تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

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

الحوزة

مجلة علمية فصلية

تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العدد الخمسون / السنة الثانية عشر / ١٤٤٧ هـ

المشرف العام

السيد قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير

أ. عباس النوري

هيئة التحرير

حيدر النجار

إبراهيم الأسدي

التصميم والإشراف الفني

أحمد الهاشمي

info@markazalhuda.net

www.markazalhuda.net

دعوة للكتّاب

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

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

لا تمثل بالضرورة آراء الباحثين والكتاب رأي مجلة الحوزة

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الامام الخامنئي ظِلَّهُ :

فليعلم الأمريكيّون أنهم إذا أشعلوا حربًا فستكون حربًا إقليميّة

❖ **شهر رمضان في حديث الإمام الخامنئي** ظِلَّهُ
السيد الخامئني ١٣

❖ **فتوى الدفاع الكفائي: الأبعاد الإعلامية والتأثير في الرأي العام**
راجي نصير دواره ٢٩

❖ **المفاهيم والأبعاد الثقافية في القرآن الكريم**
د. علي رضا قائمي نيا ٥١

❖ **شبهات استشراقية حول الأحكام القرآنية ـ إرث المرأة نموذج**
عبد الكريم فخر الدين الحيدري ونعمة محمد ياسين الحبيب ٩٧

❖ **الشهيدان الأول والثاني في مواجهة تيارين كلاميين بمدرسة الحلة**
أ. م. د. محمد تقي سبحاني ١٢٥

❖ **إسهامات مدرسة الحلة الفكرية في الكتابة التاريخية (٥٠٠-٨٠٠هـ)**
أ. د. محمد ضايع حسُّون ١٧١

❖ **محورية العقيدة والتعايش السلمي في سيرة النبي ﷺ**
م. د. حيدر حسن ديوان الاسدي ١٩٣

❖ **فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري**
محمد مهدي كرجيان ٢١٣

الامام الخامنئي ظِلَّهُ

فليعلم الأمريكيّون أنهم إذا أشعلوا حربًا فستكون حربًا إقليميّة

التقى قائد الثورة الإسلامية، الإمام الخامنئي، في ذكرى يوم «١٢ بهمن» (١/ ٢/ ١٩٧٩)، وبالتزامن مع انطلاق الاحتفالات بالذكرى السابعة والأربعين لانتصار الثورة الإسلامية، فئات مختلفة من الشعب، مؤكدًا أنّ التلويح الأمريكي بالحرب والحديث عن استقدام الطائرات والبوارج، ليس أمرًا جديدًا، ولا يرهب الإيرانيين. وشدّد الإمام الخامنئي على أن الجمهورية الإسلامية لا تبدأ الحروب، لكنها ستوجّه ضربةً قاصمة لأي هجوم أو اعتداء، محذرًا من تحول أي صراع يُفرض عليها إلى حرب إقليمية.

التقى قائد الثورة الإسلامية، صباح اليوم (الأحد) ١/ ٢/ ٢٠٢٦، فئات مختلفة من الشعب، وذلك بمناسبة انطلاق احتفالات الذكرى السابعة والأربعين لانتصار الثورة الإسلامية.

وأشار سماحته في هذا اللقاء إلى سبب العداء المستمر منذ أكثر من أربعة عقود بين أمريكا وإيران، وقال: «إنّ أمريكا تريد ابتلاع إيران، لكن الشعب الإيراني والجمهورية الإسلامية يقفان حاجزًا أمامها؛ وفي الحقيقة فإن ذنب الشعب الإيراني هو أنه قال لأمريكا: خسئتِ أنكِ تريدين ابتلاع بلادي».

ورأى الإمام الخامنئي أنّ تعدّد مقوّمات الجذب في إيران، من النفط والغاز والمعادن الغنية والموقع الاستراتيجي والجغرافي، هو ما يدفع قوةً متعدّية وجشعة مثل أمريكا إلى الطمع، مؤكّدًا: «إنهم يسعون إلى السيطرة على إيران وإعادة فرض هيمنتهم على مواردها ونفطها وسياستها وأمنها وعلاقاتها الدولية كما كان الحال في عهد بهلوي. هذا هو السبب الرئيسي لعدائهم، أمّا باقي كلامهم عن حقوق الإنسان فحديث فارغ».

وشدّد قائد الثورة الإسلامية على أنّ: «الشعب الإيراني تصدى لأطماع أمريكا ولا يزال وسيبقى واقفًا بثبات، وسيجعلها تيأس من سعيها لإلحاق الأذى».

وأشار سماحته إلى التهديدات الأمريكية بشأن الحرب واستقدام الطائرات الحربية والبوارج، وقال: «إنّ هذا الكلام ليس جديدًا، فقد كانوا في السابق يهدّدون مرارًا ويقولون إنّ كل الخيارات مطروحة على الطاولة؛ واليوم أيضًا يكرّر هذا الشخص ادعاءات من هذا القبيل، ويقول لقد جلبنا البوارج».

وأضاف الإمام الخامنئي: «لا يمكن ترهيب الشعب الإيراني بهذه التهديدات؛ فالشعب الإيراني لا يتأثّر بمثل هذه الأقاويل. نحن لسنا ممن يبدأ بالحروب، ولا نبتغي ظلمًا لأحد، ولا نسعى للاعتداء على أي بلد. ولكن، في مواجهة من تسول له نفسه شنَّ هجومٍ أو إلحاق أذى، فإن الشعب الإيراني سيوجه إليه ضربةً قاصمة».

وأكد قائد الثورة الإسلامية: «فليعلم الأمريكيّون أنهم إذا أشعلوا حربًا هذه المرّة، فستكون حربًا إقليميّة».

وأشار سماحته في جزء آخر من كلمته، مع التأكيد على كون طبيعة الأحداث التخريبية الأخيرة أمريكيةً وصهيونيةً، إلى أنّ مثيري الشغب يتكوّنون من «قادة مجموعات» و«عناصر المشاة»، وأضاف: «إنّ قادة المجموعات، وقد أُلقي القبض على عدد كبير منهم، اعترفوا بأنهم تلقّوا أموالًا مقابل أفعالهم، وتلقّوا تدريبات على كيفية مهاجمة المراكز، وعلى حشد الشباب وتحريكهم؛ أمّا قسم آخر من مثيري الشغب فهم شباب اندفاعيون، وليس لدينا مشكلة كبيرة معهم».

وعدّ الإمام الخامنئي تصريحات الرئيس الأمريكي دليلًا واضحًا على الطابع الأمريكي والصهيوني للفتنة الأخيرة، وقال: «لقد كان يقول بصراحة لمثيري الشغب الذين كان يسمّيهم الشعب الإيراني: «تقدّموا إلى الأمام وأنا قادم أيضًا!» طبعًا من وجهة نظرهم كان هؤلاء الآلاف القلائل من مثيري الشغب هم الشعب الإيراني، أمّا الملايين التي خرجت في ٢٢ دي (١٢/ ١/ ٢٠٢٦) في مختلف أنحاء البلاد فليست الشعب الإيراني».

كما رأى قائد الثورة الإسلامية الفكر والمسار الجديدين للجمهورية الإسلامية، وما يرافقهما من تعارض مع مصالح المتجبّرين في العالم، سببًا لاستمرار عدائهم، وقال: «ولهذا فإنّ الفتنة الأخيرة، كما لم تكن أول فتنة في طهران، فلن تكون الأخيرة أيضًا، وقد تتكرّر مثل هذه الأحداث في المستقبل».

وأضاف سماحته: «ستستمر هذه العداوات إلى أن يتمكّن الشعب الإيراني، بالثبات والاستقامة والسيطرة التامة على الأمور، من إدخال اليأس إلى قلوب الأعداء، وسنصل إلى هذه المرحلة أيضًا».

وأكّد قائد الثورة الإسلامية أنّ على المسؤولين أن يعرفوا حقًّا قيمة هذا الشعب، وقال: «لقد وقعت هذه الفتنة، سواء بمحض الصدفة أو بتخطيط مدروس، في وقت كانت فيه الحكومة والمسؤولون يعملون على إعداد حزمة وخريطة طريق اقتصادية للبلاد من أجل تحسين الأوضاع».

وذكر قائد الثورة الإسلامية أنّ آخر سمة من سمات الفتنة الأخيرة كانت عنفها الداعشي.

وأشار سماحته، في هذا السياق، إلى إقرار الرئيس الأمريكي الحالي أثناء حملته الانتخابية في دورته الأولى بتورّط الإدارة الأمريكية في صناعة «داعش»، وقال: «في الفتنة الأخيرة أيضًا، صنع الأمريكيون داعشًا شبيهًا بذلك الداعش في أفعاله؛ فقد كان داعش يقضي على الناس بوحشية بذريعة الكفر، وهؤلاء كانوا يقضون على الناس بالوحشية نفسها ولكن بسبب التديّن، فأحرقوا أشخاصًا أحياء، وقطعوا رؤوسًا بقسوة ووحشية غريبتين».

أشار الإمام الخامنئي إلى أحداث وجرائم مشابهة للفتنة الأخيرة في طهران، مثل جريمة ٣٠ خرداد عام ١٣٦٠ (٢٠/ ٦/ ١٩٨١) التي هاجم فيها المنافقون الآخرين بمواس قص «الموكيت»، وقال: «يمكن ملاحظة أيدي الأجانب في كل هذه الحوادث، وبشكل خاص يد أمريكا والكيان الصهيوني».

وأضاف قائد الثورة الإسلامية، مشيراً إلى دور الشعب في الفتنة الأخيرة: «إذا وقع حادث للبلاد، فإنّ الله المتعالي يبعث هذا الشعب لمواجهته، والناس ينجزون المهمة».

وفي شرح خصائص الفتنة الأمريكية الأخيرة، أوضح سماحته: «أولى خصائصها اختباء مثيري الشغب خلف احتجاجات التجار. لقد نزل مثيرو الفتنة

إلى الشارع واختبؤوا، مثل المجرمين الذين يتخذون النساء والأطفال دروعًا لهم عند مهاجمة المدن، خلف التجار الذين كانت لهم مطالب منطقية وصحيحة، كي لا يُعرفوا».

وعدّ الإمام الخامنئي الخاصية الثانية للفتنة الأخيرة أنها كانت شبه انقلابية، وقال: «كانت هذه الفتنة شبيهة بانقلاب؛ تخريب المراكز الحساسة والمؤثرة في إدارة البلاد عبر الهجوم على الشرطة ومراكز حرس الثورة وبعض المراكز الحكومية والبنوك، والهجوم على المساجد والقرآن، يدل على هذه الحقيقة».

وعدّ سماحته تصميم الفتنة من خارج البلاد، وتوجيه قادة المجموعات في الداخل باستخدام إمكانات مختلفة مثل استخبارات الأقمار الاصطناعية، من الخصائص الأخرى للفتنة الأخيرة، لوقال: «وفقًا للمعلومات التي وصلتنا، قال عنصر أمريكي مؤثر في الحكومة لطرفه الإيراني لقد أدخلت أجهزة استخبارات «السي آي إيه» و«الموساد» كل إمكاناتها إلى الساحة في هذه القضية».

كما عدّ الإمام الخامنئي سياسة العدو في صناعة القتلى، خاصية أخرى لهذه الفتنة، وقال: «لقد هاجموا المراكز العسكرية والأمنية بأسلحة فردية متطورة لكي يسقط عدد من القتلى نتيجة رد فعل العناصر، بل إنهم، ولزيادة عدد القتلى، لم يرحموا حتى مشاتهم واستهدفوهم أيضًا».

وأشار سماحته إلى محاولة العدو تضخيم عدد القتلى إلى عشرة أضعاف، وقال: «كانوا يريدون أن يكون عدد القتلى أكثر من ذلك؛ ومع ذلك فإنّ هذا العدد من الخسائر أيضًا مدعاة للأسف الشديد».

ورأى الإمام الخامنئي أنّ الهدف الأساسي للعدو هو زعزعة أمن البلاد، وقال: «عندما لا يكون هناك أمن لا يكون هناك شيء، لذلك إن الذين حفظوا أمن

البلاد لهم حق الحياة في أعناق جميع الناس».

ولفت سماحته مؤكدًا: «لقد أراد هؤلاء وضع الناس في مواجهة النظام، لكن الناس بحضورهم المليوني في ٢٢ دي (١٢/ ١/ ٢٠٢٦) وجّهوا صفعة لأفواه المغرضين وأظهروا حقيقة الشعب الإيراني».

وفي ختام حديثه، وصف الإمام الخامنئي يوم «١٢ بهمن» (١/ ٢/ ١٩٧٩) بأنّه يوم استثنائي وصانع للتاريخ، وأشار إلى الاستقبال الشعبي الكبير وغير المسبوق للإمام الخميني ﵀ في ذلك اليوم، وقال: «لقد دخل الإمام الخميني، وسط كلّ التهديدات، طهران بشجاعة واقتدار، وحوّل ذلك الاستقبال الشعبي العظيم والمدهش إلى عامل لتأسيس نظام جديد، وأعلن في يوم وصوله إسقاط الحكم الملكي».

وعدّ قائد الثورة الإسلامية تحويل الحكم الفردي الاستبدادي إلى حكم يكون فيه الشعب صاحب القرار، وتحويل المسار المناهض للدين الذي كان يريده نظام بهلوي إلى مسار إسلامي، خاصّيتين أساسيتين للنظام المنبثق من نضال الإمام والشعب، وأضاف: «لو أنّ جميع المسؤولين أدّوا واجباتهم كما ينبغي، لكان الحكم قد أصبح دينيًا بالكامل، لكننا في المجمل تقدّمنا في المسار الديني والإسلامي».

ورأى سماحته أن إعادة البلاد إلى أصحابها الحقيقيين، أي الشعب، وقطع يد أمريكا ونفوذها عن إيران، خاصّية أخرى لنظام الجمهورية الإسلامية، وقال: «هذه الخاصّية أزعجت أمريكا وأربكتها، ومنذ ذلك اليوم دفعتها إلى معاداة الشعب والنظام».

وفي معرض تبيينه الأبعاد الشعبية للحكم، أشار الإمام الخامنئي إلى ترسيخ روح الثقة بالذات في نفوس الشعب، وقال: «لقد عمل الإمام الحكيم على توعية

الشعب بقدراته الكبيرة وقيَمه، وحوّل روحية «لا نستطيع» إلى الاعتقاد المهم جدًّا بـ «نحن قادرون»».

ووصف قائد الثورة الإسلامية نتائج سياسات عهد القاجار وعهد بهلوي القائمة على الارتهان والتبعية بأنّها حوّلت شعبًا «عظيمًا ذا تاريخ حضاري وثقافي مشرّف» إلى شعب «مُهان ومتخلّف»، وقال: «في تلك المرحلة كنّا متخلّفين في «العلم والتكنولوجيا، والسياسة، ونمط العيش، والمكانة الدولية، والمعادلات الإقليمية»، وفي سائر المجالات كذلك، لكن الإمام الخميني بثّ روح «الثقة بالذات» في الشعب وغيّر المسار بزاوية ١٨٠ درجة».

وأضاف سماحته، مع التذكير بتقدّم البلاد في مختلف الميادين: «مَن كان يصدّق أنّ الشعب الإيراني سيصل يومًا إلى مرحلة يقوم فيها الأمريكيون بنسخ سلاح يصنعه؟ إنّ كلّ ذلك ثمرة الثقة بالذات، والأمل، والطموح العالي الذي أوجده الإمام الخميني بوصفه «مظهر الأمل والثقة بالذات»، ودفع به الشعب إلى السعي والحركة».

شهر رمضان
في حديث الإمام الخامنئي دام ظله

قال الله الحكيم في كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة البقرة، آية: ١٨٣). أي أن الصيام سلّم إلى التقوى، ووسيلة لتأمين ذلك في وجودكم وقلوبكم. والتقوى هي أن يكون الإنسان في جميع أعماله وأفعاله في حالة مراقبة، ليرى هل أن هذا العمل موافق لرضى الله والأوامر الإلهية أو لا. هذه الحالة من المراقبة والاحتراز والحذر الدائم اسمها التقوى. وما يقابلها هو الغفلة وعدم اليقظة والعمل دون بصيرة.

الصيام سلّم إلى التقوى

قال الله الحكيم في كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أي أن الصيام سلّم إلى التقوى، ووسيلة لتأمين ذلك في وجودكم وقلوبكم.

والتقوى هي أن يكون الإنسان في جميع أعماله وأفعاله في حالة مراقبة، ليرى

هل أن هذا العمل موافق لرضى الله والأوامر الإلهية أو لا.

هذه الحالة من المراقبة والاحتراز والحذر الدائم اسمها التقوى. وما يقابلها هو الغفلة وعدم اليقظة والعمل دون بصيرة.

إنّ الله تعالى لا يرضى بغفلة المؤمن وفقدانه للبصيرة في شؤون الحياة، ويجب على المؤمن أن يتملك نظراً ثاقباً وقلباً يقظاً في جميع أمور الحياة.

إنّ هذا النظر الثاقب، والقلب اليقظ والواعي ينبهان الإنسان المؤمن إلى ضرورة أن لا تكون الأعمال التي يقوم بها مخالفة لإرادة الله، وطريقة الدين وأحكامه.. وفائدة الصيام تكمن في تحقيق هذا الأمر.

إنّ شعباً أو فرداً يتمتع بملكة التقوى سوف ينعم بجميع خيرات والتقوى هي أن يكون الإنسان في جميع أعماله وأفعاله في حالة مراقبة، ليرى هل أن هذا العمل موافق لرضى الله والأوامر الإلهية أو لا.

هذه الحالة من المراقبة والاحتراز والحذر الدائم اسمها التقوى، وما يقابلها هو الغفلة وعدم اليقظة والعمل دون بصيرة.

الدنيا والآخرة. إنّ فائدة التقوى ليست فقط في كسب رضى الله ونيل الجنان يوم القيامة؛ المتّقي يرى فائدة التقوى في الدنيا أيضاً. إنّ المجتمع المتّقي، المجتمع الذي يختار طريق الله ويعبره بدقة، يتنعم بالعطايا الإلهية في الدنيا وينال العزة فيها، ويمنحه الله تعالى العلم والمعرفة بشؤونها أيضاً.

إنّ التقوى هي الوصية الأولى والأخيرة للأنبياء. ونحن نقرأ في سورة مختلفة من القرآن أن أول كلام نقله الأنبياء إلى الناس كان الوصية بالتقوى. إنّ التقوى إذا توفرت، وجدت معها الهداية الإلهية كذلك. والصوم هذا مقدمة التقوى.[1]

طريق الله قريب المسافة

إنّ حياة الإنسان تمضي دوماً على طريقين متوازيين. أحد هذين الطريقين هو الذي يواصل العابرون عليه سلوكهم نحو الكمال، والآخر هو الذي يتسافل العابرون عليه ويتجهون نحو السقوط، نحو جهنم.

هذان الطريقان هما طريقان متلازمان ومتوازيان، وخط سيرهما متشابه بالكامل. أولئك الذين يتسافلون، يبتعدون عن نفس ذلك المقصد الذي يقترب منه سالكو الطريق الآخر: إنهم يبتعدون عن الله تعالى ويقتربون من الشيطان والجحيم. وأولئك الذين يتكاملون، ويتجهون نحو النور، نحو الله، نحو النزاهة الأخلاقية والتوحيد وطهارة الروح، يبتعدون عن نفس ذلك المقصد عينه الذي تسقط نحوه تلك الفئة الأخرى.

إنّ هذين الطريقين متجاوران طوال رحلة المسير، والانتقال من أحدهما إلى الثاني في منتهى السهولة. فلو أننا لا سمح الله كنا نسافر على الطريق الثاني ونتسافل على الصعيد الأخلاقي، ونتجه نحو السقوط، ثم أردنا أن ندخل إلى الطريق الآخر ونبدأ رحلة التكامل، فإن مثل هذا العمل ميسر في كل آن: وأن الراحل إليك قريب المسافة.

إنّ الشخص الذي يريد أن يسافر إلى الله طريقه قريبة، والمسافة التي عليه أن يقطعها كذلك.

إنكم بمجرد أن تخطوا خطوة واحدة، تنتقلون من على تلك الطريق التي يتسافل أهلها، وتدخلون إلى تلك الطريق التي يسرع أهلها نحو السعادة الأبدية، نحو النور، نحو منازل الصدّيقين والملأ الأعلى.[٢]

السيطرة على الأهواء النفسية أسهل في شهر رمضان

في تلك اللحظة التي نعقد العزم

فيها على مخالفة أهوائنا النفسية، وهذا العجب والغرور والتبعية لشيطان النفس ـ وهي (الأمور) التي كان إمامنا العظيم يحذرنا منها دائماً طوال هذه السنوات العشر أو ما زاد، حيث كان في جميع المواقف يقول لنا ولكل الشعب الإيراني، خصوصاً نحن المسؤولين: انتبهوا كي لا تقعوا أسرى هذه الأمور ـ في نفس تلك اللحظة، نكون قد وضعنا القدم ومن هذه المسافة القريبة، «حيث أن الراحل إليك قريب المسافة»، على تلك الطريق ـ طريق الصلاح والخير ـ وبدأنا التكامل. ومثل هذا الأمر قابل للتحقق في شهر رمضان. فالسيطرة على الأهواء النفسية أسهل من أي وقت مضى خلال شهر رمضان.[٣]

ببركة الدعاء ينشط المجتمع

اغتنموا شهر رمضان. أحيوا أيامه بالصيام ولياليه بالذكر والدعاء. إنّ رابطة الدعاء هي رابطتكم القلبية مع الله. الدعاء معناه الطلب والمناجاة، والطلب معناه الأمل. فما لم تمتلكوا الأمل. لن تطلبوا من الله شيئاً. إنّ الإنسان اليائس هو الذي لا يطلب شيئاً.

إذاً، الدعاء يعني الأمل، الأمل بالإجابة، وهذا الأمل بالإجابة هو الذي يشغل القلوب وينوّرها. وببركة الدعاء ينشط المجتمع.[٤]

شهر رمضان فرصة عروج روح الإنسان وتكاملها

إنّ النقطة الأساسية في صوم رمضان هي أن ينال الإنسان ـ الذي قد حاصرته دواعي الغفلة عن الله وقطعت عليه طريقه، والذي تشده دوافع مختلفة نحو التسافل والسقوط ـ أن ينال فرصة يستطيع معها أن يسوق الروح ـ التي تميل إلى العروج والتكامل ـ إلى حيث الكمال، ويتقرب من الله، ويتخلّق بالأخلاق الإلهية. إنّ شهر رمضان هو فرصة من هذا القبيل.

بالطبع، توجد فرص أخرى غير فرصة شهر رمضان. فمثلاً، هذه الصلوات الخمس اليومية هي فرص نستطيع بالاستفادة منها أن نعرج إلى الله، وأن نصلح أنفسنا، وأن نبعد عنها الصدأ والإهتراء والغفلة والأمراض المعنوية، وشرط حصول ذلك هو أن تتنبهوا إلى ما تفعلونه أو تقولونه حال الصلاة.[٥]

أدعية شهر رمضان تمنح الإنسان نورانية مضاعفة

خلال هذه التسعة وعشرين يوماً أو الثلاثين يوماً، وبالإضافة إلى الصلوات الخمس المفروضة والنوافل التي يستطيع الإنسان دائماً أن يأتي بها، توجد أدعية تتضاعف بتلاوتها نورانية الإنسان. ولقد وضع أهل البيت عليهم السلام هذه الأدعية في متناولنا، وعلّمونا كيفية الحديث والمناجاة مع الله.

إنّ جوهر القضية يكمن في أننا قادرون على تحقيق هذا السير إلى الله في شهر رمضان. وقد أشرتُ في السابق إلى أنني كنت أحياناً أتشرف بزيارة الإمام رحمه الله بعد انتهاء شهر رمضان، فكنتُ المس بشكل واضح أنه قد ازداد نورانية، وأن كلامه ونظراته وإشاراته وحركات يده، وآراءه قد اختلفت عما كانت عليه قبل بداية شهر رمضان، وإنه لمن الملفت أن يكون لدورة شهر رمضان بالنسبة إلى إنسان مؤمن عالي المقام كالإمام، كل هذا الأثر![٦].

فلنسعَ كي نحيي روح العبودية في نفوسنا

إنّ روح العبادة هي العبودية لله ـ أيها الأخوة والأخوات، يجب علينا أن نسعى لإحياء روح العبودية في نفوسنا، والعبودية تعني التسليم لله، وتعني كسر ذلك الصنم الموجود في نفوسنا.

إنّ ضمنا الباطني ـ أي الأنا ـ يُظهر نفسه في كثير من الأوقات والظروف. فعندما تقع منافعك في خطر، ولا يقبل شخص ما كلامك، ويحدث أمر يوافق

رغبتك ـ ولو خلافاً للشرع ـ أو تقف على مفترق طريقين ـ مصالحك الشخصية من جهة التكليف من جهة أخرى ـ في مثل تلك المضائق والمزالق، تعلو تلك الأنا الباطنية برأسها وتظهر نفسها.

ولو تمكنا أن نروّض بالكامل هذه الأنا، هذا الهوى النفسي، هذا الفرعون الباطني، هذا الشيطان الموجود في داخلنا ـ أو أن نروّضه ولو بمقدار ما ـ فإن جميع الأمور سوف تصلح. وقبل أي شيء آخر، سوف نتحول إلى بشر حقيقيين، ونصل إلى الفلاح.

إنّ شهر رمضان هو مقدمة لهذا الغرض. فالصوم، والصلاة مع التوجه، والإنفاق، وحتى الجهاد في سبيل الله، هو لأجل الوصول إلى دنيا يكون الناس فيها عباداً لله[٧].

إنّ حصلّتم ثمرة ما في شهر رمضان فاحفظوها

يجب على المسلمين في يوم العيد أن يمعنوا النظر إلى نفوسهم، ويتلمسوا الاستفادات التي قد حققوها من الضيافة الإلهية في شهر رمضان المبارك، فشهر رمضان هو شهر بناء النفس والتقوى. هل استطعنا عن طريق الصيام والعبادة في ذلك الشهر الشريف أن نضيف شيئاً ما إلى ذواتنا، وأن نبني أنفسنا، أم لا؟ قوموا بهذه المحاسبة في هذا اليوم، وإن وجدتم أنكم قد حصلتم ثمرة ما، فاسعوا كي تحافظوا عليها طوال العام[٨].

شهر رمضان فرصة استثنائية

نحن نعتقد ـ وهذا جزء من بديهيات الإسلام بل بديهيات جميع الأديان ـ أن الإنسان يستطيع أن يتكامل فقط في ظل الارتباط والاتصال بالحق تعالى. بالطبع، تعد فرصة شهر رمضان فرصة استثنائية، إذ ليس هو بالأمر البسيط أن يقول تعالى في القرآن: ﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾.

فهي ليلة من ليالي شهر رمضان تفوق في فضلها وفضيلتها ألف شهر، وتعدّ أشد تأثيراً (من غيرها) في إحداث تقدم الإنسان. وإنه ليس بالأمر البسيط أن يعتبر الرسول الأكرم ﷺ هذا الشهر شهر الضيافة الإلهية. أفمن الممكن أن يفيد الإنسان على مائدة الكريم فيخرج من عنده محروماً؟... إن المحروم الواقعي والحقيقي هو ذلك الشخص الذي لم يستطع في شهر رمضان أن ينال الغفران الإلهي[٩].

المناجاة الشعبانية

إنّ الدعاء هو وسيلة المؤمن وملجأ المضطر، ورابطة الإنسان الضعيف والجاهل بالمنبع الفياض للعلم والقدرة. فالإنسان الذي يفقد الرابطة الروحية مع الله، ولا يتوجه إلى الغني بالذات لطلب حاجته منه، هو إنسان حائر وعاجز وضائع: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾[١٠].

وإنّ أفضل الأدعية على الإطلاق هو ذلك الدعاء الذي ينشأ من عمق المعرفة الواهبة بالله، ومن البصيرة العارفة بحاجات الإنسان؛ وهذا ما مما يمكن أن يبحث عنه فقط في دين نبي الله ﷺ وأهل بيته الطاهرين ـ الذين هم أوعية علم النبي ﷺ وورثة حكمته ومعرفته ـ ونحن بحمد الله نمتلك ذخيرة لا تنضب من الأدعية المأثورة عن أهل البيت ﷺ، والتي يمنح الأنس بها الصفاء والمعرفة والكمال والمحبة، ويطهر الإنسان من الكدورات.

إنّ المناجاة الشعبانية المأثورة ـ والتي قد روي أن أهل البيت ﷺ كانوا يدامون عليها ـ هي أحد الأدعية التي لا يمكن إيجاد نظير لمعانيها العرفانية ولسانها البليغ ولمضامينها العالية جداً، المليئة بالمعارف الرفيعة، على الألسنة الجارية وفي المحاورات العادية، بل ليس ممكناً أصلاً أن تنشأ بمثل تلك الألسنة.

إنّ هذه المناجاة هي النموذج الكامل

من تضرّع أكثر عباد الله الصالحين قرباً واصطفاء، بين يدي معبوده ومحبوبه، والذات الربوبية المقدسة. إنها من جهة درس من المعارف، وهي أيضاً أسوة في كيفية إظهار الحاجة وطلب الإنسان المؤمن من الله.[١١]

اغتنموا أيام شهر رمضان وأحكموا عقدكم مع الله

إنّ هذا الشهر هو شهرُ الصيام، شهرُ نزول القرآن والأنس به، شهرُ العبادة والدعاء والمناجاة ـ إذ الدعاء مخ العبادة وروحها ـ شهرُ الاستغفار والتوبة والرجوع عما لا يرضي الله تعالى ورعاية التقوى، شهرُ الجهاد ـ حيث حدثت في هذا الشهر المبارك غزوة بدر في السنة الثانية للهجرة، وفتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، كما وقعت غزوة حنين في نفس هذا العام أيضاً ـ شهرُ الجهاد مع النفس والجهاد مع الشيطان والجهاد مع أعداء الله، شهرُ التجهز، شهرُ التزود بالتقوى، شهرُ صلة الرحم والصدق وبر الأخوان، والتعلم، والتدبر في القرآن، وبالإجمال شهرُ التزود بالذخيرة المعنوية لعام كامل.. فاغتنموا هذه الأيام وأحكموا عقدكم مع الله[١٢].

شهر رمضان

أعزائي! إنّ شهر رمضان على الأبواب، وبعد أيام قلائل سيجلس المؤمنون ـ من لهم الجدارة لذلك ـ على مائدة الضيافة الإلهية، والصيام بحد ذاته والتوجه إلى الله تعالى والأذكار والأدعية التي غالباً ما تستهوي الأفئدة وتجتذبها في هذا الشهر جزء من الضيافة الإلهية، فاغتنموا هذه المائدة بأقصى مداها وأعدوا أنفسكم. فشهرا رجب وشعبان شهراً تأهب قلب الإنسان لدخول شهر رمضان، ولم يبق من شهر شعبان إلا أيام معدوات، فيا أعزائي! ويا أبنائي! أيها الشباب الأعزاء! اغتنموا هذه الأيام القلائل. سلوا الله تعالى، ويمموا قلوبكم النقية نحوه وكلموه. وليس

من لغة خاصة للحديث مع الله جل وعلا، غير أن أئمتنا المعصومين الذين ارتقوا مراتب القرب إلى الله واحدة تلو الأخرى قد كلّموا الله بألسنة متميزة وعلّمونا سبيل التكلم معه الله سبحانه، وهذه المناجاة الشعبانية والأدعية الواردة في شهري رجب وشعبان بمضامينها الراقية، وهذه المعارف الرقيقة والنورانية والتعبير الرائعة الإعجازية، هذه كلها وسيلة لنا لغرض الدعاء. وإنني أدعوكم جميعاً أيها الأعزاء إلى التوجه خلال هذه الأيام نحو الدعاء والصلاة، والإقبال على الصيام، واغتنام أيام شهر رمضان ولياليه[١٣].

بناء الذات أعظم درس في شهر رمضان

لعل من أفضل النعم الإلهية أن يوفقنا الله جميعاً للمحافظة على أسباب الرحمة الإلهية في أنفسنا حتى شهر رمضان القادام. والرحمة الإلهية التي تتنزل في شهر رمضان المبارك إنما منشؤها الأعمال الحسنة التي حالفكم التوفيق لأدائها في هذا الشهر المبارك. ففي شهر رمضان يكون التوجه نحو الله سبحانه والإحسان للفقراء وصلة الرحم ومداراة الضعفاء والطهارة والورع، وفيه استرضاء من نأيتم عنهم والنصف لمن عاديتم. إنه شهر الرأفة والتوجه إلى الله، إذ ترقّ فيه القلوب وتستنير النفوس بنور الله وفضله ورحمته، ويبلغ الإنسان التوفيق لأداء الأعمال الحسنة، فواظبوا على ذلك حتى العام المقبل، ولنستلهم الدرس من شهر رمضان لمدة سنة كاملة، وهذا هو الجزاء الإلهي الأكبر، حيث يمن علينا بمثل هذا التوفيق، فلنطلب من الله الرضا ولارحمة والقبول والعفو والعافية، فإن ذلك هو العيد الحقيقي.

ما أود قوله.. هو أن أعظم درس في شهر رمضان هو بناء الذات، والخطوة الأولى والمهمة في طريق بناء

الـذات هـي أن ينظـر المـرء إلى نفسـه وأخلاقه وسلوكه نظـرة انتقـاد فـيرى عيوبـه بدقـة ووضـوح، ثـم يسـعى للخـلاص منهـا؛ وهـذا أمـر يمكننـا إنجـازه، فهـو تكليـف ملقـى عـلى عواتقنا.

تراحموا فيما بينكم كي يرحمكم الله، وعلى من كانت أيديهم مبسـوطة أن لا يمدوها عدواناً على مصالح وثـروات الآخـرين، ولا يسـتغلنّ مـن تـوفرت لديهم الفطنـة والـذكاء والإمكانيـات والقوة والمسؤولية وشتى القـدرات.. للعدوان على من سواهم.

لنجعل من أنفسنا عبيداً لله مكلفين بمـداراة عبـاد الله والإحسـان إلـيهم، والبرّ بهم والتزام الإنصـاف إزاءهـم، وحينها سيغمرنا الباري بوابـل رحمتـه وفضـله فيطهرنـا، وتنهمـر علينـا مواهبه، وهذا ـ بطبيعة الحال ـ تكليفنا جميعـاً، بيـد أن مسـؤولية أصـحاب القـدرة والمنصـب والثـروة وذوي الكلمة النافذة بين النـاس تفـوق مـن سواهم في قبال هـذا العـبء الثقيـل، عـبء بنـاء الـنفس وكـبح جمـاح الشـهوات عـن التعـدي عـلى الآخرين[١٤].

عيد الفطر والجهاد الأكبر

عيد الفطر هو اليوم الذي يسـتطيع فيـه الإنسـان أن ينـتهج صراط الله المستقيم ويعرض عن الطرق الأخرى التـي تـؤدي إلى الضـلال، وذلـك بالاستعانة بما حققه مـن المكاسـب في شهر رمضان.

لقد انصبت همة الأنبياء والأوليـاء والصـالحين والصـديقين وتضـافرت جهودهم في سبيل أن يعرف الإنسـان حقيقة نفسه الأمـارة بالسـوء، فيتقـي شرها. وهذا الـسر الكبـير في وصـول الإنسان إلى المراتـب المعنويـة والإلهيـة السامية، ووصوله إلى درجات القرب الرفيعة.

إنّ الـذين اجتـازوا هـذا الشـهر المبارك بنجاح واستفادوا من الضـيافة

الإلهية ومن المائدة الربانية المبسوطة، لاشك في أنهم حصلوا على الزاد وعادوا بحصيلة كبيرة في شهر رمضان، فلنسع جميعاً ـ ومنذ اليوم ـ لننخلص أنفسنا من عيوبها، وبالاستعانة بتلك الحصيلة وذلك الزاد الذي خرجنا به من شهر رمضان.

إنّ تحقيق ذلك ليس متعذراً، بل هو بمقدورنا وتحت إرادتنا: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ أي أن المجاهدة بالدرجة الأولى تعود بالمنفعة علينا. فلنكتشف الصفات والطبائع السيئة والقبيحة الكامنة في أنفسنا؛ وبالطبع فإن هذا العمل ليس سهلاً، بل هو صعب مستصعب.

ففيما يتعلق بذواتنا، ينبغي أن لا نصاب بالعجب والزهو. علينا أن نشخص عيوبنا ونستحضرها دائماً في أذهاننا، ونسعى للتخلص منها بما تزودنا به في شهر رمضان من رقة قلب، وإرادة، وصفاء نية، وإخلاص، وطاعات مقبولة.. لنبدأ انطلاقة جديدة نحو الله تعالى.

واعلموا أن الله يأخذ بيد كل من يجاهد في هذا الطريق، وأنه عزّ شأنه سوف لن يترككم وحدكم في مسيرتكم الجهادية نحو الكمال.

وبالطبع فإنكم ستكونون أول من يقطف الثمار الجنية لمجاهدتكم هذه، ولكن المنافع المترتبة على عملية إصلاح النفس ومجاهدتها في سبيل الله ـ والتي تدعى بالجهاد الأكبر ـ لن تنحصر بكم، وإنما ستعمّ خيراتها وبركاتها المجتمع، والدولة، والناس، وتؤثر إيجابياً على الأوضاع السياسية ومجريات الأمور، وتورث العزة على النطاق العالمي، وتزيد الناس تألقاً وشموخاً، وتحسن أوضاعهم الاقتصادية والمعيشية وبالتالي تصلح دنياهم وآخرتهم[١٥].

الصوم نعمة إلهية

قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾. تتحدث الآية الشريفة عن مسألة الصوم، وأن هذه الفريضة الإلهية كُتبت أيضاً على الأمم التي سبقت الأمة الإسلامية. هذا الصوم الذي نتحدث عنه بصفته تكليفاً إلهياً، يعتبر في الحقيقة نعمة إلهية وفرصة ثمينة جداً لمن يوفقون للصوم، وهو لا يخلو من المصاعب طبعاً، بل إن جميع الأعمال المباركة والمفيدة لا تخلو من المصاعب؛ والإنسان بدون تحمل المصاعب لا يصل إلى الغاية المنشودة. وهذا القدر من المصاعب التي تواجه الإنسان أثناء الصيام لا تكاد تمثل شيئاً ذا بال في مقابل ما يعود عليه بالنفع؛ وذلك لأنه ينفق القليل ويحصل على الكثير.

ذكروا للصوم ثلاث مراتب وكلها مفيدة لمن هم أهل لها.. الأولى منها هي مرتبة الصوم العام بما يعنيه من الامتناع عن الطعام والشراب وسائر المفطرات. ولو كان الصوم لا يعني إلا الإمساك عن هذه الأمور، لكانت فيه منافع كثيرة؛ لأنه بمثابة تعليم لنا، ولنا فيه درس وتمرين وممارسة واختبار، وهو بمثابة رياضة تفوق في فائدتها الرياضة الجسمية. وقد وردت عن الأئمة عليهم السلام روايات تتحدث عن هذه المرتبة عن الصيام.

فهناك رواية منقولة عن الإمام الصادق عليه السلام يعلل فيها الصوم بقوله: «ليستوي به الغني والفقير»؛ على اعتبار أن الفقير لا يستطيع الحصول على كل ما تشتهيه نفسه من الأطعمة والأشربة طوال اليوم، بينما الغني يستطيع الحصول على كل ما لذّ وطاب. ومن الطبيعي أن الغني لا يدرك حالة الفقير وعدم قدرته على توفير كل ما تشتهيه نفسه. أما عند الصوم فيصبح وإياه على حد سواء ويتحرر كلاهما من المشتهيات النفسية باختيارهما.

ووردت عن الإمام الرضا عليه السلام رواية أخرى يشير فيها إلى نكتة

أخرى، حيث يقول: «لكي يعرفوا ألم الجوع والعطش فيستدلوا على فقر الآخرة»؛ إذ أن من جملة الابتلاءات التي يواجهها الإنسان في يوم القيامة هي الجوع والعطش. وهكذا يجب عليه مكابدة جوع وعطش شهر رمضان ليعرف حالة يوم القيامة ويتنبه إلى صعوبة تلك اللحظة العسيرة.

وهناك أيضاً رواية عن الإمام الرضا عليه السلام تعنى ببعد آخر من أبعاد الصيام وهو بعد الجوع والعطش، يقول عليه السلام فيها: «صابراً لما أصابه من الجوع والعطش»؛ أي أن الصوم يمنح الإنسان القدرة على الصبر على تحمل الجوع والعطش. فالأشخاص الذين يتربون في ظل حياة مترفة لا يذوقون فيها الجوع والعطش ليس لديهم قدرة على الصبر والتحمل، ويهزمون سريعاً في الكثير من الميادين، وتسحقهم عجلة الحياة وشدائدها وتجاربها بكل سهولة؛ أما الإنسان الذي ذاق طعم الجوع والعطش فهو يعرف معنى هذه الأمور ويتحلى بالقدرة على تحمل الشدائد التي قد تعرض له عن هذا الطريق. وشهر رمضان يمنح الجميع هذا الصبر وهذه القدرة على التحمل.

ووردت في هذا الميدان أيضاً رواية أخرى عن الإمام الرضا عليه السلام، ولعل هذه الجمل تشكل عدة فقرات من حيث واحد، فهو يقول في وصف شهر رمضان: «ورائضاً لهم على أداء ما كلفّهم»؛ أي أن تحمل الجوع والعطش في شهر رمضان يعدّ نوعاً من الرياضة التي تجعل الإنسان قادراً على تأدية شتى تكاليف الحياة. والمراد هنا طبعاً هو الرياضة الشرعية والرياضة الإلهية والرياضة الاختيارية؛ إذ أن من جملة الأمور التي تمكّن الإنسان من طي السبل العسيرة في الحياة هي الرياضة الروحية التي يلتجئ إليها الكثيرون وهي رياضة شرعية طبعاً.

وعلى هذا، نفهم من الأحاديث

الآنف ذكرها أن هذه المرتبة من الصيام، أي مرتبة تحمل الجوع والعطش، تخلق لدى الأغنياء شعوراً بالمساواة مع الفقراء، وتذكّر الإنسان بجوع يوم القيامة، وتعودّه على الصبر وتحمل الشدائد، كما أن الصوم بصفته رياضة إلهية يعلّم الإنسان الصبر على أداء التكاليف. هذه الفوائد موجودة كلها في هذه المرتبة. علاوة على أن خلّو البطن من الطعام واجتناب الأعمال المباحة في سائر الأيام يزود الإنسان بنورانية وصفاء ونقاء، وهو ما ينبغي اغتنامه.

المرتبة الثانية من مراتب الصوم هي الورع عن المحارم، أي أن يحفظ الإنسان أذنه وعينه ولسانه وقلبه وحتى جلده وشعره ـ كما جاء في بعض الروايات ـ عن اقتراف المآثم. فقد روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال «الصيام اجتناب المحارم كما يمتنع الرجل من الطعام والشراب». وهذه مرتبة أخرى منت مراتب الصوم أكثر رفعة من الأولى. إذاً، فرصة شهر رمضان ثمينة يجب اغتنامها للتمرين على ترك المآثم.. كثيراً ما يطلب مني بعض الشباب أثناء مراجعتهم لي أن أدعو لهم لكي يستطيعوا جبّ أنفسهم عن المعاصي. ولاشك في أن الدعاء أمر جيد ولازم، بيدّ أن التورع عن اقتراف الذنوب يستلزم إرادة لدى الإنسان، حيث يجب عليه أن يعزم على ترك الذنب، وحينما يعزم المرء يصبح هذا العمل سهلاً جداً؛ فاجتناب المعاصي يبدو أمام نظر الإنسان وكأنه جبل، ولكنه يبدو بعد العزم وكأنه أرض منبسطة. وشهر رمضان أفضل فرصة للتمرن على هذا العمل.

وردت في هذا المجال رواية أخرى منقولة عن فاطمة الزهراء عليها السلام، وهي أنها قالت: «ما يصنع الصائم بصيامه إذا لم يصن لسانه وسمعه وبصره وجوارحه؟!».

ويرى أن امرأة أهانت خادمتها،

ويبدو أنهما كانتا تجاوران الرسول ﷺ أو كانتا معه في سفر. وكان بيد الرسول ﷺ طعام، فقدمه لها وقال لها: (كُلي)، قالت: أنا صائمة، فقال لها: «كيف تكونين صائمة وقد سببت جاريتك؟! إنّ الصوم ليس من الطعام والشراب، وإنما جعل الله ذلك حجاباً عن سواهما من الفواحش من الفعل والقول».

أي أن الله تعالى أراد من الإنسان اجتناب الذنوب والمعاصي والآثام.. ومن جملة الآثام هي التي يقترفها اللسان وإهانة الآخرين والإساءة إليهم. ومنها أيضاً الآثام القلبية، أي شحن القلب بالحقد والكراهية للآخرين، فبعض الآثام يصدق عليها معنى الاصطلاح الشرعي، والبعض الآخر منها أخلاقي ولها مراتب شتى.

إذاً، فالمرتبة الثانية من الصوم هي الورع عن اقتراف الذنوب والآثام والمعاصي، وإني أوصي الشباب خاصة باغتنام هذه الفرصة، فالشاب لديه القدرة من جهة، ويتصف بصفاء القلب ونورانيته من جهة أخرى.

اغتنموا هذه الفرصة طوال مدة شهر رمضان، ومرّنوا أنفسكم على اجتناب الذنوب، وهذه هي المرتبة الثانية من مراتب الصوم.

أما المرتبة الثالثة من مراتب الصوم فهي اجتناب كل ما يجعل فكر ووجدان الإنسان غافلاً عن ذكر الله. وهذه هي تلك المرتبة السامية التي وردت في حديث المعراج عن الصوم؛ حيث يروى أن رسول الله ﷺ قال لربّه جلت عظمته: «يارب، وما ميراث الصوم؟» قال: «الصوم يورث الحكمة والحكمة تورث المعرفة والمعرفة تورث اليقين، فإذا استيقن العبد لا يبالي كيف أصبح بعسر أم بيسر».

واليقين هو ما طلبه النبي إبراهيم من ربه، وورد ذكره في مواضع متكررة وعديدة من أدعية هذا الشهر. وعندما يكون للإنسان يقين، تهون عليه كل مصاعب الحياة، ويكون في

وضع لا تغلبه فيه حوادث الدهر.

لاحظوا مدى أهمية هذا الأمر؛ فالإنسان الذي يروم طي سبيل العلو والتكامل في سنوات حياته، وليصبح على درجة من الصلابة بحيث لا تقهره عوادي الزمن، يمكنه اكتساب هذا كله من اليقين، وهذا كله ناجم عن الصوم. فإذا أحيا الصوم ذكر الله في قلب المرء، وأضاء فيه نور معرفة الله، تأتي هذه الأمور كلها تبعاً له؛ وكل ما يؤدي به إلى الغفلة عن ذكر الله يضمحل على أثر الصوم. فهنيئاً لمن يستطيعون بلوغ هذه المرتبة. وما علينا إلا أن ندعوا الله ونسأله ونصمم على إيصال أنفسنا إلى هذه المرتبة.

اللهم إنا نسألك بحق محمد وآل محمد أن تجعلنا ممن أخلص لك الصيام، ووفّقنا لبلوغ الدرجات العليا للصيام، ومنّ علينا بجميع البركات التي جعلتها لهذه الفريضة[١٦].

وله الحمد أولاً وآخراً

الهوامش:

[١] حديث ولايت، الجزء الرابع، مركز الطباعة والنشر منظمة الإعلام الإسلامي، ص ٤١ ـ ٤٣.
[٢] المصدر السابق، ص ٧ـ ٨.
[٣] المصدر السابق، ص ٨ ـ ٩.
[٤] المصدر السابق، ص ٤٤.
[٥] المصدر السابق، ص ١٦.
[٦] المصدر السابق، ص ٦٢ـ ٦٣.
[٧] المصدر السابق، ١٣٩ـ ١٤٠.
[٨] المصدر السابق، ص ١٤٣.
[٩] المصدر السابق، ص ١٥١.
[١٠] الفرقان: ٧٧.
[١١] حديث ولايت، الجزء السادس، مركز طباعة ونشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ. ش، ص ٤٥ ـ ٤٦.
[١٢] حديث ولايت، الجزء السابع، مركز طباعة ونشر منظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ. ش، ص ٩ ـ ١٠.
[١٣] من خطبه له بتاريخ ٢٥ شعبان ١٤٢٢ هـ. ق كاشان.
[١٤] من خطبه له بتاريخ ١ شوال ١٤٢٢ هـ. ق طهران.
[١٥] من خطبه له بتاريخ ١٧ رمضان ١٤١٥ هـ. ق.
[١٦] من خطبه له بتاريخ ٨ رمضان ١٤٢٠ هـ. ق طهران.

راجى نصير دواره
باحث من العراق

فتوى الدفاع الكفائي:
الأبعاد الإعلامية والتأثير في الرأي العام

المقدمة

المرجعية الدينية بوصفها نيابة عامة عن الإمام المعصوم في زمن الغيبة، تمثل صمام الأمان والكهف الذي يلتجئ إليه المؤمنون في الصعوبات والملمات، وقد أثبت تاريخ المرجعية الطويل أنها نجحت في الحفاظ على الدين والشريعة والأحكام، وعبرت بالأمة في أمواج الفتن والتحديات الفكرية والثقافية. وعلى الرغم من أن فتاوى الجهاد تكاد تكون من أصعب القرارات لما تنطوي عليه من خسائر في الأرواح، وسفك محتمل للدماء، إلا أن المرجعية الدينية في مراحل معينة اتخذت هذا القرار الصعب والحاسم، لدفع العدوان عن الأمة، وحماية الدين والمذهب والمقدسات، ومنها فتوى الجهاد للشيخ جعفر كاشف الغطاء وفتوى الدفاع الكفائي للسيد علي السيستاني (دام ظله)، واللتان كان لهما الأثر البالغ

والكبير في مواجهة المد التكفيري الدموي، وإفشال مؤامرات الأعداء. وسنحاول في هذا البحث تسليط الضوء على هاتين الفتويين من زاوية بعدها الإعلامي وأثرها في الرأي العام.

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في محاولة تسليط الضوء على فتويين دينيتين في زمنين مختلفين، لكنهما تصدتا لخطر واحد هو التطرف والقتل والإرهاب، وهما فتوى الجهاد ضد التطرف الوهابي إبان مرجعية الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وفتوى الدفاع الكفائي التي صدرت عن المرجع الديني الأعلى السيد علي السيستاني، ومحاولة المقارنة بين صداهما الإعلامي، وأثرهما في الرأي العام.

فرضية البحث

يفترض البحث أن فتوى الجهاد التي أصدرها الشيخ جعفر الكبير آل كاشف الغطاء، وفتوى الدفاع الكفائي التي أصدرها السيد علي السيستاني، تصدتا لخطر التطرف والتكفير والإرهاب، ونجحتا في إفشال المؤامرات التي نفذت بأدوات تحسب على الإسلام، وتحاول تمزيق صفوف المسلمين وإضعافهم عبر إثارة الفتنة الطائفية، واستباحة الدماء، وإثارة الرعب والقتل والجريمة وإشاعة الفكر المنحرف، غالباً ما تكون جهاتٍ مشبوهة خارجية ومعادية للإسلام والمسلمين.

المطلب الأول: التطرف في اللغة والاصطلاح

التطرف في اللغة يعني «منتهى الشيء، ومجاوزة حد الاعتدال والتوسط، كما يراد به حد الشيء وحرفه».

وفي الاصطلاح يعرف التطرف بأنه «مجموعة من الأفكار التي تتسم بالغلو، ويدين بها بعضهم، مع ما فيها من خروج عن القواعد الفكرية أو

الثقافية التي يقبلها المجتمع ولا يقرها الرأي العام». ويعرف أيضاً بأنه «الخروج عن القواعد الفكرية والقيم والمعايير والأساليب السلوكية الشائعة في المجتمع، معبراً عنه بالعزلة، أو بالسلبية والانسحاب، أو بتبني قيم ومعايير مختلفة، قد يصل الدفاع عنها إلى الاتجاه نحو العنف، في شكل فردي أو في سلوك جماعي منظم، بهدف إحداث التغيير في المجتمع، وفرض الرأي بالقوة على الآخرين».

ويعرف التطرف بأنه «تعلق الفرد وتمسكه بأفكار ومعتقدات تجاه الموضوعات السياسية، أو الدينية، أو الثقافية، أو الاجتماعية، ويخلق قناعة في عقله بأن ما ينتهجه من معتقدات هي حقيقة مطلقة وصحيحة، مما ينشئ فجوة بينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه، ويدفعه إلى فرض رأيه على الأفراد».

والتطرف المؤدي إلى العنف فكر شاذ ومنحرف، يلغي الآخر بشكل كامل، بل يؤمن بقتل الآخر المختلف مسلماً كان أو غير مسلم، رغم أن التجربة أثبتت أنهم يستهدفون المسلمين حصراً في عمليات التكفير والقتل والتهجير والجريمة بأبشع صورها. يقول محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي التكفيري: إن «المسلمين أكثر شركاً وكفراً من الكفار الذين قاتلهم رسول الله ﷺ، حيث إن المشركين يخلصون في الشدة ويكفرون في الرخاء، على حين أن المسلمين مشركون في الشدة والرخاء، فينبغي قتالهم أكثر من قتال الكفار في زمان رسول الله ﷺ».

ولم يعد التكفير في أدبياتهم يقتصر على الأنظمة السياسية «الحاكمة بغير شرع الله» كما كانوا يعبرون عنها، بل تطور من تكفير الحكام إلى تكفير المسلمين، وقد وصل التكفير إلى داخل التيارات الجهادية ممن تنتسب إلى السلفية الجهادية نفسها، وكانوا يتفننون في أساليب القتل والتعذيب،

ويبثون مشاهد وحفلات الذبح للمسلمين الأبرياء على وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي، ويسبون النساء، ويقتلون على الهوية وعلى الشبهة والظن.

المطلب الثاني: الشيعة في نظر التكفيريين

إن كتب وأدبيات الجماعات التكفيرية المتطرفة تتحدث عن الشيعة بوصفهم كفاراً ومشركين، وتحث على قتلهم والاقتصاص منهم بوصفهم الأخطر على أمة الإسلام من جميع الأعداء، متهمة إياهم بالميل دائماً مع أعداء الدين، معتمدين في ذلك على فتاوى ابن تيمية التي تصف الشيعة بأنهم «شر من الخوارج في الاعتقاد».

وقد افتى ابن تيمية بتكفير الشيعة ووصفهم بأنهم أكثر كفراً من اليهود والنصارى، وأن ضررهم على أمة محمد ضرر عظيم أشد من ضرر المشركين، ودعا إلى جهاد الشيعة النصيرية (العلوية) وأفتى بأن دماءهم وأموالهم مباحة، وأن جهادهم مقدم على جهاد غيرهم.

وقد توالى فتاوى التكفير ضد الشيعة، يقول عبد الرحمن الراك، أحد كبار شيوخ الوهابية: «الرافضة في مجملهم هم شر طوائف الأمة، واجتمع فيهم من موجبات الكفر والشرك، وأنهم في الحقيقة كفار مشركون».

وعلى هذه العقيدة سار تنظيم القاعدة في العراق في تكفير الشيعة واعتبارهم طائفة شرك وردة، وأنهم مشركون كفار ليسوا بمسلمين، وأن الخلاف معهم خلاف بين الإيمان والكفر، والإسلام والشرك. ولذلك كانت الجماعات المتطرفة، وبناءً على هذا الغرس التكفيري، تتعامل مع اتباع أهل البيت عليهم السلام بمنهج القتل والذبح وتفجير السيارات المفخخة والعبوات الناسفة، واستهداف قياداتهم ورموزهم الدينية والفكرية والسياسية.

بل إن تكفير الشيعة ووصفهم

بالشرك شهد تركيزاً مكثفاً ليس في الخطاب الديني والإعلام فقط، إنما في المناهج الدراسية التي درسها تنظيم داعش الإرهابي للطلبة في المدارس التي خضعت لسيطرته في العراق بعد ١٠ حزيران ٢٠١٤، في المرحلة المتوسطة والإعدادية، حيث تم التركيز على موضوعي كفر الآخرين وشركهم بشكل مكثف، والاهتمام بالكفر شمل مدارس إسلامية بالكامل وبطريقة منفرة، إن ورد فيها أن أعداء الله هم الشيطان ومشايخ الصوفية والرافضة والنصيرية. وواضح من خلال الجمع بينهم وبين الشيطان حجم غسيل الدماغ الذي يريد التنظيم عمله للأطفال الصغار، وتحويلهم إلى إرهابيين وتكفيريين.

المطلب الثالث: القوى الخارجية واستخدام سلاح التكفيريين

شهد العالم بصورة مستمرة تغيرات في موازين القوى ومعادلات التنافس والصراع، إذ ظهرت قوى واختفت أخرى، وسط صراع محتدم على المصالح والسلطة والهيمنة على العالم، والقوى الكبرى المتصارعة تحرص على اختلاق المشاكل والذرائع لتبرير وجودها وفرض هيمنتها على المنطقة، وصولاً إلى السيطرة على ثرواتها وخيراتها، وتحويلها إلى أسواق لتصريف منتجاتها الصناعية والحربية أيضاً، وأحد هذه الذرائع التي تكرر استخدامها هو إثارة التطرف والنعرات الطائفية، لإشغال الشعوب في صراعات ونزاعات داخلية تسهل السيطرة عليها.

ومنذ القرن الثامن عشر، حيث بدأت علامات الضعف تظهر على الدولة العثمانية، ازدادت طموحات بريطانيا السياسية والاقتصادية، فقد سعت الإمبراطورية البريطانية مدفوعة بالأهداف الاستراتيجية لشركة الهند الشرقية، للسيطرة على منطقة الخليج والطرق البحرية الحيوية

فيها، والتي تربط مستعمراتها في الهند بشبكة التجارة العالمية الأوسع.[12] غير أن بريطانيا كانت تدرك جيداً أنها لن تستطيع السيطرة على الشعوب الإسلامية بدلاً من الدولة العثمانية التي ترفع شعار الخلافة الإسلامية، ما لم تمزق الوحدة الإسلامية، فعملت على ضرب الإسلام من الداخل، وتفتيت تماسك جبهته الداخلية، وإيجاد ثغرة في المجتمع.

المبحث الثاني: المرجعية الدينية ومواجهة التكفير والإرهاب

كانت المرجعية الدينية العليا ومازالت تمثل صمام الأمان للأمة عند الأزمات والمنعطفات، والبوصلة التي تأخذ بها إلى سبيل الصواب، خاصة عند تعرض البلد أو الأمة إلى عدوان خارجي أو اضطراب داخلي، إذ لا يمكن أن تتحرك الأمة ولا سيما إذا كان في طريق تحركها دماء وأعراض وأموال، من دون توجيه المرجعية الدينية.

وشاء الله تعالى أن تتصدى مرجعية آية الله الشيخ جعفر كاشف الغطاء وآية الله العظمى السيد علي السيستاني (دام ظله) لمراحل مفصلية في حياة الأمة، تطلبت اتخاذ مواقف حازمة، للتصدي لمخططات إثارة الفتنة الطائفية التكفيرية التي امتزجت بالحرب والعدوان وسفك دماء المسلمين الأبرياء. وكانت المواجهة فكرية وثقافية وبحنكة سياسية عالية، وأخيراً أصدرت فتاوى خالدة، غيرت مسار الأحداث، وقلبت موازين القوى، وأفشلت مخططات الأعداء.

المطلب الأول: الشيخ كاشف الغطاء في مواجهة المد التكفيري الأول (الوهابية)

أولاً: مقدمات ما قبل انهيار الدولة العثمانية

عاصر الشيخ جعفر كاشف الغطاء مرحلة ضعف الدولة العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، إذ بدأت قبضة الأستانة على

الولايات تضعف تدريجياً، وشرعت بريطانيا وبشكل خفي وغير معلن تعمل على تقويض السلطة العثمانية، خاصة في العراق ومنطقة الخليج، تمهيداً لاقتطاعها والسيطرة عليها.

كان الشيخ جعفر كاشف الغطاء يمتلك رؤية ثاقبة وبعيدة النظر، ليس في المجال الفقهي والعلمي فقط، إنما في الجوانب العامة ومنها السياسية، فقد كان مدركاً للمتغيرات السياسية في المنطقة آنذاك، وعارفاً بالصراع القائم بين القوى المتنازعة على الخليج، حيث كانت المنطقة تشهد صراعاً على النفوذ بين الدولة العثمانية التي كانت تسيطر عليها آنذاك، وبريطانيا التي كانت تريد إضعاف النفوذ العثماني، وتعزيز نفوذها في المنطقة لضمان خطوط الإمداد والمواصلات مع الهند، أهم المستعمرات البريطانية، وقد عمل الشيخ جعفر كاشف الغطاء جاهداً لإبعاد النجف كعاصمة للمرجعية الشيعية عن الصراعات الجارية في المنطقة.

ثانياً: هجوم الوهابية على كربلاء

في عام ١٨٠١/ ١٢١٦هـ، قامت القوات الوهابية بمهاجمة كربلاء المقدسة، وقتلت الآلاف من أهلها، ونهبت وخربت. يقول المؤرخ جعفر الخليلي في موسوعة العتبات المقدسة: «هجم الوهابيون على كربلاء في هذا التاريخ، وقتلوا من أهلها نحواً من خمسة آلاف نفس، ونهبوا المدينة وهدموا القباب والأبنية المشيدة على المراقد المقدسة».

وقد شكل هذا الهجوم صدمة كبيرة في العالم الإسلامي، خاصة لدى الشيعة، حيث سقطت مدينة بأكملها بيد قوات تكفيرية، وقتل الأبرياء، وانتهكت المقدسات.

ثالثاً: فتوى الجهاد للشيخ جعفر كاشف الغطاء

بعد هجوم الوهابية على كربلاء، وتوعدهم بالهجوم على النجف الأشرف، أدرك الشيخ جعفر كاشف

الغطاء خطورة الموقف، فبادر إلى إصدار فتوى الجهاد للدفاع عن النجف والمقدسات. يقول المؤرخ رعد المرسومي: «إن الشيخ جعفر كاشف الغطاء عندما علم بتوجه الوهابيين نحو النجف، جمع الناس وأفتى بوجوب الدفاع عن الحوزة العلمية والمقدسات، وحرض المؤمنين على القتال».

وقام الشيخ كاشف الغطاء بتنظيم الدفاع عن النجف شخصياً، حيث أعد الأسوار وأغلق الأبواب، وجعل خلفها الصخور والأحجار، وكان عدد المقاتلين لا يزيد على المائتين، ووطّنوا أنفسهم على الموت؛ لقلتهم وكثرة عدوهم.

وقد نجحت هذه المقاومة في إفشال مخطط الوهابية للهجوم على النجف، وحماية المدينة والمقدسات.

المطلب الثاني: السيد السيستاني في مواجهة المد التكفيري الثاني (داعش)

واجهت مرجعية آية الله العظمى السيد علي السيستاني (دام ظله) تحديات كبرى شهدها العالم بشكل عام، والعراق بشكل خاص، بعد نهاية القطبية الثنائية والحرب الباردة، وتفردت أمريكا بزعامة العالم، إذ دعمت موجة جديدة من التكفير والتطرف بمسميات مختلفة ومن جنسيات متعددة، كرأس لتغيير موازين القوى، وتمزيق الدول والشعوب، بأنماط جديدة من الحروب الأهلية، لصناعة واقع حال جديد بمقاسات لا علاقة لها بمصالح شعوب المنطقة.

أولاً: «نكبة حزيران» وسقوط نينوى عام ٢٠١٤

في العاشر من حزيران عام ٢٠١٤، حصل تطور كبير وخطير في العراق، تمثل في سيطرة داعش على محافظة نينوى، ثاني أكبر مدينة في العراق، ثم سيطرتها على محافظة صلاح الدين وأجزاء من محافظة كركوك. ومثلما

فعلت الوهابية المنحرفة عام ١٨٠١/ ١٢١٦هـ، حين قاموا بمهاجمة النجف الأشرف وكربلاء المقدسة، وقتل الآلاف من أهالي كربلاء ومحاصرة النجف.

وبعد احتلال نينوى بدأت عصابات داعش التكفيرية تتحدث عن التوجه صوب محافظتي كربلاء المقدسة والنجف الأشرف، ودعا الناطق باسم داعش (أبو محمد العدناني)، بعد سقوط الموصل بيومين، مقاتليه إلى مواصلة الزحف جنوباً نحو العاصمة بغداد ومدينتي كربلاء والنجف، مضيفاً القول: «إن بيننا وبينكم تصفية للحساب، حساب ثقيل طويل، وإن تصفية الحساب ستكون في كربلاء والنجف».

وقد استغل تنظيم داعش الانهيار الواضح للقوات المسلحة العراقية، ليسيطر على مساحات واسعة قُدّرت بثلث مساحة العراق، وشملت مساحات واسعة من عدة محافظات عراقية، ووصل إلى أطراف العاصمة بغداد.

ثانياً: فتوى الدفاع الكفائي

في مواجهة الخطر الداهم لداعش، تحركت المرجعية الدينية العليا في النجف الأشرف في الوقت المناسب، وأخذت زمام المبادرة لإعادة الأمور إلى نصابها، بعد أن بات واضحاً تعرض البلد والدين والمذهب إلى مخاطر الاحتلال والزوال والخراب على يد جماعات المد التكفيري الجديد، وأن الخطر بات يداهم الوطن ومستقبل أبنائه جميعاً، فبادرت المرجعية إلى إصدار «فتوى الدفاع الكفائي».

وقد صدرت الفتوى يوم الجمعة ١٣/ ٦/ ٢٠١٤ م، الموافق ١٤ شعبان ١٤٣٥ هجرية، وتلاها من على منبر الجمعة في الصحن الحسيني في كربلاء معتمد المرجعية الدينية العليا الشيخ عبد المهدي الكربلائي.

ونصت الفتوى على أن التصدي لداعش مسؤولية الجميع، وليس طائفة دون أخرى، وأن الدفاع واجب على المواطنين بالوجوب الكفائي، ومن يقتل من أجل حفظ البلد ومقدساته ووحدته وكرامته فهو شهيد، وحذرت من أن يدب الخوف والإحباط في النفوس جراء الانكسار العسكري الذي حصل، وطالب السيد السيستاني (دام ظله) القيادات السياسية بترك الخلافات وتوحيد موقفها وإسناد القوات المسلحة، وحث المواطنين القادرين على حمل السلاح للتطوع والانخراط في القوات الأمنية.

وفي صلاة الجمعة التالية في العشرين من حزيران عام ٢٠١٤ م، أصدر السيد علي السيستاني (دام ظله) توضيحات جديدة بشأن فتوى الدفاع الكفائي، تلاها ممثل المرجعية الدينية العليا السيد أحمد الصافي، جاء فيها:

• إن فتوى الجهاد الدفاعي كانت موجهة إلى جميع المواطنين من غير اختصاص بطائفة دون أخرى.

• إن الدعوة إلى التطوع كانت بهدف حث الشعب العراقي بجميع مكوناته وطوائفه على مقابلة هذه الجائحة التي إن لم يتم اليوم مواجهتها وطردها من العراق فسيندم الجميع على ترك ذلك غداً ولا ينفع الندم عندئذ.

• إن الدعوة إلى التطوع لم تكن من منطلق طائفي ولا يمكن أن تكون كذلك.

• إن دعوة المرجعية الدينية إنما كانت للانخراط في القوات الأمنية الرسمية وليس لتشكيل ميليشيات مسلحة خارج إطار القانون.

• حثت الجهات ذات العلاقة على منع المظاهر المسلحة غير القانونية، وأن تبادر إلى تنظيم عملية التطوع، وأن تعلن عن ضوابط محددة لمن تحتاج إليهم القوات المسلحة والأجهزة

الأمنية الأخرى، حتى تتضح الصورة للمواطنين الراغبين في التطوع.

• دعت إلى تعاون الجميع للتخفيف من معاناة النازحين والمهجرين وإيصال المساعدات الضرورية إليهم.

وكان من بين المتطوعين رجال الدين وطلبة الحوزة العلمية، ممن كانوا يمارسون إلى جانب القتال دور التبليغ وشحذ الهمم ورفع المعنويات.

المبحث الثالث: الأثر الإعلامي وتفاعل الرأي العام مع فتاوى الجهاد

إن المرجعية الدينية هي سلطة روحية ودينية، ليس لديها منظومات عسكرية أو شرطوية، إنما سلاحها هو حب الناس وطاعتهم لأوامرها وتوجيهاتها وفتاواها، والشك أن الظروف الزمانية والمكانية هي التي تحدد شكل وحجم التفاعل مع فتاوى المرجعية من جانب الأمة، وهو ما نحاول تناوله في هذا المبحث.

المطلب الأول: الرأي العام والإعلام

إن الرأي العام له تعريفات كثيرة، منها أنه يعني «اتجاهات الناس وآرائهم إزاء موقف أو مشكلة من المشكلات التي تهم جماعة منظمة من الناس».

ومن تعريفاته أيضاً أنه «تعبير جمعي عن آراء مجموعة من الأفراد في موقف معين، أو شخص معين، أو اقتراح ذي أهمية واسعة، بحيث تكون نسبة المؤيدين أو المعارضين كافية لاحتمال ممارسة التأثير على اتخاذ إجراء معين، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، تجاه الموضوع الذي هم بصدده».

أما الإعلام فيعرف بأنه «عملية نقل المعلومات والأفكار والآراء إلى الجماهير، بهدف إعلامهم وتثقيفهم وتوجيههم، والتأثير في اتجاهاتهم وسلوكياتهم».

ويتفاعل الرأي العام مع الأحداث

والقضايا المختلفة، ويتأثر بوسائل الإعلام في تشكيل اتجاهاته وآرائه. وتلعب وسائل الإعلام دوراً مهماً في نقل الأخبار والمعلومات، وتحليل الأحداث، وتفسيرها، وتوجيه الرأي العام نحو قضايا معينة.

المطلب الثاني: التفاعل الإعلامي مع فتوى الشيخ كاشف الغطاء

في زمن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كانت وسائل الإعلام محدودة جداً، بل تكاد تكون معدومة بالمعنى الحديث. وكانت المجتمعات تعيش في عزلة نسبية، وتخضع للأحكام والقوانين العشائرية، حيث كانت الكثافة السكانية الأكبر تتركز في المناطق الريفية. ولم يكن الوعي الديني والثقافي لدى عامة الناس في مستويات عالية، مع محدودية في التواصل مع المرجعية الدينية، ولم تكن هناك دولة حقيقية اسمها العراق، إنما مجموعة ولايات متفرقة تابعة للسلطة العثمانية، ولا حكومة أو جيش وطني.

لقد كانت منطقة الجزيرة العربية والعراق وبلاد الشام ومصر آنذاك واقعة سياسياً تحت السيادة العثمانية، لكن سيطرة الدولة العثمانية عليها لم تكن فعلية، وكانت تكتفي من ولايتها بتقديم المبالغ السنوية حسب ثروة البلد وغناه كدليل على خضوع الوالي للباب العالي في الأستانة، وفي فترات ضعف الدولة كان الطامعون بالحكم من أهل الولاية يتقاتلون فيما بينهم، فتعرف الدولة بالذي يتغلب على خصومه.

أضف إلى ذلك أن وسائل الإعلام كانت بدائية ومحدودة التأثير بسبب انتشار الأمية، ويكاد تأثير وسائل الإعلام القليلة جداً يقتصر على مراكز بعض المدن والحواضر، وأغلبها كانت تصدر باللغة العثمانية إلى جانب العربية. يقول المؤرخ العراقي عبد الرزاق الحسني في كتابه (تاريخ الصحافة العراقية): «لم يكن في العراق

قبل إعلان الدستور العثماني في ٢٣ تموز ١٩٠٨ غير ثلاث صحف كانت تنشرها الحكومة باللغتين: التركية والعربية مرة في الأسبوع في كل من مراكز الولايات الثلاث بغداد والبصرة والموصل».

ومن ثم فإن صدى فتوى الشيخ جعفر كاشف الغطاء وتأثيرها في الرأي العام من الطبيعي أن يكون محدوداً، ويكاد يقتصر على النجف وربما بعض المناطق القريبة منها، حتى ذكرت بعض المصادر أن مجموع الذين قاتلوا مع الشيخ كاشف الغطاء قرابة مئتي مقاتل.

وربما تعاطى جزء كبير من الرأي العام آنذاك مع الغارات الوهابية باعتبارها جزءاً من غارات البدو في الصحراء على المدن القريبة منهم لأغراض السلب والنهب، وبعضهم الآخر ذهب إلى أن الهجوم الوهابي على (كربلاء عام ١٢١٦ هـ) لم يكن مستهدفاً الشيعةَ بمقدار ما كان هدفه إحلال الفوضى في الإمبراطورية العثمانية وتهديد سلطتها، إلى جانب سرقة الخزائن التي ملأها ملوك الهند والفرس بنفائس الجواهر في النجف وكربلاء.

وكثرة التفسيرات والتأويلات تشير بوضوح إلى ضعف التغطية الإعلامية لفتوى الشيخ كاشف الغطاء، في ظل واقع إعلامي ضعيف جداً، إن لم يكن شبه معدوم في ذلك الوقت، وهذا يؤدي بالضرورة إلى ضعف تفاعل الرأي العام الشيعي خارج النجف والمدن القريبة منها مع ما حصل، ناهيك عن الرأي العام الخارجي.

المطلب الثالث: التفاعل الإعلامي مع فتوى السيد السيستاني (دام ظله)

إن فتوى الدفاع الكفائي للمرجع السيد علي السيستاني (دام ظله) في حزيران عام ٢٠١٤، صدرت في

أوضاع سياسية واجتماعية وثقافية وفكرية مختلفة تماماً عما كان عليه الحال إبان مرجعية وفتوى الجهاد للشيخ جعفر كاشف الغطاء. فالمرجعية الدينية بعد سقوط النظام السابق عام ٢٠٠٣ بات لها حرية أوسع في التحرك والتواصل مع الأمة، وأصبح لديها شبكة واسعة من الوكلاء والمعتمدين، والمؤسسات الثقافية والفكرية والاجتماعية المتغلغلة في صفوف الجماهير، وأصبح لديها أدوات كثيرة لمخاطبة الرأي العام والتأثير فيه، بعضها مباشرة وبعضها الآخر غير مباشرة، إلى جانب منظومة المبلغين والمراكز الثقافية والفكرية، والتي توجه بها الرأي العام بما يجعله مؤثراً في صناعة القرار السياسي وممارسة دور الرقابة على السلطات السياسية.

وقد استثمرت المؤسسات الثقافية والتبليغية ومنظومة وكلاء المرجعية، تطور وانتشار وسائل الإعلام والاتصال، في تطوير مستوى وعي الناس الديني والثقافي والسياسي، وعمق التواصل والتفاعل مع الرأي العام.

إن توجيهات المرجعية ومواقفها التي أدت دوراً كبيراً وواضحاً في صياغة شكل النظام السياسي بعد عام ٢٠٠٣، وآليات بناء الدولة وتداول السلطة سلمياً، وضبط إيقاع ردود أفعال الرأي العام العراقي إزاء الأحداث والتطورات الخطيرة التي شهدها العراق بعد سقوط النظام السابق، عززت المكانة المحلية والعالمية لمرجعية السيد السيستاني خارج الوسط الشيعي، ومن ثم فإن كل ما يصدر منها من مواقف وآراء وفتاوى يتم التعامل معه من قبل الدوائر الإعلامية والسياسية المحلية والإقليمية والعالمية بالكثير من الجدية والاحترام.

إن فتوى السيد السيستاني (دام ظله) صدرت في زمن الثورة المعرفية والتكنولوجية، والانتشار الواسع

لوسائل الإعلام والاتصال، ولذلك كان لها صدى إعلامي واسع محلياً وإقليمياً وعالمياً، خاصة مع الانتشار الواسع لصور المتطوعين من مختلف الأعمار، ووقوفهم في طوابير طويلة أمام مراكز التطوع، وصور الكثير منهم وهم يتجهون بالملابس الشعبية (الدشداشة والعقال والكوفية) إلى جبهات القتال، وربما ركب بعضهم في سيارات الحمل ليتعجل الوصول. إلى جانب تناقل وسائل الإعلام صوراً للمعارك والمواجهات، والانتصارات الكبيرة التي حققها المتطوعون، قابلها انكسار نفسي واضح وارتباك إعلامي كبير في صفوف قيادة تنظيم داعش ومقاتليه، حيث إن أصداء الفتوى وتطوع الملايين وانتشار صورهم ومواقفهم عبر وسائل الإعلام والاتصال ومواقع التواصل، مثلت ضربة نفسية ومعنوية قاسية للتنظيم التكفيري الذي بات يفكر بالدفاع عن نفسه بدل التفكير بالهجوم على مدن أخرى ومنها بغداد والنجف وكربلاء، بعد أن شكل تقدم داعش وانكسار وتراجع القوات الأمنية في حزيران عام ٢٠١٤، ضربة معنوية قوية ليس للجيش والقوات الأمنية فقط، بل للكثير من المواطنين، وأصبح وجود العراق ووحدته على مفترق طرق خطر، بل إن عموم المنطقة كانت على منعطف خطر.

إن فتوى الوجوب الكفائي أدت دوراً كبيراً في قلب الواقع في العراق والمنطقة رأساً على عقب، ورفع المعنويات المنهارة، وإعادة الثقة بالنفس، عبر الاستجابة التي حظيت بها من جانب الرأي العام العراقي، وزادت من تفاعل الرأي العام محلياً وإسلامياً وعالمياً مع الفتوى، وعززت من اندفاع الناس وتفاعل الرأي العام مع فتوى الدفاع لإيقاف جرائم التنظيم المتطرف. وجعلت القوات العراقية بدعم من الحشد الشعبي تتحول من موقع الدفاع إلى حالة

الهجوم في الكثير من المناطق، بعد توجه الحشود الشعبية إلى المناطق الساخنة، وتم كسر الحصار المفروض على عدة مدن وتحريرها بالكامل، ودحر التنظيمات الإرهابية.

لقد كان لفتوى السيد السيستاني الأثر الحاسم في الحيلولة دون انهيار الدولة العراقية، ومنع تقسيم العراق، أو تسلط الجماعات التكفيرية على مزيد من المناطق. ولذلك لم تمر ساعات على إصدار الفتوى حتى بدأت الحشود الشعبية بالتوافد إلى مراكز التطوع، لتكتب صفحة جديدة في تاريخ العراق المعاصر.

الاستنتاجات

لقد خرج الباحث بمجموعة من الاستنتاجات، منها:

١. إن المرجعية الدينية كان لها على الدوام مكانة كبيرة في نفوس الأمة، عززتها مواقفها المشهودة.

٢. المرجعية تمثل على الدوام صمام الأمان في الأحداث والمنعطفات التاريخية الكبرى.

٣. إن فتاوى الشيخ جعفر كاشف الغطاء والسيد علي السيستاني (دام ظله) كانت دفاعية، وساهمت في مواجهة عدو تكفيري موغل في الجريمة ومعاد للإسلام.

٤. إن مساحة فعل المرجعية الدينية في زمن السيد السيستاني (دام ظله) كانت أكبر منها في زمن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، ولذلك كان تفاعل الإعلام والرأي العام معها أكبر وأوسع.

٥. إن الجهاز المرجعي تطور وتوسع في زمن السيد السيستاني (دام ظله)، ومن ثم لم يعد المرجع مضطراً لمباشرة الاستعدادات والتحضيرات الدفاعية بنفسه كما فعل الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٦. إن الدولة العراقية والجيش الوطني لم يكونا موجودين عملياً إبان

مرجعية الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وما موجود من قوات في بغداد تابعة للدولة العثمانية، ولذلك عمد إلى تقوية أسوار النجف لحماية الكيان والمقدسات الشيعية من المد الوهابي بجهود ذاتية محلية. أما في زمن السيد السيستاني (دام ظله) فكانت الدولة والجيش والشرطة موجودة لكنها ضعيفة ومنهارة، ولذلك عمل السيد السيستاني (دام ظله) على تقوية الدولة والقوات الأمنية لحماية كل المكونات العراقية ومنها الشيعية، وأمر بربط المتطوعين بها حرصاً.

٧. إن الخطر في زمن الشيخ جعفر الكبير كان يستهدف النجف وكربلاء، أما في زمن السيد السيستاني (دام ظله) فكان يستهدف كل العراق بجميع مكوناته، وعليه فإن الشيخ كاشف الغطاء دافع عن المذهب، بينما دافع السيد السيستاني (دام ظله) عن كامل الوطن وبكل مكوناته.

٨. عدد المقاتلين في معركة الشيخ كاشف الغطاء كان أقل بكثير من عدد المتطوعين لفتوى السيد السيستاني (دام ظله)، مع ضرورة الأخذ بنظر الاعتبار تفاوت عدد السكان في الحالتين.

٩. انخفاض نسبة الأمية، وانتشار تقنيات الاتصال والتواصل رفعت من مستوى الوعي العام، وزادت من تفاعل الرأي العام مع الأحداث.

المصادر

- البياتي، حامد. الإرهاب في العراق. مؤسسة شهيد المحراب، ٢٠٠٥.
- التميمي، عبد الناصر. «الوهابية صنعة المستعمر وخنجره المسموم». صحيفة الثورة اليمنية، ٢٠١٦.
https: //althawrah. ye/archives/370765.
- الحسني، عبد الرزاق. تاريخ الصحافة العراقية. ج١. بغداد: مطبعة الزهراء، ١٩٥٧.
- الحيدرية، مكتبة الروضة. «أشهر المخاطر التاريخية التي مرت على النجف»، د. ت.
https: //www. haydarya. com/?id=943.
- الخزرجي، نضير. «المرجعية الدينية في نصف قرن». مجلة الهدى السنة ٤. العدد ١٢ (١٤٣٢).
- الخفاف، حامد. النصوص الصادرة عن سماحة

السيد السيستاني. ط٦. بيروت: دار المؤرخ العربي، ٢٠١٥.
• الخليلي، جعفر. موسوعة العتبات المقدسة، القسم الثامن قسم كربلاء. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٧.
• الدليمي، عبد الرزاق. الدعاية والشائعات والرأي العام رؤية معاصرة. ط٢. عمان: دار اليازوري، ٢٠١٥.
• الرؤوف، حسن محمود عبد. معالجة التطرف الفكري. العدد ٣٩. مجلة كلية القانون والشريعة، ٢٠٢٤.
• الرازي، أحمد ابن فارس ابن زكريا القزويني. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر، ١٩٧٩.
• السراجي، كريم. الأسس الدينية للاتجاهات السلفية. بيروت ـ لبنان: دار السلام، ٢٠١٠.
• الشابندر، غالب. السيستاني راهناً. بيروت: الدار البيضاء، ٢٠١٥.
• الصراف، طالب. «نعمتان مجهولتان». موقع الولاية الالكتروني، د. ت.
https: //wilayah. info/ar.
• الطنطاوي، رمضان، وآخرون. «أسباب ظاهرة التطرف لدى طلاب الجامعة وأساليب الحد منها من وجهة نظرهم دراسة ميدانية». مجلة كلية التربية، العدد ٧١ (٢٠١٦).
• العربي، القدس. «أبرز علماء الدين في السعودية يفتي بتكفير الشيعة»، ٢٠٠٧.
https: //www. alquds. co. uk.
• العقائدية، مركز الأبحاث. «هجوم الوهابيين على المراقد المقدسة في العراق»، ١٤٤٤.
https: //aqaed. net/faq/1838.
• العوادي، راجي. «هل الجهاد الكفائي دعوة وطنية أم فتوى دينية». موقع كتابات الالكتروني، د. ت.
https: //kitabat. com.
• الفتاح، بشير عبد. «هل داعش حقاً صنعة أمريكية». موقع الجزيرة الإخباري، ٢٠١٥.
https: //www. aljazeera. net/opinions/4/5/2015.
• القزويني، جودت. المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية دراسة في التطور السياسي والعلمي. ط٢. الخزائن لإحياء التراث، ٢٠١٤.
• اللطيف، زهير عبد. الرأي العام وطرق قياسه. عمان –الأردن: مطبعة اليازوري، ٢٠١٤.
• المرسومي، رعد. «مرجع الشيعة يشرِف على تدريب المقاتلين.. كيف حصَّن كاشف الغطاء». موقع الأئمة الاثنا عشر، ٢٠٢٢.
https: //the12imams. net/3039.
• المرسومي، رعد. «حادثة الهجوم على النجف الأشرف في زمن الشيخ جعفر كاشف الغطاء». مركز الرصد العقائدي، ٢٠٢٢.
https: //alrasd. net/arabic/3684.
• علوش، محمد. داعش وأخواتها من القاعدة إلى الدولة الإسلامية. رياض الرئيس للكتب والنشر، ٢٠١٥.
• علي، ثامر مكي. «دور المرجعية الدينية في حفظ وحدة العراق (دراسة في فتاوي العلماء اليزدي والشيرازي والسيستاني)». مجلة السبط مجلد ٨، العدد ٥ (٢٠٢٢).
• كتاب عقيدة المسلم. الصف الأول المتوسط، مناهج داعش الدراسية، ١٤٣٧.
• محمد، مروى. «هل كان ابن تيمية داعية قتل». موقع الجزيرة، ٢٠١٧.
https: //www. aljazeera. net.

• ناجي، أبو بكر. إدارة التوحش. مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠٤.

• المزاهرة، منال هلال. نظريات الاتصال. عمان: دار المسيرة، ٢٠١٢.

• بدران، وليد. «قصة الحملات البريطانية ضد القواسم في الخليج». بي بي سي عربي، ٢٠٢٤.
www. bbc. net.

• جعفر، الشيخ. كاشف الغطاء، منهج الرشاد لمن أراد السداد. تحقيق جودت القزويني. الخزائن لإحياء التراث، ٢٠١٦.

• دواره، راجي نصير. المرجعية الدينية في النجف الأشرف وأثرها في الرأي العام العراقي بعد عام ٢٠٠٣. دار العميد في العتبة العباسية، ٢٠١٨.

• سالم، هيفاء مجي الدين. «المؤسسات التربوية ودورها في منع التطرف العنيف». مجلة أوراق تربوية، ٢٠١٨.
http: //abhath. awraqtarbawia. net.

• صحيفة الوطن الكويتية. «واشنطن بوست 'داعش' استولى على ملايين الدولارات من بنوك الموصل». ٢٠١٤.
https: //alwatan. kuwait. tt/articledetails. aspx ?id=364635.

References

* Al-Aqa'idiyya، Markaz Al-Abhath. «Hujum Al-Wahabiyyin 'Ala Al-Maraqid Al-Muqaddasa Fi Al-Iraq، «1444. https: //aqaed. net/faq/1838.

* Al-Arabi، Al-Quds. "Abraz Ulama Al-Din Fi Al-Su'udiyya Yafti Bi-Takfir Al-Shi'a، " 2007. https: //www. alquds. co. uk.

* Al-Awadi، Raji. "Hal Al-Jihad Al-Kifa'i Da'wa Wataniyya Am Fatwa Diniyya. " Mawqi' Kitabat Al-Iliktruniyy، D. t. https: //kitabat. com.

* Al-Bayati، Hamed. Al-Irhab Fi Al-Iraq. Mu'assasat Shahid Al-Mihrab2005 ،.

* Al-Dulaymi، Abd Al-Razzaq. Al-Da'aya Wa Al-Sha'i'at Wa Al-Ra'y Al-'Am Ru'ya Mu'asira. T2. Amman: Dar Al-Yazuri2015 ،.

* Al-Fattah، Bashir Abd. "Hal Da'ish Haqqan Sani'at Amrikiyya. " Mawqi' Al-Jazira Al-Akhbari2015 ،. https: //www. aljazeera. net/opinions/4/5/2015.

* Al-Hasani، Abd Al-Razzaq. Tarikh Al-Sahafa Al-Iraqiyya. J1. Baghdad: Matba'at Al-Zahra1957 ،.

* Al-Haydariyya، Maktabat Al-Rawda. "Ashhar Al-Makhatir Al-Tarikhiyya Allati Marrat 'Ala Al-Najaf، " D. t. https: //www. haydarya. com/?id=943.

* Ali، Thamir Makki. "Dawr Al-Marji'iyya Al-Diniyya Fi Hifz Wahdat Al-Iraq (Dirasa Fi Fatawi Al-Ulama Al-Yazdi Wa Al-Shirazi Wa Al-Sistani. " Majallat Al-Sibt Mujalad 8، Al-Adad 2022) 5).

2012.

* Al-Qazwini، Jawdat. Al-Marji'iyya Al-Diniyya Al-Ulya 'Ind Al-Shi'a Al-Imamiyya Dirasa Fi Al-Tatawwur Al-Siyasi Wa Al-'Ilmi. T2. Al-Khaza'in Li-Ihya Al-Turath2014 ،.
* Al-Ra'uf، Hasan Mahmud Abd. Mu'alajat Al-Tatarruf Al-Fikri. Al-Adad 39. Majallat Kulliyyat Al-Qanun Wa Al-Shari'a2024 ،.
* Al-Razi، Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya Al-Qazwini. Mu'jam Maqayis Al-Lugha. Tahqiq Abd Al-Salam Muhammad Harun. Dar Al-Fikr1979 ،.
* Al-Saraji، Karim. Al-Usus Al-Diniyya Lil-Ittijahat Al-Salafiyya. Beirut - Lubnan: Dar Al-Salam2010 ،.
* Al-Sarraf، Talib. "Ni'matan Majhulatan. " Mawqi' Al-Wilaya Al-Iliktruniyy، D. t. https: //wilayah. info/ar.
* Al-Shabandar، Ghalib. Al-Sistani Rahiman. Beirut: Al-Dar Al-Bayda ، 2015.
* Al-Tantawi، Ramadan، Wa Akharun. "Asbab Zahirat Al-Tatarruf Lada Tullab Al-Jami'a Wa Asalib Al-Hadd Minha Min Wijhat Nazarihim Dirasa Maydaniyya. " Majallat Kulliyyat Al-Tarbiya، Al-Adad 2016) 71).
* Al-Taymi، Abd Al-Nasir. "Al-Khaffaf، Hamed. Al-Nusus Al-Sadira 'An Samahat Al-Sayyid Al-Sistani. T6. Beirut: Dar Al-Mu'arrikh Al-Arabi2015 ،.
* Al-Khalili، Ja'far. Mawsu'at Al-Atabat Al-Muqaddasa، Al-Qism Al-Thamin Qism Karbala. Mu'assasat Al-A'lami Lil-Matbu'at1987 ،.
* Al-Khazraji، Nadir. "Al-Marji'iyya Al-Diniyya Fi Nisf Qarn. " Majallat Al-Huda Al-Sana 4. Al-Adad 1432) 12).
* Al-Latif، Zuhayr Abd. Al-Ra'y Al-'Am Wa Turuq Qiyasih. Amman - Al-Urdun: Matba'at Al-Yazuri2014 ،.
* Allush، Muhammad. Da'ish Wa Akhawatiha Min Al-Qa'ida Ila Al-Dawla Al-Islamiyya. Riyad Al-Ra'is Lil-Kutub Wa Al-Nashr2015 ،.
* Al-Marsumi، Ra'd. "'Marji' Al-Shi'a' Yushrif 'Ala Tadrib Al-Muqatilin.. Kayf Hassana 'Kashif Al-Ghita. " Mawqi' Al-A'imma Al-Ithna 'Ashar ، 2022.
https: //the12imams. net/3039.
* Al-Marsumi، Ra'd. "Hadithat Al-Hujum 'Ala Al-Najaf Al-Ashraf Fi Zaman Al-Shaykh Ja'far Kashif Al-Ghita. " Quds Markaz Al-Rasad Al-Aqa'idi2022 ،.
https: //alrasd. net/arabic/3684.
* Al-Mazahira، Manal Hilal. Nazariyyat Al-Ittisal. Amman: Dar Al-Masira ،

Da'ish Al-Dirasiyya1437 ،.

* Muhammad، Marwa. "Hal Kan Ibn Taymiyya Da'iyat Qatl. " Mawqi' Al-Jazira2017 ،. https: //www. aljazeera. net.
* Naji، Abu Bakr. Idarat Al-Tawahhush. Markaz Al-Dirasat Wa Al-Buhuth Al-Islamiyya2004 ،.
* Sahifat Al-Watan Al-Kuwaytiyya. "Washington Post 'Da'ish' Istawala 'Ala Malayin Al-Dularat Min Bunuk Al-Mawsil، " 2014.
https: //alwatan. kuwait. tt/articledetails. aspx?id=364635.
* Salam، Hayfa Muhyi Al-Din. "Al-Mu'assasat Al-Tarbawiyya Wa Dawruha Fi Man' Al-Tatarruf Al-'Unfi. " Majallat Awraq Tarbawiyya ، 2018.
http: //abhath. awraqtarbawia. net.

Wahabiyya Sani'at Al-Musta'mir Wa Khanjaruh Al-Masmum. " Sahifat Al-Thawra Al-Yamaniyya2016 ،.
https: //althawrah. ye/archives/370765.
* Badran، Walid. "Qissat Al-Hamalat Al-Britaniyya Didd Al-Qawasim Fi Al-Khalij. " BBC Arabi2024 ،. www. bbc. net.
* Dawara، Raji Nasir. Al-Marji'iyya Al-Diniyya Fi Al-Najaf Al-Ashraf Wa Atharuha Fi Al-Ra'y Al-'Am Al-Iraqi Ba'd Am 2003. Dar Al-Amid Fi Al-Ataba Al-Abbasiyya2018 ،.
* Ja'far، Al-Shaykh. Kashif Al-Ghita، Manhaj Al-Rashad Li-Man Arad Al-Sadad. Tahqiq Jawdat Al-Qazwini. Al-Khaza'in Li-Ihya Al-Turath2016 ،.
* Kitab 'Aqidat Al-Muslim. Al-Saff Al-Awwal Al-Mutawassit، Manahij

د. علی رضا قائمی نیا
أستاذ واكاديمي من الجمهورية الإسلامية الإيرانية

المفاهيم والأبعاد الثقافيّة في القرآن الكريم

المفاهيم الثقافيّة

يمكن لنا أنْ نذكر في الحدّ الأدنى ثلاثة تعريفاتٍ عن المفاهيم الثقافية:

إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي يتمّ توظيفها في الحياة الاجتماعية، ويكون المجتمع ظرفًا لتحقّقها.

إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تترتّب على تحقّقها تداعياتٌ اجتماعية.

إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تحتوي على خططٍ ثقافيةٍ خاصّة.

التعريف الأول: في ضوء هذا التعريف يتم التعريف بالمفاهيم الثقافية مقرونةً بظرف تحقّقها؛ وإنّ ظرف تحقّقها هو المجتمع. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مفهوم (الزواج) مفهومٌ ثقافي، وظرف تحقّقه هو المجتمع. وهكذا المفاهيم التي هي من قبيل: (المشاورة)، و(الأسرة)، و(التنافس)، و(المناظرة)، ونظائر ذلك.

التعريف الثاني: تطلق المفاهيم الثقافية تارةً على المفاهيم التي يترتب على تحقّقها تداعياتٌ اجتماعية.

التعريف الثالث: في ضوء هذا التعريف يتمّ تحديد المفاهيم الثقافية من خلال الخطط الثقافية. من ذلك ـ مثلًا ـ عندما نستعمل مفهوم (الزواج) في المجتمع، يتداعى إلى الذهن طرح مشروعٍ ثقافيّ خاصٍّ في ذلك المجتمع. إنّ كلّ مفهومٍ اجتماعيّ يشتمل في حدّ ذاته على خطّةٍ ومشروعٍ ثقافيّ خاصّين به.

إنّ من بين المفاهيم الثقافية في القرآن الكريم، مفهوم (الأمة)، إذ ورد استعماله في كثيرٍ من الموارد، كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آَمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

إنّ هذه الآية واحدةٌ من الآيات التي تكون دلالة (الأمة) الثقافية فيها واضحة. إنّ خيريّة الأُمّة تعود إلى هذه النقطة، وهي عبارةٌ عن تأسيس ثقافة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مجرّد اشتمال المجتمع على بعض الأفراد الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لا ينهض دليلًا على أنّ هذه الأمة هي من خير الأمم. بل من خلال الالتفات إلى صدر الآية وذيلها، وأخذ مناسبات الموضوع والمحمول ـ كما يقول علماء الأصول ـ بنظر الاعتبار، نجد أنّ ارتبط خير الأُمّة بأمر أفرادها بالمعروف ونهيهم عن المنكر بوصف ذلك ثقافة.

وهناك في سورة آل عمران آياتٌ تدلّ بوضوحٍ على المعنى الثقافي للأمّة، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آَيَاتِ اللهِ آَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾

. فإنّ موقع مفردة (الأمّة) في هذا المورد مهمّة جدًا؛ لإنّ هذه الآية تقارن

بين أمّة من أهل الكتاب وبين الآخرين؛ وهي الأمة القائمة، التي تتلو آيات الله في جوف الليل... وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتسارع في فعل الخيرات. وهنا يجب أنْ نفصل بين نقطتين، وهما:

١. مجموعةٌ من أهل الكتاب يتصفون بهذه الخصائص.

٢. الأُمّة التي تتصف بهذه الخصائص.

لقد تمّت الإشارة في هذه الآية إلى أُمّةٍ تتوفّر فيها هذه الخصائص. إنّ الأمة التي تحمل هذه الثقافة، هي الأمة التي توجد في جنباتها ومفاصلها هذه النماذج الثقافية الخاصة، وهنا ترد المقارنة بين هذه الأمة وغيرها، وليس مجرّد المقارنة بين أفراد من هذه الأمة وغيرهم. إنّ هذه الأمة تمتلك النموذج الثقافي المتمثّل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بمعنى أنّ هذين الأمرين قد صارا مشروعين ثقافيين لدى هذه الأمة. وكذلك فإنّ المسارعة إلى فعل الخير مشروع وخطّة تعمل على توجيه حياتهم وما إلى ذلك.

قد يستفيد بعضهم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من هذه الآيات، كما استفاد ذلك بعض الفقهاء، ولكن لا ينبغي النظر إلى هذه الآيات من زاوية الأحكام الفردية فقط، بل إنّها تشير إلى النماذج الثقافية.

قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. وقد فسّر الفيض الكاشاني هذه الآية بمعنى الوجوب الكفائي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾. وعليه لو قامت مجموعةٌ من الناس بهذه المسؤولية، فإنّها سوف تسقط عن الآخرين، وإنّ هذه الآية لم تأمر جميع الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنّ المفلحين هم الذين يقومون بهذا الأمر

فقط. إنّ هذا النوع من الآيات بصدد الإشارة إلى النماذج الثقافية للمجتمع الديني، وبهذا المعنى كان النبي إبراهيم عليه السلام أُمّة؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. لقد كان النبي إبراهيم عليه السلام وحده أمّة؛ إذ كان النموذج الثقافي الخاصّ بالأسلام متجسّدًا فيه على نحوٍ تامٍّ وكامل، ولم يكن من المشركين أبدًا. لذا فإنّ الأمّة في هذا الاستعمال ترتبط بالنموذج الثقافي الخاصّ.

الشاكلة الثقافيّة

لا بدّ أولًا من الالتفات إلى مثالٍ من الآيات؛ إذ يقول تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾.

إنّ الشاكلة بنحوٍ عامٍ تعني تلك التعيّنات الوجودية؛ بمعنى التعيّنات الكامن والماثلة في وجود كلّ شخص. بيد أنّ التعيّنات الموجودة في كلّ شخصٍ تشتمل على أقسامٍ متعدّدة. فهل يمكن لهذه الآية أنْ تشملها بأجمعها؟ أم هي تشتمل على قسمٍ خاصٍّ منها فقط؟

الشاكلة الحياتية / النفسية: إنّ الشرائط والظروف الحياتية والنفسية للشخص توفّر له تعيّنات خاصّة.

الشاكلة الميتافيزيقية: إنّ كلمة الشاكلة لغةً تعني النية والسجية والعزم والإرادة. ومعنى هذه الآية هو أنّ كلّ شخصٍ يعمل على طِبق خلقه وسجيته ونيّته. وهذا بطبيعة الحال لا يعني الإكراه والإجبار على ذلك، بل المراد هو أنّ كلّ عملٍ يقوم به أيّ شخص، إنّما يعكس طبيعته وسجيته على ذلك العمل.

قال العلامة الطباطبائي في شرح هذه الآية في تفسير الميزان: «كلٌّ يعمل على شاكلته، أي إنّ أعمالكم تصدر على طِبق ما عندكم من الشاكلة والفعلية الموجودة فمن كانت عنده

شاكلةٌ عادلةٌ سهل اهتداؤه إلى كلمة الحق والعمل الصالح، وانتفع بالدعوة الحقة، ومن كانت عنده شاكلةٌ ظالمةٌ صعب عليه التلبّس بالقول الحق والعمل الصالح، ولم يزدْ من استماع الدعوة الحقّة إلا خسارًا».

وقد استعان العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية بالبحث الفلسفي القائل بوجود (سنخية بين العلة والمعلول)، وأشار إلى هذه النقطة قائلًا: «ذكر الحكماء أنّ بين الفعل وفاعله ـ ويعنون به المعلول وعلته الفاعلة ـ سنخيةً وجوديةً ورابطةً ذاتيةً يصير بها وجود الفعل كأنّه مرتبةٌ نازلةٌ من وجود فاعله». ثم استند إلى رأي صدر المتألّهين القائل بأنّ المعلول محتاجٌ في وجوده إلى علّة، وأنّه متعلّق بعلّته على نحوٍ ذاتي. وإنّ هذا التعلّق ليس متأخرًا عن ذات المعلول، بل هو عين ذاته.

يسعى العلامة إلى تعيين دلالة (الشاكلة) على أساس بحثٍ فلسفيّ؛ فعلى الرغم من وضوح معنى الآية، فإنّها تشتمل على دلالةٍ أخرى لا تتضح إلّا في ضوء فضاء النصّ الفلسفي. يتبيّن من تحليل الآيات أنّ الإنسان يمتلك نوعين من الشاكلة، وهما أولًا: الشاكلة الخَلْقية، والأخرى: الشاكلة الخُلُقية. والشاكلة الأولى ترتبط بكيفية خَلْق الإنسان وبنائه الجسدي ومزاجه. والشاكلة الثانية هي شاكلة بعد شاكلة؛ حيث ترتبط بشخصيته الأخلاقية. وفي هذه الشاكلة هناك تأثير للعوامل الخارجية. مهما كانت شاكلة الإنسان، فإنّ عمله وسلوكه سوف يحكي عنها. والشاكلة في الآية أقرب إلى المعنى الثاني؛ وذلك لأنّ سياق الآية يتحدّث عن فوز المؤمنين وشفائهم بالقرآن، ويتحدّث عن خسران الظالمين.

وقد اتجه صدر المتألّهين في (مفاتيح الغيب) إلى تفسير ميتافيزيقي للشاكلة، حيث قال: «قال الله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، أي: لا

يعمل إلا ما يُشابهه؛ بمعنى أن الذي يظهر منه يدلّ على ما هو في نفسه عليه، ولا شك في أنّ العالَم عمل الله وصنعته، فعمله على شاكلته، فما في العالَم شيء إلّا وله في الله أصله...»

. إنّ صدر المتألّهين من خلال استناده إلى هذه الآية قد ذهب إلى القول بأنّ العمل والصنع الإلهي مشابهٌ لذات الحق تعالى؛ وعلى هذا الأساس ليس هناك من شيءٍ في العالم، إلّا ويوجد أصلٌ له في الحقّ تعالى.

الشاكلة الثقافية: إنّ كلّ شخصٍ يحصل على تعيّناتٍ داخل ثقافته، وإنّ أفعاله تتعيّن على أساس نماذج وأشكال تلك الثقافة، وإنّ هذه التعيّنات هي الشاكلات الثقافية؛ لإنّ الشاكلات الثقافية نتائج للنماذج الثقافية. إنّ كلّ نموذج يقتضي تعيّنًا لنفسه، وإنّ النماذج الثقافية تعمل في الواقع على إنتاج تلك التعيّنات الثقافية وتعدّ شاكلةً ثقافية.

إنّ الإنسان من وجهة النظر الإسلامية يكتسب نوعين من التعيّن الثقافي، وهما: التعيّن الإيماني، والتعيّن الكفري. وإنّ كلّ واحدةٍ من ثقافتي الإيمان والكفر تستوجب تعيّناتٍ خاصّةٍ للأفعال والسلوكيات.

ولكن أيّ الشاكلتين كانت هي المرادة في الآية أعلاه؟ إنّ الآية لم ترد في فضاء بيان الشاكلة الحياتية / النفسية وارتباطها بالأفعال. إنّ الشاكلة الحياتية والنفسية تؤثّر في أفعال الناس، والشاكلة الميتافيزيقية بدورها تعود إلى أصلٍ ميتافيزيقيّ أيضًا، بمعنى أنّها تعود إلى السنخيّة بين العلة والمعلول، ولا تدلّ على شيءٍ أكثر من وجود سنخيةٍ وتناسبٍ بين كلّ علةٍ ومعلولها. ولكنّها لا تدلّ على حقل وموضع تلك العلّية أو على خصوص السلوكيات الأخلاقية أو تناسب وجود العلّة مع وجود المعلول أو غير ذلك. وما إذا تجاوزنا ذلك، فما هي صلة القبول بالشاكلة الميتافيزيقية

بهذه الآية، وما إذا كانت هذه الآية بصدد بيان أصلٍ ميتافيزيقيّ؟

من الواضح أنّ هناك نوعًا من الاقتضاء والعلّية بين الشاكلة الثقافية وبين الأفعال والسلوكيات الصادرة عن الأفراد في تلك الثقافة، بيد أنّ هذا الكلام ليس تأييدًا لهذه النقطة القائلة بأنّ المراد من الشاكلة في هذه الآية هي الشاكلة الميتافيزيقية. إذ المراد هو أنّ الثقافة تصبح على شكل خططٍ ومشاريع داخلية لدى الأشخاص، وتعمل على توجيه أفعالهم وتضفي عليها معنى خاصًّا. إنّ هذه الآية تعدّ من هذه الناحية مثل هذه الرواية الشهيرة القائلة: «إنّما الأعمال بالنيات». وذلك لأنّ المراد هو أنّ النية عبارةٌ عن شاكلة العمل وتعمل على بلورته.

وبذلك يتضح الفرق بين الشاكلة الثقافية وبين الشاكلة الميتافيزيقية؛ ففي الشاكلة الميتافيزيقية يقع الكلام في أنّ هناك سنخيةً بين الفرد بوصفه فاعلًا، وبين علّة عمله وفعله. وأمّا في الشاكلة الثقافية فالكلام يدور حول توجيه الإيمان والكفر ـ بوصفهما شاكلتين ثقافيتين ـ لسلوك وحياة الفرد. وهذه النقطة هي غير القول بوجود السنخية بين كلّ معلولٍ وعلّته. إذ يتمّ التأكيد في هذا المورد على دور عناصر الثقافة في العمل، وليس مجرّد الفاعلية والعلية. وبعبارةٍ أخرى: نشاهد بعض الاختلافات بين هذين الأمرين:

إنّ الشاكلة الميتافيزيقية إنّما تؤكّد على مجرّد السنخية بين المعلول وعلّته، ولا ترتبط بحقلٍ خاصّ. وأما الشاكلة الثقافية فهي ليست بصدد بيان أصل السنخية بشكلٍ مطلق، وإنّما تؤكد على دور الثقافة في الأفعال فقط.

قد يكون الشخص من القائلين بالشاكلة الثقافية، ولكنّه لا يقبل بالشاكلة الميتافيزيقية، بمعنى أنّه يقول بأنّ الشاكلة الثقافية تعمل على توجيه السلوكيات وأنماط الحياة وما إلى

ذلك، ولكنّه في الوقت نفسه يرفض أصل السنخية بالمعنى الفلسفي. وفي هذا المورد إنّما يقبل بهذه السنخية في حقلٍ خاصٍّ فقط، ولا يعتقد بذلك في مطلق العلية.

ألا يعني القبول بالتعيّنات الثقافية قولًا بـ(الجبر الثقافي)؟ ثم ألا يعني القبول بوجود نماذج ثقافيةٍ اعتقادًا بـ(الجبر الثقافي)؟

ليس المراد من التعينات الثقافية أنّ الإنسان حبيس للثقافة، وأنّ للثقافة والنماذج الثقافية تأثيرًا جبريًا على أفكاره وسلوكياته، بل إنّ الثقافة تشكّل أرضيةً مشتركةً بين أفراد المجتمع كي يعملوا فيها على تفسير تجاربهم، ويعملون على توفير توجيهٍ عامٍّ لأفكارهم وسلوكياتهم. إنّ الثقافة تعمل في الأفراد في حدود التوجيه والإرشاد، بل وفي حدود الاقتضاء أيضًا.

هناك مسألتان ترتبطان ببحثنا، ونراهما حاليًا ماثلتين في الدراسات الثقافية، وهما عبارة عن:

١. مسألة البنية والفاعلية.

٢. مسألة الثقافة والفاعلية.

وفي العادة نشاهد ثلاثة آراءٍ عامّةٍ في حقل الثقافة والفاعلية:

النظريات التي تعطي الأولوية للفاعل، من قبيل نظرية الفعل النموذجي المتبادل، ومعرفة الأساليب القومية.

النظريات التي تعطي الأولوية للأنظمة المفهومية؛ بمعنى النظريات التي تؤكّد على قدرة الأنظمة المفهومية في السيطرة على العوامل الإنسانية. من قبيل: الماركسية والعملانية عند بارسونز والبنيوية.

النظريات التي تختار سلوك الطريق الوسط؛ بمعنى النظريات التي تعيّن سهمًا للأنظمة والأبنية، وتعيّن سهمًا آخر للفاعل؛ ولهذا السبب تندرج نظريات متعدّدة في هذا المجال. وفي

العادة يتمّ إدراج نظرية بيير بورديف، وأنطوني غيدنز، ونوربرت إلياس ضمن هذه الطائفة.

من الجدير ذكره أنّ من بين الأبحاث المهمّة المطروحة بعد اكتشاف النماذج الثقافية على نحوٍ جادٍّ بين علماء الأنثروبولوجيا، هو بحث ارتباط الدوافع البشرية بالثقافة. يرد هذا السؤال القائل: ما هو السبب الذي يدفع الأشخاص إلى القيام بالأفعال؟ بمعنى: ما هي الدوافع التي تحفّز الناس على القيام بنشاطاتهم؟

إنّ الآراء الموجودة في هذا الشأن، على قسمين، وهما:

الآراء النفسية: إنّ النظريات النفسية للدافع إنّما تهتم بنحوٍ رئيسٍ بدور الاحتياجات الحياتية والدوافع النفسية في السلوكيات.

الآراء الاجتماعية / الثقافية: يرى داندراد أنّ الدوافع ترتبط بالنماذج الثقافية. إنّ النماذج الثقافية قد تمتلك طاقةً تحفيزية، إذ ليس لها دور في توصيف العالم فحسب، بل تشكّل دوافع وحوافز لسلوكنا أيضًا. إنّ بحث ودراسة كلّ واحدٍ من هذين الرأيين يحتاج إلى مجالٍ آخر.

مستويات الدين

بالنظر إلى النقاط أعلاه، نضع فروقًا بين ثلاثة مستوياتٍ مختلفةٍ من الدين، وهي:

الدين الاعتقادي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العقائد التي تنطوي على تداعياتٍ سلوكيةٍ خاصّة. ويتمّ استعمال الدين في الأبحاث الكلامية بهذا المعنى عادة.

الدين التخطيطي: وهو الدين بوصفه مجموعةً منسجمةً ومترابطةً من النماذج الثقافية. إنّ لهذا الدين أبعادًا واسعة جدًا، ويترك آثاره في السلوكيات وفي طريقة التفكير وفي نمط الحياة وما إلى ذلك. إنّ الدين يحتوي على هذا المعنى والمفهوم من

الناحية المعرفية.

الدين الثقافي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العناصر التي تؤلّف ثقافةً ما. ونشاهد في هذه المجموعة عناصر اعتقاديةً وقيَميّةً بالإضافة إلى المناسك وغيرها.

هناك علاقةٌ طوليةٌ بين هذه المستويات الثلاثة؛ بمعنى أنّ الدين الاعتقادي موجودٌ في الدين التخطيطي والدين الثقافي، وأنّ الدين التخطيطي يشكل أصلًا وأساسًا للدين الثقافي.

١. الدين الاعتقادي

إنّ المستوى الأكثر وضوحًا من الدين هو مستواه الاعتقادي، وإنّ الدين يُطلق على مجموعةٍ من المعتقدات، وإنّ المتدينين إنّما يتمّ تعريفهم في هذا المستوى من خلال عقائدهم ومن خلال الأمور الخاصّة التي يؤمنون بها.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. إنّ المراد من الإيمان في هذه الآية هو الاعتقاد؛ فهذه الآية تأمر الأشخاص الذين آمنوا بأنْ ينفقوا، دون الأشخاص الذين يحملون الإيمان على شكل تخطيطٍ ومشروع.

٢. الدين التخطيطي (النموذج الثقافي)

يتمّ طرح الدين في بعض الأحيان بوصفه خطّةً ومشروعًا أو نموذجًا ثقافيًا (أو برنامجًا مفهوميًا خاصًا)، وفيما يلي نرجو التدقيق في هذه الآية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآَيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾.

إنّ المراد من الدين في هذه الآية ليس مجرّد العقائد فحسب؛ بمعنى أنّه

ليس المراد أنّ العقائد الصحيحة وحدها هي ذات الإسلام عند الله سبحانه وتعالى، بل يشمل الدين بوصفه نموذجًا ثقافيًا أيضًا؛ فإنّ الدين بوصفه نموذجًا ثقافيًا عند الله هو النموذج الثقافي للإسلام. بمعنى أنّ الدين الإسلامي الذي يقدّم إطارًا لجميع التفكير والحياة البشرية على شكل مخططٍ ومشروعٍ هو المنشود لله سبحانه وتعالى. إنّ هذا النموذج هو المطلوب لله سبحانه وتعالى؛ إذ إنّ المهم عند الله هو الاعتقاد الذي يمنح إطارًا وتوجيهًا لحياة الإنسان بأجمعها. وعلى هذا الأساس فإنّ المراد من الدين هو (الدين التخطيطي).

قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾. إنّ المراد من (إسلام الوجه) هو توجيه مركز الاهتمام نحو الحقّ تعالى؛ بمعنى وضع الحقّ تعالى في مركز الاهتمام، والانقياد له، وإنّما سُمي الإسلام بالإسلام؛ لأنّه يضع الله سبحانه وتعالى في مركز الاهتمام، مع التسليم المطلق له.

إنّ إسلام الوجه، والإحسان ليس من مقولة العقائد البحتة فحسب، بل هو بمنزلة المخطط والمشروع أو النموذج الثقافي للدين.

كما يمكن أخذ مفهوم الإيمان بنظر الاعتبار على ثلاثة مستويات، وهي:

الإيمان الاعتقادي: بمعنى الاعتقاد بأمور خاصّة.

الإيمان التخطيطي: بمعنى الإيمان الذي بلغ مرحلة التخطيط وصار يمنح إطارًا لجميع أفكار الإنسان وحياته، أو أنّه يعمل بوصفه برنامجًا مفهوميًا.

الإيمان الثقافي: بمعنى عنصر من الثقافة.

إنّ المراد من الإيمان في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ

تَعْبُدُونَ﴾، هو الإيمان الاعتقادي وليس الإيمان التخطيطي؛ وذلك لأنّ الإيمان بمعناه التخطيطي يستدعي العبادة بنحوٍ قطعي؛ بمعنى أنّ الشخص المؤمن إنّما يعبد الله فقط. وإنّ عبارة: ﴿إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ في نهاية الآية أعلاه تشكّل قرينةً على أنّ المراد من الإيمان هو الإيمان الاعتقادي.

قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آَمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلهِ﴾. إنّ المطروح في هذه الآية هو الإيمان التخطيطي؛ وذلك لأنّ الإيمان الاعتقادي البحت بالله سبحانه وتعالى لا يستتبع الحبّ الشديد لله بالضرورة. بل إنّ الأشخاص الذين لديهم إيمانٌ تخطيطيّ يمنح إطارًا لجميع أبعادهم الوجودية، هم الذين يمتلكون حبًّا شديدًا لله سبحانه وتعالى.

من خلال التفكيك والفصل بين الإيمان الذي له مجرّد شكلٍ ذهنيّ وغير باطنيّ (الإيمان الظاهري)، وبين الإيمان الذي له شكلٌ داخليّ، وأصبح على شكل نموذجٍ ثقافيّ (الإيمان التخطيطي / النموذجي)، يكتسب الأمر بالإيمان معنًى ثانيًا. إنّ الإيمان لا ينبغي أنْ يبقى أمرًا ذهنيًّا وغير باطني، بل يجب أنْ يدخل إلى باطن الأشخاص. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا آَمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ...﴾.

إنّ الذي يعمل على بلورة المجتمع الديني، هو الإيمان والعقائد التي تجذّرت في الداخل، بمعنى الإيمان والعقائد التي تحوّلت إلى النموذج الثقافي. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. إنّ الإيمان الظاهري يجب أنْ يصبح إيمانًا داخليًا. وحتى الإيمان برسول الله ﷺ يجب أنْ يغدو باطنيًا أيضًا. إنّ النصوص الدينية تستدعي في

بعض الأحيان حلولًا لجعل الإيمان داخليًا، من قبيل انتهاج التقوى، وهذا ممّا ينبغي بحثه في فرصةٍ مناسبةٍ أخرى.

كما يمكن تحليل آية عدم الإكراه أيضًا بوصفها نموذجًا في هذا الشأن؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

إنّ الالتفات إلى بعض التحليلات في هذا الشأن، لا يخلو من فائدة. لقد ذكر العلّامة الطباطبائي عددًا من النقاط في تحليل هذه الآية[2]:

إنّ نفي الدين الاعتقادي الإجباري: في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ينفي الدين الإجباري، لما أنّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى، عملية يجمعها أنّها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه إنّما يؤثّر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادية، وأمّا الاعتقاد القلبي فله عللٌ وأسبابٌ أخرى قلبيّةٌ من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أنْ ينتج الجهل علمًا، أو تولّد المقدمات غير العلمية تصديقًا علميًا.

نفي الإكراه بوصفه حكمًا شرعيًا: فإنّ قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لايخلو من احتمالين، أحدهما: أنْ يكون المراد هو الإخبار عن نفي الإكراه، بمعنى أنْ تكون هذه العبارة قضيةً إخباريةً حاكيةً عن حال التكوين. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الحكم التكويني يستتبع حكمًا دينيًا بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد. والاحتمال الآخر: أنْ يكون يكون المراد حكمًا إنشائيًّا تشريعيًّا؛ بمعنى النهي عن الإكراه على الاعتقاد والإيمان، وهذا هو الذي يشهد به ما عقب عليه الله سبحانه وتعالى من قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾،

كان هذا نهيًا عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهيٌ مستندٌ على حقيقةٍ تكوينيةٍ.

إنّ عبارة: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ واردةٌ في مقام تعليل نفي الإكراه والإجبار؛ وذلك لأنّ الشخص الحكيم والمربي العاقل إنّما يلجأ إلى الإجبار والإكراه في الأمور المهمّة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحقّ فيها، وأمّا الأمور المهمّة التي تبيّن وجه الخير والشرّ فيها، وقُرِّر وجه الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أنْ يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب، والدين لما انكشفت حقائقه واتّضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضّحة بالسُنّة النبويّة فقد تبيّن أنّ الدين رشدٌ، والرشد في اتباعه، والغيّ في تركه والرغبة عنه؛ وعلى هذا لا موجب لأنْ يُكره أحدٌ أحدًا على الدين.

في مورد البيان أعلاه من قبل العلّامة الطباطبائي، هناك بعض النقاط:

بناءً على هذا البيان، يكون قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ـ على حدّ قول المناطقة ـ من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. فإنّ الدين حيث يكون من الأمور القلبية؛ فإنّه لا يقبل الإكراه. وأمّا ظاهر عبارة: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ فهي من قبيل السالبة بانتفاء المحمول؛ بمعنى أنّه في حالة عدم تبيّن الرشد يكون هناك موضع للإكراه، ولكن حيث تحقّق التبيين حاليًا، لا تكون هناك حاجةٌ إلى الإكراه.

إنّ عبارة: ﴿لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾ تدلّ على الثبات والاستحكام؛ بمعنى أنّ الشخص قد وصل إلى مرحلة الإمساك بالعروة الوثقى، ولم يبقَ هناك من وجودٍ لشرخٍ بينه وبين الطريق إلى الله سبحانه وتعالى.

إنّ الطغيان مفهومٌ اجتماعي؛ بمعنى أنّ الشخص الطاغي يطغى في

المجتمع والعلاقات الاجتماعية.

بالنظر إلى النقاط أعلاه، يكون المراد من الدين في الآية هو (الدين التخطيطي)؛ بمعنى أنّ الدين إذا وصل إلى مرحلة التخطيط، لن يكون هناك إكراهٌ فيه. وإنْ عمل الدين في الفرد على شكل تخطيطي، يمنحه إطارًا لجميع أبعاده الوجودية، فلن يكون هناك إكراه.

وإليك مثالًا آخر من القرآن الكريم؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[٣]. يبدو من ظاهر هذه الآية أنّ أكل الربا قد أصبح عادةً وسجيةً اجتماعيةً لدى اليهود؛ ولذلك كانوا يأكلون أموال بعضهم بالباطل، ومن هذه الناحية تشير هذه الآية إلى مادّةٍ ثقافيةٍ لدى اليهود، فصار أكل المال بالباطل مهارةً وذوقًا، بل نموذجًا ثقافيًا عندهم.

٣. الدين الثقافي

إنّ الدين على المستوى الثقافي يتحوّل إلى ثقافة. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٤]. إنّ الغاية من النفر لطلب العلم هي تعلّم ثقافة الإسلام بجميع تفاصيلها؛ وعلى هذا الأساس فإنّ المراد من (الدين) هو الدين بوصفه ثقافة.

بالنظر إلى النقطة أعلاه نقول بوجود فرقٍ بين الدين الثقافي ـ بمعنى الدين الذي يتمّ تعريفه في ضوء نوعٍ من الثقافة أو يكون ثقافةً في حدّ ذاته ـ وبين الدين الاعتقادي؛ بمعنى الدين الذي هو مجرّد هوية اعتقادية وإنْ كان يستوجب بعض الأفعال والسلوكيات. إنّ المراد من الدين الثقافي هو الدين الذي يتمّ تعريفه على مستوى الثقافة، ويتألّف ـ

مثل الثقافة ـ من عناصر خاصّة؛ من قبيل: المعتقدات والمناسك والتقاليد والعادات وما إلى ذلك. وبعبارةٍ أخرى: كما أنّ الثقافة تتألّف من بعض العناصر ـ في ضوء تعريف تايلور ـ كذلك الدين بدوره يتألّف في هذا المستوى من تلك العناصر ذاتها.

إنّ كثيرًا من الأشخاص الذين بحثوا في العلاقة بين الدين والثقافة أو الذين اهتموا بالبُعد الثقافي من الدين، قد اهتموا بـ(الدين الثقافي) بهذا المعنى. من ذلك أنّ العلّامة الشيخ محمد تقي الجعفري ـ على سبيل المثال ـ قد تحدّث عن ثقافة الإسلام بهذا المعنى، وأدرج جميع عناصر هذه الثقافة ضمن مفهوم (الحكمة):

«إنّ الثقافة التي أقامها الإسلام عبارةٌ عن الحياة الهادفة التي عملت على تفعيل جميع الأبعاد الجمالية والعلمية والمنطقية والغائية لدى الأفراد بشدّة، وتعمل على بلورة جميع العناصر الثقافية، ولا تفصل عنصر الثقافة العلمية عن عنصر الأخلاق الإنسانية العالية، ولا تفصل العنصر الثقافي الفني عن العنصر الثقافي للترشيد الاقتصادي. وتجعل وحدة الثقافة تابعةً لوحدة روح الإنسان، وتحول دون تجزئتها وانهيارها. إنّ عناصر الثقافة الإسلامية التي تسمّى في المصادر المعتبرة بالآداب والخصال والأخلاق بمفهومها العام ومحاسن الأمور، تندرج بأجمعها ضمن مفهومٍ عالٍ باسم الحكمة. إنّ هذه الحكمة تشمل جميع المظاهر والنشاطات التي يمكن لها أنْ تمدّ الحياة الهادفة لكلّ شخصٍ ومجتمعٍ بالقوّة والطاقة. إنّ المؤسس الأول والداعم الرئيس لهذه الثقافة هو الله سبحانه وتعالى الذي زوّد الإنسان بالقلم والبيان والقريحة والذوق وحبّ الكمال والتطلّع إلى كشف الأصول الثابتة في مجرى الأحداث المتدفّقة على الدوام، وجعله يُحلّق في أجواء السماء بجناحي الإحساس والتفكير»[٥].

إنّ وحدة الثقافة بالمعنى المراد أعلاه، ترتبط بالشمولية (معرفة الوجود) الثقافية، فإنّ جميع أجزاء الثقافة الدينية يجب أنْ تتصل ببعضها لتشكّل كُلًّا منسجمًا من أجل تحقيق الهدف المنشود للدين؛ لإنّ الوحدة الثقافية وهدفيتها تقوم على أساس كُليّة الثقافة.

من الواضح جليًا أنّه لو تحققت بعض العناصر الثقافية الدينية في مجتمعٍ دينيّ ولم يتحقّق بعضها الآخر؛ فإنّ ذلك المجتمع سوف يعاني من تناقضٍ داخلي، وسوف يؤدّي هذا التناقض في نهاية المطاف إلى نفي الدين في مقام التحقق. إذا كانت الثقافة الدينية تؤلّف كُلًّا منسجمًا ومترابطًا، فإنّ فقدان بعض عناصرها في هذه الحالة سوف يؤدّي إلى إخراجها عن الصفة الدينية. وإنّ المجتمع الديني يحتوي على خصوصية (كلّ شيءٍ أو لا شيء)؛ بمعنى أنّه إمّا أنْ تتحقق جميع الأجزاء الثقاقية في هذا المجتمع أو جزء منها أو لا شيء منها على الإطلاق. في الصورة الأولى يكون المجتمع متدينًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وفي الصورة الثانية لا يكون المجتمع قد اكتسب عنوان (التديّن) بعد. وهذا ما تقتضيه الشمولية في الثقافة الدينية. فإمّا أنْ يكون هذا الكلّ (مجموع الثقافة الدينية) متحققًا ويصبح المجتمع متدينًا، وإمّا ألّا يكون هذا الكلّ والمجموع متحقّقًا، فلا يكون المجتمع متديّنًا. وإنّما هذا الكلّ وحده هو الذي يستطيع تحقيق الهدف من الدين؛ فلا يجب على المؤمنين الاعتقاد بجميع أجزاء الدين فحسب، بل يجب عليهم بالإضافة إلى ذلك أنْ يعملوا على تحقيق الأجزاء الأخرى من الثقافة الدينية أيضًا.

من الجدير ذكره أنّ هناك فرقًا واختلافًا بين الانسجام والشمول وبين هدفية الثقافة؛ فإنّ الشمول يتضمّن انسجام وتناغم الأجزاء الداخلية للثقافة وعناصرها؛ لأنّ كلّ

ثقافةٍ ـ سواء أكانت دينيةً أم غير دينية ـ تؤلّف مجموعًا وكُلًّا منسجم الأجزاء والعناصر. لكنّ الاختلاف بين الثقافة الدينية والثقافة غير الدينية في هذا المورد يكمن في الهدفية؛ فالثقافة الدينية ثقافةٌ هادفة، بمعنى أنّ هذا الكلّ ينظر إلى غاية، غير النظم الاجتماعي والترابط الثقافي، وأمّا الثقافات الأخرى فهي تؤلّف كُلًّا منسجمًا قد لا ينطوي على هدفٍ خاصٍّ غير النظم الاجتماعي والتلاحم والارتباط الثقافي.

هناك من المنظّرين في عصر المعلومات من أشار إلى هذه النقطة، وهي أنّ تسلل وسائل الإعلام الحديثة إلى مختلف المجتمعات والثقافات، عرّض انسجامها وتماهيها الثقافي إلى الخطر، ولم يعد بمقدورنا الحديث عن الانسجام الثقافي كما كان عليه الأمر في المراحل السابقة؛ لإنّ الانسجام تحوّل إلى حالةٍ من الاستثناء. وقد أشار كاستلز إلى هذه النقطة وهي أنّ مجموع تداعيات الثورة المعلوماتية والتحوّلات الثقافية والسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك بعد الحرب العالمية الثانية، قد أدّت إلى حالةٍ تحوّلت فيها (التعددية الثقافية) في الأصل، والانسجام والتماهي الثقافي إلى (استثناء)[٦].

نشاهد اليوم أنّ البلدان النامية في الوقت الراهن تشتمل على ما لا يُحصى من الثقافات المتعددة، وتسعى على الدوام إلى إدارة هذه الاختلافات والفوارق، وقد تكرّر وضع البلدان المتطوّرة في بعض البلدان النامية أيضًا، سواء بشكل تاريخي (مثل إيران على سبيل المثال)، أم في الموقعيات المعاصرة (كما في دول البلقان وأوربا الشرقية مثلًا). وعلى كلّ حالٍ لا يمكن في جميع هذه الموارد في الأفق المنظور تصوّر التخلّي عن عنصر (النظم)، والتمكّن تبعًا لذلك من الاختزال الثقافي في تنظيم المجتمعات الراهنة.

والسؤال الرئيس الذي يتمّ طرحه

هنا هو كيف يمكن إقامة الانسجام الضروري من أجل بقاء المجتمعات بالنظر إلى تعدّدية الحقائق في داخلها؟ إنّ البحث في هذا المورد يذهب من وجهة نظرنا إلى ما هو أبعد بكثير من مجرّد (الإدارة الثقافية للاختلاف) ممّا يتمّ طرحه في البلدان المتقدّمة، ويحتاج إلى التأمّل والتفكير حول جذور وأسباب ظهور هذه التعددية ولا سيّما التعددية الناشئة عن الهجرة، التي أدّت في العالم المعاصر إلى أوضاعٍ قاسيةٍ جدًا، وقد لا يمكن تحمّلها في بعض الأحيان.

يذهب بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية ـ في ظلّ العالم القائم على أساس الثورة المعلوماتية ـ إلى الاعتقاد بأنّه بسبب امتلاكنا للإمكانات التقنية والصناعية الكبيرة، نظن أنّ بمقدورنا الذهاب نحو الآفاق البعيدة جدًا في الاختلاف الثقافي، من دون أنْ يتعرّض الانسجام الثقافي لإشكالية، بل على العكس تذهب هذه المجموعة إلى الاعتقاد بأنّنا بعد تجاوز الموجة الأولى وهذه الحماسة والإثارة التي أحدثتها هذه التقنيات الجديدة، في طريقنا إلى الدخول في موجةٍ ثانية، حيث يتعيّن علينا دراستها من زاوية الآفات بشكل أكبر. إنّ الذهاب إلى ما هو أبعد من الحدّ في العثور على الاختلافات وغير المتماهيات الثقافية، من شأنه الإضرار بالخلايا والأنسجة الاجتماعية بشدّة، وفتح الطريق أمام أنواع وأقسام من اللامعياريات. إنّ هذه هي الموقعية التي يجب علينا التفكير حولها من الآن، وأنْ نسعى إلى العثور على حلولٍ عمليةٍ لها.

القضايا الأنثروبولوجية

نطلق مصطلح (القضايا الأنثروبولوجية) على القضايا التي تعمل بنحوٍ من الأنحاء على الإحالة إلى الإنسان اللاحق (الإنسان الذي يعيش في صلب الثقافة). وبالنظر إلى

آيات القرآن الكريم، يمكن لنا أنْ نفصل بين ثلاثة مستويات:

١. الأعضاء المنتسبين إلى ثقافةٍ واحدة.

٢. الثقافة.

النماذج الثقافية.

في المستوى الثاني تكون القضايا القرآنية إمّا قضايا أنطولوجية (وجودية)، وإمّا قضايا أبستمولوجية (معرفية).

القضايا العضوية

نذكر فيما يأتي آية واردة في هذه الخصوص:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(٧)

إنّ هذه الآية تذكر حكمًا بشأن الكفار؛ بمعنى الأشخاص الذين تأصّلت في داخلهم ثقافة الكفر، وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الآية تشير إلى الأشخاص الذين أثّرت فيهم النماذج الثقافية الخاصّة بالكفر، وتحوّل الكفر لديهم إلى محتوى داخلي. وهناك آليات خاصّة تتبعها ثقافة الكفر كي تترسخ في داخل الأشخاص وتترسب في وجودهم. إنّ هذا النوع من القضايا يرد من الناحية المنطقية على شكل قضيةٍ خارجية؛ بمعنى أنهّا تظهر حكمًا بالنسبة إلى أفراد ثقافةٍ ما.

القضايا الثقافية

نذكر هنا آيةً أخرى، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(٨).

إنّ هذه الآية تعمل على بيان قضيةٍ ثقافية؛ بمعنى أنّها تشير إلى عنصرٍ من ثقافة الكفر، كما تشير ـ بشكل ضمني

ـ إلى عنصرٍ من ثقافة الإيمان. وبطبيعة الحال فإنّنا هنا نريد بالثقافة ذلك المفهوم الذي صرّح به تايلر في تعريفه إذ قال: «مجموعة معقّدة من العقائد والمعارف والفنون والأخلاقيات والحقوق والمناسك وغير ذلك من القدرات والعادات التي يكتسبها الناس بوصفهم أعضاء في المجتمع». على الرغم من وجود الاختلاف في أوجه النظر حول تعريف الثقافة، ولكننا في هذا المورد نأخذ هذه المجموعة أو عناصرها بنظر الاعتبار.

إنّ القضايا الثقافية على عدّة أقسام:

القضايا الاعتقادية (الثقافية / الاعتقادية): القضايا التي تشير إلى عنصر الاعتقاد الجمعي من الثقافة.

القضايا السلوكية (الثقافية / السلوكية): القضايا التي تشير إلى عنصر السلوك الجمعي من الثقافة.

القضايا الرمزية (الثقافية / الرمزية): القضايا التي تشير إلى الرموز الجمعية والمشتركة في ثقافةٍ ما.

القضايا القيَميّة (الثقافية / القيَميّة): القضايا التي تشير إلى القيَم الجمعية والمشتركة في ثقافةٍ ما.

القضايا الحقوقية (الثقافية / الحقوقية): القضايا التي تشير إلى العنصر الحقوقي في الثقافة.

القضايا المناسكية (الثقافية / المناسكية): القضايا التي تشير إلى مناسك الثقافة.

ولقد تمّت الإشارة في سورة الرحمن إلى أحد العناصر القيَميّة من ثقافة الإيمان بقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾[9]. وأشارت آيةٌ أخرى إلى عنصر سلوكي من ثقافة الكفر: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾[10]. فإنّ من بين عناصر ثقافة الكفر، عبادة الإنسان لما يصنعه بيده. وفي المقابل لا يُعبد في ثقافة الإيمان سوى الله سبحانه وتعالى.

وأُشير إلى مجموعةٍ من العناصر الأخرى في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[11]. إنّ هذه الآية على الرغم من اشتمالها على الأمر والنهي بحسب الظاهر، ولكنّها في الحقيقة تشير إلى عناصر ثقافة الإسلام: الإنفاق في سبيل الله، والإحسان، وتجنب السقوط في الهلكة.

القضايا التخطيطية (النماذج الثقافية)

إنّ النماذج الثقافية في ثقافةٍ ما، تُشكّل (القلب النابض) فيها. إنّ ثقافة الحياة والموت واتساعها مدينةٌ لهذه الأمور، وبوساطتها تدخل في وجدان الأفراد وتصبح من متبنياتهم الداخلية. وفيما يلي سوف نشير إلى بعض النقاط المهمّة بشأن النماذج. كما سبق أنْ أشرنا فإنّ علماء الأنثروبولوجيا المعرفية قد ذكروا المدّعيات أدناه بصورٍ مختلفةٍ بشأن النماذج:

إنّ النماذج الثقافية تعمل بوصفها إطارًا؛ بمعنى أنّها تعمل على بلورة الأفعال، وكيفية السلوك والفكر لدى الأفراد.

إنّ النماذج الثقافية تؤدّي دور الاستعراض في ذهن أفراد ثقافةٍ ما. بمعنى أنّ النماذج تستعرض المعلومات الموجودة في ذهن الأفراد.

إنّ النماذج الثقافية تعمل على بلورة رؤية الأفراد للآخرين.

إنّ النماذج الثقافية تعمل على بلورة رؤيةٍ إلى العالَم وإلى الوجود.

إنّ النماذج الثقافية تعمل على بلورة فهمنا نحن الأشخاص للظواهر الاجتماعية.

إنّ النماذج الثقافية تشكّل ركيزةً لاستدلال وأحكام الأشخاص.

إنّ النماذج الثقافية تؤثّر في عواطف ومدركات الأشخاص.

لقد سبق لنا أنْ ذكرنا نقاطًا في هذا الشأن؛ حيث يجب اجتناب التفسير النسبي لهذه الادعاءات.

لقد قام بعض الكتّاب بتبويب

مراتب تأثير ونفوذ الإسلام في ثقافة المجتمع ضمن عشر مراتب، وفي هذا التبويب يصل نفوذ وتأثير المعارف والمباني والقيَم الإسلامية في الثقافة من المراتب في الحدّ الأدنى وصولًا إلى المراتب والأكثر تجذّرًا[١٢]:

عدم التعارض التام بين ثقافة المجتمع، وبين المباني والقيَم الإسلامية.

نفوذ ودخول المضامين الإسلامية في المنتوجات والآثار والنشاطات الثقافية للمجتمع، ومشاهدة المعارف والمباني والقيَم الإسلامية في المصنوعات الفنية والثقافية.

نفوذ وتأثير المباني والقيَم الإسلامية في النماذج الثقافية للمجتمع وتبلورها في الشعائر والأعراف.

تأثير ونفوذ القيَم والمعايير والقواعد الفقهية والحقوقية للإسلام في الآداب ونماذج الحياة الاجتماعية، وتبديل نمط الحياة إلى أسلوب الحياة الإسلامية، حيث لا يعني ذلك اجتناب توظيف أدوات وأساليب الثقافة العصرية، وغضّ الطرف عن التحوّلات التقنية المعاصرة.

تأثير ونفوذ الرؤية والقيَم الأصيلة والإلهية في القيّم الثقافية للمجتمع، وتحويل النظام القيَمي في المجتمع إلى نظام الإسلام القيَمي. يمكن فهم تحقّق هذه المرتبة من خلال آثارها وعلاماتها. إنّ المستوى الأعمق لهذه المرتبة هو أنْ يتم تطهير النظام القيَمي الحاكم على المجتمع في عينيّته من القيَم التقليدية والقيَم العصرية بشكلٍ كامل، وأنْ يؤخذ نموذجه الخالص من القيَم الأساسية للإسلام.

نفوذ وتأثير المباني والعقائد التوحيدية الأصيلة والعميقة في المعتقدات والمسلّمات الأساسية لثقافة المجتمع وسيادة العقائد الإسلامية الخالصة في أعمق طبقات ثقافة المجتمع؛ بمعنى أنّ الثقافة حيث تحظى في هذه المرتبة بهداية الإسلام، تكون قد حظيت بدعامةٍ عقلانيةٍ ومنطقية، ولا يبقى هناك أيّ جذورٍ

للآراء التقليدية والعصرية فيها.

إنّ من مراتب نفوذ وتأثير الإسلام في الثقافة، التنمية والتربية الفكرية والعلمية والعملية والأخلاقية والإيمانية لـ(أصحاب الثقافة). إنّ أصحاب الثقافة هم: الساسة، والمخطّطون والمديرون، والخبراء، والمختصّون، والعناصر التنفيذية للثقافة بمعناها العام. إنّ موقع الإنسان ودوره في النشاط الاجتماعي والثقافي يعدّ أصلًا أساسيًا، وإنّ نشاط الإنسان يُعدّ عنصرًا فريدًا لا بديل عنه، ومن دونه لايحدث أيّ ارتقاءٍ أو انحطاطٍ في الحياة الاجتماعية للإنسان.

إنّ دراسة وبيان الطرق في الهداية الثقافية، والأبنية ومنظومات إشاعة الثقافة في المجتمع تقوم على فرضياتٍ ومعطياتٍ ذات دعامةٍ رؤيويةٍ وفلسفية، وما لم تقع تحت ظلّ الهداية الإسلامية، لن تتحوّل ثقافة المجتمع إلى ثقافةٍ إسلاميةٍ خالصة. وعلى هذا الأساس فإنّ الثقافة في هذه المرتبة من مراتب تأثير الإسلام تحتاج إلى الهداية الإلهية وسطوع شعاع المعارف والمصادر الدينية.

يمكن للثقافة من جهة أن تتحوّل وأنْ تنمو وتزدهر بوساطة العلوم الإنسانية. إنّ تأسيس النظرية التي تنتج الفرضيات المسبقة ومسائل ازدهار المجتمع، على أساس أصول التفكير الإسلامي الخالص، تعدّ من أعمق مراتب تأثير الإسلام ونفوذه في الثقافة.

إنّ أعلى مرتبة من مراتب تأثير الإسلام في الثقافة ونفوذه فيها، وصول الثقافة إلى مرتبة (الفناء). بمعنى اتّحاد العناصر المركزية للثقافة مع الإسلام، وليس انحلال الإسلام وذوبانه في الثقافة. إنّ هذه المرتبة من مراتب الهداية الإسلامية للثقافة تحظى في ضوء نظرية أصالة المجتمع بالإضافة إلى أصالة الفرد بتفسيرٍ فلسفيّ واضح، وتعمل على شرح (الحياة الطيّبة) في أبرز مصاديقها الاجتماعية. إنّ طريقة حلّ هذا التحدّي لا تكون الإلغاء والحذف

الحقيقي للثقافة من الحياة البشرية، بل إنّ سبيل النجاة يكمن في هداية الثقافة نحو الثقافة التوحيدية والإسلام الخالص.

من الواضح أنّه لا يمكن تغيير الثقافة بوساطة هذا النوع من الخوارزميات العامة والكلية. إنّ النماذج الثقافية في المجتمع من الرسوخ بنحوٍ لا يمكن تغييرها بسهولةٍ من خلال خوارزميةٍ خارجة عن ثقافتها، بل يجب التعرّف على النماذج الثقافية للمجتمع المنشود، والتخطيط من أجل تغييرها على أساس الدراسات الثقافية الدقيقة.

إنّ الدراسات الثقافية يمكن لها أنْ تساعد الدراسات الدينية على ثلاثة مستويات، حيث يشير إليها الرسم البياني أدناه:

من الضروري بيان بعض النقاط بشأن هذا الرسم البياني:

إنّ الرسم البياني أعلاه يُظهر مسارًا دوريًا؛ بمعنى أنّه يجب في الشرائط المختلفة مواصلة الطريق من الدراسات الثقافية في الكتاب والسُنّة (والتراث الفكري الإسلامي بشكل عام) إلى الدراسات الثقافية في المجتمع والثقافة، والعكس صحيح أيضًا. إنّ هذا النشاط يمثّل نوعًا من إعادة قراءة النصّ الديني في ضوء الشرائط الاجتماعية والثقافية، وإنّ القراءة الثقافية للنصّ يجب أنْ تتمّ بالنظر إلى الشرائط والظروف الثقافية للمجتمع. في المجتمعات العلمانية يتم التخطيط الثقافي بالنظر إلى الأهداف والقيَم العلمانية. وأمّا في المجتمع الإسلامي فإنّ التخطيط الثقافي يجب أنْ يتمّ على أساس الأهداف والقيَم الإسلامية التي يتمّ الحصول عليها من سُنّة التفكير الإسلامي بشكل عام. وفي هذا التخطيط يجب العمل باستمرارٍ ومن دون توقّفٍ على إعادة قراءة النماذج الثقافية السائدة في المجتمع والنماذج الثقافية للدين.

إنّ الدراسات الثقافية بالمعنى العام

تمسّ الحاجة إليها في جميع المراحل الثلاثة؛ المرحلة الأولى: في مرحلة اكتشاف النماذج الثقافية الموجودة في الكتاب والسُنّة ومختلف فروع التفكير الإسلامي (من قبيل: الفلسفة والعرفان والفقه وما إلى ذلك). والمرحلة الثانية: في التخطيط الثقافي من أجل العمل على تحققها. والمرحلة الثالثة: في اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع. يجب اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع بمساعدة الدراسات الثقافية، والعمل على دراسة وبحث مشاكلها.

و من ثَمّ لا بدّ من التأكيد على هذه النقطة، وهي أنّه يجب الاستفادة من القرآن الكريم ومن جميع أرضيات التفكير الإسلامي من أجل اكتشاف المعرفة الثقافية المنهجية وكذلك اكتشاف المفاهيم الثقافية المنتظمة.

العوالم الأربعة

هناك من علماء النفس من يقسّم العالم بناءً على ملاكات يمكن لها أنْ ترتبط بشكلٍ خاصّ بالبحث عن النماذج الثقافية، ومن شأنها أن تقدّم لنا رؤيةً مفيدةً ونافعةً في هذا الشأن. إنّ هذا التقسيم في حدّ ذاته يمثل نموذجًا لتوجيه آرائنا حول وجود الإنسان وعلاقته بالوجود، وبعبارة أخرى: إنّ هذا التقسيم يمثل أسلوبًا لرسم موقع الفرد في العالم. وبعبارة أوضح: إنّ هذا التقسيم يشير إلى الأبعاد الوجودية للإنسان، ويُشير إلى نوع ارتباطه في كلّ بُعدٍ من هذه الأبعاد؛ ومن هنا فإنّ النظرة النموذجية والتخطيطية إلى هذه الأبعاد يمكن أن تكون نافعةً ومفيدةً إلى حدّ ما.

إنّ الأبعاد الوجودية للإنسان تنقسم إلى أربعة عوالم، وهي عبارة عن:

في / العالم (أو العالم المحيط / العالم الفيزيقي).

مع / العالم (أو العالم الاجتماعي).

الذات / العالم (أو العالم

الشخصي).

فوق / العالم (أو ما بعد العالم / العالم المعنوي).

وفيما يأتي سوف نعمل على إيضاح كلّ واحدٍ من هذه العوالم[١٣]:

١. **العالم المحيط (أو Umwelt)**: إنّ المراد من العالم المحيط، عبارةٌ عن ارتباط الإنسان بالعالم المحيط به، حيث تكتسب الحالة الجسدية والمادية مفهومها في هذا الارتباط:

«إنّ العالم الأوّل هو العالم المحيط أو العالم الفيزيقي. في هذا البُعد نواجه جميع خصائصنا الجسدية مع العالم، وإنّ هذا البُعد يُشير إلى جميع تلك الخصائص الجسدية. إنّ التحدّي الأصلي الماثل هنا يدور حول هذا الموضوع (من قبيل ما هو موجود في التكنولوجيا والرياضة)، وهو بحاجة إلى أنْ نقبل بالقيود المرتبطة بالحدود الطبيعية (ومن بينها القيود المرتبطة بالإنسان والبيئة).

إنّ الأقطاب الحاسمة والمصيرية في الحياة هي: الحياة والموت، والصحة والسقم، واللذة والعذاب. نحن نقوم بوساطة الجسم تجاه المحيط وجميع العناصر الموجودة فيها، بما في ذلك الأشخاص الآخرين، ببعض النشاطات والنشاط المتقابل وبعض الأفعال وردود الأفعال. إنّ حواسنا تزوّد مدركاتنا بما يمكّنها من التحليق بأجنحة المعرفة، ونحن نسعى إلى توظيف تلك الأشياء التي ندركها بوصفها أدواتٍ للحفاظ على رفاهنا وأمننا. قد يعمل البحث والتحقيق في العالم الفيزيقي على مساعدة المراجعين في إيضاح صراعهم من أجل إيجاد وحفظ الأمن الفيزيقي لأنفسهم، والشعور بالسيطرة أو عدم السيطرة على أجسادهم، والخوف من الشيخوخة أو النزوع إلى إنكار الاحتياجات الجسدية»[١٤].

٢. **العالم الاجتماعي (أو Mitwelt)**: إنّ العالم الاجتماعي هو عالم ارتباطنا بالآخرين وشعورنا

تجاههم وما إلى ذلك:

«نحن كموجوداتٍ لنا علاقةٌ وارتباطٌ وثيقٌ بالموجودات الأخرى، وإنّ هذه الارتباطات تعمل على بلورة بُعد العالم الاجتماعي. إنّ العلاقات الوثيقة لا تندرج ضمن هذا التصنيف فقط، بل إنّ مساحة هذه العلاقات تتسع لتشمل حتى الأبعاد الشخصية أيضًا. إنّ هذا البُعد يرتبط بـ(المواجهات اليومية) التي تشكل جزءًا من العالم العام والكلي، وإنّ بعض الأقطاب في هذه المقولة عبارة عن: الشعور بالتعلّق والعزلة، والحبّ والبغض، والقبول والطرد. ونحن في هذا الحقل بصدد بيان قيَمنا وتحققها من خلال مشاركة مساعي الآخرين؛ ولو حصل أنْ واجهنا مانعًا في هذا الشأن فسوف نتعرّض إلى التناقض مع الآخرين.

إنّ الارتباط إنّما يتحقق في هذا الحقل ليكون وسيلةً لنا في الوصول إلى العالم وتزويد التكافل بالقوّة والطاقة. إنّ جهات العالم الاجتماعي التي يُحتمل أن يكون لها دورٌ أصلي في العلاج، عبارة عن: شعور المراجعين تجاه الأشخاص الآخرين ودوافعهم ونواياهم، والشعور بالانفصال والامتزاج الذي يحمله المراجعون تجاه الآخرين الذين تربطهم بهم علاقاتٌ وثيقة، وأساليب إقامة الارتباط من قبل الآخرين (على سبيل المثال: من طريق الاقتصاد أو الانصياع للسلطة)، وإلى أيّ حدٍّ يشعر في عالمه الاجتماعي بالوحدة أو بالكينونة مع الجماعة»[١٥].

٣. **العالم الشخصي (أو Eigenwelt)**: إنّ هذا البُعد يرتبط بتجاربنا الشخصية وآرائنا ومشاعرنا وتطلعاتنا وأهدافنا وغاياتنا:

«إنّ هذا البُعد يرتبط بالحقل الشخصي والخصوصي، وهو يمثّل جانبًا يشتمل على العثور على الذات والشخصية والتجارب الماضية وإمكاناتنا الفيزيقية بالقوة، بالإضافة إلى مشاعرنا وصفاتنا الشخصية وآرائنا وتطلعاتنا. وإنّ بعض

التلقائيات في هذا المجال عبارةٌ عن الهوية والضياع، والكمال والنقص، والإيمان والشك. إنّ هذا البُعد يُشكّل مساحة للتعلق والارتباط الوثيق والشعور بالانتماء والمالكية: على الرغم من أننا على علاقة وصلة وثيقة ببعضنا، فإنّ هذا البُعد حيث نعيش تجربة حياةٍ خاصّةٍ ومفهومة عمّا هو معروف بالنسبة لنا ويقع موردًا لتأييدنا. وفي هذا الحقل ندرك نقاط قوتنا وضعفنا والقيود والقابليات الكامنة فينا بالقوّة.

إنّ أقرب الأشخاص إلينا ينضوون ضمن هذه الدائرة، حيث نعيش تجربة الإحساس بالحميمية والأمن أثناء تواجدنا بالقرب من هؤلاء الأشخاص. وإنّ الأبحاث المرتبطة بهذا العالم تدور حول محور هذه الموضوعات: شعور المُراجع بذاته، وإدراكه لنقاط قوّته وضعفه، ومستوى ثقته واعتماده، وشعوره بالمسؤولية تجاه الآخرين، وأسلوب المُراجع تجاه التعاطي مع الأمور الشاملة والحرية وحق الاختيار، وشعور المُراجع تجاه التعلّق أو الاختلاف وتعرّضه للآفات والأضرار بوصفه فردًا»[١٦].

٤. **العالم المعنوي (أو Uberwelt)**: إنّ هذا العالم يرتبط بدائرة المعنى والمفهوم ويندرج ضمن هذا البُعد أيضًا:

«إنّ هذا البعد هو بعد المعنى والقصد، ويرتبط بمجهولاتنا وأفهامنا لبنية الوجود وعلاقتنا بمعتقداتنا أو قيَمنا. وإنّ هذا البُعد يرتبط لدى بعض الأشخاص بالدين، وعند بعض الأشخاص الآخرين يرتبط بالمعنويات أو القيَم. إنّ نماذج من الأقطاب في هذا البُعد تشمل المفهومية وعدم المفهومية، والغائية والعبثية. وإنّ هذا العالم يندرج ضمن طبقة القيَم والتطلعات الغائية. إنّ هذا العالم هو في الغالب عالم يقع خارج وعي وإدراك المراجعين لنا، وإنّ قيَمنا

وتطلعاتنا تميل إلى الإندراج في فلسفتنا، وهو أمرٌ قلّما نخرجه عن التغطية أو نهتم به بشكل صريح. إنّ إعادة التعرّف على معنوياتنا منسوخةٌ إلى حدّ ما، بل تبدو عجيبة وغريبة، لذا فإنّ كثيرين منا قد تخلّوا عن تطلعاتنا وغاياتنا بالإضافة إلى مذهبنا، وأصبحت قيَمنا في الغالب مغشوشةً وباعثةً على الدُوار والذهول»[١٧].

من الضروري الالتفات إلى النقاط أدناه بشأن علاقات وروابط هذه العوالم[١٨]:

لا ينبغي أخذ هذه العوالم بوصفها منفصلةً عن بعضها، فإنّ كلّ إنسانٍ يعيش في وقتٍ واحدٍ في جميع هذه العوالم، وفي الوقت نفسه فإنّ جميع هذه العوالم في حالةٍ من التغيّر المستمر والمتواصل؛ ونتيجة لذلك فإنّ كلّ عالمٍ يمثّل طبقةً من وجودنا.

نحن في كلّ عالمٍ نواجه سؤالًا أساسيًا، وفي العالم المادي يطرح هذا السؤال نفسه: كيف يمكن أنْ تكون لنا حياةٌ كاملةٌ، في حين نعلم أنّنا سوف نموت في أيّ لحظة؟

النماذج الناظرة إلى العوالم

يمكن مشاهدة النماذج الثقافية في جميع الأبعاد الوجودية الأربعة؛ حيث إنّ لكلّ عالمٍ نماذجه الثقافية الخاصّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ النماذج الثقافية في الدين لا تعمل على إعطاء البنية إلى العالم الاجتماعي وظواهر تلك البنية فقط، وإنّما تعطي البنية إلى جميع الأبعاد الوجودية للإنسان.

وعليه يمكن تقسيم نماذج القرآن الكريم من هذه الناحية إلى أربع طوائف:

١. **النماذج الناظرة إلى العالم المحيط**: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج المادية).

٢. **النماذج الناظرة إلى العالم الاجتماعي**: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج الاجتماعية).

٣. **النماذج الناظرة إلى العالم**

الشخصي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج الشخصية).

٤. النماذج الناظرة إلى العالم المعنوي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج المعنوية).

وفيما يأتي سوف نعمل على توضيح كلّ واحدٍ من هذه النماذج الأربعة:

النماذج المادّيّة

سبق أنْ ذكرنا أنّ العالم الأوّل هو العالم المحيط أو العالم الفيزيقي، وفي هذا البُعد نواجه العالم بجميع خصائصنا الجسمانية، وإنّ هذا البُعد يُشير إلى جميع تلك الخصائص الجسمانية. والألم والعنت إنّما يكتسب معناه ضمن هذه المساحة. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنْكَ كُفْرُهُ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾(١٩).

النماذج الاجتماعيّة

انظر إلى هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا﴾(٢٠).

تشتمل هذه الآية على العديد من النقاط حول النماذج الثقافية، نشير فيما يأتي إلى بعضها على النحو الآتي:

إنّ هذه الآية عبارةٌ عن إخبارٍ يتحدّث عن النبي وأصحابه، بمعنى أنّها تشير إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الذين تكون قلوبهم معه يكونون أشداءَ على الكفّار، رحماءَ بينهم، كما يتّصفون بخصائص أخرى، ومن هذه الناحية تكون هذه الآية قضيةً تتحدّث عن الماضي. بيد أنّ هذه الآية لا تختصّ بعصر النبيّ الأكرم ﷺ، بل تشمل كلّ عصرٍ يكون فيه أشخاصٌ يتّصفون بهذه الخصائص، بأنْ تكون قلوبهم مع النبيّ، ويكونون أشداء على الكفار، رحماء بينهم، وما إلى ذلك من الأوصاف والخصائص المذكور في الآية أعلاه.

بالنظر إلى الفقرة أعلاه، يتضح أنّ المراد من المعيّة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ ليست هي المعية المكانية والزمانية، بل المراد معيّةٌ حقيقية، بمعنى المعية القلبية، أي الأشخاص الذين تكون لديهم معيّةٌ حقيقيةٌ مع النبيّ الأكرم ﷺ، ويتّصفون بهذه الصفة في كلّ عصرٍ وزمان. وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الآية ـ على حدّ قول علماء المنطق ـ لا تشير إلى قضيةٍ خارجيةٍ حدثت في الماضي، وإنّما تبيّن قضيةً حقيقيةً يمكن لها أنْ تتحقّق في كلّ عصرٍ من العصور.

هل يدلّ قوله تعالى: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ ـ مثلًا ـ على مجرّد صفةٍ من صفات المؤمنين الحقيقيين فقط؟ أم هي تشير إلى إطارٍ ونموذجٍ ثقافي مهم؟ لا شكّ في أنّ هذا الوصف يُشير إلى نموذجٍ ثقافيّ بين المؤمنين؛ فإنّ العلاقات والروابط بينهم تنتظم على نحوٍ خاصٍّ حيث يكونون بأجمعهم متراحمين ومتعاطفين فيما بينهم.

٣. النماذج الشخصية

إنّ بعض النماذج إنّما ترتبط بالحقل الشخصي والخاص، وتتعلّق ببُعدٍ من أبعاد العثور على الذات، والشخصية، والتجارب الماضية، وقابلياتنا الفيزيقية الكامنة فينا بالقوة، بالإضافة إلى المشاعر والأحاسيس والصفات الشخصية، وآرائنا وتطلعاتنا أيضًا.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[٢١].

يرى العلامة الطباطبائي ﵀ أنّ هذه الآية ناظرةٌ إلى مقام إثبات المعاد. إذ يقول: «أوّل الآيات يوجّه عذاب القرى الظالمة بنفي اللعب عن الخلقة، وأنّ الله لم يلهُ بإيجاد السماء والأرض وما بينهما؛ حتى يكونوا مخلّين بأهوائهم يفعلون ما يشاءون ويلعبون كيفما أرادوا من غير أنْ يحاسبوا على أعمالهم، بل إنمّا خُلقوا ليرجعوا إلى ربّهم فيحاسبوا فيجازوا

على حسب أعمالهم، فهم عبادٌ مسؤولون إنْ تَعَدوا عن طور العبودية، أوخذوا بما تقتضيه الحكمة الإلهية، وإنّ الله لبالمرصاد. وإذ كان هذا البيان بعينه حجّةً على المعاد انتقل الكلام إليه، وأقيمت الحجة عليه؛ فيثبت بها المعاد، وفي ضوئه النبوة؛ لأنّ النبوة من لوازم وجوب العبودية، وهو من لوازم ثبوت المعاد[٢٢].

إنّ هذه الآية على الرغم من ارتباطها بمسألة خلق العالم والمعاد، وهي قضية (العالم / الأعلى)، ولكنّها في الوقت نفسه ترتبط بسائر الأبعاد الوجودية للإنسان أيضًا. وعليه يجب العمل على بيان وتفسير التجارب الشخصية للإنسان في حياته على هذا الأساس والإطار، وهو أنّ العالم وظواهره ليست لعبًا.

٤. النماذج المعنوية

قلنا إنّ المراد هو النماذج المعنوية من مساحة المعنى، وهي ترتبط بمجهولاتنا وأفهامنا لبنية الوجود وعلاقتنا بمعتقداتنا أو قيَمنا. إنّ هذا البُعد يرتبط لدى بعض الأشخاص بالدين، ويرتبط لدى بعضهم الآخر بالمعنويات أو القيَم. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢٣].

أنْ يُنعم على الإنسان تارةً، وتُسلب منه النعمة تارةً أخرى، أمرٌ قابل للإدراك بالنسبة إلى الناس طوال الحياة. وفي هذا فتنةٌ وابتلاءٌ للإنسان، وفي الرؤية الدينية تمثل (الفتنة) إطارًا معنويًا يمنح بنيةً لظواهر الحياة، ويربطها بقيَمٍ خاصّة.

بعض الأساليب

هناك كثيرٌ من الأساليب المتنوّعة للكشف عن النماذج الثقافية، وسوف نقتصر في بحثنا على بعض أساليب كشف النماذج الثقافية في القرآن الكريم:

الالتفات إلى الدور المحوري للكلمة

إنّ أكثر أنواع تحليل النصوص تحدث عادةً على مستوى المفردات والكلمات، وفي هذا المستوى يتمّ تحليل الكلمات المفتاحية في النصّ؛ ومن هنا يُسمّى هذا النوع من التحليل بـ(تحليل الكلمات المفتاحية). في هذا الأسلوب يركّز الباحث على المفردات والألفاظ التي تستعمل بنحوٍ متعارفٍ في الموضوع مورد البحث في النصّ (أو في الحوارات). وقد ذهب إلى توظيف هذا الأسلوب كلٌّ من دوإندارد وكوئين.

وفيما يأتي نشير إلى بعض الأمثلة في علم الأنثروبولوجيا:

لقد تحدّث شتراوس عن حواراتٍ أجريت حول النظام الرفاهي في الولايات المتحدة الأمريكية؛ فقد أدرك أنّ لكلمة (العمل) أهميةً خاصّة، وقد عمد في النصوص التي قام بتحليلها إلى عدّ هذه الكلمة كلمةً مفتاحية. وقد التفت في تحليلاته اللاحقة إلى الاستعمالات المختلفة لهذه الكلمة في النصوص المتنوّعة، وتنبّه إلى دلالاتها، وإنّ المدلولات المختلفة التي حصل عليها في مختلف الاستعمالات عبارة عن: العمل بأجرة، والنشاط الإنتاجي. فقد تنبّه إلى ارتباط هذه المداليل بالرأسمالية والمسؤولية، كما أدرك وجود أسسٍ خاصّة (أخلاقيات العمل) في مورد هذه المفردة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ مدلولها يتداعى مع (المشقة)، ويدلّ على الجهد والسعي، ويقع إلى الضدّ مع البطالة والكسل. وفي نهاية المطاف فقد استفاد شتراوس من جميع هذه المعلومات؛ ليحصل على (النموذج الأمريكي للعمل).

إنّ الرسم البياني أدناه يُشير إلى هذا الأسلوب:

لقد أجرى بلونت حواراتٍ مع ثلاث مجموعاتٍ من السكان المحليين

حول أزمة البيئة والمصادر الطبيعية. ثم قام بتحليل نصوص الحوارات، وحصل على عددٍ من الكلمات المفتاحية التي ورد استعمالها في الإشارة إلى البيئة. وقد نظّم هذه الكلمات الثلاث من خلال ثلاثة رسومٍ بيانيةٍ متطابقةٍ مع الحوارات التي ظهرت فيها، وصنع في نهاية المطاف ثلاثة نماذج من خلال الاستفادة من هذه الكلمات الثلاث.

لقد استعمل كرونينفيلد أسلوبًا مختلفًا في مستوى الكلمات والألفاظ. فقد عمد إلى تنظيم بحثين مختلفين، وطلب فيهما من الأشخاص المطلعين أنْ يقوموا بتوصيف مجموعةٍ من الكلمات والمفردات، وكانت هذه الكلمات تستعمل بين أصحاب المراعي وغيرهم، وكانت تؤدّي إلى وقوع التعارض فيما بينهم.

إنّ مفردة (الوجه) التي سبق أنْ أشرنا إليها، تحتوي على هذا الموقع في الخطاب والحوار التوحيدي.

النماذج التحليلية والنماذج الاكتشافية

من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ بالإمكان الحصول على النماذج الثقافية في القرآن الكريم من طريقين، الطريق الأول: من خلال العثور على القضايا التي تحتوي على وظائف نموذجيةٍ في الآيات القرآنيّة. والطريق الآخر: من خلال تأسيس النماذج بالنظر إلى المفاهيم والعبارات والخطابات الموجودة في القرآن الكريم. ونحن نُسمّي النماذج من النوع الأول بـ(النماذج الاكتشافية)، والنماذج من النوع الثاني بـ(النماذج التحليلية).

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. إنّ هذه الآية تدلّ على نموذجٍ ثقافيّ اكتشافي، مفاده يجب جعل التآخي بين المؤمنين في المجتمع

الإسلامي نموذجًا ثقافيًا، وليس هذا الأصلُ أصلًا اجتماعيًّا فحسب؛ بمعنى أنّه ليس مجرد توصيةٍ اجتماعيةٍ في الإسلام، بل التآخي في المجتمع الإسلامي يعمل على شكل نموذجٍ ومخطّطٍ ثقافي، يقوم بتوجيه أفعال وأفكار الأفراد وطريقة حياتهم، وإنّ هذا المخطّط الذي يعمل على توجيه العلاقات بين أفراد المجتمع، ليس توصيفًا ودعوة بسيطة فقط، بل هو توطينٌ واستبطانٌ لعلاقةٍ خاصّةٍ تؤثّر في سائر أبعاد الحياة الاجتماعية والفكرية الأخرى؛ ولهذا السبب تمّ طرح نقطتين تبعًا لهذين النموذجين، وهما:

١. وجوب إقامة الصلح والوئام بين الإخوة ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾.

٢. انتهاج التقوى ﴿وَاتَّقُوا اللهَ﴾.

تبعًا للنماذج الثقافية التحليلية نسعى للبحث عن بنية المفاهيم الثقافية التي تعمل على بيان مخطط، ومن الواضح أنّ هذه الغاية تستدعي نقطة دخولٍ مناسبةٍ إلى النصّ القرآني، وأنّ النقطة المهمّة في اكتشاف هذا النوع من النماذج تكمن في العثور على نقطة الدخول المناسبة. وبعد ذلك يجب علينا اتّباع المسار الذي تمّ الحصول عليه من خلال العثور على المفهوم المناسب داخل النص، لنصل بالتدريج إلى بنية المفاهيم ذات الصلة.

وبعبارةٍ أدق: من أجل العثور على النماذج الثقافية التحليلية في القرآن الكريم، يجب العمل بالأسلوب الآتي:

١. العثور على المفاهيم الثقافية المحورية في الآيات.

٢. العثور على المفاهيم الثقافية المرتبطة بالمفاهيم المحورية في بيان مفاهيم الآيات.

٣. اكتشاف بنية العلاقات الموجودة بين هذه المفاهيم.

إنّ هذا الأسلوب ليس هو

الأسلوب الوحيد في اكتشاف النماذج الثقافية التحليلية فقط، فيمكن بيان أساليب أخرى في هذا الشأن أيضًا.

نماذج الكفر والإيمان

إنّ مسألة تعدّدية الثقافات واحدةٌ من المسائل الجوهرية في علم الأنثروبولوجيا؛ فإنّ علم الأنثروبولوجيا يبدأ من تعدّدية الثقافات، وإنّ الأصل البديهي الأول الذي يقوم عليه علم الأنثروبولوجيا هو هذه المسألة. إنّ علم الأنثروبولوجيا لمّا كان يحقّق بشأن المجتمعات والثقافات الأخرى، يضع التفكير حول (الآخر) بوصفه مسألةً أصلية[٢٤].

إنّ الثقافات في مواجهتها المتبادلة تصل إلى وعي بذاتها، وتتعرّف على قابلياتها بشكلٍ جيد، كما أنّها في مواجهتها لبعضها تعمل على تحقّق قابلياتها. إنّ من بين الأصول الأساسية للبنيويين أنهم يعدّون الثقافة نصًا يحتاج إلى تفسير، ويعدّون المواجهات الثنائية المتبادلة بمنزلة الأداة الأصلية والمركزية لها[٢٥].

إنّ هذين الادّعاءين يختلفان عن بعضهما؛ فالادّعاء الأوّل ادّعاءٌ معرفيّ أبستمولوجي، والادّعاء الثاني ادّعاءٌ وجوديّ أنطولوجي. إنّ الثقافات إنّما تحصل على معرفةٍ مناسبةٍ عن نفسها في حالة التقابل فيما بينها؛ ومن هنا فإنّ المعرفة بالثقافات إنّما تحصل على الدوام في (منطق التقابل والمقارنة)، وإنّ أبستمولوجية الثقافات تابعةٌ لمنطق التقابل والمقارنة.

إنّ الثقافات لا تظهر جميع قابلياتها مرّةً واحدة، وإنّ نوع وجود الثقافات بنحو لا تظهر جميع قابلياتها في موضعٍ واحد، بل تصل إلى مرحلة الفعلية في التقابل مع سائر الثقافات الأخرى. وهذا الكلام لا يعني عدم إمكان التعرّف على ثقافةٍ من داخلها، بل المراد هو أنّ كثيرًا من قابليات الثقافة وإمكاناتها إنّما تظهر في تقابلها

ومواجهتها مع الثقافات الأخرى.

هناك محوريةٌ لتقابل ثقافة الكفر والإيمان في القرآن الكريم، وفي كثيرٍ من النماذج الثقافية لهذين الأمرين تتضح في التقابل والمواجهة مع بعضها، بل إنّ القرآن الكريم يرى أنّ هذا التقابل من أكثر المواجهات الثقافية جوهريةً طوال التاريخ.

إنّ طائفةً من الآيات القرآنية تشير إلى نماذج ثقافية، وفيما يأتي نشير إلى بعض الأمثلة من آيات القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾[٢٦].

في هذه الآية عددٌ من النقاط التي يمكن الوقوف عندها:

الدعوة إلى الصبر مع الذين يدعون الله في الليل والنهار، يريدون وجه الله، وعدم صرف الأعين عنهم.

عدم إرادة زينة الدنيا.

عدم إطاعة الذين أغفل الله قلوبهم.

النقطة الثانية هي أنّ عبارة ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ تشير إلى نموذجٍ أساسيّ في ثقافة الكفر، وهي إرادة زينة الدنيا، وإنّ إرادة زينة الدنيا في ثقافة الكفر، وفي المقابل إرادة وجه الله ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ في ثقافة الإيمان، تُظهران نموذجين أساسيين، وتفعيل مفهوم (الزينة) يحظى في هذا الإطار بأهميّةٍ خاصّة. إنّ الحياة الدنيا تمثّل مرحلةً من حياة البشر، وقوام هذه المرحلة بزينتها وجمالياتها؛ ومن هنا فإنّ إرادة هذه الزينات تتنافى مع إرادة وجه الله، وإنّ الإعراض عن وجه الله يستلزم بدوره إرادة هذه الزينات. إنّ هاتين العبارتين تؤلّفان (عبارتين محوريتين)، يمكن من خلالهما تشخيص النموذج الثقافي الأساسي

للإيمان والكفر.

إنّ إرادة زينة الدنيا في ثقافة الكفر، وعدم إرادتها في ثقافة الإيمان، يعملان بوصفهما من النماذج الثقافية الأساسية التي تؤثّر في طريقة تفكير الكافرين والمؤمنين وسلوكهم وحياتهم.

وإليك هذه الآية الأخرى التي تعمل على تكميل معلوماتنا حول هذين النموذجين، إذ يقول تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[٢٧].

يمكن لنا أنْ نفصل في هذه الآية بين ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يقدّم معلوماتٍ بشأن الحياة في الدنيا، وذلك على النحو الآتي:

أ ـ الحياة الدنيا لهوٌ ولعب.

ب ـ الزينة.

ج ـ سبب التفاخر بينكم.

د ـ التكاثر في الأموال والأولاد.

القسم الثاني يُشير إلى مَثَلٍ يصف إعجاب الكفار بالأمور المذكورة أعلاه، ومفاده أنّ الكفّار ينبهرون بهذه الأمور التي مَثَلها كمَثَل المطر الذي ينزل فيخضرّ به نبات الأرض، فيُعجب به المزارعون. ولكنّه يصفرّ بعد ذلك ويذبل.

في **القسم الثالث** تمّت الإشارة إلى شدّة العذاب الإلهي، كما تمّت الإشارة إلى الرضوان والمغفرة في الآخرة، وكذلك إلى هذه النقطة، وهي أنّ الحياة الدنيا ليست سوى بضاعةٍ خادعة: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾. وفي هذا القسم الأخير تمّت الإشارة إلى آليتين لتغيير النموذج الثقافي للكفر، إحداهما: الإشارة إلى مصير الكفر، والأخرى: بيان ماهية

الحياة الدنيا التي هي مجرّد بضاعة خادعة.

إنّ ثقافة الكفر هي ثقافة التزيين، وإنّ كلّ شيءٍ فيه يتمّ تزيينه، ففي **الخطوة الأولى** يتمّ في هذه الثقافة تزيين الحياة الدنيا، إذ يقول تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[٢٨]. إنّ كلمة (زُيّن) في هذه الآية كلمةٌ محوريةٌ ومفتاحية، توصلنا إلى بيان النموذج الثقافي للكفر. وفي هذه الآية هناك مفهومٌ آخر يرتبط بهذه الكلمة المحورية والمفتاحية، وهو المفهوم المُعبّر عنه بكلمة (يسخرون)، فإنّ تزيين الحياة الدنيا مقرونٌ بالسخرية من المؤمنين.

وفي **الخطوة الثانية**، تمّ تزيين حبّ الشهوات للناس، إذ يقول تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[٢٩]. من الواضح أنّ متاع الدنيا يتمّ تزيينه للكافرين؛ وهم الذين لا يبالون بعاقبة الأمور عند الله سبحانه وتعالى.

وفي **الخطوة الثالثة**، تمّ تزيين أعمال الكفار القبيحة لهم؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣٠].

إنّ الرسم البياني أدناه يُشير إلى نموذجَي الكفر والإيمان على نحوٍ مقارن:

محاور المقارنة	نموذج الكفر	نموذج الإيمان
الاتجاه في الحياة	إرادة الدنيا.. الغفلة.. اتباع الهوى	إرادة وجه الله.. الذكر.. عدم اتباع الهوى

الاتجاه بالنسبة إلى التكاثر

الإعجاب بالتكاثر...

عدم الإعجاب بالتكاثر

التزيين

تـزيين الحيـاة الـدنيا.. تـزيين الشهوات.. تزيين الأعمال القبيحة

متـاع الحيـاة الـدنيا.. عـدم تـزيين الأعمال القبيحة

لا ينبغي تجاهل هذه النقطة، وهـي أنّه يجب أخذ كلّ واحـدٍ مـن المحـاور أعلاه بوصفه بُعدًا من الأبعاد الثقافيـة بنظر الاعتبار. إنّ إرادة الدنيا لا يمكن عدّها مجرّد حالةٍ فردية، بل يجب عدّها بمعنى الاتجاه القائم في ثقافـةٍ مـا؛ أي بوصـفها نموذجًـا موجـودًا في ثقافـة الكفر.

وهكذا نلاحظ أنّ النموذج الثقافي للكفر يختلف عن الكفر بوصفه ثقافـةً (مجموعـة مـن العنـاصر)؛ إنّ الكفـر بوصـفه مؤسسًـا لثقافـةٍ يعمـل عـلى توظيف آلياتٍ وأدواتٍ خاصّـةٍ لكـي يـؤمن بهـا الأفـراد في دخـائلهم ووجدانهم، وإنّ هذه النقطة إنّما تنشـأ من النموذج الثقافي من الكفر.

إنّ الاهتمام بأسلوب الحصول عـلى النموذجين أعلاه مفيدٌ أيضًا. في الآيـة الأولى حصلنا عـلى الكلمـة المحوريـة والمفتاحية، وبحثنا تقابلها مع الكلمـة الأخرى، وفي الآيـة الأخـرى وصـلنا من خلال بيان نسـبة الكفـار إلى زينـة الـدنيا وإعجـابهم بهـا في قبـال تكـاثر الأموال والأولاد. ومن خلال بحـث ثلاث آياتٍ أخـرى التـي هـي صـورةٌ متغـيّرةٌ لكلمـة (تـزيين) المحوريـة والمفتاحية، توصـلنا إلى نسـبٍ أخـرى بين الكفار والحياة الـدنيا والشـهوات والأعمال القبيحة. إنّ أهمّ نقطةٍ في هذا المـورد اكتشـاف الكلمـة المحوريـة والمفتاحية، وتتبع مسـاراتها في مختلـف آيات القرآن الكريم.

خلاصات وإطلالات

لقد تحـدّثنا في هـذا البحـث حـول

المفاهيم والمستويات الثقافية للقرآن الكريم، وذكرنا أنّ هناك في الحدّ الأدنى ثلاثة تعريفاتٍ للمفاهيم الثقافية:

إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تستعمل في الحياة الاجتماعية، ويكون ظرف تحققها هو المجتمع.

إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تترتب عليها تداعيات اجتماعية.

إنّ المفاهيم الثقافية هي المفاهيم التي تشتمل على خططٍ ثقافيةٍ خاصّة.

وقد فرّقنا بين ثلاثة مستوياتٍ مختلفة من الدين، تقوم بينها علاقات طولية:

الدين الاعتقادي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العقائد التي تنطوي على تداعياتٍ سلوكيةٍ خاصّة. ويتمّ استعمال الدين في الأبحاث الكلامية بهذا المعنى عادة.

الدين التخطيطي: وهو الدين بوصفه مجموعةً منسجمةً ومترابطةً من النماذج الثقافية.

الدين الثقافي: وهو الدين بوصفه مجموعةً من العناصر التي تؤلّف ثقافةً ما.

ولقد أطلقنا مصطلح (القضايا الأنثروبولوجية) على القضايا التي تعمل بنحوٍ من الأنحاء على الإحالة إلى الإنسان اللاحق (الإنسان الذي يعيش في صلب الثقافة). وبالنظر إلى آيات القرآن الكريم، يمكن لنا أنْ نفصل بين ثلاثة مستويات:

الأعضاء المنتسبين إلى ثقافةٍ واحدة: إنّ هذا النوع من القضايا يرد من الناحية المنطقية على شكل قضيّةٍ خارجية. بمعنى أنّها تظهر حكمًا لأفراد ثقافةٍ ما؛ ومن هنا فقد أطلقنا عليها تسمية (القضايا العضوية).

القضايا الثقافية: إنّ هذه القضايا تعمل على بيان أجزاء الثقافة؛ ومن هنا فقد أطلقنا عليها عنوان (القضايا الثقافية).

النماذج الثقافية: إنّ هذه الطائفة من

القضايا تعمل على بيان النماذج الثقافية؛ ومن هنا فقد أطلقنا عليها تسمية (القضايا النموذجية أو التخطيطية).

يمكن تقسيم نماذج القرآن الكريم من هذه الناحية إلى أربع طوائف:

النماذج الناظرة إلى العالم المحيط: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج المادية).

النماذج الناظرة إلى العالم الاجتماعي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج الاجتماعية).

النماذج الناظرة إلى العالم الشخصي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج الشخصية).

النماذج الناظرة إلى العالم المعنوي: ونُسمّي هذا النوع من النماذج بـ(النماذج المعنوية).

إنّ أكثر أنواع تحليل النصوص تحدث عادةً على مستوى المفردات والكلمات، وفي هذا المستوى يتمّ تحليل الكلمات المفتاحية في النص. ومن هنا يُسمّى هذا النوع من التحليل بـ(تحليل الكلمات المفتاحية)، وفي هذا الأسلوب يركّز الباحث على المفردات والألفاظ التي تستعمل بشكلٍ متعارفٍ في الموضوع مورد البحث في النص (أو في الحوارات).

يمكن الحصول على النماذج الثقافية في القرآن الكريم من طريقين، الطريق الأول: من خلال العثور على القضايا التي تحتوي على وظائف نموذجية في الآيات القرآنيّة. والطريق الآخر: من خلال تأسيس النماذج بالنظر إلى المفاهيم والعبارات والخطابات الموجودة في القرآن الكريم. ونحن نُسمّي النماذج من النوع الأول بـ(النماذج الاكتشافية)، ونسمّي النماذج من النوع الثاني بـ(النماذج التحليلية).

في النماذج الثقافية التحليلية نسعى إلى البحث عن بنية المفاهيم الثقافية التي تعمل على بيان مخطط. ومن

الواضح أنّ هذه الغاية تستدعي نقطة دخولٍ مناسبةٍ إلى النصّ القرآني، وأنّ النقطة المهمّة في اكتشاف هذا النوع من النماذج تكمن في العثور على نقطة الدخول المناسبة. وبعد ذلك يجب علينا اتّباع المسار الذي تمّ الحصول عليه من خلال العثور على المفهوم المناسب داخل النص؛ لنصل بالتدريج إلى بنية المفاهيم ذات الصلة. ومن أجل العثور على النماذج الثقافية التحليلية في القرآن الكريم، يجب العمل بالأسلوب الآتي:

العثور على المفاهيم الثقافية المحورية في الآيات.

العثور على المفاهيم الثقافية المرتبطة بالمفاهيم المحورية في بيان مفاهيم الآيات.

اكتشاف بنية العلاقات الموجودة بين هذه المفاهيم.

إنّ الثقافات لا تظهر جميع قابلياتها مرّةً واحدة، وإنّ نوع وجود الثقافات بنحو لا تظهر جميع قابلياتها في موضعٍ واحد، بل تصل إلى مرحلة الفعلية في التقابل مع سائر الثقافات الأخرى. إنّ كثيرًا من قابليات الثقافة وإمكاناتها إنّما تظهر في تقابلها ومواجهتها مع الثقافات الأخرى، ومعرفة الثقافات إنّما تحصل على الدوام في (منطق التقابل والمقارنة). وإنّ أبستمولوجية الثقافات تابعةٌ لمنطق التقابل والمقارنة.

هناك محوريةٌ لتقابل ثقافة الكفر والإيمان في القرآن الكريم، وكثيرٌ من النماذج الثقافية لهذين الأمرين تتضح في التقابل والمواجهة مع بعضها. بل إنّ القرآن الكريم يرى أنّ هذا التقابل يُعدّ من أكثر المواجهات الثقافية جوهرية طوال التاريخ.

إنّ الدراسات الثقافية بالمعنى العام تمسّ الحاجة إليها في المجتمع الديني في ثلاث مراحل؛ المرحلة الأولى: في مرحلة اكتشاف النماذج الثقافية الموجودة في الكتاب والسُنّة ومختلف فروع التفكير الإسلامي (من قبيل:

الفلسفة والعرفان والفقه وما إلى ذلك). والمرحلة الثانية: في التخطيط الثقافي من أجل العمل على تحققها. والمرحلة الثالثة: في اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع. ويجب اكتشاف النماذج الثقافية الشائعة في المجتمع بمساعدة من الدراسات الثقافية، والعمل على دراسة وبحث مشاكلها.

المصادر

القرآن الكريم.

أ ـ المصادر الفارسية:

٢ـ آدمز، مارتين، مقدمه اي بر مشاوره وجودي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محسن حجّت خواه وپيمان ولد بيگي، (تحقيق: د. محمد مهدي نوروزي)، انتشارات ارجمند، طهران، ١٣٩٦ هـ ش.

٣ـ ذو علم، علي، فرهنگ ناب اسلامي، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، طهران، ١٣٩٧ هـ ش.

٤ـ ريوير، كلود، درآمدي بر انسان شناسي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ناصر فكوهي.

٥ـ سميث، فيليب، درآمدي بر نظريه فرهنگي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن پويان، دفتر پژوهش هاي فرهنگي، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٦ـ الشعراني، الميرزا أبو الحسن، نثر طوبى أو دائرة المعارف لغات قرآن مجيد، انتشارات إسلامية، ط ٢، طهران، ١٣٥٢ هـ ش / ١٣٩٨ هـ.

٧ـ الجعفري، محمد تقي، فرهنگ پيرو وفرهنگ پيشرو، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

٨ـ فكوهي، ناصر، صد ويك پرسش از فرهنگ، انتشارات تيسا، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.

٩ـ مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان وويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، تحقيق مجموعة: ويندي دراين، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهناز إيزدي اينلو، انتشارات كتاب أرجمند، طهران، ١٣٩٨ هـ ش.

ب ـ المصادر العربية:

١٠ـ الكاشاني، الفيض المولى محسن، المسؤوليات الاجتماعية، ذوي القربى، قم، ١٤٢٦ هـ.

١١ـ الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

١٢ـ صدر المتألّهين الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد الخواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

ج ـ المصادر اللاتينية:

13- D' Andrad; Roy and Strauss، Claudia (eds.). (1992). Human Motives and cultural models، New York: Cambridge University Press.

الهوامش

[١] سورة البقرة: ٢٥٦.
[٢] العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٣.
[٣] سورة النساء: ١٦٠-١٦١.
[٤] سورة التوبة: ١٢٢.
[٥] العلامة الجعفري، محمد تقي، فرهنگ پيرو وفرهنگ پيشرو، ص ١٠٢، (مصدر فارسي).
[٦] فكوهي، ناصر، صد ويك پرسش از فرهنگ، ص ٣٨-٣٩، (مصدر فارسي).
[٧] سورة البقرة: ٣٩.
[٨] سورة آل عمران: ١٥٦.
[٩] سورة الرحمن: ٦٠.
[١٠] سورة الصافات: ٩٥.
[١١] سورة البقرة: ١٩٥.
[١٢] ذو علم، علي، فرهنگ ناب اسلامي، ص ١٨٠ - ١٨٧، (مصدر فارسي).
[١٣] آدمز، مارتين، مقدمه اي بر مشاوره وجودي، ص ٣٩-٤١.
[١٤] مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان وويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، ص ١١٩.
[١٥] م. ن، ص ١١٩-١٢٠.
[١٦] مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان وويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، ص ١٢٠.
[١٧] مجموعة من المؤلفين، أوياكوو، سوزان وويكسل / ديكسون، كارن، درمان وجودي ١٠٠ نكته، ١٠٠ تكنيك، ص ١٢٠-١٢١.
[١٨] آدمز، مارتين، مقدمه اي بر مشاوره وجودي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد محسن حجّت خواه وپيمان ولد بيگي، ص ٣٩-٤١.
[١٩] سورة لقمان: ٢٣.
[٢٠] سورة الفتح: ٢٩.
[٢١] سورة الأنبياء: ١٦-١٧.
[٢٢] العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٢٥٨.
[٢٣] سورة الزمر: ٤٩.
[٢٤] ريوير، كلود، درآمدي بر انسان شناسي، ص ٢٠.
[٢٥] سميث، فيليب، درآمدي بر نظريه فرهنگي، ص ٢٩١-٢٩٢.
[٢٦] سورة الكهف: ٢٨.
[٢٧] سورة الحديد: ٢٠.
[٢٨] سورة البقرة: ٢١٢.
[٢٩] سورة آل عمران: ١٤.
[٣٠] سورة الأنعام: ١٢٢.

عبد الكريم فخر الدين الحيدري
نعمة محمد ياسين الحبيب

شبهات استشراقية حول الأحكام القرآنية ـ إرث المرأة نموذجاً

إنَّ عظمة القرآن ومكانته قد فاقتا عظمة سائر الكتب السماوية الأخرى ومكانتها، ومن أسرار هذا الكتاب هو صدق الأحكام التي جاء بها وواقعيتها. وبطبيعة الحال، فإنَّ أعداءه لم يهدأ لهم بال ولن يغمض لهم جفن، إذ جابهوه بالمعارضة منذ العصر الأول من نزوله المبارك على نبينا الخاتم ﷺ وحتى زماننا هذا.

فإذا كان الوليد بن المغيرة وأتباعه قد بحثوا عن مثالب في ذلك الزمان، لغرض الحط من قيمته والانتقاص منه، فقد تبعهم ثلة من الباحثين الغربيين الذين يُطلق عليهم «المستشرقون»، إذ حملوا راية العداء نفسها، من خلال آلياتهم الفكرية والسياسية والاقتصادية.

ولقد قمنا في هذا البحث بالتعريف الموجز بالمستشرقين وبخصائص كتاباتهم، وبما طرحوه من شبهات تجاه بعض الأحكام القرآنية الأسرية، والمتمثلة في قضية إرث المرأة.

وقد حاولنا رفع تلك الشبهة بما ذكرناه من الأدلة المتعددة، ومن ثمَّ بينا للقارئ اللبيب مدى مصداقية الدستور الإسلامي في طرح أحكامه، وأنه أعطى كل ذي حق حقه من سائر خلقه. ومن أهم النتائج التي أفرزها هذا البحث هي أن نظام التضعيف إنما يرجع إلى الحيثية التكوينية لطبيعة المرأة التي خلقت بها، وأن الشريعة الإسلامية هي التي أنصفها أكثر من بقية الشرائع، وأن قاعدة التضعيف لا تطبق بشكل مطلق في نظام الإرث الإسلامي، فهناك بعض المواطن ترث فيها المرأة أكثر من الرجل، وفي مواطن أخرى تتساوى معه، فضلاً عما تقدم فإن المرأة لم تُكلف بما كُلف به الرجل من: مهر، ونفقة، ودفع الديات إلى العاقلة.

المبحث الأول: التعريف بالاستشراق والمستشرقين

ينقسم هذا المبحث إلى عدة مطالب، فالمطلب الأول يبين مفردي الاستشراق والمستشرق، والمطلب الثاني يتطرق إلى خصائص دراسات المستشرقين ومناهجهم وهدفهم، وأما المطلب الثالث فقد تطرقنا فيه وبإيجاز إلى اهتمام المستشرقين في القرآن والسنة.

المطلب الأول: التعريف بمفردات ذات صلة

١ـ الشبهة

تناولت كتب اللغة هذه المفردة وسنقف عند بعضها:

فيرى صاحب معجم المقاييس بأن: الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً. يقال: شِبهُهُ وشَبَهٌ. وشبهات من الأمور: المشكلات. واشتبه الأمران إذا أشكلا.

وأما ابن منظور فيذهب إلى أن: الشبهة من أشبه الشيء؛ أي: ماثله في صفاته. والأمور المشتبهة؛ أي المشكلة لشبه بعضها ببعض.

إذن، دارت مادة «شبه» في اللغة

حول معنى الماثلة، هذا يشبه ذاك أي يماثله في وجوه الشبه المختارة، وأيضاً فيها معنى الالتباس والاختلاط والإشكال في الفهم، أو ما شاكل ذلك.

والمراد في المقام هو الشق الثاني من المعنى وهو ما ذهب إليه الراغب في المفردات إذ يقول إن المراد من الشبهة «هو ألا يتميز أحد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه عيناً كان أو معنى. قال: (أوتوا به متشابهاً) أي يشبه بعضه بعضاً لوناً لا طعماً وحقيقة».

٢ ـ الاستشراق

يرجع سبب تسمية الاستشراق إلى الموقع الذي شغله البحر المتوسط إذا كانت الجهات الأربع تتحدد بالنسبة إليه، وبقيت هذه النسبة تدل على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط.

٣ ـ المستشرق

عرف المتخصصون والمتابعون لهذا الشأن المستشرق بعدة تعريفات، إلا أننا نقتصر على بعض منها مراعاة للإيجاز واكتفاء بما وجدناه أقرب إلى الواقع العلمي من غيره، إذ عرف بأنه الشخص الغربي الذي يدرس تراث الشرق وكل ما يتعلق بتاريخه ولغاته وآدابه وفنونه وعلومه وتقاليده وعاداته.

وعرفه المفكر الإسلامي العربي مالك بن نبي على أنه: الكاتب الغربي الذي يكتب عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية.

المطلب الثاني: خصائص دراسات المستشرقين ومناهجهم وأهدافهم

أ: خصائص دراساتهم

تتسم الدراسات الاستشراقية بعدة خصائص إيجابية كابتكار البحوث وترتيبها وتبويبها، إلا أنها اتسمت بالعديد من الخصائص السلبية التي كانت أكثر بروزاً في كتاباتهم من الخصائص الإيجابية، متمثلة بما يلي:

١ ـ إسقاط موروثاتهم الشخصية

على التراث الإسلامي والعربي والشرقي، ولم يتصف هؤلاء بالتجرد الذي رفعه الكثير من المستشرقين وظل شعاراً فقط، إذ نقل بعض المستشرقين موروثاتهم في الكتاب المقدس إلى القرآن، فالتناقضات التي حفلت بها كتبهم جاءوا بها إلى القرآن من دون أن يتحققوا بذلك. إذ يقول جولد زيهر: «إن من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقدياً موحداً متجانساً وخالياً من المتناقضات».

ب: مناهج المستشرقين

استخدم هؤلاء العديد من المناهج بالرغم من أن بعضهم لم يتمسك حتى بالمنهج الذي طرحه، وأهمها:

١ ـ محاولة رد معطيات الدين الإسلامي إلى أصول يهودية ونصرانية.

٢ ـ التشكيك في صحة الحديث النبوي الشريف عموماً.

٣ ـ البحث عن الضعيف والشاذ من الروايات.

٤ ـ الخضوع للهوى والبعد عن التجرد العلمي.

٥ ـ اعتماد مصادر غير موثوقة لدى المسلمين.

٦ ـ المنهج الانتقائي وإثارة الشكوك في معطيات السنة والتاريخ.

ج: الهدف من الاستشراق

السؤال الذي يتردد في أذهان الباحثين: ما الهدف من اهتمام الغرب بالشرق وتراثهم؟ لماذا هذه الملايين من الدولارات التي تنفقها دولهم؟ لماذا المئات من المؤسسات تفتح أبوابها من أجل استقبال الدارسين لهذا الاختصاص؟

كل ذلك يجري لأجل حضارة غريبة عنهم بكل الأصعدة والميادين، ولا يقتصر ذلك على بضعة من المفكرين بل يراود الآلاف منهم.

وللإجابة على هذا السؤال قمنا

بتتبع العديد من الكتاب المتخصصين في هذا الميدان الذين أدلوا بدلوهم وتسابقوا في الإجابة على السؤال المطروح، واستطعنا أن نصف تلك الأهداف التي ذكرت ضمن حقلين مهمين يمكن أن نطلق عليهما: بالهدف الهدام، وبالهدف البنائي. وهذان الهدفان الرئيسان يندرج تحتهما العديد من الأهداف الفرعية لا تخرج عنهما، ويمكن لنا أن نقف عندهما بالترتيب:

• **الدافع السياسي**: اعتمد نابليون كثيراً على هذا الكتاب الذي صدر عام ١٧٨٧ في غزوه لمصر، ووصف هذا الكتاب البلدين جغرافياً وسياسياً ليقدم للغازي خطة كاملة عنهما. وكذلك المستشرق (فيلبي) الذي ترأس بعثات بريطانية إلى الجزيرة العربية والأردن، وكانت نتيجة تجواله تزويد أجهزة المخابرات البريطانية بخرائط ومعلومات متنوعة ومهمة.

• **الدافع الاقتصادي**: ساهمت الدراسات الاستشراقية في إعطاء مخطط واضح عن مصادر الخيرات في البلدان المتعددة سواء كانت من الموارد الطبيعية والثروة الحيوانية والمعادن وغيرها. وأبانت ما يحتاج إليه الشرقي وما يفضله، لذلك سعت جاهدة لإغراق أسواقه بمنتجاتها. إذ يقول سعيد إدوارد: «فالعالم العربي والإسلامي عالق في صنارة نظام السوق الغربي، وما من أحد يحتاج إلى تذكير بأن النفط المورد الأعظم للمنطقة قد امتص امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة».

• **الدافع السياسي**: ومثل هذا الدافع في مختلف العاملين في السفارات والهيئات الدبلوماسية الغربية ذات العلاقة بالعالم، وفي طليعة هؤلاء المستشرق الفرنسي (بونيون) والذي كان من مؤلفاته كتاب: «الآثار السامية المكتشفة في الشام وما بين النهرين وجهات الموصل»، وعمل قنصلاً في حلب.

المطلب الثالث: اهتمام المستشرقين في القرآن والسنة

تتبع ونقب هؤلاء المستشرقون في العديد من دراسات القرآن وعلومه وكذلك في السنة المباركة، وكان الهدف من وراء ذلك الانتقاص من تلك المعتقدات والنيل منها. وقد عمد هؤلاء في بادئ دراساتهم إلى عدم الانطلاق تجاه القرآن والسنة المباركة بشكل مباشر، إنما كانوا يقصدون ويأمون تلك البلاد التي تقع شرق البحر المتوسط في بادئ الأمر، ومن ثم يعكفون بصورة خاصة على دراسة التراث الإسلامي من قرآن وسنة وتاريخ وغير ذلك. ويرجح بعضهم عدة أسباب تكمن وراء هذا الاندفاع، منها:

١ ـ **النهضة الإسلامية الشاملة التي حدثت للمسلمين ودقت أبواب أوروبا.**

٢ ـ **إنكاره للكثير من العقائد السائدة في الديانات الإلهية السابقة كعقيدة التثليث** مثلاً، إذ أشار إلى ذلك سبحانه وتعالى في كتابه المبارك قائلاً: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣).

٣ ـ **عالمية الرسالة النبوية إذ جاءت لكل الناس**: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، فهذه العالمية تفرض على الآخرين الإصلاح.

ويمكن لنا أن نرى مقدار هذا الاهتمام عندهم بالكتاب الكريم والسنة المباركة، من خلال ما يلي:

أولاً: الكتاب المبارك

لقد بحث هؤلاء في الكثير من العلوم التي تتعلق في القرآن الكريم، والتي يمكن إجمالها بما يأتي:

١ ـ **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، فقد قام المستشرقون بترجمة القرآن الكريم إلى لغات متعددة.

٢ ـ **المستشرقون ومصادر القرآن الكريم**، يذهب المستشرقون إلى تعدد مصادره، إذ يقول المستشرق (توراندیه): «إن الأصول الكبرى

للإسلام مستقاة من الديانتين اليهودية والمسيحية، وهذه لا تحتاج إلى جهد كبير». ويقول زهير: «تبشير النبي ليس إلا مزجياً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها والتي تأثر بها تأثراً عميقاً».

٣ ـ **المستشرقون ودعوى تناقض القرآن**، من جملة الشبهات التي ذكرها المستشرقون شبهة تناقض آيات القرآن، إذ يقول المستشرق رحماتوف: «وفوق ما يحتوي القرآن من التكرار الكثير، فإن ما يقرب من (٣٠٠) آية كلها يناقض بعضها بعضاً».

ويدعي فلهاوزن الذي يعتبر من أشهر المستشرقين بأن النبي الأكرم ﷺ لم يشعر بالتناقض بين القدرة والعدل الإلهي المذكورين في القرآن، وذلك من خلال مؤلفه الذي يتكلم فيه عن تاريخ الدولة العربية، حيث «يبرز في القرآن شأن القدرة الإلهية تارة وشأن العدل تارة أخرى وذلك بحسب ما كان يحس به النبي محمد ﷺ دون مراعاة للتوازن بين الطرفين، ولم يشعر محمد بما في ذلك من تناقض لأنه لم يكن فيلسوفاً ولا واضعاً لمذهب في العقائد».

٤ ـ **المستشرقون وفواتح السور القرآنية**، فبالرغم من أن تلك الفواتح تحمل العديد من الأسرار التي لا يستطيع كشفها إلا الله والراسخون في العلم، يأتي بعض هؤلاء المستشرقين ليقلل من شأنها معتبراً إياها أسماءً لأصحاب المصاحف، إذ يقول نولدكه: «إن تلك الفواتح ليست من القرآن في شيء وإنما هي رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأوائل، قبل أن يوجد المصحف العثماني بين أوساطهم».

٥ ـ **المستشرقون ومكي القرآن ومدنيه**، فبالرغم من أن المتخصصين من علمائنا وضعوا ضوابط خاصة من أجل التميز بين مكي القرآن الكريم ومدنيه، جاء هؤلاء المستشرقون بتقسيمات مختلفة قسموا القرآن على ضوئها كي

تصب في مصلحتهم، وتنسجم مع ما يذهبون إليه من آرائهم.

ثانياً: السنة المباركة

يشكل هذا المحور في الجانب العقائدي الإسلامي دوراً مهماً وبارزاً، إذ إنه يعتبر الركن الثاني بعد ركن التوحيد. ولقد بحثوا ونقبوا فيها، ومن ثم كتبوا عنها، ابتداءً من شخصية النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته الكرام، وانتهاءً بالصحابة والتابعين وما روي عنهم.

إذ لا يخفى على القارئ الكريم أنهم تتبعوا الخبر الشاذ والضعيف المنسوب للرسول ﷺ وأهل بيته الكرام. وبهذا الصدد يقول الدكتور جواد علي: «لقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف والموضوع في بعض الأحيان وحكموا بموجبه، واستعانوا بالشاذ والغريب، فقدموه على المعروف والمشهور».

وكان الهدف من وراء ذلك كما هو معلوم النيل من شخصية الأكرم ﷺ، ومن ثم الحط من هذا الدين الذي لم يقف عند أبواب أوروبا بل دخل إلى قلبها، إذ يقول لورانس براون: «إن الخطر الحقيقي كامن في نظامه ـ الإسلام ـ وفي قدرته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي».

المبحث الثاني: إرث المرأة المسلمة

وينطوي هذا المبحث على ثلاثة مطالب، فالمطلب الأول تكلمنا فيه عن مكانة المرأة في سائر الشعوب والأمم، والثاني يتطرق إلى ذكر حقها من الإرث في الشرائع السماوية السابقة، وأما المطلب الثالث فيشير إلى شبهة التنصيف (التضعيف) والأجوبة عليها.

المطلب الأول: مكانة المرأة في سائر الشعوب والأمم

لقد أولى موضوع المرأة اهتمام عدد كبير من الباحثين المختصين في الجانب الاجتماعي الذي يبحث عن العلاج لبعض المصاعب التي تواجه المرأة. ولا

بد من الاطلاع على واقعها بين مختلف الشعوب والأمم كي يستطيع من وضع الحلول المناسبة لبعض من معاناتها هذا أولاً، وللمقايسة ثانياً في مكانتها بين تلك الأمم والأديان ومكانتها في الدين الإسلامي الحنيف، ويمكن لنا الوقوف عند بعضها والإشارة إليها:

• **المجتمع الهندي**: إذ كان يعتبرها «لعنة ووباءً فتاكاً، ويراها أفظع من الجحيم وأنقع من السم، وأشد خطراً من الأفاعي».

• **الدولة الساسانية**: «فالمرأة عندهم ليست لها شخصية قانونية مستقلة، ويتمتع الأب والزوج بصلاحيات واسعة في التصرف بتركتها، والفتاة التي تتزوج لا ترث أباها أو القيم عليها».

• **الصينية القديمة**: والتي كانت تسميها «بالمياه الآسنة التي تغسل المجتمع وتكنسه من السعادة والمال، وقد اعتبرها الرجل شراً يستبقيه بملء إرادته ويتخلص منه بالطريقة التي يرضاها».

• **اليونان**: على الرغم من أنها كانت مهداً لحضارة عظيمة ولرواد الفلسفة، فقد أعلن فيلسوفها أرسطو «بأن المرأة لم تزود بأي استعداد عقلي يعتد به، لذلك لم يتردد في وضعها مع قائمة المحجورين والعبيد والأطفال الذين اتفقت كل القوانين على عدم اعتبارهم أهلاً للتصرف».

• **الرومان**: كان هؤلاء لا يورثون الزوجة من زوجها مطلقاً حتى ولو لم يكن له وارث، وتنقل المصادر التي تناولت القانون الروماني القديم استمرار نظام الوصاية على المرأة حتى جاء الإمبراطور تيودور في أواخر العصر الإمبراطوري عام ٤١٠ م وقضى عليه نهائياً.

• **العرب قبل الإسلام**: فالمرأة عند هؤلاء تورث ضمن تركة الميت، أي أن ابن المتوفى يتزوج بها إن لم يكن لها وارث. وهذا ما صوره القرآن الكريم ونهى عنه، من خلال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا

النِّسَاءَ كَرْهاً وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ (النساء: ١٩).

لقد كانت أسباب الإرث في الجاهلية تنحصر في ثلاثة أمور: **الأول**: في حدود الرجال الذين يحملون السلاح، **والثاني**: التبني، وهو أن يتبنى الرجل ولد غيره، وألغى الإسلام ذلك بقوله: ﴿مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (الأحزاب: ٤)، **والثالث**: العهد، وهو أن يقول الرجل لآخر: دمي دمك، وترثني وأرثك، وأقره الإسلام على وجه يأتي بيانه عند الاقتضاء.

فيتحصل مما تقدم: إن المرأة في العالم القديم والمجتمع الجاهلي لم تعط إرثاً مستقلاً، ولم ينظر إلى مكانتها في الوسط الاجتماعي والديني والاقتصادي الذي كانت تعيش فيه.

المطلب الثاني: حقها من الإرث في الشرائع السماوية

حينما يتسنى لنا أن نقف على بعض الفقرات التي تتكلم على حق المرأة في الإرث في تلك الكتب، بيد أننا لم نقصد الكتب التي لم تطلها يد تحريف من تصدى للزعامة الدينية أو السياسية في تلك الفترات التاريخية. ونذكر منها على سبيل الاختصار:

١ـ اليهودية:

جار بعض رجالها على المرأة إذ اعتبروها «رجساً من عمل الشيطان»، فظلموها وقهروها، ونبذوها وجعلوها مغلوبة على أمرها.

وحرصاً على عدم خروج الميراث والملكية خارج الأسرة كان بعض الآباء في العهد القديم يحرمون بناتهم ولا يعطونهن نصيباً من ثرواتهم، فقد اشتكت «ليئة وراحيل» أباها «لابان» إلى يعقوب لأنه لم يعطهما نصيباً من ثروته في حياته. ويستفاد من هذه العبارات أن مبدأ التوارث كان على محور النسب فقط، ولذا لم يرد ذكر عن سهم الزوجة في الميراث.

٢ ـ النصرانية:

فقد تمادى بعض رجالها بعد نبيها عيسى عليه السلام في سوء ظنهم بالمرأة عندما شككوا في إنسانيتها وأساؤوا لها في مجامعهم الكنسية. ولقد أقر المجمع الذي عقد في رومية عام ٥٨٢ م بأن «المرأة كائن ناقص». فالمسيحية تجعل للرجل مركزاً أعلى من المرأة، وتقرر أن الرجل رأس المرأة، وإن على المرأة أن تخضع له لأنها صنعت وخلقت من أجله. وقد جاء في رسالة بولس: «الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل، ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة خلقت من أجل الرجل».

المطلب الثالث: إرثها من وجهة نظر الإسلام

ليس هناك في قوانين الإرث الإسلامي أي نوع من أنواع التمييز المتقدمة والتي مر ذكرها في الديانات السابقة. والأمر الوحيد الذي كان محل اعتراض مدعي المساواة من المستشرقين هو: أن القوانين الإسلامية جعلت سهم إرث المرأة نصف سهم إرث الرجل، والذي سيأتي بيانه والوقوف عنده.

أ ـ القرآن وحق المرأة في الإرث

لم تترك الشريعة المقدسة حقوق الفرد المسلم ـ صغيراً كان أو كبيراً، رجلاً وامرأة ـ وفقاً لمختلف الصور والأصعدة، وبالخصوص الحقوق المالية للمرأة، ولا سيما حقها في الإرث الذي سنشير إليه في اللحظات الأربع التي أشار إليها القرآن الكريم، وذلك بلحاظ كونها أماً، زوجة، أختاً، وبنتاً.

١ ـ اللحاظ الأول: باعتبارها أماً

وقد أشار الكتاب المبارك إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾

(النساء: ١١). فالآية الكريمة تطرقت إلى ميراث الآباء والأمهات الذين هم من الطبقة الأولى، في حالات ثلاث هي:

• **الحالة الأولى**: إن الشخص المتوفى إن كان له ولد أو أولاد، ورث كل من الأب والأم السدس: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١١).

• **الحالة الثانية**: إن لم يكن للمتوفى ولد، وانحصر ورثته في الأب والأم، ورثت الأم ثلث ما ترك، يقول سبحانه: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ (النساء: ١١). وإذا كنا لا نجد هنا أي ذكر عن سهم الأب، فلأن سهمه واضح بين وهو الثلثان. هذا مضافاً إلى أنه قد يخلف الميت زوجة فينقص في هذه الصورة من سهم الأب دون سهم الأم، وبذلك يكون سهم الأب متغيراً في الحالة الثانية.

• **الحالة الثالثة**: إذا كان للميت إخوة، فإن نصيب الأم ينقص من الثلث إلى السدس: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ (النساء: ١١).

٢ ـ اللحاظ الثاني: باعتبارها زوجة

القرآن الكريم يقر نصيبها في الميراث، وهذا جلي في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ (النساء: ١٢). فالمرأة ترث من زوجها تارة تكون ذات ولد وأخرى لا تكون كذلك:

• **الصورة الأولى**: تارة يرث الزوجان أحدهما من الآخر مع وجود الولد، فللزوجة الثمن مما تركه زوجها.

• **الصورة الثانية**: وأخرى لا ولد للزوجين، فللزوجة الربع مما تركه زوجها.

ويؤيد هذا المعنى ما ذهب إليه بعض الفقهاء والمفسرين، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ

لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾، وقوله: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ﴾ (النساء: ١٢). وقوله: ﴿لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ أي بعد الطالق أمراً هو الرغبة في المطلقة، والرجوع عن عزمه الأول على المفارقة، وهو كالتعليل لعدم الإخراج والخروج من البيت، وفيه دلالة على كون المراد بذلك الطلاق الرجعي لا البائن.

٣ ـ اللحاظ الثالث: باعتبارها بنتاً

القرآن الكريم يقر نصيبها في الميراث، وهذا جلي في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء: ١١).

وخير ما يمكن الاستدلال به على ذلك ما رواه صاحب تفسير العياشي عن أبي جميلة عن المفضل بن صالح عن بعض أصحابه عن أحدهما قال: «إن فاطمة عليها السلام انطلقت فطلبت ميراثها من نبي الله صلى الله عليه وآله، فقال إن نبي الله لا يورث، واستشهدت بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾». وقالت الإمامية: المراد من أولادكم في الآية مطلق الولد، ذكراً كان أو أنثى، إذ يشير السبزواري رحمه الله إلى المراد من أولادكم بقوله: «فيه تعميم يشمل الذكور والإناث كباراً أو صغاراً».

٤ ـ اللحاظ الرابع: باعتبارها أختاً

لم يقتصر حق الإرث على ما تقدم، بل منح المرأة كأخت أيضاً، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾ (النساء: ١٢). أي إن مات رجل ولم يترك إلا أخاً أو أختاً، أو ماتت امرأة ولم تترك سوى أخ أو أخت، يورث كل منهما السدس

من التركة، هذا إذا كان الوارث أخاً واحداً وأختاً واحدة.

أما إذا كانوا أكثر من واحد ورث الجميع ثلثاً واحداً، أي قسم مجموع الثلث بينهم. «فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث» أي من الأم، ويؤيده الإجماع والأخبار. فقوله: ﴿فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ (النساء: ١٢) يستوي الذكر والأنثى في القسمة لإجماع الأمة على ذلك. وهو أن الإخوة والأخوات من طرف الأم متساوون في الميراث.

وقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ (النساء: ١٢) أي حال كون الدين غير مضار بورثته بالزيادة على الثلث، أو بالنقيصة في حقهم في الوصية، كالإيصاء بدين لا يلزمه قصداً للإضرار على الورثة لا قصداً للقربة.

ومن خلال ما تقدم نجد أن الكتاب المبارك استخدم لام الاختصاص والملكية، إذ أتت في كل نصيب:

• في نصيب الزوجة: ﴿فَلَهُنَّ الثُّمُنُ﴾ و﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ﴾

• وفي نصيب البنت: ﴿فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾

• وفي نصيب الأم: ﴿فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ و﴿فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾

• وفي نصيب الأخت: ﴿فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾ و﴿فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾

كل ذلك يؤكد مبدأ حق المرأة في الميراث عند الشارع المقدس.

المطلب الثالث: شبهة التنصيف (التضعيف)

بخصوص الأحكام الأسرية هناك العديد من المواقف السلبية التي اتخذت قبال الكثير من الأحكام الإسلامية، وخاصة فيما يتعلق بأحكام الإرث. وهذه المواقف إنما صدرت من اتجاهين:

• الاتجاه الأول: كان عالماً بتعاليم الإسلام الحقة وأنها تتلاءم وطبيعة

المرأة، وأن التشريع الذي جاء هو تشريع صادر من السماء، إلا أنه نتيجة لبغضه لهذا الدين، وتحامله عليه، أدى به إلى أن يتخذ موقفاً يتسم بالانتقاص من هذه التعاليم والحط من شأنها.

• وأما الاتجاه الآخر: فقد وقف الموقف نفسه دون أن يطلع على أحكام وتعاليم الدين الإسلامي، معتمداً على رؤية الفريق الأول في الأدلة التي يطرحها، فيظن بأنه دين قد ظلم المرأة بذلك التشريع، ويحاول أن ينصرها بدعوى أن تلك الشريعة انتصرت للذكر على حساب الأنثى من خلال إعطائه الضعف.

ولقد عبر المستشرق الفرنسي «جاستون فييت» قائلاً: «إن دور المرأة في المجتمع الإسلامي على جانب كبير من الضآلة، وأن ضآلة مرتبتها كانت أمراً مسلماً به في جميع مظاهر الحياة، حتى إنه في مسألة الميراث لم يكن نصيبها إلا نصف نصيب الرجل».

وأما نصر أبو زيد وهو من الإسلاميين الحداثويين الذين سلكوا مسلك الكثير من المستشرقين يقول: «إن تكريم المرأة عامة وفي الميراث خاصة، إنما هو بالنسبة لما سبق الإسلام، أما إذا قسنا ـ بزعمه ـ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) يصبح غير لائق بكرامة المرأة». ثم علل زعمه بقوله: إن الإسلام قال ذلك في وقت كانت المرأة لا ترث فيه شيئاً، بل تورث، فأراد الإسلام أن يدفع بوضع المرأة إلى الأمام شيئاً فشيئاً طالباً منها بعد ذلك حين تستقر الأمور بمساواة المرأة بالرجل، فدور الإسلام أنه حرك الوضع ودفعه إلى الأمام، ويجب علينا أن نستكمل دور الإسلام فنعطي المرأة مثل الرجل... هكذا زعم الرجل.

وتعتبر هذه الشبهة هي إحدى الشبه التي أثارها أعداء الإسلام قديماً، وراح هؤلاء يقتفون أثرهم، ويدعون أن الإسلام قد انتقص من حق المرأة من خلال ما جاء به القرآن قائلاً: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١). فشرق وغرب الكثير من هؤلاء ومن حذا حذوهم ويقتدي بهم بهذه المسألة، وأصبحت بمثابة السيف المسلط على الإسلام ودستوره.

الإجابة على شبهة التنصيف

إن المتتبع البسيط ربما تنطلي عليه هذه الشبهة لأول وهلة، وهي أن إرث الرجل ضعف إرث المرأة. إلا أنه بعد أن يتفحص ويدقق جيداً في المسألة يتضح العكس، وهو أن إرث المرأة هو ضعف إرث الرجل. وأما ما طرح من شبهة من بعض المستشرقين ومن تبعهم من المفكرين الإسلاميين كنصر حامد أبو زيد أو غيره وممن تأثروا بهذا الفكر الغربي، فيمكن ردها من خلال الجوابين الآتيين:

الأول: ويمكن أن نسميه بالجواب النقضي

ويتم تصويره للقارئ من خلال ما يلي: إن هؤلاء المستشكلين على قضية إرث المرأة المسلمة، يزعمون أن هذا ظلم وانتقاص من حقها وغبن لها، ناجم من عدم اهتمام الإسلام بهذه الشريحة.

إلا أننا يمكن أن نجيب على ما ادعوه من خلال ذكرنا لمسألة مهمة وهي: إن الفرد الواعي لحقوقها في بلدانهم الغربية يرى أنها قد تعرضت في العصور الحديثة فضلاً عن القديمة، لحيف وظلم كبير من خلال استخدامها كأحد الأيدي العاملة الرخيصة في الثورة الصناعية التي حدثت في بريطانيا في أواسط القرن الثامن عشر.

وبعد مجيء الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م، التي حملت شعار الحرية والمساواة والعدل، استخدمت المرأة في ميدان آخر لتحقيق مآربهم، إذ جعلوها سلعة بين الأوساط التجارية تروّج لمنتجاتهم في مختلف القطاعات، فصورها تتصدر الصحف والمجلات تحت عناوين متعددة، وهي أشبه

بالعارية، وبعضها الآخر راح يستفيد منها دميةً تعرض مفاتنها في بعض محافلهم.

وكان ذلك سحقاً ساحقاً على القيم والمبادئ والحقوق لتلك المرأة. فما أجملها حينما تكون أماً تربي أولادها من خلال الوهج العاطفي الذي تمتلكه، فقد حرموها من تلك الأمومة التي هي أفضل شيء عند كل نساء العالم. فحينما تسألها لا توجد امرأة لا تريد أن تكون أماً وتُربي أولاداً وتكون ذلك العش الذي يأوي إليه أولادها، وتستظل بظل زوجها.

ولو تتبع بعضهم الذمة المالية للمرأة في أوروبا المسيحية، يرى الفرق واضحاً بين ذمتها وبين ذمة المرأة في الإسلام وما قدم لها، إذ أعطاها الحرية الكاملة في التصرف في مالها وما تملك متزوجة وغير متزوجة مادامت قد بلغت سن الرشد، وهي حرية لم يصل إليها أكثر التشريعات تقدماً، وحتى في عصرنا الحاضر، إذ يشترط القانون الفرنسي الذي صدر عام ١٩٤٢ م موافقة الزوج على تصرف الزوجة في مالها.

وتحت هذا العنوان (الحرية الديمقراطية للمرأة الأوروبية) نشرت الجريدة الرسمية الفرنسية للقوانين في يوم الأحد ٢٠ فبراير سنة ١٩٣٨ م بإلغاء القانون الخاص بمنع المرأة المتزوجة:

- أ ـ من توقيع أذونات الصرف المالية (الشيكات).
- ب ـ من فتحها حساباً جارياً في أي بنك من البنوك.
- ج ـ من توقيع أي عقد مالي.
- د ـ من استيلائها على الإرث مباشرة بدون إذن القاضي في ذلك كله.

فهي مرؤوسة في أغلب الحالات، فلم نر قائداً عاماً للقوات المسلحة لأمريكا أو في الدول الغربية، فأغلب النساء يعملن في القطاع الإداري من قبيل السكرتريات أو على جهاز

الحاسوب في مكاتب الرجال.

إن القرآن منح المرأة حقوقاً إرثية بأحسن مما في قوانيننا، إذ يقول غوستاف لوبون: «إن قوانين الميراث التي نص عليها القرآن على جانب كبير من العدل والإنصاف، وأن الشريعة الإسلامية منحت الزوجان حقوقاً في المواريث لا نجد مثلها في قوانينا».

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ محمد عبده قائلاً: «وهذه الأمم الأوروبية التي من آثار تقدمها الحضارة والمدنية أنها بالغت في تكريم النساء واحترامهن وعنيت بتعليمهن العلوم والفنون، ما تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها». فيظهر مما تقدم بأنكم أيها الغربيون ممن يظلم المرأة أكثر من غيره.

الثاني: ويمكن أن نسميه بالجواب الحلي

إن المراد ذكره في هذا الجواب، والذي غاب عن أذهان الكثير من أهل الدس والتشكيك، هو أن القانون الإسلامي لم يجعل نصيب الرجل ضعف نصيب المرأة في سائر الأمور المالية كلها. بل لدينا قسمان من المال:

• **الأول**: الذي يسمى بالمال المكتسب. ففي هذا القسم نجد أن الإسلام يساويها بالرجل بكل ما في الكلمة من معنى. فلو نظرنا إلى أجرة العمل مثلاً، فإن المرأة والرجل متساويان فيها. ولو نظرنا إلى حق المرأة في العمل التجاري أو القطاعات الأخرى، فالإسلام لم يفرق بينهما، إذ يشير بعض إلى ذلك قائلاً: «أما المال المكتسب فلا تفرقة فيه بين الرجل والمرأة لا في الأجر على العمل، ولا في ربح التجارة ولا ربح الأرض... إلخ، لأنه يتبع مقياساً آخر هو المساواة بين الجهد والجزاء... إذن لا ظلم هناك ولا شبهة تفيد أن قيمة المرأة هي نصف قيمة الرجل».

• **وأما ثانياً**: فبخصوص هذه الآية

المباركة ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) وهي أن الرجل له ضعف المرأة، فطبيعة الحال فإن هذه الأموال التي ترثها المرأة قد تشكل نصف ما يرث الرجل لأول وهلة. لكن المنصف المتفحص يجد بأن المرأة هي من لها الحصة الأكبر في نهاية المطاف، وذلك من خلال عدة أمور:

١ـ عدم تكليفها بالنفقة: فالزوج هو من ينفق على زوجته أو عياله أو أبويه وأخته. إذ يقول تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٥).

٢ـ **المهر**: إذ يجب على الرجل أن يدفع مهراً للمرأة بموجب عقد النكاح، وهذا مورد وفاق بين المسلمين.

٣ـ تحمل الرجل لنفقة الزوجة والعيال وعدم سقوطها عن الرجل وإن كانت المرأة تمتلك المال الكثير.

٤ـ ما يسمى بالعاقلة تقع على عاتق الرجل دون المرأة، إذ في القتل الخطأ تقع الدية على عهدته وأرحامه من جهة الأب.

وتتمة لما أوردناه في الموضوع نتعرض إلى نكتة علمية مهمة أشار إليها الشيخ مكارم في تفسيره إذ يقول: لنفترض أن مجموع الثروات الموجودة في العالم والتي تقسم تدريجاً ـ على طريق الإرث ـ بين الذكور والإناث هو (٣٠) مليار دينار. والآن فلنحاسب مجموع ما يحصل عليه الرجال ونقيسه بمجموع ما تحصل عليه النساء عن طريق الإرث.

نفترض أن حصة الرجال هي (٢٠) ملياراً، وحصة النساء هي (١٠) مليارات. وحيث أن النساء يتزوجن – غالباً – فإن الإنفاق عليهن

يكون من واجب الرجال، وهذا يعني أن النساء تحتفظ بـ(١٠) مليارات (وهو سهمهن من الإرث)، ويشاركن الرجال في العشرين ملياراً لأن على الرجال أن يصرفوا من سهمهم على زوجاتهم وأطفالهم. وعلى هذا يصرف الرجال (١٠) مليارات على النساء (وهو نصف سهمهم من الإرث)، فيكون مجموع ما تحصل عليه النساء ويملكنه هو (٢٠) ملياراً وهو ثلثا الثروة العالمية، في حين لا يعود من الثروة العالمية على الرجال إلا (١٠) مليارات، أي ثلث الثروة العالمية (وهو المقدار الذي يصرفه الرجال على أنفسهم). وتكون النتيجة أن سهم المرأة الذي تصرفه وتستفيد منه وتتملكه واقعاً هو ضعف سهم الرجل، وهذا التفاوت ـ لكونهن أضعف من الرجال على كسب الثروة وتحصيلها (بالجهد والعمل) ـ وهذا دعم منطقي وحماية عادلة من الإسلام للمرأة. وهكذا يتبين أن سهمها الحقيقي في النظام الإسلامي ـ وإن كان في الظاهر هو النصف ـ في حقيقتها أكثر.

وأما ثالثاً: عدم الإطلاق في قضية التنصيف (التضعيف). فالإسلام لم يجعل الضعف للرجل في الإرث بشكل مطلق، بل هناك بعض الأحكام التي تذكرها الشريعة المباركة في هذا الباب تجعل نصيبها أكثر من الرجل. فهناك حالات يتساوى فيها نصيب الذكر مع المرأة، كما في الآية المباركة: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١١)، فقد تساوى نصيب الأب وهو الذكر مع الأم وهي الأنثى في ميراث ابنهما. وكذلك يتساوى نصيب الأخ والأخت في الميراث إذا كان الرجل يورث كلالة (أي ليس له والد ولا ولد)، فلكل منهما السدس، إذ تقول الآية المباركة: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾

(النساء: ١٢).

ويزيد نصيب الأنثى على الذكر أحياناً: كما لو ماتت امرأة وتركت زوجاً وبنتاً سواء كانت منه أو من غيره، فإن البنت ترث ضعف نصيب الزوج حيث ترث البنت النصف، والزوج الربع.

وفضلاً عما تقدم، فإن هذه القاعدة لا تطبق في المال الموهوب، إذ تتساوى البنت مع أخيها في العطاء الأبوي في حالة الحياة، بل ورد في الخبر يحرض على الرجل أن يفضل الذكر على البنت لقوله: «سووا بين أولادكم في العطية، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت الإناث».

وأما رابعاً: سبب نزول الآية والذي يعتبر من الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها على معرفة صدور الحكم من قبل المولى تعالى. والمنصف يرى أن هذه الآية نزلت لغرض رفع الحيف والظلم الذي كانت تعاني عنه المرأة، إذ نزلت في البيئة التي تعيش فيها وتفرض عليها عاداتها وتقاليدها. فيذكر المفسرون أن أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها: أم كحة وثلاث بنات له منها. فقام رجلان هما ابنا عم الميت ووصياه، واختُلف في تسميتهما، فقال الكلبي وقتادة: عرفطة، وقال غيره: سويد وعرفجة. فأخذا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئاً. وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً، وإنما كانوا يورثون الرجال الكبار، فكانوا يقولون: لا نعطي إلا من قاتل على ظهر الخيل وجاز القسمة.

قال: فجاءت أم كحة إلى رسول الله ﷺ وهو في مسجد الفضيح، فقالت: يا رسول الله، إن أوس بن ثابت مات وترك عليّ بنات له ثلاثاً وأنا امرأته، وليس عندي ما أنفق عليهن، وقد ترك أبوهن مالاً حسناً وهو عند سويد وعرفجة، فلم يعطياني

ولا بناته من المال شيئاً وهن في حجري، ولا يطعمني ولا يسقيني ولا يرفع لهن رأس. فدعاهما رسول الله ﷺ فقالا: يا رسول الله، ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً، فقال رسول الله ﷺ: «انصرفوا حتى أنظر ماذا يحدث الله لي فيهن». فانصرفوا فأنزل الله تعالى هذه الآية، فأرسل رسول الله ﷺ إلى سويد وعرفجة وقال: «لا تفرقا من مال أوس بن ثابت شيئاً، فإن الله تعالى جعل لبناته نصيباً مما ترك ولم يبين كم هو، حتى ننظر ما ينزل الله عز وجل فيهن، فأنزل الله عز وجل: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ إلى قوله ﴿ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾. فلما نزلت أرسل رسول الله ﷺ إلى سويد وعرفجة: «أن ادفعا إلى أم كحة الثمن مما ترك، وإلى بناته الثلثين، ولكما باقي المال»».

وأما خامساً: مناسبة الحكم لكلا الفردين. فالشارع المقدس لم يطلق هذا الحكم اعتباطاً، بل هو يتناسب مع كلا الفردين بعلة. إذ يرجع بعضهم علة هذا الحكم إلى اختلاف الوظيفة في التكوين الجسدي والعاطفي لكل من الرجل والمرأة، والذي يقتضي الاختلاف في التشريع الذي ينظم عمل كل واحد منهما، ليقوم الإنسان بمهمته العامة للخلافة على الأرض. فالنظام التشريعي لكل كائن يجب أن يتوافق مع نظامه التكويني (الجسدي والنفسي) ووظائفه. فالحقوق الاجتماعية هي عبارة عن الاستفادة من الحقوق الطبيعية التي جُبل وخلق عليها الإنسان.

فيقول العالم الفرنسي المشهور ألكسيس كاريل (الإنسان ذلك المجهول)، الذي يتمتع بشهرة عالمية بكلا الأمرين، إن الرجل والمرأة يختلفان بحكم قانون الخلق، كما يعترف بأن هذا الاختلاف يفيض إلى تفاوت حقوقهما وواجباتهما.

ويرى البروفسور ريك بأن «دنيا المرأة تختلف عن دنيا الرجل اختلافاً

كلياً، فحينما لا تستطيع المرأة أن تفكر أو تعمل كما يفكر ويعمل الرجل، فذلك لأن دنياهما مختلفتان». وهذا الأمر من مستلزمات طبيعة الخلق بشتى أصنافهم، والذي خلقه المولى تعالى بشكل متناسق منظم يكمل بعضه البعض الآخر، إذ يقول سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ (الفرقان: ٢).

فيتحصل مما تقدم أن هناك أسباباً عدة كانت وراء هذا التشريع، فلم يكن تشريعاً اعتباطياً، بل كان تشريعاً حكيماً يتلاءم مع طبيعة ومصلحة المرأة والرجل من جهة، ويتلاءم مع طبيعة ومصلحة المجتمع من جهة أخرى. فالمجتمع الذي يريد أن يكون في طليعة المجتمعات رقياً وثقافة وحضارة، ويحقق السعادة لجميع أفراده، لا بد أن ينطلق من قوانين محكمة ورصينة تنصف الجميع، ولا يوجد.

الخاتمة

من خلال ما تقدم يمكن أن نستنتج عدة أمور نجملها في النقاط الآتية:

أ ـ إن الله سبحانه وتعالى حينما خلق خلقه، قد وضع لكل واحد منهم تكليفاً يتلاءم وطبيعته من الناحية التكوينية، فهناك فرق بين ما يكلف به الإنسان أو الملائكة أو الجن، فكل حسب طبيعته.

ب ـ إن الشريعة المقدسة لم تغبن المرأة كما يدعي هؤلاء من الناحية المالية، بل هي الوحيدة التي أنصفت المرأة. فالمال الذي تكتسبه من خلال المهر ومن خلال العمل بمختلف القطاعات إنما هو ملكها الخاص، وليس لأحد أن يتحكم فيه.

ج ـ ما ترثه المرأة من مال ليس هو النصف دائماً ـ والذي كان محلاً لإثارة المتربصين ـ فلا يحق للرجل أن يأخذ الضعف بشكل مطلق، بل هناك بعض

الأموال التي ترثها قد تزيد أو تتساوى مع الرجل. والمتتبع يجد أن المرأة هي من تكسب الحصة الأكبر في النهاية لأنها لم تكلف بالأمور الآتية:

١ـ المهر: إذ يجب على الرجل أن يدفع مهراً للمرأة بموجب عقد النكاح، وهذا مورد وفاق بين المسلمين.

٢ـ تحمل الرجل لنفقة الزوجة والعيال وعدم سقوطها عن الرجل وإن كانت المرأة تمتلك المال الكثير.

٣ـ ما يسمى بالعاقلة تقع على عاتق الرجل دون المرأة، إذ في القتل الخطأ تقع الدية على عهدته وأرحامه من جهة الأب.

دـ مقتضى ما تقدم أن الإسلام كان منصفاً للمرأة، لا كما يدعي المدعون. فقد جاءت رسالة الإسلام فوق كل الاعتبارات القومية والعرقية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. ومن خلال ذلك يدرك الفرد مدى تقدم رسالة الإسلام ونضجها إذا ما قيست بالرسالات السماوية والقوانين البشرية التي سبقتها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ملتمسين من القراء الكرام والمحققين الأفاضل العذر عن كل عيب وهفوة بين طيات بحثنا المتواضع.

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم.
• ابن زكريا، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. د. ط. سورية: دار الفكر، ١٩٧٩م.
• ابن منظور، جمال الدين. لسان العرب. ط٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
• أبو خليل، شوقي. أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين. ط٢. طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩٩م.
• أبو زهرة، محمد. أصول الفقه. د. ط. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.
• أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. د. ط. دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٢م.

- أبو المجد، ليلى إبراهيم. المرأة بين اليهود والإسلام. ط١. القاهرة: الدار الثقافية، ٢٠٠٧م.
- أحمد، عبد الله محمد. الاستشراق والتبشير. ط١. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥م.
- الأصفهاني، الراغب. مفردات غريب القرآن. تحقيق. داودوي، صفوان عدنان. ط٤. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩م.
- بارت، رودي. الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية. ترجمة. ماهر، مصطفى. د. ط. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م.
- البار، محمد علي. عمل المرأة في الميزان. ط٢. د. م: د. ن، د. ت.
- برّ، فنت مسيكة. حقوق المرأة بين الشرع الإسلامي والشرعة العالمية لحقوق الإنسان. ط١. بيروت: مؤسسة المعارف، ١٩٩٢م.
- بن نبي، مالك. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث. ط١. بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٩م.
- الثعلبي، أحمد بن محمد. الكشف والبيان (تفسير الثعلبي). د. ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.
- جولدتسيهر، إجناس. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة. موسى، محمد يوسف؛ عبد الحق، عبد العزيز؛ عبد القادر، علي حسن. د. ط. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٤٦م.
- جواد، علي. تاريخ العرب قبل الإسلام. ط٢. العراق: جامعة بغداد، ١٩٩٣م.
- الجواهري، حسن. بحوث في الفقه المعاصر. ط١. قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٢٩هـ.
- حجا، ميشال. «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا». مجلة الأنام العربي للعلوم الإسلامية. العدد ٣١. (March١٩٨٣).
- الحاج، ساسي سالم. نقد الخطاب الاستشراقي. ط١. بيروت، لبنان: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م.
- حسين، محمد أمين. المستشرقون والقرآن الكريم. ط٣. الأردن: دار الأمل، ٢٠٠٤م.
- الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن. المختصر النافع في فقه الإمامية. د. ط. النجف الأشرف: المكتبة الأهلية، ١٩٦٤م.
- الحويلي، بهي. الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة. ط٤. الكويت: دار القلم، ١٩٨٤م.
- الخويلدي، هند محمد. عمل المرأة ضوابطه أحكامه ثمراته. ط١. دمشق: دار الفارابي، ٢٠٠١م.
- ديورانت، ويل. قصة الحضارة. د. ط. بيروت؛ تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، د. ت.
- الديب، عبد العظيم. المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي. ط١. قطر: مطابع مؤسسة الخليج، ١٤١١هـ.
- الزيادي، محمد. الاستشراق أهدافه ووسائله. ط١. د. م: د. ن، ١٩٩٨م.
- سبحاني، جعفر. بحوث في الملل والنحل. ط١. قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٨هـ.
- السبزواري، محمد بن حبيب الله. إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن. ط١. بيروت، لبنان: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩هـ.
- السبزواري، عبد الأعلى. مواهب الرحمن في تفسير القرآن. ط٢. إيران: مكتب السيد عبد الأعلى السبزواري، ١٤٠٩هـ.
- السيد، رضوان. الاستشراق والدراسات الإسلامية. ط١. بيروت: دار المدار الإسلامي،

٢٠٠٣م.
• سيد، فؤاد. المستشرقون والدراسات القرآنية. ط١. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٥م.
• السامرائي، محمد عبد الله. مفتريات اليونسكو على الإسلام. ط١. القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٦م.
• الصغير، محمد حسين. المستشرقون والدراسات القرآنية. ط١. بيروت: دار المؤرخ العربي، ١٩٩٩م.
• الصدوق، علي (ابن بابويه)، محمد بن. علل الشرائع. ط١. قم: مكتبة داوري، ١٤٢٧هـ.
• الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ط١. بيروت، لبنان: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت.
• الطوسي، محمد بن حسن. التبيان في تفسير القرآن. تحقيق. العاملي، أحمد قصير. ط١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
• الطوبي، محمد بن حسن. تهذيب الأحكام. تحقيق وتعليق. الخرسان، حسن الموسوي. د. ط. طهران: دار الإسلامية، ١٤٠٧هـ.
• عتر، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. ط٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م.
• عثامن، محمد فتحي. أضواء على التاريخ الإسلامي. ط٢. د. م.: دار النفائس، ١٩٩٢م.
• العقيقي، نجيب. المستشرقون. ط٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م.
• علي، جواد. تاريخ العرب قبل الإسلام. ط٢. العراق: جامعة بغداد، ١٩٩٣م.
• العاني، عبد القهار داوود. الاستشراق والدراسات الإسلامية. ط١. الأردن: دار الفرقان، ٢٠٠١م.
• العياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي. ط١. طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، د. ت.
• فلهاوزن، يوليوس. تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. نقله من الألمانية. أبو ريدة، محمد عبد الهادي. مراجعة. مؤنس، حسين. ط٢. القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٨م.
• فرح، توفيق حسن. القانون الروماني. د. ط. الإسكندرية: الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.
• فؤاد، عبد المنعم. من افتراءات المستشرقين على أصول العقيدة في الإسلام. ط١. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠١م.
• غالب، محمد. نظرات استشراقية في الإسلام. د. ط. القاهرة: دار الكتاب العربي، د. ت.
• قطب، محمد. شبهات حول الإسلام. ط٢١. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢م.
• الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تحقيق. غفاري، علي أكبر؛ آخوندي، محمد. د. ط. قم: دار الكتب الإسلامية، د. ت.
• كنون، عبد الله. الرد القرآني على كتيب هل يمكن الاعتقاد بالقرآن. ط١. مكة: د. ن، ١٩٨١م.
• لوبون، غوستاف. حضارة العرب. ترجمة. زعيتر، عادل. د. ط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر، ٢٠١٢م.
• مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. ط٣. مصر: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢م.
• محمد، صالح عبد الغني. موسوعة المرأة المسلمة. ط١. القاهرة: مكتبة الدار العربية، ١٩٩٨م.
• المدني، داود. دراسات استشراقية في ضوء الإسلام. ط١. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٨م.
• المدرس، محمد تقي. من هدى القرآن. ط١. طهران: دار محبي الحسين، ١٤٠٩هـ.
• مغنية، محمد جواد. التفسير الكاشف. ط١. قم

المقدسة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
• المطهري، مرتضى. نظام حقوق المرأة في الإسلام. ط٢. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩١م.
• النجار، عبد المجيد. الاستشراق والدراسات الإسلامية. ط١. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٧م.
• نعمة، عبد الله. المستشرقون والقرآن. ط١. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م.
• هيكل، محمد حسن. الاستشراق بين الحياد العلمي والموقف السياسي. ط١. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤م.
• زقزوق، محمود حمدي. الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. ط٢. القاهرة: دار المنار، ١٩٨٩م.

الباحث: أ. م. د. محمد تقي سبحاني
واستاذ واكاديمي من الجمهورة الإسلامية الإيرانية
ترجمة: أسعد مندي الكعبي

الشهيدان الأول والثاني في مواجهة تيارين كلاميين بمدرسة الحلة

المقدّمة

لقد اشتهر الشهيدان الأوّل[١] والثاني[٢] ببراعتهما في علم الفقه أكثر من أيّ علمٍ آخر، وبكلّ تأكيدٍ فإنّ هذه البراعة المشهودة منحتهما منزلةً رفيعةً في أنصع صفحات التأريخ العلمي لأتباع مذهب أهل البيت:.

الشهيد الأوّل هو أوّل من أسّس مدرسةً علميةً شيعيةً في منطقة جبل عامل إبّان القرن الثامن الهجري ليصبح الرائد في انطلاق مرحلةٍ جديدةٍ في مجال تكامل فقه التشيّع، وأمّا الشهيد الثاني فهو أحد أبرز الفقهاء الذين شرحوا المباني الفقهية للشهيد الأوّل وقد احتلّ المرتبة الأولى في تلك المدرسة العظيمة؛ ولحسن الحظّ فمعظم التراث الفقهي المشترك لهذين العلمين لم يندثر على مرّ العصور مقارنةً مع سائر آثارهما العلمية[٣].

فضلاً عن ذلك فقد بذلا جهوداً حثيثةً في طلب العلم ونشره خلال سنواتٍ عديدةٍ فتتلمذ على أيديهما كثير من طلاب العلم ليصبح بعضهم فيما بعد أساتذةً وأساطين لمعت أسماؤهم في شتّى أرجاء البلاد الإسلامية، وغالبية هذه الجهود تجسّدت في نشاطاتٍ فقهيةٍ تفوق ما أنتجاه من علوم كلامية وعقائدية لدرجة أنّنا قلّما نجد من يصنّفهما في ضمن علماء الكلام والفلسفة في القرون الماضية.

ولكن مع ذلك فليس من الحريّ بنا غضّ الطرف عن نشاطاتهما العلمية في مجال علم الكلام ولابدّ من تسليط الضوء على هذا الأمر في إطار دراساتٍ تحليليةٍ تخصّصيةٍ، ومن هذا المنطلق سنقوم في هذه المقالة بإجراء هذا النمط من البحوث العلمية والذي قد يعدُّ الأوّل من نوعه حول هاتين الشخصيتين بغية بيان الموضوع في ضمن بحثٍ علميٍّ تحليليٍّ.

على الرغم من الجهود التي بذلها الباحثون لتدقيق وتمحيص المصادر الموروثة عنهما، لكنّ المجال ما يزال مشرعاً أمام البحث والتحقيق لاستكشاف كثير من المعلومات الخاصّة بشخصيتيهما العلمية سواء في مصادرهما الخاصّة أو فيما دُوّن حولهما من قبل الآخرين. الأسلوب المتّبع في هذه المقالة هو من نمط البحوث العلمية التحليلية الحديثة، وذلك بهدف بيان جوانب من تأريخ الشيعة بقيت طوال قرونٍ مطوّيةً في صفحات النسيان.

إنّ كلّ باحثٍ ومتتبّعٍ لأحوال الشهيدين وإنجازاتهما العلمية يدرك بوضوحٍ أنّهما شمّرا عن ساعديهما للبحث والتحقيق في المواضيع الكلامية لأجل إنارة الطريق أمام أتباع مذهب أهل البيت: كي تتّضح لهم معالم مذهبهم الفكرية والعقائدية، وهذا الأمر لا يقتصر على مدوّناتهما الكلامية ومساعيهما الواسعة في هذا المضمار فحسب، بل يبدو جليّاً في

آثارهما الفقهية وبعض مدوّناتهما والإجازات التي منحوها لطلاب العلم والأساتذة، إذ استثمرا كلّ فرصةٍ كانت تسنح لهما لتسليط الضوء على المباحث العقلية بشكلٍ يفوق ما يبدر من كلّ فقيهٍ أو مجتهدٍ آخر كما جرت عليه العادة بين أرباب علم الفقه. ومن الجدير بالذكر أنّنا سنشير في طيّات البحث إلى أنّ الشهيد الثاني فاق سلفه الأوّل من حيث تنوّع تخصّصاته العلمية وعدد آثاره التي خلّفها لنا.

ومن المسائل التي يشار إليها هنا أنّنا نستشفّ نمط المذهب العقلي لهذين العلمين العظيمين من سياق مباحثهما الفقهية المنسجمة والمرتّبة حسب أبواب المواضيع.

إذن، سنثبت أنّ الشهيدين يمكن أن يصنّفا في قائمة علماء العلوم العقلية وأنّهما عالما كلامٍ دون أدنى ترديدٍ، وذلك خلافاً للرؤية التي تبنّاها العلماء والمؤرّخون حولهما طوال القرون الماضية؛ وحتّى لو جعلنا الإنجازات العلمية هي المعيار في تقييم الموضوع، يمكننا أيضاً اعتبارهما من جملة علماء الكلام في عصرهما، وفي الحين ذاته سنلاحظ أنّ إنجازاتهما لا تتضمّن مبادئ خاصّة لإرساء مدرسةٍ كلاميةٍ مستقلّةٍ جديدةٍ تختلف عن سائر المدارس الفكرية، لكن مع ذلك فهي تعكس مدى عمق أفكارهما الكلامية التي تجعلهما ضمن قائمة كثير من علماء الكلام المعروفين رغم عدم امتلاكهما خلفيةً دراسيةً وآثاراً علميةً مشهودةً على هذا الصعيد.

هدفنا الأساسي من وراء إجراء هذه الدراسة لا يتمحور حول بيان هذا الموضوع، بل يتركّز على إماطة اللثام عن بُعدٍ جديدٍ في شخصيتهما ألا وهو الجانب الكلامي الذي يتجسّد في دورهما التأريخي لترويج التراث الشيعي بمختلف صوره المعرفية انطلاقاً من مدرسة الحلّة وصولاً إلى جبل عامل وسائر البقاع في أقصى

أرجاء المعمورة، كما يتضمّن البحث بيان دورهما الفاعل في ترسيخ المبادئ الكلامية لمدرسة الحلّة.

من جملة المعطيات الجديدة التي تمّ التوصّل إليها هنا أنّ الشهيدين لم يتبنّيا مسلكاً كلامياً موحّداً بخلاف ما تبنّياه من آراء فقهية منسجمة، وعلى الرغم من أنّهما ابتدءا مسيرتهما الكلامية من مهدٍ واحدٍ إلا أنّهما في خاتمة المطاف لم يتوصّلا إلى نتيجةٍ واحدةٍ؛ وسنشير إلى أنّ هذا التنوّع الفكري الكلامي يضرب بجذوره في التراث القيّم الذي اكتسباه من مدرسة الحلّة، وهذا الأمر بدوره يعكس ضرورة إعادة النظر في دراسة مشارب هذه المدرسة العريقة وتحليلها؛ لأنّه لم يحظ باهتمامٍ يتناسب مع مستواه الحقيقي.

وننوّه على أنّ المجال لا يسعنا في هذه المقالة كي نتناول أطراف البحث والحديث عن المواضيع المشار إليها بإسهابٍ وتفصيلٍ لأنّ ذلك يتطلّب مجالاً أوسع، لكنّنا سنقوم بإثبات الموضوع في إطار دراسةٍ منسجمةٍ.

من مدرسة قم إلى مدرسة الحلّة:

استناداً إلى ما ذكر في مقدّمة البحث، فلو أردنا التعرّف على المكانة الحقيقية للشهيدين الأوّل والثاني في التأريخ الكلامي الشيعي، لا بدّ لنا من الرجوع إلى صفحات الماضي وتمحيصها بشكلٍ موجزٍ كي نستكشف خلفية تراثهما الفكري من المصادر الأولى، ومن المؤكّد أنّ هذا التراث القيّم يضرب بجذوره في مدرسة الحلّة العريقة بشكلٍ أساسيٍّ.

فتحت هذه المدرسة أبوابها للعلماء وطلاب العلم في القرن السادس الهجري وذاع صيتها حتّى القرن الثامن لتصبح منارةً لنشر التراث العلمي لشريعة خاتم الأنبياء ﷺ بجميع مذاهبها الشيعية وغير الشيعية، فانضوى تحت مظلّتها أشهر الفلاسفة وعلماء الكلام في تلك الآونة وهو أمرٌ لم يسهم في الحفاظ على

إنجازات السلف وعطاءاتهم الفكرية وترويجها في شتّى ارجاء المعمورة فقط، بل ساعد على انتشار علم الكلام وتناميه بعد أن توفّرت أنسب الأجواء للبحوث والنقاشات العلمية لتبدأ بذلك واحدةٌ من أهمّ مراحل تأريخ علم الكلام الديني وأكثرها حساسيةً.

بكلّ تأكيدٍ فإنّ هذه الأجواء العلمية الفاعلة هي التي دعت أشهر عالم كلامٍ وأصولٍ شيعيٍّ يهاجر من مدينة الرّي ويشدّ الرحال نحو مدينة الحلّة ويقيم فيها بعد أدائه فريضة حجّ بيت الله الحرام، ألا وهو سديد الدين محمود الحمصي، حيث استجاب لطلب علماء هذه المدينة وتصدّى لمسؤولية تدريس علم الكلام ومن ثمّ ألّف أحد أهمّ الكتب العقائدية الشيعية في تلك الآونة تحت عنوان (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد)[٤]؛ كما أنّها شجّعت عالم الكلام والفيلسوف الشيخ ميثم البحراني[٥] على الهجرة من البحرين إلى هذه البقعة المباركة ليخلّف لنا آثاراً قيّمةً في هذا المضمار بعد أن تتلمذ على يديه علماء فطاحل في علم الكلام وسائر العلوم من أمثال العلامة الحلّي. وفي تلك الآونة أيضاً هاجر الخواجة نصير الدين الطوسي[٦] إلى مدينة بغداد قادماً من مشرق البلاد الإسلامية حيث تولّى منصب الوزراة، لكنّ مدرسة الحلّة استقطبته نظراً لسمعتها الراقية وسعة نطاق علومها، فربطته فيها علاقاتٌ مع فطاحل علمائها وبقي يتراود عليها حتّى التحق بالرفيق الأعلى.

ومن المؤكّد بمكانٍ أنّ تواجد أساطين العلم والمعرفة في مدينة الحلة آنذاك يعدّ دليلاً جليّاً على المكانة السامية التي حظيت بها في مجال العلوم العقلية، فقد قطن فيها علماء كبار من أمثال قطب الدين الرازي والكاتبي القزويني وسيف الدين الآمدي، وهؤلاء في الحقيقة من رموز

علماء الكلام والفلسفة في عصرهم. ومن الجدير بالذكر أيضاً أنّ بعض علماء الشيعة المعروفين، كأُسرة ابن طاووس، رغم إقامتهم في مدينة بغداد لكنّهم حافظوا على تواجدهم في الحلّة التي كانت مقرّهم العلمي.

لقد احتلّت هذه المدينة مكانةً علميةً مرموقةً رغم ازدهار بغداد آنذاك وحملها لراية العلم والمعرفة وتنوّع المذاهب الدينية فيها؛ بل إنّ هذه العاصمة تهمّشت أمام عظمة الحلّة ولم تضاهؤها علماً ومعرفةً.

دور قم وبغداد في نشأة مدرسة الحلّة:

الفضل في انتعاش مدرسة الحلّة وازدهارها يعود في الواقع إلى غنى التراث العلمي للشيعة في مدرستي قم وبغداد، ففي عصر ازدهار هاتين المدرستين إبّان القرنين الرابع والخامس بعد الهجرة شهدت الأوساط الموالية لمذهب أهل البيت: حركةً علميةً ملحوظةً في مجالي الفقه والكلام.

مدينة قم منذ سالف العهود كانت مركزاً لتأليف ونشر علوم الحديث للشيعة، حيث بلغت الذروة في هذا الصعيد خلال القرنين الثالث والرابع بعد أن لمعت فيها شخصياتٌ يضرب بها المثل في هذا التخصّص من أمثال أحمد بن محمّد بن عيسى وإبراهيم بن هاشم وسعد بن عبد الله ومحمّد بن الوليد؛ وبغداد بصفتها عاصمة العالم الإسلامي آنذاك استقطبت علماء الشيعة نحوها منذ باكورة تأسيسها وهاجر إليها الكثير من أتباع أهل البيت:، وشيئاً فشيئاً تحوّلت إلى مركزٍ رسميٍّ للمذهب الإمامي؛ ولكن لو تتبّعنا التأريخ لألفينا أنّ الفضل في ازدهار علوم الشيعة ببغداد، ولا سيّما علم الكلام، مدينٌ إلى حكومة البويهيين في إيران، فهذا العلم انتقل إلى عاصمة الدولة الإسلامية من تلك الديار البعيدة.

فترة الازدهار هذه التي بلغت الذروة في أواخر القرن الرابع الهجري والنصف الأوّل من القرن الخامس، انتعش علم الكلام لدى الشيعة في رحاب منظومةٍ معرفيةٍ منسجمةٍ لم يسبقها نظيرٌ، حيث أرست دعائمه شخصياتٌ يُشار إليها بالبنان، من قبيل الشيخ المفيد[٧] والسيّد المرتضى[٨] وبعض تلامذتهما من أمثال الشيخ الطوسي[٩].

ولا غرو لو قلنا إنّ ذيوع صيت مدرسة قم ونفوذها الواسع رهينان لرفع المضايقات السياسية عن الشيعة من قبل الحكومة البويهية التي قدّمت يد العون لنشر علوم أهل البيت: أيضاً، وأبرز دليلٍ على ذلك دعوة الشيخ الصدوق إلى مدينة الرّي وتعيينه في مقامٍ رسميٍّ رفيعٍ. قبل هذه الحقبة الزمنية واجه الشيعة وعلماؤهم ظروفاً قاسيةً ومضايقاتٍ ظالمةً على شتّى الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتّى العلمية، لكن بعد تصدّي آل بويه للحكم فسح لهم المجال وأصبحت لديهم قدرةٌ سياسيةٌ ومن ثمَّ تمكّنوا من إنشاء مركزين علميين مرموقين لهما القدرة على مقارعة أبرز المدارس الفكرية والفرق الإسلامية التي شهدتها الساحة في تلك الآونة.

التوجّهات الفكرية والدينية في مدرستي قم وبغداد لم تنصبّ في تيّارٍ واحدٍ، وقد بلغت بعض الاختلافات درجة النقد اللاذغ وحتّى التّهم المتبادلة على صعيد القضايا العقائدية، حيث انتقد مشايخُ قم علماءَ بغداد بذريعة أنّهم بالغوا في اللجوء إلى الاستدلالات العقلية واتّخذوا جانب التأويل غير الصائب للقرآن والحديث ممّا يعني أنّهم ابتعدوا عن المصادر الدينية الأصيلة التي تعدّ الوسيلة الأساسية لمعرفة كنه المعارف العقائدية. وأمّا علماء الكلام في بغداد فخلال نقدهم لمدرسة قم، سلّطوا الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على النزعة

الحديثية البحتة التي انتهجها المحدّثون هناك، حيث تسبّبت هذه النزعة الجافّة بفقدان الدقّة والصواب في المباحث العقلية ممّا أدّى إلى تبنّيهم معتقداتٍ مشوبةً بالجبر والتشبيه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مدرسة بغداد بقيت تزاول نشاطاتها العلمية لفترةٍ أطول من نظيرتها قم، والسبب في ذلك يعود لأمور معرفية ونفسية وسياسية عديدة، هذا فضلاً عن أجوائها الاجتماعية والثقافية التي جعلت مدّها العلمي يجتاح مناطق شاسعة من البلاد الإسلامية، وبعبارةٍ أخرى فقد أصبحت المركز الرسمي الذي يعكس متبنّيات الشيّع الإمامي في مختلف الأوساط الثقافية؛ وفي هذه الأثناء واصلت مساعيها الحثيثة للحفاظ على التراث الحديثي للشيعة بعيداً عن أنظار الأوساط العلمية ولم تنفكّ عن ترويج متبنّياتهم العقائدية[١٠].

على مرّ الزمان طرأت كثير من الأحداث التي أسفرت عن أفول نجمي هذين المركزين العلميين بحيث لم يبق لتلك العظمة والرفعة أثرٌ ملحوظٌ في أواخر القرن الخامس الهجري، وعلى الرغم من عدم وجود دراساتٍ دقيقةٍ ومعتمدةٍ لمعرفة العوامل الأساسية التي أدت إلى هذا الزوال الثقافي، لكن لا يمكن تجاهل الظروف السياسية والاجتماعية التي واجهها الشيعة إثر سقوط حكومة البويهيين في منتصف القرن الخامس الهجري وتولّي الأتراك السلاجقة مقاليد الأمور، حيث تشتّت علماء الشيعة في مختلف أصقاع البلاد الإسلامية، فالسلاجقة تحالفوا مع علماء السنّة بغية تحقيق مطامح سياسية وساروا على نهج الحكومة العباسية مستغلّين الضعف الذي انتاب نظام الحكم البويهي، لذلك تمكّنوا من ضمّ مناطق كبيرة لسلطتهم تدريجياً فاجتاحوا شرق البلاد الإسلامية وغربها.

في عام ٤٤٧هـ سيطر أوّل حاكم سلجوقي على مقاليد الحكم في العاصمة الإسلامية بغداد لينتهج أسلوباً مناهضاً للشيعة فشدّد عليهم الخناق وضيّق نطاق نشاطاتهم العلمية والدينية،[١١] وقد بلغ هذا الظلم غايته حينما استشهد أحد علماء الشيعة في فتنة الكرخ، كما تسبّب في اضطرار الشيخ الطوسي إلى الهجرة رغم كونه زعيم مدرسة بغداد وأبرز شخصيةٍ كلاميةٍ وفقهيةٍ شيعيةٍ فيها، ومن ثمّ حذا علماء الإمامية حذوه وتركوا هذه المدينة أو إنّهم اعتكفوا في منازلهم وانزووا عن المجتمع.

رحل شيخ الطائفة إلى مدينة النجف وجاور مرقد أمير المؤمنين عليه السلام، لكنّ هذه المدينة لم تضاهِ بغداد من الناحية العلمية ولم تكن بديلةً لها في تلك الآونة، إلا أنّ الله شاء أن تصبح مدينة الرّي مركزاً أساسياً للفكر الكلامي الإمامي بعد أن آلت بغداد إلى الأفول. من الجدير بالذكر هنا هو ظهور بعض المراكز العلمية بعد سقوط بغداد، لكنّها لم تكن تتمتّع بشهرةٍ واسعة النطاق وطرحت العلوم فيها ضمن إطارٍ محدودٍ، ومنها نيسابور وحلب وطرابلس وقزوين والبحرين. هذه المراكز العلمية برمّتها لم تكن بمستوى مدرسة الرّي، حيث هناك كثير من الشواهد التأريخية التي تدلّ على أنّ هذه المدينة كانت مزدهرةً غاية الازدهار العلمي بعد أواسط القرن الخامس الهجري، لذلك استوطنها طلاب بغداد وعلماؤها ونقلوا إليها تراثهم العلمي وهو أمرٌ أسفر عن انطلاق نهضةٍ علميةٍ جديدةٍ لأتباع مذهب أهل البيت:.

وكما هو معلومٌ فخلال القرنين الثالث والرابع الهجريين كان للشيعة حوزةٌ علميةٌ في مدينة الرّي، حيث امتازت برقيّ علوم الحديث نوعاً ما، لذا استضافت فطاحل محدّثي قم والكوفة ليتحفوها بالحديث وعلومه ناهيك عن أنّها ورثت التراث

الكلامي من مدرسة بغداد لتصبح قبلةً للعلماء وطلاب العلم الذين طرحوا فيها مختلف المباحث الفقهية والكلامية؛ هذا إلى جانب رواج العلوم التقليدية في الحديث والمعتقدات حسب النمط الذي كان سائداً في مدرسة قم.

لم تكتف مدرسة الرّي بشرح وتحليل الفكر الكلامي الذي كان مطروحاً في بغداد، بل بذل أساطينها جهوداً واسعةً على هذا الصعيد وأضفوا عليه تغييراتٍ عبر استثمار القواعد الأساسية التي تمّ وضعها في علوم كلام المعتزلة والأشاعرة، ويمكننا بيان هذا التحوّل العلمي المشهود من خلال إجراء دراسةٍ مقارنةٍ بين كتابي السيّد المرتضى (الذخيرة في الأصول) و(الملخّص في الأصول) من جهةٍ، وكتاب (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد) لسديد الدين الحمصي من جهةٍ أخرى، فكتابا السيّد المرتضى يتضمّنان الإنجازات الكلامية الجديدة لعلماء مدرسة بغداد، في حين أنّ كتاب الشيخ الحمصي يعدّ خلاصةً للفكر الكلامي الشائع في مدرسة الرّي؛ ويبدو هذا التحوّل جليّاً في مباحث (دقيق الكلام) أو (لطيف الكلام) والتي تعكس التوجّهات العقلية التي يتبنّاها كلّ متكلّمٍ بغية تفسير معتقداته الدينية.

من الطريف أنّ مدرسة الرّي شهدت تنامي تيّارين فكريين متناحرين في آنٍ واحدٍ، فمن ناحيةٍ انتعشت النشاطات العلمية لأصحاب النزعة العقلية وعلماء الكلام الذين تشبّثوا إلى حدٍّ كبيرٍ بالإنجازات العلمية التي حقّقها نظراؤهم المعتزلة وعدّوها علوماً بشريةً مباحةً وجديرةً بالبحث والتحليل، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ مشايخ قم الذين يناهضون المنهج العلمي المطروح في الكلام والعقائد ويصرّون على عدم فاعليته ويتّهمون المنضوين تحت مظلّته بالتراجع عن

المعارف السماوية الحقّة، تمكّنوا من التغلغل في الأوساط العلمية وبسط نفوذهم هناك؛ وهناك شواهد بيّنة على هذا الأمر في آثار القطب الراوندي وابنه.(١٢)

إذن، تمكّنت مدينة الرّي من لمّ شمل مدرستي قم وبغداد واحتضان علمائهما برحابة صدرٍ، ومن ثمّ قامت إلى حدٍّ ما بتطوير القابليات العلمية التي ورثتها منهما.

وكما أشرنا آنفاً فإنّ مدرسة الحلّة كانت أكبر مدرسة كلامية شيعية بعد مدرسة الرّي، لكنّها تعدّ نظيرةً لمدرسة بغداد وأفضل من مدرسة الرّي من حيث تنوّع علومها وسعة نطاقها وكذلك من جهة إنجازاتها على صعيد علم الكلام.

علم الكلام الإمامي لمدينة الحلّة تمكّن من طرح أُسسه في نطاقٍ جديدٍ بعد أنّ انتقل إلى مدينة الرّي، فضلاً عن أنّه استطاع التركيب بين الكلام والفلسفة ليسجّل في أنصع صفحات التأريخ انطلاق مرحلةٍ جديدةٍ في تأريخ علم الكلام لدى الشيعة.

وجهتان متباينتان في مدرسة الحلّة:

لقد أُرسيت دعائم مدرسة الحلّة على وفق أصول مذهب أهل البيت: لكون الحلّة مدينةً شيعيةً من أساسها، فعندما تأسّست هذه المدينة على يد أمير بني مزيد (سيف الدولة) في سنة ٤٩٥هـ لم يتصوّر أحدٌ بأنّها ستمسي يوماً ملاذاً يأوي إليه أكابر علماء الإمامية بجميع مشاربهم من علماء كلام وفقهاء وهو أمرٌ جعل لها اليد الطولى في مختلف العلوم الإسلامية وغير الإسلامية خلال قرون عديدة؛ ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الساحة العلمية في مدينة الحلّة شهدت رواج وجهتين فكريتين متباينتين في مجال علم الكلام، حيث عكستا متبنّيات مدرستي قم والرّي، وعلى مرّ الأيام

تطوّرت أركان هاتين الوجهتين بفضل نشاطات العلماء الذين استوطنوها.

تزامنت نشأة مدرسة الحلّة في القرن السادس الهجري مع رواجٍ في التوجّهات الفقهية وركودٍ في العلوم العقلية، وبالطبع فهذه الظاهرة لا تعني إهمال علم الكلام، إذ إنّ فقه التشيّع في مدرسة بغداد قد ارتبط ارتباطاً وطيداً بعلم الكلام الذي أُطلق عليه آنذاك (علم أصول الدين).

علم أصول الدين كان متلازماً مع علم أصول الفقه، لذلك أطلق عليهما (الأصولان)، وبكلّ تأكيدٍ فإنّ هذا الاصطلاح يدلّ على التقارب الذي كان موجوداً بين علمي الفقه والكلام ولا سيّما في مدرسة الحلّة التي شهدت في باكورة تأسيسها نشاطاتٍ علميةً وعقائديةً تمحورت بشكلٍ أساسيٍّ حول شرح آراء السيد المرتضى وتحليلها، ولكن هناك أسباباً بعضها غير معروفٍ أدّت إلى بقاء هذا العلم ثانوياً في تلك الآونة بحيث لم تشهد الساحة سوى عددٍ قليلٍ من المتخصّصين والمبدعين على صعيد المباحث الكلامية، وقد نجم عن هذا الأمر تدوين عددٍ ضئيلٍ من المؤلّفات في الكلام والعقائد. ولكن بمرور الزمان تغيّرت الأوضاع إثر رواج المنافسات المذهبية وتبادل النقد بين مختلف الفرق والأديان، وأيضاً بسبب افتقار علمي الفقه والأصول إلى المباحث الكلامية، حيث وجد علماء الشيعة أنفسهم بحاجةٍ ماسّةٍ إلى تطوير العلوم العقلية وتقويتها؛ وقد تجلى هذا الأمر في مدرسة الحلّة بشكلٍ ملحوظٍ. هناك كثير من الشواهد التأريخية التي تثبت هذا التحوّل، فعلى سبيل المثال قال الشيخ سديد الدين محمود الحمصي إنّه سافر إلى مكّة بطلبٍ من بعض علماء الحلّة وأقام حلقةً دراسيةً هناك لتدريس علم الكلام وأملى على طلاب العلم كتابه المعروف (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد) المعروف

بـ(التعليق العراقي).[١٣] ثم تلاه عددٌ من فطاحل العلماء كالمحقّق الحلّي وأستاذه في علم الكلام نجم الدين بن وشّاح الحلّي[١٤] والسيّد ابن طاووس[١٥] ومفيد الدين محمّد بن جهم الأسدي[١٦] ويوسف بن عليّ بن المطهّر الحلّي والد العلامة الحلّي.

وصف المحقّق الحلّي كلاً من يوسف بن عليّ المطهّر الحلّي ومفيد الدين محمّد ابن جهم الأسدي بأنّهما أبرع علماء أصول الدين والفقه في الحلّة عندما عرّفهما إلى الخواجة نصير الدين الطوسي في أوّل زيارةٍ له لهذه المدينة، حيث قال: «هذان أعلم الجماعة بعلم الكلام وأصول الفقه»[١٧].

هناك عددٌ من الشواهد التأريخية التي تدلّ على أنّ هؤلاء العلماء الذين أتحفوا المكتبة الإسلامية في مدرسة الحلّة بنتاجاتهم القيّمة، قد اختلفوا عن أسلافهم، حيث تبنّوا مناهج جديدة في علم الكلام لا تنسجم مع ما تبنّاه أتباع منهج السيّد المرتضى من فكرٍ كلاميٍّ متأثّرٍ بالفكر المعتزلي المتأخّر[١٨]. المعتزلة المتأخّرون هم أتباع أبي الحسن البصري وتلميذه الملاحمي الخوارزمي المعتزلي، حيث تجاوزوا أسوار الاعتزال البصري وأقبلوا على دراسة القواعد والأصول الفلسفية وتحليلها، فاتّجها نحو الانفتاح على علم الفلسفة[١٩].

وقبل هذه المدّة، شهد علم الكلام في مدرسة الحلّة تحوّلاً آخر أسفر عن حدوث تغييراتٍ جذريةٍ في كلام الإمامية بعد رواج مبادئ الفلسفة المشائية بين علماء الشيعة بفضل حضور رمزين من رموز المذهب في هذه المدرسة، وهما الخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ عليّ بن ميثم البحراني؛ إذ ألّف الأوّل كتاب (تجريد العقائد) والثاني ألّف كتاب (قواعد المرام) وهو أمرٌ أرسى دعائم المنهج الكلامي المتأخّر بين الشيعة الإمامية والذي استمرّ لمدّة ثلاثة قرون بصفته

أعظم تيّارٍ كلاميٍّ إماميٍّ في شتّى أرجاء العالم الإسلامي. تتلمذ العلامة الحلّي على يدي هذين العلمين الفذّين وتناول أبحاثهما العلمية بالشرح والتحليل، ونظراً لمقامه السياسي وقدرته الفقهية استطاع أن يروج مذهبهما الفكري في مختلف الأوساط العملية لأتباع أهل البيت:.

يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ إنّ الفكر الكلامي الشيعي الذي روّجه العلامة الحلّي استمرّ حتّى قرنين من الزمن، وطوال هذه الفترة لم نشهد طرح أيّة أفكارٍ جديدةٍ ولم يقم العلماء إلا بشرح وتفسير ما ورثوه من مدرسة الحلّة والدفاع عن متبنّيات السلف؛ وسنذكر لاحقاً أنّ هذا التراث الفكري القيّم قد وصل إلى الشهيدين الأوّل والثاني وسائر أساطين مدرسة جبل عامل ليصبح الدعامة الأساسية لمنهجها الكلامي. يتصوّر كثير من الباحثين أنّ هذه الفترة الزمنية لم تشهد سوى مؤيّدين للمنهج الكلامي المنبثق من مدرسة الحلّة، لكنّ الواقع على خلاف ذلك، حيث شهدت ساحة التشيّع حضور علماء آخرين لم ينخرطوا في ركب هذا الفكر الكلامي لدرجة أنّ بعضهم وجّهوا له نقداً لاذعاً؛ وأبرز هؤلاء هم كبار محدّثي مدرسة الحلّة الذين ينحدر معظمهم من مشايخ قم والرّي. أبرز من انضوى تحت هذا التوجّه المناهض للمباني الكلامية في مدرسة الحلّة أُسرة السيّد ابن طاووس، ولا سيّما السيّد رضي الدين عليّ بن طاووس الذي يعدّ أشهرهم وأكثرهم نفوذاً والذي اعترض على المباني الكلامية الحلّية أكثر من أيّ عالمٍ آخر، وقد ذكرنا آنفاً أنّه تتلمذ على يد ابن وشّاح الحلّي ودرس بعض مباحث كتابه المناهج أو (المنهاج)، وعلى الرغم من عدم توفّر معلوماتٍ كافيةٍ عن دراساته الكلامية قبل هذه الفترة، لكن هناك شواهد تدلّ على براعته في هذا المضمار حيث نلحظ أنّه نقل

مواضيع كلامية في آثاره ناهيك عن وجود كثير من الكتب المختصّة بهذا الموضوع في مكتبته الشهيرة؛ وهذا الأمر إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على إلمامه بتفاصيل علم الكلام.[٢٠] ومن الجدير بالذكر أنّه قد تأثّر بوالده الكريم وجدّه لأمّه ورّام بن أبي فراس،[٢١] ولكن ليست هناك مصادر توضّح ما تبنّاه والده من أفكارٍ، بل هناك معلوماتٌ فقط عن جدّه تتمثّل فيما تناقله المؤرّخون وأرباب السير حوله وما ورد في كتابه الشهير (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) المعروف بـ(مجموعة ورام)[٢٢]، ورغم أنّ هذا الكتاب روائيٌّ لكن فيه دلالاتٌ تعكس التوجّهات الفكرية لصاحبه الذي لازم سديد الدين محمود الحمصي ويحتمل أنّه استضافه في مدينة الحلّة، لكنّه مع ذلك لم يتبنَ الأصول الكلامية التي سادت في مدرسة الحلّة؛ وحتّى لو افترضنا أنّ ورام سار على النهج الكلامي السائد في هذه المدرسة، إلا أنّ هذا الافتراض لا يصدق مطلقاً بشأن السيّد ابن طاووس.

نشير فيما يلي بشكلٍ موجزٍ إلى أشهر أثرٍ خلّفه السيّد ابن طاووس تحت عنوان (كشف المحجّة لثمرة المهجة) بوصفه ذا صلةٍ بموضوع بحثنا حول الشهيدين. ألّف السيّد هذا الكتاب في سنة ٦٤٩هـ حينما تجاوز الستّين من عمره بعامٍ واحدٍ، حيث دوّنه في إطار وصايا أخلاقية موجّهة لولده، وإلى جانب ذلك تضمّن بيان متبنّياته الفكرية بأسلوبٍ مبسّطٍ ومفهومٍ. الملفت للنظر هنا ما ذكره في هذا الكتاب من آراء حول خصوصيات علم الكلام في عصره وما ساقه من نقدٍ للمنهجية المتّبعة فيه آنذاك ناهيك عن تأكّيده على أنّ ما ذكره من مواضيع لم يكن ناشئاً من الجهل بعلم الكلام لأنّه طالع بما فيه الكفاية من مصادر هذا العلم وتعلّم كثيراً عنه طوال سنواتٍ مديدةٍ، حيث

قال: «واعلم يا ولدي محمّد ومن يقف على هذا الكتاب أنّني ما قلت هذا جهلاً بعلم الكلام وما فيه من السؤال والجواب، بل قد عرفت ما كنت أحتاج إلى معرفته منه وقرأت منه كتباً ثمّ رأيت ما أغنى عنه، وقد ذكرت في خطبة كتاب البهجة لثمرة المهجة كيف اشتغلت فيه وعلى من اشتغلت في معانيه وما الذي صرفني من ضياع عمري في موافقة طالبيه»[٢٣].

التصوّر السائد هو أنّ معارضة علم الكلام أو سائر العلوم العقلية المتعارفة من قبل أحد العلماء يعني بالضرورة الإعراض عن العقل ويدلّ على أنّ من يسير في هذا المسلك يصنّف ضمن الطائفة الأخبارية، لكنّ هذا التصوّر عارٍ من الصواب، فالسيّد ابن طاووس لم يعرض عن العقل وقد اعتبر أنّ القدرة على نقد علم الكلام تعدّ من المواهب الذهنية والمعرفية الصادرة من التنبيهات العقلية والنقلية[٢٤]، أي: من العقول المستقيمة والقلوب السليمة.[٢٥] من الجدير بالذكر هنا أنّ السيّد ابن طاووس لدى قيامه بتحليل أصول العقائد وإثبات ذات البارئ تعالى شأنه، استند إلى الأدلّة العقلية واعتبرها ذات رتبةٍ مقدّمةٍ على العمل بالتكليف الديني، حيث ساق الأدلّة في إطارٍ منطقيٍّ منسجمٍ واستدلّ منها على وفق قواعد عقلية متكاملة[٢٦].

إذن، بناءً على ما ذكر فالسؤال الآتي يطرح نفسه: ما السبب الذي دعا السيّد ابن طاووس لأن يعارض علم الكلام؟

محور نقاشات السيّد ابن طاووس يدور حول نقطتين أساسيّتين، إحداهما كيفية استخدام العقل والأخرى الطريق الذي يمكن التوصّل من خلاله إلى تحصيل المعرفة،[٢٧] وأهمّ مؤاخذةٍ ساقها على علماء الكلام تتمثّل في أنّهم ضيّقوا الطريق الذي مهّده الله تعالى ونبيّه الكريم ﷺ للمكلّفين على صعيد معرفة المولى والمالك، حيث قال: «قد

ضيّقوا على الأنام ما كان سهّله الله جلّ جلاله ورسوله»[٢٨]. فهو يعتبر هذا الطريق سهلاً يسيراً منسجماً مع الأدلّة العقلية البيّنة المؤدّية إلى اليقين والتي تتحصّل بواسطة الأمور الفطرية. فضلاً عن ما ذكر فكلامه يشير إلى اعتقاده بأنّ التعاليم الكلامية السائدة إبّان عصره ناشئةٌ من آراء المعتزلة التي تضمّنت ألفاظاً حادثةً[٢٩] بعيدةً كلّ البعد عن اليقين، كما نوّه على أنّ معظم هذه الآراء تحول دون سلوك الناس في طريق التديّن القويم[٣٠].

ومن الحريّ بالذكر هنا أنّ السيّد لم يكتف بنقد النهج المعتزلي، بل وجّه النقد أيضاً إلى كلّ من سار على هذا النهج من علماء الشيعة، لذلك تعرّض لأبرز الرموز الدينيّة في علم الكلام بمدرسة بغداد آنذاك، وبمن فيهم الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، حيث استند إلى رسالة القطب الراوندي التي تضمّنت ٩٥ مسألةً من مسائل علم أصول العقائد لبيان الاختلاف في آراء هذين العلمين، وقال في خاتمة المطاف إنّ بسط الموضوع بشكلٍ مفصّلٍ وذكر مصاديق أخرى لإثبات المدّعى تجعل حجم الكتاب كبيراً للغاية؛ لذا اعتبر هذا الأمر دليلاً على كون الطريق لتحصيل المعرفة في علم الكلام بعيداً عن الواقع، فقال: «وهذا يدلّك على أنّه طريقٌ بعيدٌ في معرفة ربّ الأرباب»[٣١]. هذا الكلام يثبت بوضوحٍ أنّ النهج الكلامي المتّبع آنذاك كان أحد هواجس السيّد ابن طاووس بحيث كانت له نقاشاتٌ ومناظراتٌ حوله مع علماء الكلام المعاصرين له[٣٢]؛ لكنّه مع ذلك لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل ادّعى أنّه أثبت بطلان الأمر على أساس البراهين العقلية والنقلية لأنّه يعتقد بأنّ الطريق الذي اتّبعه علماء الكلام يختلف بالكامل عن تعاليم القرآن الكريم وعلوم النبيّ الخاتم ﷺ وسائر الأنبياء والرسل:، إضافةً إلى تباينه مع معتقدات الرعيل الأوّل من علماء

المسلمين الذين عاصروا الأئمّة المعصومين: ورافقوهم في ميدان العلم والمعرفة، فالعلماء الأوائل حسب رأيه قد ساروا على النهج الإسلامي الأصيل[٣٣] الذي وصفه بالقول: «التنبيهات على الدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم، محدث الحادثات ومغيّر المتغيّرات ومقلّب الأوقات»[٣٤]، وأكّد على أنّه يختلف عن النهج الكلامي الذي وصفه بأنّه نظرٌ في الجوهر والجسم والعرض والتركيب بحيث إنّ أكثر الناس عاجزون عن إدراكه حتّى وإن استفرغوا غاية الجهد والسعي لأنّه لا يتحصّل إلا من خلال طول الفكر.[٣٥] ولم تقتصر مساعيه على بيان أسلوبه في إطار الأدلّة التنبيهية العقلية،[٣٦] بل ساق رواياتٍ عن أهل البيت: تذمّ (الكلام) و(أصحاب الكلام) بغية إثبات صحّة مدّعاه[٣٧].

إذن، من الواضح بمكانٍ أنّ السيّد ابن طاووس يمنح الأدلّة العقلية قيمةً معرفيةً، إلا أنّه يُعدُّ الإدراكات العقلية مستندةً في أساسها إلى الفطرة التي يولد الإنسان عليها.[٣٨] وقد اتّخذ موقفاً حيال الجدل المحتدم بين علماء الكلام والمحدّثين حول كون المعارف الإلهية مكتسبةً أو ضروريةً، حيث تصدّى للمتكلّمين بصراحةٍ ولم يؤيّد كون المعرفة مجرّد كسب الإنسان ونظره ولم يعتبرها حصيلةً لاجتهاده وسعيه، بل رأى أنّها جودٌ وعطاءٌ من الله سبحانه وتعالى يأخذان بيد الإنسان للعلم بما لا يعلم حتّى وإن كان قاصراً عن ذلك، فقال: «إنّما الله جلّ جلاله يسلك بالعبد الضعيف إلى التعريف تسليكاً يقصر فهمه عنه».[٣٩] يجب التنويه هنا على أنّ السيّد لم ينخرط في ركب من حرّم علم الكلام جملةً وتفصيلاً، فقد قال: إنّ مراده من هذا الكلام لا يعني حرمة التأمّل بالجواهر والأعراض، كما لايعني أنّ هذا العلم لا يتيح أيّ طريقٍ للمعرفة، بل المراد هو أنّ الأساليب الكلامية تعدّ طرقاً مطوّلةً ومحفوفةً

بالمخاطر ومن ثمّ لا يمكن الخروج منها بسلامٍ.[٤٠] وقد ذكر أمثلةً لأجل بيان معالم الطريقة التي اتّبعها وتمييزها عن المنهج الذي سلكه علماء الكلام، ومن جملة ما قاله: «إنّني وجدت مثال شيوخ المعتزلة ومثال الأنبياء: مثل رجلٍ أراد أن يعرف غيره أنّ في الدنيا ناراً موجودةً، وذلك الرجل الذي يريد أن يعرف وجودها قد رأى النار في داره وفي البلد ظاهرةً كثيرةً بين العباد ما يحتاج من رآها إلى المعرفة بها ولا اجتهاد». وقال في موضعٍ آخر: «وكلّ من عدل في التعريف عن الأمر المكشوف إلى الأمر الخفي اللطيف، فهو حقيقٌ أن يقال قد أضلّ ولا يقال قد هدى ولا قد أحسن فيما استدلّ»[٤١].

لقد تطرّقنا إلى الحديث عن آراء السيّد ابن طاووس بتفصيلٍ أكثر كي نثبت للقارئ الكريم أنّ مدرسة الحلّة شهدت حضور علماء ذوي توجّهاتٍ عديدةٍ في مجال علم الكلام ممّا أسفر عن نشوب جدلٍ كلاميٍّ فيما بينهم بكلّ أدبٍ واحترامٍ، وغالباً ما كان هذا التباين يحدث بين الأستاذ والتلميذ أو بين الزملاء في الدرس. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ السيّد ابن طاووس ومن حذا حذوه قد عاصروا توجّهاتٍ كانت تروّج للنزعة المعتزلية المتأخّرة في مدرسة الحلّة، وفي الحين ذاته كانت الأوساط الإمامية تقترب أكثر من أيّ وقتٍ مضى لتبنّي مبادئ المنهج الكلامي الفلسفي للخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ ابن ميثم البحراني.

الشهيد الأوّل وارث علم الكلام المتأخّر في مدرسة الحلّة:

بلغ علم الكلام الإمامي ذروته واتّسع نطاقه بشكلٍ منقطع النظير ببركة جهود العلامة الحلّي الذي يشهد له أهل العلم والفضل، ومن ثمّ واصل طريقه ولده الكريم فخر المحقّقين[٤٢] برفقة سائر الأساطين الذين تتلمذوا على يده ليصل هذا التراث القيّم إلى الشهيد الأوّل.

ليست لدينا معلوماتٌ دقيقةٌ حول تأريخ مجيء الشهيد الأوّل إلى مدينة الحلّة، لكنّنا نعلم أنّه في سنة ٧٥١ه حاز في هذه المدينة على إجازةٍ من فخر المحقّقين، حيث كان تلميذاً له كما أنّه حضر دروس اثنين من تلامذة العلامة الحلّي، وهما ابنا اخت السيّد عميد الدين والسيّد ضياء الدين.

من الجدير بالذكر هنا أنّ فخر المحقّقين لم يمنح الشهيد الأوّل إجازةً لتدريس كتبه فحسب، بل أجاز له جميع مؤلّفات والده الجليل في المعقول والمنقول والفروع والأصول[٤٣].

بعد سنة ٧٦٦هـ غادر الشهيد الأوّل مدينة الحلّة وشدّ الرحال نحو دمشق فحضر عند قطب الدين الرازي، لكنّ ذلك لم يدم طويلاً لأنّ الأخير توفّي في السنة ذاتها، وقد مدحه وأثنى عليه كثيراً في إجازته لابن الخازن قائلاً: «واستفدت من أنفاسه وأجاز لي جميع مؤلّفاته في المعقول والمنقول»[٤٤]، وأشار فيها إلى أنّ القطب كان من التلامذة المميّزين للعلامة الحلّي. كما أنّ الشيخ البهائي تحدّث عن القطب الرازي وقال إنّه مؤلّف كتابي (المحاكمات) و(شرح المطالع) وذكر أنّه درس كتاب (قواعد الأحكام) بين يدي العلامة الحلّي[٤٥].

وبغضّ النظر عمّا ذكر، فليست لدينا معلوماتٌ حول أساتذة الشهيد الأوّل في علم الكلام والعلوم العقلية، لكنّنا نعلم أنّه تتلمذ على يد العالم السنّي قاضي القضاة عزّ الدين بن جماعة في المدينة المنوّرة سنة ٧٥٤هـ حيث روى عنه تفسير الزمخشري (الكشّاف) بعد أن منحه إجازةً عامّةً بجميع المعقول والمنقول الذي ذكره أمامه[٤٦].

وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ الشهيد الأوّل أعار أهميةً لعلم الفقه فاقت اهتمامه بأيّ علمٍ آخر بحيث اتّصفت شخصيته العلمية بالفقاهة، ومنذ تلك الآونة قلّما قيل عنه بأنّه عالم كلامٍ أو صاحب نزعةٍ عقليةٍ[٤٧]،

ولكنّ هذا الأمر لايعني بتاتاً أنّه أعرض عن علم الكلام بالكامل، فهناك شواهد وقرائن كثيرة تدلّ على انهماكه بالمباحث الكلامية إلى جانب دراساته الفقهية طوال مسيرته العلمية، إذ نستشفّ ذلك من مختلف آثاره الكلامية ودروسه وما نُقل عنه من قبل بعض تلامذته.

من التراث العلمي الذي بين أيدينا لهذا العلم الفذّ، أربعة رسائل صغيرة في علم الكلام ولحسن الحظّ فقد وصلتنا كاملةً، وهي عبارةٌ عن: (المقالة التكليفية) و(العقدية الكافية) و(المسائل الأربعينية) و(تفسير الباقيات الصالحات)[٤٨]، وكما يبدو فإنّ هذه الرسائل كانت تحظى باهتمامٍ منذ تلك الآونة وانتشرت في مختلف المناطق الشيعية بحيث توجد العديد من النسخ المخطوطة لها في شتّى المكتبات باستثناء رسالة (المسائل الأربعينية)[٤٩]، ولو طالعنا شرح العلامة البياضي على رسالتي (المقالة التكليفية) و(تفسير الباقيات الصالحات) لأدركنا مدى شهرة الآثار الكلامية للشهيد الأوّل، ورغم أنّ آثاره الفقهية تتضمّن بعض المباحث العقائدية والآراء الكلامية التي تبنّاها، إلا أنّ هاتين الرسالتين تتضمّنان ما فيه الكفاية من الآراء التي تعكس لنا توجّهاته الفكرية.

لقد تتلمذ كثير من طلاب العلم على يد الشهيد الأوّل وبرز من بينهم فطاحل تمكّنوا من طرح متبنّياته الفكرية بأفضل وجهٍ، وعلى رأسهم جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري المعروف بـ(الفاضل المقداد)[٥٠] الذي استفاض منه وبقي ملازماً له حتّى هاجر إلى الشام. هذا العالم الفاضل يعدّ أحد أعظم شرّاح مبادئ علم الكلام في مدرسة الحلّة، وهناك احتمالٌ كبيرٌ بأنّه اكتسب غالبية علومه ومعارفه من أستاذه البارع الأمر الذي يدلّ بوضوحٍ على الدور الهامّ للشهيد السعيد في نقل التراث الكلامي الحلّي إلى الأجيال

اللاحقة[٥١].

ومن تلامذة الشهيد الأوّل الذين انتهلوا منه مبادئ علم الكلام، عزّ الدين الحسن بن سليمان الحلّي العاملي صاحب كتاب (مختصر بصائر الدرجات). هذا العالم الجليل برع في علم الحديث، وقد تتلمذ على يد أستاذه الفذّ ودرس عنده كتاب (أنوار الملكوت) وغيره سنة ٧٥٦ه، حيث أشار الشهيد السعيد إلى هذا الأمر في خاتمة الكتاب.[٥٢] في هذه الفترة كان الشهيد ينتهل العلم من أساتذته الأفاضل في مدينة الحلّة، وفي الوقت ذاته كان يدرّس تلامذته بصفته أحد أبرز الأساتذة وأبرعهم[٥٣].

وممّن تتلمذ على يديه المباركتين أيضاً شمس الدين أبو جعفر محمّد بن تاج الدين بن نجده، حيث درس عنده آثار العلامة الحلّي (المناهج في علم الكلام) و(شرح النظم في علم الكلام) و(شرح الياقوت) و(نهج المسترشدين).[٥٤] في سنة ٧٧٠هـ منح الشهيد الأوّل إجازةً لابن نجده بتدريس كتبه وبما فيها (رسالة التكليف)، كما أجاز له تدريس كتب أبي المكارم ابن زهره الحلبي ولا سيّما كتابي (غنية النزوع في علم الأصولَين) المعروف بـ(الغنية) وكتاب (نقض شُبَه الفلاسفة)[٥٥].

لدينا وثيقةٌ تأريخيةٌ تثبت أنّ الشهيد الأوّل حينما كان مقيماً في مدينة دمشق وفي سنة ٧٨٤ه بالتحديد منح إجازةً لعليّ بن الخازن الحائري بتدريس ونقل علومه ومعارفه وبما فيها (رسالة التكليف)، أي قبل سنتين من استشهاده، وهذا الأمر بطبيعة الحال يدلّ على أنّ نشاطاته العلمية لم تقتصر على تدريس العلوم الكلامية فحسب، بل كان يروم تأليف نتاجاتٍ جديدةٍ على هذا الصعيد. وأشار ابن الخازن في هذه الإجازة إلى أنّ أستاذه يقوم بتدوين كتبٍ في الفقه والكلام واللغة العربية، حيث قال: «وكتبٌ شرع فيها يرجى إتمامها في الفقه والكلام

والعربية إن شاء الله تعالى»[٥٦].

عند التأمّل فيما ذكر ومع الأخذ بعين الاعتبار التأريخ الذي قام فيه الشهيد الأوّل بتأليف بعض كتبه، يثبت لنا أنّه طوال مسيرته العلمية تأثّر بأفكار بمدرسة الحلّة المتأخّرة ولا سيّما آراء العلامة الحلّي، وبقي على هذا النهج حتّى آخر لحظةٍ من حياته من دون أن يذكر أدنى انتقادٍ حول ما اكتسبه من علوم ومعارف في هذه المدرسة العريقة، كما نلمس من آثاره أنّه لم يبد أيّة رغبةٍ بالانخراط وراء التيّارين الفكريين الآخرين اللذين شاعا بين المتقدّمين هناك وبمن فيهم سديد الدين الحمصي والمحقّق الحلّي والسيّد ابن طاووس وأُسرته.

تراجع الشهيد الثاني عن المد الكلامي لمدرسة الحلة:

شرع الشهيد الثاني بطلب العلم في إحدى المدارس التي بذل الشهيد الأوّل جهوداً مضنيةً لتأسيسها في جبل عامل، ولا ريب في أنّ هذه المدرسة هي إحدى ثمار مدرسة الحلّة لتبنّيها تراثها الفقهي والكلامي وتطويره ليترعرع فيها علماء فطاحل في شتّى أنماط العلوم الإسلامية طوال سنواتٍ مديدةٍ بحيث تمكّنوا من ترويج ما اكتسبوه في مشارق البلاد الإسلامية ومغاربها.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الدولة الصفوية في تلك الآونة كانت بحاجةٍ ماسّةٍ إلى علماء الشيعة وما لديهم من تعاليم قيّمة بغية ترسيخ دعائم مشروعيتها، لكن لم تجد ضالّتها في إيران والعراق لخلوّهما من هكذا طاقات علمية، لذلك اتّجهت نحو مدرسة جبل عامل طالبة العون من علمائها الأفذاذ.[٥٧]

درس الشهيد الثاني العلوم الفقهية الأساسية في مسقط رأسه (جبع) على يد والده الكريم الذي شرح له كتاب المحقّق الحلّي (شرائع الإسلام) ثمّ بدأ بدراسة أهمّ تأليفٍ للشهيد الأوّل، ألا

وهو كتاب (اللمعة الدمشقية)، بعد ذلك سافر إلى مدينة (ميس) لطلب العلم فتتلمذ على يد الشيخ عليّ بن عبد العالي حتّى بلغ الثانية والعشرين من عمره الشريف.

فضل مدرسة الحلّة على الشهيد الثاني ليس محدوداً بما اكتسبه من أساتذته الذين تتلمذوا فيها، بل إنّ آباءه الكرام مدينون أيضاً لهذه المدرسة العريقة، حيث نقل أنّ جدّه الشيخ صالح بن مشرف الطلوسي كان من تلامذة العلامة الحلّي[٥٨].

يبدو أنّه حتّى ذلك الوقت لم ينصرف إلى دراسة علم الكلام بشكلٍ دقيقٍ حيث لم يشر في سيرته الذاتية إلى أيّ أستاذٍ أو كتابٍ لهذا العلم خلال تلك الفترة من حياته، لكنّه قال إنّه خلال هذه المرحلة من حياته شدّ الرحال إلى (كرك نوح) وتتلمذ على يد السيّد حسن بن جعفر فدرس عنده علوم الفقه والأصول والنحو فضلاً عن علم الكلام، كما درس عنده واحداً من أهمّ الآثار الكلامية التي أنتجتها مدرسة الحلّة، ألا وهو كتاب (قواعد المرام) لابن ميثم البحراني[٥٩].

بعد ذلك قفل عائداً إلى موطنه جبع ليقيم هناك ثلاث سنواتٍ، وفي سنة ٩٣٧ه اتّجه نحو دمشق ليواصل دروسه في العلوم العقلية بجدّيةٍ أكثر، فضلاً عن ذلك فقد انخرط في دراسة علمي الطبّ والهيئة إذ أبدع فيهما مستفيداً من أستاذه شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي الذي قال عنه: «الشيخ الفاضل المحقّق الفيلسوف شمس الدين»، وفي الحين ذاته استهوته العلوم الفلسفية فقرأ عنده بعض مواضيع (حكمة الإشراق) للسهروردي[٦٠].

في سنة ٩٤٢هـ ترك دمشق متوجّهاً نحو مصر ليواصل طلب العلم هذه المرّة لدى كبار علماء أهل السنّة، وقد ذكر له تلميذه بهاء الدين ابن العودي كراماتٍ وألطافاً إلهيةً

طوال مسيرته من الشام إلى مصر. يُذكر أنّ ابن العودي يعد أحد أبرز تلامذة الشهيد السعيد وأخصّهم لديه بحيث لازمه إلى دمشق ومكث معه هناك، وهو الذي نقل لنا السيرة الذاتية التي دوّنها الشهيد بقلمه.

عند إقامته في مصر أبدى شوقاً شديداً للخوض في علم الكلام وسائر العلوم العقلية، حيث قال إنّه حضر عند الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي لدراسة فقه المذهب الشافعي وأصوله فضلاً عن كثير من الكتب في مختلف العلوم والفنون اللغوية والعقلية وغيرها، بما فيها كتاب (شرح تجريد الاعتقاد) للملا عليّ القوشجي مع حواشي الملا جلال الدين الدواني، ودرس كتباً في الهندسة وعلم الهيئة عند الملا حسين الجرجاني، وحضر عند الملا محمّد الجيلاني لدراسة مواضيع في علم المعاني. كما قال إنّه قرأ عند ناصر الدين اللقاني المالكي ووصفه بالقول: «لم أرَ بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية».

ومن اللافت للنظر أنّ الشهيد السعيد واصل دراسة علوم الرياضيات لدى إقامته في مصر، فدرس عدداً من الكتب التخصّصية على هذا الصعيد من قبيل علم الحساب والجبر والمقابلة،[٦١] ناهيك عن أنّ نشاطاته العلمية الكلامية في هذه الفترة لم تقتصر على المباحث النظرية فحسب، بل شارك في المناظرات والاحتجاجات التي شهدتها الساحة في مجال الكلام والعقائد، فقد قال ابن العودي إنّه حينما سافر إلى (غزّة) التقى بالشيخ محي الدين عبد القادر بن أبي الخير الغزّي وجرت بينهما حجاجاتٌ ومباحثاتٌ، وبعد ذلك أجازه الشيخ محي الدين إجازةً عامّةً وصارت بينهما مودّةٌ شهد لها الجميع وأدخله إلى خزانة كتبه، فلمّا أراد الخروج قال له: «اختر لنفسك كتاباً من هذه الكتب»، فوضع يده على كتابٍ من غير تأمّلٍ

ولا تعيينٍ فشاءت الصدفة أن يكون ذلك الكتاب للعلامة الحلّي.

يقول الشهيد إنّه رافق أستاذه الشيخ أبي الحسن البكري[٦٢] من مصر إلى البقاع المقدّسة في مكّة والمدينة لأداء فريضة الحجّ، وذلك كي يستثمر الفرصة في الطريق للبحث والنقاش، وبالفعل فقد حدثت بينهما مناظرةٌ تمحورت حول أهمّ المواضيع الكلامية في تلك الآونة، وقد نقلها بكلّ تفاصيلها[٦٣]. تمحورت هذه المناظرة حول مسألة وجوب النظر في العقائد، فبعض علماء الكلام يعتقدون بأنّ كلّ إنسانٍ مكلّفٌ بالتفكّر والاستدلال في مجال أصول العقائد، لكنّ الشهيد الثاني أشكل على هذا المدّعى بأنّ عوامّ الناس وعلماءهم لا ينتمون إلى مذهبٍ واحدٍ، فكل فئةٍ وطائفةٍ بعلمائها وعوامّها تتبنّى آراءها الدينية ومعتقداتها الخاصّة من دون أن تتحرّى وتدقّق في معتقدات المذاهب الأخرى؛ لذا ما هو حكم هذه الفئات والطوائف عند الله عزّ وجلّ؟ فهل هو راضٍ عنها جميعاً؟ فأجابه الشيخ أبو الحسن البكري بإجابةٍ ذات دلالةٍ عميقةٍ قائلاً: «يا شيخ ليست هذه أوّل قارورةٍ كُسرت في الإسلام»، ومن ثمّ اختتمت المناظرة بهذه العبارة. ولعلّ هذا الجواب الذي يدلّ بوضوحٍ على الصعوبة البالغة لمباحث علم الكلام قد كان الشرارة الأولى لنشأة أفكارٍ جديدةٍ حول أهمّية هذا العلم لدى الشهيد الثاني.

ذكرنا آنفاً أنّ نقطة الاختلاف الكلامي في مدرسة الحلّة تدور في فلك مسلكين فكريين أساسيّين للأساليب والمصادر التي تأخذ بيد الإنسان نحو كسب معارفه الدينية والعقائدية، أحدهما المسلك الذي سار عليه السيّد ابن طاووس ومن حذا حذوه، والآخر المسلك الذي انتهجه سائر كبار علماء الكلام في هذه المدرسة من أمثال الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والخواجة نصير الدين

الطوسي وابن ميثم البحراني؛ وسنلاحظ في طيات البحث أنّ نقطة انتقال الشهيد من نطاق النهج الكلامي لمدرسة الحلّة إلى نطاقٍ معرفيٍّ انتقاديٍّ، قد بدأ من مناظراته التي دارت حول مسألة وجوب النظر.

بالنسبة إلى تدريس علم الكلام من قبل الشهيد الثاني، هناك شواهد تأريخية تثبت أنّه إلى جانب تدريسه علم الفقه قام أيضاً بتدريس العلوم الكلامية، وقد ذكر حفيده الشيخ علي صاحب كتاب (الدرّ المنثور) اثنين من تلامذته الذين حضروا بين يديه في مباحث دروسه العقلية.[٦٤] كما أنّه في سنة ٩٤١ه منح إجازةً للشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي أكّد فيها على أنّ الشيخ قد درس عنده كثيراً من كتبه في الفقه والمنطق والأصولَين ـ علم أصول الفقه وعلم أصول الدين (علم الكلام) ـ وهذه الإجازة بنفسها تتضمّن معلوماتٍ مفيدةً تحكي عن سعة نطاق علوم الشهيد السعيد واطّلاعه الواسع على مبادئ علم الكلام[٦٥].

في مقارنةٍ موجزةٍ بين الشخصيتين الكلاميتين للشهيدين الأوّل والثاني، نقول بضرسٍ قاطعٍ إنّ علم الكلام وإن كان بالنسبة إليهما مجرّد تخصّصٍ جانبيٍّ إلى جانب علم الفقه، لكنّ الشهيد الثاني أبدى رغبةً أكثر من الشهيد الأوّل بالعلوم العقلية التي تشمل الكلام والفلسفة والرياضيات والهيئة والنجوم، كما أنّه خاض في المباحث الكلامية بتفصيلٍ أكثر. وما تجدر إليه الإشارة في هذه المقارنة أنّ حياة الشهيد الأوّل شهدت ثبوتاً واستقراراً فكرياً نسبياً وبقي حتّى آخر أيّام عمره وفياً للفكر الكلامي المتبنّى في مدرسة الحلّة، إلا أنّ الشهيد الثاني الذي بدأ مسيرته الكلامية في هذه المدرسة ومن ثمّ رسّخ فكره الكلامي بواسطة العلوم الفلسفية والمنطقية التي تعلّمها فيما بعد، شيئاً فشيئاً انضمّ إلى التيّار المناهض لعلم الكلام.

رؤيــة الشــهيد الثــاني حــول علــم الكلام والفلسفة:

إنّ أفضل سبيلٍ لمعرفة وجهـة نظـر الشهيد الثاني بالنسبة إلى علـم الكـلام ونشــاطاته العلميــة في مجــال علــم الفلسفة، هو الرجوع إلى آثاره المدوّنـة التــي تعكــس آراءه بشــكلٍ واضــحٍ وصريحٍ، لذا سوف نتّبع هذه الطريقـة بغية تحقيق المراد مـن البحـث؛ ولكـن قبــل أن نبــدأ بتســليط الضــوء عــلى النصوص المرتبطـة بالموضـوع لانـرى بأساً في ذكر بعـض مؤلّفاتـه لأنّ هـذا الأمر من شأنه بيـان مسـيرته الفكريـة والتغيـيرات التــي طــرأت عليهــا في التعاطي مع مبادئ علم الكـلام التـي كانــت ســائدةً في كــلّ آنٍ مــن حياتــه ومكانٍ شهد حضوره.

بإمكاننــا تتبّــع المســيرة الفكريــة والثقافية لهذا العلم الفذّ بفضل الدقّـة المتناهيــة التــي بــذلها في بيــان بعــض خصــائص مؤلّفاتــه ضــمن المقــدّمات التــي دوّنهــا عليهــا وكــذلك بفضــل السـيرة الذاتيـة التـي أعـدّها ودوّنهـا الشيخ بهاء الدين بن العودي.

يمكن القـول باختصـارٍ إنّ الشـهيد السعيد أنهى دراسـاته العليـا بمختلـف الفـروع العلميـة وهـو في سـنّ الثلاثـة والثلاثين، أي في سـنة ٩٤٤هـ بالتحديـد وذلك بعد أن تتلمذ على أيدي أسـاطين علـماء الفـريقين شـيعةً وسـنّةً في جبـل عامل والشام ومصر؛ ومن ثمّ تطرّق إلى البحث والتحليل في عـددٍ مـن العلـوم، وقد قام بتدوين آرائه ومتبنّياتـه الفكريـة خلال مختلف مراحل حياته، فقـد فعـل ذلــك حــين إقامتــه بلبنــان وقيامــه بالتدريس في مدينة بعلبك وأثناء أسفاره العباديــة لزيــارة العتبــات المقدّســة في العراق وحـجّ بيـت الله الحـرام في بـلاد الحجاز وأسفاره العلميـة والتبليغيـة إلى عــددٍ مــن المــدن بــما فيهــا حلــب والقسطنطينية؛ وعلى هذا الأساس فمن المحتمل أنّه قام بتأليف جميع آثـاره بعـد سنة ٩٤٤هــ، وقـد أكّـد ابـن العـودي

أيضاً على هذا الأمر وأضاف بأنّ الشهيد في بداية هذه المرحلة حتّى سنة ٩٤٨هـ حينما أصبح علماً بارزاً معروفاً لدى القاصي والداني، لم يكن يرغب بطرح مؤلّفاته بين الأوساط العلمية[٦٦]. ومن الجدير بالذكر أنّ الشهيد الثاني في سيرته الذاتية التي دوّنها سنة ٩٥٥هـ لم يشر إلى أيّ واحدٍ من مؤلّفاته في حين نجده غالباً ما يقوم في خاتمة كلّ كتابٍ يؤلّفه بتدوين التأريخ الدقيق لتأليفه.

رسالته المعروفة (عدم جواز تقليد الميّت) تعدّ أوّل مصدرٍ تطرّق فيه إلى موضوع بحثنا بشكلٍ صريحٍ، حيث ألّفها في شهر شوّال سنة ٩٤٩ه وشجّع طلاب العلم فيها على دراسة علم الفقه والسعي للاجتهاد. كما أشار فيها إلى أنّ كثيراً من الطلاب العجم يمضون عمرهم في طلب علوم الحكمة كالفلسفة والمنطق وما شاكلهما، وقال: إنّ هذا العمل إمّا أن يكون حراماً بذاته أو أنّ حرمته تعود إلى تعارضه مع أحد الواجبات الدينية، أي: إنّه يتعارض مع تحصيل الاجتهاد؛ واعتبره من أعظم المحن وأشدّ المصائب، حيث قال: «وأعظم من هذا محنةً وأكبر مصيبةً وأوجب على مرتكبه إثماً، ما يتداوله كثيرٌ من المتّسمين بالعلم من أهل بلاد العجم وما ناسبها من غيرهم في هذا الزمان، حيث يصرفون عمرهم ويقضون دهرهم على تحصيل علوم الحكمة كعلم المنطق والفلسفة وغيرهما ممّا يحرم لذاته أو لمنافاته للواجب»[٦٧].

وفي كتاب (منية المريد في أدب المفيد والمستفيد) الذي انتهى من تأليفه سنة ٩٥٤ه أشار بشكلٍ صريحٍ إلى حرمة (بعض الفلسفة) وعدّها نظيرةً للسحر والشعوذة ومثيرةً للشبهات والشكوك بين الناس، فقال: «وأمّا السنّة فكتعلّم نقل العبادات والآداب الدينية ومكارم الأخلاق وشبه ذلك، وهو كثيرٌ ومنه تعلّم الهيئة للاطّلاع على عظمة الله تعالى وما

يترتّب عليه من الهندسة وغيرها. وبقي علومٌ أُخر بعضها محرّمٌ مطلقاً، كالسحر والشعبذة وبعض الفلسفة وكلّ ما يترتّب عليه إثارة الشكوك...»[٦٨]. نلحظ من هذا الكلام أنّه يتّخذ موقفاً حازماً تجاه الفلسفة ولا يمكن التشكيك في دلالته الصريحة، إلا أنّ موقفه في هذا الكتاب نفسه تجاه علم الكلام مشوبٌ بالترديد الحذر، فعلى سبيل المثال لدى بيانه أقسام العلوم الشرعية الأصلية[٦٩] قيّدها في أربعة موارد وأوّل موردٍ ذكره هو علم الكلام الذي أشار إلى أنّه يسمّى ايضاً (أصول الدين) وعدّه أساساً للعلوم الشرعية، حيث قال: «فأمّا علم الكلام ـ ويعبّر عنه بأصول الدين ـ فهو أساس العلوم الشرعية وقاعدتها لأن به يعرف الله تعالى ورسوله وخليفته، وغيرها ممّا يشتمل عليه؛ وبه يعرف صحيح الآراء من فاسدها وحقّها من باطلها، وقد جاء في الحضّ على تعلّمه وفضله كثيرٌ من الكتاب والسنّة.

قال الله تعالى: ﴿فَٱعلَم أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَ بِالْحَقِّ﴾»، وبعد أن ذكر آياتٍ تدلّ على أهمّية المعارف التوحيدية وترغّب بطلب العلم والمعرفة، نقل رواياتٍ من توحيد الكليني وتوحيد الصدوق[٧٠].

في هذا الفصل نفسه، حينما تطرّق إلى الحديث عن بعض العلوم الفرعية التي تعدّ أساساً لمعرفة العلوم الشرعية الأصلية، نجده لا يشير بشكلٍ صريحٍ إلى تلك العلوم الفرعية التي يتوقّف علم الكلام عليها، بل إنّه يذكر بصراحةٍ عدم حاجة معرفة الله تبارك وتعالى والإلمام بسائر المعتقدات الدينية إلى أيّ علمٍ من العلوم المتداولة لأنّ ذلك يتوقّف على النظر والتفكّر فحسب، فقال: «العلوم الفرعية: وهي التي تتوقّف معرفة العلوم الشرعية عليها، أمّا المعرفة بالله تعالى وما يتبعه فلا

يتوقّف أصل تحقّقه على شيءٍ من العلوم، بل يكفي فيه مجرّد النظر، وهو أمرٌ عقليٌّ يجب على كلّ مكلّفٍ، وهو أوّل الواجبات بالذات، وإن كان الخوض في مباحثه وتحقيق مطالبه ودفع شبه المبطلين فيه يتوقّف على بعض العلوم العقلية كالمنطق وغيره»[٧١].

ومن الطريف أنّ الشهيد الثاني عدّ وجوب النظر هنا بأنّه (أوّل الواجبات) وقد ذكرنا هذا الأمر آنفاً في ضمن إشارتنا إلى نقاشه مع أبي الحسن البصري، وسنذكره لاحقاً أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ الشهيد الثاني يعتقد بوجود اختلافٍ بين عامّة الناس والعلماء على صعيد التكليف في علم الكلام، وهو في هذه الرؤية يخالف ما ذهب إليه بعض علماء الكلام من حيث اعتبارهم ضرورة هذا العلم لعوامّ الناس لكونه وازعٌ لتصحيح معتقداتهم؛ إلا أنّه لا يرى فائدته تكمن في الردّ على شبهات المعاندين فقط، لذا ليس من الغريب أنّه في خاتمة كتاب منية المريد ضمن تنظيمه للعلوم في رتبٍ متدرّجةٍ حسب مدى الفائدة من التعلّم، قال: إنّ علم الكلام مقدّمٌ على سائر العلوم لكنّه يأتي بعد تعلّم القرآن الكريم وعلوم العربية، حيث قال في ترتيبه لهذا: «... ثمّ ينتقل منه إلى علم الكلام ويتدرّج فيه كذلك ويطّلع على طبيعياته ليحصل له بذلك ملكة البحث والاطّلاع على مزايا العوالم وخواصّها، ثمّ ينتقل منه إلى أصول الفقه...»[٧٢].

نستنتج من هذه العبارة أنّه لا يقيّد علم الكلام في إطار تحصيل العقائد الدينية، بل يراه ضرورياً على صعيد البحث والنقاش مع المعارضين والتعرّف على شتّى شؤون الكون وخصائص مختلف العوالم. إذن، على أساس هذا الترتيب فإنّ عدم الانسجام الموجود في المواضيع المطروحة في بادئ كتاب منية المريد يزول.

وبكلّ تأكيدٍ فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ هدف الشهيد الثاني من تأليف هذا الكتاب هو إرشاد طلاب العلوم الدينية

لكونه أشبه بالدراسة المقارنة بين العلوم الإسلامية، لذا نوّه الشهيد فيه على الرسالة الملقاة على عاتق علماء الدين.

إلى جانب رسالة (عدم جواز تقليد الميّت) وكتاب (منية المريد في أدب المفيد والمستفيد)، قام بتأليف آثارٍ أخرى وأجاب عن أسئلةٍ طرحها العلماء الذين عاصروه، حيث نستشفّ منها أنّه أعار أهميةً كبيرةً لبيان المنهج الصائب لاكتساب المعارف الدينية والتعريف بمكانة علم الكلام، كما نستنتج منها مدى أهمّية هذا الأمر وفائدته العملية بالنسبة إلى كثير من العلماء والمحقّقين الذين عاصروه؛ وهذه الأهمية تبدو جليّةً في تلك الأسئلة التي تكرّرت بصيغٍ عديدةٍ من قبل عدّة أشخاصٍ. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مضامين هذه المواضيع تنسجم بالكامل مع ما ورد في الكتاب والرسالة المشار إليهما أعلاه، وسنكتفي هنا بتسليط الضوء على جانبٍ ممّا ورد في كتاب (المقاصد العلّية في شرح الرسالة الألفية) وبعض إجاباته عن الأسئلة التي وجّهت له.

وقد قام بتأليف (المقاصد العلّية) في سنة ٩٥٠هـ وهو شرحٌ لـ(الرسالة الألفية) للشهيد الأوّل والتي هي عبارةٌ عن شرحٍ لبعض أحكام الصلاة.

كتب الشهيد الأوّل حول شروط صحّة الصلاة ما يأتي: «ويشترط في صحّتها ـ الإسلامُ ـ لا في وجوبها، ويجب أمام فعلها معرفة الله تعالى وما يصحّ عليه ويمتنع وعدله وحكمته و... كلّ ذلك بالدليل لا بالتقليد، والعلم المتكفّل بذلك علم الكلام».[٧٣] كما هو واضحٌ من هذا الكلام فالشهيد الأوّل يعتبر الإسلام شرطاً في صحّة الصلاة ويرى أنّ معرفة الله تعالى وأوصافه وأفعاله من الأمور الضرورية، ويؤكّد على كون ذلك يتحقّق عن طريق البرهان السليم وعلم الكلام. وقد ذكر الشهيد الثاني بعض المسائل وقام بشرحها وتحليلها لدى شرحه هذه العبارة، وما ورد في شرحه هذا يؤيّد

ما ذكرناه في طيّات البحث سابقاً.

إنّ أهمّيـة مواضـيع هـذا الكتـاب تحظى بأهمّيةٍ بالغةٍ لأنّهـا تتيح المجـال للمقارنـة بـين مختلـف آراء الشـهيد الأوّل، فعند بيـان عبـارة «بالـدليل لا بالتقليد» عرّف الشهيد الثـاني الـدليل كما يأتي: «ترتيب ما تطمئنّ بـه الـنفس من الأمور الموجبـة لإثبـات المعـارف والجزم بها بأيّ ترتيبٍ اتّفق»، وعـرّف التقليد المحض كالآتي: «الأخذ بقـول الغير من غير حجّةٍ». هـذا التعريفـان يدلان على ما يأتي:

أوّلاً: الشـهيد الثـاني لا يعـرّف الدليل بالمعنى المتعارف في علم الكلام ولا يتقيّد بما عرّفه علماء الكلام، وهـو في هـذا المجـال يخـالف سـلفه الأوّل وسائر متكلّمي مدرسة الحلّـة لأنّـه لا يقيّـد الـدليل بالاسـتدلال العقـلي والكلامي؛ فهو يعتبر الجزم بالمعـارف حجّةً كيفما تمّ تحصيله.

ثانياً: قام الشهيد الثـاني بتقييـد أحـد المصطلحات الهامّة المتداولـة في المجـال المعـرفي بـين علـماء الكـلام، ألا وهـو التقليد الـذي رفضـه الشـهيد الأوّل في مجال المتبنّيات العقائدية؛ حيث قيّد هـذا النمط المرفـوض بكونـه محضـاً ليصـبح المصطلح (التقليد المحض) مـن منطلـق اعتقاده بأنّ التقليد ليس مـذموماً بذاتـه، بل يكون مذموماً عندما لا يستند إلى أمرٍ يجعله حجّـةً، أي التشـبّث بأحـد الآراء بلا برهانٍ أو حجّـةٍ تامّـةٍ. حسـب هـذا الرأي فليس مـن القبـيح بمكـانٍ تقليـد متبنّيـات الآخـرين الفكريـة وآرائهـم شريطة أن تكون مقبولـةً وحجّـةً عقـلاً وشرعاً[٧٤].

وبعد هذا المبحث بقليل يؤكّد عـلى أنّ الاسـتدلال المطـروح في علمـي الفلسفة والكلام لا يعدّ ضرورياً لأنّ الاطمئنان يمكـن أن يتحقّـق بدونـه، حيث قال: «ولا ينحصر الـدليل عـلى هذه المعارف فيما ذكره العلـماء، بـل لا يشترط ترتيـب مقدّماتـه عـلى الوجـه المعتـبر في الانتـاج عنـد أهـل الحـدّ والبرهان، وإنّـما الواجـب علينـا مـن

ذلك إقامة ما تطمئنّ به النفس بحسب استعدادها ويسكن إليه القلب بحيث يمنع من تطرّق الشبهة عن عقيدة المكلّف ويخرج عن التقليد البحت والعمى الصرف كدليل العجوز وغيرها»[٧٥].

من هنا نلاحظ أنّه ابتدأ يبتعد عن بعض آراء الشهيد الأوّل شيئاً فشيئاً لأنّه عدَّ الدليل بأنّه كلّ ما يحقّق الطمأنينة في النفس ناهيك عن رفضه لنمط الاستدلال الشائع بين علماء الكلام بحيث لا يرى له ضرورةً، فهو يعتقد أنّ إقامة الدليل يعدّ أمراً نسبياً، أي: إنّه يختلف بحسب الأفراد ومدى قابلياتهم الفكرية لدرجة أنّ العجوز التي تستدلّ على وجود الله تعالى بواسطة غزلها، يكون استدلالها حجّةً معتبرةً بالنسبة إليها. وعلى هذا الأساس نجده يؤكّد هنا على أنّ علم الكلام مجرّد واجبٍ كفائيٍّ يمكن الاعتماد عليه لردّ شبهات الخصوم والحفاظ على المذهب من نفوذهم، لذا يكفي أن يتواجد في كلّ منطقةٍ عالمٌ واحدٌ بارعٌ في فنون علم الكلام كي يرجع الآخرون إليه؛ لكنّه في الحين ذاته ينوّه على ضرورة اطّلاع الإنسان على الأدلّة التفصيلية عند مواجهته شبهاتٍ حول معتقداته الدينية.

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر حول تفسير الشهيد الثاني لمعنى الدليل ومفهومه هي تأكيده على سهولة تحصيل المعتقدات لكلّ إنسانٍ في زمانٍ يسيرٍ[٧٦]، فهو يقول بصريح العبارة إنّ أساس معرفة الله تعالى ونبوّة نبيّنا الكريم ﷺ ليس بحاجةٍ إلى تفاصيل وتفريعات أضافية، أي: إنّه عارض ما ورد في مقدّمات بعض الكتب العقائدية والكلامية التي عدّت من ينكر جميع المعتقدات التي لم تُذكر في هذه الكتب بأنّه كافرٌ[٧٧].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الشهيد الثاني في كتاب (المقاصد العلّية) يعتقد بوجوب النظر على جميع المكلّفين ويؤكّد على أنّه أوّل الواجبات[٧٨]،

ولكن طبقاً لما ذكرنا فإنّ مفهوم النظر برأيه يختلف تماماً عمّا تبنّاه الشهيد الأوّل وسائر علماء الكلام الذين سبقوه.

ذكرنا آنفاً أنّ ابن العودي أشار إلى أنّ الشهيد الثاني عُرف بالفضل والعلم بين الأوساط العامّة والعلمية بعد سنة ٩٤٨هـ لدرجة أنّ العلماء بمختلف مشاربهم رجعوا إليه في قضاياهم العلمية وطرحوا عليه كثيراً من الأسئلة، بما فيها أسئلةٌ ترتبط بموضوع بحثنا وقد طرحت عليه مراراً وتكراراً. على سبيل المثال فالأسئلة التي طرحها شكر بن حمدان بن صالح الغروي في سنة ٩٥٢هـ والتي جمعت تحت عنوان (أجوبة مسائل شكر بن حمدان) فيها سؤال حول تحديد المعيار المناسب لمعرفة المعتقدات والأسلوب اللازم اتّباعه في ذلك كي يتحقّق الإيمان على أساسه وينال العبد النجاة في ظلّه. لدى إجابة الشهيد السعيد عن هذا السؤال نجده يذكر التعابير التي ذكرناها أعلاه، ويضيف عبارةً في غاية الأهمّية، وهي قوله: «والأغلب في عامّة الناس أنّ معارفهم مستندةٌ إلى دليلٍ، لكن لا يمكنهم التعبير، والعبارة غير شرطٍ»[٧٩]. كما نلحظ في هذه العبارة فهو يرى أنّ الغالبية من عامّة الناس يتبنّون معتقداتهم على أساس الدليل من دون أن يتمكّنوا من بيانه والتعبير عنه، وفي ختام كلامه أكّد على عدم اشتراط الصيغ الكلامية في الاستدلال على العقيدة.

هناك سؤالٌ آخر طرحه شكر بن حمدان على الشهيد الثاني وهو يحظى بأهمّيةٍ أكبر من السؤال السابق من بعض النواحي، ويلخّص بما يأتي: إن قام شخصٌ بتقليد الآخرين في أصول الدين وأصبح اعتقاده جازماً بحيث لا يرجع عنه، لكن في الحين ذاته ليس باستطاعته إقامة دليلٍ عليه أو أنّه لا يعرف دليلاً يستند إليه مع كونه قادراً على النظر والتفكّر؛ فهل هو من زمرة

المؤمنين وينال أجراً على ذلك أو لا؟

أجاب الشهيد عن هذا السؤال بالقول: «إقامة الدليل اللفظي غير شرطٍ في الإيمان، بل يكفي انقداحه في النفس بحيث تطمئنّ إلى مدلوله بأيّ وجهٍ اتّفق كدليل العجوز وغيره، وأمّا التقليد المحض فغير مجزٍ ولا موجبٍ للإيمان»[٨٠]. هذه الإجابة تدلّ على أنّ الشهيد يؤكّد بصراحةٍ على عدم ضرورة النظر وتحصيل الأدلّة التفصيلية لمن هو عاجز عن ذلك، بمعنى عدم ضرورة السعي لدراسة مباحث علم الكلام بوصفها ليست شرطاً في الإيمان أو كسب الثواب.

إذن، نستنتج ممّا ذكر أنّ الشهيد الثاني وإن أوجب النظر في العقائد، لكنّ تعريفه يختلف لهذا الأمر عمّا تبنّاه علماء الكلام اختلافاً تامّاً لأنّه يرى أنّ عامّة الناس لديهم أدلّةٌ على معتقداتهم رغم عدم قدرتهم على إقامتها وبيانها للآخرين بشكلٍ منطقيٍّ. فهو يصرّح بأنّ الدليل الحقيقي هو أمرٌ كامنٌ في قرارة الإنسان ويوجد الطمأنينة في نفسه بمضمونه، وفي هذا المضمار لا يحتاج المكلّف إلى أيّ صيغٍ وتراتيب خاصّة، أي: إنّ الطمأنينة إن تحقّقت في نفسه فهي حجّةٌ مهما كان طريقها.

ومن ضمن الأسئلة التي طرحت عليه، ما ذكره السيّد ابن طراد الحسيني، لكنّها ذكرت في أجواء مختلفة عمّا طرح سابقاً، ويلاحظ فيها أنّ الشهيد الثاني لم يتشدّد في مسألة وجوب الدليل بالمستوى السابق. من جملة تلك الأسئلة سؤالٌ عن أقلّ مراتب المعرفة، فلو أنّ شخصاً لا يتقن الاستدلال على العلوم والمعارف ويترك بلاده مسافراً، هل أنّ سفره هذا يدرج ضمن موضوع (سفر المعصية) أو لا؟

في الإجابة عن هذا السؤال، وضّح الشهيد معنى معرفة الله تعالى وصفاته معتبراً ذلك أدنى مراتب المعرفة، ثمّ قال: «وإن لم يقم على كلّ مسألةٍ دليلاً،

لعسر ذلك على أكثر الناس وما كان النبيّ ﷺ يكلّف الناس غير ذلك... وهذا أمرٌ سهلٌ يمكن حصوله في ساعةٍ واحدةٍ»[٨١].

كما هو واضحٌ في هذا الجواب فإنّ رؤية الشهيد الثاني تختلف نوعاً ما عمّا جاء في الأجوبة السابقة، حيث عدل عن ضرورة إقامة الدليل حتّى ضمن الأحوال التي تكون المعرفة فيها واجبةً؛ وعبر تأكيده على أنّ معرفة الدليل تعدّ أمراً صعباً على معظم الناس عدّ إقامته على جميع المعتقدات ليس ضرورياً لأنّ النبيّ الأكرم ﷺ والمؤمنين الأوائل لم يطلبوا من المسلمين أكثر من الإيمان بالمعتقدات التي جاءت بها التعاليم الإسلامية، وأشار إلى أنّ هذا الأمر يمكن تحصيله بشكلٍ سريعٍ ويسيرٍ.

وفي إجابته عن سؤالٍ آخر أكّد أيضاً على هذا المبنى وعدَّ إقامة الدليل واجباً كفائياً، وقال: «وأمّا إقامة الدليل على ذلك فهو فرضٌ كفايةً على أهل القطر لتقوية الضعفاء وإزاحة الشبهة العارضة ومقاومة الخصم بالحجّة إن اتّفق»[٨٢]. نلمس في هذه العبارة أنّ الشهيد لم يشر إلى مسألة (وجوب النظر) ولم يذكر ماهية التكليف بالنسبة إلى هذا الواجب الأوّلي؛ لكن من الواضح بمكانٍ أنّه في هذه المرحلة لا يدافع عن هذا المبدأ الكلامي بنفس الأسلوب السابق.

من المحتمل أن يكون آخر وأهمّ نتاجٍ علميٍّ للشهيد الثاني على هذا الصعيد رسالته الموجزة (الاقتصاد والإرشاد إلى طريق الاجتهاد في المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد) والتي صرّح فيها بأنّه وضّح رؤيته في مجال المنهجية السائدة حول علم الكلام في إطار تحليلٍ نقديٍّ، ولأوّل مرّةٍ في آثاره نجده يتحدّث عن السيّد ابن طاووس الذي كان ندّاً بارزاً لعلماء الكلام في مدرسة الحلّة ويشير إلى ما قاله حول النهج الكلامي السائد آنذاك والنقد الذي وجّهه له ويتطرّق إلى ما ذهب

إليه من صحّة النهج الذي اتّبعه الأنبياء والرسل.

تتضمّن هذه الرسالة مواضيع لم تطرح في سائر آثاره العلمية بحيث ذكرها بصراحة العبارة وتمسّك بها بشكلٍ غير مسبوقٍ؛ فعلى سبيل المثال حينما تحدّث عن الفلسفة قال: «وإنّما تنشأ هذه الحالة للإنسان من الأُنس بترّهات الملاحدة والأُلف بمزخرفات الفلاسفة».[٨٣] ومن الميزات الأخرى التي اتّصفت بها هذه الرسالة، التأكيد على عدم الحاجة إلى علمي المنطق والأصول، حيث ذكر أدلّةً فريدةً من نوعها على عدم نجاعة هذين العلمين[٨٤]، إلا أنّ الأهمّ من كلّ ما ذكر بالنسبة إلى موضوع بحثنا، هو ذكره أدلّةً تثبت عدم الحاجة إلى النهج الذي سار عليه علماء الكلام وأدلّةٍ تثبت عدم صوابه.

حسب ما لدينا من معلوماتٍ فلم يشكّك أحدٌ بكون رسالة (الاقتصاد والإرشاد إلى طريق الاجتهاد في المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد) من تأليف الشهيد الثاني، ولكنّها لم تُذكر في الفهرس الذي دوّنه ابن العودي والذي أتمّه صاحب (الدرّ المنثور)، إلا أنّ الأخير نقل عن بعض مشايخه قولهم إنّ مؤلّفات الشهيد الثاني بلغت ستّين أثراً.[٨٥] وقد ذكر له الشيخ الحرّ العاملي رسالةً في الاجتهاد عدّها صاحب روضات الجنّات بأنّها رسالة الاقتصاد والإرشاد نفسها إذ كانت لديه نسخةٌ منها، وأشار إلى أنّ السيّد صدر الدين القمّي أيضاً قد نسب هذه الرسالة إليه[٨٦].

لو تأمّلنا في عنوان هذه الرسالة، نستشفّ من كلمة (الاجتهاد) أنّ المؤلّف يعدّ هذا الأمر وسيلةً مشتركةً لمعرفة أصول الدين وفروعه على حدٍّ سواء. في بادئ الأمر كان الشهيد يعدّ الفطرة أساساً للتفكّر والاستدلال مستنداً إلى آية الفطرة والحديث النبوي: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة»، وأكّد على أنّ كلّ عاقلٍ يستدلّ على معتقداته

حسب فطرته، حيث قال: «فثبت أنّ كلّ عاقلٍ مستدلٌّ بالطبع، مكتسبٌ للمجهولات بحسب الفطرة، ليس لها مُعلّم في بدء الأمر وأوّل الانتقال»[٨٧].

إذن، نستنتج ممّا ذكر أنّ الشهيد الثاني لا يعارض الاستدلال بتاتاً، بل يعدّه طريقاً هامّاً وآمناً لمعرفة الحقيقة، وهذه الرؤية تختلف عمّا نحا إليه علماء الكلام من جهتين أساسيتين، كما يأتي:

أوّلاً: يعتقد بكون مسألة (الجزم والإذعان) أمراً ضرورياً في الإيمان، لكنّها غير مشروطةٍ بالاستدلال، حيث قال: «والحاصل أنّ المعتبر في الإيمان الشرعي هو الجزم والإذعان، وله أسبابٌ مختلفةٌ من الإلهام والكشف والتعلّم والاستدلال، والضابط هو حصول الجزم بأيّ طريقٍ اتّفق، والطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»[٨٨].

بناءً على ما ذكر، فهو يعتقد بوجود طرقٍ أخرى للإيمان تنوب عن الاستدلال، من قبيل الإلهام والكشف والتعلّم من الآخرين، إلا أنّها مشروطةٌ بتحقّق الجزم والإذعان.

ثانياً: يؤكّد على عدم حاجة المكلّف إلى أيّ علمٍ مدوّنٍ لتحصيل الإيمان والاستدلال على المعتقدات، فهو في غنىً عن المنطق وعلم الكلام وسائر العلوم العقلية، لكونه قادراً على نيل المعرفة اللازمة عبر الإشارات والتنبيهات الشرعية والفطرة السليمة؛ حيث قال: «فظهر أنّ تحصيل الإيمان لا يتوقّف على تعلّم علم الكلام ولا المنطق ولا غيرها من العلوم المدوّنة، بل يكفي مجرّد الفطرة الإنسانية على اختلاف مراتبها والتنبيهات الشرعية من الكتاب والسنّة المتواترة أو الشائعة المشهورة بحيث يحصل من العلم بها بالمسائل المذكورة»[٨٩].

بعد هذا الكلام ذكر ثلاثة أدلّةٍ لإثبات عدم حاجة المكلّف إلى علم الكلام، حيث نلمس منها أنّه تأثّر بآراء السيّد ابن طاووس[٩٠].

وضمن فصلٍ مستقلٍّ، تطرّق الشهيد إلى المخاطر الناجمة من علم

الكلام عـادّاً إيّـاه علـماً إسـلامياً ابتكـره علـماء الكـلام بغيـة معرفـة الصـانع وصفاته الجليلة وعدّوه الطريق الوحيـد لهذا الأمر أو أنّه أقـصر الطـرق المتاحـة؛ لكنّه اعترض على هذا الافتراض قـائلاً: «والحقّ إنّه أبعـدها وأصـعبها وأكثرهـا خوفاً وخطراً»[٩١]. ولأجل إثبات رأيـه هذا، رأى أنّ أفضل دليلٍ هو اللجوء إلى الأحاديث التي تنهى عن علـم الكـلام، لذلك ساق أحدها في ضمن مقارنته بين ما كان متـداولاً حـول علـم الكـلام في عهد الأئمّة المعصومين: وفي عصره، كما نوّه على خطورة هذا العلم، قائلاً: «هـذا حال الكلام الذي كان في أوّل الإسلام، ولا شكّ في أنّه ما كان بهـذه المثابـة مـن البحـث والخصـومة؛ فـما ظنّـك بهـذه المباحثـات والخصـومات الشـائعة في زماننا»؟! طبعاً يقصد اعتراض الأئمّـة: على علماء الكلام الذين طرحوا مباحث كلامية في تلك الآونة، لذا فـالأمر أكثـر وضوحاً برأيه بعد عهد الأئمّة، أي: إنّـه يعترض على النقاشات والمناظرات التي حدثت فيما بعد[٩٢].

في المباحـث المشـار إليهـا أعـلاه، نلاحظ أنّ كتـاب الاقتصـاد والإرشـاد تطغى عليه أقـوال وأفكـار السـيّد ابـن طاووس بشكلٍ جـليٍّ، والشـهيد الثـاني بدوره عدّه مصدراً موثّقاً لما طرحـه مـن آراء.

خلاصة الكـلام أنّ الشـهيد الثـاني نحـا منحـىً مخالفـاً لسـلفه الشـهيد الأوّل، حيث تغيّرت رؤيته في المرحلة المتأخّرة من حياته لابتعاده شيئاً فشـيئاً عن النهج الكلامي الذي تبنّته مدرسة الحلّة ومن ثمّ مـال إلى الفكـر المعـرفي الحديثي في هذه المدرسـة والـذي بـرز فيه السيّد ابن طاووس.

حاولنا في هذا البحث إثبات أنّ ما ذكـره الشـهيد الثـاني في رسـالته (الاقتصـاد والإرشـاد إلى طريـق الاجتهـاد في المبـدأ والمعـاد وأحكـام أفعال العباد) وإن كـان صريحـاً وبيّنـاً بشكلٍ غير مـألوفٍ بالنسـبة إلى سـائر آثـاره، إلا أنّ أسـاس رؤيتـه لعلـم

الكلام وسائر العلوم العقلية العقائدية قد نشأت وتكاملت في إطار حركةٍ طبيعيةٍ مرّت بعدّة مراحل زمنية؛ ومن ثمَّ فإنّ هذا الأمر أوجد تبايناً فكرياً بينه وبين سلفه الأوّل على صعيد العلوم العقلية رغم تقاربهما الفكري المشهود في المباحث الفقهية.

ومن الجدير بالذكر أنّ اهتمام الشهيد الثاني بالمباحث العقلية كان أكثر من سلفه الشهيد الأوّل، والحقيقة أنّ الأمر لم يقتصر على هذا الحدّ فحسب، بل فاقه أيضاً على صعيد الاهتمام بالمعارف العقائدية، وهناك كثير من الشواهد التي تدلّ بوضوحٍ على نزعته الفكرية التي كان لها أثر كبير على أحفاده الكرام الذين حملوا راية العلوم الدينية في منطقة جبل عامل لمدّةٍ تجاوزت قرناً من الزمن، وقد حذوا حذو جدّهم الكريم؛ وبكلّ تأكيدٍ فإنّ هذه الحركة العلمية حريّةٌ بالبحث والتحليل في إطار دراسةٍ مبسوطةٍ مستقلّةٍ.

الهوامش:

[١] محمّد بن مكّي بن محمّد بن حامد العاملي النبطي الجزيني، شمس الدين الملقب بالشهيد الأول ٧٨٦هـ ـ ٧٣٤هـ (١٣٨٤م ـ ١٣٣٣م) فقيه إمامي أصله من النبطية (في بلاد عامل)، سكن (جزين) بلبنان ورحل إلى العراق والحجاز ومصر ودمشق وفلسطين. اتّهم في أيام السلطان (برقوق) بالانحلال في العقيدة، فسجن في قلعة دمشق سنةً، ثمّ ضربت عنقه.

[٢] زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي الجبعي ٩١١هـ ـ ٩٦٦هـ (١٥٠٥م ـ ١٥٥٩م) عالمٌ بالحديث باحثٌ إماميٌّ، ولد في (جبع) بلبنان ورحل إلى ميس، ومنها الى كرك نوح، ثمّ قصد مصر فالحجاز فالعراق فبلاد الروم، وأقام أشهراً في الآستانة وعيّن مدرساً في المدرسة النورية ببعلبك، فوشي به واشٍ إلى السلطان، فطلبه، فعاد إلى الآستانة محفوظاً، فقتله المحافظ عليه وأتى السلطان برأسه، فقتل السلطان قاتله.

[٣] آثار الشهيدين تمّ جمعها في ضمن موسوعتين مستقلّتين من قبل مركز إحياء التراث الإسلامي تحت عنوان (موسوعة الشهيد الأوّل وموسوعة الشهيد الثاني).

[٤] سديدالدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد، ج ١، ص١٧ ـ ١٨.

[٥] الشيخ ميثم البحراني المولود سنة ٦٣٦هـ والمتوفّى سنة ٦٩٩هـ.

[٦] المحقّق محمّد بن الحسن الجهرودي الطوسي المولود سنة ٥٩٧هـ والمتوفّى سنة ٦٧٢هـ.

[٧] الشيخ السعيد أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان (المعروف بالشيخ المفيد) المولود سنة ٣٣٦هـ والمتوفّى سنة ٤١٣هـ.

[٨] الشريف أبو القاسم علي بن أبي أحمد الحسين المرتضى ـ (المعروف بعلم الهدى) المولود سنة ٣٥٥هـ والمتوفّى سنة ٤٣٦هـ.

[٩] أبو جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسي (المعروف بشيخ الطائفة) المولود سنة ٣٨٥هـ والمتوفّى سنة ٤٦٠هـ.

[١٠] للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد تقي سبحاني، عقل گرائی ونص گرائی در كلام شيعه (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة (نقد ونظر)، العددان ٣ و٤.

[١١] علي أصغر فقيهي، آل بويه نخستين سلسله قدرتمند شيعي (باللغة الفارسية)، ص ٣٢٥.

[١٢] دوّن القطب الراوندي رسالةً تطرّق فيها إلى الحديث عن الخلاف الكلامي الذي نشب بين الشيخ المفيد وتلميذه السيّد المرتضى ـ حيث عدّ ذلك شاهداً على عدم نجاعة منهجية علم الكلام. (نقلاً عن: كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٦١).

للاطّلاع أكثر على أحوال ابن القطب الراوندي وآثاره العلمية، راجع: محمّد بن سعيد بن هبة الله الراوندي (ظهير الدين)، عجالة المعرفة في أصول الدين، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٩٨م.

[١٣] سديد الدين محمود الحمصي ـ الرازي، المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

[١٤] نجم الدين محفوظ بن وشّاح الحلّي المولود سنة ٦٠٢هـ والمتوفّى سنة ٦٧٦هـ.

[١٥] رضيّ الدين عليّ بن موسى بن طاووس الحلّي المتوفّى سنة ٦٦٤هـ.

للاطّلاع أكثر، راجع: الميرزا عبد الله الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج ٢، ص ٤١٢؛ آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج ٣، ص ٧١.

[١٦] الشيخ الفقيه مفيد الدين محمّد بن عليّ بن محمّد بن جهم الأسدي المتوفّى سنة ٦٨٠هـ.

[١٧] محمّد باقر المجلسي ـ بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٠؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٥٤.

[١٨] المحقّق الحلّي يعدّ واحداً من تلامذة هذه المدرسة الكلامية، وقد انعكست تعاليمها في متبنّياته الفكرية بشكلٍ واضحٍ، حيث قال في كتاب (المسلك في أصول الدين): «ولـمّا كانت الطرق إلى ذلك مختلفة والوسائل إليه منكرة ومعرفة، وجب أن نسلك أتمّها تحقيقاً وأوضحها مسلكاً وطريقاً، وهو المنهج الذي سلكه متأخّرو المعتزلة؛ رأيت أن أملي مختصراً يقصر عن هجنة التطويل...». المصدر السابق، ص ٣٣ – ٣٤.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مصحّح كتاب (المسلك في أصول الدين) قال: ادّعى بعضهم أنّ المقصود من المعتزلة المتأخّرين القاضي عبد الجبار وأتباعه ومعاصروه، لكنّ هذا الكلام واضح البطلان لأنّ القاضي عبد الجبار هو من أواخر معتزلة البصرة لكنّ منهج الاعتزال المتأخّر قد بدأ في الحقيقة بتلميذه أبي الحسين الذي تمرّد على أستاذه.

للاطّلاع أكثر، راجع: أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١١٢ – ١١٨.

[١٩] محمّد كاظم رحمتي، فرقه هاي اسلامي در ايران (باللغة الفارسية)، ص ١٣ وما بعدها.

[٢٠] للاطّلاع أكثر، راجع: إيتان كوهلبيرغ، كتابخانه ابن طاووس واحوال او (باللغة الفارسية).

[٢١] الشيخ أبو الحسين ورام بن أبي فراس المالكي الأشتري المتوفّى سنة ٦٠٥هـ.

[٢٢] ورام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)، بيروت، دار صعب ودار التعارف.

[٢٣] رغم أنّ السيّد صرّح في هذه العبارة أنّه تحدّث في مقدّمة كشف المحجّة عن نشاطاته في علم الكلام والأساتذة الذين اكتسب علومه الكلامية منهم، لكنّ النسخ المتوفّرة من هذا الكتاب لا تتضمّن هذا الأمر.

للاطّلاع أكثر، راجع: رضي الدين عليّ بن طاووس الحلّي، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص٥٩.

[٢٤] المصدر السابق، ص ٥٤.

[٢٥] المصدر السابق، ص ٧٠.

[٢٦] مثالٌ على ما ذكر: بعد أن أثبت حدوث الأجسام عن طريق مبدأ (زيادات الأجسام)، أكّد مباشرةً على أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلا باعتبار ثبوت تماثل الأجسام، وعلى هذا الأساس لا بدّ من الاعتماد على خصوصية كون الجسم مؤلّفاً كي تثبت مقدّمة الاستدلال.

للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص ٦٥ – ٦٦.

[٢٧] لقد أكّد السيّد ابن طاووس في مواطن عديدة من كتابه على هذه الكيفية، واستخدم مصطلح (الطريق) مراراً للإشارة إلى هذا الأمر.

للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص ٥٢ و٥٤.

[٢٨] المصدر السابق، ص ٤٨.

[٢٩] المصدر السابق، ص ٥١ و٦٨.

[٣٠] المصدر السابق، ص ٥١.

[٣١] المصدر السابق، ص ٦٤.

[٣٢] المصدر السابق، ص ٥٥.

[٣٣] المصدر السابق، ص ٤٨ – ٤٩.

[٣٤] المصدر السابق، ص ٤٨ و٥٠.

[٣٥] المصدر السابق، ص ٥٢.

[٣٦] المصدر السابق، ص ٤٩ وما بعدها.

[٣٧] المصدر السابق، ص ٦٠ وما بعدها.

[٣٨] تطرّق السيّد ابن طاووس في هذا المجال إلى شرح وتحليل آية (الفطرة) لإثبات صحّة ما تبنّاه.

للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص ٥٢ و٥٤.

[٣٩] المصدر السابق، ص ٥٤ و٥٥.

[٤٠] المصدر السابق، ص ٥٥.

[٤١] المصدر السابق، ص ٦٥.

[٤٢] فخر الدين محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي المولود سنة ٦٨٢هـ والمتوفّى سنة ٧٧١هـ.

[٤٣] محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٧٧ – ١٧٨.

[٤٤] المصدر السابق، ص ١٨٨.

[٤٥] الميرزا حسين النوري (المحدّث النوري)، خاتمة مستدرك الوسائل، ج ٢٩، ص ٣٥٤.

[٤٦] محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٩، ص ٧٠.

[٤٧] رضا مختاري، الشهيد الأوّل حياته وآثاره، ص ٤٣ وما بعدها.

[٤٨] تمّ جمع هذه المؤلّفات الأربعة ضمن كتابٍ واحدٍ محقّقٍ ومدقّقٍ تحت عنوان: (رسائل الشهيد الأوّل) وتمّت طباعته سنة ٢٠٠٢م من قبل منشورات بوستان كتاب في مدينة قم.

[٤٩] للاطّلاع أكثر، راجع: رضا مختاري، الشهيد

الأوّل حياته وآثاره، ص ١٢–١٥.

[٥٠] الشيخ جمال الدين المقداد بن عبد الله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السيوري الحلّي الأسدي المتوفّى سنة ٨٢٦هـ.

[٥١] دوّن الفاضل المقداد شروحاً على آثار العلامة الحلّي، وبما فيها كتاب (نهج المسترشدين) و(الباب الحادي عشر) و(واجب الاعتقاد)، كما قام بشرح رسالة (الفصول) وتفسيرها للخواجة نصيرالدين الطوسي.

[٥٢] النسخة المخطوطة لكتاب (أنوار الملكوت)، العتبة الرضوية المقدّسة، رقم النسخة ٣٢.

[٥٣] رضا مختاري، الشهيد الأوّل حياته وآثاره، ص ٤٠.

[٥٤] للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٩٤.

[٥٥] المصدر السابق، ص ١٩٨.

[٥٦] محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ١٨٨.

[٥٧] جعفر المهاجر، الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، ص ١٠٥ وما بعدها.

[٥٨] محمّد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنّات، ج ٣، ص ٣٥٢.

[٥٩] عليّ بن محمّد بن الحسن بن زين الدين العاملي، الدرّ المنثور، ج ٢، ص ١٥٩.

[٦٠] المصدر السابق، ص ١٥٩.

[٦١] المصدر السابق.

[٦٢] الشيخ أبو الحسن البكري صاحب كتاب (الأنوار في مولد النبيّ ﷺ)، وهو سنّي المذهب.

[٦٣] المصدر السابق، ص ١٦٤–١٦٥.

[٦٤] جاء في الدرّ المنثور: السيّد عليّ بن السيد الجليل النبيل حسين الصائغ العاملي (أدام الله توفيقه)، قرأ عليه وسمع جملةً نافعةً من العلوم في المعقول والمنقول والأدب، وغيرذلك. للاطّلاع أكثر، راجع: عليّ بن محمّد بن الحسن بن زين الدين العاملي، الدرّ المنثور، ج ٢، ص ١٩٣.

[٦٥] من جملة ما قاله الشهيد الثاني في هذه الإجازة: «بل أجزت له رواية جميع ما صنّفه ورواه وألّفه علماؤنا الماضون وسلفنا الصالحون من جميع العلوم النقلية والعقلية والأدبية والعربية بالطرق التي لي إليهم».

للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٨، ص ١٤٩.

[٦٦] عليّ بن محمّد بن الحسن بن زين الدين العاملي، الدرّ المنثور، ج ٢، ص ١٨٣.

[٦٧] زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، رسائل الشهيد الثاني، ج ١، ص ٥٥.

[٦٨] زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، ص ٣٨١.

[٦٩] تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشهيد الثاني اعتبر اطلاق مصطلح (العلوم الشرعية) على علم الكلام ناشئٌ من استعمال بعض العلماء له، وإلا فالعلوم الشرعية برأي بعضهم تقتصر على ثلاثة موارد، هي: علم الكتاب ـ علم الحديث ـ علم الفقه، لكنّه لا يعير أهميّةً كبيرةً لهذا التقسيم.

للاطّلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، ص ٣٨٣.

[٧٠] المصدر السابق، ص ٣٦٥ وما بعدها.

[٧١] المصدر السابق، ص ٣٧٧.

[٧٢] المصدر السابق، ص ٣٨٦.

[٧٣] المصدر السابق، ص ٩٢–٩٣.

[٧٤] المصدر السابق، ص ٩٥.

[٧٥] المصدر السابق، ص ١٠٢.

[٧٦] المصدر السابق، ص ٩٦–٩٧.

[٧٧] المصدر السابق، ص ١٠١.

[٧٨] المصدر السابق، ص ٩٧.
[٧٩] زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، رسائل الشهيد الثاني، ج ١، ص ٥٥٨ – ٥٥٩.
[٨٠] المصدر السابق، ص ٥٦٣.
[٨١] المصدر السابق، ص ٥٨٧ – ٥٨٨.
[٨٢] المصدر السابق، ص ٥٨٩.
[٨٣] زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، رسائل الشهيد الثاني، ج ٢، ص ٧٥٦.
[٨٤] المصدر السابق، ص ٧٦٢ – ٧٦٧.
[٨٥] عليّ بن محمّد بن الحسن بن زين الدين العاملي، الدرّ المنثور، ج ٢، ص ١٨٩.
[٨٦] محمّد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنّات، ج ٣، ص ٣٧٩.
[٨٧] زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، رسائل الشهيد الثاني، ج ٢، ص ٧٥٣.
[٨٨] المصدر السابق، ص ٧٥٧.
[٨٩] المصدر السابق، ص ٧٥٨.
[٩٠] المصدر السابق، ص ٧٥٣ – ٧٥٤.
[٩١] المصدر السابق، ص ٧٥٩.
[٩٢] المصدر السابق، ص ٧٦١.

المصادر

١) الميرزا عبد الله الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم، ١٤٠١هـ.
٢) محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، أمل الآمل، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨١م.
٣) سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد، قم، منشورات مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٤) محمّد كاظم رحمتي، فرقه هاي اسلامي در ايران (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات بصيرت، ١٩٩٧م.
٥) رضي الدين عليّ بن طاووس الحلّي، كشف المحجّة لثمرة المهجة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.
٦) محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، رسائل الشهيد الأوّل، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٣هـ.
٧) محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، أربع رسائل كلامية، قم، منشورات بوستان كتاب، ١٩٩٩م.
٨) زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، قم، منشورات بوستان كتاب، ٢٠٠٦م.
٩) زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، رسائل الشهيد الثاني، الجزءان الأوّل والثاني، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ.
١٠) زين الدين بن عليّ العاملي (الشهيد الثاني)، المصنّفات الأربعة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
١١) آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، الجزءان الثاني الثالث، قم، منشورات إسماعيليان، بلا تأريخ طباعة.
١٢) عليّ بن محمّد بن الحسن بن زين الدين العاملي، الدرّ المنثور، قم، ١٣٩٨هـ. (دار النشر غير معروفة).
١٣) المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (الفاضل المقداد)، اللوامع الإلهية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
١٤) علي أصغر فقيهي، آل بويه نخستين سلسله قدرتمند شيعي (باللغة الفارسية)، طهران،

منشورات صبا، ١٩٨٥م.
١٥) إيتان كوهلبيرغ، كتابخانه ابن طاووس واحوال او (باللغة الفارسية)، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٩٩٠م.
١٦) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، الجزءان ١٠٧ و٢٠٨، طهران، منشورات المكتبة الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
١٧) الميرزا حسين النوري (المحدّث النوري)، خاتمة مستدرك الوسائل، قم، تحقيق مؤسّسة آل البيت: لإحياء التراث، ١٤١٥هـ.
١٨) المحقّق الحلّي، المسلك في أصول الدين، مشهد، منشورات مركز الدراسات الإسلامية، ١٤١٤هـ.
١٩) رضا مختاري، الشهيد الأوّل حياته وآثاره، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٦هـ.
٢٠) محمّد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنّات، قم، منشورات إسماعيليان، ١٣٩١هـ.
٢١) جعفر المهاجر، الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، بيروت، دار الروضة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.
٢٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة.
٢٣) النسخة المخطوطة لكتاب (أنوار الملكوت)، العتبة الرضوية المقدّسة، رقم النسخة ٣٢.

أ. د. محمد ضايع حسّون
جامعة بابل/كلية التربية الأساسية

إسهامات مدرسة الحلّة الفكريّة في الكتابة التاريخيّة (٥٠٠-٨٠٠هـ)

إنَّ النهضة العلميَّة التي شهدتها مدينة الحلَّة هي وليدة تاريخ حضاري وفكري عريق شهدته المنطقة متمثلة بأهم المراكز الفكرية، مثل بابل وسورا والنيل والجامعين وغيرها. وبعد أن انتقل الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور المزيدي إلى الجامعين أمر مدينته الجديدة (الحلَّة) عام ٤٩٥هـ، وقد ازدهرت الحياة الفكرية فيها بفضل الأمراء المزيديين وتشجيعهم للعلم والعلماء، فكانت مركزًا لكبار العلماء والفقهاء والمحدثين والأدباء والشعراء، واستمرت مدرسة الحلَّة الفكرية تؤدي دورها العلمي منذ القرن الخامس الهجري، وقد بلغت ذروتها في القرنين السابع والثامن الهجريين.

تميزت الحركة الفكرية في الحلَّة بكونها حركة نشطة تخرَّج منها عدد من العلماء الذين أبدعوا في مختلف العلوم والمعارف، وقد أصبحوا نوابغ في ميادين الفكر العربي الإسلامي، وأصبحت مدرسة الحلَّة مركزًا لاستقطاب رواد العلم وطلابه

من كل مكان بعد أن ذاع صيتها، ولهذا أسهمت مدينة الحلَّة في إغناء الفكر الإسلامي.

تناولت الدراسة: الأول مدرسة الحلَّة وتأثيرها الفكري في مدرستي بغداد وبلاد الشام؛ إذ رحل إليهما عدد من العلماء للدرس والتدريس، وبهذا ساهمت الحلَّة في ازدهار الحركة العلمية فيها.

أمَّا المبحث الثاني فقد خُصِّص بدراسة المؤرِّخين الحلِّيين، سيرتهم ومصنَّفاتهم، وقد ظهر عدد كبير من كبار المؤرِّخين في الحلَّة، منهم المؤرِّخ والنسَّابة والعارف بالتواريخ وأخبار الناس، كما عرفوا بالدقة في كتاباتهم التاريخية والحسِّ التاريخي. وتناول دراسة أبرز أعلام الحلَّة في الأنساب، وأهم مؤلَّفاتهم في هذه المدَّة.

وانتهت هذه الدراسة بخاتمة تناولت أهم النتائج التي توصَّلت إليها الدراسة، ثمَّ قائمة بهوامش البحث، والمصادر والمراجع.

المبحث الأول: ازدهار الحركة الفكرية في الحلة

أولاً: تأسيس مدينة الحلَّة

أسَّس مدينة الحلَّة الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور بن دبيس بن علي بن مزيد في منطقة الجامعين؛ إذ كان آباؤه يسكنون فيها. وقد وصفها ياقوت الحموي بأنها: «أجمة تأوي إليها السباع، فنزل بأهله وعساكره، وبنى بها المساكن الجليلة والدور الفاخرة، وتأسى أصحابه في مثل ذلك فصارت ملجأ، وقد قصدها التجار فصارت من أفخر بلاد العراق وأحسنها مدة حياة سيف الدولة، فليَّن قبل بقيت على عامرتها، فهي اليوم قصبة تلك الكورة».

وهناك رواية أخرى عن تأسيس الحلَّة تفيد بأنَّ الأمير سيف الدولة عمَّر أرض الحلَّة التي هي آجام سنة ٤٩٣هـ، ووضع الدور والأبواب ونزلها عام ٤٩٥هـ، وحفر الخندق

حولها عام ٤٩٨هـ، ووضع سور الحلَّة عام ٥٠١هـ. ويظهر أنَّ هذه الرواية هي الأكثر قبولاً من الروايات الأخرى؛ لأنها تشير إلى تاريخ بناء المدينة ووضع السور والخندق حولها، وأنها تحدِّد تاريخ انتقال الأمير صدقة إليها بعد اكتمال بنائها.

يُطلق على الحلَّة أحيانًا الحلَّة السيفية؛ نسبةً إلى مؤسِّسها الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور، وتُعرف أيضًا بالحلَّة المزيدية، نسبةً إلى قبيلة مزيد الأسدية.

أمَّا العوامل التي دفعت الأمير سيف الدولة أن يتحوَّل من النيل مركز الإمارة المزيدية إلى الموقع الجديد (الحلَّة) منها: أنَّه أراد الابتعاد عن المنازعات المستمرَّة بين أبناء البيت السلجوقي التي كانت لها انعكاسات سلبية على مركز الإمارة السياسي، لذلك أقامها في موضع حصين يُعرف بـ(الجامعين) غرب الفرات. ويمتاز هذا الموقع بخصوبة أرضه وغزارة المياه فيه؛ بسبب وجود نهر الفرات وفروعه الكثيرة التي تمُدُّ أرض المنطقة بالمياه، ويمكننا أن نضيف سببًا آخر هو أن المركز القديم للإمارة (النيل) لم يعد يتلاءم مع نمو قبيلة بني مزيد ومتطلَّباتها، فضلاً عن طموحات الأمير المزيدي صدقة وأهدافه في توسيع حدود الإمارة المزيدية، والتخلُّص من التسلُّط السلجوقي.

شهدت مدينة الحلَّة في القرن السادس الهجري/ الثالث عشر الميلادي تطوُّرًا واسعًا على حساب مدينة الجامعين، ولم تمض مدة طويلة على إنشائها حتى تفوَّقت في أهميتها وعمرانها على العديد من المدن في منطقة الفرات الأوسط، مثل قصر ابن هبيرة، والنيل، وغيرها، وأصبحت أكبر مدينة بين بغداد والكوفة، ممَّا حدا بأحد البلدانيين إلى أن يصفها بأنها كانت من أفخر بلاد العراق وأحسنها.

تقع الحلَّة على بُعد أربعة وستين

ميلاً إلى الجنوب الغربي من مدينة بغداد وعلى بعد أربعين ميلاً إلى الشمال من الكوفة، وهذا الموقع جعل طريق الحج من بغداد إلى الكوفة يمرُّ بها، وقد شجَّع على ازدهار هذا الطريق وجود الجسر الذي وُصِف بأنَّه كان عظيماً معقودًا على مواكب متصلة أمر ببنائه الناصر لدين الله العباسي (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ)، وكان له اهتمام بالحاج واعتناء بسبيله، والمُرجَّح أن ذلك كان له أثره في زيادة سرعة نمو هذه المدينة، إلى جانب اعتدال مناخها وعذوبة هوائها، فالحلَّة تقع على خط عرض ٢٩ـ٣٢ شمالاً وخط طول ٢٦ـ٤٤ شرقًا.

حركة الفكر فيها وذلك؛ لقربها من مدينة الجامعين التي كانت تعدُّ من أهم المراكز الحضارية والفكرية في المنطقة، والتي وصفها الحموي بأنها: «مدينة كبيرة أهلمة... وقد أخرجت خلقًا كثيرًا من أهل العلم والأدب ينسوبن إلى الحليِّ». ويمكن القول: إنّ مدينة الجامعين كانت تمثّل محور النهضة العلمية في مدينة الحلَّة، ولهذا اندمجت الجامعين مع الحلَّة وأصبحت من أهم مدنها في تلك المدة، وبقي اسمها مقررًا بمدينة الحلَّة بعد تأسيسها، وما تزال محلة الجامعين معروفة في الحلَّة باسمها القديم إلى الآن، وهي بال شكّ تمثّل آثار الحلَّة القديمة ومعاملها العمرانية والتاريخية.

ثانيـاً: عوامـل ازدهـار الحركـة الفكرية

لقد كان من أهم أسباب النهضة الفكرية في الحلَّة، تشجيع الأمراء المزيديين واهتمامهم بالعلم والعلماء، وكان الأمير سيف الدولة صدقة بن مزيد في مقدّمة هؤلاء الأمراء الذين شجّعوا رجال العلم والأدب في مدينة الحلَّة، فقد كان على جانب كبير من الفضل وسموّ الأخلاق والمكانة العالية، وصفه ابن الأثير بقوله:

«وكان قد عظم شأنه، وعلا قدره، واتّسع جاهه، واستجار به صغار الناس وكبارهم».

أمَّا نور الدولة دبيس بن صدقة فقد وصفه ابن خلكان بالجود والكرم ومعرفة الأدب والشعر، وكان أحد أجواد الدنيا، كان صاحب الدار والجار، وحمى الذّمار، وكانت أيامه أعيادًا، وكانت الحلَّة في زمانه محط الرحال، وملجأ بني الآمال، ومأوى الطريد، ومعتصم الخائف والشريد. وأصبحت الحلَّة في عهد مؤسِّسها الأمير صدقة مركزًا للعلماء والأدباء والشعراء، يلقون عنده من رعاية وتشجيع؛ إذ كان يجزيل العطاء إليهم، ومدحه الشعراء وألفوا باسمه نفائس الكتب، منها كتاب (الصادح والباغم) ألَّفه الشاعر أبو يعلى محمد بن الهبارية وأرسله إليه مع ولده وأجزل عطاءه.

شجَّع الأمراء المزيديُّون العلماء والأدباء وقرَّبوهم إلى مجالسهم، وكان الشاعر أبو القاسم عليّ بن أفلح العبسيّ (ت ٥٣٥هـ) على اتصال بسيف الدولة وابنه دبيس، ومن الأمراء المزيديين الأمير تاج الملوك بدران بن صدقة (ت ٥٣٠هـ)، والأمير مزيد بن صفوان بن الحسن بن منصور هباء الدولة المزيدي (ت ٥٨٤هـ).

الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي الذي شهدته مدينة الحلَّة في القرن السادس الهجري، عصر الإمارة المزيدية وما بعدها، كان وراء نمو الحركة الفكرية وتطوُّرها، ففي عهد الأمير صدقة اتَّسعت الإمارة وبلغت أوج عظمتها حتَّى صار أميرها يلقَّب بـ(ملك العرب).

استقرَّت أحوال الحلَّة السياسية في العصر العبَّاسي الأخير، ولا سيما بعد أن تخلَّصت الخلافة العبَّاسية من النفوذ السلجوقي، وعادت مدينة الحلَّة إلى السلطة المركزية في بغداد، ممَّا كان له الأثر الكبير في انتعاش أحوالها الاقتصادية والاجتماعية، وقد أشار

ابن جبير إلى ذلك عند زيارته إلى الحلَّة بقوله: «ولهذه المدينة أسواق حفيلة جامعة للمرافق المدنية والصناعات الضرورية»، واستمر ذلك في القرون اللاحقة؛ إذ أصبحت الحلَّة من أهم المراكز الفكرية في منطقة الفرات الأوسط والعراق، وبرز فيها عدد كبير من العلماء والأدباء والمحدثين ورجال الفكر الذين كان لهم دور في النهضة العلمية التي شهدتها هذه المدينة عبر عصورها التاريخية.

رغبة الحلِّيين في طلب العلم والإقبال عليه كان عاملاً آخر من عوامل ازدهار الحياة الفكرية في الحلَّة؛ والدليل على ذلك كثرة العلماء والأدباء فيها، فضلاً عن رحلاتهم في طلب العلم إلى عدد من الحواضر الإسلامية، وقد أسهم تشجيع أهالي الحلَّة لأبنائها في طلب العلم الذين كانوا يتوارثونه جيلاً بعد جيل إلى ظهور عدد من البيوتات أو الأسر العلمية مثل: (آل بطريق، وآل طاووس، وآل نما وغيرهم)، والتي تولّت الرئاسة العلمية في المدينة طوال العصر العبَّاسي وما بعده، الأمر الذي جعل مدينة الحلَّة تحتل مكانةً علمية كبيرةً في تاريخ العراق منذ القرن السادس الهجري والقرون اللاحقة.

ثالثاً: أعلام الحلَّة في مختلف العلوم

بدأت بوادر النهضة العلمية في الحلَّة منذ القرن السادس الهجري، وسوف نشير إلى أبرز أعلام الحلَّة في مدة البحث، فمن أشهر فقهاء الحلَّة ومحدثيها في القرن السادس الهجري الحسين بن عقيل بن سنان الخفاجي (ت ٥٥٧هـ)، صاحب كتاب (المنجي من الضلال في الحلال والحرام)، وأبو عبد الله محمد بن محمد بن هارون المعروف بابن الكال (ت ٥٩٧هـ)، كان فقيهًا، له كتب منها: (مختصر التبيان في تفسير القرآن)، وأبو عبد الله محمد بن إدريس بن أحمد العجلي الحلي

(ت ٥٩٨هـ)، شيخ فقهاء عصره، من أشهر مؤلفاته كتاب (السرائر)، ويحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن بطريق الأسدي (ت ٦٠٠هـ)، ويعدُّ من كبار علماء الحلَّة في علم الكلام والحديث، ومن آثاره كتاب (العمدة في عيون صحاح الأخبار).

ويحيى بن محمد بن يحيى بن الفرج السوراوي، وهبة الله بن نما بن علي بن حدون الربيعي الحلي، أبو البقاء، ومن آثاره كتاب المناقب المزيدية في الملوك الأسدية، وأبو الحسن علي بن جعفر بن شعره الجامعاني، كان من أجلة الفقهاء، والشيخ ورام بن أبي فراس الحلي (ت ٦٠٥هـ)، وهو أحد أئمة الفقه والحديث في الحلَّة، له كتاب يعرف بـ(مجموعة ورَّام)، والشيخ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي الحلي (كان حيًّا سنة ٦٠٠هـ)، وكان علامة عصره، ومن كبار فقهاء الإمامية، له تصانيف كثيرة.

ومن شعراء الحلَّة وأدبائها في هذا القرن، الأمير بدران بن سيف الدولة صدقة (ت ٥٣١هـ أو ٥٣٤هـ)، والأمير مزيد بن صفوان بن الحسن بن منصور (ت ٥٨٤هـ) شاعر جيد، رحل إلى بلاد الشام، ومن شعره في الحنين لبلده:

ذكر الأحبة بالعراق هاج لي
شوقًا وقد يزداد شوق الذاكر
ومرابع (بالجامعين) عهدتها
تزهو بغزلان لها وجآذر

والشاعر أبو القاسم علي بن أفلح العبسي (ت ٥٣٥هـ)، ومحمد بن خليفة السنبسي الهيتي الحلي، شاعر مشهور لديه اختصاص بالأمير المزيدي صدقة، ومحمد بن أحمد بن حمزة ابن نما الحلي (ت ٥٩٧هـ)، فاقت شهرته بالأدب، وأبو الحسن علي بن محدون الحلي، كان أديبًا فاضلاً، توفي في عهد الخليفة الناصر لدين الله، وأبو الثناء محمود بن هبة الله بن أبي القاسم الحلي (ت ٦٠٤هـ)، وأبو منصور هبة

الله بن حامد بن أحمد بن أيوب، وصفه ياقوت الحموي بأنه: «شيخ وقته ومتصدَّر بلده، أخذ عنه أهل تلك البلاد الأدب».

ومن النحويين واللغويين في الحلَّة أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حميدة النحوي الحلي (ت ٥٥٠هـ)، برع في النحو واللغة والأدب، له كتب منها (شرح أبيات الجمل لأبي بكر بن السراج)، و(الروضة في النحو) وغيرها، وأبو عبد الله الحسين بن هدّاب بن محمد بن ثابت النوري (ت ٥٦٢هـ)، كان نحويًا لغويًا مقرئًا، وأبو الفتوح نصر بن علي بن منصور النحوي المعروف بابن المخازن (ت ٦٠٠هـ)، كان عارفًا بالنحو واللغة، وأبو الحسن علي بن الحسن بن عنتر بن ثابت النحوي، المعروف بشميم الحلي (ت ٦٠١هـ)، اللغوي الشاعر الأديب، له عدّة مؤلَّفات في اللغة.

أمَّا في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فقد تصاعدت النهضة الفكرية في مدينة الحلَّة، وازداد عدد أعلامها حتى غدت من أهم المراكز الفكرية في العراق والعالم الإسلامي، ومن أبرز علمائها في الفقه والحديث الشيخ سالم بن محفوظ بن عزيزة بن وشاح السوراوي (ت في حدود القرن السابع الهجري)، والشيخ علي بن يحيى الحياط الحلي (كان حيًّا سنة ٦٠٩هـ)، وهو من رواة الحديث، والسيد شمس الدين فخار بن معد الحسيني (ت ٦٣٠هـ)، وهو من أعلام المحدثين في الحلَّة، والشيخ نجيب الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما الربيعي الأسدي (ت ٦٤٥هـ)، شيخ فقهاء الحلَّة ومن رواها البارزين، وأبو محمد الحسن بن علي بن الأبرز العلوي الحلي (ت ٦٦٣هـ)، العالم الفقيه المحدث الجليل، ونجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى المعروف بالمحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، كان

مرجعًا لأهل عصره في الفقه، وسديد الدين يوسف بن المطهَّر الحلي (ق ٧هـ)، والد العلامة، كان فقيهًا محققًا مدرِّسًا عظيم الشأن، وأبو جعفر محمد بن علي بن جهيم الأسدي (ت ٦٨٠هـ)، وُصِف بفقيه الشيعة، وضياء الدين عبد الله بن محمد بن علي الأعرج (ت ٦٨٣هـ)، كان من كبار فقهاء الحلَّة في القرن السابع الهجري، وجلال الدين عبد الحميد بن فخار بن معد الموسوي (كان حيًّا سنة ٦٨٢هـ)، كان فاضلاً محدثًا راوية، وجلال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهَّر الحلي المعروف بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، يُوصف بأنه علامة العلماء، كان عظيم الشأن رفيع المنزلة، بلغت تصانيفه نحو مائة وعشرين مجلدًا، ويعدُّ العلامة الحلي حلقة الوصل بين القرنين السابع والثامن الهجريين.

أحمد بن محمد بن ميمون الحلي النحوي، كان عالمًا بالنحو والتصريف، وفخر الدين أبو الفضل الحسن بن مقلد العوفي النحوي الحلي، أحد علماء النحو في الحلَّة، تخرَّج عليه، وأبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن علي بن السكون الحلي (ت ٦٠٦هـ)، كان من أعلام الحلَّة في اللغة والنحو، وجمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، له مؤلَّفات كثيرة في علوم اللغة، منها كتاب (كشف المكنون من كتاب القانون)، وهو اختصار شرح الجزرولية في النحو، وكتاب (بسط الكافية)، وهو اختصار شرح الكافية في النحو، وغيرها.

ومن شعراء الحلَّة وأدبائها في هذا القرن شرف الدين أبو الوفاء راجح بن إسماعيل الحسيني بن محمد بن القمقامز المعروف بابن الخيَمي، شاعر وأديب بارع، وعزّ الدين علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن أسامة العلوي (ت ٦٥٤هـ)، وعزّ الدين أبو عبد الله الحسيني بن محمد بن مهنا

العلوي الحلي (ت ٦٧٥هـ)، وعلم الدين إسماعيل بن تاج الدين جعفر بن معيَّة الحلي (ت ٦٨٠هـ)، وعزّ الدين أبو محمد الحسن بن أحد الحلي الشاعر (ت ٦٩٩هـ)، كان شاعرًا مكثرًا من النظم.

أمَّا القرن الثامن الهجري، فقد أشارت المصادر إلى أبرز أعلامه في الفقه والحديث الحسن بن علي بن داود الحلي (حيًّا سنة ٧٠٧هـ)، العالم الفاضل المحدث، ومن تصانيفه كتاب الرجال، وأبو عبد الله عبد المطَّلب بن محمد بن علي بن الأعرج العلوي الحسيني (ت ٧٥٢هـ)، من أبرز علماء الإمامية، وهو ابن أخت العلامة الحلي وتلميذه، وله تصانيف عدّة في الفقه، وجلال الدين أبو محمد الحسن بن أحمد بن محمد بن نما الحلي (كان حيًّا سنة ٧٥٢هـ)، ورضي الدين علي بن أحمد بن يحيى المزيدي الحلي (ت ٧٥٧هـ)، وعلم الدين المرتضى علي بن عبد الحميد بن فخار الموسوي (كان حيًّا سنة ٧٦٠هـ)، وفخر الدين محمد ابن العلامة الحسن بن يوسف الحلي (ت ٧٧١هـ)، وتاج الدين محمد بن القاسم بن الحسين بن معيَّة الحسيني (ت ٧٧٦هـ)، وكامل الدين عبد الرحمن محمد بن إبراهيم العتايقي الحلي (ت ٧٩٠هـ).

ومن أعلام الشعر واللغة والأدب، صفي الدين عبد العزيز بن سرايا بن علي الطائي الحلي (ت ٧٥٠هـ أو ٧٥٢هـ)، وشمس الدين محمد بن الحسين بن أحمد الحلي، المعروف بابن البقال (ت ٧٨٠هـ)، وعلاء الدين علي بن الحسين المعروف بالشفهيني (ت أوائل القرن الثامن الهجري) وكان عالمًا أديبًا شاعرًا، وغيرهم.

المبحث الثاني: إسهامات مدرسة الحلَّة الفكرية في الكتابة التاريخية

أولاً: مؤرخو الحلَّة

يُعرَّف علم التاريخ بأنه علم تضبط به الأحوال من ولادة ووفاة وما

يحدث من حوادث ووقائع، وموضوعه الإنسان والزمان. ويقول ابن خلدون إنَّ التاريخ «فن من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتُشدُّ إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال... إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيَّات الوقائع وأسبابها».

برز في الحلَّة في هذه المدَّة عدد من المؤرِّخين المشهورين، منهم:

١. الشيخ أبو البقاء هبة الله بن نما بن علي بن محدون الحلي (ت بعد سنة ٥٦٥هـ)، وُصِف بالشيخ الرئيس، والعَلَم الفاضل، أعدَّ داره الواقعة في حلَّة الجامعين مكانًا لتدريس طلاَّبه، ويروي عنه ولده الشيخ جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما، وروى صاحب الترجمة عن الشيخ أبي محمد إلياس بن محمد بن هشام الحائري، والشيخ أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن طحال المقدادي وغيره. وللشيخ أبي البقاء كتاب اسمه (المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية).

٢. القاضي أبو عليّ الحسن بن محمد بن إسماعيل القيلوي (ت ٦٣٣هـ)، كان عارفًا بالتواريخ وأخبار الناس، وامتازت كتاباته التاريخية بحسن العبارة، وصفه ابن الفوطي بالكتاب المؤرّخ المعدَّل، سافر إلى بلاد الشام واختصّ بالملك الأشرف الأيوبي مظفر الدين موسى بن الملك العادل، وذكر سبط ابن الجوزي عن ولده علي أنَّ والده كتب حوالي ألفي مجلَّدة ما بين صغيرة وكبيرة.

أما أشهر مصنَّفاته في حقل التاريخ: فهو كتاب ذيَّل به على تاريخ القاضي السمناني، وذكر سبط ابن الجوزي أنَّ كتابه الذيَّل أحسن من الأصل.

٣. مهذَّب الدين أبو طالب محمد بن علي اللغوي المعروف بابن الخيَمي

(ت ٦٥٦هـ)، وُلد في الحلَّة المزيدية، وكان عارفًا باللغة العربية أديبًا شاعرًا، له اهتمام بالتاريخ، وقد أرَّخ احتلال الإفرنج دمياط، فقال ابن خلكان: «ونقلت من خطّ الشيخ مهذب الدين أبي طالب محمد بن علي اللغوي المعروف بابن الخيميّ الحلي نزيل مصر، أنّ العدو نزل قبال دمياط يوم الثلاثاء ثاني عشر ربيع الأول سنة خمس عشرة وستمائة، ونزل البرّ الشرقيّ يوم الثلاثاء سادس عشر ذي القعدة من السنة، وأخذ الثغر يوم الثلاثاء السادس والعشرين من شعبان سنة ستّ عشرة وستمائة، واستُعديت منهم يوم الأربعاء تاسع عشر رجب سنة ثمان عشرة وستمائة، ومدّة نزولهم عليها إلى أن انفصلوا عنها ثلاث سنين وثلاثة أشهر وسبعة عشر يومًا، ومن الاتّفاق العجيب نزولهم عليها يوم الثلاثاء، وإحاطتهم بها يوم الثلاثاء، وملكهم لها يوم الثلاثاء، وقد جاء في الخبر أنَّ الله تعالى خلق المكروه يوم الثلاثاء».

٤. رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاووس الحلي (ت ٦٦٤هـ)، تولى نقابة الطالبيين في العراق عام ٦٦١هـ، وبقي فيها حتى وفاته عام ٦٦٤هـ، كان عالمًا فاضلاً عابدًا ورعًا، أديبًا شاعرًا، له مصنَّفات كثيرة، ومنها كتاب (الاصطفاء في تواريخ الملوك والخلفاء).

٥. جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن مهنا الحلي (ت ٦٨٢هـ)، كان فقيهًا محققًا مدقِّقًا، عالمًا بالفقه والأصول والحديث والرجال والتفسير والأدب، مشاركًا في كثير من العلوم، وهو من بيت علم ورياسة، ووالده هو نقيب العلويين مهنا بن أبي الفوارس بن مهنا، وقد ذكر ابن الفوطي أنَّه نسابة عارف بالنسب.

كان ابن مهنا الحلي من المؤرِّخين الحلِّيين المشهورين، فقد اهتمَّ بالتاريخ وألَّف به، ومن أشهر مصنَّفاته في التاريخ كتاب (وزراء الزوراء)،

وكتاب (ترجمان الزمان) الذي قيل فيه: «هو من التواريخ الجامعة ولا يساويه في براعة التسمية إلا مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي، فالمرآة والترجمان من أبدع ما سُمّي التاريخ بها إن لم يكونا أبدعهما»، وصنَّف كتابًا آخر في الأنساب اسمه (الأنساب المشجَّرة)، ويعدُّ من أشهر التصانيف.

٦. جلال الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود القزويني (ت ٦٨٢هـ) المؤرِّخ والجغرافي، يتصل نسبه إلى أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ، وُلد في مدينة قزوين عام ٦٠٠هـ، ثمَّ هاجر مع أهله وهو صغير إلى العراق، واستقرَّ في الحلَّة الفيحاء، فنشأ بها وتعلَّم العلم والأدب، وكان عالمًا فاضلاً ذا خطّ حَسَن. رحل إلى دمشق وكانت له علاقات وثيقة بالصوفي المعروف محيي الدين بن العربي، وتتلمذ القزويني على كامل الدين أبي القاسم بن المترّج بن المظفَّر القزويني، والشيخ معين الدين حسنويه بن أحمد أبي علي الصوفي.

تولَّى القضاء في مدينة الحلَّة عام ٦٥٠هـ، ثمَّ القضاء في واسط عام ٦٥٢هـ، وأضيف إليه التدريس في المدرسة الشرفية، فضلاً عن عمله في القضاء، واستمرَّ حتّى وفاته عام ٦٨٢هـ. أمّا في التأليف فكان له كتاب بعنوان (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) في الجغرافيا، وفي التاريخ له كتاب (آثار البلاد وأخبار العباد)، يتضمّن معلومات جغرافية وتاريخية مهمّة تشمل بناء المدن وما حدث فيها، وذكره لأهمّ التراجم عند حديثه عن بلدانهم.

٧. صفي الدين محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا (ت ٧٠٩هـ)، ولد سنة ٦٦٠هـ، وهو من أهل الحلَّة، كان أبوه نقيب الطالبيين، ثم تولى صدارة الحلَّة عام ٦٦٧هـ، وبعد أبيه تولى نقابة الطالبيين، وكان مفكرًا ومؤرخًا سديد الرأي، له ثقافة تاريخية عالية شاملة، يناقش ويورد الأسباب والمسببات، مما يدل على سعة أفق

تفكيره، أشهر مؤلفاته التاريخية كتاب (التاريخ الفخري) الذي ألفه لأمير الموصل فخر الدولة أبي محمد بن هبة الله النصراني حاكم الموصل بأمر السلطان المغولي محمود غازان، وكتاب (منية الفضلاء في تاريخ الوزراء)، وألف كتابًا في التاريخ لعزّ الدين عبد العزيز بن إبراهيم بن محمد الكوفي حاكم شيراز، ولم يذكر ابن الفوطي اسم الكتاب الذي ألفه لخزانة السيد عزّ الدين.

٨. تاج الدين محمد بن القاسم بن الحسن بن معيَّة (ت ٧٧٦هـ)، عالم فاضل ونسَّابة جليل القدر، وهو من أبرز النسَّابين في وقته، له تصانيف عدّة في النسب، ولديه كتاب في التاريخ اسمه (أخبار الأمم).

ثانيًا: أعلام الحلَّة في الأنساب

النَّسَبُ: نَسَبُ القرابات، والنَّسَبُ: القرابةُ، وقيل هو في الآباء خاصة، ونسبُ الرجل إلى أبيه ينسُبهُ وينسِبهُ نَسْبًا، إذا رفعت في نسبه إلى جدَّه الأكبر، والنَّسَّابُ والنَّسَّابةُ العالم بالنَّسَب.

والأنساب من فروع علم التاريخ، وهو علم يُعرف به أنساب الناس وقواعده الكلية والجزئية، والهدف منه تجنُّب الخطأ في نسب الأشخاص.

وعدّ النسب أساس الشرف، وبه يُعرف الصميم من اللصيق، والمفتعل من العريق، وقد جاءت الحنيفية البيضاء بإكرام الشريف، وتحري المناسبات الكريمة في الزواج، وأداء الرسالة بالمودَّة في القريب، وغيرها من الأحكام، قال سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. ولذلك فالتعارف لا يتمُّ إلا بمعرفة النسب، وقد اهتمّ العرب بالأنساب منذ عصر ما قبل الإسلام، لاعتقادهم بأهمية الدماء ودورها في خلق الأنساب، وإيمانهم بأنّ أعمال الآباء والأجداد تعطي الأبناء مكانة في المجتمع مما دفعهم للاهتمام بالنسب.

ومن أهمّ أعلام الحلَّة في علم الأنساب:

١. فخر الدين أبو محمد ترجم بن علي بن المفضَّل الحسيني النسَّابة (ق ٧هـ)، قال عنه ابن الفوطي: «كان يحاضر بأنساب أهله ويحفظ أحوالهم والحكايات التي تصدر عنهم من الكرم واللؤم»، وذكر له مُشجَّرة جامعة لأنساب قريش جمعها من كتاب (الأنساب) للزبير بن بكار وغيره من النَّسَّابة.

٢. شمس الدين أبو عليّ فخار بن معد بن فخار الموسوي (ت ٦٣٠هـ)، من أعلام مدينة الحلَّة البارزين بمعرفة النسب، وُصِف بالسيد النَّسَّابة العلاَّمة، يروي عن أبي عبد الله محمد بن إدريس الحلي، وعن شاذان بن جبرئيل القمي وغيرهم، ويروي عنه جماعة منهم الشيخ سديد الدين يوسف والد العلامة الحلي، والمحقق الحلي، وولده جلال الدين عبد الحميد. وهو من السادة الأشراف المعروفين بعلم الأنساب وتشجيرها، له جملة من المؤلَّفات، منها كتاب (الردّ على الذاهب إلى تكفير أبي طالب)، وكتاب (المقباس في فضائل بني العبَّاس).

٣. جلال الدين عبد الحميد بن فخار بن معد الموسوي (كان حيًّا سنة ٦٧٦هـ)، من بيت النبوة الشريفة، وُصِف بالشيخ الإمام العالم النسَّابة، كان فاضلاً محدثًا راوية، قرأ النسب على والده، وروى عنه جماعة منهم العلامة الحلي، له مصنَّفات منها كتاب (الأنساب)، وله كتاب في الأنساب ذكر ابن عنبة أنَّه كتاب جليل.

٤. عماد الدين أبو الفوارس مهنا بن أبي الفوارس بن مهنا العلوي الحسيني (ق ٧هـ)، وُصِف بالشيخ الرئيس النسَّابة، عالم بالنسب والأخبار، كان فاضلاً محققًا مدقِّقًا، له معرفة بالأنساب.

٥. جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن مهنا الحلي (ت ٦٨٢هـ)، مرَّت ترجمته في المؤرِّخين، وصفه ابن الفوطي بأنَّه نسَّابة عارف بالنسب، وله كتاب في الأنساب اسمه (الأنساب المشجَّرة).

٦. عزّ الدين أبو محمد الحسن بن علي بن مهنا العلوي الحلي (ت ٦٩٩هـ)، من بيت علم ورياسة في الحلَّة، وُصِف بالفاضل الكامل الباهر، وبأنَّه كان عالمًا ورعًا زاهدًا عابدًا، له معرفة بالأنساب.

٧. علم الدين المرتضى علي بن عبد الحميد بن فخار الموسوي الحلي المعروف بالمرتضى (ت ٧٦٠هـ)، كان عالمًا فاضلاً جليل القدر، من أسرة اهتمَّت بالنسب، فوالده عبد الحميد نسَّابة معروف، وكذلك جدّه فخار بن معد من النسَّابة المشهورين في الحلَّة. قرأ النسب على جلال الدين عبد الحميد بن فخار بن معد الموسوي، وقرأ عليه جماعة منهم تاج الدين محمد بن القاسم بن معيَّة. له مصنَّفات عدّة منها كتاب (الأصول الفخرية) و(زبدة الطالب في نسب آل أبي طالب) و(تحفة الطالب في معرفة آل أبي طالب) وغيرها.

٨. رضي الدين أبو القاسم علي بن عبد الكريم بن أحمد بن طاووس (كان حيًّا سنة ٧٠١هـ)، كان فاضلاً صدوقًا، درس النسب على جلال الدين عبد الحميد بن فخار الموسوي، واستدعاه ابن الفوطي عندما اهتمَّ بجمع الأنساب، إلا أنَّ وفاته حالت دون ذلك.

٩. فخر الدين أبو المظفر محمد بن الأشرف علي بن محمد العلوي الأديب النسَّابة (كان حيًّا سنة ٧٠٧هـ)، من السادة الأفاضل الذين اهتمُّوا بعلم النسب.

١٠. علم الدين المرتضى علي بن عبد الحميد بن فخار بن معد الموسوي الحلي المعروف بالمرتضى (ت

٧٦٠هـ)، كان عالمًا فاضلاً جليل القدر، من أسرة اهتمَّت بالنسب، فوالده عبد الحميد نسَّابة معروف، وكذلك جدّه فخار بن معد من النسَّابة المشهورين في الحلَّة، من تصانيفه كتاب (الأنوار المضية في أحوال المهدي).

١١. تاج الدين محمد بن القاسم بن الحسين بن معيَّة (ت ٧٧٦هـ)، عالم فاضل نسَّابة، انتهى إليه علم النسب في زمانه، وله فيه الإسنادات العالية والسماعات الشريفة، وقد أجمع نسَّابة العراق على التلمذة عليه والأخذ منه.

قرأ علم النسب على علم الدين المرتضى علي بن عبد الحميد، وقرأ عليه النسب جمال الدين أحمد بن علي الحسيني المعروف بابن عنبة صاحب كتاب (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب)، ولازمه في داره أكثر من اثنتي عشرة سنة بعد أن صاهره على ابنته، وقرأ عليه النسب وغيره من العلوم. من أشهر تصانيفه التي ذكرها تلميذه ابن عنبة في علم النسب كتاب (نهاية الطالب في نسب آل أبي طالب)، ويتكوَّن من اثني عشر مجلَّدًا، وكتاب (الثمرة الظاهرة من الشجرة الطاهرة)، وهو بأربعة مجلَّدات في أنساب الطالبيين، وكتاب (الفلك المشحون في أنساب القبائل والبطون)، وكتاب (سبك الذهب في شبك النسب)، وكتاب (الجذوة الزينبية)، وكتاب (تبديل الأعقاب)، وكتاب (كشف الالتباس في نسب بني العبَّاس).

الخاتمة

بعد دراسة إسهامات مدرسة الحلة الفكرية في الكتابة التاريخية (٥٠٠-٨٠٠هـ)، يمكن تسجيل أهم ما توصلت إليه الدراسة:

أولاً: شهدت مدينة الحلة نهضة علمية واسعة بدأت منذ تأسيسها، فكانت مركزًا لكبار العلماء والفقهاء

والمحدثين والأدباء والشعراء، واستمرت مدرسة الحلة الفكرية تؤدي دورها العلمي منذ القرن الخامس الهجري، وبلغت ذروتها في القرنين السابع والثامن الهجريين.

ثانياً: تضافرت عوامل عدة ساعدت على تطوّر حركة الفكر في مدينة الحلة، منها اختيار موقعها بالقرب من الجامعين التي تعد من أهم مراكز العلم في المنطقة، وتشجيع الأمراء المزيديين للعلم والعلماء، ومنهم مؤسسها الأمير سيف الدولة صدقة بن منصور المزيدي، فضلاً عن استقرار أحوالها العامة في أواخر العصر العباسي، ورغبة الأهالي في طلب العلم، فأدى إلى ظهور عدد من البيوتات والأسر العلمية في المدينة مثل (آل بطريق، وآل نما، وآل طاووس) وغيرهم، ساهموا في انتعاش حركة الفكر فيها.

ثالثاً: ظهور عدد كبير من كبار المؤرخين في الحلة، منهم المؤرخ والنسابة والعارف بالتواريخ وأخبار الناس، كما عُرفوا بالدقة في كتاباتهم التاريخية والحس التاريخي.

رابعاً: كثرة مصنفاتهم في حقل التاريخ والأنساب، ففي مجال التاريخ كانت موضوعاتهم متعددة، منها كتاب (المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية) للشيخ أبي البقاء هبة الله بن نما، وكتاب (الاصطفاء في تواريخ الملوك والخلفاء) لرضي الدين علي بن جعفر بن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، وكتاب (الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية) لصفي الدين محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا (ت ٧٠٩هـ)، وفي التراجم والأنساب وغيرها، وُصفت بعض مصنفاتهم التاريخية بأنها تواريخ جامعة مثل كتاب (ترجمان الزمان) لجمال الدين أحمد بن محمد بن مهنا الحلي (ت ٦٨٢هـ)، ووصف هذا الكتاب بأنه لا يساويه في براعة التسمية إلا كتاب (مرآة

الزمان) لسبط ابن الجوزي، وغيرها من المؤلفات.

خامساً: برز عدد من أعلام مدينة الحلة في الأنساب، وقد وصفت المصادر بعضهم بالنسابة العالمة، نسابة عصره، الشيخ العالم النسابة، من بيت عُرف بالنسبة، وغيرها، مما يدل على عنايتهم بضبط الأنساب وتسجيلها، فوضعوا المشجرات لها، كما تميز النسابة الحليون بكثرة مصنفاتهم في علم النسب.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

أولاً: المصادر الأولية

[١] ابن الأثير، عزّالدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني (ت ٦٣٠هـ). الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٦م.

[٢] الأصبهاني، عماد الدين محمد بن محمد (ت ٥٩٧هـ). خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق: محمد بهجت الأثري، منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٣م.

[٣] الأصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت ٣٤١هـ). مسالك الممالك، تحقيق: محمد جابر عبد العال، مطابع دار القلم، القاهرة، ١٩٦١م.

[٤] الأفندي، الميرزا عبد الله (القرن ١٢ الهجري). رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠١٠م.

[٥] البحراني، يوسف بن أحمد (ت ١١٠٧هـ). لؤلؤة البحرين، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، مؤسسة آل البيت للطباعة، قم، د. ت.

[٦] ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي (ت ٧٧٩هـ). رحلة ابن بطوطة المسماة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، دار طيبة للطباعة، الجيزة، ٢٠١٠م.

[٧] أبو البقاء الحلي، هبة الله بن نما (كان حياً سنة ٥٦٥هـ). المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، تحقيق: الدكتور صالح موسى درادكه، والدكتور محمد عبد القادر خريسات، مطبعة الشرق، عمان، ١٩٨٤م.

[٨] ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي (ت ٨٧٤هـ). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت.

[٩] ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني (ت ٦١٤هـ). رحلة ابن جبير المسماة (تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار)، وتسمى (رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك)، دار الكتاب اللبناني، د. ت.

[١٠] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الدار الوطنية، بغداد، ١٩٩٠م.

[١١] حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦٧هـ). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط٣، طهران، ١٣٧٨هـ.
[١٢] الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ). أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م.
[١٣] الحسيني، أبو الحسن علي بن ناصر. أخبار الدولة السلجوقية، تحقيق: محمد إقبال، الهور، ١٩٣٣م.
[١٤] الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ). معجم البلدان، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.
[١٥] الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ). معجم الأدباء، دار إحياء التراث العربي، دار المستشرق، بيروت، د. ت.
[١٦] ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (ت ٣٦٧هـ). صورة الأرض، مطبعة شريعت، قم، ١٤٢٨هـ.
[١٧] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ). المقدمة، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢م.
[١٨] ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت.
[١٩] ابن داود، تقي الدين الحسن بن علي (ت ٧٤٠هـ). كتاب الرجال، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٢م.
[٢٠] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ). العبر في خبر من غبر، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مطبعة الحكومة، الكويت، ١٩٦٣م.
[٢١] ابن زهرة، تاج الدين بن محمد بن حمزة الحسيني (كان حياً سنة ٧٥٣هـ). غاية الاختصار في البيوتات العلوية المحفوظة من الغبار، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٦٢م.
[٢٢] ابن الساعي، أبو طالب علي بن أنجب (ت ٦٧٤هـ). الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق: الدكتور مصطفى جواد، المطبعة السريانية الكاثوليكية، بغداد، ١٩٣٤م.
[٢٣] السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ). الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٣م.
[٢٤] سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزاوغلي (ت ٦٥٤هـ). مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حيدر آباد، الدكن، ١٩٥١م.
[٢٥] صفي الدين الحلي، عبد العزيز بن سرايا بن علي (ت ٧٥٠هـ). ديوان صفي الدين الحلي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠٠٥م.
[٢٦] ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا (ت ٧٠٩هـ). الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.
[٢٧] ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩هـ). شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
[٢٨] ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ت ٨٢٨هـ). عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم، ٢٠٠٦م.
[٢٩] أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن محمد (ت ٧٣٢هـ). المختصر في أخبار البشر، علّق عليه ووضع حواشيه: محمود ديوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

[٣٠] ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد البغدادي (ت ٧٢٣هـ). مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤١٦هـ.
[٣١] القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢هـ). آثار البلاد وأخبار العباد، ط٣، دار صادر، بيروت، ٢٠١١م.
[٣٢] القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ). نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: علي الخاقاني، مطبعة النجاح، بغداد، ١٩٥٨م.
[٣٣] ابن المطهر الحلي، رضي الدين علي بن يوسف (ت ٧١٠هـ). العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، تحقيق: مهدي رجائي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٨هـ.
[٣٤] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ). لسان العرب المحيط، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣م.
[٣٥] الهمداني، رشيد الدين فضل الله (ت ٧١٨هـ). جامع التواريخ (تاريخ غازان)، ترجمة: فؤاد عبد المعطي الصياد، د. مط، القاهرة، ١٩٩٨م.

ثانياً: المراجع

[٣٦] أمين، حسين. تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ط٢، مطبعة دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠٦م.
[٣٧] آل ياسين، محمد مفيد. متابعات تاريخية لحركة الفكر في الحلة، دار المثنى للطباعة، بغداد، ٢٠٠٤م.
[٣٨] الدجيلي، عبد الصاحب عمران. أعلام العرب في العلوم والفنون، ط٢، مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦٦م.
[٣٩] حسون، محمد ضايع. الحلة في العصر العباسي، مركز تراث الحلة، العتبة العباسية المقدسة، مطبعة دار الكفيل، ٢٠١٤م.
[٤٠] الحكيم، حسن. مدرسة الحلة العلمية ودورها في حركة التأصيل المعرفي، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، مطبعة البينة، النجف، ٢٠٠٩م.
[٤١] حيدر، عبد الرحمن فرطوس. العراق في عهد السلطان محمود غازان، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٨م.
[٤٢] الخزرجي، ماجد عبد زيد. الحياة الفكرية في الحلة في القرنين السابع والثامن الهجريين، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، جامعة بابل، سلسلة دراسات (٨).
[٤٣] الخطيب، صباح محمود. مدينة الحلة الكبرى، مكتبة المنار، بغداد، ١٩٧٤م.
[٤٤] كركوش، الشيخ يوسف. تاريخ الحلة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٦٥م.
[٤٥] كامل الدين، السيد هادي. فقهاء الفيحاء، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٢م.
[٤٦] لسترانج، كي. بلدان الخلافة الشرقية، نقله إلى العربية: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٤م.
[٤٧] المشهداني، محمد جاسم. الأنساب العربية ودورها في تدوين تاريخ الأمة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩م.
[٤٨] ناجي، عبد الجبار. الإمارة المزيدية، دار الطباعة الحديثة، البصرة، ١٩٧٠م.
[٤٩] اليعقوبي، الشيخ محمد علي. البابليات، دار جامعة الصدر للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ٢٠١٤م.

م. د. حيدر حسن ديوان الاسدي
باحث واكاديمي من العراق

محورية العقيدة والتعايش السلمي في سيرة النبي ﷺ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد:

تحمّل الانبياء ولا سيماء النبي الاعظم محمد ﷺ مصاعب من اجل احقاق الحق، واقامة العدل، والوصول بالإنسان الى الدرجات العالية من الكمال الانساني.

ولا شك في أن النظام الالهي الذي بدأ النبي ﷺ تطبيقه في المدينة يتوزع في مسارين متوافقين:

أولهما: يتعلق بالمسلمين الذين آمنوا بالله ورسوله، وانقادوا لشرع الله يعملون به ويطبقونه.

ثانيهما: يتعلق بالتآلف والتعايش السلمي بين المسلمين ومَن لم يعتنق الإسلام.

وأعظم مهمة أنفذها النبي ﷺ إقامة نظام عام، ودستور شامل للجميع، للمسلمين وغير المسلمين. ولذلك كان تعامل النبي ﷺ مع المسلمين وغير المسلمين يجري على وفق قواعد واصول جاءت في القران الكريم وبينها لهم... وفي هذه القواعد والاسس اعتراف بخصوصيات كل فئة وبعقائدها الدينية، وهذا التقنين والالتزام مفهوم حضاري لم تعرفه الانظمة الوضعية الا في وقت متأخر، وهو لا يرقى ولا يقارن بالنموذج النبوي.

ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث ليسلط الضوء على الاسس العامة للتعايش والتسامح على وفق مرويات النبي الاعظم محمد ﷺ، لأنه مكلف بإبلاغ الناس بالتشريعات الالهية والدعوة الى الله، مشفوعة بالعمل والسلوك المطابق.

فوظيفة النبي تتلخص في التذكير بالبينات والهدى، والتبشير بالنعيم، والانذار بالخسران في حالة الجحود والعناد، وانه سراج يضيء الطريق، ورحمة للعالمين.. قال: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾[2].

ان معنى التعايش السلمي في أبسط صوره: ان يعايش الانسان اخاه الانسان ويعاشره بسلام، ولقد تجلى هذا المعنى في سيرة الرسول الاعظم ﷺ، وجعله وهو ميثاق يتجلى بمظهرين رئيسيين هما:

المظهر العقدي.

المظهر التشريعي.

المبحث الاول: التعريف بالتعايش السلمي

جاء في المعجم الوسيط: (عاش: عيشا وعيشة ومعاشاً صار ذا حياة فهو عائش، أعاشه: جعله يعيش يقال أعاشه الله عيشة راضية، عايشه: عاش معه، عيشه: أعاشه، تعايشوا: عاشوا

على الألفة والمودة ومنه التعايش السلمي)[٣].

وسيرًا على المعني اللغوي تكون كلمة (السلمي) وصفاً مؤكداً لطبيعة التعايش، وعلى فرض وجود نوع من التعايش غير السلمي يكون الوصف مقيدًا يخرج به نوع التعايش غير السلمي ويسود مصطلح التعايش السلمي في الأوساط البدائية في المجال الاجتماعي، كالتعايش بين الأفراد أو المجموعات الإثنية أو القبلية، وانتقل المصطلح من المجال الاجتماعي إلى المجال السياسي في ظل الدولة الحديثة القائمة على أساس التنوع الديني أو الإثني، وما ينتج عنه من صراعات ونزاعات، ثم صار الآن مطلبًا دوليًا في ظل الصراعات العالمية والدولية.

ومصطلح التعايش السلمي بوصفه شعاراً سياسياً يعني البديل عن العلاقة العدائية بين الدول ذات النظم الاجتماعية المختلفة، ومع هذا ليس هنالك أي مانع للتوسع في استخدامه في ساحة العلاقات الاجتماعية بين أتباع الديانات المختلفة وبخاصة المقيمين في دولة واحد[٤].

ولقد تجلت في سيرة النبي محمد ﷺ اروع صور التعايش مع الآخر وهي كافية لجميع الأحوال والأزمان، وتمثل تلك الصور منهجا ونبراسا للمسلمين في علاقتهم مع الآخر، ليكونوا في مقدمة الأمم في الدعوة إلى السلام والتعايش السلمي مع مختلف الأمم والطوائف، وذلك بالتزامهم بثوابت الإسلام ومبادئه التي تدعو إلى الخير والبر والتعاون مع الآخر في إطار من الاحترام المتبادل. سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها.

ومن نماذج التعايش (نموذج مكة قبل البعثة)، حيث عاش رسول الله ﷺ في بيئة يغلب على سكانها عبادة الأوثان، وممارسة الرذيلة من بغاء وشرب خمر وارتكاب للفواحش، وامتد ذلك إلى أن القوي كان يطغى على الضعيف ويأكل حقه، حتى إن

السيد كان يقهر من تحت يده من عبيد وإماء ولا يحترم إنسانيتهم، وكان العربي يتعالى على العجمي، وكان الأبيض يفخر على الأسود.

وفي هذه البيئة غير السوية عاش رسول الله ﷺ مع قومه متآلفا معهم، يقوم بدور اجتماعي فعال، ويتعاون في أمور البر والخير.

ومن مظاهر ذلك تحالفه ﷺ مع قبائل من قريش تعاهدوا على نصرة المظلوم قبل البعثة، حيث تداعت قبائل من قريش إلى حلف فاجتمعوا له في دار عبدالله بن جدعان؛ لشرفه وسنه، فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول. وفي هذا يقول رسول الله ﷺ : (لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت)[٥].

نموذجا لاستئناف حياة منتجة آمنة، ونظاما اجتماعيا يمكن للأفراد الذين انخرطوا في أعمال عدائية سابقة ضد بعضهم البعض أن يعيشوا ويعملوا معاً من دون أن يدمر أحدهم الآخر.

فالتعايش إذن هو الطريقة التي يجب أن تدار بشكل حذر من أجل تجنب تجدد العداءات، وفي بعض الأحوال قد يصبح التعايش شكلا لدولة مستقرة نسبيا، ولكنها غير مندمجة. أو في حالات أخرى، قد يحمل معه احتمالات تحقيق اندماج اجتماعي واقتصادي أكثر عمقا»[٦].

كان بناء دين الإسلام منذ ظهوره على اليسر قال ﷺ: «إن الدين يسر»[٧]. وفي هذا الدين من السماحة والسهولة ومن اليسر والرحمة ما يتوافق مع عالميته وخلوده وهو ما يجعله مستوعبا لكل التعددات

الاجتماعية وصالحا لكل زمان ومكان لسائر الأمم والشعوب، فالسماحة تتواءم مع عالمية الإسلام، وخطاب الدعوة في القرآن والسنة يؤكد ذلك، حيث جاءت النصوص تدعو الناس إلى أن ينضموا تحت لواء واحد وأن يتنافسوا على معيار الإسلام الخالد وهو التقوى قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٨]. لقد جاء الإسلام في فترة جاهلية أهدرت كرامة الإنسان وحريته فأعاد الإسلام بناء الإنسان من جديد ونظم علاقته بربه وعلاقته بالآخرين.

وليس ثمّة ما هو أبلغ في الدلالة وأوفى بالقصد في التأكيد على العلاقة بين الإسلام والتعايش من الآية الكريم ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[٩]، في الدلالة على عمق مبدأ التعايش في مفهوم الإسلام. ذلك أنّ المساحة المشتركة بين المسلمين وبين اتباع الديانات السماوية مساحة واسعة. وإذا كان الإسلام قد جعل في قلوب المسلمين متسعاً للتعايش مع بني الإنسان كافّة، ففيه من باب أولى، متسعٌ للتعايش بين المؤمنين بالله، وإن كان هذا التعايش لا يعني أننا متفقون في كل شيء، فإذا اشترطتُ ألا أبذل الحسنى إلا لمن كان مثلي تماماً (مسلماً أو غير مسلم)، فمعنى ذلك أنني لا أحب إلّا نفسي، وأنّ الاختلاف معناه العداوة.

المبحث الثاني: اسس التعايش وقواعده

إنّ التعايش في الإسلام ينطلق من قاعدة عقائدية، وهو ذو جذور إيمانية، ولذلك فإن مفهوم التعايش من منظور الإسلام، ليس هو من جملة المفاهيم الوضعية الحديثة التي صيغت منها قواعد القانون الدولي. إنّ المسلم يعتقد أنّ الهدي الإلهي جاء عبر

سلسلة طويلة من الرسالات والنبوات آخر حلقاتها اليهوديّةُ، فالمسيحية، فالإسلام، فمن الطبيعي إذن أن تكون هذه الأديان الثلاثة أقرب إلى بعضها بعضاً منها إلى سائر الأديان، ويسمى القرآن المسيحيين واليهود (أهل الكتاب)، لأنّ الله سبحانه وتعالى أنزل التوراة على موسى والإنجيل على عيسى عليه السلام قبل أن يتلقى النبي محمّد صلى الله عليه وآله، الرسالة في اكتمالها مصدِّقةً لما بين يديها، ومصوِّبةً ومصحِّحةً ومفصِّلةً أمور الشريعة والقانون بجانب العبادات والأخلاق، فنزل القرآن الكريم وهو الوحيد الباقي على أصله الذي نزل به في لغته الأصلية، كلمة وحرفاً بحرف.

ومن أبرز مظاهر التعايش الذي ساد الحضارة الإسلامية عبر العصور، أنّ الإسلام يعدّ اليهود والنصارى أهل ديانةٍ سماوية، حتى وإن لم يكن هذا الاعتبار متبادلاً. وعلى الرغم من أن عدم الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وآله، هو عندنا أمرٌ عظيمٌ وشأن خطير، بل هو أمرٌ فارقٌ، فإنّ الإسلام قد استوعب هذا الخلاف، لا بالتهوين من أمره، أو المهادنة العقيدية له، ولكن بما رسمه في باب المعاملات من تعاليم تسمح بالتواصل والتراحم رغم خلاف المعتقد.

والتسامح في المنظور الإسلامي هو ثمرة التصور الإسلامي للإنسان الذي يقوم على أساس معيارين اثنين[١٠]:

تحديد غاية الوجود الإنساني، التي يتخذ الإنسان الأسباب لتحقيقها، ومن ثمّ الالتزام بالأسباب التي تتواءم مع هذه الغاية ولا تصادمها.

مدُّ الوعي بالوجود الإنساني إلى ما وراء الحياة الدنيا القصيرة الفانية، إلى الحياة الخالدة الباقية. لقد خلق الله الإنسان لأهداف أخرى غير التي خلق الحيوان من أجلها، ولم يكن خلقه مجرد إضافة حيوان جديد إلى

قائمة الحيوان، إنما كان إيجاد جنس آخر من الخلق، خلقه الله بقدرته، ليعبد الله على وعي، ويعمر الأرض بمقتضى المنهج الرباني، ومن أجل هذه الغاية وهب له ما وهب من المزايا، وأنزل الكتب لهدايته على أيدي الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم، وكان من أهداف إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط.

من الأخلاق الإنسانية التي يقوم عليها التعايش السلمي بين الناس على اختلاف عقائدهم وتباين ثقافاتهم خلق التسامح؛ ذلك لأنه يُقرّب القلوب بعضها من بعض، ويجعل الحياة أكثر انسياباً في أوصال المجتمع.

وقد أولى الإسلام قيمة التسامح مكانة هامة، وأعطى نبيه محمداً ﷺ من خلال سيرته العطرة أمثلة تطبيقية عملية في ممارسة هذه القيمة، وظلّت تلك القيمة سمة من سمات حضارة الإسلام إبان ازدهارها، وأثبت أن التسامح خلق إسلامي أصيل يحثّ عليه القرآن الكريم من وجوه عدّة.

الحوار والاختلاف مع الآخر، أمر حتمي، تفرضه طبيعة الحياة. وبما أن الحوار عبارة عن علاقة مباشرة بين طرفين أو أكثر، تقوم على التعبير وتبادل الأفكار والحجج والبراهين بهدف التواصل والإقناع أو التأثير، فمن الضروري أن يؤدي هذا الحوار إلى شيء من الاختلاف حول بعض الأمور وطرق تناولها. علاوة على أن هذا الآخر ربما اختلفت بيئته عن بيئتك، وثقافته الاجتماعية عن ثقافتك، مما يستوجب نوعا من التعايش وقبول الآخر، وقبول الحوار والتعايش معه، طالما أن هذا التعايش لا يمس شؤون العقيدة أو الثوابت الدينية والنبي ﷺ بمنهجه الواضح في هذا الشأن، وضع لنا قواعد الحوار ومنهجية الاختلاف مع الآخر، وضرب لنا أروع الأمثلة على التعايش مع الآخر، حتى لو كان على غير دينه،

وحتى لو اختلفت عادته وتقاليده عن ما نشأ عليه النبي من عادات وتقاليد وأعراف.

ولقد اقام الاسلام المتكامل على اساس العدل ومعرفة الحقوق والواجبات ومن ثمّ الوصول الى حالة من الانتماء المجتمعي، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[11].

وليس الاحلاف والمعاهدات السلمية التي عقدها رسول الله ﷺ مع اليهود والنصارى والمشركين في الجزيرة العربية الا مثالا مشرقا لما يريده الاسلام من قيام مجتمع انساني متعايش، قال الله تعالى في حق النبي ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[12].

ففي السنة الاولى من هجرته ﷺ، الى المدينة المنورة قام بوضع دستور ينظم به ادارة المجتمع التعددي في ظل الدولة والحكومة الاسلامية، عرف ذلك بـ(صحيفة المدينة)، وتضمنت الاعتراف بمواطنة غير المسلمين وعضويتهم في تكوين المجتمع[13].

وحددت هذه الصحيفة الواجبات التي عليهم والحقوق التي لهم، شأنهم في ذلك شأن بقية المواطنين المسلمين، وعلى صعيد المسلمين فقد واجه رسول الله ﷺ، العصبية والقومية والقبلية في العلاقات الاجتماعية، حتى شجّع المسلمين على التداخل والاندماج فيما بينهم.

وتأسيا بالمنهج النبوي الجامع للكلمة فقد سلكه ائمة اهل البيت:، وفقهاء الامة. فلابد اذن من الارتقاء بالمجتمع الى حالة من التعايش السلمي، مع احتفاظ كل طرف من

الاطراف بخصوصياته المشروعة ولا يكون ذلك الا بتحمل المسؤولية من قبل الجميع، قال النبي الاعظم ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[١٤].

ولكن من تخصيص المسؤولية وتقسيمها فانَّ خطاب النبي الاعظم ﷺ، يتوجه الى الحاكمين، اذ يتحملون مسؤولية رئيسة في توحيد صفوف المجتمع، وذلك بتوفير مناخات التعايش والانسجام بين افراد الشعب على اساس الحق من دون تمييز، فقد قال ﷺ: (خير الولاة من جَمَع المختلف وشر الولاة من فرق المؤتلف).

ويتوجب الخطاب النبوي الى علماء الدين بالدعوة الى الوحدة والوئام تحذير الناس من النعرات والفتن الطائفية، لان الوحدة رسالة ومبدأ محمدي، قال ﷺ: (المسلمون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى).

ومن آليات تحقيق هذه الوحدة، خلق ارادة التعايش، فعن الامام الباقر عن النبي ﷺ، انه قال) صلاح حال الجمهور التعايش).

كذلك نبذ التعصب يسهم في بناء المجتمع، لان العصبية من الجاهلية التي حاربها رسول الله ﷺ، حتى وهو على يقين بهداه، وهو على يقين بضلال المشركين قال تعالى: ﴿انَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[١٥].

ويقول رسول الله ﷺ: (ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية)[١٦]. وقال ايضا ﷺ: (من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه الله يوم القيامة مع اعراب الجاهلية)[١٧].

مما تقدم يتضح ان التعايش هو الخيار المناسب للمجتمع الاسلامي الذي ينشد الامن والرقي الانساني، فحينما يكون الانتماء المذهبي

للمسلمين متنوعا فان امامهم احد خيارات ثلاثة للتعاطي مع هذا التنوع والتعدد[١٨]:

الخيار الاول: محاولة الفرض والالزام، بان يسعى اتباع كل مذهب لفرض مذهبهم على الاخرين، وهذا الخيار مشكل من الناحية الشرعية، لان المعتقد وطريقة التعبد لا يصح فرضها بالإكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[١٩]، فالله تعالى لم يعط لنبيه ﷺ، هذا الحق وانما قال له: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾[٢٠]، وقال سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٢١].

الخيار الثاني: حالة العداء والصراع وعدم التعايش، حيث يتحصن اتباع كل كل مذهب او دين في خندق مذهبهم، ويعبئون افرادهم تجاه المذاهب والاديان والطوائف الاخرى، وتسود حالة التشنج والعداء، وهنا يدخل المجتمع في نفق الصراع الداخلي.

الخيار الثالث: ان يقر كل طرف للآخر بحقه في التمسك بقناعاته ومعتقداته، وممارسة شعائره الدينية، والعمل على وفق اجتهاداته المذهبية والدينية، تربطهم آصرة العدل والتساوي في الحقوق والواجبات.

وهذا ما يأمر به الاسلام وتدعو له تعاليمه السمحاء، قال تعالى: ﴿كُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[٢٢].

ان آيات تكريم الإنسان بما هو إنسان في القرآن الكريم تنطبق على كل إنسان وتعطيه كل حقوق الإنسانية، ومن أهمها حق المواطنة. وأمر القرآن المسلمين بالبر والعدل في التعامل مع غير المسلمين يعني أن من واجبهم إقامة العدل بكل أنواعه، ومنها:

العدل الاجتماعي والعدل السياسي. وجاء التاريخ الاجتماعي مشتملا على وقائع تثبت تلك المواطنة للأقليات، وضرورة التعايش بين هذه التعددية.

وبذلك يؤسس القرآن الكريم والسنة الشريفة لفلسفة إسلامية متميزة في رؤية الكون والحياة والعلاقات بين الأحياء. وفي هذه الفلسفة الإسلامية المتميزة معالم رئيسية، يمكن أن نشير إلى عدد منها:

أ- **أن الواحدية والأحدية هي فقط للذات الإلهية**. قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٢٣].

ب- **وأن التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف هو سنة إلهية كونية مطردة في سائر عوالم المخلوقات**. وأن هذه التعددية هي في إطار وحدة الأصل الذي خلقه الله سبحانه وتعالى.

فالإنسانية التي خلقها الله من نفس واحدة تتنوع إلى شعوب وقبائل وأمم وأجناس وألوان، وكذلك إلى شرائع في إطار الدين الواحد. وإلى مناهج، أي: ثقافات وحضارات في إطار المشترك الإنساني الواحد، الذي لا تختلف فيه الثقافات. كما تتنوع إلى عادات وتقاليد وأعراف متمايزة حتى داخل الحضارة الواحدة، بل والثقافة الواحدة[٢٤].

وهذا التنوع والاختلاف والتمايز يتجاوز كونه «حقّا» من حقوق الإنسان، إلى حيث هو «سنة» من سنن الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾[٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[٢٦].

ج- **أن هذا التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف له حكم عديدة، منها:**

تحقيق حوافز التسابق على طريق

الخيرات بين الفرقاء المتمايزين: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[٢٧].

ومنها: فتح أبواب الحرية للاجتهاد والتجديد والإبداع، الذي يستحيل تحقيقه من دون تفرد وتمايز واختلاف: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[٢٨].

د ـ وأن علاقة الفرقاء المتمايزين والمختلفين والمتعددين يجب أن تظل في إطار الجوامع المَوَحِّدة، وعند مستوى التوازن والعدل والوسطية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[٢٩]. «فالوسط» ـ بنص حديث النبي ﷺ ـ هو «العدل» الذي يجب أن يحكم علاقات الفرقاء المختلفين»[٣٠].

هـ ـ فإذا اختلت موازين العدل والوسط بين الفرقاء المختلفين والمتمايزين في الطبقات الاجتماعية أو الشرائع الدينية أو الفلسفات أو الحضارات، فإن الفلسفة الإسلامية تحبذ طريق «التدافع» الذي هو حراك يُعَدّل المواقف والمواقع والاتجاهات، فينتقل بها من مستوى الخلل والظلم والجور والعدوان إلى مستوى العدل والتوازن والوسط والتعايش والتعارف، مع المحافظة على بقاء التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف: ﴿وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[٣١].

وهذا «التدافع» الذي هو وسط بين تفريط «السكون والموات» وبين إفراط «الصراع»، هو المزكي للتعددية، وللتنافس والتسابق على طريق الخيرات، في حين يفضي السكون إلى الموات للمستضعفين. كما أن الصراع يفضي إلى النتيجة نفسها؛ لأن القوي يصرع الضعيف، فينفرد بالساحة، وينهي التعدد والتمايز والاختلاف. فالتدافع هو الذي يُعَدِّل المواقف الظالمة، مع الحفاظ على التعددية وعلى التنافس والتسابق على طريق الخيرات.

فهو سبيل للإصلاح في ظل التنوع والتعدد، وليس على أنقاض التنوع والتعدد: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[٣٢].

هذا هو موقع التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف في الرؤية الإسلامية للكون والحياة والعلاقات بين عوالم المخلوقات والأفكار، ودور هذا التنوع في التقدم والإصلاح.

وذلك هو تميز الفلسفة الإسلامية بالوسطية الجامعة عن غيرها من نزعاتِ وفلسفات الدمج القسري للكل في واحد.. أو نزعات وفلسفات الصراع التي تفضى هي الأخرى إلى انفراد طرف واحد ـ هو الأقوى ـ بالساحة والامتيازات. فطرَفا الغلو يفضى كل منهما إلى ذات النهاية.. وبينهما تتميز الوسطية الإسلامية في هذا الميدان[٣٣].

ففي المدينة المنورة سنّ رسول الله محمد ﷺ ثلاث سنن جسّدت فلسفة الإسلام في العلاقة بالآخر الديني؛ الكتابي منه والوضعي: اليهود والنصارى، والمجوس ومن ماثلهم.. ولقد صيغت هذه السنن النبوية، المعبرة عن هذه الفلسفة الإسلامية، في وثائق دستورية، طبّقتها دولة النبوة، ورعتها دولة الخلافة الراشدة، وظلت مبادؤها مرعية إلى حد كبير عبر تاريخ الحضارة الإسلامية وأوطان عالم الإسلام.

وأُولى هذه الوثائق الدستورية هي «الصحيفة، الكتاب»، دستور دولة المدينة المنورة، الذي وضعه رسول الله ﷺ عقب الهجرة، وفور إقامة «الدولة» ليحدد حدود الدولة، ومكونات رعيتها (الأمة)، والحقوق والواجبات لوحدات الرعية، بمن فيهم الآخر الديني (اليهود العرب وحلفاؤهم العبرانيون)، وليحدد كذلك المرجعية الحاكمة للدولة ورعيتها.

وفي هذه الوثيقة الدستورية تحدثت موادها، عن التنوع الديني في إطار

الأمة الوليدة والدولة الجديدة، وعن المساواة بين الفرقاء المتنوعين، فقالت عن العلاقة بين المسلمين واليهود، أي عن التنوع الديني في إطار وحدة الأمة.. «ويهودُ أمةٌ مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، وأن بطانة يهود كأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ ـ «يُهلك» ـ إلا نفسه وأهل بيته، ومن تبعنا من يهود فإن له النصر والأُسوة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة، غير مظلومين ولا مُتَنَاصَرٍ عليهم، ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم..»[٣٤].

فكانت هذه الوثيقة الدستورية أول «عقد اجتماعي وسياسي وديني» ـ حقيقي وليس مفترضاً ومتوهما ـ لايكتفي بالاعتراف بالآخر، وإنما يجعل الآخر جزءً من الرعية والأمة والدولة ـ أي جزءً من الذات ـ له كل الحقوق، وعليه كل الواجبات، وذلك في زمن لم يكن فيه طرف يعترف بالآخر على وجه التعميم والإطلاق[٣٥].

وهناك وثيقة دستورية ثانية، خاصة بالعلاقة مع الآخر النصراني، وضعها رسول الله ﷺ لنصارى نجران ـ عهداً لهم ولكل المتدينين بالنصرانية عبر المكان والزمان ـ وذلك عند أول علاقة بين الدولة الإسلامية وبين المتدينين بالنصرانية. وفي هذا العهد الدستوري كتب رسول الله ﷺ: لنجران وحاشيتها، وسائر من ينتحل دين النصرانية في أقطار الأرض جوار الله، وذمة محمد رسول الله ﷺ على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبِيَعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير.. أَن أحمى جانبهم وأذبّ عنهم وعن كنائسهم وبيَعهم وبيوت صلواتهم ومواضع الرهبان ومواطن السياح، وأن أحرس دينهم وملّتهم أين ما كانوا بما

أحفظ به نفسي وخاصّتي وأهل الإسلام من ملتي؛ لأني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم»[٣٦].

فبلغت هذه الوثيقة في الاعتراف بالآخر الديني، والقبول به، والتكريم له، والتمكين لخصوصياته، والاندماج معه، مالم تبلغه وثيقة أخرى عبر تاريخ الإنسانية، مع ميزة كبرى، وهي جعلها لهذا التنوع والاختلاف في إطار وحدة الأمة، تجسيدًا لفلسفة الدين الإسلامي في العلاقة بالآخر، وليس على أنقاض الدين كل دين.

المبحث الثالث: القواعد العامة في التعايش

ينبغي ان نثبت مجموعة من الاسس والمبادئ التي تحكم آلية التعايش والتعدد:

أنّ المسلم الذي يعيش في ظلّ دولة إسلامية عليه أن يتعامل مع هذه الظاهرة، كما كان يتعامل معها المسلمون في عصر التشريع حينما كانوا يعيشون في ظلّ دولة إسلامية على رأسها النبيّ ﷺ، أو الإمام المعصوم عليه السلام، وفي ذلك تختلف حالة الحرب عن حالة السلم، ولكلّ منهما حكمه الخاصّ المذكور في الفقه.

أمّا المسلم الذي لا يعيش في ظلّ دولة إسلامية، فعليه أن يتعامل مع هذه الظاهرة، كما كان يتعامل معها المسلمون تاريخياً في الفترات الأخيرة، فإنّ هذه الظاهرة كانت ولا تزال من الظواهر الاجتماعية الملاصقة والملازمة للمجتمعات البشرية، فهو أمر لا مفرّ منه.

أمّا الموقف من اتباع الديانات الأُخرى، فيختلف باختلاف هؤلاء الأتباع، فإن كانوا من أهل الكتاب، جرت عليهم أحكام أهل الكتاب، وإن لم يكونوا من أهل الكتاب جرت عليهم أحكام سائر الكفّار، وكلّ ذلك

مشروح في الفقه.

ويمكن بيان بعض القواعد وفق الاتي:

قاعدة نفي السبيل:

تعدّ هذه القاعدة إحدى القواعد المهمة والفاعلة في البعد الخارجي والداخلي من الفقه السياسي، في مجتمع متنوع متعدد، وتستلزم (نفي سلطة الكافر على المسلم، وعليه كل عمل من المعاملات والعلاقات بين المسلمين والكفار إذا كان موجبا لتسلط الكفار على المسلمين فإنه لا يجوز شرعا فرديا كان أو جمعيا، فعلى ذلك لا يجوز للمسلم إجارة نفسه للكافر بحيث يكون الكافر مسلطا على المسلم الأجير)[٣٧].

قاعدة الدعوة الى الاسلام.

بناء على اصل الدعوة، يجب على المسلم ان يتعامل مع غير المسلمين، حيث يتمكن من دعوتهم وتعريفهم بالإسلام، من دون اجبار او اكراه.

قاعدة التراحم وتأليف القلوب:

واحد من الموضوعات والاصول التي تحكم المجتمع الاسلامي في علاقته مع اتباع الديانات الاخرى، مبدأ التراحم والتآلف، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٣٨].

قاعدة الاحسان.

يقول رسول الله ﷺ: (اصطنع الخير إلى من هو أهله والى من هو غير أهله فإن لم تصب من هو أهله فأنت أهله)[٣٩]. فالإحسان سبب وحدة المجتمع وتعايشه.

قاعدة العدل والمساواة.

يقول الرسول ﷺ: (من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم)[٤٠]، ففي هذه الرواية اوجب

النبي ﷺ جواب استغاثة جميع الناس، (المسلم وغير المسلم)، فالعدالة هي هدف الانبياء ولا سيما النبي الاكرم ﷺ.

قاعدة الوفاء بالعهد والعقد والشرط:

هي من القواعد المعروفة الّتي تطابقت آراء الفقهاء على الأخذ بها، في مقام استنباطهم للأحكام الشرعية. ومفادها أنّ المسلم ملزم شرعاً بكلّ ما ألزم به نفسه للآخرين، والتزمه لهم، والإنصاف أنّ القاعدة في كمال الاعتبار والوثوق بصدورها عن النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام.

معنى القاعدة هو لزوم الوفاء بالشرط، فالقاعدة تتكوّن من شطرين:

الشطر الأوّل: تسلّط المؤمنين على الاشتراط، فيتسلّط المتعاملان على جعل الالتزام والتعهّدات الّتي نسمّيها بالشروط.

والشطر الثاني: وجوب العمل بمقتضى الشرط، فيجب على المتعاملين العمل بما تعهّدا به من الشروط السائغة. فيجب على كلّ مسلم إذا التزم لشخصٍ بأمرٍ له الوفاءُ له بذلك الأمر، وذلك من جهة وضوح أنّ هذه الكبرى الكلّيّة الصادرة عنه ﷺ في مقام إنشاء الحكم، لا الإخبار عن أمر خارجيّ، فقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»[٤١] أي: جميع المسلمين، لأنّ الجمع المعرّف باللّام يفيد العموم، فهو ﷺ يحكم على جميع المسلمين بلزوم الثبوت عند جميع شروطهم. والمراد من الثبوت والاستقرار، فعن رسول الله ﷺ: (لا دين لمن لا عهد له)[٤٢].

وعن الرسول ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليفِ إذا وعد»[٤٣]. فهو يشمل العهود والمواثيق الخاصّة بين الأفراد في القضايا الاقتصادية والمعاشية، وفي العمل والزواج، وهو يشمل أيضاً المواثيق والمعاهدات بين الحكومات والشعوب مما تخلق حالة من التعايش.

الخاتمة

ليس هنالك أي مانع للتوسع في استخدامه في ساحة العلاقات الاجتماعية بين أتباع الديانات المختلفة وبخاصة المقيمين في دولة واحد.

تجلت في سيرة النبي محمد ﷺ اروع صور التعايش مع الآخر وهي كافية لجميع الأحوال والأزمان، وتمثل تلك الصور منهجا ونبراسا للمسلمين في علاقتهم مع الآخر، ليكونوا في مقدمة الأمم في الدعوة إلى السلام والتعايش السلمي مع مختلف الأمم والطوائف، وذلك بالتزامهم بثوابت الإسلام ومبادئه التي تدعو إلى الخير والبر والتعاون مع الآخر في إطار من الاحترام المتبادل.

مبدأ التعايش السلمي في الإسلام ينطلق من قاعدة عقائدية وتشريعية.

نبذ التعصب يسهم في بناء المجتمع، لان العصبية من الجاهلية التي حاربها رسول الله ﷺ، حتى وهو على يقين بهداه، وهو على يقين بضلال المشركين.

التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف هو سنة إلهية كونية مطردة في سائر عوالم المخلوقات. وأن هذه التعددية هي في إطار وحدة الأصل الذي خلقه الله سبحانه وتعالى.

الهوامش:

[١] سورة البقرة: ١١٩.

[٢] سورة النساء: ٨٠.

[٣] المعجم الوسيط، مجموعة من العلماء، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ج ٢ص ٦٣٩.

[٤] مشكلة الحرب والسلام: مجموعة من أساتذة معهد الفلسفة وأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي، ترجمة: شوقي جلال وسعد رحمي، دار الثقافة الجديد بمصر، بدون تاريخ، ص ٢١٠.

[٥] السيرة النبوية لابن هشام ١/ ١٣٣.

[٦] سفن م. سبينجيمان، ثمن الحرية الخفي: تأطير عراقيل التعايش الاقتصادي، بحث منشور في كتاب تخيل التعايش معا، تحرير أنطونيا تشايز ومارثا ميناو، ترجمة فؤاد السروجي، ط ٣، عمان الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ٣٨٣

[٧] رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم الحديث: ٣٩.

[٨] سورة الحجرات / ١٣.
[٩] سورة آل عمران: ٦٤.
[١٠] د. عبدالعزيز بن عثمان التويجري، الاسلام والتعايش، موقع الموسوعة الاسلامية.
[١١] سورة الممتحنة: ٨ و٩.
[١٢] سورة سبأ: ٢٨.
[١٣] عبد العظيم المهتدي البحراني، ص ١٠١.
[١٤] ابن ابي جمهور الاحسائي، عوالي الئالي، ص ١٢٩، وانظر: الشيخ المجلسي ـ بحار الانوار: ٣٨/٧٢.
[١٥] سورة سبأ: ٢٤.
[١٦] كنزالعمال، ٥١٠/٣.
[١٧] رياض السالكين، ص ٦١٠.
[١٨] انظر: عبد العظيم المهتدي البحراني، الوحدة الاسلامية، ص ٢٨.
[١٩] سورة البقرة: ٢٥٦.
[٢٠] سورة الغاشية: ٢١ـ٢٢.
[٢١] سورة يونس: ٩٩.
[٢٢] سورة المائدة: ٤٨.
[٢٣] سورة الاخلاص: ١ـ٤.
[٢٤] محمد عمارة، فلسفة الإسلام في التعايش مع الآخر الديني والثقافي، ص٢٦.
[٢٥] سورة النساء: ١
[٢٦] سورة هود: ١١٨ـ١١٩.
[٢٧] سورة المائدة: ٤٨.
[٢٨] سورة البقرة: ١٤٨.
[٢٩] سورة البقرة: ١٤٣.
[٣٠] انظر: مسند احمد
[٣١] سورة فصلت: ٣٤.
[٣٢] سورة البقرة: ٢٥١.
[٣٣] محمد عمارة، فلسفة الإسلام في التعايش مع الآخر الديني والثقافي، ص ٣٥.
[٣٤] مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة، محمد حميد الله، القاهرة ١٩٥٦م، ص١٥.
[٣٥] محمد عمارة، مصدر سابق.
[٣٦] مجموعة الوثائق السياسية، لمحمد حميد الله، ص١٢٣ـ١٢٨.
[٣٧] السيد محمد كاظم المصطفوي، مائة قاعدة فقهية ـ ٢٩٣.، وانظر: السيد البجنوردي القواعد الفقهية.
[٣٨] سورة التوبة: ٦٠.
[٣٩] عيون اخبار الرضا: ٣٨/٢، وانظر: المحدث النوري، مستدرك الوسائل: ٣٤٨/١٢.
[٤٠] الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٤١/١٥.
[٤١] الكليني، الكافي: ٤٠٤/٥.
[٤٢] الشيخ المجلسي، بحار الانوار: ٩٦/٧٢.
[٤٣] الشيخ الكليني، الكافي: ٣٦٤/٢.

المصادر

[١] القران الكريم خيرما نبتدئ به.
[٢] إبن أبي الجمهور، محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي: عوالي اللألي العزيزية في الأحاديث الدينية، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م
[٣]. الاسلام والتعايش، د. عبدالعزيز بن عثمان التويجري،، موقع الموسوعة الاسلامية.
[٤] بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، المجلسي: محمد باقر بن المولى محمد تقي (ت: ١١١١ هـ)، طبع مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ
[٥] التعايش معا، تحرير أنطونيا تشايز ومارثا ميناو،

ترجمة فؤاد السروجي، ط ٣، عمان الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
[٦] ثمن الحرية الخفي: سفن م. سبينجيمان، تأطير عراقيل التعايش الاقتصادي، بحث منشور في كتاب تخيل
[٧] تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، العاملي: الشيخ محمد بن الحسن الحر (ت: ١١٠٤هـ) / ط٢ / مؤسسة آل البيت: لأحياء التراث / قم / ١٤١٤هـ. رياض السالكين، السيد علي خان المدني.
[٨] ائمة قاعدة فقهية – معنىً ومدركاً ومورداً، المصطفوي: السيد محمد كاظم، مؤسسة النشر الأسلامي / قم. السيرة النبوية، ابن هشام.
[٩] صحيح البخاري، دار احياء التراث، بيروت (د. ط) (ب. ت).
[١٠] صحيح مسلم. دار الفكر طبعة مصححة، بيروت، (د. ط)، (ب. ت).
[١١] عيون اخبار الرضا.
[١٢] في التعايش مع الآخر الديني والثقافي، محمد عمارة، موقع فلسفة الإسلام.
[١٣] القواعد الفقيه، السيد البجنوردي.
[١٤] الكافي، محمد بن يعقوب الرازي الكليني ت ٣٢٨هـ تح: علي اكبر غفاري، مطبعة حيدري، دار الكتب الإسلامية، ط٤ – ١٣٦٥.
[١٥] كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي ت٩٧٥ هـ تح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية – بيروت ط١، ١٤١٩ هـ-١٩٩٨
[١٦] مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله، القاهرة ١٩٥٦م.
[١٧] مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي ت ١٣٢٠ هـ: تح ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث – قم، ط٢ – ١٤٠٨هـ
[١٨] مسند احمد، احمد بن محمد حنبل الشيباني ت ٢٤١هـ المكتب الإسلامي ودار صادر – بيروت.
[١٩] مشكلة الحرب والسلام: مجموعة من أساتذة معهد الفلسفة وأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي، ترجمة: شوقي جلال وسعد رحمي، دار الثقافة الجديد بمصر.
[٢٠] المعجم الوسيط، مجموعة من العلماء، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.
[٢١] الوحدة الاسلامية، عبد العظيم المهتدي البحراني.

محمد مهدي كرجيان
باحث من الجمهورية الإسلامية الايرانية
ترجمة: عادل لغريب

فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري

مقدمة

يتمحور موضوع فلسفة التاريخ حول مجموعة من المسائل التي ترتبط بمعنى التاريخ ومبدأ السببية والعلية في الحوادث التاريخية والقوانين التي تحكمها والاتجاه في التاريخ، وقد أفضت الرؤى المختلفة التي قدمت حول هذه المسائل إلى تبلور جملة من النظريات المختلفة والمتباينة في فلسفة التاريخ.

إنّ فلاسفة التاريخ يسعون وراء الكشف عن القوانين التي تتحكم بالظواهر والتحولات التاريخية، إذ ظهرت مجموعة من المدارس الفلسفية التي تعنى بدراسة ومحاولة فهم السير التاريخي وتحديد اتجاهه.

ومن بين الرؤى والنظريات التي طرحت في هذا المجال ما عرضه الأستاذ مرتضى مطهري ـ باعتباره أحد رواد الفكر الإسلامي في عالمنا المعاصر ـ حول فلسفة التاريخ من زاوية إسلامية قرآنية.

إنّ الهدف من المقال الحالي هو تقديم دراسة تحليلية وتوصيفية مختصرة عن رؤى الأستاذ مرتضى مطهري (١٩١٩ـ١٩٧٩م) في مجال فلسفة التاريخ من زاوية قرآنية، فقد عرض الأستاذ مجموعة من الآراء القيّمة المرتبطة بموضوع فلسفة التاريخ بطريقة مبتكرة ورائعة من حيث الشكل والمضمون والمنهجية وبتوجه قرآني اعتمد فيه على التحليل والإبداع.

لقد كان الأستاذ مطهري يعتقد أنّ المجتمع والتاريخ يرتبطان ويشتركان في الكثير من الأمور، وقد رأى أنّ دراسة موضوع المجتمع ضروري ومقدم على بحث مسألة التاريخ، لذا سعى في بداية الأمر إلى الإجابة على الأسئلة الواردة حول المجتمع، مثل: ما هو المجتمع؟ هل الإنسان اجتماعي بالطبع؟ وهل الفرد أصيل أم المجتمع؟ كيف هي علاقة المجتمع مع العادات؟ هل الفرد مجبور في قبال المجتمع؟ ثم عنى بالرد على الأسئلة المتعلقة بالتاريخ وفلسفة التاريخ.

يعرّف الأستاذ المطهري فلسفة التاريخ ـ كما سيأتي ـ على أنها العلم بالتطورات والتحولات التي تنقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى، والقوانين المتحكمة في هذه التطورات والتحولات. وبعبارة أخرى العلم بصرورة المجتمعات لا بكينونتها.

ومن الواضح ـ بحسب هذا التعريف ـ أن البحث حول المجتمع ما هو إلا مقدمة ومدخل وركن أساسي لفهم فلسفة التاريخ في رؤية الأستاذ مطهري، بل إنه شرط أساسي في هذا البحث.

المبحث الأول: المجتمع

أ. هل الإنسان اجتماعي بالطبع؟

يرى الأستاذ مطهري أن الإنسان مدني بالطبع، وهذا ما تدل عليه النصوص القرآنية. فالإنسان مجبول بطبعه على حب الاجتماع والتعايش مع الآخرين، وليس ذلك أمراً عرضياً

أو طارئاً على وجوده. يستدل المطهري على ذلك بآيات قرآنية كريمة، منها:

١. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

فالآية الكريمة تشير إلى أن التقسيم إلى شعوب وقبائل إنما هو من أجل حصول التعارف بين الناس، وهذا التعارف هو أساس الحياة الاجتماعية. فالانتساب إلى هذه المجموعات البشرية ينطوي على خصائص الاشتراك والاختلاف بين الأفراد، وهذا هو أساس التعارف، والتعارف هو أساس الحياة الاجتماعية.

٢. قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً﴾ (الفرقان: ٥٤).

إنّ صلة القرابة النسبية والسببية هي من المسائل التي ولدت مع الإنسان وعُجنت في فطرته وخلقته، ولذلك نجد الآية قد عطفت مسألة النسب والمصاهرة على خلق الإنسان التي جاءت في مرتبة متقدمة، وعلى هذا الأساس تكون صلة القرابة والنسب والمصاهرة مأخوذة في خلق الإنسان ووجوده، ونتيجة لذلك ستكون الحياة الاجتماعية باعتبارها علاقات وروابط سببية ونسبية بين الأفراد قد أخذت فيه أيضاً. ومن هنا نجد المطهري يقول: «هذه الآية تشير إلى الروابط النسبية والسببية باعتبارها أساس ارتباط الأفراد ببعضهم، وأنها جزء من طبيعة خِلقة الإنسان، أودعت في كيانه لحكمة وغاية عامة».

٣. قوله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣٢).

فالآية الكريمة ـ حسب الأستاذ مطهري ـ تتحدث عن اختلاف القابليات والمؤهلات وتفاوتها بين أبناء

البشر، ولو كانت الكفاءات والقابليات متشابهة ومتساوية تماماً لما حدث احتياج متبادل بين الأفراد، ولما تم التعاطي بينهم. لقد خلق الله البشر متفاوتين ومختلفين في الكفاءات والإمكانات الجسمية والروحية والعقلية والعاطفية، ورفع بعضهم فوق بعض درجات في مجالات معينة، وبهذه الطريقة جميع الناس محتاجين لبعضهم البعض، ومندفعين إلى التعاطي فيما بينهم، وبذلك تشكل الحياة الاجتماعية. فهذه الآية الكريمة تدل أيضاً على أن الحياة الاجتماعية للإنسان أمر طبيعي لا انتخابي ولا اضطراري.

والجدير بالذكر أنّ السيد الطباطبائي قد أشار في تفسره الميزان إلى هذه الآيات معتبراً إياها منبئة أحسن الإنباء عن أنّ النوع الإنساني هو نوع اجتماعي وأنّ هذه المسألة لا تحتاج إلى كثير من العناء من أجل إثباتها، فكل فرد من النوع الإنساني مفطور على ذلك.

ب. أصالة الفرد والمجتمع

يقرر الأستاذ مطهري أن هناك نظريات متعددة حول أصالة الفرد والمجتمع:

١. **نظرية أصالة الفرد**: ترى أن الفرد هو الأصل والمجتمع أمر اعتباري ليس له وجود حقيقي. المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد تجمعهم علاقات وعقود واتفاقات.

٢. **نظرية أصالة المجتمع**: ترى أن المجتمع هو الأصل وله وجود حقيقي مستقل، والأفراد مجرد أجزاء لهذا الكل الحقيقي.

٣. **النظرية الإسلامية**: تذهب إلى أن كلاً من الفرد والمجتمع أصيلان ولهما وجود حقيقي. فالمجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفراد، بل هو حقيقة مركبة لها خصائصها وسننها وقوانينها، وفي نفس الوقت يحتفظ الفرد بأصالته وشخصيته المستقلة.

يؤكد المطهري أن النظرة القرآنية

تؤمن بأصالة كليهما، فالمجتمع عنده عبارة عن مركب حقيقي وأصيل، كما أن الفرد يحظى بالأصالة أيضاً.

ج. أنواع التركيب

يعتقد الأستاذ مطهري أن المجتمع هو مركب حقيقي، إنّه مزيج من الأرواح والأفكار والعواطف والإرادات والرغبات، وليس من الأبدان والأجساد. وعليه فهو يرى أنه مزيج ثقافي لا مزيج من الأبدان.

وحتى يتم بلوغ هذه النتيجة التي توصل إليها الأستاذ مطهري، لا بد من عرض عدة نظريات حول أنواع التركيب وهي:

١. **المركب الاعتباري**: أي أنه لم يحدث أي تركيب في الواقع، وإنما يكون من افتراض الذهن وجعله.

٢. **المركب الصناعي**: وهو كالآلة إذ أنها تركيب من الأجزاء، غير أن أجزاءها لا تفقد هويتها في الكل لكنها تفقد استقلال الأثر، ويحصل تأثير جديد غير تأثير كل جزء من الأجزاء المشكلة للآلة. والمجتمع كذلك، إنه مكون من مرافق ومؤسسات أصلية وفرعية، مرتبطة مع بعضها، وكل تغير يطرأ على واحدة من هذه المؤسسات الثقافية أو الدينية أو الاقتصادية أو السياسية أو... يؤدي إلى تغير في المرافق والمؤسسات الأخرى. والحياة الاجتماعية تظهر باعتبارها أثرًا قائمًا بكل المكانة الاجتماعية، من دون أن يفقد الأفراد هويتهم في المجتمع العام وفي المرافق والمؤسسات الاجتماعية.

٣. **المركب الطبيعي**: كالجسم الحي فإن أجزاءه تفقد هويتها الاستقلالية في الكل وتصبح جزءًا من كل موحد، بحيث لا يمكن تمييزها وفصلها عنه إلا بالتحليل الذهني.

والمجتمع - في رأي المطهري - أقرب إلى المركب الطبيعي منه إلى المركب الصناعي، مع فارق أن أجزاء المجتمع (الأفراد) يحتفظون بوعيهم وإرادتهم الذاتية.

د. الجبر والاختيار في علاقة الفرد بالمجتمع

يرى الأستاذ مطهري أن القول بأصالة المجتمع وسننه وقوانينه لا يعني أن الفرد مسلوب الإرادة ومجبور في قبال المجتمع. فالعلاقة بين الفرد والمجتمع هي علاقة تفاعلية. فالمجتمع يؤثر في الفرد ويشكل ثقافته وأفكاره وقيمه، وفي نفس الوقت يستطيع الفرد المتميز أن يؤثر في مجتمعه ويغيره.

هذا الموقف ـ الذي يسميه المطهري «الموقف بين الموقفين» ـ يختلف عن نظريتي الجبر والتفويض، فهو يقر بتأثير المجتمع على الفرد وتأثير الفرد على المجتمع في آن واحد.

هـ. المجتمع والسنن

إن للسنن تاريخاً عريقاً في الفكر الإسلامي، غير أن ذلك لم يمنع من ازدهار أبحاثها خلال القرنين الأخيرين، فلا يَكاد يخلو منها كتاب من كتب التفسير أو الفكر العام ذي الصلة بقضايا المجتمع والتغيير وفلسفة التاريخ. فعلى صعيد التفسير ضمت المساهمات التأسيسية لعلماء من قبيل محمد عبده (ت ١٩٠٥م) وعبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠م) ومحمد حسن الطباطبائي (ت ١٩٨٢م) ومحمد الطاهر بن عاشور (ت ١٩٧٣م) بحوثاً لامعة في هذا المجال.

أما على مستوى الفكر الاجتماعي وفلسفة التاريخ، فمن الحري الإشارة إلى المحاولة الرائدة التي قام بها الأستاذ عبد الحميد صديقي (ت ١٩٧٨م) في كتابه فلسفة التاريخ والتي كتبت بالانكليزية وصدرت مطلع الخمسينيات لتكون بمثابة البذرة التأسيسية لهذا النحو من التنظير في ثقافة الإسلاميين المعاصرين.

وفي الخمسينيات كذلك جاءت جهود الأستاذ مالك بن نبي (ت

١٩٧٣م) في مختلف كتبه ومؤلفاته تكريساً لهذا النحو من الدراسات في هذا المضمار، وقد ألف الدكتور عادل الدين خليل كذلك كتابه التفسير الإسلامي للتأريخ، ثمّ جاءت دراسات السيّد محمد باقر الصدر (ت ١٩٨٠م) المعروفة بعنوان السنن التاريخية في القرآن، وقد صدرت بعد ذلك عشرات الكتب ومئات البحوث في هذا الاتجاه في شرق العالم الإسلامي ومغربه، وبلغات مختلفة، وأقيمت العديد من المؤتمرات في هذا المضمار، حتّى غدت ثقافة السنن من أكثر العناصر ذيوعاً واستقراراً في ثقافة الإسلاميين المعاصرين.

و. وحدة وكثرة المجتمعات من حيث الماهية

إنّ الإشكالية المطروحة في هذه المسألة تتمثل في جواب التساؤل التالي: هل أنّ كافة المجتمعات يمكن أن تكون لها أيديولوجية واحدة أم أنّ التنوع الماهوي للمجتمعات يقتضي تنوع الإيديولوجيا؟

وبما أنّ الأستاذ مطهري يرى أنّ الإنسان نوع واحد، ويعتقد أنه اجتماعي بحكم الطبع والفطرة، أي أنّ اجتماعية الإنسان وأنّه يعيش في ظل الجماعة وأنّ لديه روح الاجتماع تنشأ من الخاصة الذاتية للنوع الإنساني، وعليه فنوعية الإنسان هي التي تحدد مسير روح الجماعة، فأساس الروح الجماعية هي الروح الفردية والفطرة الإنسانية، ولأنّ الإنسان نوع واحد، فإنّ المجتمع الإنساني له طبيعة وماهية واحدة البتة، ولذا يمكن أن يكون لكل الناس دين واحد.

ومن هنا نجده يقول: «الإسلام يؤكد أولاً على وحدة ماهية الدين، ويرى أنّ اختلاف الشرائع السماوية إنما هو اختلاف فرعي لا اختلاف ماهوي. ثم إنّ الإسلام يقدم ثانياً منهجاً شاملاً تكاملياً لحياة الأفراد والمجتمعات في كل زمان ومكان. من

هـاتين النقطتـين يمكـن اسـتنتاج أنّ النظرة الإسلامية للمجتمعـات تقـوم عـلى أسـاس وحـدة النـوع والماهيـة لجميع المجتمعات البشرية».

فلـو كانـت ماهيـة المجتمعـات متعـددة لتعـددت ماهيـات الـشرائع السماوية تبعاً لذلك. بينما نجد القـرآن يؤكد مـراراً عـلى أنّ الـدين واحـد في جميع العصـور والمجتمعـات، ولـيس ثمة أديان في المفهـوم القـرآني. فكافـة الأنبياء استهدفوا غاية واحدة وسلكوا طريقاً واحداً: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الـدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْـكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُـوا الـدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُـوا فِيـهِ﴾ (الشورى: ١٣).

ومـن هنـا فـالنظرة الإسـلامية إلى الأفـراد هـي نظـرة الوحـدة في النـوع والماهيـة، كـما أنّ نظـرة الإسـلام إلى المجتمعـات هـي وحـدة المجتمعـات نوعاً وماهية باعتبارها واقعاً عينياً.

المبحث الثاني: التاريخ

أ. أنواع التاريخ

ينقسـم التـاريخ إلى ثلاثـة أنـواع وهي:

١. **التـاريخ الـنقلي**: وهـو العلـم بالأحـداث والوقـائع والأوضـاع وأحوال البشر الكائنة في زمـان سـبق زمان رصدها. وهو علم جزئي ونقـلي وعلم بالكينونات، ويرتبط بالماضي.

٢. **التـاريخ العلمـي**: وهـو العلـم بالقواعد والقوانين والسنن المهيمنة عـلى الحياة الماضـية. وهـذا العلـم يتـأتى مـن دراسـة وتحليـل الأحـداث والوقـائع الماضية. وتشكل مسائل «التاريخ الـنقلي» المواد الأولية لهذا العلم. وهو علم يـرتبط بالماضي وبالكينونات لكنه كـلي وعقـلي، وهو قسم من علم الاجتماع.

٣. **فلسـفة التـاريخ**: وهـي العلـم بـالتحولات والتطـورات التـي تنقـل المجتمع من مرحلة إلى أخرى، والقوانين المتحكمـة في هـذه التطـورات

والتحولات. وهو علم بصرورة المجتمعات لا بكينونتها، كما أنه كلي وعقلي.

ب. قانونية التاريخ

يؤمن الأستاذ مطهري بأن التاريخ يسير وفق قوانين وسنن ثابتة، وهذه السنن هي سنن إلهية لا تتغير ولا تتبدل. يقول تعالى: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب: ٦٢).

وهذه السنن تشمل جميع المجتمعات البشرية على اختلاف أزمنتها وأمكنتها. ومن هذه السنن: سنة الابتلاء والاختبار، سنة التدافع والصراع بين الحق والباطل، سنة الاستخلاف والتمكين، سنة الإهلاك والعذاب، وغير ذلك.

ج. حرية الإنسان وقانونية التاريخ

يثار هنا إشكال مهم: كيف يمكن الجمع بين قانونية التاريخ وحتمية السنن من جهة، وحرية الإنسان واختياره من جهة أخرى؟

يرى الأستاذ مطهري أن السنن التاريخية لا تلغي حرية الإنسان، بل هي قوانين كلية تحكم مسار المجتمعات، لكنها لا تلغي دور الأفراد وإرادتهم في صناعة التاريخ. فالإنسان حر مختار، وله دور فعال في تحديد مسار التاريخ، لكن حرية الإنسان واختياره لا تعني أن التاريخ يسير بطريقة عشوائية دون قوانين تضبطه.

إنّ الحرية الإنسانية ـ حسب المطهري ـ لا يمكن تصورها إلا في نطاق نظرية الفطرة، التي تذهب إلى أن الإنسان يولد ضمن الحركة الجوهرية العامة للكون مع بعد خاص، وهذا البعد يشكل أساس شخصيته الأولى، ثم ينمو ويتكامل تحت تأثير عوامل البيئة. وهذا البعد الوجودي هو الذي يمنح الإنسان شخصية إنسانية تؤهله لأن يمتطي التاريخ ويتحكم فيه ويعين مسيرته.

إنّ حرية الإنسان بالمفهوم الذي أشرنا إليه، لا يتنافى مع قانون العلية، ولا مع قانونية التاريخ وشمولية المسائل التاريخية. فمسألة انتهاج الإنسان الحر المريد طريقاً معيناً مشخصاً في حياته الاجتماعية انطلاقاً من تفكره وإرادته، هي غير مسألة خضوع الإنسان لحتمية عمياء تتحكم فيه وفي إرادته.

ويجيب الأستاذ مطهري على القائلين بأن بعض الحوادث الجزئية التي تأتي صدفة واتفاقاً تغير حركة التاريخ، وأن هذه الحوادث ليس لها قاعدة معينة تخضع لها. وإذا كانت هذه الحوادث على هذا المنوال تغير حركة التاريخ، فلا يوجد إذاً قانون أو سنة تحكم حركة التاريخ، بقوله: «معالجة مسألة دور الصدفة في مجرى أحداث التاريخ ترتبط بموقفنا من المجتمع والتاريخ، هل المجتمع والتاريخ ذوا شخصية مستقلة وذوا مسيرة مشخصة أم لا؟ لو كان التاريخ كذلك، لأضحى دور الأحداث الجزئية طفيفاً يكاد لا يذكر، أي أن الحوادث الجزئية، مع قدرتها على تغيير بعض فقرات سلسلة الأحداث، لا تغير المسيرة العامة للتاريخ. أما إذا كان التاريخ يفتقد الشخصية والطريق المحدد الذي تعينه له تلك الشخصية والطبيعة، فعند ذلك يمكن للحوادث الجزئية أن تغير التاريخ».

د. نقد النظريات المادية في تفسير التاريخ

يخصص الأستاذ مطهري نقداً لاذعاً للنظرية المادية في التاريخ، وخاصة النظرية الماركسية، وذلك من خلال عدة نقاط:

١. **عدم وجود دليل علمي على النظرية**: إنّ ما تقدمه الماركسية من أدلة على نظريتها ليس أدلة علمية تجريبية، ولا أدلة عقلية منطقية، بل هي مجرد افتراضات وتخمينات.

٢. **التناقض في النظرية**: فمن جهة نجد أن الاقتصاد هو الأساس (البناء

التحتي) والقاعدة لكافة المؤسسات الاجتماعية (البناء الفوقي)، ومن جهة أخرى بتطبيق المبدأ الديالكتيكي نجد أنّ المؤسسات الاجتماعية (البناء الفوقي) تؤثر في الاقتصاد (البناء التحتي) وهو الأساس له، فلا معنى للنظرية ما دام أن كل واحد منهما هو شرط وجود الآخر. فـ«أ» هي علة «ب» ومؤثرة فيه وبتطبيق المنطق الديالكتيكي، فإن «ب» علة «أ» ومؤثرة فيه.

هذا ويعتقد الأستاذ مطهري فيما يرتبط بالنظرة الإسلامية إلى طبيعة التاريخ أنّ عوامل الخلقة قد أودعت في ذات الإنسان أساس شخصية البشر المتمثلة بأفكاره ونزعاته السامية. فصحيح أنّ الإنسان لم يأت إلى الدنيا وهو ذو شخصية متكاملة جاهزة، لكن الأسس الرئيسة لشخصيته يكتسبها من الخلقة لا من المجتمع. وبالتعبير الفلسفي، إنّ التكوين الأساس للأبعاد الإنسانية في الموجود البشري - بما في ذلك الأبعاد الأخلاقية والدينية والفلسفية والفنية والعاطفية والصورة النوعية للإنسان ومبدأ فصله ونفسه الناطقة - يتم بيد عوامل الطبيعة. والمجتمع يلعب دوره في تربية القابليات الذاتية أو مسخها. والنفس الناطقة موجودة في الإنسان بالقوة، ثم تخرج إلى مرحلة الفعل بالتدريج.

ومن هنا، فالإنسان من حيث مبادئ تفكره الأولية، ومن حيث نزعاته المعنوية والمادية مثل سائر الموجودات الحية يمتلك كل تلك المبادئ والأسس بالقوة ثم تتفتح هذه وتنمو على أثر سلسلة من الحركات الجوهرية.

إنّ الإنسان حسب المطهري ينمي شخصيته الفطرية بتأثير العوامل الخارجية، ويبلغ بها إلى درجة الكمال أو ينحرف بها أو يمسخها أحياناً. وهذا المبدأ هو الذي عرف في العلوم الإسلامية باسم مبدأ الفطرة. ويعتبر الأصل الأم في الفكر الإسلامي. وبناءً على هذا المبدأ، فإنّ الجوانب النفسية

للإنسان مقدمة على جوانبه الاجتماعية لأنّ الجوانب الاجتماعية تنطلق من جوانبه النفسية.

وبناءً على هذا المبدأ أيضاً، فإنّ الإنسان يولد وهو لا يملك بالفعل إدراكاً ولا تصوراً ولا تصديقاً ولا نزاعات إنسانية، لكنه يولد وهو يحمل أبعاداً وجودية فضلاً عن الأبعاد الحيوانية، وهذه الأبعاد الوجودية هي التي تفرز بالتدريج سلسلة تصورات وتصديقية «انتزاعية» تسمى بالتعبير الفلسفي والمنطقي: «المعقولات الثانوية»، وهذه بدورها تشكل أساس التفكر الإنساني، وبدونها يستحيل أي لون من ألوان التفكر المنطقي، كما أنها تخلق في الإنسان سلسلة نزعات متسامية، وهذه الأبعاد هي القاعدة الأساسية للشخصية الإنسانية في الكائن البشري.

هـ. نظريات في فلسفة التاريخ

إن دراسة تحول وتطور التاريخ الإنساني هو أحد البحوث الشيقة والمهمة في فلسفة التاريخ، وذلك نتيجة طبيعة الإشكاليات المطروحة فيها، ومن ذلك: هل أن حركة التاريخ تسير باستمرار نحو التقدم والتكامل أم أنها حركة دورية وفي حلقة واحدة؟ ما هو محرك هذا التكامل والتطور؟ هل أنّ التاريخ يتجه نحو المادية أم المعنوية؟ ونحو الحكومة الإلهية أم غير الإلهية؟ كيف ستكون نهاية التاريخ؟

وعليه ستعالج المقالة فيما يأتي آراء الأستاذ مطهري حول هذه التساؤلات.

فأولاً: إنّ أساس تطور وتكامل التاريخ هو أمر مسلم به، وهذا الأمر لا يتنافى مع انحطاط الحضارات المختلفة في مراحل خاصة من التاريخ، وبذلك فإنّ السير الكلي للتاريخ هو في اتجاه التكامل والتطور، وليس في حركة دورية تعاقبية.

ثانياً: إن النظريات المطروحة حول محركات التاريخ في

رؤية المطهري هي:

١. **نظريــة الأقــوام أو العنــصرية:** تــذهب هــذه النظريــة إلى أن بعــض الســمات والأعــراق لهــا قابليــة صــنع الحضارات والثقافات، وبعضها ينتج العلوم والفلسفة والصناعات والفنون والأخلاق، وبعضها الآخر مستهلك ليس إلا.

نقدها: وقد رأى الأستاذ أنَّ هذه النظرية في أصلها باطلة، وعلى فرض قبولها فإنها لا تجيبنا على تساؤلنا وهو لماذا تتحول حياة الإنسان الاجتماعية بينما حياة الحيوان الاجتماعية ليست كذلك؟ فأين يكمن سر ذلك؟

٢. **النظريــة الجغرافيــة:** البيئــة الطبيعية ـ بموجب هذه النظرية ـ هي صــانعة الحضــارات والمــدنيات والصناعات. في المناطق المعتدلة ينشأ المزاج المعتدل والأدمغة المقتدرة. واختلاف الأجناس البشرية يعود إلى اختلاف البيئة الطبيعية، ومع تنقل الســلالات البــشرية في البيئــات الجغرافية المختلفة تنتقل الكفاءات أيضاً بين الأجناس البشرية بالتدريج. ومونتسكيو عالم الاجتماع الفرنسي من أتباع هذه النظرية.

نقدها: ما يزال السؤال الأساس باقياً. لماذا لم تطور الحيوانات الاجتماعية كالنمل والنمل حركة تاريخية في تلك الأقاليم التي يتحرك فيها التاريخ؟ ما هو العامل الذي أدى إلى بقاء النحل ثابتاً في حياته، بينما دفع بالإنسان إلى أن يطوي مراحله التاريخية؟

٣. **نظريــة الأبطــال:** هــذه النظريــة تؤمن بأن النوابغ هم الذين يصنعون التــاريخ، ويخلقــون التغيــيرات والتطورات التاريخية سواء العلمية أو السياسية أو الاقتصادية أو الفنية أو الأخلاقية. وهؤلاء النوابغ هم الأفراد الاستثنائيون في كل مجتمع، إذ يتمتعون بقدرة عقلية أو ذوقية أو إبداعية أو إرادية عالية وخارقة، ويدفعون مجتمعاتهم نحو التطور والتقدم العلمي أو الفني أو السياسي، أو الأخلاقي.

وعليه فهو المحركون لعجلة التاريخ. ألكسيس كارل تبنى هذه النظرية في كتابه المعروف بالأبطال.

نقدها: صحيح أن للنوابغ والمصلحين وخاصة الأنبياء دور لا يمكن إنكاره، ولكن كافة أفراد المجتمع لهم دور في حركة التاريخ أيضاً. فإذا لم يرد أو يأبه كافة المجتمع أو أغلب أفراده بها، ولم يفعلوا استعداداتهم وحس الابتكار والاختراع، فإن المجتمع لن يتحرك خطوة. يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

٤. **النظرية الاقتصادية**: إنّ الاقتصاد هو العامل المحرك للتاريخ، فتطور اقتصاد المجتمع (البناء التحتي) هو الذي يغيره جذرياً (البناء الفوقي)، فالحاجات الاقتصادية والفنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية هي التي تخلق الابتكار والإبداع، إذ الحاجة تولد الاختراع، وهذه الحاجة هي وليدة التغيير في وسائل الإنتاج. ومن ثم فهي الأساس في تحريك عجلة التاريخ نحو التقدم والتطور والازدهار في كافة الميادين. ويعد ماركس والماركسيون كانوا من أتباع هذه النظرية.

نقدها: يوجه الأستاذ إلى هذه النظرية هذا الاستفهام وهو: ما هو العامل الذي يؤدي إلى تغير القاعدة والبناء التحتي لتتغير تبعاً لذلك كل الأبنية الفوقية؟ فحين يكون الاقتصاد بناءً تحتياً لا يكفي لأن يكون متحركاً ومحركاً.

٥. **النظرية الإلهية**: هذه النظرية ترجع كل ما يظهر على سطح الأرض إلى الأوامر الإلهية المسيرة للأرض وفق حكمة بالغة. وتطورات التاريخ مظهر للمشيئة الإلهية وحكمة بالغة. فإرادة الله هي التي تغير التاريخ. والتاريخ مسرح لتحقيق الإرادة الإلهية المقدسة. وقد آمن بهذه النظرية التي تعرف بنظرية العناية الإلهية جملة من المفكرين من بينهم أوغسطين

وفيكو وروسو وغيرهم.

نقدها: وقد وجه الأستاذ مطهري إلى هذه النظرية الملاحظة التالية وهي أنه: ليس التاريخ وحده مظهر المشيئة الإلهية، بل مسيرة العالم كلها بأسبابها وعللها ودوافعها وموانعها مظهر للمشيئة الإلهية. والحديث ينبغي أن يدور حول النظام الذي اقتضت المشيئة الإلهية أن تخلق الإنسان وفقه، والسر الذي أودعته المشيئة في هذا الموجود فصار منه كائناً متطوراً متغيراً، بينما تفتقد سائر الأحياء هذا السر.

٦. **النظرية الفطرية**: يعتقد الأستاذ مطهري بصحة هذه النظرية، إذ يذهب إلى أنّ الإنسان يتمتع بصفات تجعل خصائص حياته الاجتماعية متكاملة، وإحدى تلك الصفات قدرته على استيعاب التجارب وحفظها. فما يحصل عليه الإنسان من تجاربه، يحفظه ويستثمره في التجارب التالية. وإحدى الصفات الأخرى قدرته على التعلم عن طريق البيان والقلم، فهو يكتسب تجارب الآخرين عن طريق اللغة مشافهة، ويكتسبها في مرحلة أعلى كتبياً. وعن هذين الطريقين تنتقل التجارب الإنسانية من جيل إلى جيل. ومن هنا ركز القرآن الكريم على نعمة البيان والقلم إذ قال: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ١ـ٤). وقال أيضاً: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١ـ٥).

والصفة الثالثة، هي تزود الإنسان بقوة العقل والابتكار التي هي مظهر للإبداع الإلهي.

والصفة الرابعة، هي ميل الإنسان الذاتي ورغبته الفطرية في الإبداع. أي أنّ الإنسان لا ينطوي على قدرة الإبداع فحسب بل فيه اندفاع ذاتي نحو الإبداع والخلاقية.

هـذه الصـفات هـي التـي تـدفع الإنسـان نحـو التقـدم. بينما تفتقـد الحيوانات قوة حفظ التجـارب ونقـل المكتسـبات وقـوة الابتكـار والإبـداع والميل الذاتي نحـو الإبـداع. مـن هنـا كانـت حيـاة الحيـوان سـاكنة وحيـاة الإنسان متطورة باستمرار.

ثالثاً: وأما عن وجهة التاريخ وهل أنه يتحرك باتجـاه الماديـة أو المعنويـة؟ فالأستاذ مطهـري انطلاقـاً مـن مبـدأ أصالة المجتمع وأصـالة الفـرد ومبـدأ هيمنة السنن الإلهية عـلى المجتمعـات البشرية وأنّ كافة البشرية تلعـب دوراً في هـذه المسـيرة التكامليـة، يـرى أنّ التاريخ يتكامـل نحـو البعـد المعنـوي والإلهي والإنسـاني، والفطـرة الإلهيـة المغروسة في الإنسان هي مبدأ وأساس هـذه الجهـة. وبعبـارة أخـرى فـإنّ الطريقة الإنسانية أو الفطريـة لتفسـير التاريخ ـ كما في رؤية المطهري ـ تقـف في النقطة المقابلة للتفسير الآلي. فهـذه الطريقة تمنح الإنسان والقيم الإنسانية أصالةً سواء على مستوى الفرد أم على مستوى المجتمع.

يقول المطهري: «مسـيرة التـاريخ ـ انطلاقـاً مـن هـذه النظـرة ـ متحولـة متكاملة كالطبيعة ذاتها، والحركة باتجاه الكـمال ضرورة لا تنفصـل عـن ذات أجزاء الطبيعية بما فيها التاريخ. تحـول التاريخ وتكامله لا يقتصر على الجانب الفني والآلي.. أي يقتصر على الجانـب المـدني، بـل أنـه يعـم ويشـمل جميـع الشؤون المعنويـة والثقافيـة للإنسـان، ويتجه نحو تحرير الإنسان مـن القيـود البيئية والاجتماعية».

وبناءً على هذا فإنّ الإنسـان بفعـل تكاملـه الشـامل يتحـرر تـدريجياً مـن ارتباطـه ببيئتـه الطبيعيـة والاجتماعيـة ويتجه نحـو توثيـق ارتباطـه بالعقيـدة والإيمان والأيديولوجية، وسيصـل في المسـتقبل إلى الحريـة المعنويـة التامـة المتمثلـة في الارتبـاط التـام بالعقيـدة والإيمان والمدرسة الفكرية.

فالصراع الداخلي الذي تدور رحى معاركه داخل الإنسان سيؤول في نهاية المطاف إلى صراع خارجي بين المجتمعات، بين مجتمع عقيدي ومرتقي روحياً ومجتمع سافل ومنحط نفسياً. هذا الصراع الداخلي في نفس الإنسان الذي أطلق عليه القدماء اسم النزاع بين العقل والنفس. سينجر إلى صراع بين المجموعات البشرية، ويتخذ صورة حرب بين الإنسان المتكامل المتحرر روحياً، والإنسان المنحط المغلول بقيود حيوانية.

إنّ معارك التاريخ اتخذت أشكالاً وماهيات مختلفة وانطلقت من علل وأسباب متباينة، لكن المعارك التقدمية التي دفعت بعجلة التاريخ والإنسانية على سلم الارتقاء هي المعارك التي دارت رحاها بين الإنسان العقائدي الملتزم المؤمن المتسامي والإنسان العابث المنحط المغلول بقيود شهواته الحيوانية والبعيد عن خط الالتزام والهدف والتعقل.

فالمعارك التقدمية التكاملية لا تتصف بالذات بصفة طبقية وليست بمجابهة بين القديم والجديد بالمفهوم الذي ينص عليه الاتجاه الآلي. وإنما المعارك البشرية تتجه على مر التاريخ بالتدريج نحو اتخاذ صفة أيديولوجية، ويتجه الإنسان بالتدريج نحو التكامل في قيمة الإنسانية، أي يقرب من الإنسان المثالي ومن المجتمع المثالي.

كما أن المسيرة التاريخية في خطها الكلي العام تتجه نحو التكامل إلا أن هذا الخط المتصاعد لا يسير سيراً تكاملياً جبرياً في جميع نقاطه. فليس من الضروري حتماً أن يكون المجتمع في مرحلة معينة من تاريخه أكثر تكاملاً من مرحلته التاريخية السابقة، لأن العامل الأساسي في حركة التاريخ هو الإنسان، والإنسان موجود مختار وذو إرادة حرة.

إنّ منحنى المسيرة البشرية يتأرجح بين الهبوط والارتفاع، وبين السرعة والبطء والسكون أحياناً. وتاريخ

الحضارات البشرية ليس سوى سلسلة من حالات الازدهار والهبوط والسقوط والانقراض. لكن من جهة أخرى فإن الإنسان كما يرى المطهري «موجوداً متمتعاً بخصال إلهية ومزوداً بفطرة تدفعه لأن يطلب الحق وينشده، وقادراً على التحكم بنفسه وعلى التحرر من جبر الطبيعة والبيئة والغرائز والمصير المحتوم».

والقيم الإنسانية بموجب هذه النظرة لها أصالتها في الإنسان، أي أن ثمة نزعات قد أودعت في طبيعة الإنسان، والموجود البشري بموجب طبيعته الإنسانية ينشد القيم الإنسانية السامية، وبعبارة أخرى ينشد الحق والحقيقة والعدالة ومكارم الأخلاق، ويستطيع بموجب قواه العقلية أن يخطط لبناء مجتمعه وأن لا يستسلم استسلاماً أعمى لظروف البيئة، وأن ينفذ بمشاريعه الفكرية انطلاقاً من إرادته وقدرته على الانتخاب. دور الوحي هو الموجّه والمساعد للإنسان، باعتبار أن الوحي هادي البشرية وحامي القيم الإنسانية.

و. صراع الحضارات ومستقبل البشرية

قد يعتقد البعض أن الشر والفساد والتعاسة صفات لا تفارق الحياة البشرية، وقد يرى بعض آخر أنّ البشرية تحفر قبرها بيدها بفعل تطورها التكنولوجي والتقني وتقدمها في صنع وسائل التخريب والدمار، وهي على شفا السقوط والانهيار. بين هؤلاء وهؤلاء يعتقد الأستاذ مطهري أن البشرية تتجه نحو مستقبل مشرق سعيد تنقلع فيه جذور الظلم والفساد.

ويتبلور ذلك في مسألة المهدي عليه السلام، إذْ إنّ مسألة «نهضة المهدي» تكتنف جميع الأبعاد الحضارية وتقوم على أسس قوية، يقول المطهري: «قضية نهضة المهدي عليه السلام مسألة اجتماعية فلسفية كبرى. هذه المسألة لها أركانها

وعناصرها المختلفة، بعض هذه الأركان والعناصر فلسفي عالمي يشكل جزءاً من التصور الإسلامي، وبعضها ثقافي تربوي، وبعضها سياسي وبعضها اقتصادي، وبعضها اجتماعي وبعضها إنساني أو إنساني طبيعي».

هذا ويؤمن الأستاذ مطهري انطلاقاً من القرآن الكريم بأنّ الصراع بين الحضارات هو نتيجة لا مناص منها بين قوى الحق وقوى الباطل، فقد كان في الماضي وسيبقى مستمراً، وعلى المسلم التزود لهذا الصراع بمجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية حتى تكون نتيجة الصراع حليفته. وذلك لأنّ هذه العوامل لها دور بارز في مسيرة التاريخ وتحريك عجلته. فالتاريخ له قوانينه وموازينه وقواعده، ولإرادة الإنسان دور في تعيين مسير حركة التاريخ، كما أنّ للقيم الأخلاقية والإنسانية دور بارز في ذلك. وعلى هذا الأساس يقول المطهري: «القرآن يرد وقائع التاريخ البشري منذ بداية الخليفة على أنها صراع مستمر بين قوى الحق وقوى الباطل، بين مجموعة من أمثال إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ وأتباعهم المؤمنين، ومجموعة أخرى من أمثال نمرود وفرعون وجبابرة اليهود وأبي سفيان وأمثالهم. فلكل فرعون موسى... وفي خضم هذا الصراع المستمر ينتصر الحق حينا والباطل حينا آخر. وانتصار أحد الفريقين أو فشله يرتبط طبعاً بمجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.. حينما نؤمن بضوابط التاريخ وموازينه وقواعده، وبدور إرادة الإنسان في تعيين مسير حركة التاريخ وبالدور الأصيل والحاسم للقيم الأخلاقية والإنسانية، يصبح التاريخ حينئذ ذا عطاء تعليمي مفيد، والقرآن الكريم ينظر إلى التاريخ من هذه النافذة.... ويؤكد في الوقت ذاته على أن الصراع المستمر بين الفريقين منذ فجر التاريخ

ذو هوية معنوية إنسانية لا مادية طبقية».

وأما مستقبل ونهاية الصراع فهي وعد إلهي بتحقق النصر للحق والعدالة والقيم الإنسانية التي تنسجم مع فطرة الإنسان وهويته، ومن ثمَّ يتحقق المجتمع المثالي الذي كانت تتوق إليه كل نفس حرة وأبية من آدم حتى الخاتم وإلى يومنا هذا.

إنّ تحقق الوعد الإلهي بانتصار الحق وأتباعه على الباطل وأعوانه هو مما تجمع عليه الفرق والمذاهب الإسلامية ـ مع اختلاف طفيف بينها ـ إذْ إنها تؤمن بحتمية انتصار قوى الحق والعدالة والسلام في صراعها مع قوى الباطل والظلم والعدوان في نهاية المطاف.

الخاتمة

لقد قدم الأستاذ مرتضى مطهري رؤية متكاملة لفلسفة التاريخ تستند إلى الأسس القرآنية والفلسفة الإسلامية، مؤكداً على عدة نقاط أساسية:

١. المجتمع الإنساني حقيقة أصيلة لها شخصيتها وسننها وقوانينها، وفي نفس الوقت يحتفظ الفرد بأصالته وحريته واختياره.

٢. التاريخ الإنساني يسير وفق سنن إلهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وهذه السنن شاملة لجميع المجتمعات البشرية.

٣. حركة التاريخ هي حركة تكاملية وتطورية، تهدف إلى تحرير الإنسان من القيود المادية والاجتماعية، واتجاهها نحو الكمال المعنوي والروحي.

٤. محرك التاريخ الأساسي هو الفطرة الإلهية للإنسان، المتمثلة في قدراته العقلية والإبداعية ونزعاته المتسامية نحو الحق والخير والجمال.

٥. مستقبل التاريخ هو مستقبل مشرق، ينتهي بانتصار قوى الحق

والعدالة على قوى الباطل والظلم، وتحقيق المجتمع المثالي بقيادة الإمام المهدي عليه السلام.

إنّ رؤية المطهري لفلسفة التاريخ تمثل نموذجاً فريداً للفكر الإسلامي المعاصر، يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين العقل والنقل، وبين المادة والروح، مقدماً بذلك إجابة شاملة عن أسئلة الإنسان المعاصر حول معنى التاريخ ووجهته ومستقبله.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن منظور، جمال الدين. لسان العرب. ط٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- الأصفهاني، الراغب. مفردات غريب القرآن. تحقيق. داودوي، صفوان عدنان. ط٤. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩م.
- جواد علي كسار، التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته تقريراً لدروس السيد كامل الحيدري، ط٦. (الإمارات: دار فرقد، ٢٠٠٧م).
- خليل، عماد الدين. التفسير الإسلامي للتأريخ. ط٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٨م.
- الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية. بيروت: دار التعارف، ١٤٠٠هـ.
- صديقي، عبد الحميد. فلسفة التاريخ. ترجمة الجوادي، كاظم. ط٢. الكويت، ١٩٨٠م.
- صبحي، أحمد محمود. في فلسفة التاريخ. مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥م.
- الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٤هـ.
- الشريف الرضي، أبو الحسن السيد محمد بن الحسين. نهج البلاغة. لصالح، صبحي، ط٥. (قم، إيران: مؤسسة دار الهجرة، د. ت).
- عبد الحميد، صائب. فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة. د. ط. بيروت: دار الهادي، د. ت.
- مطهري، مرتضى. المجتمع والتاريخ. ترجمة. شاب، محمد علي آذر. طهران: مؤسسة البعثة، ١٤٠٣هـ.
- مطهري، مرتضى. نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ. ط٢. بيروت: دار التيار الجديد، ٢٠٠٦م.
- مطهري، مرتضى. مقدمة في الرؤية الكونية. د. ت.
- مالك بن نبي. شروط النهضة. د. ط. دمشق: دار الفكر، د. ت.
- لوبون، غوستاف. فلسفة التاريخ. ترجمة زعيتر، عادل. مصر: دار المعارف، ١٩٥٤م.
- ستالين. المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. دمشق: دار دمشق، د. ت.