مجلة

مركز الزهراء الإسلامي

مجلة فكرية دينية تصدر عن مركز الزهراء الإسلامي

العدد الأول - السنة الاولى - شعبان م2010هـ 1431

التقليد في أُصول الدين

بحوث في الإيمان والتوحيد

قراءة في آيات الاستخلاف

العلاقة بين العقلائيّة وتطوّر العلوم

عصمة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في نهج البلاغة

فهم النصّ (عرض ونقد)

الخطاب الديني بين سلبية الجمود وضرورة التجديد

قداسة النصّ القرآني

الدلالة الصوتية في القرآن الكريم

الإستراتيجيّة الإصلاحيّة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله

تاريخية التشيّع

حوار العدد

السفارة المهدويّة

مركز الزهراء الإسلامي

WWW.ALZAHRAACENTER.COM

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة مركز الزهراء الإسلامي

مجلة فكرية دينية تصدر عن مركز الزهراء الإسلامي

السنة الأولى - العدد الأول - جمادي الثاني ١٤٣١ هـ ٢٠١٠م

المراسلات

باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

إيران - قم - سمية - عباس آباد - فرع باقري - أول فرع على اليسار (جعفري) رقم المبنى ٤٠

هاتف: ٠٠ ٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٦٦٦٤

www.alzahracenter.com

info@alzahracenter.com



المشرف العام

سماحة العلامة الشيخ يوسف

السلطان

رئيس التحرير

د. السيد جاسم الموسوي

هيئة التحرير

د. الشيخ شاكر الساعدي

الشيخ مرتضى فرج الله

الشيخ عبد الكريم البيضاني

مراجعة وتصحيح وتقويم النّص

الشيخ عبد السادة الساعدي

الإخراج الفني

محسن الجابري

تصميم الغلاف

سيد حسين آل أيوب

- الآراء الواردة في المجلة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المركز أو المجلة.
- يخضع تسلسل المقالات لاعتبارات فنية.
- تستقبل المجلة مقالات الكتّاب مكتوبة على الآلة الكاتبة أو بخط اليد بشكل واضح، موثقة وفق الأُصول العلمية المتبعة.
- لا تعاد المقالات إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

شبكة الفكر
alfeker.net

محتويات العدد

• **كلمة العدد**

الفكر الديني الإسلامي

رئيس التحرير ٧

• **مقالات إسلامية**

التقليد في اصول الدين

آية الله الشيخ هادي آل راضي (تقرير: د. الشيخ حيدر البياتي) ١٣

بحوث في الإيمان والتوحيد

العلّامة الشيخ باقر شريف القرشي ٣٣

العلاقة بين العقلائية وتطور العلوم

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه ٦١

عصمة الإمام علي في نهج البلاغة

أ. الشيخ عصري الباني ٨٧

فهم النص (عرض ونقد)

العلّامة السيد هاشم الهاشمي ١١٥

الخطاب الديني بين سلبية الجمود وضرورة التجديد

أ.م.د. رؤوف أحمد محمد الشّمّري ١٥١

• **مقالات قرآنية**

قداسة النص القرآني

العلّامة السيد منير الخباز ١٧٩

الدلالة الصوتية في القرآن الكريم (خلق الأرض نموذجا)

د. سالم جاري..... ١٩٧

• **حوار**

السفارة المهدوية

حوار مع العلامة الشيخ السند (حاوره الشيخ محمد الحجي) ٢١٩

• **قراءة نقدية**

كتاب "أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية" (عرض ونقد)

د. العلامة السيّد محمّد حسين القزويني ٢٤٣

• **دراسات**

التوسع في اعتبار العقل

أ. د. الشيخ محمد حسين زاده ٢٧١

الإستراتيجية الإصلاحية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله

أ. السيّد فالح عبد الرضا الموسوي ٢٩١

تاريخية التشيع

أ. الشيخ نزار الحسن ٣١٩

• **المرفأ**

خطبة الزهراء عليها السلام

د. السيد جاسم الموسوي..... ٣٣٧


مجلة
مركز الأزهر للدراسات الإسلامية

الفكر الديني الإسلامي

رئيس التحرير

الفكر في اللغة اسم التفكر، فكر في أمره وتفكر، ورجل فكير: كثير التفكر، والفكرة والفكر واحد[1]، والتفكر: التأمل، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفكر بالفتح[2]، وفي الاصطلاح حركة العقل بين المعلوم والمجهول[3]، أي الالتجاء إلى المعلومات والبحث والفحص فيها للظفر بالحد الأوسط ثم الانتقال منه إلى المطلوب.

وللتفكير إنماطاً مختلفة أهمها النمط العلمي وهو حركة العقل بشكل علمي عبر التفكير المنظم المنهجي خلال المعلوم؛ لكشف المجهول، وله اتجاهات مختلفة قد تتقاطع فيما بينها بشكل كبير؛ كالفكر الليبرالي، والفكر الشيوعي، والفكر الديني، وله اغراض متعددة، أهمها الفهم والاستيعاب؛ لاتخاذ القرار المناسب، والتخطيط أو حلّ المشكلات؛ من خلال الحكم الصحيح على الأشياء.

وهناك عوامل متعددة تؤثر على عملية التفكير، يمكن الإشارة منها إلى السياق الاجتماعي والثقافي اللذان تتم فيهما عملية التفكير، ومن هنا ففهم أي فكرة بشكل كامل لا يمكن ما لم تحدد العوامل التي ولدت في ظلها الفكرة.

ومن أشهر وأهم التوجهات الفكرية هو الفكر الديني الإسلامي، باعتبار تميّز

هذا الدين المبين بجملة من الخصائص التي ميزته عن غيره من الأديان الإلهية؛ كجامعيته لسائر مرافق الحياة الإنسانية وما يحتاج إليه الإنسان في دنياه وآخرته، وخاتميته فلا دين بعده، وتنوع مصادره، فقد أكّد إلى جانب القرآن والسنة على العقل والحس والشهود القلبي كأدوات للمعرفة الحقة، لكن للقرآن الكريم والسنة النبوية وعترة النبي ﷺ أهمية خاصة، خصوصاً مع الأخذ بعين الاعتبار الوعد الإلهي بحفظ القرآن الحكيم من كل تحريف، وجعل العترة النبوية عدل للكتاب الإلهي؛ لصونه وبيانه، وإبداع علماء المسلمين لعلوم الحديث التي ضمنت حفظ جلّ السنة وأحاديث العترة النبوية من الدّس والوضع والتزوير.

والمتأمل في القرآن الحكيم يجد أنّه يؤكد في كثير من آياته الكريمة على التفكر بشكل كبير، وأنّه أساس الفهم الصحيح للحقائق الكونية، فتارة يمتدح المتفكرين؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[4]، وتارة يسعى إلى تحريك الفكر بمختلف الطرق، كإثارة التساؤلات؛ كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[5]، أو إجراء المقارنات؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ، وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ، كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِثَمُودَ﴾[6]، أو غير ذلك من الطرق القرآنية الأُخرى.

وقد أكدت السنة النبوية الشريفة وأحاديث العترة الطاهرة بنفس المستوى القرآني على التفكر، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال بذيل آخر آيات سورة آل عمران[7]: «ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل ما فيها»[8]، والتأمل إحدى مستويات التفكر؛ فهناك العديد من المصطلحات المرتبطة بهذا المفهوم والتي

تعكس مستوى معين منه، أهمها: الإدراك والوعي والفكر، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الفكر مرآة صافية»[٩].

ومن هذا المنطلق جاءت (مجلةُ مركزِ الزهراء الإسلامي) للولوج في مكنون علوم هذا الدين المبين، والسعي إلى طرحها بشكل يتلائم ولغة العصر بموضوعية وحيادية وإنصاف، مع الابتعاد عن لغة التعقيد والشدّة والتهجم على الآخرين، والالتزام بمنهج البحث؛ إذ أنّ من أهم العناصر التي يجب على الباحث في الفكر الديني ـ وخصوصاً الفكر العقائدي المقارن ـ الالتزام بها، هو عنصُر مراعاة الأمانة العلمية في النقل والضبط والبيان، والورع وأداء الحق واتّباعه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾[١٠].

وينبغي النظر إلى المسائل الاتفاقية بعين الاعتبار والأهمية، فإنّ نقاط الاشتراك والالتقاء في الأُصول والفروع أكثر من نقاط الاختلاف والافتراق لدى المسلمين، وهذه الأُمور المشتركة هي بمثابة القاعدة الثابتة التي ينطلق المرء منها في المعرفة الدينية الإسلاميّة، وهذا من المبادئ القرآنية، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[١١].

كما لابدّ من العدل والإنصاف عند النظر في المسائل الخلافية التي بين أئمة المذاهب الإسلاميّة، فلا شك في أنّ هذا المقدار من الخلاف ـ بل أكثر من ذلك ـ مما لابدّ منه، وهو ميزة البحث الفكري، ولا يخلو منه حتى أئمة المذهب الواحد سواء في الاعتقادات أو الفقه.

ويجدر بالباحث الإسلامي أن يكون هدفه من وراء طرح كل مسألة علمية هو طلب الحق والحقيقة لا أن يَرِدَ البحث وهو محمّل بالقناعات والأحكام المسبقة المسلّمة لديه من دون أن يكون له الاستعداد لرفع اليد عنها ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[12].

ولا ريب في أنّ العلماء هم مصدر الخير والسعادة لكلّ أمّة، فيجب على علماء المسلمين جميعاً السعي لما فيه خير الأُمة وصلاحها، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا من خلال البحث العلمي الحر والموضوعي، مع سعة الصدر، والانفتاح، والابتعاد عن العصبية في الحوار، والتأدب بالآداب الإسلاميّة، والتمسك بالقيم الأخلاقية.

الهوامش:

(١) انظر: كتاب العين، الخليل الفراهيدي، ج٥، ص٣٥٨، مادة (فكر).

(٢) انظر: الصحاح، الجوهري، ج٢، ص٧٨٣، مادة (فكر).

(٣) انظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسي، ص٩٤. الرسائل العشرة، ص٧٥. المواقف، الإيجي، ج١، ص١١٦.

(٤) آل عمران/ ١٩١.

(٥) البقرة/ ٢٨٥.

(٦) هود/ ٦٦ ـ ٦٨.

(٧) قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ آل عمران/ ٩٠ ـ ٢٠٠.

(٨) بحار الانوار، العلامة المجلسي، ج٦٦، ص ٣٥٠.

(٩) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، ج٤، ص٨٥، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده.

(١٠) الزمر/ ١٨.

(١١) آل عمران/ ٦٤.

(١٢) سبأ/ ٢٤.


مجلة
مركز الأزهر للدراسات الإسلامية

التقليد في أُصول الدين

آية الله الشيخ هادي آل راضي

تقرير: د. الشيخ حيدر البياتي

ممّا اشتهر بين علماء الإماميّة وعلماء المذاهب الأُخرى عدم جواز التقليد في أصول الدين[1]، وأنّ التقليد خاص بفروعه، فلا يجوز للمكلّف أن يقلّد الآخرين في المسائل العقائديّة، بل ينبغي عليه أن يدخل في مضمار العلم ويمارس الاستدلال العلمي والعقلي على عقائده بنفسه، من دون أن يعتمد في ذلك على أيّ شخص آخر، فإذا سُئل عن سبب إيمانه بهذه العقيدة أو تلك فينبغي عليه أن يذكر الدليل الذي دعاه إلى الإيمان بها.

إنّ هذه النقطة قد تثير للوهلة الأُولى إشكاليّة تبدي لكلّ من يلقي نظرة بسيطة على الواقع، فيرى أنّ معظم الناس لا يمارسون الاستدلال على عقائدهم وإنّما يأخذونها مسلّمة من العلماء؛ وذلك لعدم امتلاك الكثير منهم القدرة على الدخول في الحقول العلميّة وممارسة البحث العلمي مباشرة، وهذا أمر طبيعي فإنّ امتلاك هذه القدرة لا يتوفر في أيّ مجتمع من المجتمعات حتّى المتطوّرة منها. وممّا يعمق الإشكاليّة أنّ الكثير من العلماء اعتبروا المعرفة كشرط دخيل في الإيمان، ومن الطبيعي أنّ من لا يمارس العمل العلمي في مجال أُصول الدين بنفسه وإنّما يعوّل في ذلك على العلماء فهو عادة لا يمتلك المعرفة، وإنّما المعرفة تتحقّق بمعونة

الاستدلال والتأمّل العقليّ، فيخرج بذلك من دائرة الإيمان، وقد صرح علماء الإماميّة بهذا في كتبهم، فعلى سبيل المثال، صرّح العلاّمة الحلّي ـ أحد كبار علماء الإماميّة ـ بما يلي: «أجمع العلماء كافّة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه، والنبوّة، والإمامة، والمعاد بالدليل لا بالتقليد»[٢].

نشاهد هنا أنّ العلاّمة قد نقل إجماع العلماء كافّة على وجوب حصول المعرفة في المسائل العقائديّة بالدليل لا بالتقليد، ثمّ قال: «فلابدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين، ومن جهل شيئاً من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحقّ العقاب الدائم»[٣].

إذاً الاعتقاد الناشئ من الاستدلال والنظر هو الضامن لتحقق الإيمان، وإلاّ فإنّ من يتّكل على غيره في إثبات عقائده يكون مسلوب الإيمان.

وبهذا يبدو أنّ هناك مشكلة حقيقيّة وخطيرة تتطلّب العثور على المخرج ووضع الحلّ المناسب لأجل الحفاظ على إيمان معظم الناس الذين لا يفكرون في يوم من الأيام بالاستدلال العلمي على مسألة بسيطة من المسائل الدينيّة، ناهيك عن محاولتهم الدخول في مجال القضايا العقائديّة كالاستدلال على التوحيد والصفات الثبوتيّة والسلبيّة.

وقبل الدخول في هذا البحث والعثور على الإجابة المناسبة للإشكاليّة ينبغي التطرّق إلى مجموعة من البحوث الهامّة، نستعرضها فيما يلي تباعاً:

أولاً: معنى أصول الدين

إنّ المتعارف بين علمائنا أنّ أصول الدين خمسة، وهي: التوحيد والعدل والنبوّة

والإمامة والمعاد، لكن قام بعض الباحثين بتقليلها إلى أربعة فحذف العدل منها، وهذا لا يعني أنّ العدل لا يعدّ من العقائد التّي ينبغي على المسلم الإيمان بها، بل المقصود الإشارة إلى وجود خلاف بين العلماء على اعتبار العدل من أُصول الدين أو من الأُمور العقائديّة المنضويّة تحت أصل التوحيد، باعتبار أنّ التوحيد يبحث عن إثبات الخالق تعالى وصفاته الذاتيّة والفعليّة، ومن الواضح أنّ العدل من صفاته تعالى، فيدخل ضمن أصل التوحيد ولا حاجة إلى إفراد أصل خاصّ به.

والسبب في محاولة البعض عزل العدل عن التوحيد واعتباره أصلاً قائماً برأسه يرجع إلى نزاع تأريخي بين العدليّة من جهة، والأشاعرة من جهة أخرى، فالعدليّة آمنوا بالحسن والقبح العقليين وبذلك آمنوا بالعدل كصفة ضروريّة من صفات الله سبحانه وتعالى، بينما رفض الأشاعرة الحسن والقبح العقليين، وبذلك أنكروا ضرورة أن يكون العدل صفة من صفاته تعالى[٤]، وبهذا صار لقب (العدليّة) شعاراً لكلّ من يؤمن بالعدل الإلهي سواء كان من المعتزلة أو الإماميّة أو غيرهم ممّن يؤمن بالعدل، فأصبح من الضروري فرز العدل عن التوحيد وجعله أصلاً مستقلاً، هذا من جهة ومن جهة أُخرى قد ترتّبت على بحث الحسن والقبح العقلي، وبحث العدل نتائج هامّة كوجوب اللطف واستحالة ارتكاب القبيح أو فعل الشر، الأمر الذي حوّل بحث العدل إلى بحث هام ورئيسي لا يمكن تجاهله واعتباره بحثاً هامشيّاً. إذن هذه أهمّ الدوافع التّي حدت بالمتكلمين إلى اعتبار العدل أصلاً من أُصول الدين، ولا ضير في ذلك، فالعدل من المسائل الاعتقاديّة التّي يتحتم على الإنسان الإيمان بها، وهو داخل في علم الكلام، فلا يختلف الأمر إذا اعتبرناه من أُصول الدين أو أدخلناه في دائرة التوحيد.

ثانياً: ضابط المسألة الاعتقاديّة

لكي يتضح بحثنا عن أُصول الدين والمسائل الاعتقاديّة ينبغي معرفة ضابط المسألة الاعتقاديّة، فما هو الضابط والأساس الذي نتمكن على أساسه أن نعتبر هذه المسألة داخلة ضمن المسائل الاعتقاديّة، وأن نخرج تلك المسألة من نطاق المسائل الاعتقاديّة؟

لقد طرحت في هذا المجال عدّة نظريّات، والذي نتبنّاه نحن هو أنّ الضابط في المسألة الاعتقاديّة أمران:

أحدهما: أن يكون المطلوب فيها أوّلاً وبالذات الاعتقاد والإيمان القلبي، بخلاف المسائل الفرعيّة الفقهيّة التّي يكون المطلوب فيها أوّلاً وبالذات العمل والتطبيق لا الاعتقاد والإيمان، فهناك فرق واضح بين الصلاة والعصمة، أمّا الصلاة فلا يطلب فيها من المكلف إلاّ العمل الجوارحي الخارجي، بينما العصمة فالمطلوب فيها بالذات الاعتقاد والإيمان القلبي، ولكن هذا لا يعني أنّه لا يراد أيّ عمل خارجي إلى جانب هذا الإيمان، فإنّ الإيمان بعصمة شخص ما يتطلب الالتزام بأوامره عمليّاً والتقيّد بتعليماته وتشريعاته.

والآخر: أن تكون المسألة من المسائل التّي لها دخالة بشكل أو بآخر في الإيمان بالمعنى الأعم ـ وهو الذي يطلق في مقابل الكفر ـ أو الأخص ـ وهو الخاص بالتشيّع الاثنى عشري ـ بمعنى أنّ المسألة إنّما تكون عقائديّة فيما لو كان عدم الإيمان بها يؤدّي إلى الكفر؛ كالتوحيد والنبوّة، أو يؤدّي إلى خروج الإنسان من دائرة التشيع الاثني عشري؛ كعصمة الأئمّة وعلمهم.

إذن هذان الشرطان يشكّلان الضابط لكون المسألة عقائديّة، ولكن هل هذا

الضابط موجود ومتحقّق في جميع المسائل التّي تذكر في علم الكلام؟ أي هل إنّ كل المسائل الموجودة في علم الكلام يكون المطلوب فيها أوّلاً وبالذات الإيمان القلبي، وإنّ عدم الإيمان بها يعرّض الإنسان إلى فقدان إيمانه بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ؟

الجواب بالنفي، فليس كلّ ما يوضع في دائرة علم الكلام ينطبق عليه هذا الضابط، فعلى سبيل المثال تفاصيل البرزخ والجنّة والنار والصراط لا ينطبق عليها ضابط المسألة العقائديّة؛ لأنّه لا يجب فيها الاعتقاد، كما أنّ الإيمان بها ليس دخيلاً في الإيمان لا بالمعنى الأعمّ ولا الأخصّ، وبهذا لا يتوفّر فيها الشرطان المتقدّمان، ولكنّ هذا لا يعني أنّه يجوز للإنسان إنكارها، فإنّه لا ملازمة بين عدم كون المسألة اعتقاديّة وبين جواز إنكارها لمن يعلم بها؛ وذلك لأنّ إنكارها يلازم إنكار النبوّة وتكذيب النبي، فيصبح الإنسان كافراً، وهذا الحكم ـ وهو عدم جواز إنكارها مع العلم بها ـ في الحقيقة ليس خاصّاً بتفاصيل العقائد، بل هو ثابت في كلّ ما عُلم ثبوته في الدين، سواء كان من المسائل العقائديّة أم من المسائل الفرعيّة والأحكام الشرعيّة الظاهريّة والواقعيّة، بل يشمل حتّى ما أخبر به النبيﷺ من أحوال الأمم السابقة مثلاً. فكلّ هذه الأُمور لا يجوز إنكارها، لأنّ إنكارها يساوق تكذيب النبيﷺ، وتكذيبه يستلزم الكفر؛ لأنّه إنكار لأصل من أُصول الدين وهو النبوّة.

ثالثاً: معنى حرمة التقليد في أُصول الدين

نتطرق في هذا البحث للإجابة على تساؤل هام وهو: ما المقصود ممّا اشتهر بين العلماء بأنّ التقليد محرّم في أُصول الدين؟

وتوجد عدّة احتمالات في هذا المجال:

الاحتمال الأوّل: إنّ المقصود بالتقليد المحرّم في أُصول الدين هو نفس التقليد الجائز في فروع الدين، أمّا التقليد في فروع الدين فهو الأخذ بقول الغير من دون دليل[٥]، يعني أنّ المقلّد يلتزم برأي المجتهد حتّى لو لم يؤد رأيه إلى الظّن بالواقع، بل وحتّى مع الظّن بالخلاف يكون رأي المجتهد حجّة. هذا هو التقليد الجائز في فروع الدين، والاحتمال الأوّل في المقصود بالتقليد المحرّم في أُصول الدين هو هذا المعنى من التقليد، يعني يحرم على الإنسان أن يقلّد غيره في أُصول الدين، ففي أُصول الدين لا يجوز للإنسان أن يتبع غيره من دون دليل، فضلاً عن أن يكون مع عدم الظّن بالواقع، أو مع الظّن بالخلاف.

لقد نوقش هذا الاحتمال من قبل العلماء وتمّ رفضه باعتباره أمراً غير ممكن؛ لأنّ الاعتقاد ـ وهو المطلوب في أُصول الدين ـ لا يجتمع مع الشك، كما تقدم من أنّ هذا النوع من التقليد يجتمع مع عدم الظّن، بل حتّى يجتمع مع الظّن بالخلاف، وهذا يعني أنّ الاعتقاد المطلوب تحصيله في أُصول الدين سيجتمع مع الشكّ وهو أمر غير ممكن، فإنّ أقلّ مراتب الاعتقاد هو الظّن، فكيف يجتمع الاعتقاد مع الشك؟!

إذاً إرادة هذا المعنى من التقليد في أُصول الدين أمر غير ممكن وينطوي على تناقض.

الاحتمال الثاني: إنّ المقصود بالتقليد المرفوض في أُصول الدين هو كفاية الظّن في أُصول الدين، أي أنّ عدم جواز التقليد في أُصول الدين يعني عدم كفاية الظّن في أُصول الدين ووجوب تحصيل العلم واليقين فيها، بناءً على هذا هل يكفي الظّن في إثبات أُصول الدين أو لا يكفي؟.

من يؤمن بجواز التقليد يكتفي بالظّن، ومن يؤمن بعدم جواز التقليد كأنّه يقول بعدم كفاية الظّن.

هذا الاحتمال أيضاً يمكن مناقشته، لأنّ الموجود في كلمات علمائنا رضوان الله عليهم مسألتان: إحداهما جواز التقليد في أُصول الدين، والأُخرى الاكتفاء بالظّن في أُصول الدين، ويبدو أنّ المسالتّين متباينتان، فليست إحداهما عين الأُخرى ولا مترتّبة عليها، بل النسبة بينهما ـ كما يظهر منهم ـ نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فإنّ المدار في المسألة الأُوّلى جواز التقليد وعدم جوازه، من دون التمييز بين أن يكون الحاصل من التقليد الظّن أو الجزم واليقين، إذ قد يؤدّي التقليد أحياناً إلى الجزم واليقين، بينما المسألة الثانية لا علاقة لها بالأُولى، لكن قد تلتقي معها جزئيّاً في بعض الحالات، فإنّ المسألة الثانية تبحث عن أنّ الظّن هل يكفي في أُصول الدين أو لا، سواء حصل الظنّ من التقليد أم من النظر والاستدلال؛ لأنّ النظر والاستدلال لاينتجان دائماً العلم واليقين بل قد ينتجان الظّن، ومن هنا يتضح أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فهما يجتمعان في حالة التقليد المؤدّي إلى الظّن، ويفترقان في حالة التقليد المؤدّي إلى اليقين، وحالة الاستدلال المؤدّي إلى الظّن، إذن المسألتان متباينتان ولا ارتباط ولا ترتّب بينهما، فلا مبرر لإرجاع إحداهما إلى الأُخرى، يعني لا مبرر لترتيب مسألة حرمة التقليد في أُصول الدين على مسألة عدم الاكتفاء بالظّن، وإنّما ينبغي بحثهما كمسالتّين منفصلتين.

الاحتمال الثالث: المقصود بالتقليد المحرم في أُصول الدين هو حرمة تحصيل العلم والمعرفة بصورة مطلقة وبكل الوسائل المتاحة، فعدم جواز التقليد في أُصول الدين يعني عدم جواز الحصول على العلم بهذه الأُصول من أيّ طريق كان، بل

لابدّ من الحصول على العلم بها من طريق الاستدلال والبحث العلمي، وجواز التقليد بهذا المعنى يعني أنّه يمكن الحصول على العلم بها بأيّ طريقة[٦].

فيكون المقصود بالتقليد معنىً غير اصطلاحي، ليس هو نفس المراد بالتقليد في فروع الدين، وإنّما المراد به شيء آخر وهو تحصيل العلم والمعرفة مطلقاً وبأي سبب تحققت.

الاحتمال الرابع: المقصود بالتقليد الممنوع في أُصول الدين هو المعنى اللغوي، أي المتابعة العمياء للغير من دون تمعّن أو نظر أو تفكير، وهذا هو التقليد الّذي نهت عنه آيات قرآنيّة عديدة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[٧]، فهذه الآيات نهت عن التقليد ومتابعة الآباء والأمّهات في المسائل الاعتقاديّة[٨].

إنّ هذا الاحتمال هو المقصود من التقليد المحرّم المذكور في كلمات علمائنا رضوان الله عليهم، ولعلّ السبب في طرح هذه المسألة والّذي لفت انتباههم هو هذه الآيات الشريفة التّي نهت عن التقليد في أُصول الدين وأمرت بالنظر والاستدلال وإقامة البرهان على هذه الأُصول، لذلك ذهبوا إلى تحريم التقليد فيها، ومن الواضح أنّ كلمة (التقليد) لم ترد في القرآن الكريم، ولكنّ بسبب ضيق الخناق وعدم وجود كلمة تعبّر عن مرادهم في هذه المسألة لذلك استخدموا كلمة التقليد.

رابعاً: توضيح مجموعة من المصطلحات

نحاول في هذا المجال إيضاح بعض المصطلحات الهامّة، والتّي تساعدنا على فهم البحوث القادمة بصورة أفضل:

المصطلح الأوّل: المعرفة

جاء في كلمات علمائنا كثيراً إنّه ينبغي تحصيل المعرفة في أُصول الدين، وأنّ تحصيل المعرفة هل هو شرط في الإيمان أو ليس شرطاً فيه[٩]، ويبدو أنّ المقصود بالمعرفة في كلماتهم هو العلم واليقين والجزم، ومعناها واضح جداً.

المصطلح الثاني: التّصديق العلمي

يوجد هذا الاصطلاح أيضاً في كلماتهم[١٠]، والظاهر أنّ المقصود به هو نفس ما تقدّم، يعني العلم واليقين والجزم.

المصطلح الثالث: الاعتقاد والتّصديق

ظهر خلاف بين علمائنا رضوان الله عليهم حول تفسير هذا المصطلح، فذهب بعض منهم إلى أنّه شيء آخر غير العلم والتّصديق العلمي والمعرفة، وأنّ المراد به عقد القلب على الشيء المعلوم والالتزام النفسي به، وهذا شيء آخر غير العلم، فالمكلّف أوّلاً يعلم بالشيء، أي يصل إلى مرحلة التّصديق العلمي به، ومن ثمّ يعتقد به ويعقد قلبه عليه، وقد ذهب إلى القول بهذا التغاير بين العلم والاعتقاد الكثير من علمائنا وعلماء العامّة[١١].

وذهب بعض آخر إلى الاتّحاد وعدم التغاير بينهما، وعدم وجود شيء آخر وراء العلم والتّصديق يسمّى بالاعتقاد، وأنّ العلم والتّصديق المذكورين هما عين عقد القلب على المعلوم، ولا تغاير بينها أبداً[١٢]، لكنّ بعض هؤلاء آمن بوجود حالة أُخرى عبّر عنها بالرضا وطيب النفس، وهي وراء العلم والمعرفة والاعتقاد، وقالوا بأنّ هذه الحالة معتبرة في الإيمان، لكن بمعنى أنّها معتبرة في بعض مراتبه؛

لأنّ الإيمان ذو مراتب وذو درجات، ومع قطع النظر عن هذه الحالة لا يوجد عندنا شيء وراء العلم يسمّى بالاعتقاد، وأنّ العلم هو عقد القلب والاعتقاد وليس شيئاً آخر[١٣].

ولا شكّ في أنّ هذا البحث ليس بحثاً لغوياً حتّى نراجع قواميس اللّغة لنرى أنّها كيف تفسّر الاعتقاد والتّصديق، وهل تميّز بين الاعتقاد من جهة وبين العلم والتّصديق واليقين من جهة أُخرى، بل هو بحث أقرب إلى البحوث الوجدانيّة، يعني أنّ الإنسان ينبغي أن يتأمل نفسه ليرى هل يجد في داخلها شيئاً آخر وراء العلم واليقين يسمّى بالاعتقاد؟

القرائن الدالّة على التغاير أو الاتحاد

أمّا التغاير فيمكن الاستدلال عليه في الوهلة الأُولى بإدّعاء الوجدان، فإذا راجع الإنسان وجدانه وجد أنّ التغاير هو الأصح، أي توجد هناك حالة في النفس غير العلم واليقين والتّصديق يعبّر عنها بالاعتقاد، فعلى سبيل المثال، نحن نعلم بنظريّة الأشاعرة حول العدل لكنّنا لا نعتقد بها بل نعتقد بخلافها، فإذن يوجد علم ولا يوجد اعتقاد، وهذا يعني أنّه لا توجد ملازمة أو عينيّة بين العلم بالشيء وبين الاعتقاد به، إذن هذا الوجدان قد يكون منبّهاً على صحّة التغاير بين الأمرين[١٤].

والّذي يؤيد هذا الوجدان المدّعى في المقام عدّة أُمور، منها:

أوّلاً: الآية الشريفة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[١٥]، فإنّ ظاهر الآية أنّ هؤلاء الجاحدين المنكرين عندهم يقين لكنهم جحدوا، وهذا يعني أنّه لا يوجد عندهم اعتقاد، فهذه الآية دليل على التغاير بين الاصطلاحين.

ثانياً: الحكم بكفر من كان عالماً بالحقّ من أمثال فرعون وأصحابه، فهؤلاء كانوا يعلمون بالحقّ ومع ذلك حُكم عليهم بالكفر، ولو كان الاعتقاد عين العلم لما كان هناك مجال للحكم بكفرهم؛ إذ لا مبرر لذلك ما داموا عالمين بالحقّ، أي معتقدين به.

إذن الحكم بكفر من كان عالماً ومعانداً في آن واحد لا يمكن تفسيره إلاّ على أساس التغاير بين العلم والاعتقاد، وأنّ الاعتقاد المغاير للعلم هو شرط الإيمان.

ثالثاً: إنّ تعلّق التكليف بالاعتقاد يدلّ على تغاير العلم والاعتقاد، فإنّ المكلّف ينبغي عليه الاعتقاد، يعني يجب عليه أن يعتقد بأُصول الدين، وهذا يعني تغاير العلم والاعتقاد؛ لأنّ العلم لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، بأعتبار أنّه أمر غير اختياري، وإذا حصلت مقدماته يتحقق مباشرة بدون دخالة للإرادة الإنسانيّة في ذلك، بينما الاعتقاد أمر اختياري ولذا قد تعلّق التكليف به، وبهذا نكتشف من تعلّق التكليف بالاعتقاد أنّه غير العلم؛ لأنّ العلم لا يعقل أن يتعلّق به التكليف.

إذن بواسطة هذه المؤيّدات الثلاثة إضافة إلى الوجدان يمكن إثبات التغاير بين العلم والاعتقاد.

في المقابل قد تذكر بعض القرائن الدالّة على الاتّحاد بين العلم والاعتقاد، أهمّها دعوى شهادة الوجدان أيضاً على الاتّحاد بينهما وعدم التغاير، مع التأكيد على هذه النقطة، وهي: أنّ سبب توهم التغاير هو الخلط بين التصور والتّصديق.

إنّ العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، أمّا التصور فهو عبارة عن إدراك طرفي النسبة في قضيّة: (العالم حادث)، وأمّا التّصديق فهو عبارة عن الإذعان بالنسبة[١٦]، فبعد أن يقام البرهان على صحّة النسبة يتحقق التّصديق المعبّر عنه بالإذعان بالنسبة، وفي الحقيقة إنّ الخلط بين التصور والتّصديق هو الذي أدّى إلى

إدّعاء التغاير بين العلم واليقين من جهة وبين الاعتقاد من جهة أُخرى، أي لو كان المقصود بالعلم المغاير للاعتقاد هو العلم بمعنى التصوّر صحّ التغاير، بسبب وضوح التغاير بين العلم بمعنى التصوّر وبين الاعتقاد، ولكن إذا كان المقصود العلم بمعنى التّصديق ـ وهذا هو المقصود بكلماتهم بكلّ تأكيد ـ فهو لا يغاير الاعتقاد؛ لأنّ التّصديق نفس الإذعان والاعتقاد وليس شيئاً غير ذلك، إذن لا مجال لدعوى التغاير بين العلم والاعتقاد.

أمّا المؤيّدات السابقة فيمكن مناقشتها، فالحكم بكفر فرعون لا ينحصر تفسيره بعدم الاعتقاد، حتّى يدّعى أنّ فرعون كان على يقين لكنّه لم يكن معتقداً فيفترق اليقين والاعتقاد، بل يمكن أن نفترض أنّه كان على يقين وكان معتقداً في آن واحد سوى أنّه كان يجحد الحق ظاهراً، وهذا كافٍ لزوال الإيمان وتحقق الكفر حتّى مع وجود الاعتقاد، فإنّ شرط الإيمان ليس الاعتقاد القلبي فحسب، بل لابدّ أن يقترن معه عدم الجحود العلني والظاهري، فإذا اقترن به الجحود العلني أمكن الحكم بالكفر، وهذا ما يمكن أن يفسّر به الحكم بالكفر على فرعون وقومه، فهم قد أنكروا علناً ما اعتقدوا به باطناً، والإنكار يساوي الكفر، إذن يمكن أن نفترض أنّ فرعون كان عالماً ومعتقداً، لكنّه كان كافراً بسبب جحوده وإنكاره لما يؤمن به، فالكفر يجتمع مع القول باتّحاد العلم والاعتقاد.

وأمّا ما قيل من أنّ العلم اضطراري فلا يتعلّق به التكليف، بينما الاعتقاد اختياري فيتعلق به التكليف، وهذا يدلّ على التغاير بين العلم والاعتقاد، إنّ هذا غير صحيح أيضاً؛ وذلك لأنّ الشيء لو كان اضطرارياً فلا يمكن تعلّق التكليف به بذاته، ولكن إذا كانت مقدّماته اختياريّة فيمكن أن يتعلق به التكليف بسبب

اختياريّة مقدّماته، إذن يمكن أن يتعلّق التكليف بالعلم واليقين بسبب اختياريّة مقدّماتها، فمجرد تعلّق التكليف بالاعتقاد لا يعني وجود تغاير بين الاعتقاد والعلم؛ لأنّ العلم يمكن أيضاً أن يتعلّق به التكليف لاختياريّة مقدّماته.

وأمّا الآية الشريفة ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ فتستحق تأمّلاً خاصّاً بها، فهل هي دليل على التغاير أو لا؟ يبدو أنّها ليست دليلاً لا على التغاير ولا على الاتّحاد، أو بعبارة أُخرى أنّ الاستدلال بها أشبه بالمصادرة؛ وذلك لأنّه لو افترضنا أنّ الآية تدلّ على وجود اليقين - بدليل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ - وعدم وجود الاعتقاد، لكنّها لا تكون دليلاً على بطلان القول بالاتّحاد؛ لأنّه يمكن أن يقال أنّ الموجود هو اليقين والاعتقاد، والمنفي هو الإيمان الظاهري، فإنّ الجحود يعني إنكار الشيء مع الإيمان به، أي إنكاره ظاهرياً مع العلم به والاعتقاد بصحّته، كما نصّ على ذلك اللّغويون، قال ابن فارس: «**ومن هذا الباب الجحود وهو ضدّ الإقرار، ولا يكون الجحود إلاّ مع علم الجاحد به أنّه صحيح، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾**»[17].

إذاً الجحود لا يكون إلا مع علم الجاحد بصحّة ما يجحده، ولأجل إثبات التغاير ينبغي إبطال هذا الفهم للجحود والذهاب إلى أنّ الجحود يستلزم عدم الاعتقاد، فلابدّ أن نبحث مسبقاً هل الجحود يلازم عدم الاعتقاد أو لا؟

فإن كان الجحود يلازم عدم الاعتقاد تكون الآية دليلاً على التغاير، وإن كان ملازماً للاعتقاد تكون الآية دالّة على الاتحاد، لكن كلام ابن فارس يدلّ على أنّ الجحود يلازم الاعتقاد، وعلى أقلّ الإحتمالات فالآية حياديّة لا تدلّ على الاتحاد ولا التغاير، والاستدلال بها على التغاير ليس إلاّ مصادرة؛ لأنّه مبني على القول

بأنّ الجحود يستلزم عدم الاعتقاد، الأمر الذي لم يثبت بعد.

وفائدة هذا البحث تظهر عند محاولة الإجابة على السؤال التالي: هل المطلوب في المسائل الاعتقاديّة اليقين فقط، أو أنّه غير كافٍ ولا بدّ من وجود شيء آخر وهو الاعتقاد؟

إذا قلنا بالاتّحاد بين اليقين والاعتقاد فلا يوجد هناك شيء آخر غير اليقين، وإنّما يكون اليقين هو المطلوب فقط في المسائل الاعتقاديّة، أمّا إذا قلنا بالتغاير بينهما فيصبح لدينا شيء آخر مطلوباً إضافة إلى اليقين وهو الاعتقاد.

وفي الحقيقة إنّ ما نشعر به في وجداننا هو التغاير بين العلم واليقين، وأنّ هنالك شيئاً ما يتحقق في سريرة الإنسان بعد أن يعلم بالشيء وهو ما نسمّيه بالاعتقاد، أي التديّن واتّخاذ ما يُعلم عقيدة وديناً، والذي يدلّ على هذا هو أنّ علماءنا الأعلام ذكروا أنّه يكفي في بعض الأحيان الاعتقاد الإجمالي[18]، أي كفاية الاعتقاد بالقضيّة على ما هي عليه في الواقع من دون العلم بها، وهذا الاعتقاد كافٍ في الكثير من العقائد كتفاصيل البرزخ والمعاد، إذن التغاير هو الصحيح.

حكم التقليد في أصول الدين

من الأُمور الواضحة عند علمائنا عدم جواز التقليد في أُصول الدين ووجوب تحصيل المعرفة بها عن نظر واستدلال، وقد نُقل الإجماع على ذلك، قال الشهيد الثاني: «**إعلم أنّ العلماء أطبقوا على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر، وأنّها لا تحصل بالتقليد إلاّ من شذّ منهم**»[19].

وتوجد عدّة أدلّة على عدم جواز التقليد في أُصول الدين:

الدليل الأوّل: الإجماع المنقول والمذكور في كلام علمائنا على عدم جواز التقليد في أُصول الدين ووجوب تحصيل المعرفة بها عن طريق الاستدلال[٢٠].

إنّ هذا الدليل لا يمكن أن يستدل به هنا؛ وذلك لأنّ حجيّة الإجماع متوقفة على كثير من هذه الأُصول والمعارف كالتوحيد والنبوّة والإمامة، فإنّ الإجماع بحاجة إلى المعصوم الذي يجعل له الحجيّة، وهو متوقف على إثبات التوحيد والنبوّة، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى يمكن المناقشة في صغرى الإجماع، أي أنّ وجود الإجماع غير أكيد؛ لأنّ معقد الإجماع الذي نقله العلماء هو المعرفة التفصيليّة والقطعيّة الناشئة من النظر والاستدلال، ويبدو أنّ المشهور قد ذهب إلى هذا الرأي لكنّه ليس ممّا أجمع عليه العلماء؛ لأنّ الشيخ الطوسي يختلف في هذه النقطة مع الآخرين، فهو يؤمن بكفاية المعرفة بصورة مطلقة سواء حصلت من النظر والاستدلال أو من التقليد[٢١]، وقد ذهب إلى هذا الرأي المقدّس الأردبيلي[٢٢]، ونسب إلى صاحب المدارك، والشيخ البهائي، والعلاّمة المجلسي والفيض الكاشاني[٢٣]، وهذا لا يدع مجالاً لتحقق الإجماع.

الدليل الثاني: قاعدة وجوب شكر المنعم، هذه القاعدة عقليّة يدركها العقل، وهي من أحكام العقل العملي؛ لأنّها تتحدث عن ما ينبغي فعله وعمله، وقد تمّ تقرير هذا الدليل بطريقتين:

الأُولى: العقل يحكم بوجوب شكر المنعم، وهذا الأمر لا يتحقق من دون معرفة المنعم؛ فإنّه بدون المعرفة لا يمكن أداء شكره، إذن المعرفة واجبة باعتبارها مقدّمة للشكر الواجب عقلاً، ووجوبها يكون وجوباً غيريّاً لا نفسيّاً، أي إنّ العقل لا

يدرك وجوب المعرفة مباشرة، بل يدرك وجوب شكر المنعم، وعن طريقه يتوصّل إلى وجوب المعرفة، ثمّ أنّه لابدّ من توضيح أنّ المقصود بالشكر هنا ليس الشكر اللّساني، بل المقصود هو صرف النعمة فيما خلقت لأجله، وهذا الأمر لا يتحقق من دون المعرفة.

الثانية: العقل يحكم بوجوب شكر المنعم، ومن مصاديق هذا الشكر معرفة المنعم، فالمعرفة هي من مصاديق الشكر لا أنّها مقدّمة له كما تقدّم في التقرير السابق، وقد صرّح بعض المحقّقين بأنّها أفضل أنواع الشكر، فإنّ الشكر وسائر مقدّمات الدين لها مراتب ثلاثة: علم وحال وعمل، فمعرفه المنعم من الأوّل، والتخضّع له قلباً من الثاني، وصرف النعمة فيما خلقت لأجله بأداء ما هو وظيفة السمع والبصر واللّسان من الثالث، فمعرفه المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة[٢٤]، وبهذا يكون وجوبها وجوباً نفسيّاً لا غيريّاً.

وقد تمّت مناقشة هذا الدليل بعدّة مناقشات نذكرها تباعاً:

المناقشة الأُولى: إنّ هذا الدليل مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليّين، وهو أمر مرفوض من قبل الأشاعرة الذين يؤمنون بالحسن والقبح الشرعيّين.

الجواب: هذا الإشكال يتوجّه إلى المبنى، وهو بحاجة إلى بحث خاصّ لنعرف أنّ الحسن والقبح عقليّان أم شرعيّان، ولكن على أيّ حال نحن نؤمن بالحسن والقبح العقليّين، وبهذا يكون الدليل عصيّاً أمام الإشكال.

المناقشة الثانية: إنّ الدليل يفترض وجود المنعم سلفاً ثمّ يفتي بوجوب شكره وبالتالي وجوب معرفته، مع أننا في بداية الطريق؛ إذ لم يثبت بعد وجود أيّ منعم فكيف يجب شكره أو معرفته؟ فإنّ بحث وجوب شكر المنعم يطرح بعد

إثبات وجود المنعم تعالى، وإنّما يطرح لأجل تحفيز المكلّف على البحث لإثبات وجوده تعالى، ولكن كيف يمكن شكر منعم لا يعلم هل هو موجود أم لا، وفي الحقيقة إنّ هذا الاستدلال يدعو إلى شكر ومعرفة موجود لم يثبت وجوده بعد، وهو أمر غير ممكن.

الجواب: أنّ وجوب شكر المنعم وبالتالي وجوب معرفته غير مختصة بحالة العلم بوجود المنعم، وإنّما تثبت حتّى في حالة احتمال وجوده، فمجرد احتمال وجوده يحتّم على الإنسان وجوب شكره ومعرفته، وهذا الاحتمال موجود ومتحقّق في نفس كل إنسان؛ لأنّنا في هذه المرحلة ـ أي مرحلة إثبات وجوب المعرفة ـ لا نمتلك دليلاً على وجود المنعم ولا على عدمه، وهو يعني أنّ وجوده محتمل، إذن تحقّق احتمال وجود المنعم أمراً وجدانيّاً ولا شكّ فيه، وهذا المقدار كافٍ لتصحيح الدليل، لأنّ العقل يحكم بوجوب شكر المنعم، باعتبار أنّه يرى أنّ المنعم له حق وأنّ تضييع هذا الحق بعدم شكره يكون ظلماً له، وهو قبيح، إذن العقل يدرك قبح عدم شكر المنعم وتضييع حقه، وبالتالي يدرك وجوب شكره ومعرفته سواء كان وجوده قطعيّاً أم محتملاً؛ فإنّ تضييع الحقّ قبيح ولو كان بمستوى الاحتمال، ولا مجال هنا للتمسك بالأُصول المؤمّنة كالبراءة وأمثالها؛ لأنّ كلامنا قبل الفحص ولا إشكال في عدم جواز إجراء الأُصول حتّى العقليّة منها قبل الفحص، إذن مجرد احتمال أن يكون هناك منعم ويكون ترك شكره بترك معرفته، مجرد هذا يكون منجزّاً؛ لحكم العقل بوجوب الشكر وبوجوب المعرفة تحصيلاً للشكر؛ لأنّ في ترك المعرفة احتمال الوقوع في القبيح عقلاً، وهو ترك الشكر المحتمل الوجوب، وهذا غير جائز.

ثمّ إنّ هذا الدليل العقلي يصل إلى حدّ الالزام؛ لأنّ البعض ناقش بأنّ هذا

الدليل غاية ما يدلّ عليه هو حسن الشكر لا الالزام، فالعقل لا يدرك وجوب الشكر بل أقصى ما يدركه هو حسن الشكر، فإنّ الشكر أمر حسن[٢٥].

في الحقيقة إنّ إثبات وجوب الشكر لا يتم إلاّ بما ذكرناه من إدراك العقل وجود حق للمنعم، وأنّ ترك شكره بترك معرفته تضييع لهذا الحق، فيكون ظلماً، ولا شكّ عقلاً في قبح الظلم، فإذا صار ترك الشكر قبيحاً صار القيام به واجباً ولازماً.

الدليل الثالث: قاعدة دفع الضّرر المحتمل، هذه القاعدة يدركها العقل، وهي تحتّم على الإنسان معرفة خالقه؛ لأنّه لو كان هناك إله وخالق فيحتمل أنّه يريد من الإنسان مجموعة من التكاليف والأعمال الواجبة التّي إذا لم ينفذّها فهناك عقاب بانتظاره، والعقاب يشكّل ضرراً على النفس، والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلأجل إبعاد هذا الضرر المحتمل يتوجّب على الإنسان معرفة الخالق ومعرفة من أرسله من الأنبياء لإيصال رسالته.

الهوامش:

(١) معارج الأصول، المحقّق الحلّي، ص١٩٩؛ الألفيّة والنفليّة، الشهيد الأوّل، ص٣٨؛ معالم الدين، الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، ص٢٤٣؛ الفوائد الحائريّة، الوحيد البهبهاني، ص ٤٩٤؛ الأحكام، الآمدي، ج٤، ص٢٢٣؛ تفسير الآلوسي، ج٢١، ص٩٤؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج٢، ص٢١٢.

(٢) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ١٧-١٩

(٣) المصدر نفسه، ص٢١.

(٤) انظر: كشف المراد، العلاّمة الحلّي، ص٤١٧؛ نهج الحقّ، ص٧٢.

(٥) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج١، ص٥٧٣.

(٦) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ١٧ ـ ١٩.

(٧) الزخرف/ ٢٢.

(٨) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي، ج٩، ص٣٢٤.

(٩) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج١، ص٥٥٥-٥٦١.

(١٠) صلاة المسافر، المحقّق الأصفهاني، ص٤٧؛ تفسير الميزان، العلاّمة الطباطبائي، ج١٥، ص٣١٨.

(١١) حقائق الإيمان، الشهيد الثاني، ص٧٧؛ نهاية الدّراية، المحقّق الأصفهاني، ج١ ص١٨٨؛ حقائق الأصول، السيّد الحكيم، ج٢ ص٥١٤؛ أُصول السرخسي، السرخسي، ج١، ص٣٢٩

(١٢) شرح أُصول الكافي، المولي صالح المازندراني، ج٧، ص١٩، نسب هذا الرأي إلى الجهميّة.

(١٣) شرح أُصول الكافي، المولي صالح المازندراني، ج٨، ص١٤٥.

(١٤) هامش حقائق الفقه، السيّد محسن الحكيم، ج٢، ص٥١٤.

(١٥) النمل/ ١٤.

(١٦) تقريرات الروحاني، منتقى الأصول، الحكيم، ج١، ص١٤١.

(١٧) معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس، ج١، ص٤٢٦.

(١٨) نهاية الأفكار، المحقّق العراقي، ج٣، ص١٨٧.

(١٩) حقائق الإيمان، الشهيد الثاني، ص٥٩.

(٢٠) المصدر السابق؛ النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص١٧-١٩.

(٢١) عدّة الأصول، الشيخ الطوسي، ج١، ص١٣٢، و ج٢، ص٧٣١.

(٢٢) مجمع الفائدة والبرهان، المقدّس الأردبيلي، ج٢، ص١٨٣.

(٢٣) فرائد الأصول، ج١، ٥٥٤.

(٢٤) نهاية الدراية، المحقّق الأصفهاني، ج٢، ص٣٧٧.

(٢٥) المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٧-٣٧٨.

بحوث في الإيمان والتوحيد

العلّامة الشيخ باقر شريف القرشي

الإيمان بالله تعالى، والدعوة لتوحيده من أهمّ ما تبناه النبي محمدﷺ في دعوته، فقد جاهد أعظم ما يكون الجهاد وأقساه في مقارعة الملحدين والمشركين حتّى استطاع أن يطهر المجتمع من عبادة الأوثان والأصنام، ويجعل الإيمان بالله تعالى هديّة كلّ إنسان مسلم.

وكان الإيمان الخالص بالله ماثلة في نفوس الأئمة الطاهرين من أهل البيتعليهم السلام، فقد تفانوا في حب الله تعالى ووهبوا أرواحهم لإقامة دينه، وهداية عباده، فكانت كلّ بادرة من حياتهم لمرضاته تعالى، كما كانت بيوتهم نواديا ومدارساً للتوحيد وإشاعة الإيمان، حيث ظهر منهم من أنواع العبادات والطاعات ما يبهر العقول، فحكيت أدعيتهم مدى إخلاصهم وانقطاعهم الكامل إلى الله تعالى؛ كما سنذكر بعضاً منها في غضون هذا البحث.

إنّ ظاهرة الإيمان بالله تعالى يؤمن بها جميع الأديان السماويّة والفرق الإسلاميّة، بما أنّ أهل البيت يختلفون معهم في بعض صفات الله تعالى وشؤونه كنزوله من السماء وغير ذلك من مظاهر التجسيم كما وسنعرض لذلك في هذه البحوث.

وعلى أيّ حال فإنّ من المفيد أن نعرض إلى بعض شؤون الإيمان والتوحيد، وما يرتبط بهما على ضوء ما أثر عن مذهب أهل البيت عليهم السلام.

الإيمان عن دليل

الإيمان بالله تعالى ـ حسب مذهب أهل البيت عليهم السلام ـ يجب أن يستند إلى الأدلّة القطعيّة، ولا يجوز التقليد للآباء فيه فقد ندد الذكر الحكيم بالمقلّدين لآبائهم.

لقد ملأت آفاق الكون الأدلّة الحسيّة والعقليّة على وجود الله تعالى خالق الكون وواهب الحياة، وأنّ أدنى تأمّل في نظام الكون وعجائبه ودقّة مكوناته تملأ النفس إيمان بوجود الخالق العظيم، يقول سيّد الساجدين وإمام المتّقين زين العابدين عليه السلام: «**الحمد لله على ما عرفنا من نفسه، وألهمنا من شكره، وفتح لنا أبواب العلم بربوبيته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده وجنبنا من الإلحاد والشكّ في أمره**»[1].

لقد عرفنا الله تعالى نفسه ودلّنا على ذاته بما خلقه من عجائب مخلوقاته الناطقة بتوحيده، وعظيم قدرته.

من آيات الله تعالى

إنّ آيات الله تعالى غير قابلة للحصر والعدّ، ونتعرض ـ بإيجاز ـ لبعضها:

نظام الكون

إنّ التأمّل في نظام الكون وما فيه من الأسرار والعجائب ممّا يملأ النفس إيماناً بالخالق العظيم قال تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[2] وقال تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾[٣].

إنّ التأمّل في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار يحثّ إلى الإيمان بعظمة الخالق والمدبر والمبدع لخلق هذه الأكوان، وأنّ من المستحيل أن تكون وليدة المصادفة التّي أثبت العلم سخفها، يقول القسيس كارل:

«إنّ النظام المحيّر للعقول، المشاهد في حركات الأجرام التّي تتألّف منها المجموعة الشمسيّة لا يمكن أن يحمل على التصادف، بل التصادف كلّه لا يصحّ النطق به في لغة أعلم، إنّ التصادف معدوم ومحال في هذا العالم الذي نرى فيه كلّ شيء خاضعاً قوانين الموازنة وقوانين الحساب التّي عيتها إرادة غيبيّة وحكمة بالغة، وما الشيء الذي تدعوه بالتصادف إلاّ محصّل القوّات الغيبيّة التّي لا نعلم عن صورة تأثيرها شيئاً، بل لا نعلم عن وجودها شيئاً في حين تحفل حولنا، وبناءً عليه ليس من الممكن حمل هذا النظام الذي نراه في المجموعة الشمسيّة على التصادف، ولابدّ من الاعتراف بوجود سبب أصلي عامّ منظّم لهذا النظام»[٤].

وقال كريسي موريسون:

«إنّ وجود الخالق تدلّ عليه تنظيمات لا نهاية لها تكون الحياة بدونها مستحيلة، وأنّ وجود الإنسان على ظهر الأرض، والمظاهر الفاخرة لذكائه إنّما هي جزء من برنامج ينفذه بارئ الكون»[٥].

إنّ الأنظمة الهائلة في هذا الكون والتّي تشير بدقة ونظام تدفع الطاقات العقلية إلى الاعتراض بوجود الله تعالى المدبر والمبدع لها.

خلق الإنسان

من آيات الله العظام خلق الإنسان وما أودع فيه من الأجهزة العجيبة وقد تحدّث القرآن الكريم عن الأدوار التّي ينشأ فيها الإنسان قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[٦].

إنّ الإنسان من أعظم مخلوقات الله تعالى بما حواه جسمه من الأجهزة العجيبة التّي لم يتوصل العلم إلى الإحاطة بها، يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر**» نعم إنّ العالم الأكبر انطوى في نفس الإنسان، يقول السيد عفيف عبد الفتاح: إنّ الدلائل على وجود الله تعالى في الأنفس أكثر من أن تحصى، وكلّما اتّسع نطاق العلم تظافرت الأدلة على أنّ لهذا الإنسان البديع الصنع إلهاً حكيماً.... أي ناحية من نواحي الإنسان ليست مثار دهشة وعجب، أليست أطواره في الرحم آية من آيات الله تعالى.

يقول الإمام الرضا عليه السلام: «**إنّي لما نظرت إلى جسدي، ولم يمكن فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول، ودفع المكاره عنه وجر المنفعة إليه علمت أنّ لهذا البنيان بانياً، فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته، وإنشاء السحاب، وتصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المبينات علمت أنّ لهذا مقدراً منشئاً**»[٧].

أليس نظام طعامه وشرابه، وتحليل الطعام إلى عناصر مختلفة بموازين يذهب

كلّ عنصر إلى حيث يؤدي وظيفته عدا العنصر الذي لا يفيد فيطرد إلى الخارج.

أليس هذا كلّه آية من آياته.

أليس نظام توزيع الدم من مكانه الرئيسي وهو القلب إلى جميع أنحاء الجسم بواسطة الدورة الدمويّة ومرور الهواء الذي جلبه التنفس ليصلح الدم بعد الفساد ويفيد منه الجسم.

أليس ذلك من آياته.

دع سمع الإنسان وبصره ونطقه وإحساسه بل دع ما يعرض له من ذكر ونسيان وحزن وسرور وعلم وجهل فإنّها آيات كبرى على وجود الخالق جل وعلا[٨].

وأعظم ما في الإنسان هو الدماغ الذي تميّز به الإنسان عن الحيوان السائم وهو الذي يتصرّف في جهاز الإنسان وحركاته، وهو المركز للعلم والتطوّر والإبداع.

الكائنات الحيّة

من آيات الله تعالى الكائنات الحيّة من الحيوانات والنباتات، فالحيوانات المختلفة الأنواع والمتباينة في صورها وتركيبها فعيونها التّي تبصر بها من أوجدها غير الله العالم بأُصول الأبصار ونواحيه.

وآذانها فقد صنعها العالم بقوانين الصوت، وهكذا جميع أجزائها.

إنّ هذه الكائنات كلّها في قيامها على أبدع الأشكال وأكملها تدلّ على وجود إله منزه عن الجسمانيّة، حيّ حكيم، موجود في كلّ مكان يرى حقيقة كلّ شيء ويدركه، وقد دعا القرآن إلى التّكامل في خلق الحيوانات والنظر في بديع صنعها وتركيبها، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاء مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلاَّ اللهُ إِنَّ

فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[9] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[10].

وقد خلق المبدع العظيم الحيوانات من أجل مصالح الإنسان طعاماً له، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[11].

كما خلق تعالى من بعض الحيوانات كالأنعام من شعرها لباساً ومن جلودها مسكناً، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾[12].

إنّ هذه المخلوقات من الحيوانات تدعوا إلى التأمّل في عظيم مخلوقات الله تعالى وفي نعمه وألطافه على الإنسان. ومن مخلوقات الله تعالى النباتات التّي خلقها الله تعالى لإعاشة الإنسان وفي كلّ نبتة خصوصية لإصلاح بدن الإنسان ومعيشته، قال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾[13]. وقال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾[14].

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي

ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١٥].

إنّ الله تعالى أمدّ الإنسان لبقاء حياته بما تخرج الأرض من أنواع الحبوب والثّمرات وفيها عبرة للمعتبر كما أنّها من آيات الله العظام.

أزليّة المبدع العظيم

أمّا أزلية واجب الوجود فهي من البحوث الكلّاميّة التّي أقيمت عليها الأدلّة الحاسمة، وقد تعرض لها الإمام أمير المؤمنين وسيّد الموحدين بقوله: «سبحان الذي ليس له أوّل مبتدأ ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى، سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته، وحد الأشياء كلّها عند خلقه، إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها، لم يحلل فيها فيقال: هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له: أين، لكنه سبحانه أحاط بها علمه وأتقنها صنعه وأحصاها حفظه، لم يعزب عنه خفيّات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدّجى ولا ما في السماوات العلى إلى الأرضين السفلى...»[١٦].

حكت هذه الكلّمات الذهبيّة أزليّة المبدع العظيم الذي ليس له أوّل ولا آخر كالممكنات، كما أنّه تعالى فوق وصف الواصفين ونعت الناعتين.

وتعرض الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام إلى أزليّة الخالق العظيم حينما سأله شخص فقال له: «أخبرني عن ربّك متى كان»؟

فأجابه الإمام «ويلك إنّما يقال لشيء لم يكن؛ متى كان، إنّ ربي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيّاً بلا كيف ولم يكن، له كان ولا كان لكونه كون، كيف ولا كان له أين، ولا كان في شيء، ولا كان على شيء، ولا ابتدع لمكانه مكاناً، ولا قوي بعدما كون

الأشياء، ولا كان ضعيفاً قبل أن يكون شيئاً، ولا كان مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً، ولا يشبه شيئاً مذكوراً، ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه، ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه، لم يزل حيّاً بلا حياة، وملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً، وملكاً جبّاراً بعد إنشائه للكون، فليس لكونه كيف، ولا له أين، ولا له حدّ، ولا يعرف بشيء يشبهه، ولا يهرم لطول البقاء، ولا يصعق لشيء، بل لخوفه تصعق الأشياء كلّها، كان حيّاً بلا حياة حادثة، ولا كون موصوف، ولا كيف محدود، ولا أين موقوف عليه، ولا مكان جاور شيئاً، بل حيّ يعرف، وملك لم يزل، له القدرة والملك أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، ولا يحدّ ولا يبعض ولا يفنى، كان أولاً بلا كيف ويكون آخراً بلا أين، وكلّ شيء هالك إلاّ وجهه، له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين، ويلك أيّها السائل إنّ ربي لا تغشاه الأوهام، ولا تنزل به الشبهات، ولا يحار [من شيء] ولا يجاوره شيء، ولا تنزل به الأحداث، ولا يسأل عن شيء، ولا يندم على شيء، ولا تأخذه سنة ولا نوم، له ما في السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى»[١٧].

تعرض الإمام الباقر عليه السلام إلى أزليّة واجب الوجود، ونزاهته عن مشابهة مخلوقاته التّي يحدها الجنس والفصل وتندرج تحت نوع من الأنواع الممكنة التّي تخضع في وجودها وعدمها إلى علة، كما تفتقر إلى الزمان والمكان اللذين هما ظرفان لوجود الأشياء تعالى الله عن جميع ذلك، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، والمحيط بكلّ شيء.

لقد تعرض الإمام الباقر عليه السلام لأدق البحوث الكلاميّة التّي لم يعرفها غيره سوى الأئمة الطاهرين من آبائه وأبنائه.

عجز العقول عن معرفة الله تعالى

إنّ الإنسان بجميع ما يملك من طاقات فكريّة فإنّه عاجز عن معرفة الله تعالى، والإحاطة بكنه ذاته المقدسة، إذ كيف يصل الإنسان إلى ذلك وهو محدود بسمعه وبصره وفكره وعقله، وهو عاجز عن معرفة نفسه، والإحاطة بكنه روحه، فكيف يصل إلى معرفة تلك الحقيقة الكبرى التّي عجزت الأنبياء عن معرفتها.

كلمات الأئمة

وتظافرت الأخبار عن أئمّة الهدىعليهم السلام بعجز العقول عن معرفة الله تعالى، وامتناع ذلك عليها، وهذه بعض كلماتهم:

١ـ الإمام الحسن

قال الإمام الزكي الحسنعليه السلام لشخص سأله عن معرفة الله تعالى:

«لا تدرك العقول وأوهامها، ولا الفكر وخطراتها، ولا الألباب وأذهانها صفته فيقول: متى؟ ولا بدئ مما، ولا ظاهر على ما، ولا باطن في ما....»[١٨].

إنّ العقول عاجزة عن إدراك كنه واجب الوجود، كما هي عاجزة عن إدراك صفة من صفاته، كيف تدرك ذلك الفيض المشرق الذي خلقت الكائنات الحيّة بألطافه وبما تحيى به.

٢ـ الإمام الباقر

سأل عبد الرحمن بن أبي النجران الإمام الباقرعليه السلام عن الله تعالى قائلاً: **«إنّي أتوهم شيئاً»**. فأجابه الإمام **«نعم هو معقول، ولا محدود، فما وقع وهن عليه من شيء،**

فهو خلافه، ولا يشبهه شيء، ولا تدركه الأوهام، وهو خلاف ما يعقل وما يتصور، إنّما يتوهم الشيء المعقول والمحدود»[19].

كيف يستطيع المخلوق المحدود في عقله وتصوره وسمعه وبصره أن يعرف تلك الحقيقة الكبرى التّي أبدعت خلق ما يرى وما لا يرى والتّي من مخلوقاتها المجرات التّي لا تحصى وهي تسير بانضمام ودقّة وإبداع الله تعالى.

٣ـ الإمام الصادق

في حديث للإمام الصادق عليه السلام عن الاستحالة المطلقة لمعرفة حقيقة الله تعالى قال: «**الحمد لله الذي لا يحس، ولا يجس، ولا يمس، ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا يقع عليه الوهم، ولا تصفه الألسن، وكلّ شيء حسته الحواس أو لمسته الأيدي فهو مخلوق، والله تعالى هو العلي حيث ما ينبغي يوجد، والحمد لله الذي كان قبل أن يكون كائن...**»[20].

إنّ الإنسان مهما تقدم في علومه ومعارفه فهو عاجز عن التوصّل والوقوف على حقيقة الخالق العظيم.

٤ـ الإمام الرضا

تحدث الإمام الرضا عليه السلام عن عظمة الله تعالى وعجز العباد عن الإحاطة بكنهه قائلاً:

«**وأنّى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به؟ جلّ عما وصفه الواصفون، وتعالى عمّا ينعته الناعتون**»[21].

كيف لا يصل الإنسان بممتلكاته وقدراته العلميّة أن يصل لمعرفة تلك الحقيقة الكبرى التّي أحاطت بكلّ شيء.

٥ـ الإمام الهادي

من كلّمات الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام في عجز العقول عن معرفة الله عزّ اسمه، فقوله عليه السلام:

«إلهي تاهت أوهام المتوهمين وقصر طرف الطارفين، وتلاشت أوصاف الواصفين، واضمحلّت أقاويل المبطلين عن الدرك لعجيب شأنك، أو الوقوع بالبلوغ إلى علوك فأنت في المكان الذي لا يتناهى ولم تقع عليك عيون بإشارة ولا عبارة هيهات ثم هيهات»[٢٢].

هذه بعض كلمات أئمة الحق في استحالة معرفة حقيقة الله تعالى، يقول بعض الشعراء:

والله لا موسى ولا عيسى ... المسيح ولا محمّد

علموا ولا جبريل ... وهو إلى المحلّ القدسيّ يصعد

كلّا ولا النفس البسيطة ... لا ولا العقل المجرّد

من كنه ذاتك غير أنّك ... واحدي الذات سرمدي

وجدوا إضافات وسلبا ... والحقيقة ليس توجد

ورؤوا وجوداً واجباً ... يفنى الزمان وليس ينفد

فلتخسأ الحكماء عن جرم ... له الأفلاك تسجد

من أنت يا أرسطو من ... أفلاطون قبلك يا مبلّد

ومن أين سينا حين قرر ... ما بنيت له وشيد

هل أنتم إلاّ الفراش ... رأى الشهاب وقد توقّد

فدنا فأحرق نفسه ... ولو اهتدى رشداً لأبعد[٢٣]

ويقول ابن أبي الحديد:

فيك يا أعجوبة الكون ... غدا الفكر عليلا

كلّما أقدم فكري ... فيك شبراً فرّ ميلا

أنت حيّرت ذوي اللب ... وبلبلت العقولا

إنّ الإنسان لو تسلّق السموات وانتهى حيث ينسد طريق الانتهاء لاستحال أن يصل إلى معرفة الخالق العظيم الذي أحاط بكلّ شيء سبحانه ما أعظمه وأسمى قدره.

استحالة رؤية الله تعالى

وتظافرت الأخبار عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في استحالة رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة سواء في ذلك الأنبياء وغيرهم وهذه كوكبة مما أثر عنهم:

١ـ الإمام الباقر

وفد شخص على الإمام الباقر عليه السلام وكان من الخوارج فقال للإمام:

«يا أبا جعفر أي شيء تعبد» قال عليه السلام: «الله» فقال: «هل رأيته» فقال عليه السلام: «لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، لا يعرف بالقياس، ولا يدرك بالحواس، ولا يشبه بالناس موصوف بالآيات، معروف بالعلامات، لا يجور في

حكمه، ذلك الله لا إله إلاّ هو...وبهر الخارجي من علم الإمام وراح يبدي إعجابه قائلاً: الله أعلم حيث يجعل رسالته فيمن يشاء...»[٢٤].

٢ـ الإمام الرضا

سأل أبو هاشم الجعفري الإمام الرضا عليه السلام قائلاً: «هل يوصف الله»

فقال عليه السلام: «أما تقرأ القرآن»؟ قال: «بلى» فقال الامام: وأما تقرأ قوله عزّ وجل: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾

قال: «بلى»

قال: «ما هي»؟

فقال عليه السلام: وأبصار العيون... وأضاف الإمام قائلاً: «إنّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام»[٢٥].

وسأل محمد بن النفيل الإمام الرضا عليه السلام قائلاً: «هل رأى رسول الله ربه عز وجل»؟

فأجابه الإمام: «نعم بقلبه رآه أما سمعت الله عزّ وجل يقول: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ أي لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد»[٢٦].

إنّ الله تعالى يستحيل أن يراه نبيّ أو غيره، وإنّما يرى بآثار عظمته التّي ملأت آفاق الكون، والمعلول يدلّ على العلّة، وهذا أمر مفروغ عنه.

إيمان أهل البيت عليهم السلام بالله تعالى

وأخلص أئمّة الهدى بإيمانهم لله تعالى وتفانوا في طاعته، والإنابة إليه، ولم يؤثر من أحد من أولياء الله تعالى مثل ما أثر عنهم عليهم السلام في طاعة الله تعالى

والتمسّك بعبادته.

لقد حفلت مصادر الصحاح والسنن والتاريخ والسيرة بصفحات مشرقة عن إيمانهم الخالص وحبهم العميق لله تعالى، أليس سيّد العترة وإمام الموحّدين الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هو القائل: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»[٢٧].

أليس هو القائل: «والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة ما فعلت وإن دنياكم عندي لاهون من ورقة في فم جرادة تقضمها ما لعلي ولنعيم يفنى ولذة لا تبقى. نعوذ بالله من سبات العقل وقبح الزلل وبه نستعين»[٢٨].

أي إيمان هذا الإيمان، وأي نفس ملائكيّة هذه النفس التّي آثرت طاعة الله تعالى على كلّ شيء.

وأمّا سيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام فقد أبدى عن الإخلاص لله تعالى ما يبهر العقول ويحيّر الألباب، وهو القائل لله تعالى: «ماذا فقد من وجدك، وماذا وجد من فقدك»[٢٩].

وليس في الأولياء من يقارع إيمانه إيمان سيّد الشهداء، فقد فاق الجميع بعميق إيمانه وإخلاصه لله تعالى، وقد وقف عليه السلام أمام الكوارث الشاقّة التّي أحاطت به في فاجعة كربلاء وهو أربط جأشاً، وأقوى عزيمة فكان سلام الله عليه كلّما رزي بكوكبة من أبنائه وأبناء أُخوته وأُسرته وأصحابه المجدين قال كلمته الخالدة: «هوّن ما نزل بي أنّه بعين الله»[٣٠].

وتتابعت عليه الرزايا التّي تعصف بالصبر وتثقل كاهن كلّ كائن حيّ وهو صابر بحمد الله تعالى، ويحتسب الأجر من عنده تدول الدول وتفنى الحضارات أو

تدوم، وإيمان أبي الأحرار حريّ بالبقاء وأجدر بالخلود من كلّ ما في الحياة.

ومن الصور المرافقة لإيمان أهل البيت الإمام الكاظم عليه السلام فقد أخلص في طاعته لله تعالى أعظم ما يكون الإخلاص، فقد حبسه الطاغية فرعون زمانه هارون الرشيد في أحد زنزانات سجونه فكان يصوم نهاره وينفق لياليه بالعبادة وتلاوة الذكر الحكيم شاكراً لله تعالى على تفرغه لعبادته واعتبر ذلك من نعم الله تعالى قائلاً.

« اللهم إنك تعلم أنني كنت أسألك أن تفرغني لعبادتك، اللهم وقد فعلت فلك الحمد»[٣١].

وهذه السيرة المشرقة بروح الإيمان بالله تعالى ما ثلة عن جميع أهل البيت، فهي من ذاتياتهم ومن عناصرهم ومقوماتهم فقد أنابوا جميعاً لله تعالى وتفانوا في طاعته وعبادته.

ولم يكن هذا النوع من الإيمان الخالص مقتصراً على الأئمّة الطاهرين عليهم السلام وإنّما كان شاملاً لبعض السيدات من حرائر النبوّة وعقائل الوحي، فهذه زينب سيدة نساء العالمين بعد أُمها زهراء الرسول صلوات الله عليها قد ألمت بها الكوارث والخطوب في عاشوراء، وقد انطلقت إلى ساحة المعركة لمشاهدة جثمان أخيها الذي هو أعزّ عندها من الحياة، فرأته ويا لهول ما رأت، رأته جثّة هامدة قد مزّقته سيوف الأُمويين، ومثلت به أرجاس البشريّة، فرفعت رأسها إلى السماء وانبرت بإيمان لا حدود له قائلة: **«اللهم تقبل منّا هذا القربان»**.

أيّ إيمان في جميع مراحل التاريخ يقارع هذا الإيمان، أيّ إنابة وتضرّع إلى الله مثل هذا التضرع.

وحسبها أنّها حفيدة الرسول وابنة وصيّه، وقد سكبا في نفسها معالم النبوّة والإمامة.

وتحدّث المؤرخون عن إيمانها العميق بالله تعالى أنّها في ليلة الحادي عشر من محرم التّي هي أقسى ليلة في دنيا الأحزان، أنّها وقفت فصلت صلاة الشكر على ما وفقها الله تعالى وأخاها لخدمة الإسلام.

ودعت حفيدة الرسول وبطلة الجهاد الأجساد الطاهرة من أُخوانها وأبنائها وأبناء أُخوانها وأصحابهم قد ضمخت بدم الشهادة وقد قادت الثواكلّ واليتامى وهي تسليهم وتغذيهم بالصبر، وتذكر ما عند الله تعالى من الأجر الجزيل لهم.

وهكذا كانت نفوس أهل البيت عليهم السلام مشرعة بالتقوى والإيمان، والإنابة إلى الله تعالى، فهم الأدلّة على طاعته والقادة إلى عبادته.

روايات موضوعة

وكان من أقسى ما مر به المسلمون من الأحداث في العصر الأموي والعباسي افتعال الأحاديث في جميع الأُمور سواء في أُصول الدين أم في فروعه، ونسبتها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وقد شوهت الإسلام وألحقت الأضرار بالمسلمين، ومن المؤسف أنّها دوّنت في الصحاح والسنن، واعتقد بعض المسلمين بصحتها ومن بين تلك الأخبار المفتعلة ما يتعلق بذات الله تعالى، وأنّه جسم ويرى، وهي باطلة وفاسدة لا نصيب لها من الصحة في مذهب أهل البيت، ومن بين تلك الموضوعات رؤية الله تعالى يوم القيامة.

روت بعض الصحاح، أنّ الله عزّ اسمه يراه الناس يوم القيامة. وقد رويت في ذلك روايتان:

أخرج الشيخان بالإسناد إلى الراوي المتّهم في روايته حسب ما يقوله المحققون قال((إنّ أناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة، فقال: هل تضارون ـ أي ترون ـ في الشمس ليس دونها سحاب، قالوا: لا يا رسول الله، قال هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب، قالوا لا يا رسول الله، فإنّكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله تعالى الناس، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأُمّة فيها منافقوها فيأتيهم الله تعالى في غير الصورة التّي يعرفون، فيقول أنادبكم، فيقولون نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فإذا أتانا ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التّي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه، ويضرب جسر جهنم، قال ـ يعني أبو هريرة ـ قال رسول الله: «فأكون أول من يجيز ودعاء الرسل اللهم سلّم سلّم، وبه كلّاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان، قالوا بلى، قال فيها مثل شوك السعدان غير أن لا يعلم قدر عظمتها إلاّ الله فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل ثم ينجو حتّى إذا فرغ الله تعالى من القضاء بين عباده، وأراد أن يخرج ممّن كان يشهد أن لا إله إلاّ الله، أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرّم الله على النار أن تأكلّ من ابن آدم أثر السجود فيخرجونهم فيصبّ عليهم ماء الحياة فينبتون نبات الجنّة في جميل السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار، فيقول: يا رب فشمني ريحها واحرقني فاصرف وجهي عن النار فلا يزال يدعو الله فيقول: لعلّك أن أعطيتك أن تسألني غيره فيقول: وعزّتك لا أسألك غيره، فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك يا ربي قرّبني إلى الجنة فيقول:

أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره، ويلك يا بن آدم ما أغدرك، فلم يزل يدعو فيقول: لا وعزتك لا ما أسألك غيره فيعطي الله عن عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقرّبه إلى باب الجنّة فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء أن يسكت، ثم يقول: ربّ أدخلني الجنّة، فيقول له أوليس قد زعمت أن لا تسألني غيره ويلك يا بن آم ما أغدرك فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك، فلا يزال يدعو حتّى يضحك الله تعالى فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها فإذا دخل، حتّى تنقطع به الأماني فيقول له هذا لك ومثله معه»[٣٢].

وأنت ترى في هذه الرواية من المنكرات والخرافات التّي يجب أن تنزّه منها الصحاح.

وليس في أي بند من بنود هذه الرواية إلا وهو مخالف للعقل وبعيد كلّ البعد عن سنن الإسلام.

الرواية الثانية

وهي كالأُولى في افتعالها وخروجها عن المنطق ومخالفتها لسنن الشريعة الإسلاميّة القائمة على الفكر ومسايرة الطبيعة وهذا نصها: أخرج الشيخان بالإسناد إلى الشيخ أبي هريرة أنّه قال: «إنّ الله عزّوجل يأتي يوم القيامة هذه الأُمة، وفيها البرّ والفاجر، وهو في أدنى صورة التّي رأوه فيها فيقول لهم: أنا ربّكم فيقولون: نعوذ بالله منك فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها، فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، فلا يبقى من كان يسجد لله تعالى من تلقاء نفسه إلا أذن الله تعالى له بالسجود، ولا يبقى من يسجد اتقاء ورئاء إلا جعل الله تعالى ظهره طبقة واحدة كلّما أرد أن يسجد خرّ على قفاه ثمّ يرفعون رؤوسهم فيرون الله تعالى، وقد تحوّل في صورته التّي رأوه فيها أوّل مرة فقال: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا ثم يضرب الجسر على جهنّم»[٣٣].

وهذا الحديث يشبه بالحديث الأوّل ولعلّ أبا هريرة رواه بصورتين وقد علّق عليه الإمام الأعظم شرف الدين على الحديث الأوّل بقوله:

«وهذا حديث مهزل، ألفت إليه أرباب العقول فهل يجوز عندهم أنّ تكون لله تعالى صور مختلفة ينكرون بعضها ويعرفون البعض الآخر، وهل يرون أنّ لله تعالى ساقاً تكون آية له وعلامة عليه، وبأي شيء كانت ساقه علامة عليه دون غيرها من الأعضاء، وهل تجوز عليه الحركة والانتقال فيأتيهم أوّلاً وثانياً، وهل يجوز عليه الضحك، وأيّ وزن لهذا الكلام، وهل يشبه كلام رسول الله، لا والذي بعثه بالحق رسولاً يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين»[٣٤].

إنّ هذه الخرافات التّي أُلصقت بالإسلام هي التّي شوّهت معالمه وفتحت أبواب النقد والتطاول عليه.

الله يضع رجله في جهنم

من الروايات الموضوعة المنكرة التّي تتعارض مع الإسلام وأحكام القرآن وهي من الإسرائيليّات التّي أُلصقت بالإسلام لتشويهه وهي:

أخرج الشيخان بسندهما عن الشيخ أبي هريرة أنّ النبيّ ﷺ قال: «تحاجت النار والجنّة، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنّة: مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس.

قال الله تبارك وتعالى للجنّة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار إنّما أنت عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي ولكلّ واحدة منهما ملؤها، فأمّا النار فلا تمتلئ حتّى يضع رجله فيها فتقول: قط قط فهنالك تمتلئ، ويزوي بعضها إلى بعض...»[٣٥].

وهذا الحديث موضوع ومفتري، فهل أنّ لله تعالى رجلاً يرسلها في نار جهنم فتمتلئ، إنّ هذا الحديث من خرافات أبي هريرة وموضوعاته.

وعلّق الإمام شرف الدين رحمه الله تعالى على هذا الحديث بقوله: «إنّ أبا هريرة كلّما أزداد مثالة زاده الله رعالة»[٣٦].

رأى أنّ جهنّم أوسع من أن تمتلئ بالعصاة وأنّ الله عز وجل أخبر بامتلائها إذ قال: «فالحقّ والحقّ لأملأنّ جهنّم».

فوقف أبو هريرة أمام هذين الأمرين وقفة الحائر يفكّر في الجمع بينهما حتّى انتهى به الفكر إلى حلّ المشكلة بإدخال رجل الله تعالى في جهنّم، لأنّ رجل الله تعالى ـ على رأي أبي هريرة ـ لابدّ أن تكون أضخم وأعظم من جهنّم مهما كانت جهنم متسعة الأكناف ومهما كانت متباعدة الأطراف وأبو هريرة ليس ثقف لقف فلا غرو أن جمع بين المتناقضات لكن فاته تدبّر قوله تعالى: ﴿فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وأضاف الإمام شرف الدين قائلاً: وهل يؤمن مسلم ينزّه الله تعالى بأنّ لله رجلاً وهل يصدّق عاقل بأنّه يضعها في جهنم لتمتلئ بها، وما الحكمة بذلك؟ وأي وزن لهذا الكلام البارد!؟ وبأيّ لسان تتحاج النار والجنّة، وبأيّ حواسها أدركتا ما أدركتاه وعرفتا ما دخلها، وأيّ فضل للمتجبّرين والمتكبرين لتفخر بهم النار وهم يومئذ في أسفل سافلين؟ وكيف تظنّ الجنّة أنّ الفائزين بها من سقطة الناس وهم من الذين أنعم الله عليهم بين نبيّ وصدّيق وشهيد وصالح وما أظن الجنة والنار قد بلغ بهما الجهل والحمق والخرف إلى هذه الغاية...»[٣٧].

نزول الله إلى السماء الدنيا في كلّ ليلة

من الموضوعات والمفتريات ما أخرجه الشيخان بسندهما عن أبي هريرة،

قال: «ينزل ربّنا كلّ ليلة إلى السماء الدنيا حتّى يبقى الثلث الأخير، يقول: من يدعوني فأستجب له»[٣٨].

ما أفحش هذا الحديث الذي نسب الصعود والنزول لله تعالى إلى السماء الدنيا، والدنيا وجميع ما فيها من أبسط مخلوقات الله تعالى، وهذا الحديث من مصادر التجسيم لله تعالى، وكان ابن تيميّة يذكر هذا الحديث الموضوع على منبر دمشق في يوم الجمعة وهو يدلّ على ضمانة فكره وبلادة ذهنه وعدم دقّة نظره فإنّ الصعود والنزول من صفات الممكن تعالى الله عن ذلك رؤية النبيّ ﷺ لله تعالى.

من الأحاديث الموضوعة التّي رواها الإمام أحمد أنّ رسول الله ﷺ خرج على أصحابه وهو طيّب النفس فسأل عن ذلك فقال: وما يمنعني، أنا في ربّي عزّ وجل في أحسن صورة، قال يا محمّد: قلت لبيّك ربي وسعديّك قال: فيم يختصم الملأ الأعلى، قلت: لا أدري أي ربي، قال فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردهن بين ثديي حتّى تجلّى لي ما في السماوات وما في الأرض[٣٩].

وفي رواية الشهرستاني: «لقيني ربي فصافحني، ووضع يده بين كتفي حتّى وجدت برد أنامله»[٤٠].

وهذه الرواية واضحة الدلالة في تجسيم الله تعالى الأمر الذي فندته الأدلّة القطعيّة وعدّته من الخرافات، ويلحق بهذه الرواية ما روي: «أنّ النبيّ ﷺ رأى ربّه أحد عشر مرّة في اليقظة لا في المنام»[٤١].

وهذه الرواية كالروايات السابقة من مفتريات الوضّاعين الذين أقامهم معاوية لافتعال الحديث وإفساد عقائد المسلمين.

الحجر الأسود يمين الله تعالى

من الأخبار الموضوعة ما روي: «أنّ الحجر الأسود يمين الله تعالى في الأرض يصافح بها من يشاء من خلقه»[٤٢].

وهذا الحديث من الإسرائيليّات التّي افتعلت لتشويه الإسلام خلق آدم على صورة الله تعالى.

من الأحاديث الموضوعة ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «خلق الله تعالى آدم على صورته طوله ستون ذراعاً، وزاد أحمد بسنده عن أبي هريرة أن عرضه سبعة أذرع، فلما خلقه قال: اذهب فسلّم على أولئك النفر من الملائكة، وهم جلوس فاستمع ما يحيوك فإنّها تحيّتك وتحيّة ذريّتك فذهب وقال: السلام عليكم فقالوا: وعليك السلام ورحمة الله فزادوه ورحمة الله فكلّ من يدخل الجنّة على صورة آدم وطوله ستون ذراعاً، فلم يزل ينقص الخلق بعده حتّى الآن»[٤٣].

وعلّق الإمام شرف الدين على هذا الحديث الموضوع بقوله: «وهذا لا يجوز على رسول الله ﷺ ولا على غيره من أنبياء الله تعالى ولا على أوصيائهم، ولعل أبا هريرة إنّما أخذه من اليهود بواسطة صديقه كعب الأحبار أو غيره، فإنّ مضمون هذا الحديث إنّما هو عن الفقرة السابقة عن الإصحاح الأول من إصحاحات التكوين من كتاب اليهود العهد القديم وإليك نصّها بعين لفظه: خلق الله الإنسان على صورته على صورة الله تعالى خلقه ذكراً أو أُنثى. تعالى الله عن الصورة والكيفيّة، وتعالى الله عمّا يقوله الظالمون علوّاً كبيراً»[٤٤].

الله يمسح ظهر آدم

من موضوعات أبي هريرة هذا الحديث: «إنّ الله تعالى لما خلق آدم مسح على ظهره، فسقط من ظهره كلّ نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة أمثال الذر، ثم جعل بين

عيني كلّ إنسان منهم، وبيصاً أي بريقاً من نور ثمّ عرضهم على آدم، فقال آدم: من هؤلاء يا ربّ، فقال ذريّتك فرأى آدم رجلاً منهم أعجبه وميض ما بين عينيه فقال: يا ربّ من هذا، فقال: هذا ابنك داود، قال آدم: كم جعلت له من العمر؟ قال: ستين سنة، قال: يا رب زده من عمري أربعين سنة حتّى يكون عمره مئة سنة، قال الله عزّ وجل: إذاً يكتب ويختم فلا يبدّل فلما انقضى عمر آدم جاء ملك الموت فقبض روحه، قال آدم أو لم يبق من عمري أربعون سنة قال له ملك الموت أو لم تجعلها لابنك داود، قال: فجحد فجحدت ذريته»[٤٥].

وهذا الحديث لا يقرّه المنطق، وهو من مهازل روايات أبي هريرة، ولا نشكّ أنّه من الإسرائيليّات التّي وضعت لتشويه الإسلام.

هذه بعض الأخبار الموضوعة التّي دوّنتها الصحاح عن الخالق العظيم وهي تتنافى مع قدسيته وعظيم شأنه.

وقد ظهر مما ذكرناه من أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الله تعالى مدى أصالتها وعمقها، وأنّها الحقّ بعينه التّي يجب التديّن بها، فالله تعالى منزّه عن مشابهة مخلوقاته ويستحيل رؤيته لنبيّ وغيره... ونختم البحث بخطبة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم فقد ضمنه، ومن قال علام فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث موجود لا عن عدم، مع كلّ شئ لا بمقارنة،

وغير كلّ شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحّد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده، أنشأ الخلق إنشاء، وابتدأه ابتداء، بلا روية أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها، أحال الأشياء لأوقاتها، ولأم بين مختلفاتها، وغرز غرائزها وألزمها أشباحها عالماً بها قبل ابتدائها محيطاً بحدودها وانتهائها».

وكثير من أمثال هذه الكلّمات الذهبيّة في الله تعالى، أثرت عن وصيّ رسول الله ﷺ وباب مدينة علمه، وليس بها إلا تعظيم الخالق وتنزيهه عن مشابهة مخلوقاته.

الله تعالى في الأناجيل

وصوّرت الأناجيل والإصحاح الخالق العظيم بصفات الممكن الذي مصيره إلى التراب تعالى الله عن ذلك.

إنّ معظم ما جاء في الأناجيل عن الله تعالى يثير السخرية لأنّها من صنع القساوسة الذين تهالكوا على الزعامة والمال، ولم تعد الأناجيل كتباً سماويّة حافلة بالقيم التربويّة والأخلاقيّة، وهذه نماذج مما يتعلّق بالله تعالى.

١ـ الله جسم

جاء في التوراة ما نصّه: «صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل فرأوا إله إسرائيل وتحت رجليه صنعه من العقيق الأزرق الشفاف كذات السماء في النقاوة لكنّه لم يمد يده إلى أشراف بني إسرائيل فرأوا الله وأكلّوا وشربوا»[٤٦].

حاشا للخالق العظيم أن يكون له يدان ورجلان، وحاشا للتوراة المنزلة من الله تعالى أن يكون فيها ذلك.

٢ـ الله تعالى يحزن لعمل الإنسان

ومن الموضوعات في الأصحاح أنّ الله تعالى يحزن لعمل الإنسان في الأرض، وهذا نصّه: «رأى الربّ أنّ شرّ الإنسان قد كثر في الأرض، وأنّ كلّ تصور أفكار قلبه إنّما هو شرير فحزن الربّ من عمل الإنسان في الأرض وتأسّف في قلبه، فقال الربّ، محوا عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء لأنّي حزنت كلّ عملهم»[٤٧].

وهذا من الخرافات فإنّ الله تعالى أن يحزن أو يفرح وهو الذي يفيض بالعطاء على جميع الكائنات الحيّة.

٣ـ الله استراح في اليوم السابع

جاء في سفر التكوين أن الله تعالى استراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل، وبارك الله تعالى اليوم السابع وقدسه لأنه استراح من جميع عمله الذي عمله[٤٨].

علّق الإمام البلاغي على هذا المقطع بقوله: «هل يتعب الله تعالى في خلقه لكي يستريح إذا فرغ، فما بال التوراة لا تراعي جلال الله تعالى وتتجنب التعبير السخيف في نسبة الاستراحة إلى الله تعالى»[٤٩].

٤ـ نسبه الكذب إلى الله تعالى

جاء في سفر التكوين نسبه الكذب إلى الله تعالى عن ذلك، وهذا نصّه: «إنّ الله تعالى جعل آدم في جنّة عدن وقال له: من جميع شجر الجنّة تأكل، وأمّا شجرة الحسن والقبح فلا تأكل منها لأنّك يوم تأكلّ موتاً تموت، ثم خلق الله تعالى من آدم

حواء، وكانا عريانين، وهما لا يخجلان فأكلا منها لأنّها ليس لهما شعور بمعرفة الحسن والقبح ولم يموتا»[٥٠].

وهذا وأمثاله من السخف والافتراء على الله تعالى فقد أخبر آدم بالموت إن أكل من شجرة الحسن والقبح فأكل مع زوجته منها ولم يموتا، وهذا من الكذب على الله تعالى.

٥ـ المسيح ابن الله

جاء في إنجيل يوحنا: أنّ السيد المسيح ابن الله تعالى الوحيد[٥١].

تعالى الله أن يكون له ولد، فهو الخالق العظيم الذي لم يلد ولم يولد كما في سورة التوحيد.

إنّ الكنيسة تعلن الحرب على الأصنام وهي بذاتها تعبد الصليب المصنوع من المعدن أو الخشب وهم يوسعونه تقديساً ويمسحونه بأناملهم على وجوههم وصدورهم ويسجدون للثالوث قائلين باسم الرب والابن الروح القدس.

إنّ السيد المسيح صوروه تارة ابن الله وأُخرى هو الله، وأنّه قد صلب ومات، وأنّه وهب دمه لنجاة العالم، وأنّ البشريّة قد خلصت من الذنب المغروس أي وهو الخطيئة.

وكثير من أمثال هذه الخرافات والأضاليل قد دونت في الأناجيل والصحاح وقد شذّت عن سنن الطبيعة وحكومة العقل، وأُلصقت بمثل هذه الخرافات بالأنبياء، بما لا يلتقي بمكانتهم الروحيّة والاجتماعيّة، وقد ذكرنا صوراً منها في كتابنا (بحوث عقائديّة).

وعلى أيّ حال فليس هناك من دين يساير المنطق ويتفاعل مع حياة الناس على اختلاف قومياتهم ولغاتهم سوى مذهب أهل البيت عليهم السلام الذي يمثل الإسلام على حقيقته النازلة من ربّ العالمين.

الهوامش:

(١) الصحيفة السجادية، تحقيق: حاج عبد الرحيم أفشاري زنجاني: ص٢٤.
(٢) آل عمران/١٩٠ ـ ١٩١.
(٣) ق/٦ ـ ٨
(٤) النظام التربوي في الإسلام، ص٢٣٤.
(٥) العلم يدعو للإيمان، ٤٣ ـ ٤٤.
(٦) الحج/ ٥.
(٧) الكافي، الكليني، ج١، ص٧٩.
(٨) الدين الإسلامي، ص ٦٢.
(٩) النحل/ ٧٩.
(١٠) الغاشية/ ١٧.
(١١) النحل/ ٦٨ ـ ٦٩.
(١٢) النحل/ ٨٠
(١٣) عبس/ ٢٤ ـ ٣٢.
(١٤) يس/ ٣٢ ـ ٣٥.
(١٥) النمل/ ١٠.
(١٦) الكافي، الكلّيني، ج١، ص١٣٥.
(١٧) التوحيد، الشيخ الصدوق، ص١٧٤.
(١٨) التوحيد:ص ٤٥ ـ ٤٦.
(١٩) أصول الكافي: ج١، ص٨٢
(٢٠) التوحيد: ص٥٩ ـ ٦٠.
(٢١) التوحيد:ص ٦٠.
(٢٢) التوحيد، ص ٦٦.
(٢٣) هذه هي الشيعة، ص
(٢٤) التوحيد: ص١٠٨.
(٢٥) التوحيد، ص١١٢.
(٢٦) التوحيد، ص١١٦.
(٢٧) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٤٦، ص١٣٥.
(٢٨) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، ج٢، ص٢١٨، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده.

(٢٩) بحار الأنوار، ج٩٥، ص٢٢٦.
(٣٠) بحار الأنوار، ج٤٥، ص٤٦.
(٣١) بحار الأنوار، ج٤٨، ص١٠٨.
(٣٢) صحيح البخاري، ج٤، ص٩٢؛ صحيح مسلم، ج٢،ص ٨٦ مسند أحمد، ج٢، ص٢٧٥.
(٣٣) صحيح البخاري، ج٢، ص١٣٨؛ صحيح مسلم، ج١، ص٨٨
(٣٤) أبو هريرة، ص٧٢.
(٣٥) صحيح البخاري، ج٣، ص١٢٧؛ صحيح مسلم، ج٢، ص٤٨٢؛ مسند أحمد، ج٣، ص٣١٤.
(٣٦) يضرب مثلاً لمن ازداد جهلاً وغباءً
(٣٧) أبو هريرة، ص٦٣.
(٣٨) صحيح البخاري، ج٤، ص٦٨؛ صحيح مسلم، ج١، ص٣٨٣؛ مسند أحمد، ج٢، ج٢٥٨.
(٣٩) بحوث عقائدية، ص٣٣.
(٤٠) أضواء على السنة المحمديّة، ص١٨٥.
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) أضواء على السّنة المحمديّة، ص١٨٥.
(٤٣) البخاري، ج٤، ص٥٧؛ صحيح مسلم، ج٢، ص٤٨١؛ مسند أحمد، ج٣، ص٣١٥.
(٤٤) أبو هريرة، ص٦٤ ـ ٦٥.
(٤٥) شيخ المضيرة، أبو هريرة الدوسي، ص٢٢٩. قال العلامة أبو رية: هذا الحديث أخرجه الحاكم وصحّحه في المستدرك وصححّه في تلخيص المستدرك وأورده الذّهبي.
(٤٦) الرحلة المدرسية عن التوراة العدد ١٠٠١، (من الفصل ٢٤).
(٤٧) الكتاب المقدس الإصحاح السادس.
(٤٨) الرحلة المدرسية، ١، ٥.
(٤٩) بحوث عقائدية، ص٣٩.
(٥٠) سفر التكوين العدد الثامن.
(٥١) إنجيل بوحنا، ٣، ١٦، ٢٥؛ الإنجيل والصليب، ٨

العلاقة بين العقلانيّة وتطوّر العلوم

د. الشيخ عبد الحسين خسرو بناه

حسب مطالعة النصوص التأريخيّة الموجودة فإنّ أوّل من حقّق في المباحث الدينيّة هم اليونانيون، فقد طُرحت تحقيقات عقليّة حول الدين في اليونان القديم من قبل علماء يونانيّين كسقراط وأفلاطون وأرسطو.

ففي الوقت الذي ظهر فيه السفسطائيون (الشكّ المطلق) فقد قام أرسطو ـ من أجل الدّفاع عن الدين ـ بعرض جملة من المباحث العقليّة المتعلقة بالدين، فمثلاً: لم يكن اليونانيّون يعتقدون بالإله الواحد القهّار، وإنّما اعتقدوا بدل ذلك بتعدّد الإله والأرباب المتعددين؛ لذا لم يكونوا يتعرضون للإله الواحد، لكن أرسطو أثبت الإله الواحد بمساعدة برهان الحركة ـ حيث أثبت أنّ للعالم محرك واحد ـ، لكن هل كان أُرسطو يعتقد إلى جنب المحرك الواحد بتعدّد الأرباب أم لا؟ هذا بحث آخر؛ فإنّ غرضنا هو أنّ أُسلوب أُرسطو وسقراط (تلميذه) في المعرفة الدينيّة كان أُسلوباً عقليّاً.

وقد استمر هذا المشهد إلى القرون الوسطى الّتي سادت فيها العقلائيّة الأفلاطونيّة.

الأفلاطونيون الجدد

لقد ظهرت بعد وفاة أفلاطون وأرسطو إشكاليّة عقائديّة جديدة، فقد روّج

التلاميذ الذين جاؤوا بعد أفلاطون وأرسطو، ممّن درسوا مبانيها بشكل أكاديمي لأفكارهم، وساد بينهم شيئاً فشيئاً نوع من الإشكاليّة، وظهر خلال ذلك الأفلاطونيّون الجدد.

ويعدّ أفلاطين مؤسّس الأفلاطونيّين الجدد، حيث أحيا فكر أفلاطون، بعكس أرسطو الذي لم يكن هناك من يحيي فكره؛ وقد كان ذلك أحد أهمّ الأسباب الّتي أدّت إلى رواج الأفلاطونيّين الجدد في القرون الوسطى، وتبنت المسيحيّة هذا النوع من الفكر في معارفها الدينيّة، وعطّلت الفكر الأرسطي، وقد استمر هذا الوضع إلى القرن الثالث عشر.

إحياء العقلانيّة الارسطويّة

جرّاء الصراعات والحروب عُرّف ابن سينا للعالم الغربي كمدافع ومبيّن للعقلائيّة الأرسطويّة، كما عُرّف ابن رُشد كناقد لعقلائيّة ابن سينا، ثم راجت بعد ذلك اعتراضات الغزّالي على ابن سينا من خلال كتابه (تهافت الفلاسفة)، وجاء ابن رُشد وأجاب عن (تهافت الفلاسفة) من خلال كتابه (تهافت التّهافت)، وحقيقة هذا الكتاب ليس جواباً للغزّالي وإنّما هو نقد لابن سينا.

واتّهم الغربيون ابن سينا بأنّه لم يفهم أرسطو وأنّه أساء إلى أفكاره، ولعلّ سبب ذلك هو إنّ تعريفه لأرسطو لهم اقتصر على أرسطو مؤلف كتاب (أُصول الجياز)، والحال أنّ هذا الكتاب كان لـ (أفلوطين)، ولكن على كلّ حال كان ذلك بداية لأحياء الفكر الأرسطوي من جديد.

والحاصل: عرّفت المسيحيّة في القرن الثالث عشر الميلادي أرسطو وابن سينا، لكن أرسطو وابن سينا الأفلاطونيان، إلا أنّه مع ذلك فقد كان هذا التحوّل منشئاً

للتحوّل في العقلائيّة؛ لأنّه إذا لاحظنا هذه الفترة (من القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر الميلادي) نجد أنّه لم يُطرح شيئاً جديداً، وإنّما اقتصر الأمر على تحقيقات في مجال المعرفة الدينيّة والمباحث الفلسفيّة.

وقد عُرفت هذه الفترة بالمرحلة المظلمة بالرغم من طرح نوع من المباحث العميقة خلالها، بأعتبار عدم فسحها المجال أمام التحوّل العلمي، والسبب هو هيمنة الفكر العرفاني؛ إذ أنّ هيمنة هذا النوع من الفكر يعني أنّ النظرة تصبح حينئذٍ كلّية ولا يُعتنى بالمسائل الجزئيّة، وهذه صفة من صفات التفكّر العرفاني.

ظهور المذهب التجريبي

بعد انفتاح العالم الغربي على العقلائيّة الأرسطويّة من خلال ابن سينا في القرن الثالث عشر بدأ التحوّل الفكري بالظهور، وبدأ الاهتمام يزداد بالأُمور الجزئيّة؛ إذ شاهدوا أن تفكراتهم العقليّة تشمل ذلك، من قبيل بحث الاستقراء الذي تعرّض له ابن سينا بشكل مفصّل وأثبت حجيّته بمساعدة أرسطو، ولأجل القيمة العلميّة الّتي أعطيت للاستقراء والتجربة، مال البعض إليهما، وكان القرن الرابع عشر بداية لهذا التحوّل، وهذا يعني أنّ الفكر الأرسطوي كان منشئاً لظهور المعرفة التجريبيّة.

عقلانيّة ديكارت

إنّ التحوّل الفكري الذي شهده القرن الثالث عشر وكذلك القرن الرابع عشر الميلادي لم يستطع أن يحلّ مشكلات الإلهيات الموجودة في فكر أرسطو، وقد شكّل ذلك دافعاً للبحث عن فكر عقلي من نوع آخر لحل هذه المشكلة. فمثلاً، عندما

لاحظ ديكارت هذا الخلاف بين الفكر الأرسطوي والسينوي، وبين المسيحيّة ـ والذي ولّد ظهور نوع من الإشكاليّة الجديدة لدى وليام ـ أراد أن يبتكر نوعاً جديداً من العقلائيّة لحلّها، وقد ركّز على أبحاث من قبيل الوحي والنفس و...، واستطاع التأسيس لنوعٍ جديدٍ من العقلائيّة (أنا أفكّر فأنا موجود، أي أنّ التصديق بوجوده تصديق بوجود الله تعالى)، فمن خلال هذا المبنى استطاع أن يثبت الواقعيّة الخارجيّة والطبيعيّة، ووجود الله تعالى، واستمرت هذه الأبحاث بعد ذلك.

إنّ هذا التفاوت بين العقلائيّة الأفلاطونيّة والأفلاطونيّة الجديدة في القرون الوسطى، وبين العقلائيّة الأرسطويّة والسينويّة بعد ذلك، أوجد نوعاً من الهوّة بين هذين النوعين من الفكر، أثّرت على الإلهيّات، ومهدّت بعد ذلك لظهور عقلانيّة ديكارت في الإلهيّات، حيث استطاعت أن تأخذ لها حيّزاً في المعرفة الدينيّة، فاستطاع ـ حسب زعمه ـ إثبات العقلائيّة الدينيّة، ممّا فتح طريقاً أمام عقلائيّة كانت ثمّ هيگل.

فلسفة الدين

أطلق هيگل اصطلاح فلسفة الدين بشكل رسمي لأوّل مرّة في القرن التاسع عشر، وقد كان متأثراً بمبنى (كانت) في الاستفادة من البديهيّات لإثبات النظريّات وما شاكل من هذا القبيل، وقد ساعد المنطق الديالكتيكي لهيگل، والفلسفة النقديّة لكانت على ظهور فلسفة الدين بهذا النوع من العقلائيّة، ولتقاريره المربوطة بظاهر وباطن الدين عُرف على أنّه متكلّم.

وعلى كلّ حال فإنّ نوع العقلائيّة الّتي طرحها تعدّ الأساس في تأسيس فلسفة الدين.

وحقيقة فلسفة الدين إذا كانت بمعنى التحليل العقلي، أو التثبّت العقلي للمعتقدات الدينيّة، فهي وإن كانت نوعاً ما موجودة في الفكر اليوناني القديم، وأيضاً لدى أفلاطون والأفلاطونيّون الجدد، ولدى أرسطو وابن سينا، وديكارت، لكنّ ما جاء به هيگل من العقلائيّة الدينيّة يختلف ويغاير ما تقدّم.

واستمر هذا الوضع، وكلّما ظهر نوع من العقلائيّة الدينيّة ولدت أبحاثاً جديدة في المعرفة الدينيّة، وهذا يعني أنّ المعرفة الدينيّة معرفة استهلاكيّة من هذه الجهة، وهي نتاج لنوع من الفكر الفلسفي الخاصّ، وهذا يبيّن مدى تأثير نوع العقلائيّة الفلسفيّة في ظهور وتطوّر سائر العلوم.

العلم الديني

في الوقت الذي هيمن المذهب التجربي على الفكر الغربي، طرح العالم الألماني (ماكس مولر) في العام ١٨٧٠ لأوّل مرّة نوعاً جديداً من المباحث الدينيّة تحت عنوان: العقلائيّة التجريبيّة الدينيّة، وعبّر عنها بـ (العلم الدينيّ)، فقد روّج (فلاكس ميگن) للمذهب التجربي في القرن التاسع عشر، وتوسّع هذا المذهب بعد ذلك بواسطة علماء آخرون كهيوم وهابز، وشهدت هذه الفترة ظهور المذهب التجربي الإفراطي، لكن جاء (ماكس مولر) وطرح نوعاً الجديداً من العقلائيّة، وهي أنّه ما دام أنّ الأصالة للتجربة، وأنّ الظواهر الواقعيّة لا بدّ أن تمرّ من خلال هذا الممرّ، فلا بدّ من تسليط الضوء حينئذٍ على أحد تلك الظواهر الواقعيّة وهي الدين، ويقصد به الدين الموجود لا الدين النازل والموجود في الكتاب المقدّس، تماماً على العكس من العقلائيّة الدينيّة الّتي كانت تركّز على القضايا الدينيّة الموجودة في المتون الدينيّة.

فالدين (وفق نظريّة مولر) لديه هويّة خارجيّة، وهذه الهويّة الخارجيّة تقودنا إلى المطالعة الخارجيّة، وهذا يعني أنّ عقلانيّة الدين ليست فلسفيّة وإنّما هي تجريبيّة.

وبعبارة أُخرى، أنّ متعلّق المطالعات الدينيّة تارة يكون ناظراً إلى الخارج، وأُخرى إلى الداخل، ومتعلّق مطالعات مولر كان أمراً خارجيّاً، وهو الدين المتحقّق الموجود في الخارج. مثلاً: الشخص الذي يزور قبر الإمام الرضا عليه السلام نأتي ونطالع ما يقوم به من أعمال ورسوم دينيّة..

وقد كان ماكس مولر يعرف بشكل جيّد طبيعة هذا العمل؛ لأنّ لديه دراسات ومطالعات حول الدين الهندوسي وأديان أُخرى.

وتعرّض هذا المشروع الفكريّ لمولر لنقد شديد من قبل الغربيين؛ إذ لا معنى لأن يكون الدين ضمن نطاق التجربة، كما لا معنى لأن يكون الثلج حاراً أو المثلث مربعاً.

والحاصل: إنّ ماكس مولر لمّا طرح (العلم الدينيّ) اعتُرض عليه بأنّ العلم تجربي؛ ولذا فله معنى، أمّا الدين فليس تجربي؛ ولذا لا معنى له فكيف يجمع بينهما؟

وقد أجاب مولر عن ذلك بأنّ مرادنا من الدين في الواقع هو المتديّن والواقع في الخارج، وهذا يمكن أن يكون مشمول للمطالعة التجريبيّة.

تطوّر المعرفة الدينيّة التجريبيّة

استمرت مسألة العلم الدينيّ بالتطوّر وفتحت هذه العقلانيّة لمولر باباً جديداً في المعارف الدينيّة، وهيّأت الأرضيّة لظهور أقسام أُخرى للمعرفة الدينيّة التجريبيّة، فأراد البعض معرفة المنشأ الاجتماعي للدين في الخارج فظهر (علم الاجتماع الدينيّ).

وأراد البعض معرفة المنشأ النفسي للدين فظهر (علم النفس الدينيّ)، وأراد البعض مطالعة الأديان والسير التأريخي لظهورها فظهر (تأريخ الأديان).

وأراد البعض أن يطالع الأديان الموجودة في الخارج من خلال المقايسة بينها فظهرت (المباحث الدينيّة المقارنة)، أو (الإلهيّات المقارنة)، اللذان اختلف فيهما من جهة كونها نوعاً واحداً أو نوعين.

فالذي فرّق بينهما قال إنّ الفرق هو أنّ مباحث الدين المقارنة تنظر إلى كلّ الأديان الموجودة بكليّاتها وجزئياتها وتقارن بينها، بينما الإلهيّات المقارنة فهي ناظرة إلى جزء معيّن من الدين ومن ثمّ تقارنه بالجزء المقابل من الدين الآخر، وهذا الجزء هو (الإلهيّات).

وقد ركّزوا كثيراً في هذه المقارنات على الدين المسيحي، وأشاروا بشكل مختصر جدّاً إلى الإسلام.

إنّ الأبحاث الدينيّة في القرون الوسطى ـ كما أشرنا سابقاً لذلك ـ بالرغم من أنّها أوجدت شخصيات كبيرة لكن لم يتحوّل العلم خلال هذه الفترة ولم تُولد العلوم التجريبيّة؛ وذلك بسبب حاكميّة العقلائيّة الأفلاطونيّة والإشراقيّة آنذاك.

وعندما ذهبت هذه العقلائيّة الإشراقية وحلّت محلّها العقلائيّة الأُرسطويّة والسينويّة اللّذان مهّدا الطريق أمام ظهور أنواع أُخرى من العقلائيّة، أصبح ذلك منشأً للتحوّل في العلوم.

وهذا يعني أنّ المانع من توليد العلم آنذاك هو نوع العقلائيّة الرائجة والمسيطرة على الساحة الفكريّة.

وعلى سبيل المثال، عندما كانت العقلائيّة السينويّة هي الحاكمة في العالم

الفكري الإسلامي فقد كان هناك نتاج علمي، فكان إلى جنب الإلهيّات القانون والطب والنجوم والطبيعيّات، ثمّ توسّعت بعد ذلك؛ ولعلّ السبب وراء ذلك هو القيمة العلميّة الّتي أعطيت للتجربة والاستقراء، حيث عدّ التجربة من اليقينيّات (وهي أحد أقسام البديهيّات).

لكن مع بداية القرن السادس الهجري حيث جاء الغزّالي وأورد نقوداً على الفلسفة، وأطلق سهم الخلاص على العقلائيّة الأرسطويّة من خلال كتابه (المنقذ من الظلال)، وترويجه لنوع جديد من العقلائيّة هي العقلائيّة الصوفيّة الّتي تعني النظرة الكلّية للعالم وتجاهل النظرة الجزئيّة وعالم الطبيعة، حيث تصبح هذه النظرة الجزئيّة عديمة القيمة.

وبعد مرور قرن من ذلك وبالرغم من ظهور شيخ الإشراق وإبداعه (حكمة الإشراق)، ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والتصوّف، لكنّه أسس أيضاً حكمة إشراقيّة عرفانيّة، كلّية المظان وإن كانت دعواه أنّها مبرّهنة.

ومن هنا لم تسعَ حكمة الإشراق وراء التوسعة العلمية إلى القرن السابع حيث ظهر الخواجة الطوسي الذي جمع بين حكمة الإشراق والمشّاء، وأحيا الحكمة المشائيّة من جديد، فشهدت هذه المرحلة تحوّلاً في المقطع العلمي، كالنجوم وعلم الهيئة والرياضيّات وحتّى الطب، وهكذا عادت إلى هذه العلوم الحياة من جديد؛ والسبب وراء ذلك هو رواج وانتشار عقلائيّة الخواجه الطوسي.

ومن هنا يتبيّن خطأ القول بأنّ عصر انحطاط المسلمين بدأ بهجمة المغول؛ إذ على العكس من ذلك حيث هيّئوا أرضيّة مناسبة لحكومة عقلائيّة الخواجه وإحياء التوسعة العلميّة من جديد.

ظهور النظام العرفاني العقلي

كان الخواجة الطوسي وابن عربي متعاصرين، ويعدّ ابن عربي أوّل من أبدع النظام العقلي في العرفان، بمعني أنّه أعطى بعداً عقليّاً للعرفان، وهذا العمل أسّس فلسفة بديلة لحكمة الإشراق والمشّاء.

وفي الواقع أنّ حكمة الإشراق وحكمة ابن عربي ـ الذي يقال لهما العرفان النظري ـ كانا في دورة واحدة، وقد ساهم تطوير وتعميق العرفان من خلال إعطائه بُعداً عقليّاً في إحكام عمل الغزّالي، غير أنّ الظروف ساعدت ابن عربي أكثر؛ لأنّ الغزّالي توفي في سن الثلاثين ولم يكن له تلاميذ، على العكس من ابن عربي الذي عاش طويلاً وكان له تلاميذ.

وقد ساعد ذلك في توسعة هذا النوع من العرفان لابن عربي بشكل كبير، بحيث أصبحت الحاكميّة لعرفانه في القرن العاشر، وهنا وقعت شروح عديدة لكتبه.

أقسام المباحث الدينيّة

هناك عدّة أقسام أُخرى من المباحث الدينيّة نتطرّق إليها بشكل مختصر، ومن جملتها:

١ـ تأريخ الأديان

قسم جديد من المباحث الدينيّة ظهر مع بدايات القرن التاسع عشر، يتناول بالبحث تحليل العناصر المشتركة للأديان، ومنشأ وجودها وقوانين تكاملها، ويمكن إجمال المباحث الأساسيّة لهذا القسم في الأُمور التالية:

أ ـ بحث وتحليل العناصر المشتركة للأديان.

ب ـ البحث عن منشأ وجود الدّين.

ج ـ البحث عن قوانين تكامل الأديان.

٢ـ المباحث الدينيّة المقارنة

وهذا القسم يشبه إلى حدّ كبير (تأريخ الأديان)، حتّى عدّهما البعض قسم واحد، وقد فرّق الذين يعتقدون بكونهما عبارة عن قسمين مستقلّين بينهما بما حاصله: أنّ منشأ البحث في تأريخ الأديان وركيزته الأساسيّة هو الجانب التأريخي، بينما في المباحث الدينيّة المقارنة هناك ركائز مختلفة من جملتها اللحاظ التأريخي.

٣ـ الإلهيّات المقارنة

من الأقسام الأُخرى الّتي لها شبه كبير بالقسمين المتقدّمين هي الإلهيّات المقارنة؛ إذ أنّها تختلف بالعموم والخصوص مع المباحث الدينيّة المقارنة الّتي يُلحظ فيها المقارنة بين عدّة من المباني للأديان المختلفة، ومنها الإلهيّات.

ويعادل اصطلاح (الإلهيّات) عند علماء الغرب اصطلاح (الكلام) عند علماء المسلمين تقريباً.

والحاصل: أنّ هذه الأقسام الثلاثة، الّتي هي عبارة عن التوصيف والتحليل والمقارنة، ناظرة إلى الدين باعتبار وجوده في الخارج.

٤ـ علم الاجتماع وعلم النفس الدينيّان

وهما قسمان آخران من المباحث الدينيّة واللذان يتشابهان إلى حدٍ كبير، وسيأتي

لاحقاً التعريف الدقيق لعلم الاجتماع الدينيّ ونوع الترابط الموجود بين الجامعة والدين وأنّ هذا الرابط الذي يشدّ الجامعة بالدين هو الذي يقال له الاجتماع الدينيّ، ومن جملة المباحث المهمّة في هذا العلم هو مطالعة الأعمال الاجتماعيّة الدينيّة وكيفيّة تأثير السلوك الجمعي أو الفردي على المجتمع، والكلمة المعروفة لماركس «**الدين أفيون الشعوب**» هي في الواقع إشارة لنمط ونوع من علم الاجتماع الدينيّ غير أنّه اقتصر في نظره على الدين المسيحي فقط.

وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ علم الاجتماع الدينيّ لا ربط له بالدين الحقيقي وإنّما هو ناظر للدين الموجود في الخارج بغض النظر عن كونه دين سماوي وحقيقي وواقعي، أو دين أرضي ومزيف و....

وأمّا علم النفس الدينيّ فهو مطالعة الدين من جهة مباني علم النفس، وأهم مباحث هذا العلم هو بحث منشأ وجود الأديان (العلل والعوامل النفسيّة الّتي أدت إلى وجود الأديان)، والواقع أنّ فرض علماء هذا القسم من المباحث الدينيّة هو أنّ الدين ظاهرة بشريّة ولّدتها مجموعة عوامل وأسباب بشريّة أرضيّة؛ ولذا يحاولون الكشف عن هذه الأسباب حيث انتهوا إلى أنّ العوامل النفسيّة هي وراء ظهور الدين، فمثلاً الخوف أو أيّ عامل نفسي آخر هو من يدفع الإنسان إلى الاعتقاد بالدين.

والحاصل: كما أنّ علم الاجتماع الدينيّ يطالع العلاقة بين المجتمع والدين فإنّ علم النفس الدينيّ يطالع العلاقة بين الدين وسلوك الفرد أو بين الدين والنفس.

٥. علم الظواهر الديني (الظواهرية)[١]

أوّل من طرح هذا المبحث بشكل مستقل وعلمي هو الفيلسوف كانْت، والمبنى

الذي طرحه هنا تأثير العينيّة الخارجيّة على أذهاننا، وقد أطلق على ذلك معرفة الظواهر، إلاّ أنّ الفيلسوف فيشر جاء بعده وطبّق هذا المبنى على الدين فظهر قسم آخر من أقسام البحث الدينيّ تحت هذا العنوان.

ويعتبر هذا القسم مقابل لتأريخ الأديان والأقسام والأُخرى، ويقصد بالدين هنا هو الدين بما هو عينيّة خارجيّة، لا بما هو حقّ وواقع، كما لا يهمّ هنا منشأ هذا الدين.

٦. العلم الدينيّ

من الأقسام الأُخرى أيضاً من المعارف الدينيّة هو مباحث العلم الدينيّ، والمقصود منه هو تأثير الدين على بقيّة العلوم.

٧. علم الكلام

ذكر المتكلّمون في تعريف علم الكلام عبارات متعدّدة تدلّ على اختلاف وجهات نظرهم، وقد عرّفه بعضهم بالموضوع، وآخر بالغاية والهدف و....

ولعلّ أقدم هذه التعاريف هو تعريف أبي نصر الفارابي المتوفّى سنة ٣٣٩هـ، قال: «**صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الناس على نصرة الآراء والأفعال المحدودة الّتي بها صرّح واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذه الصناعة تنقسم إلى جزئين أيضاً جزء في الآراء وجزء في الأفعال**».

وعرّفه عضد الدين الإيجي بقوله: «**الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه**».

وعرّفه أبو حامد الغزّالي بقوله: «**علم مقصوده حفظ العقيدة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة**».

وعرّفه سعد الدين التفتازاني بقوله: «الكلام هو العلم بالعقائد الدينيّة عن الأدلّة اليقينيّة».

وعرّفه الشريف الجرجاني بقوله: «الكلام علم بأُمور يقتدر معه (أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً) قدرة تامّة على إثبات العقائد الدينيّة على الغير وإلزامه إيّاها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها».

وهناك تعريفات عديدة لعلماء متقدّمين ومتأخّرين، منهم: الشيخ الصدوق في رسالة (الاعتقادات)، والشيخ المفيد في (تصحيح الاعتقادات)، وأبو حيّان التوحيدي في (ثمرات العلوم)، والشيخ الطوسي في (شرح العبارات المصطلحة بين المتكلمين)، والقاضي شرف الدين البريدي في (الصحائف في علم الكلام)، وشمس الدين محمّد بن أحمد الآملي في (نفائس الفنون في عرائس العيون)، وقطب الدين الشيرازي في (درّة التاج)، والقوشجي في (شرح التجريد)، والاحسائي في (التحفة الكلاميّة)، والشهيد مطهّري.

وأعتقد بأنّ الكلام هو علم من جهة وصناعة من جهة أُخرى، فهو علم باعتبار أنّ له نظاماً خاصّاً ومسائل و...، وصناعة باعتبار أنّ له جهة عمليّة، وجهته العمليّة هي النزول إلى ساحة العمل والتطبيق العقائدي، فمثلاً: عندما تطرح شبهات عقائديّة فإنّ علماء الكلام حينئذٍ يتصدّون للدفاع عن العقيدة والذود عنها.

ومن هنا فالكلام له حيثيّة علميّة وأُخرى عمليّة، فليس وظيفة الكلام الدفاع فقط وأنّه متى ما طرحت شبهات يتصدّى لها، بل له حيثيّة أُخرى هي الحيثيّة العلميّة، فلابدّ لعلماء الكلام أن ينقلوا هذه العقائد إلى الناس حتّى يعتقدوا بها.

فإذن علم الكلام له هوية علميّة وأُخرى صناعيّة (له هويّة بيانيّة وأُخرى استدلاليّة)، فالمتكلّم لابدّ أوّلاً من أنّ يبيّن العقيدة قبل أن ينتقل إلى مرحلة الاستدلال.

وفيما يتعلّق بالاستدلال نجد هناك من يكتفي بنقل الروايات كالشيخ الصدوق في كتابه (التوحيد)، والحال أنّ هذا الكتاب يعدّ على ملاك كتب علم الكلام وليس الحديث.

وهناك من يعتمد على العقل، ويعتبر الشيخ المفيد هو أوّل من طرح العقل في علم الكلام وأكثر ما استفاد منه هو العقل العملي، فهو أوّل من طرحه ثمّ شيئاً فشيئاً طُرح العقل النظري.

ونجد البعض في العقود الأخيرة (كالشهيد مطهّري) من ذهب إلى القول بأنّ منهج وأُسلوب علم الكلام هو العقل والنقل.

ونحن نعتقد بأنّ التجربة والحس والوجدان والشهود أيضاً يمكن الاستفادة منها وعدّها من وسائل علم الكلام، ولذلك نجد في الروايات أنّ الأئمّة عليهم السلام قد استفادوا من الحس والوجدان و... في العقائد.

وينبغي التنبيه هنا على أنّ علم الكلام وإن كان من العلوم التوليديّة، إلا أنّه من جهة أُخرى يمكن اعتباره من العلوم الاستهلاكيّة.

وحاصل الكلام: بعد بيان هذه المقدّمة نستطيع القول بأنّ أفضل تعريف لعلم الكلام هو أن نقول بأنّه عبارة عن:

علم يستنبط العقائد الدينيّة من المتون الدينيّة، ويبيّنها ويثبّتها بوسائل مختلفة بعد أن يقوم بتنظيمها وترتيبها، كما ويجيب عن الشبهات الواردة حول هذه المتون.

وقلّنا (المتون الدينيّة) باعتبار أنّ كلامنا في المتن الدينيّ والاعتقاد الدينيّ هذا من جهة، ومن جهة أُخرى لأنّه ليس في المتون الدينيّة نظام كلاسيكي فلا بدّ للمتكلّم من أن ينظّمها ويرتّبها و....

ويمكن أن نجمل القول في وظائف المتكلّم في خمسة أُمور، هي: الاستخراج، والتنظيم، والتبيين، والإثبات، والدفاع.

وأمّا أُسلوب علم الكلام فمتنوّع وعامّ، أعمّ من العقل والنقل، والتجربة والحس، والوجدان والشهود، كما أشرنا لذلك سابقاً؛ ولذا فهذا التعريف الأخير الذي ذكرناه هو في الحقيقة تعريفاً بالموضوع والأسلوب والهدف و....

وأمّا موضوع علم الكلام فعلى الرغم من بحثنا الدقيق وتتبعنا لكنّا لم نعثّر على موضوع له بحسب الاصطلاح المنطقيّ الدقيق، وإنّما يشار تسامحاً للعقائد الدينيّة باعتبارها موضوعاً له.

ملاك تقسيم العلوم الدينيّة

مباحث المعرفة الدينيّة إمّا أن تكون ناظرة إلى الهويّة الخارجيّة للدّين، وإمّا أن تكون ناظرة إلى هويّة الحقائق الدينيّة.

والأوّل يتفرع منه فروع أُخرى بحسب نوع الأُسلوب المستفاد منه في مطالعة تلك الهويّة.

فإذا نظرنا إلى الهويّة الخارجيّة للدّين بالأُسلوب المقارن، وذلك بأن نقارن بين عناصر الأديان فينتج حينئذٍ علم (الإلهيّات المقارنة).

وأمّا إذا نظرنا إليها بالأُسلوب التكامليّ بمعنى تطوّر وتكامل العناصر المشتركة

للأديان فينتج حينئذٍ (تأريخ الأديان)؛ فتأريخ الأديان ناظر في الحقيقة إلى تطوّر الأديان وتأريخ نشوئها.

وأمّا إذا نظرنا إليها بأُسلوب علم الاجتماع بحيث يكون النظر إلى الدين من زاوية المجتمعات الدينيّة، فينتج حينئذٍ علم (الاجتماع الدينيّ).

وأمّا إذا كان الأُسلوب هو نفس علم النفس بحيث ننظر إلى الدين من زاوية علم النفس فينتج حينئذٍ علم (النفس الدينيّ).

وأمّا إذا كان الأُسلوب هو (معرفة الظاهر) فننظر إلى الدين من هذه الزاوية فينتج حينئذٍ علم الظواهر الدينية (الظواهرية).

والثاني، أعني لحاظ الحقائق الدينيّة، أيضاً يتفرّع منه فروعاً عديدة بحسب الأساليب المختلفة المستفاد منها في المطالعة.

فإذا كان الأُسلوب المستعمل هو الشهود، يعني أن نحاول كشف الحقائق الدينيّة بواسطة الشهود فينتج حينئذٍ (العرفان).

وإذا كان الأُسلوب المستعمل هو العقل فينتج (الفلسفة الدينيّة).

وإذا كان الأُسلوب المستعمل هو العقل والنقل والتجربة والشهود والكشف فينتج (الكلام الإسلامي).

وهذا الأخير مبني على تعريفنا السابق لعلم الكلام، والذي قلنا بأنّه عبارة عن علم يستفاد فيه من تلك الأساليب الأربعة.

وإذا كان الأُسلوب المستعمل الأُسلوب العقلي والنقلي لكن لمعرفة الأحكام الدينيّة فقط فينتج حينئذٍ (الفقه)، وأمّا إذا كان لكشف الأحكام الأخلاقيّة فينتج علم (الأخلاق).

وهناك شيئاً آخر اسمه العلم الدينيّ، ويعني العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة الدينيّة، ومن وجهة نظرنا فإنّ العلم الدينيّ هو نفس العلوم التجريبيّة لكن يستفاد فيه من الأُسلوب الدينيّ.

ومجموع تلك العلوم يُطلق عليها اسم المعارف الدينيّة، وفلسفة المعرفة الدينيّة.

وقد تقسّم العلوم إلى علوم من الدرجة الأُولى كالفلسفة والعرفان والكلام والفقه والأخلاق، وعلوم من الدرجة الثانية.

والمعيار في هذا التقسيم هو الاعتبار، فإذا اعتبرنا أنّ الواقعيّة الخارجيّة هي الدرجة الأُولى فإنّ العلوم الناظرة إليها تكون علوم من الدرجة الأُولى، وإذا أردنا الحديث عن هذه العلوم ينتج الفلسفة المضافة (العالم الثالث).

فالعلوم الناظرة إلى العامل الأولى (الخارجي) يقال لها علوم من الدرجة الأُولى، والعلوم الناظرة إلى (العالم الثالث والعلوم من الدرجة الأُولى) يقال لها علوم من الدرجة الثانية.

تنقيح التعريف المنتخب لعلم الكلام

سبق وأن أشرنا إلى تعريفنا الخاصّ لعلم الكلام ولكن نريد هنا أن نذكره بشكل منقّح وأكثر دقّة من اللحاظ الأدبي:

الكلام الإسلامي: علم صناعي يعتني باستنباط العقائد الدينيّة من المتون الدينيّة بالأُسلوب الهرمنوتيكي، وبتنظيمها وتبيّنها وإثباتها بواسطة الأُسلوب النقلي والعقلي والتجربي والوجداني.

ويعتبر هذا التعريف أجمع التعاريف المذكورة لعلم الكلام، وذلك من عدّة جهات:

الأُولى: إنّ هذا التعريف يظهر الهويّة الصناعيّة لعلم الكلام.

الثانية: يظهر الهويّة الدفاعيّة والبيانيّة لعلم الكلام.

الثالثة: يظهر الهويّة الإثباتيّة والاستدلاليّة لعلم الكلام.

فعلم الكلام لا ينحصر بأحد هذه العناصر الثلاثة (التبيين، والإثبات، والاستدلال)، وإنّما يشملها جميعاً.

وهذا التعريف الذي ذكرناه يظهر الهويّة النقليّة والعقليّة والتجربيّة والوجدانيّة له، بينما التعاريف الأُخرى تظهر عنصراً واحداً منها، كالتعريف المذكور ـ مثلاً ـ في كتاب الإمامة والقيادة[٢] للشهيد المطهّري، فهو يتناول بيان الإمامة فقط.

كما أنّ تعريفنا فيه إشارة إلى المتون الدينيّة والمسائل والأساليب والوظائف؛ والحال أنّ التعاريف الأُخرى عرّفت علم الكلام إمّا بالموضوع فقط، والحال أنّا أشرنا سابقاً إلى أنّ علم الكلام لا موضوع له وبالتالي لا يمكن تعريفه بالموضوع، وإمّا عرّفته بالمسائل أو الأساليب فقط، والحال أنّه كما أسلفنا هو استنباط وتبيين وإثبات واستدلال.

وتعريفنا فيه أيضا إشارة إلى الأُسلوب الإثباتي والاستدلالي وكذا إلى الأسلوب التجربي والهرمونطيقي اللذين يساهمان في مقام الفهم.

والمراد من الأسلوب الهرمونطيقي هنا هو أُسلوب خاصّ وليس أيّ أُسلوب هرمونطيقي، وهو ما نصّطلح عليه بالهرمونطيقيا القرآنيّة الذي ستأتي الإشارة إليها لاحقاً.

الكلام الجديد

أوّل من أطلق هذا الاصطلاح هو السيّد أحمد خاني الهندي، وهو أوّل من أشار إلى ضرورة الحديث عن الكلام الغربي، ثمّ بعد ذلك استعمل هذا المصطلح علماء معاصرون كالشهيد مطهري، لكن بالرغم من ذلك لم يُنشر أيّ كتاب بعنوان الكلام الجديد، إلا أنّ هذه الأبحاث بدأت بشكل جدّي تطرح في مجتمعنا في العقدين الآخرين.

وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ البعض قد جعل لفظ (الجديد) وصف للشبهات، والبعض الآخر جعلها وصف للمسائل، والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل هناك اختلاف ماهويّ بين الكلام القديم والجديد أم لا؟

لقد ذُكر رأيان في الجواب عن هذا السؤال:

الأوّل: أنّ الكلام الجديد والقديم بينهما اختلاف ماهويّ.

الثاني: أنّ الكلام الجديد والقديم ليس بينهما اختلاف ماهويّ.

والتحقيق في المقام يقتضي القول بأنّه لابدّ من التفريق بينهما من حيثيتين، فلا يكفي أنّ نقول أن بينهما اختلاف ماهويّ أو عدمه؛ إذ أنّ الكلام الجديد تارة يُنظر إليه في مقام التحقّق وأُخرى في مقام التعريف.

فإذا نظرنا إليه في المقام الأول (التحقّق)، يعني بمواجهة المقام الذي يكون فيه علم الكلام ذات نظام كلامي كالنظام الكلامي الإمامي أو الأشعري أو الماتريديّ، أو النظام الكلامي الجديد الذي سنطرحه لاحقاً، وقلنا أنّ الكلام الجديد ذو نظام يتفاوت مع هذه الأنظمة فحينئذٍ يكون بينهما تفاوت ماهويّ.

وبعبارة أُخرى أكثر وضوحاً: أنّ بعض أصحاب الفكر المنفتح أدّعى بأنّ للكلام الجديد نظاماً خاصّاً غير النظام المتقدّم في تلك المدارس الكلاميّة المشار إليها، بحيث يكون لله تعالى في هذا النظام الجديد معناً جديداً، وللوحي معناً آخر، ولخلود العقاب معناً آخر أيضاً.

وبشكل عامّ تأخذ كلّ هذه المفاهيم معانٍ جديدة متفاوتة، فالله تعالى ليس موجوداً خارجيّاً وواجب الوجود، وجامع لكلّ صفات الجمال ومانع لكلّ صفات الجلال، وإنّما هو عبارة عن مجموع الخير، فيكون معنى لفظ الجلالة (الله تعالى) عنواناً انتزاعيّاً لمجموع الخير، وكذا الحال بالنسبة لبقيّة الأُمور الأُخرى، ففي هذا النظام هناك اشتراك لفظي فقط مع النظام القديم وأمّا المعاني فتختلف تماماً.

فلو دقّقنا بشكل موضوعي في معاني هذه الأُمور في تلك المدارس الكلاميّة الإسلامية لوجدنا بلا شكّ تفاوتاً ماهويّاً بين البعض منها وعدمه في البعض الآخر؛ لكنّ هذا لا يكفي لوقوع الاختلاف الماهويّ بينها.

ومن الواضح أنّ هناك اختلافاً ماهوياً بين هذا النظام الجديد والنظام الكلامي القديم، وهذا الأمر بعينه وقع أيضاً في العالم الغربي.

نعم، إذا طُرحت المسائل القديمة بوسائل إثبات جديدة فلا تفاوت ماهوي حينئذٍ بينهما.

وأمّا لو نظرنا إليه في المقام الثاني (التعريف) فالجواب المناسب عن السؤال القائل بأنّه هل هناك تطابق بين تعريف الكلام الجديد والقديم؟ هو أنّه إذا أخذنا بعض التعاريف المذكورة للكلام القديم فحينئذٍ سوف لا يكون التعريف شاملاً لبعض مسائل الكلام الجديد؛ لأنّه في التعاريف القديمة لم يشر إلى الحيثيّة البيانيّة،

والحال أنّ القسم الأعظم من مسائل علم الكلام الجديد ترتبط بالبيان.

وأمّا إذا أخذنا التعريف الذي ذكرناه للكلام القديم فحينئذٍ تكون كلّ مسائل علم الكلام الجديد داخلة فيه.

الحاجة إلى نظام كلامي جديد

بملاحظة التطوّر الحديث أعتقد أنّنا بحاجة إلى نظام كلامي لا يتعلّق فقط بتحوّل المسائل وإنّما يكون ناظراً أيضاً إلى التحوّل المبنائيّ أيضاً.

فالتحوّل تارة يكون في المسائل، كأن تطرح مسألة جديدة ويراد جوابها، فعلم الفقه مثلاً كان ولا زال وبشكل مستمر في معرض هذا التحوّل.

وتارة ثانية يكون التحوّل في التعريف، وتارة ثالثة يكون في الأُسلوب، كأن تضاف أساليب جديدة، وتارة رابعة يكون التحوّل مبنائيّاً، فالفقه مثلاً لم يتغيّر تعريفه أو أُسلوبه أو مبناه؛ ولكن ألا يحتاج الفقه في الواقع إلى مبنى جديد بالنظر إلى هذا التوسّع الحاصل في كافّة المجالات كالطب و...؟!

إنّ التحوّل إذا شمل المباني والأساليب والمسائل والتعاريف يصبح تحوّلاً شاملاً.

لكن هذا التحوّل الشامل هل هو ضروري؟

والجواب: نعم؛ لأنّ الزمان متغيّر، وإذا كان الزمان متغيّراً فإنّ الحاجات المعرفيّة أيضاً تكون متغيّرة، وكذا الحاجات السلوكيّة.

وهذان التحوّلان (التحوّل المعرفيّ والتحوّل السلوكيّ) هما منشأ للتحوّل في العلوم التكنولوجيّة، ومن هنا فالحاجة ملحّة إلى العالم بأُمور العصر بل إلى العالم

بالزمان، فعندما نقرأ: «العارف بزمانه لا تلتبس عليه اللّوابس».

فإذا كان عالم الكلام غير عارفٍ بكلام زمانه فإنّه سوف تلتبس عليه الأُمور، وكذا عالم الفقه والأُصول أو أيّ عالم آخر في أيّ علم من العلوم.

ومن هنا لابدّ أن تكون التحوّلات الزمانيّة منشأً للتحوّلات العلميّة، فلماذا علم الكلام وتعريفه وسائر متعلّقاته باقية على حالها بالرغم من هذا التغيّر الكبير في الزمان؟!

نعم نحن لا نعني رفع اليد عن المباني؛ لأنّ هذا بمثابة رفع اليد عن الدين، وإنّما نعني أنّ المسائل والأساليب و... لابدّ أن تحدّث بحسب متغيرات الزمان؛ ولذا أعتقد بأنّ علم الكلام يحتاج إلى تحوّل شامل وليس فقط في التعريف، وإنّما في الأساليب أيضاً حتّى نستطيع الإجابة عن توقعات البشريّة من الدين، فلو كان أُسلوب بعض علماء الكلام النظر في المتون الدينيّة فقط كأهل الحديث وبعض الإخباريّن، أو النظر في غيرها فقط كالتجريبيّن والعقليّن، فإنّا لا نصل أبداً إلى جواب مقنع وكامل عن توقع البشر من الدين، وإنّما الجواب الكامل نصل إليه في ظل الجمع بين الأُسلوبين (النظر في المتون الدينيّة وغيرها كالتجربة والعقل).

المبنى الجديد المقترح لعلم الكلام

إنّ أُسلوب متكلّمي الإماميّة إلى الشيخ المفيد كان هو الأُسلوب النقلي فقط، كما تقدّمت الإشارة إليه، لكنّ الملفت في الأمر هو أنّهم بالرغم من أُسلوبهم النقلي هذا إلّا أنّ تلك الروايات الّتي نقلوها أُستفيد منها من الأُسلوب العقلي فقط، وقد توجه الشيخ المفيد لذلك؛ ولذا أضاف الأُسلوب العقلي، ففي زمانه أُضيف الأُسلوب العقلي إلى جنب النقلي في علم الكلام.

ثمّ إنّ محتوى الروايات هو الاستفادة من كلّ الأساليب بحسب الترتيب (النقلي والعقلي) في المباحث الدينيّة.

وقد دأب متكلّمونا في كتبهم على الحديث عن الأُسلوبين النقلي والعقلي فقط، والحال أنّ الأُسلوب التجريّبي والوجداني من الأساليب المهمّة، فعندما يأتي أحد ويكون مستفيداً من الأُسلوب التجريّبي فيقول: أنّ منشأ الدين هو العقّدة الجنّسيّة أو الخوف أو الجهل، ثمّ يأتي بشواهد تجربيّة على ذلك، فهنا في مقام ردّه لابدّ من الاستفادة من الأُسلوب التجربي أيضاً.

ومن هنا أعتقد أنّ التحوّل في علم الكلام لابدّ أن لا يقتصر على التعريف فقط وإنّما لابدّ وأن يشمل الأساليب أيضاً بل لابدّ أن يتعدّاهما إلى المبنى.

فلو قلنا أنّ مبنى الكلامي ـ مثلاً ـ هو البحث عن التوحيد فالنبوّة فالعدل فالإمامة فالمعاد، فما هو حال عشرات المسائل الجديدة المستحّدثة؟! أين نضع هذه المسائل في ظل هذا المبنى، فقد ازدادت مسائل علم الكلام إلى عدّة أضعاف قياساً بالمسائل القديمة.

والضريف ما نشاهده عند بعض الفقهاء حيث تجد لديه رسالة عمليّة لا تتجاوز الجلد الواحد، بينما لديه استفتاءات في عدّة مجلّدات، فإذا كانت هذه الاستفتاءات مورد حاجة فلماذا لا توضع في نفس الرسالة العمليّة؟! فإذا كان السيّد أبو الحسن الأصفهاني كتب بذلك الشكل فلا داعي إلى هذا التعبّد الشكلي؛ إذ أنّه لو كان حيّاً لعلّه كتب بشكل آخر.

ومن هنا نقترح مبنى جديداً لعلم الكلام بالشكل التالي:

١ ـ كلّيات علم الكلام، مثل تعريف الكلام، موضوعه، علاقته مع العلوم

الأُخرى، منزلته في المباحث الدينيّة، وغير ذلك من المباحث.

٢ ـ الأساليب المعرفيّة لعلم الكلام.

٣ ـ هرمونطيقيا المتون المقدّسة، وفي ضمن هذا المبحث تطرح مسألة القراءات المتعدّدة للدين ونقدها.

٤ ـ تعريف الدين.

٥ ـ العقلائيّة الدينيّة.

٦ ـ إثبات وجود الله تعالى وصفاته.

٧ ـ فلسفة الخلقة والنظام الأحسن.

٨ ـ الجبر والاختيار والقضاء والقدر.

٩ ـ انتظارات البشر من الدين.

١٠ ـ الأعمال الدينيّة.

١١ ـ منشأ الدين.

١٢ ـ الوحدانيّة الدينيّة أو الكثرة الدينيّة.

١٣ ـ حقيقة الوحي، وفي ضمنه يبحث عن التجربة الدينيّة ونقدها.

١٤ ـ الحياة بعد الموت (المعاد).

١٥ ـ ضرورة بعثة الأنبياء.

والعلّة من ذكر هذا البحث بعد مبحث المعاد هو اعتقادي بأنّ أفضل براهين إثبات ضرورة بعثة الأنبياء هو البرهان الذي يتوقف في إحدى مقدّماته على ضرورة المعاد.

١٦ ـ ضرورة الإمامة.

١٧ ـ الخاتميّة.

١٨ ـ البُعد الدينيّ في مجال العقائد والأخلاق والفقه.

١٩ ـ رابطة الدين والدنيا (سكولاريزم).

٢٠ ـ ظاهر الدين وباطنه.

٢١ ـ الثوابت والمتغيرات الدينيّة.

٢٢ ـ العقل والدين.

٢٣ ـ العلم والدين.

٢٤ ـ علاقة الإسلام مع المقولات الأُخرى، وهذا البحث له أُصول متعدّدة منها علاقة الإسلام بالتمدّن، والثقافة والحرية والديمقراطية وغيرها.

٢٥ ـ العلاقة بين الإسلام والاتجاهات الفكرية الأُخرى كالليبراليزم، والپوريديزم، والفورليزم و...، والّتي لكلّ منها بحث مستقل.

فهذه المسائل المتنوّعة الّتي هي مزيج من مسائل علم الكلام القديم والجديد، يوجد بينها (تقريباً) ترتيب منطقي، وهذا هو المبنى الجديد لعلم الكلام من وجهة نظرنا؛ حتّى لا نأتي بعد ذلك ونعبّر بالكلام القديم والجديد، وإنّما هو علم واحد هو علم الكلام لكن بهذا المبنى الجديد.

فهذا التحوّل هو الذي قصدناه من التحوّل المبنائي في كلامنا المتقدم، وأمّا التحوّل المبنائي بمعنى رفع اليد عن بعض المباني أو المسائل القديمة فلم نقصده وغير صحيح؛ ولذا أولئك الذين رفعوا أيديهم عن المباني القديمة ذكروا تعريفاً

جديداً متفاوتاً، ومسائل متفاوتة لا تشترك مع القديمة إلّا باللفظ، وبعبارة أُخرى: قد حصل فيه تحول پراديمى.

أمّا التحوّل الذي قصدناه نحن فلم نرفع اليد عن أيٍ منها وإنّما أضفنا إليها مباني جديدة مع مراعاة الترتيب المنطقي بينها، ومن هنا أعتقد أنّه ليس لدينا أكثر من علم كلام واحد لكن حصل فيه تكامل، ولم يحصل فيه التحوّل المعبّر عنه بالتحوّل الپراديمى.

وبهذا نكون قد ذكرنا لعلم الكلام مضافاً إلى التعريف والأُسلوب مبناً جديداً.

الهوامش:

(١) پديدار شناسى دينى.

(٢) أصل الكتاب اللغة بالفارسية: (إمامت ورهبري).

عصمة الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة

أ. الشيخ عصري الباني

من أهمّ الدلائل التي يستدل بها أتباع أهل بيت العصمة والطهارة على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وأبنائه هي عصمتهم، وهو ما لا يتمتع به غيرهم، وعليه، فلا يجوز أن يكون أئمة عليهم؛ لأنّه سيكون من باب تفضيل المفضول على الفاضل وهو قبيح عقلا، فبالإضافة إلى ذلك دلت آيات القرآن الكريم على عصمتهم عليهم السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1]، مضافاً إلى الروايات المستفيضة عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل بيته، ونحن هنا سنتناول النصوص التي دلت على عصمة أمير المؤمنين عليه السلام والتي نقلها الشريف الرضي في نهج البلاغة، ومن الله التوفيق.

ما هي العصمة؟

لتبيين المقصود من هذه العصمة لابدّ من الإشارة إلى مقدمات:

١ ـ العصمة لغة: الحفظ، يقال عصمته فانعصم، واعتصمت بالله، إذا امتنعت بلطفه عن المعصية[2].

٢ ـ إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، من جهة أنّ الطريق إلى وجوب الحاجة للإمام هو كونه لطفاً في فعل الواجب، وارتفاع القبيح، فظهر أنّ فعل القبيح،

والإخلال بالواجب لا يتحققان إلّا من غير المعصوم، فالنافي لجهة الحاجة، كالنافي لنفس الحاجة، فإذا فرضنا وجود إمام فلا يخلو حاله من كونه معصوماً، أو غير معصوم، فالمسألة مانعة خلو، فإذا كان معصوماً ثبت المطلوب، وإن لم يكن معصوماً، فلا محالة يحتاج إلى إمام آخر؛ لوجود أصل الملاك، وهو الحاجة إلى الإمام، لأنّ المفروض أنّ ملاك الحاجة إليه هو كونه لطفاً في فعل الواجب، وارتفاع القبيح.

٣ ـ نشترط في الإمام أيضاً الامتناع عن العيوب، والسهو، والنسيان، والخطأ، وأمثالها، وإلّا كيف يؤمر بتبليغ الأحكام، وتكميل الخلائق، والإنسان الكامل له المظهرية التامة بالنسبة إلى الله تعالى، وصفاته الكمالية، ولما كان الواجب بالذات واجباً من جميع الجهات، واجداً لتمام الكمالات، فكذلك خليفته في الأرض، وإلّا لم يكن خليفة، وبعبارة أُخرى نقول: إنّ مقام الخلافة أشرف المقامات، وهو لا يتحقق إلّا بعد كون الخليفة خليفة في تمام شؤونه في ذاته، وصفاته، فكما أنّ ذات الخليفة مرآة لذاته، فكذلك صفاتها مرآة لصفاته، فإنّ الناقص لا يمكن أن يكون مرآة للكامل، فثبت أنّ الإمام لابدّ أن يكون أكمل من ساير الأفراد وهو المطلوب.

٤ ـ إنّ العصمة لا تدرك حساً، ولا مشاهدة، ولهذا وجدنا أنّ القران الكريم ينصّ على عصمة أهل البيت عليهم السلام، وتعيين أشخاصهم، حيث «أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله ثوبه فوضعه على عليّ، وفاطمة، وحسن، وحسين، فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٣]»[٤] حتى لا يحصل استسهال من قبل الناس لمسألة نصب الإمام، واختياره.

ومن أجل ذلك نجد أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ذكر ـ في النصوص التي نقلها

الشريف الرضي في نهج البلاغة ـ أُموراً تدل على أنّه عليه السلام كان معصوماً، وقد ذكر هذا المعنى في عدة نصوص:

النص الأول

ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «وَاللهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ [5] السَّعْدَانِ [6] مُسَهَّداً [7] أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً [8] أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِماً لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِباً لِشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ [9] وَكَيْفَ أَظْلِمُ أَحَداً لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبِلَى قُفُولُهَا وَيَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا» [10].

وهذه الخطبة التي ضمت هذا المقطع رواها الشيخ الصدوق رحمه الله في كتابه الأمالي، مع زيادات واختلاف [11].

إنّ يوم القيامة يوم رهيب تجتمع فيه الخلائق للحساب أمام محكمة عادلة لا تظلم أحداً، ولا تجوز على أحد، وتأخذ لكلّ ذي حق حقه ممّن هو عليه، وهذا اليوم هو اليوم الذي يستحق أن يعمل الإنسان من أجله ويبذل قصارى جهده حتى يصل إليه ولا تبعة عليه أو مظلمة تلاحقه، وأمير المؤمنين عليه السلام الشخصية الإلهية الربانية التي عرفت اللهَ حق المعرفة وعرفت ذلك اليوم بحقيقته واطلعت على كنهه وما يجري فيه، فلذا كان عليه السلام ينظر إلى ذلك اليوم فيعمل له ويعدّ العدة لقدومه.

قوله عليه السلام: «واللهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّداً أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِماً لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِباً لِشَيْءٍ مِنَ الْحُطَامِ».

فأمير المؤمنين عليعليه السلام لو خيّر بين المبيت على الأشواك مع الجر بالأغلال والأصفاد، وبين أن يملك الكون بأرضه وسمائه، ورجاله ونسائه على أن يظلم نملة في قشرة شعيرة لاختار الأول، وعلّة أحبيّتها إليهعليه السلام أنّهما وإن كان فيهما ألم شديد إلّا أنّ ذلك الألم بالنسبة إلى ما يترتّب على الظلم من العذاب الشّديد الأُخروي أسهل وأهون، فكلّ إنسان إذا خيّر بين التقلب على الأشواك والجر في الحبال والأغلال، وبين عذاب الحريق يختار الحالة الأُولى؛ لأنّها أهون الشرين وهذا في حقّ عموم العقلاء الملاحظين لعاقبة الأُمور، وأمّا في حقّهعليه السلام وحقّ سائر أولياء اللهّ المقرّبين فلو لم يترتّب على الظلم من العقوبات الأُخروية سوى سوء لقاء اللهّ ورسوله والاستحياء منهما لكفى ذلك في ترجيح المبيت على الأشواك والجرّ في الأغلال عليه، ونظير ذلك وجه الشّبه في قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[12].

ويؤمي إليه أيضاً تشديده النكير على إقدامه على الظلم في قولهعليه السلام: «وكَيْفَ أَظْلِمُ أَحَداً لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبِلَى قُفُولُهَا وَيَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا» فقد بيّنعليه السلام سبب بعده عن الظلم ونفرته منه وقد استفهم مستنكراً ذلك ومبعّداً له عن نفسه، بأنّه كيف يظلم أحداً من أجل نفسه، وهذه النفس لها حالتان كلّ حالة منهما تستدعي رفض الظلم وتمنع العاقل من ارتكابه:

الأُولى: إنّ هذه النفس سترجع من رحلتها في الدنيا إلى الفناء، فالنفس في حالة رجوع من الشّباب إلى الشّيب الذي يعدّ للبلى والاندراس وضعف القوى كما

أشير إليه في قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾[١٣]، ومن كانت هذه آخرته وجب عليه أن يرفض الظلم من أجل نفسه التي تفنى.

الثانية: إنّ هذه النفس بعد موتها سيطول بقاؤها في القبر إلى يوم القيامة، وهي مدة لا يعلمها إلّا الله، ومن كان بقاؤه في القبر طويلاً يجب أن يرفض الظلم؛ لئلا يتحول قبره إلى حفرة من حفر النيران جراء هذا الظلم القاتل، قال تعالى: ﴿مِنْها خَلَقْناكُمْ وَفِيها نُعِيدُكُمْ وَمِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى﴾[١٤].

ولا توجد عصمة متصورة أكثر من الذي ذكره عليه السلام في هذا النص الشريف.

النص الثاني

ومن خطبة له عليه السلام: «فَتَدَاكُّوا عَلَيَّ تَدَاكَّ الْإِبِلِ الْهِيمِ[١٥] يَوْمَ وُرُودِهَا[١٦] قَدْ أَرْسَلَهَا رَاعِيهَا وَخُلِعَتْ مَثَانِيهَا[١٧] حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُمْ قَاتِلِيَّ أَوبَعْضُهُمْ قَاتِلُ بَعْضٍ لَدَيَّ وَقَدْ قَلَّبْتُ هَذَا الْأَمْرَ بَطْنَهُ وَظَهْرَهُ فَمَا وَجَدْتُنِي يَسَعُنِي إِلَّا قِتَالُهُمْ أَوالْجُحُودُ[١٨] بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وآله فَكَانَتْ مُعَالَجَةُ[١٩] الْقِتَالِ أَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ مُعَالَجَةِ الْعِقَابِ وَمَوْتَاتُ الدُّنْيَا أَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ مَوْتَاتِ الْآخِرَةِ»[٢٠].

قال ابن أبي الحديد[٢١] أيضاً: وروى أبو مخنف عن ابن عباس، قال: لمّا دخل عليّ المسجد وجاء الناس ليبايعوه، خفت أن يتكلّم بعض أهل الشنآن لعلي عليه السلام ممّن قتل أباه أو أخاه، أو ذا قرابته في حياة النبي صلى الله عليه وآله، فيزهد علي عليه السلام في الأمر ويتركه، فكنت أرصد ذلك وأتخوفه، فلم يتكلّم أحد حتّى بايعه الناس كلهم راضين مسلّمين غير مكرهين[٢٢].

قوله: (فَتَدَاكُّوا عَلَيَّ) أكدّ وصفهم بالزحام عليه بأمرين:

الأول: (تَدَاكَّ الْإِبِلِ الْهِيمِ يَوْمَ وُرُوْدِهَا)، الأصل فيه قوله تعالى: (فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ[٢٣]) (أي: الإبل العطاش، (قَدْ أَرْسَلَهَا رَاعِيهَا وَخُلِعَتْ مَثَانِيهَا) زيادة كما بعده في بيان تداك الإبل الهيم، تشبيهه بزحام الإبل العطاش حين يطلقها رعاتها من مثانيها يوم توردها الماء، ووجه الشبه مالهما من شدّة الزحام.

الثاني: قوله: (حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُمْ قَاتِلِيَّ أَوبَعْضُهُمْ قَاتِلُ بَعْضٍ لَدَيَّ) من شدة ازدحامهم للتسابق على البيعة معي، غاية ذلك الزحام وهوظنّهﷺ أن يقتلوه أويقتل بعضهم بعضاً.

موضع الشاهد قوله: (وَقَدْ قَلَّبْتُ هَذَا الْأَمْرَ بَطْنَهُ وَظَهْرَهُ فَمَا وَجَدْتُنِي يَسَعُنِي إِلَّا قِتَالُهُمْ أَوالْجُحُودُ بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌﷺ) فقد قلبﷺ لوجوه الآراء في قتالهم وقد تبينت له نتيجتان وفي كلتيهما خطراً:

الأُولى: فيها بذل نفسه للقتل وهلاك جملة من المسلمين، وهو ما عبر عنه بقوله: (قِتَالُهُمْ).

الثانية: فيها مخالفة أمر اللهّ ورسوله المستلزمة للعقاب الأليم، وهو ما عبر عنه بقوله: (الْجُحُودُ بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌﷺ).

ثمّ بينﷺ النتيجة التي توصل إليها بقوله: (فَكَانَتْ مُعَالَجَةُ الْقِتَالِ أَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ مُعَالَجَةِ الْعِقَابِ) فيمكن الغلبة في القتال، ولا يمكن الغلبة على عقاب اللهّ تعالى.

قوله: (وَمَوْتَاتُ) استعارة للأهوال والشدائد في الدنيا والآخرة لما بين الموت وبينها من المناسبة في الشدّة، (الدُّنْيَا أَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ مَوْتَاتِ الآخِرَةِ) فإنّ الدنيا لا قيمة لسعادتها ولا نسبة لشقاوتها إلى سعادة الآخرة، وشقاوتها عند ذوى البصائر

خصوصاً مثله عليه السلام فلذلك قال: فكانت معالجة القتال أهون عليّ من معالجة العقاب، وموتات الدنيا أهون عليّ من موتات الآخرة.

وهو ما روي من أنّ رجلاً من أهل الشام خرج ينادي بين الصفين: يا أبا الحسن، يا علي إبرز لي، فخرج إليه علي عليه السلام حتى إذا اختلف أعناق دابتيهما بين الصفين فقال له الرجل: يا علي، إنّ لك قدماً في الإسلام وهجرة، فهل لك في أمر أعرضه عليك يكون فيه حقن هذه الدماء وتأخير هذه الحروب، حتى ترى من رأيك؟ فقال له علي: وما ذاك؟ قال: ترجع إلى عراقك فنخلي بينك وبين العراق، ونرجع إلى شامنا فتخلي بيننا وبين شامنا، فقال له علي: «لقد عرفت، إنّما عرضت هذا نصيحة وشفقة، ولقد أهمّني هذا الأمر وأسهرني، وضربت أنفه وعينيه فلم أجد إلّا القتال أوالكفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله، إنّ الله تعالى لم يرض من أوليائه أن يعصى في الأرض وهم سكوت مذعنون، لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، فوجدت القتال أهون عليّ من معالجة الأغلال في جنهم». فرجع الشامي وهويسترجع[٢٤].

النص الثالث

قوله عليه السلام: «واللهِ لَوأُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ[٢٥] بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا عَلَى أَنْ أَعْصِيَ اللهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ[٢٦] شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ وَإِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضَمُهَا[٢٧] مَا لِعَلِيٍّ وَلِنَعِيمٍ يَفْنَى وَلَذَّةٍ لَا تَبْقَى نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ سُبَاتِ[٢٨] الْعَقْلِ وَقُبْحِ الزَّلَلِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ»[٢٩].

قوله: (واللهِ) القسم هنا هومن باب التأكيد على المفهوم الذي يريد إيصاله (لَوأُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا) يزهد الإمام عليه السلام في الكون بجميع

أقاليمه طلباً لما هو أكثر وأعظم، ورغبة في ثواب الله ورضوانه، ويدل على ذلك بوضوح قوله: (عَلَى أَنْ أَعْصِيَ اللهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ)؛ لأنّ الكون بما فيه مع غضب الله ما هو بشيء، وهذا المفهوم الذي ذكره عليه السلام لم يكن جديداً على الفكر الإسلامي، بل إنّ له ما يشابهه في نصوص القرآن الكريم، كقوله تعالى يحكي عن نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[٣٠].

والسبب في تبنيه عليه السلام هذا المنهج: أنّه قارن بين الألم في الحياة الدنيا والألم في الآخرة، فوجد أنّ الألم في الدنيا سينتهي عاجلاً، وأنّه يختار الألم والعذاب الدنيوي على أن يعصي الله تعالى، فيستحق بذلك ما هو أشد ألا وهو العذاب الأُخروي، مؤكّداً لذلك البيان بالقسم البارّ، وهو في الحقيقة أسمى أنواع العصمة المتصورة.

ولمّا نبّه على نزاهته من الظلم وعصمته، أردفه بالتنبيه على غاية زهده في الدنيا وطهارة لوح نفسه من دنس حبّها فقال: «وَإِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمِ جَرَادَةٍ تَقْضَمُهَا»، وهذا منتهى الزهد وأقصى غاية التقشف أن تصغر الدنيا عند الإمام عليه السلام حتى تصبح أحقر من ورقة في فم جرادة تقضمها.

قوله عليه السلام: «مَا لِعَلِيٍّ وَلِنَعِيمٍ يَفْنَى وَلَذَّةٍ لَا تَبْقَى» استفهام إنكاري لملامته نعيم الدنيا ولذّاتها الفانية، فحاله عليه السلام ينافي ذلك النعيم، واختياره يضادّ تلك اللذّة.

قوله عليه السلام: «نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَقُبْحِ الزَّلَلِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ» استعان بالله من غفلة العقل وضعفه أوعدم تنبهه إلى ذلك النعيم الذي يفنى وتلك اللذات التي لا تبقى، ونعوذ به من قبح الانحراف في القول والعمل ونستعين به على كلّ ما يرضيه.

قولـه عليه السلام: «وقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ، وَضَعَنِي فِي حَجْرِهِ وَأَنَا وَلِيدٌ يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي[31] فِي فِرَاشِهِ وَيُمِسُّنِي جَسَدَهُ وَيُشِمُّنِي عَرْفَهُ[32] وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ وَمَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً[33] فِي فِعْلٍ»[34].

رواه ابن طاوس في (طرائفه) عن كتاب موفق بن أحمد المكي، بإسناده إلى أبي ذر، في مناشداته عليه السلام لأهل الشورى مع زيادات قبله[35].

المعنى: شرح عليه السلام تربية النبي الأعظم صلى الله عليه وآله له من أوّل عمره وإعداده بتلك التربية للكمالات النفسانيّة، من العلوم والأخلاق الفاضلة، وعدّ أحواله الّتي هي وجوه ذلك الاستعداد وأسبابه:

أحدها: القرابة، وهو ما أشار إليه بقوله: «وقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ» وأشار بها إلى نسبة القريب منه، وكان عليه السلام ابن عمّه دنيا، وأبواهما أخوان لأب وأم دون غيرهما من بني عبد المطلب إلّا الزبير.

الثانية: (وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ) ومن منزلته الخصيصة به ما كان بينهما من المصاهرة الّتي أفضت إلى النسل الأطهر دون غيره من الأصهار.

عن أُمّ سلمة رضي الله عنها قالت: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا غضب لم يجترئ أحد منّا يكلمة غير عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه»[36].

وفي معنى قوله: «وكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ» ما رواه الحسن بن زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: سمعت زيداً أبي يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يمضغ اللحمة أوالتمرة حتّى تلين ويجعلها في فمّ عليّ عليه السلام وهو صغير في حجره[37].

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[٣٨].

وذلك لما يعلمه من مكانته عنده، وتمكن ودّه من قلبه، بحيث يحتمل كلامه في حال الحدة، فهذهِ منقبة تفرد بها عن غيره[٣٩].

وعن ابن عباس قال: لمّا نزل: ﴿قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى﴾[٤٠] قالوا: يا رسول اللهّ من هؤلاء الّذين وجبت علينا مودّتهم، قال: «علي وفاطمة وابناهما»[٤١].

رواه الطبراني من رواية حرب بن الحسن الطحان عن حسين الأشقر عن قيس ابن الربيع، وقد وثّقوا كلّهم، وضعّفهم جماعة، وبقية رجاله ثقات[٤٢].

قوله عليه السلام: «وَضَعَنِي فِي حَجْرِهِ وَأَنَا وَلِيدٌ» فقد كان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أخذ عليّاً عليه السلام من أبيه، وهو صغير في سنة أصابت قريش قحط نالهم، وأخذ حمزة جعفراً وأخذ العباس طالباً؛ ليكفوا أباهم مؤونتهم، ويخففّوا عنه ثقلهم، وأخذ هو عقيلاً؛ لميله إليه، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «اخترت من اختار اللهّ تعالى لي عليكم، عليّا»[٤٣].

قوله: «يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِهِ» عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «كنت جالساً مع أبي، ونحن زائرون قبر جدنا صلى الله عليه وآله وهناك نسوان كثيرة، إذ أقبلت امرأة منهنّ فقلت لها: من أنت يرحمك اللهّ؟ قالت: زيدة بنت قريبة بن العجلان من بني ساعدة، فقلت لها: فهل عندك شيء تحدثينا؟ فقالت: إي واللهّ، حدثتني أُمي أمّ عمارة بنت عبادة بن نضلة بن مالك بن العجلان الساعدي، أنّها كانت ذات يوم في نساء من العرب، إذ أقبل أبوطالب كئيباً حزينا، فقلت له: ما شأنك يا أبا طالب؟! فقال: إنّ فاطمة بنت أسد في شدة المخاض، ثمّ وضع يديه على وجهه، فبينا هوكذلك، إذ أقبل محمّد صلى الله عليه وآله، فقال له: ما شأنك يا عم؟! فقال: إنّ فاطمة بنت أسد تشتكي

المخاض، فأخذ بيده وجاء وهي معه، وقمنا معه، فجاء بها إلى الكعبة، فأجلسها في الكعبة، ثمّ قال: اجلسي على اسم اللهّ، فطلقت طلقة، فولدت غلاماً مسروراً نظيفاً منظّفاً لم أر كحسن وجهه، فسمّاه أبوطالب (عليّاً) وحمله النبيﷺ حتّى أدّاه إلى منزلها. قال علي بن الحسينعليه السلام: «فوالله ما سمعت بشيء قط إلّا وهذا أحسن منه»[٤٤].

أقول: يريد بذلك أنّه ما سمع بشيء في شرح ولادة عليعليه السلام إلّا وهذا أحسن منه.

قوله: «وَيَكْنُفُني فِي فِرَاشِهِ وَيُمِسُّني جَسَدَهُ» رووا عن يزيد بن قعنب ـ في خبر ولادتهعليه السلام في الكعبة ـ قال: «ولدت (فاطمة بنت أسد) علياًعليه السلام وللنبيّﷺ ثلاثون سنة، وأحبّه النبيﷺ حبّاً شديداً، وقال لها: اجعلي مهده بقرب فراشي، وكان النبيﷺ يلي أكثر تربيته، وكان يطهّر علياًعليه السلام في وقت غسله، ويوجره اللبن عند شربه، ويحرّك مهده عند نومه، ويناغيه في يقظته، ويحمله على صدره، ويقول: هذا أخي ووليّي وناصري، وصفيّي وذخري، وكهفي، وظهري، وظهيري ووصيي، وزوج كريمتي، وأميني على وصيتي، وخليفتي، وكان يحمله دائماً ويطوف به جبال مكة وشعابها وأوديتها»[٤٥].

قوله: «وَيُشِمُّني عَرْفَهُ» عن أنس، قال: بينا أنا عند النبيﷺ إذ قال: «الآن يدخل سيد المسلمين، وأمير المؤمنين، وخير الوصيين، وأولى الناس بالنبيين» إذ طلع علي ابن أبي طالبعليه السلام، فقام النبيﷺ فأخذ يمسح العرق من جبهته ووجهه، ويمسح به وجه علي بن أبي طالبعليه السلام، ويمسح العرق عن وجه عليعليه السلام ويمسح به وجهه، فقال له عليعليه السلام: «يا رسول الله نزل في شيء»؟ قال: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبي بعدي، أنت أخي ووزيري، وخير من

أخلف بعدي، تقضي ديني، وتنجز موعدي، وتبين لهم ما اختلفوا فيه من بعدي، وتعلمهم من تأويل القرآن ما لم يعلموا، وتجاهدهم على التأويل كما جاهدتهم على التنزيل»[٤٦].

قوله: «وكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ» عن عبد خير، عن علي عليه السلام قال: «أهدي إلى النبي صلى الله عليه وآله قنو[٤٧] موز، فجعل يقشر الموزة ويجعلها في فمي، فقال له قائل: إنّك تحبّ عليّاً، قال: أوما علمت أنّ عليّا منّي وأنا منه»[٤٨].

قوله عليه السلام: «ومَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ» أي: لم يجد منّي كذباً وخطاء أبداً ولو مرّة واحدة؛ لوجود العصمة المانعة له عن الرذائل واجتناب المآثم والمعاصي فصار له ذلك خلقا وطبعا.

عن المفضل بن عمر، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: «وأمير المؤمنين عليه السلام أبوذرية النبي صلى الله عليه وآله ووضع الأمامية فيه وضعها في ذريته المعصومين، وقوله ـ عز وجل ـ: ﴿قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ﴾[٤٩] عني به أنّ الإمامة لا تصلح لمن قد عبد صنما أووثنا أوأشرك بالله طرفة عين وإن أسلم بعد ذلك، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، وأعظم الظلم الشرك، قال الله ـ عزوجل ـ: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٥٠] وكذلك لا تصلح الإمامة لمن قد ارتكب من المحارم شيئاً صغيراً كان أوكبيراً، وإن تاب منه بعد ذلك، وكذلك لا يقم الحد من في جنبه حد.

فإذاً لا يكون الإمام إلّا معصوماً، ولا تعلم عصمته إلّا بنص الله ـ عزوجل ـ عليه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله لأنّ العصمة ليست في ظاهر الخلقة فترى كالسواد والبياض وما أشبه ذلك، وهي مغيبة لا تعرف إلّا بتعريف علّام الغيوب عزوجل»[٥١].

قوله عليه السلام: «بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظَّلْمَاءِ[٥٢] وَتَسَنَّمْتُمُ[٥٣] الْعَلْيَاءَ[٥٤] وَبِنَا انْفَجَرْتُمْ[٥٥] عَنِ السِّرَارِ[٥٦]، وُقِرَ[٥٧] سَمْعٌ لَمْ يَفْقَهِ[٥٨] الْوَاعِيَةَ[٥٩] وَكَيْفَ يُرَاعِي النَّبْأَةَ[٦٠] مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ رُبِطَ جَنَانٌ[٦١] لَمْ يُفَارِقْهُ الْخَفَقَانُ[٦٢] مَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ[٦٣] الْغَدْرِ وَأَتَوَسَّمُكُمْ[٦٤] بِحِلْيَةِ[٦٥] الْمُغْتَرِّينَ[٦٦] سَتَرَنِي عَنْكُمْ جِلْبَابُ[٦٧] الدِّينِ وَبَصَّرَنِيكُمْ[٦٨] صِدْقُ النِّيَّةِ أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ[٦٩] الْحَقِّ فِي جَوَادِّ الْمَضَلَّةِ[٧٠] حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَلَا دَلِيلَ وَتَحْتَفِرُونَ وَلَا تُمِيهُونَ[٧١] الْيَوْمَ أُنْطِقُ لَكُمُ الْعَجْمَاءَ[٧٢] ذَاتَ الْبَيَانِ، عَرَبَ[٧٣] رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي مَا شَكَكْتُ فِي الْحَقِّ مُذْ رَأَيْتُهُ لَمْ يُوجِسْ[٧٤] مُوسَى عليه السلام خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ أَشْفَقَ[٧٥] مِنْ غَلَبَةِ الْجُهَّالِ وَدَوْلِ الضَّلَالِ، الْيَوْمَ تَوَاقَفْنَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ[٧٦].

هذه الخطبة الشريفة تتضمن بعض المطالب العظيمة والمناقب الكريمة التي يتمتع بها أهل البيت عليهم السلام، يذكرها احتجاجاً على من أنكرها وتذكيراً لمن نسيها وبياناً لحقيقة أهلها، فقد كانت ظروف الإمام عليه السلام قاسية ومرهقة تماماً، كظروف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أول البعثة، فقد ابتلي النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بقوم يعبدون الأصنام، ويأتون الفواحش، ولا هادي لهم ودليل، فحاربهم بالقرآن وحاربوه بالسيف والسنان، وابتلي الإمام عليه السلام بقوم ظاهرهم الهدى، وباطن أكثرهم الغدر والضلال.

قوله: «بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظَّلْمَاءِ» الضمير المجرور راجع إلى آل محمد عليهم السلام؛ لأنهم أنوار الله، وهو ما أكد عليه ما جاء في صحيحة المفضل، قال سمعت الصادق عليه السلام يقول: «بَلِيَّةُ النَّاسِ عَلَيْنَا عَظِيمَةٌ إِنْ دَعَوْنَاهُمْ لَمْ يُجِيبُونَا وَإِنْ تَرَكْنَاهُمْ لَمْ يَهْتَدُوا بِغَيْرِنَا»[٧٧].

والخطاب لحاضري الوقت من قريش المخالفين له وإن صدق في حقّ غيرهم، والمراد أنّا سبب هدايتكم بأنوار الدين وما أنزل اللهّ من الكتاب، حيث كنتم في ظلمات الجهل، وتلك الهداية هي الدعوة إلى اللهّ والدين القيم.

قوله: (وَتَسَنَّمْتُمُ الْعَلْيَاءَ) لمّا استعار وصف السنام للعلياء ملاحظة لشبهها بالناقة رشّح تلك الاستعارة بذكر التسنّم وهي ركوب السنام وكنّى به عن علوّهم، أي بتلك الهداية وشرف الإسلام علا قدركم وشرّف ذكركم.

قوله: (وبِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السِّرَارِ) استعار لفظ السرار لما كانوا فيه من ليل الجهل في الجاهلية وخمول الذكر، ولفظ الانفجار عنه لخروجهم من ذلك إلى نور الإسلام واشتهارهم في الناس وذلك لتشبيههم بالفجر الطالع من ظلمة السرار في الضياء والاشتهار.

إذ كان الناس في عمى وجهل وضلال فلما نزل الوحي على رسوله صلى الله عليه وآله، فهداهم إلى الإسلام والإيمان وطاعة الرحمن، وبأهل البيت عليهم السلام وصل المسلمون إلى أعلى درجات السمو والرفعة، وتقدموا على جميع الأُمم والشعوب، وأضحوا قادة العالم وسادة البشرية، ففتحوا الفتوح وقادوا الجيوش وتسلموا أزمة الأُمور، فإنّ هذه الأُمة التي كانت تعيش على هامش الحياة ليس لها من هدف إلّا الغزو والسلب والنهب، تطارد الجراد وتركض خلف البعير وليس في منظورها أكثر من ذلك، هذه الأُمة تحولت إلى أرقى أُمم الأرض وأعزّها، وضعت رضا اللهّ نصب عينها فأعزها اللهّ ورفعها حتى أصبحت سيدة الأُمم، وبأهل البيت عليهم السلام غابت الظلمات وخرجت هذه الأُمة من مدلهمات الجاهلية إلى فجر مضيء زاهر نتذكره اليوم فنعيش اللذة والحلم الطيب.

قوله: «وُقِرَ سَمْعٌ لَمْ يَفْقَهِ الْوَاعِيَةَ» إذا كان كلّ ما تقدم ببركة أهل البيت ووجودهم الطيب المعطاء، وكان هذا ما قدموه للأُمة، ثمّ إنّ الناس جهلت ذلك وقابلته بالرفض والإساءة والقسوة والجفوة، فما كان من الإمام هنا إلّا أن دعا عليهم بالصمم وفقدان الآذان سمعها، لأنّها إذا لم تفهم هذه الأُمور كلّها، ولم تفكر فيها وتحلّلها، وتقدر أهل البيت وتتابعهم في مسيرتهم وسلوكهم وأقوالهم كان سمعهم مفقوداً؛ لعدم أداء دوره المطلوب منه، كالّذين قال تعالى فيهم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَلَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ﴾[78]، وكالّذين قال ـ عزّ وجلّ ـ فيهم: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَعَلى سَمْعِهِمْ وَعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَلَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[79].

قوله: «وكَيْفَ يُرَاعِي النَّبْأَةَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ» فإنّ الّذين لم يراعوا محكمات القرآن في أهل البيت عليهم السلام، ولم يراعوا تأكيدات النّبي صلى الله عليه وآله فيهم، مع اعترافهم في الظاهر بحجّيتهما، كيف يراعون كلامه عليه السلام في أهل البيت عليهم السلام مع عدم إقرارهم به عليه السلام.

قوله: «رُبِطَ جَنَانٌ لَمْ يُفَارِقْهُ الْخَفَقَانُ» دعاء لأُولئك الذين تستمر قلوبهم في اضطراب ووجل خوفاً من الله وفزعاً من عقابه، دعا لهم أن تسكن قلوبهم وتثبت وتطمئن، وهذا لا يكون إلّا بالعمل الصالح والحياة مع الله، وأن يتيقنوا بما عنده حتى كأنّهم يرونه.

قوله: «مَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْغَدْرِ» إشارة إلى أنّه عليه السلام كان يعلم عاقبة أمرهم إمّا باطّلاع الرسول صلى الله عليه وآله على أنّهم بعد بيعتهم له يغدرون به، أو لأنّه كان

يلوح له من حركاتهم وأحوالهم بحسب فراسته الصائبة فيهم.

قوله: «وَأَتَوَسَّمُكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُغَرِّينَ» وذلك لأنّه فهم أنّهم من أهل الغرّة وقبول الباطل عن أدنى شبهة بما لاح له من صفاتهم الدالّة على ذلك، وكان علمه بذلك منهم مستلزماً لعلمه بغدرهم بعهده ونقضهم لبيعته فكان ينتظر ذلك منهم.

قوله: «سَتَرَنِي عَنْكُمْ جِلْبَابُ الدِّينِ» وكلامه عليه السلام يحتمل وجهين:

الأول: أنّ تظاهركم بالدّين، ووضعكم جلبابه على وجوهكم سترني عنكم حتّى لا أرى أنّكم غير معتقدين لشيء، ولكن بصّرني بكم بأنّ تظاهركم بالدّين مجرّد صورة ومحض ظاهر صدق نيّتي، وصحّة فراستي.

الثاني: أراد مورد الوعيد للقوم في قتالهم ومخالفتهم لأمره، والمعنى أنّ الدين حال بيني وبينكم وسترني عن أعين بصائركم أن تعرفوني بما أقوي عليه من العنف بكم، والغلظة عليكم، وسائر وجوه تقويمكم، وردعكم عن الباطل وراء ما وفّقني عليه الدين من الرفق والشفقة، وشهب ذيل العفو عن الجرائم، فكان الدين غطاء حال بينهم وبين معرفته، فاستعار له لفظ الجلباب، وروى ستركم عنّي أي عصم الإسلام منّي دمائكم واتّباع مدبركم وأن أجهز على جريحكم وغير ذلك ممّا يفعل من الأحكام في حقّ الكفّار.

قوله: «وبَصَّرَنِيكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ» أراد بصدق النيّة إخلاصه لله تعالى وصفاء مرآة نفسه، وأنّه بحسب ذلك أفيض على بصر بصيرته نور معرفة أحوالهم وما تؤول إليه عاقبة أمرهم.

قوله: «أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الْحَقِّ فِي جَوَادِّ الْمَضَلَّةِ» وهنا يوجد احتمالان:

الأول: أراد عليه السلام أنّه أقامهم على سنن الحقّ من ساعة وفاة النّبيّ صلى الله عليه وآله حتّى في

كيفيّة غسله، والصلاة عليه، وموضع دفنه، ووضع تاريخه، وفي كشف المعضلات وردعهم عن خطئهم.

الثاني: أنّ مراده عليه السلام هنا كيفيّة القتال مع أهل القبلة، فلم يتّفق ذلك في زمان النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله حتّى يعرفوا منه شيئاً، فلم يقاتل صلى الله عليه وآله إلّا على التّنزيل، وقتاله عليه السلام كان على التّأويل، حسبما أخبر عليه السلام بذلك.

قوله: «حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَلَا دَلِيلَ وَتَحْتَفِرُونَ وَلَا تُمِيهُونَ» لقد ثبت وقمت علماً قائماً على الطريق الواضحة في الطرق المتشعبة المتعددة التي يضل سالكها ويتيه ويتحيّر المتحرك فيها، وأنتم تجتمعون وتتباحثون للوصول بظنكم إلى الحق، ولكن ليس لكم دليل يدلكم بل أنتم تدورون دون فائدة، إنكم تبحثون عن الحقيقة التي ترويكم ولكن دون وصول إليها، فأنا منار الحق وصراط العدل، من قصدني أدرك مناه وفاز، ولكن أنتم تبحثون عن الحقيقة في غير مظانها، وتفتشون عنها في غير أرضها، وستبقون هكذا حيارى وفي ضياع مستمر.

قوله: «الْيَوْمَ أُنْطِقُ لَكُمُ الْعَجْمَاءَ ذَاتَ الْبَيَانِ» كنّى بالعجماء ذات البيان على الحال الّتي يشاهدونها من العبر الواضحة والمثلات الّتي حلّت بقوم فسقوا أمر ربّهم، وعمّا هو واضح من كمال فضله عليه السلام بالنسبة إليهم، وما ينبغي لهم أن يعتبرون من حال الدين، ومقتضى أوامر الله الّتي يحثّهم على إتباعها، فإنّ كلّ هذه الأحوال أُمور لانطق لها مقالي فشبّهها لذلك بالعجماء من الحيوان، واستعار لها لفظها ووصفها بكونها ذات البيان، لأنّ لسانها الحال مخبر بمثل مقاله عليه السلام ناطق بوجوب إتباعه شاهد لهم.

قوله: «عَزَبَ رَأْيُ امْرِئٍ تَخَلَّفَ عَنِّي» ويحتمل كلامه عليه السلام وجهين:

الأول: يمكن أن يكون مراده عليه السلام المتخلّفين عن بيعته وغزواته.

الثاني: أنّ مراده عليه السلام المتخلّفين عن القول بإمامته بعد النّبيّ صلى الله عليه وآله.

وهي إشارة إلى ذمّ من تخلّف عنه وحكم عليه بالسفه وعدم إصابة الرأي حال تخلّفه عنه، وذلك أنّ المتخلّف لمّا فكّر في أيّ الأُمور أنفع له: أن يكون من متابعيه أو المتخلّفين عنه، ثمّ رأى أنّ التخلّف عنه أوفق له كان ذلك أسوء الآراء وأقبحها، فهو في الحقيقة كمن أقدم على ذلك بغير رأي يحضره أولأنّ الرأي الحقّ كان غارباً عنه، وهوذم في معرض التوبيخ للقوم على طريقة قولهم: إيّاك أعني واسمعي يا جارة.

قوله: «مَا شَكَكْتُ فِي الْحَقِّ مُذْ رَأَيْتُهُ» بيان لبعض أسباب وجوب إتباعه وعدم التخلّف عنه، لم أشك فيه منذ عرفته، وإذا كان على الحق ولم يشك فيه كان من يذهب غير مذهبه فإلى ضلال وانحراف، كناية عن منتهى الوصول إلى الله وإدراك أقصى غايات المعرفة، وهوأوضح دليل على عصمته وطهارته عن الأرجاس الّتي منشئوها ضعف اليقين، لأنّ من لم يشكّ في الحقّ أحقّ بالإتباع ممّن كان في شكّ من دينه؛ لاحتياجه إلى من يهديه قال سبحانه: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٨٠] وإذا كان على الحق ولم يشك فيه كان من يذهب غير مذهبه فإلى ضلال وانحراف، وقد كان صلوات الله عليه أصدق الناس في هذا.

قوله: «لَمْ يُوجِسْ مُوسَى عليه السلام خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ أَشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الْجُهَّالِ وَدُوَلِ الضَّلَالِ» أشفق: أفعل التفضيل منصوب على الصفة لخيفة؛ لأنّ الإشفاق خوف، والتقدير، ولم يوجس موسى إشفاقاً على نفسه أشدّ من غلبة الجهّال، إشارة إلى قوله تعالى:

﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾[٨١] والمقصود التنبيه على أنّ الخوف الّذي يخافه عليه السلام منهم ليس على مجرّد نفسه، بل كان أشدّ خوفه من غلبة أهل الجهل على الدين، وفتنة الخلق بهم، وقيام دول الضلّال، فتعمى طريق الهدى، وتنسدّ مسالك الحقّ كما خاف موسى عليه السلام من غلبة جهّال السحرة، حيث ألقوا حبالهم وعصيّهم وقالوا: ﴿بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ﴾[٨٢]، ومن خلال هذا التشبيه يشير عليه السلام إلى أنّ مواقفه التي اتخذها لم تكن ناشئة عن شك مما هو سائر عليه من منهج، بل إنّ السبب في اتخاذه هذه المواقف ناشيء من خشيته على الدين، وخوفه من ضلال الناس، وانحرافهم.

فإنّ الإمام كالنّبيّ ليس شرط منصبه السلطنة والقيام بالأمر، ولكنّه خاف من اشتباه الأمر على العوامّ والجهّال، فإنّهم لا يفرّقون في ذلك بين الحقّ والباطل، ويتوهّمون أنّ كلّ من قام إمام.

قوله: «الْيَوْمَ تَوَاقَفْنَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» مفاعلة من الطرفين والخطاب لمقابليه في القتال، والمراد أنّي واقف على سبيل الحقّ وأنتم واقفون على سبيل الباطل داعون إليه وهو تنفير لهم عمّا هم عليه إلى ما هو عليه.

قوله: «مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ» هو مثل، والمراد منه: أنّه كما أنّ من كان مطمئناً بأنّ عنده ماء موجوداً لم يبال بظمئه الآني، كذلك من علم أنّه على دين الحقّ لم يبال بما يصيبه في دنياه، فإنّه يقطع برفع ذلك عنه سريعاً.

النص السادس

قوله عليه السلام: «كَالْجَبَلِ لَا تُحَرِّكُهُ الْقَوَاصِفُ[٨٣] وَلَا تُزِيلُهُ الْعَوَاصِفُ لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ فِيَّ مَهْمَزٌ[٨٤] وَلَا لِقَائِلٍ فِيَّ مَغْمَزٌ[٨٥]»[٨٦].

قوله: (كَالْجَبَلِ)، تشبيه له في الثبات على الحقّ بالجبل، فكما لا تحرّكها قواصف الرياح وعواصفها كذلك هو لا تحرّكه عن سواء السبيل، مراعاة هوى لأحد أوإتباع طبع يخالف ما يقتضيه سنّة اللهّ وشرعه، بل هوثابت على القانون العدل وموافقة الأمر الإلهي.

قوله: «لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ فِيَّ مَهْمَزٌ»، أي لم يكن فيّ عيب أعاب به، وقد راعى في هذه القرائن الأربع السجع المتوازي.

وكلامه هذا كنى عن عفّته عليه السلام، وعصمته، أي لم يكن فيّه عيب يعاب به، وأيضاً لا يسع لأحد أن يعيب عليه، أوأن يطعن فيّه سواء بغيبته، أوفي حضوره في جميع الأُمور، سواء من الحلال، والحرام، والحدود، والأحكام كما عابوا على من كان قبله من المتخلّفين لأحداث وقعت منهم، وأمور معروفة صدرت عنهم.

قوله: «وَلَا لِقَائِلٍ فِيَّ مَغْمَز» أي: موضع طعن، وإنّما أراد معاوية همزه عليه السلام، ففضح نفسه وكتب إليه عليه السلام: «وقُلْتَ إِنِّي كُنْتُ أُقَادُ كَمَا يُقَادُ الْجَمَلُ الْمَخْشُوشُ (٨٧) حَتَّى أُبَايِعَ وَلَعَمْرُ اللهِ لَقَدْ أَرَدْتَ أَنْ تَذُمَّ فَمَدَحْتَ وَأَنْ تَفْضَحَ (٨٨) فَافْتَضَحْتَ وَمَا عَلَى الْمُسْلِمِ مِنْ غَضَاضَةٍ (٨٩) فِي أَنْ يَكُونَ مَظْلُوماً مَا لَمْ يَكُنْ شَاكّاً فِي دِينِهِ وَلَا مُرْتَاباً (٩٠) بِيَقِينِهِ (٩١) وَهَذِهِ حُجَّتِي (٩٢) إِلَى غَيْرِكَ قَصْدُهَا وَلَكِنِّي أَطْلَقْتُ لَكَ مِنْهَا بِقَدْرِ مَا سَنَحَ (٩٣) مِنْ ذِكْرِهَا» (٩٤).

النص السابع

قوله عليه السلام: «واللهِ مَا كَتَمْتُ وَشْمَةً (٩٥) وَلَا كَذَبْتُ كِذْبَةً» (٩٦).

أقسم أنّه لم يكتم أثراً سمعه من رسول اللهّ صلى الله عليه وآله في هذا المعنى وكلمة ممّا يتعيّن عليه أن يبوح به، وأنّه لم يكذب قط، وهذا الكلام لا يستطيع أحد من المخلوقين أن

يدعيه إلّا الأنبياء والأوصياء، هذا من أعجب العجب وهو العصمة بعينها، ألا تعجب من رجل يعيش حوالي ثلاثاً وستين سنة، ويخطب الخطب الطوال، ويحتج بأنواع الاحتجاجات، وله من الخصماء والأعداء عدد الشعر والوبر، ويحضر الغزوات والحروب، ويكثر كلامه هذه الكثرة، فهذا كتاب نهج البلاغة، وهو المختار من كلامه عليه السلام، ولو أراد الرضي رحمه الله أن يجمع جميع كلام الإمام عليه السلام، لألّف كتاباً يزيد على نهج البلاغة أربعين ضعفاً، ولكن الرضي (رضوان الله عليه) اختار هذه الخطب في كتابه، وسماه بهذا الاسم، ليكون أنموذجا من فصاحة أمير المؤمنين عليه السلام وبلاغته، وسعة اطّلاعه بالموجودات، ويظهر ضمناً شيء من شخصية أمير المؤمنين عليه السلام وقليل من غرازة علمه، فهذا الرجل الموصوف بهذه الأوصاف لا يكذب كذبة واحدة، هل تعرف من متقمصي الخلافة من الأُمويين والعباسيين، رجلاً استطاع أن يتفوه بهذا الكلام في مركز الإسلام ومطلعه، وهو مسجد النبي الأقدس، وفي المسجد الموالي والمعادي وسائر الناس.

والتاريخ يؤكد هذا المعنى، فعن أبي جحيفة، قال: علي عليه السلام حين فرغنا من الحرورية: «إنّ فيهم رجلاً محدجاً ليس في عضده عظم، أو في عضده حلمة كحلمة الثدي عليها شعرات طوال عقف فالتمسوه، فلم يوجد، وأنا في من يلتمس، فما رأيت علياً جزع جزعا قطّ أشدّ من جزعه يومئذ، فقالوا: ما نجده يا أمير المؤمنين قال: «ويلكم ما اسم هذا المكان» قالوا: النهروان، قال: «كذبتم، إنّه لفيهم فالتمسوه» ـ إلى أن قال ـ فالتمسناه في ساقية، فوجدناه فجئنا به، فنظرت إلى عضده ليس فيها عظم، وعليها حلمة كحلمة ثدي المرأة عليها شعرات طوال عقف»[٩٧].

الهوامش:

(١) الأحزاب/ ٣٣.

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري،: (٥: ١٩٨٦)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة،دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م،

(٣) الأحزاب/ ٣٣.

(٤) مسند أحمد أحمد بن حنبل،: (١: ٣٣١) دار صادر، المكتب الإسلامي، بيروت، سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي،: (٥: ٣٢٨) تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: (٢: ١٤٩)، مطبعة دار الفكر، بيروت، مستدرك الحاكم، الحاكم النيسابوري: (٢: ٤١٦)، دار الفكر - بيروت - ١٣٩٨ هـ

(٥) الحسك: نبات له ثمرة خشنة تتعلق بأصواف الغنم، الواحدة حسكة، كتاب العين. الخليل بن أحمد الفراهيدي،: (٣ : ٥٩)، تحقيق الدكتور مهدى المخزومي الدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة الثانية، الناشر: مؤسسة دار الهجرة في ايران ١٤٠٩ هـ

(٦) السعدان: نبات له شوك كحسك القطب غير أنه غليظ مفرطح كالفلكة. كتاب العين، الخليل الفراهيدي، (٢١/١).

(٧) السهد والسهاد - لغتان: نقيض الرقاد. كتاب العين، ١/ ٢١.

(٨) صفدت يده إلى عنقه صفدا أي أوثقته، والاسم الصفاد، والجمع: الصفد والاصفاد كتاب العين: (٧ : ١٠٢).

(٩) الْحُطَام: يبس النبت إذا تكسر، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا﴾ الحديد/ ٢٠، غريب الحديث، ابن قتيبة: (١ : ٢٩٤)، تحقيق : دكتور عبد الله الجبوري، الطبعة : الأولى، سنة الطبع : ١٤٠٨هـ دار الكتب العلمية - قم،

(١٠) شرح نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٤، الشيخ محمد عبده: (٢: ٢١٦)، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان،

(١١) الأمالي، الصدوق: ٧١٩، تحقيق : قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة - قم،الطبعة : الأولى، سنة الطبع : ١٤١٧هـ

(١٢) الحديد/ ٢٠.

(١٣) الروم/ ٥٤.

(١٤) طه/ ٥٥.

(١٥) الهيمان : العطشان، كتاب العين : (٤ : ١٠١).

(١٦) الورد : وقت يوم الورد بين الظمئين، كتاب العين : (٨ : ٦٦).

(١٧) الثناء : ثني عقال البعير ونحوه إذا عقلته بحبل مثني، وكل واحد من ثنيه فهو ثناء، وعقلت

البعير بثنايين، كتاب العين: (٨ : ٢٤٤).

(١٨) الجحود الإنكار مع العلم، لسان العرب - ابن منظور: (٣ : ١٠٦)، نشر أدب الحوزة قم - ايران (١٤٠٥هـ).

(١٩) المعالجة: المراس والممارسة، الصحاح: (٣ : ٩٧٧).

(٢٠) نهج البلاغة، الخطبة: ٥٥، محمد عبده: (١: ١٠٣).

(٢١) عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبوحامد، عز الدين: عالم بالأدب، من أعيان المعتزلة، ولد في المدائن سنة (٥٨٦ هـ) وانتقل إلى بغداد، وخدم في الدواوين السلطانية، وبرع في الإنشاء، وكان حظياً عند الوزير ابن العلقمي، توفي ببغداد سنة (٦٥٦هـ) فوات الوفيات، ابن شاكر الكتبي: (١: ٢٤٨)، طبعة مصر (١٢٩٩ هـ)؛ البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير: (١٣: ١٩٩)، دار الفكر - بيروت (١٤٠٢هـ).

(٢٢) شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد: (٤ : ١٠)، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٥٩ م.

(٢٣) الواقعة/ ٥٥.

(٢٤) وقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري: ٤٧٥، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبع بالأفست ضمن منشورات مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي العامة في قم،

(٢٥) الأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ: الأرض كلّها حسب تقسيم الجغرافيين القدماء، مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي: (٦: ١٤٠)، تحقيق احمد الحسيني، الطبعة الرابعة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية.

(٢٦) الجلب: ما يجلب من السبي أوالغنم، والجمع أجلاب، والفعل يجلبون. كتاب العين: (٦ : ١٣٠).

(٢٧) القضم أكل كل شئ دون الخضم، والحمار يقضم الشعير، وقد اقضمته فقضم قضما، كتاب العين: (٥ : ٥٤).

(٢٨) السبات: النوم الغالب الكثير، كتاب العين: (٧ : ٢٣٨).

(٢٩) شرح نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٤، شرح محمد عبده: (٢: ٢١٦).

(٣٠) يوسف/ ٣٣.

(٣١) كنفا الانسان: جانباه، [وناحيتا كل شئ: كنفاه]، ويقال: كنفه الله، أي: رعاه وحفظه، وهو في حفظ الله وكنفه، أي: حرزه. كتاب العين: (٥ : ٣٨١).

(٣٢) العرف: ريح طيب، تقول: ما أطيب عرفه، قال الله عزوجل:

(عَرَّفَها لَهُمْ)سورة محمد: ٦،أي: طيبها، وقال:

ألا رب يوم قد لهوت وليلة بواضحة الخدين طيبة العرف. كتاب العين: (٢ : ١٢٢).

(٣٣) الخطل: المنطق الفاسد المضطرب. الصحاح: (٤ : ١٦٨٥).
(٣٤) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢، شرح محمد عبده: (٢: ١٥٧).
(٣٥) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، السيد ابن طاووس: ٤١٤، الطبعة : الأولى ١٣٩٩هـ مطبعة الخيام – قم.
(٣٦) مستدرك الحاكم: (٣ : ١٣٠). المعجم الأوسط، الطبراني: (٤: ٣١٨)، قسم التحقيق بدار الحرمين١٤١٥هـ.
(٣٧) شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد: (١٣: ٢٠٠).
(٣٨) مستدرك الحاكم: (٣ : ١٣٠).
(٣٩) فيض القدير شرح الجامع الصغير - المناوي: (٥ : ١٩١)، تحقيق : تصحيح أحمد عبد السلام، الطبعة : الأولى ١٤١٥ هـ الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت.
(٤٠) الشورى/ ٢٣.
(٤١) المعجم الكبير، الطبراني: (٣: ٤٧)، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.
(٤٢) مجمع الزوائد: (٧ : ١٠٣).
(٤٣) مقاتل الطالبيين، أبوالفرج الأصفهاني: ١٥، تحقيق: كاظم المظفر، الطبعة: الثانية ١٣٨٥ هـ مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر – قم ـ ايران، مناقب آل أبي طالب، الامام الحافظ ابن شهر اشوب السروى المازندرانى: (٢: ٢٨)، طبعه محمد كاظم الكتبى صاحب المكتبة والمطبعة الحيدرية (١٣٧٦هـ)، شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: (١: ١٥).
(٤٤) العمدة، ابن البطريق: ٢٨، سنة الطبع : جمادي الأولى (١٤٠٧هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، مناقب علي بن أبي طالب (عليه السلام)، للفقيه ابن المغازلي الشافعي: ٦، ط دار الأضواء، بيروت – الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ.
(٤٥) العمدة، ابن البطريق: ٩؛ كشف الغمة في معرفة الأئمة، علي بن عيسى أبي الحسن الأربلي: (١: ٦٠) المطبعة العلمية ـ قم ١٣٨١.
(٤٦) اليقين: ١٣، مناقب آل أبي طالب: (٢: ٦٠).
(٤٧) القنو: العذق بما عليه [من الرطب]، كتاب العين: (٥ : ٢١٧).
(٤٨) كشف الغمة: (١: ٩٥).
(٤٩) البقرة/ ١٢٤.
(٥٠) لقمان/ ١٣.
(٥١) الخصال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمى : ٣٠٤، صححه علي أكبر الغفاري،

منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

(٥٢) الظلماء: الظلمة، وربما وصف بها. الصحاح: (٥ : ١٩٧٨).

(٥٣) تسنم الفحل الناقة: ركبها وقاعها، قال يصف سحابا:

متسنما سنماتها، متفجسا بالهدر يملأ أنفسا وعيونا. لسان العرب: (١٢ : ٣٠٦).

(٥٤) العلياء: رأس كلّ جبل مشرف، قال:

تحملن بالعلياء من فوق جرثم. كتاب العين: (٢ : ٢٤٥).

(٥٥) أفجروا: دخلوا في الفجر كما تقول: أصبحنا، من الصبح، وأنشد الفارسي: فما أفجرت حتى أهب بسدفة * علاجيم، عين ابني صباح تثيرها. لسان العرب: (٥ : ٤٥).

(٥٦) السرار: يوم يستسر فيه الهلال آخر يوم من الشهر أوقبله، وربّما استسر ليلتين إذا تمّ الشهر. كتاب العين: (٧ : ١٨٧).

(٥٧) الوقر: ثقل في الاذن، تقول: وقرت أُذني عن كذا تقر وقراً، أي ثقلت عن سمعه، قال:

وكلام سيء قد وقرت أذني عنه وما بي من صمم

كتاب العين: (٥ : ٢٠٦).

(٥٨) الفقه: التفهم في الدين والنظر فيه، والتفطن فيما غمض منه فقه يفقه فقها وهوفقيه، وأفقهته: بينت له. غريب الحديث، الحربي: (٢ : ٧٣٦)، تحقيق : دكتور سليمان بن إبراهيم بن محمد العاير، الطبعة : الأولى، سنة الطبع : (١٤٠٥هـ) المطبعة : مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

(٥٩) الواعية: الصراخ على الميت ولم أسمع منه فعلا. كتاب العين: (٢ : ٢٧٢).

(٦٠) النبأة: النغية، وهوصوت يشك فيه ولا يتيقن. كتاب العين: (٨ : ٣٨٢).

(٦١) الجنان بالفتح: القلب. الصحاح: (٥ : ٢٠٩٤).

(٦٢) الخفقان: اضطراب القلب، من خفة تأخذ القلب، تقول: رجل مخفوق. كتاب العين: (٤ : ١٥٤).

(٦٣) عاقبة كل شئ: آخره. كتاب العين: (١ : ١٧٩).

(٦٤) توسم فيه الشئ: تخيله، يقال: توسمت في فلان خيراً أي رأيت فيه أثراً منه، وتوسمت فيه الخير أي تفرست، مأخذه من الوسم، أي عرفت فيه سمته وعلامته. لسان العرب: (١٢ : ٦٣٧).

(٦٥) الحلي للمرأة وما سواها، فلا يقال إلّا حلية للسيف ونحوه، والحلية: تحليتك وجه الرجل إذا وصفته. كتاب العين: (٣ : ٢٩٦).

(٦٦) اغتر بالشئ: خدع به. الصحاح: (٢ : ٧٦٨).

(٦٧) الجلباب: ثوب أوسع من الخمار دون الرداء، تغطي به المرأة رأسها وصدرها، قال:

والعيش داج كنفا جلبابه. كتاب العين: (٦ : ١٣٢).

(٦٨) بصره الأمر تبصيراً وتبصرة: فهمه إياه. لسان العرب: (٤ : ٦٦).

(٦٩) السنن: الطريقة، يقال: استقام فلان على سنن واحد. الصحاح: (٥ : ٢١٣٨).

(٧٠) المضلة: التي لا يهتدى فيها لطريق. لسان العرب: (٣ : ٢٤).

(٧١) أماه، أي أنبط الماء، وموه الموضع: صار فيه الماء، قال ذوالرمة:
تميمية نجدية دار أهلها إذا موه الصمان من سبل القطر. لسان العرب: (١٣ : ٥٤٤).

(٧٢) العجماء: كل دابة أوبهيمة. كتاب العين: (١ : ٢٣٧).

(٧٣) كل شيء يفوتك حتى لا يقدر عليه فقد عزب عنك، ولا يعزب عن الله شيء. كتاب العين: (١ : ٣٦١).

(٧٤) الوجس: فزعة القلب. الصحاح: (٣ : ٩٨٧).

(٧٥) أشفق منه: أي خافه. لسان العرب: (٩ : ٢١٢).

(٧٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٤، شرح محمد عبده: (١: ٣٩).

(٧٧) من لايحضره الفقيه: (٤ : ٤٠٥).

(٧٨) الاعراف/ ١٧٩.

(٧٩) البقرة/ ٧.

(٨٠) يونس/ ٣٥.

(٨١) طه/ ٦٧.

(٨٢) الشعراء/ ٤٤.

(٨٣) القاصف: الريح الشديدة تقصف الشجرة أي تكسرها. كتاب العين: (٥ : ٦٦).

(٨٤) المهمز والمهماز: حديدة تكون في مؤخر خف الرائض، والهمز مثل الغمز والضغط، ومنه الهمز في الكلام لأنّه يضغط. لسان العرب: (٥ : ٤٢٦).

(٨٥) والمغمز: المطمع. لسان العرب: (٥ : ٣٩٠).

(٨٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٧٣، شرح محمد عبده: (١: ٨٨).

(٨٧) البعير المخشوش: هوالذى جعل في أنفه الخشاش، والخشاش مشتق من خش في الشيء إذا دخل فيه؛ لأنّه يدخل في أنف. النهاية في غريب الحديث؛ ابن الأثير: (٢ : ٣٤)، تحقيق : طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الطبعة : الرابعة ١٣٦٤ ش، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - ايران.

(٨٨) فضحه فافتضح، إذا كشف مساويه. الصحاح : (١ : ٣٩١).

(٨٩) الغضاضة : الذلة، والمنقصة. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: (٢ : ٣٣٨) دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.

(٩٠) مرتاب: كافر شاك. لسان العرب: (٩ : ١٥٠).

(٩١) اليقين: هوسكون النفس وثلج الصدر بما علم. الفروق اللغوية الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءا من كتاب السيد نور الدين الجزائري: ٣٧٤، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

(٩٢) الحجة: وجه الظفر عند الخصومة، والفعل حاججته فحججته، واحتججت عليه بكذا. كتاب العين: (٣ : ١٠).

(٩٣) سنح لي رأي أوقريض أي: عرض. كتاب العين: (٣ : ١٤٥).

(٩٤) نهج البلاغة، الكتاب: ٢٨. محمد عبده: (٣: ٣٤).

(٩٥) وشمة: أي كلمة. الصحاح: (٥ : ٢٠٥٢).

(٩٦) نهج البلاغة، الخطبة: ١٦. محمد عبده: (١: ٤١).

(٩٧) تاريخ بغداد: (١: ٢١٣)؛ كنز العمال: (١١: ٣٢١)؛ البداية والنهاية: (٧: ٣٢٥).

فهم النصّ

(عرض ونقد)

العلّامة السيد هاشم الهاشمي

في كلّ مرحلة زمنيّة تهبّ على العالم تيار أو تيارات فكريّة، ربّما أثرت في الكثير من الشعوب والأفراد، أو دفعت البعض للانتماء إليها، ويمتد هذا التّيار أو التّيارات للعالم الإسلامي أيضاً، وربّما سببت أيضاً انتماء البعض إليها، والخضوع لتأثيرها، ولذلك كان من الضروري تحديد موقف الإسلام منها، حتّى يكون المسلمون على بصيرة إسلاميّة فيها.

والملاحظ أنّ العلماء أوالباحثين المسلمين لازالوا يتصدوّن لأمثال هذه التّيارات شعوراً منهم بالمسؤوليّة الإسلاميّة التّي تفرض عليهم الحفاظ على الإسلام والمسلمين، وتمييز الصواب من الخطأ إسلامياً من هذه التّيارات، وإمكان الاستفادة من الجوانب الإيجابيّة الفاعلة منها في إثراء الفكر الإسلامي. ورفض الجوانب السلبيّة أوالانحرافيّة التّي تتهدد الوجود الإسلامي منها، كما هو موقفهم تبعاً لموقف الإسلام تجاه تجارب الآخرين في مختلف المجالات خضوعاً للمبدأ القرآني: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[1].

ومنذ القديم وفد الكثير من التّيارات الفكريّة والثقافيّة للعالم الإسلامي، وحتّى يومنا هذا من الاتجاهات الفلسفيّة والتّيارات السياسيّة والمذاهب

الاقتصاديّة وأمثالها.

ففي السابق وفدت للمسلمين الفلسفة اليونانيّة وأمثالها، وفي عصرنا هبّ على العالم الإسلامي الكثير من هذه التّيارات والمذاهب، أمثال الداروينيّة، والفرويديّة والاشتراكيّة والماركسيّة والوجوديّة وغيرها، وقد تصدى لها العلماء والباحثون المسلمون مبيّنين موقف الإسلام منها.

وأعتقد أن التّيارات الجديدة التّي تغزو العالم بصورة عامّة، والعالم الإسلامي بصورة خاصّة في المرحلة الراهنة، هي التعدديّة الدينيّة (البيلورااليزم الديني) وبعض النظريّات في فهم النصّ أمثال الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وبعض الآراء في تغيّر الشريعة والأحكام، والعلمانيّة، والليبراليّة وأمثالها من التّيارات والنظريّات التّي تنشأ عادة في الغرب ثمّ تمتد إلى الشرق وإلى المسلمين من العرب وغيرهم، وربّما تأثر البعض بها، أو تشابه الأمر على البعض ولم يميّزوا بين الحقّ والباطل والخطأ والصواب إسلاميّاً فيها، وربّما كان لبعض هذه الآراء والتّيارات آثارها الخطيرة والهدامة على الوجود الإسلامي، وكيان الإسلام والمسلمين، وربّما كان لبعضها الآخر معطيات فاعلة ومؤثرة في تطوّر وإثراء الفكر الديني والثقافة الإسلاميّة، ولذلك كان من الضروري على العلماء والباحثين المسلمين تحديد موقف الإسلام من أمثال هذه الآراء والتّيارات، كما قام بهذه المهمة الإسلاميّة بعض العلماء والباحثين المسلمين.

ولم اقصد بهذا المقال استقصاء البحث حول هذه الآراء الحديثة أو التعرض لجميع الملاحظات والإشكالات عليها، فهذا ما لاتسعه هذه المقالات، حيث يحتاج إلى دراسة أوسع.

ومن الجدير أن أُؤكد في المقدّمة: بأنّني أذكر في هذه الدراسة بعض النظريّات الغربيّة المعاصرة التّي ربّما كانت أهمّ المصادر لبعض الآراء الحداثيّة حول الفكر أو النصّ الديني، أو الإسلامي في مجال فهم النصّ والقراءات المتعدّدة للدين أو النصّ الديني، والتعدديّة الدينيّة، وحول الوحي وتغيّر الأحكام، وتغيّر المعرفة الدينيّة وغيرها من الآراء، ويمكن أن تكون لهذه النظريّات الغربيّة وللآراء الحداثيّة المترتبة عليها احتمالات وتفسيرات متعدّدة، ومختلفة، بعضها صحيحة، وبعضها غير صحيحة إسلاميّاً وأنا في الغالب أذكر مختلف الاحتمالات والتفسيرات في هذه الكتابات الصحيحة وغير الصحيحة ويمكن أن يقصد بعض الحداثيين المسلمين بعض الاحتمالات الصحيحة من آرائهم حول بعض الموضوعات الحداثيّة في النصّ أو الفكر الإسلامي وربّما قصدوا الاحتمالات غير الصحيحة، أو اختلط الأمر على البعض فلم يميّزوا بين الصحيحة وغير الصحيحة، وربّما لأجل عدم تخصص البعض في الفكر أو الفقه الإسلامي والدروس الحوزويّة، وخاصّة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وقد نبهت على كلّ ذلك، فإذا كان مراد البعض الاحتمالات والتفسيرات والآراء الصحيحة، فلا تتوجه الإشكالات على آرائهم، وأمّا لو قصدوا الاحتمالات غير الصحيحة فتتوجه هذه الإشكالات.

والمهم في هذه الدراسة هو البحث عن رأي الإسلام في بعض الموضوعات الحداثيّة:

لذلك كان من الضروري التنبيه على هذه الملاحظة، ولامبرّر لتكرارها في هذه الدراسة ويكفي هذا التنبيه عليها في المقدّمة.

وستصدر هذه المقالات ضمن حلقات، وهي تبحث عن الهرمنيوطيقا، والبيلورواليزم (التعديّة الدينيّة) والقراءات المتعدّدة وتغيّر الأحكام، وغيرها.

فهم النصّ

في هذا المقال نبحث حول بعض النظريّات المعاصرة في فهم النصّ وتفسيره، لتأثيرها في فهم النصّ الديني، وقد أثرت بعض هذه الآراء فعلاً في تفسير النّصوص الدينيّة والإسلاميّة، ويدور بحثنا بصورة خاصّة حول الهرمنيوطيقا.

الهرمنيوطيقا

الهرمنيوطيقا، وقد سمّي في بعض الكتابات بـ(علم التأويل، أو التأويليّة)، ونحن في هذه الدراسة نعبّر عنها بكلا التعبيرين، الهرمنيوطيقا، وهو ما نستخدمه في الغالب، والتأويليّة ممّا نستخدمه أحياناً. أو يبحث عن تفسير النصّ وفهمه، وقد ذكر بأنّ هذا المصطلح اشتق من هرمس في اليونانيّة، وهو الملك الذي ينقل رسائل الآلهة وتعاليمها إلى الأرض، ولا مجال للبحث بتوسّع عن المسار التأريخي لهذا المصطلح، وسنشير إليه إشارة عابرة.

فقد ذكر أنّ أوّل من استخدمه أُرسطو في باب منطق القضايا من كتابه(الأرغنون)، وفي القرون الوسطي استخدم المصطلح بمعني تفسير وتأويل الكتاب المقدّس، حيث يشير إلى مجموعة من القواعد التّي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم النصّ الديني(الكتاب المقدّس)، ثمّ وسع ليشمل تفسير مطلق النّصوص، وقد طبع أوّل كتاب(الهرمنيوطيقا)عام١٦٥٤م ومؤلّفه(دان هاور).

وقد تجاوز هذا المصطلح في نظريّاته الحديثة مجال النصّ الديني، إلى مجالات

أُخرى، من العلوم الإنسانيّة كالتأريخ، وعلم الاجتماع والفلسفة والنقد الأدبي وغيرها.

وبعض نظريّاته وإن لم تتجه لتفسير النصّ الديني، بل لمطلق النّصوص أو العلوم الإنسانيّة، ولكن لاشكّ بتأثيرها في فهم النصّ الديني، مع ملاحظة اعتماد الأديان الإلهيّة وخاصّة الإسلام على الوحي والنّصوص الدينيّة وتفسيراتها، وربّما كانت هذه الآراء مفيدة في تفسير النصّ الديني، أو كانت منحرفة، تؤثّر في الانحراف الديني، وخاصّة مع ما تلاحظ من انتشارها وتأثيرها في مختلف المجالات والمفكرين.

وذلك لأنّ هذا العلم يبحث عن مسائل عديدة ترتبط بالنّص، حول طبيعة النصّ، وعلاقته بالتراث والتقاليد، والعلاقة بين النصّ والمؤلّف، ويركز كثيراً على علاقة المفسّر بالنّص، وهل يمكنه الوصل لمراد المؤلّف؟ وهل للنّص شخصيّة مستقلّة عن المؤلّف؟ وهل يمكن الفهم الموضوعي للنّص، بمعنى الفهم العلمي الذي لايختلف عليه، أيّ فهم النصّ كما يفهمه مؤلّفه أو كما يريد أن يفهم، وماهي العلاقة بين الواقع الذي يعيشه المؤلّف خلال تأليفه وإبداعه، وكذلك واقع المفسّر خلال تفسيره، وخاصّة إذا اختلف زمان التفسير عن زمان التأليف؟

هذه مسائل وأمثالها، تبحث عنها الهرمنيوطيقا، ومن هنا كان لها تأثيرها الكبير في بعض القضايا المطروحة، وخاصّة في الوسط الإسلامي، أمثال إمكان القراءات المتعدّدة والمختلفة من الدين أو النصّ الديني، تأريخيّة الفهام وتغييره المستمر، تأريخيّة النصّ وتأثره بثقافة عصره، والوعي التأريخي للمؤلّف، الاهتمام بدور المفسّر ومحوريّته في تفسير النصّ، بدلاً عن الاهتمام بالمؤلّف أو النصّ ومحوريّته،

التأكيد على التأثير الدائم بل الجبري لوعي المفسّر وقابلياته وخلفيّاته من مفاهيمه ومعلوماته ومقبولاته ومتبنياته وآرائه وأحكامه السابقة في تفسير النصّ، وغيرها من القضايا والبحوث المعاصرة.

ولايمكن أن يذكر للهرمنيوطيقا تعريف محدّد، لاختلاف الآراء حوله، من حيث الموضوع والهدف، وما عرضه من تغيّرات وتطوّر خلال تأريخه القصير، وإن ذكرت له تعريفات متعدّدة ومختلفة حسب الاتجاهات والمراحل التي تنقّل وتطوّر فيها هذا المصطلح، أمثال: علم تفسير الكتاب المقدّس، علم تفسير النّصوص، العلم بقواعد فهم النّصوص، منهج المنع من سوء الفهم، منهج المعرفة في العلوم الإنسانيّة، البحث عن حقيقة الفهم، وسنري من خلال استعراض بعض النظريّات في هذا الموضوع مدى تأثير الآراء في اختلاف التعريفات، فبعضها اعتقد بأهميّة البحث عن فهم المؤلّف، وبعضها اعتقد بوجود معنى نهائيّ ثابت للنّص، وبعضها وهي الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وهي آخر نظريّة أنكرت وجود معنى نهائيّ مطلق وثابت للنّص ولا أهميّة عندها لفهم المؤلّف، وإنّما المهم فهم القارئ وتفسيره، فتتعدد القراءات بتعدد القرّاء، لذلك نرى من اللازم لمعرفته أن نتعرّف على فهم نظريّات هذا العلم.

ومن الجدير بالذكر أن نذكر وجود الكثير من الآراء والبحوث في تفسير مطلق النصّ، وخاصّة النصّ الديني عند المسلمين وغيرهم، من القديم، ولعلماء المسلمين، وخاصّة لعلماء مدرسة إهل البيت عليهم السلام الكثير من الآراء والبحوث العميقة في هذا المجال، ذكرت في مختلف العلوم الإسلاميّة وخاصّة في علم التفسير والفقه والأُصول، كما في مباحث الألفاظ والظواهر وأمثالها من علم

الأُصول، مقتبسة من الكتاب والسنّة وطريقة العقلاء، وتجارب الآخرين، وغيرها، حيث يتوصلون من خلالها للمراد الاستعمالي والجدي وسنشير إلى بعضها.

ونتعرض لأهمّ النظريّات في الهرمنيوطيقا، حسب مراحلها الزمنيّة وسنؤكد أكثر على نظريّة (غادامر)؛ لأنّها الأكثر شهرة ونفوذاً وحداثة في العصر الحديث، في مختلف مجالات تأثير الهرمنيوطيقا وخاصّة في تفسير النّصوص والنّص الديني بخاصّة.

والملاحظ أنّ أمثال هذه البحوث إنّما تثير الباحث الديني، وعلماء الدين، وتبحث عن رأي الدين أو الإسلام عنها؛ لأنّ بعض هذه النظريّات وإن كانت لاتتعرض بالمباشرة للدين والنّص الديني، ولكنّها تشمل فيما تشمل، الدين والقضايا والنّصوص الدينيّة، لذلك تثير بعض الإشكالات حول المسلمات الدينيّة، بالإضافة إلى أنّ الأديان غالباً ما تعتمد في شريعتها وتعاليمها على الوحي، والوحي يتمثل في النصّ الديني النازل من السماء لذلك فإنّ هذه النظريّات التّي تبحث عن النصّ بصورة عامّة أو النصّ الدينيّ بخاصّة، ممّا يكون لها تأثيرها في مجال الدين والنّص الدينيّ.

مراحل نشأة الهرمينوطيقا

ونستعرّض لأهم النظريّات في هذا المجال حسب مراحلها الزمنيّة، وقد أعتمدت في فهمها على مصادر متعدّدة ذكرت بعضها في آخر المقال، مع محاولة تلخيصها وتوضيحها والجمع بينها[٢].

المرحلة الأولى: الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة

بدأت في عصر النهضة، حيث وجدت حركة الإصلاح الديني وانتشار الفكر البروتستانتي، فقد أدّت إلى ضعف العلاقة بكنيسة روما، وبذلك شعروا بالحاجة الملحة لمنهج يتضمّن قواعد معينة لتفسير الكتاب المقدّس، وأوّل كتاب أُلفّ في هذا المجال اسمه: (الهرمنيوطيقا) ومؤلّفه(دان هاور)طبع عام(١٦٥٤م)، ذكر فيه مناهج وقواعد لتفسير الكتاب المقدّس، ثمّ وسّع هذا المنهج ليشمل النّصوص غير المقدّسة أيضاً، وقد تأثرت كثيراً بالاتجاه العقليّ السائد في عصر النهضة، حيث شاعت آنذاك هذه الفكرة التّي تؤكّد على إمكان الوصول للحقيقة في جميع المجالات، ولكن بشرط الالتزام بمنهج معين يتناسب والمجال الذي يبحث عنه، ففي الفلسفة يحتاج للمنطق، وفي العلوم الطبيعيّة يحتاج للتجربة الحسيّة، إذن ففي رأيها أنّه في النّصوص، لايوجد أيّ مانع من اكتشاف قصد المؤلّف، وفهم النصّ فهماً موضوعيّاً، إلّا وجود بعض النّصوص الغامضة، ويمكن إزالة الغموض عنها بواسطة بعض القواعد والأُصول التّي ترسم المنهج الصحيح لفهم النصّ.

ففي رأي هذا الاتجاه، إنّ الفهم حالة طبيعيّة، ولكن يلزم بحسب إزالة العقبات عن طريق الوصول إليه. والمانع في مجال فهم النّصوص هو وجود بعض الغموض والإجمال في بعض النّصوص، ممّا يعرقل عمليّة الفهم، ولكن يمكن إزالتها من خلال الاعتماد على بعض القواعد والمنهج الصحيح في فهم النصّ، وعلى ضوئه يكون الهرمنيوطيقا عبارة عن علم يبين لنا منهج الفهم الصحيح للنّص، فتبدأ مهمتها حينما تتعثر عمليّة الفهم، وتتوقف المسيرة الطبيعيّة لها بسبب وجود بعض الغموض في النصّ.

والهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة تتلاءم كثيراً مع المعنى والمنهج التقليدي لمصطلح التفسير، الذي يعني إزالة المفسّر للغموض والستر عن قصد المؤلّف.

المرحلة الثانيّة: الهرمنيوطيقا الرومانسيّة

بدأت من شلاير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤)، سماه ديلتاي (كانت الهرمنيوطيقا)، ويعتبر المؤسّس للهرمنيوطيقا الحديثة، وله أكبر الأثر في المفكرين الذين جاؤوا بعده في هذا المجال، سواء اتفقوا معه أم اختلفوا، وكذلك له دوره الكبير في نقل هذا العلم من تفسير النصّ الديني لعامّة النّصوص.

كما أنّ له تأثيره الكبير في التعدديّة الدينيّة، حيث أكّد على التجربة الدينيّة، وأنّها جوهر الدين كما سنذكر ذلك.

والحديث عن نظريّته بتوسّع لايتسع له هذا المقال، وإنّما نشير لبعض معالمها.

وفي هذه الدراسة لسنا في مجال البحث عن آرائها، أو تقويمها؛ لأنّ البحث في هذه الدراسة يدور حول الهرمنيوطيقا أو التأويليّة الفلسفيّة.

لكلّ نصّ جانبان:

موضوعي: ويتمثل في لغة النصّ، وهذا الجانب مشترك بين المؤلّف والآخرين العارفين بلغته.

وذاتي: وهوفكر المؤلّف وذهنيته، والعلاقة وثيقة بين هذين الجانبين، لايمكن استغناء المفسّر عنهما في تفسير النصّ، لذلك يحتاج لموهبتين:

الأُولى: لغويّة: بأن يملك الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللّغويّة، والثقافة التّي عاشها مؤلّف النصّ وساهمت في خلق تفكيره وآرائه.

الثانيّة: الوعي الفني والنفسي أوالسيكولوجي بذهنيّة المؤلّف الإبداعيّة، والوصول لمقاصده من النصّ، وهذا الجانب يعتمد على ضرب من التنبّؤ والحدس يقوم به المفسّر.

وعمليّة تفسير النصّ تفسيراً موضوعيّاً مطابقاً للواقع، ليست سهلة بل معقدة، حيث أكّد ـ خلافاً للكلاسيكيّة ـ أنّ عمليّة الفهم ليست أمراً طبيعيّاً سهلاً، وإنّما الأمر الطبيعي فيها هو(سوء الفهم) لاحتمال وجود سوء الفهم في جميع مراحلها، وخاصّة في الجانب الثاني وهوالجانب التنبؤي؛ لأنّ مطابقة تنبؤ المفسّر لقصد المؤلّف ممّا لايمكن الجزم به، بالإضافة إلى أنّه مع تقادم زمن النصّ عن المفسّر، يصير النصّ أكثر غموضاً، وأقرب لسوء الفهم، ولذلك فيحتاج للهرمنيوطيقا في جميع مراحل عمليّة الفهم، لاحتمال سوء الفهم في جميع هذه المراحل، لذلك كان من الضروري وضع علم أو فن يعصم المفسّر من سوء الفهم، لذلك فإنّ شلايرماخر لم يضع منهجاً لتفسير النصّ، وإنّما يكتفي ببعض المعايير التّي يراها ضروريّة لتجنب سوء الفهم، ويطالب المفسّر مهما ابتعد عن زمان المؤلّف، أن يتباعد عن ذاته وأُفقه التأريخي الراهن لفهم النصّ فهماً موضوعياً تأريخيّاً، وأن يساوي نفسه بالمؤلّف، وأن يحلّ مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلّف من خلال النصّ، ويعتبر ذلك الأساس الهام للفهم الصحيح.

ومن هنا يؤكد كثيراً على ضرورة معرفة الظروف التّي صدر فيها النصّ، والتّي عاش فيها المؤلّف ومكوناته الثقافيّة.

ولكنّه يؤكّد بنفس الدرجة استحالة أن يستطيع أيّ تفسير لعمل ما استهلاك كلّ امكانيات معنى هذا العمل، وكلّ ما يطمح إليه المفسّر أن يصل إلى أقصى طاقته في تفسير النصّ.

وفي رأي شلاير ماخر، أنّه لاتكفي معرفة اللّغة وقواعدها في فهم المؤلّف والمتكلّم؛ بل يلزم وجود عنصّر الحدس والتنبؤ فإنّه دخيل في معرفته، ولكن مطابقة تنبّؤ المفسّر مع قصد المؤلّف هو دائماً احتماليّ تقريبيّ، لايطمئن بالوصول إليه، وهذا ما يحيط دائماً عمليّة التفسير بالغموض.

ومن هنا يتبين السبب في تسميّة نظريّته بالرومانسيّة؛ لأنّها تأثرت بالحركة الرومانسيّة التّي شاعت آنذاك في أوربا، وهي تعني في بعض معانيها محاولة اكتشاف العالم الداخلي للفنان وانفعالاته ومشاعره، ولكنّها في نفس الوقت تؤكّد على دور القارئ وانطباعاته ومشاعره الذاتيّة تجاه العمل الفنّي، وتفاعله مع مشاعر الفنان والعمل الأدبي والفني، وتؤكّد أيضاً على عدم جزم الإنسان بسهولة بمدركاته عن الواقع.

والرومانسيّة لاتنفي إمكان الوصول للحقيقيّة والفهم الحقيقي، ولكنّها تؤكّد على نقص الفهم، وإمكان سوء الفهم، لذلك يلزم على الباحث والمفسّر مراجعة مدركاته دائماً، والسعي للتكامل، والابتعاد عن الثقة البالغة والساذجة بالوصول للحقيقة، والرومانسيّة في بعض تعريفاتها تعني الظمأ الدائم للكمال، فالفيلسوف والأديب دائماً يبحث عن الكمال.

ولذلك أكّد شلاير ماخر بأنّه لاتكفي معرفة العلوم الأدبيّة، والمنهج والقواعد التّي وضعتها الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة لإزالة الغموض في الفهم، ولتحقيق الجزم والاطمئنان في وصول المفسّر لقصد المؤلّف تماماً، ولجميع المعاني الداخليّة في النصّ، بل يطالب المفسّر أن يملك قوّة التنبّؤ بالإضافة للمعرفة اللّغويّة، حتّى يمكنه اكتشاف أبعاد النصّ المتعدّدة، وبهذه القوّة يسعى

لفهم الكاتب إلى درجة يحوّل نفسه تماماً ليكون هو الكاتب، ومن هنا تلاحظ النزعة الرومانسيّة في شلاير ماخر.

ويكرّر هذه المقولة كثيراً في أقواله، بأنّ مهمّة الهرمنيوطيقا: (فهم النصّ كما فهمه مؤلّفه بل أحسن ممّا فهمه).

وشلاير ماخر لايعتقد كثيراً بأهميّة قصد المؤلّف ومراده المباشر من نصّه، وإنّ اعتقد بوجود معنى للنّص، ولكن هذا المعنى الكامن في النصّ الذي يعتبر القصد الحقيقي للمؤلّف، أعمق من هذا المراد المباشر للمؤلّف، لذلك ولمعرفة ذلك المعنى النهائي لابدّ من دراسة الخصائص الفرديّة والحالات والمشاعر النفسيّة، والشخصيّة للمؤلّف، وكذلك معرفة الظروف الثقافيّة والحضاريّة، والفكريّة والمعاني اللّغويّة والعرفيّة لعصر المؤلّف، وهي التّي تمثل الدوافع الحقيقيّة لرسالة المؤلّف وقصده ووعيه الثقافي، فكلّ نصّ هوجزء من تلك الظروف والنظام الحضاري الحاكم فيها، لذلك على المفسّر أن يعيش تلك الظروف ليفهمها، ولابدّ من معرفة حياة المؤلّف وشخصيته وظروفه بتمامها ليعرف قصده الحقيقي، لا أن يعرف مراده المباشر في لحظة كتابة النصّ أوتكلّمه بالكلام، لذلك يمكن القول بأنّ شلاير ماخر يشابه فرويد في بحوثه حول اللاشعور.

وقد أثرت آراء شلاير ماخر في الفيلسوف الألماني (ويلهلهم ديلتاي ١٨٣٣ ـ ١٩١١)، حيث بحث عن منهج لتفسير وفهم صحيح في مجال العلوم الإنسانيّة.

وقد نشأ ديلتاي في فترة سيطر فيها المنهج التجريبي نتيجة لنظريّات(كانت) التّي ناقشت الميتافيزيقة، والفلسفات الشائعة، ودعمت أُسس العلوم التجريبيّة، إضافة للانتصارات والمنجزات الكبيرة التّي حققتها العلوم التجريبيّة والفيزيائيّة

الحديثة في القرن التاسع عشر الميلادي، حيث نشرت هذا التصوّر بأنّ العلم الحقيقي والحقيقة المطلقة والقضايا الصادقة دائماً إنّما يمكن الوصول إليها من خلال المنهج التجريبي، ممّا حدا بالوضعيين إلى تطبيق هذا المنهج أيضاً في العلوم التأريخيّة والإنسانية، أمثال: اوجست كومت وجون ستيورات مل، حيث رأوا بأنّ الحقائق الاجتماعيّة كالحقايق الفيزيقيّة واقعيّة وعمليّة.

لذلك برز هذا التساؤل، هل تنحصر الحقيقة المطلقة والقضايا الصادقة دائماً في العلوم التجريبيّة، وأمّا العلوم التأريخيّة والإنسانيّة فإنّها نسبيّة ومحرومة من هذا الفهم؛ لأنّ كلّ حادثة تأريخيّة إنّما يمكن فهمها في عصرها؛ لأنّ لكلّ عصر معاييره ومفاهيمه وتفسيراته المختصّة به، وقد امتزج وعي المفسّر مع العناصر الفكريّة لعصره؟ وهذا ما يؤدي لعدم تيسر الفهم الموضوعي المطابق للواقع في القضايا التأريخيّة.

والمراد من القضايا التأريخيّة، جميع القضايا التّي حدثت في عصر آخر يختلف عن عصر المفسّر سواء كانت أعمالاً أدبيّة أوفنيّة أوقضايا تأريخيّة، وإنّما لايمكن التفسير والفهم الموضوعي لها، لأنّ الموضوعات التأريخيّة بمعناها الشامل كالإبداعات الفنيّة والأدبيّة والنّصوص الدينيّة، والنظريّات الفلسفيّة والحوادث التأريخيّة ظهرت في الإطار المعرفي والثقافي والفكري لعصرها، والفنان أو العالم قد اندمج بمعايير ومفاهيم عصره، بينما المفسّر أوالمؤرخ أو العالم الذي يسعى لفهم معطيات العصور السابقة الأدبيّة أوالفلسفيّة أوالفنيّة تحيط به معايير وقيم أُخرى.

فالمؤلّف في عصر والمفسّر في عصر آخر، ومنظومة المعلومات الحاكمة على كلّ منهما تختلف هي الآخر، فهويتأثر جبرياً بثقافة عصره ومعاييره، وهذا الاختلاف

الدائم، بين عصر النصّ والمفسّر، يؤدي دائماً أن تتهدد اعتبار العلوم التأريخيّة والإنسانيّة إشكاليّة حقيقة، حيث لايمكن معها الوصول للمراد الواقعي للأعمال الأدبيّة أوالفنيّة أو التأريخيّة لعصر آخر.

ومن هنا حاول ديلتاي ردّ الاعتبار للعلوم الإنسانيّة أو العلوم الروحيّة ويعرّفها: «بأنّها مجموعة الدراسات التي موضوعها حقيقة التأريخ والمجتمع»، وتسمّى بالفرنسيّة: (العلوم الأخلاقيّة)، وذلك من خلال وضع الأُصول التّي تدعم العلوم الإنسانيّة وتعطيها قيمة العلوم الطبيعيّة، وبذلك تدافع عن موضوعيتها.

وعلى الرغم من أنّ العلوم الروحيّة قد تتناول بعض الأشياء والعمليات الفيزيائيّة، فإنّها إنّما تتناولها من حيث آثارها أو ذات علاقة بتحقيق الأغراض الإنسانيّة أو تفيد في التعبيّر عن الأفكار والمشاعر الإنسانيّة، وقد استفاد ديلتاي كثيراً من شلايرماخر والرومانسيّة في نظريّاته.

وحاول أن يضع منهجاً عامّاً لدراسة العلوم الإنسانيّة. يشتمل على قواعد يتوصّل من خلالها إلى الفهم الموضوعي فيها، وذلك لأنّ لها منهجاً يختلف في طبيعته عن المنهج التجريبي في العلوم الطبيعيّة، فالطبيعة غريبة عن الإنسان ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسيّة، أمّا العالم التأريخي الاجتماعي فهو عالم الإنسان ولايمكنه إدراكه إلّا من الداخل، ولهذا فإنّ العلاقة بين الإنسان والموضوع في العلوم الروحيّة علاقة مباشرة؛ لأنّ هذا الموضوع هو: (التجربة الإنسانيّة الحيّة)، ومن هنا فإنّ الأساس في العلوم الروحيّة هو(التجربة الحيّة)، ويقصد بها الأحوال والعمليّات والنشاطات الباطنيّة كما نستشعرها ونحياها ونعيها[٣].

فهو يرى أنّ الإدراك الفني والإنساني هما غايّة العلوم الاجتماعيّة، وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التّي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين ـ وليس من خلال مناهج العلوم الطبيعيّة ـ وهذه هي عمليّة الفهم الذاتي، أو التفسيري، لنصّل إلى مثل هذا الفهم من خلال العيش مرّة أُخرى، في الأحداث الاجتماعيّة.

فهو يذهب إلى إمكان الكشف عن قصد المؤلّف، ولكن من خلال التعرّف على ظروفه وخصوصياته النفسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة كما ذكر شلاير ماخر، وأمّا ما ذكره أصحاب العلوم الحسيّة بأنّ الإنسان يختلف عن سائر الموجودات بأنّه متغيّر؛ لأنّه يعيش في عالم متغيّر، فلا يمكن معرفته من خلال أي منهج ثابت، فإنّ ديلتاي عارض هذا التصوّر بشدة، ووضع منهجاً لدراسة الإنسان وطبيعته وخصائصه بما يفيد الجزم كالعلوم الطبيعيّة، ولكن لابدّ من اعتماد منهج معين في دراسته، وبما أنّ الإنسان يعيش مكاناً وزماناً معناً، والعلوم الإنسانيّة تبحث عن جانب من جوانب الإنسان، لذلك لابدّ من البحث والتعرّف على جميع مجالات الإنسان، أفكاره، ومشاعره، وسلوكه، وظروفه، وأمثالها.

ويؤكّد ديلتاي الفرق بين خصوصيّة وأهداف منهج العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة، فإنّ خصوصيّة منهج العلوم الإنسانيّة وهدفه الفهم والتفسير، بينما في الطبيعة، التوصيف والاستعراض للعلاقات العلية للظواهر الطبيعيّة، وموضوع العالم الطبيعي، الحوادث والظواهر التّي ليست من صنع الإنسان، بينما المؤرخ يبحث عن فهم ما صنعه الإنسان، وأعمال الإنسان ونشاطاته، ويحاول فهم أعماله من خلال التعرّف على نواياه وأهدافه وآماله وشخصيته وخصائصه وظروفه،

وهذا ممّا يمكن فهمه من خلال ذلك؛ لأنها أعمال بشريّة يمكن للبشر نفسه اكتشافها، فمنهج العلوم الطبيعيّة استقرائيّ علميّ، وأمّا فهم العلوم الإنسانيّة والتأريخيّة، فهو تأويليّ وتفسيري لاعلاقة لها بالاستقراء؛ لأنها لاتتكرر، لذلك يمكن معرفتها من خلال البحث ومنهج التفسير.

وبذلك عارض ديلتاي المنهج الحسيّ المسيطر آنذاك، وطرح آراء فاعلة في الهرمنيوطيقيا، فإنّ الفهم عبارة عن كشف الأنا أو أنت، وبسبب الاشتراك في البشريّة بين الناس فيمكن هذا الفهم، لذلك يعتقد بوجود منهج عامّ في العلوم الإنسانيّة، كما وضع (كانت) أُصولاً لفيزياء نيوتن، ولذلك يرى ديلتاي لزوم التعرّف على الخصائص الفرديّة والنفسيّة والتأريخيّة للمؤلّف، وهويعتقد بأنّ فهم معنى النصّ يكمن في قصد المؤلّف ومراده، بل أنّه اعتبر المعنى متّحداً مع قصد المؤلّف، وليس العمل الفنيّ منفصّلاً عن قصد الفنان، والتفسير يعني معرفة هذا القصد، والنّص في الواقع تتجسد فيه الحياة الروحيّة والنفسيّة للمؤلّف، ويعتقد كشلاير ماخر بأنّ على المفسّر أن يقترب من المؤلّف، لا أن يسحب المؤلّف والنّص لعصره، ومن هنا يلزم أن يفهم النصّ ربّما فهماً أكثر تكاملاً وعمقاً من فهم المؤلّف. وهذا هو هدف الهرمنيوطيقا عند ديلتاي.

ويعتقد بإمكان التعرّف على المعنى النهائيّ للنّص بالإضافة لقصد المؤلّف، ويرى بأنّ للعمل الفني معانٍ ومفاهيم معقّدة وكامنة كثيرة، وإنّما يمكن اكتشافها فيما لو عرفنا ظروف النصّ والعمل، الاجتماعيّة والثقافيّة، وأمثالها، أي الوصول للوعي التأريخي لذهن المؤلّف، لذلك فإنّه لابدّ من التعرّف على الشواهد التأريخيّة والمعاصرة له، وهدف المفسّر ـ كما يرى ديلتاي ـ إزالة الفاصل

التأريخي والزمني بينه وبين المؤلّف.

إذاً يرى ديلتاي أنّ التجربة الذاتيّة هي أساس المعرفة، وطالما أنّ هناك مشتركاً بين الآحاد من البشر، فإنّ التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ هذا الموضوعي ـ في العلوم الإنسانيّة خاصّة التأريخ ـ إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصليّة عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه ديلتاي بإعادة اكتشاف (الأنا) في (الأنت) أو إسقاط الذات في شخص أو عمل.

ويؤكّد ديلتاي أنّ مبادئ الهرمنيوطيقا يمكن أن توصلنا لنظريّة عامّة، سواء في الأعمال الفنيّة أوالسلوك الخارجي؛ لذلك يعمّم منهج التفسير للنّصوص والمواقف والأعمال البشريّة المعبرة عن مقاصد الإنسان ونواياه.

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة

نشأت في القرن العشرين، وبدأت من مارتن هيدجر(١٨٨٩ -١٩٧٦)، ولكنّها طرحت كنظريّة علميّة لفهم النصّ من قبل تلميذه (غادامر).

وقد أقام هيدجر الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي، حيث غيّر كثيراً من وظيفة هذا العلم وهدفه، من البحث عن(منهج للفهم)إلى البحث عن معنى الفهم وحقيقته نفسه، فمنح للمصطلح بعداً فلسفيّاً، فهو يبحث عن حقيقة الفهم، لا عن منهج للفهم، أو المعيار لتقويم الفهم الصحيح عن غيره.

وفي رأي هيدجر إنّ الفلسفة انحرفت بعد افلاطون عن مسارها الطبيعي الصحيح، حيث أهملت البحث عن معنى الوجود وحقيقته، فبدلاً عن البحث

عن فهم الوجود، أخذت تبحث عن فهم الموجودات.

وقد ذكر هيدجر ذلك في كتابه(الوجود والزمان)كتبه عام(١٩٢٦)، أنّ الطريق الوحيد لإدراك معنى الوجود هو معرفة حقيقة الوجود الإنساني(دزاين)، لقد ظلت مشكلة الوجود قبله مهملة لمدى طويل، بل يمكن القول بأنّه لم يقدّر لها في السابق أن تعرض على بساط البحث الفلسفي على نحو جدّي، فإنّ مفهوم الوجود يعتبر من أشد المفهومات غموضاً واستغلاقاً بالرغم من اشتراكها جميعاً في الإحساس في أنفسنا وإدراكنا له إدراكاً عابراً، فالوجود في معناه الخالص لا يرادف الكائن الكوني المشخص.

ومن هنا وجد هيدجر منهجاً يمكن أن يفسر عمليّة الوجود في الوجود الإنسان بطريقة تكشف عن الوجود نفسه، وطرح مشروعه لفهم الوجود ككل من خلال فهم الإنسان ووعيه لوجود نفسه، فيمكن تفسير عمليّة الوجود في الوجود الإنساني.

ولذا فإنّ مشكلة معنى الوجود فهماً متعمّقاً يقتضي منّا المبادرة لمحاولة فهم الكائن المشخص في ذاته، لأنّ دراسة الكائن المشخص هو أقرب إلى متناول أيدينا من دراسة الوجود في معناه الخالص، ويطلق هيدجر على الكائن المشخص اسم المتواجد(دزاين)، وهو يعتبر دراسة المتواجد هي نقطة الانطلاق لدراسة مشكلة وحقيقة الوجود في معناها الواسع، ولكن يلاحظ أن هيدجر قد توقف عند حد تحليل المتواجد، دون أن يتجاوز ذلك إلى محاولة إقامة علم انطولوجي شامل يسمح بدراسة الوجود في معناه الواسع، فلم يحاول في هذا الكتاب ولا في كتبه اللّاحقة إكمال مشروعه الفلسفي، بحيث يتوصل من خلال فهم الوجود الإنساني

لفهم معنى الوجود، وقد وعد تقسيم كتابه(الوجود والزمن) إلى قسمين:

يبحث في القسم الأوّل عن فهم الوجود الإنساني(دزاين)، ليكون مقدّمة للبحث عن القسم الثاني، وهو البحث عن معنى الوجود، ولكنّه لم يكتب القسم الثاني.

بل يؤكد كثيراً في كتاباته، أنّه لامبرر لأنّ نجعل(النظريّة التفسيريّة)أو(منهج الفهم)موضوعاً للبحث، بل أنّ التفسير والفهم نفسه لابدّ أن يكون موضوعاً لبحثنا لنتعرّف على حقيقته، ففي نظريّته، ليس المهمّ تحديد المنهج بل البحث عن فهم الوجود الإنساني من أجل فهم معنى الوجود وحقيقته.

ومن هنا بحث هيدجر عن حقيقة الفهم والمفسّر، وفي رأيه قبل وجود الفهم الايديولوجي واللّغوي أو المنطقي للوجود، هناك فهم تلقائيّ عفويّ عن وجود الإنسان بل عن مطلق الوجود، مستقر في الإنسان، ومهمّة الهيرمنيوطيقا الوصول لهذا الفهم، وهذا الفهم التلقائيّ هو إدراك وتهيّؤ نفسيّ يتعقّل فيه المتواجد وجوده.

وقد أكدت الفلسفة الظاهريّة التي يعتبر(هوسرل) مؤسّساً لها، في مجال المعرفة، على أهميّة الإدراك القائم على مفاهيم قبليّة للظاهر، وهذا ما يشابه المقولات القبليّة عند(كانت) التّي تحدّد معرفة الإنسان، وتحجبه عن الوصول للواقع.

ولكن المفاهيم القبليّة عند هيدجر تختلف عن المقولات العقليّة التّي اهتمّ بها الفلاسفة، وإنّما هي إدراك الإنسان لوجوده ووعيه له بذلك الفهم التلقائي، وهي المفتاح لفهم طبيعة الوجود.

ومن أهمّ آراء هيدجر التّي أثارت اهتمام غادامر:

الأوّل: تأكيد هيدجر على دور قبليّة الرؤيّة والفهم، وقبليّة البناء والتركيب الوجودي، حيث يعتقد بأنّه قبل مرحلة الفهم التفسيري والتعبيري عن الوجود، هناك مرحلة من فهم الوجود ويعبر عنها بالفهم الهرمنيوطيقي، فإنّ الفهم التفسيري يبين من خلال قوالب وقضايا معينة، حيث تكون للقضايا اللغويّة تأثيرها فيه، وأمّا الفهم الهرمنيوطيقي السابق على الفهم التفسيري فهو مجرد ومعرّى عن تأثير اللّغة، وسعي الهرمنيوطيقا الأساس هو الوصول لهذا الفهم.

الثاني: إشارة هيدجر لتأريخيّة الوجود. فهو قد أكد من خلال تفسيره لعمليّة الفهم، بأنّ وجود المدرك يمارس دائماً عمليّة الفهم والتفسير الهرمنيوطيقي بذلك الفهم التلقائي، وأنّ هذا الفهم يتشكل بحدود البناء والتركيب المسبق الذي يحيط بكلّ وجود إنساني ويتشكل من الواقع الموجود في العالم، وذلك بما أنّ وجود الإنسان وكينونته في العالم متغيّر، فتفسير الإنسان لوجوده بذلك الفهم المسبق في حالة تغيّر، وذلك لأنّ المتواجد يتميّز بأنّه زماني أصلاً، والعلاقات الدنيويّة زمانيّة، غير أنّ المتواجد لايوجد حزمة من الوقائع الأنيّة، ولايملأ إطاراً معيناً، بل من طبيعته أن ينبسط ويمتد بحيث يكون وجوده منذ البدايّة قابلاً إلى الامتداد.

ولقد أُشير لتأريخيّة وجود الإنسان في الأعمال الأولية لهيدجر، وإنّ لم يؤكّد بصورة معيّنة على ذلك حين بحثه عن البناء الوجودي للوجود الإنساني.

ويؤكّد: أنّ هذا الفهم تأريخي وآني في نفس الوقت، بمعنى أنّه ليس فهماً ثابتاً، وإنّما يتشكل ويتكون من خلال تجارب الحياة الحيّة التّي يواجهها الإنسان، فتوجد عمليّة فهم مستمرة، وبذلك تصبح الهرمنيوطيقا عمليّة الفهم وجوديّة، ويرى بأنّ

مهمّته في كتاب (الوجود والزمن) إقامة هرمنيوطيقا للوجود.

ويظهر من هيدجر أنّ العمل أو النصّ الفني حين يصدر من مبدعه، يكون له وجود ثابت مستقل عن المؤلّف، وبعد ذلك لا أهميّة لفهمه وقصده، بل المهم قراءات الآخرين وفهمهم حسب اختلاف تجاربهم وظروفهم، وهذا ماعبّر عنه بعض فلاسفة الغرب (بموت المؤلّف) أي عدم الاهتمام لفهمه وقصده، وعلى ضوء هذه الرؤيّة لايكون النصّ الأدبي معبراً عن حقيقة داخليّة، كما أنّ الشعر لاينقل لنا داخل الشاعر أو أحاسيسه أوتجربته، بل هو تجربة وجوديّة يعيشها المتلقي والمفسّر، وفي فهم النصّ وتفسيره لا نبدأ من فراغ، بل نبدأ كما هو في فهم الوجود من معرفة أوليّة عن النصّ ونوعه، ونحن لا نلتقي بالنّص خارج الزمان والمكان، بل في ظروف معيّنة، ولا نلتقي بالنّص صامتين، وإنّما متسائلين، وهذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النصّ وتفسيره.

ويرى بأنّ العمل الفني يستقل بنفسه، ويحاول فهم البنية الوجوديّة للعمل بعيداً عن مبدعه ومتلقيه، وحين يتحقّق الشكل أو النصّ والعمل الفنّي من الفنان أو الأديب، يكون للعمل بناؤه الخاصّ، وهذا لا يعني أنّ العمل ذو تجربة تعيّن شيئاً تريد أن تقدّمه من خلال العمل، بل تقول: أنّه حدث دفعة وتبدد كلّ شيء يمكن أن يكون سابقاً عليها، أنّ وجود العمل الفني دفعة يفتح عالماً لم ينفتح من قبل.

إنّ الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، وكذلك العمل الفنّي لحظة وجوديّة، وحين تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار ويبدأ السؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود، ومن ثمّ تتطوّر تجربتنا الوجوديّة في العالم.

وكذلك النصّ الأدبي، مثل العمل الفني، فإنّ مهمّة الفهم كشف الغامض والمستتر من خلال الواضح، وهذا الفهم للغامض سيتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النصّ.

ولكن هذا الرأي من هيدجر حول استقلاليّة العمل الفني والنّص يستلزم التنكر لذاتيّة المبدع والمؤلّف في سبيل التجربة الوجوديّة.

وقد أثّرت آراء هيدجر في تلميذه (غادامر)، حيث انتقد في كتابه (الحقيقة والمنهج) النظريّة الشائعة التّي تؤكّد على إمكان الوصول للحقيقة من خلال المنهج، وذكر بأنّه على تقدير إمكان الوصول للحقيقيّة من خلال المنهج في العلوم الطبيعيّة التجريبيّة، ولكنّه غير مؤثّر في القضايا التأريخيّة والإنسانيّة وأمثالها؛ لأنّها متغيّرة غير متناهيّة، لايمكن أن يكون لها فهم نهائي مطلق، وأن تكون وجودات نهائيّة تامّة قد اكتملت حدود هويتها تماماً، وأنّ الإنسان والتأريخ والتقاليد والأعراف من هذه القضايا التّي لايمكن الوصول لحقيقتها خاصّة آراء هيدجر تأريخيّة الوجود، فإنّه اعتبر تأريخيّة الوجود الإنساني، ونتيجة لذلك كانت تأريخيّة الفهم من العناصر الرئيسة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

أهمّ معالم ومعطيات نظريّة غادامر

لأجل توضيح نظريّة غادامر في هذا المجال نذكر أهمّ معالمها ومعطياتها، وهي كما ذكرنا أهمّ النظريّات في مجال فهم النصّ تأثيراً وانتشاراً في العصر الحديث:

١ـ النصّ له هويّة مستقلة عن مؤلّفه، وليس الهدف من تفسيره الوصول لقصد المؤلّف وفهمه؛ لأنّ للنّص معنى أوسع من قصد المؤلّف، ويمكن أن تكون له

تفسيرات أُخرى ليست مقصودة له، بل أنّه يصرّح في كتابه(الحقيقة والمنهج) أنّ المؤلّف أحد مفسري النصّ، وفهمه احدى القراءات، ويمكن أن تكون له قراءات متعدّدة أُخرى، ولا ترجيح لقراءته على الأُخرى، ومن هنا تحدّث البعض من أنصّار هذه النظريّة عن(موت المؤلّف)، تأكيداً لعدم الأهميّة لقصد المؤلّف؛ لأنّ المؤلّف أحد القراء، وذلك لأنّ هذا الشكل والعمل الفني أو النصّ الذي يمثل تجربة الفنان أو الكتاب، يجعل الفهم والتفسير له مفتوحاً عبر الأجيال، وأما قصد المبدع والمؤلّف وفهمه فقد انتهى، ولم يبق إلّا هذا الشكل، فإنّه توجد فيه حقيقة كامنة، تقبل التغيّر والتعدد.

إن عمليّة الفهم عمليّة مشاركة وجوديّة تقوم على الجدل بين المتلقي والعمل، إنّ هذه العمليّة، كما تفتح لنا عالماً جديداً، وتوسع من أُفق عالمنا وفهمنا لأنفسنا، فليس العمل الفني منفصلاً عن عالمنا الذاتي، لقد كان قصد منشئها أن يتلقى هذا الإبداع على أساس ما يقوله أويمثله من معان.

إنّ العمل الفني أوالأدبي يبدأ من المبدع وينتهي للمتلقي، من خلال وسيط ـ وهوالشكل أوالنّص ـ مستقل، وهوثابت، يجعل تلقيه عمليّة ممكنة ومتكرّرة، والحقيقة التّي يتضمنها العمل الفني كمثيلها في الفلسفة والتأريخ حقيقة ليست ثابتة، ولكنّها تتغيّر من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر طبقاً لتغيّر أُفق التلقي وتجارب المتلقي، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عمليّة الفهم ممكنة.

ولعلّ أكثر النظريّات المعاصرة في فهم النصّ تقبل هذا الرأي، أمثال البنيويّة والتفكيكيّة، والنقد الأدبي الأمر المعاصر، حيث تشترك بأنّ للنّص شخصيّة

مستقلة عن المؤلّف، وهي كما ـ سنذكره في الملاحظات على هذه النظريّة ـ تخالف المنطق الإسلامي في فهم النّصوص الدينيّة في بعض آرائها ومجالاتها، حيث يبحث عن الوصول للمراد الاستعماليّ أو الجديّ للشارع المقدّس، والملاحظ تأثر هذا الرأي ببعض النظريّات القائلة بنسبيّة الحقيقة نفسها كما في هيجل والدياليكيّة أو عدم إمكان إدراكها ونسبيّة المعرفة كما عند كانت وجون ستيورات.

٢ـ وعلى ضوء ذلك، يعتقد غادامر، أنّه لا أهميّة للمنهج في عمليّة الفهم، ويمكن الاستفادة من المنهج في العلوم التجريبيّة، وأمّا في تفسير النصّ، بل في مطلق القضايا والظواهر الفنيّة التأريخيّة والنّص واحد منها، لايمكن الوصول للحقيقة عن طريق المنهج، أو وضع قواعد معيّنة لعمليّة التفسير، وبذلك خالف شلاير ماخر وديلتاي في إمكان وضع المنهج، وليس المهم عند غادامر ما يجب أن نفعل أو نتجنّبه في عمليّة الفهم؛ لأنّ عمليّة الفهم في الإنسانيات تتجاوز المنهج، وذلك لأنّ المنهج لا يوصلنا لشيء جديد، وإنّما يتوصّل من خلاله للإجابة عن الأسئلة التّي يطرحها، وذلك لأنّ على رأي غادامر، ليست عمليّة التفسير إلّا عملية حوار وتفاعل بين المفسّر والنّص، وليس الفهم إلّا نتيجة حاصلة من هذا الحوار، كما يتحاور شخصان، فإن نتيجة الحوار غير معلومة مسبقاً، ولاتحصل من كلام أحدهما لتعلم مسبقاً، وإنّما هي نتيجة الكلامين، فليست هذه المعرفة كامنة في النصّ أوالعمل بنفسه، أو في تجربة المفسّر وذهنيته، لتكون معلومة مسبقاً.

وهذه المعرفة لم تكن ممكنة لولا تجسّد تجربة المبدع الوجودي في وسيط ثابت، هوالشكل أو النصّ.

والمنطق الحاكم على الحوار منطق السؤال والجواب، يبدأ السؤال من المفسّر

والنّص سيجيب عنه، وهذا الحوار جدلي، وهذه الأسئلة تنطلق من الأُفق المعرفي الذي يعيشه المفسّر، ولكن النصّ أحياناً يسأل المفسّر عن مقبولاته وقناعاته وتوقعاته، وإنّما يحصل الفهم، حينما يتم التوافق بين المفسّر والنّص، وتنصهر التجربتان في ناتج جديد، هي المعرفة التّي يثيرها العمل. ويعبر غادامر عنه(باندماج الأُفقين) الأُفق الفكري للمفسر، وافق المعنى للنّص، حيث أن للمفسر أُفقاً فكرياً ووعياً مسبّقاً، وللنّص كذلك، وإذا اندمج الأُفقان وتمّ التركيب بهما؛ يحصل فهم وأُفق مشترك، وهذا هوالفهم والتفسير.

إنّنا حين نفهم عملاً فنياً عظيماً؛ نستحضر ما سبق أن جربّناه في حياتنا. ويتوازن من ثم فهمنا لأنفسنا.

إذاً فليست عمليّة الفهم إنصاتاً سلبيّاً بحيث يكون المفسّر مستمعاً، يحاول البحث عن معرفة قصد المؤلّف وعصره ورسالته؛ وإنّما هي عمليّة حوار بين المفسّر والنّص، بحيث يكون لدور المفسّر ووعيه تأثيره الفاعل فيها، فإنّه وإن كان للنّص معنى، ولكن ليس المهم معرفته، بل معرفة نتيجة هذا الحوار، التّي تتمثل بالتوافق بين الطرفين: النصّ والمفسّر؛ لأنّ فهم النصّ ناشئ من تركيب الأُفق الفكري للمفسر مع أُفق المعنى للنّص، ولايمكن التوصل للفهم بدون مدد القبليات أو الخلفيات والأُفق والوعي الفكري للمفسر؛ لأنّه بدونه لا يمكن أن يحصل حدث الفهم الذي يعني تركيب الأُفقين.

٣ـ إن المفسّر لايحاور ولايسأل النصّ، وهو فارغ الذهن، بل له أُفق ووعي فكري، يتشكك من قبليّات المفسّر وخلفيّاته، وهي مجموعة من المعلومات والمتبنيات والمقبولات والآراء والأحكام والقناعات والتوقعات والتطلعات

المسبقة، تتحدّد أسئلته من النصّ على ضوء هذه الخلفيات، وبدونها لايصدر السؤال، والحوار، ولايحصل الفهم؛ لأنّ الفهم كما ذكرنا، اندماج الأُفقين: أُفق المفسّر، وأُفق النصّ، وإذا لم يوجد أُفق المفسّر لايحصل هذا التركيب، والمفسّر يخضع جبراً لتأثير هذه الخلفيات في الفهم، ولايمكنه التجرّد منها مهما حاول الإنسان التجرّد، فإنّ هذه الخلفيات والأحكام المسبقة شرط وجودي لحصول الفهم، إنّها مولده له، إنّ الأُفق والوعي الفكري والثقافي للمفسر شرط لازم للفهم ولايمكن للمفسر الانفكاك عنه، بل حتّى لوأمكنه التجرّد، فإنّ وجود هذه الخلفيات ليست مانعة من الفهم، كما كان يتوهّم في السابق، وأنّ التفسير بالرأي، وفرض المفسّر الخلفيات على النصّ مانعة من التفسير الصحيح والموضوعي للنّص، بل إنّها ضروريّة وشرط لازم لهذا التفسير، ولذلك ينقد غادامر فكرة الوعي التأريخي الذي يقوم على أساس منهجي فحواه التخلّص من النوازع والأهواء الذاتيّة لتجربتنا الحاضرة والتّي تلوّن حكمنا على التأريخ، وبالتالي تجعلنا غير قادرين على رؤيّة الماضي رؤيّة موضوعيّة.

يري غادامر ـ على العكس ـ أنّ الأهواء والنوازع بالمعني الحرفي، هي التّي تؤسّس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر.

إنّ المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلّص من أهوائه ونوازعه وكلّ ما يشكل أُفق تجربته الراهنة، لايفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها، باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عمليّة الفهم، ويذكر غادامر أنّ هذا المنهج الصارم لم يتحقّق في الأعمال التأريخيّة، حيث يرى أنّها متأثرة بالاتجاهات السياسيّة للعصر الذي كتبت فيه.

وبذلك فإنّ غادامر ردّ الاعتبار لخلفيات المفسّر وخلفياته التّي حاولت النظريّات السابقة في فهم النّصوص رفضها، ومطالبة المفسّر بالتجنب الموضوعي عنها ليصل للفهم الموضوعي، أوقصد المؤلّف وفهمه، وذلك لأنّه حين تكون عمليّة التفسير حواراً وليست إنصاتاً سلبياً محضاً، وإنّما هي تجربة وجوديّة وجدليّة بين المفسّر والنّص. وليس هنا تفسير موضوعي مطلق، أو ليس المطلوب الوصول لقصد المؤلّف، بل المشروع قراءة المفسّر وفهمه، حسب تجربته وأُفقه المعرفي، وما يشتمل عليه من قبليات، فتكون هذه القبليات ضروريّة للفهم والتفسير؛ لأنّها مولده للفهم، نعم على المفسّر أن يتجنب القبليات التّي تؤدي لسوء الفهم، لذلك فإنّ غادامر انتقد بشدة الرأي الذي كان سائداً في عصر النهضة، وأنّ المنهج الصحيح لكلّ موضوع هو الطريق الوحيد للتوصّل للحقيقة والمعرفة الموضوعيّة، ولذلك يلزم على الباحث تجنّب الأحكام المسبقة وإنّما عليه التجرّد الموضوعي في حدود المنهج الملائم للموضوع.

ولكن كيف يتكوّن أُفق المفسّر ووعيه وما توجد فيه من خلفيّات؟

يعتقد غادامر بأنّها تتكون من خلال الفترة الزمنيّة التأريخيّة لتفسير النصّ؛ لأنّ كلّ باحث ومفسر يعيش داخل التأريخ، تحيط به مجموعة المعلومات والتوقعات والمقبولات، هي ضروريّة لعمليّة الفهم، بل لايمكنه التخلّص من تأثيرها.

إنّ الوجود الإنساني تأريخيّ ومعاصر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير التقاليد التّي انتقلت إليه عبر التأريخ، ولا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أُفقه الراهن في فهم الظاهرة التأريخيّة، ولايستطيع أن يتحوّل للماضي ويشاركه ليفهمه فهماً موضوعياً؛ لأنّ التقاليد التّي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه،

وهي التّي تشكل وعينا الراهن، إنّ الإنسان يعيش في إطار التأريخ، وهي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه.

إذاً فلا يبدأ فهمنا للتأريخ عن فراغ، بل يبدأ من الأُفق الراهن الذي يعتبر التأريخ أحد مؤسّساته الأصليّة؛ لأنّ الوجود الإنساني مشروط بلحظة تأريخيّة معيّنة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه، هذه الشروط تحدد نقطة البدايّة للإدراك والمعرفة، وهو محكوم للشروط الموضوعيّة الماديّة والتأريخيّة التّي تتمّ فيها المعرفة.

وبذلك يكون كلّ فهم تأريخيّاً ولا يوجد فهم مطلق، لعدم إمكان الأنفكاك عن القبليات المتغيّرة جبريا بتغيّر الظروف؛ لأنّ الظروف التأريخيّة متغيّرة قطعاً.

٤ـ على ضوء النقاط السابقة، لايكون للنّص تفسير نهائي وثابت وقاطع ومطلق؛ لأنّ الفهم تركيب الأُفقين، وبما أنّ أحدهما وهو أُفق المفسّر متغيّر سيّال، فتتعدّد التركيبات والتفسيرات حسب تعدد المفسّرين وآفاقهم الفكريّة، لأنّنا ذكرنا أنّ الآفاق الفكريّة تابعة للظروف والتقاليد التأريخيّة، وهي متغيّرة سيالة، لذلك فإنّ كلّ نصّ أو عمل فني، يقبل التفسيرات المتعددة؛ لأنّ المفسّرين الجدد يدخلون عالم النصّ بآفاق وأذهان جديدة، ويحصل من خلال ذلك تركيبات وتفسيرات جديدة، وليس هناك فهم ومعنى نهائي للنّص، بل تفسيرات لامتناهيّة، وذلك لقبول النصّ القراءات المختلفة والمتعدّدة، ومن هنا نلاحظ مدى تأثير غادامر بهيدجر.

٥ـ لايمكن الوصول للفهم والتفسير الموضوعي للنّص، أي الفهم والتفسير المطابق لواقع النصّ وذلك لأجل وجود الاختلاف الزماني بين المفسّر والنّص،

وتأثير الأُفق الفكري للمفسر في عمليّة الفهم، فلا يمكن أبداً تحقق الفهم الموضوعي المجرّد عن تأثير وعي المفسّر وقبليّاته، مع خضوع الإنسان لقبليّاته، ولكن غادامر في بعض كتاباته يؤكّد على لزوم تجنّب الأحكام والقبليات المسبقة التي تؤدّي لسوء الفهم.

٦ـ لايوجد معيار لتقويم التفسيرات المتعددة المطروحة للنّص، بأن نحكم على ضوئه بصحّة بعضها وبطلانّ أُخرى، وكلّ ما يمكن ادعاؤه وجود تفسيرات متغايرة ومتعدّدة للنّص الواحد؛ لأنّ الفهم واقعة حاصلة من امتزاج وتركيب للأُفقين، ولكلّ مفسّر تركيب غير الآخر، إذ توجد تركيبات متعدّدة، ولذلك لايوجد معيار للحصّة والبطلان، وبذلك لابدّ من القول بالنسبيّة في مجال فهم النصّ، فمع التأثير الجبري لقبليات المفسّر ووعيه التأريخي وتأريخيّة الفهم، ليس هناك فهم مطلق وثابت وصحيح ومعين للنّص.

ولكن ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ غادامر يرى بأنّ الأُفق الفكري للمفسّر يتعرض للتصحيح والتعديل دائماً من خلال مواجهته للنّص ومحاولة الحوار معه، كما أنّ النصّ قد يحمل معنى معيّناً، ولكن الفهم ليس مطلقاً وثابتاً ومعيناً، وإنّما هو دائماً نتيجة الحوار بين المفسّر والنّص، ولكلّ قارئ ومفسّر حوار، ولكلّ منهم فهم.

المعالم الرئيسة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة

يمكن تلخيص أهمّ الآراء والمعالم الرئيسة للهرمنيوطيقا الفلسفيّة:

١ـ إنّ التفسير ظاهرة تعتمد محوريّة المفسّر، ولاتعتمد محوريّة النصّ أو محوريّة المؤلّف، ومن هنا فإنّ الهدف الأساس للفهم ليس الوصول لمراد المؤلّف وقصده،

وإنّما المؤلّف أحد قراء النصّ، ويمكن التوصل لفهم جديد دائماً على أساس الأحكام والآراء والمعلومات المسبقة للمفسرين.

٢ـ إنّ فهم النصّ نتيجة حاصلة من احتراج وتركيب الأُفق الذهني للمفسّر مع أُفق المعني للنّص، ومن هنا فإنّ فهم النصّ حوار بين طرفين، وأحد طرفيّ الحوار المفسّر وذهنيته وأُفق معناه، والطرف الآخر النصّ وأُفق المعني المتبلور فيه وأنّ ذهنيّة المفسّر وأحكامه وآراءه المسبقة مولّدة لعمليّة الفهم، وليست مانعة منها، بل إنّها ضروريّة لعمليّة الفهم، ولكن يلزم على المفسّر أن يتجنب التأثر بالأحكام والآراء المسبقة المؤديّة لسوء الفهم وانحرافه.

٣ـ إنّ مسيرة تفسير النصّ وفهمه مسيرة لا نهائيّة، فمن جانب من الممكن أن يتوفر الإنسان المفسّر في كلّ آن وزمان على معلومات وأحكام مسبقة جديدة، ومن جانب آخر فإنّ النصّ نفسه يقبل المعاني والتفسيرات اللانهائيّة.

٤ـ إنّ جميع التفسيرات والقراءات الحاصلة للنّص معتبرة، مشروعة ولايوجد معيار لتميّز الصحيح عن غير الصحيح منها، كما لايوجد فهم خارجي أو واقعي للنّص، أي الفهم المطابق للواقع، مع القول بأنّ عمليّة الفهم لايمكن أن تتم بدون ذهنيّة المفسّر وأُفق معناه.

٥ ـ ومن هنا لابدّ من القول بمشروعيّة النسبيّة في فهم النّصوص، وأنّ جميع القراءات والتفسيرات معتبرة، ويمكن القول بأنّ أهمّ آثار ونتائج الهرمنيوطيقا الفلسفيّة نسبيّة الفهم، فجميع القراءات والتفسيرات متأثرة بالأحكام والآراء والمعلومات المسبقة للمفسّرين، وهذه الأحكام والمعلومات المسبقة بدورها متأثرة من الأعراف والتقاليد والتأريخ، وهذه الأعراف والتأريخ بدورها في تغيّر وتحوّل

دائم، ومن هنا تكون جميع التفسيرات والقراءات متحوّلة ومتغيّرة ونسبيّة دائماً[٤].

وقد ذكرنا في مقدّمة المقال تأثير بعض الكتّاب من العرب وغيرهم بأمثال هذه النظريّات، وسنذكر أقوال بعض هؤلاء الكتّاب في الفصل الأخير، حول وجود القراءات أو التفسيرات المتعدّدة، بل المختلفة للنّصوص والمبادئ الإسلاميّة.

فنلاحظ ـ مثلاً ـ أنّ (محمّد أركون) يؤكد كثيراً في كتاباته، أنّه ليس للإسلام فهم واحد معيّن، بل لكلّ إنسان في كلّ زمان ومكان قراءته الخاصّة للإسلام. بل ربّما يفهم منه أنّه ينفي كلّ حقيقة مطلقة يمكن تحصيلها من الإسلام، حيث يشكّك في إمكان الحصول على إسلام واقعي معين، والشواهد من كتبه على رأيه هذا كثيرة، منها:

قوله في مقدّمة كتابه: «**أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟... وبناءً على هذه الظاهرة التأريخيّة والأيديولوجيّة، يصحّ للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح من جديد مشكلة (الإسلام) الصحيح المرتبط بالدين الحقّ، هل هناك من سبيل علمي للتعرّف على هذا الإسلام حتّى يجمع عليه العلماء، أم هل يجب العدول لأوّل مرّة عن النظرة التقليديّة؟ ونقر بضرورة التعدديّة العقائديّة؛ لأنّ مصدر (الإسلام) هو القرآن، والنّصوص القرآنيّة قد أُهمت ولاتزال تُلهم تأويلات متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان، كما هوشأن كلّ نصّ غزير المعاني قصصي البنيّة رمزي المقاصد**»[٥].

ومقصوده من (الظاهرة التأريخيّة الأيديولوجيّة)، ما يشير إليه في كتبه، بأنّ هناك ظاهرة تأريخيّة ثقافيّة ذهنيّة يتصف بها الفكر الإسلامي في مختلف مراحله التأريخيّة، وأنّ هناك نظرة عقليّة مستمرة ومتكرّرة في ظروف تأريخيّة واصطدامات سياسيّة واجتماعيّة متنوّعة، وهي النظرة المنطلقة من وجود «إسلام»

صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدين الحقّ، لمكافحة البدع والرّد على أهل الأهواء والنحل، وإبطال الملل الضالّة المضلّة، وإبعاد أو إخضاع جميع المنحرفين عن الصراط المستقيم والحقّ المبين والفرقة الناجيّة.

فهو بهذا النصّ يريد التأكيد على عدم وجود فهم وقراءة معينة للنّصوص الإسلاميّة، وعدم وجود إسلام معين هو الصحيح أو الأصيل أو الفرقة الحقّة، والناجيّة، وبذلك يذهب إلى التعدديّة العقائديّة، وإنْ طرح رأيه على سبيل التساؤل والتشكيك.

وهذه الفكرة التّي يثيرها (أركون) بنحو التساؤل من عدم وجود الإسلام الأصيل المعين والقراءة المعينة للإسلام، وإمكان صحّة التعدديّة العقائديّة والقراءات المتعدّدة للإسلام والنّصوص الإسلاميّة، يردّدها عدد من الكتّاب والمؤلّفين في العالم الإسلامي وخارجه، من العرب وغيرهم، بل يعتبر تياراً جديداً في الفكر الديني أو الإسلامي، ولهم الكثير من الكتابات في هذا المجال، أمثال: نصر حامد أبو زيد، حيث يظهر تأثّره الكبير بهذه الآراء، ومنطلقاتها التّي أشرنا إليها من إمكان صحّة القراءات المتعددة للإسلام والنّصوص الإسلاميّة، وخاصّة في كتابه (الخطاب الديني.. رؤيّة نقديّة)، يقول فيه: «وليس ثمّة عناصر ثابتة في النّصوص، بل لكلّ قراءة ـ بالمعني التأريخي الاجتماعي ـ جوهرها الذي يكشف في النصّ».

ويقول أيضاً: «إنّ القرآن ـ محور حديثنا حتّى الآن ـ نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكن من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح (مفهوماً) يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدد دلالته، إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبيّ

متغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحيّة منطوقه، لكنّه يصبح (مفهوماً) بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان ويتحوّل إلى نسب إنساني يتأنس»[٦].

وهكذا نرى مدى تأثّر هؤلاء الكتّاب بالنظريّات الغربيّة في نسبيّة الحقيقة ونسبيّة المعرفة والفهم، وخاصّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

وسنذكر أنّنا نعترف بوجود بعض المجالات المتغيّرة في الأحكام الإسلاميّة، وفي فهم النّصوص الإسلاميّة، ولكن ليس ذلك في جميع المجالات والأحكام والنّصوص، فهناك الكثير من النّصوص الصريحة والواضحة والأحكام والمعتقدات الإسلاميّة، الضروريّة، والمسلّمة، والاتفاقيّة، لاتقبل القراءات والاجتهادات المتعدّدة. وخاصّة في أصل وجودها، وإن تقبّلنا الاجتهادات والقراءات المختلفة في بعض النّصوص غير الصريحة والواضحة، أو الأحكام والمسائل الخلافيّة، ولكن بالمعنى الصحيح للاجتهادات المختلفة، وهو عدم تغيّر الواقع حسب اختلاف الآراء، وكذلك نقبل التغيّر في بعض الأحكام في مجالات التغيّر المشروعة، بينما هناك الكثير من النّصوص والأحكام والمعتقدات لا تقبلها، فهل يقبل وجود الله، أو وجوب الصلاة للاجتهادات والقراءات المختلفة، فيصح اجتهاد وقراءة من يقبل وجوده تعالى أو وجوب الصلاة، وقراءة من ينكره، وإن أمكن التعدّد من حيث عمق الفهم والاستدلال وتطوره وغيرهما الكثير من المعتقدات والأحكام الثابتة.

وقد وضحنا هذه الفكرة في المقالات السابقة، وسيأتي توضيحه بصورة أكثر توسعاً وتفصيلاً في الحلقة اللاحقة من هذا المقال.

وهذه النظريّة كما ترى تؤدي لنسبيّة الفهم والقراءة، وليست هناك قراءة

مطلقة ثابتة للنّص، لأنّه مع خضوع الإنسان وفهمه لمرحلته التأريخيّة وتقاليدها والخلفيات وعدم إمكان التجرد عنها، أو أنّه يلزم الخضوع لها في تفسير النصّ، ومشروعيّة جميع القراءات وصحّتها، وهذه هي النسبيّة في الفهم، وهي نظير النسبيّة في الحقيقة والقيم.

والهرمنيوطيقا الفلسفيّة العامّة في رأي أصحابها، لاتختصّ بتفسير النصّ أو العلوم الإنسانيّة، بل إنّها تبحث عن حقيقة الفهم والتفسير بصورة عامّة، فتشمل جميع المعارف البشريّة. والنّصوص المكتوبة والمسموعة والأعمال الفنيّة والسلوك الإنساني، ومختلف الظواهر المعبرة عن مقاصد أصحابها، ولكنّها أكّدت أكثر على تفسير النصّ، حيث تعرضت للكثير من مجالاته، أمثال حقيقة فهم النصّ وهدفه، وإمكان الوصول لفهم موضوعي؛ إمكان القراءات المتعدّدة للنّصوص ومشروعيتها وصحّتها، ولعلّ هذا الآخر أهمّ معطيات هذه النظريّة وأخطرها كما سنذكره.

وهناك نظريّات مشابهة لنظريّة غادامر، في تفسير النصّ أو العمل، ذهبت إليها تيارات أُخرى أمثال أتباع فرويد والماركسيّة والبنيويون والتفكيكيون والنقد الأدبي الحديث، حيث أقاموا الأدلّة على أنّ النصّ أو العمل له مجاله المستقل عن المؤلّف، ولا علاقة لفهمه بمعرفة قصد المؤلّف، كما أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لاتختصّ بهيدجد وغادامر، بل هناك من الفلاسفة من ذهب لهذا الرأي، أمثال جاك دريدا وريكور من فلاسفة فرنسا، ولكن في هذا المجال نتعرض لنظريّة غادامر فحسب.

والملاحظ أنّ بعض علماء الغرب انتقدوا غادامر، أمثال بيتي وبول ريكور وهيرش[٧]، حيث اعترض بعضهم على تأكيدها البالغ أو الجبري على خلفيات

المفسّر، وعلى تنكرها لوجود المنبع للمعرفة أو التفسير، أو تنكرها لقصد المؤلّف ومراده في جميع النّصوص، فذهبت لوجود المنهج وللاهتمام بقصد المؤلّف، وقد اعتبرها البعض منهم بأنّها من النظريّات القائلة بنسبيّة المعرفة، المطلقة وتنكرت لوجود المعرفة الثابتة، فتتوجّه عليها الإشكالات على النسبيّة كما سنشير لبعضها، حيث توجد آراء ونظريّات في النسبيّة، فالبعض اعتقد بأنّ معيار الحقيقة هو الإنسان، وأنّ المعرفة خاضعة لمعتقداته الشخصيّة، وكذلك (كانت) حيث يرى المعرفة مركبة من الذهن والخارج، وأنّ مادة المعرفة تؤخذ من الخارج وصورتها من الذهن، فإنّه وإن كان يبحث عن المعرفة اليقينيّة، ولكن مع فرقه بين الواقع في نفسه، والواقع كما يظهر للإنسان، قد قضي على هذه المحاولة، وقد طرح غادامر نظريّة مشابهة لنظريّة كانت مع اختلافه عن كانت، بأنّ كانت يرى أنّ المقولات المؤثرة في الفهم مشتركة بينما غادامر يرى بأنّ لكلّ مفسّر خلفيات مختصّة به تؤثّر في فهمه، وإنّ عمليّة الفهم تركيب الأُفقين، وتأثير الظروف الثقافيّة وأسئلة المفسّر وتوقعاته ومعلوماته وأحكامه المسبقة في الفهم، لذلك تكون عمليّة الفهم دائماً نسبيّة، حيث لاتوجد ظروف وقبليات مطلقة وثابتة. وكذلك اعترض عليها بأنّه يمكن التجرّد الموضوعي عن قبليات المفسّر خلال عمليّة الفهم، كما اعترض عليها بانّها تنكر وجود المنهج للفهم والتفسير للنّصوص، وغيرها من الاعتراضات التّي وجهها علماء الغرب لهذه النظريّة.

وسنذكر في الفصل اللاحق بعض الملاحظات والإشكالات على الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وأمثالها من النظريّات في نسبيّة المعرفة أوالحقيقة وخاصّة في مجال تطبيقها عل النّصوص الإسلاميّة حيث سنذكر أنّ الكثير من هذه الآراء وإن أمكن

صدقها على بعض النّصوص البشريّة كالنّصوص والأعمال الفنيّة والأدبيّة، ولكنّها لاتصدق على جميع النّصوص الإلهيّة والدينيّة الأصيلة في الكثير من نصّوصها ومجالاتها وإن أمكن وجود القراءات المتعدّدة لبعض النّصوص والتعاليم.

الهوامش:

(١) الزمر / ١٨.

(٢) اعتمدت كثيراً في فهم هذه الآراء على كتاب (إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل) وكتاب (مباني معرفت ديني) باللّغة الفارسيّة، ونقلت منهما مع محاولة التوضيح والتلخيص.

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٢٨٨.

(٤) درامدي مباني معرفت ديني، ص ١١١.

(٥) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٧.

(٦) رؤية نقدية،ص٦٤، ٥٧.

(٧) اشكالايات القراءة، ص ٤٤.

الخطاب الديني

بين سلبية الجمود وضرورة التجديد

أ.م.د. رؤوف أحمد محمد الشّمّري

إنّ لكلّ أُمة خطاباً معبّراً عن واقعها في شتى مناحي الحياة الفكريّة، وإذا كان الخطاب الديني يشكلّ جوهر الخطاب الإنساني بين بني البشر، كان لابدّ من أن يكون هذا الخطاب رافضاً سلبيّة الجمود، متفهّماً في الوقت ذاته ضرورة السعي للتجديد فيه، مع مراعاة الثوابت وعدم المساس بها.

من هنا يتوجه هذا البحث نحو تقديم خطاب عقائدي متوازن ينادي بضرورة أن تؤخذ العقيدة عن يقين واقتناع، لا عن تقليد واتّباع.

لقد انطلق منظّرو فكرة الجمود على النصّ وعدم إعمال العقل في تفسير النصّ الديني من أيديولوجية ما يُعرَف بـ (السلف) القاضية بأنّ (الآيات المتشابهة هي من كلّام الله تعالى، وعلينا الإيمان بها، وعدم التعرض لمعناها ببحثٍ ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: «إقرؤوها كما جاءت، أي آمنوا بأنّها من عند الله ولا تتعرّضوا لتأويلها ولا تفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف والإذعان له»[1].

ومن أبرز ممثلي هذا الفريق الإمام مالك بن أنس(ت:١٧٩هـ)، فهو حين سُئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] قال: «الاستواء معلوم،

والإيمان به واجب، والكيفيّة مجهولة، والسؤال عنها بدعة»[٣] ـ وهذا إرهاص بالجمود على النصّ، أي الأخذ بالظاهر ـ كما أنّ الإمام أحمد بن حنبل(ت:٢٤١هـ)، يرى أنّ لا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر مادامت الأُمور واضحة المحجة ظاهرة النهج غير معوجة، ومن ثمّ فقد نفر من أهل الكلّام ورفض آراءهم وكفّرهم، وأخيراً فإنّ أبا الحسن الأشعري(ت: ٣٢٤هـ) عندما سُئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٤] أجاب قائلاً: «لله يدان ليستا كالأيدي»[٥]!!.

بيد أنّ هناك جملة من مفكري أهل العامّة، تنبّهوا إلى ضرورة إعادة صياغة الخطاب القائم على إغفال دَور العقل، ومن أبرزهم الفخر الرازي(ت:٦٠٦هـ) الذي أشار إلى أنّ تصحيح الأدلّة النقليّة موقوف على صحّة برهان العقل؛ لأنّا لو كذّبنا الأدلّة العقليّة ـ كما يقول ـ لأجل تقرير ظواهر النقل لَكُنّا بذلك قد كذّبنا الأصل بالفرع.

إنّ مراد الله تعالى من ظاهر الآيات يوافق الأدلة العقلية... لقد ورد في القرآن ذِكر العين والجنب والأيدي والسّاق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر ـ كما يقول الرازي ـ لزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعليه أعين كثيرة وله جنب واحد عليه أيد كثيرة وله ساق واحدة، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربّه بهذا الوصف[٦].

في المقابل هناك فريق آخر يرى ضرورة الأخذ بمنهج التأويل، الهادف إلى إبعاد التصورات الّتي لا تليق بالإلوهيّة، وكوسيلة للتقريب والتوفيق بين العقائد الدينيّة الّتي تثبت بالوحي وبين مقتضيات العقل.

وأبرز مَن يمثّل هذا الفريق الإمامية الاثنا عشرية والمعتزلة ـ على اختلاف بينهم في بعض تفاصيله ـ فقد أكّدوا جميعاً على ضرورة الأخذ بمنهج التأويل في حالات يعتقدون أنّه لا مناصّ منه؛ إمّا تأكيداً لتنزيه الخالق سبحانه ممّا لا يليق به من الجسميّة والاحتياج، أو تنزيهاً له سبحانه عن الظلم من خلال تأويل كلّ آية يُشعِر ظاهرها بأنّ البارئ سبحانه خالق أفعال العباد، وفي الأخذ بظاهر تلك الآيات ـ كما هو معلوم ـ تبرير لجرائم حكّام الجور من ولاة الأمر المزيّفين.

إنّنا إذا أردنا فتح حوار بنّاء مع أتباع الديانات الأُخرى ـ سماويّة كانت أو وضعيّة ـ لابدّ لكلّينا من أن نستند إلى أرضيّة مشتركة، ننطلق من خلالها إلى حوار يتّسم بالموضوعيّة، هذه الأرضيّة تتمثّل بالعقل الذي يُعد عاملاً حاسماً في الإعلان ـ وبجرأة ـ عن كثير من القناعات الّتي تراود ضمير الإنسان الباحث عن الحقيقة، هذا ما تجسّد في حوار الإمام الصادق عليه السلام ـ استشهد ١٤٨هـ ـ مع أبي شاكر الدّيصاني الذي سأل الإمام عليه السلام بقوله: «يا جعفر دلّني على معبودي»[٧]، لينتهي حوارهما ـ بعد كلام طويل ـ إلى إعلان أبي شاكر ـ وبجرأة ـ إسلامه، إذ قال للإمام الصادق عليه السلام: **«مُدَّ يدَك، أشهد ألاّ إله إلاّ الله، وحده لا شريك له، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأنّك إمام وحجّة من الله على خَلقه، وأنا تائب ممّا كنتُ فيه»**[٨].

سلبيّة الجمود

قبل أن نتبيّن مسار الخطاب الديني في الفكر الإسلامي، لابدّ من الاطّلاع على مضامين الخطاب الديني في الديانات الأُخرى، فالمتتبع لمسار الخطاب الديني في الفكر اليهودي، يرى أنّ فرقة منهم ـ القرّاؤون ـ تمسّكوا بحرفيّة النصّوص الّتي توهم بتصورات جسمانيّة لله تعالى، فوقعوا بالتشبيه والتجسيم، وفي ذلك يقول

Simon Rawindovics : رغم الجهود الّتي بذلها أشياع التأويل ومناهضو التفسير الحرفي، فإنّ التشبيه استمرّ بين اليهود كتيّار فكري قوي حتّى كادت (إسرائيل) تعني(المشبّهة)، وصار التشبيه (فكرةً قوميّة) أُلصِقت باليهود من قِبل كثير من الكُتّاب النصّارى والمسلمين[٩].

في المقابل ارتبط منهج التأويل في الفكر الديني اليهودي باسم(فايلو الاسكندراني - ٢٠ق.م - ٥٠م) الذي حاول إبعاد التصورات الجسمانيّة الّتي يمكن أن يؤدّي إليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة الّتي تُضفي على الله تعالى صفاتٍ خبريّة من يد وساق، ووجه وعين.. إلخ، وأكّد على وجوب تفسيرها مجازيّاً وفق قوانين التأويل المجازي الّتي حدد هو درجاتها بنفسه، حاملاً في الوقت نفسه حملةً شعواء على أولئك الذين يتمسّكون بالحرفية والظاهر في تفسير النصّوص واصفاً إيّاهم بضيق الأُفق والإدراك[١٠].

تجدر الإشارة إلى أنّ عدداً من لاهوتيّي اليهود في العصور الإسلاميّة، قد سار على نهجه، أبرزهم سعدايا الفيّومي(٨٩٢ - ٩٤٢م) صاحب كتاب الأمانات والاعتقادات، والفيلسوف الأُندلسي المشهور موسى بن ميمون(١١٣٥ - ١٢٠٤م) الذي خصص جزءاً مهمّاً من كتابه(دلالة الحائرين) لمعالجة هذا الموضوع، مؤكّداً أنّ العامل الرئيس وراء ظهور مشكلّة التشبيه هو التمسك بظاهر الصفات الخبريّة الّتي ترد في التوراة وتفسيرها بالحقيقة دون المجاز[١١]، إنّ هذا الخلاف الفكري بين الأوساط الفكريّة في الدين اليهودي جعلَ كلا الفريقين يتجه إلى وضع شروحات مختلفة للعهد القديم، إلى أن وصلَت العلاقة بينهما إلى تكفير بعضهما الآخر![١٢].

وأمّا في المسيحيّة فقد ظهر عدد من كبار آباء الكنيسة حاولوا هم أيضاً إبعاد التصورات التجسيميّة عن الله، وذلك بإيجاد تأويلات مجازية للنصوص الّتي لا تتفق - إذا ما فُهمت حرفيّاً - والتصور الحق للإلوهية. ومن هؤلاء الآباء الأوائل للكنيسة: كلّيانت الإسكندري(١٥٠ ـ ٢١٥م) وأوريجون (١٨٥ ـ ٢٥٤م)، والقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) وأخيراً يوحنا الدمشقي(٧٠٠-٧٥٤م) الذي أفرد فصلاً كاملاً من كتابه المشهور(حول الدين الأرثودكسي) للتأويلات المجازيّة للصفات الخبريّة الّتي ترد في الكتاب المقدس.

وفي مرحلة تالية بدأت حركة التنوير والاصلاح الديني في الفكر اليهودي تنشر بذراتها الأُولى في أُوروبّا عند مطلع القرن السادس عشر في محاولة لإدخال إصلاحات وتشريعات دينيّة تساعدهم في تحسين صورتهم أمام الأُمم الأُوروبي ليتعايشوا بسلام مع غيرهم.

واستمدّ رجال الفكر والتنوير اليهود العزيمة والمثابرة، من حركة الإصلاح الديني المسيحي الّتي قادها مارتن لوثرو[١٣] ـ ١٤٨٣ـ ١٥٤٦م - في ألمانيا، ومن أثرها في الوسط المسيحي، وما خرجت به من نتائج ومحصلات ساعدتهم في إصلاح المؤسسة الدينيّة المسيحيّة بقرارات وآليات وجدت لها قبولاً واستجابة جماهيريّة واسعة.

وكانت انطلاقة حركات الإصلاح الديني اليهودي على يد فلاسفة يهود، أمثال: موسى مندلسون[١٤]،وسمسون هيرش[١٥]، وسلومون شختر[١٦] وهؤلاء الفلاسفة اليهود أثّروا إجمالاً في الفلسفة الأُوروبية ابتداءً من القرن السادس عشر، إذ عملوا على إضفاء مسحة عقائديّة واجتماعيّة إنسانيّة على الفكر الدينيّ اليهودي،

الذي فقد نسقه الاجتماعي في أُوروبا، وهي محاولة لفك عزلة اليهود الاجتماعية والدينيّة الّتي طوّقتهم لسنين طويلة.

وركّز رجال الإصلاح على التغيير الداخلي لديانتهم، باعتبارهم الركيزة الأساس الّتي تُبنى عليها المواقف، وتتخذ من خلالها القرارات الّتي يعتمدها اليهود، فبدؤوا بدراسة العهد القديم على أسس عقليّة لمسايرة متغيرات الوضع الإصلاحي الفكري والاجتماعي، بعد النهضة الّتي شهدَتها أُوروبا فكريّاً وصناعيّاً، مبتغين وراء ذلك خَلق تناسق ديني مقبول اجتماعيّاً من الآخر، ويشترك معه في بناء القيم الإنسانيّة، وإن تعارض مع بعض المحرمات الدينيّة الّتي نصّ عليها قانونهم اليهودي[١٧]؛ رغبة منهم في بناء أرضيّة مشتركة تجمعهم للتعايش السلمي مع الأُوروبيّين، ولغرض تعميق ولائهم للدولة القوميّة الأُوروبيّة الحديثة، شرعوا بحذف التشريعات المتضمنة لَعَناتٍ على الأُمم الأجنبيّة، وتغيير مسميات ذات مغازٍ دينيّة محددة، منها إطلاقهم على معابدهم اسم (الهيكل) وهو اسم مختصّ ببيت العبادة في فلسطين، إذ يمثّل مركزاً روحيّاً لليهود وعاصمةً لمُلكِهم[١٨].

أمّا في الفكر الإسلامي فقد تمثّل منهج الجمود على النصّ بآراء الإمام أحمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ)، الذي يرى أنّ لا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر مادامت الأُمور واضحة المحجّة، ظاهرة النهج، غير معوجة، ومن ثمّ فقد نفر من أهل الكلام ورفض آراءهم وكفّرهم.

إلّا أنّ الغزالي (ت:٥٠٥ هـ) نقل عنه الأخذ بالتأويل في ثلاثة مواضع[١٩]. وأنكر ذلك عليه بعض المتأخرين.

وقد أخذ التيار السلفي وعلى رأسهم ابن تيميّه (ت:٧٢٨هـ) من حيث المنطلق بمنهج الإمام أحمد بن حنبل، إذ انتهوا إلى أنّه ليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلّا بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات وما تضافرت عليه الأخبار. وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو في التصديق والإذعان، وبيان تقريب المنقول من المعقول، وعدم المنافرة بينهما، فالعقل شاهدٌ، ولا يكون حاكماً. ويكون مقرراً مؤيّداً، ولا يكون ناقضاً أو رافضاً، ويكون موضّحاً لما اشتمل عليه القرآن مع الأدلّة[٢٠].

خصائص منهج الجمود على النصّ

إذا تأمّلتَ منهج الجمود على النصّ، وجدتَ له خصائص، أظهرها:

١ـ الاستغراق الكامل في النصّوص، والوقوف بصفة خاصّة عند الأحكام الفرعيّة الّتي تُستَخلَص من هذه النصّوص، والوقوف ـ فوق ذلك ـ عند ظواهر تلك النصّوص، واعتبار ذلك من علامات الإتّباع المحمود، الذي يقابل الابتداع المذموم، والتوقّف عن البحث الطويل في حكمة التكلّيف ومقاصد التشريع وأولويات المطالب الدينيّة للأفراد والأُمّة[٢١].

٢ـ إساءة الظنّ بكلّ مذهب أو رأي أو اجتهاد يدعو إلى استخدام العقل والتعويل عليه في استنباط الأحكام الفقهيّة وتقرير الأُمور الدينيّة، واعتبار هذا الاستخدام تهديداً لقدسية الشريعة!! ومَدخلاً لتحكيم الهوى[٢٢].

٣ـ المبالغة في تقديس آراء علماء القرون الأُولى من تاريخ الإسلام، فأصحاب هذا المنهج يستندوا في مشروعيّة آرائهم إلى أقوال بعض علماء الإسلام، دون الاستشهاد بالمرويّات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام!! متناسين أنّ أعلام القرن الأول

والثاني والثالث الهجري كانوا من تلامذة أهل بيت النبوّة الذين أذهب الله عنهم الرّجس وطهّرهم تطهيراً. فمن يجرؤ على إنكار تلمذة عبد الله بن مسعود وابن عباس(ت:٦٩هـ) على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. وتلمذة سعيد بن المسيب على الإمام علي بن الحسين زين العابدين(ت:٩٥هـ)، وتلمذة أبي حنيفة النعمان(ت:١٥٠هـ) على الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، وهو - أبو حنيفة - القائل: «لولا السنتان لهلك النعمان»[٢٣]، ويقصد بذلك السنتين اللتين قضاهما على الإمام الصادق عليه السلام في الكوفة.

٤- المبالغة في رفض كلّ فكرة وافدة، والحذر الشديد من الأخذ بشيء ممّا عليه أتباع الحضارات الأُخرى، والانحصار بذلك في الإسلام التاريخي والإسلام الجغرافي، اعتقاداً منهم بأنّ غير المسلمين متآمرون أبداً على الإسلام والمسلمين، وأنّ الفكر الإسلامي متميّز ومتفرّد بخصائص ذاتية تنفي عنه مشابهة أيّ حضارة أُخرى وأيّ نظام آخر عرفه الناس قديماً أو يعرفونه حديثاً، وأنّ أيّ لقاء بين الإسلام وحضارته، وبين عقيدة أو حضارة أُخرى لا يمكن إلّا أن يكون لقاءً عابراً تعقبه مفارقة كاملة ويحكمه اختلاف أساسي[٢٤]!!.

آثار سلبية الجمود

يبدو أنّ الذي حدا بالسالكين منهج الجمود على النصّ أو الأخذ بالظاهر، هو أنّهم لا يُقرّون الجدل في أُمور الدين ولا يحتملون المناقشة، إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم على النقل. ولكن ما الحل لو توجه إلينا أهل الملل والنحل الأُخرى بأسئلة عقائديّة، وهم لا يعترفون بالقرآن والسنّة؟ وبعبارة أُخرى ما آلية ومنهج الخطاب العقائدي الذي يهتدي المسلم به في حواره أمام الآخر؟ سواء أكان هذا

الآخر يهودياً أو نصرانياً، أو بوذياً؟

إنّنا إذا ما أغفلنا دور العقل في فهم النصّ الديني فإنّنا سنكون في موقف صعب أمام الآخر. نتيجة إهمالنا منهج الحوار الفكري واعتدادنا بحوار السيف والسوط، فيكون حال العلم كما قال الدكتور زكي نجيب محمود: آفة العلم أن يجتمع السيف والقلم في آن واحد[٢٥].

إنّ هذا الموقف الصعب قد حصل لمبعوث الرشيد إلى ملك السند، يوم طلب هذا الأخير من الرشيد أن يرسل إليه رجلاً على علم بالدفاع عن عقيدة الإسلام. فأرسل هارون العباسي إليه محدّثاً. فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سُمني لينا ظره، فسأله : أخبرني عن معبودك هل هو قادر على كلّ شئ؟ فأجاب المحدّث: نعم، فسأله السمني: أهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال المحدّث : هذه مسألة من علم الكلام، وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه، فصرفه الملك، وأرسل إلى هرون العباسي كتاباً بالأمر، قائلاً فيه: إن كان علماء دينكم أمثال مَن بعثتم إلينا فعلى إسلامكم السلام!! فاستاء هرون العباسي وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه، فقال أحد رجال حاشيته : بلى يا أمير المؤمنين، هم الذين نهيتهم عن الجدال، والذين أودعتهم السجون. فأطلق هارون العباسي سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام[٢٦]

لا أدري ما رأي أهل الظاهر بهذا الموقف؟!!.

تداعيات منهج الجمود على النصّ

وبهدف استيعاب الدرس ومراجعة الخطاب بجرأة وموضوعيّة، لابد لنا من أن نؤشّر أبرز تداعيات هذا المنهج وأخطرها، وهي:

١ـ أنّه يؤدّي إلى انكماش الحضارة الإسلاميّة، ممّا يعني تراجع مكانة المسلمين في مقام صياغة خطاب إسلامي متوازن يُقدَّم للحضارات الأُخرى.

صحيح أنّ الموضوعية تقتضي منّا الاستماع بعقول مفتوحة وقلوب صافية إلى كلّ ما يقوله دعاة الجمود على النصّ، وإلى ما ينبّهون إليه من محاذير الاندفاع غير المدروس وراء دعوات التجديد، لكنّا في المقابل لابدّ من وضع كلّ هذه المحاذير في إطارها الصحيح، المتمثل في أن يظلّ التجديد تجديداً في فكر المسلمين وتطويراً له، لا خروجاً من ثوابت الإسلام ولا تحريفاً لأحكامه، وانفلاتاً من مبادئه وقيمه.

٢ـ كما أنّ من أبرز تداعيات الجمود على النصّ المؤدّية إلى الكارثة ـ على حدّ تعبير د. محمد خاتمي ـ ما نراه في مجتمع المتديّنين من إضفاء قداسة الدين ومطلقيّته على تصوّرات الإنسان عن الدين، مع أنّها تصوّرات زمانيّة مكانيّة محدودة ونسبيّة قابلة للخطأ. ثمّ يعتقد الشخص أو الأشخاص أنّ ما توصّلوا إليه إنّما هو عين الدين والديانة، بل ويخيّل إليهم آنذاك أنّ الشخص الذي يعتقد الاعتقاد هذا لَهو مثال المتديّن الحقّ، ومن هنا تنجم أكثر حملات التكفير والرمي بالفسوق والفجور، فضلاً عن الصّدام والعِراك.

واللافت للنظر أنّ تصوّراتهم النسبيّة والمحدودة إذا عجزت ـ بسبب من مرور الوقت والتحولات الطارئة على عقل الإنسان وحياته، وعن الإجابة عن تساؤلاتهم ـ فإنّهم بدلاً من التخلّي عن تصورهم المحدود وإزاحة الستار عن كيان الحقيقة والعودة إلى مصادر الدين الفكريّة والأخلاقيّة، للنظر فيها بعيون جديدة لتحصيل تصوّر جديد عن الدين أكثر تكاملاً وأشدّ فاعليّة، إنّهم بدلاً من ذلك يحاولون ـ وبأيّ ثمن ـ فرض تصوّرهم الناقص على الواقع، الأمر الذي لا يدوم

على المدى البعيد، ولكنّه يفضي إلى كارثة على المدى القريب لا محالة[٢٧].

٣. ومن بين التداعيات الأُخرى للجمود على النصّ في عصرنا الراهن، هو الحيلولة دون تبلور مشروع النهضة الذي رسمه مجموعة من المفكرين أو الرواد أو المصلحين، فبعد أكثر من مئة عام على تبلور ذلك المشروع، انتهت الأُمّة العربيّة إلى نتائج مأساويّة، خيّبت الآمال العريضة والتنبؤات الّتي صاغها أولئك الرواد أو المصلحون، أمثال: السيد جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده.

٤. وأخيراً فإنّ من بين سلبيات الجمود على النصّ هو ارتكاس الحركات الإسلاميّة الأُصوليّة إلى سلفيّة رجعيّة متحجرة، عطّلت العقل وحاربت مبدأ الاختلاف والتنوّع، فهي بذلك ألزمَت نفسها بأيديولوجيا شبيهة بأيديولوجيا الاستعمار الّتي التزمَت بالنظريّة التطوريّة، الّتي تلغي التنوع، فضلاً عن أنّ هذه الحركات الأُصوليّة لم تقدّم أيّ مشروع أو آليات تدلّ دلالة واضحة على أنّها ستتجاوز استبداد الملوك والخلفاء.

والواقع أنّ تلك الحركات ـ على حدّ تعبير د. صلاح الجابري ـ تستبطن ديكتاتوريّة مقيتة لا تختلف عن الديكتاتوريّات العلمانيّة سوى بالاسم فقط أو بالشّعار، فهذا استبداد قومي أو علماني، وذاك استبداد تحت قناع الخلافة. فكم كان اسم الخلافة في التاريخ الإسلامي عنواناً تمارَس تحته شتّى أنواع التعذيب والإكراه ومصادرة الحقوق، فجميع خلفاء الأُمّة ـ من غير أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ وكذا الملوك يدّعون أنّهم على سيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وصحبه!!!! هكذا صودر الإسلام مبكراً من قِبل ملكيّات وسلطنات تمارس الاستبداد والإكراه الجسدي والنفسي.

والمؤسف حقّاً والأكثر خطورة هو أنّ تحول تلك الحركات الإسلاميّة ـ والسلفيّة منها بوجه خاصّ ـ إلى أيديولوجيا مبرّرة للإرهاب.

وبهذا يكون العالم الإسلامي قد مُني بحركة مناقضة لحركة الرواد أو المصلحين الأوائل أمثال: السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم. فالحركات الراهنة حركات مغيَّبة الوعي ولا وعي تعرف سوى العنف الجسدي[٢٨].

ضرورة التجديد

المقصود بالتجديد هو: تجديد النظر في الدين أو تجديد الفهم الديني، ذلك الفهم الذي أنتجه العقل الإنساني في علاقته تاريخيّاً مع الدين: فَهماً وتأويلاً وتفسيراً، وليس المقصود تجديد الدين نفسه: حَذفاً أو إضافة أو تغييراً أو ما شابه[٢٩].

إذن، القرآن ـ باعتباره مصدر الخطاب الديني الأول للمسلمين ـ لم يجرِ تفسيره مرّة واحدة وللأبد، فمقتضى ذلك أنّ على الأجيال المسلمة الأُخرى أن تأخذ بهذا التفسير مرّة واحدة وإلى الأبد، وإلّا لم يعد ديناً خالداً!!. إنّ القرآن إذا تمّ استيعابه في مرحلة واحدة استيعابا كاملاً ـ بناءً على الرأي المتقدم ـ فمعنى ذلك أنّ القرآن أصبح موجَّهاً إلى تلك المرحلة، وانتهى تأثيره ولابدّ من البحث عن مصادر أُخرى. لكن إذا أدركنا أنّ القرآن موجَّه إلى الإنسان الذي هو مظهر من مظاهر الكون، فإنّا سنكون أمّا ثلاثة عناصر هي في حوار دائم وعلاقة جدليّة دائمة: (الكون، القرآن، الإنسان)، فنذهب إلى الكون لنحصل منه على معلومات، ونعود إلى القرآن ونقرأه في ضوء هذه المعلومات، ومن ثم نقرأ القرآن ونأخذ منه المعلومات ونفسّر هذا الكون.

من هنا فإنّ قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ يعني أنّ التأمّل

دائم بين هذه المحاور الثلاث، مما يعني أنّ القرآن لا تتوقف قراءته عند زمان واحد. وبالتالي عندما نقول بالتحديث ماذا نعني؟ نعني أن نقدّم قراءتنا الخاصّة أيضاً، أي قراءة عصرنا للقرآن الكريم، وهذا أمر ضروري جدّاً، ولا يعني أن نلغي قراءات العصور السابقة، بل العكس هو الصحيح، أي أنّ التراث وقراءة القرآن تراث، وليس القرآن تراثاً، بل قراءته هي تراث، وتفسيره هو تراث؛ فيجب أن نقرأها ـ قراءات العصور السابقة ـ ولكن لا يجب أن نتوقّف عندها، ومن هنا لابدّ من تحديث الخطاب الديني، من حيث احتكاك القراءة القرآنيّة بالعصر، أي يجب أن تكون القراءة متحرّكة، مطّردة، متغيرة، وهذا عنصر تمليه الطبيعة الخالدة للقرآن الكريم.

تحديث الرؤية الإنسانيّة للإسلام

إنّ تحديث الإسلام يعني تحديث الرؤية الإنسانيّة للإسلام، وليس تحديثا للإسلام نفسه، وهذا ما حصل في التاريخ، فنحن نجد أنّ هناك مراحل في تاريخ المسلمين نشأت فيها اتجاهات فكريّة وعقائديّة واتجاهات كانت تختلف عمّا سبقها، فلماذا لا يكون لنا نحن ـ ونحن في عصر العولمة والإنترنت ـ متغيّرات كبرى أو محاولات للقراءة الحيّة للقرآن؟

تجدر الإشارة إلى أنّ هذا النوع من القراءة يطلق عليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر ـ استشهد ٩/ ٤/ ١٩٨٠م!!! ـ بـ «القراءة الموضوعيّة»[٣٠]، تلك القراءة الّتي نذهب فيها إلى القرآن، ونحن نحمل حصيلة من المعلومات والمعطيات الجليلة، فنعرضها على القرآن، ثمّ نرجع إلى هذه المعلومات في ضوء ما عرفنا من القرآن الكريم.

وبهذا المعنى لابدّ من هذا التحديث لكي تكون الدعوة الإسلاميّة دعوة مستمرّة، وليست دعوة قاصرة على ما أنجزه السلف.

إذن، المتأمّل في كلّ خطاب، إذا سلك منهجاً تقليديّاً، يُعمَل به في كلّ زمان ومكان، ومع مختلف الشرائح والتوجهات ـ رغم تغيّر الظروف والأمكنة والجماعات البشريّة ـ فإنّ هذا الخطاب يصبح خطاباً بالياً، يتطلب ـ بمقتضى الحكمة ـ صقله وإعادة صياغته في إطار يتناسب مع الزمان والمكان ومختلف الجماعات البشريّة.

وهذا التجديد عُبِّر عنه بـ (التجديد النهضوي) أي: الحركة الإحيائيّة، الفاعلة، المؤثّرة، في مقابل الجمود والتحجر في النشاط الإنساني؛ للخروج به إلى الإبداع والخلاقية من خلال الاجتهاد في مناهج العمل والتغيير، وفَهم الواقع وتحولاته من أجل إصلاحه وإدارته. ولن يتحقق النهوض الإسلامي إلّا بعقليّة إسلاميّة، تَفقه أُصول الدين، وتحسن قراءة نصوصه الأوليّة، وتحمل أعباء التغير بعزم وإخلاص، وتميل نحو المستقبل بالانفتاح على الواقع وإدراك متغيراته ومتطلباته، إذ ليس بمقدور عقليّة جامدة ماضويّة تبتعد عن الواقع الذي تعيش فيه أن تحقق نهوضاً إسلامياً شاملاً[٣١].

إذن: التجديد المنشود ـ على هذا الأساس ـ يكون في المتغيرات وليس في الثوابت، ومن هنا قام قانون الثوابت والمتغيرات: الثوابت إطار والمتغيرات حركة داخله، وهذا يعني وحدة الأصل وتعدد الصور، ولقد كان الفكر الغربي إلى قبل عصر النهضة يؤمن بالثبات المطلق الذي قال به أرسطو، ثم جاءت نظريّة التطور البايولوجيّة الّتي دعا إليها (دارون)، وانتقلت منها الفلسفة الغربيّة نقلة خطيرة

حين أعلن هيجل نظريّة التغير المطلق، وهذا يعني الانسلاخ من القديم إلى الحديث كلّية.

أمّا التغيّر في المعرفة الإسلاميّة فهو يقرر أنّ الدنيا لم تتغير من حيث الإطار العام، ولكنّها تغيرت من داخل هذا الإطار، لم تتغيّر العواطف والنزعات والغرائز، ولكن الذي تغيّر هو وجوهها وأساليبها، والصراع بين الحقّ والباطل وبين الخير والشّر قائم ثابت، ولكن الذي تغيّر هو طريقة الممارسة ووسائل التناول والنظر، وكذلك كلّ شؤون الإنسان وعلاقاته الاجتماعية، ما تزال ثابتة الأُطر والأُسس، متغيّرة متجددة في أُسلوب الحركة.

هكذا يجمع الإسلام بين الثبات والتغيّر ثبات السنن الإلهيّة والإطار العام للكون والحياة والإنسان. وينكشف مفهوم الإسلام الجامع في كلّ مجالات الفكر في السياسة والاقتصاد وفي القانون وفي التربية وفي الحريّة والعلوم والإنسانيّات، نظام ثابت في أُسسه وأُطره وضوابطه ودعائمه، وله منطلق متجدّد قادر على الحركة، فالأُصول ثابتة؛ لأنّها ربانيّة، والتطبيق وضعي؛ لأنّه بشري.

فالأُصول الإسلاميّة الثابتة لا ترتبط بمرحلة معيّنة، ولكن تطبيقاتها هي الّتي ترتبط بالمراحل الّتي يمكن أن يلتمس المجتهدون أساليب جديدة لها في كلّ عصر في إطار الأُصول الثابتة، وقد جاء الإسلام بنظامه المتكامل الجامع بعد أن وصلَت البشريّة في تقدير الله تعالى إلى مرحلة الرشد الفكري، وعَدَت مراحل البدائيّة والعبوديّة، فوضعت المجتمع البشري على أول طريق الاكتمال، ومن ثمّ أصبح هذا التشريع صالحاً لكلّ زمان ومكان، ومن ثمّ فإنّ من حق المسلمين في التطبيق التماس صور تطبيقية مختلفة باختلاف المجتمعات

والأزمنة، وليس هناك تطبيق معيّن يلتزم به المجتمع الإسلامي كلّه، وإنّما الالتزام قائم في حدود الأُصول الثابتة والإطار العام. ولا بأس من الإخلاف في الفروع والتفاصيل، ولكن البأس كلّ البأس في الاختلاف على المبادئ والأُصول الّتي تُستَمد أساساً من مَعين واحد هو القرآن والسنة. ومن هنا كان الإسلام في نظامه الربّاني جامعاً بين ما عجزت عن جمعه الفلسفات والمذاهب الغربيّة دون أن يحدث أيّ تعارض أو صراع أو اضطراب[٣٢].

من كلّ ما تقدم ننتهي إلى أنّ مشروع التجديد عند كلّ أُمة لابدّ من أن تكون له آليّات لتحقيقه، تسم بالإحكام والرصانة، وأن تكون للتجديد ضوابط معيّنة، تكون في صدارتها أن يكون التجديد منتِجاً لإضافة معرفيّة أو علميّة، ترفد الفكر بمعلومات جديدة تُلقي بظِلالها على الواقع الحياتي، بحيث يترتب عليها أثر عملي. فضلاً عن أن يكون التجديد مستنداً إلى واقع موضوعي، بمعنى ألّا يكون على حساب الدين نفسه.

خصائص صاحب مشروع التجديد

تقدم ما يخصّ مشروع التجديد، وأمّا ما يخصّ صاحب المشروع، فأبرز سماته:

١. أن يكون من المتخصصين وروّاد الفن الذي يعمل به، ومن المتضلعين بشؤونه، إذ لا يسمى مجدّداً مَن أقحم نفسه في غير اختصاصه، بالإضافة إلى ذلك أن يثبت مكانته العلمية من خلال بحوثه وأعماله وتآليفه، حتّى يُكتب لمشروعه التجديدي النجاح، وبالتالي يُقبَل منه الرأي والرأي الآخر.

٢. أن يكون المجدد موضوعيّاً، بحيث لا تكون فكرة التجديد لديه نابعة عن ردّة فعل أو ظرف نفسيّة تحتّم عليه ذلك، لإشباع رغبة أو اتخاذ المخالفة دَيدَناً[٣٣].

لم يغب عن مخيّلة الإنسان حاجته إلى السّلم، فهو مدني بطبعه، وهو دائماً عضو في مجتمع، الأمر الذي يحتّم على ذلك المجتمع أن يكون منظّماً تنظيماً يتيح لكلّ فرد من أفراده أن يمارس حريته، أو أن يحقق غايته الأخلاقية، وذلك المجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحريّة في صميمها، ومبادئ التشريع هي الكفيلة بذا التنظيم.

وجاء الإسلام بتعاليمه ليتكفّل تنظيم ممارسة الحريّات ـ سيّما الدينيّة منها ـ لأتباع جميع الديانات السماويّة، إذ حصل اعتراف عقائدي بربّانيّة التشريعات الدينيّة لهذا الدين أو ذاك، سواء أكانت متفقة مع ما نؤمن به أو مختلفة، وهذا الإعتراف يساعد على ديمومة التعايش بين أتباع الديانات السماويّة. ومن مصاديق ذلك:

١. أخذ الجزية من اليهودي أو النصّراني أو المجوسي لضمان حمايتهم ورعايتهم، يقول السيد الطباطبائي: «**وأمّا الجزية فهي عطية مالية مأخوذة منهم، مصروفة في حفظ ذمتهم وحُسن إدارتهم**»[٣٤].

٢. مشاركة الكتابيّين وأكلّ ذبائحهم، وفي ذلك إشاعة للتقارب والتوادد والمحبّة: فقد سئل ابن عبّاس (ت: ٦٩هـ) عن ذبائح نصارى العرب، فقال: لا بأس بها[٣٥].

٣. ومن أوجه التقارب بين المسلمين وغيرهم وصيّة المسلم للذّمّي، فالاتفاق بين الفقهاء على جواز الوصيّة[٣٦]، ودليلهم في ذلك قوله تعالى ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[٣٧]، كما أنّ الإمام الرّضا عليه السلام (ت ٢٠٣هـ) أجاز وصيّة أحد

المسلمين لبعض النصّارى[٣٨].

٤. ولعلّ من أبرز مصاديق التجديد الحريّة الدينيّة الّتي كان يتمتع بها أهل الكتاب، من خلال انتشار أديرتهم وكنائسهم في بلاد العرب[٣٩]، وانغماس علماء المسيحيين في رفد الحضارة والحركة العلميّة العربيّة، وهناك أسماء لامعة لمشاهير النصّارى الذين أسهموا في بناء الحضارة العربيّة الإسلاميّة، أمثال:(سعيد بن البطريق صاحب كتاب التاريخ، وإسحق بن حنين، وسعيد التستري، وأبي مليح الماتي)[٤٠]، وهذا الأخير قدّم نموذجاً رائعاً للتضامن الأخوي والتعايش الإنساني بين أهل الأديان عندما وقع غلاء عظيم في مصر في إحدى مراحل التاريخ، فهبّ الماتي إلى إغداق مال كثير على الفقراء من المسلمين وغيرهم، فأنقذ نفوساً كثيرة من الهلاك[٤١]. يقول الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في أحوال النصّارى آنذاك: «**إنّهم نافسوا المسلمين في لباسهم وركوبهم وألقابهم، وتسمّوا بالحسن والحسين والعباس والفضل وعلي، واكتنوا بذلك أجمع... فرغب إليهم المسلمون**»[٤٢].

الحوار قيمة مهمّة

عند استقرائنا مفهوم الحوار ـ باعتباره قيمة مهمّة وكأداة ـ يتضح لنا أنّ الحوار أداة مناسبة لبناء نموذج جديد من العلاقات الأُمميّة؛ كونه يمثّل الخطوة الأُولى الّتي تشعرنا بالانتماء والإقرار بما هو مشترك بيننا، مما ينتج عنه تخفيف حدّة التوتر وإرساء أُسس الانسجام والوئام بين شعوب المعمورة، وخاصّة في البلدان الإسلاميّة، على أمل أن يستلهم العالم من توجيهات الإسلام الواهبة للحياة تمهيداً لسبل الإرتقاء نحو حضارة أفضل.

وللحوار ماضٍ عريق عراقة التاريخ البشري، سواء على صعيد التاريخ

الفلسفي أو في تاريخ الأديان والمذاهب فالحوار على الصعيد الفلسفي ـ الجدل ـ استخدم لأول مرّة من قبل زينون تلميذ بارمنيدس الذي أنكر وجود الكثرة والتغيّر في عالم الوجود أساساً، وهكذا فقد كان الجدل يمثّل عند زينون وسيلة لنقض آراء الطرف المقابل، وإثبات آرائه عن طريق الخُلف.

كما استخدمه السوفسطائيون في التغلب في المحاكم القضائيّة واستحصال الأموال من الموكلّين.

وحينما جاء سقراط عمد إلى استخدامه كأُسلوب لنقض التعاريف الجزئيّة والسير باتّجاه وضع تعريف كلّي لمختلف المسائل، واستخدمه تلميذه أفلاطون مع التنبه إلى الفارق في معناه عند أفلاطون.

وقد نظر أُرسطو إلى الجدل باعتباره استدلالاً يقوم على أساس المشهورات والمسلّمات: أي الآراء المتسالَم عليها، وإثبات قضيّة ما عن طريق المفروضات.

وفي القرون الوسطى استُخدم الجدل بمعنى المنطق والأساليب المنطقية لإثبات القضايا الفلسفيّة، أما في الفلسفة الحديثة فقد ذهب فختة وتبعه هيجل ثمّ ماركس إلى القول: بأنّ الجدل أو (الديالكتيك) هو عبارة عن ظاهرة تتألّف من ثلاثة مراحل هي: الفكرة والنقيضة والجميعة. وهم يعتقدون أنّ كلّ ما موجود في العالم هو بمثابة فكرة، وهذه الفكرة تولّد فكرة مناقضة أو نقيضة لها، ومن تفاعل لفكرتين تنشأ فكرة جديدة تؤلّف بينهما، وهي ما تسمى بالجميعة، وهكذا عمّموا ما يحصل عادة في المجادلات على العالم كلّه[٤٣].

أمّا الحوار على صعيد الأديان والمذاهب، فقد كان شائعاً بين أتباع الأديان المختلفة منذ القديم، فقد كان الحوار مشهوراً بين اليهود والمشركين، وكذا بين

النصارى والمشركين، ليشمل الحوار ـ في مرحلة لاحقة ـ اليهود والنصارى، كما كان بين الحنفاء الموحّدين والمشركين.

أمّا في مذاهب الأديان الأُخرى، فالتاريخ يذكر لنا الجدل بين مذاهب اليهود ـ كالرّبّائين والقرّائين ـ وكذا بين فرق المسيحيّة حول قضيّة التثليث وعلاقة عيسى عليه السلام بالله سبحانه[٤٤].

والمتأمّل في عمق الفكر الإسلامي يرى أنّ جذور الإسلام راسخة في الحوار، فالإسلام منذ انطلاقته الأُولى في الجزيرة العربيّة، انتهج الحوار مع بقيّة الحضارات المجاورة، سعياً منه لتوعية الناس بحقائق الوجود وتعريفهم بمنهجه التكاملي، والوصول إلى حياة أفضل.

فالخطاب الذي طرحه الإسلام للحياة والحضارة، يستند إلى أُسس علميّة، بعثَت في نفس الإنسان نهج التعقّل والتدبّر والحوار بشأن أُصوله العقائديّة. في المقابل نرى أنّ القرآن قد نعى على الذين سلكوا نهج التقليد في الأُصول الفكريّة، مُعلِناً صراحة رفضه لقولهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[٤٥].

من هنا ندرك أبعاد تصريح القرآن الكريم المتمثلة في أنّ فلسفة بعثة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هي تبين رسالات الله للناس[٤٦]؛ ليتفكروا فيها ويؤمنوا بها عن تدبّر وتفكّر، قال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٤٧].

ولا ضير في تضارب الآراء عند الحوار، طالما أنّه يتضمّن الحثّ على تلاقح الأفكار، ويعمل على إزالة الاختلافات والوصول إلى الفكر الصحيح. وفي هذا المقام يقول الإمام علي عليه السلام: «إضربوا بعض الرأي ببعض يتولّد منه الصواب»[٤٨].

وقال في توجيه آخر نابع عن تبصّر: «ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ»[٤٩].

ولكي يتسنى للمتحاورين التوصّل إلى أرضيّة مشتركة عمادها الفكر الصائب، فإنّه يجب على المتحاورين - من وجهة نظر الإسلام - أن لا يبتعدوا في حوارهم عن المعايير العقليّة والمنطقيّة، ويتحاورا بأُسلوب علمي، ويستندوا إلى ما تؤمن ضمائرهم بأنّه حقّ، ولا يخرجوا عن إطار البراهين العقليّة، ولا يظنوا بأنّ مجهولاتهم العلميّة معلومة، إضافة إلى عدم الخوض في ما ليس لهم به علم ومعرفة كافية. وإذا روعي هذا الجانب من الأدب، فهو كفيل بإنهاء جميع الاختلافات الناتجة عن خطأ الفكر، وهذا المعنى تشير إليه حكمة الإمام علي عليه السلام: لو سكت الجاهل ما اختلف الناس[٥٠].

وإذا ما استنطقتَ التاريخ في هذا المقام، أطلَعَكَ على نصوص عديدة، تقرأ في ثناياها عمق مأساة الفكر الإسلامي في فترة من فتراته - نتيجة إسناد الأمر إلى غير أهله - مثلما يُطلِعك على محطات مشرقة فيه، حاول ولاة الأمر المزيَّفون طمس معالمها - المحطات المشرقة - لدوافع سياسيّة!!!.

فالتاريخ ينبئنا أنّ بعض أعلام الفكر الإسلامي في النصّف الأول من القرن الثاني الهجري قد حاوروا أتباع الديانات الأُخرى. ومن هؤلاء الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام (استشهد:١٤٨هـ) الذي حاور الزنادقة والدهريين وأهل الديانات الأُخرى، وكذا تلميذه هشام بن الحكم(ت: ١٧٩هـ).

ومعلوم أنّ منهج الحوار مع هؤلاء يستدعي طرحاً فكريّاً يستند إلى العقل دون النقل.

وعندما نجد من يعترف بدور محدود للعقل إلى حدّ ما في تفسير النصّ الديني ـ كالباقلاني ـ فإنّنا نتلمس ثمرة ذلك في اختيار عضد الدولة البويهي (ت:٣٧٢هـ) له ليوفده إلى إمبراطور بيزنطة. هنا في حواره مع البطريرك أمام الإمبراطور، قال الباقلاني ـ لينفي صلب المسيح عليه السلام ـ: إنّ كان المسيح قد علم مسبقاً أنّه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعلوه فإنّه ليس بحكيم؛ لأنّ الحكمة تمنع من التعرّض للبلاء. وإن لم يكن يعلم ذلك فليس بإله. وحين سأل الإمبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبيّ صلى الله عليه وآله: لو كان خبراً صحيحاً فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده. فردّ الباقلاني: كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده[٥١].

خلاصة الأمر في هذا المقام

إنّنا بحاجة إلى خطاب يؤكّد على ضرورة التعامل الإيجابي مع الآخر، وتفهّم آراءه وأفكاره عبر دراسة سلوكه النفسي والاجتماعي، بعيداً عن الانغلاق الذاتي، الذي لا يحترم السلم الاجتماعي، رغم أنّ التباين التكويني بين الأُمم والتنوّع الإنساني يفرض على المجتمع حتميّة اجتماعيّة محدّدة تعبّر بمجملها عن جماليّة الحياة، فالتنوّع المتناسق سمته الجماليّة الّتي تحكمنا بقانونها، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾[٥٢].

ففي الآية إشارة إلى أنّ (الجنس الواحد خلق كما خلق من أب وأم، والتفاوت في الجنس دون التفاوت في الجنسين بين الذباب والذئاب. لكن التفاوت بين الناس بالكفر والإيمان كالتفاوت الذي بين الجنسين؛ لأنّ الكافر جماد، إذ هو كالأنعام بل أضل، والمؤمن إنسان في المعنى الذي ينبغي أن يكون فيه التفاوت في

الإنسان تفاوت في الحس لا في الجنس، إذ كلّهم من ذكر وأنثى)[٥٣].

من هنا يتحتّم علينا الانطلاق بلا تردد، نجدد الفكر ونغني الرؤية بكلّ ما هو جديد، ونطوّر خطابنا الديني كي يلقى آذاناً صاغية وقلوباً واعية، ونمارس الاجتهاد الفقهي بكلّ ثقة، وبخلاف ذلك فإننا سنبقى حيث نحن!! قانعين بالتبعيّة والتخلف، تمرّ بنا مواكب الأمم والشعوب، تحمل القيادة وتمارس السيادة، ونحن نكتفي بإعلان السخط والرفض والإنكار.

الهوامش:

(١) ابن خلدون: المقدمة، طبعة بيروت، ١٩٠٦م، ص ٤١٣.

(٢) طه/ ٥.

(٣) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٢٣.

(٤) ص/ ٧٥.

(٥) يبدو أنّ أبا الحسن الأشعري في رأيه هذا كان حنبلياً شديد التعصّب فيقول بالإثبات من غير كيفيّة، مؤكّداً ضرورة ترك التأويل والأخذ بالظاهر، بيد أنّه ترك هذا الموقف ـ فيما بعد ـ وخرج على مذهب البلاكفة، آخذاً بالتأويل، حاملاً حملة شعواء على أولئك الذين «جعلوا الجهل رأس مالهم ونقل عليهم النظر والبحث في الدين» انظر رسالته المشهورة: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص٣.

(٦) الرازي، فخر الدين: أساس التقديس، مطبعة كردستان العلميّة، ١٣٢٨هـ ص٩٩.

(٧) الصدوق، التوحيد، ص١٢٣.

(٨) الصدووق، محمد بن علي، التوحيد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ١، ١٤٢٧هـ ص١٣٣- ١٣٤.

(٩) Simon Rawindovics: Saadays Purification of the idea of god، P ١٣٩ (Manchester ،Edwin. IJ.Rosenthal ،An Essay Puplished ed ١٩٤٣.

(١٠) بربهية، أميل، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندراني، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ص٤١.

(١١) Maimonides, M. The Guide for the perplexed, translated from the original Arabic test by M. Friedlander. London, 1904. p.٦٩

(١٢) نفس المصدر السابق.

(١٣) وهو أشهر الداعين إلى إصلاح الكنيسة بطريق سلمي، كان عالماً باللاهوت، رفض الفكرة الكنيسيّة القائلة: بأنّ الذنوب الّتي أثقلَته يستطيع الكاهن أن يعفيه منها بصكّ يشتريه!!! صادفَت دعوته في القرن السادس عشر نجاحاً، واعتنقها كثير من المصلحين الذين ساروا في طريق لوثر فأنكروا حقّ الغفران، ووقف فَهم الكتاب المقدّس على الكنيسة. تفاصيل ذلك راجع، شلبي، أحمد: مقارنة الأديان ـ المسيحيّة ـ مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ٢/ ٢٥٥.

(١٤) (موسى مندلسون) (١٧٢٩-١٧٨٦) فيلسوف ومفكر يهودي، يعتبر رائداً للإسهام اليهودي في الفلسفة الأوربيّة والتنوير اليهودي، تأثر بالنزعة العقلانيّة عند موسى ميمون وبآراء سبينوزا الفكريّة له عدة مؤلفات منها: كتاب فايدون، المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة: ٢٥٩/١-٢٦٠.

(١٥) (سمسون هيرش) (١٨٠٨-١٨٨٨) حاخام الماني. صاحب الحاخامية الارثذوكسيّة طرح شعار (التوراة والمعرفة العلمانيّة) في محاولة للموائمة بين التعاليم التقليديّة الدينيّة وعلمنة اليهود وهو بهذه المحاولة يحارب مادعت اليه اليهوديّة الاصلاحيّة الّتي رأى في توجهاتها انحلال لليهوديّة. ظ: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ١٤٦/٢.

(١٦) (سلومون شختر) (١٨٤٧-١٩١٥) حاخام روماني صهيوني. عمل أستاذاً للدراسات اليهوديّة في جامعة كمبردج ورئيساً للكلّية اللاهوتيّة اليهوديّة الأمريكية. آمن بأنّ اليهوديّة دين وقوميّة معاً له مؤلفاته عدّة منها (بعض نواحي اللاهوت الحاخامي) ومقالات في ثلاث مجلدات نشرت بعنوان (دراسات في اليهوديّة)، المسيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة: ١٥٩/٢.

(١٧) المسيري، عبد الوهاب: الموسوعة المختصرة ١٤٩/٢.

(١٨) شلبي: مقارنة الأديان ـ اليهودية ـ ٢/ ٢١١. الفقرة كاملة نقلاً عن: عبد الرزاق رحيم صلال: الأسس الدينيّة للتعايش الإنساني في الأديان السماوية، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلّية الفقه، ٢٠٠٨م، ص١٣٧.

(١٩) النصّ الذي أورده الغزّالي: سمعتُ الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إنّ أحمد بن حنبل صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط، أحدها قوله ﷺ: (الحجر الأسوَد يمين الله في الأرض)، والثاني قوله ﷺ: (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)، والثالث قوله ﷺ: (إنّي لَأجد نفس الرحمن قبل اليمين).أنظر الغزّالي، أبو حامد: فيصل التفرقة بين الإسلام والزّندقة، مطبعة الترقّي، مصر، ١٣١٩هـ ص٤٣.

(٢٠) أبو زهرة، محمد: المذاهب الإسلاميّة، ص٣١٥، ٣١٦.
(٢١) أبو المجد، أحمد كمال: تجديد الفكر الإسلامي(إطار جديد، مداخل أساسيّة) المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة،٢٠٠٢م، ص ٣٧- ٣٩ (بتصرف).
(٢٢) نفس المصدر السابق.
(٢٣) الشيخ الطوسي، الخلاف، ص٣٣.
(٢٤) أبو المجد، أحمد كمال، تجديد الفكر الإسلامي (إطار جديد، مداخل أساسية) المؤتمر العام الثالث عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ٢٠٠٢م، ص٣٧ ـ ٣٩ (بتصرف).
(٢٥) تحديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود.
(٢٦) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: المنية والأمل، ١٣١١هـ ص٣١.
(٢٧) محمد خاتمي، الدين والتراث والحداثة، دار نهضة مصر، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٨، ٣٤.
(٢٨) صلاح الجابري، مشاريع نهوض أم مشاريع انتكاس، مجلة فضاءات، العدد ١٧، ٢٠٠٥م، ليبيا، ص٣٣- ٣٤.
(٢٩) شوريا، زينب إبراهيم، فلسفة الدين والكلّام الجديد نحو فهم معاصر للاجتهاد، دار الهادي للطباعة والنشر، ١٤٢٥هـ ط١، ص٥ (المقدمة).
(٣٠) الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنيّة، ط١، لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي لمقام الشهيد الصدر، إيران، ١٤٢١هـ ص٣٥.
(٣١) عامر الكفيشي، مقوّمات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد، دار الهادي، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٧١ـ ٧٢.
(٣٢) أنور الجندي: معلّمة الإسلام، دار الصحوة، ط٢، القاهرة،١٩٨٩م، ١/ ٤٤٩ـ ٤٥٥ (بتصرف واختصار).
(٣٣) تفاصيل ذلك راجع: المنصوري، صلاح عبد الحسين، رسالة ماجستير، كلّية الفقه، ٢٠٠٧م، ص ٩-١١.
(٣٤) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ٩ / ٢٤٠.
(٣٥) مالك بن أنس: الموطأ، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي،ط٢، بيروت،١٩٧٧م، ١ /٦٣١.
(٣٦) البغوي، الحسين بن مسعود: التهذيب في الفقه الشافعي، تحقيق: عادل محمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت،٥ / ٧٢، النووي، محيي الدين أبو زكريا: روضة الطالبين، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ٥ / ١٠٢.

(٣٧) الممتحنة/ ٨

(٣٨) الحر العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١، بيروت، ١٩٩٣م، باب جواز الوصية من مسلم للذمّي بمال، ١٩ / ٣٤٣.

(٣٩) قاشا، سهيل: لمحات من تاريخ نصارى العرب، مطبعة شفيق، بغداد، ص٧٦.

(٤٠) نفس المصدر السابق.

(٤١) قاشا، سهيل، لمحات من تاريخ نصارى العرب، مطبعة شفيق، بغداد، ص٧٦.

(٤٢) نفس المصدر السابق.ص٦٣

(٤٣) راجع Dictionary of Philosophy and Religion،William L.Reese ، p.p ١٢٩- ١٣٠.

(٤٤) تفاصيل ذلك راجع: أحمد محمود صبحي: ففي علم الكلام، دار النهضة العربية، ط٥،بيروت،١٩٨٥،ص٥١-٥٣.

(٤٥) الزخرف/ ٢٣

(٤٦) وهو المعبَّر عنه عند المتكلّمين بعلّة بعثة الأنبياء،أو أنّ النبوّة ضرورة تقتضيها طبيعة الوجود الإنساني.هذه الضرورة تتمثّل في أربعة أمور هي:١- معرفة الله تعالى ٢- التشريع والتقنين ٣- التأثير الأخلاقي ٤- معرفة أمور الآخرة.

(٤٧) النحل/ ٤٤.

(٤٨) ميزان الحكمة:٦٨٣٣؛ غرر الحكم:٢٥٦٩.

(٤٩) الكلّيني: الكافي٢٢/٨، الصدوق: من لا يحضره الفقيه ٣٨٨/٤،

(٥٠) الإربلي: كشف الغمة ١٤١/٣؛ المجلسي بحار الأنوار ٧٥/ ٨١

(٥١) راجع مقدمة كتاب التمهيد للباقلاني، تقديم: د.أبو ريدة، محمود الخضري، ص٣-٧.

(٥٢) الروم/ ٢٢.

(٥٣) تفسير الرازي، الفخر الرازي، ٢٨/ ١٣٧.


مجلة
مركز الزهراء للأبحاث

قداسة النصّ القرآني

العلّامة السيد منير الخباز

عندما ظهرت مدرسة الحداثة وتمكنت من كسب مجموعة من الأتباع والمؤيدين أخذت تترك بصماتها على العديد من جوانب الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة والدينيّة، وعندما وصلت رياح هذا الفكر الجديد الوافد من وراء البحار إلى بلداننا تلقفته فئة من المثقّفين وانبهرت به وحاولت تطبيقه على مختلف مجالات الفكر الإسلامي باعتباره آخر وأفضل ما توصلت إليه جهود البشريّة الرامية إلى تحديث الإنسان ونقله إلى مرحلة جديدة من تأريخه، تختلف تماماً عن المراحل السابقة المتّسمة بالجزميّة والقطعيّة وإقصاء الآخر، ومن أهمّ المجالات الّتي اهتمّ بعض الحداثيين بتطبيقها في المجال الإسلامي هو القرآن الكريم، فقد تمّ التأكيد على فكرتين:

الأُولى: إنكار أيّ مصدر سماويّ وغيبي للنصّ القرآني.

والأُخرى: التأكيد على تأريخيّة هذا النصّ.

ونحاول في هذه الدراسة تسليط الضوء على الفكرة الأُولى لنرى مدى صحّتها وسلامتها من النقد، ونرجئ البحث عن الفكرة الثانية إلى فرصة أُخرى:

إنكار المصدر الغيبي للقرآن

تركز هذه الفكرة على رفض أيّ مصدر ماورائي وغيبي للقرآن الكريم، وبهذا سيفقد النصّ القرآني سمة القداسة الّتي كان يتمتّع بها وما يزال بين جميع فئات المسلمين، ولن يعدّ المخالف لظاهره كافراً، فإنّ القداسة للغيب المطلق أو الشيء السماويّ الخالص، الأمر الذي لا يتمتع به القرآن الكريم.

ويرتكز هذا الرأي على أحد الأساسين التاليين:

١ـ ما يسمّيه علماء الأُصول بعدم المقتضي.

٢ـ ما يسمّونه أيضاً بوجود المانع.

الأساس الأوّل: عدم المقتضي

يرمي هذا الأساس إلى نفي وجود أيّ ضرورة بنظر العقل تقتضي إنزال قانون سماويّ دائم ينظّم حياة المجتمع البشريّ في كلّ جيل، ويمكن توضيح ذلك من خلال أحد البيانات التالية:

١ـ تكامل الإنسان والقانون الإلهي

إنّ الهدف من خلق المجتمع البشريّ وصوله إلى الكمال عن طريق التكامل التدريجي، والتكامل متوقّف على حركة ذاتيّة تستدعي تفعيل الطاقات المودعة في الكائن البشريّ، والّتي منها طاقة العقل، فإنّ القانون الجاهز والمعد سلفاً يكون عائقاً أمام التكامل؛ لأنّه يؤدّي إلى تجميد طاقة العقل وعدم حركته في سبر الظروف الخاصّة وقراءة التجارب المختلفة الّتي يختلف فيها زمن عن زمن ومجتمع عن آخر، ممّا يستدعي تعيين المصلحة والمفسدة الملائمة لكلّ زمن ومجتمع ووضع

القانون المناسب لها، والنتيجة أنّ مطالبة العقل بالتقيد بقانون شموليّ دائم يتنافى والهدف من خلق المجتمع البشري، وهو منافٍ للحكمة، فكما شاءت حكمة الله أن يعطي العقل مجاله في اكتشاف العلوم المختلفة، كعلوم الطب والكيمياء والفيزياء والفلك ليعيش تكامله عبر حركة ذاتيّة له، فليكن مقتضى الحكمة الإلهيّة ذلك في مجال التّشريع والقانون.

إنّ هذا البيان يواجه عدّة مشاكل:

أولاً: إنّ الاعتراف بوجود كامل مطلق ابتدع الوجود وأفاضه، يستلزم أن يكون الهدف من الوجود كلّه وصوله وتعرفه على الكامل المطلق عن طريق الاتصال به ـ لا التكامل عبر حركة ذاتيّة ولو لم تكن متّصلة بالكامل الحقيقي الحقّ ـ باعتبار أنّ تكامل كلّ موجود قادرٍ على التكامل إنّما يتحقّق بواسطة اتّصاله بمصدر كماله، ولعلّ ذلك هو المقصود في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

ثانياً: إنّ تكامل كلّ موجود مرتبط بنموّ طاقاته وخروجها عن القوّة إلى الفعليّة، وتحقّقها على هذا الوجه منوط بمعرفة النظام الكوني وحدود العلاقات بين الموجودات؛ لأنّ الكون كلّه مجموعة واحدة متفاعلة فيما بينها بالتأثير والتأثّر ـ قال تعالى: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[2] ـ ومعرفة النظام الكوني لا تتيسّر إلّا لصانع هذا النظام، فهو القادر على تحديد حجم كلّ مخلوق ومقدار قدرته على التحرّك في الطريق الصحيح، ولو كان الاتكال على الحركة الذاتيّة في الوصول للكمال من دون قانون ينظّم مسارها لكانت الطريقة المثلى لتربية الأُسرة تركها وما وهب لها من العقل للوصول إلى هدفها المنشود، وأيضاً لكانت أفضل طريقة

لاستقرار الحياة الاجتماعية ترك المجتمع وشأنه من دون حاجة لدولة وقانون ينظّم العلاقات الخاصّة والعامّة، وهو أمر مرفوض من قبل الجميع.

ثالثاً: إنّ المشكلة الّتي تترتّب على رفض ربط التكامل بحركة العقل ـ كما ذكر في البيان ـ هي مشكلة العبثيّة واللغويّة؛ فإنّه يدّعى أنّ عدم استثمار العقل واستغلاله في تحديد طريق التكامل موجب لعبثيّة خلقه ولغويّته.

ولكن يمكن تجاوز هذه المشكلة وذلك عن طريق إعطاء دور للعقل في مجال تطبيق القانون وتعيين موارده ومصاديقه ومواطن التزاحم بين القوانين وكيفيّة علاج هذا التزاحم، وإن لم يكن له أيُّ دور في مجال التشريع ذاته.

٢ـ القانون الإلهي وإمكانيّة تطبيقه

ينطوي توضيح هذا البيان على مقدّمتين:

أـ إنّ صحّة تشريع القانون تعتمد على ركنين، هما: الملاك والفاعليّة، والمقصود بالملاك المصلحة والمفسدة الموجودة في الأفعال، فلأجل تشريع أيّ قانون لابدّ من ملاحظته، فإن كانت فيه مصلحة تمّ تشريعه، وإنْ كانت فيه مفسدة فلا يشرع، بل يتمّ النّهي عنه، وأمّا المقصود بالفاعليّة فهو أنّ القانون عند صدوره ينبغي أن يمتلك الضمانة لتنفيذه على أرض الواقع لأجل الوصول إلى الأهداف المبتغاة من وراءِهِ.

وحينئذ، فإذا لم يكن في فعل مصلحة أو مفسدة فسيكون الأمر به، أو النّهي عنه لغواً لا مبرّر له، كما إذا لم يكن صدور القانون وسيلة للوصول إلى الهدف ـ وهو تحقيق المصلحة سواء كانت نوعيّة أو شخصيّة، أو دفع المفسدة ـ فإنّ تشريعه يغدو لغواً أيضاً.

ب ـ إنّ التّشريع السماويّ فاقد للركن الثاني، وهو كونه وسيلة لتحقيق المصالح المتوخاة منه؛ وذلك لأنّه متى وصل إلى الناس اختلفوا في تفسيره وتعيين حدود موضوعه وتشخيص موارده واستثناءاته، ومن الواضح أنّ مفسدة الاختلاف فيه لا تقل عن المفسدة المترتبة على ترك تشريعه، بل قد تكون مفسدة الاختلاف أشدّ من مفسدة عدم التشريع؛ إذ قد يكون الاختلاف في الدين ذريعة لاستحلال الدماء والأموال بحجّة الدفاع عن دين الله تعالى.

ولكن يمكن أن نتصور إشكالين يواجهان هذا البيان:

الأول: إنّ المناط في تشريع القانون أن يكون وسيلة لتحقيق الغرض ولو في بعض الأحيان، ولا يعتبر فيه أن يكون وسيلة لذلك دائماً، وبعبارة أُصوليّة: أنّ المناط كونه محققاً للغرض على نحو الاقتضاء، لا على نحو العليّة التامّة التّي لا يتخلف أثرها. ومن الواضح أنّ المصالح تختلف من حيث درجة الأهميّة، فبعض المصالح لها درجة من الأهميّة تتطلب تشريع القانون الحافظ لها بعدة صياغات وبأساليب متعدّدة، وبعض المصالح لا تقتضي أكثر من المطالبة بتنفيذها، وبعضها لا تقتضي المطالبة بتنفيذها، إلّا في حالة العلم بها تفصيلاً.

ثانياً: إنّ هذا البيان يتعارض مع العديد من القوانين الرائجة قديماً كشريعة حمورابي، أو حديثاً كالقانون الفرنسي، فإنّ كثيراً ما يحصل الاختلاف في تفسيرها وتحديد مواردها، مع أنّه لا يوجد أحد يشكّك في أهميّتها وضرورتها ووجود ما يبررها.

وأيضاً أنّ المدار في فهم القانون ومقاصد أي متكلّم لدى جميع المجتمعات هو التمسّك بظاهر الكلام وما يتبادر لدى أكثر أبناء كلّ اللّغة من اللّغات على

اختلافها، المعبّر عنه في علم الأُصول (بحجيّة الظهور)، إضافة إلى التمسّك بما يتوافق عليه أهل كلّ لغة عادة من مصاديق الظهور وموارده، بحيث يعد المعارض لظاهر كلام صادر عن الدولة أو الأب أو المعلم محلاً للملامة والتقبيح العقلائي، والقانون السماويّ لا يقصر عن سائر القوانين في أنّ المدار في تطبيقه وتنفيذه على ما هو الظاهر منه.

وأمّا الاختلاف في القانون فلا يمكن ضبطه مهما بلغ من الوضوح، لتوفّر بواعث الاختلاف من البغي والنزوع نحو تقديم المصالح الشخصيّة على المصلحة العامّة، وهذا لا يخلو منه المجتمع البشريّ على كلّ حال فلا يصلح مانعاً من التقنين المطلوب.

٣ـ القانون الثابت والحياة المتغيرة

يتكون هذا البيان من مقدّمتين:

أ ـ إنّ التغيّر من مقومات الوجود الإمكانيّ، وهذا يعني أنّ كلّ ما في العالم في حالة تغيّر وتبدّل مستمر، ومنه الإنسان بمجمل حياته الخاصّة والعامّة.

ب ـ إنّ القانون يهدف إلى تنظيم الحياة الإنسانيّة، والتغيّر المستمر في الحياة الحاصل بسبب تطور المجتمعات وحدوث ظواهر اجتماعيّة جديدة، واختلاف الثقافات والحضارات يتطلب أن يكون القانون متغيراً، ليتوائم مع متطلبات العصر، وإلّا فإنّ ثباته وشموليّته يؤدّيان إلى عدم تحقّق الهدف منه، وهو تنظيم الحياة الإنسانيّة، وهو أمر مناف للحكمة.

إذن فلابدّ إمّا القيام بتجديد النبوّة والوحي في كلّ مرحلة من مراحل الحياة

الاجتماعيّة الإنسانيّة، وإما عدم تشريع النّظام الدّيني من الأساس وترك المجال للعقل البشريّ وخبرته ودقّته.

يمكن أن نستعرض إشكالين على هذا البيان:

أوّلاً: إنّ اعتبار كلّ ما في العالم متغيّراً خطأ، وخلط بين الظواهر والنظام الحاكم عليها، فعلى سبيل المثال: جسم الإنسان متغيّر من النطفة إلى العلقة إلى المضغة، ومن الحياة النباتيّة إلى الحياة الحيوانيّة إلى الحياة الإنسانيّة، وهذا تغيّر في الظواهر، وأما القانون والنظام البيولوجي الذي يتكفّل ضبط هذه الظواهر وتطورها فهو نظام ثابت لا يتغير، وإلّا أدّى إلى وقوع الفوضى في كلّ أرجاء العالم، الأمر الذي يعني بطلان الهدف من إيجاد العالم.

إذن من الأمور الّتي لابدّ منها وجود قانون ونظام ثابت ينظم حركة العالم وظواهره، قال تعالى: ﴿لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[٣]. ولو كان كلّ ما في الكون متغيّراً، لتغيّر نفس قانون التغيّر وتحوّل إلى قانون الثبات.

ثانياً: إنّ متطلبات الحياة صنفان: متطلبات ثابتة كحاجة الإنسان إلى الغذاء والهواء والعبادة ـ باعتبار أنّ من المتطلبات الروحيّة المهمّة للإنسان هي العبادة ـ، ومتطلبات متغيّرة كحاجته للملك والزواج والقراءة، ومقتضى التناسب بين القانون وهدفه ـ وهو تنظيم حياة الإنسان الخاصّة والعامّة ـ أن يكون قانون المتطلبات الثابتة قانوناً ثابتاً كالقانون في مجال الغذاء والعبادات، وأمّا المتطلبات المتغيّرة فتارة تكون متغيّرة في المصاديق والأفراد دون تغيّر في النظام العام، والقانون المناسب لذلك قانون يتكفل ضبط المتغيرات في إطار نظامها الثابت،

وتارة تكون متغيّرة في موضوع الحاجة، ومقتضى ذلك وضع قانون مرن مواكب لهذه المتغيّرات، وهو ما يسمّى في علم الأُصول بقانون التوارد بين الأحكام، كما في باب التزاحم، وحكومة العناوين الثانويّة على الأوليّة.

٤ـ الخبرة البشريّة والقانون الإلهي

اختلاف الشرائع والأديان في طريقة العبادة وحدودها شاهد على أنّ المطلوب من الإنسان إظهار العبوديّة والتذلّل والمملوكيّة لربّه بالنحو المؤثّر في نفسه، كما أنّ اختلافها في أحكام المعاملات والأنظمة كالاختلاف في حرمة الربا ونكاح المحارم وغيرها شاهد على أنّ المهمّ عند الشريعة حفظ المصالح الاجتماعيّة المختلفة باختلاف الأزمنة والحضارات، وهذا مما يمكن لعلماء القانون في كلّ زمان تحديده من دون حاجة لتشريع سماويّ شموليّ، بل لا يعقل تحقيق المصالح المتغيّرة بقانون ثابت، وإلّا لم يكن القانون ظلاً حامياً لهذه المصالح.

هذا البيان مرفوض لعدة أسباب:

إنّ القانون لا يكون مرشداً للإنسان نحو تحقيق المصالح الواقعيّة إلّا باجتماع عناصر مختلفة، منها:

أ ـ أن يوفّق بين المصالح الفرديّة والاجتماعيّة.

ب ـ أن يكون سهلاً ومرناً.

ج ـ أن يكون ملائماً لسائر التشريعات؛ باعتبار أنّ وعاء التّشريع منظومة واحدة يكمل بعضها بعضاً.

د ـ أن تكون طريقة تقنينه مطابقة لنوع المصلحة التّي يؤمّنها، سواء كانت ثابتة أو متغيّرة.

هـ ـ أن تكون صياغته بنحو يؤدّي إلى التأثير في إرادة المخاطب في حالة وصوله إليه.

ومراعاة سائر هذه العناصر في القانون لا تتأتى إلّا لخالق البشر العارف الخبير بكيان الإنسان النفسيّ والاجتماعيّ، سواء في مجال العبادات أو المعاملات ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[٤].

الأساس الثاني: وجود المانع

يدور البحث في هذا الأساس حول نقطتين: إحداهما قصور المستقبِل، والأُخرى قصور أداة الاستقبال:

النقطة الأولى: قصور العقل البشريّ (المستقبِل)

تتلخّص هذه النقطة في قصور العقل البشريّ مهما بلغ من الكمال عن استقبال الوحي والحقائق الغيبيّة، ولذلك ثلاثة بيانات:

١ـ إنّ المضامين الإلهيّة من عالم الغيب، وعالم الغيب من نوع الوجود المطلق اللامحدود، بينما العقل البشريّ ـ ولو كان عقل نبيّ أو رسول ـ محدود باعتبار أنّه وجود إمكانيّ وهو وجود محدود، ولا يعقل إحاطة المحدود باللامحدّود.

٢ـ إنّ الحقائق المطلقة ذات نسب مختلفة بالنسبة إلى جميع العوالم، فنسبتها إلى عالم الملائكة تختلف عن نسبتها إلى عالم الجنّ والإنسان، ومعنى هذا عدم قدرة الإنسان على نيلها بكلّها والتعرّف على واقعها المطلق، وإنّما ينالها ويتعرّف عليها من زاوية نسبته إليها، لا من جميع الزوايا، وإلّا لكان عقل البشر عالماً بكلّ ما يعلمه المَلَك والجانّ، وهو خلاف كونه بشراً.

٣. إنّ طبيعة الذهن البشريّ جبلت على أن تتصور المعاني المختلفة وتستقبلها عبر القالب اللغوي، بحيث لا يمكنها فهم المعنى بدون واسطة اللّفظ والإشارة أو أيّ أداة أُخرى، وحيث إنّ الأداة محدودة بطبعها ولو من خلال خضوعها لحدود الزمن والمكان، فلا تكون لها قدرة على حمل المعاني المطلقة، وإلّا لفقد المطلق صفة إطلاقه.

هناك عدّة إشكالات تواجه هذه البيانات:

أولاً: على الرغم من أنّ العقل البشريّ موجود إمكانيّ ومخلوق، إلّا أنّ ذلك لا يستدعي أن يكون محدوداً من حيث قدرته على الفهم والمعرفة، فإنّ للعقل البشري قدرة هائلة على استيعاب المعارف العميقة والغيبيّة.

ثانياً: إذا كانت هناك ملازمة بين أن يكون الشيء مجعولاً وأن يكون محدوداً، فمقتضى ذلك أن يكون القانون السماويّ محدوداً أيضاً؛ لأنّه من نمط المجعولات الإنشائيّة الّتي تنالها يد الجعل والإيجاد.

ثالثاً: إنّ القانون وإن كان سماويّاً باعتبار مصدره إلّا أنّه إنسانيّ باعتبار موضوعه، فمن جهة أنّه نابع من مصالح إنسانيّة محدودة ـ ولو بظهور القائم أو قيام الساعة ـ فهو محدود بحدودها، ومن جهة أنّه قانون لتنظيم الحياة الماديّة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فهو محدود بحدود موضعه ووعاء تطبيقه.

رابعاً: إنّ هناك فرقاً في المضامين الإلهيّة بين ما يرتبط بعالم الأسماء والصفات، وما يرتبط بالنظام الأصلح لمسيرة الكون، فما يرتبط بالأسماء والصفات حقائق مطلقة لا يحيط بها المخلوق، ولكن ينال كلّ مخلوق من حقيقتها بقدر استعداده الروحي وقدرته الاستيعابيّة، سواء كان بشراً أو ملَكاً أو غيرهما، وربّما يفوق

الإنسان فيها غيره من الموجودات، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾[٥].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٦]، ولكنْ البحث حالياً لا علاقة له بهذا العالم؛ إذ لا فائدة عمليّة وتطبيقيّة تترتب على كون معرفة الإنسان بهذا العالم محدودة أو مطلقة.

وأمّا بالنسبة إلى النظام الأصلح، فمقتضى صدور هذا النظام عن الكامل المطلق ـ كما هو مقتضى كونه وجوداً واجبيّاً مطلقاً ـ أن يكون نظاماً هادفاً خاضعاً لدقة متناهية تجعله مظهراً للكمال، وفقاً لقانون السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول والصانع وصنعته ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾[٧]، ومن آثار ذلك أن يكون لكلّ عالم من عوالم الوجود قانون مناسب لتوجيهه نحو كماله اللّائق به، سواء كان قانوناً تكوينياً كما في عالم الملائكة، أو اعتباريّاً كما في عالم الإنسان، فمن غير الصحيح الخلط بين هذين الصنفين من الحقائق الإلهيّة، وادّعاء أنّ الجميع غيب مطلق، له نسب مختلفة باختلاف العوالم، وإنّما لكلّ عالم نظامه الموضوع لأجله.

خامساً: بما أنّ الهدف من القانون تنظيم الحياة الإنسانيّة وتوجيهها نحو كمالها، وحيث لا يمكن ذلك إلّا إذا كان بأدوات إنسانيّة، ومنها اللّغة، كان مقتضى الحكمة أن يكون القانون مقدراً بقدر أدواته الّتي توصله إلى الإنسان، بحيث يجمع بين حفظ هذه الأدوات للمصالح المنشودة وفاعليّتها في التأثير على إرادة الإنسان وكيانه، فإنّ إفراغ حقائق مطلقة لا حدّ لها ضمن قوالب لفظيّة محدودة مناف للحكمة، فيما إذا كان الهدف منه إيصال هذه الحقائق الدقيقة بكاملها وبكل ما تتضمنه من عمق وغموض إلى الإنسان، بينما إبراز مضامين قانونيّة محدودة

بقوالب لفظيّة محدودة أيضاً فهو عين الحكمة.

النقطة الثانية: قصور اللغة (أداة الاستقبال)

وتتلخّص هذه النقطة في قصور اللّغة البشريّة عن أن تكون قالباً للمضامين السماويّة، فالنقص -كما يقول الفلاسفة - في القابل لا في الفاعل، ولذلك عدّة بيانات:

١ـ اللّغة والمعاني المجردة

اللّغة نتاج للعقل البشري، حيث قام المجتمع العقلائي باختراعها لتلبية حاجته في مجال الفهم والإفهام، وباعتبار أنّ المعاني المتبادلة خلال معظم المحاورات الدائرة بين أبناء البشر لا تتجاوز نطاق المعاني الماديّة المحدودة، أدىّ ذلك إلى اقتصار قدرة اللّغة البشريّة على التعبير عن هذا النمط من المعاني، وقصورها عن التعبير عن المعاني السماويّة المجردة، بسبب استغناء البشر في مجال الفهم والإفهام - الذي هو سبب اختراع اللّغة - عن ذلك، ولازم ذلك عدم قدرة اللّغة على أن تصبح قالباً للمادّة القانونيّة السماويّة.

يواجه هذا البيان المشاكل التالية:

أوّلاً: إنّ النزوع الفطريّ للإنسان نحو التعلّق بما وراء عالم المادّة قد بدأ ببداية الإنسان على الأرض، ولذلك اتّصلت الشرائع السماويّة بمسيرة الإنسان منذ أوّل أيّامه، وكانت ظاهرة العبادة أقدم ظاهرة إنسانيّة اكتشفها علماء الإنسان أو الانثروبولوجيا (Anthropology)، وطبيعي أن يحاول الإنسان وضع المفردات والمركبات اللّغويّة الكفيلة بالتعبير عن المعاني الغيبيّة الّتي

يحاول التعبير عنها من خلال الأدعية والطقوس المختلفة، وهذا يعني أنّ حاجة الإنسان للتعبير عن المعاني الغيبيّة المطلقة حاجة رائجة وقديمة ونصيبها من الثروة اللّغوية نصيب وافر.

ثانياً: عدم إدراك المعاني الغيبيّة على واقعها أمر غير مضر؛ وذلك لأنّ ما وضعت الألفاظ بأزائه هو الكلّي الطبيعي الجامع المنطبق على المصداق الماديّ والغيبيّ معاً، فعلى سبيل المثال عنوان (العرش) يحكي عن معنى عامّ وهو مركز السلطة، وله مصداقان ماديّ ومجرد، وعدم إدراك الذهن المصداق الغيبي لهذا المعنى على واقعه لا يضرّ بقدرة اللغة على إبراز المعنى الجامع المشترك الذي هو المقصود غالباً عند استعمال اللّغة، وتعيين المصداق يكون بتعدد الدّال، ولو بمعونة قرائن أُخرى متضافرة، والنتيجة أنّ تصوّر كون اللّغة قالباً للمعاني الماديّة فقط ناشيء من الخلط بين المعنى والمصداق، كما أنّ عدم قدرة الذهن على تصور المصاديق الغيبيّة المجرّدة لا يسقط اللّغة عن قدرتها على إبراز تلك المصاديق ـ ولو على نحو الإشارة ـ من خلال معانيها الكليّة.

ثالثاً: ذكرنا فيما سبق أنّ المعاني السماويّة على قسمين: حقائق مطلقة ومضامين قانونيّة، وما يحتاج إليه الإنسان من القسم الأوّل هو تصوّره على نحو الإشارة والإجمال، من دون حاجة إلى الإحاطة بكنهه، لكفاية ذلك في تهذيب سلوك الإنسان وإصلاحه وتطوير مسيرته، وأمّا المضامين القانونيّة فهي مضامين محدودة بحدود قدرة أدوات الإنسان على استيعاب المعاني المختلفة كما سبق بيانه، فإنَّ كونها قوانين لتنظيم حياة الإنسان يقتضي أن تكون مصاغة بحقيقتها وواقعها بلغة الإنسان، إذ لا يوجد طريق آخر لإيصالها إليه، إذن اللّغة البشرية قادرة على التعبير عن المضامين القانونيّة السماويّة.

٢ ـ تغيّر اللّغة وثبات القانون

اللّغة كائن حيّ، لخضوعه لقانون التغيّر والتطوّر، فباعتبار أنّ الهدف من وراء اختراعها هو تلبية حاجة الإنسان في مجال الفهم والإفهام، فإنّها تتغيّر وتتطوّر بتغيّر حاجات الإنسان وتطوّر حضاراته واختلاف مجتمعاته، وهذا يعني عدم قدرتها على أن تكون قالباً لمادة قانونيّة شاملة لكافّة الأُمم والمجتمعات، فالألفاظ تتبدّل وتتغيّر، والمعاني تتّسع وتضيق وتختلف من زمن لآخر، وذلك مانع من أن تكون أداة لإيصال القانون لجميع الأجيال على اختلافها.

ويمكن مناقشة هذا الكلام بمناقشتين:

أوّلاً: النقض بما تمّ اكتشافه من الحضارة المصريّة والبابليّة والآشوريّة والفارسيّة والصينيّة وغيرها، فإنّ الإنسان تمكن من التعرّف على هذه الحضارات الضاربة في القدم عن طريق أدوات متعدّدة، من أهمّها الكتابات المنحوتة على الصخور الّتي يرجع عهدها إلى الآف السنين، وقد تمكّن الإنسان من فكّ رموز هذه الكتابات على الرغم من أنّها تنتمي إلى لغات قديمة، فإنّ مقتضى قانون التغيّر والتطوّر في اللّغة عدم قدرة إنسان اليوم على اكتشاف حضارة الأمس بهذه الطريقة، لكنّه تمكّن، وهذا يدلّ على أن التغيّر والتطوّر في اللّغة لا يمنعان من الفهم وانتقال المعاني إلى الآخرين.

ثانيا: يوجد بين أبناء المجتمع الإنساني العقلائي عقد اجتماعي هدفه الاتفاق على طريقة تكتشف بها معاني الألفاظ عند التلفظ بها، وهو مؤلّف من عنصرين:

أ ـ قيام أصحاب الاختصاص في أيّ لغة بتحديد معاني الألفاظ على طبق ما ينصرف ويتبادر لأذهانهم من هذه الألفاظ عند إطلاقها.

ب ـ إثبات أنّ ما يفهمونه من معاني الألفاظ حالياً هو نفس ما كان يفهمه أبناء اللّغة المعاصرون لتاريخ إصدار القانون، وذلك عن طريق ما يسمّى في علم الأُصول بأصالة عدم النقل أو أصالة الثبات، باعتبار أنّ تغير المعاني يتمّ عبر حركة بطيئة لا يعتني بها العقلاء إلّا بنسبة ضئيلة جدّاً.

والنتيجة: أنّ اللّغة صالحة لتحمّل المادة القانونيّة الشّاملة والعامّة مهما تغيّرت الأزمنة والمجتمعات، اعتماداً على الفهم العقلائي المذكور آنفاً.

٣ ـ أسلوب اللّغة العربيّة وطبيعة القانون

اللّغة العربيّة لغة خطابيّة لا قانونيّة؛ وذلك لأنّها مليئة بالمجازات المرسلة والاستعارات والكنايات، ممّا يجعلها مناسبة لعالم الخطابة والشعر الذي يؤثّر في العواطف والمشاعر، ويؤدي إلى إيجاد عقل جمعي مشترك يرمي إلى تحقيق أهداف وغايات معيّنة، فهي إذن غير ملائمة لطبيعة المادة القانونيّة التّي تحتاج إلى ألفاظ واضحة لا تحتمل معاني متعددة احتمالاً عرفيّاً، فكيف يدّعى نزول قانون السماء بها مع أنّ صياغة القانون بلغة خطابيّة يتناقض والهدف من تقنينه؟ إنّ هذا أمر لا يصدر من الحكيم.

يرد عليه:

أولاً: إنّ من طالع اللّغة العربيّة بدقّة وخبرها يشاهد أن نسبة المجاز فيها لا تشكّل عائقاً أمام قدرتها على صياغة المعاني الدقيقة، كما يمكن ملاحظة ذلك من خلال مراجعة كتب اللّغة والكتب العلميّة المكتوبة باللّغة العربيّة والمترجمة إليها كالكتب الطبيّة والفلكيّة، وكتب المنطق الأُرسطي والفلسفة اليونانيّة والعلوم الغربية.

ثانياً: إيصال المعاني القانونيّة لا يرتكز على الألفاظ المستعملة في العربيّة وحدها، بل يستند إلى القرائن اللفظيّة والحاليّة والارتكازيّة المختلفة، ممّا يزيل عدم الوضوح في المادّة القانونيّة عند صياغتها باللّغة العربيّة.

ثالثاً: الهدف من القانون توجيه إرادة المكلف، ويستلزم ذلك أن تكون صياغته مؤثّرة في نفس المخاطب، بحيث تؤدّي إلى توجيه إرادته، وهذا النوع من الصياغة يعتمد على أُسلوب الكناية والاستعارة ونحوها من الأساليب البلاغيّة، كقوله صلى الله عليه وآله «**التراب طهور المؤمن عشر سنين**»[٨]، و «**ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر**»[٩]، و «**الطواف في البيت صلاة**»[١٠].

إذن، دعوى حصر صياغة القانون في الألفاظ الحقيقيّة الصريحة أو الواضحة، مجانبة للصواب.

رابعاً: من الخصائص المذكورة في فلسفة القانون ـ أيّ قانون ـ هو التعويض والتبديل بين القوانين، يعني إذا علم المشرّع أنّ أكثر المكلّفين يقصّرون عادة في تطبيق قسم من القوانين ـ بسبب بعض الدوافع النفسيّة ـ كأداء صلاة الفجر في وقتها، أو حرمة الأسباب الباطلة في المعاملة كالغشّ والتّدليس الّتي يتورط بها معظم الناس، فإنّه ـ بمقتضى رأفته بالمكلف وعطفه عليه في إيصاله لكماله اللائق به ـ يقوم بتعويض الملاك والمصلحة الفائتة على المكلّف الّتي قام بتفويتها تقصيراً أو غفلة بقوانين أُخرى يتدارك بها ما فاته من الملاكات والمصالح، كما ورد في بعض النصوص: «**إنّما شرعت النافلة ليتدارك بها ما نقص من الفريضة**»[١١]، ويمكن تطبيق ذلك على بحثنا بأنّ المقنن عندما يعلم أنّ بعض قوانينه لا يصل للمكلّف بواقعه المطلوب بسبب قصور اللّغة ووجود المجازات والكنايات الّتي لا تخلو

منها لغّة بشريّة، ممّا يؤدّي إلى فوات بعض الملاكات والمصالح عليه، فإنّه يقوم بتعويض المكلف بقوانين أُخرى يتدارك بها ما فاته.

ثمّ إنّ المصالح تختلف من حيث الأهميّة، فربّ مصلحة تبلغ من الأهميّة درجة تقتضي بيان القانون الحافظ لها بمختلف الأساليب الّتي توجب وضوح ذلك القانون إلى حدّ يرتفع عنه كلّ شكّ، حتى يغدو كالضروريّات والمسلمات في الدين، وربّ مصلحة تقتضي بيان قانونها بالنحو المتداول بين البشر في بيان القوانين، وربّ مصلحة لا تقتضي إلّا بيان قانونها بصورة إجمالية ولو بلغة خطابيّة ومجازيّة.

إذن، ليست هناك ملازمة بين استخدام اللّغة الخطابيّة في بيان القانون ومسألة تناقض ذلك مع الهدف من تقنين القانون.

الهوامش:

(١) الذاريات/ ٥٦.
(٢) لقمان/ ٢٠.
(٣) يس/ ٤٠.
(٤) القصص/ ٦٨.
(٥) فصلت/ ٥٣.
(٦) ابن ميثم البحراني، شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين: ص٥٧.
(٧) البقرة/ ١٣٨.
(٨) العلاّمة الحلّي، منتهى المطلب ج٣، ص١١٦؛ السرخسي، المبسوط، ج١، ص١٠٦.
(٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٥، ص٣٤٢؛ الدارقطني، سنن الدارقطني، ج٤، ص١٧١.
(١٠) ابن قدامة، المغني، ج٣، ص٣٩٠؛ العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء، ج٨، ص٨٣.
(١١) ورد بهذا المضمون عن الإمام الصادق عليه السلام في دعائم الإسلام، القاضي نعمان المغربي، ج١، ص٢٠٨؛ وأيضاً راجع: مختلف الشيعة، العلاّمة الحلّي، ج٢، ص٤١٥.

الدلالة الصوتية في القرآن الكريم

(خلق الأرض نموذجاً)

د. سالم جاري

إنّ القرآن الكريم كنز لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، كالبحر كلّما إزددت فيه عمقاً بهرتك عجائبه، وشغلك بديع صنع الله تعالى فيه، بل القرآن ليس كعمقه عمق، ولا كآياته آيات؛ لأنّه من عند الله الذي ليس كمثله شيء. أراده أن يكون سجّلاً خالداً لما مضى، واكتشافاً وبياناً وهداية لما يستقبل.

ولهذا وغيره جاءت جمل القرآن الكريم، وتراكيبه، ومفرداته، وألفاظه، وحروفه، وأصواته، مناسبة لأغراضها ومعانيها، متناغمة مع دلالاتها في صيغها ومبانيها.

ومنذ أكثر من عقد من الزمان كنت أتأمّل في بعض الألفاظ القرآنيّة الّتي وردت في آيات تتحدث عن موضوع واحد، من حيث اشتراك تلك الألفاظ في بعض الأصوات واختلافها في أصوات أُخرى، وأثر ذلك الاشتراك والاختلاف في الدلالة على المعنى. وسأورد إن شاء الله تعالى في هذا البحث ظاهرة أُبيّن فيها أثر الأصوات في الدلالة على المعنى، وذلك في عرض موضوع من الموضوعات الّتي وردت في القرآن الكريم هو موضوع خلق الأرض، على أن يكون هذا الموضوع حلقةً أُولى من موضوعات متّصلة، تتناول مظاهر الدّلالة الصوتيّة في القرآن

الكريم، ومن الله العون والسداد والتوفيق.

خلق الأرض

الأرض لفظ من أكثر الألفاظ استعمالاً في كلام الناس، إذ هو اسم للكوكب الذي يعيشون عليه، وقد خصّ الإنسان بالبيان، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[1].

على أنّ اسم الأرض في اللاتينيّة قريب في أصواته ممّا هو عليه في العربيّة فهو فيها: (Earth).

والألفاظ الّتي ورد فيها خلق الأرض في القرن الكريم مختلفة، بعضها عامّ يشمل الأرض وغيرها من المخلوقات كلفظ: «خلق» الذي ورد في أكثر من مئة موضع بين فعل، ومصدر، ومشتق، وهو في دلالته لا يختصّ بالأرض ولا يختصّ بالمخلوقات؛ إذ ورد فيه لفظ الخالق تعالى، وهو في بعض المواضع يخصّ الأرض كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

وبعضها شمل الأرض وغيرها لكنّه لم يكن بمعنى الخلق إلاّ مع الأرض ولم يرد معها إلاّ في موضع واحد وهو لفظ «وضع» إذ جاء بمعنى خلق الأرض في قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾[3]، ومثل: مادّة «وضع»، مادّة «مدد» إذ خصّت الأرض وغيرها لكنّها خصّت الأرض في أكثر من موضع ـ وسيأتي بيان ذلك ـ كذلك مادّة «فرش» خصّت الأرض وغيرها لعلّة جامعة وصفة مشتركة بين الأرض وما خصّ معها بمادّة «فرش»، وهناك مادّة خصّت الأرض في مواضع ذات صلة وثيقة بموضوع البحث لكنّها لم تأت بمعنى «خلق»، وهي مادّة «جعل»

لذلك سأذكر مواضع وردت فيها! إن شاء الله تعالى في أثناء البحث لدعم رأي أو فكرة. وبعض الألفاظ خصّت السماء والأرض قط، وذلك مادّتا: «رتق وفتق» اللّتان وردتا في الذكر الحكيم مرّة واحدة، وألفاظ أُخرى جاء الكلام فيها على خلق الأرض فقط، وقد وردت في كتاب الله تعالى مرّة واحدة أيضاً هي «دحا، طحا، سطح». وعلى هذا سيكون البحث مقسّماً على قسميه الأوّل: أكرّر فيه الألفاظ المشتركة بين الأرض وغيرها ـ عدا «خلق» ـ مرتبة حسب حروف الهجاء، والثاني: أذكر فيه الألفاظ الّتي خصّت السماء والأرض، والّتي خصّت الأرض مراعياً في ترتيبها صلتها ببعضها من الناحية الصوتيّة.

القسم الأوّل: الألفاظ المشتركة بين الأرض وغيرها وخصائصها الصوتيّة

١ـ مادّة «فرش»

دلالتها المعجميّة

تقول العرب: فرش الشيء يفرشه فراشاً إذا بسطه، والفراش واحد الفرش، وقد يكنّى به عن المرأة، والفرش بفتح الفاء وسكون الراء: المفروش: حقيقة كالفراش، أو مجازاً كصغار الإبل[٤].

خصائصها الصوتيّة

تتألّف هذه المادّة من ثلاثة أصوات: أوّلها: الفاء الذي يتصف بالرخاوة والهمس والانفتاح والاستفالة، وثانيها: الرّاء الذي يتّصف بالتوسّط بين الشدّة والرّخاوة، وبالجهر والانفتاح والاستفالة، وهو صوت يتميّز بالانحراف والتكرار.

والصوت الثالث هو: الشّين، ويتّصف بما اتّصف به الفاء من الرّخاوة والهمس والانفتاح والاستفالة، وهما من حروف الإخفاء الّتي تخفى معها النون السّاكنة والتنوين[٥].

دلالتها على خلق الأرض

وردت مادّة «فرش» في القرآن الكريم ستّ مرّات: أربع منها لا يخصّ الأرض بل يخصّ أشياء بينها وبين الأرض مناسبة في خلقها، ففي سورة الأنعام نقرأ قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[٦].

والفرش هنا ما يفرش للذبح من الأنعام، أو ما يتّخذ منه النسيج من صوفه أو شعره أو وبره، وقيل الفرش هنا صغار الإبل، وغيرها سُميت فرشاً لدنوّها من الأرض[٧]، أي كأنّها فرشت على الأرض.

وفي قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[٨] نجد أنّ مادّة: (فرش) استعملت جمعاً للفراش وهو ما يتفرّش لغرض الإتّكاء والجلوس عليه.

وفي وقوله تعالى: ﴿وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾[٩]. قيل: إنّ الفرش هنا النساء المرفوعة على الأرائك لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاء * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا * عُرُبًا أَتْرَابًا * لِّأَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾[١٠].

وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾[١١]. عبّر عن الجراد، أو الفراش الذي هو جمع (فراشة) بمادّة «فرش»؛ لأنّه مبثوثٌ، أي مفروش على

الأرض في انبساطه عليها، أو لتهافته بحيث لا يميّز من سطح الأرض.

أمّا الموضوعان اللّذان خصّا الأرض، فأحدهما يتحدّث عن خلق الأرض وهو قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾[١٢]. والثاني يتحدّث عن صفة من صفات الأرض وهي الانبساط وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاء وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ للّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١٣].

وإذا تأمّلنا مادّة «فرش» وجدناها ملائمة لدلالتها على خلق الأرض وما اشترك معها في هذه المادّة، فالصوتان الأوّل والثالث (الفاء والشّين) اتّصفا بالرخاوة والهمس والانفتاح والاستفالة، وكلّ ذلك يناسب انبساط الأرض وانفتاحها وسهولة التنقل عليها واستواء منظرها حين يتأمّلها الناظر، وكذلك المخلوقات الّتي شاركتها في مادّة «فرش».

أمّا الصوت الثاني وهو (الرّاء) الذي جاء متوسّطاً في موقعه، وفي بعض صفاته، إذ وقع بين الفاء والشين، وهو متوسط بين الشدّة والرّخاوة. كما سبق. كذلك يمتاز بالانفتاح والاستفالة لكنّه صوت مجهور، فيه انحراف وتكرار، وهو في ذلك كلّه يناسب الأرض في توسّطها عموماً بين الشّدة والرّخاوة، إذ لو كانت الأرض صلبة شديدة مطلقاً لتعسّر العيش فيها، واستخراج الكنوز منها، بل يصعب على سائر الأحياء الحيوانيّة والنباتيّة حفرها والانغماس في طبقاتها.

وكذلك لو كانت رخّوة مطلقاً لما أمكن السير عليها والانتفاع بها، إذ لا يمكن تشييد بناء عليها، أو ثبات شجر أو نبات فيها، وصفة التوسّط هذه نلمسها في سائر المخلوقات الّتي شاركت الأرض في مادّة «فرش»، ولو لا هذا التوسّط لما تمكّنت

من العيش عليها، ولما تمكّن الإنسان من الانتفاع بها.

٢ـ مادّة «مدد»

دلالتها المعجميّة

تقول العرب مدّ الشيء يمدّه مدّاً إذا أطاله، ومدّ الله في عمر فلان، ومدّ فلاناً في غيه: أمهله وطوّل له، ويقال: رجل مديدّ القامة أيّ طويل القامة، والمادّة: الزيادة المتّصلة[١٤].

خصائصها الصوتيّة

تتكون مادّة «مدّ» من صوتي الميم والدّال، أمّا الميم فهو صوت متوسط بين الشدّة والرّخاوة، وهو من الأصوات المجهورة المنفتحة المستفلة[١٥]. وهي صفات مطابقة لصفات الرّاء، لكن الرّاء منفرد بالانحراف والتكرار، والميّم منفرد بالغُنّة؛ لأنّ مردّه إلى الخياشيم[١٦]. وأمّا الدّال فصوت شديد مجهور، مفتوح مسّتفل، وهو صوت انفجاري من أصوات القلقلة[١٧].

دلالتها على خلق الأرض

وردت هذه المادّة في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرّة، دالّة في عمومها على الطويل والزيادة، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾[١٨]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا...﴾[١٩]. واستعملت مادّة «مدّ» في الكلام على خلق الأرض والظل ممدودين في ثلاثة مواضع، هي: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ

وَأَنْهَارًا...﴾[٢٠]. وقوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾[٢١]. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثمّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً * ثمّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾[٢٢].

ودلالة «مدّ» في الآيات الثلاث لا تخرج عن معنى البسط، الذي من معانيه الزيادة والغنى، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ﴾[٢٣].

وقد جاءت أصوات مادّة «مد» مناسبة لدلالتها ومعناها، فالميم صوت يستطيل حال النطق به للغُنّة الّتي فيه؛ لأنّه يبدأ من انطباق الشفتين، ثمّ يرجع إلى الخياشيم - وهذا هو الفرق بينه وبين صوت الباء الذي يبدأ من انطباق الشّفتين، وانحباس الهواء والصوت، ثمّ ينفجر الصوت حال انفراج الشّفتين مُحدثاً قلقلة - ومن الدّال الّتي جاءت مضعفة في هذه المادّة، وهي شديدة، مجهورة انفجاريّة، لكنّها منفتحة مستفلّة، وإذا كان انفتاحها واستفالها يناسبان الانبساط والزيادة، فإنّ شدّتها وجهرها، وانفجارها تناسب حالة من حالات الأرض، فالأرض فيها الشّدة، وفيها الجهر بمعنييّه الانحباس والاهتزاز وفيها الانفجار، قال تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ﴾[٢٤]. كذلك الانفجار بعد الانحباس يفضي إلى الانبساط والزّيادة، سواء كان ذلك في الأرض أم في الظلّ، ويناسب ذلك الاستطالة في نطق الميم أيضاً.

٣. مادّة «وضع»

دلالتها المعجميّة

تقول العرب: وضع الشيء يضعه وضعاً وموضعاً وموضوعاً إذا ألقاه من يده أو طرحه، والموضع المكان المواضعة والموافقة في الأمر، والتواضع التذلّل، والوضيع الذي في حسبه ضعة[٢٥].

خصائصها الصوتيّة

تتألّف هذه المادّة من صوت الواو وهو من أصوات اللّين ويشارك الميم في الإدغام بغنّة، والجهر والانفتاح والاستفالة، وهو كذلك من مخرج الشفّة، لكنّه لا يبدأ من انطباق الشفتين، بل من استدارتها لأنّه هواء بين الشّفة والحلق، إذ هو من الصوائت (الواو والياء والألف) وهو صوت رخو[٢٦].

وصوت الضّاد، الذي يمتاز بالرخاوة والجهر، والإطباق والاستعلاء، واستطالة المخرج،[٢٧] الّتي عبّر عنها المبرّد بالتفشّي[٢٨].

وصوت العين المتّصف بالتوسّط بين الشّدة والرخاوة، وبالجهر والانفتاح واستفالة[٢٩].

دلالتها على خلق الأرض

لقد وردت مادّة «وضع» في القرآن الكريم ستّاً وعشرين مرّة، ثلاث منها تتحدّث عن تحريف الكلّم عن مواضعه، كقوله تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ...﴾[٣٠]. ووردت مرّة بصيغة اسم المفعول المشّتق من الثلاثي، متّصلة به تاء التّأنيث (موضوعة)، وذلك في الحديث عن وضع الأكواب بين أيديّ أصحاب الجنة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ﴾[٣١].

واثنان وعشرون موضعاً وردت فيها مادّة (وضع) بصيغتيّ الفعل الماضي والمضارع، كلّها من الثلاثي إلّا فعلاً واحداً من الرباعي، وواحد منها يتحدّث عن خلق الأرض، وواحد وعشرون فعلاً جاء الحديث فيها عن موضوعات شتّى.

فتسعة أفعال تتحدّث عن وضع الأمّ جنينها، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ

رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ...﴾[٣٢].

وفعل واحد يتحدّث عن بناء البيت الحرام، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾[٣٣]، وفعلان لوضع الإصرار والأغلال عن المؤمنين، والوزر عن النبيّ ﷺ[٣٤] ـ ولا وزر عليه ـ وفعلان لوضع الكتاب لحساب يوم القيامة[٣٥]، أي إحضاره.

وواحد لوضع ذوي الأذى والمرضى أسلحتهم بمعنى إلقائها؛ لأنّهم معذورون[٣٦].

وثلاثة لوضع الميزان في الدنيا لإقامة العدل[٣٧]. ووضع الموازين القسط للحساب يوم القيامة،[٣٨] بمعنى إحضارها.

وفعلان لوضع الثياب من الظهيرة ومن بعد الصلاة، ووضع النساء القواعد ثيابهن غير مبرّجات بزينة[٣٩]. ولوضع الحرب أوزارها كناية عن توقفها وانتهاك فعل واحد،[٤٠] وكلّ الأفعال الّتي سبق ذكرها، أو الإشارة إليها ثلاثيّة. وبقي فعل واحد، ممّا لا يخصّ خلق الأرض ورد بصيغة الماضي الرباعي، وهو: (أوضع) متّصلاً بواو الجماعة، وهو في الحديث عن إيضاع المرتابين خلال المؤمنين أي إسراعهم بإبلهم للدخول بين المؤمنين وذلك في قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً وَلأَوْضَعُواْ خِلاَلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾[٤١]. وإنّما يفعل المرتابون ذلك لتخذيل المؤمنين، وهو من قولهم: وضع البعير إذا أسرع وأوضعه راكبه[٤٢].

أمّا الفعل الوحيد الذي اشتقّ من مادّة «وضع»، وانفرد بالحديث عن خلق الأرض، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ﴾[٤٣]. تبيّن لنا الانسجام

والدّقة في اجتماع أصوات الواو والضّاد والعين للدلالة على المعاني المراد الحديث عنها. فوضع الثياب يناسبه اللّين والرّخاوة الموجودان في الواو والضّاد، ووضع الجنين يناسبه التوسّط بين الشّدة والرّخاوة، فعملية وضع الجنين تصاحبها شدّة واضحة تخفّفها وتسهّلها رخاوة جسم الجنين المتمثّلة في صغر حجمه وضعف بنيته الجسديّة، وهذا التوسّط موجود في صوت العين.

ومثل هذا الكلام يمكن أن يقال في وضع الحرب أوزارها؛ لأنّ إيقاف الحرب أقلّ قافية من الشّدة صعوبة اتّخاذ القرار بترك القتال، ولا شكّ أنّ الخلود إلى الحياة الاعتياديّة، وحقن الدّماء بعد إيقاف الحرب يستدعي الرّخاوة.

ولا أريد الإسهاب في بيان ذلك لأنّه يبعدنا عن موضوع البحث وهو خلق الأرض، وإنّما ذكرت ذلك لارتباطه بخلق الأرض.

فالصفات الّتي سبق ذكرها من الرخاوة والتوسّط بين الشدّة والرخاوة، والجهر والانفتاح والاستفاله تناسب وضع الأرض وخلقها، فالشدّة والرخاوة موجودتان في الأرض، إذ هي الذلول والمهد المهاد، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[٤٤].

وقال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً﴾[٤٥]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا﴾[٤٦].

فلو كانت الأرض شديدة لصعب الانتفاع بها والتنقل عليها، وكذا لو كانت رخوة ـ وقد سبق بيان ذلك ـ كذلك نجد المعاني الموجودة في المخلوقات الّتي شاركت الأرض في مادّة «وضع»، فانفصال الجنين عن أُمّه يقابله انفصال الأرض عن السماء، لذلك اشتركا بمادّة «وضع» وكون الموازين والكتب حاضرة في أوقاتها

المناسبة للعدل والحساب، يقابله حضور الأرض تحت عمّارها، والإسراع الموجود في إيضاع الإبل موجود في حركة دوران الأرض، قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾(٤٧).

وما من صفة من صفات تلك الأصوات إلّا ولها صدى ونظير في الأرض وما عيها، ومن عليها كالجهر والتصويت، والاستعلاء والاستفالة والانفتاح والإطباق والاستطالة.

القسم الثاني: الألفاظ الخاصّة بخلق الأرض، والمشتركة بين السماء والأرض فقط

١ـ مادتا «رتق ـ فتق»

دلالتها المعجميّة

تقول العرب: رتق الفتق يرتقه رتقاً فارتتق، أي عمل على التئامه فالتأم والتصق، والرتق: الملتصق، والفتق من قولهم: فتق الشيء يفتقه فتقاً إذا شقّه وفصله، وقد يبالغ فيه فيقال فتقه تفتيقاً، ويقال فتق، فلان المسك بغيره، أي استخرج رائحته بشيء أدخله عليه، قال الشاعر:

كما فتق الكافور بالمسك فاتقه(٤٨)

خصائصهما الصوتيّة

هاتان المادّتان متّفقتان في صوتين هما التاء والقاف، ومتقاربتان في الصوت الأوّل لكلّ منها أعني الرّاء والفاء اللّذين لهما صفات مشتركة فهما من أصوات الذلاقة الّتي جمعت بـ(فر من لب)، وهما من الأصوات المنفتحة المستفلّة، والفاء صوت رخو والراء متوسط بين الشدّة والرخاوة ولكليّهما أثر في النون الساكنة

والتنوين، إذ حالتها مع الفاء الإخفاء ومع الرّاء الإدغام، ولا يفرقان إلّا في أن الرّاء مجهور ذو انحراف وتكرار، والفاء ذو همس[٤٩].

أمّا التّاء فهي صوت مهموس منفتح مستفلّ شديد. والقاف صوت مجهور مطبق مستعل شديد، وهو صوت انفجاري من حروف القلقلة الّتي تجمعها عبارة (قطب جد)[٥٠].

والتّاء والقاف من حروف الإخفاء، إذ تخفى معها النون الساكنة والتنوين.

دلالتهما على خلق الأرض: وردت هاتان المادّتان في القرآن الكريم مرّة واحدة وفي آية واحدة، وذلك في الحديث عن طور من أطوار خلق السماوات والأرض، فقد وردا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾[٥١].

ولعلّ أهمّ ما يلفت النظر هنا أنّ التاء والقاف ـ وهما الصوتان المشتركان بين اللّفظين ـ اجتمعا مرّتين في كلمتين متتابعين، وقد وقعت التاء فيهما قبل القاف وبذلك أعطيا مقطعاً صوتيّاً ذا جرس خاصّ وهو المقطع ـ تق ـ في الكلمتين (رتق ـ فتق).

فالمقطع ـ تقّ ـ في اللفظة الأُولى مؤلّفاً من تاء ساكنة قبل القاف أي صوت صامت، لكنّه مهموس يسمح لجريان الصوت فيه، وفي اللفظة الثانية نلاحظ هذا المقطع قد وقعت فيه التاء المفتوحة قبل القاف، أي أنّ صوت التّاء قد تبعه صائت قصير وهو الفتحة، وعندها يكون النطق به أخفّ من النطق به ساكناً، وهذا يناسب عمليتي الالّتصاق والانّفصال؛ لأنّ الصوت في الالتصاق أشدّ منه في الانّفصال، وفي الانفصال يكون أخفّ فجاء الصوت في الموضعين مناسباً للدلالة

والمعنى، وعلى العموم يمكننا إجمال توظيف الأصوات في الدلالة والمعنى بما يأتي:

١ـ إنّ تقارب اللّفظين في الصوت له علاقة باقتران السماء بالأرض قبل الفصل وبعده، فهما طرفا الكون الذي استقرّ في تصوّر الإنسان، وما ينزل من السماء مستقرّه في الأرض، وما يخرج من الأرض طريقه إلى فضاء السماء الدنيا وما شاء الله من فضاء غيرها، ولذلك نجد اقتران السماوات والأرض إحداهما بالأُخرى في أغلب الآيات القرآنية الّتي ذكرتهما.

٢ـ إنّ الصوت الناشئ من اجتماع التّاء والقاف يناسب عمليتي اتّصال السماء بالأرض وانفصالها، فلو ضممت حجرين أو شيئين آخرين أحدهما إلى الآخر لسمعت صوتاً منبعثاً من عمليّة الالّتصاق، وحين تحاول فصلهما بعد أن التزقا، أي التصقا لسمعت صوتاً مقارباً للصوت الأوّل.

٣ـ اختلاف الصوت الأوّل في اللفظين الرّاء في ـ رتق ـ والفاء في ـ فتق ـ يمكن أن نلحظ منه إشارة إلى اختلاف العمليتيّن في الكيفيّة والغاية ـ النتيجة ـ وذلك حسب تفكيرنا وتصوّرنا لعمليتيّ الرتق والفتق، أمّا حسب قدرة الله تعالى فلا فرق بين الحالين؛ لأنّه تعالى يقول للشيء كن فيكون، وإنّما خاطب بالقرآن العقول، فقال عزّ من قائل: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٥٢].

٢ـ مواد «دحا، طحا، سطح»

دلالتها المعجميّة

تشترك الألفاظ الثلاثة في دلالتها على معنى الانبساط، إذ تقول العرب: دحا الشيء يدحوه دحواً، وطحاه يطحوه طحواً إذا بسطه، ودحا المطر الحصى عن وجه

الأرض نحّاه وأزاحه، ويقولون سطح الشيء يسطّحه سطحاً إذا بسطه، والمسطّح المكان أو الموضع الذي يبسط فيه التمر ويجف[٥٣].

خصائصها الصوتيّة

سبق بيان صفات صوت الدّال في الحديث عن مادّة «مد»، أمّا الطاء فتشارك الدّال في الشّدة والجهر والقلقلة، لكنّ الطّاء صوت مطبق مستعلٍ[٥٤].

فالطّاء أقوى نطقاً من الدّال، وهما من حروف الإخفاء.

والحاء صوت رخو مهموس منفتح مستفل. والسّين صوت رخو مهموس منفتح مستفل موافقاً بذلك الحاء، ويفارقه الفاء في أنّه صوت احتكاكيّ لقربه من مخرج العين، أمّا السّين فيفارقه في أنّه من أصوات الصفير الناتج من انسلاله ـ هو والصّاد والزاي ـ من طرف اللّسان وملتقى الثنايا. ولضعف الحاء جاء وقوع الألف والهاء بعدها وهما معروفان بالضعف، فالهاء صوت مهتوت، والألف مدّ في في الجوف، والصوت معه مطلق بلا عناء[٥٥]. والهاء والألف ليسا من أصوات المواد الّتي نتحدّث عن خصّائصها الصوتيّة، بل هما ضمير المفردة الغائبة وقعا بعد الفعلين: «دحا، طحا»، وسيأتي بيان ذلك.

دلالتها على خلق الأرض

وردت المواد الثلاث المشار إليّها بصيغة الفعل الماضي في القرن الكريم مرّة واحدة متحدّثه عن خلق الأرض وحدها، فالفعل «دحا» ورد في قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾[٥٦]. والفعل «طحا» ورد في قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا﴾[٥٧]. والفعل «سطح» ورد مبنيّاً للمجهول متّصلاً بتاء التأنيث في قوله

تعالى: ﴿وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[٥٨].

فالألفاظ الثلاثة مشتركة جميعاً في صوت الحاء، واثنان منها مشتركان في الطاء والحاء هما: «طحاها، سطحت»، واثنان مشتركان بالهاء والألف في سياق الكلام لا في أصل الوضع، هما «دحاها، طحاها» وواحد انفرد بصوت الدّال هو: «دحاها»، وواحد انفرد بالسين والتاء ـ الّتي هي علامة تأنيث زائدة على بناء اللفظ ـ هو «سطحت». ومن أراد أن يقف على جانب من جوانب التواؤم الصوتي بين الألفاظ ودلالة الأصوات على المعاني، فليتأمّل الألفاظ الثلاثة الّتي بيّنت صفات أصواتها. ففي الموضع الأوّل «دحاها» نلاحظ أنّ الّدال مع الحاء أخفّ وأقلّ قوة من الطاء والحاء في «طحاها»، إذ الموضع الأوّل موضع إخبار ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾[٥٩].

أمّا الموضع الثانيّ فموضع قسم، ﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا﴾[٦٠]. والقسم توكيد فيحتاج إلى الألفاظ ذات الأصوات القويّة الوقع الّتي تناسب الفرض، وهو القسم. ثمّ إن في لفظ «دحاها» إشارة إلى أنّ الأرض بيضويّة؛ لأنّ العرب يسمّون المكان الذي تضع فيه النعامة بيضها «مدحى النعامة»، والموضع الذي تفرخ فيه: «أدحيها»[٦١]. وسمعت الناس في ليبيا يسمون البيض دحياً ولاسيّما أهل سرت.

أمّا الموضع الآخر، فقد دخلت فيه السين على الطّاء والحاء في «سطحت» فأكسبت اللّفظ وقعاً خاصّاً غطّى قوّة الطّاء بما فيه من الصغر والرخاوة، والهمس والانفتاح والاستفالة، وذلك يناسب الموضع الذي ورد فيه اللّفظ والفرض الذي تتحدّث الآية الكريمة عنه، إذ الموضع موضع ترغيب وحثّ على التفكّر والتأمّل في قدرة الله تعالى وإبداعه في خلقه، فقد قال عزّ من قائل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ

كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[٦٢].

وممّا يؤكّد أثر السّين والطّاء وتآزرهما على إبراز الجرس الملائم للدلالة والمعنى أنّنا نجدهما قد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا﴾[٦٣] فالسّين مع الصائت الطويل «الألف» سبقت الطّاء مع الصائت الطويل وقفاً إذ يحذف التنوين ويعوّض عنه الألف، أمّا في حالة الوصل فإنّ الطّاء تكون مع الصائت القصير ـ الفتحة ـ إذ لا يحذف التنوين بل يدغم باللام، من قوله تعالى: ﴿لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجًا﴾[٦٤].

نخلص من هذا إلى أنّ مادّة «خلق» مشتركة لا ميزة فيها لمخلوق على غيره فجاءت عامّة، ومادّة «وضع» جاءت لمخلوقات كثيرة وخصّت خلق الأرض مرّة واحدة لمشاركة الأرض تلك المخلوقات في صفة أو أكثر، ومادّة «فرش» خصّت الأرض في موقعين، وخصّت غيرها في أربعة مواضع لجامع مشترك بينهن وبين الأرض، وأنّ مادتيّ «رتق وفتق» خصّتا السماوات والأرض في التّصاقهما وانفصالهما، و«دحا وطحا وسطح» خصّت بهنّ الأرض في خلقهما فقد جاءت الأصوات مناسبة لدلالة الألفاظ على المعاني المرادة.

الهوامش:

(١) الرحمن/ ١ ـ ٤.

(٢) فصلت/ ٩.

(٣) الرحمن/ ١٠.

(٤) انظر: لسان العرب «فرش».

(٥) انظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦؛ المقتضب للمبرد: ١/ ١٩٦، ٢١٢، ٣/ ٤٨.

(٦) الأنعام/ ١٤٢.

(٧) أُنظر: تفسير القرآن الكريم للسيّد عبد الله شبر: ١٦٦.

(٨) الرحمن/ ٥٤.

(٩) الواقعة/ ٣٤.

(١٠) الواقعة/ ٣٥ ـ ٣٨.

(١١) القارعة/ ٤.

(١٢) الذاريات/ ٤٨.

(١٣) البقرة/ ٢٢.

(١٤) أُنظر: لسان العرب «مدد».

(١٥) أُنظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

(١٦) أُنظر: المقتضب: ١/ ١٩٤.

(١٧) أُنظر كتاب سيبويه: ٤/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦، ٤/ ١٧٤، المقتضب: ١/ ١٩٦.

(١٨) الإسراء/ ٦.

(١٩) مريم/ ٧٥.

(٢٠) الرعد/ ٣.

(٢١) ق/ ٧.

(٢٢) الفرقان/ ٤٥ ـ ٤٦.

(٢٣) الإسراء من الآية/ ٣٠.

(٢٤) يس من الآية/ ٣٤.

(٢٥) أُنظر لسان العرب «وضع».

(٢٦) أُنظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٢٩٠، ٤٣٤، المقتضب: ١/ ٦١، ٢٠٣، ٢١٠، والرعاية لمكّي بن أبي طالب: ١٤٢، وشرح المفصّل لابن يعيش: ١٠/ ١٤٣، وشرح الشافية للرضي: ٣/ ٢٦١، ٢٨٥، والنشر لابن الجزري: ١/ ١٩٩، والدراسات الصوتيّة عند علماء العربية لعبد الحميد الهادي الأصيّعي: ١٢٩.

(٢٧) أُنظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٤٣٤، ٤٣٦.

(٢٨) أُنظر المقتضب: ١/ ٢١١، والدرس الصوتي عند المبرّد لفاطمة عبد الصاحب: ٣١، ١٠٥ ـ ١٠٦٠.

(٢٩) أُنظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦؛ سر صناعة الأعراب لابن جنّي: ١/ ٦٩، ٧١؛ ومناهج البحث في اللّغة لتمام حسان، ص٩٧.

(٣٠) النساء من الآية/ ٤٦؛ وأُنظر: المائدة/ ١٣، ٤١.

(٣١) الغاشية/ ١٤.

(٣٢) آل عمران من الآية/ ٣٦، وأُنظر: فاطر/ ١١، و فصلت/ ٤٧ و الحج/ ٢ والإحقاف/ ١٥ والطلاق/ ٤، ٦.

(٣٣) آل عمران/ ٩٦.

(٣٤) أُنظر: الأعراف/ ١٥٧، الانشراح/ ٢.

(٣٥) أُنظر: الكهف/ ٤٩، الزمر/ ٦٩.

(٣٦) أُنظر: النساء/ ١٠٢.

(٣٧) أُنظر: الرحمن/ ٧.

(٣٨) أُنظر: الأنبياء/ ٤٧، الزمر/ ٦٩.

(٣٩) أُنظر: النور/ ٥٨ ـ ٦٠.

(٤٠) أُنظر: محمد ﷺ/ ٤.

(٤١) التوبة/ ٤٩.

(٤٢) انظر لسان العرب «وضع».

(٤٣) الرحمن/ ١٠.

(٤٤) الملك/ ١٥.

(٤٥) طه من الآية/ ٥٣.

(٤٦) النبأ/ ٦.

(٤٧) النمل/ ٨٨

(٤٨) أُنظر: لسان العرب رتق»،«فتق».

(٤٩) سبق بيان خصائصها الصوتيّة في مادة «فرش».

(٥٠) أُنظر: كتاب سيبويه: ٤/ ١٧٤، ٤٣٤ ـ ٤٣٦، المقتضب: ١/ ١٩٦، الدرس الصوتي عند المبرّد: ٩٦ ـ ١٠٣.

(٥١) الأنبياء/ ٣٠.

(٥٢) الحشر من الآية/ ٢١.

(٥٣) أُنظر: لسان العرب «دحا، طحا، سطح».

(٥٤) أُنظر: كتاب سيبويه: ٤/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦.

(٥٥) أُنظر: كتاب سيبويه/ ٤/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦، والمقتضب: ١/ ٦١، ١٧٤، ٢٠٣، ٢١٠.

(٥٦) النازعات/ ٣٠.

(٥٧) الشمس/ ٦.

(٥٨) الغاشية/ ٢٠.

(٥٩) النازعات/ ٣٠.

(٦٠) الشمس/ ٦.

(٦١) أُنظر لسان العرب« دحا».

(٦٢) الغاشية/ ١٧ ـ ٢٠.

(٦٣) نوح/ ١٩.

(٦٤) نوح/ ٢٠.


مجلة
مركز الأزهر للتراث الإسلامي

السفارة المهدوية

حوار مع العلامة الشيخ السند

حاوره الشيخ محمد الحجي

لم تكن المهدوية وليدة مذهب إسلامي معين، وإنما هي عقيدة إسلامية أصيلة وردت في أصح مصادر المسلمين، وأنّ الله تعالى سيظهر في آخر الزمان المهدي الموعود الذي سيملئ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن تملئ ظلماً وجوراً، ويظهر به دينه الخاتم على سائر الأديان.

نعم، اختلف المسلمون في جزئيات هذا المعتقد، حيث انفرد الإمامية بالقول بولادة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، ومن الطبيعي انتهاز النفعيين لمثل هذه الأمر، فظهر بين الحين والآخر منتحلون للمهدويّة أو مدّعون للنيابة الخاصة والارتباط الخاص بالإمام المهدي الموعود عجل الله فرجه الشريف؛ لأجل بعض المنافع الدنيوية، ونظراً لإهمية مسألة السفارة المهدوية ارتأت (**مجلة مركز الزهراء الإسلامي**) أن تدخل في حوار مع سماحة آية الله العلّامة الشيخ محمد السند، لتوضيح هذه المسألة وما يحيط بها من جزئيات، ولإناطة الستار عن الغموض في بعض جوانبها.

س١: ماهيّة السفارة المهدوية

ما هي السّفارة المهدوية، وما المقصود بها؟

الجواب: النيابة الخاصة عن الإمام المهدي عليه السلام

السّفارة نوع من النّيابة الخاصّة، أو التمثيل الخاصّ عن الإمام الثاني عشر عليه السلام، يتضمّن ارتباطاً خاصّاً بالإمام عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ويتمّ اختيار هذا الشّخص من قبل الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا النحو من النّيابة مختصّ بمرحلة الغيبة الصغرى، وقد كان قائماً بينه عليه السلام وبين سفرائه (النوّاب الأربعة)[1] خلال تلك المرحلة، وقد انتهت مرحلة النّيابة الخاصّة ببدأ الغيبة الكبرى، حيث أُغلق هذا الباب، وأُوكل الأمر في هذه الغيبة الكبرى للفقهاء، ويعبّر عن هذه النّيابة بـ (النّيابة العامّة).

س٢: اختصاص النيابة الخاصة بالإمام المهدي عليه السلام أو عمومها

هل كانت هذه النّيابة الخاصّة مختصة بالإمام المهدي المنتظر عليه السلام أم عامة لبقية الأئمة عليهم السلام؟

الجواب: عموم النيابة الخاصة

إنّ هذه النّيابة الخاصّة بين الإمام الحجّة الثاني عشر عليه السلام وبعض الأشخاص الخاصّين لم تقتصر على الإمام الثاني عشر بحسب الروايات، بل كانت موجودة أيضاً بين بقيّة الأئمّة وبين أشخاص خاصّين، بل حتّى بين الرسول صلى الله عليه وآله وبعض الصحابة، فالرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام أيضاً كان لهم سفراء خاصّون، وإن كان المعروف في الألسن أو في الأذهان أنّ هذه النّيابة كانت مقتصرة بين الإمام الثاني عشر عليه السلام ونوّابه الأربعة، ولكنّ الصحيح كما ذكر ذلك جملة من علماء الإماميّة أنّ هناك نيابة خاصّة بين كلّ معصوم وبين بعض الخواصّ، فبعض أصحاب

الأئمّة عليهم السلام كانت لهم نيابة خاصّة وسفارة خاصّة، كالمفضّل بن عمر و...[٢].

فكلّ معصوم عادة كان له سفراء، وهم غير الوكلاء، وربّما يقال: إنّ مسلم ابن عقيل[٣] كان سفيراً خاصّاً لسيّد الشهداء عليه السلام، باعتبار أنّه عليه السلام عبرّ عنه بالسّفير، سيّما هذا التعبير كان موجوداً في المصادر القديمة في تراث أهل البيت عليهم السلام، فلا يبعد أن تكون السّفارة والنّيابة الخاصّة كانت عند كلّ المعصومين عليهم السلام، غاية الأمر أنّها ظهرت بشكل جليّ وتعليميّ لكلّ عموم الشيعة في زمن الإمام المهدي عليه السلام، ولذلك نرى بأنّ النائبين الخاصّين (النائب الأوّل والثاني) كانا أوّلاً نائبين خاصّين عن الإمام الهادي عليه السلام، وعن الحسن العسكري عليه السلام، ثمّ عن الإمام المهدي عليه السلام.

وهذه أُمور على كلّ حال لم تتبلور بشكل واضح في كثير من الكتب المتأخّرة.

س٣: ارتباط النّيابة الخاصّة بشبكة التدبير خارج دائرة الظاهر

أشرتم في بعض كتبكم عن ماهيّة السّفارة، بأنّ النّيابة الخاصّة لها ارتباط بشبكة التدبير خارج دائرة الظاهر، أرجو أن توضّحوا لنا هذه العبارة؟

الجواب: ارتباط السفير بالإمام عليه السلام ارتباطاً روحياً وإلهامياً

تعقيباً على ما ذكرته في بداية الحديث، بأنّ السّفير والنائب الخاصّ يرتبط بالإمام ارتباطاً روحياً وإلهامياً، فقد ورد في رجال الكشّي: أنّ سلمان محدّث في قلبه وروحه عن إمامه، أو ورد مثلاً في النوّاب الأربعة الخاصّين في الزيارات التّي وردت في التهذيب للشيخ الطوسي أو في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي في مدح النائب الثاني تعبيره أنّه رأى النور والمقصود بالنور الجانب الملكوتي والروحي، فالارتباط بين الإمام وبين النائب الخاصّ ارتباط روحي شبيه ارتباط الأبدال

والأوتاد والسّياح، ولكن الفرق بين النائب الخاصّ و بين الأوتاد والأبدال والسياح هو أنّ هؤلاء لا يبرزون على الناس، ولربّما كانت لهم أدوار خطيرة أكثر من النائب الخاصّ، ولكنّ هناك سنّة إلهيّة دائمة وهي أنّهم لا يبرزون على الناس وليس لهم أيّ تمثيل رسمي، فعلى سبيل المثال: إذا لاحظنا قصّة الخضر والنبيّ موسى _ مع أنّ النبيّ موسى عليه السلام من أنبياء أولي العزم ـ نجد أنّ هناك ميزتين في طريقة لقاء موسى عليه السلام بالخضر عليه السلام هما: اللقاء المحدود، والصرامة العلميّة الإلهيّة الخاصّة؛ ولهذا نرى بأنّ الخضر عليه السلام يقول لموسى عليه السلام: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾[٤]، مع أنّ النبيّ موسى عليه السلام من أنبياء أولي العزم، فكيف يدّعي المدّعون بأنّه لديهم ارتباط مع الإمام عليه السلام، وأنّهم من الأوتاد أو السّياح؟!

فهذه كلّها في الواقع دجل وادّعاءات؛ لأنّه هناك رقابة وصرامة علميّة خاصّة على أولئك الذين لديهم ارتباط حقيقي مع الإمام عليه السلام، كما يهدينا إليه القرآن الكريم في قصّة إلتقاء النبيّ موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام.

س٤: ملاك التمييز بين السّفارة الصّادقة والكاذبة

هل هناك ضابط لتمييز السّفارة الصّادقة عن السّفارة الكاذبة؟

الجواب: مدعي السفارة في الغيبة الكبرى كاذب ودجّال

الأحرى أن نعبّر هكذا: هناك مدّع للسفارة صادق وهناك مدّعون للسفارة مفترون وكذّابون ودجلة.

السّفارة الصّادقة هي التّي كانت في النوّاب الأربعة الخاصّين في الغيبة الصغرى أو في الأئمّة السابقين، حيث كانت لديهم سفارات مع خواصّ أصحابهم، أمثال

المفضّل بن عمر، وجابر الجعفي، وسلمان وغيرهم.

أمّا بعد الغيبة الصغرى، أيّ في الغيبة الكبرى، فإنّ هناك ضابطة ضروريّة موجودة في مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهي أنّه من أدّعى السّفارة فهو بلا شكّ كاذب ودجّال حتّى تكون سنة الظهور، وهو الصيحة في السماء.

وهناك ضابطة أُخرى كان الإماميّة يتّبعونها حتّى في الغيبة الصغرى، وهي ظهور المعاجز العلميّة، والمعاجز الغيبيّة، لا خوارق العادات، كالشعبذة والسحر والجنّ؛ لأنّ الكثير من عامّة الناس لا يتقنون فنون السحر أو فنون تسخير الجنّ والشياطين، أو فنون الشعبذة كفنون الرياضات الروحيّة، فيظنون أنّ كلّ ما هو خارق للعادة نوع من المعاجز الغيبيّة.

فهذه أزمة علميّة ومعرفيّة، وأزمة في البصيرة خطيرة جدّاً، تمييزها قد يخفى حتّى على أهل الفضيلة فضلاً عن عامّة الناس؛ لأنّ العلوم الغريبة من السحر والشعبذة وغيرها تكشف مغيّبات، ولكنّ هذا الكشف للمغيّبات كشف أو إنباء كهني من نوع الكهانة، وليس هو داخل في حدود المعجزة، وإنّما يعلمه ويميزه الإمام عليه السلام وأصحابه، ويبينونه لعموم الناس.

وقد يدلّس ويتحايل على كثير من المثقّفين وأصحاب الاختصاص، بل وحتّى أصحاب الدراسات في العلوم الغيبيّة، حيث لا إلمام لهم في هذا الجانب، فيسهل التحايل عليهم، وبالتالي مخادعتهم بنوع من المظاهر والأمور المرتبطة بتسخير الجنّ.

ولو لاحظ الباحث في الكهانة زمن ولادة رسول الله صلى الله عليه وآله، لرأى منها العجائب، وكذا مرتاضو الهند أو بقيّة العالم، أو السّحرة، لديهم قدرات ليست بالهيّنة، ولكن كلّ هذه ليست من المعجزة بشيء.

وينقل لنا القرآن الكريم في قصّة النبيّ سليمان عليه السلام القدرة الخارقة للجنّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾[٥].

عفريت يعني من الشياطين يقول لسليمان عليه السلام أنا آتيك بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين في غضون ربع ساعة أو نصف ساعة، هذا ليس بسحر بل هو قدرة تكوينيّة، ومع ذلك لم يعبّر عنه القرآن الكريم بأنّه وليّ من أولياء الله أو له سمة في الأدوار الإلهيّة، بل عبّر عنه بأنّه عفريت مكبّل من الشياطين، لكنّه لديه قدرة بحيث يقول للنبيّ سليمان عليه السلام أنا آتيك به قبل أن تقوم من مجلسك.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ القرآن الكريم يذكر جملة من القدرات، مثل السحرة الذين كانوا في زمن النبيّ موسى عليه السلام، فقد أتوا بسحر عظيم بحيث أرعبوا به الناس، ومع ذلك فإنّ هذا لا يعني أُموراً غيبيّة، ولا يعني معجزات، ولا يعني دلائل برهانيّة على النيابة الخاصّة، أو على مقامات إلهيّة، فقدرات الشياطين وقدرات الجنّ قدرات أثيريّة تدخل في العالم الكهرومغناطيسي.

وقد بيّن لنا القرآن الكريم بأنّ الجنّ يسترقون السمع، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ * وَحَفِظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ * إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ﴾[٦] يعني يمكن أن يتنبئوا بأحداث مستقبليّة، يمكن أن يخبروا بها في الضمير، لكن كلّ ذلك لا يدلّ على أنّها معجزة.

وعالم الجنّ عالم واسع وكبير، وتحصيل علومه أو الارتباط به، لا يدلّ بأيّ شكل على مقام أو منزلة إلهيّة خاصّة، وإنّما يدخل ذلك كلّه في سياق العلوم الكسبيّة، وأنّ كثيراً من هذه الأُمور ـ أي الارتباط بالجنّ ـ قد أُسّس لتعليمها معاهد وجامعات في الغرب؛ لغرض الاستفادة منه في القدرة على التجسس وقراءة المستقبل.

وهذه كلّها لا تعدّ من المعجزات؛ لأنّه من يلج فيها يكتسبها، بينما المعجزة هي التّي يعجز البشر عن إتيانها فضلاً عن اكتسابها، بل لو اجتمعوا كلّهم على اكتسابها لم يقدروا عليها.

فإذن، الفرق بين المعجز وبين خوارق العادات من العلوم الغريبة أو المهارات، فرق واضح؛ لأنّها ليست من المعجز بشيء، ولكن كثير من الناس تنطلي عليهم هذه الأُمور، والسبب في ذلك هو أنّهم لا يلمّون بمثل هذه الأُمور، وليس لديهم ما يكفي من اطلاع ثقافي بهذا الخصوص، ولا أيّ ممارسات، ومن ثمّ ربّما يشاهدون شيء من النور وليس نور الصفاء، وإنّما نور التمثّل الشيطاني أو الجنّي، فيحسبون أنّ هذا نوع من أنواع النور الإلهيّ، أو ربّما يرون شيئاً في المنامات أو ما شابه ذلك.

وعالم الروح عالم وعر ومعقّد، وللأسف فالكثير من الناس يعيشون في ضحالة التراث الثّقافي، وهذا يخلق أزمة فكريّة وثقافيّة بفتح الباب للكثير من الأدعياء المتقمّصين لادّعاء مناصب إلهيّة.

فلابدّ للمؤمن من الاطّلاع الإجمالي على هذه المسائل وإن كان بواسطة الأفلام الغربيّة التّي تعني بهذا الأمر؛ لكي يشاهد ويدرك أنّ هذه الأُمور ليست معجزات، وإنّما هي كهانة وسحر وما شابه ذلك من الفنون العديدة جدّاً، وأنا شخصياً عندي هواية لمتابعة هذه الأُمور منذ نعومة أظفاري وإلى الآن. فعلى الإنسان أن يتسلّح بالمعرفة حتّى لا ينخدع بهذه الأُمور أو يدلّس عليه، لأنّنا نشاهد يوماً بعد يوم وجيلاً بعد جيل ما شاء الله من الآليّات الكثيرة التّي تخفى حتّى على كثير من أهل المعرفة أو أهل السير والسّلوك، وقد ذكروا بأنّ التمييز بين الوارد الرّحماني والوارد

الشيطاني أمر ليس بسهل، بل هو صعب جدّاً.

س٥: العقيدة والنصّ التأريخي

هنالك مفردتان وهما (العقيدة، والنصّ التأريخي)، والآثار التّي تترتب على العقيدة غير الآثار التّي تترتب على النصّ التأريخي إيجاباً وسلباً، فبالنسبة إلى السّفارة المهدويّة، هل هي عقيدة أم نصّ تأريخي؟

الجواب: السّفارة المهدويّة لها طابع تأريخي يحمل بُعداً عقائدياً

السّفارة المهدويّة في الحقيقة تحمل كلا المعنيّين، كما أنّ كثيراً من العقائد التّي لدينا في دين الإسلام، ومنهاج الأئمّة عليهم السلام وكذلك في الأديان الأُخرى، هي في حين أنّ لها طابعاً تأريخياً تحمل بُعداً عقائدياً، كما نحن عندنا مكّة المكرّمة، فكما هي لها بُعد جغرافي كذلك تحمل بُعداً عقائدياً، المدينة المنورة أو مرقد النبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً لها بُعد جغرافي ولها بُعد عقائدي، بل نفس بعثة النبيّ في سنة (٤٠) من عام الفيل تحمل بُعداً زمنياً تأريخياً وبُعداً عقائدياً نعتقد به، وكذا وفيّات أو شهادات الأنبياء عليهم السلام تحمل بُعداً تأريخياً وبُعداً عقائدياً، فلا تنافي ولا تدافع في اجتماع الحيثيّتين من جهتين، وإن كان لكلّ حيثيّة موازين وضوابط.

س٦: البُعد العقائدي للسّفارة المهدويّة في الروايات المعتمَدة

هل توجد هناك روايات معتمّدة ترتبط بالبعد العقائدي للسّفارة المهدويّة؟

الجواب: من لا يعتقد بالنوّاب الخاصّين الأربعة يخرج عن الإيمان

هذا البحث بحث حسّاس؛ لأنّ الإقرار بنيابة النّواب الأربعة وظيفة عقائديّة

قبل أن تكون وظيفة تاريخيّة، ومن ثمّ عند علماء الإماميّة ـ في الغيبة الصغرى وحتّى في الغيبة الكبرى ـ بأنّ الذي لا يقرّ ولا يسلّم بنيابة النوّاب الخاصّين يعتبر ذلك فيه نحو أو نمط من الانحراف أو الضلال أو الفسوق أو منتقص الإيمان، نعم، لا يخرج عن مذهب الاثني عشريّة، لكنّه في نفس الوقت يعتبر نوع من الضلالة.

وهناك أمر مهمّ علينا أن نلتفت إليه، وهو أنّ الإيمان في مدرسة أهل البيت عليهم السلام يتقوّم بالاعتقاد بالله تعالى وكتبه ورسله والمعاد، وبإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، أمّا في تفاصيل الاعتقادات وجزئيّاتها، فقد يكون بعضها أيضاً ضروريّة أو شبه ضروريّة، وعلى هذا فإنّ من لا يعتقد بها وإن لم يخرج من طبقة المتمسين إلى أتباع أهل البيت عليهم السلام من الفرقة الاثني عشريّة، ولكن يحكم عليه بالضلالة، ولكن لا يصل إلى مستوى ضلالة الخروج والمروق عن المذهب.

نعم، بالنسبة إلى نيابة النوّاب الأربعة فيها أوامر واردة بأن نسلّم لهم، والتسليم غير قضيّة الطاعة، وفي الروايات التّي رواها الشيخ الطوسي في التهذيب حول زيارتهم، حيث عبّر عنهم في تلك الزيارات بالأبواب، والباب يعطي مؤدّى عقائدياً، وقد ورد هذا التعبير حتّى في سلمان بأنّه باب علم أمير المؤمنين عليه السلام، أو بابنا أهل البيت عليهم السلام كما في رواية أُخرى، فواضح أنّ الباب أو البواب يعني نوعاً من المقام الذي يعتقد به، لكنّه ليس على وزن وحذو الاعتقاد بإمامة المعصوم، فلا يصل إلى هذا المؤدّى، وإنّما هو نظير ما نعتقد في أنّ إبراهيم ابن النبيّ صلى الله عليه وآله له مقام خاصّ.

وأيضاً ورد في زيارات معتبرة حول عليّ الأكبر أنّه من أهل آية التطهير، وهذا يعني أنّه في الدرجة الثانية من أهل آية التطهير، أو حتّى ما ورد حول زينب عليها السلام

بأنّها: «عالة غير معلّمة وفهمة غير مفهّمة»[٧]، وبتعبير آخر عندها علم لدني، فهذه عقيدة حول زينب عليها السلام، وكذلك ما ورد من مقامات حول بقيّة أولاد الأئمّة الخاصّين هي عقائد لكن لا تضاهي الاعتقاد بإمامة أهل البيت عليهم السلام.

فلا يُعدّ من لم يعتقد بما تقدّم من الاعتقادات المرتبطة بابن النبيّ صلى الله عليه وآله، أو بعليّ الأكبر، أو غيرهم من أبناء الأئمّة خارجاً من مذهب أهل البيت عليهم السلام.

والحاصل: أن موقف فقهاء الشيعة في الغيبة الصغرى وفي بداية الغيبة الكبرى، هو أنّ من لا يعتقد بالنوّاب الخاصّين الأربعة، أو من يعتقد النّيابة في المتحلين لها، يخرج عن الإيمان.

س٧: حكم مدعي النيابة في عصرنا الحاضر

هل يمكن القول بأن نفس هذا الحكم يجري الآن على ما موجود في أيامنا هذه من المدّعين الكثيرين للنّيابة الخاصّة؟

الجواب: الضلال والفسق

رأي الفقهاء الإماميّة في الغيبة الصغرى وفي بداية الغيبة الكبرى تجدونه عند الشيخ الطوسي رحمه الله في الغيبة، وعند الصدوق رحمه الله، وعند النوبختي رحمه الله في فرق الشيعة، وعند سعد بن عبد الله رحمه الله في فرق الشيعة أيضاً، وكذلك تجدونه في ما صدر من توقيعات حول المدّعين وأتباعهم، وكان هذا الموقف موقفاً شديداً جدّاً من فقهاء الشيعة، ولكن فقهاء طبقات القرون المتأخرة يعتبرونه ضلالاً وفسقاً، ولكن ربّما لا يحكمون عليهم بشدّة الحكم الذي كان يحكم به الفقهاء في القرن الثالث والرابع.

س٨: تاريخ ظهور السفارة الكاذبة

متى ظهرت دعوة السّفارة (السّفارة الكاذبة) داخل الوسط الشيعي؟

الجواب: ادّعاء النّيابة الخاصّة بدأ من عهد الرسول صلى الله عليه وآله

إنّ كثيراً من الباحثين في هذا المجال ذكروا في كتبهم بأنّ دعوة السّفارة ظهرت في الغيبة الصغرى، ولكن هذا تتبّع ناقص وقاصر، فإنّ ادّعاء النّيابة الخاصّة في الحقيقة بدأ من عهد الرسول صلى الله عليه وآله، أنا ذكرت لكم بأنّه كان هناك نيابة خاصّة موجودة، مثلاً: سلمان مع رسول الله صلى الله عليه وآله، أو مع أمير المؤمنين عليه السلام، وهلّم جرّاً.

فأدعياء هذا المقام ظهروا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث ورد في روايات الأئمة عليهم السلام بأنّ كلّ منّا مبتلى بكذّاب يكذّب عليه، فكان مسيلمة يكذّب على رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان المدعو عبد الله بن سبأ يكذب على أمير المؤمنين عليه السلام، وهكذا الحال مع بقيّة الأئمّة.

س٩: أسباب ظهور مدّعي السّفارة؟

ما هي أهمّ أسباب وعوامل ظهور مدّعي السّفارة؟

الجواب: مكانة الأئمة عليهم السلام ومقامهم المعنوي

الأسباب التّي دعت إلى ذلك هو أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام كانت لهم مقامات وارتباطات غيبيّة كما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله، فلو لاحظنا على سبيل المثال قضيّة مسيلمة الكذاب، نجد أنّ الذي ادّعاه في البداية هو الارتباط بالرسول، بعد ذلك ادّعى النبوّة، فإدعاء الارتباط ناشئ من كون النبيّ صلى الله عليه وآله وكذلك الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام وفاطمة الزهراء عليها السلام، لهم مقامات إلهيّة أمام الناس، ممّا يدفع البعض إلى

انتحال الانتماء لهؤلاء الأربعة عشر عليهم السلام، ويدّعي بأنّ له ارتباطاً غيبيّاً وخفيّاً معهم.

فلا يظنّ أنّ أدعياء السّفارة يدّعون السّفارة فقط مع الإمام الثاني عشر عليه السلام، بل إذا لاحظنا إرّهاصات الأدعياء، نجدهم يدّعون الارتباط ـ حتّى في زماننا الحالي ـ حتّى مع بقيّة المعصومين أيضاً، ففي آونة كانت امرأة تدّعي الارتباط بفاطمة الزهراء عليها السلام، وفي السنين الأخيرة كان هناك شخص يدعي الارتباط بأحد المعصومين غير الإمام الثاني عشر.

فلأجل أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام لهم مقامات غيبيّة وما شابه ذلك، فإدّعاء الارتباط بهم هو ادّعاء السّفارة، لذلك بحث السّفارة ليس بحثاً مقتصراً بخصوص الارتباط بالإمام الثاني عشر أو بالإمام الحيّ في زمن الأئمّة، بل هو مطلق ادعاء الارتباط الغيبيّ بالمعصومين الأربعة عشر عليهم السلام.

س١٠: دور الحكومات والأغراض المذهبيّة في تفعيل عقيدة السفارة

هل للحكومات والأغراض المذهبيّة دور في تفعيل هذه المسألة؟، مثلاً: مذهب يريد أن يهاجم المذهب الجعفري يفعّل هذه المسألة بين آونة وأخرى؟

الجواب: جملة الانحراف كان بإيعاز وتدبير وتحريف من الأمويين والعبّاسيين

ربّما عندنا أرقام ذكرناها في الخطابيّة والمغيريّة بأنّ جملة الانحراف الذي دبّ في هذه الفرق الباطنيّة الشيعيّة كانت بإيعاز وتدبير وتحريف الأُمويّن وبعدهم العبّاسيّن، حيث كان يهمّهم إرباك الساحة الشيعيّة، وقد كانت الساحة مع أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وبالتالي تعمّ الفوضى ويختلط النموذج الكاذب مع النموذج الصادق فتضيع الحقيقة على مرّ التاريخ.

ونفس هذه الأسباب والأهداف المشؤومة هي التّي دفعت البريطانيين إلى تأسيس القاديانيّة والبهائيّة وغيرها من الفرق التّي تدّعي كلّها الارتباط بالإمام الثاني عشر عليه السلام.

س١١: العلاقة بين مرحلة النكوص الحضاري ودعوى السّفارة

العلاقة بين ما يعبر عنه بمرحلة النكوص الحضاري ودعوى السّفارة، لعلّ البعض يطرح هذه القراءة يعني فترة تاريخيّة يتمّ فيها تراجع حضاري أو تراجع فكري يطرح فيه دعوى النّيابة، كيف تقرؤون ذلك؟

الجواب: نكوص حضارة المعرفة الدينيّة

ليس النكوص الحضاري أو التخلف الحضاري العمراني أو التقنيّة التكنولوجيّة هو السبب في ظهور المدّعين للسّفارة وإن كانت الحضارة تعزى إلى العمران والتطور التكنولوجي، بل السبب الحقيقي في ذلك إنّما هو نكوص حضارة المعرفة الدينيّة، فإنّ حضارة المعرفة الدينيّة التّي ترتبط بعلم الأديان حضارة رقيّ الرّوح ورقيّ علوم الرّوح، فالعلوم الدينيّة باعتبار كونها نوعاً من الترقّي والتطوّر والتكامل في جانب العالم الرّوحي في البشر، فإذا أخفقت في مجتمع معين حينئذٍ يؤدّي به إلى التخلّف الرّوحي والفكري والثقافي، ففي هذه الحالة نتنظر من المكّارين والدجّالين استغلال مثل هذه الفرصة.

س١٢: التعطّش الروحي ودعوى السّفارة

هل لحالة التعطّش الروحي ـ نتيجة غياب الإمام المعصوم ـ دور في ظهور مثل هذه الدعاوى، خصوصاً مع وجود الفاصلة الزمنيّة؟

الجواب: الإرباك في كيفيّة الاقتداء أو الارتباط بأهل البيت عليهم السلام

إنّ أحد دلائل عصمة أئمّة أهل البيت عليهم السلام وارتباطهم الغيبي ومقاماتهم العظيمة، هو الغلوّ فيهم، يعني قد يقرأ القارئ ظاهرة الغلو قراءة سلبيّة، وهي قراءة صحيحة لا غبار عليها، لكن قد يكون لها قراءة إيجابية أيضاً، وهي أنّنا نلاحظ بأنّ النبيّ عيسى عليه السلام غلي فيه، وأمير المؤمنين عليه السلام غلي فيه، وكذلك حصل الغلوّ في سائر أئمّة أهل البيت عليهم السلام، والسبب في ذلك يعزى إلى مشاهدة معان غيبيّة على يد المعصوم، فهذه قراءة إيجابيّة باعتبار أنّ هناك براهين على أن هؤلاء ليس كبقيّة أفراد البشر، لكون عندهم علم لدنّي وفيض إلهيّ خاصّ.

وهذه الحالة من التشعشعات النوريّة لأهل البيت عليهم السلام، بما لهم من أشعّة ووهج روحي لا زالت تشعّ على أرواح البشر بسيرتهم وأنوارهم، فمن الطبيعي حينئذ أن تحصل حالة إرباك في كيفيّة الاقتداء أو الارتباط بهم، فتدخل على الخطّ نماذج غير واعية لكيفية الارتباط، وربّما تريد أن تحسن فتسيء، ومن ثَمّ تنتهج سلوكاً خاطئاً في كيفيّة الارتباط مع أئمّة أهل البيت عليهم السلام، أو في ادّعاء الارتباط، فحينئذ تنشأ مثل هذه الحالة من الإرباك.

وربّما الكثير من الأدعياء لا يهمّهم الاستنكار للدين أو جعل الدين، أو جعل هذه الإدّعاءات أو الارتباطات دكاكين يتاجرون بها للثروة وبناء قدرة النفوذ في عامّة الناس، ويعبّر عن هؤلاء في اصطلاح روايات أهل البيت عليهم السلام بالسفلة، وليس المقصود من السفلة معناها اللّغوي، بل ربّما يراد بها الوقح؛ لأنّ المقصود بالسفل هو الذي من سفله أو نظرته الدنيّة يستخدم معالي الدين لمآرب دنيئة ومنحطّة بالانتحال والإدّعاء.

س١٣: الظهور مفاجئ والمكتَف لمدّعي السّفارة في العصر الحاضر

هنالك ظهور مفاجئ ومكتّف لمدّعي السّفارة في العصر الحاضر، كيف تقرؤون ذلك؟

الجواب: أعداء الدين والقوى الغربيّة الكبرى

إضافة إلى الأسباب السابقة وهجمة الغرب الذي يهمه اضطرابات السّاحة، فإنّ البشريّة تتطلع حالياً إلى منجٍ وإلى مصلح بعد أن أثبتت الشيوعيّة والرأسماليّة فشلها في كونها منهجاً للحياة، فالبشرية الآن تتطلّع في الحقيقة إلى المصلح الإسلامي، بل تتطلّع إلى الإسلام كدين منقذ، سيّما أنّ الإسلام كدين يحمل عقيدة المهدي التّي توافق عليه المسلمون سنّة وشيعة، ويعتقدون بأنّه على يديه سوف يكون هناك إصلاح في الأرض، فمن ثمّ لا ريب أنّ ذلك يحشد المزيد من الخطط من قبل أعداء الدين والقوى الغربيّة الكبرى، وأضف إلى ذلك فإنّ هناك أسباباً داخليّة، وهي أنّ هناك تيارات عندها ضحالة في المعارف الدينيّة، هذا من جهة.

ومن جهة أُخرى، رغبة عموم الناس إلى بادرات في هذا المجال، ومِن ثَمّ رغم ترقبهم فانّ صبرهم قليل، وأيضاً قلّة معرفتهم لحقيقة المسار الديني وكيفيّة تكامله، فيظنون بأنّ شدّة الحرص والإصرار في الارتباط نوع من الفرج، وهذا معنى خاطئ، وقد ذكرت في كتاب دعوى السّفارة بانّ السّعي الحثيث في نشر مذهب أهل البيت عليهم السلام أكبر عامل لظهور الإمام عليه السلام كما ورد في الروايات.

١٤: انقلاب مدعي السّفارة على بديهيات العقل والدين

أشرتم في حديث سابق بأنّ أدعياء السّفارة في الآونة الأخيرة يقفزون حتّى على

بديهيات العقل، بل وحتّى على البديهيّات الدينيّة، وأنّهم يقترفون المنكرات بحيث حتّى الإنسان الساذج البسيط يدرك خطورة هذه المسألة وبشاعتها، ومع ذلك نرى لهم اتباعاً بكثرة نسبيّة، فما هو السبب في ذلك في رأيكم؟

الجواب: الجهل ونقص الوعي الثّقافي

السبب في ذلك هو ما ذكرته في ما مرّ، وهو الجهل ونقص الوعي الثّقافي، فلو استطعنا أن ننشر ثقافة المعرفة الدينيّة في منطقة البديهيّات لأحداث السنّ، وللشباب والمثقفيّن، فإنّه بالإمكان الحدّ من تجنيد هذه الطبقة من قبل هذه التّيارات المنحرفة، وخصوصاً أنّ هذه البديهيّات ليست خاصّة في دين الإسلام، بل هي عامّة في جميع الأديان والشّرائع السماويّة، بل أيضاً يمكن أن يقال: أنّها من الأُمور الفطريّة العامّة عند جميع البشر.

س١٥: دور المفكر الشيعي في ظهور مدّعي السفار

قد يدعي البعض بأنّ المفكر الشيعي أو العالم الشيعي يتحمّل سهم من المسؤوليّة في ظهور المدّعي، من حيث عدم إشباع البحث في هذه المسالة على غرار المسائل التّي أشبع فيها البحث فأغلق الباب أمام الآخرين، كيف ترون ذلك؟

الجواب: ضرورة تضافر جهود جميع الفئات المؤمنة والنخب المثقّفة

إنّ المسؤولية الدينيّة في الحقيقة مسؤوليّة كبيرة جدّاً، ورغم سعي العلماء الأعلام والفضلاء الكرام وعموم طلبة العلوم الدينيّة في هذا المجال إلّا أنّ الدين عبؤه ثقيل، فيحتاج إلى تضافر جهود جميع الفئات المؤمنة والنخب المثقّفة في المجتمع، لا خصوص طلاب العلوم الدينيّة.

ويحتاج أيضاً إلى نظم وتدبير وبرامج معيّنة مع تكاتف الجميع، فلو فرضنا ـ مثلاً ـ حصول أزمة اقتصاديّة مصرفيّة في مكان ما ففي هذه الحالة لا يمكن وضع المسؤوليّة فقط على جانب دون جانب، بل هي تقع على عموم النخب الذين هم في هذا المجال.

وفي الحقيقة المسؤوليّة الدينيّة أيضاً هكذا، فتقع على عاتق جميع النخب في المجتمع.

س١٦: العلاقة بين ظهور المفاهيم المجرّدة وبعض المصالح والأغراض

هنالك دعوى للحداثيّين وهو أنّهم يعتقدون بأنّ هناك علاقة بين ظهور المفاهيم المجرّدة البعيدة عن الواقع الممزوجة بالمصالح السياسيّة والاقتصاديّة، فيتخذون المهدويّة نموذجاً، ويقولون بأنّ الشيعة مثلاً من أجل ترسيخ عقيدة المهدويّة يلجؤون إلى أُمور أُخرى كمسالة السّفارة، فيطرحونها لتقوية هذه العقيدة، كيف ترون ذلك؟

الجواب: الاعتقاد بالمهدي لا يختص بالشيعة

أوّلاً: عقيدة الإمام المهدي ليست عقيدة خاصّة بالشيعة، بل هي عقيدة إسلاميّة أصيلة، وحتّى السلفيّة والوهابيّة لا يتنكرون لها، بل يخطّئون بقوّة وبشدّة من ينكرها.

فإذن عقيدة الإمام المهدي عقيدة مترسّخة في أحاديث المسلمين، وقد استقصت أخيراً بعض المؤسّسات الباحثة ما يقارب من اثني عشر ألف حديث حول الإمام المهدي عليه السلام مرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته الأطهار عليهم السلام، وقول

أحد علمائنا الأبرار: بأنّ أحد أبواب دلائل إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام هو نفس الإمام المهدي عليه السلام، بل العقيدة بالإمام المهدي عليه السلام بحسب إفادات بعض الباحثين المنقبين موجودة في التوراة وفي الإنجيل وفي الزبور، وهناك كتابات وكتب صدرت في هذا المجال، وأنّ العقيدة بالمصلح والمنقذ لا يختصّ بها المسلمون، بل هي عقيدة راسخة عند عامّة النصارى، فهم يعتقدون بمجيء النبيّ عيسى عليه السلام، بل فكرة المصلح موجودة حتّى في الفلسفات الهنديّة القديمة قبل الإسلام، وقد ذكروا بأنّه كلّ دوران ودورة يكون فيها فساد وطغيان وخراب في الأرض لابدّ أن يبعث الله من ينجيّ البشريّة وينقذها، وحتّى في كتاب (أوبانبشادها) وهو كتاب فارسي يتضمن الفلسفات الهنديّة القديمة والعريقة موجود فيه هذه الأبحاث، بل وجدت حتّى في رسائل أفلاطون وسقراط وأرسطو بعض البحوث المرتبطة بتلك العقيدة، وهو أنّه لابدّ أن يقيض الله إنساناً كاملاً ينجي البشريّة من الفساد والخراب.

فإذن، العقيدة بالهادي والمهدي والمصلح عقيدة راسخة في الحقيقة في الفكر الفلسفي البشريّ وفي الأديان والشرائع وفي مجمل الملّ والنحل، فهذه ليست قصّة اختلاقيّة.

وثانياً: أنّه ما دام هناك براهين عقليّة على الدين الحنيف، ثمّ براهين إعجازية، ثمّ هناك براهين أُخرى أيضاً على بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله وإمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام ومقاماتهم وارتباطهم الغيبي حسب تسلسل منطقي، بل هناك براهين عقليّة محضة موجودة على هذه الأُمور، وليست فقط براهين دينيّة، فمن الطبيعي حينئذ أنّ الموقع الغيبيّ للإمام يكتنفه قنوات وروافد أشبه ما تكون بمراتب البناء الهرمي

التّي توجد في الوزارات والحكومات.

فهذا أمر طبيعي، وقد أشار إليه القرآن الكريم كما في قصّة الخضر، وهي ليست قصّة رمزيّة، بل هي حقيقة واقعة يشير لها القرآن الكريم، وقد أشار أيضاً إلى قصّة لقمان الحكيم وهو ليس بنبيّ ولا وصيّ وإنّما له موقعيّة غيبيّة معينة، وفي الحقيقة هناك نماذج كثيرة مطروحة في القرآن الكريم ليسوا أئمّة ولا أنبياء ولا رسل ولا حتّى ـ تستطيع أن تقول ـ حجج رسميّة، بل لهم مواقع وأدوار معيّنة في عالم الخلقة ولكن من صنف آخر، فإنّه بحكم عالم الخلقة والنظام البشري هناك تسلسل طبقات ودرجات تبدأ من الرأس الهرمي إلى المنازل والفروع والانشعابات النازلة.

س١٧: الآثار السلبيّة لظاهرة ادّعاء السّفارة

هل لهذه الظاهرة، اقصد ظاهرة ادّعاء السّفارة، آثار سلبيّة على الإسلام والمسلمين وعلى التشيّع بشكل خاصّ؟

الجواب: تقدير الله تعالى بتوظيف هذه الأُمور إلى ظواهر إيجابيّة

إنّ هذه الظاهرة السلبيّة وإن كان مرتكبوها ينتهجون فيها طريق الخطأ والانحراف، ولكن لا نظنّها أنّها في مجمل الأحداث سلبيّة، بل لها قراءة إيجابيّة، لا أقول هم يرتكبون إيجابيّات، وإنّما في تقدير الله توظّف هذه الأُمور من حيث لا يشعرون إلى ظواهر إيجابيّة.

فعندما نلاحظ ـ مثلاً ـ واقعة كربلاء وكم ارتكب الجناة الطغاة فيها من الجنايات الكبرى، وانتهاك حرمة حريم الله تعالى قبل حرمة حريم رسول الله صلى الله عليه وآله وقبل أن تكون حرمة حريم سيّد الشهداء عليه السلام، إلّا أنّ مقولة زينب عليها السلام: «ما رأيت

إلّا جميلاً»[٨]، أو مقولة الإمام زين العابدين عليه السلام جواباً عن ذلك الذي أتى إليه، فقال: ماذا جنيتم، أو هل انتصرتم أو هزمتم؟ فقال عليه السلام ـ وكان المؤذّن يؤذّن ـ: هذا علامة الظفر.

فهذه المقولات والمواقف أظهرت لنا الجوانب الإيجابيّة عن مأساة كربلاء، وقد كان الأُمويّون يخططون لإزالة وإبادة حتّى معالم الدين ـ كما يشاهد هذا الموضوع في تصريحات يزيد ـ فلم يستطيعوا أن يقوّضوا أركان الدين ببركات دم سيّد الشهداء عليه السلام.

ففي الحقيقة أنّ أهل الشر والانحراف يرتكبون الظّاهرة السلبيّة، ولكن في تدبير الله عزّ وجلّ يقيّض لها أبعاداً إيجابيّة من حيث لا يشعرون، فتؤدّي في النتيجة إلى زيادة تنقيب البشر عن حقيقة وأصل القضيّة، فيتساءل بأنّه هل هناك من هو النقطة المركزيّة، وهو الإمام المهدي عليه السلام؟ وما هو برنامجه الأصلي؟

وهنا أود أن أُشير إلى كتاب (الجغرافيا السياسيّة للشيعة) الذي كتبه البرفسور فرانسو، وهو نائب رئيس كتلة الوسط في مجلس الشيوخ الفرنسي، وهو متخصّص عن الشيعة ـ وكتابه هذا ألّفه قبل سنتين من سقوط صدام وترجم عدّة ترجمات ـ وهو عندما يذكر الإمام المهدي عليه السلام في هذا الكتاب لا يذكره على أنّه أُسطورة أو أُزعومة، بل يطرحه ويتعامل معه على أنّه حقيقة، وأنّه موجود، وأنّ هذه الدعوات من مذهب الشيعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام دعوى عالميّة وعولميّة، ويقول: بأنّنا لا نجد في البشر دعوى عولميّة كمثل دعوى المهدويّة، ويحذّر ساسة الغرب من خطورة هذه الدعوى، ويصرح بأنّها أخطر من العقيدة الشيعيّة نفسها ومن الاشتراكيّة، فهذه كلّها تبيّن أن هناك رصداً أو إرصاداً بشريّاً.

فهذه الدعوات بالرغم من أنّها قد تكون محاكة من قبل الاستعمار، لكن هي بالنتيجة تصب إلى المزيد من السؤال والتساؤل والتحرّي والتنقيب عن عقيدة الإمام المهدي عليه السلام، وأذكر إشارة أخيرة كمسك الختام: وهو أن هناك بروفسوراً ألمانيّاً ـ وهو رئيس قسم الاقتصاد في جامعة استراليّة ـ صادف مجيؤه إلى مؤتمر اقتصادي في أصفهان أيّام ميلاد الإمام المهدي عليه السلام، فرأى الزينة والأفراح، فسأل عنها؟ فأخبروه عن قضيّة الإمام المهدي عليه السلام، فأعجبه وبدأ ينقب عنها، ثمّ أصبح أخيراً من عشاق الإمام المهدي عليه السلام؛ لأنّه تحرّى عنه بأدلّة علميّة وتجريبيّة، فوصل إلى نتائج أبهرته.

س١٨: الموقف الشرعيّ إزاء مدّعي السّفارة في الوقت الحاضر

ما هو الموقف الشرعيّ إزاء مدّعي السّفارة في الوقت الحاضر؟

الجواب: موقف فقهاء الإماميّة قائم على تضليل هذه الادّعاءات

إنّ موقف فقهاء الإماميّة ـ كما ذكرت لكم ـ قديماً وحديثاً قائم على تضليل هذه الادّعاءات، والحكم بالانحراف على أصحابها ومتبعيها، وهذه الدعوات في الواقع دائماً هي خط افتراء وكذب وانتحال وتصيّد للسذّج والمبتعدين عن الكتاب والسنّة وتراث أهل البيت عليهم السلام. ومتابعة الفقهاء في معرفة التكليف إزاء مثل هذه الدعوات هي خير وسيلة للنجاة من مخالبهم.

الهوامش:

(١) وهم: ١ـ عثمان بن سعيد العمري، كان وكيلاً للإمام الهادي والإمام العسكري عليهما السلام ثمّ الإمام المهدي عجل الله فرجه. ٢ـ ابنه أبو جعفر محمّد بن عثمان العمري، وقد بقي حوالي خمسين سنة في هذا المنصب إلى أن توفي عام (٣٠٤ أو ٣٠٥ هـ) ٣ـ أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي، فقام بالأمر بعد أبي جعفر العمري حتّى توفي عام (٣٢٦ هـ) ٤ـ أبو الحسن علي بن محمد السمري، حيث قام بالأمر بعد النوبختي إلى أن توفي عام (٣٢٩)، وقد صدر التوقيع الشريف من قبل الصاحب عليه السلام على يده، إعلاماً بانتهاء دور النّيابة الخاصّة والغيبة الصغرى، وبعد ذلك بدأت الغيبة الكبرى، وصار الأمر إلى الفقهاء الذين يعبّر عنهم بـ(النّيابة العامّة) للإمام عليه السلام.

(٢) أبو عبد الله، المفضّل بن عمر الجعفي، عدّه الشيخ المفيد من شيوخ أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وخاصّته وبطانته، قال في الإرشاد: «فممن روى صريح النص بالإمامة من أبي عبد الله الصادق عليه السلام، على ابنه أبي الحسن موسى عليه السلام، من شيوخ أصحاب أبي عبد الله وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين ـ رضوان الله عليهم ـ المفضّل بن عمر الجعفي، ومعاذ بن كثير، وعبد الرحمن بن الحجّاج، والفيض بن المختار، ويعقوب السرّاج، وسليمان بن خالد، وصفوان الجمّال». الإرشاد للشيخ المفيد، ج٢ ص٢١٦.

(٣) مسلم بن عقيل بن أبي طالب، سفير الإمام الحسين عليه السلام إلى أهل الكوفة، وأوّل من استشهد من أصحاب الإمام عليه السلام، وعظيم مقامه، وجلالة منزلته، وعظمته، إيمانه، فوق ما تحويه عبارة، ويكفي للوقوف على ذلك التأمّل في بعض أقوال الإمام عليه السلام فيه، كقوله في رسالته لأهل الكوفة: «وأنا باعث إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي مسلم بن عقيل»، بحار الأنوار، ج٤٤، ص٣٣٤.

(٤) الكهف/ ٧٨.

(٥) النمل/ ٣٩٠.

(٦) الحجر/ ١٦ ـ ١٨.

(٧) الشيخ الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص٣١.

(٨) بحار الأنوار، ج٤٥، ص١١٦.


مجلة
مركز الزهراء للاستشارات

كتاب "أصول مذهب الشيعة الإماميّة الإثني عشريّة"

للدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري

(عرض ونقد)

د. العلامة السيّد محمّد حسين القزويني

إن الجامعات والمراكز العلمية السلفية، في السعودية وغيرها، تصدر عنها في كلّ عام دراسات ورسائل علمية، على مستوى الماجستير والدكتوراه، تتعرّض لمواطن الخلاف بين الشيعة والسنّة، وتتعرّض لبيان اعتقاداتهم وآرائهم، وتحصل هذه الرسائل، في غالب الأحيان، على الدرجات والامتيازات العالية؛ لمجرد تطرّقها لهذه الموضوعات، ولكنّك عندما تراجعها وتتفحّصها، تتعجب وتندهش، لضحالتها من الناحية العلمية، فضلاً عن افتقارها للموضوعية والإنصاف، فهي لا تختلف عمّا كتبه، في القرن الثامن الهجري، ابن تيمية وأشباهه، وكذا ما بعد ذلك القرن، من حيث اللغة والأسلوب والمنهج.

ومن أهم هذه الدراسات والرسائل العلمية، والتي نحن بصدد تقييمها والإجابة عنها، هي رسالة علمية نالت درجة الدكتوراه من جامعة الإمام محمّد بن سعود في الرياض، بعنوان (أُصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية) لمؤلفها (الدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري)، وقد حازت على مرتبة الشرف الأولى! مع التوصية بطبعها وتداولها في الجامعات والأوساط العلميّة، وقد تمّ فعلاً تنفيذ

الوصيّة، فطبعت عدّة طبعات، واعتمدت كمنهج دراسي في الجامعة، ونشرت على صفحات (الانترنت) بشكل واسع، وتقع هذه الرسالة في أكثر من (١٥٠٠) صفحة، طبعت في ثلاثة مجلدات.

نظرة إلى محتوى كتاب اصول مذهب الشيعة

يتكوّن الكتاب من تمهيد، وخمسة أبواب[١].

وقد بحث في التمهيد: التعريف بالشيعة، ونشأتها، وجذورها التاريخية، وألقاب الاثني عشرية، وفِرَقها.

وخلص في بحثه، في هذا التمهيد، إلى أن المعنى اللغوي للتشيع هو النصرة والمتابعة، وهذا المعنى لا يتوفّر في مدّعي التشيّع اليوم، ومن قبل اليوم في الغالب، فهم الرافضة كما سمّاهم السلف، أو المنتسبون للتشيّع، وليسوا شيعة على الحقيقة.

وأنّ الشيعة أطوار، وفرق، ودرجات، ما بين إغراق في الغلوّ واقتصاد فيه، وادّعى أنّ المنتسبين للتشيّع قد أخذوا من مذاهب الفرس والروم واليونان والنصارى واليهود وغيرهم، أُموراً مزجوها بالتشيّع!! وقد بدأت محاولة إدخال بعض هذه الأصول، إلى المجتمعات الإسلامية، على يد (ابن سبأ) وأتباعه، فلم يجد لها مكاناً في أمصار المسلمين، إلاّ عند فئة قليلة بالكوفة!!

أمّا الباب الأوّل: فكان موضوعه اعتقاد الشيعة في مصادر الإسلام: القرآن والسنّة والإجماع، وبالنسبة للقرآن، فقد أوهم القرّاء أنّ الشيعة تقول: إنّ القرآن لا يفهم إلاّ بقيّم ـ وهو الإمام عليه السلام ـ وأنّهم يعتقدون بتحريف القرآن، وبالنسبة

للسنّة، فقد زعم أنّها تختلف عمّا في أيدي المسلمين؛ لأنّ الإمام - حسب زعمه - عند الشيعة يوحى إليه، بل يأتيه خلق أعظم من جبريل عليه السلام الذي يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله، وادّعى أن الشيعة تؤمن بأنّ من سمع حديثاً من أحد الأئمّة، فله أن يقول فيه: قال الله، لأنّ قولهم قول الله، وطاعتهم طاعة الله.

وفيهم روح القدس التي بها يعلمون ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى، وبها يرون ما غاب عنهم في أقطار الأرض، وما في عنان السماء، ويذهبون إلى عرش الرحمن كلّ جمعة ليأخذوا من العلم ما شاؤوا.

ويدعي القفاري أن قول الشيعة: إن الله سبحانه يناجي عليّاً والأئمّة عليهم السلام. يدلّ على أنهم يعتقدون بأنّ عليّاً يوحى إليه.

وفي الحقيقة، إنّ كلّ ما زعمه هو محض افتراء، ليس له مبرر سوى ما يحمله في قلبه من بغض شديد للشيعة، وهذا غير خفي على كلّ من يطالع كتابه.

ولقد كشفنا زيف كلّ هذه المفتريات، في إجابات شافية وافية، في المجلّد الأوّل من إجاباتنا عن شبهاته.

وأمّا بالنسبة إلى الإجماع، فادّعى أنّه ليس حجّة عند الشيعة، بل إنّ مخالفة الأُمّة أصل مقرر في مذهبهم، حتى قالوا: إنّ ما خالف الأُمّة، فيه الرشاد!!

وفي الباب الثاني: تناول اعتقاد الشيعة في أُصول الدين، ولم يتعرّض إلاّ إلى أنواع التوحيد، وهي: التوحيد في الإلوهيّة، والتوحيد في الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وأشار في نهاية هذا الباب إلى بحث الإيمان وأركانه.

واستنتج استنتاجات غريبة، فزعم أن الشيعة جهميّة في نفي الصفات، وقَدَريّة في نفي القدر، ومُرجئة في قولهم بأنّ الإيمان معرفة الإمام وحبّه، ووعيديّة

بالنسبة لغيرهم، حيث يكفّرون ما عدا طائفتهم!! كما زعم أنهم يشركون بالله سبحانه، في ربوبيّته وألوهيّته، وفي مسائل عديدة!!

وفي مجال اعتقاد الشيعة بالكتب والرسل زعم: أن الأئمّة نزلت عليهم كتب إلهيّة، ولهم معجزات كالرسل!!

أمّا الباب الثالث، فقد خصّصه للبحث عن أُصول الشيعة التي تفردوا بها، حسب زعمه، فتطرّق إلى بحث الإمامة، والعصمة، والتقية، والمهدوية، والغيبة، والرجعة، والظهور، والبداء، وغيرها.

ولقد وفّقنا الله تعالى إلى الإجابة عن جلّ هذه الشبهات المطروحة حول هذه الموضوعات.

أمّا الباب الرابع، فقد خصّصه للشيعة المعاصرين وصلتهم بأسلافهم، وصلتهم بمصادرهم القديمة، والصلة العقدية بين القدامى والمعاصرين، وغيرها من الأبحاث، وبيّن أن الشيعة المعاصرين يعتمدون على ما افتراه شيوخ الدولة الصفوية، المليئة بالكفر والإلحاد، حسب زعمه!!

كما أفرد فصلاً، في هذا الباب، للحديث عن الجمهورية الإسلامية في إيران، أسماه: دولة الآيات؛ ممّا يومئ إلى أن هناك دوافع سياسية لطرح مثل هذه المواضيع، لا أنّها مجرّد دوافع فكرية وعلمية!

أمّا الباب الخامس، فجعله متعلّقاً بالحكم على الشيعة، وأثرهم في العالم الإسلامي، وانتهى إلى أنهم هم السبب في انتشار الكفر والإلحاد والزندقة!! وإضلال أهل السنّة، ونشر الرفض والإباحية والفساد!! وكذلك هم السبب في انحطاط المسلمين على الصعيد السياسي والاقتصادي، وكلّ بليّة حلّت

بالمسلمين هم السبب فيها!!

وفي آخر المطاف، خلص إلى أن الشيعة فرقة كافرة خارجة عن الملّة!! فإنا لله وإنا إليه راجعون.

نقد منهج القفاري

كلّ من يقرأ كتاب الدكتور القفاري، لا يشعر أنّ الكاتب كان ملتزماً في منهجه الذي ارتسمه لنفسه؛ ولهذا لابدّ لنا من وقفة موضوعية نقيّم فيها منهجه وأسلوبه، وطريقة عرضه للأدلّة والشواهد، واستخلاص النتائج منها؛ فإن معرفة منهج البحث والاستدلال، والوقوف على مواطن الخلل والصواب فيه، تكشف للقارئ عن الكثير من جوانب البحث التي قد تبدو غامضة أو مشوّشة، كما أنّها توفّر عليه عناء الإجابة عن العديد من الشبهات والإشكالات، الناتجة عن حصول خلل واضح في المنهج المتّبع في البحث والاستدلال، مضافاً إلى أن الاطّلاع على العوامل الذاتية والموضوعية المحيطة بالبحث، ومعرفة الخلفية الفكرية والثقافية والبيئية للباحث، لها دور كبير في توضيح معالم البحث وتقييم نتائجه.

وانطلاقاً من هذه الثوابت العلمية والأكاديمية، في ضرورة النقد العلمي لمنهج الباحث وأسلوبه، ومعرفة ما يؤثّر عليه من عوامل داخلية وخارجية، أحببنا أن نبيّن، وبشكل مختصر، بعض جوانب الخلل الكبير الذي وقع به الدكتور القفاري في كتابه (أُصول مذهب الشيعة)، ولكن قبل ذلك سنتعرّض لذكر ما تميّز به هذا الكتاب عن بقية الكتب التي تعرّضت للتشنيع بالشيعة، ونشير إلى أهمّ دوافعه التي جعلته يكتب هكذا كتاب، ثمّ بعد ذلك نستعرض

المنهج الذي التزمه على نفسه، ونقيّم مدى التزامه به، ونتعرّض بعد ذلك إلى شواهد واضحة تناقض منهجه الذي ادّعاه.

خصائص الكتاب

لقد تميّز هذا الكتاب عن الكتب التي سبقته، في التعرّض للمذهب الشيعي، بعدّة أُمور مهمّة، منها:

١ـ كونه رسالة علمية تناولت مسائل عقائدية خلافية مهمّة، بين الشيعة والسنّة، وعلى درجة كبيرة من الخطورة والحسّاسية.

٢ـ شمل هذا الكتاب مسائل ومفردات كثيرة لم يقتصر على المسائل العقيدية حسب، بل تناولت قضايا فقهية وأصولية وحديثية وتاريخية وغيرها.

٣ـ اختلف هذا الكتاب، عن غيره، بكثرة التتبّع للشواهد من الروايات والنصوص، بحيث يغلب على الظن أن العمل في هذا الكتاب قد قام به فريق من الباحثين وليس شخصاً واحداً.

٤ـ ومن خصائص الكتاب أيضاً، إيهام القارئ واستغفاله، بدعوى أنّه يتّبع الأسلوب العلمي والمنهج الصحيح في تناوله للبحث؛ وذلك من خلال ما أشار إلى ذلك في المقدّمة، وكذلك محاولته أن يخلق تصوّراً لدى القارئ بأنّه يعتمد في أحكامه ونتائجه على ما يرد في كتب الشيعة أنفسهم، ولكن واقع الحال ينمّ بغير ذلك، كما سيتّضح لاحقاً.

دوافع المصنف وأهدافه

لقد أشار المصنف في مقدمة كتابه ـ أو رسالته إلى دوافعه وأهدافه من كتابة

هذه الرسالة ضد مذهب أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم، فذكر عدّة أهداف ودوافع، حاول في بداية الأمر أن يبرّر أن غرضه هو الدفاع عن الحقّ والحقيقة، وأن التصدّي للفرق المخالفة، وأهل البدع، هو من أجل الحدّ من التفرّق والتشرذم، وتفويت الفرصة على العدوّ المتربّص بوحدة المسلمين.

ونحن نعتقد بأنّ ذلك لم يكن هو الدافع الحقيقي من وراء تأليف هذه الرسالة، وإنّما السبب الأساس هو الوقوف بوجه فكر ومنهج أهل البيت عليهم السلام بعد أن أخذ بالتوسّع والانتشار في أرجاء البلاد الإسلامية، ودخول أعداد كبيرة من المسلمين في هذا المذهب الذي يقدّم النموذج الصادق، ويعكس الصورة الواقعية عن الإسلام المحمّدي الأصيل وتعاليمه السمحاء، خصوصاً في العقود الأخيرة من القرن الماضي، وبعد اطّلاع الناس على فكر ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، نتيجةً لسهولة الاتّصال والتواصل، بين المسلمين، بعد حصول التقدّم العلمي والمعرفي في العالم.

وقد أشار القفاري إلى هذا السبب صراحة ـ وإن حاول أن يجعله ضمن أسباب أُخرى، ذكر أنّها دعته لتناول عقائد الشيعة الاثني عشرية بالخصوص ـ حين قال: «**ثانياً: اهتمام هذه الطائفة بنشر مذهبها والدعوة إليه، وعندها دعاة متفرّغون ومنظّمون، ولها في كلّ مكان (غالباً) خليّة ونشاط، وتوجّه جلّ اهتمامها في الدعوة لنحلتها في أوساط أهل السنّة، ولا أظن أن طائفة من طوائف البدع، تبلغ شأو هذه الطائفة، في العمل لنشر معتقدها والاهتمام بذلك. وهي اليوم تسعى جاهدة لنشر مذهبها في العالم الإسلامي، وتصدير ثورتها، وإقامة دولتها الكبرى بمختلف الوسائل. وقد تشيّع بسبب الجهود التي يبذلها شيوخ الاثني عشرية، الكثيرُ من شباب**

المسلمين، ومن يطالع كتاب (عنوان المجد في تاريخ البصرة ونجد) يهوله الأمر، حيث يجد قبائل بأكملها قد تشيّعت. وقد تحوّلت سفارات دولة الشيعة في إيران، إلى مركز للدعوة إلى مذهبها، في صفوف الطلبة والعاملين المسلمين في العالم»[٢].

إذن، هذا هو السبب الكامن من وراء مثل هذه الكتابات، وكثرة الاحتفاء بها، ونشرها في أوساط الناس، وفي قبال ذلك يمنع منعاً باتاً تداول كتب الشيعة وبيعها، أو السماح بطبعها ونشرها في بلادهم.

المنهج الذي اشترطه القفاري على نفسه

ادّعى القفاري أن منهجه في رسالته يقوم على مجموعة من الضوابط والشروط، منها[٣]:

١ـ لا ينظر في المصادر الناقلة عن الشيعة، بل ينقل من الكتب الشيعية مباشرة، وبأمانة.

٢ـ يعالج القضايا بموضوعية صادقة، بعيداً عن الميول الذاتية والأفكار المسبقة.

٣ـ يعتمد على رواياتهم الموثّقة أو المستفيضة، وينقل عن كتبهم ومصادرهم المعتمدة مع مراعاة العدالة في الحكم.

٤ ـ يعتمد على الأُمور العقائدية المعلومة والمشهورة بين علمائهم والمتّفق عليها، قال: «ولم أذكر من عقائدهم في هذه الرسالة إلاّ ما استفاضت أخبارهم به وأقرّه شيوخهم»[٤].

مناقشة القفاري فيما اشترطه على نفسه

كلّ من يطالع كتاب القفاري، بدقّة وعناية، يتّضح له بلا أدنى شكّ أنّه لم يلتزم بما اشترطه على نفسه من شرائط، فلم تكن تلك التعهّدات التي أخذها على نفسه إلاّ حبراً على ورق، ومجرّد مصطلحات أنيقة عذبة لا واقع لها في كثير من الموارد، وقد نلتمس له العذر في التنازل عنها؛ لأنّه لو التزم بها سوف لا يمكنه أن يكتب مجموعة من الصفحات فضلاً عن كتابة رسالة كهذه، لأنّ الالتزام بتلك الشرائط يجعله عاجزاً عن تبرير ما يحمله في باطنه من ركام هائل من المفاهيم السطحية التي تحطّ من قدر الشيعة، والتي ورثها عن أسلافه وفي مقدمتهم ابن تيمية.

وعندما وجد التقيّد بتلك الضوابط يمنعه من إلصاق التهم والتشنيع على الشيعة، تنازل عنها في سبيل هدفه المسبق، وكم تمنّينا على القفاري أن يسير على ما رسمه لنفسه من منهج علمي وأكاديمي صحيح!! ولكن أنّى له ذلك!

وسوف نتعرض لبعض الشواهد التي تؤكّد عدم التزامه بما فرضه على نفسه، ونقتصر على بعض ذلك المذكور، دون التطرّق لكلّ الشواهد، فهي كثيرة، ولكون كتابنا هذا ليس الهدف منه نقد منهج القفاري بالخصوص، بل هو لنقد الشبهات التي أثارها في كتابه، ومحاولة تحليلها ودحضها، وبيان زيفها.

شواهد على عدم التزام القفاري بمنهجه

الافتراءات على الشيعة

١ـ لقد زعم أن الشيعة في إيران يزيدون في الأذان، بعد الشهادة الأولى، عبارة: خميني رهبر، قال: «أدخل الخميني اسمه في أذان الصلوات، وقدّم اسمه على

اسم النبيّ الكريم، فأذان الصلوات في إيران بعد استلام الخميني للحكم، وفي كلّ جوامعها، كما يلي: الله أكبر، الله أكبر، (خميني رهبر) أي أنّ الخميني هو القائد، ثمّ أشهد أنّ محمداً رسول الله»[٥].

فهل من أحد يصدّق هذا الكلام؟! و هل هذه هي الأكاديمية والحيادية في منهج البحث؟!!

إنْ هذا إلاّ مثار للضحك والسخرية، ولا يحتاج إلى تعليق مطلقاً.

٢ـ قال: «مات الحسن العسكري سنة ٢٦٠هـ، والذي تزعم الشيعة أنّه إمامها الحادي عشر ـ ولم يُعرف له خلف، ولم يُرَ له ولد ظاهر، كما تعترف كتب الشيعة، وقال ثقات المؤرّخين بأنّه مات عقيماً. فكانت هذه الواقعة قاصمة الظهر للتشيّع»[٦].

ونحن لم نجد من قال، من الشيعة، بهذا الاعترف، كيف ذلك وهو من صميم اعتقادهم؟!

٣ـ زعم أنّ الشيعة تقول: إنّ كتاب الكافي قد عُرض على المهدي؛ قال: «الكافي عُرض على المهدي، فقال: كافٍ لشيعتنا، هذا ما يقوله الصدر[٧]، وينسبه للشيعة عموماً، ولهذا قال محب الدين الخطيب: إنّ الكافي عند الشيعة هو كصحيح البخاري عند المسلمين. وقد يكون في كلام الخطيب هذا بعض التسامح؛ لأنّ غلوّهم في الكافي أكثر، ألا ترى أنهم يقولون: إنّ الكافي أُلّف إبان الصلة المباشرة بمهديّهم، وإنّه عرض على المعصوم عندهم، فهو كما لو قال بعض أهل السنّة: إنّ صحيح البخاري تم عرضه على الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)؛ لأنّ الإمام عندهم كالنبي»[٨].

لقد أراد القفاري، بكلامه هذا، أن يثبت صحّة كلّ ما في كتاب الكافي، حتى

يستفيد من الروايات الضعيفة التي وردت فيه، ويؤسّس عليها شبهاته. فحاول أن يوهم القارئ بأنّ الشيعة ترى الكافي كصحيح البخاري من حيث الصحّة.

بينما الواقع خلاف ذلك، فقد تعامل علماؤنا، مع الكتاب، على أنّه كتاب له رتبة عالية من الاعتبار، لكنّه لا يخلو من وجود الأحاديث الضعيفة غير الصحيحة، وأنّ حكاية عرضه على المعصوم، أو المهدي عليه السلام، لم تثبت صحتها عندهم، لذلك قال المحدّث النوري في خاتمة مستدركه: «**الخبر الشائع من أنّ هذا الكتاب عرض على الحجّة× فقال: (إنّ هذا كاف لشيعتنا) فإنّه لا أصل له، ولا أثر له في مؤلّفات أصحابنا، بل صرّح بعدمه المحدّث الاسترآبادي الذي رام أن يجعل تمام أحاديثه قطعية**»[٩].

فلاحظ كيف تعمد القفاري إيهام القارئ، واعتمد على حكاية لا أصل لها ولا أثر؟!!

٤ـ حاول أن يلصق بالشيعة أُموراً معلومة الانتفاء عندهم بشكل بدَهي، فاتهمهم بالقول بالتجسيم وتأثّرهم بالمعتقدات اليهودية، قال: «**اشتهرت ضلالة التجسيم بين اليهود، ولكن أوّل من ابتدع ذلك بين المسلمين هم الروافض**»[١٠].

مع أنّ نفي التجسيم من مسلّمات الشيعة المعروفة، وقد تغافل عن أن التأثيرات اليهودية في الفكر الوهّابي أوضح من أن من تذكر، خصوصاً في منهج ابن تيمية صاحب مدرسة التجسيم.

٥ـ ومن افتراءاته الأُخرى: أنّ واضع مبدأ السجود للمخلوق، والسجود على التراب، هو الشيخ الكركي رحمه الله؛ قال: «**فإنّ شيوخهم يضعون بدعاً جديدة، حتى أن شيخ الدولة الصفوية، عليّ الكركي، وضع مبدأ جواز السجود للمخلوق، ووضع**

لهم أيضاً مبدأ السجود على التربة»[11].

وهل يمكن لأحدٍ أن يصدّق هذا الكلام، ومتى كان في عقائد الشيعة جواز السجود للمخلوق؟! وهل يحتاج مبدأ السجود على التربة إلى أن يبتكره شيخ الدولة الصفوي، كما سمّاه؟!![12].

وهو بكلامه هذا يتراجع عن منهجيّته وموضوعيّته بدرجة كبيرة جدّاً، فيعتقد بما ينقله جهّال وعوّام أهل السنّة، عن الشيعة، بأنّ الشيعة يسجدون للتربة بدلاً من السجود لله!! ويتغافل عن أنّ السجود عند الشيعة هو على التربة وليس للتربة، وأنّ ذلك ثابت بأدلّة شرعية تفيد بلزوم السجود على الأرض بالخصوص، وأن التربة المعروفة التي يسجد عليها الشيعة هي أحد مصاديق الأرض؟!

وهم بسجودهم على الأرض يقتدون بالنبيﷺ وبالصحابة المنتجبين ـ رضوان الله عليهم ـ فقد أخرج البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله، قال: «قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً...»[13].

وهذا الحديث يثبت بوضوح أن وجه الأرض تراباً كان أو صخراً أو حصى هو الأصل في السجود.

وهذا المعنى لا يتعارض مع تفسير الحديث بأنّ المقصود منه هو جواز السجود في كلّ مكان، فهو مطلب آخر تثبته الرواية.

وروي عن جابر قال: «كنت أصلي مع رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) الظهر فآخذ قبضة من حصى في كفي لتبرد حتى أسجد من شدة الحر»[14].

فهل سجد جابر (رض) للحصى أم أنّه سجد على الحصى؟!

أسلوب تقطيع الأحاديث

ليس القفاري من تفرّد بهذا الأسلوب والمنهج، في الطعن بعقائد الشيعة، بل إنّه منهج قديم، سلكه كلّ من حاول تشويه المذهب الشيعي، فتعمُّد الاقتطاع والتدليس هو أحد المناهج المتّبعة، منذ القدم، عند المناهضين للفكر الشيعي.

ونحاول أن نلقي الضوء على بعض ما مارسه القفاري، من اقتطاع وتدليس، قال: «**وهم يلصقون هذه المفتريات بأهل البيت، ليتخذوا منهم عكازة يعتمدون عليها لنشر مذهبهم. وإلاّ فمن يقول: أنا الأوّل والآخر والظاهر والباطن؛ هل يختلف عن فرعون الذي قال: أنا ربُّكم الأعلى؟! وكيف يتجرأ أساطين المذهب كالكشّي والطوسي، على نقل هذا الإلحاد، وكيف يعدّون الكليني ثقة إسلامهم وهو ينقل، هو وأضرابه، هذا الكفر البواح؟!**»[15].

لاحظ كلامه، وكيف قايس بين معتقدات الشيعة ومعتقد فرعون؟! وكيف تكلّم، وبكلّ جرأة، بحيث يجعل القارئ لا يشك في نقله مطلقاً ولا يتوهّم التقطيع؟!

مع أنّنا لو رجعنا إلى النقل، الذي زعمه، من صاحب كتب البحار، لوجدنا أن القفاري كان مخالفاً للموضوعية، بكل ما للمخالفة من معنى، فقد تعمّد تقطيع الرواية وترك المقطع الذي يفسّر تلك الألفاظ التي أُثِرَتْ عن الإمام علي عليه السلام.

وإليك نصّ الرواية كاملة، ليتضح مدى استخفاف القفاري بعقلية القارئ

العربي؛ وليتضّح أن ما ادّعاه، من نزاهة وموضوعية، إنّما كان مجرّد كلام لا واقع له.

قال صاحب البحار: «روي أنّ أمير المؤمنين× كان قاعداً في المسجد وعنده جماعة من أصحابه، فقالوا له: حدثنا يا أمير المؤمنين، فقال لهم: ويحكم! إن كلامي صعب مستصعب، لا يعقله إلاّ العالمون، قالوا: لابدّ من أن تحدثنا، قال: قوموا بنا، فدخل الدار، فقال: أنا الذي علوت فقهرت، أنا الذي أحيي وأميت، أنا الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فغضبوا وقالوا: كفر!... فقال: ألم أقل لكم: إنّ كلامي صعب مستصعب، لا يعقله إلاّ العالمون؟! تعالوا أفسّر لكم، أما قولي: أنا الذي علوت فقهرت؛ فأنا الذي علوتكم بهذا السيف، فقهرتكم حتى آمنتم بالله ورسوله، وأمّا قولي: أنا أحيي وأميت؛ فأنا أحيي السنّة وأميت البدعة، وأمّا قولي: أنا الأوّل؛ فأنا أوّل من آمن بالله وأسلم، وأمّا قولي: أنا الظاهر والباطن؛ فأنا عندي علم الظاهر والباطن، قالوا: فرّجت عنا فرّج الله عنك»[16].

وهكذا حال كلّ الروايات التي تحدثت عن كون الأئمّة جنب الله أو وجه الله أو يد الله، كلّها مؤوّلة ومفسّرة بشبيه ما ذكره صاحب البحار.

فهل هذا مبرّرٌ لأنْ يتّهم علماء الشيعة بنقل الكفر البواح؟!!! وهل يستدعي أن يعتبرها مفتريات أُلصقت بالأئمّة؟!!

٣ـ اقتطاعه من كلام السيّد الخوئي ما يفيد ـ على حدّ زعمه ـ بأنّ الشيعة تعتقد بتحريف القرآن، قال: «والخوئي مرجع الشيعة في العراق وغيره اليوم، يقول: إنّ كثرة الروايات (رواياتهم في تحريف القرآن) من طريق أهل البيت، ولا أقلّ من الاطمئنان بذلك، وفيها ما روي بطريق معتبر»[17].

ونلاحظ هنا، أن التدليس قد تجسّد، وبشكل مجحف في هذا المقطع الذي اقتطعه، من حيث إنّ السيّد الخوئي هو ممّن اشتُهر في تفنيد قول كلّ من زعم أن القرآن محرّف، وكتابه البيان يشهد له بذلك.

فالسيّد الخوئي ينفي دلالة تلك الروايات على التحريف، قبل هذا المقطّع من كلامه، فيقول: «**الجواب: أن هذه الروايات لا دلالة فيها على وقوع التحريف في القرآن بالمعنى المتنازع فيه**»، فهو يفرّق بين كثرة الروايات ودلالتها[١٨]، ثمّ يقول في نهاية بحثه: «**وممّا ذكرناه، قد تبيّن للقارئ، أن حديث تحريف القرآن، حديث خرافة وخيال، لا يقول به إلاّ من ضعف عقله، أو من لم يتأمّل في أطرافه حقّ التأمّل، أو من ألجأه إليه حبّ القول به. والحبّ يعمي ويصمّ، وأمّا العاقل المنصف المتدبر، فلا يشكّ في بطلانه وخرافته**»[١٩].

فهل بعد هذا، يحقّ لعاقل أن يقول: إن السيّد الخوئي يعتقد بالتحريف، أليس هذا محض افتراء؟!! بل أقبح مراتبه على الإطلاق.

٤ـ ممارسة التمويه والتشويه للروايات، فقد زعم مثلاً: أن الشيعة تروي أن الناس عبيد للأئمّة، قال: «**والشيعة حينما اعتقدت في أئمّتها أنهم جهة تشريع، أكملت ذلك بدعواها أن الناس جميعاً عبيد للأئمّة، لتتضح صورة الشرك أكثر. قال الرضا: الناس عبيد لنا في الطاعة، موالٍ لنا في الدين، فليبلّغ الشاهد الغائب**»[٢٠].

لكن القفاري لم يتعرّض للمقطع الأوّل في الرواية، الذي ينفي فيه الإمام تلك الشبهة جملةً وتفصيلاً، فهدف الإمام عليه السلام من الرواية بأجمعها إنّما كان منصبّاً على نفي ما سمعه من بعض الجُهّال أنهم يقولون: إن الناس عبيد للائمّة، وإليك الرواية: «**عن محمّد بن زيد الطبري، قال: كنت قائماً على رأس**

الرضا عليّ بن موسى عليه السلام بخراسان، وعنده جماعة من بني هاشم، منهم إسحاق بن العباس بن موسى، فقال له: يا إسحاق بلغني أنكم تقولون: إنا نقول: إن الناس عبيدٌ لنا! لا، وقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وآله ما قلته قطّ، ولا سمعته من أحد من آبائي، ولا بلغني عن أحد منهم قاله، لكنا نقول: الناس عبيدٌ لنا في الطاعة، موال لنا في الدين، فليبلّغ الشاهدُ الغائب»[٢١].

فنجد أن الإمام يقسم بقرابته من رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه لم يقل ذلك، بل أن الذي يقول به هو، والأئمة من آبائه عليهم السلام هو أن الناس عبيد لهم في الطاعة، وهذا ليس بخافٍ على أحد، من حيث إن طاعتهم فرض على كلّ مؤمن ومؤمنة؛ وقد فرض الله طاعتهم على الناس، وطاعتهم إنّما تعني الالتزام بحدود الشريعة وتطبيقها، لا أكثر ولا أقل.

فأين هذا من تمويه القفاري؟!!

افتقاره للأمانة العلمية وعدم الرعاية في النقل

لم يلتزم القفاري بالأمانة العلمية فيما ينقله، وهناك شواهد كثيرة تؤكّد ذلك، نذكر منها على سبيل المثال:

١ــ إدخاله، أو إدراجه، بعض الألفاظ، في الأحاديث المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام، ليحقق بذلك غرضه في تمرير تلك الشبهات؛ قال: «**كما أنك ترى الكافي، أصحّ كتبهم الأربعة، قد احتوى على جملة من أحاديثهم تقول بأنّ الأئمّة ثلاثة عشر. فقد روى الكليني، بسنده عن أبي جعفر، قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم): إني، واثني عشر إماماً من ولدي وأنت يا علي، زرّ الأرض - يعني أوتادها وجبالها - بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من**

ولدي، ساخت الأرض بأهلها ولم ينظروا»[٢٢].

بينما الذي جاء في الكافي: «إني، واثني عشر من ولدي، وأنت يا علي، زر الأرض، يعني أوتادها وجبالها، بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي، ساخت الأرض بأهلها ولم ينظروا»[٢٣].

فنلاحظ أنّ القفاري قد زاد كلمة (إماماً)، وهي كلمة مهمّة في الاستدلال على ما زعمه!!!

٢ـ التلاعب بالروايات بشكل فاضح، قال ـ وهو ينتقد ارتباط الشيعة بالإمام المهدي في زمان غيبته: «والزواج ـ أي زواج الشيعة ـ مرتبط بأمر القائم في الغالب، قال أحدهم: زُوِّجت بأمره سرّاً، فلمّا وطئتها علقت وجاءت بابنة، فاغتممت وضاق صدري فكتبت أشكو ذلك...»[٢٤].

فنلاحظ أنّه زعم أن زواجهم كان مرتبطاً بأمر المهدي، وكان المفترض أن يكون القفاري أميناً في نقله، وأن لا يغيّر عبارة: تزوّجت بامرأة، إلى عبارة: زوّجت بأمره!!!

ففي المصدر لا يوجد (زوجت بأمره)، بل الموجود (تزوجت بامرأة).

فلاحظ خيانته وعدم أمانته؟!![٢٥].

جهله بمباني وضروريات المذهب الشيعي

نجد في كثير من الأحيان، أن القفاري يفتقر إلى الفهم الصحيح للمباني الشيعية، وهذا ما امتازت به رسالته بجدارة، فهو يفهم الشيعة ومعتقداتهم، بحسب ما عنده من مفاهيم مسبقة، لا ترتقي إلى الحدّ الأدنى من النضج، لكي

تكون لها القدرة على انتقاد معتقدات وآراء يجزم أصحابها أنّها مستقاة من الفكر الإسلامي الصحيح.

ولم يقتصر جهله بالمباني تلك، بل نجد أن جهله تعدّى ذلك إلى أُمور بدَهية، ما كان المتوقع أن يجهلها، وسوف يتعرّف القارئ على ذلك من خلال اطّلاعه على الكتاب، ونورد بعض الشواهد على ذلك:

١ـ جهله بمباني الشيعة وآرائهم في مسألة عدم توريث الزوجة من الأرض، حيث توهّمها القفاري في مطلق المرأة، سواء البنت أو الزوجة، فقد أشكل على مسألة إرث الزهراء عليها السلام من فدك، قال: «نقلت رواياتهم أخباراً عن كتاب يسمونه كتاب عليّ، ووصفوا شكله بأنّه مثل فخذي الرجل، مطوّى، وأنه خطّ عليّ بيده، وإملاء رسول الله، ولم ينقلوا لنا من نصوصه وأحكامه إلاّ هذا الحكم الجائر الذي يقول: إن النساء ليس لهن من عقار الرجل إذا هو توفّي عنها شيء، هذا والله خطّ عليّ بيده، وإملاء رسول الله، وهم يأخذون بهذا النصّ من ذلك الكتاب الموهوم، ويعرضون عن نصوص القرآن العامّة، والتي لم تفرّق بين العقار وغيره. ثمّ إن هذا يناقض ما يدّعونه بأنّ لفاطمة نصيباً في فدك» وقال في الحاشية: «وحاولوا التخلّص من ذلك، بزعمهم أن رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)، خصّها بذلك في حياته»[٢٦].

وهذا المبنى الشيعي في الإرث، معروف في الأوساط الإسلامية، وأن المنع من الإرث ـ فيما لو كان عقاراً ـ مختصّ بالزوجة فقط، ولا يشمل البنت، فهذا هو مستوى القفاري الحاصل على شهادة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية! فهو في الوقت الذي زجّ نفسه في موضوع يتطلّب غاية الدقّة في فهم مباني الشيعة وآرائهم، نجده سطحيّ الفهم في تلك المباني والآراء!

٢ـ جهله بالتاريخ: حيث اعتقد أن زمان الحسن عليه السلام كان بعد الحسين عليه السلام، قال: «قالت كتب الشيعة: إن الناس ارتدّوا بعد وفاة الرسول إلاّ ثلاثة، قالت أيضاً: ارتد الناس بعد قتل الحسين إلاّ ثلاثة: أبو خالد الكابلي، ويحيى بن[٢٧] أم الطويل، وجبير بن مطعم. فأنت ترى أن هذا النصّ لا يستثني أحداً من أهل البيت، ولا الحسن بن عليّ الذي تعدّه الاثنا عشريّة إمامها، ويبدو أنّها لا تستثنيه لأنّها عليه ساخطة، لقيامه بمصالحة معاوية، حتى خاطبه بعض الشيعة بقوله: يا مذلّ المؤمنين»[٢٨]!

فنلاحظ أن القفاري رتّب شبهته، واتهاماته، بناءً على جهله بتأخر الإمام الحسن عن زمان أخيه الحسين!!!

٣ـ جهله، أو تجاهله، الاستعمالات العربية، من الكناية وغيرها، حيث قال، نقلاً عن السيّد الخميني رحمه الله، في كتابه الحكومة الإسلامية: «وإذا عزمنا على إقامة حكم إسلامي، سنحصل على عصا موسى، وسيف عليّ بن أبي طالب. والجمع بين عصا موسى، وسيف علي بن أبي طالب كناية ـ فيما يبدو لي ـ عن تعاون اليهود مع الشيعة في دولة الآيات»[٢٩].

ومن البيّن أن عصا موسى، في كلام السيد الخميني رحمه الله، هو كناية عن القوة التي تدلّ على التأييد والنصرة الإلهية، وليس المقصود به اليهود، كما فسّره القفاري، لكنّه قد تعمّد تشويه الاستعمال بشكل واضح، أو كان جاهلاً فيه على أقل تقدير.

٤ـ جهله بكتب الشيعة، التي ادّعى أنّه مطّلع عليها، فنجده مثلاً، يجهل كتب الرجال المعتمدة عند الشيعة، وذلك حينما يعتبر كتاب الكشي هو عمدة كتب

الشيعة في تراجم الرجال، وكذلك ادّعى أن الكافي ونهج البلاغة هما أصحّ كتب الشيعة، قال: «ورجال الكشّي عمدتهم في كتب الرجال...[٣٠] كما أنك ترى الكافي، أصّح كتبهم...[٣١] وكتاب النهج الذي هو أصحّ كتاب عند الشيعة...[٣٢]، وهي تزعم أنّها تصدّق بكلّ حرف في النهج»[٣٣].

ومن المعلوم أن كتاب الكشّي ليس هو العمدة في كتب الرجال عند الشيعة، وكذلك فإن الشيعة لا يعتبرون كتاب الكافي أصحّ كتبهم، نعم له اعتبار عندهم أكثر من غيره إلاّ أن هذا لا يعني أن كلّ أحاديثه ـ على الإطلاق ـ مسلمة عندهم، كما أن كتاب نهج البلاغة ليس أصحّ الكتب عندهم!!

فهو بهذا، إما تعمّد القول بذلك، حتى ينسج عليه شبهاته، أو قال بذلك جهلاً، وهو بهذا يسجّل نقطة ضعف كبيرة على منهجه.

٥ـ جهله بعقائد الشيعة؛ فمثلاً، يفسّر عقيدة البداء عند الشيعة بتفسيرات خاطئة مشوّهة، قال: «ولا شكّ بأنّ عقيدة البداء، بمقتضى معناها اللّغوي، وبموجب روايات الاثني عشريّة، وحسب تأويل بعض شيوخهم، تقتضي أن يكون في علم الله اليوم ما لم يكن في الأمس. وحسب الاثني عشرية، عاراً وفضيحة أن تنسب إلى الحقّ جلّ شأنه هذه العقيدة، على حين تبرئ أئمّتها منها، فإذا وقع الخُلْف في قول الإمام، نسبت ذلك إلى الله لا إلى الإمام»[٣٤].

ونلاحظ جليّاً، كيف شوّه عقيدة البداء عند الشيعة، مع أن هذا لم يتفوّه به أحد من علمائهم، فلم يدّع أحد منهم أن البداء بهذا المعنى الذي يستلزم الجهل على ذات الله تعالى.

كيف، وهم ينقلون في كتبهم عن الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله بدا له في شيء

اليوم، لم يعلمه أمس، فابرؤا منه»[٣٥]!

فالبداء له معنيان: الأوّل: بمعنى الظهور، كما في قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾. والثاني: تغيّر الإرادة وتبدّل العزيمة، تبعاً لتغيّر العلم وتجدّده، وهو بهذا المعنى لا يجوز بالنسبة إليه تعالى، ولا يقول به أحد من الإمامية.

والمعنى الأوّل هو الذي تقصده الشيعة، والذي نصّت عليه بعض الأحاديث المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام.

قال الشيخ المفيد: «لفظ البداء يطلق على معنيين: الأوّل هو الظهور، وهذا هو الأصل في هذه اللفظة من حيث الوضع اللغوي، والثاني هو الانتقال والتحوّل من عزم إلى عزم، بحصول العلم أو الظنّ بشيء بعد ما لم يكن حاصلاً، والبداء بهذا المعنى الأخير ممّا لا يجوز إطلاقه في حقّ الباري تعالى؛ لاستلزامه حدوث العلم وتجدّده له، ممّا دلّت الأدلّة القاطعة على نفيه عنه تعالى، فحيث ما يضاف إليه هذه اللفظة، فالمراد منه هو ظهور أمر غير مترقّب أو حدوث شيء لم يكن في الحسبان حدوثه ووقوعه...»[٣٦].

هذه هي خلاصة فكرة البداء عند الشيعة، وهو كما ترى، فإنّه معنى منسجم مع آيات القرآن ومع روايات أهل البيت عليهم السلام، وأين هذا ممّا افتراه القفاري؟!!

تهافت القفاري

كما أنّ المطالع لرسالة القفاري، بدقّة، لا يتردّد أبداً في الحكم بأنّ الباحث يحمل في رسالته تناقضات صارخة، تخرجه عن الموضوعية والحيادية التي حاول أن يتذرّع بها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، تناقضه في دعواه النقل بأمانة من كتب الشيعة، التي تعتبر من المسائل الجوهرية في تحليل معتقداتهم، فمن

ناحية، يصرّح بأنّه سوف يعتمد على كتبهم المعتمدة والمشهورة ـ كما ذكر ذلك في مقدّمته ـ لكن من ناحية أُخرى، نجده، في كثير من الأحيان، يتجاهل ذلك، بل ويعتمد على أقوال خصومهم في هذا المجال، فمثلاً: يعتمد في إلصاق تهمة القول بالتجسيم بهشام بن الحكم، على أقوال خصوم الشيعة، فيصفهم مادحاً ـ بعد أن أشكل على نفسه من أن الاعتماد على خصوم الشيعة في تلك المسألة لا يكون حجّة على الشيعة ـ : «**وهم أصدق من الرافضة مقالاً وأوثق نقلاً**»[٣٧].

بل وفي أحيان كثيرة، يعتمد على المتطرّفين منهم، فيعتمد في تكوين تصوّراته، عن المذهب، بما يقوله أمثال ابن حزم وابن خلدون، والآلوسي، والجبهان، والخطيب، وابن تيمية، وجار الله، وإحسان إلهي ظهير وغيرهم، وهذا أمر لا حاجة إلى الاستدلال عليه، فالكتاب مليء، من أوله إلى آخره، بأفكار هؤلاء وتصوّراتهم عن المذهب الشيعي!!!

ولا يقف الأمر على هذه التصورات، بل يتعدّى ذلك إلى تصدير الأحكام، جزافاً، على الشيعة؛ فنجده مثلاً، ينقل عن ابن تيمية قوله: «**ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية، إلى أن المنتسبين للتشيّع قد أخذوا من مذاهب الفرس والروم واليونان والنصارى واليهود وغيرهم، أُموراً مزجوها بالتشيّع...**»[٣٨].

واعتماداً على ما نقله عن ابن تيمية يبني حكمه، ويتهجّم على الطائفة الشيعية ويتجنّى عليهم بشكل كبير، فيقول: «**أنّه قد ركب مطيّة التشيّع كلّ من أراد الكيد للإسلام وأهله، وكل من احتال ليعيش في ظل عقيدته السابقة باسم الإسلام، من يهودي ونصراني مجوسي وغيرهم، فدخل في التشيّع كثير من الأفكار الأجنبية والدخيلة...**»[٣٩].

كما نجده قد أسّس الكثير من الشبهات المهمّة، معتمداً فيها على أقوال أهل السنّة أنفسهم، ومن ثمّ يطلق أحكامه الجزافيّة على الشيعة وفقاً لتلك الآراء.

فمثلاً، نجده في مبحث اعتقاد الشيعة بالسنّة النبويّة، يتهم الشيعة بمحاربتهم السنّة النبويّة، وفقاً لمقولة عبد القاهر البغدادي، من أن الشيعة هم من المنكرين للسنّة، قال: «**اعتبر الإمام عبد القاهر البغدادي الشيعة من المنكرين للسنّة، لرفضهم قبول مرويّات صحابة رسول الهدى عليه الصلاة والسلام، على حين نجد أن السيوطي يشير في كتابه (الاحتجاج بالسنّة) إلى ظهور دعوة شاذّة في عصره، تدعو إلى نبذ السنّة، والإعراض عن الاحتجاج بها، والاكتفاء بالقرآن، ويذكر أن مصدر هذه الدعوة رجل رافضي، وقد كتب كتابه المذكور لنقض هذا الاتّجاه وإبطاله. إذن، فالشيعة تحارب السنّة، ولهذا فإن أهل السنّة اختصوّا بهذا الاسم، لاتّباعهم سنّة المصطفى (صلّى الله عليه وسلّم)**»[٤٠].

وهناك العشرات من هذه الموارد، التي يستقي فيها فكرته من مصادر أهل السنّة، ويؤسّس شبهته على أقوالهم وفهمهم، وهو بذلك يخالف المنهج الذي طرحه في مقدمة كتابه، فضلاً عن أنّه مخالف لمبادئ الحوار والمناظرة.

خروجه عن أدب الحوار

كما لا يخفى على من يتصفّح رسالة القفاري، تعمّده في استعمال الألفاظ الحادّة والجارحة، في كثير من مقالاته، وهو منهج بعيد عن الأدب مع المخالفين، ويتقاطع مع الخلق الإسلامي الذي من المفترض أن يتحلّى به الدكتور القفاري، ونحن لا نستغرب بعض الألفاظ التي تصدر منه؛ لأنّنا نعتقد أن مرجع ذلك هو تأثّره القوي بالاتّجاه السلفي المتعصّب، وبالخصوص تأثّره الكبير بابن تيمية

وغيره، فقد انطلق، في أغلب مواضيع بحثه، من عقلية ذلك الاتّجاه في اختلاق الشبهات، وكذلك ساقه هذا التأثّر إلى استعمال الألفاظ الفاحشة، نفسها، التي ردّدها ابن حزم في كتابه الفصل، كاستعمال لفظة (رعاع الشيعة)، أو (النوكى)[41]، وغيرها من ألفاظ الشتيمة لبعض كبار علماء الشيعة، كقوله في العلاّمة المجلسي أعلى الله مقامه: «**الرافضي المغفل أو الزنديق المرتدي ثوب الإسلام**»[42]. وكقوله على العلاّمة النوري الطبرسي بأنّه مجوسي وملحد[43].

وهذا الأسلوب من التهجّم، ما كان ينبغي أن يصدر من باحثٍ مثل القفاري.

هذا، بالإضافة إلى محاولة تسخيف آراء الشيعة، من خلال تسخيف آراء علمائهم، ووصفه إياهم بقوله: قال جعفرهم، وقال شيخهم، وقال آيتهم، وقال عالمهم المعاصر، إلى غير ذلك من العبارات التي يهدف من ورائها إلى التقليل من قيمتهم.

الهوامش:

(١) أُنظر: ناصر بن عبد الله القفاري، مقدمة كتاب أُصول مذهب الشيعة: ص٢٩ـ ٣٠، وأُنظر الخاتمة: ص١٥٤١ـ ١٥٥٣، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.

(٢) أُنظر: القفاري، مقدّمة كتاب أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص١٠، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.

(٣) المصدر نفسه: ج١ ص٧ـ ١٨.

(٤) المصدر نفسه: ج١ ص٢٧.

(٥) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٣ ص١٣٩٢، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.

(٦) المصدر نفسه: ج٣ ص٤٠٤.

(٧) هو محمّد صادق بن السيّد محمّد حسين، من عائلة الصدر، وليس هو السيّد محمّد باقر الصدر أو محمّد صادق الصدر.

(٨) القفاري، مقدمة كتاب أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص٢٣، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٩) المحدّث النوري، خاتمة المستدرك: ج٣ ص٤٧٠، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم.
(١٠) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٢ ص٦٤٠، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(١١) المصدر نفسه: ج٣ ص١٤٧٧، وأُنظر الخاتمة: ج٣ ص١٥٤٧.
(١٢) لا يخفى أن السجود على التربة، عند الشيعة، لم يكن بلا دليل، فقد وردت روايات صحيحة من طرق أهل البيت عليهم السلام تدل على أن السجود لا يصحّ إلاّ على الأرض أو ما أنبتت ، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : «**لا يجوز السجود إلاّ على الأرض أو على ما أنبتت الأرض، إلاّ ما أكل أو لبس، فقال له: جعلت فداك، ما العلّة في ذلك؟ قال : لأن السجود خضوع لله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل أو يلبس؛ لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده، في عبادة الله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يضع جبهته، في سجوده، على معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها، والسجود على الأرض أفضل؛ لأنّه أبلغ في التواضع والخضوع لله عزّ وجلّ**». الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج١ ص٢٧٢، الناشر: جماعة المدرّسين ـ قم.
(١٣) البخاري، صحيح البخاري: ج١ ص١١٣ ح٤٣٨، الناشر: دار الفكر ـ بيروت.
(١٤) أحمد بن حنبل، مسند أحمد: ج٣ ص٣٢٧، الناشر: دار صادر ـ بيروت.
(١٥) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٢ ص٦٧٩ـ ٦٨٠، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(١٦) المجلسي، بحار الأنوار: ج٤٢ ص١٨٩، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
(١٧) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص٣٣٥، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(١٨) قال السيّد الخوئي: «**الشبهة الثالثة : أن الروايات المتواترة عن أهل البيت عليهم السلام قد دلّت على تحريف القرآن، فلابدّ من القول به، والجواب: أن هذه الروايات لا دلالة فيها على وقوع التحريف في القرآن بالمعنى المتنازع فيه، وتوضيح ذلك: أن كثيراً من الروايات، وإن كانت ضعيفة السند... إلاّ أن كثرة الروايات تورث القطع بصدور بعضها... فلا حاجة إلى التكلّم في سند كلّ رواية بخصوصها، وعلينا أن نبحث عن مداليل هذه الروايات، وأيضاً أنّها ليست متّحدة في المفاد...**».
وخلاصة كلامه ـ رحمه الله ـ أن كثرة الروايات، وإن كان يورث القطع بصدور بعضها، لكنها لا تدلّ على وقوع التحريف. الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ص٢٥٩، الناشر: دار الزهراء ـ بيروت.
(١٩) الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ص٢٥٩، الناشر: دار الزهراء ـ بيروت.
(٢٠) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٢ ص٥٨٩، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.

(٢١) المجلسي، بحار الأنوار: ج٢٥ ص٢٧٩، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
(٢٢) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٢ ص٨٠٩، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٢٣) الكليني، الكافي: ج١ ص٥٣٤، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران.
(٢٤) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص٤١٠.
(٢٥) المصدر الذي اعتمده القفاري هو كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق، وورد فيه: «**وتزوجت بامرأة سرّاً، فلما وطئتها علقت وجاءت بابنة فاغتممت وضاق صدري فكتبت أشكو ذلك، فورد (ستكفاها) فعاشت أربع سنين ثمّ ماتت، فورد : (إن الله ذو أناة وأنتم تستعجلون)**». الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ص٤٨٩، الناشر: جماعة المدرّسين ـ قم.
(٢٦) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص٣٩١، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٢٧) ورد في الكتاب (ويحيى أم الطويل) والصحيح ما أثبتناه.
(٢٨) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٢ ص٨٩٥، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٢٩) المصدر نفسه: ج٢ ص٨٠٩
(٣٠) المصدر نفسه: ج٢ ص٨٧٠
(٣١) المصدر نفسه: ج٢ ص٨٠٩
(٣٢) المصدر نفسه: ج٢ ص٨١٣
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) المصدر نفسه: ج٢ ص١١٥٠.
(٣٥) الصدوق، الاعتقادات: ص٤١، الناشر: دار المفيد ـ بيروت.
(٣٦) المفيد، أوائل المقالات: ص١٨٥ـ ١٨٦، الناشر: دار المفيد ـ بيروت.
(٣٧) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٢ ص٦٤٤، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٣٨) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص١٠٩، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٣٩) المصدر نفسه: ج١ ص١٠٩.
(٤٠) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص٣٧٣، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة.
(٤١) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج١ ص٣٧٠، الناشر: دار الرضا ـ الجيزة. والأنوك: الأحمق، وجمعه النوكى. ابن منظور: لسان العرب: ج١٠ ص٥٠١، الناشر: دار صادر ـ بيروت.
(٤٢) القفاري، أُصول مذهب الشيعة: ج٣ ص١٣٣.
(٤٣) المصدر نفسه: ج٣ ص١٣٩٦.


مجلة
مركز الزهراء للأبحاث الإسلامية

التوسع في اعتبار العقل

أ. د. الشيخ محمد حسين زاده

سنقوم في هذه الدراسة بتسليط الضوء على نظريّة المعرفة، وإلى أيّ حدّ يمكن توسعة اعتبار العقل في تحصيل المعارف الدينيّة؟

وحينئذ بلا شكّ أنّ هذا البحث المطروح حول دراسة اعتبار العقل في مجال المعرفة الدينيّة يوصل إلى هذه النتيجة، بأنّ العقل يمكنه إدراك القضايا الدينيّة في الجملة، كما يمكنه محاكمتها، وما توصلنا إليه هو أنّ عمدة بحوث المفكرين حول اعتباريّة العقل ترجع إلى هذه المسألة، وهي إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار العقل في الدين؟ وفي أيّ مجال من مجالات الدين يمكن عن طريقه (العقل) تحصيل المعرفة؟

ونحن لا نستطيع في مقابل هؤلاء العلماء الأعاظم أن نردّ نتائج العقل في المعارف الدينيّة بشكل كامل وكلّي، لأنّه قد ينقدح في ذهن البعض إنكار دخالة العقل والمعارف العقليّة في المجال الديني، فإنّ قدماء الإخباريين ما زالوا أحياء في عصرنا الحاضر، وأعني بهم أصحاب مدرسة التفكيك، فهل أنّ هؤلاء ينكرون اعتبار العقل وحكمه أم أنّ لهم وجهات نظر أُخرى؟

وبالرجوع إلى نظر هؤلاء لا نجدهم ينفون الاعتبار العقلي مطلقاً، بل ينكرونه في الجملة، ولا يختلفون مع علماء الشيعة إلاّ في التوسّع العقلي، ولكن هذا لا يعني أنّه بلا حدّ معين، بل هو محدد بمجال خاصّ، مضافاً إلى ذلك أنّه لا يمكن للعقل

استخراج ملاكات الأحكام وفهمها.

في هذا المقال سنقوم بدراسة النظريّات البديلة، وذلك بعد بيان النظريّات الرائجة للحكماء وعلماء الفقه والأُصول، وفي الأثناء سنمرّ على الأبحاث الهادفة والمميزة لمكتب الإخباريين؛ لنقرأ أفكارهم.

الكلمات الأساسيّة

العقل، الحواس، الأدلّة النقليّة، العقائد، عوامل المعرفة الداخليّة، الاتجاه الإفراطي للعقل، قال الإمام علي عليه السلام: «**لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود تعالى عمّا يقوله المشبهون به والجاحدون له علوّاً كبيراً**»[1].

مفهوم العقل

يعدّ العقل بمثابة واحد من أهمّ المنابع المعرفيّة، وهو عبارة عن قوّة تؤدي وظائف وأعمال مختلفة، من قبيل قيامه بتعميم وتحليل النتائج التجريبيّة، وقيامه بتكوين وإدراك المفاهيم الكليّة، وتكوين القضايا عن طريق تركيب المفاهيم بعضها مع البعض الآخر، ثم يقوم بإثباتها أو نفيها، ومضافاً إلى قيامه بعمليّة الاستدلال بعد أن يجعل كلّ قضية إلى جانب القضيّة الأُخرى[2].

وسوف نقتصر في هذا المبحث على عمليّة الاستدلال العقلي وحكمه من بين أعماله المختلفة، ومن هذا الوجه يقوم العقل بتحليل وتركيب القضايا أو الإدراكات العقليّة، التي هي أعمّ من البديهيّات والنظريّات، القبليّة والبعديّة، ونحوها.

بناءً على هذا، فإنّ في اصطلاح العقل المذكور تصبح الأحكام والقضايا البديهة، ناتجة من الاستدلال القائم على أساس المبادئ القبليّة مثل الأوليّات، بل ومن النتائج التي تحصل عن طريق الاستدلالات المشتملة على القضايا البعديّة، من قبيل: الحسيّات، المتواترات، التجريبيّات، والحدسيّات.

الآراء الرائجة

في موضوع توسع اعتبار العقل في مجال المعارف الدينيّة، يرى عامّة العلماء الذين يعتبرون الإدراكات والاستدلالال العقليّة في الدين، بأنّ العقل في مجاله الخاصّ يستطيع إثبات العقائد غير النقليّة، من قبيل: وجود الله تعالى، وصفاته، والأُصول الكليّة للأخلاق والحقوق، وسائر القيميّات؛ وذلك عن طريق الاستدلال العقلي، وأمّا القضايا الاعتقادية المبتنية على أساس الأدلّة النقليّة، من قبيل: النبوّة والإمامة الخاصّة، والرجعة وخصائص البرزخ، فهي غير ممكنة عن هذا الطريق.

فما ذكرناه من نظريّة عند مفكري الشيعة، الأعمّ من الحكماء والعرفاء والفقهاء والأُصوليّن والمنطقيّن، فهي النظريّة الرائجة، وإذا كان هناك اختلاف فهو إمّا جزئي، وإمّا أنّه يرجع إلى مسألة التبيين، فإنّ بيان الاسم وجمع الأقوال كلّ واحد وتبيينها يكون طويلاً ومملاً[٣].

وعلى أيّ حال فبناءً على اعتبار العقل أحد منابع تحصيل المعرفة الدينيّة، فمن هذا الوجه لا يمكن جعل العقل معارضاً في مقابل الدين، وكونه بمنبع بمعنى كاشفيته، وحينئذ كيف يمكن أن نجعل معارضة بين الكاشف والمكشف، فكما أنّ النقل والأدلّة النقليّة كاشفة عن مختلف المعارف الدينيّة، فكذلك العقل والأدلّة

العقليّة، نعم أنّ العقل محدد بحدود خاصّة، وكما أنّ الأدلّة النقليّة أحياناً تتعارض بعضها مع البعض الآخر، فكذلك الأدلّة العقليّة أحياناً تتعارض بعضها مع البعض الآخر، حتّى أنّه جُعِلَ باب خاصّ في أُصول الفقه لدراسة التعارض بين الأدلّة النقليّة، عُرِفَ باسم باب التعارض، فكذلك نحن بحاجة في العلوم العقليّة إلى فتح باباً لدراسة احتمال التعارض بين الأدلّة العقليّة؛ لأنّه يمكن في الأدلّة العقليّة أن يكون هناك تعارض بين نتائج عدّة من الاستدلالات العقليّة ـ فمثلاً ـ كالتعارض بين القائلين بقدم العالم وبين القائلين بحدوث العالم، وفي النتيجة لا يمكن حلّ هذا التعارض على أساس العقل، فمن هذا الوجه أظهر العلاّمة مير داماد بأنّ هذه المسألة جدلية الطرفين[٤].

ثم إنّ هذا التعارض المذكور على قسمين، القسم الثاني منه، وهو التعارض بين الأدلّة العقليّة والنقليّة، وخلاصته أنّ التعارض راجع إلى تعارض في المعرفة الدينيّة، وأنّ طريق حلّ هذا التعارض يكون بطريق خارجي[٥]، وبهذا يكون التعارض ناجماً من خطأ في تصوّره، هو في الواقع بين العقل والدين والعلم، أي: بين الأدلّة النقليّة والعقليّة والتجربية، ونقصد بالأدلّة العقليّة الاستدلالات العقليّة الأعمّ من القبليّة والبعديّة التّي ترى في العلوم العقليّة والنقليّة، نعم نستطيع أن نخصص استعمال كلمة عقل بالمعارف القبليّة، ونخصص الاستدلالات التجريبيّة بالمعارف البعديّة، وبذلك نكون قد حصلنا على اصطلاح آخر في الاستعمال.

وكيفما كان فإنّ العلّة وراء وقوع مثل هذا التعارض ـ الذي يقع في بعض الموارد ـ هي أنّ بعض المعارف الدينيّة يمكن معرفتها بطرق متعددة، ولو أنّ مجال العقل والحواس مقيّد ومحدد في الدين، إلّا أنّه يمكن معرفة أقسام من الدين

وبطرق مختلفة، وربّما يقع بين هذه المصادر المعرفيّة تعارض.

بلا شكّ أنّ الوحي والإلهام على أساس الاستعمال الكلامي يعدّان من مصادر المعرفة المختصّة بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، وإن كان بالإمكان استمرارها، من هذا الوجه يكون العقل والأدلّة العقليّة في عرض النقل والأدلّة النقليّة، ولكن لم يكن واحد منهما في عرض الوحي، باعتبار أنّ الدليل النقلي كالعقل كاشف عن محتوى الوحي والإلهام، والكتاب الإلهي (القرآن الكريم): هو عبارة عن الوحي المستقيم والمباشر النازل على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، بلحاظ الإنزال والتلّقي، ومن جهة الألفاظ والمعاني المستفادة، لأنّ المعصوم مصون عن الخطأ.

ثمّ إنّ القرآن الكريم من جهة الدلالة، إمّا نصّ وإمّا ظاهر، وتعتبر الروايات الحاكية عن أقوال النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو فعل النبيّ والإمام عليهم السلام، أدلة نقلية، لها دراجات معرفيّة مختلفة، وفي نفس الوقت تعتبر مصدراً خاصّاً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام في إدراك الحقائق؛ لأنّ المعصوم لا يرتكب الخطأ، وعلى هذا الأساس تكون مصادر هذا الطريق مؤدّية إلى تحصيل المعرفة الدينيّة في مجالات دينيّة مختلفة، ومحدودة ومشتملة على الموارد التالية:

١ ـ العقل أو الأدلّة العقليّة.

٢ ـ النقل أو الأدلّة النقليّة.

٣ ـ الحواس.

٤ ـ الشهود.

على أساس النظر الرائج يكون للحواس في الدين مجال خاصّ، وعندئذ لا يمكن على أساسها تقييم كلّ الأحكام والمعارف الدينيّة[٦]، وأمّا العقل أو الأدلّة

العقليّة فله مجال ودور مهم في دائرة الاعتقادات الأُصولية للدين، وأمّا الأدلّة النقليّة والروايات ـ التّي تكون حاكية عن الوحي والإلهام ـ فبإمكانها أن تساعد العقل، حينئذ تكون المعرفة في هذا المجال عميقة، مضافاً إلى أنّ العقل يمكنه إدراك الأُمور الكلية في الأخلاق الحقوق وسائر القضايا والأُصول القيميّة من قبيل: الحسن والقبح، الملائمة والضرورة، وبهذا يمكنه إدراك حسن العدل، وقبح الظلم، بنحو مستقل، بل يمكنه أن يعتبر هذه الأُمور من الأُصول البديهيّة في مجال القيميّات.

ثمّ إنّ مجال العقل في دائرة الأحكام العملية الدينيّة محدود جدّاً، وفي هذه الموارد يستعين العقل بمساعدة الحواس، أو بدونها، في إدراك الرجحان، أو الوجوب، أو لزوم الملائمة، أو وجوبها لأمر ما، وفي حال وجود أدلّة نقليّة عليها، فإنّها تكون مؤيّدة إلى ما يصل إليه العقل، وبهذا يكون العقل قادراً على إدراك ملائمة وضرورة ورحجان الأُمور المتعلّقة بدائرة المعارف القيميّة والأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة والفقهيّة والأُمور غير التوقيفيّة.

وبتعبير أدقّ، أنّ العقل قادر على معرفة ضرورة أو رحجان هذه الأُمور، وأمّا في مورد الأُمور التوقيفيّة ـ التّي لا طريق إلى إدراكها إلّا بالشرع ـ لا يستطيع العقل باستقلاله أن يدرك ملاكات وعلل أحكامها، فما كان في هذا المجال قابل للإدراك العقلي فهو راجع إلى إدراك الحكمة من أحكامها فقط، من هذا الوجه يجب الابتعاد عن استعمال العقل في معرفة الأحكام التوقيفية، ودرك مناطها وسائر الأُمور التوقيفيّة الدينيّة الأُخرى.

وأمّا المصدر الرابع، وهو الشهود فعمله في الدين محدد جداً، بل وبالشكل

العادي والمتعارف، إذ أنّه مصدر لمعرفة وجود الله فقط، وفي حين أنّ هذه القضيّة تقبل الإثبات والنفي عن طريق العقل والاستدلال العقلي، ولو أنّ دوره بلحاظ الكم قليل جدّاً، حيث يقتصر فيه على الاعتقادات والمعارف الدينيّة فقط، مع إمكان مشاهدة محتوى هذه القضيّة بالنحو المتعارف، إلّا أنّها من أهمّ أُصول الدين، وأنّها بلحاظ الكيف يكون تأثيرها كبيراً جدّاً في نظريّة المعرفة الدينيّة.

ومن جميع ما تقدّم يمكن تحديد دور كلّ واحد من هذه المصادر الدينيّة الأربعة، وذلك من حيث وسعته في المجالات الدينيّة المختلفة، وعن طريق توسّع حدودها ودورها في التصوير والعرض فقط لا في سائر المباحث الأُخرى المربوطة بها، وذلك من خلال عرض مخطط يبيّن فيه دائرة كلّ واحد من هذه المصادر الأربعة، وبهذا يمكننا ـ وبلحاظ ما مرّ ـ الاستمرار في طرح المسائل المهمّة في المعارف الدينيّة المختلفة، ولسوف نستطيع أن نشخّص كلّ واحد من هذه المصادر الأربعة في معرفة وإثبات كلّ واحدة من هذه المسائل الدينيّة.

المخطط البياني

لاحظنا في المخطط السابق أنّ أهم الأُصول والفروع الاعتقاديّة، وأهمّ المباحث الكلاميّة، وقد استطعنا تحديد المعارف بمقارنتها إلى مصادر تحصيلها[٧]، ولو أنّ التفصيل في كلّ أصل من هذه الأُصول المذكورة غير لازم، وقد يكون الاعتقاد بنحو الإجمال مفيداً، ولغرض تحصيل المعرفة والاعتقاد الإجمالي يجب الالتفات إلى نوع الأدلّة، لا التمسّك بكلّ واحد من هذه المصادر الأربعة، ففي محلّ جريان الدليل النقي يجب العمل والتحقيق في هذا المجال بالطريقة النقليّة، فلا يجوز هنا الاعتماد على الدليل العقلي، بل في هذه الموارد يجب الابتعاد عن العقل،

التّي هي من قبيل معرفة خصائص القيامة، والبرزخ، والقبر، والموت، والجنّة، وتعيين الأئمّة والأنبياء وتشخيصهم ونحوها.

النظريّات البديلة

في مقابل النظريّات التّي نتحدث إليها إلى الآن وبيّنا مخططها، سنتعرّض إلى نظريتين أخيريتين، وهما:

النظريّة الأُولى: العقل عدل معيار الدين

هي واحدة من النظريّات التّي تطرح في مقابل نظريّات عموم علماء المسلمين، التّي جعلت العقل معياراً في الدين، وهذا يعني أنّ الأُمور التّي يؤيدها العقل يمكن الاستدلال عليها بعنوان أنّها من أجزاء الدين، أمّا الأُمور الأُخرى التّي تنتسب إلى الدين، فإذا قبلها العقل، ولا يمكنه التحقق من صدقها فلا تعد من مسائل الدين، مضافاً إلى الأُمور التّي يتلقاها العقل فإنّ لها هذا الحكم، وأمّا الأُمور التّي هي معتبرة في الدين وتعدّ من أجزاء الدين، فوظيفة العقل هي التأكد من صحّتها.

إنّ الدراسة السابقة هذه النظريّة لا تحتاج إلى التحقيق الواسع، فأحياناً تنسب هذه النظريّة إلى العالم زكريا، ولكن هذه النسبة ليست بثابتة، وهي مورد الشكّ والترديد، وعلى أيّ حال فإنّ هذه النظريّة ـ بلا شكّ ـ قد طرحت في الأوساط الإسلاميّة في العصر الحاضر، بل قد روج لنظريتها أو مصداقها بشكل واسع في دائرة الأحكام الدينيّة في العقد الخامس والأربعين، وهذه النظريّة تؤكّد على الجانب الإفراطي في مجال العلم، وتسعى إلى إثبات أنّ جميع الأحكام الإلهيّة التّي

لا يمكن إثباتها على أساس النظريّات والفرضيّات، وأنّها تقبل الاختلاف في العلوم التجريبيّة، من قبيل بيان علّة تطهير النجاسة بماء الكر، علّة تشريع الغسل و...بواسطة العلوم التجريبيّة ومعطيات قوانينها.

مثل هذا النظر يقوم على أساس النهج العلمي في الغرب، والذي عرف باسم (العلمي)[٨] وقد طرح هذا هنا وهناك بشكل كثير أو قليل إلى أن أصبح له نفوذ في العصر الحاضر، في حين أنّه لم يكن مقبولاً عند الغرب، بل كان وجهه قبيحاً عنده، بحيث أوجب عدم الميل والرغبة فيه، بل أوجب النفرة وردة فعل معاكسة عن هذا النظر.

النظريّة الثانية: العقل وسيلة في الدين

لقد قبل بعض علماء المسلمين بالاعتبارات العقليّة، ولكن بخصوص المعارف والاستدلالات العقليّة في إثبات حجية قول المعصوم وفعله عليه السلام، وأنّ دور العقل في الدين يكمن في إثبات وجود الله ونبوّة ورسالة النبّي الأكرم صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، وإثبات العصمة وحجيّة قول وفعل النبّي الأعظم صلى الله عليه وآله ومن يقوم مقامه من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فهذا أهمّ إنجاز يقوم به العقل، فهو كالوسائل والأدوات المستخدمة في إنجاز الأعمال، من قبيل المفتاح الذي يستعمل في فتح الكنز، وعند انفتاح الباب يطرح جانباً، ويتوجه فقط إلى محتوى الكنز، فالعقل هنا يقوم فقط بإثبات اعتبار الكتاب بكونه وحي الله تعالى، والسنّة كونها قول وفعل المعصوم عليه السلام، وبعدها ينتهي عمله كعمل أي وسيلة من الوسائل الأُخرى التّي ينتهي عملها بمجرّد الانتهاء من دورها فتطرح جانباً، ولا يعد يستفاد منها.

وهنا يمكن تحصيل المعارف الدينيّة بواسطة التمسك بالقرآن الكريم والسنّة الشريفة وروايات المعصومين عليهم السلام بلا حاجة إلى تدخل العقل ودروه في كشف هذه المضامين، ومن هذا الوجه تكون سعة اعتبار العقل بهذا الحدّ فقط.

وفي وسط مفكري الشيعة هناك مدرسة معتدلة، تعرف بالمدرسة التفكيكيّة، تقبل مثل هذه الرؤية بالنسبة لدور العقل، غير أنّ المدافعين عنها مختلفون فيما بينهم، فبعضهم إفراطيّون جدّاً.

ثمّ إنّ الأشخاص الذين لديهم اعتدال في النظر، يقبلون بالنظريّة القائلة: إنّ العقل وسيلة، وأنّ هذا الدور غير دور الوسائل الأُخرى التي تصوّر قابليّة العقل على فهم الكتاب والسنّة، فإنّ وسيلة عمل فهم المتن، هي القوّة الإدراكيّة للعقل، وهذا أيضاً دوره في فهم الكتاب والسنّة فقط دور الوسيلة، ويجب أن لا يتدخّل في فهمها بشكل مستقل.

على أيّ حال فللمدرسة التفكيكية رؤية معاصرة، يمكن أن تكون جذور هذه النظريّة موجودة عند الإخباريين، فإذا اعتبرنا أساس هذا البناء هو الإخباري المحدث الاسترآبادي، ففي هذه الصورة ترجع هذه النظريّة إلى القرن الحادي عشر الهجري، فقد أثر المحدث الاسترآبادي على بعض المعاصرين، وهذا التأثير استمرّ إلى قرون عدّة، وكان من جملتهم السيد نعمة الله الجزائري الذي كان معين له، فهو كثيراً ما اقتبس من آرائه، كما أنّ الاستربآدي والجزائري كانا مؤثرين على علماء الإخباريين المعتدلين، من قبيل يوسف البحراني، حتّى أنّ الفيض الكاشاني المعاصر للاسترآبادي، والذي كانت له اجتماعات ولقاءات معه كثيرة، قد تأثّر به في مجال علم الأُصول، وقد صرّح بنفسه بهذه الحقيقة حيث اعترف بتأثره به، حتّى

أنّه قام بعديل آرائه في علم الأُصول وبإصلاح نظريّته، وأنّ أهمّ شيء قام به هو القيام بمعونة الإخباري في نفي علم الأُصول، وتأسيس علم غيره يبتني على العقل لمعرفة أحكام الدين[٩].

ثمّ إنّ أبرز علماء الإخبارية، هم الاسترآبادي والجزائري والبحراني، الذين قاموا بنفي اعتبار العقل في المجلات الأُخرى، بالإضافة إلى نفيهم له في مجال الأحكام ومعرفة ملاكاتها. وهذا الرؤية قد نسبت إلى المشهور بأنّه إذا تعارض الدليل العقلي والنقلي، يقدم الدليل العقلي، أو تأولناه بما يرجع إلى العقل، أو يطرح الدليل النقلي بشكل كامل، أو يعرض عنه.

هذه الطريقة كانت رائجة في الكلام والعقائد والفقه، أمّا هؤلاء الثلاثة فقد ردّوا هذه الطريقة، غير أنّ جمع آراء كلّ واحد منهم مشكل جداً، نعم، إنّ بعض عباراتهم تبيّن بأنّ اعتبار العقل يبقى تحت السؤال، من قبيل استدلال السيد الجزائري في نقده لهذه الطريقة، وعبارات أُخرى أيضاً يمكن تحصيلها تبيّن بصراحة بأنّ اعتبار العقل أمر مفروغ عنه، حتّى أنّ السيد الجزائري قد ذكر الإشكال المذكور على اعتبار العقل، الذي قال فيه: إذن أين مجال العقل؟

وبعد طرحه لهذا السؤال والجواب عليه، نجده يبيّن بوضوح بأنّه ليس في مقام نفي اعتبار العقل والحكم، بل كان متوجّهاً إلى أهمّ شيء فيه وهو نفي تعارض العقل والدين.

وأمّا كلام البحراني ـ الذي هو في مقام نفي تدخل العقل في مجال الأحكام، ومعرفة ملاكاتها ـ فيؤكّد بصراحة ووضوح على اعتبار العقل مطلقاً في مجال تعارض أحكام العقل والنقل، بل صرّح بأنّ العقل حجّة وشريعة باطنيّة، قال: «لا

ريب أنّ العقل الصحيح الفطري حجّة من حجج الله سبحانه وسراج منير من جهته جل شأنه، وهو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل كما أنّ ذلك شرع من خارجه، لكن ما لم تغيره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصرّف فيه العصبيّة، أو حب الجاه أو نحوهما من الأغراض الكاسدة»[١٠].

فمن خلال التوجه إلى القرائن الموجودة في كلامه، واستناده أيضاً إلى أقوال الآخرين يتّضح:

١ـ إن مراده من العقل والإدراكات العقليّة، التّي هي أعمّ من البديهيّات والنظريّات، وبنظره هذه الإدراكات معتبرة في الكتاب والسنة، والعقل مفيدٌ بهذا المعنى وبهذه الإدراكات.

٢ـ تنقسم الأحكام الدينية إلى قسمين، الأول: هو الأحكام التوقيفية، والثاني: هو الأحكام غير التوقيفية.

ومراده من التوقيفي، هو قسم المعارف الدينيّة التّي تتم معرفتها فقط عن طريق الأدلّة النقليّة، وعن طريق بيان النّبيّ والإمام المعصوم عليهما السلام.

٣ ـ إن الإكثار من اعتبار العقل في المجال الفقهي يؤدّي إلى تقبّل الخطأ، أو إمكان خلط الأهداف الصحيحة بغير الصحيحة. ومن طريق آخر يمكن اعتبار التمسّك بالعقل في الفقه مردوداً، في حال أنّ الأحكام الفقهيّة أعمّ من العبادات والمعاملات التوقيفيّة التي تبتني على بيان الشارح، ثمّ إنّه هناك الكثير من الرّوايات المتواترة الدّالة على هذا الأمر، وهو أنّه يجب الاستناد فقط على الدليل النقلي الحاكي عن قول المعصوم عليه السلام، وفي حال عدم حصول المعصوم عليه السلام يجب الاحتياط؛ لأنّه لا عمل للعقل في هذا المجال، لعدم استطاعته لإدراك الأحكام،

فلو استطاع العقل أن يدرك الأحكام باستقلاله، فإنّ ذلك موجب لإبطال إرسال الأنبياء، وإنزال الكتب.

٤ـ في الختام بيّن الموارد التّي يمكن للعقل العمل فيها، وصور تعارض أدلة العقل مع أدلة النقل، وطرق حل هذا التعارض.

ثمّ إنّ المسألة الأخيرة تتناسب مع بحث تعارض المعارف الدينيّة مع المعارف غير الدينيّة، وإنّ المناسب هنا أن يتوجه إلى هذا الحلّ أيضاً، وهو أنّ العقل لا يمكنه معرفة الأحكام الدينيّة والتوقيفيّة ولا ملاكاتها، أمّا في الموارد غير التوقيفيّة فحكمه معتبر في جميع الموارد، التّي هي أعمّ من البديهيّات والنظريّات، وذلك لعدم تعارضه مع الدليل النقلي، فإذا وقع تعارض هنا، فيقدم الدليل النقلي عليه.

وقد طرح المحدث الجزائري النظريّة بصراحة مظهراً لفصل القضايا البديهيّة عن القضايا النظريّة، واعتبر أنّ الحاكم في القضايا البديهيّة هو العقل، وفي القضايا النظريّة هو النقل فيما إذا كان الدليل النقلي موافقاً لها، وفي حال تعارضه مع الدليل العقلي، يقدم الدليل النقلي على العقلي.

وحاصل ما تقدّم في بحث اعتبار توسع العقل، هو أنّ المدافعين عبارة عن مجموعتين قد طرحوا النظريتّين البديلتين مؤكّدين فيهما على تأييد اعتبار العقل في الجملة.

ثم إنّه من نظر الإخباريين والمدافعين المعتدلين في مدرسة التفكيك، أنّ اعتبار العقل لا يقبل الترديد، بل قد تلقوه باعتباره حجة باطنيّة، وبهذا يكون نظرهم حول دور العقل، هو أنّ يضع الإنسان يده بيد المعصوم عليه السلام فقط، وبعد هذا يجب أن يكون تابعاً لكلام وفعل المعصوم عليه السلام الذي هو أنموذجاً للقرار، وبهذا لا

يكون معتبراً من الأدلّة الأربعة إلّا القرآن والسنّة، بالإضافة إلى هذا، فقد أكّدوا على وجوب الابتعاد عن العقل في مقام تشخيص الأحكام وملاكاتها، وأن يكون عمله في مجال العقائد، وبشكل محدود.

علاوة على رأي الإخباري وأصحاب مدرسة التفكيك، فهناك الكثير من العلماء قد أكّدوا على هذه النقطة، وهي الابتعاد عن مجادلات المتكلمين؛ لأنّه لا يمكن للشخص عن طريقها تحصيل الإيمان. وبعبارة أُخرى، إنّهم يصرفون عمرهم في هذا الطريق من دون أن يصلوا إلى شيء مفيد، لأنّ هذه الاستدلالات غير مفيدة للعلم واليقين، وعندها فالأشخاص الذين يضيّعون عمرهم في هذا الطّريق لا يصلون إلى اليقين، فمن يصل إلى أُولئك الذين حكّموا مبانيهم الاعتقادية في زمان قصير، وحكّموا عقائدهم عن طريق الاستدلال العقلي، وعليها اعتمدوا، من قبيل: الفيض، والغزالي، وصدر المتألهين، والشيخ الأنصاري؟ وهنا الكثير من كبار علماء العقل والنقل الإسلامي قد وضحّ هذه النكتة.

وفي الوقت نفسه فإنّ صدر المتألهين والفيض الكاشاني وعلماء آخرين من قبيل هؤلاء قد بدلوا المجادلات الكلاميّة على وجه اليقين بواسطة هدى العقل، أو أنّهم أكّدوا على مساعدة العقل والشرع، واعتبروا مثل هذا الطريق مستنداً ومبنى في المعتقدات الدينيّة.

وأرى أنّ واحدة من أهمّ الأسباب على تأكيد الابتعاد عن التوسع الكلامي والانفتاح على مجادلات المتكلمين هو وجود الكثير من هؤلاء المتكلمين الذين لا تبحّر لهم في المسائل العقليّة، ومنه تأتي العديد من المشاكل.

أمّا أصحاب المنطق الاستدلالي الذين يراعون الطرق التحقيقيّة الصحيحة في تحقيق العلوم السابقة واللّاحقة، بالشكل المتعارف، فيمكنهم الابتعاد عن طغيان الميولات والرغبات النفسية، وعن غلبة العواطف، وعندئذ تُحرز النتائج عن طريق البراهين والضوابط المنطقيّة ونظريّة المعرفة، وعندها نستطيع الحصول على الحقيقة.

وهذا الكلام حقّ، حيث إنّ المجادلات الكلامية ونظيرها كانت مألوفة في زمن الغزالي ومعاصريه، فيعرف الإنسان الحقيقة بتحصيلها عن طريق العلم والمعرفة، والابتعاد عن هذه المجادلات الكلاميّة، لكونها مجادلات غير منطقيّة وبرهانيّة، لأنّ الإنسان واقع في سهم الانحدار وهوة الأخطار؛ إذ الإنسان قادر بقوّة التخيّل على عمل الصور الموهومة، وكذلك يستطيع بواسطتها الاستدلال بأُسلوب المغالطة، فيشغل ذهنه وذهن الآخرين بذلك، ومثل هذه العمليّة أو العمل فنّ من فنون ذهن الإنسان وقوته التخيليّة، فيقوم الإنسان بتركيب الصور والمفاهيم الذهنيّة، بحيث يستطيع عمل المفاهيم الوهميّة، من قبيل: بحر من زيبق،... وبتركيب القضايا يستطيع أيضاً صناعة الاستدلالات الإقناعيّة، أو صناعة الاستدلالات والبراهين الصوريّة.

أثر العوامل الخارجية على المعرفة

إضافة إلى تقييم استدلالات ومستند كلّ نظريّة، يجب التوجّه إلى أثر الميولات والرغبات والأعمال على المعرفة، كما يجب على كلّ شخص عند عرض الأدلّة والآراء الكلاميّة والفلسفيّة أن يقلل من تأثير الميولات والدواعي الداخليّة لنفسه، أو العوامل الخارجيّة، بل يجب الابتعاد عنها.

ومن هذا الوجه تكون الطريقة الصحيحة في انتخاب النظريّة، هي الابتناء على التقوى الأخلاقيّة، وقد تُقدَمُ الأخلاق على كلّ شيء، حتّى على نظريّة المعرفة؛ لأنّه بدون التقوى سننحرف عن المسار الصحيح، وعندها تتسلط العوامل والدواعي الخارجيّة على نفسيّة الشخص.

وهذا الحكم لا يختصّ بالعلوم العقليّة، والعلوم التّي تستفيد من الاستدلالات العقليّة السابقة أو اللاحقة، بل يشمل الأدلّة النقليّة والعلوم التّي يكون طريق تحقيقها النقل؛ لأنّها قد تقبل الرغبات وعقد الميولات القلبيّة والنظريّات، ونحوها؛ لأنّه ربّما يتأثّر بالتحليل وتفسير الحوادث التاريخيّة، بل يمكن أن يرى المحقق السند مقلوباً وخلاف الحقّ، أو حتّى على فرض أن يكون السند في مقابل نظره فإنّه لا يراه، فإنّ الشخص في السابق يبتعد عن تحقيق السند وتحليل المسألة التاريخيّة، بدليل أنّ في طليعة بعض هذه الحوارات الكلاميّة ونظريّات هؤلاء، ما جاء في نفي علم الإمام عليه السلام بحسب ما استدلّ على ذلك برواية الكافي، وقد أظهر المستدلّ بأنّ الإمام قد صرح بنفسه بعدم علمه بالغيب، وعندئذ كيف تدّعون بأنّ علم الأئمّة هبة من الله؟

ثمّ إنّ الشيء الملفت للنظر هو أنّ نفس هذه الرواية تثبت عكس مدعى المستدل، لأنّ فيها قرينة داخليّة تثبت بصراحة علم الإمام بالغيب، وتشهد على أنّ الرواية الواردة في مقام نفي علم الإمام عليه السلام كانت في باب التقيّة؛ لأنّ هناك أشخاصاً كانوا حاضرين لا يمكن للإمام أن يبيّن الواقع بحريّة، وهذا ما يستفاد من صدر الرواية، والمستدلّ قد تمسّك بصدر الرواية، وأتمّها بظاهر نظره تؤيّد ما قد تمسّك به، ولم يعتن بما تبقّى منها.

نعم، إنّ الأهداف والنظريّات المنتخبة كانت على أساس ميول الأفراد ومحبتهم وبغضهم للشيء، بحيث تجعل نظر الإنسان أعمى لا يرى، وسمعه ولا يسمع، وعقله مغلوباً، وميولاته غالبة، فمثل هذه الأُمور تجعل الإنسان قادراً على تحصيل المعارف، ولذا يلزم معرفة هذه العوامل الخارجيّة وتأثيرها على المعرفة، وكيفيّة تأثيرها ميزان ذلك.

أدلة انتخاب النظر الرائج

وهنا سؤال كثير ما يُطرح، وهو ما الدليل الذي يوجب اختيار النظر الرائج من سائر النظريّات والرؤى المختلفة في هذه المسألة؟ وما هي الشواهد التّي يمكن أن ثبت أو تؤيّد ذلك؟

أرى أنّ طريق حل المسألة يمكن بالتوجه إلى أنّ القضايا أو المعارف الدينيّة والنظريّات المنتخبة، إذا كانت مورد الميل والمحبّة، أو بغض الشخص للشيء، فإنّه سوف لا يرى ولا يسمع، ويصبح عقله مغلوباً، وأمياله منحرفة، فمثل هذه الأُمور تجعل الإنسان لا يحصّل الحقيقة، ومن هنا يتبيّن تأثير العوامل الخارجية في نظريّة المعرفة، بحيث تبعث على التوجه إلى دور تأثيرها، وميزان أو كيفية دراسة هذا تأثير.

هناك قسم من هذه القضايا أولية يتم معرفتها بطريق العقل ودليله، وهناك قسم آخر منها يتمّ معرفته بطريق الدليل الحسّي، وقسم ثالث بطريق الشهود والعلم الحضوري، وقسم رابع بطريق النقل، وبالتوجه إلى ما ذكرناه سابقاً حول القسم الثاني، نستدلّ على وحدة مصادر المعارف الدينيّة وغير الدينيّة، وعلى استخدام الطرق والأساليب في تقييم المعارف الدينيّة وتحقيقها بالطرق الأُخرى للمعرفة.

ثمّ إنّنا نجد أنّ الطرق والأساليب المستخدمة في المعارف الأُخرى واحدة، فكلّ مجموعة من القضايا لها طريقتها الخاصّة في تحقيق كلّ نوع من أنواعها، وعندها يمكن التوصل إلى النتيجة الصحيحة وتحصيل المعرفة، وهذا القول لا يستلزم أن يكون طريق المعرفة لمجموعة واحدة من القضايا واحداً ومحدوداً، بل يمكن معرفة بعض القضايا من عدّة طرق، على سبيل المثال، قضيّة (الله موجود) فكما يمكن معرفته عن طريق العلم الحضوري، كذلك يمكن عن طريق العقل والنقل، وهكذا أصل المعاد، فإنّه هو الآخر أيضاً يمكن إثباته عن طريق العقل والنقل، كما أنّ هناك مجموعة من القضايا لا يمكن معرفتها إلّا عن طريق واحد فقط، وبالرجوع إلى النماذج التّي قد عرضنا بعضها فسوف نستطيع تشخيص هذه المجموعة من القضايا.

النتيجة النهائية

كنا بصدد بيان أنّ التحقيق في الدين ومعرفة الأقسام المتنوّعة منه لم يكن بطريقة واحدة، فهناك مجموعة من القضايا يمكن معرفتها بطريقة العقل، وأُخرى بالحسّ والتجربة، وثالثة بالنقل، ورابعة بالعقل والنقل، بالإضافة إلى إمكان معرفة الأقسام الأُخرى من الدين عن طريق التلفيق بين الأدلّة، فعلى سبيل المثال، معرفة خصائص البرزخ والقيامة، بينما نجد أنّ معرفة كلّ نبيّ من الأنبياء ومن يقوم مقامه والأحكام التوقيفيّة لا يمكن بالطريقة العقليّة، ولكنّه بإمكان الناس معرفته عن طريق التلفيق.

ثمّ إنّ إثبات العصمة وعدم الاشتباه والخطأ للنبيّ والإمام يكون عن طريق الوحي والإلهام، كما يمكن الاستناد على أقوالهم وأفعالهم على اعتبار القول بسماع كلامهم أو مشاهدة أفعالهم في زمان الحضور والأدلّة النقليّة الحاكية عن ذلك،

بحيث يمكننا أن نحصل على الكثير من المعارف الدينيّة، ومعرفة أقسام الدين بهذه الطريقة الممكنة، وبالإضافة إلى ما تقدم من الدليل، يمكننا أيضاً مراجعة المتون الإسلاميّة للحصول على أدلة كثيرة من داخل الدين على النظريّة الرائجة، فقد تستند على العقل في هذا المجال الخاصّ، وقد تستند أيضاً على مصادر المعرفة الدينيّة الأُخرى، وقد عرضنا في بداية هذه المقال رواية من نهج البلاغة، كنموذج على هذا الأُسلوب من الأدلّة، والتفصيل في ذلك يطلب في مجال آخر.

وعندئذ لا ينبغي الشكّ في هذا المحل بأنّنا لا نستطيع التمسك بالأدلّة الداخلية، لأنّ هذا النوع من الأدلّة يبيّن مكانة الإسلام ونظر هذه المدرسة بوضوح.

الهوامش:

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٤٩.

(٢) في كتاباته الأخرى قد بحث الاستعمالات المختلفة للعقل بشكل مفصل، انظر: محمد حسين زاده (مصادر المعرفة) الفصل السادس.

(٣) لقد انتخب صاحب الحدائق هذه نظريّة، بعدما نسبها إلى العموم، انظر: الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج١، ص١٢٦.

(٤) انظر: محمد باقر ميرداماد، القبسات، ص٢٣٩.

(٥) انظر: محمد حسين زاده، مبادئ نظريّة المعرفة ومباني المعرفة الدينيّة، الفصل الثاني.

(٦) لأجل توضيح هذا المطلب، راجع: محمد حسين زاده، مباني المعرفة الدينيّة، الفصل الثاني والسادس.

(٧) انظر: الملا محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج١ و٢؛ السيد عبد الله شبر، حق اليقين؛ فاضل المقداد، اللوامع الإلهية؛ نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد؛ العلامة حسن بن يوسف الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ محمد تقي مصباح اليزدي، معرفة الله، ومعرفة العالم، ومعرفة الإنسان؛ المرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج٢ و ٤.

(٨) scientism

(٩) انظر: ملا محسن الفيض الكاشاني، الحقّ المبين، ص١٢، وكذلك: الأصول الأصليّة، ص١٤٦.

(١٠) الحدائق الناظرة، ج١، ص١٣١.

الإستراتيجيّة الإصلاحيّة للنبي الأكرمﷺ

أ. السيّد فالح عبد الرضا الموسوي

لقد تبنّى النبيّ الأكرمﷺ منذ بداية البعثة إستراتيجيّةً ومشروعاً إصلاحيّاً متكاملاً، يهدف إلى القضاء على الانحراف ومعالجته جذريّاً، ويرمي إلى إيجاد مجتمع يقوم على أساس الدين والقيم الإنسانيّة، لا على أساس الجهل والنزعات الماديّة والغرائز الحيوانيّة. وكان هذا المشروع الربّاني والإستراتيجيّة الفريدة تبتني على دعائم ست:

الدعامة الأُولى: مكافحة الجهل والخرافة

إنَّ شيوعَ الجهل، وغيابَ القيم، وهيمنةَ الخرافة، أدَّت إلى بروز العديد من الانحرافات الاجتماعيّة، وهيأتْ أرضيّةً مناسبة لانتشار الخرافات، والنزول بالمجتمع الجاهلي إلى درجة التدنّي والسقوط، فأصبح مجتمعاً خُرافيّاً يعمُّه الجهلُ وتسودُهُ قيمُ البداوة.

وقد بلغ بهم الجهلُ والخرافةُ حدّاً دفعهم إلى تحريمِ لحومِ الأنعام،[1] وعدم الانتفاع بها لاعتباراتٍ خرافيّةٍ بحتة.

ومن خرافاتهم أنَّ أحدَهم إذا سافرَ عمدَ إلى خيطٍ فعقدَ به غصنين من شجرة، فإنْ عادَ من سفره بادرَ إلى خيطه، فإنْ وجدَهُ كما هو، استدلَّ به على أنَّ زوجتَهُ لم

تخنه، وإنْ لم يجدْهُ على حاله كان ذلك شاهداً ودليلاً على خيانتها، والذي غالباً ما يؤدي إلى سفكِ دمها، وينجر إلى سفكِ دماء أُخرى بحكم نظريّة الثأر الرائجة، كلُّ ذلك بسببِ خيطٍ، ربّما أزاله الطيرُ، أو الريحُ، أو اقتُلِعَ بفعلِ الاحتطاب، وهو ما يسمّى عندهم بالرتيمة، أو تعاقد الرتم[٢].

وأمّا إذا أصابهم القحطُ، أو شحّتْ عليهم السماءُ، جمعوا البقرَ وعقدوا في أذنابها وعراقيبها السلعَ والعشر، وصعدوا بها الجبلَ الوعرَ، وأشعلوا فيها النارَ، وكانوا يزعمون أنَّ ذلك من أسباب المطر[٣].

وإنَّ أحدَ الدوافع الخرافيّة وراءَ ظاهرة وأدِ البنات إضافةً إلى دافع المجاعة والعار، دافعُ الجهل الخرافة، فكانوا يتشاءمون من البنت، فيئدون «**من البنات من كانت منهن زرقاء، أو هرشاء، أو شيباء، أو كشحاء، تشاؤماً منهم بهذه الصفات**»[٤].

استنتاج وتذييل

إلى هنا أصبح واضحاً أنَّ الخرافة كانت عاملاً مهمّاً وراء بروز العديد من الانحرافات الاجتماعيّة، وأنّها من ذيول الجهل، بل قد أينعت على ضفافه، وأثمرت بين أحضانه، إذْ أنَّ الانحطاطَ الفكري والأميّةَ السوداء أوجدت للخرافة موطأ قدمٍ في ذلك المجتمع، حتّى ورد أنّه لَمّا نزل الوحي لم يكن يُحسن الكتابة ويجيد القراءة في مكّة آنذاك إلاّ سبعة عشر، وليس من الأنصار أحد[٥]، وروي أنَّ النبيّ الأكرمﷺ كتب إلى بكر بن وائل: «**أنْ أسلموا تسلموا**» فلم يجدوا له قارئاً في قبيلتهم، فبعثوا به إلى رجل من بني ضبيعة[٦].

ولهذا فقد انتهج النبيّ الأكرمﷺ منهجاً إصلاحيّاً جديداً يستهدف تنوير الأفكار، وإزالة براثن الخرافة ومخالب الجهل، وذلك من خلال محاربة الأُميّة

السوداء؛ ليكون ذلك بداية الوعي، وتحكيم العقل والمنطق، وسيادة القيم، ونبذ الجهل والخرافة، فاشترط على من لم يجد فداءً من أُسرى المشركين في غزوة بدر أنْ يُعَلِّمَ القراءة والكتابة لعشرة من المسلمين في قبال حريته[٧].

وعلى الرغم من حاجة النبيّ الأكرم ﷺ إلى الرفد المادي لدعم مسيرته الجديدة، لكنَّه كان على يقين بأنَّ الغذاء الفكري أولى من الغذاء المادي، وأنَّ إشباع الذهن بالعلم والمعرفة أولى من إشباع البطن بالطعام.

الدعامة الثانية: تأسيس مبدأ المؤاخاة بدل العداوة والمقاطعة

إنَّ أبرز ما يراه المتتبع لأوضاع العرب الجاهليّين في الجزيرة العربيّة، غلظةَ القلوب وخشونةَ الطبائع، مضافاً إلى غيابِ دورِ العقل، واضمحلالِ الأمن والاطمئنان، فكان يسودُهُم القلقُ، وينتابهم الخوفُ وتتناوب عليهم الغاراتُ، أنيسُهم الرمح، ورفيقُهم السيف، وألذُّ المناظر عندهم إراقةُ الدم.

فجاء الإسلامُ ليقوم بنقلةٍ نوعيّةٍ في تأريخهم المظلم، ويعلن ثورةَ الضمائر والقيم، وينتقل بهم من تلك الحالة السيئة الّتي يغلب عليها الطابعُ الحيواني، ويُشكِّل منهم مجتمعاً صار - فيما بعد - نموذجاً في الرأفة والرحمة، وأُسوة في الإيثار والمودة، ومناراً في المساواة والوحدة، فأصبح الجميعُ أُخوةً متحابين تجسيداً لمبدأ الإخاء الإلهيّ، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٨]، يَسكُن بعضُهم إلى بعض، ويحنّو بعضُهم على بعض، وفيهم يقول النبيّ الأكرم ﷺ: «إنَّ المؤمن ليسكن إلى المؤمن كما يسكن قلب الضمآن إلى الماء البارد»[٩].

فأصبحت رابطة الدين بينهم أقوى الروابط، وأعلى الوشائج، تفوق رابطةَ النسب والدم.

وهكذا أوجد تأسيس هذا المبدأ فرصة ثمينة لانتزاع غلِّ القلوب، وزرع الألفة والرحمة، الذي كان له الأثر البالغ في سيادة الفضيلة واندثار الرذيلة، فكانوا أرقى نموذج للمجتمع الصالح على مرِّ الأزمنة، وقد امتدحهم القرآن الكريم بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾[10].

كلُّ ذلك لم يُولد بطريق الصدفة والاتفاق، وإنَّما كان نتيجةً لأُطروحة إصلاحيّة متكاملة جاء بها النبيّ الخاتم ﷺ؛ ليخرجهم من ظلمات الانحراف والجهل والفساد إلى نور العلم والتقوى والصلاح، وكانت المؤاخاة من أهمّ ركائز تلك الأُطروحة السماويّة المتكاملة.

الثمار الاجتماعيّة للمؤاخاة

أثمر مبدأ الإخاء ثماراً اجتماعيّة، يعجز البنان عن تسطيرها، واللّسان عن إطرائها، منها:

١- الإيثار:

لقد كان لهذه المؤاخاة الأثرُ البالغُ في التلاحم بين طبقات المجتمع المختلفة، وإشعال جذوة الإيثار في نفوس أفراده، فبعد أنْ كان أبناءُ الجزيرة العربيّة يَعْدو أحدُهم على الآخر فيهدر دمَه، وينتهب مالَه، ويسبي ذراريه، أصبح أحدُهم اليومَ - وبفضل هذه الأُطروحة السماويّة - لا يهدأ إلّا وأخوه المسلم آمن، ولا يبيت إلّا وجاره شبعان، حتّى كان الأنصاري يشارك أخاه المهاجري في ماله وداره، بل روي أكثر من ذلك، «**فإنَّ أحدهم ليكون له المرأتان، فيخير أخاه المهاجر في إحداهما**»[11].

٢- الألفة:

وأصبحوا في ظلّ هذه الأُطروحة إخوةً متحابين متآلفين غير متفرقين، كما قال الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾[١٢]، حتّى لو وقع بينهم موجدة أو تقصير في حقوق العشرة والصحبة وأفضى ذلك إلى المهاجرة لم يبقوا عليها أكثر من ثلاثة أيام، فقد أباح لهم النبيّ الأعظم ﷺ الهجر في الثلاث؛ لأنَّ البشرَ لا يخلو من غضب وسوء خلق، فكانوا قدوة في التلاحم، وأُسوة في التآلف، ونموذجاً رائعاً في المواساة والتعاطف.

٣- التكافل:

جسّد المسلمون أروعَ صور المواساة بالنفس والمال، بل وحتّى الأهل والمنازل، فبعد أنْ حاصر المسلمون يهود بني النضير، واستمر حصارهم خمسة عشر يوماً، صالحهم النبيّ الأكرم ﷺ على حقن دمائِهم والخروج من أراضيهم وأوطانهم[١٣]، فأصاب المسلمون غنائمَ كثيرة، فقال النبيّ الأعظم ﷺ للأنصار: **«إنْ شئتم قسّمتم للمهاجرين من أموالكم وديارِكم، وتشاركونهم في هذه الغنيمة، وإنْ شئتم كانت لكم دياركم وأموالُكم، ولم يقسّم لكم شيء من الغنيمة، فقالت الأنصار: بل نقسّم لهم من أموالنا وديارنا، ونؤثرهم بالغنيمة ولا نشاركهم فيها»**[١٤]، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[١٥].

الدعامة الثالثة: تحريم الأنشطة الاقتصاديّة المنحرفة

سعى النبيّ الأكرم ﷺ جاهداً في الحدِّ من الأنشطة والفعاليات الاقتصاديّة المنحرفة، الّتي كانت تمثل فخّاً يصطاد الناس لإيقاعهم في مستنقع الانحراف،

واعتمد على شحذ هممهم وتوجيههم نحو التعاون على البرّ والتقوى، وكلّ ما يمكن أنْ يكون وسيلةً من وسائل البناء والتلاحم، ونبذ كلّ ما يكون أداةً من أدوات الانحراف، أو ذريعة من ذرائع الاختلاف والتباغض والعداوة، معتمداً على ركيزة أساسيّة من ركائز القانون الإلهيّ، ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[16].

والأنشطة الاقتصاديّة المنحرفة تارةً تكون عاملاً ممهّداً لرواج الانحراف، وأُخرى تكون أداة ووسيلة للانحراف وآلة للسقوط.

فمن الصنف الأوّل: ما كان معروفاً في أوساطهم بظاهرة تلقّي الركبان ذات الصدى الواسع آنذاك، الّتي كانت لا تنفكّ عن الغشّ واستغلال الباعة القادمين، ومن ثَمَّ احتكار الواردات وانتظار موسم الشحّ والغلاء، وربّما تركوا الصلاة خلف النبيّ الأعظمﷺ لأجلها، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[17]، ولما ذكرنا من الغشّ والاستغلال والتغرير المحرم ثمّ الاحتكار، نهى النبيّ الأعظمﷺ عن تلقّي الركبان،[18] واستقبالهم.

ومنه: ما كان رائجاً من إكراه الفتيات على البغاء واتخاذهن وسيلة للاكتساب، واستدرار الأموال، فقد شدّد في حرمته، واعتبر ما يحصّل منه سُحتاً محرّماً، وحبَّذَ في نفس الوقت أنكاح الجواري بدلاً من استغلالهن بالبغاء، يقول تعالى: ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[19]، ليقضي بذلك أيضاً على ظاهرة من الظواهر العُرفيّة المنحرفة، المتمثلة بنظرة الازدراء والاحتقار تجاه الزواج من الجواري، وكان يتوخّى أيضاً من التشجيع على الزواج

منهن استهلاكَ الكمّ الهائل الذي كان يخلُقُ أرضيةً خصبةً لشيوع بعض الانحرافات، من قبيل استغلالهن بالبغاء، أو في إدارة متاجر الخمور، أو إقامة مجالس الغناء والرقص.

وأمَّا الصنف الثاني: وقف النبيّ الكريم ﷺ بوجهه وقوفاً حازماً، وحرّمه تحريماً قاطعاً، من قبيل:

١ـ الربا الذي كان من الانحرافات الّتي تهدد اقتصاد المجتمع آنذاك وأمنه، فقد هدد ذوي الإصرار من المرابين بحرب ومعاداة من الله ورسوله، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ﴾[٢٠].

وما ذلك إلّا لكونه من الذنوب الكبيرة[٢١] والانحرافات الخطيرة، ومن السبع الموبقات[٢٢]، حتّى ورد «أنَّ للرّبا سبعين جزءاً، أيسرُهُ أنْ ينكحَ الرَّجلُ أمَّهُ في بيتِ اللهِ الحرامِ»[٢٣].

ومن هنا كان جُرماً عظيماً، يُعاقبُ الإسلامُ من أصرَّ عليه بالقتل، كما هو مذهب ابن عباس وقتادة والربيع، إذ روى عنهم: «إنْ استتابه الإمام فإنْ تاب وإلّا قتله»[٢٤].

٢ـ التعرّض لأموال الناس وأعراضهم ودمائهم بالإغارة والسلب والنهب، وما يعبّر عنه بالمحاربة، وهي قطع الطريق[٢٥]، والمحارب: «كلُّ مَنْ أظهرَ السِّلاح، وجرَّده لإخافةِ الناس، في برّ أو بحر، ليلاً أو نهاراً، في مِصر أو غيره»[٢٦]، فقد شدّد الشرع فيها بما لم يشدّده في غيرها، لأنَّها نهاية الانحراف وقمّة السقوط، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ

يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٢٧]، فقد نزلت في قطّاع الطرق عن أكثر المفسرين، وعليه جلُّ الفقهاء[٢٨]. وقد استُفيدَ منها الحدُّ الشرعي لقاطع الطريق، إذ يتخيّر الإمامُ في حدِّهِ بين الصَّلب، أو القتل، أو القطع مخالفاً، أو النفي[٢٩].

٣ـ السرقة، وهي إحدى الأنشطة الانحرافيّة، الّتي قوبلت برفض الشرع واستهجانه، ودعا إلى ضرورة الترفّع عنها، وشدّد في عقاب الممتهنين لها، فمن مدّ يدَهُ إلى أموالِ الناس سارقاً قُطِعَتْ، وقد قَطَعَ النبيّ الأكرمﷺ يدَ سارقٍ سرقَ رداءَ صفوان بن أُميّة[٣٠]، وقطعَ يدَ المخزوميّة فاطمة بنت الأسود في قطيفة سرقتها[٣١]، وقطعَ يدَ سارق في مجن ثمنه ثلاثة دراهم[٣٢]، وقطع أيدي آخرين تنفيذاً لحكم الكتاب القائل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٣٣]، لما في ذلك من حَسم مادّةِ الفَساد، وقَطعِ دابرِ الانحراف، فإنْ عادَ السارق ثانياً قُطِعَتْ رجلُهُ اليسرى، وبه حَكَمَ رسولُ اللهﷺ وأميرُ المؤمنينعليه السلام من بعده[٣٤]، فإنْ عاد ثالثاً خُلِّدَ في السجن، فإنْ سرق فيه ضُرِبَتْ عُنُقُه[٣٥].

٤ـ الخمر، وفي ضمن هذا الإطار وإكمالاً لنظريّة النبيّ الأعظمﷺ الإصلاحيّة، وأُطروحته العالميّة بوجه الانحراف، ورد النهي عن أمّ الخبائث، وأُسِّ الانحراف، ومجمعِ الرذائل، وجليسِ الجاهليّين: الخمر، فقد «لعن رسول اللهﷺ الخمر، وعاصرها ومعتصرها، وبائعها ومشتريها، وساقيها وآكل ثمنها، وشاربها وحاملها، والمحمولة إليه»[٣٦]، ولم يكتف بتحريمها ولعنِها، بل جَعَلَ لها حَدّاً، فمن شربها بعد تحريمها جُلِدَ ثمانينَ جَلدة[٣٧]، فإنْ عادَ أُعيد عليه الحدُّ، فإنْ شربها ثالثةً قُتِلَ[٣٨].

خلاصة

تبيّن لنا من خلال ذلك أنَّ النبيّ ﷺ انتهج منهجاً ذا بعدين، يتلخّص البعدُ الأوّل فيه: بإرساء دعائم البناء الروحي، والإصلاح الاجتماعي. والبعد الثاني: في إيقافِ وسائلِ الهدمِ وعواملِ الإنحراف.

وبذلك تكمُل هذه النظريّة الإصلاحيّة، إذ ما دامت عواملُ الهدم مستمرةً، لا يتسنى للبناء أنْ يقومَ، أو أنْ يُثمر.

الدعامة الرابعة: إيجاد النظم البديلة

أوضحنا في المباحث السابقة، أنَّ الانحرافات الاجتماعيّة الّتي أثقلت كاهل المجتمع الجاهلي آنذاك لم تنشأ بسبب الصدفة والاتفاق، وإنَّما لعبت المجاعة والحرمان والفقر الشديد دوراً أساسياً في بُروزها إلى السطحِ الاجتماعي.

وفي مرحلة المعالجة لهذه الانحرافات لابدّ من حلٍّ جذري يتعدى الظواهرَ إلى البواطن، مع الأخذِ بعين الاعتبار أنَّه لابدّ لكلّ مجتمعٍ من مواردَ اقتصاديّة يقوّمُ بها صُلبُ ذلك المجتمع، ولمّا كانَ الربا، وغاراتُ السلب والنهب، والمتاجرةُ بالخمور، والاكتسابُ بالبغي والفجور وغيرها، تشكّل العمود الفقري للاقتصاد الجاهلي، فأوّل خطوةٍ بدأ بها النبيّ العظيم ﷺ في سبيل القضاء على هذه الانحرافات، إيجادُ البدائل لسدِّ الفراغ الاقتصادي الحاصل من تحريمِ هذه الانحرافات:

(أ) القرض الحسن والإنفاق في سبيل الله

فعلى مستوى الربا ـ مثلاً ـ بدأ النبيّ الأكرم ﷺ بإرساء دعائم النظامِ البديل أولاً، فشجَّعَ على القرض الحسن والإنفاق في سبيل الله بكلِّ أشكالِهِ، وتوَّج بدايتَه

هذه ـ على المستوى النظري ـ بالمقارنةِ بين الربا والإنفاق في سبيل الله، يقول اللهُ تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾[٣٩]، ليبيّن أفضليّةَ الإنفاق وأرجحيّته على الربا، وفي ضمن هذا الإطار وعلى أعتاب بدايةِ الخُطى أثبتَ أنَّ ما يُطلب من الزيادةِ في الربا إنَّما هو في الصدقات، والقرض الحسن، والإنفاق في سبيل الله، ليصحّح النظرةَ المنحرفةَ والفكرةَ الخاطئة، ويعيدها إلى رُشدِها، فيقول تعالى: ﴿إِن تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾[٤٠]، ويقول أيضاً في آية أُخرى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾[٤١].

وبعد تثبيتِ دعائم النظام البديل شَرَعَ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بتحريم الربا، وبدأ على المستوى التطبيقي بعدّةِ خُطى، فوضعَ كلَّ ربا في الجاهليّة، وأعلنَها أمامَ الملأ بقوله صلى الله عليه وآله: «**ألا وأنَّ كل ربا في الجاهلية موضوع وأن الله عز وجلّ قضى أن أول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب لكم رؤس أموالكم**»[٤٢].

وقد شدّد في أمر الربا بما لم يُشدّد بمثله في شيء من فروع الدين، إلّا في تولي أعداء الدين، فإنَّ التشديدَ فيه يضاهي تشديد الربا[٤٣].

(ب) الزكاة

الزكاةُ من الأنشطةِ الاقتصاديّةِ التي لعبت دوراً كبيراً في مكافحةِ الانحراف، وهنا نريد أن نسلّط الضوء على مصاديق الزكاة، لنتعرف من خلال ذلك على الزكاة كبديلٍ للأنشطة المنحرفة في الجزيرة العربيّة، وعلى أنَّها أرقى نموذج لتجسيد التكافل الاجتماعي، وبثّ روح الإيثار والتعاطف بين أبناء المجتمع، فشتّان بين من يعدو على الفقير فينتهب لقمتَه، وبين من يجودُ على

الفقير بلقمته، ويُسهم لهُ من كدِّ يدَه، وعرقِ جبينه.

والزكاة تُقسَّم على مستحقيها وهم الأصناف الثمانية بحسب الآية الكريمة، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٤٤].

ففي الزكاة، قضاءٌ على أُسِّ الانحراف، ومنبعِ الفساد، وهو الفقر والمجاعة، فقد خُطِّط لها بهندسةٍ إلهيّةٍ دقيقة، لا تدع لشبحِ الفقرِ وجوداً، ذلك الشبحُ الذي طالما كان منشأ لكثيرٍ من الانحرافات الاجتماعيّة، من سرقةٍ وسلبٍ ونهبٍ وغيرها، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عجبتُ لمَنْ لا يجدُ القوتَ في بيتِهِ كيفَ لا يخرُجُ على الناسِ شاهراً سيفَهُ»[٤٥].

فبالزكاة يضمحل أوّل دافع من دوافع الانحراف، ويجفُّ أكبرُ منبع من منابعه، وهو الفقر والمجاعة.

ثمّ إنّ البطالة داءٌ، طالما يهيئ الأرضيّة الخصبة لرواجِ الكثيرِ من الانحرافات، وإنّ من لا يجد إلى الرغيفِ الحلال سبيلاً ابتغاهُ في غيرِ مواضعِ الحلّ، أو اشتراه بدينِه، بل بدنيا غيرِه، ومن هنا كانت طبقة البطّالين أكثر الناسِ تقبُّلاً لأفكارِ المنحرفين على مرّ التأريخ، وإنَّ احتراف الجريمةِ في أوساطِ البطّالين أكثر بكثيرٍ من غيرِهم.

فجاءت الزكاةُ في أحد أهدافِها لتحرّك عجلة اقتصادِ المجتمع الإسلامي، وتساهم في التقليلِ من عبء البطالة، من خلال إسهامها للعاملين عليها سهماً يُخرجُهم من ربقةِ البطّالين.

وأمّا الغارمون الذين أوقعتهم الحاجة في فخّ الدين، الذي كان منشأ لانحرافين

كبيرينِ في حياة الجاهليّن، الذين طالما تربّصوا حلول الآجال، واستأنسوا بعدم قدرة المدين على الوفاء لإنهاكه بالربا، أو استرقاقه به[٤٦].

وقد جاء الإسلام لينتشل المجتمع من براثن هذا الانحراف الخطير، فأسهم للغارمين سهماً يفكّون به دينهم.

وأمّا ابنُ السبيل وهو «**المنقطع به، وإن كان غنيّاً في بلدِهِ**»[٤٧]، وقد نفذَ كلُّ ما لديه، فيا ترى ما الذي يردعه عن الإغارةِ على أموالِ الناس، وإرباكِ الأمنِ واحترافِ النهبِ والسطوِ والسرقةِ؟ طالما لا يملك طريقاً آخر يخرجه من مخمصةِ الحاجةِ وذلّ الإعواز، وقد جاء الإسلام ليسدّ باباً من أبوابِ الانحراف، ويقضي على ذريعةٍ من ذرائعه، فجعل له سهماً من الزكاة مادام في سفره حتّى يعود إلى وطنه.

وثمّة فئة أوقعتهم الحرب، أو الدين، أو التجارات، أو غارات السلب والنهب في مستنقع الرقّ[٤٨]، الذي كان في كثير من الأحيان أحد منابعِ الانحراف في المجتمع الجاهلي، حيث كان للجواري السهم الأوفر في شيوعِ ظاهرةِ البغاء، فجاء تشريع الزكاةِ ليحدّ من ظاهرة الرق، ويكون وسيلةً لإخراجهم من ربقة العبوديّة، ويوصد الأبواب بوجه من أراد استغلالَ الإنسان، فأسهمَ لهم من الزكاة سهماً، وجعلهم أحد مصاريفها.

(ج) تشريع الخمس

من النظم البديلة الّتي شرّعها النبيّ الأكرم ﷺ، وكانت تستهدف القضاء على أكبر منابعِ الانحراف والفساد هو الخمس، وهو فريضة إلهيّة نابعة من اهتمام الإسلامِ بإنسانيّةِ الإنسانِ وكرامةِ الفردِ المسلمِ، لتدفع عنه شبح الفقر،

وتغرس في نفسه روح الاطمئنان، وتشيع في المجتمع روح الإيثار والألفة، وتزرعَ فيه نواةَ الوحدة.

وقد جاء تشريعُ الخمس في وقتٍ كان الضعيف فيه طعمةَ القوي ولقمتَهُ السائغة، ليكون تشريعُه هو العلاج الكفيل للشفاء من أدرانِ الفقر والإحساس بالمسكنة، ويحكي جانباً من التألّقِ على المستوى العملي للفرد المسلم، الذي يقتطعُ لقمةَ عيشِهِ ويسدّ بها جوع أخيه المسلم، ليفقئ بذلك عين التميّز الطبقي والأنانيّة، بسهم الإيثار وروح التكافل.

وقد دأب النبيّ العظيمﷺ على تطبيق هذه النظريّة الرائعة، لتكون بداية تحوّلٍ كبيرٍ في الاقتصاد الإسلامي، ونقلة نوعيّة في القضاء على مشكلة الفقر، فقوبلﷺ باستجابةٍ منقطعة النظير من حملةِ المبادئ وروّادِ الإيثار آنذاك، وفي غزوة بني قينقاع في السنة الثانية من الهجرة[٤٩]، «كان أوّلُ خمس خمّسه رسولُ اللهﷺ في الإسلام»[٥٠].

وكان الخمس يشكل وارداً اقتصادياً مهمّاً، ففي «غزوة القردة كان الخمسُ عشرينَ ألفاً»[٥١].

وهكذا يكون الخمس أحد النظم البديلة لتلك الأنشطة الانحرافيّة في عصر الجاهليّة.

(د) الجزية

ومن النظم الّتي كان لها الأثر الفاعل في تقدّمِ عجلة الاقتصاد الإسلامي وتحسن دخلِ الفرد المسلم، نظام الجزية وهي: «الأموال المأخوذة من أهل الذمّة»[٥٢]، مشتقّة من الجزاء، إمّا جزاءٌ على كفر دافعيها، أو جزاءٌ على أمان المسلمين لهم[٥٣]،

وهي ضريبة قديمة، فرضها اليونان والرومان على أهل القرى المفتوحة، وكانت تصل إلى سبعةِ أضعاف الجزية الّتي فرضها المسلمونَ فيما بعد[٥٤]، ولم تكن معروفةً في بداية الإسلام، ولهذا لم يكن يُقبل من المشركين إلّا الإسلام أو القتل[٥٥]، حتّى نزل قوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[٥٦] ففرض النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله على كلّ حالمٍ من أهل اليمن ديناراً أو قيمته من الثياب والمعافر[٥٧]، إذ مع التعذّر يجوز أخذها من الأمتعة والعروض، وكانت تشكل وارداً اقتصاديّاً ضخماً، حتّى بلغت في عهد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ديناراً لكلّ فرد[٥٨]، وليس لها حدٌّ ثابت، بل الاستقراء يثبت أنّه الحدُّ الأدنى لها، فعمرُ بنُ الخطاب فرض في خلافتِهِ على الرجل من أهلِ الشام أربعة دنانير[٥٩]، في حين كان عدد الذين وجبت عليهم الجزية في السواد خمسمائة ألف إنسان في أيامه.

ومن هنا يعرف مدى أهميّة الجزية ودورها في تقدّم عجلةِ الاقتصادِ الإسلامي آنذاك، وأثرها في زيادة الاستقرار وزوال حالة الفقر والمجاعة.

الدعامة الخامسة: العمل على إنعاش الاقتصاد العامّ

لقد كان لهجرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله إلى المدينة المنورة، وجعلها عاصمة دولته ومركزاً لحكومته، ومنطلقاً لتطبيق أُطروحته الإسلاميّة المتكاملة، أثر بالغ في إنعاشِ وازدهارِ الوضعِ الاقتصادي والمعيشي لأفرادِ المجتمع المدني آنذاك، وقد ركّز على إنعاشِ الزراعة والتجارة وازدهارِها.

أولاً: الازدهار الزراعي

نظراً للموقع المتميز الذي تحظى به المدينة المنوّرة، حيث تقع في قلبِ الجزيرة العربيّة الّتي يغلب عليها الطابع الصحراوي[٦٠]، و«تتوزع الأودية والواحات، الّتي تحوي بعض مياه الأمطار والسيول في أكثر من مكان من شبه الجزيرة العربيّة»[٦١]، فقد تميّزت هذه المدينة بخصوبةِ تربتها، وغزارةِ محاصيلها، حيث «يوجد فيها الكثير من الآبار والوديان الّتي تعتمد على المطر، والّتي أفضت كنتيجة طبيعيّة إلى خلق زراعةٍ حسنة الإنتاج منتظمة»[٦٢].

كلّ ذلك جعلَ من المدينة المنوّرة منطقةً غنيّةً بالمحاصيل الزراعيّة، حتّى أصبح أكثرُ أهلِها أصحاب حوائط ونخيل وزرع[٦٣].

وعلى الرغم من كون العرب في الجاهليّة يعتبرون امتهان الزراعة شيئاً مستهجناً، وكانت نظرتهم إلى الزراعة تتصف بعدم الاحترام، فجرير كان يهجو بني حنيفة لامتهانهم الزراعة، والأخطل يهجو الأنصار ويعيبهم بامتهانها، فيقول:

خلّوا المكارمَ لستُمُ من أهلها ... وخُذُوا مساحيكم بني النَّجار[٦٤]

ولكنّ النبيّ الأعظمﷺ في المدينة انتهج منهجاً اقتصادياً تنمويّاً، أسهم وبشكلٍ كبير في تطوّر الحياة الزراعيّة، وذلك من خلال:

١ـ تشريع القوانين الّتي من شأنها أن تؤدي إلى ازدهار الزراعة، وتلعب دوراً بارزاً في تحسّنها، فمن تلك القوانين الّتي شرّعها النبيّﷺ أنّ: «مَنْ أحيا أرضاً ميتة فهي له»[٦٥]، والذي كان له الأثرُ الملموس في تقليصِ نسبة الأرض الموات.

٢ـ توزيعُ الأراضي وتقسيمُها بين المسلمين، فقد قسّم النبيّ الأكرمﷺ في

السنة الرابعة أراضي بني النضير ـ بعد أنْ كانت خالصةً له ـ بين المهاجرين، من أجلِ رفع مستواهم الاقتصادي، ولم يشرك معهم من الأنصار إلّا سهل بنَ حنيف، وأبا دجانة لفقرهما[٦٦].

كما أعطى هبات، وقطائع مفردة، أسهمت وبشكل كبير في دفعِ عجلةِ المسلمين الاقتصاديّة إلى التطوّر والازدهار، فأعطى لعمر بئر حزم، وأعطى لعبد الرحمن بن عوف بئراً يقال له: مال سليمان، وأعطى للزبير بئراً[٦٧]، وغيرهم.

٣ ـ منع التطاول على الأشجار قطعاً وتعضيداً خصوصاً المثمرة منها، ولم يستثنِ منها إلّا ما استخدم محراثاً لحراثة الأرض، أو ما تُسقف به الأبنية، أو ما كان لضرورة[٦٨]، فقال ﷺ: «**من قطعَ شجرةً فليغرس مكانَها وديةً، فَغُرست الغابة**»[٦٩].

٤ ـ الإشراف المباشر على توزيع المياه، لسقي بساتين النخيل وبقيّة المحاصيل الزراعيّة، فقد حكم النبيّ الأكرم ﷺ في سيل وادي مهزور: «**أن يحبسَ الأعلى على الأسفل للنخل إلى الكعبين، وللزرعِ إلى الشراكين**»[٧٠].

٥ ـ إنشاء الأسواق، الّتي كان لنشاطها دور في رواج المحاصيل الزراعيّة، فكانت هذه الأسواق (المستقرّة أو اليوميّة) تمثّل قطب جذب لهجرة السكان من البادية إلى الأمصار، ممّا أدّى إلى زيادةِ الطلب على المحاصيل الزراعيّة.

٦ ـ عمليات الفتح الّتي وفّرتْ المال من جهة، وإقطاعاتُ النبيّ الأعظم ﷺ الّتي وفّرتْ الأرضَ من جهة أُخرى، كلُّ ذلك كان له الدورُ البارزُ في انتعاشِ الزراعة في المدينة المنورة، حتّى أصبحتْ الزراعةُ العملَ الرئيسي للأنصار[٧١]، وأصبحت المدينةُ مشهورةً بكثيرٍ من المحاصيل الزراعيّة

كالتمور، وحبّ البان، ومنها كان يُحمَلُ إلى جميع البلدان[٧٢].

أضف إلى ذلك كلّه الدورُ الكبيرُ الذي لعبه المهاجرونَ في تحسّن وتطوّر الزراعة المدنيّة، وذلك بإدخال الأساليب المكّية وغيرها، لتضاف إلى الخبرات الزراعيّة لأهل المدينة، فإنَّ الكثيرَ من المهاجرين كانوا يمتهنونَ الزراعة، حتّى عمَّروا أطراف المدينة، فسلمانُ كان عاملاً زراعيّاً عندَ أحدِ يهود المدينة، واستعادَ حريتَهُ بعد أنْ أحيا ثلاث مائة نخلة، ودفع أربعين أوقيّة[٧٣]، والإمامُ علي عليه السلام عملَ في الزراعة، بل الرسول صلى الله عليه وآله نفسه ازدرعَ في الجرف[٧٤]، وروي أنَّ طلحة بن عبيد الله أوّل من زرعَ الحنطة في وادي قناة[٧٥].

ومن جانب آخر فقد «ساعدت خصوبةُ الأرضِ على منح الزراعة فرصةَ النموّ والانتظام، ممّا جعلَ يثربَ من أمّهات المراكز الزراعيّة»[٧٦].

ثانياً: الازدهار التجاري

تعتبر التجارة هي المادّة المحرّكة للنشاط الاقتصادي، وإنّ طبقة التجار تمثّل أحدّ عواملِ التوازن في الحياة الاقتصاديّة للمجتمع، وإنّ أيّ اضطرابٍ يلمّ بنشاطِ هذه الطبقة الكادحة سوف يُلقي بظلاله على استقرار المجتمع، فتحدث المجاعاتُ في بعض البلدان، وتتكدّس الثروةُ في بعضها الآخر.

ونظراً لأهميّةِ التكسّب، فقد دعا إليه القرآنُ الكريمُ في كثيرٍ من الآيات، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأرض وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٧٧]، وندبَ إليها النبيّ صلى الله عليه وآله وأكّد عليها في أكثر من موضعٍ، حتّى جعلَ منزلةَ «التاجر الصدوق الأمين مع النبيّين والصديقين والشهداء»[٧٨]، وباشرها بنفسه صلى الله عليه وآله[٧٩]، واحترفها العديد من أصحابه فكانوا يتجرونَ في البرّ والبحر[٨٠].

ولم تكن التجارة حينذاك مقصورة على الرجال، بل كان للنساء حضور فاعل في السوقِ، وميادينِ التجارة، سواء في مكة أو المدينة، فخديجةُ الكبرى(سلام الله عليها) امرأةٌ تاجرةٌ ذات مال تستأجر الرجال في مالها وتضاربُهم إيّاه[٨١]، وأسماءُ بنتُ مخربة كانت تبيع العطر اليمني إلى الأُعطية[٨٢]، والحولاءُ بنتُ تويت كانت عطّارة[٨٣]، وغيرُهن.

عوامل ازدهار التجارة

وقد ساهمت عدّة عوامل في ازدهار الحركة التجاريّة، منها:

١- الموقع الجغرافي

كانت الجزيرة العربيّة تحظى بموقع متميز، «يتوسطُ بين بلادِ معظم الدول وأقدم الحضارات، فإلى الشمالِ الشرقي بلادُ فارس، وإلى شمالِها الغربي بلادُ الروم، وإلى غربها الجنوبي وراء البحر بلادُ الحبشة، وفي جنوبها البحرُ الهندي، الذي يفصلُها عن بلاد الهند...»[٨٤].

٢- كثرة الطرق

يوجدُ في الجزيرة العربية آنذاك كثرة الطرق الّتي تربطها بالبلدان المحيطة بها، والّتي كانت عاملاً مساعداً في تسهيلِ عمليّةِ النقل لمواد التجارة برّاً وبحراً.

٣- الاستقرار الأمني

«فقد أدّت تطاولات اللصوصِ وقطّاعي الطرق من ذؤبان العرب وصعاليك الأعراب من الذين كانوا لا يرون للحَرَم حُرمَةً، ولا للشهر الحرام قدراً، كبني طيّ وخثعم

وقضاعة»[٨٥]، إلى تحجيم دورِ التجارة وكسادها قبل الإسلام، الأمرُ الذي دفع عبد المطلب بن هاشم للقيام بخطوات أسهمت بشكل - وإن كان محدوداً - في تحسّن تجارة المكيّين، فعقد مع قيصر اتفاقاً يأمن بموجبه تجّار مكّة في بلاد الروم، وكتب لهم صكّاً بذلك[٨٦]، فجعل كلّما «مَّر بحيّ من العرب، على طريق الشام، أخذَ لهم من أشرافهم إيلافاً»[٨٧]، كما أنَّ عقد الفضول جاء ليصبّ في هذه الغاية، فإنّ الداعي الحقيقي له تجاريّاً بحتاً[٨٨].

وأمّا بعد مجيء الإسلام، واستقرار الأمن، حيث السلطة المركزيّة الّتي تضرب على أيدي المفسدين، وأصحاب الغارات، فقد وقفت بحزم بوجه المخلّين بأمنِ القوافل من اللّصوص، وقطاعي الطرق، واعتبرته جريمةً لا تغتفر، وذنباً يعاقب عليه الشرعُ بالقتلِ، أو قطعِ الأيدي والأرجل من خلاف، أو السجن، أو النفي والتبعيد[٨٩]، كلُّ ذلك أدّى إلى رواج الحركة التجاريّة بين المدينة والبلدان المجاورة لها، مما أسهمت بشكل كبير في إنعاش الاقتصاد العام.

٤- إنشاء السوق

السوقُ موضع البيّاعات[٩٠]، وسمّيت السوق سوقاً؛ لأنّ الأشياءَ تُساقُ إليها[٩١]، ويقال: تَسَوَّقَ القومُ إذا باعوا واشتروا[٩٢].

ونظراً لما يتميز به السوقُ من أهميّةٍ قصوى في اقتصاد المجتمع، والذي يُعتبر محورَ الحياة الاقتصاديّة، كانت العربُ تقيم أسواقاً موسميّةً مؤقتة في مختلف أنحاء الجزيرة العربيّة.

ولا نشكّ أبداً في أنَّ النبيّ الأكرم ﷺ لم تكن تخفى عليه ما للسوقِ من أهميّة قصوى، لذا بادرَ إلى إنشاء سوقٍ في المدينة بوادٍ يقال له مهزور[٩٣]،

أصبحَ فيما بعد من أهمّ المراكز التجاريّة.

وكان للمنتوجات الشاميّة فيه حضوراً فاعلاً، فكان التجّار يجلبون إليه الدقيقَ الحواري[٩٤]، والزيتَ الركابي[٩٥]، وكان للأردية المصريّة فيه حضوراً متميّزاً، وهي من أنفس الملابس[٩٦]، فيما كانت اليمن تعتبر السندَ الرئيسي لتجارة المدينة ورفد سوقها بالبرود والسيوف[٩٧]، وغيرها من المنتوجات اليمنية ذات الجودة الفريدة، حتّى قيل: «**أربعةٌ ملئت الدنيا وليسَ إلّا من اليمن: الورسُ، والكندرُ، والخطرُ، والعقيق**»[٩٨]، أو العصب[٩٩].

وكان للميل العربي دور في رواجِ بعض السلع والاتجار بها، فقد راجت عندهم تجارة الطيب، لكونهم ذووا ميلٍ شديدٍ وشغفٍ كبيرٍ بها، حتّى كانت نساؤهم «**يُكثرنَ من التطيّب وإنّ إحداهُنّ لتبيتُ طاويةً وتشتري بقوتها طيباً**»[١٠٠]، وأمّا الرجالُ فكان ابنُ مسعود إذا خرج إلى المسجد عرفَ جيرانُه ذلك بطيبِ ريحه[١٠١]، واشتهر عن ابن عباس أنّه كان «**كان ابن عباس إذا مر في الطريق، قلن النساء على الحيطان: أمر المسك، أم مر ابن عباس؟**»[١٠٢].

٥- تحريم الضرائب

كانت الضرائبُ والّتي تسمّى بالعشور - حينذاك - رائجةً قبل الإسلام، وكان لها أثرٌ كبيرٌ في كساد الاقتصاد الجاهلي، وإجهاضِ الحركة التجاريّة الخارجيّة، وعند مجيء الإسلام حرَّمها النبيّ ﷺ أشدَّ تحريم، ومنعَ منها أشدَّ المنع، حتّى أمر بقتل العشّارين، فقال ﷺ: «**إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه**»[١٠٣]، وقد أوجد هذا المنع طفرةً نوعيّةً في ازدهار تجارةِ الجزيرة العربيّة آنذاك، الأمرُ الذي يعكسُ لنا مدى ازدهار التجارة في مجتمع الجزيرة العربيّة، والدورُ الكبيرُ الذي لعبته إصلاحات النبيّ

الأعظمﷺ في تحسّن التجارة واقتصاد المجتمع تبعاً.

الدعامة السادسة: العمل على تحسّن دخل الفرد المسلم

يتأثر الدخلُ الاقتصادي لكلّ مجتمع، وكلّ فرد بالتبع، بعدّة عوامل، يأتي العامل الزراعي في مقدمتها، لما فيه من توفيرِ فرصِ العملِ للمعدَمين، الذين هم أكثر طبقات المجتمع، ومن توفير مواد الاحتياج الضرورية. وقد شهد القطّاع الزراعي في زمن النبيّ الأكرمﷺ تطوّراً ملموساً، بسبب التشريعات الماليّة والفتوحات الإسلاميّة، وما تضمّنته من وارد مالي ضخم، أعطى للفرد المسلم القدرة الماديّة، إضافةً إلى إقطاعات النبيّ الكريمﷺ وحثّه على إحياء الموات الّتي هيأت الأرضيّةَ لاستثمار الأرض واستصلاحها بالزراعة.

وأمّا العامل التجاري، فقد أوجدَ طفرةً نوعيّةً في الاقتصاد الإسلامي، أشرنا إليها في المباحث المتقدّمة.

وقد كان للواردات الاقتصاديّة أثرٌ فاعلٌ في زيادةِ الدخل الفرديّ والاجتماعي، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار ضخامةَ الواردات من غنائم الفتح، ففي غزوة بدر الكبرى كان فداءُ كلِّ أسيرٍ من المشركين أربعينَ أوقية[١٠٤]، من الذهب، إضافةً إلى ما غنمه المسلمون من إبلٍ و سلاحٍ و غيره.

وإذا سلّطنا الأضواء على غنائم خيبر تتجلى أمامنا ضخامةَ الوارد الاقتصادي، والذي أحدث ثورةً في تحسّن الدخل الفردي، فقد أعطى النبيّ الأكرمﷺ المؤلّفةَ قلوبَهم عطاءً ضخماً، فأعطى أبا سفيان مائةَ بعير وأربعين أوقيّة من الذهب[١٠٥]، وأعطى ابنيه يزيدَ ومعاويةَ كلاً منهما مائةَ بعير[١٠٦]، وأعطى كلاً من الحارث بن هشام[١٠٧]، وعيينة بن حصن، ومالك بن عوف، والأقرع بن حابس،

وعلقمة بن علاثة، مائةَ بعير[١٠٨]، و لسهيل بن عمرو، وحويطب بن عبد العزّى، والعلاء بن جارية الثقفي[١٠٩]، مائةً مائةً أيضاً، وأعطى رجالاً آخرين دون المائة[١١٠].

وإذا قلنا بمقالة الشافعي من أنّ رسولَ اللهﷺ أعطى المؤلّفةَ قلوبَهم من سهمِهِ وهو خمسُ الخمس[١١١]، يتبين لنا ضخامةَ واردِ الفتح، والذي لعب دوراً أساسياً في تحسّن دخل الفرد المسلم آنذاك، والانتقال به من فقيرٍ يشدُّ حجرَ المجاعة إلى غنيٍ يملك الجواري والضياع.

الخلاصة

لقد كان ما فعله النبيّ الأكرمﷺ في ذلك المجتمع من خطوات، وما حقّقه من نجاحات على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، هي العلاج الكفيل لاقتلاع جذور الانحراف من كلّ مجتمع، فلو شاءت حكوماتُنا الحاليّة أن تتأسى بالنبي الأعظمﷺ، وتأخذ من مسيرته وإستراتيجيته دروسَ العظة والعبرة، وتستفيد من التجارب الكبيرة الّتي قام بها المسلمون الأوائل، فإنّها سوف تتمكن ـ وبلا شكّ ـ من تجاوز المصاعب، وتصل إلى مستوى الطموح في خلاص أبناء مجتمعاتها من المصاعب والمتاعب، وسوف نحصل ـ وبلا شكّ ـ على مجتمعٍ خالٍ من الانحراف، بعيدٍ عن مآسي الفقر والحاجة، متألقٍ في سماء الفضيلة.

الهوامش:

(١) الأصناف هي؛ السائبة: وهي الناقة التي تلد عشرة بطون، كلّها إناث، فتسيب تلك الناقة فلا تركب ولا تحلب إلاّ لضيف. والبحيرة: هي ولدها الذي تجيء به في البطن الحادي عشر، فإنْ كان أُنثى بحروا أُذنها أي شقوها فهي البحيرة.
والوصيلة: هي الشاة تلد خمسة بطون في كلّ بطن اثنان، فإنْ ولدت السادس توأماً، قيل: وصلت أخاها فما بعد ذلك يكون حلالاً للذكور وحراماً على الإناث. والحام: فهو الفحل ينتج من صلبه عشرة أبطن فلا يركب (الشافعي، الأم: ج٦، ص١٩٨).
(٢) انظر: ابن السكيت، ترتيب إصلاح المنطق: ص١٧٠؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج١٩، ص٣٩٦؛ الإسترآبادي، شرح شافية ابن الحاجب: ج٣، ص٢١٨ .
(٣) البغدادي، خزانة الأدب: ج٧، ص١٣٥. والعشر: شجر له صمغ يقال له سكر العشر (ابن الأثير، النهاية: ج٣، ص٢٤١).
(٤) العيني، عمدة القاري: ج١٦، ص٢٨٧.
(٥) المقريزي، إمتاع الأسماع: ج١، ص١١٩؛ الأحمدي الميانجي، مكاتيب الرسول: ج١، ص١٠١.
(٦) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج١، ص٢٨١؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان: ج١٤، ص٥٠٠؛ السمعاني، الأنساب: ج١، ص٤٥ ؛ الزيعلي، نصب الراية: ج٦، ص٥٦١؛ الهيثمي، موارد الضمآن: ج٥، ص٢١٥.
(٧) المقريزي، إمتاع الأسماع: ج١، ص١١٩؛ الحلبي، السيرة الحلبية: ج٢، ص٤٥١.
(٨) الحجرات/ ١٠.
(٩) الكليني، الكافي: ج٢، ص٢٤٧؛ الراوندي، النوادر: ص١٠٠؛ النوري، مستدرك الوسائل: ج٩، ص١٥٦.
(١٠) آل عمران/ ١١٠.
(١١) ابن شبة النميري، تاريخ المدينة: ج٢، ص٤٨٨ .
(١٢) آل عمران/ ١٠٣.
(١٣) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ج٢، ص٢٥٢ .
(١٤) الثعلبي، تفسير الثعلبي: ج٩، ص٢٨٠؛ البغوي، تفسير البغوي: ج٤، ص٣٢٠؛ الطبرسي، جوامع الجامع: ج٣، ص٥٣٥؛ الزمخشري، الكشّاف: ج٤، ص٨٤؛ اليوسفي، موسوعة التأريخ الإسلامي: ج٢، ص٤٠٨ .
(١٥) المائدة/ ٢.
(١٦) الحشر/ ٩ .

(١٧) الجمعة/ ١١.

(١٨) ابن الأثير، النهاية: ج٤، ص١٦٦؛ القاضي النعمان، دعائم الإسلام: ج٢، ص٢١؛ الإحسائي، عوالي اللئالي: ج١، ص٢١٨.

(١٩) النور/ ٣٣.

(٢٠) البقرة/ ٢٧٨ ـ ٢٨٨.

(٢١) الصدوق، الخصال: ص٢٧٣؛ القاضي النعمان، دعائم الإسلام: ج٢، ص٤٠٣؛ الكليني، الكافي: ج٢، ص٢٧٨؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج١٥، ص٣٢١.

(٢٢) الصدوق، النهاية: ص٢٩٨؛ العلامة، التحرير: ج٢، ص٣٠١.

(٢٣) علي بن إبراهيم، تفسير القمي: ج١، ص٩٤؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٤، ص٣٦٧؛ ابن إدريس، مستطرفات السرائر: ص٦٣٠؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج١٨، ص١٢٢؛ السبزواري، معارج اليقين: ص٤٠٦.

(٢٤) الطوسي، التبيان: ج٢، ص٣٦٧.

(٢٥) الحويزي، نور الثقلين: ج١، ص٦٢٢؛ الطباطبائي، الميزان: ج٥، ص٣٢٦.

(٢٦) ابن العلامة، إيضاح الفوائد: ج٤، ص٥٤٢؛ ابن طي، الدر المنضود: ص٣٠٦؛ الشهيد الثاني، المسالك: ج١٥،ص٥.

(٢٧) المائدة/ ٣٣.

(٢٨) الطبرسي، مجمع البيان: ج٣، ص٣٢٣.

(٢٩) انظر: الطوسي، الخلاف: ج ٥، ص٤٥٩ ـ ٤٦١ .

(٣٠) ابن عبد البر، الاستذكار: ج٧، ص٥٤١؛ الكاشاني، بدائع الصانع : ج ٧، ص٨٩.

(٣١) ابن قدامة، المغني: ج ١٠، ص٢٧٤ .

(٣٢) ابن حيان، صحيح ابن حبان: ج ١٠، ص٣١٤ ؛ ابن حجر، تغليق التعليق: ج٥، ص٢٣٣.

(٣٣) المائدة/ ٣٨.

(٣٤) انظر: القاضي المغربي، دعائم الإسلام: ج٢، ص٤٧٠؛ النوري، مستدرك الوسائل: ج١٨، ص١٢٦.

(٣٥) ابن زهرة، الغنية: ص٤٣٣؛ العلامة، المختصر النافع: ص٢٥٥.

(٣٦) الكليني، الكافي: ج٦، ص٣٩٨؛ القاضي المغربي، دعائم الإسلام: ج٣، ص١٩؛ الطوسي، التهذيب: ج٩، ص١٠٤؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج١٧، ص٢٢٤.

(٣٧) المفيد، المقنعة: ص٧٩٩؛ الطوسي، المبسوط: ج٨ ص٦٠؛ ابن إدريس، السرائر: ج٣، ص٤٦٦.

(٣٨) الشافعي، الأم: ج٦، ص١٥٥؛ الحلبي، الكافي: ص٤١٣؛ ابن فهد، المهذب: ج٥، ص٨١؛ ابن إدريس، السرائر: ج٣، ص٤٧٣؛ الحلي، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع: ص٥٥٨.

(٣٩) الروم/ ٣٩.

(٤٠) التغابن/ ١٧.

(٤١) البقرة/ ٢٧٦.

(٤٢) أحمد، مسند أحمد: ج٥، ص٧٣؛ الدارمي، سنن الدارمي: ج٢، ص٢٤٦؛ الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١٣١.

(٤٣) الطباطبائي، الميزان: ج٢، ص٤٠٩.

(٤٤) التوبة/ ٦٠.

(٤٥) القرشي، النظام السياسي في الإسلام: ص٢٤٧.

(٤٦) الشريف، أحمد إبراهيم، مكّة والمدينة في الجاهليّة وعصر الرسولﷺ: ص٢١٣.

(٤٧) ابن البراج، المهذب: ج١، ص١٦٩؛ ابن زهرة، الغنية: ص١٢٤؛ القمّي، علي بن محمّد، الجامع: ص١٤٣؛ العلاّمة، القواعد: ج١، ص٢٥٠؛ ابن العلاّمة، إيضاح الفوائد: ج١، ص١٩٧.

(٤٨) الشريف، أحمد إبراهيم، مكّة والمدينة في الجاهليّة وعصر الرسولﷺ: ص ٢١٤.

(٤٩) الطبري، تأريخ الأمم والملوك: ج٣، ص٥٠.

(٥٠) الطبري، تأريخ الأمم والملوك: ج٣، ص٥١.

(٥١) الطبري، تأريخ الأمم والملوك: ج٣، ص٥٧.

(٥٢) الصولي، أدب الكاتب: ص١٩٨.

(٥٣) الماوردي، الأحكام: ص١٤٢؛ أبو يعلي، الأحكام السلطانيّة: ص١٣٧.

(٥٤) زيدان، تأريخ التمدن الإسلامي: ج١، ص١٦٩.

(٥٥) أبو عبيد، الأموال: ص٢٧.

(٥٦) التوبة/ ٢٩.

(٥٧) أبو يوسف، الخراج: ص٦٧؛ أبو عبيد، الأموال: ص٣٨؛ يحيى ابن آدم، الخراج: ص٦٨.

(٥٨) أبو يوسف، الخراج: ص٦٧؛ أبو عبيد، الأموال: ص٣٨؛ يحيى بن آدم، الخراج: ص٦٨.

(٥٩) أبو عبيد، الأموال: ص٥٥.

(٦٠) الهمداني، صفة جزيرة العرب: ص٤٨.

(٦١) الهمداني، صفة جزيرة العرب: ص١٥٠.

(٦٢) السمهودي، وفاء الوفاء: ج٢، ص١١٩.

(٦٣) ابن عبد الهادي، حاشية السندي على النسائي: ج٧، ص٧٥٥. والحوائط جمع حائط وهو البستان (ابن منظور، لسان العرب: ج٧، ص٢٨).

(٦٤) القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام: ج٢، ص١٨٨.

(٦٥) ابن حزم، المحلى: ج٨ ص٢٣٦؛ النووي، المجموع: ج١٥، ص٢٠٧؛ ابن حجر، سبل السلام: ج٣، ص٨٢؛ العجلوني، كشف الخفاء: ج٢، ص٢٥٢، الشوكاني، نيل الأوطار: ج٦، ص٤٥.

(٦٦) البلاذري، فتوح البلدان: ج١، ص٢١؛ الحراني، تحف العقول: ص٣٤٢؛ الشيباني، شرح السير الكبير: ج٣، ص٦٠٨؛ الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد: ج٤، ص٣٢٥ . وأضاف البعض : الحارث بن الصمّة ثالثاً . انظر: ابن الجوزي، زاد المسير: ج٧، ص٣٣٥، اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي ج٤، ص٤٠٨ .

(٦٧) البخاري، التأريخ الكبير: ج٤، ص٣١٥.

(٦٨) النجفي، جواهر الكلام: ج٢١، ص٦٦.

(٦٩) البلاذري، فتوح البلدان: ج١، ص٩.

(٧٠) مالك، الموطأ: ج٢، ص٧٤٤؛ ابن ماجة، سنن ابن ماجة: ج٢، ص٢٨٩؛ الكليني، الكافي: ج٥، ص٢٧٨؛ الشوكاني، نيل الأوطار: ج٦، ص٥٠.

(٧١) البخاري، صحيح البخاري: ج٣، ص٦٨.

(٧٢) ابن حوقل، صورة الأرض: ص٣٧.

(٧٣) ابن حزم، المحلى: ج٩، ص٢٢٦؛ النوري، مستدرك الوسائل: ج١٦، ص٣٢.

(٧٤) الشيباني، الاكتساب في الرزق المستطاب: ص٣٧.

(٧٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج١، ص٤٠٦. وقناة: وادي بالمدينة وهو أحد أوديتها الثلاثة عليه حرث ومال ويقال: وادي قناة، قالوا: سمي قناة لأنَّ تبعاً مر به فقال: هذه قناة الأرض(الحموي، معجم البلدان: ج٤، ص٤٠١).

(٧٦) الإصطخري، المسالك والممالك: ص٢٣.

(٧٧) الجمعة/ ١٠.

(٧٨) الترمذي، سنن الترمذي: ج٢، ص٢٤١؛ عبد بن حميد، منتخب مسند عبد بن حميد: ص٢٩٩.

(٧٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج٨ ص١٦؛ ابن الأثير، أسد الغابة: ج١، ص١٦.

(٨٠) العيني، عمدة القاري: ج١١، ص١٦١.

(٨١) ابن الأثير، أسد الغابة: ج١، ص١٦؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى: ج٨ ص١٦.
(٨٢) ابن حجر، الإصابة: ج٨ ص١٧.
(٨٣) ابن الأثير، أسد الغابة: ج٥، ص٤٣٢؛ ابن حجر، الإصابة: ج٨ ص٩٤؛ النووي، شرح مسلم: ج١، ص١١٣.
(٨٤) الأفغاني، سعيد، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام: ص١٥.
(٨٥) الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب: ص٨٩.
(٨٦) البغدادي، المنمق: ص٤٢؛ الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد: ج١، ص٢٦٨.
(٨٧) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد: ج١، ص٢٦٨.
(٨٨) الأفغاني، أسواق العرب في الجاهلية والإسلام: ص١٨٥.
(٨٩) انظر: الطوسي، الخلاف: ج٥، صص٤٥٨ ـ ٤٦١.
(٩٠) الفراهيدي، العين: ج٥، ص١٩١؛ ابن منظور، لسان العرب: ج١٠، ص١٦٧.
(٩١) ابن منظور، لسان العرب: ج١٠، ص١٢٤.
(٩٢) الجوهري، الصحاح: ج٤، ص١٤٩٩؛ ابن منظور، لسان العرب: ج١٠، ص١٢٤.
(٩٣) ابن الأثير، النهاية: ج٥، ص٢٦٢.
(٩٤) الحواري: الناصح، وأصله الشيء الخالص (ابن منظور، لسان العرب: ج٤، ص٢٢٠).
(٩٥) إنَّما سمي الزيت بالركابي؛ لأنَّه يجلب من الشام على الركاب.(الحموي، معجم البلدان: ج٣، ص٦٣).
(٩٦) الثعالبي، ثمار القلوب: ص٤٢٤.
(٩٧) المصدر نفسه.
(٩٨) الأفغاني، أسواق العرب في الجاهليّة والإسلام: ص٢٦.
(٩٩) الحموي، معجم البلدان: ج٥، ص٤٤٨.
(١٠٠) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة: ص١٤٩.
(١٠١) ابن قتيبة، عيون الأخبار: ج١، ص٣٠٣.
(١٠٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء: ج٣، ص٣٣٧.
(١٠٣) أحمد، مسند أحمد: ج٤، ص٢٣٤؛ المتقي الهندي، كنز العمال: ج٤، ص٣٨١.
(١٠٤) مقاتل، تفسير مقاتل: ج٢، ص٢٨؛ ابن الجوزي، زاد المسير: ج٣، ص٢٦٠.
(١٠٥) ابن عبد البر، الاستيعاب: ج٤، ص١٦٧٨؛ ابن الأثير، أسد الغابة: ج٥، ص٢١٦؛ المزي، تهذيب الكمال: ج١٣، ص١٢٠؛ الصفدي، الوافي بالوفيات: ج١٦، ص١٦٥؛ التبريزي، الإكمال في أسماء الرجال: ص١٠٤.

(١٠٦) ابن عبر البر، الاستيعاب: ج٢، ص٧١٤.

(١٠٧) ابن عبد البر، الدرر: ص٢٣١؛ ابن الأثير، أسد الغابة: ج١، ص٣٥١؛ التبريزي، الإكمال في أسماء الرجال: ص٥٤.

(١٠٨) الذهبي، تاريخ الإسلام: ج٢، ص٦٠١؛ العيني، عمدة القاري: ج١٥، ص٦٢.

(١٠٩) ابن عبد البر، الاستيعاب: ص٢١٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٢، ص٢٧٠.

(١١٠) ابن عبد البر، الاستيعاب: ص٢٣٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٢، ص٢٧٠.

(١١١) الثعلبي، تفسير الثعلبي: ج٥، ص٦٠.

تاريخية التشيّع

أ. الشيخ نزار الحسن

قبل أكثر من خمسين عاماً أُثيرت شبهة أصالة التشيّع، فذكر بعض المستشرقين ومَن جرى مجراهم من المسلمين أنّ التشيّع غير عربي الأصل، أو في أحسن الأحوال أنّه تطوّر على أيدي غير العرب.

ولا يخفى أنّ وراء هذا اللّون من التحليل دوافع سياسيّة، بعدما كانت الاستراتيجيات السياسيّة تتلائم مع هذا الطرح، وإلّا فإنّ الإسلام والمعتقدات أوسع مجالاً من هذا الإطار الضيّق، والدين لا يعرف مناخاً دون مناخ ولا يُنسب إلى ملّة، وإنّما الأديان والمذاهب تمثل علاقة الإنسان بربه واتصاله به، وهكذا علينا أن نفهم الدين بأنّه أُطروحة إلهية أكبر من تصورات البشر، ثمّ إنّ القيم الإسلاميّة لا تسمح لنا بتقاسم الإسلام، فهذا مسلم عربي، وهذا مسلم تركي وهذا مسلم فارسي؛ لأنّ المعيار في الدين هو التقوى والورع وطاعة الله تعالى، ولكن رغبات السلاطين وفقهاء السوء لا تتماشى مع هذه الأُطروحة التجريدية، فقاموا في كلّ عصر بإثارة الانقسامات والفتن وتحريك العوام... لأنّ مصالحهم تكمن في مثل هذه الأجواء. وقد شهدنا في السنين الماضية كيف أنّ المصالح العليا للعالم الغربي كانت تقوم على استمرار الحروب الأهلية هنا أوهناك، فكأنّ المنافع تحت الأجواء القلقة وكأنّ المصالح في كلّ منطقة تعيش

الطوارئ، هكذا يقدّر بعض الساسة والمتلبسين بالدين، فأنّهم يعيشون على دماء الآخرين، ويتكاملون في ظلال تناحرهم وينمو ثرائهم العريض على حساب الانقسامات.

ومن جملة ذلك الاتهامات الباطلة الّتي أُثيرت ضدّ أصالة التشيّع، وها نحن اليوم نسمع نفس اللحن بأنّ الشيعة صفويون ينتسبون إلى إيران، ولا حاجة إلى الدخول في مثل هذه التّرهات.

ولكن طلب منّي غير واحد بالردّ على هذه الأباطيل صيانة للشباب من الانخداع بها، فشرعت بتدوين هذا المقال العلمي الأكاديمي القائم على الأدلّة والحجج الدامغة وهو على اختصاره كافٍ في ردّ السفاسف ونسف التعسّف والتكلّف الذي يثيره البعض لتحقيق مكاسبه السياسية بحجّة دينيّة وفرض انقسامات جاهليّة.

شبه الجزيرة العربية، موطن التشيّع وعروبته

بدأ التشيّع في الأجواء العربية، أي في شبه الجزيرة العربية من الذين آمنوا بأمير المؤمنين عليه السلام أنّه وصي النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وتبلورت هذه العقيدة بعد رحيل النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله أكثر، وكان في طليعة هؤلاء: المقداد، وعمار بن ياسر، وهاشم المرقال، وأبو ذر الغفاري، ومالك الأشتر، وصعصعة بن صوحان، وقيس بن عبادة، ومحمد بن أبي بكر، وحجر بن عدي، وآخرين..

وهؤلاء كلّهم عرب أقحاح، وهم النواة الأُولى للتشيع، وقد قام هذا المعتقد على أكتافهم ولم يكن غير العربي بينهم وجود إلّا سلمان، فهو من البلاد غير العربية، وهذا من الأُمور الواضحة، ويبدو من هذا أنّ الأجواء العربية هي أوّل

مَن احتضن عقيدة التشيّع، فقد حملها هؤلاء وقاتلوا من أجلها، واستمرّت في ذراريهم وعشائرهم العربية في حين لم يكن للوجود غير العربي أيّ شيءٍ يُذكر، وهذا ما أكّده المستشرق يوليوس فلهوزن: من أنّ مذهب الشيعة ليس ردّ فعل من جانب الروح الإيمانية[1].

ويقول المستشرق آدم متز: إنّ حركة التشيّع نشأت على تربةٍ عربيّة خالصة[2].

وهذا ما أكّده أحمد أمين المصري على رغم قبوله للعديد من تزّهات سلفه ضد الشيعة، إلّا إنّه لم يخالف ما هو بديهي، فقال: «**كانت البذرة الأُولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله أنّ أهل بيته عليهم السلام أولى الناس أن يخلفوه**»[3]، ولا يخفى أنّ هذه الجماعة كانت على أرض العرب، ويقول في موضع آخر: «**والذي أراه أنّ التشيّع لعلي عليه السلام بدأ قبل دخول الفرس في الإسلام**»[4].

ويضيف المستشرق آدم متز: ومن الآراء الخاطئة القول بأنّ منشأ التشيّع يرجع إلى مذاهب الفرس، وهذا ناشئ من خطأ تاريخي[5].

بل يكفي لأصالة التشيّع العربية هو إلقاء نظرة عابرة على أنساب الذين التفوا حول أمير المؤمنين علي عليه السلام مثل: سليمان بن صرد الخزاعي العربي، وهو أوّل من سكن الكوفة، وعبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري العربي الكوفي الذي شهد حروب الإمام كلّها، وصيفي بن فسيل الشيباني الذي قتله معاوية، وعمرو بن الحمق الخزاعي، فضلاً عن المقداد، وأبي ذر، وعمّار، وغيرهم ممّن لا يُشكّ أبداً في أصالتهم العربيّة.

ومن بديهيات التاريخ الإسلامي أنّ الإسلام عربي المنشأ؛ لأنّ القرآن نزل

بساحتهم وبلغتهم ثمّ حمله رجالهم ونشروه في البلدان، وقد برز الاختلاف بين رجالات العرب بعد وفاة النبيّ الأعظمﷺ بشكل واضح حتّى أدّى ذلك إلى الحروب بين أنفسهم حتّى بدايات تشكل الحكومة الأُمويّة.

فعلى طول هذه الفترة انقسم رجال العرب إلى عثمانيّة، وعلويّة على حدّ تعبير الجاحظ في كتابه (العثمانيّة).

ولا وجود لأي تيار غير عربي على هذا الوسط، وهذا ممّا لا يختلف عليه اثنان، فأين المنشأ غير العربي للتشيّع؟ ولو تنزّلنا وقلنا: بأنّ الشيعة لم تظهر إلّا بعد عام ٦١ هـ كما يحلو لبعض الباحثين ذلك، فالأمر لا يختلف أبداً فالعنصر العربي هو الذي حمل قضيّة التشيّع وجاهد من أجلها.

ففي النصّ الذي يورده المسعودي(في سنة ٦٥ هـ): «**تحرّكت الشيعة بالكوفة وتلاقوا بالتنادم حين قتل الحسين..) إذاً فالشيعة تكوّنت بعد مقتل الحسين الشهيد**»[٦].

ومع ذلك تكون الأُصول الأُولى للتشيّع عربيّة؛ لأنّ الكوفة آنذاك عربيّة لم تختلط بعد بالعناصر غير العربية، وهذا يظهر بجلاء حينما لا نجد مع أنصار الإمام الحسينعليه السلام بكربلاء أي عنصر خليط، يقول جرهارد كونسلمان الصحافي والمؤرخ الألماني: «**فقد كانت حدود المنطقة الّتي يعيش فيها الشيعة تقتصر على بلاد الرافدين أمّا أهل بلاد فارس فكانوا من السنّة...**»[٧].

هذه الوثائق كلّها أدلّة واضحة على أنّ المنشأ الأصلي للتشيع كان في أرض عربيّة وفي وسطٍ عربي صرف، ومن ثمّ انتقل إلى مناطقٍ ودول عديدة حاله حال المذهب السنّي، علماً أنّ الأخير انتقل إلى بلاد فارس قبل المذهب الشيعي،

وقد دانت إيران بالمذهب الحنفي كما صرّح العديد من العلماء، منهم: الرحالة ابن جبير: «**إنّ الدولة الأعجميّة كانت تدين بالمذهب الحنفي**»[٨]، وهكذا الدكتور محمد وفاريشي حيث يقول: «**إنّ الدولة الشرقيّة الّتي استبدت بالحكم دون العباسين وأعلنت الانفصال عنها كالسلاجقة وآل بويه، استمرت في تطبيق ونصرة المذهب الحنفي**»[٩].

بينما كانت الجزيرة العربية موطن الشيعة، يقول المستشرق آدم متز: «**وكانت جزيرة العرب شيعة كلّها عدا المدن الكبرى، مثل: مكّة، وتهامة، وصنعاء، وكان للشيعة غلبة في بعض المدن، مثل: عمان، وهجر، وصعدة**»[١٠].

وقد ألمح الخوارزمي في أواخر القرن الرابع إلى «**أنّ العراق هو الموطن الأول للتشيع**»[١١]، نعم بعدها انتقل معظم رجال الشيعة إلى الكوفة بسبب الأوضاع السياسية واستقرار إمامهم علي عليه السلام.

وحتّى بلاد فارس لم يدخلها إلى العمق وإنّما اكتفت حركة التشيّع في المناطق القريبة من العراق «**كالسواحل الّتي تتصل اتصالاً وثيقاً بالعراق وخصوصاً بالعرب المتشيعين، وأمّا في جميع المشرق فكانت الغلبة لأهل السنّة إلّا أهل قم..**»[١٢].

ومن جميع ما تقدّم يظهر أنّ التشيّع ولد في أرضٍ عربيّة، وفي أحضان العرب وانتقل معهم أينما حلّوا، والفرس دخلوا الإسلام وهم سنّة، ثمّ تشيّع قسم منهم، نعم قد تكون سياسة الجور الأُمويّة والعباسية، ثمّ العثمانية هي إحدى الدوافع إلى اعتناق الفرس للمذهب الشيعي، وطبيعيّاً سيكون بعض الداخلين للمذهب الشيعي من العلماء أو سيكونون علماء في المستقبل وهم من أُصول فارسيّة؛ لأنّ «**سكّان المملكة الإسلاميّة هم معظم أُمم العالم المتمدن في ذلك الحين**

وفيهم العرب والفرس والأتراك والأكراد والمغول والتتر والأفغان والهنود والأرمن والسريان والكلدان والروم والقوط والقبط...»[١٣]، ولكن مع دخول علماء الفرس إلى التشيّع أو كون بعض علماء الشيعة من غير العرب لا يصير بسببه التشيّع صفوي المنشأ كما يحلوا للبعض ذلك، ثمّ لماذا هذا التركيز على العناصر غير العربية في التشيّع؟ أليس ما يضاهيهم بعشرات المرّات من الفرس في المذهب السنّي؟ بل أئمّة أهل السنّة من الفرس، ولماذا لا ينظرون إلى العدد الهائل من العلماء العرب في الشيعة؟ أمثال: الفضيل بن يسار النهدي، وهو عربي بصري أصله من اليمن، وهو من أجلّاء فقهاء الشيعة في زمن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام[١٤].

ومعروف ابن خربوذ الكوفي أو المكّي، وهو من أفاضل فقهاء الشيعة في زمن الإمام الباقر عليه السلام. ومحمد بن مسلم الطحّان الكوفي من أصحاب الأمام الباقر والصادق عليهما السلام[١٥].

وحمّاد بن عيسى البصري، أصله من الكوفة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، وغيرهم من أكابر فقهاء الشيعة في عصور الأئمة عليهم السلام من القرن الأول وجلّهم من العرب، ثمّ عقبهم أهل التأليف والتصنيف[١٦]، أمثال: إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي ـ صاحب كتاب الغارات ـ وابن أبي عقيل العماني، والقاضي النعمان المصري، والمحقق الحلّي، والعلامة الحلّي، وابن إدريس الحلّي، والشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي العاملي الذي ينتهي نسبه إلى الحارث الأعور، وهو من أجلّاء أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، والحافظ رجب البرسي ـ وبرس قرية واقعة على الفرات قرب الكوفة قديماً ـ والشهيد

الثاني زين الدين ـ صاحب شرح اللمعة ـ وسُليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي، والشيخ الكفعمي ـ نسبة إلى كفعم ـ وهي قرية من قرى جبل عامل ـ والسيد المرتضى، والشريف الرضي، والسيد بن طاوس الحسيني الحلّي، والمولى بن ميثم البحراني، والشيخ الحرّ العاملي ـ صاحب الوسائل ـ والشهيد الأول محمد بن جمال المكي العاملي، والشيخ المفيد البغدادي، والقاضي بن البرّاج، وغيرهم بالمئات حتّى أنّك لو عددت الإيرانيين بينهم لكانوا أقلية، وهذا بخلاف المذهب السني فإنّ عمدة مَن حمل راية التسنن هم الإيرانيّون، وهم أكثر مَن ألّفَ وصنّفَ، وهذا ظاهر من الصحاح والسنن!! لأنّ أغلب العرب (السنّة) كانوا ميالين إلى السيطرة على مقاليد الحكم ومحاولة الهيمنة على زمام الأُمور كما هو واضح، فتفرّغ الإيرانيّون السنّة للتنظير للمذهب السنّي. وبالتالي اعتمد السنّة على هذا التنظير الإيراني وأصبح مقدّساً عندهم، بل صار صحيح البخاري أصح الكتب عندهم مع ما فيه من روح فارسيّة ولكن لا بديل عندهم سواه.

علاقة العرب بالأُمم المجاورة

وعلى الذين يزعمون ـ عن جهل أو تجاهل ـ أنّ التشيّع صفوي أن ينظروا إلى تاريخ العرب أيام الجاهلية وما بعد الإسلام، فإنّهم سيجدون التواجد غير العربي بشكل كبير وملحوظ، فمثلاً: كان النعمان بن المنذر ملك عربي، ولكنه مُنصّب من قبل كسرى آنوشروان[١٧]، وحينما هلك النعمان اختلف أهل الحيرة فيمن يُنصبّونه إلى أن يعقد كسرى الأمر لرجل ينصبّه، فأشار الدهقان بزيد بن حمّاد فكان على الحيرة إلى أن ملّك كسرى المنذر بن ماء السماء[١٨].

وأبعد من هذا عندما أصبحت المدائن عاصمة كسرى في العراق وقد

فُتحت عام (٦١ هـ) بل وحتّى بعد الفتح كان الديوان في العراق يُكتب باللّغة الفارسيّة إلى عهد عبد الملك بن مروان[١٩] ولعلّ أصحاب الأدب الجاهلي يعرفون معنى يوم الصفقة، ويوم ذي قار وحوادث عديدة جداً كلّها تؤكد التواجد غير العربي على أراضي واسعة من البلاد العربية، فهم إذن كانوا قبل الإسلام في أراضي العرب، ولكن رغم ذلك لم نسمع أنّهم كانوا شيعة وآمنوا بالمذهب الشيعي وإنما كانوا على ديانتهم الفارسيّة. ومن الغريب والمُلفت للنظر أنّ العرب يتغنون بأمجاد الدولة المرابطية والموحدية، ثمّ الحضارة الإسلاميّة في الأُندلس، مع أنّ هذه الدول أقامها غير العرب، فلماذا إذن يتضايقون من جنس دون آخر، فالبربري والتركي والرومي والفارسي، وكلها من الأجناس الّتي دخلت في الإسلام على حد سواء؟ فإذا كان الاعتراض على الفرس؛ لأنّهم ليسوا عرباً فالبربر الذين أقاموا دولة المرابطين والموحدين ليسوا عرباً أيضاً! نعم هاجر العرب فيما بعد إلى المغرب الأقصى واستوطنوا هناك ولكن مع ذلك ظلّ الواقع هناك يصنّفهم على أساس أنّهم عرب ليسوا من نفس الجنس الذي شيّد الدولة، يقول أحد المؤرّخين:

«ومن هنا بدأ مجتمع المغرب الأقصى يتطعّم بعناصر جديدة من العرب الّتي أقامت في ربوع البلاد..»[٢٠].

«وكانت عوامل دخول العرب إلى المغرب عديدة، أحدها استدعاء الخلفاء الموحدين لهم»[٢١].

كلّ هذه الأُمور تؤكّد أنّ بعض الدول الإسلاميّة أقيمت من قبائل وأمم غير عربيّة ومع ذلك لم نجد أيّة حساسية من قبل أهل السنّة، ويعود السبب

لوحدة المذهب أو المعتقد وهو التفسير الوحيد الذي نفسّر على أساس حساسيتهم، وقد تجلّى هذا عندما طلب يوسف بن تاشفين من الخلافة العباسية في بغداد الاعتراف به وبدولته مع إعراضه عن الخلافة الفاطمية في مصر؛ لأنّهم يعدون شيعة ـ في أقلّ التقادير ـ[٢٢] وبالفعل فقد اعترف العباسيون به دون الفاطميّة في مصر.

دخول غير العرب في حياة المسلمين العرب السنّة

ونقول لهؤلاء الذين يكيلون التهم للشيعة: عليكم أن تعودوا إلى الوراء لتعرفوا الحقائق، فإنّ أسلافهم هم مَن أدخل غير العرب إلى حياة المسلمين العرب، يقول جرجي زيدان: «**والمنصور العباسي استخدم في بلاطه رجالاً من الفرس وفعل خلفاؤه مثله، وقدّموهم في مصالحهم ومنها الوزارة، وهي أرفع مناصب الدولة عندهم**»[٢٣].

وقبل المنصور فعل بنو أمية ذلك الفعل، إذ يقول زيدان: وسائر رجالها ـ الدولة الأُمويّة ـ كانوا عرباً إلّا بعض الكَتبة والأطباء ونحوهم.

وأمّا بنو العباس فقد غلب في دولتهم العنصر غير العربي[٢٤] فيظهر أنّ بني أُميّة والعباس هم أوّل من أدخل العنصر غير العربي في الحياة السياسيّة وأصبح لهم شأناً عظيماً يوماً بعد يوم، ولكن بما أنّ هؤلاء الفرس كانوا على المذهب السنّي فالقضيّة عاديّة عندهم للغاية، وهكذا حينما أدخل الخلفاء بعض الأتراك ومهدّوا لسقوط دولة الإسلام، فقد أكثر المعتصم سنة (٢١٨ هـ) من استخدام صبيان الأتراك في بلاطه حتّى اتصلّوا إلى أعلى مناصب الإمارة والجند فأصبحت مقاليد السلطة تتزعمها قوّتان متوازيتان الترك والفرس[٢٥]، فضلاً

عن تنازل خلفاء السنّة عمّا يسمّى بالخلافة للأتراك وسمحوا للتواجد الأجنبي في البلاد، فإنّ محمد المتوكّل آخر خليفة عباسي تنازل عن حقّه في الخلافة إلى السلطان سليم العثماني وسلّمه المخلّفات النبويّة ومفاتيح الحرمين!![٢٦].

اعتماد أهل السنّة العرب على غير العرب!

وأكثر من ذلك نجد أنّ أهل السنّة اعتمدوا على العنصر غير العربي في أخذ أُصول دينهم، ورسم معالم مذهبهم، فلو نظرنا نظرة عابرة على أئمة الفقه والتاريخ والتفسير عندهم لوجدناهم من الموالي، فالبخاري صاحب الصحيح ولد ببخارى (عام ١٩٤ هـ)[٢٧]، والطبراني صاحب المعجم ولد ودرس في بلاد الفرس[٢٨]، والطبري صاحب التاريخ والتفسير ولد في آمل بطبرستان، ودرس في مدينة الري الإيرانية[٢٩]، والبيهقي صاحب السنن ولد في بيهق من نواحي نيسابور الإيرانية[٣٠]، وهكذا الترمذي، ومسلم والفيروز آبادي والنهاوندي والسروي والنسائي، وأبو حنيفة ولد في كابل، بل وحتّى القادة الفاتحين ـ على حدّ تعبيرهم ـ لم يكونوا من العرب حتّى يتغنى بهم أهل السنّة، فمثلاً: صلاح الدين الأيوبي كردي الأصل ولم يكن عربياً أصلاً، والسلطان سليم تركي الأصل، وأكثر من ذلك نجد أنّ أُمور الدولة لم تكن بيد العرب بمعنى الكلمة، فمثلاً: كانت أُم المقتدر العباسي رومية الأصل، وقد قبضت زمام الأمر هي وأولياؤها بيد القوة والحزم، فكانت تولّي وتعزل![٣١] وهكذا أُمّ المأمون، فكانت الدولة الإسلاميّة تنتقل من العرب إلى الفرس ثمّ إلى الأتراك[٣٢] فالأُمراء والفقهاء السنّة هم أوّل من اعتمد على العنصر غير العربي!.

ويظهر من اتساع رقعة المذهب السنّي أنّ الأتراك والفرس أوّل ما دخلوا إلى

الإسلام، كانوا على هذا المذهب باعتباره هو الحاكم على زمام الأُمور، وكان رجالهم في المناصب الجيدة من قبل الخلفاء، فالإسلام الذي عُرِض على بلاد فارس كان بصبغته السنّية، وبالتالي لا يتحسس السنّة من تواجد ممن اصطبغ بصبغتهم في حياتهم وفي مناصب الدولة ماداموا على مذهبهم، وإنّما بدأت حساسيتهم حينما اعتنق البعض منهم المذهب الشيعي! وبطبيعة الحال إذا كانت مفاصل الدولة بيد غير العرب فسيكون القضاة والفقهاء من غيرهم؛ لأنّ القادة يميلون إلى أبناء جنسهم أكثر، فمن هنا جاءت شهرة البخاري والترمذي ومسلم والطبري...

وهذا الاختلاط مع الأجناس المختلفة والميل إليها كالروم والأتراك والفرس، لم يكن حادثاً وإنّما بدأ من أيام بني أُمية، كما ذكر جرجي زيدان وغيره حينما اختلط بنو أُمية بالروم في الشام[٣٣]، ثمّ اختلط العباسيون بالفرس وشكّلوا أوّل ميليشيات لهم من العناصر التركية، ولعلّي لا أُغالي إذا ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، فالأنبار المدينة العراقية ذات الأغلبية السنية اليوم أسسها الملك الساساني سابور الثاني (٣١٠ ـ ٣٧٩) وهو ملك إيراني، وقد عرفت فيما بعد باسم الأنبار[٣٤] فنلاحظ أنّ المدن السنّية أُسست على أيدي غير العرب فما لكم كيف تحكمون؟

أسباب نسبة التشيّع إلى الصفويّة

لقد عرفنا سابقاً أنّ التصاق المذهب السنّي ببلاد فارس أقدم وأكثر وأعمق مما هو عند الشيعة، وكذلك عرفنا أنّ التشيّع عربيّ برجاله وبيئته وتاريخه، ولكن مع كلّ ذلك حاول المغرضون قديماً وحاضراً على نسبة التشيّع إلى الدولة الصفويّة، ويمكن تلخيص دوافعهم بما يلي:

١ـ دوافع دينيّة لها ظلال سياسيّة تتجلّى في كون أهل السنّة يتصورون

الإسلام من خلال مذهبهم فقط، على اختلاف توجّهاتهم وتناقض فرقهم، وهذا لا يكون إلّا إذا تمّ إلغاء الشيعة من الخريطة العربية وربطهم بعناصر أجنبية، ومن هذه الطريق يمكن ربط الشيعة بكل المؤامرات الخارجيّة في حال فرض وجودها، ومِن ثَمّ يمكن تأليب الوضع عليهم وتحريض السلاطين ضدّهم. وهذا ما حصل بالفعل أكثر من مرّة لشيعة العراق من التهجير والتقتيل وما شابه.

٢ـ خوف أهل السنّة من ذهاب هيمنتهم على السلطات والبلدان والثروات فيما إذا تولّى الشيعة الحكم، وقد تفاقم خوفهم هذا عندما استطاع السلطان العادل إسماعيل الصفوي في تبريز من فرض حكومته الشيعيّة الجديدة على الواقع، وخرج من استبداد السلطة العثمانية، فشعر أهل السنّة أنّ التشيّع أصبح دين دولة قوية، وها هم الشيعة في بلاد الرافدين يترقبون التحرير على يد حكام الدولة الصفويّة، ممّا فرض على وعاظ السلاطين أن يصوروا الواقع بكلّ تهويل وتخويف عند السلاطين، ويحذرونهم، من الشيعة، وأنّ هؤلاء الشيعة في العراق قد يكونون امتداداً للدولة الصفويّة، ممّا دعا سلاطين الدولة العثمانية إلى استضعاف الشيعة وظلمهم واحتقار معتقداتهم ومنعهم من ممارستها، ووصمها بالصفويّة، وهذا كافٍ لضربهم وقتلهم، فقام السلطان سليمان السُنّي بفتح بغداد عام (١٥٣٥م) وصار بهذا حاكماً على الأماكن الشيعيّة المقدسة في كربلاء والنجف الّتي كانت لا تمثل لديه أيّة أهميّة طبق مفهومه الديني والسلطوي[٣٥].

وهكذا كان الزعماء والخلفاء والسلطان السنّة قد أقلقهم الوضع الشيعي

ففكروا في تحجيمه وضربه، فوجدوا في دعاية الوعاظ والفقهاء أفضل طريقة، وهكذا التقت المصالح فكان ما كان، وهو شبيه بما يحصل اليوم في العراق فأنّ بعض أهل السنّة يمارسون سياسة التأليب ضد شيعة العراق وينادون بعض الدول العربية السنية الطائفية بضرب الشيعة تحت هذه الذريعة فما أشبه اليوم بالأمس.

وأمّا الحديث عن القتل الذي مارسه إسماعيل الصفوي في أهل السنّة فرغم التهويل فيه فأنّه أشبه ما يكون بالخرافة على غرار أُسطورة أفران هتلر، نعم قد يكون الشاه إسماعيل قد قام بقتل بعض الناس المعارضين له، وهذا قد حدث حتّى في (الخلافة الراشدة المشؤومة!!) بل في أغلب الحكومات!!، ولكن إذا ما قارنّا بين ما فعله إسماعيل الصفوي وما قام به السلطان سليم فستكون الصورة عند الثاني أفظع وأدمى وأقسى «فمهما يكن الحال فقد أعلن السلطان سليم نفسه حامياً لأهل السنّة وزعيماً لهم، واستحصل من بعض رجال الدين فتوى تجيز له قتل الشيعة، باعتبارهم مارقين عن الإسلام، ثمّ وضع خطة للقضاء على جميع الشيعة الساكنين في داخل حدوده.. فنظم نمط من الشرطة السرّية بغية إحصاء عدد الشيعة فيها وقد تبيّن له أنّ عددهم يناهز السبعين ألفاً بين رجل وامرأة وطفل.. وتمّ عندئذ قتل أربعين ألف من الشيعة، بينما أُودع الباقون في السجن المؤبد»[٣٦].

بينما قام الشاه إسماعيل الصفوي العادل بإحياء البلاد، وحفظ الثغور، وقتل أهل الشقاق والنفاق الذين كانوا يراهنون على الحرب الطائفية، واهتمامه البالغ ببناء مراقد أولاد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وفاءً منه للنبي العظيم صلى الله عليه وآله وهذا ما لم يفعله أيّ حاكم سني.

فيظهر من الوثائق التاريخيّة الآنفة الذكر أنّ عرى الاتصال والترابط بين أهل السنّة والفرس قديمة للغاية، فقد بدأ من أواسط الدولة الأُمويّة البغيضة، واستفحل أيام الخلافة العباسية وتحوّل من اختلاط إلى تنظير ومنهاج ورسم معالم المذهب، بينما عملت الدولة السنية على رعاية الموالي من غير العرب واستعمالهم والاعتماد على مدوناتهم ومصنفاتهم، وأنّ المذهب السني هو الذي دخل مع الفاتحين إلى البلاد الفارسيّة الّتي لم تعرف للتشيع أي معنى آنذاك.

بينما ظل التشيّع مستقراً في العراق وفي الكوفة على وجه الخصوص وحمله الثائرون مع العلويين وغيرهم، حتّى اتسعت البلاد الإسلاميّة فانتقلت الأفكار الشيعيّة والمعتقدات الدينيّة إلى البلدان الأُخرى، فآمن بها الأتراك والفرس والأرمن والأفغان وغيرهم، بعدما رأوا تناقضات المذهب السني.

ولكن حصل فتور بين العرب والفرس في العصور المتأخرة، لأسباب سياسيّة أو نزعة دينيّة، فقام البعض بدعم فكرة التمزيق وزيادة الشرخ وكيل الاتهامات، فقاموا بنسبة التشيّع إلى الدولة الصفويّة، كما قام القدماء باتّهام بعض المذاهب القديمة بالزندقة لأجل ضربها سياسياً.

وأخيراً أشعر بعدم الارتياح من كتابتي لهذا المقال؛ إذ لا أُحب أنّ أُكرس مفهوم التفرقة أبداً، ولكن بنفس الوقت لا أُحب لشبابنا أن تمرّ عليهم الأكاذيب وهم لا يعرفون، ولعلّ من يأتي بعدهم يصدق بها.

الهوامش:

(١) الحضارة الإسلاميّة: ١٢٠/١. آدم متز.
(٢) المصدر نفسه: ١٤٥.
(٣) فجر الإسلام: ٢٦٦.
(٤) المصدر نفسه: ٢٧٧.
(٥) الحضارة الإسلاميّة: ١/ ١٤٥.
(٦) تاريخ الفلسفة الإسلاميّة: ص٦٧٢.
(٧) سطوع نجم الشيعة: ص١٢٢.
(٨) رحلة ابن جبير: ص٨٥
(٩) المذاهب الإسلاميّة الخمسة: ٣٥٥.
(١٠) الحضارة الإسلاميّة: ١/ ٩٦.
(١١) المصدر نفسه: ص٤٩.
(١٢) المصدر نفسه: ١/ ص١٢٢.
(١٣) التمدن الإسلامي: ٢/ ٩٧.
(١٤) رجال النجاشي: ٣٠٩، رقم ٨٤٦
(١٥) رجال النجاشي: ٣٢٣، رقم ٨٨٣
(١٦) للمزيد انظر: كتاب تأسيس الشيعة، للمرحوم السيد حسن الصدر.
(١٧) أيام العرب في الجاهلية: ٨
(١٨) نفس المصدر السابق.
(١٩) تاريخ التمدن الإسلامي: ١/ ٧٩.
(٢٠) الحضارة الإسلاميّة في المغرب والأندلس: د. حسن علي حسن.
(٢١) المصدر نفسه: ص٣١٢ و ص٣٢١.
(٢٢) المصدر نفسه.
(٢٣) المصدر نفسه: ص٥٣.
(٢٤) تاريخ التمدن الإسلامي: ١/ ٨٢
(٢٥) المصدر نفسه: ص٨٤
(٢٦) لمحات اجتماعية علي الوردي: ١/ ٩٤.
(٢٧) مقدّمة صحيح البخاري بحاشية السندي.
(٢٨) مقدّمة المعجم الصغير.
(٢٩) مقدمة تاريخ الطبري: ١/ ٣.

(٣٠) مختصر طبقات الفقهاء للنووي: ص٣٢٢.

(٣١) الحضارة الإسلاميّة آدم متز: ص٣٤.

(٣٢) روايات تاريخ العرب والإسلام (صلاح الدين الأيوبي)، ص١٠ جرجي زيدان.

(٣٣) سطوع نجم الشيعة: ص١٢٠.

(٣٤) بلدان الخلافة الشرقية. كي لسترنج. ط بغداد عام ١٩٥٤ م نقلاً عن دائرة المعارف الإسلاميّة مادة الأنبار.

(٣٥) سطوع نجم الشيعة: ص١٢٠.

(٣٦) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث د. علي الوردي: ١/ ٤٥.


مجلة
مركز الزهراء للكمبيوتر

خطبة الزهراء عليها السلام

د. السيد جاسم الموسوي

روى ثلة من أعلام السنّة: أنّ فاطمة عليها السلام لّما بلغها إصرار أبي بكر على منعها فدك وإرثها من رسول الله صلى الله عليه وآله، لاثت خمارها، وأقبلت في لُمة من حفدتها ونساء قومها، تطأ في ذيولها، ما تخرم مشيتها مشية رسول الله صلى الله عليه وآله، حتى دخلت على أبي بكر، وقد حشد الناس من المهاجرين والأنصار، فضرب بينها وبينهم بستر، فخطبت عليها السلام فيهم خطبة طويلة كشفت فيها عن الكثير من الحقائق المهمة.

متن الخطبة

قالت عليها السلام: «... ونحن بقية استخلفنا عليكم، ومعنا كتاب الله، بيّنة بصائره، وآي فينا منكشفة سرائره، وبرهان منجلية ظواهره، مديم البرية اسماعه، قائد إلى الرضوان اتباعه، مؤد إلى النجاة استماعه، فيه بيان حجج الله المنورة، وعزائمه المفسرة، ومحارمه المحذرة، وتبيانه الجالية، وجمله الكافية، وفضائله المندوبة، ورخصه الموهوبة، وشرائعه المكتوبة، ففرض الله الايمان تطهيراً لكم من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والصيام تثبيتاً للاخلاص، والزكاة تزييداً في الرزق، والحج تسلية للدين، والعدل تنسكاً للقلوب، وطاعتنا نظاماً، وإمامتنا أماناً من الفرقة، وحبنا عزاً للإسلام... فاتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلّا وأنتم مسلمون، وأطيعوه فيما أمركم به ونهاكم عنه؛ فإنّه إنّما يخشى الله من عباده

العلماء... أفعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم، إذ يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾، وقال الله عزّ وجل فيما قص من خبر يحيى بن زكريا ربّ ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾، وقال عزّ ذكره: ﴿وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾، وقال: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾، وقال: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾؟! وزعمتم أنّ لا حق ولا إرث لي من أبي ولا رحم بيننا، أفخصكم الله بآية أخرج نبيه صلى الله عليه وآله وسلم منها، أم تقولون أهل ملتين لا يتوارثون؟! أو لست أنا وأبي من أهل ملة واحدة؟! لعلّكم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟ أفحكم الجاهلية تبغون؟! ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، أأغلب على إرثي جوراً وظلماً؟ وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون».

وذكر إنّها لما فرغت من كلام أبي بكر والمهاجرين عدلت إلى مجلس الأنصار فقالت:

معشر البقية وأعضاد الملة وحصون الإسلام ما هذه الغميرة في حقي والسنة عن ظلامتي؟! أما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «المرء يحفظ في ولده»، سرعان ما أجدبتم فأكديتم، وعجلان ذا إهانة، تقولون: "مات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم"، فخطب جليل استوسع وهيه، واستنهر فتقه، وبعد وقته، وأظلمت الأرض لغيبته، واكتأبت خيرة الله لمصيبته، وخشعت الجبال، واكدت الآمال، وأضيع الحريم، وأُذيلت الحرمة عند مماته صلى الله عليه وآله وسلم، وتلك نازل علينا بها كتاب الله في أفنيتكم ممساكم ومصبحكم يهتف بها في أسماعكم، وقبله حلت بأنبياء الله عزّ وجل ورسله ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

أيّها بني قيلة، أأهضم تراث أبيه وأنتم بمرأى ومسمع، تلبسكم الدعوة وتشملكم الحيرة، وفيكم العدد والعدة، ولكم الدار، وعندكم الجنن، وأنتم الأُلى نخبة الله التي انتخب لدينه، وأنصار رسوله، وأهل الاسلام، والخيرة التي اختار لنا أهل البيت، فباديتم العرب، وناهضتم الأُمم، وكافحتم البهم، لا نبرح نأمركم وتأمرون حتى دارت لكم بنا رحا الإسلام، ودر حلب الأنام، وخضعت نعرة الشرك، وباخت نيران الحرب، وهدات دعوة الهرج، واستوسق نظام الدين، فأنّى حرتم بعد البيان، ونكصتم بعد الإقدام، وأسررتم بعد الإعلان، لقوم نكثوا أيمانهم أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين، ألا قد أرى أن قد أخلدتم إلى الخفض، وركنتم إلى الدعة، فعجتم عن الدين، وبحجتم الذي وعيتم، ودسعتم الذي سوغتم، فإن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لغني حميد.

ألا وقد قلت الذي قلته على معرفة مني بالخذلان الذي خامر صدوركم واستشعرته قلوبكم، ولكن قلته فيضة النفس، ونفثة الغيظ، وبثة الصدر، ومعذرة الحجة، فدونكموها فاحتقبوها مدبرة الظهر، ناكبة الحق، باقية العار، موسومة بشنار الأبد، موصولة بنار الله الموقدة التي تطلع الأفئدة، فبعين الله ما تفعلون، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، وأنا ابنة نذير لكم بين يدي عذاب شديد، فاعملوا إنا عاملون، وانتظروا إنا منتظرون»[1].

مصادر الخطبة

إنّ النّاظر في هذه الخطبة يجد أنّها تمسّ صميم الحكم القائم، وتكشف النقاب عن كثير من الحقائق، ممّا تتوفر الدواعي على عدم نقلها أو حذف البعض من فقراتها، لكن بالرغم من ذلك فقد نقلها جمعٌ من المحدّثين

والمؤرخين وحتّى علماء اللغة والأُدباء:

فقد ذكرها ابن أبي طيفور (ت/ ٢٨٠ هـ) في كتابه (بلاغات النساء)[٢]، وأبو سعد منصور بن الحسن الآبي (ت/ ٤٢١هـ) في كتابه (نثر الدّر)[٣]، والخوارزمي (ت/ ٥٦٨ هـ) في كتابه (مقتل الحسين)[٤]، وابن الأثير (ت/ ٦٠٦ هـ) في كتابه (منال الطّالب في شرح طوال الغرائب)[٥]، وسبط ابن الجوزي (ت/ ٦٥٤ هـ) في كتابه (تذكرة الخواص)[٦]، وابن أبي الحديد (٦٥٦ هـ) في كتابه (شرح نهج البلاغة) عن كتاب أبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري (ت/ ٣٢٣ هـ) في (السقيفة وفدك)[٧]، وأبو البركات محمد الباعوني الشافعي (ت/ ٨٧١ هـ) في كتابه (جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام)[٨].

كما أشار للخطبة جماعة من أهل اللغة والأدب، منهم: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت/ ١٧٠) في كتابه (العين)[٩]، والزمخشري (ت/ ٥٣٨) في كتابه (الفائق في غريب الحديث)[١٠]، وابن الأثير (ت/ ٦٠٦) في كتابه (النهاية في غريب الحديث)[١١]، وابن منظور (ت/ ٧١١ هـ) في كتابه (لسان العرب)[١٢].

وذكرها من المعاصرين: الدّكتور عمر رضا كحالة في كتابه (أعلام النساء)[١٣]، كما أشار إليها الدكتور توفيق أبو علم في كتابه (أهل البيت)[١٤].

شواهد على صحة صدور الخطبة

ممّا يؤكّد صحّة صدور هذه الخطبة للزهراء عليها السلام هو ورود بعض مضمون صدرها في بعض الأحاديث الصّحيحة، فقد أخرج التّرمذي والبيهقي في سننهما، بسندهما عن أبي هريرة، قال (واللفظ للتّرمذي): «جاءت فاطمة إلى أبي بكر، فقالت:

من يرثك؟ قال: أهلي وولدي، قالت: فما لي لا أرث أبي؟ فقال أبو بكر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (لا نورث)...»، قال الترمذي في ذيل الحديث: «حديث أبي هريرة حديث حسن غريب من هذا الوجه»[١٥].

وأورد أحمد بن حنبل في مسنده، بسنده عن أبي سلمة، قال: «إنّ فاطمة رضي الله عنها، قالت لأبي بكر: من يرثك إذا متّ؟ قال: ولدي وأهلي، قالت: فما لنا لا نرث النّبيّ صلى الله عليه وسلم! قال: سمعت النّبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: (إنّ النّبيّ لا يوّرث)...»[١٦].

وكلّ روايات أبي سلمة في مسألة الإرث وقضية الزّهراء مع أبي بكر، رواها أبو سلمة عن أبي هريرة، ولعلّه من هنا قال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على الحديث: «صحيح لغيره»[١٧].

وأخرج ابن سعد في (الطّبقات الكبرى) أنّ فاطمةعليها السلام والعباس جاءا إلى أبي بكر يطلبان ميراثهما، وجاء معهما أمير المؤمنينعليه السلام، فقال أبو بكر: «قال رسول الله: (لا نورث ما تركنا صدقة)، وما كان النّبيّ يعول فعليّ، فقال علي: ﴿ورث سليمان داود﴾، وقال زكريّا: ﴿يرثني ويرث من آل يعقوب﴾، قال أبو بكر: هو هكذا، وأنت والله تعلم مثلنا[١٨] أعلم، فقال علي: (هذا كتاب الله ينطق، فسكتوا وانصرفوا)»[١٩].

دلالات الخطبة

نصّت فاطمةعليها السلام في خطبتها على جملة من الأُمور الأساسية التي تمس صميم الإسلام، أهمها:

استدلّت ربيبة الوحي بالقرآن الكريم؛ لتفنيد ما تمسك به أبو بكر من حديث لم تسمع به، ولم يسمع به الرّاسخون في العلم، على عدم إرث النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وأن ما تركه صدقه، حيث ساقت نوعين من الآيات الكريمة:

النوع الأوّل: الآيات الخاصّة الّتي نصّت على أنّ الأنبياء عليهم السلام يورِّثون، كقوله تعالى حكاية عن زكريّا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾[٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾[٢١].

النّوع الثّاني: الآيات العامّة الّتي نصّت على أحكام الإرث، ولم تستثن من ذلك الأنبياء والرسل عليهم السلام، فهذه الآيات الكريمة تدلّ بعموماتها على ثبوت حقّها في إرثها من والدها الرّسول صلى الله عليه وآله، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[٢٢].

ثم إنّ ادّعاء الطّاهرة الصّادقة المصدّقة فاطمة الزّهراء عليها السلام بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد نحلها فدك، ومطالبة أبي بكر لها بالبينة، وإتيانها بأمير المؤمنين عليه السلام وأم أيمن، من مشهورات الحوادث؛ ولذا درج علماء السنّة في ذكر التّوجيهات لرد أبي بكر دعوى بضعة الرّسول صلى الله عليه وآله في النّحلة، قال ابن حجر: «**ودعواها أنّه نحلها فدك لم تأت عليها ببينة إلّا بعليّ وأمّ أيمن فلم يكمل نصاب البيّنة...**»[٢٣].

وقال البلاذري: «**ولمّا كانت سنة عشر ومائتين أمر أمير المؤمنين المأمون عبد الله بن هارون الرشيد فدفعها إلى ولد فاطمة... فلئن كان ينادي في كلّ موسم ـ بعد أن قبض الله نبيه صلى الله عليه وسلم ـ أن يذكر كلّ من كانت له صدقة أو هبة أو عدة ذلك، فيقبل قوله وينفذ عدته، أنّ فاطمة رضي الله عنها لأولى بأن يصدق قولها فيما**

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لها...»[٢٤].

وقد نصّ القرآن الكريم في آية التطهير[٢٥] على طهارة أهل البيت عليهم السلام من كلّ رجس وعصمتهم، ولا شكّ في أنّ الزّهراء عليها السلام منهم بإجماع المسلمين، وهذا النصّ على طهارتها وعصمتها في قوة النصّ على النّحلة؛ لأنّ المعصوم لا يكذب، فإذا ادّعى شيئاً فدعواه صائبة بلا شكّ ومطابقة للواقع، وهذا القدر من العلم كاف للحاكم ليعمل بمقتضاه، بل هو أولى من العلم الحاصل من الإمارات الظّنيّة.

ثمّ إنّ أبا بكر حتّى لو لم يكن يرى تلك الخصوصية لصدق الزّهراء عليها السلام، إلّا أنّه يجوز للحاكم أن يحكم وفق علمه، فإذا لم يكن قول الزّهراء وأمير المؤمنين، يحرز له العلم الّذي يحتاجه في الحكم فأيّ قول يحرز له ذلك؟!

خصوصاً أنّ أبا بكر يرى أنّ العلم بصواب الدعوى يكفي مدركاً للحكم على وفقها؛ إذ كان يكتفي بالدعوى المجردة عن البينة؛ كما في رواية جابر بن عبد الله الأنصاري الّتي أخرجها البخاري في الصّحيح، قال: «لمّا مات النّبيّ (صلى الله عليه وسلم) جاء أبا بكر مال من قبل العلاء بن الحضرمي، فقال أبو بكر: من كان له على النّبيّ صلى الله عليه وسلم دين أو كانت له قبله عدّة فليأتنا، قال جابر: فقلت: وعدني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يعطيني هكذا وهكذا وهكذا، فبسط يديه ثلاث مرات، قال جابر فعدّ في يدي خمسمائة، ثمّ خمسمائة، ثمّ خمسمائة»[٢٦].

وفي رواية أبي سعيد الخدري الّتي أخرجها ابن سعد في طبقاته بسنده، قال: «سمعت منادي أبي بكر ينادي بالمدينة حين قدم عليه مال البحرين: من كانت له عدة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فليأت، فيأتيه رجال فيعطيهم، فجاء أبو بشير المازني، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (يا أبا بشير إذا جاءنا شيء فأتنا)، فأعطاه

أبو بكر حفنتين أو ثلاثاً، فوجدها ألفاً وأربعمائة درهم»[٢٧].

فلم يتّضح الوجه في قبول أبي بكر دعوى الصّحابة في الدّين والعدّة من دون أن يطالبهم بالبيّنة، ورده قول الزّهراء عليها السلام في النّحلة ومطالبته إياها بالبيّنة، فكيف تُقبل دعوى صحابي لوعد الرّسول صلى الله عليه وآله له بمبلغ من المال، وترد دعوى بضعته عليها السلام؛ لأنّها لم تجد بينة على ما تدّعيه حسب زعمه؟!

كما لم يتّضح الفرق الواضح بين دعوى الدّين وبين دعوى النّحلة!

وإذا كان للإمام إعطاء أي شخص المبلغ الّذي يراه، فلماذا اختلف الأمر في مسألة فدك؟!

وقد عقّب ابن أبي الحديد على قول السيّد المرتضى (كان الأجمل أن يمنعهم التّكرم ممّا ارتكبا منها فضلاً عن الدين) بكلام جميل، قال فيه: «**هذا الكلام لا جواب عنه، ولقد كان التكرم ورعاية حقّ رسول الله صلى الله عليه وآله وحفظ عهده يقتضي أن تعوض ابنته بشيء يرضيها إن لم يستنزل المسلمون عن فدك، وتسلّم إليها تطييباً لقلبها، وقد يسوّغ للإمام أن يفعل ذلك من غير مشاورة المسلمين إذا رأى المصلحة فيه**»[٢٨].

٢ ـ الإمامة الإلهية

الأمر الأساسي الخطير الذي أكدت عليه بضعة الرسول صلى الله عليه وآله في خطبتها هو إمامتهم الإلهية، وأنّها فرض من الله تعالى، وأنّهم خلفاؤه على خلقه، وقد نصت على ذلك بقولها عليها السلام: «**نحن بقية استخلفنا عليكم، ومعنا كتاب الله، بينة بصائره، وآي فينا منكشفة سرائره، وبرهان منجلية ظواهره، مديم البرية اسماعه، قائد إلى الرضوان اتباعه، مؤد إلى النجاة استماعه، فيه بيان حجج الله المنورة، وعزائمه المفسرة،**

ومحارمه المحذرة، وتبيانه الجالية، وجمله الكافية، وفضائله المندوبة، ورخصه الموهوبة، وشرائعه المكتوبة، ففرض الله الايمان تطهيراً لكم من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والصيام تثبيتاً للإخلاص، والزكاة تزييداً في الرزق، والحج تسلية للدين، والعدل تنسّكاً للقلوب، وطاعتنا نظاماً، وإمامتنا آماناً من الفرقة، وحبنا عزاً للإسلام».

فهذا النصّ صريح في الإمامة الإلهية لأهل البيت عليهم السلام وأنّها فرض إلهي على الأُمة، لكن رغم ذلك فقد ازيحوا عن مقامهم هذا الذي جعلهم الله تعالى فيه، وقد كانوا عليهم السلام شديدي العناية على التأكيد على هذا الحق؛ لأنّ (الإمامة) بنظرهم تختلف عن تلك الإمامة الشكلية التي أنتجتها سقيفة بني ساعدة أو اجتهاد أبي بكر أو شورى عمر، فهي عهد الله تعالى يهبه لخاصة خلقة وفق معايير وملاكات محددة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالهداية ووصول الإنسان إلى الله تعالى، ومن هنا لم يترك أمير المؤمنين عليه السلام مناسبة إلّا وبيّن فيها هذا الحق، كما يدل على ذلك مناشداته عليه السلام للأُمة وتذكيرها بالعهد الذي أخذها عليه نبيّها الكريم صلى الله عليه وآله حتى في أيام خلافته عليه السلام، كما نقل بعض من هذه المناشدات كبار محدثي السنة، كأحمد بن حنبل في مسنده[٢٩].

ومن هنا يجد الناظر في النصوص المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام من طرق السنة أنّها تدل بصراحة على انزجار آل بيت النبوة عليهم السلام الشديد من الشيخين، واعتقادهم باتصافهما بجملة من أشنع الرذائل كالكذب والغدر والخيانة، فقد أخرج مسلم في صحيحه، بسنده إلى مالك بن أوس، أن عمر قال لأمير المؤمنين عليه السلام والعباس: «فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر: أنا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجئتما تطلب ميراثك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبو بكر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما

نورث ما تركنا صدقة)، فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً... ثمّ توفي أبو بكر وأنا وليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ووليّ أبي بكر فرأيتماني كاذباً آثماً غادراً خائناً»[٣٠].

فهذه الرواية صريحة الدلالة على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كانت له عقيدة خاصة في الشيخين، فلم يكن يرى فيهما صورة المؤمن الحقيقي، وإنّما هما في نظر الإمام عليه السلام ممن أُبتلي بأقبح الرذائل من الكذب والإثم والغدر والخيانة، ولا نريد هنا البحث عن واقعية هذا الأمر وحقيقة اتصافهما بهذه النعوت وأسباب نعت الإمام عليه السلام لهما بها والوجه فيه، وإنّما نريد فقط الإشارة إلى أنّ الإمام عليه السلام كان يعتقد في الشيخين أنّهما كاذبان وآثمان وغادران وخائنان.

وأمّا أسباب اعتقاده ذلك فغير مهم هنا، وعليه فلا ينفع في المقام محاولة بعض شرّاح مسلم من إيجاد المخرج المناسب لنعت أمير المؤمنين عليه السلام الشيخين بتلك الرذائل، من خلال حمل الكلام على نوع من الاختلاف في الاجتهاد، وأنّ حكم الإمام عليه السلام في فدك وإرث الرسول صلى الله عليه وآله كان يختلف عن حكم الشيخين فيهما، وأنّ الإمام عليه السلام كان يرى أنّ المخالف لما حكم به منعوت بتلك الرذائل، كما حكى ذلك النووي في كتابه (شرح مسلم)، عن المازري، من أنّه قال: «**إنّ المراد أنكما تعتقدان أنّ الواجب أن نفعل في هذه القضية خلاف ما فعلته أنا وأبو بكر، فنحن على مقتضى رأيكما لو أتينا ما أتينا ونحن معتقدان ما تعتقد انه لكنا بهذه الأوصاف، أو يكون معناه أنّ الإمام إنّما يخالف إذا كان على هذه الأوصاف ويتهم في قضاياه، فكان مخالفتكما لنا تشعر من رآها أنكم تعتقدان ذلك فينا**»[٣١].

فمع كون هذا التوجيه خلاف ظاهر الحديث، لكنّه لا ينفي اعتقاد الإمام عليه السلام باتصاف عمر بتلك الرذائل، وإنّما حاول أن يجد توجيهاً لذلك الاعتقاد.

الهوامش:

(١) بلاغات النساء، ابن طيفور، ص١٦ـ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧.

(٣) نثر الدر، أبو سعد منصور بن الحسن الآبي، ج١، ص٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(٤) مقتل الحسين، الموفق الخوارزمي، ج١، ص٧٧.

(٥) منال الطالب في شرح طوال الغرائب، ابن الأثير، ص٥٠١ ـ ٥٣٤.

(٦) تذكرة الخواص، سبط بن الجوزي، ج٢، ص٣٥٢ ـ ٣٥٣، ذكر ندبها لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٧) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج١٦، ص٢١١.

(٨) جواهر المطالب في مناقب الإمام علي عليه السلام، أبو البركات الباعوني، ج١، ص١٥٧.

(٩) كتاب العين، ج٨، ص٣٢٣، مادة «اللّمة».

(١٠) الفائق في غريب الحديث، الزمخشري، ج٣، ص٢١٢، مادة «اللّمة».

(١١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ج٤، ص٢٧٣، مادة «اللّمة».

(١٢) لسان العرب، ج١٥، ص٢٥٧، مادة «اللّمة».

(١٣) أعلام النساء، عمر كحالة، ج٣، ص١٢٠٨.

(١٤) أهل البيت، توفيق أبو علم، ص١٥٨، ط السعادة ـ مصر.

(١٥) سنن الترمذي، ج٣، ص٨١ ـ ٨٢ السنن الكبرى، البيهقي، ج٦، ص٣٠٢.

(١٦) مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص١٠.

(١٧) المصدر نفسه، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عيها.

(١٨) كذا في الطبقات، وفي كنز العمال، ج٥، ص٦٢٥: «تعلم مثل ما أعلم».

(١٩) الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، ج٢، ص٣١٥؛ كنز العمال، المتقي الهندي، ج٥، ص٦٢٥.

(٢٠) مريم/ ٥ ـ ٦.

(٢١) النمل/ ١٦.

(٢٢) النساء/ ١١.

(٢٣) الصواعق المحرقة، ابن حجر الهيتمي، ج١، ص٩٣، ط١، ١٩٩٧.

(٢٤) فتوح البلدان، البلاذري، ج١، ص٣٧ ـ ٣٨.

(٢٥) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ الأحزاب/ ٣٣.

(٢٦) صحيح البخاري، ج٣، ص١٦٣.

(٢٧) الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، ج٢، ص٣١٨ ـ ٣١٩.
(٢٨) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج١٦، ص٢٨٦.
(٢٩) انظر: مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص٨٨ ص٨٤ ص١١٨. ج٤، ص ٣٧٠. ج٥، ص٣٦٦، ص ٣٧٠.
(٣٠) صحيح مسلم، ج٣، ص١٣٧٦، ح١٧٥٧، ب١٥ (باب حكم الفيء).
(٣١) شرح مسلم، النووي، ج١٢، ص٧٢.