثّل خلاصة البحث وأهمّ مضامينه وهي:

يوصف بأنّه متأخر ولا عبرة بنقله ما لم يوثّق نقله عن أصل قديم يعتمد عليه. وأما من حيث الدلالة فمضطربة وذات دلالة منكّرة؛ إذ يشوبها الكثير من الاستفهامات والأسئلة المقلقة التي تحتاج إلى توضيح من قبيل:

١- لماذا لم يشاهد أحد غير هذا الأسدي هذا الموقف أو يسمع ما سمعه؟! فإذا كانت الزراعة متوافرة في تلك المناطق، فلا بدّ من وجود جماعات كثيرة تقطن قربها، وبالتالي فإنّ مثل هذا الموقف الغريب يكون بمرأى ومسمع منهم؛ ليُحفظ في أذهانهم ويتداول فيما بينهم، بينما لم ينقله لنا سوى راوٍ مجهول يُنسب إلى بني أسد.

٢- ولو سلّمنا بوجوده وحده فلمّاذا لم يتصدّ لدفن الأجساد الشريفة بعدما عرف شخوصها ومقاماتها؟! أو ليس هذا من واجبات الشريعة الغرّاء؟! لا سيّما بعد رحيل الجيش الأموي وعدم وجود المانع من ذلك.

٣- لماذا خُصّص البكاء بنساء الجنّ

- ١- إنّ هذه الزيارة لم ترد في المصادر القديمة، وعند التتبع والاستقراء نجد أنّ أقدم مَنْ رواها ابن طاووس، وأشار إلى وجودها في زمن السيّد المرتضى، وابن المشهدي في مزاره.
- ٢- لم ينسب هذه الزيارة إلى المعصوم عليه السلام سوى ابن المشهدي، وقد رواها مرسلّة من دون ذكر سلسلة السند التي توصله بالناحية المقدّسة عليه السلام؛ فيحكم نتيجة لذلك بضعف الزيارة بالإرسال، وقد بُذلت محاولات عدّة لتصحيح الزيارة إلّا أنّ جميعها قابل للمناقشة.
- ٣- إنّ عدم صحة السند لا يلازم عدم مشروعية قراءتها والتعبّد بها، بل يمكن للزائر قراءتها وتحصيل الأجر بها، أمّا من جهة التسامح في أدلة السنن، أو من جهة رجاء المطلوبة أو غيرها.
- ٤- قد أُورد على بعض عبارات الزيارة إشكالات، إلّا أنّها جميعاً قابلة للدفع والمناقشة بتأويلها وفق ما يناسب العقيدة السليمة والأخبار الصحيحة، غاية ما يمكن قوله: إنّ قراءة هذه المقاطع من الزيارة وإرادة معانيها السقيمة قد يؤدي إلى مخالفة عقيدة أو إساءة إلى مقام أهل البيت عليهم السلام، وهو ممّا لا ينبغي للمؤمن الوقوع فيه.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المصادر والمراجع

- * القرآن الكريم.
١. الإرشاد، محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، منشورات دار المفيد.
 ٢. الاستذكار، يوسف بن عبد البرّ (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين، دار قتيبة، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
 ٣. الأصول الستة عشر (دراسة وتحقيق)، ضياء الدين المحمودي، مكتبة أهل البيت عليهم السلام، قم المشرفّة - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٨ م.

د. السيّد زين العابدين المقدّس الغريفي

٤. إعلام الوري بأعلام الهدى، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٥. إقبال الأعمال، علي بن موسى المعروف بابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، تحقيق: جواد القيومي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المشرّفة - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٦. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، دار الثقافة، قم المشرّفة - إيران، ١٤١٤ هـ.
٧. الأمالي، محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مؤسسة البعثة، قم المشرّفة - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٨. أمل الأمل، محمد بن الحسن المعروف بالحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم المشرّفة - إيران.
٩. أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م.
١٠. بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ هـ.
١١. البحر الزخار، أحمد بن عمرو البزار (ت ٢٩٢ هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.
١٢. بلاغات النساء، أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور (ت ٣٨٠ هـ)، مكتبة بصيرتي، قم المشرّفة - إيران.
١٣. تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
١٤. تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
١٥. الثاقب في المناقب، محمد بن حمزة الطوسي، تحقيق: نبيل رضا، مؤسسة أنصاريان، قم المشرّفة - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.
١٦. الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
١٧. الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ.
١٨. خاتمة مستدرك الوسائل، حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.
١٩. خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام، جعفر مرتضى العاملي، دار السيرة، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢ هـ.

٢٠. دعاء الفرج وشبهات المضلّين، المقدّس أبو الحسن حميد الغريفي، مكتب أنصار الحجّة عليه السلام الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.
٢١. رجال الطوسي، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيومي، جماعة المدرسين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ.
٢٢. رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: موسى الشيرازي، جماعة المدرسين، الطبعة الثامنة، ١٤٢٧هـ.
٢٣. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تخريج: محمد ناصر الألباني، تحقيق: مصطفى أبو المعاطي، دار الغد الجديد، الطبعة الأولى، القاهرة - مصر، ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م.
٢٤. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.
٢٥. شرح الأخبار، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد المغربي (ت ٣٦٣هـ)، تحقيق: محمد الجلاي، جماعة المدرسين، قم المشرفة - إيران.
٢٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار السلام، الرياض - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٢٧. عمدة الطالب، أحمد بن علي المعروف بابن عنبه (ت ٨٢٨هـ)، مؤسّسة أنصاريان، قم المشرفة - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٢٨. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٢٩. فهرست أسماء مصنفي الإمامية، منتجب الدين ابن بابويه الرازي الطوسي (ت ٥٨٥هـ)، مكتبة المرعشي، قم المشرفة - إيران، ١٣٦٦هـ.
٣٠. الفهرست، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة نشر الفقاهة، قم المشرفة - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٣١. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
٣٢. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تعليق: علي أكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
٣٣. كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن بابويه القميّ (ت ٣٦٨هـ)، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المشرفة - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٤. كشف الغمّة، علي بن عيسى الإرزلي (ت ٦٩٣هـ)، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
٣٥. كمال الدين، محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين، قم المشرفة - إيران، ١٤٠٥هـ.

٣٦. اللهوف على قتلى الطفوف، علي بن موسى المعروف بابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، الأنوار، قم المشرّفة - إيران.
٣٧. مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٣٨. مرآة العقول، محمد باقر المجلسي، تحقيق: مصطفى صبحي خضر، مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
٣٩. مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٥هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ٢٠٠٠م.
٤٠. المزار، محمد بن جعفر المشهدي (ت ٥٩٤هـ)، تحقيق: جواد القيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المشرّفة - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٤١. المستدرّك على الصحيحين، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١١هـ / ١٩٩٩م.
٤٢. مسند أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان.
٤٣. مصباح الزائر، علي بن موسى المعروف بابن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم المشرّفة - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٤. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة - مصر.
٤٥. معجم رجال الحديث، أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى.
٤٦. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
٤٧. مقياس الهداية، عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١هـ)، تحقيق: محمد رضا المامقاني، دليل ما، قم المشرّفة - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
٤٨. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم المشرّفة - إيران، ١٤٠٤هـ.
٤٩. مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م.
٥٠. نظم درر السمطين، محمد بن يوسف الزرندي (ت ٧٥٠هـ)، مخطوطات أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م.
٥١. ينابيع المودّة، سليمان بن إبراهيم القندوزي (ت ١٢٩٤هـ)، تحقيق: علي جمال، منشورات دار الأسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

الهوامش:

- [١] أنظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين: ج ٣، ص ٣٠٣.
- [٢] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط: ج ٢، ص ٢٣٩.
- [٣] أنظر: الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين: ج ٢، ص ٣٣٤.
- [٤] الحديث المضمّر: «وهو ما يُطوى فيه ذكر المعصوم عليه السلام عند انتهاء السند إليه، بأن يُعبّر عنه عليه السلام في ذلك المقام بالضمير الغائب، إمّا لتقية أو سبق ذكر في اللفظ أو الكتابة، ثمّ عرض القطع لداع، وذلك كما لو قال: (سألته)، أو (سمعتَه يقول)، أو عنه، أو نحو ذلك». المامقاني، عبد الله، مقباس الهداية: ج ١، ص ٢٥٢.
- [٥] أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٩٨، ص ٢٥١.
- [٦] المصدر السابق: ص ٣١٧.
- [٧] ابن طاووس، علي بن موسى، مصباح الزائر: ص ٢٢١.
- [٨] ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٤٩٦.
- [٩] أنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ١، ص ٢٧، وص ٤٠.
- [١٠] منتجب الدين، علي بن بابويه، فهرست منتجب الدين: ص ١٠٦.
- [١١] أنظر: النوري، حسين، خاتمة مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٣٦٠.
- [١٢] الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل: ج ٢، ص ٢٥٣.
- [١٣] الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث: ج ١، ص ٤٨.
- [١٤] أنظر: المقدّس الغرّيفي، أبو الحسن حميد، دعاء الفرج وشبهات المضلّين: ص ١١١-١١٢.
- [١٥] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٩٨، ص ٢٥١.
- [١٦] أنظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٤٩٦.
- [١٧] المصدر السابق: ص ٢٧.
- [١٨] الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث: ج ١، ص ٤٨.
- [١٩] ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ص ٥٧٣.
- [٢٠] ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٤٨٥-٤٨٦.
- [٢١] الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ص ٧٩. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي: ص ٨٥.
- [٢٢] الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ص ٤١٣.
- [٢٣] الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست: ص ٨٠.
- [٢٤] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٩٨، ص ٢٧٤.
- [٢٥] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ١، ص ٣٧٦.
- [٢٦] الصدوق، محمد بن علي، مَنْ لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣٢٠.

- [٢٧] الحشر: آية ٢٣.
- [٢٨] النمل: آية ٨٠.
- [٢٩] فاطر: آية ٢٢.
- [٣٠] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري: ج ٢، ص ١٠١.
- [٣١] النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم: ج ٨، ص ١٦٣.
- [٣٢] أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود: ج ١، ص ٤٥٣.
- [٣٣] التوبة: آية ١٠٥.
- [٣٤] أنظر: البزار، أحمد، البحر الزخار: ج ٥، ص ٣٠٩. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد: ج ٩، ص ٢٤. باب ما يحصل لأئمة عليهم السلام من استغفاره بعد وفاته، ح ١٤٢٥، ثم قال: رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير: ج ١، ص ٥٨٢.
- [٣٥] أنظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد: ج ٣، ص ١٦٥. النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين: ج ٤، ص ٣٠٧، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.
- [٣٦] الأعراف: آية ١٩٥.
- [٣٧] الأنعام: آية ٩٠.
- [٣٨] الأحزاب: آية ٣٣.
- [٣٩] الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي: ص ٣١٧.
- [٤٠] ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٥٠٢-٥٠٣.
- [٤١] المصدر السابق: ص ٥٠٣.
- [٤٢] المصدر السابق: ص ٤٩٩.
- [٤٣] المصدر السابق: ص ٥٠٥.
- [٤٤] المصدر السابق: ص ٥٠٦.
- [٤٥] المصدر السابق: ص ٥٠١.
- [٤٦] المصدر السابق: ص ٥٠٥.
- [٤٧] أنظر: القاضي المغربي، النعمان بن محمد، شرح الأخبار: ج ٣، ص ١٥٥.
- [٤٨] أنظر: ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق: ج ١٤، ص ٢٥٢.
- [٤٩] أنظر: البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف: ج ٣، ص ٤١٨. الزرندي الحنفي، محمد بن يوسف، نظم درر السمطين: ص ٢١٧.
- [٥٠] أنظر: المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ١١٢.
- [٥١] أنظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، إعلام الوری بأعلام الهدى: ص ٤٦٩.
- [٥٢] أنظر: القندوزي الحنفي، سليمان بن إبراهيم، بناية المودة: ج ٣، ص ٨٣-٨٤.
- [٥٣] أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: ج ٤، ص ٣٤٦.

- [٥٤] أنظر: المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب: ج ١، ص ٣٧٥.
- [٥٥] أنظر: ابن عنبه، أحمد الحسيني، عمدة الطالب: ص ١٩٢.
- [٥٦] الصدوق، محمد بن علي، الأملاني: ص ٢١٥، وص ٢٢٦.
- [٥٧] ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٥٠٤ - ٥٠٥.
- [٥٨] أنظر: العاملي، جعفر مرتضى، خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام: ج ٢، ص ١٨٢.
- [٥٩] المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ص ٩٧.
- [٦٠] البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى: ج ٣، ص ٣٣٧. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير: ج ٣، ص ١١٤. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد: ج ٩، ص ١٩٧. وقال: «إسناده حسن».
- [٦١] أنظر، المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ص ٩٧.
- [٦٢] ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٥٠٠.
- [٦٣] ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب: ج ٤، ص ٤١٦. ابن حمزة الطوسي، محمد، الثاقب في المناقب: ص ٥٤٦.
- [٦٤] ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص ١٦٦.
- [٦٥] المصدر السابق.
- [٦٦] أنظر: ابن طيفور، أحمد بن أبي طاهر، بلاغات النساء: ص ١٣. ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف: ص ٦١. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال: ص ٢٩٦. الإربلي، علي بن عيسى، كشف الغمّة: ج ٢، ص ٢٩. ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار: ص ٥٧٧.
- [٦٧] ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص ١٦٦.
- [٦٨] المصدر السابق: ص ٥٠٤.
- [٦٩] المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول: ص ٥، وص ٣٧١ (الهامش).
- [٧٠] سفينة: هو لقب لمولى رسول الله صلى الله عليه وآله، اسمه قيس، ويكنى أبا ریحانة.
- [٧١] الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج ١، ص ٤٦٥ - ٤٦٦.
- [٧٢] ذكر الطوسي إدريس بن عبد الله الأزدي ضمن أصحاب الصادق عليه السلام في رجاله: ص ١٦٣، رقم ١٨٥٢؛ وذكر ابنه عبد الله في رجاله ضمن أصحاب الصادق عليه السلام أيضاً: ص ٢٣٣، رقم ٣١٤٨.
- [٧٣] المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج ٤٥، ص ١٩٣ - ١٩٤.
- [٧٤] للاطلاع على النصوص التي ذكرت الحادثة. أنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك: ج ٤، ص ٣٤٧. المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج ٢، ص ٨٨، وص ١١٣. ابن شهر آشوب، محمد ابن علي، مناقب آل أبي طالب: ج ٣، ص ٢٥٩. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف: ج ٣، ص ١٨٣. ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف: ص ١٨٣.

أ.م.د. انتصار عدنان العواد
باحثة واكاديمية من العراق

الحجاب الإسلامي

بين رؤى الانغلاق الفكري وفاعلية التأثير المجتمعي
السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام أنموذجا

إن موضوع القدوة من المواضيع المهمة جدا في حياة البشرية، فالقدوة الحسنة هي الركيزة في المجتمع، وهي عامل التحول السريع الفعال، فالقدوة عنصر مهم في كل مجتمع، فمهما كان أفرادها صالحين فهم في أمس الحاجة للاقتداء بالنماذج الحية، كيف لا وقد أمر الله تعالى نبيه عليه السلام بالاقتداء، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ (١). (٢)

وقد عرفت القدوة بأنها: «إحداث تغيير في سلوك الفرد في الاتجاه المرغوب فيه، عن طريق القدوة الصالحة، وذلك بأن يتخذ شخصا أو أكثر يتحقق فيهم الصلاح، ليتشبه به، ويصبح ما يطلب من السلوك المثالي أمرا واقعا ممكن التطبيق». (٣)

أن حيوية الفكر وفاعليته لا يمكن أن تنكسر إلا من خلال التجربة الإنسانية، لان الإنسان في كثير من الحالات، إذا أراد أن يعالج المسألة بطريقة فكرية عقلية تحليلية بعيدا عن التجربة والواقع، فإنه قد يغرق في متاهات الجدل الذي يمكن أن

يصور الفكرة بأكثر من صورة، ويعطيها أكثر من لون، دون أن ينزل إلى عمق الفكرة أو يتفاعل مع حيويتها، ولكن التجربة الحية تعطيك الواقع الذي أبدعته، وتقدم لك الفكرة متجسدة في حياة الإنسان، ولذا فإنك لا تحتاج وأنت توصل الفكرة في الوعي، إلا أن تقدمها وهي تعيش واقعا حركيا متحركا في الأرض من خلال الإنسان.^(٤)

فكانت ﷺ النموذج الأكمل الذي صاغته السماء للمرأة عبر الأجيال سلوكا ومنهجيا سواء على صعيد حياتها الشخصية أو على صعيد حركتها وفعاليتها في المجتمع. وتشتد الحاجة إلى القدوة الفاعلة كلما نأى المجتمع بعيدا عن قيم السماء وتعاليمها السديدة، فتتحرف المسارات، وتتخطى الرؤى، كلما ابتعدت عن مخطط السماء لهداية البشرية.

ومن شديد حرص النبي محمد ﷺ صاحب أعظم رسالة في التاريخ على اغناء رسالته بالشخصيات الفاعلة المؤثرة في مسيرة الأجيال أن قدم لنا نماذج تسمو بالذات الإنسانية إلى مراتب الكمال، إذ لا بد لمبادئه الكريمة أن تتجسد واقعا حيا متحركا وفاعلا، فصاغ لنا ربيب السماء أنموذجه الفريد في جنس النساء، ألا وهي بضعته وروحه التي بين جنبيه ابنته السيدة فاطمة الزهراء ﷺ لتكون قدوة للرجال فضلا عن النساء.

إن موضوع المرأة ومكانتها وحقوقها وما لها وما عليها، كانت ولا تزال مثارا للجدل عبر التاريخ، وما أحوجنا اليوم ونحن نعاني أزمة الفهم، وقصور الوعي في إدراك واقعية ما رسمه الشارع المقدس للمرأة في سبيل حفظ كيائها، وضمان حقوقها، لا كما أظهرته النصوص الدخيلة والنماذج السيئة التي تتعارض مع العقل ونشتمز منها النفوس الأبية.

ومن هنا تأتي الحاجة ملحة للعودة إلى طرح أنموذج السماء - فاطمة

الزهراء عليها السلام - مثالا للاقتداء بهديها وسمتها، من خلال تصفح سيرتها العظيمة، والانطلاق من دقائق تفاصيلها لتقييم كل فكرة ونظرية تتعلق بواقع المرأة الذي أرادته السماء لها.

وأن سيرتها الشريفة معين ثر لا ينقص منه شيء، مهما عرفنا منه، ونستطيع من خلالها تفعيل مفهوم القدوة الصالحة لحل جميع الاشكالات المثارة حول قضية المرأة ومن ذلك مسألة الحجاب.

لقد قدمت السيدة فاطمة عليها السلام أروع الأمثلة فيما يجب أن تكون عليه المرأة المسلمة من حصانة وعفة، ورسمت معالم الحجاب الإسلامي وفق ما أرادته السماء وأوصى به القرآن الكريم، فكانت عليها السلام النموذج الأكمل الذي قدمه الإسلام للمرأة لتقتدي بها عليها السلام في كل أمور حياتها ووجودها ومن ذلك حجابها عليها السلام ^(٥).

وقد تولى النبي صلى الله عليه وآله بيان الكيفية التي يكون عليها الحجاب الإسلامي

من خلال بضعته الطاهرة عليها السلام؛ التي قدمها مثالا حيا لتطبيق رسالته وتعاليمه الإلهية، فقد جاء في الروايات عن أم سلمة: «إن النبي صلى الله عليه وآله شبر لفاطمة شبرا من نطاقها» ^(٦) وعلق الترمذي ^(٧) على ذلك قائلاً: «وفي هذا الحديث رخصة للنساء في جر الآزار لأنه يكون أستر لهن». وعن أبي هريرة: إن النبي صلى الله عليه وآله قال لفاطمة أو لأم سلمة ذيلك ذراع. ^(٨)

وقد أشارت الروايات إلى كيفية حجاب السيدة فاطمة عليها السلام، فمن حديث خمار ^(٩) رأسها وصف انه يصل إلى نصف عضدها، كما روي عن الإمام الباقر عليه السلام انه قال: فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وما كان خمارها إلا هكذا وأوماً بيده إلى وسط عضده. ^(١٠)

وجاء في حجابها أثناء أدائها الصلاة، عن الإمام الباقر عليه السلام: صلت فاطمة عليها السلام في درع ^(١١) وخمارها على رأسها، ليس عليها أكثر مما وارت به شعرها وأذنيها. ^(١٢)

قضى عليها ﷺ بالخدمة داخل بيتها، فيما كلف الإمام علي عليه السلام بالإعمال التي خارج البيت؛ إذ قالت ﷺ: «... فلا يعلم ما داخلني من السرور إلا الله بإكفائي رسول الله ﷺ تحمل رقاب الرجال»^(١٨).

وفي هذا خير دليل على شدة تحفظها من مخالطة الرجال.

أما عن رأيها عليه السلام في ما هو خير للمرأة، أجابت أبيها ﷺ قائلة: «إن لا ترى رجلاً ولا يراها رجل»^(١٩).

ولتقف مع هذا الحديث قليلاً، لأننا عند مراجعته في مصادره لاحظنا ما يلي:

١ - لقد ذهب باحث معاصر^(٢٠) إلى ضعف الحديث، وكونه مراسلاً!! والظاهر انه لم يستقص كل مصادره فلقد وجدنا له إسناداً عند كل من الكوفي والدارقطني والخوارزمي^(٢١)!! أما عن كونه (ضعيف) فلا نعتقد إن هناك ضرورة لدراسة سنده ما دام الحديث في متنه

وأما عن كيفية تحجبها خارج البيت فكان لها جلباب^(١٣) وشملة^(١٤) ترتديها كما صرحت بذلك الروايات في أكثر من موضع، فتذكر إحدى الروايات إن السيدة فاطمة عليها السلام عندما أرادت الخروج لزيارة أبيها: «... التفت بشملة لها خلقة قد خيطت في اثني عشر مكاناً بسعف النخل...»^(١٥) وكذلك عندما مُنعت فذكاً، وأرادت الخروج للمطالبة بحقوقها قاصدة المسجد تذكر الرواية إنها: «... لاثت خمارها على رأسها، واشتملت بجلبابها، وأقبلت في لمة من حفدتها ونساء قومها تطأ ذيوها...»^(١٦).

وبلغ من شدة تسترها ﷺ إنها احتجبت عن الرجل الأعمى الذي كان مع أبيها ﷺ فقال لها ﷺ: «لم حجبتة وهو لا يراك؟ فقالت: يا رسول الله إن لم يكن يراني فاني أراه وهو يشم الريح، فقال ﷺ: اشهد أنك بضعة مني»^(١٧). وهي بذلك أرادت إن تقدم دروساً في الحجاب الشرعي. كما نجدتها تسر غاية السرور عندما

العشي جلسنا إلى رسول الله ﷺ فقلت له يا رسول الله انك سألتنا عن مسألة، فلم نجبك فيها، ليس للمرأة شيء خير من إن لا ترى رجلاً ولا يراها، قال: ومن قال ذلك؟ قلت: فاطمة. قال: صدقت، إنها بضعة مني»^(٢٣).
وهنا نقول:

أ- هل يا ترى كان الإمام علي عليه السلام عاجزاً عن الإجابة عن مثل هذا السؤال حتى قال: فلم ندر كيف نجيبه؟! وهو باب مدينة علم النبي ﷺ وأعلم أمته^(٢٤) وتلميذه الأول؟!!

ب- مما يدل على إن الرواية قد أضيفت عليها تلك الزيادات غير المقبولة التي هي محاولة عاجزة للإساءة لمقام الإمام علي عليه السلام هو وجود روايات أخرى خالية من هذه الإضافات إذ تشير أحدها: «... عن سعيد بن المسيب، عن علي عليه السلام انه قال لفاطمة عليها السلام: «ما خير للنساء؟ قالت: أن لا يرى رجالاً ولا يروهن». فذكر

يبدو مقبولاً عقلاً، إذ ليس فيه ما يشير الشك أو الاستغراب حتى يتطلب التأكد من صحة سنده!!

٢- اتفقت المصادر على نسبته للسيدة فاطمة عليها السلام إلا القرطبي^(٢٢) والذي نسبته إلى النبي ﷺ، ولعل ذلك كان سهواً منه!!؟

٣- عند استقراء الروايات التي ذكرت هذا الحديث استوقفنا تلك الإضافات الملحوظة والتي تشير تساؤلاً حولها؟! إذ تشير إحدى الروايات والمنسوبة لأمر المؤمنين عليه السلام انه قال: «قال لنا رسول الله ﷺ ذات يوم أي شيء خير للمرأة؟ فلم يكن عندنا لذلك جواب فلما رجعت إلى فاطمة قلت: يا بنت محمد إن رسول الله ﷺ سألنا عن مسألة، فلم ندر كيف نجيبه؟ فقالت: وعن أي شيء سألكم؟ فقلت: قال أي شيء خير للمرأة؟ قالت: فما تدرون ما الجواب؟ قلت لها: لا، فقالت: ليس خير من أن لا ترى رجلاً ولا يراها. فلما كان

ذلك للنبي ﷺ فقال: «إنما فاطمة بضعة مني». (٢٦)

٤ - ومما تجدر الإشارة إليه إن السيدة فاطمة ؓ في هذا الحديث بينت الأفضل والأصلح للمرأة أن تتحرز من مخالطة الرجال، لما لذلك من آثار سلبية قد توقع الطرفين في ما لا يحمد عقباه. إذن ليس في ذلك أمر بالوجوب أو الإلزام.

وفي حديث آخر لها ؓ تبين فيه ما يحفظ للمرأة كرامتها، ويسترها ويكفل لها القرب من ربها ونيل رضوانه عز وجل إذ تنقل إحدى الروايات: «سأل رسول الله ﷺ أصحابه عن المرأة ما هي؟ قالوا عورة. قال: فمتى تكون أدنى من ربها؟ فلم يدروا، فلما سمعت فاطمة ؓ ذلك قالت: أدنى ما تكون من ربها أن تلزم قعر بيتها، فقال رسول الله ﷺ: «إن فاطمة بضعة مني». (٢٧)

ويبدو إن هذا الحديث يقع ضمن نطاق الحديث السابق، أي ليس فيه إلزاما شرعيا للمرأة، بأن تكون جليسة

بيتها، خاصة إذا كانت تعيش في دائرة ضروريات الحياة العامة أو ضروريات الجهاد الفكري والاجتماعي والثقافي الذي قد يفرض عليها أن تنطلق - وفي حدود حجابها الشرعي - في مجتمعا لتؤدي رسالتها ودورها فيه حسب إمكانياتها ومؤهلاتها لذلك لاسيما وإنها ؓ خير قدوة للنساء في ذلك. كما تبين لنا ذلك بوضوح من خلال ما رسمته لنا سيرتها الشريفة من صفحات مشرقة لدورها الرسالي في المجتمع الإسلامي وعلى مختلف الأصعدة.

والذي يمكن قوله وقبوله في هذا الحديث انه يأتي من باب الخلق العالي، والمقام السامي، والغاية الكبرى للكمال الإنساني، لكنه لا يمثل تكليفا إلزاميا، وإنما وضع أمام المرأة كقمة تتطلع لبلوغها وتستوحي منها ما يحفزها نحوها ليهون عندها ما دونه من تعاليم وأحكام، فتطمح للعمل به. (٢٨)

ولكن في مقابل هذه الروايات الدالة على شدة تسترها ؓ واهتمامها

بتحجبها وتحرزها من مخالطة الرجال، نجد طائفة ثانية تشير إلى إن بعض الصحابة كانوا قد رأوا وجهها عليها السلام، مما قد يبدو فيه تعارضاً مع الروايات في الطائفة الأولى أعلاه، لذا سوف نستعرض هذه الروايات، ونقوم بدراستها لنرى أيها أكثر قبولاً؟!!

الرواية الأولى: - روى الكليني: «...»

عن إسماعيل بن مهران، عن عبيد بن معاوية، عن معاوية بن شريح، عن سيف بن عميرة، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: خرج رسول الله صلّى الله عليه وآله يريد فاطمة وأنا معه، فلما انتهينا إلى الباب وضع يده عليه فدفعه ثم قال: السلام عليكم، فقالت فاطمة عليها السلام:

عليك السلام يا رسول الله! قال: أدخل؟ قالت: ادخل يا رسول الله، قال: أدخل أنا ومن معي؟ فقالت: يا رسول الله ليس لي قناع، فقال: خذي فضل ملحفتك، فتنعي به رأسك ففعلت، ثم قال: السلام عليكم، فقالت: وعليك

السلام يا رسول الله. قال: أدخل؟ قالت: نعم ادخل يا رسول الله. قال: أنا ومن معي؟ قالت: أنت ومن معك. قال جابر: فدخل رسول الله ودخلت أنا. وإذا وجه فاطمة أصفر كأنه بطن جراد، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: مالي أرى وجهك أصفر؟ قالت: يا رسول الله الجوع، فقال: اللهم مشبع الجوعة ورافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمد. فقال جابر: فوالله فنظرت إلى الدم ينحدر من قصاصها حتى عادت وجهها أحمر، فما جاءت بعد ذلك اليوم.^(٢٩)

وفي التعليق على هذه الرواية نتفق مع المحقق الداماد والسيد الخوئي في ما سجلاه من ملاحظات حول ما جاء فيها:

١ - إن تاريخ وقوع هذه الحادثة غير معلوم، فلعله قبل نزول آية الحجاب المانعة عن النظر، وأما تحاشي فاطمة عليها السلام من الأذن بلا قناع، فلعله من الآداب المحمودّة التي لا يتركها الاوحدى من الناس مثل فاطمة عليها السلام

أو لغير ذلك^(٣٠) وإن مقام الصديقة الزهراء عليها السلام يمنع من ظهورها أمام الرجل الأجنبي بحيث يراها قطعاً فإن كل امرأة شريفة تأتي ذلك فكيف بسيدة النساء.

٢ - إن ظاهرها النظر إلى القصاص الذي هو المنبت للشعر حيث قال: «فنظرت إلى الدم ينحدر من قصاصها...»! مع إن النظر إلى المنبت ملازم عادة للنظر إلى النابت مع حرمة بالاتفاق، إلا إن يتجشم بخروج المبدأ عن النظر وإن المراد هو النظر إلى ما دونه.^(٣١)

٣ - إن المتن غير خال عن الحزاة، وما لا يطمئن النفس: من أنها عليها السلام ما جاءت بعد ذلك اليوم مع احتمال التواريخ المستفيضة المعتبرة على تكرار جوعها عليها السلام إيثاراً^(٣٢).

٤ - إنها ضعيفة سنداً فإن عمرو بن شمر قد ضعفه النجاشي^(٣٣) في موردين، عند التعرض لترجمته، وعند ترجمة جابر بن عبد الله^(٣٤)، وذكر أنه قد

أضيف في روايات جابر من قبل عدة ممن يروون عنه، وخص بالذكر عمرو بن شمر^(٣٥)، فلا مجال للاعتقاد عليها^(٣٦).

الرواية الثانية: - «... عن سليمان بن أبي أحمد، أخبرنا علي بن سعيد، أخبرنا عبد الله بن عمر بن أبان، أخبرنا مسهر بن عبد الملك، أخبرنا عتبة أبو معاذ البصري، عن عكرمة، عن عمران بن الحصين. قال: إني لجالس عند النبي صلى الله عليه وآله إذ أقبلت فاطمة، فقامت بحذاء النبي صلى الله عليه وآله مقابلة، فقال: «أدني يا فاطمة، فدنت دنوة، ثم قال: أدني يا فاطمة. فدنت حتى قامت بين يديه. قال عمران: فرأيت صفرة قد ظهرت على وجهها وذهب الدم، فبسط رسول الله صلى الله عليه وآله بين أصابعه ثم وضع كفه على ترائبها، ثم قال: اللهم مشبع الجوعة وقاضي الحاجة، ورافع الوضعة، لا تجمع فاطمة بنت محمد. فرأيت صفرة الجوع قد ذهب عن وجهها وظهر الدم، ثم سألتها بعد ذلك فقالت: ما

جعت بعد ذلك يا عمران^(٣٧).

ويلاحظ على الرواية:-

أ- إن هذه الرواية تشابه سابقتها سوى بضعة اختلافات؛ لذا تنطبق عليها بعض الملاحظات التي أثيرت حول الرواية السابقة من:

١- إن مقام السيدة فاطمة عليها السلام يمنع من ظهورها أمام الرجال كاشفة الوجه.

٢- لعل الرواية سبقت نزول آية الحجاب.

٣- إن إشارة الرواية لعدم جوع السيدة فاطمة عليها السلام بعد ذلك، كما قلنا سابقاً أمر يخالف ما استفاضت به الروايات الدالة على كونها جاعت إلى آخر عمرها كسائر الناس وإلا لشاع ذلك وعد من خصوصياتها!!

ب- إن الرواية ضعيفة سنداً بـ (عكرمة)^(٣٨).

وأيضاً بـ «عتبة بن حميد» الذي اختلف في أمره. فقد وثقه ابن حبان

وأبو حاتم، وضعفه أحمد بن حنبل والذهبي^(٣٩).

ج- علق الطبراني بعد ذكره لهذه الرواية قائلاً: «لم يرو هذا الحديث عن عكرمة إلا عتبة أبو معاذ، تفرد به مسهر بن عبد الملك، ولا يروي عن عمران بن حصين إلا بهذا الإسناد^(٤٠)».

د- يبدو إن هذه الرواية والتي قبلها قد أضيف عليها من قبل الرواة خاصة غير الثقات، ويدل على ذلك أن هناك رواية أخرى تحمل نفس المضمون، ولكنها تبدو أكثر قبولا إذ جاء فيها: «جاءت فاطمة عليها السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكت الجوع فقال لها: قولي: «يا مشبع الجوعة، ويا رافع الوضعة، لا تجع فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله وسلم» وأمرها أن تدعوا به^(٤١).

الرواية الثالثة:- «حدثنا محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، قال: حدثنا أبو سعيد الحسن بن علي العدوي، قال: حدثنا عمر بن المختار،

قال: حدثنا يحيى الحماني، قال: حدثنا قيس بن الربيع، عن الأعمش، عن عباية بن ربعي الأسدي، عن أبي أيوب الأنصاري. قال: إن رسول الله ﷺ مرض مرضة، فأتته فاطمة تَعُوْدُهُ وهو ناقة من مرضه، فلما رأت ما برسول الله من الجهد والضعف خنقتها العبرة حتى جرت دمعته على خدها فقال النبي ﷺ لها: يا فاطمة! إن الله جل ذكره اطلع على الأرض اطلاعة، فاختر منها أباك، واطلع ثانية، فاختر منها بعلك، فأوحى إلي فأنكحته، أما علمت يا فاطمة! إن لكرامة الله إياك، زوجك أقدمهم سلماً، وأعظمهم حلماً، وأكثرهم علماً، قال: فسرت بذلك فاطمة واستبشرت بما قال لها رسول الله، فأراد رسول الله ﷺ أن يزيد لها مزيد الخير كله من الذي قسمه الله له ولمحمد، فقال ﷺ: يا فاطمة لعلي عليهما السلام ثمان خصال: إيمانه بالله وبرسوله، وعلمه وحكمته وزوجته وسبطاه حسن وحسين، وأمره

بالمعروف ونهيه عن المنكر وقضاؤه بكتاب الله، يا فاطمة إنا أهل بيت أعطينا سبع خصال...» (٤٢). والذي يمكن ملاحظته على هذه الرواية: -

أ- عند تتبع مضمونها في المصادر المختلفة التي نقلتها إلينا لاحظنا ما يلي:

١ - إن هناك اختلافا واضحا فيمن روى هذه الرواية هل هو أبو أيوب الأنصاري أو أبو سعيد الخدري؟ أو سلمان الفارسي؟ أو علي الهلالي؟ فلماذا هذا التعدد ما دامت الرواية واحدة والحادثة واحدة؟! ومن الطبيعي أن هذا الاختلاف كفيلا بإبراز الإضافات والزيادات على الرواية فنجدها تختلف من مصدر لآخر؟!!

٢ - إن هناك اختلافا في تحديد تاريخ ومناسبة هذه الحادثة!! ففي الوقت الذي نجد الرواية أعلاه تشير لوقوعها في يوم غير محدد من أيام حياة النبي ﷺ إذ يتعرض للمرض فتأتي عائشة

لتعوده؟! وتبكي لما تراه فيه من الجهد والضعف فيسليها عليها السلام بتلك الأحاديث التي لا مجال للشك فيها، لكن السؤال هنا؟ ما علاقة هذه الأحاديث ببكائها عليها السلام؟! فنحن نلاحظها نتحدث بفضائل زوجها أمير المؤمنين عليه السلام!! إذن لعل هذا الحديث له مناسبة أخرى!!!

وأشارت روايات أخرى لوقوع هذه الحادثة في مرض النبي صلى الله عليه وآله الذي توفي فيه إذ تقول: «عن علي الهلالي، قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله في مكانه الذي قبض فيه فإذا فاطمة عند رأسه قال: فبكت حتى ارتفع صوتها فرفع رسول الله صلى الله عليه وآله طرفه إليها، فقال: حبيتي فاطمة! ما الذي يبكيك؟ قالت: أخشى الضيعة بعدك!! قال: يا حبيتي: أما علمت إن الله اطلع على الأرض اطلاعة، فاختار منها أباك، فبعثه برسالته، ثم اطلع على الأرض اطلاعة، فاختار منها بعلك، وأوحى إلي أن أنكحك إياه (٤٣)» (٤٤)

وهنا نجد المناسبة تختلف كما اشرنا والسيدة فاطمة عليها السلام تبكي خوف الضيعة بعد رحيل أبيها صلى الله عليه وآله؟! فتأتي تسلية النبي صلى الله عليه وآله لها بهذا الحديث الذي صلى الله عليه وآله يشير إلى أمير المؤمنين عليه السلام ليعوضها عن غيابها صلى الله عليه وآله ويتولى أمورها والعناية بها كما كان هو صلى الله عليه وآله يفعل معها!! ويبدو هذا الأمر أكثر قبولاً مما جاء في الرواية السابقة. وهنا لا يفوتنا الإشارة إلى أن الرواية هنا لم تشر إلى رؤية الصحابي لوجهها عليها السلام أو رؤيته لدموعها كما جاء في سابقتها!!!

وتأتي طائفة ثالثة من الروايات التي تشير إلى وقوع الحادثة في مناسبة أخرى تعود بها إلى أيام زواجها عليها السلام من أمير المؤمنين عليه السلام إذ جاء فيها: «... أبو سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لفاطمة وقد جاءته ذات اليوم تبكي وتقول: يا رسول الله! غيرتني نساء قريش بفقر علي. فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: أما ترضين يا فاطمة! إني زوجتك أقدمهم سلماً، وأكثرهم علماً،

إن الله اطلع إلى أهل الأرض اطلاعة،
فاختار منها أباك فجعله نبيا، واطلع
إليهم ثانية، فاختار منهم بعلك، فجعله
وصيا، وأوحى الي أن أنكحك إياه. أما
علمت يا فاطمة! أنك بكرامة الله إياك
زوجتك أعظمهم حلما، وأكثرهم علما،
وأقدمهم سلما. فضحكت فاطمة عليها السلام
واستبشرت...» (٤٥)

ورغم إننا ناقشنا هذه الرواية في
فصل زواجها عليها السلام إلا أنه لابد من
الإشارة لأهم ما أثير حولها: وهو عدم
قبول فكرة: إنها عليها السلام قد تأثرت
بحديث أولئك النسوة ومن هن؟ فكل
قريش تعلم بمقام ومكانة الإمام
علي عليه السلام لأنها عليها السلام أسمى من أن تفكر
بالماديات أو تهتم لها ومن ثم فهي
أدرى بمقام زوجها الإمام علي عليه السلام
ومكانته العظيمة. ولكن الذي يمكن
قبوله إنها عليها السلام ربما أرادت من النبي صلى الله عليه وآله
أن يتولى بنفسه الرد على ذاك الكلام،
وبيان فضائل زوجها، ومقاماته
السامية، لتكون الحجة أبلغ من فم

النبي صلى الله عليه وآله الذي لا ينطق عن الهوى.
إذن - إن صحت الرواية - فالمناسبة
لإطلاق الحديث بفضائل الإمام أمير
المؤمنين عليه السلام أكثر قبولا. ونلاحظ أيضا
إن الرواية لم تشر إلى إن الراوي قد رأى
وجهها عليها السلام ونزول دموعها؛ بل أشار
لبكائها فقط وعلو نحيبها!!

إذن فالذي جاءت به الرواية الأولى
لا يرفض كله، لكن نستبعد القول
بأنها عليها السلام كانت كاشفة لوجهها
الشريف، وإن الصحابة كانوا يرونها!!
ولعل عبارة (جرت دمعها على
خدها) قد تكون زيادة أضيفت من
قبل أحد الرواة أثناء نقله الرواية،
وربما قصده التأكيد على بكائها! وإلا
فان القول بأنها (بكت) كافي!!
وطبيعي إن البكاء يفرز دموعاً؟؟؟

ب- يمكن الإشارة إلى إن الرواية
ضعيفة السند بـ (عمر بن المختار)
الذي ضعفه كل من ابن عدي والذهبي
وابن العجمي وابن حجر وقال عنه
السيد الخوئي: «لا يعرف» (٤٦).

الرواية الرابعة: عن سلمان الفارسي قال: خرجت من منزلي يوماً بعد وفاة رسول الله ﷺ بعشرة فلقيني علي بن ابي طالب ابن عم الرسول محمد فقال لي: «يا سلمان! جفوتنا بعد رسول الله ﷺ فقلت: حبيبي أبا الحسن! مثلكم لا يجفى، غير إن حزني على رسول الله ﷺ طال، فهو الذي منعني من زيارتكم، فقال ﷺ: يا سلمان! انت منزل فاطمة بنت رسول الله ﷺ فأنها إليك مشتاقة تريد أن تتحفتك بتحفة قد أتحت بها من الجنة. قلت لعلي ﷺ: قد أتحت فاطمة ﷺ بشيء من الجنة بعد وفاة رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، بالأمس. قال سلمان: فهرولت إلى منزل فاطمة ﷺ بنت محمد، فإذا هي جالسة، وعليها قطعة عباءة إذا خمرت رأسها انجلى ساقها، وإذا غطت ساقها انكشف رأسها، فلما نظرت إلي اعتجرت^(٤٧) ثم قالت: يا سلمان جفوتني...»^(٤٨).

ومما يلاحظ على هذه الرواية:-

١ - تشير الرواية إلى أن الصحابي

سلمان دخل على السيدة فاطمة ﷺ ورآها كما وصفت الرواية: (عليها قطعة عباءة إذا خمرت رأسها انجلى ساقها، وإذا غطت ساقها انكشف رأسها، فلما نظرت إلي اعتجرت...)، فهل يعني هذا أن سلمان قد اطلع على رأسها أو ساقها!! مع العلم إن كلاهما محرم ظهوره، وما دام ستر أحدهما يعني انكشاف الآخر حسبما تدعي الرواية؟! وهل دخل بدون استئذان؟ وهل يعقل إنها ﷺ تسمح بدخول الأجنبي عليها وهي لم تستر جيداً؟! وهي التي تتحرز حتى من الأعمى، ومن ثم تدعي الرواية إنها ﷺ لجأت إلى الاعتجار بعد عجزها عن ستر نفسها بالشكل الكامل؟! لكن وكما مر بنا إن الاعتجار هو ستر للرأس فقط!! إذن هل تركت ساقها مكشوفة؟! إن كل هذا مما لا يمكن قبوله مطلقاً لأنه غير ممكن الحصول، وفيه إساءة لمقام الصديقة فاطمة الزهراء ﷺ، ولمقام

الصحابي الجليل سلمان؟! لماذا لا يمكن التسليم بقبوله بأي حال من الأحوال!!

٢- عند تتبع مصادر هذه الرواية وجدنا إن هناك مصدر أقدم من المصدر الناقل لهذه الرواية، فقد وردت أول مرة عند الكشي، ويلاحظ أنها جاءت خالية من هذه الإضافات - اللا مقبولة - مما يدل على إن هذه الرواية قد زيد عليها، وأضيف إليها مما لا يمكن قبوله ربما عمداً بقصد الإساءة لمقام السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وربما سهواً؟!!!

ونذكر هنا رواية الكشي ليتضح التحريف: «روى جعفر غلام عبد الله بن بكير عن عبد الله بن محمد بن نهيك عن النصيب عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا سلمان! إذهب إلى فاطمة عليها السلام. فقل لها: أتحفيني من تحف الجنة! فذهب إليها سلمان، فإذا بين يديها ثلاث سلال. فقال لها: يا بنت رسول الله أفتحفيني؟ قالت:

هذه سلال جاءني بهن ثلاث وصائف، فسألتهن عن أسمائهن. فقالت واحدة: أنا سلمى لسلمان، وقالت الأخرى: أنا ذرة لأبي ذر، وقالت الأخرى: أنا مقدودة لمقداد. ثم قبضت قبضة، فناولتني فما مررت بملاً إلا ملئوا طيباً لريحها...»^(٤٩).

الرواية الخامسة: - روى عماد الدين الطبري: «قال: حدثني أحمد بن عثمان بن سعيد الأحول، قال: هذا كتاب جدي عثمان بن سعيد، فقرأت فيه: حدثني زياد بن رستم أبو معاذ الخراز، قال: عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام: إن فاطمة بنت محمد نبي الله صلى الله عليها وعلى ذريتها، مرضت في عهد رسول الله، فأتاها نبي الله عائداً لها في نفر من أصحابه، فاستأذن. فقالت: يا أبة! لا تقدر على الدخول، إن علي عباءة، إذا غطيت بها رأسي انكشف رجلاي، وإذا غطيت بها رجلاي، انكشف رأسي، فلف رسول الله ثوبه،

الإشكالات المثارة هناك حسبها يوافق ذات المضمون.

٢ - جاء في الرواية أنه ﷺ ذهب ليعود ابنته في مرضها، وهذا مما لا إشكال فيه مطلقاً!! لكن ما الداعي لاصطحاب نفر من الصحابة معه، خاصة وهو العالم بوضعها، وشدة تحرزها من مخالطة الرجال كما مر بنا من أدلة تثبت ذلك؟!!

٣ - لو سلمنا برفقة أصحابه له ﷺ في عيادة ابنته ﷺ، وكما تشير الرواية، فإنها أخبرته بتعذر دخولهم عليها، وذلك لأنها لا تملك إلا عباءة إذا غطت بها رأسها انكشف ساقها، وبالعكس!! فألقى لها النبي ﷺ ثوبه فسترت به!! وهنا يستوقفنا موقفها الصريح بحرصها على التستر وربما حتى ستر وجهها إذ أن الرواية قالت (فسترت به) ولم توضح كيفية هذا الستر، والمرجح أن يكون شاملاً كلياً ليليق بمقامها الشريف.

وفي هذا الموقف رد على ما جاءت

وألقاه إليها، فسترت به، ثم دخل فقال: كيف نجدك يا بنية؟ قالت: ما هدني يا رسول الله وجعه، وما بي من الجوع أشد علي من الوجع. قال: لا تقولي ذلك يا بنية، فإن الله تعالى لم يرض الدنيا لأحد من أنبيائه، ولا من أوليائه. أما ترضين أني زوجتك أقدم أمتي سلماً وأعلمهم علماً وأعظمهم حلماً، إن الله اطلع على خلقه، واختار منهم أباك، فبعثه رحمة للعالمين. ثم أشرف الثانية، فاصطفى زوجك على العالمين، وأوصى إليّ فزوجتك ثم... قالت: رضيت عن الله ورسوله واستبشرت، فوضع رسول الله ﷺ يديه بين كتفيها ثم قال: اللهم رافع الوصية، وكافل الضائعة، أذهب عن فاطمة بنت نبيك، فكانت فاطمة تقول: ما وجدت سعة سغب بعد دعوة رسول الله ﷺ. (٥٠)

ومما يلاحظ على هذه الرواية:-

١ - إن هذه الرواية تشابه الرواية الأولى والثانية لذا تنطبق عليها نفس

السامي، ومع كونها سيدة النساء، وقدوتهن الأولى، وبضعته ﷺ الذي حرص على تقديمها مثالا حيا لتطبيق تعاليم رسالته السماوية، إذن فهي أولى بالكمال في كل جزئيات حياتها ووجودها.

ونستكمل أدلة حجابها بصورته الكاملة وشدة تسترها بما سنقدمه الآن مما أفاضت به المصادر التاريخية.

١ - عن أنس بن مالك، قال: «سألت أُمِّي عن صفة فاطمة؟ فقالت: كانت كأنها القمر ليلة البدر أو الشمس كفرت غماما أو خرجت من سحاب، وكانت بيضاء بضّة». فهذا نجد أحد الصحابة والذي كان خادماً للنبي ﷺ يسأل عن وصف فاطمة ﷺ، فلو كان رأى وجهها لم يبق داع لیسئل أمه عنها!!

٢ - اشرنا سابقا لكيفية حجابها خارج المنزل، كخروجها بعد وفاة أبيها ﷺ مطالبة بحقوقها، فقصدت المسجد بالهيئة التي ذكرناها التي تبين

به الرواية السابقة من دخول سلمان عليها، وهي على الحال الذي وصفته الرواية، ولم تأذن هنا بدخول أحد عليها!! فكيف سمحت بدخول سلمان هناك؟؟

٤ - نلاحظ إن الرواية تشير إلى أنها ﷺ شكت الجوع!! ولكنها لم تشك من زوجها الأمير ﷺ حتى يذكرها النبي ﷺ بفضائل زوجها، ومن ثم فإن الإمام ﷺ لم يكن سببا في جوعها ﷺ، بل كان جوعها برغبتها (إيثارا) منها!! فهي راضية تمام الرضا بذلك، ويبدو إن الحديث بفضائل زوجها - الوارد في الرواية - على صحته ليس هنا مناسبة لقوله، إلا أن يكون ﷺ قصد التأكيد على فضائل الأمير ﷺ ليسمعها الآخرون ممن رافقوه، وهذا هو ديدنه ﷺ.

إذن يمكن القول إن مسألة رؤية الصحابة لوجهها ﷺ أمر مستبعد بعد ما تبين لنا جليا حرصها الشديد على التستر الذي يتناسب مع مقامها

تحفظها الشديد في حجب نفسها عن الآخرين، وهنا نضيف دليلاً آخر، إذ أنها حسبما أشارت الروايات بعد أن وصلت المسجد أمرت بضرب مائة^(٥١) بينها وبين القوم: «... حتى دخلت على أبي بكر، وهو في حشد من المهاجرين والأنصار وغيرهم، فنيطت دونها مائة، فجلست، ثم...»^(٥٢).

٣- ومن عجائب أمرها في هذا المجال، إنها لم تكتف بهذا التحفظ في حجابها، والحرص على عفافها في حياتها فقط، بل تعدى ذلك إلى ما بعد موتها، فنهاها توصي بعمل (نعش لها)، وفعلاً صنع لها النعش وتشير الروايات إلى أنه أول نعش في الإسلام. ولكن توجد إشارة في روايات أخرى إلى أن أم المؤمنين زينب بنت جحش هي صاحبة أول نعش في الإسلام. ولوراجعنا مصادر الروايات الناقلة لكلا الأمرين نلاحظ:

١- إن المصادر التي أشارت إلى أنها عليها السلام هي أول من أحدث (النعش)

في الإسلام. هي الأقدم والأكثر فممن ذكر ذلك: ابن سعد والطبري والكليني وابن بابويه والصدوق والحاكم والطوسي والخوارزمي وابن الأثير والأربلي والعلامة الحلي والشهيد الأول^(٥٣).

٢- أما الطائفة الثانية من الروايات والتي أشارت للسيدة زينب بنت جحش، فقد اقتصر ذكرها على مصادر متأخرة وقليلة كالطبرسي^(٥٤) ورواية لابن الأثير^(٥٥) وابن كثير^(٥٦).

٣- الروايات في الطائفة الأولى جاءت مسندة في مصادرهما. أما الثانية فهي مرسلة، حتى شكك فيها ابن الأثير.

٤- مما يؤيد أن الرأي الأول القائل بأنها عليها السلام سبقت غيرها في ذلك هو: إن وفاتها عليها السلام كانت في سنة (١١ هـ)^(٥٧) أي سبقت وفاة أم المؤمنين زينب التي كانت وفاتها سنة (٢٠ هـ)^(٥٨). إذن ففاطمة عليها السلام أول من عمل لها نعش في الإسلام.

للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام: «... يا بنت رسول الله ألا أريك شيئاً يصنع في أرض الحبشة؟ قالت فاطمة عليها السلام: بلى، فصنعت لها مقدار ذراع من جرايد النخل، وطرحت فوق النعش ثوبا، فغطاها. فقالت فاطمة عليها السلام: سترتيني سترك الله من النار»^(٦١).

٢ - وكما نلاحظ من الروايات أعلاه اختلافاً في من الذي صنعه؟ أهو الإمام علي عليه السلام؟ أم أسماء؟ أم أم أيمن؟ ومهما يكن من أمر، فلا إشكال أن يكون أي منهم قد صنعه أو حتى اقترحه، إذ لا حرجة في ذلك مطلقاً. ومع شدة تحفظ السيدة فاطمة عليها السلام وحرصها على التحجب، وعدم الاختلاط إلا أنها عليها السلام قد استجابت لحاجة مجتمعها آنذاك لوجودها بين أفراد المجتمع، وممارسة دورها الفاعل وهي تؤدي رسالتها على أكمل وجه، مبينة أن الحجاب الكامل لا يعيق حركة المرأة وليس بهانعة من تأدية واجبها، وبلوغ طموحها، وممارسة حقها في الحياة

إذن بعد أن لاحظنا إن الروايات في الطائفة الأولى هي الأكثر قبولاً وقرباً من الواقع، لا يفوتنا أن نشير لتلك الاختلافات الواردة في نفس هذه الطائفة من الروايات، فالمستقرئ لها يلحظ اختلافاً في:

١ - من الذي اقترح صنع النعش؟ فرواية تشير إلى أنها عليها السلام إذ قالت وهي توصي أمير المؤمنين عليه السلام: «... وإن تتخذني نعشاً، فاني رأيت الملائكة يصفونه لي...»^(٥٩).

ورواية تشير إلى أن أسماء بنت عميس بعد أن سألتها عليها السلام قبل وفاتها: «... فقالت فاطمة عليها السلام لأسماء بنت عميس: كيف احمل وقد صرت كالخيال، وجف جلدي على عظمي؟ قالت أسماء: يا بنت رسول الله! إن قضى الله إليك بأمر فسوف أصنع لك شيئاً رأيته في بلد الحبشة: قالت: وما هو؟ قالت: النعش يجعلونه من فوق السرير على الميت يستره! قالت لها: افعلي...»^(٦٠)

ورواية تشير إلى أن أم أيمن قالت

وفي المدينة بدأ الإسلام مرحلة جديدة من المواجهات مع أعداءه تمثلت بالجهاد الحربي، وهنا بدأت عليه السلام نشاطها الجهادي الميداني الذي تمثل بمشاركتها إلى جانب عدد من المسلمات في حروب الإسلام الأولى^(٧٠).

وهذه الإشارات على قلتها، إلا أنها تبين لنا أهمية الأدوار التي قامت بها في دعم الإسلام ورفده بكل ما تملك من طاقات، فلم تكن حبيسة بيتها، ولم تدخر جهدا في تلبية حاجة مجتمعها إليها.

وبعد رحيل أبيها عليه السلام ابتدأت جهادا من نوع آخر إذ لعبت دورا متميزا في نصره الحق، فهي التي كانت تقوم بزيارات سرية لبعض دور الصحابة تشجعهم على نصره زوجها أمير المؤمنين عليه السلام^(٧١)، ومن ثم كان لوقفها العظيمة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي تصدح بخطبتها المشهورة معارضة وبقوة فعل الحكومة الغاصبة لحق أمير المؤمنين المؤمنين عليه السلام^(٧٢).

كإنسان. فلم تتوان عليه السلام عن مشاركة مجتمعها هموم حياتهم، فنجدها مقصدا للنساء والرجال على حد سواء، للإجارة تارة^(٦٢)، ولحل الإشكالات الأسرية تارة أخرى^(٦٣)، فنشاطها كان فعالا، وكانت في تماس مباشر مع أفراد المجتمع، وغدت مطلبا للمتعلمين، ولم يقتصر دورها على تعليم النساء، بل الرجال أيضا^(٦٤).

كانت السيدة فاطمة عليها السلام تشارك أبناء مجتمعها في أمورهم وتواسيهم في نوائبهم من ذوي قرباها^(٦٥) أو من عامة المسلمين^(٦٦).

ولم يقف دورها عند الجانب الاجتماعي بل تعداه إلى الجهادي الذي يستلزم حضورا ميدانيا، فهي التي واكبت مسيرة أبيها في مواجهته لمشركي قريش في مكة^(٦٧)، إذ تميزت بدورها الفريد في تلك الفترة، حتى استحققت منه صلى الله عليه وآله أن كناها بـ (أم أبيها)^(٦٨)، ثم كانت في طليعة المهاجرات إلى المدينة برفقة أمير المؤمنين عليه السلام^(٦٩).

وما نلاحظه من مواقف الزهراء عليها السلام ووقفت بكل شجاعة، وكانت المرأة
الجهاديدة والسياسية في حركة الصلبة القوية الواثقة بنفسها المتمسكة
المعارضة، أنها قد تجاوزت آلامها بقناعاتها، التي لا تخشى في الله لومة
الجسدية ومتاعبها الحياتية والمعيشية، لائم. ^(٧٣)

فهرس المصادر

القرآن الكريم

- ١- ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد ت ٦٣٠ هـ.
- ٢- أسد الغابة في معرفة الصحابة، تح: خليل مأمون، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠١ م.
- ٣- ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (٥٤٤-٦٠٦ هـ).
- ٤- النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: أبو عبد الرحمة صلاح بن محمد بن عويض، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧ م.
- ٥- منال الطالب، تح: محمود الطناحي، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٧.
- ٦- الاربلي: أبو الحسن علي بن عيسى ت ٦٩٣ هـ.
- ٧- كشف الغمة في معرفة الاثمة، ط ٢، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ٨- ابن بابويه: أبو الحسن علي بن موسى ت ٣٢٩ هـ.
- ٩- فقه الرضا: مؤسسة آل البيت، ط ١، مشهد، ١٤٠٦ هـ.
- ١٠- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب ت ٤٧٤ هـ.
- ١١- التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، تح: احمد البزار، ب. ط، ب. مط، ب. ت.
- ١٢- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤-٢٥٦ هـ).
- ١٣- التاريخ الكبير، ب. محق، ب. ط، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، ب. ت.
- ١٤- الصحيح، مط: دار الفكر، بيروت، ١٤٠١.
- ١٥- ابن البطريق: شمس الدين يحيى بن الحسن (٥٣٣-٦٠٠).
- ١٦- عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، تح: جماعة المدرسين، ط ١، مط: جماعة المدرسين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧.
- ١٧- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٠٩-٢٧٩ هـ).
- ١٨- سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، ب. ط، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

- الجوهري: إسماعيل بن حماد ت (٣٩٣هـ / ١٠٠٣م).
- ١١ - الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور، ط ٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
- الجوهري: أبو بكر أحمد بن عبد العزيز البصري ت ٣٢٣هـ.
- ١٢ - السقبة وفدك، تح: محمد هادي الأميني، ط ٢، شركة المكتبي، بيروت ١٩٩٣م.
- ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن الرازي ت ٣٢٧هـ.
- ١٣ - الجرح والتعديل، ط ١، مط: دائرة المعارف العثمانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٢م.
- الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (٣٢١-٤٠٥هـ).
- ١٤ - المستدرک علی الصحیحین، تح: د. يوسف المرعشي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ابن حبان: أبو حاتم محمد ت ٣٥٤.
- ١٥ - الثقات، ط ١، مط دائرة المعارف العثمانية، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٧٣م.
- ١٦ - مشاهير علماء الأمصار، تح: مرزوق علي، ط ١، دار الوفاء، ب.مكا، ١٩٩١م.
- ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد (٧٧٣-٨٥٢هـ).
- ١٧ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ب.ت.
- ١٨ - لسان الميزان، ط ٢، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧١م.
- ابن أبي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني (٥٨٦-٦٥٦هـ).
- ١٩ - شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل، ط ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م.
- الحسكاني: عبيد الله بن أحمد بن الحاكم النيسابوري (ق ٥هـ).
- ٢٠ - شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تح: محمد باقر المحمودي، ط ١، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، إيران، ١٩٩٠م.
- الحلي: العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر ت ٧٢٦هـ.
- ٢١ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تح: جواد القيومي، ط ٢، مط: باقري، مؤسسة نشر الفقاهة، ب.مكا، ١٤٢٢هـ.
- ٢٢ - العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، تح: مهدي الرجائي، ط ١، مط: سيد الشهداء، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨هـ.
- ٢٣ - منتهى المطلب، مقابلة: حسن بيشناز، الناشر: حاج أحمد، تبريز، ١٣٣٣هـ.
- الحميري: أبو العباس عبد الله بن جعفر (ق ٣هـ).
- ٢٤ - قرب الإسناد، تح: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ط ١، مط مهر، قم، ١٤١٣هـ.

- ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد (١٦٤-٢٤١هـ).
- ٢٥- العلل ومعرفة الرجال، تح: وصي الله بن محمود عباس، ط ١، مط: المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ٢٦- المسند، ب. محق، دار صادر، بيروت، ب. ت.
- الخوارزمي: أبو المؤيد الموفق بن أحمد بن محمد المكي (ت ٥٦٨هـ).
- ٢٧- مقتل الحسين عليه السلام، تح: محمد السهاوي، ط ٢، مط: مهر، أنوار الهدى، ١٤٢٣هـ.
- الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر ت ٣٨٥
- ٢٨- سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تح: موفق بن عبد الله، ط ١، مكتبة المعرفة، الرياض، ١٩٨٤م.
- الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (٧٤٨هـ / ١٣٤٧م).
- ٢٩- تذكرة الحفاظ، ب. محق، ط، الناشر: مكتبة الحرم المكي، ب. مكاء، ب. ت.
- ٣٠- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، ط ١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢هـ.
- الراوندي: قطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله قطب الدين ت ٥٧٣هـ.
- ٣١- الخرائج والجرائح، تح: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ط ١، قم، ١٤٠٧هـ.
- ٣٢- الدعوات، تح: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ب. ط، قم، ب. ت.
- ٣٣- النوادر، تح: سعيد رضا، ط ١، دار الحديث، قم، ١٤٠٧هـ.
- ابن راهويه: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد المروزي ت ٢٣٨هـ.
- ٣٤- المسند، تح: عبد الغفور البلوشي، ط ١، المدينة المنورة، ١٩٩١م.
- الزبيدي: محمد مرتضى ت ١٢٠٥
- ٣٥- تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ب. ت.
- الزرندي: جمال الدين محمد بن يوسف الحنفي ت ٧٥٧هـ.
- ٣٦- نظم درر السمطين في فضائل المصطفى والمرضى والتول والسبتين، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة، ط ١، ١٩٥٨هـ.
- سبط ابن الجوزي: شمس الدين يوسف ت ٦٥٤هـ.
- ٣٧- تذكرة الخواص، تح: محمد صادق آل بحر العلوم، قم، ١٤١٨.
- سبط ابن العجمي: برهان الدين الحلبي ت ٨٤١
- ٣٨- الكشف الخيث عمن رمي بوضع الحديث، تح: صبحي السامرائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٧م.
- ابن سعد: محمد ت ٢٣٠هـ.

- ٣٩- الطبقات الكبرى، ب. ط، دار صادر، بيروت، ب.مكا.
- ابن سيد الناس: محمد بن عبد الله بن يحيى (٦٧١-٧٣٤هـ).
- ٤٠- عيون الأثر، مؤسسة عز الدين، ب. ط، بيروت، ١٩٨٦.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن ت ٨٤٩-٩١١هـ.
- ٤١- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ.
- ابن شهر آشوب: محمد بن علي ت ٥٨٨هـ.
- ٤٢- مناقب آل أبي طالب: تح: لجنة في النجف، النجف، ١٣٧٦.
- الشهيد الاول: محمد بن علي ت ٧٨٦هـ.
- ٤٣- الذكري، ط حجرية، ١٢٧٢. (القرص الليزري المعجم الفقهي).
- الشهيد الثاني: الشيخ زين الدين بن علي العاملي (٩١١ - ٩٦٥ هـ).
- ٤٤- منية المريد: تح: رضا المختاري، ط ١، مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٩هـ.
- ابن أبي شيبه: عبد الله بن محمد الكوفي ت ٢٣٥هـ.
- ٤٥- مصنف ابن أبي شيبه، تح: سعيد اللحام، ط ١، دار الفكر، ب.مكا، ١٤٠٩هـ.
- الصالحى الشامى: محمد بن يوسف ت ٩٤٢هـ.
- ٤٦- سبل الهدى والرشاد، تح: عادل احمد، وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
- الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي ت ٣٨١هـ.
- ٤٧- الخصال، تح: علي اكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤٠٣هـ.
- ٤٨- عيون أخبار الرضا عليه السلام، ط ١، مط شريعت، المكتبة الحيدرية، قم، ١٤٢٥هـ.
- ٤٩- من لا يحضره الفقيه، صححه: علي اكبر الغفاري، ط ٢، قم، ١٤٠٤هـ.
- الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام ت ٢١١هـ / ٨٢٧م.
- ٥٠- المصنف، تح: حبيب الرحمن الاعظمي، المجلس العلمي، ب.مكا، ب.ت.
- ابن طاووس: أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى بن جعفر ت ٦٦٤هـ.
- ٥١- الدرر الوقاية، ط ١، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤.
- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن احمد (٢٦٠-٣٦٠هـ).
- ٥٢- المعجم الأوسط، تح: إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، ب.مكا، ب.ت.
- ٥٣- المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ب.ت.
- الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن ت ٥٤٨هـ.
- ٥٤- أعلام الورى بأعلام الهدى، تح: ط ١، ستارة، قم، ١٤١٧هـ.
- ٥٥- مكارم الأخلاق، ط ٦، مؤسسة الشريف الرضي، ب.مكا، ١٩٧٢م.
- الطبرسي: أبي منصور احمد بن علي بن أبي طالب، ت نحو ٥٦٠هـ / ١١٦٥م.

- ٥٦ - الاحتجاج، ب. ط، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ب. ت.
- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ.
- ٥٧ - المنتخب من كتاب ذيل المذيل، تح: صدقي العطار، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢ م.
- الطبري: عماد الدين أبو جعفر محمد بن أبي القاسم ت بعد ٥٥٣ هـ.
- ٥٨ - بشارة المصطفى، تح: جواد القيومي، ط ٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.
- الطريحي: فخر الدين ت ١٠٨٥ هـ.
- ٥٩ - مجمع البحرين، تح: احمد الحسيني، ط ٢، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هـ.
- ابن طلحة الشافعي: كمال الدين أبو سالم محمد (٦٥٢ هـ / ١٢٥٤ م).
- ٦٠ - مطالب السؤل في مناقب آل الرسول، مؤسسة البلاغ، ط ١، بيروت، ١٩٩٩.
- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ).
- ٦١ - اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، تح: مير داماد الاسترآبادي - محمد باقر الحسيني - السيد مهدي رجائي، مط: بعثت، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٤ هـ.
- ٦٢ - الآمال، تح: علي اكبر غفاري - بهراد جعفري، ب. ط، دار الإسلامية، طهران، ١٣٨٠ (هـ. ش).
- ٦٣ - تهذيب الأحكام، تح: حسن الخراسان، تصحيح محمد الاخوندي، ط ٤، مط: خورشيد، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٦٥ (هـ. ش).
- ابن طيفور: أبو الفضل احمد بن أبي طاهر (٢٠٤ - ٢٨٠ هـ).
- ٦٤ - بلاغات النساء، ط ٢، مط: شريعت، المكتبة الحيدرية، قم، ١٣٧٨.
- العجلي: الحافظ احمد بن عبد الله ت ٢٦١ هـ.
- ٦٥ - معرفة الثقات، ط ١، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ١٤٠٥ هـ.
- ابن عدي: أبو احمد عبد الله الجرجاني ت ٣٦٥ هـ.
- ٦٦ - الكامل في ضعفاء الرجال، تح: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨.
- العقيلي: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي ت ٣٢٢ هـ.
- ٦٧ - الضعفاء الكبير، تح: عبد المعطي أمين، ط ٢، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- الفتال النيسابوري: أبو جعفر محمد بن الحسن ت ٥٠٨ هـ.
- ٦٨ - روضة الواعظين، ط ٢، مط: أمير، قم، ١٣٧٥ هـ.
- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب ت ٨١٧ هـ.
- ٦٩ - القاموس المحيط، ب. ط، ب. مط، ب. مكا.
- القاضي النعمان: أبو حنيفة محمد بن منصور بن احمد المغربي ت ٣٦٣ هـ.
- ٧٠ - دعائم الإسلام، تح: آصف بن علي، ب. ط، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣ م.
- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن احمد الأنصاري ت ٦٧١ هـ / ١٢٧٣ م.

- ٧١- الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- القندوزي: سليمان بن ابراهيم الحنفي ت ١٢٩٤ هـ.
- ٧٢- ينابيع المودة، ط٢، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٧ هـ.
- ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي ت ٧٦٤ هـ.
- ٧٣- البداية والنهاية، تح: علي شيري، ط١، بيروت، ١٩٨٨ م.
- ٧٤- السيرة النبوية، تح: مصطفى عبد الواحد، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧١.
- الكركي: علي بن الحسين ت ٩٤٠ هـ..
- ٧٥- جامع المقاصد: ط١، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٨ هـ.
- الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي ت ٣٢٩ هـ.
- ٧٦- الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٣، مط الحيدري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ.
- الكوفي: محمد بن سليمان القاضي، (حيًا ٣٠٠ هـ).
- ٧٧- مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تح: محمد باقر المحمودي، ط١، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، ١٤١٢ هـ.
- ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني (٢٧٠ هـ - ٢٧٥ هـ).
- ٧٨- سنن بن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ب.ت.
- المتقي الهندي: علاء الدين بن علي ت ٩٧٥ هـ.
- ٧٩- كنز العمال، تح: بكرى حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩ م.
- المجلسي: محمد باقر ت (١١١١ هـ).
- ٨٠- بحار الأنوار، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣ م.
- مجهول المؤلف.
- ٨١- التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام، ط١، قم، ١٤٠٩ هـ.
- محب الدين الطبري: أبو جعفر احمد بن عبد الله ت ٦٩٤ هـ.
- ٨٢- ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، الناشر: مكتبة القدسي، ١٣٥٦ هـ.
- المزي: ابو الحجاج يوسف ت ٧٤٢ هـ.
- ٨٣- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد، ط٤، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥ م.
- ابن معين: يحيى بن معين بن عون الغطفاني (١٥٨ هـ - ٢٣٣ هـ).
- ٨٤- تاريخ ابن معين، رواية الدارمي، تح: احمد محمد، دار المأمون للتراث، مكة، ب.ت.
- ٨٥- تاريخ ابن معين، رواية الدوري، تح: عبد الله احمد، دار القلم، بيروت، ب.ت.
- المغربي: احمد بن محمد الحسني ت ١٣٨٠ هـ.

- ٨٦- فتح الملك العلي بصحة حديث مدينة العلم علي: تح: محمد الاميني، أصفهان، ب.ت.
- المفيد: أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ت ٤١٣هـ.
- ٨٧- الإرشاد، تح: حسين الاعلمي، ط ٥، مؤسسة النبراس، النجف، ٢٠٠١م.
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ت ٧١١هـ.
- ٨٨- لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.
- النجاشي: احمد بن علي بن احمد بن العباس ت ٤٥٠هـ.
- ٨٩- الرجال، تح: السيد موسى الزنجاني، ط ٥، قم، ١٤١٦هـ.
- النسائي: أبو عبد الرحمن احمد بن شعيب ت ٣٠٣هـ.
- ٩٠- السنن، بشرح السيوطي وحاشية السندي، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٩٣٠م.
- أبو نعيم: احمد بن عبد الله الاصبهاني ت ٤٣٠هـ.
- ٩١- ذكر أخبار اصفهان، ب.محق، بريل، لندن، ١٩٣١.
- ابن هشام: عبد الملك ت ٢١٨هـ.
- ٩٢- السيرة النبوية، ط ٢، دار الفجر للتراث، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- الهلايلي: سليم بن قيس العامري ت حدود ٩٠هـ.
- ٩٣- كتاب سليم بن قيس، تح: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ب.ط، ب.مط، ب.مكا، ب.ت.
- الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر ت ٨٠٧هـ.
- ٩٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ب.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
- الواحدي: أبو الحسن علي بن احمد ت ٤٦٨هـ.
- ٩٥- أسباب النزول، ب.ط، مؤسسة الحلبي وشركائه، القاهرة، ١٩٦٨م.
- الواقدي: محمد بن عمر بن واقد ت ٢٠٧هـ.
- ٩٦- المغازي تح: مارسدن جونس، أكسفورد، ١٩٦٦.
- أبو يعلى: احمد بن علي بن المثنى الموصلي ت ٣٠٧.
- ٩٧- المسند، تح: حسين سليم أسد، ب.ط، مط: دار المأمون للتراث، ب.مكا، ب.ت.

المراجع

- الخوئي: السيد أبو القاسم الموسوي ت ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- ٩٨- كتاب النكاح، ب.ط، مط: العلمية، قم، ١٤٠٧هـ.
- الداماد: المحقق محمد.
- ٩٩- كتاب الصلاة: تقرير: محمد مؤمن القمي، قم، ١٤٠٥هـ.

- الرويلي: عبد العزيز سالم.
- ١٠٠ - القدوة الحسنة في القرآن الكريم، مقال منشور في شبكة الألوكة الشرعية، ٢٠١٢ م.
- الصدر: الشهيد محمد باقر ت، ١٩٨٠
- ١٠١ - فدك في التاريخ، ط١، مط: شريعت، قم، ١٤٢٣ هـ.
- العواد: عدنان عبد الواحد.
- ١٠٢ - السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام دراسة تاريخية، ط١، دار الدليل، بيروت، ٢٠٠٩ م.
- فضل الله: السيد محمد حسين.
- ١٠٣ - الزهراء القدوة عليها السلام، إعداد: حسين الخشن، ط٣، دار الملاك، ٢٠٠١ م.
- القمي: الشيخ عباس ت ١٣٥٩ هـ
- ١٠٤ - بيت الأحران، ط١، مط سرور، الناشر: فاروس، قم، ٢٠٠٤ م.
- النحلاوي: عبد الرحمن.
- ١٠٥ - اصول التربية الإسلامية وأساليبها، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩.
- النصر الله: جواد كاظم، والعواد: انتصار عدنان.
- ١٠٦ - صاحبة النسيح المقدس، ط١، مؤسسة الرافد، ٢٠١٢ م.

الهوامش:

- [١] سورة الأنعام الآية ٩٠.
- [٢] عبد العزيز سالم الرويلي: القدوة الحسنة في القرآن الكريم، مقال منشور في شبكة الألوكة الشرعية، ٢٠١٢ م..
- [٣] النحلاوي: أصول التربية الإسلامية وأساليبها ص ٢٥٧.
- [٤] فضل الله: الزهراء القدوة ص ٢٧ - ٢٨.
- [٥] النصر الله والعواد: صاحبة التسييح المقدس ص ٢٤٩.
- [٦] ابن أبي شيبة: المصنف: ٦ / ٣٧. ابن حنبل: المسند: ٦ / ٢٩٩. الترمذي: السنن: ٣ / ١٣٧ - ١٣٨.
- أبو يعلى: المسند: ١٢ / ٣١٧. الطبراني: المعجم الأوسط: ٦ / ١٠٥، المعجم الكبير: ٢٣ / ٣٦٩. أبو نعيم: ذكر إخبار أصبهان: ٢ / ٢٨٦. الهيثمي: مجمع الزوائد ٥ / ١٢٧.
- [٧] الترمذي: السنن: ٣ / ١٣٧.
- [٨] ابن أبي شيبة: المصنف: ٦ / ٣٨. ابن ماجه: السنن: ٢ / ١١٨٥.
- [٩] الخنار: ما تغطي به المرأة رأسها. وقيل في معنى [فليضرين بخمرهن]: أي مقانعهن جمع خمار وهي

- المقنعة سميت بذلك لأن الرأس يخمر بها أي يغطي وكل شيء غطيته فقد خمرته. انظر: ابن منظور: لسان: ٤ / ٢٥٥. الفيروز آبادي: القاموس المحيط: ١ / ٧٠٠-٧٠١.
- [١٠] الطبرسي: مكارم الأخلاق: ص ٩٣.
- [١١] درع المرأة قميصها، وهو ثوب تجوب المرأة وسطه وتجعل له يدين وتخيظ فرجيه. انظر: الجوهري: الصحاح: ٣ / ١٢٠٦. ابن منظور: لسان العرب: ٨ / ٨١.
- [١٢] الصدوق: من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٥٧. الحلي: منتهى الطلب: ١ / ٢٣٧ الشهيد الأول: الذكرى: ص ١٤٠. الكركي: جامع المقاصد: ٢ / ٩٧.
- [١٣] الجلباب: هو ثوب واسع أوسع من الخمار ودون الرداء تلويه المرأة على رأسها وتبقي منه ما ترسله على صدرها. وقيل: الجلباب: الملحفة كلما يستتر به من كساء أو غيرها ومعنى [يدنين عليهن من جلابيهن] أي يرخينها عليهن ويغطين به وجوههن وأعطافهن، أي أكتافهن. انظر ابن منظور: لسان: ١ / ٢٧٢. الطريحي: مجمع البحرين: ١ / ٣٨٤.
- [١٤] الشملة: مئزر من صوف أو شعر يؤتز به وقيل: كساء يغطي به ويتلفلف فيه. انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث: ٢ / ٥٠١. ابن منظور: لسان العرب: ١١ / ٣٦٨.
- [١٥] ابن طاووس: الدرر الوقاية: ص ٥٧٥. المجلسي: البحار: ٨ / ٢٠٣.
- [١٦] الجوهري: السقيفة وفدك: ص ١٠٠. ابن طيفور: بلاغات النساء: ص ٢٣.
- [١٧] الراوندي: النوادر: ص ١١٩. المجلسي: البحار: ١٠١ / ٣٨.
- [١٨] الحميري: قرب الإسناد: ص ٥٢. المجلسي: البحار: ٤٣ / ٨١. القمي: بيت الأحزان: ص ٤٢.
- [١٩] الكوفي: مناقب أمير المؤمنين: ٢ / ٢١٠. الدارقطني: سؤالات حمزة: ص ٢٨٠-٢٨١. ابن شهر آشوب: المناقب: ٣ / ١١٩. الهيثمي: مجمع الزوائد: ٤ / ٢٥٥. المتقي الهندي: كنز: ١٦ / ٦٠١.
- [٢٠] فضل الله: الزهراء القدوة: ص ٢٤٤.
- [٢١] مناقب أمير المؤمنين: ٢ / ٢١٠. سؤالات حمزة: ص ٢٨٠-٢٨١. مقتل الحسين: ١ / ١٠٣.
- [٢٢] القرطبي: الجامع: ٢٠ / ١٢٢.
- [٢٣] الكوفي: المناقب: ٢ / ٢١٠. المتقي الهندي: كنز العمال: ١٦ / ٦٠١.
- [٢٤] الطبراني: المعجم الكبير ١١ / ٥٥ أبو يعلى: المسند ٢ / ٥٨. الحاكم: المستدرک ٣ / ١٢٧. السيوطي: الجامع الصغير ١ / ٤١٥. المغربي: فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي عليه السلام ص ٥ وما بعدها.
- [٢٥] ابن أبي الحديد: الشرح ١٣ / ٢٢٧. الزرندي: نظم ص ١٢٨. الهيثمي: مجمع الزوائد ٩ / ١٠١.
- [٢٦] الخوارزمي: مقتل الحسين: ١ / ١٠٣.

- [٢٧] الراوندي: النوادر: ص ١١٩. ص ٢٢٤ - ٢٢٥ المجلسي: البحار: ٤٣ / ٩٢.
- [٢٨] فضل الله: الزهراء القدوة ص ٢٢٦.
- [٢٩] الكليني: الكافي: ٥ / ٥٢٨ - ٥٢٩.
- [٣٠] الداماد: كتاب الصلاة: ص ٣٤ - ٣٥.
- [٣١] الداماد: كتاب الصلاة: ص ٣٥.
- [٣٢] الداماد: ص ٣٤.
- [٣٣] الرجال ص ٢٨٧.
- [٣٤] الرجال ص ١٢٨.
- [٣٥] الرجال ص ٢٨٧.
- [٣٦] الخوئي: كتاب النكاح: ١ / ٥٩.
- [٣٧] الطبراني: المعجم الأوسط ٤ / ٢١٠ - ٢١١. الهيتمي: مجمع الزوائد: ٩ / ٢٠٣ - ٢٠٤.
- [٣٨] أبو عبد الله عكرمة مولى ابن عباس، اختلف في حالة العلماء، ففي الوقت الذي نجد هناك من يمدحه ويوثقه كابن معين وجابر بن زيد الذي قال فيه: «هذا اعلم الناس»، وأيوب الذي قال: «لو لم يكن ثقة لم اكتب عنه»، وابن حبان الذي عده من «أهل الحفظ والانتقان الملازمين للورع...»، والعجلي الذي قال: «تابعي ثقة بريء مما يرميه الناس به من الحرورية»، نجد آخرين يتهمونه بالكذب وانه كان من الخوارج وعابوا عليه اخذ جوائز الحكام ومنهم ابن سعد الذي قال «كثير العلم والحديث بحرا من البحور وليس يحتج بحديثه ويتكلم الناس فيه». وقال فيه ابن أبي ذئب: «غير ثقة». ويحيى بن سعيد: «كان كذابا». واتهمه سعيد بن المسيب بالكذب وقال لمولاه: يا برد لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة». وروى عبد الله بن الحارث قال: «دخلت على علي بن عبد الله بن عباس فإذا عكرمة في وثاق عند باب فقلت له: ألا تتقي الله، قال: فان هذا الخبيث كذب على أبي». وقال طاووس: «لو أن مولى ابن عباس هذا.. اتقى الله وكف من حديثه لشدت إليه المطالب». أما من قال فيه بأنه خارجي: فقال عنه مصعب الزبيري: «يرى رأي الخوارج وادعى على ابن عباس انه كان يرى رأي الخوارج»، ونقل الذهبي رأي ابن المديني فيه: «كان يرى رأي نجدة الحروري». وقال عطاء بن أبي رباح: «إن عكرمة كان اباضيا». أما ابن حنبل فقال: «كان عكرمة من أعلم الناس ولكنه كان يرى رأي الصفريّة ولم يدع موضعا إلا خرج إليه: خراسان والشام واليمن ومصر وافريقية. كان يأتي الأمراء فيطلب جوائزهم». هذا وقد تركه مالك بن أنس وتجنبه مسلم فلم يرو عنه إلا قليلا مقرونا بغيره». تنظر ترجمته: ابن سعد: الطبقات: ٥ / ٢٩٣، ابن معين: تاريخ ابن معين ص ١١٧، ابن حنبل: العلل: ٢ / ٧١؛ البخاري: التاريخ الكبير: ٧ / ٤٩، العجلي: معرفة الثقات: ٢ / ١٤٥، ابن أبي

- حاتم: الجرح والتعديل ٧/ ٧، العقيلي: الضعفاء: ٣ / ٣٧٣، ابن حبان: مشاهير علماء الأمصار ص ١٣٤، الباجي: التعديل: ١ / ٢٥٤، الذهبي: تذكرة الحفاظ: ١ / ٩٥؛ ميزان الاعتدال: ٣ / ٩٤.
- [٣٩] ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٦ / ٣٧٠. ابن حبان: الثقات ٧ / ٢٧٢. المزي: تهذيب الكمال ١٩ / ٣٠٥ - ٣٠٦. الذهبي: ميزان الاعتدال ٣ / ٢٨.
- [٤٠] المعجم الأوسط ٤ / ٢١١.
- [٤١] الطبرسي: مكارم الأخلاق: ص ٣٣٦.
- [٤٢] الصدوق: الخصال: ٤١٢. ابن البطريق: العمدة: ص ٢٦٧.
- [٤٣] الطبراني: المعجم الأوسط: ٦ / ٣٢٧ - ٣٢٨؛ المعجم الكبير: ٣ / ٥٧ - ٥٨، ١٤ / ١٧١.
- الهيتمي: مجمع الزوائد: ٨ / ٢٥٣، ٩ / ١٦٥.
- [٤٤] توجد تكملة للحديث ببقية الفضائل ذكرها المحب الطبري: ذخائر: ص ١٤٥ - ٦.
- [٤٥] المفيد: الإرشاد: ١ / ١٧. الحاكم: المستدرک ٣ / ١٢٩. ابن أبي الحديد: الشرح ٩ / ١٧٤.
- [٤٦] ابن عدي: الكامل ٥ / ٣٥ - ٣٦. الحلي: الخلاصة ص ٣٧٧. الذهبي: ميزان ٣ / ٢٢٣. ابن: العجمي الكشف الحثيث ص ١٩٩. ابن حجر: لسان الميزان ٤ / ٣٢٩. الخوئي: معجم ١٤ / ٦٢.
- [٤٧] المعجر والعجار: ثوب تلفه المرأة على استدارة رأسها ثم تجلب فوقه بجلبابها ومنه أخذ الاعتجار: وهو لي الثوب على الرأس من غير إدارة تحت الحنك. انظر: ابن منظور: لسان العرب: ٤ / ٥٤٤.
- الزبيدي: تاج العروس ٣ / ٣٨٣.
- [٤٨] ابن حزة الطوسي: الثاقب ص ٢٩٧ - ٢٩٨. الراوندي: الخرائج والجرائح ٢ / ٥٣٣ - ٥٣٤.
- [٤٩] الطوسي: اختيار معرفة الرجال: ١ / ٣٩. ابن الفثال: روضة الواعظين: ٢ / ٢٨٢.
- [٥٠] الطبري: بشارة المصطفى: ص ٣٧٨ - ٣٧٩.
- [٥١] الملاة: الربطة، وهي الملحفة. ابن منظور: لسان العرب: ١ / ١٦٠.
- [٥٢] ابن طيفور: بلاغات النساء: ص ٢٤.
- [٥٣] ينظر الطبقات: ٨ / ٢٨، المنتخب من ذيل المذيل: ص ٣٦٣. الكافي: ٣ / ٢٥١، فقه الرضا: ص ١٨٩، من لا يحضره الفقيه: ١ / ١٩٤، المستدرک: ٣ / ١٦٢، تهذيب الأحكام: ١ / ٤٦٩، مقتل الحسين: ١ / ١٢٧، أسد الغابة: ٥ / ٣٦٩، كشف الغمة: ٢ / ١٢٦، منتهى الطلب: ١ / ٤٤٣، الذكري: ص ٥٣. على التوالي.
- [٥٤] أعلام الوري: ١ / ٢٧٨.
- [٥٥] أسد الغابة: ٥ / ٢٩٦.

- [٥٦] البداية والنهاية: ٤ / ١٦٩، السيرة النبوية: ٣ / ٢٨٤.
- [٥٧] ابن الأثير: أسد الغابة ٥ / ٣٦٩.
- [٥٨] ابن الأثير: أسد الغابة ٥ / ٢٩٦.
- [٥٩] كتاب سليم بن قيس ص ٣٩٢. النوري: مستدرك الوسائل ٢ / ٣٦٠.
- [٦٠] القاضي المغربي: دعائم الإسلام ١ / ٢٣٣.
- [٦١] الطوسي: تهذيب الأحكام ١ / ٤٦٩.
- [٦٢] ومن مصاديق ذلك ما جاء في الروايات من إن زعيم قريش أبو سفيان قصدها يسألها أن تبذل نفوذها لدى والدها النبي ﷺ في حقن دماء قريش بعد أن نقضت الأخيرة عهدا مع المسلمين في الحديبية، فطلب إلى السيدة فاطمة ﷺ أن تجبر بين الناس وتشفع له عند رسول الله ﷺ في تمديد العهد، فكان جوابها ﷺ: «لا يجبر أحد على رسول الله ﷺ أحد»، فطالبها بأن تسمح لأبنائها أو أحدهما وكنا صغيرين أن يجبرا فرفضت أيضا. ينظر: ابن هشام: السيرة ٤ / ٢٢، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٧ / ٢٦٤، ابن سيد الناس: عيون الأثر ٢ / ١٨٣ - ١٨٤. وقصدها أم هانئ أخت أمير المؤمنين ﷺ في عام الفتح بعد أن أجارت حماؤها عندها، لأجل أن تتوسط لها عند النبي ﷺ أو ربها لتجبرهما أيضا، ولكن السيدة فاطمة ﷺ تشددت في ذلك وأرجعت الأمر إلى أبيها ﷺ. ينظر: ابن راهويه: المسند ٥ / ١٧ - ١٨.
- [٦٣] نجد لها ﷺ دور في التدخل لحل الإشكالات التي تحصل بين أزواج النبي ﷺ، وكن يقصدها للتوسط لدى أبيها ﷺ في معالجة بعض الأمور والخلافات. وفي ذلك دليل على عظم نفوذها لدى أبيها وجليل ما تمتعت به من مكانة في أوساط المجتمع المحيط بها. ينظر: ابن حنبل: المسند ٦ / ١٥٠.
- [٦٤] كانت ﷺ يغشاها نساء المدينة وجيرانها في بيتها. وأصبحت دارها المدرسة الأولى لتعليم النساء المؤمنات اللواتي كن يقصدها في حل ما يشكل عليهن من الأحكام الشرعية والمعارف الإلهية، فتستقبلهن بصدر رحب لا يعرف الملاله ولا السأم. ولم يقتصر دورها على تعليم النساء بل وحتى الرجال حيث تعلموا منها عدد من الأدعية، وكانت تطرف قاصديها بما لديها من العلم والمعرفة إذ يروي ابن مسعود إن رجلا أتاها يسألها: هل ترك رسول الله ﷺ عندك شيئا تطرفينه، فأعطته (حريرة) فيها من تعاليم الدين ووصايا النبي الأمين ﷺ. ينظر: التفسير المنسوب للإمام العسكري ص ٣٤١.
- الكليني: الكافي ١ / ٦. الطبراني: المعجم الكبير ١٠ / ١٩٦، ٢٢ / ٤١٣ - ٤١٤، ابن حزم الطوسي: الثاقب في المناقب ص ٢٢٩ - ٣٠٠، الراوندي: الدعوات ص ٢٠٨ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٩ / ١٩٣. الهيثمي: مجمع الزوائد ٨ / ١٦٩، الشهيد الثاني: منية المريد ص ١١٦. النصر الله والعواد: صاحبة التسبيح المقدس ص ٢٤٨.

[٦٥] إذ نجدها ﷺ بعد معركة أحد تبادر إلى مصرع الحمزة مع صفيه بنت عبد المطلب يبيكانه، وكان النبي ﷺ يبكي لبكائها ﷺ ٧. ولم تفارق زيارة قبره فيما بعد إذ إنها كانت تزوره مع باقي قبور الشهداء غداة كل سبت وقيل بين اليومين والثلاثة فتصلي لهم وتستغفر وترحم عليهم وتبكيهم، ويفصح ذلك عن مدى تقديرها للجهاد والشهادة في سبيل الله عز وجل. وكانت ﷺ في طليعة المعزين بمصاب سيدنا جعفر بن أبي طالب إذ دخلت على أسماء بنت عميس وهي تبكي وتقول: وا ابن عماء، فقال رسول الله ﷺ: على مثل جعفر فلتبك البواكي ثم أمرها أبوها أن تقيم مع آل جعفر ثلاثة أيام وتصنع لهم الطعام. ينظر: الصنعاني: المصنف ٣/ ٥٥٠، ٥٧٢، ابن سعد: الطبقات ٨/ ٢٨٢، القاضي المغربي: دعائم الإسلام ١/ ٢٣٩. الصدوق: من لا يحضره الفقيه ١/ ١٨٠. الطوسي: تهذيب الأحكام ١/ ٤٦٥، ابن أبي الحديد: الشرح ١٥/ ١٧، المحب الطبري: ذخائر ص ٢١٨.

[٦٦] كانت ﷺ معينا للفقراء والمساكين تنفق عليهم في سبيل الله وتعتق الرقاب وتؤثر على نفسها وأهل بيتها. وخير دليل ما نزل فيها من آيات تشهد بذلك، كقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾. سورة الإنسان الآية ٨. وقوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾. سورة الحشر الآية ٩. ينظر: الحسكاني: شواهد ٢/ ٣٣١ - ٣٣٢، ٤٠٣. الواحدي: أسباب النزول ص ٢٩٦. القرطبي: الجامع ١٩/ ١٣٠ - ١٣١.

[٦٧] ينظر: النسائي: السنن ١/ ١٦١ - ١٦٢، ابن حجر: فتح الباري ١/ ٣٠٢ - ٣٠٤.

[٦٨] لمزيد من التفاصيل ينظر: العواد: السيدة فاطمة الزهراء ﷺ ص ١٢٢ - ١٢٧.

[٦٩] الطوسي: الامالي ص ٤٦٩ - ٤٧١، ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب ١/ ١٦٠.

[٧٠] تمثلت تلك المشاركة في تضميد الجرحى وإعداد الطعام وحمل الماء للمقاتلين، وقد وصل بهن الحد إلى المشاركة بالقتال وحمل السيوف دفاعا عن النبي ﷺ والدين الحنيف. وكانت السيدة فاطمة ﷺ في طليعة النساء اللواتي شاركن في الحروب وتميزت بدورها الفاعل، ففي معركة أحد خرجت من المدينة برفقة (١٤) امرأة يحملن الطعام والماء لاستقبال المسلمين ومداداة الجرحى منهم. وتوجهت نحو أبيها ﷺ الذي عاد مثقلا بالجراح بعد أن قاتل قتالا شديدا وكسرت رباعيته وهشمت البيضة على رأسه وجرح وجهه الشريف؛ فلما رآته اعتنقته باكية وجعلت تمسح الدم عن وجهه، وكان الإمام علي ﷺ يساعدها في مداواة النبي ﷺ بنقله الماء ويصب الماء لها وهي تغسل الجرح وتنظفه من الدماء. ولما رأت إن الدم لا ينقطع بالماء، لجأت إلى معالجته طبيًا، بأن عمدت إلى حصر فأحرقتها وألصقتها على جرحه فرقا الدم. وقيل إنها عاجلته بصوفة محترقة. ثم تناولت من أبيها ﷺ سيفه تنظفه. وناولها الإمام علي ﷺ سيفه ذو الفقار المختضب بالدماء لتغسله، وفي معركة الأحزاب كانت قريبة من النبي ﷺ تهتم به وترعاه وتحضر له الطعام أثناء حفر الخندق، إذ جاءت معها كسرة خبز فدفعتها إلى

النبی ﷺ قالت: قرصاً خبزتها للحسن والحسين جئتكم منه بهذه الكسرة. فقال لها النبي ﷺ: أما انه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاث». وفي خير أعطها النبي نصيباً من المغانم، مقداره خمسة وثمانين وسقاً. وقيل «مئتي وسق». ينظر: الواقدي: المغازي ١/ ٢٤٩-٢٥٠، ابن هشام: السيرة ٣/ ٤٧. ابن سعد: الطبقات ٨/ ٤١٣. البخاري: الصحيح ٣/ ٢٢٧، ٧/ ١٩-٢٠، ابن ماجه: السنن ٢/ ١١٤٧. الصدوق: عيون أخبار الرضا ٢/ ٤٣، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٤/ ٢٦٦، ١٥/ ٣٦-٣٥، ابن طلحة: مطالب السؤول ص ١٤٧. المحب الطبري: ذخائر ص ٤٧، ابن كثير: البداية والنهاية ٤/ ٥٤، الصالحی: سبل الهدى ٤/ ٢٠١، القندوزي: ينابيع المودة ٢/ ١٣٦.

[٧١] الطبرسي: الاحتجاج ١/ ٥٤، الصدر: فذكر في التاريخ ص ٩٢.

[٧٢] ابن طيفور: بلاغات النساء ص ٢٣-٣٢، الجوهری: السقيفة وفذكر ص ١٠٠-١٠٣، ابن الأثير: منال الطالب ٢/ ٥٠١-٥٢١، سبط ابن الجوزي: تذكرة الخواص ص ٢٨٥، الأربلي: كشف الغمة ٢/ ١٠٨-١١٤.

[٧٣] فضل الله: الزهراء القدوة ص ٢٠٤.

مجتبى عطا زاده

باحث في العلوم السياسية - أصفهان-إيران.

.ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

الجنوسة

بين الإسلام وحدثة الغرب

الناشطون في مجال الدفاع عن حقوق المرأة في البلدان الغربية ضمن معارضتهم للنظام الأبوي، تحدّوا الواقع الجنسي والجندري في حياة البشر، حيث ادّعوا أنّ الاختلاف الفسيولوجي والبيولوجي بين الجنسين ناشئ من هذا النظام ومن العرف الاجتماعي المتقوم على الاعتقاد بعدم اتّساق البنية الجسمية والروحية لكلّ من الذكر والأنثى، ومن هذا المنطلق أنيط للمرأة دوراً اجتماعيّ ثانويّ أدنى مستوىّ ممّا منح للرجل فواجهت جرّاء ذلك تمييزاً جنسياً مجحفاً. إذاً، الحصلة النهائية لهذه الظاهرة هي انعدام المساواة بين الجنسين.

مفهوم النظام الأبوي يدلّ على النهج الذي يتّبع لبطط السلطة على مستوى شموليّ من مختلف النواحي الجغرافية والتاريخية، ويدّعى أنّه يستبطن سلطة الرجل وانهياد المرأة على ضوء الخضوع للأعراف والتقاليد الاجتماعية المتداولة، ومن ثمّ يصبح موروثاً من جيلٍ إلى آخرٍ بأساليب رمزية، لذا لا بدّ وأن يتقوم بمبادئ ثقافية.

الجدير بالذكر هنا أن هذا النظام ترسّخ في أذهان البشر بصفته نظاماً سلطوياً، ومن ثم لا يرى من يعتقد به بضرورة بيان أسسه الارتكازية باعتبارها قضايا طبيعية^(١).

استناداً إلى ما ذكر، إذا افترضنا صوابية ما يدّعيه البعض من وجود اضطهادٍ مشتركٍ للمرأة في المجتمعات البشرية قاطبةً في ظلّ أعرافٍ وتقاليدٍ عامّةٍ ومشتركةٍ مثل النظام الأبوي والنظام الجنسوي، ففي هذه الحالة يصبح الفكر النسوي -الفيميني- حركةً فكريةً اجتماعيةً وسياسيةً ذات طابعٍ دوليٍّ يناهض دعائها هذا الاضطهاد وكلّ ما يتسبّب في رواجه.

كما هو معروفٌ فالمذهب النسوي أصبح رمزاً لمفهوم الجندر في الأوساط الفكرية الغربية، وذلك لعدّة أسبابٍ أهمها ما يلي:

(١) معظم مبادئ الفكر النسوي طرحت من قبل نساءٍ غربيّاتٍ.

(٢) الخطاب النسوي المطروح في

المجتمعات الغربية غالباً ما يطرح من قبل شخصياتٍ ومؤسّساتٍ نافذة، ولا سيّما الحركات الاجتماعية الأكثر رفاهيةً والمنبثقة من الطبقتين العليا والمتوسطة، ما يعني أنّه يطرح ويروّج له على نطاقٍ واسعٍ من قبل الحركات النسوية النافذة.

المذهب النسوي الغربي باعتباره مصدراً لإنتاج نصوصٍ متنوّعةٍ وترويج دعواتٍ ثقافيةٍ ذات طابعٍ فيمينيٍّ، يمكن أن يتّخذ كمرتكزٍ لإصدار نتائجٍ ثقافيةٍ في رحاب كتبٍ ومجلاتٍ ونشرياتٍ متنوّعةٍ وبعده لغاتٍ، ونتائجٍ صوتيةٍ ومرئيةٍ كالأفلام والصور وشتّى البرامج الإذاعية، إلى جانب تأسيس مواقعٍ إلكترونيةٍ مختلفةٍ اعتماداً على الوسائل المعتمدة في الترويج الفكري وشتّى وسائل الإعلام الخاضعة لأتباعه.

فضلاً عن ذلك هناك تأثيرٌ غيرٌ مباشر لهذا التيار الفكري عن طريق نشر أخبارٍ خاصّةٍ بنشاطات أتباعه في

مختلف وسائل الإعلام المحليّة والعالمية وفي المنظّمات الدولية وغيرها، وعلى هذا الأساس يترسّخ في أذهان النساء اللواتي يواجهن خطابه بشكل تدريجيٍّ ومتنامٍ ليتحوّل لاحقاً إلى خطابٍ سلوطيٍّ يطرح من قبل النسوة المثقفات في شتّى أرجاء العالم.

الحلول المقترحة من قبل الحركات النسوية غالباً ما تكون بحاجةٍ إلى مرتكزاتٍ قانونيةٍ، وبما أنّ القانون جافٌ وغير مرِنٍ، يرى أتباعها ضرورة انخراطهم ومناصريهم في مراكز التقنين والمراكز الحكومية كي يتسنّى لهم صياغة قوانين تلبي رغباتهم وتساعدهم على تطبيق الحلول التي يقترحونها دفاعاً عن المرأة بشكلٍ عمليٍّ، لكنّ رؤيتهم هذه ليست صائبةً، فما لم تمتزج القوانين المشرّعة مع مبادئ النظام الأكسيولوجي الأصيل الذي يحكم المجتمعات، سوف لن يُوجد لدى البشر أيُّ وازعٍ يحفّزهم على مراعاة حقوق الآخرين والعمل

بالأسس التي تتضمّننها في شتّى المجالات، لذلك شهد العالم ظاهرةً في منتصف عقد الثمانينيات من القرن المنصرم تمثّلت في تراجع علماء الأنثروبولوجيا عن دعمهم للمذهب النسوي ومبادرتهم إلى وضع مبادئ أنثروبولوجيا جندرية تحوّلت في عصرنا الراهن إلى فرعٍ أساسيٍّ للنزعة الفيمينية، إلا أنّ هذا الفرع في الواقع من طابع جديد لكون الذين ينضون تحت مظّلتّه لا يعتقدون بأنّ الأنوثة هي المحور الأساسي لبناء المجتمع الإنساني المثالي، بل المرتكز فيه هو العمل على إجراء دراساتٍ وبحوثٍ لبيان واقع العلاقة الجندرية بين الجنسين وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بين هويتهما، والأهم من ذلك بيان العلاقة بين الهوية الجندرية للبشر مع هوياتهم الثقافية في العصر الحديث، ففي هذا العصر عادةً ما تولد هوياتٌ ثقافيةٌ جديدةٌ لا حصر لها. وعلى هذا الأساس انتقد علماء

الأنثروبولوجيا الرؤى التي تطرح على ضوء جنس الإنسان من حيث كونه أنثى أو ذكراً، إذ أكدوا على أنّ الأنوثة والرجولة هويتان تتأثران بالظروف الثقافية التي تكتنف حياة البشر بأسرهم والتي تسفر عن ظهور ميزات ثقافية خاصة^(٢).

نستنتج ممّا ذكر أنّ مجرد مزاولة المرأة نشاطات اجتماعية وصرف تحقيقها إنجازاتٍ في شتّى مجالات الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية، ليسا وازعين لرفعة شأنها الأنثوي، بل هناك شرطٌ ضروريٌّ - وليس كافياً طبعاً - لتحقيق ذلك، وهو بلوغ مجموعة من البشر مرحلة الوعي الذاتي على ضوء تجرّدهم عن ذاتهم وتأملهم بواقعها على حقيقته، والتجرّد هنا يعني الحياد تجاه الذات وتقييمها على أساس رؤية واقعية، ومن المؤكّد أنّ تأمل الإنسان بذاته يجب أن يتقوّم باستقلال رأيه وعدم استقصاء كيانه النفسي بتلقين من الآخرين جرّاء

انبهاره بوجهات نظرهم.

الشريعة الإسلامية بدورها طرحت مبادئها في رحاب رؤية حيادية تجاه الجنسين، ومن هذا المنطلق أقرّت لكل واحدٍ منهما وظائفَ خاصّةٍ ومحترمةٍ تليق بشأنه، والعدل الديني فيها يقتضي تقسيم الأعمال بحسب هويتهما الجنسية، ومن المؤكّد أنّ هذا التقسيم العادل يعود بالنفع على المجتمع بأسره، حيث تصان فيه حقوقهما وتصاغ مسؤولياتهما بشكل متكافئ ولكن ليس بالضرورة أن يدلّ هذا التكافؤ على التساوي التام من جميع الجهات. الجدير بالذكر هنا أنّنا إن أردنا فهم معنى التساوي بين الجنسين في رحاب التعاليم الإسلامية، لا بدّ لنا من فهم معالمه من جميع الجهات.

المسلمون يعتقدون بوجود اختلافٍ بين المسؤوليات الملقاة على عاتق كلّ من الرجل والمرأة من منطلق اعتقادهم بكون غالبية الاختلافات

بين وظائفها طبيعيةً ومفيدةً، ويرّرون ذلك بأنّ البنية البدنية لكلّ واحدٍ منهما تقتضي حدوث هذا الاختلاف، لذلك أنيطت للمرأة مهامٌ حسّاسةٌ وهامةٌ للغاية تتمثل في مسؤوليتها الجنسية والتربوية، فالمجتمع بحاجة ماسّة إلى هذه المسؤولية كي يعمّ فيه الرفاه.

البنية الجنسية بروية توحيدية

الله الواحد طبقاً للمبادئ العقائدية هو الحقيقة المطلقة اللامتناهية، وهو الذي ابتدع بعظمته الخصائص التي يمتاز بها الجنسان المذكر والمؤنث، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أوّل تقابل عادةً ما يبدأ من هذه النقطة، أي من مرتبة الذات الإلهية الأحدية من حيث كونها مطلقةً ولا متناهيةً بحيث لا تحدّها حدودٌ ولا يقيدّها شيءٌ. استناداً إلى هذا التعريف، فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يحدّه حدٌّ، وهو الذي يبتدع بقدرته كلّ شيءٍ ومكانٍ، وجميع القابليات مكنونة في ذاته، أي إنّ عالم

الخلقة بأسره لم يكن ليوجد إلا بفضل هذا الوجود اللامتناهي، وبالتالي فالأمر اللامتناهي لا يمكن أن يتحقّق في منأى عنه.

إذاً، حينما نتحدّث عن الأمر المطلق فهذا يعني أنّنا نتحدّث عن الأمر اللامتناهي، والعكس صحيحٌ، إذ لا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر^(٣).

لا شكّ في أنّ أوّل ثنوية في الوجود هي تقسيم المطلق إلى جزئين أحدهما مطلق والآخر لامتناهٍ، فهو البنية لكلّ فعل وانفعال في عالم الخلقة، والتقابل القدسي في وجوده المطلق هو الأنموذج الأزلي للذكورة والأنوثة،^(٤) إي أنّه يتجلّى في الوجود الإنساني بشكلٍ صريحٍ.

الأديان السماوية تؤكّد على أنّ الإنسان خلق على صورة الإله، لذا لا بدّ أن تكون ذاته مرآةً ينعكس فيها نوره، وقد انعكس التقابل بين عالم العرش - العالم الأكبر - في هذه النفس التي هي في الحقيقة العالم الأصغر، لذا

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^(٦)، فالمسلمون يؤمنون بأن الله عز وجل هو الذي خلق السماوات والأرض وجعل كل واحدة منهما مستقلة عن الأخرى، لذا هما أول زوج خلقه تبارك شأنه: ﴿أَوَّلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٧). تجدر الإشارة هنا إلى أن عبارة السماوات والأرض تكررت في القرآن الكريم مائتي مرة نظراً لأهميتهما كوجودين اثنين منفصلين عن بعضهما، وقد أكدت آياته على أن خلقتها أعظم من خلقه الإنسان: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٨)، والسبب في عظمتهما يعود إلى أنهما أساس التأثير والتأثر اللذين يتجلى على ضوئهما كل ما في الوجود وبما في ذلك البشر.

انفكاك السماء عن الأرض في العالم الأكبر - الحياة الدنيا - له نظير في

فكلا الجنسين ذكوراً وإناثاً هو تبلور لوجه الله عز وجل، ومن ثم فالإطلاق اللامتناهي يصوغ مزيجاً لهذين الوجهين الإلهيين في الوجود الإنساني. الرؤية الإيجابية تجاه الخلقة فحوها أن الرجولة تحكي عن الأمر المطلق، والأنوثة تحكي عن الأمر اللامتناهي، وأما على أساس الرؤية السلبية فالرجولة تستبطن خطراً للاحتكار والقسوة، والأنوثة تستبطن خطر الانفكاك والخروج عن الشأن اللامتناهي^(٩).

من المؤكد أن الشؤون الذكورية والأنثوية في رحاب الرؤية الشمولية الإسلامية هي أصولٌ يتضح من خلالها المقصود من القوانين الدينية التي تحدّد وظائف الجنسين في جميع الحضارات البشرية، والقرآن الكريم ضمن تعريفه مفهوم النفس على ضوء مفهوم الوجدانية، أشار إلى خلقة الجنسين الذكر والأنثى، حيث قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ

العالم الأصغر - النفس الإنسانية - بعقيدة أتباع الأديان التوحيدية، وهذا النظر هو خلق آدم وحواء من نفس واحدة، فهما نفسان منشؤهما نفس واحدة وهما أول زوجين من البشر، وقد خلقهما الله سبحانه وتعالى في السماء والأرض بشكل يعكس العلاقة الزوجية الكائنة بينهما.

حينما نمعن النظر في الحلقة الزوجية نستنتج أنها لا تقتضي بتاتاً كون الرجل هو العنصر الفعّال ذاتاً والمرأة منفعة ومتأثرة به، بل كلاهما عنصر مؤثّر ومتأثّر، لكون الفعل والانفعال يتبلوران في ذاتيهما.

يجب على كلّ إنسان تفعيل الجانب المتسامي من وجوده والرقى بنفسه نحو الله سبحانه وتعالى عن طريق العبادة والأعمال الحسنة، ومن ناحية أخرى عليه كبح جموح نزواته النفسية بتسليمه للتشريع الإلهي ورضاه بما قسم له من مقدّرات، وبهذا تصبح نفسه وعاءً للطف الله وعنايته.

نلاحظ في الآية الخامسة والثلاثين من سورة الأحزاب^(٩) أنّ القرآن الكريم خاطب البشر بضمير الإنسان، حيث نبّه إلى أنّ المسؤولية الملقاة على كاهله أهم بكثير من واجباته وحقوقه الاجتماعية سواء أكان ذكراً أم أنثى، كما أكّد في آياتٍ أخرى على أنّ كلا الجنسين مرتبطٌ بالله عزّ وجلّ، لذا لا رجولة لكلّ رجل ولا أنوثة لكلّ أنثى بحقٍّ وحقيقةٍ إلا إذا عملا بوظائفهما الإنسانية عبر الانصياع للإرادة الإلهية، ومن هذا المنطلق فالسلوك الأساسي للمرأة وفاعليتها الحقيقية يتبلوران قبل كلّ شيء ضمن أداء وظائفها المعنوية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الرجل. وأمّا السلوك الثاني الذي يريده الله تعالى منهما فهو مواصلة الحياة وفي رحاب لطفه وعنايته، والمرأة في هذا السياق تلتزم بسلوكها الوظيفي بشكلٍ فاعلٍ على ضوء الرحمة المستودعة في ذاتها من خلال أمومتها وعنايتها بأبنائها.

وكما أنَّ أَمَّنَا الأرضَ زاخرة بالرحمة
ومنها انبثقت الحياة التي غدَّتها بنعمتها
ورأفتها، كذلك هي المرأة، فملؤها
الرأفة والرحمة والتضحية، وتتجلَّى كلُّ
هذه الخصال الحميدة في تربيتها
لأبنائها.

النسوية هي المنقذ... هل هذا ادَّعاءٌ أو واقع؟

البنية الاجتماعية المتقوِّمة على
تشريع دينيٍّ ومسؤولياتٍ وحقوقٍ تجاه
الله عزَّ وجلَّ لكلا الجنسين بحيث
تتجلَّى على هذا الأساس في حياة بني
آدم، هي في الواقع ليست على نسق ما
تبناه أتباع الفكر النسوية الذين يرفعون
شعار التجدد ويدعون إلى منح الجنس
الأنثوي حقوقاً وامتيازاتٍ بشكل
مبالغ فيه، فهؤلاء غالباً ما يغفلون عن
مسؤوليات المرأة لكونهم يسلطون
الضوء فقط على حقوقها. تجدر
الإشارة هنا إلى أنَّ الحركات النسوية
التجددية تسعى إلى مقارعة الاضطهاد

الاجتماعي الذي تتعرَّض له المرأة
وتهدف إلى نيلها حقوقاً اجتماعية
واقتصادية وسياسية متساوية مع ما
يتمتع به الرجل، وكما هو معلوم
فالأصول التي يتقوَّم بها الفكر النسوي
لا شأن لها بالخشية من الله تعالى ولا
بمحبَّته، كما لا ترتبط بمسألة نجاة
المرأة في الحياة الآخرة وصلاحتها
الديني لكون هذا الفكر منبثقاً من
نهضة علمانيَّة تتجاهل التعاليم
والتشريعات الدينية قاطبةً، فرعاته
يزعمون أنَّ الدين يقيّد شخصية المرأة
ويسلبها حرَّيتها ويدعون أنَّه لا
يكثرث إلا بتوجيه الجنسين نحو
وظائفهما إزاء الربِّ وقلَّما يعلمهما
الحقوق الشخصية.

يمكن لكلِّ باحثٍ دراسة وتحليل
الفكر النسوي ضمن وجهتين
أساسيتين لأجل بيان معالمه الحقيقية
بدقَّة أكثر، إحداهما وصفية يتمُّ على
أساسها طرح جميع القضايا التي
تتمحور حولها النزعة النسوية للبحث

والتحليل على ضوء الاعتقاد بكون المرأة موضوعاً حقيقياً وكائناً على أرض الواقع، والأخرى طبيعية تتمحور حول قواعد وأصول ارتكازية يُنظر من خلالها إلى شخصية المرأة بما هي امرأة كما يتناسب مع شأنها الأنثوي. الجدير بالذكر هنا أنّ هاتين الرؤيتين - الوصفية والطبيعية - تمخّض عنهما تحوّلان أساسيان في نمط الرؤية إلى المرأة وتغيّرت على أساسهما المناهج المعتمدة في التعامل مع هويتها الأنثوية، وفي هذا السياق واصل المدافعون عن الفكر النسوي مساعيهم وكفاحهم الفكري، حيث ركّزوا نشاطاتهم على الجانب الطبيعي للشخصية الأنثوية ثمّ بادروا إلى تقييمه مع الأوضاع الراهنة في المجتمعات البشرية.

المفكّرون والباحثون الذين يتبنّون الوجهة الوصفية يقارنون بين الرجل والمرأة من حيث الحقوق والشأن الإنساني، بينما من يتبنّى الوجهة

الطبيعية فهو يتطرّق إلى تحليل الموضوع على ضوء الإلزام بمبدأ التساوي التامّ في الحقوق واحترام الشأن الإنساني،^(١٠) ما يعني أنّ ادّعاء المساواة التامة بين الجنسين في الحقوق والمكانة هو في الواقع ادّعاء طبيعي، بينما ادّعاء أنّهم محرومان من حقوق متكافئة هو ادّعاء وصفيّ، ومثال ذلك اختلاف النسويين في مصداق الظلم وانعدام المساواة، واختلافهم في الآراء بخصوص حقيقة القضايا غير العادلة التي تلحق الضرر بالمرأة، وفي هذا الصدد وضّحت الباحثة النسوية سوزان جيمس الإطار العام للرؤية الفيمينية بشكلٍ وصفيّ حينما قالت: «الفيمينية تتقوّم بالاعتقاد بكون المرأة مضطهدة ومحرومة مقارنةً مع الرجل، وهذا الظلم بحقّها مجحف وغير قانوني».^(١١) الفكر النسوي في رحاب الوجهة الطبيعية يتقوّم في الحقيقة بمبدأ أنّ المرأة تستحقّ الاحترام والمساواة مع الرجل ولا بدّ أن تنال

حقوقها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النسويين لا يهدفون فقط إلى بيان مبدأ العدل والمساواة بشأن المرأة، بل يدعون إلى إيجاد تغييرات اجتماعية وسياسية وثقافية تُسفر عن إقرار العدل والمساواة التامة بين الجنسين.

بعد عقد السبعينيات من القرن المنصرم ظهر تيار ما بعد الحداثة النسوي، وقد أكد أتباعه على وجود اختلاف بين البشر، ومن هذا المنطلق رفضوا المعتقدات الغيبية الشاملة التي تحكي عن أفضلية الرجل على المرأة من بعض النواحي، حيث اعتبروها أساساً لأنواع جديدة من الظلم والاضطهاد بحق الجنس المؤنث. وأمّا بالنسبة إلى زواج المرأة وأمومتها، فلم يعتبر وهما سببين لعبودية المرأة وتدنيس حقوقها، وإنما قالوا أنّ هناك مقررات صارمة وجائرة فرضت على المرأة الزوجة والأم أسفرت عن عبوديتها وتضييع حقوقها المشروعة، حيث أجبرها المجتمع على الخضوع لسلطة الرجل

والانصياع لأوامره، وعزّوا جانباً من هذه السلطة المستبدّة إلى مناشئ تربية، أي أنّ بعض السلوكيات المتقوّمة بالاختلاف بين الذكر والأنثى منذ ولادتهما تسفر عن إيجاد اختلاف جذري في ما بينهما، وعلى ضوء هذه التوجّهات اقترحوا طرح تعريفين جديدين لمفهومي الذكر والأنثى بالارتكاز على تساويهما التام بالحقوق في رحاب الأسرة والمجتمع. كما تطرّق أتباع هذا التيار النسوي إلى بيان الآثار التي تترتب على مختلف الخطابات المطروحة والنتائج التي تتمخض عن الأسس النظرية والحكايات والروايات التي تطرح غالبيتها من قبل وسائل الإعلام العامّة لدى تعريفها الجندر البشري، حيث اعتبروها ذات دور فاعل في تعيين واقع الجندر وتعيين الهوية الشخصية لكلا الجنسين، وقد عزّوا مناشئ هذا الواقع لقضايا اجتماعية وسياسية حكمت حياة البشر على مرّ العصور^(١٢).

التناظر الضدي بين وجودين

الأسس الاستدلالية لأتباع الفكر النسوي تتقوم بالتفكيك بين نوعين من الوجود، هما الوجود لأجل ذاته (لذاته) والوجود في ذاته متأثرين في هذا المضمار بما طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر، وفحوى ذلك أنّ الإنسان من منطلق وعيه الذاتي فهو لا بدّ وأن يتّصف بهذين النوعين من الوجود. الجدير بالذكر هنا أنّ الوجود لأجل الذات يتمحور حول الجوانب النفسية المتعالية التي تشرف على كيان الإنسان، في حين أنّ الوجود في الذات يدلّ على ذلك الجانب الثابت والمتعيّن من النفس والذي يخضع للإشراف ويكون موضوعاً للوعي. هذان الجانبان في شخصية الإنسان تربطهما علاقة جدلية، إذ لا يمكن للجانب المشرف أن يتحقّق على أرض الواقع في منأى عن الجانب الخاضع للإشراف، كما أنّ معرفة النفس والإشراف عليها لا يمكن أن يصدقا

في واقع الحال إلا إذا كان هناك مشرفٌ. أضف إلى ذلك فالوجود لأجل الذات من خلال تجلّيه باستمرارٍ وعلى ضوء تبلور إمكانياته الكامنة فيه، فهو يتمحور حول التحققّ والحدوث، ولكنّ الوجود في الذات يتقوم على أساس أنّه كائنٌ ومتحقّقٌ على أرض الواقع، أي أنّه موجودٌ بالفعل. هذه العلاقة الجدلية الكامنة في باطن الإنسان تتجلّى أيضاً في المضمار الاجتماعي على ضوء الذات بما هي والذات الأخرى، وكلّ واحدةٍ منهما تفتقر إلى الأخرى وفي الوقت نفسه تنقضها، فكلّ ذاتٍ لا معنى لها إن لم تكن هناك ذاتٌ أخرى، وهي إلى جانب ذلك تحظى بأهمية بالغة، إلا أنّ الذات الأخرى مجرد أمر هامشي بالنسبة إليها.

الداعية النسوية سيمون دي بوفوار ادّعت أنّ الثقافات السائدة في المجتمعات البشرية اعتبرت الذكورة موجوداً لذاته والأنوثة موجودة في

ضوء عدم تقييده وتحرره بدنياً عن العناية المباشرة بالأطفال ونظراً لخصائصه المتحركة التي تجعله يتفاعل مع البيئة الاجتماعية تزامناً مع كل تغيير يطرأ فيها، يهيئ نفسه للعمل على تلبية متطلبات أسرته ويكون على أهبة الاستعداد لمواجهة شتى ظروف العمل الثابتة والطارئة^(١٣).

العلاقة الجدلية بين الجنسين تبلورت على أرض الواقع حينما اعتُبر الرجل موجوداً لذاته واعتُبرت المرأة موجودةً في ذاتها، إلا أن هذه العلاقة افتقدت حيويتها ولم تعد فاعلةً بشأن كلا الطرفين ومن ثمّ تزعزعت أركانها، فالرجال تصوّروا أنفسهم أنهم أصحاب الرأي النهائي والقول الفصل معتبرين المرأة ليست سوى كائن هامشي لا دور له، ومن ناحية أخرى فالمرأة اضطرت للإذعان لهذه الظروف وتأصيلها في باطنها على الرغم من كونها محففة بحقها، لذلك افتقدت استقلالها وتجاهلت

ذاتها، وعلى هذا الأساس فرجولة الرجل عبارة عن أمرٍ في حركةٍ دائبة وذات شأنٍ مستقلّ وتتفاعل دائماً مع كل تغيير وظروفٍ جديدةٍ يشهدها المجتمع، بينما أنوثة المرأة تجعلها مجرد كائنٍ قعيد المنزل نظراً لخصائصها الكامنة في ذاتها مثل سكونها عن الحركة وتبعيتها وعدم تفاعلها مع التغيرات والظروف الطارئة في الحياة.

من المؤكد أن الظروف الثقافية والاجتماعية لها دورٌ مشهودٌ في حدوث هذا الانفكاك بين الجنسين، وأضافت إليها دي بوفوار مؤثراتٍ أخرى مثل الطبيعة البدنية لكل من الذكر والأنثى، فالبنية الجسمية برأيها تعدّ سبباً أساسياً في حصول انفكاكٍ في ما بينهما، لأن المرأة على ضوء حملها الجنين في بطنها وإرضاعها له بعد ولادته ومن ثمّ تربيته وتأهيله للولوج في الحياة العامة، تضطّر إلى التأقلم مع السكون والتبعية لظروفٍ معينةٍ ومتكرّرةٍ في منزلها، بينما الرجل على

به.^(١٤) وفي هذا السياق اعتبرت العلاقة المثالية بين الإنسان والرب بأنها تتقوم بمبدأ «أنا وأنت» المطروح من قبل مارتن بوبر، فالإنسان على ضوء هذه العلاقة يرتبط بالإله بصفته شخصاً حياً وفاعلاً. تجدر الإشارة هنا إلى أن الإله الذي قصدته ماري دالي لا يتمثل بالمسيح عيسى ٨ ولا بذلك الوجود المتعالى الذي تؤمن به الأديان، بل هو عبارة عن حركة وجودية فاعلة مفعمة بالحياة.

ومما تعتقده هذه الباحثة النسوية أن تحطيم صنمية الرب الأب في حياة البشرية ليس كافياً في نيل المرأة حقوقها المشروعة، وإنما لا بد لها أيضاً من كسر القيود التي كبلها بها الرجل على مرّ العصور والمتمثلة في كونها كائناً «آخر»، لذا يجب أن تلج الحياة باعتبارها مخلوقاً متسقاً مع الرجل بالكامل لا ثانوياً، وفي هذا المضمار أكدت على وجود ارتباط بين تصوير الرب بالذكور وبين التقليل من شأن

صلاحيتها في اتخاذ القرارات الحاسمة، وهو ما وصفه النسويون بأن المرأة في المجتمعات البشرية مجرد كائن «آخر». الناشطة النسوية الاسترالية جين ماري دالي ارتكزت في نظرياتها على مبادئ لاهوتية أنطولوجية جرّاء تأثرها بعالمى اللاهوت الألمانين بول يوهانس أوسكار تيليش ومارتن بوبر، حيث تجاوزت تيار الاعتدال في هذا الصدد ولا سيما ضمن كتابها الشهير (beyomd God the father)

وعلى هذا الأساس اتخذت خطوات هامة على صعيد الدفاع عن حقوق المرأة، حيث أكدت على عدم صوابية تصوير الرب بكونه أباً ومذكراً، فهذا التصوير برأىها يثير شكوكاً حول واقع الأمر ناهيك عن أنه يمهد الأرضية المناسبة لترويج أسس ثقافية ذات طابع ذكوريّ تنصب في مصلحة الرجل فقط، كما أكدت على عدم صوابية تصوير الرب بصفته كائناً متعالياً يعجز البشر عن الارتباط

المرأة بصفتها كائناً «آخر».

وأما العلاقة بين الإنسان والربّ على أساس مبدأ «أنا وأنت»، فهي برأي دالي يجب ألا تقتصر على هذا الجانب، بل لا بدّ وأن تسري أيضاً بين البشر أنفسهم بذات الشكل، إذ في رحابها تتغيّر الأوضاع المزرية للمرأة والمتقوّمه بمنح الرجل الحقّ في قول «أنا» وعدم امتلاك المرأة لهذا الحقّ باعتبارها «ذلك» الكائن «الآخر»، فالمرأة بالنسبة إلى الرجل حسب هذه الرؤية ليست سوى «شيء»، ومن ثمّ فالعلاقة بينهما من سنخ ارتباط الأصل بالفرع.

إن أرادت المرأة تحقيق هدفها وتجاوز هذه الرؤية المنحازة للرجل، فلا محيص لها من اتّخاذ قراراتٍ جريئة وشجاعة برأي بول يوهانس أوسكار تيليش، وعليها أن تسعى بشكلٍ دؤوبٍ للعيش في رحاب وجودها الإنساني الأصيل، وتتصدّى بكلّ ما أوّيت من قوّة للمقرّرات الجائرة التي

اتّخذت بحقّها والأوصاف غير اللائقة بشخصيتها الإنسانية، مثل كونها كائناً «آخر» أو مجرد «شيء» ثانويّ في الحياة الاجتماعية التي تمنح الأولوية للرجل. النوع الآخر من اللاهوت الأنطولوجي يتجسّد في ما يسمّى في العصر الحديث بـ «لاهوت التحرير» الذي حظي باهتمام أتباع الفكر النسوي، حيث طرحت مفاهيمه الأساسية لأوّل مرّة من قبل المفكّر جيمس كون الذي طرح مفاهيم لاهوت تحرير السود المعروف باصطلاح «لاهوت السود» ضمن كتابه «الشيولوجيا السوداء والتحرير»، والمبادئ الشيولوجية التي انبثقت من هذه التوجّهات اللاهوتية انعكست في الرؤى التي تبناها المفكّرون تجاه الجنس الأنثوي وتمّ تطبيقها في النظريات التي طرحها النسويون، وأوّل من فعل ذلك الناشطتان في مجال حقوق المرأة ليتي راسل وروز ماري روتر.

التي تعترض حياة الإنسان وتؤدي إلى تجرّده عن إنسانيته الحقيقية. وفي هذا السياق قال أتباع هذا الفكر اللاهوتي أنّ المرأة على مرّ التاريخ عانت من اضطهادٍ وتمييزٍ جنسيٍّ، إذ ارتكبت البشرية آثاماً بحقّها، لذا لا بدّ من لجوئها إلى مبادئ لاهوت التحرير لإنقاذ نفسها وتخليصها من القيود التي فرضت عليها ودنّست إنسانيتها^(١٥).

التنافرين الأسس العقلية والأنوثة في الفكر الغربي

المرأة الغربية إبان القرن التاسع عشر حُرمت من حقّها في العمل والدراسة جرّاء الاعتقاد الذي كان سائداً آنذاك بكونها تمتلك قابليّات عقليةً أدنى ممّا يمتلكه الرجل وعدم تساويها معه ذاتياً وطبيعياً، فقد اعتبرت كائناتاً ضعيفاً بالذات وليس من شأنها أن تضاهي الرجل بتاتاً لكونها تعتمد على عواطفها في مختلف سلوكياتها، وهذه العواطف بطبيعة

لتي راسل من خلال اعتمادها على مبادئ لاهوت التحرير ضمن دعواتها لإقرار حقوق المرأة، بادرت إلى تفسير مفاهيم الكتاب المقدّس بأسلوبٍ ثوريٍّ وثيولوجيٍّ تحرّريٍّ، فقد فسّرت الفوز في الآخرة على سبيل المثال بأنّه لا يعني الإعراض عن الدنيا، بل يراد منه التغلّب على المعاناة والآلام والتمييز الذي يتعرّض له الإنسان في الحياة الدنيا، واعتبرت الذنب بأنّه يدلّ على معنّى مغايرٍ للتحرّر، وعلى هذا الأساس يجب اعتبار بعض القضايا ذنوباً، مثل الظلم والاضطهاد والتمييز الجنسي.

بما أنّ الظلم والتمييز يتجلّيان على أرض الواقع من خلال تجريد الإنسان عن إنسانيته واعتباره مجرد «شيء» أو كائن «آخر»، فالذنب إثر ذلك يعني الخروج عن المبادئ الإنسانية، وثمرّة ذلك أنّ تعاليم الكتاب المقدّس التي تؤكّد على وقوف الإنسان بوجه الشرّ والآثام، يراد منها استئصال العقبات

إنساناً حسناً، وفهمنا النسبة الصحيحة بين كونه إنساناً مدركاً وسائر شؤون حياته.

الأفكار الفلسفية التي تبنّاها الأسلاف إزاء ذلك الشيء الذي يعتبر أساساً لإنسانية الإنسان وتجاه القضايا التي تعدّ ارتكازيةً في امتلاكه حياةً تليق بشأنه الإنساني، منحت الطباع البشرية صفاتٍ مثاليةً بمحورية العقل، وبكل تأكيد يمكننا التشكيك بشكلٍ جادٍّ بعمومية هذه المثل وإثبات انحيازها^(١٦). وتعتقد هذه الباحثة النسوية أن تصوير العقل البشري بطابع ذكوري لا يركز على مجرد آراءٍ مدوّنةٍ وسطحيةٍ فحسب، بل يضرب بجذوره في المبادئ الفلسفية الغربية، وقالت موضحةً رأيها: «أفكارنا بالنسبة إلى الذكورة والأنوثة، والشعارات التي نرفعها في هذا الصعيد، ناشئةٌ في الواقع من المرتكزات التي تتقوم عليها السلطة بمحورية أفضلية البعض على من هم

الحالة تجعلها تتبنّى سلوكيات منفعة غير عقلانية إلى حدٍّ ما لكون هذه الميزة من مقتضيات بنيتها الأنثوية. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الرؤية شاعت أيضاً بشأن الفئات التي هي أقلياتٌ اجتماعيةٌ، مثل مُلَوّني البشرية وسائر الأقليات القومية، فهي أضعف من سائر الفئات، ويُعزى هذا الضعف إلى الاختلاف الطبيعي والفسولوجي في ما بينها.

الفيلسوفة الأسترالية المدافعة عن حقوق المرأة جانيفيف لويد قالت في كتابها الذي دوّته تحت عنوان (الرجل العقل: «الذكر» و«الأنثى» في الفلسفة الغربية): «دور العقل في الثقافة الغربية لا يقتصر على فهم المعتقدات، وإنّما للعقل دور هامٌّ في فهم شخصية الإنسان، فهو ليس مجرد جزء من المعايير الذاتية التي نعتمد عليها لتقييم الحقائق، بل هو جزءٌ أساسيٌّ في مجال معرفتنا واقع إنسانية الإنسان والظروف التي يصبح على ضوئها

أدنى رتبةً في الحياة، وبمحورية الطبيعة والخروج عن قانونها الطبيعي، وعلى أساس مبادئ السلب والإيجاب، والأصل والمكمل.

الاعتقاد بوجود اختلاف بين الجنسين لا يتقوم على مبدأ أخلاقي واضح يمكن الاعتماد عليه كمرتكز لتصنيفها ضمن فئتين متباينتين، وإنّما هو صرف وسيلة معتمدة لبيان مكانتنا الأكسيولوجية^(١٧). وأضافت في هذا السياق أنّ الاعتقاد بالازدواجية في الوجود والمتقوم بتفرد الرجل بالمقام الأوّل وكونه أفضل من المرأة، يضرب بجذوره في النظريات التي تبناها الفيثاغوريون الذين كانوا ينسبون كلّ فضيلة ومكرمة إنسانية للجنس المذكّر، وثمره هذه الرؤية المتطرّفة ليست سوى انحطاط الأنوثة في العالم الغربي وتصوير المرأة بكونها إنساناً دنيئاً ومن الدرجة الثانية: «حصىلة هذه الوجهة الفكرية لم تقتصر على تهميش المرأة بكلّ بساطة، وإنّما

تأسس قضية تحت عنوان (أنوثة) على ضوء هذا التهميش^(١٨). التّصوّر السائد في الأوساط الفلسفية الغربية المعاصرة باعتبار العقل مذكّر الهيئة، نتيجته الحتمية هي تصوير أنّ كلّ ما يعقله الرجل في ذهنه ويعتبره صائباً ولازماً، ليس بالضرورة أن يتبادر في ذهن المرأة، فضلاً عن ذلك فالجنود هو أحد القضايا التي يعتقد البعض بوجود تجرّدها عن الفكر العقلي، ولا شكّ في أنّ القابليات العقلية البشرية المتكافئة لكلا الجنسين تعدّ مرتكزاً أساسياً للكثير من النظريات الأخلاقية والسياسية، فهذه النظريات تتقوم بعقل الإنسان بما هو إنسان ولا ارتباط لها بكونه ذكراً أو أنثى.

على الرغم من هذه الأطروحات الفكرية التي روّجت لها الداعية النسوية جينييف لويد، إلّا أنّنا نلاحظ أصحاب الفكر النسوي يصرون على رؤيتهم الجنسية لجميع القضايا العقلية في المجتمع، وذلك من منطلق

استفساراتهنّ، كذلك يكثرن في كلامهنّ من استخدام ضميري «نحن» و«أنتم» وعلى أساس هذه الاستراتيجية الكلامية يحاولن التأقلم معهم قدر المستطاع كي يصبحن جزءاً من المجتمع.

وتفيد الدراسات المشار إليها أنّ الرجال لدى حديثهم مع أقرانهم الذكور عادةً ما يقطعون كلام بعضهم البعض الأمر الذي يدلّ على وجود تحديات فكرية في ما بينهم ضمن استراتيجيتهم الكلامية، وفي هذا السياق يتجاهلون بعض ما يطرحه الطرف المقابل بقصد السيطرة على الموضوع وتحقيق النتائج التي تنصبّ لصالحهم، وغالباً ما يطرحون هذه النتائج ضمن جملة واحدة كي يطلع عليها من يحاورهم، لكنّهم حينما يتناولون أطراف الحديث مع النساء تكون لهم السلطة في الكلام باعتبار أنّهم أدنى مستوى منهم. إن أردنا بيان طبيعة هذا السلوك فلا بدّ لنا من تتبّع

اعتقادهم بأنّ التفوّق في الخطابات الشفوية هو للذكور، فكلّما دار حوارٌ بين الرجل والمرأة يكون التفوّق الكلامي للرجل، لأنّ كلامه لا تعارض فيه وقلّما تستطيع المرأة مجاراته فيه، ومن ناحية أخرى فالنساء لا يتحدّثن كثيراً عن المنزل والأسرة.^(١٩)

تفيد الدراسات التي أجريت في بريطانيا أنّ الرجال من خلال بيانهم مختلف المواضيع للنساء، يظهرون وكأنّهم أكثر علماً منهنّ، ومن ثمّ فلا حيلة لهنّ سوى الإصغاء وتأييد ما يستمعن إليه، كما أنّ الرجال لهم صلاحية قطع كلامهنّ حينما يتحدّثن، وعلى الرغم من ذلك قلّما يعترضن على هذه الحالة، وفي الحين ذاته نادراً ما يبادرن إلى قطع كلامهم.^(٢٠)

أضف إلى ذلك فإنّهنّ يطرحن أسئلة أكثر منهم من منطلق تصوّرهنّ أنّ السؤال يتيح لهنّ مجالاً أكثر للكلام لكون الرجال بهذا الشكل يواصلون الكلام معهنّ عبر الإجابة عن

جذوره ضمن المجتمع الذي تبلور في رحابه^(٢١).

بناءً على ما ذكر هناك اختلاف بين الرجل والمرأة على صعيد الكلام، وهذا الاختلاف غالباً ما يتبلور ضمن البيئة الثقافية وقلماً ينعكس في مضمار اللغويات ما يعني أن الأصول الثقافية المعتمدة في المجتمعات البشرية هي التي تحدّد نمط السلوك الخطابي على أساس جنس المتكلّم ومقامه الاجتماعي والطبقة التي ينحدر منها.

النسويون لم يبادروا في الحقيقة إلى تشذيب البنى الفكرية التي تقلل من شأن المرأة في العالم الغربي، وإنّما قصدوا في آرائهم ونظرياتهم التنسيق بين العقلانية والجنس، لذلك تشبّثوا ببعض القضايا مثل سلطة الرجل في بعض المجالات التي من جملتها الخطاب الشفهي، في حين أن الرؤية الإسلامية لا ترتضي التقليل من شأن المرأة وترفضه من أساسه، حيث تؤكد على عدم وجود اختلاف بين الجنسين

من الناحية العقلية، والشاهد على هذه الحقيقة أن الفلاسفة المسلمين عرّفوا الإنسان - بما هو إنسان وبغض النظر عن ذكوريته وأنوثته - بالحيوان الناطق، وكما هو معلوم في القواعد المنطقية فكلمة حيوان تدلّ على الجنس البشري والناطق فصل له. إذاً، الذكورة والأنوثة التي يتّصف بها البشر تقسّمهم إلى نوعين، لذا حينما يكتمل الحديث عن إنسانية الإنسان وتبلور كافّة المفاهيم المرتبطة به على صورتها الإنسانية، يأتي الدور لمبحث التذكير والتأنيث ضمن مبادئ الذات والعرضي وما لهما من خصائص.

الكائنات الماديّة من الناحية الفلسفية مركّبة من مادّة وصورة، ومادّتها هي في الواقع قابليتها وصورتها تدلّ على فعليتها باعتبارها أشياء موجودة، وشيئية كلّ كائن ترتبط بصورته لا بمادّته، لأنّ مادّة كلّ شيء مشتركة ولها القابلية على أن تتجلّى بصورٍ متنوّعة.

الجدير بالذكر هنا أن الفلاسفة اعتبروا التذكير والتأنيث من شؤون مادة الشيء لا من شؤون صورته، ما يعني أن الذكورة والأنوثة لا أثر لهما مطلقاً على صورته وفعليته، وعلى هذا الأساس استنتجوا أن كون الإنسان رجلاً أو امرأة، منبثق من مادتهما لا من صورتها لأن التذكير والتأنيث ليسا من مختصات الإنسان فحسب، بل موجودان في الحيوانات والنباتات، ففيها ما هو مذكر وما هو مؤنث. لذا، حينما يتصف هذا الحيوان بالكمال، فلا دور حينذاك لذكوريته أو أنوثته، وإنما كل حيوان له فعليته وصورته الخاصة به ومن ثم تتركز كمالاته على هذا المحور، لكن غاية ما في الأمر أن الذكورية والأنوثة لهما تأثير على القدرة البدنية ولا تأثير لهما على الكمال الحقيقي، ناهيك عن أن الزوجية في شأن النباتات تعتبر أدنى رتبة من الزوجية الحيوانية.

إذاً، التذكير والتأنيث ليسا من

ذاتيات الإنسان، فضلاً عن ذلك فإن إنسانيته منوطة بروحه، وروحه في الواقع منبثق من عالم القدس وينسب إلى الله عز وجل، ومن البديهي أن كل شيء ينسب تشريعاً إليه تبارك شأنه يجب أن ينزّه من الذكورية والأنوثة^(٢٢).

وقد أكد البارئ سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم على أن الإنسان حينما يتوقى يقبض روحه ليفارق بدنه ويبقى محفوظاً بالكمال دون أن يطرأ عليه أي نقص، فحتى وإن اندرس بدنه وتلاشى يظل روحه على حاله، وهذه الحقيقة تدل على كون بدن الإنسان ليس عين ذاته ولا جزءاً منها ولا حتى لازماً لها، وإنما هو مجرد وسيلة لهذه الذات، ومن ناحية أخرى، فالحيوانية والناطقة هما المرتكز الأساسي للذات بأسرها، ما يعني أن الناطقة جزء من ذات الإنسان مثلما أن التعجب من مستلزماتها، في حين أن البدن لا دور له هنا بتاتاً، لذلك وصف بعض

الفلاسفة البدن بأنه مطية الروح، ومن البديهي أن الممتطى يختلف عن الممتطي.

الانسجام بين العقل والجنس

العقل هو الميزة الفارقة للإنسان عن سائر المخلوقات، إذ لا محيص له من التعقل، والقرآن الكريم بدوره أكد على أن قيمة الإنسان بعقله، ولولاه فهو أسوأ من البهائم التي لا تعقل شيئاً: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٢٣).

العقل في المفهوم القرآني والدين بشكل عام، عبارة عن وسيلة تتيح للإنسان معرفة الحق والعمل على أساسه، لذا كل من لا يمتلك إدراكاً صحيحاً فهو ليس بعاقل، كما أن العالم الذي يعرف الحقيقة ولا يعمل بها فهو أيضاً ليس بعاقل، وفي هذا السياق وصفه الإمام جعفر بن محمد الصادق ٨ حينما سأله أحد أصحابه عن حقيقة العقل، قائلاً: «ما عبّد به الرحمن

واكتسب به الجنان» (٢٤). نستشف من هذا الحديث أن الإنسان الذي لا يعبد الله سبحانه وتعالى أو لا يؤدّي عملاً يجعله مستحقاً للجنة، هو في الواقع لس بعاقل، لأن العقل يعني اليقين والعمل، إذ عندما يدرك الإنسان شيئاً ببهان نظري ويتيقن به ومن ثم يعمل به استناداً إلى قابلياته العقلية، فهو عاقل بكل تأكيد.

استناداً إلى ما ذكر أعلاه أكد القرآن الكريم على كون المرأة ذات شخصية إنسانية حالها حال الرجل، ومن الآيات الدالة على هذا الوصف للشأن البشري، قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٢٥). هذه الآية تدلّ بصريح القول على أن كل إنسان ذكراً كان أو أنثى، خاضع لقانون عام وشامل فحواله أنه يقطف في عالم الآخرة ثمار أعماله الدنيوية الصالحة التي أنجزها على ضوء إيمانه،

تصوير اقتدار المرأة في جاذبيتها الجنسية

معظم المبادئ التي تطرح في المشروع الفيميني الغربي تقتضي تجاهل الثنائية المفهومية بين الذكر والأنثى في مختلف الجوانب الطبيعية والثقافية، المتعالية والباطنية، الكلية والجزئية، الذهنية والجسمانية، العقلية والشعورية، العامة والخاصة. ومرتكزهم في هذا المضمار أن المجتمعات البشرية تمنح الجنس المذكور أهمية أكسيولوجية عليا بينما تنزل بشأن الجنس المؤنث إلى مقام أدنى ضمن مختلف المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالذكورة والأنوثة، ومن ثم تسفر هذه الثنائية - الازدواجية - عن تدني شأن المرأة ثقافياً في البنية العامة لحياة البشر.

بعض الفلاسفة النسويين قالوا إن حرمان المرأة من الخوض في القضايا الفلسفية أسفر عن رواج آراء قوامها أرجحية التجارب والمهن المختصة

فسوف تبلور حينذاك في رحاب حياة طيبة، حيث يعيش في مجتمع ملؤه الطمأنينة والأمن والرفاهية والسلام بعيداً عن كل تشويش وقلق ومعاناة، ناهيك عن أن كل إنسان ذكراً كان أو أنثى سيتلذذ بنعيم الجنة بقدر أعماله الصالحة في الحياة الدنيا.

إذاً، الآية الكريمة تدلّ بوضوح على هذه الحقيقة ولا تتضمن أيّ مفهوم يمكن اتخاذه ذريعةً للتشكيك بمقام المرأة الإنساني أو ادّعاء أنّها ستكون في الحياة الآخرة أقلّ شأنًا ومرتبّةً من الرجل، ولا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الآية تدلّ في مضمونها على واقع الرؤية الإسلامية تجاه إنسانية البشر، لذا فهي تدحض رأي أولئك المتطرفين الذين يزعمون أنّ الإسلام دينٌ منحازٌ للجنس المذكور، إذ تؤكد على أنّ الثواب لا شأن له بجنس الإنسان، فمن يعمل صالحاً ينال ثوابه ذكراً كان أو أنثى دون أدنى تمييز أو إجحافٍ.

بالرجل، ويمكن تشبيه هذه الحالة بما ذهبت إليه الفلسفة الغربية الحديثة في تأصيل بعض القضايا كحرية الرأي والمساواة والفردانية عبر تصوير الإنسان بشخصية وجودية تختلف عن غيرها، فالرجل هو الإنسان والمرأة هي الغير.

النسويون في هذا المجال أكدوا على أنّ النظريات الأخلاقية متقومةٌ بأسسٍ ازدواجيةٍ بمحورية تجارب الرجل وعرفت النزعة الأخلاقية بكونها مضاراً عاماً لا خاصاً، وعلى الرغم من أنّ الأخلاق النسوية قوامها رؤيةٌ واحدةٌ، لكنّ مناهجها تتلخّص في الترويج لقضايا أنثوية متنوعة على صعيد السلوك الأخلاقي، فقضية الأمومة مثلاً تدلّ على وجود ارتباطٍ ذي نمطٍ معيّن بين الأم وطفلها، وهذا الارتباط عبارة عن أنموذج للسلوك الأخلاقي، وقضية حرية الجنس المثلي بالنسبة إلى المرأة تدلّ على تركيز على حرية الاختيار بدل التكليف

المتعارف، حيث يسعى النسويون إلى طرح مفاهيم يمكن للمثليات على أساسها أن يحققن أهدافهنّ ويبلغن أعلى مستوى من الجنس المثلي، أضف إلى ذلك فالمنهج النسوي الأخلاقي يركز في أساسه على إضفاء تغييراتٍ إلى المبادئ المتعارفة في المجتمع والتي تمنح الرجل سلطةً على المرأة كي تبقى خاضعةً له ومنقادةً لأوامره ورغباته في شتى المجالات العامة والخاصة.

المناهج النسوية على الصعيد الأخلاقي تضرب بجذورها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، حيث نلمسها جليةً في آثار بعض المفكرين الغربيين من أمثال ماري ولستون كرافت وجون ستيوارت ميل وهاريت تايلور، وهذه المناهج التي تدخل في مراحل جديدة يوماً بعد آخر، حيث تؤكد على الأهمية البالغة للخصائص التقليدية التي اتّصف بها المرأة مثل العناية بأسرتها وشفقتها على أعضائها وإرادة الخير لها وتربية أبنائها

والرأفة بهم والتعامل معهم بأخلاقٍ عالية، وهذه الأهمية لا تقلّ شأنًا عن الخصائص التقليدية للرجل كالعقلانية والعدل والقدرة على الاستدلال. وفي هذا السياق أكدت الفيلسوفة وعالمة النفس الأمريكية كارول جيليجان على أنّ المرأة تنزع بشكلٍ عامٍّ إلى طرح آرائها بلطفٍ وعنايةٍ لا بلحن العدالة، وذلك لأسباب عديدة، وفي كتابها الشهير «بصوتٍ مختلفٍ: النظرية النفسية وتنمية المرأة» قالت أنّ الأسس الأخلاقية للذكر تتسم بطابعٍ مختلفٍ بالكامل عن الأخلاق الأنثوية، وبما أنّ المرأة تتولّى مهمّة تربية الأطفال وتربيتهم أخلاقياً، فهي على إلمامٍ بالمبادئ الأخلاقية وتعرف المسؤوليات الملقاة على كاهلها.^(٢٦) لكن على الرغم من هذه الوجهة العلمية المتقوّمة بأسسٍ سيكولوجيةٍ خاصّةٍ بكلٍّ واحدٍ من الجنسين، إلا أنّ النسويين لا ينفكّون عن المبالغة في القابليات الجنسية التي تمتلكها المرأة،

ومن هذا المنطلق طرحوا قضايا أخلاقيةً خاصّةً بمحورية الخصال الجنسية الأنثوية هادفين من وراء ذلك إلى تعويض الضعف الكائن في ميزاتها الإنسانية - بحسب زعمهم - حيث ادّعوا أنّها افتقدت الكثير من خصاها الأصلية جرّاء خضوعها لسلطة الرجل وإثر تهميشها في مضمار الحياة العامّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ العقود الأخيرة شهدت رواج قضايا جنسيةٍ مرتكزةٍ على إغراءاتٍ بدنيةٍ، إلا أنّ المجتمعات البشرية في العهود السالفة شهدت شيوع رؤيةٍ فلسفيةٍ ودينيةٍ إزاء الخصائص الجسمية للإنسان، فالحكيم أفلاطون على سبيل المثال تبنى فكرة أفضلية الذهن على البدن المادّي، وقال إنّ هناك مراتبَ خاصّةً مرتبطةً بهما مؤكّداً على أنّ الأرجحية فيها دائماً ما تكون للذهن. بعد التغيرات الجذرية التي طرأت على الرّوى الغربية وترجيح الخصائص الجسدية على

الخصائص الذهنية، سادت فكرة فحواها أن وظيفة المرأة تتلخص في منح الرجل السعادة في الحياة، وعلى هذا الأساس صوّر الفيلسوف جان جاك روسو المرأة وكأتمها مجرد وسيلة لا غاية، إذ صرح في كتابه المعنون «أميل» قائلاً: «تعليم المرأة بأسره يجب أن يتمحور حول الرجل، فعليها أن ترضيه وتنفعه وتفعل ما يحبه وتكنّ له الاحترام، وعليها تعليمه في طفولته، وحينها يكبر يجب أن تعتني به وتكون مصدرًا لطمأنينته بحيث تجعل حياته بهيجة. هذه المهمة الملقاة على عاتق المرأة يجب أن تروّج تربويًا في جميع الأزمنة ويجب أن تبدأ منذ سن الرضاعة».^(٢٧) الجدير بالذكر هنا أن التيارين الأول والثاني للنزعة النسوية عارضا هذه الرؤية لدرجة أنهما انتقدا المسابقات التي تقام لاستعراض جمال المرأة أو لاختيار ملكة الجمال وشبّها الحاضرين فيها بقطعان الماشية، وذلك من منطلق اعتقادهم بأن بعض

السلوكيات من قبيل استخدام المكياج وارتداء الباروكة والتعطر ليست سوى تداعيات لمبادئ الفكر الرأسمالي الذي بسط نفوذه على نطاق واسع، والطريف أن هذا التوجّه أثمر نتائج ملموسة تجسّدت في أضرار ماديّة للشركات المنتجة لوسائل التجميل، لكن سرعان ما انقلبت الصورة وتغيّرت وجهات النظر النسوية وانطلق التيار النسوي الليبرالي الذي سحب البساط من تحت قدمي سلفه الراديكالي، فحلت الاستيطيقا الليبرالية محلّ الاستيطيقا الراديكالية التي اعتبر أتباعها أن مشاركة المرأة في عالم الجمال تعدّ تبلوراً لاقتدارها ونفوذها في المنافسات الاجتماعية المحتمدة، فهي على ضوء خصائصها الاستيطيقية تشعر باقتدار.

جسم المرأة في عصر ما بعد الحداثة أصبح وسيلة تجارية رابحة في شتى الصناعات والنشاطات الاقتصادية، ومن هذا المنطلق بادرت الشركات

متعددة الجنسيات (multinational Corporation) إلى إنجاز مشاريع تعود عليها بفوائد مالية كبيرة عن طريق الترويج لظاهرة السفور الفاضح الذي لم يكن معهوداً في المجتمعات القديمة، وبهذا استقطبت أنظار الناس نحو الاهتمام بالجانب الجمالي في الجسم وشجعتهم على الزينة والتبرج، وفي يومنا هذا تكفلت التقنية الحديثة بذلك وخضعت لها الأسس الطبيعية التي كانت متعارفة بين البشر مثل عملية الإنجاب والعمليات الجراحية وبما فيها عمليات التجميل البلاستيكي، حيث انتشرت على نطاق واسع وفق أسس استيطيقية وما زالت تتمدد يوماً بعد آخر وتبسط نفوذها بين البشر إلى أقصى حد ممكن، كما أن التطور الإلكتروني لعب دوراً مصيرياً في التغييرات التي طرأت إبان العصر الحديث، فالمواقع الإلكترونية التي لا حصر لها خلقت لدى متابعيها رغبات وطموحات وهمية وافتراضية بدلاً عن تلك الرغبات

والطموحات الحقيقية.

جسم الإنسان في عصر ما بعد الحداثة أصبح آلة وموضوعاً من المواضيع العلمية، حيث تمحورت بحوث بعض العلوم الجديدة حوله ولا سيما البيوكيمياء والجينات الوراثية، لذلك خرج عن طبيعته الميتافيزيقية فأصبح ذا طابع علماني، وإثر ذلك تغيرت رؤية الإنسان الغربي إزاء الجندر والبدن ومن ثم ابتعد عما كان شائعاً بين أسلافه من مفاهيم جنسوية الأمر الذي دعا الكثير من البلدان الغربية إلى أن تعيد النظر في قوانين الزواج ومختلف المقررات الرسمية والعرفية المرتبطة به لكون الرغبات والممارسات الجنسية الخارجة عن النطاق العرفي والقانوني أصبحت مشروعة اجتماعياً ولم يعد الناس يرفضونها كالسابق، كما أن الأطفال الذين يولدون ضمن علاقات غير شرعية أصبح حال أقرانهم الذين يولدون من علاقات شرعية.

تزامناً مع هذه التغيرات الجذرية شهد العالم الغربي شيوع مظاهر جديدة أخرى من جملتها التأكيد على سلامة البدن ومختلف الشؤون الصحية بفضل التطور الطبي الكبير، ومن هذا المنطلق بدأ الناس يهتمون بشكل ملحوظ بأوضاعهم الجسدية ويعتنون بها قدر المستطاع.

إذاً، جسم الإنسان الذي كان في العصور السابقة مسخراً للعمل، أنيطت له في عصر ما بعد الحداثة مهام جديدة أبرزها استعراض محاسنه والتأكيد على جوانبه الجنسية، ومن هذا المنطلق تمكّن الرأسماليون من تحقيق أرباح مالية طائلة على المستويين الفردي والجماعي، إذ بات التنوع أصلاً ارتكازياً في المجتمعات الغربية الحديثة، فهو بطبيعة الحال يرفع من مستوى الاستهلاك وبالتالي ينصبّ في مصلحتهم بعد أن بذلوا كلّ ما بوسعهم لتأصيله في حياة البشر وترويجه على نطاقٍ أوسع.

الاستهلاك بات مرتكزاً أساسياً في عصر ما بعد الحداثة، ولم يعد الروح أهمّ من البدن كما كان عليه الحال سابقاً، ناهيك عن أنّ البدن أصبح مقدساً وله الأولوية في كلّ مضمار.

يدّعي النسويون أنّ المرأة بفضل محاسنها الجسدية وسحرها الجنسي لها القدرة على مواكبة المبادئ الاجتماعية والسياسية التي شهدتها البشرية جرّاء سيادة النظام الأبوي، لكنهم غفلوا عن أنّ القابليات الجندرية المستودعة في باطنها ليست عامّة بحيث يدّعى وجودها في باطن جميع النساء، إذ ليس كلّ امرأة لها القدرة على تسخير قابلياتها الطبيعية في هذا المضمار أو استثمارها بشكلٍ صائب، ومن ثمّ لا يمكنها إثارة شهوة الرجل وتأجيج مشاعره بحيث تسيّره كيفما تشاء وتجعله عبداً لجسمها وجذابيتها الجنسية. إذاً، على الرغم من أنّ الشبق والرغبة الجنسية الجارحة جزء من ذات الأنثى وميزة أساسية لطبيعتها،

الإغراءات الجنسية الأنثوية في الواقع ليست كما تتصور المرأة الغربية المعاصرة، فهي غير قادرة مطلقاً على تأصيل عشقٍ أزلي في عمق قلب الرجل، بل التعري بحد ذاته هو الذي يغتال العشق ويطمس الحب الحقيقي، ولا نرى بأساً هنا بالإشارة إلى ما ذكرته الباحثة النسوية وندي شليث نقلاً عن الفيلسوف الشهير إيمانويل كانط: «المعشوق في الحب الجنسي ليس سوى عنصر يثير الشهوة الجنسية، لذا بعد أن يُشبع العاشق رغبته من هذا المعشوق وتُحمد شهوته فهو يتخلّى عنه ويلقيه بعيداً عنه كما تلقى الليمونة التي امتصّ عصيرها ولم يبقَ فيها شيءٌ يمتصّه».^(٢٩)

خلافاً لما ذهب إليه النسويون وبشهادة الحقائق التاريخية، فتحلّي المرأة بالخلج والحياء والعفاف يعني عملها وفق تلك الأصول الأخلاقية والقواعد الغريزية الأصلية التي تتمكّن في رحابها من تأجيج نار العشق في قلب الرجل لدرجة أنّها تصبح لديه

لكنّ كلّ قابلية جنسية مفتقرة من الأساس إلى تربية صحيحة وعليها أن تحذر من عدم الوقوع في فخّ الشذوذ الجنسي الذي بات ظاهرة شائعة في العالم الغربي إبان العصر الحديث، فقد تمّ تسخير جسم المرأة لأغراض شهوانية وجنسية واقتصادية بعد أن خدعت بشعارات فكرية وثقافية بّارقة ومغرية أغفلتها عن أنّ هدف من روج لها هو تحقيق مكاسب اقتصادية.^(٢٨)

الحقيقة التي لا يُنكرها أحد هي أنّ المرأة الغربية خُدعت فكرياً بمظاهر الحياة العصرية في هذه الحقبة التاريخية الزاخرة بثنّي الأحداث والتغيّرات المتسارعة، وذلك حينما لُقنت أفكاراً منحرفة صوّرت جسمها كآلة وجمالها كوسيلة، فتوهّمت إثر ذلك بأنّها ستبقى بهذا الشكل حتّى آخر عمرها، حيث توهّمت أنّها قادرة على استثمار جذابيتها الجنسية في جميع الأحيان لصياغة شخصيتها الأنثوية التي يعشقها الرجال.

مقدّسة وذات شأنٍ رفيع،^(٣٠) وبما أنّها خلقت بطبيعتها محبّةً ولطيفةً، فهي بكلّ تأكيد لديها مهارة امتلاك قلب الجنس المقابل والترّبّع فيه كمعشوقةٍ يفعل لأجلها المستحيل. لكن حينما ينظر البشر إلى الجنس المؤنث وكأنه مخلوقٌ عديمٌ الهوية وخالي الوفاض من عناصر الشخصية الإنسانية الحقيقية باعتباره كائناً يمتلك بدنًا مثيراً للشهوة، تسمي المرأة آلة جنسية ذات أعضاءٍ بدنيةٍ ناعمةٍ ومثيرةٍ يمكن للرجل التمتع بها جنسياً لإشباع غرائزه وشهواته، ففي هذه الحالة تدنّس شخصيتها وتعرّض هويتها لصفعةٍ مؤلمةٍ تحطّ من كرامتها الإنسانية الأصيلة.

ما يدعو للأسف أنّ المرأة في رحاب الثقافة الغربية لم تعد تحتفظ بذلك الحياء الذي يجعلها تستهوي الذكر وهي مقتردة إلى جانب كونها لطيفةً وناعمةً، بل جرّاء خسرانها حياءها باتت ضعيفةً حقاً ولا محيص لها سوى أن تمدّد

الحاجة والسؤال للآخرين، وهذه الحالة تفاقمت أكثر بعد رواج الفكر النسوي الذي سخّر قدرتها على الجانب الجنسي الشهواني في العالم الغربي، لذلك خسرت شأنها الأنثوي اللطيف الذي هو جزءٌ لا ينفك عن شخصيتها ومن ثمّ هُزمت في معترك الحياة وطُمست كرامتها ودنّس شرفها الذي هو في واقع الحال العنصر الأساسي الذي يجعلها معشوقةً للرجل.^(٣١)

لا شكّ في أنّ الحصىلة الطبيعية لطغيان هذه الظاهرة الشاذة المتقوّمة بمرتكزات جنسية شهوانية، هي رواج معقّدات خاطئة فحواها قدرة المرأة على التصدّي للنظام الأبوي - البطريركي - الذي جعل الرجل يستحوذ على مقاليد أمورهما، والأمر هنا لا يقتصر على المرأة فحسب، بل إنّ أشدّ المؤيدين للمدّ التنويري في العصر الحديث وأبرز المفكرين المعاصرين يعيرون أهمية بالغة لأنوثة المرأة بشكل مباشر، لكنهم ينظرون إلى جانبها

الإنساني بشكلٍ عرضي.

الاستحقاق الكمي بدل الحق النوعي

منذ القرن السابع عشر الميلادي شهدت المجتمعات الغربية تحولات واسعة النطاق في شتى المجالات جزاء النهضة العلمية والفلسفية الكبيرة التي اجتاحت الأوساط الفكرية من أقصاها إلى أقصاها ولا سيما على صعيد القضايا الاجتماعية التي ولدت من رحمها حركة الدفاع عن حقوق الإنسان، ومعظم الباحثين والمفكرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين سلطوا الضوء في كتاباتهم ودراساتهم على الحقوق الفطرية والطبيعية للبشر ودافعوا عنها بكل قوة من منطلق اعتقادهم بكونها حقوقاً إنسانية لا يحق لأي كائن تجريد أي إنسان منها، ولم يتوانوا لحظة عن الترويج لهذه الأفكار ودعوا إلى تعليم الناس أصولها، والأسماء الشهيرة كثيرة

هنا لكن أبرزها في العصر الحديث جان جاك روسو وفرانسوا ماري أرويه المعروف باسم «فولتير» وشارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم «مونتسكيو».

المحور الأساسي الذي ارتكزت عليه آراء ونظريات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين هو أن الإنسان بفطرته وطبيعته الإنسانية يمتلك مجموعة من الحقوق والحريات التي لا يمكن لأي فرد أو جماعة تجريده منها، ناهيك عن أن هذه الحقوق تسري لكل قوم من البشر وهنا أيضاً تعدّ لازمة ولا يحق لأي كان سلبها منهم تحت أي ذريعة أو تبرير، وحتى صاحب الحق بذاته غير مخوّل بتجريد نفسه منها ومنحها لغيره برغبته وإرادته. هذه النهضة الفكرية ذات الطابع الاجتماعي آتت أكلها لأول مرة في بريطانيا عام ١٦٦٨م ثم في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٧٦م وبعد ذلك في فرنسا عام ١٧٨٩، حيث تبلورت ضمن حركات وانتفاضات

وثوراتٍ أسفرت عن تغيير الأنظمة الحاكمة، وتمخّضت في ما بعد عن إصدار موثيق وتوقيع اتفاقياتٍ محليةٍ ودوليةٍ لتسري بالتدريج إلى شتى أرجاء العالم.

الجدير بالذكر هنا أنّ أوجه الشبه والاختلاف بين الذكر والأنثى هما المرتكز الأساسي والعنصر المشترك في مختلف الرؤى النسوية في الدفاع عن حقوق المرأة، حيث يعزو النسويون السبب في تخلف المرأة عن ركب الحضارة وحرمانها من حقوقها الإنسانية الثابتة إلى انعدام العدل والتطرّف المجحف في تقسيم الأعمال بحسب الجنس وإبعادها عن الرجل في المراكز الحساسة وعدم منحها مناصب هامةً إلى جانب تهميشها في سائر المشاغل الأساسية، وفي خضمّ هذه الأوضاع حرمت من التعليم ولم يسمح لها بأداء دورها الاجتماعي اللائق بشأنها، إذ ينظر إليها المجتمع على ضوء جنسها الأنثوي بصفقتها

إنساناً من الدرجة الثانية في الحياة الاجتماعية وحتى في الأعمال التي تزاولها خارج المنزل، وقد انعكست هذه الرؤية في الأجور التي تتقاضاها إزاء الأعمال التي تنجزها، فالمجتمع لم ينصفها حتى في ثمن جهودها، ومن هذا المنطلق شمر أتباع الفكر الفيميني عن سواعدهم لإعادة النظر بشكلٍ أساسيٍّ في المفاهيم الجنسية والجندرية - ولا سيّما مفهوم الأنوثة - بهدف تعيين المقصود من التأنيث وتحديد أطره الخاصة لانتشال المرأة من واقها المرير وتخليصها من القيود الجنسية التي تمّ تكيلها بها على مرّ العصور. النسويون قالوا أنّ مفهوم الأنثى في المجتمعات البشرية لا ينمّ عن أمرٍ واقعٍ، وإنّما هو انعكاسٌ لأمرٍ مزيّفٍ، وعلى هذا الأساس اعتبروا مفهوم الجنس sex مختلفاً عن مفهوم الجندر gemder وعلى الرغم من اعتقادهم بكون الاختلافات الجنسية متأصلة في طبيعة البشر، لكنّهم عزوها إلى مناشئ

ثقافية واجتماعية، لذلك قالوا من الخطأ بمكان تصور أن الجندر له جذورٌ جنسية، أي أنه ليس من الصواب الاعتقاد بكون كل أنثى يجب أن تقتضي طبيعتها لعب دور المرأة، فهذا التلازم - برأيهم - من صياغة ثقافة البشر.

الثمرة الطبيعية لهذا الاستنتاج النسوي هي أن الرجل أيضاً له شخصية جنسية مزيفة لكون جندره مختلفاً عن جنسه، فالذكورية حتى وإن كانت شأناً طبيعياً وحقيقياً إلا أن الجنس الذكري من صياغة البشر وحصيلة للثقافة التي تمخّضت عن النظام الأبوي الذي هدف رعاته إلى الإبقاء على سلطة الرجل وخلق تحدّيات على ضوء مفهوم الأنوثة المزيف. تجدر الإشارة هنا إلى أن النسويين استندوا إلى واقع التعامل مع المرأة في العصور القديمة لإثبات مزاعمهم هذه، وفي هذا السياق طالبوا بإلغاء التقسيمات الجنسية في مجال العمل معتبرين هذه المطالبة ركناً أساسياً

لإحقاق حقوق المرأة، حيث يعتقدون بأن تقسيم الأعمال والوظائف الاجتماعية متقومٌ بأسسٍ جنسية لكون الأعمال الإنتاجية تناط إلى الرجل في حين أن الأعمال المنزلية وتربية الأطفال تلقى على كاهل المرأة^(٣٢).

رواد الفكر النسوي أكّدوا على عدم فائدة الشعارات التي تُرفع للمطالبة بحرية الشعوب واحترام حقوق الإنسان ما لم تُمنح المرأة حرية تامة وتساوى مع الرجل بالكامل، وعلى الرغم من دورهم الإيجابي في إثبات أن المرأة تعرّضت لظلم واضطهاد بسبب أنوثتها، إلا أنهم أخفقوا في الأسلوب الذي يجب أن ينتهج للمطالبة بحقوقها. في حقبة من الزمن تعالت صيحات نسوية لانتشال الأنثى من الأعمال الإجبارية التي كلفت بها قائلين إنها ليست مجبرة على أن تبقى أنثى، لكن بعضهم اليوم يقولون كفى، إذ تجاوزت الدعوات الحدّ المقرّر لكونهم أدركوا أن رجولة

المرأة منهكة لها. (٣٣)

الملفت للنظر هنا أنّ المرأة في البلدان الغربية حتّى وإن منحت في ظاهر الحال إرادة حرّة، إلا أنّ الإرادة تختلف في الواقع عن القدرة على الاختيار الذي يعني رغبة الإنسان في انتخاب أمرٍ من بين عدّة أمورٍ، ومن المؤكّد أنّ الرغبة ترتبط بالدوافع المكنونة في النفس الإنسانية والتي عادةً ما تتأصل فيها إثر خلفيات سابقة ضمن نظامٍ معيّن. النظام المادّي الغربي يعتبر أعضائه ومؤسّساته ومختلف المكوّنات التابعة له مسؤولةً عن تصميم وإنتاج شتّى القضايا التي يمكن للمرأة اختيار ما يعجبها منها، بل ويمكن لجميع الناس اختيار ما يرغبون به منها.

وفي مقابل الانتخاب، يدلّ الاختيار على الإيجاد، ويمكن تشبيهه بالصفحة البيضاء التي يبادر الإنسان إلى كتابة ما يشاء فيها، أي أنّه يصوغ ما يشاء بإرادته وليس كالانتخاب الذي

تصاغ له الأمور فيختار منها ما يشاء بإرادته أيضًا.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحرّية الحقيقة تتجلّى في عالم الواقع ضمن قدرة الإنسان على الاختيار، والإنسان بحسب الرؤية المادّية عبارة عن كائن ينزع إلى الانتخاب وله الحقّ في أنّ يتمتّع بحقوقه كإنسانٍ وينعم بحرّية سياسية في شتّى المجالات. المنظرة النسوية أوكين مولر أكّدت على ضرورة أنّ تسعى المرأة لإيجاد طبقة اجتماعية خاصّة بها، واعتبرت الشعارات التي ترفع دفاعاً عن حقوق الإنسان تنصبّ لصالحها، لذلك دعت النسويين إلى كسب دعم أصحاب هذه الشعارات. (٣٤)

الدكتورة الأمريكية توني غرانت المتخصصة بسيكولوجيا الإنسان والمدافعة عن حقوق المرأة، وصفت أوضاع الجنس المؤنث في العصر الراهن كما يلي: «المرأة المعاصرة تحرّرت إلى حدٍّ ما من الوضع السابق

الذي كانت فيه مجرّد وسيلة لإشباع شهوة الرجل وعطشه الجنسي، إلا أنّ السؤال الذي يطرح اليوم هو: بعد أن تحرّرت، ماذا عليها أن تفعل؟ الكثير من النساء يمضين حياتهنّ مع الرجال تحت سقفٍ واحدٍ دون أن يفكرنّ بمستقبلهنّ، ومنهنّ من يمنحنّ أبدانهنّ لهم بكلّ سهولةٍ بشكلٍ يفوق ما فعلته أسلافهنّ على مرّ العصور، لكن مع ذلك ليست لديهنّ الكثير من المطالبات الأساسية»^(٣٥).

مفهوم «المساواة» الذي رفع من قبل أتباع الفكر النسوي كشعار ارتكازي، استخدم بدلاً عن مفهوم «التشابه» بشكلٍ مقصودٍ أو غير مقصودٍ، حيث اعتبروهما شيئاً واحداً، وعلى هذا الأساس باتت إنسانية المرأة مدعاةً لنسيان أنوثتها، لذا لا نبالغ لو قلنا أنّ هذه الحركة لا تسعى في واقع الحال إلى إقرار المساواة والعدل القانوني بين الجنسين ونبتذ جميع أشكال التمييز بينهما، بل محورها إيجاد أوجه

شبه آليّة بينهما ومساواة في الحقوق بغضّ النظر عن قابليات كلّ واحدٍ منهما وهويته وواقعه التكويني.

الجنדר في التعاليم الإسلامية

المبادئ الإنسانية المعتمدة في التعاليم الإسلامية كمعيارٍ لتقييم البشر نساءً ورجالاً، هي في الحقيقة متكافئة ولا تميّز فيها بين الجنسين لكونها تتقوم بشكلٍ أساسي بفضائل روح الإنسان لا جسمه، إذ لا فرق بين الرجل والمرأة من هذا الجانب.

هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تطرّقت إلى بيان القيم الأصيلة التي يتمّ في رحابها تصوير الشخصية الحقيقية للإنسان وبيان المعالم الأساسية لهويته بغضّ النظر عن كونه ذكراً أو أنثى، ومن جملتها ما يلي: العلم والجهل، الإيمان والكفر، الكرامة والذلّة، السعادة والشقاء، الفضيلة والرذيلة، الحقّ والباطل، الصدق والكذب، التقوى والفجور، الطاعة

والعصيان، الانصياع والتمرد، الغيبة وتركها، الأمانة والخيانة، وإلخ من مسائل أكسيولوجية أخرى تتجاوز نطاق الجندر والخصائص الجنسية، إذ لم يخصص الفضل والانحطاط فيها بالذكر أو الأنثى. أضف إلى ذلك أن المسائل العلمية ومختلف الشؤون الأكسيولوجية الدينية وغير الدينية لا شأن لها بجنس الإنسان، ومن المؤكد أن النفس الإنسانية هي موضوعها الأساسي.

لا ريب في وجود اختلافات بين بني آدم، فهم ليسوا على نسق واحد، وهي كثيرة ومتنوعة لدرجة أن المقتن عاجز عن سنّ قوانين تعمّمها قاطبة، فهذا الأمر إن لم يكن مستحيلاً فهو غير عملي، ناهيك عن أن سنّ قوانين كهذه يتعارض مع مبادئ التقنين المتقوم على رؤى واقعية والمنبثق من المصالح والمفاسد، لأنّ القوانين في الحقيقة ليست مجرد قضايا اعتبارية. هذه الاختلافات التكوينية التي

تتسبّب بحدّ ذاتها في حدوث اختلافٍ على صعيد المصالح والمفاسد، هي في الواقع منشأً لاختلاف الناس بالحقوق والتكاليف من مقتضى الحكم الضروري بالقياس، أي أنّ التكاليف والأحكام الاجتماعية عندما تكون متناسقة مع واقع الحياة فهي تضمن سعادة الفرد والمجتمع على حدّ سواء في ما لو رُوّعت بشكل صحيح، وبما أنّ هذه السعادة تعدّ ركناً أساسياً في الحياة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فالعقل يحكم بضرورة سنّ قوانين ومقرّرات تتناسب مع واقع الحياة استناداً إلى المصالح والمفاسد طبق ما تقتضيه خصائص وميزات كلّ جنس.

لا شكّ في أنّ منشأ الاختلاف بين الذكر والأنثى يعود إلى عدم تشابه خصائصهما الجسمانية، وهذا الأمر انعكس في الرؤية الواقعية القرآنية، وعلى أساسها صيغت المبادئ والتشريعات القرآنية الخاصة بكلّ

بواقع الحياة والأطر التي يمكن أن تتبلور في رحابها، لذا لا يوجد جسم أفضل من غيره ذاتياً، وإذا كان بدن الرجل أكثر مقاومةً وقدرةً عضليةً وأرقى قابليةً إنتاجيةً واقتصاديةً، فإن بدن المرأة أكثر لطافةً وجمالاً وأرقى إنتاجيةً لبني البشر، بل لا يمكن أن يولد إنسان بدونه.

الجدير بالذكر هنا أن الأوضاع السابقة والحالية للمرأة في حياة البشرية لا صلة لها بهويتها الأنثوية ومؤهلاتها الذاتية، وإنما يعود منشؤها إلى السلطة التي خضعت لها والمجتمع الذي حرّمها من حقوقها المشروعة وجعلها إنساناً من الدرجة الثانية، لأن شخصيتها في واقع الحال كشخصية الرجل، فمن شأنها أن تتنامى وتتكامل وترتقي إلى أعلى المستويات، كما أنها مثله حينما يخضع لنير الاستعمار ويعاني من ظلم السلطة الحاكمة واضطهادها، فهو في أوضاع كهذه يعاني من الجهل والحرمان، وكل مسألة سلبية في هذا

جنس، فالاختلاف الجسماني يعدّ بطبيعته منشأً لكلّ تباين بين الرجل والمرأة، لذا فهو وازعٌ للإذعان بالحقائق والضرورات التي لا يمكن تجاهلها بتاتاً.

الخصائص الجسمانية التي تضرب بجذورها في خلقة الإنسان، هي في الحقيقة مصدرٌ للقابليات والمؤهلات البدنية والقدرات الفردية، ناهيك عن أنّها من الضرورات الأساسية في حياة البشر، لكن لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ التأهيل الجسماني لا يمكن اعتباره مجرد قدرة بدنية، فالقدرة البدنية للرجل على سبيل المثال حتّى وإن كانت تفوق قدرة المرأة، إلا أنّ جسم المرأة فيه قابلياتٌ يمكن استثمارها لكنّ جسم الرجل محرومٌ منها، وحتّى إن كان جسم الرجل أكثر مقاومةً أمام العوامل الخارجية، لكنّ جسم المرأة يمتاز بلطافته وجماله، ومن هذا المنطلق فإنّ فضائل البدن وقابلياته ومؤهلاته الخاصّة لكلّ من الذكر والأنثى ترتبط

المضمار ليست منبثقة من مؤهلاته الذكورية وإنما هي ناجمة عن حرمانه من تفعيل هذه المؤهلات وسلب حقوقه المشروعة وقمع قابلياته المكنونة في هويته الإنسانية.

هذه الحقائق طرحتها التعاليم الإسلامية ضمن منهجيتها الحقوقية ومبادئها الأسرية ورؤيتها تجاه الذكر والأنثى قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، وهي تختلف في الواقع عما هو شائع اليوم، فالإسلام لم يقرّ نمطاً واحداً من الحقوق والتكاليف للذكر والأنثى في جميع الشؤون والقضايا التشويقية والعقائية، حيث ارتأى الشارع المقدس أنّ بعضها مناسب للجنس المذكّر وبعضها الآخر يتناسب مع كيان الجنس المؤنث، فيما أقرّ أحكاماً مشتركة في بعض الموارد، ولا شكّ في أنّ تشابه الجنسين في الخصال الإنسانية وتكافؤهما من هذا الحيث يعني مساواتهما في الحقوق الإنسانية وليس في القوانين التي يجب وأن يتناسق كلُّ

منها مع واقعها الذاتي.

الكمّية كما هو معلوم غير النوعية، ومن البديهي أنّ الشريعة الإسلامية لم تقرّ حقوقاً تكوينية لكل واحد من الجنسين، لذا فهي لم تمنح الجنس المذكّر أيّ امتياز ولم ترجّحه على الجنس المؤنث من الناحية الحقوقية، حيث راعت مبدأ المساواة بين البشر كأصل ارتكازي، وتجدد الإشارة هنا إلى أنّها لا تعارض تساويهما في الحقوق، لكنّها تعارض تشابه حقوقهما.^(٣٦) الاشتراك بين الذكر والأنثى في الحرمة الشخصية والكرامة الإنسانية لا يقتضي تشابههما من حيث الحقوق بالتمام والكمال، لأنّ الأصول والمقرّرات الحقوقية لا يتم إقرارها دائماً للبشر بما هم بشر، وإنّما هناك الكثير منها تسنّ لتنظيم العلاقات بين الناس بمختلف خصائصهم، إلا أنّ المرتكز الأساسي هو تساوي الجنسين بحقوقهما العامّة والإنسانية، إذ مع وجود اختلافٍ راسخ ومؤكّد بين الذكر والأنثى، فلا

بدّ من تقسيم الأعمال والمهام في ما بينهما إلا إذا مسخت هويتهما الذكورية والأنثوية ففي هذه الحالة لا ينبغي القيام بأيّ تقسيم، فالتساوي في الواقع غير التشابه، حيث يعني التكافؤ بينما الثاني يعني الانسجام.

الشريعة الإسلامية كما ذكرنا آنفاً، لم تمنح الجنس المذكّر أيّ حقوق ومزايا على حساب الجنس المؤنث ولم ترّجح الذكر على الأنثى حقوقياً وأكسيولوجياً، لكن غاية ما في الأمر أنّها سنّت أحكاماً متباينة على ضوء مبدأ الحقّ والتكليف بحيث تتناسب مع قابليات كلّ واحدٍ منهما، وفي بعض الموارد منحت أحد الجنسين صلاحيات أكثر^(٣٧).

خلاصة الكلام أنّ الرجل والمرأة في رحاب الرؤية الحقوقية الإسلامية مختلفان بالكامل عن بعضهما من الناحية التكوينية، أي أنّهما ليسا متشابهين بيولوجياً وسيكولوجياً وشعورياً، ونظراً لهذا الاختلاف لا

يمكن تشابههما بالحقوق مطلقاً، فحسب أصول الجندر هما من نوع واحدٍ لكنّ اختلافهما يكمن في صفاتهما، وعلى هذا الأساس يصبح الاختلاف الحقوقي بينهما أمراً ضرورياً، ولا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ الحقوق الطبيعية تدلّ بذاتها على هدفية الطبيعة، وعلى ضوء هذا الهدف أستودعت في باطن الكائنات قابليات متباينة بحيث اختصّ كلّ نوع منها بمؤهلاتٍ تميّزه عن غيره، لذا إن أردنا معرفة واقع الحقوق الطبيعية وأسسها النوعية فلا بدّ لنا من التحرّي في طبيعة الخلقة، لأنّ كلّ قابلية مستودعة في باطن الإنسان تعدّ برهاناً طبيعياً يدلّ على وجود حقّ طبيعي، وهذا الحقّ يوجب إقرار تناسبٍ حقوقيّ بين الجنسين لا تشابهاً حقوقياً، إذ إنّ اشتراك الجنسين بالهدف الأساسي من الخلقة لا يقتضي ضرورة تشابه واجباتهما بالتمام والكمال.

إذاً، المقوّمات الإنسانية موجودة

مؤهلاتٌ طبيعيةٌ تمكّنها من التصديّ لمسؤولية الأمومة، وخروجها من المنزل للعمل أو لأيّ غرضٍ آخر لا يعني بالضرورة رقي شخصيتها الإنسانية وتناميها، ومن هذا المنطلق سوّغت الشريعة الإسلامية لها أن تزاوّل نشاطات في الحياة الاجتماعية على نحو التجويز لا على نحو الضرورة.

خلاصة الكلام:

أنّ المرأة في الإسلام عبارة عن إنسانٍ حالها حال الرجل، ومن هذا المنطلق فهي تتّسم بثلاث خصالٍ إنسانيةٍ مشتركةٍ هي حريّة الإرادة والمسؤولية والقابلية على بلوغ مرتبة الكمال، فهي مثل الجنس المذكّر من حيث امتلاكها إمكانياتٍ تجعلها قادرةً على النهوض بشخصيتها والنجاح في حياتها.

في باطن كلا الجنسين الذكر والأنثى، إلّا أنّ المقوّمات الذكورية مستودعة في الرجل فقط والمقوّمات الأنثوية مستودعة في المرأة فقط، أي أنّهما مشتركان في الإنسانية ومختلفان في الجنس، ومن هذا المنطلق فالتكليف الديني المشروط بالوعي والاستطاعة والاختيار يتعلّق بجميع البشر ولا يقتصر على جنسٍ معيّن، لذلك نلاحظ الرؤية الدينية تجاه المرأة ترتكز على وجود اختلافاتٍ طبيعيةٍ بينها وبين الجنس المذكّر، وتؤكّد على وجوب التعامل بعدلٍ معهما للحفاظ على النظام المثالي في الحياة وبلورة جوهرتهما الإنسانية في ظلّ حقوقٍ وتكاليفٍ متبادلةٍ.

المرأة بحسب الأسس الأكسيولوجية الإسلامية تمتلك القابليات المناسبة التي تؤهلّها للنهوض بواقعها الإنساني وبلوغ ذروة العبودية، وإلى جانب ذلك لديها

الهوامش

- [1] Millet K. (1972), Sexual Politics, New York: Avon, p. 34
- [٢] للاطلاع أكثر، راجع: ناصر فكوهي، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: هويت جنسي، نشرت في صحيفة "شرق"، العدد ٣٧٤، ٢٠٠٤م.
- [3] Schuon F. (1980), Summary of Integral Metaphysics, Fordham University, Foundation for International Philosophical Exchange, New York: NY, ETATS – UNIS, p. 29
- [4] Lings, M. (2006), Symbol and Archetype/A Study of the Meaning of Existence, US: Fons Vitae, p. 122
- [5] Schuon F. (1995), The Reign of Quantity, Sophia Perini's, p. 145
- [٦] الذاريات: ٤٩.
- [٧] الأنبياء: ٣٠.
- [٨] غافر: ٥٧.
- [٩] الآية الخامسة والثلاثون من سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.
- [10] Bordo, S. (2001), Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body, University of California press, p. 97
- [11] Harding S. (1980), The Norm of Social Inquiry and Masculinity Experience: Philosophy of Science Association, p. 112
- [12] Jones, A. (1996), Feminism Reclaimed, New York: Rutgers University Press, p. 92
- [13] Ibid, p. 98
- [14] Daly M. (1973), Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon, p. 32
- [١٥] توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسين توفيق، إيران، قم، منشورات معهد دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، ١٩٩٨م، ص ٥٤.

- [١٦] جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگی وزنانگی در فلسفه غرب (بالغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات "ني"، ٢٠٠٢م، ص ٢٢.
- [١٧] جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگی وزنانگی در فلسفه غرب (بالغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية محبوبة مهاجر، إيران، طهران، منشورات "ني"، ٢٠٠٢م، ص ١٤٧.
- [١٨] المصدر السابق، ص ١٥٠.
- [19] Landis Vicky (1972), *Feminism & Social Studies, political Studies*, xxix. 3, p. 112.
- [20] Zimmerman jean (1975), *Public man, Private Women*. Princeton: Princeton University Press p. ٤٨.
- [٢١] جينيفيف لويد، عقل مذكر: مردانگی وزنانگی در فلسفه غرب (بالغة الفارسية)، ص ١٠٢.
- [٢٢] محمد حسين فضل الله، المرأة في ظل الإسلام، ترجمة مريم نور الدين، الجزء الرابع، لبنان، بيروت، منشورات "دار الزهراء"، ١٤٠٥هـ، ص ٣٣.
- [٢٣] الأنفال: ٢٠.
- [٢٤] محمد بن يعقوب الكليني الرازي، الكافي، إيران، طهران، منشورات "دار الكتب الإسلامية"، ١٩٨٨م، ج ١، ص ١١.
- [٢٥] النحل: ٩٧.
- [26] Gilligan Carol, (1982), *In a Different Voice*, Harvard University press, p. 131.
- [٢٧] جان جاك روسو، اميل يا آموزش وپرورش (بالغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر كيا، إيران، طهران، منشورات "گنجينه"، ١٩٧٠م، ص ٢٢١.
- [٢٨] مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (بالغة الفارسية)، الجزء الثامن، إيران، طهران، منشورات "صدرا"، ١٩٩٦م، ص ٩.
- [٢٩] وندي شليث، فمينيسم در أمريكا تا سال ٢٠٠٣ (بالغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية معصومة محمدي وآخرون، إيران، قم، منشورات مكتب نشر المعارف، ٢٠٠٥م، ص ٣٥.
- [٣٠] ويل ديورانت، تاريخ تمدن (بالغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، إيران، طهران، منشورات "آموزش و انقلاب اسلامي"، ١٩٩٤م، ص ٦١٤.
- [٣١] غلام علي حداد عادل، فرهنگ برهنگی وبرهنگی فرهنگي (بالغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات "سروش"، ١٩٨٠م، ص ٦١.
- [٣٢] فرييا غلاسوند، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: فمينيسم: خاستگاه كنوانسيون، نشرت في مجلة

- "كتاب نقد" الفصلية، العدد ٢٩، ٢٠٠٣م، ص ٢٤.
- [٣٣] توني جرانت، زن بودن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية فروزان كنجي زاده، إيران، طهران، منشورات "ورجاوند"، ٢٠٠٢م، ص ٨٦.
- [34] Moller Okin, Susan (1998), Is Multiculturalism Bad for women, New Jersey: Preston University, p. 102.
- [٣٥] توني جرانت، زن بودن (باللغة الفارسية)، ص ٩٠.
- [٣٦] مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (باللغة الفارسية)، الجزء الثامن، ص ١٥.
- [٣٧] منيرة طاهري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: احقاق حقوق زن: كنوانسيون يا اسلام؟، نشرت في مجلة "كتاب نقد" الفصلية، العدد ٢٦، ٢٠٠٣م، ص ٧٩ - ٨٠.

مصطفى أسعد رسول
باحث واكاديمي من العراق

العجز الأخلاقي في الإلحاد

مقدمة:

كثير كلام الملحدين - كبارهم وصغارهم - حول الأخلاق وارتباطها بالدين وكيف أنّ الأديان ضد الأخلاق أو أنّها تأمر بأفعال لا أخلاقية، وأخذ الإسلام القسم الأكبر من هذه الاتهامات، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على عظمة الإسلام واقتحامه عقولهم؛ لأنّه نزل بساحتهم متحدياً متدرباً بالحجة ومتسلحاً بالعقل، ولذلك لم ينشغل القوم بالأديان الضعيفة المنكسرة أمام هذا البطل العظيم الذي نزل عندهم ولم يقدرُوا إلا أن يرموه بسهامهم الضعيفة المنكسرة.

وفي هذه الصفحات القليلة سوف أظهر افتقار الإلحاد لأي منهج أخلاقي يؤهله للحكم على غيره، مثبتاً بذلك وقوف الإلحاد على شفا جُرْفِ هَارٍ، مع العلم أنّ أكثر الكلام الذي سوف أنقله قد يجيب الملحدون عليه بقولهم «ليس لنا أنبياء»، ولكن نحن هنا نهتم بمناقشة الفكر الأكاديمي، لا ما يطرّحه ملاحدة شبكة الانترنت.

رسم الخطوط وتوضيح المعالم:

وقبل الشروع بالكلام لابدّ من توضيح ما هو تعريف الإلحاد هنا، وحاجتي لبيان هذا الأمر ليس إلا لكون أكثر الملاحدة جاهلين بما هو الإلحاد، فتارة يعتقدون أنّه عدم الإيمان بصحة الدين، وتارة يعتقدون أنّه التوقّف في موضوع الخالق، وتارة أخرى يعتقدون أنّه نفي الإيمان القلبي بالخالق دون الكلام عن الحقائق الخارجية.

يعرف الفيلسوف البريطاني الملحد جوليان باجيني الإلحاد بقوله:

Atheism is in fact extremely simple to define: it is the belief that there is no God or gods. ⁽¹⁾

الترجمة: الإلحاد في الحقيقة يسهل تعريفه جداً: أنه غياب الإيمان بوجود خالق أو خالقين.

أقول:

أول اعتراض سوف يواجهه البحث

هو التالي: طالما أنّ الإلحاد هو إنكار وجود خالق أو خالقين، فلماذا يجب على الملحد تقديم أي حجة أخلاقية أو أي منهاج أخلاقي؟

والجواب على هذا الاعتراض هو بتوضيح: أنّ كل اعتقاد سلباً أو إيجاباً يترتب عليه نتائج، وإنكار الخالق يترتب عليه نتائج عدّة، وهذه النتائج لها تأثير على السؤال الأخلاقي، فمثلاً: إنكار وجود الخالق يعني - بالضرورة - الالتزام بأنّ كل شيء موجود ناتج من أسباب طبيعية لا قصد وراءها ولا هدف، وبناء على هذا الأمر فإنّ السؤال الأخلاقي حتماً سوف يحتاج إلى جواب.

الأمر الآخر الذي يجب علينا توضيحه هو: ما تعريف الأخلاق؟ فيما أنّ الادعاء المركزي لهذا البحث هو عدم وجود منظومة أخلاقية إلحادية ثابتة، فيجب أن نعرّف الأخلاق تعريفاً شاملاً، فنقول:

الأخلاق اسم جامع لكل فعل

متطلبات الأخلاق:

المتطلب الأول: الإرادة

بما أننا عرّفنا الأخلاق على أنها أفعال، فإنّ هذه الأفعال لا تدخل في كونها أخلاقاً إلا بوجود عوامل تؤهلها أن تكون داخلية في مرتبة الأخلاق، وأول تلك المتطلبات وأهمها هي: الإرادة، فنحن ذكرنا في تعريفنا للأخلاق أنّها: الأفعال الصادرة عن إرادة، وتكمن أهمية الإرادة في الأفعال أنّها بمثابة الرابط بين الفاعل وأثر فعله، فإذا كان الفاعل مريداً لفعله أصبح الفاعل أيضاً مسؤولاً عن أثر ذلك الفعل، وإذا كان الفاعل غير مريد أصبح الأثر غير مقصود، لا يختلف عن تأرجح حجر مربوط بخيط يضرب من دون إرادة كل ما في طريقه، يقول الفيلسوف الأمريكي روبرت كاين:

free will is that underived origination or sole authorship is necessary for a

صادر عن إرادة، ينقسم إلى: حسن وقبيح، فيقال: خلق حسن وخلق قبيح^(٢)، وسؤال الأخلاق يتعلق في التمييز بين الأفعال القبيحة والأفعال الحسنة.

ما الذي نقوله ولا نقوله:

ولأنني أعلم -مسبقاً- أنّ أغلب الملحدّين لن يفهموا ما أقصده؛ لجهلهم أو لحضور الأجوبة المعلقة التي ترمى على أي مستشكل، فإنّني أجد في نفسي ضرورة توضيح ما يأتي:

إنّني لا أدعي أنّ الملحد غير قادر على تمييز الفعل الحسن من الفعل القبيح، كما أنّني لا أدعي أنّ الملحد يعيش حياة لا أخلاقية، وإنّما أدعي أنّ الإلحاد كفكر - بعيداً عن أتباعه - لا يملك قواعد أخلاقية ثابتة، وأنه داخل الإلحاد - كمنظومة فكرية - يمكن تبرير أي جريمة بتبرير عقلي؛ نظراً لما يترتب على الإلحاد من أفكار هدامة للقواعد التي يقوم عليها أي بناء أخلاقي.

بالمادية، كما عرفها الفيلسوف البريطاني
الملحد جوليان باجيني:

Crude physicalism asserts that the only things that exist are material objects. A slightly less crude version is that only the objects of the physical sciences-physics, chemistry, and biology-exist⁽⁴⁾

-الترجمة: الفيزيائية الحادة تقول:
إنّ الأشياء الموجودة هي فقط الأشياء
المادية، والنسخة الأقل حدة تقول: بأن
أشياء العلوم الفيزيائية، فيزياء،
كيمياء، أحياء، هي الموجودة فقط.
ويقول أيضاً:

-Most atheists are physicalists only in one rather general sense. That is to say, their atheism is motivated at least in part by their naturalism, a belief that there is only the natural world and not any supernatural one⁽⁵⁾

الترجمة:

number of other things that humans generally desire and are worth wanting Candidates for these other goods...moral responsibility⁽³⁾

الترجمة:

الإرادة الحرة هي: النشوء غير
المشتق أو الملكية الفردية الضرورية
لعدد من الأمور التي يبتغيها البشر
بشكل عام أو تستحق الطلب، ومن
المرشحين لهذه الأمور الجيدة المسؤولية
الأخلاقية.

وهذه أول عقبة في طريق أي نظام
أخلاقي يعتمد الملحد، وهي: هل
يؤمن الملحد أصلاً بوجود إرادة
حرة؟.

ولعل قارئاً يقول: ما علاقة الإلحاد
بالإرادة الحرة؟ فقد عرفنا الإلحاد في
بداية الكلام على أنه الإيمان بعدم
وجود خالق، ولكن في الواقع نفي
الخالق يرافقه أيضاً نتائج، وأحد تلك
النتائج الالتزام بالمادية، والمقصود

properties of brain) over dualism, perhaps the notion of free will must be abandoned⁽⁶⁾

الترجمة:

العديد من الفلاسفة والعلماء يدعون أن إرادتنا الحرة هي مجرد وهم، وربما بسبب أنهم يرون أنفسهم بين المطرقة والسندان، فمن جهة هم يرفضون الثنائية dualism على أنها فكرة غير علمية، وبالمقابل إذا اختاروا المادية فيجب عليهم ربما أن يتركوا مفهوم حرية الإرادة.

ونجد أن علماء الإلحاد والمنظرين له لم يدّخروا جهداً في التخلي عن الإرادة الحرة، يقول الملحد الفيزيائي ستيفن هوكينغ:

«على الرغم من إحساسنا بالقدرة على اختيار ما نفعله إلا أن وعينا بالأساس الجزيئي للبيولوجيا قد أوضح أن العمليات البيولوجية تكون محكومة بقوانين الفيزياء والكيمياء؛

معظم الملحدين هم ماديون بالمعنى العام، أي أن ما نقوله: إن الإلحاد محفز بشكل جزئي بالمادية، وهو الاعتقاد القائل: إن العالم الطبيعي هو الموجود فقط، ولا يوجد عالم فوق الطبيعي.

هذا يأخذنا إلى النقطة الثانية من الكلام: الأديان متفقة على أن العقل يتكون من جزئين: جزء مادي، وجزء غير مادي، والتي تسمى بالفلسفة الثنائية dualism.

وهذا الادعاء يكلف الملحدين كثيراً، يقول البروفيسور الأمريكي بول إل نونيز:

More than a few philosophers and scientists actually claim that our free will is just an illusion. Perhaps they see themselves stuck between a rock and a hard place - they reject dualism (as unscientific. However, if they choose materialism (the mind emerges from the physical

from background causes of which we are unaware and over which we exert no conscious control. We do not have the freedom we think we have⁽⁷⁾

الترجمة:

الإرادة الحرّة هي وهم، إرادتنا ببساطة ليست ملكنا، الأفكار والنوايا تأتي من الأسباب الخلفية التي لسنا واعين لها ولا نملك أي سيطرة واعية عليها، نحن لا نملك الحرية التي نظن أنّنا نملكها.

هذا يعني ببساطة أنّ كل ما تفعله سواء كان قبيحاً أو حسناً لا إرادة لك في فعله، فلا تستحق الثواب كما أنّك لا تستحق العقاب، يوضح ذلك أيضاً سام هاريس، فيقول:

Without free will, sinners and criminals would be nothing more than poorly calibrated clockwork, and any conception of

ولذلك فهي محدّدة تماماً، مثل: مدارات الكواكب، وتدعم تجارب علم الأعصاب الحديثة الرؤية القائلة: بأنّ دماغنا المادي يخضع لقوانين العلم المعروفة التي تحدّد أفعالنا، وليس لبعض القوات الموجودة خارج تلك القوانين، فعلى سبيل المثال: عند دراسة المرضى الذين أجريت لهم جراحة في المخ أثناء اليقظة، وجد أنّه بإثارة بعض الأماكن المعينة في المخ كهربائياً يمكن للمرء أن يولّد لدى المريض رغبة في تحريك اليد أو الذراع أو القدم أو تحريك الشفاه والتحدّث، من الصعب تخيّل كيف تعمل الإرادة الحرّة إذا كان سلوكنا يحدّده القانون المادي؛ ولذلك يبدو أنّنا لسنا أكثر من آلات بيولوجية وأن الإرادة الحرة مجرد وهم.

ويزيد حدّة الادعاء الملحد وعالم الأعصاب سام هاريس، فيقول:

Free will is an illusion. Our wills are simply not of our own making. Thoughts and intentions emerge

حقيقة ما يقولونه، ولكنني بصدد إثبات أن الإلحاد كفكر مادي يرفض حرية الإرادة؛ لأنها أمر غير مادي.

المطلب الثاني: الاستثنائية الإنسانية.

من الواضح للجميع أننا لا نطلب معايير أخلاقية من الحيوانات البرية، حتى أصبح تغيير قانون الغاب كعبارة تشير إلى تحول المجتمع الإنساني إلى مجتمع حيواني مبني على القوة لا على صحة الفعل، هذا كله يعني شيئاً واحداً: إننا كبشر نرفع من منزلتنا فوق باقي الحيوانات ونرى أنفسنا مطالبين بمعيار أخلاقي لتصرفاتنا، وهذه الفكرة فلسفياً تسمى: بالاستثنائية البشرية:

Human Exceptionalism

يقول الدكتور جريج هنريكس
معرفاً الاستثنائية البشرية:

the idea that humans are
unique, distinctive beings

justice that emphasized punishing them.. would appear utterly incongruous. And those of us who work hard and follow the rules would not-deserve- our success in any deep

sense. It is not an accident that most people find these conclusions abhorrent.

The stakes are high⁽⁸⁾

الترجمة:

من دون الإرادة الحرّة فإنّ المذنبين والمجرمين لن يكونوا إلا مجرد ساعة مضبوطة بشكل سيء، وأي مفهوم للعدالة يعتمد معاقبتهم سوف يكون غير لائق، والذين يعملون بجد ويتبعون القوانين لا يستحقون النجاح، بأي معنى عميق ليس من المصادفة أن الناس يجدون أمثال هذه الاستنتاجات مقبولة، فإنّ الخطورة عالية.

أقول:

أنا هنا لست بصدد الكلام عن

يعتبر شيئاً غير مبرر عقلاً، ذهب بعض الفلاسفة إلى أن التمييز بين الحيوانات أمر غير مبرر أيضاً؛ لأنه لا يوجد ما يميز نوعاً عن نوع من الحيوانات غير درجة تعقيدها الذي لا يمثل فرقاً جوهرياً، بل فرق عرضي، وسمى هؤلاء المرتكبين للتمييز النوعي بال

Speciesism

وحتى نعرف عمق المسألة نذهب إلى دوكنز الذي يتحدث عن حالة افتراضية، وهي وجود قرد من نوع شمبانزي في حديقة حيوانات، حيث يعتبر دوكنز أن قتل القرد هذا أمر مباح لصاحب الحديقة، ولكنه يقول في الوقت نفسه: إنَّ التبرير الوحيد لهذه الإباحة هو أنَّ الأشكال الوسيطة بين الشمبانزي والإنسان قد ماتت، يعني التدرج الانتقالي بين الإنسان وقرد الشمبانزي ميت.

The only reason we can be comfortable with such a double standard is that

that ought to be assigned fundamental moral value in accordance with that distinctiveness⁽⁹⁾

الترجمة: الفكرة القائمة على أنَّ البشر فريدون وكائنات مختلفة يجب عليها أن تضع أسساً قيمية أخلاقية تتناسب مع تلك الفريدة.

لكن هذه الفكرة لا أساس لها في عالم مادي، فالإنسان لا يتميز من الحيوان إلا بدرجة تعقيده الإحيائي التي بدورها تقود إلى تعقيد اجتماعي، عندما يوصف الإنسان بأنَّه أحد أعضاء العائلة الإفريقية من الحيوانات التي تسمى:

Hominidae

فإنَّ هذا يخبرنا بشكل مباشر بأنَّ الإنسان مثله مثل أي قرد ينتمي إلى هذه العائلة غير مطالب بأي التزام أخلاقي، ومن هذا المنبع خرجت فكرة التمييز النوعي المقابل للتمييز العرقي، فكما أنَّ التمييز بين الأعراق البشرية

apes

وقد شاعت هذه العبارة إلى حد أن العالم الإحيائي ديزموند موريس كتب كتابه بعنوان:

The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal.

القرد العاري: دراسة إحيائية للحيوان البشري.

ويوضح دوكنز أكثر، فيقول:

There is a double standard in our ethics at present, which builds a wall around our own species Homo Sapiens, which is rather un-evolutionary if you think about the fact that we are close cousins of chimpanzees, if you think about the fact that we are descended from a common ancestor that lived only

the intermediates between humans and chimps are all dead⁽¹⁰⁾

أقول:

من الواضح أن دوكنز يجد نفسه في مشكلة، حيث إن الأخلاقيات لا مبرر لعدم تطبيقها على الشمبانزي إذا كانت شيئاً ثابتاً، ولكن هذه نظرة -بحد ذاتها- استعلائية من دوكنز البشري ضد الشمبانزي، لا يوجد شيء يجعل لنا اليد العليا عليهم أخلاقياً، وبالتالي إذا كان هناك إنسان أو مجموعة بشر يريدون أن يعيشوا على الطريقة الشمبانزية فلا يوجد مانع أخلاقي حقيقي ضد هذا الأمر، وبالتالي إذا لم يثبت استثنائية البشر فنحن أمام حل واحد، وهو حيونة الإنسان، وهذه النظرة المحيونة للإنسان ليست مقتصرة على دوكنز، بل هي شائعة جداً، مثل: شيوخ عبارة «الإنسان هو القرد العاري».

humans are just naked

حسب هذه النظرة أن يتصرف ككائن أخلاقي.

الآن كل هذا الكلام يعتمد على التصديق بنظرية التطور، ولكن لعل ملحد يقول: أنا لا أؤمن بنظرية التطور،- وإن كان هذا الأمر مستبعداً-، فهو أيضاً لم يجعل للإنسان أي استثنائية تميزه من باقي الكائنات الحية.

المطلب الثالث: العلاقة بين العدمية والإلحاد

المقصود بالعدمية هو: أن أفعالنا ووجودنا لا قيمة حقيقية لها، يقول الفيلسوف الأمريكي ألن برات:

Existential nihilism is the notion that life has no intrinsic meaning or value, and it is, no doubt, the most commonly used and understood sense of the word today⁽¹²⁾

about six or seven million years ago⁽¹¹⁾

الترجمة:

هناك ازدواجية معايير في أخلاقيتنا في الزمن الحاضر، حيث نبني جداراً حول نوعنا «الهومو سابينز»، الذي إذا فكّرت به وتذكرت حقيقة أننا أولاد عمّ مع الشمبانزي، وإذا فكّرت بحقيقة انحدارنا من سلف مشترك عاش قبل ما يقارب من ست أو سبع ملايين سنة ستجد أنه شيء غير تطوري.

تلخيصاً لما سبق:

نحن نتوقع أن يتصرف البشر بشكل أخلاقي؛ لأنّ هذا الأمر نابع من كونهم كائنات مميزة، ولكن في غياب هذا التمييز فإنّ توقّعنا هذا أيضاً لا سبب لوجوده، وبالتالي كما أننا لا نتوقع من قرد أو أسد أن يتصرفوا بشكل أخلاقي، بل الأمر يشير الاستغراب إذا حصل، فكذلك نحن لا نتوقع، بل لا يجب على الإنسان

and you won't find any rhyme or reason in it, nor any justice. The universe we observe has precisely the properties we should expect if there is, at bottom, no design, no purpose, no evil and no good, nothing but blind, pitiless indifference⁽¹³⁾

الترجمة: في كون من القوى الفيزيائية العمياء والنسخ الجينية بعض الناس سوف يتأذون وآخرون سوف يكونون محظوظين، ولن تجد أي نسق أو سبب في ذلك، ولا عدالة الكون كما نرصده فيه المواصفات التي يجب أن نتوقعها، ففي القاع لا يوجد تصميم أو هدف، لا يوجد شر أو خير لا يوجد غير اللامبالاة العمياء.

أقول:

قد يكون هناك ملحد يدعي الإيمان بوجود غاية ما من الوجود، فيجيب

الترجمة: العدمية الوجودية هي المفهوم القائل بأن الحياة ليس لها أي معنى أو قيمة ذاتية، وهذا بلا شك هو المفهوم الأكثر انتشاراً للكلمة اليوم. الآن، نحن عرّفنا الإلحاد على أنه إنكار للخالق والالتزام بالمادية، فما علاقة هذا بالعدمية؟.

الجواب: إن الالتزام بالمادية يعني بالضرورة أن أي سؤال في الطبيعة تجيب عليه العمليات الطبيعية، ونحن نعلم أن الطبيعة في قرارها ليست شيئاً واعياً، بل هي مجرد أجسام مادية تتفاعل مع بعضها لكي تنتج التأثيرات التي نراها، وبالتالي الطبيعة نفسها فاقدة لأي قيمة، وهذا الأمر واضح عند الملحدين، -مثل دوكنز-، فهو يقول:

In a universe of blind physical forces and genetic replication, some people are going to get hurt, other people are going to get lucky,

بأحد جوابين:

من الجواب الأول، إذ هو في الحقيقة يضيف قيمة للحياة ككل - في كونٍ فاقِدٍ للقيمة - من خلال تطبيق مبدأ بشري على الكون، فنحن البشر - مثلاً - نعدّ الذهب قيماً؛ لأنّه نادر، ولكن كيف نبرّر لأنفسنا أن نطبّق هذا الأمر على الكون ككل؟ ونقول: بما أنّ الحياة نادرة إذن لها قيمة؟، بل ليس من الثابت أنّ الحياة نادرة أصلاً، بل إنّ في تطبيق هذا المبدأ حالة من الخلل، فهنا يتكلم الشخص عن الحياة ككل على أنّ لها قيمة، لكن أفراد الحياة فاقِدو القيمة، بل يزداد فقدانهم للقيمة مع تكاثر النوع، فمثلاً: البشر اليوم أقل قيمة من البشر في الأمس؛ لأنّ أعداد البشر المولودين ازداد مثلاً هذا يعني أنّ قيمة الإنسان تنخفض وتزداد بالانخفاض، لكن عموماً هنا نريد أن نثبت أمراً واحداً، وهو أنّ الإلحاد يمكن أن يبرر العدمية على الأقل، وهنا نحن أمام عالم مجرد من أي معنى، وبالتالي سواء فعلت ما أراه صحيحاً

١ - نحن من يحدد قيمة الحياة وكذلك معناها، وبالتالي يمكن للشخص أن يكون ملحداً ولا يكون عديمياً.

٢ - الحياة قيمة؛ لأنّها فريدة لم توجد في الكون إلا مرة واحدة، وبالتالي لها قيمة نابعة من فرادتها.

وهذان الجوابان - على الرغم من شيوعهما - في غاية السخافة، وذلك للأسباب الآتية:

أما الجواب الأول: فهو اعتراف ضمني بأنّ القيمة أو المعنى الذي سوف يضعه الشخص ليس واقعاً خارجياً، بل هو تفضيل شخصي، فمثلاً: إذا قرّرت أخذ قطعة قمامة واعتبرتها ذات قيمة عالية فذلك لن يجعلها ذات قيمة عند بقية الناس، بل عندي فقط، وبالتالي أي اعتبار نفسي لن يتحول إلى واقع فعلي، وهنا لا يمكن للملحد أن يهرب من العدمية.

أما الجواب الثاني: فهو أسوأ حالاً

أن ينكر أن الإلحاد يبرّر العدمية.

المطلب الرابع: المصدر الأخلاقي للإلحاد.

عندما نتكلّم عن الميول الأخلاقية للكائن الحي الإنسان في إطار مادي، فأى تفسير سلوكي أو إحيائي لا يخرج من حيز نظرية التطور؛ لأنّ السلوكيات الأخلاقية والآليات الحية للإنسان في أصلها مجرد تجسد للجينات التي مرت بسنين من الخطأ والمحاولة، يقول الفيلسوف الملحد مايكل روس:

The position of the modern evolutionist, therefore, is that humans have an awareness of morality-a sense of right and wrong and a feeling of obligation to be thus governed-because such an awareness is of biological

أو خطأ، فإنّ فعلي ليس له معنى، بل حتى معاني الصحة والخطأ تصبح بلا معنى، فيكون القتل -مثلاً- هو فصل الرابطة التساهمية والأيونية بين ذرات عناصر المركب المسمى إنسان، فكما أنّ فصل قطعة حديد عن بعضها البعض ليس فيه أي مشكلة، فكذلك قطع رأس إنسان أو قتله ليس فيه أي مشكلة حقيقية في هكذا عالم، يقول الفيلسوف جيمس درير:

Nihilism is the view that there are no moral facts. It says that nothing is right or wrong, or morally good or bad^(١٤)

الترجمة:

العدمية هي النظرة التي تقول: بأنّه لا يوجد حقيقة أخلاقية، إنّها تقول لا يوجد شيء خطأ وشيء صحيح، أو شيء حسن أو قبيح.

كما قلت: يمكن للملحد أن يقول: أنا لا ألتزم بالعدمية، ولكن لا يمكنه

ethics, as we understand it is an illusion, fobbed off on us by our genes to get us to cooperate. It is without external grounding⁽¹⁶⁾

الترجمة:

بمنظور مهم فإن الأخلاق كما نفهمها هي وهم فبركتة جيناتنا؛ لتجعلنا نتعاون، وليس لها أي أرضية خارجية.

أقول:

إلى هنا ذكرنا أربع عقبات أمام أي نموذج أخلاقي يمكن أن يقدمه الملحدون تبريراً لأخلاقهم، والآن نبدأ بالكلام عن النماذج التي يقدمونها فعلاً:

النموذج الأول: القاعدة الذهبية للتعاملات الأخلاقية.

يعدّ هذا النموذج أكثر النماذج التي يطرحها الملحدون منهاجاً أخلاقياً، وهو النموذج القائل [عامل الآخرين

worth. Morality is a biological adaptation no less than are hands and feet and teeth⁽¹⁵⁾

الترجمة:

موقف علماء التطور المعاصرين إذن، أن البشر لديهم وعي أخلاق - أي الإحساس بالقبح والحسن وبالنتيجة الشعور بالواجب الحكمي - ؛ لأنّ هكذا وعي فيه منفعة إحيائية، الأخلاق هي تأقلم إحيائي لا يختلف عن اليد والقدم والأسنان. أ.هـ.

وهذا يعني بالضرورة أمراً واحداً فقط أنّ شعورنا الأخلاقي هو في الحقيقة عشوائي ونحن نمتلكه فقط؛ لأنّه يساعدنا على البقاء، ليس له أي قيمة وراء ذلك ولا تختلف عن سده حاجة، مثل: الأكل أو الشرب أو التناسل، كلها وسائل تساعدنا على البقاء، وهذا الأمر يدركه مايكل روس نفسه، فيقول في مقال له:

...In an important sense,

١ - وسائل لأهداف:

عندما نتكلّم عن أي نموذج أخلاقي فإنّ من أهم الأهداف التي يجب تحقيقها في هكذا نموذج هو كون النموذج يعترف بصحة تلك الأخلاق بذاتها لا كغاية فقط، وهذا الأمر تفشل فيه القاعدة الذهبية؛ لأنّها لا تعدّ معاملة الآخرين بذاتها صحيحة، بل النتيجة المترتبة على تلك المعاملة هي الهدف، وهذا بالتالي يحول كل الأفعال محايدة أخلاقياً؛ لأنّك لا تنظر إلى الآخرين على أنهم غاية للمعاملة الأخلاقية، بل وسيلة، أنت تساعدهم ليس لأنّ مساعدتهم حسنة بذاتها؛ بل لأنّك تتأمل أن تعود عليك هذه المعاملة الحسنة بخير.

٢ - لا تسويغ:

عندما ننظر إلى هذه القاعدة بذاتها فهي في الحقيقة لا تمثل قاعدة مسوّغة لنفسها، بل تعتمد على شعور مسبق بأننا يجب أن نعامل بعضنا البعض

كما تحب أن يعاملوك] وهذا النموذج -عموماً- قائم على أساسين:

١- إنّ كل الناس تشارك في سعيها نحو السعادة والنجاة، وهذا السعي مبني على أساس إحيائي.

٢- حتى تضمن سعادتك شخصياً يجب أن تسعى لحفظ سعادة الآخرين، وبالتالي سوف يتم إعادتها إليك في وقت حاجتك إليها.

فهذه القاعدة تشبه الاستثمار في الناس على أمل أن يعود ذلك الاستثمار بفائدة لك.

المشاكل التي تواجه هذا النموذج:

بالإضافة الى كون هذا النموذج يتعرّض لما ذكرناه من أسباب عامة تجعل أي نموذج أخلاقي مضروباً، سوف نبين أسباباً خاصة بهذا النموذج؛ وكذلك نرفق توضيحات لكيفية انطباق الأسباب العامة:

البعض الآخر، لكن هذا الادعاء يمكن إطلاقه على أي نموذج أخلاقي آخر دون أن يجعله صحيحاً، ويمكن حتى لأبشع الأنظمة الحاكمة بأن تبرر قمعها بأنه لحفظ المجتمع من أن ينقلب على نفسه. بالنهاية تفشل القاعدة الأخلاقية في فرض نفسها كنموذج صحيح مادام اعتمادها التام هو القبول والركون النفسي، لكي يعامل الناس بعضهم معاملة أخلاقية بمعنى أنها تجعل القبول النفسي دليلاً على الصحة وليس القبول العقلي.

٣ - النقص في هذه القاعدة:

هذه القاعدة تخبرك فقط كيف تعامل الآخرين، ولا تخبرك كيف ترد المعاملة، ولا كيف تحكم على أفعال الآخرين، فمثلاً إذا رأيت فعلاً معيناً بين شخصين لا يمكنك أن تحكم على فعلهم هل هو أخلاقي أو غير أخلاقي؛ لأنك تجهل هل هما يقبلان وقوع الفعل على بعضهم البعض

بدرجة من الأخلاقية، بمعنى أنها تعتمد على وجود الأخلاق كي تصح، وليس العكس، فوجودها لا يعطي أخلاقاً، وهذا ما يجعل هذه القاعدة غير مسوّغة، وعندما سألت الملحدون في نقاشاتي معهم ما الذي يجعلني ألتزم بهذه القاعدة؟.

قالوا: إنَّ عدم التزامك بها يعني أنك تعامل نفسك معاملة خاصة.

وهذه هي مغالطة منطقية هنا أيضاً، إذ يفشل هذا الدفاع، فعدم الالتزام بهذه القاعدة ليس لأنَّ الشخص يرى في نفسه خاصية تميّزه عن الالتزام بالقاعدة، بل لأنَّ القاعدة نفسها غير ثابتة الصحة، فهو لا يرى أنَّه من الواجب أن يلتزم بها الآخرون وهو لا، بل يرى أنه ليس هناك مبرر للالتزام بها مطلقاً.

مجدداً عندما يتم مواجهة الملحد بهذا السؤال يتحول إلى القول بأنَّ عدم الالتزام بهذه القاعدة يؤدي إلى مجتمع عدواني يحاول فيه الناس أكل بعضهم

الآخر أم لا.

في الوقت نفسه لا تخبرك هذه القاعدة كيف تتصرف في حالة وقوع الفعل عليك وليس خروجه منك، فمثلاً إذا قام شخص بظلمي هل يحق لي أن أظلمه؟.

٤ - الاستثنائية البشرية:

ذكرنا سابقاً أنّ أي نموذج أخلاقي يُقدّم يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أنّ البشر هم مميزون بشكل ما، حتى يكون هذا النموذج مطلوباً منهم وغير مطلوب من غيرهم.

خذ -مثلاً- تطبيق هذه القاعدة بين الإنسان والحيوان، فلا شك أنّ الحيوان يرفض أن يُقتل لكي يتم أكله، وبالتالي فإنّ قتلك وأكلك له خرق لهذه القاعدة، فأنت لم تعامل الحيوان كما تحب أن تعامل.

الطريقة الوحيدة لبيان سبب هذا الأمر هو القول: إنّ الإنسان مميز من الحيوان، وهذا الأمر غير موجود في

الإلحاد؛ لأنّ الإلحاد ينظر للإنسان كحيوان آخر يختلف في تركيبه الفسيولوجي فقط.

٥ - هذه القاعدة لا تسوّغ الفداء:

أي نموذج أخلاقي يُطرح يجب أن يبرّر كل الأخلاق وليس جزء منها؛ وعليه، فلنلقي نظرة على الأخلاق التي تؤدي إلى مقتل شخص -مثلاً- إذا قام برمي نفسه على قنبلة، لكي يحمي الناس، فهذا الفعل بلا شكّ فعل حميد، لكنه غير مسوّغ بهذه القاعدة الأخلاقية؛ لأنّ الشخص الذي رمى نفسه لا يتمنى أن يعامل بتلك الطريقة، والنتيجة هذه القاعدة تنظر لهذه الأفعال الحميدة على أنها أفعال محايدة وغير مسوّغة.

٦ - هذه القاعدة تحتاج إلى قيم مشتركة عامة بين البشر:

من دون وجود قواعد مشتركة بين كل البشر تسقط هذه النظرية ولا

هتلر:

We may be inhumane,
but if we rescue Germany we
have achieved the greatest
deed in the world. We may
work injustice, but if we
rescue Germany then we
have removed the greatest
injustice in the world. We
may be immoral, but if our
people is rescued we
have opened the way for
morality⁽¹⁸⁾

الترجمة:

قد نكون غير إنسانيين، ولكن إذا
أنقذنا ألمانيا فإننا حققنا أفضل صالح
للعالم، قد نكون ظالمين، ولكن إذا
إنقذنا ألمانيا فنحن قد رفعنا أعظم ظلم
في العالم، قد نكون لا أخلاقيين، ولكن
إذا أنقذنا شعبنا فإننا فتحنا باب
الأخلاقية.

فهنا أدولف هتلر يشكّ في أنّه يفعل

تصح؛ ولذلك قال الكاتب جورج

برنارد شو:

Do not do unto others as
you would that they should
do unto you. Their tastes
may be different⁽¹⁷⁾

الترجمة:

لا تعامل الآخرين كما يجب أن
يعاملوك؛ لأن الأذواق تختلف.

٦ - الاختلاف في التشخيص:

قد يعترض على النقطة رقم ٥
بوجود مشتركات بين البشر، مثل:
قبح الظلم، وهنا نحن لا ننازع في
ذلك؛ لكننا ننازع بعدم وجود
تشخيص للظلم، فنحن لا نعيش في
عالم أفلام كارتونية حيث يفعل الشرير
الشر؛ لأنّه شرير، بل نحن نعيش في
الواقع وكل من يفعل الشر إما أنّه لا
يرى نفسه فاعلاً للشر أو يرى أنّ فعله
للشر هو في مبدأ الدفاع عن النفس، أو
يعطيه مسوّغاً آخر، يقول أدولف

الظلم، ولو كان يفعل الظلم فإن فعله للظلم مسوّغ؛ لأنّه يريد رفع ظلم أكبر.

٧ - عدم صحة الاستثناءات:

هذه القاعدة - كما نعلم - قائمة بالأساس على أنّ الشخص يجب أن يعامل الآخرين كما يجب أن يعامله الآخرون، ولا يحق له أن يستثني نفسه؛ لأنّه سوف يقع في مغالطة التوسل الخاص، أي: أنه يستثني نفسه من القاعدة؛ لأنّه يرى نفسه يملك شيئاً خاصاً يميّزه من الآخرين، ولكن على أرض الواقع نحن نعلم بوجود استثناءات خاصة نعامل بها البشر، فمثلاً: من المسوّغ عقلاً أن نقوم بحبس شخص مصاب بمرض معدٍ، ونحن لا نريد أن تتم معاملاتنا بالطريقة نفسها. وبالنتيجة: هذه القاعدة تذهب سدى في هكذا حالات، ويمكننا تصور سقوط هذه القاعدة بمثال:

القاضي يريد أن يحكم على شخص سارق بالسجن خمس سنوات، فيقول له السارق: هل تقبل أن أحبسك في السجن خمس سنوات، بالطبع القاضي لا يقبل بذلك، فكيف يقبل القاضي أن يفعل ذلك بغيره؟ حسب هذه القاعدة حكم القاضي باطل وغير أخلاقي. وهذا الأمر ذكره الفيلسوف الأوروبي أمانويل كانط، قال:

Let one not think that the trivial quod tibi non vis fieri, etc. [What you do not want to be done to yourself do not do to another] could serve here as a standard or principle. For it is only derived from that principle, though with various limitations; it cannot be a universal law, for it does not contain the ground of duties toward oneself, nor that of

نذكر إشكالاً آخر مرتبطاً بما سبق - حسب هذه القاعدة-: يكون الداعشي فاعلاً لفعل أخلاقي عندما يفجر نفسه بين الناس؛ لأنه يريد قتل الآخرين، ويريد أن يُقتل هو أيضاً في الانفجار، وبالنتيجة يكون فعله أخلاقياً طبعاً، ولا يوجد عاقل يقول إن فعله أخلاقي، لكن حسب المفهوم الإلحادي يصبح هذا الفعل أخلاقي.

٩ - مشكلة الوجود والوجوب:

هذه القاعدة تقول -كما بينّا-: إنَّ البشر كلهم يتساوون في مسألة بحثهم عن السعادة والرفاهية، وهذا هو جزء الوجود من القاعدة، وبناء عليه يجب معاملة الآخرين كما تحب أنت وتريد أن تكون سعادتك ورفاهيتك. هذا هو الجزء الثاني من القاعدة والذي يسمى بالوجوب، وهو الجزء غير المبرهن عليه من قبل الملحد، وإنَّما يرميه رميةً دون تسوية.

the duties of love toward others, or finally of owed duties to one another, for the criminal would argue on this ground against the judge who punishes him⁽¹⁹⁾

الترجمة:

لا يفكر الشخص بأن قاعدة لا تفعل بالآخرين ما لا تحب أن يفعل بك يمكن أن تخدم على أنها أساس أو مبدأ؛ لأنَّها مشتقة من ذلك المبدأ مع الكثير من الحدود، ولا يمكنها أن تكون قاعدة عامة؛ لأنها لا تحتوي أساس الواجبات تجاه النفس ولا واجبات حب الآخرين، والمجرم سوف يحتج على هذا الأساس ضد القاضي الذي يحاكمه.

٨ - وجود من يقبل بوقوع بعض الأمور عليه:

ذكرنا سابقاً أنَّ أذواق البشر تختلف وتشخيصهم للظلم أيضاً يختلف، وهنا

١٠ - قاعدة غير معتبرة:

أخيراً، يجب أن أنبه إلى أن فلاسفة الأخلاق لا يأخذون هذه القاعدة بجدية - وإن كانت منتشرة بين العامة بشكل كبير -، يقول الفيلسوف بيل بوكا وهو يتكلم عن هذه القاعدة:

We must acknowledge that the golden rule is no longer taken seriously in practice or even aspiration, but merely paid lip service⁽²⁰⁾

الترجمة:

يجب أن ننبه إلى أن القاعدة الذهبية لم تعد تؤخذ بجدية في التنفيذ أو حتى كمصدر، ولكن يتم احترامها بشكل غير جدي.

ملاحظة: نحن لا نعدّ القاعدة خاطئة بالضرورة، ولكنها تصبح خاطئة عندما تؤخذ بمفردها دون أي عامل آخر، ولذلك هذه القاعدة منطقية جداً في إطارها الديني، بينما

على حين أنها منطقية في إطارها الإلحادي، ولهذا يقول الفيلسوف:

The golden rule cannot be the supreme principle of morality in the sense of functioning as the sole normative axiom in a deductive system of ethics, because it cannot operate in a value vacuum.⁽²¹⁾

الترجمة:

القاعدة الذهبية لا يمكن أن تكون المبدأ الأعلى للأخلاق بمعنى أن تكون البديهية الأساسية في نظام استنتاجي للأخلاق؛ لأنها لا تستطيع أن تعمل في فراغ قيمي.

النموذج الثاني: المشهد الأخلاقي:

النموذج الثاني الذي سوف أتكلم عنه هو ما قدّمه سام هاريس في كتابه

The Moral Landscape
How Science Can Determine

on events in the world and on states of the human brain. Consequently, there must be scientific truths to be known about it.⁽²³⁾

الترجمة:

الحجة التي أقدمها سوف تكون مثيرة للجدل حتماً، ولكنها تعتمد أساسين اثنين بسيطين: السعادة البشرية معتمدة تماماً الحوادث الخارجية في العالم وحالة العقل البشري، وبالنتيجة لا بد من وجود حقائق علمية، لكي نعرفها.

وللتوضيح فإن سام هاريس في كتابه يشير إلى مساحة أخلاقية على شكل قمم ووديان، القمم تمثل أعلى ما يصله الإنسان من الراحة والسعادة والوديان أتعكس ما يصله الإنسان من العناء والشقاء، وحسب سام هاريس فإنه يمكننا أن نستعين بالعلم لكي نحدد هذه المساحة بدقة مقبولة لا بدقة متناهية.

Human Values

المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدّد القيم البشرية؟.

ويوضّح سام هاريس هدف كتابه،

فيقول:

The goal of this book is to begin a conversation about how moral truth can be understood in the context of science.⁽²²⁾

الترجمة:

الهدف من هذا الكتاب هو فتح باب النقاش حول كيفية فهم الحقائق الأخلاقية في إطار العلم.

والأساس للمنهج الأخلاقي الذي يقدمه سام هاريس يعتمد أمرين، يقول:

argument I make in this book is bound to be controversial, it rests on a very simple premise: human well-being entirely depends

المشاكل:

١ - الوجود والوجوب:

بما أنّ سام هاريس يتكلم عن الواقع العلمي والواقع الأخلاقي، فهو سوف يقع حتماً بمشكلة الوجود والوجوب، وللتوضيح نقول:

العلم هو علم وصفي يصف لك كيفية حركة الكواكب، كيفية عمل القلب، كيفية عمل السيارة، لكنه لا يمكنه أن يقول لك: يجب أن تعطي الأموال للأعمال الخيرية، ببساطة العلم يعطي حقائق والأخلاق تتطلب قيماً، فمثلاً: العلم يخبرنا متى تتوقف حياة الإنسان، ولكنه لا يستطيع أن يوجد أي قيمة للحياة نفسها، بل ينظر لها كظاهرة طبيعية لا تملك أي خصوصية غير الخصوصية المادية، وهذا الأمر يدركه سام هاريس، وليحل هذه المشكلة وضع ثلاث نقاط، يقول:

(1) whatever can be

known about. maximizing the well-being of conscious creatures-which is, I will argue, the only thing we can reasonably value-must at some point translate into facts about brains and their interaction with the world at large;

(2) the very idea of «objective» knowledge (i.e., knowledge acquired through honest observation and reasoning) has values built into it, as every effort we make to discuss facts depends upon principles that we must first value (e.g., logical consistency, reliance on evidence, parsimony, etc.);

(3) beliefs about facts and

والاعتقادات حول القيم يبدو أنّها تأتي من العمليات في مستوى الدماغ نفسها، يبدو أنّنا لدينا نظام عام للحكم على الصحة والخطأ في كلا المجالين [مجال الحقائق ومجال القيم]. أقول:

هذه هي النقاط التي قدّمها سام هاريس لحل مشكلة الوجود والوجود، لكنها في الحقيقة تعاني من إشكالات عدة، ولنبدأ بالنقطة الأولى والثانية حيث إنّ التناقض واضح؛ لأنّ سام هاريس يدّعي أنّ السعادة البشرية أو سعادة الكائنات الواعية هي الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نضع له قيمة عقلاً، ولكن في النقطة الثانية يقول إنّنا نضع قيمة للمنطق وللصدق وللأدلة، ولا يقدم سام هاريس أي طريقة لحل هذا التعارض، فإما أنّنا نقدر فقط السعادة البشرية أو نقدر أشياء أخرى بالإضافة إلى سعادة البشر، حتى لو فكّرنا بالنيابة عن سام هاريس، فإنّ كلامه فيه مشكلة، حيث

beliefs about values seem to arise from similar processes at the level of the brain: it appears that we have a common system for judging truth and falsity in both domains. ⁽²⁴⁾

الترجمة:

كل ما يمكن معرفته عن تعظيم السعادة للكائنات المدركة، والذي أقول: إنّ الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقول: إنّ له قيمة عقلاً يجب في نقطة ما أن يتحول إلى حقائق عن الأدمغة وتفاعلها مع العالم ككل.

فكرة المعرفة الموضوعية نفسها [أي المعرفة التي يتم اكتسابها عن طريق المراقبة والاستنتاج الصادقين] لديها قيم داخلية فيها، فكل جهد نقوم به لمناقشة الحقائق يعتمد في داخله على قيم [مثل التناسق المنطقي، الاعتماد على الأدلة].

الاعتقادات حول الحقائق

إنّهُ يمكننا افتراض أنّه يقصد أنّ التناسق المنطقي -مثلاً- مرتبط بسعادة الكائنات الواعية، ولكن هذا يعني -بالضرورة- أنّه يعتقد أنّ الأفكار تكون منطقية بزيادتها للسعادة البشرية، وهذا غير معقول؛ لأنّ المنطقية يجب أن تكون أمراً مستقلاً بذاته، والوجه الآخر أنّه يقصد أنّ الالتزام بالمنطقية يؤدي إلى السعادة البشرية، ولكن هذه مشكلة أكثر تعقيداً، حيث إنّهُ سوف يكون الشخص معذوراً عند سام هاريس إذا فكّر بأفكار غير متناسقة منطقياً طالما أنّ هذه الأفكار غير مرتبطة بالسعادة البشرية، وسوف يعامل التناسق المنطقي على أنّه وسيلة لا غاية.

وهذه ليست المشكلة الوحيدة في النقطة الثانية، فسام هاريس يفترض أنّ وجود قيم تسبق البحث العلمي يؤدّي بطريقة ما إلى جعل مكتشفات العلم بذاتها قيماً وليست مجرد حقائق، وهذا أمر غير مثبت، نعم هذه القيم

تؤدي إلى حقائق، لكن تلك الحقائق ليست قيماً، ولم يثبت سام هاريس هذا الأمر.

وأما النقطة الثالثة فهي أيضاً لا تسلم من الإشكال، فهو يقول: بما أنّ عقولنا تحاكم الحقائق العلمية، مثل: الشمس طالعة، وتحاكم الحقائق الأخلاقية، مثل: تعذيب الحيوان خطأ بنفس العمليات. هذا لا يعني أنّها -الضرورة- متساوية، ولناخذ مثلاً عملياً: العين تدرك ما هو الحصان وتدرك ما هو الجبل بالعملية الفيزيائية نفسها التي تحصل من سقوط الضوء على الجبل وعلى الحصان وانعكاسه باتجاه العين، لكن هل هذا يعني أنّ الحصان والجبل متساويان معرفياً؟ بالتأكيد لا.

يجب أن نتذكر أنّ سام هاريس لا يدّعي أنّ العلم يمكنه إخبارنا بالذي نقيم له قيمة، بل يدّعي أنّ العلم يمكنه إخبارنا بما يجب أن نقيم له قيمة.

٢ - السؤال المفتوح:

٣ - وسائل لا غاية:

يفترض سام هاريس بأنه لا نقاش في أن الأخلاق يجب أن تبنى على ما يؤدي إلى سعادة الكائنات الواعية، طبعاً هو اختار كلمة سعادة الكائنات الواعية حتى يشمل الحيوانات في الصورة، ولكنه لم يبين لماذا بالضبط يجب أن نقيم الأخلاق على هذا الأساس؟ فسام هاريس يفترض افتراضاً مسبقاً أن أي شخص لا يسلم له بأن الأخلاق يجب أن ترتبط بسعادة الكائنات الواعية، فهو بالتأكيد يعاني من مشكلة، حيث إنه في أكثر من موضع يقارن سام هاريس الراضين للربط بين الأخلاق وسعادة الكائنات الواعية بالمجرمين، مثل: جيفري دامر أو حضارات الازتك التي تضحي بالبشر، لكن هذا سؤال مشروع: ما الذي يجعل الأخلاق مرتبطة بسعادة الكائنات الحية وطيب عيشها؟. بالطبع، لا جواب.

كما قلنا في النقاش عن النموذج الأول: إن الملحد لا يستطيع أن يقدم نموذجاً أخلاقياً دون أن يعامل ذلك النموذج كوسيلة، وهنا الأمر نفسه، فسام هاريس يناقش الأخلاق ليس لأنها أخلاق، بل لأنها تقود إلى مجتمع يعيش بتنعم وسعادة لا أكثر، ولكن الأخلاق بلا شك يجب أن تعامل كغاية لذاتها، لن يكون من الأخلاقي أن أَرْضَى بالظلم فقط؛ لأنني أريد أن أعيش بتنعم ولا أريد أن يقع ذلك الظلم.

٤ - تحديد السعادة وحسن

العيش:

النقطة التي لا يجيب عليها سام هاريس أيضاً هي: إلى أي مدى يجب أن تصل هذه السعادة وحسن العيش؟، بالتأكيد الجنوب الأمريكي كان يرى أن العبودية تؤدي إلى ازدهار الولايات التي لم تحرر العبيد وحسن

عيشها وسعادتها، فهل يعدّ فعلهم أخلاقياً؟ سام هاريس يقول: يجب أن نعرّف السعادة وحسن العيش على مستوى عميق وشامل على قدر المستطاع، ولكن هذا الأمر يعني بالضرورة أنّ النظام الأخلاقي الذي يقدّمه هاريس هو بنفسه يحتاج إلى نظام أخلاقي يحكم من يدخل في التعريف ومن لا يدخل.

وبالإضافة إلى هذه المشاكل، هناك أيضاً المشاكل التي ذكرناها عموماً.

المحصلة:

نموذج سام هاريس الأخلاقي في الحقيقة ليس إلا محاولة يائسة جداً للهروب من الإحراج الأخلاقي الذي يقع الملحد فيه، ببساطة هذا السؤال لا جواب له حتى الآن، ويستمر العبث الإلحادي بالقفز يميناً وشمالاً لعله يصل إلى نتيجة معينة، ولكن ما نراه هو مجرد تقديم نماذج ميتة قبل الولادة،

نماذج تعاني من مشاكل منطقية مبنية على مقدمات غير مثبتة، وسوف يستمر هذا السؤال وسيكون حجر عثرة للإلحاد كفكر، خصوصاً وأنّ الإلحاد لا يدّعي خطأ الأديان فقط، بل يدّعي لا أخلاقياتها وهذا الأمر لا يخلو منه كتاب أو مناظرة مع الملحدين دون أن يدخل -على الخط- الادعاء بأنّ الدين شرير وأنه سوف يأكل البشر الذين هم عبارة عن نعاج ضعيفة أمام الذئب المتوحش الكاسر، لكن واقع الحال إنّ الملحد -حتى لو كان غايةً في القداسة والأخلاقية- فهو لا يستطيع أن يسوّغ ذلك الأمر كما لا يستطيع فرد معين أن يبرّر رغبته بأن يحك ظهره وهذا هو محل النقاش ومكمن الإشكال، والملحد يمكنه أن يكون أخلاقياً لكنه لا يمكنه أن يبرّر لماذا هو أخلاقي.

هذا والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الهوامش:

[1] Atheism: A Very Short Introduction - Oxford University Press, 2003.-Julian Baggini-p3

[٢] اخلاق ناصري - خواجه نصير الدين الطوسي - ص ١٠١

[3]The Significance of Free Will-Oxford University Press 1998)-Robert Kane-p80

[4] Atheism: A Very Short Introduction - Oxford University Press, 2003.-Julian Baggini-p 4

[٥] المصدر السابق

[6] <https://bit.ly/2n1U2k9>

[٧] التصميم العظيم - ستيفن هوكينغ ص ٤٣-٤٤

[8] free will - Sam Harris -15

[٩] المصدر السابق -

[10] <https://bit.ly/2MwWM7D>

[11] Richard Dawkins,The Blind Watchmaker p 263

[12]https://www.youtube.com/watch?v=_4SnBCPzBl0

[13] <https://bit.ly/2K8GyMT>

[14] river out of eden A Darwinian View of Life-Richard Dawkins-SCIENCE MASTERS-1995- p133

[15] The Oxford Handbook of Ethical Theory- Oxford University Press-Edited by David Copp- 2006 p240

[16] The Darwinian Paradigm: essays on its history, philosophy, and religious implications - Routledge - by Michael Ruse 1989 p262-261

[17] the evolution of ethics -New Scientist17 ‘ october 1985- michael ruse and edward o.wilson p52

[18] Man and Superman-George Bernard Shaw,. Archibald Constable & Co. 1903))- p. 227

[19] Nazi Ideology-C. M. Vasey-University Press of America, 2006- p 51

[20] Groundwork for the Metaphysics of Morals-Immanuel kant-Yale University Press -p 48 <https://bit.ly/2CSqD6G>

- [22] The Golden Rule - jeffrey wattles - Oxford University Press 1996- p 166
- [23] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p 2
- [24] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p 2
- [25] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p11
- [26] The Moral Landscape How Science Can Determine Human Values- Sam Harris - Free Press 2010- p19

محمود على سرائب
باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ حوزوي، لبنان.

مزلق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

المقدمة

تمثل حركة الاستشراق أحد جوانب الغزو الفكري للأمة الإسلامية؛ فهي تسعى بشكل حثيث لإعادة تمثيل منظومة القيم والمعارف الإسلامية وفق المنظور الغربي، وطبقاً لما تحمله هذه الثقافة من قيم تتناسب مع النسق الفكري للعالم الغربي، فهؤلاء لم يطلبوا من المسلمين الابتعاد عن إسلامهم وقرآنهم، بل قاموا بكل ما يمكن فعله لتقريب الإسلام إلى ثقافتهم وقيمهم، ثم تقديمه على أساس أن هذا هو الإسلام الذي جاء به محمد بن عبد الله ﷺ.

وتختلف الدراسات الاستشراقية قوة وضعفاً في مواجهة الفكر الإسلامي من مستشرق إلى آخر، ولكن هناك اتفاق عند هؤلاء على هدف استراتيجي يسكن في عمق العقل الغربي؛ وهو التحذير من خطورة القرآن والذي يشكل خطراً وجودياً على المنظومة القيمية والمفاهيمية ونمط الحياة المادية الغربية، وبالتالي على النموذج الحضاري في الغرب. وهذا ما عبر عنه جملة من المستشرقين، فيقول المستشرق

«بلاشير» - على سبيل المثال -: «قلما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتابًا بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعله القرآن». فالقرآن كتاب مقلق ومحير لهؤلاء، وقد بلبل أفكارهم. بل قد تكون الحقيقة أعمق من ذلك بكثير؛ لأن المأزق الذي يستشعره بلاشير، ونولدكه، وجولدتسيهر، وكبار علماء الاستشراق... مع القرآن يمثل في بدايته خطرًا استراتيجيًا على النسيج الاجتماعي للغرب، وفي نهايته يمثل خطرًا وجوديًا يهدد الكيان الغربي برمته. ومن جهة أخرى، يمثل القرآن الكريم مصدر القوة في حياة المسلمين، ومنبع الرؤية في حضارتهم، والموجه لحركتهم، ولناحي التفكير لديهم، فكان من الطبيعي مواجهة هذا الكتاب لما يحمل من عناصر قوة وثبات، ولما يحمله من قدرات هائلة تؤهله لتصدّر حركات التغيير الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة. ولذا يحاول المستشرقون دائمًا أن

يثبتوا أن القرآن من وضع البشر، وقد ردّ القرآن الكريم على دعوى بشرية القرآن بطرق وأساليب متعددة، فقد نفى كون القرآن قول بشر أو شاعر أو كاهن^(١)، وكرر في أكثر من آية أن مصدر القرآن هو الله، وأنه هو الذي نزلّه على محمد^(٢)، كما أمر الرسول أن لا يستعجل بقراءة النص القرآني الذي ينزل عليه^(٣)، وأعلن الله تعالى بشكل قاطع أنه ﷺ لا يمكنه أن يتقول أي شيء على الله^(٤)، وأخبر الله الناس أنه هو الشاهد على تنزل القرآن على النبي ﷺ والملائكة تشهد بذلك^(٥)، وتحدى القرآن كل العالمين بأن يأتوا بسورة من مثله^(٦)، وهذا التحدي ما زال مفتوحًا بل هو كذلك إلى الأبد. وتجدر الإشارة إلى أن ما اعتبرته دراسات كثيرة ضمن مناهج البحث العلمي التي اعتمد عليها المستشرقون في دراسة الإسلام، هي في حقيقة الأمر ليست مناهج وإنما هي مزلق وقع فيها المستشرقون.

أولاً: الاستشراق ودوافعه في دراسة القرآن الكريم

١. الاستشراق كمفهوم:

عند مطالعة التعريفات المختلفة للاستشراق، يمكن حصرها في ثلاثة تعريفات أساسية، وهي:

أ. الاستشراق (orientalism) يعني: «علم الشرق أو علم العالم الشرقي»^(٧). وكما يقول مكسيم رودنسون الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى «إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق»^(٨).

ب. هو: «ذلك التيار الفكري الذي تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي شملت حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته»^(٩).

ت. يُراد به: «ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قبل علماء الغرب»^(١٠).

ويمكن القول في النتيجة إنَّ الاستشراق هو «أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي)، ومعرفي (إبستمولوجي) بين الشرق والغرب، ويستخدم دراسات أكاديمية يقوم بها علماء غربيون للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب، عقيدة وشرعية وثقافة وحضارة وتاريخ ونظم وثروات وإمكانات، سواء أكانت هذه الشعوب تقطن شرق البحر الأبيض أم الجانب الجنوبي منه، وسواء أكانت لغة هذه الشعوب العربية أم غير العربية، «كالتركية والفارسية والأوردية» وغيرها من اللغات، لأهداف متنوعة ومقاصد مختلفة»^(١١).

٢. دوافع المستشرقين لدراسة القرآن الكريم

ذكر الباحثون العديد من دوافع الحركة الاستشراقية في دراستها للإسلام بشكل عام وللقرآن الكريم

بشكل خاص، في ثلاثة دوافع أساسية، وهي:

- الدافع الديني.

- الدافع الاستعماري.

- الدافع العلمي.

أ- الدافع الديني

ويتضح بالسعي لإقناع المسلمين ببطلان أفكارهم وعقائدهم من خلال إضعاف المصدر الأول لعقيدتهم وهو القرآن وإبطال وحيانية القرآن والقول إنه من صنع محمد ﷺ، وعند ذلك يتمكّن علماء اللاهوت من التبشير بالدين المسيحي وإقناع المسلمين به، ولذا استخدموا من أجل ذلك وسائل وأساليب ومناهج للوصول إلى هذه الغاية المحددة، من قبيل تطبيق نظرية «النقد الأعلى» على القرآن، وهي النظرية التي طبقها علماء اللاهوت في أمريكا على الإنجيل والتوراة.

وهذا الدافع الديني جعل الكنيسة تشن حملة واسعة ضد القرآن الكريم

بشكل خاص، وشخص النبي والإسلام بشكل عام، وكان لهذه الحملة أشكال متعددة من الافتراءات على القرآن الكريم وعلى الرسول الأعظم منها:

- أن حقيقة الوحي الإلهي ما هي إلا نوبات من الصرع، أو مجموعة من الأوهام والخيالات الخاصة بالرسول.

- الترويج لفكرة أن النبي استقى تعاليم القرآن من كتب اليهود والنصارى^(١٢).

- تكذيب الأفكار والمعتقدات الإسلامية بمجرد مخالفتها للمسيحية^(١٣).

- القول بأن الإسلام والقرآن لم يكن سوى هرطقة مسيحية وأن الإسلام كان أسوأ من ذلك^(١٤).

ب- الدافع الاستعماري

هناك صلة بين الاستشراق والاستعمار، فالتراث الاستشراقي بمثابة دليل للاستعمار من أجل فرض

المقدس، وقاموا بتصويره تصويراً سيئاً، والهدف واضح: إضعاف روح المقاومة والدفاع عن الدين والنفس والأرض... فاعتبروا الإسلام عقيدة سيف، وكان هيجل يقول: «كان الإسلام دائماً، وسيبقى دائماً دين السيف؛ لأنه لا يمكن العثور على أي فكرة للحب في القرآن»^(١٦).

وهناك دراسات كتبها المستشرقون حول نقد موضوع الجهاد في الإسلام نذكر منها:

- «الحرب المقدسة: الحملات الصليبية وأثرها على العالم اليوم» للمستشرقة البريطانية كارين آرمسترونغ Karen Armstrong الطبعة العربية للكتاب: ترجمة: سامي الكعكي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م).

- «الجهاد من أجل القيصر» للمستشرق النمساوي شتيفان كرويتسر.

- «مُحمَّد في المدينة» للمستشرق

السيطرة الاستعمارية على الشرق وإخضاع شعوبه وإذلالها والهيمنة عليها^(١٥).

ولكي يصل الاستعمار إلى أهدافه التوسعية لا بد أن يضعف عقيدة الشعوب؛ لأن قوة الشعوب بسبب معتقداتها، والقرآن الكريم يشكّل المصدر الأساس لعقيدة المسلمين؛ لذا كان لا بدّ من المرور عبره والتشكيك في منظومته الفكرية، وأصوله الاعتقادية، ومبانيه الأخلاقية، ولا أقلّ التقليل من قيمتها.

ومن هنا، تناول المستشرقون العديد من المفاهيم والموضوعات القرآنية الرئيسة وبالأخص التي تواجه حركتهم الاستعمارية، وكان أول ما تناوله المستشرقون -بوابة المستعمر الكبرى- «مفهوم الجهاد» في القرآن الكريم، هذا الجهاد الذي أكدّه القرآن في تضاعيف آياته، فبلغت آيات الجهاد والنفير والقتال في القرآن الكريم (٧٠ آية)، فحاول هؤلاء تشويه هذا الجهاد

العامية في شمال أفريقيا. حتى لا يفهم المسلمون قرآنهم وحتى يمكن التغلب على عواطفهم»^(١٨).

ت- الدافع العلمي

إن ما تقدم من دوافع لا يمنع من ظهور الدافع العلمي، هذا الدافع الذي سعت إليه قلة قليلة من المستشرقين إذا ما قيسوا بالجمهور منهم^(١٩)، فكانت الأخطاء التي وقعوا فيها أثناء البحث في القرآن الكريم ودراسته أخطاء طبيعية.

خلفيات المستشرقين في دراسة القرآن

تهدف الدراسات الاستشراقية للقرآن الكريم وعلومه بالدرجة الأولى إلى زعزعة عقيدة المسلم وتشكيكه في أمهات الكتب الإسلامية، وذلك من خلال مناهجهم -المزعومة- التي لا تحتكم إلى المنهج العلمي الرصين.

ولكي تتضح -ولو بصورة إجمالية- آراء هؤلاء تجاه القرآن

البريطاني ويليام مونتغمري وات، والذي تعرض فيه إلى دراسة نقدية تحليلية لغزوات وسرايا الرسول ﷺ^(١٧).

والدافع إلى هذا التشكيك خصوصاً في موضوع الجهاد:

الخوف من سيطرة الإسلام على عالم الغرب المسيحي.

الرغبة الجامحة والحلم القديم الجديد في السيطرة على الشرق، ونهب ثرواته.

ولم يكتف المستشرقون بالتشكيك بالجهاد، بل حاولوا إضعاف اللغة العربية الفصحى، والدعوة إلى إحلال اللغة العامية مكانها، وكتبوا في ذلك دراسات متعددة، كل ذلك بهدف فك الارتباط بين المسلمين والقرآن الكريم.

يقول بعض المستشرقين: «من الواجب صرف الجهد إلى التقليل من أهمية اللغة العربية لتحويل الناس عنها بإحياء اللهجات المحلية واللغات

نعرض بعض الأمثلة على ذلك:

- المثال الثالث: مصدر القرآن:

زعموا أن الرسول استمدّ تعليمات القرآن الكريم من الديانات الأخرى، فشرائع الإسلام تأسست من الشرائع المعاصرة له والمنتشرة وقتئذٍ في الشرق، ألا وهي: اليهودية، المسيحية، الهندية، الصابئة، الزرادشتية، الجاهلية^(٢٤). هذا ما يراه المستشرق (جب) في كتابه (المذهب المحمدي) والمستشرق (سنكريل تسدل) في كتابه (مصادر الإسلام) وغيرهما.

وهناك أمثلة كثيرة في هذا المجال توضح مدى افتراء هؤلاء على الرسول والرسالة كما سنبين.

- المثال الأول: نزول الوحي

يرى المستشرق الفرنسي جوستاف لوبون أن التصرفات التي كانت تعتري الرسول إبان نزول الوحي عليه ما هي إلا بسبب إصابته بالهوس^(٢٠). ويرى مونتجمري وات أن الوحي من نتاج الخيال الخلاق للرسول^(٢١). ويرى جولدتسيهر أن النبوة مسألة نفسية ناشئة من تشبّع الإنسان بحالة خاصة^(٢٢).

- المثال الثاني: جمع القرآن الكريم وحفظه:

حاول المستشرق (كازانوف) أن يثبت من خلال بحثه أن القرآن قد أضيفت إليه أمور كثيرة بعد وفاة النبي. ويقرر (جولدتسيهر) أنه لا يوجد نص موحد للقرآن، بل قد حذفت منه آيات كثيرة، وهذا ما أكدته (نولدكه) و(موير) أيضًا^(٢٣).

٣. تقسيم أعمال المستشرقين تجاه القرآن الكريم

منذ عهد النبي ﷺ لم يزل النقد من الكفار وغير المسلمين يكرّرون آراء مشركي مكة حيال القرآن، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي على الأخص، أخذ بعض علماء الغرب

العشرين الميلادي، بدأ اتجاه جديد بين الجيل الجديد من المستشرقين الذين يقترحون أن القرآن ليس بتأليف محمد ﷺ، بل إنه اتخذ شكله الحالي تدريجياً عبر تطورات وتعديلات تمت في القرنين الأول والثاني من الهجرة. والجديرون بالذكر من بين هؤلاء المحدثين ج. وانسبرة (J. Wansbrough)، وج. أ. بيلامي (J.A. Bellamy)، وأندرو ريبين (Andrew Rippin). وقد قام ببسط ادعاءاتهم وترويجها آخرون أمثال باتريشيا كرون (Patricia Crone)، ومايكل كوك (Michael Cook)، وكينيث كراج (Kenneth Cragg)، وتوبي ليستر (Toby Lester) (٢٥).

ولعل أهم المستشرقين المعاصرين المهتمين بدراسة القرآن الكريم خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري (٢٦) هم:

أ. أنجليكا نوريث « Neuwrith Angélika ».

من المستشرقين يعيدون اعتراضات وافتراضات مماثلة حول القرآن، وذلك بحجج وادعاءات متنوعة، ورواد هؤلاء المستشرقين ألوي سبرنجر (Aloy Spernger)، ووليم ميوير (William Muir) وثيرودور نولدكة (Theodore Noldeke)، واجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher)، ودبليو فلهاوسن (W. Wellhausen)، وليون كايثاني (Leon Caetani)، ودافيد سامويل مرجليوث (David Samuel Margoliouth). وقد قام بتطوير آرائهم وتضخيم استنتاجاتهم آخرون تبعوهم في القرن العشرين الميلادي، وفي مقدمتهم ريتشارد بيل (Ritchard Bell) وتلميذه وليم مونونغمري وات (William Montgomery Watt)، وجميع هؤلاء المستشرقين يسعون بشتى الأساليب إلى الاستنتاج بأن القرآن الكريم من تأليف محمد ﷺ.

ولكن في الربع الأخير من القرن

- وإنه لم يكن رجلاً دون معرفة بالكتابة والقراءة كما يزعم المسلمون، وإن لفظ «الأمي» المنسوب إليه يعني شيئاً آخر^(٢٧). من المعلوم أن كلمة (الأمي) تعني الشخص الذي لا يقرأ ولا يكتب، وهذا المعنى لم يكن خافياً على المستشرقين، فإن الذي يعيننا في هذا المقام هو أن هؤلاء المستشرقين أسقطوا من خلال هذه الترجمة مفهوماً عقدياً يهودياً أو نصرانياً على كلمة (الأمي)، حيث إن اليهود دأبوا على إطلاق كلمة (غويم) goim على غير اليهود من الأمم الأخرى، وهذه الكلمة هي التي كانوا يعبرون عنها في الجزيرة العربية بكلمة (الأميين)، وهي التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥)، وكان اليهود يقصدون بكلمة (غويم) الفاسدين أو المرتدين والوثنيين؛ لأن الكلمة في صيغة الجمع، ومفردها

ب. كلود جليو. » Gilliot Claude.

ت. أندريه ريبان. » Andrew Rippin.

ث. سيرجيو نوصيدا. » Nosed Sergio.

وعليه يمكن تقسيم الأعمال الاستشراقية تجاه القرآن إلى قسمين:
أ. القسم الأول: أعمال تدعي أن القرآن من تأليف محمد ﷺ:

وهذا الاتجاه بدأ من منتصف القرن التاسع عشر إلى ما قبل الربع الأخير من القرن العشرين.

والذين يذهبون إلى أن القرآن الكريم من تأليف محمد ﷺ يركزون على الادعاءات التالية:

- إن محمداً ﷺ كان رجلاً طموحاً واتخذ خطوات مدروسة للدور الذي قام به فيما بعد.

- وهو بالأخص كرس نفسه لفن الشعر ليستطيع نظم القرآن.

الـ (ذهني) Intellectual
(Locution) (٢٩).

(غَوِيّ) وهي على معناها في نفس
اللغة العربية.

ب. القسم الثاني: أعمال تعتبر أن
القرآن تطور عبر القرنين الأول والثاني
من الهجرة، وهذا الاتجاه بدأ من الربع
الأخير من القرن العشرين وما بعده.
والذين يدعون أن القرآن قد تطور عبر
القرنين الأول والثاني من الهجرة،
فكلامهم يدور حول المزايم التالية:

- إن المصادر التاريخية الإسلامية
ليست معاصرة ولا يمكن تصديقها.
- إن الحفريات الأثرية في جزيرة
العرب، خصوصاً تلك التي جرت في
منطقة نجف كشفت العديد من
النقوش القديمة التي تدلّ على عدم
وجود القرآن في القرن الأول الهجري.
- إن المخطوطات القرآنية القديمة
التي عثر عليها مؤخراً في صنعاء تشير
إلى تطور القرآن خلال فترة طويلة.

- وإن نقد النص القرآني يشير إلى
أخطاء في نسخ القرآن (٣٠).

- يؤكد جملة من المستشرقين أمثال:
إبراهيم جيجر، هرتفيك هرسفلد،
هاينريش سبرنجر، إسرائيل شابيرو،
ريتشارد بيل، شالوم زاوي (٢٨) وهو
من المعاصرين (ت ٢٠٠٩م) صاحب
كتاب (مصادر يهودية في القرآن) أن
محمدًا ﷺ باعتباره مؤلفاً للقرآن؛
اقتبس أغلب القصص وعددًا كبيرًا
من الصور البيانية، وكذلك الحكم
والأمثال، من الكتب المقدسة أو شبه
المقدسة لدى اليهود والنصارى.

- وإن كثيرًا من الأخطاء العلمية
المعاصرة، خصوصاً تلك التي تتصل
بالعالم والكون، معكوسة في القرآن.

- يوجد فيه العديد من العبارات
والمصطلحات الجارية والمفردات
الأجنبية.

- وإن كلمة «الوحي» لا تعني
إلقاء النص من الله، بل تعني اقتراحًا
أو إشارة (suggestion) أو «التكلم

دراساتهم للقرآن وعلومه، واختلفوا في عددها وتسمياتها، فبعضهم اعتبر أن المناهج المختلفة عند المستشرقين لا تتعدى منهجاً واحداً وهو منهج الإسقاط، فقد «مارس المستشرقون عملية الإسقاط متأثرين بخلفياتهم العقيدية وموروثاتهم الفكرية، ومندفعين بدافع نفسي يهدف إلى رمي القرآن الكريم بما ثبت في حق كتبهم المقدسة ودياناتهم المحرّفة، محاولين بذلك الانتقاص من قدر هذا الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي -لا محالة- يشهد له في كل عصر شهودٌ جُددٌ بالإعجاز والعظمة.

ومنهم من عدّها أربعة مناهج، وقال إنه يمكن إجمال هذه المناهج التي يشترك فيها عدد من المستشرقين قديماً وحديثاً، وهي النزعة التأثيرية، الانشطارية، الشك والتزوير، وسنعرض هذه المناهج تحت عنوان: «المناهج الاستشراقية لدراسة القرآن

ووفق هؤلاء المستشرقين فإنهم يدّعون أن النصّ القرآني قد جرى تدوينه متأخراً وبعد قرابة قرنين على الهجرة المحمدية، وبالتالي فقد ناله التحريف، واستندوا إلى الحفريات الأثرية وبعض المخطوطات القديمة، واستندوا في ذلك إلى الزعم أيضاً بأن القرآن، لم ينزل بلغة أهل الحجاز بمكة والمدينة.

والصحيح أن القرآن لم يتأخّر جمعه وتدوينه إلى ما ادعاه هؤلاء، بل الأصح حسب ما يذهب علماء الإمامية أن القرآن الكريم جُمع وكتب في زمن النبي ﷺ، ولكن مناقشة هذه الأمور سواء تدوين القرآن أو اللغة التي نزل بها فهي خارجة عن موضوع المقالة وتحتاج إلى دراسة أخرى.

ثانياً: مزالق المستشرقين في دراسة القرآن الكريم

اختلف الباحثون في تحديد المناهج التي اعتمدها المستشرقون في

الكريم»^(٣١).

صحيح أن ثمة مجموعة من المناهج استخدمها المستشرقون لدراسة القرآن كالمناهج التاريخية، والمنهج الفلولوجي، ومنهج دراسة العهدين، وهناك كثير من الإشكالات على هذه المناهج بذاتها، بالإضافة إلى عدم صحة تطبيقها على القرآن الكريم، وإنّ تسميات بعض المناهج هي تسميات أطلقها الناقدون للدراسات الاستشراقية، من قبيل المنهج الانشطاري، والشكّي، ومنهج التزوير، والإسقاط. والحقيقة أن هذه العناوين لا يصحّ تسميتها بالمناهج وإنّما هي مزلق. وسنقصر الكلام على هذه المزلق ونؤجل ذكر الأمثلة والتطبيقات للعنصر القادم.

١ - المزلق الأول: النزعة التأثيرية

وهو ما يُطلق عليه مصطلح «التأثر والتأثير»، وهو نزعة دراسية يأخذ بها من اعتادوا ردّ كلّ عناصر الإسلام

وعلى رأسها القرآن إلى عناصر أخرى، كاليهودية أو النصرانية أو إليهما معاً، وللأسف أصر جملة من المستشرقين كماركس هورتن الألماني، ورينان الفرنسي، أن الجنس العربي ليس من صفاته التعمق في التفكير ولا الابتكار، بل عنده قصور في هذا المجال، فالعربي ليس من طبيعته التفلسف^(٣٢).

والفكرة الحاضرة عند المستشرقين هي: كلّما وجد تشابه بين الأفكار الإسلامية وغيرها من الأفكار الأجنبية، فهذا يعني أن الفكرة غير إسلامية، فعندما نراجع دراسات المستشرقين للتصوف الإسلامي نجدهم يرجعون إلى أصول خارجية كالعنصر الفارسي أو الهندي، لا شيء إلا لوجود عناصر متشابهة بين التصوف الإسلامي والتصوف الفارسي.

ثم حاولوا تطبيق ذلك على القرآن من خلال ردّ قصصه، وأحكامه،

ولذلك فإن معظم المستشرقين لا يسلكون مسلك المسلمين في التدليل على قيمة الإسلام وتراثه الخالد في صلته بالحياة^(٣٣).

وعقائده... إلى التوارة، والتلمود، والإنجيل، بل إلى ديانات أخرى غير سماوية.

٢- المزلق الثاني: الانشطارية

٣- المزلق الثالث: الشك والتشكيك

لقد سقط المستشرقون في هذا المزلق في الثوابت القطعية، والمبالغة في إثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ القرآن وعلومه، واعتمدوا في ذلك على عملية الانتقاء بطريقة مغرضة وهادفة إلى ما يصبون إليه من نتائج عكسية، والذي عزز بعض النتائج عند هؤلاء الأمور الآتية:

أ. عدم ثقتهم بصحة النص القرآني دفعهم إلى الشك في أمانة نقله وسلامة تبليغه.

ب. الشك في جمعه وترتيبه، كما يدعي كثير من المستشرقين أن النص القرآني الذي جاء به محمد قد نالته

الانشطارية تعني الفصل بين القيم المتكاملة في الفكر الإسلامي، والقول بعجزها عن التفاعل والترابط، وعدم قدرتها على الاستيعاب والتكامل.

ولعل أبرز ما وصلت إليه الانشطارية في الفكر الغربي وحاول المستشرقون تطبيقه على الفكر الإسلامي هو الدعوة إلى الانفصال بين الحاضر والماضي؛ إنكار الماضي كليةً مع الدعوة إلى الانفصال عنه يعتبر من خصائص الفكر الغربي، وهو ما يحاول بعض المستشرقين نقله إلى الفكر الإسلامي؛ نجد ثلثة منهم يرمون التراث الإسلامي بكل مهانة وانتقاص، بل إنهم ينكرون على زملائهم من التقليديين إضاعة الوقت في تكريس الاتجاهات المطلوبة؛

تعديلات بالزيادة والنقصان، خاصة في صورته المكتوبة.

وتوجد شواهد كثيرة على أن المستشرقين مارسوا هذا المنهج في التعاطي مع القرآن، وقد حاول جولدتسيهر في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) التشكيك في النص القرآني، حيث اعتبر النص القرآني مضطرباً، وغير ثابت، وعباراته واضحة التحيز والتعصب^(٣٤).

ت. الشك في إعجاز القرآن: وقد شكَّ «جولدتسيهر» بالإعجاز القرآني قائلاً: «إن إعجاز القرآن ليس إلا في تغلبه على الشعر وسجع الكهان وليس معجزاً في ذاته»^(٣٥). و«يرى أن القرآن في مكة ذا قيمة رفيعة، أما في المدينة فقد هبط مستواه»^(٣٦).

٤- المزلق الرابع: التزوير

وهو من المزالق التي نراها كثيراً في الدراسات الاستشراقية وبالأخص الدراسات القرآنية. والمقصود بذلك

حينما يحذف الباحث كلمة من العبارة محل الاستشهاد، أو يزيد كلمة أو يغير كلمة، أو ينفي كاذباً وجود نص من النصوص التي استدل بها غيره، حينما يفعل ذلك فهو ما يمكن تسميته بالتحريف والتزييف وأمثلة هذا النوع كثيرة جداً.

٥- المزلق الخامس: الإسقاط

يعتبر بعض الباحثين أن المستشرقين يكذبون، لا أنهم يخطئون فقط في عمليات الإسقاط، فيقول هم: «لا يخطئون فقط في كل جملة يقولونها، بل يكذبون، أي أنهم لم يعودوا أحراراً في أن يكذبوا ببراءة وبسبب الجهل»^(٣٧). وهذه العمليات الإسقاطية على القرآن الكريم وعلومه يمكن النظر إليها من زاويتين:

الأولى: بالنظر إلى هذه العمليات الإسقاطية من حيث موضوعاتها، ويمكن تصنيفها إلى موضوعات متعددة نذكر منها الآتي:

أ. إسقاط المفاهيم الاستشراقية على التعريف بالقرآن الكريم.

ب. إسقاط المفاهيم الاستشراقية على تاريخ القرآن الكريم.

ت. إسقاط المفاهيم الاستشراقية على العقائد القرآنية.

الثانية: وبالنظر إلى منطلقاتها المذهبية، يمكن تصنيفها إلى المنطلقات الآتية:

أ. المنطلقات الدينية: وتشمل المفاهيم اليهودية والمفاهيم النصرانية.

ب. المنطلقات الفكرية: وتشمل المفاهيم المادية والمفاهيم الصوفية^(٣٨).

٦- المزلق السادس: الانتقائية

والمقصود بالانتقاء: تفضيل الشيء على غيره، أو الاتيان بالتصرف على الوجه الذي يريد، أو ترجيح تصرف على غيره. وهذا المعنى من الانتقائية هو المعنى اللغوي. والانتقاء عند المستشرقين قريب من معناه اللغوي أو العام، وهو الانتقاء من دون الخضوع

للمضوابط العلمية والمنهجية.

٧- المزلق السابع: عكس الحقائق وقلبها

يتمثل مزلق العكس في أن يأتي الباحث إلى أوثق الأخبار وأصدق الأنباء، فيلقبها -متعمداً- إلى عكسها، ومن النماذج على ذلك ما فعله القسيس المستشرق (لامانس) والذي كان من أكثر المستشرقين سقوطاً في مزلق العكس. فمن بعض تصرفاته في ثوابت السيرة النبوية أو لا أقل ما هو مشهور ومعروف بين المؤرخين ولم يُنقل خلافه ولو في نص واحد تعليقه على ما نُقل عن النبي ﷺ؛ حيث نقلت الأخبار: أن النبي ﷺ، كان يقوم الليل حتى تتورم قدماه لطول وقوفه في الصلاة. ومع ذلك يقول «لامانس»: كان محمد نؤوماً^(٣٩).

٨- المزلق الثامن: الافتراض المسبق

وهو أن يضع الباحث فرضاً ليصل

ثالثاً: نماذج تطبيقية لمزلق المستشرقين حول القرآن الكريم

مزلق المستشرقين في الأساليب البحثية

إذا أردنا استيعاب المزلق التي وقع بها المستشرقون، سواء في مجال الأساليب البحثية، أو الموضوعات القرآنية، فذلك يحتاج إلى مصنّفات عديدة؛ ولذا نكتفي في هذه المقالة ببيان بعض النماذج من كل ما تقدم من المزلق البحثية، وهي ثلاثة مزلق: التأثيرية، الإسقاطية، الانتقائية.

أ. نماذج من مزلق التأثيرية

الأخذ بالتزعة التأثيرية قد استخدمه هؤلاء المستشرقون للتشكيك في مصدر القرآن، فهذا الكتاب حسب ادّعاءهم هو مجرد تليفق من الكتب الأخرى ومقتبس من مصادر يهودية ومسيحية^(٤١).

فإنّ إشكال اقتباس القرآن عن مصادر توراثية أو شبه توراثية في

به إلى حلّ مسألة مُعيّنة، وهي مقولة تُقبل على علّتها دون إثبات^(٤٠).

فإذا كان المستشرقون في منهجهم التشكيكي يشكّكون في الوقائع القطعية، فإنّ ذلك يعود إلى سقوطهم من مزلق الافتراض المسبق، ثم يأخذون النتائج بناء على الافتراضات التي افترضوها، وليس المراد بالافتراض هنا الفرضية البحثية، أي أنني أفترض مجموعة احتمالات للبحث قد أصل إلى صحتّها وقد أصل إلى بطلانها، بل المقصود هو الانطلاق من افتراض معين وجعله هو الحاكم على البحث.

ولعل أبرز حقل قرآني سقط فيه المستشرقون في هذا المزلق هو ترتيب الآيات والسور في القرآن؛ إذ نجد معظم المستشرقين قد أبدوا في مسألة ترتيب الآيات، وانتهوا إلى نتائج غير صحيحة علمياً في حقل القرآنيات بسبب الافتراضات المسبقة.

- لندن سنة (١٩٠٢م).

القسم الثاني: كتب أو دراسات ذات اتجاه مسيحي أو متعلقة بالمسيحية:

نذكر منها الكتب والدراسات الآتية:

- ريتشارد بيل: أصل الإسلام في بيئته المسيحية - لندن سنة (١٩٢٦م)، وأعيد طبعه سنة (١٩٩٨م)، ومقدمة في القرآن - ألدنبرج سنة (١٩٥٣م).

- تور أندريا: أصل الإسلام والمسيحية - أويسلو سنة (١٩٢٩م).

ويؤكد هؤلاء الباحثون أنّ محمداً ﷺ، باعتباره مؤلفاً للقرآن؛ اقتبس أغلب القصص وعددًا كبيراً من الصور البيانية وكذلك الحكم والأمثال، من الكتب المقدسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى.

يقول عبد الرحمن بدوي: ولكي نفترض صحة هذا الزعم، لا بد أن محمداً ﷺ كان يعرف العبرية

القرآن (وهي التلمود فيما يتعلق باليهودية والأناجيل فيما يتعلق بالمسيحية)، قديم، وتحول في بداية القرن التاسع عشر إلى بحث ذي سمات تبدو علمية، وخصّصت منشورات وكتب لهذا الموضوع، منها ما هو محدود الانتشار، ومنها ما هو واسع الانتشار، وتنقسم هذه الدراسات إلى قسمين:

القسم الأول: كتب أو دراسات ذات اتجاه يهودي أو متعلقة باليهودية: نذكر منها الكتب والدراسات الآتية:

- إبراهيم جيجر: (ماذا أخذ محمد من النصوص اليهودية؟) بون سنة (١٨٣٣م) ط٢، ليبزج سنة (١٩٠٢م) إعادة طبع (١٩٩٩).

- هرتفيك هرشفلد: وله كتب متعدّدة وهي: العناصر اليهودية في القرآن - برلين (١٨٧٨م)، ومقالة في شرح القرآن - ليبزج سنة (١٨٨٩م)، وأبحاث جديدة في فهم وتفسير القرآن

على القرآن الكريم حتى يكون بريئاً من أي انتحال أن يقول أشياء مخالفة للعلم العام أو الرشاد.

في كل مرة يجد هؤلاء الكتاب كلمة أو كلمتين متشابهتين بين القرآن وأي جزء من التوراة، فإنهم يتتهون إلى المطابقة بين القطعتين، ويمكن أن يذهب بهم السخف إلى أبعد من ذلك... ويعتبر (هيرشفيلد) أستاذ هذا الاتجاه العقيم العبثي^(٤٢).

ويمكن عرض بعض النماذج التي تُبين عدم دقة، بل عدم صحة ما ذهبوا إليه، من خلال ما طرحه (هيرشفيلد) كنموذج من عشرات الموارد التي ذكرها، فضلاً عن غيره، تُبين كيف يفهم هؤلاء الاقتباس.

سورة النحل

المزمور (١٠٤)

التعليق

الآية (١١): ﴿يُنَبِّئُكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ

والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل نصوص التلمود والأناجيل المسيحية ومختلف كتب الصلوات وقرارات المجامع الكنسية، وكذلك بعض أعمال الأدباء اليونانيين، وكتب مختلف الكنائس والمذاهب المسيحية. هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ هؤلاء الكتاب وهو كلام لا برهان عليه.

إن حياة النبي محمد ﷺ قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع، على الأقل في مظاهرها الخارجية، ولا أحد يمكنه أن يؤكد أن النبي محمداً كان يعرف غير العربية. إذاً كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدعون!

اعتراض ساقط آخر قاله هؤلاء الكتاب، وهو يعتمد على مجرد الادعاء والقول إن في القرآن انتحالاً، ويحدث ذلك عندما يذكر القرآن حقيقة عامة ذكرت في الكتب المقدسة اليهودية والنصرانية وقبل ذلك...، وكأنه يجب

الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٤﴾.

الآية (١٤): «المنبت عشبة للبهائم
وخضرة لخدمة الإنسان لإخراج خير
من الأرض».

الآية (١٥): «وخر تفرح قلب
الإنسان لإلماع وجهه أكثر من الزيت
وخبز يسند قلب الإنسان».

يتحدث القرآن الكريم عن المطر
الذي ينبت الحبوب والزيتون والنخيل
بينما يتحدث المزمور عن الله مباشرة
ويؤخر نعمة الخمر، بينما لم يتحدث
القرآن مطلقاً عن الخمر تلك التي
تحبي قلوب البشر وتلمع وجوههم،
وهو كلام يخالف مخالفة صريحة ما قاله
الله عز وجل في قرآنه الكريم في سورة
البقرة، الآية (٢١٩) وكذلك في سورة
المائدة، الآية (٩٠). المزمور يتحدث
عن النباتات بوجه عام فقط، بينما
القرآن الكريم يتحدث عن نباتات
محددة، وهي الزيتون والنخيل
والأعناب.

ويمكن مراجعة النماذج الأخرى،
فقد حاول أن يقارن بين سورة النحل،
الآية ٢ والمزمور ١٠٤ الآية ٤. وسورة
النحل الآية ١، مع المزمور ١٠٤ الآية
٣، والنحل الآية ١١ من المزمور ١٠٤
الآية ١٤، وسورة الرحمن الآية ٥-٨
والمزمور ١٣٦ الآية ٨-٩ وغيرها من
الموارد. وهكذا نجد هذه المشكلة عند
شالوم زاوي، وجولدتسيهر، أبراهام
جييجر، وغيرهم. وهناك أمثلة أخرى
عرضها عبد الرحمن بدوي، يمكن
مراجعتها في كتابه «دفاع عن القرآن
ضد منتقديه».

ب- نماذج من مزالق الإسقاطية

- إسقاط المفاهيم الاستشراقية على
تعريف القرآن الكريم
صدر المستشرق جولدتسيهر في
كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي)
تعريفًا للقرآن الكريم، قال فيه: «فلا
يوجد كتاب تشريعي - اعترفت به
طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص

منزل أو موحى به... [فيه] من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في القرآن»^(٤٣).

في كتاب (العقيدة والشرعية في الإسلام) يعرف جولدتسيهر القرآن بقوله: «القرآن هو الأساس الأول للدين الإسلامي، وهو كتابه المقدس، ودستوره الموحى به، وهو في مجموعه مزيجاً من الطوائف المختلفة اختلافاً جوهرياً، والتي طبعت كلا العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام»^(٤٤).

ويقول برنارد لويس أثناء تعريفه القرآن: «ويرى معظم المؤرخين أنه سجل أصيل لتعاليم محمد ونشاطاته»^(٤٥).

إذا لاحظنا التعاريف السابقة للقرآن، فإننا نجد تأثر هؤلاء بما يحملونه من أفكار يهودية، فجولدتسيهر اعتبر أن القرآن الكريم فيه اضطراب وعدم ثبات، وأنه مزيج مختلط من الثقافات المتعددة، وليس من عند الله. وهو بذلك لم يستطع

الخروج من تأثيرات العقيدة اليهودية، وبتعريفه ذلك أراد أن يضيفي على القرآن ما أضفاه أصحاب الديانات الأخرى من التغيير والتبديل؛ لأنه على علم بما احتوته الكتب المقدسة عند اليهود، سواء العهد القديم أم التلمود، من فروق واختلافات بين النسخ، وتناقضات في الأخبار واضطراب في الألفاظ والأساليب البيانية.

وبالنسبة لتعريف برنارد لويس للقرآن الكريم، والذي اعتبر أن القرآن هو سجل لنشاطات محمد، فهو في نفس الاتجاه والإسقاطات؛ لأن الغالب على كتب العهد القديم هو هذا الاهتمام الذي أسقطه المستشرق على محتوى القرآن، والمتمثل في تسجيل أنشطة رجال الدين من الأنبياء وغيرهم.

بينما لا تمثل الآيات المعنية بسيرة النبي ﷺ إلا جزءاً يسيراً من القرآن، بينما الآيات المتعلقة بقصة النبي موسى هي أكبر بكثير من قصة النبي

الكاتب في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وهي فترة طويلة جداً. فنحن أمام نص له تاريخ تغير فيه شكله من النص الشفوي إلى النص الكتابي على يد «عزرا الكاتب». وهذه الفترة سمحت بكل أنواع التحريف والتبديل. وكذلك بالنسبة للعهد الجديد، فلكل إنجيل من الأناجيل الأربعة تاريخ.

لم يُكتب للتوراة ولا الإنجيل أن يلقيا الحرص والاهتمام المبكرين من أجل حفظ نصوصهما، فعلى حدّ الروايات اليهودية قد حفظ موسى عليه السلام نسخة التوراة في تابوت، وعهد إلى أبناء هارون عليه السلام بحفظها وتعليمها بني إسرائيل، فتساهل الأبحار من آل هارون في مسألة الرجوع إلى الأصول التوراتية المحفوظة في التابوت في فتاواهم الشرعية؛ ممّا عرّض أحكامها للضياع والتبديل. وبعد وفاة موسى عليه السلام بجيّلين أو ثلاث؛ هبّ الفلسطينيون الإسرائيليّين واستولوا

محمد ﷺ، بل هي أكبر قصة في القرآن الكريم. فقد ذُكر اسم موسى عليه السلام ١٣٦ مرة في سور متفرقة في كتاب الله عز وجل. بينما ذُكر اسم النبي محمد ﷺ ٤ مرات في القرآن.

إسقاط المفاهيم الاستشراقية على تاريخ القرآن الكريم

يوجد فارق كبير بين القرآن الكريم ككتاب ووحى سماوي وبين الكتب السماوية الأخرى، كالإنجيل والتوراة، ولا يوجد فترة يمكن أن تسمى تاريخاً بالنسبة للقرآن، أي وجود فاصل زمني بين نزول الوحي القرآني وتدوين النص القرآني.

أما النصوص الدينية المقدسة في اليهودية فلها تاريخ طويل يقترب من ثمانمئة عام بين زمن نزول الوحي وتدوينه، أي بين زمن نزول الوحي على النبي موسى عليه السلام في القرن الثالث عشر قبل الميلاد وزمن إخضاع هذا الوحي للكتابة والتدوين على يد عزرا

على تابوت التوراة، ومن ذلك الوقت لم تظهر التوراة حتى عودة أجزاء منها على يد الملك طالوت الذي أرسله الله لمقاتلة الفلسطينيين الوثنيين عام ١٠٢٠ ق.م^(٤٦).

وأما الإنجيل، فإن النصارى يزعمون أنه لم يكن سوى تعاليم ووصايا ألقاها المسيح ﷺ شفويًا على حواريين، ولم يكن على نحو كتاب تشريعي، ويضيفون بأن الأناجيل الموجودة اليوم ما هي إلا من تأليفات الحواريين بعد وفاة المسيح ﷺ^(٤٧).

إسقاط المفاهيم الاستشراقية على العقائد القرآنية

الكثير من المفاهيم الدينية، سواء أكانت يهودية أم مسيحية، وقع إسقاطها على العقائد القرآنية، ونعرض من هذه المفاهيم ثلاثة: الله، ومحمد، والملائكة:

- إسقاط المفاهيم الدينية اليهودية والنصرانية على مفهوم (الله) سبحانه

وتعالى في القرآن الكريم

يؤمن اليهود بإله واحد هو الله، ويعتقدون أن الله خالق كل شيء بلا شريك، وأنه لا شبيه له، ولا يمكن رؤيته، وهو محبوب عن الخلق. وفي سفر التثنية تجد دليلاً توراتياً على التوحيد يقول: «اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد» (التثنية ٦: ٤).

ولكن للأسف! تعرّضت هذه العقيدة للتحريف بعد ما تعرّضت التوراة إلى التحريف من قبل أحبار اليهود، فظهرت في سطور هذا الكتاب كلمات تتنافى مع قدسيّة الله، فتارة تقرأ أن الله يغضب، وتارة تجد أن الناس فعلوا الشر في أعين الرب. وأصبح الرب في التوراة لا يتورّع عن مصارعة أحد أفراد البشر، ويغضب ويغار ويعتب ويحنق وغير ذلك من الصفات التي نسبوها إلى الله تعالى.

وهذا الأمر يعكس بشكل كبير تأثر أحبار اليهود وكتاب العهد القديم بالعقائد التي سبقت ظهور أنبياء بني

إسرائيل، الأمر الذي جعلهم يشبهون الله بذاك الإله البدائي القبلي القديم الذي كان على شاكلة البشر، يحب ويكره، ويحزن ويغار، ويصارع باليد ويطالب بنصيبه من اللحم والشحم والمسكن ككل الناس، كما تذكّرنا بها مراراً نصوص التوراة..!

ويعكس اسم الرب في اليهودية أيضاً تخبّطاً شديداً هم يطلقون عليه «إلوهيم»، وهذه صيغة جمع تعني «الآلهة»، وليس إلهًا واحدًا، وهم يفعلون هذا رغم أنهم أقرّوا في هذه الفترة بالتوحيد لله، إلّا أنّ ثقافتهم ظلّت عاجزة عن تفادي آثار التعدّدية التي سيطرت على عقائدهم قبل ظهور الأنبياء.

وفي مرحلة أخرى، يتغاضى بنو إسرائيل عن نطق اسم الرب، فيكتبونه «يهوه»، وينطقونه «أدوناي» أي السيد، أو ينطقونه «هشّم» أي الاسم، وهم يفعلون ذلك تطهيراً لاسم الرب من أن يُنطق على لسانهم.

والخلاصة أنّ بني إسرائيل رغم ما هم فيه من ضلال، ورغم بُعدهم عمّا أنزل عليهم في التوراة، إلّا أنهم يعبدون إلهًا واحدًا لا يشركون به شيئًا. وكان للمستشرق جولدتسيهر قصب السبق في تحريف مدلولات القرآن الكريم عن الله تعالى بإسقاط المفاهيم اليهودية والنصرانية على هذه المدلولات، والتي لا تتفق والعقيدة الإسلامية، ومن ذلك^(٤٨): إسقاطه لفهوم التجسّد الإلهي عند اليهود والنصارى على التمثيل القرآني لنور الله سبحانه وتعالى بنور المصباح في مشكاة، وهي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥)، وهذا الإسقاط

نابع من جهل المستشرق بالأساليب البلاغية في اللغة العربية والتي منها التشبيه، ونابع كذلك من تأثره بمسلك العقائد اليهودية.

- إسقاط المفاهيم الدينية اليهودية والنصرانية على ذكر محمد ﷺ في القرآن الكريم

فمن ذلك إقدام عدد من المستشرقين الذين قاموا بترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات أوروبية على ترجمة كلمة (الأمِّي) - التي وصف الله تعالى بها نبيه محمداً ﷺ - بـ (نبي الوثنية) أو (نبي الكفرة)، ومن أبرز هؤلاء المستشرقين كلٌّ من: هيننج (Henning) في ترجمته المنشورة عام ١٩٠١م، ورودي بارت (Rudi Paret) في ترجمته المنشورة عام ١٩٦٦، وبلاشير (Blachere) في ترجمته المنشورة في باريس عام ١٩٦٦، وماسون (Masson) في الطبعة الأولى لترجمتها المنشورة عام ١٩٧٦^(٤٩).

- إسقاط المفاهيم الدينية اليهودية

والنصرانية على ذكر الملائكة في القرآن الكريم

يعتقد المسلمون أن جبريل عليه السلام من الملائكة المقربين عند الله تعالى، وهو الذي نزل بالوحي الإلهي إلى أنبيائه والصالحين من عباده، وهو الذي بشر مريم بنت عمران بعيسى عليه السلام، وقد وصفه الله تعالى بلفظ (رُوح القدس).

أما الروح القدس في المسيحية هو من أقانيم الله الواحد، مع أقنوم الله الأب وأقنوم الله الابن، وهذه العقيدة هي عقيدة الثالوث. يؤمن المسيحيون أن الروح القدس هو روح الله الذي يرشد البشر ويكون دليلاً لهم.

وعندما قام المستشرق آربري (Arberry) بترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية؛ ترجم لفظ (روح القدس) بـ The Holy Spirit أي: الروح القدس، فجعل (القدس) صفةً بعد ما كانت في القرآن مضافاً إليه، ولم يكن ذلك من آربري إلا لإسقاطه مفهومه العقدي المسيحي

ومن هذه الموضوعات، مسألة الفرق الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي قديماً وحديثاً، فالصورة التي يقدمها المستشرقون من خلال الفرق الإسلامية تبدي حالة التفكك وعدم الوحدة التي يعيشها المسلمون، وتؤكد على اختلافاتهم العقائدية^(٥٠).

أو إثارتهم مسألة الظلم الذي تعرّضت له الأقليات في ظل الدولة الإسلامية بقصد نسبة هذا الظلم إلى الدين الإسلامي، فنظر بعضهم فإن الآية القرآنية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩) فيها حالة توهين وإذلال للأقليات

الدينية التي دخلت تحت حكم المسلمين^(٥١). أو تركيز قسم من المستشرقين على خطوط فكرية وموضوعات طارئة على مسيرة الإسلام نشأت بعد مدة من عمر

على جبريل عليه السلام على الرغم من اختلاف عقيدة القرآن واختلاف موقع كلمة (القدس) النحوي. وغير ذلك من الإسقاطات الكثيرة في هذا المجال.

ث. نماذج من مزلق الانتقائية

توجد أشكال وأساليب متعددة انتقائية اعتمدها المستشرقون في دراسة الإسلام ودراسة القرآن تحديداً، فهم لا يدرسون الإسلام والقرآن بشكل متكامل، وإنما يدرسون منه موضوعات انتقوها، فيهتمون بالموضوعات التي يرون أنهم يستطيعون توظيفها في مصالحهم الخاصة وتوجهاتهم الفكرية، وفي بعض الأحيان حسب مشاريعهم الاستراتيجية المخطط لها مسبقاً لتنفيذ أهداف دينية تبشيرية أو استعمارية أو غير ذلك.

فبعض المستشرقين يختارون موضوعات معينة من التاريخ الإسلامي، ويبدلون جهداً كبيراً في إظهار دورها للمسلمين؛ وذلك بهدف زعزعة مكانة الإسلام في نفوسهم.

الإسلام، كالتصوّف مثلاً^(٥٢).

وفي هذا الاتجاه سقط المستشرقون في مزالق الانتقائية كثيراً، وأبرزها الانتقاء في استعمال المصادر، ويمكن إيضاح ذلك في النقاط الآتية:

- اعتماد عدد معين ومحدود من مصنفات علوم القرآن دون غيرها:

وهذا أمر يمكن أن يلاحظه كلّ من تتبع بدقة بعض دراسات المستشرقين في القرآنيات، فعدد المصنّفات العربية المتعلّقة بعلوم القرآن المعتمدة من طرف المستشرقين محدودة جداً، وهي في معظمها كتب جامعة لم تتحرّر الصحة والنقد والرواية السليمة. وهكذا، نجد أن نولدكه، وييل، وبلاشير، وبورتون، في معالجتهم لمسألة جمع القرآن الكريم لا يتجاوزون كتب المصاحف لابن أبي داود، والإتقان للسيوطي، والفهرست لابن النديم، في حين لا نجد عندهم اعتماداً يذكر على الروايات الصحيحة الواردة في كتب الصحاح والسنن أو

في مقدمات المفسّرين عند السنة، فضلاً عن الكتب الروائية والقرآنية عند علماء الإمامية. فاقصروا على دراسة تفاسير محددة (الطبري، الزمخشري، ابن عربي...)، ولم يستقصوا بيان مذاهب التفسير كلّها. وقد يكون من حق الباحث أن يسلك هذا الطريق طوال بحثه، وألا يؤمن ببعض المنهج ويكفر ببعضها الآخر، ولو فعل المستشرق ذلك واستقصى جوانب التفسير المذهبي كلها من تشريعية فقهية، إلى لغوية نحوية، أو أثرية موسوعية، من خلال جميع كتب التفسير التي كانت موجودة في وقته - على الأقل - لتكشّفت له حقيقة مغايرة، وهي أن النص القرآني خصيب متجدّد وثري. فليس سهواً إذن أن يغفل جولدتسيهر عن آثار أخرى في التفسير، وإنما هو التجاهل المتعمّد لبيدو محصول المسلمين من التفسير في النهاية رذاذاً متناثراً فرّقه الأهواء الحزبية والفكرية^(٥٣).

انتقاء الروايات الضعيفة والشاذة من مصادر علوم القرآن

لقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه، يقول جواد علي: «واستعانوا بالشاذ ولو كان متأخراً، أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوذه، تعمّدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك»^(٥٤).

- إهمال المصادر القرآنية الأصلية والاكتفاء بدراسات المستشرقين السابقة

يبدو أن من مزالتق المستشرقين الانتقائية اعتمادهم مصادر ومراجع معينة، وتعمّد عدم الاكتراث بموثوقيتها وأولوية بعضها؛ لهذا نجد أن المستشرق الذي يسعى إلى فرض فكرة معينة وتكريسها لا يلقي بالاً إلى المصادر التي تعارض مضامينها ما يذهب إليه، وهو يعتمد في الغالب إلى

تقديم كتب ثانوية وغير موثوقة على ما هو معروف من كتب موثوقة، وهذا السلوك الخاطئ كفيل بأن يؤدي إلى نتائج مغلوطه وخاطئة. ويبدو أن من أعظم أخطاء هذا السلوك المتمثل في عدم ترتيب المصادر حسب موثوقيتها وقيمتها هو تقديم كتب المستشرقين على غيرها من كتب العلماء المسلمين الأوائل في نقل الروايات، والنصوص القديمة^(٥٥).

بالإضافة إلى الانتقائية في المصادر كما تقدم، والاعتماد على المصادر باللغة الأجنبية، وقلة الاعتماد على مصادر باللغة العربية، سواء أكانت أصلية أم غير أصلية. فإن إطلالة سريعة على «دائرة المعارف الإسلامية» و«الموسوعة البريطانية» و«موسوعة ليدن القرآنية» وغيرها يؤكد صحة هذا الكلام.

ونجد أيضاً أن ثمة انتقائية مذهبية، فنجد تغييباً متعمّداً لنصوص علماء الإمامية وآرائهم، وهذا واضح جداً

نلاحظه في ترجمة القرآن الكريم المنصفة، والتي وإن لم تتعمد الخطأ، ولكنها أساءت الفهم. فكيف بغيرها من الدراسات التي تعمّدت استخدام المصادر والمناهج المناسبة للكاتب وأفكاره المسبقة، مع أنّ المنهجية العلمية تقتضي اختيار المناهج والمصادر المناسبة مع المجال البحثي.

في الدراسات القرآنية، وإن كان في غيرها كذلك، ويتم التركيز على علماء السنة فقط، بل للأسف! على الضعيف أو الشاذ من أقوال علماء السنة، والاعتماد على الكتب الضعيفة عندهم، سواء أكان في مجال التفسير وعلوم القرآن أم في مجال الكتب الحديثة.

٢. مزالق المستشرقين في دراسة

الموضوعات القرآنية

أ. نماذج من مزالق تعريف القرآن الكريم

هناك تعاريف متعددة ذكرها المستشرقون للقرآن الكريم، ومنها ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية، وهو يكشف بعضاً من اتجاه هولاء في تعريفهم للقرآن بناء على خلفيات مسبقة في هذا المجال.

- تعريف القرآن في دائرة المعارف

المادة التعريفية كتبها المستشرق

- التعاطي مع المصدر بعد انتقائه

إنّ الانتقائية في انتخاب المصادر واضحة في أبحاث المستشرقين ودراساتهم، وبالأخص في المجال القرآني، ولكن هناك مشكلة منهجية أخرى مرتبطة بأسلوب التعاطي مع المصدر نفسه، أي بعد انتخاب وانتقاء المصدر، فنجد إسقاطات كثيرة وخضوعاً للآراء والأهواء المسبقة، وخللاً في فهم اللغة، وغير ذلك؛ وهذه الأمور وإن لم تكن مقتصة بالمصادر القرآنية، ولكنها انعكست أيضاً على المصادر القرآنية. وهذا ما

والزبور والتلمود^(٥٧)، والهاجادة^(٥٨)، ومشناه سندهرين^(٥٩)، وسفر التكوين، ومصادر يهودية متأثرة بالإيرانية، وسفر إستير^(٦٠)، وسفري الملوك وسفر الخروج، وسفر التكوين، والإنجيل، وإنجيل صُبُوَّة المسيح، وإنجيل لوقا، وأعمال الرسل، وقصة الإسكندر، وملحمة جلجامش^(٦١).

القرآن كان في الحقيقة كتاباً محجوباً، وأنَّ النبي سمع صوت الله ولم يقرأ شيئاً، وأنه يجب علينا أن نتخيل أن الله قد قرأ حقيقة على النبي من الكتاب السماوي.

وقد وقع فيه اختلاف بين نسخه من ناحية ترتيب آياته وسوره، وتمكَّن الشيطان من تخليطه، ونسي الرسول من آياته عدداً، وجاء فيه بأخبار متناقضة سعى المفسِّرون للتخلُّص منها، ويحتوي على عدد من الإضافات التفصيلية وانتقال الجمل والتحريفات غير الضارة، وأعيدت صياغته، فانتهى إلى صورته الحالية بعد أن فقد كميَّة

«ف. بول» وقد عرض هذه المادة في ثلاث عشرة صفحة ذكر في أولها أن القرآن هو كتاب المحمديين المقدَّس، ثم قسم حديثه عن القرآن إلى عدة أقسام جعلها على شكل فقرات مرقَّمة بلغت اثنتين وعشرين فقرة، وتختصر هذه المادة التعريفية أغلب الآراء حول القرآن الكريم التي كانت سائدة في الدراسات الاستشراقية القديمة؛ لأن هذه المادة التعريفية للقرآن الكريم تناولته من أبعاد مختلفة كما سنبيِّن.

- تعريف القرآن

القرآن هو: كتاب المحمديين المقدَّس وضعه النبي من عند نفسه، اتهم فيه اليهود بأنهم حرَّفوا التوراة، وأنهم يكتُمون ما أنزل الله به من البيِّنات والهدى، واتَّهم فيه النصاري بأنهم حرَّفوا الإنجيل، وأنهم حرَّفوا الآيات الشاهدة على صدقه^(٥٦)، وقد جمعه من القصص السريانية، والأساطير اليهودية، والتوراة،

كبيرة من الوحي المبكر^(٦٢). تشويه الحقيقة نذكر نموذجاً على ذلك:

ترجمة آرثر ج. أبري

ترجمة روديل (Rodwell)

ترجمة قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ
وَأَنْحَرْ﴾ إلى:

so pray unto thy Lord and
sacrifice

وهي ترجمة صحيحة.

ترجم:

and slay the victims

أي (أقتل الضحايا)^(٦٤).

وقد ذكر الباحثون أمثلة كثيرة من
واقع ترجمات المستشرقين المحرّفة،
ومن ذلك ما ذكره صالح البنداق من
وجوه التشويه، وهي كالآتي:

- القيام بالترجمة الحرّة كما يراه
المترجم وتحاشي الترجمة العلمية للقرآن
كما تقتضيه آياته وألفاظه.

- التقديم والتأخير والحذف
والإضافة.

- إزاحة الآيات القرآنية من مكانها

فالقرآن حسب دائرة المعارف
الإسلامية هو عبارة عن:

- كتاب بشري من صنع النبي
محمد.

- ملفّق من مصادر متعددة.

- محرّف فقد فُقدت منه آيات ثم
أعاد المسلمون صياغته^(٦٣).

ب. نماذج من مزلق ترجمة القرآن الكريم

إن الغالبية العظمى من المستشرقين
هم حاقدون على الإسلام، ومتعصبون
لأفكارهم الدينية، أمثال: القسيس
وهيري، وجورج سيل، وروديل،
وبامر، وغيرهم. وليس مستغرباً أن
يكون عنوان أول ترجمة إنجليزية
للقرآن المنقولة عن الترجمة الفرنسية
هو: Mahomet of Alcoran أي قرآن
محمد للكاتب الإنجليزي ألكزنדר
روس (Alexander Ross) وغيرهم،
ولبيان مدى حقد هؤلاء وتعمّدهم

سنة ١٦٤١م^(٦٨).

وعن هذه الترجمة اللاتينية الأولى
وضع الحاخام اليهودي يعقوب بن
إسراييل أول ترجمة بالعبرية عام
١٦٣٤م^(٦٩).

وقد وقعت في ترجمات القرآن
الكريم إضافات على النص الأصلي
وتصرّف في ترتيبه، وهي كالآتي:

- الإضافة على النص القرآني

لم يكتفِ هؤلاء بتشويه النص
القرآني، بل قاموا بوضع إضافات
خاصة من عندهم أو من نصوص
التوراة. وتقول إحدى الباحثات حول
ترجمات القرآن الفرنسية: «رجعت إلى
خمس وعشرين ترجمة للقرآن
بالفرنسية، فوجدتها كلها محرّفة،
وتضيف نصوصاً من التوراة إلى آيات
القرآن الكريم دون الإشارة إلى
ذلك»^(٧٠).

التوقيفي لتضليل القارئ وإبعاده عن
الإحاطة بحقيقة النص القرآني^(٦٥).

يقول محمد رشيد رضا، صاحب
تفسير المنار، إن: «ترجمات القرآن التي
يعتمد عليها علماء الإفرنج في فهم
القرآن كلها قاصرة عن أداء معانيه
التي تؤديها عباراته العليا وأسلوبه
المعجز للبشر»^(٦٦).

فالترجمة اللاتينية الأولى للقرآن
(ترجمة بطرس الموقر) التي تمت عام
١١٤٣م، اضطلعت فقط بتقديم
مضمون الفكرة، ولم تكثرث بأسلوب
الأصل العربي وصياغته، وقام الدافع
التنصيري حائلاً أمام الوفاء بتحقيق
هذا الغرض^(٦٧).

وقد كانت هذه الترجمة مشوّهة
الأصل وانبعثت منها الترجمات
الأخرى؛ فمنها نبتت الترجمة الإيطالية
الأولى التي أشرف عليها أريفايني عام
١٥٤٧م، وفي سنة ١٦١٦م ترجمها
سالمون شفايجر إلى الألمانية عن
الإيطالية، وعن الألمانية إلى الهولندية في

- التصرف في سور القرآن بالتقديم

والتأخير

وممن قام بهذا الفعل المستشرق رودويل، في الطبعة الأولى من ترجمته عام (١٨٨٦م / ١٣٠٤هـ)، فقد رتب السور على ترتيب زمني حسب نزولها، فبدأ بسورة العلق واختتم بسورة المائدة، وزعم أن هذا الترتيب التاريخي يعطي صورة صحيحة وواضحة لسيرة الرسول العقلية والتطورات الجارية في النظريات القرآنية. أما في توزيع السور على تواريخ نزولها، فقد كان اعتماده على بحث نولدكه (Nöldeke) في كتابه: (تاريخ القرآن) (Geschichte des Qurans).

- إضافات جديدة

أضاف بعض المترجمين بجانب القرآن مقدمات وملاحق محرفة لكلام الله، وهي عبارة عن مقدمات تفسيرية وملاحق شارحة، لا لمضمون النص المترجم، بل مناقشات ضد أصالة

القرآن، وسخرية من محتواه.

وهكذا فقد تضمنت الترجمة اللاتينية الأولى (ترجمة بطرس الموقر) التي قام بها الراهب الإنجليزي روبرت الرتيني، والراهب الألماني هرمان الدالمان، عددًا من المقدمات والملاحق سميت بمجموعة (دير كلوني)، وهي^(٧١):

خطاب بطرس إلى بيرنهارد (القديس برنار دي كليوفر).

مجموعة مختصرة من الوثائق الشيطانية المضادة للطائفة الإسلامية الكافرة.

مقدمة روبرت الرتيني.

(تعاليم محمد) لهرمان الدالمان.

(أمة محمد ونشوزها) لهرمان

الدالمان.

تاريخ المسلمين (أخبار المسلمين المعيبة المضحكة).

والترجمة اللاتينية التي قام بها الراهب الإيطالي لودوفيجو مرتشي

إسقاط ألفاظ من الأصل أو عبارات كاملة.

إدخال عبارات إضافية ليس لها أي علاقة بالأصل.

إدخاله تفاسير وتعليقات في الترجمة مبنية على الظن أو على روايات غير صحيحة.

هذه بعض شوائب هذه الترجمة والتي هي من أشهر الترجمات الإنجليزية للقرآن الكريم، ونبين بعضاً من هذه النماذج السيئة لهذه الترجمة:

قد يسقط بعض الكلمات مثل إسقاطه لكلمة ﴿الرَّحِيمِ﴾ في ترجمة البسملة، فيكتب في ترجمته:

- In the Name of the Most Merciful God;

ومعناها «بسم الله ذي الرحمة للغاية»، ويفعل ذلك في كل مكان تقع فيها الكلمتان ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾.

إدخال بعض العبارات المسيحية

١٦٩٨م بموافقة البابا أنوسنت الحادي عشر، جاءت الترجمة في قسمين:

يشتمل القسم الأول على النص العربي للقرآن مع ترجمته اللاتينية وحواشي جزئية للرد على بعض المواضع، ويشتمل القسم الثاني على كتاب: (الرائد إلى الرد على القرآن)^(٧٢).

أما ترجمة جورج سيل الإنجليزية التي ظهرت في لندن عام ١٧٣٤م وأعيد طبعها أكثر من ثلاثين مرة، فقد تضمنت مقدمة جدلية ضد القرآن وُصفت في أدبيات التنصير بأنها قيّمة، وأنها أفضل وصف موضوعي للإسلام^(٧٣). ويمكن تسجيل مجموعة من الملاحظات على هذه الترجمة نذكر أهمها:

استخدام مصطلحات مسيحية في الترجمة.

إدخال عبارات تفسيرية وتأويلية تستهدف تحريف المعاني.

do thou make him to see and
to hear.

هذا فعل التعجب، ولكن سيل ظنّ
أنه أمر للنبي s، وعلّق على ذلك بقوله:
«هذه عبارة سخرية تدل على سفاهة
تعليم الإنسان لله».

قد يدخل كلمة أو أكثر لتغيير
المعنى مثل ترجمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾
(البقرة: ٢١) بقوله:

O men of Mecca
يعني «يا أهل مكة» أو ترجمة
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ﴾ (البقرة:
١٤٣)،

We make you O Arabians
وهكذا فعل في موارد أخرى ليثبت
أن القرآن الكريم والإسلام يخصّان
العرب.

قد يأتي بمعنى بعيد كل البعد عن
الصحة فمثلاً يترجم ﴿رُئِيَ لِلَّذِينَ
كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ (البقرة: ٢١٢).

The present life was ordained

كما فعل ذلك في ترجمة ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣).

Who believe in the mysteries of
the faith.

ومعناها: «الذين يؤمنون بأسرار
العقيدة». وهذه ليست ترجمة لمعنى
كلمة الغيب والتي هي واضحة في
اللغة العربية، وهو ما يقابل عالم
«الشهادة»، وهو ما لا تناله الحواس،
أما ترجمة «سيل»، فهي تناسب مع
مصطلح مسيحي، وهو «سرّ القربان
المقدس».

تغير المعنى حتى للكلمات
الواضحة مثل ترجمة: ﴿بِمَا كَانُوا
يَكْذِبُونَ﴾ (البقرة: ١٠). ترجمها:

because they have disbelieved
«أي لأنهم لم يؤمنوا».

قد لا يفهم العبارات العربية
بطريقة صحيحة، كقوله تعالى ﴿أَبْصُرْ
بِهِ وَأَسْمِعْ﴾ (الكهف: ٢٦)، فكتب
معناها:

- يبدو من بعض الآيات أن محمدًا هو المتحدث.

- من غير المستبعد أن يكون محمد في بعض الأحيان يكتب بنفسه ما يوحى إليه^(٧٧).

هناك آراء متعددة حول الوحي المحمدي أوصلها بعض الباحثين إلى ثلاثين رأيًا، ولكن يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

- اتهام الصادق الأمين بالكذب
الاتهام المباشر للرسول ﷺ -
والعياذ بالله - بالكذب وأنه افترى
القرآن من عند نفسه، ونسبه إلى الله تعالى.

عرض المستشرقون جملة من الشبهات على الوحي، وعند مراجعة كلامهم، نجد أن أكثرهم يؤكدون فكرة واحدة، وهي أن «القرآن من صنع النبي محمد»، ومن هذه الأقوال نذكر:

يقول مونتغري وات: «إنَّ مُحَمَّدًا لم

for those who believe not

يعنى «قدرت أو قضيت الحياة الدنيا للذين كفروا».

هناك مئات من الأخطاء في ترجمة «سيل»، ولكن رغم ذلك تم تداولها أكثر من قرنين من الزمن؛ وذلك لأنها تخدم الأهداف التي وُضعت من أجلها. تغير الأمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر طبعًا، فظهرت ترجمات أخرى للقرآن الكريم بشتى اللغات الأوروبية^(٧٤).

ت. نماذج من مزالق فهم الوحي

- الوحي القرآني في نظريات المستشرقين^(٧٥):

- ورد في (موجز دائرة المعارف الإسلامية)^(٧٦) تحت عنوان: محمد ﷺ والقرآن ما نصّه:

- لا توجد إشارة قط إلى مصدر الوحي أو صيغة المتكلم في السور والآيات التي يظهر أنها أقدم ما نزل من القرآن.

يكن يؤمن بما كان يوحى إليه، وأنه لم يتلقَّ الوحي من مصدر خارجي عنه، بل إنه أَلَّفَ الآيات عن قصد ثم أعلنها للناس بصورة خدعهم بها وجعلهم يتبعونه، فضمن لنفسه بذلك ما يرضي طموحه...»^(٧٨).

يقول ماكدونالد: «القرآن ليس من عند الله»^(٧٩)، وقريب منه قول ويلز: «محمد هو الذي صنع القرآن»^(٨٠) وغيرها من الأقوال التي تؤكد نفس الفكرة.

- الوحي حالة باطنية عند الرسول وقد عبروا عنها:

- الوحي حالة نفسية (الوحي النفسي).

- أنه الانفعال العاطفي (النوبات الانفعالية).

- التنويم الذاتي.

- تجربة ذهنية.

- حالة مرضية كالصرع الهستيري.

- نوع من الهوس المرضي.

يقول جولدتسيهر إنه «خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً... في قرارة نفسه وهو منطوٍ في تأملاته أثناء عزله، ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة التي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين»^(٨١).

- عبقرية محمد، هي التي مكنته من وضع القرآن على هذه الهيئة.

- أن محمدًا ليس رسولاً من عند الله، وإنما هو رجل ذكي أتى بنوادر الأعمال الإنسانية، ثم انتحل صفة الرسالة والرسول.

- مناجاة روح الخداع والحماسة التي لا تقطن السماء، وإنما تسكن عقل النبي.

- نبوة الرسول ليست وحيًا، وإنما هي فكرة بشرية تتطور في نفس صاحبها.

القرآن ليس وحيًا أصلاً، بل هو

كان محمد في بادئ أمره يداريهم، حتى أنه أخذ عنهم كثيرًا من مقالاتهم ورسومهم تألفاً لهم لعلهم يشايعونه»^(٨٣).

- أخذه من غيره، وهذا الغير مختلف فيه بين أفراد وجماعات، كاليهود والنصارى أو بعض المؤمنين من أهل الكتاب.

ينقل المستشرق الروسي أليكس - مشككا - قصة أن النبي أخذ من الراهب بحيرا أثناء سفره إلى الشام: «إن محمداً كان في البداية تلميذاً للراهب النسطوري سرجيوس بحيرا، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية من التوراة والإنجيل»^(٨٤).

وبعضهم ذهب إلى أنه من المحتمل أن النبي قد تعلّم من ورقة بن نوفل، يقول مونتغري وات: «كانت خديجة ابنة عم رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد، وهو رجل متدين اعتنق أخيراً المسيحية، ولا شك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره، ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئاً من حماسه وآرائه»^(٨٥).

صنع محمد بتأثيرات خارجية، فهو:
- من إملاءات الكهنة والمنجمين.
- جمعه من البيئة المكية.
- من الديانة اليهودية والنصرانية والبيئة الجاهلية.

يذهب بروكلمان إلى أن القرآن ناتج عن أمرين الأول: الأفكار التي كوّنوها النبي. والثاني، ما استقاه من الديانتين اليهودية والنصرانية. ويقول في هذا المجال: «لم يكن عالمه الفكري من إبداعه الخاص إلا جزءاً صغيراً، فقد انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية»^(٨٦).

يقول: جرجس سال: «اجتمع في جزيرة العرب عدد وافر من الفرق المختلفة الأسماء لجأوا إليها هرباً من اضطهاد القياصرة، فأدخل محمد كثيراً من عقائدهم في دينه، أما اليهود الذين كانوا أذلاء لا يعتدّ بهم فقد قويت شوكتهم في بلاد العرب، حيث لجأ كثير منهم على أثر خراب بيت المقدس وهودوا كثيراً من ملوك العرب، ولذا

- القرآن شعر أو سحر

يقول مونتيه: «إن أسلوب القرآن أسلوب شعري مقفّى، غير أن هذا الأسلوب الشعري ينحصر في السور المكية، خصوصاً القديمة جداً منها، دون السور المدنية... إلى أن يقول: المقطع الشعري يتبعه تقسيم منظم، فهو مجموعة أبيات في نظام محدد، تحدث بروابطها ورجوعها انطباعاً لطيفاً في الأذن»^(٨٦).

ويرى «ريجنس بلاشير» أن لغة القرآن تشبه لغة الشعر العربي الأصيل في إيقاعه وحركاته وسجعه وقافيته^(٨٧)... ويقول المستشرق البلجيكي «هنري لامانس»: «إن كل آية تنتهي بسجع يقوم مقام القافية، هذه القافية من جنس خاص تسمى السجع، كانت سابقاً مستعملة عند الكهّان الوثنيين العرب، وكانت مستعملة بحرية أكثر وبتسامح في البحور العروضية»^(٨٨).

- القرآن صياغة جديدة للكتب

المقدسة

يعتبر بعض المستشرقين القرآن الكريم صياغة عربية جديدة لما ورد في التوراة والإنجيل، وليس وحياً من عند الله تعالى. يقول «مكسيم رودنسون» في كتابه محمد: «إن قصص القرآن ما هي إلا ترديد لما تعلمه محمد وسرقه من الأديان السابقة، ومن الكتب اليهودية». ويرى «ريتشارد بل»، مؤلف كتاب (مقدمة القرآن)، «أن النبي قد اعتمد في كتابه القرآن على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم في قسم القصص...»^(٨٩).

الخاتمة

إن ما نرمي التأكيد عليه في ختام هذه المقالة، هو بيان الخواء المنهجي الذي وسم أعمال المستشرقين تجاه القرآن الكريم، وتهافت النتائج التي أدركوها، وذلك من خلال الإضاءة على المزلق الخطيرة التي وقع بها

الانشطارية، التزوير، الشك، الإسقاط، الانتقائية، العكس، الافتراض.

- في تعريف القرآن، تقوم الدراسات الاستشراقية في عمومها على عدّ القرآن الكريم نتاجاً بشرياً، فهم لا يؤمنون بأنّ القرآن وحي إلهي.

- من معائر المستشرقين في التعاطي مع المصادر القرآنية سجّلنا عدة ملاحظات، منها: اعتماد عدد معين ومحدود، انتقاء الروايات الضعيفة والشاذّة، إهمال المصادر القرآنية الأصيلة.

- إن ترجمات المستشرقين لمعاني القرآن الكريم -في غالبها- ترجمات غير آمنة، ولا يمكن أن تعبّر عن المعاني الحقيقية للقرآن، بل تشوّه معانيه وتحرفها؛ لأنها تنطلق من اعتقاد أساسي راسخ عند هؤلاء المترجمين، وهو رفض حقيقة أن القرآن منزل من عند الله، والادعاء أنه تأليف النبي محمد ﷺ.

هؤلاء، والتي نعتقد أنّ أغلبها عن عمد وتصميم مسبق؛ وذلك بسبب الدوافع السياسيّة، والدينيّة، والنفسية، التي دفعتهم لدراسة القرآن الكريم. ويمكن تلخيص ما ورد في هذه المقالة في النقاط الآتية:

- الدافع الديني يعتبر من أهم الدوافع لدراسة القرآن الكريم وعلومه، وتأتي بعده الدوافع الأخرى. - المنهج الاستشراقي ركّز على: نفي النبوة، وإنكار ظاهرة الوحي، ونفي الخصوصية عن دين الإسلام.

- جهل كثير من المستشرقين بحقائق الإسلام أدى بهم إلى كثير من الأخطاء في استنتاجاتهم العلمية.

- الحكم المسبق على الإسلام، وإنكار كثير من المسلّمات التي يركّز عليها الفكر الإسلامي، جعل أكثر الناتج الاستشراقي غير علمي.

- هناك مزلق ومعايير متعددة تورّط فيها المستشرقون في دراساتهم للقرآن الكريم منها: التأثيرية،

- عند مراجعة الأبحاث والدراسات التي كتبها المستشرقون حول مصدر القرآن الكريم، نجد أن موقفهم متفق في الأغلب على مسألة واحدة، وهي: نفي أي العلاقة بين هذا الكتاب والسماء، أي التعامل مع القرآن على أنه نتاج بشري وليس كتاباً سماوياً. بالنتيجة تهدف هذه الدراسات
- إلى التشكيك بحجّة القرآن.
- مناشئ القول بتحريف القرآن الكريم عند المستشرقين: قياس القرآن على الكتب السماوية السابقة، والأهداف التبشيرية والسياسية، وجود بعض الروايات الضعيفة حول تحريف القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، لا.ط، ١٤٠٤هـ.
- ابن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة الخامسة، ١٩٨٣م.
- أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
- أبو شهبة، محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، الرياض، ط٣، ١٩٧٨م.
- أجنتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار اقرأ، لا.ط، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- أحمد، إبراهيم خليل، الاستشراق والتبشير، مكتبة الوعي العربي، لا.ط، ١٩٧٤م.
- آربري، المستشرقون البريطانيون، ترجمة: محمد الدسوقي النويهي، لندن، ولیم كولینز، ١٩٤٦م.
- إسماعيل، علي محمد، الغزو الفكري التحدي والمواجهة، القاهرة، دار الكلمة، ط٢، ٢٠١١م.
- البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٨٢م.
- التميمي، حيدر قاسم مطر، الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات استشراقية المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية في العتبة العباسية المقدسة، العدد ١٠، السنة الرابعة - شتاء ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ.

- الحمد النملة، إبراهيم، الاستشراق والدراسات الإسلامية، الرياض، مكتبة التوبة، ١٤١٨ هـ.
- الزيادي، محمد فتح الله، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية، ط١، ١٩٨٣ م.
- السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.
- الشاهد، محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، الاجتهاد، العدد ٢٢، السنة السادسة، ١٩٩٤ م.
- العامة للكتاب، ط٣، لا.ت.
- العاني، عبد القهار، الاستشراق والدراسات القرآنية، بغداد، مطبعة العاني، ١٩٧٣ م.
- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط١، ١٤١٧ هـ.
- الميداني، عبد الرحمن حسن جنبكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير-الاستشراق-الاستعمار، دمشق، دار القلم، ط٨، ٢٠٠٠ م.
- أليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، سلسلة عالم المعرفة، ٢١٥، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- بدوي، عبد الرحمن، دفاع القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، لا.ط، لا.ت.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣ م.
- بري، باقر، إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوار سعيد، دار المهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢.
- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر وآخرون، دار النشر جورج المز، هلدسهام، زيورخ، ألمانيا، ط٤، ٢٠٠٠ م.
- جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعير، دار الكتب المصرية، ٢٠١٨ م.
- جولدتسيهر، مذاهب التفسير، ترجمة: عبد الحليم النجار، مصر مكتبة الخانجي وبغداد مكتبة المثنى، مطبعة السنة المحمدية، لا.ط، ١٩٥٥ م.
- جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ترجمة: محمد موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، لا.ت.
- حسن، محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ١٩٩٧ م.
- حسن، محمد خليفة، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد «الكتاب المقدس»، لا.ط، لا.ت.

- حمد، عبد الله خضر، القرآن الكريم وشبهات المستشرقين، بيروت، دار الكتب العلمية.
- حمدان، عبد الحميد صالح، طبقات المستشرقين، مكتبة مدبولي، ليبيا، ط ١، ١٩٩٥ م.
- رضا، رشيد، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.
- رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، دار طيبة، الرياض، لا. ط، لا. ت.
- زقروق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، ط ٢، ١٩٨٩ م.
- ساب، هيثم بن عبد العزيز، دراسة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية للمستشرق الإنجليزي آرثر ج. آبري، لا. ط، لا. ت.
- سال، جرجس، مقالة في الإسلام، ترجمة وتحقيق: هاشم العربي، منشورات أسفار، سلسلة الإسلام من منظور آخر، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- سالم الحاج، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- سرائب، محمود علي، القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية - دراسة تقييمية نقدية، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط ١، ٢٠٢١ م.
- سرائب، محمود علي، المستشرق المجري أجتس جولدتسيهر دراسة نقدية لمشروعه القرآني، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط ١، ٢٠٢٢ م.
- شاخت، جوزيف؛ كليفور دوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: د محمد زهير السهموري؛ د. حسن مؤنس؛ د. إحسان صدقي؛ تعليق وتحقيق: د شاكر مصطفى، مراجعة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨ م.
- عبد الحميد، محمد عامر، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنية عند المستشرقين: دراسة تحليلية منهجية، لا. ط، لا. ت.
- عبد السلام طويلة، عبد الوهاب، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، دار السلام، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٢ م.
- عبد المحسن، عبد الراضي، الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- عزوزي، حسن، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، المغرب، لا. ط، لا. ت.
- علي الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ م.
- علي الصغير، محمد حسين، دراسات قرآنية: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ هـ. ق.
- علي محمد، اسماعيل، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، القاهرة، دار الكلمة، ط ٦، ٢٠١٤ م.
- علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، دار الحداثة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨ م.
- علي، محمد مهر، مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، لا. ط، ١٤٢١ هـ.
- غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية للاستشراق، المنتدى الإسلامي، لندن، لا. ط، ١٤١١ هـ.

- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: منير البعلبكي؛ نبيلة أمين فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
- كوهين، مارك. ر، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ترجمة: إسلام ديه؛ معز خلفاوي، الجمل، بغداد، ط١، ٢٠٠٧.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٨م.
- محمد الأمين، عبد الله، النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لأراء (وات) -بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، لا. ط، ١٩٩٧.
- محمود الديب، عبد العظيم، المنهج في كتابات المستشرقين، لا. ط، لا. ت.
- مراد، يحيى، أسماء المستشرقين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- مطبقاي، مازن بن صلاح، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي (دراسة تطبيقية على كتاب برنارد لويس)، الرياض، لا. ط، ١٩٩٥م.
- مكسيم رودنسون، الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة: محمد زهير السمهوري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، شعبان/ رمضان ١٣٩٨هـ - أغسطس ١٩٧٨م.
- مونتجمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، الموصل، ١٩٨٢م.
- مونتغمري وات، محمد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لا. ط، لا. ت.
- هرماس، عبد الرزاق بن اسماعيل، الدراسات القرآنية عند المستشرقين خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، السنة الثالثة.
- وليم مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م.
- يوهان، فوك، تاريخ حركة الاستشراق، نقله عن الألمانية: عمر لطفي العالم، طرابلس، دار المدار الإسلامي، ليبيا، ط٢، ٢٠٠١م.

الهوامش:

- [١] ينظر: سورة يس، الآية ٦٩.
- [٢] ينظر: سورة الفرقان، الآية ١، سورة الشعراء، الآية ١٩٢ و ١٩٥.
- [٣] ينظر: سورة القيامة، الآية ١٦.
- [٤] ينظر: سورة الحاقة، الآيات ٤٤-٤٦.
- [٥] ينظر: سورة النساء، الآية ١٦٦.
- [٦] ينظر: سورة البقرة، الآية ٢٤.

- [٧] محمود حمدي، زقروق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ١٨.
- [٨] جوزيف شاخت؛ كليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ص ٦٤.
- [٩] علي محمد، إسماعيل، الغزو الفكري التحدي والمواجهة، ص ٢١٤؛ الأمين، عبد الله محمد، النعيم، ص ١٦.
- [١٠] سالم الحاج، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، ص ٢٠.
- [١١] عبد الله، خضر حمد: القرآن الكريم وشبهات المستشرقين، ص ١٧.
- [١٢] العاني، عبد القهار، الاستشراق والدراسات القرآنية، ص ١٠.
- [١٣] ينظر: مونتجمري وات، تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ص ١١٩.
- [١٤] م.ن، ص ١٢٣.
- [١٥] ينظر: زقروق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ٥.
- [١٦] الزبادي، محمد فتح الله، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، ص ١١٧.
- [١٧] ينظر: التميمي، حيدر قاسم مطر، الجهاد الإسلامي في الدراسات الاستشراقية دراسة تحليلية نقدية، مجلة دراسات استشرافية المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية في العتبة العباسية المقدسة، العدد ١٠.
- [١٨] الميداني، عبد الرحمن حسن جنبكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير-الاستشراق-الاستعمار، ص ٣٧٢.
- [١٩] هناك مستشرقون متعصبون وخطرون على الإسلام، أمثال: جولد تسيهر: مجري، وبودلي: إنجليزي، ولانمس (١٨٦٢-١٩٣٧): فرنسي، وزويمر (١٨٦٧-١٩٥٢)، وماكدونالد (١٨٦٣-١٩٤٣)، وجوستاف فون جرونيانوم، وغيرهم. وهناك مستشرقون منصفون، أمثال: المستشرقة الإيطالية (لورا فاغليري)، والمستشرق السويسري (روجيه دو باسكويه)، والمستشرق الفرنسي (موريس بوكاي)، والمستشرق الألماني جوته «Goethe»، والمستشرق البريطاني توماس كارلايل «Th. Carlyle»، والمستشرقة الألمانية زيغريد هونكة (سيجيريد هونكة)، والمستشرق المجري «جيولا جرمانوس»، والشاعر الفرنسي المعروف «لامارتين»، وغيرهم. وهناك مستشرقون مهتدون أي اهتموا إلى نور الإسلام أمثال: ميشو - بللر: فرنسي، وجوهن لويس بوركهارت (١٧٨٤-١٨١٧): سويسري، وفريتس كرنكوف (١٨٧٢-١٩٥٣): ألماني، وعبد الكريم جرمانوس: مجري، وغيرهم. ولكن لو قمنا باستقراء سريع للموسوعات التي كُتبت عن حياة المستشرقين كموسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي، أو موسوعة نجيب العقيلي، أو غيرهما، سنجد أن هؤلاء المنصفين فضلاً عن المهتمين هم قلة قليلة إذا قيسوا إلى جمهور المستشرقين.
- [٢٠] ينظر: جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ١٤٥.
- [٢١] ساسي الحاج، الظاهرة الاستشرافية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ج ١، ص ٦-٧.
- [٢٢] جولد تسيهر، مذاهب التفسير، ص ٤٥.

- [٢٣] الظاهرة الاستشرافية وأثرها على الدراسات الإسلامية، م.س، ج ١، ص ٣٧٨.
- [٢٤] أحمد، إبراهيم خليل، الاستشراق والتبشير، ص ٦٧.
- [٢٥] انظر: علي، محمد مهر، مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، ص ٣.
- [٢٦] هرماس، عبد الرزاق بن اسماعيل، الدراسات القرآنية خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، السنة الثالثة.
- [٢٧] مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ص ٤.
- [٢٨] ينظر: البهنسي، أحمد صلاح، (مصادر يهودية بالقرآن) للمستشرق شالوم زاوي عرض وتقويم، نقلاً عن: <https://tafsir.net>
- [٢٩] مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ص ٤.
- [٣٠] مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، م.س، ص ٥.
- [٣١] ينظر: ابن زكريا، إدريس؛ ابن محمود، عبد الرحمن، أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي، ص ١٣٩-١٤٤.
- [٣٢] ينظر: البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ١٨.
- [٣٣] أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي، م.س، ص ١٤٣.
- [٣٤] أجتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٨.
- [٣٥] م.ن، ص ١٢٥.
- [٣٦] م.ن، ص ١٣٠.
- [٣٧] أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ص ١٥.
- [٣٨] عبد الحميد، محمد عامر، منهج الإسقاط في الدراسات القرآنية عند المستشرقين: دراسة تحليلية منهجية، ص ١٠.
- [٣٩] محمود، عبد الحليم، أوروبا والإسلام، ص ١٣٠-١٣٢.
- [٤٠] معجم اللغة العربية، ج ٣، ص ٣٤٣٢.
- [٤١] ينظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع القرآن ضد منتقديه، الفصل الثاني: الموازنة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم، ص ٢٣-٥٤.
- [٤٢] دفاع عن القرآن ضد منتقديه، م.س، ص ٢٤.
- [٤٣] مذاهب التفسير الإسلامي، م.س، ص ٤.
- [٤٤] اجتس جولدتسيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، ص ٢٢.
- [٤٥] مطبقاتي، مازن بن صلاح، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي (دراسة تطبيقية على كتاب برنارد لويس)، ص ١٢٨.
- [٤٦] ينظر: طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، ص ٦٢-٦٦.
- [٤٧] م.ن، ص ١٠٧-١٠٩.

- [٤٨] جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص ٢٥.
- [٤٩] محمد عبد المحسن، عبد الرازي، مناهج المستشرقين في ترجمة معاني القرآن، ص ٥٢-٥٣.
- [٥٠] حسن، محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ص ٢١.
- [٥١] كوهين، مارك. ر، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى، ص ١٥٤.
- [٥٢] آثار الفكر الاستشراقي، م. س، ص ٢٣.
- [٥٣] لمزيد من الاطلاع ينظر: سرائب، محمود علي، المستشرق المجري أجنتاس جولدتسيهر دراسة نقدية لمشر وعه القرآني، ص ٢٤١ وما بعدها.
- [٥٤] علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام، ص ١٠-١١.
- [٥٥] العزوزي، حسين، آليات المنهج الاستشراقي، ص ١٩-٢٦.
- [٥٦] ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٤، مادة (التحريف)، ص ٦٠٣، ٦٠٧.
- [٥٧] التوراة هي الأسفار المعترف بها من قبل اليهود العبرانيين (وهم الذين لهم الغلبة والكثرة الآن)، وهي كذلك معترف بها من قبل البروتستانت؛ أما الكاثوليك فيضيفون سبعة أسفار أخرى مع تبديل في أسفار الملوك. والجدير بالذكر أن عند اليهود كتاباً يعظمونه أشد من تعظيمهم للتوراة وهو التلمود، ويزعمون أن موسى ﷺ لما استلم كتابه التوراة من ربه مكتوبة في الألواح، استلم كذلك تعاليم التلمود معها شفاهاً. وهناك تلمودان: أورشليمي وبابلي، التلمود البابلي هو الأضخم حجمًا، والأكثر دراسة، وهو يتضمن بشكل عام تشريعاً قانونياً، ومنهجاً أخلاقياً، وجملة من الطقوس والشعائر الدينية ومقطوعات شعرية وصلوات وقصصاً تاريخية، وطرائف وحكايات شعبية وأساطير.
- [٥٨] تنقسم المواد التي تشكّل لبّ التلمود إلى قسمين يُعرفان بـ«الهالاخاة» و«الهاجادة»: فـ«الهالاخاة» تتعلق بالأجزاء التشريعية، وهي الاستنباط المنطقي لأجيال من العلماء، وشكّلت الهالاخاة أسلوب حياة اليهودي. أما «الهاجادة» فتتعلّق بالأقسام غير التشريعية، وهي أقسام تتساوى في أهميتها مع الأقسام الأخرى. وهي مجموعة من القصص المحرفة المختارة من «الكتاب المقدس» والمشاة والمدراش.
- [٥٩] المشناه معناها بالعربية (يُثْنَى أو يكرر) ولكن تحت تأثير الفعل الآرامي «ثانا» أصبح معناها (يدرس)، ثم أصبحت الكلمة تشير بشكل محدد إلى دراسة الشريعة الشفوية، فهي أول لائحة قانونية وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، والمشنا تتكوّن من ستة أبواب يسمّيها اليهود سيداريم أي الأحكام. والسندهرين تعني المحكمة، وهي الباب الرابع من أبواب المشناه. راجع في هذا المجال: ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه، ص ١١-١٥، ٢١.
- [٦٠] استير، هي ملكة يهودية وزوجة للملك الفارسي خشايارشا الأول. والذي حكم بين ٤٨٥ و ٤٦٥ قبل الميلاد الملك الرابع في سلالة الأخمينيين ببلاد فارس، وردت قصتها في السفر المسمى باسمها «سفر استير». لمزيد من التفاصيل حول «الملكة استير». راجع: البار، محمد علي، المدخل لدراسة

- التوراة والعهد القديم، ص ٢٠٦-٢٠٧-٢١٣.
- [٦١] دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، مادة (إنجيل)، ص ١١ وما بعدها؛ ج ١٠، مادة (زكريا)، ص ٣٦٨؛ ج ١٠، مادة (بلكيس)، ص ٣٦٨؛ وكذلك:
- Ency., of Islam. Vol. 6 Article MUSA, - p. 739
- [٦٢] ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢، مادة (أصول)، ص ٢٦٦-٢٦٧-٢٧٣؛ ج ١٢، مادة (سورة)، ص ٣٥٨؛ وانظر كذلك:
- Ency., of Islam. Vol. 4 Article KORAN, - p. 1065, 1071
- [٦٣] لمزيد من الاطلاع راجع: ابن ناصر الحميد، حميد، القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية، ص ٣٨ وما بعدها؛ عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ٢٣-٢٩.
- [٦٤] ينظر: ابن عبد العزيز ساب، هيثم، دراسة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية للمستشرق الإنجليزي آرثر ج. آبري، ص ١١.
- [٦٥] البنداق، محمد صالح، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ص ٩٧.
- [٦٦] رضا، رشيد، الوحي المحمدي، ص ٢٤.
- [٦٧] يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ١١.
- [٦٨] م.ن، ص ١٨.
- [٦٩] المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، م.س، ص ٩٦.
- [٧٠] عبد المحسن، عبد الراضي، الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، ص ٤٩.
- [٧١] تاريخ حركة الاستشراق، م.س، ص ١٧.
- [٧٢] بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص ٣٠٣.
- [٧٣] غراب، أحمد عبد الحميد، رؤية إسلامية للاستشراق، ص ٣٥-٣٦.
- [٧٤] ينظر: ترجمة معاني القرآن الكريم، والمستشرقون: لمحات تاريخية، م.س، ص ١٢-١٧.
- [٧٥] لمزيد من الاطلاع حول الوحي عند المستشرقين راجع: القرآن في الدراسات الاستشراقية، م.س، ص ٢٤٨-٢٧٤.
- [٧٦] نشرت هذه الموسوعة نشرة أولى في باريس عام ١٩١٣م ثم نشرت مرة ثانية وبإضافات جديدة وكثيرة عام ١٩٨٦م، وكتب فيها كتاب من العرب والمسلمين، وترجم جزء منها إلى اللغة العربية في الثلاثينات من القرن الماضي وأضيفت إلى الترجمة تعليقات وتصويبات. ثم ترجمت الطبعة الثانية من الموسوعة إلى العربية وظهرت باسم «موجز دائرة المعارف الإسلامية» وصدرت طبعتها الأولى في الشارقة. تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان. تاريخ النشر: ١/ ١/ ١٩٩٨م، الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، عدد الصفحات: ١٠٥١٨ وعدد المجلدات: ٣٣.
- [٧٧] موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢٥، ص ٧٦٦٥-٧٦٦٦.

- [٧٨] مونتغري وات: محمد في المدينة، ص ٤٩٦
- [٧٩] دائرة المعارف الإسلامية، بحث التعريف بكلمة الله، ج ٤، ص ٢٤٤.
- [٨٠] ه. ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ج ٣، ص ٦٢٦.
- [٨١] العقيدة والشريعة في الإسلام، م.س، ص ١٣.
- [٨٢] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٦٩.
- [٨٣] جرجس سال، مقالة في الإسلام، ص ٧٢-٧٣.
- [٨٤] أليكس جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص ٦١.
- [٨٥] وليم مونتجمري وات: محمد في مكة، ص ٧٤-٧٥.
- [٨٦] نقلا عن: نصري، أحمد، موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في المملكة المغربية، العدد ٣٤٣ محرم ١٤٢٠ / مايو ١٩٩٩.
- [٨٧] نقلا عن: نصري، أحمد، موقف المستشرقين من لغة القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في المملكة المغربية، العدد ٣٤٣ محرم ١٤٢٠ / مايو ١٩٩٩ ..
- [٨٨] م.ن.
- [٨٩] الاستشراق والخلفية الفكرية، م.س، ص ١٠٢.

أ.م. د حسين مزهر حمادي السعد
باحث واكاديمي - جامعة البصرة

مباحثُ السُّنَّةِ في علم الأصول عند الإمامية - مقارنةً تداولية -

المقدمة

لاشك ان تراثنا الاصولي زاخر بالعطاء والنتاج الغزير والفكر الاصيل والابحاث العلمية المعمقة في مجال اللغة، بوصفها - اي اللغة - احدى اهم آليات البحث الاصولي ووسائله، بل واحدى الركائز المهمة التي ارسى عليها الكثير من قواعده، وتبلور عبرها العديد من أحكامه وفرضياته، لذا لاغرو ان نجد فكر الاصوليين واهتمامهم منصباً على فهم هذه اللغة والبحث عن سر وجودها في حياة الانسان، وطبيعة تكوينها ومسار اشتغالاتها، وتأثيرها في الوجود وفي ذلك الموجود. وبقدر ذلك البناء العقدي والفلسفي والمنطقي الذي تشكلت منه العقلية الاصولية الحديثة كان قدر هذا الفكر؛ بحثاً وتأصيلاً، ودقةً وتحليلاً، وجدةً واجادة.

ومن هنا انطلق بحثنا هذا ليكون
 اسهامه متواضعة للكشف عن هذا
 الفكر، وتسليط الاضواء على بعض
 نتاجاته في دراسة استقصائية لبعض
 المباحث اللسانية التي تناولها
 الاصوليون المحدثون بالبحث
 والتأصيل، هذه المباحث دارت حول
 ثلاثة مرتكزات فكرية مثلت
 المنطلقات الاساس للسانية الحديثة
 المتمثلة ب (التداولية)، وهي:
 (القصدية)، (الاستعمال / الانجاز)،
 (السياق التخاطبي / المقام)، متخذين
 من المنهج الوصفي التحليلي مساراً
 لهذا الاستقصاء، ثم النحو بالبحث
 منحيّ إجرائياً يبتغي مقارنة المحتوى
 المؤدّاتي فهماً واصطلاحاً بين الفكرين
 الاصولي والتداولي، لاستيضاح
 تقارب الرؤى والافكار، واستظهار يد
 الريادة والاجادة والابداع، من اجل
 رفد المنظومة المعرفية - واللسانية على
 وجه الخصوص - بهذا الفكر
 الابداعي والنتاج الشر.

أما نطاق البحث فقد تحددت معالمه
 بـ (الاصوليين المحدثين من اعلام
 مدرسة النجف الحديثة) لما شهده
 الدرس الاصولي من بحث علمي
 وتطور معرفي ونتاج فكري بلغ ذروته
 في الابداع والاصالة والازدهار قد
 تحقق على ايدي اساطين هذه المدرسة
 وجهابذة الفكر فيها.

ولم يكن البحث وتراً في عنوانه
 ومبتغاه، بل سبقت دراسة علمية رصينة
 ومستفيضة للباحث فضاء ذياب
 الحساوي عنوانها (الابعد التداولية عند
 الاصوليين - مدرسة النجف الحديثة
 انموذجاً -) استوعبت الكثير من
 المباحث اللسانية في الفكر الاصولي
 الحديث، ولكنها اغفلت - او لنقل لم
 تبرز - قضايا مهمة ومرتكزات محورية
 في الفكر التداولي كان قد بحثها
 الاصوليون بحثاً معمقاً، واكتفت
 الدراسة بالاشارة اليها اشارات عابرة
 ولم تقف عندها بالبحث والتفصيل، لذا
 ارتأينا في هذا البحث ان نبرزها

لأجل فائدة وغرض ولم يصدر منه لغواً باطلاً^(١).

فالكلام اذن صدر لغرض وفائدة (اي لقصد)، وهذا الغرض هو (التفهم لا لغرض آخر، لأنه آتته، واستعماله لغيره - اي لغير غرض التفهم - خلاف الاصل)^(٢).

ومن المباحث الاخرى التي تجلّت فيها (القصدية) عند الاصوليين، مبحث (الوضع) ومنشأ الدلالة، اي أصل منشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى (الدال والمدلول)، وفي أصل الوضع يطرح الاصوليون ثلاث نظريات لتفسير تلك العلاقة، احدى هذه النظريات تسمى نظرية (التعهد)، وهي للعلامة التستري^(٣)، وارجعها بعض الباحثين الى العلامة الحلي^(٤)، وقد تبناها واصل لها وطورها السيد ابو القاسم الخوئي، وبين مؤدى هذه النظرية في تقريره بحث العلامة النائيني المسمى (أجود التقارير) معرفاً (التعهد) بأنه (عبارة عن

ونجعلها المحاور الرئيسة التي تنبثق منها عنوانات مباحثه الثلاثة، وتدور حولها رحاه بحثاً وتحليلاً، وتتلاقح عبرها رؤى الفريقين وأفكارهم، فتشكلت على اساس ذلك هيكلية البحث من ثلاثة مباحث، حمل المبحث الاول عنوان (مبدأ القصدية)، وحمل المبحث الثاني عنوان (اللغة بين الاستعمال والانجاز) وحمل المبحث الثالث عنوان (السياق وظروف الملاءمة) ليتتهي البحث بخاتمة النتائج.

المبحث الأول: مبدأ القصدية

تتضح القصدية عند الاصوليين المحدثين في مباحث عدّة، أهمها في مبحث الدلالة على المفهوم الذي انطلقوا فيه من مبدأ عقلائي يقرّ القصدية ويثبتها أصلاً، بوصفها غرضاً أنشئ لأجله الكلام، ومن ذلك قول العلامة البروجردي: (ان الاصل العقلائي في الكلام الصادر من المتكلم - بما انه فعل من افعاله الاختيارية - الحمل على انه صدر

الالتزام النفسي بإبراز المعنى الذي تعلق [قصد] المتكلم بتفهمه بلفظ مخصوص، فمتعلق الالتزام والتعهد أمر اختياري وهو التكلم بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهم معنى خاص، والارتباط بينهما إنما يُنتزع من هذا الالتزام^(٥).

وفي بحثه الذي قرره تلميذه الشيخ محمد اسحق الفياض يوضح النظرية أكثر فيقول: (قد تبين ان حقيقة الوضع عبارة عن التعهد بإبراز المعنى الذي تعلق [قصد] المتكلم بتفهمه بلفظ مخصوص، فكل واحد من اهل اي لغة متعهد في نفسه متى ما اراد تفهم معنى خاص ان يجعل مبرزه لفظاً

مخصوصاً - مثلاً - التزم كل واحد من افراد الامة العربية بأنه متى ما قصد تفهم جسم سيال بارد بالطبع ان يجعل مبرزه لفظ الماء، ومتى ما قصد تفهم معنى آخر أن يجعل مبرزه لفظاً آخر، وهكذا...) ^(٦).

ولم يقتصر هذا التعهد القصدي -

ان صح التعبير - بأصل الوضع والدلالة بين اللفظ والمعنى وانما يتعدى الى التراكيب الجمالية ودواعي استعملها، ففي حديثه عن الجمل الخبرية والانشائية يقول: (ان الجملة الخبرية لم توضع للدلالة على ثبوت النسبة في الخارج او نفيها، بل وُضعت لإبراز قصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الامر... [و] ان الجملة الانشائية - بناء على ما بيناه من ان الوضع عبارة عن التعهد والالتزام النفساني - موضوعة لإبراز امر نفساني خاص، فكل متكلم متعهد بأنه متى ما [قصد] إبراز ذلك يتكلم بالجملة الانشائية). ^(٧).

ويبرز مبدأ (القصدية) في مبحث اصولي آخر وهو مبحث (الاستعمال) الذي يأتي بعد مبحث (الوضع)، وفيه تُبحث إرادة المتكلم وقصدية حال التكلم واستعماله لألفاظ اللغة، فتكون - بحسب رأي السيد محمد باقر الصدر - على ثلاثة انواع: (ارادة

وفاعليته التداولية. ولهذا المفهوم عمقٌ فلسفي يمتدّ الى الفلسفة الظاهرانية، فقد ظهر على يد الفيلسوف آدموند هوسرل (Husserl) الذي كان يرى ان (كل وعي هو وعي بشيء أو موضوع ما)^(٩)، اي ان كل وعي لا بد ان يكون موجّها نحو شيء ما او موضوع ما عبر القصد، فالقصد هو الموجه الذي يربط بين الوعي وذلك الشيء او الموضوع. وتجلي بعد ذلك عند فلاسفة اللغة التداوليين، فجعله جون اوستن (G. Ousten) شرطاً مهماً لإنجاح عملية التواصل بين المشاركين، لأن القصد هو الذي يحقق للفعل انجازيته، ومن دونه يتم انجاز الفعل بشكل غير مرضٍ^(١٠)، وقد بين ذلك بقوله: (فعندما أعد بشيء ما، وأنا أنوي عدم الوفاء بوعدى، فإنني أكون قد تعهّدت ولكن...) ^(١١)، اي: ولكن لم انجز وعدي او احققه، لأن النية أو قصد الوفاء بذلك الوعد غير موجود، وإن كان اللفظ موجوداً، (ولهذا يلعب

استعمالية، وارادة تفهيمية، وارادة جدية)، وفي النوع الثالث تظهر إرادة المتكلم وقصدية في الكلام، اي انه على وفق ذلك سيكون جاداً وقاصداً من إرادة المعنى الذي استعمل فيه اللفظ، لا لمجرد الاستعمال، كما في الارادة الاستعمالية التي تكتفي بإرادة إخطار المعنى في الذهن، ولا للتفهم التي تعني الاخطار والتفهم بدرجة اكبر في الذهن (وكلاهما لا يتعديان حدود التصور الذهني)، وانما في الارادة الجدية سيتعدى الامر حدود التصور الى التصديق والاثبات او الحث على الفعل والايجاد في الخارج، كقصد حكاية في الجمل الخبرية او جعل حكم في الجمل الانشائية.^(٨)

القصدية في ضوء المنهج التداولي

تعدّ القصدية من اهم ركائز الالسنية التداولية، فهي المسار الذي يتم عبره التواصل بين المتحاورين والمفهوم الذي يحقق به الخطاب أثره

مفهوم قصد المتكلم (Intention) ويرى بول غرايس (P. Grais) ان القصد التخاطبي مركب (Complexe) من طرفين وانعكاسي (Reflexef) من جهتين، اي ان يشترك فيه طرفا العملية التواصلية وهما (الباث والمتلقي). لذا جعل المقاصد ثلاثة، ففي الفعل (اقراً) مثلاً ثلاثة مقاصد:

الاول: هو قصد الباث (المتكلم) في ابلاغ المتلقي (السامع) رغبته في القراءة، والثاني: إرادة تعرّف المتلقي على القصد الاول، والثالث: إرادة تحقق القصد الاول بعد تعرّف المتلقي على القصد الثاني.^(١٥)

أما جون سيرل (G. Saerl) فقد ربط بين (الاصوات والعلامات) و(الواقع) عن طريق القصدية التي يفرضها العقل (على الاصوات والعلامات وبالتالي يهبها المعاني، وبفعله هذا يربطها بالواقع)^(١٦)، وبالقصدية ايضا فرّق بين الافعال التمريية (الانجازية) والافعال التأثيرية، إذ يجب ان تؤدّي الافعال

دوراً مركزياً في نظرية (القصدية) الكلام^(١٢)، ويتضح ذلك من خلال تقسيم اوستن للفعل اللغوي على ثلاثة أقسام هي: (التلفظ، والنطق، والخطابة)، أو كما يصطلح عليها فيليب بلانشيه (F. Blan): (العمل القولي، واللاقولي، والتأثير بالقول). فأما التلفظ فيعني مرحلة التشكيل الصوتي والصرفي للفظ، وأما النطق فهي عملية التلفظ وما يرافقها من ربط دلالي بين اللفظ والمعنى، وأخيراً يأتي الخطاب الذي يعبر عن مقاصد المتكلم التي تُفهم من خلال السياق.^(١٣)

أما ما يسميه بلانشيه (التأثير بالقول) أو (أثر العبارة) فـ (يتمثل في إحداث تأثيرات ونتائج في المخاطبين) نتيجة (قوة (Fore) اضافية يكتسبها العمل القولي من جراء إرادة المتكلم، لا بطريقة يستنتجها معناه الحرفي بشكل صارم)^(١٤)، وإنما بتلك الارادة التي تعني القصدية.

الاول والثاني. اي ان صحة النطق تعني ان الجملة خبرية، وان صدق المتكلم يعني قصد الاخبار والابلاغ، وان التعرف على قصد المتكلم بعد التعرف على قصديه الاولين هو الذي يحقق التواصل ويعطي مؤشر نجاح المتكلم في ايصال المطلوب.^(١٩)

يتضح لنا بعد هذا العرض مدى التقارب في الرؤى والافكار بين الاصوليين المحدثين والتداوليين، فكلاهما قد اتفق على مبدأ (القصدية) في الكلام، ودور القصد في إحداث الاثر في الواقع الخارجي، والاكثر من هذا اننا نجد التقسيم الثلاثي للقصد الذي وضعه غرايس يتقارب الى حد كبير مع التقسيم الثلاثي الذي وضعه السيد محمد باقر الصدر لإرادة المتكلم وقصدية كلامه، فكلا التقسيمين هدفهما الوصول الى قصد المتكلم الحقيقي الذي يثمر عنه التواصل مع الآخر وتحقيق الاثر. فالقصد الاول عند غرايس - مثلاً - الذي هو قصد ابلاغ المتلقي رغبة المتكلم قريب في

التمريرية قصدياً، اذا لم تقصد ان تعطي وعداً أو تصدر حكماً إذا فأنت لم تطلق وعداً أو حكماً، غير ان الافعال التأثيرية لا يجب ان تؤدي قصدياً بالضرورة^(١٧)، وفي هذا النص تشابه كبير في المحتوى مع نص اوستن الذي ذكرناه آنفاً - وبين سيرل ايضاً كيفية التواصل بين المتكلم والسامع عن طريق (القصد)، فرأى ان المتكلم يجب ان يكون لديه في البدء قصد الاتصال، وهو (قصد أن أولّد لدى السامع المعرفة بمعناي بجعله يتعرف على قصدي في توليد المعرفة عنده)^(١٨).

وقد تعددت مقاصد الكلام عنده الى ثلاثة مقاصد ايضاً ولكنها مشروطة، فاذا قال المتكلم: (انها تمطر) كانت لهذه الجملة ثلاثة مقاصد مشروطة: الاول: صحة النطق على وفق أحكام اللغة،

الثاني: صدق المتكلم فيما ينطق، الثالث: ان يتعرف السامع على قصد المتكلم بعد التعرف على القصدين

المخاطب مقاصد المتكلم ومراده الجدي، وهذا ما عناه الصدر حينما جعل لمستعمل اللغة ثلاث مراتب مقصدية على السامع معرفتها، فكانت أهمها المرتبة الثالثة وهي (الارادة الجدية) التي تتحقق عبرها تأثيرية الحدث الكلامي وانجازيته.

المبحث الثاني: اللغة بين الاستعمال والانجاز

يعد الاستعمال المشغل الذي تنبثق منه النظرية التداولية وتحقق عبره غايتها التواصلية واثرها/ انجازها الفعلي، لذا كانت معظم تعريفاتها تتمحور حول (دراسة اللغة في الاستعمال)^(٢٠)، ولخصها استاذ مدرسة اكسفورد الفيلسوف (فتجنشتاين) بمقولته الشهيرة (لاتسأل عن المعنى واسأل عن الاستعمال)^(٢١)، الذي حدد بمؤداها طبيعة دراسة اللغة وانها تعرف لا بكونها الفاظاً تحمل معاني، بل بما تحمله من طاقة تعبيرية كامنة تظهر بالاستعمال.

مضمونه من الارادة الاستعمالية عند الصدر التي تعني اخطار المعنى في ذهن السامع، وأما القصد الثاني وهو ارادة تعرف المتلقي على ذلك الابلاغ وتلك الرغبة فقريب ايضاً من الارادة التفهيمية التي تعني تفهيم المتلقي بهذا الاخطار، وأما القصد الثالث لدى غرايس فيعني ارادة تحقق القصد الاول بعد التعرف على القصد الثاني، اي تحقق الهدف التأثيري والانجازي من وراء التلفظ او الكلام، وهذا هو مغزى الارادة الجدية لدى الصدر وهديتها، اذ تعني هذه الارادة الوقوف على المراد الجدي والقصد الحقيقي للمتكلم بما يحقق الأثر الفعلي لكلامه. واذا ما رجعنا الى التقسيم الثلاثي للفعل اللغوي الذي وضعه اوستن نجد ان القسم الثالث منه الذي اطلق عليه بلانشيه (التأثير بالقول) كان يعني به ما يحدثه ذلك القول من آثار ونتائج في المخاطب او السامع، ولاشك في ان هذا الاثر لا يحدث الا بعد ان تتضح لدى

وقد تنبه الاصوليون المحدثون الى هذه المسألة فأولوا (الاستعمال) فائق عنايتهم وجهدهم وعدّوه المحرك الاساس لكيثونة اللغة وسر ديمومتها وتطورها، فبالاستعمال تكتسب اللغة مهاراتها التعبيرية وتظهر ابداعاتها الفنية وخصائصها التركيبية، ومن دونه تبقى مجرد قوالب جامدة مثل الجسد من غير روح تبعث فيه الحياة والحركة، لذا نجدهم بعد ان انهوا البحث في موضوع (الوضع) وكيفية نشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى (الدال والمدلول)، وطبيعة تشكلها وجهّوها بحثهم وجهدهم نحو (الاستعمال) وكيفية تفاعل اللفظ والمعنى في عالم الامكان حينما يتنزّل المعنى بتوسّط اللفظ من عالم المجردات الى عالم الوجود الخارجي عبر الاستعمال^(٢٢). وقد اصطالحوا عليه بـ (الوضع التعيّني)، إذ أن الوضع عندهم نوعان: (تعيني) ناتج عن علاقة اللفظ بالمعنى من اول الوضع، و(تعيني) ناتج من الاستعمال وكثرته^(٢٣).

أما طبيعة هذا الاستعمال الذي خلق هذا التفاعل الدينامي بين اللفظ والمعنى فولّد ما لا يحصى من الدلالات فكان لحاظه عند الاصوليين لحاظاً آلياً وليس استقلالياً، بمعنى ان هذا الاستعمال كان المحرك للفظ والمعنى في عالم الوجود بتمكن اللفظ، لا بكونه مكوناً صوتياً او صرفياً او دلالياً، بل بكونه آلة ينتقل عبرها المعنى لتحقيق الدلالة، ولتقريب المطلب شبهوا عمل اللفظ ولحاظه الآلي بعمل (المرآة)، اذ ان الناظر اليها اذا كان يريد شكلها وحجمها ووضوحها كان نظره استقلالياً، اما اذا كان ناظراً الى الصورة المنعكسة او المنطبعة فيها كان نظره آلياً، بمعنى انه صيرّ المرآة آلة ليرى من خلالها الصورة، وكذلك الحال في اللفظ، فاذا نظرت اليه بوصفه تمثيلاً صوتياً او صرفياً او معجمياً كان لحاظك ونظرك هذا استقلالياً لأنك اردت اللفظ لا غير، اما اذا نظرت الى اللفظ وانت

تريد المعنى المتصور منه كان لحاظك ألياً، اذ اصبح اللفظ آلة لاستحضار المعنى^(٢٤). وهذه هي طبيعة عمل الاستعمال الذي يجعل اللفظ ذائباً ومنذكا في المعنى حتى يذهل عنه المستعمل بالشكل الذي يحقق فاعلية الاداء وكفاءته من جهة، وحيوية اللغة ووظيفتها التفاعلية (التواصلية) بين افراد المجتمع اللغوي من جهة اخرى. (ان ربط اللغة بسياق الاستعمال [على] وفق مقاصد القول وغاياته القائمة على التأثير هو الذي مكن للغة هذه الوظيفة باعتبار ان التعامل مع اللغة ضمن هذا الطرح يقوم على الرغبة في التأثير وبالتالي تحويل الاقوال الى افعال)^(٢٥)، وهذا ما أكدته التداولية على لسان اشهر اقطابها وهو (جون اوستن) الذي حدد بوضوح ماهية العمل التداولي بقوله: (ما يجب ان ندرسه ليس هو (العبارة Sentence) بل التلفظ بالعبارة وإصدارها)^(٢٦)، اي استعمالها وما

يترتب عليه من اثر ويحققه من فعل، لأن (التلفظ بملفوظ معين هو عين القيام بالفعل)^(٢٧). ومن هنا انطلق (اوستن) ليؤسس لنظريته (افعال الكلام) التي يرى فيها ان اللغة انما هي افعال انجازية، وان (التكلم بشيء ما) هو (انجاز فعل الكلام)^(٢٨). ان هذا الانجاز او الاثر الفعلي الذي يحدثه الكلام في الواقع الخارجي لم يكن غائباً عن اذهان الاصوليين او ابحاثهم، فهم ايضا كانوا يؤمنون بتلك القوة الكامنة وراء الالفاظ والاثر الذي تحدثه، وبما انهم معنيون باللغة الشرعية (من كتاب وسنة) وكيفية استنباط احكامها وفهم دلالاتها فقد كثّفوا جهدهم في بحث (الامر) و(النهي) من حيث الصيغة والدلالة، بوصفهما من التعبيرات الانشائية المباشرة، ولأن قوة التأثير والانجاز فيهما كبيرة وواضحة الدلالة، فضلاً عن كونهما لبّ الشريعة المبنية على الأوامر والنواهي، لذا كانت لهم

الصریحة من امثال (بعت، ملّكت، قبلت،...) فقد بحثها الاصوليون بحثاً معمقاً مبدين آراءهم فيها، وقد قارب بعضها ما ذهب اليه التداوليون في رؤاهم، فنجد مثلاً ان الشيخ الآخوند - وهو احد اقطاب الفكر الاصولي في مدرسة النجف الحديثة - يرى ان هذه الافعال هي واحدة من حيث معناها الموضوعية له، وإنما تختلف في داعي الاستعمال وقصدية المنشئ، فإن كان الداعي قصد إيجاد المعنى وتحقيقه خارجاً فهي للإنشاء، وإن كان الداعي قصد الحكاية عنه وتوصيفه فهي للإخبار^(٣٠)، وهذا يعني أن العلاقة الوضعية قد (تقيدت في الإنشاء بقصد الإيجاد في مقام الاستعمال، وبقصد الحكاية في الإخبار)^(٣١). وقد ردّ السيد الخوئي رأي الآخوند من أن معنى الخبر والإنشاء واحد ذاتاً وحقيقة وأن الاختلاف بينهما في داعي الاستعمال، مبيناً أن الجمل الإنشائية (لم توضع لإيجاد المعنى في الخارج)^(٣٢)، ذلك لأن

ابحاث معمقة وآراء كثيرة حول هذين المطلبين بينوا من خلالها أهمية الدور المناط بهذه افعال وفعاليتها الانجازية في الواقع الخارجي، وخير شاهد على ذلك ما طرحه السيد محمد باقر الصدر من رأي حول (الامر والنهي)، فهو يرى أن صيغة الأمر (افعل) تدل على النسبة (الارسالية) في الفعل، وأن صيغة النهي (لا تفعل) تدل على النسبة (الامساكية) في الفعل^(٣٩)، وهذا يعني أن هناك قوة دافعة تدفع المخاطب او السامع وترسله نحو انجاز الفعل خارجاً بمجرد سماعه لفظ (افعل)، وكذا الحال في فعل النهي (لا تفعل)، ففيه من القوة الجاذبة التي تمسكه وتمنعه من انجاز الفعل خارجاً بمجرد سماعه اللفظ، وهذا هو ما أكدّه اوستن ومن بعده سيرل وتبلور في نظرية (افعال الكلام).

أما الصيغ المشتركة بين (الخبر والإنشاء)، التي يطلق عليها التداوليون افعال الإنشاء غير المباشرة او غير

رأيه هذا دلالة وبياناً على ان لهذه الافعال في حال الانشاء من الدافعية والقوة الانجازية ما يدفع المأمور او المخاطب نحو انجاز (ايجاد) الفعل وتحقيقه في الواقع الخارجي، وهو بهذا يكاد يتفق مع ما ذهب اليه أصحاب نظرية (أفعال الكلام) في فاعلية الحدث الكلامي وانجازيته خارجاً.

المبحث الثالث: السياق وظروف الملاءمة

يكتسب السياق أهمية كبيرة لدى الاصوليين، فقد عولوا عليه كثيراً بوصفه أداة كاشفة عن دلالة الالفاظ وآلية من الآليات الإجرائية التي يلجؤون اليها ويستعينون بها في تعيين معنى ما أو ابرازه، حينما يتعذر تعيينه في مقام الظهور اللفظي. وعلى الرغم من هذه الاهمية إلا أننا لانجدهم قد أفردوا بحثاً مستقلاً عني بالسياق تعريفاً وأهمية ودوراً وأنواعاً، اللهم إلا اصولياً واحداً - بحسب اطلاعنا -

(الموجودات الخارجية بشتى أشكالها وانواعها ليست مما توجد بالانشاء، كيف والالفاظ ليست واقعة في سلسلة عللها واسبابها كي توجد بها)^(٣٣)، أما اذا قصد بهذا اليجاد هو اليجاد الاعتباري فمردود ايضا بـ (انه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة الى اللفظ والتكلم به.... نعم اللفظ مبرز له في الخارج لا أنه موجد له)^(٣٤)، وعليه يتضح رأي الخوئي في ان الجمل الانشائية موضوعة لإبراز أمر نفسي - بناء على مسلكه في الوضع من التعهد والالتزام النفسي -، في أن كل (متكلم متعهد بأنه متى قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الانشائية، مثلاً اذا قصد ابراز اعتبار الملكية يتكلم بصيغة بعث أو ملكت، واذا قصد ابراز اعتبار الزوجية يبرزه بقوله: زوجت أو أنكحت...) ^(٣٥). وفي النهاية يبقى رأي الشيخ الاخوند حول الافعال المشتركة بين الانشاء والاخبار الاقرب الى المنهج التداولي في الالسنية الحديثة، لأن في

تتبعنا جملةً من أبحاث الاصوليين -
ورود ثلاثة مصطلحات كانت الاكثر
تداولاً عندهم، وهي: (وحدة السياق -
وله النصيب الاوفر)، و(اتحاد السياق)،
و(قرينة السياق)، وفيما يأتي شواهد من
بعض نصوصهم:

- (فهذه القرينة وهي وحدة السياق
نكشف عن أن المراد من هذه الفقرة بيان
معنى واحد في الخبرين)^(٣٩)

- (وحدة السياق تشهد بأن الغاية
من قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى
الْمُرَافِقِ﴾ غاية للمغسول لا للغسل)^(٤٠)

- (ان وحدة السياق تقتضي ان
يكون المراد من (الموصول) في (ما
لا يعلمون) الموضوع المشتبه)^(٤١)

- (فيقتضي اتحاد السياق ان يراد
من قوله ما لا يعلمون ايضا كل فرد من
افراد هذا العنوان)^(٤٢)

- (نفي خصوص بعض الصفات
مما تقتضيه قرينة السياق)^(٤٣)

يبدو من خلال هذه النصوص ان

وهو السيد محمد باقر الصدر الذي
عني بذلك، فعرف السياق بأنه (كل ما
يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من
دوالٍ أخرى، سواء كانت لفظية
كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي
نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو
حالية كالظروف والملابس التي
تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في
الموضوع)^(٣٦)، إذ بيّن في تعريفه هذا
اموراً عدة، منها دور السياق التأثيري
في تشكّل الكلام وانتاج دلالاته،
ومنها وظيفته الكاشفة عن مقاصد
الكلام، ومنها ايضا انقسام السياق على
نوعين اثنين هما (السياق اللفظي)
و(السياق الحالي)، اي (ما يشمل القرائن
المقالية والقرائن الحالية) - كما يسميهما
الدكتور تمام حسان -^(٣٧) وبعد هذا
التعريف يشرع الصدر في بيان السياق
اللفظي وما يحويه من قرائن لفظية
متصلة وغير متصلة (منفصلة)، مبيناً
دور كل واحدة منها.^(٣٨)

وفيما يتعلق بالسياق لحظنا - خلال

الاصوليين متفقون على ان السياق (بوحده او اتحاده او قرينته) إنما هو آلة كاشفة تعين المتلقي على الفهم والابانة عن مراد المتكلم ومقاصد كلامه، أما كلمة (وحدة او اتحاد) فتعني اتحاد دوال الكلام وتضامها سياقياً، اي ان المتكلم حينما يصدر كلاماً واحداً فقد ترد فيه دوالٌ عدة، فإذا اتحد اكثرها على معنى معيّن صار هذا هو المراد من الكلام، وصارت هذه الوحدة او الاتحاد قرينة سياقية كاشفة عن ذلك المعنى.

وفي المنهج التداولي كان للسياق الاهمية البالغة والدور البارز في العملية التواصلية، فهو يساهم في تحديد المعنى أو ترجيحه وفي تبديل المواقف التواصلية بين المتخاطبين^(٤٤)، ولدوره الكبير هذا أطلق (ماكس بلاك) على التداولية اسم النظرية السياقية.^(٤٥)

وقد ركزت التداولية على السياق الحالي (المقامي) لإيمانها بـ (ان عملية

انتاج الكلام وفهمه مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمقام الذي يؤطر عملية انتاج الكلام، ومحاولة فهم تلك الصيغ الكلامية مرهونة بمعرفة كل الملابس والظروف التي احاطت بها)^(٤٦)، ولهذا يؤكد (أوستن) ما يطلق عليه (الموقف) او (المقام الكلامي الكلي) ودوره في فهم ظاهرة الفعل الكلامي بوصفه جنساً كلياً^(٤٧)، ويرى ايضا ان نجاح المنطوق في تحقيق انجازيته مرهون بـ (ظروف ملائمة) أو (موقف محدد) يتم فيه النطق^(٤٨)، لذا (ان مسألة الاغراض والمقاصد في التلفظ بالعبارة وما يحتفّ بها من سياق قرائن الاحوال هي مسألة لها خطرهما وشأنها)^(٤٩).

ومن هنا يتضح ان السياق يحقق وظيفة اللغة التواصلية عن طريق اتمام انجازيتها الفعلية عبر كل المقامات والظروف المحيطة بها، ولهذا يصرّح (فان دايك) بأنه (لا توجد فائدة في التكلّم عن ضروب إنجاز قوى الكلام

(المقامية)، ولكنهم لم يدرجوها تحت هذا العنوان الذي ذكرناه أو يفردوا لها بحثاً مستقلاً، وإنما بحثوها في موضوعات متفرقة وتحت عناوانات عدة تكفل هذا البحث بجمعها وبيانها تحت عنوان (القرائن الحالية) وتشمل:

أولاً / حال المتكلم:

وهي اول القرائن وأهمها، ولا شك ان معرفة حال المتكلم من أهم القرائن التي تعين على فهم كلامه وبيان مراده، ولهذا اولاه البحث الاصولي عناية واهتماما.

وتأتي اهمية حال المتكلم من كونه الصادر منه الكلام المراد فهمه، ومعرفة حاله مهمة جدا للوقوف على دواعي كلامه ودلالاته، ولا شك ان قصدية الكلام متوقفة على تتبع حال المتكلم بين الجد والهزل، واليقظة والنوم، والصدق والكذب... وهكذا، وبناء على ذلك قسم الاصوليون دلالة الكلام على مستويين من الدلالة: الاول مستوى

خارجاً عن السياق المحدد تحديداً اجتماعياً، اي السياق الذي يكون فيه المخاطب حاضراً، والذي يحدث فيه تغيير ماعلى المخاطب طبقاً لأغراض ومقاصد المتكلم مع شروط التواضع والاتفاق^(٥٠).

أما حدود هذا السياق وعناصره المؤثرة، فقد حدّها (براون ويول)، بـ (المتكلم، والمستمع، وزمان انتاج الخطاب، ومكانه)^(٥١)، وأما بحسب تصنيف (هايمس) - كما ينقل محمد خطابي - فإنها تتسع لتشمل: (المتكلم، والمخاطب / السامع، والمشاركون، والموضوع، والقناة، والمقام، والسنن، وجنس الرسالة، والحدث، والمقصد)^(٥٢).

القرائن الحالية:

وبالعودة الى الاصوليين وباحثهم، فإن من الموضوعات المهمة المتعلقة بالسياق التي أفاضوا في بحثها وتفصيلها قرائن السياق الحالية

تتوقف قوة الكلام التأثيرية وفاعليته الانجازية، وقد بين (اوستن) دوره واهمية الوقوف على حاله بقوله: (اذا لم يسمع مخاطبي ما أخبرته به، أو انه لم يحمل كلامي محمل الجد وعلى وجهه لم يصح ان نقول اني حذّرت، واذن لابد ان يحدث أثرٌ وتأثير ما على المخاطب حتى تتحقق قوة فعل الكلام، وتكون قيمة العبارة به واصله الى تأدية المقصود)^(٥٥).

ثانياً / أصالة الظهور:

من القواعد العقلائية والقرائن السياقية الحالية قاعدة (أصالة الظهور) التي تُطبّق للقطع بدلالة الكلام حينما تتعذّر معرفة حال المتكلم، وتنعدم القرائن اللفظية (المقالية) وكل ما يعين على استظهار معنى الكلام والكشف عن مضمونه الدلالي، اذ يُلجأ الى هذه القاعدة الاصولية لحل النزاع وتحديد الدلالة، لذا تُعدّ حجة في العرف الاصولي يطلق عليها بـ (حجية

(الدلالة التصورية)، وهذه تتحقق بمجرد النطق بالكلام واستعمال اللغة، ولا تحتاج الى معرفة حال المتكلم لاستحصائها، فهي ليست سياقية، وتسمى ايضا بـ (الدلالة الاستعمالية).

والثاني مستوى (الدلالة التصديقية)، وهذه تنقسم على (التصديقية الاولى) و(التصديقية الثانية) - وقد اشرنا الى هذه الدلالات في المبحث الاول -، وما يهمننا هنا هو (الدلالة التصديقية)، لأنها من الدلالات السياقية المستبطة من معرفة حال المتكلم في كونه مريداً وقاصداً تفهيم المعنى الذي تلفّظ به^(٥٣)، لذا عرّفها الاصوليون بأنها (دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً لقائله، فتكون سبباً لتصديقك بأن الالفاظ مريد مفاد لفظه)^(٥٤).

وفي الدراسات التداولية احتل (المتكلم) مركز الصدارة في الاهتمام، اذ هو منشيء الاكلام ومبدئه وأول حدود السياق وعناصره المؤثرة - كما اسلفنا -، وعليه وعلى قصده ومراده

صلاحية البت بالمعنى الاقرب الى اللفظ على وفق شروط قد حددتها القواعد الاصولية بين المتخاطبين، وهي تعذر معرفة حال المتكلم وبيان مراده، وغياب كل القرائن والملابسات التي تكتنف اللفظ بما لا يمكن والحال هذه التعرف على مدلول كلامه فيجزم بدلالة ظاهر اللفظ على معناه الحقيقي بناء على قاعدة (اصالة الظهور).

هذا الاتفاق الضمني يكاد يقترب في مؤداه من احد المبادئ التداولية التي وضعها (بول غرايس) واطلق عليها (مبادئ الحوار) او (مبدأ التعاون)، وهي اربعة مبادئ او قواعد (الكم، الكيف، المناسبة / العلاقة، الصيغة / الاسلوب) تؤسس لعلاقة تواصلية بين المتكلمين مبنية على اساس التعاون المتمثل بجملته من التفاهات التي تحكم عملية التخاطب بما يحقق التفاعل والتواصل الناجح بينهم^(٥٩).

فمبدأ الصيغة او الاسلوب -

الظهور)، وتعني ان (ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني الى اللفظ حجة)^(٥٦)، ولما كان المعنى الحقيقي اقرب المعاني الى اللفظ والاسبق الى الذهن صار هو المراد المدلول عليه باللفظ، ولهذا يصطلح على هذه القاعدة ايضا بـ (أصالة الحقيقة)^(٥٧)، اي ان المعنى الحقيقي هو الاصل وهو المقصود من الكلام حال تعذر قصدية المنتج، ولا توجد اية قرينة صارفة عن ذلك المعنى الى غيره، فلو شك المتلقي في دلالة لفظ ما بين الحقيقة والمجاز وتعذر عليه معرفة حال المتكلم وانعدمت في اللفظ القرائن الصارفة والمرجحة، حينها يلجأ الى قاعدة (اصالة الظهور) التي تقضي بأن المعنى الحقيقي هو المراد لأنه الاصل والظاهر والاقرب الى اللفظ^(٥٨).

ولو تأملنا قليلا في هذه القاعدة لاستطنا ان نستشف مايمكن ان نعده اتفاقاً ضمناً بين المتكلم / الباث، والمخاطب / المتلقي يعطي المتلقي

موضوع المقاربة - يفرض على المتكلم الوضوح وعدم اللبس في الكلام، وتندرج تحته مقولات اربع:

- تجنب الغموض

- تجنب الالتباس

- ليكن كلامك موجزا

- ليكن كلامك مرتبا

من قواعد التخاطب سيلجيء المتلقي الى البحث عن طريقة يحقق فيها الفهم والوصول الى معنى الكلام ومضمونه الدلالي، ان بقاعدة (اصالة الظهور) الاصولية، أو (الاستلزام التخاطبي) التداولية.

ثالثا / قاعدة احترازية القيود

وهي قاعدة اصولية تعد احدى قرائن السياق الحالية المنبثقة من مبدأ عقلائي مفاده (ان ما يقوله المتكلم يريد حقيقته)^(٦١)، ومؤدى هذه القاعدة هو (ان كل قيد يؤخذ في المدلول التصوري للكلام فالاصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيدياً في المراد الجدي ايضاً)^(٦٢)، بمعنى: ان المتكلم اذا امر بإكرام الفقير، وقيد هذا الإكرام بـ (العدالة) فقال: أكرم الفقير العادل، فإن هذا القيد الذي ظهر في مرحلة الدلالة التصورية المأخوذة من ظاهر اللفظ سيسري حكمه حتى في الدلالة التصديقية التابعة للمراد

فاذا ما التزم المتكلم بهذه المقولات كان كلامه واضح الدلالة على مقصوده، وسهّل على المخاطب فهمه والوقوف على معناه بما يحقق نجاح العملية التواصلية بينهما، وان لم يلتزم فسيحصل خرق وانتهاك لمبدأ من مبادئ الحوار، فيؤدى الى التعمية واللبس على المخاطب بما يضطره الى اللجوء لما يصطلح عليه (غرايس) بـ (الاستلزام التخاطبي / الحوارى) للوقوف على دلالة الكلام المطلوبة عن طريق الاستدلال بالمعنى الظاهر والقرائن ومقتضيات المقام^(٦٣)، وعند كلا الفريقين (الاصولي والتداولي) نجد أن الخرق او الانتهاك لأية قاعدة

الجددي للمتكلم، وهذا يعني أن لهذه القاعدة مدخلية في (حال المتكلم)، لأنها تستظهر حاله العرفي حين استعماله اللغة، في كون حاله انه اذا اراد التقييد ذكره في كلامه، وإلا ف (من غير المعقول أن يذكر قيداً ويكون ذكره لهذا القيد غير مرادٍ عبثاً، لأن ظاهر حاله أن ما يقوله من قيودٍ يريدُها) (٦٣).

ان هذه القاعدة هي ايضا كقاعدة (أصالة الظهور)، يُستعان بها - بوصفها قرينة سياقية حالية - للكشف والبيان عن مدلول الكلام أو حكمه حينما يقع الشك واللبس في معرفة حال المتكلم ومراده الجددي (٦٤)، اذ يلجأ إليها المتلقي لتحديد دلالة الكلام، واذا زال اللبس انتفى عملها، وان كان قيدها موجوداً في الكلام، بمعنى أنه قد تكون كلمة (العادل) في قول المتكلم: (اكرم الفقير العادل) موجودة، ولكنها ليست مرادةً قيداً لتضييق الحكم بل قد يكون (المراد

منها التمثيل والتوضيح أو بيان الفرد الأكمل) (٦٥). ومن خلال هذا العرض يمكننا ان نلمح مقاربة في المفهوم والإجراء بين هذه القاعدة الاصولية، وأحدى قواعد (مبدأ التعاون) التداولية لـ (غرايس)، وهي هذه المرة قاعدة (الكم)، إذ يمكن ان نستنتج من قاعدة (احترازية القيود) مبدأين حواريين اثنين احدهما للمتكلم وهو:

(لا تقل ما لا تريده، ولا تكثر من كلامك بما يزيد عن حاجتك)، والآخر للمخاطب (المتلقي) وهو: (ما يقوله المتكلم يريدُه ويقصده وما لم يقله لا يريدُه)، وبهذا الاستنتاج تتضح المقاربة مع قاعدة / مبدأ (الكم) الذي يتضمن إلزام المتكلم ان يكون دقيقاً في كلامه وان لا يتجاوز حد حاجته (٦٦)، وفضلاً عن ذلك فإنه بناء على قاعدة (احترازية القيود) فإن المتلقي سيكون في مأمن من أي خرق أو انتهاك يمكن ان يتصور من المتكلم فيلجئه الى الاستلزام - كما هو الحال في قاعدة

الكم عند غرايس - لأن تلك القاعدة الاصولية قد حددت مراد المتكلم ومقصدية كلامه بما تلفظ به وقاله لا غير، لذا ستكون بمثابة الضابطة المقيدة والمانعة من ذلك الخرق.

رابعاً / العرف (السياق) الاجتماعي

لاشك في ان المحيط الاجتماعي الذي يحيط بالعملية التواصلية بين المتخاطبين في لغة ما له دوره وأثره في ادارة الحوار وفي صناعة الكلام وكشف الدلالة، فالمتكلم (ينظم ما هو جاهز داخل قدرته التواصلية انسجماً مع نظام العلاقات الاجتماعية، بما يخوله هذا النظام من حريات ويفرضه من قيود وإرغامات، وعليه إن اي انتاج او تحقيق ناجح للفعل يجب ان يعتمد على مجموع التعاقدات الاجتماعية)^(٦٧)، ومن هنا عُدَّت اللغة ظاهرة اجتماعية أو سلوك اجتماعي ينطوي على علائق وأعراف

وثقافات وسياقات ذات مداخل اجتماعية - كما يرى فلاسفة مدرسة اكسفورد -^(٦٨).

فالعرف اذن هو ذلك العقد الاجتماعي الذي له المدخلية المؤثرة في صناعة الكلام وانتاج المعنى، ولهذا فقد جعله طه عبد الرحمن من ضمن ما أسماه بـ (المجال التداولي)^(٦٩)، وفي الوقت نفسه يمكن ان يعد هذا العرف قرينة من قرائن السياق الكاشفة عن دلالات الكلام، لذا كثيراً ما نجد الاصوليين المحدثين يستعينون بهذا العرف للكشف عن دلالات بعض النصوص واستنباط بعض احكامها، تلك النصوص التي قد لا يفصح المتكلم (المتشرع) بشكل مباشر عن بعض معانيها او ما تحمله من احكام، ولتوضيح ذلك نورد مثالين اثنين مما ذكره من مسائل:

الاول / في احكام الغسل مثلاً يرد الحكم: (اغسل ثوبك اذا اصابه البول)، نجد ان الأمر (المتكلم) قد أمر بالغسل

من درجة الفهم لديه بما يفقد الكلام صفته التواصلية ويضعف من قوته التأثيرية فتتفني بذلك إنجازيته.

نتائج البحث

تبَدَّت لنا من مسيرة البحث المتواضع هذا نتائج عدة نجمها بالآتي:

- اظهر البحث في (مبدأ القصدية)
- عنوان المبحث الاول - مدى التوافق المفاهيمي والتقارب الفكري بين الفكرين الاصولي والتداولي حول اهمية القصد في وجود الكلام ودوره المحوري في ايجاده، ولم يتوقف الامر على المفهوم، بل تعدى الى الاجراء ايضا، فكان التقسيم الثلاثي للمقاصد عند (غرايس) مشابهاً في محتواه التقسيم الثلاثي للدلالة عند السيد محمد باقر الصدر، مع اختلاف في المصطلح فقط، اذ يهدف التقسيمان بالمحصلة لبيان الاثر الفعلي والانجازي للكلام، وفي أي قسم أو مرحلة من المراحل يكمن.

ولم يحدد او يعيّن المادة او المائع الذي يُغسل به الثوب، (ولكن العرف يفهم من هذا الدليل أن المطهر هو الغسل بالماء)^(٧٠)، بمعنى ان المخاطب (المتلقي) - وبحسب العرف الاجتماعي السائد - يفهم ان الغسل يكون بالماء، وإن لم يصرّح المتكلم بذلك.

الثاني / لو قال الأمر (المتكلم):
(لا تشرب أو تتوضأ في قربةٍ مُتَنَجِّسة)، فإن المخاطب (المتلقي) - وبناء ايضا على العرف الاجتماعي السائد - سيفهم ايضا ان (القربة) ليست هي الوعاء النوعي الذي ينحصر فيه حكم الحرمة، وانما هو وارد للتمثيل ولأجل بيان الحكم الساري على كل وعاء متنجس، لذا يمكن ان يدخل في الحكم القدح أو الكوز أو اي وعاء آخر.^(٧١)

وبهذا يكون العرف الاجتماعي - بوصفه قرينة سياقية حالية - قد اسهم في الكشف عن بعض الدلالات المضمرّة للنصوص، وايضاح بعض ما يمكنه ان يلتبس على المخاطب فيقلل

- أما في المبحث الثاني (اللغة بين الاستعمال والانجاز) فتبين خلال البحث ان الاصوليين المحدثين قد أثبتوا بأبحاثهم المعمّقة المفصلة في مباحث (الامر والنهي / التعبيرات الانشائية المباشرة) انهم مؤمنون تماماً بما تحمله الفاظ (الامر والنهي) من قوة إنجازية وأثر في الواقع الخارجي يتم عبر الاستعمال ولحاظه الآلي، فنجد مثلاً - على صعيد الافعال المباشرة (الصيغ الانشائية) - قوة الدفع وأثرها الارسالي في فعل الامر (افعل)، وقوة الجذب وأثرها الامساكي في فعل النهي (لا تفعل)، وهذا المفهوم الاجرائي هو عينه ما أكّده نظرية (افعال الكلام) لدى اوستن وسيرل، منطلقة من ان الكلام انما هو فعل انجازي. وعلى صعيد الافعال غير المباشرة نجد بعض الاصوليين يؤكّد هذه القوة الانجازية للالفاظ التي تحمل المخاطب نحو (ايجاد / انجاز) الفعل خارجاً بما يتوافق مع مفاهيم
- نظرية (افعال الكلام) وتقسيماها.
- وفي مبحث (السياق وظروف الملاءمة) تجلّى الدور البارز للسياق في العملية الكلامية عند الاصوليين المحدثين والتداوليين، إذ وقف الاصوليون على بيان اهميته، وفصّلوا القول في قرائنه الحالية ودورها في الكشف عن دلالة الكلام وبيان مراد المتكلم، فكانت القرينة الاولى والاهم وهي (حال المتكلم) محل عناية وتقارب بينهم وبين التداوليين، اذ اتفق الاثنان على ان معرفة حال المتكلم والوقوف على مراده الجدي هو السبيل الامثل لمعرفة مقصدية الكلام ودلالاته لأن قوة الكلام التأثيرية والانجازية لا تتحقق من دون معرفة قصد المتكلم وفهم كلامه - كما يرى اوستن -.
- واما قرينة (اصالة الظهور) الاصولية فاثبت البحث انها قاربت في مؤداها احد مبادئ (الحوار / التعاون) التي وضعها بول غرايس وهو مبدأ (الصيغة / الاسلوب)،

واظهر البحث ايضا ان قرينة
(احترازية القيود) هي الاخرى قد
قاربت في مؤداها مبدأ (الكم) - احد
مباديء الحوار لدى غرايس -، بل
واكثر من هذا فإن هذه القاعدة
الاصولية (احترازية القيود) كانت
بمثابة القيد الذي يمنع من تصور
الخرق والانتهاك الذي يحصل في
الكلام فيلجىء المخاطب الى
الاستلزام التخاطبي - كما هو متصور
والافتاذ.

ومتوقع مع مباديء الحوار التداولية -
وبهذا تظهر لنا يد السبق والجدّة
والريادة فكراً وتأصيلاً وبحثاً التي
انماز بها علماء الاصول المحدثون، وقد
تجلّت واضحة المعالم في صفحات هذا
البحث لتعكس لنا النتاج الفكري الثرّ
والجهد الغزير الذي يزخر به تراثنا
الاصولي وما انتجته عقول علمائه

الهوامش

- [١] لمحات الاصول (تقرير بحث البروجدي)، روح الله الخميني: ٢٧٣-٢٧٤
- [٢] تهذيب الاصول، (تقرير بحث السيد الخميني)، جعفر السبحاني ١٨١ / ٢ - ١٨٢
- [٣] ينظر: بدائع الأفكار: ٣٦، ٣٨
- [٤] ينظر: نظرية الوضع عند المحقق الحلي في ضوء كتابه معارج الاصول مقارنة تداولية، رحيم كريم الشريفي وحسين علي حسين الفتلي: ٣ - ٤ (بحث على شبكة الانترنت)
- [٥] أجود التقارير ١ / ١٧
- [٦] محاضرات في الأصول (تقرير بحث الخوئي)، محمد اسحاق الفياض ١ / ٥١
- [٧] المصدر نفسه ١ / ٩٧ - ١٠٠
- [٨] ينظر: دروس في علم الاصول، محمد باقر الصدر ١ / ٨٨ - ٨٩، بحوث في علم الاصول (تقرير بحث محمد باقر الصدر)، محمود الهاشمي ١ / ١٣١ - ١٣٣
- [٩] الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية)، سعيد توفيق: ٣٠، وينظر: البعد القصدي لتداولية افعال الكلام في الخطاب القرآني، شريفة احمد حسن القرني، عائشة صالح احمد بابصيل: ١٠٤ (مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية - العدد الاول / مج ٣ - ٢٠١٩)
- [١٠] ينظر: نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلام)، اوستن (ترجمة / عبد القادر قنيني):

- [١١] المصدر نفسه: ٢٨
- [١٢] نظرية الحدث الكلامي من أوستين الى سيرل، العيد جلوي: ٥٧ (مجلة الاثر / العدد الخاص: اشغال الملتقى الدولي الرابع في تحليل الخطاب)
- [١٣] ينظر: التداولية من أوستين الى غوفمان، فيليب بلانشيه (ترجمة / صابر الحباشة): ٥٩
- [١٤] المصدر نفسه: ٥٩
- [١٥] ينظر: في تداوليات القصد، ادريس مقبول: ١٢١٤ (مجلة جامعة النجاح للابحاث (العلوم الانسانية) مج ٢٨ (٥) / ٢٠١٤)، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، محمد مفتاح: ١٦٤
- [١٦] العقل واللغة والمجتمع، سيرل (ترجمة / سعيد الغانمي): ٢٠٥
- [١٧] المصدر نفسه: ٢٠٣
- [١٨] المصدر نفسه: ٢١٣
- [١٩] ينظر: المصدر نفسه: ٢١٣
- [٢٠] ينظر: محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، نعمان بوقرة: ١٧٤، ١٧٦، المقاربة التداولية، فرانسواز ارمينغو (ترجمة / سعيد علوش): ٦٢، التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: ١٧
- [٢١] الفلسفة الغربية وقراءة النص، مرتضى الفرّج: ١٠٠ (بحث عل شبكة الانترنت)
- [٢٢] ينظر: أجود التقارير (تقرير بحث النائي) ١ / ١٨
- [٢٣] ينظر: دروس في علم الاصول ١ / ٢١١، تهذيب الاصول، السيزواري ١ / ١٣، محاضرات في اصول الفقه (تقرير بحث محمد باقر الصدر)، محمد محمد صادق الصدر ١ / ١٨٧
- [٢٤] ينظر: بحوث في علم الاصول (تقرير بحث محمد باقر الصدر)، محمود الهاشمي ١ / ١٣٩ وما بعدها
- [٢٥] سياق الحال في الفعل الكلامي - مقارنة تداولية - سامية بن يامنة: ١٣٤ (اطروحة دكتوراه - الجزائر - جامعة وهران / كلية الاداب واللغات والفنون - ٢٠١٠ - ٢٠١١)
- [٢٦] نظرية افعال الكلام العامة: ١٧٤
- [٢٧] Quand dire c'est faire, p:41 (١٣٤) نقلا عن: سياق الحال في الفعل الكلامي: [٢٧]
- [٢٨] نظرية افعال الكلام العامة: ١١٥
- [٢٩] ينظر: دروس في علم الاصول ١ / ٩٤ - ٩٥
- [٣٠] ينظر: كفاية الاصول، الآخوند: ١٢
- [٣١] محاضرات في الاصول، الفياض ٤٣ / ٩٤ (في الهامش)
- [٣٢]، (٣٣)، (٣٤) المصدر نفسه ٤٣ / ٩٨
- [٣٥] المصدر نفسه ٤٣ / ٩٩

- [٣٦] دروس في علم الاصول ١ / ١٠٣
- [٣٧] ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٩٠
- [٣٨] ينظر: دروس في علم الاصول ١ / ١٠٦
- [٣٩] تنقيح الاصول، آغا ضياء الدين العراقي ١ / ٢٩٧
- [٤٠] مصباح الاصول، الواعظ البهسودي ١ / ٢٨٨
- [٤١] فوائد الاصول، محمد علي الخراساني ٢ / ٣٧٠
- [٤٢] تهذيب الاصول، الخميني ٢ / ٢٢٩
- [٤٣] المحكم في اصول الفقه، محمد سعيد الحكيم ٢ / ٦٦
- [٤٤] ينظر: التداولية وآفاق التحليل، شير رحيمة: ٦ (مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية / جامعة محمد خيضر بسكرة - الجزائر / ع: ٢-٣ / ٢٠٠٨)
- [٤٥] ينظر: السياق والنص الشعري من البنية الى القراءة، علي آيت أوشان: ٥٧
- [٤٦] سياق الحال في الفعل الكلامي: ١٩
- [٤٧] ينظر: نظرية افعال الكلام العامة: ١٨٤
- [٤٨] ينظر: التحليل اللغوي عند فلاسفة مدرسة اكسفورد، صلاح اسماعيل عبد الحق: ١٤١
- [٤٩] نظرية افعال الكلام العامة: ١٧٨
- [٥٠] النص والسياق، فان دايك (ترجمة / عبد القادر قيني): ٢٦٦
- [٥١] ينظر: تحليل الخطاب (ترجمة / محمد لطفي الزليطي، منير التريكي): ٢٧، التداولية والسرد (ترجمة / خالد سهر): ٢٩
- [٥٢] ينظر: لسانيات النص - مدخل الى انسجام الخطاب -: ٢٩٧
- [٥٣] ينظر: مقالات الاصول، ضياء الدين العراقي ١ / ١٠٠، منتقى الاصول (تقرير بحث الروحاني)، الحكيم ١ / ١٥٥، زبدة الاصول، محمد صادق الروحاني ١ / ١٧٤، ٢ / ٧٦
- [٥٤] اصطلاحات الاصول، علي المشكيني ١ / ١١٥
- [٥٥] نظرية افعال الكلام العامة: ١٤٧
- [٥٦] دروس في علم الاصول ١ / ١٠١
- [٥٧] ينظر: المعجم الاصولي، محمد صنفور علي: ٥٢٤
- [٥٨] ينظر: المصدر نفسه: ٥٢٤ - ٥٢٥
- [٥٩] ينظر: النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، محمود عكاشة: ٨٦، الدلالات الاستلزامية في اللغة العربية والقواعد التخاطبية عند بول جرايس، الراضي رشيد: ٥٧ (مجلة الفيصل - عدد ٢٨٠ / ٢٠٠٠ م)
- [٦٠] ينظر: الدلالات الاستلزامية: ٥٧
- [٦١]، [٦٢] دروس في علم الاصول ١ / ٢٣١

- [٦٣] محاضرات في اصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي ١ / ٢٠٧-٢٠٨
- [٦٤] ينظر: المعجم الاصولي: ٥١، ٥٢
- [٦٥] المصدر نفسه: ٥٢
- [٦٦] ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن: ١٠٤، مدخل الى علم اللسانيات، محمد محمد يونس: ٩٩
- [٦٧] التلفظ والانجاز، عبد السلام اسماعيلي علوي (بحث على الانترنت
www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n 58
- [٦٨] ينظر: التحليل اللغوي عند فلاسفة مدرسة اكسفورد: ٣٥
- [٦٩] ينظر: في اصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٢٨
- [٧٠] دروس في علم الاصول ١ / ٢٥٧
- [٧١] ينظر: المصدر نفسه ١ / ٢٥٧

فهرست مصادر البحث

- اجود التقارير (تقرير بحث الشيخ النائيني)، ابو القاسم الخوئي / مطبعة اهل البيت - ط ٢ - قم - ١٤١٠ هـ
- اصطلاحات الاصول ومعظم ابحاثها، الميرزا علي المشكيني / مطبعة الهادي - قم - ط ٥ - ١٤١٣ هـ
- الافق التداولي (نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية)، ادريس مقبول / عالم الكتب الحديث - اردب - الاردن - ٢٠١١ م
- بحوث في علم الاصول (تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر)، محمود الهاشمي / مؤسسة دار معارف - الفقه الاسلامي - ط ٣ - ١٩٩٦ م
- بدائع الافكار، الميرزا حبيب الله التستري / طبع حجري - ايران - ١٣١٣ هـ
- تحليل الخطاب، ج. ب. براون ج. يول / ترجمة: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي / مطبعة جامعة الملك سعود - الرياض - ١٩٩٧ م
- تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناس، محمد مفتاح / دار التنوير - بيروت - ١٩٨٥ م
- التحليل اللغوي عند فلاسفة مدرسة اكسفورد، صلاح اسماعيل عبد الحق / دار التنوير للطباعة والنشر - ١٩٩٣ م
- التداولية اصولها واتجاهاتها، جواد ختام / دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع - عمان - ٢٠١٦ م
- التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي / دار الطليعة - بيروت - ٢٠٠٥ م
- التداولية من اوستن الى غوفمان، فيليب بلانشيه / ترجمة: صابر الحباشة - دار الحوار للنشر والطباعة - سوريا - ٢٠٠٧ م
- تنقيح الاصول (تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي)، محمد رضا الطباطبائي / المطبعة الحيدرية في

- النجف - ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م
- تهذيب الاصول (تقرير بحث السيد الخميني)، جعفر السبحاني / مطبعة شركة جاب قدس - انتشارات دار الفكر - قم - ١٤١٠هـ
- تهذيب الاصول، عبد الاعلى السبزواري / مؤسسة المنار - مطبعة الهادي - ط ٣ - ١٩٩٦ م
- الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية)، سعيد توفيق / المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ١٩٩٢ م
- دروس في علم الاصول، محمد باقر الصدر / مؤسسة النشر الاسلامي - قم - ط ٦ - ١٤٢١هـ
- زبدة الاصول، محمد صادق الحسيني الروحاني / مطبعة قدس - ايران - ١٤١٢هـ
- السياق والنص الشعري من البنية الى القراءة، علي آيت أوشان / مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - ٢٠٠٠ م
- العقل واللغة والمجتمع، جون سيرل / ترجمة: سعيد الغانمي - منشورات الاختلاف - الجزائر - ٢٠٠٦ م
- فوائد الاصول (تقرير بحث الشيخ النائيني)، محمد علي الكاظمي الخراساني / مؤسسة النشر الاسلامي - قم - ١٤٠٤هـ
- في اصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن / المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب - ط ٢ - ٢٠٠٠ م
- كفاية الاصول، محمد كاظم الخراساني المعروف ب (الاخوند) / تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث - د. ت
- لسانيات النص مدخل الى انسجام الخطاب، محمد خطابي / المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب - ط ٢ - ٢٠٠٦ م
- اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان / مطابع الهيئة المصرية العامة - ١٩٧٣ م
- لمحات الاصول (تقرير بحث السيد البروجدي)، روح الله الخميني / مطبعة مؤسسة العروج - ايران - ١٤٢١هـ
- محاضرات في اصول الفقه (تقرير بحث السيد الخوئي)، محمد اسحاق الفياض / مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي - قم - ١٤٢٢هـ
- محاضرات في اصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي / مؤسسة دار الكتاب الاسلامي - ط ٢ - ١٤٢٤هـ
- محاضرات في علم اصول الفقه (تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر)، محمد محمد صادق الصدر / مطبعة البصائر - بيروت - لبنان - ١٤٣٤هـ
- المدارس اللسانية المعاصرة، نعمان بوقرة / مكتبة الاداب للطباعة والنشر والتوزيع - ٢٠٠٤ م
- المحكم في اصول الفقه، محمد سعيد الحكيم / مؤسسة المنار - قم - ١٤١٤هـ
- مدخل الى اللسانيات، محمد محمد يونس علي / دار الكتاب الجديد - المتحدة - ٢٠٠٤ م

- مصباح الاصول (تقرير بحث السيد الخوئي)، محمد السرور الواعظ البهسودي / المطبعة العلمية - قم
ط ٥ - ١٤١٧ هـ
- المعجم الاصولي، محمد صنقور علي / مطبعة عترة - دار المجتبى - ١٤٢١ هـ
- المقاربة التداولية، فرانسواز ارمينكو / ترجمة: سعيد علوش - منشورات مركز الانماء القومي - ١٩٨٧
- م
- مقالات الاصول، ضياء الدين العراقي / تحقيق: محسن العراقي ومنذر الحكيم - مجمع الفكر الاسلامي - قم - ١٤١٤ هـ
- متقى الاصول (تقرير بحث السيد الروحاني)، عبد الصاحب الحكيم / مطبعة الهادي - ط ٢ - ١٤١٦ هـ
- النص والسياق - استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي -، فان دايك / ترجمة عبد القادر قيني
افريقيا الشرق - المغرب - ٢٠٠٠ م
- نظرية افعال الكلام العامة (كيف ننجز الاشياء بالكلام)، جون اوستين / ترجمة: عبد القادر قيني -
افريقيا الشرق - المغرب - ١٩٩١ م
- النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية) دراسة المفاهيم والنشأة والمباني، محمود عكاشة / مكتبة
الاداب - القاهرة - ٢٠١٢ م

المجلات والدوريات

- البعد القصدي لتداولية أفعال الكلام في الخطاب القرآني، شريفة احمد حسن القرني، عائشة صالح احمد
بابصیل / مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية - العدد الاول / مج ٣ - ٢٠١٩
- التداولية وآفاق التحليل، اشتر رحيم / مجلة كلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية / جامعة
محمد خيضر بسكرة - الجزائر / ع: ٢ - ٣ / ٢٠٠٨
- الدلالات الاستلزامية في اللغة العربية والقواعد التخاطبية عند بول جراس، الراضي رشيد / مجلة
الفصل - عدد ٢٨٠ / ٢٠٠٠ م
- في تداوليات القصد، ادريس مقبول / مجلة جامعة النجاح للابحاث (العلوم الانسانية) مج ٢٨ (٥) /
٢٠١٤
- نظرية الحدث الكلامي من اوستين الى سيرل، العيد جلوي / مجلة الاثر / العدد الخاص: اشغال
الملتقى الدولي الرابع في تحليل الخطاب

الرسائل والاطروحات

- سياق الحال في الفعل الكلامي - مقارنة تداولية - سامية بن يامن / اطروحة دكتوراه - الجزائر -

بحوث على شبكة الانترنت

- التلفظ والانجاز، عبد السلام اسماعيلي علوي www.fikrwanakd.aljabriabed.net
- الفلسفة الغربية وقراءة النص، مرتضى الفرج
<https://www.iicss.iq/files/investigations/vx51ui9k.pdf>
- نظرية الوضع عند المحقق الحلي في ضوء كتابه معارج الاصول مقارنة تداولية، رحيم كريم الشريفي
وحسين علي حسين الفتلي
https://quranic.uobabylon.edu.iq/fileshare/articles/repository1_publication18367_8_5833.pdf

السيد جمال الدين الموسوي
باحث من العراق

مدرسة الري الكلامية

مدخل

لقد اجتاز مذهب التشيع مراحلَ متنوّعة، وشهد كثيرًا من المنعطفات. وكان في بعض هذه المراحل رائدًا في إنتاج المحتوى الكلامي والتأسيس للبنى الاعتقاديّة التحتيّة، كما عاش فتراتٍ من الركود والجمود أيضًا^(١). إنّ القراءة الدقيقة لهذه المراحل ترشدنا إلى وجود أفكارٍ واحدةٍ في برهةٍ زمنيّةٍ بين أشخاصٍ بعينهم، في حقلٍ جغرافيٍّ خاصٍّ يشير إلى اسم تلك المدرسة الكلاميّة. وإنّ البحث الدقيق في هذه المدارس وكيفيّة تبلورها وأفولها، ومعرفة خصائصها البارزة، سوف يساعدنا في تحليل وبيان الاختلاف في الأفكار الكلاميّة.

إنّ المدارس الشيعيّة الشهيرة حتى أوائل القرن الخامس للهجرة، كانت مدرسة الكوفة، ومدرسة قم، ومدرسة بغداد. وقد اكتسبت مدرسة بغداد بظهور الشيخ المفيد رونقًا جديدًا، وأخذت هذه المدرسة تنتشر بالتدريج في المناطق المختلفة؛ فتحولت في أواخر القرن الخامس للهجرة إلى المدرسة الفكرية الأفضل في مجتمع الشيعة. وبعد اجتياح طغرل بك^(٢) لبغداد عام ٤٤٧ هـ، وهجرة الشيخ الطوسي

إلى النجف الأشرف، أخذت هذه المدرسة تتّجه نحو الأفول بالتدريج، ومع تفرّق تلاميذ السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في مدنٍ مثل: طرابلس، وحلب، والريّ، ورحيل الشيخ الطوسي عن هذه الدنيا سنة ٤٦٠ للهجرة، زالت هذه المدرسة في أوج قوّتها وازدهارها.

إنّ الخصيصة الأصليّة لمدرسة بغداد الكلاميّة تقوم على الأدلّة العقلية والنقل المتواتر في المسائل الكلاميّة، مع اختلاف يسيرٍ في مساحتهما، وكانت هذه الخصيصة شائعة بين المتكلّمين في هذه المدرسة. وبعد وفاة الشيخ الطوسي حلّ محلّه نجله الحسن بن محمّد المعروف بأبي علي الطوسي وابن الشيخ، ولكن بالنظر إلى تفرّق النواة الأصليّة للمتكلّمين، فإنّ هذه المدرسة لم تتمكن من استعادة رونقها ومجدها الضائع أبداً.

وكانت مدينة الريّ بالنظر إلى امتلاكها حوزةً روائيةً منذ عصر الشيخ

الكليني والشيخ الصدوق، تشكّل أفضل معقلٍ مناسبٍ للتشيع من الناحية الفكرية. وبعد هجرة كثيرٍ من الدارسين في مدرسة بغداد إلى مدينة الريّ، توفّرت الأرضيّة المناسبة لظهور مدرسة كلاميّة بعد مدرسة بغداد، وتمّ تأسيس النواة الأولى لهذه المدرسة الكلاميّة. إنّ الجوهر الأصلي لهذه المدرسة وتفكيرها، هو التفكير ذاته في مدرسة بغداد، حيث تجلّى في مراحل هذه المدرسة المختلفة وعند مختلف علمائها. وعلى الرغم من أنّ بعض علماء هذه المدرسة كان لهم اتّجاه روائي، وقد هاجموا في أعمالهم الأسلوب الكلاميّ لمدرسة بغداد، فإنّهم في نهاية المطاف أخذوا يبيّنون أفكار مدرسة بغداد ولكن بعد صبّها في بوتقة الحديث، ولم يؤسّسوا لتفكيرٍ جديد. ومن هنا يمكن عدّ المدرسة الكلاميّة في الريّ امتداداً للمدرسة الكلاميّة في بغداد، مع فارق أنّ كثيراً من عناصر تلك المدرسة صارت

تعرض بعد تغليفها بالروايات، وهذا الأسلوب هو الذي يميّز مدرسة الريّ من مدرسة بغداد. ومن هنا يمكن عدّ مدرسة الريّ مدرسةً كلاميّةً، وأنها لا تختلف عن المدرسة الكلاميّة في بغداد إلّا في الأسلوب والمنهج.

نسعى في هذه المقالة - من خلال قراءة الفضاء التاريخي لمدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وبحث الآراء الكلاميّة للمتكلّمين في هذه المدرسة - إلى تقديم تقرير عن المناخ الكلاميّ الموجود في الريّ، وبيان الأسلوب الكلاميّ لهم، والاختلافات المحتملة في هذا الشأن. ومن أجل تحديد المنهج والأسلوب الكلامي لهم، بحثنا المسائل الاختلافية بين أصحاب المنهج العقليّ وأصحاب المنهج النقليّ، من قبيل: بحث العوالم السابقة، وعلم الله وإرادته، والقضاء والقدر والبدء في آراء العلماء المؤثرين، وبذلك يتمّ العمل على استنباط منهجهم الكلامي.

الحاضنة السياسيّة والاجتماعيّة

لمدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس للهجرة

شهد القرنان الخامس والسادس للهجرة حضوراً لدولتين، وهما: الدولة الغزنويّة، والدولة السلجوقيّة؛ فقد حكم الغزنويّون حتى أواسط القرن الخامس للهجرة، وبسطوا سلطانهم على شرق إيران ومنطقة الريّ.

إن الأحداث التي وقعت قبل وصول السلاجقة، تعود إلى النصف الأوّل من القرن الخامس للهجرة، إذ تزامنت مع ظهور المدرسة الكلاميّة في بغداد. يجب اتباع أثر الشرائط السياسيّة / الاجتماعيّة لمدينة الريّ، في عصر المدرسة الكلاميّة لها من بداية ظهور السلاجقة وحكم طغرل بك.

إنّ ظهور مدرسة الري قد تزامن - من الناحية التاريخيّة - مع بسط السلاجقة الأتراك سلطتهم في شرق البلاد الإسلاميّة، الذين أخذوا بالتدريج يوسعون من الرقعة الجغرافيّة لدولتهم، وفي عام ٤٤٧ للهجرة، تمكّن طغرل بك

الضغط وتضييق الخناق على الشيعة قد استمرت حتى نهاية وزارة نظام الملك، إلى أن قام شخصٌ من الفرقة الإسماعيلية واغتاله في العاشر من شهر رمضان سنة ٤٨٥ هـ^(١٢). كما وقد مات ملكشاه في النصف من شوال في العام نفسه في بغداد^(١٣). وبعد موت ملكشاه، احتدم الصراع بين الأمراء على السلطة، وعصفت النزاعات الداخلية، وآل حكم السلاجقة إلى الضعف، وتم تقسيم الدولة بين الأمراء، وظهر بذلك سلاجقة الروم وسلاجقة العراق^(١٤). واستمر هذا الوضع بجميع منعطفاته وتعرجاته إلى نهاية عصر السلاجقة ومقتل طغرل الثالث^(١٥) سنة ٥٩٠ للهجرة^(١٦).

ومن الناحية الاجتماعية فقد كانت مدينة الريّ تتشكل من طوائف وفرقٍ مختلفة، مثل: الشوافع، والأحناف، والشيعة، وكان من شأن أدنى حادثة صغيرة أن تؤدي إلى تفجير الوضع واندلاع نزاعاتٍ طائفية على نطاق

من اجتياح بغداد، وإعادة الخليفة العباسي إلى عاصمة الخلافة مجددًا. وبعد استيلاء السلاجقة على الحكم - وكانوا من الذين أسلموا حديثاً واعتنقوا المذهب الحنفي - فقد الشيعة ما كانوا ينعمون به من الهدوء النسبي على مدى سنواتٍ في ظلّ حكم آل بويه، وعاد الضغط وتشديد الوطأة على الشيعة مرة أخرى. وقد أصدر عميد الملك الكندري^(٣) - وزير طغرل بك - أمراً بلعن الشيعة والأشاعرة من فوق المنابر، ومهد الأرضية لتضييق الخناق على الشيعة، وإثارة الصراعات المذهبية^(٤).

بعد مقتل عميد الملك سنة ٤٥٦ للهجرة، استوزر نظام الملك^(٥) لألب أرسلان^(٦)، ومن بعد لملكشاه^(٧).^(٨)

وقد قام نظام الملك بإعادة علماء الأشاعرة والشافعية، من أمثال: إمام الحرمين الجويني^(٩)، وأبي القاسم القشيري^(١٠) - بعد أن تمّ إجلأؤهما من الوطن في عهد عميد الملك - من المنفى إلى أرض الوطن^(١١)، لكن سياسة

واسع. ولما كان السلاجقة أنفسهم على المذهب الحنفي؛ فقد سعوا ما أمكنهم إلى اتخاذ أئمة الجماعات في المساجد، والخطباء في المنابر، والقضاة في المحاكم من بين الأحناف، وعمدوا إلى استعماهم في مدة حكمهم. ولاحقاً عندما وصل نظام الملك إلى منصب الوزارة - وكان شافعيًا - أخذ بالتدريج يستعمل علماء الشافعية في مناصب الدولة أيضًا^(١٧).

وفي النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة إلى السنوات الأولى من القرن السادس للهجرة، لم نشهد سوى قليل من الآثار الكلامية للشيعة في هذه المرحلة، ويعود السبب في ذلك إلى استمرار الضغوط الشديدة من قبل أجهزة الحكم ضد الشيعة، ولا سيما من قبل أمثال عميد الملك ونظام الملك، ولكن لما آلت السلطات في مركز القرار إلى الضعف في نهاية هذا القرن، فقد تغير الوضع، وتم تأليف كثير من الكتب الكلامية وغير الكلامية في هذه المدرسة في منتصف

القرن السادس للهجرة. وفي هذه المدة لا ينبغي أن نتجاهل دور الوزراء الشيعة ونفوذهم في أجهزة السلطة، ودولة السلاجقة^(١٨).

وينبغي عدّ السنوات الأولى من القرن السادس للهجرة بداية مرحلة ازدهار الشيعة بعد سنوات من الضغط والعنت، إذ تزامنت بداية هذه المرحلة مع بداية ظهور المدرسة الكلامية في الري. وكان من شأن تأليف كثير من الكتب في العقائد والحديث ولا سيما في المناقب، أن يعكس ردّة فعل العلماء في مدرسة الري تجاه الظروف والضغوط التي مورست ضد المجتمع الشيعي.

بداية (الطبقة الأولى)

إنّ التعريف بالتاريخ الدقيق لتأسيس هذه المدرسة الكلامية في غاية الصعوبة، ولكن بالنظر إلى القرائن والشواهد المتوفرة، هناك احتمال كبير أن تكون النواة الأولى لهذه المدرسة قد بدأت بالظهور بعد وفاة الشيخ

الأصلي لمدرسة الريّ الكلاميّة، إنّها تعود إلى هؤلاء الأشخاص.

ويمكن تقسيم المتكلّمين في الريّ إلى ثلاث طبقات: الطبقة الأولى هم المؤسّسون لمدرسة الريّ وتلاميذ مدرسة بغداد، والطبقة الثانية تتألّف من تلاميذ هؤلاء الأشخاص أو أساتذة الطبقة الثالثة، وأمّا الطبقة الثالثة التي تمثّل الجيل الأخير من المتكلّمين في مدرسة الريّ الكلاميّة فهم تلاميذ الطبقة الثانية، وإنّ أهم الآثار الكلاميّة التي وصلت إلينا من هذه المدرسة تعود إلى هذه الطبقة الثالثة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا النوع من التقسيم لطبقات المتكلّمين الشيعة قد تعرّض للنقض في بعض الموارد؛ فقد نجد شخصاً عمّر طويلاً وتمكّن بذلك من معاصرة طبقتين، أو أن يكون شخصاً من الطبقة الثانية قد روى عن مشايخ الطبقة الأولى. وفيما يلي سوف نتعرّض إلى الشخصيات البارزة في كلّ واحدة من هذه الطبقات من بين المتكلّمين الشيعة في مدرسة

الطوسي، وفي حياة نجله أبي علي. إنّ تاريخ وفاة أبي علي الطوسي غير معلوم، ولكن بالنظر إلى رواية عماد الدين الطبري عنه سنة ٥١١ للهجرة، فليس هناك من شكّ في أنّه كان على قيد الحياة في هذه السنة^(١٩).

ومن ناحية أخرى لم تكن لمدينة الريّ - حتى رحيل الشيخ الصدوق - حوزة علميّة مستقلّة، وإنّما كانت حوزة الريّ تابعة لمدرسة قم. وكانت الآراء الكلاميّة للشيخ الصدوق - من بين آثاره الكثيرة - تشهد بتفكيره القمّي في المسائل الكلاميّة^(٢٠). وبعد رحيل الشيخ الصدوق سنة ٣٨١ (أو ٣٨٥ هـ)، واشتهار الشيخ المفيد في أواخر القرن الهجري الرابع، شدّ كثيرٌ من علماء الشيعة - ومن بينهم علماء من مدينة الريّ - رحالهم إلى بغداد، وصاروا يأخذون العلم من الشيخ المفيد ومن السيّد المرتضى. إنّ هؤلاء العلماء الذين عادوا إلى مدينة الريّ لاحقاً، كانوا هم الذين نقلوا التراث الكلامي من بغداد إلى الريّ؛ لذا فإنّ صياغة الشكل

الريّ الكلاميّة، ونبحث في دور كلّ واحدٍ منهم في هذه المدرسة الكلاميّة.

الطبقة الأولى

جعفر بن محمد الدوريسي

كان جعفر بن محمّد الدوريسي من علماء الريّ، وقد روى الحديث عن الشيخ الصدوق بوساطة والده^(٢١). وقد عدّه الشيخ منتجب الدين [بن بابويه] في فهرسته من تلاميذ الشيخ المفيد والسيد المرتضى^(٢٢). كما أنّه في إجازة الشهيد، قد نقل جميع كتب الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والسيد الرضي^(٢٣). وبناءً على رواية ابن حمزة الطوسي، فقد كان جعفر بن محمّد الدوريسي في سنة (٤٠١ هـ) للهجرة حاضرًا في مجلس الشيخ المفيد^(٢٤). وتاريخ وفاته غير معلوم أيضًا، ولكنّه — بالنظر إلى رواية عن ابن حمزة الطوسي — كان على قيد الحياة حتى عام ٤٧٣ للهجرة. وقد نقل ابن حمزة في كتاب (الثاقب في المناقب)، روايةً عن نسخة كتبها جعفر الدوريسي سنة

٤٧٣ للهجرة بخطّ يده، مع ترجمته لها باللغة الفارسيّة^(٢٥). وبالنظر إلى حضوره في مجلس درس الشيخ المفيد سنة ٤٠١ للهجرة، وكتابته روايةً في عام ٤٧١ للهجرة، يجب أن يكون الدوريسي من المعمرين.

كما أنّ تلاميذ الدوريسي كانوا من كبار العلماء في مدرسة الريّ أيضًا. فقد كان بعض العلماء من أمثال: الفضل بن الحسن الطبرسي^(٢٦)، والسيد المرتضى بن الداعي الحسنيّ الرازي مؤلّف كتاب (تبصرة العوام)^(٢٧)، ومحمد بن إسماعيل المشهدي مؤلف كتاب (المزار)^(٢٨). من بين هؤلاء العلماء. وقد كان للدوريسي بعض المؤلّفات، ولا يبعد أن يكون كتاب (الاعتقاد) واحدًا من كتبه الكلاميّة. وقد كان عبد الجبار المقري الرازي راويةً لآثاره^(٢٩). وبالنظر إلى مشايخ الدوريسي وتلاميذه، يجب أن نعدّه على رأس سلسلة رواية التراث الحديثي والكلامي من بغداد إلى الريّ.

الحسن بن الحسين بن بابويه

الحسن بن الحسين بن بابويه، ويُعرف بـ (شمس الإسلام) و (حسكا) ^(٣٠) القمي، جدّ الشيخ منتجب الدين الرازي. وطبقاً لتقرير منتجب الدين، فإنّ الحسن بن الحسين قد قرأ جميع كتب الشيخ الطوسي في النجف على الشيخ. كما قرأ جميع آثار سلال بن عبد العزيز وابن براج، عليهما أيضاً ^(٣١).

وكانت له آثار ومؤلفات في الفقه، نقلها منتجب الدين بأجمعها عن ابن بابويه بوساطة والده ^(٣٢). فقد قام نجل ابن بابويه واسمه عبد الله - وهو والد منتجب الدين - برواية جميع مسموعات والده وقراءاته على مشايخ بغداد ^(٣٣). وطبقاً لتقرير منتجب الدين، فإنّ جدّه شمس الإسلام كان يسكن الريّ ^(٣٤). وقد قام عماد الدين الطبري الآملي - وهو من علماء الريّ - بنقل الحديث عن ابن بابويه في كتاب (بشارة المصطفى) كثيراً، وفي أغلبها ذكر تاريخ سماع الحديث ومكانه

أيضاً. وإنّ عبارات من قبيل: (الشيخ الإمام)، و (الشيخ الرئيس)، و (الشيخ الزاهد) ^(٣٥)، تشير إلى مقامه العلمي ومكانته الاجتماعية السامية. لقد سمع الطبري هذه الروايات في الريّ سنة ٥١٠ للهجرة. إنّ هذا التاريخ يعني أنّ التراث الحديثي والكلامي لمدرسة بغداد قد عاد في هذه السنة وفي عصر أبي علي الطوسي إلى الريّ، وأخذ بالانتشار. وبالنظر إلى هذا النوع من الشواهد، لا يعدّ ادّعاء تأسيس النواة الأولى لمدرسة الريّ في حياة أبي علي الطوسي، جزافاً.

أحمد بن حسين الخزاعي النيسابوري

كان أحمد بن حسين الخزاعي النيسابوري، تلميذاً للسيد الرضي والشيخ الطوسي ^(٣٦). ولم يتّضح تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى تاريخ وفاة نجليه ^(٣٧)، يُحتمل أن يكون قد توفي قبل عام ٤٥٠ للهجرة. وقد عبّر عنه منتجب الدين بلقب (الحافظ)، وذكر

للهجرة، لا يكون هناك شكّ في أنّه كان في تلك السنة على قيد الحياة. ليس هناك أيّ شاهدٍ على حضور أبي سعيد في بغداد، أو دراسته عند كبار العلماء في بغداد، ومع ذلك لا يمكن عدّه في زمرة الناشرين للتراث الحديثي والكلامي لبغداد في الريّ.

عبد الرحمن بن أحمد الخزاعي النيسابوريّ

عبد الرحمن بن أحمد الخزاعي، وهو الآخر يُعرف بـ (المفيد النيسابوري) أيضًا، كان شيخ الأصحاب وحافظًا للحديث في الريّ، وقد روى عن الشيعة والسنة. وكان تلميذًا للسيد المرتضى، والسيد الرضي، والشيخ الطوسي، وسالار، وابن البراج، والكراجكي. وكان له مؤلّفات في مناقب أهل البيت والمواعظ، ولكن لا يُرى أثر كلامي بين مؤلّقاته^(٤٠). وقد وصفه الذهبي، بالمحدث، والحافظ، والمستأنس بكتب الحديث، وذكر أنّ تاريخ وفاته كان في عام ٤٨٥ هـ^(٤١).

من بين آثاره: الأمالي، وعيون الأحاديث، والروضة في الفقه والسنن، والمفتاح في الأصول والمناسك^(٣٨). وبالنظر إلى أنّهم كانوا في القرنين الخامس والسادس للهجرة، يطلقون مصطلح الأصول على الكتب الكلاميّة - كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب (الفائق في أصول الدين) - لا يبعد أن يكون كتاب (المفتاح) كتابًا في علم الكلام أيضًا.

أبو سعيد محمّد بن أحمد الخزاعي النيسابوريّ

أبو سعيد محمّد بن أحمد الخزاعي المعروف بـ (المفيد النيسابوريّ)، كان هو الآخر من علماء الريّ، وقد وصفه منتجب الدين بـ (الثقة) و(العين) و(الحافظ)، وذكر له بعض الأعمال، وأكثرها في علم الحديث^(٣٩). إنّ تاريخ وفاة أبي سعيد غير معلوم، ولكن بالنظر إلى رواية في كتاب (الأربعين) نقلها في قم، عن عبد العزيز بن محمد، في ذي الحجة الحرام من سنة ٤٤٤

ذكرها، فإنَّ جميع الشخصيات المذكورة آنفاً، كانت من الطبقة الأولى للمدرسة الكلامية في الريّ، وإنَّ انتقال التراث الكلاميَّ لبغداد إلى الريّ بوساطتهم أمرٌ ثابتٌ وقطعي، بيد أنَّ النقطة الأصلية هي أنَّ مجرد انتقال التراث الكلاميَّ لا يمكن أن يجعل من الريّ مدرسةً كلاميةً مستقلةً، بل إنَّ الذي يجعل من منطقة جغرافية ما مدرسةً كلاميةً هو الإبداع في المحتوى والأسلوب. لم يصل إلينا شيءٌ من الآثار الكلامية عن هذا الجيل من المتكلِّمين في الريّ، وجميعهم من المتعلِّمين في مدرسة بغداد، بحيث يمكن التعرّف في ضوءه على أساليبهم وطرقهم الكلامية، ولكن بالنظر إلى الآثار الكلامية للأجيال اللاحقة لمدرسة الريّ الكلامية - وجميعهم من تلاميذ هؤلاء الأشخاص - يمكن لنا أن نحس بأنَّ الأسلوب والمنهج الكلامي للجيل الأوّل من علماء الريّ كان مثل المنهج والأسلوب الكلامي

وبطبيعة الحال يجب عدّه - بالنظر إلى عبارات منتجب الدين - أستاذًا لعلماء الطبقات اللاحقة في الريّ.

عبد الجبار المقرّي الرازي

كان عبد الجبار المقرّي الرازي من تلاميذ الشيخ الطوسي، وسار بن عبد العزيز، والقاضي ابن البرّاج، وقد قرأ عليه جميع تصانيف الشيخ الطوسي. وبالنظر إلى عبارة منتجب الدين الذي وصفه بـ (فقيه الأصحاب بالريّ)، وكذلك بالنظر إلى عدم رواية الآثار الكلامية عنه، لا يمكن عدّه من المتكلِّمين والمؤسّسين للمدرسة الكلامية في الريّ^(٤٢). وإن كانت قراءة جميع مؤلّفات الشيخ الطوسي عليه، وحضوره في الريّ، يمكن أن يكون شاهدًا على انتقال التراث الكلامي من بغداد إلى الريّ، كما قال منتجب الدين الرازي في هذا الشأن: إنَّ جميع الطلاب من السادة والعلماء، قد درسوا عنده^(٤٣).

بالنظر إلى الشواهد التي تقدّم

الذي سار عليه تلاميذهم أيضًا. وفي
البن يمكن العثور على بعض آرائه
الكلامية في كتاب موجود لأحد
تلاميذ الشيخ الطوسي.

محمد بن علي الفتال النيسابوري

يُعدّ محمد بن علي الفتال
النيسابوري من العلماء والمتكلمين في
القرنين الخامس والسادس للهجرة،
ومن طبقة المؤسسين لمدرسة الري.
وقد روى ابن شهر آشوب أكثر آثار
الشيخ الطوسي، من طريق ثلاثة من
العلماء بطريقة السماع والقراءة
والمناولة والإجازة، وكان الفتال
النيسابوري واحدًا منهم^(٤٤). كان
يكنى بـ (أبي علي الفارسي)، وقد قرأ
بنفسه كتابي (التنوير في معاني
التفسير)، و(روضة الواعظين وبصيرة
المتعظين)، على ابن شهر آشوب^(٤٥).
وقد عبّر عنه منتجب الدين الرازي
بـ (الثقة) مما يدلّ على اعتماده الكامل
عليه^(٤٦). وقد وصفه منتجب الدين في

موضع آخر من كتابه بـ (الشيخ
الشهيد)، وقال بأن اسمه محمد بن
أحمد الفارسي صاحب كتاب (روضة
الواعظين)^(٤٧). وقد ذهب ابن داود في
رجاله إلى عدّ الفتال النيسابوري
متكلمًا تقنيًا، وقد قتله أبو المحاسن
عبد الرزاق الملقب بـ (شهاب
الإسلام) (ابن شقيق نظام الملك)،
ورئيس نيسابور^(٤٨). لا توجد هناك
معلومات حول أسباب قتله، بيد أن
جميع المصادر تشير إلى أن تاريخ وفاته
كان في عام ٥٠٨ هـ، في نيسابور^(٤٩).

ومن بين مشايخه أبو الحسن المطهر
بن أبي القاسم الملقب بـ (المرتضى)،
وعبد الجبار المقري، بالإضافة إلى
الشيخ الطوسي^(٥٠). وبالنظر إلى
تتلمذه على يد الشيخ الطوسي يكون
حضوره في بغداد قطعياً، ولكن هناك
شواهد أخرى تؤيد حضوره في الري
أيضاً. من ذلك أن ابن حجر قد شاهد
اسم الفتال النيسابوري في تاريخ الري
من آثار ابن بابويه^(٥١). يُضاف إلى

لأنّه يرى ذلك — مثل البغداديين —
صفة نقص^(٥٥). كما أنّه ينكر القضاء
والقدر التكوينيّ في أفعال الإنسان؛
وذلك لأنّ أفعالنا هي فعلنا، وصدور
الفعل من فاعلين محال. كما أنّه يرفض
عموميّة القضاء والقدر في أفعال
الإنسان، ومن بينها المعاصي^(٥٦).

وينحو عامّ يمكن عدّ الفتّال
النيسابوريّ متكلمًا عقلائيًّا وتابعا
لمدرسة بغداد، وإن كان بلحاظ
الأسلوب وبيان المطلب يُشير إلى كثير
من الآيات والروايات بوصفها
مؤيّدات لنظريّته، فيبدو في النظرة
الأولى متكلمًا نقلًا، بيد أنّ جوهره
الأصلي يتمثّل في كلام مدرسة بغداد.

الطبقة الثانية

إنّ الطبقة الثانية من العلماء
والتكلميين في الريّ، تتألف من تلاميذ
العلماء والتكلميين في الطبقة الأولى،
وإنّ آثار هؤلاء العلماء والتكلميين من
الطبقة الثانية موجودة إلى حدّ ما.

ذلك أنّ المطهّر بن أبي القاسم المرتضى
— أستاذ الفتّال — قد أمضى مدّة من
الزمن في الريّ أيضًا^(٥٧). وكتابه في
التفسير هو (التنوير في معاني التفسير)،
والذي ذكره عبد الجليل القزويني
الرازي في مواضع مختلفة من كتابه إلى
جانب (التيان) للشيخ الطوسي،
و(روض الجنان) لأبي الفتوح، وأثنى
عليه^(٥٨).

يمكن استخراج الأفكار الكلاميّة
للفتّال النيسابوري من كتاب (روضة
الواعظين وبصيرة المتّعظّين)؛ فإنّه في
هذا الكتاب — وإن كان بصدد نقل
الآيات والروايات في كلّ مسألة — في
مقام البحث والاستدلال العقلي على
طريقة المتكلمين في بغداد، وبيان
شواهد ذلك في الآيات والروايات.

وهو في باب النظر والمعرفة لم يعدّ كلام
التكلميين في هذا الباب خارجًا عن
الآيات والروايات، وقال بوجوب
النظر والمعرفة الاكتسابيّة^(٥٩). وإنّه لا
يعدّ الله سبحانه وتعالى مريدًا للقبائح،

وليس من الصعب العثور على هؤلاء العلماء والتعرّف عليهم من خلال البحث والتنقيب في المصادر الروائية. وفيما يأتي سوف نتعرّض إلى التعريف ببعض هؤلاء العلماء:

مرتضى بن الداعي الحسيني^(٥٧)

مرتضى بن الداعي الحسيني مؤلف كتاب (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام)، وهو من تلاميذ الشيخ جعفر بن محمد الدورستاني^(٥٨). وفي تصريح منتجب الدين الرازي، أنّ كلاً من مرتضى ومجتبى هما نجلان للداعي الحسيني، وأنّه قد أدركهما ورآهما ودرس عندهما. وقد قام هذان الشقيقان بنقل جميع مرويات وأثار عبد الرحمن الخزاعي النيسابوري إلى منتجب الدين الرازي^(٥٩).

إنّ كتاب (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام) كتابٌ كلامي، وقد اشتمل على مقالات الفرق المختلفة، ومن بينهم الفلاسفة، والمعتزلة،

والمرجئة، وغيرها من الفرق الأخرى. وهو كتاب باللغة الفارسية ويشتمل على ستة وعشرين باباً، وقد اختصّ الباب الحادي والعشرون والباب السادس والعشرون^(٦٠) منه ببيان مقالات الشيعة الإمامية. إنّ الأدبيات الكلامية الحاكمة في هذا الكتاب هي الأدبيات الكلامية الخاصة بالمدرسة البغدادية. وفي معرض بحث حدوث العالم هاجم الدهريين والفلاسفة، وعدّهم من القائلين بقدم العالم^(٦١). كما أنّه من القائلين بالصفات الذاتية لله (عزّ وجلّ)، وأنكر وجود الصفات الزائدة على الذات^(٦٢). وقال إنّ الله سبحانه وتعالى مريدٌ بإرادةٍ محدّثة، وإنّ علمه بالأشياء علمٌ أزليّ وذاتي، خلافاً لابن الراوندي الذي قال بأنّ علم الله حادث^(٦٣). وهو يرى أيضاً أنّ معرفة الله في الدنيا اكتسابية، ويمكن الحصول عليها بالعقل والتفكير^(٦٤). كما أنّه لم يرتضِ رأي هشام بن الحكم في بعض الموارد، وعدّها مماثلةً لآراء

الكلامية للنظام وابن الراوندي^(٦٥).

الفضل بن الحسن الطبرسي

الفضل بن الحسن الطبرسي، من تلاميذ الشيخ جعفر بن محمد الدورستاني^(٦٦)، وقد ترك خلفه كثيرًا من الآثار، ومن بينها: مجمع البيان [في تفسير القرآن]، وكتاب الوسيط، والوجيز، وتاج المواليد والآداب الدينية. وقد أدركه تاج الدين الرازي ورآه، وقرأ عليه بعض آثاره^(٦٧).

بالنظر إلى الآثار المتبقية للطبرسي، يجب عدّه واحدًا من مشايخ الحديث، ولكن بعد شيءٍ من التأمل في كتاب (مجمع البيان) ندرك تبعيته الفكرية لمدرسة بغداد في بعض المسائل الخلافية. فقد ذهب في تفسير قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلَوْ كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَتَّبِعُونَ﴾^(٦٨)، إلى القول بأن معرفة الله

اكتسابيةٌ وواجبةٌ بدليل العقل، وحكم ببطلان ما ذهب إليه أصحاب المعارف في باب اضطرارية المعرفة^(٦٩). كما ذهب في باب البداء في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ﴾^(٧٠)، وفي البحث اللغوي، إلى القول بأن: (بدا يبدو بدوًا) بمعنى ظهر، و(فلان ذو بدوات)؛ إذا بدا وظهر له الرأي بعد الرأي^(٧١). وقال بعد ذلك: «البداء لا يجوز على الله سبحانه وتعالى؛ لأنّه العالم بجميع المعلومات لم يزل ولا يزال»^(٧٢). وفيما يتعلّق بالعوالم السابقة أورد بعض الأقوال المختلفة وأشكل على القول بعالم الذر، الأمر الذي يحكي عن عدم قبوله بهذا القول^(٧٣).

ابن شهر آشوب المازندراني

ابن شهر آشوب المازندراني المتوفى سنة ٥٨٨ للهجرة، من العلماء والمتكلمين، ومن المعمرين، وقد سجّل حضورًا في الطبقتين الثانية والثالثة من

علماء الريّ. وفي ضوء رواية ابن
المشهدى كان ابن شهر آشوب تلميذاً
لعبد الجبار المقرئ الرازي^(٧٤). وإنّ
انتماءه إلى الحديث يتّضح من كثرة
الطرق والإجازات في بداية كتاب
(مناقب آل أبي طالب)^(٧٥).

إنّ ابن شهر آشوب -بالإضافة إلى
نقله عن مشايخ الشيعة- قد نقل عن كثيرٍ
من مشايخ أهل السنة أيضاً، كما أجاز
كثيراً منهم في نقل الحديث^(٧٦). كما ورد
الكلام عن ابن شهر آشوب في الكتب
الرجالية لأهل السُّنة بوصفه عالماً كاملاً
في الفقه، وفي علم القراءات، والتفسير،
والأصول، وأنّه كان يقصده كثيرٌ من
الطلّاب من مختلف الأقطار للاستفادة
من علمه^(٧٧). وكان في أيام خلافة المقتفي
لأمر الله العباسي مقيماً في بغداد، وكان له
مجلس وعظٍ هناك. وفي واحدةٍ من تلك
المجالس حضر الخليفة منبرٍ وعظه
وأعجب به، فخلع عليه خلعة^(٧٨).
وبالنظر إلى أنّ خلافة المقتفي بأمر الله قد
بدأت من عام ٥٣٠ إلى ٥٥٥

للهجرة^(٧٩)، فقد كان ابن شهر آشوب
مقيماً في بغداد ضمن هذه الأعوام. وقد
توفي سنة ٥٨٨ للهجرة في مدينة حلب
عن عمر ناهز التاسعة والتسعين
سنة^(٨٠). وبالنظر إلى عدم وجود روايةٍ
عن إقامته في مدينة أخرى غير مدينة
حلب، يحتمل قوياً أنّه بعد بغداد سافر إلى
حلب وأقام هناك إلى آخر عمره.

ومن بين آثاره يوجد كتاب (مناقب
آل أبي طالب)، وكتاب (متشابه القرآن
ومختلفه)^(٨١)، وهما يعكسان كثيراً من
أفكاره وآرائه الكلامية. إنّ بحث تلك
الطائفة من المسائل الكلامية التي اختلف
فيها البغداديون مع الكوفيين، تحكي عن
انتصاره لآراء البغداديين، وهي مسائل
من قبيل: العوالم السابقة، وعلم الله
سبحانه وتعالى، والإرادة والمشيئة الإلهية،
والقضاء والقدر^(٨٢). وعلى هذا الأساس
يجب عدّه في زمرة المتكلّمين العقلانيين،
وأنّه كان متعلّقاً بالحديث كثيراً، وقد
استند إلى كثيرٍ من الآيات والروايات في
إثبات آرائه الكلامية.

محمّد بن الحسن المقرئ النيسابوريّ

محمّد بن الحسن المقرئ النيسابوريّ، مؤلّف كتاب (التعليق)، وأستاذ قطب الدين الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣ للهجرة، والذي ينتمي إلى الطبقة الثانية^(٨٣). اسمه الكامل قطب الدين أبو جعفر محمّد بن الحسن المقرئ النيسابوريّ. لم يتمّ تحديد تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى بعض القرائن^(٨٤)، يحتمل أن يكون قد توفّي ما بين عامي ٥٢٠ و ٥٥٠ للهجرة.

وقد ذكر عبد الجليل القزوينيّ الرازي في كتاب (النقض)، أنّه كان ساكنًا في قم، وله فضلٌ ومنزلةٌ كاملة^(٨٥). وقد نقل الراوندي في كتاب (الدعوات) روايةً عن المقرئ النيسابوريّ، وهو بدوره نقلها عن أبي علي الطوسي، تدلّ على دراسته على يد أبي علي الطوسي^(٨٦). إنّ كتاب (التعليق في علم الكلام) كتابٌ كلاميّ على طريقة الاستدلال العقليّ، ولا

يختلف كثيرًا عن الآثار الكلاميّة للشيخ الطوسي والسيد المرتضى. وفيما يتعلّق بمعرفة الله قال بأنّها اكتسابيّة، كما قال بوجوب النظر لتحصيل المعرفة^(٨٧). كما أنّه يرى في باب الإرادة أن الله مريدٌ بإرادة محدّثة لا في محلّ^(٨٨). وفي باب خلق الأفعال قال بأنّ الإنسان فاعلٌ لأفعاله، ولم يقلّ بوجود مؤثّرٍ آخر لهذه الأفعال^(٨٩). كما قال بوجوب اللطف^(٩٠)، وعدّ البداء محالًا على الله سبحانه وتعالى^(٩١). وبالنظر إلى هذه الأبحاث والمسائل الكلاميّة الكثيرة - التي سبقت الإشارة إليها في كتاب (التعليق في علم الكلام) - يجب عدّ المقرئ النيسابوريّ مرآةً صادقةً تعكس كامل التفكير الكلاميّ في مدرسة الريّ.

عماد الدين الطبري

عماد الدين الطبري مؤلّف كتاب (بشارة المصطفى لشيعه المرتضى)^(٩٢)، وهو من علماء القرن السادس للهجرة، ولكن مع ذلك فقد روى في كثيرٍ من

الموارد عن أبي علي الطوسي وهو أستاذ الطبقة الأولى. وقد ألقى أبو علي الطوسي هذه الروايات في النجف الأشرف ما بين عامي ٥١٠ - ٥١١ للهجرة على عماد الدين الطبري^(٩٣). إن تاريخ وفاة الطبري غير معلوم، ولكن بالنظر إلى رواية ابن المشهدي عنه في النجف الأشرف سنة ٥٥٣ للهجرة، يتضح لنا من دون شك أنه كان على قيد الحياة في تلك السنة^(٩٤).

لقد كان عماد الدين الطبري سنة ٥١٠ و ٥١١ و ٥١٦ في النجف الأشرف، وقد روى عن أشخاص من أمثال: إبراهيم بن الحسين بن ورقاء، وأبي علي الطوسي، وأحمد بن محمد بن شهریار الخازن^(٩٥)، وقد روى الحديث سنة ٥٥٣ للهجرة في ذلك المكان أيضاً^(٩٦). وقد سمع الحديث عن الحسن بن الحسين بن بابويه في الري سنة ٥١٠ للهجرة، وعن محمد بن عبد الوهاب الرازي سنة ٥١٦ للهجرة في الري أيضاً^(٩٧). كما سمع الحديث في

مسقط رأسه أمل، عن يحيى بن محمد الجواني الطبري سنة ٥٠٩ للهجرة، وعن إسماعيل بن أبي القاسم الديلمي سنة ٥٢٠ للهجرة أيضاً^(٩٨). كما كانت هناك أسفار للطبري إلى نيسابور أيضاً، ونقل الحديث ما بين عامي ٥١٤ و ٥٢٤ للهجرة، عن محمد بن أبي الحسن بن عبد الصمد التميمي^(٩٩). إن هذه الروايات والتقارير المذكورة تحكي عن الأسفار الكثيرة للطبري إلى مختلف المدن من أجل سماع الحديث وأخذه، وكانت ذروة هذا النشاط تعود إلى الأعوام ما بين ٥١٠ إلى ٥٣٠ للهجرة.

وقد ذكر منتجب الدين الرازي في الفهرست على هامش اسم الطبري وعند التعريف به أنه فقيه ثقة، وأنه من تلاميذ أبي علي الطوسي. إن قطب الدين الراوندي من علماء الطبقة الثالثة في الري، ومن تلاميذ الطبري، ونقل روايات الطبري إلى منتجب الدين الرازي^(١٠٠). وقد كان أستاذه أحمد بن محمد بن محمد بن شهریار الخازن،

ومحمد بن أبي الحسن بن عبد الصمد، فقيهين أيضًا^(١٠١). ليس هناك تقرير يثبت أن الطبري كان متكلمًا، وليس بأيدينا أثر كلامي عنه، وليس هناك سوى أن بعض مشايخه، من أمثال: الحسن بن الحسين بن بابويه، وأبي علي الطوسي، كانوا من متكلمي الإمامية، ومن تلاميذ كبار مدرسة بغداد الكلامية، الأمر الذي يمكن أن يشكل شاهدًا على كون الطبري متكلمًا أيضًا. على الرغم من عدم وجود أثر كلامي عنه في متناول أيدينا، كي نتمكن من خلاله أن نستخرج أسلوبه ومنهجه الكلامي. وعلى الرغم من تلمذ قطب الدين الراوندي على يد الطبري الذي كان من علماء الري ومخالفًا للتيار الكلامي كان أمرًا شائعًا، يمكن أن يكون شاهدًا على وجود مثل هذه الأفكار لدى أستاذه أيضًا.

يوجد في هذه الطبقة نفسها شخص اسمه الحسين بن المظفر بن علي الحمداني، كان تلميذًا للشيخ الطوسي

في النجف على مدى ثلاثين سنة، وقد قرأ جميع كتب الشيخ عليه. وقد كان ساكنًا في قزوين، وقد روى ابن المشهدي جميع آثاره^(١٠٢). إن دراسته على يد الشيخ الطوسي تجعله ضمن الطبقة الأولى، ولكن بالنظر إلى نقل ابن المشهدي عنه - وهو من علماء الطبقة الثالثة - يجعله من علماء كلتا الطبقتين (الأولى والثانية)، الأمر الذي يحتمل معه أن يكون من المعمرين. وبالنظر إلى نشاط الإسماعيلية في تلك المرحلة وبداية دعوة حسن الصباح^(١٠٣) وغيره من دعاة الإسماعيلية في قزوين وما حولها من المناطق التي كانت تشكل معاقل للباطنية، فقد أُلّف كتابًا بعنوان (هتك أستار الباطنية) في الرد على الباطنية.

الحسين بن علي بن محمد

الخزاعي

الحسين بن علي بن محمد الخزاعي، الملقب بأبي الفتوح الرازي، هو واحد

من العلماء الآخرين في هذه الطبقة. ومن مؤلفاته الكتاب الشهير [في التفسير]: (روض الجنان وروح الجنان)، وكذلك: (روح الأحياء وروح الألباب في شرح الشهاب)، وقد قرأ عليه الشيخ منتجب الدين الرازي كلا هذين الكتابين^(١٠٤). جدّه أبو سعيد محمد بن أحمد النيسابوري^(١٠٥). وهو من تلاميذ عبد الرحمن الخزاعي النيسابوري، وقد روى آثاره لمنتجب الدين الرازي^(١٠٦). يُعدّ تفسير روض الجنان – باللغة الفارسيّة – من الأعمال الخالدة لأبي الفتوح الرازي. وعلى الرغم من أنّ هذا الكتاب هو كتاب في التفسير، فإنّ بالإمكان أن نجد فيه الآراء الكلاميّة لأبي الفتوح الرازي أيضًا^(١٠٧). وقد كان من مشايخ ابن شهر آشوب، وقد أجاز له نقل كتاب (روض الجنان)^(١٠٨).

إنّ أبا الفتوح الرازي عالمٌ متكلمٌ على المنهج العقلي. وهو يرى أنّ إرادة

الله سبحانه وتعالى حادثة، وينكر تعلّقها بالقبائح والمعاصي، كما أنّه يرى عدم صحّة حديث عالم الذر^(١٠٩)، وأكد عدم صحته بالأدلة العقليّة والنقليّة أيضًا^(١١٠). وقد ذهب أبو الفتوح إلى القول بأنّ البداء عبارة عن النهي بعد الأمر، أو الأمر بعد النهي، وأنّه يتحقّق بشروطٍ أربعة، وهي: اتحاد الفعل، والمكلف، والوجه، والوقت. فإنّ انتفى واحدٌ من هذه الشروط، كان من مصاديق النسخ، وسوف يكون جائزاً في مثل هذه الحالة. وبالنظر إلى هذه الشروط الأربعة، سوف يكون البداء محالاً على الله سبحانه وتعالى؛ لأنّه عالم بتبعات الأمور وتداعياتها ومصالحها ومفاسدها^(١١١).^(١١٢)

الطبقة الثالثة

إنّ الطبقة الثالثة من العلماء والمتكلمين في مدينة الريّ، يمثلون الجيل الأخير من علماء هذه المدرسة،

إذ كانت الأعوام الأخيرة لكثيرٍ من هؤلاء العلماء قد اقترنت بتبلور المدرسة الكلامية في مدينة الحلة، وازدهارها. إن الآثار الكلامية والروائية الواصلة إلينا من هذه المرحلة أكثر من تلك التي وصلتنا من المرحلتين السابقتين، وربما كان السبب في ذلك يعود إلى تخفيف الضغط السياسي والاجتماعي على الشيعة فيها، بعد اجتياز مرحلة بالغلة في الجور والقسوة.

منتجب الدين الرازي

إن الشيخ منتجب الدين الرازي هو حفيد شمس الإسلام الحسن بن الحسين بن بابويه. ويعدّ كتاب (الفهرست)، وكتاب (الأربعين عن الأربعين) من الآثار الخالدة لابن بابويه. وقد ألّف كتابًا كبيرًا في تاريخ الريّ، ولكنه لم يصل إلينا. وقد نقل ابن حجر العسقلاني عن هذا الكتاب في لسان الميزان كثيرًا^(١١٣). وفي بعض

الموارد هناك تصريح من ابن حجر نفسه بأنّه قد رأى هذا الكتاب، وأنّه قد نقل عنه^(١١٤). كما أنّ الرافعي القزويني - وهو من تلاميذ الشيخ منتجب الدين الرازي - قد نسب إليه تاريخ الريّ، ولكنّه أضاف أنّه لم يجد الوقت والفرصة لتنقيحه وإعادة صياغته، ويرى أنّ نسخته الأصلية قد ضاعت بموته^(١١٥). وبالنظر إلى تقرير ابن حجر العسقلاني عن هذا الكتاب بعد الرافعي القزويني بقرنين من الزمن، لا يكون ما قاله الرافعي بشأن ضياع هذا الكتاب مع وفاة مؤلّفه صحيحًا.

وقد عدّه الرافعي القزويني قليلَ النظير في كثرة السماع والإجازة عن المشايخ وجمع الحديث في عصره، على الرغم من أنّ أسفاره الحديثية لم تكن كثيرة^(١١٦). وقال في موضعٍ آخر إنّ أستاذه منتجب الدين كان بعيدًا عن مذهب التشيع، وكان باحثًا عن الروايات الواردة في فضائل الصحابة

التي تبلغ في الثناء على الخلفاء^(١١٧). وبطبيعة الحال فإنّ هذا الكلام لا يعدو أن يكون مجرد ادّعاء، وهناك كثيرٌ من الشواهد التي تدلّ على تشييع منتجب الدين الرازي، وتبطل هذا الادّعاء. ويمكن لهذا الادّعاء أن يمثّل شاهداً واضحاً على استمرار التقيّة من قبل العلماء في السنوات الأخيرة من القرن السادس للهجرة. وفي هذا الكتاب ورد تاريخ ولادة الشيخ منتجب الدين الرازي بسنة ٥٠٤ للهجرة، وذكر أن تاريخ وفاته كان بعد عام ٥٨٥ للهجرة^(١١٨).

وقد أشار منتجب الدين الرازي في بعض الموارد من فهرسته، إلى تتلمذه على يد بعض المتكلمين والفقهاء من أمثال: الشيخ مرتضى، والشيخ مجتبى نجليّ الداعي الحسنيّ^(١١٩). وإنّ أمين الإسلام الطبرسي قد قرأ عليه بعض آثاره^(١٢٠). وقد صرح عبد الجليل بن أبي الفتح الرازي بأنّ منتجب الدين الرازي كان أستاذ علماء العراق في

أصول الفقه وفي أصول الدين، وإن منتجب الدين قد قرأ بعض آثاره عليه^(١٢١). وكان زين الدين علي بن محمد الرازي متكلماً شهيراً في عصره، وقد درس منتجب الدين الرازي على يديه أيضاً^(١٢٢). لم نجد تقريراً لأثر كلاميّ كتبه الشيخ منتجب الدين الرازي، ولكن بالنظر إلى تتلمذه على يد كثيرٍ من المتكلمين في ذلك العصر، يجب عدّه في زمرة المتكلمين.

وفيما يتعلّق بمنهجه وأسلوبه الكلاميّ لا يسعنا أن نبدي رأياً دقيقاً في هذا الشأن، ولكن يمكن العثور من بين الآثار - التي ألفها الأساتذة الذين درس عندهم - على أسماء بعض الكتب، من قبيل: (مسائل في المعدوم)^(١٢٣)، و(علوم العقل)^(١٢٤)، و(مسألة الأحوال)^(١٢٥)، التي تدلّ على المنهج العقلاني لأساتذته، وعليه يمكن أن نحتمل أن يكون للشيخ منتجب الدين الرازي مثل هذا المنهج أيضاً.

أحمد بن علي الطبرسي

يُعدّ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي من العلماء المغمورين في مدرسة الريّ. وإنّ الأثر الوحيد الذي وصلنا منه هو كتاب (الاحتجاج). وقد عدّه ابن شهر آشوب أستاذاً له، وذكر من بين مؤلّفاته: (الكافي في الفقه)، و(الاحتجاج)، و(مفاخر الطالبيّة)، و(تاريخ الأئمّة)، و(فضائل الزهراء)، وكتاب (الصلاة)^(١٢٦). لقد روى الطبرسي في الاحتجاج عن أستاذه الشيخ مهدي بن أبي حرب الحسينيّ المرعشي مراراً، وعبر عنه بالعالم العابد^(١٢٧). وقد كان الشيخ مهدي بن أبي حرب الحسينيّ تلميذاً للشيخ جعفر الدوريسي^(١٢٨) وأبي علي الطوسي أيضاً^(١٢٩). وبالنظر إلى مشايخ الطبرسي، هناك احتمال كبير أنّ تكون وفاته قد حدثت في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة. ذكر الطبرسي في بداية الاحتجاج أنّ الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب هو

ابتعاد الأصحاب من الإماميّة عن البحث والجدل، ونهي الأئمّة عن ذلك في ظنّهم، في حين أنّه يرى أنّ هناك كثيراً من الروايات المأثورة عن النبي الأكرم J، والأئمّة الأطهار/ في المجادلة بحقّ مع المخالفين، وأنّ النهي الوارد عن الجدل والأبحاث الكلاميّة في بعض الروايات، إنّما يخصّ الجاهلين والقاصرين في الأبحاث الاعتقاديّة^(١٣٠). وهذا الرأي يتطابق مع رأي الشيخ المفيد في باب الروايات الناهية عن الكلام والجدل، وقد حمل الشيخ المفيد هذه الروايات على أولئك الذين لا يمتلكون المعرفة الكافية بعلم الكلام^(١٣١).

وهناك في العبارات الواردة في الخطبة الأولى من الكتاب ما يدلّ على الأسلوب والمنهج العقلي للطبرسي في الأمور الاعتقاديّة. ومن بين هذه العبارات ما ورد في قاعدة اللطف^(١٣٢)، وقبح التكليف بما لا يُطاق^(١٣٤)، واستعمال المصطلحات الكلاميّة من هذا القبيل.

شاذان بن جبرائيل القمي

أبو الفضل شاذان بن جبرائيل القمي، من علماء النصف الثاني من القرن السادس، وأوائل القرن السادس للهجرة. وإن كتابي (الروضة في فضائل أمير المؤمنين)، و(الفضائل) يعدّان من بين آثاره الخالدة. ولم يُشر في المصادر المتوفرة إلى تاريخ ولادته ولا إلى تاريخ وفاته، ولكن بالنظر إلى تتلمذه على يد عماد الدين الطبري [الذي كان حيّاً في عام ٥٥٣ هـ] (١٣٧)، يحتمل أن يكون قد وُلد قبل عام ٥٥٣ للهجرة. وقد وصفه ابن المشهدي بعبارة (الفقيه الأجل) (١٣٨). لا نرى اسمًا له في فهرست الشيخ منتجب الدين الرازي، على الرغم من وجود إشارة إلى اسم عبد الله بن جعفر الدورستاني المعاصر (١٣٩) لشاذان بن جبرائيل (١٤٠).

بالنظر إلى بعض الشواهد فقد تم تأليف كتابي (الفضائل) و(الروضة) بخط يد واحدٍ من تلاميذ شاذان بن

وبالإضافة إلى الشواهد المتقدّمة، ذكر الطبرسي في بيان رواية عن الإمام الرضا A في مناظرته مع سليمان المروزي في مسألة البداء، قائلاً: «ثم حضر مجلس المأمون، وجرى بينه وبين سليمان المروزي كلام في البداء؛ بمعنى الظهور لتغيّر المصلحة» (١٣٥). إن هذا القسم من العبارة هو من بيان الطبرسي نفسه، وهي متطابقة مع رأي البغداديين في مسألة البداء. وقد ذكر الشيخ الصدوق هذه الرواية بدوره في كتاب (التوحيد) أيضًا، ولكنها لا تشتمل على هذه العبارة (١٣٦)، وعليه لا نشك في أنّ هذه العبارة إنّما هي من الشيخ الطبرسي نفسه. وبالنظر إلى مجموع هذه الشواهد، يمكن عدّ الطبرسي من أنصار علم الكلام على الاتجاه العقلي، وأن كتاب الاحتجاج الذي هو كتاب على الاتجاه الروائي قد تمّ تأليفه لغرض إثبات أسلوب ومنهج الأئمة الأطهار عليهم السلام في باب المناظرة والمجادلة مع المخالفين.

جبرائيل وإملائه. نقرأ في بداية كتاب الفضائل عبارة: «حدّثني الشيخ الفقيه أبو الفضل شاذان بن جبرائيل القمّي...»^(١٤١).

كما جاء في كتاب الروضة بعد الخطبة الأولى من الكتاب، قوله: «قال جامع هذا الكتاب: حضرت الجامع بواسط، يوم الجمعة سابع شهر ذي القعدة سنة إحدى وخمسين وستمئة، وتاج الدين - نقيب الهاشميين - يخطب بالناس على أعواده»^(١٤٢). من خلال النظر في هذه العبارة يتضح أن ابن شاذان كان من المعمّرين، وأنّه كان حتى عام ٦٥١ للهجرة على قيد الحياة، بيد أن وجود مثل هذه العبارات في كتاب (الفضائل) يزيد من احتمال تأليف الكتاب بقلم تلميذه^(١٤٣). وعلى هذا الأساس فإنّ التاريخ المذكور يكون هو تاريخ سماع الحديث من قبل تلميذ ابن شاذان في عام ٦٥١ للهجرة، الذي ورد تقريره في الكتاب. وبالنظر إلى رواية شاذان بن جبرائيل

عن عماد الدين الطبري، وكونه من طبقة عبد الله بن جعفر الدوريسي وابن إدريس الحلي^(١٤٤)، يبدو من المستبعد جدًّا أن يكون قد عاش حتى عام ٦٥١ للهجرة، ويحتمل أن يكون قد مات في أوائل القرن السابع للهجرة. لقد ورد الكلام عن شاذان بن جبرائيل في جميع المصادر بوصفه فقيهاً، ولم يُنسب إليه أي أثر كلامي. ولم يصل إلينا عنه سوى كتابيه (الفضائل) و(الروضة)، وهما عبارة عن بيان فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، ولا يحتويان على أي نوع من أنواع الاستدلال والبحث الكلامي.

قطب الدين الراوندي

قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي، من علماء الطبقة الثالثة في مدينة الريّ. وقد جاء في الكثير من المصادر أن وفاته كانت سنة ٥٧٣ للهجرة^(١٤٥). وقد نسبت إليه المصادر وكتب الفهارس كثيرًا من

الأثار في العلوم المختلفة، ولكن لم يصل إلينا سوى قليل منها في الوقت الراهن. وقد عدّه ابن حجر العسقلاني نقلًا عن كتاب (تاريخ الري) فاضلاً وعالمًا في جميع العلوم ومؤلفًا لكثير من الكتب^(١٤٦).

وقد روى قطب الدين الراوندي في الآثار الموجودة عن كثير من مشايخ الطبقة الثانية في الري. ومن بين مشايخه: أبو جعفر المقرئ النيسابوري^(١٤٧)، والشيخ مجتبى، والشيخ مرتضى ابنا الداعي الحسيني^(١٤٨)، والفضل بن الحسن الطبرسي^(١٤٩).

ولقد ذكر منتجب الدين الرازي كثيرًا من الآثار لقطب الدين الراوندي في حقل الفقه والتفسير والتاريخ والكلام والأدب، ومن بينها: (تهافت الفلاسفة)، و(جواهر الكلام في شرح مقدّمة الكلام) في حقل العلوم العقلية^(١٥٠). وإنّ كتاب جواهر الكلام شرحٌ على كتاب مقدّمة في المدخل إلى علم الكلام للشيخ

الطوسي. إنّ تأليفه كتابًا في تهافت كلام الفلاسفة، وهجومه على الفلاسفة وأسلوبهم في استنباط أصول الإسلام^(١٥١)، يعبر عن اعتراضه على أسلوب الفلاسفة.

وفيا يتعلّق بعلم الكلام هناك عبارةً للسيد ابن طائوس في كتاب (كشف المحجّة)، تحكي عن انتقاد قطب الدين الراوندي للأسلوب الكلامي السائد، ولا سيّما أسلوب الشيخ المفيد والسيد المرتضى. فقد أشار السيد ابن طائوس - في مقام تأييد الروايات الداعية إلى تجنّب البحث والجدل الكلامي - إلى كتاب من كتب قطب الدين الراوندي تعرّض فيه إلى اختلاف رأي السيد المرتضى عن الشيخ المفيد في خمس وتسعين مسألة، وأضاف الراوندي أنّه لو أشار إلى جميع موارد الاختلاف، فإنّ حجم الكتاب سوف يزداد^(١٥٢). إنّ هذا المطلب يمكن أن يكون شاهدًا على رفض قطب الدين الراوندي للأسلوب الكلامي الشائع، وهو الأسلوب الذي تمّ تهيمشه في

مدرسة بغداد والريّ، ويذكر بالمدرسة الكلاميّة في قم والكوفة.

إنّ الطريقة الأفضل والأكثر اطمئناناً لاكتشاف الأسلوب الكلامي لقطب الدين الراوندي، تكمن في دراسة آثاره وكتاباته. إنّ الراوندي في باب وجوب النظر والمعرفة، بعد بيان قول أصحاب المعارف، وبيان إشكالهم في هذا الشأن، ذهب إلى القول باكتسابيّة المعرفة وتكليفنا بالنظر والمعرفة^(١٥٣). كما أنّه قد قبل بالحسن والقبح العقلي، وأشار إليهما واستدلّ عليهما في كثيرٍ من الموارد^(١٥٤). وقال بأنّ جميع أفعال الله سبحانه وتعالى هي الأصلح لحال العباد، وأنّ الله لا يفعل إلّا ما فيه الصلاح^(١٥٥). وكان من القائلين باللزوم العقلي لوجود الإمام المعصوم في كلّ زمان^(١٥٦)، وعدّ العقل من أدلّة استنباط الأحكام^(١٥٧). كما أنّه يرى أنّ التكاليف الشرعيّة لطفٌ في التكليف العقلي^(١٥٨). إنّ هذا النوع من

التعبيرات يحكي عن قبول مباني العقلانيين في استنباط المسائل الكلاميّة، وإنّ على نحوٍ جزئي.

بالنظر إلى الشواهد المذكورة يجب حمل كلام السيّد ابن طاوس على بيان موارد الاختلاف بين المتكلّمين، لا على النفي الكليّ لطريقة المتكلّمين العقلانيين؛ لأنّ السيّد ابن طاوس نفسه في هذا الكتاب حيث يوجّه الخطاب إلى نجله قد عدّ طريقة المتكلّمين كثيرة المخاطر، لا أنّ هذا الأسلوب باطلٌ وغير جائز^(١٥٩).

وعلى هذا الأساس فإنّ قطب الدين الراوندي — مثل كثيرٍ من العلماء والمتكلّمين في الريّ — قد تكلم ضمن الفضاء العام لمدرسة بغداد، وإنّ كان هناك انتقادٌ للمباني العقليّة في بعض عباراته، وقد أبدى اهتماماً خاصّاً بالروايات والأدلّة السمعيّة. إنّ هذا المطلب يعبر عن الوطأة القويّة والهيمنة الفكرية لمدرسة بغداد الكلاميّة، حتى بعد سنواتٍ من الانقراض الرسمي لها.

سديد الدين محمود الحمصي- الرازي

إنّ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي، هو من بين آخر المتكلمين في المدرسة الكلامية لمدينة الريّ. وقد وصفه الشيخ منتجب الدين الرازي بأنّه علامة دهره في أصول الفقه والكلام، ونسب إليه الكتب الآتية: (التعليق الكبير)، و(التعليق الصغير)، و(المنقذ من التقليد)، و(المرشد إلى التوحيد)، و(التيين)، و(التنقيح في التحسين والتقبيح)^(١٦٠). وقد قرأ منتجب الدين الرازي أكثر هذه الكتب عليه^(١٦١).

وقد عدّ الذهبي في حوادث عام ٦٠٠ للهجرة [من كتاب (تاريخ الإسلام)]، سديد الدين الحمصي الرازي عالماً شيعياً وصاحب رأي في أصول الفقه والكلام. وقال إنّ دخل مدينة الحلة سنة ٦٠٠ للهجرة، وقرّر لهم مسألة نفى المعدوم^(١٦٢). وقد عمل في بداية أمره في بيع الحمص، وشرع في

طلب العلم بعد كبر سنه، ولم يحلّ ذلك دون أن يصبح من كبار العلماء^(١٦٣). وقد ذكر ابن حجر العسقلاني أنّ شغل سديد الدين الحمصي الرازي كان هو الاتجار ببيع الحمص، وأنّه قد استطال عليه فقيه فترك حرفته، ووقف نفسه على طلب العلم^(١٦٤). عاش مئة سنة وهو صحيح السمع والبصر شديد الأمل، ومات بعد سنة ٦٠٠ للهجرة. وكان الفخر الرازي من تلاميذه^(١٦٥).

وهناك كتاب آخر من تأليف الشيخ سديد الدين الحمصي باسم (المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية)، ولكنه لم يذكر في الآثار المذكورة آنفاً. إنّ هذا الكتاب عبارة عن رسالة مختصرة في علم الكلام، وإنّ نسبة هذا الكتاب إلى سديد الدين الحمصي الرازي - في ضوء التحقيقات المنجزة - قطعية^(١٦٦). إنّ كتاب المنقذ من التقليد موجود حالياً، وإنّ المطالب فيه تشير إلى مسلكه العقلي في علم الكلام. وقد أملى هذا الكتاب في الحلة على علماء

التعاطي العلمي بين متكلمي الري مع المعتزلة

إنّ المدرسة الكلامية للريّ قد شهدت حضور كثير من المتكلمين، ولكن لم تصلنا آثارهم للأسف الشديد. وقد أشار الشيخ منتجب الدين الرازي في فهرسته إلى أسماء كثير من هؤلاء المتكلمين، وأشار إلى أسماء وعناوين كتبهم ومؤلفاتهم أيضًا. ومن بين الموضوعات والمسائل الكلامية، هناك مسألتان لهما الحضور الأكبر في مدرسة الريّ، وقد ورد تقرير هاتين المسألتين في كتاب الفهرست للشيخ منتجب الدين الرازي أيضًا.

إن مسألة الإمامة كانت واحدة من المسائل الخلافية بين الشيعة وسائر الفرق الإسلامية الأخرى، ومن بينهم المعتزلة أيضًا. وكما أنّ علماء مدرسة بغداد أبدوا مقاومة وإصرارًا في مسألة الإمامة، ودافعوا عنها في مواجهة سائر الفرق الأخرى ولا سيما في قبال المعتزلة، فقد سار الوضع في الريّ على

الحلّة في طريق عودته من الحرمين الشريفين.

لقد دافع سديد الدين الحمصي الرازي في كتابه (المنقذ من التقليد) باستمرار عن الآراء الكلامية للملاحمي الخوارزمي وأستاذه أبي الحسين البصري^(١٦٧). وربما أمكن لنا القول بأنّ تحوّل الآراء الكلامية لمدرسة الريّ من بغداد إلى المتأخرين من المعتزلة قد حدث في هذه المرحلة. كما أنّ الآثار الكلامية للريّ قبل هذه المرحلة كانت متأثرة بالأفكار الكلامية لعلماء الإمامية في بغداد، وأنّ كتاب التعليق للمقري النيسابوري يمثل خير شاهد على هذا المدعى. وعلى هذا الأساس ربما قبل المرحلة الثالثة من علماء الريّ لا يمكن عدّ المدرسة الكلامية للريّ مدرسة مستقلة عن بغداد، وإنّما بعد هذه المرحلة حدثت التحوّلات والتغيّرات في المحتوى الكلامي للإمامية، إذ يمكن على أساسها تصوّر مدرسة كلامية جديدة غير مدرسة بغداد.

المنوال نفسه أيضًا، وإن المتكلمين في مدرسة الري قد ألفوا كثيرًا من الكتب والآثار الكلامية في مسألة الإمامة^(١٦٨). وإن كثرة التأليف لكتب المناقب في مدرسة الري، يتم بيانه ضمن هذا الإطار أيضًا.

وإن مسألة إثبات أو نفي الحال والمعدوم من بين المسائل الكلامية التي نجد لها حضورًا كثيرًا في مدرسة الري أيضًا. فإن كثيرًا من المتكلمين في مدرسة الري، كان لهم كتاب بعنوان (مسائل في المعدوم والحال)^(١٦٩).

وإن الذهبي في كتابه (تاريخ الإسلام)، بعد التعريف بسديد الدين الحمصي الرازي، تحدّث عن دخوله إلى مدينة الحلة وتقريره لمسألة نفي المعدوم^(١٧٠). إن المعدوم من وجهة نظر أبي الحسين البصري والملاحمي الخوارزمي لا ذات له وليس شيئًا، وإنما هو معدوم فقط^(١٧١).

إن كثرة إحالات الشيخ سديد الدين الحمصي إلى آثار أبي الحسين

البصري والملاحمي الخوارزمي، ولا سيما منها كتاب (الفائق)، يُشير إلى التعاطي العلمي الواسع بين المتكلمين من الجيل الأخير لمدرسة الري مع الأفكار الكلامية للمعتزلة. إن تعاطي المتكلمين في مدرسة الري مع المعتزلة لم يقتصر على تأييدهم والأخذ بآرائهم فقط، وإنما قد نجد في بعض الموارد كتبًا في الردّ على آراء المعتزلة أيضًا. فقد كان لأبي الحسين البصري كتاب بعنوان (تصفّح الأدلة)، وقد ألف مسعود بن عيسى الرازي كتابًا في النقض عليه^(١٧٢).

النتيجة

لا يمكن إعطاء تاريخ دقيق عن بداية تأسيس مدرسة الري الكلامية. وهناك في البين بعض الشواهد على تبلور النواة الأولى لهذه المدرسة في عصر أبي علي الطوسي. وكان هناك متكلمون وطلاب علم من المنتسبين إلى مدرسة بغداد، وإيَّهم عندما عادوا بعد ذلك إلى

علمائها مدرسةً مستقلةً، وأمّا إذا عدنا مجرد التغيير في الأسلوب كافيًا في ظهور مدرسةٍ كلاميّة، فإنّ مدرسة الريّ سوف تكون مدرسةً مستقلةً منذ بداية ظهورها.

وقد تمّ التركيز في مدرسة الريّ — كما هو الحال في مدرسة بغداد — على موضوع الإمامة بنحوٍ خاصّ، وإنّ المؤلّفات الكلاميّة الكثيرة حول مسألة الإمامة وكتب المناقب، تعدّ من الخصائص الأصليّة لهذه المدرسة الكلاميّة. إنّ الإشارات والإحالات الكثيرة من قبل المتكلّمين من الجيل الأخير في مدرسة الريّ إلى آثار المعتزلة، ولا سيّما في الجيل الثاني والثالث، يحكي عن التعاطي العلمي الواسع بينهم وبين علماء المعتزلة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا التعاطي لا يعني القبول المطلق لمباني المعتزلة، ففي بعض الموارد نجد آثارًا لمدرسة الريّ قد تمّ تأليفها في الردّ على المعتزلة.

مدينة الريّ، أسسوا فيها مدرسةً كلاميّةً مختلفةً عن مدرسة بغداد.

إنّ المدرسة الكلاميّة للريّ من بدايتها إلى نهايتها قد شهدت حضورًا لثلاثة أجيالٍ من المتكلّمين؛ وقد كان الاتجاه الفكري والكلامي لأكثرهم هو الاتجاه الفكري والكلامي لمدرسة بغداد. وعلى الرغم من وجود التعلّق الكبير لدى أكثر هؤلاء المتكلّمين بالحديث، فإنّ جوهر تفكيرهم يتمثّل في الأفكار الشائعة في بغداد؛ إذ كانوا يرون قيمةً كبيرةً للاستدلالات العقلية.

إنّ التحوّل من الأدبيّات الكلاميّة لمدرسة بغداد إلى الأدبيّات الكلاميّة للمتأخّرين من المعتزلة، له ظهورٌ واضح، ويمكن مشاهد هذا التحوّل في الطبقة الثالثة من هؤلاء العلماء، وفي آثار الشيخ سديد الدين الحمّصي. وإذا عدنا الإبداع بلحاظ المحتوى ملاكًا لتبلور مدرسةٍ كلاميّةٍ مستقلة، وجب عدّ المدرسة الكلاميّة للريّ منذ أواخرها وفي الجيلين الأخيرين من

المصادر والمراجع

- ١- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، دار صادر، ١٣٨٥ هـ.
- ٢- ابن الداعي الحسيني الرازي، السيد مرتضى، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنعام، نشر أساطير، طهران، ١٣٦٤ هـ.ش.
- ٣- ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، جامعة المدرسين، قم، ١٤١٩ هـ.
- ٤- ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، التوحيد، جامعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ هـ.
- ٥- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.
- ٦- ابن داود الحلبي، الحسن بن علي، الرجال، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ.ش.
- ٧- ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الفضائل، انتشارات الرضي، قم، ١٣٦٣ هـ.ش.
- ٨- ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الروضة في فضائل أمير المؤمنين، مكتبة الأمين، قم، ١٤٢٣ هـ.
- ٩- ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٩ هـ.
- ١٠- ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩ هـ.ش.
- ١١- ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، معالم العلماء، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.
- ١٢- السيد ابن طاووس الحلبي، علي بن موسى، كشف المحجة لثمرة المهجة، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٥ هـ.ش.
- ١٣- الحارث العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٣٨٥ هـ.
- ١٤- الحمصي الرازي، محمود بن علي، المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية: مقدمة كتاب المعتمد، بتحقيق: حسن الأنصاري القمي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٦ هـ.ش.
- ١٥- الحمصي الرازي، محمود بن علي، المنقذ من التقليد، جامعة المدرسين، قم، ١٤١٢ هـ.
- ١٦- الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٣ هـ.
- ١٧- أبو الفتح الرازي، روض الجنان وروح الجنان، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد، ١٤٠٨ هـ.
- ١٨- الرازي، متعجب الدين، الفهرست، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.
- ١٩- الرافعي القزويني، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار القزوين، طهران، ١٣٩١ هـ.ش.

- ٢٠- الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٩ هـ. (أ).
- ٢١- الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، مركز پژوهشهاي اسلامي مشهد، مشهد ١٤٠٩ هـ. (ب).
- ٢٢- الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.
- ٢٣- الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٧ هـ.
- ٢٤- سبحاني، محمد تقي، شهيدان در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حله (الشهيدان في تجاذبات تيارين كلاميين في مدرسة الحلة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٥٦، ١٣٩١ هـ. ش.
- ٢٥- الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، ١٤٢٠ هـ.
- ٢٦- الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣ هـ.
- ٢٧- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ. ش.
- ٢٨- الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٣ هـ.
- ٢٩- الطوسي، محمد بن علي، الثاقب في المناقب، انتشارات أنصاريان، قم، ١٤١٩ هـ.
- ٣٠- الفتال النيسابوري، محمد بن أحمد، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، انتشارات الرضي، قم، ١٣٧٥ هـ. ش.
- ٣١- كسائي، نور الله، مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن (المدارس النظامية وآثارها العلمية والاجتماعية)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ. ش.
- ٣٢- العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ٣٣- محمدي، سيد محمد حسين؛ يوسف فر، شهرام، «برسي چگونگي تأثیر گذاري باورهاي مذهبي بر زندگي اجتماعي شهر ري در عصر سلجوقيان» (دراسة كيفية تأثير العقائد الدينية والمذهبية على الحياة الاجتماعية في مدينة الري في عصر السلاجقة)، مجلة: جستارهاي تاريخي، العدد الأول، ١٣٨٩ هـ. ش.
- ٣٤- المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
- ٣٥- المقرئ النيسابوري، محمد بن الحسن، التعليق في علم الكلام، جامعة العلوم الرضوية، مشهد، ١٤٢٧ هـ.
- ٣٦- الملاحي الخوارزمي، محمود بن محمد، المعتمد في أصول الدين، انتشارات ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٠ هـ. ش.

الهوامش:

[١] انظر: السبحاني، محمد تقی، شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حلّه (الشهیدان في تجاذبات تيارين كلاميين في مدرسة الحلّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٥٦، ص ٢٣-٢٨، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢] طغرل بك أبو طالب محمد بن ميكائيل بن سلجوق (٩٩٠-١٠٦٣ م): ثالث حكام السلاجقة. قام بتوطيد أركان الدولة السلجوقية وبسط سيطرة السلاجقة على إيران وأجزاء من العراق. (المعرب).

[٣] عميد الملك الكندري، أبو نصر محمد بن منصور بن محمد (٤١٥-٤٦٥ هـ): وزير السلطان السلجوقي طغرل بك، وأول وزير للدولة السلاجقة. كان معتزلياً. ولما مات طغرل صار وزيراً لألب أرسلان قليلاً، ثم نكب؛ حيث أمر بالقبض عليه = وأنفذه إلى مرو الروذ، ومكث هناك معتقلاً لعامين، ثم قتله غلامان وحملوا رأسه إلى عضد الدولة. (المعرب).

[٤] انظر: ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٠٩، دار صادر، ١٣٨٥ هـ.
[٥] نظام الملك قوام الدين الحسن بن علي بن إسحاق بن العباس الطوسي (١٠١٨-١٠٩٢ م): أحد أشهر وزراء السلاجقة، كان وزيراً لألب أرسلان وابنه ملكشاه. وكان داعياً للعلم والأدب؛ أنشأ المدارس المعروفة باسم (المدارس النظامية)، وجذب إليها كبار الفقهاء والمحدثين، وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي، اغتاله الإسماعيليون. (المعرب).

[٦] ألب أرسلان أبو شجاع محمد بن جغري بك داود بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق التركماني (١٠٢٩-١٠٧٢ م): أحد أكبر ملوك السلاجقة وثاني ملوكهم. عرف باسم ألب أرسلان ومعناه في اللغة التركية (الأسد الباسل). حكم أقاصي بلاد ما وراء النهر إلى أقاصي بلاد الشام، وعلى الرغم من عظم مملكته فإنه كان تابعاً للخلافة العباسية في بغداد. (المعرب).

[٧] جلال الدولة ملكشاه ابن أرسلان (١٠٥٥-١٠٩٢ م): ثالث سلاطين الدولة السلجوقية. (المعرب).

[٨] انظر: ابن كثير، ج ١٢، ص ٩٢، ١٤٠٧ هـ.

[٩] إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الأشعري (٤١٩-٤٧٨ هـ): فقيه وأصولي ومتكلم شافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور)، ورحل إلى بغداد، ثم إلى مكة حيث أقام بها أربع سنوات، ثم ذهب إلى المدينة المنورة فأفتى ودرّس هناك جامعاً طرق المذاهب؛ فلقّب بـ (إمام الحرمين)، ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية. (المعرب).

[١٠] أبو القاسم القشيري عبد الكريم بن هواز بن عبد الملك بن طلحة (٣٧٦-٤٦٥ هـ): إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والشعر والأدب. (المعرب).

- [١١] انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٠، ص ٢٠٩، ١٣٨٥ هـ ش.
- [١٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٤.
- [١٣] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢١٠.
- [١٤] وهناك سلاجقة كرمان، وسلاجقة همذان، وسلاجقة الشام أيضًا. (المعرب).
- [١٥] طغرل الثالث (١١٦٩ - ١١٩٤ م): آخر سلاطين الدولة السلجوقية. ابن السلطان أرسلان شاه ووريثه في الملك. عُرف ببراعته في الشعر الفارسي. مُني بهزيمة على يد علاء الدين تكش، وقُتل قرب مدينة الري، وأُرسل رأسه إلى الخليفة العباسي أحمد الناصر لدين الله في بغداد؛ فسقطت بمقتله الدولة السلجوقية. (المعرب).
- [١٦] انظر: كسائي، نور الله، مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن (المدارس النظامية وآثارها العلمية والاجتماعية)، ص ٨، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ ش. (مصدر فارسي).
- [١٧] انظر: محمدي، سيد محمد حسين؛ يوسف فر، شهرام، «بررسی چگونگی تأثیر گذاري باورهای مذهبی بر زندگی اجتماعی شهر ری در عصر سلجوقیان» (دراسة كيفية تأثير العقائد الدينية والمذهبية على الحياة الاجتماعية في مدينة الري في عصر السلاجقة)، مجلة: جستارهای تاریخی، العدد الأول، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).
- [١٨] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٩] انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٣ هـ.
- [٢٠] انظر: على سبيل المثال، الشيخ الصدوق ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، ص ٣٢، وص ١٣٥، وص ٣٣٧، جامعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ هـ.
- [٢١] انظر على سبيل المثال: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ص ٢٥ وص ١٢٠، مركز پژوهشهای اسلامي مشهد، مشهد ١٤٠٩ هـ (ب).
- [٢٢] انظر: منتجب الدين بن بابويه الرازي، فهرست منتجب الدين، ص ٤٥، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.
- [٢٣] انظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٤٨، ص ١٠٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- [٢٤] انظر: ابن حمزة الطوسي، محمد بن علي، الثاقب في المناقب، ص ٢٣٦، انتشارات أنصاريان، قم، ١٤١٩ هـ.
- [٢٥] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٣٩.
- [٢٦] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ص ١٢٩، ١٤٠٩ هـ (ب).

- [٢٧] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٣٩.
- [٢٨] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٢، ص ٧٩٧، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٩ هـ (أ).
- [٢٩] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٤٥، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.
- [٣٠] حَسْكَ (بفتح الحاء والسين) - على ما ورد في كتاب الرياض - خفف (حسن كيا): لقب له، ومعناه بلغة أهل دار المرز من جيلان ومازندران والري: (الرئيس) أو نحوه من كلمات التعظيم. (المعرب).
- [٣١] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٤٦، ١٤٢٢ هـ.
- [٣٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٧.
- [٣٣] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٧.
- [٣٤] انظر: المصدر أعلاه.
- [٣٥] انظر: الطبري الآمي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، ج ٢، ص ٢٠، وص ٤٣، ١٣٨٣ هـ.
- [٣٦] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٣٢، ١٤٢٢ هـ.
- [٣٧] كان له ولدان، وهما: أبو سعيد النيسابوري (كان حياً حتى عام ٤٤٤ هـ)، وعبد الرحمن النيسابوري (م: ٤٨٥ هـ).
- [٣٨] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٣٢، ١٤٢٢ هـ.
- [٣٩] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٢.
- [٤٠] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٥.
- [٤١] انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٣٣، ص ٥١، دار الكتاب العربي، ط ٢، بيروت، ١٤١٣ هـ.
- [٤٢] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٧٥، ١٤٢٢ هـ.
- [٤٣] انظر: المصدر السابق.
- [٤٤] انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٢، انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩ هـ ش.
- [٤٥] انظر: المصدر أعلاه.
- [٤٦] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ١٠٨، ١٤٢٢ هـ.
- [٤٧] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٦.
- [٤٨] انظر: ابن داود الحلي، الحسن بن علي، الرجال، ص ٢٩٥، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٢ هـ ش.

- [٤٩] انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٤، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.
- [٥٠] انظر: لسان الميزان، ج ٥، ص ٤٤.
- [٥١] انظر: المصدر أعلاه.
- [٥٢] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٤٢٢.
- [٥٣] انظر: القزويني الرازي، عبد الجليل،؟، ص ٢٦٣، وص ٢٨٥، ١٣٥٨ هـ ش.
- [٥٤] انظر: الفتال النيسابوري، محمد بن أحمد، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، ج ١، ص ١٩، انتشارات الرضي، قم، ١٣٧٥ هـ ش.
- [٥٥] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢٠.
- [٥٦] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٣٠.
- [٥٧] ورد ضبط اسمه في كتاب منتجب الدين الرازي، تارةً بـ (الحسني) وتارةً أخرى بـ (الحسيني).
- انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٥، وص ١٠٦، ١٤٢٢ هـ.
- [٥٨] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ص ٥٢، ١٤٠٩ هـ (أ).
- [٥٩] انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٦، ١٤٢٢ هـ.
- [٦٠] ومن الجليل ذكره أنّ الباب السادس والعشرين من هذا الكتاب يختصّ بالبحوث الفقهية.
- [٦١] انظر: ابن الداعي الحسنيّ الرازي، السيّد مرتضى، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، ص ٢٠٠، نشر أساطير، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.
- [٦٢] انظر: المصدر أعلاه.
- [٦٣] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠١.
- [٦٤] انظر: تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، ص ٢٠٠.
- [٦٥] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٨.
- [٦٦] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ص ١٢٩، ١٤٠٩ هـ (ب).
- [٦٧] انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٩٧، ١٤٢٢ هـ.
- [٦٨] المائدة: ١٠٤.
- [٦٩] انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٩١، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
- [٧٠] الأنعام: ٢٨.
- [٧١] انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٤٤٧، ١٣٧٢ هـ ش.
- [٧٢] المصدر أعلاه.
- [٧٣] انظر: المصدر أعلاه، ج ٤، ص ٧٦٥، ١٣٧٢ هـ ش.

- [٧٤] انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ١٣٦، جامعة المدرّسين، قم، ١٤١٩ هـ.
- [٧٥] انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٧-١٢، ١٣٧٩ هـ ش.
- [٧٦] انظر: المصدر أعلاه.
- [٧٧] انظر: الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ١١٨، ١٤٢٠ هـ.
- [٧٨] انظر: المصدر أعلاه.
- [٧٩] انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١١، ص ٤٢ وص ٢٥٤، ١٣٨٥ هـ ش.
- [٨٠] انظر: الصفدي، خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ١١٨، ١٤٢٠ هـ.
- [٨١] انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٩ هـ.
- [٨٢] انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٨، وص ٥٣، ١٣٧٩، ١٣٩ هـ ش.
- [٨٣] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، قصص الأنبياء، ج ٢، ص ٧٩٥، ١٤٠٩ هـ (ب).
- [٨٤] كان أبو علي الطوسي نجل الشيخ الطوسي على قيد الحياة حتى عام ٥١١ للهجرة. والشاهد على ذلك رواية الطبري الآملي في بشارة المصطفى، عن أبي علي الطوسي في عام ٥١١ للهجرة. (انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعته المرتضى، ج ٢، ص ١٠٧، ١٣٨٣ هـ). ومن ناحية أخرى فإن قطب الدين الراوندي المتوفى سنة ٥٧٣ للهجرة، قد روى في كتاب (الدعوات) رواية عن المقرئ النيسابوري، عن أبي علي الطوسي (انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، ص ٢٧، مدرسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٧ هـ). بالنظر إلى هذين المطلبين يحتمل أن تكون وفاته قد حدثت ما بين عامي ٥٢٠ و ٥٥٠ للهجرة.
- [٨٥] انظر: القزويني الرازي، عبد الجليل، النقض، ص ٢١٢، ١٣٥٨ هـ ش.
- [٨٦] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، ص ٢٧، ١٤٠٧ هـ.
- [٨٧] انظر: المقرئ النيسابوري، محمد بن الحسن، التعليق في علم الكلام، ص ١٢٤، جامعة العلوم الرضوية، مشهد، ١٤٢٧ هـ.
- [٨٨] انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٥.
- [٨٩] انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٨.
- [٩٠] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٧.
- [٩١] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٧٣.
- [٩٢] قال ابن حجر إن عنوان هذا الكتاب هو «بشارة المصطفى في بيعة المرتضى». (انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ١، ص ٤٢٩، ١٣٩٠ هـ).

[٩٣] انظر على سبيل المثال: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، ج ٢، ص ٢، ٣، ٥، ١٣٨٣ هـ.

[٩٤] انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٤٧٣، ١٤١٩ هـ.

[٩٥] انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، ج ٢، ص ٤، ١٠، ١٣، ١٣٨٣ هـ.

[٩٦] انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٤٧٣، ١٤١٩ هـ.

[٩٧] انظر: الطبري الآملي، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشيعه المرتضى، ج ٢، ص ٧، ٣٦، ١٣٨٣ هـ.

[٩٨] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٣٦، ١٤٠.

[٩٩] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٥٣، ١٤٥.

[١٠٠] انظر: ابن بابويه الرازي، منتخب الدين، فهرست، ص ١٠٧، ١٤٢٢ هـ.

[١٠١] انظر: المصدر أعلاه، ص ١١٢ - ١١٣.

[١٠٢] انظر: ابن بابويه الرازي، منتخب الدين، فهرست، ص ٤٧، ١٤٢٢ هـ.

[١٠٣] حسن الصباح الحميري (حوالي ١٠٣٧ - ١١٢٤ م): زعيم ديني وسياسي وقائد عسكري. مؤسس ما يُعرف بـ (الدعوة الجديدة) أو الطائفة الإسماعيلية النزارية المشرقية أو الباطنية أو الحشاشين بحسب التسمية الأوربية. اتخذ من قلعة الموت الحصينة معقلاً وقاعدةً منيعةً له في قزوین، لنشر أفكاره ودعوته (المعرب).

[١٠٤] انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٨.

[١٠٥] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٢.

[١٠٦] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٥.

[١٠٧] للتعرف على بعض الآراء الكلامية لأبي الفتح، انظر: أكبر فائدي، «برخی از اندیشه های کلامی شیخ ابو الفتح رازی»، (بعض الآراء الكلامية لأبي الفتح)، مجلة: آيينه پژوهش، العدد: ٩٤، سنة ١٣٨٤ هـ ش.

[١٠٨] انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٢، ٣، ١٣٧٩، ٢١٣ هـ ش.

[١٠٩] انظر: أبو الفتح الرازي، روض الجنان وروح الجنان، ج ٨، ص ٤، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، مشهد، ١٤٠٨ هـ.

[١١٠] انظر: المصدر أعلاه، ج ٩، ص ٧.

- [١١١] إنَّ هذه النظرية في باب البداء والمثال الذي ذكره عليه، هو ذات المطلب والمثال الذي ذكره السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في كتبهما الكلامية. انظر: السيد المرتضى، ؟، ج ١، ص ١٦، ١٤٠٥ هـ؛ الطوسي، ؟، ج ٢، ص ٢٦٦، ١٤٠٦ هـ.
- [١١٢] انظر: أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان، ج ٢، ص ١٠١، ١٤٠٨ هـ.
- [١١٣] انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ١، ص ٨٥، و ص ٩٢، ١٣٩٠ هـ.
- [١١٤] انظر: لسان الميزان، ج ١، ص ١٠٦.
- [١١٥] انظر: الرافعي القزويني، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار القزوين، ج ٣، ص ٢٢١، طهران، ١٣٩١ هـ ش.
- [١١٦] انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٢١٩.
- [١١٧] انظر: المصدر أعلاه، ج ٣، ص ٢٢٣.
- [١١٨] انظر: المصدر أعلاه.
- [١١٩] انظر: ابن بابويه الرازي، منتخب الدين، الفهرست، ص ١٠٦، ١٤٢٢ هـ.
- [١٢٠] انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٧.
- [١٢١] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٧.
- [١٢٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٩.
- [١٢٣] انظر: منتخب الدين، الفهرست، ص ٧٧.
- [١٢٤] انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٨.
- [١٢٥] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٢٦] انظر: ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، معالم العلماء، ص ٢٥، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.
- [١٢٧] انظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٥، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣ هـ.
- [١٢٨] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٢٩] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٥٥.
- [١٣٠] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ١٣.
- [١٣١] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٧١، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
- [١٣٢] واليك نصّ عبارة الشيخ الطبرسي: «اختارهم للبرية إظهاراً للطفه وحكمته، وإنارةً لأعلام عدله ورحمته؛ فانزاحت بهم علّة العبيد... ولأنّه عزّ وجلّ متعالٍ عن فعل شيء لا يجوز عليه، مثل تكليف ما لا يمتدّي العباد إليه». إذ استعمل عبارة إزاحة علّة المكلف الواردة في تعبيرات المتكلمين القائلين بوجوب اللطف على الله سبحانه وتعالى. (انظر: الطوسي، ؟، ص ٢٤٦، ١٤٠٦ هـ).

- [١٣٣] انظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٣، ١٤٠٣ هـ.
- [١٣٤] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٣٥] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٤٠١.
- [١٣٦] انظر: الشيخ الصدوق ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد، ص ٤٤٢، ١٣٩٨ هـ.
- [١٣٧] انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٢٦٣، ١٤١٩ هـ.
- [١٣٨] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٣٩] إن شاذان بن جبرائيل وعبد الله بن جعفر الدورستي، كلاهما من مشايخ ابن المشهدي في كتاب المزار، وهما من طبقة واحدة. (انظر: ابن المشهدي، محمد بن جعفر، المزار الكبير، ص ٣١، ١٤١٩ هـ).
- [١٤٠] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٨٦، ١٤٢٢ هـ.
- [١٤١] انظر: ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الفضائل، ص ٢، انتشارات الرضي، قم، ١٣٦٣ هـ ش.
- [١٤٢] انظر: ابن شاذان القمي، شاذان بن جبرائيل، الروضة في فضائل أمير المؤمنين، ص ٢١، مكتبة الأمين، قم، ١٤٢٣ هـ.
- [١٤٣] انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٢، ١٣٦٣ هـ ش.
- [١٤٤] انظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج ٢، ص ٢١٥، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٣٨٥ هـ.
- [١٤٥] انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٣، ص ٤٨، ١٣٩٠ هـ؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج ٣، ص ١٠٤، ١٩٨٩ م.
- [١٤٦] انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٣، ص ٤٨، ١٣٩٠ هـ.
- [١٤٧] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزين)، ص ٢٧، ١٤٠٧ هـ.
- [١٤٨] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ص ٦٤، وص ١٣٩، ١٤٠٩ هـ.
- [١٤٩] انظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٩.
- [١٥٠] انظر: ابن بابويه الرازي، متعجب الدين، الفهرست، ص ٦٨، ١٤٢٢ هـ.
- [١٥١] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٣، ص ١٠٦١، ١٤٠٩ هـ (أ).
- [١٥٢] انظر: السيد ابن طاوس الحلبي، علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرّة المهجّة، ص ٦٤، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٥ هـ ش.
- [١٥٣] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، ج ١، ص ٧٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

- [١٥٤] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢١٣، وص ٣٥٦.
- [١٥٥] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٣٤٤.
- [١٥٦] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٩٣.
- [١٥٧] انظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٦.
- [١٥٨] انظر: الراوندي، سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، ج ٣، ص ١٠٦١، ١٤٠٩ هـ (أ).
- [١٥٩] انظر: السيّد ابن طاوس الحليّ، علي بن موسى، كشف المحجّة لثمره المهجة، ص ٥٥، ١٣٧٥ هـ. ش.
- [١٦٠] انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ١٠٧، ١٤٢٢ هـ.
- [١٦١] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٦٢] انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٤٢، ص ٤٩٣، ١٤١٣ هـ.
- [١٦٣] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٦٤] انظر: العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٥، ص ٣١٧، ١٣٩٠ هـ.
- [١٦٥] انظر: المصدر أعلاه.
- [١٦٦] انظر: الحمصي الرازي، محمود بن علي، المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية: مقدمة كتاب المعتمد، بتحقيق: حسن الأنصاري القمي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٦ هـ. ش.
- [١٦٧] انظر على سبيل المثال: الحمصي الرازي، محمود بن علي، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٦٣، وص ١٣٦، وص ١٦٢، جامعة المدرسين، قم، ١٤١٢ هـ.
- [١٦٨] انظر على سبيل المثال: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٣٣، وص ٤٢، وص ٤٥، وص ٧٢، ١٤٢٢ هـ.
- [١٦٩] انظر: منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٧ - ٧٩.
- [١٧٠] انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٤٢، ص ٤٩٣، ١٤١٣ هـ.
- [١٧١] انظر: الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمد، المعتمد في أصول الدين، ص ٣٥٣، انتشارات ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٠ هـ. ش.
- [١٧٢] انظر: ابن بابويه الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٧٧، ١٤٢٢ هـ.