

١٠

مجلة فصلية
تعنى بالفكرة
الدينية المعاصرة

نحو معاجز

السنة الثالثة - العدد العاشر - ربيع ٢٠٠٧ هـ ١٤٢٨ م

ملف العدد

أعمـال شـرـيعـتـيـ مـنـ الـثـورـةـ إـلـىـ الـإـسـلاـحـ
الـإـمامـ عـلـيـ^(١) بـيـنـ الـإـمـامـةـ وـمـشـرـوـعـ الـوـحدـةـ الـإـسـلامـيـةـ، قـرـاءـةـ جـدـيـدةـ
الـإـمـامـةـ وـالـوـحدـةـ، قـرـاءـةـ نـقـديـةـ لـمـقـولـاتـ الشـيـخـ وـاعـظـ زـادـهـ الـخـرـاسـانـيـ
الـإـنـسـجـامـ إـلـاسـلـامـيـ وـالـوـحدـةـ الـقـومـيـةـ، درـاسـةـ لـنـاخـاتـ الـتـحـقـقـ
الـتـرـاثـ الـحـدـيـثـيـ عـنـدـ الـسـنـةـ وـالـشـيـعـةـ، مـحاـوـلـةـ لـاعـتـرـافـ مـتـبـادـلـ
تـشـيـطـ الـعـلـاقـاتـ الـقـاـفـيـةـ بـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ، مـشـرـوـعـ تـقـارـبـ إـيـرـانـيـ، عـرـبـيـ
مـشـرـوـعـ الـإـنـسـجـامـ وـالـتـضـامـنـ إـلـاسـلـامـيـ، قـرـاءـةـ يـاـنـهـ ضـوءـ نـصـوصـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ

دراسات :

باـثـوـلـوـجـياـ الـفـلـسـفـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ، قـرـاءـةـ يـاـنـهـ عـنـاصـرـ الـضـعـفـ وـمـقـترـحـاتـ يـاـنـهـ الـإـسـلاـحـ
الـنـهـجـيـ،
الـنـهـجـ السـيـكـوـلـوـجـيـ يـاـنـهـ إـثـابـاتـ وـجـودـ اللـهـ، درـاسـةـ نـقـديـةـ مـقـارـنـةـ لـنـاهـجـ إـثـابـاتـ الـمـبـداـ
الـإـمـامـةـ وـالـصـيـرـوـةـ الـتـارـيـخـيـةـ، كـيـفـ تـغـيـرـ مـفـهـومـ الـإـمـامـةـ عـنـدـ الـشـيـعـةـ بـمـرـورـ
الـزـمـنـ؟

هـفـوـاتـ النـاقـدـيـنـ، قـرـاءـةـ نـقـديـةـ لـآـرـاءـ كـدـيـورـ حـولـ الـإـمـامـةـ وـالـتـارـيـخـ
الـتـقـسـيرـ التـجزـيـيـ وـالـتـقـسـيرـ الـمـوـضـعـيـ، مـطـالـعـةـ تـقـوـيمـيـةـ نـقـديـةـ يـاـنـهـ نـظـرـيـةـ الـمـيدـ

الـصـدـرـ

الـأـحـکـامـ الـحـکـومـيـةـ وـتـقـدـيرـ الـمـصـلـحةـ، اـتـجـاهـ قـانـونـ اـفـتـصـاديـ
الـلـهـسـانـ أـبـكـمـ وـالـقـمـ مـلـيـءـ بـالـعـرـبـيـةـ، جـوـلـةـ يـاـنـهـ عـلـاـقـةـ الـلـفـتـيـنـ: الـعـرـبـيـةـ وـالـقـارـسـيـةـ
مـعـرـفـةـ اللـهـ يـاـنـهـ التـرـاثـ الـعـقـلـيـ إـلـاسـلـامـيـ، الـبـهـائـيـ أـنـمـوذـجـاـ
الـقـبـلـةـ الـأـوـلـىـ بـيـنـ الـكـعـبـةـ وـبـيـتـ الـمـقـدـسـ، درـاسـةـ قـرـآنـيـةـ حـدـيـثـيـةـ تـارـيـخـيـةـ

قراءات :

الـإـسـلاـحـ الـشـيـعـيـ يـاـنـهـ جـبـلـ عـاـمـلـ، قـرـاءـةـ يـاـنـهـ تـجـربـةـ مـجـلـةـ الـعـرـفـانـ



المشرف العام

د. عبد الهادي الفضلي

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بال الفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت
العدد العاشر، السنة الثالثة، ربیع ٢٠٠٧م، ١٤٢٨ھ

رئيس التحرير
حیدر حب الله

البطاقة وشروط النشر

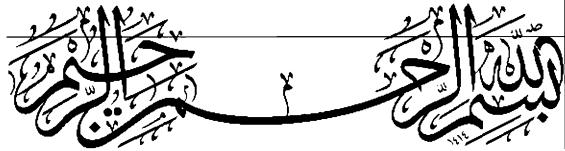
- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإيرلناني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلة بمساهمات الباحثين الإيرلنانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس المركز
علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أبجدية)

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| الشيخ حسن النمر السعودية | الشيخ حسين المصطفى السعودية |
| أ. ذكي الميلاد السعودية | د. عبدالجبار الرفاعي العراق |
| السيد كامل الهاشمي البحرين | السيد محمد حسن الأمين لبنان |
| د. محمد سليم العوا مصر | د. محمد علي آذر شب ايران |

تضييد وإخراج
السيد عبد الله الهاشمي



فَصْلِيَّةٌ فَكْرِيَّةٌ

تعنى بالفَكُّ الدِّينِيِّ المُعاصرِ

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

□ المَرَاسِلَات

لبنان - بيروت - ص. ب : ٢٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني : info@nosos.net

□ التَّنْفِيذُ الْطَّبَاعِيُّ وَمَرْكَزُ النَّشْرِ :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب

خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس : ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني : deltapress@terra.net.lb

□ وَكَلَاءُ التَّوْزِيعِ

❖ لبنان، بيروت، الصافية، شارع الرويس دار المحجة البيضاء هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٢ +)

❖ مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣ +)

❖ جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤

❖ الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤

❖ المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣

❖ الأردن، شركة ارامكم ميديا، عمان، تلاع العلي، شارع خليل السالم، هاتف: ٦٥٣٥٨٨٥٥ (٩٦٢ ٠٠ +)

❖ سوريا، مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥ (٩٦٣ ٠٠ +)

❖ إيران، قم، مكتبة پارسا، خیابان ارم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٩٨٢٥١٧٨٢٢١٨٦

ومكتبة الهاشمي كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١ ٧٧٤٣٥٤٣ +).

❖ شبكة الانترنت، مكتبة النيل والفرات : <http://www.neelwafurat.com>

British Library, Chalton Street 88
London NW1, HJ. United Kingdom. Tel: (+4420) 72824027

NW1, HJ. United Kingdom. Tel: (+4420) 72824027

محتويات العدد

العدد العاشر، ربيع ٢٠١٧ م ١٤٢٨ هـ

أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح

حيدر حب الله ..

٥ ..

ملف العدد: سؤال التقرير بين المذاهب، أوراق جادة ١/١

الإمام علي عليه السلام بين الإمامة ومشروع الوحدة الإسلامية، قراءة جديدة

حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني، ترجمة: حيدر حب الله ١١

الإمامية والوحدة، قراءة نقدية لمقولات الشيخ واعظ زاده الخراساني

السيد محمد القزويني، ترجمة: الشيخ كاظم خلف ٥١

الانسجام الإسلامي والوحدة القومية، دراسة لمناخات التحقق

الشيخ جعفر السبحاني، ترجمة: حيدر حب الله ٩١

التراث الحديثي عند السنة والشيعة، محاولة لاعتراف متتبادل

د. جعفر نكوان ١١٣

تنشيط العلاقات الثقافية بين المسلمين، مشروع تقارب إيراني - عربي

أ. د. محمد علي آذرشب ١٢٨

مشروع الانسجام والتضامن الإسلامي، قراءة في صيغة تصوّص نهج البلاغة

أ. حامد بور رستمي، ترجمة: حسين الكاظمي ١٤١

دراسات :

باتولوجيا الفلسفة الإسلامية، قراءة في عناصر الضعف ومقترنات في الإصلاح المنهجي

د. عبدالحسين خسرو بناء، ترجمة: عبدالهادي الموسوي ١٥٥

المنهج السيكولوجي في إثبات وجود الله، دراسة نقدية مقارنة لمناهج إثبات المبدأ د. السيد محمد علي ديماجي ١٧٧
الإمامية والصيروة التاريخية، كيف تغير مفهوم الإمامة عند الشيعة بمرور الزمن؟ الشيخ محسن كديور، ترجمة: منال باقر ٢٠٣
هفوات الناقدين، قراءة نقدية لأراء كديور حول الإمامة والتاريخ د. محمد محمد رضائي، ترجمة: منال باقر ٢١٩
التفسير التجزئي والتفسير الموضوعي، مطالعة تقويمية نقدية في نظرية السيد الصدر الشيخ محمد فاكر الميدى ٢٢٨
الأحكام الحكومية وتقدير المصلحة، اتجاه قانون اقتصادي د. الشيخ حسن آقا نظري ٢٤٤
اللسان أبكم والضم مليء بالعربية، جولة في علاقة اللغتين: العربية والفارسية د. بهاء الدين خرمشاھي، ترجمة: محمد حسن زراقط ٢٥٧
معرفة الله في التراث العقلي الإسلامي، البهائي أنموذجاً د. أحد فرامرز قراملکي و د. مصطفى زين ٢٦٩
القبلة الأولى بين الكعبة وبيت المقدس، دراسة قرآنية حديثية تاريخية د. منصور بهلوان ٢٧٩
قراءات :
الإصلاح الشيعي في جبل عامل، قراءة في تجربة مجلة العرفان د. محمد علي سلطاني، ترجمة: عقيل البندر ٢٩٠

أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح

جدير حب الله

١ . ليس سهلاً . في مقالة توصيفية تحليلية . تناول نتاج مفكّر كبير مثل الدكتور علي شريعتي؛ لأنّ ما قدّمه شريعتي من أعمال علمية وثقافية لم يكن سهلاً ولا ذا تأثير بسيط ، فهذا المصلح الديني البارز في إيران هيمنت أفكاره على الساحة الإيرانية بشكل قلّ نظيره ، ويؤكّد لنا هيمنته أفكار شريعتي على المثقف والكاتب الإيراني وعلى الحياة الثقافية الإيرانية :

أ . الإحصاءات التي تصرّ على أنّ ما كتب حول شريعتي في إيران يساوي مجموع ما كتب حول الأفغاني ومحمد إقبال ومهدى بازرگان وطالقاني ومطهرى ، وأنّ هناك مائة وخمسين دراسة عنه حتى عام ١٩٩٧م حسب إحصاء الباحث المتتبع محمد اسفندياري ، وهذا معناه أن المثقف الإيراني كان مشغولاً في جزء كبير من اهتماماته الثقافية والكتابية في التأمل بعلي شريعتي وأفكاره ونظرياته ، ليس المثقف المعاصر له فحسب ، بل الجيل الذي أتى بعده ، لأنّ ما كتب حول شريعتي في المكتبة والصحافة الإيرانية بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٩م كان هو الأساس في هذه الإحصاءات.

ب . الإحصاءات والمعلومات الكاشفة عن حجم تداول كتابات الرجل في الساحة الإيرانية ، فمن المعروف إيرانياً أن العقد الستيني من القرن العشرين كان عقد المهندس مهدى بازرگان ، فيما العقد السبعيني كان عقد الدكتور علي شريعتي ، أما عقد الثمانينات فكان عقد الأستاذ مرتضى مطهرى ، فيما عقد التسعينات كان للدكتور عبدالكريم سروش .

لقد هيمنت كتب ودراسات شريعتي على الحياة الإيرانية في السبعينيات سيما

نحو: معاصرة . السنة الثالثة . العدد العاشر . ربیع ٢٠٠٧م

ما بين عام ١٩٧٨ - ١٩٨٠م، وقد طبعت أكثر من مائة كتاب في هذه الفترة ودفعة واحدة من ناشرين مختلفين في وقت واحد، حتى صار معدل نسخ كل كتاب من كتبه يتراوح بين العشرة آلاف والمائة ألف نسخة، فيما كان معدل عدد نسخ الكتب العادية آنذاك لا يتجاوز الألفين إلى ثلاثة آلاف نسخة، حتى بلغت بعض الإحصاءات أن أكدت أن مجموع ما طبع لشريعتي في السبعينات لمجموع كتبه وطبعاتها وصل إلى خمس عشرة مليون نسخة وهذا ما يؤكّده شريعتي نفسه . من حيث المبدأ . إذ يقول: إن كتابه حول الولاية وصل إلى مليون نسخة، ويؤكّد هو نفسه أن عدد الطلاب الجامعيين الذين سجلوا اسمهم في درسه بلغ خمسين ألف طالب، بل تفيد بعض التقارير التي نشرت عن وثائق السافاك الإيرانية أن حسينية الإرشاد في السبعينات كانت تطبع كل ثلاثة أيام كتاباً لشريعتي كان طبع من قبل .

وإذا حسبنا . كما يقول الأستاذ بهاء الدين خرمشاهي، الذي كان رئيساً آنذاك للمكتبة الوطنية . حسبنا كتب شريعتي مع الكتب الأخرى سنجده أن معدل طباعة كتب شريعتي أكثر بمائتي ضعف من غيرها، ولا ننسى ما قاله المهندس مير حسين الموسوي إحدى الشخصيات البارزة في الحزب الجمهوري الإسلامي الذي كان يقوده الدكتور بهشتی، إذ يقول: إنهم وعبر ملئ استمرارات لأكثر من ثلاثة مليون شخص من الحزب تبيّن أن ٩٠٪ من أعضائه كانت الكتب التي يطالعونها ترجع إلى شريعتي . وصغر حجم كتب شريعتي . التي أخذت تجمع فيما بعد على شكل كتب جامعة . ساعد أكثر فأكثر على نشر كتبه وانتشارها .

ولا يفوتنا أيضاً أن عدد سكان إيران آنذاك كان حوالي الخمسة وثلاثين مليوناً فقط، فيما لم يكن عدد طلاب الجامعات ليتجاوز المائة وخمسين ألفاً حسب الإحصاءات . وقصة الصورة التي نشرت في إيران عام ١٩٧٩م لا تدع مجالاً للشك في خيالية المشهد، فهذه الصورة تبيّن وجود صف طويل من الناس يقفون أمام محل لبيع الكتب بشكل مزدحم؛ ليشتروا من مكتبة (كتابفروشی آذر) المقابلة لجامعة طهران.. ليشتروا كتب شريعتي، إنها تشبه صفوف الفقراء على المخابز وأمثالها ، وهو أمر لم تشهد إيران له مثيلاً .

وإذا أضفنا الكتب التي حملت اسم مؤلف مستعار وعرفت أنها لشريعتي،

سوف تتضح الصورة أكثر، فقد كان لشريعتي الكثير من الأسماء المستعارة قبل انتصار الثورة تبلغ حوالي ٢٤ اسمًا، ومنها: علي علوى، علي خراسانى، علي شريفى، علي سبزوارى، ع، شمع، مصباح.

نعم، بعد انتصار الثورة وإلى مجىء الرئيس الإيرانى السابق السيد محمد خاتمى حصل إعراض واسع . لأسباب مشابكة . عن كتب شريعتي، فالمسألة السياسية وتوظيف بعض المعارضين السياسيين لأفكار شريعتي في معارضته النظام الجديد للحد من سلطة المؤسسة الدينية كانت من جملة العناصر التي أحدثت ردًّ فعل من طرف السلطة وحدّت من الاهتمام بكتب شريعتي؛ فصارت طبعاتها نادرة، حتى أنك تجد في الأسواق الطبعات القديمة غير المصححة وفق قواعد التصحح الحديثة، لكنّ مجىء خاتمى أعاد إحياء شريعتي وطباعة كتبه، وكتابة دراسات عنه، وعقد ندوات عديدة، وقد قام منظرو الحركة الإصلاحية بإعادة استحضار أفكاره وتحليلها، لاسيما من جهة مسألة الإصلاح الدينى والسياسي، ومسألة العلاقة مع المؤسسة الدينية. كما ظهرت في العالم العربي حركة ترجمة لنتاج شريعتي، طبع قسم مهم منها في بيروت.

٢ . وإذا أردنا تحليل أعمال شريعتي، فلابد أن نعرف أنَّ أحد الأسباب الرئيسية لهيمتها على العقل الإيراني يعود إلى نزعة ثقافة الأيديولوجيا التي كان يحملها؛ لهذا تحول إلى قائد أيديولوجي يملك كاريزما نادرة، إضافةً إلى حركة النقد الداخلي التي مارسها شريعتي ضدَّ الحياة الدينية الإيرانية، من كتابه التشيع العلوى والتشيع الصفوى، إلى كتابه مذهب ضدَّ المذهب، إلى كتابه معرفة الإسلام، إلى كتابه «أبي وأمي نحن متهمون» و... إن وجود ثورة عارمة ضدَّ الواقع والمفاهيم في بلد صاحب إيران يجعل حركة النقد قائمةً على قدم وساق، وسيكون هذا النقد مقبولاً طالما لا يصبُّ في صالح السلطة (الشاه) والدفاع عنها وسط حياة غاضبة منها ومن أعمالها، وهذا بالضبط ما كان لشريعتي؛ حيث جمعت كتاباته بين اتجاهين نقيدين في حياة القرن العشرين هما :

أ . الاتجاه النقيدي التأثير ضدَّ الطبقية والاستبداد ، وهو اتجاه غدّته في العالم الإسلامي آنذاك الحركة الشيوعية واليسارية عموماً، لهذا وجدنا عند شريعتي

مقولات تشبه اشتراكية أبي ذر الغفارى، وحضوراً لافتاً للاقتصاد في نتاجاته تمثل في رفض المنطق البورجوازى بتمظهراته في المجتمع. فتحدى عن زهد على.. وفي سياق رفضه الشامل للطبقية، بلغ الحال بشريعته أن طرح مقوله «إسلام بلا رجال دين أو بلا مؤسسة دينية» وهي المقوله التي أثارت غضباً عاماً ضدّه في الأوساط الدينية في إيران، أي في مجتمع كانت تركيبته الاجتماعية قائمة على هرمية يقف المرجع الدينى على رأسها.

وأظن بأن أطروحة شريعتي الداعية إلى «بروتستانتية إسلامية» والتي أفرزت الدعوة إلى إلغاء طبقة علماء الدين، كانت وراء الانتقادات الأخرى التي سجلت ضده، مثل قضية الصلاة خلف أبي بكر قبل وفاة رسول الله ﷺ؛ لأنّ هذا التحليل لهذه القضية بالذات، والذي مارسه شريعتي من منطلق علم اجتماعي، وهو اهتمامه المعرفي الرئيس في كتاباته، لم يكن ليشكل بالضبط خوفاً على الحياة الشيعية المذهبية، فحركة نقد المقولات المذهبية في إيران آنذاك لم تكن لتشكل خطراً جدياً، وإن كانت موجودة مع أبي الفضل البرقعي وعبد الوهاب فريد وغيرهما، سيما عندما نأخذ بعين الاعتبار اهتمام الشيخ مطهري بهذه القضية بالخصوص في سياق نقاده لشريعتي، وهو الذي كانت لديه انتقادات المذهبية أيضاً.

إن الذي يعرف الحياة الثقافية والاجتماعية في إيران ويحلل الخطاب الديني الإيراني لا ينتابه شك في أن المؤسسة الدينية ذات حضور بارز تحكمي عن نفسها دوماً وترى أنها في موقع المؤامرة عليها، وأن الإسلام مربوط بها، وذلك بشكل أكبر مما هو موجود في العالم العربي، ولهذا من الطبيعي هنا أن يكون لهذه المقوله تأثير الصدمة في المجتمع الإيراني.

وفي سياق كسر اليمونة الطبقية لرجال الدين . كما يراه شريعتي . وجدها ظهور شريحة من رجال الدين في إيران، غير معهودة كثيراً في العالم العربي الشيعي، حيث لا ترتدي هذه الشريحة لباس رجل الدين، بل هناك . تحت تأثيرات وتداعيات مسألة الطبقية هذه . من خلع عمامته وجبيته دون أن يبالي بتداعيات هذا الأمر حتى صار أمراً سائداً إلى حدّ ما ، وليس آخر من فعل ذلك . وهي إشارة معبرة . الشيخ محمد مجتهد شبستري أحد أبرز رجال الدين الإصلاحيين في إيران الذي خلع مؤخراً عمامته

وزيه الدين كلياً، بعد عقود طويلة.

وهذا هو ما يفترض . امتداداً لمسيرة شريعتي . نقد الدكتور عبدالكريم سروش لمقوله «وحدة الحوزة والجامعة» على أساس أنه ما دام رجل الدين هو صاحب السلطة ويقف في طبقة عليا فلن يمكن تحقيق وحدة أو تاغم بين الحوزة والجامعة ، وهذا كلّه يرجع إلى المقول الظبيقي الذي كان من أولويات عمل شريعتي ، إلى غيرها من امتدادات هذه الجهود التي بذلها شريعتي ، ليس آخرها نقد هاشم آغا جري لمسألة التقليد .

ب . الاتجاه النقدي التأثر ضد المقولات الدينية التي يعتقد أنها لعبت دوراً في تحالف المسلمين ، وهذه المادة النقدية التي قدمها شريعتي في التشيع العلوى والتشيع الصفوى وغيره ، شكّلت أحد المطلقات التي صدرت على أساسها الفتوى ضد كتبه التي اعتبرت كتب ضلال ، حتى من بعض المرجعيات الكبيرة آنذاك ، فطبيعة التشيع السائد في إيران كانت . من وجهة نظر شريعتي . تاريخية ، أي إنها من افرازات ما يسمى شريعتي في بعض كتبه (الاستحمار) الذي تمارسه السلطة ، إنه استخدام منطق الدين للتجهيل والاستغباء وتفریغ الوعي وتسويجه .

٣ . ورغم الحركة النقدية التي عرفتها كتب شريعتي ، إلا أن أيديولوجيته وحماسه وثوريته كانت تساعده على تقديم شخصية ذات مصداقية على مستوى الرأي العام؛ لهذا نجد كتب شريعتي جماعاً من التفكير النقدي القائم على أسس سيسیولوجية من جهة ، والمشروع النهضوي القائم على ثقافة الأيديولوجيا من جهة ثانية ، والحركة الإصلاحية التي تمثلت في دعوته لبروتستانتية إسلامية ، أي إعادة تمثل التجربة المسيحية واللوثرية.. من جهة ثالثة .

٤ . لكن خط شريعتي تحول في التسعينات تحوّلاً جذرياً ، فالتفكير النقدي لتياره لم يعد قائماً على أسس علم الاجتماع ، بل على أساسيات علم المعرفة والإيديولوجيا مع الدكتور سروش و .. كما أن المشروع النهضوي تخلّى عن الإيديولوجيا بل ونقدها كما فعل سروش نفسه ، ليستبدلها بحيادية العلم . ولو على مستوى الأدلة . وصارت الثقافة الصوفية الإيمانية مشروعًا بديلاً لأدلة الحياة ، كمارأينا مع شبستر وملكيان وغيرها ، وهكذا ظهرت موجات نقد لبروتستانتية

شرعتي، وتحدّث بعض كبار الباحثين مثل «نيكفر» عن استحالة الإصلاح الديني في الوسط الإسلامي، وأن نقل التجربة اللوثيرية إلى عالمنا. كما أراد شريعتي . ضرب من الخيال.

هذه تحولات جذرية جادة في مدرسة شريعتي، لا ندري هل ستتموا أم ستعرض عليها ما عرض من مشاكل على تجربة شريعتي نفسه؟

٥ . وأخيراً، ومهم ما تحدّثنا عن شريعتي المفكـر العملاق فلا ينبغي أن نكون مقلدة له، كما يفعل كثيـر من مثقفينا، بل إنـ من حقوقه علينا أن ننقدـه ونتخـطـاه ونسـتفـيدـ من تجـربـتهـ تـراـثـاـ لـنـتـقـدـمـ نحوـ الأمـامـ إنـ شـاءـ اللهـ،ـ سـيـماـ وـأـكـثـرـ كـتـبـهـ إـنـماـ هوـ نـتـاجـ مـحـاضـراتـ وـخطـبـ،ـ الأـمـرـ الـذـيـ يـفـسـحـ المـجـالـ لـلـعـثـورـ عـلـىـ ثـفـرـاتـ.

من هنا، نتحفظ على الأسلوب الدعائي التهويـيـ الذي يستخدمـهـ بعضـ البـاحـثـينـ بهـدـفـ إـحـيـاءـ شـرـيعـتـيـ،ـ مـؤـجـلاـ نـقـدـهـ،ـ أوـ مـفـتـرـضاـ أـنـتـاـ بـحـاجـةـ إـلـيـهـ الـيـوـمـ أـكـثـرـ مـنـ أيـ وقتـ مضـىـ،ـ فـهـذـهـ الـطـرـيـقـةـ تـنـاقـضـ منـهـجـ شـرـيعـتـيـ نـفـسـهـ وـمـنـهـجـ أـمـثـالـهـ مـنـ الـذـينـ يـرـفـضـونـ حـدـ الإـمـكـانـ.ـ تـعمـيمـ مـقـولـةـ المـقـدـسـ.

اليـوـمـ،ـ نـحـنـ بـحـاجـةـ إـلـىـ إـعـادـةـ قـرـاءـةـ شـرـيعـتـيـ؛ـ لـكـنـ لـيـسـ لـتوـظـيفـهـ سـيـاسـيـاـ ضـدـ أـحـدـ،ـ بـلـ لـاستـخـالـصـ الـعـبـرـ مـنـ تـجـربـتهـ فيـ نقاطـ قـوـتهاـ وـضـعـفـهاـ،ـ وـهـذـاـ مـاـ يـسـتـدـعـيـ تـواـزـنـاـ فيـ مـطـالـعـةـ الرـجـلـ،ـ لـاـ يـنـحـوـ مـنـحـيـ التـبـجـيلـ وـلـاـ يـتـجـهـ نـاحـيـةـ التـفـسـيقـ وـالتـضـليلـ،ـ عـلـىـ ذـلـكـ.ـ سـماـ معـ تـطـوـرـ الـدـرـسـ الـدـيـنـيـ الـيـوـمـ.ـ نـسـتـفـيدـ مـنـ التـرـاثـ بـدـلـ أـنـ نـسـتـسـخـهـ بـحـرـفـيـتـهـ.

الإمام على عاشقية بين الإمامة ومشروع الوحدة الإسلامية قراءة جديدة

(*) حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

ترجمة: حيدر حب الله

كعادتها، تفتح مجلة «نصوص معاصرة» المجال للرأي والرأي الآخر، فتطلق حواراً خصباً حول موضوع ساخن، فتعرض هذا الحوار الذي أثار ضجةً في إيران، ثم تعقبه فوراً بالرد عليه، وتترك للقارئ الحصيف المجال للتقييم (التحرير).

أهمية الحكومة في الشريعة الإسلامية —

◊ المحور الأول من محاورنا هو القيادة والحكومة في نهج البلاغة؛ لهذا إذا جزتم التفضل - بدايةً - والحديث عن شروط الحاكم الإسلامي من وجهة نظر أمير المؤمنين عليه السلام.

◊ أعتقد أنه لابد في المرحلة الأولى من تشريح مكانة الحاكم الإسلامي عند الإمام علي عليه السلام طبقاً لما يستفاد من نهج البلاغة، والذي يبدو لي - أولاً - أنه جرى التعرض مراراً وتكراراً في نهج البلاغة لمسألة الحكومة، سيما في الفترة التي حكم فيها الإمام علي عليه السلام فعلاً، حيث كانت حكومته على تماس مع الكثير من القضايا المختلفة، لهذا أكثر من الحديث عن هذا الموضوع، كلاماً وخطباً و..

واحدة من القضايا المهمة . من وجهة نظرى . والتي جرى الحديث عنها في نهج البلاغة مما يتصل بقضايا الدولة، هي أهمية الدولة الإسلامية وضرورتها ولزوم

(*) فقيه وعالم دين بارز، من تلامذة الإمام البروجردي، ومن منظري التقريب بين المذاهب، أثارت أفكاره أكثر من جدل في إيران.

تشكيلاها مهما كانت الظروف القائمة، وكأنما كانت قضية الحكومة عنده على رأس المسائل الإسلامية، ولم تكن قضية هامشية، ولعلّ سائر الديانات لا تتصور أن لمسألة الدولة، وقضايا السياسة بشكل عام، هذه الأهمية، اللهم إلا بعض الشيء مما جاء في التوراة وفي ديانة اليهود، فيما مفصل كل قضايا الإسلام هو الدولة والحكومة، فالدولة في الإسلام هي الضامن لإجراء الكثير من الأحكام الإسلامية، بل حتى الكثير من الأحكام العبادية، مثل صلاة الجمعة، والجماعة وإقامة الحج وأمثال ذلك، فإجراء هذه الأمور تتكفلها الدولة بال مباشرة أو مع الواسطة، ولكن يثبت الإمام علي عليه السلام هذا الأمر تمامًا عندما رفع الخواج شعار: «لا حكم إلا لله» وأنكروا بذلك خلافة علي والتحكيم، أجابهم عليه بقوله: «كلمة حق يراد بها الباطل»، نعم فالحكم الإلهي لا بد له من ينفذه، فهو لا يقولون: «لا إمرة»، والحال أنه «لابد للناس من أمير ببر أو فاجر» لقد شرحت في مقالة هذا الكلام على عليه السلام، فإننا لو حلت لوجدنا أن الإمام عليه السلام يرى أهمية فائقة لوجود الحاكم والدولة المسلمين، إلى حد أنه لو لم يتتوفر الحاكم العادل طبقاً للشروط المقررة في شرع الإسلام، فلا بد من وضع حاكم آخر حتى لو كان فاقداً للشروط، بل ولو كان ظالماً جائراً، حتى يحفظ بذلك نظام البلاد، وإنما فستختل أوضاع بلاد المسلمين وأحوالها وسيسود الهرج والمرج، حتى لا يبقى ما يحفظ المال والنفوس والعرض.

وهذا كلام يستدعي بيته تناول قضية أخرى يمكن . فيما بعد . أن نستقيد منها في تحليل أسلوب تعامل الإمام علي عليه السلام مع الخلفاء السابقين عليه، وكذلك تحليل عمل الأئمة عليهما السلام بعد علي، إنما نستبط أن الفقه الإسلامي يرى أنه إن لم تكن هناك دولة إسلامية شرعية واجدة للشروط فيجب أن يقوم بالمهمة الأمراء والحاكمون القادرون عليها، ويجب على الناس إطاعتهم في أحكامهم المطابقة للشرع الحنيف وتكون حكومتهم دولتهم شرعية، أما إذا أصدروا أحكاماً مخالفة للإسلام فلا يجب إطاعتهم بل لا تجوز، انطلاقاً من قانون: لا طاعة لخلوق في معصية الخالق، بل يمكن القول: إن المعنى الأساس لفكرة الحكومة في القرآن هو إجراء الأحكام، وهو وظيفة تمام الأنبياء والإلهيين، قال تعالى: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًاٍ إِلَيْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** (الحديد: ٢٤)؛ فالميزان هو تلك

الضوابط العادلة التي لابد أن يقيمهَا الحكام، فإجراء العدالة ليس وظيفة الحاكم الإسلامي فحسب، بل جزء من وظائف الحكام في تمام الأديان، وعليه؛ فالعدالة الاجتماعية والسياسية أصلٌ قرآنِي.

ولكي نتلمّس أهمية الدولة في الإسلام، يمكننا الاستدلال بقوله تعالى: «يا أيها الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسَالَتَهُ» (المائدة: ٦٧)، حيث أفادت الروايات أن هذه الآية تتحدث عن إبلاغ ولادة علي^{عليه السلام} للناس، فهذه الآية الشرفية تضع أمر الحكومة في كفة والرسالة بأكملها في كفة أخرى حيث تقول: «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسَالَتَهُ...»، وهذا بنفسه دليلٌ على أهمية مسألة الحكومة والإمامية في الإسلام، وهنا من الضروري أن نلتقط في هذه الآية إلى أنَّ القرآن الكريم خاطب الرسول الأكرم بخطاب: «يا أيها النبي»، ومرتان فقط في سورة المائدة - وهي السورة الأخيرة نزواً على قول المشهور، والتي تتحدث بشكلٍ أساسي حول القضايا السياسية. وجّه الخطاب للرسول بـ «يا أيها الرَّسُولُ»: إدراهما الآية التي تتحدث عنها، والأخرى الآية ٤١، والتي تمثل في الحقيقة الشروع في الحديث عن موضوع الخلافة والولاية، حيث جاء فيها: «يا أيها الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَاتَلُوا أَمَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمَنْ أَنْهَا هَادِوًا» (المائدة: ٤١)، وهذا النوع من الخطاب الذي يجعل مسؤولية رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} بوصف الرسالة يؤكّد على أهمية الحكومة ويضاعفها.

شرائط الحكم في الإسلام —

وبعد هذه المقدمة والتي بينَتْ فيها أهمية، بل ضرورة، إقامة الحكومة الإسلامية، أشرع بالجواب عن سؤالكم الأول، فأذكر فهرساً بشرائط الحكم الإسلامي مع الأخذ بعين الاعتبار ولو جملة واحدة حولها في نهج البلاغة، ثم أعرّج على خطبةٍ لعلي^{عليه السلام} تحوي القسم الأهم من هذه الشروط:

الشرط الأول: العدالة، والتي تقع في أساس الدولة الإسلامية، بل إنها أصل الخلقة فـ «بالعدل قامت السماوات والأرض». وقد تحدثت علي عن العدالة كثيراً، ومن أقواله: «إإن عطفك عليهم قد يعطّف قلوبهم عليك، وإن أفضل مدة عين الولاية استقامة

العدل في البلاد^(١). ويقسم عليّ علىأخذ حق المظلوم من الظالم، فيقول: «وَأَيُّمُ اللَّهُ، لَا نَصْنَفُ الْمَظْلُومَ مِنْ ظَالِمٍ، وَلَا قُدْنَ الظَّالِمَ بِخَزَامَتِهِ»^(٢).

الشرط الثاني: الأمانة، فالقضية أنه لا ينبغي للحاكم الإسلامي أن يعتبر نفسه قيماً على الناس ومالكاً لأموالهم، وإنما يراها أمينةً مؤتمنة عليهم، وأن لا يرى السلطة غنيةً وفرصة وطعنة لنفسه، بل يراها مسؤولية وأمانة في عنقه، وضعها الله تعالى كذلك والشعب، وأنه أمين الله والناس، وفي هذا يقول علي عليه السلام: «وَإِنْ عَمَلَ لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ، وَلَكُنْهُ فِي عَنْقِكَ أَمَانَةٌ، وَأَنْتَ مُسْتَرِعٌ لِمَنْ فَوْقَكَ»^(٣)، أي أنك تمثل الله في الرعية، وتجري حق الله الذي فوقك على الرعية ممن تحتك، ويجب أن نعلم هنا أن المصطلح الإسلامي (الراعي والرعية) لا يعني المضمنون السلبي الذي ينصرف إلى أذهاننا، وإنما يعني إدارة الناس ورعايتها شؤونها.

الشرط الثالث: رعاية الحقوق، فعلى الحاكم في حكمه أن يختار الحق على الباطل، ويحمي الضعفاء، ويفيد الحق على الدوام، لا أن يكون تبعاً للسلطة والمسلطين، يقول علي عليه السلام: «الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوى عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه»^(٤).

الشرط الرابع: الصدق وصواب العمل، فعلى الحاكم أن يكون صادقاً بعيداً عن الغش والخيانة، وهذا أمرٌ مغاير للشروطين: الثاني والثالث، فعلى علي عليه السلام يقول: «وَإِنْ أَعْظَمُ الْخِيَانَةِ خِيَانَةَ الْأَمَمَةِ، وَأَفْطَعُ الْغَشَ غَشَ الْأَئِمَّةِ»^(٥).

الشرط الخامس: التواضع للشعب والتعاطف معه، فلا ينبغي للحاكم أن يرى نفسه أرفع من الناس، ولا يتخذ لنفسه موقعاً طاغوتياً، يقول علي عليه السلام مالك الأشتر: «فاحفظ لهم جناحك، وأن لم لهم جانبك، وابسط لهم وجهك»^(٦)، بل لقد كان علي عليه السلام، فعندما وقعت محاكمة بينه وبين طرف آخر، وخطبه القاضي به «يا أبا الحسن» ملقياً عليه الكنية احتراماً له، انزعج لتمييز القاضي بينه وبين خصمه، فخطبه بكلنيته دون أن يخاطب خصمه بالكلنية أيضاً. نعم، فالحاكم عند علي واحدٌ من آحاد الناس لا سلطاناً مسلطًا عليهم.

الشرط السادس: الاهتمام بشورة أهل الحل والعقد وأهل الحجى والرأي، وهذه من وظائف الحكم المهمة، فحتى الرسول الأكرم ﷺ كان مأموراً بشورى

الناس... بل إن علياً كان يرى أنه في بعض الظروف تصحّ الشورى في انتخاب الخليفة نفسه، وستذكر كلامه في هذا الموضوع من نهج البلاغة.

الشرط السابع والثامن: العلم والقدرة؛ إذ يلزم أن يكون الحاكم عالماً قادرًا في النطاق الذي يعمل فيه، فيحکم عن علم وقدرة، يقول^{عليه السلام}: «أحق الناس بهذا الأمر أفواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»^(٧).

الشرط التاسع: مراعاة السنة، أي أن على الحاكم أن يراعي وبدقة القانون الثابت الدائم لله ورسوله، ولا يتسرّع في تنفيذه، وفي هذا يقول^{عليه السلام}: «إذا حکم بالصدق في كتاب الله فتحن أحق الناس به، وإن حکم بسنة رسول الله^{عليه السلام}، فتحن أحق الناس وأولاهم بها»^(٨).

كانت هذه تسع شروط للحاكم الإسلامي في نهج البلاغة، وهنا إذا لاحظنا مجموع هذه الشروط وأضفنا إليها شرط التقوى، وهو الشرط العاشر، نعرف أنّ هذه الشروط شروط للحاكم الإسلامي، لا للإمامية التي تمثل العصمة ركناها، وهذا ما يشهد على التماهي مع هذه الشرائط في عصر الخلفاء. وقد جمعت أكثر هذه الشروط في هذه الخطبة، حيث يقول: «وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروع والدماء والمغانم والأحكام وإمامية المسلمين، البخل؛ فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجايف فيقطعهم بجفائه، ولا الحائز للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة فيهلك الأمة»^(٩).

لقد أوضح علي^{عليه السلام} في مطلع خطبته هذه دوافعه للتصدي لمنصب الحكومة وأنه ليس هناك سوى إحقاق الحق لا غير، ومن الطبيعي أنّ هذه الخطبة ليست سوى آنماذج لشروط الحاكم وأداب الحكم لا غير، ولا فإذا أردنا أن نطلع على هذا الأمر بشكل كامل ومفصل، فعلينا أن نأخذ بنظر الاعتبار عهد علي^{عليه السلام} إلى مالك الأشتر.

خطأ شائع في فهم فقه السلطة عند أهل السنة

وبهذه المناسبة هنا، أجد من الضروري الإشارة إلى أمر في باب شرائط الحاكم

عند أهل السنة، ذلك أن الشيعة يتصرّرون أنّ أهل السنة لا يشترطون في الحاكم الإسلامي أي شرط، وأنّ أي مسلط ظالم يعدّ عندهم خليفةً وحاكمًا على المسلمين، والحال أنّ أهل السنة يشترطون . في كتب الأحكام السلطانية التي تشتمل المباحث السياسية . في الحاكم أن يكون فقيهاً عالماً قادرًاً وعادلاً، فإذا أمكن وجب على الناس انتخاب شخص يحمل هذه المواقف، لكنهم يضيفون: إنه إذا لم يحصل ذلك وأحکم شخصًا ما قبضته على السلطة بالقدرة والقوة دون أن يحمل هذه الشرائط.. فما هي وظيفتنا تجاهه؟ وهنا يفتّي أهل السنة بعدم جواز الثورة و الخروج عليه؛ إذ ذلك باعث على اختلال النظام وإحداث الاضطراب، وإنما المطلوب إطاعته ما دام يحكم بحکم الله، وإذا حكم على خلاف حکم الله تسقط طاعته؛ إذ لا طاعة لخلق في معصية الله، وإذا ما لوحظ أن حکومة مثله سوف تؤدي إلى زوال الإسلام مما يهدّد بيضة الإسلام بالخطر، فهنا يمكن الخروج عليه وإسقاطه، إذا كان ذلك ممكناً.

هذه هي النظرية الفقهية لأهل السنة هنا، إلا أن الشيعة غالباً ما لا يكون لهم علم بهذه النظرية، فيكتبون في ردودهم على أهل السنة شيئاً غير هذا، والحال أن عمل علماء أهل السنة وأتباعهم كان على ذلك حيث كان يمكنهم، ولم يكونوا ليثروا على الحاكم إلا عند الشعور بالخطر على الإسلام منه.

ومن الطبيعي أنّ وعاظ السلاطين وعلماء البلاط كانوا كثراً أيضاً، فلم يكونوا ليأخذوا هذا الحكم بعين الاعتبار، وكانوا دوماً حماةً لسلاطين الجور، وفي هذه النقطة لا فرق في علماء البلاط بين الشيعة والسنة، وبقطع النظر عن هذا الصنف من العلماء يبدو أن منهج علماء الدين الشيعة الملزمين والمتدينين في التعامل مع السلاطين غير الشرعيين كان كأهل السنة أيضاً ما لم يروا أن أهل الإسلام في خطر، أي أنهم لم يكونوا ليثروا على الحاكم، لكنهم في الوقت عينه وخفاءً كانوا لا يرون شرعية لسلطته، ولم يعتبروا إطاعته واجبة، مع اعتقادهم بوجوب التقية في أغلب هذه الحالات، نعم يمكن اعتبار الحركة الدستورية (المشروطة) ثورة ضدّ حکام الجور، كذلك الحال في نهضة الإمام الخميني وظاهرة الثورة الإسلامية.

صلاحيات الحاكم الإسلامي —

﴿ حبذا لو تحدثونا عن دائرة عمل القيادة الإسلامية ونفوذها في الإسلام فيما

يتعلق بالمسائل السياسية والاجتماعية.

نعم، هذا السؤال مهم جداً، ففي القرآن ومن وجهة نظر علماء الإسلام وعامة المجتمع الإسلامي.. لا حدود لصلاحيات الرسول الأكرم ﷺ في دائرة الأحكام الإلهية، لكنه كالآخرين لابد له أن يطيع حكم الله تعالى، وإذا ما تخطينا هذا الأمر فإن يد الرسول مطلقة مفتوحة في تمام القضايا السياسية والمالية والاقتصادية وغيرها ضمن إطار المقررات الإسلامية، وما يراه من مصلحة عليه العمل به، ولا ينبغي أن نتوهם أن رسول الله كانت وظيفته تعين أئمة الجمعة والجماعات، ولا شأن له بسائر القضايا الاقتصادية والسياسية ومسائل الحرب والسلام، فهذا التصور يخالف ضرورة الإسلام، وإنكار ذلك إنكار لضروريات الإسلام، وحكم منكرها معلوم. وللشيعة هذه العقيدة عينها في حق أهل البيت عليهم السلام، فهم لا يرون ولا يتهم محدودة إلا بحدود الأحكام الإلهية، كما أن القائلين بولاية الفقيه المطلقة يذهبون إلى ذلك في حق الفقيه الجامع للشرائط والذي وصل إلى مقام القيادة، وغدا حاكماً مبسوطاً في اليد، إنهم يقولون: إن الصلاحيات التي ثبتت لرسول الله بوصفه حاكماً لا بوصفه شارعاً، وللائمة بوصفهم حاكاماً لا بوصفهم أئمةً معصومين.. ثبتت بعينها للفقيه المبسوط اليدي الذي هو خليفة الإمام فيده مفتوحة ومطلقة، كما أن حكومته غير محدودة بحدٍ في نطاقها ودائرتها وسعتها، فلا يمكن لأحد أن يقول له: أصدر أحكاماً في دائرة العبادات فقط، أما سائر أمور البلاد فأوكله لنا، وعلى حد تعبير المعارضين للنظام الإسلامي (في إيران) في بداية الثورة: إن متراصكم المسجد لا كرسي رئاسة الجمهورية ولا رئاسة الوزراء.

انطلاقاً من صريح قوله تعالى: **(أطِّيعُوا اللَّهَ وَأَطِّيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأُمُرِ)** (النساء: ٥٩)، فإن لب الولاية في الإسلام هو الإطاعة، فكون النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأحق بهم معناه أنه حيث يأمر يكون مأموره واجباً، كذلك الحال في الإمام إذ له الولاية فتكون طاعته واجبة، وذلك كله طبعاً. في إطار الأحكام الإلهية، ولا حدًّ لولايته غير ذلك، ومعناه أنه لابد من تقديم رأيه على رأينا، وهذا ما لا ينافق مبدأ الشورى إطلاقاً، كما أنه لا يستلزم الاستبداد؛ فعلي عليه السلام يقول: «فوالله إني لأولي

الناس بالناس»^(١٠).

حقوق الحاكم والرعاية

❖ فيما يتعلق بالوظائف المتبادلة بين الحاكم والشعب، ثمة ملفات وقضايا كثيرة لو توضّحها لنا.

❖ نعم، هذه المسألة مهمة، فعلى طلاقة عندما يريد بيان حقوق الوالي على الرعاية بيّنها بشكل متبادل، أي أنه يقول: «إن لكم على كذا وكذا، ولـي عليكم كذا وكذا»، وهذا له معانٍ ودلائله وذلك:

أولاً: إنه يبعد عن أذهان عامة الناس الإحساس باستبداد الحاكم وعدم حديثه سوى عن حقوقه، ولا يأتي على ذكر حقوق الشعب. إن هذا بنفسه نوع من العدالة والمساواة بين الحاكم والرعاية، بين القائد والشعب، وهي تطبق تماماً مع الشروط التي أسلفنا ذكرها.

يقول علي في هذا الإطار: «أيها الناس! إن لي عليكم حقاً ولـكم على حق، فأما حقكم على فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا. وأما حقي عليكم، فاللوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين أمركم»^(١١).

إنه من المهم جداً من الناحية النفسية أن يشرع الإمام. وعند بيانه الحقوق المتبادلة بينه وبين الرعاية. ببيان حقوق الناس، إذ عندما تتضح حقوقهم، يستعدون للتحمل، وعندما يعترف الحاكم بحقوقهم عليه فإنهم ينتصرون له ويسمعونه في حقوقه عليهم، إنه يشير إلى النصيحة حقاً لهم عليه، ولا يراد بالنصيحة هنا الموعظة، بل يقصد إرادة الخير، أي أن يريد الحاكم لرعايته الخير دوماً ويراعي مصالحهم، وهذا حق مشترك بين الحاكم والشعب، فعلـيـ الحـاـكـمـ أـخـذـ مـصـالـحـ النـاسـ بـعـينـ الـاعـتـارـ، وعلى الناس أيضاًأخذ مصالح الحاكم بعين الاعتبار، ذلك أن مصالحـهـ فيـ الحـقـيـقـةـ هيـ مـصـالـحـهـ، ولـهـذاـ قالـ الإمامـ عنـ حقـهـ علىـ النـاسـ: (والـنـصـيـحةـ فيـ المشـهـدـ والمـغـيـبـ)، أيـ أنـ يـرـاعـواـ مـصـالـحـ الـحاـكـمـ فيـ حـضـورـهـ وـغـيـابـهـ، فـيـدـفـعـواـ التـهـمـةـ عـنـ هـمـ وـيـدـافـعـواـ عـنـ شـخـصـيـتـهـ وـاحـتـرـامـهـ، وـعـلـيـهـ فـالـآـمـرـ وـالـمـأـمـرـ مـلـزـمـانـ مـعـاـ بـإـرـادـةـ الـخـيـرـ

لبعضهما.

الحق الثاني للشعب على الحاكم، أن يقسم بالعدل أموال الفيء عليهم، أي تلك الأموال التي ترجع على المسلمين من الأعداء ويُشترك فيها الناس بالتساوي، والفيء مغایر للفئام الحرية التي تختص بالمقاتلين، فالحقوق وأموال الدولة لها في الفقه الإسلامي أحکام خاصة.

أما الحق الثالث والرابع، فهو حق معنوي في غاية الأهمية، ألا وهو ما التعليم والتربيّة، فالحاكم في الإسلام لا يقتصر عمله على قضايا المعيشة والسياسة والاقتصاد، بل يتحمّل مسؤولية تربية الناس وتعليمهم بوصف ذلك حقاً للشعب وواجبأً لهم عليه.

كانت هذه مجموعة حقوق الشعب وواجبات الحاكم، وهي حقوق ثقافية وسياسية واجتماعية - أي إرادة الخير والمصلحة للناس - وحقوق اقتصادية.

وعلى صعيد الحقوق السياسية والاجتماعية، على الحاكم أن يقدم مصالح الناس على مصالحه الشخصية، ولا يجعل مصالح الأمة فداءً لمصالحه، وكذلك الحال على مستوى الحقوق الاقتصادية فلا يسيء الاستفادة من الأموال العامة للشعب، فلا يعطي نفسه وقومه وأهل عشيرته من هذه الأموال بغير حق.

أهمية البيعة في الفقه السياسي الإسلامي —

بعد هذا، يشرع الإمام على عليه السلام في سرد حقوقه على الناس؛ وأول هذه الحقوق الوفاء له بالبيعة، ومع الأسف ليس هناك متسع لكي أبين هنا الدور الهام للبيعة في نظم الأمور السياسية والحكومية، فالحاكم في الإسلام يشرع بالعمل ببيعة الناس له وهي تقوي أواصر العلاقة بينه وبين الشعب، فيلتزم الناس باليبيعة الإطاعة لأوامره وعدم العصيان، إلا إذا تمرد هو نفسه على طاعة الله عزّ وجلّ. نعم، ما دام الناس غير عاقدين للبيعة مع الحاكم، فلا تكون أوامره ملزمةً لهم، إلا أنه بمجرد حصول البيعة له تصبح سلطته عليهم شرعيةً، وتغدو إطاعته واجبةً شرعاً، ولهذا رأينا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي مواضع عدّة، منها ما حصل قبل صلح الحديبية في العام السادس للهجرة، حينما توجّه لأداء العمرة نحو مكة ومنعه المشركون من دخولها، ولكي يحكم أمر الحرب

أو السلم مع الكفار.. أخذ البيعة من الناس، ثم عقد الصلح مع المشركين، ونتيجة هذا الصلح الذي سمي باسم المنطقة التي عقد فيها (الحدبية) أن رجع رسول الله ﷺ إلى المدينة دون أداء العمرة، وقد كان هذا الأمر ثقيلاً جداً على المسلمين، لكنهم سلّموا به انطلاقاً من البيعة التي عقدوها، إنَّ هذه البيعة مهمة جداً إلى حدّ أنَّ الله تعالى تحدّث مرتين عنها في سورة الفتح التي نزلت للحديث عن هذا الصلح، مقدراً ومشياً على المسلمين، فقال: **«إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»** (الفتح: ١٠)، إلى آخر الآية مما احتوى سلسلة أمور ملفتة، وقال سبحانه: **«لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...»** (الفتح: ١٨) إلى آخر الآية أيضاً، والتي اشتملت على أمور أكثر جذباً وإلحاداً، ويحظى موضوع البيعة مع رسول الله ﷺ بأهمية عالية في تاريخ الإسلام، والتي كان منها بيعة الأنصار الأولى والثانية، والتي سميت بيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية، وذلك قبل الهجرة إلى المدينة.

وقد تحدّث الإمام عليؑ مرات ومرات عن البيعة التي تعدّ أساساً لأعمال الدولة كافة. ومن هنا أخذ رسول الله ﷺ علىؑ البيعة في صحراء الغدير من الناس، دون أن يكتفي بالإعلان عن ولایة عليؑ عليهم.

ما زلت أذكر أنه في أوائل أيام الثورة الإسلامية (في إيران)، كتبت رسالة للسيد القائد (الخامنئي)، وكان آنذاك رئيساً للجمهورية، وقلت فيها: إن هناك أمررين في الدستور مهمين: أحدهما بيعة الناس للقائد، وثانيهما مشورة الحاكم للرعاية في القضايا الهامة؛ ذلك أن البيعة بوصفها حقاً من جهة الحاكم هي التي تعطي حكومته الشرعية، وتدفع الناس للطاعة، كما أن المشورة بين الحاكم والناس بوصفها حقاً متبادلاً بين الناس والقيادة تدفع شبهة الاستبداد. نعم قد ترفع البيعة أحياناً كشعار، كما أن أساس اعتبار رأي الناس قد جاء في الدستور، وهو نوع من المشورة مع الشعب، إلا أنني أعتقد أنها لم تظهر بشفافية وصراحة ووضوح.

وعلى أية حال، الذي نحصل عليه من مراجعة تاريخ صدر الإسلام أن البيعة مع الخلفاء. رغم أنه لم تكن لديهم تلك الصلاحية المنشودة. كانت مثل الحلقة في رقبة الناس تقلهم، وقد كان من الصعب جداً خرق هذه البيعة، بل لقد كانت قضية البيعة موجودة قبل الإسلام عند عرب الجاهلية وكانت تمثل أساس الاتفاقيات

والعقود، فعندما كانت تحصل بيعةٌ ما كان الناس يسلّمون من بايعوه، ويرون نقض البيعة عملاً سيئاً جداً غير مرغوب فيه.

فعندما نقول: على الناس في نظام ولادة الفقيه وفي الجمهورية الإسلامية إطاعة القائد، فإنّ هذا حقه الذي حصل عليه طبقاً للاتفاق مع الشعب حينما قبلوه والتزموا به، إن ذلك إلزام النظام الإسلامي ولا نظير له في الأنظمة الأخرى في الدنيا؛ لهذا كان الحكم على امتداد تاريخ الإسلام السياسي يأخذون البيعة من الناس، بل إن ذلك ما زال موجوداً على نطاق محدود في المملكة العربية السعودية، ولعله موجود أيضاً في نقاط أخرى من العالم حينما يُراد تطبيق السنن الإسلامية، وعليه فالحق الأول للحاكم على الناس أو الإمام على الرعية، هو الوفاء بالبيعة.

الحق الثاني هوـ كما قلنا من قبلـ حق متبادل ألا وهو النصيحة وإرادة الناس الخير للحاكم مقابل إرادته الخير لهم، إن هذا الحق المتبادل فرع الرابط الوثيق القائم بين الدولة والشعب، فليست إرادة الناس الخير للحاكم في الإسلام تملقاً له أو ممارسةً للمدح والمجيد والتزلّف، وإنما حفظ السلطة ورعاية مقام القيادة، وهما الأساس في إيجاد الوحدة، أي كما نقول اليوم: الضامن لوحدة اللهـ وهذا الحق يلزم على الناس فعله سواء كان الحاكم حاضراً أم غائباً «النصيحة في المشهد والمغيب».

الحق الثالث إجابة دعوة الحاكم، فعندما يطلب الناس للحرب أو الصلح أو النشاط الاقتصادي والسياسي فعليهم أن يجيبوه، فإذا جابته واجبة مثل الصلة والصوم وسائر الفرائض الشرعية الأخرى، وهذا الحق ناشئ من الحق الأول، أي الوفاء بالبيعة.

أما الحق الرابع الناشئ أيضاً من البيعة، فهو إطاعة أوامر القائد، وكما قلنا من قبل وسنقول ونؤكّد عليه: لا تعني طاعة الحاكم الاستبداد، أو كما يقول بعض من لم يشعر بولادة الفقيه: «إن قوامة القائد على الناس تحكى عن حاجة الناس إلى قيم»، إنما المسألة تعبير آخر عن حقيقة البيعة، والالتزام بولادة ولبي الأمر وفاءً بالعهد وصدق في القول والاتفاق الذي حصل مع البيعة.

إنني أقبل أن هذه المفاهيم لا وجود لها في الحكومات الحالية الموجودة في العالم، ولهذا لا يستسيغ الذين درسوا القانون الدولي أو اطلعوا على الأنظمة

الديمقراطية التي تبهر الدنيا... لا يستسيغون هذا النوع من المفاهيم، وهم يقولون صراحةً في خطبهم وكتاباتهم: إنه استبداد، وأحياناً يعبرون بالاستكبار وطلب الامتيازات والاستثمار بالسلطة، ويعدّون هذا النظام في مصافّ النظم السلطانية الاستبدادية، وهم يفخّل عن أنّ إطاعة الحاكم في حدود المقررات الإسلامية حقّ التزموه في البيعة معه شرعاً وقانوناً، وأن التخلف عن هذا القانون جرم، ولا يعبر عن مرؤة وشهامة، بل عن جفاء أكيد.

مهما أوضحنا في هذا المجال فهو قليل، ذلك أن عقليات الكثير من متلقيننا لا تعرف سوى النظم الغربية، ولم تفهم لبّ ولا روح نظام الحكومة الإسلامية الذي أقامه الله ورسوله، ولعله لا تقصير لديهم إذ لا جهد كا في في هذا المضمار قد حصل أو أنجز.

ونتيجة الكلام أن علياً^{عليه السلام} قد عدّ في هذه الأسطر المعدودة عدّ حقوق للناس على الحاكم، وأربعة حقوق للحاكم على الناس، وأحد هذه الحقوق مشترك وهو إرادة الخير للطرف المقابل.

في موضع آخر^(١٢) يعيد علي^{عليه السلام} ذكر هذه الحقوق باختلاف بسيط، لا بأس بذكره دون شرح أو تحليل، إنه يقول: «إنه ليس على الإمام إلا ما حُمِّلَ من أمر ربه: الإبلاغ في الموعضة، والاجتهاد في النصيحة، والإحياء للسنة، وإقامة الحدود على مستحقها، وإصدار السُّهْمان على أهلها».

إلى هنا يذكر^{عليه السلام} خمسة حقوق للشعب تقع في وظائف الإمام، يجمعها تحمل مسؤولية العمل بأوامر الله: «ما حُمِّلَ من أمر به»، وتشمل حقوقاً أخلاقية وثقافية واقتصادية وقانونية: «الإحياء للسنة»، وقضائية «إقامة الحدود على مستحقها».

وفي مقابل هذه الوظائف، للشعب وظائف أيضاً تمثل تكاليف شرعية عليهم لا يوصفها من حقوق الحاكم، يقول: «فبادروا العلم من قبل تصويب نبته» أي سارعوا إلى العلم قبل جفاف نباته، «ومن قبل أن تشغلوا بأنفسكم عن مستشار العلم من عند أهله»، أي قبل أن تشغلوا بأعمالكم فتترکوا استفادة العلم من أهله، «وانتهوا عن المنكر، وتناهوا عنه، فإنما أمرتم بالنهي بعد التناهي».

وهكذا يعدد علي^{عليه السلام} ثلاث وظائف ثقافية واجتماعية، وهي التعلم والنهي عن

المنكر، والابتعاد عن المنكر قبل نهي الآخرين عنه، في مقابل خمس وظائف للإمام.
إن هذه الخطبة تحدّد رؤية الإمام على عليه السلام للحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية
وتحدد معالمها إلى حدّ ما.

لماذا لم يطالب الإمام علي بن أبي طالب بحقه في الخلافة؟

﴿ ثُمَّةِ تَحْلِيلَاتٍ كَثِيرَةٍ فِي تَقْسِيرِ اِنْصَارَافِ الْإِمَامِ عَلَىٰ رَبِّهِ . بِوَصْفِهِ الْحَاكِمِ الشَّرِعِيِّ الْمُنْصَوبِ . عَنِ الْمَطَالِبِ بِحَقِّهِ ، يَقُولُ بَعْضُهُمْ : إِنْ كَوَنَ عَلَىٰ رَبِّهِ شَاباً هُوَ مَا جَعَلَهُ يَتَّخِي ، فَهُلْ يُمْكِنُ أَنْ تَوْضَعُوا لَنَا ذَلِكَ؟﴾

نعم، إن هذا السؤال مهم للغاية، ومن وجهة نظرى يقع على رأس القضايا السياسية في الإسلام، وهي القضايا التي ظلت حاضرةً بين الفريقين: الشيعي والسنّي، وأدّت إلى ظهور الكثير من الدراسات والأبحاث والتجاذبات والحروب والصراعات والنزاعات والعداوات والردود المتبادلة الهامة في المجال العلمي والاجتماعي، كما كانت مادةً خصبة للحكام والسلطانين الظالمين، وكذلك لعلماء الفريقين من التحليل المختلفة، سواء جاء ذلك منهم بعنوان الدفاع عن الحق والحقيقة، أم بداعي الدفاع عن حكام عصرهم ولو كان ذلك بغير حق، من طرف وعاظ السلاطين وعلماء البلاط. وهذا لا بد أن ندرس هذه القضية من جانب الطرفين مهما كان البعث لها، فكل واحد منهما لديه دليل، فالشيعة عندهم أدلة كثيرة من الآيات والروايات، لا سيما حديث الغدير المتواتر، ومقاطع من نهج البلاغة، بينما الخطبة الشف钱财ية، يعتمدون عليها لإثبات نظريةِهم، أما أهل السنة فهم ينكرون هذه الأدلة أو يقومون بتفسيرها وتبريرها انطلاقاً من عمل الصحابة والمهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، واعتماداً على الآيات والروايات الدالة على فضل الصحابة، بينما المهاجرين والأنصار، واتكاءً أيضاً على حوادث تاريخية وروايات في فضل أبي بكر وسائر الخلفاء، وهذا معناه أن كل طرف يثبت نظريةِه وتصوره اعتماداً على ما ذكرناه.

لقد فاقت الكتب والدراسات التي قدمها الطرفان حد الإحصاء وما تزال مستمرة حتى عصرنا الحاضر، ولا أريد أن أدخل في هذا الأمر أيضاً، فلا ترقى مقالة

واحدة ولا حوار واحد بحق هذا الموضوع، بل هو خارج . من الأساس . عن نطاق سؤالكم.

السؤال هو: لماذا حرم الإمام علي عليه السلام من حقه أو لماذا تتحمّل عن المطالبة به؟ وأريد هنا أن أجيب عن هذا السؤال من خلال نصوص نهج البلاغة. والمفتاح أن هذا السؤال اتفق أن وجهه إلى علي عليه السلام نفسه حيث سأله بعض أصحابه: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق به؟ فقال: «... أما الاستبداد علينا بهذا المقام ونحن الأعلون نسبياً، والأشدّون بالرسول نوطاً، فإنها كانت أثرة شحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس آخرين، والحكم الله والمعود إليه القيامة».

لقد أغلق الإمام علي عليه السلام الحديث هنا، مثلاً فعل في موضع آخر دون أن يذكر اسم شخص بعينه، وقد وضع هذا الكلام الخلفاء موضع تساؤل ومسائلة، إلا أن هذا لا يفتح الموضوع ولم يكن يريد على عليه السلام فتح الموضوع، لأن الآخرين موجودون يسمعون، ولم يكن عليه السلام يريد أن يبعد أنصاره عنه، ويشتتهم من حوله، فالناس غالباً ما ترى الخلفاء السابقين على حق، كما أنهم بايدهم على أساس أنه الخليفة الرابع، وقد كنت تعرّضت لهذا الموضوع في مقالة لي حملت عنوان «الإمام علي والخدمة الإسلامية»، وقد كنت أرسلتها إلى اللجنة المنظمة لبرامج عام الإمام علي عليه السلام وشرحنا هناك هذا الأمر.

لقد قلت: إن المستفاد من خطبة الشفاعة . وهو ما لم يسمعه أصحاب علي منه بهذه الصراحة والشفافية حتى ابن عباس وهو ابن عمّه . أن عليه السلام قد عاتب أصحابه بالكلنائية والإشارة، وأنكم في الماضي اتخذتم مواقف لم تكن مرضية بالنسبة لي، من هنا أunsch بالرجوع إلى تلك المقالة.

حسناً، هذه وجهة نظر تبنّاها الشيعة دائمًا، ويصرّون عليها، وهي حق طبعاً، غایة ما في الأمر أنه عند توضيح هذه الحقيقة وبيانها، كما سائر كلمات عليه عليه السلام في نهج البلاغة أم في موضع آخر، وكذلك على مستوى تحليل سلوكه وتعامله مع الخلفاء السابقين عليه، سيما الشیخین (أبی بکر وعمر).. لا ينبغي إبعاد تمام نصوصه وكلماته، بل المفترض استحضارها.

نقطة ضعف في القراءة الشيعية ل موقف الإمام علي عليه السلام

نعم، ظلّ الشيعة على الدوام متخدّين هذا الموقف الصريح حول إمامية علي عليه السلام وهو موقف لا صلح فيه ولا مصالحة، لكن دون ملاحظة الكلمات الأخرى لعلي عليه السلام فيما يتعلّق بخلافته وخلافة الخلفاء السابقين عليه، كما ودون الاهتمام بالمسائل التاريخية وكذلك المناخات التي كانت متوفّرة للآخرين في وسط الصحابة لا سيما لأبي بكر، بدوري قمت بدراسة طويلة لهذا النوع من القضايا، ولا أقلّ ليس بوصف ما توصلت إليه عقيدة قطعية، وإنما وجهة نظر قابلة للبحث والدراسة، والذي رأيته أنّ مسألة الخلافة لها مرحلتان وأولويتان هما:

الأولوية الأولى: الالتزام بالنصّ القائم على خلافة علي عليه السلام وإمامته وأهل بيته من بعده، وشواهد ذلك وأدلة كثيرة لا تقبل الإنكار، كما أنّ هناك شواهد على ذلك في نهج البلاغة، رغم أنّ فحصه الغدير لا نراها موجودة في هذا الكتاب لما ذكر من سبب قبل قليل، ألا وهو مراعاة عواطف الجماهير فيما يخصّ الخلفاء السابقين على عليه.

الأولوية الثانية: وهي التي تظهر في أوضاع خاصة، مثل فقدان المناخ الاجتماعي المساعد على تحقيق الأولوية الأولى أو انحراف المجتمع الإسلامي وأكثر الناس. لأيّ سبب كان. عن هذه الأولوية، وبذلك تمثل باب الضرورة للحدّ من حركة المنافقين المعارضين لأساس الإسلام وخوف هيمتهم بعد رسول الله عليه السلام على الكيان الإسلامي، وهو أمر قطعي مؤكّد وفقاً لما تقدّمه الشواهد التاريخية والنصوص الكثيرة القرآنية والحديثية، من هنا فإنّ شورى أهل الحلّ والعقد والأنصار والمهاجرين يمكنها أن تحول دون عودة المنافقين والمرتدين، وكذلك اليهود والنصارى، من الذين تلقّوا ضربات جارحة من الإسلام وكانوا يتّظرون وفاة رسول الله عليه.

اعتراف الإمام علي عليه السلام بخلافة الثلاثة السابقين وفق الأولوية الثانية

تخرّج فقهي

لقد كان هذا هو السبيل للحلّ، وقد كان علي عليه السلام محترماً لهذه الشورى معتبراً لها بل مسلماً لها عملياً بغية حفظ الإسلام. وهنا يمكن تبرير هذه الأولوية الثانية

بشكلين وعلى صورتين:

الأولى: أن يستخدم قانون المهم والأهم الأصولي، حيث يقع التضاد بين حكمين متضادين يتربأ أحدهما على الآخر، ويكون الأول مطلقاً فيما الثاني مشروطاً بعصيان الحكم الأول، بمعنى أن المكلفين إذا لم يعملا بالحكم الأول يصل الدور إلى الحكم الثاني، وإذا عملا به فلا يصل الدور إليه، أي يكون الحكم الثاني - على تقدير عصيان الحكم الأول - فعلياً ناشطاً نظراً لأهمية الموضوع.

لقد كان المسلمين مكلفين بالتسليم لخلافة علي[ؑ] بعد وفاة رسول الله ﷺ إلا أنهم عصوا وارتكبوا ذنباً، وفي هذه الحالة تبلور التكليف الثاني، أي تشكيل الخلافة بإجماع المهاجرين والأنصار، ومن الطبيعي أن المراد بالإجماع هو التبعية للأكثرية لا الإجماع العام الكلي، فلا ينبغي السعي وراء مخالفات أفراد محدودين كي نخوض في هذا الإجماع، وبهذا ظهرت فutility ومشروعية المرحلة الثانية، نظراً لخطورة وضع الإسلام في تلك الفترة.

نعم، إن هذا الكلام لا يبرئ الصحابة، ولا أقلّ بعضهم، فمن كان له دور أساس في قضية الخلافة، ومن هنا فلابد أن نلاحظ الحقد والضغينة التي كانت في القلوب لعلي[ؑ] وأهل بيته.

الثانية: لا من باب الترتب مع قبول مسؤولية وتقصير المسئلين الأوائل، وإنما من باب الضرورة وعدم إمكان العمل ضمن الأولوية الأولى، وعدم وجود أرضية لازمة لإقامةتها وللعمل بالنص، كما سأشير عما قريب.

والآن، لنرى شواهد الأولوية الثانية في نهج البلاغة:

١. يكتب علي معاوية، فيقول: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبي بكر وعمر وعثمان، على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبي قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى».^(١٣)

ففي هذه الرسالة يصرّح الإمام بأن إجماع المهاجرين والأنصار على إمامية شخص باعث على شرعية إمامته، ويرى ذلك مصححاً في الجملة. لإمامته هو نفسه،

وأن ذلك مورد رضا الله، بل يرى منه الطعن عليهم وجواز قتالهم. وهذا يمكن أن يقول شخص: إن هذا الكلام حجة على معاوية الذي يعتبر أن شورى المهاجرين والأنصار سبيل لاختيار الخليفة، وهو لا يعني أن الإمام علياً يرى أن هذا الشرط هو الأولوية الثانية وأن الخلافة تصبح شرعية بذلك .. جيد ... إن هذا احتمال، فما المانع من القول . كما قلت : إن علياً يعتبر هذه الضرورة باعثاً على حكم ثانوي، كسائر العناوين الثانوية.

٢ . وقال الإمام علي عليه السلام عندما اتخذت الشورى المؤلفة من ستة أشخاص بعد عمر بن الخطاب موقفها مبايعة عثمان: «لقد علمتم أنني أحق الناس بها من غيري لوهنا يكرر طرح مسألة الأحقية والله لأسلم ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا على خاصة»^(١٤) . فهو هنا يعرض على أهل الشورى مذكراً بأحقيته وأولويته للخلافة، لكنه يخضع لرأي هذه الشورى رعايةً لمصالح المسلمين.

٣ . ويبدي علي عليه السلام رغبته في قول الخلافة، فيقول: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إرية، ولكنكم دعوتوني إليها وحملتموني عليها»^(١٥) . ومن الواضح أن مراده من الخلافة هو هذه الأولوية الثانية التي لم يكن راغباً فيها، لكنه في نهاية المطاف يراها مشروعة، يسلم لها، إن عدم رغبته هذه في الخلافة قد ورد مكرراً في نهج البلاغة، فاقصد بها الأولوية الثانية، وإن فال الأولوية الأولى لها لم تتحقق، يضاف إلى ذلك أنها منصب إلهي لا يمكن التخلّي عنه، كما لا يمكن وضع أثقاله عن الأكتاف.

٤ . ويرى علي عليه السلام أن حضور جماعة كافٍ لتبلور البيعة وتحقيقها، ولا يرى إجماع تمام المسلمين ضرورياً، بل يعدد غير ممكن، إنه يقول: «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار...»^(١٦) .

٥ . ويحتاج علي عليه السلام على طلحة والزبير وأصحاب الجمل ممن بايعوه، ويرى أن يبعتهم في رقبتهم، مع أن بيعتهم هذه كانت على خلافته بعد الخلفاء الذين جاؤوا قبله، لا على إمامته، إنه يقول: «وأبرزا حبيس رسول الله لهم ولغيرهما في جيش ما منهم رجل إلا وقد أعطاني الطاعة، وسمح لي بالبيعة، طائعاً غير مكره...»^(١٧) .

٦ . وكذلك يتحدث عليؑ عن بيعة الناس له، فيقول: «وسيطتم يدي فكفتها، ومددتموها فقبضتها»^(١٨).

وأساساً؛ خطب الإمام عليؑ غالباً ما جاءت بعد الخلافة، ولهذا كان جوّ الأولوية الثانية حاكماً عليها، إلى حدّ أنه لا يتحدث عن الأولوية الأولى، أي الإمامة الخاصة به، إلا على نحو الإشارة، أما الأولوية الثانية والتي هي عبارة عن إجماع أهل الحلّ والعقد فيتحدث عنها مراراً وتكراراً وبشكل صريح، وعلى أية حال فعلـيؑ يؤكّد مراراً على بيعة الناس له ويحتاج بذلك على مخالفيه، وهو ما يحكى عما أسميناه مشروعية الأولوية الثانية، بل لابدّ من القول: إنّ علياً قد بين ضوابط هذه الأولوية ولأول مرة في تاريخ الخلافة الإسلامية، مثل حديثه عن كون رأي الحاضرين في المدينة أو في جلسة البيعة ميزاناً وحجّة على الغائبين، فلا يمكن لهم بحجة عدم الحضور ردّ ما جاء في تلك الجلسة، كما تحدث عن عدم شرطية إجماع الكلّ على البيعة حتى تصبح شرعيةً، والذي يبدو من مجمل ذلك كله أنهـ عليؑ كان يركّز على رأي المهاجرين والأنصار ويعتمد عليه.

وثيقة تاريخية هامة في موقف الإمام عليؑ من الخلافة السابقة

وهنا، إذا قبلنا هذه الأولوية الثانية لأيّ دليل من الأدلة، فمن المسلم أنّ هذه الأولوية هي التي كانت حاكمةً على الموقف بعد وفاة رسول اللهـ ﷺ، ولهذا سلم لها عليّ في نهاية المطاف، وبایع الخلفاء، بل تعاون معهم في العديد من الأعمال وبجدّ، ورافقهم فيها. وفي هذا المجال، وإضافة إلى مقاطع عديدة من نهج البلاغة في هذا المضمّار لا مجال لاستعراضها، إلا أنني أشير إلى رسالة واحدة للإمامـ عليؑ جاءت في كتاب «الغارات» لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي الإصفهاني (٢٨٣هـ)، وأكّتفي بها.

مؤلف هذا الكتاب من أسرة أبو عبيدة الثقفي والمحترث الثقفي، والتشيع في هذه الأسرة عميق ومتّجذر، وقد كتبوا حوله أنهـ كان زيدياً ثم تحول إلى المذهب الإثني عشري، وألف كتابه في الكوفة، حيث محلّ سكانه وسكن عائلته، إلى حدّ أنّ أهل إصفهان في ذلك الزمانـ وأكثر من أي مكان آخرـ كانوا يعادون عليـؑ،

وقد روى هذا الكتاب في إصفهان، حتى أنه لم يقبل دعوة أحمد بن محمد بن خالد إلى قم أن يهاجر إليها، وبعد هذا الكتاب من نفائس المصادر التاريخية الشيعية، والذي أحياه المغفور له مير جلال الدين المحدث الأرموي عبر تصحيحه ودرج تعليقاته عليه وطبعه في مجلدين، وقد طبعته «انجمان انتشارات علي» فلتراجع مقدمة الكتاب.

وقد جاء في هذا الكتاب أنه بعد شهادة محمد بن أبي بكر، دخل على علي عليه السلام عدّة من أصحابه الخاصين به، مثل: عمرو بن الحمق، وحجر بن عدي، وحبة العرني، والحارث الأعور، وعبدالله بن سبأ (يُذكر أن ورود اسم عبدالله بن سبأ في عدد كبار أصحاب علي عليه السلام، وفي نص تاريخي من هذا النوع ملفت وجدير باللاحظة، سيما من ينكرون وجود شخص بهذا الاسم)، وقد كانت مصر آنذاك قد سقطت بيد معاوية، وكان على مهموماً مغموماً، وقد وجهوا إليه سؤالاً طالبوه فيه بالصراحة والوضوح عن موقفه من أبي بكر وعمر، فأجابهم بنوع من الاستكار؛ أفال صرتم فارغى الوقت والعمل لا عمل لكم حتى تسألوا عن هذا الأمر، فيما مصر تفتح على يد معاوية وشيعتي يقتلون هناك؟! لكن مع ذلك أجابهم كتاباً رسالة في هذا الصدد، مطالباً إياهم بحفظ حقه الذي أضاعوه، وبأن يقرؤوا هذه الرسالة على شيعته وأن يكونوا من أنصار الحق.

لكن قبل أن نبحث في أصل هذه الرسالة، أذكّر كيف أن هذه النخبة من أصحاب علي عليه السلام لم تكن على علم بعقيدته في أبي بكر وعمر، بل حتى عن أصل إمامته وولايته المنصوصة له رغم مرور ثلاث سنوات أو أكثر على خلافته، وخوضه حروب الجمل وصفين والنهروان، فإذا كان هؤلاء غير مطلعين على هذه الحقائق فما ظنك بعامة الناس ممن بايعوه خليفةً بعد عثمان، فكيف تكون معلومات هؤلاء عن الأمر؟

إن على هذا الأمر شواهد كثيرة في تاريخ صدر الإسلام الأول، استعرضت بعضها في مقالة «الإمام علي عليه السلام والوحدة الإسلامية»، والذي يبدو لي أن مسألة الغدير قد أخذت بالنسبيان تدريجياً في عصر الخلفاء، وأن علي عليه السلام عمل على إحيائها في زمان خلافته. فأكثر أسانييد حديث الغدير ترجع إلى قصة استشهاده في ضربة مسجد

الكوفة.

ونعرض الآن بعض الجمل من نصّ رسالة على ﷺ، بعده الحمد والشاء الإلهي وشرح بعثة الرسول الأكرم، وبيان كليات الفرائض والأحكام، وشرح حال العرب في الجاهلية، وكذلك ذكر المصيبة الفاجعة بوفاة رسول الله ﷺ، يقول على ﷺ: «فَلَمَّا مَضِيَ لَسْبِيلِهِ، تَازَّ الْمُسْلِمُونَ الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِهِ، فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِيِّ، وَلَا يُخْطَرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تَعْدُلُ هَذَا الْأَمْرَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَا أَنَّهُمْ مَنْحُوْهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ، فَمَا رَاعَنِي إِلَّا اتَّشَالَ النَّاسُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَاجْفَالُهُمْ إِلَيْهِ لِيَبَايِعُوهُ، فَأَمْسَكْتُ يَدِي، وَرَأَيْتُ أَنِّي أَحَقُّ بِمَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ مَمَّنْ تَوَلَّ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ، قَلَبْتُ بَدَاكَ مَا شَاءَ اللَّهُ (حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةً مِنَ النَّاسِ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ، يَدْعُونَ إِلَى مَحْقُّ دِينِ اللَّهِ وَمَلَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِبْرَاهِيمَ ﷺ)، فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصِرْ إِلَيْهِ أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثَلَمًا وَهَدَمًا، يَكُونُ مَصِيبَتِهِ أَعْظَمُ عَلَيَّ مِنْ فَوَاتِ ولَيَةِ أُمُورِكُمُ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلَّا، ثُمَّ يَزُولُ مَا كَانَ مِنْهَا كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ، وَكَمَا يَقْتَشِعُ السَّحَابُ، فَمَشَيْتُ عَنْ ذَلِكَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَبَايِعْتُهُ، وَنَهَضْتُ فِي تَلْكَ الأَحْدَاثِ حَتَّى زَاغَ الْبَاطِلُ وَزَهَقَ، وَكَانَتْ كَلْمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلَيَا، وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.

فتولى أبو بكر تلك الأمور، فيسّر وشدّد وقارب واقتصر، فصحبته مناصحاً، وأطعته فيما أطاع الله فيه جاهداً، وما طمعت أن لو حدث به حدث. وأننا حي. أن يردّ إلى الأمر الذي نازعه فيه طمع مسيقين ولا يئس منه يأس من لا يرجوه، فلما احتضر بعث إلى عمر فولاً، فسمعنا وأطعنا وناحنا، وتولى عمر الأمر، وكان مرضي السيرة، ميمون النقيبة، حتى إذا احتضر قلت في نفسي: لن يعدلها عنِّي، فجعلني في سادس ستة..^(١٩).

وخلال رسالة أن الذي يبدو أن علياً كان يريد فيها كشف الستار . ولاإول مرّة . عن أحداث الخلافة، لبيان أحقيته بها للناس، إلا أن سيل الناس نحو أبي بكر لم يحكي عن أرضية شعبية نشير قريباً إليها، حال دون ذلك، فعزف عن البيعة إلى مدة حتى رأى طلائع المنافقين والمرتدين تبدو، من هنا؛ ولذلك يحفظ الإسلام باباً بكر دون إكراه ولا إجبار بل بمحض اختياره، مبدياً تمام تعاونه معه

من خلال أحداث أهل الردة بأكملها، موصلاً نصّه له وإرادة الخير له حتى يرتفع ذلك الخطأ، ثم بایع عمرًا فيما بعد، مادحًا سلوك هذين الرجلين، ومتحدثًا بعد ذلك عن أهل الشورى، ذاماً طريقة عمل عثمان بن عفان، وشارحاً بعد ذلك كيفية انتقال الخلافة إليه بعد عثمان.

ومن الضروري أن نعلم أن هذه الرسالة جاءت في شرح ابن أبي الحميد أيضًا بوصفها خطبة^(٢٠)، كما يلاحظ وجودها مقطعة قطعة في شايا نهج البلاغة بوصفها كذلك خطبة من خطبه^(٢١)، كما كررت المطالب التي جاءت مطلع الخطبة وتحدثت عن بعثة الرسول الأكرم، وما جرى بعد وفاته، وكذلك مطلع رسالة الإمام على^(٢٢) إلى أهل مصر مع مالك الأشتر^(٢٣).

ومن المعلوم أن هذه الكلمات قد نشرت على شكل رسالة معتمدة إلى مختلف نقاط بلاد المسلمين، وهي مغایرة لعهده إلى مالك الأشتر، والذي هو أيضًا من رسائل نهج البلاغة.

يظهر لنا من هذا البحث الطويل أن القبول بكلتا الأولويتين في مسألة الخلافة يؤدي . قهراً . إلى ظهور وجهي نظر في مسألتنا هنا: إدعاهما الاكتفاء بالأولوية الأولى ورفض الثانية، وهي وجهة نظر تؤدي إلى سلب الشرعية عن خلافة الخلفاء، وهي وجهة النظر المستقرة في وعي المسلمين الشيعة كما نعرف بذلك. وثانيهما الاعتراف بشرعية خلافة الخلفاء، ضمن الظروف الخاصة التي حصلت، تحت عنوان الضرورة، ومن باب رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام.

والآن إذا نظرنا إلى وجهي النظر هاتين، وأنا أصرّ على ضرورة دراسة هذه النظرية وتحليلها، ولا أقل من أن دعوة الوحدة الإسلامية وأيضاً التقريب بين المذاهب يرون أن الوحدة اليوم تقف في مقابل المؤامرات التي تحيكها القوى العالمية، ويررون أن إفشال هذه المؤامرات واحدة من الضرورات، ويعتقدون أن على المسلمين . مع اختلاف ميلهم واتجاهاتهم . أن يكونوا صفاً واحداً ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَا كَانُهُمْ بُيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾ وذلك في مواجهة أعداء الإسلام، وفي حال من هذا النوع لا بد من دراسة هذه النظرية من أفق واسع، والبحث عن شواهدها من الكتاب والسنّة وفي شايا التاريخ.

ما هي الصورة الحقيقية للمهاجرين والأنصار؟ —

إذا أراد أنصار التقرير أن يصرّوا على الوحدة الإسلامية معتمدين على النظرية الأولى، فإن الوحدة ستغدو محلاً عادة، وسيقول لهم أهل السنة: إنكم بنظرتكم تضعون علامات استفهام على تمام المهاجرين والأنصار، وتغضبون الطرف عن تمام تلك الآيات الواردة في حقهم، ومعه فكيف يمكننا أن نتحد وأن نقف في صف واحد مع بعضنا؟!

نعم، إن آيات القرآن حول المهاجرين والأنصار لا تقف عند الآية أو الآيتين، بل في مناسبات متتالية بعد الهجرة، وهنا اختار آية من السنة الثانية للهجرة وأخرى من السنة التاسعة، وهما تشملان تمام المهاجرين والأنصار؛ ففي سورة الأنفال التي نزلت في السنة الثانية للهجرة بعد سورة البقرة نقرأ: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارُ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعْدَ اللَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبْدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبه: ١٠٠).

ففي هاتين السورتين جاء ذكر المهاجرين والأنصار، بكل خير ومدح ووعد بالجنة، كما جاء ذم المنافقين، وكأن القرآن يريد أن يؤكّد على فصل المنافقين وتمييزهم عن المهاجرين والأنصار، حتى لا يجري خلطهم ببعضهم، والآيات في أتباع رسول الله ﷺ كثيرة، والمسلمون يقرؤون هذه الآيات، ولا يتصورون أنهم جميعاً ارتدوا دفعاً واحدة، فلا أقلّ من أنه كانت لديهم حجة بينهم وبين أنفسهم؛ ولذا لن يستمعوا إلى كلامكم الذي يضع أكثريّة المهاجرين والأنصار في موضع الاستفهام والاتهام انطلاقاً من النظرية الأولى في مسألة الخلافة، وعین هذه الأحداث كانت في صدر الإسلام مشكلةً وعيّ عامّة المسلمين، إبني أتوقع من يرى هذا الكلام ويسمعه أن ينظر بالخصوص إلى سورة الفتح بتمامها سيما الآية الأخيرة منها التي تتحدث عنمن كان حاضراً صلح الحديبية كي يعطي المسلمين الحق في تصوّرهم حول الصحابة. والذي يبدو أن الفضائل التي ملأت ثابياً التاريخ وحياة الصحابة وأحوالهم تؤيد هذا التصور الإسلامي العام عن الصحابة، فلا يمكننا أن نتفاوضى عن هذا كله.

مطالعة تاريخية مثيرة لحادثة السقيفة —

لقد دوّنت الأحداث التي حصلت في الأيام الأولى عقب وفاة الرسول الأكرم

بأشكال مختلفة وغير منسجمة، وبالتالي يكيد فإن ميولاً مختلفة لعبت دوراً في نقل تلك الأحداث، وهو ما يحتاج إلى دراسات دقيقة وجادة فيها، والأمر المسلم الذي نتوصل إليه من خلال تحليل الأحداث وتفكيرها أنه كانت هناك منافسات في عصر النبي، وكان هناك بين الفينة والأخرى حالات من إبراز النفس وإظهار الذات بين فئات ثلاثة هي: ١. الأنصار. ٢ . المهاجرون. ٣ . أقرباء النبي أو بنو هاشم، وبعد وفاة الرسول الأكرم امتازت هذه الفئات الثلاث عن بعضها، وقد بات معلوماً أن كل واحدة منها كان يريد الخلافة لنفسه، وقد كان بنو هاشم . مع عدّة من حماتهم وأنصارهم مثل سلمان وأبو ذر والمقداد . في بيت النبي منشغلين بتجهيزه ودفعه، ليجتمعوا فيما بعد في بيت علي.

إلا أن السباقين في هذه القضية كانوا «الأنصار»، وأننا مستاء منهم أكثر من المهاجرين، فقد اجتمعوا دون مشاورة الآخرين أو اطلاعهم في سقيفة بني ساعدة التي كانت مركز اجتماعات الأوس والخرج قبل الإسلام، فاصدرين من وراء ذلك مبادعة سعد بن عبادة الذي كان زعيم الخرج، والحال أن منافسات كانت قائمة بين هاتين القبيلتين من قبل وما تزال مستمرة، والذي يظهر أن المهاجرين كان عندهم اجتماع معهم في هذا الوقت أو أنهم بعدما اطلعوا على اجتماع الأنصار انضموا إليه، فلا يعلم هذا الأمر بالضبط، لكن الشيء المؤكد أن هناك ثلاثة أشخاص من المهاجرين كانوا مطلعين على اجتماع سقيفة بني ساعدة، وهم أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة الجراح، وقد عجلوا بعد اطلاعهم على الأمر في الوصول إلى الاجتماع قبل أن تتم البيعة من الأنصار لسعد بن عبادة، وهنا دارت الحوارات بينهم في السقيفة، وقد بيّن فريقُ منهم أحقيته في الخلافة، لا سيما أبو بكر الذي حال دون الكلام الحادّ لعمر بن الخطاب، مستخدماً أسلوباً ليناً ليقول في نهاية المطاف: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء».

وهنا وافقت قبيلة الأوس على العرض، وهي التي كان بينها وبين قبيلة الخرج منافسات قديمة، ووقفت بيعة أبي بكر من طرفهم، وشيئاً فشيئاً بايعه الخرج وتركتوا سعد بن عبادة لوحده، وهو ما لبث فيما بعد أن رحل إلى الشام ليعيش فيها حتى نهاية عمره.

في هذا الحدث، انجلت المنافسات التي كانت قائمةً، وصارت واضحة، ولم يُذكر في تلك السقيفة أي شيء عن علي وبني هاشم. والعجيب أن بعضهم يرى أن الأنصار كانوا موالين لعلي وكان قصدهم من وراء هذا الاجتماعأخذ الخلافة من المهاجرين من خلال سعد بن عبادة لتسليمها إلى علي، وهو ما لا يمكن قبوله أبداً، نعم في التجاذبات التي حصلت فيما بعد كان الأنصار . في الأكثر . مدافعين عن علي وأهل البيت. وعلى أية حال، ففي ذلك الاجتماع وقعت بيعة أولية غير محكمة مع أبي بكر، لتعلن في اليوم التالي بشكل رسمي في مسجد النبي.

والذي نخرج به من تحليل هذه الأحداث عدة نقاط:

أولاً: إن الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة التي كانت آنذاك مكاناً مهجوراً، ولم يلتقطوا في مسجد النبي؛ ذلك أنهم ما كانوا ليستطيعوا . مع وجود المهاجرين . اللقاء في المسجد وإحكام قبضتهم على الخلافة.

ثانياً: إن بيعة أبي بكر لم تكن . كما يقال . مؤامرة مبيّنة أو خطأ محسوبة سلفاً، وإنما حدث اتفق أن وقع، أو على حد تعبير عمر بن الخطاب فيما قاله أيام خلافته: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها».

ثالثاً: لم يأت أحد في ذلك الاجتماع على ذكر علي وبني هاشم، وقد تم تجاهل النص على خلافة علي عليه السلام تماماً، مهما كان السبب فعلًا، وهنا فرضنا أن الأولوية الأولى كانت موجودة، كما أن مناخ الأولوية الثانية . وهو الشورى والعمل برأي أكثريّة الصحابة . كان موفرًا أيضًا.

لماذا مال المسلمون لمبايعة أبي بكر دون علي؟ نظرية جديدة في فضائل أبي بكر —

وهنا لابد أن نجيب عن سؤالكم وهو: لماذا لم يبايع الناس علياً وقد كان صاحب الحق فيما بايعوا أبا بكر؟ هل كان السبب أن علياً كان شاباً؟ كلا، ليس هناك تأثير أساسى لشباب علي، وإنما أراضيات ومناخات كانت متوفّرة لأبي بكر فيما لم تكن كذلك لعلي، وأوضح هذا الأمر بقطع النظر عن قصة الغدير والفضائل الكثيرة لعلي عليه السلام، فعلى بعض الفضائل التي كان يراها الناس . بصرف النظر عن

الواقع وحقيقة الأمر . متوفرة في أبي بكر، إنني أكرر هنا: لا أريد أن أثبت هذه الفضائل لأبي بكر في الواقع ونفس الأمر، وإنما أتحدث عن شهرة أبي بكر وفضائله حتى غدت له مكانة في وعي عامة المسلمين أو الصحابة، وهذا كلّه أدى إلى توفر المناخ الملائم للقبول به وميل الأكثريّة نحوه. على خط آخر، ثمة فضائل لعلي عليه السلام من بينها مشاركته في الحروب، وقتله للكثير من رؤوس قريش وساداتها، أدت إلى تخفيف حضوره.

وهذه الفضائل هي:

١ . كان علي أول من أسلم في صغره وفي بيت النبي عليه السلام مع خديجة زوج رسول الله وزيد بن الحارثة ابن رسول الله عليه السلام بالتبني، أما خارج هذا البيت فيعد أبو بكر في الوعي الإسلامي العام أول الناس إسلاماً، وقد أسلم من خلال إسلامه جماعة من المشركين انطلاقاً من شهرته آنذاك ومكانته الاجتماعية، ومهما بذلت من جهد فلن تتمكن من سلب هذه الفضيلة عن أبي بكر من ذهنية المسلمين العامة، لا في ذلك الزمان ولا اليوم أيضاً.

٢ . لقد نام علي عليه السلام عند هجرة رسول الله عليه السلام في فراشه رغم كل الخطر بالموت من ذلك، لاحتمال قتله على يد المشركين المجتمعين من القبائل كافة في مكة، وهذه الفضيلة تظل كالشمس في حياة علي عليه السلام، لكن في هذه الحال ومع خروج رسول الله غريباً كل الغربة ووحيداً من مكة أو بتعبير أكثر: فراره من مكة، لم يكن معه من أقربائه أو المؤمنين أحد، سوى أبي بكر، فاختفي في غار ثور، حتى تحدث القرآن الكريم نفسه عن هذه الغربة والوحدة، فقال: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذَا أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِحَمْدِهِ لَمْ تَرُوهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبه: ٤٠).

ولتجاوز فعلاً الأبحاث الموسعة حول هذه الآية والواردة في تفاسير الفريقين، وكذلك في الكتب الإسلامية الكلامية، في دلالة هذه الآية على مدح أبي بكر أو على ذمه، كما يقول الشيعة، إذ يرون أن جملة: ﴿لَا تَحْزُنْ﴾ تدل على خوف أبي بكر أو على ذمه، كما أن تخصيص نزول السكينة على الرسول . مع الأخذ بعين الاعتبار

أن القرآن نفسه ذكر نزول السكينة في موضع آخر على المؤمنين . دليل على عدم إيمان أبي بكر.

أما أهل السنة فيقولون بأن العناية الإلهية اقتضت أن يصاحب أبو بكر رسول الله، ويجري التعبير عن ذلك بـ **﴿ثَانِيَ الْتَّيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾** وكذلك جملة: **﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾** حيث تدل على نصرة الله تعالى لهذين الرجلين معاً، والحال أنه عندما وقع موسى وبنو إسرائيل في وسط البحر عند خروجهم من مصر، واعتقد بنو إسرائيل أنهم علقوا هناك، قال موسى: **﴿إِنَّ مَعِي رَبِّي﴾** فنسب المعية الإلهية إلى نفسه فقط، وطبقاً لما يقوله الشيخ محمود شلتوت في تفسير هذه الآية، هناك فرق بين الخوف والحزن، فالله تعالى قال لموسى: **﴿لَا تَخَفْ﴾**، إلا أن الرسول ﷺ في هذه الآية يقول لأبي بكر: **﴿لَا تَخُزِن﴾**، فالخوف ناشئ عن ضعف في النفس، أما الحزن فناشئ عن محنة شيء في يدك تخشى زواله وكأنه على شرف الزوال، فقد رأى أبو بكر أن تمام الجهود والمعاناة التي بذلها تتجه نحو التلاشي، وأن المشركين سوي يقتلونه ومحمدًا، وهذا ما يضع الإسلام على نهاياته، فقول رسول الله ﷺ له هذا الكلام إنما هو تعاطف ومواساة، لا توبيقاً أو غيره.

وهنا، حتى لو استمرت هذه الأبحاث واعتبرت الآية تمدح أبي بكر أو تذممه، فإنه لن يغير شيئاً من الذهنية العامة عند المسلمين عنه، سيما في تلك الأيام، ففي تجادبات قضية البيعة جاء ذكر أبي بكر بوصفه «صاحب الغار» دون أن ينكر أحد ذلك.

٣ - في السنة التاسعة للهجرة، وفي أول حجّ رسمي للمسلمين، حيث أدوا الحج مع كامل الحرية بعد فتح مكة، نزلت سورة براءة، ولابد من إبلاغ مضمون السورة للمشركين، وهو ينص على إلغاء الاتفاقيات الموقعة بين الرسول ومشركى مكة، وفي هاتين الحادثتين جاء ذكر علي وأبي بكر معاً، وقد صارت . مثل آية الصلاة . مورداً للبحث والجدل بين المسلمين، وقد استند الفريقان هنا إلى الروايات لمدح أبي بكر أو لذمته، وهم يتلقون على أنّ الرسول أعطى سورة براءة بداية الأمر لأبي بكر، بعدها وبأمر من الله أخذتها منه وأعطتها إلى علي حتى يبلغها الكفار من طرف النبي ﷺ، كما لا خلاف بينهم في أنه أعطى إمارة الحج لأبي بكر، غايتها أنّ هذه

الإمارة ظلت . من وجهة نظر أهل السنة . إلى نهاية الحج، فيما يذهب الشيعة . حسب الظاهر . إلى أنها أيضاً أخذت منه وأعطيت إلى علي، فيما الذي يبدو لنا أن ظروف مكة تسمح مع جعل الإمارة لأبي بكر أكثر من علي، فهناك الكثير من الصناديد القرناء وآخرين أيضاً من القبائل الأخرى كانوا قتلوا على يد علي، والحال أن أبو بكر بشخصيته وروحيته الهاذة بين القبائل وما قدّمه من رأي في حقّ أسرى معركة بدر.. لهذا كان مناسباً أكثر لإمارة الحج.

وأنقل هنا روايةً عن الإمام الباقر عليهما السلام كما أنقل كلاماً عن الشيخ محمود شلتوت لعل ذلك يضفي هدوءاً وسكونيةً على هذا النزاع الحار الملتهب، أما الرواية، فقد جاء في سيرة ابن هشام^(٢٢)، قال ابن اسحاق: وحدثني حكيم بن حكيم بن عباد بن حنيف، عن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليه، أنه قال: «لما نزلت براءة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كان بعث أبو بكر الصديق ليقيم للناس الحج، قيل له: يا رسول الله! لو بعثت بها إلى أبي بكر، فقال: لا يؤدي عنِّي إلا رجل من أهل بيتي، ثم دعا علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال له: أخرج بهذه القصة من صدر براءة، وأذن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمتنى، أنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحجّ بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عرياناً، ومن كان له عند رسول الله . صلى الله عليه وسلم . عهد فهو له إلى مدتة، فخرج علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، على ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم العضباء، حتى أدرك أبو بكر بالطريق، فلما رأه أبو بكر بالطريق قال: أمير أم مأموم؟ فقال: بل مأموم، ثم مضيا، فأقام أبو بكر للناس الحج والعرب إذ ذاك في تلك السنة على منازلهم من الحج، التي كانوا عليها في الجاهلية، حتى إذا كان يوم النحر، قام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فأذن في الناس بالذي أمره به رسول الله عليه السلام . إلى أن قال: ثم قدما على رسول الله».

لكن في رواية أخرى جاء أن سورة براءة أرسلت في البداية مع أبي بكر، ثم لحقه علي في الطريق كي يأخذ منه السورة، لكن في هذه الرواية التي ينقلها محمد بن إسحاق بواسطة واحدة عن الإمام الباقر عليهما السلام في كتاب «المغازي». جاء أن سورة براءة نزلت وأعطيت لعلي، وأن علياً ذهب وظل مع أبي بكر كي يعلن أمر النبي للكفار، وأنه

بعد أن تمت الأعمال عاد الرجلان معاً إلى المدينة.
لاحظوا هنا التفاسير. لا سيما تفسير الميزان^(٣٣) في البحث الروائي. فستجدون كم من الاختلافات والجدال وقع بين الفريقين في هذا المجال، وكذلك بين رواياتهم، ومن المعلوم أن حساسية خاصة موجودة في هذه القصة، وقد بذلت جهود كثيرة من هذه الحادثة مدح لأبي بكر أو ذم. وما أريده هنا أن أبو بكر كان نصب أميراً للحجاج من جانب النبي ولو في البداية، ألا يحكي ذلك عن مكانة الرجل آنذاك؟ وأن رسول الله في الظروف الحساسة لم يجد من هو أليق بهذه المهمة من أبي بكر؟ وعلى أية حال فالشيء المؤكّد هو أن إبلاغ سورة براءة كان موكولاً إلى علي.

وأما كلام الشيخ شلتوت، فهو أن الرسول الأكرم في تلك الساحة الحساسة المهمة أبدى مظاهرتين: مظهر السلم والصلح والهدوء وهو ما تجلّى في كون أبي بكر أميراً للحجاج، ومظهر الغضب والاستياء وهو ما تجلّى في علي، ويعبر شلتوت عن هذين المظاهرتين بالجلال والجمال، ويقول: «إن الصديق رضي الله عنه كان مظهراً لصفة الرحمة والجمال، كما يرشد إليه موقفه في حادث أسرى بدر.. فحال النبي عليه السلام والصلاوة أمر المسلمين إليه في حجّهم الذي هو مورد الرحمة، أما علي فقد كان كرّم الله وجهه أسد الله ومظهر جلاله، ففوض إليه نقض عهد الكافرين، الذي هو من آثار الجلال وصفات القهار، فكانا معاً في هذا الموسم كعينين فوارتين، تفور من أحدهما صفة الجمال وتقوّر من الأخرى صفة الجلال...»^(٤٤).

ما تقدم كان حديثاً عن موارد ثلاثة من مناخ الاعتراف العام بأبي بكر آنذاك، دون أن يعني ذلك صلاحيته للإمامية أو الخلافة، فكما نعرف فإن كل واحدة من هذه الموارد قد خضعت للمناقشة فيما بعد على مستوى الثبوت، إلا أن أكثرية المسلمين لم يكونوا على علم. إثباتاً. بهذه المناوشات وكل ما كانوا يرونه هو أصل الحادثة، وهو ما كان كافياً للإقرار لل الخليفة الثاني كي يمدّوا رقباهم لأبي بكر.

إن مثل هذه الواقع والأحداث التي توحّي في ظاهرها بالمدح كثيرة في حياة أبي بكر، وهنا يلزم على الباحثين مراجعة كتب السيرة والتراجم المتعلقة بالصحابة . لا سيما طبقات ابن سعد . كي يطلعوا على الجوّ الذي كان قائماً في ذلك الزمان، فمن جملة هذه الحوادث التي أثارت ضجة وجداً، إقامة أبي بكر الصلاة مكان رسول

الله حال مرضه، فرغم كل المناقشات التي تلت هذه الحادثة فيما بعد إلا أنها في وقتها تركت أثراً على المسلمين.

ومن الواضح أن ذكر هذه السوابق هنا، إنما هو بهدف الإجابة عن سؤالكم: لماذا أعطى الناس حقّ على لأبي بكر؟ وإنما ذكرناه ليس دليلاً على الحقانية والصواب، فنحن لا نريد أن نعتقد من خلال هذه السوابق إلا أنه كانت لأبي بكر مكانة وسط الصحابة آنذاك، وأنهم لأيّ سبب آنذاك لم يختاروا علياً الذي كان يمثل - بشكل مسلم - الأولوية الأولى، وإنما اتجهوا نحو أبي بكر، نعم قد يتعدد على بعض الألسن أن شباب علي الذي كان عمره آنذاك نصف عمر أبي بكر هو السبب، إلا أن ذلك مجرد حجة لا أكثر.

والآن، نعرف أن رسول الله ﷺ كان على علم بهذه الأحداث أكثر من أيّ شخص آخر، فإذاً إضافة إلى العلم الغيبي والوحي الإلهي كان يمكنه عليه السلام بمحاطة الواقع والأحداث أن يتتبّع بهذا الوضع، لهذا لم تكن هناك مصلحة في أن تقع الأمور بيد وجوه المنافقين الذين ورد الحديث عنهم وعن كثرتهم في المدينة وأطرافها في سورة التوبية وفي آيات أخرى، ولا أقلّ من أن رجوع الأمور إلى المهاجرين الأوائل الذين يراغعون ظواهر الإسلام كان مرجحاً على ذلك، ولهذا ربما عاد السكوت النبوي عن بعض هذه الحالات لصالح أبي بكر بوصفه ضرورةً، وتهيأً بذلك الظروف له.

ضرورة التمييز بين الصحابة والمنافقين —

واختتم الحديث حول هذا الموضوع الذي لا نهاية له، بأنه يجب علينا مطالعة القرآن والتاريخ الإسلامي لنضع فرقاً ونميزاً بين المهاجرين والأنصار والصحابة المعروفين من جهة، وبين المنافقين من جهة أخرى، كي تحلّ أمامنا المشكلات والعقد، وإن فسيظل المشكّل قائماً، لهذا كانت معرفة المنافقين مهمة. لاحظوا كيف أنه بعد البيعة الأولى مع أبي بكر جاء أبو سفيان - وهو رأس المنافقين - إلى علي عليه السلام وأراد أن يبايعه، وأن يعلمه بأنه يمكنني أن أملأ المدينة بمن يحميك ويدعمك، لكن علياً عليه السلام ردّ عليه بأنك ما زلت على نفاقك، راداً له، من هنا نفهم أن أبو سفيان لم يكن له من دور في وصول أبي بكر إلى الخلافة، بل كان معارضًا له،

وكان يهدف إسقاط خلافته على يد علي بن أبي طالب، كما كانت له علاقات بكل المعارضين والمنافقين داخل المدينة وخارجها، وكذلك مع أهل مكة الذين كانوا يريدون الارتداد بعد وفاة رسول الله إلا أن سهيل بن عمرو أوقفهم عن ذلك، وإلا فمن أين كان يمكنه جمع الأنصار والأتباع بهذا العدد الكبير؟!

الفقيه والمثقف في الدولة الإسلامية، مشاكل وثغرات —

﴿ يرى بعضهم أن العلاقة بين مؤسسة علماء الدين وبين الشعب علاقة تعود إلى عهد بعيد، أما اليوم فإن المثقفين يملكون نفوذاً بين الناس أكثر من رجال الدين، هل هذا صحيح؟ وحبداً لو تقصّلُون في مسألة بسط يد الحاكم. ﴾

﴿ هاتان مسائلتان، والثانية منها لا ترتبط كثيراً ببحثنا هنا، بل هي في الأغلب سياسية، أما المسألة الأولى فهي من لواحق ومستبعات مسألة الدولة الإسلامية، وأنا أجيب عن المسألتين معاً. ﴾

إذا ألقينا نظرةً على نظرية الإسلام الحقيقة بشكل عام على مستوى الشريعة ولا سيما على صعيد المصادر الشيعية، نجد أن سلسلة العلماء أو ما نسميه رجال الدين أو المؤسسة الدينية، وهو اصطلاح جديد، بل يوصف بالفقيhe والفقهاء وعلماء الإسلام .. لها أهمية موضوعية، فلدينا في هذا المجال الكثير من الروايات التي تمسّك بها الإمام الخميني وأخرون لإثبات مسألة ولادة الفقيه، وتطبيقات هذه الروايات وآثارها مشهودة في مجتمعنا، كانتصار الثورة الإسلامية وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

وهنا كل من يدين بالشريعة ويرتبط بها سواء كان مثقفاً أم لم يكن، أكان من «حزب الله» أم لم يكن، عليه أن يقبل بهذا الأمر، إن حقيقة ولادة الفقيه . كما قلنا من قبل . هي أنه عندما يباع الناس الفقيه الجامع للشرائط فإن عليهم أن يطيعوه، ويقدموا رأيه على رأيهم . ولا مانع من أن يقولوا آرائهم، بل هذا أمر واجب عليهم من باب التصيحة وإرادة الخير للإسلام وولي الأمر، وهو ما قلنا سابقاً: إنه من الحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية، فعلى الناس أن تبدي رأيها وعلى القائد . انطلاقاً من وظيفته في المشاوره والشورى . أن يستمع إلى ما يقولون، وعليه أن يقبل بكلامهم

عندما يكون صحيحاً، إلا أنه ليس من الواجب عليه التسليم برأي الأكثريّة كما هو المتعارف المرسوم فيسائر الحكومات والدول.

يقول القرآن للنبي: «وَشَاوِرُوهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ١٥٩)، كما توجد في القرآن سورة باسم «الشورى»، وقد جاء فيها قوله تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى: ٣٨)؛ وطبقاً للآية الأولى فإن الرسول الأكرم مأمور بمشاورة الناس في القضايا الهامة، إلا أن القرار النهائي يرجع إليه هو، لا أنه يمثل أحد الآراء فيما يمثل كل واحد من أفراد الشعب رأياً آخر. وهذا هو ما نقوله تماماً فيما يتعلق بالولي الفقيه، ويقبله أيضاً علماء أهل السنة، إلا أن بعض المثقفين - وليس جميعهم - لا يقبلون هذا الأمر، لا سيما منذ الحركة الدستورية وحتى عصرنا الحاضر.

إن المثقفين مجموعات عدّة، فهناك مجموعة تمثل الأكثريّة توافق عامة الناس فيما يرونها، وقد قبلت هذه المجموعة برأي العلماء سواء في عصر الحركة الدستورية أم في عهد الثورة الإسلامية، وليس هناك ضرورة أن أذكر أسماء هذه المجموعة، وهي مجموعة كثيرة العدد في أواسط أساتذة الجامعات وخرّيجيها، نعم الذي يبدو أن هذه المجموعة تطالب بالزائد من حقوقها معتبرة أنها منقوصة الحقوق، فهم لا يعارضون سوى حصر السلطة بيد رجال الدين، وعلى أية حال يمكن الجلوس مع هذه المجموعة ومحاورتها والتعرف إليها.

المجموعة الثانية تعبر عن مجموعة من المسلمين المعتقدين بالإسلام والمتزمرين بالأحكام العبادية، إلا أنهم يفصلون بين الدين والسياسة. إنهم يقولون: لا ينبغي أن تحكم المؤسسة الدينية قبضتها على السلطة، والآن حيث حصل ذلك فإن عليها التتحي، وهذه المجموعة ساهمت في تقدم حركة الثورة، إلا أنهم - من وجهة النظر هذه - لا يعبّرون سوى عن وسيلة لوضع نهاية للنظام الدكتاتوري للشاه، متصرّفين أن السلطة ستصل إليهم، ولعل أكثيرية من يسمون اليوم «القوميون - الدينيون» من هذه المجموعة، إنهم يمارسون الدعاية التي تقول: إن رجال الدين غير منتجين في مجال العمل السياسي، وعليهم أن يتتحوا، وهم يشتّجون تفكير الشباب وطلبة الجامعات من المؤسسة الدينية.

المجموعة الثالثة، هم المشهورون بالقوميين، ومن بينهم من هو معتقد بالإسلام وملتزم بالأحكام الإسلامية، وهؤلاء منذ البداية كانوا رافضين لتدخل رجال الدين في السياسة، ومنذ بداية الثورة انسحبوا وما زالوا حتى الآن، ولعل نشاطهم أقل من نشاط المجموعة الثانية في مواجهة الثورة، إلا أن المجموعتين معاً تعمل بشكل واحد في لقاءاتها واجتماعاتها، وقد كانتا منذ البداية . سيمما في زمان الدكتور مصدق . في خندق واحد.

ونحن نجد أن بعض أخطاء المسؤولين أو حدّتهم في التعامل مع الأمور شكلت مادةً جيدة للدعائية ضد المؤسسة الدينية من جانب هاتين المجموعتين، كما أن وسائل الإعلام والدعائية الأجنبية تدافع عن هاتين المجموعتين أيضاً.

ما زلت أذكر أن بعضاً من الفئة الثانية كانوا يقولون علناً في بداية الثورة: الآن وقد أخذتم الدولة من يد الشاه، إذاً فعليكم أن تسلّموها لنا، وكان أحد المتأغمين معهم فكريأً يقول: على المؤسسة الدينية ورجال الدين أن يذهبوا لحفظ متاريس المساجد، أي أن عليهم أن يذهبوا للانشغال بالعبادة وأن يتركوا السياسة لنا. إن هذا النوع من التفكير هو تقليدي يدعو لحصر السلطة بيد جماعة، وهي التهمة عينها التي يوجهونها إلى رجال الدين.

وقضية المثقفين في إيران قد تعرضت لأزمات ومشاكل منذ اليوم الأول لها، فالحركة الدستورية وأحداثها أثبتت هذا الأمر، وهو أن جماعة من المثقفين قد نجحوا بعض رجال الدين أيضاً مثل السيد عبدالله البهبهاني، وهو الذي ظلّ لسنوات يناضل بقوة للمطالبة بالحرية وبالدستور، لكنهم شطبوه في نهاية المطاف. وقد تكرر هذا المشهد في عهد مصدق، واليوم نرى الإناء نفسه وما فيه من حسأء.

أكفي بهذا المقدار ولن أتحدث عن هذا الأمر أكثر من ذلك، وأركّز على سؤالكم الثاني مما يرتبط ببحثنا هنا عن الدولة الإسلامية، ومعنى أن يكون الحكم مبسوط اليد.

الحاكم المبسوط اليد، مصطلح فقهى كان له رواج في السابق، فقد كانت للفقهاء على الدوام منطقة نفوذ في الإسلام، غالباً ما كانت في مسائل القضاء وإجراء الحدود، لا في تمام شؤون الدولة الإسلامية، مما كان القرار فيه يرجع إلى

الخلفاء والسلطات والحكام، فإذا أعطى الحكام للفقهاء المجال كي يجروا الأحكام الإسلامية فإن الفقهاء في هذه الحالة سيكونون مبسوطي اليد، وإذا لم يكن ذلك لم يكن الفقيه مبسوط اليد، وفي بعض الأحيان قد يطلق الحكم العنوان للفقهاء في بعض الأمور مما يسمى في الاصطلاح بالأمور الحسبية مثل كفالة اليتيم ورد المظالم وما كان من هذا القبيل، لكنهم يحولون بينهم وبين إجراء الحدود، وفي هذه الحالة لا يطلق على الفقيه أنه مبسوط اليد. إن «مبسوط اليد» اصطلاح فقهي لا مورد له اليوم، ذلك أن الدولة الإسلامية في إيران تدار حالياً تحت إشراف الولي الفقيه، كما أن محاكمنا إسلامية، وللفقيه تمام السلطة والإمكانات والصلاحيات.

الإسلام السياسي بين سلطة الشعب وسلطة الفقيه —

❖ يشيع اليوم مصطلح «سيادة الشعب» ما معنى هذا المصطلح؟ وهل يعني

اللياقة للسيادة والسلطة؟

❖ بدايةً أنا لا أوفق على هذا المصطلح، ذلك أنه عندما تأتي هذه العبارة إلى الذهن فإنها تعني سيطرة الشعب على الدولة والحكومة وكل الأعمال الأخرى، فأنت بهذا المصطلح تكون قد أعطيت للناس أكثر مما هو لهم، لقد قلنا بأن للناس في الدولة الإسلامية حق الرأي والمشورة وانتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء المجلس النيابي، وحتى حق انتخاب القائد عبر انتخاب أعضاء مجلس الخبراء، إلا أنه بعد تعيين القائد . وهو الفقيه الجامع للشرطـ . ليس لهم سوى حق إبداء الرأي لا حق فرضه على القيادة، بل لو أصدر القائد حكماً واتخذ قراراً حاسماً في إدارة البلاد لزمتهم الطاعة له جميعاً، سواء منهم العالم المجتهد أم العامي، فإذا كانت سيادة الشعب تعني الاختيار المطلق فهي لا تسجم مع إطاعة الفقيه القائد، وإذا حصرناها بالمعنى الذي ذكرناه فلن يكون هناك معنى للسيادة.

على خط آخر، نحن لا نعتقد أيضاً بسيادة الفقيه، ذلك أنه مأمور بمشاورة أصحاب الرأي من الناس، كما أنه ملزم برعاية الأحكام الإلهية والسنن الإسلامية، ومع هذه الأمور لن يكون هناك معنى لسيادة الفقيه بشكل مطلق، وإن دخلنا في الاستبداد، وهي التهمة التي يحاول معارضو النظام الإسلامي إلصاقها . خطأ .

بالحاكم الإسلامي، وقد أشرت إلى ذلك من قبل. وعلىه، فالناس حق إبداء الرأي في قضايا البلاد في إطار الدستور القائم على الإسلام، ومن نوع إبداء الرأي.. ممارسة حق الانتخاب على مختلف المستويات وال المجالات، لكن ذلك لا يعني الوقوف في مقابل الولي الفقيه الحائز على الشروط الإسلامية، يقول تعالى: **«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صَلَالًا مُبِينًا»** (الأحزاب: ٣٦)، فهذه الآية جاءت في مورد الأحكام الولائية الحكومية لا الأحكام الشرعية، ففي مثل حالات الحرب والسلم إذا أصدر الله ورسوله حكمًا موردياً فلا مجال للمؤمنين في الاختيار، بل عليهم إطاعة الحكم الصادر، ويكون عصيانه ضلالاً وانحرافاً، والحاكم الشرعي الإسلامي والولي الفقيه له هذه الحال في أحكامه وأوامره، وليس الولي الفقيه فقط من هذه حالة، وإنما كل رؤساء الجمهوريات في الحكومات العالمية لهم هذا الحق في قراراتهم ضمن إطارهم القانوني، ولا يمكن لأحد أن يقف في وجههم.

إننا نعلم أنه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم يوجد مجمع تشخيص مصلحة النظام المؤلف من أهل الحل والعقد، وهو يشكل عضد القيادة على مستوى المشاورات والاستشارات، والقائد يقدم في القضايا الهامة والمصيرية على اتخاذ قراراته انتلاقاً من وجهة نظرهم، وفي هذا المجلس يتواجد رؤساء السلطات الثلاث، وهم منتخبو الشعب سواء بالواسطة أم بلا واسطة، سيما رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشورى الإسلامي، ومع هذا كلّه لا معنى لتهمة الاستبداد في حق القائد.

مسألة التقرير في العصر الراهن: لا تقرير دون اعتراف —

﴿ لا حاجة إلى الحديث عن خدمات سماحتكم في مجال التقرير بين المذاهب الإسلامية، فهو أمر يجري على لسان العام والخاص، وفي الحقيقة يعتبركم الجميع أبَ التقرير في إيران، ويكتفي لتجليل جهودكم القيمة في هذا المضمار أن نشير إلى البيان الهام للقائد (الخامنئي) في تقدير خدماتكم، حيث وصفكم من جهة بـ «العلامة» كما عبر عنكم بـ «العاقل الحكيم» وأنتم تستحقون ذلك، لهذا لو تعطونا

كلمة حول التقريب بين المذاهب، وأنتم الآن عضو الشورى المركزية لهذا العمل. من جهة أخرى، لو تحدثونا أيضاً عن جهودكم الثمين الذي قدّمته للجامعيين والمحافل العلمية والمراكز الثقافية، والحووزات العلمية، ألا وهو (معجم فقه اللغة القرآن الكريم وسرّ بلاغته) وقد صدر منه حتى الآن خمسة مجلدات، حبذا لو تحدثونا عن هذا العمل، وعن عدد المجلدات المتربعة لهذا المشروع.

◊ بالنسبة للتقريب، فأنتم لاحظتم وقرأتم لي مقالات وحوارات كثيرة حول هذا الموضوع، وعدد من هذه الحوارات جاء في كتابي باللغة الفارسية وهو «بيام وحدت / نداء الوحدة»، وكذلك بعض الخطب في صلاة الجمعة في طهران جاءت في كتاب «نداء وحدت»، كما طبعت مقالاتي العربية حول التقريب في كتاب «الوحدة الإسلامية»، وهناك عدد أكبر من حواراتي وخطبتي الطويلة لم يطبع حتى الآن.

بشكل عام، تتلخص عقidiتني حول التقريب بين المذاهب الإسلامية في أننا لو أردنا هذا التقريب حقيقة، فلا يصح أن نكتفي بالمجاملات والخطب الجميلة الظاهرية، بل لا بدّ لنا أن نعلن جميعاً المذهب الشيعي المعروفة، وكذلك المذهبين الشيعيين: الإمامية والزيدية إضافة إلى المذهب الأباضي الذي يملك تاريخاً وفقهاً ودولة مستقلة هي سلطنة عمان... أن نعلن جميعاً هذه المذاهب برمتها مذاهب إسلامية رسمية. دعنا من المذاهب النادرة والمشكوكة التي تتوارد هنا وهناك في زوايا العالم الإسلامي، والتي ما زالت عقائدها خافيةً مخفيةً، مثل العلوين في تركيا، وبعض الفرق الصوفية، والدروز في لبنان... فهو لاءً جميعاً خارجون عن محل بحثنا، ولا بد من التعرّف عليهم بدقة، حتّى يعلم هل يأخذون بأصول الإسلام وإلى أي حد؟ إنما نقول: على أهل السنة أن يقبلوا الشيعة الإمامية الإثنا عشرية والمذهب الزيدي مذهبين إسلاميين، والعكس هو الصحيح، على الشيعة قبول المذهب السنوي بوصفها مذاهب إسلامية، وهذا هو العمل القيم الذي أعلنه المرحوم الشيخ محمود شلتوت في زمان رئاسته للجامع الأزهر.

من العجيب أنّ علماءنا الكبار في كتبهم الفقهية يقبلون آراء فقهاء وأئمة أهل السنة بوصفها آراء فقهية، وينقلونها، ويحضرونها للبحث والمناقشة، فلابدّ أن يقوم أهل السنة بهذا الأمر أيضاً، وعلى نطاق واسع لا محدود.

إن وجود هذه المذاهب أمر واقع، وقد قامت على أساس الاجتهاد والاستباط من الكتاب والسنة، ولكل منها إمام تدين له، وقد قبل الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) وأخرون هذه الحقيقة، فذكروا آراء أهل السنة في كتبهم، مثل مسائل الخلاف الطوسي وكتب العلامة الحلي ككتاب تذكرة الفقهاء، وأخرون، أما أهل السنة فلم يعتنوا بآراء الشيعة سابقاً، أما في العصر الحاضر وإصداراتهم فيه وكتب دوائر المعارف الفقهية فقد ذكروا فيها رأي الشيعة، وفي بعض الأوقات اختاروا فتاوى شيعية نظراً لإحكام أدلةها، ومن المعلوم أنه عندما يكون المجال للبحث والاجتهاد والاستباط فإنه قد يقبل هذا الرأي وقد يردّ، وهذا أمر لا مشكلة فيه، بل هو موجود بين فقهاء المذهب الواحد، فعلينا الرجوع إلى عصر الشيخ الطوسي والعلامة الحلي وأخرين وأن ننظر بأفق رحب ونظر واسع إلى آراء الآخرين بوصفها آراء فقهية، وأن نرفع يدنا عن ألوان التتعصب، ولا نعتبر آراء الآخرين بدعة، فإذا اتبعت المذاهب كافة هذا المنهج فإنهم يصدقون في ادعائهم التقريب وإلا فلو ظلّوا مثل الماضي حيث تحريف آراء الغير وتقزيمها فلا صدق في ادعاء التقريب حينئذ.

مراجعة حديث الغدير أم حديث الثقلين: نظرية الأستاذ البروجردي

يفترض بالجميع أن لا يبالغوا في القضايا الخلافية بالحساسية، فانتظر إلى منهج مؤسس التقريب في إيران وبين الشيعة، أستاذنا الجليل المرحوم السيد البروجردي، فقد كان يقول: لدينا مع أهل السنة مسألتان: إحداهما قضية الخلافة وثانية لها المرجعية العلمية لأئمة أهل البيت عليهم السلام في الفقه وسائر المسائل الإسلامية، واليوم لا وجود للخلافة في العالم الإسلامي حتى نختلف حولها ونتصارع، فماذا يريد المسلمون اليوم من وراء البحث حول الخلافة ومن إبداء كل هذه الحساسية المتعلقة بها، نعم هذا البحث كان في السابق وكانت هناك خلافة أما اليوم فلا وجود لذلك.

كان السيد البروجردي يقول: ليست هذه المسألة اليوم محل حاجة المسلمين، بل ما هو محل حاجتهم تحديد من أين يأخذون دينهم ومعارفهم وعقائدهم وأحكامهم؟ فقد حدد رسول الإسلام المسؤوليات والوظائف وجعل في حديث الثقلين المعروف عترته وأهل بيته المرجع العلمي للMuslimين إلى جانب القرآن الذي يقرّ به الجميع، في الماضي

لم يكن هناك حديث عن دولة إسلامية بل عن حجية حديث الإمام ومرجعيته العلمية، وقد كان البروجردي يؤكد دائمًا على هذا الموضوع، وكان يتلزم الصمت والسكوت إزاء قضية الخلافة، ليس إنكاراً وإنما لعدم الحاجة.

انظروا كم هذا الفكر حكيمٌ وواعٍ؟ فعلينا أن لا نطرح قضية للتتارع تحول دون تقارب المسلمين، والحال أنه لا حاجة إليها ولا يمكن تطبيقها عملياً، بل علينا أن نتجه نحو المسألة الثانية التي يحتاجها المسلمون اليوم. يقول بعضهم: إنني قلت في حواري مع مجلة «هفت آسمان / السماوات السبع»: إن البروجردي قد أنكر مسألة الخلافة، كلاماً وأبداً لم أقل ذلك إطلاقاً، فقد كان البروجردي راسخ القدم في قضية إمامية أهل البيت عليه السلام للمسلمين، وكان يقول: لو فصلنا هاتين المسألتين عن بعضهما أمكننا ترسيخ القضية الثانية في وسط أهل السنة، بينما وأنه لم يعد لنظام الخلافة من وجود اليوم في العالم، فلو كان لها وجود لقال لنا أهل السنة: لماذا لا تدافعون عن الخلافة، ولأبدوا حساسية في هذا المجال، ولم يقبلوا بالمسألة الثانية، وهي المرجعية العلمية، لكن هذه الحساسية زالت اليوم، لذا يمكننا إقناعهم بالمرجعية العلمية عبر السكوت عن مسألة الخلافة.

لقد أعطى هذا المنهج الذي ارتآه السيد البروجردي ثماره في عصره، وكان منها الفتوى الشهيرة للشيخ محمود شلتوت، وبعد أن اطلع شلتوت على الأسانيد المتعددة لحديث الثقلين أصدر فتواه المشهورة، هذه هي نظرية الأستاذ البروجردي وهذه هي نتائجها العملية، وهذا هو السبيل الذي يتبعه اليوم المجمع العالمي للتقرير بين المذاهب، وعلى المسلمين اتباعه. لقد شرحت مفصلاً في كتاب «ندای وحدت»^(٢٥) نقاط افتراق المسلمين واحتلافهم، وسبل التقرير بين المذاهب، كما تعرّضت لهذا الأمر في مقالة لي حملت عنوان «أساسيات التقرير»، وأرجو من قراء هذا الحوار أن يراجعوا هذين المصادرين.

هذه صورة مجملة عن مسألة التقرير بين المذاهب الإسلامية.

مشروع «معجم لغة القرآن وسرّ بلاغته»، عرض وتعريف —

أما سؤالكم الثاني عن كتاب «معجم فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته»، والذي

حاصل على لقب «كتاب العام» من جانب وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، وكذلك من طرف جماعة المدرسین في قم، فهو ما يعلم من الشرح الذي ذكرته في مقدمة هذا الكتاب، حيث بينت منطلقات هذا العمل والأهداف التي يسعى إليها، والدور الذي سيلعبه هذا الكتاب في تاريخ الجهود العلمية حول القرآن.

وبشكل إجمالي، فقد بدأ العمل في تأسيس الجهود العلمية لمؤتمر الشيخ الطوسي الألفي الدولي الذي انعقد في مشهد بافتراضي وبجهودي قبل سنين طويلة (٢٢ عام^(٢٦)، أي عام ١٣٤١ - ١٣٥٠ هـ. ش ١٩٧٠ - ١٩٧١ م)، وهناك جمعت الآراء اللغوية للشيخ الطوسي من «تفسير البيان» ولاحظت أن الطوسي (٢٨٥ - ٢٤٦٠ هـ) كان صاحب رأي في اللغة وأن آرائه هامة وأساسية مثل آراء الراغب الإصفهاني في «المفردات» وانتصرت الثورة الإسلامية في إيران وتم تأسيس «بنیاد بزوہشہای اسلامی / مركز الأبحاث الإسلامية» من جانب الحضرة الرضوية في مشهد، متشکلاً من مجموعات علمية وثقافية متعددة، كان واحداً منها فريق القرآنيات الذي كان تحت إشرافه، ومنذ ذلك الوقت جعلنا هذا المشروع أساساً لعمل هذا الفريق، وبعد دراسات متعددة وإجراء تعديلات وإعادة نظر مكررة في الموضوع. تقرر عدم الاكتفاء بما طرحته الشيخ الطوسي، وإنما المطلوب توسيعة نطاق العمل، وجمع كل الآراء اللغوية في كتب المختلفة من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، وكذلك النصوص اللغوية في كتب اللغة مما يتعلق بكلمات القرآن الكريم، ثم إخضاعها للدرس والبحث، وهو جهد يقوم به فريق عمل من الأعضاء المحترمين المتكون من طلاب الحوزة العلمية، وخريجي الجامعات، وقد صدر منه حتى الآن خمسة مجلدات تمت طباعتها، وبها يتم تقريراً حرفياً: «أ» و «ب»، فيما حرف «الباء» يشرف على الانتهاء، وهو يجهز للطباعة الآن.

وقد تم في هذا المعجم ترتيب الآراء اللغوية والبلاغية للمفسرين المسلمين حسب التسلسل الزمني لدى التعرض لكل كلمة من كلمات القرآن، ويدلنا أن البارز من هذه الآراء والذي يظل مضيفاً من بين الجميع هو آراء الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي والراغب الإصفهاني، نسأل الله أن يوفقني وفريق العمل في قسم القرآنيات لإنجاز هذا المشروع حتى نهاياته.

❀ كم سيبلغ عدد مجلدات المعجم؟

❀ لا يمكنني التنبؤ بذلك، تماماً كما صعب على كتاب الموسوعات ودوائر المعارف تحديد ذلك منذ البداية، لكنني أظن أنه سوف يبلغ قريباً من الثلاثين مجلداً. نعم، لقد أخذنا بعين الاعتبار المجلد الأول الذي سيكون مدخلاً للمعجم، وسيحتوي على موضوعات قرآنية هامة، وقد جاء في مقدمة المعجم فهرس ومسرد بهذه الموضوعات، وقد أنجزت بعض أعمال هذا المدخل، والباقي قيد الإنجاز، نسأل الله التوفيق.

❀ سماحة الشيخ واعظ زاده! نشكركم كثيراً على لطفكم، ونسائل الله لجنابكم العزة والسلامة وطول العمر، وإن شاء الله تستفيد الأمة الإسلامية من إفاداتكم وأبحاثكم دوماً، وحقيقة هناك الكثير من الأصدقاء والمعرف والأساتذة المحترمين وعلماء الدين ممن يعدونكم إحدى الذخائر الإسلامية.

❀ ليست لي طاقة بهذا الذي ذكرتموه، إلا أن قلبي مشتاق لأن أترك عملاً علمياً خالداً يبقى ولا يزول فكراً مستمراً، كي يتابع إنجازاته اللاحقون، نعم إنني أبحث من خلال هذه الدعوات عن أمرٍ واقعي يمكن أن يتحقق، والسلام عليكم ورحمة الله.

المواضيع

- (١) نهج البلاغة: ٤٣٣، الرقم: ٥٢، كتابه إلى مالك الأشتر.
- (٢) المصدر نفسه: ١٩٤، الخطبة: ١٣٦.
- (٣) المصدر نفسه: ٣٦٦، الرسالة: ٥.
- (٤) المصدر نفسه، ٨١، الخطبة: ٢٧.
- (٥) المصدر نفسه، ٢٨٣، الرسالة: ٢٦.
- (٦) المصدر نفسه، الرسالة: ٤٦.
- (٧) المصدر نفسه، الخطبة: ٣٧٣.
- (٨) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٥.
- (٩) المصدر نفسه، الخطبة: ١٣١.
- (١٠) المصدر نفسه، الخطبة: ٣٤.

-
- (١١) المصدر نفسه، الخطبة: ٣٤.
- (١٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٥.
- (١٣) المصدر نفسه، الرسالة: ٦.
- (١٤) المصدر نفسه، الخطبة: ١٧٣.
- (١٥) المصدر نفسه، الخطبة: ٧٤.
- (١٦) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٠٥.
- (١٧) المصدر نفسه، الخطبة: ١٧٢.
- (١٨) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٢٩.
- (١٩) كتاب الغارات: ١. ٣٠٧.
- (٢٠) شرح ابن أبي الحديد: ٢. ٣٥.
- (٢١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٦.
- (٢٢) سيرة ابن هشام ٤ : ١٩٠، طبعة الحلبي.
- (٢٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٩: ١٦٢.
- (٢٤) تفسير الشيخ محمود شلتوت: ٩١١، طبعة طهران.
- (٢٥) ندای وحدت، المقال الحادی عشر، راههای سیاسی و علمی وحدت اسلامی و تقریب مذاهب: ٢٥١ . ٢٩١ .
- (٢٦) هذا انطلاقاً من تاريخ إجراء الحوار (المترجم).

الإمامية والوحدة، قراءة نقدية لقولات الشيخ واعظ زاده الخراساني

(*) السيد محمد القزويني

ترجمة: الشيخ كاظم خلف

١- هل البيعة طريق لإضفاء الشرعية على حكومة الحاكم؟ —

السيد واعظ زاده!! لقد تطرقتم عدة مرات إلى موضوع بيعة الناس للحاكم الإسلامي وقلتم: إن «شرعية حكومة الحاكم تأتي عن طريق البيعة»؛ فعن أي حاكم تتكلّم؟ عن الحاكم الذي انتزع حكومته فسراً دون مراعاة الحقوق الإسلامية وأسس بنائها على الجور والاستبداد؟ فالقرآن المجيد بآية: **﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾** (المائدة: ٤٤) أثبت بطلان شرعية مثل هذه الحكومة، وبيعة الناس لها لا تضفي عليها الشرعية. ومن الجميل أن مخالفي الخليفة الثالث عثمان قد استدلوا بهذه الآية لإثبات عدم شرعية خلافته، ومن ثم أقدموا على قتله.

ذكر ابن أبي الحديد والسيد المرتضى: (وقد روي من طرق مختلفة وبأسانيد كثيرة أن عمارةً كان يقول: ثلاثة يشهدون على عثمان بالكفر وأنا الرابع، وأنا شرّ الأربعة **﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾**، وأناأشهد أنه قد حكم بغير ما أنزل الله^(١))؛ فلو كان حديثاً عن الحاكم الإسلامي مثل الرسول أو الإمام فإنّ شرعية حكومته مستمدّة من الله تعالى: **﴿بِإِيمَانِهِ دَاءُكُلُّ إِنْسَانٍ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾**. **﴿إِنِّي جَاعَلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾**، وأما الفقيه فإن شرعيته مستمدّة من الإمام المعصوم^(٢): **﴿إِنِّي جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا﴾**، وحتى في ولاية عدول المؤمنين

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، متخصص في علم الكلام الإمامي والمدارس السلفية، له دراسات عديدة.

في الأمور الضرورية هناك إفصاح من المقصوم بالإذن كقوله: «إذا كان القيم مثله ومثل عبد الحميد فلا بأس» أو كاشفاً عن حكومة الشارع كما في قوله: «مطلوب الوجود للشارع»^(٢) و«الشارع لا يرضى بتركه»^(٣); فطبق هذه الآيات والروايات يُنصب الحكم الإسلامي من قبل الله عز وجل، شاء الناس أم أتوا، حتى وإن كانت الشروط المتّعة في تشكيل حكومته غير متوفّرة: «الحسن والحسين إمامان قاماً أو قعداً»^(٤).

نعم! ما دام الناس لا يتّقبلون مثل تلك الحكومة ويضعون العراقييل في طريق تشكيلاها فليس من الواجب على الحكم الشرعي أن يقوم بذلك، لكن بمجرد أن ترتفع تلك الموانع وتتوفر الشروط التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية سوف يكون له الحق بتشكيلها؛ وبهذا يكون من الواضح أن بيعة الناس ترفع الموانع والعراقيل الموضوعة في طريق قيام الدولة وتؤمن الأرضية لذلك، لا لأنّها تشيد حكومة الحكم الشرعي.

بعد الرسول الأكرم، وكذلك في أيام خلافة الخلفاء الثلاثة، كان الإمام علي عليه السلام هو الإمام المنصوب من قبل الرسول ﷺ بأمر من الله عز وجل، والوحيد الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وإذا عمل في زمن الخلفاء على نصرة الإسلام ونجاة الدين فليس ذلك من باب مساعدتهم، بل كان يعمل بواجبه قدر الإمكان أو من باب دفع الأفسد بالفاسد، كما بين تلك الحقيقة في خطبته التي في نهج البلاغة: «فتهض في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنَّ الدين وتهنه»^(٥).

ومن الأخطاء الفادحة التي وقع فيها العلماء أنهم يتّصورون أن الإمامة مرادفة للحكومة والحال أن الحكومة شأن من شؤون الإمامة، كما أن من واجبات الإمامة هداية الناس، وحفظ الشريعة بواسطة بسط الفيض على الجميع، ونشر العدالة؛ فهذه الوظائف كلّها كان يقوم بها الوجود المقدس للإمام . عدا نشر العدالة . في زمن خلافة الخلفاء الثلاثة، أمّا نشر العدالة بين الناس في ظلّ الحكومة فمنوط بأرضية مناسبة وبرضا الناس، الأمر الذي لم يحصل إلا بعد مقتل عثمان.

هل الضرورة تحول خير الشرعي إلى شرعي؟ —

حضره السيد واعظ زاده! لقد ذكرت أنّ هناك ضرورة أوجبت شرعية خلافة

الخلفاء، وذلك للظروف القاهرة التي كانت تمر بها الأمة ومن باب رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام.. نقول: هل ضرورة الفعل توجب شرعية الفاعل؟ وأي فقيه من فقهاء الشيعة أفتى بشرعية خلافتهم حتى ولو بالاضطرار؟ نعم في حالة فقدان الحكم العادل في المجتمع مما يؤدي إلى اختلال النظام وتفشي الفوضى عند ذلك تصبح حكومة الحكم الفاسق جائزة، أما هنا فهل يجوز السطوة على الحكم وإبعاد الحكم الشرعي عن مقامه؟ إذا كان كذلك فإن معاوية ويزيد وصادم وبهلوى وللينين وبوش حكام شرعيون؛ لأن حكوماتهم قد أوجبتها الضرورة!! فماذا نسمّي خروج الإمام الحسين^{عليه السلام} على يزيد، والإمام الخميني على الشاه البهلوi وغيرهم..؟!

وإذا قتلتنا وقتلنا: إن خلافة الخلفاء كسبت شرعايتها من الحاجة الضرورية لها، فهل الخلافات المتعاقبة التي كانت والبدع التي أحدثت كانت شرعية أيضاً وهل الهجوم على بيت فاطمة^{عليها السلام}، وضريها وجرحها المؤذن إلى شهادتها، كان من الضروريات ومن رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام؟ وقول عمر - الذي زعموا أنه الخليفة الشرعي - راداً على اعتراضها عليها السلام له: «يا ابن الخطاب! أتراك محرقاً على أبي؟»: «نعم: وذلك أقوى فيما جاء به أبوك»^(١)، وهل قتل مالك بن نويره والنزو على زوجته، وتبرأة خالد بن الوليد تحت عنوان «تأول وأخطأ»^(٢) كان من باب الضروريات؟ وهل تصيب يزيد بن أبي سفيان على ملك الشام، الذي كان من نتاجته تسلط بنو أمية على الحكم واستبداله بنظام ملكي، كان من باب حفظ كيان الإسلام؟ وهل أخذ فدك من آل البيت، وإرجاع مقام إبراهيم إلى مكانه الذي كان فيه أيام الجاهلية، وبذلة صلاة التراويح، والأحكام الجائرة، والطلاق والزواج غير المشروعين، وأسر القبائل بدون حق، وحرمان آل البيت من الخمس، والتغييرات تكبيرات في صلاة الميت، وغير ذلك.. مما دعا بأمير المؤمنين^{عليه السلام} أن يصفها بشهادة سوداء لخالفتهم الصريحة لرسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}: «عملت الولاة قبلي أعملاً خالفوا فيها رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} متعمدين لخلافه، ناقضين لعهده، مغيرين لسننته»^(٣).. فهل كان هذا كلّه من باب الضرورة ورعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام؟ أليس تبرير خلافة أولئك يضفي الشرعية على هذه المخالفات كلها؟

٢- هل نالت خلافة أبي بكر رضا المهاجرين والأنصار جميعهم؟ —

حضره الأستاذ واعظ زاده^١ قلتم: إنّ أهل الحل والعقد والأنصار والمهاجرين كان بإمكانهم الوقوف بوجه المنافقين والمرتدين واليهود والنصارى الذين أصيبوا بحرب بسبب الإسلام؛ فكانوا يتحيّتون الفرصة للانقضاض على دولة الإسلام بعد وفاة رسول الله، وفي تلك الحال كان من الواجب تشكيل خلافة بإجماع المهاجرين والأنصار، والمراد منه الأكثريّة لا الإجماع التام، وعدم الذهاب وراء المخالفين عن البيعة وقد وقع ذلك نظراً للظرف الخطير الذي كان يمّر به الإسلام، ونالت تلك الحكومات شرعيتها^(٢).

حضره الأستاذ واعظ زاده^٣ عن أي إجماع تتكلّم؟ عن إجماع لا يعلم عنه شيئاً حتى مؤسّسو علم الكلام من أهل السنة؟ ألم يذكر الماوردي الشافعى (٤٥٠هـ) وأبو يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) بصريح العبارة عن بيعة أبي بكر: «فقالت طائفة: لا تعتقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع بيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها»^(٤). وعن أي تشاور بين أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار تتحدّث والمفسرون الكبار من أهل السنة لا يعلمون عنه شيئاً؟ ألم يقل المفسّر الكبير القرطبي (٦٧١هـ): «فإن عقدها واحد من أهل الحلّ والعقد فذلك ثابت، ويلزم الغير فعله، خلافاً لبعض الناس حيث قال: لا ينعقد إلا بجماعة من أهل الحل والعقد، ودليلنا أن عمر^{رض} عقد البيعة لأبي بكر»^(٥)؟ وأي إجماع تتكلّم عنه وأمام الحرمين الذي هو من كبار متكلّمي أهل السنة ينكّره؟ وعلى حد قوله: «إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامية الإجماع، بل تعتقد الإمامة وإن لم تجتمع الأمة على عقدها، والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدأ لإمساء أحكام المسلمين، ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكّر منكر؛ فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عدد معدود ولا حدّ محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تعتقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد»^(٦).

فأي إجماع كان مؤيداً لخلافة أبي بكر، وأنت تعلم أن عضد الدين الأيجي - وهو من مؤسّسي علم الكلام السنّي - قال بكل صراحة بعدم وجود أي دليل عقلي أو

نقلي للأخذ بالإجماع بوصفه دليلاً، إنّه يقول: «وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع، إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاشان من أهل الحل والعقد كاف؛ لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك، كعهد عمر لأبي بكر، وعهد عبد الرحمن بن عوف لعثمان»، والجميل هنا ما أضافه بالقول: «ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلاً عن اجتماع الأمة، هذا ولم ينكر عليه أحد، وعليه انوطت الأعصار إلى وقتنا هذا»^(١٢).

وكذلك ابن العربي (٥٤٣هـ) وهو من كبار شخصيات أهل السنة يقول: «لا يلزم في عقد البيعة للإمام أن تكون من جميع الأنام بل يكفي لعقد ذلك اشان أو واحد»^(١٤).

ومن المشوق حديث هاتين الشخصيتين من أهل السنة حيث يتكلمان عن الديموقراطية بعد الرسول وليس لها أي أساس من الصحة، ويبحثون لتسويغ حكومة الخلفاء الراشدين للناس! «فَاعْتِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ!!! هل بايع الناس أبي بكر من عند أنفسهم طائعين غير مكرهين؟

٣- هل تمت البيعة الأولى باختيار الناس؟—

حضره الأستاذ واعظ زاده! لقد تقضلت بالقول: إن ملاك الإجماع هوأخذ رأي الأكثريّة من المؤيدين، أما رأي المخالفين من الأقلية فلا يؤخذ بعين الاعتبار. ومن الواضح أن هذه العبارة لم تتوخ بها عواقب الأمور، إذ لها مردود عكسي على ما وقع في التاريخ وقام بتسجيله المؤرخون. ألم يكن من المستحسن قبل أن تلفظ بهذه الكلمة أن تلقى نظرية على ما كتبه الشيخ المفيد؟ والذي نقله بدوره عن أبي مخنف: «كان جماعة من الأعراب قد دخلوا المدينة ليختاروا منها، فشغل الناس عنهم بموت رسول الله ﷺ فشهدوا البيعة وحضروا الأمر، فأنفذ إليهم عمر واستدعاهم، وقال لهم: خذوا بالحظ من المعونة على بيعة خليفة رسول الله واخرجوا إلى الناس احشروهم ليبايعوا، فمن امتنع فاضربوا رأسه وجبنه»، ويضيف الراوي: «والله لقد رأيت الأعراب تحزموا، واتسحروا بالأزر الصناعية، وأخذوا بأيديهم الخشب وخرجوا حتى خبطوا الناس خبطاً، وجاؤوا بهم مكرهين إلى البيعة»، وهنا يضيف الشيخ المفيد:

وأمثال ما ذكرناه من أخبار في قهر الناس على بيعة أبي بكر وحملهم عليها بالاضطرار كثيرة، ولو رمنا إيرادها لم يتسع لها هذا الكتاب»^(١٥).

كذلك ينقل ابن أبي الحميد المعتزلي يقول: «إذا فائل آخر يقول: قد بويغ أبو بكر فلم ألبث وإذا أنا بأبي بكر قد أقبل ومعه عمر وأبو عبيدة وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم محتجزون بالأزر الصناعية، لا يمرون بأحد إلا خطوه وقدموه فدموا يده فمسحوها على يد أبي بكر بباعيه شاء ذلك أم أبي»^(١٦). هل سألت نفسك لماذا في آخر لحظات السقيفة عندما وقع نظر عمر على قبيلة أسلم: «فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر»^(١٧). ما الفرق بين أهل المدينة الذين بايعوا تحت سطوة الضرب بالعصي وقبيلة أسلم الذين امتلأت بهم سكك وطرق المدينة، وهم من كل مكان يتزاحمون على بيعة أبي بكر: «إن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضائق بهم السكك فبايعوا أبا بكر»^(١٨)؟ أليست هذه القضية تحكي عن اتفاق مبیت بين بطل السقiffe وكبار قبيلة أسلم؟ كمؤامرته الواضحة مع الأعراب أصحاب العصي لأخذ البيعة من الناس كرهاً.. هل فكرت إلى الآن في دور بنى أمية في قضية البيعة؟ كيف يتحقق أن بنى أمية كافة وبإشارة من عمر بن الخطاب يقومون بمبایعه أبي بكر؟ «قال لهم عمر: ما لي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، قوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايته وبايده الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بنى أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بنى زهرة فبايعوه»^(١٩).

٤- المخالفون لخلافة أبي بكر كانوا أفراداً معدودين: —

أما ما تفضلتم به من أنه لم يكن من الواجب استدعاء المخالفين عن البيعة لكي لا يطعن في الإجماع.. فهو من عجائب التاريخ!! ألم يكن من المستحسن قبل أن تطرح مثل هذا الرأي أن تلقي نظرة على قول الزبير بن بكار^(٢٠) وهو يقول: «وكان عامة المهاجرين وجل الأنصار لا يشكّون أن علياً هو صاحب الأمر بعد رسول الله ﷺ». أما اليعقوبي فقد أورد في تاريخه: «وكان المهاجرون والأنصار لا يشكّون في علي»^(٢١)، أما مخالفة جميع بنى هاشم لبيعة أبي بكر فقد ذكرها ابن الأثير الجزري، وكذلك المسعودي ذكر: أنه قبل شهادة فاطمة الزهراء رضي الله عنها لم

بياع أحدٌ من بنى هاشم أبا بكر^(٢٢).

حضره السيد واعظ زاده لينت اطلعت على قول العلامة الأميني قبل أن تتفوه بمثل هذا الكلام: انعقدت خلافة أبو بكر برجلين وحدّ أكثر بخمسة رجال مع أن جل كبار الشخصيات من المهاجرين والأنصار كانوا من المخالفين، كعلي وابنه والعباس عم النبي وجميع أبنائه من بنى هاشم، وسعد بن عبادة وأبنائه وقبيلته، والحباب بن المنذر وجميع مؤيديه، وكذلك الزبير وطلحة، وسلمان، وعمر وآبو ذر والمقداد وخالد بن سعيد وسعد بن أبي وقاص وعتبة بن أبي لهب والبراء بن عازب وأبي بن كعب وأبي سفيان وآخرين كانوا من خالفوا بيعة أبي بكر^(٢٣). فهل يصحّ وصف هذه الشخصيات الكبيرة بالقلة؟ ياليت لنا فهماً للتاريخ كابن حزم السني عندما قال: «ولعنة الله على كل إجماع يخرج منه علي بن أبي طالب ومن بحضرته من الصحابة»^(٢٤).

حضره السيد واعظ زاده ألم يكن قوله: لا يجب أن نأخذ تخلف الأقلية بعين الاعتبار لكي لا يُخدش الإجماع... إجحافاً بحقّ أمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة الزهراء وابنيهما؟ وإذا ما سألنا رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه يوم القيمة عن قوله: «علي مع الحق والحق مع علي»^(٢٥) وكيف تجرأتم وتفوهمتم بمثل هذا الكلام. ماذا يكون ردّنا؟ ألم يكن من الأفضل لك أن تلقي نظرة على جواب الشيخ المفيد الذي فند فيه قول فقيه منطقة صاغان (نوغان) ليتبين لك موقف من يدعى الإجماع وأن علياً خارج منه: «وقد ثبت الخبر عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه قال: علي أقضاكم، وقال: علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق مع علي حيثما دار، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، بطل ما ادعاه الشيخ الضال من خلاف الإجماع في ذلك إلا أن يخرج أمير المؤمنين عليه السلام من الإجماع، ويحكم على قوله بالشنود والخروج عن الإيمان فينكشف أمره لسائر العقلاة، وتظهر ردّته لكافة العلماء ويبين من جهله ما لا يخفى على أحد من الفقهاء، وكذلك خزيأ»^(٢٦).

٥- هل كان الإمام علي عليه السلام يؤمن بشرعية خلافة الخلفاء؟ —

حضره السيد واعظ زاده لقد تطرقـت أكثر من مرة إلى شرعية الخلفاء على

أنها الأولوية الثانية لدرجة أنك استدلت بأدلة وهمية وعلى رأسها رسالة الإمام علي لعاوية، وقلتم: إنّ في تلك الرسالة تصريحاً من الإمام بأن إجماع المهاجرين والأنصار على أحد يضفي الشرعية على خلافته، وفي ضوئها يعطي الإجماع الشرعية لخلافته، وهذا مما يرضي رب سبحانه ويعطى على الذين تختلفوا عن البيعة مما يحلّ قتالهم، وهنا أظهرت ما كان مخفياً عندما نقلت قول الشيخ شلتوت من أن آبا بكر كان يمثل مظهراً للرحمة والجمال.

وهناك أسئلة تطرح نفسها وهي:

١ - هل تعلم فقيهاً واحداً من العلماء الشيعة قال بشرعية خلافة الخلفاء؟
 الأستاذ واعظ زاده^ب بالله عليك، كيف تجرأت ونقلت عن الشيخ شلتوت مثل هذه العبارة العارية عن الصحة وأنت في بلد تفتخر بعشقها لآل بيته العصمة والطهارة^ب، وكل يوم يسمع من منازلها ومساجدها وحسينياتها وتكمياتها زيارة عاشوراء، أم أنك تصورت أن مقابلتك هذه تمت في مصر أو السودان أم في السعودية ل تستشهد بقول شلتوت؟

نحن لا ننكر العمل الشجاع الذي قام به الشيخ شلتوت، وهو الاعتراف بفقهه آل بيته العصمة والطهارة^ب على أنه أحد مصادر التشريع، وهو عمل يشكر عليه، لكن هذا لا يستلزم أن يكون كلامه الباطل هذا مقبولاً في الأوساط الشيعية، حتى وإن كان مثل هذا القول مقبولاً عنده وله آذان صاغية عند أتباعه. ألم يدر بذهنك أن مثل هذا الكلام لا يعني شيئاً لدى شيعة آل بيته العصمة والطهارة^ب الذين يقوم أساس مذهبهم على التبرير قبل أن يكون قائماً على التولي؟

دعني ألفت انتباحك؛ ليكون لك الأمر جلياً، إلى روایة ذلك الرجل الغيور على الذي أوضح فيها معنى التكليف والواجب: كان رسول الله^ص في مرض الموت وفي حال الاحتضار وكان في حضرته المباركة جمع غفير من المهاجرين والأنصار فقال لهم: أحضروا الدواة والقلم لأكتب لكم شيئاً لا تضلوا بعده أبداً، فقال عمر بن الخطاب: هجر رسول الله، وهذه الرواية يذكرها جميع المؤرخين وأصحاب الحديث من أمثال البخاري ومسلم وأحمد باختلاف في اللفظ.

٢ - في توضيحك للذين تازلوا ووافقوا وقبلوا بخلافة أولئك، هل أوضحت موقف

المخالفين مثل هذه الخلافة؟ وعلى رأسهم الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء، والتي استمرت في مخالفتها ومقاطعتها لتلك الحكومة التي أسست على الباطل إلى أن انتقلت إلى جوار ربيها وهي عليهم غاضبة، «ففضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت»^(٢٧). وقد وصلت المقاطعة بين البيت النبوي والخلافة الباطلة في ذلك الوقت أن «فلما توفيت دفتها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر وصلى عليها، وكان علي من الناس وجه حياة فاطمة فلما توفيت استذكر عليّ وجوه الناس»^(٢٨).

٣. إذا كنت تعتقد بشرعية خلافة أبي بكر على الأدلة التي ذكرتها، فيجب أن تعتقد على طبق الحديث النبوي الشريف: «من مات وليس عليه إمام فميته ميته جاهلية»^(٢٩)، وعلى هذا فايّ إنسان كان مات وليس في عنقه بيعة لإمام عصره فإن ميته وميته الجاهلية سواء، وعلى هذا فماذا يكون تكليف فاطمة الزهراء التي استشهدت وهي مقاطعة لإمام ذلك العصر وهو الخليفة؟ وبالاستدلال أيضاً بحديث رسول الله ﷺ: «من مات وليس له إمام يسمع له ويطيع مات ميته جاهلية»^(٣٠) فمن هو الإمام الذي يستوجب على الزهراء إطاعته في مثل هذه الحالة، أليس مثل هذه العقيدة يستلزم منها أن ننكر آية التطهير النازلة في آل البيت؟

وبعد أن وصلنا إلى هذا الحد من الأفضل لنا أن نراجع وندقق في حديث العلامة الأميني الذي يقول فيه: «فالحقيقة ها هنا مرددة بين أن الصديقة عزبت عنها ضرورة من ضروريات دين أبيها وهي أولها وأعظمها، وقد حفظته الأمة جماء، حضرها وبدها، وماتت . والعياذ بالله . على غير سنته أبيها، وبين أن يكون للحديث مثيل من الصحة، وقد رواه الحفظة الأثبات من الفريقين وتلقته الأمة بالقبول، وبين أنها سلام الله عليها لم تك تعرف للمتقمص بالخلافة، ولا توافقه على ما يدعيه، ولم تكن تراه أهلاً لذلك، وكذلك الحال في مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، فهل يسع لمسلم أن يختار الشق الأول ويرتتأي لبضعة النبوة ولزوجها نفس النبي ووصيّه على التعين، ما يأبه العقل والمنطق ويرأ منه الله ورسوله؟ لا، ليس لأحد أن يقول ذلك. وأما الشق الثاني، فلا أظن جاهلاً يسف إلى مثله بعد استكمال شرایط الصحة والقبول وإسقاف أئمة الحديث ومهرة الكلام على الخضوع لمفاده، وإطباق الأمم الإسلامية

على مؤداه. فلم يبق إلا الشق الثالث، فخلافة لم تعرف لها الصديقة الطاهرة وماتت وهي واجدة عليها وعلى صاحبها، ويحوز مولانا أمير المؤمنين التأثير عنها ولو آنًا ما، ولم يأمر حليلته بالمبادرة إلى البيعة، ولا بايع هو، وهو يعلم أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، فخلافة هذا شأنها حقيقة بالإعراض عنها، والنكوص عن البحث لصاحبها^(٣١).

وقفة مع رسالة علي بن أبي طالب معاوية —

بعد الذي سبق كله وما قيل، هناك نقاط مهمة في رسالة أمير المؤمنين معاوية يجب التوقف عندها:

٤. كان من المسلم أن الرسالة التي بعثها أمير المؤمنين معاوية لم تكن في مقام بيان قاعدة كلامية كالية، لكن من الجائز أن تكون في مقام الاحتجاج على عدو متعنت عنيد يعتقد بشرعية خلافة الخلفاء الثلاثة عن طريق بيعة المهاجرين والأنصار. فإن الاستدلال عن طريق أفكار ومعتقدات الخصم مصدق للآلية «وجادلهم بالتي هي أحسن»^(٣٢).

٥. وبما أن قصد مؤلف نهج البلاغة إدراج المقاطع المهمة والبلاغية من خطب أمير المؤمنين، لذا فإنه قام بنقل هذا المقطع من تلك الرسالة التي تعدّ من الروائع التي يستدل بها على الخصم، وهناك بعض من المؤلفين الذين قاموا بنقلها ولكن بطريقة مبسطة منهم على سبيل المثال نصر بن مزاحم وابن قتيبة، وهناك بعض النقاط التي قاما بنقلها تبين الحقيقة.

جاء في بداية رسالة أمير المؤمنين: «فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت في الشام»^(٣٣). أي أنه بما أن بيعة أبي بكر وعمر التي تمت في المدينة قد لزمتك وأذعنلت لها فلا بد أن تلزمك بيعتي وتذعن لها وتسليم بها طائعاً. وهذا الجواب جاء به الإمام رداً على استدلال معاوية بالاستدلال الواهي الذي ذكر فيه عدم انصياع أهل الشام للبيعة كدليل على عدم تسليمها هو لبيعة الإمام: «وأما قولك: إن بيعتي لم تصح؛ لأنَّ أهل الشام لم يدخلوا فيها كيف وإنما هي بيعة واحدة، تلزم الحاضر والغائب، لا يشُّ فيها النظر، ولا يستأنف فيها».

٦ - وفي آخر الرسالة، يتعرض الإمام لبيعة طلحة والزبير ويقول: «وإن طلحة والزبير بيعاني ثم نقضها بيعتي، وكان نقضهما كردهما فجاهدتهما على ذلك حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون، فادخل فيما دخل فيه المسلمين؛ فإن أحب الأمور إلى فيك العافية، إلا أن تتعرض للبلاء، فإن تعرضت له قاتلت واستعنت الله عليك»^(٣٤).

حضره واعظ زاده^١ بعد الاطلاع على النقاط التي سبق ذكرها، هل هناك ما تتفضل بإضافته كإتمام حجة لمعاوية تطروحه كاحتمال، فإذا ما كان هناك من احتمال تتفضل به فعليك أن تسد أي منفذ للاستدلال؛ لأن «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»^(٣٥).

ما هو السر في مسألة عدم رغبة الإمام علي بالخلافة؟

لقد استندت في شرعية خلافة الخلفاء الثلاثة إلى خطبة الإمام المرقمة رقم: ٢٠٥ في نهج البلاغة، والتي يقول فيها: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة، ولكم دعوتوني إليها وحملتوني عليها». من الواضح أن هذه الخلافة هي الأولوية الثانية التي لم يكن راغباً فيها، لكنه يعلم بشرعيتها ومن ثم يتقبلها، وقد تكرر في نهج البلاغة عدم رغبته بها مرات عديدة، وهذه الخلافة هي نفسها الأولوية الثانية.

حضره السيد واعظ زاده^١ إن هذا من عجائب الزمن أن هناك من يظن أن عدم رغبة الإمام علي^{عليه السلام} في الخلافة دليل على عدم وجود نص على خلافته، وبعض آخر يطنه دليلاً على شرعية الأولوية الثانية في امتداد شرعية الخلفاء السابقين^١!

أولاً: لقد قلتم حول الأولوية الثانية: إن من شروطها فقدان الأرضية الاجتماعية أو عدم انصياع المجتمع الإسلامي، وهذه الفكرة طرحت من باب الضرورة. لكن اتضح أن الخطبة التي ألقاها الإمام بعد مقتل عثمان كانت تمهد الأرضية الاجتماعية وكذلك كان هناك الكثير من المؤيدين لخلافته، فإذاً ليس هناك من محل للأولوية الثانية، أي إن الحكم ينتفي باشفاء الموضوع؛ فالاستدلال بالخطبة على الأولوية الثانية في غير محله وساقط عن الاعتبار.

ثانياً: ألقى هذه الخطبة لعدم الرضا الذي أبداه طلحة والزبير بعد أن تولى الإمام الخلافة وعدم مشورتهم في أمور الدولة، لأنما كان لهم الفضل في وصوله إلى الخلافة، أو أن لهم الحق لكونهما في المجتمع الإسلامي؛ فكان طرف من الخطبة متعلقاً بهما، وفي أول الخطبة ذكر: لقد نقمتما عليّ، وأدرتما لي ظهر المجن من دون حق لكم استأثرته ولا نصيب لكم تقدمون به على غيركم: «لقد نقمتما يسيراً وأرجأتما كثيراً، لا تخبراني أي شيء كان لكم فيه حق دفعتكم عنه؟ أم قسم استأثرت عليكم به». وبعد ذكر: «أقسم بالله أن لم تكن لي رغبة بالخلافة ولم أبد رغبة بتولي زمام أموركم، وأنتم الذين دعوتموني إلى ذلك، وأن أعمل بكتاب الله وسنة نبيه، ولم تكن بي حاجة أن أطلب العون منكم».

فمن خلال هذه الخطبة، نستطيع أن نفهم أن طلحة والزبير كانوا يتوقعان أن الإمام كالخلفاء السابقين. سيسمح لها بالتدخل بأمور الدولة، ويضعلن - من ثم - أيديهما على بيت المال، لكن الإمام عليه السلام قطع عليهما الطريق بقوله: «فلم أحتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركم»، وبهذا القول خيب أملهما فيما كانوا يخططان له وهو الوصول إلى المناصب الحكومية، وكذلك وجه الإمام عليه السلام بقوله: «نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا الحكم به، فاتّبعته وما استنّ النبي عليه السلام فاقتدي به» طعنة إلى الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، ووضع سيرة حكومتهم تحت طائلة التساؤل، وأشار إلى عدم شرعية حكومتهم لأنهم لم يعملا بكتاب الله وسنة نبيه عليه السلام، كما رفض الإمام بصراحة بعد وفاة عمر، أن يقبل الخلافة بشرط العمل بسيرة أبيه بكر وعمر وقال: «أسيء فيكم بكتاب الله وسنة نبيه ما استطعت»^(٣٦).

ثالثاً: أما السبب الذي من أجله لم يكن يرغب الإمام بالخلافة، فقد كان الانحرافات التي سادت منذ أيام الخلفاء الثلاثة في المجتمع الإسلامي والفساد الذي كان متفشياً مما سدّ طرق الإصلاح وجعله صعباً؛ لهذا السبب قال الإمام بعد قتل عثمان وهجوم الناس عليه يطالبوه بقبول بيعتهم: «دعوني والتمسوا غيري فإنما مستقبلون أمراً له وجوه وألوان لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول، وإن الآفاق قد أغامت، والمحجة قد تذكرت، واعلموا أنني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصح إلى قول القائل وعتب العاتب»^(٣٧).

وبهذا أصبح من الواضح أن تبرير الإمام عليه السلام بعدم تقبّله للبيعة هو توقيع الناس منه أن يَتّبع سيرة أبي بكر وعمر، وكان متيقناً من أن انحراف المجتمع الإسلامي عن الطريق القويم الذي خطّه لهم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتبدل السنة بالبدعة، واليقين بالشبيهة، ونبي الناس التميّز بين الحق والباطل، والبدعة من السنة، كما نقل ابن أبي الحميد المعتزلي موضحاً ذلك عن قول الإمام: «إن الشبهة قد استولت على العقول والقلوب، وجهل أكثر الناس مجّة الحق أين هي»^(٢٨). وهذه الخطبة تظهر عدم تأييد الإمام عليه السلام وعدم رضاه على أفعال الخلفاء السابقين.

رابعاً: لقد بين أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة الشقشقة سبب قبوله للخلافة، إنه يقول: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة علىَّ بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كثرة ظالم ولا سفه مظلوم، لأنّقيت حبلها على غاربها ولستقيت آخرها بـكأس أولها»^(٢٩)، يقول الشيخ المفيد: «فدلّ عليه السلام إنما ترك جهاد الأولين لعدم وجود الأنصار، وواجه الآخرين لوجود الأعوان»^(٣٠)، أما ابن طاووس فيقول: «وفي هذه الرواية من الطعون على أئمة الضلال الذين تقدموا على علي بن أبي طالب عليه السلام»^(٣١). والظاهر مما نقل من أن الإمام لم يجد رغبة بالحكومة، إنما كانت حكومة ضلال، يصل إليها الآخرون على أجساد الناس، ومن أجلها آلاف المعاصي ترتكب، وقد وصف أمير المؤمنين عليه السلام تلك الحكومة لابن عباس في (ذي قار) - وكما جاء في خطبة الشقشقة -: «أزهد عندي من عفطة عنز» و«أيام قلائل»، ومن المؤكد أنه لم يكن يقصد الحكومة المعينة من الله، كما أشرت إليها حضرتكم؛ لأن الأمر الإلهي لا يترك.

٦- هل بايع عليّ أبا بكر باختياره؟ —

قلتم: إن الإمام علياً بايع أبا بكر باختياره دون إكراه؛ حفاظاً على الإسلام، وقد قدم له كل ما يستطيع من مساعدة أيام حروب الردة، وكان له من الناصحين إلى أن زالت تلك الأزمة، وبعد أبو بكر بايع عمراً كذلك، وكان دوماً يمتحن أخلاقيهما.

لست أدرى عن أي بيعة بدون إجبار تتكلّم عن البيعة التي أخذت آخر أيام

وفاة رسول الله ﷺ؟ ومن الظاهر أن هذا لم يكن قصدك، بل لا يتفوه أيّ عاقل بهذا الكلام؛ لأن الفضيحة وصلت إلى حدّ أن المؤرخين من أمثال الطبرى الذى حار جواباً ولم يدرّ بم يصف تلك الحادثة بغير هذه الجملة: (إن المجتمع لا يتحمل سماع مثل هذه الأمور)؛ لذا فهو يداري القضية ويتركها كما هي «كرهت ذكرها لما فيه مما لا يتحمل سماعها العامة»^(٤٢)؛ لأن المجموع على بيت فاطمة الزهراء عليها السلام والتهديد بحرق بيتها لا يمكن أن ينسى، طبعاً بمقدار ما كان يعلم الطبرى فيه صلاحاً ولدى المجتمع الإسلامي طاقة لسماعه: «أتى عمر بن الخطاب منزل عليّ وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين فقال: والله لأحرقن عليكم أو لتخربن إلى البيعة، فخرج عليه الزبير مصلتاً بالسيف، فعثر فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه فأخذوه»^(٤٣). بالله عليك هذه هي البيعة بالاختيار التي تتكلّم عنها؟ وعلى عليها السلام قد جر إلى المسجد جراً وهدد إن لم يُبايع يُقتل!! وعندها انحدرت الدموع من عينيه وتوجه إلى قبر رسول الله وهو يشكو إليه ما ناله من القوم: «فأخرجوا علياً ومضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: بايع، فقال: إن لم أفعل فمه؟ قالوا: إذاً والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنك، قال: إذاً تقتلون عبد الله وأخاه رسوله، قال عمر: أما عبد الله فنعم، وأما أخي رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال عمر: ألا تأمر فيه أمرك؟ فقال: لا أكرهه على شيء ما كان فاطمة إلى جنبه، فلحق على بقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح وبيكي وينادي: يا ابن أمّ إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني»^(٤٤).

فما هذه البيعة التي بها السيف مصلتٌ على رأس الإمام عليها السلام «وفي رواية المخالف فبایعت واللّج على قفي»^(٤٥) قال عبد الرحمن بن عوف: فلا تجعل يا عليّ سبيلاً على نفسك؛ فإنه السيف لا غير»^(٤٦)، فهل يوجد في العالم مثل هذه البيعة، أن يمسح الحكم يده على يد المواطن يأخذ البيعة منه؟ «قالوا له: مد يديك فبایع! فأبى عليهم فمدّوا يده كرهاً، فقبض على أنامله فراموا بأجمعهم فتحتها فلم يقدروا، فمسح عليها أبو بكر وهي مضمومة»^(٤٧). أما إذا كان مرادكم البيعة التي تمت بعد استشهاد الصديقة الطاهرة عليها السلام، وإن لم يكن فيها أثر من التهديد بالقتل وإحرار البيت وسحب عليّ إلى المسجد، ولكن بنظرة خاطفة على الأحداث التي مرّت على المسلمين والدولة الإسلامية خلال السنة أشهر التي أعقبت الوفاة، والمشاكل التي

واجهت المسلمين، عند ذلك كان مجبوراً على البيعة، والرجوع إلى خطب الإمام أحسن دليل على ما ندعوه، وصوت الإمام ينادي عبر التاريخ: «فالله ما كان يلق في روعي ولا يخطر بيالي أنّ العرب تزوج هذا الأمر من بعدهم عن أهل بيته، ولا أنهم منحوه عنى من بعده، فما راعني إلا اثنال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد عليه السلام، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به على أعظم من فوت ولا ينكرون التي إنما هي متاع أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما ينقشع السحاب، فتهاوت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمأن الدين ونتهنه»^(٤٨)، نعم لم يستطع علي عليه السلام تحمل أن يرى هذا الإسلام العظيم، شمرة سنين طويلة من العمل الدؤوب غير المنقطع للرسول الأكرم عليه السلام، وألاف الشهداء الذين رواه بدمائهم، أن يذهب سدى والناس حديثو عهد بالإسلام عندما يرون المسلطين على سدة الحكم غير مؤهلين لأن يصونوا الحكم والدين لعدم أهليتهم لذلك، فيرجع الناس كفاراً كما كانوا مختلفين بأخلاق الجاهلية يضرب بعضهم رقاب بعض: «بایع الناس أبا بكر وأنا والله أولى بالأمر وأحق به، فسمعت وأطعنت مخافة أن يرجع الناس كفاراً. يضرب بعضهم رقاب بعض بالسيف. ثم بایع أبا بكر لعمر وأنا والله أولى بالأمر منه، فسمعت وأطعنت مخافة أن يرجع الناس كفاراً»^(٤٩).

كان الإمام علي عليه السلام بين أمرتين كلاهما صعب، إما أن يرتد الناس ويرجعون كما كانوا في الجاهلية، وإما السكوت على ظلمه بدون أن ينطق بكلمة اعتراض والصبر على سلب حقه منه وإن فعلوا ما فعلوا: «خирوني أن يظلموني حقي وأبايعهم، أو ارتدت الناس حتى بلغت الردة أحداً فاخترت أن أظلم حقي وإن فعلوا ما فعلوا»^(٥٠).

حضر الأستاذ واعظ زاده ألم تكن جملة: «وأطعنت مخافة أن يرجع الناس كفاراً، يضرب بعضهم رقاب بعض» دليلاً على أن الإمام علياً كان مجبوراً على البيعة؟ أليس جملة: «فاخترت أن أظلم حقي وإن فعلوا ما فعلوا» تدل على أن علياً لم يكن لديه أي اختيار آخر غير إعطاء البيعة؟

أستاذ واعظ زاده ألم يقل الإمام علي بملئ فيه: «ولو كان لي بعد الرسول عليه السلام حمزة وأخي جعفر لم أبايع كرهاً، ولكنني بليت برجلين حديثي عهد بالإسلام

العباس وعقيل»^(٥١) لماذا نسدّ أسماعنا عن صيحة أمير المؤمنين التي قالها بصوت حزين وقلب مكسور وقد دوت في كل الأمصار: «ما زلت مظلوماً منذ قبض الله نبيه عليه السلام وإلى يوم الناس هذا»^(٥٢) ألم نسمع هذه الحادثة: «بينا عليٌ يخطب، إذ قام إعرابي فصاح وا مظلماه! فاستدناه عليٌ عليه السلام فلما دنا قال له: إنما لك مظلمة واحدة، وأنا قد ظلمت بعده المدر والوبر، قال: وفي رواية عباد بن يعقوب أنه دعاه فقال له: ويحك! وأنا قد مظلوم أيضاً فهات فلتدع على من ظلمنا»^(٥٣).

وهذه القضية أصبحت من مسلمات التاريخ، وقد ادعى ابن أبي الحديد تواترها: «واعلم أنه قد تواترت الأخبار عنه عليه السلام بنحو من هذا القول: ما زلت مظلوماً منذ قبض الله رسوله حتى يوم الناس هذا، وقوله: اللهم اخز قريشاً فإنها منعتني حقي وغضبني أمري، وقوله: فجز قريشاً عني الجوازي، فإنهم ظلموني حقي، واغتصبوني سلطان ابن أمري، وقوله: وقد سمع صارخاً ينادي: أنا مظلوم، فقال: هلم فلنصرخ معًا فإنما ما زالت مظلوماً»^(٥٤)، ما أسرع ما نسينا قول عليٍ عليه السلام في خطبة الشفاعة عندما قال: «صبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى، أرى تراشي نهباً»^(٥٥)، إن ظلم الإمام عليٍ عليه السلام قد اعترف به حتى عمر بن الخطاب نفسه، «روى الزبير بن بكار في كتاب المواقفيات عن ابن عباس قال: إني لأماشي عمر في سكة من سكك المدينة، يده في يدي فقال: يا ابن عباس! ما أظن صاحبك إلا مظلوماً، فقلت في نفسي: والله لا يسبقني بها، فقلت: يا أمير المؤمنين! فأردد إليه ظلامته، فانتزع يده من يدي، ثم مرّ بهم ساعة، ثم وقف فلتحقته. فقال لي: يا ابن عباس! ما أظن القوم منهم من صاحبك إلا أنهم استصغروه، فقلت في نفسي: هذه شرّ من الأولى فقلت: والله ما استصغره الله حين أمره أن يأخذ سورة براءة من أبي بكر، قال: فأعرض عني وأسرع فرجعت عنه»^(٥٦).

ويقول السيد المرتضى بصراحة تامة: «إن علياً عليه السلام بعدما بُويع واستقرّ الأمر له بعد عثمان، أظهر النكير على الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وكشف بذلك أنه كان قد سالمهم وبأيعهم لاعتبارات عدة ليس منها الرضا بهم»^(٥٧)، وفي مكان آخر بعد أن نقل بيعة الإكراه وشكوى الإمام، يقول: «وفيما أشرنا إليه كفاية ودلالة على أن البيعة لم تكن عن رضى واختيار»^(٥٨).

٧- هل امتدح علي عليهما السلام أفعال أبي بكر وعمر؟ —

حضره السيد واعظ زاده! لقد تفضلت أن قلت: إنَّ أمير المؤمنين امتدح تصرفاتهما؛ ولإثبات قوله اعتمدت على كلمات في عبارات كتاب الغارات: «وكان مرضي السيرة وميمون النقيبة»، وهنا:

أولاً: الكلام نفسه جاء في كتاب المسترشد للطبرى بهذه العبارة: «وكان مرضي السيرة، ميمون النقيبة عندهم»^(٥٩)، كذلك ينقل المرحوم السيد ابن طلويوس في كشف المحجة عن الرسائل للكليني: «فكان مرضي السيرة من الناس عندهم»^(٦٠)، أي كانت لديه أخلاق حسنة وموضع رضا من الناس، ولم تكن هذه عقيدة الإمام بالنسبة إليه، وكذلك عبارة: «فيسر وشدّ وقارب واقتصر» غير موجودة في المسترشد، وفي كشف المحجة أيضاً: «فيسر وشدّ» غير موجودة؛ لهذا قال العلامة المجلسي: «قوله عليهما السلام: «فكان مرضي السيرة» أي ظاهراً عند الناس، وكذلك ما مرّ في وصف أبي بكر، وأثار التقية والمصلحة في الخطبة ظاهرة»^(٦١).

ثانياً: هذه العبارة تأتي في عشرات الروايات الأخرى التي جاءت عن الإمام كخطبة الشقشيقية وغيرها، وفي الخطبة رقم ٤ يقول: إن اعتزاله لهم كان اعتزال سيدنا موسى عليهما السلام فإنه «لم يوجد موسى خيفة على نفسه، بل أشفع من غلبة الجهم ودولة الباطل»، وكذلك في الخطبة رقم ٥، بعد وفاة الرسول الأكرم عليهما السلام، وعندما اقترح عليه العباس وأبو سفيان أن يمدّ يده ليبايعاه قال: «أيها الناس! شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة.. هذا ماء آجن ولقمة يغص بها أكلها»، وفي الخطبة رقم ٦ يقول: «فوالله ما زلت مدفوعاً عن حقي، ومستأثراً على منذ قض الله نبيه حتى يوم الناس هذا»، وفي الخطبة رقم ١٦ يقول: «لئن أمر الباطل لقدمياً فعل، ولئن قلل الحق فلربما ولعل»، أما في الخطبة رقم ٣٣ فيقول: «مالي وقريش؟ والله لقد قاتلتهم كافرين، ولا قاتلتهم مفتونين.. والله ما تقم منا قريش إلا أن الله اختارنا من بينهم»، وقوله في الخطبة ٢١٧: «الله إني أستعديك على قريش؛ فإنهم قد قطعوا رحمي، وأكفروا إِنَّـي، وأجمعوا على منازعي حقاً كنت أولى به من غيري، وقالوا: ألا إن في الحق أن تأخذه، وفي الحق أن تمنعه، فاصبر مغموماً أو مت متأسفاً، فنظرت فإذا ليس لي راقد ولا ذاب ولا مساعد إلا أهل بيتي، فضنت بهم عن المنية؛ فأغضبت على القذى، وجرعت ريقى على

الشجى وصبرت من كظم الغيظ على أمر من العلقم، وألم للقلب من حز الشفار». أما في الخطبة ٢٠٢؛ وعندما انتهى من دفن الصديقة الطاهرة توجه بالخطاب للرسول الأكرم قائلًا: «وستبئنك ابنتك بتظافر أمتك على هضمها؛ فأحلفها السؤال واستخبرها الحال، هذا ولم يطل العهد، ولم يخل منك الذكر».

ثالثاً: ينقل مسلم في صحيحه وابن حجر في فتح الباري عن عمر بن الخطاب قوله: «فَلِمَا تُوفِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ، فَجَئْنَا أَنْتَ تَطْلُبُ مِيراثَكَ مِنْ أَبْنَائِكَ، وَيُطْلُبُ هَذَا مِيراثُ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَحْنُ مُعاشرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ مَا تَرَكَنَا فَهُوَ صَدْقَةٌ، فَرَأَيْتَمَا كَادَبَا آثَمًا غَادِرَا خَائِنَاً، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُ لصادِقٌ بارِ راشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ! وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّمَا لصادِقٌ بارِ تَابِعٌ لِلْحَقِّ!»^(١٢)، والجميل هنا أنه عندما كان عمر يقول لعلي عليه السلام والعباس: «فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً» لم ينكرا عليه ذلك، وعدم الإنكار هذا يثبت بإصرار أنه كذلك.

٨- الشهيد مطهري وانتقاد علي عليهما السلام للخلفاء

يقول الشهيد مطهري: إن إباء الإمام علي عليهما السلام عدم الرضى من الخلفاء السابقين وانتقاده لهم أمر لا يستطيع أن ينكره أحد، ومن طريقة انتقاده لهم نفهم أنها لم تكن نابعة عن عصبية وحساسية مفرطة من ناحيتهم، وينقل ابن أبي الحديد عن أحد معاصريه ممن يثق بحديثه، ويعرف بابن عالية: كنت في محضر إسماعيل بن علي الحنفي، إمام الحنابلة، عندما وصل مسافر راجع من الكوفة إلى بغداد، «قال له: يا سيدى لو شاهدت يوم الزيارة يوم الغدير، وما يجري عند قبر علي بن أبي طالب من الفضائح والأقوال الشنيعة وسب الصحابة جهاراً بأصوات مرتفعة، من غير مراقبة ولا خيفة؟ فقال إسماعيل: أي ذنب لهم؟ والله ما جرأهم على ذلك، ولا فتح لهم هذا الباب إلا صاحب ذلك القبر! فقال ذلك الشخص: ومن صاحب القبر؟ قال: علي بن أبي طالب. قال: يا سيدى! هو الذي سن لهم ذلك، وعلّمهم إياه، وطرقهم إليه؟ قال: نعم والله. قال: يا سيدى! فإن كان محقاً فما لنا نتولى فلاناً وفلاناً! وإن كان مبطلاً فما لنا نتولاً؟ ينبغي أن نبراً منه أو منها. قال ابن عالية: فقام إسماعيل مسرعاً فلبس نعليه وقال:

لعن الله إسماعيل الفاعل إن كان يعرف جواب هذه المسألة، ودخل دار حرمته، وقمنا نحن وانصرفنا»^(٢).

وهنا يذكر الشهيد مطهرى يقول: إن قد الإمام علي أبا بكر بخطبه الشقشيقية بصورة خاصة، وقد لخص انتقاده بجملتين:

أولاً: هو يعلم يقيناً أنني أحقّ منه بالخلافة وأنها فصلت لي، وما دام هو يعلم ذلك فلماذا أقدم عليها ولم يرّع حقي^(٣)! «أما والله لقد تقمصها ابن أبي فحافة وإنه يعلم أن محلّي منها محل القطب من الرحى».

ثانياً: لماذا عقد البيعة لل الخليفة من بعده، وقد طلب من الناس في أيام خلافته أن يقيلوه ويعفوا عن التعهد الذي أخذه على نفسه؟ فهل الذي يطلب من الناس أن يقيلوه يعتقدها لغيره في حياته؟ «واعجبًا بينا هو يستقيلاها في حياته إذ يعتقدها الآخر بعد وفاته»، وهنا يستخدم الإمام أشد الكلمات ليصف بها فعل الخليفتين «لشد ما تشطرا ضرعيها»، فقد تناصفا بقوة وشدة ثديي الخلافة يحلبانه.

أما الانتقاد الذي وجهه إلى عمر، فكان أشد مما قال عنه وعن أبي بكر: «لشد ما تشطرا ضرعيها»، وأحد تلك الانتقادات كان يمسّ خصوصيات عمر الأخلاقية:

الأولى: خشونته وغلظته، فقد كان عمر - بعكس أبي بكر - رجلاً ذا أخلاق خشنة ومخيف ومهيب. يقول ابن أبي الحميد: كان أكابر الصحابة يهابون عمراً، وابن عباس لم يستطع أن يظهر عقيدته بمسألة (العول) إلا بعد وفاة عمر، فلما سئل: لمَ لم تظهرها من قبل؟ قال: كنت أهاب عمراً. و«درة عمر» أي العصابة التي كان يحملها، ذهبت مثلاً «درة عمر أهيب من سيف الحاج». وكان عمر على النساء أخشن من الرجال؛ فكأن يهبنه أكثر منهم.

الثانية: نفسيته، فقد كان متسرعاً بإبداء الرأي، ومن ثم العدول عنه؛ فيقع في تناقض، ومن ثم يعدل عنه ويعرف بوقوعه بالخطأ، وكان الإمام^(٤) ينتقده بهاتين الخصلتين اللتين يؤيدهما التاريخ بشدة، أما الأولى فيقول: «فصيرها في حوزة خشنة يغليظ كلّها ويخشّن مسها.. فصاحبها كراكب الصعبه إن أشنق لها خرم، وإن أسلس لها ت quam»، يعني أن أبا بكر وضع زمام الخلافة بيد رجل غليظ إيداؤه

شديد والاتصال به صعب، ومن كان يريد المساعدة كمن كان يريد أن يصعد على ظهر ناقة صعبة القيادة، إذا ما شد اللجام شق منخارها، وإذا ما أرخا لها اللجام أودت به إلى الهاوية، وأمّا الثانية فيقول: «ويكثر العثار فيها والاعتدار منها»، وكانت الأخطاء التي كان ينزلق بها واعتذاراته عنها كثيرة جداً.

بعد ذلك، يذكر الشهيد مطهري الجمل التي أوردها الإمام عليه السلام في الخطبة ٢٢٦، وهي عبارة عن مدحه لشخص عنونه بـ(فلان)، وقد فسر بعض شراح نهج البلاغة (فلان) على أنه عمر بن الخطاب، وقد صدرت منه لضفت عليه أو تقية منه، ثم يذكر أن هذه الجمل لم تكن صادرة عن الإمام عليه السلام ولم يقم بتأييده، وذلك الكلام منسوب إلى إحدى النساء، وقد جاء به السيد الرضي سهوأ أو خطأ^(١٤)، وفي مقدمة كتاب الإمام والقائد كتب المطهري يقول: «لم يمتع الإمام عليه السلام من إظهار حقه بصراحة وبيان شكوكه من الفاسدين، ولم يكن الاتحاد الإسلامي مانعاً له من إظهار ذلك، ويشهد على ذلك كثير من خطب نهج البلاغة».

لم يقبل الإمام عليه السلام أيّاً من المناصب التي عرضت عليه، لا قيادة الجيش ولا ولية دولة ولا إمارة الحاج؛ لأن ذلك يعده تنازلاً عن حقه واعترافاً كاملاً بتلك الخلافة^(١٥).

ثالثاً: كيف يعقل أن يثنى الإمام على عملهما، وهو في كل خطبة من خطبه يذمّهما ويظهر أحقيته بالخلافة التي سلبت منه، لقد قال في جواب الأشعث بن قيس حين سأله: فما يمنعك يا ابن أبي طالب حين بُويع أخو تم بن مرة وأخوبني عدي بن كعب وأخوبني أمية بعدهما أن تقاتل وتضرب بسيفك؟ وأنت لم تخطبنا خطبة منذ كنت قدمت العراق إلا وقد قلت فيها قبل أن تنزل عن منبرك: والله إنني لأولى الناس بالناس وما زالت مظلوماً منذ قبض الله محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه. قال عليه السلام: «... فلم أدع أحداً من أهل بدر وأهل السابقة من المهاجرين والأنصار إلا ناشدتهم الله في حقي ودعوتهم إلى نصرتي فلم يستجب لي من جميع الناس إلا أربعة رهط: سلمان وأبو ذر والمقداد والزبير، ولم يكن معه أحد من أهل بيتي أصول به ولا أقوى به، أما حمزة فقتل يوم أحد، وأما جعفر فقتل يوم مؤتة، وبقيت بين جلفين جافيين ذليلين حقيرين عاجزين: العباس وعقيل، وكانا قريبي العهد بـكفر. فأكرهوني وقهروني، فقلت كما قال هارون لأخيه: (يا ابنَ أَمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي) فلي بهارون أسوة

حسنة ولی بعهد رسول الله حجة قوية^(٦٦) ، وفي خطبة أخرى قال: «أما والذی فلق الحبة وبراً النسمة، إنی لو وجدت يوم بوع أحـو تیمـ . الذی عـیرتني بدخولـی فـی بـیعـتهـ . أربعـین رـجـلـاـ کـالمـ عـلـی مـثـل بـصـیرـة الـأـرـبـعـة الـدـیـنـ قـد وـجـدتـ، لـما کـفـفتـ يـدـیـ وـلـنـاهـضـتـ الـقـومـ، وـلـكـنـ لـم أـجـدـ خـامـسـاـ فـأـمـسـکـتـ»^(٦٧) ، وـفـی مـکـانـ آخـرـ یـقـولـ^(٦٨): «اما واللهـ، لو کـانـ لـي عـدـة اـصـحـابـ طـالـوتـ او عـدـة اـهـلـ بـدـرـ وـھـمـ اـعـدـاؤـکـمـ لـضـرـیـتـکـمـ بـالـسـیـفـ حـتـیـ تـؤـلـواـ إـلـیـ الـحـقـ وـتـبـیـوـ لـلـصـدـقـ، فـکـانـ آرـتـقـ لـلـفـتـقـ وـآخـذـ بـالـرـفـقـ»^(٦٩) .

وهـنـاكـ خـطـابـاتـ قـصـیرـةـ يـلـخـصـ بـهـاـ الإـمـامـ مـطـلـبـهـ مـثـلـ: «اما واللهـ، لو وـجـدتـ أـعـوـانـاـ لـقـاتـلـتـهـمـ»^(٦٩) ، فـلاـ يـعـقـلـ وـلـاـ يـمـكـنـناـ التـصـدـیـقـ أـنـهـ قـدـ اـمـدـحـ أـفـعـالـهـ وـأـعـطـاهـمـ الـبـیـعـةـ دـوـنـ إـکـرـاءـ، اوـ قـامـ بـمـسـاعـدـتـهـمـ فـیـ شـؤـونـ الدـوـلـةـ .

رابعاً: فـیـ قـضـیـةـ مـجـلسـ الشـوـرـیـ الـذـیـ شـکـلـهـ عمرـ مـنـ سـتـةـ أـشـخـاصـ، اـقـتـرـحـواـ ثـلـاثـ مـرـاتـ عـلـیـ الإـمـامـ قـبـولـ الـخـلـافـةـ بـشـرـطـ السـیـرـ عـلـیـ نـهـجـ الشـیـخـینـ، فـلـمـ يـقـبـلـ وـرـفـضـ رـفـضـاـ قـاطـعاـ، وـأـخـبـرـهـمـ أـنـ مـلـاـكـ الـحـکـومـةـ وـالـخـلـافـةـ عـنـهـ فـقـطـ کـتابـ اللهـ وـسـنـةـ الرـسـوـلـ، وـبـوـجـودـ الـکـتـابـ وـالـسـنـةـ لـاـ حـاجـةـ لـهـ إـلـیـ الـعـمـلـ بـسـیرـةـ الشـیـخـینـ: «وـخـلـاـ (ـعـبـدـ الرـحـمـنـ بـنـ عـوـفـ) بـعـلـیـ بـنـ أـبـیـ طـالـبـ، فـقـالـ: لـنـاـ اللـهـ عـلـیـكـ إـنـ وـلـیـتـ هـذـاـ الـأـمـرـ أـنـ تـسـیرـ فـیـنـاـ بـکـتـابـ اللـهـ وـسـنـةـ نـبـیـهـ وـسـیرـةـ أـبـیـ بـکـرـ وـعـمـرـ. فـقـالـ: أـسـیرـ فـیـکـمـ بـکـتـابـ اللـهـ وـسـنـةـ نـبـیـهـ مـاـ اـسـطـعـتـ. فـخـلـاـ بـعـثـمـانـ فـقـالـ لـهـ: لـنـاـ اللـهـ عـلـیـكـ إـنـ وـلـیـتـ هـذـاـ الـأـمـرـ أـنـ تـسـیرـ فـیـنـاـ بـکـتـابـ اللـهـ وـسـنـةـ نـبـیـهـ وـسـیرـةـ أـبـیـ بـکـرـ وـعـمـرـ، فـقـالـ: لـکـمـ أـنـ أـسـیرـ فـیـکـمـ بـکـتـابـ اللـهـ وـسـنـةـ نـبـیـهـ وـسـیرـةـ أـبـیـ بـکـرـ وـعـمـرـ. ثـمـ خـلـاـ بـعـلـیـ فـقـالـ مـثـلـ مـقـالـتـهـ الـأـوـلـىـ، فـأـجـابـ مـثـلـ الـجـوابـ الـأـوـلـىـ، ثـمـ خـلـاـ بـعـثـمـانـ فـقـالـ لـهـ مـثـلـ الـمـقـالـةـ الـأـوـلـىـ، فـأـجـابـهـ مـثـلـ مـاـ كـانـ أـجـابـهـ، ثـمـ خـلـاـ بـعـلـیـ فـقـالـ لـهـ مـثـلـ الـمـقـالـةـ الـأـوـلـىـ فـقـالـ: إـنـ کـتابـ اللـهـ وـسـنـةـ نـبـیـهـ لـاـ يـحـتـاجـ مـعـهـمـاـ إـلـیـ أـجـیـرـیـ أـحـدـ، أـنـتـ مـجـتـهـدـ أـنـ تـزـوـیـ هـذـاـ الـأـمـرـ عـنـیـ، فـخـلـاـ بـعـثـمـانـ فـأـعـادـ عـلـیـهـ القـوـلـ فـأـجـابـهـ بـذـلـکـ الـجـوابـ وـصـفـقـ عـلـیـ يـدـهـ»^(٧٠) .

وـالـمـثـیرـ فـیـ الـأـمـرـ أـنـ الإـمـامـ^(٦٩) تـوـجـهـ بـالـقـوـلـ لـعـبـدـ الرـحـمـنـ: بـطـرـحـكـ هـذـاـ الـاقـتـرـاحـ تـحاـوـلـ أـنـ تـبـعـدـ الـأـمـرـ عـنـیـ وـتـجـرـدـنـیـ مـنـ مـنـصـبـ الـخـلـافـةـ، لـأـنـكـ تـعـلـمـ جـيـداـ أـنـ لـاـ أـقـبـلـ أـنـ أـسـیرـ بـسـیرـةـ الشـیـخـینـ: «أـنـتـ مـجـتـهـدـ أـنـ تـزـوـ هـذـاـ الـأـمـرـ عـنـیـ»، وـ«عـنـ عـاـصـ بـنـ وـائـلـ

قال: قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايتم عثمان وتركتم عليه^{عليه السلام} قال: ما ذنبي قد بدأت بعلي فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قال: فقل: فيما استطعت، قال ثم عرضتها على عثمان رضي الله عنه فقبلها»^(٧١).

خامساً: ينتقد الإمام في الخطبة التي ينقلها الكاليني أفعال الخلفاء بكل صراحة ومما قاله: «عملت الولاية قبلى أعمالاً خالفوا فيها رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} متعمدين لخلافة، ناقضين لعهده، مغريين لستته. ولو حملت الناس على تركها وحولتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} لتفرق عنى جندي، حتى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}، أرأيت لو أمرت بمقام إبراهيم عليه السلام فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله، ورددت فدك إلى ورثة فاطمة عليها السلام، ورددت صاع رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} كما كان، وأمضيت قطائع أقطعها رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}...»^(٧٢).

٩- هل كانت خلافة أبي بكر خطأ معدّة قبل أن تظهر على أرض الواقع؟

حضره السيد واعظ زاده! لقد تفضلت وقلت: إن بيعة أبي بكر لم تكن خطأ مبيتة من قبل بل كانت عفوية، أو كما قال عمر في أيام خلافته: «كانت خلافة أبي بكر فلاته وقى الله شرها»، وهنا:

أولاً: كما قال عمر: «وقى الله شرها» وأثبت التاريخ أنها مرت بطريقة صعبة لا يحاولون تطبيقها مرة أخرى، وعلى حد قول الشيخ محمد الأنطاكي المعید في جامعة الأزهر: «ونحن نقول: لا والله ما وقى الله شرها، بل ما زال شرها يلتهب، وضررها مستمر إلى الأبد»^(٧٣).

ثانياً: هناك بعض الأحداث تشير إلى أن خلافة أبي بكر كانت خطأً أعد لها مسبقاً:

١. حديث أمير المؤمنين^{عليه السلام} عن العهد السري بين أبي بكر وعمر: «ولولا خاصة ما كان بينه وبين عمر لظننت أنه لا يدفعها عنِّي»^(٧٤)، وجاء في عبارة الطبرى: وكان المانع لي بالخلافة العهد المبطن الذي كان معقوداً بين أبي بكر وعمر... وساق النص

المتقدم..^(٧٥) ، وقد نقل السيد ابن طاووس عن الكليني هذه العبارة: «ولولا خاصة بينه وبين عمر وأمر كانا رضياه بينهما لظننت أنه لا يعدله عن»^(٧٦) ، ويقول ابن أبي الحميد: «واعلم أن الشيعة لم تسلم لعمر أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، قال محمد بن هاني المغربي:

ولكن أمراً كان أبرم بينهم
وإن قال قوم فلتة غير مبرم
وقال آخر:

زعموها فلتة فاجئه لا
ورب البيت والركن المشيد
إنما كانت أموراً نسجت
بينهم أسبابها نسج البرود^(٧٧)

٢ - حديث أمير المؤمنين عن الدين الذي في رقبة أبي بكر لعمر، فعندما كان عمر يأمر أمير المؤمنين بإعطاء البيعة لأبي بكر قال له أمير المؤمنين: «احلب يا عمر حلباً لك شطره، اشدد له اليوم أمره ليرد عليك غداً»^(٧٨) ، وما أجمل ما قاله الشهيد الصدر: «من الواضح أنه يلمح إلى تفاهم بين الشخصين على المعونة المتبادلة واتفاق سابق على خطة معينة، وإن فلم يكن يوم السقيفة نفسه ليتسع لتلك المحاسبات السياسية التي تجعل لعمر شطراً من الحلب»^(٧٩) .

حضره السيد واعظ زاده!! هل مرّ بفكك كيف تم تقسيم مناصب الدولة الإسلامية بعد حادثة السقيفة بحيث يكون أبو بكر على رأس السلطة، والسلطة القضائية بيد عمر، والسلطة المالية والاقتصادية بيد أبي عبيدة. عند ذلك ينقل أحمد بن حنبل: «ما ولـي أبو بـكر، ولـي أـبو عـبيـدة بـيتـ الـمالـ وـعـمرـ القـضاـء»^(٨٠) ، وكذلك نقل الطبرى: «ولي أبو بكر، قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء»^(٨١).

٣ - من مسلمات التاريخ رفضُ عمر أن تُكتب وصية رسول الله ﷺ قبل وفاته، فقد قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً» وإن عمر بنطبه جملة: «إن النبي قد غلب عليه الوجع، وعندكم كتاب الله» أو بجملة: «إن رسول يهجر»، وبهذا وقف عمر حائلاً دون كتابة وصية رسول الله ﷺ ، وهذه القضية سببت حرارةً في صدور المسلمين حتى أن ابن عباس كلما ذكرها تذرف عيناه ويراهما

مصيبية يوم الخميس «رزية يوم الخميس»^(٨٢). ويقال: إن عمر كان يعلم جيداً أن الرسول في آخر لحظات عمره الشريف يريد أن ينصب علياً خليفة؛ ليقطع الطريق على من يوجّه الخلافة ناحيته أو يؤوّل ذلك من كانوا ينتظرون الفرصة السانحة.

وفي إحدى المحاورات التي كانت تدور بين عمر وابن عباس، اعترف عمر بذلك حيث يقول: «ولقد أراد في مرضه أن يصرّح باسمه فمنعت من ذلك»^(٨٣)، وهذه القضية تثبت أن هناك نيةً مبيّنة على الوقوف في طريق تنصيب عليٍ في الخلافة وتمهيد الأرضية لخلافة أبي بكر، كذلك ما أظهرته المحادثة التي جاء فيها: «ثم قال الأستاذ عبد الفتاح عبد المقصود: أنا لا أستبعد حدوث اتفاق على الخلافة بين أبي بكر وعمر في مرض الرسول، وأن الخلافة من حق الإمام علي وأنها بهذا النحو انتزعت منه»^(٨٤).

٤ - اعتراض عمر على من يقول: إن رسول الله توفي، بينما كان هو نفسه قبل ثلاثة أيام من وفاة رسول الله يقول «غلب عليه الوجع»، فعن «أبي هريرة قال: لما توفي رسول الله قام عمر بن الخطاب فقال: إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي، وأن رسول الله ما مات، ولكن ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فقد غاب عن قومه أربعين ليلة، ثم رجع إليهم بعد أن قيل قد مات. والله ليرجعن رسول الله كما رجع موسى، فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله قد مات»^(٨٥)، فما الذي حدث ليقوم عمر مهدداً الذين هزتهم مصيبية وفاة رسول الله بقطع أعضائهم؟ «وأخرج البيهقي في الدلائل عن عروة قال: لما توفي النبي قام عمر بن الخطاب فتوعد من قال: قد مات، بالقتل والقطع»^(٨٦)، «وروى الطبراني ب الرجال ثقates عن سالم بن عبيد رضي الله عنه قال: لما قبض رسول الله قال عمر: لا أسمع أحداً يقول: مات رسول الله، إلا ضربته بالسيف»^(٨٧).

لكن بعد عودة أبي بكر من مزرعته خارج المدينة، نجد حال عمر تتغير وينكمش على نفسه، ويضع السييف داخل قرابه. «فخرج أبو بكر فقال: على رسالك يا عمر أنت، فحمد الله وأشى عليه، ثم قال: أيها الناس! إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، ثم تلا هذه الآية: وما محمد إلا رسول..»^(٨٨)، «فقال عمر: هذه الآية في القرآن؟ والله ما علمت أن هذه الآية أنزلت قبل اليوم»^(٨٩) فهل صحيح أن هذه الآية لم يسمع بها عمر من قبل؟ ألم يقرأ هذه

الآية ابن أم مكتوم قبل أبي بكر؛ فلماذا لم يصح إلىه عمر؟ فـ«عن عروة بن الزبير في ذكر وفاة رسول الله»، قال: وقام عمر بن الخطاب يخطب الناس ويتوعد من قال: مات، بالقتل والقطع، ويقول: إن رسول الله في غشية، لو قد قام قتل وقطع وعمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم بن أم مكتوم في مؤخر المسجد يقرأ: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَقْتَ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ»^(١٠)، وإن عذر المجرمين الذين يحاولون أن يوجهوا عمل عمر أভج من فعلهم، «قال: فوالله لكان الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت على رسول الله»^(١١)، والأبجع والأفجع من هذا العذر الذي جاء به الخليفة المعين بعد يوم البيعة «عن أنس بن مالك قال: لما بُويع أبو بكر في السقيفة وكان الغد، جلس أبو بكر على المنبر فقام عمر فتكلم قبل أبي بكر، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: أيها الناس! إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت إلا عن رأيي وما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهده إلى رسول الله، ولكنني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا حتى يكون آخرنا»^(١٢).

لكن ما العمل ومنذ القديم قيل: إن بعض الناس لا تسعفهم الذاكرة؛ فالخليفة المنتخب قد نسي ما قد قاله على الناس بالأمس: «يا ابن عباس! هل تدرى ما حملني على مقالتي هذه التي قلت حين توفي الله رسوله؟ قال: قلت: لا أدرى يا أمير المؤمنين أنت أعلم. قال: والله إن حملني على ذلك إلا أنني كنت أقرأ هذه الآية: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ» فوالله إني كنت لأظن أن رسول الله سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بآخر أعمالها، فإنه الذي حملني على أن قلت ما قلت»^(١٣).

رسالة معاوية لـمحمد بن أبي بكر

إن جواب معاوية على رسالة محمد بن أبي بكر وضع النقاط على الحروف وأزاح الستار عن الحقيقة التي يحاولون أن يخفوها، وأظهر للعيان الخطة التي رسماها لتصيب أبي بكر للخلافة: «وقد كنا وأبوك معنا في حياة من نبينا صلى الله عليه وسلم نرى حق ابن أبي طالب لازماً لنا، وفضله مبرزاً علينا، فلما اختار الله لنبيه عليه السلام ما عنده، وأتمّ له ما وعده، وأظهر دعوته وأفلج حجته، قبضه إليه، فكان أبوك وفارقه أول من ابتزه وخالقه، على ذلك اتفقا واتسقا»^(١٤). ويقول الشهيد الصدر في

أحد تحليلاته الجميلة: «كلمتني (اتفاقاً واتسقاً) وهو يشعر بأن الحركة كانت منظمة بتنظيم سابق، وأن الاتفاق على الظرف بالخلافة كان سابقاً على الإيجابيات السياسية التي قاما بها في ذلك اليوم»^(٩٥).

شهادة بعض العلماء من الفريقيين —

وفي نهاية هذه الأطروحات المهمة، نخرج على ما أورده بعض العلماء والمفكرين من أهل السنة والشيعة:

١ . يقول الأستاذ إسماعيل مير علي: «تسلم أبو بكر الخلافة... بعد اتفاق تم بينه وبين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح»^(٩٦).

٢ . الأستاذ أحمد الشريachi: «لقد وقف عمر في المسجد يعرض كتاب أبي بكر . وهو مغلق . على القوم وقال: هذا كتاب أبي بكر، فقام أحد الحاضرين وقال له: أتعلم ما فيه يا عمر؟ قال: لا، قال ولاك أبو بكر هذا العام ووليته عام أول، فلم يتقارض فرد من القوم أن يصرّ بما في نفسه... وانجلى الأمر عن أن عمر تلى كتاب استخلافه من أبي بكر»^(٩٧).

٣ . نقل العالمة محمود أبو رية عن المستشرق لامنس: «أنه كانت بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح مؤامرة في صرف الخلافة عن أهل البيت^{عليهما السلام} . فيقول: إن الحزب القرشي الذي يرأسه أبو بكر وعمر وأبو عبيدة لم يكن وضع حاضر ولا وليد مفاجأة، أو ارتجال، وإنما كان وليد مؤامرات سرية مبرمة حبكت أصولها وربت أطرافها بكل عناء وإحکام، وإن أبطال هذه المؤامرة: أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، ومن أنصار هذا الحزب: عائشة وحفصة»^(٩٨).

٤ . ويصف السيد عبد الحسين شرف الدين القضية بعد السعي الذي قام به بشير بن سعد الخزرجي وأبيه بن حبيب الأوسي بمما نعتهما بيعة سعد بن عبادة يقول: «وقد كان هذان على اتفاق سري مع أبي بكر وعمر وحزبهما، فكانا من أولياء أبي بكر على عهد رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}»^(٩٩).

٥ . ويدرك الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه (فدرك) الخطة التي تمت في بيعة أبي بكر والأدلة وال Shawahid التي توضح ذلك^(١٠٠).

١- الوحدة مقابل التنازل عن أصول المذهب: —

حضره الأستاذ واعظ زاده من أكثر النقاط التي أثرتها في مقابلتك المذكورة حساسية، ومن الظاهر أن هدفك من طرحها قوله: أما النظرة الثانية فهي وجوب القبول بشرعية الخلفاء، لأنها من المستجدات الضرورية التي طرأت على الساحة في ذلك الوقت، ومن باب رعاية مصالح الدولة الإسلامية وحفظ الكيان الإسلامي. وبهذه الوضعية والظروف المستجدة يجب أن نضع نصب أعيننا هذه النظرة، وعندها ما يؤكّد على ضرورة الحفاظ عليها من الكتاب والسنة. ومن خلال أحداث التاريخ يتبدّل إلى أذهاننا سؤال، إذا ما أصرّ ذلك البعض على أن يصل إلى الوحدة من خلال ذلك المنظور ومن الطبيعي أنه مستحيل، لذلك من الطبيعي أن يضطر أهل السنة أن يقولوا: إنكم من خلال هذا المنظار وضعتم المهاجرين والأنصار في موضع الشك، فكيف نستطيع أن نتحد معكم ونقف معكم في صف واحد؟

ولست أدري هل أنت مدرك عاقبة حديثك هذا ومتفهم النقاط الخاطئة التي أوردتها فيه؟ فأيّ وحدة التي تتكلّم عنها والرسول ﷺ منذ بداية بعثته إلى آخر يوم منها يعلن للجميع عن المنصوص عليه بالخلافة ولكنك تصفها بالمستحيلة الحدوث، أما بتآمر حسنة لا تتعدى أصابع اليد الواحدة وتواترهم على سلب الخلافة بأنها سبب لتألف المسلمين وقبولها من الجميع؟ فأيّ وحدة هذه التي تريد تحقيقها وأنت تغمض عينيك عن كل الآيات النازلة والتي تتصّن على الولاية وعلى رأسها الآية الشريفة: «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ»؟ أغمضت عينيك عنها هذا غير مهم!! ولكن لا يجب أن تغمض عينيك عن النتيجة المخزية التي توصلنا لها من خلال تفسير الآيات النازلة بحق المهاجرين والأنصار!

فأيّ وحدة هذه ويجب أن لا نضع المهاجرين والأنصار في دائرة الشك، أما إعلان النبي في آية التبليغ عن ولاية علي في غدير خم أو طهارة الزهراء المرضية بسورة هل أتى وأهل البيت بأية التطهير.. فهذا كله نشكك فيه ونقف منه موقف الريبة! وأيّ وحدة هذه التي تتكلّم عنها والأحاديث التي كانت تؤلّف في بيوتاتبني أمية وبني مروان ك الحديث: «أصحابي كالنجوم»، مصانة عن أيّ طعن لصحتها أما حديث الثقلين والغدير. مع ما حظي به من قبل الشيعة والسنة من تواتر. فيوضع جانباً ولا يعارض له أيّ

اهتمام؟ وإذا ما أردنا الحقيقة، فبماذا نقيم هذه الوحدة، فهل هي بجانب الحق أم بجانب الباطل؟ وإذا كانت بجانب الحق فإنَّ الرسول قال: «علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق معه حيثما دار»^(١٠١) ، فهل من أجل قيام الوحدة يجب على الشيعة أن يتخلوا عن أصول مذهبهم القائمة على النص على علي بالخلافة؟ أليست هذه هي الخلافة المنصوص عليها من الله ورسوله هي أساس الفكر الشيعي منذ ١٤ قرناً من الزمان، والتخلّي عنها سوف يضع إماماً لأئمّة جميعهم وعلى الخصوص إماماً ولِي العصر أرواحنا له الفداء في موضع شك؟ أهذه هي الوحدة كما عبر عنها أمير المؤمنين: «احتجو بالشجرة وأضاعوا الثمرة»^(١٠٢) ، لماذا لا تتمسّك هذه الوحدة بحبل الله المتنين دستوراً نازلاً من الله سبحانه: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»^(١٠٣) ألم يبيّن رسول الله أن المقصود من حبل الله على^(١٠٤) ومن تمسّك به نال سعادة الدنيا والآخرة؟ وأشار بيده إلى علي بن أبي طالب^(١٠٥) وقال: هذا حبل الله الذي من تمسّك به عصم به في دنياه ولم يضل به في آخرته»، ألم يقل صادق آل محمد^(١٠٦): «نحن حبل الله الذي قال الله تعالى: واعتصموا بحبل الله جميعاً»^(١٠٧).

يقول المفسر الكبير في دنيا التشيع المرحوم الطبرسي: «والذي يؤيده ما رواه أبو سعيد الخدري، عن النبي^(صلوات الله عليه) أنه قال: أيها الناس! إنني قد تركت فيكم حبلين إنأخذتم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا على^(صلوات الله عليه) الحوض»^(١٠٨).

١١- ما الذي نجنيه من الدفاع عن المهاجرين والأنصار؟ —

أستاذ واعظ زاده! لقد ذكرت أن وجهة نظركم هذه تضع المهاجرين والأنصار في دائرة الشك، فعن أي مهاجرين وأنصار تتكلم؟ المهاجرين والأنصار الذين أدموا قلب رسول الله الذي أفنى ٢٣ سنة من عمره بالعمل الدؤوب ليرتقي بهم، فيكون جزاؤه أن يأمرهم بالإحرام للعمراء فلا يطاع، بل يريدونها كما كانوا يفعلون في الجاهلية، مما يؤدي إلى غضبه وانزعاجه، وهو الذي قال الله في حقه: «وإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»، «قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال: فأحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة، قال: اجعلوا حجتكم عمرة، قال الناس: يا رسول الله! قد

أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة؟! قال: انظروا ما أمركم به فافعلوا فردوه عليه القول، فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضباناً، فرأى الغضب في وجهه فقالت من أغضبك؟ أغضبه الله، قال: وما لي لا أغضب؟ وأنا آمر بالأمر فلا أتبع». قال الهيثمي: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح^(١٠٥).

أم المهاجرين والأنصار الذين كانوا يعدون خطة لقتل الرسول فكشفهم الوحي الإلهي فاسودت وجوههم من سوء ما كانوا يخططون له؟

ومن الأفضل لك أن ترجع إلى ما كتبه ابن حزم لتتعرف على أسماء رؤساء تلك العصابة التي كانت تخطط لذلك العمل الإجرامي: «فإنه (الوليد بن جمیع) قد روی أخباراً فيها: أن أباً بکر وعمر وعثمان وطلحة وسعد بن أبي وقاص أرادوا قتل النبي صلی الله علیه وسلم وإلقاه من العقبة في تبوك»^(١٠٦)، وبعد هذا الخبر حاول ابن حزم تضیییف الولید بن جمیع والتشکیک فیه، ولكن أكثر الكتاب من السنة قد وثقوه أمثال: العجلي في تاريخ الثقات وابن سعد في الطبقات، وابن حبان في كتاب الثقات، كلهم قد وثقوه وأجازوا له^(١٠٧)، وكذلك يحيى بن معین، وأبو حاتم، وأبو زرعة، وأبو نعيم، وهؤلاء كلهم يعدون من أعلام علم رجال أهل السنة^(١٠٨). وقد كتبت بحثاً تفصیلیاً في مقدمة كتاب سماء المقال عن هذا الموضوع.

وفي شهر رمضان الماضي، تم لقاء بيني وبين أحد العلماء الكبار من أهل السنة، الشيخ محمد بن جميل زينو^(١٠٩)، في مكة المكرمة، وقد دار البحث حول هذه القضية، ولكنه تصل من إعطائي أيّ جواب. وكذلك في إحدى المناظرات التي كانت لي مع أحد الأساتذة الكبار في جامعة أم القرى، وكان خالي الوفا من كذلك. والمفت أنّ عمر بن الخطاب في عهد خلافته كان يتتجنب الصلاة على أولئك الأصحاب أنفسهم من المهاجرين والأنصار الذين تدافع عنهم، وذلك خوفاً من أن يكونوا منافقين، وكان يتتجنب ذلك خصوصاً بعد وفاة حذيفة بن اليمان؛ لأن حذيفة كان على علم بالملف الأسود الذي كان يضم أسماء المنافقين الذين كانوا يخططون لقتل رسول الله^ﷺ: «كان حذيفة صاحب السر المكنون في تمييز المنافقين، ولذلك كان عمر لا يصلّي على ميت حتى يصلّي عليه حذيفة، يخشى أن يكون من المنافقين»^(١١٠)، والأجمل من هذا، «أن عمر قال لحذيفة: أنشدك الله أمنهم أنا؟ قال:

لا، ولا أؤمن منها أحداً بعدهك»^(١١١).

إلى الآن، هل سالت نفسك لماذا طرح عمر على حذيفة مثل هذا السؤال ذي المغزى العميق؟ وهل تم ذلك اعتباطاً ولماذا لم يسأل عمر سلمان وأبا ذر أو غيرهما؟ والذين تركوا الرسول يخطب يوم الجمعة وذهبوا إلى القافلة القادمة المحمّلة بالبضائع، وفضلوا التجارة على العبادة، ألم يكونوا من المهاجرين والأنصار؟ «وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انقضوا إليها وتركتون قائمًا»، وكذلك الذين كانوا في غزوة أحد، يطئون ظن الجاهلية التي مازالت في قلوبهم كما قد تربوا عليها سابقاً، من كانوا؟ «وَطَائِفَةٌ فَدْ أَهْمَتُهُمْ أَنفُسُهُمْ يَطْئُونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ»، والذين في قلوبهم مرض يستهزؤون بالوعد الإلهي أليسوا من المهاجرين والأنصار؟ «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَاقِفُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَوْضِعٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا»، فجملة منهم أخبر عنهم القرآن الكريم أنهم سيرتدون بعد وفاة رسول الله، فمن هؤلاء؟ «إِنَّ مَاتَ أُوْ قُلَّ أَنْقَبَتْمُ عَلَى أَعْقَابِكُمْ»، ومن هي المجموعة من الأصحاب التي ستطرد عن الحوض وتساق إلى جهنم وما ينجو منها إلا القليل؟ «قال رسول الله ﷺ: بينما أنا قائم فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم قال: هلم؟ قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدي، على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم، أي القليل»^(١١٢)، وقد ورد في بعض الروايات أنّ الرسول ﷺ قال: «ليردن على الحوض رجال ممنْ صحبني، ورأني، حتى إذا رفعوا إلىّ ورأيتهم اختلعوا دوني، فلأقولن: رب أصحابي! أصحابي! فيقال: إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدي»^(١١٣)، وهذه الرواية تسدّ طريق كل تفسير يريد أن يوجه الأصحاب على أنهم سائر الناس.

- حضرة السيد واعظ زاده! ألم يكن من الأفضل لك أن تلقى نظرةً على ما تناقله كبار العلماء من أهل السنة عن موضوع الأصحاب قبل أن تقول: إن الآيات التي نزلت بحق المهاجرين والأنصار في القرآن لم تكن آية أو اثنين، بل كانت بعد الهجرة آيات متتابعة، وكان نزولها حسب الفرص المناسبة في ذلك، وسوف أقوم بذكر آية من السنة الأولى من الهجرة وآية من السنة الثانية من الهجرة، والتي تشتمل على كل المهاجرين والأنصار. وأقرأ عليكم من سورة الأنفال والتي نزلت في السنة الثانية من الهجرة وبعد سورة البقرة».

ألم يذكر التفتازاني (٧٩١هـ) . وهو من كبار علماء الكلام عند أهل السنة : «إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ، والمذكور على السنة الثقات، يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طرق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللدد، وطلب الملك والرئاسة»^(١٤) ، لماذا نعتقد في صحابة رسول الله ﷺ ما لا يرونونه هم أنفسهم فيهم ؟ فتحن نضعهم بمنزلة فوق الشبهات بحيث لا يصل إليها أحد.

وعلى حد تعبير الدكتور طه حسين فيما ذكره عن الصحابة: «ولا نرى في أصحاب النبي ما لم يكونوا يرون في أنفسهم، فهم كانوا يرون أنهم بشر في تعرضون لما يتعرض له غيرهم من الخطايا والآثام، وهم تقاضوا التهم الخطيرة، وكان منهم فريق ترموا بالكفر والفسق»^(١٥) ، والأجمل من هذا، ما تعرض له الدكتور أحمد أمين بخصوص هذا الموضوع فقد ذكر: «إنا رأينا الصحابة ينقد بعضهم بعضاً، بل يعلن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصح فيها نقد، ولا لعن، لعلمت ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم من عوام أهل دهراً»^(١٦) .

أتمنى لو أنك تمعنت في كلمات العلماء الكبار أمثال الشوكاني (١٢٥٥هـ)، والشيخ محمود أبو رية (١٣٧٠هـ)، والشيخ محمد عبده (١٢٢٣هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، والرافعي (١٣٥٦هـ)^(١٧) وأمثالهم.. ودققت في كلامهم جيداً لما عاودت القول: إن الآية الشريفة: «الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا» و«وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ» تشمل كل المهاجرين والأنصار. والجدير بالذكر أنك لو رجعت إلى الآية ودققت بها جيداً للاحظتها تقول: «وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» هنا كلمة (من) تفيد التبعيض وليس البيان، ولو على مستوى الاحتمال؛ لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى هذا يجب على المستدل أن يسد كل طرق الاحتمال. أما المفسرين الكبار من أهل السنة فلم تكن عندهم الجرأة على أن يقولوا بأن الآية تشمل جميع المهاجرين والأنصار، ومن الجائز أنها تشمل عدة احتمالات، قام بذلك ابن الجوزي الحنبلي: «في قوله تعالى: (والأولون) ستة أقوال أحدها: أنهم الذين صلوا إلى القبلتين مع رسول الله ﷺ ، قاله أبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وابن سيرين وقتادة. والثاني: أنهم الذين بايعوا رسول الله ﷺ بيعة الرضوان وهي الحديبية قاله

الشعبي. والثالث: أنهم أهل بدر قاله عطاء بن أبي رباح. والرابع: أنهم جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حصل لهم السبق بصحبته، قال محمد بن كعب القرطبي: إن الله غفر لجميع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأوجب لهم الجنة، محسنهم ومسئلهم في قوله: (والأولون). والخامس: أنهم السابقون بالموت والشهادة سبقو إلى ثواب الله تعالى وذكره الماوردي. والسادس: أنهم الذين أسلموا قبل الهجرة ذكره القاضي أبو يعلي^(١٢١)، وقد طرح مثل هذه النظرية الطبرى^(١٢٢) والسيوطى^(١٢٣). يجب أن يقال: إن هذه الانتقادات لا تاتى في الخدمات الجليلة التي قدمها الكثير من المهاجرين والأنصار، ووقفتهم لنفس الأخير في الذب عن الإسلام والولاية.

١٢- هل أمر السيد البروجردي بهذا؟

حضرت الأستاذ واعظ زاده مع كامل الأسف، لقد استفدتني في مقابلتيكم من كلام مرجع الطائفة الشيعية آية الله العظمى البروجردي، وكذلك من موقعه وشخصيته في العالم؛ لدعم آرائك وأفكارك.

والكلام المنسب إلى السيد البروجردي على لسان طلابه . ومنهم الآن مراجع من أعمدة الحوزة العلمية أمثال المراجع العظام الصافي والشبيري، وكذلك السبحاني وغيرهم كثيرون . ينفون فيه هذا الكلام المنسب إلى ذلك المرجع الكبير. وهذا الحديث قد سمعناه عدة مرات من آية الله العظمى الشبيري مدّ ظله الوارف وهو: أن آية الله العظمى البروجردي قال: «إن أهل السنة ليس لهم أيّ عذر بعدم العمل طبق أحاديث أهل البيت، لأنهم يعتقدون بحديث الثقلين ويقولون بصحته، ولم يقل بتاتاً الآن ولعدم وجود الخلافة في عالمنا الإسلامي، لا يجب علينا أن نختلف».

حضرت واعظ زاده! أليست خلافة الإمام ولي العصر أرواحنا فداء وإمامته امتداداً لخلافة وإماممة أمير المؤمنين^(١٢٤)؟

يقول المرحوم الشيخ محمد تقى القمى مؤسس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ووكيل آية الله العظمى البروجردي: إنّ الهدف من تأسيس هذا المركز هو التقريب بين المذاهب لا التوحيد بينها، فليس الهدف تخلي الشيعة عن مبادئهم وأصول مذهبهم، ولا تخلي السنة كذلك، والسبب الأول في تأسيسه هو رتق الفاصلة التي

ووجدت بين المذاهب الإسلامية؛ فعندما يتقابلون ويتعارفون ويطرح كلُّ أفكاره ضمن جوّ هادئ، يستطيعون أن يتفهموا نقطة الخلاف، وتزال النقطة تلك لكي يصبح كل طرف منهم مت fremmaً لأفكار الطرف الآخر، مع احترامها، وبهذا تعم الفائدة على الجميع، وقد عقب على ذلك: وسيكون نفعها الأكبر في صالح المذهب الشيعي^(١٤).

ومع مرور تلك السنين كلّها، ما زال أثر خلافة أبي بكر وعمر باق إلى الآن. وأرجو منك أن تفضل بالاطلاع على كتب أهل السنة الفقهية للتعرف: كيف أنهم يحكمون بالكفر على كل منكر لخلافة أبي بكر وعمر، «قال الزاهد: ومن أنكر خلافة أبي بكر فهو كافر في الصحيح، ومن أنكر خلافة عمر فهو كافر في الأصح»^(١٥)، «ومن أنكر خلافة الصديق أو عمر فهو كافر، ولعل المراد إنكار استحقاقهما»^(١٦)، ويقول ابن نجيم: «والرافضي إن فضل علياً على غيره فهو مبتدع، وإن أنكر خلافة الصديق فهو كافر»^(١٧)، وكذلك الذي لا يعتقد بإمامتهما لا تقبل شهادته: «فقال أبو إسحاق: من أنكر إمامية أبي بكر رضي الله عنه، ردّت شهادته؛ لمخالفته الإجماع»^(١٨)، ويقول السمعاني في ذيل كلمة «الكتاني» لدى حديثه عن أبي الوليد عبد الله بن محمد الكتاني: «وكان كتب الحديث الكبير، ثم أنكر خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فأحضره عبد العزيز بن دلف، وكان والي إصبعان، وجمع مشايخ البلد، وفيهم أبو مسعود الرازبي، ومحمد بن بكار، وزيد بن خرشة، وغيرهم فناظره، فأبى أن يرجع عن قوله، فضربه أربعين سوطاً، فباينه الناس وهجروه، وبطل حديثه»^(١٩)، فمع هذا كلّه تقول: إن البحث في الخلافة قد انتهى وقته ومضى زمانه!!

المفهومات

(١) ابن أبي العديد، شرح نهج البلاغة ٢: ٥٠، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ والشافي في الإمامية ٤: ٢٩١؛ ويمكنكم الرجوع إلى نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ٢٩٧؛ وكشف الغطاء ١: ١٩؛ ووالد البهائي، وصول الأخبار: ٧٧؛ وأبو الصلاح، تقريب المعارف: ٢٧٣؛ وبحار الأنوار: ٣١

٢٨٠

- (٢) الكافي ٧: ٤١٢؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٦٩.
- (٣) الأنصارى، كتاب المكاسب ٣: ٥٦١؛ وفرائد الأصول ١: ٣٧٦.
- (٤) يقول ابن شهر آشوب: واجتمع أهل القبلة على أنَّ الرسول قال: الحسن والحسين إمامان قاماً أو قعداً. فانظروا: المناقب ٢: ١٦٣؛ والبحار ٤٣: ٢٩١.
- (٥) نهج البلاغة، الخطبة ٦٢؛ وشرح نهج البلاغة ٦: ٩٥؛ والإمامية والسياسة ١: ١٧٥؛ والغارات: ٢٠٢؛ وابن طاووس، كشف المحجة ١٥٥، الفصل ٢٤١؛ والطبرى، المسترشد: ٧٧.
- (٦) أنساب الأشراف ٢: ٢٦٨، وباب أمر السقيفة، تحقيق الدكتور زكار والدكتور زركلى.
- (٧) أسد الغابة ٤: ٢٩٥، في ترجمة مالك بن نويرة؛ وتاريخ الطبرى ٢: ٥٠٤؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٥٥.
- (٨) الكافي ٨: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١: ٤٥٧، وج ٨: ٤٦؛ والاحتجاج ١: ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٢: ٢٠٣؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ١٧٦.
- (٩) مجلة نهج البلاغة، العددان، ٤ - ٥: ١٧٦.
- (١٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣؛ والفراء، الأحكام السلطانية: ١١٧.
- (١١) جامع أحكام القرآن ١: ٢٦٩ - ٢٧٢.
- (١٢) الإلهيات ٢: ٥٢٢.
- (١٣) المواقف في علم الكلام ٨: ٣٥١، طبعة مصر.
- (١٤) شرح سنن الترمذى ١٣: ٢٢٩.
- (١٥) المفيد، الجمل والنصرة في حرب البصرة: ٥٩، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة الداوري، قم.
- (١٦) شرح نهج البلاغة ١: ٢١٩.
- (١٧) تاريخ الطبرى ٢: ٤٥٨؛ والشافى في الإمامة ٣: ١٩٠؛ والتكتابى، سفينة النجاة: ٦٨؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٣٣٥.
- (١٨) المصادر السابقة.
- (١٩) الإمامة والسياسة ١: ٢٨، بتحقيق الشبیری، ویتحقيق الزینی ج ١: ١٨، هذا الكتاب من تأليف ابن قتيبة، وتشکیل البعض في الكتاب ومؤلفه ليس صواباً؛ وذلك لأنَّ كبار المؤرخین من أهل السنة في القرون الماضية قد اعتمدوا عليه في نقل الأحداث أمثل: الحافظ تقى الدين الفاسى المکى هـ) في كتاب العقد الشرين ٦: ٧٢.
- (٢٠) الأخبار الموقفيات: ٥٨٠؛ شرح ابن أبي الحديد ٦: ٢١.
- (٢١) تاريخ اليعقوبى ٢: ١٢٤، باب خبر سقیفة بنی ساعدة.
- (٢٢) مروج الذهب ٢: ٢٠١.
- (٢٣) الغدير ٧: ٩٣، نقلأً عن تاريخ اليعقوبى ٢: ١٠٣؛ والرياض النضرة ١: ١٦٧؛ وتاريخ أبي الفداء ١: ١٥٦؛ وروضة المناظر لابن شحنة هامش الكتاب ٧: ١٦٤؛ وشرح ابن أبي الحديد ١: ١٢٤.

- (٢٤) المحلي: ٩؛ ٣٤٥، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة بيروت، دار الفكر.
- (٢٥) الكافي: ١؛ ٢٩٤؛ والصدق، الخصال: ٥٥٩؛ وابن بطيق، العمدة: ٢٨٥؛ والغدير: ٣؛ ١٧٦، من مصادر متعددة لأهل السنة، والهيتمي، مجمع الزوائد: ٧؛ ٢٣٥؛ والتفسير الكبير: ١؛ ٢٠٥؛ وتاريخ مدينة دمشق: ٤٤؛ ٣٧٠؛ وابن كثير، البداية والنهاية: ٧؛ ٣٩٨.
- (٢٦) المسائل الصاغانية: ١٠٩.
- (٢٧) صحيح البخاري: ٤٢، كتاب الجهاد والسير، باب فرض الخمس، والسنن الكبرى: ٦؛ ٣٠٠، والطبقات الكبرى: ٨؛ ٢٨.
- (٢٨) صحيح البخاري: ٨٢؛ والطبقات الكبرى: ٢؛ ٣١٥؛ وسير أعلام النبلاء: ٢؛ ١٢١.
- (٢٩) الكافي: ١؛ ٣٧٦؛ وفي مصادر الإمام الرضا جاء: «ومن مات بغير إمام مات ميتة جاهلية، المفید، الاختصاص: ٢٦٨، ومستطرفات السرائر: ٦٢٥؛ ١٧١.
- (٣٠) الاختصاص: ٢٦٩؛ ومستدرك الوسائل: ١٨؛ ١٧٧.
- (٣١) الغدير: ١٠؛ ٣٦١.
- (٣٢) لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، راجع كتاب حوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش، تأليف آية الله السبحاني.
- (٣٣) يرجى الرجوع إلى كتاب وقعة صفين لابن مزاحم المنقري: ٢٩، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، طبعة مؤسسة شيري: ج ١: ١١٣، وبحث زيني: ١؛ ٨٤؛ والخوارزمي، المناقب: ٢٠٢.
- تحقيق الشيخ مالك محمودي، طبعة جماعة المدرسین، قم، وابن الدمشقي الشافعی، جواهر الطالب: ١؛ ٣٦٧، تحقيق الشيخ محمودي، طبعة مجمع إحياء الثقافة الإسلامية؛ وتاريخ مدينة دمشق: ٥٩؛ ١٢٨، تحقيق على شيري، طبعة دار الفكر؛ وشرح ابن أبي الحديد: ٣؛ ٧٥، وج ١٤: ٤؛ ٤٣؛ وبحار الأنوار: ٢٢؛ ٨٢؛ والغدير: ١٠؛ ٣٢٠؛ ونهج السعادة: ٤؛ ٢٦٣.
- (٣٤) وقعة صفين: ٢٠، والإمامية والسياسة: ١؛ ١١٣، والخوارزمي، المناقب: ٢٠٢؛ وجواهر الطالب: ١؛ ٣٧٧؛ وتاريخ مدينة دمشق: ٥٩؛ ١٢٨؛ وشرح ابن أبي الحديد: ١٤؛ ٣٦.
- (٣٥) بعد أن نقل الأستاذ واعظ زاده رسالة الإمام علي قال: من الجائز وجود من يقول: إن هذه حجة ضد معاوية؛ لأن أهل الشورى من المهاجرين والأنصار يعلمون كيفية انتخاب الخليفة، وهذا ليس دليلاً على أن الإمام يعلم الشرط في الأولوية الثانية، وأن هذا الانتخاب شرعي، جيد هذا أحد الاحتمالات.
- (٣٦) تاريخ اليعقوبي: ٢؛ ١٦٢؛ وشرح ابن أبي الحديد: ١؛ ١٨٨، ج ٩: ٥٣، وج ١٠: ٢٤٥، وج ١٢: ٢٦٣.
- والجصاص، الفصول في الأصول: ٤؛ ٥٥؛ وأسد الغابة: ٤؛ ٢٢؛ والجوهري، السقيفة وفديك: ٨٦؛ وابن شبة التميمي، تاريخ المدينة: ٢؛ ٩٣٠؛ وتاريخ الطبرى: ٣؛ ٢٩٧؛ وتاريخ ابن خلدون: ١، ج ٢؛ ١٢٦؛ والشافعى في الإمامة: ٤؛ ٢٠٩.
- (٣٧) نهج البلاغة، الخطبة: ٩٢.
- (٣٨) شرح ابن أبي الحديد: ٧؛ ٣٤.

- (٤٩) الإفصاح: ٤٦.
- (٤٠) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
- (٤١) الطرائف: ٤١٩.
- (٤٢) تاريخ الطبرى: ٥٥٧.
- (٤٣) تاريخ الطبرى: ٤٤٣؛ وراجع السقيفه وفديك: ٥٢، ٧٣، تحقيق الدكتور محمد هادي الأميني، طبيعة الكتبى، بيروت؛ وشرح ابن أبي الحديد: ٤٨، وج: ٦؛ والإمامه والسياسة: ١: ٣٠، وبتحقيق زيني ج: ١٩.
- (٤٤) الإمامه والسياسة: ١٢، باب كيف كانت بيعة علي بن أبي طالب.
- (٤٥) علي بن يونس العاملى، الصراط المستقيم: ٢: ١١٧، تحقيق محمد باقر البهبودى، طبعة المكتبة المرتضوية.
- (٤٦) إثبات الوصية: ١٤٦؛ والشافى: ٢: ٢٤٤؛ وعلم اليقين: ٢: ٢٨٦؛ وبيت الأحزان: ١١٨؛ ومحمد فاضل المسعودى، الأسرار الفاطمية: ١٢٢.
- (٤٧) الإمامه والسياسة: ١: ٤٥، وبتحقيق زيني ج: ٢١.
- (٤٨) نهج البلاغة، الكتاب: ٦٢، وكتابه إلى أهل مصر مع مالك الأشتر لما ولاه إمارتها.
- (٤٩) الخوارزمي، المناقب: ٢١٣؛ فصل: ١٩؛ وفرائد السمعطين: ١: ٣٢، رقم: ٢٥١؛ وتاريخ مدينة دمشق: ٤٢؛ وميزان الاعتدال: ١: ٤٤٢؛ ولسان الميزان: ٢: ١٥٦؛ وكنز العمال: ٥: ٧٢٤.
- (٥٠) كشف المحجة: ١٨٠، فصل: ١٥٥، طباعة المطبعة الحيدرية في النجف؛ ويمكنك مراجعة المسترشد: ٤١٧؛ ونهج السعادة: ٥: ٢١٩؛ وعلم الهدى، معادن الحكم: ١: ٣٣؛ وبحار الأنوار: ٢٠: ١٥.
- (٥١) الشافى في الإمامه: ٢: ٢٤٤.
- (٥٢) الشافى في الإمامه: ٣: ١١٠؛ وشرح ابن أبي الحديد: ٢٠: ٢٨٣؛ ويمكن الرجوع إلى الإمامه والسياسة: ١: ٦٨، وبتحقيق زيني ج: ١: ٤٩؛ وبحار الأنوار: ٢٩: ٦٢٨.
- (٥٣) شرح ابن أبي الحديد: ٤: ١٠٦؛ والغارات: ٢: ٧٦٨؛ ومحمد طاهر القمي الشيرازى، كتاب الأربعين: ١٩١.
- (٥٤) شرح نهج البلاغة: ٩: ٣٠٩.
- (٥٥) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
- (٥٦) شرح ابن أبي الحديد: ٦: ٤٥، وج: ١٢: ٤٦؛ والسقيفه وفديك: ٧٢؛ والحلبي، كشف اليقين: ٥٦١.
- (٥٧) الشافى في الإمامه: ٢: ١١٠.
- (٥٨) المصدر نفسه: ٢٤٤.
- (٥٩) المسترشد: ٤١٥.
- (٦٠) كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٧٣.
- (٦١) بحار الأنوار: ٢٣: ٥٧٤.

- (٦٢) صحيح مسلم ٥: ١٥٢، كتاب الجهاد، باب ١٥، حكم الفيء، ح ٤٩؛ وفتح الباري ٦: ١٤٤؛ وكنز العمال ٧: ٢٤١.
- (٦٣) شرح ابن أبي الحديد ٩: ٢٠٧.
- (٦٤) السير في نهج البلاغة ١٥٦: ١٦٤.
- (٦٥) كتاب سليم بن قيس ٢١٦، ح ١٢، تحقيق الأنصاري؛ والطبرسي، الاحتجاج ١: ٤٤٩؛ رقم: ١٠٤؛ وإرشاد القلوب: ٣٣٩٤؛ وبحار الأنوار ٤١٩: ٢٩، ٤٦٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٦.
- (٦٦) الإمامة والقيادة: ٢٠، ٢١.
- (٦٧) كتاب سليم بن قيس ٢١٨؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٤٧٠؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٦.
- (٦٨) الكافي ٨: ٢٢؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٢٤١؛ ومجمع البحرين ٢: ١٣٢.
- (٦٩) الشيخ المفيد، مسائلن في النص على علي ٢: ٢٧؛ والطوسي، الاقتصاد: ٢٠٩.
- (٧٠) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٢؛ وانظر: شرح ابن أبي الحديد ١: ١٨٨، وج ٩: ٥٣، ٢٤٥، وج ١٠: ١٢، وج ١٢: ٢٦٣؛ والفصول في الأصول ٤: ٥٥؛ وأسد الغابة ٤: ٣٢؛ والستيفة وفديك: ٨٦؛ وتاريخ المدينة ٣: ٩٣؛ وتاريخ الطبرى ٢: ٣٩٧؛ وتاريخ بن خلدون ٩: ١، ج ٢: ١٢٦؛ والشافى في الإمامة ٤: ٢٠٩.
- (٧١) مسند أحمد بن حنبل ١: ٧٥؛ وفتح الباري ١٣: ١٧٠.
- (٧٢) الكافي ٨: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١: ٤٥٧، وج ٨: ٤٦؛ والاحتجاج ١: ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٠٣؛ وقصيس نور الثقلين ٢: ١٥٦.
- (٧٣) لماذا اخترت مذهب آل البيت: ٤١٤.
- (٧٤) شرح نهج البلاغة ٦: ٥٩.
- (٧٥) المسترشد: ٤١٣.
- (٧٦) كشف المحجة: ١٧٧، نقاً عن محمد بن يعقوب في الرسائل؛ وبحار الأنوار ٣٠: ١٢؛ ونهج السعادة ٥: ٢١٠.
- (٧٧) شرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٧.
- (٧٨) السقيبة وفديك: ٦٢؛ وشرح نهج البلاغة ٦: ١١؛ والمسترشد: ٣٧٥؛ والإمامية والسياسة ١: ٢٩؛ وتحقيق زيني: ج ١: ١٨، والبلادري، أنساب الأشراف: ٤٤٠.
- (٧٩) الصدر، فدك في التاريخ: ٧٩.
- (٨٠) العلل ٣: ٤٩١، ح ٦١٠٤.
- (٨١) تاريخ الطبرى ٢: ٦١٧.
- (٨٢) تاريخ الطبرى ٢: ٤٤٩؛ وكنز العمال ٥: ٦٠٠؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٤؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٩٢؛ والمفيد، الفصول المختارة: ٢٤٣.
- (٨٣) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب جواز الوفد؛ وصحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس عنده شيء؛ ومسند أحمد ١: ٢٢٢.
- (٨٤) شرح ابن أبي الحديد ١٢: ٢٠، ٧٩.

- (٨٥) مع رجال الفكر ٢: ١١٥ .
- (٨٦) الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبرى ٢: ٤٤٢؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٠ .
- (٨٧) الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبرى ٢: ٤٤٢ .
- (٨٨) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد ١١: ٢٥٧؛ والطبراني، المعجم الكبير ٧: ٥٧؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢: ٤٠؛ وأسد الغابة ٢: ٢٤٨؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٨٢؛ والكتشى، منتخب مسنن عبد الحميد ١: ١٤٢؛ والغدير ٧: ٧٤، نقلًا عن تاريخ الطبرى ٣: ١٩٨؛ وتاريخ ابن كثير ٥: ٢٤٢؛ وتأريخ أبو الفداء ١: ١٥٦؛ والقسطلاني، المواهب اللدنية؛ وابن شحنة، روضة المناظر، هامش الكامل ٧: ١٦٤؛ والزرقانى، شرح المواهب ٨: ٢٨٠؛ وزيني دحلان، السيرة النبوية، هامش الحلبة ٣: ٣٧١؛ والمدياطى، الذكرى ٢: ٢٦، نقلًا عن الغزالى، وفي الوفاة للنسائى ٧٤، وسننه الكبرى ٤: ٢٦٤، جاءت كالتالى: قلت: إن عمر يقول: «لا يتكلم أحد بموته إلا ضربته بسيفيه هذا» .
- (٨٩) الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبرى ٢: ٤٤٢؛ وسيرة ابن هشام ٤: ٢٦٤ .
- (٩٠) الدر المنثور ٢: ٨١ .
- (٩١) ابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٨١؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٣؛ وكنز العمال ٧: ٢٤٧ .
- (٩٢) صحيح البخارى ٢: ٧١؛ وتاريخ الطبرى ٢: ٤٤٢؛ والدر المنثور ٢: ٨١؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٠ .
- (٩٣) تاريخ الطبرى ٢: ٤٤٩؛ وكنز العمال ٥: ٦٠٠؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٤ .
- (٩٤) تاریخ الطبری ٢: ٤٤٢؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ ومسنن ابن حنبل ١: ٥؛ وتاريخ مدينة دمشق ٢: ٢٧٣؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٩١ .
- (٩٥) ابن مازام المنقري، وقعة صفين ١٢٠؛ ومروج الذهب ٣: ١١؛ وشرح ابن أبي الحديد ٣: ١٩٠؛ والاختصاص ١٢٦؛ وضامن بن ش دق المدى، الجمل ٩٣؛ وبحار الأنوار ٣٢: ٥٧٩ .
- (٩٦) فدك في التاريخ ٨٠ .
- (٩٧) خلفاء محمد ٨٧، طبعة بيروت .
- (٩٨) مجلة لواء الإسلام القاهرة: ٣٨٧، العدد: ٦ .
- (٩٩) باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن ١: ١٤، ومن حياة عمر بن الخطاب ١٦٧، نقلًا عن كتاب علي وما لقيه من صحابة رسول الله ٦: ٣٧٣؛ ومع رجال الفكر في القاهرة ٢: ١٠٦ .
- (١٠٠) شرف الدين، النص والاجتهاد ١٨ .
- (١٠١) فدك في التاريخ ٧٥ .
- (١٠٢) الكافي ١: ٢٩٤؛ والصدوق، الخصال ٥٥٩؛ والمفيد، الجمل ٣٦؛ والاحتجاج ١: ١١٦، ١٩١؛ وابن بطريق، العمدة ٢٨٥؛ وابن طاوس، الطرائف ٣١؛ وبحار الأنوار ٣٤٣: ٢٩؛ والغدير ٢: ١٧٦، من عدة مصادر لأهل السنة؛ ومجمع الزوائد ٧: ٧٣٥، وج ٩: ١٣٤؛ والمناوي، فيض القدير

- ٦: ٤٧٤؛ وابن بطريق، خصائص الوحي المبين: ٣١؛ والتفسير الكبير: ٦: ١٣٤؛ وتاريخ مدينة دمشق: ٤٤: ٣٧٠؛ والبداية والنهاية: ٧: ٣٩٨.
- (١٠٣) النعماني، الغيبة: ٤: ٤؛ وتفسير أبي حمزة الثمالي: ١٣٨؛ وكنز الدقائق: ٢: ١٨٦؛ وتأويل الآيات: ١: ١١٨؛ ونهج السعادة: ٧: ٢٠٠؛ وبحار الأنوار: ٢٦: ١٦.
- (١٠٤) خصائص الوحي المبين: ١٩٣؛ وتفسير الثعلبي في الآية؛ والحسكاني، شواهد التريل: ١: ١٦٩؛ والقندوزي، ينابيع المودة: ١: ٣٥٦؛ والصواعق المحرقة: ١٤٩، الفصل الأول من الباب: ١١؛ وتفسير فرات الكوفي: ٩١؛ وتفسير البرهان: ١: ٢٠٩؛ ومجمع البيان: ٢: ٣٥٦؛ وكنز الدقائق: ٢: ١٨٧؛ وأمالى العلوسى: ١: ٢٧٨؛ وبحار الأنوار: ٢٤: ٨٤؛ وإحقاق الحق: ٣: ١١٧.
- (١٠٥) مسند أحمد: ٤: ٢٨٦، باب حديث قيس عن البراء بن عازب؛ وكنز العمال: ٥: ٢٧٥؛ وتذكرة الحفاظ: ١: ١١٦؛ وسير أعلام النبلاء: ٨: ٢٧٥؛ وذكر أخبار إصيбан: ٢: ١٦٢.
- (١٠٦) مجمع الزوائد: ٣: ٢٣٣.
- (١٠٧) المحلى: ١١: ٢٢٤، وج: ١٢: ١٦٠، المسألة: ٢٢٠٣، طـ دار الفكر، تحقيق الدكتور عبد سليمان البنداري.
- (١٠٨) تاريخ الثقات: ٤٦٥، رقم: ١٧٧٣؛ والطبقات: ٦: ٣٥٤؛ وكتاب الثقات: ٥: ٤٩٢.
- (١٠٩) الجرح والتعديل: ٩: ٨، رقم: ٣٤؛ وتاريخ الإسلام: ٩: ٦٦١.
- (١١٠) هو أحد رجال الفتيا الكبار في المملكة السعودية، ولديه سبعون مؤلفاً في موضوعات مختلفة، وأكثر كتبه ترجمت بلغات مختلفة، وعن طريق إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توزع كتبه على الزائرين في العرم النبوى وبيت الله العرام.
- (١١١) في ليلة السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٨١ هـ، وكانت لي مناظرة بحدود الساعة الرابعة مع حضرة الدكتور حمدان، وهو من أساتذة جامعة أم القرى، وكنا قد تناولنا فيما بيننا أبحاثاً مفصلة عن أمور شتى، وبعدها أصبحت بيننا مكاتبات تتبادل فيها الأفكار، وسوف أقوم بشرتها عن قريب إن شاء الله.
- (١١٢) صحيح البخاري: ٧: ٢٠٨؛ وانظر: ٤: ١٤٢، ١١٠، وج: ٥: ٢٤٠، وج: ٧: ٢٠٨، وج: ٨: ٨٧؛ وصحيف مسلم: ١: ١٥٠، وج: ٧: ١٥٧، ٧١، ٧٦.
- (١١٣) مسند ابن حنبل: ٥: ٤٨، ٥٠ و..
- (١١٤) شرح المقاصد: ٥: ٣١٠.
- (١١٥) الفتنة الكبرى (عمان): ١٧٣ - ١٧٠.
- (١١٦) ضحى الإسلام: ٢: ٧٥.
- (١١٧) إرشاد الفحول: ١٥٨.
- (١١٨) أضواء على السنة المحمدية: ٣٥٦ - ٣٥٩.
- (١١٩) تفسير المنار: ١٠: ٣٧٥.
- (١٢٠) إعجاز القرآن: ١٤١.

-
- (١٢١) زاد المسير :٣ ٣٣٣ .
- (١٢٢) تفسير الطبرى :١١ ١٠ .
- (١٢٣) الدر المنشور :٣ ٢٦٩ .
- (١٢٤) لقد قرأت هذا الجزء من هذه المقالة على آية الله العظمى الشبیری واستحسنـه وأیدـه.
- (١٢٥) الفرعانی، الفتاوى الهندية ٦ :٣١٨ .
- (١٢٦) ابن عابدین، حاشية رد المحتار ١ :٦٠٥ .
- (١٢٧) ابن نجیم، البحر الرائق ١ :٦١١ .
- (١٢٨) التنوی، روضة الطالبین ٨ :٢١٥ .
- (١٢٩) الأنساب ٥ :٩٩ .

الانسجام الإسلامي والوحدة القومية

دراسة لمناخات التحقق

(*)
الشيخ جعفر السبطاني

ترجمة: حيدر حب الله

مقدمة

ال الحديث عن الاتحاد والوحدة لا يحتاج إلى برهنة ولا استدلال، فائي إنسان . ولو كان يملك معلومات محدودة حول القضايا الاجتماعية . يعرف أن تلامح أمةٌ ما وتضامنها أساسٌ للكثير من الفوائد والخيرات العظيمة عليها، فيما الاختلاف والانشطار لا يبعثان سوى على الإخفاقات المتزايدة. إن ضرورة وحدة الأمة . أيّ أمة . من القضايا التي قياساتها معها حسب الاصطلاح المنطقي، أي أنها ادعاءٌ يحمل دليلاً معه، ومن ثم لا يحتاج إلى برهان أو دليل.

المقطع الأول من مقطعي العنوان أعلاه عبارة عن «الاتحاد القومي»، ومن الواضح أنَّ الوحدة القومية والوطنية تختلف عن النزعة القومية، فالقومية مرفوضة في الإسلام، وقد ذم القرآن بشكل واضح هذه النزعة، فقد جاء في موضع منه: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائلَ لِتَعْارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَئْفَاكُمْ) (الحجرات: ١٢).

وتحمل النزعة القومية معها معطيات مرفوضة سلبية، إنها تعني أفضليّة قوم على آخرين؛ لغتهم أو دمهم أو أرضهم أو قوميتهم، إنهم يفتخرون بذلك، ويمارسون الإذلال والتحقيق بحق الملل والشعوب الأخرى. إن هذا اللون من التفكير والنزعات مذموم

(*) مرجع تقليد وأستاذ بارز في الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية، من أشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام.

من جانب العقل كما من جانب الشريعة الإسلامية المقدّسة، فهو يمثل نوعاً من التفكير اليهودي الذي يرى في بني إسرائيل أمّة مختارة؛ ولهذا فهم ينسبون إلى الله أشياء لطالما ردّها القرآن، فقد قالوا - على سبيل المثال - : «**(وَقَاتُلُوا كُنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى)**» (البقرة: ١١١)، و «**(وَقَاتَلَ الْيَهُودُ لَيْسَ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ)**» (البقرة: ١١٣)، و «**(فَلُلْ إِنْ كَاتَ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَمَنْتُوا الْمَوْتَ)**» (البقرة: ٩٤).

إنّ هذه القومية نوع من عبادة العرق، ومع الأسف فقد تفشّت هذه النزعـة في العالم في القرنين الأخيرين وأفضـت إلى نزاعـات واضطـرـابـات وحـربـ عـدـةـ، فيما منطق الإسلام لا يرى في القومـية والـعرـقـية أيـ قيمة ولا يـعـيرـها أيـ اـهـتمـامـ. والنـتيـجةـ أنـ النـزعـةـ القـومـيةـ مـرـفـوضـةـ قـرـآنـيـاـ وـعـقـليـاـ؛ لما تـحـمـلـهـ مـضـمـونـ سـلـبيـ.

أما الاتحاد القومي والوطني، فهو مفهـومـ إيجـابـيـ لا يـحملـ في طـبـاتهـ أيـ تـداـعـيـاتـ سـلـبيـةـ، إـنـهـ يـعـنيـ أنـ الـأـمـمـ الـتـيـ تـعـيـشـ عـلـىـ أـرـضـ وـاحـدـةـ وـتـشـرـبـ مـيـاهـ وـاحـدـةـ، تـسـتـفـيدـ مـنـهـ سـنـنـ وـسـنـنـ، لـهـذـهـ الـأـرـضـ حـقـ عـلـيـهـاـ، وـهـذـاـ الـحـقـ يـمـثـلـ فيـ أـنـ يـعـدـ الـبـشـرـ الـساـكـنـوـنـ عـلـىـ سـطـحـهـاـ وـيـضـعـوـنـ يـدـهـمـ بـيـدـ بـعـضـهـمـ بـعـضـاـ، يـرـفـعـوـنـ بـذـلـكـ نـوـاقـصـ حـيـاتـهـمـ، وـيـتـلـبـبـوـنـ بـذـلـكـ عـلـىـ الـمـاشـكـ وـالـأـزـمـاتـ، دـوـنـ أـنـ يـمـارـسـوـاـ تـحـقـيرـاـ لـلـمـالـ الـأـخـرـىـ أـوـ يـقـومـوـاـ بـأـذـيـتـهـاـ وـإـضـرـارـهـاـ، إـنـ الـاـتـحـادـ الـقـومـيـ وـالـوـطـنـيـ. بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ الـأـنـفـ الذـكـرـ. فـكـرـ فـطـرـيـ؛ فـكـلـ إـنـسـانـ تـرـيـطـهـ بـوـطـنـهـ عـلـاـفـةـ عـاطـفـيـةـ.

عـنـدـمـاـ هـاجـرـ النـبـيـ ﷺـ مـنـ مـكـةـ، وـقـعـتـ هـذـهـ الـمـدـيـنـةـ فيـ ذـاـكـرـتـهـ وـهـوـ فيـ وـسـطـ الـطـرـيقـ عـنـ «ـالـجـحـفـةـ»ـ، فـلـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ إـخـفـاءـ مـشـاعـرـهـ وـحـبـهـ لـمـسـقطـ رـأـسـهـ، فـاـمـتـلـأـتـ عـيـنـاهـ بـالـدـمـوعـ، وـهـنـاـ نـزـلـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: «**(إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُكَ إِلَى مَعَادٍ)**»ـ (الـقـصـصـ: ٨٥ـ)، وـكـذـلـكـ عـنـدـمـاـ فـتـحـ النـبـيـ ﷺـ مـكـةـ بـعـدـ عـشـرـ سـنـوـاتـ مـنـ الـبـعـدـ عـنـهـاـ وـمـفـارـقـتـهـ، وـطـهـرـ بـيـتـ التـوـحـيدـ مـنـ لـوـثـ عـبـادـةـ الـأـصـنـامـ، نـزـلـ لـدـىـ دـخـولـهـ إـلـيـهـاـ نـقـطـةـ مـرـتفـعـةـ فـيـهـاـ تـسـمـيـ «ـأـذـاـخـرـ»ـ، وـعـنـدـمـاـ وـقـعـتـ عـيـنـاهـ عـلـىـ الـكـعـبـةـ يـقـولـ لـنـاـ التـارـيـخـ: اـجـتـاحـتـ قـلـبـهـ عـاصـفـةـ مـنـ الـهـمـ وـالـحـزـنـ، وـقـالـ: «ـإـنـيـ أـحـبـكـ وـلـوـلـاـ أـتـيـ هـجـرـتـ لـمـاـ تـرـكـتـكـ»ـ.

ويـتبـينـ مـنـ هـذـاـ أـنـ بـيـنـ الـاـتـحـادـ الـقـومـيـ وـالـنـزعـةـ الـقـومـيـ مـسـافـةـ كـبـيرـةـ، بـلـ لـاـ

يمكن - من الأساس - مقارنتهما مع بعضهما بعضاً.

المدح القرآني للاتحاد والذم للانشطار والتشظي —————

كَلَّا وَصَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ إِلَى الْحَدِيثِ عَنِ الْوَحْدَةِ وَالْإِتْهَادِ أَرْدَفَهُ بِمَدْحُومِهِ، وَكَلَّا مِنْ بِالْحَدِيثِ عَنِ الْاِخْتِلَافِ وَالْانْقِسَامِ ذَمِّهِمَا، يَقُولُ فِي الْإِتْهَادِ: «وَاعْصِمُوا بِجَبَلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَعْرُفُوا» (آل عمران: ١٠٣)، وَلِتَحْقِيقِ هَذَا الْإِتْهَادِ اُعْتَدَ الْقُرْآنُ الْمُؤْمِنِينَ إِخْوَةً لِبَعْضِهِمْ، فَقَالَ: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجـرات: ١٠)، وَفِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ أَقْرَبَ عَلَاقَةً بَيْنِ شَخْصَيْنِ مِنْ مَسْتَوِيِّ وَاحِدٍ هِيَ عَلَاقَةُ الْإِخْوَةِ، لِهَذَا اُعْتَدَ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةً، فَعَلَاقَةُ الْأَبْوَةِ وَالْبَنِيَّةِ رَغْمَ كُونَهَا أَقْوَى مِنْ عَلَاقَةِ الْإِخْوَةِ إِلَّا أَنَّ طَرِيقَ هَذِهِ الْعَلَاقَةِ لَيْسَ بِمَسْتَوِيِّ وَاحِدٍ، لِهَذَا لَمْ يُوَظِّفِ الْقُرْآنُ هَذِهِ الْعَلَاقَةَ، وَإِنَّمَا اسْتَعْاضَ عَنْهَا بِعَلَاقَةِ الْإِخْوَةِ.

أَمَا لِدِي حَدِيثِهِ عَنِ الْفَرَقَةِ وَالْانْقِسَامِ، فَنَجِدُهُ يَقُولُ: «فُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَعْثَثِ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُنْدِقَ بَعْضَكُمْ بِأَسْبَعِ الْأَطْرُرِ كَيْفَ تُصْرِفُ الْأَيَّاتِ لِعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (الأنعام: ٦٥)، فَقَدْ عَرَضَتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْمَبَارِكَةُ ثَلَاثَةً أَنْوَاعًا مِنَ الْعَذَابِ فِي عَرْضِ بَعْضِهَا:

- ١ - العذاب من فوق، مثل حجارة السماء أو الصاعقة التي تحرق مدينة.
- ٢ - العذاب من الأسفل، كالزلزلة المدمرة والبراكين.
- ٣ - عذاب الأمة الواحدة التي تتحول إلى فرق مختلفة تعزف كل واحدة منها على منوالها، وهذا العذاب أسوأ من العذابين السابقين، بشهادة أنه بعد ذكر العذاب الثالث المسؤول يذكر نتيجته ألا وهي تعذيب كل واحد بالآخر.

وَأَنْهِيَ هَذَا الْقَسْمُ مِنَ الْحَدِيثِ بِتَحْلِيلِ آيَةِ الْاعْتِصَامِ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ دَعَا إِلَى الْوَحْدَةِ وَالْتَّمَسِّكِ بِالْجَبَلِ الْوَاحِدِ؛ فَبِدَلًا مِنْ أَنْ يَقُولَ: تَمَسَّكُوا بِالْقُرْآنِ وَالْإِسْلَامِ، نَرَاهُ يَقُولُ: تَمَسَّكُوا بِجَبَلِ اللَّهِ، وَكَأَنَّ الْهَدْفَ مِنْ ذِكْرِ (الْجَبَلِ) إِلَيْهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ عِنْدَمَا يَكُونُ فِي قَعْدَةِ الْبَئْرِ فَإِنَّ سَبِيلَ نِجَاتِهِ أَنْ يُلْقَى إِلَيْهِ جَبَلٌ إِلَى دَاخْلِ الْبَئْرِ لِيَتَمَسَّكَ بِهِ وَيَصْرُدَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا فَإِنَّ مَوْتَهُ فِي الدَّاخِلِ يَغْدُو مَحْتَمًّا، إِنَّ الْأَمَّةَ الْمُضْطَرِّبةَ الَّتِي يَعْزِفُ كُلُّ وَاحِدٍ فِيهَا عَلَى مَنْوَاهِهِ تَشَبَّهُ ذَاكُ الَّذِي سَقَطَ فِي الْبَئْرِ، ذَلِكَ أَنَّ مَوْتَهَا قَطْعِيٌّ

ونهايتها محتمة، فما أروع أن نوحد هذه الإيقاعات ونمسك خير إمساك بحب الوحدة كي نحظى بالنجاة ونعم بالخلاص.

الانسجام والتضامن الإسلامي —

تعني كلمة الانسجام النظم والانضباط، وهو أحد المحسنات البديعية في البلاغة؛ فذاك الكلام الذي تتسم مفرداته بالجملالية وتخلو من التعقيد يطلق عليه اسم: **الكلام المنسجم**، والانسجام الإسلامي يختلف عن وحدة المذهب، وهو معادل - بمعنى من المعاني - للتقريب بين المذاهب، فوحدة المذهب أمر غير ممكن التتحقق؛ ذلك أن الاختلافات التي مضى عليها أربعة عشر قرناً لا يمكن بأسبوع واحد أو شهر واحد أو سنوات عدة أن تزول أو تتلاشى، إلا أنه في الوقت عينه الذي تختلف فيه المذاهب يمكنها استخراج مجموعة من المشتركات الكثيرة فيما بينها لتطلاق منها في تعاون ضروري وتحصل من خلال ذلك على نتائج مبهرة، دون أن تمت في الوقت عينه عن تداول القضايا الخلافية في المحافل العلمية . لا في مقبرة البقيع^(١) . عبر حوارات مثمرة لتحول العالق منها أو تجعل الأفكار متقاربة.

الانسجام الإسلامي في ظلال المذاكرة وال الحوار —

من المناسب أن أنقل هنا قصةً تتصل بموضوعنا، فقبل سبعة وعشرين عاماً انطلق مجلس الخبراء في إيران، والتقى نيف وسبعون شخصاً هنا، وقد كنت آنذاك في لجنة (الأحوال الشخصية)، التي شكل الفصل الأول من الدستور. وقد كان في لجنتنا مولوي عبدالعزيز، فسألني: هل تقولون . أنتم الشيعة . بالبداء؟ فأجبت: نعم، قال: وبالبداء . بمعنى الظهور بعد الخفاء . لا يمكن نسبة إلى الله؛ فلا يقال: بدا لله!! فأجبت: البداء كلمة تستخدم في موردين: ١ . البداء في الثبوت. ٢ . البداء في مقام الإثبات.

أما الذي في مقام الثبوت، فيعني أن كل إنسان يمكن أن يعتقد بأن أعماله الصالحة والطالحة يمكنه عبرها تغيير مصيره، وأن لا يظنّ بأن ليس له سوى مصير واحد، وإنما يرى أن له مصائر عدّة؛ كي يعرف كيف يحول مصيره عبر العمل، فمثلاً هناك عمر محدود للإنسان في لوح الموت والإثبات، إلا أن هذا المصير غير

حتى، إذ بإمكانه تغييره عبر ممارسة صلة الأرحام، فيتمكن من زيادة عمره أو الإنقاص منه بالأعمال التي يقوم بها. وقد يُذكَر في مصير الإنسان بلاء أو مرض إلا أنه لا يكون حتمياً، لذا يمكنه أن يرفع هذا البلاء بالصدقة.

وهناك عدّة آيات وروايات تدلّ على هذا النوع من البداء ذي البُعد الثبوتي، كما أن آية: **﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَاب﴾** (الرعد: ٣٩)، ناظرة إلى هذا الأمر، وقد أورد جلال الدين السيوطي في تفسير « الدر المنثور » عدداً من الروايات في هذا المضمون.

أكثر أثر للاعتقاد بالبداء متصل بعالم الثبوت، في مقابل اليهود الذين يعتقدون بعدم إمكان تغيير المصير البشري حتى بالنسبة لله تعالى، وهذا ما تشير إليه آية: **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَة﴾** (المائد: ٦٤).

أما البداء في مقام الإثبات، فيحمل معنى آخر، وهو أن يُخبرنبيّ أو ولني من أولياء الله بخبر ما، غير أنه لا يتحقق، وهنا لابد أن نعرف أن هذا الخبر الإلهي لم يكن كاذباً في خبره، فقد كان مطلعاً على المقتنيات التي تدفع إلى تحقيـق الظاهرة أو الحـدث، دون أن يكون مطلعاً على المانع الـلابـث فيـ البـيـنـ، وفيـ هـذـاـ المـورـدـ يـقـالـ: بداـللـهـ، تـمامـاـ كـماـ فيـ قـصـةـ قـومـ يـونـسـ، حـيـثـ أـخـبـرـ بـنـزـولـ العـذـابـ، وـبـدـتـ آـثـارـهـ، وـعـبـرـ ذـلـكـ ثـبـتـ قولـ هـذـاـ النـبـيـ، غـيـرـ أـنـ قـومـ يـونـسـ سـلـكـواـ سـبـيلـ التـوـبـةـ بـإـرـشـادـ منـ أـحـدـ العـبـادـ الزـاهـدـينـ، وـتـمـكـنـواـ بـذـلـكـ مـنـ إـبـعادـ شـبـحـ العـذـابـ الإـلـهـيـ عـنـهـمـ، وـهـذـاـ مـاـ تـظـنـ إـلـيـهـ الآـيـةـ المـبارـكـةـ: **﴿فَلَوْلـاـ كـائـنـ قـرـيـةـ آـمـنـتـ فـقـعـهـاـ إـعـانـهـاـ إـلـاـ قـوـمـ يـونـسـ لـمـ آـمـنـواـ كـشـفـنـاـ عـنـهـمـ عـذـابـ الـخـرـيـ فيـ الـحـيـاةـ الدـلـيـاـ وـمـعـنـاـهـمـ إـلـىـ حـيـنـ﴾** (يونس: ٩٨).

والبداء في مقام الإثبات موارد معدودة، أحدها ما جرى لقوم يونس، أما أنه لماذا يقولون: بدا لله، فيما كان سبحانه وتعالى مطلعاً على تمام زوايا الحـدـثـ وأـطـرـافـهـ، أي أنه كان يعلم بتـكـذـيبـ قـومـ يـونـسـ وـبـلـعـنـةـ يـونـسـ عـلـيـهـمـ وـتـهـدـيدـ مـظـاهـرـ العـذـابـ لـحـيـاتـهـمـ وـعـمـرـانـهـمـ... إـلـاـ أـنـهـ حـيـثـ سـلـكـواـ سـبـيلـ التـوـبـةـ، نـزـلتـ الرـحـمـةـ الإـلـهـيـةـ عـلـيـهـمـ، وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـمـاـ يـقـالـ: بدا لله؟ فيما المفترض أن نـقـولـ: أـبـدـىـ اللـهـ مـاـ أـخـفـاهـ، فـالـجـوابـ: هوـأـنـ الـبـشـرـ يـتـحـدـثـونـ عـمـاـ يـرـونـهـ، فـحـيـثـ كـانـ هـذـاـ الـوـاقـعـ بـنـظـرـهـمـ ظـهـورـاـ بـعـدـ الـخـفـاءـ، فـإـنـ الـاسـتـتـاجـ الأـولـيـ لـهـمـ يـصـوـغـونـهـ فيـ جـمـلـةـ: بدا للـهـ، إـلـاـ لـابـدـ مـنـ القـوـلـ. اـنـطـلـاقـاـ مـنـ

العقائد والأصول المسلمة .. بدا من الله.

إنّ هذا النوع من الاستعمالات كثيّر في القرآن الكريم، ونذكر هنا مورداً واحداً؛ حيث يتحدث القرآن عن المنافقين، فيقول: «وَيَسْكُرُونَ وَيَمْكُرُونَ اللَّهُ وَاللَّهُ حَمِيرُ الْمَاكِرِينَ» (الأنفال: ٣٠)؛ فمن المسلم أن عمل المشركين كان حيلة، فيما لا يكون عمل الله حيلة والعياذ بالله، وإنما يبطل سبحانه حيلهم، لكن حيث جرى التعبير عن عملهم بالمكر، بين فعل الله باستخدام الكلمة نفسها، كي يكون هناك نوع من التناقض والتلاسن في الحوار والمجادلة، وهذا ما يسمى في الإصلاح البلاغي بالمشاكلة التي تعطي الكلام جماله ورونقه.

ومن هذا المنطلق، عندما تحدث رسول الله ﷺ عن الثلاثة من بنى إسرائيل الذين كانوا يتعدّبون: واحد بالقرع، وآخر بالعمى، وثالث بالبرص، وأن الله رفع عن كل واحد منهم بلاءه فأعطى الأول شعراً جميلاً، والثاني عيوناً ناظرة مبصرة والثالث جلداً نابضاً نضراً، وعندما لم يشكر بعضهم هذه النعمة الإلهية أخذها الله منه؛ لأنّه لم يكن ليقوم بواجباته ومسؤولياته مقابل هذه النعم الربانية، في هذه القصة نجد رسول الله ﷺ يعبر: «بِدَا لَهُ فِي الْأَقْرَعِ وَالْأَبْرَصِ ...»^(١)، والعلة في هذا التعبير هو ما قلناه قبل قليل.

... عندما سمع عبد العزيز هذا البيان كله قال: آتني بكتاب من قدماء الإمامية يفسّر البداء بهذا الشكل الذي ذكرته الآن، وفي تلك الأيام، أتيته بكتاب «أوائل المقالات» مع «تصحيح الاعتقاد» للشيخ المفيد، وذلك عاريةً من مكتبة مسجد (جهل ستون/ الأربعون عموداً) وقدّمه له، وبعد ستة أيام أرجع الكتاب لي، وقال: إن البداء بهذا المعنى الذي يقوله (المفيد) متفق عليه بين علماء أهل السنة كافة.

أستنتج من هذا كله، أنّ الحوارات الحميمة الصادقة التي تحكمها الصدقة يمكنها أن تقلّص المسافات وترفع الستّر من الستّر التي تحجب رؤية الحقيقة.

تعاون علماء الفريقين في العصور السابقة —

إنّ هذا البُعد والقطيعة الموجودين اليوم بين علماء الشيعة والسنّة كانا أقلّ حجماً في الماضي، وقد ضاعفت العناصر الخارجية عن المحيط العلمي منها، وأوسعـتـ

من الانشطار والتشظي، ونمرّ هنا على تاريخ هذا التعاون بين علماء الفريقين:

أ- عصر الصادقين عليهم السلام والانسجام الإسلامي —

يعدّ عصر الإمامين: الباقي الصادق عليه السلام عصر التصادم بين الدولتين: الأموية والعباسية، حيث كان رجال السياسة مشغولين ببعضهم، فكان المناخ مفتوحاً أمام التعاون المعرفي، وقد استقاد منها عليهم السلام شخصياتٌ عظيمة من فقهاء ذلك العصر، نذكر بعضًا منها:

١ - أبو حنيفة (١٥٠هـ) إمام الحنفية؛ فقد كان ملازماً للإمام الصادق عليه السلام لعلمانيين كامليين في المدينة المنورة، وهو بنفسه يتحدث عن تأثير هذين العلماء عليه، حيث يقول: «لولا السنستان لهلك النعمان»^(٣).

٢ - مالك بن أنس (١٧٩هـ) فقيه المالكية، حيث يقول عن الإمام الباقي ما مضمونه: لقد رأيت جعفر بن محمد، وكانت الابتسامة على شفتيه، كان عندما يذكر اسم رسول الله يتغير لونه ويصفر، ولم ينقل حديثاً عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه إلا وكان على وضوء، لقد كنت مدة أكرر الذهاب عنه والتردد عليه، فلم أره إلا على إحدى ثلاث حالات: إما يصلي، أو يصوم، أو يقرأ القرآن، فقد كان من العلماء والعباديين المشفقين من الله تعالى^(٤).

٣ - سفيان الثوري (١٦١هـ) صاحب مذهب فقهي يُنسب إليه، وقد استمرّ مذهبة قائمًا حتى القرن الرابع الهجري، وقد نقل الكثير من الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام.

٤ - سفيان بن عيينة (١٩٨هـ) أحد رؤساء المذاهب التي انقرض أنصارها، وكان ينقل روایات عن الإمام الصادق عليه السلام.

كانت هذه نماذج استعرضناها هنا^(٥).

ولم تكن هذه العلاقة تربط الفقهاء المعاصرين بالإمام الصادق والباقي عليهم السلام وتجعلهم يحملون روایاتهما وأحاديثهما، وإنما امتدت لتشمل الفقهاء الكبار في علاقتهم بتلامذة هذين الإمامين، حيث كانت بين الطرفين علاقات علمية وفكرية، فابن أبي ليلى قصد محمد بن مسلم كي يطلع منه على فتاوى وآراء الإمام الصادق عليه السلام، ليتمكن عبر ذلك من حل مشكلاته الفقهية^(٦).

وفي سفره من المدينة إلى مرو، كان على مسير نيسابور آلاف المحدثين ينتظرون الإمام الثامن عليه السلام وفي أيديهم القلم والكاغد، وهناك بالذات سمعوا حديث السلسلة الذهبية حيث ألقاه الإمام الرضا عليه السلام عليهم. ويشير الإمام الفخر الرازي في تفسيره لسورة الكوثر إلى نسل السيدة الزهراء، ويقول: في أيّ أسرة نجد علماء كبار مثل الباقي والصادق والكاظم والرضا؟! وفي المجلد الأول من تفسيره، ولدى بحثه عن جزئية البسمة من كل سورة ولزوم الجهر بها، ينقل الفخر الرازي رأي الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ويقول: «كل من اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى»، ودليله على ذلك قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللهم أدر الحق معه حيثما دار»^(٧).

أكتفي هنا بهذا المقدار للتدليل على التعاون المعرفي الذي كان قائماً بين المذاهب في عصر الأئمة الأربع، وأسعني لاحقاً - لبيان هذا التعاون بين علماء الفريقين في عصر الغيبة، منذ عام ٢٦٠ هـ فيما بعد.

بــ التعاون العلمي بين السنة والشيعة. مرور تاريخي هام —

١ـ الكليني في طرابلس —

محمد بن يعقوب الكليني (٢٥٥ - ٣٢٩ هـ)، أحد المحدثين الشيعة البارزين، وقد كتب «الكافي» في حوالي عشرين سنة، وأخذ عنه القميون الحديث، ثم عزم السفر إلى بغداد، وليعرض هناك كتابه على المحدثين.

في تلك الأيام، كانت بغداد والكوفة مركز التشيع، ومع ذلك لم يكتف الكليني بما فعل، بل واصل سيره نحو دمشق وبعلبك، وهناك في بعلبك بالذات نقل الحديث عن أستاذين هما: أبو الحسن محمد بن علي السمرقandi، ومحمد بن أحمد الخفاف النيسابوري. يكتب ابن عساكر في تاريخه أن مشايخه ضبطوا الحديث عن الكليني، ويعمد من ثم إلى نقل حديث عنه بسنده إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»^(٨). لقد كان الجو في بعلبك منفتحاً إلى حد أن محدثي الفريقين كانوا يتبارلون الحديث فيما بينهم، وقد أخذوا الحديث من هذا الشيخ الجليل، دون أن يروا أن تشيعه مانع منأخذ الحديث عنه.

٢- الشیخ الصدوق فی بلاد ما وراء النهر يأخذ ویؤخذ عنه —

یمم الشیخ محمد بن علی بن بابویه (٣٠٦ - ٣٨١ھـ) المعروف بالشیخ الصدوق، شطره . لأخذ الحدیث . ناحیة المشرق الإسلامی، وأقام لسنوات عدّة في بلخ وبخاری، ونقل الحدیث عن ٢٦٠ شیخاً من شیوخ الحدیث، وقد كان بعضهم من محدثي أهل السنة، مثل أبي نصر أحمد بن الحسین الضبّی المروانی^(٤)، كما نقل عدّة من محدثي أهل السنة عنه الأحادیث، وقد كان بعض مشايخ الخطیب البغدادی، مثل محمد بن طلحة النعّالی من تلامذة الشیخ الصدوق، ليس هذا الرجل فحسب، بل هناك آخرون من أهل السنة أخذوا الحدیث عنه^(٥).

٣- الشیخ المفید، وذرف علماء السنة الدموع على فقدہ —

محمد بن محمد نعمان العکبری المعروف بالشیخ المفید (٢٣٦ - ٤١٢ھـ) أحد العلماء المشهورین في بغداد، لقد كان مشعلًا يضيء على المحيطین به، وقد استفادت الفرق عامتها منه، يقول ابن الجوزی عن درسه: «كان له مجلس بداره بدرب رباح يحضره كثیر من العلماء من سائر الطوائف»^(٦)؛ وما يرشد إلى عمق العلاقة التي كانت تربط الفرق كافة . من الشیعیة والسنّة . به وحبهم له، ما يقوله عنه كل من الشیخین: الطوسي والنجاشی، وهما من تلامذته، يقول النجاشی: «وصلی عليه الشیف المرتضی بمیدان الاشتنان، وضاق على الناس مع کبره»^(٧). ويصف الشیخ الطوسي يوم وفاته فيقول: «وكثرة البکاء من المخالف والمؤلف»^(٨).

لقد كان الشیخ المفید وكافة علماء بغداد من الفرق المختلفة يکرمون العلم رغم اختلافهم فيما بينهم، وكانت تربطهم علاقات وطيدة، فذرف شخص سنّي الدموع على موت عالم شیعی کاشف عن عمق العلاقة والارتباط الروحیین.

٤- الشیف المرتضی مفرع علماء الطوائف —

يعد الشیف المرتضی، علی بن الحسین (٣٥٥ - ٤٣١ھـ) من أركان العلم في العراق، وقد اعترف الجميع له بالإمامنة في الكلام والفقه والتفسیر والأدب، فابن سیّام الأندلسی يمتدحه في أواخر کتاب (الذخیرة) فيقول: «كان هذا الشیف إمام

ائمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظماً لها»^(١٤).

٥- الشیخ الطوسي وکرسی التدریس —

ومما أنتجته يراع الأستاذین البارزین: المفید والمرتضی، الشیخ محمد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسي (٢٨٥ - ٣٤٦ھـ)، إتنا نجده ينقل في أسانیده عن عالیین سنیین أخذ عنہما الروایة، وهما: أبو علی بن شاذان، وأبو منصور السکری^(١٥). ويصف الذہبی بیته بمعقل السباقین إلى العلم، ویکفینا للإشارة إلى عظمته العلمیة أن أعطاه الخلیفة العباسی (القائم بأمر الله) کرسی الکلام الإسلامی^(١٦).

٦- ابن إدريس الحلی والتعاون مع الفقیه الشافعی —

يخبرنا محمد بن منصور الحلی، المعروف بابن إدريس (٥٤٣ - ٥٩٨ھـ). وهو عالم بارز مرموق صاحب رأی ونظر في الفقه. في كتابه الوزین (السرائر) عن علاقته وتعاونه مع أحد فقهاء الشافعیة: «كتب إلى بعض فقهاء الشافعیة، وكان بيّن وبينه مؤانسة ومکاتبة: هل يقع الطلاق الثلاث عندکم؟ وما القول في ذلك عند فقهاء أهل البيت؟ فأجبته...».

لقد عاش ابن إدريس في مدينة الحلة فيما كان مسكن هذا الفقیه الشافعی هو بغداد أو شمال العراق، إلا أنّ بعد المسافة لم يشكل مانعاً من استفادة هذین الفقیهین من بعضهما، ليرجحا المشترکات على نقاط الخلاف.

٧- الشیخ منتبج الدین الراذی ومدح الرافعی القزوینی —

منتسب الدین أحد علماء القرن السادس، وقد كتب تکملة على فهرست الشیخ الطوسي، وفي الحقيقة فقد أکمل فهرست الشیخ الطوسي شخصان في وقت واحد: منتبج الدین في الري، وابن شهر آشوب في بغداد أو دمشق.

على خط آخر، يعد الرافعی القزوینی . صاحب كتاب (التدوین). من المحدثین الرفیعین لأهل السنة، ومن مؤرخي القرن السادس، وقد لازم الشیخ منتبج الدین وظل في خدمته فترة طويلة، وأخذ عنه الحديث والعلم، ومن المناسب هنا أن نطالع

مكانة هذا العالم الشيعي على لسان تلميذه، إنه يعرف أستاده في كتاب (التدوين) كما يلي: «شيخ ريان من علم الحديث سماعاً وضبطاً، يكتب ما يجد ويسمع ممن يجد، ويقلّ من يدانيه في هذه الأعصار في كثرة الجمع والسماع والشيخ الذين سمع منهم وأجاز لهم، وله كتاب الأربعين، وقد قرأته عليه بالري سنة ٥٨٤»^(١٧).

٨- فخر المحققين وإنصاف صاحب القاموس —

فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف، أحد فقهاء القرن الثامن الكبار، إنه ابن الحسن بن يوسف المعروف بالعلامة الحلي، وقد كان هذا الولد عزيزاً ومحترماً جداً عند والده، لهذا كتب الوالد جملةً من مؤلفاته بناء على طلبِ منه ورغبة، وفي آخر كتاب (قواعد الأحكام) سجّل وصيّته لولده وهي وصية تحوز على قدر عالٍ من الأهمية من الناحية الاجتماعية والأخلاقية.

على الطرف الآخر، يصف الفيروزآبادي، صاحب كتاب (القاموس المحيط) من الأدباء اللامعين في القرن الثامن الهجري، ويصف كتابه هذا مرجعاً لكتاب القواميس اللغوية الذين جاؤوا بعده، وقد أجاز الفيروزآبادي لأحد تلامذته . المعروف باسم ابن الحلواني . نقلَ كتاب (التكلمة)، ويخبره بأنه أخذ هذا الكتاب عن أستاده ورواه عنه، ذاكراً سنته مؤلف التكلمة، وهنا يصف الفيروزآبادي فخر المحققين بالقول: «بحر العلوم وطورُ العلي، فخر الدين محمد بن الشيخ الإمام الأعظم برهان علماء الأمم، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر بحق روایته عن والده».

هل هناك تبادلاً علمياً وتعاوناً معرفياً أكثر من هذا؟ وهل يمكن أن يكون هناك أوضح من هذا في واقعية تقدير الآخرين؟

٩- الخواجة نصير الدين الطوسي . وعدم التمييز في العلم بين الشيعي والسنّي —

نفذ المغول من المشرق إلى داخل البلاد الإسلامية، وشرعوا بحملتهم عام ٦٥٦هـ واحتلوا بغداد عام ٦٥٦هـ، ومنذ بداية الحرب خربوا المدن والقرى التي مرّوا بها

وارتكبوا فيها المجازر الجماعية، وعلى امتداد مسيرهم أبادوا مظاهر الحضارة الإسلامية، من هنا التجأ الكثير من العلماء والمفكرين إلى أماكن مخفية في نقاط بعيدة قاسية، وعندما وصل المغول إلى بغداد لم يرحموا الصغير ولا الكبير ولا السنّي ولا الشيعي، ولم تمض أيام إلّا وغرقت المنطقة في مسلسل إعدامات واسع النطاق، حتى رموا بكتب علماء الإسلام في نهر دجلة حتى غدا ماؤه أسوداً.

وفي هذه الفترة، كان نصير الدين الطوسي أسيراً في يد الإمام عيلين عند فتح قلعة الموت، وسقط أسيراً في يد المغول، وحيث بلغهم علمه بالنجوم والرياضيات، وكانت هذه العلوم مرغوبة لدى هولاكو، حفظوه تحت أيديهم في بغداد، وقدّموا له الاحترام، وقد تمكّن بخبرته ودرايته من دعوة الكثير من العلماء من أماكن اختبائهم، وأعاد بناء الحضارة الإسلامية بتأسيسه مرصدًا في مراغة.

لم يكن نصير الدين يعرف في العلاقات العلمية والفكرية سنّياً ولا شيعياً، لأنّه لا يميّز بينهما، فقد أخذ العلم من أستاذٍ سنّي المذهب اسمه: كمال الدين بن موسى، كما تعلم العديد من علماء أهل السنة على يديه فبلغوا مكانةً مرموقة في سماء المعرفة، ويكتفينا أن نعرف أن قطب الدين الشيرازي، وشهاب الدين الكازروني، وأبا الحسن علي بن عمر الكاتبي القزويني. مؤلف كتاب الشمسية. من خريجي مدرسة الطوسي. وقد حظى كتابه «تجريد الاعتقاد» باهتمام مختصّي علم الكلام الإسلامي، وبعد العلامة الحلي الذي يعدّ أول شارح لهذا الكتاب، قام عدد من العلماء السنة بشرحه أيضًا، مثل شمس الدين البيهقي، وشمس الدين الإصفهاني، وعلاء الدين القوشجي.

ويكتب ثالث هؤلاء الشرّاح في مقدمة شرحه يحدّثا عن هذا الكتاب بشكل مثير للدهشة، يجدر بطلاب المعرفة والراغبين مراجعته، وهذه بعض كلماته، حيث يقول: «تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم وجيز النظم، لكنه كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بمثله الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتبيّنات على مباحث هي المهمات، مملوء بالجواهر كلها كالخصوص، ومحتو على

كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمنةً لبيانات معجزة في عبارات موجزة...»^(١٨).

— ١٠- العالمة الحلي وشرح مختصر ابن الحاجب —

يصنف ابن الحاجب (٦٤٦هـ) من أدباء القرن السابع ومن أصوليي عصره، وقد خدت ثلاثة من كتبه محاور للتدريس والشرح، وهي: ١ - الشافية، في الصرف. ٢ - الكافية، في النحو. ٣ - مختصر الأصول، في علم أصول الفقه. وقد شرح الكتابين الأصوليين رضي الدين الاسترآبادي، وكان شرحاه لامعين في سماء اللغة والأدب، يقول جلال الدين السيوطي: بعد الرضي كل من جاء كان يعتاش على فتاته.

أما الكتاب الثالث لابن الحاجب، فقد ظل كتاباً دراسياً في الحوزات الشيعية، وقد درسه المغفور له المحقق الأردبيلي لتمذيه: صاحب المدارك، وصاحب المعالم، ووقع الكتاب موقع القبول والترغيب من جانب علماء أصول أهل السنة، وتعدّت شروحاته الأربعين شرحاً. ومن الوسط الشيعي كانت للعلامة الحلي مساهمة، فقد كتب شرحاً علمياً تحقيقاً عليه، يقول فيه ابن حجر: «في غاية الحسن في حل ألفاظه، وتقرير معانيه...»^(١٩).

إلى هنا، نكون قد مررنا سريعاً على بعض جوانب التعاون العلمي بين الفريقين، حتى القرن السابع، وقد كان هذا التعاون على مستوى العلماء والمفكرين، رغم أنه على مستويات أخرى ثمة من أوقد نار الفتنة فأوجد المشكلات للعلماء أنفسهم. ونكون بما عرضناه قد عرضنا جانباً من مشهد التعاون بين علماء السنة والشيعة، إلا أن شرح حال هذه العلاقة المتبادلة في القرون اللاحقة يطيل بنا المقام ويزيد في الكلام، لهذا نصرف . فعلاً . النظر عنه؛ لنظل على هذا التعاون المعري في بين الفريقين في القرن الرابع عشر الهجري، وبشكل موجز.

— التقرير في العصر الحديث —

١- شرف الدين العاملی والشيخ سليم البشري —

من مظاهر التعاون على مستويات عالية بين الفريقين.. اللقاءات والحوارات

العلمية بين زعيمين: شيعي وسنّي، فالمرحوم عبد الحسين شرف الدين العاملی (١٢٩٠ - ١٣٧٧ھـ)، سافر إلى مصر أواخر عام ١٣٢٩ھـ وكانت رئاسة الأزهر في ذلك الزمان بيد الشيخ سليم البشري، وبعد تعارف وتذاكر خاص، قررا القيام بسلسلة من الحوارات المنتجة والأساسية، وذلك كي تتحدد للزعيم السنّي مكانة الشيعة من وجهة نظر الكتاب والسنة، وقد جمعت حصيلة الحوارات التي وقعت بين الزعيمين الدينيين في ١١٠ مكاتبات، ليقرّ الشیخ البشري الجلیل باتّباع الإمامية لذهب أهل البيت عليه السلام وهذه المکاتبات برمتها تشكّل مادة كتاب (المراجعات).

٤- دار التقریب في القاهرة ودورها في تقارب المذاهب —

وفي القرن الرابع عشر، برزت بشكل واضح مظاهر هذا التعاون، وفكّر الفريقان: السنّي والشيعي منذ عام ١٣٢٥ھـ / ١٩٤٦م بمسألة التقریب، وهذا ما أبرز مقوله الانسجام الإسلامي، وكان أعمدة هذا المشروع كل من المرحوم آية الله الشیخ محمد حسين کاشف الغطاء في العراق (١٢٩٤ - ١٣٧٣ھـ)، والمرحوم آية الله البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠ھـ) في إيران، من الطرف الشيعي، وأما من الطرف السنّي فكان الشیخ عبدالجید سليم، شیخ الأزهر، والشیخ محمود شلتوت، لقد رفع هؤلاء الأساطين في المعرفة شعار التقریب، وكانوا من رجال الإصلاح، ودعوا عبر تأسيس «دار التقریب بين المذاهب الإسلامية» العلماء والكتاب إلى التمسّك بالمشتركات، وقد كرّر هؤلاء الرادة أنه ليس هدفهم توحيد المذاهب أو دمجها، وإنما التقریب بينها في الرؤى ووجهات النظر، وقد أدى رجال العلم هؤلاء رسالتهم بإخلاص تام وخطوا خطوات كبيرة في مجال التقریب، إلى أن طبع ونشر في القاهرة كتاب مجمع البيان بتصحیح وطبعه ممیزین، وكذلك كتاب «المختصر النافع» للمحقق الحلی، حتى أن الكتاب الثاني قد فقد من الأسواق في مدة شهرين.

فتوى الشیخ شلتوت —

لقد خطت دار التقریب في القاهرة خطوات كبيرة على طريق تقریب المذاهب من بعضها، كانت من إفرازاتها الفتوى التاريخية لشیخ الأزهر فيما يخصّ الفقه

الجعفري، وأنّ هذا المذهب معتبرًّا رسمياً وشرعياً كسائر المذاهب الفقهية، وهذا هو نصّ الفتوى الشهيرة:

«فَيْلَفْضِيلَتِهِ: إِنْ بَعْضُ النَّاسِ يَرَى أَنَّهُ يَجُبُ عَلَى الْمُسْلِمِ - لَكِي تَقْعُدْ عِبَادَاتُهُ وَمَعَالَمَاتُهُ عَلَى وَجْهِ صَحِيحٍ. أَنْ يَقُلُّدَ أَحَدُ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ الْمُعْرُوفَةِ، وَلَا يَسِّرُ مِنْ بَيْنِهَا مَذَهَبُ الشِّيَعَةِ الْإِمَامِيَّةِ وَلَا الشِّيَعَةِ الزَّيْدِيَّةِ، فَهَلْ تَوَافَقُونَ فَضْيَاتُكُمْ عَلَى هَذَا الرَّأْيِ عَلَى إِطْلَاقِهِ، فَتَمْنَعُونَ تَقْليِدَ مَذَهَبِ الشِّيَعَةِ الْإِمَامِيَّةِ الْإِثْنَا عَشْرِيَّةِ مُثلاً؟»

فأجاب فضيلته: ١ - إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين، بل نقول: إن لكل مسلم الحق في أن يقلد - بادي ذي بدء - أي مذهب من المذاهب المنقولة نفلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولن قلد مذهبًا من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره. أي مذهب كان. ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

٢ - إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة. فينبغي لل المسلمين أن يعرفوا بذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة، مما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، أو مقصورة على مذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، ويجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررون في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات»^(٢٠).

البروجردي والاعتقاد باشتراك الفقهين الشيعي والسنوي في ٩٩٪ من الفتاوى —

بدوره، المغفور له آية الله البروجردي، طبع في حياته كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، وأثبتت عبر ذلك أن ٩٩٪ من المسائل الفقهية يوافق فيها الرأي الشيعي رأي أحد المذاهب الفقهية السنوية، وليس سوى مسائل معدودة تلك التي تفرد الشيعة بها، تماماً كما هي الحال في كل مذهب حيث له متفرداته. وما زلت أذكر عندما وردت إلى مدينة قم هيئة من علماء مصر، أذعنوا بأن ما نقله الشيخ الطوسي في هذا الكتاب عن علماء المذاهب كان صحيحاً تماماً، ومن النتائج ذات البركة التي أفرزتها دار التقرير أن الفقه الشيعي أثر في وضع بعض القوانين في مصر مما يرجع

- إلى الأحوال الشخصية، كما أثر في الآراء الفقهية لبعض المفتين، مثل المسائل التالية:
- ١ . إنّ حصول تعدد الطلاق في مجلس واحد ولو بلغ الثلاث يكون في حكم طلاق واحد.
 - ٢ . عدم صحة الطلاق الذي يقع في طهر قارب الزوج زوجته فيه، كما أن الطلاق في حال الحيض غير صحيح.
 - ٣ . لزوم وجود شاهدين عند إجراء صيغة الطلاق.
- نعم، من الممكن أن تكون السياسات اللاحقة قد تلاعبت بهذه القوانين فأخرجتها عن حالتها السابقة.

رسائل الود بين الشيخ سليم والسيد البروجردي —

وعندما كان المرحوم آية الله البروجردي يمسك بزعامة الشيعة كان الشيخ عبدالمجيد سليم رئيساً للأزهر، وعندما اطلع الأخير على مرض البروجردي أرسل إليه رسالة مليئة بالأدب ممهورةً بالإخلاص والصدق، وهذا بعض ما جاء في هذه الرسالة: «حضره صاحب السماحة آية الله الحاج آقا حسين البروجردي. سلام الله عليكم ورحمةه. أما بعد، فقد بلغنا عن طريق المذيع، أن صحتكم الغالية قد ألم بها طارئ من المرض، فأسفنا لذلك أشدّ الأسف لما نعرفه فيكم من العلم والفضل والإخلاص للحق، وإنّا لنسأل الله جلت قدرته أن يعجل بشفائكم ويلبسكم العافية، حتى تتمكنوا من العودة الحمية إلى نشاطكم المعهود في خدمة الإسلام والمسلمين...».

ويضيف: «إنّ الأمة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى رجال صادقي العزم، راجحي الوزن، يجاهدون في الله حقّ جهاده؛ ليدرؤا عنها غوائل الفتن ونوازل المحن، فقد تأثّرت قوى الشر وتجمعت عناصر الفساد، وزلزل المؤمنون في كل قطر من أقطارهم زلزاً شديداً...». وقد كتب شيخ الأزهر هذه الرسالة في ١٤ - شعبان - ١٣٧٠هـ، ولم ننقل هنا سوى بعض فقراتها.

وكما فعل شيخ الأزهر، أرسل آية الله البروجردي رسالةً جوابيةً تطفح بالعاطفة والشكر له، وفي بداية الرسالة، ذكرت عصارة رسالة شيخ الأزهر، وبعدها جاء التمجيد به كونه دائم التفكير بقضايا الأمة الإسلامية، ثم قال: «هكذا ينبغي أن

يكون رجال العلم ورجال الإسلام، مهما حاقت بال المسلمين زلازل الفتنة، وأحاطت بهم نوازل المحن، فأسأل الله عز سلطانه أن يلبيكم لباس العافية، ويوفقكم لخدمة الإسلام والمسلمين، ولما يوجبه الاهتمام بأمر الأمة في مثل هذا الزمان من أمثال جنابكم الذين وقفوا أنفسهم لخدمة هذه الأمة، ودرء عوادي المفسدين والملحدين عنها، إنه قريب مجيب...»^(٢١).

وبهذا تكون قد أطللنا إطلالةً سريعةً وواضحةً على تعاون زعماء الفرقتين، وهو ما يمكنه أن يشكل أنموذجاً لمزيد منه في المستقبل، إلا أن الشيء الذي نئنّ منه اليوم هو ذاك النوع من الإفراط المسمى بالسلفية، وهو اتجاه خدش صورة السلف من جهة وعدّ الخلف من الناحية الأخرى.

الحركة السلفية والاتجاه التمزقي —

رسم أحمد بن تيمية في القرن الثامن الإسلامي مدرسةً في أرض العلم والمعرفة، أرض الشام، كانت نتيجتها تقليل مقامات الأنبياء والأولياء، وإففاء الآثار الباقية عن المسلمين السابقين، وقد دفعت هذه المدرسة بموت مؤسسها عام (٧٢٨هـ) في مسقط رأسه، حيث شنّ علماء الشام ومصر الكبار من الذين كانوا يتمتعون بمكانته رفيعة في الحديث والكلام والتفسير... شنوا عليه هجوماً نقدياً جاداً، ووقف الجميع على اشتباكاته وأخطائه.

لكن، ومرةً أخرى، جددت هذه المدرسة بعد عدة قرون، عام ١٦٠هـ على يد محمد بن عبد الوهاب، وتمكنّت من بسط نفوذها على قطر معين من أقطار المسلمين، والسرّ في هذا الأمر بعد مسقط رأسه عن حواضر العلم والمعرفة، فقد كان سكان منطقته من أبناء الصحراء وأهل البدية، لذا وقعوا في خداع كلماته التي كانت تبدو في ظاهرها جميلةً رشيقةً، فأعلنوه حاملاً للواء التوحيد. وفي هذه الأثناء كتبت ضده ردود مفصلةً في بلاد نجد والحجاز وسوريا والعراق، وقلّصت من نفوذه وتناميه، لكن مدرسته استطاعت قبل الحرب العالمية الثانية . بالتعاون والاتفاق مع الامبرالية العالمية . أن تطيح بحكومة الأشراف في مكة والمدينة، وهي حكومة استمرّت قرابة ألف عام، ليحكم أنصاره على الحرمين الشريفين، وفي هذه الفترة

شهدت سياسته صعوداً وهبوطاً، فكانوا يظهرون الرفق والعاطفة حيناً وأخرى يردون الميدان بالخشونة والعنف.

وفي السنين الأخيرتين، بلغت خشونتهم حدّها الأعلى فأهانت الزوار، وحوّلت المقبرة التي يفترض بها أن تكون محيطاً هادئاً لقراءة الفاتحة والقرآن وزيارة أولياء الله الإلهيين وأنصار رسول الله ﷺ وأصحابه، إلى مركز للدعوة إلى الوهابية، دعوة من طرف واحد بحيث لو أجاب أحد أو ناقش يجازى ويُعتقل ويُضرب ويُشنّم. أفشل يتبع هؤلاء السلفَ وسيرتهم؟! حاشا أن يكون السلف كذلك؟ فأحمد بن حنبل ١٨٦ـ . (٢٤١ـ) غسل قميص الشافعي (٤٢٠ـ) عندما مات وأخذ يتبرّك بمائه، أفشل يتبرّك إمامهم بقميص الشافعي وهم لا يتبرّكون بضرير النبي بل يرون ذلك ممنوعاً ومحظوراً؟!

إن زوار بيت الله يدخلون السعودية بتأشيره دخول رسمية ويفترض أن يكونوا محل احترام الدولة الحاكمة، إلا أن أغلب هؤلاء الزوار يخشون على أنفسهم وأموالهم، ويقومون بالواجبات والمستحبات غير مرتاحين ولا مطمئنين، بل يتعرّض أكثرهم لإهانة رجال الشرطة الدينية. إن الحرمين الشريفين حرم آمن لله تعالى، وكل الطوائف الإسلامية من حقّها أن تقوم بأعمالها في حرية تامة في الوقت عينه الذي تكون فيه الأمور التنظيمية والإدارية بيد الدولة. النظم والانضباط مسألة، وارغام الجميع على اتباع مذهب واحد ظهر في القرن الثامن الهجري، واتهام الناس - عبر ذلك - بالكفر والشرك. ذلك كله أمر آخر. إن أعمال العنف التي يقوم بها هذا الفريق سبّبت عرض الإسلام في الغرب ديناً عنفيّاً، وأعاق مجال تبليغه لدى الطبقة الشابة عند هؤلاء أنفسهم.

من الجيد أن تستفيد هذه الشريحة من الملك السعودي الثاني، ذلك أنه استضيف في إيران عام ١٣٣٤ سعود بن عبدالعزيز، وقد أهدى. احتراماً. عدة نسخ من القرآن الكريم وبعض القطع من لباس الكعبة وعدداً آخر من الهدايا عبر السيد يوسف أبو علي للسيد آية الله البروجردي، وقد قبل السيد البروجردي القرآن وقطعة ستار الكعبة وأهدي بقية الهدايا إلى حاملها له، وقد كتب رسالة أشار فيها: اليوم والحج في يد جناب الملك أرسل إليكم حديثاً حول حج رسول الله، ونقله البخاري في

صحيحة وأبو داود في سننه، فاسعوا أن يطابق الحج مفاد هذه الرواية^(٣٢). من المؤسف جداً أن ثباد بـ«البلدوزر» الآثار الإسلامية التي هي علائم على أصالتنا وجنورنا، عبر حديث واحد لا يدلّ أبداً على مقصودهم، واليوم غدت مكة والمدينة مدینتان غريبتان لا مظاهر تعرف بهما مدینتان شرقيتان، أما ذاك الحديث وكيف دلّ على مقصودهم؟ فتوضّح أمره باختصار، حيث روى مسلم في صحيحه عن أبي الهيج الأسدى عن علي عليهما السلام أنه قال له: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله: أن لا تدع تمثلاً إلا طمته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»^(٣٣).

لا نتحدّث فعلًا عن سند هذا الحديث، حيث لا يخلو بعض رواته من الإشكال والخدشة؛ إنما المهم هو إيضاح مدلوله، ولابد من التذكير أن فعل «سوى» فعل متعدد، ويتطابق مفعولاً واحداً فقط، «فإذا سوّيْتَ وَنَفَحْتَ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ» (الحجر: ٢٩)، إلا أنها قد تأخذ أحياناً مفعولين اثنين، فتحتاج في هذه الحال إلى حرف جر، تماماً كما في قوله تعالى: «إِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِوَبَّ الْعَالَمِينَ» (الشعراء: ٩٨)، وكلما أخذت مفعولاً واحداً تكون التسوية صفة لذلك الشيء تماماً كما جاء في الآية بمعنى: عندما أكمل خلق الإنسان، لكن عندما تأخذ مفعولين وينال المفعول الثاني حرف الجر، فلا تكون التسوية صفة للشيء نفسه، بل صفة قياساً وإضافة إلى شيء آخر، تماماً كما جاء في الآية الثانية: إِنَّا نعْدُكُمْ أَيْتَهَا الأَصْنَامَ شَيْئاً وَاحِدَاً مَعَ اللَّهِ.

وانطلاقاً من هذا المبدأ لابد أن نرى أن فعل «سوى» في الحديث له مفعول واحد أم مفعولين؟ الوارد في تعبير الإمام علي عليهما السلام على تقدير صحة الحديث .. «ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»، وفي هذه الحال تكون التسوية صفة للقبر نفسه، لا صفة له بالنسبة إلى شيء آخر، وإذا كانت صفة للقبر نفسه فالمقصود منها جعل القبر مسطحاً غير مستم، وإنما إذا كان المراد تحريب القبور كان لابد من مفعول ثان بحرف الجر، إذ يقول: «إِلَّا سوَيْتَهُ بِالْأَرْضِ». والتنتيجة أنه لابد في متن الحديث من إعمال الدقة لمعرفة هل هذه التسوية صفة للقبر نفسه أو صفة له بالنسبة إلى شيء آخر؟ ونص الحديث يعطي شهادة على كون التسوية صفة للقبر نفسه، بمعنى إخراج القبر من حالة الاعوجاج وعدم الانتظام أو التنسيم أو الانحناء، لا أن المراد تحريب القبر وتسويته بالأرض.

كيف يمكن أن يكون المعنى الثاني صحيحاً والحال أن تمام فقهاء الإسلام يفتون باستحباب أن يرتفع القبر عن الأرض بمقدار أربعة أصابع؟! ومن حسن الحظ أن شراح صحيح مسلم فسّروا الحديث المذكور بالمعنى الذي ذكرناه^(٢٤).

وبصرف النظر عن تمام هذه الأمور، ومع افتراض تمامية دلالة الحديث، إلا أنه يقول: سووا القبور بالأرض، لكنه لا يتحدث عن حرمة البناء على القبر ورفع القباب عليه وتدمير الصروح عليه، فبورة هذا الاجتهاد الذي لا يقوم لا على كتاب ولا على حديث ولا على اتفاق العلماء!!

وأوضح شاهد على البناء على القبور هو قبر الرسول الأكرم ﷺ، فمنذ اليوم الأول دفن ﷺ في بيته، وللبيت بناء، وقد حفظ هذا البناء عبر القرون كلها! إلى يومنا هذا.

حفظ الأصالة وحماية التراث الإسلامي —

إن حفظ التراث والأصالة من الوظائف الإسلامية الملقاة على عاتقنا، والمقصود منها الأشياء التي تحكي عن واقع الإسلام واستمراره عبر العصور؛ فالدين الإسلامي دين عالمي، وسيظل إلى يوم القيمة أكمل الأديان السماوية، وحيث من الممكن أن تفصلنا عن القيمة آلاف السنين، فتحن ملزمون بحفظ ما يدل على أصالة الإسلام من غدر الزمان وتخريبه، لحفظه سالماً إلى الأجيال اللاحقة.

إن وجود المسيح وديانته أمر قطعي اليوم عند المسلمين وفي نظرهم، إلا أن ذلك بدأت تغلب عليه الحالة الأسطورية في رؤية الشباب الغربي، إذ لا يوجد أثر ملموس للمسيح عليه بين أيدينا، فكتابه طاله التحرifات، ولم يبق لدينا شيء عنه ولا من أثر أمه ولا حواريه؛ لهذا يقلص مرور الزمان من قطعية هذا الدين وينذر في حالة من الإبهام والتردد، تماماً كما ضعفت أو عطلت زيارة مرقد النبي ﷺ بين المسلمين، وهي حاكية عن واقعية وجوده وأصالة مدرسته، وهذا ما يعرض أصالة الإسلام واعتباره وقادته وأئمته للخطر أيضاً.

من هنا، ولكي يحول المسلمون دون هذا الخطر الكبير، لابد لهم من حفظ كل الآثار المتصلة بالرسالة والإمامية، والتذكير بها دوماً، وزيارة مراقد هؤلاء منطلق

للذكير بهم وحفظهم من الفناء التدريجي، وفي هذه الحال لا يمكن التفاضي عن هذه المزية الكبيرة، وإغفال باب اللقاء الروحي والمعنوي مع هؤلاء العظاماء أمام المسلمين.

نعم، الحديث عن موضوع هدم الآثار كبير وطويل، لكننا نكتفي بهذا المختصر ونحيل التفصيل إلى فرصة أخرى، وكما يقول الشاعر:

ذر الحديث عن هذا الهجران وحرقة الكبد
واتركه إلى وقت آخر.

الهوامش

- (١) إشارة إلى دعایات الوهابیین في مقبرة البقیع، وترویجهم ضدّ العقائد الشیعیة التي هي - بأحد المعانی - إسلامیة.
- (٢) صحیح البخاری ٤: ٢٠٨، کتاب الأنبياء، باب ٥١.
- (٣) تحفة الإناث عشرية: ٨.
- (٤) ابن شمسیة، التوسل والوسیلة: ٥٢.
- (٥) لمزيد من الاطلاع أنظر كتاب: الإمام الصادق والمذاهب الأربع: ١: ٧١، ٧٣، ٧٣.
- (٦) وسائل الشیعیة، ج ١٢، أبواب أحكام العیوب، باب ١، ج ١.
- (٧) الفخر الرازی، التفسیر الكبير ١: ٢٠٤.
- (٨) تاریخ ابن عساکر ٥٦: ٢٩٨.
- (٩) كما يستفاد من كتابه: علل الشرائع.
- (١٠) الصدوق، کمال الدین: ١٧٠.
- (١١) المنتظم ١٥: ١٥٧.
- (١٢) رجال النجاشی، الرقم: ١٠٦٧.
- (١٣) فهرست الشیخ الطووسی، الرقم: ٧١١.
- (١٤) وفیات الأئمّة: ٣١٣: ٣، الرقم: ٤٤٣، نقلًا عن ابن سام.
- (١٥) مقدمة التبیان: ٧.
- (١٦) التهبی، سیر أعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤.
- (١٧) التدوین في أخبار قزوین ٣: ٣٧٢.
- (١٨) علاء الدين القوشجي، شرح التجرید: ١.
- (١٩) ابن حجر، الدرر الکاملة ٢: ٧١.
- (٢٠) مجلة رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، العدد الثالث.

-
- (٢١) مجلة رسالة الإسلام، العدد الثالث، السنة الثالثة.
- (٢٢) رسالة الإسلام، السنة الثامنة، العدد الأول.
- (٢٣) صحيح مسلم :٦١، كتاب الجنائز؛ وسنن الترمذى :٢٥٦، باب ما جاء في تسوية القبور؛ وسنن النسائي :٤٨٨، باب تسوية القبر.
- (٢٤) شرح النووي على صحيح مسلم :٣٦، الطبعة الثالثة، طبعة دار إحياء التراث العربي.

التراث الحديثي عند السنة والشيعة

محاولة لاعتراف متبادل

د. جعفر نكوانم^(*)

الوحدة الإسلامية بين الأصالة والشكلانية —

بدايةً، لابد أن نذكر أمراً في غاية الأهمية، وهو أن هناك نوعين من الوحدة يمكن تصورهما بين السنة والشيعة: أحدهما وحدة صورية ظاهرية، والآخر وحدة واقعية متأصلة؛ والمراد من الوحدة الصورية الظاهرية الاكتفاء ببعض المشتركات بين الفريقين وتوظيفها في مواجهة العدو المشترك والإقبال على وحدة تكتيكية دون تصحيح العقائد والنصوص وتنقيحها، وهذه الوحدة وإن كانت لازمة وضرورية لكنّها غير كافية؛ لأنّها ليست قائمة على ثوابت؛ إذ سرعان ما تداعى أركانها وتنهار عند هبوب أدنى شبهة، وعلى فرض صمودها أمام الأعداء بغية إجهاض مخططاتهم، إلا أنها لا تثبت أن تتصدّع، ومن ثم تطل الفرقة برأسها من جديد؛ لأنّ كلا الفريقين يؤمن بنصوص تلغي الآخر وتهمه بالكفر والشرك والبدعة، فكيف يتيسّر – في ضوء ذلك – مد جسور الوحدة والتآخي بينهما بصدق وإخلاص وإصرار على الثوابت؟ أو كيف تتوقع ظهور وحدة أصلية وراسخة ما دامت روایات الآخر تلغي من رأس باعتبارها غير قابلة للاحتجاج؟

إن المراد من الوحدة الواقعية المتأصلة هو معالجة أسباب الفرقة والتشذيم من خلال تنقیح وتصحيح النصوص والعقائد التي تثير التنازعات الطائفية بين الفريقين، وهي العقائد والنصوص التي تطرح عادة من قبل المتطرفين الذين طعن بهم السلف الصالح وأبطل روایاتهم، لكن – ومع الأسف – تزايد الإقبال عليها في العقود

(*) باحث وأستاذ مشارك في علوم القرآن بجامعة قم.

الأخيرة، وهؤلاء المتطهرون هم الغلاة من الشيعة والتواصي من أهل السنة، ويبدو أنَّ كلاً الصنفين قد كرساً الفرقَة عبر جعل الروايات وتحريفها، وطالما لم تطرح هذه الروايات من كتب الفريقين المشهورة فمن الصعوبة بمكان نيل الوحدة المنشودة.

إنَّ ما تناوله هذا المقال يصبُّ في هذا الاتجاه، فقد أ Mata اللثام عن حقيقة، وهي أنَّ من طالع تاريخ الحديث ومحدثي الفريقين يجد أنَّ السلف الصالح كان يرجع إلى رواة الفريقين دون أن يأخذ بنظر الاعتبار مذهب الراوي سبباً للجرح والتكفير، بيد أنَّهم عدلوا عن هذه السيرة بعد مرور قرنين أو ثلاثة، وتکروا لرواية الفريق الآخر ورواياته حتى آل الأمر إلى جرح من لا يتفق معهم في المذهب من الرواة، والصاق تهمة الكفر والشرك والبدعة به، وبذلك حطوا من شأن روایات الفريق الآخر، وهذه الخلافات لم يكتب لها الظهور لولا أحاديث الغلاة والتواصي المجعلة والمحرفة.

منهج السلف الصالح في التعامل مع تراث الآخر —

والمراد من السلف الصالح للفريقين، المسلمين الذين لم يسلكوا سبيل الإفراط والتقرير تجاه أئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم، ولم يشكّلوا بهم بوصفهم رواة للأحاديث النبوية، في مقابل الغلاة الذين رفعوا شأن الأئمة إلى مستوى الألوهية والنبوة، والتواصي الذين أنزلوهم إلى حد الكفر والشرك وطعنوا بأخبارهم، وعدوّها من الضعاف. وقد قال رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه لعليٍّ عند وصف هذه الفرق الثلاث: «يا علي! مثالك في أمتي مثل المسيح عيسى بن مريم، افترق قومه ثلاثة فرق، فرقة مؤمنون وهم الحواريون، وفرقة عادون وهم اليهود، وفرقة غلو فيه فخرجو عن الإيمان، أما أمتي ستفترق فيك ثلاثة فرق: ففرقة شيعتك وهم المؤمنون، وفرقة عدوك وهم الشاكون، وفرقة تغلو فيك وهم الجاحدون، وأنت في الجنة يا علي وشيعتك ومحب شيعتك»، وعدوك والفالى في النار»^(١)، كما قال علي عليه السلام: «سيهلك في صنفان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس في حال النمط الأوسط، فالزموه والزموا السواد الأعظم، فإنَّ يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقَة؛ فإنَّ الشاذ من الناس للشيطان كما أنَّ الشاذ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمانتي»^(٢).

١ - سيرة السلف الصالح السني تجاه رواة الشيعة —

كان السلف الصالح من أهل السنة يأخذ بأحاديث رواة الشيعة فيما لو كانوا متزهين عن الكذب على الرغم من تشيعهم، ولم يكن يطعن بهم وبمرؤوياتهم، بل كان يحتاج ويعمل بها؛ فقد كتب الخطيب البغدادي عند تقرير هذه السيرة يقول: «والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفساق بالتأويل، ثم استمرار عمل التابعين والمخالفين بعدهم على ذلك لما رأوا من تحرّرهم الصدق وتعظيمهم الكذب، وحفظهم أنفسهم عن المحظورات من الأفعال وإنكارهم على أهل الريب والطرائق المذمومة ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم ويتعلق بها مخالفتهم في الاحتجاج، فاحتاجوا برواية عمران بن حطان وهو من الخارج، وعمرو بن دينار وكان ممن يذهب إلى القدر والتشيع، وكان عكرمة إباضياً، وابن أبي نجيح كان معتزلياً، وعبد الوارث بن سعيد وشبل بن عباد وسيف بن سليمان وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة وسلمان بن مسكنين وكانوا قدرية، وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة ومسعر بن كدام وكانوا مرجة، وعيبد الله بن موسى وخالد بن مخلد وعبد الرزاق بن همام وكانوا يذهبون إلى التشيع، خلق كثير لا يتسع ذكرهم دون أهل العلم قديماً وحديثاً رواياتهم واحتجوا بأخبارهم، فصار ذلك كالإجماع منهم، وهو أكبر الحجج في هذا الباب وبه يقوى الظن في مقاربة الصواب»^(٣).

وقد ردّ السبكي الجرح الناشئ عن التعصب المذهبي قائلاً: «إن الجار لا يقبل منه الجرح وإن فسره في حقّ من غلبت طاعته على معاصيه، وما دحوه على ذاميه ومزكوه على جارحيه، إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثله من تعصب مذهبي أو منافسة دنيوية، كما يكون بين النظراه وغير ذلك، وحينئذ فلا يلتفت لكلام الشوري وغيره في أبي حنيفة وابن أبي ذئب، وغيره في مالك، وابن معين في الشافعي، والنسياني في أحمد بن صالح ونحوه»^(٤).

وكما ورد في كلام السبكي، فإنَّ الكثير من الجروح لم تُقم على قاعدة علمية سليمة، قال ابن حجر في هذا الصدد: «التحقيق أنه لا يردّ كل مُكفر بدعته؛ لأنَّ كل طائفة تدّعى أنَّ مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفر مخالفها؛ فلو أخذ ذلك

على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف، فالمعتمد أنَّ الذي تردّ روایته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقد عكسه، فاما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعيه وتقواه، فلا مانع من قبوله»^(٥).

وقال ابن دقيق العيد: «الذى تقرر عندنا أنه لا يعتبر المذاهب في الرواية؛ إذ لا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا بإنكار قطعى من الشريعة؛ فإذا اعتبرنا ذلك وانضم إليه الورع والقوى فقد حصل معتمد الرواية»^(٦).

وقال السيوطي: «وحكى هذا أيضاً عن ابن أبي ليلى والشوري والقاضي أبي يوسف، وقيل: يحتاج به إن لم يكن داعية إلى بدعته، ولا يحتاج به إن كان داعية إليها؛ لأن تزيين بدعته قد تحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبها»^(٧).

وجنح الخطيب البغدادي إلى هذا الكلام قائلاً: «ذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرفون منهم استحلال الكذب والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة، ومنمن قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى؛ فإنه قال: تقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم»^(٨). وقد أورد أيضاً أن «حرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعى يقول: لم أر أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزور من الرافضة»^(٩).

ومما يجدر ذكره أن الخطابية هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب مقلACS الأسدى الكوفي (١٢٨هـ)، وهم من غلاة الشيعة، وقد كتب عنهم سعد بن عبد الله الأشعري، يقول: «أبا حوا الشهادات بعضهم لبعض، وقالوا: من سأله أخوه في دينه أن يشهد له على مخالفه، فليصدقه، وليشهد له بكل ما سأله وأن ذلك فرض واجب عليه، فإن لم يفعل فقد ترك أعظم فريضة من فرائض الله بعد المعرفة، ومن ترك فريضة فقد كفر وأشرك»^(١٠).

ونظير الخطابية في الشيعة، الكرامية في أهل السنة، حيث يقول السيوطي في شأنهم: «وجوزت الكرامية، وهم قوم من المبتدة نسبوا إلى محمد بن كرام السجستانى المتكلم، الوضع في الترغيب والترهيب، دون ما يتعلق به حكم من الشواب

والعقاب؛ ترغيباً للناس في الطاعة وترهيباً لهم عن المعصية، واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث: «من كذب على متعمداً ليضل به الناس» وحمل بعضهم حديث: «من كذب على» أي قال: إنه شاعر أو مجنون، وقال بعضهم: إنما نكذب له لا عليه»^(١). وعلى أية حال، فقد نبذ السلف الصالح للفريقين هاتين الفرقتين من صفوهم ولم يحتجوا برواياتهما ولم يعملوا بها.

تأثير إعراض الفريقين عن روایات بعضهما في تعطيل السنة النبوية —

هذا، والإعراض عن روایات بعض الرواية بذرية اتهامهم بالبدعة، إلى جانب افتقاره لأي أساس علمي ثابت، سوف يترك مضاعفات خطيرة أشار إليها العلماء، وهي تعطيل جملة من الآثار النبوية التي كان المسلمون في أشد حاجة إليها، ومع العزوف عنها سوف يشهد ذلك نشاطاً واسعاً، وهذا ليس مقبولاً بالطبع، ومن الشيق هنا أن ننقل كلمات بعض أعلام أهل السنة.

قال علي بن المديني: «قلت ليعيني بن سعيد القطنان: إن عبد الرحمن بن مهدى قال: أنا أترك من أهل الحديث كل من كان رأساً في البدعة، فضحك يعیني بن سعيد، فقال: كيف يصنع بقتادة؟ كيف يصنع بعمر بن ذر المذانى؟ كيف يصنع بابن أبي رواد؟ وعذر يعیني قوماً أمسكت عن ذكرهم، ثم قال يعیني: إن ترك عبد الرحمن هذا الضرب ترك كثيراً»^(١٢)، وقال أيضاً: «لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي - يعني التشيع - خربت الكتب، يعني لذهب الحديث»^(١٣).

وقال الذهبي عن أبان بن تغلب: «كوفي، شيعي، جلد لكنه صدوق، فلانا صدقه وعليه بدعته، وقد وثقه أحمد بن حنبل وأبن معين وأبو حاتم، فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحد الثقة العدالة والإتقان، فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه: إن البدعة على ضربين: ببدعة صفرى كفلاً وتشيع أو كالتشيع بلا غلوٌ ولا تحريف، فهذا كثير في التابعين وتابعיהם مع الدين والورع والصدق؛ فلو ردّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بيّنة ثم بدعة كبرى»^(١٤).

٢ - رواية السلف الصالح للسنة عن أئمة أهل البيت وأصحابهم —

كان الإمام الصادق وأصحابه. كما يظهر من الروايات - يقلون الأحاديث . سواء أكانت بأسانيد أم بأسانيد أهل السنة . إلى الملا الذي أخذ عنهم دون أي تعصب مذهبي . قال عبد الله بن عيسى: «كان عبد الرحمن بن أبي ليلى علويًا، وعبد الله بن عكيم عثمانيًا، وكانا في مسجد واحد، وما رأيت أحدًا منهما يكلّم صاحبه»^(١٥) ، وعن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله^(١٦) قال: «بلغني أنك تقدّم في الجامع ففتقي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: إصنع كذا؛ فإني كذا أصنع»^(١٧) ، كما نقل عن أبيان بن تغلب هذا المضمون نفسه، قال: «قلت لأبي عبد الله^(١٨): إني أقعد في المسجد فيجيء الناس فيسألوني؛ فإن لم أجبهم لم يقبلوا متّي وأكره أن أجدهم يقولون وما جاء منكم، فقال لي: انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك»^(١٩) .

يُذكر أنّ الشيخ الطوسي نقل في رجاله عن رجال ابن عقدة أنّ ٣٤١ من أصحاب عدّة من الأئمة هم: الصادق والكاظم والهادي، وصفوا بـ«أسند عنه»^(٢٠)، وهذا المصطلح يدل على أن أصحاب الأئمة^(٢١) كانوا ينقلون الحديث للسنة، لأنّه . كما سيأتي . فإن أهل السنة يعتبرون الحديث الذي أسند إلى النبي^(٢٢) أو الصحابة حجة، لذا لما كان أئمة أهل البيت^(٢٣) ينقلون الحديث لأصحابهم كانوا ينوهون سنه إلى النبي^(٢٤)، وبهذه الصورة توفرت لأهل السنة مسانيد استند إليها الشيعة فيما بعد، ويمكن أن نذكر منها «مسند أبي الحسن الكاظم^(٢٥)»، الذي جمعه موسى بن إبراهيم المرزوي (كان حيًّا ٢٧٨هـ)^(٢٦) و«مسند علي بن موسى الرضا^(٢٧)» وجمعه أحمد بن عامر بن سليمان الطائي (١٥٧ - ٢٦٠هـ)^(٢٨) .

٣ - أسانيد أهل البيت ومدى اعتبارها لدى السلف الصالح من أهل السنة —

صرّح أئمة أهل البيت أن ما قالوه ليس من لدنهم، بل من رسول الله^(٢٩) وأنهم صدروا عن كتاب علي وبخطه وإملاء رسول الله^(٣٠) وبما أنّ كتاب علي قد توارثوه نصوص معاصرة . السنة الثالثة . العدد العاشر . ربیع ٧٢٠٢م

كابراً عن كابر، فأسانيد أحاديث الأئمة تنتهي إلى رسول الله ﷺ، وكانوا أحياناً يحجمون عن ذكر الأسانيد نظراً لصدورها عنهم ويصرّحون أن كل ما رواه هو بسند واحد. وكان أئمة أهل البيت وأصحابهم يسندون الحديث إلى رسول الله ﷺ حين نقله إلى أهل السنة، ويبعدون أن هذا الأمر كان من جهة أن أهل السنة ينظرون إليهم بوصفهم رواة للأحاديث النبوية فقط.

لقد تمتعت أسانيد أهل البيت ﷺ برصيد واعتبار رفيع لدى السلف الصالحة، ويعدها من أفضل الأسانيد. وإليك التفصيل ببيان الروايات.

٣ - ١-أسانيد أئمة أهل البيت ﷺ

كما تقدم، لم يعمل الأئمة ﷺ بالرأي، وكل ما قالوه كان عن رسول الله ﷺ؛ فعن قتيبة قال: «سأل رجل أبا عبد الله ﷺ عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله ﷺ لستا من: أرأيت في شيء»^(٢١)، وعن داود بن أبي يزيد الأحول عن أبي عبد الله الصادق عليهما السلام، قال: «سمعته يقول: إنا لو كنا نفتى الناس برأينا وهوانا لكننا من الماكين، ولكنها آثار من رسول الله، أصل علم نتوارتها كابراً عن كابر نكتزها كما يكتنز الناس ذهبهم وفضتهم»^(٢٢)، وقد ورد نظير هذه الرواية عن محمد بن شريح عن الإمام الصادق، والفضل بن يسار وجابر بن يزيد عن الإمام الباقر عليهما السلام، وسماعة عن الإمام الكاظم عليهما السلام^(٢٣).

ويبعدون أن السائل الذي ورد ذكره في رواية قتيبة هو عبد الله بن شبرمة القاضي (٤٤هـ) أحد فقهاء أهل السنة المعاصر للإمام الصادق عليهما السلام، ومما يؤيد ذلك الرواية التالية عن حنان عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «سألني ابن شبرمة: ما تقول في القسامية في الدم؟ فأجبته بما صنع رسول الله ﷺ، قال: أرأيت لو أن النبي ﷺ لم يصنع هذا كيف كان يمكن القول فيه؟ قال: قلت له: أما ما صنع النبي ﷺ فقد أخبرتك، وأما لم يصنع فلا علم لي به»^(٢٤). وكان ابن شبرمة من أهل الرأي والتقياس؛ فعن أبي شيبة، قال: سمعت أبا عبد الله عليهما السلام يقول: «ضلّ علم ابن شبرمة عند الجامعه، إن الجامعه لم

تدع لأحد كلاماً، فيها علم الحلال والحرام، إن أصحاب القياس طلبوا العمل بالقياس فلم يزدهم من الحق إلا بعداً، وإن دين الله لا يصاب بالقياس»^(٢٥).

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: «سمعته يقول وذكر ابن شبرمة في فتيا أفتى بها: أين هو من الجامعة إملاء رسول الله^{صلوات الله عليه وآله وسلامه} بخط على^{عليه السلام}، فيها جميع الحلال والحرام حتى أرش الخدش»^(٢٦). يذكر أن حديث الجامعة حديث متواتر نقله ما يربو عن عشرين من الأصحاب عن الصادقين^(٢٧).

وكما مرّ، فإن الجامعة بخط على^{عليه السلام} وكانت تُقل من إمام إلى إمام آخر من أئمة أهل البيت^{عليهم السلام}، فعن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، قال: «إن الكتب كانت عند علي، فلما سار إلى العراق استودع الكتب أم سلمة، فلما مضى على^{عليه السلام} كانت عند الحسن، فلما مضى الحسن كانت عند الحسين، فلما مضى الحسين كانت عند علي بن الحسين، ثم كانت عند أبي»^(٢٨); لذا فالائمة يسندون أحاديثهم إلى آبائهم حتى تصل إلى النبي^{صلوات الله عليه وآله وسلامه}.

قال أبو جعفر الباقر^{عليه السلام} لجابر بن يزيد الجعفي لما قال له: إذا حدثني بحديث فأنسده لي، فقال: «حدثني أبي عن جدي رسول الله، عن جبرئيل، عن الله عز وجل، وكلما أحدثك بهذا الإسناد»^(٢٩); لذلك ونظرأ لأن الأئمة كان لديهم نص واحد يصدرون عنه، فكل أحاديثهم على حد سواء، فعن هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان عن الإمام الصادق^{عليه السلام} أنه قال: «حديسي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله عز وجل»^(٣٠).

وانطلاقاً من هذه الوحدة، فقد جوز أئمة أهل البيت^{عليهم السلام} للرواية إسناد الأحاديث إلى أيهم شاؤوا، فعن حفص بن البختري، أنه قال ل الإمام الصادق^{عليه السلام}: «نسمع الحديث منك فلا أدرى منك سمعاه أو من أبيك، فقال: ما سمعته مني فاروه عن أبي، وما سمعته مني فاروه عن رسول الله^{صلوات الله عليه وآله وسلامه}»^(٣١)، كما ورد نظيره عن عبد الله بن سنان وأبي بصير وجميل عن الصادق^{عليه السلام}^(٣٢).

٣ - اعتبار أسانيد أئمة أهل البيت عند السلف الصالح للسنة

فانا: إنّ أسانيد أئمة أهل البيت قد حازت قيمةً عاليةً لدى السلف الصالح للسنة، وكان ابن شبرمة يعتقد أنّ أسانيدهم تتشكل من رجال ثقات؛ حيث يقول: «ما ذكرت حديثاً سمعته من جعفر بن محمد إلا كاد أن يتصرّع له قلبي، سمعته يقول: حدثني أبي عن جدي عن رسول الله ﷺ - قال ابن شبرمة: وأقسم بالله ما كذب على أبيه ولا كذب أبوه على جده ولا كذب جده على رسول الله - قال: قال رسول الله ﷺ: من عمل بالمقاييس فقد هلك وأهلك»^(٣٣). وعد النسائي أسانيد أئمة أهل البيت من أفضل أسانيد الحديث إلى رسول الله ﷺ، لما قال: «أحسن أسانيد تروي عن رسول الله ﷺ أربعة، منها: الزهري، عن علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ»^(٣٤).

وكان الأئمة وأصحابهم حين يروون الحديث لأهل السنة كانوا ينهاون ستدّه إلى رسول الله ﷺ، وإليك هذين الحديثين:

١ . عن ابن أبي ليلى (٤٨هـ) قال: دخلت على أبي عبد الله ومعي نعمان، فقال أبو عبد الله: «من الذي معك؟ فقلت: جعلت فداك، هذا رجل من أهل الكوفة له نظر ونفذ رأي، يقال له: نعمان، قال: فعل هذا الذي يقيس الأشياء برأيه؟ فقلت: نعم... ثم قال: يا نعمان! إياك والقياس؛ فقد حدثني أبي عن آبائه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: من قاس شيئاً بشيء قرنه الله عز وجل مع إبليس في النار؛ فإنه أول من قاس على ربه»^(٣٥).

٢ . وعن السياري، قال: سأّل ابن أبي ليلى محمد بن مسلم، فقال له: أي شيء تروون عن أبي جعفر في المرأة لا يكون على ركبها شعر، أيكون ذلك عيباً؟ فقال له محمد بن مسلم: «أما هذا نصاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبي جعفر عن أبيه عن آبائه ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب، فقال له ابن أبي ليلى: حسبك، ثم رجع»^(٣٦).

ولا يخفى أنّ أئمة أهل البيت ﷺ يبادرُون إلى نقل الحديث دون ذكر السنّد، لاسيما مَنْ يعتمد عليهم ولا يطلب منهم السنّد؛ فعن سالم بن أبي حفصة (١٣٧هـ) قال: «ما مات أبو جعفر الباقي، قلت لأصحابنا: انتظروني حتى أدخل على أبي عبد الله

فأعزيه فدخلت عليه، فقلت: إنا لله وإننا إليه راجعون، ذهب والله من كان يقول: قال رسول الله ﷺ فلا يسأل عن ممّ بينه وبين رسول الله»^(٣٧).

٤ - سيرة السلف الصالح للشيعة في التعامل مع رواة أهل السنة

كان علماء الرجال الشيعة يوثقون رواة أهل السنة والفرق الشيعية غير الأثنى عشرية فيما لو أحرز عدم تعمدهم للكذب بالرغم من الاختلاف المذهبي، وكانوا يعتمدون على روایاتهم ويعملون بها، وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى أن السلف الصالح للشيعة قام على هذه السيرة، وقال: «عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكنوني وغيرهم من العامة (أهل السنة) عن أممٍ متقدمةٍ ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه... كما عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل: عبد الله بن بكير، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطااطريون»^(٣٨).

ويبدو أن هذا الأمر لم يكن إلا من جهة أن الشرط اللازم لقبول رواية الراوي هو الوثاقة ولم يكن مذهبه أي مدخلية في ذلك، والظاهر أن أمّة أهل البيت جوزوا الأخذ بروايةبني فضال من هذا الباب^(٣٩)؛ فعن الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن علي^(٤٠)، أنه سُئل عن كتببني فضال، فقال: «خذوا بما رواه وذرعوا ما رأوا»، وقد طرح الحسين بن روح السؤال ذاته على الإمام حول كتب الشلمغاني، فقال^(٤١): «أقول فيها ما قاله العسكري في كتببني فضال»، وجدير بالذكر أن الالتفاء بصدق الراوي وعدم الالتفات إلى مذهبة في الأخذ بالرواية إلى جانب أنه موافق لسيرة السلف الصالح، موافق أيضاً لسيرة العقلاء كافة.

يقول السبحاني في هذا الصدد: «لا يشك من له إمام بالأمور الاجتماعية في أن العقلاء - قدِيمًا وحديثًا قبل الإسلام وبعده - يعملون بخبر الواحد، وأن عليه تدور رحى الحياة إذا كان الراوي ثقةً، بل بكل خبر يحصل الوثوق بصدقه وإن لم يكن الراوي ثقةً من دون التزام على أن يكون الراوي صاحب نحلة وعقيدة أو من طائفة دون طائفة، وإنما الملاك الوثوق بقوله والوقوف على تحريزه عن الكذب»^(٤٢).

ويظهر أن شرط الإيمان بمعنى الإمامي الاثني عشري لم يكن من شروط الأخذ بالرواية بين القدماء، وإنما قُرر في القرن السابع، إلا أن الأدلة كافة التي أقيمت لهذا الشرط يمكن دحضها، لذا فهذا الشرط لا يؤخذ به^(٤٣).

٥ - سيرة السلف الصالح للشيعة في التعامل مع روايات أهل السنة

يبدو أن الشيعة قبل الإمام الباقر عليه السلام لم يتيسر لهم أخذ معالم دينهم عن أئمة أهل البيت عليهما السلام بسبب الكبت والقمع الذي مارسه خلفاء بني أمية في حقهم؛ لذا كانوا يأخذون الحديث عن رواة أهل السنة، يقول أبو اليسع: قال الإمام الصادق عليه السلام: «ثم كان أبو جعفر، وكانت الشيعة قبله لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال ولا حرام، إلا ما تعلّموا من الناس، حتى كان أبو جعفر ففتح لهم وبين لهم وعليهم؛ فصاروا يعلمون الناس بعدما كانوا يتعلّمون منهم»^(٤٤).

وما انفكَت الشيعة بعد ذلك تأخذ من رواة السنة، ومنهم محمد بن أبي عمير (٤٥)، يقول أبو محمد الفضل بن شاذان: إن أبي سأله محمد بن أبي عمير، فقال له: إنك قد لقيت مشايخ العامة فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعت منهم غير آنني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة فاختلط عليهم حتى كانوا يرون حديث العامة عن الخاصة وحديث الخاصة عن العامة، فكررت أن يختلط علىي؛ فتركـت ذلك وأقبلـت على هذا»^(٤٥).

وقد حدد الشيخ الطوسي نطاق سيرة السلف الصالح من الشيعة وأنها قامت على الأخذ برواية السنة الذين رووا عن أئمة أهل البيت عليهما السلام، معتمداً في ذلك على رواية وردت عن الصادق عليه السلام، وقال في هذا الشأن: «أما إذا كان الراوي مخالفًا في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهما السلام، نظر فيما يرويه، فإن كان هناك بالطريق الموثوق به ما يخالفه وجب اطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وإن لم يكن من الفرق المحققة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به؛ لما روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رروا عنا، فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به». ولأجل ما فلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيره

بن كلوب ونوح بن دراج والسكنوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافة^(٦).

وهذا الاستدلال لا يصمد أمام النقاش:

أولاً: إذا كان السلف الصالح للشيعة يأخذ بتلك الروايات فليس ثمة داع للاستاد إلى الحديث المذكور؛ لأن من المحتمل أن الحاجة قد ارتفعت منأخذ روايات رواة أهل السنة مع تحقق الأخذ بها عن طريق الأئمة^(٧).

ثانياً: إن الحديث لا يمكن الاستناد إليه؛ لأنه مخالف لمفاد الحديث التالي المنسوب إلى الصادق^(٨): فعن أحمد بن إدريس، عن أبي إسحاق الأرجائى، رفعه قال: قال لي أبو عبد الله^(٩): «أتدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟» فقلت: لا ندري، فقال: إن علياً لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين^(١٠) عن الشيء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسو على الناس»^(١١)، ومفاد هذا الحديث عدم أخذ ما يرويه أهل السنة عن علي.

ثالثاً: لا يصح سند كلا الحديثين؛ لأن الحديث الذي اعتمد عليه الشيخ الطوسي مرسلاً، ولم يذكر له سند في الكتب الحديثية، وسند الحديث الأخير منقطع حيث لم يذكر أسماء الرواية بين الأرجائى والإمام الصادق^(١٢)، هذا إلى جانب أن الأرجائى نفسه مجھول لم يتعرّض له الكتب الرجالية.

رابعاً: وعلى فرض أن الحديث الذي استند إليه الشيخ الطوسي صحيح، فلماذا يجوز الأخذ بروايات أهل السنة عن علي^(١٣) وتعيمها إلى سائر أئمة أهل البيت^(١٤) ومن جهة أخرى يحترز عن تعيمه لروايات السنة عن النبي^(١٥)؟

٦ - صحة الروايات النبوية لأهل السنة من وجهة نظر الأئمة

لا شك أن روايات أهل السنة - نظير روايات الشيعة - ليست مصنونة من الجعل والتحريف، لكن هذا لا يعني أن كل رواياتهم باطلة ولا يحتاج بها؛ وذلك:

أولاً: إن الكثيرون من أحاديث أهل السنة تشبه إلى حد كبير أحاديث الشيعة تشابهاً معنوياً وحتى لفظياً، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن كلّيهما صدرا

عن مصدر واحد، لكن وصلا إلينا عن طريقين: أحدهما طريق الصحابة، والثاني طريق الأئمة.

ثانياً: قد صرخ الأئمة بصحة الروايات النبوية للسنة؛ فعن هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، عند العامة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح؟» قال: فقال: نعم، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنال وأنال، وعندها معاقل العلم وفصل ما بين الناس»^(٤٨)، وقد ورد نظيره عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليهما السلام^(٤٩).

ثالثاً: إن الأئمة عليهم أنفسهم قالوا: اعرضوا حديثا على حديث النبي عليهما السلام؛ فإن خالقه فاطرحوه^(٥٠)، ومن الواضح أن مراد الأئمة من عرض الحديث على حديث النبي عليهما السلام لا يمكن أن يكون بالنحو الذي يرووه عن النبي؛ لأن ذلك مستبعد، بل يبدو أنه العرض على حديث النبي الذي ينقله عنه أهل السنة عن طريق الصحابة، وفي هذه الصورة؛ هل من المعقول أن يكون حديث النبي معياراً لصحة وبطلان حديث الأئمة في حين أنه باطل بنفسه؟!

المهاوش

- (١) المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٢٦٥؛ وإيضاح دقائق التواصب: ٣٣.
- (٢) نهج البلاغة ٢: ٨، خ ١٢٧، شرح محمد عبده.
- (٣) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٢٥.
- (٤) القاسمي، قواعد التحديد: ١٩٧.
- (٥) المصدر نفسه: ٢٠٢؛ وابن حجر، نخبة الفكر: ٢٤.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) السيوطي، تدريب الراوي ١: ٣٢٥.
- (٨) الكفاية في علم الرواية: ١٢٠.
- (٩) المصدر نفسه: ١٢٦.
- (١٠) سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفرق: ٥١.
- (١١) تدريب الراوي ١: ٢٨٣.
- (١٢) الخطيب البغدادي، الكفاية: ١٢٨ . ١٢٩ .
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) الذهبي، ميزان الاعتلال ١: ٥.

- (١٥) تاريخ بغداد: ١٠: ١١٠؛ ومحمد البغدادي، ثقات الإسلام: ٦٧ - ٦٨.
- (١٦) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٨: ١٨٨، نقلًا عن رجال الكشي.
- (١٧) المصدر نفسه: ١: ١٤٩ - ١٥٦.
- (١٨) الجلالي، «أُسند عنه»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: ٤: ٩٥.
- (١٩) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٩: ١٤؛ والبهبودي، معرفة الحديث: ٨٠؛ ومقدمة مسند أبي الحسن الكاظم عليه السلام: ٢ - ١٤.
- (٢٠) الخوئي، معجم رجال الحديث: ٢: ١٣١ - ١٣٠؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ٩: ٣٨٩.
- (٢١) الكليني، أصول الكافي: ١: ٧٦.
- (٢٢) بصائر الدرجات: ٢٩٩؛ والعسكري، معالم المدرستين: ٢: ٣٠٢.
- (٢٣) بصائر الدرجات: ٢٩٩: ٣٠١ - ٣٠٢؛ ومعالم المدرستين: ٢: ٣٠٣.
- (٢٤) المجلسي، بحار الأنوار: ٢: ٢٩٩.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٢٦: ٣٣.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٢٦: ٦٦ - ١٨؛ وبصائر الدرجات: ١٤٢ - ١٦٨.
- (٢٨) بحار الأنوار: ٢٦: ٥٠؛ وبصائر الدرجات: ٤٥.
- (٢٩) أمالى الشيخ المفيد: ٢٦: ٣٤٧؛ ومعالم المدرستين: ٢: ٣٤٧.
- (٣٠) الكافي: ١: ٥٢؛ والمفيد، الإرشاد: ٢٥٧.
- (٣١) العاملي، وسائل الشيعة: ٣: ٣٨٠؛ ومعالم المدرستين: ٢: ٣٤٧.
- (٣٢) الكافي: ١: ٥١.
- (٣٣) بحار الأنوار: ٢: ٢٩٨.
- (٣٤) الرازى، الجرح والتعديل: ١٨: ٣١٨؛ وتهذيب الكمال: ٢٦: ٤٣٥.
- (٣٥) بحار الأنوار: ٢: ٢٩٥ - ٢٩٦.
- (٣٦) المصدر نفسه: ٢٧٥.
- (٣٧) الجلالي، «أُسند عنه»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: ٤: ١٠٦.
- (٣٨) بحار الأنوار: ٢: ٢٥٣؛ والطوسى، عدة الأصول: ١: ٣٧٩ - ٣٨١.
- (٣٩) محمد تقى الحكيم، «السنة»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: ٣: ١٩٩.
- (٤٠) العرّ العاملى، وسائل الشيعة: ١٨: ٧٢ - ٧٣؛ ١٠٣: ٤٨ - ٤٩؛ والغيبة: ٢٥٤.
- (٤١) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٧: ٤٨ - ٤٩.
- (٤٢) جعفر السبعاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراسة: ١٣٦.
- (٤٣) المامقانى، مقباس الهدایة: ٢: ٢٨ - ٢٩.
- (٤٤) بحار الأنوار: ٢٣: ٩٠؛ ورجال الكشي: ٢٦٦ - ٢٦٧.
- (٤٥) الخوئي، معجم رجال الحديث: ١٤: ٢٨٢.

-
- (٤٦) بحار الأنوار ٢: ٢٥٣؛ وعدة الأصول ١: ٣٧٩ . ٣٨١ .
- (٤٧) بحار الأنوار ٢: ٢٣٧؛ ووسائل الشيعة ١٨: ٨٣ .
- (٤٨) بحار الأنوار ٢: ٢١٤؛ وحسين التوسي، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٣٧ .
- (٤٩) بحار الأنوار ٢: ٢١٤، ٢١٥ .
- (٥٠) المصدر نفسه ٢: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤ .

تشييـط العـلـاقـات الثقـافـة بـين المـسـلمـين

مشروع تقارب إيراني - عربي

أ. د. محمد علي آذر شب (*)

معنى الثقافة ودورها —

ثمة مشكلة مشتركة بين الإيرانيين والعرب، تمثل في عدم تحديد مفهوم الثقافة؛ فقد يتصور أنها مواكبة أفكار العصر وأن النخب المثقفة تهتم بذلك وتتابع آخر الصراعات الفكرية الغربية. وقد ثئم أنها العادات والتقاليد الموروثة، وتتجه وزارات الثقافة في عالمنا الإسلامي إلى تشويط الثقافة غالباً عبر الاهتمام بالفالكون والفنون التقليدية.

ومع كلّ ما تمتلكه النخب والدول من إمكانات في النشر والطباعة والإعلام فإنّ واقع الثقافة العام مختلف؛ لأن الثقافة . في اعتقادى . مشروع تحريك الجماعة البشرية نحو الإبداع الحضاري في جميع المجالات، ولو فهمناها هكذا، أي لو فهمناها المزيج الفكري والعاطفي والنفسي الذي يوجه حركة المجموعة البشرية نحو هدف معين، فسيتمكننا القول: إن السمو الثقافي يعني تعزيز طاقات الأمة ودفعها نحو تحقيق أهدافها الإنسانية في جميع مجالات الحياة، وأن الانحدار الثقافي يعني هبوط حركة المجتمع وضياع الهدف.

والثقافة التي سادت المجتمعات العربية والإيرانية في قرون متواتلة منذ القرن

(*) أستاذ في جامعة طهران، والمستشار الثقافي الإيراني السابق في سوريا، عضو الهيئة الاستشارية لمجلة «نصوص معاصرة»، وناشط في مجمع التحرير بين المذاهب، رئيس مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، والأمين العام لجمعية الصداقة العربية الإيرانية.

الجري الأول حتى عصر الاستعمار، كانت وراء توحيد الأمة وحركتها نحو ثبيت الهوية وإثبات الوجود على الساحة البشرية، فحركة التاريخ تمر في الواقع عبر نشاطات المجموعات البشرية لإثبات هويتها.. وبمقدار ما تمتلكه الأمة من ثقافة فهي تساهم في حركة التاريخ، من هنا نفهم أهمية الثقافة في وجودنا ومستقبلنا.

ولا يمكن فصل ثقافة الأمة عن جذورها التاريخية، وعن مزيجها النفسي الموروث، وعن تراثها ومفكريها، وعن إيمانها ومعتقداتها، وكلّ محاولة لهذا الفصل إنما تؤدي إلى مسخ الأمة والقضاء على مخزونها اللازم للحركة والإبداع، وهذا لا يعني الوقوف عند الموروث، بل اتخاذه أساساً وقاعدة للحركة واستشراف المستقبل، وثقافة منطقتنا الإسلامية . التي يعيش فيها الإيرانيون والعرب . مشتركة، مهما أريد تجزئتها باسم القومية والإقليمية والطائفية.

وأعظم سهم في إثراء هذه الثقافة وتعديقها ونشرها كان سهم الإيرانيين والعرب، وهم لذلك يتحملون السهم الأقوى من مسؤولية إحيائها ونفض ما ران عليها من غبار، ودفعها لمواكبة متطلبات العصر، وتفعيتها كي تستعيد دورها في الإبداع الحضاري.

مجالات تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب —

الغزو الثقافي الذي يواجهه العرب والإيرانيون تحت أسماء مختلفة مثل: العولمة، والشرق أوسطية، والتطبيع .. يفرض فرضاً لا خيار آخر لهم فيه أن يتعاونوا ثقافياً، وهذا التعاون فيه اليوم العديد من المشجعات التي ينبغي استثمارها وتطويرها، وهذه الورقة تتضمن ذكر بعض المجالات التي يمكن فيها تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب، مع بعض الاقتراحات. آمل أن تكون حافزاً على فهم أهمية المسألة، وأهمية السعي لاستثمار هذه المجالات وتطويرها.

١- وضوح الخطاب الإيراني —

كان خطاب إيران الإسلام يقوم منذ انطلاق الثورة الإسلامية على أساس وحدة الأمة الإسلامية والتقرير بين فصائلها ومذاهبها، لكن هذا الخطاب كان معيناً،

ومشوّباً بتضليل إعلامي كبير، كما كان مصحوباً بأخطاء هولتها وسائل الإعلام المعادية، واستمرّت هذه الحال طوال العقد الأول من عمر الثورة، ثم خفت بالتدريج في العقد الثاني؛ نتيجة ظروف سياسية كشفت أوراق المزيّفين، ثمّها هو العقد الثالث من عمر الثورة يشهدوضوحاً تاماً في الخطاب الإيراني، وجسور الثقة بدأت تمتد بين القيادات السياسية الإيرانية والعربية، كما أنّ الفئات المثقفة من الجانبين بدأت تواصل بكثافة أكبر.

غير أنّ الطريق الذي تمرّ به العلاقات الإيرانية العربية سيكون ملغوماً بما يحاول تغيير الموقف ويصادر المكتسبات؛ لأنّ هذا التقارب سيفوت على المستفيدين من تأزم العلاقات الإيرانية العربية فرصة كبيرة، ونحن نلاحظ اليوم أنّ وسائل الإعلام العالمية في هذا العقد الثالث من عمر الثورة بدأت ترکز على الإثارات الطائفية والقومية بين الإيرانيين والعرب، كما نشاهد نشر كتب مشبوهة في هذا المجال، أضف إلى ما تمارسه الدوائر الاستكبارية من عمل مكثف يستهدف تصوير تخلي العرب والإيرانيين عن هويتهم ومقدساتهم، وقولهم باعاليمنة الأمريكية.

ويتحمّل العرب والإيرانيون مسؤولية استثمار هذه الفرصة المتاحة ومواصلة الطريق بخطى حثيثة، ووعي لأخطار الطريق، عليهم أن يستغلوا كلّ فرصة للحوار والتعاون.

٢- الاهتمام الكبير الموجود في إيران لتعلم اللغة العربية، والاهتمام النسبي الموجود عند العرب لتعلم اللغة الضاربة —

الحاجز اللغوي أمر لا ينبغي أن نتجاهله، ولابد من إزالته عن طريق فهم لغة الآخر، فرواد النهضة في إيران اهتموا باللغة العربية، ونشهد مظاهر هذا الاهتمام في ارتباطهم بعيون الأدب العربي وبأدبيات النهضة في العالم العربي، وفيما أقرّ بعد انتصار الثورة الإسلامية في الدستور بشأن اللغة العربية، وفيما نراه من نشر واسع لهذه اللغة، يفوق ما ينشر في كثير من البلدان العربية، غير أن كل ذلك لم يبلغ الدرجة المطلوبة بسبب عدم تعاون العالم العربي مع العاملين في إيران على نشر اللغة العربية، وعدم وجود برامج متقدمة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

وفي العالم العربي، تقف مصر في مقدمة البلدان العربية التي اهتمت باللغة الفارسية، فلكل جامعاتها . على ما أعلم . فروع متخصصة في اللغة الفارسية، وفي كلّ العالم العربي يأخذ طالب اللغة العربية والتاريخ وبعض فروع العلوم الإنسانية عدداً من حرص اللغة الفارسية، غير أنّ كلّ هذا الاهتمام لم يبلغ مستوى تلبية حاجة العالم العربي لمتخصصين في هذه اللغة وفي الشؤون الإيرانية، يضعون المهتمّين في العالم العربي في صورة المشهد الثقافي الإيراني، كما يصنع المتخصصون العرب في اللغات الإنجليزية والفرنسية والروسية مثلاً.

وإذ قلت: إنّ العالم العربي غير مهم بنشر لغته بين الإيرانيين، فإنّ في إيران أيضاً قصوراً وتقصيراً في تعليم اللغة الفارسية للعرب، أقول ذلك؛ لأنّي في إيران من المهتمّين باللغة العربية، وقد كنت في سوريا من المهتمّين باللغة الفارسية، وأشاهد كلّ ما في هذا المجال من العلاقات الثقافية من سلبيات، لكنّ وجود الرغبة لدى الجانبين أولاً، ووجود محاولات جادة في هذا المجال ثانياً، يشجّع على المضي في تطوير ما هو موجود؛ ليبلغ مستوى الطموح، وزارات الثقافة والتعليم العالي في إيران والعالم العربي، وهكذا مراكز الدراسات الشرقية فيما تحمل مسؤولية النهوض بهذه المسؤولية، إضافة إلى المعاهد والمنتديات المهمّة بالتقرب الإيراني العربي.

٣- الاهتمام المتبدّل في حقل الأدب —

كان للأدب العربي تأثير واسع على الأدب الفارسي، وكان للأدب الفارسي أيضاً تأثيره الواضح على الأدب العربي، وهذا التأثير المتبدّل أثرى الأدبين أكبر الإثراء؛ لما حدث بينهما من تفاعل جادّ حقيقي يعود إلى اشتراكهما في الجذور والثقافة.

وبعد عصر الاستعمار، انقطع هذا التفاعل بالتدرج؛ بسبب الحاجز السياسي، ثم ما إن حدثت النهضة العربية الحديثة حتى تحسّس رواد النهضة بضرورة الاتصال بين الأدبين: العربي والفارسي، فتجد كثيراً منهم على اتصال بالأدب الفارسي أمثال: محمود سامي البارودي رائد نهضة الشعر في مصر، ومحمد الفراتي وعبدالرحمن الكواكبي من رواد النهضة في سوريا، وجميل صدقي الزهاوي ومحمد مهدي الجوادري من رواد الشعر العراقي الحديث.

وقد تبّه الدكتور عبدالوهاب عزام إلى أهمية التفاعل الأدبي بين إيران والعرب؛ فنشط في ذلك أيّما نشاط، وربّي في مصر جيلاً من المهتمين بالأدب الفارسي تلته أجيال لا تزال حتى اليوم تهتمّ بالأدب الفارسي دراسةً وترجمةً وتعليمًا.

وفي إيران أيضاً، اتجه من تبّه إلى أهمية التفاعل بين الأدبين: العربي والفارسي، نحو قراءة الأدب العربي وترجمته والتعرّف بالأدباء العرب؛ لأنهم وجدوا في الأدب العربي القديم والمعاصر ما يغيب عن الآداب الأوروبيّة التي لا تمت إلى جذورهم بصلة، وأذكر - على سبيل المثال - أن أحد زملائي من كبار الشعراء ذهب إلى أمريكا ليطلع على آداب تلك القارة، فعاد ليكتب كتاباً عن الأدب العربي المعاصر؛ لأنّه وجد في المكتبة الأمريكية ما استهواه من عيون الشعر المعاصر.

وقد شهدت السنوات الأخيرة اهتماماً نشطاً بالأدب الفارسي في مصر وسوريا والإمارات العربية المتحدة والكويت، عن طريق ترجمة الشعر والرواية والقصة، وكتابة دراسات، وإقامة ندوات، ومن المتوقع أن هذه الحركة - لو استمرّت - لاستطاعت أن تقدّم الأدبين: العربي والفارسي مما أصيّبا به من ضعف؛ نتيجة اللقاء المهزوم الذي تمّ بينهما وبين الأدب الغربي، ولاستطاعت أن تعيد للأدبين الأصالة والاستمرار في التطور القائم على الجذور.

ولا يخفى ما للحركة الأدبية من تأثير على إحياء روح النهضة، ولا يمكن لمشروع نهضوي أن يتتجاهل دور التطور الأدبي فيه.

٤- الاهتمام بتبادل الفكر الأصيل المعاصر —

كانت حركتنا الفكرية في إيران والعالم العربي مشتركةً على مر العصور، والتيارات الفكرية التي ظهرت في العالم الإسلامي لم يكن لها حدود جغرافية، ثم جاءت التيارات الفكرية الغربية لتدخل إيران والعالم العربي في أشدّ فترات هبوط الفكر وخلو الساحة من القادة المبدئيين في هذه المنطقة، وانفعل العالم الإسلامي بهذه التيارات ولم يتفاعل معها، وسادت موجةً من الإلحاد والتشكيك في الدين، والاستهانة بالتراث، وبكلّ ما هو أصيل، وانفصل الأزهر عن الجامعة الحديثة، تبعه انفصال الحوزات العلمية في إيران عن الجامعة، ثم حين تخلّي قطاع من المثقفين عن

ولائهم السياسي لأوروبا / اليمين، اتجهوا إلى جانب أوروبا / اليسار، وكان أوروبا أصبحت هي القبلة التي لا مناص من التوجه إليها على أيّ حال.

ولو استقصينا موجة التفرّق بين الإيرانيين والعرب لرأيناها واحدةً في منطاقاتها وتوجهاتها وخطابها، دون أن يكون بينها صلة غالباً.

ثم ظهر تيار العودة بكل سلبياته وإيجابياته المشتركة في العالم العربي وإيران، سلبياته المتمثلة في ما شابه أحياناً من السطحية وفقدان الرؤية المستقبلية الواضحة وفقدان المنهجية في الحركة، والإفراط والتفريط في النظرية إلى التراث وإلى الغرب، وإيجابياته المتمثلة في رفض الهزيمة، والعزم على استعادة العزة، والإيمان بأن استعادة الكرامة لا يمكن أن تكون إلا على أساس من الأصالة والاستمداد من الجذور.

وهذا التيار، بكل ما يتضمنه طيفه من ألوان التوجهات والأذواق والرؤى، له مكانه الكبري في واقع إيران والعرب، وعليه تعقد الآمال في مستقبل حُرّ كريم. وأهم ما يعانيه هذا التوجه الفكري هو الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهذا الجمع يتطلب فهماً واضحاً معيناً للتراث بعيداً عن النصيّة والتحجر والتقليد، كما يتطلب فهماً للواقع بعيداً عن الهزيمة والذوبان والتبعية، وليس هذا الأمر بالسهل، لكن كلاً من العرب والإيرانيين يمتلكون في هذا المجال تجارب لا يُستهان بها؛ فالعرب يمتلكون هذه التجارب منذ وقت مبكر. أي منذ أن دخلت خيول نابليون الأزهر، والإيرانيون امتلكوها منذ وقت متأخر عن ذلك حين حدثت الحركة الدستورية (المشروطـة) في أوائل القرن العشرين، ثم هم دخلوا في تجربة عملية رائدة للجمع بين الأصالة والمعاصرة بعد إقامة الدولة الإسلامية في إيران.

وتتبادل هذه التجارب على غاية من الأهمية؛ لوقاية هذا التوجه الفكري من كلّ ما ران عليه من سلبيات، وإثراء الإيجابيات، من هنا أرى من الضروري اجتماع النخب الفكرية من الإيرانيين والعرب لتأصيل فكرنا ودفعه نحو مواكبة متطلبات العصر.

— ٥- الاهتمام المشترك بالجمع بين القومي والإسلامي —

استطاع المشروع الإسلامي في عصور التاريخ الإسلامي أن يزيل التناقض بين

التوجه القومي والتوجه الديني، ولذلك أمثلة لا تحصى، كأنها تثبت زيف ما يقال: إن التوجه القومي كان هو المسير لأحداث القرون الإسلامية الأولى، رغم اعترافنا بوجود نزعات قومية عشائرية، غير أن الهوية الإسلامية كانت هي الغالبة في التوجه العام للمجتمع الإسلامي، ولا نعني بغلبة الهوية الإسلامية إذابة الاختلافات القومية القائمة في اللغة والعادات والتقاليد ومصالح القوم، بل نعني أن هذه الاختلافات أخذت مكانها المناسب ضمن إطار الهوية الإسلامية، ولم تطغ على هذه الهوية، أو تصطدم بها.

ثم تضخم المشروع القومي في القرن الأخير نتيجة التأثير الأوروبي واصطدام بالمشروع الإسلامي، فكانت هناك الدعوة القومية أو الميلية . بحسب التعبير الإيراني . والدعوة الإسلامية، وهذا الاصطدام كان له أكبر الأثر في تحالف حركة التقدم في العالم العربي، كما أنه أحبط أكبر مشروع لحركة التحرير أيام تأميم النفط في إيران.

ثم ظهرت في إيران والعالم العربي موجة المصالحة بين القومي والإسلامي، لكن العملية تحتاج إلى مزيد من الحوار للتوصّل إلى مشروع يضمن تطلعات الطرفين. العالم العربي شهد حواراً جاداً بين التيارين: الإسلامي والقومي، وإيران تشهد مثل هذا الحوار، لا على مستوى الندوات والمؤتمرات، بل على مستوى الصحافة ومستوى اتخاذ المواقف العملية المنسجمة مع المبادئ والمصالح القومية، فالمسألة لم تتحسم عند الجانبين، وأعتقد أن تبادل التجارب في هذا المجال يعمل على تسريع عملية وضع الصيغة المناسبة للمشروع الذي يحفظ المصالح القومية في الإطار الإسلامي، كما يعمل على إزالة الحساسيات القومية الموروثة من عصر التماضر القومي بين الإيرانيين والعرب، وأقترح أن يكون في الأمانة العامة للحوار الإسلامي القومي أحد رجال الفكر الإيرانيين، أو يدعى على الأقل في مؤتمرات هذا الحوار.

٦- الاهتمام المشترك بالاستقلال العلمي —

من خلال علاقاتي المباشرة بالجامعات العربية والإيرانية، تبيّن لي أن ثمة إيماناً بدأ يتربّض في أوساطنا الجامعية يرى أن التعاون مع الجامعات الغربية، رغم ما فيه من

اكتساب للمعارف والعلوم، لا يعطينا الأسس الالازمة للتطور العلمي، بل يفيضنا في تراكم المعرفة لا غير، ولابد لتحريك روح الابتكار والاختراع في العقول والنفوس من تعاون بين جامعات ما يسمى بالدول النامية، لكن هذا التعاون يحتاج إلى جهود ضخمة لتذليل العقبات الإدارية، واحتياز موانع البيروقراطية المهيمنة مع الأسف على جامعاتنا، كما يحتاج أيضاً إلى إيمان عام يسود أفراد مجتمعنا بأنّ عقولنا ليست بأقل من عقول أبناء البلدان المتطورة، أي لابد من استعادة الثقة بالنفس، مقدمة لازمة لهذا التعاون.

لقد ألفيت من خلال ارتباطي بمراكز الأبحاث العلمية في العالم العربي وإيران، أنّ العرب والإيرانيين المهاجرين يشكلون نسبة عالية من الطاقات العلمية المبتكرة والمخترعة في أوروبا وأمريكا. كما أنّ كثيراً من الاختراعات العلمية في العالم العربي وإيران يقدمها الباحثون العرب والإيرانيون إلى مراكز البحث العلمي الأوروبي لقاء ثمن بخس، ثم تستثمرها تلك المراكز باسمها.

ربما لا نستطيع. نحن العرب والإيرانيون . أن نواكب التطور التقني في العالم الصناعي؛ لمبوط الإمكانيات المالية أو لعدم الاهتمام أصلاً بالتحظيط العلمي، ولكن العقول لم تعمق ولم تتضب، بل تقصصها الثقة والدعم، وإذا قدر لهذه العقول أن تتشط ضمن برنامج مدروس لأمكن أن تكون عائدات بلدانا من بيع المعلومات العلمية أكثر بكثير من عائدات موادنا الخام، أضف إلى ذلك أنّ هذا التفعيل للعقول وتوجيهها يساهم في تطوير المشروع الحضاري للعالم الإسلامي، ويسجل له المكانة المناسبة على صعيد التطور العلمي في العالم.

أعتقد أن العالم الإسلامي بحاجة إلى مجمع لخريجين، وأهميته لا تقل عن أهمية المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومن الممكن أن يكون نشاطه ضمن الاسسكو، شرط أن لا يقع في الشكليات، وأن لا يكتفى بأضواء الإعلام، بل إن الإعلام في هذا الحقل مصر، فلا بد من العمل بهدوء ودقة وضمن دائرة مغلقة لا تتسرّب منها المعلومات.

—٧-الاهتمام المشترك بمواجهة الغزو الثقافي —

يواجه العالم بأجمعه غزواً ثقافياً باسم «العولمة»، هدفه فرض نمط الحياة

الأمريكية على الكرة الأرضية، ثم هناك الصهيونية التي تعمل - جنباً إلى جنب - مع السياسة الأمريكية لنسخ هوية الشعوب، وإشاعة البهيمية في ربوعها، مستخدمة الفضائيات العالمية، ومخترقة فضائيات المنطقة.

وتواجه إيران منذ انتصار الثورة عمليةً مكثفة لتزلزل النفوس المؤمنة بثورتها وعقيدتها، والتشكيك في كلّ القيم وال المقدسات، وإشاعة روح الهزيمة واللامبالاة، والعالم العربي أيضاً يواجه عملية غسل دماغ واسعة لمواكبة عملية التطبيع، ولكسر روح المقاومة والصمود، وإبعاده عن استشعار العزة والكرامة.

من هنا، فإننا نعيش تحديات مشتركة ت يريد أن تحولنا إلى جسد ميت لا يحسن بألم الجراح، ولا يثور إذا ما طعن في كرامته وعزّته، وفي تراثنا الثقافي الديني والأدبي ما يستطيع أن يقي أمتنا هذا الغزو المكثف، شرط أن تتفافر الجهود لإحيائه ونشره وتعميقه في النفوس.

يإمكاننا أن نضع خطةً عامةً تُسخر لها الكتب الدراسية ووسائل الإعلام ومراكز التربية والفنون الأدبية والاستعراضية والسينمائية؛ لصيانة هويتنا من هذا الغزو، وهذا ما يتطلب إيماناً عاماً بتعريضنا لغزو، ومعرفةً بطبعية هذا الغزو، وسبله ومحاور عمله.. ثم وضع الخطة الشاملة لمواجهته.

—٨ـ التعاون التراشي —

تضم إيران كنوزاً كبرى في التراث الإسلامي العربي، وأقول: «العربي»، لأن جلّ مدون باللغة العربية، والمكتبات العربية تضمّ هي الأخرى كنوزاً تراثية، هذا غير آلاف المخطوطات في المكتبات العالمية.

ووهذه الكنوز فيها كلّ ما يفيدنا لأن نبني عليه حركتنا الحضارية، لكن حركة إحياء التراث في منطقتنا الإسلامية ليست على المستوى المطلوب؛ لأسباب أهمّها:

- ١ - روح الاستهانة بالذات، فكلّ ما هو أصيل لا يلقى عندنا اهتماماً، اللهم إلا إذا اهتمّ به الغرب، وأذكر أنّ العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان كان يقول:

نحن لا نمجّد شخصياتها العلمية إلا إذا مجدها الغرب، فابن سينا كان من رموز وطننا، وكتبه كانت موجودة بين ظهرانينا، لكن جامعاتنا لم تهتم به إلا بعد أن اهتم به الغربيون، فكانهم قد اكتشفوه لنا، ونحن رحنا على أثرهم ندبّج المقالات ونقيم الندوات والمؤتمرات.

٢. عدم وجود المشروع الحضاري الذي يستطيع أن يستمدّ من التراث مقوماته، فمادام هذا المشروع غائباً، وما دامت حركة الامتناع الحضارية متوقفة، فإننا لا نستطيع أن نستوعب التراث ونفيده منه؛ لذلك ننظر إلى كتب التراث وكأنها «الأسنة الأموات»، كما شاع في كلام المترفّين الإيرانيين، بينما ساهم هذا التراث - بشكل جاذب - في صنع الحضارة الغربية، كما يمكن أن يكون أساساً لنهضتنا الحضارية. من هنا، يمكن أن يكون بين العرب والإيرانيين توجّه جديد إلى التراث، يحييه وفق منظور حضاري واضح، وعملية الإحياء إن كانت قائمة على وضوح الرؤية والنظرة المستقبلية فإنها تساهم إلى حد كبير. في إزالة روح الهزيمة النفسية، كما تساهمن في تجميل لبنات المشروع الحضاري للأمة الإسلامية. وتوجد في إيران مؤسسات متخصصة بإحياء التراث في قم، وطهران، ومشهد، كما توجد مراكز إحياء التراث العربي في أكثر العواصم العربية، ويمكن أن يكون بينها تعاون وثيق في إطار بناء.

وهنا أسجل ملاحظة تبعث على الأسف، هي أن مؤسسة إيرانية لإحياء التراث وجدت في المراكز الثقافية الفرنسية والألمانية اهتماماً كبيراً في التعاون المشترك على إحياء التراث الإسلامي أكثر مما وجدته من المراكز العربية، كما بودي أن أسجل ملاحظة أخرى، وهي أن كتب التراث المطبوعة أصبحت من التحف التي يقتنيها الموسرون ليزريّنوها بها بيوتهم، ولذلك أسرع تجار الكتب إلى طباعة المخطوطات دونما تحقيق متقن، واكتفوا بالتجليد المذهب المزركش، فأساؤوا إلى التراث بدل إحيائه، وكم هو نافع لو قام مركز مشترك للمخطوطات بين العرب والإيرانيين يتحرّى مظان التراث في كل مكتبات العالم، ويشرف - بشكل دقيق - على تحقيقه وفق معايير فنية، ويدرب الشباب على العمل المتقن في مجال المخطوطات، ويدفع بذخائرنا إلى الدراسة والطباعة حسب أولويات الحاجة إليها، درءاً للعشوائية القائمة في انتقاء

المخطوط، ومن الممكن أن يبدأ تشكيل مثل هذا المركز بين إيران وأي بلد عربي آخر أولاً، ليكون نواة لعمل إيراني - عربي موسّع في المستقبل.

٩- التعاون الفني

تمثل الفنون جانباً هاماً من ميزة الهوية الحضارية للعرب والإيرانيين، ولا يمكن فصل الفن عن الطابع الحضاري للأمة، وقد كانت فنون هذه المنطقة الحضارية توحّدها من أقصاها إلى أقصاها، في حقل العمارة والموسيقى والرسم و.. وفي العصر الحديث بقيت هذه الفنون - بدرجة وأخرى - تطبع منطقتنا بطبعها الخاص، غير أنها لم تتطور بسبب ضعف التحرّك الحضاري، ثم انفتح عالمنا على فنون أوروبية جديدة لم ينفلق أمامها، بل أخذها وحاول أن يوائم بينها وبين موروثه الثقافي، ويتوقف مدى نجاح عملية المواءمة على القدرة الفنية الإبداعية وعلى التعمق في روح التراث، ولاتزال هذه العملية تراوح بين النجاح والإخفاق، وتعتبر من التحديات الهامة التي تواجه هويتنا الحضارية وموروثنا الثقافي.

وقد قطعت إيران بعد الثورة أشواطاً هامة على طريق تطوير الفنون القديمة وتأصيل الفنون الحديثة؛ ففي مجال الفنون القديمة التي أوشك بعضها أن يُنسى سعت الأجهزة التراثية إلى حشد أساتذة هذه الفنون ودفعهم إلى تطوير فنّهم، وإلى تعليم طلبتهم، ثم إن كلّ البلدان العربية لها من هذه الفنون التقليدية ما تحرص على صيانته وتطويره، والتوجه المشترك بين البلدان العربية وإيران نحو تطوير الفنون القديمة يصون عمارتنا من المسخ وموسيقانا من الابتذال وفتوننا من التقليد العشوائي، كما أنّ بذلك المساعي المشتركة على طريق تأصيل الفنون الحديثة يفسح لنا المجال لننفتح على الفنون الحديثة ونتفاعل معها، لا أن ننفعل بها، ونجعل منها مشروعًا حوارياً عملياً بين الحضارات، يحافظ على نقاط القوّة، ويتجاوز مساحات الضعف التي لا تسجم مع الفطرة الإنسانية، وأقترح في هذا المجال تأسيس مركز خاص بالتعاون الفني بين إيران والعرب، يركّز على الفنون الجميلة، وفنون السينما والمسرح، ويمكن أن يكون ذلك على مستوى الدراسات الجامعية النظرية، أو على مستوى العاملين في

مؤسسات هذه الفنون.

١٠- التعاون في حقل صيانة الوحدة الوطنية —

الوحدة الوطنية هدفٌ هام من أهداف إيران وكلّ بلد من البلدان العربية، فالتمددية القائمة في منطقتنا . رغم ما يمكن أن يكون فيها من عطاء إيجابي . كانت سبباً لإثارة النزاعات وتمزيق الوحدة الوطنية؛ فإيران . كسائر بلاد العرب . فيها تعددية مذهبية ودينية وعرقية ، وهي تعددية يمكن أن تكون . كما ذكرت . مصدر عطاء وثراء ، وهكذا كلّ تنوّع يمكن أن يرتفع إلى هذا المستوى إذا توفرت له البيئة السليمة ، وأبعد عن الحالة التي تعرّضه إلى الاستفزاز ، وأعتقد أن جوّ الحوار أسلم طريقة لتوفير البيئة المذكورة وواقياتها من التعرّض للمسيئين.

لقد كانت لإيران والعرب في العصر الحديث تجربة رائدة في مجال الحوار المذهبي؛ إذ تأسست في منتصف القرن العشرين دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ، والتقريب كلمة تحمل كلّ ما كان يريده أصحابه من الدار ، فهي لا تريد إلغاء المذاهب؛ لأنّه مستحيل ، وأنّه يلغى اجتهادات مفيدة في حقول العلم والعمل ، وقطعت أشواطاً رائعة في طريق إزالة الحساسيات المذهبية الموروثة ، وخلقت بين السنة والشيعة حالة سليمة من الحوار الهدى القائم على احترام الرأي الآخر ، ثم تواصلت التجربة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية ضمن إطار المجتمع العالمي للتقريب بين المذهب الإسلامي ، واهتمّ بهذا الحوار التقريري المغرب والأردن والمملكة العربية السعودية ، ومن المؤكّد أنها موضع تأييد كلّ المهتمين بالوحدة الوطنية والوحدة الإسلامية في هذه المنطقة.

وبالمناسبة ، فالحوار الإسلامي . الإسلامي مطلوب في إطار أوسع من الحوار السنّي . الشيعي؛ لما تشهده منطقتنا من أفكار شاذة أو متطرفة أو تقاطعية تتسمّ باسم الإسلام ، وتعمل على بلبلة المجتمع ، من هنا أرى أننا بحاجة إلى مجمع للفكر الإسلامي ، وحاجتنا إليه لا تقلّ عن حاجتنا إلى مجمع الفقه الإسلامي؛ لأنّ الفكر هو الذي يرسم المشروع العملي العام لحركة الفرد والمجتمع.

ثم هناك أيضاً مجال الحوار الإسلامي . المسيحي ، وهو أيضاً قادر على أن يصون وحدتنا الوطنية ، إضافة إلى قدرته على إحلال التفاهم بين الشرق والغرب ،

ولإيران وكثيرً من البلدان العربية جهود داخلية أو عالمية في هذا المجال، فالتعاون بين العرب وإيران في حقل الحوار الإسلامي . المسيحي يمكن أن يثري التجربة، ويوحد منطقتا الحضارية في عملية حوار الحضارات، ضمن إطار الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي.

هذه نماذج من سبل تشييط التعاون الثقافي بين إيران والعرب، ويمكن أن تأخذ مسارها العلمي دون التأثر بالخلافات السياسية، بل يمكن أن تكون مقدمةً للتفاهم السياسي والتعاون الاقتصادي والأمني بين إيران والعرب؛ لأن التعاون الثقافي يمس شفاف القلب، ويرفع العلاقة إلى مستوى إنساني نبيل متربع عن المصالح الآنية الضيقة.

مشروع الانسجام والتضامن الإسلامي

قراءة في ضوء نصوص نهج البلاغة

(*) أ. حامد بور رستمی

ترجمة: حسين الكاظمي

مقدمة

كلمة الاتحاد والوحدة مأخوذة من (وحد) بمعنى التوحد والانفراد^(١)، وقد ذكرها في تعريفها: «صيروارة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً، وهو حقيقي ومجازي»^(٢) وقد وصف القرآن الكريم موعظته الوحيدة بقوله: «فَلْ إِنَّمَا أَعْظُكُمْ بِواحِدَةٍ» (سبأ: ٤٣)، ويرجع معنى هذه الكلمة في الحد الأدنى إلى بداية خلقة آدم^(٣); لأنّ الأمر بالتوحيد ونفي الشرك كان من أصول الأوامر الإلهية الأساسية الأولى، وعلى أساسه دعا الله تعالى آدم والأمم السابقة إلى الوحدة والانسجام، وحثهم على إيجاد أمّة واحدة متسجمة، بحيث يعتبر القرآن الكريم الانسجام والتوحد من ميزات الأقوام والأمم السالفة: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَاتَّخَلَّفُوا» (يونس: ١٩)، «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (الفرقان: ٢٥)، حيث فهم المفسرون المراد هنا الوحدة والانسجام الدينيين^(٤).

وليست كلمة الاجتماع والاتحاد ذات دلالة إيجابية فقط، بل يمكن أن يحصل حتى في مورد الأمور الباطلة أيضاً، كما قال أمير المؤمنين^(٥) بشأن أعدائه: «إإنهم قد أجمعوا على حربٍ كاجماعهم على حرب رسول الله قبلي»^(٦).

وعلى هذا، فيجب أن يكون من أهم الأسس المقومة للاتحاد والانسجام أن يقوم هذا الاتحاد على أساس الحق والحقيقة؛ لكي تصل فوائده ومنافعه إلى الملل والأمم، وإلاً فالاتحاد على الأمور الباطلة سيكون مخرباً وضاراً.

(*) باحث، يحضر الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث.

الوحدة الإسلامية، الضرورات والواجبات —

اعتبر القرآن الكريم في آية الاعتصام^(٥) الوحدة والإلفة نعمةً عظيمة مكنت الأمة من التخلص من الذلة والهلاكة، والوصول إلى قمم العزة والشوكة؛ وقد عبر أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً في نهج البلاغة عن هذه النعمة الإلهية الكبيرة بـ«النعمة العظيمة لله على الأمة»؛ فقال: «وإن الله سبحانه قد امتنَّ على جماعة هذه الأمة فيما عقد بينهم من حبل هذه الألفة التي ينتقلون في ظلها، ويأowون إلى كنفها، بنعمة لا يعرف أحد من المخلوقين لها قيمة؛ لأنها أرجح من كل ثمن وأجل من كل خطر»^(٦)، وكلمة (النعمة) تستعمل في النعم الإلهية العظيمة فقط، حيث يعتبر القرآن الكريم البعثة النبوية منةً لله تعالى على العباد فيقول: «لَقَدْ مِنَ اللَّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ» (آل عمران: ١٦٤).

من ناحية أخرى، اعتبر الإمام عليه السلام الألفة والوحدة ملجاً وقلعة محكمة تلجم إليها الأمة «يأowون إلى كنفها» وإحدى الآثار المهمة للوحدة الإسلامية الحفظ والسلامة من الأخطار والمصابع المختلفة. فمن وجهة نظر علي بن أبي طالب فإن وحدة الأمة ليست ذات منزلة وشرف ورفة^(٧) بل لها مرتبة أعلى وأفضل مما ذكر، حيث يقول: «وأجل من كل خطر». ولهذا نرى الإمام علياً يعتبر نفسه أحقر الناس وأكثرهم جهداً في سبيل إيجاد الانسجام والوحدة الإسلامية، فقد كتب في جواب كتاب أبي موسى الأشعري: «وليس رجل.. أحقر على جماعة أمّة محمد عليه السلام وألفتها مني، أبتفى بذلك حسن الثواب وكرم المآب»^(٨). فقد اتضح من كلام الإمام أن خلق الانسجام بين صفوف الأمة الإسلامية ليس أمراً صوريّاً وشعريّاً، بل الساعون في هذا المجال إنما يقومون بعمل مقدس، فيه أجر جزيل وثواب عظيم.

إن أهمية الوحدة الإسلامية وضرورتها بدرجة يعتبر معها الإمام عليه السلام جهاداً مشيراً للتفرقة والاختلاف والنزاع في المجتمع الإسلامي أمراً ضرورياً لا يمكن اجتنابه، لأنّ التفرقة كالحشرة الفتاكـة التي بإمكانها أن تهدم أساس المجتمع وبنيته وتتوفر موجبات هزيمة الأمة وذلتـها. إن مواجهة الإمام الحازمة للخوارج الذين كانوا يحملون فكراً تكفيريًّا ويجيزون سفك دماء باقي المسلمين، له مؤشر على هذه الحقيقة؛ وبعد حادثة التحكيم وظهور فتنة الخوارج التي كانت تتدبر بجهود من التفرقة والرعب

في المجتمع، خطب الإمام خطبةً غراءً، ودعا الجميع فيها إلى الانسجام والاتحاد الإسلامي: «والزموا السواد الأعظم؛ فإن يد الله مع الجماعة، وإيّاكم والفرقة؛ فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الفتن للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه...»^(٩).

والملهم المهم في هذا المقطع هو وجود التوكيدات المعنوية واللفظية الكثيرة التي تشير إلى أهمية الوحدة وضرورتها، إن وجود الفاظ مثل (إن) (إيّاكم) (ألا)، (فاقتلوه)، (الزموا)، وكذلك التمثيل (تشبيه الشاذ بالخروف المنعزل عن القطيع) والكناية (تحت عمامتي، كناية عن شدة القرب والقرابة).. ذلك كله يدل على أنه لا يجوز أن يتخد أي سبب ذريعة لبث النزاع في الأمة، بل يجب أن تكون الأمة يداً واحدة في دفاعها عن مصالحها ومشتركاتها، تواجه الأخطار الداخلية والخارجية بعمل موحد ومتواافق؛ فإنها في هذه الحال فقط ستحظى بالقدرة والرحمة الإلهيّين «يد الله مع الجماعة».

وقد اعتبر ابن أبي الحديد المعتزلي كلام الإمام عليه السلام متطابقاً مع كلمات النبي صلوات الله عليه وسلم، ثم نقل بعض النماذج من كلمات النبي الناظرة إلى ما ذكره الإمام ومنها: «يد الله مع الجماعة ولا يُبالي بشذوذ من شد» «الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد» «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»^(١٠). وقد اعتبر ابن ميثم البحرياني أيضاً أن وجه الشبه بين الإنسان والفنم المنفرد في جملة: «إن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الفتن للذئب» هو انعزلهما عن المجتمع وانفرادهما، حيث يوفران بذلك فرصة هلاكهما؛ لأن أحدهما سيكون طعمةً للشيطان والآخر لقمةً سائفةً للذئب. وقال في شرحه لجملة: «فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه» التي تبيّن أهمية الموضوع وخطورته: «مبالغة في الكلام، كنّ بها عن أقصى القرب من عنياته: أي ولو كان ذلك الداعي إلى هذا الحدّ من عنياتي»^(١١). لقد لفت لهجة الإمام عليه السلام هذه أنظار الكثيرين ونبهتهم إلى مؤامرة المارقين وفتنة الخارج، وأدّت إلى تقوية التمسك الداخلي.

ومن ناحية أخرى، سعى الإمام عليه السلام كثيراً لإقناع الخارج بقبول الحقّ والحقيقة دون حصول الاختلاف والتفرقـة، وبالطبع فقد أدّت هذه السيرة العلوية إلى رجوع

الكثير من الخوارج إلى صفوف الأمة وندمهم على أعمالهم^(١٢). وبالتأمل في السيرة العلوية تكشف لنا هذه الحقيقة، وهي أن الإمام عليه السلام كان بذل كلّ ما بوسعه بهدف حفظ الوحدة وانسجام الأمة، واستفاد من الفرص المتاحة كلها في سبيل حفظ العزة الإسلامية وشوكة المسلمين، ولتفويت الفرصة على الأعداء في الداخل كالمرتدين والمنافقين، والمتربصين في الخارج كالشركين والكافر، وعدم تمكينهم من زرع التفرقة والاختلاف في صفوف أبناء هذه الأمة.

وكمثال على ذلك، ما أجاب به حين حاول شخص يهودي إثارة الخلافات وخلخلة الثبات الاجتماعي والسياسي بقوله بمحضر الإمام علي: «ما دفتم نبيكم حتى اختلفتم فيه».. ما أجاب به بنبرة حادة مع التبكيت: «إنما اختلفنا عنه لا فيه، ولكم ما جفت أرجلكم من البحر حتى قاتم نبيكم»: «اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة قال إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»^(١٣). إنّ جواب الإمام عليه السلام السريع والصريح أفشل هذه الخطّة وأطفأ نار فتنة التفرقة، وصدّ اليهودي عن الاستمرار في كلامه.

يمكن للأمة الإسلامية. عبر تمسّكها بقيمها وعقائدها المشتركة . أن تتطمّ وثيقة الوحدة الإسلامية، والتي تعزل . على أساسها . الأفكار والمجموعات التكفيرية والسلفية، وتتوفر مزيداً من فرص تكامل الأمة ونموها. وكمثال على ذلك، الاقتدار العسكري والداعي للعالم الإسلامي والذي يضمن بقاء الدائرة الإسلامية مصونة عن طمع الأعداء ومؤامراتهم؛ فإذا أراد المسلمون أن يفترقوا حول أصولهم الحقة فإن أعداء الإسلام سيجتمعون حول أصولهم الباطلة، ويوجهون الضربة إلى جسد النظام والأمة الإسلامية.

وحين تعرض جيش حسان بن حسان البكري الذي أرسل من قبل معاوية على حدود الحكومة العلوية، وأحدثوا القتل والإغارة وأذى النساء والأطفال المسلمين، بل سلباً قرط امرأة ذمية وخلالها.. أثار ذلك حفيظة الإمام علي فألبّ الكوفيين بشدة وعاتبهم بقوله: «فلو أن امراً مسلماً مات من بعد هذا أسفًا ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً. فيا عجباً والله يميت القلب ويجلب الهم من اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم وتفرقكم عن حقكم»^(١٤).

وكما هو واضح، فإن الإمام عليه السلام يرى أن أحد الأسباب الرئيسية لوقوع هذه

المصيبة والكارثة العظيمة هو تفرق المسلمين وتشرذمهم عن حُقُّهم، واجتماع أعداء الإسلام وتوحدُهم على باطلهم. نعم، كان أتباع السنة النبوية والمتمسكون بها . على اختلاف مذاهبهم . متّحدين تحت لواء الحكومة العلوية أمام غارات جيش معاوية، لم يحصل أي اعتداء على أموالهم وأنفسهم، بل كان الأمن يخيم عليهم جميعاً.

الوحدة والانسجام ضرورة عقلية —

إن نظرة عابرة إلى وحدة المجتمعات والأنظمة التي لا تؤمن بالمبداً والمفاد، وتعتقد أن كل الوجود يتلخص في عالم المادة والتجربة، يقودنا إلى هذه الحقيقة وهي أن الانسجام والوحدة يمثلان بالدرجة الأولى حاجة طبيعية وضرورة عقلية، يتم عبرها تأمين المصالح العامة، فليس الاتحاد واجباً نقلياً وشرعياً على المتدينين فحسب، بل ضرورة عقلية للجميع . وبعبارة أخرى: تستدعي الضرورة في بعض الحالات أن تتحدد فتنان أو مذهبان، بينهما خلافات حادة، لمواجهة الأخطار والتحديات المشتركة.

وكمثال على ذلك، نأخذ بنظر الاعتبار فتنتين من الناس، كانت بينهما منذ القدم عداوة وتخاّصم، وليس بينهما اشتراك في أيّ أصل أو عقيدة، فلو تحرك سيل مدمر باتجاه أراضيهم واحتاجوا إلى بناء سدّ محكم، وكان قسم من مواده الأولية موجوداً عند فتنة والقسم الآخر عند الفتنة الأخرى، وهم محتاجون إلى الأيدي العاملة من كلا الطرفين، لا تقتضي الضرورة العقلية أن تجمع هاتان الفتنان المواد الأولية والقوى العاملة وتبدآن ببناء السدّ؟

إن صيانة الذات تقتضي في الحياة الإنسانية التنظيم وال العلاقات المجتمعية أحياناً لدفع المزاحم أمام سبيل العيش، فقد يتحد شخصان عادلان وفاضلان مع بعضهما وقد يتّحد وحشان أيضاً، وكما وحد الخطير بين النمر والغزال، والقطة والفأر، كذلك يمكن أن يتّحد ملايين الناس للحصول على الربح مع اختلاف الأهواء وتضاد الأهداف^(١٠).

ونلاحظ في السيرة النبوية أن النبي ﷺ . وبهدف حفظ المصالح المشتركة . عقد ميثاقاً دفاعياً وأمنياً مع يهود المدينة (قبائل بني النمير وبني قريظة وبني القينقاع وبقي اليهود) لكي تبقى الحدود الإسلامية مصونةً محفوظة من التحديات الخارجية

وسائل الأخطر المحتملة الأخرى، وفي هذه الوثيقة التي تعدّ عملاً سياسياً عقلانياً يهدف إلى خلق أمّة واحدة بين أتباع الديانات المتعددة، نلاحظ بعض البنود المهمة والملفقة للنظر، ومنها ما يلي: ١ . الدفاع المشترك للمسلمين واليهود عن المدينة. ٢ . اشتراكهما في تكاليف الحرب المحتملة. ٣ . كون المسلمين واليهود أمّة واحدة. ٤ . حرمة ظلم المعاهد ولزوم مساعدة المظلوم. ٥ . الروابط الحسنة مع المعاهدين. ٦ . منع تعاوين اليهود مع أعداء النبي عن طريق إمدادهم بالأسلحة والرواحل^(١٦).

إنّ عقد وثيقة الوحدة والمحبّة مع اليهود الذين لا يشتركون معنا في كتاب ولا في نبيٍّ ولا في فقه، وتكثر جداً نقاط اختلافهم وتمايزهم عن المسلمين لهو دليل صارخ على منطق الوحدة، وعلى هذا فلا يبقى أيّ شك في أنّ أول طلب يطلبه النبي ﷺ من عالم الإسلام اليوم هو عقد وثيقة الوحدة الإسلامية حول الأسس والأصول الكثيرة التي تتمتع بها الفرق الإسلامية، بل يمكننا القول على أساس السيرة النبوية: إن المسلمين - إضافة إلى اتحادهم فيما بينهم - يجب أن يعقدوا وثيقة محبّة ووحدة مع الأديان التوحيدية الأخرى أيضاً؛ للحفاظ على قيمهم الثقافية ومصالحهم الاقتصادية أمام أعداء الدين والعدالة. وبعبارة أخرى: يجب علينا أن نسعى لاتحاد على جبهتين: الأولى: الاتحاد في داخل المسلمين بأن يكون ما يزيد على مليار مسلم في صف واحد تحت عنوان الأمّة الإسلامية. والآخر: بعد تحقيق الوحدة الإسلامية يجب أن نتحرّك على تحقيق الوحدة بين موحدي العالم؛ لكي يتحدّد جميع المسلمين مع جميع أصحاب الكتب السماوية ويمكنهم حينئذ القيام ضد ملحدي العالم؛ لأن الإلحاد وإنكار ما وراء الطبيعة وحصر الموجودات في عالم المادة وإنكار الوحي والرسالة والقيامة والمعاد والنبوة والمعجزة وسائل المعارف الغيبية، له نتائج مرّة وعواقب وخيمة لا يمكن تحملها؛ لذا دعا الله سبحانه. إضافة إلى دعوته إلى اتحاد المسلمين. إلى إتحاد موحدي العالم: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ يَبْنَنَا وَبَيْنَكُمْ لَا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ»^(١٧).

آثار التقارب الإسلامي ونتائجها —

في الخطبة القاسعة، يعدد الإمام عليه السلام. بإحصاء دقيق. نتائج الانسجام الإسلامي ومضار التفرقة والاختلاف؛ وحيث تقوم هذه الخطبة على أساس ذمّ التكبر والأنانية

والدعوة للتواضع، يمكن أن يُعدّ الكبر والتعصب والأنانية أحد العوامل المهمة للتفرقة والاختلاف؛ والإمام عليه السلام بدعوته إلى التفكير والتأمل في أحوال وأوضاع الأمم السابقة يريد مثناً أن نفكر جيداً في عوامل إيجاد الخير والشرّ في هذه الأمم، ثم يذكر بعض علل ومعلولات هذا الموضوع على الشكل التالي: «إذا تفكّرتم في تفاوت حالاتهم فلزموا كلّ أمرٍ لزمت العزة به شأنهم، وزاحت الأعداء عنهم، ومدّت العافية فيه عليهم، وانقادت النعمة له معهم، ووصلت الكرامة عليه حبلهم: من الاجتناب للفرق، واللزوم للألفة، والتحاضّ عليها، والتواصي بها»^(١٨).

فقد ذكر في هذا المقطع بعض مظاهر النجاح والعزة والتقدير للأمة، ثم أسباب ذلك وعلله، ثم التحذير من التفرقة، إنّه يقول: «اجتبوا كلّ أمر كسر فقرتهم، وأوهن منّتهم: من تضاغن القلوب، وتشاحن الصدور، وتدابر النفوس، وتخاذل الأيدي». وبعبارة أخرى: اجتبوا الاختلاف والأحقاد فذلك يزلزل أساس الأمة.

ثم يقارن الإمام بين دورين من أدوار الأمم السابقة: دور الذلة ودور العزة، ويحدد بعض معالمها مؤكداً مرة أخرى على ضرورة هذا الأمر: «فانظروا كيف كانوا حيث كانت الأماء مجتمعة، والأهواء مؤتلفة، والقلوب معتدلة، والأيدي مترايدة، والسيوف متاصرة، والبصائر نافذة، والعزائم واحدة. ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟ فانظروا إلى ما صاروا إليه في آخر أمورهم حين وقعت الفرقة وتشتّت الألفة، و اختللت الكلمة والأفداء، وتشعبوا مختلفين وتفرقوا متحاربين؛ قد خلع الله عنهم لباس كرامته، وسلبهم غصارة نعمته، وبقي قصص أخبارهم فيكم عبرة للمعتبرين منكم».

فهذا النص يتضمن جملة مفاهيم:

- ١ - من معالم الأمة المثالية والأنموذجية أن تكون مجتمعة حول مشتركاتها (الأماء مجتمعة)، وأن تشكل ائتلافاً واحداً في قراراتها (والأهواء مؤتلفة)، ومن الناحية الباطنية أيضاً تكون قلوبها منسجمة وفي اتجاه واحد (القلوب معتدلة).
- ٢ - من المعالم الأخرى للأمة المققدرة، أن لا تستخدم قوتها ضدّ أبنائها بعضهم ضد بعض؛ ودول المسلمين اليوم بحاجة ملحة لجمع طاقاتها بهدف حفظ وجودها وقطع طمع المستكبرين الأجانب وأعداء الإسلام عنها (والأيدي مترايدة والسيوف متاصرة).

٣ . الرؤية العميقه والوعي المناسب أحد العوامل المهمة في نجاح المجتمع الإنساني الواحد (والبصائر نافذة)، ودور هذا العامل الأساس يكمن في تحصين المذاهب والفرق الإسلامية من آفات السذاجة والقشرية والتعصب والجمود الفكري.

٤ . ومع صعوبة الوصول إلى مرحلة الاتحاد بين المسلمين، كما هو حاصل بين الشيعة والسنّة، لكن يجب السعي لتحقيق هذا الالتحام على مستوى الأمور العامة والقرارات المصيرية، وقد عبر الإمام عن هذا الأمر بقوله: (والعزائم واحدة).

٥ . إذا استطاعت أي أمة أن تضع اختلافاتها جانبًا وتجمع على مشتركاتها وحققّت ما سلف ذكره؛ فستتمكن . تلقائياً . من جعل ثقافتها وقدرتها مسيطرة على العالم، فإذا كانت هذه الأمة متبعةً لثقافة القرآن فإن الأحكام والعقائد والأخلاق القرآنية ستنتشر . من ثم . في أنحاء العالم كافية، لا كما هي الحال اليوم؛ حيث الشرك والكفر وعبادة الأوثان ما تزال مهيمنةً على قطاع واسع في المجتمع الإنساني، وقسم من العالم الإسلامي أيضاً أسير الذلة والمهانة (ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟).

٦ . إذا ابليت أمة بالنزاعات والخلافات المذهبية، فإن الله تعالى سوف يسلب منها لباس الكرامة ووفرة النعم (قد خلع الله عنهم لباس كرامته وسلبهم غضاربة نعمته..)، ويقول ابن ميثم البحرياني في ذيل هذا المقطع: «هؤلاء الذين أمر باعتبار حالي لا يزيد بهم أمة معينة، بل الحال عام في كل أمة سبقت، فإن كل أمة ترادفت أيديهم وتعاونوا وتناصروا كان ذلك سبباً لعزتهم حالي ودفع الأعداء عنهم، وكل قوم افترقوا وتقاطعوا استلزم ذلك ذلهم وقهراً الأعداء لهم»^(١٩).

وحين طلب عمر بن الخطاب من الإمام علي عليه السلام المشورة في الأمور العسكرية والأمنية، أكد الإمام . ضمن توصياته لعمر . على أن عزة المسلمين وكثرةهم ناشئة من الدين الإسلامي المبين ومن وحدتهم وانسجامهم^(٢٠) ، أي أن الوحدة أحد عناصر النجاح والعزة. وفي كتاب الإمام لأهل مصر، ذكر أن من أسباب إسناده وتعاونه مع الخلفاء . وهو تعاون ساهم في دعم مسيرة الوحدة الإسلامية . خوفه من انحراف الناس، وقيام المرتدين بالقضاء على دين النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه ، حيث يصرّح الإمام بأنه لو لا منعه من وقوع الفتنة والاختلاف لعراض الإسلام لضرورة تهون كل المصائب عندها^(٢١).

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يمكننا الإشارة إجمالاً إلى بعض آثار الانسجام الإسلامي كما يلي: ١ . العزة الإسلامية والوطنية. ٢ . الاقتدار الإسلامي والوطني ويتبعه النمو الاقتصادي وقوته. ٣ . الأمان الوطني. ٤ . اتساع المساحة الثقافية في العالم. ٥ . كسب العافية والرحمة والنعمة الإلهية. ٦ . إيجاد جوًّا للمحبة والتوفيق والحيوية. ٧ . استحكام أركان الدين. ٨ . الحماية من الأخطار الداخلية والخارجية.

الوحدة الإسلامية، الموانع والتحديات المواجهة

واجه العالم الإسلامي منذ بدء تكوّنه وإلى الآن عقبات وموانع، وقف دون وحدته وانسجامه، وستنقوم باستعراضها في مجموعتين:

١. التحديات والعقبات الخارجية:

١. الجماعات التكفيرية والسلفية: من أهم معالم هذه الجماعات تكفير المسلمين وهدر دمائهم، وينشأ ذلك من الجمود الفكري والتعصب الجاهلي، وكمثال على ذلك يعتبر الخوارج مرتكب الكبيرة خارجاً عن الإسلام ويجيرون قتله^(٢٢)، حتى قال الإمام عليهما السلام: «إإن أبيتم إلا أن تزعموا أنني أخطأت وضللت فلم تضللون عامة أمّة محمد^(٢٣) بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتکفرونهم بذنبي»^(٢٤).

وبالطبع فإن مثل هذه الجماعات موجودة اليوم أيضاً، وهي تعتقد أن من واجبها سفك دماء المسلمين، وتضع العوائق في طريق تحقق الوحدة والألفة الإسلامية. فهم يعتقدون على سبيل المثال. أن من يشك في كفر الشيعة والإحادهم أو في جواز حرفهم وقتلهم فهو كافر مثلهم^(٢٥).

٢. جهود أعداء الداخل والخارج: سعي أعداء الإسلام دوماً إلى تفتت العلاقات بين المسلمين وركزوا على الخلافات الموجودة. وكمثال على ذلك، حين امتنع أبو سفيان صخر بن حرب من بيعة الخليفة الأول كان يدور في سكان المدينة ويقول: «إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأدلان على والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حيّ من قريش؟ ثم قال لعلي: ابسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملأنها عليهم خيلاً ورجالاً.. فزجره علي وقال: والله إِنَّكَ مَا أَرْدَتْ بِهَذَا إِلَّا الْفَتْتَةَ، وَأَنْكَ وَاللَّهُ طَلَّمَا نَعْيَتْ لِإِسْلَامٍ شَرًّا إِلَّا

حاجة لنا في نصيحتك»^(٢٥). وفي الواقع كان الإمام عليه السلام مطلاً على خطط أبي سفيان في استهداف الوحدة وانسجام المجتمع؛ لذا وقف بحزم أمامه ومنعه من تحقيق ذلك.

٣ . عدم الوعي وسوء الفهم: يعتبر الإمام عليه السلام أنَّ أحد أساليب معاوية الشيطانية هو التعميم وتحريف الأخبار والمعلومات، وأنَّ جهل المجتمع الشامي وانغلاقه هو الذي أدى إلى اتخاذه مواقف معاذية للحكومة العلوية، يقول: «ألا وأنَّ معاوية قاد ملة من الغواة وعمى عليهم الخبر، حتى يجعلوا نحورهم أغراض المنية»^(٢٦)؛ وعلى هذا فالعدو يسعى . عن طريق نشر الأكاذيب وأخبار التفرقة . إلى تعكير الأجواء وإيقاع المواجهة بين المسلمين أنفسهم.

ب . التحديات والعقبات الداخلية :

١ - المانع الشيطاني: أول المفرقين بين المجتمعات البشرية وأحرصهم على إيجاد التفرقة هو إبليس، حيث يرى أنَّ جو الاختلاف والتفرقة فرصة مناسبة لإغواء وإضلال الناس، وقد حذر الإمام عليه السلام أيضًا في نهج البلاغة من فتنة الشيطان وتفرقه ونبه الجميع إلى وساوسه وخططه^(٢٧) .

٢ . المانع النفسي: الكبر والعصبية أمران نفسيان يمنعان من تحقق الوحدة، وعليه فمن الضروري لتحقيق الألفة والاتحاد بين المسلمين أن تعالج هاتان الرذيلتان الأخلاقيتان، وفي هذا يقول النبي صلوات الله عليه وسلم: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»^(٢٨) ، وقد تحدث الإمام علي عليه السلام أيضًا في الخطبة القاسعة عن الآثار السيئة للكبر والعصبية.

وثيقة الوحدة الإسلامية . أسلوب عملي —————

إن الالتزام العملي بنظام مدون ووثيقة جامعة يمكنه أن يفتح آفاقاً جديداً أمام الملل والفرق الإسلامية، لكي يتم عن طريقه معرفة حدود الإفراط والتفرط وتحقيق الانسجام الإسلامي. وفيما يلي نذكر بعض المعالم الضرورية لهذه الوثيقة:

١ . التقيد والالتزام العملي بعوامل الوحدة: فالمشتركات الدينية بين المذاهب الإسلامية كثيرة، ومن أبرزها وأهمها القرآن الكريم وشخصية النبي صلوات الله عليه وسلم وقد حققت كثيراً من المشتركات في الأحكام والعقائد والأخلاق والتاريخ والسيرة^(٢٩) .

إن أمير البيان علي بن أبي طالب يعتبر القرآن وشخصية النبي الأكرم الدواء والعلاج فيقول: «اللهم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد، فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه! ألم نهاهم عنه فعصوه»^(٢٠)، فالإمام يعتبر وجود الاختلاف والتنوع في الأمة التي لها رب واحد وكتاب واحد ونبي واحد، أمراً غريباً ومشيناً. وفي كتابه إلى مالك الأشتر أيضاً يعتبر القرآن والستة النبوية مرجعاً لحل النزاعات والاختلافات، ويوصيه بالرجوع في المشاكل والصعوبات إلى هذين الركنين العظيمين: «وأردد إلى الله ورسوله ما يضاعك من الخطوب ويشتبه عليك من الأمور؛ فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فالردد إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والردد إلى الرسول: الأخذ بسننته الجامعة غير المفرقة»^(٢١).

وفي موضع آخر، يصف علي شخصية الرسول فيرى أنّ من آثار البعثة النبوية وبركاتها رفع الأحقاد والعداوات وإيجاد روح الألفة والأخوة: «دفن الله به الضغائن، وأطفأ به الثائر، وألْفَ به إخواناً»^(٢٢)؛ وعلى هذا فمراجعة الأصول والمشتركات الإسلامية من قبل علماء المذاهب والالتزام العملي بها من قبل كلّ مذهب، أمر ضروري يجب أن يلحظ في وثيقة الوحدة.

٢ - التعرّف على الجماعات التكفيرية والسلفيّة وطردها: أحد التحديات الأساسية المواجهة للوحدة الإسلامية وجود الفرق التكفيرية التي تجيز كل جنائية على المسلمين، وتبيح سفك دمائهم، وكان الخوارج في عصر الحكومة العلوية أصحاب هذا الفكر، وكانوا يعتبرون مجرد ارتکاب الكبيرة موجباً للخروج عن الإسلام وموجباً للقتل، وقد اعتبر الإمام السيرة النبوية شاهداً قوياً على بطلان فكر هؤلاء؛ فالنبي ﷺ لم يعتبر السارق أو الزاني كافراً ومرتداً أبداً، يقول الإمام: «وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزاني المحسن، ثم صلّى عليه، ثم ورثه أهله، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله، وقطع السارق وجلد الزاني غير المحسن ثم قسم عليهمما من الفيء ونكحا المسلمات، فأخذتهم رسول الله ﷺ بذنبهم وأقام حق الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»^(٢٣). فهذا المقطع صريح في أن الرسول الأكرم كان يجري الحدّ على مرتكب الكبيرة ولكنه لم يجر حكم الارتداد والتّكبير عليه أبداً.

ونلاحظ في صحيح البخاري وصحيح مسلم روایات كثيرة تدلّ على أن ذكر الشهادتين يوجب الحكم بالإسلام وحرمة الدم. كما أنه حين أرسل النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن أرشه إلى أنه إذا قال أهل الكتاب: (لا إله إلا الله ومحمد رسول الله) فعلمهم الصلوات الخمس وباقى الأحكام الإسلامية، مما يكشف عن تشرفهم بالإسلام^(٤).

لقد اعتبر النبي الأكرم ﷺ سبّ المسلمين فسقاً وال الحرب معهم كفراً: «سباب المسلم فسق، وقتاله كفر»^(٥) أي أن الفاسق والكافر هو من يكفر المسلمين ويجبز قتالهم^(٦); وعلى هذا الأساس يقول ابن تيمية في أوائل رسالة الاستغاثة من مجموعة رسائله الكبرى: «اتفق أهل السنة والجماعة على أن النبي ﷺ سيفتح لمرتكبي الكبائر، وأنه لا يخلد أحد من أهل التوحيد في النار». كما ذهب ابن حزم في كتاب الفصل إلى أنه لا يمكن لأي مسلم أن يكفر أو يفسق مسلماً بسبب كلامه أو اعتقاده الذي جرى على لسانه^(٧); من هنا يتضح مدى ابتعاد الفرق التكفيرية والسلفية عن السنة والسيرة النبوية، وأنهم - تبعاً لأهوائهم وتعصباتهم - يعدون المقتدين بسيرة النبي كفراً.

إننا نؤكّد على أنه يمكن للنخب في العالم الإسلامي عبر الحوار العملي ودراسة السيرة النبوية، تمييز الأفكار الصحيحة عن الأفكار المنحرفة، وأن يعزلوا المنحرفين عن السيرة النبوية^(٨)، وهذه المسألة من الضروريات الأساسية في تحقيق وثيقة الوحدة الإسلامية.

المحتوى

- (١) الفراهيدى، العين: ٢٨٠: ٢٠٢.
- (٢) الطريحي، مجمع البحرين: ٣: ١٥٨.
- (٣) الطباطبائى، تفسير الميزان؛ والقرشى، السيد على أكبر، أحسن الحديث، في ذيل الآية الكريمة.
- (٤) نهج البلاغة، الكتاب: ٣٦.
- (٥) ﴿وَاعْصِمُوا بِعَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرُّوْا﴾ المائدة: ١٠٣.
- (٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٤: ٢٢٤.

- (٧) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٢٥١.
- (٨) نهج البلاغة، الكتاب: ٧٨.
- (٩) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٧.
- (١٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨: ١٢٣ ، الخطبة: ١٢٧.
- (١١) ابن ميثم البحرياني، شرح نهج البلاغة ٣: ١٢٦ ، الخطبة: ١٢٤.
- (١٢) لاحظ: السيد جعفر مرتضى العاملی، الإمام علي عليه السلام والخوارج: ١٦٤ .
- (١٣) نهج البلاغة، الحكمة: ٣٠٩.
- (١٤) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٧.
- (١٥) محمد تقى الجعفري، الوحدة الإنسانية الرفيعة: ٣٠.
- (١٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١٩ : ١١٢ - ١١٠ . وابن كثير الدمشقى، البداية والنهاية ٢ :
- ٢٧٣ . ٢٧٦ .
- (١٧) جوادى الآمنى، وحدة المجتمعات في نهج البلاغة: ٧٣ .
- (١٨) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٤ .
- (١٩) شرح نهج البلاغة ٤: ٢٩٥ ، الخطبة: ٢٢٤ .
- (٢٠) نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٦ .
- (٢١) المصدر نفسه، الكتاب: ٦٢ .
- (٢٢) الشهريستاني، أبو الفتاح، الملل والنحل ١ . ١٢١ - ١٢٢ .
- (٢٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٧ .
- (٢٤) لاحظ: ابن عابدين، تنقية الفتاوى الحامدية ١: ١٠٣ .
- (٢٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٣٢٦ .
- (٢٦) نهج البلاغة، الخطبة: ١ .
- (٢٧) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٠ .
- (٢٨) لاحظ: بحار الأنوار ٧٠ : ٢٨٣ ، العصبية والفخر والتکاثر.
- (٢٩) لاحظ: مجلة رسالة التقرير، العدد ٣٧ .
- (٣٠) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨ .
- (٣١) المصدر نفسه، الكتاب: ٥٣ .
- (٣٢) المصدر نفسه، الخطبة: ٩٦ ، وبالمضمون عينه في الخطبة: ٢٣١ .
- (٣٣) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٧ .
- (٣٤) صحيح البخاري ٢: ١٥٨؛ وصحيح مسلم ١: ١٥٠ .

- (٣٥) شرف الدين العاملي، الفصول المهمة، نقلًا عن الرسائل الكبرى لابن تيمية.
- (٣٦) صحيح البخاري ١١: ٩؛ صحيح مسلم ١: ٤٠٨؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٦١٠.
- (٣٧) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الأهواء والملل والنحل ٢: ٢٩١.
- (٣٨) وقد كان الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر يتبع هذا الموضوع، وكان يطالب بالتربيب بين جميع المذاهب من السنة والشيعة، لاحظ: حول الوحدة الإسلامية: ٦٥.

باثولوجيا الفلسفة الإسلامية

قراءة في عناصر الضعف ومقترنات في الإصلاح المنهجي

د. عبدالحسين خسروشاه^(*)

ترجمة: عبدالصادي الموسوي

تمهيد —

تألف مفردة الفلسفة . وكما هو متعارف . من كلمتين يونانيتين هما: «Sophia» و«*Philia*»؛ حيث ظهرت في اليونان القديمة خصماً عنيداً للمنطقة التي كانت تعنى إنكار الواقع والمعرفة وترسيخ الشكوكية والنسبية، وقد استعملت المفردة بمرور الأعصار في معانٍ متعددة، إذ أطلقت بادئ ذي بدء على جميع العلوم الحقيقة بما فيها الحكمة النظرية والعملية، ثم وبعد عصر النهضة، أطلقت الفلسفة على ما يقابل المعرفة التجريبية، وقد انحصر معناها في المباحث الميتافيزيقية. وكانت تطلق كذلك على الفاعالية التي تخضع وفقها العلوم وتدرس على ضوء معطيات نظرية المعرفة، كما شمل هذا الإطلاق الفلسفات المضافة وعلوم الدرجة الثانية؛ لأنّها تتمتع بنظرة من الدرجة الثانية لمقولات وعلوم الدرجة الأولى، مثل: العلوم التجريبية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والمنطق، والرياضيات، والأخلاق و..

أما «فلسفة العلم»، فهي إطلاق آخر استعمله «أوغست كانت» و«كارل ماركس»؛ بغية إقصاء الفكر الفلسفي الميتافيزيقي وإنكار القوانين العقلية، وعليه تغدو مفردة الفلسفة مشتركةً لفظياً.

وقد تبنت الفلسفة الإسلامية بدورها تعاريف متعددة للفلسفة، اتخذ قسم منها

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية لمركز الثقافة والفكر الإسلامي، قسم الفلسفة والكلام، له مؤلفات عدّة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

المعارف البشرية منطلقاً وأساساً له، مثل: «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية»^(١)، أو «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لاأخذنا بالظن والتقليل بقدر الوضع الإنساني»^(٢)، فيما خصت تعاريف أخرى الفلسفة بالعلم الإلهي، وحصرت نشاطها في تحليل دراسة القضايا العامة والإلهيات، مثل: «العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمى أيضاً الفلسفة الأولى والعلم الأعلى»^(٣).

لكن هناك خطوطاً داكنة ونقاط ضعف ومثالب في هذا العلم، توزعت بين المنهج والهيكل والمحتوى، عملت على إضعاف تألهه، ودرجة جاذبيته، الأمر الذي حدا بنا للإضاءة . على مثالب المنهج الفلسفى، وكبواته، ونقاط ضعف الفعل الفلسفى التي برزت على أكثر من صعيد، ثم وعلى صعيد بناء المنهج المقترن تتراءى لنا الفلسفة بوصفها العلم الضالع بمعرفة الوجود، والذي يسعى من خلال آلياته العقلية والعقلانية لاكتشاف قيم ومتغيرات المعادلات الفلسفية.

المصطلحات الرئيسية : الباشولوجيا - علم المنهج - الفلسفة الإسلامية

عندما يدور الحديث عن الـ «Pathology»، فإن المراد به في السياقات العملية هو «اكتشاف الانظم والعضوائة، وتحديد المثالب والعاهمات المعرفية والسلوكية»، وعلى هذا الأساس فإن الـ «Pathology» في العلوم الطبيعية تعنى: اكتشاف أسباب العشوائية الفسيولوجية؛ للتمكن من مكافحة الأمراض والأعراض الجسدية.

وقد توسع نطاق استعمال هذا المصطلح، ليشمل الحقل الاجتماعي؛ حيث راح علماء الاجتماع يعقدون مقارنات بين الحقل الباليوجي والحقن الاجتماعي من جهة وبين الأعراض والأمراض الباليوجية والظواهر والأزمات الاجتماعية من جهة أخرى، مؤسسين علىًّا جديداً يدعى «Social Pathology»، يتولى دراسة ورصد أسباب وعوامل العشوائية والتقهقر الاجتماعي^(٤).

وهكذا نريد هنا أن نتعرف على المثالب والصدوع والعاهمات التي مُنيت بها الفلسفة الإسلامية على أكثر من صعيد، كالمنهج والهيكل والمحتوى، حيث نتعرّض

بشكل مختصر . إلى العوامل الكامنة وراء الكبوتان والعادات التي لازمت الفعل الفلسفي الإسلامي ، ورصد قصور المنظومة الفلسفية على مستوى القضايا والمنهج . ولا تعني باتولوجيا الفلسفة الإسلامية أو نقدها الحطّ من قيمتها أو محاولة تحجيمها واحتزاز دورها الكبير ، أو تجاهل مناطق القوّة فيها والجوانب المضيئه في بنيتها ومكوناتها ، إذ إن جذور نقد الفعل الفلسفي تمتدّ إلى حقب متقدمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بزغت مع الإرهاصات النقدية البدأة المبكرة التي حفرها ابن سينا في وجдан الفعل الفلسفى؛ حيث رصد عاهات المنهج والمكونات في المنظومة الفلسفية الفارابية ، ولقد حذوا هذا الفعل الرائد شيخ الإشراق والملأ صدراً في حكمتهما ، وهو الجهد نفسه الذي يضطلع به اليوم الفلسفة والمفكرون الإسلاميون المعاصرون ، محاولةً منهم لدفع عجلة تكامل الفعل الفلسفى إلى الأمام . وتتكوّن عناصر إشكاليّات المنهج الفلسفى الإسلامي من محاور ثلاثة : توصيف المنهج الفلسفى ، استعراض الإشكالات القائمة ، وتقديم المنهج المقترن ، واضعاً جهدي هذا بين يدي القراء الكرام ، أملاً في أن يتلقّاه أرباب العلم والاختصاص بالقراءة الفاحصة والتحليل الموضوعي .

تصنيف المنهج الفلسفى:

يعد «علم المنهج» من المباحث الأساسية التي تسعى الفلسفة فيها إلى تناول أسس ومقومات المنهج الفلسفى بالشرح والتفصيل ، وقد اضطلع فلاسفة المسلمين بهذا النشاط . بصورة مباشرة أو غير مباشرة . واستثمروه في حلحلة المسائل الفلسفية ، فيما انتهج فلاسفة الغربيون آلية أخرى تمثلت بالاستقراء والاستبطاط . والمقصود من الاستبطاط الاستدلالُ الذي لا تكون نتيجته أعمّ من مقدماته ، وبناءً على هذا؛ فكلّ دليل استباقي تكون نتيجته إماً مساوية أو أخصّ من مقدماته ، وعلى سبيل المثال: سocrates إنسان ، وكلّ إنسان يموت ، إذاً سocrates يموت ، أو كلّ إنسان يفكر ، وكلّ إنسان مفكّر ناطق؛ إذاً كلّ إنسان ناطق؛ ففي المثال الأول ، كانت النتيجة أخصّ من المقدمات «كبير القياس» ، أما في المثال الثاني ، فكانت مساوية لها ، ويعرف هذا الأسلوب في المنطق الأرسطي بالقياس .

أما الاستقراء، فهو الاستدلال الذي تكون نتيجته أعمّ من مقدماته، وعلى سبيل المثال، لو أخضع الماء لعدة تجارب وغلى في كل تجربة عند ١٠٠ م°، فإنه يمكننا الحكم بأنّ كلّ ماء يُسخن إلى ١٠٠ م° يتحوّل إلى بخار؛ وهي نتيجة أعمّ من المقدمات التي أدّت إليها؛ لأنّها حركة من الخاص إلى العام، ومن العينات إلى القاعدة العامة.

لقد آمن التجربيون أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفة البشرية، وليس هناك أيّ لون من ألوان المعرفة القبلية المستقلة عن عالمي: التصور والتصديق لدى الإنسان.

ويسري هذا الأمر على صعيدي: التصور والتصديق؛ وعلى سبيل المثال، يرى «جون لوك» أن منبع التصورات هو الرؤية الباطنية «الوجدان»، والأحساس البرainية^(٥)، أمّا «هيوم» فيقسم الإدراكات . وفق أسس المذهب التجاري - إلى الانطباعات والتصورات^(٦)، غير أنّ لهؤلاء الفلاسفة نزعات عقلية في الحقل التصديقي؛ فها هو لوك يتمسّك بالبراهين العقلية لإثبات وجود الله تعالى^(٧)، وكذلك «هيوم» عبر تقسيمه لمعتقدات الإدراك إلى «النسبة بين التصورات» و«القضايا الواقعية اليقينية»، واعتقاده أنّ المجموعة الأولى ضرورية، والمجموعة الثانية غير يقينية، فإنّ هذا يلزمـه بالاعتراف بجملة من الأسس العقلية «غير التجريبية»، كمبدأ استحالة التناقض.

والأسـلـوـبـ الـوحـيدـ الـذـيـ يـمـكـنـ الـحـدـيـثـ عـنـ تـجـرـيـبـيـتـهـ الصـرـفـةـ وـعـدـ شـوـبـهـ بشـائـةـ المـدـرـكـاتـ القـبـلـيـةـ هوـ أـصـلـ الـعـلـيـةـ الـذـيـ عـزـاهـ هـيـومـ إـلـىـ تـعـاقـبـ الـظـواـهـرـ وـتـتـابـعـهـ الـذـيـ يـعـمـلـ عـلـىـ تـدـاعـيـ الـمـعـانـيـ الـمـسـتـدـ بـدـورـهـ إـلـىـ فـاعـلـيـاتـ نـفـسـانـيـةـ،ـ منـكـراـ ضـرـورـةـ الـعـلـيـةـ وـالـمـعـلـولـيـةـ يـقـيـنـيـةـ يـقـيـنـيـةـ فـيـ تـكـوـيـنـهـ^(٨)،ـ وـقـدـ صـرـحـ «ـجـونـ سـتـيـورـاتـ مـلـ»ـ هـوـ الـآخـرـ بـعـقـلـانـيـةـ أـصـلـ التـناـقـضـ^(٩)،ـ بـلـ إـنـ الـوـضـعـيـنـ تـلـقـواـ تـحـلـيلـيـةـ الـأـسـسـ الـرـياـضـيـةـ بـالـقـبـولـ وـأـمـضـوـهـاـ.

لقد أجمعـ العـقـليـونـ الـقـدـماءـ مـنـهـمـ وـالـجـدـدـ .ـ عـلـىـ وـجـودـ قـضـاـيـاـ مـسـتـقـلـةـ مـنـفـصـلـةـ عـنـ الـحـسـ وـالـتـجـرـيـةـ،ـ وـاعـتـبـرـوـهـاـ أـسـاسـاـ لـلـمـعـرـفـةـ وـحـجـرـ زـاوـيـتهاـ؛ـ فـقـدـ عـدـ الـأـرـسـطـيـوـنـ الـبـدـيـهـيـاتـ،ـ وـالـدـيـكـارـتـيـوـنـ إـدـرـاكـاتـ الـفـطـرـيـةـ،ـ مـصـدـاقـاـ لـلـقـضـاـيـاـ الـعـقـلـانـيـةـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ التـجـرـيـةـ^(١٠)ـ،ـ وـفـيـماـ اـرـتـابـ الـتـجـرـيـبـيـوـنـ فـيـ جـملـةـ مـنـ الـقـضـاـيـاـ الـعـقـلـانـيـةـ،ـ نـفـيـ الـعـقـليـوـنـ .ـ كـأـفـلاـطـونـ وـدـيـكـارـتـ .ـ الـقـيـمـةـ الـمـعـرـفـةـ لـلـمـعـارـفـ الـحـسـيـةـ وـلـمـ يـأـبـهـوـ بـهـ إـلـاـ عـلـىـ

الصعيد العملي التطبيقي، غير أنَّ الاتجاهين كليهما لم يبلغا حدَّ التعصُّب والتحجُّر في رفض الآخر، وكان كُلُّ منها يستمدُّ ويستقي بين الفينة والأخرى معطيات خصمه المعرفي وأليانه.

وقد تلقى الفلاسفة المسلمين - وعلى اختلاف مشاربهم: المشائية والإشراقية والصدرائية، أيِّ الحكمة المتعالية . الاتجاه العقلي بالقبول، إلاَّ أنَّ الاتجاه العقلي الإسلامي يختلف اختلافاً جوهرياً عن الاتجاه العقلي الغربي؛ إذ يجري القاعدة الأرسطية القائلة: «من فقدَ حسناً فقدَ علمًا»، فهو في حقل التصورات حسيُّ المنهج، وللحسن عنده معنى يتتجاوز المعنى المتعارف، حيث يشمل الحسن الظاهر والباطن، فهم يرون أنَّ المنشأ الأساس لجميع المقولات الأولية والثانوية المنطقية والفلسفية هو الإدراكات الحسية، غير أنَّهم كانوا عقلانيين في حقل التصديقات، بمعنى أنَّهم يقدمون التصديقات العقلية على التصديقات التجريبية، رغم أنَّهم لا يصرُّون على نظرية «الإدراكات الفطرية» التي تعني حضور مجموعة من الإدراكات . وبشكل فعلي . في الأيام الأولى للولادة.

ومن الجدير بالذكر أنَّ «علم المنهج» لدى الحكماء المسلمين اتصف بالتمايز والاختلاف على مستوى الفاعلية العقلية والاستبطاط الاستدلالي، والاعتماد على المعرف الأولية والقبليات المشتركة، بل لم يكن متجانساً في أغلب أساليبه ومناهجه، وعلى سبيل المثال، يرى ابن سينا أنَّ البرهان والاستدلال هو المصدر الوحيد لبناء شكل الاستنتاج، وأنَّ المعرف الأولية والقبليات هي التي تشكّل محتوى الاستدلال، فيما يرى السهروري عدم إمكان حصر توالد المعرف والعلوم البشرية كافية من المعرف الأولية والمعلومات القبلية! ووفق هذا الاعتقاد احتلَّ الكشف والشهود مكانةً سامية في الفلسفة الإشراقية التي اعتمدت هذه الآلية الجديدة في التكوين المفاصلي لمباحث حكمة الإشراق.

أمّا صدر المتألهين الشيرازي، فلم يقف عند هذا الحدّ، بل راح يضيف ويعزّز الفاعلية الفلسفية بعنصر آخر جنباً إلى جنب مع عنصر الكشف والشهود، ذلك هو المنهج النقلي . القرآني الروائي . ومن خلال سعيه الدؤوب لترسيخ النشاط العقلي حقق نجاحات مذهلة على صعيد تسامي البعد العقلي، واستنتاج أفكار جديدة، وبسط

عناصر الفعل الفلسفى وأدائه.

إعاقات المنهج الفلسفى

ثمة ملاحظات تتناول «علم المنهج» في الفلسفة الإسلامية، نسجلها هنا، آخذين بعين الاعتبار تامى المعارف الفلسفية.

١. إن مطالعة شاملة متأنية للفلسفة الرصينة تكشف عن أن جملة من مقدمات المسائل الفلسفية قائمة على المنهج الاستقرائي الحسّي؛ فعلى سبيل المثال، عندما يصار إلى محاولة إثبات حدوث العالم المادي، يتم الاستاد في ذلك إلى التغيير والحركة، في الوقت الذي لا يمكن الإمساك بخيوط هذه المقدمة إلاً عبر الآليات الحسّية والأساليب التجريبية، بل في بعض الحالات يصار إلى العقل والفهم العام أو العقل الجماعي.

من هنا، يدفع هذا اللون من الاستنتاجات، الذهنية المتوقدة الناقدة إلى تكوين انطباع عام، مؤدّاه أنه ورغم إصرار الفلاسفة . لدى تعريفهم الفلسفه . على المنهج الاستدلالي والقياسي الصرف واعتماد الآليات العقلية، غير التجريبية، إلا أنهم عند تشكيل وصياغة العناصر والمكونات الفلسفية وبناء صرح المعرفة العقلية يلجؤون إلى آليات ومواد عقلائية، وكذلك إلى الفهم العام، بل الأساليب الحسّية التجريبية.

٢ . إذا كان المنهج الفلسفى منحصراً بالمنهج العقلى والاستدلال البرهانى، وكانت مبادئ الاستدلال متمثلةً بالأوليات، والمحسوسات بالحس الظاهر والباطن، والتجربىيات، والمتواترات، والحدسيةات، والفترىات، فإن النتائج اليقينية لا تتأتى إلا عن طريق المقدمات اليقينية السابقة، وعلى الفلسفه أن تتأى بنفسها عن القضايا الأخرى كالمنظونات، والمشهورات، والمسلمات، والمقبولات، والوهمىات، والمشبهات، في مقدماتها الاستدلالية ، وعليه فلن تنشأ أي إشكالية حول توالد المعارف الفلسفية وازديادها ، بمعنى تبرير هذا التوالد وقبوله . غير أنه لو انحصرت البديهيات بالأوليات، والوجودانيات، والفترىات، وجرى التعامل مع التجربىيات، والحدسيةات، والمتواترات، والحسّيات، على أنها قضايا نظرية، وهي لا تعدو كونها قضايا نظرية ظنية لا ترقى إلى مستوى اليقين المنطقى والرياضي، ففي هذه الحالة يصعب ويتعرّض تبرير توالد عناصر الفعل الفلسفى وفق هذه المبادئ المحدودة، ولعله من هنا يُفسّر عدم التزام

الفلسفات الناضجة: المشائية والإشراقية، والمعالية، بهذا اللون من المنهجيات واستمدادها من الاتجاهات الحسية والشهودية والنقلية عناصر إضافية تعمل على توسيع نطاق التوالي الفلسفي.

وهذا الملحوظ بدوره يضطر إلى إمعان النظر وإطالة التأمل في «علم المنهج الفلسفي»، ويلقي على عاتقنا مهمة بناء «المنهج المختار» على ضوء أحدث وأدق المعطيات الفلسفية، بحيث يكون له الأثر الأكبر في دفع عجلة العلوم وتلبية حاجات المجتمع الملحة، وأن نستيقن دوره الفاعل في تشييد صرح الفلسفة وازدهارها.

٣ . ثمة مجموعة من الدعاوى والاستدلالات الفلسفية إذا ما أخذت بقراءة تحليلية فاحصة، يبين لنا أنها لا تتمتع بمعايير الاستدلال المنطقى الدقيقة، كما تقىقد إلى المضمون والمحتوى الرصين للبديهيات والأوليات، فيمسى الموضوع الفلسفى في سياقاتها أشبه بالخطابة منه بالبرهان؛ وبعبارة ثانية: إذا كانت الدعاوى الفلسفية مسكونة ضمن سياقات وقوالب رياضية رصينة بمقدمات استدلالية منفصلة وغير متداخلة، فإنّ نقدنا الثالث يمسى بمنتهى الوضوح، وهو عدم إمكانية عود الدعاوى الفلسفية كافة إلى الأوليات.

المنهج الفلسفى المقترن —

يبقى الهدف الأصيل الذى نشده الفلسفة متمثلًا ببناء صرح اليقين الشامخ، واليقين بدوره يندرج تحت نوعين: المبرر، وغير المبرر «الذاتي»، واليقين الذاتي ينقسم بدوره إلى قسمين: اليقين المنطقي أو الرياضي، واليقين العقلائي، أما اليقين غير الذاتي، فهو اليقين النفسي المعلل.

وللتوضيح هذا الأمر نقول: إنّ اليقين المنطقي أو الرياضي عبارة عن اليقين المذكور في المنطق الأرسطي، والذي يتضمن . بالإضافة إلى الجزم بثبوت المحمول للموضوع . الجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، إذاً فالاليقين المنطقي مؤلفٌ من جزمين، والجزم فيه مطابق ل الواقع، وهذا اللون من اليقين لا يحصل إلا عبر الأوليات، أما اليقين العقلائي فهو ما تضمن جزماً بثبوت المحمول للموضوع مع إمكان سلبه عنه، رغم أنّ الإنسان يستيقن معه إلى الحد الذي تضمنه فيه كلّ احتمالات

الخلاف، فمثلاً، يستيقن شخصٌ بوفاة جاره، لكنه لا يرى أنّ عود الحياة له أمراً مستحيلاً، وهذا اللون من اليقين لم يأت عبر الأوليّات، غير أنه . علاوة على اتصاف القضية فيه باليقين . نراه يتمتع بدرجة تصديقية عالية، ينتفي معها مطلق الخلاف، غير أنه لا ينفي تناسى افتقار كلّ ألوان التصديق إلى الرجوع إلى أصل التاقض، وبناءً على هذا، يتم تناول نوعين من الصدق والكذب في اليقين العقلائي:

أحدهما: الصدق والكذب في جهة القضية التي يتعلّق بها اليقين، وملاكه الخطأ والصواب في هذا بعد انطباق القضية على الواقع أو عدم الانطباق. فإذا كانت القضية مطابقة فهي صادرة وإلاً كانت كاذبة.

الثاني: الصدق والكذب في الدرجة التي يكشف عنها التصديق؛ إذ يتتطابق اليقين . أحياناً . مع الواقع ويكشف عن الحقيقة، غير أنه يكون من جهة درجة التصديق خاطئاً، وعلى سبيل المثال: لو اعتقد شخصٌ بسقوط قطعة نقدية ألقاها في الهواء على جهة معينة ولتكن «م»، وتحقق هذا الأمر عن طريق الصدفة والاتفاق، ففي هذه الحالة يتمتع هذا الخبر بصدق أوليٍّ، لكنه لا يتمتع بصدق درجة التصديق، حيث إنه ليس بوسع هذا الشخص أن يحظى بهذا التصديق على أساس ميولاته الباطنية؛ وعليه، فإذا لم تحصل درجة التصديق عن طريق الأوليّات، لكنها كانت كما لو تحققت عبر الاستقراء والتجربة المتكررة، وهذا اليقين عقلائيٌّ.

أما اليقين الذاتي، فهو ذلك اليقين النفسي الذي يجزم الإنسان على ضوئه جزماً واقعياً بثبوت المحمول للموضوع، لكنَّ درجة تصديقه ليست صادقة، كما لو أنَّ شخصاً جزم بقرب موته عبر حلم رآه في نومه، رغم أنه لا يرى بقائه حياً أمراً مستحيلاً، غير أنه لا يستوفي احتمالات هذا الأمر، لأن الشيء إذا أمسى لا يُطاق، فهذا لا يعني استحالته وامتناعه.

لقد عبر الشهيد الصدر عن اليقين غير المبرر باليقين الذاتي، وعن اليقين المبرر العقلائي باليقين الموضوعي.

ووفق هذا التفصيل، فالمنهج الذي نقترحه هو: إذا اعتبرنا الفلسفة العلم بالوجود بما هو موجود، وسعينا في حلحلة قضايها وعناصرها وفق منهج عقلي عقلائي للحصول على اليقين غير «الذاتي»، ففي هذه الحالة بالإضافة إلى صيانة المنهج

الفلسي من الإشكاليين المتقدمين، سيتستوي لنا الدفاع عن «علم منهج الفلسفة المحققة»، ومن ثم يتسع نطاق صيغة الفعل الفلسي ليشمل القضايا الفلسفية برمتها^(١١).

عنصر الضعف في مسائل الفلسفة الإسلامية

تضطلع الفلسفة الإسلامية التي ظهرت منظومةً عقلية رصينة هادفة مع انبلاج فجر الفارابي، تضطلع اليوم بمسائل متعددة في معرفة الوجود، وعلم النفس، وعلم المبدأ؛ ففي مباحث الوجود تتعرض إلى المسائل والأحكام العامة المرتبطة بالوجود والعدم والماهية، كأصالة الوجود واعتبارية الماهية، بداعية مفهوم الوجود، ترابط الوجود والماهية، واعتبارات الماهية، والكلي الطبيعي، وتشخيص الماهية، وكذلك أقسام وتقسيمات الوجود، مثل: الوحدة والكثرة، الذهني والخارجي، العلة والمعلول، المادي والمجرد، الواجب والممكن، المقدم والتأخر، الحادث والقديم، الجواهر والأعراض، الثابت والمتغير، الحركة والزمان.. متناولةً في خضم حركتها الشاملة وعبر مباحث علم المعرفة الفلسفية أو معرفة الوجود العلمي، أحكام وعوارض العلم والعالم والمعلوم، مثل: تجدد العلم، أقسام ومراتب العلم، جوهريّة أو عرضية العلم، اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وكذلك أقسام العالم والمعلوم.

ويحتل علم النفس الفلسفى أو معرفة النفس، قسماً آخر من نصوص الفلسفة الإسلامية، ويختص ببحث ماهية ومراتب وقوى النفس وأحكامها، كتجدداتها.

أما «علم المبدأ»، فهو آخر مباحث الفلسفة، وتدور أبحاثه حول: الطرق والبراهين العقلية لإثبات واجب الوجود، والتوحيد والمراتب الذاتية والصفاتية والأفعالية، والصفات الإلهية أعمّ من الصفات الذاتية والفعلية، خصوصاً العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والحكمة، ثم الكلام الإلهي، والهدف من خلق العالم، وتبين العوالم الثلاث، ثم القدر والقضاء الإلهي، ومسائل الشر والعنابة الإلهية.

وبعد أن تعرّفنا بشكل إجمالي على مسائل الفلسفة الإسلامية وموضوعاتها، نشير إلى إشكاليات المحتوى ومعضلات المكون الفلسفى:

١- أسلمة الفلسفة ومعضل الهوية —

أول نقدٍ يوجهه إلى مسائل الفلسفة الإسلامية هو وصفها بالإسلامية؛ لأنَّ صفة الإسلامية غير ناظرة إلى المنهج أو الفلاسفة، بل إلى الفلسفة نفسها، إنَّ هوية علم الفلسفة تتكون وفق مبادئ الفلسفة نفسها ومسائلها.

لتسائل الآن عن سبب أسلمة مسائل الفلسفة فرداً فرداً؟ ثمَّ لو كانت الأسلامة انحصرت في مسائل معرفة الله تعالى لكان لذلك وجه وجيه يتمثل في وضوح مدى التطابق بين الدعاوى الفلسفية ومقومات علم المبدأ التي تبنته النصوص الدينية، أمّا أن تصل الأسلامة إلى مسائل معرفة الوجود ومعرفة العلم وعلم النفس كافَّة، والتي تعود العناصر الأولى لجملة منها إلى سيارات الفلسفة اليونانية ونماذجها التي خضعت لعمليات ترميم وصقل وتكامل، فبأيِّ وجه يكون ذلك؟! وعندما نعمل على توسيع نطاق هذا التساؤل نكتشف أنَّ كثيراً من هذه المسائل حاضرة في الفلسفات المسيحية مثل فلسفة توما الأكويني، والفلسفة التومائية المحدثة، كفلاسفة جيلسون.

لا أدعُ أنَّ نفتي مسائل معرفة الوجود بالإسلامية لا وجه له؛ إذ من الممكن تعليل ذلك بمقدمتيها لمباحث «معرفة الله» على أقلِّ تقدير، لكنَّ ما يتحمّل على الفلسفه الإسلاميَّين الإشارة إليه هو وجه أسلمة المكونات الفلسفية برمتها.

٢- العزوف عن البعد العملي والفرق في التجريد الميتافيزيقي —

إنَّ هوية الفلسفة الإسلامية. وكذلك مسائلها. أمورٌ انتزاعية؛ ذلك أنَّ المعقولات الثانية الفلسفية تشكّل موضوع الفلسفة ومسائلها، وهي ذات حيّة انتزاعية صرفة؛ انطلاقاً من عروضها الذهني واتصالها الخارجي.

إنَّ المفاهيم الفلسفية لا يمكن تحصيلها إلا عبر ولادات قيصرية معقدة، تعتمد التحليل العقلي، وعندما تُحمل على الموجودات فإنما تحكى عن أنحاء وجودها لا عن حدودها الماهوية، وكمثال على ذلك مفهومُ العلة الذي يطلق على النار، فإنه لا يحدّد ماهيتها الخاصة أبداً، بل يحكى . نحو حكاية . عن لون العلاقة القائمة بين النار والحرارة، والتي هي علاقة تأثير، كما وأنَّ العلاقة القائمة بين الأشياء الأخرى هي كذلك.

الخصوصية الأخرى للمفاهيم الفلسفية أنه لا يوجد بإزائها مفاهيم وتصورات جزئية، فليس في أذهاننا . مثلاً . صورة جزئية للعلية ومفهوم كلي لها، وهكذا مفهوم المعلول وسائر المفاهيم الفلسفية؛ وبناءً على ذلك، فكلّ مفهوم كلي يوجد بإزائها تصور حسي أو خيالي أو وهمي . شرط أن يقتصر الفرق بينها على الجزئية والكلية . فسيكون مفهوماً ماهوياً لا فلسفياً^(١٢) .

وخلاصة القول: إن المفاهيم الفلسفية مفاهيم انتزاعية، وانتزاعيتها هذه تفتقر إلى المحاكات الذهنية، ومقارنة الأشياء بعضها مع بعضها الآخر، كما هي الحال مع مفهوم العلة والمعلول، الذي يتبلور بعد المقارنة بين شيئين يتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر^(١٣) ، وعليه تُمسي الانتزاعية بعدها ذاتياً لكثير من المسائل الفلسفية . وأمام إشكالات بعض الكتاب على انتزاعية المسائل الفلسفية فلا وجه له، غير أنه يمكن الإشارة إلى ضرورة النظر إلى المسائل الفلسفية وفق آليتين:

١. آلية إبستمولوجية، تسعى إلى إثبات أو نفي هذه المسألة عبر المنهج المتقدم.
٢. آلية شرح تأثير المسائل الفلسفية وفق رؤية عمَلانية وتحديد الكفاءة العلمية والثقافية والاجتماعية لها، وقد برزت هذه الخاصية بشكل واضح في فلسفة الفارابي وابن سينا؛ حيث خاض هذان الفيلسوفان . إضافةً إلى تناولهما مباحث الوجود الانتزاعية . مختلف الاتجاهات الفلسفية، كالفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق .. وقد أبدوا دوراً للمباحث الانتزاعية في الاجتماعيات والأخلاقيات.

غير أن الفلسفة وفي الفترة التي تلت عصر شيخ الإشراق، ثم الملا صدرا اقتصرت على الإلَيَّات التي قَصَرَتْ فاعليتها هي الأخرى على مباحث الوجود، فيما غابت النشاطات الأخرى . وعليه فالمطلب الآخر الذي يسجل على الفلسفة الإسلامية عزوفها عن المباحث الدينية والعملية، وإغراقها في الموضوعات الميتافيزيقية والطوبائيات؛ فضرورة حضور الفلسفة في الحقول الاجتماعية والعلمية والأخلاقية ليست وصبةً أخلاقية فحسب، بل ضرورة فلسفية ومنطقية؛ فقد برهنت معطيات الفلسفات المضادة على أن الأسس النظرية كافة للعلوم التجريبية والطبيعية والإنسانية بفروعها المتعددة، من علم النفس، والمجتمع، والاقتصاد والإدارة، والتربية .. والمبادئ الأخلاقية والسلوكية.. قائمة على النظريات الفلسفية.

إن إطلالةً متواضعة على المذاهب الرأسمالية، والاشتراكية الاقتصادية، والأيديولوجيات السياسية، مثل الليبرالية، والاشتراكية، والاشتراكية المعدلة، والفاشية، والفوضوية.. ترافقها قراءة واعية لأسس ومقومات هذه المذاهب والأيديولوجيات، تقودنا إلى اكتشاف التأثير الكبير للفلسفة واتجاهاتها مثل النزعة الفردية، المجتمع، محورية الإنسان أو الله، على الاتجاهات الاقتصادية والسياسية كافة، كما أن حاجة مذاهب علم النفس، والاجتماع، والإدارة والتربية.. إلى المسائل الرئيسية الفلسفية أمر في غاية الوضوح؛ إذ يعتقد كثير من فلاسفة العلم أن العلوم الطبيعية تعتمد على الأسس الفلسفية والميتافيزيقية في حركتها، وأن أصول المسائل الفيزيائية والرياضية تستند إلى أممـات القضايا الفلسفية^(١٤).

٣- قلة تواصل الفلسفة مع النصوص الدينية

قد الفلسفة تحتاج إلى النصوص الدينية، لكن ذلك ينبغي أن يتم وفق النمطية التي يذكرها التاريخ الإسلامي لفلسفـة مثل الفارابي وابن سينا والشهوردي والميرداماد، وبالأخص الملا صدرا، حيث سعوا وناضلوا لشرح ويسـط الفعل الفلسفـي، دون أن يعني ذلك انقلاب الفلسـفة إلى علم كلام؛ لأنـ الكلام يسعى وفق أسس نقلية لإثبات المدعـيات الدينـية في الوقت الذي تستـطيع فيه الفلـسفة، وبـما تستـلهـمهـ من الآيات والروايات إنـجازـ الآتي:

أ . تخليق مسائل فلسفـية جديدة ليس لها وجود في مصنـفات ومؤلفـات الفلـسفة السابـقـين.

ب . دعم وتأيـيد المسـائل الفلـسـفـية التي تـمـتـ بـأـهمـيـة خـاصـة بالاقـتبـاس من النـصـوص الدينـية.

ج . تفعـيل الأـدـلة العـقـلـية وـالـمنـطـقـية التي يـشارـ لها فيـ النـصـوص الدينـية ضمن السـيـاقـات الفلـسـفـية.

د . اعتمـاد الآـيـات والـروـاـيـات لـتحـلـيل المسـائل الفلـسـفـية.

ه . قد يقع العـقـلـ الإنسـانـي . بـسبـبـ الـهـوـاجـسـ، لاـ الأـدـلـةـ وـالـبـرـاهـينـ . فـريـسةـ الانـحرـافـاتـ الـفـكـرـيـةـ وـأـسـيـرـ الـأـوهـامـ وـالـخـيـالـاتـ، وـهـذـاـ الـأـمـرـ هوـ السـبـبـ الـمـباـشـرـ وـرـاءـ

التفاوت الكبير بين العقول البشرية، والذي يؤدي بدوره إلى ظهور الاتجاهات العقلانية المتوعة، وهنا يأتي دور الدين الحق الأصيل ليدق نواقيس الخطر عند طروء أي انحراف فكري، ويضع المسيرة الفكرية على صراطها المستقيم.

من المثالب التي تسجل على الفلسفة الإسلامية قلة تواصلها مع النصوص الدينية، وضعف أدائها في اقتناص الومضات الفلسفية من السياقات الدينية؛ فعلى سبيل المثال، تناول كتاب «غعر الحكم» والذي يضمّ بين دفتيه درر كلام أمير المؤمنين عليه السلام، جملةً من القضايا الفلسفية الخطيرة المرتبطة بالإنسان وقضاياه الكبرى المصيرية، كالحرية، والموت والحياة، والخوف والرجاء، والخير والشر، والعلاقة بين الخوف والعرفان، ومعرفة الله، وكمال العلم، والإحساس بالأمان، ونبذ الظلم، وحقيقة المصائب والابتلاءات، بوصفها موضوعة بالغة الأهمية، لأننا نجد أنّ حياة الإنسان حافلة بألوان العذاب والبلاء إلى الحد الذي تصبح فيه بعض الناس مستحيلة التحمل؛ مما يدفعهم إلى الشعور بالعدمية والانتحار، وهو ما أدى إلى ظهور اتجاهات فلسفية للحيلة دون وقوع الإنسان ضريسة العدمية وأنفاقها المظلمة، وقد مل العدمية الفلسفة الغربيون الذين اختزلوا الحل في اللجوء إلى التراجيديا، والفن، والعلم، والغرائز الحيوانية، والسوبرمان، فيما مثل الاتجاه الآخر أئمة الدين الإسلامي وقادته الذين فسّروا الحياة وفلسفوها، مؤكدين على شمول البلاء والرزايا لجميع الناس فيها، فقد حثوا على التخلّي بالصبر والاستقامة للسلامة من آفاتها، ونماذج هذا الأمر ومفاهيم الفلسفة والحكمة في النصوص الدينية كثيرة جداً.

٤- عدم الاهتمام بجذبية التعارض بين الفلسفة والنص الديني^{٢٠}

عدم إيلاء الفلسفة المسلمين التعارض الظاهري بين المعطيات الفلسفية والتعاليم والنصوص الدينية عنايةً تتناسب مع أهمية هذا التعارض، كما أشار إلى ذلك المتكلمون والفقهاء والأصوليون في بعض الأحيان، وعلى سبيل المثال، يعتقد الفلسفة بالحدوث التزامني للنفس مع البدن أو حدوثها بعد حدوث الأبدان من خلال حركة الأبدان الجوهرية، كما أشار إلى ذلك الفيلسوف الكبير العلامة الطباطبائي في «نهاية الحكمة» بقوله: «بما تحقق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث

الأبدان على ما هو المشهور أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها»^(١٥)، غير أن الروايات صورت حدوثاً للأرواح يسبق حدوث الأبدان، كما جاء في كتاب «توحيد الصدوق» باب «إن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح»، الرواية التاسعة، وقد أشير إلى هذا المعنى في روايات أخرى^(١٦).

أما أن لفظ الروح الوارد في تلك الروايات يرادف لفظ النفس الجاري على السنة الفلسفية أو يشير إلى حقيقة أخرى؟ فذلك أمر متزوك إلى محله.

ويتمثل الأمر الآخر فيما تبنته الفلسفه حول السلسلة الطولية للموجودات والصادر الأول والعقول العشرة، يقول العلامة الطباطبائي: «فتبيّن أن الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى عقل واحد، هو أشرف موجود ممكناً، وأنه نوع منحصر في فرد.. وكلما وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتى ينتهي إلى عقل تحقق به جهات من الكثرة يفي بتصور النشأة التي بعد نشأة العقل، فهناك أنواع متباينة من العقول، كل منها منحصر في فرد، وهي مرتبة نزولاً»^(١٧).

غير أن الروايات طرحت تراتبية أخرى، فقد ورد في كتاب «توحيد الصدوق» في باب ذكر مجلس الرضا «الرواية الآتية: فالخلق الأول من الله عزوجل الإبداع لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حسن، والخلق الثاني الحروف لا وزن لها ولا لون، وهي مسموعة موصوفة غير منظور إليها، والخلق الثالث ما كان من الأنواع كلها محسوساً ملماساً ذا ذوق منظوراً إليه»^(١٨).

يضع الفلسفه في بحث العقول العشرة عالم المادة والمحسوسات بعد العقل الفعال، أي العقل العاشر، في الوقت الذي تضع فيه الروايات المحسوسات في المرتبة الثالثة، وكذلك في بحث العلة الفاعلية؛ حيث يرى الفلسفه أن العناصر الطبيعية جزء من الفواعل غير العلمية فاقدة الشعور، يقول العلامة الطباطبائي: «والأنواع في ذلك على قسمين: منه ما يصدر عنه أفعاله لطبعه من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر، ومنها ما للعلم دخل في صدور أفعاله عنه كالإنسان»^(١٩)، لكن بعض الروايات فسرت قول: «أشهد أن لا إله إلا الله» بالآتي: «أما قوله أشهد أن لا إله إلا الله، فإعلام بأن الشهادة لا تجوز إلا بمعرفة من القلب.. وأشهد سكان السموات وسكان الأرضين وما فيهن من الملائكة والناس أجمعين، وما فيهن من الجبال

والأشجار والدواب والوحوش، وكلّ رطب ويباس بأني أشهدُ أن لا خالق إلّا الله»^(٢٠)، وعليه يثبت أنّ كلّ الموجودات المادية . حتى الجمادات . تتمتع بشعور خاص ينسجم مع رتبها الوجودية.

أما المنظومة الفلسفية الصدرائية، فقد نأت نفسها بعيداً عن الإشكاليات المتقدمة بالاعتماد على العناصر الفلسفية المتينة التي تمتعت بها، خصوصاً «أصالة الوجود» و«الوجود المشكّك»، وبدت معطياتها متطابقة إلى حدّ كبير مع التعاليم والدعوى الدينية، رغم أنّ الفعل الفلسفي بشكل عام وكذلك الحكمة الصدرائية، لم يتحرّكا وفق آلية شمولية لتحقيق ذلك.

٥- غياب أو تغريب الجهد الفلسفية الغربية عن الفلسفة الإسلامية —

عنصر آخر يتحتم إشراكه في الفعل الفلسفي الإسلامي، يتمثل بالمعطيات الفلسفية الجديدة التي بلغها الجهد الفلسفي الغربي المثابر، فقد خطّط الفلسفة الغربية لها طریقاً اتّسم بالجدة والحداثة، وبشكل كامل بدءاً من القرن السابع عشر الميلادي وما تلاه وإلى يومنا هذا، حتى تكامل بناء صرح رؤية كونية شاملة تتلامع مع تساؤلات الإنسان المعاصر الهادرة، متخطيئة بذلك مكونات المنظومة الفلسفية الموروثة من اليونان القديمة أو القرون الوسطى، ومتجاهلةً لدورها، ذلك الدور الذي أسهم الفلسفه المسلمين إسهاماً كبيراً في حفظه ونضجه في الفترة ما بين ٨٠٠ - ١٢٠٠م)، والذي فقد بريقه ومكانته لدى الفلسفه الغربيين الجدد، رغم أنه لا يمكن إنكار أنّ النظام الفكري الذي فسرت وأولت في ضوءه الشعوب الإسلامية الكونّ والعالم وما تزال، جديرً بالاهتمام من جانب القيمين على دراسة الثقافة والفكر البشري^(٢١).

لقد تحولت الساحة الفكرية الإسلامية إلى حاضنة لمجموعة من العلوم اليونانية كالمنطق، والرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات، والأخلاق، والسياسية، وذلك نتيجة استمدادها في مراحلها الأولى من الفلسفة اليونانية، ولعل أسماء كبيرة في سماء الفلسفة، مثل أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الذي يُعدُّ بانياً ومبدعاً للفلسفة في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري.

لقد دافع الكندي بحزم عن ثورة ترجمة المؤلفات اليونانية والهندية، والإيرانية و.. إلى العالم الإسلامي، غير أن نشاطه لم يقتصر على الترجمة، بل امتد ليُسّهم على أكثر من صعيد كتالخيص وتقدير الرسائل الفلسفية، وتوزعت رسائله ومقالاته الفلسفية . وحسب تصنيف ابن النديم . على أكثر من حقل، كالمنطق، والفلسفة الأولى، والحساب، والكرويات، والموسيقى، والنجوم، والهندسة، والطب، والتجميم (الأحكاميات)، والكلام (الجدليات)، وعلم النفس (النفسيات)، والسياسة، والآثار العلوية (الاحاديث)، وعلم الأقاليم (الأبعاديات)، والتقديمات، والكيمياء^(٢٢).

لقد حاكت كتابات الكندي جميعها جوهر الفلسفة اليونانية، واستمدت منها حتى في تعريف الفلسفة، فقد حذى الكندي حذو اليونانيين في تعريفها استناداً إلى رسالة الفلسفة الأولى - التي أعدّها الخليفة المعتصم . حيث حدّ الفلاسفة بالعلم بحقائق الأشياء على قدر الطاقة البشرية، وعدّ الفلسفة الأولى: العلم بالحقيقة الأولى التي هي علة العلل^(٢٣)، وبعبارة أخرى: اعتبر الكندي الميتافيزيقيا . وبنمطية أرسطية . عملاً بعل الأشياء، وهكذا في المفصليات الفلسفية الأخرى كالعلل الأربع: المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية، وكذلك الاستفهام ب (هل، ما، أي، لم)، ومثلها الأبحاث المرتبطة بالمقولات العشر، والكليات الخمس، والباحث الأخرى، حيث بدت إسقاطات الفلسفة اليونانية على جميع السياقات بارزةً.

لقد كان الكندي يجهز بهذا الاقتباس من الفلسفة اليونانية، ويُكثّر من الشاء على آباء الفلسفة الأوائل، وكان يُصرّ على أن الهدف هو بلوغ الحقيقة والظفر بها مع غض النظر عن لون الاتجاه الذي يتباها أو تتكون في سياقاته المعرفية^(٢٤).

وما يُسجّل على فلسفة الكندي بوجه خاص يتجسد في ابتعادها عن الحكمية العلوية وعن انصارها المتألقة، وهو ما ييرهن تسرّب الشكوك الدينية للميذه أحمد بن طيب، والتي تبلورت على شكل زندقة عقائدية راح يعرضها على الخليفة آنذاك، وقد تحدّث وبشكل دوري ومن خلال رسائل متعددة عن «دجل الأنبياء»، أعادنا الله.

ولم تتوقف الحركة السلبية للفعل الفلسفـي عند ابن طـيب، بل تمـلت هذه المـرة بمن هو أشدّ إيفـالـاً في تبنيـ الأـضـالـيلـ والـزنـدـقـيـاتـ، والمـعـرـوفـ بـابـنـ الـراـونـدـيـ، الـذـيـ ظـهـرـ قـرـابةـ عـامـ (٢٩٧ـهـ)؛ حـيـثـ أـبـدـىـ إـنـكـارـاـ لـالـمـنـظـومـةـ الـدـيـنـيـةـ بـرـمـتهاـ، وـرـأـىـ أـنـ

صياغة أوجية عقلانية مقنعة حول وجود الله أمر مستحيل، هذا فضلاً عما تملّكه من شك وارتياب في الوحي والمعجزة، واعتقاده ببطلان الحكمة الإلهية وبقدام العالم، وتفضيله المبادئ الشووية على الأسس التوحيدية^(٢٥).

بعد ذلك، ارتسمت على مُحيي الفعل الفلسفي الإسلامي خطوط الأفلاطونية المحدثة، عبر السياقات الفلسفية التي نحتها الفيلسوفان الكبيران: الفارابي وأبي سينا، اللذان يسجلان لما قدم السبق في صياغة القضايا الميتافيزيقية، وبنائهما ضمن نظام فلسفى رصين شديد التعقيد والتفصيل، وبالإضافة إلى انتهائهما من الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، سعى هذان الفيلسوفان اللامعنان إلى بناء منظومة فلسفية جديدة، بالاعتماد على المعطيات والتعاليم الدينية، والعمل على ترميم صدوع المعرفة الدينية التي تكونت عبر ثغرات فاسفة الكندي.

وقد تألق إبان الحكم البويمي، في القرن الرابع الهجري، وفي مدينة البصرة بالتحديد، نجم آخر في سماء المعرفة الفلسفية، تمثل في الحركة الفلسفية - الدينية، التي أطلقت على نفسها اسم «إخوان الصفا»، وقد تشكّلت هذه الحركة من علماء إسماعيليين بارزين، أخذوا على عاتقهم تأليف اثنين وخمسين رسالة فلسفية ورسالة جامعة موسوعية، وقد طفت هذه الرسائل بالأفكار الإلحادية الغورية المحدثة، وتم تقسيمها إلى أربع مجتمعات: المجموعة الرياضية، والمجموعة الطبيعية، ومجموعة علم النفس، والمجموعة العقلية الكلامية - الشرعية، وقد كان لهذا النشاط الفلسفى دوراً كبيراً في انتعاش الثقافة الفلسفية في القرن الرابع الهجري، ومما لا شك فيه هناك شخصيات مبكرة كانت قد أسهمت في هذا الازدهار مثل أبي حيان التوحيدى ومسكويه وبحيى بن عدي.

إنّ مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي تظهر أنّه ورغم التقدّم الكبير الذي شهدته الفلسفة عما كانت عليه في عصر الكندي، غير أنّ معدل تواصل وارتباط الفلسفه الإسلاميين بالحكماء اليونان المبزجين كان يشهد تزايداً ملحوظاً، يواكبه من جهة ثانية تصاعد كبير وارتفاع ملفت في حجم ارتباط هؤلاء الفلسفه بالإسلام وبالتعاليم الدينية، وقد تجلّت ذروة هذه العلاقة الشائنة في مصنفات الملا صدرا الشيرازي، علماً أنّ قامي الفاعلية العقلانية في حقل: الفلسفة والكلام كان

مُستمدًاً من مصنفات الفارابي وابن سينا والشهوردي. لقد بلغت العلاقة والتأثر بالفلاسفة اليونان حدًا دفع فيلسوفاً بمكانة ابن رشد الأندلسي، شيخ فلاسفة القرن السادس الهجري، ليف مدافعاً بوجه الحملة التي شنتها الغزالي على فكر ابن سينا الأفلاططي الجديد، حيث راح يذبّ عن فلسفة أرسطو، بل تجاوز نشاطه في هذا الإطار حدود الدفاع ليتبادر على هيئة نشطة دؤوبة متوقعة تجمع بين الشرح والتفصيل في تناول غواصات الفلسفة الماشية، مما أدى إلى بعث الحياة فيها مجددًا.

الآن، وبعد أن اقتنينا أثر النشاط الفلسفى وظروفه وحجم الرهانات والتحديات التي أحاطت بعملية نضجه وتحوله، أرى ضرورة امتداد آفاق آليات القراءة الفاحصة وأدوات التحقيق المثابر إلى ما هو أبعد من نطاق سياقات الفلسفة اليونان وشروطات مصتفاتهم؛ ليشمل هذا التقييب المعرفي مكونات الفلسفة الغربية الحديثة، ويتوافق مع معطيات الاتجاهات المتعددة للفلسفة العقليين والتجريبيين، بل وحتى الشكوكين والنسبيين وصيانة مكتسباتهم. والصيانة لا تعنى بالضرورة قبول وتبني هذه المعطيات بقدر ما تسهم في توسيع وتضييق مديات الفعل الفلسفى الإسلامى، ومن النماذج البارزة في هذا السياق التأملات المبادرة لديكارت وجون لوك وهيومن في حقل علم المعرفة على المستويين: التصورى والتصديقى، ونتاجات الفلسفة السياسية مع هوبز وهيومن، وموضوعات فلسفة الأخلاق مع كانط، والتصورات المعمقة حول معرفة الإنسان للمفكرين الفرنسيين، كروسو، وظهور فلسفة التاريخ على يد بوسى وفيكو ومونتسكيو وفلتر، ومباحث فلسفة الدين مع شلايرماخر وشوينهاور، وكذلك الرؤى والتصورات التي تبناها الفلسفة الوجوديون حول معرفة الإنسان والمواقف الكبرى تجاهه، ثم النشاطات العلمية في حقل الألسنيات والتأثيرات اللغوية في الفلسفة التحليلية، ثم عمليانية الفلسفة البراغماتيين مثل بيرس، وجيمز، وشيلر، وجون ديوي، والواجهة الكبيرة التي خاضها المذهب الواقعي أمام المذهب المثالي على يد فلاسفة الواقعية كمور وراسل في إنجلترا وأمريكا، فمما لا شك فيه أن دراسة وسبأ أغوار هذه الاتجاهات وحلحلة عناصرها يعود بالنفع الكبير على الفلسفة الإسلامية، ويسهم بشكل بالغ في نضجها وتطورها.

قد يبدو التجاهل الكبير الذي تبديه الفلسفة الإسلامية لوضع إجابات محددة وموضوعية للتساؤلات الكبرى التي تتبعها الاتجاهات الفلسفية الغربية الحديثة كالماركسية والليبرالية والفييمانية وغيرها أحد الأسباب البارزة وراء جنوح المفكرين المحليين نحو تلكم المذاهب، ومن الشواهد البارزة على ما أدعوه أنه ما إن شمر الفيلسوف العالمة الطباطبائي عن ساعدي الهمة وراحت تتكامل على يديه بُنيَة الفلسفة الصدرائية المحدثة واضطلاعه من جهة أخرى بوضع إجابات رصينة على إشكاليات علم المعرفة ومعرفة الوجود الماركسيّة من خلال رأيته الشهيرة «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، حتى اتجهت أنظار عدد كبير من المفكرين المحليين نحو هذه الفلسفة ومكوناتها الرصينة، والإفلات من قبضة فخاخ ودهاليز الفلسفة الغربية المبوءة.

ولست أحلق بجناحي تصوري إلى الفضاءات المستحيلة عبر الاعتقاد بأنَّ الفلسفة الإسلامية إذا ولجت ميادين الفلسفة الغربية العظيمة فإنَّ بوسعها أن تأتي بمعجزة موسى الكليم عليه السلام وتدفع بعجلة الفلسفة الغربية الفارقة في حل الشكوكية، ومتاهات أنفاقها المظلمة، إلى سماوات القطع واليقين، وتسجّل انسحاب آخر عنصر فلسي غربي من ساحة المعركة الفكرية العالمي، لكن ما لا شك فيه أيضاً أنَّ المواكبة والحضور والتواصل مع الفعل الفلسفي الغربي يسهم إسهاماً كبيراً في انتقال المثقفين والمفكِّرين من متاهات الحيرة والتردد، ويعمل على تحريرهم من أصفاد الأفكار الضالة المرهقة.

كما أنَّ الاهتمام بالفلسفات الغربية المضافة مثل: الفلسفة الرياضية، وفلسفة العلم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلوم الاجتماعية... بوسعه أن يلعب دوراً كبيراً في تتضيّجها؛ إذ إنَّ في آليات الفعل الفلسفى الإسلامي مثل المنطق، والفلسفة، والكلام، والأصول و.. جملة من المعطيات والمنجزات التي يمكنها أن تجيب على عدد من تساؤلات الفلسفات المضافة وعلوم الدرجة الثانية، وتعمل على تكوين أرضية خصبة بوسعها بلورة مجموعة إجابات تستوعب التساؤلات الأخرى.

وعليه؛ فالمقترح الخامس يتجسد في ضرورة متابعة الآباء الأوائل للحكمة، استطاعوا بجهودهم الجبارية وروحهم المغامرة التماهي مع الفلسفة اليونانية القديمة،

والتوفّر على رؤى ونظريات فلاسفتها الكبار؛ ليوسّوا بذلك صرح منظومة فلسفية جديدة، ثم ليترکوا بصماتهم واضحة. عبر هذا المنجز العظيم، على الفلسفة الغربية، مما يلقي بمسؤولية كبيرة على عاتق فلاسفة الإسلام المعاصرين تتمثل في ضرورة مواكبة الفعل الفلسفـي الغربي والاقتبـاس. على أقل تقدير. من تساؤلاتـه الـهادرة التي تـبـثـقـ من عـمقـ الـهمـ الإنسـانـيـ المـعاـصـرـ، لـيـسـهـمـواـ فيـ نـضـجـ الفلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ وـعـصـرـنـتهاـ؛ كـيـ يـتـمـكـّـنـواـ فيـ الـمـسـتـقـبـلـ منـ التـأـثـيرـ فيـ الفلـسـفـةـ الغـرـبـيـةـ الـحـدـيثـةـ.

ورغم إدراجنا المقترن المتقدم تحت إطار إشكالية الآلية المعرفية في الفلسفة الإسلامية، إلا أن المـحـنـةـ العـظـيمـ تـكـمـنـ فيـ الأـزـمـةـ الـتـيـ تـشـأـ منـ غـرـبـةـ الـذـاـتـ،ـ وـالـتـغـرـبـ وـالـقـلـيـدـ الـأـعـمـىـ لـلـغـرـبـ،ـ وـالـذـيـ اـبـتـلـيـ بـهـ قـطـاعـ كـبـيرـ مـنـ الـمـتـقـنـينـ الـمـحـلـيـنـ؛ـ مـاـ يـجـعـلـ مـسـؤـولـيـةـ مـضـاعـفـةـ عـلـىـ الـمـفـكـرـيـنـ وـالـعـلـمـاءـ ذـوـيـ الـاطـلـاعـ عـلـىـ الـفـلـسـفـةـ الغـرـبـيـةـ وـالـإـسـلامـيـةـ،ـ فيـ ضـرـورـةـ حـثـ الـخـطـىـ وـمـضـاعـفـةـ الـجـهـودـ وـالـحـذـنـ حـذـنـ الـفـارـابـيـ وـابـنـ سـيـنـاـ وـشـيـخـ الـإـشـرـاقـ،ـ وـالـمـلاـ صـدـراـ،ـ فيـ الـاسـتـمـدـادـ مـنـ فـلـسـفـةـ الـأـمـمـ لـيـتـصـبـجـوـ وـيـعـلـوـ صـرـحـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلامـيـةـ،ـ وـأـلـاـ يـقـعـوـ .ـ كـمـاـ وـقـعـ السـرـخـسـيـ وـابـنـ الـرـاوـنـدـيـ .ـ فـرـسـةـ الشـكـ وـالـارـتـيـابـ وـضـحـايـاـ الـعـدـمـيـةـ وـالـإـلـاحـادـ.

مـقـترـحـاتـ خـتـامـيـةـ لـلـنـهـوـضـ بـالـفـلـسـفـةـ الـإـسـلامـيـةـ الـمـعـاـصـرـةـ —

إن الـقـيـامـ بـأـيـ نـشـاطـ مـفـصـلـيـ جـذـريـ يـسـتـهـدـفـ إـحـدـاثـ نـقـلـةـ وـتـطـوـيرـ فيـ الـفـعـلـ الـفـلـسـفـيـ الـإـسـلامـيـ يـرـتـبـطـ اـرـتـباطـاـ وـثـيقـاـ بـإـنـجـازـ الـمـحاـلـوـرـ الـبـحـثـيـةـ التـالـيـةـ:

- ١ - استبطاط المفاهيم والمعرفـاتـ العـقـلـيـةـ، مثل علم النفس، مـعـرـفـةـ اللهـ، علم الدلالة، مـعـرـفـةـ المعـادـ، مـعـرـفـةـ الـوـجـودـ، مـعـرـفـةـ الـعـالـمـ، علم المـعـرـفـةـ وـ.ـ منـ النـصـوصـ الـدـينـيـةـ،ـ وـفقـ منـهـجـيـةـ عـلـمـيـةـ مـوـضـوعـيـةـ بـعـيـدةـ كـلـ الـبعـدـ عنـ أـسـالـيـبـ التـحـمـيلـ وـالـتـطـوـيـعـ الـقـهـرـيـ للـرـؤـىـ وـالـنـظـرـيـاتـ الـعـلـمـيـةـ عـلـىـ النـصـوصـ الـدـينـيـةـ،ـ وـالـعـمـلـ عـلـىـ إـجـرـاءـ مـقـارـنـاتـ مـتـقـنةـ بـيـنـ الـمـعـارـفـ الـدـينـيـةـ وـالـمـعـطـيـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ،ـ وـفقـ الـمـدارـسـ الـثـلـاثـ:ـ الـمـشـائـيـةـ،ـ وـالـإـشـرـاقـيـةـ،ـ وـالـمـتـعـالـيـةـ.

- ٢ - العمل على إخضـاعـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلامـيـةـ لـدـرـاسـةـ فـاحـصـةـ بـآـلـيـاتـ عـصـرـيـةـ،ـ وـاعـادـةـ هـيـكلـةـ الـمـكـوـنـاتـ بـغـيـةـ اـسـتـخـرـاجـ وـتـنظـيمـ أـبـحـاثـهاـ وـفقـ نـسـقـ منـطـقـيـ،ـ وـالـكـشـفـ

عن نقاط الضعف والمثالب، ومحاولة بناء نظريات تتبع من رحم الرؤية الفلسفية الإسلامية.

جدير بالذكر أنّ مقدمة هذه الدراسة ينبغي أن تستند إلى رصد وقراءة الفلسفة القائمة وفق آلية فلسفية، ثم حلحلة الفلسفة الإسلامية المدونة بآلية باثولوجيا من جهة المنهج، التعريف، المحتوى، البنية المختارة للفلسفة الإسلامية، وكذلك الكشف عن صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى.

٣ . استلال الفلسفات المضافة من العلوم العقلية الإسلامية بغية توظيفها في مقولات وعلوم، كالمنطق، والفقه، والقانون، والعلم، والأخلاق، والسياسة .. وفق رؤية تاريخية تحليلية من الدرجة الثانية.

٤ . القيام بعملية دراسة وتحليل قيمة آراء ومصنفات قياد الفلسفه، مثل التجربيين والوضعيين والوجوديين والقشريين والعقليين الجدد والصوفيين والتفكيكيين والفلسفة التحليلية الألسنية، بغية توظيفها في عملية تجديد بنية الفلسفة الإسلامية.

٥ . قراءة المباحث الفلسفية الإسلامية قراءة عملية تتاغم ومتطلبات العصر السياسية، والاقتصادية، والقانونية، والثقافية، والحضارية، والروحية، والنفسية، والأخلاقية ..

٦ . قراءة تاريخ نقد وتحليل الفلسفة الإسلامية، والتدوين الدقيق الموثق لآراء الحكماء والمسيرة التاريخية للفكر، وفرزها وتحليلها من خلال تصنيفها إلى المسألة المحورية والفيلسوف المحور.

٧ . الدراسة المقارنة للمذاهب الفلسفية، كعقد المقارنات بين مذاهب الفلسفة الإسلامية وبين المذاهب الكلامية، ومذاهب اليونان القديمة، والمذاهب العرفانية، والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ومعطيات العلم الحديث، ثم توضيح وتبييب مدارس الفلسفة الإسلامية، وعقد المقارنات بينها بغية تحديد الفوارق، ونقاط القوة والضعف في الفلسفة الإسلامية.

المحتوى

- (١) صدر الدين الشيرازي، شرح رسالة المشاعر: ٤.
- (٢) صدر الدين الشيرازي، الحكم المتعالية ١: ٢٠.
- (٣) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكم: ٦.
- (٤) راجع: علي سليمي ومحمد داوري، جامعه شناسی کجروی، منتدى الحوزة والجامعة، قم؛ ومحمد حسینی فرجاد، الباثولوجیا الاجتماعیة وباثولوجیا الانحرافات، نشر همراه، طهران.
- (٥) فردیک کابلستون، تاریخ الفلسفه ٥: ٩١ - ٩٣ . الفلاسفة الإنجليز، ترجمة: امیر جلال الدین أعلم، طهران، دار العلم والثقافة ودار النشر سروش، ١٩٩٦ م.
- (٦) المصدر نفسه: ٢٨١ - ٢٨٦ .
- (٧) المصدر نفسه: ١٣٣ - ١٣٤ .
- (٨) المصدر نفسه: ٣٠٥ - ٢٨٧ .
- (٩) محمد علي فروغی، سیر حکمت دار اروبا: ٤٦٨ وما بعدها، تصحیح: امیر جلال الدین اعلم، طهران، دار نشر البرز ١٩٩٨ م.
- (١٠) المصدر نفسه: ١٢٧ - ١٣٠ .
- (١١) لقد اعتمدنا هنا على المصادر التالية: فلسفه عمومي بل فولکیه، وأسس الفلسفه والمذهب الواقعی، للعلامة الطباطبائي مع تعليقات الأستاذ مطهری؛ وتاريخ الفلسفه، لفردیک کابلستون ج؛ و ٥: والأسس المنطقية للاستقراء، للشهید الصدر.
- (١٢) محمد تقی مصباح اليزدی، آموزش فلسفه: ٢٠٠ - ٢٠١ .
- (١٣) المصدر نفسه: ١٩٩ .
- (١٤) يسعى كاتب المقال إلى تقديم دراسة موسعة بهذا الصدد، تستهدف الإمام بعدد أكبر من الأدلة والشاهد التي تثبت تأثير الفلسفه على بقية العلوم، إن شاء الله.
- (١٥) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٦٣، المرحلة الحادية عشر، الفصل الرابع عشر.
- (١٦) توحید الصدقوق: ٤٠٢ .
- (١٧) نهاية الحكمة: ٢١٦ - ٢١٧، المرحلة الثانية عشر، الفصل العشرون.
- (١٨) توحید الصدقوق: ٤٣٥ .
- (١٩) نهاية الحكمة: ١٧٣ - ١٧٤ .
- (٢٠) توحید الصدقوق: ٢٩٣، باب تفسیر حروف الآذان والإقامة، الحديث الأول.
- (٢١) ماجد فخری، تاريخ الفلسفه الإسلامية: ٥ - ٦، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦ م.
- (٢٢) المصدر نفسه: ١٢٥؛ وابن التدیم، الفهرست: ٣٧١ - ٣٧٩ .
- (٢٣) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية ١: ٩٧، القاهرة.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٢٥) ماجد فخری، تاريخ الفلسفه الإسلامية: ١٦٢ - ١٦٣ .

المنهج السيكولوجي في إثبات وجود الله

دراسة نقدية مقارنة لمناهج إثبات المبدأ

د. السيد محمد علي ديباجي^(*)

المقدمة

الله أمل منشود يتحرّأ الإنسان عبر سبل متعدّدة، ينتمي بعضها لحيز الفعل والعمل، ويختصّ بعضها الآخر بدائرة العقل والنظر. وثمة في دائرة النظر والعقل أنماط من التيولوجيا يتاح تصنيفها إلى نوعين رئيسين: الطرق الدينية والأدلة الفلسفية. والطرق الدينية تطرح في النصوص المقدسة أو من قبل المفكرين المتدينين (علماء الكلام مثلاً)، أضف إلى ذلك أن كثيراً من الاتجاهات الفلسفية في معرفة الله مستمدّة من أفكار وتعاليم البيانات الإلهية، كما أن الطرق التي تحدثت عنها الأديان لها عموماً. مرتكزاتها العقلية والفطرية. إذن، ثمة مساحات مشتركة بين النوعين. وربما امتنجت هذه المساحات المشتركة في عصرنا الحاضر بالدراسات العلمية وتطورات المعرفة البشرية لتتحمّل لافتاً من سبل معرفة الحال.

نحاول في بحثنا هذا . عبر استلهام آية من القرآن الكريم . مناقشة أحد السبل الدينية لمعرفة الله ، وهو سبيل يمكن أن يصنف على الرؤية السيكولوجية رغم عدم خلوه من عناصر دينية وفلسفية. ولا ريب أن التعاليم القرآنية . رغم كل ما فيها من إيجاز وبساطة . توفر على أعمق هائلة ومجهولة في المجالات النظرية والعلمية يمكن التعرف عليها أكثر فأكثر بمرور الزمن وتقدم العلوم البشرية. وفي نطاق معرفة الصانع بالخصوص ، كانت بعض هذه التعاليم يتبع إلهام للبراهين والأدلة وسبيل معرفة الله على امتداد تاريخ الفلسفة والكلام الإسلامي ، أو كانت بحد ذاتها سبيلاً

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية بجامعة طهران.

ودليلًا مستقلًا لإثبات وجود الله. وينبغي في هذا الخضم عدم إغفال الرؤى أو المناحي العلمية في التعاطي مع هذه التعاليم. وما نحاول تسلیط الضوء عليه في هذا البحث من بين مختلف هذه المناحي العلمية هو المنحى السيكولوجي الذي يتسمّي ملاحظة غيابه عن الإلهيات الإسلامية المعاصرة بكل وضوح. وبمراجعةه سريعة لللاهوت المسيحي يمكننا التأكيد من أن هذا المنحى قد احتلّ مكانته فيه بفعل الضرورة التاريخية، وبعبارة ثانية: دفع المسار الشيولوجي ونقدّه في الثقافة المسيحية بنحو اضطراري ومحمّ صوب علم النفس وما بعد علم النفس (باراسيكولوجيا)، بينما لم يتوفّر مثل هذا الاضطرار والحتمية في الإلهيات الإسلامية. ومع ذلك يمكن أن يفضي الاهتمام بهذا المنحى فيها إلى إثرائها وتقطيعها.

ومن المناسب . لمناقشة هذه الفكرة في بحثا الحالي واستعراض السبيل السيكولوجي المؤمن إليه . مراجعة السبل المتقدمة لمعرفة الله على نحو الإجمال . وهكذا يتوزع بحثا إلى قسمين: مراجعة السبل والأدلة والبراهين المجترحة في الماضي لإثبات الله ومعرفته في التراثين: المسيحي والإسلامي ، وبالتصور عبر هذه المراجعة المقتصبة مقارنة مسار البراهين الشيولوجية في هذين التراثين ورصد حركتها التكاملية وتنوعها وصنوفها واستخلاص مكانة المنافي المختلفة فيها .

أما القسم الثاني، فيختصّ بالمحور المشار إليه، وهو السبيل أو الدليل السيكولوجي على وجود الله .

١- تاريخ البحث عن الله في الديانتين: المسيحية والإسلامية

١- اللاهوت المسيحي

بالمستطاع تقرير ثلاث مراحل في اللاهوت المسيحي إنّ من الناحية التاريخية أو من حيث المنهج: القرون الوسطى، والعصر الحديث، والحقيقة المعاصرة. هذا رغم أنّ براهين معرفة الله تتوزع عادةً من حيث الموضوع . إلى خمسة أبواب هي: علم الوجود، وعلم الكون، وعلم الغایات، والتجربة الدينية، والأخلاق.

١ - ١- القرون الوسطى

مع أن اللاهوتي المسيحي الكبير القديس أغسطينوس أسهب في الحديث عن الله نصوص معاصرة . السنة الثالثة . العدد العاشر - ربیع ٢٠٠٧م

في كتابيه الرئيسيين: «الاعترافات» و«مدينة الله»، لكنه لم يبذل جهداً في اكتشاف وتقرير براهين إثبات الله^(١)، وطبعاً يمكن استخلاص أدلة إثبات وجود الله في كتاباته مستمدّة من رؤيته العامة للعالم^(٢). وبعد نحو ستة قرون من أغسطين ظهر في اللاهوت المسيحي القديس أنسالم ليقدم برهاناً خالداً في إثبات الخالق. والواقع أنه قدّم برهانين في هذا المضمار: أحدهما البرهان المصطبغ بطابع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والقائم على أساس مراتب الكمال، وثانيهما البرهان المعروف بالبرهان الوجودي أو البرهان الأنطولوجي. وقد أضفى أن سلم نفسه أهميةً أكبر على البرهان الوجودي وصاغه في كتابه المهم «بروسلوجيوم» بعدة أشكال.

وقد قيل حول أهمية برهانه الوجودي: إن الدراسات الشيولوجية لكتاب المفكرين المسيحيين نظير بونافنتوري (المعاصر لتوما الأكويني) ودانز سكوتز تأثرت بمنهجه. يقول آتين جيلسون: «ظهر البرهان الوجودي منذ القرون الوسطى مما بعد بأشكال مختلفة، وأعيدت صياغته من جديد في مذاهب ديكارت، ومالبرانش، ولبيتس، واسبينوزا، وحتى في فلسفة هيغل^(٣). وبدوره ذهب جون هينغ إلى أن هذا البرهان - ولأسباب عدّة - أهم برهان فلسي في بين براهين إثبات الله، ويمتاز بجاذبية دائمة، إذ لايزال لحد الآن على نفس درجة الجاذبية والإمتاع التي كانت له في القرون الوسطى^(٤). وخلاصة برهان أنسالم هي أننا نستطيع أن نتصور في أذهاننا شيئاً لا يمكن تصوّر أكبر منه، بيد أن هذا الشيء لا يمكن أن يكون في الذهن وحسب؛ لأنه إذا كان في الذهن فقط كان مفترضاً لأية حقيقة أو شأن خارجي، ومعنى ذلك أن بالإمكان وجود شيء في خارج أذهاننا أكبر من الشيء الذي تصوّرناه في أذهاننا، وعليه لن يكون ما تصوّرناه هو فعلًا الشيء الذي لا يمكن تصوّر أكبر منه، وهذا خلاف الفرض. وبالتالي سيكون الشيء الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه موجوداً خارج الذهن بالإضافة إلى وجوده في الذهن نفسه، وهو الله^(٥).

لم يذكر لآلبرت الكبير الذي أطلق عليه لقب أرساطو القرون الوسطى، دليل مبتكر أو برهان خاص لإثبات وجود الله، غير أن تلميذه الفذ توما الأكويني الذي ترقى أهميته إلى القديس أغسطين، سجل في كتابه المعروف (خلاصة اللاهوت) خمسة براهين لإثبات الله مستقاة من الفلسفة الأرسطية والثقافات الأفلاطونية

المحدثة، والمسيحية، والإسلامية، وهي: برهان الحركة أو التغيير^(٧)، وبرهان العلية^(٨)، وبرهان الإمكان^(٩)، وبرهان درجات الكمال^(١٠)، وبرهان النظم^(١١). ولا يعود إبداع الأكويني في هذه البراهين إلى أصلها بل إلى نمط تقريرها وتبيينها، والظاهر أنّ هذا التبيين غير متكافئ الجودة في جميعها، أي أنه كان يجنب أحياناً إلى التوفيق والانتقاء بدل الإبداع؛ فالبرهان الأول عنده هو برهان المحرّك بلا حركة لأرسطو، والثاني مزيج من مفهوم العلة الفاعلية والغائية وبرهان الوسط والطرف لابن سينا، أمّا الثالث فهو برهان الوجوب والإمكان بروايته هو ممتزجاً بمفهوم الحدوث الزمني، لأنّه يقول أشاء برهنته على وجود واجب الوجود: ..يمكن القول: إنه لم يمكن ثمة شيء في زمن معين.. وإذا لم يكن ثمة شيء في زمن معين فمن المستحيل أن يت بشق شيء من اللاشيء وبهذا لن يكون ثمة أيّ شيء حتى في هذا الحين، وهو قول باطل طبعاً؛ إذاً لا يتستّر القول: إنّ كل الموجودات ممكّنة الوجود، إنما يجب أن يكون هناك شيء ضروري وواجب الوجود..؛ ومن الجلي أنه يتذرّع هنا بالحدوث الزمني للممكّنات لتأكيد حاجتها إلى الواجب. أمّا برهانه الرابع فهو مستقى من برهان درجات الكمال لأنّه يسلّم في كتاب monologion، وفي هذا البرهان نستنتج من الدرجات الكمالية للأشياء . والتي نقول عنها: إن هذا الشيء حسن أو مفيد أو أصيل . أنها تكتب معانيها بالنسبة لنا من مقارنتها بموجود له أرقى درجات هذه الصفات الكمالية؛ فهو الأحسن، والأفعى، والأكثر أصالة.. إذاً لابد من وجود الموجود الذي يتحلّ بأرقى درجات هذه الكلمات وهو الله. أمّا البرهان الخامس فهو من ابتكاراته نفسه لكنه يقوم على أساس علم الغایات الأفلوطيني، وخلاصته أننا نستطيع التوصل عبر فاعلية الأشياء وأنشطتها إلى معرفة الهدف الذي خلقت من أجله، إنها أشياء تفتقر للعلم والمعرفة، ومن ثمّ فهي لا تتحرّك صوب غایاتها من تلقاء نفسها، ولا يمكنها ذلك بفعل الحظ والصدفة، إنما هناك موجود عاقل يوجهها نحو غایاتها، وهو الله^(١٢).

٢ - العصر الحديث

برز في هذا العصر تياران مختلفان في مجال معرفة الله؛ تمثل التيار الأول بفلسفية عقليين مثل ديكارت، ولبنس، وباسكار؛ فديكارت يستخرج وجود الله من الإدراك الواضح لتصور الله أو مفهوم الله. ويتحدث لبنيتس عن التبيان الذاتي^(١٣)

لوجود الله (الاعتماد على مبدأ الجهة الكافية). أما باسكال الذي هاجم براهين إثبات الله وشدد على أهمية الإيمان، فأطلق نظريته المعروفة «المراهنة» على حد تعبير كابيلستون، مقدماً دليلاً لإثبات وجود الله^(١٢)، فحواه أن وجود الله ينطوي على احتمال أكبر قدر من المنفعة وأقل قدر من الضرر^(١٣)؛ وهكذا قدّم هذا الفريق من الفلاسفة والمتكلمين براهين جديدة مؤسّسين للاهوت جديد (علم كلام جديد).

الفريق الثاني على هذا الصعيد تمثل بالفلاسفة والأدباء والعلماء الذين أطلق على تصوّراتهم حول الإله اسم «اللاهوت الطبيعي»، وقد سجلوا حضورهم على صعد شتى منذ عصر النهضة، بل حتى قبل ذلك، إلى نهايات القرن الثامن عشر وبواكير التاسع عشر. وكان من أمعهم فولتير، ومونتسكيو، وغاليليو، ونيوتون، وروبرت بويل، وجون راي، ووليام بالي، وال فكرة الرئيسة لدى هؤلاء الطبيعيين هنا هي أن بالقدر معرفة الله وحكمته عن طريق النظر الدقيق في الطبيعة، ولا حاجة بنا من أجل ذلك إلى اللاهوت الوحياني. وبالطبع لم يكن هؤلاء يشكّلون جماعةً منتظمة ذات معتقدات متماثلة متشابهة، إنما يمكن رصد أشخاص من بينهم -نظير نيوتن- لم يتزحزح إيمانهم بالله والمسيح كما ترويه الأنجيل، لكنهم سعوا إلى تكريس دعائم المسيحية علمياً. كما نجد منهم شخصيات هاجمت اللاهوت الوحياني وأنكرت عليه، وقد ركّز الطبيعيون جميعهم على برهان النظم وإنقان الصنع، وانبثى نيوتن في كتاب «البصريات» للدفاع علمياً عن صفة النظام في العالم ودلائلها على حكمه الخالق، وأطلّ جون راي (عالم النبات) في كتابه «حكمة الله تتجلى في آثاره»^(١٤) بنظرة علمية على إنقان الصنع. وقدم وليام بالي في كتابه «اللاهوت الطبيعي»^(١٥) نماذج لظواهر طبيعية بوصفها أدلةً على وجود الله، وقال روبرت بويل: إن العلم رسالة دينية تتمثل في الكشف عن أسرار الطبيعة التي أودعها الله في العالم^(١٦). وعموماً اهتم هؤلاء الفلاسفة والعلماء بهدفية الطبيعة ونظمها والتسييق في العالم ككل واحدٍ يعبر عن أشكال مختلفة من برهان النظم اطلقوا عليها اسم البراهين الغائية^(١٧).

١.٢ - القرن العشرون

شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر نقاداً نظير ديفيد هيوم، وتشارلز داروين، وعمانوئيل كانط وجهوا مؤاخذاتهم لكافة براهين إثبات وجود الله تقريباً،

تلك التي تعود إلى القرون الوسطى أو العصر الحديث، أو أطلقوا مناهج أصبحت فيما بعد أساساً لنقد البراهين؛ وكنتيجة لأفكار هؤلاء وأعمالهم ابعت دينيات القرن العشرين عن العقل الميتافيزيقي، وكذلك عن النزعة الآلية الديكارتية والنيوتونية (mashinism)، كما نأت حتى عن اللاهوت الطبيعي. وعوضاً عن ذلك تفتحت في الشيولوجيا المسيحية آفاق جديدة يمكن تسميتها بالمنحى الداخلي^(١٩) أو الأنفسي، هذا على الرغم من أن بعض هذه الأفكار لم تكن داخلية محضة، إنما تتوزع على كلا الحقولين: الداخلي والخارجي أو الأنفسي والأفقي، أضف إلى ذلك أن بالإمكان ملاحظة الروح التجريبية في شطرٍ من هذه الأدلة. وهكذا جاء شلايرماخر بنظرية التجربة الدينية، ورودولف بولتمان بمعرفة الذات الوجودية، وكارل هايم بتوكيداته على المجال النفسي، وتيليخ باللاهوت المنظم، وكريكمارد الشيولوجيا الأنفسية، ووايتمايد باللاهوت القائم على فلسفة الحركة^(٢٠)، كما قدم بعضهم اللاهوت المعبد^(٢١)، فيما ركَّز فلاسفة آخرون على الأخلاق الإنسانية، محاولين - كلُّهم - إحياء الشيولوجيا بلغة جديدة أو الدفاع عن الإيمان الديني حيال تيارات الإلحاد واللادين والتقويد العلمية والفلسفية. وطبعاً لم يتحرك بعضهم في أفكارهم الجديدة هذه انطلاقاً من المحفزات المذكورة بمقدار ما أرادوا اجتراراً بدليلاً لللاهوت التقليدي.

استوعب هذا التيار طيفاً واسعاً من التصورات والأفكار الدينية، امتدّ ما بين مؤمنين متخصصين نظير جون بيلي، وفلاسفة عظام مثل وايتهيد وكريكمارد. والمهم هنا هو الأبعاد الداخلية والنفسية في هذه التصورات. ويمكن القول: إن هذا التيار انطوى على ضرب من العودة إلى اللاهوت الوحياني^(٢٢)؛ إذ نلاحظ مثل هذه العودة في أعمال الكتاب الإنجيليين^(٢٣)؛ فجون بيلي - على سبيل المثال - أحد رموز هذا التيار ويعتبر في كتابه «معرفتنا للله» أنَّ العهدين: القديم والجديد خاليان من براهين تثبيت وجود الله، ويقول: إن الله في العهدين: الجديد والقديم وجودٌ متفرد ينبغي معرفته عبر توجّه الروح والنفس الإنسانية إلى ذاتها^(٢٤).

ومعظم التصورات المؤمن إليها كانت بمثابة السبيل والأدلة لمعرفة الله أو أنها مثلت دفاعاً عن الإيمان المسيحي، ولم تكن براهين لإثبات وجود الله، لكن سرعان ما ظهر نقاد جدد كبرتراند راسل، وجون هاسبرز، وجي. ال. مكى و.. وبعض

الوضعيين المنطقين كرودولف كارناب وألفرد جولز آير وجهوا حرباً نقداً لهم بهذه التصورات والأفكار الجديدة. كما ساهمت طائفة من الباحثين الدينيين نظير هيبورن، وانطوني فلو، وراشدال، وهайнديلي و.. في تكوين الأفكار الأخلاقية ومعطيات التجربة الدينية ذات الصلة بوجود الله منذ زمن كانت وحده زماننا الراهن. لقد ركّز هؤلاء النقاد على محاور معينة مثل توفر القضايا على معنى، وقابلية التحقيق والتثبت، وقضية الشر، والمعنى الملتبس للالتزام الأخلاقي، فبادرت ثلاثة من الوضعيين إلى تأكيد أنَّ القضايا الدينية . ومنها القضايا الدالة على وجود الله أو الإيمان بوجود الله . خالية من أيِّ معنى ، وذهب فريق آخر منهم إلى اعتبار تلك القضايا غير قابلة للتحقيق والاختبار ، وابنري آخرون . مثل راسل ومكي . إلى إحياء إشكالية الشر زاعمين تعارضها مع وجود الله قادر خير . وبالتالي ميّز لفيض من هؤلاء المفكرين بين الالتزام الأخلاقي وبلوغ الكمال ، كما ميّزوا بين استساغة فرضية وجود الله بداعي الركائز الأخلاقية وحقيقة وجوده ، معتبرين البراهين الأخلاقية لكانط وغيره في إثبات وجود الله غير كافية ولا ناهضة؛ وعلى سبيل المثال نجد هـ. بي. اوين مثلاً ينقد في كتابه «البرهان الأخلاقي للشیلوجیا المیسیحیة» البراهین الأخلاقیة ، مؤكداً أنَّ أيَّ منها لا يمثل شرطاً لازماً وكافياً للإيمان بالله ، بل طفق يتحرى أساساً عقلانياً للأخلاق كي يستطيع عن هذا الطريق البرهنة على وجود الله.

وهكذا، انطلقت موجة جديدة من الشیلوجیا تدافع عن عقلانية الإيمان بالله والرد على مؤاذنات الفلسفه وانتقاداتهم، وكانت بعض النقود تتعلق بتفاصيل البراهين، بينما ارتبط بعضها الآخر بفكرة تعدد البرهنة^(٢٥) على وجود الله. أما إجابات المناجحين ففضلاً عن إعادتهم تشكييل البراهين، كانت تختتم عادةً بفكرة أنَّ «السعى الفكري البشري لإثبات وجود الله سعيٌ معقولٌ، وإثبات عقلانية وجود الله يمكن القول: إنَّ مفهوم الله ليس ممتعاً بالذات ولا هو ممتع منطقياً»^(٢٦). وكان للدليل «التوفيفي»^(٢٧) الذي عرضه بعض المناجحين طابع الدفاع عن عقلانية الإيمان بوجود الله، ويبيّن هذا الدليل بالقول: رغم أنَّ أيَّاً من براهين إثبات الله غير مقنعة بمفردها، لكن قد تستطيع بمجموعها التدليل على معقولة الإيمان بوجود الله، وعلى حدَّ تعبير بيلين فإنَّ «البرهان التوفيفي يقول: إنَّ الإيمان بالله يوفر أسلوباً

للتوافق بين الإلماحات المختلفة لهذه الاستدلالات في إطار تصور واحد، كما يزعم هذا البرهان أن عملية التوفيق هذه تقضي إلى أسلوب لفهم الماهية النهاية للحقيقة تفوق بامتياز كل الأساليب الأخرى»^(٢٨).

ولأجل بلوغ مثل هذا الهدف، أجاب كابلسون عن العديد من مؤاخذات راسل ونقوده^(٢٩)، وردّ بلانتينجا بأدوات الفلسفة التحليلية والرؤى الإيسمية على إشكاليات آير ومكى، و فعل جيلسون الشيء نفسه حيال نقود الكانتيين الجدد.. وإلى جانب هذه المناقحات حاول فلاسفة متكلمون - عبر إعادة قراءة براهين إثبات الله عند كبار المتكلمين - تقديم براهين جديدة، ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى آتين جيلسون الذي أعاد قراءة براهين توما الأكويني وقدّمها في تقارير جديدة. كما «عرض هارتشون وماكولم قراءات جديدة لبرهان آنسلم الوجودي»^(٣٠).

وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين جاءت كوكبة من الفلاسفة والعلماء نظير جون هيغ، وبارو، وتيلر^(٣١) بطرائق وأدلة أخرى لإثبات وجود الله، وبالاستطاع ملاحظة نتائج جهودهم العلمية والفلسفية في النزعات التعددية^(٣٢) والأنثروبيّة^(٣٣).

ومن المناحي المهمة في الإلهيات الغربية المنحى الباراسيكولوجي^(٣٤) في التعاطي مع قضية وجود الله والإيمان به، والذي ربما كان وليام جيمز أول من تطرق إليه بأسلوب علمي في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، الأمر الذي عرّضه لطعون العديد من علماء النفس في زمانه.

وكان موجز، نشير إلى جون هيغ لمحاولته إثبات صحة الإيمان بالله عبر منحى جديد من التعاطي مع التجربة الدينية، ومن خلال رؤية تعددية للدين، فكثيراً ما يستعين بالأدوات الباراسيكولوجية، وفي بحثه «التطرف لفلسفة الدين» يعدد نماذج محددة من الإدراكات فوق الحسية (E.S.P) معتبراً إياها أدلة لإثبات المعاد وشواهد مناقضة للنزعية الفيزيائية^(٣٥)، ويقول حول إثبات تأثير الله في الإنسان: «تم هذه العملية عبر الأسرار والرموز العرفانية، بمعنى أن جانباً من ماهيتها يستجيب للحق تعالى تلقائياً ذاتياً، أو أنه قريبٌ منه، بل متصل به وفقاً لبعض التصورات»^(٣٦). هذه العبارات لجون هيغ تشي طبعاً بالصبغة الداخلية لمنحاه.

ويمكّنا رصد مثل هذه النزعات أيضاً داخل مناخ الأفكار الوجودية حول الله،

حيث يقول أوغدن في كتاب «حقيقة الله»: «يبحث البشر وهم إزاء خطر اللامعنى عن الثقة والطمأنينة.. ولأن الله يدل على موجود يسوغ ثقة الإنسان بقلبه وروحه، يمكن القول: إن الإيمان بالله مما لا مناص منه»^(٣٧). وطبعاً، تبتعد هذه الإلهيات عن الركائز الأساسية للإيمان المسيحي إلى درجة لا يعود نعتها بـ«المسيحية» ملائماً، كما أن منحاها المتعالي على الطبيعة، يجعل من غير المناسب تسميتها بالإلهيات الطبيعية.

٢- الإلهيات الإسلامية

بإمكان دراسة قضية الله ومعرفته في الإلهيات الإسلامية عبر أربعة محاور هي: القرآن الكريم، وعلم الكلام، والفلسفة، والعرفان (والأخلاق). وسنشير فيما يلي إلى هذه المحاور باختصار لافتين النظر إلى أن القسم الثاني من بحثنا هذا يستعرض دليلاً مستمدًا من القرآن الكريم، لذلك فضلتنا تأخير الحديث عن محور القرآن في الإلهيات الإسلامية لكيلاً يتبع عن ذلك القسم.

٢٠. علم الكلام

تفصّل الكتب الكلامية بالحديث عن الله وصفاته، وقد كان المعتزلة . وهم الرعيل الأول من المتكلمين المسلمين . مطاعن على ملامع الفلسفة اليونانية، لكن حيث إن التطرق للفلسفة اليونانية لم يكن محبذاً في نظر الغالبية منهم^(٣٨). لذلك شرحاً التوحيد ومعرفة الله اعتماداً على مصدرى العقل والقرآن، وقد أبدوا اهتماماً ملحوظاً بالتوحيد إلى درجة أنهما أطلقوا على أنفسهم اسم أهل التوحيد والعدل^(٣٩)، بيد أنهم قلماً تحدثوا عن براهين إثبات وجود الله. أما الأشاعرة الذين ظهروا بعد قرنين من المعتزلة فلم يكونوا أفضل حالاً من أسلافهم فيما يتعلق بقضية إثبات وجود الله، إلا أن دراسات كلا الفريقين اشتغلت على مسألتين مهمتين هما: «الخلقة» و«الحدوث والقدم» يمكن أن تستخلص منها بنحو غير مباشر أدلة على وجود الله، وكلتا المسألتين تتطرّقان لقدم الله وحدوث مخلوقاته. ومعنى هذا الحدوث أن العالم في بداية ظهوره على الأقل يحتاج إلى الله، وهكذا يُعرف الله بوصفه المحدث، ويوصف العالم بالحدث، ويسمى البرهان المستمد من هاتين المسألتين ببرهان الحدوث.

يسوق ولفسون في كتابه (فلسفة الكلام) ثمانية براهين للخلقة من آثار

المتكلمين المعتزلة والأشاعرة هي: ١ - برهان النهايات. ٢ - برهان الشبه. ٣ - برهان الاجتماع. ٤ - برهان الأعراض. ٥ - برهان استحالة التسلسل. ٦ - برهان التخصيص. ٧ - برهان ترجيح الوجود. ٨ - برهان الخلود^(٤٠) وكما أسلفنا فإن هذه البراهين أقيمت في الأساس لإثبات حدوث العالم و حاجته إلى موجود قديم أي الله، إلا أنها يمكن أن توظّف لإثبات وجود الله على شكل قياس مركب.

وأسماء هذه البراهين مستمدّة من المقدمة الصغرى أو مقدمة القضية الشرطية، ونتيجة هذا القياس أن العالم وموجوداته حادثة، وبتركيب هذه النتيجة مع القضية القائلة: إن كل حادث يحتاج إلى محدث، نستنتج أن العالم بحاجة إلى محدث هو الله. وقد بادر متكلمون كبار نظير الغزالى والفارخر الرازى في مضمار الثقافة الأشعرية إلى تسليط الضوء على قضية وجود الله بأدوات أخرى؛ فقد وضع الغزالى رسالة بعنوان «الحكمة في مخلوقات الله عزوجل» تطرق فيها لوصف حياة وطبع بعض الحيوانات على غرار القائلين بنظم الصنع وإنقاذه، ليستدلّ بذلك على وجود الله ويتحدث عن علمه وقدرته وحكمته^(٤١)، أما الفخر الرازى فقد استعاذه في كتابيه: «المطالب العالية من العلم الإلهي» و«المباحث المشرقة» ببرهان الإمكان والوجوب لإثبات وجود الله.

وفي تراث الكلام الشيعي، جرى الاعتماد على أسلوب الأئمة المعصومين^(عليهم السلام) وعلى أساليب الحكماء الكبار، إلى جانب تقارير جديدة لبرهان الحدوث عند متكلمي أهل السنة، ومن بين هذه التقارير الجديدة يمكن الإلماع إلى تقرير ميثم البحرياني ومعاصره ابن داود الحلبي^(٤٢).

المقدمون من متكلمي الشيعة كالفضل، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى.. اعتمدوا أحاديث الإمام علي والإمام الصادق والإمام الرضا^(عليهم السلام)؛ ليستدلّوا بالخلقية والنظام وعظمة على وجود الإله الحكيم. وجاء متكلمو الفترات التالية كنصير الدين الطوسي، والعلامة الحلبي، وميثم البحرياني، واللاهيجي.. ليستعينوا - فضلاً عن ذلك الأسلوب - ببراهين الحكماء في هذا الميدان، مثل برهان الإمكان والوجوب، وليس بالضرورة بتقرير ابن سينا.

٢.٢ الفلسفة

لم يأت الكندي . وهو أول مفكّر إسلامي يطلق عليه لقب فيلسوف . بيرهان مستقل لإثبات وجود الله، هذا باستثناء شكل معين لمسألة حدوث العالم ورواية لدليل النظم^(٤٤) . وبعد ذلك قدم الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية برهان الوجوب والإمكان المعروف لإثبات وجود الله في كتبه المختلفة ، مثل «عيون المسائل» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» و«شرح رسالة زينون». وقد أضفى هذا البرهان فيما بعد أساساً فلسفياً مهماً لفكريين كبار نظير ابن سينا والملحدون.

ويتحدث ابن سينا أكبر فلاسفة المشائين المسلمين ، في مباحث الطبيعيات عن الله بوصفه علة العلل والمحرك الأول مستعيناً بأدلة من قبيل العلية والحركة ، إلا أنه يبذل جهده الرئيس في سياق برهان الوجوب والإمكان ، ويقرره في كتابيه : «النجاة» و«الإشارات» تقريراً أدق من تقرير الفارابي . ويرتفق في دقته عند عرض هذا البرهان إلى درجة تقديم برهان الصديقين المعروف؛ ففي برهان الصديقين . الذي اكتسب عند الملحدون والفلسفه الصدريين بعد ذلك صيغة أخرى . يصار إلى البرهنة على وجود الله عن طريق الوجود ذاته ، وبعبارة أخرى: لا يحتاج إثبات وجود الواجب إلى شيء سوى وجود الله ذاته ، أي لا يحتاج إلى شيء من قبيل أفعاله وخلقه^(٤٥) .

وقد حظى برهان الصديقين الذي ابتدعه ابن سينا باهتمام شيخ الإشراق السهوروبي الذي قرر تقريراً جديداً في بعض كتبه نظير «حكمة الإشراق» انطلاقاً من نظرياته الخاصة ، وقد اكتسب هذا البرهان عند الفيلسوف الشيعي الكبير الملحدون قيمة ومكانة جد رفيعة؛ حيث قدم تقريراً جديداً له مرتكزاً إلى مبادئه الفلسفية الأربع: أصلة الوجود ، وتشكيك الوجود ، وبساطة الوجود ، وفقر مرتبة الوجود الإلهي ، وقد سمي هذا البرهان أحياناً طریقاً وسبیلاً ودلیلاً إلى الله ، واعتبره . مضافاً إلى تعريف ابن سينا . برهاناً ، الطريق فيه إلى المقصود بعينه^(٤٦) . ومن بعد الملحدون اقترح فلاسفة آخرون منهم الملاحدادي السبزواري والعلامة الطباطبائي تقارير جديدة لهذا البرهان ، ويوجد حالياً نحو عشرين تقريراً لبرهان الصديقين قدم الفلاسفة الصدريين معظمها^(٤٧) .

ومن بين الفلسفه المسلمين ، ينبغي الإشارة أيضاً إلى الطريقة الخاصة لابن

رشد في التوحيد ومعرفة الله؛ فقد كان ابن رشد ناقداً للفلاسفة والمتكلمين في الشرق الإسلامي ومناهجهم في إثبات وجود الله، وساق في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» دليلين في معرفة الله أسماءهما: الاختراع والعناية. كلا الدليلين مستلهم من القرآن الكريم، وفي الدليل الأول (الاختراع) يجري الحديث عن مصدر إيجاد الحياة في الموجودات أو المواد الجامدة، وفي دليل العناية يجري الحديث عن أنّ الإنسان محور كافة المخلوقات؛ إذ إنّ كل شيء قد خلق من أجله فهو المحظيُ بالعناية الخاصة من بين كل الأشياء والمخلوقات، وهكذا فإنَّ علة ذلك الاختراع وفاعل هذه العناية هو الله^(٤٧). ويعتمد ابن رشد أيضاً على برهان المركب الأول لأرسطو وشرحه.

أما بخصوص الفلاسفة الطبيعيين المسلمين كمحمد بن زكريا الرازى، وأبي ريحان البيرونى، فينبغي التتبّه إلى أنهم اعتبروا - بسبب مقارباتهم التجريبية للعالم، «لاعتقادهم أن معرفة ماهية الأشياء لا تحصل إلا بمعرفة الآثار التي تصدر عنها»^(٤٨) - اعتبروا الله العلة الأولى والصانع الحكيم، واستدلوا على ذات الخالق بواسطة الصياغة التجريبية لبرهان العلية وبرهان يشبه برهان النظم.

ولابد من استذكار أن براهين إثبات وجود الله في الإلهيات الإسلامية لم تكن بمنأى عن النقد والتجريح؛ فقد كان هؤلاء النقاد إما متكلمين نقدوا الفلسفة، أو فلاسفة نقدوا المتكلمين، أو متكلمين وفلاسفة وجهوا النقد لأسلافهم، وأحياناً لم يكونوا من الفلسفة ولا المتكلمين إنما سجلوا مؤاخذاتهم ونقودهم عليهما، ومن هؤلاء النقاد يمكن ذكر الغزالى، وابن تيمية، والفارس الرازى، وابن كمونه . وهو فيلسوف يهودي يصنّف على الثقافة الإسلامية . وابن رشد، وشهاب الدين السهروردى (غير شيخ الإشراق)، وشيخ الإشراق، والشيخ أحمد الأحسائى، وسوادهم. مضافاً إلى فريق من العرفاء سجلوا ملاحظاتهم ونقودهم بطريقتهم الخاصة على البراهين الكلامية والفلسفية لإثبات وجود الله، واعتبروا بذلك في عداد كبار النقاد، وكثيراً ما أفضت هذه النقود إلى تكامل البراهين التوحيدية وربما تغيير مساراتها.

٢- العرفان والأخلاق

العرفان والأخلاق في الإسلام مجالات زاخرة بالحديث عن الله، بيد أنها خالية من أي تداول حول إثبات وجوده عزوجل؛ فالنسبة للعارف بالحق ليس ثمة في الأفاق

والأنفس سوى الله، والشرط الأخلاقي الأول بالنسبة للمتخلق بالأخلاق الإلهية هو المعرفة الباطنية والداخلية بالله وليس البحث العقلاني عنه. بعبارة أخرى: يعتقد العارف أن «وجود الله تعالى أوضح من كل الوجودات الأخرى؛ لأنَّه بين ذاته، وظاهر الأشياء الأخرى ممكِن بواسطته... أمَّا كنه ذات الحق وغيرُهويته المطلقة فهذا ما لا ينكِشَف لأيِّ بشر»^(٤٩)، ويقول الإنسان المتخلق: «من نظر إلى نفسه وإلى أفعاله وجد نفسه محتاجاً لغيره.. وإذا علم بما في داخله انبثق في باطنَه شوق يدفعه لطلب الكمال، وبهذا سيحتاج إلى حركة لطلب الكمال، وأهل الطريقة يسمون هذه الحركة سلوكاً^(٥٠)، وببداية هذا السلوك ونهايته هي المعرفة التدريجية بالله والمكتملة في كل مرحلة أكثر من اكتمالها في المرحلة السابقة.

وما نقلناه عن الجامي والطوسى بوصفهما مفكرين عارفين ومتخلفين، كان أنموذجاً لتصورات العرفاء وعلماء الأخلاق كافة في الثقافة الإسلامية؛ وعليه ليس الحديث هنا عن براهين وأدلة ولا حتى عن طرق معرفة الله، إنما الكلام عن تجلِّي الله وسلوك الإنسان لمعرفة تجلِّي الله وظهوره في عالمي: الباطن والخارج. طبعاً، ثمة تباين في الأساليب والمياباني الخاصة بمعرفة الله ما بين حيزى: العرفان الإسلامي والأخلاق الإسلامية، على أن مواطن القرب والشبه بين هذين الحقلين أكثر بكثير من مواضع الافتراق.

وقد قارن بعض الباحثين المعرفة العرفانية بالله عَزَّ وَجَلَّ بنظرية التجربة الدينية لشلايرماخر، ووجدوا قريباً بين كشوف العرفاء والتجارب الدينية المطروحة في هذه النظرية، كما اعتبر بعضهم نزعَة الإنسان إلى الكمال المطلق - التي يعدها العرفاء دليلاً على وصول البشر إلى الله. وعبر تحليل عقلي معين، دليلاً على نمط من المعرفة الاستدلالية بالله، وقالوا: «حكم العقل القائل: إننا نتشدّد الكمال المطلق، بهدينا إلى أنَّ متعلق مثل هذا الكمال المطلق [أي الله] لا بد أن يكون متحققاً في الخارج»^(٥١).

٤- القرآن الكريم

بنظرة عامة، يتَسْتَّ رصد ثلاثة صنوف من البراهين والأدلة والطرق الدالة على معرفة الله في القرآن الكريم^(٥٢): فبعض الآيات القرآنية ذات فحوى قريب من طبيعة البراهين العقلية والفلسفية، وبعضها ذات مضامين تحاكي الأدلة التجريبية أو

الاستدللات العامة، وثمة طائفة أخرى من الآيات تهدي الإنسان إلى الله فيما يشبه طرائق الشهود والفطرة. ومن الصنف الأول يمكن الإشارة إلى الآيات التي أوردها المفسرون والمتكلمون أثناء الحديث عن برهان التمانع^(٥٣)، وبرهان التمانع يساق للدلالة على وحدة الله طبعاً وليس وجوده. وفي الصنف الثاني هناك العديد من الآيات تتغام مع دليل النظم وإتقان الصنع^(٥٤). وفي إطار الصنف الثالث أيضاً نطالع العديد من الآيات تذكر بالصلات القلبية والعاطفية والنفسية بين الإنسان وربه، وتعتبر الأحوال التي يشعر فيها الإنسان بمثل هذه الصلات دليلاً على وجود الله^(٥٥)، والسمة التي يمتاز بها هذا الصنف الثالث من الآيات هي تنوعها واختلافها، فبعضها يدل على سبيل معرفة الله بوضوح ونصح خاصين، وهناك آيات أخرى في هذا الصنف لا تدل على معرفة الله إلا بنحو تدريجي وبمراتب متعددة، بعبارة أبسط: بعض هذه الآيات مجهلة تحتاج إلى مرور الزمن وتتطور المعرفة البشرية لتجلى دلالتها على سبيل معرفة الله، والأية التي سنتاولها في القسم الثاني من هذا البحث، يمكن أن تصنف على هذا النوع من الآيات القرآنية.

ليست هناك خطوط محددة تفصل بين هذه الصنوف الثلاثة، إنما قد تكون بينها مساحات مشتركة كثيرة. أضف إلى ذلك أن كل واحد من هذه التصورات الثلاثة قد يظهر بأشكال شتى، فأحد طرق معرفة الله مثلاً قد يتبدى تارة بنحو علمي تجريبي، وقد يتجلى تارة أخرى في صورة نفسية سيكولوجية، وقد يظهر من زاوية ثالثة بلبوس عرفاني.

وكثيراً ما استشهد المخصوصون به بهذه الآيات وشرحوها في أقوالهم؛ لهذا تستثنى ملاحظة السبل القرآنية لمعرفة الله في كتب مثل نهج البلاغة، وتوحيد الصدوق، وتوحيد المفضل، بل ربما أمكن استخلاص طرق إضافية من الروايات والأحاديث.

٢- الله في آمال البشر ومحامهم. قراءة سيكولوجية

أشرنا في مقدمة البحث إلى أننا نقدم في هذا القسم رسم طريق لمعرفة الله استرشاداً بإحدى آيات القرآن الكريم، إنها آية تدلنا على الله في غمرة الآمال تصوّر معاصرة. السنة الثالثة. العدد العاشر - ربـيع .٧ .٢٠٢٠م

والطموحات البشرية، والمراد من هذه الآمال والطموحات كافة البرامج والتطورات والخطط التي نفكّر فيها نحن البشر للحياة والمستقبل. إنه طريق يمكن انتزاعه من الآية ١٨ من سورة يوسف واعتباره طريقاً في معرفة الله نفسياً وسينكولوجياً. وبغية تقديم عرض بين لهذا الطريق لابد من التطرق لأربع نقاط هي: حديث حول سيرة النبي يوسف عليه السلام، المعنى الأدبي لمفردة «المستعان»، مبدأ منهجي، ومبدأ نفساني سينكولوجي.

١-٢-تعريف النبي يعقوب عليه السلام

جاء في آخر الآية ١٨ من سورة يوسف: «وَاللَّهُ الْمُسْتَعْنَى عَلَىٰ مَا تَصْفُونَ»، إنها عبارة جرت على لسان النبي يعقوب عليه السلام وهو يخاطب أولاده، وكما نعلم فهم من بعد ما ألقوا يوسف في البئر لفقو قصّة كاذبة لتبرير غيابه، وكان النبي يعقوب عليه السلام على علم بحقيقة الأمر عن طريق علومه النبوية الخاصة^(٥٧) فأجاب عن اعتذارهم وتبريرهم: بل سُولِّت لَكُمْ أَنفُسَكُمْ أَمْرًا، ولابد من الصبر الجميل لمجابهة هذه المصيبة، والله هو من سيعينني في هذه الحادثة وحيال ما تقولونه (يوسف: ١٨) إذا، كشف لهم النبي يعقوب عن خداع أنفسهم لهم، وسأل الله الصبر الجميل دالاً بذلك على أن هذه الحادثة كانت بالنسبة له اختباراً إليها، وذكر أن الله سيخلصه أخيراً. هو يوسف. من هذه المحنة. ولكن هل يمكن ترسّم طريقٍ جديراً لمعرفة الله في نهاية الآية «وَاللَّهُ الْمُسْتَعْنَى عَلَىٰ مَا تَصْفُونَ»؟

إن دراسة مفردة المستعان واستخدامها في هذا الموضوع يفضح عن الإجابة عن هذا السؤال، فهذه الكلمة اسم مفعول من مصدر الاستعاة، وتعين الشخص الذي يطلب منه العون، والألف واللام في هذه الكلمة يمكن أن تكون للتعريف، أي أنها تعجل الكلمة معرفة، والجملة: والله المستعان، جملة اسمية تشمل كل الأزمنة، بمعنى أن الله في كل الأزمنة ملجاً العون، والأدق هو القول: إن الله ملجاً العون المعروف لدى الجميع في كل الأزمنة، لكن تتمّ الآية: (على ما تصفون) تكمل المعنى وتضيف إليه، ويمكن أن يكون معنى: (على ما تصفون) من الناحية الأدبية بشكليين: ١. فيما يخصّ ما تقولونه. ٢. على الرغم مما تقولونه وتصفونه.

بالنظر لهذه الإيضاحات؛ يمكننا تفسير الآية الكريمة بما يلي: «الله عوني

دائماً حيال ما تقولون لوسوف ينقدني من هذه الورطة». إنه تفسير ياتح عبر الارتباط بمجمل قصّة يوسف عليه السلام، أما إذا أردنا النظر للآية بنحو مستقل وبغض النظر عن كونها مجرد كلام يخاطب به يعقوب أبناءه، فسيبدو أن الآية تقدم تعريفاً جديداً لله وسيبلاً بديعاً لمعرفته، إذ بالإيضاحات المارة الذكر يمكننا استقاء المعنى أدناه: «الله ملجاً العون الدائم رغم أنكم [أبناء يعقوب أو أي إنسان آخر] تقولون (أو تتصورون) خلاف ذلك».

إذا حلّنا معنى كلمة المستعان، سنصل إلى أن المستعان هو ذلك الذي نأمل منه المساعدة والعون، والذي يعقد الكلّ رجاعهم على عونه، والرجاء والأمل من أنشطة النفس الإنسانية التي تختلّ الحياة من دونها؛ إذاً فالألدق هو أن نقول: «الله هو الذي يستمدّ جميع الناس في جميع الأزمنة العون منه بالرغم من كلّ أقاويلهم وتصوراتهم»، وهذا معناه تعريف جديد للله وطريق آخر لمعرفته، ولكن لماذا يمكن إطلاق مثل هذا القول؟ وما هو مسوّغه والدليل عليه؟

٢-٢- متلوجيا وسيكولوجيا الأمل

بغية عرض معنى أوضح للفكرة المذكورة أعلاه، نشير فيما يلي إلى مبدئين: أحدهما سيكولوجي والآخر متلوجي، وتطبيقيهما في معرفة ماهية الأمل والطموحات الإنسانية.

أ. المبدأ المتلوجي (عدم الجزم)

يتحدث فلاسفة العلم، وعلماء المعرفة والفيزياء المعاصرة عن مبدأ اسمه مبدأ عدم الجزم^(٥٧). أثير هذا المبدأ لأول مرة من قبل الفيزيائي الألماني هايزنبرغ، وكان يختص بدأياً بسلوك وسرعة الالكترونات في عالم الأشياء المتناهية في الصغر. وقد تخض المبدأ عن قاعدة تقول بتعذر إمكانية التنبؤ بسرعة الالكترونات وسلوكها، إلا أنه تفتق في أطوار تالية عن الكثير من الاستحقاقات والتبعات، منها ما سجله أدینغتون حول سلوك البشر؛ فقال: إن سلوك البشر غير ممكن التعيين تقريباً^(٥٨). وقد عاصد علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين هذا الرأي بنحو من الأنحاء، كما أيد علماء نفس ذرائعيون مثل جون ديوي وعلماء نفس آخرون ينتمون لمجالات علم

النفس التطبيقي^(٥٩) وعلم النفس السلوكى^(٦٠)، هذه الفكرة إلى حد ما على صعيد الأنثروبولوجيا العلمية، فمكروا على فاعليات الذهن والسلوك وتطبيقاتهما وهى حالات غير متعينة مسبقاً، بدل العمل على معرفة الذهن والسلوك عن طريق بنائهما^(٦١). وعلى المنوال عينه، ألقع علماء اجتماع ذرائعون في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن التقيب والبحث في البُنى الأساسية ليعكروا على السلوك والظواهر العملية. إن هذه الاتجاهات السيكولوجية رغم أنها لم تعد ذات الأهمية التي حظيت بها عند ظهورها الأول، إلا أن إمكانات استخدامها ما تزال ماثلة للعيان في المناحي السيكولوجية المعاصرة. وبناءً على هذا المبدأ، ليست معارفنا بأمور العالم وسلوك الإنسان معارف معتبرة عن ضرورات الأمور والسلوكيات. وبتعبير أبسط: مع أن هذه الأمور والسلوكيات كانت بهذه الصورة لحد الآن، إلا أنها قد لا تكون كذلك في المستقبل. والنتيجة المنطقية لهذه القاعدة أنه لا يمكن الوثوق بأن مستقبل الأمور سيكون كماضيها، وبقليل من التدقيق العلمي سيلوح لنا أننا نوافق هذه الفكرة في شؤوننا وتجاربنا اليومية، بل ونقيم حسابات حياتنا على أساسها تقريباً، بمعنى أننا لا نستبعد احتمال تغير الظروف في الأمور الطبيعية وكذلك في السلوك الإنساني، وهو الاحتمال الذي يشكل دائماً نسبةً من الحقيقة بشكل غير متعين.

بـ. المبدأ السيكولوجي (تشابه بنية الفهم لدى البشر)

هل يفهم جميع البشر هذه المسألة الأخلاقية أو تلك القاعدة الرياضية بشكل واحد؟ ما الذي يجعل عالم الرياضيات أو الفيلسوف الاجتماعي يتوقع أن يفهم الآخرون كلامه على النحو الذي يفهمه هو؟ الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تكمن في أن بنية الفهم لدى جميع البشر متساوية تقريباً، وما عدا الفهم والإدراك العقلي، تعتبر المشاعر والعواطف أيضاً ذات بنية متشابهة بين جميع الأفراد. ومعنى هذا الكلام أن البشر كافة . ومن منظور سيكولوجي . يفهمون قاعدة العلية . مثلاً . بشكل واحد ، وإذا سألنا : لماذا يفهم جميع الناس العلية بمعنى واحد؟ فالإجابة هي : لأنهم يبدون في أقوالهم وأفعالهم شكلاً واحداً من السلوك تقريباً . كذلك يفهم جميع الناس طعم الحلاوة بشكل واحد ، ويميزون بشكل واحد بين الحلاوة والطعم المالح و ..

هذا المبدأ مبدأ سيكولوجي نفساني وليس فلسفياً، إذاً فهو لا يتحمل النقد

الفلسفي. كما أنّ علوماً نظير الفسلجة والأنثربولوجيا النفسية أكدّت دائمًا على الفوارق الفردية بين الأشخاص في البنية الدقيقة لأعصابهم، وفهمهم، وسلوكهم، وغير ذلك؛ وعليه فالمبدأ المذكور لا يتقبل النقد الفلسفي من ناحية، وهذه الفوارق من ناحية أخرى لا تزال منه شيئاً، أي أنها لا تقصى ذلك المقدار المشترك الذي يوافقه الجميع؛ ومن ثمّ يمكن القول: إنَّ كلام وفعال وسلوك البشر جميعهم تسير وفق هذا المبدأ في الظروف الطبيعية.

—٢- وجود الله التسويف العقلاني للأمل —

بعد هذه الإيضاحات الموجزة للمبدأين المذكورين نعود إلى الفكرة الرئيسية. يمكننا القول - بناءً على المبدأ السيكولوجي - : إنَّ مفهوم الأمل واضح لدى الجميع، كما أنَّ الآمال والمطامح الإنسانية بشكالها المألوف السائد ذات ماهية واحدة تقريباً، فجميع البشر مثلاً يأملون السعادة، وكلهم يرونها في التحرر من الآلام والصعوبات، وليس لهذه الآمال حدود تحدها لكن لها مساحة مشتركة هي السعادة. كما أنَّ البشر كافة أفكارهم وبرامجهم لمستقبلهم، وهذه البرامج والتطورات هي نفسها - تقريباً . الآمال، أو لنقل: إنها مرتبطة بها، لكننا علمنا . طبقاً للمبدأ المنهجي . أنه لا ضرورة ولا تعين في شؤون العالم وأموره، أي لا توجد مثل هذه الضرورة على نحو كامن في الظاهرة أو الفعل الطبيعي أو العالم الجسماني.

وانطلاقاً من هاتين الفكرتين نسأل: ما هو مرد توقعات البشر في تحقيق آمالهم؟ البشر لهم آمالهم، وهم يرون آمالهم هذه في الغالب معقولهً وممكنة، فما هو المرجع الذي يتوقعون منه تلبية حاجاتهم والاستجابة لطموحاتهم؟ الذين يتفاؤلون بالمسار الطبيعي للأمور في العالم، ويتوقعون أن يكون المستقبل كالماضي، فيخطّطون ويرمّجون لأنفسهم ولمستقبلهم انطلاقاً من تجاربهم ومعلوماتهم التي اكتسبوها في الماضي . والماضي يعني ما حصل وتتوفر لدى التجربة البشرية . ما هو الملجأ الذي يعتمدون عليه حتى راحوا يتفاؤلون بهذه الصورة، ويعمرون أرواحهم بالأمل والمشاريع والتطورات لمستقبلهم، ويتبعون شؤونهم وينجزونها اعتماداً على تجاربهم السابقة؟

الأسئلة المتعددة حول ماهية الأمل . بمعنى المذكور وليس بمعناه الخيالي

والرومانسي، رغم أنّ الأمل بهذا المعنى أيضاً ممكناً أن يرد في بحثنا . ومصدره، لا تجد لها إجابات مقنعة إلا بافتراض وجود الله؛ إذ في ضوء مبدأ عدم الجزم في العالم الإنساني، ستكون حتى توقعاتنا اليومية . كأنّ توقع حينما نستيقظ من النوم في الصباح أن تشرق الشمس ويتوفر لدينا الأوكسجين الكافي للتنفس، وتجري الأمور على منوال الأمس عينه و.. . توقعات فارغة وفي غير محلها، ناهيك عن الآمال والطموحات والبرامج والمشاريع!! ولنسأل الآن: إن لم يكن ثمة مرجع أو مرد معروف لضمان تحقق المشاريع والبرامج والأمال، فلماذا تتبع هذه الآمال والتطلعات في نفس الإنسان دائماً، وتتابع في العالم الخارجي إلى أن تؤتي ثمارها ونتائجها؟

وبالإمكان طرح هذا السؤال على نحو آخر: لماذا نستأنس عادةً في شؤوننا الحياتية للأالية التالية: نرسم خطة ونفكّر ببرنامج ونأمل أن يتحقق، ثم نتحقق في الوقت المقرر . ربما بفوارق طفيفة عن الخطة والزمن المرسوم أو طبقاً للموعد بالضبط . ويرسم ذهتنا ونظامنا الفكري مشروعًا ويتأمل أن يؤتي ثماره ونتائجها، إنه ليس أملاً خيالياً أو طفوليًّا، إنما هو جزء من بنية الذهنية. إن هذه الآلة . التي لا يُنكرها أحد، بل يعيش الجميع وفقاً لها . لا تسجم في ماهيتها مع المسار المعروف لشئون العالم طبقاً للتحليل الفلسفى والعلمى، رغم أنها في العادة متجانسة ومتماشية معه . بكلمة ثانية: العالم ومجموعة قوانينه المعروفة لا ضرورة تلزمها لمواصلة مسارها على غرار ما كانت عليه في الماضي، بيد أن البشر يعملون ويفكرون وكأن مستقبل العالم لن يكون إلا كما كان ماضيه، وإذا كان العالم والإنسان واقعيين وليسَا خياليين، إذاً فذهبية الإنسان وأفكاره لا تتوافق على العالم، إنما على شيء فوقه لا يخضع لقواعد عدم التعين وعدم الضرورة، إنه المرجع الذي تنتهي إليه حالات الثبات والاستمرار نفسها، وفي ظله فقط تكتسب أذهاننا وأفكارنا الجرأة على أن تأمل وتحطّط وترسم المشاريع، وتهدم جدران الزمان والمكان الهشة التي لا يمكن الوثوق بها، وترتطلع بفضل رؤيته اللامحدودة إلى المستقبل لتراث سائراً على خطى الماضي، بل وقد ترسم للمستقبل صوراً أزهى وأجمل مما كان، وليس هذا المرجع سوى الله رغم أن الإنسان قد لا يعرفه، أو لا يفطن إليه في آماله وطموحاته، بل قد يركّز اهتمامه ومعرفته على شيء آخر.

إذن، رغم علمنا - نحن البشر - أن لا ضرورة لدوام وضعنا الحالي وببيئتنا المحيطة بنا، بيد أننا نأمل ونعمل على أساس استمرار الوضع الحالي، بل وتحسنه، والأساس العقلاني لمثل هذا الأمل والعمل غير ممكّن إلا بافتراض وجود الله بوصفه مصدرًا للأمل والرجاء والأمنيات في الفطرة الإنسانية، لا بمعنى أنه يستجيب لآمالنا وحسب، بل بمعنى أن آمالنا وطموحاتنا هي عين توجهنا الذاتي والفطري نحوه؛ لأننا لا نعرف ولا نجد أيّ ملاد موثوق، لكننا نرى الآمال والطموحات تتحقق وبهذا نهتدي إليه، ونبقي متمسّكين بآمالنا.

٤ - ٢ - إشكاليات على الدليل السيكولوجي على وجود الله. دفاع ومنافحة

قد يثار في هذا المضمار إشكال فحواه: إنّ الأمل من عادات البشر، ولا يمكن اعتباره دليلاً على وجود ملاد أو سند خارج أذهاننا (هو الله). وللإجابة عن هذا الإشكال ينبغي القول: إن «العادة» مصطلح عريفي لا يتمتع استخدامه بالدقّة العلمية والفلسفية، فهو أعجز عن أن يفسّر عقلانياً الأمل أو يبرّره، ويعبر آخر: نحن نواجه عملية نفسية في أذهاننا ودواخلنا نجدتها معقولة، وهذه العقلانية غير متناغمة تماماً مع المعطيات العلمية والرؤى الفلسفية؛ لأنّ تلك الآلية تظهر الأمل أمراً معقولاً، بينما لا ترى هذه المعرفة والتصورات ضمانةً وتعيناً لها الأمل. وهكذا لو أردنا اعتبار العادة وحدها أساساً للأمل نكون قد ضللنا الطريق الصحيح؛ لأنّ العادة . أولاً . لا يمكنها أن تكون أساساً للسلوك، وإنما هي تعبير عن آلية السلوك، وثانياً حينما لا تستطيع النظرة الفلسفية والعلمية توسيع سلوك ما كيف تستطيع العادة توسيعه!^{١٦}

وقد يقال في إشكال آخر: إن الإنسان يتعلم الأمل من والديه ومعلميه، إذاً التعليم. دون أيّ شيء آخر. هو الأساس العقلاني للأمل!

والردّ على هذا الكلام يُشبه سابقه؛ إذ للتعليم تعريف متعددة، والنقطة المشتركة بينها هي عملية معرفة الموهبة وتفعيتها وليس إيجادها، أي أنّ التعليم يكشف عن قاعديات الذهن وينضجها لتبلغ مرحلة الاكتفاء، لا أنه يخلق موهبةً في

الذهن؛ وعليه، فحال التعليم حال العادة يعيّر عن آلية السلوك، وهو بالطبع يرجع على العادة في أنه يقوم على منهج خاص وعملية خاصة من المعرفة، لكنه مع ذلك لا يمكن أن يكون عماداً لسلوك دائمي لدى الإنسان مثل الأمل. وبتعبير أبسط: ليس الأمل شيئاً يتعلمه الإنسان، إنما يتعلم أين يأمل وكيف؟ فأساس الأمل جزءٌ من البنية الداخلية (الذهن أو النفس) للإنسان.

وقد تقول في إثارة لإشكالية ثالثة: إذا كان الأمر على النحو المذكور فلماذا لا يرتضي كل الناس هذه الفكرة، ولماذا لا يتقطنون لها؟ ثم لو كان الأمل سبيلاً لمعرفة الله، لوجب أن يكون البشر جميعهم عارفين بالله؛ لأنهم جميعاً ذوي آمال وطموحات.

وفي معرض الرد على هذا الكلام نقول: إن قبول الشيء والتباكي عليه غير حقيقته وواقعيته؛ فقد يكون الأمر حقيقةً واقعةً لكنه غير ملاحظ من قبل الإنسان نفسه؛ والأمثلة على مثل هذه الأمور كثيرة جداً في الحياة الخاصة والاجتماعية. أما الإجابة عن الشطر الثاني من الإشكال فتتمثل في أن جميع الشؤون المعرفية للإنسان تمثل إرادة قبول الشيء نفسياً، وشروطه هذا القبول شرط لحصوله وتحققه بالنسبة للإنسان، وفي موضوعنا هذا، فإن معرفة الله والاستمرار على هذه المعرفة والعمل على أساسها منوط بإرادة الإنسان وتأملاته النفسية، وإذا لم تتوفر هذه الشروط فقد تتحقق تلك المعرفة للحظة ما عند هذا الموجود الأمل، لكنها لن تستمر، وإذا فسرَ الإنسان ممارساته الآملة بنحو آخر غير الاعتماد على الله، فلأنه لم يوفر شروط معرفة الله وتكريس هذه المعرفة بواسطة إرادته، بل يركِّز اهتمامه عادة على سند آخر يظنه خطأ - ملاذه الحقيقي. إن الناس في ذلك يشبهون الباحثين عن الذهب الذين يعرفون الذهب الحقيقي جيداً، لكنهم يقنعون ويفرحون بالذهب المغشوش بسبب صعوبة الحصول على الذهب الحقيقي.

النتيجة

اتخذت براهين وطرق معرفة الله في الإلهيات الإسلامية مساراً مختلفاً عنها في اللاهوت الغربي، ومن أسباب ذلك وبقاء سبل معرفة الله الإسلامية في حيز من

التشتت والتتنوع غير الضروري هو اعتماد التوجهات القرآنية، ومع ذلك، فإن التوجهات الحديثة في اللاهوت المسيحي، والتي نأت ب نفسها عن الطابع المسيحي لتجدو ذات مسحة علمية وسيكولوجية، بوسعها إفساح المجال أمام تصورات جديدة لمعرفة الله في حيز الفكر الإسلامي المعاصر. ويت uneven في هذا المضمار ملاحظة نقاط الضعف والهشاشة في تلك الطرائق إلى جانب نقاط قوتها. والقرآن الكريم بوصفه النص العقدي الأول عند المسلمين كان دائمًا المصدر الأهم لمعرفة الله نظرياً وعملياً؛ ولهذا يمكن . عبر توظيف الأفكار المذكورة واستخدام الأساليب العلمية والفلسفية الجديدة. التقريب عن طرائق غير مسبوقة لمعرفة الله في هذا الكتاب السماوي، ومنها المنحى السيكولوجي المذكور.

إن الأمل في الحياة . بالمعنى المشار إليه في هذه الدراسة . جزء من البنية الداخلية للهوية الإنسانية . والبنية الداخلية للإنسان سواء اعتبرناها الذهن . خصوصاً بالنسبة لغير المؤمنين بالنفس أو الروح . أو فرضناها الروح أو النفس.. هي مصدر بث الأمل في الحياة، غير أن النظرة العلمية المعاصرة سواء في العالم اللامتاخي في الصغر أو اللامتاخي في الكبر، لا تعرض ضمانة لهذا الأمل، ولا تحتم أن يكون المستقبل ثابتاً ومستمراً على غرار ما كان عليه الماضي والحاضر، ومع ذلك، يتصرف الإنسان ويخطئ في حياته ويفكر ويرسم المشاريع وكأن المستقبل يجري كما جرى الماضي على أساس قوانين معروفة، بل ربما كان المستقبل أفضل من الماضي. وهذه النظرة العامة للحياة وهذا الشوق والأمل لن يكون معقولاً من دون افتراض ملجاً يستجيب تكوينياً للأمل، أي من دون افتراض وجود الله. إن التشوق والأمل في الحياة والإيمان بعقلانية هذا الأمل هو ذاته الإيمان بالله، حتى لو غفل الإنسان نفسه عن تلازم هذين المعقولين وتساوي هذين الإيمانين، وفسرهما بنحو مختلف.

الهوامش

(١) هالينغ ديل، الفلسفة الغربية، الأسس والتاريخ: ١١٨، عبدالحسين آذرنيك، طهران، كيهان، ط ١، ١٩٨٥.

- (٢) آتين جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى: ١١٦، ترجمة ع. داودي، طهران، پژوهشگاه وانتشارات علمی و فرهنگی، ط ٢، ١٩٩١، بتصرف.
- (٣) جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى: ٨٥.
- (٤) جون هیغ، إثبات وجود الله: ٢٩، الدكتور عبد الرحيم کواهی، طهران، مکتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٣، بتصرف.
- (٥) بیترسون: ١٤٠ . ١٥٠ .
- . The Argument From Change (٦)
 - . The Argument From Causition (٧)
 - . The Argument From Contingency (٨)
 - . The Argument From Degrees of Excellence (٩)
 - . The Argument From Harmony (١٠)
- (١١) المصدر نفسه: ٥، بتصرف.
- (١٢) explanation . Self explanation .
- Copleston , Frederick , A history of philosophy Vol. IV. (١٣)
١٧٦. p ١٩٦٣ New York ImageBook ،
- (١٤) بهاء الدين خرمشاھي، عالم الغيب وغیب العالم: ١١، طهران، کیهان، ط ١، ١٩٨٦.
- . The Wisdom of God Maniifested in the works of creation (١٥)
 - . Natural Theology (١٦)
- (١٧) آیان باربور، العلم والدين: ٤٥، ترجمة: بهاء الدين خرمشاھي، طهران، مرکز النشر الجامعي، ط ٢، ١٩٩٥م.
- . Teleological (١٨)
 - . Subjective approach (١٩)
 - . Process philosophy (٢٠)
 - . Theology in leiberal perspective (٢١)
 - . Theism (٢٢)
 - . Biblical Writers (٢٣)
- (٢٤) جون بیلی، ۱۹۳۹، ص ۱۲۰.
- . Unarguablelity (٢٥)
- (٢٦) عسکري سليماني أميري، نقد تعذر البرهنة على وجود الله: ١٦٢، قم، بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠١م.
- . Cumulative argument (٢٧)
- (٢٨) ديفيد بيلين، أساس فلسفة الدين: ٣٢٧، مجموعة مترجمين، مراجعة محمود موسوي، قم،

بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠٤ م.

- (٢٩) أقيمت عام ١٩٤٨ مناظرة إذاعية في الـ B.B.C بين راسل وكابلتون حول إثبات وجود الله وبرهان الإمكان. وقد شرطت في منشستر بشكل مستقل، إضافة إلى نشرها كملحق لكتاب راسل «لماذا لست مسيحيًا» عام ١٩٥٧، پويمن، فلسفة الدين: ٥.
- (٣٠) محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية: ٢٦٤، قم، المؤلف بالتعاون مع مؤسسة بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠٤ م.

(٣١) جون بارو (J.Barrow) وفرانك. جي. تipler (F.G.Tipler) عالمان فلكيان معاصران في جامعة أكسفورد، أصدرا في هذه الجامعة سنة ١٩٨٦ كتاباً مشتركاً عنوانه (الأصل الكوني للانتropia) (The Anthropic Cosmological Principle). درسا فيه برهان النظام في عالم الأشياء اللامتناهية في الكبر، واستنتاجاً وجود الله ابتناء على مبادئ الانتropia (الميل إلى الانظام) بدل البرهنة على وجوده عبر النظام السائد في الكون. وقد أخضع كتابهما للتحليل في مجلة (فلسفة العلم) العدد ٣٨، سنة ١٩٨٨. وكان جون هيغ ممن وجهوا النقد لتصوراتهم هذه.

. Pluralistic approach (٣٢)

. Anthropic approach (٣٣)

. Parapsychological approach (٣٤)

. جون هيغ، إثبات وجود الله: ٣.

(٣٥) المصدر نفسه: ٥.

(٣٦) يلين، أساس فلسفة الدين: ٣١٩ . ٣٢٠.

(٣٧) يلين، أساس فلسفة الدين: ٣١٩ . ٣٢٠.

(٣٨) شيخ بوعمران، قضية الاختيار في الفكر الإسلامي ورد المعتزلة عليها: ٥، طهران، هرمس، ط ١، ٢٠٠٣ م.

(٣٩) شيخ سعيد، دراسات مقارنة في الفلسفة الإسلامية: ٢٨، ترجمة مصطفى محقق داماد، طهران، خوارزمي، ط ١، ١٩٩٠ م.

(٤٠) هري اوسترين ولفسون، فلسفة علم الكلام: ٤٠١ - ٤٠٠، ترجمة أحمد آرام، طهران، الهدي، ط ١، ١٩٨٩ م.

(٤١) أبو حامد الغزالى، مجموعة رسائل، ج ١ (الحكمة في مخلوقات الله عزوجل): ٣ . ٥٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤ هـ.

(٤٢) للتمثيل، نشير إلى تقرير ابن داود العلى، ففي منظومته الكلامية المسماة: أرجوزة الكلام، يقرر برهان الحدوث على النحو التالي: الحادث هو المتصف بالسكون والحركة. ثم يقول: إن كل حادث ممكن، وكل ممكן يحتاج إلى المؤثر حاجة ضرورية، والمؤثر هذا لا يمكن أن يكون الممكن نفسه، إذاً فهو الله (الأراجيز الثلاث: ٥١ . ٥٣، ط ١٩٨٨م). وأورد ميثم البحرياني ما يشبه هذا البرهان رغم اعتماده الرئيس على برهان الإمكان (راجع ميثم البحرياني، ٦٤٠٦، ص ٦٣ - ٦٨).

- وبغض النظر عن نوعية هذا الاستدلال ومتانته فهذه الرواية لبرهان الحدوث غير موجودة في البراهين الثمانية لولفسون.
- (٤٣) علي أصغر حلبي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي: ٤٨ - ٤٩، طهران، أساطير، ط ١، ١٩٩٤، بتصرف.
- (٤٤) أبو علي بن سينا، الإشارات والتبيهات: ٢٤٠، تحقيق سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٤١٣ هـ.
- (٤٥) صدر الدين محمد الشيرازي (الملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ٦ - ١٢، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٤، ١٤١٠ هـ.
- (٤٦) ينبغي ملاحظة أن برهان الوجوب والإمكان وحصيلته الدقيقة، أي برهان الصديقين، ليس نفسه البرهان الوجودي لأنسلم، إذ بينهما تباينات مهمة، منها أن محور البرهان الوجودي هو مفهوم الوجود، بينما المحور في برهان الصديقين هو حقيقة الوجود (محمد رضائي، ٢٠٠٤ م.ص ٢٦٦ - ٢٦٧).
- (٤٧) حتّى الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي: ٦٨٧ - ٦٨٨، ترجمة عبد المحمد آيتی، طهران، انتشارات علمي وفرهنگی، ط ٤، ١٩٩٤ م.
- (٤٨) دبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٢ - ١١٣، ترجمة عباس شوقي، طهران، مؤسسة عطائی، ط ٢، ١٩٨٣.
- (٤٩) عبد الرحمن الجامي، نقد النصوص: ٢٥ - ٢٦، تصحيح: ولیام تشیتیک، طهران، مركز الأبحاث، ط ٢، ١٩٩١.
- (٥٠) نصیرالدین الطوسي، أوصاف الأشراف: ٥، إعداد سید مهدی شمس الدین، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٩٩٠.
- (٥١) محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية: ٢٠٢.
- (٥٢) استخدمنا تعابير البرهان، والدليل، والطرق لأننا حينما نتمعن في هذه الآيات نجد أن بعضها يتلائم مع ذوق الفلسفة ومناهجهم أكثر، وبعضها مع تصورات عامة الناس، وبعضها الآخر مع تصورات العرقاء؛ لذلك أطلقنا على الصنف الاول اسم البرهان، والثاني الدليل، والثالث الطريق، هذا رغم أن التصنيف المذكور لا يحيط بكلّ مضمون تلك الآيات.
- (٥٣) وهي الآيات ٩١ المؤمنون، ٤٢ الإسراء، و ٢٢ الأنبياء.
- (٥٤) كمثال: آل عمران: ١٩٠، والبقرة: ١٦٤، والروم: ٢٠، والأنعام: ٩٥ - ٩٩، والنحل: ٧٩.
- (٥٥) مثل الآية ٦٥ من سورة العنكبوت.
- (٥٦) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان: ٥ - ٢٨٢، تصحيح: السيد هاشم رسولي محلاتي، بيروت، دار إحياء التراث، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- Principle of uncertainty (٥٧)
- (٥٨) نیکلاس کاپالدی، فلسفه العلم: ٣٤٤ - ٣٤٧، ترجمة علي حقي، طهران، سروش، ط ١، ١٩٩٨ م.

.Applied Psychology (٥٤)
.Behaviorism (٦٠)

(٦١) دوانبي شولتز، وسيدني آلن، تاريخ علم النفس الحديث: ١٦٤، ٢١٦، ٢٨٦ - ٢٨٨ . بتصريف،
ترجمة علي أكبر سيف وأخرين، طهران، نشر دوران، ط ٢ (مراجعة سادسة)، ٢٠٠٣ م.

الإمامية والصيروحة التاريخية

كيف تغير مفهوم الإمامة عند الشيعة بمرور الزمن؟

(*) الشيخ محسن كديبور

ترجمة: منال باقر

وكما عوّدت «نصوص معاصرة، قراءها، تفسح هذه المرة المجال أيضاً لعرض الرأي والرأي الآخر، في موضوع الإمامة. وقد أثارت دراسة كديبور، ردودًّاً أفعالاً عند صدورها، فنشرنا واحداً من أبرز هذه الردود بعد هذه الدراسة، للدكتور محمد رضائي، وهو ردًّاً جرى كما علمتنا . بالتنسيق مع الشيخ جعفر السبحاني، فإلى القارئ نقدم الرأي يتلوه ردُّه ونقدُه (التحرير).

العزاء الحسيني بين التهيج العاطفي والقراءة العقلانية النهضوية —

أقصد في هذه المقالة بيان المسائل المعرفية في الإسلام الحسيني، لا ذكر المصائب الرائجة والتي ينتظرون سماعها في أيام محرم، واسمحوا لي أن أبيّن المسائل بدلاً من «ذكر المصائب»؛ فطريقة تعاطي الشيعة مع حادثة كربلاء وعشوراء تمثل بنفسها مصيبة أكبر من المصيبة التي حدثت للإمام الحسين نفسه في كربلاء. إنني أرى وجود حاجة لطرح القضايا المعرفية في هذا المجال أكثر من بيان المسائل العاطفية. إن مجالسنا الدينية مليئة بالعواطف وما أعظم فائدتها في موضعها، لكن إذا لم يقرن هذا اليungan العاطفي بالمسؤولية سيؤدي إلى خدمة أمور أخرى . من المؤكّد أنها مع الأسف . لن تتلائم وهدف الإمام الحسين. لن أتعرّض إلى موضوع استحالة التدين في كلامي هذا، حيث يؤخذ بعين الاعتبار أنّ مجالسنا اليوم . قبل الثورة وبعدها . تتّجه بشكل جديّ إلى انتقاد مفكّرين معاصرین أمثال شريعتي

(*) أستاذ جامعي، وكاتب إيراني معروف، متخصص في الفلسفة والفكر السياسي وله كتابات عديدة فيهما، منها: *نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية*

ومطهري على الرغم من إجراء الإصلاحات عليها، لكن مع الأسف إن حاجة بعضنا إلى البقاء في ساحة السلطة والثروة تدفعهم إلى تضليل عامة الناس دينياً، فيضعون الأهداف البديهية الدينية التي يعتقد بها المجتمع وكريلاع وعاشوراء تحت أقدامهم، كما ويتم نشر أناشيد المداحين وقراء العزاء التي لا يوجد تناسب بينها وبين الثورة الحسينية، وبيث التلفزيون الرسمي الإيراني مضمون أكثرها، وبعض ما نسمعه يهز روح الإمام الحسين عليه السلام، إن الإسلام أو التشيع المحسن لا يعني مطلقاً ذكر اسم الحسين والحديث عن مصائبها، بل معناهما الحقيقي إحياء أهداف الثورة الحسينية، فإذا تمت ترجمتها عملياً فمن الواضح أنه لن يكون هناك مكان للكثير من النفعيين وطلاب السلطة والجاه من العرب في تلك المنطقة، إنه من المؤلم أن تلقي أهداف النهضة الحسينية أرضاً - باسم الحسين . وتمحى من الأذهان، وذلك عندما تركز مجالسنا المذهبية على ثواب العزاء والبكاء والإكاء، وعندما يصبح هدفنا هذا النوع من إثارة العواطف والأحساس، عندها لن نتوجّه إلى عمل الإمام الحسين، والذي هو أكبر من هذه المصائب.

ينبغي أن تكون مجالس العزاء وذكر مصائب أبي عبدالله طريراً لحفظ أهداف النهضة الحسينية وحمايتها، لا أن تتحول إلى موضوع بنسها أو تغدو الهدف الرئيس بغية الكسب أو تمضية بعض أيام الدنيا.

لا يدور حديثنا هنا حول موضوع عدم تحول الدين بشكل كلي، بل يمكن أن يكون واحداً من جزائه، وهو عنوان «تحول فهم مسألة الإمامة»، وهذا ما حصل وتعرفون؛ فالإمامية . وإلى جانبها العدالة . ركنان من أركان المذهب الشيعي، حتى سمى التشيع بالإمامية. إن البحث عن الإمامية وإصلاح فهمها بحث رئيس في الفكر الديني.

الحسين والإصلاح الديني —

أحد أهداف الإمام الحسين وما أكد عليه، مسألة الإصلاح الديني أو إصلاح أمّة رسول الله، وهذا ما يمكن أن يكون جواباً عن السؤال الثاني: ماذا أراد من ثورته وقيامه؟ فقد أخبر الإمام الحسين عن أهدافه من ثورته في وصيته لأخيه محمد بن

الحنفيّة بشكل واضح وصريح، حيث قال: «إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسيرة سيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب». لقد بدأ سيد الشهداء ثورته مصلحاً، مريداً بذلك إزالة الانحرافات الموجودة في المجتمع، فكانت أهدافه إصلاح الدين في أمّة رسول الله، وإعادته إلى مساره الرئيسي، والقيام بمواجهة ضاربة مع الانحرافات التي تتم باسم الدين، إلا أن الإصلاح في الدين يغدو أكثر صعوبةً وأعظم مصيبة عندما ينتشر أمر ديني على امتداد الزمان ويستوعب كل شيء فيسطح الدين نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى عدم ممارسة المزيد من الدرس والتعقيم والفهم المركّز له.

لقد نهض الإمام الحسين من أجل كلمة الله وبسبب عشقه لها؛ فقام لإحياء كلمة الحق، وهذا بالضبط ما كان هدفه، حيث صرّح بذلك في رسالته لأهل البصرة، فقال: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن السنة قد أمتت وإن البدعة قد أحبت»، أجل، لقد قتل الذين يجلسون على منبر رسول الله ﷺ سنة البدعة وأحيوا مكانها البدع والانحرافات باسم رسول الله نفسه، لقد كانت مسألة إصلاح أمّر الدين من ذاتيات الثورة الحسينية، فكان الإسلام هو الرسالة الأسمى والأعظم في نهضته، كان يريد الناس لله ويعتقد أن السعادة في الإحياء الحقيقي لعبادة الله وإرادة الإسلام بين الناس.

إن عشق الله تعالى هو الحرف الأول الذي يُسطّر في الحديث عن غاية الإمام الحسين، وهو القائل للشاعر الفرزدق متحدثاً عن نهضته: «إن هؤلاء قوم لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن». وبعد ذكره لهذه الأسباب يقول: «أنا أول من قام بنصرة دين الله وإعزاز شرعه والجهاد في سبيله؛ لتكون كلمة الله هي العليا». إن الغاية الحسينية هي كلمة الله الجامعة لكلّ مظاهر الحُسن والجمال والكمال. ويمكن للناس - من وجهة نظر الحسين - الوصول إلى السعادة، لكن فقط عبر هذا السبيل.

لقد دوّت صرخة الإمام الحسين عليه عاليّة على هذا الصعيد؛ فلم يمض على وفاة رسول الله ﷺ خمسين سنة حتى تبدّلت مفاهيم الدين الأساسية، ولم يهتم أحد لهذا ولم يقدم أحد على خطوة حقيقة؛ حتى بلغت المسألة حدّاً أن رأى أنه لا يوجد سبيل

للخلاص من هذا الواقع القائم سوى المواجهة وبذل دمه الشريف.

اتباع الحسين في ممارسة حركة نقدية إصلاحية دينية —

بناءً على هذا، إذا أردنا أن نتكلّم بكلام حسيني يرضاه الإمام الحسين في ليلة عاشوراء؛ فعلينا أن نقول: ينبغي علينا أن نعمل ما عمله في أيام حياته، يجب علينا أن نرى في زماننا هذا ما هي المفاهيم والمسائل التي انحرفت عن مسارها ومسخت، وهذا بالضبط تكمن الصعوبة؛ هل تقع العدالة ضمن مجموعة المفاهيم المنحرفة؟ إن العدالة مفهوم يسبق الدين، ولا يخترق الدين العدالة بل هي تختبره، فالعدالة أمر تدركه الفطرة ويقبل المعرفة في كل زمان، نعم، لم يشك الإمام الحسين عليه السلام في ذلك الزمان في ضرورة طلب العدالة ومحاربة الظلم، وقلة . على مر التاريخ . هم الذين حاربوا الظلم ونهضوا بإقامة العدل، لكن لم يخلد اسم واحدٍ منهم كما خُلد اسم الحسين؛ لأنَّ الحسين قصد هدفًا يتخطى بسط العدالة ورفع الظلم، إنَّ أمَّةً تمدح الحسين تعبِّر عن أحد أبعاد ثورته، وهو بعد إرادة العدالة، أما بعد الآخر فكان إرادة الدين وإصلاح المذهب.

تحول مفهوم الإمامة: من كلمات الحسين إلى كلمات الخطباء وقراء العزاء —

على امتداد التاريخ الإسلامي منذ ١٤٠٠ سنة بدأت الكثير من المسائل الأساسية في فهم الدين تتغير تدريجياً، وعلى صعيد الثورة الحسينية لقد غدا ذنباً المبالغين والعلماء . مع الأسف . أكبر بكثير من ذنب عامة الناس العاشقين للدين. إنَّ مفهوم «الإمامية» واحد من المفاهيم الذي تعرض للتحول والتغير الحقيقي على امتداد الزمان، نعم؛ لقد كان الحسين إماماً، لكن ماذا يعني الإمام؛ كيف عرف الإمام الحسين نفسه في خطابه للناس في مكة والبصرة والكوفة وكربلاء؛ وكيف يعرف بعضنا من يعتلي المنابر . من قراء العزاء والمداحين . الإمام؟ ما هو الفرق أو المسافة بين الإمامة التي يبنّها الحسين بن علي أو تلك الواردة في نهج البلاغة والنصوص الدينية المعترفة وبين الإمامة المستخدمة عند الخطباء الرسميين في المحافل الدينية؟ إنه الفرق

الشاسع بين المشرق والمغرب.

الادعاء الفائق الأهمية هنا يكمن في تسلط الضوء تدريجياً على مفهوم الإمامة ومن ثم تضخيم أبعاد هذا المفهوم منذ القرن الأول إلى يومنا هذا، فقد ضعفت جوانب أخرى، وهمشت أبعاد ثانية في الإمامة لصالح صورة جديدة منسوجة، أمّا ما تم تضخيمه فهو عنصر التقديس في محور الإمامة وهو تقدير كان له أثر أقل في القرون الأولى؛ إن التشيع يعبر عن قراءة العلوم العلوية من الإسلام النبوى، وما يميز التشيع عن سائر القراءات الإسلامية إنما هو ثلاثة ميزات هي: الفهم العلوي الأكثر عقلانيةً، وعرفانيةً، وعدالة من باقي قراءات الإسلام.

إطاحة المفهوم الجديد للإمامية بالعقلانية الدينية —

وإذا تأملنا اليوم هذه الميزات الثلاث، سنجد أنّ مفهوم الإمامة اليوم - وهو المعلم الأساس للتشيع - قدّ مناهضاً للعقلانية مطيناً بها؛ فما يؤكّد عليه في المجالس الدينية هو الجانب ما فوق البشري للأئمة، وبعبارة أخرى: الأشياء التي أجرتها الآخرين عن أن يصبحوا أئمة، فهم بالطبع مختلفون عن الآخرين تكويناً، فطينتهم وخلقتهم مختلفتان عن سائر الناس مما يؤدي إلى كون مرتبتهم الوجودية صعبة المثال إن لم تكن مستحيلة، لم يكن هذا النوع من المسائل مطروحاً في القرن الأول والثاني الجريين، أو كان مطروحاً بشكل محدود وبسيط، ويؤكّد كل من الإمام علي وما بقى من النصوص الدينية المعترفة على كون الأئمة بشراً، وأقصى ما أكدوا عليه ووضّحوه أنّ أفضلتهم تكمن في علمهم وبصيرتهم وصفاء نفوسهم وتهذيبها وعقل دراية مقابل عقل رواية؛ فلا أثر لتعريف سيد الشهداء والإمام علي وغيرهما من الأئمة أنفسهم استناداً إلى البعد ما فوق البشري عندهم، ويكتفي في هذا المجال مراجعة نهج البلاغة وخطب الإمام الحسين والصحيفة السجادية وسائر النصوص الدينية المعترفة.

لم أشر في أيّ مكان على جواب الإمام الحسين عن السؤال المهم: «من هو الإمام؟» على النحو التالي: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب»، أوليست هذه المسائل الأربع

هي الأبعاد الكلامية للإمامية في أواسطنا اليوم؟ إن العصمة وعلم الغيب والنصب الإلهي والنصب من قبل رسول الله أربع مسائل طرحتها المتكلمون منذ القرن الثالث أو الرابع تقريرًا إلى عصرنا الحالي، وكلما امتد الزمان اتسعت هذه المعالم نطاقاً وتعمقت وترسخت.

إن الحديث حول هذه الأمور قليل على لسان أهل البيت في القرون الأولى، ولم يكن عرّفها الشيعة الأصليون الذين يفتخر بهم من أمثال سلمان وأبو ذر والمقداد وعمّار وكميل ومالك الأشتر وأبي بصير ومحمد بن مسلم وغيرهم.. فهل كان الأئمة يجاملون؟ وهل واجه مسلمو صدر الإسلام والشيعة الأوائل أنتمهم بهذه المفاهيم أم بالمفاهيم القرآنية والمعارفة؟ وهل رأى الناس في الإمام علي والحسن والحسين هذه الميزات الأربع الخاصة أم أنهم كانوا يرون في سمات علي وآل علي تماوج العلم وعمق العمل الصالح وتتجسم القرآن في سيماء إنساني بشري يمكنه أن يكون مثلهم، هذا أين وذاك أين؟

ظهور مقوله البعد ما فوق البشري في الإمام بعد القرن الثالث المجري

إن إثبات هذه الأمور الأربع أو إنكارها ليس محور بحثنا، إنما نتكلم في أنه هل ترضى الشريعة بتبديل نهضة ما إلى نظام؟ فالذى يبدو اليوم هو حصول تحول في المعرف الدينية الأساسية إلى نظام كلامي فقهى خاص، كيف استطاع نظام كلامي فقهى أن يحل محل المباحث الدينية الأساسية، لقد يُنَى في النصوص المعتبرة عندنا في القرون الأولى المسائل المختلفة تحت عنوان ميزات الإمامة . الناظرة نوعاً . لهداية الناس إلى الله تعالى وإقامة الدين ورعايته حقوق الإنسان. لقد خاطب الإمام الحسين عليه السلام أهل الكوفة وأجاب أهل مكانة أيضًا بما يلى: «فأعمرى ما الإمام إلا العامل بالكتاب والأخذ بالقسط والدائن بالحق والhabس نفسه على ذات الله». أوليس الإمام هو الشخص العامل بكتاب الله تعالى والقائم بالعدل والقسط، وهو المتدين فعلاً، ومن أهل الإخلاص والصفاء؟ فهذه الصفات قابلة للتعميم بحيث يمكن أن يتصور حصولها لكل مسلم؛ وقد عرف الإمام نفسه بأنه المرتبط بالقرآن الكريم

والميّز بالعدالة؛ من هنا، ذكر سيد الشهداء قبل استشهاده في خطبته المهمة: «لكم في أسوة». فمن أجل أن تتحقق الأسوة لابد أن يكون هناك سخية بين الإمام والمأمور، بحيث تؤهل المأمورين للوصول إلى مرتبة الإمام.

لكن، عندما يحدد المتكلمون صفات الإمام بتلك التي ذكرناها، فلن يمكن بعد ذلك أن يكون الأئمة أسوةً، مع أنّ الرسول أسوة في جهة: «أنا بشر مثلكم»، وإلا فهو ليس بأسوة في «يوحى إلى».

إن النية في طرح هذه المفاهيم المستجدة حول موضوع الإمامة ليست سيئة قطعاً، بل هناك حسن نية، والصعوبة تكمن هنا. أنا لا أريد القول: إن هذه المفاهيم خاطئة، بل أقول: إن ميراث الإمام منذ البداية كانت شيئاً، فيما أصبحتاليوم شيئاً آخر، لقد كانت البداية عبارة عن فهم الإمام للقرآن وتطبيقه العدالة وتدينه وتهذيبه لنفسه، لكنّها تحولت تدريجياً إلى النصب والنصل والعصمة والعلم بالغيب. وينبع في الالتفات أيضاً إلى بعض الأمور التي ذكرها الإمام على عليه السلام في الإمام، حيث يقول في الخطبة الثالثة ما يلي: «أما والذي فلق الحبة وبرا النسمة (خلق الأرواح)، لولا حضور الحاضر (دعم الشعب للإمام)، وقيام الحجة بوجود الناصر (قيام الحجة على علي)، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كفة ظالم ولا سغب مظلوم، لأنّقيت حبلها على غاربها».

أيها المتكلمون! هذا هو العهد والميثاق الذي أخذه الله تعالى على العلماء، لقد قال الإمام على عليه السلام هذا الكلام . الكلام أعلاه . في حق نفسه، لم يقله عن الحسن البصري وأبي حنيفة والشيخ الطوسي والشيخ المفيد. ما هو العهد الذي أخذه الله عز وجل على العلماء؟ هل هو عدم النهضة والثورة عند رؤية الناس مظلومين وجياحا؟! لقد طبق الحسين بن علي عملياً كلام أبيه. إن الميثاق المأخذ على العلماء هو أن يكونوا الرادة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا هو بالضبط مضمون خطبة نهج البلاغة، إن مضمونها هو: أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر.

والشاهد هنا ظريف جداً، إن الإمام علياً وبدلاً من أن يعرف نفسه في نهج البلاغة بأنه العالم بالغيب . كما يقول المتكلمون . يتحدث عن عهد الله على العلماء، ومع أنه . باعتقادنا . أعلم العلماء، ومن أجل الميثاق المأخذ على العلماء قبل عليه السلام ببيعة

الناس له، وبدأ مشوار خلافته. لقد سمي على نفسه عالماً، كذلك يستطيع الآخرون أن يكونوا علماء، لكن، بما أنّ علياً كان جليس الرسول الأكرم أكثر من غيره فإنه استطاع أن يهدّب نفسه أكثر، وكان الأعلم بسبب تجلّي أصول الدين فيه أكثر من غيره، لم يكن هدف هذا البحث إثبات مراتب علم الإمام علي عليهما السلام أو نفيها، إذ من المسلم به والمتيقن أنّ علياً يعلم أكثر من غيره، لكن الهدف. كما قلنا. معرفة هل أنّ العلم الغيبي شرط في الإمامة أم لا؟ وعلى أيّة حال فأصل علمه الغيبي ليس محور بحثنا، لكن شرط وجودها هو ما يهمّنا (فتّأمل).

لقد قال الإمام علي عليهما السلام كلمة جميلة في الخطبة المائة والواحد والثلاثين من نهج البلاغة، وقد نسبت. هذه الجملة . إليه كما نسبت إلى ابنه الإمام الحسين أيضاً حيث قال: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسا في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد العالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك»؛ فإذا كانت هذه هي الإمامة، نستطيع حينئذ مقارنتها مع نصوصنا الدينية التي تتعدد عن الإمامة، والتي انتشرت أواخر القرن الثاني. فعندما يرى الناس هذه الوجودات الراقة، يذهبون بمباليغتهم الشرفية إلى أن يصلوا إلى حد تزييهنهم ومناقبيتهم حتى يقول الأئمة أنفسهم: إنّ هذا خارج عن الحد ونحن لسنا كذلك. وقد عُرف هؤلاء الأشخاص بالغالين، والغلو يعني الزيادة في مدح الشخص فيذكر محاسنه وفضائله بحيث يزيد بها عن الحد الطبيعي، وقد أدعى بعض هؤلاء في حق الإمام علي ذلك حيث قالوا: لا يمكن لهذه الفضائل أن تثبت لإنسان أو تصدر عنه (والعياذ بالله)، أنت فوق البشر، بل أنت إله، فسجدوا له. أما الإمام علي فقد نهاهم عن هذا القول والفعل، وقال: صفتى الأولى هي العبودية لله تعالى، وإذا لم تكفوا عن هذا فسوف أجازيكم لارتكابكم الشرك، لكنهم لم يرتدعوا فقام بمجازاتهم ومعاقبتهم.

ظهور التفويض وانقسام المجتمع الشيعي إزاءه —

ورغم هذا، استمر هؤلاء الأشخاص في غلوّهم في القرون اللاحقة إلى أن وصلوا

إلى القول والادعاء بأنَّ الله تعالى يتکفل بخلق العالم، ويفوض إلى الرسول الأكرم وإلى الأئمة من بعده شؤون الدين وتدبير أمور البشر، من هنا، يُعرف هؤلاء الأشخاص في التاريخ بالمفوضة، وهم الذين يعتقدون بتفويض خلق العالم أو الخلق التكويني أو التشريع الديني لأناس خاصين على رأسهم الرسول الأكرم والأئمة من بعده، والمفوضة فرقة من الغلات، وقد عرفوا بالمزايدات؛ حتى صدرت منها روايات عديدة لا زالت موجودة في مجاميعنا الحديثية؛ فانظر باب التفويض من الله إلى النبي والأئمة بعده.

وللتقويض مراتب عديدة حيث ازداد شدّة في القرنين الثالث والرابع، فانقسم العلماء من جراء ذلك إلى مجموعتين؛ فاعتتقد بعضُ بخلاف ذلك؛ وقالوا: إنَّ هذه المراتب المدعاة للأئمة لا تلائم مع ما ورد صراحةً في القرآن الكريم، ولم تكن قد صدرت عن لسان الرسول الأكرم ﷺ. وقال آخرون: أنتم مقصرون في حقِّ الرسول والأئمة؛ إذ تفون عنهم تلك الأمور؛ من هنا، عُرف المنكرون للتقويض بـ«المقصرون»، أي المقصرون في حقِّ الرسول والأئمة؛ وكان المفوضة هم الذين أطلقوا هذا الوصف على الفريق الآخر، وإن فقد كان ذلك الفريق يعدّ نفسه من الشيعة الرئيسين، ويطلق بدوره على الطرف المقابل له وصف المفوضة.

وتاريخياً، ظهرت للتقويض مراتب عديدة هي: التفويض في الخلقة، والتقويض في تدبير العالم، والتقويض في الرزق وتدبير المعاش، والتقويض في أمر الدين والشريعة، والتقويض في الاختيار - مقابل الجبر - الذي ورد في «لا جبر ولا تقويض بل أمر بين أمرين». وفي البداية، أنكر العلماء هذه المراتب كلها، لكنهم غدوا يقدّمون لها تدريجياً. محملاً ما، ثم نسبوها بمعنى من المعاني إلى الأئمة، وعلى أية حال، فقد اعتبر بعض العلماء صراحةً أن المفوضة التي تتقدّم بتفويض خلق العالم إلى الأئمة، متورطين بالشرك الصريح؛ ومن هنا انفصل هؤلاء تدريجياً عن الشيعة، فلم يكن بين الشيعة شخص يفكّر بهذه الطريقة. أمّا المراتب الأخرى من التقويض، مثل التقويض في أمر الدين فهو باقٍ، فالله عزّ وجلّ أوكل أمور دينه إلى الرسول والأئمة، الذين لم يربّدوا غير الله تعالى شيئاً، فهم يستطيعون أن يحلّلوا أو يحرّموا أمراً كلما رأوا فيه صلحاً، كما أنْ شروق الشمس وهطول المطر إنما يكون بإذنهم وببركة وجودهم.

وفي هذا المجال ظهرت العديد من الروايات في مجاميعنا الروائية، حيث نرى في

كتاب أصول الكافي في كتاب الحجة، باب تقويض الأمر إلى الأئمة) أحاديث كثيرة، كما نرى في بحار الأنوار (ج ٢٥) أكثر من مائة صفحة في نفي الغلو والتقويض. وقد بلغت المسألة حدّاً حتى قال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: إن المفوضة والغلاة مشركون وكفراً، وهم أكثر أهل الضلال ضلالاً، ويدرك في كتبه . من بينها «من لا يحضره الفقيه» و «الاعتقادات». علامات للتقويض، كانت محطةً نقد العلامة اللاحقين، وواحدة من هذه العلامات التي يذكرها الشيخ الصدوق، اتهام هؤلاء المفوضة لعلماء مدينة قم بالتصوير؛ فقد كانت قم في ذلك الزمان معلقاً من المعاقل الأساسية التي يقطنها الشيعة، وكان علماؤها آنذاك من المتشدّدين تجاه الغلو والتقويض؛ حيث كانوا يخرجون من المدينة المغالين الذين يبالغون في حق الأئمة؛ لذلك أتهم العلماء والمشايخ الساكنون في قم بالتصوير، ويرى الشيخ الصدوق أن كل شخص يفكر بهذه الطريقة يعلم منه التقويض.

ويردّ الشيخ المفيد على هذا في تصحيح الاعتقاد معتبراً، فيقول: إنّها ليست كذلك، إن العديد من العلامات التي ذكرتها (ذكرها الشيخ الصدوق) أنا نفسي أعتقد بها، لكنني لست من أهل التقويض، وبهذا يرى الشيخ المفيد أن العديد من علماء مدينة قم كانوا فعلاً من المقصرين.

نفوذ التقويض المعدل إلى الثقافة الشيعية المعتدلة

تُعدّ هذه البحوث وزينةً إلى حدّ ما، وينبغي اليوم أن نطرحها وأمثالها؛ ذلك أنها وقعت في القرن الرابع، وقد خاض المفوضة والمقصّرة سجالاً دينياً ونهضوا إلى أن حذفت المقصّرة تدريجياً من المجتمعات الشيعية، واتخذ الفكر التقويري شكلاً أكثر اعتدالاً من السابق، وغدا الفكر المهيمن على العقل الشيعي.

ومرادي من التقويض الاعتدالي عدم اعتبار الأئمة إلهًا وعدم تقويض أمر خلق العالم إليهم، لكنّ هذا التقويض يحفظ الفكر التقويري في المحاور الثلاثة: تدبير شؤون العالم، إعطاء الرزق للعباد، الشريعة والدين؛ وبناء على هذا، فالفرق بين التقويض الإفراطي والاعتدالي إنما هو في قبول اللوهية للأئمة أو نفيها.

هذا، ورغم أن بعض المسلمين وبعض الشيعة يرى أنّ هذه الأمور الثلاثة تظلّ من

شئون الله تعالى، تعتقد المفوّضة والغلاة غير الإفراطيين أنها . هذه الأمور الثلاثة . من لوازم الإمامة وشاؤونها، لكننا لا نجد أثراً بالغاً لهذا النزاع منذ القرن الرابع إلى ما بعده؛ ذلك لأنّ هذه الأمور . التي كانت محطة نزاع واختلاف ونقد وإنكار . تحولت تدريجياً إلى نصّ رسمي للاعتقادات الشيعية، لذلك ذهب المتكلّم الشيعي منذ القرنين: الرابع والخامس وما بعدهما إلى الأخذ بهذه الأمور التي سبق له أن كان سجّل عليها انتقاداته، ونراه بعد ذلك يقول: إنّ من ضروريّات المذهب الشيعي البديهيّة تفويض أمير الدين والدنيا إلى الأئمة؛ وبهذا القول لا يسمّي نفسه مفوّضاً بل شيعياً أصلّاً. هذه هي معالم المذهب التي تحولت وزيد عليها.

ثمة سؤال يطرح هنا: هل كانت ستقبال اعتقدات متكلّمي القرنين الرابع والخامس وما بعدهما في القرون الهرجية الأولى؟ يذكر العالم الرجالي المرحوم المامقاني جملة في ذيل بحوثه الرجالية من كتاب «تقدير المقال»، أنّ أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمة^{عليهم السلام} كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو، وكان المامقاني قد كتب هذا القول في القرن الثالث عشر، بناء على هذا، فقد حصل على امتداد عشرة إلى أحد عشر قرناً تغيير واسع؛ أي أنّ الأمور التي كانت تُعدّ في القرن الثالث من الغلو تبدلت إلى أن أصبحت في القرنين الثالث والرابع عشر أصلّاً من أصول المذهب الشيعي وضرورياته، إن هذه المسألة تدفعنا إلى إعادة التفكير في الأمر وإصلاحه بحيث يحيي على الأهمية التي قام الإمام الحسين^{عليه السلام} ونهض من أجلها. ينبغي علينا التأمل الدقيق في هذه المسائل.

التضييق المعدل ودوره في إقصاء الوحي والقرآن —

ثمة ميزة أخرى للعلماء القائلين بالتضييق، وهي التقليل من أهمية الوحي، ففي الواقع كل ما لدينا عن الرسول وما سمعناه من القرآن هو هذه الآيات: «وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَى (ﷺ) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (*) عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (النجم: ٥.٣)، ومن الواضح جداً أنّ الرسول صار نبياً بواسطة هذا الوحي الذي ميزه بخصائص عديدة، وغير ذلك هو معلم للأئمة أيضاً، «وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ». إنّ الرسول على الرغم من إحضاره الوحي هدية لنا فهو معلم للحكمة أيضاً، حيث وضع سنته بين أيدينا.

هذا الرسول هو إنسان عادي، إلا أنه ظاهر نقى مهذب لنفسه حتى استطاع بمساعدة الوحي الإلهي أن يبلغ هذا المقام المهم، أي إن ما يميز النبي هو الوحي ومن دونه فهو بشر، وإن كان إنساناً صافياً نقياً مهذباً.

بناء على هذا، يغدو للوحي دور أساسى في الرسالة، فهو منشأ الامتياز الذي حصل عليه الأنبياء، إنّ علوم الرسول غير العادية ناشئة من الوحي. أما إذا قلنا: إنه لا موضوعية للوحي . وهذا ما لم يقل بهذه الصراحة . وهذا يعني أنّ كل ما يعلمه النبي في مجال الدين يمكن أن ينسب للأئمة، أي أنّ ما فُوض للرسول هو بالضبط ما فُوض أيضاً لعلي بن أبي طالب وأولاده.

وهنا نصل إلى ما يلي: ما هو دور الوحي وعمله في هذا المضمار؟ هذا مضمون كلام كثير من الروايات؛ ونعتذر على هذه الروايات في كتب عديدة مثل: بصائر الدرجات المنسوب لأحد أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، والذي كتب أواخر القرن الثالث الهجري، حيث يُعد من أوائل الكتب الشيعية، وأصول الكافية للكليني، وفي كتاب الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، وفي تفاسير علي بن إبراهيم القمي وفرات الكوفي.

إنّ نصّ هذه الروايات التي يمكن ذكرها مستفيض، أو حتى ما شابهها زائد وكبير أيضاً، وهي: ما فُوض إلى النبي عليه السلام فقد فُوض إلينا، وتعني هذه الرواية أنّ أي عمل يستطيع الرسول عليه السلام القيام به في مجال الدين يستطيع الأئمة كذلك فعله والقيام به.

لكن يبقى هذا السؤال: ما هو دور الوحي الرسالي الذي يمكن أن يؤديه؟ وهذا هو السرّ في أن الفكر الشيعي المعاصر يعتبر مكانة القرآن دانية فيما مكانة الروايات عالية، إذ ذلك . عملياً . نتاج هذه الأفكار والمقولات؛ فتحن نسأل أنفسنا دائماً: لماذا لا نعترني بالقرآن العناية الكافية؟ إلى أي مدى تُعدّ الحوزات العلمية قرآنية؟ ما هو المقدار الذي نتلوه من القرآن على المنابر؟ كم آية حاضرة في أذهاننا؟

إنه من الواضح أنّ القرآن الكريم لا يشمل كلّ المسائل، بل يشمل أصول العمل فقط، لكن يجب أن نرجع في كثير من الجزيئات والتفاصيل إلى الروايات إلى حدٍ فاقت فيه أهميتها العملية موقعية القرآن ومكانته. إنّ السرّ في هذا مضرّ في

المسألة القاسية التالية؛ فعندما تبدأ المسألة من المغالاة والمزايدة في تقدير الأئمة وتقويض التدبير والأرزاق والتشريع إليهم، وعندما لا يسأل أحد ما هو الدور الذي يؤديه الوحي^{٦٦} كيف يمكن أن تُعطى جميع صلاحيات الرسول للأئمة مع أنّ الرسول نزل عليه الوحي ولم ينزل على الأئمة^{٦٧} في هذه الحالة، إن وجود الوحي وعدمه سيبان، فهو لن يؤدي دوره؛ من هنا، نرى في العصور اللاحقة كيف تعاطت الناس وأعتبرت أنه بما أنّ الفرضية الأولى صحيحة، إذاً فكلّ ما فوض للأئمة مفوض للفقهاء العدول أيضاً من دون زيادة أو نقصان.

استمرار المسيرة في تحديد الموقف من الفقهاء

قارنوا بين المعادلتين، المعادلة الأولى تقول: ما فُوض للنبي ﷺ فهو مفوض إلى علي وأولاده، والمعادلة الثانية تصنّ: ما فُوض للأئمة^{٦٨} فهو مفوض إلى الفقهاء العدول. انتبهوا جيداً إلى أساس هذا الفهم الخاطئ والانحراف القائم، من أين بدأ؟ ومن أين انطلق؟

هنا نسأل مجدداً: ما هو الاختلاف بين الأئمة والفقهاء العدول؟ أو لم يقل علم الكلام والفقه التقليديين أنّ الأئمة معصومون وعالمون بالغيب؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن يكون هذا التقويض من دون أي دور للعصمة والعلم بالغيب؟ وإذا كان هناك شخص لا يتمتع بهاتين الميزتين الأساسيتين، كيف يمكن عندها أن نمنحه الصلاحيات المفوضة للأئمة^{٦٩} ويمكن الإجابة بكل بساطة: أفشل كان الوحي مؤثراً في المعادلة الأولى حتى تكون العصمة والعلم بالغيب مؤثرين في المعادلة الثانية^{٤٠}.

بناء على هذا، وبكل بساطة تبدلت المعادلة الأولى بالثانية، وإذا أردنا اكتشاف أصل هذه المشكلة علينا العودة لمعرفة كيف كان مفهوم الإمامة بشكل عام، هل كان موضوع التقويض بهذا العرض والطول في القرون الأولى؟ أم أنه وليد القرنين: الثالث والرابع؟

لقد بدأ هذا الأمر مذهباً إلى نظام كلامي فقهي؛ حيث أوجد المتكلمون والفقهاء تدريجياً هذه الخصائص الكلامية الفقهية. نعم، ثمة جذور لهذا؛ إذ إن علم

الأئمة وتهذيبهم لأنفسهم بلغ حدّاً أدى إلى ترويج هذه الأمور عنهم. وخلاصة ما تقدم: لقد حدث تغيير واقعي حقيقي في معالم مذهبنا من القرن الأول إلى الرابع، وللأسف الشديد فكل الكتب المتوفرة لدينا أو أكثرها يعود إلى ما بعد القرن الرابع، أي ما بعد سيطرة هذه الظاهرية، فلم يبق شيء. تقريباً. من القرنين الأول والثاني، إلا أن معالم هذا الفكر في نصوصنا الأولى قد قمعت وانهارت ونحيت جانباً لتوسيع عليها عالمة (المقصورة) تلك العالمة غير المرغوب بها.

إذن، ينبغي علينا اكتشاف تلك المعالم والعلامات واستخراجها، ويمكن العثور عليها في نصوصنا الدينية الأساسية.

قراعن للمذهب الشيعي" —

إذا أردنا أن نقارن مظاهر الدين المتكئ على البعد المأهولة بشري في الأئمة في الأدعية الشيعية، نرى عندها نوعين من الأدعية والزيارات؛ أمّا النوع الأول فيعود إلى الرؤية الأولى أي التشيع الأولى، بينما يعود النوع الثاني إلى الرؤية الثانية وهي التشيع التفويضي الاعتدالي. يضم النوع الأول الأدعية التالية: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الشمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة. فلا يوجد في هذه الأدعية كلمة توكل أو توسل بغير الله تعالى، حيث نذهب مباشرة إليه. وهذه هي المعالم الشيعية الأصلية ومعالم الإمامة التي نمضي وراءها، فترى الإمامة الأصيلة في دعاء كميل حيث يضع الإنسان رأسه في ظل ربوبية الخالق، وهو دعاء يهدى الخلق إلى التوحيد. ولموازنة هذين النوعين من الزيارات يمكننا رصد البناءات التحتية لها، فعلى سبيل المثال، نقارن بين دعاء التوسل ودعاء كميل، وبين دعاء الفرج ودعاء أبي حمزة، وبين دعاء الندية ودعاء عرفة، من ثم نرى مفهومين مختلفين للدين.

إننا نملك مذهبين، أي تشيعين؛ فتحن نملك التشيع الذي يتجلّى في خطبة سيد الشهداء في يوم عاشوراء، ويظهر في خطب نهج البلاغة ودعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة. ونملك التشيع الذي تظهر علائمه في التوسل بالأئمة وبشفاعتهم بدلاً من التوكل على ذات الرب. فها هما التشيعان الموجودان بيننا الآن!! ويكفي مقارنتهما مع بعضهما البعض لنرى إلى أين ذهب التشيع الأول؟! ينبغي علينا أن نفصل بين هذين

التشيعين، وأن نسعى لتبديل أحدهما بالآخر. وثمة ما يدعو للسرور، وهو بقاء مثل هذه المعالم بيننا وعدم ذهابها. والملفت للنظر أن تلك العناصر التي تجذبنا لعلي ولحسين ولأهل البيت إنما ترجع إلى معالم النوع الأول، وهو ما تذكره الآيات القرآنية نفسها. لقد قاتلها مراراً: إن التوكّل هو الأصل في المذهب الأول الذي تقع فيه الشفاعة على اليمامش، بينما يغدو التوكّل والشفاعة معاً الأصل في المذهب الثاني، بل يمكن رؤية التوكّل هامشياً ضعيف اللون هناك حتى لا يكاد يُرى. عليكم أن تعلموا أنه كلما رأيتم التوكّل على الله تعالى قد صار هامشياً وأصبحت الأمور الفرعية . مثل الشفاعة والتوكّل . الأصل والعماد، فانتبهوا إلى أن الإمامة التفويضية قد حلّت مكان الإمامة الأصلية. إن هذين الفهمن متفاوتان ومختلفان.

سأسعى لتقديم عرض سريع لهذه المستدات واحدة تلو الأخرى، مما استخرجته من تلك النصوص الأصلية، إن شاء الله تعالى. وللأسف الشديد، لقد أخذت مخلفات مذهبنا على امتداد الزمن، حتى تم خدش ميزات المذهب الثلاث الأصلية، أي العقلانية والعدالة والعرفانية.

تأثير التصوف على تحولات مفهوم الإمامة

و قبل أن أنهي هذا البحث، ألفت النظر إلى أن التصوف . ومع الأسف الشديد . كان له دور مؤثر وفعال في حصول انحراف في فهم الإمامة، فقد طرحت نظرية الإنسان الكامل بين المتصوفة وأدت تدريجياً إلى تبلور الفهم الثاني عن الإمامة في الوسط الشيعي، وهو التشيع التفويضي الاعتدالي، حيث تداخل التصوف والتشيع مع بعضهما هنا . وعلى خلاف الإشكالات الكثيرة التي وردت على الفقه، أسمحوا لي أن أدعى أمراً هو من المشكلات التي عرضت على المذهب الشيعي، ألا وهو التأثير الصوفي عليه، ولا أقصد . طبعاً . ذلك العرفان الأصيل المميز للمذهب والتشيع. نعم، المقصود هنا ذاك العرفان الذي يتحدث عن عدم خلو الأرض من حجة، وأن حجة الله ولو لم يكن يعرف مثل الله تعالى إلا أنه يملك الصالحيات، صالحيات تساوي صالحيات الربوبية، هذا هو حجة الله الذي يضعون له اسم القطب والإنسان الكامل، وهو متطابق مع الإمامة التفويضية.

وخلالصة ما تقدم، لقد أيد التصوف وبعض قراءات التشيع بعضهما؛ مما أدى إلى ازدياد المشكلة وولادة ذلك المذهب رسميًا حيث يحتاج تفصيله إلى مقالة أخرى. وأختتم بهذا الكلام الحسيني: «ألا ترون أن الحق لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، فإني لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً».

هضوات الناقدين

قراءةٌ نقديةٌ لآراءٍ كديور حول الإمامة والتاريخ

(*) د. محمد محمد رضائي

ترجمة: منال باقر

المقدمة —

طرح . مؤخراً . بعض الكتاب المسلمين شبّهات حول الإمامة ، تتعرّض لاثنتين منها ، نحاللهما وننتقدّهما في هذا البحث ، هما :

- ١ . لقد كانت خصائص الإمامة في اليوم الأول مختلفة عنها في العصور اللاحقة ، فقدّيماً كانت تعني فهم القرآن والعدالة ومحوريّة الحق وتهذيب النفس ، إلى أن تحولت تدريجياً إلى النصب والنصل والعصمة والعلم بالغيب.
- ٢ . إن الله تعالى فوّض إلى رسوله وإلى الإمام علي والأئمّة من بعده خلق العالم وأمر الدين وتدبّير شؤون البشر والرزق والمعاش ، وهذه المسألة موجودة في مجاميعنا الروائية في باب تقويض الأمر من الله إلى النبي والأئمّة بعده.

عدم التناقض بين مؤهّلات الإمامة وبين مسألة النصب والنصل —

مما لا شكّ فيه أنّ ملكات الإمام النفسانية وقابلّاته الذاتيّة التي عبرّ عنها الكاتب بتهذيب النفس والعدالة واتباع الحق والمعرفة بالقرآن.. شكلّت مناخاً لأحقّيّة الإمام المنصب للحكومة من قبل الله تعالى. وأساساً هذا الأمران لا يتعارضان مع بعضهما البعض. حيث يتعلّق الأول بمقام الثبوت وعلل تعيين الإمام، أمّا الثاني فهو نتيجة لهذه القابلّيات والمؤهّلات التي ذكر بعضها الكاتب وغفل عن بعضها الآخر. لنفرض أن ثمة جهة رسمية تودّ تعيين وزير لرئاسة وزارة ما، وتريد أن تعرفه

(*) أستاذ مساعد بجامعة طهران، قسم الفلسفة.

للمجلس النيابي، عندها من المسلم به أن تشكل اللياقة والقابلية والقدرة . المرتبطة بأمور هذه الوزارة . شرطًا واقعية للاقتران ، وفي حال انتخب الفاقد لهذه المؤهلات ، سيرفض العقل هذا الاختيار والانتخاب؛ وببناء عليه ، تعد المؤهلات الخاصة بوزارة ما سبباً لأن يقوم رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء بتسمية شخص ما ضمن وزراء حكومته . إذاً ، هل ثمة وجه للقول بأن اللياقة والمؤهلات والعلم والمعرفة شرط لوصول الوزير لا مسألة نصبه للوزارة وتقديمه للمجلس النيابي؟؟ من الواضح عدم وجود تعارض بين هذين الأمرين حتى نحتاج للتوفيق بينهما .

نعم ، لم تكن مسألة نصب الإمام مسألة حديثة الظهور في القرنين الثالث والرابع الإسلاميين حتى يطرحها متكلمو تلك العصور ، بل يمكن القول: إنّ الرسول وأهل بيته كانوا قد طرحوها مراراً وتكراراً؛ لأنّ الأرضية والأجواء آنذاك كانت حاضرة من أجل نصب علي وأوصيائه . يُعرف الإمام علي عليه السلام أهل بيته رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه في خطبة طويلة في نهج البلاغة لا مجال لذكرها كاملاً ، كان قد استند إليها الكاتب أيضاً ، وهي: «ولهم خصائص الولاية وفيهم الوصية والوراثة ، الآن إذ رجع الحق إلى أهله ونقل إلى منتقله»^(١) .

ويعتبر الإمام في هذه الخطبة أنّ ملاك الخلافة هو وصيّة الرسول ، لا إقبال الناس؛ من هنا ، كانت خلافة السابقين لخلافته خارجة عن دائرة الحق .

وليس هذا هو المورد الوحيد الذي يدلّ على نصب الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه للإمام علي عليه السلام بل قد أشار إلى موارد أخرى في نهج البلاغة ، نذكر بعضها من باب المثال: «والله ما زلت مدفوعاً عن حقّي مستأصلاً عليه منذ قبض الله نبيه حتى يوم الناس هذا»^(٢) ؛ فيما ثرى ما هو الحق القطعي الذي سلب منه بعد وفاة الرسول؟؟ هل هو حقه الذي جاء بالبيعة ، أم هو الحق الذي أعطاه إيهال الخالق عزّ وجلّ بواسطة النبي؟؟ بالتأكيد لا يقصد الحق الأول؛ لأنّ البيعة لم تكن قد تمتّ ، بل المقصود هو الحق الثاني . ويقول الإمام علي في هذا السياق عندما قال له أحد الحاضرين: يا ابن أبي طالب! إنك لحرirsch على الخلافة: «بل أنت والله أحرص ، وأنا أخص وأقرب ، وإنما طلبت حقاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه»^(٣) .

مجدداً ، ما هو الحق الذي يذكره الإمام؟ هل هو الحق الذي كان أعطاه إيهال

الناس أم هو الحق الذي منحه إيه الله تعالى؟؟ الاحتمال الأول عبارة عن بيعة الناس وإقبالهم، ولم تكن أبداً قد تمت البيعة في اليوم الذي قال فيه الإمام هذا الكلام (يعني يوم شورى السنة أشخاص أو يوم السقيفة).

وبغض النظر عن هذه الأحاديث، كان قد نقل ما يقارب ٣٦٠ عاماً سنّياً رواية الغدير. وهي الرواية الأكثر توافراً في الإسلام. إضافة إلى هذا، رواها أكثر من ١١٠ من الصحابة، وفي تلك الخطبة ومع الأخذ بعين الاعتبار ما سبق للنبي ﷺ من حديث عن وفاته ورحلته إلى ربه، يراد بكلمة «مولى» الولاية وتولي الرعامة، زعمته هو، ومما يؤكد على هذا نزول آية الإبلاغ: «بلغ ما أثْلَى إِلَيْكَ مِنْ رِبِّكَ» (المائدة: ٦٧) آية الإكمال: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ» (المائدة: ٣). إنَّ هذه الآيات تدلُّ على أنَّ مقام الولاية من بعد الرسول ﷺ هو مقام نصب وتنصيب، وولاية الإمام ﷺ إنما تنص عليها من قبل الله تعالى. نعم، إنَّ النصب الإلهي يستلزم أرضيةً مناسبةٍ له مثل العلم والمعرفة والزهد والصدق والعدالة وغيرها من ميزات.

واعتقد أنَّ الحديث في هذا الموضوع من أوضح الواضحات، وإنَّما أوردته من باب التذكرة.

خطأ الكاتب في تحليل مناخ صدور كلمات الإمام الحسين ﷺ —

يقول الكاتب: إنَّ الإمام الحسين ﷺ قال . مخاطباً أهل الكوفة ومجاوبياً أهل مكة . ما يلي: «فَاعْمَرِي مَا إِلَامَ إِلَّا العَامِلُ بِالْكِتَابِ وَالْأَخْذُ بِالْقُسْطِ وَالْدَّائِنُ بِالْحَقِّ وَالْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ»^(٤) . وعلى أساس هذا الكلام، يكون الإمام هو العامل بكتاب الله، والراعي للعدل والإنصاف، والمتدين بالفعل، والمهذب لنفسه، والمخلص . وهذه صفات قابلة للتعميم بحيث يتصف بها أي مسلم.

لم يكن مناسباً ليعرف الإمام الحسين ﷺ الإمام بهذه الصفات الأربع؛ إذ ينبغي أولاً تحديد ظرف ومكان الحديث، ثم نتوصل للنتيجة؛ فعندما أصرَّ الوليد حاكم المدينة على الإمام الحسين ﷺ حتى يبایع يزيداً، أجابه: ينبغي على المسلمين قراءة فاتحة الكتاب، حتى لا يخضعوا للحكام أمثال يزيد، كما كان قد بيّن الإمام في جوابه على رسائل ودعوات أهل الكوفة خصائص حاكم المسلمين حيث حددتها بتلك

الصفات الأربع، والهدف من وراء هذا التحديد هو إعلان انتفاء صلاحية حكام ذلك العصر لممارسة السلطة، من أمثال يزيد والبيزidiين وسائر طواغيت الزمان الذين تولوا زمام السلطة والحكم، وذلك دون تمتعهم بالمؤهلات الضرورية؛ فالحاكم والإمام يجب عليهما العمل بكتاب الله والعدالة، وأن يكونا متدينين بحق، وبكل ما للكلمة من معنى.

إن ظرف الكلام وزمانه يدلان على أن الإمام الحسين^{عليه السلام}، كان قد نظر إلى زاوية خاصة في مسألة الإمامة، وهي عدم صلاحية هذه الفئة الحاكمة؛ ذلك أنها فاقدة للشروط الضرورية، أما أن الإمامة تستلزم شرطاً آخر أو لا، فلم يكن الإمام في مقام بيان ذلك حتى نستخرج من سكوته عدم وجود شرط آخر والقول بأن الإمامة هي العمل بالقرآن والعدالة فقط.

إن حصر المؤهلات بهذه الصفات الأربع هو حصر نسبي وليس حقيقياً؛ والشاهد على هذا وجود صفات أخرى ضرورية إضافة إلى تلك الأربع، مثل الدراية بالسنة النبوية والأحكام الإلهية، والقدرة على إدارة البلاد والدفاع عن حريم الإسلام، والرجولة وغيرها من الصفات... وبحق أقول: لا يليق بمن درس - بدرجة أو بأخرى - في الحوزة العلمية أن يعتبر هذه المعرفات معرفات حقيقة نافياً أي صفة أخرى كالنص من جانب الله تعالى.

مغالطات الكاتب، والخلط بين الإمامة والبيعة —

يقول الكاتب (كديور) في قسم من خطابه، إن علياً^{عليه السلام}. من أجل الميثاق الذي أخذه الله تعالى العلماء . قبل بيعة الناس له، وبدأت بذلك خلافته. إن حجة الله في الكلام العلوي هو الناس، أي أنكم أيها الناس قد أنتمتم الحجة، وأنتم . أيها الناس . حجة على، وقد مزقتم صمتى الذي استمر ٢٥ سنة، وأسندتم إلى . بعدما كنت جليس منزلي . الخلافة والإمامية، إنكم أنتم الحجة لو تعلمون.

ليس من شك في أن الإمام علياً قد قال هذه الجمل في خطبة الشقشيقية، لكنه لم يقلها بالطريقة التي أوردها الكاتب. إن الإمامة مقام إلهي مثل النبوة، حيث يختاره الله تعالى، وبعبارة أخرى: الإمامة استمرار لعمل النبوة وأدوارها؛ إذ تستمر وظيفة

النبيّة بعد وفاة الرسول ﷺ الذي شَكَّل حُكْمَّة إِسْلَامِيَّة وجاهد المشركين وضمن أَمْنَ الْبَلَاد.. تستمر عبر قبول الناس لِإِمَامَة شخص ما. وإذا لم يتقبل الناس.. لا يَسْبِب.. حُكْمَّ شخص ولو كان من قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَمْكُن أَنْ تُسلِّبَ عَنْهَا إِمَامَتَهُ، إِلَّا أَنَّهُ عَنْهَا يُعْذَرُ عَنِ الْقِيَامِ بِوَظَائِفِهِ؛ لِذَلِكَ كَانَ الْإِمَامُ طَوَالَ خَمْسٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً يَنْتَقِدُ الْخُلَفَاءِ وَأَعْمَالَهُمْ، لَكِنَّ حِيثُ لَمْ تَكُنْ لَهُ السُّلْطَةُ، لَمْ يَمْكُنْهُ الْاسْتِفَادَةُ مِنْ هَذِهِ الشُّرُعِيَّةِ.

وَعِنْدَمَا صَمَمَ النَّاسُ - بَعْدَ مَقْتَلِ عُثْمَانَ وَتَبَّهُّمِ لِلْفَسَادِ - عَلَى إِعَادَةِ الْحَيَاةِ إِلَى مَجَارِيهَا وَاجْرَاءِ الْعَدَالَةِ وَالْمَسَاوَةِ وَفَقَ قَانُونُ الرَّسُولِ فِي الْمُجَتَمِعِ الإِسْلَامِيِّ، لَمْ يَكُنْ هَذَا الشَّخْصُ غَيْرُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، لِلْقِيَامِ بِهَذِهِ الْمَهْمَةِ؛ لِذَلِكَ تَوَجَّهُ النَّاسُ إِلَى مَنْزِلَهُ.. وَكَانَ لَا يَزَالُ جَسْدُ عُثْمَانَ فِي بَيْتِهِ.. حَتَّى تَصُورَ الْإِمَامُ أَنَّ النَّاسَ تَرِيدُ قَتْلَهُ، وَهُنَّا تَحْقِقُ أَسَاسًا الْخِلَافَةَ: الْأَوَّلُ عِنْدَمَا مَنَحَ اللَّهُ تَعَالَى مَقْعَدَ الْإِمَامَةِ فِي يَوْمِ الْفَدِيرِ، وَالثَّانِي قَبْلَ النَّاسِ بِهِ عِنْدَمَا اجْتَمَعُوا عَلَى خَلَافَتِهِ بِأَجْمَعِهِمْ، وَطَلَبُوا مِنْهُ تَسْلِيمَ زَمامِ الْأَمْرِ وَالْحُكْمِ، اللَّهُمَّ إِلَّا عَدْدًا مِنَ الْأَشْخَاصِ الْقَلِيلِينَ.

بَنَاءً عَلَى هَذَا، لَمْ يَكُنْ كَلَامُ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي خُطْبَةِ الشَّقْشِيقَةِ دَالِّا عَلَى نَفْيِ أَيِّ أَسَاسٍ آخَرَ، بَلْ كَانَ يُشَيرُ إِلَى اكْتِمَالِ نَظَامِ الْإِمَامَةِ بِتَحْقِيقِ هَذَيْنِ الْأَسَاسَيْنِ مَعًا.

مِنْ جَهَةِ ثَانِيَّةٍ.. وَوَفَقَ اسْتِدَالَالِ (كَدِيُور) - فَإِنْ ٢٥ سَنَةً مِنَ السُّكُوتِ لَنْ تَعْنِي شَيْئًا؛ لَأَنَّهُ فِي هَذِهِ الْمَدَّةِ لَمْ تَتَمَّ الْحَجَةُ وَلَمْ يَبَايِعِهِ النَّاسُ حَسْبَ مَا قَالَ كَدِيُورُ.

إِنَّ الْمُشَكَّلَةَ فِي كَلَامِ كَدِيُورِ وَاسْتِدَالَالِ أَنَّهُ أَخْذَ كَلَامَ إِمَامِ الْمُتَقِينَ مَجْرِدًا مِنِ الْقَرَائِنِ، وَهُوَ عَمَلٌ غَيْرُ صَحِيفٍ، وَفِي حَالِ أَخْذِ كَلَامِهِ مَدْعَمًا بِالْقَرَائِنِ وَحدَّدَ مَوْضِعَ الْكَلَامِ وَظُرْفَهُ فَلَنْ يَسْتَبِطَ مَثَلُ هَذَا الْإِسْتِنْتَاجِ أَبَدًا؛ مِنْ هَنَا، نَسْتَطِيعُ أَنْ نُرَى الْعَدِيدُ مِنَ الْمُغَالِطَاتِ فِي كَلَامِهِ أَيْضًا، لَأَنَّهُ أَخْذَ كَلَامَ إِمَامِ الْمُعَصُومِ مَجْرِدًا عَنِ الْقَرَائِنِ الْرِّزْمَكَانِيَّةِ؛ فَمَثَلًا ذِكْرُ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ أَنَّ ثُورَتَهُ وَقِيَامَهُ لَمْ يَكُونَا لَطَبَ الْجَاهِ وَالسُّلْطَةِ، بَلْ لِإِعَادَةِ مَعَالِمِ دِينِ اللَّهِ الَّتِي مُحِيتَتْ، وَلَيْسَ هُنَاكَ نَقاَشٌ فِي أَنَّ مِنْ أَهْدَافِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ رَفْعُ التَّحْرِيفَاتِ الَّتِي وَقَعَتْ مِنْ جَانِبِ الْأَمْوَابِينِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ وَظَائِفَ الْإِمَامِ وَشُرُوطَهِ مُخْتَرَلَانِ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَهَذَا الْهَدْفُ.

العصمة من خصائص الإمامة —

تختلف الإمامة والخلافة عند الشيعة عنهما عند أهل السنة، فهي عبارة عن مقام إلهي، ينبغي على الحاصل عليه مواصلة وظائف الرسالة ومهماتها؛ فالإمام ليسنبياً أو رسولاً مع أن الكثير من وظائف الرسول موكلاً إليه؛ إذ ينبغي عليه توضيح مجملات القرآن، والأحكام التي لم يتسع للرسول الوقت الكافي لإيضاحها، والإجابة عن الأسئلة المستجدة في العقائد والأحكام، فيكون وجوده في المجتمع. مثل النبي . محور الحق بحيث لا يفسح المجال عندها للاختلافات والاشتقاقات في الأمة؛ لذلك ظهرت العديد من الفرق بعد وفاة الرسول، فلو كان الإمام هو المحدد من قبل الجميع بعد الرسول، وكانت له ذات المكانة المعطاة للرسول، ورجم إلى الناس في معرفة الحق والباطل، لانتفى وجود الفرق والخلافات.

إضافةً إلى ذلك كله من الأدوار والمكانة، يجب أن يكون الإمام مديراً ومديراً وشجاعاً ويقطعاً وعانياً بمقتضيات زمانه.. ولن يتيسر لنا معرفة مثل هذا الشخص إلا عن طريق الرسول، بل حتى تربيته لن تتم إلا عبر العناية الإلهية، وطبعاً ينبغي لمثل هذا الشخص أن يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه، مصاناً من الذنب.

أما الإمامة عند أهل السنة، فهي عبارة عن مقام اجتماعي تؤخذ شرعيته من بيعة الناس، فيجب أن يكون الإمام . مثل رئيس الجمهورية . مديراً ومديراً وشجاعاً، ولا ضرورة مطلقاً لكي تتتوفر فيه صفات أو كمالات أخرى غير التي ذكرت.

وبناءً على ما تقدم، تعتبر العصمة من خصائص الإمامة في المدرسة الشيعية، وليس من صناعة المتكلمين أو نسج عقولهم، وإذا كان المتكلم قد طرحها فإنه قد أقام عليها الدليل العقلي إلى جانب الدليل النقلي الواضح. وقد عرف الرسول ﷺ أهل البيت بأنهم عدل القرآن حين قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، وما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا بعدى أبداً»؛ فهذا الحديث المتواتر يدل على أن للله حجتين معصومتين في الأرض، يُشكّل التمسك بهما مصدراً للهداية، ويعُد الانحراف عنهما مصدراً للضلال، وهاتان الحجتان هما القرآن والعترة، وكما لم تكن هناك شبهة في عصمة القرآن، كذلك ينبغي أن يكون الأمر في عدله؛ وفي غير هذه الحال، يستحيل حصول التوازن بينهما، ولن يوضعما في مقابل بعضهما.

أساساً، الشيء الذي يكون محوراً للهداية ينبغي أن يكون . وكما قال الرسول ﷺ. معصوماً عن الخطأ والاشتباه، وإنما فلن يكون عندها محوراً للهداية، وإذا أراد المحاضر المحترم مطالعة الأدلة على عصمة أهل البيت عليهم السلام فعليه الرجوع إلى الكتب الكلامية اليوم. وما يثير الدهشة، أن إنساناً شيعياً درس في الحوزات الشيعية يشكك في عصمة الأنبياء عليهم السلام ! فلينظر إلى ما يقوله الفخر الرازي . وهو من أسرة سنّة . في تفسيره الآية التالية: «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْهَا تدل على عصمة أولي الأمر من الخطأ، ولمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة تفسير هذه الآية عنه، رغم أن الرازي قد تورّط في نهاية المطاف في الخطأ عند تحديده مصداق أولي الأمر.

علم الغيب بين الخاصية والثبوت —

لم تقدم الكتب الكلامية العلم بالغيب خاصةً ومميزةً من ميزات الإمامة، لكن ثمة أدلة قاطعة على أن علم الأنبياء عليهم السلام هو من العلم الغيبي فقط في نهج البلاغة حيث أعطى الإمام عليه السلام خبراً من الغيب. ويمكن مراجعة هذا القسم في كتاب «آكاهي سوم».

هضوات الكاتب المحترم، ومسألة التفويض —

وأشير هنا إلى بعض المسائل التي تبيّن الواقع، وهي:
أولاً: كان الكاتب قد اعتمد على ذاكرته حين نقل عنواناً للباب بصورة غير صحيحة، «باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة من بعده»، مع أن العنوان ورد بصورة أخرى في أصول الكافية وهو: «التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين». وتدل كلمة «في أمر الدين» على أن مورد التفويض هو الأمور الدينية وليس الأمور التكوينية مثل الخلق والتدبير. وإذا كان هنالك فئة في الماضي أو الحاضر تعتقد بهذه العقيدة، فلن يكون ذلك موجباً للاعتقاد بأن الروايات ناظرة إليهم. بناء على هذا، لا ينبغي أن نحمل روایات هذا الباب على المفوضة الكفرة والمشركين (لعنة الله عليهم) ولا يتجاوز مجموع هذه الروايات العشرة، ستة منها ضعيفة وبعضها

مجهول أيضاً.

والعلمون بهذه الاصطلاحات يعرفون عدم إمكانية الاحتجاج بمثل هذه الروايات، لكن فلنفرض صحتها كأنها، فإن المقصود من تفويض الدين إلى الرسول وأهل بيته هو تماماً كما شرحه العلامة المجلسي في شرح أصول الكافي حيث قال: «تفويض بيان العلوم والأحكام إليهم بما أرادوا ورأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم وأفهامهم، أو بسبب التقيّة، فيفتون بعض الناس بالأحكام الواقعية، وبعضهم بالحقيقة، ويستكتون عن جواب بعضهم للمصلحة، ويجيبون في تفسير الآيات وتأويلها وبين الحكم والمعارف بحسب ما يحتمله عقل كل سائل كما سيأتي، ولهم أن يجيبوا ولهم أن ينكروا كما ورد في أخبار كثيرة: «عليكم المسألة وليس علينا الجواب» كل ذلك بحسب ما يريهم الله من مصالح الوقت، كما سيأتي في خبر ابن أشيم وغيره»^(٥).

المعنى الآخر الذي يدل عليه منطق هذه الروايات هو أنّ الرسول ﷺ مارس شرعاً لبعض الأحكام انتظاماً من معرفته بملائكتها، وأن الله تعالى قد أمضها له على ذلك، فأمير المؤمنين <عليه السلام> عندما يعرّف أهل البيت يقول: «عقلوا الدين عقل وعافية ورعاية، لا عقل سماع ورواية»^(٦).

نعم، في بعض الموارد المعدودة على الأصابع، كان قد طرح الرسول الأكرم حكماً ما أمضاه ووافق عليه الله تعالى، وذلك إنما حصل نتيجة التكامل الروحي والفكري للرسول تحت إشراف أمين الوحي، الأمر الذي فتح له باب الحق والصواب لتمييزهما عن الخطأ والضلالة، كما وتتميز ما يوافق المشيئة الإلهية عن غيره.

بناء على هذا، ليس ثمة مشكلة بأن يبيّن الرسول حكماً في بعض الموارد ويوافقه عليه الله تعالى، وذلك لأجل علمه الواسع الشامل، حيث قال الإمام الصادق <عليه السلام>: «إن الله عزّ وجلّ أدب نبيه وأحسن أدبه، ولما أكمل له الأدب قال: إنك على خلق عظيم، ثم فوض إليه أمر الدين والأمة ليسوس العباد»^(٧).

إذن، ذكر الإمام الموارد المحددة التي طرح فيها الرسول حكماً ما - بناء على علمه بالملائكت . وفوضه الله تعالى إليه، مثلًا حرم الله تعالى الخمر إلا أن الرسول ﷺ حرم كل مسكن، إلى غيرها من الأحكام.

وقفات ختامية مع الكاتب المحترم —

وفي نهاية وقفتنا هذه، أود أن ألفت نظر المحاضر إلى مسائل مهمة، هي:

- ١ . تُعدّ وحدة الأمة وانسجامها وتماسكها أساساً لرفيقها وتكاملها، وفي المقابل يؤدي الانقسام - لفريقين أو أكثر - إلى ضعف الأمة وانحطاطها. ولا ينبع عن هذا النوع من الخطابات غير زرع التفرقة والتمزق والتشویش، ولنفرض صحة هذه المسائل، لكن ليس من الضروري طرحها اليوم، وإذا أرد طرحها ينبغي أن يكون عددها المحيط محيطاً علمياً أكاديمياً متخصصاً لا في المحافل العامة، إن المسائل العقائدية تختلف عن المسائل الاقتصادية والاجتماعية، حيث لا يمكن تعويضها، إضافة إلى أنه صار واضحاً أن استنتاجات الكاتب إنما هي استنتاجات شخصية لا مستند لها من كتاب ولا سنته.
- ٢ . لا ينبغي للشخص الذي درس مدةً في الحوزات الشيعية أن يحتاج بعدم الرحمة في التعاطي معه كي يضعف الأسس المذهبية، وليس ثمة شك بأنه لو لم يظهر نظام ولادة الفقيه لما رأينا يلقي مثل هذه المحاضرات، ولوجدنا أمثاله يعرفون الإمام بالنصر والعصمة والعلم بالغيب، لكنه حيث لم يستفد في حياته من نظام ولادة الفقيه صمم . وبائي سبب وسيط . أن يهزّ أركان النظام الذي يعتمد على إمامية أمير المؤمنين وأولاده . حتى أن المحاضر لم يستطع إخفاء هذه العقدة؛ لذلك قال في خطابه: إن كل ما يثبت للأئمة أثبتوه للفقيه أيضاً .

المواضيع

- (١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢.
- (٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
- (٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٢.
- (٤) الشيخ المفيد، الإرشاد: ٢٠٤؛ وتاريخ الطبرى ٦: ١٩٦.
- (٥) العلامة المجلسي، مرآة العقول ٣: ١٤٥.
- (٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٤.
- (٧) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٦٥.

التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي

مطالعة تقويمية نقدية في نظرية السيد الصدر

(*)

الشيخ محمد فاكر العيدبي

— تقدمة —

لا شك في تنوع التفسير وتقسيمه من جهات عديدة على أساس تعدد مناهجه واختلاف أساليبه وتفاوت اتجاهاته، إلا أن سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد الصدر، قد ركز نظره على إبراز اتجاهين رئيسين لحركة تفسير القرآن، أعني الاتجاه التجزيئي والاتجاه التوحيدى، شارحاً أوجه اختلافهما ومبيناً أهدافهما، وسوف نحاول هنا دراسة نظريته على هذا الصعيد.

و قبل بيان الفرق بين التفسير التجزيئي والتفسيري التوحيدى الموضوعي، من المناسب الحديث عن أقسام التفسير وأنواعه، وما يوجب التنوع من تفسير القرآن.

— ١- التفسير: الأنواع، الأقسام، والأشكال —

— ١-١- منطلقات التنوع في التفسير القرآني —

درس الباحثون في علوم القرآن ما يوجب تنوع التفسير وتقسيمه، وكانت هناك ثلاثة عوامل، أدّى كل واحد منها إلى إبداء تقسيم للتفسير أو تبعيّ له، وهي:

أ- المنهج

المنهج. لغةً . الطريق الواضح، كما في الصحاح وأساس البلاغة^(١)، واصطلاحاً: الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل أو في تعليم شيء طبقاً لمادة معينة ونظام

(*) باحث في الحوزة العلمية، ورئيس المركز التخصصي للتفسير وعلوم القرآن.

معين، بغية الوصول إلى غاية معينة^(٢)، وعليه يكون المنهج التفسيري هو الطريقة التي يسلكها المفسر وفق خطوات معينة منظمة، يسير عليها لأجل الوصول إلى تفسير القرآن، ويتشعب التفسير في ضوء المنهج إلى تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة أو المؤثر عن النبي والأئمة وأصحابهم، والتفسير الاجتهادي. ويعبر عن الثاني بالتفسير الروائي والحديثي أو النقلي أيضاً، كما يعبر عن الأخير بالتفسير الدرائي والعقلاني^(٣).

بـ. الاتجاه

المراد بالاتجاه تلك الميزات والخصائص الفكرية التي تميزت بها تفاسير القرآن بعضها عن بعض، تبعاً لما يحمله المفسر من نزعات وميول مسبقة تتطبع آثارها في تفسيره وتوجهه اتجاهًا معيناً، بعبارة أخرى: إنَّ الاتجاه مجموعة الأفكار التي يحملها المفسر للكتاب العزيز، وغالباً ما تكون ذات طابع مذهبي خاص، أي أنَّ المفسر يخوض لحج التفسير وهو مسلح بذلك الأفكار، ويتشعب التفسير. من هذه الناحية إلى التفسير اللغوي والتاريخي والفقهي والكلامي على اختلاف المذاهب، والعرفاني والحكمي والعلمي، وكذلك التفاسير الرمزية والباطنية.

جـ. الأسلوب

والمراد بالأسلوب كيفية تفسير القرآن، بمعنى أنَّ المفسر إذا انتخب منهجاً من تلك المناهج وكان ذا اتجاه فكري، فهو يدون تفسيره بأسلوبه الخاص، وهذا الأسلوب إما أن يكون على النحو الكلّي الموجب لتنوع التفسير إلى التفسير الترتيبي^(٤) والتفسير الموضوعي، والتفسير الارتباطي، والتفسير الكلّي^(٥)، أو يكون على النحو الجزئي، وهو الأسلوب المختص بالمفسر في تنظيم مباحثه التفسيرية من الشرح المزجي أو التفكيري وغير ذلك.

هذا ما وصلنا إليه في مراجعتنا الخاطفة للتفسيرات السائدة والكتب المدونة في العلوم القرانية.

— ١- أنواع التفسير على أساس المنطلق —

والذي ينتج عن هذه العناصر وتوزيعها للبحث القرآني ظهور تفاسير عديدة:

ففي المنهج، هناك: ١ - تفسير القرآن بالقرآن. ٢ - تفسير القرآن بالسنة أو المأثور.
٣ - تفسير القرآن بالعقل والاجتهاد.

وفي الاتجاه، هناك: ١ - التفسير التاريخي. ٢ - التفسير الفقهي. ٣ - التفسير الاجتماعي. ٤ - التفسير الكلامي، ويتعدد حسب تعدد الفرق الكلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والزيدية والخوارج. ٥ - التفسير العرفاني. ٦ - التفسير العلمي. ٧ - التفسير الرزمي التأويلي. ٨ - التفسير اللغوي.

وفي الأسلوب، هناك: ١ - التفسير الترتيبي. ٢ - التفسير الموضوعي. ٣ - التفسير الارتباطي. ٤ - التفسير الكلّي الشمولي.

وبما أن هذه التصنيفات نتاج عن زوايا متعددة فليس بينها تبادلٌ كلّي، وعليه قد يتدخل بعضها مع بعض، مثل ما إذا كان التفسير اجتهادياً في المنهج، اجتماعياً في الاتجاه، وترتيبياً في الأسلوب، أو كان التفسير نظرياً في المنهج، فقهياً في الاتجاه، موضوعياً في الأسلوب..

وهناك تفسير جامع، أي يسلك المفسر على ضوئه في المناهج كلّها مع الاتجاه الفكري الموسّع في مجموعة المعارف والعلوم، مستخدماً الأسلوب الترتيبي، مع اهتمام خاص بموضوع واحد في بعض الأحيان.

—١-٢- أقسام التفسير في نظرية السيد الصدر —

أشار الشهيد الصدر إلى عدة أنواع للتفسير، دون إلفات إلى مقتضياتها ومنشئها،

وهي:

- ١ - التفسير الذي يهتم بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي للنص القرآني.
- ٢ - التفسير الذي يهتم بجانب المحتوى والمعنى والمضمون.
- ٣ - التفسير الذي يركّز على الحديث، ويفسّر النص القرآني بالتأثير عليهم ^{بشكل} أو بالتأثير عن الصحابة والتابعين.
- ٤ - التفسير الذي يتخذ العقل أداة للتفسير وفهم كتاب الله.
- ٥ - التفسير المتحيّز الذي يتخذ مواقف مذهبية مسبقة، ويحاول تطبيقها على النص القرآني.

٦. التفسير غير المتحيز، وهو الذي يحاول استطاق القرآن، فيطبق الرأي على القرآن، لا القرآن على الرأي.
٧. التفسير التجزيئي.
٨. التفسير الموضوعي^(٦).

وقفة نقدية لطبيعة تنوع الصدر للتفاصيل القرانية —

ويلاحظ على ما قاله الصدر في أقسام التفسير ما يلي:

أولاً: إن المباحث الأدبية والبلاغية ليست من تفسير القرآن في الحقيقة؛ إذ الباحث يهتم فيها بغير المعنى -أعني الباحث التصريفية وال نحوية والبلاغية المرتبطة باللفظ - دون أن يركّز همه على محتوى القرآن ومعناه؛ ولذلك فهو ليس قسماً للتفسير اللغوي اللفظي، وسائل التفاسير.

ثانياً: إن النوع الثاني مما أشار إليه السيد الصرد ليس قسماً لما بعده، بل هو مقسم له؛ لأن التفسير الذي يهتم بجانب المعنى والمضمون، إما يركّز على القرآن، أو على الرواية، أو العقل، أو غير ذلك..

ولَا يمكن حمل كلام الصرد على بيان معاني نفس القرآن دون اهتمام بالخارج؛ إذ التفسير بهذا المعنى لم يكن معهوداً إلا في الترجمات اللغوية، أو ما كان معتمداً على الظاهرات البدوية، وهذا بعيد عن ما قاله الصرد، نعم ثمة في محاضراته القرانية تقسيم للتفسير إلى التفسير اللغوي، وتفسير المعنى، أعني تحديد مصداقه الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك المعنى^(٧)، وهو غير ما ذكر.

ثالثاً: التفسير المتحيز ليس قسماً على حدة، بل هو في نفسه مقسم للتفاصير المتتوّعة مع الاتجاهات الفكرية المسبقة، نعم، قوله في محاولة المفسّر في هذا التفسير تطويق النص القرآني على أساس موافقة المذهبية مما قد ينتهي إلى التفسير بالرأي، متين جداً.

رابعاً: التفسير غير المتحيز الذي يحاول المفسّر فيه استطاق القرآن، ليس قسماً ولا مقسمًا لما قبله، بل بما كيفيّة توجد في كثير من الأحيان وفي أكثر التفاصير، ولا يأس بها.

خامساً: أما القسمان الآخرين، فهما من أساليب التفسير، وقد يجتمعان مع ما قبلهما، فليسا قسمين لسائر التفاسير، وإن كان كل واحد منها قسماً للآخر. وعليه، قد تختلط في كلام الصدر مناهج التفسير واتجاهاته وأساليبه، إلا أنّ ما يسهل الخطاب أنّه لم يكن بصدّ تفكيك هذه المفاهيم والاصطلاحات، ولا في مقام تقسيم التفسير على أساس ذلك، وإنما كان يهدف إلى ذكر السائد في عرف المفسرين والباحثين في علوم القرآن على الإجمال، مع قطع النظر عمّا سوى ذلك، كما يمكن أن يكون الصدر هنا غير هادف لبيان الأقسام على أساس التقسيم المنطقي، وإنما على الأساس العربي الحالي من التدقيقات المنطقية.

٢- التفسير التجزئي والتوكيدية. تفكيك وبيان —

١- ٢- تعريف التفسير التجزئي —

يقول الشهيد الصدر في تعريفه للتفسير التجزئي: يعني بالاتجاه التجزئي، المنهج الذي يتناول المفسّر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فـآية، وفقاً لسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف^(٨).

لكنّ حصر التفسير التجزئي بما يوافق تسلسل تدوين الآيات في المصحف مشكل؛ إذ لو أراد المفسّر تفسير عدد من آيات القرآن في السور المتعددة، هادفاً فهمها فقط، لكنّه ابتدأ بتفسير ما كان في وسط القرآن، ثم ما كان في أوله، ثم أخذ بتفسير ما كان في آخره، فإنه يصدق على عمله التفسير التجزئي، مع عدم كونه موفقاً لسلسل تدوين الآيات في المصحف، كما أنّ المفسّر إذا أراد تفسير آيات القرآن على ترتيب النزول، فلن يكون - على هذا - تفسيره تجزئياً؛ لعدم موافقته لسلسل المصحف، وحيث لم يكن تفسيره من ناحية أخرى - متمحوراً حول موضوع واحد فلن يكون توحيدياً موضوعياً أيضاً؛ إذاً، فيجب حذف قيد «وفقاً لسلسل تدوين الآيات» أو تبديل اسم التجزئي باسم الترتيبي، سواء كان من أول المصحف، أو أول السورة، سواء كان حسب النزول، أو حسب المصحف.

٢- ٢- تعريف التفسير الموضوعي —

ويقول الصدر في تعريف التفسير التوكيدية، [هو المنهج الذي] يتناول القيام

بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، فيبيّن ويبحث ويدرس^(٤).

وما قاله الصدر هنا لا بحث فيه؛ لأنّه تعريفٌ جامعٌ للتفسير الموضوعي، لكنّه لم يكتف بهذا المقدار، فأخذ يبحث عن وظيفة هذا التفسير؛ حيث قال: إنما وظيفة التفسير الموضوعي دائمًا في كل مرحلة وفي كل عصر، أن يحمل كلّ تراث البشرية الذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات في تجربته البشرية، ثم يضعها بين يدي القرآن، الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليحكم على هذه الحصيلة بما يمكن لهذا المفسّر أن يفهمه من خلال مجموعة آياته الشريفة^(٥).

ونتيجة هذا الكلام أنّ التفسير الموضوعي مرتبطً دائمًا بالتجربة البشرية ومجموعة أفكارها، وعلى هذا، لو أراد المفسّر أن يدرس موضوعاً من الموضوعات القرآنية، مع قطع النظر عن التجارب البشرية وأفكارها، أو يبيّن موضوعاً ما ليس له في الفكر البشري أثر، فلن يكون تفسيره تفسيراً موضوعياً، مع أنه يصدق عليه التفسير الموضوعي والتوحيد.

٣- ملاحظات في تعريف اتجاهي التفسير: التجزيئي والموضوعي-

وهنا ملاحظات تتصل بتعريف الاتجاهين التفسيريين، وهي:

الملاحظة الأولى: وتتركز حول مبرر تسمية الموضوعي والتوحيد، فقد أطلق على التفسير الذي يتتناول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من الموضوعات، اسم الموضوعي؛ باعتبار أنّ المفسّر يختار فيه مجموعة من الآيات، تشترك في موضوع واحد، وبتعبير آخر سميّ بالموضوعي باعتبار وحدة موضوعه، ثم أطلق عليه اسم التوحيد؛ لأنّه يوحّد بين هذه الآيات ومدلولاتها ضمن مركب نظري واحد^(٦).

الملاحظة الثانية: وتتركز حول المعنى المراد من الموضوعية، إذ للموضوعية معنيان: أحدهما عبارة عن الأمانة في البحث والاستقامة على جاذبه، وهذا المعنى لا ينحصر بالتفسير الموضوعي المصطلح، بل هو مفترض في كلا الاتجاهين، وثانيهما أنه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن^(٧)، وهذا هو المراد في بحثنا هنا.

الملاحظة الثالثة: أمثلة للتفسير الموضوعي، فقد مثل الشهيد الصدر لهذا التفسير بعقيدة التوحيد في القرآن، وكذلك النبوة فيه، والمذهب الاقتصادي في القرآن، والسنن التاريخية في القرآن.. ومعنى ذلك أنّ المفسّر قد يجعل موضوع تفسيره، تبيّن آيات القرآن كلّها أو قطعة قرآنية بما فيها من المعارف والعلوم، سواء كانت في العقائد، أو الأحكام، أو الأخلاق، أو غيرها، وقد يجعل موضوع تفسيره، تبيّن مسألة من المسائل القرآنية، فيضيق دائرة البحث؛ فيتكلّم عن جهة واحدة من الجهات المتعددة . كالتوحيد الذاتي، والنبوة العامة من المباحث العقائدية، وكالطهارات الثلاث من الأحكام الفقهية، وكالتواضع من البحوث الأخلاقية، وكحقوق الزوجة من المسائل الاجتماعية و... بنظر تفصيلي جامع.

٣- خصائص اتجاهي: الموضوعية والتجزئية في التفسير —

ولكلّ من الاتجاهين الرئيسيين في تفسير القرآن ميزات وخصائص، نشير إلى بعضها فيما يلي:

١-٣- الاختلاف الغائي، تعدد الأهداف —

يقول الصدر: فالهدف في كلّ خطوة من هذا التفسير [التجزئي] فهم مدلول الآية التي يواجهها المفسّر^(١)، نعم الحصر في الهدف لا يوجب قطع النظر عن سائر الآيات لفهم تلك الآية، بل قد يستعين المفسّر بآيات أخرى، كما يستعين بالأحاديث، وذلك بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، وهذا على خلاف التفسير الموضوعي؛ فإنّ الهدف فيه لا ينحصر في فهم الآية التي يواجهها المفسّر، بل يمتدّ ليستوعب موقف القرآن من موضوع ما مما لا يمكن الوصول إليه إلا بفهم عدم كبرى من الآيات.

٢-٣- المدلولات القرآنية بين الوحدة والتعدد —

يحصل للمفسّر . في ضوء التفسير التجزئي . عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يستهدف تحديد نظرية من النظريات نصوص معاصرة . السنة الثالثة . العدد العاشر - ربیع ٧٠٢٠٢م

الأساسية؛ فيحصل فيه المفسّر على معرفة نظرية قرآنية واحدة. وهذه الخاصية . أي تعدد المعرف . توجب بطبعها أن لا يكتشف المفسّر أوجه الارتباط بين المعطيات التي توصل إليها في سلسلة بحثه التجزيـيـيـ، وأن لا يكون أمامه بين الدولـات تركـيب عـضـوي لـتـكـ الأـفـكـارـ المتـعدـدةـ التي حـصـلـ عـلـيـهـاـ منـ هـذـهـ الآـيـةـ أوـ تـلـكـ،ـ وإـذـاـ تـمـ لـهـ ذـلـكـ أـحـيـاـنـاـ فـلـيـسـ هـدـفـاـ لـهـ بـالـذـاتـ،ـ بـخـلـافـ الـمـنهـجـ الـمـوضـوعـيـ فإـنـهـ يـسـتـهـدـفـ اـكـتـشـافـ التـرـكـيبـ الـعـضـويـ لـجـمـوـعـةـ الـأـفـكـارـ الـقـرـآنـيـةـ،ـ والـتـرـكـيـزـ عـلـىـ مـوـضـوعـ وـاحـدـ^(١٤).

٣- التفسير القرآني. عرض الفكر أم تحديد النظريات؟

يبدو . بعد ما تقدم . أن التفسير الموضوعي يستطيع أن يقدم لنا النظر النهائي للقرآن والإسلام ، بخلاف التفسير التجزيـيـ، فهو غير قادر على ذلك ، إلا بعد تفسير القرآن كـلـهـ من بدايته إلى نهايته أولاً ، ثم تركـيبـ النـظـرـاتـ المـتـفـرـقةـ الـحـاـصـلـةـ منـ الـآـيـاتـ وـالـسـوـرـ ثـانـيـاـ.

هـذاـ،ـ وـقـدـ عـدـ الصـدرـ هـذـهـ الـخـاصـيـةـ .ـ معـ سـابـقـتهاـ .ـ مـنـ الـفـوـارـقـ الرـئـيـسـةـ بـيـنـ الـاتـجـاهـيـنـ.

٤- سـعـةـ الـمـوـضـوعـ وـضـيـقـهـ

إن مـوـضـوعـ التـفـسيـرـ التـجزـيـيـ هوـ الـقـرـآنـ كـلـهـ،ـ مـنـ اـبـدـائـهـ إـلـىـ نـهـاـيـةـهـ،ـ وـهـذـاـ مـاـ يـظـهـرـ مـنـ كـلـامـ السـيـدـ الصـدرـ فيـ وجـهـ إـيـثـارـهـ التـفـسيـرـ الـمـوضـوعـيـ عـلـىـ التـجزـيـيـ،ـ وـذـلـكـ بـقـولـهـ:ـ إـنـ شـوـطـ التـفـسيـرـ التـقـليـديـ [ـالـتـجزـيـيـ]ـ شـوـطـ طـوـيلـ جـداـ؛ـ لأنـهـ يـبـدـأـ مـنـ الـفـاتـحةـ وـيـنـتـهـيـ بـسـوـرـةـ النـاسـ^(١٥)ـ،ـ كـمـاـ يـشـعـرـنـاـ بـهـ مـاـ مـرـّـ مـنـ تـعـرـيـفـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ،ـ فـهـذـاـ الشـوـطـ الطـوـيلـ.ـ أـعـنـيـ الـقـرـآنـ كـلـهـ بـأـيـاتـهـ وـمـعـارـفـهـ الـعـدـيدـ.ـ هـوـ الـمـوـضـوعـ فـيـ الـاتـجـاهـ التـجزـيـيـ،ـ بـخـلـافـ التـفـسيـرـ الـمـوضـوعـيـ؛ـ فـإـنـ مـوـضـوعـهـ لـيـسـ سـوـىـ الـمـوـضـوعـ الـمـبـحـوـثـ عـنـهـ.

هـذـاـ إـذـاـ اـعـتـرـنـاـ الـآـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ كـلـهاـ مـعـ سـعـتهاـ وـكـثـرـتهاـ،ـ مـتـجـهـةـ نـاحـيـةـ مـوـضـوعـ وـاحـدـ بـسـيـطـ مـنـ الـمـوـضـوعـاتـ الـقـرـآنـيـةـ،ـ وـأـمـاـ إـذـاـ اـعـتـرـنـاـ الـآـيـاتـ كـلـهاـ مـوـضـوعـاـ وـاحـدـاـ لـلـتـفـسيـرـ التـجزـيـيـ تـجـاهـ الـمـوـضـوعـاتـ الـعـدـيدـةـ فـيـ التـفـسيـرـ الـمـوضـوعـيـ لـأـنـعـكـسـ الـأـمـرـ،ـ

بمعنى أنّ للتفسير التجزيئي موضوعاً واحداً وللتفسير الموضوعي موضوعات عديدة.

— ٣- ظهور التناقضات المذهبية وعدمه —

جاء في كلام السيد الشهيد الصدر: قد أدت حالة التاثير ونزعه الاتجاه التجزيئي إلى ظهور التناقضات المذهبية العديدة في الحياة الإسلامية، إذ كان يكفي أن يجد هذا المفسّر أو ذاك، آية تبرّر مذهبه لكي يعلن عنه ويجمع حوله الأنصار والأشياع، كما وقع في كثير من المسائل الكلامية، كمسألة الجبر والتقويض والإيجبار^(١٦)، والسرّ في ذلك هو التراكم العددي للمعلومات، والذي يختص به التفسير التجزيئي، خلافاً للموضوعي؛ لأنّ المفسّر لم يقتصر فيه على تجميع عددي، بل يتقدّم خطوةً على المفسّر التجزيئي، فيحاول ترکيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها.

لكن يمكن أن يقال: إنّ هذا الأثر السلبي لم ينشأ من الاتجاه التجزيئي، وإنّ لزم أن لا يكون له أثر في التفاسير الموضوعية المدونة لدى الفرق الكلامية، مع أنه موجود بعينه في الاتجاه الموضوعي هناك، فالسرّ في هذه التناقضات هو الموقف المذهبية المسبقة ومجموعة الأفكار التي يحملّها المفسّر على القرآن، سواء كان في الاتجاه التجزيئي أو الموضوعي، كما أنه لو كان من اللازم في التفسير التجزيئي الاستعانة بسائر الآيات، لم يبق مجال للتناقض فيه أيضاً؛ إذاً فالفارق بين الاتجاهين إنّما هو في الإجمال والتفصيل، لا في التناقض وعدمه.

— ٤- الدور السلبي والدور الإيجابي —

هذه الخاصية من الفوارق الرئيسية بين الاتجاهين، وقد صرّح الشهيد الصدر، حيث قال: إنّ المفسّر التجزيئي دوره في التفسير. على الأغلب . سلبي^(١٧)، أما المفسّر الموضوعي فدوره إيجابي.

والمراد من الدور السلبي للمفسّر، أن يكون القرآن بمنزلة المتحدث والناطق، ويكون المفسّر بمنزلة المستمع والمسجل، فالقرآن يعطي والمفسّر يأخذ، ومنعى ذلك أنّ المفسّر يبدأ في عملية التفسير التجزيئي بتناول النص القرآني المحدد، دون أي افتراضات أو طروحات مسبقة، ويجلس بذهن ماضٍ وفكراً صاف وروح محيطة

بآداب اللغة وأساليبها بين يدي القرآن؛ ليستمع ويأخذ ما تحدث به القرآن، فدور القرآن دور المحدث، ودور المفسر هو الإصغاء والفهم، هذا هو الذي أطلق عليه الصدر اسم الدور السلبي للمفسر.

والمراد بالدور الإيجابي للمفسر أن يكون سائلاً والقرآن مجيباً، وبتعبير آخر: عملية التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن واستطاق له^(١٨)، ومعنى ذلك أنّ المفسر الموضوعي يبدأ عمله من واقع الحياة ويركز نظره على موضوع من الموضوعات، ويجمع حصيلة ترتبط بذلك الموضوع، فيصير موضوعاً جاهزاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والموافق البشرية، ثم ينفصل عنها، ويأتي ويجلس بين يدي القرآن، ويبداً معه حواراً ويستطيعه حول ذلك الموضوع، فالمفسر يسأل القرآن يجيب، ويستهدف المفسر من ذلك اكتشاف موقف القرآن من الموضوع.

وفي ضوء هذا الفارق الرئيس تتبع فوارق أخرى.

أ . تصل نتائج التفسير الموضوعي دائمًا بالتجربة البشرية، أما التجزيئي فأجنبى عنها.

ب . يبدأ التفسير الموضوعي من الواقع الخارجي وينتهي بالقرآن، أما التفسير التجزيئي فيبدأ من القرآن وينتهي إليه.

ج . التفسير الموضوعي قادر على العطاء المستجد وعلى الإبداع أيضاً، أما التجزيئي فهو عاجز عن ذلك؛ لأنّ هذا الاتجاه تفسير للفظ، وطاقاته متابهة، بحيث لو حصل تجدد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن، وكذلك لو ظهرت لغة أخرى بعد القرآن، فلا معنى لفهمه من خاللها^(١٩).

وما قاله الصدر هنا في هذا كله، لا غبار عليه، إلا أن في بعض الموضع من كلامه نظر:

١ . إنّ عملية الحوار مع القرآن واستطاعته تقابل . في الحقيقة . الآراء البشرية وموافقتها وحصيلة تجاربها مع القرآن، أو تمثل تطبيقاً لمجموعة الأفكار البشرية على المعارف القرآنية، مع أنّ تفسير القرآن . في كلا الاتجاهين . عبارة عن فهم مراده تعالى، سواء كان للبشر رأيٌ ونظر أو لا .

٢ . لا تحصر عملية الاستطاعه بالتفسير الموضوعي، بل يمكن تطبيقها في

التفسير التجزيئي أيضاً، والدليل عليه إطلاق الخبر العلوي الذي سنشير إليه.

٣. إذا كان القرآن قد نزل بلغة العرب الرائجة في عصر النبي ﷺ، فلا بد في تفسيره من مراعاة تلك اللغة ومعاناتها المستودعة فيها في ذاك الزمان، سواء في ذلك التفسير التجزيئي أو الموضوعي، فلا ينحصر ذاك التناهي - لو فرض - بالتفسير التجزيئي.

هل التفسير التجزيئي هو الأفضل أم الموضوعي؟ —

يصرّ الصدر بأن التفسير الموضوعي أفضل اتجاهي التفسير؛ حيث يقول: «التفسير الموضوعي في المقام أفضل الاتجاهين في التفسير»^(٢٠)؛ وذلك للمبررات التالية:

أ. المبرر العلمي: ثمة حاجة كبيرة في عصرنا لعرض نظريات أساسية في الحياة العقائدية والكونية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها من الموضوعات المهمة؛ وهذا المنهج الموضوعي هو السبيل الوحيد لذلك؛ حيث يدلّنا على نظريات الإسلام والقرآن في هذا المجال أو ذاك، فالمفسّر الموضوعي يستطيع أن يحصل على الأدلة من القرآن الكريم، الأمر الذي لا يمكن للتفسير التجزيئي.

بـ المبرر العملي: بمعنى أنّ شوط التفسير التجزيئي شوط طویل؛ إذ يبدأ من الفاتحة وينتهي بسورة الناس، وهذا الشوط الطويل بحاجة - لإكماله - إلى فترة زمنية طويلة أيضاً، ولهذا لم يحظ من علماء الإسلام الأعلام إلا عدد محدود بهذا الشرف العظيم، شرف مراقبة الكتاب الكريم من بدايته إلى نهايته، ونحن نشعر أنّ هذه الأيام المحدودة المتبقية لا تفي بهذا الشوط الطويل، ولهذا كان من الأفضل، اختيار أشواط أقصر^(٢١).

جـ المبرر الروائي: استدلّ على فضل الاتجاه الموضوعي على الاتجاه التجزيئي، بما جاء في كلام علي بن أبي طالب عليهما السلام بقوله: ذلك القرآن استطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه، ألا إنّ فيه علم ما يأتي والحديث عن الماضي..^(٢٢)

ووجه الاستدلال بهذا الحديث ما ي قوله السيد الصدر: إنّ التعبير بالاستطاق الذي جاء في كلام ابن القرآن عليهما السلام أروع تعبير عن عملية التفسير الموضوعي بوصفها

حواراً مع القرآن الكريم، وطرحأ للمشاكل الموضوعية عليه؛ بقصد الحصول على الإجابة القرآنية^(٣٣).

د - المبرر العيني: والمقصود به المثل الأعلى لاتجاه الموضوعي، أعني الاتجاه السائد في الفقه الإسلامي؛ ذلك أن الفقه يتقدم خطوات على التفسير في النمو والإبداع والتوسيع، وهذا الإنجاز الذي شهدته إنما هو لتفضيله الاتجاه الموضوعي على التجزيئي، بمعنى أن البحث الفقهي اتجه اتجاهًا موضوعياً بينما اتجه التفسير اتجاهًا تجزيئياً.

جاء في كلام الشهيد الصدر: إن الفقه هو . بمعنى من المعاني . تفسير للأحاديث الواردة عن النبي والأئمة، ونحن نعرف من البحث الفقهي، أن هناك كتاباً فقهية شرحت الأحاديث حديثاً حديثاً؛ فتناولت كل حديث وشرحته، وتكلمت عنه دلالة وسندأ ومتناً، غير أن القسم الأعظم من الكتب الفقهية والدراسات العلمية في هذا المجال لم يتجه هذا الاتجاه، بل صفت البحث إلى مسائل وفتاوى لواقع الحياة، وجعلت في إطار كل مسألة الأحاديث التي تتصل بها، وفسرتها بالقدر الذي يلقي ضوءاً على تلك المسائل، وبؤدي إلى تحديد موقف إسلام في تلك الواقعة^(٤٤).

ثم مثل الصدر لذلك بكتاب جواهر الكلام للمحقق النجفي، لأنه شرح كامل لروايات الكتب الأربع، لكنه ليس شرحاً لها روايةً رواية، بل إنه يصنف رواياتها وفقاً لموضوعات الحياة، كتاب البيع والجعالة والنكاح وغيرها، ثم يجمع تحت كل عنوان من العناوين، الروايات التي تتصل بذلك الموضوع ويشرحاها ويقارن فيما بينها فيخرج بنظرية أساسية، ذلك أنه لا يمكن . مع الحالة الفردية . الوصول إلى الحكم الشرعي، وإنما يكون عن طريق دراسة مجموعة من الروايات التي تحمل مسؤولية توضيح حكم واحد أو باب واحد، وهذا هو الاتجاه الموضوعي في شرح الأحاديث، والذي ساعد . بدرجة كبيرة . على تطوير الفكر الفقهي والإبداع والتوسيع في نطاق حركة الاجتهداد؛ إذاً فهذه التجربة تحكم علينا بضرورة الاهتمام بالاتجاه التوحيدى والموضوعي في التفسير أيضاً.

وقد اختار الصدر . في ضوء هذه الفكرة . بعض الموضوعات للبحث في تفسيرها الموضوعي، مثل السنن التاريخية في القرآن الكريم، وعناصر المجتمع في القرآن الكريم.

وجوه أفضلية التفسير الموضوعي تحت مجهر التقويم —

بعد الإذعان بأنّ تحديد النظريات الأساسية للقرآن ضرورة من الضرورات غير قابلة للإنكار، لكنّ ذلك غير منحصر بزماننا، كما لا ينحصر بالاتجاه الموضوعي: أ. أما قضية طول الشوط وعدم الاستطاعة على إكماله، فهي وإن كانت أمراً مسلماً في بعض الأحيان، لكنها لا توجب على الحتم. إثارة الاتجاه الموضوعي على التجزيئي؛ إذ لو اختار المفسّر سورةً من سور القرآن التي ركّزت على موضوع واحد. مع ما فيها من المعارف العديدة الأخرى. كسورة لقمان أو الحجرات أو الطلاق أو غيرها. ثم استعلن في تفسيرها بآيات أخرى، لأمكنته إكمال عدد من المواضيع المهمة، وبهذا يجمع بين الاتجاهين في التفسير.

ب. أما الاستدلال بكلام على عليه السلام، فمحلّ نظر؛ إذ تعبير الاستطاق يشمل كلا الاتجاهين في تفسير القرآن، فلو كان هذا التعبير دالاً على التفسير الموضوعي فقط، ولا علاقة له بالتفسير التجزيئي، لأنّحصر تفسير القرآن بالتفسير الموضوعي لا محالة، فلا يكون معنى للتفسير التجزيئي رأساً، ولا معنى لكون القرآن متحدثاً، والمفسّر التجزيئي مستمعاً ومسجلاً، كما لا معنى لكون القرآن معطياً والمفسّر آخذاً؛ إذ تعبيره الآخر: (لن ينطق)، ينفي قول الصدر في الدور السلبي للتفسير التجزيئي والدور الإيجابي للقرآن^(٢٥)؛ لأن إصغاء المفسّر واستماعه إنما هو فيما إذا كان القرآن ناطقاً ومتحدثاً، والقرآن لن ينطق؟

كما أنّ علياً عليه السلام فيما أخبر به عن القرآن لم يصل إليه بالتفسير الموضوعي، ولا أنّ ما فسره من القرآن ينحصر به؛ فالقرآن - إذاً - ناطق، لأنّه ينطق بعضاً^(٢٦)، وبما أنه لن ينطق مستطقاً، فالنطق والاستطاق مرحلتان لفهم القرآن، وهما يجريان في كلا اتجاهي التفسير.

ج . أما التجربة الحاصلة من توحيدية الفقه وموضوعيته، فهي قيمة، لكنّ الفرق بين الفقه والقرآن واضح؛ إذ الأحاديث لا تكون أمراً واحداً مدوناً من قبل النبي صلوات الله عليه وسلم والأئمة، وليس ذات اتصال واحد، لأنّها صدرت في طيات الزمان وفق حاجة المسلمين وسؤالهم، خلافاً للقرآن؛ إذ . مع نزوله في أكثر من عشرين سنة . يشكل أمراً واحداً منسجماً ذا أجزاء متصلة، لا سيما إذا قلنا بأنّ تدوينه كان في عهد

النبي ﷺ؛ ولذا لا يجوز تغيير ترتيب القرآن، لا من حيث ترتيب الآيات، ولا من حيث ترتيب سوره، مع أنّ تغيير تدوين الأحاديث، بل وتغيير حجمها أمر ممكّن، وبعبارة أخرى: قياس القرآن على الأحاديث في غير محله.

والمراد بالأفضلية هنا تقديم أحدهما على الآخر إذا لم يسع الوقت لتفسير القرآن كله أو تبيين المواضيع كلها، فيدور أمر المفسّر بين تفسير قطعات من القرآن، وشرح موضوع من موضوعاته، وعلى ما قاله الشهيد الصدر، يكون التفسير الموضوعي التوحيدى هو الأفضل، أمّا على ما قلناه، فلعلّ تفسير قطعات القرآن أو على ما هو عليه الآن من بداية القرآن إلى نهايته أفضل، ويؤيّد هذه سيرة النبي والأئمة في تفسير القرآن، إلا أن نشاهد فيها طريقةً أخرى.

الشروط الازمة للتفسير الموضوعي —

يجب على المفسّر التوحيدى الموضوعي مراعاة عدّة أمور لم يتعرّض الشهيد الصدر لها، إلا أنّ بعض كلامه يُشعر ببعضها، ونحن نشير إلى ما قاله أولاً، ثم نتّم البحث ببيان سائر الشروط.

قال الشهيد الصدر . بعد ردّ فكرة طرح التفسير التجزيئي . : إنّ التفسير الموضوعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي، ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي باتجاه الموضوعي، إذاً فالمسألة هنا ليست مسألة استبدال، وإنما هي مسألة ضمّ الاتجاه الموضوعي في التفسير إلى الاتجاه التجزيئي في التفسير، يعني افتراض خطوتين: خطوة هي التفسير التجزيئي، وخطوة أخرى هي التفسير الموضوعي^(٧).

وما قاله الصدر مشعرًّا بأنّ الخطوة الثانية في التفسير، يعني الاتجاه الموضوعي، إنما تقع بعد الخطوة الأولى، يعني الاتجاه التجزيئي، بحيث لا يمكن الوصول إلى الخطوة الثانية إلا بعد الأولى؛ إذاً فال الأولى كالشرط للثانية، وبعبارة أخرى: يجب على المفسّر الموضوعي . قبل وروده البحث التفسيري . أن يطالع القرآن كله تفسيراً تجزيئياً، فيطلع على المواضيع والموافق إجمالاً، ثم يدخل في بحثه الموضوعي تفصيلاً.

أما الشروط الأخرى:

- ١ . ملاحظة الآيات الدالة على الموضوع، سواء كانت صريحةً فيه أم لم تكن،

وعليه لا يكفي لاستقصاء الآيات، أمثال المعاجم والكمبيوتر، بل يحتاج المفسر إلى هيمنة كاملة على الآيات، وإن كان يمكن الاستعانة بالتفاسير التي جاءت وفقاً للمنهج القرآني، أعني تفسير القرآن بالقرآن.

٢. البحث عن الآيات المستخرجة كلها، آيةٌ فآية.

٣. البحث عن الآيات المنتحبة مع القرائن المتصلة والمنفصلة.

٤. استطاق القرآن ومحاورته، وأخذ الأجرة منه.

٥. تركيب المباحث وتبويبها بشكل جامع، أو توحيد المدلولات القرآنية.

٦. استنتاج النظرية من القرآن وعرضها للآخرين.

هذا إذا أراد الوقوف على نظرية قرآنية، أما إذا أراد الوقوف على موقف الإسلام، فيجب عليه . أيضاً . البحث في الأحاديث الواردة التي تتصل بالموضوع، ثم يوحد بين الموقف القرآني والموقف الروائي؛ حتى يستخرج المفهوم الإسلامي.

خاتمة واستخلاص —

عرف الشهيد الصدر في مباحثه القرآنية، التفسيرين: الترتيبي والموضوعي، تعريفاً بديعاً، مطلقاً على الأول اسم التفسير التجزئي؛ إذ هو تفسير قطعات القرآن تدريجياً، وعلى الثاني اسم التفسير التوحيدى، نظراً لتوحيده بين الآيات، ثمأخذ بيان خصائص كلّ من الاتجاهين وأوجه اختلافهما، من اختلافهما في الهدف، وتقاويف مدلولاتهما، وقدرة أحدهما . وهو التفسير الموضوعي . على إبراز الموقف القرآني وعجز الآخر عنه، وفي ضوء تلك الخصائص آخر الصدر الاتجاه الموضوعي على قسيمه الآخر، واستدلّ لإثباته بمبررات عملية وعلمية وروائية وعينية، مختاراً . بعد ذلك . بعض الموضوعات لممارسة تفسير موضوعي فيها .

المحتوى

(١) صاحب اللغة للجوهرى وأساس البلاغة للزمخشري.

(٢) على ما نقلته هدى جاسم في كتابها: المنهج الأثري في تفسير القرآن الكريم: ٢٢.

- (٣) لا يخفى أنَّ المنهج الاجتهادي، يشمل من جهة، تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ المفسر قد يجتهد في تفسير القرآن ويردف الآيات العديدة، ثم يقول: هذه الآية أو الآيات تفسير لتلك، ومن جهة أخرى يشمل التفسير العقلي المحض الذي يركِّز في تفسير القرآن على العقليات فقط.
- (٤) التفسير الترتيببي إما أن يكون على ترتيب المصحف، كأكثر التفاسير الموجودة، أو على ترتيب الترول، كما فعل عبد القادر ملاحويش في تفسيره المسمى بيان المعاني على حسب ترتيب النزول.
- (٥) أشار إلى النوعين الآخرين، الأستاذ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره الموضوعي المسمى (بيان قرآن)، وعني بالأول تفسير الآيات في الموضوعات المختلفة المتصلة المتسلسلة، فيما أراد بالثاني تفسير كتاب التدوين إلى جانب كتاب التكوين، فانظر: بيان قرآن ١: ١٩.
- (٦) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٨.
- (٧) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٦٩.
- (٨) المدرسة القرآنية: ٩.
- (٩) المصدر نفسه: ١٢.
- (١٠) المصدر نفسه: ٢٢.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) المصدر نفسه: ٢٩.
- (١٣) المصدر نفسه: ١١.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر نفسه: ١٤.
- (١٦) المصدر نفسه: ١٢.
- (١٧) المصدر نفسه: ١٩.
- (١٨) المصدر نفسه: ٢١.
- (١٩) المصدر نفسه: ٢٣.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٣٣، ٣٧.
- (٢١) المصدر نفسه: ٤١.
- (٢٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٨.
- (٢٣) المدرسة القرآنية: ٢١.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٥.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٢١.
- (٢٦) نهج البلاغة، الخطبة: ١٣٣.
- (٢٧) المدرسة القرآنية: ٢٨.

الأحكام الحكومية وتقدير المصالحة

اتجاه قانون اقتصادي

(*) د. الشيخ حسن آغا نظري

المقدمة

تتمتع الحكومية الإسلامية بصلاحيات تشريعية تتاسب ومسؤولياتها الواسعة؛ تحقيقاً للمصالح العامة في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية والأمنية المختلفة، ويمكن اعتبار بعض هذه الصلاحيات ضمن إطار الأحكام الأولية، فيما يدخل بعضها الآخر نطاق الأحكام الحكومية، وعلى هذا الأساس يعتقد الإمام الخميني بأنّ الموضوعات المختلفة الآتية يمكن توضيحها في ظل تحديد صلاحيات الدولة الإسلامية: إنّ منع دخول وخروج العملة الصعبة والギولة دون غلاء الأسعار، التقويم، والمنع من نشر المواد المخدرة والإدمان بأي شكل من الأشكال، وحمل الأسلحة مهما كان نوعها، وغير ذلك هو من صلاحيات الدولة^(١).

إنّ هذا النوع من القوانين الحكومية^(٢) له تأثير لا مثيل له، وذلك بمحاطة الدائرة الواسعة والمصيرية المرتبطة بضرورات الحياة الاجتماعية، وعدم ضرورتها في مجال الموضوعات والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الجديدة والمستجدة، فالأنظمة الحكومية - في الواقع - وبصفتها عناصر متغيرة يمكنها أن تكون عاملاً لإعطاء الإسلام القدرة على تغطية الحاجات الاجتماعية الجديدة، وتأهيل الظواهر المستجدة في الميدان القانوني للعلاقات الاجتماعية. الاقتصادية الثقافية للمجتمع؛ من هنا تكمن ضرورة دراسة فلسفة ظهور هذا النوع من الأحكام ومعرفة حقيقته في ظلّ ما له من

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية بمركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصص في الاقتصاد الإسلامي.

قدرة على تحديد الموقف من الموضوعات والظواهر المعقدة والمستجدة. ويهدف هذا المقال للتعرض للمكونات الأساسية للموضوع، إن شاء الله تعالى.

١- الأحكام الحكومية. مجال الظهور ومهد التكوان —

تباور السلوكيات المتتوعة للإنسان عادة وفقاً لحاجاته المختلفة وبعضها ثابت وبعضها متغير، وتتشاء الحاجات الثابتة من خصائص خاصة وفي الوقت عينه مشتركة بين أبناء البشر جميعاً في الأزمنة والأمكنة جميعاً، ومن هذا القبيل قبول أحكام العقل السليم، وترجيح الحياة الاجتماعية على الحياة الفردية، والسعى لرفع المتطلبات العاطفية والضرورية كالمحبة والحدق والخوف والميلول الجنسية والمأكل والملبس والمسكن؛ فالإنسان . وبهدف تنظيم علاقاته الفردية والاجتماعية ورفع حاجاته . بحاجة إلى قوانين ثابتة وأولية، وقد قدم الإسلام قوانين وأحكاماً ثابتة؛ وذلك من خلال تحديد هذا النوع من الحاجات، وبملاحظة الخصائص الثابتة للإنسان.

من جهة أخرى، للإنسان حاجات متغيرة تستدعي أحكاماً متغيرة بصورة طبيعية لتلبيتها؛ من هنا تمثل الحلول التي طرحتها الإسلام صلاحيات قانونية للسلطة، يمكنها على أساسها . ومن دون حاجة لفسخ القوانين الثابتة . تلبية الحاجات المتغيرة في ظل الأهداف المتواخدة^(١)، ويرتبط هذا النوع من الحاجات بحدود العلاقات المختلفة للإنسان بالله والطبيعة والآخرين من البشر، وكل واحد من هذه المحاور الثلاثة رغم استقلاليته النسبية.. يؤثر على الآخر؛ فالاستقلال النسبي هنا هو أساس وضع الأحكام الثابتة وتأثيرها على غيرها، كما أن النتائج المتتوعة للتأثير والتأثر هذه تشكل البناء التحتي للحجاجات المتغيرة؛ ففلسفة وجود الأحكام المتغيرة تكمن في تلبيتها الحاجات الجديدة، التي قد تبادر ضمن إطار كل واحدة من العلاقات السابقة؛ وعلى هذا الأساس، فمجال الأحكام المتغيرة (الحكومية) واسع بحيث يغطي جميع الأنشطة الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية^(٢).

السبب الأساس وراء ظهور الأحكام الحكومية هو الحاجات الجديدة في العلاقات الإنسانية مع الله والمجتمع والطبيعة. ومنطلقها الرئيس يكمن في تأثير أنواع العلاقات المذكورة على بعضها؛ فعلاقة الإنسان بالطبيعة توثر على علاقته بغيره من

الناس، والأخيرة تلقي بظلالها على علاقته بالطبيعة، كما أن علاقته بالله تؤثر على هاتين العلاقتين، وهمما تؤثران عليها أيضاً^(٥)؛ وعليه فتأثير أنواع العلاقات على بعضها يعده سبباً لظهور حاجات قانونية جديدة في العلاقات الاجتماعية، وتلبية هذا النوع من الحاجات يتطلب وضع قوانين وقرارات؛ من هنا، يمكن القول: إن بعض سلوكيات الإنسان ومتطلباتها وإن أمكن حلها عن طريق الحكم الشرعي الثابت إلا أن بعضها لا يمتلك مثل هذه الأرضية، فالسلطة الإسلامية تضع القوانين التي تناسب وهذا القسم من الأنشطة وفقاً للمصلحة والظروف والمتطلبات الزمكانية^(٦)، فمثلاً حكم القضايا الاقتصادية من نوع الاستيراد والتصدير وإصدار العملة وتخصيص الاعتمادات المصرفية وتعيين الضرائب بأسعار مختلفة، وتحديد سعر العملة الصعبة، وحدود دعم الأسعار، ودخول الرساميل.. وعشرات الظواهر الأخرى من هذا القبيل في الحياة المعاصرة، ذلك كله يتعدد وفقاً للصلاحيات القانونية المعطاة للسلطة الإسلامية؛ لعدم تبيين الشارع حكمها الشرعي على نحو القضية الحقيقة^(٧) ليتسنى للدولة ممارسة تلك الصلاحيات؛ فالتعاليم الإسلامية (في المجال الاقتصادي مثلاً) اقتصرت على رسم مجموعة من الأهداف والتوجيهات العامة، من نوع ضرورة حفظ النظام الاقتصادي السليم، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، وضرورة نمو المنتجات، والاكتفاء الذاتي، وخفض مستوى الفقر، والمحافظة على عزة الفرد والمجتمع وكرامتها .. من هنا ينبغي تحديد الحكم الشرعي لهذه الموضوعات وتطبيقها، أي أن على الحاكم الشرعي تحديد المصاديق المتغيرة للموضوعات الاقتصادية المذكورة بصورة مباشرة أو غير مباشرة وتقديمها في إطار أحكام وقوانين حكومية.

فالحاجات المتغيرة . إذا . تتطلب أحكاماً وقوانين جديدة ينبغي أن توضع، لأن تكشف وتنسب، وما يمكن أن يكون موجهاً في هذا الصدد هو الأهداف العامة التي تستربط من التعاليم الإسلامية ومصادر الأحكام كالكتاب والسنة والعقل، نظير: « علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»، فهناك تأكيد على العدالة الاقتصادية باعتبارها هدفاً أسمى وغاية، وتحقيقاً لهذا الهدف الغائي لابد من طرح هدف مرحلوي من قبيل خفض الفقر، والوصول لهذا الهدف المرحلوي يتطلب تكتيكات، مثل زيادة فرص العمل وخفض مستوى البطالة، فكلّ هدف أسمى تترتب عليه أهداف أخرى،

وهذه الأهداف أيضاً لا تقع في عرض بعضها، بل كلّ واحد منها سبب لتحقق الآخر، كما أن بين هذه الأهداف الاقتصادية والأهداف العامة والسياسية والاجتماعية والثقافية ارتباطاً دقيقاً ووثيقاً. وبعبارة أخرى: إن القوانين الاقتصادية من زاوية إسلامية تأخذ طابعاً هيكلياً، وذلك بمحاجة الأحكام الأولية والثانوية؛ فعملية تحديد مستوى أولية الهدف الأساسي في مجال الاجتماع والاقتصاد إنما تتم من خلال أهداف النظام الأخرى وفي مسار مقارني، وروح ومعيار هذه المقارنة إنما هو رعاية ومقاييس المصلحة العامة التي تظهر في شكل حكم^(٨).

من خلال ما ذكر، يمكن استنتاج ما يلي:
أولاً: إن الأحكام الفتואية تستتبع من مصادر محددة مسبقاً، أما الأحكام الحكومية فتوضع وتوجد، وإن سبقها نوع كشف واجهاد.

ثانياً: إن الأحكام الفتואية لا علاقة لها بالتنفيذ؛ فالمجتهد يفتى بأن الربا حرام وتعاطي المشروبات الكحولية غير جائز، وهذه الأساس استخراج فتواه من المصادر المعتبرة وفقاً لطريقة الاجتهاد واعتماداً على ضوابط ثابتة، دون إدخال المشاكل التطبيقية لهذه الفتوى بالحسبان^(٩). أما الأحكام الحكومية فالحاكم يلاحظ مجال التنفيذ والتطبيق فيها، وينبغيأخذ أهداف أخرى تمثل طريقاً للوصول إلى الهدف الأساسي عند التنفيذ. إن عملية الإدارة وتنفيذ كلّ واحد من الأهداف يتطلب قرارات وأحكاماً حكومية خاصة تتحقق وفقاً لتحديد المصلحة. وفي الحقيقة فتحديد المصلحة في مقام التنفيذ والإدارة العامة للمجتمع يعتبر أساساً وقاعدة لهذا النوع من الأحكام، وسيتم تناول ذلك بالبحث في القسم اللاحق^(١٠).

٢- أساس الأحكام الحكومية (تقدير المصلحة ومصادرها) —

تمثل المصلحة أساساً لتطبيق الأحكام الثابتة ووضع الأحكام المتغيرة والحكومية، فتحديد المصلحة في الحقيقة يقع في سلسلة المراتب التطبيقية في الأحكام الثابتة، أما في الأحكام الحكومية فهي في سلسلة مقدمات ظهور الحكم والقانون؛ من هنا يتم دراسة تقدير المصلحة في تطبيق الأحكام مستقلةً عن تحديد المصلحة في وضع الحكم الحكومي، وسنشير لإطار كلّ واحد منها بصورة مستقلة:

أ - تقدير المصلحة في تففيف الأحكام الثابتة: إن تقدير المصلحة بمثابة رسم للأولويات والنتائج المختلفة لوضع وتففيف الأحكام والقرارات في مجال التطبيق والتنفيذ، فكما يقع التزاحم بين الصلاة وإنقاذ إنسان في حال الاحتراق مع القدرة على إنقاذه، وعدم القدرة على الإتيان بكل العملين في الوقت عينه، كذلك يقع هنا الأمر في مجال العلاقات الاجتماعية؛ وتعجز السلطة عن تففيف جميع الأحكام الثابتة في وقت واحد، من هنا فتحديد الأولوية والمصلحة أمرً أساسياً؛ ففي الكثير من الأحيان لا تتوفر الظروف الاجتماعية المناسبة لامتثال القوانين الشرعية المختلفة في المجالات المتعددة.

إن العلاقات الاجتماعية في مجال الاقتصاد والسياسة والثقافة والقانون لها تأثيراتها المتبادلة على بعضها، وفي الوقت عينه يقترب كل واحدة منها تحدّ متحتمل ومؤثر في توازن الحياة الاجتماعية، كما أنها ليست بمستوى واحد في التنفيذ والتطابق مع القوانين الثابتة. وعليه لابد أن تلحظ المصلحة في تطبيق الأحكام الثابتة في المجالات المختلفة؛ لتقديم الحكم الذي له تأثير أكبر على الم Yadين الأخرى من جانب وما تتوفر له الظروف الخارجية والاجتماعية من جهة أخرى على الحكم الثابت الآخر الذي يفقد هاتين الخاصتين؛ فظروف تطبيق القانون والحكم عموماً ليست واحدة في جميع المجالات المذكورة، وفي النتيجة لا يمكن تحقيق جميع القوانين والأحكام في كلّ زمان. إنّ تفعيل هذه الأحكام كافية يتطلب نظرية خاصة للمصلحة^(١).

ب - تقدير المصلحة في ظهور الأحكام الحكومية: يواجه كلّ مجتمع حاجات متتّعة يربطها بأهدافه التنموية. وفلسفة وجود النظم الاجتماعية . ومنها الاقتصاد . تكمن في رسم هذه الأهداف وتدوين وتفعيل الاستراتيجيات وسبل الوصول إليها، فعلى سبيل المثال، نشير إلى مادة من مواد الدستور الإيراني فيما يرتبط ببحث التمهيد لتقدير المصلحة؛ فقد اعتبرت المادة الثالثة والأربعون من الدستور الأهداف الاقتصادية التالية بوصفها متطلبات أساسية للجماهير اقتصادياً؛ بهدف ضمان الاستقلال الاقتصادي للمجتمع واحتثاث جذور الفقر والحرمان، وسدّ ما يحتاج إليه الإنسان في سبيل الرقيّ، مع المحافظة على كرامته؛ من هنا يقوم اقتصاد جمهورية إيران الإسلامية على أساس القواعد التالية:

- ١ . توفير الحاجات الأساسية للجميع وهي: المسكن والمأكل، والملابس والصحة العامة، والعلاج، والتربيـة والتعليم، والإمكانات الـازمة لـبناء الأسرة.
 - ٢ . توفير ظروف العمل وإمكاناته للجميع، وكذلك وضع وسائل العمل تحت تصرف القـادرين على العمل الفـاقدين لوسائله، وذلك بصورة تعاونية عن طريق الإقراض بلا فـائدة، أو أي طـريق مشروع آخر، بحيث لا ينتهي إلى تـمركز الثـروة وتداوـلها بـيد أفراد ومـجموعات مـحدودـة، ولا يجعل من الحكومة رب عمل كـبير مطلق، ويـجب أن يتم ذلك ضمن مـراعـاة الضـرورـات القـائمة في التـخطـيط الـاـقتصـادي العام للـبلـاد، لكل مرحلة من مراحل الإنـماء.
 - ٣ . تنظيم البرنامج الـاـقتصـادي للـبلـاد بحيث تكون صـيـفة العمل ومـضمـونـه وسـاعـاته على نحو يـتيـح للـعاملـ. إضـافـة إلى بـذـل جـهـودـه فيـ العملـ. الـوقـتـ المناسبـ والمـقدـرة الكـافـية لـبنـاء شـخـصـيـته معـنـوـياً وـسيـاسـيـاً وـاجـتمـاعـيـاً، وـالـمـشارـكـةـ الفـعـالـةـ فيـ قـيـادةـ الـبـلـادـ وـتـمـيمـةـ مـهـارـتـهـ وإـبدـاعـهـ.
 - ٤ . مـرـاعـاةـ حرـيـةـ اـخـتـيـارـ نـوـعـ الـعـمـلـ، وـالـامـتـانـعـ عنـ إـجـبارـ الـأـفـرـادـ عـلـىـ عـمـلـ معـيـنـ، وـمـنـعـ أيـ استـفـالـ لـجهـودـ الـآخـرـينـ.
 - ٥ . منـعـ الإـضـرـارـ بـالـغـيرـ وـحـصـرـ الـثـروـةـ وـالـاحـتكـارـ وـالـرـبـاـ وـسـائـرـ الـمـعـاملـاتـ الـبـاطـلةـ وـالـمحـرـمةـ.
 - ٦ . منـعـ الإـسـرـافـ وـالتـبـذـيرـ فيـ الشـؤـونـ الـاـقـتصـادـيـةـ كـافـةـ، سـوـاءـ فيـ مـجاـلاتـ الـاستـهـلاـكـ أـمـ الـاسـتـثـماـرـ أـمـ الـإـنـتـاجـ أـمـ التـوزـيعـ أـمـ الـخـدـمـاتـ.
 - ٧ . الـاسـتـفـادـةـ منـ الـعـلـومـ وـالـفـنـونـ، وـتـرـيـةـ الـأـفـرـادـ ذـوـيـ الـمـهـارـاتـ بـحـسـبـ الـحـاجـةـ لـتوـسيـعـ اـقـتصـادـ الـبـلـادـ وـتـقـدـمـهـ.
 - ٨ . الـحـيلـولةـ دونـ وـقـوعـ الـاـقـتصـادـ الـوـطـنـيـ فيـ ظـلـ السـيـطـرـةـ الـأـجـنبـيـةـ.
 - ٩ . التـأـكـيدـ عـلـىـ زـيـادـةـ الـإـنـتـاجـ الزـرـاعـيـ وـالـحـيـوـانـيـ وـالـصـنـاعـيـ لـسـدـ حـاجـاتـ الـبـلـادـ وـتـحـقـيقـ الـاـكـتـفاءـ الذـاتـيـ لـهـاـ وـتـحرـيرـهـاـ منـ التـبعـيـةـ الـأـجـنبـيـةـ.
- إن هذه الأهداف ليست على مستوى واحد من حيث الضرورة والأهمية؛ فالبند (١) من هذه المادة مثلاً يمتاز بأهمية حيوية واقتصادية للمجتمع، أما البند (٩) والذي لا يمكن أن يقاس به، فهو يقع في المرتبة الثانية. وعلى أيّة حال فتحديد الأولويات أمر

مهم و يتجلّ في جميع الميادين الفردية والاجتماعية؛ فالألب مثلاً لا يتسنى له تلبية جميع المتطلبات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لأفراد أسرته في فترة زمنية محدودة؛ فالأوضاع المادية والعرفية والاجتماعية تضطره إلى وضع أولويات فيما يرتبط بالحاجات المتعددة؛ فقد يقدم الحاجات الاقتصادية على الثقافية والاجتماعية، وربما قدم الثقافية على الاجتماعية؛ فالأولوية هذه نوعٌ ملاحظة للمصلحة لتنظيم الحاجات الحاصلة على مستوى أسرة، ومثلها يظهر على الصعيد العام بالنسبة إلى العلاقة الداخلية للمجتمع وارتباطه بالعالم الخارجي، لكن مع حجم أكبر من التقييدات يفوق ما عليه الوضع في الأسرة أو الفرد، ولا شك أن عدم تقدير المصلحة ورسم سلم الأولويات يؤدي إلى عدم إمكان تنظيم الحاجات الكثيرة، وبالتالي عدم توفير المناخ لصدور الحكم الحكومي.

لا يمكن لأي مجتمع أن يغضّ الطرف عن حاجاته الأساسية في مجال التعليم، الصحة، العلاج، توفير المواد الغذائية، المسكن والأمور الضرورية الأخرى، كما لا يمكنه تجاهل الحد الأدنى من التنمية والازدهار وإنتاج الثروة لبقائه في المستقبل. وعلى هذا الأساس فالمقدار الذي ينبغي الوصول إليه في الوضع الحالي والمستقبل من التنمية الاقتصادية والاجتماعية والمستوى المعاشي المطلوب مع ملاحظة المصادر المختلفة المحدودة.. يتطلب تحديد الأولويات، ومن دون تقدير المصلحة لا يتسنى تحقيق الانسجام اللازم بين الأهداف المذكورة^(١٢)؛ فلا يمكن خفض مستوى التضخم بصورة ملحوظة في مدة قصيرة والاستثمار على مستوى واسع في القدرات التحتية والحد من البطالة في الوقت عينه.

والسبيل الوحيد هو ايجاد انسجام بين الأهداف المتداولة وتعيين مستوى الأولوية وتقدير المصلحة المتعلقة بكل واحد منها. فتقدير المصلحة يلعب . إذاً دوراً كبيراً على صعيد تطبيق الأحكام الثابتة وإيجاد الأحكام الحكومية أيضاً، ويمثل أساساً لصدور هذا النوع من الأحكام والأوامر^(١٣)، ومن الطبيعي استدعاء تقدير المصلحة لمجموعة من المصادر، لابد من درسها.

مصدر تقدير المصلحة

تختلف الأحكام الثابتة والحكومية من حيث المصادر اختلافاً أساسياً؛ لأنّ

المفتي (المجتهد) غير الحاكم يمتلك كمّاً كبيراً من المصادر لاستبطاط الأحكام الشرعية، خلافاً للحاكم فهو لا يمتلك مثل هذا المقدار للفراغ القانوني المتعلق بحاجة المجتمع. وهكذا الاختلاف في طريقة الاستبطاط والاجتهاد بالمعنى المصطلح؛ من هنا تأخذ مصادر تقدير المصلحة إطاراً عاماً لتدخل في المجالات المختلفة من الحياة الاجتماعية و... للنظام الإسلامي. وقد بينت المادة الثالثة من الدستور الإيراني الكثير من هذه الأهداف^(١٤).

إنّ بيان وتدوين هذه الأهداف ليس بالأمر المعقد، إنّما التعقيد في عملية التنفيذ والتطبيق؛ إذ لا يمكن تحقيقها في وقت واحد؛ فالم妄ع تحول دون ذلك مما يتطلب ترجيح بعضها على بعض في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية و.. اعتماداً على دراسات علمية؛ فعلى سبيل المثال هناك مجموعة من الأهداف تخصّ السلطة باعتبارها مصاديق «المصلحة العامة» من قبيل حفظ الإسلام، حفظ النظام الإسلامي،بقاء الدولة الإسلامية، قطع سلطة الأجانب، إمكانية تحقيق الأمن وانتظام أمور المجتمع، إيجاد المناخ لاعتناق الآخرين للإسلام، الاهتمام بالتعليم والصحة، تقليل مستوى الفقر، رفع المستوى العلمي والثقافي العام.

إنّ ترجيح هدف على آخر يعني منح الهدف الأهم الأولوية قياساً بالهدف المهم (قاعدة الأهم والمهم)^(١٥).

ومن الضروري الالتفات إلى أن تحديد أهمية هدف وترجيجه على آخر لوضع الحكم المناسب يتطلب: ١ - امتلاك المعايير الخاصة به. ٢ - عدم الاكتفاء بتحديد الهدف الأهم لوضع الحكم بل ينبغي دراسة العوامل والظروف الخارجية للمجتمع بشكل دقيق ووضع هذه الظروف من خلال تحقق هذا الهدف الأهم بصورة واقعية، لأنّ الحكم الحكومي يوضع لتطبيق الهدف الأهم ودفع المجتمع نحوه. من هنا فإنّ تعين هذه المعايير وضرورة العمل الخبروي في التمهيد لصدور الأحكام الحكومية وتطبيقاتها أمور لا زالت قائمة.

٣- معايير الأولوية وضرورة العمل الخبروي —

ينبغي تحديد معايير الأهم والمهم من وجهة نظر فقهية؛ ومن اللازم أن يكون

ذلك معتمداً على الرؤية الإسلامية وال تعاليم الدينية والظروف الخارجية للمجتمع، وليس أمزجة الأفراد والمجموعات، فمثلاً يجب إنفاق دخول القطاع العام وفقاً للمصالح العامة للكسب الرضا النسبي للجماهير. وما يوفر مناخ حفظ الإسلام والحكم الإسلامي إنما هو التركيز على المصالح الاجتماعية والرفاهية المعقولة العامة؛ من هنا يقول الإمام علي رضي الله عنه: «وليكن أحب الأمور إليك أوسطتها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية؛ فإن سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة، وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء وأقل معاونة له في البلاء وأكره للإنصاف، وأسائل بالإلحاف، وأقل شكرأ عند الإعطاء، وأبطأ عندها عند المتع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر، من أهل الخاصة، وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامة من الأمة، فليكن صفوكم لهم وميكلا معهم» ^(١٦).

لا شك أن دخول القطاع العام محدودة، فرعائية أصل المصلحة يتطلب كون المصالح العامة في الصدارة وفقاً للأهمية.

أصول ومعايير تحديد الأهمية والأولوية

أ . المصلحة التي نعلم بها مقدمة على ما يحتمل وجود المصلحة فيه. ب . تقدم المصلحة الأكبر على الأقل والمصلحة الكبيرة على الصغرى. ج . تقدم المصلحة العامة نوعاً على مصلحة المجموعة أو الفرد. د . الأولوية للمصلحة الدائمة في مقابل المصلحة المؤقتة. ه . الأولوية للمصلحة الأصلية على المصلحة الفرعية. و . تقدم المصلحة المستقبلية الأهم على المصلحة الفعلية الأقل أهمية. ز . دفع المفاسد الأهم أولى من المفاسد المهمة أو الأقل أهمية. ح . دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة غالباً ^(١٧).

وعلى أساس المعايير المذكورة، يمكن التمييز بين المصلحة «الأهم» و«المهم» أو «الأقل أهمية» وجعل الأحكام. ومن الواضح أن هذا النوع من المعايير يفكك بين المصلحة الأهم والمصلحة المهمة، ولكن على المستوى الخارجي للمجتمع فإن إثبات أهمية الظاهرة A أو B وتقدمها على الأخرى بحاجة إلى عمل علمي مستقل. وبعبارة أخرى: إن هذه المعايير تستخدم في إطار المصلحة «الأخبر تقدم على الأقل» و«الأخضر

على الدون» و«العامة على الخاصة» و«دفع المفسدة على جلب المنفعة»، وتثبت أن أي ظاهرة تستتبع مصلحة أكبر في العلاقات الاجتماعية بالنسبة لعموم الناس والمجتمع تقدم على الظاهرة الأقل منفعة. إلا أن تحديد الأنفع على المستوى الاجتماعي الخارجي وهل هو الظاهرة A أو B لا تكفي فيه هذه المعايير؛ لأنه لا يمكنها معرفة المصادر الموضوعية والخارجية للمجتمع؛ من هنا يجب العمل العلمي لإثبات أن الظاهرة A هي الأكثر فائدة من B على المستوى الخارجي للناس؛ وعليه، فالقيام بدراسة لصدور الأحكام الحكومية وتطبيقاتها واستحکامها أمر ضروري. ونشير الآن إلى بعض ذلك.

ضرورة العمل الخبروي —

يحظى تحقيق أي هدف اقتصادي بالأولوية وفقاً لمعايير خاصة، وهو ما يتطلب معرفة الظروف الخارجية للمجتمع؛ فمثلاً عندما تتحكم عوامل التخلف الاقتصادي بالمجتمع يجب تقديم توفير الحد المعيشى الأدنى للطبقات المحرومة على زيادة رفاهية الطبقة المرضية نسبياً، وتحديد هذه الأولوية يرتبط بدراسة وضع الطبقة المحرومة والوقوف عند الظروف والمصادر المناسبة لتغيير هذا الوضع نحو المطلوب. فإذا لم تتم دراسة المصادر الحقيقية والإمكانات الموجودة ولم تعرف القدرات المالية والدخلية للقطاعات الخاصة والعامة من خلال دراسات الإخصائين الاقتصاديين، ولم يتحدد الوضع المعيشي للطبقة المحرومة . كما وكيفاً . فلن يتم تحديد المصلحة، ولن يتسعن للسلطة وضع الحكم الحكومي المناسب، وهكذا الحال بالنسبة إلى ما تقوم به السلطة ووضع التضخم على القيمة أو الحد من التضخم؛ حيث يكون ذلك بعد قيام الخبراء الاقتصاديين بدراسة وضع التضخم كما هو؛ فتوضيح حقيقة ظاهرة التضخم في مجال اقتصاد المجتمع يمثل بناءً تحتياً لتحديد المصلحة؛ فإذا تحقق ذلك أمكن للسلطة إصدار الحكم المناسب مع ظروف المجتمع^(١٨).

ومن اللازم الالتفات إلى أن الدراسة ضرورية لتحديد المصلحة ولمعرفة تطبيق الحكم الحكومي؛ فالدراسة قبل الحكم تأتي لتحديد مصلحة مناسبة فما لم يدرس الوضع الواقعي كما هو فلن تتوفر الظروف لتحديد المصلحة، فإذا تقرر الحكم الحكومي فإن تطبيقه بحاجة إلى دراسة أيضاً، وعلى سبيل المثال، عندما

تصدر السلطة حكماً بخفض أو إبقاء معدل الربح المصري فعلى الخبراء المختصين تقديم السياسات المناسبة للتنفيذ وتطبيق الحكم، فهم في البداية يقومون بتحليل أسباب تغير سعر الربح المصري، ثم يعرضون الاستراتيجيات والسياسات المؤثرة لإصدار الحكم وتطبيقه^(١٩).

ويتكفل هذه المهمة في إيران مجمع تشخيص مصلحة النظام، أما المقررات التي تتعلق بهذا المجمع المكون من الخبراء، فتتم تهيئتها والمصادقة عليها من قبل أعضاء المجمع أنفسهم، وترفع إلى القائد لتم الموافقة عليها.

النتائج والتوصيات

ما تقدمه هذه المقالة من توصية عملية، هو أنّ من اللازم الاستفادة . أولاً . من الخبراء والمختصين في المجالات ذات العلاقة في إطار صدور الأحكام المتغيرة والحكومية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية، أي أن يكون إلى جانب اللجان الشرعية والمجتهدين، أخصائيون في ذلك الموضوع أيضاً.

والتوصية العملية الأخرى، هي أنه لا يمكن تصور أن مجرد وجود الحكم الثابت دليل على تطبيقه في جميع الأحوال والأوضاع، بل لابد من معرفة الظروف ودراسة النتائج الإيجابية والسلبية المترتبة على الحكم.

وأخيراً، فمجمع تشخيص مصلحة النظام هو القادر على إعادة النظر في التمهيدات التشريعية، عبر التبؤات المستقبلية لتطبيق الأحكام والقرارات المختلفة؛ حيث يقوم بإلقاء نظرة جديدة على القرارات القانونية والشرعية ليوفر الأرضية لإصدار أحكام وقرارات تتاسب وظروف وأوضاع القرن الحادي والعشرين؛ لبعث الحيوية في النظام الإسلامي.

المواضيع

(١) الإمام الخميني، صحيفة النور :٢٠ :١٧٠ . حيث يقول حول الأساس الفقهي للولاية على المجتمع: إنّ الحكومة . وهي شعبة من ولاية رسول الله ﷺ . أهمّ من الصوم وال Hajj . إن بإمكان العاكم أن

- يحرّب مسجداً أو بيتاً يقع في طريقه، ويُدفع ثمنه إلى صاحبه، كما يمكنه تعطيل المساجد وتخرير مسجد ضرار إذا لم يتمكن من القضاء عليه بغير ذلك، ويمكن للحكومة إلغاء الاتفاقيات الشرعية التي عقدتها مع الناس فيما إذا خالف ذلك الاتفاق مصالح البلد والإسلام ومن طرف واحد، ومنع كلّ أمرٍ عبادياً كان أم غيره. يصطدم بمصالح الإسلام.
- (٢) إذا ترتب الحكم على عنوان الموضوع في الشريعة الإسلامية، وليس هناك عنوان آخر له دخل في ذلك فالحكم ثابت وأولي، أما الأحكام التي تجعل وفقاً لصلاحيات الحاكم الإسلامي لتحقيق المصالح الاجتماعية فتسمى الأحكام الحكومية.
- (٣) محمد حسين الطباطبائي، إسلام وإنسان معاصر: ٤٠ - ٤٢؛ محمد المؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية ١: ٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ.
- (٤) محمد باقر الصدر، اقتاصادنا: ٤٠٠، دارالتعارف، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- (٥) فضلاً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقَرَىٰ آمَنُوا وَأَتَقْوَىٰ لَتَعْنَىٰ عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف، ٩٦). تدل على أن تقوى المجتمع لها تأثير مباشر على ظهور بركات السماء والأرض، كما أن الإحساس بالاستغناء في الحياة يؤدي بالإنسان إلى الطغيان والتمرد: ﴿كَلَّا إِنَّ إِنْسَانًا لَيَطْكُفُ أَنْ رَأَهُ أَسْتَغْنِي﴾ (العلق: ٦ - ٧).
- (٦) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٧١ - ١٧٤، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ.
- (٧) تقسم الأحكام الفقهية . من ناحية عملية . إلى قسمين: أحكام على نحو القضايا الحقيقة وأحكام على نحو القضايا الخارجية؛ فالقسم الأول يفترض الموضوع فرضاً، خلافاً للثاني حيث الموضوع موجود خارجاً فيه.
- (٨) محمد المؤمن، كلمات سديدة في مسائل جديدة: ١٠، ١٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ؛ ووسائل الشيعة ٦، أبواب ما يجب فيه الزكاة. باب ١٦، ح١، وقد جعل الإمام علي عليه السلام الزكاة على الفرس على أساس الحاجة الزمنية.
- (٩) محمد مهدي الموسوي الخلخالي، الحاكمة في الإسلام: ٤٨٦، طبع عام ١٤٢٥هـ.
- (١٠) يفرق المحقق النجفي بين الفتوى والحكم بقوله: وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى، لحكم شرعي أو وضعي موضوعهما في شيء، فانظر: جواهر الكلام: ٤٠، ١٠٠، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- (١١) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦١، ٤٦٤، قم، إسماعيليان، ١٣٦٧هـ.ش؛ والسيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية: ١٨٦ - ٢١١، بيروت، النيل، ١٣٩٩هـ؛ والولاية الإلهية أو الحكومة الإسلامية ١: ٣٢٧.
- (١٢) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤، وزارة الإرشاد؛ والولاية الإلهية ١: ٣٢٦.
- (١٣) الحاكمة في الإسلام: ١٤٨، ٦٩٠، والسيد الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٥٢، قم، إسماعيليان، ١٣٦٧هـ.ش؛ وله: تحرير الوسيلة ٢: ٦٢٨، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ.
- (١٤) وللوصول إلى الأهداف المذكورة في المادة الثانية، تتلزم حكومة جمهورية إيران الإسلامية بتوظيف إمكاناتها كافة لـ ١- خلق المناخ الملائم لتنمية مكارم الأخلاق على أساس الإيمان والتقى، ومكافحة كلّ مظاهر الفساد والضياع. ٢- رفع مستوى الوعي العام في جميع المجالات.

بالاستفادة السليمة من المطبوعات ووسائل الإعلام و... .٣. توفير التربية والتعليم، والتربية البدنية، مجاناً للجميع، وفي مختلف المستويات، وكذلك تيسير التعليم العالي وتميمه. ٤- قوية روح البحث والإبداع في المجالات العلمية والتكنولوجية والثقافية الإسلامية كافة، عن طريق تأسيس مراكز أبحاث وتشجيع الباحثين. ٥- الاستغناء عن استخدام الأجانب، ومكافحة التفود الأجنبي. ٦- محظ تمام مظاهر الاستبداد والديكتاتورية واحتكار السلطة. ٧- ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون. ٨- مشاركة عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي والثقافي. ٩- إلغاء التمييز غير العادل، واتاحة الفرص للجميع بالتساوي في المجالات المادية والمعنوية كلها. ١٠- إيجاد النظام الإداري السليم وإلغاء الأنظمة الإدارية غير الضرورية في هذا المجال. ١١- قوية بنية الدفاع الوطني بصورة كاملة، عن طريق التدريب العسكري لجميع الأفراد لحفظ الاستقلال ووحدة أراضي البلاد والحفاظ على نظامها الإسلامي. ١٢- بناء اقتصاد سليم وعادل وفق القواعد الإسلامية: لتوفير الرفاهية والقضاء على الفقر، وإزالة مختلف أنواع الحرمان في مجالات التغذية والسكن والعمل والصحة، وجعل التأمين يشمل الجميع. ١٣- تحقيق الافتاء الذاتي في العلوم والفنون والصناعة والزراعة والشؤون العسكرية وأمثالها. ١٤- ضمان الحقوق الشاملة للجميع: نساء ورجالاً، وإيجاد الضمانات القضائية العادلة لهم، ومساواتهم أمام القانون. ١٥- تقوية الأخوة الإسلامية والتعاون الجماعي بين الناس كافة. ١٦- تنظيم السياسة الخارجية للبلاد وفقاً للمعايير الإسلامية والالتزامات الأخوية تجاه جميع المسلمين والحماية الكاملة لمستضعفـي العالم.

(١٠) الطوسي، المبسوط :٢١٤، المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٧٨هـ؛ والمحقق العلي، شرائع الإسلام: ٢٥١، ٢٥٤، قم، دار الهدى، ١٤٠٣هـ؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد :٦٦٨، ٦٦٩، ٦٦٨؛ انتشارات جهان، طهران. بدون تاريخ؛ والنجمي، جواهر الكلام :٢١، ٢٨٩؛ والشهيد الأول، الدروس الشرعية؛ والغميـني، البيع :٣، ٧٧.

(١١) نهج البلاغة، الكتاب :٢٥، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣هـ. ش/١٩٨٤م.

(١٢) يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات: ٢٥، ٢٨، القاهرة، مكتبة وهبة، بلا تاريخ.

(١٣) كتاب البيع :١، ٤٩٨.

(١٤) ومما تم إدخاله في الدستور بعد تشكيل مجلس إعادة النظر فيه سنة ١٣٦٨ش/١٩٨٩م، ويتأكد من الإمام الخميني، ما يرتبط بالمادة المتعلقة بتشخيص المصلحة، وهي المادة ١١٢: يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام - بأمر من القائد - لتعيين المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور فيها أنَّ قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة أو الدستور - فيما إذا لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور - بلاحظة مصلحة النظام. وذلك للتشاور في الأمور التي يكلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور. ويقوم القائد بتعيين الأعضاء الدائمين والموقتـين لهذا المجمع.

اللسان أبكم والضم مليء بالعربية

جولة في علاقة اللغتين: العربية والفارسية

د. بهاء الدين خرمشاهي^(*)

ترجمة: محمد حسن زراظط

مدخل —

ليس ما تحتويه هذه المقالة إلا نفحة مصدورة، ويبحث عن سمير تبث له الشكوى فيستمع، وليس بحثاً وتحقيقاً وتتبّعاً⁽¹⁾؛ فمن أهدافها التذكير بحقيقة أن اللغة العربية جزءٌ من طبيعتنا وجزءٌ من مصيرنا، فهي لنا لغة الدين والأدب وهي مفتاح وسادن ثقافتنا عبر العصور، وحلال مشاكل لغتنا المعاصرة، بالرغم من اعتقاد بعض «المتورين» أن العربية تضيف إلى مشاكل لغتنا مشاكل جديدة.

ومن الواضح أن الحروف العربية هي الحروف التي تكتب بها الفارسية، وإذا أراد بعضهم المناقشة في هذا الأمر فعل الأقل الخط الفارسي والعريبي خط واحد بغض النظر عن الأصل فيما وأيهما أصل لآخر. وأكثر أمهات كتبنا الدينية والفكرية والعلمية، إما عربية أو ممزوجة بالعربية؛ بحيث قلما نجد مصطلحاً فارسياً خالصاً في أكثر العلوم من الكلام والفلسفة والفقه وأصوله إلى المنطق وحتى الأدب. ومن دون المعرفة بالعربية والإحاطة بهذه المصطلحات سوف يبقى الباحث صفر اليدين. والقرآن وكل ما ورد عن النبي والأئمة وأكثر ما تركه لنا الحكماء والعرفاء وال فلاسفة والمتكلمون مدون بالعربية، وكذلك الكثير مما كتب في عصرنا هذا، وغيره استثناء وشنود عن القاعدة والأصل؛ الأمر الذي يؤكد صدق القاعدة. ومثال

(*) أستاذ جامعي، من أشهر مترجمي الفكر الديني من اللغة الإنجليزية، له ترجمة للقرآن الكريم، متخصص في الأدب الفارسي.

ذلك كتاب «دانشنامه» لابن سينا مهما كان القصد من وراء كتابته بالفارسية، وبعيداً عن التكاليف المتضمنة فيها، فإن هذا الكتاب بالقياس إلى سائر كتب ابن سينا العربية ما هو إلا استثناء وعلى خلاف القاعدة يثبت عدم إمكان الكتابة في موضوع الإلهيات والفلسفه الطبيعية بالفارسية، وضمن هذا المضمون يمكن تصنيف كتاب «زاد المسافرين» لناصر خسرو، و«درة التاج» لقطب الدين الشيرازي، وهكذا نستطيع القول: لا أمل بالقراءة أو الفهم لكثير من مطالب الفلسفه والعرفان وما شابه من دون معرفة العربية للفارسي حتى لو كتبت بالفارسية. والشعر الفارسي . وهو من أكثر تراثنا فارسيةً . هو في الوقت عينه من أكثر ميادين الأدب الفارسي ولعاً بالعربية اجتناباً وهضماً في مفرداته؛ كما في عروضه وأوزانه.

وها نحن نجد أنفسنا في معبر تاريخي حساس لا يمكننا العودة إلى ذواتنا إلا بالتأمل في تراثنا وما تركه لنا الأجداد من فكر وأدب، ولا غنى لنا بعد التأمل عن التمسّك به والعض عليه بالنواجد لخلص من أي إحساس بالذلة والانقطاع.

وتوجد طائفة من الناس لا ترى من الإسلام إلا القشور والظواهر، وهذه الفئة لا تميّز بين الفتح الإسلامي في القرن الهجري الأول الذي كان يحمل خشبة الخلاص لحضارتنا الحضرية في ذلك الزمان وبين الغزو المغولي الذي لم يُقْ وَلَم يُذْرُ، فهو لا يرون أن التبرّي من إيران الإسلامية يعني توّلي إيران ما قبل الإسلام. ولكن هيهات يصح ذلك! فكيف يمكن أن نحب إيران التي عمرها ٢٠٠٠ سنة ولا نحب تلك التي عمرها ١٠٠٠ سنة؟ إن من الطبيعي أن يود الإنسان آباء أكثر من مورّته لجدّه!

ولكي لا يصبح البحث أكثر إملاً يمكن تقسيمه إلى قسمين:

١. أهمية اللغة العربية بوصفها مفتاحاً للثقافة الإسلامية والثقافة الإيرانية بعد الإسلام.

٢. أهمية اللغة العربية ودورها في اللغة الفارسية، وهو موضوع مقالتنا الأساس.

أزمة اللغة الفارسية ودور اللغة العربية في نموها —

ربما يعلم أهل البحث وأرباب صناعة الأدب والفكر؛ ما هي مشكلات النشر الفارسي وأيّ أزمة يمرّ بها، وما أراه هو ضعف اللغة أيضاً؛ فإن النشر الفارسي ينبع

بتترجمة فلسفية مثل كانط وهيفل، وليس المشكلة مشكلة لغوية صرفة، بل هي مشكلة تتجلى في عجز اللغة عن بيان مكنونات النفوس والعقول حتى في مجال القصة والمقالة أحياناً، وربما كانت المشكلة في أهل اللغة وعجزهم هم، وفي الحالين الأمران وجهان مشكلة واحدة. وإنني أعتقد أن أحد أهم الأسباب لهذه الأزمة عظم الفرق بين إمكانات اللغة الفارسية سابقاً وبينها في هذا العصر.

يعتقد بعض أهل اللغة ومحبوها أو فقل: المتفتون، أن مشكلة اللغة تكمن في فسح المجال أمام المفردات والتركيبيب الوافية؛ الأمر الذي هدد الفارسية الجميلة في ماضيها وحاضرها. وأحسب أن هذا الكلام صحيح ومقبول طالما كان الحديث عن أمثلة محدودة؛ وأما إذا اعتبر قاعدة وقانوناً لتفسير ضعف اللغة الفارسية، فلا يمكن الموافقة عليه، بل عكسه هو الصحيح؛ فإن اللغة الفارسية ما كانت لتصل إلى الغنى الذي وصلت إليه لو لا العربية وما قدّمت، ولكن استخدام المفردات أو التركيب العربية يجب أن يخضع لنزوق سليم وسليقة مبنية على معرفة آثار الفصحاء والبلغاء، وربما لا يتثنى لأحد أن يعطي قاعدة عامة تصلح في كل الموارد؛ وكما يقول سعدي الشيرازي:

لن أقول لك ما هو السمع أيها الأخ حتى أعرف المستمع أولاً.

وبالمقارنة بين النماذج من تاريخ الأدب الفارسي نجد أن استخدام كل من حافظ وسعدي في الشعر والنشر فضيحة بل معلم للفصاحة، بينما نجد كتابي: تاريخ وصاف، والدرة النادرة، فضيحةً ومدعاه للخجل، ولست أريد الدفاع عن سقطات النثر الفارسي كما في الكتابين المشار إليهما وغيرهما من نظائرهما مثل: مرزيان نامه، وحبيب السير، فتاريخ وصاف ليس كتاباً فارسياً ولا عربياً وإن اشتمل على مفردات اللغتين معاً، فهوأشبه ما يكون إلى لغة الأردو، من هنا قام الأستاذ عبد المحمد آيتى بترجمته إلى الفارسية!

ومن الأدلة على عدم صحة الداعوى القائلة بأن استخدام المفردات العربية في النثر الفارسي سبب ضعفه، هو أن أصحاب هذه الداعوى يستخدمون نماذج متطرفة لإثبات ما يدعون ويshireون - مضافاً إلى الأمثلة التي ذكرت قبل قليل - إلى نثر محمد قزويني لا إلى نثر محمد علي فروغي مثلاً، مع أن هذا الأخير يشبه قدوته سعدي

الشيرازي في وفرة العربية في نصوصه.

وواقع الحال أن بعض من لا يعرف الفارسية حق المعرفة من القدماء انتهكوا حرير الفارسية وأنهوكوها باستخدامهم السيني للعربية ومفرداتها، والآن يأتي بعض المعاصرين ليفعلوا العكس تماماً، فيجانبون أو يحاولون مجانية العربية إلى حد الهوس واللوسوسة. بل إنني أدعى أن أكثر هؤلاء تعصباً لا يستطيع بيان مراده والدفاع عن مدعاه ما لم شعفه العربية ببعض مفرداتها، إلا إذا بلغ الغاية في التكلف، كما فعل بعضهم من أمثال: يغماي جندقي، وأفشار قزويني، وبعض محاولات كسروي في غير كتابه «تاريخ مشروطة»، وأخيراً بعض محاولات الأستاذ برتو أعظم، وكل هذه المحاولات باعت بالفشل الذريع وجانتت الذوق والطبع الفارسي السليم.

إن للكتابة باللغة الفارسية مشاكل عدّة؛ أولها حداثة هذا الفن وقصر عمر النثر الفارسي بالقياس إلى الشعر، ذلك أتنا إذا تأملنا في ما أنتجه الكتاب الإيرانيون نجد أن أكثره شعر فارسي أو نثر عربي، إلى درجة تسمح بالقول: إن ٩٥ في المائة من كتبنا الأساسية في التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية والعلوم العقلية والشرعية بالعربية، وبالنسبة للأدب فإن ٩٠ في المائة من الأدب الفارسي هو شعر، حتى تجلت كل جمالات الفارسية في الشعر. أما النثر الأدبي الفارسي فإنه يحاول دائمًا الظهور بمظهر الشعر والحنو حذوه والسير على دربه، وشاهد هذا المدعى كثرة السجع في هذا النثر تقليداً لقافية الشعر، وما مجالس سعدي الشيرازي بالقياس إلى كسلاته إلا مثالاً نادراً؛ من هنا فإن أكثر ما كتب من نثر فارسي يصدق فيه المثل المعروف حول الغراب الذي أراد تقليد الحجل، فلا هو أتقن مشية الحجل ولا حافظ على مشيته^(٢).

رهاب اللغة العربية عند بعض الكتاب الإيرانيين —

ويمكن القول . ولو بشيء من الاستطراد . : إن بعض الكتاب المعاصرین يكتبون على أساس أنموذج مسبق، فلا يكتبون ببالٍ فارغ وخاطر مطمئن، وبالتالي كأنهم يكتبون بأقلامهم ولا يكشفون عما يختلّ في صدورهم ولا يسطرون على القرطاس تلك الكلمات التي تجول في أذهانهم، وهذا كلّه يشتت الذهن، أو هو نتيجة لتشتيته، ويؤدي إلى تمرد القلم على صاحبه. وإذا أضفنا إلى هذه الأزمة وسوس

الكتابية بلغة فارسية أصلية صافية من العربية فإن الأمر يزيد وخامةً. يوصي فروغி في رسالة: «بِيام من به فرهنگستان/رسالتی إلى مجمع اللغة» بأنه كلما خطرت إلى الذهن كلمة عربية فليسأل الكاتب نفسه قبل استخدامها هل هناك كلمة فارسية سهلة ومتدولة كي يستخدمها في محلها؟ وهذه التوصية ربما تكون مفيدة في بعض الأحيان، لكنها في أكثر الأوقات تخلو من الفائدة، بل مضرةً ومكبلة لحركة الكاتب؛ ذلك لأنه إذا كان لها بديل فارسي فلماذا لا يخطر هذا البديل إلى الذهن قبل المفردة العربية؟ والضرر الأبرز لهذه التوصية هي أنها تقطع سلسل الكلام وترابط الأفكار، وأخيراً لماذا تلزم الكاتب أن يمارس فعل الترجمة أثناء الكتابة؟

يضاف إلى ذلك كله . وهو الأقرب إلى مورد بحثنا . أنَّ بعض الكتاب يعيشون رهاب المفردة العربية فيتكلّفون لتجنبها في كتاباتهم؛ فيتورطون مضافاً إلى مجانية الطبع والذوق السليم في خطأين هما: تحويل الكتابة إلى ما يشبه الطعام الحالي من الملح والتوابل، والثاني . وهو الأخطر . أنهم يضطربون إلى استخدام كلمات ومفردات «شخصية» لا يفهم معناها سواهم، وينتج عن هذين الخطأين نشر فقير متهالك متكلف . وإنَّ وضع الحدود الضيقية أمام استخدام المفردات إن لم يكن ناتجاً عن ضيق الأفق فهو سينتهي إليه لا محالة . ولا أود المبالغة في الحررص على الغنى في المفردات بل كل ما أدعوه، هو أنَّ غنى المفردات لازم من لوازם عمق الفكر والكتابة الدقيقة.

ومن جملة مشكلات الكتابة الفارسية المعاصرة، عدم الأنس بكتابات الفصحاء القديمة؛ ذلك أن من أهم طرائق تطوير الكتابة الفارسية المعاصرة الاطلاع على كتابات القدماء للتعرّف على أساليبهم في التخلص من ضيق اللغة، ولا أشك في أنَّ من بذل الجهد وأخاذ النية في الاطلاع على آثار القدماء وخبر طرائقهم ناجحها وفشلها، سوف يتوصل إلى بناء ملكة التعبير السلس البعيد عن التكلف والصنعة. ومن البديهي أنني لا أدعى وجود تلازم بين كثرة المفردات العربية وبين جودة النص، بل كلّ ما أدعو إليه وأدعوه أن لا يعيش الكاتب هاجس الترجمة والتکلف والحررص على فرسنة النص أو تعربيه، وأن تترك الفكرة في زجاجة الفك أربعين صباحاً حتى

تقى ويستقر في القعر الزغل وفيض ما يلائم الطبع زلاً صافياً، وعلى الكاتب بعد ذلك أن يستخدم الكلمة . عربية كانت أم فارسية . بل عليه أن يشغلها بل يتركها تعمل، ويعلمها ويربيها لتخضر في وقتها ومحلها المناسب، فما لم نفك في خلوات قلوبنا بالكلمة لن تندمج بروحنا ولن تقض من ضميرنا وألسنتنا.

وعلى هذا الأساس، ينحل التاقض المحسوس في بيت حافظ الشيرازي؛ حيث

يقول:

رغم أن عرض الفن أمام الصديق مخل بالآدب
اللسان أبكم والفن مليء بالعربية

ويريد حافظ أن يقول: إنه وبالرغم من معرفته وأنسه بالعربية وأدابها، لكنه يأبى عن النطق بها ما لم يصهرها بذوقه الأدبي فتخرج موافقة للطبع والذوق السليم، وهذا ما عبر عنه بالبكم الذي يصيب اللسان، فهو أبكم عن النطق بكل ما يعرف، فما تعلمه من فصحاء العرب ليس هو الكلام فحسب، بل تعلم منهم وزن الكلام قبل النطق به أيضاً.

أضف إلى ما تقدم كله، أن من ألف كلام فصحاء العجم . وليس بالضرورة العرب . وأنس به سوف يستدرج المفردات العربية أو تستدرجه للاستفادة من الكلمات الحية منها، فتكون حاضرة في خدمته، وبين هذا الأسلوب وبين التكاليفBon Shaus، فشتان بين من يتکلف نشر الكلمات من هنا وهناك دون أن يكون بينها وبينه اتحاد؛ بحيث يستوردها على مضض دون أن تمازج روحه أو تتمو في رحم فكره فيكرهها على السير قبل أن تدرج وفق الطبيعة، وهذا الأسلوب الأخير ما هو إلا استعراض خالٍ من الروح ورياء مموجو.

وعلى أي حال، إن الكتابة المغلقة المعقدة ناشئة عن الفكر المغلق ولا ذنب للمفردات عربية كانت أم فارسية، فمعنى المفردات الحية بنت الساعة، من لوازم الفصاحة وفي خدمة دقة الكتابة والكتابة الدقيقة وكل الأدعية لأجل هذه الـ «آمين»؛ وليس من العدل ولا من الإنفاق أن نحرم أقلامنا من الغطس في هذا المنبع الشّرّ، بحجة أن بعض دعاة الأدب أفرطوا في اللجوء إلى العربية، ونكون بذلك كمن يتجنب السقوط عن السطح فيفترط في الحذر حتى يؤدي به ذلك إلى السقوط من

الطرف الآخر.

وأعاود التأكيد متمثلاً أن لا يفهم من كلامي تجويز الاستفادة من كل مفردة عربية أو تركيب عربي في كل مورد دون مراعاة مناسبة أو انسجام ذلك الاستعمال مع اللغة الفارسية، بل ما أرمي إليه هو أن نستخدم الكلمات العربية أو الفارسية بحيث تبدو وكأنها حلت لهذا محل دون غيره، فتستقر الكلمة في مكانها ولا يزاحمتها شيء حتى كان ذلك توصية فروغى المشار إليها أعلاه. والقاعدة في هذا المجال . رغم أنها لا تبدو قاعدةً منطقية . هي الذوق السليم، وأقصد بالذوق السليم ذوق الكاتب والقراء شرط أن يكونوا جميعاً من له أنس بكلام الفصحاء، وإلا فإن كلّ شاعر يرى . بحكم ذوقه الشخصي . أن شعره هو الأكمل كما ترى الأم ولديها هو الأجمل.

خطأ شعار «العربية الأقل أجمل» —

إن شعار: «العربية الأقل أجمل» شعارٌ خادع بالرغم من كونه ظاهر الصلاح، وإن في الحرص على الالتزام به سيراً بالنشر الفارسي إلى الجمود والموت، وهو مع ذلك كلّه يعمق الهوة بين الجيل الناشئ من الكتاب والقراء وبين الأدب والتراجم الفارسي الإسلامي؛ وذلك لأنه تلقين أجوف يدعو الناشئة إلى الدعة والراحة والاقتناع بعدم جدوى قراءة كليلة ودمنة أو ڪلستان سعدي أو تاريخ البيهقي أو غير ذلك مما ورثاه من أدب فارسي مطعم بالكثير من العربية.

حجم حضور العربية في الفارسية —

ويشار هنا إلى أنه لا شك في ضرورة تعلم اللغة العربية بل كونها أهم من أي لغة أخرى من اللغات اللاتينية لمن أراد أن يتعرف على التراث الفارسي الإسلامي. وعلى أي حال فالنقاش في هذه المقالة ليس في هذه المسألة بل في «العربية في الفارسية». على أننا نعلم علم اليقين ونعي أن الكلمات العربية تجري على ألسنتنا وفي محاوراتنا اليومية بأشكال مختلفة مفردة أو متشي، فتحن نسمع ونتلفظ بهذه الأزواج العربية التالية:

أصل ونسب، أمر ونهي، تحويل وتحوّل، تفهم وتفاهم، تهديد وتطميم، جاه وجلال، أو جاه ومقام، جذب ودفع، جرح وتعديل، حب وبغض، حك وإصلاح، حق وحقيقة، حقد وحسد، حلّ وحرمت، حلّ وعقد، حيص وبيص، حيف وميل، خوف ورجاء، دخل وخرج، رتق وفتق، شاك وشبهة، شور ومشورت، صلاح ومصلحت، عجز والتماس، عزل ونصب، عيب وإيراد، علّت ومعلول، عيش وعشرت، غث وسمين، غلاظ شداد، غم وغصة، فسق وفجور، فقر وفاقت، فكر وخیال، فهم وشعور، قال ومقال، قاعده وقرار، قبض وبسط، قتل وغارث، قحط وغلاء، قطع ووصل، قول وقرار، قهر وغلبه، كرّ وفر، ليت ولعل، مال ومنال، مكر وحيله، ناسخ ومنسوخ، نظم ونشر، نفع وضرّ، نفي وإثبات، هبا وهدر، هوى وهوس، وما شابه ذلك من مثاني. ومن هذا القبيل معنى الكلمات والمصطلحات القرآنية، التي راجت في السنوات الأخيرة بشكل محير، وقد باعت كل المحاولات للبحث عن معادل فارسي لها بالفشل مثل: طاغوت، مستضعف، مستكبر، متربّ، ومفسد في الأرض.

وقد جرت محاولة لتقدير النسبة المئوية للمفردات العربية في الشعر أو النثر الفارسي، ومنها محاولة جرت قبل حوالي ١٢ سنة بإشراف الدكتور غلام حسين شکوهي في إحدى الدوائر التابعة لوزارة التربية والتعليم في العهد السابق، ولم أطلع على النتائج النهائية التي توصل إليها هذا الإحصاء، لكن بحدود ما عرفته واطلعت عليه يمكنني أن أحدس بوجود ما نسبته ٥٠ إلى ٧٠ في المائة من الكلمات العربية أو المغربية في القرون العشرة الأخيرة بدءاً من شاهنامه أبو منصور حتى صحف وجرائد ذلك الزمان، وفي عصرنا هذا أضمن أنّ النسبة تتراوح ما بين ٥٥ إلى ٦٠ في المائة، وأتمنى أن تكون قد نشرت نتائج ذلك الإحصاء، أو تنشر إن لم تكن قد نشرت؛ حتى لا نكون بحاجة إلى الحدس والتخيّل. وعلى أي حال أكتفي بهذا المقدار من البحث حول المفردات.

وبعد المفردات، نيمّ شطر التراكيب الاصطلاحية، فماذا يمكن أن نفعل بها؟ وهل يمكن لنا العثور على معادل لها يساويها في درجة الأنس بها، هذا الأنس الحاصل من استخدامها لسنين طوال في النصوص الفارسية القديمة والمعاصرة؟! وهكذا مسرداً بعض هذه المصطلحات:

ابدا به ساكن، احياء موات، اشتغال ذمه، إصلاحات أرضي واجتماعي، إظهار فضل، إظهار لحية، إعادة حيثيت، إقامه شهود، تبديل به أحسن، تحصيل حاصل، ترفع درجه، باقيات صالحات، برأئت ذمه، تصرف عدواني، تعليق به مجال (على المجال) تقيح مناط، حق تقديم، حق شفعه، خرق إجماع، خرق عادت، دفع فاسد به أفسد (بالأفسد)، سرعت انتقال، سلب صلاحيت، شهوت غلام، صرافت طبع، طابق النعل بالنعل، فك رهن، قياس به نفس (قياس على الذات، أي نفس المتكلّم)، متلا به، معتنا به، مصادرة به مطلوب (على المطلوب)، نقض غرض، وقى على هذا، ومن الواضح أن بعض الاصطلاحات مأخوذة من المنطق أو الأصول أو الفقه، ولكن بكلمة عامة يمكن القول: إن العلوم الإسلامية التي لا شك في كثرة مصطلاحتها لا يكاد يعثر المتبع على ١٪ من المصطلحات الفارسية فيها.

وإذا خرجنا من دائرة العلوم والمصطلحات العلمية إلى الدائرة الأوسع، فقلما نجد إيرانياً لا يستخدم هذه المصطلحات التي سوف نوافيكم بها بعد قليل، ولا يعدها جزءاً من لفته، بل قد بلغ الأنس بها إلى حد أنه لو وجد لها معادل فارسي نجده لا يستخدم؛ لما لكثير منها من حمولة معنوية ناتجة عن كثرة الاستخدام ما لا نجده في المعادل الفارسي حتى لو وجد، وهذه المجموعة من المصطلحات العرفية هي:

آخر الأمر، آخر الزمان، الأهم فالأهم، ابن الوقت، ابن السبيل، أسفل السافلين، أم الخبائث، أم الفساد، أم الكتاب، أولو الأمر، أولو العزم، أولٌ ما خلق الله، باطل السحر (التي تستخدم ظاهراً بمعنى مبطل السحر)، بريء الذمه، بقية السيف، بلا تشبيه، بلا عوض، بلا مقدمه، بيت المال، بين الملل أو الملل (دولي)، تجاهل العارف، تحت الحمايه، تحت الكفاله، جامع الأطراف، جامع الشرايط، جائز الخطأ، حتى الإمكان، حتى المقدور، حفظ الغيب، حق الامتياز، حق التأليف، حق السكوت، خارق العاده، خالي الذهن، خسر الدنيا والآخرة، دائرة المعارف، دفع الوقت، ذو معنيين، ذو وجهين، رأي العين، رب النوع، سهل الوصول، صعب العبور، ضرب الأجل، ضعيف النفس، طي الأرض، ظاهر الصلاح، عام المنفعة، على الأصول، على الإطلاق، فوق العاده، محك الرجال، قرض الحسنة، قلب الأسد، كان لم يكن، كرام الكاتبين، كشف الآيات، كشف الأبيات، لا طائل، لا

ينفك، لطائف الحيل، لم يزرع، لن تراني، ما جرى، ما دام، ما دام العمر، ما شاء الله، مانعة الجمع، ما يحتاج، مجهول المالك، مجهول الهوية، محبوب القلوب، مرضى الطرفين، معلوم الحال، ممنوع الخروج، ممنوع القلم، ممنوع الملاقات، (ويبدو أن هذه التراكيب الثلاثة الأخيرة نحتت في السنوات الأخيرة وربما لا تكون مصطلحات متداولة في العالم العربي)، نفس الأمر، نصف النهار، ونظائرها.

وقد حاولت ابتكار معادل فارسي لهذا النوع من التراكيب وبعد لأي استطعت العثور على عدد قليل من المفردات، فمثلاً بدل آخر الأمر: سرانجام، وبدل مجهول الهوية: ناشناس، وبدل صعب العبور: سختكدر، وبدل سهل الوصول: آسان ياب، وبدل ما يحتاج: نيازمندي.

وربما يقول أدعية الحرص على الفارسية، على طريقة: «القابلة أعطف من الأمل»، إذا كان البحث عن معادل لهذه المفردات وغيرها التي ربما تحتاج إلى مجلد من معجم «معين»^(٣) وإذا أضفنا إليها مصطلحات العلوم الإسلامية، فنحتاج إلى معجم معين بمجلداته الستة، إذا كان الأمر كذلك وهو صعب فلابد من اختيار طريق آخر، وهو الكتابة بل والتفكير بحيث لا يضطرّ أحدنا لاستخدام هذه المصطلحات ولا يحتاج إلى انتخاب معادل لها.

لهؤلاء نقول: إنَّ كل عاقل بالغ حرّ ومحترف له الحقُّ في الكتابة بأي طريقة يشاء، لكن لابد أن يعلم هذا «الفدائِي» أنه سوف يكتب بمعجم لا تتجاوز عدد كلماته ٥٠٠ كلمة، ومن ثمّ لن يرتقي مستوى كتابته عن مستوى طفل انطلق لسانه حديثاً.

حافظ الشيرازي، رمز الاعتدال في العلاقة مع اللغة العربية —

أشرنا قبل قليل إلى أنَّ المعيار في الكتابة واستخدام المفردات هو الذوق السليم، وإذا أردنا أن نموذجاً لهذا الذوق الذهبي فلن نجد أفضل من حافظ الشيرازي في الأدب الفارسي الذي راعى الاعتدال فلا كان يعني من رهاب العربية ولا اليأس بها. وفي إحصاء قمتُ به على مائة مقطوعة من ديوانه من ١ إلى ١٠٠ حصلت على النتائج الآتية:

- ١ - مقطوعة واحدة تحتوي على أقلّ من عشرة مفردات أو تراكيب عربية أو

معربة أو مخلوطة بالعربية.

٢١٩. قطعة تحتوي ما بين عشرة إلى عشرين مفردة وتركيب.

٢٤٦. قطعة تحتوي بين ٢٠ إلى ٣٠.

٢٩٤. قطعة تحتوي بين ٣٠ إلى ٤٠.

٤٥. قطع تحتوي بين ٤٠ إلى ٥٠.

٦١. قطعة واحدة تحتوي بين ٥٠ إلى ٦٥، ومطلع هذه القطعة هو: «روضة خلد برين خلوت درويشان است».

ومن الملفت أن القصيدة التي مطلعها «دل مي رود زدستم صاحبدلان خدا را» يتحدث فيها حافظ عن أهل الجمال من ذوي اللغة الفارسية، تحتوي على ما يزيد عن ٤٠ مفردة وتركيب عربي. وعلى أي حال يمكن القول بباباً مطمئن دون حاجة إلى إحصاءات رياضية دقيقة: إن أغلب قصائد حافظ الشيرازي تشتمل على ما بين ٢٥ إلى ٤٠ مفردة أو تركيب عربي؛ وبناء على هذا، يسهل تصديق القول بأن لفتاً حتى عند أكثر المتدلين والمحسحاء ممزوجةً بالعربية. وهنا لو سئل عن المعدل العقول لدخول العربية في الفارسية يمكننا القول: فلتكن المفردات التي أدخلها حافظ الشيرازي والتي صارت مقبولةً في معجمنا اللغوي إلى حدّ كبير بحيث لم نعد نرى لها وقعاً غريباً على أسماعنا أو أذهاننا.

وفي الختام أكرر: إنني لا أدفع عن الرياء وإظهار المعرفة بالعربية من خلال سيل المفردات العربية في النصوص الفارسية، لكن في المقابل لا أقبل بأن يتوقف هذا البحر الزخار من الأدب الفارسي أو يطرأ عليه الركود ويتوقف عن المدّ والجزر بعدما عرفه من زمن البيهقي والشاهدناه إلى ما كتب في العصر الحاضر عند فروزانفر وألـ أحمد؛ كل ذلك بحجة الحرصن على أصالة الفارسية وتحت وطأة رهاب العربية.

المفهوم

(١) لكن لابد من الإشارة إلى كتابين قليلي الحجم كبيري المحتوى والمضمون، هما: يوم من به فرهنگستان (رسالتی إلى مجمع اللغة الفارسية) للمرحوم محمد علي فروغی، كتبه سنة

- ١٣١٥ ش/١٩٣٦ م. وطبع ثانيةً عام ١٣٥٤ ش/١٩٧٥ م، طهران، دار بيام (النشر). والعمل الثاني هو: دو مقاله بيرامون نشر فارسي، واژه سازی، لداريوش آشوري، طهران، دار آکاه، ١٣٥٧ ش/١٩٧٨ م، وفي المقالتين يعالج الكاتب بذكاء أزمة اللغة الفارسية واضطرابها في الماضي والحاضر. وفي هذا المجال لا أنسى الإشارة إلى الفصل الأخير من كتاب المرحوم الشهيد المطهری: الخدمات المتبدلة بين إيران والإسلام.
- (٢) يستشهد الكاتب بقول الشاعر الإیراني، وترجمته: إنَّ هذَا الکلام لا هُو بالشِّعْر ولا هُو بالنَّشْر، مثله مثل قطعة القماش الصغيرة التي توضع على ظهر الدابة، فلا هي سرج ولا هي جلّ.
- (٣) معجم معین هو معجم فارسي . فارسي، مؤلفه الدكتور محمد معین، يقع في ستة مجلدات ضخمة، يصل عدد صفحات بعضها إلى ١٤٧٥ صفحة (المغرب).

معرفة الله في التراث العقلي الإسلامي

-البهائي أنموذجا-

د. أحد فرامرز قراملکی
(*)
د. مصطفی زین

في ضرورة معرفة الله وتمهيد البحث عنه

إحدى أهم المسائل في حياة الإنسان مسألة معرفة الله التي شغلت فكر المتكلمين وال فلاسفة على طول الزمن، ومن دسائس الماديين والملحدين القول بأنَّ البحث عما وراء المادة بحثٌ لا صلة له بالحياة، وليس من الموضوعات التي تقع في إطار الحياة التي يحياها الإنسان في مراحل عمره المختلفة، فالحادي ث عنـه وعن موجودات علـيا مجردة عن المادة وأحكامها، كالملائكة والعقل والنفوس، وفوقها مبدعها ومبدع جميع العوالم، مادـها ومجردـها، لا ينفع في الحياة ولو أثبتـ بألف دليلـ، فصرف الوقت على هذه المباحث يعوق الشاب عن القيام بوظائفه الالزمة.

وفي مقابلهم أناس ذوو بصيرة وعلم عرفوا أنَّ للدين دوراً قوياً وتأثـراً عظيـماً في تكـامل العـلوم، كما أنه ضمان للأـلـاحـلـ، وخير دعـامةـ لهاـ، بل ضمان لـتفـيـذـ القـوانـينـ الصـالـحةـ، والـحـصـنـ الحـصـينـ فيـ مـتـقـلـبـاتـ الأـحوالـ. منـ جـهـةـ آخرـىـ بنـاءـ علىـ قـاعـدـةـ «دفعـ الضـرـرـ المحـتمـلـ» هناكـ عـاـمـلـ روـحـيـ يـحـفـزـناـ نحوـ الـبـحـثـ عنـ هـذـهـ الأمـورـ الـخـارـجـةـ عنـ إـطـارـ المـادـةـ والمـادـيـاتـ، وهوـ آنـ هناكـ مـجمـوعـةـ كـبـيرـةـ منـ رـجـالـاتـ الإـصلاحـ وـالـأـخـلـاقـ الـذـينـ فـدـواـ أـنـفـسـهـمـ فيـ طـرـيقـ إـصـلاحـ الـمـجـتمـعـ وـتـهـذـيـهـ، وـرـاحـواـ ضـحـيـةـ رـقـيـهـ، توـالـواـ عـلـىـ

(*) أما الدكتور قراملکي فهو من أبرز من كتب في علم الكلام الجديد، وهو أستاذ جامعي، ومسؤول قسم الأبحاث والدراسات ومدير قسم الأخلاق الإلهية بجامعة طهران. وأما الدكتور مصطفی زین فهو أستاذ بجامعة طهران.

مدى القرون والأعصار ودعوا المجتمعات البشرية إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، ولم يكن هؤلاء متهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحةً من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم، عند ذاك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي تورثه مقالة هؤلاء. وهذا ما اعتمد عليه علماء الكلام في إثبات لزوم البحث عن معرفة الله سبحانه؛ فأوجبوه دفعاً لذاك الضرر المحتمل أو المظنون. كما أن العقل يستقل بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقق الشكر إلا بمعروفة.

إذن، بدلالة الأوجه الثلاثة: دور الدين في الحياة، دفع الضرر المحتمل، وشكر المنعم، تبين الضرورة في بحث معرفة الله وكيفية حصولها. فيكون لها دور أساسي في مسألة التكليف؛ لأن التكليف متوقف على معرفة المكلف، وبعبارة أخرى: إن القيام بالتوكيل منوط بمعرفة الله على حسب الوسعة والطاقة البشرية. والدلال على أهمية هذا الأمر أنّ بحث معرفة الله الشُّفت إليه من قديم الأيام، ويمكن الإشارة إلى بدايته بشكل منظم منذ العهد اليونياني القديم، وعلى رغم وجود مباحث مهمة في خصوص معرفة الله عند «كزنزفانوس» وأيضاً عند السفسطائيين ما قبل أرسطو، إلا أنهم يعتبرون أفلاطون بداية المباحث الإلهية في هذا المضمار. يقول أفلاطون: «من الغلط أن نتصور أن الصفات التي نعرفها يمكن أن نطلقها على مالك عالم الوجود».^(١)

لقد كان أفلاطون رائداً، ليأتي بعده أفلاطون وديونوسيوس والكثير من العلماء الآخرين الذين اتخذوا هذا الطريق المشهور بالإلهيات السلبية على التترzie، وبشكل عام اتخذ الفلسفة طرفاً مختلفة لحلّ معضلة معرفتنا بالله تعالى، وأغلبها يمكن تضمينه في أربعة: ١. عدم إمكان معرفة الله إطلاقاً. ٢. المعرفة بالله عن طريق السلب والتزييه، أو الإلهيات السلبية «VIA Negative». ٣. المعرفة بالله عن الطريق الإيجاب والتشبيه، أو الإلهيات الإيجابية «VIA Positive». ٤. الجمع بين التشبيه والتزييه.

ما المراد بـ«معرفة الله» عند البهائي؟ —

جعل الشيخ البهائي «معرفة الله» من أسس كلامياته، وله في ذلك نظرات

ابداعية وراقية كانت إلى حدّ كبير باباً لحلّ معضلات صعبة؛ فمن الأساليب المميزة له، إقدامه على تحليل متعلق المسألة . أي معرفة بالله . من حيث المفهوم، قبل بيانه وجوابه على المسألة عينها، وأخذ موقف أو رأي من إمكانيتها، فما هو المراد من معرفة الله إذا كنا مكافيئين عقلياً بها؟

هنا نجد الشيخ في كتابه «الأربعون» يشير إلى أن المراد من معرفة الله تعالى الاطلاع على نعمته وصفاته الجلالية بقدر الطاقة البشرية^(٣) ، في هذه الجملة نقطتان مهمتان:

الأولى: قوله بالتفصيل في مسألة إمكانية المعرفة بالله، إنّ حقيقة الذات الإلهية غير قابلة للمعرفة، أما صفات الله فمعرفتها ممكنة بحسب الطاقة البشرية . وهذا الكلام موجود في آثار السابقين، وقد بحثه الملا صدرا في كتابه المظاهر الإلهية. يضيف الشيخ البهائي بقوله: «وأمّا الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة، فمما لا مطمع فيه للملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين فضلاً عن غيرهم، وكفى في ذلك قول سيد البشر: «ما عرفناك حقّ معرفتك»، وفي الحديث: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأ بصار، وأن الملا الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم» فلا تلتقيت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة بل أحث التراب في فيه، فقد ضلّ وغوى وكذب وافترى، فإنّ الأمر أرفع وأظهر من أن يتلوث بخواطر البشر، وكلّما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغ من التدقّيق»^(٤) .

الثانية: في بيان الشيخ البهائي إشارة إلى إمكانية معرفة أوصاف الباري تعالى على قدر الطاقة البشرية، وهذا الكلام موضع تأمل من زاوية علم المعرفة؛ فما هو مراده من قدر الطاقة البشرية؟ هل استعماله لهذا المفهوم بالمعنى نفسه الذي استعمله الحكماء في تعريف الفلسفة؟ هل المراد منه المحدودية الكمية أو الكيفية أو معنى آخر؟ يلزمنا هنا التتبّه إلى أنّ بعد عن التشبيه والمقاييس هو أساس معرفة صفات الله؛ لأن الإنسان الساكن بين جدران الزمان والمكان اعتقاد أن يتعرّف على الأشياء مقيدةً بالزمان والمكان، موصوفةً بالتحيز والتجسم، متسمة بالكيف والكم، إلى

نحو ص ٢٠٠ . ٧ ربـ . العدد العاشر . السنة الثالثة . معاصرة .

غير ذلك من لوازم المادة ومواصفات الجسماني، ويحضرنا هنا قول العالمة الطباطبائي: «إن مزاولة الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة وإخلاده إلى الأرض، عوده على تمثيل كل ما يتعقله بصورة الأمر الحسي حتى فيما لا طريق للحس والخيال إلى حقيقته كالكليات والحقائق المنزهة عن المادة. ويفيده في ذلك أن الإنسان إنما يصل إلى المقولات والكليات من طريق الإحساس والتخيل فهو أنيس الحس»^(٤).

لذلك قضت العادة الملزمة لِلإنسان . أعني أُنسه بالمادة، واعتياده على معرفة كل شيء في الإطار المادي . أن يصور لربه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأمور المادية الحسية، وقلما يتفق أن يتوجه الإنسان إلى ساحة العزة والكبراء، ونفسه خالية من هذه المحاكاة، وهذه هي عقيدة «التشبيه» وأتباعها يسمون بالمشبهة، وهذا ما خالفه بشكل كامل الحكماء الإلهيون.

وقد وصف الشهريستاني حال الانقسام على ذلك الأساس السابق؛ حيث افترق الإلهيون إلى مشبهة تشبه ربها بِإنسان له لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء حقيقة من يد ورجل ورأس وعينين.. يجوز عليه الانتقال والمصالحة^(٥)؛ فهؤلاء تورطوا في مغبة التجسيم ومهلة التشبيه، لكن نجد في مقابلهم طائفة أخرى تحرّزت عن وصمة التشبيه وعار التجسيم؛ فوافقت في أسير التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله، قائلة بأنه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشيء من الأحكام، وليس إلى معرفته من سبيل إلا بقراءة ما ورد في الكتاب والسنة، وهم من ينقل عنهم الشهريستاني: «إن النجاة كل النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث ونقاش ومن دون جدل وتفتيش؛ فهذا «مالك» عندما سئل عن معنى قوله سبحانه: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾**، قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»^(٦).

لكن هناك طائفة ثالثة ترى أن من الممكن التعرف على صفاته سبحانه عن طريق التدبر وترتيب الأقيسة المنطقية وتنظيم الحجج العقلية، في ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل والفكر، بشرط أن يكون الباحث محايداً،

منحازاً عن أيّ رأي مسبق، وأن يكون في بحثه ونقاشه مخلصاً للحق غير مبتغ إلا إيماء، وحيجتهم في ذلك أن الله سبحانه ما نصّ على أسمائه وصفاته في كتابه وسنة نبيه إلا لكي يتذمر فيها الإنسان بعقله وفكره في حدود الممكن والمستطاع، مجتبأً إفراط المشبهة وتقرير المعللة؛ فهذا أمر يدعو إليه العقل والكتاب والستة الصحيحة، كما تحدّث عن ذلك الإمام علي عليه السلام^(٧).

منهج معرفة الصفات الإلهية —

وبرجوعنا لرأي الشيخ البهائي، نراه يصف الإنسان مرأةً لأوصاف الله تعالى، ويفسّر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» على هذا النسق، مقارباً هنا لرأي الشيخ الصدوقي في «توحيده»، بأنه لا يدرك ذاته ولا صفاته الذاتية لأنّها عينها. وهذا ما نطق به كثير من أحاديث الكتاب من أنه تعالى لا يوصف ولا يدرك بعقل ولا بوهم، فالدرك منه بحسب العقل والتصور هو العناوين الصادقة عليه ذاتاً أو صفةً، كالشيء والموجود والإله والعالم والحي وال قادر إلى غير ذلك من أسمائه تعالى، كما تبين في مواضع من الكتاب وأمر العباد بأن يدعوه بها^(٨).

ويمكن تلخيص عقيدة البهائي في ذلك بأن الأوصاف التي نشاهدها في أنفسنا غالباً ما تكون طرفي النقيض، العلم وفقدانه الجهل، والطرف الأشرف لهذين التقاضيين تعتبره كمالاً لنا، والشخص الذي يتمتع به نذكره بالخير، ونفس هذا الأمر نجريه في خصوص الله جلّ وعلا. واللازمـة المنطقية لكلام الشيخ هي أن أوصاف الباري تعالى ندركها في مرأة أنفسنا، فما نراه كمالاً لنا، تسبـه أيضاً لله تعالى؛ فإذاً إدراكـاتـا ما هي إلا أوهام وصور نخلقـها؛ وإلى هذا النـمـط يشير البهائي إلى حديث الإمام الباقر^(٩): «وهل سمي عالماً قادرـاً إلا أنه وهبـ العلم للعلمـاء والقدرة للقادـرين؟! فـكـلـ ما مـيزـتـمـوهـ بأـوهـامـكمـ فيـ أـدقـ معـانـيهـ فهوـ مـخـلـوقـ مـصـنـعـ مـثـلكـمـ، مـرـدـودـ إـلـيـكـمـ، وـلـعـلـ النـمـلـ الصـغـارـ تـوـهـمـ أنـ لـهـ تـعـالـى زـيـانـيـتـينـ كـمـاـ لـهـاـ، فـإـنـهاـ تـتـصـورـ أـنـ عـدـمـهـاـ نـقـصـ مـنـ لـاـ يـكـونـانـ لـهـ، وـعـلـىـ هـذـاـ الـكـلـامـ عـبـقـةـ نـبـوـةـ تـعـطـرـ مشـامـ أـرـواـحـ أـرـيـابـ القـلـوبـ كـمـاـ لـاـ يـخـفـيـ^(١٠)ـ.

وهنا يؤكد الشيخ . بناءً على تمثيل المقصوم . على الدور الفعال للإنسان في معرفة الأوصاف، لكنّ هذا التأكيد ليس بمعنى أن الأوصاف موهومة ومحترمة من قبل الإنسان، بل هو قريب من الدور الفعال الذي يعطيه «كانت» للذهن البشري لقابلية فهم عالم الوجود. ويرر وجهة نظر الشيخ أعلاه، أن الإنسان مكلف بمعرفة الصفات، ومن المؤكد أن التكليف بما لا يطاق قبيح، وعليه فيكون التكليف في حد طاقتة.

ويرسم الشيخ البهائي تحقق معرفة الأوصاف في مرحلتين:

الأول: التأمل والنظر في نفسه ومعرفة الأوصاف التي يأنس بها ويألفها.

الثانية: سلب جوانب النقص المنشقة من كون الإنسان محدوداً، وعلى سبيل المثال: الفرد يدرك علمه وأنه عالم، والعالمة للإنسان بسبب أنها من أوصاف الإنسان ناقصة، فإذا سلب جوانب النقص منها، أي يصبح العالم الحقيقي وغير القابل للزوال واللامحدود، يمكن عندئذ وصف الباري تعالى بها؛ وهذا المحصول هو تركيب منطقي من التشبيه والتزييه، وعليه فسرّ معرفة الله هو معرفة النفس.

وهنا يمكن أن يُسأل: هل أوصاف الله تعالى هي فقط الأوصاف التي يتحلى بها الإنسان على نحو ناقص؟ ويجيب الشيخ بأن معرفة الصفات على قدر الطاقة البشرية موافقاً الصدوق، وأن الإنسان ليس مكالفاً إلا بمعرفة صفات يتمتع بها فعلياً. ويفصل أكثر: «إن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الواسع والطاقة، وإنما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألقواها وشاهدوها فيهم، مع سلب النعائص الناشئة عن انتسابها إليهم، ولما كان الإنسان واجباً بغيره عالماً قادراً مربداً حياً متکلماً سمعياً بصيراً، كلف بأن يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى، مع سلب النعائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان لأن يعتقد أن الله تعالى واجب لذاته، لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المكنات، وهكذا سائر الصفات، ولم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالها ومناسبها بوجهه، ولو كلف له لما أمكن تعقله بالحقيقة وهذا أحد معاني قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١).

وهنا نجد أن الشيخ قد أوقف الصفات، وقد أشار إلى ذلك في تفسيره . العروة

الوثقى . ولم يقصد إلى صفات مخترعة، بل نعرفه بصفاته التي وصف بها ذاته، على حسب الوسع والقدرة ولا نضيف إليها، موافقاً للشيخ المفيد في المقالات^(١١) ، لكن البهائي لا يجعل العقل والفكر منتهي الأمل والسبل، بل يشجع على المشاهدة بعيون القلب والتعرض لنفحات الجود؛ حيث إن أهل الأفكار إذا بلغوا فيه الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإن الأمر أجل وأعظم من أن يقف فيه الفكر فما دام الفكر موجوداً فمن الحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقل حد توقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذاً ينبغي للعقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبغي ما سواها في تقيد نظره وكمبه^(١٢) .

مراتب المعرفة بالله تعالى —

وفي تحليل آخر، يرى وجود منشئ آخر لمعرفة البشر بالله عبر معرفة آثاره، ويقرّر عن المحقق الدواني مفهوم المعرفة في هذا المقام وهو أن المعرفة العلم بالشيء من قبل آثاره، وكأنه مأخوذ من العرف بمعنى الرائحة كما يقال: استشممت به المعنى^(١٣) ، وقد سعى الشيخ البهائي عن طريق التحليل المفهومي لكلمة المعرفة هنا تبيّن الأساس الميتافيزيقي له، ففي اللغة العربية مرادفات كثيرة للفظ «المعرفة» كالعلم، والإدراك، وقد حدث لغط كثير في التدقيق المفهومي لها؛ أما اللفظان الأكثر رواجاً فهما العلم والمعرفة، وهذا اللفظان يتراوكان أحياناً ويكونان قسيمين حيناً آخر؛ فابن سينا يعتبر أن إدراك الجزئيات معرفة، وإدراك الكليات علم^(١٤) ، أما الطوسي . علاوة على ذلك . فيقول: «قد ينسبان (المعرفة والعلم) إلى الإدراك المسبوق بالعدم وإلى الأخير من الإدراكيين لشيء واحد، يتخلّل بينهما عدم، وإلى مجرد عن هذين الاعتبارين؛ ولذلك لا يوصف الإله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم^(١٥) . وهنا يصرّ الشيخ البهائي على هذا التمييز والتحليل المفهومي للمعرفة على أساس كلام الطوسي المنقول في حواشى «مير سيد شريف الجرجاني» على «شرح مطالع الأنوار»^(١٦) .

ونحاول هنا مقارنة رأي الشيخ البهائي برأي تلميذه الملا صدرا (١٤٠٠هـ) في كتابه *المظاهر الإلهية*، وهو من أهم كتبه؛ فمعرفة الرب على ثلاث مراتب: ١ - معرفة

الذات الإلهية. ٢. معرفة الصفات الربانية. ٣. معرفة الأفعال الصمدانية؛ وهي أضيقها مجالاً وأرفعها منالاً، وأبعدها عن الفكر والذكر، إذ حقيقة الوجود . جلّ مجده . هوية بسيطة وغير متجاهلة الشدة في النورية والوجود، وحقيقة عين التشخص والتعين، لا مفهوم له ولا مثل ولا مشابه ولا ضد، ولا حدّ له ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، ولا أعرف من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكل **﴿أَوَلَمْ يَكُنْ بِرِبِّكَ اللَّهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾** (فصلت: ٥٣) وهو القائم على كل نفس بما كسبت **﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾** (الأنعام: ١٨) **﴿وَعَنِتِ الْوُجُوهُ لِلَّهِيِّ الْقِيُومُ﴾** (طه: ١١١)، وليس للعقل سبيل إلى إدراك ذاته، ولهذا ورد النهي عن الفكر في ذات الله تعالى؛ لقوله **﴿تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ﴾**، ولقول أمير المؤمنين **عليه السلام**: «من تفكّر في ذات الله ألد، ومن تفكّر في صفاتة أرشد»؛ ولذا لا يشتمل القرآن من معرفة الذات . في الأغلب . إلا على تقدیسات محضة وتتزیهات صرفة، كقوله تعالى **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾** (البقرة: ٢٥٥)، والقصص: ٧٠، وكقوله تعالى: **﴿سُبْحَانَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾** (الصفات: ١٨٠)، وكقوله تعالى: **﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** و كقوله تعالى: **﴿فَسَبَّحَ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾**.

ومن خلال مطالعتنا لآثار الشيخ البهائي، نجده يبت بشكل قاطع باستحالة معرفة الذات الإلهية، وقد صرّح بذلك كما مرّ، وقال أيضاً: «إن ذاته تعالى من حيث هي، غير معقول للبشر»^(١٧)، أما معرفة الصفات فالمجال للفكر فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، لأنّها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك، إلا أنها في الأول . تعالى . مصادفها ذاته بذاته، وفي غيره ليس كذلك . ولهذا اشتمل القرآن على تفاصيلها في كثير من الآيات، كما قوله تعالى: **﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾**، وقوله **﴿الْمَلِكُ الْقُدُوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمَهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾**، وفي معرفة الصفات أيضاً غموض شديد؛ لأنّه لا يمكن معرفة بعض الصفات، كالكلام . إلا لأهل البصائر الثاقبة . وكالسمع والبصر والاستواء على العرش والابتلاء والمماكرة وغير ذلك، مما لا يعرفه إلا الراسخون في العلم^(١٨).

ويطابق الآنف رأيَ الشيخ البهائي من خلال تعريضه لإمكانية معرفة الصفات

في أكثر من مكان بأن الأوصاف السبعة التي نصفه بها جلّ وعلا هي على قدر عقولنا القاصرة وأوهامنا الحاضرة، ومجري عاداتنا من وصف من نمجده بما هو عندنا وفي معتقدنا كمالاً أعني أشرف طرق في النقيض لدينا^(١٩)، فهو بحر يتسع أطراقه ولكلّ أن يخوض فيه ويسبح في غمرته بقدر قوّة سباته، لكن لا ينال بالاستقصاء؛ لأنّها مرتبطة بالصفات، كالصفات بالذات، وليس في الوجود إلا ذاته وصفاته وأفعاله التي هي صور أسمائه ومظاهر صفاته. فما كان من صفاته جلياً في عالم الشهود، فالقرآن مشتمل عليها تصريحاً وتفصيلاً، وما كان خفياً فالقرآن مشتمل عليها تلوينا وإجمالاً^(٢٠).

ويوجد للشيخ البهائي تحرير للدرج والمراتب المتفاوتة لمعرفة الله تعالى في كتابيه: مفتاح الفلاح والأربعون: «إن تلك المعرفة التي يمكن أن يصل إليها أفهم البشر لها مراتب متخالفة ودرج متفاوتة»^(٢١)، ويواافق كلام المحقق الطوسي في مراتب المعرفة، مفصلاً: «إن مراتب ذلك مخالفات كمراتب معرفة النار، مثلًا فإن أدناها معرفة من سمع أن في الوجود شيئاً يظهر أثره في شيء يجاذبه وإن أخذ منه شيئاً لم ينقص ويسمى ذلك الموجود ناراً، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين الذين صدقوا بالدين من غير وقوف على الحجة. وأعلى منها مرتبة من وصل إليه دخان النار وعلم أن لابد له من مؤثر؛ فحكم بذات لها أثر هو الدخان، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع تعالى. وأعلى منها مرتبة من أحسن بحرارة النار لسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفع بذلك الأثر، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه وتعالى معرفة المؤمنين الخلق الذين أطمأنّت قلوبهم بالله وتيقنو أن ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ كما وصف به نفسه. أعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكلّيته وتلاشى فيها بحملته، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود والفناء في الله، وهي الدرجة العليا والمرتبة القصوى، رزقنا الله تعالى الوصول إليها والوقوف عليها بمثنه وكرمه».

نتيجة البحث

والخلاصة التي يمكننا استنتاجها، أن للشيخ البهائي رأياً في وجوب معرفة الله عقلاً وشرعاً، والتکلیف يکون بمعرفة الصفات الإلهية على قدر الإمكان، وبما يتاسب مع عقل الإنسان، ونحن لم نکلف بمعرفة الذات؛ لأنّها مستحيلة أصلاً، كما أن للمعرفة مراتب تختلف باختلاف الأدوات والطرق.

المواضیع

- (١) أفلاطون، رسالة اینیومیس: ٣١٢؛ وانظر له أيضاً: رسالة تیمائوسف ٣: ٢٨ . ٥ .
- (٢) البهائی، الأربعون: ٢٠، ح. ٢٠
- (٣) المصدر نفسه: ٢١.
- (٤) محمد حسین الطباطبائی، تفسیر المیزان ١٠: ٢٧٣ .
- (٥) الشهربستاني، الملل والنحل ١: ١٠٤ .
- (٦) المصدر نفسه: ٩٣ .
- (٧) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٩ .
- (٨) الشيخ الصدوق، التوحید: ٢٨٧ .
- (٩) البهائی، الكشكول ٢: ٣٠١ .
- (١٠) الأربعون: ٢٠، ح. ٢٠
- (١١) الشيخ المفید، أوائل المقالات: ١٥٧ .
- (١٢) البهائی، الكشكول ٢: ٣٦٦ .
- (١٣) المصدر نفسه: ٢٤ .
- (١٤) ابن سينا، الشفاء، المنطق: ٥٨ .
- (١٥) الطوسي، شرح الإشارات ١: ٢٥ .
- (١٦) البهائی، الكشكول ٢: ٢٣ . ٢٤ .
- (١٧) البهائی، العروة الوثقی: ٢٧ .
- (١٨) صدر الدين الشیرازی، المظاہر الإلهیة: ١٥ .
- (١٩) الكشكول ٢: ٣٠١ .
- (٢٠) صدر المتألهین، المظاہر الإلهیة: ١٨ .
- (٢١) البهائی، الأربعون: ٢١ .

القبلة الأولى بين الكعبة وبيت المقدس

دراسة قرآنية حديثية تاريخية

(*)
د. منصور بعلوان

المقدمة

عرف الله الكعبة في القرآن بالقول: **«إِنَّ أَوَّلَ يَتَّ مُوضِعَ لِلنَّاسِ»** (آل عمران: ٩٧)، وجعلها مكاناً آمناً لهم، **«وَإِذْ جَعَلْنَا الْيَتَّ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَآمِنًا»** (البقرة: ١٢٥)، وصارت مهلاً لقيام عباده **«جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيَتَّ الْحَرَامَ قِياماً لِلنَّاسِ»** (المائدة: ٩٧)، وموضعاً لعبد إبراهيم **«وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْيَتَّ أَنْ لَا تُشْرِكَ بِي شَيْئاً»** (الحج: ٢٦)، فقام إبراهيم وأسماعيل أنسها **«وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْيَتَّ وَإِسْمَاعِيلُ»** (البقرة: ١٢٧)، وأمر سبحانه بأن تقام الصلاة خلف مقام إبراهيم **«وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلَّى»** (البقرة: ١٢٥)، وقال سبحانه: **«مَلَةُ أَيِّكُمْ إِبْرَاهِيمُ هُوَ سَمَّاًكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ»**، وقد سمي من أعرض عن دين خليله سفيهاً وقال: **«وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مَلَةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفَهَ نَفْسَهُ»** (الحج: ٧٨)، فهذه الآيات وعشرات غيرها، تدل على عظمة شأن الكعبة والمسجد الحرام عند الرسول ﷺ وال المسلمين.

وتؤكد الأحاديث أيضاً مكانة الكعبة الرفيعة، وتشير إلى أنها كانت قبلة لإبراهيم الخليل والأنبياء العظام كما أخرج أبو داود وابن حجر عن أبي العالية في قوله: **«وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لِيَكُتُمُونَ الْحَقَّ»**، يقول: يكتومون صفة محمد وأمر القبلة^(١). وجاء أيضاً في تفسير آية: **«وَإِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ»** (البقرة: ١٤٤): كان موسى يصلى إلى الصخرة نحو الكعبة وهي قبلة الأنبياء كلهم^(٢).

(*) أستاذ مساعد بجامعة طهران.

ونستطيع أن نستنتج . على سبيل الإجمال . مما ذكرناه من الآيات والروايات أن النبي الأكرم كبقية الأنبياء كان يقيم صلاته باتجاه الكعبة ، لا إلى سواها .

اختلاف المفسرين في القبلة الأولى —

لم يتყق المفسرون على أن بيت المقدس كان قبلة المسلمين الأولى ، فقد اختلفت آراؤهم؛ فمنهم من قال : كانت الكعبة قبلة للرسول ﷺ والمسلمين في مكة منذ بداية الدعوة ، وقد نقلت في المدينة إلى بيت المقدس لفترة من الزمن ثم أعيدت إلى سابق عهدها ، ومنهم من يعتقد أن بيت المقدس كان قبلة المسلمين في مكة ولكن ﷺ كان يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس . ومنهم من قال : إن بيت المقدس كان القبلة في مكة والمدينة إلى أن أمر الله بتغيير القبلة^(٣) . وهذه الآراء الثلاثة حقيقة ما قاله الطبرسي في تفسيره^(٤) .

وقال القرطبي : «واختلفوا حين فرضت عليه الصلاة أولاً بمكة ، هل كانت إلى بيت المقدس أو إلى مكة ، على قولين ، فقالت طائفة : إلى بيت المقدس وبالمدينة سبعة عشر شهراً ، ثم صرفه الله تعالى إلى الكعبة ، قاله ابن عباس . وقال آخرون : أول ما افترضت الصلاة عليه إلى الكعبة ، ولم يزل يصلّي إليها طول مقامه بمكة على ما كانت عليه صلاة إبراهيم وإسماعيل ؛ فلما قدم المدينة صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، على الخلاف ، ثم صرفه الله إلى الكعبة . قال أبو عمر : وهذا أصح القولين عندي^(٥) . والاختلاف في صلاة النبي إلى الكعبة أو إلى المقدس في مكة منقول أيضاً في تفاسيرنا الأخرى^(٦) .

نظريّة الكعبة هي القبلة الأولى —

من وجهة نظرنا ، هناك شواهد قرآنية وروائية وتاريخية تدلّ على أن الكعبة كانت القبلة الأولى للمسلمين ، وهذه الشواهد هي :

١- الأدلة القرآنية —

أ . (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقُلِبُ عَلَى نصوص معاصرة . السنة الثالثة . العدد العاشر - ربیع ٢٠٠٧ م)

عَقِبَيْهِ^(٧) فهذه الآية نزلت بعد تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ثانيةً، وقال بعض اليهود لماذا وقع التحويل؟ ويتبين من خلال (التي كنت عليها) أنه كان يصلي إلى الكعبة منذ البداية وبعد هذه الفترة القصيرة (ستة عشر شهراً) جعلها الله قبلة كما كانت.

لُكنا نرى بعض المفسّرين، فسّر الآية بطريقة خاصة لتكون مؤيدةً لمدعاهם؛ فمنهم من قال: المراد بالقبلة، تحويل القبلة وحذف المضاف إيجازاً، وتقدير الآية: وما جعلنا تحويل القبلة التي كنت عليها، فبهذا يكون بيت المقدس، القبلة التي كان عليها الرسول ﷺ لا الكعبة. وقد ادعى بعضهم أن «كان» في الآية زائدة ومحظى الآية هو: وما جعلنا القبلة التي أنت عليها، واحتجوا بآية **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾** (آل عمران: ١٠)؛ فهي تعني: أنتم خير أمةٍ أخرجت للناس^(٨)؛ وبهذا لا تشير الآية إلى القبلة الأولى. وقال أبو الفتوح الرازى: إنّ تفسير الآية بدون اللجوء إلى القول بحذف المضاف وزيادة كان ممكناً وهو أقرب للصواب؛ إذ إن بعض الأحاديث المتضارفة التي تذكر أنّ الرسول ﷺ كان يقيم صلاته في مكة باتجاه بيت الله الحرام تساند مدعاً، والمراد من القبلة التي كان الرسول عليهما هي الكعبة في مكة^(٩). ويقول الفخر الرازى: هذا الكلام بيان الحكمة في جعل القبلة؛ وذلك لأنّه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بمكة إلى الكعبة ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفاً لليهود، ثم حول إلى الكعبة^(١٠). كما يقول الكاشانى: «التي» ليست بصفة القبلة، بل هي المفعول الثاني لـ «جعل» يعني وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها، وهي الكعبة؛ لأنّه كان يصلي إليها بمكة، ثم لما هاجر أمر بالصلاة إلى صخرة بيت المقدس تأليفاً لليهود^(١١).

بـ **«فَلَيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ**

»؛ حيث يقول الطبرسي: أي فليوجهوا عبادتهم إلى رب هذه الكعبة^(١٢). وذلك أنها مما نزل بمكة، ووصفت المعبود بأنه رب البيت، هو قريب من المسلمين ومشاهد لهم، فإن الإشارة وقعت بلفظة هذه الدالة على قرب المشار إليه، والبلاغة حينئذ تستدعي أن تكون القبلة لهذا البيت؛ للمنافرة البيّنة بين أن يكون الوصف بهذا البيت والاستقبال ببيت المقدس أو الصخرة!

— ٢- الأدلة الروائية —

أ . تشير بعض الروايات إلى أن الكعبة كانت أولى القبلتين، كما جاء عن ابن جريج أنه قال: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ أَوْلَى مَا صَلَّى إِلَى الْكَعْبَةِ»، ثم صرف إلى بيت المقدس فصلَّت الأنصار نحو بيت المقدس قبل قدمه ثلاثة حجج، وصلَّى بعد قومه ستة عشر شهراً، ثم ولَّه اللَّهُ جَلَّ شَاءَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ»^(١٣). فالرواية تصرّح بوضوح أن الكعبة هي قبلة الأولى لل المسلمين، وأن النبي والMuslimين صَلَّوا إِلَى الْكَعْبَةِ عَدَّةَ سَنِينَ.

ب . إن عدد الروايات التي تبيّن اتجاه قبلة المسلمين في مكة لا يسعفنا، لكن توجد روايات تحدّد زمن بداية ونهاية الصلاة نحو بيت المقدس، فإن كان بيت المقدس قبلة الأولى، فلماذا وقع التأكيد على بداية الشروع بالتوجه إليه في المدينة؟

ومن هذه الروايات خبر سعيد بن عبد العزيز: «أن النبي ﷺ صَلَّى نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ إِلَى جَمَادِيِّ الْآخِرَةِ»^(١٤). وقالوا في التفاسير الأثرية: لما هاجر رسول الله إلى المدينة، أمره الله أن تكون قبلة بيت المقدس وأن يستقبل هو والMuslimون بيت المقدس في صلاتهم، واستمرّوا على ذلك ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً^(١٥).

ج . جاء في بعض الروايات، أن الحكمة من تعين بيت المقدس قبلة للمسلمين هي استعمال قلوب اليهود لإسلام، وكما نعلم فإن المدينة كانت محل إقامتهم، وبالتالي فإن تغيير قبلة نحو بيت المقدس كان في المدينة لا في مكة، وهذا ما نستشفه من خبر أبي العالية: أن النبي ﷺ خير أن يوجه وجهه حيث شاء، فاختار بيت المقدس، لكي يتّألف أهل الكتاب، فكانت قبلته ستة عشر شهراً، وهو في ذلك يقلب وجهه في السماء، ثم وجّهه الله إلى البيت الحرام^(١٦). ونقل عن عكرمة والحسن البصري أنهما قالا: أول ما نسخ من القرآن قبلة؛ وذلك أن النبي ﷺ كان يستقبل صخرة بيت المقدس . وهي قبلة اليهود . فاستقبلها النبي سبعة عشر شهراً ليؤمنوا به ويتبّعوه ويدعوا بذلك الأميين من العرب، فقال الله عز وجل: **«وَلَلَّهِ الْمَشْرُقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ»**^(١٧) . وأيضاً نقل عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة وكان أكثر أهلها اليهود، أمره الله عز وجل أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود، فاستقبلها رسول الله ﷺ ستة عشر شهراً، فكان رسول الله يحب قبلة إبراهيم فكان يدعوه، وينظر

إلى السماء، فأنزل الله عزّ وجلّ: «قَدْ نَرَى تَقْلِبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاوَاتِ»^(١٨). وأيضاً نقل عنه: أن النبي ﷺ لما قدم المدينة أراد أن يستألف اليهود فتوجّه إلى قبلتهم ليكون ذلك أدعى لهم، فلما تبيّن عنادهم وأيس منهم أحبّ أن يحول إلى الكعبة، فأخذ ينظر إلى السماء وكانت محبته إلى الكعبة لأنّها قبلة إبراهيم^(١٩).

وبغضّ النظر عن غرض تعين بيت المقدس قبلة . لتأليف القلوب كان أم لغيره . وبغضّ النظر عن أنّ آيات تغيير القبلة لبيت الله الحرام لم تتسخ أيّ آية ، فإن الروايات تشير إلى أن البارئ سبحانه أمر بتغيير القبلة نحو بيت المقدس في المدينة ، ولم يكن بيت المقدس قبلة في مكة لعدم وجود اليهود فيها.

٣-الأدلة التاريخية —

ذُكرت الكتب التاريخية أن الرسول ﷺ كان يأتي إلى الكعبة وأطراها مع أصحابه ليصلّي هناك تجاهها؛ مما يدلّ على أنها هي القبلة الأولى. وسنذكر هنا باقةً من هذه النصوص:

أ . خبر عفيف الكندي أنه قال: كنت امرءاً تاجراً فقد مررت أيام الحج، فأتيت العباس فبينا نحن عنده إذ خرج رجل يصلي، فقام تجاه الكعبة، ثم خرجت امرأة فقامت معه تصلّي، وخرج غلام فقام يصلي معه. فقلت: يا عباس! ما هذا الدين؟ إن هذا الدين ما أدرني ما هو؟ قال: هذا محمد بن عبد الله يزعم أن الله أرسله به، وأنّ كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه، وهذه امرأته خديجة بنت خويلد، وهذا الغلام ابن عمّه علي بن أبي طالب آمن به. قال العفيف: فليتني كنت آمنت يومئذ فكنت أكون رابعاً^(٢٠).

ب . ونقل ابن سعد عن عفيف الكندي الرواية التي يذكر فيها أن النبي ﷺ صلّى نحو الكعبة حيث قال فيها: ثم استقبل الكعبة قائماً^(٢١).

ج . والنسائي أيضاً أورد هذه الرواية عن عفيف الكندي بألفاظ أخرى إذ قال: فرمى بيصره إلى السماء ثم قام مستقبلاً الكعبة^(٢٢).

د . أما ابن أبي الحديد، فذكر صلاة النبي نحو الكعبة كالتالي: ثم أقبل حتى دنا من الكعبة فصفّ قد미ه يصلي فخرج على أثره، حتى كان وجهه صفيحة يمانية

فقام عن يمينه، فجاءت امرأة متلفقة في ثيابها فقامت خلفه^(٢٣). هـ . وقد ذكر ذلك أيضاً ابن كثير الدمشقي فقال: إذ خرج رجل من خباء فقام يصلّي تجاه الكعبة^(٢٤) . وـ . ويدرك أبو عثمان الجاحظ ذلك أيضاً، لكن عن عبد الله بن مسعود لا عن عفيف الكندي؛ ويقول: ثم استقبل الحجر فقام ورفع يديه وكبّر^(٢٥) . فهذه الروايات التاريخية تدلّ بوضوح على أن القبلة الأولى كانت الكعبة.

غار حراء، وتأكيد الكعبة قبلة أولى —

إن طبيعة غار حراء وحجمه واتجاهه من الأمور التي تؤيد ما نريد إثباته في هذا الصدد، فمن ذهب إلى الغار الواقع شرق الكعبة^(٢٦) وشاهد عن كثب ولاحظ كم هو صغير، يدرك تماماً أن الواقف فيه لا يستطيع أن يصلّي إلاً باتجاه الكعبة، أما أن يستدير نحو اليمين ليصير باتجاه بيت المقدس فعندما يستحيل عليه الركوع والسجود، وهذا يدلّ على أن النبي عندما كان يصلّي ويتوجه في الغار كان يتوجه نحو الكعبة.

مقدمة صلاة النبي تجاه الكعبة وبيت المقدس معاً. قراءة نقدية —

قال بعض المفسّرين: إن النبي ﷺ في مدة إقامته بمكة كان يصلّي في المسجد الحرام بحيث إنّ بيت المقدس كان يكون محاذياً للكعبة؛ وبعبارة أخرى يصلّي بمكة إلى بيت المقدس إلاّ أنه كان يجعل الكعبة بينه وبينها ولا يصلّي في غير المكان الذي يمكن فيه هذا^(٢٧).

لُكِنَّ هذا القول ليس صحيحاً؛ إذ من المسلم أن النبي الأكرم مدة استقراره في مكة كان يقيم في أمكنته مختلفة من غار حراء وشعب أبي طالب والطائف، وليس ممكناً أن يصلّي هناك تجاه الكعبة وبيت المقدس معاً. وعدم إمكان ذلك جاري في مواضع من المسجد الحرام نفسه، لأنّه لو صلى أحدٌ في حجر إسماعيل أو الركن الشامي مثلاً، لكان في صلاته مستديراً لبيت المقدس، وليس هناك شاهد تاريخي يشهد أن النبي كان يصلّي في نقطة واحدة من المسجد الحرام.

من جهة أخرى، توجد روایات تدلّ على أن للكعبة قداسة عند أنبياء بنى إسرائيل؛ حيث نقرأ في الرواية: وكان موسى يصلي إلى الصخرة نحو الكعبة، وهي قبلة الأنبياء كلهم^(٢٨)؛ فلو أن موسى كان يراعي في صلاته اتجاه الكعبة، فكيف كان نبينا لا يستقبلها في مكة قبلة بيت المقدس؟!

وتدلّ بعض الروايات أيضاً على أنه لم يكن لصخرة بيت المقدس قدر عند المسلمين في الصدر الأول؛ حتى أنهم يأبون إقامة الصلاة في المسجد الأقصى إلى الكعبة والصخرة أمامهم، كما روي لما أراد عمر بن الخطاب أن يبني المسجد الأقصى استشار الناس: هل يجعله أمام الصخرة أم خلفها؟ فقال له كعب: يا أمير المؤمنين! ابنه خلف الصخرة. فقال: يا ابن اليهودية! خالطتك يهودية. بل أبنيه أمام الصخرة حتى لا يستقبلها المصلون، فبناه حيث هو اليوم.^(٢٩).

لماذا اعتبر بيت المقدس القبلة الأولى للمسلمين؟ —

وهنا، قد يتساءل بعضُ: لماذا شاع بين المسلمين خلاف ذلك؟ ونحن بدورنا سنجيب على هذا التساؤل عبر ذكر بعض الأسباب:

أ. اجتهد غير واحد من الملوك قبل الإسلام وبعده في تحويل المسلمين عن وجهتهم للкуبة إلى شيء غيرها^(٣٠). من ذلك مجيء أبرهة مع جيشه الجرار إلى مكة لهم الكعبة من أجل صرف وجوه العرب عنها. وقد قال سيد العرب عبدالمطلب في ذلك أبياتاً:

لأهْمَّ أَنَّ الْمَرْءَ يَمْنَعْ رَحْلَه
فَامْنَعْ حَلَالَك

لَا يَغْلِبَنَّ صَالِبُهُمْ وَمَحَالُهُمْ
عَدُوًا مَحَالَكَ

إِنْ كُنْتَ تَارِكُهُمْ وَقَبْلَتَكَ
فَأَمْرُّ مَا بَدَالَك^(٣١)

وفي هذا دليل على أن العرب قبل الإسلام كانت تستقبل الكعبة في طقوسها، وأنّها قبلة لهم كما هي قبلة لنا، والأعداء بصلبهم أرادوا هدمها، والله خذلهم وجعل كيدهم في تضليل.

ومن ذلك بعد الإسلام وفي زمان معاوية، عندما كان حاكماً للشام وكانت

سلطته تضعف أحياناً على مكة، حيث من الطبيعي أن يميل إلى رفع شأن مدينة الشام في مقابل أرض الحجاز ومقدساتها، فترى بعض الأحاديث الموضوقة التي تمدح بلاد الشام مثل: الشام كنانتي فإذا غضبت على قوم رميتهم منها بسهم^(٣٢) وعن كعب الأحبار أنه قال: أهل الشام سيف من سيف الله ينتقم الله بهم من العصاة^(٣٣). ولعل العصاة هنا هم الذين لا ينضوون تحت لواء معاوية. وقد نقل عنه أيضاً الشام صفة الله من بلاده، إليها يجتبى صفوته من عباده، فمن خرج من الشام إلى غيرها فبسخته، ومن دخلها فبرحمة طوبى للشام^(٣٤).

ومن ذلك في زمن عبدالملك الذي بنى القبة على الصخرة وعظم شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف، ليكثر قصد الناس لبيت المقدس، فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير، وظهر من ذلك الوقت من تعظيم الصخرة ما لم يكن المسلمين يعرفونه^(٣٥). وقد يكون منها إعطاء مسحة من القدس لبيت المقدس، أن يجعلوا له مكانة خاصة بين المسلمين، وذلك من خلال دسّ بعض الروايات الإسرائيلية في طيّات كتب الحديث والتفسير. منها ما روي عن كعب الأحبار أنه قال: لا تقوم الساعة حتى تزف البيت الحرام إلى بيت المقدس فيتقاذان إلى الجنة وفيها أهلها والعرض أو الحساب ببيت المقدس^(٣٦). وعن خالد بن معدان أنه قال: لا تقوم الساعة حتى تزف الكعبة إلى الصخرة زف العروس^(٣٧). وعن الزهري أنه قال: إذا كان يوم القيمة رفع الله الكعبة البيت الحرام إلى بيت المقدس فمرّ بقبر النبي بالمدينة فيقول: السلام عليك يا رسول الله^(٣٨). وقد تعرض بعض الباحثين لهذا النوع من الروايات في بحوثهم^(٣٩). فقال مؤلف الموضوعات الكبرى: وقد أكثر الكذابون من الوضع في فضائل الصخرة وفضائل بيت المقدس وقال: كل حديث في الصخرة فهو كذب مفترى، والقدم الذي فيها كذب موضوع مما عملته أيدي المزورين^(٤٠).

وأتمتا المعصومون عليهم السلام خالفوهم في إسرائيلياتهم وتفضيل بيت المقدس على الكعبة، فقد جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام. وهو في المسجد الحرام . وقال: إن كعب الأحبار كان يقول: إن الكعبة تسجد لبيت المقدس في كل غداة، فقال أبو جعفر: فما نصوص معاصرة. السنة الثالثة. العدد العاشر - ربى ٢٠٠٧م

تقول فيما قال كعب؟ فقال: صدق، القول ما قال كعب، فقال أبو جعفر: كذبت وكذب كعب الأخبار^(٤١) معك وغضب، قال زرار: ما رأيته استقبل أحداً بقول كذبت غيره، ثم قال: ما خلق الله عزوجل بقعة في الأرض أحب إلىه منها. ثم أومأ بيده نحو الكعبة. ولا أكرم على الله عزوجل منها، لها حرم الله الأشهر الحرم في كتابه يوم خلق السماوات والأرض، ثلاثة متواالية للحج: شوال وذو القعدة وذو الحجة وشهر مفرد للعمره وهو رجب^(٤٢). وسئل أبو عبد الله الصادق^{عليه السلام} عن المساجد التي لها الفضل، فقال: المسجد الحرام ومسجد الرسول. قال الرجل: والمسجد الأقصى جعلت فداك؟ قال: ذاك في السماء إليه أسرى رسول الله^ص فقال: إن الناس يقولون: إنه بيت المقدس! فقال: مسجد الكوفة أفضل منه^(٤٣).

ج. كان عدد المسلمين في مكة قليلاً جداً، ولم يكن هناك مسجد أصلاً، وإن فرض الصلوات ركعتين وقع هناك قبل الهجرة بسنة أو سنتين في ليلة الإسراء إلى السماء^(٤٤)، أما في المدينة فقد تشكلت النواة الأولى للمسلمين قوة وعدداً، وتم بناء أول مسجد للصلوة، وتم طرح مسألة القبلة والصلوة على ما هي عليه اليوم، فكانت وقتها القبلة هي بيت المقدس. ففي روایتنا ما يدل على أن فرض الصلاة بهذه الهيئة إنما وقع في المدينة، كما روى الصدوق بإسناده عن سعيد بن المسيب أنه سُئل على بن الحسين^{عليه السلام} فقال: متى فرضت الصلاة على المسلمين على ما هي اليوم عليه؟ فقال: «بالمدينة»^(٤٥). فذلك كله يسوع إطلاق لفظ القبلة الأولى على بيت المقدس، رغم أن الكعبة كانت قبلها هي القبلة في مكة.

نتيجة البحث

يظهر لنا مما تقدم اختلاف المسلمين في القبلة الأولى، فمنهم من قال بأنها الكعبة ومنهم من قال بأنها بيت المقدس، ولكن الشواهد القرآنية والروائية والتاريخية تدل على أن الكعبة كانت قبلة المسلمين منذ البداية، والقول الشائع بكونها بيت المقدس، لا يخلو من تسامح ولا شك أن النبي^ص والمسلمين صلوا قبل بيت المقدس إلى الكعبة بسنين.

المஹامش

- (١) راجع: السيوطي، الدر المنثور ١: ٣٠٤ . ٣٣١ .
 (٢) المصدر نفسه: ٢٥٥ .
- (٣) أنظر: نور التقلين ١: ١٣٧ .
 (٤) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٢٨ .
- (٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٥٠ .
 (٦) أنظر: كنز الدقائق وبحر الغرائب ٢: ١٨٧؛ وال Kashaf ١: ٢٢٠ .
- (٧) راجع: الطبرى، جامع البيان ٢: ١٢ ، ١٣ ، ١٦ .
 (٨) مجمع البيان ١: ٢٢٥ .
- (٩) روح الجنان ١: ٣٥٣ .
 (١٠) مفاتيح الغيب ١٦: ١٠٣ .
- (١١) زبدة التفاسير ١: ٢٥٦ .
 (١٢) مجمع البيان ٥: ٥٤٦ .
- (١٣) جامع البيان ٢: ٥ .
 (١٤) الدر المنثور ١: ٣٤٥ .
- (١٥) جامع البيان ١: ٤٦٧ .
 (١٦) المصدر نفسه: ٢: ٤ .
- (١٧) المصدر نفسه.
 (١٨) المصدر نفسه: ٢٠ .
- (١٩) وقد أستند القرطبي هذا القول إلى الطبرى وقال: هو الذي قال: إنّ الرسول استعمال اليهود طمعاً في إيمانهم (الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٥٠) وأما التطرق لصحة هذا الادعاء المتطابق مع الإسرائييليات التي شاعت في تفاسيرنا فتركته لمجال آخر. قال أبو شهبة: ولم يسلم تفسير ابن جرير . على جلالته مؤلفه . من الروايات الواهية والمنكرة والضعف والإسرائييليات (الإسرائييليات والموضوعات: ١٢٣) .
- (٢٠) الطبرى، تاريخ الأمم والملوك ١: ٥٣٨ .
 (٢١) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ١٧ .
 (٢٢) النسائي، الخصائص ٢: ٢ .
 (٢٣) شرح نهج البلاغة ٢: ٢٦١ .
 (٢٤) البداية والنهاية ٣: ٢٥ .
- (٢٥) راجع: العثمانية: ٢٨٧؛ والروايات التي تشير إلى أن الكعبة هي قبلة الأولى كثيرة جداً، لكنّا آثرنا ذكر خصوص الروايات التي تشير إلى ذلك، وتتضمن مسألة كون علي خ خديجة هما أول من آمن بالرسول وصلياً معه. (راجع: ملحقات الإحقاق ٧: ٥٥٦ . ٥٦٩)

- (٢٦) راجع: أطلس تاريخ الإسلام، خريطة: ٣٨.
- (٢٧) مجمع البيان ١: ٢٢٨.
- (٢٨) الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٥١.
- (٢٩) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٤٢٦؛ وروى أيضاً عن مسندي أحمد ١: ٣٨ أثراً مقارياً، فيه أن عمر قال لکعب: ضاهيت اليهودية. وقصة الصخرة بين عمر وکعب أيضاً مسطورة في أضواء على السنة المحمدية: ١٦٦.
- (٣٠) راجع: الرحلة العجازية: ١٨٢.
- (٣١) راجع: الطبقات الكبرى ١: ٩٢.
- (٣٢) راجع: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٣٠٩.
- (٣٣) أضواء على السنة المحمدية: ١٧١.
- (٣٤) المصدر نفسه: وقال صاحب الأضواء أيضاً: إنّ الصهيوني الأول هو کعب الأخبار، ص ١٤٧.
- (٣٥) المصدر نفسه: ١٦٦.
- (٣٦) الدر المنثور ١: ٣٢٩.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) للاطلاع أكثر يرجى مراجعة: إسرائيليات القرآن لمحمد جواد مغنية؛ والتفسير والمفسرون لمحمد هادي معرفت، والإسرائيليات والمواضيع في كتب التفسير لمحمد بن محمد أبو شهبة؛ والأخبار الموضوعة للملاء علي القاري؛ وأضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث لمحمود أبو رية.
- (٤٠) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٤٢٥، ٤٢٦.
- (٤١) انظر حول کعب ووهب بن منبه: أضواء على السنة المحمدية: ١٧٤.
- (٤٢) الكليني، الكافي ٤: ٢٣٧، كتاب الحج، باب فضل النظر إلى الكعبة.
- (٤٣) البرهان ٢: ٤٠١.
- (٤٤) الطبقات الكبرى ١: ٢١٣.
- (٤٥) راجع: الطباطبائي، الميزان ١٣: ٢٨.

الإصلاح الشيعي في جبل عامل

قراءة في تجربة مجلة العرفان

(*) د. محمد علي سلطاني

ترجمة: عقيل البدر

نهج الإصلاح وأثر النشر في جبل عامل

كانت حديقة الأخبار أول صحفية صدرت في لبنان وتحديداً في العاصمة بيروت عام ١٨٥٨م، وكان خليل الخوري من وضع حجر الأساس لهذه الصحيفة، وهي صحيفة حكومية تطبع وتنشر أسبوعياً، ولم تمثل آنذاك نزعة سياسية خاصةً، واستمر صدور هذه الصحيفة حتى عام ١٨٦٩م رغم نشر صحيفة «بيروت الرسمية»، وفي هذه السنة صدرت عن المطبعة الكاثوليكية صحيفة أخرى، وفي السنة التالية أصدر بطرس البستاني أول مجلة سياسية باسم «الجنان»، وقد انضمت إدارياً فيما بعد لصحيفة «الجنة»، وفي عام ١٨٧٤م، تأسست الصحيفة الأسبوعية «تراث الفنون»، وهي أول صحيفة يؤسسها مسلم وهو عبدالقادر قباني، وكان يديرها لفترة طويلة أحمد طبارة، وقد طرحت هذه الصحيفة أفكاراً جديدة وتبنت القومية العربية، ثم ظهرت بعد ذلك صحف أخرى في دمشق وحلب وطرابلس.

وفي مطلع القرن العشرين، تأسست صحف ومجلات كثيرة، وعرفت الصحافة تطويراً سريعاً بعد وضع الدستور عام ١٩٠٨م، حتى بلغت الصحف في تلك السنة حوالي مائة صحيفة جديدة، وصار عدد الصحف العربية المطبوعة والمنشورة ما يقرب من ٣٥٠ صحيفة في مقاطعات مختلفة من البلاد العثمانية^(١)، وبعد عام، التحقت صحفتا «الحاج» و«العرفان» بركب الصحف الأخرى.

(*) باحث في الحوزة والجامعة.

ومن الملاحظ أن أدباء وكتاب جبل عامل لم يكتبوا شيئاً في تلك الصحف إلا القليل منهم، كأحمد عارف الزين الذي كان يكتب في مجلة «ثرات الفنون» واستمر في عمله ممثلاً لصحيفة «الاتحاد العثماني» و«جريدة الأخبار» في صيدا، وكما هي كتابات عارف الزين في صحيفة العرفان، كذلك كانت في حديقة الأخبار، حيث اتسمت بمحاجمة الظلمة، وكشف الستار عن الفساد الذي يقوم به موظفو الحكومة، دفاعاً عن الحرية والقانون^(٢).

والأديب الآخر كان أحمد رضا الذي كان ينشر مقالاته في مجلة «المقتطف» التي كانت تصدر في القاهرة^(٣). ومن الأدباء الآخرين الذين لم تنشر مقالاتهم. ظاهراً حتى عام ١٩٠٩م، محمد جابر آل صفا وسليمان ظاهر، وإن كان الأخير قد عمل موظفاً في صحيفة لبنان منذ عام ١٨٩٨م، التي كان يديرها صديقه الشاعر إبراهيم الأسود^(٤).

ومع ذلك لا يوجد دليل على أن علماء جبل عامل وأدباء كانوا يكتبون في الصحف إلى حين صدور مجلة العرفان، وحتى السيد محسن الأمين الذي سكن دمشق منذ عام ١٩٠١م لم يكتب شيئاً فيها.

لقد كان ثورة الشباب الأتراك وما نتج عنها أثر بالغ في ترغيب علماء الدين إلى جانب الأدباء والشعراء. للنهوض بالواقع الصامت والبدء بنشر ما يريدونه من أفكار وآراء في مجلة العرفان، فلربما لم يكن يقصد بعضهم نشر مقالاته في مجلة أخرى إذا لم تنشر في المجلة المذكورة، لكن بدأ بعضهم شيئاً فشيئاً بنشر أعماله وكتاباته في الصحف والمجلات الأخرى التي كانت تصدر في بيروت ودمشق والقاهرة، وأخيراً أصبحت أفكارهم وآراؤهم تنشر في فضاء أوسع وأرحب، وخرجت من الأفق الضيق المنحصر بالعلماء والأدباء في ذلك العصر، والذي قام في حينه بعض المسيحيين الساكنين في مدينة مرعيون جنوب لبنان بإصدار صحيفة «المرج» وهي أول صحفة منتظمة، وإن كانت صغيرة معدودة الصفحات، وكان أول عدد منها قد صدر في ٢٥ كانون الثاني عام ١٩٠٩م^(٥). وفي غضون ذلك كان ضباط تركيا الشباب قد آيدوا الدستور العثماني، وراحوا يدعون أهل جبل عامل إلى الإصلاح.

كانت وظيفة سليمان ظاهر في هذه الصحيفة كتابة مقال رئيس التحرير، واستطاع الاستمرار بهذا العمل حتى الحرب العالمية الأولى، حينما أغلقت الصحيفة التي دافعت بشدة عن مصالح المنطقة، حيث كانت تسمى بمنطقة لبنان الجنوبية إبان حكم الفرنسيين لها، ولربما بلغ عدد النسخ المطبوعة والمنشورة من هذه الصحيفة عام ١٩٣١م ألف وخمسمائة، وكان ٦٠٪ من هذه النسخ يرسل إلى أمريكا^(٧).

وفي سنة ١٩٢٧م عين أسعد الرحال ولده أديب الرحال مديرًا للصحيفة، وفي سنة ١٩٥٢م، ترك هذا العمل لولده سعد الرحال الثاني الذي وضع بدوره اسمًا جديداً للمجلة، وهو «مجلة الجنوب» بدلاً من الاسم السابق، وقد كتب لهذه الصحيفة المحلية الصغيرة العمر المديد لما تبذله من جهود لخدمة جبل عامل، حيث كانت تهتم بالواقع التي تحدث في المنطقة، بالإضافة إلى الاحتفاء بتاريخها وأدبها وإبرازه بلغة فصيحة وبليفة، ولذا كان أفضل كتاب جبل عامل وأدبائهم يرسلون كتاباتهم إليها، ولعل تركيز المجلة على الشؤون المحلية لمنطقة جبل عامل كأدبها وتاريخها و... كان أحد الأسباب المهمة لنجاحها وجذب الجمهور إليها، لا سيما المهاجرين اللبنانيين في أمريكا، حيث كانوا يتواصلون بمدينتهم وأهلهم عبر هذه المجلة التي كانت توصل إليهم أخبار المنطقة بصورة متتابعة ومنتظمة^(٨).

وفيمما يلي سنتحدث عن الصحف الأخرى التي كانت تصدر في جبل عامل، ولكن قبل ذلك ينبغي الإشارة إلى أن وضع الطبع والنشر في منطقة جبل عامل لم يكن جيداً ولا منظماً حتى عام ١٩٢٠م. وإن سعى بعضُ للوصول إلى نتائج طيبة في هذا المجال إلا أن ذلك لم يدم طويلاً، كما حصل ذلك مع مجلة «الأدب» التي كانت تنشر في عام ١٩١٠م بشكل مخطوط في قرى جزين، وصحيفة «القوّة» التي كانت تنشر في صور، وتطبع في بيروت عام ١٩١٢م، بإشراف الحاج حسن دبوق.

وفي العقد الثالث من القرن العشرين، شهدت عدة مناطق - كجزين ومرجعيون - حركة جيدة للصحف والمجلات المحلية. وفي آب أغسطس عام ١٩٢٠م صدرت أول صحفة أسبوعية باسم «الاتفاق» بجهود سعيد رزق وحبيب ناصيف، واهتمت هذه الصحيفة بالشأن الأدبي وبالشأن السياسي والزراعي في بعض الأحيان، وتلاها بعد

سنوات صحيفية «الشال» ضمن فترات متقطعة بجهود بعض الشخصيات الدينية^(٨). وفي عام ١٩٢٧ صدرت عن جماعة وتحديداً في مدينة مرجعيون، مجلة «النهضة المارجعية» التي سعت جاهدة إلى إنشاء مطبعة خاصة بها، وفي تلك السنة ظهرت في صيدا صحيفية «ابود لامة» أيضاً. وفي آب أغسطس عام ١٩٣١ ظهرت أول صحيفه ذاته الصيت باسم «القلم الصربي» في مدينة مرجعيون التي أسسها ألفرد أبو سمرة، أحد الشباب الارثوذكسيين المتمسك بالقومية العربية والدعوة إلى الاتحاد مع سوريا، فأراد أن تكون الصحيفة قومية عربية ضد الاستعمار، تحلى مشاكل الإنسان العربي، ولما كان قريباً من أهل الثقافة والفن المحبين للوطن تمكّن من جذب شخصيات أدبية ممتازة من جبل عامل، أمثال أحمد عارف الزين. أحمد رضا، سليمان ظاهر، موسى الزين شراره، وأخرين من أهل القلم الممتاز كفخرى البارودي، واستطاع أبو سمرة أن يستمر بنشر الصحيفة حتى عام ١٩٧٩^(٩). ومن الصحف الأخرى التي أصدرها مثقفو جبل عامل عام ١٩٣٧، ولم يكتب لها الاستمرار، صحيفه «صدى الجنوب».

وفي العقد الرابع والخامس من القرن العشرين، وتحديداً في قرية شقرا، أصدرت عائلة الأمين أربع صحف، وهي صحيفه «الحقل» على يد عبدالكريم الأمين، وصحيفه «الكشاكس» من أعمال جعفر الأمين، وصحيفه «النحلة» بجهود مرتضى الأمين، وصحيفه «الخنساء»، وهي صحيفه نسائية اهتمت بها سكينة الأمين، وقد انقطعت هذه الصحف عن الصدور أيضاً^(١٠). ثم أصدر جعفر شرف الدين ابن العلامة عبد الحسين شرف الدين أول صحيفه في مدينة صور عام ١٩٤٥ باسم المعهد، وقد استمرت لمدة أربع سنوات^(١١). يذكر أن أخيه السيد محمد رضا كان قد أصدر صحيفه الديوان قبل عشر سنوات في بغداد، والتي رأس تحريرها أخيه الآخر صدر الدين شرف الدين المؤسس لصحيفه «الساعة» اليومية عام ١٩٤٤ في بغداد أيضاً، ومجله «الألواح» الأدبية عام ١٩٥٠، ومجله «الساعة» الأسبوعية عام ١٩٥٢ والتي توقفت بعد صدور العدد الثاني منها، واستمرت نشاطاته في هذا المجال بعد ما ذهب إلى مدينة صور بإصدار صحيفه «النهج» منذ عام ١٩٥٥^(١٢).

وفي عام ١٩٣٠، أصدر الشاعر العامل المعروف محمد علي الحوماني مجلة «بعد نصف الليل» في بيروت، وغير هذا الاسم عام ١٩٢٥ إلى «العروبة»، وكانت تعنى هذه الصحيفة بعادات المجتمع وتقاليده، وتهتم باللغة العربية والأدب والعلوم والثقافة، وهذه الصحيفة وإن كانت منافسة لصحيفة «العرفان». التي سيأتي الحديث عنها، إلا أنها لا تصل إلى مرتبتها، لا من حيث عدد القراء ولا من حيث عدد الكتاب، لا سيما من أهل صيدا، وكانت النتيجة أن توقفت هذه الصحيفة بسرعة^(١٢).

وأخيراً، قام حبيب آل إبراهيم. وهو أحد الشخصيات الدينية من أهل قرية الحناوية إحدى قرى جبل عامل. بتأسيس مجلة «الهدى» في مدينة العمارة جنوب العراق، حيث كانت ترکَّز على ترسیخ الضوابط الدينية في ذلك المجتمع، وقد أرسى هذا الرجل في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين قواعد الطباعة في تلك المدينة، حيث كان لديه مطبعة شخصية هناك^(١٤). ثم وفي العقد الخامس من القرن العشرين وبعد انتقاله إلى بعلبك، أصدر مجلة أخرى باسم «الإسلام معارفه وقوته» والتي كان يكتب جميع محتوياتها بنفسه، وهي مجلة دينية بحثة طرحت مسائل مختلفة في هذا المجال تتعلق بالأصول الدينية والباحث الفقهية الخاصة، والبحث في بعض المواضيع التاريخية والأخلاقية والأدبية، فكان ذلك كله تحت نظر وإملاء حبيب آل إبراهيم الذي استطاع أيضاً أن يجعل له مطبعة خاصة في مدينة بعلبك عام ١٩٥٣م باسم مطبعة «الإسلام»، والتي سمّاها فيما بعد بمطبعة آل إبراهيم، فيقوم بطباعة كل ما يريد نشره فيها بعد ما كان يطبعها سابقاً في صيدا، ومن ثم في بيروت، ولربما كانت تطبع في زحلة في بعض الأحيان^(١٥).

الطباعة في جبل عامل ودور مطبعة العرفان —

كانت الطباعة في جبل عامل نادرة جداً، فكانت بعض الصحف تستعين بطبع صحف أخرى كما حصل لصحيفة «المرج» التي توقفت مطبعتها عن العمل وصارت تطبع في مطبعة صحيفة العرفان في صيدا منذ عام ١٩٣٠^(١٦). وهي المطبعة التي أسسها أحمد عارف الزين في تلك المدينة في ١١ سبتمبر سنة ١٩١٠م بعدما كان يطبع نصوص معاصرة. السنة الثالثة. العدد العاشر - ربیع ٢٠٠٧م

مجلته في بيروت لمدة سنتين، فصارت هذه المطبعة محطة لطبع الكتب الدراسية والدينية بالإضافة إلى مجلة العرفان، ومن ثم استطاع أحمد عارف الزين أن ينشئ مؤسسة الطباعة والنشر، والتي كان جبل عامل بأساس الحاجة إليها، لأن الكتاب كان معذوماً هناك، والأهم من ذلك أن ما قام به أحمد عارف الزين كان له صدى واسعاً ليس في جبل عامل فقط، بل في ربوة العالم الشيعي كافة^(١٧).

هذا، وقد صدر عن مطبعة العرفان من حين تأسيسها، كتب متعددة تتعلق بال מורوث العقائدي للشيعة كمقتل ابن طاووس، وكتب أخرى لبعض أدباء وعلماء جبل عامل وبعض المفكّرين العراقيين الشيعة^(١٨). وكان لبعض هذه الكتب صداتها في عالم التشيع وكانت مورداً للنقد من جانب بعض المفكّرين السنة، وللرد في بعض الأحيان، ومن هذه الكتب «الدين والإسلام» و«الدعوة الإسلامية» للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، الذي صدر الجزء الأول منه سنة ١٩١١م، وأما الجزء الثاني فلم يسمح بنشره في بغداد، ولكن تبنت مطبعة العرفان طباعته ونشره عندما كان الشيخ في بلاد الشام^(١٩)، حيث قامت المطبعة في عام ١٩١٣ بنشر كتب أخرى من هذا القبيل ككتاب «الشيعة وفتون الإسلام» للمرحوم حسن الصدر^(٢٠) صاحب المؤلفات الكثيرة، وإن كان الأخير أشهرها، ونشرت له أيضاً كتاب «المسائل المهمة في العبادات والمعاملات»، وكتاب «آلاء الرحمن في تفسير القرآن» للمرحوم محمد جواد البلايري عام ١٩٢٣م/١٣٥١هـ^(٢١)، ومكتبات الشيعة^(٢٢)، مضافاً إلى صدور كتب أخرى لكتاب جبل عامل وكان أكثرها عن هذه المطبعة، ولا داعي لذكر أسمائها هنا.

في مدينة صيدا، كانت هناك - إلى جانب مطبعة العرفان - مطبعة أخرى، هي «المطبعة المصرية»، قامت أيضاً بطبع الكتب الأدبية الكثيرة وفي موضوعات مختلفة مضافاً إلى الكتب الدراسية^(٢٣)، ورغم ذلك كانت تتمتع مطبعة العرفان - وكذلك صحيفتها - بمكانة متميزة لدى الأدباء والمفكّرين في جبل عامل^(٢٤).

مجلة العرفان لسان المصلحين وأملهم

استطاع علي الزين - وهو أبو أحمد عارف الزين - الحصول على الإذن من

الحكومة العثمانية بنشر مجلة العرفان شهرياً، فكان أول عدد يصدر منها في شهر فبراير ١٩٠٩م، لم تكن المجلة مقبولةً في البداية لدى مثقفي صيدا، فقد قالوا لمؤسسها صراحةً: إن توزيع الخبز على الفقراء والمحاجين أفضل لك من نشر وتوزيع هذه المجلة، وكانت الصورة أسوأ في قرى وضواحي جبل عامل؛ فكان العلماء غير الإصلاحيين يهاجمون المجلة بين الحين والآخر^(٢٥).

وقد أجاب أحمد عارف الزين في مقالته التي حملت عنوان «الصحافة»، عن هذا الاعتراض واعتبر الصحيفة مدرسةً للوطن في العلم والأدب والتربية، فهي تؤكد على السلوك الحسن والخلق الرفيع وترشد إلى العادات الحسنة وسبل الخير من خلال الاستفادة من حوادث العصر، وبذلك لا يمكن أن تعدّ بدعة^(٢٦). ونفهم من جوابه - خصوصاً عندما يستعمل ألفاظاً كالبدعة - أن العلماء كانوا يعدون عمله بدعة فرآى من اللازم الرد على هذا الاتهام.

في مقابل ذلك، كان بعض العلماء يؤيد ما يقوم به أحمد عارف الزين، لا سيما وأنّ منهم من كان مجتهداً كالسيد عبدالحسين شرف الدين ومحسن الأمين اللذين كانوا يكتبان في المجلة من أول صدورها.

وقد ذكر أحمد عارف الزين في مجلة العرفان في عددها الصادر شهر أكتوبر ١٩١١م، عند تعرّضه لسيرته الذاتية: «كنت أفكّر في إصدار صحيفة العرفان قبل ثلاث سنوات؛ لأنني كنت أرى حاجة البلد الشديدة لها لا سيّما الشيعة، حيث لم يكن لديهم حتى صحيفة واحدة يتسلّى لهم من خلالها نشر عقائدهم الحقة والإعلان عن الآراء الصريحة للعلماء والكتاب الشيعة، وتعريف الرموز الشيعية الكبيرة، والإجابة عما يقوله الجاهلون عنهم»^(٢٧); من هنا كان مؤسس صحيفة العرفان واضحاً في أنّ هدفه من ذلك أن يكون للشيعة صوتٌ مسموع عبر هذه الصحيفة؛ حيث لم يكن لديهم هذا الصوت من قبل، فلم تكن وسائل التبليغ والإعلان متوفّرة لدى الشيعة - آنذاك - ليتمكنوا من كتابة الصحف والمجلات، بل لا يوجد لدى شيعة العراق وسيلة واحدة ليعرضوا من خلالها آراءهم في حين كانوا يشكّلون النسبة الأكبر في البلد والمجتمع الأفضل تنظيماً فيه، وكانت أكثر الصحف تصله من

الخارج، ومن مدن متعددة كالقاهرة واسطنبول، بالإضافة إلى ما يصله من إيران والهند، وكانت المجلة الбитمة الأولى هي مجلة «القرى»، وهي المجلة التي صدرت في النجف باللغة الفارسية ولم تستمر حتى عاماً واحداً^(٢٨)، وكانت «مجلة العلم» أول مجلة شيعية تصدر في بغداد باللغة العربية على يد هبة الدين الشهريستاني (١٨٨٤ - ١٩٦٥ م) في مارس ١٩١٠ م، وقد باركت مجلة العرفان هذا الإصدار آنذاك^(٢٩).

لقد عرف القراء شخصية هذا الرجل الإصلاحية جيداً، حيث كان يدعو إلى نشر العلم والدفاع عن الإسلام حسب ما يراه المصلحون من طريقة ومنهج، لا سيما وأن أشرين من كبار المراجع آنذاك، وهم شيخ الشريعة الإصفهاني والآخوند محمد كاظم الخراساني، كانوا يؤيدان ذلك، فكانت «مجلة العلم» المرأة العاكسة لما يدور في حلقات الدرس في المدن المقدسة وصدى لكلمات العلماء وأرائهم، ولسوء الحظ توقفت المجلة عن الصدور قبل أن تكمل السنتين ولم يصدر منها إلا ٢١ عددًا، وحسب ما قاله السيد محسن الأمين من أن مؤسس المجلة قد سلك نهجاً إصلاحياً لم يكن قد سلكه آنذاك . أحد قبله^(٣٠)، وحتى الحوارات التي يجريها كانت ذات صبغة إصلاحية، لكنه ما برح أن واجه صعوبات كثيرة عرّضت حياته للخطر، وهو الأمر الذي أجبره على ترك العراق بشكل مؤقت، ما أدى إلى توقف المجلة.

وفي تلك الظروف كانت مجلة العرفان المجلة الوحيدة التي بقيت تمثل الشيعة، وسعت بدورها إلى إيجاد مجالات مهمة أخرى كـ«المقطم» وـ«المنى»^(٣١).

كان هدف أحمد عارف الزين من تأسيس مجلة العرفان نشر الوعي والنهل من العلوم والاكتشافات الجديدة ليخرج أهل جبل عامل من التخلف والجمود ويضيف في سمائهم نور العلم والمعرفة. وإن لم يكن متوافقاً مع كل ما يطرح حول جبل عامل، لأنّه كان يصبّو إلى عالم أرحب وأكبر، من هنا كان يتمنى نشر المقالات التي تؤدي إلى التعصب والتفرق، حيث كان يعتقد أن الشيعة . مع السنة والمسحيين . جزء لا يتجزأ من الدولة العثمانية.

مجلة العرفان والمأذق المالي —

ويمكن القول: إنّ أحمد عارف الزين لم يكن لديه اطلاع كافية عن هذا

الموضوع، فكان لا يدافع عن الشيعة دون الدخول في جدال ونزاع؛ ليصل إثر ذلك إلى نتيجة خاطئة؛ لأن مجلته صارت وبشكل سريع محطة للنقاش بين كتاب السنة والشيعة، وفي كل الأحوال لم يكن صاحب المجلة رقيباً على رأى دون آخر حتى لو كان ذلك الرأي مخالف لما يراه، بل صارت صفحات مجلته مفتوحة لكل كتاب المذاهب المختلفة، مع العلم أن المجلة شيعية، وكان أحمد عارف الزين في بداية الأمر يشعر بالاستقرار إزاء الوضع المالي للصحيفة، فكان يظن أن ما يصله من بدل الاشتراك والمساعدات من بعض القراء كافياً لإدارة الصحيفة، ولكن سرعان ما تبيّن خلاف ذلك فيما بعد؛ فتوقفت عن الصدور الشهري وزاد الوضع المالي للصحيفة سوءاً لا سيما بعد تأسيس المطبعة الخاصة بنشرها.

وفي عام ١٩١٢م، أعلن أحمد عارف الزين، وفي نهاية المجلد الرابع من المجلة، أنه إذا لم تدفع أجور الاشتراك سنضطر إلى إغلاق الصحيفة، وفعلاً لم يتمكّن من إصدار المجلة في السنة التالية؛ فلجأ إلى مزرعة ليفر من مصادر الأموال ويتخلص من العتب واللامة، وبذلك استطاع أن يكسب مساعدة بعض الشيعة في بغداد حينما سارعوا لتجده، بالإضافة إلى ما قام به سليمان أحمد العلوى (١٨٦٥ - ١٩٤٢م) إحدى الشخصيات الدينية في منطقة جبل الأنصارية من حيث العلوين هناك لإنقاذ «العرفان» من مأزقها؛ فدفعوا مائتي اشتراك، وبذلك استأنف صدور المجلة الثانية بمساعدة هؤلاء، ولأول مرة كان الدعم المالي يؤتي ثماره.

أسبوعية جبل عامل ودورها في رفع الوعي الشيعي —

وكان أحمد عارف الزين قد أصدر صحيفة أسبوعية أخرى من ثمان صفحات كبيرة باسم «جريدة جبل عامل» وهو ما تزامن مع صدور مجلة العرفان، وتدور مواضيعها حول منطقة جبل عامل، وبسبب المشاكل المالية وضغوط المراقبة انقطعت عن الصدور ولم ير النور منها إلا ٤٣ عدداً، وكانت قد علّقت الحكومة العثمانية صدورها عام ١٩١٢م لمدة شهر ونصف؛ بسبب اتهام مديرها بترويج الأكاذيب، وكان لهذه الصحيفة دور كبير في نشر الوعي، حيث تزامنت مع ثورة الشباب الأتراء التي

قمعتها الحكومة العثمانية وبددت آمالها كلها، الأمر الذي دعى جميع الأدباء والشخصيات المهمة في جبل عامل لانتقاد الحكومة عبر كتابة المقالات في تلك الصحيفة التي تؤيد ذلك، فكانت مواضيع من هذا القبيل حديث الناس الذين تعرفوا عليها من خلال هذه الصحيفة فيتناولوها في البيوت والمقاهي ثم يعلقون عليها، فلم تكن هناك صحيفة أو مجلة تغرس العزم والثقة بالنفس في جبل عامل، سوى «جريدة جبل عامل» ومجلة «العرفان».

مضافاً إلى ما ذكر، فإن تناول الصحف للحوادث اليومية خير وسيلة لتعويد الناس على قرائتها والاعتماد عليها لتكون مصدراً لآرائهم، ويشهد لذلك ما كتبه موسى الزين شراره - شاعر جبل عامل - عند حديثه عن أثر المجالات والصحف على المجتمع في العقد الأول من القرن العشرين: لقد كان الناس يطالعون على المجلة اسمياً خاصاً وهو اسم «الكريطة Gazette» حيث لا يعرفون لها اسماً آخر، وإذا عرفوا من الأخبار شيئاً يقولون: قالت العرفان، وهذا يعني أن مجلة العرفان أصبحت بحق وسيلة جيدة للتعبير عن آراء عامة الناس. ثم يتتابع الشاعر بعد ذلك: إن الجيل إذا تعلم شيئاً من الخارج فهو بفضل مجلة العرفان، ثم يضيف: أخذت هذه المجلة بأيدي أوائل تلاميذ جبل عامل وشوّقتهم إلى الكتابة، فكانت بالنسبة لهم مدرسة الشعب والمصلحين.

الدعوة إلى الإصلاح ونشر العلم الحديث —

ركّزت المجلّدات الثلاثة الأولى من مجلة العرفان على الدعوة إلى الإصلاح، فكان أحمد عارف الذين يكتب في مقالاته أول الصحيفة بعنوان عاليه وبكل ما أوتي من قدرة على الكتابة بأيّ وسيلة كانت من أجل إقناع القراء بأن عليهم التحلي بالصبر والاتزان والسيطرة على الغيرة والاندفاع والغضب عند الاعتراض دون الخوض في سبل الترهيب، لقد كان يعتقد أن أتباع الدولة العثمانية تمكّنوا من السير إلى الأمام في مضمار التطور بفضل الحرية التي حصلوا عليها، الأمر الذي دعاه إلى تحفيزهم على ذلك، ومن وجهة نظره فإن التقدم والتطور قائم و موجود في العلم ونشره، فكان يكتب فكره في أول مجلة العرفان، ومن ذلك ما يراه من أن العلوم

العقلية غير منحصرة بخلاف العلوم النقلية، وكان يحثّ الأغنياء على إنشاء المدارس والنوادي العلمية والمكتبات، وقد أجاب عما قد يصدر من اعترافات وانتقادات على العلوم العصرية من بعض الشخصيات الدينية أو بعض المسلمين الزهاد التقليديين، بأن الدين يدعو إلى العلم الحديث ويحثّ على تعلّمه. لقد كان يسعى - عبر نهج المجلة - إلى التوفيق بين الحديث الجديد وبين القديم التقليدي إلى جانب الدفاع عن الإسلام.

وكثيراً ما كان أحمد عارف الزين يفكّر بمسألة الوحدة، واستثمار الفرصة التي أعطتها الدولة العثمانية في مجال الإصلاحات وحرية التحرك والمحافظة في الوقت عينه على التواصل مع العثمانيين، من خلال تأسيس المراكز الأدبية دون تمييز ديني أو عرقي، على أن تتمّ الدولة يد العون لتلك المشاريع.

وتجمسياً لذلك، طرح أحمد عارف الزين فكرة إنشاء «منتدى العلم» في مصر، واقتراح القيام بأعمال متعددة فيه كاللغة العربية والألفاظ الداخلية عليها والترجمة وطباعة الكتب ونشرها والبحث والتحقيق؛ ومن خلال نهج السرعة وطريقة الاستدلال التي طرحتها في العدد الثاني من الصحفة يمكن أن يشعر القارئ أنه دخل في الردود على الاعترافات التي طرحت في العدد الأول حيث لا تلمس التراجع والإحباط منه، بل راح يستدلّ وبطرق متعددة على الدعوة إلى العلوم العصرية والاستفادة منها، فكان دليلاً وبعد البحث العقلي والمقارنة . ما حصل للزيانيين من نصر وتطور في ظلّ العلم، معتبراً العلماء وبعض الشخصيات الذين يمكنهم الدعوة إلى الإصلاح ولكنهم لا يؤدون ما عليهم من واجبات ووظائف، وطلب من العلماء مدعواً يد العون لإنشاء المدارس وتعليم العلوم العقلية إلى جانب العلوم الدينية قبل أن يفرّ الشباب المثقف منهم، فيصبحوا ضدّهم وضد الدين أيضاً، فكان يسألهم: بأيّ دليل تردّون العلوم العقلية؟ فيقول: لو نظرتم جيداً إلى هذه العلوم التي تفرون منها وتبعدون الناس عنها في الوقت الذي قوت فيه شوكة المادية وأصبحت خطاً على الدين والإنسانية، فسترون أنها متممة للدين وداعمة له. وكان يخاطب الأكابر والأسلاف: قد مضى عصر التكبير وجاء دور العمل، وعليه يجب البدء بإنشاء المدارس العلمية.

المواضيع

- (١) انظر: (١٩٠٧) (٤١٢) \١١١\٤١٠-٤١٢ Quelaues mostssurla presse arabe syrie RMM
- K.T.Khairallah.٧, p٦٩٠.
- Sp: Silvianaef, lapresse en tant ande moteur do renoureeu cultu – melet litteain: larevue chiite libanaise al-Irfan Etutes asiatiaues, revae te la cociete Suisse-asle, ٢, ١٩٩٦, p.٢٨.
- (٢) العرفان، العدد ١: ٥ ، ١٩٥١ .
- (٣) مجلة المجتمع العلمي العربي، ج ٣٨، العدد ٤: ٢٤٢ .
- (٤) أحمد أبو ملحم، الشيخ سليمان ظاهر، الرائد العربي: ٥٤ . ٥٥
- (٥) محمد كاظم مكي، الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٥١، وقد بقيت بعض النسخ من مجلة المرج الحفظة في مدرسة المقصود في النجف.
- (٦) راجع:
- Archires MAE cotton N١٦٧٩, Bulletins hebdomadires dinfor Mations, Haut-Mommissariat, Beyrothet Postes, ١٩٢٦-١٩٢١.
- (٧) الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٢٠٨؛ وحسن قبسي، تطور مدينة صور الاجتماعي: ٧٧ .
- (٨) المصدر نفسه؛ ومصطفى بزي، تطور التعليم والثقافة: ٣٣٨ . ٢٤٢ .
- (٩) من دفتر الذكريات الجنوبية ١: ٨٣ (المجلس الثقافي للبنان الجنوبي)، مقالة «مرجعيون الرائد» لـألفرد أبو سمرة.
- (١٠) تطور التعليم والثقافة: ٣٤٢ .
- (١١) من دفتر الذكريات الجنوبية.
- (١٢) وجوه ثقافية من الجنوب ٢: ١٢٣ . ١٢٤، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي.
- (١٣) الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٢٠٩ .
- (١٤) العرفان ج ٢٢، العدد الثاني: ١٢١ .
- (١٥) المهاجر العاملاني الشيخ حبيب آل إبراهيم: ٩٦، المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية في لبنان، بيروت، ١٩٩٧م، مقالة «الشيخ حبيب آل إبراهيم»، لحسن نصر الله.
- (١٦) الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٢٠٧ .
- (١٧) أحمد عارف الزين، تاريخ صيدا: ١٥٣ .
- (١٨) كتاب اللهو على قتل الطفوف، لعلي بن طاووس البغدادي.
- (١٩) Silvianaef, Unreformiste chiite – Munammad Husayn "al kasifal. Gita" poa.
- (٢٠) الشيعة وفتون الإسلام، العرفان صيدا، لبنان، ١٣٣١هـ، المسائل المهمة في العبادات والمعاملات، والمصدر نفسه، الطبعة الثانية، ١٢٢٩ .

- (٢١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن: ج ١، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥١.
- (٢٢) رسالة في أحكام العبادات والمعاملات، العرفان، صيدا، ١٣٥٢.
- (٢٣) الحركة الفكرية والأدبية: ٢١٠.
- (٢٤) توقفت المطبعة وإصدارات العرفان الأخرى، لكن ظلت الصحيفة تصدر في بيروت. وحينما توفي أحمد عارف الزين عام ١٩٦٠ م تصدى ابنه نزار الزين لإدارة الصحيفة حتى وفاته عام ١٩٨١ م، وأدارها من بعده ابن عمّه فؤاد الزين، وفي عام ١٩٨٧ م توقفت الصحيفة بسبب الحرب، واستأنفت صدورها بعد عام ١٩٩٢ م.
- (٢٥) راجع: Kazim alamin "al-Irfan ou unde mi – siecled. Une reluearabe e, these sacty logra phicede recycle.
- (٢٦) العرفان ج ٢، العدد ١: ٢٨ - ٢٩.
- (٢٧) المصدر نفسه ج ٣، العدد ٢١: ٨٤١.
- (٢٨) ماضي النجف وحاضرها، ج ١، العرفان، ١٣٥٣.
- (٢٩) العرفان ج ٢، العدد ٦: ٣١٧ - ٢٦١.
- (٣٠) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ٢٦١.
- (٣١) راجع:

Silvia naef, "Lapresse en kant que Moleur aurenouveau culture et litteraire" P. ١٩٧.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك :
العنوان الكامل :
.....
الهاتف :
مدة الاشتراك :
المبلغ :
نقداً إلى :
التاريخ :

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (حالة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل سوريا ١٥٠ ل.س الأردن ٢/٥ دينار الكويت ٢ دينار
 العراق ٣٠٠ دينار الإمارات العربية ٢٠ درهماً البحرين ٢ دينار قطر ٣٠
 ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٢ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧ جنيهات
 السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلنًا ليبيا ٥ دنانير الجزائر ٣٠ ديناراً
 تونس ٣ دينار المغرب ٢٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا ٢٠٠٠ ليرة
 قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

٢٠ th YEAR – NO. ١٠ , Spring ١٤٢٨ - ٢٠٠٧

The General Director :

Abid alhadi AL-Fadly

Editor-in-chief :

Haidar Hobballah

Responsible Director :

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٥٦ \ ٣٣٣ Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net

